

# امنیت سیاسی افراد و مرجع آن در فقه امامیه

تاریخ دریافت: ۹۳/۵/۲۱

تاریخ تأیید: ۹۴/۶/۲۲

\* حسین رحمت‌الهی  
\*\* نجف لکزایی  
\*\*\* محمدجواد ارسطا  
\*\*\*\* هادی حاجزاده

## چکیده

مقاله 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. نوشتار حاضر با توجه به این اهمیت، درصدد بازشناسی مقوله امنیت سیاسی و مهم‌ترین رکن آن ذیل عنوان «مرجع امنیت» در آموزه‌های فقه سیاسی شیعه است. بدین منظور، ضمن تبیین اجمالی محل بحث در مطالعات امنیتی، معیارها و ضوابطی به منظور تشخیص مرجع امنیت از میان موضوعات امنیت ارائه شده است. سپس سه شاخص به عنوان موضوعات اصلی امنیت سیاسی با عناوین «حق به کارگیری و ابراز هر عقیده سیاسی»، «حق بر انتخاب شدن برای مناصب سیاسی» و «حق بر انتخاب مقامات و کارگزاران نظام سیاسی»، احصا و مورد بررسی قرار گرفته‌اند و در گام بعد، به بررسی مهم‌ترین موضوع در فقه امامیه، به منظور بازشناسی «مرجع امنیت سیاسی» پرداخته شده است.

از این رهگذر، در فقه امامیه، «حق به کارگیری و ابراز عقاید سیاسی» به عنوان مهم‌ترین گزاره در امنیت سیاسی افراد و جامع دیگر حقوق و آزادی‌های سیاسی در نظر گرفته می‌شود.

**واژگان کلیدی:** امنیت سیاسی، مرجع امنیت، حق ابراز عقیده، حق انتخاب شدن، حق

انتخاب کردن.

\* استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران / نویسنده مسئول (hrahmat@ut.ac.ir).

\*\* دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (nlakzaee@gmail.com).

\*\*\* استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران (arasta@bou.ac.ir).

\*\*\*\* دکتری حقوق عمومی پردیس فارابی دانشگاه تهران (h.hajzadeh@chmail.ir).

## مقدمه

امنیت را می‌توان مهم‌ترین عامل شکل‌گیری اجتماعات انسانی دانست؛ زیرا انسان‌ها برای برآوردن نیاز طبیعی خویش به امنیت جسمی و روانی، گرد هم جمع شده، زندگی مدنی را تشکیل داده‌اند. با گسترش جوامع بشری، ابعاد جدیدی بر این مقوله افزوده شد و عرصه‌های نوینی را دربرگرفت که یکی از این ابعاد جدید، «امنیت سیاسی» است. مروری اجمالی بر تعاریفی که نویسندگان گوناگون در باب امنیت سیاسی ارائه کرده‌اند، ما را به این نکته رهنمون می‌شود که با وجود آنکه امنیت سیاسی در هر صورت، مقوله‌ای قرین و وابسته به امنیت ملی است؛ ولی دو رویکرد متفاوت را در تعریف و تبیین آن می‌توان ملاحظه کرد (موحدی و عرف، ۱۳۹۲، ص ۶۷-۶۹): «امنیت سیاسی دولت‌محور» و «امنیت سیاسی فردمحور».

در رویکرد نخست، امنیت سیاسی را «ناظر بر ثبات سازمانی دولت‌ها، سیستم‌های حکومتی و ایدئولوژی‌هایی» می‌دانند که به این دولت‌ها «مشروعیت» می‌بخشد (بوزان، ۱۳۷۸، ص ۳۴). براساس این رویکرد، امنیت سیاسی، مهار تهدیداتی است که به گونه‌ای «موجودیت نظام سیاسی» را تهدید می‌کنند و با شاخص‌هایی همچون امنیت و ثبات اساس حکومت (فرد حاکم یا هیئت حاکمه)، امنیت ایدئولوژی یا تئوری حکومت و کارآمدی دستگاه اداری کشور (در ابعاد گوناگون اقتصادی، اجتماعی، انتظامی، دفاعی، قضایی، اداری و...) سنجیده می‌شود.

اما رویکرد دوم، امنیت سیاسی را در سطح فردی یا خرد، مورد توجه و مطالعه قرار داده، معتقد است تأمین امنیت سیاسی در سطح فردی، به تأمین امنیت کلی جامعه و دولت منجر می‌شود (برای دیدن تعاریفی که چنین برداشتی از امنیت سیاسی ارائه می‌دهند، ر.ک: حیدری و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۳۶ / میراحمدی و شیری، ۱۳۸۸، ص ۸۳ / اخوان کاظمی، ۱۳۸۵، ص ۲۸-۲۹). در این رویکرد، امنیت سیاسی افراد، دارای این «موضوعات» است و به عبارت دیگر، با این شاخص‌ها قابل شناسایی می‌باشد: حق بر به‌کارگیری و ابراز هر عقیده سیاسی، حق بر انتخاب‌شدن برای سمت‌ها و مناصب سیاسی، حق بر انتخاب‌کردن حاکمان.

روشن است که به‌کارگیری هریک از این دو رویکرد، بر جهان‌بینی کلان درباره

اصالت فرد یا اصالت جامعه مبتنی می‌باشد و این تحقیق، فارغ از ورود به ارزشیابی میان این دو مکتب فکری، شاخص‌های رویکرد دوم (امنیت سیاسی افراد) را از منظر آموزه‌های فقه امامیه مورد تحلیل و بررسی قرار داده است تا از این رهگذر و با توجه به مفهوم «مرجع امنیت»، مهم‌ترین «موضوع» یا دغدغه سیاسی از دیدگاه فقها معلوم گردد.

بر این اساس، تمرکز این پژوهش دستیابی به این پرسش است که از میان موضوعات و شاخص‌های گوناگون امنیت سیاسی، کدام موضوع و مسئله از اهمیت بیشتری برخوردار است.

فرضیه این پژوهش بر این است که آزادی - امنیت به‌کارگیری و ابراز عقاید سیاسی، در فقه امامیه از بیشترین توجه، اهمیت و صیانت برخوردار می‌باشد و می‌تواند موضوعات و شاخص‌های امنیت سیاسی دیگر را نیز در خود مندرج بدارد؛ بنابراین می‌توان آن را «مرجع امنیت سیاسی» قلمداد کرد.

اهمیت این پژوهش از آن جهت است که از یک سو در مقام نظریه‌پردازی و سیاست‌گذاری، به مشخص شدن مهم‌ترین هدف و نقطه عزیمت کمک می‌نماید و از این راه، سیاست‌گذاری‌های کلان یک نظام و مکتب را سازمان می‌بخشد و از سوی دیگر، در مقام اجرا و بروز تراحمات، راه حل تراحمات میان مسائل و مطلوب‌های گوناگون را ارائه می‌نماید.

البته چنین هدف و مقصودی در مطالعات مربوط به مفهوم «مصلحت»، «قاعده حفظ نظام»، «قاعده اهم»، «مقاصد شریعت»، «عناوین ثانویه» و... نیز پیگیری و مورد توجه بوده است؛ ولی نگرش امنیتی به این مسئله و تأکید بر ادبیات مطالعات امنیتی و به ویژه مفهوم «مرجع امنیت»، در این میان تاکنون مورد توجه پژوهشگران نبوده است و از ظرفیت‌های ادبیات این حوزه، در بحث حاضر بهره برده نشده است؛ ضمن آنکه توجه به تفکیک امنیت سیاسی دولت‌محور و امنیت سیاسی فردمحور و برشمردن شاخص‌های اساسی هریک از این دو سطح از امنیت سیاسی، در مطالعات فقهی آشکارا به چشم نمی‌خورد و تبیینی نوین قلمداد می‌شود.

## ۱. مفهوم‌شناسی

امنیت در لغت فارسی به «ایمن شدن»، «در امن بودن» و «بی‌بیمی» تعریف شده است (معین، ۱۳۷۵، ص ۳۵۴). معادل این واژه در زبان عربی «الأمّن» و «الأمان» است که بر محور معنایی اطمینان، در امن بودن، ضمانت و محافظت، حمایت، مورد اعتماد و اطمینان و نیز اطمینان و سکون قلب قرار دارند (احمدبن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۳۳ / راغب اصفهانی، ۱۳۷۵، ص ۲۱). لغت‌شناسان، معانی چندی برای این ریشه بیان کرده‌اند؛ همچون: الأمن ضد الخوف، الأمانة ضد الخيانة، الإیمان ضد الكفر، الإیمان بمعنى التصديق و ضده التکذیب (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۲۱ / جوهری، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۲۰۷۱ / طریحی، ۱۴۱۶، ج ۶، ص ۲۰۷). شیخ طوسی مفسر برجسته شیعه نیز «امن» را «سکون النفس إلى الأمر» می‌خواند و نقطه مقابل آن را خوف یا «انزعاج النفس من الأمر» معرفی می‌کند (طوسی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۶۳-۱۰۴).

معادل این اصطلاح در زبان انگلیسی، واژه «Security» قرار دارد که از واژه «Securita» و از ریشه «Securus» مشتق شده است و به معنای رهایی از ترس یا نگرانی، امان، اطمینان، حفاظت و صیانت به کار رفته است. آنچه در این کاربردها درخور توجه می‌نمایاند، شباهت معانی لغوی امنیت در زبان‌های گوناگون می‌باشد که حکایت از وجود مدلول نسبتاً مشابهی نزد زبان‌شناسان مختلف از واژه امنیت دارد (افتخاری، ۱۳۹۱، ص ۸۰).

اما بر خلاف معنای لغوی، معنای اصطلاحی این واژه، دارای تعاریف بسیار متفاوت و گاه متعارضی است؛ به گونه‌ای که در یک بررسی اجمالی در چند سال پیش، بیش از ۱۵۰ تعریف متفاوت از این واژه یافت شده است (همو، ۱۳۷۷، ص ۲۷-۶۰)\*؛ به عنوان مثال، از نظر آرنولد و لفرز:

\* بخشی از این تکرر تعاریف، به اختلاف برداشت‌ها از اصطلاح امنیت مربوط است و بخش دیگری به توسعه مفهومی واژه امنیت - آن‌گونه که باری بوزان بیان داشته است - ارتباط دارد؛ بدین معنا که هنوز پردازش نظری درباره حوزه معنایی این واژه ادامه دارد (نویسنده، ۱۳۸۸، ص ۱۵). همچنین بخش دیگری برگرفته از سطوح و ابعاد گوناگون امنیت است که سطح فردی تا بین‌المللی و بُعد نظامی تا زیست‌محیطی را شامل می‌شود (ربیعی، ۱۳۸۳، ص ۴-۵).

معیار امنیت از لحاظ عینی، فقدان تهدید در قبال ارزش‌های اکتسابی است و از لحاظ ذهنی، نبود ترس از اینکه این ارزش‌ها مورد هجوم قرار خواهند گرفت (یزدانی و خداپنده، ۱۳۹۰، ص ۱۶۵).

باری بوزان نیز رهایی از تهدیدها را مسئله اصلی امنیت می‌داند. به اعتقاد وی، در عرصه روابط بین‌الملل، امنیت به معنای «توانایی کشورها و جوامع برای حفظ هویت مستقل و تمامیت آنهاست» (بوزان، ۱۳۷۸، ص ۳۳). همچنین براساس تعریف دیگری، امنیت عبارت است از دور و مصون‌بودن از خطرهای و تهدیدهایی که منافع و هنجارهای اساسی یک فرد یا جامعه را با خطر نابودی روبه‌رو می‌سازند.

برای مقابله با سردرگمی ناشی از این تکرار، برخی محققان در یافتن نکات مشترک و شباهت میان این تعریف‌ها کوشیده‌اند (ر.ک: عزیزی، خراشادی‌زاده و هندیانی، ۱۳۹۱، ص ۶۳) و برخی دیگر در دسته‌بندی و طیف‌بندی آنها تلاش کرده‌اند (افتخاری، ۱۳۷۹، ص ۳۰) و گروه دیگری نیز اساساً توجه به این تعاریف اصطلاحی را گمراه‌کننده و غیروافی به مقصود دانسته‌اند (شریعت‌مدار جرایری، ۱۳۸۵، ص ۱-۴).

از میان معانی لغوی و اصطلاحی واژه امنیت، شاید مناسب‌تر آن باشد که بدون واردشدن در منازعات بی‌انتهای تعابیر و تعاریف اصطلاحی، معنای لغوی آن را به عنوان شالوده بحث انتخاب کنیم و دیگر ارکان این تحقیق را بر معنای نسبتاً مجمع‌علیه لغوی این واژه بنا نهیم.

## ۲. سطوح امنیت

امنیت از بُعد داخلی، فردی یا عمومی است و از بُعد خارجی، ملی یا بین‌المللی می‌باشد؛ بنابراین برای مطالعات امنیتی، چهار سطح یا لایه می‌توان در نظر گرفت که در هر سطح/لایه، مرجع امنیت به گونه مجزا قابل مطالعه است. همچنین در هر سطح، «ابعاد» و «موضوعات» امنیتی خاصی وجود دارد که الزاماً در دیگر سطوح وجود ندارد و اگر هم وجود داشته باشد، درجه اهمیت آنها با یکدیگر متفاوت است. این سطوح امنیتی عبارت‌اند از: امنیت در سطح فردی، امنیت در سطح عمومی (اجتماعی)، امنیت در سطح ملی و امنیت در سطح بین‌المللی.

