



# فقه و سیاست

سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰

۳

صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی)  
(وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

[www.isca.ac.ir](http://www.isca.ac.ir)

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سر دبیر: سیدسجاد ایزدهی

دبیر تحریریه: محمود فلاح

مترجم چکیده‌ها و منابع انگلیسی: محمدرضا عموحسینی

مترجم چکیده‌های عربی: محمدتقی محمدیان

مجوز انتشار نشریه غیربرخط **فقه و سیاست** در زمینه علوم سیاسی (تخصصی) به زبان فارسی و ترتیب انتشار دوفصلنامه به نام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در تاریخ ۱۳/۰۸/۱۳۹۸ به شماره ثبت ۸۵۸۶۷ از سوی معاون امور مطبوعاتی و اطلاع‌رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر گردید.

**فقه و سیاست** در بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com)؛ سیولیکا (Civilica.com)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noomags.ir)؛ پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)؛ سامانه نشریه: (ijp.isca.ac.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (http://journals.dte.ir) و کتابخوان همراه پژوهان (Pajuhan.ir) نمایه می‌شود. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

**نشانی:** پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات.

صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ \* تلفن: ۳۱۱۵۶۸۵۵ / ۳۱۱۵۶۹۰۹ - ۰۲۵ \* سامانه نشریه: [ijp.isca.ac.ir](http://ijp.isca.ac.ir)

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۲۰۰۰۰ تومان



## اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

محمدجواد ارسطا

دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

سیدسجاد ایزدهی

استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

احمد رهدار

استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

سیدجواد راثی ورعی

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سیدکاظم سیدباقری

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

ابوالقاسم علیدوست

استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

نجف لکزایی

استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

احمد مبلغی

استاد حوزه علمیه قم و عضو مجلس خبرگان رهبری

منصور میراحمدی

استاد دانشگاه شهید بهشتی



### داوران این شماره

سیدسجاد ایزدهی، سیدکاظم سیدباقری، روح الله شریعتی، محمود فلاح،

نجف لکزایی، منصور میراحمدی.

## اهداف انتشار دوفصلنامه الکترونیکی علمی - تخصصی فقه و سیاست

دوفصلنامه فقه و سیاست به منظور توسعه، تحوّل و تعمیق مطالعات فقهی مرتبط با عرصه سیاست، مشتمل بر رویکرد معرفتی به گرایش بینارشته‌ای فقه سیاسی، روش‌شناسی فقه سیاسی، مسائل فقه سیاسی، فقه الحکومه، فقه حکومتی توسط پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی وابسته به پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی تأسیس شده است.

دوفصلنامه فقه و سیاست با اهداف زیر منتشر می‌شود:

۱. گسترش مرزهای فقه و سیاست و تعمیق مباحث آن بین حوزویان و دانشجویان؛
۲. دستیابی و ارائه آخرین یافته‌ها و دستاوردها در حوزه فقه و سیاست؛
۳. اهتمام در تولید مباحث فقه سیاسی در راستای پاسخگویی به نیازهای اساسی کشور؛
۴. فراهم ساختن زمینه پرورش پژوهشگران و دانشمندان تراز اول در زمینه فقه و سیاست؛
۵. ایجاد امکان مشارکت و همکاری پژوهشگران برجسته سایر مراکز علمی در زمینه فقه و سیاست؛
۶. ایجاد بستری برای ارتباط و همکاری و جذب و حفظ نخبگان حوزوی، دانشگاهی در حوزه فقه و سیاست؛

۷. معرفی، نقد و ارزیابی اندیشه‌ها و جریان‌های فقه و سیاست در کشور ایران و جهان اسلام؛
۸. بسط مباحث و مسائل فقه و سیاست در قالب رویکرد معرفتی به گرایش بینارشته‌ای فقه و سیاست، روش‌شناسی فقه و سیاست، مسائل فقه و سیاست، فقه الحکومه، فقه حکومتی، فقه و سیاست تطبیقی، فقه و سیاست اهل سنت و ...؛

۹. هم‌افزایی و بهره‌مندی از انجمن‌ها و گروه‌های علمی در سطح حوزه علمیه قم، سایر حوزه‌های علمیه و دانشجویان عرصه فقه و سیاست؛

۱۰. زمینه‌سازی برای تضارب آرا و هم‌فکری پژوهشگران حوزه فقه سیاسی اسامی و فراهم‌ساختن زمینه‌های رقابت و نوآوری در این زمینه؛

۱۱. کسب مرجعیت علمی در زمینه فقه سیاسی؛

۱۲. تقویت فعالیت‌های علمی جمعی گروهی پژوهشگران عرصه فقه و سیاست.

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و چاپ در دوفصلنامه فقه و سیاست بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس <http://ijp.isca.ac.ir> ارسال نمایند.

## راهنمای تدوین و نگارش مقالات

### شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه فقه و سیاست در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه فقه و سیاست نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت‌یابی می‌شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این دو سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه فقه و سیاست از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.

✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX یا قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ (برای انگلیسی) حروف‌چینی شود.

○ **شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر:** چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:

- **پایان‌نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- \* مقاله ارسالی از **دانشجویان (ارشد و دکتری)** به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام **استاد راهنما** الزامی می‌باشد.
- **طرح پژوهشی** (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- **ارائه شفاهی در همایش و کنگره** (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
- **روند ارسال مقاله به نشریه:** نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «**ارسال مقاله**» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

### ○ قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

۱. نشریه فقه و سیاست فقط مقالاتی را که حاصل دستاورهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.

۲. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.

○ **فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:**

۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)

۲. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)

۳. فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

**تذکر:** (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

۴. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.
- **حجم مقاله: واژگان کل مقاله:** بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).
- **نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:** نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.
- **وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:**
۱. **اعضای هیأت علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
  ۲. **دانشجویان:** دانشجویی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
  ۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
  ۴. **طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.
- **ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:
۱. **عنوان؛**
  ۲. **چکیده فارسی (تبیین موضوع/مساله/سوال، هدف، روش، نتایج)؛**
  ۳. **مقدمه (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)؛**
  ۴. **بدنه اصلی (توضیح و تحلیل مباحث)؛**
  ۵. **نتیجه‌گیری (بحث و تحلیل نویسنده)؛**
  ۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛
  ۷. **منابع (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش فهرست منابع، ذیل عنوان References درج شوند).**
- روش استناددهی: APA** (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

## فهرست مقالات

- کارکرد فقه سیاسی در نظریه‌پردازی عدالت اجتماعی.....۹  
احمد واعظی
- تبیینی فقهی از عوامل تهدید و ابزارهای تأمین امنیت در جامعه.....۳۳  
محمداسماعیل نباتیان
- گستره موضوعی فقه سیاسی شیعه در رویکرد فقه سرپرستی.....۶۶  
سیدمهدی میرباقری - علی اصغر نصرتی
- عوامل توسعه فقه حکومتی در عصر انقلاب اسلامی.....۹۶  
شمس‌الله مریجی - علیرضا استادیان خانی
- نقش و کارکردهای نظام سیاسی در پیشرفت سیاسی از منظر فقه.....۱۳۲  
محمدعلی میرعلی - محمد زکی احمدی
- ارزیابی خوانش اقتدارگرایی از نظریه‌های فقه سیاسی در دوره انقلاب اسلامی.....۱۶۷  
مهدی امیدی - سید محمدهادی مقدسی

## **The Function of Political Fiqh in Theorizing Social Justice**

Ahmad Vaezi<sup>1</sup>

Received: 16/10/2020

Accepted: 24/12/2020



### **Abstract**

The theories of social justice are usually presented based on criticism and dissatisfaction with the current state of society and in order to provide a model for fixing the problems of the current state and fulfilling the desired and just order. The reason and necessity of such theories has been faced with serious opposition in the liberal intellectual tradition, and it is also denied by some among the Islamic currents from another angle and due to the richness of Sharia law. In the present paper, while explaining the meaning of the "theory of social justice" and its aspects and reviewing the critical challenges about it, it is tried to show what contribution political Fiqh can have in theorizing social justice. Therefore, the paper aims to examine the contribution and direct influence of political Fiqh (Islamic jurisprudence) in the theoretical formulation of political justice and explain how this knowledge plays a role in the process of establishing political justice. It also explains the indirect effect and function of political Fiqh in other areas of theorizing justice since the political structure of the society is the only structure that has an influence on other macrostructures of collective life, and the modernity, capability and dynamism of political Fiqh can in this way be effective on the fairness and optimization of other areas of social justice - along with political justice.

### **Keywords**

Social justice - social justice theorizing - political justice - political Fiqh.

---

1. Professor of Department of Islamic Philosophy and Theology, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. ahmadvaezi01@hotmail.com.

---

\* Vaezi, A. (1400 AP). The Function of Political Fiqh in Theorizing Social Justice. *Journal of Jurisprudence and Politics*, 2(3), pp. 9-29. DOI:10.22081/ijp.2020.73575

## وظيفة الفقه السياسي في تنظير العدالة الاجتماعية

أحمد واعظي<sup>١</sup>

تاريخ القبول: ٢٠٢٠/١٢/٢٤

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٠/١٠/١٦



### الملخص

نظريات العدالة الاجتماعية عادة تقدم على أساس النقد وعدم الرضا عن الوضع الراهن للمجتمع، ولتقديم نموذج للابتعاد عن الوضع الراهن والوصول إلى النظام المنشود والعاقل. وقد واجه سبب وضرورة الحاجة إلى مثل هذه النظريات معارضة شديدة في الفكر الليبرالي التقليدي، كما أنكرها البعض من التيارات الإسلامية من زاوية أخرى وبسبب ثراء الشريعة الإسلامية. تحاول هذه المقالة، أثناء شرح معنى "نظرية العدالة الاجتماعية" وأبعادها واستعراض التحديات النقدية المتعلقة بها، إظهار ما يمكن أن يقدمه الفقه السياسي من مساهمة في تنظير العدالة الاجتماعية. الغرض من هذا المقال هو دراسة مساهمة الفقه السياسي وتأثيره المباشر في الصياغة النظرية للعدالة السياسية وشرح نوعية إمكانية أن يلعب هذا المجال العلمي دوراً في عملية العدالة السياسية. وكذلك يشرح الوظيفة غير المباشرة للفقه السياسي وتأثيره في المجالات الأخرى لتنظير العدالة؛ لأن الهيكل السياسي للمجتمع هو الهيكل الوحيد الذي له تأثير على الهياكل العملاقة الأخرى للحياة الجماعية، وبهذه الطريقة، يمكن أن تكون حداثة وقدرة وديناميكيات الفقه السياسي فعالة في الإنصاف والاستفادة المثلى من مجالات أخرى العدالة الاجتماعية (إلى جانب العدالة السياسية).

### الكلمات المفتاحية

العدالة الاجتماعية، تنظير العدالة الاجتماعية، العدالة السياسية، الاجتهاد السياسي.

١. أستاذ في قسم الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة باقر العلوم ع.ق، قم، إيران. ahmadvaezi01@hotmail.com

\* واعظي، احمد. (٢٠٢١م). وظيفة الفقه السياسي في تنظير العدالة الاجتماعية. مجلة متخصصة نصف سنوية الفقه والسياسة، ٢(٣)، صص ٩-٢٩. DOI:10.22081/ijp.2020.73575





## کارکرد فقه سیاسی در نظریه‌پردازی عدالت اجتماعی

احمد واعظی<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۰۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۲۵

### چکیده

نظریه‌های عدالت اجتماعی معمولاً براساس انتقاد و عدم رضایت از وضع موجود جامعه و به منظور ارائه مدل و الگویی برای برون‌رفت از وضع موجود و رسیدن به نظم مطلوب عادلانه عرضه می‌شوند. چرایی و ضرورت نیاز به چنین نظریه‌هایی با مخالفت جدی در سنت فکری لیبرالی روبه‌رو بوده است و در میان جریان‌های اسلامی نیز از زاویه‌ای دیگر و به سبب غنای شریعت، مورد انکار برخی قرار می‌گیرد. در مقاله حاضر ضمن تبیین مراد از «نظریه عدالت اجتماعی» و ابعاد آن و مروری بر چالش‌های انتقادی درباره آن، تلاش می‌شود نشان داده شود فقه سیاسی چه مشارکتی در نظریه‌پردازی عدالت اجتماعی می‌تواند داشته باشد؛ از این‌رو نوشتار حاضر بر آن است سهم و تأثیر مستقیم فقه سیاسی در صورت‌بندی نظری عدالت سیاسی را بررسی کند و چگونگی نقش‌آفرینی این دانش در فرایند استقرار عدالت سیاسی را تبیین نماید. همچنین تأثیر و کارکرد غیرمستقیم فقه سیاسی در دیگر ساحت‌های نظریه‌پردازی عدالت را نیز توضیح دهد؛ زیرا ساختار سیاسی جامعه تنها ساختاری است که در دیگر کلان‌ساختارهای حیات جمعی تأثیرگذار است و روزآمدی و توانمندی و پویایی فقه سیاسی می‌تواند از این طریق بر عادلانه و بهینه‌شدن دیگر عرصه‌های عدالت اجتماعی - در کنار عدالت سیاسی - مؤثر باشد.

### کلیدواژه‌ها

عدالت اجتماعی، نظریه‌پردازی عدالت اجتماعی، عدالت سیاسی، فقه سیاسی.

ahmadvaezi01@hotmail.com

۱. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.

\* واعظی، احمد. (۱۴۰۰). کارکرد فقه سیاسی در نظریه‌پردازی عدالت اجتماعی. دوفصلنامه علمی - تخصصی فقه

DOI:10.22081/ijp.2020.73575

و سیاست، ۲(۳)، صص ۹-۲۹.

## مقدمه

عدالت یکی از مهم‌ترین ارزش‌ها و آرمان‌های بشری است که انسان‌ها، فارغ از تعلق به نژاد و ملیت و تمدن و عصر و زمانه خاص، به‌طور مشترک به آن احساس مثبت و خواست و تمایل درونی دارند. آرمان و خواستی چنین همیشگی، همگانی، نامیرا و عجین‌شده با جان آدمیان، از دیرباز، موضوع اندیشه و تأمل و دقت صاحبان فکر و مصلحان اجتماعی بوده است؛ از این‌رو در تاریخ تفکر، واژه عدالت و اصطلاحات و ترکیب‌های مشتعل بر این واژه، نظیر «عدالت کیفری»، «عدالت توزیعی»، «عدالت مراوده‌ای» همواره موضوع گفتگو و تأمل بوده است.

از اواخر سده نوزدهم، «عدالت اجتماعی»<sup>۱</sup> با عنوان یک تعبیر و ترکیب جدید، تداول و شیوع یافت. برخلاف «عدالت» که مورد تصدیق و باور عمومی است یا دست‌کم انسان‌ها به‌طور همگانی و اشتراک‌پذیر، به آن احساس مثبت و ترجیح فردی دارند، ترکیب «عدالت اجتماعی» در میان صاحب‌نظران و فعالان عرصه سیاست و اجتماع و ارباب مکاتب فکری و سیاسی، با اتفاق نظر همراه نشد و نزاع فکری و مخالفت‌هایی برانگیخت. برخی به‌جد مدافع آن گشتند و خواهان استقرار عدالت اجتماعی و تغییر مناسبات اجتماعی موجود به نفع تقویت و رشد عدالت اجتماعی شدند و برخی نظریه‌پردازان حوزه اجتماع و سیاست، به دیده انکار و تردید در آن نگرستند و اهتمام و دنباله‌روی آن را مایه تباهی و ازدست‌دادن مزایا و دستاوردهای نظم اجتماعی موجود دانستند. از طرف دیگر، تلقی‌ها و تفاسیر از «عدالت اجتماعی» نیز واحد و یکسان نیست و این خود، بر دامنه‌های تردیدها و مخالفت‌ها افزوده است و بحث در عدالت اجتماعی را آوردگاه چالش‌های نظری پرشماری قرار داده است.

معمولاً در مبحث عدالت اجتماعی، هدف و کانون اصلی نظریه‌پردازی، دستیابی به اصول و معیارهایی است که براساس آن بتوان ثروت و درآمد و امکانات طبیعی و رفاه را به‌طور عادلانه میان افراد جامعه توزیع کرد و بر فقر و نابرابری‌های ناموجه و ناعادلانه

1. Social justice.

چیره شد. مدافعان عدالت اجتماعی معمولاً به وضع موجود جامعه خویش، موضع انتقادی دارند و بر آن‌اند با نظریه‌پردازی درباره عدالت، مدل و الگویی برای برون‌رفت از وضع موجود و رسیدن به وضعیت و شرایط عادلانه اجتماعی، عرضه و پیشنهاد کنند. این مدل و الگوی عدالت اجتماعی، به‌ناچار مشتمل بر اصول عدالت و معیارهایی برای عادلانه‌ساختن ابعاد مختلف حیات جمعی و استقرار نظم اجتماعی عادلانه است.

مراد از «نظریه‌پردازی عدالت» در این مقاله مطلق اندیشه‌ورزی در باب عدالت نیست، بلکه ارائه مدل و الگویی نظری درباره مناسبات اجتماعی عادلانه است، به‌گونه‌ای که بتوان ساختار کلان نظم اجتماعی موجود را براساس درون‌مایه آن نظریه عدالت، تغییر داد و نظم اجتماعی عادلانه‌ای را در عرصه‌های مختلف حیات جمعی جایگزین کرد. از اینجا روشن می‌شود که نظریه‌پردازی درباره عدالت اجتماعی یک بحث صرفاً سمانتیکال نیست تا تحلیل مفهومی عدالت و تأمل در ابعاد معناشناختی آن، کانون اصلی بحث باشد. عدالت پژوهی به معنای وسیع آن، البته شامل مفهوم‌شناختی عدالت نیز می‌شود؛ اما تأکید بر آن است که نظریه‌پردازی عدالت در این نوشتار بسی فراتر از مفهوم‌شناسی عدالت و بحث‌های تحلیلی و فلسفی در وجوه معناشناختی عدالت است.

اساساً عدالت، چه آن‌گاه که به‌طور منفرد و به‌عنوان یک ارزش عام مورد بحث قرار می‌گیرد و چه آن‌گاه که در قالب ترکیب‌هایی نظیر «عدالت توزیعی» یا «عدالت اجتماعی» موضوع بحث است، دارای وجه و کارکرد اجتماعی است و در عرصه‌های مختلفی دست‌مایه قضاوت و داوری ارزشی در مورد افعال و تصمیم‌ها و روابط و برخوردهای و نابرخورداری‌ها و ساختارها و امتیازها قرار می‌گیرد و این‌گونه امور اجتماعی به عادلانه و ناعادلانه موصوف می‌شوند. این کاربری وسیع اجتماعی، حاکی از آن است که تلقی‌ها از عدالت، متأثر و رنگ‌گرفته از باورها و اعتقادات و رسوم و آداب پذیرفته‌شده در یک جامعه است؛ به تعبیر دیگر، عدالت و تلقی از آن با عنوان مبنای چنین داوری‌ها و قضاوت‌های ارزشی در امور مختلف، امری «فرهنگ‌پیچ» و تابع عناصر فرهنگی موجود در یک جامعه است. پس فهم و تفسیر از عدالت، امری

«تاریخ‌مند» و سیال است و نمی‌توان انتظار داشت عدالت و ترکیب‌های آن، نظیر «عدالت اجتماعی» یا «عدالت توزیعی»، امری جدا و بیگانه از واقعیات فرهنگی و شبکه باورها و نگرش‌های یک جامعه باشد و امری کاملاً انتزاعی و تجریدی تلقی شود تا به مدد تحلیل فلسفی و مفهوم‌شناسانه، حل و فصل گردد. عدالت و ترکیب‌های آن، مفاهیمی ایستا و بیگانه با تطورات تاریخی و اجتماعی و تغییراتی که در نگاه و بینش جوامع مختلف راجع به انسان و جامعه و مطلوبیت‌های زندگی و دیگر وجوه فرهنگی آنان اتفاق می‌افتد، نخواهد بود؛ پس عدالت‌پژوهی هرگز درگیر شدن با امری تجریدی و انتزاعی و مقوله‌ای فرازمانی و فراتاریخی نیست، بلکه باید دید در کدام بستر تاریخی و درون کدامین بافت فرهنگی و بر پایه چه نگرش‌ها و بینش‌هایی به انسان و زیست اجتماعی، به بحث از عدالت یا عدالت توزیعی و عدالت اجتماعی می‌پردازیم؛ از این رو مفهوم‌شناسی عدالت و تحلیل معنای لغوی و اصطلاحی آن، به طریقی که در تحلیل‌های فلسفی و نشانه‌شناختی مرسوم است و جنبه کاملاً انتزاعی دارد و ملاحظات تاریخی و فرهنگی و زمینه‌ای به هیچ وجه در نظر گرفته نمی‌شود، نمی‌تواند عنصر تعیین‌کننده نظریه عدالت مورد نظر ما باشد.

مقاله حاضر در صدد آن است که نشان دهد نظریه عدالت اجتماعی برآمده از شبکه باورهای اسلامی و نظام ارزشی و بنیان‌های انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی همسو با فرهنگ و اندیشه دینی ما به چه میزان وام‌دار فقه سیاسی است و نقش و کارکرد فقه سیاسی در شکل‌دهی کلان‌نظریه عدالت اجتماعی اسلامی چه می‌تواند باشد.

پیش از پرداختن به این مسئله اصلی، لازم است چند بحث مقدماتی به‌اجمال مرور شود: نخست آنکه چه تصویری از اهتمام به عدالت در عرصه عمومی و زیست اجتماعی وجود دارد و عدالت اجتماعی محل بحث ما بر کدامین فرض و تصور از اهتمام به عدالت در عرصه اجتماع استوار است.

## ۱. فرض‌های چهارگانه از اهتمام به عدالت در حیات جمعی

اهتمام به عدالت در عرصه عمومی و زیست اجتماعی به چند صورت متصور است:

فرض اول در قالب کنش و تعامل عادلانه با دیگران رخ می‌دهد که در زیرعنوان «عدالت مراوده‌ای و مبادله‌ای»<sup>۱</sup> می‌گنجد. فرض دوم شرط دانستن عدالت در تصدی و احراز برخی مشاغل و مناصب حاکمیتی و اجتماعی است، نظیر اینکه در فقه اسلامی، عدالت در حاکم و مجتهد و قاضی و امام جمعه و جمع‌آوری‌کننده زکات و مشاغلی از این دست، شرط شده است. صورت سوم، در نظر گرفتن عدالت و الزامات آن در نظم اجتماعی و محتوای تصمیم‌های حاکمیتی، وضع قوانین و مقررات و روابط بین‌المللی است. فرض و تصویر چهارم، طراحی و ارائه الگو و نظریه‌پردازی درباره مدل مطلوب روابط اجتماعی و کلان‌ساختارهای اجتماع و تلاش برای تغییر وضع موجود بر وفق آن مدل و الگوی طراحی شده است تا عدالت اجتماعی در همه زمینه‌های اجتماعی، مستقر و حاکم شود یا مانند مدل‌های عدالت توزیعی با مداخله دولت، عرصه و زمینه خاص و محدودی مثل درآمد یا رفاه یا مالیات و دستمزد، عادلانه شود.

در میان این چهار صورت، اهتمام و توجه به عدالت در امور عمومی و اجتماعی، دو فرض اول، در واقع ربط مستقیم و محتوایی با عدالت اجتماعی ندارد، بلکه از جنس به‌صحنه‌اجتماع‌کشاندن عدالت فردی است؛ به این معنا که در فرض اول از فرد خواسته می‌شود در حریم و حوزه رفتار و تعامل خود با دیگران، ملتزم و متعهد به صفت عدالت باشد و حقوق و سهم و استحقاق افراد دیگر را محترم بشمارد و در حق آنان به عدالت رفتار کند، همان‌طور که در فرض دوم نیز این فردیت اخلاقی و التزام عملی شخص به عدالت است که شرایط احراز برخی مشاغل و مناصب را که لبه تماس اجتماعی دارد، برای او فراهم می‌آورد. اهمیت بخشی به عدالت، در این فرض، از آن‌رو است که در فقه اسلامی، عدالت فردی از شرایط احراز چنین مناصب و نقش‌هایی قرار داده شده است.

فرض اول و دوم گرچه از سنخ عدالت اجتماعی نیست، فعلیت آن یا کمال فعلیت آن، با عدالت اجتماعی رابطه متقابل دارد. کارگزاران صالح و عادل و جامعه شکل گرفته از افراد ملتزم به فضیلت عدالت تسهیل‌گر و مروج و پذیرای نظم سیاسی

1. Commutative justice.

اجتماعی عادلانه خواهند بود و از سوی دیگر، تقویت و تحقق عدالت فردی به‌وجهی، در گروی عدالت اجتماعی است؛ به این معنا که وجود نظم اجتماعی‌ای عادلانه است که به فرد مجال می‌دهد در کنش‌ها و تعاملات خویش با دیگران عدل بورزد. اگر مقررات و قوانین و مناسبات اجتماعی و نظام قضایی و جزایی یک کشور منطبق بر عدالت نباشد و نظم اجتماعی موجود به درجات قابل توجهی بیگانه از عدالت باشد، روشن است که آحاد چنین جامعه‌ای به‌سختی می‌توانند در مراودات و معاملات و سلوک اجتماعی خویش فضیلت فردی عدالت را همه‌جانبه به‌ظهور برسانند. با توجه به این واقعیت است که از این زاویه می‌توان همان‌طور که عدالت فردی افراد جامعه و کارگزاران حکومتی، در برقراری عدالت اجتماعی مؤثر است، عدالت اجتماعی را نیز از مقدمات و پیش‌نیازهای تحقق عدالت فردی شمرد. هانس کلسن در اشاره به این پیوند، چنین می‌نویسد:

عدالت، در درجه اول وصفی امکانی و نه ضروری، برای نظم اجتماعی است؛ نظمی که تنظیم‌گر روابط طرفینی انسان‌ها با یکدیگر است. عدالت صرفاً در رتبه دوم است که به منزله فضیلتی برای فرد انسانی تصور می‌شود؛ زیرا فرد زمانی عادل شمرده می‌شود که رفتار او منطبق با معیارها و هنجارهای نظم اجتماعی‌ای باشد که به عدالت شناخته شده است. عدالت، سعادت اجتماعی است که وجود آن، از طریق نظم اجتماعی تضمین می‌شود (Kelsen, 1971, p. 1).

ارسطو نیز که عدالت به معنای اعم را به رعایت قوانین و اهتمام به آنها تعریف می‌کند و آن را شریف‌ترین فضایل می‌شمارد، به این واقعیت و پیوند اشاره دارد و پیش‌فرض او، آن است که در تنظیم قوانین نظم اجتماعی، سهل‌انگاری نشده است و همه خوبی‌ها در آن دیده شده و با هدف تأمین سعادت و نیکبختی و ملاحظه همه فضایل، مقرر شده است. ارسطو عدالت به معنای اعم را یکی از فضیلت‌ها در عرض دیگر فضایل اخلاقی نمی‌داند، بلکه «تمام فضیلت» می‌شمارد. پس فرض او این است که همه فضایل مورد نیاز برای سعادت افراد در این قوانین دیده شده است که عدالت و تمام فضیلت را در اطاعت از قانون تعریف می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۸، صص ۱۶۳ - ۱۶۸). پس

عدالت‌ورزی فرد در تبعیت از قوانین متبلور می‌شود و منهای وجود قوانین صالحه و مطلوب، محقق نخواهد شد.

باید توجه کرد در این صورت‌های چهارگانه، فرض‌های سوم و چهارم از مصادیق عدالت اجتماعی است که در آن، ویژگی اخلاقی فرد و عدالت فردی آحاد و اشخاص، محور نیست، بلکه عدالت به‌مثابه یک ارزش و فضیلت اجتماعی، به رسمیت شناخته می‌شود.

## ۲. انکار لزوم نظریه‌پردازی عدالت

نظریه‌های عدالت اجتماعی و انواع ایده‌پردازی درباره عادلانه‌سازی مناسبات اجتماعی با مخالفت جدی همراه بوده است. این انکارها و مخالفت‌ها به فضای تفکر لیبرالیسم کلاسیک و مدافعان بازار آزاد سرمایه‌داری منحصر نمی‌شود، بلکه در فکر اسلامی معاصر نیز زمینه مساعدی دارد؛ زیرا تفسیر عده‌ای از جریان‌های اسلام‌گرا درباره خودبندگی شریعت و کمال دین راه را بر هرگونه نیاز به معرفت بشری و تأملات عقلی و برنامه‌ریزی و الگوسازی می‌بندد و طبعاً مجالی برای نظریه‌پردازی مبنایی درباره تنظیم روابط اجتماعی جامعه اسلامی نمی‌گشاید.

در فضای وفاداری به لیبرالیسم کلاسیک استدلال‌های متعددی بر نفی نظریه‌پردازی عدالت اجتماعی اقامه شده است. برای نمونه برخی چنین استدلال کرده‌اند که ایده عدالت اجتماعی گونه‌ای بنیادگرایی اخلاقی و درافتادن به وادی استبداد است. در پی عدالت بودن و دغدغه عادلانه‌ساختن امور، اگر به‌طور «ما تأخر» (posterior) باشد، امری مطلوب و قابل دفاع است؛ اما اگر در قالب «ما تقدم» (periori) باشد که تقریباً همه ایده‌های عدالت توزیعی و عدالت اجتماعی متعارف چنین هستند، به نتایج و پیامدهای نامطلوبی منتهی می‌شود و گونه‌ای «بنیادگرایی اخلاقی»<sup>۱</sup> را رقم می‌زند.

زمانی که عدالت به‌صورت «ما تأخر» دنبال می‌شود، هیچ الگوی پیشینی از نظم

1. Ethical fundamentalism.

اجتماعی عادلانه ترسیم نشده است و امری ثابت با عنوان الگوی مناسبات عادلانه، مبنای مدیریت کلان جامعه نیست، بلکه پی‌جویی عدالت جنبه پویا و دینامیک دارد و در قالب فرایند اصلاح قوانین و حکومت قانون دنبال می‌شود. گروه‌های ذی‌نفع اجتماعی دارای قدرت تثبیت شده هستند و منافع این گروه‌ها در گذر زمان تغییر می‌کند و قوانین و مقررات، مجال و فرصتی برای برقراری تعادل و توازن میان منافع و خواسته‌های گروه‌های اجتماعی ایجاد می‌کند؛ پس عدالت در جامعه، به طریقی محافظه‌کارانه و بدون تحمیل فشار و مداخلات از پیش طراحی شده، تأمین می‌شود و فرایند طبق قوانین و حاکمیت قانون، عهده‌دار برقراری عدالت است.

اما نظریه‌های مرسوم عدالت اجتماعی، خصیلت «ما تقدّم» دارند؛ به این معنا که تصویری از قبل طراحی شده از نظم اجتماعی را پیش‌فرض خود دارند و چنین می‌اندیشند که در این نظم مطلوب، مناسبات اجتماعی براساس اصول و معیارهای عدالت، مقرر شده است و پروژه بسط عدالت اجتماعی به معنای تغییر وضع موجود به نفع استقرار نظم اجتماعی مطلوب و از پیش طراحی شده است. این نگاه به عدالت اجتماعی، هم گونه‌ای بنیادگرایی اخلاقی است و هم نسبت به چینش مناسبات اجتماعی، در بردارنده گونه‌ای استبداد و تمامیت‌خواهی<sup>۱</sup> است.

تلقی ماتقدم از عدالت اجتماعی، وحدت‌گرا<sup>۲</sup> و آرمانی است و در میان فضایل و ارزش‌ها، فقط به عدالت می‌اندیشد و با نفی ایدئال‌های اخلاقی و ارزشی دیگر، فقط به دنبال تحمیل بنیادگرایانه تلقی خاص خویش از عدالت بر روابط و مناسبات اجتماعی است. این گونه نگاه ماتقدم به عدالت اجتماعی، ممکن است برای شماری جاذبه داشته باشد، اما آثار مخرب بر جامعه دارد، وجه استبدادی و فراروی از قانون اساسی را تقویت می‌کند و سیاست‌های تنگ‌نظرانه و محدودکننده را حمایت می‌کند و عدالت اجتماعی را به یک لفاظی شرافتمندانه برای دولتی چاپلوس تبدیل می‌کند که جلب نظر ققرا و

1. Totalitarianism.

2. Monistic.



نیازمندان را وجهه همت قرار داده است (Minogue, 1998, pp. 258 – 267).

فردریک هایک استدلال دیگری بر نفی عدالت اجتماعی اقامه می‌کند. وی بر آن است یگانه کاربرد صحیح واژه عدالت و بی‌عدالتی، در جایی است که وصف رفتار آگاهانه موجود مختار و صاحب اراده قرار گیرد. وی می‌نویسد: «تنها رفتار انسانی می‌تواند عادلانه یا ناعادلانه خوانده شود. اگر ما این واژگان را به صورت وضعیت واقعی انطباق دهیم، تنها معنای متصور، آن خواهد بود که شخصی مسئول پدید آوردن آن صورت وضعیت، یا گشودن راه برای پدید آمدن آن بوده است. وضعیتی بنیادین یا صورت وضعیتی که کسی قادر به تغییر آن نیست، ممکن است خوب یا بد باشد، اما نمی‌تواند عادلانه یا ناعادلانه باشد» (Hayke, 1976, Vol.2, p. 31).

مراد هایک آن است که جامعه و نظام‌های درونی آن، بُعد اخلاقی ندارند و به عادلانه و ناعادلانه موصوف نمی‌شوند. ساختارهای کلان جامعه، نظام توزیع ثروت حاکم بر بازار آزاد و مانند آن، به ناعادلانه بودن موصوف نمی‌شود تا بخواهیم در مقام چاره‌سازی با ایده عدالت اجتماعی به جبران بی‌عدالتی پردازیم؛ از این رو طرح مقوله عدالت و بی‌عدالتی درباره آنها بی‌معنا است. از نگاه وی، رفتار فردی آدمیان و نیز تصمیم‌ها و اعمالی که به سازمان‌ها و گروهی از افراد منتسب است، موضوع بحث عدالت و بی‌عدالتی قرار می‌گیرد؛ به همین دلیل تصمیم‌های حکومت، قانونگذاری پارلمان و اقدامات نهادهای درون قدرت سیاسی که همگی از مصادیق افعال ارادی و اختیاری انسانی هستند، به عدالت و بی‌عدالتی متصف می‌شوند؛ اما اگر صورت وضعیت و مناسبات موجود، معلول نظمی طراحی نشده و خودبه‌خود (spontaneous order) باشد، کاربرد اوصافی نظیر عدالت و بی‌عدالتی در این موارد، معنا و مصداق نخواهد داشت (Hayke, 1976, Vol.2, p. 33).

از نظر وی همان‌طور که بدبختی و آلام، نظیر سیل و زلزله گواه بدقابلی است، فقر و نابرابری اقتصادی و عدم موفقیت در بازار آزاد نیز مسئولیتی را از باب بی‌عدالتی متوجه دولت یا نهادی دیگر نمی‌کند.

البته روشن است تأکید هایک بر شباهت پیامدهای منفی و آلام بازار آزاد و

آسیب‌های افشار نیازمند و ضعیف جامعه با سیل و زلزله و انتشار این آلام و مصایب به بداقبالی و بدبختی این افراد و بی‌ربط دانستن آنها با مقوله عدالت و بی‌عدالتی، امری ناصواب و ناشی از بی‌توجهی به این نکته واضح است که موقعیت‌ها و شرایط، موضوع تأمی برای عناوین ارزشی و اخلاقی هستند؛ فارغ از اینکه عامل انسانی خاصی قصد و اراده ایجاد آن شرایط را داشته باشد یا آنکه حتی ما که با آن موقعیت مواجه می‌شویم، در پیدایش آن موضوع و شرایط نقش و تأثیری داشته باشیم. اگر کودکی در استخر افتاده و در حال غرق شدن باشد، مسئولیت اخلاقی نجات او، در صورت توانایی، متوجه ناظر است؛ حتی اگر هیچ نقشی در افتادن او به استخر نداشته باشد. نتایج و پیامدهای منفی بازار آزاد و رنج و محرومیت اقتصادی و نابرابری‌های دردآور، مایه داوری ارزشی ما درباره بی‌عدالتی این شرایط و موقعیت است و مسئولیت اخلاقی جبران این وضعیت را متوجه دولت یا نهادها یا مردمی می‌کند که قادر به تغییر وضعیت و کاستن از آلام و نابرابری‌ها هستند، گرچه به‌طور فردی و آگاهانه نقشی در پدید آمدن این موقعیت نداشته باشند و مقولاتی نظیر بخت و اقبال و بدشانسی نمی‌تواند سلب‌کننده مسئولیت اخلاقی این نهادها و اشخاص باشد (Plant, 1998, pp. 270 – 271). اصرار هایک بر انحصار طرح بحث اخلاقی عدالت و بی‌عدالتی به اموری که به فعل قصدی و آگاهانه انسانی بازگردد، وجهی ندارد.

در فضای تفکر اسلامی نیز برخی به استناد کامل بودن دین اسلام و اینکه اجراکردن اسلام و تطبیق شریعت بر شئون فردی و اجتماعی همه نیازهای جامعه اسلامی را برآورده می‌سازد، اساساً یگانه مرجع معرفتی مورد نیاز را فقه و شریعت اسلامی می‌دانند؛ از این رو هرگونه فراروی از درون‌مایه شریعت چه در قالب وضع قوانین و مقررات و چه نظریه‌پردازی درباره چگونگی شکل‌دهی مناسبات اجتماعی، گونه‌ای مقابله با شریعت و نادیده گرفتن ربوبیت الهی می‌دانند. از نگاه آنان، اسلام در بطن و متن خویش در بردارنده عدالت فردی و اجتماعی است و استقرار عدالت و هر مطلوب و نیاز واقعی بشر در سایه التزام به شریعت و تطبیق احکام و اصول اسلامی تأمین می‌شود و کمال شریعت، ما را از تلاش نظری و معرفتی در مقوله عدالت مستغنی می‌سازد.

به نظر می‌رسد حتی در میان اسلام‌گرایان غیرسطحی و فکور و اندیشمند نیز گاه تمایلی به نظریه‌پردازی و برنامه‌ریزی پیشین برای سمت‌دهی به تحولات اجتماعی و بهینه‌سازی وضعیت جامعه مشاهده نمی‌شود؛ برای نمونه سید قطب که از یک سو معتقد است که برنامه اسلام و درون‌مایه محتوایی آن، برنامه جامعه اسلامی برای خروج از جاهلیت و قرار گرفتن تحت حاکمیت الهی است و اسلام توان آن را دارد که در مورد مواجهه با همه صورت‌های واقع اجتماعی بشر در امروز و فردا و تا آخرالزمان بحث کند و نظم اسلامی مطلوب را ایجاد کند (سید قطب، ۱۳۷۸، صص ۱۲۲ و ۱۲۵)، وقتی در مقابل این پرسش قرار می‌گیرد که تفصیلات این برنامه و نظمی که شما مردم را به آن دعوت می‌کنید، چیست و برای استقرار چنین نظمی چه ترها و پژوهش‌ها و اقتضائات فقهی را تمهید کرده‌اید، از پاسخ طفره می‌رود و این‌گونه مطالبات و پرسش‌ها را سخنانی نستجیده و مسخره می‌نامد که لازم است نادیده گرفته شوند و آنها را نوعی فشار از ناحیه جاهلیت قلمداد می‌کند که در خدمت ابقای عبودیت بشر برای بشر قرار می‌گیرد. از نظر وی، طبیعت برنامه اسلام آن است که نظریه از خلال حرکت تبلور پیدا می‌کند و چارچوب نظام در اثنا ممارست، مشخص می‌شود و تشریعات، هنگام رویارویی حیات اسلامی با مشکلات در میدان واقع وضع می‌گردند (سید قطب، ۱۳۷۸، ص ۵۲).

در خصوص عدالت اجتماعی، دیدگاه سید قطب آن است که اسلام هم محتوای تقنینی لازم برای استقرار عدالت را تأمین کرده است و هم راه استقرار عدالت را نشان داده است و از آنجا که اجرای عدالت اجتماعی افزون بر قوانین مناسب و ضمانت اجرایی بیرونی و نظام سیاسی اسلامی، نیازمند برانگیختگی درونی آدمیان و آمادگی نفوس و بیداری وجدان آنها در اطاعت الهی و اجرای احکام و قوانین است، اسلام و شریعت به این جهات هم توجه کرده است (سید قطب، ۱۳۹۲، صص ۱۱۹-۱۲۴).

بنابراین در این تلقی جامع از شریعت و اسلام مجالی برای دخالت هیچ محتوای دانشی دیگر و نظریه‌پردازی عدالت و طراحای الگوهای توزیع عادلانه امور یا وضع قوانین و مقررات بشری جهت تأمین عدالت، باقی نمی‌ماند؛ به تعبیر دیگر، از نظر وی برای استقرار همه جانبه عدالت اجتماعی اسلام هیچ نیازی به طراحی بشری، تنقیح

الگوی عدالت در عرصه‌های مختلف وجود ندارد. همه بار محتوایی و معرفتی لازم توسط شریعت تأمین شده است و فقط نیازمند ضمانت اجرایی (نظام سیاسی اسلامی) و آمادگی فرهنگی و درونی مسلمانان و مشارکت عملی برخاسته از این آمادگی هستیم؛ بنابراین سید قطب در نهایت از مدافعان کفایت شریعت و مخالفان نیازمندی به نظریه پردازی عدالت، تقنین بشری و دیگر مداخلات دانشی و معرفتی در عرصه عدالت اجتماعی محسوب می‌شود.

### ۳. قلمرو عدالت اجتماعی

تلقی صرفاً هنجاری و آمرانه به عدالت اجتماعی آن را به مجموعه‌ای از توصیه‌ها و نصایح و الزامات حقوقی و اخلاقی به کارگزاران و صاحبان مناصب و عموم مردم فرو می‌کاهد. همان‌طور که در حوزه اخلاق و ارزش‌های فردی، عدالت به‌عنوان یک ارزش اخلاقی، الزامات و توصیه‌هایی رفتاری و عاطفی را متوجه فرد می‌کند، عدالت به‌مثابه اخلاق اجتماعی و فضیلت راهنمای حرکت جامعه، مدیران و مسئولان و دست‌اندرکاران نهادهای مختلف اجتماعی را به الزامات و توصیه‌هایی اخلاقی و حقوقی دعوت می‌کند؛ اما در تلقی جامع‌تر از عدالت اجتماعی، در عین پذیرش جنب هنجاری و توصیه‌ای برای عدالت، شاهد بسط و توسعه مطالبات عدالت اجتماعی به سمت ساختارهای کلان اجتماعی، توزیع عادلانه امکانات و مواهب و منابع و ثروت و رفاه و دیگر خیرات اجتماعی، محتوای قوانین و مقررات، حدود اختیارات و امتیازها و مانند آن هستیم؛ به تعبیر دیگر در این تلقی جامع از عدالت، دیگر عدالت اجتماعی مرادف و هم‌معنای عدالت توزیعی نیست، بلکه به لایه‌های عمیق‌تری از امور و شئون اجتماعی تسری پیدا می‌کند؛ هم‌چنان که با تلقی سنتی از عدالت در عرصه اجتماع که فقط آن را در سیمای رفتار و سلوک حاکمان می‌دید، فاصله می‌گیرد و با عدم بسنده کردن به «عدالت حاکمان»، خواستار «عادلانه‌شدن حکمرانی» با همه ساختارها و اجزا و عناصر آن است و تحقق عدالت اجتماعی را افزون بر کنش و رفتار مدیریتی حاکمان و

تصمیم‌های فردی آنان در گرو عادلانه‌شدن کالبد حکمرانی و نهادها و ساختارها و درون‌مایه حکمرانی نیز می‌بیند و ضریب تأثیر و نفوذ آنها در استقرار عدالت را بسی بیشتر از عدالت‌ورزی فردی صاحبان مناصب ارزیابی می‌کند.

این تلقی جامع و ساختاری از عدالت اجتماعی موجب آن است که عدالت در عرصه اجتماع دارای ساحت‌ها و عرصه‌های مختلف شود و از ترکیب‌هایی نظیر «عدالت سیاسی»، «عدالت اقتصادی»، «عدالت فرهنگی»، «عدالت آموزشی»، «عدالت تقنینی»، «عدالت بهداشتی و درمانی» و مانند آن بتوان سخن گفت. دلیلی وجود ندارد که اصول و معیارها و درون‌مایه عدالت در هر یک از این عرصه‌ها یکسان و همانند باشد؛ بنابراین نظریه‌پردازی در میدان عدالت اجتماعی به نظریه‌پردازی در تک‌تک این عرصه‌ها و ساحت‌های اجتماعی فرو کاسته می‌شود و در نتیجه تأمل در اصول و معیارهای عدالت اقتصادی هرگز تکرار مباحث مربوط به عدالت سیاسی یا نظریه‌پردازی در عرصه عدالت فرهنگی نخواهد بود.

بدین ترتیب روشن می‌شود بحث در کارکرد فقه در قلمرو عدالت اجتماعی و نظریه‌پردازی عدالت می‌تواند به مباحث جزئی‌تر مربوط به کارکرد فقه سیاسی در عدالت سیاسی یا کارکرد فقه فرهنگ در عرصه عدالت فرهنگی ارجاع شود و صورت خاص‌تری به خود بگیرد.

#### ۴. عدالت سیاسی و ابعاد آن

هرگونه فهم و تصویر از عدالت سیاسی، تابع و وابسته به نوع کلان نظریه سیاسی مستقر در هر جامعه است. اینکه چه نظریه سیاسی‌ای مورد تصدیق و پذیرش یک جامعه قرار گیرد، تأثیر روشنی بر تلقی از عدالت سیاسی خواهد داشت. رونالد دورکین فیلسوف حقوق، نظریه‌های سیاسی را به سه دسته اصلی تقسیم می‌کند و آنها را «هدف پایه» (goal - based)، «حقوق پایه» (right - based) و «وظیفه پایه» (duty - based) می‌نامد (Ronald, 1989, pp.40- 41). برای نمونه نظریه سیاسی امانوئل کانت را در زمره دسته سوم قرار می‌دهد که «وظیفه» و التزام به وظایف اخلاقی و حقوقی در آن محوریت دارد.

برای نظریه‌های سیاسی دسته اول که اهداف خاص در آنها محوریت دارد، بر این باور است که مثال‌های خوب و بد وجود دارد، بسته به اینکه چگونه اهدافی محور آن نظریه سیاسی باشد، مثلاً فاشیسم یک نظریه سیاسی هدف محور بدخیم است که اهداف قدرت طلبانه و تا حدی نژادپرستانه محور است و «نفع‌انگاری» در قلمرو سیاست که نفع و رفاه را هدف قرار می‌دهد، نمونه‌ای از نظریه سیاسی هدف پایه خوش خیم است که طبق آن، نظام سیاسی عادلانه، آن نظامی است که نفع حداکثر آحاد جامعه را پیشه خود سازد. همه نظریه‌های سیاسی کلاسیک که سعادت و کمال افراد جامعه را هدف امر سیاسی قرار می‌دهند از مصادیق نظریه‌های سیاسی «هدف پایه» محسوب می‌شوند.

کلان‌نظریه‌های سیاسی «حقوق پایه» که بر اموری نظیر مشارکت مردمی، حقوق شهروندی و حقوق طبیعی و موضوعه افراد پافشاری دارند و نظریه سیاسی «حق پایه» به شمار می‌آیند، میدان فربه و گسترده‌تری برای بحث از عدالت سیاسی می‌گشایند، امری که در سنت لیبرالی بیشتر شاهد آن هستیم و در نظام‌های تأکیدکننده بر مردم‌سالاری نظیر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز چنین مجالی فراهم است؛ به تعبیر دیگر دامنه خیرات سیاسی در این نظریه‌های سیاسی وسیع‌تر می‌شود.

زمینه‌های عدالت سیاسی متکثر است و اموری نظیر دسترسی به مناصب اجتماعی و سیاسی، شرایط انتخاب کردن و انتخاب شدن، معیارها و اصول حاکم بر توزیع اختیارات و وظایف، امتیازها و میزان برخورداری از نفوذ و قدرت مسئولان، همگی از اموری است که می‌تواند عادلانه یا غیرعادلانه باشد و مباحث نظری و مبنایی در این زمینه‌ها، پشتوانه فکری طرح بحث عدالت سیاسی را در این ابعاد فراهم می‌آورد. عدالت سیاسی افزون بر آن محورهایی که در پاراگراف قبل اشاره شد، در جنبه‌های دیگری نیز قابل طرح است؛ برای نمونه نحوه توزیع و در اختیار نهادن امکانات و منابع و ابزارهای عرضه و ابراز دیدگاه‌ها و نظر فعالان سیاسی و چگونگی برخورداری از امکانات رسانه‌ای و اسباب جلب توجه مردم و اطلاع‌رسانی درباره دیدگاه‌های مدیریتی و سیاسی احزاب و گروه‌های سیاسی رقیب، از محورهای عدالت سیاسی است. اینکه در برخی جوامع رسانه‌های جمعی در اختیار گروه محدودی باشد یا صاحبان

تکنولوژی‌های برتر ارتباطی جانبدارانه در خدمت حزب سیاسی خاصی باشند در تضاد با عدالت سیاسی است.

بحث در چستی عدالت سیاسی و درون‌مایه محتوایی و تعیین اصول و معیارهای تحقق آن، متفاوت با بحث در چگونگی استقرار آن است. استقرار عدالت سیاسی در هر جامعه، بسته به واقعیات اجتماعی و سیاسی آن، نیازمند نهادسازی و اصلاح فرایندهای سیاسی و وضع قوانین و مقررات ویژه و اقداماتی از این دست است؛ همان‌طور که بحث از دموکراسی و مدل‌های آن غیر از بحث در دموکراتیزه کردن یک جامعه فاقد دموکراسی است. استقرار عدالت سیاسی نیازمند تدابیر و اقدامات و تلاش‌های نظری و عملی متناسب با بافت روابط اجتماعی حاکم بر هر جامعه است.

## ۵. فقه سیاسی و نظریه‌پردازی عدالت

ترکیب «فقه سیاسی» تعبیری نوپدید در ادبیات فقهی است؛ اما درون‌مایه آن به قدمت تاریخ فقه است؛ زیرا معطوف به اظهار نظر فقهی درباره مسائل سیاسی است، مسائلی که شامل روابط سیاسی داخل جامعه مسلمین و نیز مسائل مربوط به روابط خارجی نظام اسلامی می‌شود (شکوری، ۱۳۶۱، ص ۷۶). فقه سیاسی عنوانی است که مباحث فقه اسلامی را که از گذشته در زمینه‌هایی مثل جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، حربه، خراج، حکومت و ولایت رواج داشته است، شامل می‌شود (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۱).

