

فصلنامه علمی- پژوهشی علوم اجتماعی، دوره ۱۱، ویژه‌نامه پیشگیری از جرم و حقوق، زمستان ۱۳۹۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۱۸

صص ۵۸۱-۵۹۶

## بررسی عوامل تهدیدکننده امنیت سیاسی و راه‌های تأمین آن از دیدگاه فقهای شیعه معاصر

عبدالله چاره‌جولنگرودی<sup>۱</sup>، دکتر محمد جعفری هرندی<sup>\*۲</sup>

۱- دانشجوی دکتری رشته الهیات فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگار امام (ره)، شهر ری، تهران، ایران.

۲- دانشیار گروه فقه و حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگار امام (ره)، شهر ری، تهران، ایران.

### چکیده

مقوله امنیت یکی از پدیده‌های اساسی و بنیادین مورد نظر اندیشمندان و فقها و از نیازهای حیاتی فردی و اجتماعی به شمار می‌رود و ایجاد گسترش آن نیز وظیفه احاد ملت و حکومت‌ها و دولت‌هاست. دین اسلام نیز از این قاعده مستثنی نبوده و با ملاحظه متون دینی احکام و مقررات اسلامی ملاحظه می‌شود که اهمیت امنیت در همه عرصه‌ها و راه‌حل‌های تحقق بخشیدن به امنیت سیاسی بیش از سایر نظام‌های حقوقی در دین اسلام و به ویژه فقه شیعه مورد مطالعه قرار گرفته است. بر این اساس، نوشتار حاضر با توجه به این اهمیت، با شیوه توصیفی- تحلیلی درصدد بررسی عوامل تهدیدکننده امنیت سیاسی و راه‌های تأمین آن از دیدگاه فقهای شیعی می‌باشد. بر این اساس، نتایج پژوهش حاکی از آن است که در فقه امامیه، تأمین امنیت سیاسی و فراهم کردن زمینه تحقق آن، یکی از کار ویژه‌های فقه و حکومت می‌تواند به حساب آید. در این راستا مجموعه عواملی چون استبداد، بغی، محاربه و ارتداد امنیت سیاسی را تهدید می‌کنند و برای تأمین آن باید به مبارزه با طاغوت، مشارکت سیاسی، برقراری نظام عدل، تقیه و مسئولیت عمومی در نظارت بر قدرت توجه نمود.

**واژگان کلیدی:** امنیت سیاسی، فقهای شیعی، فقه، عوامل تهدید کننده.

### مقدمه

امنیت سیاسی طبق بیان باری بوزان ناظر بر ثبات سازمانی دولت‌ها، سیستم‌های حکومتی و ایدئولوژی - هایی است که به آنها مشروعیت می‌دهد. (بوزان، ۱۳۷۸: ۳۵) البته بدیهی است که تضمین امنیت سیاسی و استواری نهاد قدرت و حکومت اصولاً با رضایت و خواست شهروندان میسر است؛ از این رو می‌توان گفت امنیت سیاسی تأمین حقوق مدنی یک جامعه در بعد سیاسی آن می‌باشد؛ به عبارت دیگر، امنیت سیاسی به معنای تأمین آرامش و طمأنینه توسط حکومت برای شهروندان از راه تضمین حقوق سیاسی آنان در مشارکت جهت تعیین سرنوشت اجتماعی و سیاسی آن می‌باشد. روشن است که چنین امنیتی هرگز در حکومت‌های استبدادی و جابر تأمین نخواهد شد. در حقیقت بین امنیت سیاسی و میزان استبدادی بودن نظام‌های سیاسی، رابطه معکوسی وجود دارد. (جهان بزرگی، ۱۳۸۸: ۱۰۹)

امنیت در تجربه دولت اسلامی به دو شکل ایجابی (ایجاد فضای مبتنی بر رضایتمندی نظیر حکومت نبوی و علوی) و سلبی (کاربرد زور جهت دفع تهدیدها مانند جنگ جمل و صفین و نهروان و غزوات پیغمبر) مدنظر بوده است. بر این اساس، در تعریف امنیت سیاسی از منظر فقه می‌توان گفت: حکومت اسلامی و نیز شهروندان جامعه اسلامی با عمل به احکام و تکالیف سیاسی اسلام نظیر نفی استبداد و طاغوت، مبارزه با حاکم جابر و مستبد، امر به معروف و نهی از منکر، تقیه، برقراری نظام عدل اسلامی، مبارزه با بغی و محاربه و... به وضعیتی همچون برقراری نظام امامت و ولایت، عدالت اسلام، آزادی و استقلال و مشارکت سیاسی دست می‌یابند با چنین وضعیتی را در نظام‌های عادل حفظ می‌کنند. در اینجا با امعان نظر در احکام، قواعد و ضوابط فقهی و آرای فقها، تلاش می‌کنیم عوامل تهدید کننده امنیت سیاسی و نیز عوامل تأمین کننده آن را از بطن مباحث فقهی فقها استخراج و استنتاج نماییم و بر بستر مفهوم منظور امنیت مورد تحلیل قرار دهیم.

### عوامل تهدید کننده امنیت سیاسی

تتبع در گزارهای فقهی مبین آن است که بخشی از آنها در مقام دفع زمینه‌ها و عوامل تهدیدکننده امنیت در دنیا و آخرت می‌باشند؛ از این رو ابتدا به عوامل تهدیدکننده امنیت سیاسی که قابل استخراج از قواعد و احکام و آرای فقهای می‌باشد، می‌پردازیم.

#### استبداد

واژه استبداد در لغت به معنای خواست و هوای خود کار کردن، خودکامگی خودرأیی، فرمانروایی با خودرأیی و بدون مشورت با قوه مقننه، حکومتی که در آن امور بر اساس خواست یک نفر یا یک گروه است و رأی مردم در آن دخالتی ندارد. سخن امام علی(ع) نیز ناظر بر همین معناست: «مشاوره از سنت‌های حسن است و استبداد از رویه‌های شیطان می‌باشد».

علامه نائینی در عبارتی به زیبایی خصائص و خصوصیات حکومت استبدادی و استبداد و به تعبیر خودش، سلطنت تملیکیه را چنین احصا می‌کند:

«اول آنکه مانند آحاد مالکین نسبت به اموال شخصیه خود با مملکت و اهلیش معامله فرماید، مملکت را بمافیها مال خود انگارد و اهلیش را مانند عبید و اِماء، بلکه اغنام و احشام، برای مرادات و درک شهواتش مسخر و مخلوق پندارد، هر که را به این غرض وافی و در مقام تحصیلش فانی دید، مقربش کند و هر که را منافی یافت، از مملکت که ملک شخصی خودش پنداشته، تبعیدش نماید و یا اعدام و قطعه قطعه به خورد سگانش دهد و یا گرگان خوانخواهر را به ریختن خونش تهریش و به نهب و غارت اموالش، وادار شان نماید و هر مالی را که خواهد، از صاحبش انتزاع و یا به چپاولچیان اطرافیانش بخشد و هر حقی را که خواهد، احقاق و اگر خواهد پایمالش کند و در تمام مملکت به هر تصرفی مختار و خراج را هم از قبیل مال الاجاره و حق الارض ملک شخصی خود استیفا و در مصالح و اغراض شخصی خود مصروف دارد و اهتمامش در نظم و حفظ مملکت مثل سایر مالکین نسبت به مزارع و مستغلاتش، منوط به اراده و میل خودش باشد، اگر خواهد نگهداری و اگر خواهد به اندک چاپلوسی به حریف بخشد و با برای نهی مصارف اسفار لهویه و خوشگذرانی بفروشد و یا رهن گذارد و حتی دست درازی به ناموس را هم اگر خواهد ترخیص و بی ناموس خود را برملاء

سازد و باز هم با قدسیت و نحوها از صفات احدیت خود را تقدیس نماید و اعوانش مساعدتش کنند، تمام قوای مملکت را قوای قهر و استیلاء و شهوت و غضبش داند و بر طبق آن برانگیزاند: «لا یسال عما یفعل و هم یسألون»؛ در آنچه خدا انجام می‌دهد چون و چرا راه ندارد، ولی آنان انسان‌ها سؤال خواهد شد و این قسم از سلطنت را چون دل بخواهانه و از باب تصرف آحاد مالکین در املاک شخصی خود و بر طبق اراده و میل شخصی سلطان است، لهذا تملکیه و استبدادیه گویند و هم استبدادیه و اعتسافیه و تسلطیه و تحکیمیه هم خوانند». (نائینی، ۱۴۲۴: ۴۱-۴۲)

بی شک افراد تحت حکومت چنین فرد مستبدی از حداقل امنیت در عرصه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی نیز برخوردار نخواهد بود. اساساً آزادی و حقوق مدنی برای افراد جامعه در چنین نظام متصور نیست. لذا هم در روایات و هم فقها در نوع نگاه‌شان به استبداد، همواره نگاهی منفی و طرد آن بوده است و در اعصاری هم که به همکاری با آنها پرداختند یا از باب تقیه بوده و یا تأمین مصلحت و منفعت اقاو برای شیعیان بوده است.