در این میان، «امنیت سیاسی» مقوله‌ای دوجبه‌ای به نظر می‌رسد؛ زیرا نامانی در حوزه امر سیاسی، هم امنیت تک‌تک افراد جامعه را دچار خدشه می‌سازد و هم امنیت و کیان کشور را (دولت - ملت) تحت تأثیر قرار می‌دهد. در ادامه به تفصیل این امر خواهیم پرداخت.

### ۳. ساختار امنیت

در مباحث امنیت‌پژوهی معمولاً به عوامل تأمین‌کننده امنیت، عوامل تهدیدکننده امنیت، موضوع امنیت و مرجع امنیت پرداخته می‌شود که اصطلاحاً با عناوین «امنیت چگونه»، «امنیت از چه»، «امنیت برای چه»، امنیت چه کسانی یا چه چیزهایی و «امنیت چه کسی یا چیزی (عالی‌ترین هدف امنیت)» از آنها یاد می‌شود (افتخاری، ۱۳۹۱، ص ۸۰).

«عوامل تأمین‌کننده امنیت»، «عوامل تهدیدکننده امنیت» و «چگونگی ایجاد امنیت»، در سیاست یا راهبرد امنیتی هر کشور و به عبارتی در دکترین امنیت ملی آن کشور مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد؛ بدین معنا که هر کشوری با توجه به منابع تهدیدکننده امنیت و منابع و امکانات موجود برای تأمین امنیت، بهترین و مناسب‌ترین سازوکار را برای ایجاد امنیت به کار می‌گیرد.

منظور از «موضوع یا موضوعات امنیت» (Object of Security)، مسائل و اهدافی است که امنیت برای آنها تحقق می‌یابد و رفع تهدید از آنها هدف سیاست‌های امنیتی است. به عبارت دیگر، اینکه «متعلق به» امنیت در هر «سطحی»، چه چیزی است، ذیل عنوان «موضوع» امنیت مورد بررسی قرار می‌گیرد. موضوعات امنیتی می‌توانند بسیار متنوع و متعدد باشند و در سطوح گوناگونی قرار گیرند.

بالاترین هدف در موضوعات امنیتی را «مرجع امنیت» (Referent Object of Security) می‌نامند که از بیشترین اهمیت در میان موضوعات دیگر برخوردار است. به طور کلی «مرجع امنیت» مهم‌ترین مبحث در میان مباحث امنیت‌پژوهی است و در واقع به مفهوم امنیت، هویت می‌بخشد (ربیعی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۶)؛ ولی در عین حال، از بیشترین دامنه منازعات نیز برخوردار می‌باشد. به طور خلاصه مرجع امنیت را می‌توان عبارت دانست از چیزی که اولاً، تهدید متوجه آن است؛ ثانیاً برای حفظ بقای آن

می‌توان به تدابیر اضطراری (Emergency Measures)\* توسل جست (پورسعید، ۱۳۸۹، ص ۳۲). در تعریف دیگری از مرجع امنیت، آن را عبارت از واحدی دانسته‌اند که (با هدف تقلیل تهدیدها و تأمین امنیت پایدار)، موضوع سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌های امنیتی واقع می‌شود (کریمی مله، ۱۳۸۴، ص ۷۶۸). به طور خلاصه می‌توان مرجع امنیت را همان هدف امنیت دانست.

برای شناسایی مرجع امنیت در هر حوزه و سطح امنیتی، نخست باید همه «موضوعات» دخیل در آن حوزه را شناسایی و فهرست کرد تا در گام بعد بتوان از میان آنها «مرجع» امنیت را تعیین نمود.

برای تعیین اینکه کدام «موضوع» امنیتی، استحقاق و ظرفیت «مرجع» واقع شدن را دارد، تنها ملاک و ضابطه ارائه‌شده (با توجه به تعریف مرجع امنیت)، «اهم» بودن یک «موضوع»، نسبت به موضوعات دیگر است. برای تشخیص اینکه چه موضوعی از بیشترین اهمیت برخوردار است، معیارهای گوناگونی می‌توان در نظر گرفت؛ همچون: تصریح مؤسس، مقنن یا شارع به مهم‌تر بودن یک موضوع در یک حوزه امنیتی،\*\* وجود بیشترین ترخیصات و سهل‌گیری‌ها یا در نظر گرفتن بیشترین امتیازات برای یک موضوع خاص، تأسیس کمترین محدودیت‌ها برای یک موضوع، در نظر گرفتن بیشترین تدابیر اضطراری برای یک موضوع، گستردگی دایره شمول یک موضوع، رجحان یک موضوع در موارد تزاخم و ... .

## ۴. امنیت سیاسی

همان‌گونه که پیش‌تر آمد، امنیت سیاسی، یکی از «موضوعات» کلان امنیت است که خود، سطوح و موضوعات جزئی‌تری را دربردارد. بر این اساس، گاهی منظور از امنیت

\* مقصود از تمهیدات یا تدابیر اضطراری، اقداماتی است که ورای رویه‌های معمول و عادی سیاسی برای حل و فصل مسائل قرار دارد و عمدتاً با ممنوعیت‌ها و محدودیت‌ها همراه می‌باشد (بوزان و ویور و دوویلند، ۱۳۸۶، ص ۴۹).

\*\* برای مثال، در متون دینی، حفظ اساس اسلام به عنوان مهم‌ترین هدف بیان شده است که در ادامه به تفصیل بیشتر این مسئله خواهیم پرداخت.

سیاسی، امنیت نظام سیاسی است (سطح کلان) و گاهی منظور از امنیت سیاسی، امنیت / آزادی‌های سیاسی افراد است (سطح خرد).

بر این اساس و با مطالعه حقوق سیاسی که برای «افراد» در یک جامعه اسلامی از سوی فقها ترسیم شده است، می‌توان سه حق برای افراد در نظر گرفت که نیازمند صیانت، پاسداری و احترام از سوی دولت می‌باشد و در اعمال این حقوق، افراد باید احساس امنیت داشته باشند. به عبارت دیگر، «موضوعات» امنیت سیاسی افراد عبارت‌اند از: حق به‌کارگیری و ابراز هر عقیده سیاسی، حق انتخاب‌شدن، حق انتخاب‌کردن.

#### ۴-۱. حق به‌کارگیری و ابراز هر عقیده سیاسی

یکی از نخستین وجوه امنیت سیاسی افراد، این است که آنها بتوانند اولاً، نسبت به همه عقاید و گرایش‌های سیاسی بیندیشند و تحقیق و بررسی نمایند (آزادی / امنیت در اندیشه)؛ ثانیاً، یکی از این عقاید و گرایش‌ها را بپذیرند (آزادی / امنیت در عقیده)؛ ثالثاً، آن عقیده و گرایش سیاسی خود را ابراز و تبلیغ نمایند (آزادی / امنیت در بیان).

در حوزه امر سیاسی، امنیت اندیشه، عقیده و بیان، هم نسبت به شخص حاکم جامعه اسلامی (حاکمیت) و مشروعیت او می‌تواند مطرح شود و هم نسبت به مبنا و اعتقادات و زیربنای فکری حکومت (ایدئولوژی یا تئوری حاکمیت یا مبناي مشروعیت حکومت) می‌تواند مورد مطالعه قرار گیرد. علاوه بر این، تأثیری که این اندیشه، عقیده و بیان در نظم عمومی دارد نیز باید مورد توجه قرار گیرد.

بر این اساس، چنانچه عقیده فردی همسو و هماهنگ با تئوری پذیرفته‌شده و تثبیت‌شده موجود باشد که طبعاً مشکل و محدودیت خاصی برای ابراز آن قابل تصور نیست، جز اینکه نباید این عقاید حقه به گونه‌ای نشر داده شود که باعث وهن مذهب\*  
\*

\* درباره وهن مذهب، علاوه بر ظهور حکم عقل، می‌توان به ادله وارده بر تقیه مداراتی و نیز ادله حرمت اقامه حدود و حرمت امر به معروف و نهی از منکر در صورت وهن مذهب اشاره کرد که روایات متعددی بر آن وارد شده است (ر.ک: فقه‌الرضا، ۱۴۰۶، ص ۳۵۶ / حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ح ۲۱۴۰۳، ص ۲۱۹ / همان، ح ۲۱۴۰۵، ص ۲۲۰ / سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۵۵ به بعد / منتظری، ۱۴۲۹، ص ۱۰۲-۱۰۴ / خمینی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۲۹۵).



یا اخلال در نظم و امنیت جامعه یا برانگیختن اختلافات قومی، مذهبی یا سیاسی بشود؛\* در این باره، عمومات و جوب حفظ نظام، حرمت اختلال نظام، تفرقه و بی‌نظمی می‌تواند مورد استناد قرار گیرد.

اما اگر عقیده سیاسی فرد، بر مخالفت با مشروعیت حاکم یا مشروعیت حاکمیت یا نظم جامعه اسلامی مبتنی باشد، با سه محدودیت مواجه خواهد بود و ضمانت اجرای دنیوی (قابلیت مجازات) یافته است.

### ۱-۱-۴. محدودیت اول با عنوان «بغی»

پیش‌تر آمد که یکی از وجوه امنیت سیاسی افراد در جامعه اسلامی، حق بر انتخاب هر عقیده سیاسی است. از آنجا که ایجاد عقیده، امری نفسانی، ذهنی و غیرارادی است؛ بنابراین داشتن هر عقیده‌ای به خودی خود، هیچ محدودیتی را به طور ثبوتی و اثباتی پذیرا نیست؛\*\* بنابراین امنیت و آزادی افراد در به‌کارگیری هر عقیده‌ای - تکویناً و تشریحاً - محترم بوده، به رسمیت شناخته شده است؛ چه این عقیده سیاسی، بر همراهی و موافقت با حاکم اسلامی و چه بر اعتقاد به عدم مشروعیت حاکم اسلامی و مخالفت با وی مبتنی باشد؛ بنابراین چنانچه فردی به این عقیده رسیده باشد که حاکم کنونی جامعه اسلامی (اعم از امام معصوم یا امام عادل)، شایستگی و مشروعیت تصدی حکومت را ندارد، ضوابط و آموزه‌های فقه شیعه برای این عقیده او امنیت قائل می‌شود و به هیچ‌کس حق تعرض به چنین عقیده‌ای را نمی‌دهد و اساساً کنکاش و تفتیش از این عقاید، مورد نهی قرار گرفته است.

در حالت دوم، این فرد از روی خیرخواهی و به جهت اصلاح امور جامعه اسلامی، مخالفت خود را علنی می‌سازد تا از باب امر به معروف و النصیحة لائمة المسلمین، انجام وظیفه کرده باشد. البته برخی فقها شرایطی را برای نصیحت کردن امام جامعه اسلامی

\* در این باره علاوه بر حکم عقل، ادله وارد بر تقیه مداراتی و تعلیلی که همه فقها بر این‌گونه تقیه ذکر کرده‌اند، می‌تواند مورد استناد قرار گیرد (ر.ک: سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵، ج ۲، صص ۶۵ و ۶۷/ حسینی روحانی قمی، ۱۴۱۲، ج ۱۱، ص ۴۲۳).

\*\* در این باره باید میان به‌کارگیری عقیده که امری غیرارادی است و مقدمات به‌کارگیری عقیده که شامل تحقیق، مطالعه و بررسی می‌شود، تمایز قائل شد.

مقرر داشته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۶۹-۷۱)؛ ولی این سطح از مخالفت با حاکم جامعه اسلامی نیز قرین با امنیت برای صاحب آن است.

مرحله و سطح بعد، در این است که فرد به تبلیغ عقیده خود و تأثیر در عقاید دیگران و گردآوری همراهان و هوادارانی بپردازد تا از این راه با تغییر در نظام سیاسی موجود، خود یا آن کس که او می‌پسندد، زمام امور را به دست گیرد. در این مرحله، دو دیدگاه فقهی قابل تصور است:

**دیدگاه اول:** از آنجا که تبلیغ مخالفت با حاکم اسلامی، به تضعیف پایه‌ها و مبانی مشروعیت حاکم جامعه اسلامی می‌انجامد و احتمال بروز ناامنی را به دنبال دارد، باید از این تبلیغ ممانعت به عمل آورد؛ یعنی در آوردگاه امنیت سیاسی فرد با امنیت عمومی و نظم جامعه اسلامی و مشروعیت حاکم اسلامی، امنیت جامعه و حاکم اسلامی مقدم می‌شود. این دیدگاه در زمان امیر مؤمنان<sup>ع</sup>، از سوی برخی یاران ایشان ابراز شده است (ثقفی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۰-۱۲۲) و با آنکه به وسیله آن حضرت مورد پذیرش قرار نگرفته است؛ ولی به عقیده برخی فقها و با استناد به برخی روایات، این سیره امیر مؤمنان<sup>ع</sup> در سهل‌گیری بر مخالفان سیاسی را باید حمل بر تقیه کرد؛ به عنوان مثال، صاحب‌جوهر معتقد است رفتارهای ملایم حضرت علی<sup>ع</sup> با یاغیان، نه به جهت اجرای احکام واقعی اسلام در برابر مخالفان سیاسی، بلکه از باب تقیه و رعایت مصلحت آینده شیعیان بوده است و در صورت ظهور امام زمان(عج)، ایشان به اجرای محدودیت‌های رفتارهای حضرت علی<sup>ع</sup> ملزم نیست و هرگونه صلاح بدانند، با مخالفان خویش برخورد خواهند کرد (نجفی، ۱۳۶۸، ج ۲۱، ص ۳۳۵). همچنین شیخ حرّ عاملی در کتاب وسائل الشیعة که از منابع معتبر حدیث در مذهب شیعه می‌باشد، آشکارا به این امر اشاره می‌کند و احادیثی نقل می‌کند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۲۰۱۵، همان، ح ۲۰۲۰، ص ۷۹ / طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۵۵ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۳، ص ۴۴۲)، مبنی بر اینکه حضرت می‌دانست یاران و پیروانی دارد و اگر برخورد ملایم و آرامی با مخالفانش نداشته باشد، دشمنان با حاکم شدن‌شان، بی‌رحمانه‌ترین رفتارها را با شیعیان خواهند داشت. در این میان برخی فقهای معاصر، با استناد به دلایل قرآنی و روایی و نیز قاعده وجوب مقدمه واجب و تنقیح مناط، معتقدند تجسس و مراقبت بر اعمال، برنامه‌ها و

فعالیت‌های گروه‌های مخالف و کنترل و توقف فعالیت‌های آنها، از نظر شرع جایز و بلکه واجب شمرده می‌شود (منتظری، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۵۲).