تکوین دولت جدید متناسب با پیچیدگی‌های دنیای امروز که امر مدیریت کلان و اعمال حاکمیت در عرصه‌های مختلف حیات جمعی توأم با برنامه‌ریزی را میسر کرده است، حجم وسیعی از مسائل را پدید آورده است که بخشی از آن مسائل جنبه فقهی دارد؛ هم‌چنان که جایگاه نظریه‌پردازی را در اعمال مدیریت کلان جامعه آشکار کرده است. این نظریه‌ها هستند که خود را در تفاوت برنامه‌ها و تفاوت ساختارهای عرصه‌های زندگی اجتماعی و گونه‌های مختلف مدیریت جوامع امروزی نشان می‌دهند. یکی از این نظریه‌ها، دیدگاه نظری پذیرفته‌شده در مورد عدالت اجتماعی می‌تواند باشد.

پیش از این گفته شد که نظریه پردازی عدالت اجتماعی برحسب عرصه‌های حیات جمع، تُرد و خاص تر می‌شود؛ همان‌طور که فقه نیز برحسب ساحت‌های مختلف عرصه زندگی بشر عناوین و محتوای خاص تری نظیر فقه اقتصادی، فقه تربیتی، فقه سیاسی و مانند آن پیدا می‌کند. این امر موجب آن است که حوزه خاص عدالت سیاسی با فقه سیاسی تلاقی و تماس پیدا کند و نقش مستقیم فقه سیاسی در عرصه عدالت سیاسی برجسته و ممتاز شود. در اینجا تأکید بر دو نکته شایسته است:

نخست آنکه مباحث محتوایی عدالت سیاسی چه در زمینه نظری و مسائل مربوط به تعیین چستی عدالت سیاسی و معیارها و اصول حاکم بر جنبه‌های مختلف آن و چه در زمینه اقدامات و ساختارها و فرایندهای استقرار عملی عدالت سیاسی، تماماً بحث‌هایی یکسره فقهی و حقوقی نیست، گرچه جنبه حقوقی و فقهی این مباحث غیر قابل انکار نیست. هر تعلق از عدالت سیاسی، بخشی و فرعی از یک کلان نظریه سیاسی است که در درون خود، امکان و قلمرو طرح بحث عدالت سیاسی را می‌پروراند و روشن است که یک کلان‌نظریه سیاسی صرفاً محصول ملاحظات فقهی و حقوقی نیست و تأملات فلسفی و نظری درباره انسان و جامعه و مطلوبیت‌های حیات سیاسی و اجتماعی در آن نقش برجسته‌ای دارد و ایضاً جهات فقهی و حقوقی عرصه سیاست، تنها بخشی از یک کلان‌نظریه سیاسی می‌تواند باشد. این در حالی است که خود عدالت سیاسی نیز همچون کلان‌نظریه سیاسی، دارای مباحث غیرفقهی نیز هست.

برای نمونه اینکه «حق انتخاب کردن»، «حق انتخاب شدن» در مقوله دسترسی به مناصب سیاسی، آیا یک حق شرعی و مورد تصدیق فقه اسلامی است، پرسشی کاملاً فقهی مربوط به عدالت سیاسی است؛ اما بحث در اینکه در مورد حق انتخاب شدن و تصدی مناصب، به‌طور برابر و کاملاً مساوی برای همگان نیست، بلکه معیار دارد و مشروط به شرایطی است که افرادی را صاحب صلاحیت برای برخورداری از حق انتخاب شدن می‌کند و عده‌ای را فاقد چنین حقی قرار می‌دهد، شامل مباحثی مرگب از فقهی و غیرفقهی می‌شود. ممکن است در فقه سیاسی شرایط و معیارهایی برای حاکمان و کارگزاران بیان شده باشد؛ اما برخی مباحث مربوطه از طریق مراجعه به منابع فقه حل



نمی‌شود؛ مانند طرق و سازوکارهای عملی احراز معیارها و شرایط یا نهادسازی جهت نظارت بر حفظ و بقای شرایط معتبر و نیز مباحثی مثل اینکه آیا «استحقاق» و سزاواری (desert) معیار مهم دسترسی به مناصب است یا آنکه «شایستگی» (merit) عنصر مهم‌تری است. تفاوت در آن است که سزاواری محصول اقدامات و توفیقات عملی پیشین است و شایستگی به قابلیت‌ها و توانایی‌ها و ویژگی‌های فردی برمی‌گردد، هرچند مسبوق به اقداماتی خاص نباشد. اساساً طراحی یک سیستم شایسته‌سالار در کلیت نظام اداری یک جامعه شرط عملی استقرار عدالت سیاسی از بُعد دسترسی به مناصب است و چنین مباحثی از زمره مباحث مصطلح فقه سیاسی نیست.

نکته دوم آنکه فقه سیاسی غیر از دخالت مستقیم در عدالت سیاسی، در کلیت عدالت اجتماعی و عرصه‌های مختلف آن نیز به‌طور غیرمستقیم تأثیرگذار است. سر این نکته آن است که گرچه عرصه سیاست و حکومت یکی از عرصه‌های حیات جمعی در عرض دیگر کلان‌ساختارهای اجتماعی است، جنس کلان‌ساختار سیاسی به گونه‌ای است که دامنه تأثیر آن در همه حوزه‌های اجتماع کشیده می‌شود و تأثیرات آن در کلان‌ساختارهای دیگر پیامدهای مثبت یا منفی تعیین‌کننده‌ای خواهد داشت؛ از این رو فقه سیاسی پویا و جامع و روزآمد می‌تواند از طریق کمک به بهینه‌سازی مناسبات ساحت سیاست و حکمرانی در درون‌مایه دیگر مناسبات اجتماعی تأثیرگذار باشد و امر استقرار عدالت در آن حوزه‌ها را نیز تسهیل کند. فقه سیاسی بسته و محدودنگر و فاقد رویکرد حکومتی و بسته‌شده در حصار فقه کاملاً فردی نه تنها حق عرصه عدالت سیاسی را ادا نمی‌کند، بلکه کمکی نیز به کلان‌نظریه‌های عدالت در ساحت‌های مختلف نخواهد داشت.

### نتیجه‌گیری

موضوع مقاله حاضر، بررسی کارکرد فقه سیاسی در شکل‌دهی کلان‌نظریه عدالت اجتماعی بود. از این مجرا به بازنمایی تلقی از عدالت در عرصه عمومی و زیست اجتماعی و آن‌گاه تأثیر فقه سیاسی روزآمد در تدوین «نظریه عدالت اجتماعی»

- پرداختیم و مؤلفه‌هایی را برای آن برشمردیم. نتایج حاصله از تحقیق به شرح زیر است:
۱. اندیشیدن درباره عدالت، بر چهار تصویر کلی از عدالت استوار است: «عدالت مرادده‌ای و مبادله‌ای»، «شرط بودن عدالت برای تصدی مناصب حاکمیتی»، «لزوم عدالت در نظام اجتماعی و قوانین بین‌المللی» و «طراحی کلان‌الگو برای مطلوب واقع شدن روابط اجتماعی و ساختارهای کلان جامعه در همه ابعاد». در دو صورت نخست، عدالت یک ارزش فردی است و در صورت سوم و چهارم یک فضیلت اجتماعی است. در واقع امروزه وقتی از عدالت اجتماعی صحبت می‌کنیم، مراد ما صورت سوم و چهارم از عدالت است.
  ۲. در منازعه بر سر نظریه عدالت اجتماعی، گروهی از متفکران لیبرال و متفکران مسلمان دستیابی به عدالت را مستغنی از نظریه‌پردازی می‌دانند. در این میان، منتقدان لیبرال معتقدند تئوری پردازی برای رسیدن به عدالت اجتماعی، زمینه بسط بنیادگرایی اخلاقی را فراهم می‌کند و نظم اجتماعی را به استبداد سوق می‌دهد؛ راه کار آنها سپردن تحقق عدالت به فرایند طبیعی و توازن خودخواسته منافع گروه‌های اجتماعی، فارغ از اعمال فشار و اجبار دولت است. بیم ایشان این است که نظریه‌های عدالت اجتماعی، یک تصویر ماتقدم از عدالت مطلوب را ترسیم می‌کند و سپس دولت برای تحقق آن در جامعه، به سیاست‌های تنگ‌نظرانه و محدودکننده روی می‌آورد. انتقاد و گریز از نظریه‌پردازی درباره عدالت اجتماعی در میان متفکران مسلمان نیز بر کامل بودن دین اسلام تکیه دارد. این دسته از مخالفان، فرارفتن از شریعت و گذار به قانونگذاری و نظریه‌پردازی را با روح اکمال و اتمام دین در تعارض می‌بینند و معتقدند التزام به شریعت در بطن خود، واجد عدالت فردی و اجتماعی نیز هست؛ بنابراین نیازی به نظریه‌پردازی و تلاش نظری نیست.
  ۳. دیدگاه مختار نویسنده این است که مفهوم عدل در «عدالت اجتماعی» صرفاً توصیه‌های اخلاقی برای کارگزاران نظام سیاسی یا نگاه صرفاً توزیعی به عدالت نیست، بلکه ضمن فرارفتن از سطح هنجاری عدالت، ساختارهای کلان اجتماعی

نیز موصوف به عدالت یا بی‌عدالتی می‌شوند و مباحث عدالت اجتماعی تمامی ساحت‌های اجتماع را در بر می‌گیرد؛ از این‌رو نظریه‌پردازی در میدان عدالت اجتماعی به نظریه‌پردازی در تک‌تک ساحت‌های اجتماعی فرو کاسته می‌شود؛ برای مثال در ساحت سیاست، مباحث به سمت «حکمرانی عادلانه» سوق داده می‌شوند و نظریه عدالت سیاسی، تابع کلان‌نظریه سیاسی حاکم بر ساختار مدنی جامعه خواهد بود. اگر به تبع دور‌کین نظریه‌های سیاسی را به سه دسته «هدف‌پایه»، «حقوق‌پایه» و «وظیفه‌پایه» طبقه‌بندی کنیم، نظریه‌های سیاسی حقوق‌پایه به دلیل تأکید بر مشارکت مردم و حقوق شهروندی زمینه‌موسع‌تری برای عدالت سیاسی فراهم می‌آورند؛ البته نباید از خاطر دور داشت که تحقق عدالت سیاسی لاجرم نیازمند نهادسازی و اصلاح فرایندهای سیاسی و قانونی است.

۴. دستاورد دیگر این تحقیق، نقش‌آفرینی مستقیم دانش فقه سیاسی در دستیابی به نظریه عدالت در جامعه اسلامی است. در مرکزیت این بحث، توجه فقه به ساحت‌های مختلف و پیچیدگی‌های نوپدید و گریزناپذیر زندگی اجتماعی قرار دارد. فقه اسلامی این قابلیت را دارد که به عرصه‌های خردتر زندگی امروزی مضاف شود، مثلاً فقه اقتصاد و فقه تربیت و غیره؛ بنابراین دور از انتظار نیست که فقه در عرصه عدالت سیاسی به‌طور مستقیم نقش‌آفرینی کند و در نتیجه بتوانیم این عرصه را از دیگر عرصه‌های فقه تمییز دهیم.

۵. اگرچه مباحث محتوایی عدالت اجتماعی همچون استحقاق، سزاواری و شایستگی را نمی‌توان صرفاً یک مبحث فقهی دانست و لزوماً با تاملات فلسفی و نظری در باب انسان و جامعه و قدرت در پیوند است، اما فقه سیاسی به نحو غیرمستقیم نیز بر نظریه عدالت اجتماعی مؤثر خواهد بود؛ این امر ناشی از ماهیت فراگیر سیاست است که ساختارهای آن همه عرصه‌های حیات اجتماعی را در بر می‌گیرد. از این‌رو فقه فردنگر که فاقد دیدگاه حکومتی است، نمی‌تواند در نظریه‌پردازی درباره عدالت سیاسی و عدالت اجتماعی ورود داشته باشد.

## فهرست منابع

۱. سید قطب. (۱۳۷۸). نشانه‌های راه (مترجم: سید محمود محمود). تهران: نشر احسان.
۲. سید قطب. (۱۳۹۲). عدالت اجتماعی در اسلام (مترجمان: محمد علی گرامی و سید هادی خسرو شاهی). قم: بوستان کتاب.
۳. ارسطو. (۱۳۷۸). اخلاق نیکوماخوس (مترجم: محمد حسن لطفی تبریزی). تهران: طرح نو.
۴. شکوری، ابوالفضل. (۱۳۶۱). فقه سیاسی در اسلام. قم: نشر حرّ.
۵. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۳). فقه سیاسی (ج ۲). تهران: انتشارات امیر کبیر.
6. Hayke, F. (1976). *Law, Legislation and Liberty: The Mirage of social Justice* (Vol. 2). university of Chicago press
7. Kelsen, H. (1971). *what is Justice*, university of California press.
8. Minogue Kenneth. (1998). social justice in theory and practice, in: *social justice from Hume to Walter*, Ed by David Boucher and Paul Kelly, Rutledge.
9. Plant, R. (1998). why social justice?. In: *Perspectives on Social Justice*, Rutledge.
10. Ronald, D. (1989). *Original position*. In: *Reading Rawls: critical studies on Rawls' A theory of Justice*. edited by N. Daniels. Stanford University press.

## References

1. Aristotle. (1378 AP). *Ethic of Nicomachus* (Lotfi Tabrizi, M. H, Trans.). Tehran: Tarhi No. [In Persian]
2. Hayke, F. (1976). *Law, Legislation and Liberty: The Mirage of Social Justice* (Vol. 2). University of Chicago press.
3. Kelsen, H. (1971). *What is Justice*. University of California Press.
4. Kenneth Minogue. (1988). *social justice in theory and practice, in: social justice from Hume to Walter*, (Boucher, D., & Kelly, P, Ed.), Rutledge.
5. Omid Zanjani, A. A. (1373 AP). *Political Jurisprudence* (vol. 2). Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
6. Plant, R. (1998). *Why social justice? In: Perspectives on Social Justice*, Rutledge.
7. Ronald, D. (1989). *Original position. In: Reading Rawls: critical studies on Rawls' A theory of Justice*. (N. Daniels, Ed.). Stanford University press.
8. Seyed Qutb. (1378 AP). *Signs of path* (Mahmoud, S. M. Trans.). Tehran: Ehsan Publications. [In Persian]
9. Seyed Qutb. (1392 AP). *Social justice in Islam* (Gerami, M. A., & Khosrowshahi, S. H. Trans.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
10. Shakuri, A. (1361 AP). *Political jurisprudence in Islam*. Qom: Hor Publications. [In Persian]

## **A Jurisprudential Explanation of Threat Factors and Security Tools in Society**

**Mohammad Esmacil Nabatian<sup>1</sup>**

Received: 26/08/2020

Accepted: 28/11/2020



### **Abstract**

Fiqh (Islamic jurisprudence) by relying on religious texts and reason, and deriving Shariah rulings from them, is in the place of defining and creating a believing society. Among other things, fiqh by counting the threatening factors of this society in the social arena, while condemning the threatening factors and imposing worldly and hereafter punishments on them, infers and presents mechanisms and methods to prevent or deal with these threats. Social security, which is considered under national security in the broad interpretation of security, is based on the protection of the values governing the society and its religious identity against the attack against it. These values determine the objectives of social life and direct people's actions towards them. With regard to the issue of social security (as one of the aspects of the Islamic state's security) and the mission of fiqh, the question arises as to how and from what source or sources the religious society is vulnerable. Moreover, what are the security protection mechanisms of this society? In explaining the problem, social security has been examined based on the three levels of "security of what, against what, and with what tools and mechanisms". In addition to explaining social security, jurisprudential propositions regarding the

---

1. Assistant Professor, Faculty of Ma'arif and Islamic Thought, University of Tehran, Tehran, Iran.  
me.nabatian@ut.ac.ir.

---

\* Nabatian, M. E. (1400 AP). A Jurisprudential explanation of threat factors and security tools in society. *Journal of Jurisprudence and Politics*, 2(3), pp. 33-63. DOI:10.22081/ijp.2020.73577

sources and factors of threats to social security (such as oppression, discrimination, warfare, and oppressive government), as well as the ways and mechanisms to deal with them such as Hudud (punishments that under Islamic law are mandated and fixed by God as per Islam) and Ta'azirat (punishments for offenses at the discretion of the judge or ruler of the state), commanding the good and forbidding the bad, hijab, cooperation, the rules of Dar', family, Hesba (public duties) institution, Qada institution, etc. have been extracted and examined. The finding of the present study is to reveal the capability of fiqh in explaining the sources of social security risk and the mechanisms of its protection in the framework of the believing society considered by fiqh.

**Keywords**

Fiqh, social security, rules of Fiqh, security Fiqh.

## تفسير فقهي لعوامل التهديد ووسائل الأمن في المجتمع

محمد اسماعيل نباتيان<sup>١</sup>

تاريخ القبول: ٢٠٢٠/١١/٢٨

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٠/٠٨/٢٦

### الملخص

يهدف علم الفقه إلى تعريف وبناء مجتمع مؤمن بالاعتماد على النصوص الدينية والعقل واستنباط الأحكام الشرعية منها. الفقه من خلال تحديد العوامل التي تهدد المجتمع في المجال الاجتماعي، وإدانة تلك العوامل وفرض العقوبات الدنيوية والأخروية عليها، يستنتج ويقدم آليات وطرق الوقاية أو المكافئة مع هذه التهديدات. الأمن الاجتماعي، الذي يتم تخطيطه واعتباره في التفسير الموسع للأمن في إطار الأمن القومي، يقوم على حماية القيم التي تحم المجتمع وهويته الدينية ضد الهجوم عليه. تحدد هذه القيم أهداف الحياة الاجتماعية وتوجه تصرفات الناس نحوها. فيما يتعلق بقضية الأمن الاجتماعي (كبعيد من أبعاد أمن الدولة الإسلامية) ورسالة الفقه، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو كيف ومن أي مصدر أو مصادر يكون المجتمع الديني عرضة للخطر؟ وما هي آليات الحماية الأمنية لهذا المجتمع؟ في شرح المشكلة، تم التحقيق في "الضمان الاجتماعي" على ثلاثة مستويات: "أمن ماذا وضد ماذا وبأية أدوات وآليات". وأثنا شرح أمن المجتمع، تم استخلاص وتحليل التعبيرات الفقهية المتعلقة بمصادر وعوامل تهديدات الأمن الاجتماعي (مثل الظلم، والتمييز، والحرب، والحكومة القمعية)، وكذلك طرق وآليات التعامل معها (مثل الحدود والعقوبات، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحجاب، والتعاون، وقاعدة الدرء، ومؤسسة الأسرة، ومؤسسة الحسبة، ومؤسسة القضاء، وما إلى ذلك). يتمثل ويحتل ابتكار هذا المقال في الكشف عن قدرة الفقه في شرح مصادر تهديدات الأمن الاجتماعي وآليات حمايته في إطار المجتمع المؤمن الذي يعتبره الفقه.

### الكلمات المفتاحية

الفقه، الأمن الاجتماعي، الأصول الفقهية، فقه الأمن.

١. أستاذ جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران.

alimir124@gmail.com

\*. نباتيان، محمد اسماعيل. (٢٠٢١م). تفسير فقهي لعوامل التهديد ووسائل الأمن في المجتمع. مجلة متخصصة نصف

سنوية الفقه والسياسة، ٢(٣)، صص ٣٣-٦٣.

DOI:10.22081/ijp.2020.73577



## تبیینی فقهی از عوامل تهدید و ابزارهای تأمین امنیت در جامعه

محمداسماعیل نباتیان<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۰۶

### چکیده

دانش فقه با تمسک بر نصوص دینی و عقل، و استنباط احکام شرعی از آنها در مقام تعریف و ایجاد جامعه‌ای مؤمنانه است؛ از جمله، فقه با احصاء عوامل تهدیدکننده این جامعه در حوزه اجتماعی، ضمن تقبیح عوامل تهدید و تکلیف عقوبات دنیوی و اخروی بر آنها، سازوکارها و راه‌های پیشگیری یا مقابله با این تهدیدها را استنباط کرده و ارائه می‌کند. امنیت اجتماعی که در تفسیر موسع از امنیت، ذیل امنیت ملی طرح و تلقی شده، بر صیانت از ارزش‌های حاکم بر جامعه و هویت مذهبی آن در برابر تهاجم علیه آن قوام می‌یابد. این ارزش‌ها غایات حیات اجتماعی را تعیین کرده و کنش‌های افراد را به سوی آن هدایت می‌کند. با عنایت به مسئله امنیت اجتماعی (به‌عنوان بُعدی از ابعاد امنیت دولت اسلامی) و رسالت دانش فقه، این پرسش مطرح می‌شود که جامعه مؤمنانه چگونه و از چه منبع یا منابعی مخاطره‌پذیر است؟ و سازوکارهای حفاظت از امنیت این جامعه چیست؟ در تبیین مسئله، امنیت اجتماعی با الهام از سه سطح «امنیت چه چیزی، در برابر چی، و با چه ابزار و سازوکاری» بررسی شده و ضمن تبیین امنیت جامعه، گزاره‌های فقهی ناظر بر منابع و عوامل تهدید امنیت اجتماعی (نظیر ظلم، تبعیض، محاربه و حکومت جائز)، و نیز راه‌ها و سازوکارهای مقابله با آنها (مانند حدود و تعزیرات، امر به معروف و نهی از منکر، حجاب، تعاون، قاعده درء، نهاد خانواده، نهاد حسبه، نهاد قضا و...) استخراج و بررسی شده است. یافته پژوهش حاضر، آشکارسازی توانمندی دانش فقه در تبیین منابع مخاطره امنیت اجتماعی و سازوکارهای صیانت از آن در چارچوب جامعه مؤمنانه مدنظر فقه می‌باشد.

### کلیدواژه‌ها

فقه، امنیت اجتماعی، قواعد فقه، فقه امنیت.

me.nabatian@ut.ac.ir

۱. استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران.

\* نباتیان، محمداسماعیل. (۱۴۰۰). تبیینی فقهی از عوامل تهدید و ابزارهای تأمین امنیت در جامعه. دوفصلنامه علمی - تخصصی فقه و سیاست، ۲(۳)، صص ۳۳-۶۳.

DOI:10.22081/ijp.2020.73577



امنیت اجتماعی (Societal Security) ناظر بر تدارک و تمهید فضا و ابزارهای سلامت افراد جامعه در مقابل اقدامات خشونت‌آمیز و رفع دغدغه‌های ذهنی (احساس عدم امنیت) افراد جامعه است.

در مکاتب جدید امنیت، مفهوم امنیت اجتماعی با دو سطح تحلیل متفاوت مطرح شده است: نخست، امنیت اجتماعی را به مثابه بُعدی از امنیت ملی، که براساس آن، مرجع امنیت، دولت است. از این منظر امنیت اجتماعی ناظر بر تهدید هویتی جوامع در دولت‌های ملی است؛ به عبارت دیگر، امنیت اجتماعی بر صیانت از ارزش‌های سنتی، فرهنگ و هویت مذهبی تأکید دارد (بوزان، مردم، ۱۳۷۸، ص ۳۴). برای مثال زمانی که ارزش‌های اسلامی و نظام باورهای جامعه اسلامی در معرض هجوم فرهنگی غرب قرار می‌گیرد، در واقع نوعی احساس ناامنی اجتماعی شکل می‌گیرد که مرجع این احساس، دولت است و از این رو تهدید امنیت ملی به شمار می‌رود (رک: شیخان، ۱۳۸۸، ص ۱۰۸).

سطح تحلیل دوم، امنیت اجتماعات فروملی یا فراملی به مثابه مرجعی مستقل از دولت طرح می‌شود و از این رو مردم به عنوان مرجع آن شناسایی شده و به مثابه بُعدی از ابعاد امنیت انسانی تلقی می‌شود (بوزان، ویور و دووولد، ۱۳۸۶، ص ۱۸۶).

رویکردی که در این مقاله اتخاذ شده، سطح تحلیل نخست است که امنیت اجتماعی به مثابه بُعدی از ابعاد امنیت ملی تلقی شده و مرجع امنیت در آن، دولت است. براین اساس، امنیت اجتماعی در مقام حفاظت از ملت با برقراری محیطی امن است (نویدینا، ۱۳۸۲، ص ۵۶). به طوری که امنیت اجتماعی و چگونگی و سازوکار استقرار و حفظ آن، از اساسی‌ترین و اصولی‌ترین اهداف نظام‌های سیاسی محسوب می‌شود (رومینا و حسینی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۰).

از سوی دیگر، فقه به عنوان دانشی راهبردی، با ارائه قوانین و احکام ناظر بر روابط فردی و اجتماعی، در مقام تحقق جامعه مؤمنانه و ارزش‌مدار است. این نقش پررنگ و اثرگذار فقه در تاریخ جوامع مسلمان و جهت‌دهی به جامعه به‌روشنی آشکار است.

با عنایت به مسئله امنیت اجتماعی (به عنوان بُعدی از امنیت نظام اسلامی) و رسالت دانش فقه، این پرسش مطرح می‌شود که جامعه مؤمنانه چگونه و از چه منبع یا منابعی مخاطره پذیر است؟ و سازوکارهای حفاظت از امنیت این جامعه چیست؟ در توضیح مسئله مقاله می‌توان گفت مسئله امنیت جامعه در قالب سه سؤال یا سطح فرعی قابل طرح است: «امنیت چه چیزی، در برابر چی، و با چه ابزار و سازوکاری؟» مقاله براساس پاسخ به این سه سؤال سامان یافته است.

### ۱. امنیت جامعه

این قسمت، پاسخی اجمالی به سؤال «امنیت چه چیزی» است. «ویور» امنیت اجتماعی را توانایی جامعه برای حفظ ویژگی‌های اساسی جامعه، و در شرایط تغییر و تهدیدهای واقعی و احتمالی تعریف می‌کند (به نقل از: نویدنیا، ۱۳۸۲، صص ۵۶ و ۶۲). در واقع امنیت اجتماعی توان حفظ و ایمنی و صیانت از الگوها و ارزش‌های سنتی، فرهنگ و هویت مذهبی است که یک تحول یا ترتیبات جدید به عنوان یک تهدید علیه آن (هویت اجتماعی) تلقی می‌شود (بوزان، مردم، ۱۳۷۸، ص ۳۴). محققان زمینه امنیت اجتماعی را ارزش‌های حاکم بر جامعه می‌دانند. ارزش‌ها غایات زندگی را تعیین و کنش‌های افراد را به سوی آن هدایت می‌کنند. در واقع، نظام ارزشی زیربنای اجتماع تلقی می‌گردد (بشیریه، ۱۳۸۱، صص ۸۵-۸۶) و نهادها، هنجارها و نقش‌های موجود در جامعه در قالب ارزش‌ها تعریف می‌شوند و با ایجاد ضعف یا اشکال در هریک از اینها، ناامنی بر نظم اجتماع مستولی می‌گردد؛ به طوری که غالب اندیشمندان حوزه امنیت، موضوع یا مرجع امنیت اجتماعی را ارزش‌های سنتی جامعه می‌دانند (نصری، ۱۳۹۱، ص ۱۰).

همان طور که پیش‌تر اشاره شد، در مکاتب امنیتی جدید، مرجع امنیت ملی، حکومت ملت پایه است که واحدهای سیاسی براساس آن شکل گرفته‌اند و حاکمیت سیاسی را در پی دارد. به عبارت دیگر، امنیت ملی به رابطه حکومت با محیط خود برمی‌گردد؛ به طوری که تهدید امنیت ملی معطوف به اجزای گوناگون حکومت است؛ از این رو با تهدید امنیت اجتماعی، امنیت نظام ملی نیز دچار آسیب می‌شود.

نکته قابل توجه در اندیشه‌های جدید امنیت، رابطه این‌همانی امنیت اجتماعی با امنیت هویت یک جامعه است. براین اساس، جامعه‌هنگامی احساس امنیت می‌کند که هویت و هسته حیاتی آن در معرض مخاطره درونی و بیرونی نباشد (نصری، ۱۳۹۱، ص ۷۰).

نکته شایان ذکر اینکه مقصود از امنیت در جامعه، نوع تلفیقی و جامع امنیت است که در برگیرنده وجوه سلبی و ایجابی امنیت است. به عبارت دیگر، امنیت اطمینان‌بخش جامعه‌هنگامی تأمین می‌شود که اولاً تهدیدی، موجودیت و هستی جامعه را تهدید نکند و ثانیاً آن جامعه واجد فرصت‌های برابر برای توانمندسازی اعضای خود و کمال یافتن خود داشته باشد. امنیت سلبی سبب صیانت جامعه از خطرات معطوف به موجودیت و بقای جامعه می‌شود و امنیت ایجابی زمینه اعتلا و توانمندسازی جامعه را فراهم می‌کند.

تتبع در ابواب مختلف فقه که متولی ارائه حدود و ثغور و قوانین ناظر بر روابط فردی و اجتماعی یک جامعه مؤمنانه است، مبین اتخاذ رویکرد ایجابی و سلبی در صیانت از امنیت جامعه مؤمنانه است؛ به طوری که ضمن بحث از عوامل تهدید امنیت جامعه، به سازوکارهای سخت و نرم مقابله با تهدیدها و حفظ کیان جامعه در عین ایجاد رضایتمندی می‌پردازد. در این راستا در فقه، عوامل تهدیدکننده ارزش‌های جامعه و فرهنگ دینی و نیز ابزارها و سازوکارهای مقابله با این تهدیدها استنباط و ارائه شده است. فقه تلاش می‌کند انسان در جامعه، در مسیر تقرب به خدا حرکت کند و اساساً انسان مقرب در امنیت کامل است. در این راستا هر عاملی که مسیر حرکت مؤمنانه را تخریب نماید و با تضعیف ارزش‌های دینی، جامعه را به سوی غیر از تقرب به خدا سوق دهد، به عنوان یک تهدید محسوب می‌شود که اسباب تزلزل امنیت جامعه را فراهم می‌کند. از این رو ضرورت دارد با بهره‌گیری از مهارکننده‌های دنیوی و اخروی، با آن مقابله شود یا اساساً زمینه تحقق تهدید از بین برود؛ چراکه جامعه مؤمنانه در پس تطهیر جامعه از فسق و فجور محقق می‌شود.

نکته شایان ذکر اینکه با وجود اختلاف دو مفهوم اجتماع و جامعه (نصری، ۱۳۸۰، ص ۱۱۳)، در اینجا امنیت اجتماعی با امنیت جامعه یکسان تلقی شده است.

## ۲. گزاره‌های فقهی ناظر بر عوامل تهدید امنیت اجتماعی

در این قسمت به پرسش «امنیت در برابر چی» پرداخته شده است. همان طور که بیان شد، امنیت اجتماعی بر ارزش‌های فرهنگی و دینی مبتنا دارد؛ و در مقابل، در ادبیات قرآنی و فقهی، مفهوم «فسق و فجور» به عنوان ضدارزش، تهدیدکننده امنیت اجتماعی تلقی شده است. این دو مفهوم مترادف بسیاری از بزهکاری‌ها، معاصی، جرایم و جنایت‌ها را شامل می‌شود (عبدالرحمان، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۲۹) فسق به طور کلی دو نوع است: فسق در اعتقاد (بدعت کفرآمیز مانند تکذیب قرآن و بدعت بدون کفر مانند خوارج) - (بقره، ۲۶) و فسق در عمل (فسق کفرآمیز مانند حلال شمردن حرام خدا و بدون کفرآمیز مانند ارتکاب معاصی همچون زنا، قتل، لواط، شرب خمر، قذف، تهمت، غیبت، غضب، ربا و دروغ)، (الحریری، ۱۴۲۲ق، صص ۵۸-۵۹) براساس آیات شریفه، فرجام فسق بسیار وخیم است، چه در دنیا مثل تسلط اشار، حیرت و اضطراب، و چه در آخرت مانند عذاب روز قیامت و یا هر دو عقوبت. بنابراین فسق یک عامل ناامنی در جامعه است؛ ازاین‌رو در فقه برای تأمین امنیت جامعه، برای برخی از فسوق، عقوبت‌های سختی وضع شده است. البته در فقه بیشتر فسق در عمل مراد است؛ گرچه از فسق در اعتقاد مانند ارتداد نیز بحث می‌شود.

با عنایت به اتخاذ رویکرد سیاسی در تبیین فقهی امنیت اجتماعی، از بحث درباره برخی از عوامل تهدید امنیت اجتماعی که تبلور سیاسی چندانی ندارند، اجتناب کرده‌ایم؛ از جمله محرمات جنسی نظیر احکام مربوط به زنا، لواط و سحاق، قذف و قوادی؛ و همچنین محرمات زبانی مانند دروغ، غیبت و تهمت. البته براساس رویکرد فقهی، ابتلای جامعه به کبائر و معاصی نظیر زنا، لواط و سحاق، قوادی، قذف، دروغ، غیبت و تهمت، زمینه تعارض و ستیز میان آحاد جامعه را افزایش می‌دهد و در مقابل، وفاق اجتماعی دچار تزلزل می‌کند. افزایش این تعارض‌ها و ستیزها و کاهش وفاق اجتماعی اسباب ناامنی اجتماعی را فراهم می‌سازد؛ ازاین‌رو حکم حرمت و مقابله شدید با آنها تکلیف شده و عقوبات اخروی سختی بر مرتکبان آنها وعده داده شده است.

در اینجا به تشریح عوامل مهم ناامنی در جامعه می‌پردازیم.

## ۱-۲. ظلم

ظلم قراردادن شیء در غیر موضع مختص خود است (سعدی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۳۸). شریف مرتضی در تعریف ظلم می‌نویسد: «الظلم کل ضرر لیس بمستحقّ و لا نفع فیہ و لا دفع ضرر أعظم منه معلوم أو مظنون، و لا یفعل علی مجری العادة و لا علی جهة الدفع عن النفس (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۷۶)؛ ظلم به هر ضرری که مستحق نیست گفته می‌شود که در آن نفعی وجود ندارد، دفع ضررِ بزرگتر که معلوم یا گمان می‌رود، نیست، همچنین معمولاً انجام نمی‌شود و نیز با هدف دفع ضرر از نفس و جان نمی‌باشد».

قیح ظلم از احکام فطری بشری است و آیات (بقره، ۵۹، ۱۲۴ و ۱۵۶؛ آل عمران، ۱۱۷ و ۱۳۵؛ نساء، ۱۰ و ۳۰ و ۱۶۰؛ مائده، ۱۶۰؛ یونس، ۱۳؛ کهف، ۵۹) و روایات (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۲۳؛ مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۳۵۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ص ۷۱۷) متعددی بر قیح ظلم دلالت می‌کنند؛ حتی ظلم یکی از موانع نیل به مقام امامت قلمداد شده است (بقره، ۱۲۴) این آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه شخص ستمگر به رهبری مردم که عهد خداوند است گماشته نمی‌شود و اطلاق آیه، عدم صحت ایجاد حکومت ظلم و هم عدم صحت تداوم آن را شامل می‌شود (منتظری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۹۰). خداوند در قرآن به کزّات نفی ظلم و تجاوز به حقوق فردی و عمومی را بیان کرده است و آن را از علل هلاکت و نابودی اقوام و ملت‌ها خوانده است (یونس، ۱۳؛ کهف، ۵۹؛ هود، ۱۱۳).

رسول خدا ﷺ نیز ظلم را عامل ناپایداری و زوال حکومت می‌شمارد: «الحکم ببقی مع الکفر ولا یبقی مع الظلم». (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۲۸۵) نقش تخریبی ظلم در جامعه حتی در اندازه آماده کردن ليقه و دوات و تراش مداد ظالم نیز، عقابی سخت دارد: «إذا کان یوم القیامة نادى مناد: أین أعوان الظلمة، و من لاق لهم دواة، أو ربط لهم کیساً، أو مدّ لهم مدّة قلم، فاحشروهم معهم» (سید بن طاووس، ۱۴۱۵ق، ص ۲۶۰؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۱۸۰) اساساً ظلم عامل هلاکت جوامع است؛ چراکه در ارتکاب آن، حقوق آحاد جامعه

تخصیص می‌شود و ارزش‌های فطری و الهی جامعه لگد کوب می‌گردد و روابط میان انسان‌ها در مسیر ناامن و خشونت‌آمیز قوام می‌گیرد.

## ۲-۲. تبعیض

تبعیض به عنوان یک محرم شرعی، از چنان نقشی در افساد در جامعه برخوردار است که برخی فقها آن را یک قاعده فقهی تلقی کرده‌اند (شریعی، ۱۳۸۷، صص ۱۵۵-۱۵۶) رسول خدا ﷺ در حجة الوداع بر نفی تبعیض و برابری انسان‌ها تأکید فرمودند (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۷۳، ص ۳۵۰).

مراد از عدم تبعیض، تساوی در برابر قانون، مساوات در مقابل محاکم قضایی و همچنین مساوات در برخورداری از حقوق و امتیازات مالی و غیرمالی دولتی است (منتظری، ۱۴۱۷ق، ص ۲۶۸) تبعیض میان آحاد جامعه، زمینه‌ساز ناامنی روانی و اجتماعی و سلب اعتماد عمومی و بی‌اعتمادی میان نهادهای جامعه و گروه‌های اجتماعی می‌شود که در فروپاشی امنیت اجتماعی تبلور می‌یابد.

## ۲-۳. محاربه

محارب کسی است که سلاح را برای ترساندن مردم، در شهر یا غیر شهر و شب یا روز و... برکشد: «المحارب کلّ من جرّد السلاح لإخافة الناس، فی برّ أو بحرٍ، لیلًا [کان] أو نهاراً، فی مصرٍ و غیره». (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۸۵) صاحب جواهر محاربه را حتی با اقدام علیه یک نفر، خواه مسلمان باشد یا غیرمسلمان، در دارالاسلام باشد یا غیر آن، نیز محقق می‌داند: «المحارب کل من جرّد السلاح أو حملة لإخافة الناس و لو واحدٍ. لو احد علی وجه یتحقق به صدق إرادة الفساد فی الأرض... و معقد الإجماع تحقیقه یاخافة کل من یحرم علیه إخافته من الناس من غیر فرق بین المسلم و غیره و فی بلاد الإسلام و غیرها (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۵۶۴)؛ 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 صورت صدق اراده فساد بر زمین، بر او محارب اطلاق می‌شود... اجماع فقها براین

است که در صورتی محاربه تحقق می‌یابد که موجب ترس هرکسی که حرام باشد ترساندنش، خواه مسلمان باشد یا غیرمسلمان، در دارالاسلام باشد یا غیر آن». امام خمینی علاوه بر ترساندن مردم، تجهیز جهت ترساندن را نیز معیار محاربه قلمداد کرده است: «المحارب هو كل من جرّد سلاحه أو جهّزه لإخافه الناس وإرادته الإفساد في الأرض» (امام خمینی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۴۹۲).

بنابراین ملاک در محاربه، ایجاد رعب و وحشت در مردم و افساد در زمین با کشیدن سلاح سرد یا گرم است؛ به عبارتی، ایجاد ناامنی در جامعه است. به همین دلیل، چهار حدّ و کیفر سخت برای محارب وضع شده است: قتل، به صلیب کشیدن، بریدن دست و پا به طور عکس (مراد انگشتان دست و پاست) و تبعید، که فقها با استناد به نص آیه ۳۳ سوره مائده چنین حکمی داده‌اند: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ».

آیت‌الله موسوی اردبیلی در تطبیق محاربه بر امنیت عمومی و تعمیم مصادیق آن می‌نویسد: «اخلال در امنیت عمومی تنها از طریق برکشیدن سلاح نیست، بلکه فتنه‌انگیزی 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 مصداق محاربه است، چه این عمل به قصد براندازی نظام سیاسی صورت گرفته باشد و چه به قصد دیگری» (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۷۸۷).

شدت عقوبت، کیفر و حدّ محارب (قتل، به صلیب کشیدن، بریدن دست و پا به طور عکس و تبعید) که در میان معاصی کم‌نظیر است، مبین نقش تخریبی و تهدیدی عمیق محاربه به عنوان یک تهدید امنیت اجتماعی و به تبع، امنیت دولت اسلامی است.

#### ۲-۴. حکومت جائر

کارویژه اساسی حکومت‌ها حفظ امنیت است؛ اما با این حال، حکومت‌ها می‌توانند



خود یکی از عوامل تهدید امنیتی اجتماعی ظاهر شوند که با دست‌اندازی به جان و مال مردم، محیط ناامنی را برای آحاد جامعه رقم زنند. حکومت جائر مصداق بارز تهدید امنیتی اجتماعی به شمار می‌رود. فقها حکومتی را جائر قلمداد کرده‌اند که مأذون از امام معصوم نباشد (موسوی خلیلی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۰۲) و این گونه حکومت‌ها برای تحکیم پایه‌های نظام خود، به تجویز و تعمیق ارزش‌های متناسب با نظام جور اقدام می‌کنند، (ماندل، ۱۳۷۷، صص ۱۴۸-۱۴۹؛ بوزان، ۱۳۷۸، ص ۱۴۷) که اسباب ناامنی را در جامعه موجب می‌شوند. حکومت جائر با اتکای بر ثروت و قدرت فوق‌العاده، جامعه را در طریق امیال خود سوق می‌دهد. آیت‌الله نائینی این وضعیت ناامن‌کننده حکومت جائر به شیوایی ترسیم کرده است: «مملکت را بمافیها مال خود انگارد و اهلش را مانند عیب و اِماء، بلکه اغنام و احشام، برای مرادات و درک شهواتش مسخر و مخلوق پندارد... هر که را منافی یافت، از مملکت که ملک شخصی خودش پنداشته، تبعیدش نماید و یا اعدام و قطعه‌قطعه به خورد سگانش دهد و یا گرگان خونخواره را به ریختن خونس ته‌ریش و به نهب و غارت اموالش، و ادارشان نماید و هر مالی را که خواهد، از صاحبش انتزاع و یا به چپاول چپان اطرافیش بخشد» (نائینی، ۱۳۹۳، صص ۴۱-۴۲).

نکته شایان ذکر اینکه بین میزان قدرت تهدید و پیامدهای آن بر جامعه، ملازمه وجود دارد؛ از این رو حکومت جائر به علت برخورداری از قدرت فائقه در جامعه، می‌تواند نقش مؤثرتری در تخریب ارزش‌ها و ناامنی اجتماعی داشته باشد.

### ۳. گزاره‌های فقهی ناظر بر ابزارها و سازوکارهای تأمین امنیت اجتماعی

یک پرسش اساسی در مسئله امنیت جامعه، ابزارها و سازوکارهای تأمین آن است. این ابزارها را می‌توان در سه سطح دسته‌بندی کرد: ابزارهای مقابله با ناامنی، ابزارهای پیشگیری از وقوع ناامنی که در آن نظام اجتماعی به صورت فعال (Active) ورود می‌کند، و ابزارهای فراقعال (Proactive) که با عبور از رویکرد سلبی، امنیت از نوع ایجابی و ایجاد رضایتمندی در جامعه را محقق می‌سازد که در آن، نهادهای سیاستگذار و برنامه‌ریز نقش تعیین‌کننده دارند.

تتبع در ابواب مختلف فقه، دست‌یابی به ابزارها و سازوکارهای متعدد در سه سطح فوق را رهنمون می‌شود. سازوکارهای استخراج شده غالباً ظرفیت نقش‌آفرینی در بیش از یک سطح را دارند؛ اما به دلیل کمی مجال، براساس نقش غالب هر یک از سازوکارها، ذیل یکی از سه سطح توضیح داده شده‌اند.

### ۳-۱. سازوکارها و ابزارهای مقابله با ناامنی اجتماعی

#### ۱-۳-۱. حدود و تعزیرات

از مباحث فقهی مهمی که نقش مؤثری در مقابله با عوامل و زمینه‌های ناامنی در جامعه دارد، حدود و تعزیرات است؛ البته اقامه حدود و تعزیرات در بازدارندگی نیز اثرگذار است. به دلیل اهمیت حدود و تعزیرات در حیات اجتماعی، غالب فقهای متقدم تا معاصر به این مبحث مستوفاً پرداخته‌اند. حدود عقوبت خاصی است که شارع به میزان معینی برای تعذیب مرتکب معصیت خاصی وضع کرده است و تعزیر به عقوبت یا اهانتی اطلاق می‌شود که شرع مقدار و کمیتی را برایش تعیین نکرده است (شهیدثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴، ص ۳۲۵؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۲۵۴) در قرآن نیز به واژه حدود تصریح شده است (بقره، ۱۸۷ و ۲۲۹).

اداره جامعه، حفظ نظام‌های اجتماعی، تأمین امنیت جامعه، رعایت حقوق مردم و اقامه قسط و عدل مستلزم وضع مقررات و معین کردن حدود و ثغور آزادی‌ها و تنبیه متخلفان و مجازات مجرمان است تا مردم بتوانند از قبیل مال، جان و آبروی خودشان در امنیت باشند: «لا شك فی أنّ إدارة المجتمع و حفظ النظام و رعاية حقوق الناس و إقامة القسط و العدل، تتوقف علی وضع المقررات و تحديد الحرّیات، و علی تأديب المتخلفین و مجازاة المجرمین، حتّى يعيش الناس مطمئنّین علی أموالهم و أنفسهم و أعراضهم» (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، صص ۴ و ۵) شارع مجازات، از جمله حدود و تعزیرات را برای بازداشتن از ارتکاب منکرات و ترک اوامر الهی وضع نموده است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۴).

اسباب اعمال حدود، پنج عمل مجرمانه زنا، قذف، شرب خمر، سرقت و راهزنی

است و اسباب اعمال تعزیر چهار عمل محرم بغی، ارتداد، مقاربت با حیوان و ارتکاب محرمی که است حدی برایش تعیین نشده است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۲۵۵).

اقامه حدود و تعزیرات از سازوکارهای بازدارنده و پیشگیری کننده از ناامنی اجتماعی است که رفتارها و هواها و غرایز انسانی را در جهت مصالح عمومی دنیوی و اخروی کنترل و مهار می کند.

### ۱-۳-۲. نهاد قضا

نهاد قضا ضامن اجرای قوانین و صیانت از حقوق آحاد جامعه است. «ان منصب القضاء من المناصب المهمة في الدولة و النظام العالمی...؛ إذ علیه تبنى سلامتها و استقرار العدل فيها و حفظ الحقوق و الحرم؛ (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳؛ منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۲۷)

منصب قضا از مناصب مهم در دولت و نظام دنیا است...؛ زیرا سلامت این جوامع و استقرار عدالت در آنها و حفظ حقوق و محرمات بر امر قضا استوار است».

نکته مهم اینکه ملاک و مبنای اساسی تکوین نهاد قضا در جامعه اسلامی، اقامه عدل است که در آیات (نساء، ۲۶؛ ص، ۵۸) و روایات (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۹۲؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، ص ۷) به روشنی انعکاس یافته است. فقهای شیعه نظیر شیخ طوسی، شهیدثانی و (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۵) قضاوت را واجب کفایی دانسته اند و حتی برخی فقیهان تحت شرایطی، آن را واجب عینی استنباط کرده اند: «القضاء من فروض الکفایات، تماماً کالجهاد و الأمر بالمعروف و نصرة المظلوم،... و قد یصیر القضاء واجباً عینياً بالعرض، كما لو لم یوجد أهلٌ للقضاء سواه، و دعت إليه الحاجة (مغنیه، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۶۱)؛ قضا و جوب کفایی است مثل جهاد و امر به معروف و یاری مظلوم؛... قضا در شرایطی واجب عینی بالعرض می شود، در صورتی که کسی که اهلیت قضا نداشته باشد و نیاز به آن سوق دهد». در استدلال بر وجوب قضا به عدم رضایت شارع بر خدشه دار شدن حفظ نظام و سد ابواب ظلم و معاصی استناد شده است: «ولعلّ خیر ما یستدلّ به علی ذلك توقّف ما نقطع بعدم رضا الشارع بفوته علیه من حفظ النظام، و سدّ أبواب الظلم و المعاصی» (حسینی حائری، ۱۴۲۰ق، ص ۶).

نکته شایان ذکر اینکه سلامت و اقتدار نهاد قضا مستلزم استقلال قاضی و اقتدار سیاسی و اقتصادی اوست: «أن سلامة أمر القضاء وقوته لا يحصل إلا باستقلال القاضی وقوته فى السياسة و الإقتصاد حتى لا يطمع أحدٌ فى إجباره و إخضاعه أو استمالته و إطماعه» (منتظری، ۱۴۱۷ق، ص ۲۶۷).

تأمل در باب القضاء آثار فقهی بیانگر اهمیت امنیت جامعه است که با اقتدار نهاد قضا این امنیت در ابعاد سلبی و ایجابی تأمین می‌گردد. نقش نهاد قضا هم مقابله با تهدیدهای امنیت اجتماعی است و هم پیشگیری از آن.

### ۱-۳-۳. نهاد حکومت

حکومت مهم‌ترین نهاد در جامعه است که از کارویژه‌های اصلی آن تأمین امنیت می‌باشد. غالب نهادهایی که پیش‌تر بدان اشاره شد، در سایه نهاد حکومت امکان عمل و ضمانت اجرا پیدا می‌کنند. «إنّ الحكومة الإسلامية لما كانت حكومة قانونية، بل حكومة القانون الإلهی فقط، و إنما جعلت لأجل إجراء القانون، و بسط العدالة الإلهية بين الناس، لا بدّ فى الوالی من صفتين، هما أساس الحكومة القانونية، و لا يعقل تحقّقها إلاّ بهما إحداهما العلم بالقانون، و ثانيتهما العدالة (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۲۳)؛ حکومت اسلامی حکومت قانونی است، بلکه حکومت قانون الهی است که به منظور اجرای قانون الهی و بسط عدالت الهی میان مردم وضع شده است؛ لذا باید حاکم دارای دو صفت باشد که این دو صفت اساس حکومت قانونی است و بدون آنها این حکومت تحقق پیدا نخواهد کرد: یکی علم به قانون است و دیگری عدالت می‌باشد».

همان‌طور که در دیدگاه امام خمینی بیان شد، حکومت قانونی و عادل نقش ایجابی در صیانت از ارزش‌های الهی در جامعه و تأمین امنیت اجتماعی دارد؛ و در مقابل، حکومت جائز نقش تخریبی در امنیت اجتماعی و استحاله ارزش‌های الهی و دینی دارد. با توجه به شأن و جایگاه سیاسی و اجتماعی فقیه به نیابت از امام معصوم (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۳۹؛ بحر العلوم، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۲۲؛ امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۵۳)، حکومت عادل و قانونی تحت زعامت فقیه، مأمور و مسئول حفاظت از ارزش‌های الهی، حفظ هویت دینی

جامعه و تأمین امنیت اجتماعی است (لک‌زایی، ۱۳۹۰، صص ۶۲-۶۸).