### محاربه

در فقه شیعه تقریباً تعریف واحدی از «محارب» و «محاربه» ارائه شده است که به تعریف محقق حلی در شرائع الاسلام بر می‌گردد. آن طور که می‌نویسد: «المحارب کلّ من جرّد السلاح لإخافه الناس، فی بر بحر، لیلاً [کان] أو نهاراً، فی مصر و غیره؛ (حلی، بی تا: ۱۸۵/۴) محارب به کسی گفته می‌شود که سلاح را برای ترساندن مردم بشکد، خواه در خشکی باشد یا دریا، شب باشد یا روز، در شهر باشد یا غیر شهر». (همان)

صاحب جواهر در شرح تعریف محقق حلی از محارب می‌نویسد:

«محارب کسی است که سلاح خود را برای ترساندن مردم بیرون بکشد یا آن را حمل نماید هر چند یک نفر باشد، اگر محارب یک نفر باشد در ورت صدق اراده فساد بر زمین، بر او محارب اطلاق می‌شود. در کشف اللئام شرط شده که مسلمانان را بترساند. شاید نظر شیخ مفید و سلار نیز همین باشد به خاطر اینکه قید دارالسلام را آورده‌اند... اجماع فقها بر این است که در صورتی محاربه تحقق می‌یابد که موجب ترس هر کسی که حرام باشد ترساندنش، خواه مسلمان باشد یا غیرمسلمان، در دارالسلام باشد یا غیر آن. شاید به همین دلیل است که شهید در دروس در تعریف محارب می‌نویسد: «محارب کسی است که سلاح را برای ترساندن بکشد». (نجفی، بی تا: ۴۱/۵۶۴)

امام خمینی (ره) در تعریف محارب، قید مجهز شدن برای ترساندن را نیز آورده است: «المحارب هو کل من جرّد سلاحه أو جهزه لإخافه الناس و إراده الإفساد فی الارض». (خمینی، ۱۴۱۵: ۱۲/۴۹۲)

بنا بر تعاریف فوق، این ملاک در محارب جاری است که با سلاح مردم را بترساند (چه با کشیدن سلاح و چه با تجهیز یا حمل آن، چه سلاح سرد و یا سلاح گرم، چه مسلمان و چه غیرمسلمان) و قصد ایجاد فساد در زمین داشته باشد. البته برخی از فقها از جمله شهید اول و ثانی، بستر تحقق محاربه را فقط دارالسلام می‌دانند.

با توجه به معیارهای محاربه، احکام محاربه می‌تواند اشکال و مصادیق مختلف محاربه که امروز توسعه بسیاری یافته، شامل شود. به عبارتی توسعه مفهومی که محاربه به عنوان یک تهدیدکننده امنیت سیاسی در طی اعصار پیدا کرده، بر حکم آن تأثیر گذاشته و بسط داده است، به طوری که امروزه حکم محاربه بر طیف وسیعی از اقدامات ضد امنیت سیاسی و اجتماعی از ترور تا تجاوز به عنف می‌توان تسری داد.

علما برای مقابله با محارب چهار حدّ و کیفر برای او تکلیف کرده‌اند: قتل، به صلیب کشیدن، بریدن دست و پا به طور عکس (مراد انگشتان دست و پاست) و تبعید. این حدود دقیقاً در قرآن کریم ذکر شده است، (مائده، آیه ۳۳) که مبین نقش تخریبی گسترده و عمیق محاربه در امنیت نظام اسلامی و آحاد مسلمانان می‌باشد. فراتر اینکه در این آیه، علاوه بر مجازات‌های دنیوی، خداوند فرد محارب را به عذاب عظیم در آخرت نیز هشدار داده است.

فقها در حکم محاربه به آیات و روایات متعددی تمسک کرده‌اند؛ (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۴/۲۰۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۳۱۳/۲۸) مهمترین مستند فقها آیه ۳۳ مائده است که احکام محارب را به صورت ریز و دقیق ذکر کرده است:

«إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَكُمْ لَهْمٌ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا ۗ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمًا؛ سزای کسانی که با [دوستداران] خدا و پیامبر او می‌جنگند و در زمین به فساد می‌کوشند، جز این نیست که کشته شوند یا بر در آویخته گردند و یا دست و پایشان در خلاف جهت یکدیگر بریده شود یا از آن سرزمین تبعید گردند. این رسوایی آنان در دنیاست و در آخرت عذابی بزرگ خواهند داشت.» (مائده، آیه ۳۳)

علامه طباطبایی در تفسیر آیه مذکور می‌نویسد:

«مراد از محاربه و افساد به طوری که از ظاهر آیه بر می‌آید اخلال به امنیت عمومی است و قهراً شامل آن چاقوکشی نمی‌شود که به روی فرد معین کشیده شود و او را به تنهایی تهدید کند، چون امنیت عمومی وقتی خلل می‌پذیرد که خوف عمومی و ناامنی جای امنیت را بگیرد و بر حسب طبع وقتی محارب می‌تواند چنین خوفی در جامعه پدید آورد که مردم را با اسلحه تهدید به قتل کند و به همین جهت است که در سنت یعنی روایاتی که در تفسیر این آیه وارد شده نیز محاربه و فساد در ارض به چنین عملی یعنی به شمشیر کشیدن و مثل آن تفسیر شده است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵/۶۳۳)

یکی از فقهای معاصر با توسعه مفهوم محاربه و بسط مصادیق آن می‌نویسد: «اخلال در امنیت عمومی تنها از طرق برکشیدن سلاح نیست، بلکه فتنه انگیزی و ایجاد تفرقه، پراکندگی و دشمنی در بین مردم نیز مصداق آن است. بنابراین هر چه موجب از بین رفتن نظم اجتماع و امنیت مردم شود، مشمول حکم آیه شریفه است. پس باید آشکارا گفت که اخلال در نظم و امنیت جامعه مصادق محاربه است، چه این عمل به قصد براندازی نظام سیاسی صورت گرفته باشد و چه به قصد دیگری. (موسوی اردبیلی، بی تا: ۷۸۷)

### بغی

بغی در لغت به معنای از حد تجاوز کردن است؛ (عبدالرحمان، ۱۴۱۵: ۱/۳۹۲) بر این اساس باغی به شخصی گفته می‌شود که از حدود مشخص شده تجاوز کند. واژه «براندازی» را با تسامح و به عنوان عطف توضیحی می‌توان معادل واژه بغی به کار برد. در مفردات راغب اصفهانی «بغی» به معنای تجاوز نمودن و یا درگذشتن از حد اعتدال و همچنین به معنای تکبر آمده است؛ برای مثال در آیه ۲۳ سوره یونس «و یبغون فی الارض بغیر حق» بغی در مورد ستمکاران و تجاوزگران به کار رفته است. از نظر راغب بغی بر دو گونه است:

الف) پسندیده، یعنی درگذشتن از عدل به احسان و از امور واجب به مستحبات.  
ب) تجاوز ناپسند و ناروا، یعنی از حق به باطل و به شک و شبهه رفتن. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/۱۳۷)

بغی، در تعبیر قرآنی به معنای تجاوزگری که زمینه‌ساز اصطلاحی فقهی به معنای سرکشی گروهی از مسلمانان در برابر امام مشروع بوده است. می‌توان دریافت که معنای بغی در قرآن، عبارت است از رفتار ظالمانه با دیگران تحت تأثیر هوای نفس برخلاف قانون، برای رسیدن به خواسته‌ای شخصی یا گروهی. (بیضاوی، ۱۴۱۶: ۱۵۴)

صاحب جواهر درباره معنای بغی می‌نویسد: «بغی در لغت به معنای تجاوز از حد، و ظلم و برتری طلبی و چیزی خواستن است و در اصطلاح شرعی، به معنای خروج علیه امام عادل (ع) می‌باشد.» (نجفی، بی تا: ۳۲۲/۲۱) شیخ طوسی خروج علیه امام عادل و شکستن بیعت و مخالفت با دستورهایش را بغی خوانده است. (طوسی، ۱۴۰۰: ۲۹۷؛ حسینی منتظری، ۱۴۰۹: ۶/۴۸۳)

در روایتی امام صادق (ع) باغی را خروج کننده علیه امام عادل معرفی فرموده است. (کلینی، ۱۳۶۵: ۶/۲۶۴) نکته شایان ذکر اینکه مراد از امام در این روایت و نیز بیان فقها، «امام حق» است، چرا که فقها در تمثیل برای بحث بغی به حرکت‌های قاسطین، مارقین و ناکثین علیه حکومت حق علوی اشاره می‌کنند.

(عاملی، ۱۴۱۰: ۲/ ۴۰۷) صاحب جواهر با توجه به جنگ جمل و صفین در تبیین مفهوم بغی و ویژگی باغیان، معتقد است:

«شاید به خاطر این روایات صریح و مانند آن است که شیخ طوسی و ابن ادریس و ابن حمزه بنابر آنچه از آنان نقل شده - گفته‌اند در جاری بودن حکم بغات بر طایفه‌ای، معتبر است که دارای قوه و قدرت بوده و برخوردار از جمعیت باشند؛ پس اگر تعداد آنان کم و مکر و حيله‌شان ضعیف باشد، دیگر حکم بغی بر آنان جاری نمی‌گردد». (نجفی، بی تا: ۲۱/ ۲۳۱)

البته شهید ثانی این نظر صاحب جواهر را نمی‌پذیرد و معتقد است: «کسی که علیه امام معصوم (ع) خروج کند او باغی است، چه یک نفر باشد، مانند ابن ملجم، یا بیشتر از یک نفر مانند اهل جمل و صفین». (عاملی، ۱۴۱۰: ۲/ ۴۰۷)

فقها در استنباط حکم حرمت برای بغی و وجوب دفع بغات، علاوه بر حکم عقل، به آیات و روایات متعددی استناد کرده‌اند؛ از جمله:

۱. مهمترین مستند فقها از قرآن، آیه نه سوره حجر است:

«وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتِلُوا فَاُضْلِحُوا بَيْنَهُمَا ۖ فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ ۖ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ ۖ أَمْرِ اللَّهِ ۖ فَإِن فَاءَتْ فَأُضْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسَطُوا ۖ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»؛ و اگر دو طایفه از مومنان با هم بجنگند، میان آن دو را اصلاح دهید، و اگر باز یکی از آن دو بر دیگری تعدی کرد، با آن طایفه‌ای که تعدی می‌کند، بجنگید تا به فرمان خدا باز گردد. پس اگر بازگشت، میان آنها را دادگراانه سازش دهید و عدالت کنید، که خدا دادگران را دوست می‌دارد». (حجرات، آیه ۹)

سید محمد صدر از فقهای معاصر در استدلال به این آیه می‌نویسد: «بر اساس نص آیه این آیه کریمه، قتال با باغی جائز و بلکه واجب است. از آیه به دست می‌آید که باغی در اصل مسلمان بوده و نه مشرک... باغی همان طرف غیرحق از طرفین قتال است و ظاهر آیه نشان می‌دهد که او کسی است که صلح را قبول نمی‌کند». (صدر، ۱۹۷۷: ۲/ ۳۸۹)

درباره اطلاق مؤمن به باغی در آیه برخی از فقها متعقدند این تغییر (طائفتان من المومنین) نحو مجاز در تعبیر است که به اعتبار در نظر گرفتن حال طایفه باغی قبل از بغی است یا به ملاحظه اعتقادی است که باغی دارد (که خود را مؤمن می‌داند) و یا به این جهت است که بین فسق و بعضی از مراتب ایمان منافاتی نیست. (منتظری، ۱۴۰۹: ۶/ ۱۸۰)

۲. «إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ۖ وَالْإِثْمَ ۖ وَالْبَغْيَ ۖ بَغْيَ الْحَقِّ»؛ به درستی که پروردگار کارهای زشت آشکار و پنهان و گناه و بغی ناحق علیه حکومت حق را حرام کرده است. (اعراف، آیه ۳۴)

علامه طباطبایی ذیل آیه در مورد بغی می‌نویسد: «مراد از بغی، تعدی و طلب کردن چیزی است که حق طلب کردن آن را نداشته باشد، مانند انواع ظلم‌ها و تعدیات بر مردم و استیلائی غیرمشروع بر آنان». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/ ۱۱۸) نظر علامه طباطبایی به خوبی بغی را به عنوان عامل تهدیدکننده امنیت سیاسی و حقوق مدنی شهروندان شناسایی می‌کند.