**دیدگاه دوم:** در مقابل دیدگاه نخست، مشهور فقهای امامیه بر این باورند که تبلیغ عقاید سیاسی و ابراز مخالفت با حاکم اسلامی، تا زمانی که به قیام مسلحانه منتهی نشود، «بغی» تلقی نمی‌گردد. به بیان دیگر، افراد آزادند تا مخالفت خود با حاکم اسلامی را آشکارا ابراز نمایند و هیچ محدودیتی - به جز اینکه به قیام مسلحانه منتهی شود یا موجب اختلال نظام گردد - بر «ابراز» عقیده سیاسی وجود ندارد. در تأیید این دیدگاه می‌توان به دلایل ذیل اشاره کرد:

اولاً، تقریباً در همه تعاریف ذکرشده، «بغی» عبارت است از «خروج بر امام عادل» (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۰، ص ۲۹۶-۲۹۷ / ابن حمزه طوسی، ۱۴۰۸، ص ۲۰۵ / علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۵۲۲ / همان، ج ۴، ص ۴۴۸ / همو، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۵۵ / همو، ۱۴۱۱، ص ۸۸ / شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۰۷ / ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۵ / عاملی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۱ / محقق اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۴۴۰ / مالکی نجفی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۳۶۷ / مرعشی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۶۵ به بعد)؛ بنابراین تا زمانی که «خروج» صورت نگیرد، بغی محقق نشده است. درباره «خروج»، دو دیدگاه فقهی وجود دارد: برخی فقها خروج را به معنای مطلق «اطاعت نکردن از دستور رهبر مسلمانان» دانسته‌اند:

یدخل فی البغاه کل باغ علی الإمام أو نائبة الخاص أو العام، ممتنع عن طاعته فیما أمر به و نهی عنه. فمن خالف فی ترک زکاة أو خمس أو رد حقوق حاربه و لحاکم المسلمین الحامی لبیضة الاسلام والدافع عن دماء المسلمین و اعراضهم إذا اضطر إلى ذلک، محاربتنه (کاشف الغطا، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۳۶۷).

برخی دیگر، با توضیح دامنه این اصطلاح، آن را به معنای صرف «قیام و اقدام مسلحانه» محسوب کرده‌اند: «البغی فی عرف المشرعة الخروج علی الإمام العادل بالسيف و نحوه» (روحانی، ۱۴۱۲، ج ۱۳، ص ۱۰۷).

\* «بغی» در اسلام، در دو معنای عمده به کار می‌رود؛ یکی به معنای اختلاف و جنگ میان دو گروه از مسلمانان که در سوره حجرات به آن اشاره شده است و دیگری معنایی که با توجه به جمله مشهور پیامبر اکرم ﷺ درباره عمار یاسر: «تقتلک الفتنه الباغية» (ابن حیون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۹۲) به معنای خروج بر حاکم اسلامی است. بغی در معنای دوم را جرم سیاسی دانسته‌اند (مرعشی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۶۱).

ثانیاً، برای مقابله نظامی و قهرآمیز با «بغات»، شرایطی مقرر شده است\* که نشان‌دهنده آن است که جرم بغی، فقط انتخاب، ابراز و تبلیغ عقیده سیاسی مخالف نیست و به حالت‌هایی مربوط می‌شود که امنیت عمومی یا امنیت ملی جامعه را تهدید می‌کند. برخی از این شرایط عبارت‌اند از:

- از امام جدا شوند و از پیروی وی خودداری نمایند (طوسی، ۱۴۰۰، ص ۲۹۶-۲۹۷ / علامه حلی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۳۰)\*\*.

- دارای قدرت و شوکت باشند؛ به گونه‌ای که حاکم از جانب آنها احساس خطر نماید (همان).

- در این مخالفت، دچار لجاجت یا عناد باشند یا دچار اشتباهی شده باشند که پذیرفتنی نیست.

- پیش‌تر با ارشاد، تذکر و موعظه، حجت را بر آنها تمام کرده باشند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۲۶۵ / علامه حلی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۳۰ / صاحب‌جوهر، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۳۴ / بهجت، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۴۳۸)\*\*\*.

از مجموع نظرات و ادله فقهی می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که صرف به‌کارگیری، ابراز و حتی تبلیغ عقیده سیاسی مخالف با حاکم اسلامی، نمی‌تواند مجوزی برای برخورد قاهرانه با فرد مخالف باشد و حتی اقدامات عملی و مسلحانه این گروه نیز با نهایت مدارا و ملاحظه پاسخ داده می‌شود (وجه سلبی امنیت سیاسی). همچنین در سیره امیر مؤمنان<sup>ع</sup> مشاهده می‌شود که ایشان به عقاید و نظریات مخالف، احترام می‌گذاشتند و آنها را باعث ارتقای سطح فکری آحاد جامعه قلمداد می‌کردند؛ به همین دلیل، تا زمانی که این عقاید سیاسی مخالف، در جهت خیرخواهی و صلاح مطرح شود و به شکل‌گیری اقدامات مسلحانه منجر نشود، مطلوب تلقی می‌گردد؛ به عنوان مثال،

\* شیخ طوسی، ابن‌دریس و علامه حلی، سه شرط و مرحوم کاشف‌الغطاء، پنج شرط را ذکر کرده‌اند.  
\*\* در مقابل این شرط، صاحب‌جوهر می‌فرماید: «ولی ما دلیلی که بر این شرط دلالت داشته باشد، نیافتیم» (صاحب‌جوهر، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۳۱). بر همین اساس، مرحوم آیت‌الله منتظری نیز همین مسئله را قائل شده‌اند (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۴۸۴).

\*\*\* مرحوم آیت‌الله منتظری: «بدیهی است ارشاد در هر زمان، مطابق مقتضیات زمان انجام می‌شود. ارشاد در زمان کنونی، جز با ایجاد فضای بحث آزاد و دادن مجال و امنیت به طرف متهم، به بغی جهت بیان شبهات و نظریات خود امکان ندارد» (منتظری، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۵۲۶).

درباره برخورد امیر مؤمنان<sup>ع</sup> با خوارج؛ اولاً، ایشان هیچ‌گاه از لفظ مشرک یا منافق استفاده نمی‌کرد، بلکه می‌فرمود: «اینها برادران ما هستند که بر ما یورش مسلحانه آورده‌اند» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۸۳)؛<sup>\*</sup> ثانیاً، می‌فرمود: «همانا من کسی را به صرف اتهام و گمان، بازداشت و مؤاخذه نمی‌کنم» (ثقفی، ۱۳۷۴، ص ۱۳۶)؛ ثالثاً، می‌فرمود: «همانا تا زمانی که آنان خونی نریخته و به حریمی تجاوز ننموده‌اند، ما مانع استفاده آنان از بیت‌المال و مساجد نمی‌شویم» (ابن حیون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۹۳). علاوه بر این، حضرت، نصیحت (ابراز عقیده مخالف) از روی خیرخواهی را یکی از حقوق والی بر مردم می‌دانست (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۷۹)<sup>\*\*</sup> و مردم را به مشورت‌دهی (وجه ایجابی امنیت) امر می‌کرد (همان، ص ۳۳۵).

در این باره، حضرت امام خمینی در مقاطع گوناگونی بر آزادی عقیده و بیان، تا آنجا که باعث اختلال نظام نشود، تأکید کرده‌اند:

در جامعه‌ای که ما به فکر استقرار آنیم، مارکسیست‌ها در بیان مطالب خود آزاد خواهند بود؛ زیرا ما اطمینان داریم اسلام دربردارنده پاسخ به نیازهای مردم است. ایمان و اعتقاد ما قادر است با ایدئولوژی آنها مقابله کند. در فلسفه اسلامی، از همان ابتدا مسئله کسانی مطرح شده است که وجود خدا را انکار می‌کرده‌اند. ما هیچ‌گاه آزادی آنها را سلب نکرده و به آنها لطمه وارد نیاورده‌ایم. هرکس آزاد است که اظهار عقیده کند و

\* «عَبْدُ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْجُمَيْرِيِّ فِي قُرْبِ الْأَسْنَادِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعُودَةَ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عَلِيًّا لَمْ يَكُنْ يَنْسُبُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ حَرْبِهِ - إِلَى الشِّرْكِ وَلَا إِلَى النِّفَاقِ - وَلَكِنَّهُ كَانَ يَقُولُ هُمْ إِخْوَانُنَا بَعْوًا عَلَيْنَا. الْبَتَّةُ كَفْتَنِي اسْتِ مَرْحُومِ شَيْخِ حَرِّ عَامِلِي فِي أُنْتِهَائِي رَوَايَتِ مَذْكُورِ، مَعْتَقِدِ اسْتِ اَيْنِ رَوَايَتِ رَا بَايْدِ حَمَلِ بَرِ تَقِيَهْ كَرْدِ «أَقُولُ: هَذَا مَحْمُولٌ عَلَى التَّقِيَّةِ»؛ وَلِي بَرَخِي فَفَقَهَا بِيَانِ دَاشْتَهْ اَنْدِ كِهْ اَيْنِ حَمَلِ، دَلِيلِ أَشْكَارِ وَ مَشْخَصِي نَدَارْدِ وَ مَخَالَفِ ظَاهِرِ سِيرَهْ اَمِيرِ مُؤْمِنَانِ<sup>ع</sup> مِي بَاشْدِ (ر.ك: مَنْتَقَرِي، ج ۲، ص ۸۰۶).

\*\* «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا، وَلَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ؛ فَأَمَّا حَقُّكَ عَلَيَّ فَالنَّصِيحَةُ لَكُمْ وَ تَوْفِيرُ فَيْئَتِكُمْ عَلَيَّكُمْ ... وَ أَمَّا حَقِّي عَلَيْكُمْ فَالْوَفَاءُ بِالْبَيْعَةِ وَ النَّصِيحَةُ فِي الْمَشْهَدِ وَ الْمَغِيبِ ...». مَرْحُومِ آيَتِ اَللّهِ مَنْتَقَرِي فِي تَوْضِيحِ اَيْنِ كَلَامِ اَمِيرِ مُؤْمِنَانِ<sup>ع</sup> فَرَمُودَهْ اَنْدِ: «نَصِيحَتِ» اَيْنِي تَذْكَرِ مَعَايِبِ وَ نَوَاقِصِ وَ اِرَائِهِ رَاهْكَارِ بَرَايِ اَصْلَاحِ اَنْهَآ. «نَصِيحَتِ فِي مَشْهَدِ» اَيْنِي حَقِّ تَذْكَرِ وَ اِنْتِقَادِ رُودِرُورِ وَ فِي حَضُورِ حَاكِمِ اَوْ حَاكِمَانِ. بَرَايِ «نَصِيحَتِ فِي مَغِيبِ» نِيْزِ دُو مَعْنَا ذَكَرِ كَرْدَهْ اَنْدِ: يَكِي دِفَاعِ فِي رَابِرِ تَهَاكِمَاتِ بِيْ جَا وَ بِيْ اَسَاسِ بَرِ حَاكِمِ وَ حَاكِمِيَّتِ وَ دِيْكَرِي تَذْكَرِ فِي غِيَابِ حَاكِمِ؛ نَظِيرِ اَنْچِهْ مَتَدَاوَلِ اسْتِ كِهْ فِي رُوزِنَامَهْ هَا اَوْ مَجَالِسِ سَخْرَانِي اَوْ تَظَاهِرَاتِ اَرَامِ، نَظَرِيَاتِ، خَوَاسْتَهْ هَا وَ نَقْصْ هَا وَ رَاهِ اَصْلَاحِ اَمُورِ بِيَانِ مِي شُودِ (مَنْتَقَرِي، [بِي تَا]، ج ۲، ص ۴۳۸-۴۳۹).

برای توطئه کردن آزاد نیست (خمینی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۷۱).

در حکومت اسلامی، همه افراد دارای آزادی در هرگونه عقیده‌ای هستند؛ ولیکن آزادی خرابکاری را ندارند (همان، ج ۴، ص ۴۳۶).

در جمهوری اسلامی، هر فردی از حق آزادی عقیده و بیان برخوردار خواهد بود؛ ولیکن هیچ فرد یا گروه وابسته به قدرت‌های خارجی را اجازه خیانت نمی‌دهیم (همان، ج ۵، ص ۱۳۹).

[در مورد آزادی بیان و عقیده، شما چه حدودی را در نظر دارید؟ آیا فکر می‌کنید باید محدودیت‌هایی قائل شد یا نه؟] - اگر مضر به حال ملت نباشد، بیان همه چیز آزاد است. چیزهایی آزاد نیست که مضر به حال ملت ما باشد. [آیا فکر می‌کنید که گروه‌های چپ و مارکسیست که در ایران هستند، آزادانه فعالیت خواهند داشت؟] - اگر مضر به حال ملت باشد، جلوگیری می‌شود؛ اگر نباشد و فقط اظهار عقیده باشد، مانعی ندارد. [یعنی منظورتان این است که احزاب آزاد خواهند بود یا نه؟] - همه مردم آزادند، مگر حزبی که مخالف با مصلحت مملکت باشد» (همان، ص ۵۲۰).