نکته شایان ذکر اینکه نهاد حکومت، ضمن اینکه در سطح مقابله با عوامل ناامنی اجتماعی نقش برجسته‌ای دارد، در سطوح پیشگیری و نیز سیاست‌گذاری در حوزه امنیت اجتماعی نیز نقش اصلی و هدایتگر را دارد.

### ۲-۳. سازوکارها و ابزارهای پیشگیری از وقوع ناامنی در جامعه

#### ۱-۲-۳. امر به معروف و نهی از منکر (نظارت همگانی)

یکی از احکام مورد اهتمام در فقه، نظارت عمومی و همگانی مسلمین بر اجرای احکام، رفتار حکام و صیانت از ارزش‌های جامعه است که از آن به امر به معروف و نهی از منکر تعبیر شده است. در آیات (آل‌عمران، ۱۰۴؛ توبه، ۷۱) و روایات (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۹، ص ۴۹۶؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۳۹۸ و ج ۱۶، صص ۱۱۸ و ۱۱۹؛ منتظری، ۱۴۰۹ق، ص ۱۲۳؛ جوادی آملی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶۴؛ حسینی تهرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۵) تأکیدات بسیاری بر اجرای امر به معروف و نهی از منکر شده است. عواقب و تبعات اجتماعی و سیاسی ترک امر به معروف و نهی از منکر بر جامعه چنان مهلک و ویرانگر است که فضیلت آن را حتی نسبت به جهاد در راه خدا بسیار بالا می‌برند و ترک آن را موجب تهدیدات امنیتی شدیدی همچو غلبه اشرار می‌دانند: «[ای مسلمانان!] امر به معروف و نهی از منکر را ترک و فراموش نکنید که در آن صورت اشرار بر شما مسلط می‌شوند» (سیدرضی، ۱۳۶۹، نامه ۴۷).

همچنین امام صادق علیه السلام در تأثیرگذاری امر به معروف و نهی از منکر بر روند امور جامعه می‌فرماید: «إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ بِهَا تُقَامُ الْفَرَائِضُ هُنَالِكَ يَتِمُّ غَضَبُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِمْ فَيُعْمَهُمْ بِعِقَابِهِ فَيَهْلِكُ الْأَبْرَارُ فِي دَارِ الْأَشْرَارِ وَالصَّغَارُ فِي دَارِ الْكِبَارِ إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ سَبِيلُ الْأَنْبِيَاءِ وَمِنْهَا جُ الْصَّلَاةُ فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ بِهَا تُقَامُ الْفَرَائِضُ وَتَأْمَنُ الْمَذَاهِبُ وَتَحُلُّ الْمَكَاسِبُ وَتُرَدُّ الْمَظَالِمُ وَتُعْمَرُ الْأَرْضُ وَ يَنْتَصَفُ مِنَ الْأَعْدَاءِ وَ يَسْتَقِيمُ الْأَمْرُ الْحَدِيثُ؛ (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۱۱۹) همانا امر به معروف و نهی از منکر راه انبیا و طریقه صالحین است، فریضه

بسیار بزرگی که با آن فرائض اقامه می‌گردد، و مذاهب [مشرک‌های 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».

شایان ذکر است که با وجود ادعای اجماع فقها بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر، (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۳۵۸) در مبنای عقلی (شهیدثانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۶۲) یا شرعی بودن (سیوری حلی، بی تا، ج ۱، ص ۴۰۴) و نیز عینی (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۳۹؛ شیخ بهائی، ۱۴۲۹ق، ص ۱۶۱) یا کفایی بودن وجوب (امام خمینی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۴۶۳) آن اختلاف نظر دارند. امر به معروف و نهی از منکر به خصوص وقتی عموم مسلمین به آن اقدام کنند، بسیاری از مصائب و معاصی و مشقات از جامعه رخ برمی‌بندد، مذاهب و مشرب‌های گوناگون فکری امنیت می‌یابد، حق ستمدیدگان به آنان بازگردانده می‌شود و امور به صلاح می‌گراید. این زمینه حصول امنیت اجتماعی است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۱۱۹) در مقابل، اگر مسلمانان این فریضه الهی ترک کنند، ناامنی بر جامعه حاکم می‌شود که نمود آن حکومت‌اشرار است (سیدرضی، ۱۳۶۹، نامه ۴۷)

### ۳-۲-۲. حجاب

در مباحث فقهی با دو واژه «حجاب» و «ساتر» مواجه می‌شویم. ساتر به معنای «پوشش» است و حجاب به دو معنای «پوشش» و «پوشیدن» به کار رفته است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۵۰). نگاهی به آثار و آرای فقهی در خصوص حجاب، بیانگر آن است که فقها هیچ اختلافی در اصل وجوب حجاب برای بانوان در برابر نامحرم ندارند و برخی فقها این حکم را مورد اجماع همه علمای اسلام دانسته‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۴۸) صاحب جواهر با بیان ادله فراوان بر وجوب پوشش و حرمت نگرستن به آن، معتقد است: «الحاصل ما دلّ علی وجوب الستر و حرمة النظر أكثر من أن یحصی (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳)؛ نتیجه اینکه ادله‌ای که بر وجوب پوشش و حرمت نگاه (مرد به زن) دلالت می‌کند بیش از آن است که قابل شمارش باشد». با وجود اجماع در مورد اصل حجاب

زن در برابر نامحرم، در مقدار پوشش واجب، میان فقها اختلاف نظر هست (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۶۰؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۶۹؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۷۷).

نکته شایان توجه اینکه بین حرمت نگاه با وجوب پوشش ملازمه وجود دارد؛ یعنی هر جا به مرد اجازه نگاه داده شده، بر زن پوشاندن آن واجب نیست (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۷۵؛ کلاتری، ۱۳۸۷، ص ۲۹) به همین دلیل در مباحث متعدد فقهی، نگاه به نامحرم و پوشش زن در قالب یک بحث مورد توجه قرار گرفته است. اجماع فقها معتقدند مرد نامحرم به بدن و زینت‌های زن بیگانه نباید نگاه نکند مگر به ضرورت، بلکه این ضروری مذهب و دین اسلام است؛ البته برخی قائل اند که جایز است مرد نامحرم به صورت و دو کف زن بیگانه نگاه کند بدون لذت و ترس از وقوع در ریبه و وسوسه. محقق حلی نگاه به نامحرم را اصلاً جایز نمی‌داند مگر از باب ضرورت (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۱۳) حتی فخرالمحققین در این خصوص ادعای اجماع بین مسلمانان کرده است (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۷) و صاحب جواهر آن را از ضروریات مذهب و بلکه دین خوانده است و بر حرمت نگاه به نامحرم ادعای اجماع بین امامیه کرده است: «و لا ينظر الی جسد الأجنبية و محاسنها أصلاً إلا لضرورة إجماعاً، بل ضرورة من المذهب و الدین، نعم یجوز عند جماعة أن ينظر الی وجهها و کفها من دون تلذذ و لا خوف ریبه أو افتنان (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۷۵)؛ اجماع میان امامیه است که به بدن زن اجنبی و زیبایی‌های او به طور مطلق نباید نگاه کرد مگر ضرورتی آن را اقتضا کند، بلکه این اجتناب از نگاه از ضروریات مذهب و دین به حساب می‌آید؛ البته گروهی معتقدند نگاه به صورت و دستان زن اجنبی بدون قصد لذت و بدون اینکه ترس از ریبه و شیفته و مفتون شدن باشد، جایز است».

نکته قابل ذکر اینکه همان طور که نگاه مرد به زن تحت شرایطی حرام است، نگاه زن به مرد نیز به جز صورت و دست‌های او حرمت دارد: «کذا الحکم فی نظر المرأة الی الرجل، و أنه غیر جائز إلا الی وجهه و کفیه» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۸۱).

شایان ذکر است که اساساً رویکرد فقها به حکم تحریم نگاه و وجوب حجاب، رویکردی پیشگیرانه است تا امنیت زن و مرد و خانواده و اجتماع فراهم گردد. صاحب

جواهر در این باره پس از ذکر روایتی نبوی (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۰)، علت حرمت نگاه به نامحرم را ایجاد مصونیت در برابر زنا و مفتون و شیفته زن نامحرم شدن دانسته است: «البعد عن الوقوع فی الزنا و الافتتان و نحوهما المعلوم من الشارع إرادة عدمهما، و لذا حرّم ما یحتمل ایصاله إلیهما من النظر و نحوه» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۷۵) همچنین شواهد جامعه‌شناختی و تحقیقات میدانی مبین نقش پررنگ حجاب در امنیت زنان در جامعه و عامل بازدارنده در تعرّض به زنان می‌باشد (فاضلیان، ۱۳۸۹، صص ۶۲، ۶۵، ۶۶ و ۶۷).

### ۳-۲-۳. نهاد خانواده

حفظ خانواده از اصول بنیادین تعالیم دینی است (شهیداول، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۸) و تحریم کبائری چون نگاه به نامحرم، زنا، لواط، قوادی و قذف در راستای حفظ کیان خانواده به عنوان کانون اصلی تربیت و حفظ ارزش‌های اجتماعی است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۴۵۲) به طوری که شدیدترین عقوبات (رجم) برای زنا محصنه است که از اسباب تزلزل نهاد خانواده به شمار می‌رود (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، صص ۳۰۹-۳۲۳؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۴۳؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۴۵۲).

خانواده هسته اصلی اجتماع و زمینه انتقال ارزش‌های جامعه به افراد است که در صورت انجام درست این رسالت در خانواده، امنیت جامعه در برابر تهدیدها ارتقا می‌یابد و در صورت، تزلزل خانواده، امنیت اجتماعی نیز دچار آسیب می‌شود.

### ۳-۲-۴. نهاد حسبه

امور حسبیه، اعم است از واجبات و مستحبات کفائیه است؛ از قبیل جهاد، دفاع، امر به معروف، اجرای حدود، فتوا، قضا، شهادت، استشهاد (شاهد گرفتن)، نگهداری گم شده - اعم از انسان و غیره - نگهداری اموال قاصرین (یتیم، مجنون، سفیه)، نگهداری اموال غایبین، نجات افراد از هلاکت، کفن و دفن مردگان، کمک به مستمندان (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۵۶؛ موسوی خلخالی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۰۹) شیخ انصاری در تعریف امور حسبیه می‌نویسد: «الامور التي یكون مشروعیة ایجادها فی الخارج مفروغاً عنها بحیث لو



فرض عدم الفقيه كان على الناس القيام بالكفاية (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۷۰)؛ اموری که تحقق آنها در خارج مفروغ عنه تلقی شده است به طوری که اگر فقیه نباشد بر مردم واجب کفایی به انجام دهند».

علامه شعرانی با احصای امور حسییه ذیل امر به معروف، به نقل از ماوردی می نویسد: «حسبه واسطه است بین قضا و مظالم. قضا در زمان ما کار عدلیه است و مظالم از وظائف نظمیه، و حسبه غالباً راجع به شهرداری (بلدیه)» (شعرانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۲۶).

برخی از فقها نظیر شهید اول (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۲، صص ۴۷-۵۱)، کاشف الغطا (کاشف الغطا، ۱۴۱۱ق، ص ۱۶۸)، فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۵، ص ۲۵) و مطهری (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۱، ص ۱۹۲)، حسبه را در دایره ولایت بر امر به معروف و نهی از منکر تعریف کرده اند؛ البته در آثار فقهای متأخر شیعه (از شیخ انصاری به بعد) اصطلاح حسبه و امور حسییه در مفهومی غیر از امر به معروف، و به معنای اموری به کار رفته که شارع مقدس هرگز راضی به ترک آنها نیست: «حسبه به معنای قربت است و مراد از آن تقرّب جستن به خداوند متعال است. مورد حسبه هر کار نیکی است که می دانیم شرعاً وجود آن در خارج خواسته شده است، بدون اینکه انجام دهنده ویژه ای داشته باشد» (بحرالعلوم، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۹۰).

با وجود تفاوت در تبیین حسبه، نقطه مشترک آنها، نقش نظارتی بر امور جامعه و کارگزاران و نیز اعمال و صیانت از ارزش های اسلامی در جامعه است که زمینه بسیاری از تهدیدهای امنیت اجتماعی را از بین می برد (صرامی، ۱۳۷۷، صص ۵-۷).

### ۳-۳. ابزارهای فرافعال در تأمین امنیت اجتماعی

#### ۱-۳-۳. تعاون؛ نهادسازی بر محور نیکوکاری

تعاون از مفاهیم قرآنی است. «معنای تعاون بر برّ و تقوا به اجتماع ایمان و عمل صالحی که براساس تقوا شکل گرفته باشد برمی گردد» (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۵، ص ۱۶۳). درباره تقوای جمعی نیز برخی آن را مصداق اعلاّی قاعده تعاون دانسته اند (شریعتی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۰).

به تعبیر یکی از فقها تعاون نمود سلامت جامعه است: «بدلّ قوله تعالی «تعاونوا علی البرّ و التقوی» علی أنّ المجتمع الصالح إذا كان بین افراده التعاون و الحضّر أن يكون ذلك علی البرّ و التقوی... تبیین الآیة الکریمة نظریة الإسلام فی المجتمع فإنّه یرى أنّه لابد أن يكون إعداده أعداداً صالحاً يتحمل أفراده المسئولية فی تنظیمه و مراقبته. لثلايخرج عن المسير الصحيح الذي أمر به الله سبحانه و تعالی، فيكون المراد من التقوی فی المقام التقوی الجمعی و الشعور بالمسئولية و مراقبة جميع أفراد المجتمع بالتعاون بينهم علی البرّ، و نبد كل ما يكون مانعاً عن الوصول إلى الهدف المنشود (سیزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۷۰). قول خداوند «تعاونوا علی البرّ و التقوی» بر جامعه صالح و سالم دلالت می کند؛ جامعه ای صالح و سالم است که بین افراد آن تعاون و همیاری در نیکی و تقوا باشد... این آیه کریمه نظریه اسلام درباره جامعه را تبیین می کند که اسلام معتقد است باید نهادها و ساختار جامعه سالم باشد تا افرادش مسئولیت سازماندهی و مراقبت جامعه را برعهده گیرند. تا جامعه از مسیر سالم و صحیح که خداوند به آن امر کرده خارج نشود. بنابراین مراد از تقوا در آیه تقوای جمعی و آگاهی مسئولیت پذیری و مراقبت همه افراد جامعه بر تعاون بر برّ و دور کردن هر آنچه که مانع رسیدن به هدف مورد نظر است».

در واقع «انسان ذاتاً موجودی اجتماعی و مدنی است و سرشت او با مدنیت در آمیخته است و نیازهای او جز در سایه تعاون و همیاری و زندگی اجتماعی برطرف نمی شود» (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۸۳) به عبارت دیگر، ارزش و اعتبار جامعه انسانی به میزان تعاون و تکافل و مؤسسات آن است (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۷) امام علی علیه السلام تعاون را ملاک دینداری معرفی کرده اند (آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۳)؛ و حتی رسول خدا صلی الله علیه و آله آن را معیار مسلمانی قلمداد کرده اند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۱۶۳؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۵۵۹).

بی شک شکل گیری و فراگیری تعاون و همیاری در جامعه به عنوان یک امر پیش دستانه، مصونیت و امنیت آن را در برابر تهدیدها افزایش می دهد و رضایت اجتماعی را سبب می شود.

### ۳-۳-۲. وفای به عهد؛ تقویت پیوندهای اجتماعی

اساس و بنیاد نظام اجتماع بر تعهدات و پیوندها و وفای به عهد افراد جامعه ابتدا دارد. فقها به این قاعده اهمیت زیادی قائل شده‌اند و در ابواب مختلف به آن تمسک جسته‌اند. میثاق‌های اجتماعی و سیاسی مانند قانون اساسی و قوانین عام در هر جامعه نیز از جمله عقود و عهدهاست که اساس ارزشی و هنجاری یک جامعه را تشکیل می‌دهند؛ برای نمونه می‌توان به قانون اساسی مدینه پس از هجرت رسول خدا ﷺ اشاره کرد. فقها در استدلال بر این قاعده به آیات (بقره، ۴۰؛ آل عمران، ۷۶؛ اسراء، ۳۴؛ نحل، ۹۱) و روایات متعددی استناد کرده‌اند؛ از جمله: «یا ایها الذین آمنوا أوفوا بالعقود (مانده، ۱)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به قراردادهای خود وفا کنید». در روایتی نبوی، حضرت می‌فرماید: «المسلمون عند شروطهم إلا کل شرط خالف کتاب الله (نوری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴۷۳)؛ مسلمانان بر شرط (قرارداد)های خود پای‌بند هستند، جز شرطی که برخلاف کتاب الهی باشد».

### ۳-۳-۳. تقدم حق الناس بر حق الله (قاعده درء)

«قاعده درء» که از روایت «أدرأوا الحدود بالشبهات (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، ص ۳۳۶؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۷۴)؛ حدود الهی را با وقوع شک و تردیدها کنار بگذارید» اقتباس شده، مبین تقدم حق الناس در اقامه حدود و تعزیرات شرعی است؛ از این رو برای جلوگیری از حرمت‌شکنی از افراد متهم، قاعده درء در صیانت از حقوق متهم وضع شده است. البته فقها در شمول قاعده درء بر حدود اتفاق نظر دارند، اما درباره شمول آن بر تعزیرات شرعی و قصاص، میان فقها اختلاف نظر است (شریعی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۷). براساس قاعده درء، اصل بر بی‌گناهی افراد است و عارض شدن شبهه‌ای در مفهوم یا مصداق جرم، بنابر اصل حرمت دماء، اموال و فروج بوده و اعمال مجازات منتفی و ممنوع است (شریعی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۹؛ موسوی بجنوردی و کبیر تکمیلی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۱۲).

این نگاه به جرم و جرایم در جامعه و صیانت از کرامت انسان، فضای آرام و اطمینان‌بخشی را ایجاد می‌کند که همان امنیت ایجابی در اجتماع است.

## نتیجه‌گیری

فقه به عنوان دانشی راهبردی، با ارائه قوانین و احکام ناظر بر روابط فردی و اجتماعی در مقام ایجاد جامعه‌ای مؤمنانه است. این جامعه بر ارزش‌ها و فرهنگ دینی مبتنا دارد و دانش فقه، با استنباط عوامل تهدیدکننده این ارزش‌ها و نیز سازوکارها و ابزارهای مقابله و پیشگیری از تهدیدها، در صدد حفظ جامعه و امنیت اجتماعی می‌باشد.

مفهوم امنیت اجتماعی با دو سطح تحلیل متفاوت مطرح شده است: نخست، امنیت اجتماعی را به مثابه بُعدی از امنیت ملی، و امنیت اجتماعی به مثابه بُعدی از امنیت انسانی، که در این مقاله، سطح تحلیل نخست مدنظر قرار گرفته است. در امنیت اجتماعی در راستای امنیت ملی، مرجع امنیت، دولت است. از این منظر امنیت اجتماعی ناظر بر تهدید هویتی جوامع در دولت‌های ملی است؛ به عبارت دیگر، امنیت اجتماعی بر صیانت از ارزش‌های سنتی، فرهنگ و هویت مذهبی تأکید دارد.

مقاله حاضر با عنایت به مسئله امنیت اجتماعی به عنوان بُعدی از امنیت دولت اسلامی و رسالت دانش فقه، به استخراج و تبیین گزاره‌های فقهی ناظر بر امنیت اجتماعی، منابع و عوامل تهدید آن، راه‌ها و سازوکارهای مقابله با آن پرداخته است. در این راستا مقاله براساس سه سطح «امنیت چه چیزی»، در برابر چی، و با چه ابزار و سازوکاری» سامان یافته است. در پاسخ به سوال نخست (امنیت چه چیزی)، تبیینی اجمالی از امنیت جامعه ارائه شده است. قسمت دوم مقاله در پاسخ به سؤال دوم (در برابر چی)، عوامل تهدیدکننده امنیت اجتماعی، مانند ظلم، محاربه، تبعیض و حکومت جائز، از ابواب مختلف فقه استخراج و بررسی شده است. قسمت سوم در مقام پاسخ به سوال «با چه ابزار و سازوکاری»، گزاره‌های فقهی ناظر بر راه‌ها و سازوکارهای مقابله و پیشگیری از تهدیدها و ایجاد رضایتمندی، استخراج، بررسی و تبیین شده است، نظیر حدود و تعزیرات، امر به معروف، حجاب، تعاون، نهادهای قضا و حسبه و خانواده و حکومت.

همان‌طور که اشاره شد، رسالت علم فقه ایجاد یک جامعه مؤمنانه است؛ از این رو در ابواب مختلف تلاش شده که انسان در جامعه، در مسیر تقرّب به خدا حرکت کند و اساساً انسان مقرب در امنیت کامل است. در این راستا هر عاملی که مسیر حرکت

مؤمنانه را تخریب نماید یا جامعه را به سوی غیر از خدا سوق دهد، به عنوان یک تهدید محسوب می‌شود که ضرورت دارد با بهره‌گیری از مهارکننده‌های دنیوی و اخروی، با آن مقابله شود یا اساساً زمینه تحقق تهدید را از بین برود. در این مقاله ضمن احصاء کبائر و فسق و فجور و اسباب و عواقب آنها، گزاره‌های فقهی ناظر بر تهدیدهای امنیت اجتماعی و نیز راه‌های مقابله با آن بیان و تبیین شده است؛ چراکه جامعه مؤمنانه در پس تطهیر جامعه از فسق و فجور محقق می‌شود.

آنچه پژوهش حاضر را متمایز می‌کند، آشکارسازی توانمندی دانش فقه در تبیین منابع مخاطره امنیت اجتماعی و سازوکارهای صیانت از آن در چارچوب جامعه مؤمنانه مدنظر فقه است. به عبارت دیگر، با عنایت به نقش آفرینی تاریخی فقه در جامعه مسلمانان و ترسیم حدود و ثغور فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی آن، تبیین امنیت اجتماعی در قالبی بومی و دینی را امکان‌پذیر می‌سازد و می‌تواند زمینه ارائه الگویی دینی برای امنیت جامعه را فراهم کند.

## فهرست منابع

- \* قرآن کریم
- \* نهج البلاغه
۱. آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). غررالحکم (ج ۲، مصحح: سیدمهدی رجائی). قم: دارالکتاب الاسلامی.
  ۲. ابن ادريس حلی، محمد بن احمد. (۱۴۱۰ق). السرائر (ج ۲). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
  ۳. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۳). بیروت: دارالفکر و دارصادر.
  ۴. امام خمینی، سید روح الله. (۱۴۲۱ق). کتاب الیبع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
  ۵. امام خمینی، سید روح الله. (۱۴۲۵ق). ترجمه تحریر الوسیلة (مترجم: علی اسلامی، ج ۱ و ۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
  ۶. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). کتاب المکاسب (ج ۱). قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
  ۷. بحر العلوم، محمد بن محمد تقی. (۱۴۰۳ق). بلغة الفقیه (ج ۳). تهران: منشورات مکتبة الصادق علیه السلام.
  ۸. بشیریه، حسین. (۱۳۸۱). جامعه شناسی سیاسی. تهران: نشر نی.
  ۹. بوزان، باری. (۱۳۷۸). مردم دولتها و هراس (مترجم: پژوهشکده مطالعات راهبردی). تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
  ۱۰. بوزان، باری؛ ویور، الی؛ دووید، پاپ. (۱۳۸۶). چارچوبی تازه برای تحلیل امنیت (مترجم: علیرضا طیب). تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
  ۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۴ق). خمس رسائل. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
  ۱۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة (ج ۱۱، ۱۶، ۱۷ و ۱۸، چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

۱۳. الحریری، شافع ذبیان. (۱۴۲۲ق). حدیث القرآن عن مفهوم الفسق و صورہ. مجله الشریعہ و الدراسات الاسلامیہ، ش ۴۲، صص ۲۱-۶۲.
۱۴. حسینی حائری، سید کاظم. (۱۴۲۰ق). القضاء فی فقه الاسلامی. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۵. حسینی تهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۱۸ق). ولایة الفقیہ فی حکومتہ الإسلام (ج ۴). بیروت: دار الحجۃ البیضاء.
۱۶. خلخالی، سید محمد مهدی. (۱۴۲۲ق). حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیہ (مترجم: جعفر الہادی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. دلشاد تهرانی، مصطفی. (۱۳۸۸). سیرہ نبوی، دفتر دوم: سیرہ اجتماعی. تهران: انتشارات دریا.
۱۸. رومینا، ابراهیم؛ حسینی، نوشین السادات. (۱۳۹۱). نظم و امنیت اجتماعی. پژوهشنامہ امنیت اجتماعی، دفتر نخست: مبانی و مسائل امنیت اجتماعی؛ رویکردی ایرانی (ویراستار علمی: اصغر افتخاری). تهران: پژوهشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۹. سبزواری، سید عبدالاعلی. (۱۴۰۹ق). مواہب الرحمن (ج ۱۰). بیروت: موسسہ اہل بیت علیہم السلام.
۲۰. سعدی، ابوجیب. (۱۴۰۸ق). القاموس الفقهی لغۃ و اصطلاحاً. دمشق: دار الفکر.
۲۱. سید رضی. (۱۳۶۹). نہج البلاغہ (مترجم: محمد دشتی). قم: نشر امام علی علیہ السلام.
۲۲. سیوری حلّی، مقداد بن عبد اللہ. (بی تا). کنز العرفان فی فقه القرآن (ج ۱، مترجم: عبدالرحیم عقیقی بخشایشی). قم: پاساژ قدس.
۲۳. سید بن طاووس. (۱۴۱۵ق). الإقبال بالأعمال الحسنۃ. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۴. شریعتی، روح اللہ. (۱۳۸۷). قواعد فقه سیاسی (چاپ اول). قم: پژوهشگاہ علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۵. شریف مرتضی، علی بن حسین. (۱۴۰۵ق). رسائل الشریف المرتضی (ج ۲). قم: دار القرآن الکریم.
۲۶. شعرانی، ابوالحسن. (۱۴۱۹ق). ترجمہ و شرح تبصرۃ المتعلمین (ج ۱). تهران: منشورات اسلامیہ.
۲۷. شہید اول، محمد بن مکی عاملی. (۱۴۱۷ق). الدروس الشرعیہ (ج ۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۸. شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی. (۱۴۱۲ق). الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (ج ۱، مصحح: سلطان العلماء). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۹. شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی. (۱۴۱۳ق). مسالك الأفهام (ج ۱۴). قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
۳۰. شهید اول، محمد بن مکی. (بی تا). القواعد و الفوائد (ج ۱، چاپ اول). قم: کتاب فروشی مفید.
۳۱. شیخ بهائی، محمد بن حسین. (۱۴۲۹ق). جامع عباسی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۲. شیهان، مایکل. (۱۳۸۸). امنیت بین الملل (مترجم: سید جلال دهقانی فیروزآبادی). تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۳۳. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه (ج ۳ و ۴). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۴. صرامی، سیف الله. (۱۳۷۷). حسبیه نهاد حکومتی. قم: بوستان کتاب قم.
۳۵. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۴ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۵). بیروت: دارالاعلمی.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الإمامیه (ج ۴). تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام (ج ۶). تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۸. عبدالرحمان، محمود. (۱۴۱۹ق). معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية (ج ۳). قاهره: دارالفضيلة.
۳۹. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴ق). تذکرة الفقهاء (ج ۲). قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
۴۰. فاضلیان، پوران دخت. (۱۳۸۹). بررسی رابطه نوع حجاب و میزان امنیت اجتماعی در بین زنان شهر تهران. پژوهش نامه زنان، ۱(۲)، صص ۶۵-۸۶.
۴۱. فخرالمحققین حلی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). ایضاح الفوائد (ج ۳). قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۴۲. فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۴۰۶ق). الوافی (ج ۱۵). اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
۴۳. کلانتری، علی اکبر. (۱۳۸۷). فقه و پوشش. قم: بوستان کتاب قم.



۴۴. کاشف الغطاء، علی بن محمد رضا. (۱۴۱۱ق). باب مدینه العلم. نجف: موسسه کاشف الغطاء.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). الکافی (ج ۲، ۴ و ۹). قم: دار الحدیث للطباعة و النشر.
۴۶. لک زایی، نجف. (۱۳۹۰). فقه و امنیت. مجله فقه، ش ۷۰، صص ۴۵-۸۶.
۴۷. مازندرانی، محمد صالح بناحمد. (۱۳۸۲ق). شرح الکافی (ج ۹). تهران: المکتبه الإسلامیه.
۴۸. ماندل، رابرت. (۱۳۷۷). چهره متغیر امنیت ملی (مترجم: پژوهشکده مطالعات راهبردی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی).
۴۹. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۱۰ق). بحار الأنوار (ج ۷۳). بیروت: مؤسسه الطبع و النشر.
۵۰. محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). شرائع الإسلام (ج ۲ و ۴). قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۵۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳). فقه و حقوق (مجموعه آثار) (ج ۲۱). تهران: صدرا.
۵۲. مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۱ق). فقه الامام الصادق علیه السلام (ج ۶). قم: موسسه انصاریان.
۵۳. منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۹ق). دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الإسلامیه (ج ۳). قم: نشر تفکر.
۵۴. منتظری، حسینعلی. (۱۳۶۹). مبانی فقهی حکومت اسلامی (ج ۲، مترجمان: محمود صلواتی). قم: نشر تفکر.
۵۵. منتظری، حسینعلی. (۱۴۱۷ق). نظام الحكم فی الإسلام (چاپ دوم، یک جلدی) قم: نشر سراپی.
۵۶. موسوی اردبیلی، سید عبد الکریم. (۱۴۲۳ق). فقه القضاء (ج ۱). قم: مؤسسه النشر لجامعه المفید.
۵۷. موسوی اردبیلی، سید عبد الکریم. (۱۴۲۷ق). فقه الحدود و التعزیرات (ج ۱). قم: مؤسسه النشر لجامعه المفید.
۵۸. موسوی بجنوردی، سید محمد؛ کبیر تکمیلی نژاد، عاطفه. (۱۳۹۰). جایگاه عدالت و اخلاق در فقه و حقوق اسلامی با رویکردی بر آرای امام خمینی، مجله پژوهشنامه متین، ش ۵۱، صص ۱-۱۸.
۵۹. نائینی، محمد حسین. (۱۳۹۳). تنبیه الامه و تنزیه المله (محقق: سید جواد ورعی). قم: بوستان کتاب قم.
۶۰. نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام (ج ۲، ۲۱، ۲۹ و ۴۱). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۶۱. نراقی، ملااحمد. (۱۴۱۷ق). عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحكام. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۶۲. نصری، قدیر. (۱۳۹۱). امنیت جامعه؛ معنا، محدوده و مؤلفه‌ها. پژوهشنامه امنیت جامعه، دفتر نخست: مبانی و مسائل امنیت اجتماعی؛ رویکردی ایرانی (ویراستار علمی: اصغر افتخاری). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۶۳. نصری، قدیر. (۱۳۸۰). معنا و ارکان جامعه‌شناسی امنیت. فصلنامه راهبرد، (۲۶)، صص ۱۱۲-۱۳۳.
۶۴. نوری، میرزا حسین. (۱۳۶۸). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (ج ۲). قم: موسسه آل البيت لإحياء التراث.
۶۵. نویدنیا، منیژه. (۱۳۸۲). درآمدی بر امنیت اجتماعی. فصلنامه مطالعات راهبردی، (۱۹)۶، صص ۵۵-۷۶.

## References

- \* The Holy Quran
- \* Nahj al-Balagha
- 1. Abdorahman, M. (1419 AH). *Mujam al-Mustalahat va al-Alfaz al-Fiqhiyah* (Vol. 3). Cairo: Dar al-Fazilah. [In Arabic]
- 2. Allameh Helli, H. (1414 AH). *Tadkirah al-Fuqaha* (Vol. 2). Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
- 3. Amadi, A. (1410 AH). *Qorar al-Hikam* (Vol. 2, Rajaei, S. M, Ed.). Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic]
- 4. Ansari, M. (1415 AH). *Kitab al-Makasib* (Vol. 1). Qom: World Congress honoring Sheikh Azam Ansari. [In Arabic]
- 5. Bahrul Uloom, M. (1403 AH). *Balagha al-Faqih* (Vol. 3). Tehran: Al-Sadegh Library Publications. [In Arabic]
- 6. Bashiriyeh, H. (1381 AP). *Political Sociology*. Tehran: Ney Publications. [In Persian]
- 7. Buzan, B. (1378 AP). *People of Governments and Fear* (Research Institute for Strategic Studies, Trans.). Tehran: Research Institute for Strategic Studies. [In Persian]
- 8. Buzan, B., & Weaver, E., & DeWilde, P. (1386 AP). *A new framework for security analysis* (Tayeb, A. R. Trans.). Tehran: Research Institute for Strategic Studies. [In Persian]
- 9. Delshad Tehrani, M. (1388 AP). *Prophetic lifestyle, second chapter: social lifestyle*. Tehran: Darya Publications. [In Persian]
- 10. Fakhri al-Muhaqqeen Heli, M. (1387 AH). *Izah al-Fawa'id* (Vol. 3). Qom: Esmailian Institute. [In Arabic]
- 11. Fazelian, P. (1389 AP). An Examination of the relationship between the type of hijab and the level of social security among women in Tehran. *Research Journal of Women*, 1(2), pp. 65-86. [In Persian]
- 12. Feiz Kashani, M. M. (1406 AH). *Al-Wafi* (Vol. 15). Isfahan: Library of Imam Amirul Mominin Ali. [In Arabic]

13. Hariri, S. (1422 AH). Hadith Al-Qur'an an Mafhoum al-Fisq va Sourah. *Majalah al-Shari'ah va al-Dirasat al-Islamiyah*, 42, pp. 21-62. [In Arabic]
14. Hosseini Haeri, S. K. (1420 AH). *Al-Qaza' fi Fiqh al-Islami*. Qom: Majma' al-Fikr al-Islami. [In Arabic]
15. Hosseini Tehrani, S. M. H. (1418 AH). *Wilayat al-Faqih in the government of Islam* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Hujja al-Bayda. [In Arabic]
16. Hur Ameli, M. (1409 AH). *Al-Wasa'il al-Shia* (Vol. 11, 16, 17 & 18, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Alul-Bait Institute. [In Arabic]
17. Ibn Idris Heli, M. (1410 AH). *Al-Sara'ir* (Vol. 2). Qom: Al-Nashr al-Islami Institute. [In Arabic]
18. Ibn Manzoor, J. (1414 AH). *Lisan al-Arab* (Vol. 3). Beirut: Dar al-Fikr va Dar Sader. [In Arabic]
19. Imam Khomeini, S. R. (1421 AH). *Kitab al-Bai*. Tehran: The institute for Publications and Preparation of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
20. Imam Khomeini, S. R. (1425 AH). *Translation of Tahrir al-Wasila* (Eslami, Trans., Vol. 1 & 2). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
21. Javadi Amoli, A. (1404 AH). *Khums Rasa'I*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
22. Kalantari, A. A. (1387 AP). *Jurisprudence and cover*. Qom: Qom Bustan Kitab. [In Persian]
23. Kashif al-Ghita, A. (1411 AH). *Bab al-Madinah Al-Ilm*. Najaf: Kashif Al-Ghita Institute. [In Arabic]
24. Khalkhali, S. M. M. (1422 AH). *Sovereignty in Islam or Wilayat al-Faqih* (Al-Hadi, J, Trans.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
25. Koleyni, M. (1429 AH). *Al-Kafi* (Vol. 2, 4 & 9). Qom: Dar al-Hadith le al-Taba'ah va al-Nashr. [In Arabic]
26. Lakzaei, N. (1390 AP). Islamic Jurisprudence and security. *Journal of Fiqh*, 70, pp. 45-86. [In Persian]
27. Majlesi, M. B. (1410 AH). *Bihar al-Anwar* (Vol. 73). Beirut: Al-Tab'a va Al-Nashar Institute. [In Arabic]

28. Mandel, R. (1377 AP). *The changing face of national security* (Research Institute of Strategic Studies, Trans.). Tehran: Research Institute of Strategic Studies. [In Persian]
29. Mazandarani, M. (1382 AH). *Sharh al-Kafi* (Vol. 9). Tehran: Al-Maktabah Al-Islamiya. [In Arabic]
30. Mohaghegh Heli, J. (1408 AH). *Shara'e al-Islam* (Vol.2 & 4). Qom: Esmailian Institute. [In Arabic]
31. Montazeri, H. A. (1369 AP). *Jurisprudential foundations of Islamic government* (Vol. 2, Salavati, M. Trans.). Qom: Tafakor Publications. [In Persian]
32. Montazeri, H. A. (1409 AH). *Studies in Wilayat Al-Faqih and Jurisprudence of the Islamic State* (Vol. 3). Qom: Tafakor Publications. [In Arabic]
33. Montazeri, H. A. (1417 AH). *Nizam al-Hukm fi al-Islam* (2<sup>nd</sup> ed., 1 vol.) Qom: Saraei Publications. [In Arabic]
34. Motahari, M. (1383 AP). *Jurisprudence and law (collection of works)* (Vol. 21). Tehran: Sadra. [In Persian]
35. Mousavi Ardebili, S. A. (1423 AH). *Fiqh al-Qaza*. (Vol. 1). Qom: Mu'asisah al-Nashr le Jama'a al-Mufid. [In Arabic]
36. Mousavi Ardebili, S. A. (1427 AH). *Fiqh al-Hudud va al-Ta'azirat* (Vol. 1). Qom: Muasisah al-Nashr le Jame'a al-Mufid. [In Arabic]
37. Mousavi Bojnourdi, S. M., & Kabir Takmili Nejad, A. (1390 AP). The position of justice and ethics in Islamic jurisprudence and law with an approach to the views of Imam Khomeini, *Matin Research Journal*, 51, pp. 1-18. [In Persian]
38. Mughniyeh, M. J. (1421 AH). *Fiqh al-Imam al-Sadiq* (Vol. 6). Qom: Ansarian Institute. [In Arabic]
39. Naeini, M. H. (1393 AP). *Tanbih al-Uma va Tanziyyah al-Millah*. (Warei, S. J, Ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
40. Najafi, M. H. (1404 AH). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Sharae al-Islam* (Vol. 2, 21, 29 & 41). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]

41. Naraghi, M. (1417 AH). *Awa'id al-Ayam fi Bayan Qawa'id al-Ahkam*. Qom: Publications of the Islamic Propagation Office. [In Arabic]
42. Nasri, Q. (1380 AP). The meaning and pillars of the sociology of security. *Journal of Strategy*, (26), pp. 112-133. [In Persian]
43. Nasri, Q. (1391 AP). *Security of society; Meaning, scope and components*. *Journal of Society Security, first book: basics and issues of social security; An Iranian approach* (Eftekhari, A, Ed.). Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
44. Navidnia, M. (1382 AP). An introduction to social security. *Journal of Strategic Studies*, 6(19), pp. 55-76. [In Persian]
45. Nouri, M. H. (1368 AP). *Mostadrak al-Wasail va Mustanbat al-Masa'il* (Vol. 2). Qom: Alulbayt le Ihya al-Torath Institute. [In Persian]
46. Romina, I., & Hosseini, N. (1391 AP). *Social order and security. A study on Social Security, first book: Basics and issues of social security; An Iranian approach* (Eftekhari, A, Trans.). Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
47. Saadi, A. (1408 AH). *Al-Qamoos al-Fiqhi Lughva va Istilaha*. Damascus: Dar al-Fekr. [In Arabic]
48. Sabzevari, S. A. (1409 AH). *Mawahib al-Rahman* (Vol. 10). Beirut: Ahl al-Bayt Institute. [In Arabic]
49. Sadouq, M. (1413 AH). *Man la Yahzar Al-Faqih* (Vol. 3 & 4). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
50. Sarami, S. (1377 AP). *Hesbeh, A government Institute*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
51. Seyvari Helli, M. (n.d.). *Kanz al-Irfan fi fiqh al-Qur'an* (Vol. 1, Bakshayeshi, A, Trans.). Qom: Quds Mall.
52. Seyyed bin Tavus. (1415 AH). *Al-Iqbal be al-A'amal al-Hasanah*. Qom: Publications of the Islamic Propagation Office. [In Arabic]
53. Seyyed Razi. (1369 AP). *Nahj al-Balagha* (Dashti, M. Trans.). Qom: Imam Ali Publications. [In Persian]

54. Sha'arani, A. (1419 AH). *Translation and explanation of Tabsirah al-Mute'alemin* (Vol. 1). Tehran: Islamic Publications. [In Arabic]
55. Shahid Awal, M. (1417 AH). *Al-Dorus al-Shar'iyah* (Vol. 2). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
56. Shahid Awal, M. (n.d.). *Al-Qawa'id va al-Fawa'id* (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Mofid Bookstore.
57. Shahid Thani, Z. (1412 AH). *Al-Rawza al-Bahiya fi Sharh al-Lum'ah al-Dameshqiyah* (Vol. 1, Soltan al-Ulama, Ed.). Qom: Publications of the Islamic Propagation Office. [In Arabic]
58. Shahid Thani, Z. (1413 AH). *Masalik al-Afham* (Vol. 14). Qom: Mu'asisah al-Ma'arif al-Islamiya. [In Arabic]
59. Shariati, R. (1387 AP). *Rules of political jurisprudence* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Islamic Science and Culture Academy. [In Persian]
60. Sharif Morteza, A. (1405 AH). *Rasa'il al-Sharif al-Mortaza* (Vol. 2). Qom: Dar al-Qur'an al-Karim. [In Arabic]
61. Sheehan, M. (1388 AP). *International security* (Dehghani Firouzabadi, S. J, Trans.). Tehran: Strategic Studies Research Institute. [In Persian]
62. Sheikh Baha'i, M. (1429 AH). *Jame Abbasi*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
63. Tabatabaei, S. M. H. (1394 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 5). Beirut: Dar al-Alami. [In Arabic]
64. Tusi, M. (1387 AH). *Al-Mabsut Fi Fiqh al-Imamiyah* (Vol. 4). Tehran: Al-Maktabah al-Murtazawiyah le Ihya al-Athar al-Jafariyah. [In Arabic]
65. Tusi, M. (1407 AH). *Tahzeeb al-Ahkam* (Vol. 6). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyeh. [In Arabic]

## **Thematic Range of Shia Political Fiqh in the Approach of Guardianship Fiqh**

Seyyed Mahdi Mirbagheri<sup>1</sup>

Ali Asghar Nosrati<sup>2</sup>

Received: 04/09/2020

Accepted: 24/11/2020



### **Abstract**

Thematic range is one of the important components of the scientific philosophy of political Fiqh (Islamic Jurisprudence), which illustrates the breadth and depth of the presence of religion and Sharia in political and social life. There are different views about political Fiqh. In this paper, one of the assumptions is the appropriateness of the thematic range with the perception and approach to political Fiqh, which is examined in the three aspects of the Fiqh of rulings, Fiqh of systems, and guardianship Fiqh of social evolution, and the thematic range of political Fiqh is detailed and examined in the selected approach (the approach of the guardianship of social evolution) in terms of general knowledge, in terms of the definition of political Fiqh and concepts of guardianship, the evolution of social wills, in terms of the issues of the combined expression of political Fiqh, in terms of the main social issues and in terms of the areas of guardianship. In this recent and influential field, the thematic range of political Fiqh has been mentioned in the fields of individual, society, government, civilization, and history.

### **Keywords**

Political Fiqh, thematic range, Fiqh of rulings, Fiqh of system, guardianship Fiqh.

---

1. Professor of Higher Levels of Qom Seminary and head of Islamic Sciences Academy, Qom, Iran. info@mirbaqeri.ir.

2. Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran (corresponding author). Aanosrati2211@gmail.com.

---

\* Mirbagheri, S. M., & Nosrati, A. A. (1400 AP). Thematic Range of Shia Political Fiqh in the Approach of Guardianship Fiqh. *Journal of Jurisprudence and Politics*, 2(3), pp. 66-93. DOI:10.22081/ijp.2020.73573

---



## النطاق الموضوعي للفقهاء الشيعي في اتجاه فقهاء الولاية

علي أصغر نصرقي<sup>٢</sup>

السيد مهدي ميرباقری<sup>١</sup>

تاريخ القبول: ٢٠٢٠/١١/٢٤

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٠/٠٩/٠٤



### الملخص

يعد نطاق الموضوع أحد المكونات المهمة للفلسفة العلمية للفقهاء السياسي، والتي تحدد سعة وجود الدين والشريعة في الحياة السياسية والاجتماعية وضيقة. هناك انطباعات مختلفة في الفقهاء السياسي. ومن الاقتراضات في هذا المقال ملاءمة نطاق الموضوع مع الإنطباع والاتجاه نحو الفقهاء السياسي، وهو ما تم بحثه في ثلاثة جوانب من فقه الأحكام، وفقه النظم، وفقه الولاية على التطور الاجتماعي؛ وقد تمت دراسة نطاق موضوع الفقهاء السياسي بالتفصيل في الإتجاه المختار (إتجاه الوصاية والإشراف على التطور الاجتماعي) من حيث المعرفة العامة، من حيث تعريف الفقهاء السياسي ومفاهيم الوصاية والإشراف على تطور الإرادات الاجتماعية، ومن حيث من قضايا تعبير "الفقهاء السياسي" المركب، ومن حيث القضايا الاجتماعية الرئيسية ومن حيث مجالات الإشراف والوصاية. في هذا المجال الأخير والمؤثر، تم ذكر نطاق الفقهاء السياسي في مجالات الفرد والمجتمع والحكومة والحضارة والتاريخ.

### الكلمات المفتاحية

الفقهاء السياسي، النطاق الموضوعي، فقه الأحكام، فقه النظام، فقه الإشراف والوصاية.

١. أستاذ المستوي العالي في حوزة قم ورئيس أكاديمية العلوم الإسلامية، قم، إيران. info@mirbaqeri.ir

٢. أستاذ مساعد، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران (الكاتب المسئول). Aanosrati2211@gmail.com

\* ميرباقری، السيد مهدي، نصرقي، علي أصغر. (٢٠٢١ م)؛ النطاق الموضوعي للفقهاء السياسي الشيعي في إتجاه فقهاء الولاية.

مجلة متخصصة نصف سنوية الفقه والسياسة، ٢(٣)، صص ٦٦-٩٣. DOI:10.22081/ijp.2020.73573

## گستره موضوعی فقه سیاسی شیعه در رویکرد فقه سرپرستی

علی اصغر نصرتی<sup>۱</sup>

سیدمهدی میرباقری<sup>۲</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۹/۰۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۱۴



### چکیده

گستره موضوعی، یکی از مؤلفه‌های مهم فلسفه علمی فقه سیاسی است که سعه و ضیق حضور دین و شریعت را در حیات سیاسی و اجتماعی ترسیم می‌نماید. تلقی‌های مختلف از فقه سیاسی وجود دارد. در این مقاله یکی از مفروضات، تناسب گستره موضوعی با تلقی و رویکرد به فقه سیاسی است که در سه منظر فقه احکام، فقه نظام‌ها و فقه سرپرستی تکامل اجتماعی بررسی شده و گستره موضوعی فقه سیاسی به تفصیل در رویکرد منتخب (رویکرد سرپرستی تکامل اجتماعی) به لحاظ کلی دانش، به لحاظ تعریف فقه سیاسی و مفاهیم سرپرستی تکامل اراده‌های اجتماعی، به لحاظ حوزه مسائل عبارت ترکیبی فقه سیاسی، به لحاظ اصلی‌ترین موضوعات اجتماعی و به لحاظ حوزه‌های سرپرستی مورد توجه و بررسی قرار گرفته است. در این حوزه اخیر و تأثیرگذار به دامنه موضوعی فقه سیاسی در حوزه‌های فرد، جامعه، حکومت، تمدن و تاریخ اشاره شده است.

### کلیدواژه‌ها

فقه سیاسی، گستره موضوعی، فقه احکام، فقه نظام، فقه سرپرستی.

info@mirbaqeri.ir

۱. استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم، قم، ایران.

Aanosrati211@gmail.com

۲. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

\* میرباقری، سیدمهدی؛ نصرتی، علی اصغر. (۱۴۰۰). گستره موضوعی فقه سیاسی شیعه در رویکرد فقه سرپرستی.

DOI:10.22081/ijp.2020.73573

دوفصلنامه علمی - تخصصی فقه و سیاست، ۲(۳)، صص ۶۶-۹۳.

## مقدمه

فقه سیاسی، یکی از انشعابات فقه و ناظر به بایدها، نبایدها، هنجارها و مطلوبیت‌های فقهی حوزه سیاست است و آن را می‌توان یک دانش میان‌رشته‌ای بین فقه و سیاست دانست. همان‌طور که تعریف فقه سیاسی تابع دو متغیر اصلی فقه و سیاست شکل می‌گیرد، موضوع و دامنه نفوذ آن نیز تابع موضوعاتی است که فقه و سیاست متکفل آنها هستند. از این‌رو در تبیین و ترسیم گستره موضوعی فقه سیاسی لازم است نقشه موضوعی فقه و سیاست مورد توجه و مبنا قرار گیرد.

تاکنون تلقی‌ها و تعریف‌های مختلفی از فقه سیاسی شده است. تابع آن تلقی‌ها و تعریف‌ها، از موضوع فقه سیاسی و دامنه آن نیز تفسیرها و تبیین‌های مختلفی صورت پذیرفته است تا جایی که در نگاه سنتی حداقلی، گستره موضوعی فقه سیاسی، موضوعات سیاسی مبتلا به حکومت است و در نگاه‌های حداکثری، دامنه موضوعی آن شامل همه موضوعات ناظر به سرپرستی جامعه، نظام و تمدن اسلامی است. بنابراین با وجود خلأ جدی در تبیین گستره موضوعی فقه سیاسی و وجود تفاوت آرا که نظریه‌های حداقلی تا حداکثری درباره آن پدید می‌آید، این تحقیق درصدد است این پرسش را که «فقه سیاسی موضوعاً، چه حوزه‌هایی را تحت شمول خود قرار می‌دهد؟»، پاسخ دهد. به جهت دستیابی به پاسخ شایسته به این سؤال، لازم است چند مبحث مرتبط مورد دقت و بررسی قرار گیرد که عبارت‌اند از: ۱. رابط تعریف فقه سیاسی و گستره موضوعی؛ ۲. بازتعریف فقه سیاسی با توجه به رویکردهای مختلف به فقه سیاسی؛ ۳. گستره موضوعی فقه سیاسی در رویکرد سرپرستی تکامل اجتماعی.