از روایات مورد استناد فقها در حرمت بغی و وجوب قتال با بغات به دو حدیث اشاره می‌کنیم:

۳. از رسول گرامی اسلام (ص) در تقبیح بغی روایت شده است: «ان اعجل السر عقوبه البغی»؛ به درستی که شری که عقوبت آن بسیار نزدیک است همانا بغی می‌باشد». (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶/ ۱۸۵) همچنین آن حضرت موقع حفر خندق در جنگ احزاب، به عمار یاسر فرمود: «تقتلك فئه باغیه». (جهان بزرگی، ۱۳۸۸: ۷۹)

۴. امام علی (ع) نیز می‌فرماید: «ایها الناس ان البغی یقود اصحابه الی النار»؛ ای مردم به درستی که بغی یاران و اصحابش را به سوی آتش رهنمون می‌شود». (مازندرانی، ۱۳۷۶: ۹/ ۳۴۷)

نقش مخرب و ناامن باغی سبب شده است در فقه بغی به عنوان یکی از اسباب تعزیرات شرعی احصا شود. محقق حلی می‌نویسد: «أسباب الاول الحدود... والثانی التعزیر [أربعة: البغی و الرده و ... و ارتکاب ما سوی ذالک من المحارم]». (حلی، ۱۴۱۱: ۴۱/ ۳۵۵) برخی شارحان شرائع الاسلام نیز بر این نظر محقق حلی

صحه گذاشته‌اند. تا وجود محدودیت‌هایی بیشتر زمینه ظهور و بروز چنین تهدیدهای براندازنده علیه نظام اسلامی کاهش یابد و یا به طور کلی از بین برود.

جواز و بلکه وجوب جنگ و قتال با باغیان، از احکام بین فقهای فریقین (شیعه و سنی) می‌باشد و به تأخیر انداختن آن یکی از گناهان کبیره، قلمداد شده است. (حسینعلی منتظری، بی تا: ۴۸۳ / ۶) صاحب جواهر ادعای اجماع محصلی و منقول بین مسلمانان (نه فقط شیعیان) برای حکم وجوب قتال یا بغات نموده است. (نجفی، بی تا: ۳۴۴ / ۲۱) وی مبارزه با بغات را مثل قتال با مشرکان خوانده و ترک آن را گناه کبیره و فرار از این مبارزه را مانند فرار از جهاد با مشرکان دانسته است. (همان، ۳۲۸) امعان نظر در مباحث فقهی بغی بیانگر آن است که به دلیل حرمت بغی و وضع تعزیر و وجوب دفع آن توسط حاکم اسلامی و مسلمانان، همان تهدید امنیت سیاسی جامعه و مصونیت آحاد جامعه و نظام اسلامی می‌باشد. اساساً باغیان با هدف بر هم زدن نظم و امنیت سیاسی نظام اسلامی دست به خروج می‌زنند.

### ارتداد

ارتداد در اصطلاح فقهی به معنی خروج فرد مسلمان از دین اسلام است. ارتداد در لغت به معنی رجوع و بازگشتن دانسته‌اند و در قرآن هم بارها این مفهوم به کار رفته است. (محقق داماد، ۱۳۷۵: ۱۶۷) اصطلاح عربی (رده، ارتداد) در قرآن به کار نرفته است، ولی وعده ترسناکی در آخرت برای کسانی که «بر می‌گردند» یا «انکار می‌کنند» (پرتدو، ۲، ۲۱۷، ۵۴، ۵) و «کسانی که کافر می‌شوند بعد از آنکه ایمان آوردند» (همان، ۸۱، ۶۱، ۶۶، ۱۳۷، ۱۰۶، ۱۶) وعده داده شده است. بنابراین همانگونه که بیان شد، یکی از وجوه امنیت، آزادی سیاسی افراد، امنیت در به کارگیری و ابراز عقاید سیاسی است و این امنیت، آزادی فقط در سه مورد تحدید شده، به رسمیت شناخته نشده است. مورد اول در جایی است که فرد یا گروهی، ضمن عدم تعرض به اصل و اساس حکومت اسلامی، صرفاً به مناقشه در شخص حاکم جامعه اسلامی می‌پردازند و وی را شخصی فاقد صلاحیت و مشروعیت برای اداره جامعه اسلامی می‌دانند. در این حالت، چنانچه این افراد بر امام عادل «خروج» کنند و حائز شرایطی باشند، به موجب آموزه «بغی»، دیگر امنیتی نخواهند داشت و با آنها مقابله خواهد شد.

اما محدودیت دوم در جایی است که فرد، نه با شخص حاکم جامعه اسلامی، بلکه با مبنا و عنصر معنوی حاکمیت در جامعه اسلامی که همان اسلام است، عناد می‌ورزد و بر خلاف این شالوده می‌اندیشد، عقیده می‌یابد و عقیده خود را ابراز و تبلیغ می‌کند. در چنین مواردی نیز امنیت، آزادی فرد به گونه مطلق مورد پذیرش نیست و با آموزه «ارتداد»، مورد تهدید قرار گرفته است.

بر این اساس، بسیاری از فقها - به ویژه فقهای معاصر - معتقدند که ارتداد فقط زمانی قابل مجازات می‌باشد که با هدف مقابله با حکومت اسلامی اتفاق بیفتد. بر اساس این نظر اولاً، اگر کسی نسبت به اعتقادات اسلامی فقط دچار تردید شود و این تردید را بازگو نکند و باعث شبهه و تردید برای دیگران نشود، مرتد نیست؛ ثانیاً، اگر فرد به طور یقینی از عقاید اسلامی برگردد و عقیده و دین دیگری را برگزیند، چنانچه این امر را به گونه علنی ابراز و تبلیغ نکند، هر چند عنوان مرتد بر او صدق می‌کند؛ ولی مجازات دنیوی ارتداد شامل حال او نمی‌شود.

اما اگر فرد در عقاید خود تردید کرد یا جزماً عقیده و دین دیگری را انتخاب نمود و این شبهه و تردید یا عقیده را برای دیگران بازگفت و تبلیغ کرد و بدین وسیله در عقاید دیگران تزلزل و تردید روا داشت، (ر.ک: حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۸، ۳۵۷ / ۹؛ همان، ۱۸ / ۵۴۴ - ۵۴۵؛ کلینی، ۱۴۰۷، ۱ / ۳۸۸؛ ابن‌ابی‌جمهور احسائی، ۱۴۰۵، ۱ / ۴۰۸؛ محدث نوری، ۱۴۲۰: ۵، ۴۳۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۶۹، ۱۲۸). چنانچه این اقدام او با انگیزه تضعیف حاکمیت اسلام صورت گرفته باشد (عنصر معنوی) یا در عمل، به تزلزل این حاکمیت و مبناي مشروعیت حکومت اسلامی منجر گردد (جرم مطلق)، مستحق مجازات است.

آیت‌الله سیدمحمدحسن مرعشی در این باره می‌نویسد:

«اگر پس از اتمام حجت و راهنمایی‌های لازم، عمداً و عناداً اسلام را نپذیرفت و بر کفر و ارتداد ادامه داد و فردی خطرناک برای اسلام بود، قطعاً لازم است با آنها معامله به مثل کرد و اطلاق احکام مذکور درباره مرتدین، ناظر به این دسته از مرتدین است». (مرعشی شوشتری، ۱۳۷۶: ۹۲)

آیت‌الله مکارم شیرازی نیز در این باره می‌نویسد: «گاه ناآگاهانه و بر اثر وسواس مبلغان گمراه یا اشتباهاتی که در مطالعات برای او روی داده، با اسلام وداع می‌گویند و به سوی کفر می‌روند، بی‌آنکه هیچ سوء نیتی داشته باشد. گاهی آگاهانه و از روی عناد و دشمنی با اسلام مخالفت می‌کند ... از آنجا که «الحدود تدرأ بالشبهات»، اجرای حدود در مواردی که قطعی نیست، ملغی می‌شود. همین احتمال جمع میان روایات کافی است که اجرای حد اعدام را در مورد مرتدین خالی از سوء نیت به تأخیر اندازیم و آنها را زیر پوشش تبلیغات صحیح اسلامی قرار داده، راه بازگشت منطقی و استدلالی را به روی آنها بگشاییم و اجازه دهیم آنها خود را اصلاح کنند و به آغوش اسلام بازگردند». (مکارم شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۶-۱۷)

همچنین به تعبیر مرحوم آیت‌الله منتظری: «کسی که یا در حال تحقیق است یا در اثر ضعف مطالعه، یا الفئات تشکیک‌کنندگان، یا به دلایل دیگر در بعضی اصول یا فروع ضروری دین به شک می‌افتد، بدون داشتن عناد و تعصب و لجاجت مرتد محسوب نمی‌شود ... در مورد ارتداد و نیز سایر گناهایی که موجب حدّ یا تعزیر است، اگر کوچک‌ترین شبهه‌ای در ثبوت آنها باشد، حدّ و تعزیر جاری نمی‌شود». (منتظری نجف‌آبادی، بی‌تا، ۵۲۶/۲-۵۲۷)

بر این اساس، می‌توان گفت هر گونه اخلال در نظم عمومی، چه با تجرید سلام گرم و سرد باشد و چه با ایجاد فتنه که می‌تواند با ابزارهای نرم صورت گیرد، چه با هدف سیاسی باشد و چه با اهداف دیگر، حکم محاربه داشته و احکام آن بر محارب جاری می‌گردد.