آزادی بیان و قلم و عقیده برای همگان آزاد می‌باشد؛ ولیکن مردم توطئه را هرگز اجازه نمی‌دهند (همان، ج ۶، ص ۲۶۲).

## ۲-۱-۴. محدودیت دوم با عنوان «ارتداد»

همان‌گونه که بیان شد، یکی از وجوه امنیت/آزادی سیاسی افراد، امنیت در به‌کارگیری 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 تحدید قرار گرفته است.

با توجه به نظر فقها، برای ارتداد سه معنا قابل تصور می‌باشد: «ارتداد تردیدی»، «ارتداد اعتقادی» و «ارتداد عنادی». در معنای «تردیدی»، فرد به صرف تردید در عقایدش، مرتد تلقی شده است:

و لافرق من آن تكون الردة بإعتقاد ما يوجب الكفر أو بشك فيهِ (علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۸۳).

و يتحقق بالبينّة عليه ولو في وقت مترقب أو التردد فيه (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۶۰۰).  
ترتب الإرتداد على نقض الإسلام بإنكار أو جحود أو نفاق أو شك أو عناد (کاشف‌الغطا، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۴۱۷-۴۱۸).

در معنای «اعتقادی» چنانچه فرد پس از تردید، قطعاً منکر عقاید اسلامی شود و عقیده دیگری را برگزیند، مرتد محسوب می‌شود و در معنای «عنادی»، فرد در صورتی که از روی عناد و لجاجت، از عقاید اسلامی روی‌گردان شود، مرتد محسوب می‌شود. پرداختن به محتوا و ادله هریک از این معانی، مجال مجزایی می‌طلبد (ر.ک: حاج‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۳۴۹-۳۷۱)؛ ولی تلقی بسیاری از فقها - به ویژه فقهای معاصر - بر این است که ارتداد فقط زمانی قابل مجازات می‌باشد که با هدف مقابله با حکومت اسلامی اتفاق بیفتد. براساس 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، هرچند 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،\* چنانچه این اقدام او با انگیزه تضعیف

\* از چنین امری در برخی روایات با اصطلاح «جحد» یاد شده است (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۳۴۹۵۹، همان، ج ۱۸، ص ۵۴۴-۵۴۵/کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۹، ص ۳۸۸/ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۷۳، ص ۴۰۸/محدث نوری، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۶۲۷۵، ص ۴۳۱/مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۹، ص ۱۳، ص ۱۲۸).

حاکمیت اسلام صورت گرفته باشد (عنصر معنوی) یا در عمل، به تزلزل این حاکمیت و مبنای 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، ۱۳۷۶، ص 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 باشند. 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، ش ۲۳، ص ۱۶-۱۷).

همچنین به تعبیر مرحوم آیت‌الله منتظری:

کسی که یا در حال تحقیق است یا در اثر ضعف مطالعه، یا القائات 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، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۵۲۶-۵۲۷).

### ۳-۱-۴. محدودیت سوم با عنوان «حفظ نظام»

علاوه بر مواردی که به موجب اقدام بر علیه امنیت حاکم (حاکمیت) اسلامی یا حکومت اسلامی مورد منع قرار گرفته است، برخی موارد دیگر نیز وجود دارند که به دلیل رعایت مصلحت عمومی جامعه و حفظ نظم و امنیت روانی اجتماع، آزادی بیان



افراد را محدود می‌سازند که از آن ذیل عنوان «حفظ نظام» یاد می‌شود.\* این مفهوم که در کتب فقهی با عنوان «قاعده اختلال» از آن یاد شده است، بدین معناست که هر عملی باعث اختلال در زندگی انسان‌ها و سستی معیشت آنها و جامعه‌شان شود، ممنوع است و هر عملی باعث حفظ این نظام شود نیز واجب و لازم می‌باشد (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۳)؛ بنابراین چنانچه فردی به ابراز عقایدی بپردازد که نه مصداق توطئه در جهت براندازی حکومت اسلامی (بغی) و نه مصداق خروج از دین و ارتداد باشد؛ باعث برانگیختن اختلاف‌های اجتماعی و برهم خوردن نظم جامعه و در نتیجه اختلال در معیشت و زندگی روزمره مردم گردد، در چنین مواردی نیز امنیت و آزادی او در ابراز عقیده محدود می‌شود. در کتب فقهی ملاک‌های خاصی برای تشخیص برهم خوردن نظم اجتماعی یا اختلال نظام بیان نشده است. به تعبیر برخی فقها:

تشخیص اینکه جامعه دچار هرج و مرج شده و شرایط اضطراری بر آن حاکم است، نباید صرفاً یک تشخیص فردی یا گروهی خاص باشد، بلکه پیدایش هرج و مرج در جامعه، امری روشن است و تمامی آن جامعه یا اکثریت آن، به آن می‌رسند و احراز آن برای آنها که مکلف اصلی و اولی برای ایجاد نظم هستند، کار مشکلی نیست (منتظری، ۱۴۲۹، ص ۵۵).

به عنوان جمع‌بندی مباحث این بخش می‌توان این‌گونه گفت که به لحاظ اندیشه، عقیده و بیان در حوزه امر سیاسی، اصل اولی بر امنیت و آزادی کامل افراد است و آنها می‌توانند به هر شکل بیندیشند، عقیده یابند و عقیده خویش را ابراز نمایند؛ ولی با توجه به ادله مربوط به «بغی»، «ارتداد» و «حفظ نظام»، سه حالت از شمول این اصل اولی خارج و استثنا شده است: اولاً، بیان عقاید مخالف با حاکم اسلامی که به قیام مسلحانه علیه وی منتهی شود؛ ثانیاً، بیان عقاید مخالف با مبانی حکومت اسلامی (اسلام) که با هدف تضعیف اساس حکومت صورت گیرد، یا در عمل به تضعیف آن بینجامد؛ ثالثاً، بیان عقاید فردی که باعث برهم خوردن نظم عمومی و بروز هرج و مرج

\* به طور کلی از اصطلاح «حفظ نظام»، سه معنا افاده می‌شود: «حفظ نظام اجتماعی و نظم عمومی»، «حفظ اساس اسلام» و «حفظ حکومت اسلامی». از دو معنای اخیر در ذیل مبحث بغی و ارتداد سخن به میان آمد؛ بنابراین در اینجا به معنای خاص حفظ نظام، یعنی حفظ نظام اجتماعی می‌پردازیم (ر.ک: ملک‌افضلی اردکانی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۱ به بعد).

گردد. فقط در این سه صورت است که از افراد در این «موضوع»، سلب امنیت می‌شود و جان، مال و آزادی آنها - البته در برخی صور - حرمت نخواهد داشت. به عبارت دیگر، با رعایت این سه ضابطه است که حق نظارت همگانی، دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از منکر برای آحاد جامعه به رسمیت شناخته می‌شود\* و آنها باید بتوانند آزادانه در مقام مشورت و نصیحت به حاکمان برآیند و اظهارنظر کنند.

## ۴-۲. حق انتخاب‌شدن

جلوه دیگر امنیت سیاسی در سطح فردی را می‌توان در حق انتخاب‌شدن و به عبارتی، حق و امکان افراد برای اینکه بتوانند به عالی‌ترین مناصب مدیریت جامعه برسند، دانست. به عبارت دیگر، اگر شهروندان این امکان را پیش‌روی خویش ببینند که در صورتی که بخواهند، می‌توانند با کوشش و برنامه‌ریزی به بالاترین سطوح حاکمیت دست یابند، نوعی احساس آرامش و امنیت خواهند کرد.

برای بررسی این جنبه از امنیت سیاسی افراد، ضروری است شرایطی که در منابع و متون فقهی برای حاکم اسلامی برشمرده شده است، مورد ملاحظه قرار گیرد تا معلوم شود آیا عموم مردم حق تصدی زعامت مسلمانان را دارند یا آنکه فقط صنف، طبقه و گروه خاصی می‌تواند به این مقام نایل شود و دیگران به فرمانبردار بودن محکوم‌اند.

از کلام حضرت امام و دیگر بزرگان این‌گونه برداشت می‌شود که برای حاکم جامعه اسلامی، دو دسته از شرایط لازم است؛ «شرایط عمومی» همچون عقل و تدبیر (خیمینی، ۱۴۲۳، ص ۴۸) که در همه جوامع برای حاکمان‌شان مقرر می‌دارند و «شرایط اختصاصی» که به فقهای شیعه منحصر است و در دو شرط بیان شده است: «علم به قانون» (همان، ص ۴۷) یا اجتهاد مطلق و «برخورداری از کمال اعتقادی و اخلاقی» یا عدالت (همان).\*\*

\* اصل هشتم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بیان می‌دارد: «در جمهوری اسلامی ایران، دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از منکر، وظیفه‌ای است همگانی و متقابل بر عهده مردم نسبت به یکدیگر، دولت نسبت به مردم و مردم نسبت به دولت. شرایط و حدود و کیفیت آن را قانون معین می‌کند: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولیاء بعض یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر».

\*\* در اصول ۵ و ۱۰۹ قانون اساسی نیز به این شرایط تصریح شده است. مرحوم شهید بهشتی در

چنین شرایطی از دو جنبه می‌تواند برای عموم افراد جامعه تولید امنیت نماید؛ اول، از این جهت که لزوم وجود چنین معیارهایی در حاکمان آنها و پیش‌بینی سازوکارهای نظارتی متعدد و مردمی بر تداوم این ملاک‌ها، ضامن بسیاری از حقوق و آزادی‌های بنیادین مردم است و مردم این اطمینان خاطر را می‌یابند که از جانب حاکمان‌شان مورد تعدی و خیانت قرار نمی‌گیرند (ر.ک: ارسطا، ۱۳۸۹، ص ۱۴۷ به بعد)؛ دوم، هر فردی می‌تواند با سعی و تلاش خویش و بر پایه استعدادهای درونی‌اش، به عالی‌ترین سطوح مدیریت جامعه اسلامی برسد و در این میان، هیچ ملاک و مزیت تبعیض‌آمیزی به چشم نمی‌خورد. به عبارت دیگر، اسلام با کشاندن بستر رویش و خاستگاه رهبری به میان توده مردم و بستن راه هرگونه انحصار در خاستگاه رهبری، انتخاب رهبر از میان گستره نامحدود جامعه را به مردم سپرده است و این مردم‌اند که به طور مستقیم یا با واسطه خبرگان منتخب خود، فردی واجد صلاحیت را از این پهنه نامحدود و از میان خود به رهبری برمی‌گزینند و این‌گونه در شکل‌گیری کانون قدرت سیاست سهیم می‌گردند (مؤمن، [بی‌تا]، ص ۳۱).

برخی دیگر از نویسندگان، برای دفع شبهه ناسازگاری ولایت فقیه با این جنبه از «امنیت سیاسی افراد» (یعنی حق همه افراد در انتخاب‌شدن به مناصب سیاسی)، معتقدند:

اگر ولی فقیه به اسم معین شود، به گونه‌ای که دیگران در عین داشتن شرایط لازم، نتوانند این سمت را احراز نمایند، این قطعاً با اصول دموکراسی مغایر خواهد بود؛ اما قرار دادن یک سری شرایط متناسب با آن سمت، برای کسانی که می‌خواهند این سمت را احراز نمایند، هیچ مغایرتی با اصول دموکراسی ندارد. همان‌طور که قانون اساسی برای ریاست جمهوری نیز شرایطی قرار داده ... مهم آن است که این شرایط، اکتسابی

---

مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی و در توجیه مبانی ولایت فقیه، این‌گونه بیان داشته‌اند: «در جامعه اسلامی می‌گوییم: پس از اینکه اعضای جامعه مکتب را پذیرفته‌اند، یکی از لوازم پذیرش مکتب اسلام این است که مقام امامت امت باید با این صفات باشد و اصل پنجم بیان‌کننده همین است...؛ بنابراین ملاحظه می‌کنید که اصل شش، نه تنها متضاد و متباین با اصل پنج نیست، بلکه بیان‌کننده دایره نقش آرای عمومی پس از مرحله انتخاب اولش می‌باشد» (مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۰۶).

باشد و هرکس بتواند آن را تحصیل کند و بتواند خود را برای انتخاب‌شدن، نامزد نماید (هدایت‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۵۶۴ / ر.ک: عنابی و خلیلی شجاعی، ۱۳۹۰، ص ۷۶۶).

از آنچه گفته شد، معلوم می‌شود که شرط فقاقت، همانند شروطی مثل شجاعت، عدالت و مدیریت در مورد ولیّ امر، به این دلیل که اکتسابی‌اند و با توجه به اینکه رهبری جامعه اسلامی، امر مهم و حساسی است، نه تنها با اصول دموکراسی مغایر نیست، بلکه کاملاً منطقی به نظر می‌رسد.