از آنجا که بحث از گستره موضوعی، از مقولات فلسفه علمی و بحث درجه دومی علم است، روش بررسی این مقاله، فقهی نیست. هرچند در خصوص نظر فقها و اندیشمندان فقه سیاسی و رویکرد آنان به فقه سیاسی، تعریف و موضوعات مورد بحث در فقه سیاسی، از روش تبیینی استفاده می‌شود. برخی آثار علمی به صورت مستقیم یا غیرمستقیم به گستره موضوعی فقه سیاسی پرداخته‌اند؛ اما در خصوص آنچه فقه سیاسی (به مثابه فقه سرپرستی) می‌نامیم، به خصوص نسبت به دامنه موضوعی آن،

بحث جامعی صورت نگرفته و این مقاله می‌تواند در آشکارسازی ظرفیت‌های فقه سیاسی سهمی هرچند کوچک ایفا کند. ایده مقاله این است که گستره موضوعی فقه سیاسی در رویکرد سرپرستی، ضمن رعایت و احترام به جایگاه سایر علوم، همه جنبه‌های حیات اجتماعی بشر را که تحت نظامی از اراده‌های اجتماعی به هم پیوسته‌اند، در بر می‌گیرد.

### ۱. رابطه تعریف و گستره موضوعی فقه سیاسی

موضوع در علمی مانند فقه از دو حیثیت قابل بررسی است: یکی فقه به‌عنوان دانش و موضوع آن، و دیگری حکم فقهی و موضوع حکم است که در علمی مانند فقه یا فقه سیاسی مسائل بی‌شماری وجود دارد که حکم مناسب فقهی آن استخراج و بر آن بار می‌شود. برای تبیین گستره موضوعی فقه سیاسی به نظر می‌آید با حفظ مرز این دو حیث، از هر دو جهت لازم است این بررسی انجام گیرد. چنانچه در چارچوب رویکردهای شناخته‌شده لازم است ضمن تعریف فقه سیاسی در آن رویکرد، موضوع آن متناسب با تعریف ارائه شود؛ هم‌چنین حوزه‌هایی که در آن رویکرد، فضایی را به خود اختصاص داده، مثل حکم و موضوع یا مسائلی که احکام فقه سیاسی ناظر به آن است، بیان شود.

یکی از ورودی‌هایی که می‌تواند در تعیین حدود و گستره موضوعی فقه سیاسی به ما کمک کند، تعریف فقه سیاسی است که از مقولات فلسفه علمی است و در خارج از متن علم مورد بحث قرار می‌گیرد و به تعبیر دیگر، از مقولات درجه دومی علم است. در تعریف علم فقه گفته می‌شود علمی است که استنباط احکام شرعی را بر عهده دارد (صدر، ۱۳۷۹، ص ۷) یا گفته شده است علم به احکام شرعی عملی است که از طریق ادله تفصیلی حاصل می‌شود و نتیجه آن دستیابی به سعادت اخروی است (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۰)؛ بنابراین تمرکز تعریف فقه بر حکم شرعی و تکلیفی است که متوجه مکلف است و او باید با عمل به تکالیف به سعادت نائل شود.

از تعریف علم فقه، به موضوع آن دلالت می‌شویم و موضوع علم، مرکزیتی است

که مسائل علم درباره آن شکل می‌گیرند و از این رو موضوع علم فقه فعل مکلف از حیث مکلف‌بودن است (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۰). از تعاریف فقه و موضوع فقه استفاده می‌شود که موضوع در فقه، همان است که حکم شرعی ناظر به آن استنباط و استخراج می‌شود.

این نکته آشکار است که ترتب احکام شرعی بر موضوعات به نحو قضایای حقیقه است، به این ترتیب که در صورت تحقق موضوع، حکم نیز تحقق خواهد یافت (فرحناک، ۱۳۹۰، ص ۳۲). حتی می‌توان این ترتب را فراتر از مقام اثبات و واقع، در مقام ثبوت و فرض نیز چنین دانست، یعنی فرض حکم نیز مترتب بر فرض موضوع است. بنابراین سطحی از موضوع‌شناسی را می‌توان مقدمه و پیش‌نیاز تفقه دانست؛ اما در خصوص شناخت تفصیلی، موضوعاتی که شرع در آن تماماً یا بعضاً در حوزه دخالت شرع است، شناخت آن به عهده فقیه است (فرحناک، ۱۳۹۰، ص ۸۵) و در غیر آن، از حوزه وظیفه فقیه به‌ماهوفقیه خارج است. در این صورت تشخیص موضوع ساده و عمومی بر عهده عرف عام و موضوع پیچیده و تخصصی بر عهده عرف متخصص است.

## ۲. بازتعریف فقه سیاسی

در مورد فقه سیاسی، با لحاظ انتظار از دین و فقه در سرنوشت و زندگی سیاسی جامعه اسلامی و تعریف سیاست و دامنه آن، رویکردهای متفاوتی شکل گرفته است. از آن میان می‌توان به سه رویکرد مهم که هر کدام به نحوی در صحنه عینی جامعه اسلامی مورد توجه اندیشمندان اسلامی قرار گرفته و در تلاش برای ارائه نسخه عملی زندگی سیاسی مؤمنانه و شریعت‌محور جامعه اسلامی می‌باشند اشاره کرد. این سه رویکرد عبارت‌اند از:

الف) رویکرد فقه احکام؛

ب) رویکرد فقه نظامات اجتماعی؛

ج) رویکرد فقه تکامل اجتماعی.

از آنجاکه تمرکز این تحقیق بر تبیین گستره موضوعی فقه سیاسی در رویکرد فقه

تکامل اجتماعی است، به رویکردهای فقه احکام و فقه نظام‌سازی به اختصار اشاره می‌شود و با تفصیل بیشتری به فقه تکامل اجتماعی پرداخته می‌شود.

## ۱-۲. رویکرد فقه احکام

در عصر غیبت، جامعه شیعه فاقد هویت حکومتی بوده است. این جدایی از سیاست و حکومت در دانش فقه نیز اثر گذاشته و لذا فقه شیعه بر مدار تکالیف فردی شکل گرفته و کمتر به مسائل سیاسی پرداخته است؛ از این رو این رویکرد با پیشینه و تاریخ چندصدساله، به امروز جامعه علمی شیعه نیز راه یافته و همچنان، مدافعانی دارد. این رویکرد موضوع فقه را تکلیف فرد می‌داند (میراحمدی، ۱۳۹۵، ص ۱۶). این نوع نگرش تنها مسائل و مباحث مورد نیاز حوزه فردی را (اعم از عبادی، اقتصادی، خانوادگی و اجتماعی) مورد بحث قرار داده و اگر نام و یادی از سوی برخی از فقها در خصوص مسائل و موضوعات اجتماعی به میان می‌آید، مقطعی بوده و جریان غالب تلقی نشده است (ایزدی، ۱۳۹۲، صص ۱۷۹-۱۸۰).

در این رویکرد دو نحوه نگاه به رابطه فقه و سیاست وجود دارد. در یک ارتباط بین فقه و سیاست تفکیک یا به تعبیری تباین معرفتی وجود دارد (میراحمدی، ۱۳۹۵، ص ۱۶). یعنی این دو به مثابه دانش از لحاظ معرفت‌شناختی متفاوت‌اند. چه اینکه فقه، با روش خاصی، احکام شرعی متوجه فرد مکلف را از منابع وحیانی استخراج می‌کند و سیاست نیز رفتارهای سیاسی فرد و جامعه را تبیین و راهبری می‌کند. بنابر نظر طرفداران این دیدگاه هرچند فقه پاسخگویی به مسائل فقهی جامعه را بر عهده دارد، لزوماً همه مسائل جامعه را نمی‌توان فقهی دانست (میراحمدی، ۱۳۹۵، ص ۲۵۶). با توجه به اینکه این نوع بیان رابطه بین فقه و سیاست، فقه سیاسی را بر نمی‌تابد از دایره بحث این مقاله خارج می‌شود.

نحوه ارتباط دیگر فقه و سیاست در این رویکرد، به گونه‌ای است که مفهوم فقه بر سیاست، جامعیت یا پوشش معرفتی دارد. در این نحوه ارتباط فقه و سیاست، مسائل سیاسی به عنوان بخشی از مسائل فقه قلمداد می‌شود و فقه در کنار سایر مسائل و

موضوعات به آنها نیز پاسخ می‌دهد؛ از این رو آن بخشی از احکام فقهی که ناظر به حوزه سیاست، مانند جهاد، دفاع، امر به معروف و نهی از منکر و ولایت فقیه است، فقه سیاسی نامیده می‌شود. برخلاف تفکیک معرفتی بین فقه و سیاست که در حقیقت سیاست را در دایره موضوعی فقه به شمار نمی‌آورد، در اینجا موضوعات و مسائل سیاسی در حوزه احکام فقهی قرار دارد و فقه سیاسی معنادار است.

این رویکرد به فقه و فقه سیاسی را می‌توان از آغاز دوران شکل‌گیری فقه، به جز دوره‌هایی که فقه محدود به حوزه عبادی و تا حدودی اجتماعی گردید و صحنه سیاست را واگذاشت، با برداشت‌های متفاوتی، در زندگی سیاسی شیعه جاری دانست. این برداشت‌ها در سه قالب نمود بیشتری دارند که عبارت‌اند از:

#### الف) فقه سیاسی، فقه پاسخگویی به مسائل مورد ابتلای حکومت دینی

در این برداشت فقه سیاسی، بخشی از فقه است که موضوعاتی را که مجری آن حکومت دینی است، مورد نظر قرار می‌دهد. ظهور این قرائت از فقه سیاسی مبتنی بر این پیش‌فرض است که در دوره غیبت، فقیه، به نیابت از معصوم علیه السلام، تصدی امور اجتماعی را که امام متصدی آن است، بر عهده دارد.

در این فرض گستره موضوعی فقه سیاسی، اولاً مسائل اجتماعی و سیاسی منصوصی است که حکومت دینی با توجه به بسط ید و تمکنی که دارد موظف به اجرا و اقامه آنها است و این دسته مسائل آنها هستند که اجرای آنها بر عهده آحاد مؤمنین، در زمانی که حکومت اسلامی اقامه نشده است، نیست و اجرای آنها منوط به تحقق حکومت دینی با ولایت فقیه است مانند احکام باب قضا، احکام دیات و قصاص (رک: میراحمدی، ۱۳۸۹)، ثانیاً موضوعات مستحدثه که سابقه‌ای در نصوص دینی ندارند، همچنان که پس از تشکیل حکومت دینی، در بخش‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی، پزشکی، سیاست خارجی، ورزش و... موضوعاتی مطرح گردید که نوظهور بوده است و حکم دینی لازم را طلب می‌کرد (رک: جوادی آملی، ۱۳۹۰). این مسائل عرصه‌های مختلف زندگی را در برمی‌گیرد و برخی مسائل مانند پارلمان، نظام حزبی، نافرمانی مدنی، حقوق اقلیت

مغلوب یا مخالف در انتخابات، مدیریت زادوولد، شیه‌سازی انسان، پیوستن به کنوانسیون‌های بین‌المللی و پایبندی به مرزهای سیاسی از جمله مسائلی هستند که فقه سیاسی در معرض پاسخگویی به آنها قرار دارد (رک: رشاد، ۱۳۸۱).

### ب) فقه سیاسی، ناظر به مقام اجرای حاکمیت دینی

این برداشت از فقه سیاسی که در درون رویکرد فقه فردی، با حاکمیت دینی مواجه شده و در معرض پاسخگویی به نیازهای حکومت برآمده است، مأموریت فقه را نه تنها کارآمدی و تحقق اقامه دین و احکام الهی در جامعه، بلکه حل تزاخمت احکام در مقام اجرای فقه می‌داند. یعنی طبق این رویکرد، فقیه تنها به صدور فتوا و سپردن امر کارشناسی و اجرای حکم به کارشناسی اکتفا نمی‌کند؛ چون حل تزاخمت بین حکم و مقام اجرا، باید مبتنی بر ضوابط فقهی باشد که از عهده کارشناسی خارج است و لذا فقیه با نگاه فقیهانه اقدام به حل و فصل تزاخمت می‌کند (میرباقری، ۱۳۹۶، ص ۴۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، صص ۴۶۱-۴۵۸).

### ج) فقه سیاسی، فقهی با رویکرد حکومتی

در رویکرد حکومتی به فقه، فقه تنها ناظر به برخی احکام مبتلا به حکومت که بخشی از فقه را شامل می‌شود نیست، بلکه مطابق این برداشت از فقه؛ «فقیه می‌بایست» «ابعاد و زوایای اجتماعی»، آثار و تبعات اجرای حکم در صحنه جامعه «و همچنین مقدمات و تنگناهای اجرایی را در استنباط حکم مورد ملاحظه قرار دهد و از نگاه انتزاعی صرف فاصله بگیرد» (میرباقری، ۱۳۹۶، ص ۴۳).

قرائتی از این رویکرد، لازم می‌داند فصل‌بندی مجددی از فقه صورت گیرد و به معنای فقه حکومتی مد نظر قرار گیرد. به این معنا فقه سیاسی و حکومتی شامل بسیاری از مباحث عبادی و معاملات نیز خواهد بود (نصرتی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۲). این قرائت می‌افزاید؛ «مراد از واژه "فقه حکومتی"، مباحثی در حوزه فقه که به حکومت و مسائل آن می‌پردازد، نیست، بلکه نگرشی است که فقیه، حاکمیت سیاسی شیعه را در نظر گرفته و



در استنباط خود به رفع نیازهای حکومت عنایت دارد. مطابق این نگرش، در مباحث فقهی و بیان افعال مکلفان، می‌بایست انسان‌ها به‌عنوان فردی از شهروندان حکومت اسلامی در نظر گرفته شوند، نه به‌عنوان مکلفی جدا از اجتماع و حکومت؛ لذا فقه حکومتی نه به‌عنوان بخشی از فقه، بلکه به معنای نگرش حاکم بر کل فقه بوده و استنباط‌های فقهی می‌بایست براساس فقه اداره نظام سیاسی بوده و تمامی ابواب فقه ناظر به اداره کشور باشد» (ایزدهی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۹).

البته رویکرد حکومتی به فقه اقتضائاتی دارد، از جمله:

۱. عبور از نگاه فردگرایانه به نگاه حکومتی به فقه مستلزم تغییر روش و قاعده‌مندی است، به‌نحوی که بایستی قواعد اصولی این رویکرد جهت استنباط در نظر گرفته شود.
۲. رویکرد حکومتی به معنای آن نیست که اقتضائات عینی و مقام عمل دارای نقش تعیین‌کننده و فقه تابع آن قرار بگیرد، بلکه در عین حال که باید به عینیت و موضوع حاکمیتی توجه شود، همچنان فقه پیشران و تعیین‌کننده باشد و حجیت استناد را تمام نماید.

بنابراین در رویکرد فقه احکام که محوریت در تکلیف را فرد می‌داند، نقطه اتکای مفهوم فقه سیاسی، تعریف و سامانه مفهومی فقه سنتی و فردمحور است. در این صورت با تفکیک معرفتی بین فقه و سیاست، حدود مفهومی فقه و سیاست از هم جدا می‌شود و موضوع فقه و موضوع سیاست نیز از هم جدا در نظر گرفته می‌شود. از این رو، گستره موضوعی فقه سیاسی در این رویکرد مسائل و موضوعات سیاسی جامعه است.

## ۲-۲. فقه سیاسی در رویکرد نظام‌سازی

ناکارآمدی فقه احکام در اداره حکومت، چاره‌اندیشی برخی فقیهان و صاحب‌نظران را به سوی فقه نظام‌سازی و فقه اداره حکومت سوق داده است. این رویکرد از زاویه دید نظام‌سازی ناظر به این است که فقه، علاوه بر استنباط احکام شرعی موضوعات بایستی مبادرت به تولید نظامی از احکام برای نظامی از موضوعات مختلف اجتماعی همچون نظام احکام سیاسی، نظام احکام فرهنگی و نظام احکام اقتصادی کند. این رویکرد

پیش فرض‌ها، ابعاد و پیامدهایی دارد که اول بار شهید سید محمد باقر صدر در قالب یک نظریه جامع مطرح کرده است. در نظریه ایشان نظام‌سازی اسلامی، در ابعاد و زمینه‌های گوناگون جامعه، می‌تواند به اسلامی‌سازی جامعه و ابعاد گوناگون آن بینجامد. با توجه به شریعت‌محور بودن نظام اسلامی، فقه و شریعت کانون مرکزی نظام‌سازی اسلامی خواهد بود که علاوه بر آنکه یک نظام کلان اسلامی ساخته می‌شود، زیرمجموعه‌های آن به صورت مکاتب یا مذاهب مبتنی بر اسلام شکل می‌گیرد، مثل مکتب اقتصادی و مکتب سیاسی (رک: صدر، ۱۳۴۸). این نظریه دارای ویژگی‌ها، مناسبات و نتایجی است که می‌توان به آن اشاره کرد:

## ۲-۱. تفکیک معرفتی بین مذهب و نظام سیاسی

در این رویکرد دو نوع نظام معرفی می‌شود که انطباق این دو با یکدیگر منجر به جریان اسلام و احکام اسلامی در حیات اجتماعی بشر می‌شود. از یک سو برخلاف نگاه فقه فردمحور و سنتی، احکام به صورت منفرد لحاظ نمی‌شود، بلکه احکام همسو با یک موضوع کلان، در قالب مکتب یا مذهب به صورت نظام‌واره دیده می‌شود. از سوی دیگر موضوعات مبتلا به جامعه نیز به صورت جدای از هم در نظر گرفته نمی‌شود و تحت ارتباط سیستمی و مجموعی نظامی منسجم از موضوعات، حول یک موضوع کلان و محوری تشکیل می‌دهند. نظام عینی مانند نظام سیاسی و نظام اقتصادی که در ادبیات علمی، معادل سیستم معرفی می‌شود. تمامی مشخصه‌های یک سیستم، شامل اجزاء، پیوستگی و انسجام بین اجزاء، مبنای انسجام و همبستگی، هدف و غایت از سیستم را دارا است. چنین نظامی برآمده از عینیت است و علم، عهده‌دار تنسيق آن است؛ چنان‌که به بیان شهید صدر علم اقتصاد، علمی است که حیات اقتصادی و پدیده‌ها و جلوه‌های آن را تفسیر می‌کند و جلوه‌ها را با اسباب و علل کلی‌ای که بر آن حاکم است، بیان می‌کند (صدر، ۱۳۴۸، ج ۱، ص ۷). به همین سیاق تفاوت بین علم سیاست و مکتب یا مذهب سیاسی و در اینجا اختصاصاً فقه سیاسی، قابل بیان است. علم سیاست، شناخت، بررسی و تحلیل پدیده‌های سیاسی را همان‌طور که در واقع اتفاق می‌افتد، بر عهده دارد

و فقه سیاسی عهده‌دار ارائه احکام و قوانین زندگی مؤمنانه در ابعاد و سطوح مختلف جامعه اسلامی است که به صورت یک نظام یا مکتب ملاحظه می‌شود. یعنی مجموعه‌ای از احکام و قوانین ناظر به حیات سیاسی که از شریعت استنباط و کشف می‌شود و در قالبی با تعابیر نظام، مذهب یا مکتب فقهی سیاسی ارائه می‌شود.

## ۲-۲-۲. جامعیت معرفتی بین فقه و مذهب سیاسی

نظام یا مذهب سیاسی اسلام، در این رویکرد بایستی مستند به شریعت باشد و حجیت آن نزد خداوند با روش مناسب به اثبات برسد، همان‌گونه که احکام جزئی اعم از سیاسی و اقتصادی و عبادی تحت قواعد حجیت قرار دارند. از آنجا که در این نگرش مذهب سیاسی در نصوص اسلامی وجود ندارد، بلکه احکام و قوانین سیاسی وجود دارد که روابط سیاسی انسان و جامعه را با یکدیگر برقرار می‌سازند مانند جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، نفی سیل، ولایت و تولی، تقیه، آن‌گاه که این احکام تحت سازمان و نظامی به مثابه مذهب یا مکتب سیاسی در آیند و به نحو اکتشافی و استنباطی، آن مکتب صورت‌بندی شود، مکتب سیاسی یا فقه سیاسی شکل می‌گیرد. بدین صورت فقه سیاسی بخشی از فقه خواهد بود و تحت قواعد عام آن قرار می‌گیرد؛ از این رو فقه، شمول معرفتی نسبت به فقه سیاسی پیدا خواهد کرد (صدر، ۱۳۸۲، ج ۵، صص ۱۱۳-۱۵۶)؛ البته قواعد حجیت مکتب سیاسی و نسبت یافتن آن با شریعت از پیچیدگی خاصی نسبت به دیگر احکام فقه برخوردار است.

## ۲-۲-۳. جامعیت معرفتی فقه و حکومت

در رویکرد نظام‌سازی از زاویه دید دیگری اداره حکومت براساس فقه مد نظر قرار می‌گیرد و به نحو دیگری چاره‌اندیشی می‌شود. در این رویکرد فقه نسبت به فقه سیاسی یا به عبارت دقیق‌تر حکومت، جامعیت معرفتی دارد و فقه سیاسی نه به‌عنوان بخشی از فقه، بلکه تمام فقه ناظر به حکومت و برای اقامه حکومت بازخوانی و سازمان‌دهی می‌شود. گذشته از اینکه معمولاً تحت عنوان فقه حکومتی از آن یاد می‌شود.

در این قرائت از رویکرد حکومتی به فقه، برخی از صاحب‌نظران بر این عقیده‌اند که نگرش فقیه به حاکمیت سیاسی شیعه و لحاظ آن در استنباط فقهی ناظر به رفع نیازهای حکومت، مورد توجه قرار گرفته و بخشی از فقه را سیاسی می‌دانند؛ از این رو فصل‌بندی جدیدی از فقه که در آن بخش عمده‌ای مربوط به سیاست و حکومت است، انجام می‌شود. در این معنا فقه سیاسی و حکومتی شامل بسیاری از مباحث عبادی و معاملات نیز خواهد بود (نصرتی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۲).

با این رویکرد به فقه که بخشی از فقه به‌عنوان فقه سیاسی تعریف می‌شود، فقه عمومی بدون تغییر در ترکیب آن، در جای خودش باقی می‌ماند و مباحث سیاسی و حکومتی مثل جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، حدود و دیات و غیره پاسخ‌هایی است که فقه به مسائل سیاسی می‌دهد، فقه سیاسی سرفصل خاص و بسیار پر دامنه‌ای پیدا می‌کند. هرچه هست از حیث معرفتی، مانند مبانی، منابع و اصول، تابع و مطابق فقه است (نصرتی، ۱۳۹۳، ص ۹۷).

### ۲-۳. تعریف فقه سیاسی در رویکرد سرپرستی تکامل اجتماعی

در رویکردی که فقه سیاسی را به‌مثابه فقه سرپرستی تکامل اجتماعی می‌بیند، اولاً سیاست رویکردی است که شمول بر همه عرصه‌های حیات انسانی دارد و فراتر از تعاریف متداول هم‌عرض فرهنگ و اقتصاد نیست و قسمی ندارد و ثانیاً بین فقه و سیاست تساوی معرفتی وجود دارد.

### ۲-۳-۱. شمول سیاست بر همه عرصه‌های حیات انسانی

سیاست در ادبیات رایج علمی، یکی از حوزه‌های سه‌گانه حیات اجتماعی بشر است که عبارت‌اند از: سیاست، فرهنگ و اقتصاد. اگر مضاف‌الیه فقه در فقه سیاسی را از این مقوله بدانیم، فقه سیاسی نیز ناظر به حوزه محدودی از زندگی اجتماعی بشر یعنی حوزه سیاسی در مقابل فرهنگی و اقتصادی است.

مفهوم دیگر و وسیع‌تر سیاست که گاه با تعبیر حکومت نیز از آن یاد می‌شود و در

تعبیری مانند فقه سیاسی و فقه حکومتی به جای یکدیگر به کار گرفته می‌شوند، وقتی مضاف‌الیه فقه قرار می‌گیرد، قسیم و بدیلی ندارد و در حقیقت شمولیت بر همه عرصه‌های حیات اجتماعی بشر پیدا می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۳/۱۴).

## ۲-۳-۲. تساوی معرفتی فقه و سیاست

سازمان مفهومی فقه سیاسی در رویکرد تکاملی مبتنی بر تساوی معرفتی بین فقه و سیاست است و با وجود انتظاری که از فقه، به‌عنوان منبع متصل به وحی، ارزش‌ها و تکالیف انسان و جامعه، می‌رود، همپوشی یا تساوی مفهومی و معرفتی فقه و سیاست نیز قابل استنتاج است. امام خمینی در یک بیان، فقه را به‌گونه‌ای تعریف می‌کند که احکام آن همه حیات انسان و جامعه را پوشش می‌دهد و سیاست و حکومت نیز فلسفه عملی فقه در تمامی ابعاد و زوایای زندگی بشر تعریف می‌شود (امام خمینی، ۱۳۷۹، ص ۹۸)؛ البته این نوع تحلیل و ایجاد رابطه تساوی معرفتی بین این دو مقوله، مبتنی بر تعاریف توافق‌شده‌ای از فقه و سیاست است.

از سوی دیگر می‌توان سیاست را از دو منظر عام و خاص در نظر گرفت، سیاست در معنای عام، سرپرستی و اداره نظری و عملی امور یک جامعه است که شامل همه امور فرهنگی، سیاسی (به معنای خاص) و اقتصادی جامعه می‌شود و سیاست در معنای خاص، سرپرستی و اداره نظری و عملی مجموعه امور ارتباطی یک جامعه است. در اینجا امور ارتباطی (یا سیاسی به معنای خاص) در کنار دو مجموعه دیگر از امور کلان یک جامعه، یا فرهنگی و اقتصادی، قرار می‌گیرد و طبعاً دامنه سیاست بسی محدودتر از مفهوم عام خواهد بود (نصرتی، ۱۳۸۲، صص ۲۰-۲۲). همین‌طور فقه نیز اگر طبق برداشت‌های حداقلی، مجموعه احکام و تکالیف فرد و جامعه در کنار سایر دانش‌ها مثل عقاید و اخلاق قرار گرفت و آن را استنباط احکام فرعی از ادله تفصیلی دانستیم، بخش محدودی از حیات انسان را پوشش می‌دهد؛ اما اگر طبق برداشت حداکثری، براساس عینیت فقه و سیاست و جامعیت و شمول دین و در نتیجه فقه بر همه عرصه‌های زندگی انسان، فقه همه حیات انسان و جامعه را تحت پوشش خود قرار می‌دهد. هم‌نشینی این

تعریف از فقه با تعریف عام از سیاست در ترکیب فقه سیاسی، تساوی معرفتی بین فقه و سیاست را آشکار می‌سازد. با این تعریف از فقه و سیاست و مبنای واحد آنها، «فقه سیاسی» به‌عنوان دانش، علمی است که نظریه‌پردازی و تولید معادلات هدایت و سرپرستی اراده‌های اجتماعی انسان‌ها را در جهت بندگی خداوند براساس شریعت اسلام، مستند به منابع وحیانی، بر عهده دارد.

### ۳. گستره موضوعی فقه سیاسی در فقه سرپرستی

در رویکرد سرپرستی تکامل اجتماعی، فقه سیاسی، دانشی است که احکام، قوانین و برنامه‌های صادره توسط حاکم و حکومت اسلامی در دوره غیبت را بر مبنای شریعت قاعده‌مند می‌سازد. نظام و حکومت اسلامی که محیط عمل سیاست اسلامی است، چنان نیست که بشود معادلات آن را به‌صورت نرم‌افزاری در ماشینی تعبیه کرد و همه سازماندهی‌ها، برنامه‌ریزی‌ها، نظارت، کنترل و راهبری مجموعه به‌صورت ماشینی و بدون دخالت اراده انسانی انجام شود؛ یعنی نمی‌توان اراده حاکم و جریان هدایت و سرپرستی او را بر جهت‌گیری‌ها، رفتارها و عملکردها نادیده گرفت. علاوه بر آن محیط سیاسی نیز محیط متغیر و بر پایه اراده انسانی است؛ پس معادله اثرگذاری آن سرپرستی از ناحیه اراده حاکم بر اراده‌ها و منظومه‌های مبتنی بر اراده است که سمت و سوی خیر و صلاح دنیوی و با هدف نهایی اخروی دارد؛ از این‌رو است که این رویکرد، سرپرستی تکامل اراده‌های اجتماعی نامیده می‌شود؛ زیرا «اداره جامعه اولاً با هدایت و سرپرستی تمام شئون اجتماعی محقق می‌شود؛ ثانیاً یک امر تدریجی، مستمر و تکامل‌پذیر است که با حرکت و تغییر و تحول دائمی همراه است» (میرباقری، ۱۳۹۶، ص ۲۸۰).

گستره موضوعی فقه سیاسی در این رویکرد را از سه منظر می‌توان مورد توجه و بررسی قرار داد. یکی از منظر دانشی، یعنی اگر فقه سیاسی به‌عنوان یک دانش در نظر گرفته شود. طبعاً هر دانشی متوجه یک موضوعی است که از این جهت، موضوع دانش فقه سیاسی قابل بررسی است. دیگری گستره موضوعی فقه سیاسی در رویکرد تکامل اراده‌های اجتماعی به لحاظ مفاهیم است و سومین منظر، حوزه مسائل است و آن،

حوزه‌ای از مباحث و مبتلا بهات اجتماعی است که فقه سیاسی در آن حوزه‌ها پاسخگویی به مسائل، نظریه پردازی، تأمین راهبردها، سیاست‌ها، قوانین، احکام، برنامه‌ها و راه‌حل‌ها را بر عهده دارد.

### ۱-۳. رویکرد تکامل اراده‌های اجتماعی به لحاظ کلی دانش

یکی از مؤلفه‌های فلسفه علم، بحث از موضوع علم است؛ یعنی موضوعی که یک علم از آن موضوع بحث می‌کند. از این منظر فقه سیاسی به مثابه یک دانش یک موضوع اصلی را در محوریت بررسی‌های خود دارد و آن با توجه به تعریف فقه سیاسی تعیین می‌شود. همان‌طور که در تعریف فقه سیاسی، در این رویکرد گذشت، فقه سیاسی ناظر به سرپرستی و هدایت اراده‌های اجتماعی به سوی کمال است (بقره، ۲۵۷؛ نساء، ۵۹). طبق نظر امام خمینی علیه السلام، روی خطاب در آیه ۵۹ سوره نساء، جامعه اسلامی و موضوع اطاعت از نظام ولایتی که ذکر شد، احکام حکومتی آنان است (امام خمینی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۱). همچنین براساس نظر امام خمینی «الاسلام هو الحکومة بشئونها و الاحکام قوانین الاسلام» (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۶۳۳)، علم فقه به مثابه منبع قوانین حکومت الهی را می‌توان قوانین سرپرستی تکامل اجتماعی دانست که ابزار اقامه عدالت و مناسبات آن در صحنه عمل اجتماعی است. بنابراین در رویکرد فقه سرپرستی، دامنه موضوعی فقه سیاسی، سیاست و حکومت است و کنه آن هدایت و سرپرستی به سوی کمال است که اجرای شریعت و فقه به عنوان مناسبات و قانونمندی‌های عدالت، تأمین کننده آن است.

### ۲-۳. رویکرد تکامل اراده‌های اجتماعی به لحاظ مفاهیم

با تجزیه رویکرد «سرپرستی تکامل اراده‌های اجتماعی» سه مؤلفه اصلی تشکیل دهنده آن عبارت‌اند از: سرپرستی، تکامل، اراده‌های اجتماعی که از تمرکز بر هر یک از آنها نظامی از مسائل پیش روی فقه سیاسی می‌گیرد:

۱. سرپرستی؛ در واژه‌نامه‌های فارسی، سرپرستی به معنای تیمار کردن، مراقبت از بیمار و مواظبت و سرپرستی است. علاوه بر آن، به معنای ریاست و بزرگی نیز آمده

است که فرهنگ معین رئیس قبیله و عشیره را نیز سرپرست دانسته است (دهخدا، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۱۱۹۶۱؛ معین، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۱۸۵۷). معادل‌ها یا مرادف‌هایی که تمام یا بخشی از معانی سرپرست را افاده کنند، عبارت‌اند از: ولایت، رهبری، حاکمیت، امامت، ولایت امر و خلیفه.

ولایت و ولی امر، در لغت برعهده‌داشتن تصرف در شئون فرد یا افراد است؛ چنان‌که پدر و جد، ولایت فرزند صغیر را برعهده دارند؛ سپس وصی آنان و سرانجام حاکم شرعی بر امور صغیر ولایت و تصرف می‌کند؛ اما در مقیاس جامعه سیاسی، ولایت در فرهنگ اسلامی گونه‌ای دیگر سازمان مفهومی پیدا کرده است (مانده، ۵۵-۵۶). این نحوه معرفی ولایت، نشان می‌دهد خداوند ولایت و سرپرستی خودش، پیامبرش و امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام را اولاً در یک راستا و سلسله‌مراتب قرار داده است و ثانیاً ولایت در اینجا، با نسق و شیوه واحد است و بار معنایی یکسانی را به همراه دارد.

امامت نیز به معنای رهبری قوم و جامعه و پیشوایی در ادبیات اسلامی است. در علم کلام، امامت به دو معنا به کار رفته است. معنای عام آن شامل نبوت نیز می‌شود؛ چنان‌که برخی از انبیای الهی به مقام امامت رسیده‌اند (سجده، ۲۴؛ بقره، ۱۲۴) و در معنای خاص، امامت به معنای جانشینی از پیامبر خاتم در امور دینی و دنیایی به کار می‌رود (مانده، ۵۵). رهبری و حاکمیت نیز گرچه الفاظی با برد معنایی گسترده هستند و در حوزه‌های مختلفی به کار می‌روند، ولی در اینجا انصراف در اداره و پیشبرد امور جامعه سیاسی دارند و وجود عناصر هدایت، قدرت و ابزارهای قانونی را تداعی می‌کنند (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۲۰۹).

۲. تکامل؛ مفهوم تکامل، نزد انسان‌ها، جوامع و نظام‌های سیاسی با عقاید و گرایش‌های فکری و ایدئولوژی‌های سیاسی مختلف، بار معنایی یکسانی ندارد. در هر جامعه متناسب با افق متعالی و برتری که نظام ارزشی آن جامعه اقتضا دارد، تکامل و کمال مفهوم و معنای خاصی پیدا می‌کند.

انسان در اسلام، فطرتاً کمال‌طلب است و هر کمالی را به‌طور مطلق دنبال می‌کند. از آنجاکه قدرت و علم مطلق که از عناصر مهم کمال به‌شمار می‌روند، نزد خداوند



است، اوج کمال‌طلبی انسان، خداجویی است. وجود کمال‌طلب انسان، حکایت از فطرت الهی انسان دارد و از نظر امام خمینی همه مطلوب‌های دیگر آدمی نظیر سلطنت‌ها و محبوب‌های دنیوی، همگی محدود و ناقص‌اند و ما آدمیان که کمال و کمال‌قدرت و... را طلب می‌کنیم با دستیابی به هر حدی از آنها عشق درونی، فرو نخواهد نشست؛ زیرا این عشق متعلق به سلطنت محدود دنیوی نیست، بلکه عشق به سلطنت مطلق در نهاد انسان است که از محدودیت متفرد و گریزان است که نه تنها از سنخ سلطنت دنیوی نیست، بلکه از سنخ اخروی محدود هم نیست و فقط از سنخ سلطنت الهی مطلقه است؛ زیرا انسان، طالب سلطنت، علم و قدرت الهی است (خسروپناه و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۸۶).

آیت‌الله خامنه‌ای تکامل را به مفهوم پیشرفت نیز دانسته است (خسروپناه و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۱۲۵۴). نیز آن را به مفهوم حیات طیبه دانسته و از نظر ایشان زندگی حیات طیبه اسلامی یعنی سعادت دنیا و عقبی و رفاه مادی و تعالی معنوی است (خسروپناه و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۱۲۵۶). بنابراین عرصه موضوعی تکامل خود دامنه وسیعی از موضوع پیش پای فقه سیاسی باز می‌کند که اعم از عرصه‌های سلبی و نقدی در سایر مکاتب مدعی کمال یا ایجابی در عرصه اسلام و کمال‌طلبی اسلام، باید مورد توجه و بررسی قرار گیرد.

۳. اراده‌های اجتماعی؛ آن رویکرد فقه سیاسی که گستره موضوعی فقه سیاسی را از آن منظر بررسی می‌کنیم، «سرپرستی تکامل اجتماعی» یا به عبارت دقیق‌تر «سرپرستی تکامل اراده اجتماعی» می‌نامیم. چرا تکامل اجتماعی را مرادف تکامل اراده‌های اجتماعی می‌دانیم؟ زیرا در مبنای سرپرستی، در تحولات اجتماعی و سیر تکاملی آن، سهم اراده‌ها، سهم محوری است، گرچه سهم ساختارها و قوانین و سنت‌ها را نباید نادیده گرفت، لیکن همین عوامل نیز تابع و محصول اراده‌های اجتماعی هستند. از سوی دیگر آنچه در فقه سیاسی تکلیف متوجه آن است، اراده‌های اجتماعی است، خواه این اراده‌ها در جوامع محدود، نهادها، سازمان‌ها و حکومت متراکم باشند یا در مقیاس تمدن دیده شوند.

در حقیقت در رویکرد فقه سرپرستی علاوه بر ملاحظه مجموعه‌نگر نسبت به

موضوعات، بُعد زمان و حرکت نیز ملاحظه می‌شود و تغییر و تحول دائمی آنها، سیر حرکت و نیز فرایند تبدیل آنها مورد دقت قرار می‌گیرد. توجه به عناصر حرکت و تحول موضوعات و نظام‌های اجتماعی در بستر حرکت جامعه، مدیریت و سرپرستی تحول آنها را بر مدار نهاد حکومت آشکار می‌سازد و این امر بر محور هدایت و رهبری و ولایت اجتماعی صورت می‌پذیرد (میرباقری، ۱۳۹۲، ص ۱۶۱). اراده‌های اجتماعی گرچه در افعال ظهور و بروز دارد، لیکن همه ابعاد در دایره اراده اجتماعی قرار دارند و علاوه بر افعال مکلفان، گرایش‌ها و جهات ایمانی و نیز عقاید و باورها در منظومه مباحث اراده اجتماعی قرار دارند (میرباقری، ۱۳۹۲، ص ۱۶۷).

این منطق عنصر اصلی را در حرکت و رشد، اراده دانسته و در بستر تکامل از وضع موجود به مطلوب تا سرانجام قرب به حق تعالی را شامل می‌شود؛ بر این اساس گرچه امور ثابت و ساختارها و قوانین و برنامه‌ها حائز اهمیت ویژه‌اند، لیکن محور اصلی، تکامل اراده‌های اجتماعی است و سایر عناصر تابع نظام اراده‌ها که در افق متعالی تابع اراده و مشیت خداوند است و تابع آن جریان‌های اصلی ولایت بر انسان‌ها که در دو دسته ولایت الهی (و اولیای الهی) و ولایت اولیای طاغوت عمل می‌کند.

### ۳-۳. رویکرد سرپرستی تکامل اراده‌های اجتماعی به لحاظ حوزه مسائل

اگر بخواهیم به لحاظ حوزه مسائل، فقه سیاسی را بررسی کنیم، در فرض مضاف بودن فقه به سیاست، مسائل فقه سیاسی، بخشی از مسائلی هستند که صبغه سیاسی دارند. در فرض ترکیب تألیفی فقه و سیاست، لازم است دامنه مسائل دو عنصر تشکیل‌دهنده این اصطلاح مرکب یعنی مسائل فقه و مسائل سیاست را در کنار هم بررسی کرد؛ اما در اینجا علاوه بر اینکه فقه سیاسی دارای وحدت ترکیبی است، به مفهوم آن به نحو رویکردی می‌نگریم؛ از این رو فقه سیاسی به مثابه رویکرد سرپرستی تکامل اراده‌های اجتماعی است و در این رویکرد گستره موضوعی به لحاظ مسائل بررسی می‌شود.

### ۳-۱. به لحاظ اصلی‌ترین موضوعات اجتماعی

فقه سیاسی در رویکرد سرپرستی جریان تکامل اجتماعی، ناظر به ایجاد زمینه‌ها و سرپرستی جریان رشد و هدایت در کلیت جامعه انسانی و به صورت خاصی در جامعه و نظام اسلامی و همچنین در زیرمجموعه‌های اصلی جامعه است.

موضوعات اصلی جامعه در انظار مختلف به گونه‌های مختلفی معرفی شده‌اند. هرچند جامعه به صورت یک کل و واحد مرکب از عناصر و اجزا است. این اجزا و عناصر را از زاویه دیدهای مختلف می‌توان به صورت خاصی دسته‌بندی کرد؛ لکن از منظر کلی و شامل دسته‌بندی سه‌گانه‌ای را می‌توان جامع و مانع دانست. در این دسته‌بندی که مشتمل بر سیاست، فرهنگ و اقتصاد است، جامعه دارای محوریت انسجام، اراده اجتماعی و جهت‌گیری اصلی بر محور ولایت الهی یا طاغوتی است (سیاست) و در زمینه‌های عینی و امکانی رشد می‌کند و به سوی هدف جلو می‌رود (اقتصاد) و حرکت در مسیر تا رسیدن به هدف براساس ارزش‌ها و اصول و قواعدی شکل می‌گیرد (فرهنگ). در همه عناصر و اجزای دیگر قابل درج در ذیل این سه‌گانه‌اند.

سیاست شامل اراده، جهت، روابط بین اجزا، قدرت، امنیت و حکومت است و در نظام سیاسی فقه سیاسی، سیاست و مدیریت بر نظام اجتماعی، ناظر به کیفیت تصرف و دامنه اختیارات مسئولان نظام، سوق دادن جامعه به سمت خداپرستی یا دنیاپرستی را ترسیم می‌کند. در همین نقطه عامل اساسی سرپرستی معنای حقیقی خود را نشان می‌دهد و در قالب ولایت تجلی پیدا می‌کند.

برخی از مهم‌ترین مقولات و موضوعات تحت شمول سیاست در نظام اجتماعی و فقه سیاسی شیعه، عبارت‌اند از شئون ولایت، رابطه ولایت اجتماعی با مراتب مختلف سرپرستی جهان تکوین و تشریح، حوزه اختیارات ولی فقه، مطلقه یا مقیده بودن ولایت فقیه و تبعات آن، رابطه ولایت مطلقه فقیه و اصل اختیار، رابطه ولایت مطلقه و احکام فقهی، قوانین ثابت ارزشی و قوانین موضوعه، جایگاه مصالح اجتماعی و نظام سیاسی و نسبت آن با ولایت فقیه، و موضوعاتی که در تقابل یا هر موضع‌گیری دیگر در برابر

آن فضای موضوعی در برابر فقه سیاسی می‌گشاید، مثل اهرم‌های اصلی نظام‌های طاغوتی در اداره جوامع سیاسی، اهرم‌های اصلی امریکا در سرپرستی نظام بین‌الملل، استراتژی‌های نظام استکبار جهانی علیه جوامع اسلامی و کشورهای اسلامی.

فرهنگ شامل گرایش‌های دینی، عقاید، دانش‌ها، سنن اجتماعی، ارزش‌های اخلاقی و هنر است و در جامعه و نظام اسلامی به‌مثابه محتوا و درون‌مایه اصلی به‌شمار می‌رود که در نتیجه عملکرد دیگر اجزا هویت‌بخش نظام اسلامی خواهد شد. مهم‌ترین مقولات تحت شمول فرهنگ در نظام سیاسی و اجتماعی عبارت‌اند از: نقش دین، اسلام و تشیع در هویت فرهنگی نظام سیاسی اسلام، جایگاه دانش‌ها و علوم در فرهنگ جامعه، جایگاه حوزه و دانشگاه در تعیین راهبردهای فرهنگی، حقیقت وحدت حوزه و دانشگاه، مبانی معرفتی در حوزه‌های علمیه، مبانی معرفت و علم در دانشگاه‌ها، رابطه علم و اختیار در دو فرهنگ حوزه و دانشگاه، تفاوت روش‌های فقه جواهری و حکومتی و حداکثری با فقه حداقلی و سایر نگرش‌های فقهی غیرحکومتی، فقه و ولایت، فقه و مصلحت، فقه و عقلانیت، رابطه زمان و مکان، فقه و استنباط فقهی، مناسبات تغییر روابط سیاسی، اجتماعی و اقتصادی با تغییر در اوصاف موضوعات اجتماعی، موانع اجراکردن احکام الهی، ساختارها و الگوهای موجود فرهنگی، سیاسی و اقتصادی در جوامع لیبرالی و مدرن و امکان تطبیق آنها با احکام و قوانین اسلامی، نهاد الگوساز، وظایف و خصوصیات آن، رابطه معرفت صرفاً عقلی و تجربی رایج با اسلام و معارف وحیانی، رابطه معارف دانشگاهی موجود با مبانی فلسفه مادی، رابطه علوم انسانی دانشگاهی با سایر علوم (در گروه‌های علوم پایه، مهندسی، پزشکی و...)، نقش اصول موضوعه علوم با سازماندهی و نتایج آن علم، حقیقت اسلامی‌شدن دانشگاه‌ها، چگونگی مهار علوم (اعم از طبیعی و غیرطبیعی) توسط علوم الهی در تعبیر امام خمینی (۱۳۷۹، ج ۸، ص ۴۳۵)، جایگاه ایمان و باورهای قلبی در هنر، تولی و تبری و نقش آن در هنر، نقش هنر اسلامی در عملکرد دولت اسلامی، جایگاه و نقش هنر در توسعه قلمرو عملکردی نظام‌های طاغوتی و استکباری، مبانی، آثار، سنن و ارزش‌های حاکم بر روابط خانوادگی و اجتماعی در دو نظام طاغوتی و الهی، وجوه و آثار مترتب بر تعامل فرهنگ‌های اسلامی

و غیراسلامی، هجوم فرهنگی نظام‌های استکباری به فرهنگ اسلامی، نقش دانشگاه‌ها، رسانه‌ها و سایر عناصر انتقال فرهنگی در تهاجم فرهنگی غرب علیه اسلام، تبیین اسلام امریکایی و به‌خدمت گرفتن تحجرگرایان و مقدس‌مآبان و قلب مفاهیم اسلامی، ویژگی‌ها و جلوه‌های اسلام ناب محمدی.

اقتصاد شامل مؤلفه‌های فیزیکی جامعه و زمینه‌ها و عناصر مادی و امکانی است که موجبات رشد جامعه و دستیابی به اهداف را فراهم می‌کنند. موضوعات مهم مرتبط با اقتصاد در نظام سیاسی و اجتماعی عبارت‌اند از: رابطه اقتصاد و احکام اسلامی، نحوه ارتباط احکام اقتصادی اسلام و موضوعات نوپدید، الگوی اقتصادی و رابطه آن با اسلام، تأثیر مکتب و گرایش‌های اقتصادی و الگوی اقتصادی، نسبت استقلال با خودکفایی، تعامل و انزوای اقتصادی، اقتضات بومی‌سازی اقتصاد، اقتضات و پیامدهای اقتصاد مبتنی بر پیوستن به شبکه اقتصاد جهانی، امکان و چگونگی ایجاد شبکه اقتصادی بین کشورهای اسلامی، تفاوت‌ها و اقتضات اقتصاد برون‌زا و درون‌زا، اقتضات و پیامدهای اقتصاد سرمایه‌داری و سوسیالیسم، نقش بخش تعاونی و بخش خصوصی در اقتصاد اسلامی، تناسب توسعه یا پیشرفت با اسلام و اقتضات هر کدام توسعه‌محور و عدالت‌محور و نظام اسلامی، اقتصاد اسلامی و نظارت دولت اسلامی.

۸۵

فقه  
سیاسی

گستره موضوعی فقه سیاسی شیعه در رویکرد فقه سرپرستی

### ۳-۲. به لحاظ حوزه‌های سرپرستی

موضوعات مهم مرتبط با اقتصاد در نظام سیاسی و اجتماعی عبارت‌اند از: رابطه اقتصاد و احکام اسلامی، نحوه ارتباط احکام اقتصادی اسلام و موضوعات مهم در حوزه سرپرستی. آنچه مهم است مخاطب است که تکلیف متوجه او است. تکلیف تابع اختیار و اراده است؛ بنابراین در جامعه اسلامی، موضوعاتی در حوزه سرپرستی و شمول احکام فقه سیاسی قرار می‌گیرند که بر مدار اختیار قرار گرفته باشند. خواه خود، مختار و مکلف باشند یا به‌نحوی در زمینه عمل یک عضو مختار قرار گیرند. بر این اساس تکلیف در فقه سرپرستی متوجه سطوح موضوعی ذیل است:

فرد: فرد انسان که مختار و صاحب اراده خلق شده است و اصولاً ماده اولیه جوامع

انسانی است، در فقه اسلامی، تکلیف متوجه او است و اگر جامعه موضوع تکلیف قرار می‌گیرد، به لحاظ وجود انسان در پیکره جامعه است؛ اما فقه سیاسی که ناظر به سرپرستی تکامل اجتماعی است، به فرد انسان با هویت اجتماعی نگاه می‌کند (گرچه ادله عام ولایت، فرد انسان مؤمن و مختار را بدون قید، تحت شمول ولایت اجتماعی فقیه حاکم قرار می‌دهد). خواه جایگاه اجتماعی و سیاسی فرد را در نظر داشته باشد یا پیامدها و آثار اجتماعی رفتار فرد را مورد توجه قرار دهد. در دیدگاه اصالت جمع، فرد انسان منحل در جامعه است و اختیار انسان در جریان جبر اجتماعی حاکم بر او نادیده انگاشته می‌شود.

جامعه: یکی دیگر از لایه‌های اجتماع که مخاطب و موضوع احکام سرپرستی است، جامعه است. به جامعه به‌عنوان یک شخصیت حقیقی که دارای تأثیرات و ظهوراتی مجزا از افراد و اجزای تشکیل‌دهنده‌اش دارد، توجه شده و مورد خطاب واقع شده است و دارای قوانین، احکام و نهادها و محصولاتی متفاوت با افراد است؛ همان‌طور که در زبان قرآن کریم جوامع یا اقوامی آمده‌اند که مخاطب قرآن قرار گرفته‌اند و گاه به سبب نافرمانی از پیامبر خدا مورد نکوهش و سرزنش و حتی عقاب قرار گرفته‌اند؛ چنان‌که قوم لوط، عاد و ثمود بدون اینکه روی سخن با فرد یا افراد خاطی باشد، به‌عنوان یک واقعیت یکپارچه مخاطب واقع شدند و عذاب سخت الهی بر آنان نازل شد: «وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ» (قصص، ۵۹)، «وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا» (کهف، ۵۹) یا جامعه‌ای را یادآور می‌شود که برکات الهی بر آنها جاری می‌شود: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (اعراف، ۹۶). این تغییر و تحولات جامعه و ثواب و عقاب آنها وجود ندارد مگر به سبب اراده‌ای که از خود بروز می‌دهند (رعد، ۱۱). تغییر ابتدا از افراد و نفوس اجتماعی آغاز می‌شود و جمع اجتماعی آنان موجبات تغییر اجتماعی را فراهم می‌سازد.