### راه‌های تأمین امنیت سیاسی

#### مسئولیت عمومی در نظارت بر قدرت

با توجه به تمرکز قدرت در نظام سیاسی و حکومت که امکان فساد و افساد در جامعه را فراهم می‌کند، در اندیشه‌های سیاسی مختلف سعی شده است با راهکارها و سازوکارهای گوناگونی فساد ناشی از قدرت را به حداقل برسانند. در اندیشه سیاسی اسلام، یکی از سازوکارهای تحدیدکننده قدرت سیاسی، فریضه امر به معروف و نهی از منکر به عنوان یک نهاد نظارتی بیرونی و از جانب عموم مسلمین می‌باشد. با توجه به ظرفیت بالای این نهاد در تأمین امنیت سیاسی شهروندان - که برخی از فقها از آن به عنوان نهاد حسبه یاد کرده‌اند (مکی، ۱۴۱۵: ۲/۴۷) - این تکلیف شرعی در فقه بسیار مورد توجه قرار گرفته و برخی از فقها کتاب امر به معروف و نهی از منکر تدوین کرده‌اند. (حلی، ۱۴۱۱: ۱/۳۱۰؛ نجفی، بی‌تا: ۲۱/۳۴۲)

در تعریف معروف و منکر در آثار فقهی آمده است: «معروف، هر عمل خوبی است که از طرف شارع به نیکی توصیف شده و فاعلش آن را شناخته و یا بدان راهنمایی شده است، و منکر هر عمل زشتی است که فاعلش زشتی آن را بشناسد و یا بدان راهنمایی شده باشد». (همدانی، بی‌تا: ۳۳) امر به معروف و نهی از منکر از واجبات مسلم شرعی است و جزء ده فرع دین تلقی گردیده است. این حکم در آیات شریف و روایات به شکل قطعی مورد تأکید قرار گرفته است:

«و المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر؛ و مردان و زنان با ایمان، دوستان یکدیگرند که به کارهای پسندیده و از کارهای ناپسند باز می‌دارند». (توبه، آیه ۷۱؛ آل عمران، آیه ۱۰۴)

علاوه بر این در روایات بر عواقب و تبعات اجتماعی و سیاسی مهلک و ویرانگر ترک امر به معروف و نهی از منکر بر جامعه بسیار تأکید شده است. و در مقابل، فضیلت عمل به آن حتی از جهاد در راه خدا نیز فراتر قلمداد شده و انجام دیگر فرایض در سایه امر به معروف و نهی از منکر قابل تحقق دانسته شده است. (سید رضی، ۱۳۶۹: حکمت ۳۷۴؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶/۱۲۷)

امام علی(ع) در این زمینه می‌فرماید:

«لاتترکوا الامر بالمعروف و النهی عن المنکر قبولی علیکم شرارکم ثم تدعون فلا یستجاب لکم؛ ای مسلمانان! امر به معروف و نهی از منکر را ترک و فراموش نکنید که در آن صورت اشرار بر شما مسلط می‌شوند و برای رفع آنها دعا می‌کنی اما مستجاب نمی‌شود». (سید رضی، ۱۳۶۹: نامه ۴۷)

همچنین امام صادق (ع) در روایتی تأثیرات مثبت آن بر جامعه را احصا کرده و می‌فرماید:

«همانا امر به معروف و نهی از منکر راه انبیا و طریقه صالحین است، فرضیه بسیار بزرگی که با آن فرائض اقامه می‌گردد، و مذاهب [مشرب‌های گوناگون فکری یا راه‌ها و محل رفت و آمد مردم] امنیت می‌یابد و کسب و کار حلال می‌گردد و حق ستم‌دیدگان به آنان بازگردانده می‌شود و زمین آباد می‌گردد، و از دشمنان انتقام گرفته می‌شود، و امور به صلاح می‌گراید». (همان، ۱۴۰۹: ۱۶/۱۱۹)

امام حسین (ع) که هدف قیامش را امر به معروف و نهی از منکر معرفی کرده، عدم مخالفت با حاکم جائز را در سخن و عمل موجب حشر با او در قیامت دانسته است. (حسینعلی منتظری، ۱۴۰۹: ۱/۱۲۳؛ حسینی تهرانی، ۱۳۸۶: ۴/۲۵) و رسول خدا ترک آن را سبب نزول بلا و عذاب الهی می‌داند. (کلینی، ۱۴۰۹: ۹/۴۹۳؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۶/۱۷۷)

در مورد آرای فقها در مورد امر به معروف و نهی از منکر باید گفت با وجود عدم تردید در وجوب امر به معروف و نهی از منکر در فقه شیعه، اما برخی از فقها وجوب آن را شرعی دانسته‌اند مانند، شیخ طوسی و مقداد سیوری، مقداد (حلی سیوری، بی تا: ۱/۴۰۴) و برخی دیگر وجوب آن را عقلی تلقی کرده‌اند مانند سید مرتضی و شهید اول و شهید ثانی. (عاملی، ۱۴۱۰: ۱/۲۶۲) همان طور که صاحب جواهر آن را به اجماع مسلمانان واجب می‌داند. (نجفی، بی تا: ۲/۳۵۸)

همچنین در اینکه این حکم شرعی، واجب عینی است یا کفایی، نیز بین فقها اختلاف نظر وجود دارد. بعضی امر به معروف و نهی از منکر را واجب کفایی می‌دانند، مانند شهید اول و ثانی و امام خمینی و علامه حلی؛ (نجفی، بی تا: ۳۵۸؛ خمینی، ۱۴۲۵: ۱/۴۶۳؛ حلی، ۱۴۱۱: ۸۳) اما عده‌ای آن را واجب عینی دانسته‌اند مانند محقق حلی و شیخ بهایی. (عاملی، ۱۴۰۹: ۱/۱۶۱)

همان طور که پیش‌تر اشاره شد، فضای سیاسی که فقه در آن به ارائه احکام می‌پردازد ممکن است تحت سیطره حاکم عادل باشد یا تحت سلطه حاکم جائز؛ به همین علت نوع تکلیف مکلف در امر به معروف و نهی از منکر در این دو فضا متفاوت می‌شود. از این رو امر به معروف و نهی از منکر در حکومت عادل بیشتر جنبه حمایت از اجرای احکام شرعی و انتقاد ارشادی دارد و جهت‌گیری آن عمدتاً تحکیم حکومت عدل می‌باشد؛ به همین دلیل است که غالب فقها امر به معروف و نهی از منکر در این فضا را در حد قلبی و زبانی می‌دانند و واکنش یدی مثل دست بردن به شمشیر را تنها با اذن حاکم شرعی جایز می‌دانند. (حلی، ۱۴۱۱: ۱/۳۱۲؛ نجفی، بی تا: ۲/۲۸۲) اما در حکومت جور سمت‌گیری امر به معروف و نهی از منکر عمدتاً با هدف تغییر جهت حکومت و یا بعضاً تبدیل آن به حکومت عدل انجام می‌گردد که ممکن است حتی در قالب جهاد هم تجلی یابد؛ برای مثال فقیه یگانه، امام خمینی (ره) در این باره می‌فرماید: «اگر سکوت علمای دین موجب تقویت ظالم و ظلم گردد و یا باعث جرأت پیدا کردن ظلمه و ستمگران شود سکوت حرام است». (خمینی، ۱۴۲۵: ۱/۴۷۲؛ ۲/۳۰۵) همچنین: «در زمان غیبت... فقها باید بدون ترس از حکام جور و ستم اقدام به پیاده کردن وظایف خود نمایند و بر عموم توده مردم واجب کفایی است که فقها را در این باره مساعدت و کمک نمایند». (همان، ۱/۴۸۲)

علامه نائینی در اهمیت جایگاه حکم به امر به معروف و نهی از منکر در حکومت جائز و نفی استبداد می‌نویسد:

«بالجمله علاج این قوه خبیث مملکت ویرانه ساز قبل از قلع اصل شجره ملعون استبداد ممتنع و چون مسلمانان به [حسب] اخبار غیبی پیغمبر و امامشان که فرمودند: «لتامرّن بالمعروف و لتنهّن عن المنکر او لیسلمن علیکم شرارکم فیسومنک سوء العذاب»، به واسطه اهمال این دو وظیفه مهم شرعی که به نص اخبار از دعائم و مبانی اسلام‌اند، از چنان سعادت و حظّی که سلطانشان به صرافت طبع خود و به اقتضای مسلمانی و یا فطرت انسانی از مقام «فقال انا ربکم الاعلی» [نازعات، آیه ۲۴] [پروردگار بزرگ تر شما منم]



تنزل و به همان اغتصاب مقام و لایت قناعت و از اغتصاب ردا، کبریائی اغماض و آزادی خدادادی ایشان را واگذارد و از تحکمت خودسرانه رفع ید کند، محرومند، و استنفاذ حریت و حقوق مغضوبه و جلوگیری از تحکمت و ترتیب موجبات حفظ استقلالشان به غیرت دینی و اتفاق ملی و ترک تهاون خودشان در امر به خود همین معروف و نهی از همین اعظم منکرات منوط و با اندک توانی از رقیت فجره هم ترقی و به عبودیت کفره - العیاذ بالله تعالی - منتقل خواهند بود». (نائینی، ۱۴۲۴: ۱۶۶)

شایان ذکر است که امنیت در اقامه امر به معروف و نهی از منکر، هم در اجرای آن و هم در نتایج حاصل از آن مدنظر می‌باشد؛ لذا فقها اجرای امر به معروف و نهی از منکر را مستلزم شرایطی می‌دانند که یکی از آنها مصونیت و حفظ امنیت جانی و مالی امر و ناهی است، به طوری که در صورت احساس خطر، وجوب امر به معروف و نهی از منکر از او پرداخته می‌شود مگر اینکه هدفی بالاتر از جان مانند دفع محو آثار دین یا حفظ نظام اسلامی حادث گردد.