افزون بر اینکه دقت در این ملاک‌ها و نیز ماهیت نهاد حاکمیت در اسلام، نشان می‌دهد که تصدی امر زعامت جامعه مسلمانان، نه یک حق، بلکه تکلیفی بر گردن واجدان شرایط آن است که متضمن سختی‌ها و مرارت‌های بسیار می‌باشد؛ بنابراین چنانچه فردی به دلیل کاستی در برخی استعدادهای ذاتی (همچون قدرت مدیریت قوی، توانایی تحصیل در سطوح عالی علمی و...)، خود را از دستیابی به زعامت جامعه اسلامی دور ببیند، در واقع تکلیفی از عهده او برداشته شده است، نه آنکه حقی از وی سلب شده باشد.\* همچنین مطالعات میدانی اثبات کرده است که تمایل به دستیابی به یک منصب سیاسی، در افراد بسیار محدودی از اجتماع وجود دارد.\*\*

نتیجه آنکه تأسیس نهاد «ولایت»، با ویژگی‌ها، شرایط و وظایفی که برای آن بیان شده است، نه تنها امنیت سیاسی افراد را در موضوع «حق بر انتخاب‌شدن» نفی نمی‌کند، بلکه آن را به گونه‌ای متعالی و سازمان‌یافته به جوامع انسانی عرضه می‌کند تا در سایه آن، امنیت در دیگر حوزه‌ها نیز تأمین گردد.

### ۴-۳. حق انتخاب‌کردن

شاید بتوان یکی از مهم‌ترین موضوعات در امنیت سیاسی شهروندان را این امر دانست

\* چنین تبیین و توجیهی با اقتباس از سخنان مرحوم آیت‌الله منتظری، در مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی و درباره عدم امکان ریاست جمهوری زنان - به دلیل عدم امکان احراز ولایت از سوی زنان - ارائه شده است (مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ص ۱۷۶۸).

\*\* مایکل راش در کتاب جامعه و سیاست، برای اثبات این مدعا به یک نظرسنجی که در سال ۱۹۸۹م در بریتانیا انجام شده است، اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد که سیاست، اساساً فعالیت اقلیت است (ر.ک: راش، ۱۳۷۷، ص ۱۳۰-۱۳۵ / شریف لکزایی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۰).

که آیا آنها حق مشارکت سیاسی دارند و می‌توانند در امور سیاسی نظام حکومتی‌شان مداخله کنند یا خیر و به چه میزان این مشارکت پذیرفته شده است. به عبارت دیگر، چنانچه شهروندان این حق را داشته باشند تا آزادانه، حاکمان جامعه خود را برگزینند و بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم باشند، به گونه‌ای که هیچ قدرت خارجی نتواند اخلاقی در حق انتخاب آنها به وجود بیاورد، از این جهت احساس امنیت خواهند کرد و در امنیت سیاسی به سر خواهند برد.

وجود چنین مسئله‌ای از دیرباز در کتب فقهی و با عنوان بیعت، کمابیش مورد توجه فقها قرار داشته است و در میان فقهای شیعه نمی‌توان فقهی را یافت که به نظریه «تغلب» یا «الأمر لمن غلب» قائل باشد، بلکه تقریباً همه فقها به لزوم بیعت مردم با امام عادل (مشارکت سیاسی) برای تشکیل حکومت، قائل‌اند؛ ولی در این میان، درباره ماهیت بیعت (برای مطالعه شباهت‌ها و تفاوت‌های بیعت و انتخابات، ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۷۷، ش ۸۶-۸۵، ص ۱۴۴)، یا مشارکت مردم و جایگاه آن در اندیشه سیاسی شیعه، دو نظریه وجود دارد که عبارت‌اند از: «نظریه مشروعیت‌بخش بودن» و «نظریه کارآمدی».\*

در نظریه‌ای که مشارکت مردم را به عنوان عامل مشروعیت‌بخش حکومت در نظر می‌گیرد (نظریه انتخاب)، حاکمیت حق خداست؛ ولی خداوند، این حق خویش را به انبیا و اولیا و در غیبت آنان، به عموم بندگان خود در جامعه اسلامی واگذارده است. براساس این دیدگاه، شارع مقدس برای عصر غیبت، شرایطی را برای حاکم مسلمانان ذکر کرده است و این مردم‌اند که یکی از افراد واجد شرایط را به رهبری انتخاب می‌کنند. برخی علمای معاصر، ولایت فقیهان و تشکیل حکومت اسلامی را به انتخاب

\* برخی محققان سعی بر ارائه سه نظریه در این باب داشته‌اند: «مشارکت مردم به عنوان مشروعیت احراز ولایت (شرط وجود ولایت) (ارسطا، ۱۳۸۹، صص ۱۱۷-۱۲۱ و ۱۲۵-۱۳۳)، «مشارکت مردم به عنوان عنصر کارآمدی ولایت (حفظاً للنظام) (ارسطا، ۱۳۸۹، صص ۴۴۵-۴۵۰ و ۴۶۰-۴۷۷) و «مشارکت مردم به عنوان مشروعیت تصدی و اعمال ولایت (ارسطا، ۱۳۸۹، صص ۴۵۱-۴۶۰). در این نوشتار، به منظور پرهیز از سردرگمی ناشی از قرابت زیاد استدلال‌های نظریات پیش‌گفته، این مبحث در ذیل دو نظریه عمده و مشهور مطرح شده است؛ ضمن آنکه به عقیده نگارنده، نظریه سوم، قابل فروکاستن و تحلیل در ضمن نظریه دوم می‌باشد.

مردم دانسته‌اند؛ به عنوان مثال، علامه طباطبایی در این باره بیان می‌دارد:

در هر صورت، پس از پیامبر اکرم ﷺ و پس از غیبت امام (عج)، بسان روزگار ما، بی‌گمان امر حکومت اسلامی بر عهده مسلمانان است. در این باره چیزی که می‌توان از قرآن استفاده کرد: مردم باید براساس سیره پیامبر ﷺ که همانا روش امامت است، نه روش پادشاهی و امپراطوری، برای اجتماع خویش حاکم برگزینند و به گونه‌ای رفتار کنند که دگرگونی در احکام پدید نیاید و با رایزنی و مشاوره، اداره امور و رخدادهایی که به اقتضای زمان و مکان پدید می‌آیند، انجام پذیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۲۴).

آیت‌الله سبحانی نیز در این باره می‌نویسد:

در این زمان، شیوه تشکیل حکومت آن است که مردم حاکم اصلی را برابر معیارها و آیین‌هایی که در کتاب و سنت بر آنها به روشنی اشارت شده، برگزینند، یا اینکه مردم به حاکمی که ویژگی‌های شرعی را دارد، رضا دهند (سبحانی، ۱۴۱۳، ص ۱۸۸-۱۸۶).

یکی دیگر از صاحب‌نظران، ضمن بیان قصور ادله از اثبات نصب فقها بر منصب ولایت جامعه اسلامی، تنها راه ممکن برای زعامت مسلمانان را رأی و انتخاب مردم دانسته است (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۹۳ به بعد).

در مقابل، براساس نظریه‌ای که مشارکت مردم را به عنوان تنها راه کارآمدی حکومت می‌داند (نظریه انتصاب)، حاکمیت حق خداست؛ ولی خداوند این حق خویش را فقط به انبیا و اولیا و در غیبت آنها به منصوبان آنها (منصوبان خاص و عام) واگذارده است و نه به عموم افراد جامعه؛ بنابراین حضور، رأی و مشارکت مردم، تأثیری در مشروعیت حکومت ندارد. صاحب‌جواهر، هم خود بر این مطلب اشاره روشن دارد و تأکید می‌ورزد و هم از محقق کرکی نقل می‌کند که این مسئله مورد اجماع است که فقیهان از سوی امامان ﷺ به ولایت گمارده شده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۹۶). مرحوم نراقی نیز در این باره می‌فرماید:

[در روایات] در حق فقیه، منش‌ها و ویژگی‌های زیبا و برتری‌های بزرگی وارد شده است و همانها بسنده می‌کند که دلیل باشند بر گماردگی فقیهان از سوی امامان ﷺ (نراقی، ۱۴۱۷، ص ۵۳۸).

در عین حال، برخی فقها به این نکته توجه داده‌اند که اگر امامت را نه در اندازه یک

نظریه، بلکه به عنوان یک واقعیت جامعه اسلامی مطرح نماییم، مسئله بیعت و پذیرش مردم، خودبه خود یکی از عناصر تشکیل دهنده آن خواهد بود. این امر بدین معنا نیست که امام بدون انتخاب یا پذیرش مردم، واجد صلاحیت امامت نیست یا قبول مردم، از شرایط امامت است، بلکه بدین معناست که بدون پذیرش از سوی مردم، امامت امام واجد صلاحیت و انتخاب شده از جانب خدا عینیت نمی یابد (عمید زنجانی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۴ / ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۶۱ به بعد / مؤمن قمی، [بی تا]، ج ۱، ص ۳۱ به بعد)؛ بنابراین اگر مقبولیت حاکمیت ولی فقیه از دست برود، مشروعیتش از دست نمی رود، بلکه تحقق حاکمیت و اجرایی شدن آن با مشکل مواجه می گردد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۳). بر این اساس، برخی نویسندگان، حضور و مشارکت سیاسی شهروندان را به دلیل وجوب حفظ نظام جامعه اسلامی و تعیین آن در انتخابات در زمان حاضر، واجب دانسته اند (ملک افضلی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۴). امام خمینی در پاسخ به نمایندگان خود در دبیرخانه ائمه جمعه سراسر کشور که پرسیده اند «در چه صورت، فقیه جامع الشرایط در جامعه اسلامی ولایت دارد؟»، فرموده اند:

ولایت در جمیع صور دارد؛ لکن توکی امور مسلمین و تشکیل حکومت، بستگی به آرای اکثریت مسلمین دارد که در قانون اساسی هم از آن یاد شده است و در صدر اسلام تعبیر می شده به بیعت با ولی مسلمین (خمینی، ۱۳۸۶، ج ۲۰، ص ۴۵۹).

همچنین ایشان در ابتدای انقلاب و درباره تشکیل دولت موقت، این گونه فرمودند:

... ما به واسطه اتکا به این آرای عمومی - که شما الآن می بینید و دیدید، تاکنون که آرای عمومی با ماست و ما را به عنوان «وکالت» یا بفرمایید به عنوان «رهبری»، همه قبول دارند - از این جهت ما یک دولتی را معرفی می کنیم، رئیس دولتی را معرفی می کنیم، [تا] موقتاً دولتی تشکیل بدهد که هم به این آشفتگی ها خاتمه بدهد و هم یک مسئله مهمی که مجلس مؤسسان است، انتخابات مجلس مؤسسان را درست کند ... و من باید یک تنبیه دیگری هم بدهم و آن اینکه من که ایشان را حاکم کردم، یک نفر آدمی هستم که به واسطه ولایتی که از طرف شارع مقدس دارم، ایشان را قرار دادم. ایشان را که من قرار دادم، واجب الاتباع است، ملت باید از او اتباع کند. یک حکومت عادی نیست، یک حکومت شرعی است؛ باید از او اتباع کنند. مخالفت با این حکومت، مخالفت با شرع است، قیام بر علیه شرع است ... قیام بر ضد حکومت خدایی، قیام بر

ضد خداست. قیام بر ضد خدا، کفر است ... ما اعلام می‌کنیم که آقای مهندس بازرگان، حکومت شرعیه دارد از قِبَل من و بر همه واجب است که اطاعتش را بکنند (همان، ج ۶، ص ۵۸-۵۹).

همچنین ایشان در فرمانی که برای تشکیل شورای انقلاب صادر کردند، رأی قاطع مردم را پشتوانه کار خود برمی‌شمارند:

به موجب حق شرعی و براساس رأی اعتماد اکثریت قاطع مردم ایران که نسبت به اینجانب ابراز شده است، در جهت تحقق اهداف اسلامی ملت، شورایی به نام شورای انقلاب اسلامی مرکب از افراد باصلاحیت و مسلمان و متعهد و مورد وثوق، موقتاً تعیین شده و شروع به کار خواهد کرد (همان، ج ۵، ص ۴۲۶).

حضور پُررنگ مفاهیمی همچون «مصلحت»، «حفظ نظام»، «حکم حکومتی»، «حکم ثانویه» و... در فقه سیاسی شیعه را می‌توان نشانه توجه و اهتمام ویژه فقهای امامیه به کارآمدی تصدی امور از جانب فقیه دانست.\*

در جمع‌بندی این مباحث می‌توان گفت سخن در مشروعیت‌بخش بودن یا عینیت‌بخش بودن مشارکت مردم در این دو نظریه، بحثی فقط نظری و انتزاعی است و ثمره عملی معتناهی در موضوع امنیت سیاسی افراد بر آن قابل تصور نیست؛ چنان‌که در هر دو نظریه، حضور مردم، مشارکت مردم در تصمیم‌گیری‌ها و اجرای تصمیم‌ها و توجه به خواست آنها متبلور است. به عبارت دیگر، در هر حکومت اسلامی که فقیه در رأس آن باشد - هم بر مبنای نظریه انتخاب و هم بر مبنای نظریه انتصاب - مشارکت مردم در تشکیل حکومت و اداره آن به یک شکل و به یک اندازه مورد نیاز و پذیرش واقع می‌شود\*\* و فقط در ماهیت آن اختلاف نظر وجود دارد که این

\* گفتنی است مقوله «کارآمدی»، یکی از مؤلفه‌های مهم در نظریه «حکمرانی خوب» به حساب می‌آید. به طور کلی، مؤلفه‌های حکمرانی خوب عبارت‌اند از: حق انتخاب و اظهارنظر برای مردم، ثبات سیاسی، کارآمدی دولت در اجرای وظایف و مأموریت‌ها، کاهش بوروکراسی، حاکمیت قانون و از میان بردن فساد در جامعه و دولت (ر.ک: نادری، ۱۳۹۰، ص ۶۹-۹۴ / ناظمی اردکانی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۷-۱۲۸ / مبارک و آذریبوند، ۱۳۸۸، ص ۱۷۹-۲۰۸ / زارعی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۵-۲۰۲ / بیگی‌نیا و صفری و مرشیدی‌زاده و پولادری، ۱۳۹۱، ص ۸۶-۶۵).