حکومت: سومین سطحی که موضوع تکالیف در فقه سرپرستی قرار می‌گیرد. حکومت به‌عنوان سازمان اداره امور یک جامعه در مسیر کمال آن است. افراد انسانی و جوامع محدود و حتی جوامع بزرگی که به مرحله تشکیل حکومت نرسیده‌اند، اگرچه

حائز شئون اجتماعی اند و لکن حکومت در افق بالاتر، به مثابه یک جامعه بالغ است. جامعه‌ای که علاوه بر دارا بودن رأس و پیکر، دارای هوشمندی، تقسیم وظایف، توان دفاعی و دارای برنامه برای آینده است. قدرت در حکومت سازماندهی می‌شود و دارای قواعدی در به کارگیری است؛ از این رو تنوع موضوعات ذیل عنوان و مقوله حکومت به قدری است که برخی موضوع دانش یا علم سیاست را بررسی حکومت و موضوعات آن می‌دانند (ابوالحمد، ۱۳۷۰، ص ۲۹) و برخی حکومت را به معنای قدرت سیاسی سازمان یافته معرفی می‌کنند؛ بنابراین دولت علاوه بر قوه مجریه کشور و هیئت وزیران، دیگر قوای موجود در قدرت سیاسی نظیر قوه مقننه و قضائیه و قوای نظامی و انتظامی را شامل می‌شود و در واقع طبق این تعریف دولت و حکومت در یک معنا به کار رفته‌اند و هیئت حاکمه‌ای هستند که مجموعه سازمان‌ها و نهادهای موجود در قدرت سیاسی حاکم بر جامعه را در برمی‌گیرد (واعظی، ۱۳۸۱، ص ۲۹).

۸۷

فقه  
سیاسی

گستره موضوعی فقه سیاسی شیعه در رویکرد فقه سرپرستی

تمدن: از مدنیت و «شهرنشین شدن، به اخلاق و آداب شهریان خو گرفتن، همکاری افراد یک جامعه در امور اجتماعی، اقتصادی، دینی، سیاسی و غیره...» (معین، ۱۳۶۰، ذیل واژه تمدن) گرفته شده و همانند حضارت، از حضور در شهر و زندگی دسته‌جمعی نشئت گرفته و امروز، تمدن در همین معنا که ماحصل و نتیجه زندگی دسته‌جمعی است (بنیاد باقرالعلوم، ۱۳۷۰، ص ۱۰)، مجموعه‌ای از سنن و آداب زندگی، فنون، علوم، هنر، ادبیات و حکومت‌داری و الگوهای گوناگون در دستیابی جامعه بشری به سعادت ارائه می‌کند.

بنابراین در مقیاس تمدن، در ورای یک جامعه سیاسی و حکومت معین که محصور در مرزهای سیاسی و جغرافیای طبیعی و انسانی خاص است، یک مکتب و منظومه ایدئولوژیک و آرمانی، وقتی توانسته باشد یک الگوی مطلوبی از حیات اجتماعی را در جمیع ابعاد بشری، به‌ویژه در آرمان‌شهر اسلامی، در مقیاس سعادت دنیوی و اخروی، هدف‌گذاری کند و برنامه سعادت ارائه دهد و سازوکارهای دستیابی به زیرسیستم‌ها و بخش‌های زیرین جامعه انسانی را اعم از خانواده، نهادهای مدنی و اجتماعی، حکومت و دانش‌های لازم، هنر، معماری، سبک زندگی و دیگر آرایه‌های حیات بشری را سازمان

دهد، می‌توان گفت به الگو و سطح تمدنی رسیده و سطح و افقی فراتر از حکومت ایجاد می‌شود که خود دربردارنده مسائل و موضوعات بسیار پیچیده‌تر و فزاینده‌تری از سطح حکومت و جامعه است.

تاریخ، جریان یک تمدن در زمان، نه زمان کوتاه، بلکه گستره‌ای از زمان که در درون آن با آمد و رفت نسل‌ها و حکومت‌ها، یک تمدن با جهت‌ها و هدف‌هایش همچنان پایدار و برقرار باقی بماند؛ از این رو با نگاه به کل تاریخ حیات بشر، دو جریان حق و باطل در قالب ولایت اولیای الهی (ولایت خداوند) و ولایت اولیای طاغوتی به موازات هم پیش آمده است و تا کنون هیچ‌گاه یکی از آن دو به کلی نابود و محو نشده است، بلکه با غلبه یکی، دیگری در ضعف و انزوا همچنان به حیات خود ادامه داده است. قرآن شریف در آیه‌ای به وضوح تقابل این دو جریان را یادآور می‌شود (بقره، ۲۵۷). در این سطح و مقیاس، جریان تاریخی ولایت طاغوت و ولایت الهی مسائل و موضوعاتی را در بر دارد که مکان و مقطع زمانی را درمی‌نوردد و در بستر تاریخ تحولات جوامع بشری را آماج قدرت‌نمایی و تحولات مورد نظر خود قرار می‌دهد.

### نتیجه‌گیری

در این مقاله، جهت تبیین و کشف گستره موضوعی فقه سیاسی در رویکرد سرپرستی تکامل اراده‌های اجتماعی، پس از بیان رابطه بین تعریف فقه سیاسی و گستره موضوعی آن، فقه سیاسی در رویکردهای حکم و موضوع، نظام‌سازی و سرپرستی تعریف شد و اجمالاً تأثیر آن در گستره بازنمایی گردید. آن‌گاه گستره موضوعی فقه سیاسی در رویکرد سرپرستی تکامل اجتماعی، به لحاظ کلیت دانشی، سازه‌های مفهومی رویکرد، اصلی‌ترین موضوعات اجتماعی، حوزه‌های سرپرستی و تحولات کلان اجتماعی بررسی شد.

نتیجه کلی این مقاله، با توجه به تبیینی که صورت گرفت آن است که اولاً فقه سرپرستی، بیش از آنکه موضوعات آن عینی خارجی باشند، اراده‌های اجتماعی هستند و اگر موضوعات عینی اجتماعی نیز مورد توجه قرار می‌گیرند، از آن رو است که



علت محدثه آنها اراده‌های اجتماعی هستند. ثانیاً دامنه موضوعی آن به گستره همه شئون بشری، تا هر کرانه‌ای که تحت شمول مفهومی اراده‌های اجتماعی قرار می‌گیرد و مشمول سرپرستی و هدایت دین، حکومت دینی و تمدن اسلامی قرار می‌گیرند، می‌باشد.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم.

۱. ابوالحمد، عبدالحمید. (۱۳۷۰). مبانی سیاست (چاپ ششم). تهران: توس.
۲. امام خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۷۹). صحیفه نور (ج ۸). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۳. امام خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۸۸). البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۴. امام خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۹۲). الحكومة الاسلامیة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۵. ایزدهی، سیدسجاد. (۱۳۹۲). نقد نگرش‌های حداقلی به فقه سیاسی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. ایزدهی، سیدسجاد. (۱۳۹۴). ماهیت فقه سیاسی. مجله حقوق اسلامی، ۱۲(۴۴)، صص ۱۵۳-۱۷۷.
۷. بنیاد باقرالعلوم علیه السلام. (۱۳۷۰). معیارهای و عوامل تمدن از نظر قرآن. قم: بنیاد باقرالعلوم علیه السلام.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). سرچشمه اندیشه، قم: اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). سخنرانی در کنگره بین‌المللی بزرگداشت یکصدمین سالگرد آخوند خراسانی. ۲۴ آذر ۱۳۹۰، از: پایگاه بنیاد بین‌المللی علوم و حیاتی اسراء:  
<https://b2n.ir/h80791>
۱۰. خامنه‌ای، آیت‌الله سیدعلی. (۱۳۷۶). بیانات در مراسم هشتمین سالگرد رحلت امام خمینی علیه السلام، ۱۴/۳/۱۳۷۶. برگرفته از:  
<https://b2n.ir/s37877>
۱۱. خسروپناه، عبدالحسین و دیگران. (۱۳۹۵). منظومه فکری امام خمینی. تهران: امیرکبیر.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین و دیگران. (۱۳۹۸). منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۳. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۲). لغت‌نامه دهخدا (ج ۸). تهران: چاپ و نشر دانشگاه تهران.
۱۴. رشاد، علی اکبر. (۱۳۸۱). اجتهاد موجود اجتهاد مطلوب. پژوهش و حوزه، ش ۱۲، صص ۶۸-۴۳.
۱۵. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۳۴۸). اقتصاد ما (ج ۱، مترجم: محمدکاظم موسوی). تهران: انتشارات اسلامی.
۱۶. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۳۷۹). المعالم الجديدة. قم: مركز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
۱۷. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۳۸۲). تراث الشهيد الصدر (ج ۵). قم: مركز الأبحاث للدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
۱۸. عاملی، محمد بن مکی. (شهید اول). (۱۴۱۹ق). ذکری الشيعة فی احکام الشريعة (ج ۱). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۹. فرحناک علیرضا. (۱۳۹۰). موضوع‌شناسی در فقه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). مجموعه آثار (چاپ هفتم). تهران: صدرا.
۲۱. معین، محمد. (۱۳۶۰). فرهنگ معین (ج ۲). تهران: امیرکبیر.
۲۲. میراحمدی، منصور. (۱۳۸۹). درس گفتارهایی در فقه سیاسی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۳. میراحمدی، منصور. (۱۳۹۵). فقه سیاسی. تهران: سمت.
۲۴. میرباقری، سیدمحمد مهدی. (۱۳۹۲). بررسی رویکردهای مختلف در تعریف فقه حکومتی (گزارش درس خارج فقه حکومتی، جلسه دوم)، بازیابی شده در تاریخ ۱۳۹۹/۸/۲۵، از: <http://www.mirbaqeri.ir/images/attach/hozavi/hokoomati/2.pdf>
۲۵. میرباقری، سیدمحمد مهدی. (۱۳۹۶). درآمدی بر رویکردهای فقه حکومتی. قم: نشر تمدن نوین اسلامی.
۲۶. نصرتی، علی اصغر. (۱۳۸۲). نظام سیاسی اسلام. قم: نشر هاجر.
۲۷. نصرتی، علی اصغر. (۱۳۹۳). تمایزات فقه و فقه سیاسی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۸. واعظی، احمد. (۱۳۸۱). حکومت اسلامی. قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.

## References

\* The Holy Qur'an.

1. Abolhamad, A. (1370 AP). *The principles of politics* (6<sup>th</sup> ed.). Tehran: Tous. [In Persian]
2. Ameli, M. (The first martyr). (1419 AH). *Zekri al-Shia fi Ahkam fi Ahkam al-Shari'a*. Qom: AlulBait Institute.
3. Baqir al-Olum Foundation (1370 AP). *Criteria and factors of civilization according to the Qur'an*. Qom: Baqir al-Olum Foundation. [In Persian]
4. Dehkoda, A. A. (1372 AP). *Dehkoda dictionary*. Tehran: University of Tehran Publications. [In Persian]
5. Farhanak A. R. (1390 AP). *Subject studies in Islamic jurisprudence*. Qom: Islamic Science and Culture Academy. [In Persian]
6. Imam Khomeini, S. R. (1379 AP). *Sahifeh Nour*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Persian]
7. Imam Khomeini, S. R. (1388 AP). *Al-Bai*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Persian]
8. Imam Khomeini, S. R. (1392 AP). *Islamic government*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Persian]
9. Izdehi, S. S. (1392 AP). *Critique of minimal attitudes towards political jurisprudence*. Qom: Islamic Science and Culture Academy. [In Persian]
10. Izdehi, S. S. (1394 AP). The nature of political jurisprudence. *Journal of Islamic Law*, 12(44), pp. 153-177. [In Persian]
11. Javadi Amoli, A. (1383 AP). *Source of thought*, Qom: Isra. [In Persian]
12. Javadi Amoli, A. (1390 AP). Speech at the international congress commemorating the 100th anniversary of Akhund Khorasani. December 24, 2011, from: Isra International Foundation for Revelation Sciences: <https://b2n.ir/h80791>. [In Persian]
13. Khamenei, S. A. (1376 AP). Statements at the eighth anniversary of Imam Khomeini's death, 3/14/1376. Retrieved from: <https://b2n.ir/s37877>. [In Persian]

14. Khosropanah, A. et al. (1395 AP). *Thought system of Imam Khomeini*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
15. Khosropanah, A. et al. (1398 AP). *The intellectual system of Ayatollah Khamenei*. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
16. Mir Ahmadi, M. (1389 AP). *Lectures in political jurisprudence*. Qom: Islamic Science and Culture Academy. [In Persian]
17. Mir Ahmadi, M. (1395 AP). *Political Jurisprudence*. Tehran: Samt. [In Persian]
18. Mir Bagheri, S. M. M. (1395 AP). *An Examination of different approaches in the definition of governmental jurisprudence* (report of the Darse Kharij of governmental jurisprudence, 2<sup>nd</sup> session), 25/8/2019. From: <http://www.mirbaqeri.ir/images/attach/hozavi/hokoomati/2.pdf>. [In Persian]
19. Mir Bagheri, S. M. M. (1396 AP). *An introduction to government jurisprudence approaches*. Qom: New Islamic Civilization Publication. [In Persian]
20. Moein, M. (1360 AP). *Moein dictionary*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
21. Motahari, M. (1378 AP). *Collection of works* (7<sup>th</sup> ed.). Tehran: Sadra. [In Persian]
22. Nosrati, A. A. (1382 AP). *Islamic political system*. Qom: Hajar Publications. [In Persian]
23. Nosrati, A. A. (1393 AP). *The distinctions between jurisprudence and political jurisprudence*. Qom: Islamic Science and Culture Academy. [In Persian]
24. Rashad, A. A. (1381 AP). Existing ijtehad, desirable ijtehad. *Research and Howzeh*, 12, pp. 68-43. [In Persian]
25. Sadr, S. M. B. (1348 AP). *Our economy* (Vol. 1, Mousavi, M. K, Trans.). Tehran: Islamic Publications. [In Persian]
26. Sadr, S. M. B. (1379 AP). *Al-Ma'alim al-Jadidah*. Qom: Martyr Al-Sadr Research and Specialized Studies Center. [In Persian]
27. Sadr, S. M. B. (1382 AP). *The Works of al-Shahid al-Sadr*. Qom: Martyr Al-Sadr Research and Specialized Studies Center. [In Persian]
28. Vaezi, A. (1381 AP). *Islamic government*. Qom: Center For Management of Islamic Seminaries. [In Persian]

## **Factors for Development of Government Fiqh in the Age of Islamic Revolution of Iran**

**Shamsollah Mariji<sup>1</sup>**

**Alireza Ostadian Khani<sup>2</sup>**

Received: 15/11/2020

Accepted: 27/12/2020



### **Abstract**

The present study aims to examine the accelerating factors of the production of theory in government Fiqh in the age and time of Islamic Revolution of Iran, via a descriptive-analytical method. In this regard, by classifying the factors "inside the institution of science" including two epistemological and non-epistemological types, and the factors "outside the institution of science" including social, cultural, political, economic, international factors, and communication, we are seeking to achieve the conditions and factors of the evolutionary and growing process of government Fiqh as well as the evolution and development of government Fiqh in the contemporary era. From the point of view of this study, the main point of the government Fiqh in the arena of opinion is the acceptance of Shia political Fiqh and in the arena of practice, the increasing power of jurists in determining the political and social equations of the society. If, on the one hand, the Islamic government accepts the Islamic seminary as the center of Islamic theorizing in its main intellectual mechanism, and on the other hand, the seminary portrays the Islamic system as its child, the result of this two-way interaction will be the production of Fiqh as a prescriptive science for the acts of governance. Examination of the factors that develop government Fiqh in the conditions that arose in the era of the Islamic Revolution is an important issue that will be dealt with in this study.

### **Keywords**

Government Fiqh, Islamic seminary, ijtihad, Islamic revolution.

---

1. Professor at Baqir al-Olum University, Qom, Iran. mariji@bou.ac.ir.

2. PhD student of Islamic Studies University, Qom, Iran (corresponding author). ostad1363@gmail.com.

---

\* Mariji, Sh., & Ostadian Khani, A. R. (1400 AP). Factors for Development of Government Fiqh in the Age of Islamic Revolution of Iran. *Journal of Jurisprudence and Politics*, 2(3), pp. 96-129. DOI:10.22081/ijp.2020.73572

---

## عوامل تطور الفقه الحكومي منذ فترة الثورة الإسلامية

علي رضا استاديان خاني<sup>٢</sup>

شمس الله مريجي<sup>١</sup>

تاريخ القبول: ٢٧/١٢/٢٠٢٠م

تاريخ الإستلام: ١٥/١١/٢٠٢٠م

### الملخص

تهدف الدراسة الحالية إلى تفصي العوامل المتسارعة لإنتاج النظرية في الفقه الحكومي في عصر الثورة الإسلامية، بالمنهج الوصفي التحليلي. في هذا الصدد، من خلال تصنيف العوامل "داخل مؤسسة العلم" بما في ذلك كلا النوعين المعرفي وغير المعرفي، والعوامل "خارج مؤسسة العلم" بما في ذلك العوامل الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية والدولية، والاتصالات، نحاول أن نحقق شروط وعوامل التطور والمتنامي للفقه الحكومي وكيفية تطور وتكون الفقه الحكومي في الفترة المعاصرة. من وجهة نظر هذا الدراسة، فإن النقطة المحورية في الفقه الحكومي في ساحة الرأي هو قبول الفقه السياسي الشيعي وفي مجال العمل والممارسة، القوة المتزايدة للفقهاء في تحديد المعادلات السياسية والاجتماعية للمجتمع. كما أن إذا قبلت الحكومة الإسلامية الحوزة العلمية كمركز للتشظير الإسلامي في آليتها الفكرية الرئيسية من ناحية، وتصور الحوزة العلمية النظام الإسلامي على أنه ابنها من ناحية أخرى، فإن نتيجة هذا التفاعل ثنائي الاتجاه سوف يكون إنتاج الفقه كعلم وصفي لأفعال الحكم. إن دراسة عوامل تطور الفقه الحكومي في الظروف التي نشأت في فترة الثورة الإسلامية هي قضية مهمة سيتم بحثها في هذا الدراسة.

### الكلمات المفتاحية

الفقه الحكومي، الحوزة العلمية، الاجتهاد، الثورة الإسلامية.

mariji@bou.ac.ir

١. أستاذ في جامعة باقر العلوم، قم، إيران.

٢. طالبة دكتوراه في جامعة معارف اسلامي (المعارف الإسلامية)، قم، إيران (الكاتب المسئول).

ostad1363@gmail.com

\* مريجي، شمس الله؛ استاديان خاني، علي رضا. (٢٠٢١م). عوامل تطور الفقه الحكومي منذ فترة الثورة الإسلامية. مجلة متخصصة نصف سنوية الفقه والسياسة، ٢(٣)، صص ٩٦-١٢٩. DOI:10.22081/ijp.2020.73572

## عوامل توسعه فقه حکومتی در عصر انقلاب اسلامی

شمس‌الله مریجی<sup>۱</sup>      علیرضا استادیان خانی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۲۵      تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۰۷



### چکیده

هدف پژوهش حاضر، بررسی عوامل شتاب‌دهنده تولید نظریه در فقه حکومتی در عصر و زمانه انقلاب اسلامی، با روش توصیفی - تحلیلی است. در این راستا، با طیف‌بندی عوامل «درون نهاد علم» شامل دو گونه معرفتی و غیرمعرفتی و عوامل «برون نهاد علم» شامل عوامل اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، بین‌المللی، ارتباطات درصدد دستیابی به شرایط و عوامل روند تکاملی و رو به رشد فقه حکومتی، چگونگی تطور و تکون و تحول فقه حکومتی در دوره معاصر هستیم. از منظر این پژوهش، کانون محوری بحث فقه حکومتی در عرصه نظر، پذیرش فقه سیاسی شیعی و در عرصه عمل، قدرت‌گرفتن روزافزون فقیهان در تعیین معادلات سیاسی و اجتماعی جامعه است. چنانچه از یک سو حکومت اسلامی حوزه علمیه را به‌عنوان مرکز نظریه‌پردازی اسلامی در سازوکار اصلی فکری خود بپذیرد و از سوی دیگر حوزه علمیه نظام اسلامی را همچون فرزند خود تصویر کند، ثمره این تعامل دوسویه، تولید فقه به‌مثابه علم تجویزی برای افعال حاکمیت خواهد بود. بررسی عوامل توسعه‌دهنده فقه حکومتی در شرایط به‌وجودآمده در عصر انقلاب اسلامی، امر مهمی است که در این پژوهش بررسی خواهد شد.

### کلیدواژه‌ها

فقه حکومتی، حوزه علمیه، اجتهاد، انقلاب اسلامی.

mariji@bou.ac.ir

۱. استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران.

ostad1363@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

\* مریجی، شمس‌الله؛ استادیان خانی، علیرضا. (۱۴۰۰). عوامل توسعه فقه حکومتی در عصر انقلاب اسلامی.

DOI:10.22081/ijp.2020.73572

دوفصلنامه علمی - تخصصی فقه و سیاست، ۲(۳)، صص ۹۶-۱۲۹.



## مقدمه

فقه حکومتی یکی از مراحل تکاملی فقه اسلامی است که دغدغه دارد تا مسائل حوزه حاکمیت اسلامی را تبیین کند. فقه حکومتی اگرچه براساس ساختار اجتهادی بنا نهاده شده است، این گونه نیست که شرایط اجتماعی و سیاسی بر آن اثرگذار نباشد، بلکه عواملی متعدد فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، بین‌المللی و ارتباطی بر آن اثر دارد. روند توسعه‌ای فقه حکومتی را می‌توان کارنامه‌ای از کنش مجتهدان عصر جدید نسبت به پرسش‌های نوین بشری عنوان کرد؛ پرسش‌هایی که ریشه در نوشوندگی جامعه و پشرفت و توسعه امکانات مادی زندگی بشری دارند. مطالعه و تحقیق در علم فقه را از دو منظر می‌توان انجام داد. یکی اینکه در درون آن کاوش کنیم، مباحثش را عمق بخشیم و از نظر کمی و کیفی گسترش دهیم. دوم آنکه از بیرون به تماشای آن بنشینیم و سیر تکوّن و پیشرفت آن را مطالعه و بررسی کنیم تا بدانیم فقه، چه فراز و نشیب‌هایی را طی کرده، چگونه رشد نموده، با چه موانعی مواجه شده، تأثیر تحولات اجتماعی بر تطورات این دانش چه بوده است.

بررسی شرایط و عوامل روند تکاملی و رو به رشد فقه حکومتی، چگونگی تطور و تکون و تحول فقه حکومتی در دوره معاصر می‌تواند به توسعه فقه حکومتی در عصر انقلاب اسلامی کمک کند. در مورد چیستی، چرایی و چگونگی فقه حکومتی تا به حال کتاب و مقالات متعددی نگارش شده است؛ اما مطالعه دانش فقه حکومتی از منظر بررسی عوامل کاهنده یا توسعه‌دهنده، آسیب‌شناسی مسیر گذشته و پیش‌بینی مسیر پیش رو کمتر مورد توجه قرار گرفته است. پژوهش پیش رو در صدد بررسی عوامل توسعه فقه حکومتی در دوران انقلاب اسلامی است و اینکه چه عواملی در رشد فقه حکومتی در بازه زمانی پس از انقلاب اسلامی اثر گذاشته است.

### ۱. عوامل توسعه فقه حکومتی در عصر انقلاب اسلامی

در مقطع سال‌های پیروزی انقلاب اسلامی و بعد از تثبیت نظام جمهوری اسلامی ایران، فقه شیعه وارد فاز جدیدی شد و فقه حکومتی متکی بر بستر اجرا مدون‌تر و منقح‌تر شد.

در این مقاله درصدد هستیم تا با نگاهی جامعه‌شناختی، عوامل «درون‌نهادی» و «برون‌نهادی» این تطورات را بررسی و بیان کنیم. عواملی را که در این مهم، مؤثر بودند، می‌توان این‌گونه برشمرد:

## ۱-۱. عوامل درون‌نهادی

### ۱-۱-۱. معرفتی

#### ۱-۱-۱-۱. تثبیت و تفوق علمی نظریه ولایت فقیه به‌عنوان مبنای تئوری‌پردازی

یکی از خصوصیات ذاتی علم و دانش، تکثر آرا و دیدگاه‌ها و نظریات علمی است. دانش فقه نیز از این امر مستثنی نیست و همواره محلی برای اختلاف نظرهای مختلف بوده است و از آنجا که فقه از دانش‌های دیگر همچون تاریخ، لغت، قرآن، حدیث، رجال و درایه استفاده می‌کند، چه‌بسا یکی از مبانی حدیثی یا اصولی یک فقیه، او را با نتایج متفاوتی با دیگر فقیهان روبه‌رو کند. این اختلاف آرا و نظرات، در برهه‌هایی از تاریخ علم به دلیل جایگاه علمی یک استاد یا ایجاد یک نظریه جدید، کاهش پیدا کرده است و افراد تحت یک مکتب، منهج یا مدرسه علمی خاص قرار گرفته و براساس شاخصه‌هایی کلی به طرح بحث پرداخته‌اند.

در میان نظریات متعددی که در حوزه اندیشه سیاسی در ایران و همچنین در میان انبوه نظریاتی که در مورد اندیشه سیاسی اسلام میان فقیهان رایج بوده است، امام خمینی علیه‌السلام، نظریه ولایت مطلقه فقیه را بیان کرد. نظریات فقیهان معاصر امام خمینی علیه‌السلام را می‌شود در سه نظریه جمع‌بندی کرد. بعضی نویسندگان نظریه‌های فقیهان را تا آنه نظریه رسانده‌اند که همه آنها در این سه دیدگاه قابل جمع هستند: ۱. نظریه ولایت انتصابی فقیه، ۲. نظریه ولایت فقیه در امور حسبیه، ۳. نظریه ولایت انتخابی فقیه.

امام خمینی علیه‌السلام در کتاب البیع که مهم‌ترین اثر فقهی امام در دوره قبل از پیروزی انقلاب است، درباره ضرورت تشکیل حکومت اسلامی به تفصیل بحث کرده است. امام خمینی پس از بیان جامعیت دین اسلام و گستردگی آن در تمام شئون عبادی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و... نتیجه می‌گیرد هر انسان منصفی که قوانین شرع را ملاحظه کند،

یقین می‌کند این قوانین برای اداره حکومت آمده است. ایشان سپس به دلیل عقلی مستقل و غیرمستقل استدلال کرده و آن‌گاه پنج روایت را در تأیید حکم عقل نقل کرده است (خمینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۶۱). وی پس از تأیید ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت، درباره حاکم حکومت اسلامی، چنین اظهار نظر کرده که گرچه در زمان غیبت شخص خاصی برای تصدی حکومت اسلامی تعیین نشده است، لیکن چون حکومت اسلامی در حقیقت حکومت قانون خدا است، باید حاکم اسلامی دارای دو صفت باشد: یکی علم به قانون و دیگری عدالت و این دو شرط در فقیه جامع‌الشرایط جمع است؛ پس تمام اختیاراتی که برای رسول (و امامان علیهم‌السلام) در امر حکومت و سیاست ثابت است، برای فقیه عادل نیز ثابت است و برای اثبات چنین ولایت مطلقه‌ای برای فقیه از شیوه‌ای ابتکاری استفاده کرده است. در این شیوه امام خمینی با بیان یک سلسله مطلب خدشه‌ناپذیر، بدیهی و بی‌گفتگو، به‌عنوان مبانی ولایت فقیه، نتیجه می‌گیرد در دوران غیبت کبری باید حاکمیت و رهبری جامعه اسلامی با اختیاراتی به گونه اختیارات پیامبر و امام علیهم‌السلام در اداره جامعه، به عهده فقیه جامع‌الشرایط گذشته شود و اثبات چنین ولایتی برای فقیه از «واضحات عقل» از «واضح‌ترین احکام عقول»، «بی‌نیاز از برهان» و «ضروری و بدیهی» است؛ باین‌حال برای تنبه کسانی که بدیهی‌بودن مسئله را قبول ندارند، دلایل محکم عقلی و نقلی اقامه کرده است (خمینی، ۱۳۶۳، ج ۲، صص ۴۳۷ و ۴۶۴).

امام خمینی به موضوع مزاحمت فقیه با فقیه دیگر بحث کرده و معتقد است هرگاه فقیهی به اعمال ولایت پردازد، فقیهان دیگر مجاز نیستند در کار او دخالت کنند (خمینی، ۱۳۶۳، ج ۳، صص ۱۰۵-۲۲۳). ایشان در قامت یک فقیه و مصلح اجتماعی با ارائه نظریه ولایت فقیه و جدّ و جهد علمی و تربیت طلاب و فضلا و استفاده مناسب از رسانه، توانست برای نظریه ولایت فقیه هژمونی ایجاد کند. از نظر امام خمینی ولایت فقیه شالوده و جوهره اصلی حکومت اسلامی در دوره غیبت است و تنها شکل مشروع حکومت اسلامی در عصر غیبت در چارچوب «ولایت فقیه» تبلور پیدا می‌کند. می‌توان گفت: «هنر بزرگ مرحوم امام آن بود که مباحث تنوریک و نظریه‌پردازی ولایت فقیه که

پیشینه آن به آغاز عصر غیبت بر می‌گشت را به شکل نظریه‌ای کارآمد برای اداره سیاسی اجتماعی جامعه تبدیل نموده و براساس آن، نظام سیاسی جدیدی را بر پایه احکام اسلام پی ریخت» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۴، ص ۱۷۹).

بعد از انقلاب اسلامی ایران نیز خوانش‌های مختلفی از فقه ارائه شد؛ اما به جرئت می‌توان گفت گفتمان فقهی جواهری مبتنی بر زمان و مکان امام خمینی (که بعدها توسط شاگردان ایشان و عموم مدرسان و عالمان حوزه علمیه قم پیگیری شد) تفکر غالب فقهی در حوزه‌های علمیه ایران است و امروز مناط بحث و نظر در پژوهشگاه‌ها و نشریات معتبر فقهی است.

#### ۱-۱-۲. نظام اسلامی به‌مثابه مسئله مستحدثه فقیهان

حضور مبانی و بنیان‌های معرفتی یک نظریه در عرصه فرهنگ و وجود انگیزه‌ها و عوامل غیرمعرفتی و غیرعلمی به‌تنهایی سبب پیدایش یک نظریه علمی نمی‌شود. نظریه علمی در بستر آماده معرفتی خود هنگامی شکل می‌گیرد که مسئله مربوط به آن نیز در چهره فرهنگی و اجتماعی خود ظاهر شده باشند.

مسئله علمی پدیده‌ای است که در شرایط مختلف تاریخی، تحت تأثیر عوامل معرفتی و غیرمعرفتی پدید می‌آید. هر فرهنگی به تناسب لایه‌های مختلف خود، با مسائلی مواجه می‌شود. مسئله پدیده‌ای است که بر اثر ناسازگاری در درون یک مجموعه فرهنگی به وجود می‌آید و به همین دلیل امری نسبی و تاریخی است؛ مثلاً یک پدیده اجتماعی که در درون یک نظام فرهنگی به گونه‌ای سازگار و ساخت یافته حضور دارد، امری طبیعی است و لکن همان پدیده در یک نظام فرهنگی دیگر ممکن است به صورت یک مسئله اجتماعی درآید.

نحوه پوشش، گویش و تعامل اجتماعی جوانان در درون یک جامعه اسلامی با هنجارها و ارزش‌های خاصی قرین است. این شیوه از رفتار و تعامل در یک جامعه غیراسلامی و سکولار در صورتی که بروز و ظهور اجتماعی پیدا می‌کند، تحت تأثیر زمینه‌های معرفتی و انگیزه‌های مختلف اجتماعی به‌عنوان یک مسئله اجتماعی درمی‌آید

و با استفاده از همان زمینه‌ها و حمایت همان انگیزه‌ها و عوامل، نظریات مناسبی را برای حل مسئله به دنبال می‌آورد (پارسایا، ۱۳۹۲).

واقعیت این است که فقه حکومتی به‌عنوان نرم‌افزار فکری نظام اسلامی بعد از استقرار نظام جمهوری اسلامی ایران به دلیل نیازهای عرضه‌شده به آن، وارد فاز جدیدی شد و فقیهان به‌صورت رسمی در معرض پرسش‌های گوناگونی در حوزه عمومی، خصوصی، سیاسی، اجتماعی و بین‌المللی و فرهنگی و... قرار گرفتند. فقیهان و منتبعان مسلک اجتهاد خود را با پرسش‌های جدیدی روبه‌رو دیدند که ناگزیر از پاسخ بودند. دیگر حوزه‌های علمیه نمی‌توانستند در مقابل حرکت‌های اجتماعی سکوت کنند یا همچون برخی مسائل عبادی - فردی، کار را با قول به احتیاط به پیش ببرند. دیگر نظام تقنینی عرفی و سکولار نبود که نمایندگان مجلس آنچه را ضرورت می‌پنداشتند الزامی اعلان کنند، بلکه برای درج امور ایجابی و سلبی در نظام حقوقی نیاز به مبانی و پشتوانه‌های فکری فقهی بود.

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، فقه که موضوعش مکلف بود، با مسئله‌ای به‌عنوان جامعه مواجه شد و خود را در معرض سؤال دید و از این رو شاید بتوانیم بگوییم مسئله نظام اسلامی موجب شد تا دغدغه فقه حکومتی به‌عنوان دوران‌گذار مورد توجه قرار گیرد؛ زیرا فقه بعد از آنکه وارد جامعه شود و به مسائل جامعه جواب دهد و خود را در عرصه نظریه‌پردازی و اجرا با واقعیت‌ها هماهنگ کند و از زاویه فقه فردی و فرعی خارج شود، اگرچه باز به آن فقه گفته می‌شود، فقه حکومتی از آن، تبادر به ذهن می‌شود.

به هر ترتیب، وقتی مسئله پیش روی فقیهان، نظام اسلامی شد، مسئله‌های جزئی‌تری همچون تزامم احکام در عرصه اجتماعی، تعریف و مقدار و شرایط بهره‌گیری از مصلحت، نقش عقل در تمشیت امور اجتماعی، حکم اولی، ثانوی و حکومتی، مسئله تفاوت فتوای فقیهان، مسئله عرف، تعارض قوانین حقوق بشری با برخی احکام اسلامی، اجرای حدود، پیش آمد و در نتیجه می‌بینیم برخی اختلافات میان فقیهان در سال‌های ابتدایی انقلاب اسلامی به دلیل تفاوت مبانی، رخ نمایند.

یکی از مسائلی که در فقه حکومتی به خصوص در سال‌های اخیر مورد توجه قرار گرفته است، دغدغه ایجاد نگاه سیستمی و نظام‌مند به جامعه است؛ به این معنا که استادان تلاش می‌کنند علاوه بر اینکه مباحث خویش را با توجه به نظام اجتماعی تعریف کنند، بر برداشت نظام‌مند از آیات و روایات تأکید کنند و درصدد هستند تا خروجی حکم و نظریاتشان، در یک مسیر مدون قرار گیرد که در این مسیر، شاگردان شهید صدر، قدم‌های خوبی برداشته‌اند و البته مجموعه فرهنگستان علوم اسلامی نیز که از افکار سیدمنیرالدین حسینی تبعیت می‌کند، در این مسیر در حال تلاش است. همچنین طیف روحانیانی که با تفکرات استراتژیک در علوم جدید آشنا هستند، در این بخش اثرگذار بوده‌اند. این گروه‌ها این سال‌ها عنوان فقه نظام را برگزیده‌اند و درباره آن در حال بحث و پژوهش و نظریه‌پردازی هستند.

توجه به ساختار جامعه به‌عنوان یک مسئله موجب شده است تا طرح نظام‌های اقتصادی، فرهنگی، سیاسی مطرح شود که می‌توان به این آثار پژوهشی اشاره کرد: همچون مکتب اقتصادی اسلام شهید صدر، نظری به نظام اقتصادی اسلام شهید مطهری، نظام اقتصادی اسلام حسن سبحانی، ساختار کلان نظام اقتصادی اسلام سیدحسین میرمعزی، نظام اخلاقی اسلام شیخ علی صفایی، مبانی نظام اجتماعی در اسلام حسن خیری، فقه نظام سیاسی اسلام محسن اراکی، نظام سیاسی اسلام علی‌اصغر نصرتی. همچنین در راستای همین دغدغه، گروه علمی نظام‌های اسلامی در پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی راه‌اندازی شده است.

#### ۱-۲-۱. غیر معرفتی

##### ۱-۲-۱-۱. ظهور نظریه‌پردازان برجسته حوزوی در عرصه استنباط فقه حکومتی

یکی از عواملی که موجب طرح اصول، تثبیت مبانی و تفریع فروع در فقه حکومتی شد، ظهور طیفی از فقیهان روشن‌بین بود. امام خمینی به‌عنوان فقیهی که از دانش‌های فلسفه، حکمت و عرفان و تفسیر نیز بهره برده بود و از نزدیک نیز با اوضاع سیاسی و فرهنگی جامعه آشنا و دارای درک نقشه‌های استعماری و قوت مبارزه با استکبار بود، با

مشاهده وضعیت تاریک دوران ستم‌شاهی دست به روشنگری زد و از در امر به معروف و نهی از منکر، تذکراتی به دولت داد.

توضیح اینکه محمدرضا شاه که بعد از درگذشت آیت‌الله بروجردی، قوت مرجعیت حوزه علمیه قم را رو به افول می‌دانست، دست به اقداماتی همچون لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی و انقلاب سفید زد که با واکنش علما مواجه شد. امام خمینی بعد از یک دوره ارائه تذکر به دولت، عملاً به منتقد جدی نظام حاکم پهلوی تبدیل شد و مدیریت قشر متدین جامعه را مقابل حاکمیت در دست گرفت و در طول سال‌های تبعید در خارج کشور، درباره مسئله نظام جایگزین که نظام اسلامی بود، تئوری پردازی کرد و به واسطه شاگردانش به بدنه مردم منتقل کرد.

قوت مدیریت، دارا بودن ملکه اجتهاد، آشنایی به زمان و مکان و خصوصیات دیگر امام موجب شد تا ایشان به‌عنوان رهبر جامعه اسلامی مورد قبول طیف‌های متنوع جامعه قرار گیرد. از دیگر سو در حوزه علمیه نیز در دست گرفتن حاکمیت به دست یک مجتهد دارای کرسی علمی فقه و فلسفه و اخلاق و تفسیر و ارائه نظریه علمی ولایت مطلقه فقیه به‌عنوان نسخه سیاسی حکمرانی مطلوب اسلام موجب شد تا گفتمان علمی در حوزه تحت شعاع قرار گیرد و افق پژوهش و آموزش حوزه‌های علمیه به پهنه مدیریت نظام سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و بین‌المللی گسترده شود.

قوت علمی نظریه ولایت مطلقه فقیه که ادله عقلی و نقلی آن از سوی امام خمینی ارائه شد و همچنین در نظر گرفتن تمامی آن چیزی که فقیه در اداره جامعه از مصلحت و احکام حکومتی و... نیاز دارد، برای این نظریه هژمونی و تفوق علمی ایجاد کرد و فقیهان تلاش کردند تا در تثبیت مبانی، تولید نظریه و کمک به ایجاد یک پارادایم برای مکتب قم تلاش کنند.

امام خمینی پویایی فقه و اصول را لازمه نگرش اجتهادی می‌دانست و معتقد بود عنصر زمان و مکان نقشی بس تعیین‌کننده در اجتهاد دارد. او در عین حال معتقد بود پویایی فقه هرگز به معنای بی‌ثبات کردن روش استنباط و اجتهاد مصطلح نیست.

اندیشه و سیره سیاسی امام خمینی، مبتنی بر اصول مستحکمی نظیر جهان‌بینی

توحیدی، وحی الهی، سنت و سیره معصومان علیهم السلام، پیوند دین و سیاست، اجتهاد، عقلانیت دینی، توجه به مقتضیات زمان و مکان و لزوم تأمین مصالح جامعه اسلامی و سایر مؤلفه‌های فقه غنی اسلامی است (شفیعی، ۱۳۸۹، ص ۶۷). ایشان انقلاب اسلامی را بارزترین مصداق «قیام لله» می‌دانست و حرکت الهی - سیاسی خویش را به آیه مبارکه «قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَفِرَادِي» (سبأ، ۴۶) مستند می‌کرد و درست ۳۴ سال قبل از پیروزی نهضت در نخستین اطلاعیه سیاسی خود، علمای دین را به آن فرا خوانده بود. این «قیام لله» معرف کل حرکت سیاسی امام خمینی در طول نهضت اسلامی و بالتبع معیاری برای سنجش ماهیت و آرمان‌های دینی آن تلقی می‌گردید. وجه ایجابی یا مهم‌ترین دستاورد این قیام، حکومت دینی بود که در سال ۱۳۵۸ بنا به پیشنهاد امام خمینی و نیز حمایت مردم، در قالب جمهوری اسلامی تبلور یافته بود؛ از این رو امام خمینی در فردای پیروزی انقلاب که به عقیده ایشان مفاد آیه مذکور تحقق یافته بود، بدون فاصله آیه شریفه «فاستقم كما امرت و من تاب معك» (هود، ۱۱۲) را تلاوت می‌کند و حفظ جمهوری اسلامی را به استقامت، نلرزیدن و صحنه را در نیمه راه ترک نکردن تأویل می‌برد. امام خمینی هم در برپایی نهضت و بسیج مردم برای انقلاب، روشی یگانه و منحصر به فرد داشت و هم در ایجاد حکومت، صاحب نظریه‌ای بدیع و بی‌سابقه بود.

امام خمینی در حوزه تبدل فکری در حوزه‌های علمیه و محوریت دادن به ولایت فقیه در حوزه اندیشه سیاسی به گونه‌ای قوی عمل کرد که محور درس و بحث حوزه‌های علمیه را تغییر داد. وی در کنار فقهای که ولایت فقیه را به صورت بحثی مستقل مطرح کرده‌اند و برای اثبات موضوع به برخی از روایات استدلال کرده و در اطراف سند و دلالت آن به بحث پرداخته‌اند و در ضمن بحث، به حدود ولایت نیز اشاره کرده‌اند، بحث را به گونه دیگری طرح می‌کند، آن را امری بدیهی و بی‌نیاز از دلیل می‌داند و می‌گوید:

ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصوّر آنها موجب تصدیق می‌شود و چندان به برهان احتیاج ندارد؛ به این معنا که هر کس عقاید و احکام اسلام را حتی اجمالاً، دریافته باشد، چون به ولایت فقیه برسد و آن را به تصور درآورد، بی‌درنگ تصدیق



خواهد کرد و آن را ضروری و بدیهی خواهد شناخت (خمینی، ۱۳۷۳، ص ۷۸)؛ بر همین اساس، ایشان با قطع نظر از روایات و احادیث به بیان اموری پرداخته که ضرورت حکومت را از نظر عقل و شرع اثبات می‌کند (انصاری، ۱۳۷۴، ص ۱۰۲).

تأثیری که امام خمینی به واسطه شخصیت علمی و معنوی خود در حوزه‌های علمیه گذاشت، موجب شد تا حوزه‌های علمیه بعد از یک دوره فترت که از مسائل اجتماعی و سیاسی غفلت کرده بودند، به عرصه برگشته و در عرصه نظریه‌پردازی و گفتمان‌سازی دینی برآیند و با نگاه به خواسته‌هایی که برآمده از نیازهای تأسیس و اداره حکومت اسلامی بود، دیگر بار به منابع اسلامی مراجعه کنند.

نفوذ شخصیتی امام خمینی توانست طلاب ده‌های چهل تا همین امروز را درگیر مسئله حکمرانی اسلامی کند و از این رو شاهد هستیم براساس فقه جواهری مبتنی بر زمان و مکان، طلاب در عرصه‌های مطالعاتی اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و... در حال مطالعه و پردازش داده‌های علمی به منظور حصول تمدن اسلامی هستند.

بعد از رحلت آیت‌الله بروجردی - که همانند آیت‌الله حائری در تقویت حوزه علمیه و تربیت فقها و اندیشمندان بزرگ و نیز تبلیغ و ترویج فرهنگ اسلامی، سرآمد بود و بالاترین اقتدار اجتماعی و دینی را به دست آورده بود - بزرگ‌ترین جریان اصلاحی و نواندیشی حوزوی را باید در نهضت امام خمینی جستجو کرد. شاه که بعد از رحلت آیت‌الله بروجردی، مهم‌ترین مانع انقلاب سفید خود را منتفی می‌دید، عزم خود را در تحقق اهداف استبدادی و سکولاری خویش جزم کرد. زمان‌شناسی امام و مسئولیت‌پذیری او که دو عنصر مهم جریان اصلاحی و نواندیشی حوزوی است، عکس‌العمل شایسته او را به دنبال آورد. تحرک انقلابی امام، کل حوزه را در شعاع وجودی خود قرار داد. فریادها و اعتراضات رسای امام بود که به گوش جامعه، روشنفکران با گرایش دینی، علما و حوزه‌ها رسید و آنها را به بیداری فرا خواند (آقاجانی، ۱۳۸۷).

اولین کتاب روشن‌بینانه و محققانه‌ای که بعد از رحلت آیت‌الله بروجردی با نگاهی اصلاحی و نواندیشانه، مسئله حوزه و مرجعیت و اقتضائات نوین را بررسی کرد، کتاب

بحثی درباره مرجعیت و روحانیت بود که به قلم اندیشمندان بزرگی چون علامه طباطبایی، مطهری، بهشتی، طالقانی و عده‌ای دیگر نوشته شد. این کتاب به تعبیری که در مقدمه آن وجود دارد، موج عظیمی را پدید آورد و نمونه‌ای از روشن‌بینی حوزوی را به نمایش گذاشت (جمعی از نویسندگان، ۱۳۴۱، ص ۷). تبیین عقلی مسئله اجتهاد و تقلید، ضرورت تخصصی‌شدن فقه و تقسیم کار در ابواب مختلف آن (که به تعبیر شهید مطهری در این کتاب، از صد سال پیش به این طرف، ضرورتش و مرحوم شیخ عبدالکریم حائری هم این پیشنهاد را داده بود)، ولایت و زعامت مسلمین در عصر غیبت که توسط علامه طباطبایی تبیین شد و مباحثی از این دست، حکایت از عمق توجه نواندیشی حوزه به بازنگری در خود و کارآمدی آن به اقتضای زمان دارد. این جریان با محوریت عده‌ای از بزرگان حوزه و شاگردان امام و علامه طباطبایی گسترش پیدا کرد.

امام خمینی که تجارب خوبی از جریان‌های اصلاحی روحانیت در عصر مشروطه و زمان رضاخان کسب کرده بود، خود از پیشگامان اصلاح سازمان حوزه بود (جعفریان، ۱۳۸۶، ص ۲۶۶) و با تشکیل حلقه درسی قوی، آموزه ولایت فقیه را زنده کرد. درس‌های حوزوی به‌طورعام و درس‌های امام به‌خصوص از مهم‌ترین زمینه‌های اجتماعی جریان اصلاحی و نواندیشی حوزوی بود. تبیین ایده ولایت فقیه و تربیت شاگردان برجسته‌ای که هر کدام نقش شایسته‌ای در تعمیم و اشاعه اندیشه‌های امام داشتند، همگی حاصل این فرایند حوزوی است. یکی از مهم‌ترین امتیازات امام خمینی، پیگیری مطالبات اسلامی و شکل‌دهی جریان اصلاحی و انقلابی حوزه از بستر مرجعیت بود. مرجعیت دینی، عنوانی بود که می‌توانست همه ابعاد سیاسی و اجتماعی این جریان را تحت‌الشعاع خود و مطابق قواعد و هنجارهای خویش به پیش ببرد و درواقع فقاقت و مرجعیت، هدایت‌گر سیاست و تحول بود و این نکته مهمی در جریانات اصلاحی حوزه است که همواره باید اندیشمندان بزرگ حوزه را عقبه تئوریک خود قرار دهد. امام خمینی بحث نظارت فقها بر مصوبات مجلس شورا را که در متمم قانون اساسی به همت شیخ فضل الله نوری گنجانده شده بود و مبتنی بر همان اصل ولایت فقها بود، این بار به‌صورت

جدی به منزله موضوع بحث فقهی خود قرار داد و زمینه‌های تئوریک اهداف انقلابی خود را فراهم کرد.

جریان اصلاحی حوزویان از سال ۴۲ به بعد گسترش پیدا کرد و خواهان تحول و اصلاح در حوزه و تلاش‌های سیاسی و فرهنگی در جامعه شد. این جریان، همواره با خطر بیراهه‌ها و نفوذ بیگانگان و غیرخودی‌ها مواجه بوده است؛ از این رو از ناحیه دستگاه حکومت هم زمزمه‌هایی در تأسیس دانشگاه اسلامی در قم و تربیت طلابی در خدمت اسلام شاهنشاهی دایر بود و تیزی‌نی امام و برخی از بزرگان حوزه، سدّ راه این مقصد شد و حتی امام به دارالتبلیغ آیت‌الله شریعتمداری با نظر تردید نگاه می‌کرد و دارالتبلیغ مورد پذیرش ایشان قرار نگرفت و این درس بزرگی برای جریان اصلاحی حوزه است تا نهایت تدبیر و هوشیاری را در دو بُعد ساختاری و اندیشه‌ای اصلاح و تطور حوزه علمیه به کار گیرند؛ زیرا همان‌طوری که تحجر، از موانع این جریان است، انفعال، خودباختگی و تأثیرپذیری از جریان‌های سکولار دنیای مدرن از دیگر موانع مهم این مسیر است. به هر روی، بزرگان حوزه، صلاح خود را در تأسیس مدارس و مؤسسات حوزوی، انتشار مجلات مختلف فکری، فرهنگی و سیاسی، ترجمه آثاری از اخوان المسلمین مصر، به هدف اشاعه آموزه‌های سیاسی و اجتماعی اسلام دیدند.