### مبارزه با طاغوت

مراد از طاغوت، در فقه شیعه را صاحب جواهر به نقل از امام علی (ع) به بیانی روان و ساده چنین تعریف کرده است: «کل یحکم بغیر قولنا اهل البیت فهو طاغوت؛ هر حاکمی که به غیر قول و سنت ما اهل بیت باشد همان او طاغوت است». (نجفی، بی تا: ۴۰ / ۳۱)

بر این اساس طاغوت در صورت دستیابی به قدرت از مشروعیت برخوردار نخواهد بود. سیره اهل بیت (ع) مبین عدم مشروعیت طاغوت و تبلیغ و ترویج عدم اعتنا به آن و یا مبارزه با آن بود. بر این اساس در صورت فراهم بودن شرایط و فضای مناسب و یا حدوث مصالح اسلام، مبارزه با طاغوت را اولویت اصلی خود قرار می‌دادند که بارزترین آن قیام عاشورا است، و محبوب‌ترین جهاد در پیشگاه خداوند را کلمه حق می‌دانستند که در برابر امام ستمگری گفته شود. (حسینعلی منتظری، ۱۴۰۹: ۱۴۸ / ۳۸۸)

آیات و روایات بسیاری و لو بعضاً به دلالت التزامی بر وجوب مبارزه با طاغوت دلالت دارند؛ از جمله:

۱. «لاینال عهدی الظالمین»؛ (بقره، آیه ۱۲۴) عهد من به ستمکاران نمی‌رسد و یعنی شخص ستمگر به رهبری مردم که عهد خداوند است گاشته نمی‌شود. اطلاق آیه، هم عدم صحت ایجاد حکومت ظلم و هم عدم صحت تداوم آن را شامل می‌شود. لازمه مفهوم این آیه ضرورت مبارزه با کسانی است که به ناحق و بر اساس ستم بر مردم حکومت می‌کنند. (حسینعلی منتظری، ۱۴۰۹: ۱۴۰ / ۳۹۰)

۲. «و لا ترکوا الی الذین ظالموا فتمسکم النار؛ به ستمگران تکیه نکنید که آتش شما را فرا خواهد گرفت. (هود، آیه ۱۱۳) دقت نظر در نهی در آیات ظهور در حرام بودن اطاعت از حکام جور به صورت مطلق در همه دستوراتی که صادر می‌کنند، دارد. (حسینعلی منتظری، ۱۴۰۹: ۳۹۴) به عبارتی از دیدگاه اسلامی، امنیت با وجود حاکم جور امکان پذیر نیست و برای خروج از این ناامنی، احکام سازوکارها و راهکارهای مختلفی را بیان کرده‌اند. در این راستا اهل بیت(ع) در نفی طاغوت بر دو روش تأکید داشته‌اند: یکی تحریم تعامل و تعاون با طاغوت که می‌تواند به صورت اعوان الظلمه ظاهر شوند؛ دوم مبارزه با طاغوت، البته در هر دو روش یک هدف را تعقیب می‌کنند و آن تضعیف طاغوت و زمینه‌سازی برای سرنگونی آن و تشکیل حکومت عدل است. البته با توجه به فضای تقیه که در غالب دوران حیات ائمه اطهار (ع) حاکم بوده، بیشتر روش اول، - که در واقع نوعی مقاومت منفی است - مورد توجه بوده است.

بنابراین در فقه شیعه در صورت وجود شرایط مناسب، برای دستیابی به تأمین امنیت در سایه حکومت عدل، مبارزه با طاغوت تجویز یا تکلیف شده است و در ابواب مختلف از جمله جهاد و امر به معروف و نهی از منکر به آن پرداخته شده است. فقیهان در حکم به مبارزه با طاغوت به آیات و روایات متعددی استناد کرده‌اند. یکی از مهمترین و بدیهی‌ترین مستند فقها در مبارزه با طاغوت، قیام سیدالشهداء در کربلاست که علیه یک طاغوت به ظاهر مسلمان انجام گرفت. امام حسین(ع) در راه کربلا در سخنانی به هدف قیام خود اشاره کرده و می‌فرماید:

«ای مردم همانا پیامبر خدا (ص) فرمود: اگر کسی حاکم جائری را ببیند که حرام خدا را حلال می‌کند، عهد الهی را زیر پا می‌گذارد، با سنت رسول خدا مخالفت می‌کند، با بندگان خدا به گناه و دشمنی رفتار

می‌کند، پس اگر عمل و قول خودش را در رابطه با اول تغییر ندهد همانا بر خداوند رواست که او را به جایگاه همان سلطان ظالم بکشاند». (أصفی، ۱۴۳۰: ۸۲)

از ادله دیگر فقها برای مبارزه با طاغوت، قیام زید بن علی بن حسین (ع) علیه هشام بن عبدالملک اموی است. قیام زید و قداست وی مورد تأیید ائمه اطهار (ع) و علمای امامیه می‌باشد؛ از جمله امام صادق (ع) می‌فرماید: «عموی من مردی بود برای دنیا و آخرت ما. به خدا سوگند عمومی من شهید از دنیا رفت، همانند شهدایی که با پیامبر اکرم (ص) و علی و حسن و حسین - صلوات الله علیهم - به شهادت رسیدند». (بن بابویه، ۱۳۸۶: ۱/ ۲۵۲)

دلیل دیگر بر جواز قیام و مبارزه مسلحانه علیه طاغوت قیام شهید فخر است. وی در مدینه علیه خلافت هادی عباسی قیام کرد و در منطقه فخر در یک فرسنگی مکه به شهادت رسید. قیام شهید فخر نیز مورد تقدیس و تمجید ائمه معصومین (ع) قرار گرفته است؛ از جمله در روایت است که پیامبر خدا (ص) وقتی به موضع فخر رسید، همراه با اصحاب خویش نماز میت خواند، آنگاه فرمود: «در اینجا مردی از اهل بیت من، به همراه گروهی از مؤمنان به قتل می‌رسد، برای آنان از بهشت کفن و حنوط می‌آورند، جان‌هایشان از جسدشان در رسیدن به بهشت سبقت می‌گیرد». (اصفهان، ۱۴۰۵: ۲۸۹)

امعان نظر در روایات و سیره امامان معصومین (ع) مبین آمادگی ایشان برای قیام علیه جور در صورت فراهم بودن شرایط است، اما قلت شیعیان و فداکار، مانع قیام ایسان می‌شد، برای مثال وقتی سدیر سیرفی از امام صادق (ع) خواستند قیام کنند، امام فرمود اگر به تعداد بزغاله‌های بچه چوپان که ۱۷ رأس بوده - شیعه داشتم قیام می‌کردم. (کلینی، ۱۳۶۵: ۲/ ۲۴۲)

برخی از فقها ذیل آیه شریفه «یردون ان یتحاکموا الی الطاغوت و قد امروا ان یکفروا به»؛ (نساء، آیه ۶۰) [با این همه] می‌خواهند داوری میان خود را به سوی طاغوت ببرند، با آنکه قطعاً فرمان یافته‌اند که بدان کفر ورزند، «ان یکفروا به»؛ را به معنای اعلان براءت و ترک و انکار طاغوت معنا کرده‌اند». (أصفی، ۱۴۳۰: ۷۵)

همچنین در آیه‌ای دیگر اجتناب از عبادت طاغوت مدح شده و آمده است: «و الذین اجتنبوا الطاغوت ان یعبدوها و انا بوا الی الله لهم البشری فبشر عباد؛ ولی آنان که خود را از طاغوت به دور می‌دارند تا مبادا او را بپرستند و به سوی خود بازگشته‌اند آنان را مژده باد، پس بشارت ده، به آن بندگان من». (زمر، آیه ۱۷)

نکته پایانی اینکه طاغوت در تعالیم اهل بیت به حکومت غیرمأذون از امام معصوم اطلاق می‌شود؛ لذا حتی حکومت‌های دموکراتیک امروزی نیز طاغوت تلقی می‌شوند، لذا ملاک در حکومت عادل، حفظ دین، حفظ نفس و حفظ مال آحاد جامعه (حقوق مدنی) است و هر حکومتی این مصالح شرعی را به مخاطه اندازد جائز بوده و مبارزه با دست کم عدم تعاون با او تکلیف شده است.

### حرمت تعامل و تعاون با طاغوت

طاغوت و ظالم در ادبیات فقهی اساساً با ناامنی و تهدید امنیت اعتقادی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی همراه و عجین است. به همین سبب در ابواب متلف، معاونت ظالم و طاغوت تقبیح شده و مبارزه با آن تحت شرایطی واجب قلمداد شده است. سید بن طاوس تقبیح کمک به ستمگران را در قالب روایتی نبوی، چنین تشریح می‌کند: «رسول خدا (ص) فرمود: هنگامی روز قیامت فرار رسد منادی ندا دهد که اعوان ظلمه کجایند؟ و کسی که برای دوات ظالم لایقه فراهم کرده یا کیسه‌اش را بافته یا مدادش را تراشیده، پس با آن ظالم محشور می‌شوند». (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۷/ ۱۸۰)

در واقع تعاون و کمک به ظالم و طاغوت، علاوه بر تهدید امنیت دنیوی، آرامش و امنیت اخروی را نیز به مخاطره می‌اندازد به طوری که با کمترین کمک به طاغوت در حد فراهم کردن لایقه دوات‌شان، و حتی کمک در امور مستحبی همچون ساخت مساجد و اجاره دادن شتران باری حج خانه خدا، سرانجامی مشابه طاغوت در انتظار فرد خواهد بود. به تعبیر رسول خدا (ص) هر چه به درگاه و بارگاه سلاطین نزدیک شوید به همان میزان از خدا و ورع دور شده و در حیرت و سرگردانی به سر خواهید برد». (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۸۰-۱۸۱)

فراتر اینکه معاونت به ظالم سبب خروج از اسلام قلمداد شده است: «من مشی الی ظالم لیعینه و هو یعلم انه ظالم فقد خرج من الاسلام». (همان، ۱۸۲)