\*\* البته برخی نویسندگان معتقدند در نظریه کارآمدی، «اکثریت» ملاک نیست، بلکه حضور تعدادی از مردم در صحنه تا آنجا که کارآمدی حکومت محقق شود، کفایت می‌کند (ارسطا، ۱۳۸۹، ص ۴۵۰)؛



اختلاف در ماهیت، بحثی علمی و نظری قلمداد می‌شود. به علاوه در نظریه انتخاب نیز مردم موظف‌اند از میان فقهای واجد شرایط، دست به انتخاب بزنند و به همین دلیل، آزادی عمل فراوانی ندارند.

بر این اساس، در تلاقی امنیت سیاسی با بحث حاضر باید این‌گونه گفت که با توجه به آثار و پیامدهای مشابهی که به‌کارگیری هر یک از این دو نظریه در امنیت سیاسی و حقوق اجتماعی افراد جامعه دارد، مشارکت مردم در تعیین یا تشخیص فقیه حاکم، امری محتوم و ضروری است و بر حکومت اسلامی واجب می‌باشد هم به منظور مشروعیت‌بخشی به تصدی فقیه حاکم و هم به منظور کارآمدسازی و جلوگیری از اختلال نظام، رأی و نظر مردم را در تعیین حاکمان بپذیرد و و به حقوق و امنیت سیاسی آنان گردن نهد.

#### ۴-۴. «مرجع» امنیت سیاسی افراد

پیش‌تر گفته شد که «مرجع» امنیت، موضوعی است که از بیشترین «اهمیت» در میان دیگر «موضوعات» برخوردار می‌باشد و برای شناسایی آن می‌توان این ملاک‌ها را مد نظر قرار داد؛ تصریح شارع به مهم‌تر بودن یک موضوع در یک حوزه امنیتی، وجود بیشترین ترخیصات و سهل‌گیری‌ها یا در نظر گرفتن بیشترین امتیازات برای یک موضوع خاص، تأسیس کمترین محدودیت‌ها برای یک موضوع، در نظر گرفتن بیشترین تدابیر اضطراری برای یک موضوع، گستردگی دایره شمول یک موضوع، تداوم یک موضوع در موارد تزامن با دیگر موضوعات و دیگر سطوح امنیت و...

حال پس از شناسایی «موضوعات» امنیت سیاسی افراد، برای تشخیص مرجعیت یکی از آنها باید این بررسی صورت گیرد که کدام‌یک از این موضوعات از کمترین محدودیت و بیشترین اهمیت نزد شارع برخوردار می‌باشد.

به طور خلاصه و از مجموع مباحث پیش‌گفته، این نتایج قابل استنباط است:

اول، «حق/ آزادی افراد در انتخاب‌شدن برای مناصب سیاسی» ظاهراً از بیشترین

---

ولی این‌گونه به نظر می‌رسد که در شرایط کنونی جامعه انسانی، تحقق کارآمدی با مشارکت یا دست‌کم رضایت اکثریت جامعه متصور خواهد بود.

محدودیت‌های فقهی در میان حقوق سیاسی افراد جامعه برخوردار است؛ به گونه‌ای که اولاً، بنا بر اجماع فقهای امامیه، در زمان حضور امامان معصوم علیهم‌السلام، هیچ فرد دیگری حق / آزادی این را ندارد که خود را در معرض انتخاب و رأی مردم قرار دهد و تصدی زعامت جامعه مسلمانان را بر عهده گیرد؛ ثانیاً، در زمان غیبت امامان معصوم، کسانی حق تصدی مناصب سیاسی را دارند که «فقیه» (یا مأذون از سوی فقیه) و «عادل» باشند؛ بنابراین وجود چنین ممنوعیت‌ها و محدودیت‌هایی در این موضوع سیاسی، می‌تواند عدم اهتمام شارع به این موضوع را به ذهن متبادر سازد؛ زیرا اگر این «موضوع» امنیت سیاسی، از بیشترین اهمیت نزد شارع برخوردار بود و اصطلاحاً «مرجع» امنیت می‌بود، نباید چنین قیود و محدودیت‌هایی در آن تأسیس می‌شد. همچنین در مقام تعارض این حق سیاسی با برخی آموزه‌های فقهی مانند اصل مشروعیت حاکمیت سیاسی (مستنبط از استثنائات اصل عدم ولایت)، اصل عدالت، اصل رجوع به خبره و... مشاهده می‌شود که حق / آزادی انتخاب‌شدن برای مناصب سیاسی در همه این موارد دچار عقب‌نشینی و محدودیت می‌گردد.

دوم، «حق / آزادی افراد در انتخاب مقامات و کارگزاران نظام سیاسی» نیز در واقع روی دیگر «حق انتخاب‌شدن برای مناصب سیاسی» است؛ بدین صورت که هرچه تعداد افرادی که «حق در معرض انتخاب قرارگرفتن» را دارند، محدودتر باشد، آزادی افراد در انتخاب کارگزاران نظام سیاسی نیز محدود می‌گردد و افراد مجبورند از میان گزینه‌های محدودتری دست به انتخاب بزنند. علاوه بر این، بنا بر نظر مشهور قریب به اجماع فقهای امامیه، صرف رأی و انتخاب مردم نمی‌تواند مشروعیت بخش تصدی یک فرد بر زمام امور جامعه اسلامی باشد و همین امر باعث می‌شود در مقام تعارض رأی و انتخاب مردم با امنیت نظام سیاسی مشروع، به نادیده‌گرفتن رأی و انتخاب مردم قائل باشیم.\*

\* البته این امر با این پیش‌فرض صحیح خواهد بود که نادیده‌گرفتن رأی و انتخاب مردم، خود باعث خدشه در امنیت نظام سیاسی نگردد؛ به دلیل اختلال در مقبولیت، کارآمدی و وجهه بین‌المللی. در این صورت، این وظیفه متصدیان امر است که تعیین کنند آیا ناامنی ناشی از عدم توجه به رأی

سوم، «آزادی / امنیت بیان سیاسی» فقط در صورتی محدود شده است که این بیان عقیده، باعث اختلال در نظام اجتماعی، سیاسی و دینی جامعه بشود و از آنجا که اختلال، امری عدمی است، اصل بر به رسمیت شناختن تام و کامل حق بر ابراز عقاید سیاسی شهروندان است، مگر آنکه معلوم شود این ابراز عقیده، نظم جامعه اسلامی یا کیان حکومت اسلامی یا ایدئولوژی حکومت اسلامی را دچار خدشه می‌کند که در این موارد به موجب آموزه‌های «حفظ نظام»، «بغی» و «ارتداد»، موضوع امنیت، با محدودیت مواجه می‌گردد. علاوه بر اینکه گزاره‌های ایجابی فراوانی همچون لزوم نصیحت ائمه مسلمانان، دعوت به خیر، امر به معروف، نهی از منکر و... می‌تواند مؤید و بیان‌کننده اهمیت بیشتر این مقوله نزد شارع باشد.

شایان ذکر است از آنجا که مبنا و اساس حکومت در نظر شارع، مهم‌تر از حفظ حاکم اسلامی - اگرچه حاکم معصوم - می‌نموده است، شرایطی که برای تحقق ارتداد بیان شده است، از شرایطی که برای بغی بیان گردیده، بسیار کمتر و سهل‌الوصول‌تر می‌باشد. به عبارت دیگر، شارع، مقابله با مخالفان حکومت اسلامی را ضروری‌تر از مقابله با مخالفان حاکم اسلامی در نظر داشته، ترخیصات کمتری نسبت به دسته اول روا داشته است. همچنین به دلیل جامعیت مبنای قاعده حفظ نظام، می‌توان آن را حاکم بر دیگر ادله و احکام دانست؛ بنابراین بدون تبیین محدودیت‌ها و شرایطی برای آن، دست حکومت در استناد به آن و وضع محدودیت‌های گوناگون بر شهروندان را باز گذارده است و به همین دلیل در این میان، از جهت اهمیت می‌توان به برتری حفظ نظام اجتماعی بر حفظ اساس اسلام و نیز برتری حفظ اساس اسلام بر حفظ نظام اسلامی (حاکم اسلامی) قائل گردید. به عبارت دیگر، مهم‌ترین محدودیتی که بر حق آزادی ابراز عقیده شهروندان تحمیل می‌شود، عبارت‌اند از: نخست، محدودیت به واسطه حفظ نظم عمومی جامعه؛ دوم، محدودیت به واسطه حفظ اساس اسلام؛ سوم، محدودیت به واسطه حفظ حکومت یا حاکم اسلامی.

---

مردم - در کوتاه‌مدت و بلندمدت - بیشتر خواهد بود یا ناامنی ناشی از گردن‌نهادن به انتخاب و رأی مردم. در هر صورت، این بحث، بحثی صغروی است و در کبرای قضیه که عبارت است از «اولویت امنیت نظام سیاسی بر حق انتخاب مردم»، تأثیری ندارد.

تبیین این موضوع، مجالی مجزا می‌طلبد؛ ولی ذکر این نکته به اجمال لازم است که از آنجا که بستر تحقق «اسلام»، جامعه است و بدون وجود یک «جامعه»، وجود و حفظ اسلام معنا و مفهوم نمی‌یابد؛ بنابراین حفظ جامعه، منطقی و به عنوان مقدمه واجب، مقدم بر حفظ اسلام می‌باشد. بر این اساس، اولاً، محتوا و کارکرد آموزه‌های اسلامی برای حفظ و تعالی جوامع بشری تشریح شده است؛ ثانیاً، اگر در موارد و مقاطعی، این آموزه‌های اسلامی (احکام اولیه شرعی)، مصلحت مقطعی جامعه را برآورده نسازد، سازوکار «احکام ثانویه» این امکان را فراهم می‌سازد که برای حفظ پایه‌های لازم برای یک جامعه، آموزه‌های اسلامی، خود را با این محذوریت همراه سازند. در نتیجه هیچ‌گاه نمی‌توان میان «حفظ اسلام» و «حفظ نظام»، تعارضی را متصور بود؛ زیرا حفظ نظام جوامع بشری، هم جزئی از آموزه‌های اسلامی، هم بستر تحقق و اجرای آموزه‌های اسلامی و هم به عنوان مقصد، هدف و محتوای همه آموزه‌های اسلامی تلقی می‌شود.

## نتیجه

از مجموع مطالب پیشین، این نتایج قابل استنتاج است:

۱. امنیت سیاسی به عنوان یکی از موضوعات و مسائل امنیت، در دو سطح فردی و ملی می‌تواند مورد مطالعه و مطمح نظر قرار گیرد.
۲. امنیت سیاسی در سطح فردی دارای این شاخص‌هاست و به عبارت دیگر، با این شاخص‌ها قابل شناسایی است: حق به‌کارگیری و ابراز هر عقیده سیاسی، حق انتخاب شدن برای سمت‌ها و مناصب سیاسی، حق انتخاب کردن حاکمان.
۳. در دوران حضور امامان معصوم علیهم‌السلام، به دلیل قائل بودن به نصب ایشان از جانب خداوند - به اعتقاد اجماع فقهای امامیه - برای دیگر افراد جامعه هیچ حقی مبنی بر «در معرض انتخاب قرار گرفتن» یا «انتخاب کردن» فرد دیگری برای تصدی زعامت مسلمانان قابل تصور نیست؛ به همین دلیل، این دو مؤلفه و شاخص امنیت سیاسی، نمی‌تواند به عنوان مرجع امنیت قرار گیرد؛ بنابراین تنها شاخص باقی‌مانده در این دوره که اتفاقاً در آیات و روایات متعدد می‌توان مؤیدات زیادی نسبت به آن مشاهده کرد، «حق بر ابراز عقیده» است که ذیل عناوینی چون «النصیحة لأئمة المسلمین»، «و شاورهم

فی الأمر»، «امر به معروف و نهی از منکر» و... قابل مشاهده و تطبیق می‌باشد. البته گفتنی است این حق، به طور مطلق مورد پذیرش قرار نگرفته، با سه آموزه «بغی»، «ارتداد» و «حفظ نظام» تخصیص خورده است؛ بنابراین می‌توان قائل شد که در مصاف میان امنیت سیاسی افراد و امنیت اجتماع، حق جامعه مقدم دانسته می‌شود.

۴. در دوران غیبت امامان معصوم علیهم‌السلام درباره «حق انتخاب شدن» و به عبارتی، حق و امکان تصدی زعامت جامعه اسلامی از سوی هریک از افراد جامعه، به چند دلیل نمی‌توان به مرجعیت این مسئله در موضوع امنیت سیاسی قائل بود؛ اولاً به دلیل شرایط عمومی خاص (عقل، درایت، تدبیر، قدرت مدیریت، جاذبه شخصیتی و...) و شرایط اختصاصی فقه شیعه (اجتهاد و عدالت) برای تصدی زعامت جامعه اسلامی، عملاً بسیاری از افراد از دایره صلاحیت بر این امر خارج می‌شوند و تصدی زعامت برای آنها موضوعاً منتفی می‌گردد؛ ثانیاً عملاً و براساس مطالعات تجربی صورت‌گرفته، با توجه به مشکلات و سختی‌های بسیار اداره جامعه، فقط درصد اندکی از مردم واقعاً خواهان تصدی مسئولیت‌های کلان مدیریت اجتماع‌اند؛ ثالثاً، پیش‌بینی این حق و امکان برای افراد جامعه، بالإصالة نیست، بلکه برای اطمینان افراد از عدم استبداد رأی حاکمان و تضييع حقوق‌شان می‌باشد و اگر مردم از راه دیگری این اطمینان و امنیت خاطر را به دست آورند، مطلوبیت «در معرض انتخاب قرار گرفتن» تا اندازه زیادی کمرنگ خواهد شد. این اطمینان خاطر در فقه شیعه از راه پیش‌بینی شرط عدالت در حاکم جامعه اسلامی از یک سو و حق نظارت همگان و آزادی ابراز عقیده از سوی دیگر، تحقق‌پذیر است.