همچنین اندیشمندانی مانند شهید صدر، شهید مطهری، شهید بهشتی، علامه طباطبایی با بهره‌گیری از منابع شیعه، علوم روز و خلاقیت فردی، تلاش‌های بسزایی در این مسیر داشته‌اند که بدون شک شرح فعالیت‌های آنان در این مقال نمی‌گنجد. تنها برای نمونه شهید مطهری به‌عنوان یکی از شاگردان امام خمینی در تثبیت نظریه سیاسی فقهی امام خمینی و در عرصه اجرایی در تحقق این مهم بسیار کوشید که می‌توان به نقش وی در تشکیل «شورای انقلاب اسلامی» و تأسیس «جامعه روحانیت مبارز» و تبیین مطالبی با موضوعات «اسلام و مقتضیات زمان»، «امامت و رهبری»، «پیرامون انقلاب اسلامی»، «پیرامون جمهوری اسلامی» و «نهضت‌های اسلام صد ساله اخیر» اشاره کرد.

همچنین شهید بهشتی به دلیل تسلط بر فقه و دانش حقوق و زبان‌های خارجی، نقش بسیار زیادی در تدوین قوانین به‌خصوص قانون اساسی ایفا کرد.

نواندیشی‌های شهید صدر در حوزه علمیه نجف و پیامدهای آن برگ‌دیگری از جریان اصلاحی حوزوی را رقم زد که در عراق و دنیای اسلام، تأثیر معرفتی و اجتماعی بسزایی داشت. بازشناسی همه این جریان‌ها ره‌توشه‌ای برای آینده و شکوفایی و بازسازی مستمر حوزه علمیه به تناسب نیازهای زمانی خواهد بود (اسماعیلی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۴).

### ۱-۱-۲. ارتقای سازمان روحانیت

فقه و فقاہت دانشی دینی است که دارای خاستگاه حوزوی است و این نهاد حوزه‌های علمیه است که توانایی نظریه‌پردازی و ایجاد لجنه‌های مطالعاتی برای این دانش دارد. بعد از انقلاب اسلامی ایران، فقه به‌عنوان دانشی که متکفل اداره جامعه است، وظایف و رسالت حوزه‌های علمیه را سخت‌تر کرد و توقعات از این نهاد بیشتر شد.

امام خمینی خود در یک تحلیل تاریخی و جامعه‌شناختی، وضعیت روحانیان قبل از انقلاب اسلامی را این‌گونه توصیف می‌کند: «تبلیغات، جوری کرده بود که مردم آخوند را سوار اتومبیل نمی‌کردند. خدا می‌داند مرحوم آشیخ عباس تهرانی گفت که می‌خواستم از عراق [اراک] سوار اتومبیل بشوم، شوfer گفت: ما دوطایفه را سوار نمی‌کنیم، یکی آخوند را و یکی فاحشه‌ها را! وضع آخوند این جور شده بود» (خمینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۴۳).

شکی نیست که حوزه‌های علمیه و روحانیت، سال‌های متمادی در انزوا به سر می‌بردند و از قدرت مدیریتی و اجرایی بهره‌ای نداشتند. این تفکر در میان مردم و حتی روحانیت و حوزه‌ها جا افتاده بود که روحانیت فقط باید به بیان احکام و اقامه نماز جماعت بسنده کند، کاری با سیاست نداشته باشد و در قانونگذاری و مدیریت اجرایی کشور دخالتی نکند و به تعبیر حضرت امام «در طول تاریخ تقریباً حدود سیصد سال آن‌قدر بر این ملت و بر خود روحانیون تزریق کردند، که شما نباید در سیاست دخالت بکنید، که خود آقایان هم باورشان آمده بود!» (خمینی، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص ۲۲۸). بدین ترتیب به‌مرور شعار جدایی دین از سیاست جا افتاد و فقاہت

در منطق ناآگاهان، غرق شدن در احکام فردی و عبادی شد، قهراً فقیه هم مجاز نبود که از این دایره و حصار بیرون رود و در سیاست و حکومت دخالت کند (خمینی، ۱۳۶۳، ج ۲۱، ص ۹۱). امام راحل مردم و روحانیت را از این دسیسه استکباری آگاه کرد و خطرهای جدایی دین از سیاست را گوشزد فرمود و نقش صحیح روحانیت و حوزه‌ها را در صحنه اجتماع و سیاست تبیین کرد. امام خمینی با بیان اینکه «اسلام را به تمام ابعادش روحانیون حفظ کرده‌اند، یعنی معارفش را... فلسفه‌اش را... اخلاقش را... فقهش را... احکام سیاسی‌اش را روحانیون حفظ کرده‌اند. تمام اینها با زحمات‌های طاقت‌فرسای روحانیون محفوظ شده» (خمینی، ۱۳۶۳، ج ۱، صص ۲۵۷-۲۵۸) و «روحانیون همیشه استقلال مملکت و تمامیت ارضی آن را طالب و از تجاوز هر کس به حدود کشور متنفرند و در موقع خود جلوگیری می‌کنند». آگاه کردن توده مردم و ایجاد وحدت میان آنان به کمک روحانیت بود، رشد آگاهی‌های سیاسی-اجتماعی حوزه‌ها و روحانیت، از این طریق که مسائل اسلام، مسائل سیاسی است و سیاستش بر چیزهای دیگر غلبه دارد و تثبیت دخالت روحانیت در امور سیاسی در باور آنان.

حضرت امام خمینی بقای سازمان روحانیت را برای حفاظت از دین، ضروری و فقدان آن را مضرّ می‌دانست و بر این باور بود که «اسلام تا آخر احتیاج دارد به این علما، این علما اگر نباشند، اسلام از بین می‌رود. اینها کارشناسان اسلام هستند و حفظ کردند اسلام را تاکنون و باید اینها باشند تا اسلام محفوظ بماند» و «آن که با عنوان روحانیین و آخوند، مخالف است آن دشمن شما است... اگر گفتند اسلام منهای روحانیت، بدانید با اسلام هم موافق نیستند. اینها را برای گول زدن می‌گویند. اینها اگر این دژ را بشکنند، دنبالش اسلام رفته است». ایشان در کنار تکیه بر حفظ روحانیت و حوزه‌ها، به بازسازی، اصلاح و ایجاد نظم و انضباط در آن نیز عنایت خاصی داشته و پافشاری می‌کرد: «در حوزه‌های علمیه نظم و انضباط برقرار سازید... اگر شما منظم و مهذب شوید، همه جهات شما تحت نظم و ترتیب باشد، دیگران به شما طمع نمی‌کنند؛ راه ندارند که در حوزه‌های علمیه و جامعه روحانیت نفوذ کنند» (خمینی، ۱۳۶۳، ج ۱۵، ص ۱۵۰).

امام خمینی برای روحانیت نقش زیادی قائل بود. ایشان در منشور روحانیت تأکید می‌کند: «در هر نهضت و انقلاب الهی و مردمی، علمای اسلام اولین کسانی بوده‌اند که بر تارک جیششان خون و شهادت نقش بسته است... در ترویج روحانیت و فقاقت نه زور سر نیزه بوده است، نه سرمایه پول پرستان و ثروتمندان، بلکه هنر و صداقت و تعهد خود آنان بوده است که مردم آنان را برگزیده‌اند... استکبار وقتی که از نابودی مطلق روحانیت و حوزه‌ها مأیوس شد، دو راه برای ضربه‌زدن انتخاب کرد: یکی راه ارباب و زور و دیگری راه خدعه و نفوذ در قرن معاصر. وقتی حربه ارباب و تهدید چندان کارگر نشد، راه‌های نفوذ تقویت گردید. اولین و مهم‌ترین حرکت، القای شعار جدایی دین از سیاست است... اگر روحانیون طرفدار اسلام ناب و انقلاب دیر بچینند، ابرقدرت‌ها و نوکرانشان مسائل را به نفع خود خاتمه می‌دهند... روحانیون و علما و طلاب باید کارهای قضایی و اجرایی را برای خود یک امر مقدس و یک ارزش الهی بدانند و برای خود شخصیت و امتیازی قائل بشوند که در حوزه نشست‌اند، بلکه برای اجرای حکم خدا به راحتی حوزه را رها کرده و مشغول به کارهای حکومت اسلامی شده‌اند».

امام خمینی علیه السلام و حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، رهبر انقلاب اسلامی که خود از دل حوزه‌های علمیه برخاسته‌اند، تلاش بسیاری در ارتقای موقعیت اجتماعی روحانیان انجام داده‌اند و این مهم موجب تأثیرات فراوانی از جمله ایجاد تطور و توسعه و رشد در فقه حکومتی شده است. ایجاد منزلت اجتماعی، ارتقای کارکرد روحانیت و پیچیده‌شدن نقش در درون این نهاد به واسطه تخصصی‌شدن کارها از مواردی است که پس از انقلاب شاهد هستیم.

### ۱-۲-۳. ایجاد نهادها و ساختارهای متناسب

هر جامعه‌ای در ارتباط با بقا و رفع نیازهای اجتماعی اساسی خود، وظایف یا کارکردهای مهمی بر عهده دارد. ضروریات حیاتی مردم باید تولید و توزیع شوند، نظم اجتماعی باید برقرار و محفوظ بماند و مردم باید احساس کنند که زندگی معنا و هدف

دارد. ساختارها یا شیوه‌هایی که وظایف اساسی بالا از طریق آنها عملی می‌شوند، نهادهای اجتماعی هستند.

هر نهادی، دارای ساختار مشخصی است. انجام‌پذیری وظایف یا کارکردهای نهادها، مستلزم پیش‌بینی تشکیلات رویه‌ها و مقررات معینی است، مثلاً نهاد آموزش و پرورش، ساختاری متشکل از سازمان‌ها و مؤسسات گوناگون دارد که از طریق آن پاسخگوی نیازهای آموزشی و پرورشی جامعه است. ساختار سازمان، شبکه‌ای از اجزای کوچک‌تر است که نقش‌ها نامیده می‌شوند.

پس از انقلاب اسلامی، مراکز پژوهشی اقماری حوزه‌های علمیه نیز به خصوص حوزه علمیه قم در دهه هفتاد و هشتاد رشد چشمگیری در توسعه فقه حکومتی داشته‌اند که می‌توان به ورود به عرصه‌های جدید همچون فقه خانواده، محیط‌زیست، پزشکی، امنیت، خانواده، رسانه، توریسم و جهانگردی و... اشاره کرد. در این گونه مباحث جدید حوزویان تلاش کرده‌اند با شناخت موضوع و فرایع آن به اجتهادورزی براساس کتاب و سنت بپردازند که البته در این بخش موفقیت‌ها همسان نبوده است. به‌طور کلی در این بخش مشکل جدی، واردنشدن بزرگان حوزوی است و اینکه هنوز این ضرورت برای حوزه‌های علمیه جا نیفتاده است و از سوی دیگر به دلیل کمبود منابع و مباحث، بحث‌ها بسیار کلی است و کند پیش می‌رود. منتبعان فقه در موضوعات نوین اجتماعی هنوز نوپا هستند و به دلیل اینکه در مرحله زایش و گذار به مرحله بلوغ هستند، هنوز روش و اسلوب دقیقی ندارند.

در تمامی سال‌های پس از انقلاب به دلیل رشد چشمگیر رشته‌های فقه و حقوق اسلامی و سایر گرایش‌های حقوقی در دانشگاه‌ها و مجامع آکادمیک و همچنین تأسیس دانشگاه‌های حوزوی و ورود افزون‌تر حوزویان به دانشگاه‌ها، بحث‌های فقهی به‌روزتر و مدون‌تر شده است. ایجاد ساختارهای آموزشی جدید برای علوم دینی در طول سال‌های اخیر موجب شده است تا مباحث فقهی در شکل‌های استاندارد مقالات علمی و پژوهشی تنظیم شوند و در بخش مجلات و جراید تخصصی، رشد خوبی را داشته باشیم. همچنین بدون شک در رشد و پیشرفت کنونی فقه حکومتی، برگزاری نشست‌ها،

همایش‌ها، اجلاس‌ها، جلسات آزاداندیشی، کرسی‌های نظریه‌پردازی، سهم زیادی داشته است که باید در کنار سنت نوینان و پسندیده پایان‌نامه‌نویسی حوزوی، آن را در نظر داشت.

همچنین می‌توان به عوامل دیگری همچون بسط کمی و کیفی حوزه‌های علمیه پس از انقلاب اسلامی ایران و تأسیس جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، مراکز مدیریت استان‌های حوزه، افزایش تعداد حوزه‌های علمیه و طلاب و فضلا و افزایش تعامل حوزه و دانشگاه اشاره کرد.

## ۲. عوامل برون‌نهادی

### ۱-۲. اجتماعی

#### ۱-۱-۲. افزایش مطالبه اجتماعی از حوزه علمیه

وضعیت اجتماعی ایران قبل از انقلاب اسلامی ایران نشان می‌دهد مردم از سویی میان مسئله تجدد و دینداری در تنازع بودند و از سویی دیگر به حکومت وقت معترض بودند و عقب‌ماندگی‌ها و تبعیض و فشارها را حاصل بی‌کفایتی حکومت شاهنشاهی می‌دانستند. در این میان روحانیت به رهبری امام خمینی رشته اعتراضات وسیع سیاسی را رهبری کرد و با کلیدواژه‌های «عدالت»، «معنویت»، «آزادی»، «اسلام محمدی»، «دوقطبی مستکبرین - مستضعفین»، «حمایت از پابرهنگان»، «امامت محوری»، «امت‌گرایی» قطب‌نمای حرکت‌های اعتراضی را به سمت ارزش‌های اسلامی چرخاند و با نفی قرائت‌های لیبرالی و سوسیالیستی، روشنفکران غرب‌زده و شقوق‌زده را از میدان به در کرد.

بیان آرمان‌ها در سخنرانی‌ها و نامه‌های امام خمینی و توضیح و تبیینی که شاگردان ایشان از سازوکار سیاسی و دینی حکومت آینده ارائه می‌دادند، موجب شد تا مردم به روحانیت اعتماد کنند و تمشیت امور اجتماعی را از دین طلب کنند.

تشکیل حکومت اسلامی موجب شد درخواست‌های اجتماعی از دانش فقه در سطح نخبگان، مردم و رسانه‌ها افزایش یابد و پویندگان دانش فقه در صدد پاسخگویی به



مطالبات مردمی برآیند. در این میان کلام امام خمینی که حکومت را فلسفه عملی فقه عنوان می‌کرد، بیانگر این نکته مهم بود که فقه را نباید صرفاً یک دانش نظری محدودشده در قالب اذهان و عمل فردی نگریست، بلکه فقه، فرایند تئوریزه کردن حکومت اسلامی است.

امام خمینی با بیان جملاتی همچون اینکه «فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور» است و اینکه «هدف اساسی این است که ما چگونه می‌خواهیم اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه بیان کنیم و بتوانیم برای معضلات جواب داشته باشیم»، سطح توقع اجتماعی از این دانش را در حد طراحی سیستمی جامع برای زندگی بشر بالا برد.

بنابر این تعریف، فقه حکومتی به منزله قانون برای اداره یک جامعه سیاسی و اجتماعی اسلامی محسوب می‌شود و مدار و جهت حرکت‌ها را نشان می‌دهد. فقه حکومتی تنظیم‌کننده روابط بین فردی در حکومت اسلامی است و مشخص می‌کند حاکم در مقابل مردم و مردم در مقابل حکومت چه وظایفی دارند. حکومت چه نقشی در ارتقای دینداری مردم دارد؟ حکومت چه وظایفی در توسعه امور فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی دارد؟ حکومت در ارتباطات بین‌المللی چه رسالتی دارد؟ و از سوی دیگر مردم چه تکالیفی بر دوش دارند و چه قوانینی بر آنها حکمفرما خواهد بود؟ نقش مردم در صحنه دفاع نظامی و سیاسی از حکومت چیست؟ و...

فقه حکومتی نسخه دستوری برای حکومت اسلامی است که در حوزه‌های حقوق عمومی، حقوق مدنی، حقوق جزا، حقوق ارتباطات، حقوق محیط زیست و... با محوریت حاکم اسلامی و مردم تکلیف را مشخص خواهد کرد. فقه حکومتی هندسه نظام اسلامی را ترسیم می‌کند و بایدها و نبایدها را معین می‌سازد و حدود و ثغور را مشخص می‌کند و براساس آن می‌توان عدالت را از تجاوز، اعتدال را از انحراف، حق را از باطل و صحیح را از سقیم متمایز ساخت.

به صورت خلاصه می‌توان گفت فقه حکومتی پهنه‌ای متسع به اندازه حکومت اسلامی دارد و جنبه ایدئولوژیک حکومت محسوب می‌شود؛ از این رو حکومت اسلامی

ایران در قبل از انقلاب براساس تئوری ولایت فقیه که امام خمینی آن را در حوزه علمیه نجف طرح ریزی کرد، بنا نهاده شد و امام خمینی به عنوان یک فقیه مبارز آن را راهبری کرد. پس از پیروزی انقلاب اسلامی دغدغه اسلامی بودن موجب شد تا فقیهان گرانقدر در مجمعی به عنوان خبرگان قانون اساسی گرد هم آیند و نسخه‌ای عالی و سند بالادستی نظام اسلامی را تدوین نمایند و همچنین فقیهان در شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت نظام و... تلاش کردند تا این مهم انجام شود؛ البته باید به این ضعف اعتراف کرد که متأسفانه مجموعه‌هایی که متکفل بیان احکام حکومتی در حکومت فقیه بوده‌اند، همچون شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت نظام، قوه قضائیه و... از به کار بردن ادبیات فقه سیاسی و فقه حکومتی اجتناب کرده‌اند، در صورتی که اگر از اول انقلاب به صورت تطبیقی، احکام حکومتی مطرح و جواب مقتضی صادر می‌شد، امروز تعداد زیادی کتاب در زمینه فقه سیاسی داشتیم که می‌توانست راهگشای عرصه‌های مختلف حکومتی باشد (نظرزاده، ۱۳۹۰/۰۸/۱۹).

ارتقای نقش اجتماعی فقیهان و بالابردن یک دانش در اذهان عموم به عنوان یک دانش الهی که قابلیت‌های تنظیم با امور معاصر را دارد، موجب شد تا نگاه‌ها به حوزه‌های علمیه و به خصوص حوزه علمیه قم دوخته شود و همان‌گونه که در جامعه‌شناسی علم گفته شده است، درخواست اجتماعی از علم موجب تولید و تطور این دانش شود.

## ۲-۲. فرهنگی

### ۲-۲-۱. دغدغه حفظ هویت در تقابل با تهاجم فرهنگی غربی

یکی از دغدغه‌های مشترک نوع حوزویان، مسئله فرهنگ و اصلاح رویکرد فرهنگی فرد مسلمان و جامعه است به این معنا که حوزویان اعم از افرادی که طرفدار نظریه حاکمیت سیاسی فقیه هستند و چه آنها که این‌گونه نیستند، بر حضور فعال حوزه‌های علمیه در عرصه فرهنگ از نظریه پردازی تا اجرا تأکید دارند. این دغدغه در میان اندیشمندان و دلسوزان حوزه‌های علمیه به صورت یک دغدغه مهم تبدیل شده و

فقیهان پیوسته با تربیت و اعزام مبلغان به این مهم کمک کرده‌اند.

تاریخ نشان می‌دهد فقیهان و عالمان در بازه‌های زمانی مختلف در مقام روشنگری برآمده و با نظرهای مختلف در حوزه سیاسی، در مسئله بهسازی فرهنگی جامعه و نقش تبلیغی حوزه‌های علمیه پرننگ ظاهر شده‌اند.

قبل از انقلاب اسلامی ایران، فقیهان مترصد وضعیت فرهنگی جامعه بودند و در دو مقطع اصلاحات اجبارگونه رضاخانی و دوره محمدرضا شاه که بی‌بند و باری و فساد و فحشا در جامعه به تقلید از جامعه غربی در حال ترویج بود، به چاره‌اندیشی می‌پرداختند و با انجام اقدامات سلبی و ایجابی در راه اعتلای فرهنگ اسلامی تلاش می‌کردند. بسیاری از افرادی که در انقلاب اسلامی ایران نقش ایفا کردند به این دلیل بود که از اصلاحات فرهنگی در حکومت پهلوی ناامید شده و مترصد انقلاب فرهنگی بودند؛ بنابراین می‌توان دغدغه و وظیفه حاکمیت در اصلاح فرهنگی جامعه و توسعه اخلاق و معنویات در جامعه را در قانون اساسی همدوش وظایف و تکالیف دولت در امور مادی ملت مشاهده کرد.

«حوزه علمیه و عالمان برجسته اسلام، محصور در محیط و مکان خاصی نیستند، بلکه همواره در صدد احیا و حفظ دین در فضای دینی جامعه‌اند؛ بنابراین به‌طور طبیعی بسیاری از رویکردهای حوزوی، برون‌گرا و معطوف به فضای پیرامونی خود، یعنی جامعه اسلامی هستند. تاریخ اندیشه و حیات حوزه‌های اسلامی شیعه نشان داده است افراد و جریان‌های الحادی ضدّ دینی، گروه‌های ضالّه، بدعت‌ها و تحریف‌ها، اندیشه‌های انحرافی و تهاجم فکری دنیای غرب، مهم‌ترین تأثیر را در جریان‌سازی اصلاحی حوزوی داشته‌اند. حکومت استبدادی رضاخان، آشکارا به ستیز علیه دین، باورها و نمادهای دینی پرداخت و دست روشنفکران غرب‌گرا، کمونیست‌ها و بهائیان را در این زمینه کاملاً باز گذاشت و با ملاحظه برخی از شرایط اجتماعی و سیاسی دیگر، فضای جدیدی از نواندیشی حوزوی را پدید آورد. مبارزه با افکار کسروی، حزب توده و کمونیسم، بهائیان و... ادبیات دینی جدیدی را شکل داد. کتاب کشف الاسرار امام خمینی، رساله‌های متعدد درباره ضرورت حجاب، اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه

طباطبایی و ده‌ها کتاب و رساله دیگر، منشعب از این فضای فرهنگی و اجتماعی جامعه بوده‌اند (جعفریان، ۱۳۸۶، صص ۲۷-۳۴).

به‌طور کلی بزرگ‌ترین کتاب‌های علمای شیعه در تاریخ با توجه به شرایط اجتماعی خاص و در جهت پاسخگویی به شبهات و نیازهای زمانی تألیف شدند. کتاب شریف عباقت الانوار علامه میر حامد حسین در پاسخگویی به شبهات اهل سنت در باب امامت و کتاب الغدير علامه امینی، تأسیس الشیعه لعلوم الاسلامیه صدرالدین کاظمی، اعیان الشیعه سید محسن امین، و در دوران اخیر، کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران شهید مطهری و بسیاری از کتاب‌های ایشان و متفکران معاصر حوزوی به اقتضای شرایط اجتماعی پدید آمدند و اگر آنها این زمان‌شناسی و توجه به شبهات و اندیشه‌های غیردینی یا ضدشیعی نداشتند، چنین آثار پرارزشی خلق نمی‌شد. هرچند تمام این تلاش‌های دینی از سوی علمای اسلام انجام گرفته، به دلیل سیطره حکومت شاهنشاهی، معمولاً به‌صورت فردی یا گروهی انجام می‌شد و گاه از پشتوانه استوانه‌های حوزه برخوردار بود. امروزه شرایط بسیار متفاوت شده است. حوزه علمیه قم از ساختار و سازمان دقیق‌تری برخوردار شده و به اقتضای اندیشه‌ها و جریان‌های ضد دینی، بسیار توان‌مندتر می‌تواند عمل کند (آقاجانی، ۱۳۸۷).

مسئله حق و تکلیف حاکمیت در مسئله فرهنگ موجب شده است تا در حوزه فقه حکومتی، مباحث «فقه فرهنگ»، «فقه و سبک زندگی» و «فقه و مسئله تعایش» مطرح شود و حوزویان در این امر دقت کنند و علاوه بر پرداخت گزاره‌ای به دنبال ترسیم نظام زندگی فقهی باشند. حوزه مباحث فرهنگی به دلیل ارتباطی که با حفظ هویت پیکره جامعه ایرانی - اسلامی داشت، از این قابلیت برخوردار بود تا زمینه‌ساز انقلابی فرهنگی و اسلامی شود و در ادامه نیز مسیر رشد و تکامل خود را پیگیری کند و زوایای مختلف خود را در عرصه نظریه‌پردازی‌های مختلف از جمله علوم فقهی دنبال کند.

## ۲-۲-۲. تغییر ارزش‌های اجتماعی حاکم بر فضای علمی

یکی از عوامل تولید و بسط دانش فقه حکومتی، تغییر ارزش‌های اجتماعی حاکم بر

فضای علمی کشور ایران بود؛ به این معنا که تا قبل از وقوع انقلاب اسلامی ایران، حضور و بروز روحانیان در مجامع علمی دانشگاهی بسیار محدود و این حضور هم محدود به تدریس در دانشکده‌های الهیات بود. در این فضا، کمتر همکاری‌های علمی قشر حوزوی و دانشگاهی شکل می‌گرفت و زبان تفاهم علمی حاصل می‌شد. دانشجویان در دانشگاه‌های ایران تحت تأثیر اندیشه‌های مدرن و تعاریف اندیشمندانی همچون کنت از دانش، الهیات را جزو امور علمی نمی‌دانستند و بر رویکرد سکولار و جدابودن علم از معرفت تأکید داشتند. علوم رایج در دانشگاه‌ها نسخه‌های ترجمه‌شده از کتاب‌های نویسندگان غربی بود که کمتر مناسبی با فضای بومی و فرهنگی جامعه ما داشت:

اگر به سیر تاریخی علوم، فرهنگ و تمدن خود توجه کنیم درمی‌یابیم که حوزه تمدنی ایران از نخستین تمدن‌های بشری بوده و نقش پررنگی در بالنده‌شدن علوم اسلامی داشته است. این امر تداوم داشت و ایرانیان از علوم عقلی گرفته تا پزشکی، نجوم و غیره پیشگام بودند؛ اما متأسفانه پس از دوره صفویه و بعد از اینکه کشور به دست افغان‌ها افتاد، به تدریج رشد و پیشرفت علمی رو به انحطاط گذارد. تا آن زمان طبیعتاً علمی که در حوزه تمدن ایران رشد می‌کرد، علمی بود که به مسائل و موضوعات خود می‌پرداخت و به تعبیری، علمی بومی بود و ما شاهد گسیختگی مراکز علمی از مسائل جامعه نبودیم. متأسفانه امروز ما شاهد آن پیوستگی تاریخی نیستیم. مراکز علمی از جامعه فاصله گرفتند و دچار رکود علمی شدیم. در این فاصله ما آن علم بومی و آن تداوم و پیوستگی را از دست دادیم. پس از آنکه در دوره پهلوی رضا خان به زعم خود با هدف مدرن کردن جامعه، دانشگاه را پایه گذارد و علوم را از اروپا وارد کرد، یکباره با مجموعه‌ای از نظریه‌ها مواجه شدیم که وارداتی بود و لزوماً همه آنها به مسائل جامعه ما نظر نداشت (امیری طهرانی، ۱۳۹۱/۰۹/۰۵).

وضعیت حوزه‌های علمیه بهتر از دانشگاه نبود. حوزه‌های علمیه به دلیل مهوریت‌های تحمیلی از سوی نظام سیاسی، کمتر می‌توانست نقش اثرگذاری را در ساختار موجود بر

عهده بگیرد و به همین دلیل در همان حوزه علوم سنتی ژرف‌اندیشی کرده و در حوزه اجتماعی بیشتر ناظر به حوزه تبلیغ فعال بود. در این گونه فضای خاص سیاسی و فرهنگی و اجتماعی، کمتر حوزوی دغدغه مطالعات اقتصاد اسلامی یا پژوهش‌های سیاسی و... داشت.

بعد از انقلاب اسلامی ایران، انقلاب فرهنگی نیز رخ داد و ارزش‌هایی همچون وحدت حوزه و دانشگاه، تولید علم دینی، اصلاح و بومی‌سازی علوم، اسلامی‌سازی دانشگاه‌ها، افق تمدن اسلامی مطرح شد و زمینه‌های اجرایی تحقق این امور فراهم شد. از رهگذر وحدت حوزه و دانشگاه، دانشگاه‌های حوزوی تأسیس شدند و همچنین برخی از دانشگاهیان، مطالعات حوزوی را در پیش گرفته و زمینه تولید علوم انسانی - اسلامی که عالی‌ترین مقام نظام جمهوری اسلامی بارها بر آن تأکید کرده بود، ایجاد شد.

انقلاب اسلامی با تأکید بر قدرت نرم‌افزاری فرهنگ و تفکر و نیز تفوق اندیشه‌ورزی بر ابزارانگاری، نوعی فعالیت‌گری فکری و فرهنگی را رقم زد که بر استقلال فکری و فرهنگی ملت‌های مسلمان استوار بود. چنین انقلابی که خودکفایی و خوداتکایی علمی بدون وابستگی به قدرت‌های خارجی را ترویج می‌کرد، موجب نوعی جنبش نرم‌افزاری و تولید علم شد که بر حفظ فرهنگ بومی در عین بهره‌گیری از دستاوردهای تکنولوژی به‌ویژه فناوری‌های ارتباطی روز تأکید می‌ورزید؛ از این‌رو بود که علمی مانند بیمه اسلامی، بورس اسلامی، اقتصاد اسلامی و سیاست اسلامی مورد توجه محافل علمی قرار گرفت و همزمان دو مرکز علمی حوزه و دانشگاه را به تعامل و همفکری با یکدیگر واداشت.

در این رهگذر، استفاده از فناوری‌های غرب در عین اهتمام به ارزش‌های دینی و یافته‌های بومی موجب گردید ارتباط وثیق علم و دین بر مبنای رویکرد غرب‌پژوهی به جای رهیافت غرب‌ستیزی یا غرب‌پذیری بر دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه کشورهای اسلامی حاکم شود.

## و لیبرال‌دموکراسی

پس از شکل‌گیری تنش ساختاری در نظام اجتماعی ناشی از پروژه سکولاریزاسیون حاکمیت پهلوی، از میان تئوری‌های مختلف سیاسی که در ایران مطرح بود، نظریه سیاست دینی شیعی مبتنی بر خوانش فقه جواهری مبتنی بر زمان و مکان براساس تئوری ولایت مطلقه فقیه در ایران به موجب گفتمان‌سازی امام خمینی (و شاگردان ایشان پیگیری شد) و بر تئوری‌های کمونیستی و لیبرالیستی، ایده‌های قومیت‌گرا، روشنفکرانه و خوانش‌های انجمن حجیه‌ای تفوق یافت و این مستحکم‌شدن به تثبیت فقه شیعی و ایفای نقش توسط آن کمک کرد. به‌صورت طبیعی وقتی درخواست مردم از امام خمینی (به عنوان یک فقیه) برای ایجاد حاکمیت اسلامی به اوج خود رسید و براساس همه‌پرسی، اکثریت ملت ایران به جمهوری اسلامی ایران رأی مثبت دادند، فقه به‌عنوان دانش تعیین‌کننده در جهت‌گیری سامان اجتماعی متعین شد و گردانندگان امور ناگزیر از مراجعه به فقها شدند و فقیهان در معرض پرسش‌های جدید قرار گرفتند. شاگردان امام خمینی (که در طول دوران مبارزه با نظام ستم شاهنشاهی فعال بودند)، بعد از انقلاب در مناصب و جایگاه‌هایی قرار گرفتند که قرار بود براساس دستورهای اسلامی هدایت شود و این موجب شد تا افراد حوزوی، مبانی خویش در عرصه اجرا را به کار گرفته و به تولید دانش فقه حکومتی کمک کنند.

تثبیت تئوری ولایت فقیه موجب شد در حوزه علوم انسانی در علوم توصیفی و علوم هنجاری، ملاک‌های وحیانی محور قرار گیرد و در دانشی همچون حقوق در شاخه‌های مختلف خود همچون حقوق عمومی، حقوق خصوصی، حقوق جزا و جرم‌شناسی از میان انبوه مکاتب مختلف حقوقی، مکتب حقوقی اسلامی که در فقه متبلور است، مبنا قرار گیرد. به عبارت دیگر می‌توان گفت ایجاد یک نظام سیاسی، قابلیت‌های ایجاد نظام‌های فرهنگی و حقوقی و آموزشی و... را پدید آورد و نظریات دیگر را به حاشیه کشاند.

انقلاب اسلامی ایران به اقتضای تدبیر مدن نه تنها موجب دامن زدن به علوم دیگری همچون اقتصاد و حقوق و اقتصاد اسلامی شد، بلکه در برخی حوزه‌های دانشی و حوزه نظریات اجتماعی هم موجب تغییر و تحول شد، به گونه‌ای که اسکاچپول، نظریه پرداز برجسته انقلاب، پس از وقوع انقلاب اسلامی ایران، مقاله‌ای با عنوان «حکومت تحصیلدار و اسلام شیعه در انقلاب ایران» منتشر کرد و اعتراف کرد: انقلاب ایران نظریاتش را در خصوص علل انقلاب‌های اجتماعی به چالش کشیده است.

مکتب مارکسیسم هم در تحلیل پدیده‌های اجتماعی، به نوعی جوهر گرایی معتقد بود و همه تحولات را برخاسته از یک علت به نام «اقتصاد» می‌دانست؛ ولی ماهیت دینی انقلاب ایران اندیشه مارکسیسم ارتدوکس را به چالش کشید و موجب تجدید نظر جدی در آن شد؛ زیرا انقلاب ایران اولاً دارای مناسبات اقتصاد سرمایه‌داری نبود. ثانیاً طبقه بورژوا پرولتاریای صنعتی نداشت. ثالثاً انقلاب از ماهیت اقتصادی برخوردار نبود. رابعاً ایدئولوژی و فرهنگ شیعی به رهبری روحانیت در شکل‌گیری آن نقش مهمی داشت. در نتیجه رهیافت‌های جدیدی برای تحلیل این پدیده به وجود آمد که از جمله «مارکسیسم فلسفی»، «مارکسیسم ساختارگرا» و «فرامارکسیسم» بود (فوکو، ۱۳۷۹، ص ۶۰).

می‌توان گفت حکومت مهم‌ترین نهاد اجتماعی است که بیشترین جهت‌گیری‌ها و حساسیت‌های حوزوی را در طول تاریخ برانگیخته است. در زمان حکومت‌های جور به دلیل تمایزهای ساختی و کارکردی نظام‌های سیاسی و قدرت با سازمان حوزه، تعامل مثبتی وجود نداشت، بلکه زمینه تقابل و ستیز پدید می‌آمد؛ اما در نظام اسلامی، نقاط اشتراک در اهداف و کارکردها، فضای جدید و بسیار گسترده‌ای را برای تعامل ایجاد کرده است. انتظارات حوزه از حکومت و انتظارات حکومت از حوزه، مسائل حکومتی در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، حقوقی و فرهنگی، نیازمند نظریه پردازی حوزوی است (آقاجانی، ۱۳۸۷).



## ۲-۴. اقتصادی

### ۲-۴-۱. حمایت‌های مالی حاکمیت اسلامی

بدون شک در تمامی موفقیت‌ها باید سهم منابع اقتصادی را نیز دید و اینکه حاکمیت یا سایر نهادهای دارای ثروت چگونه شرایط را برای رشد و توسعه فقه آماده ساخته‌اند؟ در طول تاریخ شاهد بوده‌ایم که چگونه در دوران صفویه با حمایت حکومت وقت و ساخت مکان‌های مناسب برای تدریس و تعلیم دانش و اهمیت دادن به فقیهان در قالب شیخ‌الاسلام چگونه مسیر رشد و توسعه علم را تسهیل کرد. در زمانه ما شرایط اقتصادی برای رشد فقه حکومتی از دو منبع وجوهات شرعی و بودجه‌های حاکمیتی تأمین شده است و فقه نیز همچون علوم دانشگاهی در بستر حمایت‌های عام جای گرفته است و از سوی دیگر با توجه به اهمیت این دانش به‌عنوان نرم‌افزار سیاسی و جوهره مشروعیت نظام اسلامی، شایسته حمایت خاص‌تری است؛ اما در این میان خط قرمزی هم وجود دارد که حفظ استقلال حوزه‌های علمیه است؛ به این معنا که حکومت نیازمند فقاهت حوزوی است؛ اما فقیهان خود باید بدانند که استقلالشان خدشه‌دار نشود.

امروز حوزه‌های علمیه در مقایسه با قبل از انقلاب اسلامی در دو بعد کمی و کیفی گسترش معتاب‌هایی کرده‌اند که می‌توان به افزایش آمار طلاب و روحانیون، مدارس و مکان‌های علمی و تحقیقی همچون کتابخانه‌ها و مؤسسات تخصصی، رشته‌های تخصصی، تعداد مجلدات کتاب و مطبوعات و گسترش چتر حمایتی معیشتی طلاب در بعد کمی اشاره کرد. در بعد کیفی نیز می‌توان به پهن شدن دامنه بحث و نظر در حوزه‌های دانش فقه حکومتی، فلسفه و دانش‌های متعدد علوم انسانی و اثرگذاری حوزویان در نظام آموزشی ابتدایی تا سطوح عالی دانشگاهی اشاره کرد. همچنین عضویت حوزویان در کمیته‌های عالی تصمیم‌گیری نظام اسلامی همچون شورای عالی انقلاب فرهنگی و کمیته‌های مشورتی همچون کمیته بانکداری اسلامی بانک مرکزی را می‌توان نمونه‌ای روشن از گسترش خردورزی حوزویان بیان کرد.

پیروزی و تحقق انقلاب اسلامی توانست با نشان‌دادن ظرفیت تمدن اسلامی به‌عنوان تمدنی جامع و چندبعدی در عرصه‌های دینی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و علمی و بازسازی تمدنی براساس غرب‌پژوهی و بومی‌گرایی طلایه‌دار گفتمان جدید تعاملی و تبادل‌ی در عرصه‌های علم، دانش، تکنولوژی و اندیشه باشد. در این رهگذر، تلاش برای بازسازی درونی و ارتقای ظرفیت‌های تحول در اندیشه دینی به منظور گسترش تعاملات، تبادلات و همکاری‌های علمی و فرهنگی براساس احیای توان بازیگری مؤسسات فرهنگی و آموزشی و قدرت ارتباطات و تبادل اطلاعات افزایش یافت. توجه به افزایش تعامل و تبادل فرهنگی براساس ارتقای فناوری‌های نوین ارتباطی و همگرایی آن با شیوه‌های ارتباطی سنتی موجب تعامل دیدگاهی در عین تأکید بر تمایز هویتی جهان اسلام با جهان غرب گردید.

درواقع وقوع انقلاب اسلامی در عصر انقلاب ارتباطات و همزمان با رشد شبکه‌های فراملی موجب بازسازی فکری تمدن اسلامی گردید که بر ویژگی‌هایی از قبیل فراگیرندگی، چندمرکزیتی و مداومت و پویایی استوار بود. همچنین تأکید انقلاب اسلامی بر افزایش اهمیت و نقش مردم و نیز تعامل میان ملت‌ها موجب ارتقای خودآگاهی ملت‌ها و افزایش فرهنگ گفتگو و پرسشگری و پاسخگویی با توجه به رواج روحیه نقد ایده‌ها و نهادهای موجود گردید. احترام به آزادی فکر و اندیشه همزمان با افزایش اهمیت سیاسی دین در روابط بین‌الملل موجب افزایش تعامل و مراودات علمی میان حوزه‌های علمیه از یکسو و نیز میان استادان و روحانیان با یکدیگر از سوی دیگر گردید. به علاوه، افزایش روحیه انقلابی‌گری در دانشگاه‌های کشورهای اسلامی و ارتقای اهمیت و نقش دانشجویان و کانون‌های دانشجویی موجب افزایش تعاملات فکری و فرهنگی دانش‌پژوهان مسلمان را فراهم آورد. پخش و توزیع گسترده فایل‌های صوتی و تصویری و سخنرانی رهبران دینی و خطبای مشهور اسلامی در دانشگاه‌های کشورهای مسلمان و نیز افزایش در دانشگاه‌های کشورهای اسلامی و

ارتقای اهمیت و نقش دانشجویان و کانون‌های دانشجویی موجبات افزایش تعاملات فکری و فرهنگی دانش‌پژوهان مسلمان را فراهم آورد. پخش و توزیع گسترده فایل‌های صوتی و تصویری و سخنرانی رهبران دینی و خطبای مشهور اسلامی در دانشگاه‌های کشورهای مسلمان و نیز افزایش روزافزون تعداد و نقش تبلیغاتی مساجد به‌عنوان پایگاه‌های ارتباطی سنتی دانشجویان و روشنفکران موجب تعامل مساجد و دانشگاه‌ها گردید، به‌گونه‌ای که در جنبش‌های اسلامی کشورهای اسلامی جهان‌بینی توحیدی و ایدئولوژی مبارزاتی مبتنی بر اسلامگرایی و خردورزی شکل گرفت و تلاش نخبگان فکری و فرهنگی و دانشگاهی و حوزوی برای هم‌اندیشی به منظور مقابله با گفتمان مادی غرب و شرق (لیبرالیسم و سوسیالیسم) و تطابق دادن اندیشه دینی با پویش‌های سیاسی و نیز سرعت واکنش برای اطلاع‌رسانی، تصویرسازی و مدیریت تصویر به منظور بازتعریف هویت تمدن اسلامی موجب افزایش تعامل و تبادل فکری و فرهنگی اندیشمندان و نخبگان جهان اسلام با یکدیگر و نیز با جهان غرب گردید، به‌گونه‌ای که پلورالیسم فرهنگی را در جهان مبتنی بر تنوع و تکثر فرهنگ‌ها رقم زد.

بدین‌سان، همزمان با افزایش گرایش اندیشمندان به درک و فهم واقعیت و ماهیت انقلاب اسلامی، حوزه‌های علمیه در تحولات فکری جهان اسلام اهمیتی مجدد یافتند و خیل مشتاقان فراگیری علوم دینی به‌ویژه از کشورهای افریقایی برای تحصیل در حوزه‌های علمیه به ایران روی آوردند. همچنین دانشگاه‌ها میدان مهمی برای فعالیت‌های علمی و حرکت‌های سیاسی گروه‌های اسلامی گردیدند که بر ضرورت بهره‌گیری از عنصر زمان و سرعت عمل و ارتقای قدرت پویایی و انطباق با تحولات جهان تأکید می‌ورزیدند.

امروز بسیاری از شناخت‌هایی که در حوزه‌های علمیه نسبت به خارج ایران وجود دارد، ناشی از تلاش و کوشش طلاب غیر ایرانی است که نقش بی‌بدیلی در شناخت موضوعات و مفاهیم جدید و توسعه کیفی و کمی مطالعات فقه حکومتی به‌صورت انجام پژوهش‌های خاص و ترجمه به زبان‌های مختلف داشته‌اند.

## ۲-۶. ارتباطات

### ۲-۶-۱. توسعه شبکه‌های ارتباطی

امروز به لطف توسعه رسانه‌ها و تکثیر ابزارهای اطلاع‌رسانی، طلاب حوزه‌های علمیه توانسته‌اند بهره‌گیری خوبی داشته باشند و از رسانه‌های نسل یک، دو و حتی نسل سوم که به صورت دوطرفی و تعاملی است، استفاده کنند و به توسعه بحث پردازند. این رسانه‌ها زمینه‌های خوب همکاری و هم‌افزایی با اندیشمندان کشورهای دیگر را نیز فراهم آورده‌اند که موجب شده است در مسیر تکاملی فقه حکومتی، تجربه‌های سایر کشورها در حوزه حاکمیت مورد بحث و بررسی و تبادل نظر قرار گیرد.

### نتیجه‌گیری

فقه حکومتی، استنباط و تبیین احکام فقهی نه از زاویه نگاه به شخص مکلف که از زاویه نگاه به هیئت اجتماعی از جایگاه حاکمیتی است. فقه اگرچه براساس ساختار اجتهادی بنا نهاده شده است، این گونه نیست که شرایط اجتماعی و سیاسی بر آن اثرگذار نباشد، بلکه عوامل متعدد فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، بین‌المللی و ارتباطی بر آن اثر دارد و در واقع روند توسعه‌ای فقه حکومتی را می‌توان کارنامه‌ای از کنش مجتهدان عصر جدید نسبت به پرسش‌های نوین بشری عنوان کرد.

در این پژوهش ما با عطف به «برون‌داد» علم، بحث کردیم و روند و روال‌های مؤثر در تولید یا توقف نظریه‌پردازی در دانش فقه حکومتی را بررسی کرده‌ایم که این نوع مطالعه دانش فقه حکومتی از منظر بررسی عوامل کاهنده یا توسعه‌دهنده، آسیب‌شناسی مسیر گذشته و پیش‌بینی مسیر پیش رو کمتر مورد پژوهش قرار گرفته است.

در پاسخ به این سؤال که چه عواملی در رشد فقه حکومتی در بازه زمانی پس از انقلاب اسلامی اثر گذاشته است، با روش توصیفی - تحلیلی، وضعیت گذشته دانش فقه حکومتی و وضعیت کنونی آن بررسی شد و با طیف‌بندی عوامل «درون نهاد علم»، ایده‌ها، رویکردها و روش‌ها و خصوصیات آن که به خود علم و سازمان علمی مربوط

می‌شود و در علم و حاکم بر آن است شامل دو گونه معرفتی (عوامل دخیل در علم) و غیرمعرفتی (عوامل دخیل در سازمان علم) و عوامل «برون نهاد علم» (عوامل مربوط به فرهنگ و جامعه و عناصر خارج از علم است که در روند تغییرات علم اثرگذار است) شامل عوامل اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، بین‌المللی، ارتباطات، شرایط و عوامل روند تکاملی و رو به رشد فقه حکومتی و چگونگی تطور و تکون و تحول فقه حکومتی در دوره معاصر بررسی شد.

تثبیت و تفوق علمی نظریه ولایت فقیه به‌عنوان مبنای تئوری پردازی، قرار گرفتن نظام اسلامی به‌مثابه مسئله مستحدثه فقیهان، ظهور نظریه‌پردازان برجسته حوزوی، ارتقای جایگاه روحانیت، افزایش مطالبه اجتماعی از حوزه‌های علمیه، تغییر ارزش‌های اجتماعی حاکم بر فضای علمی، ضرورت مقابله با نظام‌های سیاسی و حقوقی رقیب همچون کمونیسم و لیبرال دموکراسی، حمایت‌های مالی حاکمیت اسلامی، ایجاد ظرفیت تعاملی با جهان، توسعه شبکه‌های ارتباطی از عواملی است که به فرایند کلی رشد و توسعه فقه حکومتی کمک می‌کند.

دانش فقه حکومتی بعد از انقلاب اسلامی و در طول چهار دهه اخیر به دلیل فراهم شدن عوامل گفته‌شده، توسعه پیدا کرده است که تقویت این عوامل می‌تواند مسیر رشد و توسعه این دانش را سهل‌تر و شتابان‌تر کند و فقه حکومتی را گسترده‌تر، عمیق‌تر و کارآمدتر کند.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم.

۱. آقاجانی، نصرالله. (۱۳۸۷). بازاندیشی جریان اصلاحی و نواندیشی حوزوی. مجله علوم سیاسی ۴۴، صص ۱۲۳-۱۵۴.
۲. اسماعیلی، حمیدرضا. (۱۳۸۶). دین و سیاست در اندیشه سیاسی معاصر (چاپ اول). تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۳. امیری طهرانی، محمدرضا. (۱۳۹۱). گفتگو: دلایل شکاف بین مؤسسات آموزش عالی با نهادهای اجرایی. بازبینی شده در ۱۱ مهرماه ۱۳۹۲، از: <https://b2n.ir/f26570>
۴. انصاری، حمید. (۱۳۷۴). حدیث بیداری، نگاهی به زندگینامه آرمانی علمی و سیاسی امام خمینی علیه السلام (از تولد تا رحلت) (چاپ دوم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۵. پارسایان، حمید. (۱۳۹۲). روش شناسی بنیادی نظریه و فرهنگ. مجله راهبرد فرهنگ، ش ۲۳، صص ۷-۲۸.
۶. جعفریان، رسول. (۱۳۸۶). جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران (چاپ هفتم). تهران: نشر مورخ.
۷. جمعی از نویسندگان. (۱۳۴۱). بحثی درباره مرجعیت و روحانیت. تهران: شرکت سهامی انتشارات.
۸. جمعی از نویسندگان. (۱۳۸۴). انقلاب اسلامی ایران. قم: نشر معارف.
۹. حسن بن زین الدین. (۱۳۷۷). ذکر الشیعه. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۱۰. حسن بن زین الدین. (۱۳۹۰). معالم الدین. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۱. خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۶۳). صحیفه نور (ج ۱، ۲، ۳، ۱۲، ۱۵، ۲۱). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

۱۲. خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۷۳). جهاد اکبر یا مبارزه با نفس (چاپ دوم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۳. دانش، محمدقدیر. (۱۳۸۸). زمینه‌های اجتماعی چالش علم مدرن و فرهنگ در افغانستان. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۴. دانش، محمدقدیر. (۱۳۸۹). ویژگی‌های علم مدرن؛ با تأکید بر علوم انسانی. مجله معرفت فرهنگی اجتماعی، ۱(۴)، صص ۹۵-۱۲۴.
۱۵. شفیعی، عباس. (۱۳۸۹). سبک رهبری امام خمینی علیه السلام. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۶. فوکو، میشل. (۱۳۷۹). ایران روح یک جهان بیروح (مترجمان: نیلو سرخوش و افشین جهان‌دیده). تهران: نشر نی.
۱۷. مقداد، فاضل. (۱۳۶۱). القواعد الفقهیه (محقق: عبداللطیف حسینی کوه‌کمری). قم: ناشر: کتابخانه حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی علیه السلام.
۱۸. نظرزاده، عبدالله. (۱۳۹۰/۰۸/۱۹). در مصاحبه با نگارنده، در فقه سیاسی نیازمند نگاه سیستمی به حکومت هستیم. بازبینی شده در تاریخ ۱۳۹۹/۳/۲، از:

rasanews.ir/000U3t

## References

\* The Holy Quran.