فقها با وجود تقبیح و تحریم تعاون با حاکم جائز، در خصوص کم و کیف تعامل و تعاون با طاغوت آرای مختلفی ارائه کرده‌اند؛ بعضی تعاون و مشااعت جائز در عمل حرام را مطلقاً تحریم کرده‌اند، مانند ملا احمد نراقی که معتقد است: «کمک ظالمین در ظلمشان و بلکه در مطلق هر عمل حرامی حرام است». (نراقی، ۱۴۱۳: ۱۴ / ۱۵۲ - ۱۵۳؛ مائده آیه ۲؛ هود، آیه ۱۱۳)

صاحب جواهر نیز حرمت تعاون حکام جور را در امور حرام می‌داند و نه امور مباح. (نجفی، بی تا: ۲۳ / ۴۶) البته برخی از فقها اساساً تعاون ظالمین را به طور مطلق حرام می‌دانند، نظیر علامه بحر العلوم که می‌نویسد: «فالمتمجه التحريم مطلقاً لاستفاضه النصوص فی المنع عن إعتنهم فی المباح بطریق العموم و الخصوص، مع اعتبار سندها و موافقتها الاعتبار فإن إعتنهم فی المباحات تقضى الی إعتنهم فی المحرمات». (همان، ۵۲ / ۲۲)

امام خمینی (ره) نیز کمک به ظالم را در هر محرمی حرام می‌داند و به این روایت استناد می‌کند: «ورد عن النبی صل الله علیه و آله أنه قال: من مشی الی ظالم لیعینه و هو یعلم أنه ظالم فقد خرج من الإسلام». (خمینی، ۱۴۲۵: ۱ / ۴۷۹)

### برقراری نظام عدل

عدالت از مفاهیمی است که در همه عرصه‌های تکوین، تشریح، تدبیر و منش فردی جاری است. فقها، عدالت فردی را ملکه نفسانی می‌دانند که فرد را بر ملامت بر تقوا بر انگیزاند. در این میان عدالت تشریحی عرصه‌ای است که مورد توجه فقهاست. (مشکینی، بی تا: ۳۶۹) دعوت به قسط و عدل، در عمل دعوت به ایجاد جامعه‌ای با ساختار اجتماعی مبتنی بر قسط و عدل است. به تعبیر برخی محققان واژه «قسط» و «عدل» - که در قرآن کریم هم زیاد به کار رفته است - هم به معنای تعادل اقتصادی و توازن ثروت در جامعه است و هم به معنای تساوی قضایی و عدالت حقوقی در جامعه می‌باشد که غالباً عدالت یا بی عدالتی و ظلم در سایه ساختار حقوقی تحقیق می‌یابد. عدالت اقتصادی یکی از شاخه‌های عدالت اجتماعی است و عدالت اقتصادی به عنوان یک هدف، حالتی را وصف می‌کند که در آن همه مردم به حق خود از ثروت‌ها و درآمد‌های جامعه دست یافته‌اند.

از دیدگاه امام علی (ع) احقاق حقوق مظلومان، تأمین امنیت، مبارزه با متجاوزان و مدیریت امور مالی، از دلایل ضروری تشکیل حکومت تلقی شده است (سید رضی، ۱۳۶۹: خطبه ۴۰) که برخی به تمهیدات تشکیل حکومت مربوط می‌شود و برخی از این امور به مدیریت پس از تشکیل حکومت ارتباط پیدا می‌کند. (آقابابایی، ۱۳۸۹: ۱۷۵)

بر اساس تفکر شیعه و سیره اهل بیت (ع) عدالت زمینه‌سازی امنیت، آبادانی، تساوی، برابری و آزادی است. نظام اجتماعی طاغوت، دو ویژگی اساسی دارد: یکی تبعیض و نابرابری، و دیگری ظلم و بی عدالتی. پیامبران با طرح دو شعار «قسط» و «عدل» دقیقاً این دو ویژگی ساختی نظام طاغوت را هدف قرار داده‌اند... قرآن کریم افزون بر اینکه قسط و عدل را به عنوان دو تکلیف دینی بر عهده افراد قرار داده است، آن دو را جزو اهداف بعثت نیز برشمرده است (نساء، آیه ۱۳۵؛ حدید، آیه ۲۵)

شایان ذکر است که اقامه و تنفیذ عدل در جامعه مستلزم ابزار و وسایل و عوامل است. آیه ۲۵ سوره حدید به این موضوع اشاره دارد که جامعه سیاسی در مرحله تأسیس، ناگزیر از تجهیز وسایل و عوامل اجرا است:

«لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط و انزلنا الحدید فیه بأس شدید و منافع للناس؛ به راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند و آهن را که در آن برا مردم خطری سخت و سودهایی است، پدید آوردیم». (حدید، آیه ۲۵)

در این راستا حضرت امیر (ع) در نامه‌ای خطاب به زیاد بن ابیه، استاندار فارس، یادآوری می‌کند که ظلم حتی در نظام عادل نیز سبب طغیان ستمدیدگان می‌شود، (سید رضی، ۱۳۶۹: حکمت ۴۷۶) به همین علت است که پیامبر (ص) یک ساعت حاکمیت امام عادل را برتر از هفتاد سال عبادت می‌داند، (حر عاملی،

۱۴۰۹: ۱۸ / ۳۰۸) چرا که ناامنی، مستعدترین زمینه برای روبش ناعدالتی است و امام صادق (ع) امنیت و عدالت را نیاز همه مردم می‌داند. (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۲۳۶)

اصولاً حضرت امیر (ع) دلیل پذیرش حکومت پس از عثمان را جلوگیری از ظلم ظالم بر مظلوم اعلام کردند: «لولا حضور الحاضر و قیام الحجج بوجود الناصر و مأخذالله علی العلماء ان لا یقاروا علی کفّه ظالم و لاسقب مظلوم...». (سید رضی، ۱۳۶۹: خطبه ۳)

در اندیشه اهل بیت (ع) نوعی تلازم بنی عدالت و امنیت در جامعه وجود دارد؛ یعنی زمینه اجرای عدالت امنیت است و بستر تحقق امنیت عدالت می‌باشد؛ به خصوص این تلازم را می‌توان در عرصه امنیت سیاسی بیشتر و واضح‌تر مشاهده کرد. اساساً می‌توان گفت غایت عدالت نیل به امنیت برای بندگان خداست تا زمینه عبادت، کار و فعالیت آنها فراهم گردد. به تعبیر استاد مطهری خداوند مردم را اگر از نظر روابط اجتماعی و حقوق اجتماعی عادل باشند به سبب کفر و شرک هلاک نمی‌کند. (مطهری، بی تا: ۹۳-۹۴)

در فقه شیعه عدالت معیار مشروعیت حاکم محسوب می‌شود. (آمدی، ۱۳۶۶: ۹۹) بر همین اساس، حاکم را به حاکم جائز و حاکم عادل تقسیم می‌کنند که تنها حکومت حاکم عادل مشروعیت دارد. نکته قابل توجه در اندیشه و فقه شیعه، عدالت در لایه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی ضرورت می‌یابد، از امام جماعت مسجد تا امام امت که هدایت امتی را بر عهده دارد. به سبب نقش عدالت در عرصه‌های مختلف حیات انسان، در ابواب مختلف فقهی از زکات و صلوات تا شهادت، قضا، بیع و ... درباره آن بحث شده و به عنوان ملاک قبول قول یا عمل فردی قلمداد گردیده است. (صدر، ۱۹۷۸: ۱ / ۳۹)

نکته مهم دیگر اینکه عدالت قاعده فقهی محسوب می‌شود که مبنای فقها در استنباط احکام شرعی نقش ایفا می‌نماید. (همان، ۳۹) اسناد مطهری در بیانی عالمانه معتقد است عدالت در اصل در سلسله علل احکام قرار می‌گیرد و نه در سلسله معلولات؛ لذا می‌توان آن را زیربنای بسیاری از احکام فقهی از جمله فقه امنیت دانست. (شریعتی، ۱۳۸۷: ۲۴۱)

فقیهان در عرصه فقه سیاسی به عدالت از سویی به عنوان صفت فرد، و از سوی دیگر به عنوان ملاک حکم فقهی نگرسته‌اند. حتی برخی از فقها در فتاوی خود عدالت را ملاک حکم نیز قرار داده‌اند؛ (همان، ۲۴۰) از جمله میر عبدالفتاح مراغی در بیان موارد لازم عدله، از شاهد، قاضی کاتب تا مأمور جمع آوری مالیات، امین حاکم بر اخذ حقوق مالی و منصوب حاکم در نظارت بر وقف تا امام جماعت را ذکر می‌کند. (مراغی، ۱۴۰۶: ۲ / ۷۲۶) به عبارت دیگر، عدالت بعضاً به عنوان یک قاعده فقهی یا دست کم شرط اساسی غالب مناصب مورد بحث در فقه، از امامت جماعت تا امامت امت، مطرح می‌گردد. (آمدی، ۱۳۶۶: ۳۱۵؛ خمینی، ۱۳۸۶: ۱۱ / ۱۶۰) اساساً حفظ نظام و عدالت است که اقتضا دارد در عصر غیبت زمام امور انفال و اموال عامه به دست فقیه حاکم جامع شرایط یعنی حاکم عادل سپرده شود تا امنیت در وجوه مختلف جامعه تأمین گردد. (حسینعلی منتظری، ۱۴۲۹: ۵۰۶)

### مشارکت سیاسی (شورا)

کلمه شورا در اصطلاح به معنای «استخراج رأی با مراجعه برخی به برخی دیگر» است. به عبارت دیگر شورا تبادل نظر برای نیل به بهترین نظر می‌باشد و این را می‌توان واژه مقابل استبداد تلقی کرد. (حسینعلی منتظری، ۱۴۰۹: ۲ / ۳۳) فقیه شهید استاد مطهری در این زمینه می‌نویسد: «شورا و مشارکت سیاسی راهی است که امت از اندوخته‌ها و نظرات فرزندان خود استفاده کند و محروم کردن مردم از آن نظرات، ظلم و ضرار به آنهاست و اینان مصلحت عامه را بهتر تشخیص می‌دهند». (مطهری، ۱۳۸۶: ۲۱ / ۳۳۷)