۵. در دوران غیبت امامان معصوم علیهم‌السلام، درباره «حق انتخاب کردن» عموم افراد جامعه دو دیدگاه فقهی وجود دارد؛ نظریه انتصاب و نظریه انتخاب. دقت در محتویات هر دو نظریه، این نتایج را در موضوع مورد بحث دارد: اولاً، همه شرایطی را که انتصابیون برای حاکم اسلامی مقرر می‌دارند (همچون اجتهاد، عدالت، شجاعت، مدیریت و...)، قائلان به نظریه انتخاب نیز می‌پذیرند؛ بنابراین در نظریه انتخاب نیز گزینه‌های پیش‌روی افراد، بسیار محدود و مضیق است؛ ثانیاً برخی از قائلان نظریه انتخاب معتقدند به دلیل شرطیت شرایط خاص و تخصصی در حاکم منتخب، انتخاب‌کنندگان نیز باید

دارای شرایط خاصی باشند تا بتوانند ملاک‌های تخصصی را به درستی تشخیص دهند و به همین دلیل، آزادی انتخاباتی افراد، از این جهت نیز با محدودیت روبه‌رو می‌باشد؛ ثالثاً، هرچند قائلان به نظریه انتصاب، مشروعیت حاکم جامعه اسلامی را از جانب خداوند می‌دانند؛ ولی برای تحقق و اعمال آن، رأی، نظر و مشارکت مردم را به عنوان رکنی لازم در نظر می‌گیرند و بر همین اساس، از لحاظ عملی به لحاظ آنکه رأی مردم در نظریه انتصاب، مشروعیت‌بخش نیست، دامنه و چگونگی دخالت‌دادن این حق رأی در اداره جامعه، متنوع‌تر و گسترده‌تر به نظر می‌رسد. با این حال، در هر دو نظریه، حق / مسئله رأی یا مشارکت سیاسی شهروندان - جدا از ماهیت آن - به طور اجمالی به رسمیت شناخته شده، مورد پذیرش قرار گرفته است.

۶. درباره تشخیص مرجع امنیت سیاسی، از میان «حق انتخاب افراد» و «حق ابراز عقیده»، این نتایج قابل طرح است: اولاً، حق انتخاب فقط شکل و حالتی از حق ابراز عقیده و در واقع سطح نازل و حداقلی آن است که عموماً وضعیتی غیرفعال یا انفعالی (Passive) دارد، در حالی که در حق ابراز عقیده، به ویژه با توجه به شرایطی که برای نصیحت حاکم جامعه اسلامی در نظر گرفته می‌شود، فرد، حضوری آگاهانه و مسئولانه می‌یابد و پیگیری اوضاع روز جامعه و تحقق اهداف آن از سوی حاکمان، همواره مورد رصد او قرار می‌گیرد؛ نه فقط در مواقع انتخابات؛ ثانیاً بسیاری از ادله‌ای که قائلان به نظریه انتخاب، بیان داشته‌اند، در واقع به طور کلی به حق ابراز عقیده ناظر است و نه فقط رأی و انتخاب مردم؛ ثالثاً، نظریه انتخاب، نظریه‌ای جدید در فقه سیاسی شیعه است و قائلان بسیار اندکی دارد که همین امر به همراه ابهام‌های درونی آن، التزام به آن و لوازم آن را دست‌کم از دیدگاه مشهور فقهای شیعه، غیرپذیرفتنی می‌نمایاند؛ رابعاً، محدودیت‌های وارد بر حق ابراز عقیده در آموزه‌های فقهی، بسیار کمتر (امنیت سلبی) و توصیه و حتی وجوب ابراز عقیده از روی خیرخواهی (امنیت ایجابی)، بسیار پُررنگ‌تر از مستندات و ادله حق انتخاب است. در نتیجه می‌توان «حق بر ابراز عقیده» را به عنوان مرجع امنیت سیاسی افراد در فقه امامیه محسوب کرد.

۷. با برگزیدن «حق به‌کارگیری و ابراز عقاید سیاسی» به عنوان «مرجع امنیت سیاسی افراد» و در عین حال، توجه به محدودیت‌های وارد بر آن که ذیل عنوان

ممنوعیت ارتداد، بغی و اختلال نظام، جایگاه این مسئله در منظومه کلان امنیتی نمودار می‌شود، بدین صورت که توجه به امنیت سیاسی افراد و حق بر به‌کارگیری و ابراز عقاید سیاسی، تا جایی مورد پذیرش و احترام واقع می‌شود که اساس و بنیان اسلام یا امنیت و انتظام جامعه یا کارآمدی و اقتدار نظام سیاسی مشروع، دچار اختلال نگردد و با تأمین این موارد، نوبت به احترام به حقوق سیاسی افراد درباره آزادی عقیده و بیان می‌رسد و هیچ مصلحتی غیر از موارد سه‌گانه مذکور نمی‌تواند آن را خدشه‌دار نماید.

## منابع

۱. ابن ادريس، محمد بن منصور بن احمد؛ السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى (سه جلدی)؛ ج ۲، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۰ق.
۲. ابن حمزه طوسی، محمد بن علی؛ الوسيلة إلى نيل الفضيلة؛ ج ۱، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ق.
۳. ابن حیون، نعمان بن محمد؛ دعائم الإسلام و ذکر الحلال والحرام والقضايا والأحكام؛ ج ۲، قم: مؤسسة آل البيت، ۱۳۸۵ق.
۴. ابن فارس، زکریا؛ معجم مقائیس اللغة (شش جلدی)؛ ج ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.
۵. ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ ج ۳، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۴ق.
۶. —؛ لسان العرب (پانزده جلدی)؛ ج ۳، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۴ق.
۷. احسائی، ابن ابی جمهور؛ عوالی اللالی؛ ج ۱، قم: انتشارات سیدالشهدا، ۱۴۰۵ق.
۸. اخوان کاظمی، بهرام؛ «امنیت و راهکارهای تأمین آن در اندیشه محقق سبزواری»؛ پژوهشنامه علوم سیاسی؛ تهران: انجمن علوم سیاسی ایران، ش ۴، پاییز ۱۳۸۵، ص ۱۴۱-۱۶۲.
۹. —؛ امنیت در نظام سیاسی اسلام؛ ج ۱، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۵.
۱۰. اردبیلی (محقق اردبیلی)، احمد بن محمد؛ مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان؛ ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.
۱۱. ارسطا، محمد جواد؛ نگاهی به مبانی تحلیلی نظام جمهوری اسلامی ایران؛ ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۹.



۱۲. اسماعیلی، اسماعیل؛ «جایگاه مردم در انتخاب رهبری»؛ مجله حوزه؛ قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، ش ۸۵ و ۸۶، فروردین و اردیبهشت - خرداد و تیر ۱۳۷۷، ص ۱۰۷-۱۵۶.
۱۳. افتخاری، اصغر؛ «امنیت در حال گذار (تحول معنای امنیت در قرن بیست و یکم)»؛ فصلنامه مطالعات راهبردی؛ تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ش ۴، زمستان ۱۳۷۹، ص ۲۷-۴۷.
۱۴. —؛ «صورت‌بندی امنیت ملی در حوزه فقه سیاسی»؛ فصلنامه علوم سیاسی؛ قم: دانشگاه باقرالعلوم، ش ۳۳، بهار ۱۳۸۵، ص ۲۷۷-۲۹۶.
۱۵. —؛ امنیت؛ چ ۱، تهران: دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۱.
۱۶. آقابابایی، حسین؛ قلمرو امنیت در حقوق کیفری؛ چ ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۷. آقابخشی، علی؛ فرهنگ علوم سیاسی؛ تهران: نشر تقریر، ۱۳۶۳.
۱۸. برکووتیز، مورتون و باک پرسی سی؛ «امنیت ملی»؛ فصلنامه مطالعات راهبردی؛ تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ش ۲، تابستان ۱۳۷۷، ص ۱۹۵-۲۰۶.
۱۹. بصیری، محمدعلی؛ «تحولات مفهوم امنیت ملی»؛ اطلاعات سیاسی - اقتصادی؛ تهران: مؤسسه اطلاعات، ش ۱۶۳-۱۶۴، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۰، ص ۱۶۶-۱۷۳.
۲۰. بهجت فومنی گیلانی، محمدتقی؛ جامع‌المسائل؛ چ ۲، قم: دفتر معظم‌له، ۱۴۲۶ق.
۲۱. بوزان، باری و الی ویور و پاپ دوویدل؛ چهارچوبی تازه برای تحلیل امنیت؛ ترجمه علیرضا طیب؛ تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۶.
۲۲. —؛ «آشنایی با مکتب کپنهاگ در مطالعات امنیتی در گفت‌وگو با پروفیسور باری بوزان»؛ فصلنامه مطالعات راهبردی؛ تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ش ۳، پاییز ۱۳۷۹، ص ۹-۱۵.
۲۳. —؛ مردم؛ دولت‌ها و هراس؛ تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸.
۲۴. بیگی‌نیا، عبدالرضا و سعید صفری و علی مرشدی‌زاده و عبدالحمید پولادری؛ «شناسایی و اولویت‌بندی شاخص‌های حکمرانی خوب»؛ چشم‌انداز مدیریت

- دولتی؛ تهران: دانشکده مدیریت و حسابداری دانشگاه شهیدبهشتی، ش ۱۲، زمستان ۱۳۹۱، ص ۸۶-۶۵.
۲۵. پورحسین، احسان؛ «جایگاه بیعت و انتخابات در نظام سیاسی اسلام»؛ فصلنامه علوم سیاسی؛ قم: دانشگاه باقرالعلوم ع، ش ۳۹ و ۴۰، پاییز و زمستان ۱۳۸۶، ص ۹۹-۱۲۲.
۲۶. پورسعید، فرزاد؛ «مرجع امنیت در کنش گفتاری امام خمینی»؛ فصلنامه مطالعات راهبردی؛ تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ش ۳، پاییز ۱۳۸۹، ص ۲۹-۵۴.
۲۷. تقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال؛ الغارات؛ ترجمه عبدالمحمد آیتی؛ چ ۲، تهران: وزارت ارشاد، ۱۳۷۴.
۲۸. جهان‌بزرگی، احمد؛ امنیت در نظم سیاسی اسلام؛ اصول و مؤلفه‌ها؛ چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۲۹. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ تاج اللغة و صحاح العربیة؛ چ ۱، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
۳۰. حاج‌زاده، هادی؛ «جوان مسلمان و حق تحقیق در عقاید؛ نگاهی دوباره به مفهوم ارتداد و رابطه آن با آزادی اندیشه»؛ همایش بین‌المللی حقوق جوانان در جامعه اسلامی؛ تهران: انتشارات فقه، ۱۳۸۹، ص ۳۴۹-۳۷۳.
۳۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعة؛ قم: مؤسسه آل‌البیت ع، ۱۴۰۹ق.
۳۲. حسینی روحانی قمی، سیدصادق؛ فقه‌الصادق ع؛ چ ۱، قم: دارالکتاب (مدرسه امام صادق ع)، ۱۴۱۲ق.
۳۳. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف بن مطهر؛ تبصرة المتعلمین فی أحكام‌الدین؛ چ ۱، تهران: مؤسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۳۴. —؛ تحرير الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامیة؛ چ ۱، مشهد: مؤسسه آل‌البیت ع، [بی‌تا].
۳۵. —؛ قواعد الأحكام فی معرفة الحلال والحرام؛ چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.