1. A group of authors. (1341 AP). *A discussion about authority and clergy*, Tehran: Intisharat Company. [In Persian]
2. A group of authors. (1384 AP). *Islamic revolution of Iran*. Qom: Maarif Publications. [In Persian]
3. Aghajani, N. (1387 AP). Rethinking the Reformation and Seminary Rethinking. *Journal of Political Science*, 44, pp. 123-154. [In Persian]
4. Amiri Tehrani, M. R. (1391 AP). *Discussion: Reasons for the gap between higher education institutions and executive bodies*. Revised on October 11, 2012, from: <https://b2n.ir/f26570>. [In Persian]
5. Ansari, H. (1374 AP). *Hadith Bidari, a look at Imam Khomeini's idealistic, scientific and political biography (from birth to death)* (2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Persian]
6. Danesh, M. Q. (1388 AP). *Social contexts of the challenge of modern science and culture in Afghanistan*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
7. Danesh, M. Q. (1390 AP). Characteristics of modern science (with emphasis on social sciences), *Journal of Social Cultural Knowledge*, pp. 124-95. [In Persian]
8. Esmaeili, H. R. (1386 AP). *Religion and politics in contemporary political thought* (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Research Center for Cultural and Social Studies. [In Persian]
9. Foucault, M. (1379 AP). *Iran is the soul of a soulless world* (Sarkhosh, N., 7 Jahandideh, A, Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
10. Hasan bin Zainuddin. (1377 AP). *Zikri al-Shia*, Qom: Alulbayt le Ihya al-Torath Institute. [In Persian]
11. Hassan bin Zainuddin. (1390 AP). *Ma'alim al-Din*. Qom: Islamic Publications Office affiliated with Qom Seminary Teachers Society. [In Persian]
12. Jafarian, R. (1386 AP). *Iran's religious-political currents and organizations* (7<sup>th</sup> ed.). Tehran: Movarekh Publications. [In Persian]



13. Khomeini, S. R. (1363 AP). *The Book of Light* (Vol. 1, 2, 3, 12, 15, 21). Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Persian]
14. Khomeini, S. R. (1373). *Jihad Akbar or struggle with self* (2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Persian]
15. Miqdad, F. (1361 AP). *Li Qawa'id al-Fiqhiyah* (Hosseini Koh Kamari, A, Ed.). Qom: Publisher: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Persian]
16. Nazarzadeh, A. (19/08/1390 AP). *In the interview with the author, in political jurisprudence we need a systemic view of the government*. Revised on 2/3/2019, from: rasanews.ir/000U3t. [In Persian]
17. Parsania, H. (2012 AP). Fundamental methodology of theory and culture. *Journal of Culture Strategy*, 23, pp. 7-28. [In Persian]
18. Shafii, A. (1389 AP). *Leadership style of Imam Khomeini*. Qom: Research Institute for University and Howzah. [In Persian]

## **The Role and Functions of the Political System in Political Progress from the Point of View of Fiqh**

**Mohammad Ali MirAli<sup>1</sup>**

**Mohammad Zaki Ahmadi<sup>2</sup>**

Received: 23/08/2020

Accepted: 28/10/2020



### **Abstract**

Considering the role of the political system in political progress, the issue is what role and function does the political system and its structures have in political progress from the perspective of Islamic jurisprudence (Fiqh). The importance of the issue is due to the fact that the mission of Fiqh is to express the requirements and dos and don'ts of human behavior, while design and systematization is a dynamic matter and a method that is adapted to the evolution process of human society. The findings of the study suggest that Fiqh has a wide capacity in the design of structures and system building, and as the knowledge of discovering the rulings and methods of applying Islamic Sharia as the ideology of the system, it explains the position and mutual relations of the Islamic ruler and the people, and within the system, the structure of the power network is adjusted in a way which leads to the vertical plurality and horizontal distribution of power in the system, even with the presence of the internal unity and coherence of power. This doubles the role and function of the political system in political progress and leads to the efficiency of the government and institutions within the system in responding to the demands and output of political progress. Analytical and descriptive methods have been used to explain the problem.

### **Keywords**

Political system, political progress, political Fiqh, power network.

---

1. Professor of Al-Mustafa Al-Alamiya University, Qom, Iran. alimir124@gmail.com.

2. PhD in political Fiqh and scholar of Qom seminary, Iran (corresponding author). mohammad.ahmadi1420@gmail.com.

---

\* Mir Ali, M. A., & Zaki Ahmadi, M. (1400 AP). The Role and Functions of the Political System in Political Progress from the *Point* of View of Fiqh. *Journal of Jurisprudence and Politics*, 2(3), pp. 132-164. DOI:10.22081/ijp.2020.73574

## دور ووظائف النظام السياسي في التقدم السياسي من منظار الفقه

محمد زكي أحمدى<sup>٢</sup>

تاريخ القبول: ٢٠٢٠/١٠/٢٨

محمد علي ميرعلي<sup>١</sup>

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٠/٠٨/٢٣



### الملخص

نظرا إلى دور النظام السياسي في التقدم السياسي، فإن المسألة هو دور ووظيفة النظام السياسي وهياكله في التقدم السياسي من منظار الفقه الإسلامي. وتكمن أهمية الموضوع في أن مهمة الفقه هي التعبير عن مقتضيات وما يجب وما لا يجب في الأفعال الإنساني، في حين أن التخطيط وبناء النظام هو مسألة ديناميكية وطريقة تكييف مع عملية تطور المجتمع البشري. تشير نتائج هذه الدراسة إلى أن للفقه قدرة واسعة في تصميم الهياكل وبناء النظام، وباعتباره علم اكتشاف أحكام ومنهج تطبيق الشريعة الإسلامية كإيديولوجيا للنظام، فإنها يشرح مكانة العلاقات المتبادلة بين الحاكم الإسلامي والشعب؛ وفي إطار النظام، يتم تنظيم هيكل شبكة السلطة بطريقة تؤدي إلى التعددية الرأسية والتوزيع الأفقي للسلطة في النظام، حتى مع الوحدة الداخلية وتماسك السلطة. وهذا يضاعف دور ووظيفة النظام السياسي في التقدم السياسي ويؤدي إلى كفاءة الحكومة والمؤسسات داخل النظام في الاستجابة لمطالب وتناج التقدم السياسي. تم استخدام المنهج التحليلي والوصفي في هذه الدراسة.

### الكلمات المفتاحية

النظام السياسي، التقدم السياسي، الفقه السياسي، شبكة السلطة.

alimir124@gmail.com

١. أستاذ جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران.

mohammad.ahmadi1420@gmail.com

٢. دكتوراه في الفقه السياسي وباحث في مدرسة قم بيلران (الكاتب المسؤول).

\* ميرعلي، محمدعلي؛ أحمدى، محمد زكي. (٢٠٢١م). دور ووظائف النظام السياسي في التقدم السياسي من منظار الفقه.

مجلة متخصصة نصف سنوية الفقه والسياسة، ٢(٣)، صص ١٣٢-١٦٤. DOI:10.22081/ijp.2020.73574

## نقش و کارکردهای نظام سیاسی در پیشرفت سیاسی از منظر فقه

محمدعلی میرعلی<sup>۱</sup>      محمد زکی احمدی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۰۲      تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۷



### چکیده

با توجه به نقش نظام سیاسی در پیشرفت سیاسی، مسئله این است که از منظر فقه اسلامی، نظام سیاسی و ساختارهای آن چه نقش و کارکردی در پیشرفت سیاسی دارد. اهمیت مسئله از آن جهت است که رسالت فقه، بیان الزامات و بایدها و نبایدهای حکمی رفتاری انسان است؛ درحالی که طراحی و نظام‌سازی امری پویا و روشی است که متناسب با روند تکامل جامعه بشری صورت می‌گیرد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد فقه در طراحی ساختارها و نظام‌سازی، ظرفیت گسترده دارد و به‌عنوان دانش کشف احکام و شیوه اعمال شریعت اسلامی به‌منابه ایدئولوژی نظام، جایگاه و روابط متقابل حاکم اسلامی و مردم را تبیین می‌کند و در درون سیستم، ساختار شبکه قدرت را به‌گونه‌ای تنظیم می‌کند که در عین وحدت و انسجام درونی قدرت، به تکرر عمودی و توزیع افقی قدرت در نظام منجر می‌شود. این امر، نقش و کارکرد نظام سیاسی را در پیشرفت سیاسی، مضاعف می‌سازد و به کارآمدی دولت و نهادهای درون سیستم در پاسخگویی به تقاضاها و برون‌داد پیشرفت سیاسی می‌انجامد. برای تبیین مسئله از روش تحلیلی و توصیفی استفاده شده است.

### کلیدواژه‌ها

نظام سیاسی، پیشرفت سیاسی، فقه سیاسی، شبکه قدرت.

alimir124@gmail.com

۱. استاد جامعة المصطفی العالمیة، قم، ایران.

۲. دکترای فقه سیاسی و دانش‌آموخته حوزه علمیه قم، ایران (نویسنده مسئول).

mohammad.ahmadi1420@gmail.com

\* میرعلی، محمدعلی؛ زکی احمدی، محمد. (۱۴۰۰). نقش و کارکردهای نظام سیاسی در پیشرفت سیاسی از منظر فقه. دوفصلنامه علمی - تخصصی فقه و سیاست، ۲(۳)، صص ۱۳۲-۱۶۴. DOI:10.22081/ijp.2020.73574

## مقدمه

زندگی جمعی، بدون وجود نظام اجتماعی، غیرممکن است؛ از این رو اندیشمندان در طول تاریخ در جستجوی ساختار مطلوب برای اداره امور جامعه بوده‌اند؛ اما گذشت زمان و پیچیدگی جوامع، نیازها و مسائل جدیدی را به وجود آورده است، به گونه‌ای که مدیریت امور جامعه به سبک نظم قدیم، غیرممکن می‌گردد؛ از این رو اداره جامعه همواره نیازمند بازتولید و طراحی ساختارها و نظام‌های پیشرفته است. جامعه تا ساختار سیاسی مناسب نداشته باشد، پیشرفت نمی‌کند.

در اندیشه سیاسی اسلام، ساختارهای سیاسی باید مبتنی بر تئوری حاکمیت الهی و در جهت اهداف الهی پی‌ریزی گردد. مسئله این است که فقه، به مثابه تئوری اداره عملی زندگی انسان که تمامی رفتارها و تعاملات اجتماعی را در بر می‌گیرد، آیا سازوکارهایی را برای اداره جامعه سنجیده است؟ آیا الگوی خاصی را برای اداره جامعه و نظام سیاسی در جهت پیشرفت معرفی کرده است؟ یا اینکه طراحی ساختارها و الگوهای اداره جامعه به خود انسان واگذار شده است و فقه هر الگوی را که بتواند حامل ارزش‌ها دینی باشد، می‌پذیرد؟

به طور کلی می‌توان گفت اسلام دارای الگوهای نظام اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی است که تمام ابعاد و شئون زندگی فردی و اجتماعی را شامل می‌شود. فقه اسلامی تنها به استنباط احکام و گزاره‌های سیاسی بسنده نمی‌کند، بلکه برای تحقق اهداف دین، اجرای احکام و اداره مطلوب جامعه، نسبت به ساختار نظام سیاسی و شکل حکومت و شیوه اداره جامعه نیز اهمیت ویژه می‌دهد. فقه هرچند ساختاری مشخص را در نظر نگرفته است، این ظرفیت را دارد که با تکیه بر اجتهاد پویا، برای تکامل و پیشرفت جامعه و کارکرد نظام سیاسی، به طراحی الگوهایی بپردازد.

در تاریخ فقه سیاسی، فقیهان، متناسب با شرایط، به طراحی ساختار و نظام‌سازی پرداخته‌اند. در دوران مشروطه، مرحوم نائینی، به جای بحث از زمامدار، ساختار نظام مشروطه را تبیین‌کننده تئوریک کرد. امام خمینی ساختار نظام جمهوری اسلامی ایران و نهادهای حکومتی را براساس نظریه ولایت فقیه بنا کرد؛ اما بحث تئوریک نظام‌سازی با

شهید صدر وارد ادبیات فقهی شد که از نظریه پردازی به نظام سازی روی آورد. با توجه به اهمیت نقش و کارکرد نظام سیاسی در پیشرفت سیاسی و تحولات جامعه، بحث نظام سازی و ساختارها در فقه سیاسی مسئله جدید است که ادبیات فقهی آن در حال شکل گیری است؛ بنابراین ضرورت دارد برای کارآمدی نظام سیاسی، مطالعات بیشتری در این مورد انجام گیرد. این نوشتار در صدد تبیین این مسئله است که فقه سیاسی، ساختارهای مطلوب را در جهت اداره مطلوب جامعه، به گونه طراحی می کند که به کارآمدی نظام سیاسی و حل مسائل جامعه و در نتیجه پیشرفت سیاسی، منجر شود. برای تبیین یافته های تحقیق از روش توصیفی - تحلیلی استفاده شده است.

## ۱. مفاهیم

### ۱-۱. فقه

واژه «فقه» در لغت به معنای مطلق فهم، علم و ادراک آمده است (الجوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۲۳۴)؛ ولی بیشتر در مفهوم خاص، به معنای فهم و درک عمیق به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸۴). در اصطلاح، «فقه» عبارت است از: «علم به احکام شرعیه عملیه ای است که از طریق ادله تفصیلیه به دست آید» (بدران، ۱۹۲۷م، ج ۱، ص ۳۲).

علم فقه، پل بین نص و واقعیت های اجتماعی است؛ از این رو تنها به استنباط احکام شرعی بسنده نمی کند، بلکه بسیار از مسائل و رفتارهای را که در بستر تحولات شکل گرفته است، مثل نظام سیاسی، ساختارهای نظیر حزب، تکثرگرایی، تفکیک قوا، قانونگذاری و مجلس نیز در چارچوب موضوع فقه قرار می گیرند؛ بنابراین فقه ظرفیت نظریه پردازی و نظام سازی را نیز دارد.

### ۱-۲. پیشرفت سیاسی

توسعه به معنای شکوفایی، پیشرفت، رشد، تغییر یافتن، تکامل و ترقی است (عمید زنجانی، ۱۳۹۳، ص ۴۲۸). در ادبیات سیاسی و اقتصادی، واژه «توسعه» (Development) به کار رفته است. این واژه، ابتدا در دامن دانش اقتصاد متولد و سپس وارد حوزه علوم

اجتماعی گردیده است. مفهوم توسعه، هر گونه تغییری در وضع و شرایط موجود را شامل می‌شود. این تغییر و دگرگونی تابع عناصر مختلف است.

اما مفهوم توسعه، بیشتر ناظر به بعد اقتصادی و مادی زندگی انسان و امر کمی است؛ از این رو رشد اقتصادی جوامع، معیار توسعه یافتگی به شمار می‌آید. در حالی که توسعه یک فرایند چندبعدی است که زمینه شکوفایی استعداد های گوناگون انسان را فراهم می‌سازد. پس بهتر است از مفهوم «پیشرفت» (Progress) استفاده شود.

پیشرفت دو گونه است: یکی پیشرفت، به معنای شکوفایی و به فعلیت رسیدن یک قوه است که امر تکوینی است. این نوع پیشرفت به معنای تسخیر طبیعت و رفاه مادی است که غربی‌ها بدان رسیده‌اند. در معنای دیگر، پیشرفت مفهوم ارزشی دارد که در بردارنده تغییر عمقی در ابعاد انسانی و معنوی زندگی انسان است. این گونه تغییر در جهت رشد ارزش‌های انسانی و تعالی انسان صورت می‌گیرد.

پیشرفت سیاسی، اساس ابعاد دیگر پیشرفت است. از منظر اسلام، پیشرفت سیاسی در زمان به دست می‌آید که از یک سو، انسان به مرحله‌ای از رشد و کمال برسد که حق تصمیم‌گیری داشته باشد و با اراده خود بر سرنوشت خویش حاکم گردد. از سوی دیگر، نظام سیاسی، به گونه طراحی و نظام‌سازی شود که به تقاضاها و مسائل جامعه پاسخ گوید. این امر با تعیین کارویژه نهادهای درون سیستم و تکثر در عین انسجام لایه‌های قدرت در سایه حاکمیت الهی به هدف پیشرفت سیاسی و تعالی انسان ممکن می‌شود.

### ۱-۳. نظام سیاسی

نظام در لغت به معنای آراستن، نظم‌دادن، مرتب کردن و به معنای حکومت، ارتش آمده است (معین، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۴۷۴۸). در اصطلاح علوم اجتماعی، نظام عبارت است از: مجموعه‌ای از عناصر و متغیرهای مرتبط با هم که برای تحقق یک هدف در تلاش‌اند. هر جزء نقش خود را برای بقای کل دارد، به گونه‌ای که اخلال در یکی، باعث اخلال در متغیرهای دیگر می‌گردد (واسطی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۳).

نظام کلان اجتماعی، روابط میان اعضای جامعه و دولت را مشخص می‌کند و نظام سیاسی، بخش مهم از آن نظام کلان است که در جامعه توسعه یافته، اهمیت بالایی دارد. هر نظام سیاسی، برای ساماندهی زندگی سیاسی، دارای ساختار، روش‌ها و ابزارها، هنجارها و قوانین خاص خود است.

ساختارها، نقش مهم در فرایند سیاسی دارند. نقش‌های تشکیل دهنده ساختار نظام سیاسی شامل رأی‌دهندگان، گروه‌ها، احزاب، مجالس قانونگذاری، هیئت دولت به‌عنوان نماد اصلی نظام سیاسی و حکومت به‌عنوان سازمان اجرایی است. پس ساختارها، شیوه اعمال قدرت سیاسی، اصول و قواعد حاکم بر آن را مشخص می‌سازند (دانش، ۱۳۸۹، ص ۱۷۵).

نظام سیاسی اسلام، مجموعه از اصول و قواعد حاکم بر رفتار اجتماعی و نظام است که بر پایه مبانی اعتقادی اسلام استوار است. هدف نظام سیاسی اسلام، همانند دیگر نظام حقوقی، اجتماعی و تربیتی، در سدد مدیریت امور جامعه و تأمین نیازهای اساسی انسان در جهت تعالی و پیشرفت است. ساختارهای نظام سیاسی اسلام در جهت اعمال حاکمیت و دست یافتن به اهداف متعالی است.

## ۲. ضرورت نظام سیاسی در اسلام

در ضرورت وجود نظام سیاسی، در جامعه، از منظر عقل، فطرت و طبیعت انسانی، کسی تردید ندارد. توجه به اهداف و احکام کلی شریعت اسلامی، تأسیس نظام و برقراری حکومت اسلامی را ضروری می‌سازد. حفظ نظام و بقای ارزش‌های اسلامی و اجرای احکام شریعت، تنها از مجرای نظام سیاسی و حکومت عملی می‌گردد؛ بنابراین تشکیل حکومت، مهم‌ترین وظیفه دینی در اسلام محسوب می‌شود. با حکومت، حق قوام یافته و عدالت، امنیت و آزادی، تأمین و ارزش‌های دینی ترویج و جامعه به پیشرفت و تعالی هدایت می‌گردد. امام خمینی می‌فرماید: «اسلام از هنگام ظهورش متعرض نظام‌های حاکم در جامعه بوده و خود دارای سیستم و نظام خاص اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بوده است که برای تمامی ابعاد و شئون زندگی فردی و اجتماعی قوانین خاصی وضع



کرده است و جز آن را برای سعادت جامعه نمی‌پذیرد» (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵، صص ۳۸۹-۳۹۰).

### ۳. ساختار نظام سیاسی در اسلام

بعد از مسئله ضرورت نظام، مسئله مهم، ساختار نظام سیاسی و شکل حکومت است. ساختار نقش مهم در فرایند پیشرفت سیاسی دارد. ساختار بیانگر نحوه اعمال قدرت سیاسی یا سازمان‌دهی نهادهای سیاسی در یک قالب کلان به نام حکومت است (یوسفی، ۱۳۹۴، ص ۲۵). منظور از ساختارهای نظام سیاسی، مجموعه نقش‌ها و فعالیت‌هایی است که نظام از آن تشکیل شده است. نقش‌های تشکیل‌دهنده ساختار نظام سیاسی، شامل رأی‌دهندگان، گروه‌ها، احزاب، مشارکت‌جویان، سازمان‌ها، مجالس قانونگذاری، هیئت دولت به‌عنوان نماد اصلی نظام سیاسی و حکومت به‌عنوان سازمان اجرایی است. پس ساختارها شیوه اعمال قدرت سیاسی، اصول و قواعد حاکم بر آن را مشخص می‌سازد (نبوی، ۱۳۹۴، ص ۷۷).

نظام فقهی یک طرح جامع برای نظم‌بخشیدن به زندگی انسان است و الگوی مطلوب نظام سیاسی را متناسب با محتوای کلی دین عرضه می‌کند، در اینکه نظام سیاسی اسلام، ساختار ثابت دارد یا یک امری متغیر و تابع نیازها و شرایط است، دو رویکرد کلی وجود دارد.

### ۳-۱. امامت، الگوی مطلوب نظام سیاسی اسلام

برخی می‌گویند؛ اسلام برای تحقق اهداف و تحقق برنامه‌های خود، ساختار کلی نظام سیاسی را طراحی و تأسیس و عناصر و کارویژه‌های آن را مشخص کرده است. ساختار سیاسی اسلام، نظام آرمانی امامت است. امامت اصل و مبنای است که از یک‌سوی به خدا متکی است و تجلی‌بخش ولایت تشریحی خداوند است و مبنای مشروعیت حاکمیت است و از سوی دیگر بر مردم تکیه دارد که ضمانت اجرای قوانین الهی و تشریحی را از پذیرش و حمایت مردم می‌گیرد (حاجی صادقی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۸).

این دیدگاه، به الگوهای نظام سیاسی زمان پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام

استناد کرده است. امام به عنوان محور نظام سیاسی، عامل مشروعیت و تمایز نظام سیاسی اسلام از دیگر نظام‌ها است. همان‌طور که نظام کلان سیاسی و انتخاب ساختار حکومت از اختیارات ولی فقیه حاکم است (مؤمن قمی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۲)، همچنین هر نوع تغییر و تحول در زندگی، باید بر اساس احکام شریعت باشد؛ بنابراین هر مسئله نوظهوری مثل بانک و بیمه باید به یکی از معاملات در متون فقه مطابقت داده شود (صافی گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۰).

در این رویکرد، ساختار نظام سیاسی، امری ثابت است. بدیهی است نقش و کارکرد نظام در پیشرفت سیاسی، به وجود رهبر مبتنی است و دیگر عناصر و ساختارها نقش فرعی و زمینه‌ای دارند.

### ۲-۳. الگوهای متغیر نظام سیاسی

در این رویکرد، اسلام، اصول و چارچوب‌های کلی حکومت را بیان کرده است؛ اما شکل نظام و ساختار را مشخص نکرده است. این امر با روح جهانی اسلام و جامعیت شریعت سازگاری ندارد. شهید مطهری می‌گوید اسلام شکل خاصی را برای حکومت تعیین نکرده و آن را به عقل انسان سپرده است تا بر اساس نیازهای خود، شکل حکومت خود را تعیین کنند (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۶). این، رمز پویایی و جاودانگی شریعت اسلامی و قابلیت انطباق آن در همه عصرها است.

در این نظریه، شارع در مورد ساختار نظام و شکل حکومت، سکوت کرده است و بسیار مسائل را به عقل و عرف واگذار کرده است؛ بنابراین ساختارها در اسلام جزو موضوعات به حساب می‌آید و نه جزو احکام... از شریعت انتظار نمی‌رود که شکل دولت اسلامی را بیان کند، بلکه بر اساس شرایط مختلف زمانی و مکانی مطابق با پیشرفت تمدن‌های بشری و ابزارهای اجتماعی باید به تدوین شکل مطلوب اقدام کرد (معموری، ۱۳۸۰، ص ۹۹).

بر اساس این رویکرد، الگوهای حکومتی، محصول تجربه بشری و ضرورت‌های سیاسی زمانه است. در این دیدگاه، نظام‌ها و ساختار قدرت، نقش بی‌بدیل در پیشرفت

سیاسی دارد. فقه مجال بیشتری به انسان می‌دهد تا در امر نظام‌سازی و ساختارها، دست باز داشته باشد؛ چون این امر در حوزه عرفیات قرار دارد.

### ۳-۳. الگوهای مردم‌سالاری دینی

بر اساس نظریه دوم، ساختارهای حکومتی، امر متغیر و حاصل تجربه‌های بشری در دوران‌های مختلف است. در دوران معاصر، نظام مردم‌سالاری به‌عنوان الگوی مطلوب شناخته شده است، همچون ظرفی است که در همه جوامع قابلیت بازسازی و بومی‌سازی را دارد.

فقه سیاسی، این ظرفیت را دارد که از دستاوردهای بشری در عرصه ساختارسازی متناسب با اقتضائات جامعه بهره‌گیرد؛ به همین جهت، در فقه سیاسی شیعه، الگوهای ساختاری نظام سیاسی براساس شرایط مختلف متنوع بوده است. در گذشته، ساختار نظام سیاسی در محور خلیفه و امام‌پیریزی شده بود؛ از این رو فقیهان، ساختار نظام سیاسی را به جابرانه و عادلانه دسته‌بندی کردند؛ در حالی که عصر صفویه، با توزیع قدرت بین دو حوزه دین و سیاست، نهاد فقاقت را در کنار نهاد سلطنت قرار دادند. در عصر مشروطه، با گسترش مردم‌سالاری در جوامع شرقی، نظریه‌پردازی، از چگونگی رابطه مردم با حاکم اسلامی، به رابطه مردم با نظام سیاسی عبور کرد. مرحوم نائینی، نظام مشروطه را تئوری‌پردازی کرد و عناصر دیگر مثل قانون اساسی، پارلمان، حزب و آزادی و قانونگذاری را وارد دستگاه سیاست کرد تا بر دهان ظالم سرکش، وسیله مؤثری برای محدود کردن آن بیابد؛ از این جهت «امر شورائیه» متشکل از «هیئت مبعوثان ملت» را طراحی کرد (نائینی، ۱۳۸۲، ص ۸۱) تا از استبداد و فاعل مایشابودن حاکم جلوگیری کند (همان، ص ۵۵).

توجه به نقش ساختارها و نظام‌سازی در پیشرفت و تحول جامعه، توسط شهید محمدباقر صدر، وارد مرحله جدید شد. به نظر شهید صدر ساختار نظام سیاسی، از سه عنصر تشکیل یافته است: یکی حاکمیت جمعی انسان بر سرنوشت خویش، دوم نظارت فقیهان بر جریان قدرت، سوم شریعت و قانون الهی. ایجاد دولت و تشکیل حکومت

راهی است برای تحقق این خلافت عمومی الهی و اجرای امانت او در زمین. انسان با اراده و اختیار می‌تواند هرگونه نظام سیاسی دلخواه را تأسیس کند. حاکمیت ملی نیز شعبه‌ای از خلافت انسان است (صدر، ۱۳۹۹ق، ص ۸).

امام خمینی نظریه ولایت فقیه را تئوریزه کرد و پس از پیروزی انقلاب اسلامی، ضمن نقد الگوها و نظام‌های سیاسی موجود، نظام مردم‌سالار دینی را در قالب جمهوری اسلامی تأسیس کرد که هم به نقش مردم در ساختار نظام سیاسی تأکید دارد و هم بر جایگاه و نقش دین در اداره جامعه توجه دارد. امام ساختار جمهوریت را ظرف مناسب برای اجرا کردن احکام اسلامی می‌داند: جمهوری شکل و فرم حکومت را تشکیل می‌دهد و اسلامیت یعنی محتوای آن فرم که قوانین الهی است (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۵۷).

در فقه سیاسی جدید اهل سنت، فقیهان نوگرا، به منظور کارآمدی و پیشرفت، ساختارهای مردم‌گرایانه تئوریزه کردند که عمدتاً بر عنصر شوری و قانون تأکید دارند. رشید رضا حکومت اسلامی را دربرگیرنده سه عنصر قانون، شوری و خلیفه می‌داند. امت، خلافت را با قرارداد و شرایط از طریق بیعت به خلیفه تفویض می‌کند و از طریق شوری بر او نظارت می‌کند و از طریق قانون اعمال حاکمیت می‌کند (رشید رضا، ۱۹۹۶م، ص ۶۹).

ابوالاعلی مودودی در راستای سازگاری اسلام و دموکراسی، نظام سیاسی اسلام را از نوع تئودموکراتیک معرفی می‌کند. وی از تأسیس و تشکیل نظام گرفته تا انتخاب رئیس کشور و امور قانونگذاری و انتظامی را براساس مشورت در میان اهل ایمان می‌داند (مودودی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۹)؛ اما محمد الشاوی در نظریه شورای عمومی درصدگذار از نظریه غیر الزامی بودن شوری به نظریه الزامی آن و اثبات برتری نظام سیاسی شورای اسلام، بر دموکراسی غربی است (الشاوی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۹). عنصر شوری ظرفیت نظام سیاسی را در کارآمدی و پیشرفت سیاسی، مضاعف می‌سازد.

#### ۴. عناصر نظام سیاسی در اسلام

در دانش سیاسی، عناصر تشکیل‌دهنده نظام سیاسی (دولت)، عبارت‌اند از: چهار عنصر سرزمین، جمعیت، حاکمیت و دولت. در اندیشه سیاسی اسلام، مؤلفه‌ها و عناصر

حکومت بر سه رکن استوار است. یکی حکم و قانون که در قالب شریعت الهی به مثابه ایدئولوژی حکومت از جانب خداوند تشریح و نازل شده است. دوم حاکم و مجری قانون که زمامدار واجد شرایط عهده‌دار آن است. سوم مردم به عنوان پذیرندگان قانون الهی که زمینه اعمال حاکمیت الهی را فراهم می‌کند.

همه نظریه‌های دولت در اندیشه فقیهان، در وجود این عناصر اتفاق نظر دارند. متها تفاوت دیدگاه‌ها و تولید نظریه‌های دولت در اسلام به نوع چینش عناصر و نوع روابط بین آنها برمی‌گردد. دستیابی به یک نظام سیاسی پیشرفته، زمانی امکان‌پذیر است که این عناصر در جایگاه مناسب خود قرار گیرند. در این صورت نظام سیاسی، نقش خود را در پیشرفت سیاسی ایفا می‌کند.

#### ۴-۱. نقش ایدئولوژی در پیشرفت سیاسی

اصول و مبانی هر دولت، و نیز خط و مشی و اهداف آن، برخاسته از ایدئولوژی و مکتب است که بر آن سایه افکننده است. تفاوت حکومت‌ها ناشی از تفاوت ایدئولوژی‌ها است. هر ایدئولوژی سیاسی، جامعه آرمانی مورد نظر خود را ترسیم و اصول، راهبردها و شیوه رسیدن به آن را تجویز می‌کند؛ بر این اساس هر دولتی براساس ایدئولوژی و آرمان‌های خود، در مورد آزادی، عدالت، امنیت و مانند آن جامعه آرمانی یا مدینه فاضله را ترسیم می‌کند (سروش، ۱۳۸۷، ص ۳۳).

در اندیشه سیاسی اسلام، ایدئولوژی حاکمیت، بر خواسته از شریعت الهی است؛ چون خداوند قانونگذار و منشأ مشروعیت حکومت است؛ بنابراین شریعت اسلامی، به مثابه ایدئولوژی نظام، اصول، الزامات و آموزه‌های سیاسی حکومت را تجویز می‌کند. حاکمیت شریعت، معیار اساسی در اسلامی بودن یک حکومت گفته می‌شود. هیئت حاکمه در حکومت اسلامی اقتدار و مشروعیت خود را بر پایه شریعت اسلامی اعمال می‌کند (شمس‌الدین، ۱۳۸۵، ص ۳۷۲).

در نظام مبتنی بر اندیشه الهی؛ هیچ کس حق ندارد خواست خود را مبنای اعمال

حاکمیت بر سایر انسان‌ها قرار دهد. حتی انسان منصوب از سوی خداوند نمی‌تواند بدون اذن او قوانینی را با عنوان دستورهای الهی به مردم ارائه کند (نوروزی، ۱۳۹۳). مسلم است چنین بینشی زمینه پیشرفت سیاسی را فراهم می‌کند؛ چون حکومت در اسلام به مفهوم تبعیت از قانون الهی است و فقط قانون بر جامعه حکم‌فرمایی دارد (خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۴)؛ بنابراین هر ساختاری که براساس ایدئولوژی مطلوب استوار گردد، پیشرفت و تعالی را به همراه می‌آورد.

#### ۴-۲. نقش رهبر در پیشرفت سیاسی

در نظام سیاسی اسلام، عنصر رهبر دینی، تنها رکن ثابت و مشروعیت‌ساز حکومت دینی است. از این جهت واژه ولایت و مشتقات و مفاهیم مرتبط با آن، از پرکاربردترین واژه‌ها در قرآن به شمار می‌رود. در قرآن از رهبر جامعه به‌عنوان امامت (انبیاء، ۲۱)، خلافت (ص، ۳۶)، ملک (بقره، ۲۷۴)، قضاوت و حکم (نساء، ۵۸) یاد شده است.

در فقه سیاسی قدیم اهل سنت، عنصر اساسی نظام خلافت، خلیفه بود. خلیفه مرجع دینی، مفسر شریعت و مرکز تصمیم‌گیری است؛ اما در فقه سیاسی شیعه، بعد از پیامبر ﷺ، امام معصوم علیه السلام محور تصمیم‌گیری نظام سیاسی و مرکز ثقل امت اسلامی است و در رأس هرم سیاسی قرار دارد (حلی، ۱۳۹۹ق، ص ۸۳).

در عصر غیبت، ولی فقیه مهم‌ترین عنصر و اساسی‌ترین نهاد در ساختار نظام سیاسی اسلام به حساب می‌آید. ولی فقیه در چارچوب شریعت اسلامی همانند پیامبر ﷺ و امامان معصوم علیهم السلام در حوزه عمومی اختیارات دارد (خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۴۶۲)؛ بنابراین شکوفایی استعدادها و ظرفیت‌های جامعه اسلامی و دست‌یافتن به تکامل و پیشرفت سیاسی در سایه حاکمیت صالحان ممکن است. به این جهت حاکم و رهبر مسلمانان، باید داناترین، عادل‌ترین، با تقواترین و تواناترین مردم در اداره حکومت و بصیرترین آنان به مسائل سیاسی جامعه باشد (آصفی، ۱۳۸۵، ج ۲، صص ۳۳۲-۳۳۳)، تا بتواند پیشرفت و تعالی انسان و جامعه را هدایت و مدیریت کند.

### ۳-۴. نقش مردم در پیشرفت سیاسی

در نظام‌های سیاسی که بر اساس دولت-ملت شکل گرفته است، رکن جمعیت یا عامل انسانی، مبنای اصلی مشروعیت حکومت محسوب می‌شود؛ اما در نظام سیاسی اسلام، مردم نقش محوری در تشکیل و استمرار و کارآمدی حکومت اسلامی دارند و هیچ زمامداری نمی‌تواند بدون رضایت، بر مردم حکومت کند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده‌اند: «مثل الإمام مثل الكعبة اذ توتى و لا یأتى» (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ج ۳۶، ص ۳۵۳، ح ۲۲۴)؛ امام همچون کعبه است که مردم به سوی آن می‌آیند، نه اینکه امام دنبال مردم برود. سیره عملی پیامبر صلی الله علیه و آله نشان می‌دهد پس از بیعت مردم یثرب با ایشان در عقبه اولی و عقبه ثانیه، به این شهر هجرت و نخستین حکومت دینی را تشکیل دادند (ابن‌هشام، ۱۴۲۰ق، ج ۲، صص ۷۳ و ۸۱).

در فقه سیاسی اهل سنت، مردم منبع مشروعیت‌اند. از نظر شیخ یوسف قرضاوی، حاکم و کیل مردم است که خود امت او را انتخاب و اختیاری می‌کند و امت او را به پرسش و انتقاد می‌گیرد همان‌گونه که مردم او را نصب کرده‌اند، اگر شرایط نصب را از دست داده، عزلش می‌کنند (قرضاوی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۹).

در فقه سیاسی شیعه، برخی نظریه‌ها بر نقش مردم در مشروعیت حکومت تأکید دارد و برخی بر کارآمدی نظام. از منظر شهید صدر، امت اسلامی با مردم مسلمان مهم‌ترین بخش حکومت را تشکیل می‌دهد؛ بنابراین مردم، منبع مشروعیت حکومت هستند. چون امت صاحب حق در مراقبت و سیاست و عهده‌دار حمل بار امانت الهی هستند و تمام افراد امت در دارابودن این حق در پیشگاه خداوند برابرند (صدر، بی‌تا، ص ۱۴). بر اساس این نظریه، شریعت حداکثر اوصاف حاکمان و وظایف آنان را بیان کرده است و مردم، حق انتخاب حاکمان و مجریان واجد شرایط را در چارچوب شریعت دارند (معرفت، ۱۳۷۷، ص ۹۱؛ صدر، بی‌تا، ص ۱۳۲؛ منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۰۵)؛ بنابراین اصل رضایت و قبول عامه آمیخته با مشروعیت الهی است. زمانی که مردم از میان کسانی که قابلیت شرعی دارند، یکی را برگزینند، او شرط مشروعیت الهی و مقبولیت اجتماعی را یکجا دارا می‌گردد (فضل‌الله، ۲۰۰۱م، صص ۲۰-۲۱).

اگر این عناصر، جایگاه واقعی خود را در منظومه فقه اسلامی پیدا کنند، نظام سیاسی می‌تواند نقش و کارکرد خود را در پیشرفت سیاسی ایفا کند.

## ۵. شبکه قدرت در نظام سیاسی اسلام

شبکه قدرت در نظام‌های سیاسی، براساس نظریه‌های دولت متفاوت است. در نظام‌های عرفی، قدرت متکثر و در عرض هم قرار دارد که همواره باعث تعارض قدرتمندان و شکاف اجتماعی و سیاسی می‌شود. جنگ‌های خونین و فجایع انسانی در طول تاریخ ناشی از تعارض در میان اصحاب قدرت است؛ از این‌رو اندیشمندان برای مهار حاکمان، به توزیع قدرت پرداخته است؛ اما در نظام سیاسی اسلام، ساختار قدرت، چون از منشأ واحد سرچشمه می‌گیرد در عین وحدت از تکثر برخوردار است. این انسجام درونی دستگاه حکومت را تضمین می‌کند.

### ۱-۵. وحدت قدرت

در اندیشه سیاسی اسلام، منشأ قدرت، خداوند متعال است. زمامدار اسلامی چون مشروعیت الهی دارد، در رأس نظام و محور وحدت امت قرار دارد؛ اما شئون و مسئولیت‌های زمامدار قابل تفویض به کارگزاران نظام است؛ بنابراین جریان قدرت، تمرکزگرایی در تصمیم‌گیری و تکثرگرایی در سلسله‌مراتب اجرا است.

### ۲-۵. تکثر عمودی قدرت

امروزه لازمه حیات اجتماعی تفکیک نقش‌ها و قرارگرفتن تخصص‌ها در جایگاه‌های مناسب خود است. این کثرت‌گرایی از شاخص‌های پیشرفت سیاسی است. در نظام‌های غیردینی، این تنوع و تکثر، منجر به رقابت و تعارض اجتماعی و سیاسی می‌شود؛ چون قدرت از سرچشمه واحد ناشی نمی‌شود.

فقه اسلامی در عین حال که از وحدت و مدیریت واحد امت اسلامی، در محور حاکمیت ولی امر سخن می‌گوید، این ظرفیت را دارد که جایگاه و نقش گروه‌های



فکری و سیاسی را در درون ساختار نظام، به گونه طراحی کند که در عین انسجام، از نقش‌ها و تخصص‌ها بهره گیرد. این به معنای تکثرگرایی غربی نیست که سر از تضاد و شکاف اجتماعی درآورد، بلکه در نظام سیاسی اسلام، شبکه قدرت بین افراد، گروه‌ها، نهادها، به گونه تنظیم می‌شود که هر یک از گروه‌ها و عناصر در جایگاه مناسب خود قرار می‌گیرد.

از منظر اسلام، تنوعات اجتماع منجر به تقسیم کار و تفکیک نقش‌ها و مسابقه در انجام مسئولیت می‌گردد تا حیات اجتماعی سامان گیرد. این تکثر در دل وحدت نهفته است که از یک سو انسجام کلی نظام سیاسی اسلام را به وجود می‌آورد. از سوی دیگر با استفاده از ظرفیت‌ها، استعدادها و سلیقه‌ها بر مشارکت همه افراد جامعه تأکید می‌کند. میدان دادن به نیروهای اجتماعی به ظهور و تکوین سازمان‌ها و تشکیلات مردم‌نهاد منجر می‌گردد که گامی بلند در جهت پیشرفت سیاسی محسوب می‌شود.

تشویق به مشارکت گسترده آحاد جامعه، فارغ از جایگاه و نقشی که دارند، دلیل بر پذیرش این تنوع است. این کثرت‌گرایی در موارد زیر جاری می‌گردد.

#### ۱-۲-۵. نقش نخبگان جامعه در پیشرفت سیاسی

نخبگان جامعه نقش برجسته در نظام سیاسی دارند. در نظام خلافت، نخبگان، شامل، فقیهان، قضات، امیران، خاندان‌های مشهور، فرماندهان نظامی و روسای قبایل بودند که رابطه نزدیک به خلیفه و دستگاه خلافت داشتند و مجری دستورات خلافت بودند. رشیدرضا با دیدگاه نخبه‌گرایانه، برخلاف نظریه‌های قدیم، فعالان سیاسی را به اهل حل و عقد دستگاه خلافت محدود نمی‌کند، بلکه شامل گروه اهل حل و عقد، فعالان نظام سیاسی و بقیه مردم است. وی با استناد به برخی تفاسیر سنتی، منظور از حاکمیت امت را حاکمیت نخبگان اهل حل و عقد می‌داند (رشیدرضا، ۱۹۹۶م، صص ۵۴-۵۷).

در فقه شیعه دروان مشروطه، فعالان نظام سیاسی به دو دسته مجتهدان و مبعوثان ملت تقسیم می‌شود. نائینی اختیارات فقیهان را در زندگی سیاسی تنها به حوزه مسلمات و منصوصات شرعی محدود می‌کند. دیگر حوزه‌های زندگی را به عهده عقل جمعی

می‌گذارد که مبعوثان ملت تصمیم می‌گیرند. به یک نوعی تقسیم دوگانه شرعی و عرفی صورت می‌گیرد؛ اما امور قضایی بر عهده فقیهان است (نائینی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۹). در جمهوری اسلامی ایران، نخبگان در قالب نهادهای تصمیم‌گیری در عرصه قانونگذاری، اجرایی، اقتصادی، دسته‌بندی می‌شود که همه نخبگان زیر نظر رهبری فعالیت می‌کنند.

نقش نخبگان در هر نوع تحول و پیشرفت، بسیار مهم است. درحقیقت کشور و جامعه به دست آنان اداره می‌گردد. اگر روزگاری نخبگان به معنای واقعی تصمیم‌گیرندگان بودند، مثل دوره آل‌بویه و سامانیان، پیشرفت سیاسی و تمدن اسلامی را به اوج از شکوفایی می‌رسانند؛ اما اگر نخبگان، در گرو قدرت و مکتب گیر بیفتند، جامعه اسلامی را به افول می‌کشانند.

#### ۵-۲-۲. نقش گروه‌های اجتماعی و مدنی در پیشرفت سیاسی

در فقه خلافت قدیم، روزبهان خنجی، زنان را اهل ولایت نمی‌داند و مرد بودن یکی از شرایط دوازده‌گانه امام/خلیفه محسوب می‌شود (ماوردی، ۱۴۰۲، ص ۶۵). ابوالاعلی مودودی مرد بودن حاکم اسلامی را یک اصل شرعی می‌داند و با هرگونه مشارکت زنان در نهادهای سیاسی، قانونگذاری و قضایی مخالفت می‌کند (مودودی، ۱۴۰۵، ص ۳۱۶). در اندیشه جدید اهل سنت نیز رشید رضا (۱۹۹۰م، ج ۵، ص ۷۳). بدین ترتیب مشارکت سیاسی زنان در فقه سیاسی اهل سنت، هنوز پشتوانه تئوریک برای حضور و مشارکت پیدا نکرده است. اما در سایر مقامات مثل وزارت و امارت در فقه خلافت قدیم ساکت است؛ حتی از بیعت زنان با خلفای راشدین سخن به میان نیامده است (قاسمی، ۱۴۰۷، ص ۲۷۸)؛ ولی سمت و سوی فقه سیاسی جدید اهل سنت، جهت‌گیری مردسالارانه دارد.

در فقه سیاسی شیعه، در دوران مشروطه، شیخ فضل‌الله نوری، یکی از مخالفان حضور زنان در مناصب حکومتی به شمار می‌رفت (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷، ص ۱۶۰)، ولی در جمهوری اسلامی، زنان مثل مردان حق مشارکت سیاسی و اجتماعی در چارچوب شرع پیدا

می‌کنند، هر چند محدودیت‌های در تصدی منصب زعامت و رهبری و قضاوت دارند. در این میان آیت‌الله محمد اسحاق فیاض بر برابری زن و مرد در گوهر آفرینش، امتیازات اکتسابی و حقوق سیاسی و اجتماعی تأکید می‌کند، مگر در مواردی که نص شرعی بر محدودیت وجود داشته باشد، مثل شهادت که مطابق آن عمل می‌شود و در بقیه موارد که نص شرعی وجود ندارد، اصل بر برابری زن و مرد است. از نظر ایشان، زن می‌تواند مناصب ریاست جمهوری، قاضی و رهبری را کسب کند و هیچ محدودیتی وجود ندارد. آیت‌الله فیاض معتقد است نظام سیاسی اسلام، وقتی کارآمد خواهد بود که افراد مطابق با شایستگی‌های خود در منصب‌ها و موقعیت‌های مناسب قرار گیرند. در این مورد بین زن و مرد تفاوت نیست و جنسیت عامل برتری نمی‌تواند باشد (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۲۴۵).

بر این اساس مشارکت همه گروه‌های اجتماعی و نهادهای مدنی برای تعیین حق سرنوشت، نظام سیاسی را بارور می‌سازد و منجر به توسعه سیاسی می‌شود؛ اما اگر نیمی از جمعیت را از حقوق سیاسی و اجتماعی محروم گردانیم، مسلم است نه تنها پیشرفت سیاسی به دست نمی‌آید که شکاف‌های اجتماعی و جنسیتی را فراهم و باعث تضادهای اجتماعی و فرهنگی می‌شود.

### ۳-۲-۵. نقش گروه‌های سیاسی در پیشرفت سیاسی

در هر نظام سیاسی، گروه‌های سیاسی و اجتماعی برای رسیدن به اهداف، با تشکیل احزاب سیاسی، رقابت و مبارزه سیاسی می‌کنند. افزایش مشارکت عمومی، خردگرایی جمعی، تکثرگرایی، حلقه واسط میان مردم و حکومت، جامعه‌پذیری سیاسی و رقابتی کردن عرصه انتخابات از کارکردهای احزاب در ایجاد توسعه سیاسی به شمار می‌آید.

در مورد حزب سیاسی، چهار نظریه در فقه شکل گرفته است که روند تکاملی یافته است:

۱. در فقه سیاسی قدیم، حنبلیان و مالکیان و نیز فقیهان شیعه چون شیخ فضل‌الله

نوری در عصر مشروطه، حزب را مغایر با آموزه‌های شریعت اسلام می‌دانستند و آن را نفی می‌کردند.

۲. پس از سلطه استعمار و انحطاط جامعه اسلامی، اصلاح‌گرایانی مثل سیدجمال‌الدین، محمد عبده، رشید رضا و نائینی معتقد بودند تشکل‌ها و احزاب معاصر مغایرتی با آموزه‌های شریعت اسلامی ندارد، بلکه از رهگذر ایجاد احزاب سیاسی، از باب مقدمه واجب، می‌توان برای از بین بردن استبداد یا نظارت بر قدرت سیاسی استفاده کرد.

۳. نظریه‌ای که تشکل‌ها و احزاب معاصر را مترادف با مفهوم قرآنی آن می‌داند. در آیات قرآن واژه حزب به کار رفته است و از مؤمنان به حزب‌الله تعبیر شده است. در مقابل آیاتی گروهی را به حزب‌الشیطان معرفی کرده‌اند (مجادله، ۱۹).

۴. در نظریه چهارم، براساس منابع شرعی، به تشکیل احزاب و تشکل‌ها توصیه شده است. شهید صدر می‌گوید: در صحت و مشروعیت شیوه تشکیلاتی به منظور تبلیغ و تحکیم اسلام نمی‌توان تردید کرد یا احتمال حرمت و نهی شرعی داد. امتی که دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از منکر را مد نظر دارد، چرا نتواند در سازمان و نهادی تشکل یابد (صدر، ۱۳۶۱، ص ۹).

امروزه نقش احزاب سیاسی، به‌عنوان مقدمه واجب، در بسیج مردم در عرصه‌های مختلف بسیار مهم و در پیشرفت سیاسی، امر گریزناپذیر است.

#### ۵-۲-۴. نقش گروه‌های اعتقادی و اقلیت‌ها در پیشرفت سیاسی

در جامعه اسلامی گروه‌های مختلف با عقاید و ارزش‌های مختلف وجود دارد و هر کدام نقش خود را در حوزه سیاست ایفا می‌کنند. این گروه‌ها عبارت‌اند از:

**الف) مسلمانان:** همه افراد مکلف به حمایت از نظام سیاسی مشروع هستند. در نظام خلافت، مردم از طریق بیعت وفاداری و اطاعت خود را از خلیفه اعلام می‌کردند. در نظریه‌های جدید شیوه حضور و حمایت از نظام سیاسی از طریق انتخابات صورت می‌گیرد.

در فقه سیاسی شیعه، چون حکومت‌های زمانه غیرمشروع بودند، اطاعت و حمایت از حاکمان را حرام می‌دانستند؛ اما در عصر مشروطه بر حضور مردم در عرصه سیاسی تأکید شده است. در عصر جمهوری اسلامی، همه افراد جامعه دارای حقوق شهروندی برابرند. امام خمینی حکومت اسلامی را حکومت مردم می‌داند که رأی آنان در شکل‌گیری نظام مؤثر است (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۳۷۷). در انتخابات رأی اکثریت مردم معتبر است. این حضور همه‌جانبه خود عامل پیشرفت سیاسی است.