در آیات و روایات متعدد به سورا پرداخته شده است؛ از جمله آیه «فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الأمر». (آل عمران، آیه ۱۵۹) همچنین امام علی (ع) در روایتی در مدح مشورت می‌فرماید: «من استبد برآیه هلاک و من شاور الرجال شارکها فی عقولها؛ هر کس به رأی خود استبداد داشته باشد به هلاک می‌رسد و هر کس با مردان مشورت کند در عقل آنان شریک شده است». (سید رضی، ۱۳۶۹: حکمت ۱۶۱)

سیره پیامبر(ص) نیز در موارد مختلف دلیلی بر مشروعیت مشورت است؛ از جمله در جنگ برد درباره مقابله با کفار و شروع جنگ به انصار فرمودند: «أشیروا علی ایها الناس». (شریعتی، ۱۳۸۷: ۱۷۵) آن حضرت

در کسب تکلیف اسرای این جنگ و نیز در جنگ‌های احد، خندق و احزاب با اصحاب خود به مشورت پرداختند. (نائینی، ۱۴۲۴: ۸۴)

نکت شایان ذکر اینکه مهمترین موردی که در آن بر مشورت با کارشناسان تأکید شده، مشاوره در امور حکومت است. چنانکه خداوند در آیه «وشاورهم فی الأمر» به پیامبر دستور می‌دهد که با مردمی که بر آنها حکومت می‌کند در مورد امر عامه آنان مشورت کند. البته گستره مشورت فراگیر نیست و محدودیت دارد. امام علی (ع) در این باره می‌فرماید: «اگر مسئله‌ای پیش آید که در کتاب خدا بیان نشده و دلیل آن در سنت پیامبر نیامده و به مشورت احتیاج داشته باشد، هر آینه با شما در آن مسئله به مشورت می‌پردازم.» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۹: ۷ / ۴۱)

حضرت علی (ع) در خصوص حق مردم بر حاکم و مشورت دادن به حاکم عادل می‌فرماید:

«من از شما می‌خواهم که مرا با سخنان زیبای خود میستاید تا از عهده وظایفی که نسبت به خدا و شما دارم برآیم و حقوقی که مانده است بپردازم. پس با من چنان که با پادشاهان سرکش سخن می‌گویند حرف زنید و چنانکه از آدم‌های خشمگین کناره می‌گیرید، دوری مجوید و با ظاهرسازی با من رفتار نکنید.» (همان، خطبه ۲۱۶)

بنابراین می‌توان گفت امنیت سیاسی با استبداد رابطه متعارضی دارند و در اینجا سازوکارهای فقهی مشورت با تلطیف استبداد حاکم سعی می‌کند این رابطه را رقیق‌تر نماید. البته سازوکار مشورت در بستر زمان بسط معنایی یافته است و دیگر مراد، فقط مشورت چهره به چهره نیست و امکانات و موضوعات جدید می‌تواند احکام فقهی را با خود همراه کرده و مفهوم آن را توسعه دهد.

#### تقیه

جایگاه تقیه در فقه شیعه معمولاً در نظام‌های استبدادی می‌باشد. با وجود اینکه زمینه بحث ما نظام اسلامی است، اما به علت نقش سازوکار تقیه در تأمین امنیت سیاسی و حفظ نفس و مال و دین پیروان اهل بیت (ع)، به طور خلاصه به آن می‌پردازیم.

تقیه در ادبیات فقهی شیعه دارای مفهوم گسترده‌ای بوده و شامل مواردی چون کتمان اعتقادات، کتمان تقیدات فقهی و مذهبی یا تظاهر به اعتقادات و تقیدات دیگر، پنهان کردن اسرار فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی می‌گردد. و در واقع این رفتارها واکنشی عقلانی از اهل بیت (ع) برای حفاظت از پیروان خود در برابر کشتار و سرکوب و تعقیب حکام جور بوده است.

نکته بسیار مهم در غایت و هدف از تقیه، امکان بسط مفهوم آن و توسعه مصداقی آن از «حفظ جان خود یا یکی از نزدیکان یا ولی خدا و یا هر نفس محترمی» به «حفظ دولت اسلامی یا کیان اسلامی و یا مصلحت مهم دیگری» می‌باشد، چرا که مبنا و معیار در تقیه، حفظ و امنیت پیروان اهل بیت است و این مبنا را در مورد نظام اسلامی نیز می‌توان تصور کرد. این نگاه به تقیه در واقع تطور مفهوم آن را در فضا و گستره‌ای بزرگتر نشان می‌دهد که از باب تنقیح مناط، مصداق بیشتری را شامل می‌گردد.

در تعریف واژه تقیه، شهید اول می‌نویسد: «تقیه همراهی و هم کلامی با مردم در آنچه عقیده دارند و ترک آنچه منکرند برای دوری از شرور آنهاست.» (مکی، بی تا: ۱۵۵ / ۲) همچنین شیخ انصاری می‌گوید: «منظور از تقیه در اینجا خود نگهداری از ضرر دیگران با موافقت در گفتار یا کردار مخالفین حق باشد.» (انصاری، ۱۴۱۱: ۳۲۰)

شایان ذکر است که تقیه حکمی ثانوی می‌باشد که با کنار زدن حکم اولی وارد می‌شود، بنابراین می‌توان احکام خمسہ تکلیفی را بر تقیه حمل کرد. برای حکم تقیه در قرآن و روایات مستندات متعددی ارائه کرده‌اند؛ از جمله:

«لا یتخذ المؤمنون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین و من یفعل ذلک فلیس من الله فی شی الا ان تنقوا منهم تقاه و یحذرکم الله نفسه و الی الله المصیر؛ مومنان نباید کافران را به جای مومنان به دوستی بگیرند، و هر که چنین کند، در هیچ چیز [ او را ] از [ دوستی ] خدا بهره‌ای نیست، مگر اینکه از آنان به نوعی

تقیه کنید و خداوند، شما را از [عقوبت] خود می‌ترساند و بازگشت [همه] به سوی خداست». (آل عمران، آیه ۲۸)

«من کفر بالله من بعد ایمانه الا من اکره و قلبه مطمئن بالايمان و لکن من شرح بالكفر صدرا فعليههم غضب من الله و لهم عذاب عظیم؛ هر کس پس از ایمان آوردن خود، به خدا کفر ورزد [عذابی سخت خواهد داشت] مگر آن کس که مجبور شده ولی قلبش به ایمان اطمینان دارد. لیکن هر که سینه‌اش به کفر گشاده گردد خشم خدا بر آنان است و برایشان عذابی بزرگ خواهد بود». (نحل، آیه ۱۰۶)

همچنین از روایات مورد استناد حکم تقیه، روایتی از امام صادق (ع) است که فرمود: «التقیه ترس المومن و التقیه حرز المومن و لا ایمان لمن لا تقیه له؛ تقیه سپر مؤمن و محاذ مؤمن است و کسی که تقیه نکند ایمان ندارد». (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۱/۴۶۱) همچنین روایتی تقیه را افضل اعمال مومن دانسته است. (همان، ۲۲۲)

شایان ذکر است که تقیه سازش با ظالم و ستم نیست، بلکه مبارزه تغییر شکل یافته است، زیرا گاه شرایط زمانی و مکانی چنین اقتضا می‌کند. استاد مطهری در این باره می‌نویسد:

«مقتضیات زمان در شکل مبارزه می‌تواند تأثیر بگذارد. هیچ وقت مقتضیات زمان در این جهت نمی‌تواند تأثیر داشته باشد که در یک زمان سازش با ظالم جایز نباشد، ولی در زمان دیگر سازش با ظالم جایز باشد. خیر سازش با ظلم هیچ زمانی و در هیچ مکانی و به هیچ شکلی جایز نیست، اما شکل مبارزه ممکن است فرق کند؛ ممکن است مبارزه علنی باشد، ممکن است مخفیانه و زیر پرده و در استتار باشد». (مطهری، ۱۳۸۷: ۹۷/۱۸)

به همین دلیل است که اهل بیت (ع) پیروان خود را به گوشه‌نشینی و عزلت در مناطق دور از دسترس حکام ستمگر توصیه نمی‌کردند، چرا که شیعیان به عنوان جماعت صالحان بار مسئولیت حفظ سلامت نظام اسلامی و امت اسلام را بر دوش داشتند و انجام این مسئولیت خطیر توسط آنان، جز با همزیستی با سایر مسلمانان و حضور در اجتماعات آنان ممکن نبود تا بتواند بدین ترتیب نقش پیشگامانه و مهم خود را ایفا نموده و از طریق ارائه الگوی مناسب، بیدارگری و اتخاذ مواضع جهادی هوشیارانه، در جامع اسلامی تأثیرگذار باشند. (حکیم، ۱۳۹۰: ۴/۳۸) از سوی دیگر، در شرایط خفقان و استبداد ضدشیعی، مبارزه علنی علیه حکام جور جز با نابودی کامل مذهب اهل بیت (ع) و پیروان آنان، ثمری نداشت. لذا در این فضا سیاسی - مذهبی به مدارا تقیه و پنهان کردن جزئیات عقیدتی دست یازیدند تا هویت سیاسی آنان افشا نشود و از واکنش‌های خشونت بار متعصبان کور در امان باشند.