۳۶. —؛ *مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة*؛ ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۳۷. حیدری، الله رحم و حلیمه عنایت و مجید موحد؛ «جهانی شدن فرهنگ و احساس امنیت سیاسی؛ مطالعه موردی جوانان شهر شیراز»؛ *فصلنامه ره‌نامه سیاست‌گذاری*؛ تهران: دبیرخانه مجمع تشخیص مصلحت نظام، ش ۴، زمستان ۱۳۹۰، ص ۱۵۶-۱۲۵.
۳۸. خمینی، سیدروح‌الله؛ *تحریر الوسیلة*؛ ترجمه علی اسلامی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۵ق.
۳۹. —؛ *صحیفه امام*؛ ج ۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۶.
۴۰. —؛ *ولایت فقیه*؛ ج ۱۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۳ق.
۴۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ *مفردات ألفاظ القرآن*؛ ج ۱، لبنان: دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
۴۲. ربیعی، علی؛ «امنیت ملی؛ مفهومی در حال تکوین»؛ *اطلاعات سیاسی اقتصادی*؛ تهران: مؤسسه اطلاعات، ش ۱۹۷-۱۹۸، بهمن و اسفند ۱۳۸۲، ص ۱۲۴-۱۴۳.
۴۳. —؛ *مطالعات امنیت ملی (مقدمه‌ای بر نظریه‌های امنیت ملی در جهان سوم)*؛ ج ۲، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌الملل، ۱۳۸۳.
۴۴. روحانی، حسن؛ «امنیت عمومی؛ امنیت ملی و چالش‌های فرارو»؛ *فصلنامه راهبرد*؛ تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام، ش ۲۰، تابستان ۱۳۸۰، ص ۷-۴۲.
۴۵. —؛ *امنیت ملی و نظام اقتصادی ایران*؛ ج ۳، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام، ۱۳۹۰.
۴۶. زارعی، محمدحسین؛ «حکمرانی خوب، حاکمیت و حکومت در ایران»؛ *مجله تحقیقات حقوقی*؛ تهران: دانشگاه شهیدبهشتی، ش ۴۰، پاییز و زمستان ۱۳۸۳، ص ۱۵۵-۲۰۲.
۴۷. سبحانی، جعفر؛ *معالم الحكومة الإسلامية (محاضرات درس خارج فقه)*؛ تقریر

- جعفر الهادی؛ ج ۲، چ ۴، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۳ق.
۴۸. سیفی مازندرانی، علی اکبر؛ مبانی الفقه‌الفعال فی القواعد الفقهية الأساسية؛ چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۵ق.
۴۹. شریعت‌مدار جرائری، سیدنورالدین؛ «امنیت در اسلام»؛ فصلنامه علوم سیاسی؛ قم: دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، ش ۳۴، تابستان ۱۳۸۵، ص ۷-۵۰.
۵۰. شریف رضی، محمدبن حسین؛ نهج البلاغة؛ چ ۱، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
۵۱. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله؛ ولایت فقیه، حکومت صالحان؛ چ ۲، تهران: نشر قادر، ۱۳۷۸.
۵۲. صفری، نعمت‌الله؛ «انتصاب و انتخاب (بررسی دو نظریه)»؛ حکومت اسلامی؛ قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، ش ۶، زمستان ۱۳۷۶، ص ۱۰۱-۱۳۰.
۵۳. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران؛ چ ۱، تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴.
۵۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیرالقرآن؛ چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۵۵. —؛ نه‌ایة‌الحکمة؛ ترجمه و شرح علی شیروانی؛ چ ۱۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۰.
۵۶. طریحی، فخرالدین؛ مجمع‌البحرین؛ چ ۳، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ق.
۵۷. طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن؛ المبسوط فی فقه‌الإمامیة؛ چ ۳، تهران: المكتبة‌المرتضویة لإحياء الآثار‌الجعفریة، ۱۳۸۷ق.
۵۸. —؛ التبیان فی التفسیرالقرآن؛ بیروت: دار احیاء‌التراث‌العربی، [بی‌تا].
۵۹. —؛ النه‌ایة فی مجردالفقه‌والفتاوی؛ چ ۲، بیروت: دار‌الکتاب‌العربی، ۱۴۰۰ق.
۶۰. —؛ تهذیب‌الأحكام؛ تهران: دار‌الکتب‌الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۶۱. عاملی (شهید اول)، محمدبن مکى؛ الدروس‌الشرعیة فی فقه‌الإمامیة؛ چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۶۲. عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی؛ الروضة‌البهیة فی شرح‌اللمعة‌الدمشقیة؛

- چ ۱، قم: کتابفروشی داوری، ۱۴۱۰ق.
۶۳. عزیزی، علی و محمدرضا خراشادی زاده و عبدالله هندیانی؛ «اولویت بندی معیارهای راهبردی امنیت عمومی»؛ فصلنامه مطالعات مدیریت انتظامی؛ تهران: دانشکده فرماندهی و ستاد دانشگاه علوم انتظامی، ش ۱، بهار ۱۳۹۱، ص ۷۵-۵۷.
۶۴. امید زنجانی، عباسعلی و ابراهیم موسی زاده؛ *بایسته های فقه سیاسی*؛ تهران: انتشارات مجد، ۱۳۸۸.
۶۵. عنابی، علیرضا و فریور خلیلی شجاعی؛ «محدودیت های انتخاباتی انتخاب کنندگان و انتخاب شوندهگان»؛ *نشریه کانون وکلای دادگستری*؛ تهران: کانون وکلای دادگستری، ش ۲۳-۲۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ص ۷۶-۶۴.
۶۶. فرخجسته، هوشنگ؛ «بررسی تاریخی ایستارها و ذهنیت ها در ایران و ارتباط آنها با امنیت عمومی، امنیت ملی و وحدت ملی»؛ *مجموعه سخنرانی ها و مقالات ارائه شده در همایش امنیت عمومی و وحدت ملی*؛ چ ۱، تهران: معاونت امنیتی و انتظامی وزارت کشور (دفتر مطالعات و تحقیقات امنیتی)، ۱۳۸۰، ص ۳۷۰-۳۴۰.
۶۷. *فقه الرضا* (منسوب به امام رضا<sup>ع</sup>)؛ چ ۱، مشهد: مؤسسه آل البیت<sup>ع</sup>، ۱۴۰۶ق.
۶۸. قاسمی، حاکم؛ «برداشت های متفاوت از امنیت ملی»؛ *فصلنامه سیاست دفاعی*؛ تهران: دانشگاه جامع امام حسین<sup>ع</sup>، ش ۲، بهار ۱۳۷۱، ص ۱-۱۴.
۶۹. قیصری، نورالله؛ «امنیت پایدار نظام جمهوری اسلامی ایران؛ الگویی برای تبیین و اجرای سیاست های کلان»؛ *دوفصلنامه دانش سیاسی*؛ تهران: دانشگاه امام صادق<sup>ع</sup>، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۲، ص ۶۲-۴۵.
۷۰. کریمی مله، علی؛ «تهدیدات سیاسی امنیت ملی از دیدگاه امام خمینی»؛ *فصلنامه مطالعات راهبردی*؛ تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ش ۴۹، پاییز ۱۳۸۹، ص ۲۸-۵.
۷۱. —؛ «شناسایی مرجع امنیت در رویکرد امنیت ملی امام خمینی»؛ *فصلنامه مطالعات راهبردی*؛ تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ش ۳۰، زمستان ۱۳۸۴،

- ص ۷۸۸-۷۶۵.
۷۲. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق؛ **الکافی**؛ ج ۴، تهران: دارالکتب‌الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۷۳. لکزایی، شریف؛ «الگوی مشارکت سیاسی در نظریه‌های ولایت فقیه»؛ **فصلنامه علوم سیاسی**؛ قم: دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام، ش ۲۰، زمستان ۱۳۸۱، ص ۱۳۵-۱۶۰.
۷۴. —؛ «دلالت‌های امنیتی انسان‌شناسی آیت‌الله جوادی آملی»؛ **فصلنامه حکمت اسراء**؛ قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی اسراء، ش ۱، پاییز ۱۳۹۰، ص ۱۳-۵۱.
۷۵. —؛ «دیدگاه امنیتی شیعه با تأکید بر اندیشه آیت‌الله شهید بهشتی»؛ **فصلنامه علمی - پژوهشی شیعه‌شناسی**؛ قم: مؤسسه شیعه‌شناسی، ش ۴۱، بهار ۱۳۹۲، ص ۷-۴۱.
۷۶. —؛ «فقه و امنیت»؛ **فقه**؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ش ۴، زمستان ۱۳۹۰، ص ۳-۴۵.
۷۷. —؛ «فلسفه امنیت از دیدگاه امام خمینی»؛ **فصلنامه مطالعات راهبردی**؛ تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ش ۳، پاییز ۱۳۸۹، ص ۵-۲۷.
۷۸. مالکی نجفی (کاشف‌الغطاء)، جعفر بن خضر؛ **کشف‌الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء**؛ ج ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۲ق.
۷۹. ماندل، رابرت؛ **چهره متغیر امنیت ملی**؛ ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی؛ تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۷.
۸۰. مبارک، اصغر و زیبا آذرپیوند؛ «نگاهی به شاخص‌های حکمرانی خوب از منظر اسلام و تأثیر آن بر رشد اقتصادی»؛ **اقتصاد اسلامی**؛ قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی با همکاری انجمن اقتصاد اسلامی ایران، ش ۳۶، زمستان ۱۳۸۸، ص ۱۷۹-۲۰۸.
۸۱. مجلسی، محمدتقی؛ **بحار الأنوار**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۸۲. محمدی گیلانی، محمد؛ **حقوق کیفری در اسلام**؛ ج ۱، تهران: نشر سایه، ۱۳۷۹.
۸۳. مرعشی شوشتری، سیدمحمدحسن؛ **دیدگاه‌های نو در حقوق**؛ ج ۲، تهران: نشر میزان، ۱۴۲۷ق.

۸۴. —؛ دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام؛ چ ۲، تهران: میزان، ۱۳۷۶.
۸۵. مصباح یزدی، محمدتقی؛ پرسش‌ها و پاسخ‌ها: ولایت فقیه و خبرگان؛ چ ۶، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
۸۶. —؛ مردم‌سالاری دینی و نظریه ولایت فقیه؛ چ ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
۸۷. معین، محمد؛ فرهنگ فارسی؛ تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵.
۸۸. مکارم شیرازی، ناصر؛ «آیا توبه مرتد فطری قبول می‌شود؟»؛ مجله مکتب اسلام؛ قم: مؤسسه مکتب اسلام، ش ۵، مرداد ۱۳۶۳، ص ۱۳-۱۷.
۸۹. ملک‌افضلی اردکانی، محسن؛ «آثار قاعده حفظ نظام»؛ حکومت اسلامی؛ قم: دبیرخانه مجلس خبرگان، ش ۴، زمستان ۱۳۸۹، ص ۱۰۹-۱۴۶.
۹۰. منتظری نجف‌آبادی، حسینعلی؛ حکومت دینی و حقوق انسان؛ چ ۱، قم: ارغوان دانش، ۱۴۲۹ق.
۹۱. —؛ رساله استفتائات؛ چ ۱، قم: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۹۲. —؛ مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر؛ چ ۱، قم: ارغوان دانش، ۱۴۲۹ق.
۹۳. —؛ دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامية؛ چ ۲، قم: المرکز العالمی للدراسات الإسلامية، ۱۴۰۹ق.
۹۴. موحدی، محمدابراهیم و جمال عرف؛ «عوامل اجتماعی مؤثر بر احساس امنیت سیاسی نخبگان سیاسی کشور»؛ فصلنامه مطالعات راهبردی؛ تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ش ۱، بهار ۱۳۹۲، ص ۵۳-۸۶.
۹۵. مؤمن قمی، محمد؛ بررسی وظایف و اختیارات ولی فقیه (برگرفته از بیانات شفاهی درس خارج فقه)؛ برگرفته از: <http://www.behdarvand.ir/allbooks/188-culturalbooks188.html>
۹۶. میراحمدی، منصور اکرم شیری؛ «عدالت سیاسی در گفتمان اسلام فقاهتی سیاسی»؛ فصلنامه علوم سیاسی؛ قم: دانشگاه باقرالعلوم، ش ۴۸، زمستان ۱۳۸۸، ص ۶۳-۸۹.
۹۷. —؛ «آزادی و ولایت در فقه سیاسی معاصر شیعه»؛ فصلنامه علوم سیاسی؛

- قم: دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، ش ۳، زمستان ۱۳۷۷، ص ۷۵-۱۰۷.
۹۸. نادری، محمدمهدی؛ «حکمرانی خوب؛ معرف و نقد اجمالی»؛ اسلام و پژوهش‌های مدیریتی؛ قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ش ۱، تابستان ۱۳۹۰، ص ۶۹-۹۴.
۹۹. ناظمی اردکانی، محمد؛ «حکمرانی خوب با رویکرد اسلامی»؛ مجله علوم انسانی؛ تهران: دانشگاه امام حسین علیه السلام، ش ۷۶، شهریور ۱۳۸۸، ص ۱۰۷-۱۲۸.
۱۰۰. نجفی (صاحب جواهر)، محمدحسن؛ جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۷، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۱۰۱. نراقی، مولی احمد بن محمدمهدی؛ عوائد الأیام فی بیان قواعد الأحکام؛ ج ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۱۰۲. نوری (محدث)، میرزا حسین؛ مستدرک الوسائل؛ ج ۱، قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، ۱۴۲۰ق.
۱۰۳. نویدنیا، منیژه؛ «تأملی نظری در امنیت اجتماعی»؛ فصلنامه مطالعات راهبردی؛ تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ش ۳۱، بهار ۱۳۸۵، ص ۵۳-۷۲.
۱۰۴. —؛ امنیت اجتماعی؛ ج ۱، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۸.
۱۰۵. هدایت‌نیا، فرج‌الله؛ «نقدی بر نظریه ناسازگاری دموکراسی با ولایت فقیه»؛ ماهنامه رواق اندیشه؛ قم: صدا و سیما، جمهوری اسلامی ایران، ش ۴، آذر و دی ۱۳۸۱، ص ۴۱-۵۶.
۱۰۶. هندیانی، عبدالله؛ «بررسی تحولات مفهومی امنیت در محیط امنیتی»؛ فصلنامه دانش انتظامی؛ تهران: دانشگاه علوم انتظامی، ش ۳، پاییز ۱۳۸۶، ص ۹-۳۱.
۱۰۷. ورعی، سیدجواد؛ «ارتداد نگاهی دوباره (تقریری از مباحث آیت‌الله موسوی اردبیلی)»؛ نشریه حکومت اسلامی؛ قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، ش ۱۳، پاییز ۱۳۷۸، ص ۹-۲۶.
۱۰۸. یزدانی، عنایت‌الله و محمد خداینده؛ «امنیت در عصر پسامدرن: بررسی تحولات»؛ رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی؛ تهران: دانشکده اقتصاد و علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی، ش ۲۵، بهار ۱۳۹۰، ص ۱۶۳-۲۰۰.