در این باره می‌توان به روایتی از ائمه (ع) اشاره کرد که فرمودند: «کسانی که خواهان امنیت هستند، پس باید مراقب آنچه بر زبان‌شان جاری می‌شود باشند و باید از آنچه در دل دارند حراست کنند»؛ (مجلسی، ۱۴۱۴: ۱۷۴/۱۷۸) «[زیرا] نجات مؤمن در حفظ زبانش می‌باشد» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۴/۱۹۰) و «انسان با حفظ زبانش در امنیت قرار می‌گیرد». (همانجا)

همچنین در روایت است که «خداوند تبارک و تعالی گروه و ملتی را به خاطر فاش کردن اسرار در قرآن مورد سرزنش قرار داده است، آنجا که می‌فرماید: هنگامی که از نقاط قوت امنیتی و یا نقطه ضعف موجب ترس و خوف با خبر می‌شدند آن را پخش می‌کردند». (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۳۰۷) حتی امام صادق (ع) کتمان سر را جهاد در راه خدا قلمداد می‌کند: «کتمان سرنا جهاد فی سبیل الله». (مجلسی، ۱۴۱۴: ۷۲/۷۰)

در واقع، تقیه یک خط فکری و سیاسی است که اهل بیت (ع) آن را برای مصونیت بخشی و تأمین امنیت به حمایت به جماعت صالحان در راه تحقق اهداف بزرگ اسلامی وضع کرده‌اند. (همان، ۳۷) امعان نظر در روایاتی که ائمه اطهار (ع) شیعیان را به تقیه سفارش می‌کنند نشان می‌دهد که چون آن حضرات شیعیان خود را با روحیه ظلم ستیزی و صبر، پایداری و ایثار در راه حق و حقیقت و تحمل انواع شکنجه‌ها و سختی‌ها در راه اصول و عقاید و پایداری بر میثاق‌ها تربیت کرده بودند، در احاطه بر نتایج عملی این تربیت الهی و کنترل رفتارهای پیروان خود به گونه‌ای که با فرایند سازندگی و پذیرش مسئولیت‌های بزرگ در برابر اسلام،

کیان سیاسی و امت اسلامی هماهنگ باشد، با مشکلی واقعی رو به رو شده بودند و بر آنان بود که تربیت عقیدتی، اصولی و سیاسی دیگری هم برای آنان تدارک ببینند که به موازات تربیت فوق الذکر بوده و در کنار گذاشتن روحیه بالا در فداکاری و ایثار، توازن و تعادل در رفتار آنان به وجود آورد.

فقها در تبیین تقیه و شیوه عمل مباحث بسیاری را ارائه کرده‌اند که نوعی انعکاس سیره اهل بیت (ع) در این خصوص می‌باشد. صاحب جواهر معتقد است اگر حامم جائری به محرماتی چون ظلم به غیر مجبور کرد فرد از باب تقیه مجاز است به آن عمل کند. (نجفی، بی تا: ۱۶۵/۲۲)

البته اهل بیت (ع) در مورد تقیه اجازه و رخصت کامل نداده‌اند، بلکه برای استفاده از آن، حد و حدودی تعیین کرده‌اند. جواز تقیه محدود به عدم زیان به مؤمنان دیگر یا ریخته شدن خون آنها در معرض خطر قرار دادن آنان می‌باشد. در حدیثی از امام باقر (ع) آمده است: «تقیه تنها برای حفظ خون مؤمنان وضع گردیده و اگر به حدی برسد که تقیه یک مومن به قیمت خون مومن دیگر تمام شود دیگر تقیه نخواهد بود». (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۱/۴۸۳)

امام صادق (ع) نیز در روایتی می‌فرماید: «اگر تقیه به آنجا رسید که موجب ریخته شدن خونی شد، دیگر تقیه کردن جایز نیست». (همانجا) از شرایط دیگر تقیه این است که نباید در مواردی به کار گرفته شود که انجام آن موجب وهن و سستی در یاری اسلام و مسلمانان شود. به عبارت دیگر، محتوای امنیتی و اخلاقی تقیه جلوگیری از ضرر تباه کننده دین می‌باشد؛ (حکیم، ۱۳۹۰، ۴/۴۰-۴۱) بلکه همان طور که روایات متعددی دلالت می‌کنند، بر انسان واجب است باری حفظ دین خود متحمل ضرر، سختی و مشقت شده و جان و مال خود را در راه حفظ دین نثار کند. (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۱/۴۵۱) به طوری که می‌توان گفت در مرز و معیار حرمت تقیه، فساد در دین و ارکان و شعائر آن و حفظ جان مسلمان است، یعنی در این صورت تقیه نه تنها واجب نیست، بلکه حرام می‌باشد.

### نتیجه‌گیری

مقوله امنیت یکی از پدیده‌های اساسی و بنیادین مورد نظر اندیشمندان و فقها و از نیازهای حیاتی فردی و اجتماعی به شمار می‌رود و ایجاد گسترش آن نیز وظیفه آحاد ملت و حکومت‌ها و دولت‌هاست و هیچ مکتب یا نظام حقوقی نمی‌تواند خود را نسبت به موضوع امنیت بی تفاوت قلمداد نماید. اسلام نیز به عنوان یک نظام حقوقی جامع و مترقی که پاسخگوی نیازهای فردی و اجتماعی افراد در همه زمان‌ها و مکان‌ها می‌باشد؛ از این قاعده مستثنی نبوده و با ملاحظه متون دینی احکام و مقررات اسلامی ملاحظه می‌شود که اهمیت امنیت در همه عرصه‌ها و راه‌حل‌های تحقق بخشیدن به امنیت سیاسی و اجتماعی بیش از سایر نظام‌های حقوقی در دین اسلامی مورد مطالعه قرار گرفته است از دیدگاه آیات و روایات نیز هم امنیت از نعمت‌های بزرگ خوانده بوده و بر سایر نیازهای بشر اولویت دارد. مقوله امنیت و به ویژه امنیت سیاسی، در همه جوامع امروزی به عنوان یکی از مؤلفه‌های اصلی حقوق بنیادین افراد مورد توجه قرار می‌گیرد و ماهیتی حقوق بشری به خود گرفته است. اما در این میان مجموعه عواملی تهدید کننده امنیت سیاسی هستند که با تتبع در گزارهای فقهی و استخراج از قواعد و احکام و آرای فقهای این عوامل شامل استبداد، محاربه، بغی، ارتداد می‌باشد. علاوه بر این برای تأمین امنیت سیاسی نیز فقها راهکارهایی را ارائه نموده‌اند که از آن جمله می‌توان به مسئولیت عمومی در نظارت بر قدرت، مبارزه با طاغوت، حرمت تعامل و تعاون با طاغوت، برقراری نظام عدل، مشارکت سیاسی (شورا)، تقیه اشاره نمود.

### فهرست منابع

۱. ابن حمزه طوسی، محمد بن علی، الوسیله إلی نبیل الفضیله؛ ج ۱، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ق.
۲. ابن شعبه، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و سلم، چاپ علی اکبر غفاری، ۱۳۶۳ش.
۳. احسان، ابن ابی جمهور، عوالی اللالی؛ ج ۱، قم: انتشارات سیدالشهدا، ۱۴۰۵ق.
۴. اخوان کاظمی، بهرام، امنیت در نظام سیاسی اسلام، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۵.
۵. اردبیلی (محقق اردبیلی)، احمد بن محمد، مجمع الفائدۀ و البرهان فی شرح ارشاد الأذهان؛ ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.
۶. آصفی، محمد مهدی، فقه المقاومه: درسه فقهیه مقارنه، قم مجمع جهانی اهل بیت (ع)، ۱۴۳۰.

۷. آقابابایی، حسین، قلمرو امنیت در حقوق کیفری، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلام، ۱۳۸۹.
۸. انصاری، مرتضی، فرائد الأصول، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۱ق.
۹. بوزان، باری، مردم دولت و هراس، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸.
۱۰. جهان بزرگی، احمد، امنیت در نظام سیاسی اسلام: اصول و مولفه‌ها، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۱۱. جوادى آملی، عبدالله، ولایت فقیه، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجا، ۱۳۸۲.
۱۲. حر عاملی، محمدبن حسن؛ وسائل الشیعة؛ قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۹ق.
۱۳. حسینی تهرانی، سید محمد علی، اسلام سیاسی در ایران، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۶.
۱۴. حکیم، سید محمد باقر، نقش اهل بیت در بنیان گذاری جماعت صالحان، ترجمه کاظم حاتمی طبری، قم، مجمع اهل بیت (ع)، ۱۳۹۰.
۱۵. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر؛ تبصرة المتعلمین فی احکام‌الدین؛ ج ۱، تهران: مؤسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۱۶. حلی، مقداد بن عبدالله سیوری، کنز العرفان فی فقه القرآن، ترجمه عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، قم، پاساژ قدس، بی تا.
۱۷. خمینی، سیدروح‌الله، تحریر الوسیلة؛ ترجمه علی اسلامی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۵ق.
۱۸. \_\_\_\_\_ صحیفه امام؛ ج ۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۶.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن؛ ج ۱، لبنان: دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
۲۰. سید رضی، حسین، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، نشر امام علی (ع)، ۱۳۶۹.
۲۱. شریعتی، روح الله، قواعد فقه سیاسی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۲۲. شریف رضی، محمدبن حسین، نهج البلاغه، ج ۱، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.
۲۳. شهید اول، محمد بن مکی عاملی، القواعد و الفوائد، به کوشش: سید عبدالهادی حکیم، کتابفروشی مفید، قم، بی تا.
۲۴. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، علل الشرائع، مکتبه الحیدریه، نجف اشرف، ۱۳۸۶ق.
۲۵. صدر، سید محمد باقر، الفتاوی الواضحة و فقاً لمذهب اهل‌البیت، دار الکتب اللبنانی و دار الکتب المصری، بیروت و مصر، ۱۹۷۷م.
۲۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیرالقرآن؛ ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۲۷. طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن، التبیان فی التفسیرالقرآن؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۸. آمدی، عبدالواحد، غررالحکم و درر الکلم، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۶۶.
۲۹. کلینی، الکافی، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۶۵ش.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق؛ الکافی؛ ج ۴، تهران: دارالکتب‌الاسلامیة، ۱۳۶۵.
- \_\_\_\_\_ محمد باقر، لوامع صاحبقرانی، قم، موسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۴.
۳۱. \_\_\_\_\_ بحار الانوار، ترجمه محمد جواد نجفی، ج ۴۸، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۹.
۳۲. مرعشی شوشتری، سید محمد حسن، دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام؛ ج ۲، تهران: میزان، ۱۳۷۶.
۳۳. مطهری، مرتضی، فقه و حقوق، قم، صدرا، بی تا.
۳۴. منتظری نجف‌آبادی، حسینعلی، دراسات فی ولایة‌الفقیه و فقه‌الدولة‌الإسلامیة؛ ج ۲، قم: مرکز‌العالمی للدراسات الإسلامیة، ۱۴۰۹ق.
۳۵. \_\_\_\_\_ مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمود صلواتی و ابوالفضل شکوری، قم، موسسه کیهان، ۱۴۰۹.
۳۶. نائینی، میرزا محمد حسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، تحقیق، سید جواد ورعی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۴.
۳۷. نجفی (صاحب جواهر)، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، تحقیق و تصحیح: شیخ عباس قوچانی، چاپ هفتم: دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.