**ب) اهل کتاب:** در نظریه‌های قدیم، اهل کتاب محدودیت‌های زیادی داشتند و از نظر شهروندی، درجه دوم به حساب می‌آمدند (الریس، ۱۹۷۷م، ص ۳۴۱)؛ اما در نظریه‌های جدید که سرزمین ملی شکل گرفت و به رسمیت شناخته شد، همه افراد جامعه، شهروند محسوب می‌شوند. براساس دستورهای دینی، این افراد دارای حقوق خصوصی شدند. در حوزه مالی نیز مثل مسلمانان‌اند. این افراد در قبال مسائل نظامی و امنیتی ملزم به پرداخت مالیات‌اند؛ اما در حوزه سیاسی، به نظر ماوردی هرچند دولت اسلامی می‌تواند غیرمسلمانان را در مناصب اداری استخدام کند، مناصب اصلی نظام سیاسی مثل رهبری و اعضای اهل حل و عقد و مجلس قانونگذاری، جایز نیست به اقلیت‌ها واگذار شود (مودودی، ۱۴۰۵ق، صص ۳۳۱ و ۳۵۹)؛ چون از شرایط رهبر و قاضی عدالت و ایمان است.

در فقه سیاسی شیعه، اقلیت‌ها در سایه نظام سیاسی اسلام، می‌توانند از حق آزادی، امنیت و حقوق شهروندی برخوردار گردند، به شرط اینکه جزیه را به دولت اسلامی بدهند (نجفی، ۱۹۸۱م، ج ۲۱، ص ۳۱۷). در عصر مشروطه، اقلیت‌ها براساس اصل شوری، در وکالت مجلس شوری و مشارکت در قانونگذاری سهم دارند (نائینی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۱)؛ اما نمی‌توانند در هرم ساختار و مناصب عالی سیاسی مشارکت داشته باشند؛ چون یکی از شرایط حاکمان ایمان و تقوا است؛ اما در نظام جمهوری اسلامی زرتشتی، کلیمی و مسیحی به‌عنوان اقلیت‌ها در قانون اساسی به رسمیت شناخته شده‌اند؛ بنابراین در مجلس شورای اسلامی نمایندگان دارند.

بر این اساس همه گروه‌های سیاسی، فکری و اعتقادی می‌توانند در ساختارسازی و

اداره کشور نقش ایفا کنند. نظام سیاسی باید به دور از تعلقات گروهی، امکان رقابت مثبت تمامی گروه‌ها را فراهم کند که این خود به پیشرفت سیاسی منجر می‌شود.

### ۵-۳. توزیع افقی قدرت

برای جلوگیری از استبداد و تمرکز قدرت، بحث تفکیک قوا به‌عنوان یکی از راهکارها، توسط جان لاک، منتسکیو و روسو، وارد ادبیات سیاسی غرب گردید و در حقوق اساسی تمامی کشورها به رسمیت شناخته شد.

چون قدرت متمرکز و غیرمتمرکز رابطه مستقیم با میزان حقوق و آزادی‌های افراد و در نتیجه توسعه سیاسی دارد، می‌توان گفت در دولت‌هایی که تمرکز قوا حاکم است، کمتر توسعه یافته و شهروندان نقش در اعمال حاکمیت ندارند؛ اما در نظام‌هایی که تفکیک قوا حاکم است، توسعه یافته‌ترند و شهروندان به حقوق و آزادی‌های اساسی خود بیشتر دست یافته‌اند؛ بنابراین تفکیک قوا، از لوازم نظام دموکراتیک و توسعه سیاسی است. تفکیک قوا زمینه تکثرگرایی، تمایز ساختاری و تخصص‌گرایی و کارآمدی نظام را فراهم و از استبداد جلوگیری می‌کند.

### ۵-۳-۱. رویکردهای فقهی در تفکیک قوا

مسئله این است که آیا در ساختار نظام سیاسی اسلام، تقسیم وظایف و تفکیک قوا پذیرفته شده است یا نه؟ اینجا دو نگاه کلی به مسئله وجود دارد:

### ۵-۳-۱-۱. رویکرد سلبی فقه به تفکیک قوا

در فقه سنتی، برخی تفکیک قوا را به‌مثابه ارزش مدرنیته می‌دانند و آن را نفی می‌کنند؛ چون تفکیک قوا با حاکمیت الهی سازگاری ندارد؛ زیرا خلیفه در مقام جانشین پیامبر در رأس نظام قرار دارد که وظیفه پاسداری از دین و تدبیر امور دنیای مردم را بر عهده دارد؛ از این رو تمام کارگزاران به دست خلیفه عزل و نصب می‌شوند.

وظیفه مردم بر اطاعت مطلق از خلیفه استوار بود (ماوردی، ۱۴۰۲، صص ۲۹ و ۷۱). ابوالاعلی مودودی نظریه خلافت را بر دولت‌های ملی تطبیق می‌کند. وی می‌گوید؛ حاکم اسلامی یا امام، جانشین خداوند است و حوزه حکومت وی نیز بسیار وسیع و به گسترده‌گی شریعت اسلامی است (مودودی، ۱۹۸۰م، ج ۱، صص ۷۷ و ۴۹). همچنین سید قطب، مخالف با دموکراسی و همه مقتضیات آن از جمله تفکیک قوا است (بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، ۱۳۹۶، ص ۲۹)؛ البته در نظریه‌های جدید بر تفکیک قوا و تحدید و نظارت بر زمامدار اسلام تأکید شده است.

در فقه سیاسی شیعه، جایگاه امام در رأس هرم سیاسی قرار دارد. اصل اولی در نظام امامت تمرکز قدرت است. در دوران غیبت، فقیهان در رأس امور جامعه قرار دارند. تمامی شئون و مسئولیت‌های زمامدار، دربرگیرنده افتا، قضا و اجرا توأمان است؛ بنابراین تمام نهادها و جریان‌ها، زیر نظر امام اداره می‌شوند.

شیخ فضل‌الله نوری از مخالفان مشروطه، بیشترین اعتراض را به تأسیس قوه مقننه داشت (ترکمان، ۱۳۶۲، ج ۱، صص ۱۱۰ - ۱۱۱). از نظر او امور شرعی، یعنی افتا و صدور احکام قضایی، استنباط احکام کلی و امور عامه، بر عهده فقیهان است. وی تقسیم و تفکیک قوا را به سه قوه، بدعت و ضلالت محض می‌داند؛ چون در اسلام برای احدی تفنین جایز نیست (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷، ص ۱۶۶).

این رویکرد، ساختار هرمی ساختار قدرت را مفروض گرفته است. قوای سه‌گانه نیز اگر بخواهند مشروعیت داشته باشند، باید از سوی حاکم اسلامی مورد تأیید قرار گیرند؛ بنابراین فلسفه تفکیک قوا در نظام اسلامی، نگرانی از فساد قدرت نیست؛ چون کسی که در رأس نظام قرار می‌گیرد، واجد شرایط اخلاقی و فقهی است؛ بنابراین به منظور انسجام و هماهنگی نظام سیاسی، اصل بر تمرکز قدرت در حاکم اسلامی است؛ اما این رویکرد پیشرفت سیاسی را از بالا به پایین فرض می‌کند.

### ۵-۳-۲. رویکرد ایجابی فقه به تفکیک قوا

این رویکرد، تفکیک قوا را به مثابه روش سیاسی می‌داند که ضمن طبقه‌بندی

وظایف و مسئولیت‌های قوا و نهادهای حکومتی از انفصال و پراکندگی دستگاه‌های حکومتی و مهم‌تر از همه تمرکز قدرت در دست یک شخص یا گروهی اقلیت جلوگیری می‌کند (عمید زنجانی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۱۳).

تفکیک قوا، هر چند در متون دینی نیامده است، با توجه به ضرورت و مصالح جامعه و برای جلوگیری از استبداد، اندیشه تفکیک قوا پذیرفته شده است؛ چون به نظر آنان تنها نظارت درونی و شرایط برای زمامدار اسلامی کافی نیست؛ زیرا به نص قرآن و سنت، آن‌گاه که انسان به ثروت و قدرت دست یافته، طغیان و سرکشی کرده است: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ» (علق، ۶-۷)؛ حقا که انسان سرکشی می‌کند، همین که خود را بی‌نیاز پندارد.

در میان اندیشمندان اهل سنت، عبدالرحمان کواکبی تحت تأثیر اندیشه‌های آزادی خواهانه و با نگاه انتقادی به حکومت‌های خودکامه کشورهای اسلامی، در کتاب طبایع الاستبداد از موضوعاتی همچون ملت، حکومت، حقوق عمومی، قانون و تفکیک قوا سخن به میان آورده است تا در برابر یکدیگر پاسخگو باشند (کواکبی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۳۸).

فقیهان شیعه نیز در پی آشنایی با مفاهیم مدرن، به بررسی مبانی دینی تفکیک قوا پرداختند. به نظر نائینی تفکیک قوای مملکت، یکی از مفاهیم دینی است و در بطن شریعت وجود دارد: «سیم از وظایف لازمه سیاسی، تجزیه قوای مملکت است که هر یک از شعب نوعیه را در تحت ضابط و قانون صحیح علمی منضبط نمود» (نائینی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۲). در اصل ۲۷ متمم قانون اساسی دوره مشروطیت به استقلال سه قوه مقننه، قضائیه و اجراییه پرداخته است.

به نظر شهید صدر تقسیم مسئولیت‌ها میان دو خط خلافت و نظارت از آغاز خلقت آدم و حتی در عصر پیامبران و امامان نیز مورد نظر خداوند بوده است. شهید صدر در نظریه خلافت انسان، تفکیک قوا را یکی از ارکان حکومت می‌داند که در آن هیچ مرجعی بالاتر از رأی مردم و فراتر و ناظر بر این سه قوه وجود ندارد. قوه مقننه در حوزه منطقه الفراغ قانون وضع می‌کند؛ اما سرپرستی قضاوت باید در دست یک مجتهد



جامع الشرايط با ویژگی های خاص خود همچون عدالت و... باشد (صدر، بی تا، صص ۲۲-۲۵). مفاهیمی که به نوعی به توزیع قدرت در متون و منابع فقهی دلالت دارند، عبارت اند از: ولایت، امامت، خلافت، بیعت، شوری، مصلحت، وزارت، و کالت، قضاوت، حسب، ملک. بنابراین توزیع افقی قدرت و تقسیم وظایف در نظام سیاسی اسلام، به منظور دست یافتن به اهداف کلی اسلام یعنی پیشرفت جامعه و تعالی انسان است. تفکیک قوا زمینه را برای کارآمدی نظام سیاسی فراهم می کند.

#### ۴-۵. نقش قوای حکومتی در پیشرفت سیاسی

یکی از ارکان نظام مردم سالاری، تفکیک قوا است. فقیهان معاصر، تفکیک قوا را در چارچوب شریعت می پذیرند. امروزه قوای حکومتی به سه قوه قضائیه، مجریه و مقننه تقسیم شده است و هر کدام نقش مهم در شکل گیری نظام سیاسی مطلوب و در نتیجه پیشرفت سیاسی دارد.

#### ۱-۴-۵. نقش قوه قانونگذاری

اغلب اندیشمندان مسلمان، با توجه به ضرورت و مصالح جامعه اسلامی، قانونگذاری را در امور عرفی که نص شرعی وجود ندارد، مشروع دانسته و آن را مستند به سیره و سنت رسول خدا ﷺ و اصحاب ایشان کرده اند. قرآن در دو آیه «و شاورهم فی الامر» (آل عمران، ۱۵۹) و «وامرهم شوری بینهم» (شوری، ۳۸) بر شور و مشورت تأکید کرده است. در فقه سیاسی اهل سنت، پیدایش اجماع به عنوان یکی از منابع تشریح در اسلام بی شبهت به مجلس شوری در دوران کنونی حیات اسلامی نیست (حسن، ۱۳۸۳، ص ۵۳۳). مولانا محمدعلی می گوید: از ارزشمندترین آثار ابوبکر این است که مجلس شورایی تشکیل داده و هر مسئله را که نص صریحی از قرآن یا حدیث درباره آن نبود، به آن مجلس ارائه می کرد، تا مورد بحث قرار گیرد (شلبی، ۱۹۷۴، ج ۲، ص ۶۰). مرحوم نائینی یکی از وظایف مجلس شوری را وضع قوانین نمایندگان یا مبعوثان ملت می داند که دارای شرایط قانونگذاری است (نائینی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۱). از دیدگاه شهید

صدر؛ مردم با انتخاباتی آزاد و مستقیم مجلسی را از خیرگان و متخصصان (مجلس اهل حل و عقد) به وجود می‌آورند که وظیفه اساسی آن وضع قوانین ثانویه و پرکردن منطقه‌الفراغ با وضع و تصویب قوانین است. ولی قوانین وضع شده باید به نظر مرجع عام (رهبر) برسد تا تعارضی با قوانین شرع نداشته باشد (صدر، ۱۳۹۹ق، صص ۲۵-۲۷).

در نظام جمهوری اسلامی ایران، مجلس شورای اسلامی به‌عنوان نهاد مشورتی و کارشناسی تحت نظارت ولی فقیه به قانونگذاری می‌پردازد و توسط شورای فقهی نخبان تأیید می‌شود.

بر این اساس فقها و اندیشمندان، قانونگذاری را در حوزه مباحات به‌عنوان یک نیاز اجتماعی و ضرورت زمان در چارچوب شرع پذیرفته‌اند. نهاد قوه مقننه هم زمینه مشارکت مردم را در انتخابات نمایندگان فراهم می‌کند و هم در عرصه تصمیم‌گیری و قانونگذاری، و هم در عرصه نظارت بر ارکان قدرت، فرایند پیشرفت سیاسی را تسهیل و مهیا نماید.

#### ۵-۴-۲. نقش قوه مجریه

مراد از قوه مجریه، مجموعه اقدامات و فعالیت‌های است که برای اجرای قوانین انجام می‌گیرد. در نظام‌های دموکراسی این دسته اقدامات به‌عنوان وظایف قوه مجریه در قانون اساسی بازتاب یافته است و توسط دولت اجرا می‌شود؛ اما در فقه اسلامی از حاکمان جامعه به‌عنوان مجریان احکام الهی، حاملان امانت الهی و امانتدار مردم نام برده شده است؛ از این‌رو زمامدار و کارگزاران اجرایی، نقش مهم در پیشرفت سیاسی دارند. اگر به‌گونه عادلانه اعمال حاکمیت کنند، می‌توانند کارآمدی نظام را افزایش دهند و زمینه پیشرفت سیاسی را فراهم کنند و اگر به‌گونه استبدادی رفتار کردند، پیشرفت سیاسی را متوقف می‌کنند.

#### ۵-۴-۳. نقش قوه قضاییه

در فقه اسلامی، قاضی باید مجتهد و عادل باشد. در غیر این صورت هر نوع

قضاوت، غیرشرعی و ظلم و کفر به حساب می‌آید (مانده، ۴۴-۴۷). به نظر امام خمینی منصب قضاوت منحصرأ از اختیارات و شئون فقهای عادل است (خمینی، ۱۳۷۸، ص ۸۵)؛ بنابراین دستگاه قضایی باید زیر نظر مجتهدان و فقیهان باشد. این به لحاظ تضمین رعایت عدالت و جلوگیری از ظلم و ستم بر مردم است؛ چون قوه قضاییه، مجری عدالت و حق در جامعه است. دستگاه قضایی نقش مهم در پیشرفت جامعه دارد که با موانع و چالش‌های سر راه تعالی و تکامل جامعه، برخورد کند.

در نظام سیاسی اسلام، تفکیک قوا تنها به دلیل کارآمدی و تخصصی بودن امور انجام می‌شود. شاهد بر تقسیم کار را می‌توان در سیره نبوی و علوی یاد کرد که افراد را متناسب با توانایی و شایستگی بر مناصب قضایی، فرماندهی منصوب و بر آنان نظارت می‌کردند.

## نتیجه‌گیری

نظام فقهی، طرح جامع برای ترسیم برنامه زندگی است؛ اما اجرای هر برنامه نیازمند سامانه‌ها و سازوکارهای لازم است. فقه سیاسی ماهیت نظام سیاسی را براساس نظریه حاکمیت الهی تبیین می‌کند و اما شکل و ساختار آن امر متغیر است که براساس ماهیت، متناسب با نیازها، طراحی و بومی‌سازی می‌گردد. فقه سیاسی برای دست‌یافتن به کارآمدی نظام سیاسی و در نتیجه پیشرفت سیاسی، مطابق با شرایط و نیازها، ساختارهای مطلوب را طراحی می‌کند تا عناصر درون نظام، جایگاه و کارویژه خود را به‌خوبی ایفا کند و زمینه پیشرفت سیاسی را فراهم کند؛ چون مسئله نظام‌سازی در حوزه عرف و بنای عقلا قرار دارد؛ بنابراین نقش عقل و عرف در ساختارسازی بسیار برجسته است.

اما طراحی ساختار و نظام‌سازی و حل مشکلات جامعه اسلامی، نیازمند اجتهاد پویا است. فقیه که زمان و مکان را در فرایند اجتهاد، در نظر می‌گیرد، می‌تواند ظرفیت فقه سیاسی را برای حل دشواری‌های جامعه آشکار و الگوهای لازم را برای اداره مطلوب جامعه و کارآمدی نظام، طراحی و ارائه کند؛ بنابراین عناصر اصلی نظام باید به گونه‌ای بازتعریف گردد که شبکه قدرت در عین وحدت و انسجام درونی، ظرفیت تکثیرپذیری

عمودی قدرت و توزیع‌پذیری افقی قدرت را داشته باشد تا بتواند پاسخگویی شرایط و نیازهای جدید باشد. در این صورت فرایند پیشرفت سیاسی و کارآمدی را در پی دارد. به این منظور ضرورت دارد ظرفیت فقه برای تولید نظامات بومی مورد توجه قرار گیرد، تا مشکلات و مسائل گوناگون جامعه حل شود و مسیر پیشرفت همواره گردد.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم.

۱. آصفی، محمد مهدی. (۱۳۸۵). مبانی نظری حکومت اسلامی (مترجم: محمد سپهری). تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، معاونت فرهنگی.
۲. ابن هشام. (۱۴۲۰ق). سیرة النبویة (علق و حقق علیه عمر عبدالسلام تدمری). بیروت: دارالکتب العربی.
۳. بدران، شیخ عبدالقادر. (۱۹۲۷م). شرح جمع الجامع للمحلی. القاهرة: ادارة الطباعة المنيرة.
۴. بنیاد دائرة المعارف اسلامی. (۱۳۹۶). دانشنامه جهان اسلام. تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
۵. ترکمان، محمد. (۱۳۶۲). رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات... و روزنامه شهید فضل‌الله نوری. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
۶. جلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۲۱ق). تهذیب الوصول الی علم الاصول. لندن: مؤسسه الامام علی علیه السلام.
۷. الجوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۴ق). الصحاح. بیروت: دارالعلم للملایین.
۸. حاجی صادقی، عبدالله. (۱۳۸۳). فلسفه و نظام سیاسی اسلام. قم: زمزم هدایت.
۹. حسن، حسن عباس. (۱۳۸۳). ساختار منطقی اندیشه سیاسی اسلام (مترجم: مصطفی فضائلی). قم: بوستان کتاب.
۱۰. حلّی، حسن بن یوسف. (۱۳۹۹ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۱. خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸). ولایت فقیه. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۲. خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی علیه السلام (چاپ پنجم). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

۱۳. دانش، سرور. (۱۳۸۹). حقوق اساسی افغانستان. کابل: انتشارات مؤسسه تحصیلات عالی ابن سینا.
۱۴. الراغب الاصفهانی، ابی القاسم الحسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت- دمشق: دارالقلم-الدارالشامیه.
۱۵. رشید رضا، محمد. (۱۹۹۰م). تفسیر المنار. القاهرة: لهیئة المصریة العامة للكتاب.
۱۶. رشید رضا، محمد. (۱۹۹۶م). الخلافة و الامامة العظمی. بیروت: دار الطلیعة للطباعة و النشر.
۱۷. الریس، محمد ضیاء الدین. (۱۹۷۷م). الاسلام و الخلافة فی عصر الحدیث. القاهرة: دار التراث.
۱۸. زرگری نژاد، غلامحسین. (۱۳۷۷). رسائل مشروطیت، هجده رساله و لایحه درباره مشروطیت. تهران: نشر کویر.
۱۹. سروش، محمد. (۱۳۸۷). دین و دولت در اندیشه اسلامی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۰. الشاوی، توفیق محمد. (۱۴۱۴ق). الشوری اعلى مراتب الديمقراطية. القاهرة: الزهراء للاعلام عربی.
۲۱. شلبی، احمد. (۱۹۷۴م). السياسة و الاقتصاد فی التفكير الاسلامی. القاهرة: مكتبة النهضة المصریة.
۲۲. شمس الدین، محمد مهدی. (۱۳۸۵). نظام حكومت و مدیریت در اسلامی (مترجم: مرتضی آیت الله زاده شیرازی). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۳. صافی گلپایگانی، لطف الله. (۱۴۱۲ق). الاحکام الشرعیة الثابتة لا تتغیّر. قم: انتشارات دارالقرآن الکریم.
۲۴. صدر، سید محمد باقر. (۱۳۹۹ق). خلافة الانسان و شهادة الانبیاء. تهران: جهاد البناء.
۲۵. صدر، سید محمد باقر. (۱۳۹۹ق). لمحة تمهیدية عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامية فی ایران. طهران: جهاد البناء.
۲۶. صدر، سید محمد باقر. (بی تا). الاسلام یقود الحیاة. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۷. صدر، سید محمد باقر. مبانی فکری حزب دعوت اسلامی (مترجم: حزب دعوه اسلامی). تهران: حزب الدعوه.

۲۸. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۹۳). فقه سیاسی. تهران: امیرکبیر.
۲۹. فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۲۰۰۱م). حورات فی الفكر و السياسة و الاجتماعی (چاپ دوم). بیروت: دار الملائک للطباعة والنشر.
۳۰. فیاض، محمد اسحاق. (۱۳۹۲). جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام (مترجم: سرور دانش). کابل: دبیرخانه کنگره تجلیل از مقام علمی حضرت آیت‌الله العظمی فیاض (دام‌ظله).
۳۱. القاسمی، ظافر. (۱۴۰۷ق). نظام الحكم فی الشریعة و التاريخ الاسلامی. بیروت: دارالنفا.
۳۲. القرصاوی، یوسف. (۱۴۱۹ق). من فقه الدولة فی الاسلام. القاهرة: دارالشرق.
۳۳. کواکبی، عبدالرحمان. (۱۴۱۴ق). الاعمال الكاملة. بیروت: محمد جمال طحان.
۳۴. الماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بن حسیب. (۱۴۰۲ق). الأحکام السلطانیة والولايات الدینیة. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۵. المجلسی، الشیخ محمدباقر بن مولی. (۱۴۲۳ق). بحار الأنوار الجامع لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم‌السلام. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۳۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). مجموعه آثار استاد مطهری. تهران: صدرا.
۳۷. معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۷). ولایت فقیه. قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
۳۸. معموری، علی. (۱۳۸۰). نظریه سیاسی شهید صدر. قم: اشراق.
۳۹. معین، محمد. (۱۳۹۱). فرهنگ فارسی. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۴۰. منتظری نجف‌آبادی، حسینعلی. (۱۴۰۹ق). دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامیة. قم: نشر تفکر.
۴۱. مودودی، ابوالاعلی. (۱۴۰۵ق). خلافت و ملوکیت (مترجم: خلیل احمد حامدی). تهران: بیان.
۴۲. مودودی، ابوالعلاء. (۱۹۸۰م). نظریة الاسلام و هدیه فی السياسة و القانون و الدستور. بیروت: مؤسسة الرسالة.
۴۳. الموسوی الخمینی، روح‌الله. (۱۴۲۱ق). کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و النشر آثار امام الخمینی علیه‌السلام.

۴۴. مؤمن قمی، محمد. (۱۴۱۵ق). کلمات سدیة فی بعض مسائل جدیدة. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.
۴۵. نائینی، محمدحسین. (۱۳۸۲). تنبیه الامه و تنزیه المله (مصحح و محقق: جواد ورعی). قم: بوستان کتاب قم.
۴۶. نبوی، سیدمرتضی. (۱۳۹۴). جمهوری اسلامی ایران و چالش‌های کارآمدی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۷. نجفی، محمدحسن. (۱۹۸۱م). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۴۸. نوروزی، محمدجواد. (۱۳۹۳). نظارت عمومی مردم‌سالاری دینی. اندیشه‌های حقوق عمومی، ش ۵، صص ۷-۳۴.
۴۹. واسطی، عبدالحمید. (۱۳۹۱). نگرش سیستمی به دین. مشهد: مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام.
۵۰. یوسفی، حیات‌الله. (۱۳۹۴). ساختار حکومت در اسلام. تهران: کانون اندیشه جوان.



## References

\* The Holy Quran.

1. Al Mawerdi, A. (1402 AH). *Al-Ahkam al-Sultanieh va Al-Wilayat al-Diniyeh*. Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyeh. [In Arabic]
2. Al-Johari, I. (1404 AH). *Al-Sahah*. Beirut: Dar al-Ilm le al-Mala'een. [In Arabic]
3. Al-Majlesi, M. B. (1423 AH). *Bihar al-Anwar al-Jame le Dorar Akhbar al-Imam al-Athar*. Beirut: Dar al-Taaruf le al-Matbu'at. [In Arabic]
4. Al-Mousavi Al-Khomeini, R. (1421 AH). *Kitab al-Bai*. Tehran: Institute for Publications and Preparation of Imam Al-Khomeini's works. [In Arabic]
5. Al-Qarzawi, Y. (1419 AH). *Min Fiqh al-Dolat fi al-Islam*. Cairo: Dar al-Sharq. [In Arabic]
6. Al-Qassimi, Z. (1407 AH). *Nizam al-Hikm fi al-Shari'ah va al-Tarikh al-Islami*. Beirut: Dar al-Nafah. [In Arabic]
7. Al-Raghib al-Isfahani, A. (1412 AH). *Mufradat Alfaz al-Qur'an*. Beirut-Damascus: Dar al-Qalam-Al-Dar al-Shamiya. [In Arabic]
8. Al-Shawi, T. (1414 AH). *Al-Shuri A'ala Maratib al-Dimuqratiyah*. Cairo: Al-Zahra le A'alam Arabi. [In Persian]
9. Asefi, M. M. (1385 AP). *Theoretical foundations of Islamic government* (Sepehri, M, Trans.). Tehran: World Assembly of Approximation of Islamic Religions, Cultural Vice-Presidency. [In Persian]
10. Badran, A. (1927). *Sharh Jama al-Jame Le Mahali*. Cairo: Idarah al-Taba'ah Al-Munira.
11. Danesh, S. (1389 AP). *Basic rights of Afghanistan*. Kabul: Publications of Ibn Sina Institute of Higher Education. [In Persian]
12. Elris, M. Z. (1977). *Al-Islam va al-Khalafah fi Asr al-Hadith*. Cairo: Dar al-Torath.
13. Fayaz, M. E. (1392 AP). *The place of women in the political system of Islam* (Danesh, S. Trans.). Kabul: Secretariat of the Congress honoring Hazrat Ayatollah Fayaz). [In Persian]

14. Fazlullah, S. M. H. (2001). *Horat Fi Al-Fikr va Al-Siyasah, va al-Ijtima'ei* (2<sup>nd</sup> ed.). Beirut: Dar al-Milak le Tab'a'ah va al-Nashr.
15. Haji Sadeghi, A. (1383 AP). *Islamic philosophy and political system*. Qom: Zamzam Hedayat. [In Persian]
16. Hassan, H. A. (1383 AP). *The logical structure of Islamic political thought* (Fazaeli, M, Trans.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
17. Heli, H. (1399 AH). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-Itiqad*. Beirut: Mua'sisah Al-Alami le Matbu'at. [In Arabic]
18. Ibn Hisham. (1420 AH). *Seerah al-Nabawiyah* (Alaq va Haqaq alayhe Umar Abd al-Salam Tadmori). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
19. Islamic Encyclopedia Foundation. (1396 AP). *Encyclopedia of Islamic World*. Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation. [In Persian]
20. Jali, H. (1421 AH). *Tahdib al-Vosul ila Ilm al-Usul*. London: Imam Ali Institute. [In Persian]
21. Kawakebi, A. (1414 AH). *Al-Amal al-Kamilah*. Beirut: Mohammad Jamal Tahan. [In Arabic]
22. Khomeini, R. (1378 AP). *Wilayat Faqih*. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
23. Khomeini, R. (1389 AP). *Imam Khomeini's book: collection of works of Imam Khomeini* (5<sup>th</sup> ed.). Qom: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Persian]
24. Mamouri, A. (1380 AP). *The political theory of Shahid Sadr*. Qom: Ishraq. [In Persian]
25. Marafet, M. H. (1377 AP). *Faqih*. Qom: Al-Tamhid Cultural Institute. [In Persian]
26. Moein, M. (1391 AP). *Persian Dictionary*. Tehran: Amir Kabir Publications Office. [In Persian]
27. Momen Qomi, M. (1415 AH). *Kalamat Sadidah fi Ba'az Masa'il Jadidah*. Qom: Jamaat al-Modaresin fi Al-Hawza Al-Ilmiya be Qom, Islamic Publications Office. [In Arabic]

28. Montazeri Najafabadi, H. A. (1409 AH). *Dirasat fi Wilayat al-Faqih va Fiqh al-Dolat al-Islamiyah*. Qom: Tafakor Publications. [In Arabic]
29. Motahari, M. (1373 AP). *A collection of works by Professor Motahari*. Tehran: Sadra. [In Persian]
30. Mowdudi, A. (1405 AH). *Caliphate and Monarchy* (Hamed, Kh. A, Trans.). Tehran: Bayan. [In Arabic]
31. Mowdudi, A. (1980). *Nazariyah al-Islam va Hediyaat fi al-Siasat va al-Qanoun va al-Dastour*. Beirut: Risalah Institute.
32. Nabawi, S. M. (1394 AP). *Islamic Republic of Iran and efficiency challenges*. Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization. [In Persian]
33. Naeini, M. H. (1382 AP). *Tanbih al-Uma va Tanzih al-Milah* (Warai, J, Ed.). Qom: Qom Bustan Kitab. [In Persian]
34. Najafi, M. H. (1981). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'e al-Islam*. Beirut: Dar al-Ihya al-Torath al-Arabi.
35. Nowrozi, M. J. (1393 AP). Public supervision of religious democracy. *Public Law Thoughts*, 5, pp. 34-7. [In Persian]
36. Omid Zanjani, A. A. (1393 AP). *Political Fiqh*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
37. Rashid Reza, M. (1990). *Tafsir al-Manar*. Cairo: Le Hay'at Al-Mesriyyah al-Amah le al-Kitab.
38. Rashid Reza, M. (1996). *Al-Khlafah va al-Imamah al-Uzma*. Beirut: Dar al-Taliyah le Taba'ah va al-Nashr.
39. Sadr, S. M. B. (1399 AH). *Khalafah al-Insan va Shahadat al-Anbia'*. Tehran: Jihad al-Banna. [In Arabic]
40. Sadr, S. M. B. (1399 AH). *Lomhat Tamhidiyah an Mashru Dastour al-Jomhouriah al-Islamiya fi Iran*. Tehran: Jihad al-Banna. [In Arabic]
41. Sadr, S. M. B. (n.d.). *Al-Islam Yaqoud al-Hayat*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
42. Sadr, S. M. B. *The intellectual foundations of Hizb Dawat-e-Islami* (Hizb Dawat Islam, Trans.). Tehran: Hizb al-Dawa.

43. Safi Golpayegani, L. (1412 AH). *Al-Ahkam Shariah al-Thabitah la Tataqayor*. Qom: Dar al-Qur'an al-Karim Publications. [In Persian]
44. Shalbi, A. (1974). *Politics and economics in Islamic thought*. Cairo: Maktabah al-Nizat al-Misriyah.
45. Shamsuddin, M. M. (1385 AP). *The system of government and management in Islam* (Ayatollahzadeh Shirazi, M. Trans.). Tehran: Tehran University Press. [In Persian]
46. Soroush, M. (1387 AP). *Religion and government in Islamic thought*. Qom: Islamic Propaganda Office Publications. [In Persian]
47. Torkaman, M. (1362 AP). *Letters, announcements, letters...and the newspaper of Sheikh Shahid Fazlullah Nouri*. Tehran: Rasa Cultural Services Institute. [In Persian]
48. Waseti, A. (1391 AP). *A systemic approach to religion*. Mashhad: Institute of Strategic Studies of Islamic Sciences and Education. [In Persian]
49. Yousefi, H. (1394 AP). *Government structure in Islam*. Tehran: Andisheh Javan Center. [In Persian]
50. Zarginejad, Q. H. (1377 AP). *Constitutional treatises, eighteen treatises and bills about constitutionalism*. Tehran: Kavir Publications. [In Persian]

## **An Evaluation of the Examination of Authoritarianism from the Theories of Political Fiqh during the Islamic Revolution of Iran**

Mahdi Omidī<sup>1</sup>

Seyyed Mohammad Hadi Moghadasi<sup>2</sup>

Received: 06/11/2020

Accepted: 15/12/2020



### **Abstract**

The evaluation of the reaction of jurists in the constitutional period (of Iran) and the confrontation of jurists in the period of the Islamic Revolution with the political issue has led some authors to the conclusion that in the period of the Islamic Revolution, Fiqh theorizing is mainly based on authoritarianism. In this paper, the validity of this claim about three jurists of the Islamic Revolution period, Ayatollah Mohammad Momen Qomi, Ayatollah Mohammad Taqi Mesbah Yazdi and Ayatollah Seyyed Kazem Haeri, is examined via using the method of description and analysis. Based on the examination of authoritarianism, the point of view of the three jurists, due to having the foundation of "ultimateism" and the components of "allegiance", "no need for consultation" and "broad powers of the government" in illustrating a political jurisprudential theory, are among the thoughts justifying authoritarianism. The non-compliance of the fundamentals and components of authoritarianism with the viewpoint of the three jurists mentioned above is the achievement of this study.

### **Keywords**

Authoritarianism, political Fiqh, Mohammad Momen Qomi, Mohammad Taqi Mesbah Yazdi, Seyyed Kazem Haeri.

---

1. Associate professor, Imam Khomeini Research and Educational Institute. [omidimah@gmail.com](mailto:omidimah@gmail.com)

2. PhD student of political sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran  
([corresponding author](mailto:corresponding_author.smohamadhm11@gmail.com)). [smohamadhm11@gmail.com](mailto:smohamadhm11@gmail.com).

---

\* Omidī, M., & Moghadasi, S. M. H. (1400 AP). An Evaluation of the Examination of Authoritarianism from the Theories of Political Fiqh during the Islamic Revolution of Iran. *Journal of Jurisprudence and Politics*, 2(3), pp. 167-194. DOI:10.22081/ijp.2020.73576

## دراسة حول الإقتدارية من نظريات الفقه السياسي إبان الثورة الإسلامية

السيد محمدهادي مقدسي<sup>٢</sup>

مهدي أميدي<sup>١</sup>

تاريخ القبول: ٢٠٢٠/١٢/١٥

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٠/١١/٠٦



### الملخص

أدى فحص مواجهة الفقهاء في الفترة الدستورية ومواجهة الفقهاء في فترة الثورة الإسلامية مع قضية الأمر السياسي إلى استنتاج بعض المؤلفين أنه في فترة الثورة الإسلامية، كان التنظير الفقهي قائماً بشكل أساسي على الإقتدارية. في هذا المقال: يتم البحث والدراسة في صحة هذا الادعاء حول ثلاثة فقهاء من فترة الثورة الإسلامية، آية الله محمد مؤمن القمي، وآية الله محمد تقي مصباح اليزدي، وآية الله سيد كاظم الحائري، باستخدام منهج الوصف والتحليل. بناءً على قراءة الإقتدارية، فإن الفقهاء الثلاثة المذكورين، لوجهة نظرهم الإيجابية نحو مبدأ "الغائية" ومكونات مثل "لغوية الولاء"، و "عدم الحاجة إلى الشور"، و "السلطات الواسعة للحكومة"، في عرض النظرية السياسية الفقهية، فهم من بين المفكرين الذين يبررون الإقتدارية. نتيجة هذه الدراسة الجديدة عدم تطبيق مبادئ ومكونات الإقتدارية على آراء الفقهاء الثلاثة.

### الكلمات المفتاحية

الإقتدارية، الفقه السياسي، محمد مؤمن القمي، محمد تقي مصباح اليزدي، سيد كاظم الحائري.

١. أستاذ مشارك في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث العلمي، قم، إيران.omidimah@gmail.com

٢. طالب دكتوراه في العلوم السياسية، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث العلمي، قم، إيران (الكاتب المسؤول).

smohamadh11@gmail.com

\* أميدي، مهدي، مقدسي، السيد محمدهادي. (٢٠٢١م). دراسة حول الإقتدارية من نظريات الفقه السياسي إبان الثورة الإسلامية. مجلة متخصصة نصف سنوية الفقه والسياسة، ٢ (٣)، صص ١٦٧-١٩٤.

DOI:10.22081/ijp.2020.73576

## ارزیابی خوانش اقتدارگرایی از نظریه‌های فقه سیاسی در دوره انقلاب اسلامی

مهدی امیدی<sup>۱</sup>      سید محمدهادی مقدسی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۱۶      تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۲۵



### چکیده

سنجش واکنش فقیهان در دوره مشروطه و مواجهه فقیهان در دوره انقلاب اسلامی با امر سیاسی، برخی نویسندگان را به این نتیجه‌گیری رسانده است که در دوره انقلاب اسلامی، نظریه‌پردازی فقهی عمدتاً از ایستاری اقتدارگرایانه برخوردار است. در این مقاله صحت این مدعا درباره سه فقیه دوره انقلاب اسلامی، آیت‌الله محمد مؤمن قمی، آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی و آیت‌الله سیدکاظم حائری با استفاده از روش توصیف و تحلیل بررسی می‌شود. براساس خوانش اقتدارگرایی، دیدگاه سه فقیه مزبور به دلیل برخورداری از بنیاد «غایت‌گرایی» و مؤلفه‌های «لغویت بیعت»، «بی‌نیازی از مشاورت» و «اختیارات گسترده حکومت» در ترسیم یک نظریه فقهی سیاسی، در زمره اندیشه‌های توجیه‌کننده اقتدارگرایی جای دارند. عدم انطباق مبانی و مؤلفه‌های اقتدارگرایی بر دیدگاه سه فقیه مزبور، دستاورد این پژوهش است.

### کلیدواژه‌ها

اقتدارگرایی، فقه سیاسی، محمد مؤمن قمی، محمدتقی مصباح یزدی، سیدکاظم حائری.

۱. دانشیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ایران. [omidimah@gmail.com](mailto:omidimah@gmail.com)
۲. دانشجوی دکتری علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ایران (نویسنده مسئول). [smohamadhm11@gmail.com](mailto:smohamadhm11@gmail.com)

\* امیدی، مهدی؛ مقدسی، سیدمحمدهادی. (۱۴۰۰). ارزیابی خوانش اقتدارگرایی از نظر فقه سیاسی در دوره انقلاب اسلامی. دوفصلنامه علمی - تخصصی فقه و سیاست، ۲(۳)، صص ۱۶۷-۱۹۴. DOI:10.22081/ijp.2020.73576

## مقدمه

تجربه مشروطه در سالیان دور و انقلاب اسلامی در سالیان اخیر، محمل مناسبی برای ابراز نظر محققان و سنجش تفاوت‌ها و شباهت‌های مواجیه نظری و عملی فقیهان با هر دو واقعه مزبور شده است. از مهم‌ترین مباحث در این زمینه، یافتن نسبت رویکردهای فقیهان در واکنش به مشروطه و انقلاب اسلامی با مسئله اقتدارگرایی است. یکی از نویسندگان معتقد است نظریه‌پردازی فقهی در ایران معاصر از مشروطه تا انقلاب اسلامی، به نوعی گذار از دموکراسی به اقتدارگرایی بوده است و هرچه به انقلاب اسلامی نزدیک‌تر می‌شویم، کفه اقتدارگرایی سنگین‌تر می‌شود (فیرحی، ۱۳۹۴، ج ۲، صص ۲۴۵-۲۴۶). صاحب‌خوانش اقتدارگرایی، دیدگاه خودش را به سه فقیه و اندیشمند دوره انقلاب اسلامی نسبت می‌دهد: آیت‌الله محمد مؤمن قمی (۱۳۱۶-۱۳۹۷ ش)، آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی (۱۳۱۳-۱۳۹۹ ش) و آیت‌الله سید کاظم حائری (متولد ۱۳۱۷ ش). او سپس به‌طور مفصل دیدگاه آیت‌الله مؤمن را بررسی می‌کند و ابعاد اقتدارگرایی را در آرای فقهی ایشان تبیین می‌نماید و به دلیل مشابهت میان دیدگاه‌های سه فقیه گفته‌شده، از بررسی آرای دو فقیه دیگر خودداری می‌کند (فیرحی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۷۷).

نقطه‌کانونی در خوانش اقتدارگرایی، طرح این مدعا است که دسته‌ای از اندیشمندان و فقیهان شیعه، تنها به برخی از نصوص دینی تمسک می‌کنند و طیف وسیعی از نصوص دینی را نادیده می‌گیرند؛ برای مثال عناصری از نصوص دینی مانند شوری، نظارت و مسئولیت‌های سیاسی مسلمانان، به نفع مفاهیم اقتدارگرایی نظیر سلطنت و ولایت‌عهدی به حاشیه رانده می‌شوند (فیرحی، ۱۳۷۸، صص ۱۱-۱۸).

در این مقاله صحت خوانش اقتدارگرایی از نظریه‌های فقهی سیاسی تولیدشده در دوران انقلاب اسلامی با محوریت بررسی آرای آیت‌الله مؤمن قمی، مصباح یزدی و حائری ارزیابی می‌شود. خوانش اقتدارگرایی را به دو صورت می‌توان ارزیابی کرد: تطبیقی و سلولی. در روش اول، دیدگاه‌های اندیشمندان دوره انقلاب اسلامی با اندیشمندان دوره مشروطه بررسی می‌گردد. نگارنده معتقد است هیچ تفاوت بنیادین



میان اندیشه‌های سیاسی دو دوره مزبور وجود ندارد و تمایز اندیشمندان این دو دوره صرفاً در کمتر یا بیشتر برجسته کردن بعضی مباحث است، و گرنه پذیرش یا عدم پذیرش از سوی اندیشمندان مشروطه و انقلاب اسلامی در ناحیه مبانی و مؤلفه‌های نظام سیاسی صورت نگرفته است. در روش دوم، دیدگاه هر کدام از اندیشمندان دوره انقلاب اسلامی به صورت جداگانه و از لحاظ انطباق مبانی و مؤلفه‌های اقتدارگرایی بر اندیشه آنان بررسی می‌شود. نگارنده بر این باور است در خوانش اقتدارگرایی از بعضی ابعاد و اجزای دیدگاه‌های اندیشمندان دوره انقلاب اسلامی غفلت شده است و از این رو نتیجه‌گیری نهایی در این خوانش نیز با چالش‌های اساسی روبه‌رو است. در این مقاله روش دوم برگزیده می‌شود و مبانی و مؤلفه‌های اقتدارگرایی براساس خوانش اقتدارگرایی را که در آثار برخی صاحب‌نظران صورت‌بندی شده است، در مورد اندیشه سیاسی سه فقیه مزبور ارزیابی می‌کند.

## ۱. ارزیابی مبانی اقتدارگرایی در نظریه‌های فقهی سیاسی دوره انقلاب اسلامی

### ۱-۱. غایت‌گرایی

غایت‌گرایی، بنیادی نظری است که افکار و رفتار سیاسی را به اقتدارگرایی سوق می‌دهد. منظور از غایت‌گرایی، ارائه توجیهی از حاکمیت است که مشروعیت آن را بر پایه غایات استوار می‌سازد. هرچند نظریه‌های مشروعیت از تنوع فراوانی برخوردارند، اما از منظر خوانش اقتدارگرایی، آنها در دو دسته قرار می‌گیرند: رویکرد غایت‌گرایی و رویکرد فاعل‌گرایی. بیشتر نظریه‌های یونانی، ایرانی، مسیحی و اسلامی از رویکردی غایت‌گرا به حاکمیت برخوردارند. دلالت غایت‌گرایی بر اقتدارگرایی بدان سبب است که در چنین رویکردی حاکمیت و قدرت سیاسی صرفاً ابزاری برای تحقق غایات تلقی می‌گردند و در نتیجه شکل نظام سیاسی اهمیت ثانوی می‌یابد؛ بنابراین نظریه‌های غایت‌گرا نوعاً تمایلات اقتدارگرایانه دارند یا دست‌کم نسبت به اقتدارگرایی «بلاشرط» هستند. در نظریه‌های اسلامی که چنین رویکردی دارند، «حفظ شریعت» غایت اساسی محسوب می‌شود و مشروعیت در سایه آن تحلیل می‌گردد. نتیجه اتخاذ چنین

رویکردی، چشم‌پوشی از شیوه دستیابی به قدرت است که زورمداری و تغلب را در زندگی سیاسی مسلمانان موجب می‌گردید. مقایسه رویکرد غایت‌گرایی (مشروعیت غایت‌نگرانه) با فاعل‌گرایی (مشروعیت فاعل‌گرایانه) در شناخت کامل غایت‌گرایی اثربخش است. در رویکرد فاعل‌گرایی، شیوه استقرار قدرت سیاسی و شکل حکومت از اهمیت بنیادین برخوردار است، به‌نحوی که اگر حاکم تمامی غایات دولت را بی‌هیچ کاستی به سرانجام برساند؛ اما شیوه به‌قدرت‌رسیدن او و همچنین شکل حکومت او مشروع نباشد، حاکمیتش باطل و نامشروع است؛ بنابراین در این رویکرد از میان شیوه‌های نصب، انتخاب و غلبه، شیوه انتخاب برگزیده می‌شود و بدین لحاظ، مشروعیت سیاسی بر پایه نوعی قرارداد اجتماعی سامان می‌یابد و صالح‌ترین انسان‌ها نیز اگر از طریق غیر از قرارداد اجتماعی به قدرت برسند، از مشروعیت برخوردار نیست (فیرحی، ۱۳۸۱، صص ۲۱۸-۲۲۴).

در خوانش اقتدار‌گرایی، به اینکه چه واسطه‌ای میان «مشروعیت حاکم از طریق نصب الهی» و «وجوب اطاعت و اداره امور براساس اراده او» اشاره نمی‌شود و ضعف این استدلال هم دقیقاً به حد وسط آن مربوط می‌شود. در واقع در این استدلال بین دو مقام «جعل ولایت» و «اجرای ولایت» یا به عبارت دیگر میان «ولایت» و «تولگی» تفکیک نشده است. این همان چیزی است که در اندیشه سیاسی غرب از آن با عنوان «اقتدار حقیقی» و «اقتدار عملی» یاد می‌کنند. اقتدار حقیقی یا دوزور<sup>۱</sup> اقتداری است که مطابق با رویه‌ها و رسوم خاص درک یا استناد می‌شود؛ با قطع نظر از اینکه آیا این اقتدار در مقام عمل کاملاً به رسمیت شناخته می‌شود یا خیر. در مقابل، اقتدار عملی یا دوفاکتو<sup>۲</sup> اقتداری است که در عمل اعمال می‌گردد و در میان یک گروه اجتماعی کارآمد است؛ البته با صرف نظر از اینکه آیا چنین اقتداری به رویه‌ها و رسوم خاص استناد می‌یابد یا خیر (مک‌کالوم، ۱۳۸۳، ص ۲۳۱).

---

1. Dujour.

2. De Facto.

بدون تفکیک اقتدار حقیقی و عملی از یکدیگر، نمی‌توان به فهم درستی از نظریه‌های فقه سیاسی دوره انقلاب اسلامی دست یافت. بسیط‌پنداشتن اقتدار سبب شده است تا تحلیل خوبی از دیدگاه‌های فقه سیاسی این دوره صورت نگیرد؛ چراکه براساس این نظریه‌ها، اگرچه نصب حاکم بر خداوند واجب است، تحقق و فعلیت حکومت به اراده و تصمیم مردم وابسته است. این موضعی است که حتی از سوی متکلمان اولیه شیعه نظیر نصیرالدین طوسی نیز طرح شده است. نصیرالدین طوسی میان دو مقوله «نصب» و «تمکین» در مورد امام تفاوت می‌گذارد. نصب فعلی است که براساس مصالح ویژه از سوی خدا صورت می‌گیرد و تمکین فعلی است که توسط مردم به صورت کاملاً اختیاری انجام می‌شود، و گرنه هرگونه مدح و ذم نسبت به آن ناروا خواهد بود (طوسی، ۱۳۳۵، ص ۱۶).

از مجموع کلام آیت‌الله مؤمن فهمیده می‌شود اقتدار سیاسی بر پایه نصب الهی و رضایت مردم استوار است. در باور ایشان به ضرورت اعطای ولایت از سوی خداوند تردیدی نیست؛ اما آنچه نادرستی خوانش اقتدارگرایی از آرای آیت‌الله مؤمن را فاش می‌گرداند، کثرت تصریح‌های ایشان به اثرگذاری مردم در تکوین اقتدار سیاسی است. دیدگاه ایشان به صورت کامل در بحث بیعت خواهد آمد؛ اما گفتنی است ایشان اثبات ولایت ولی امر را به دو طریق مستند می‌گرداند: استناد به آیات و روایات و همچنین استناد به اعتقاد عامه مردم. در دید ایشان، استناد به اعتقاد عامه مردم برای اثبات ولایت در تجربه تاریخی از سوی ولی امر و در ماجرای خلافت امیرالمؤمنین علیه السلام صورت گرفته است و از این رو استناد به نصوص دینی و باور عموم مردم هر دو صحیح است و استناد به یکی سبب بطلان استناد به دیگری نمی‌شود (مؤمن قمی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، صص ۲۲۹ و ۲۵۵)؛ البته این کلام ایشان را نیز بدون توجه به تفکیک اقتدار حقیقی از عملی نمی‌توان فهمید؛ چراکه ایشان از یک سو معتقدند ولایت ولی امر توسط نصوص دینی که بیانگر اراده الهی می‌باشد، اثبات شده است که باید آن را ناظر به اقتدار حقیقی دانست و از سوی دیگر اعتقاد عامه مردم را نیز در اقتدار عملی حاکم اثرگذار قلمداد می‌کند (مؤمن قمی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۳۲).

آیت‌الله مصباح یزدی نیز معتقد است حاکم برای اینکه به وظایف حکومت قیام کند، باید از قدرت اجتماعی برخوردار باشد و آن جز با رضایت و همراهی مردم به دست نمی‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۳۰۵)؛ بنابراین هرچند مردم در مشروعیت (اقتدار حقیقی) حاکم نقشی ندارند، در تحقق (اقتدار عملی) آن نقش کامل یا به تعبیر ایشان «نقش صددرصد» دارند؛ به این معنا که حاکم برای استقرار حکومت نمی‌تواند به زور و جبر روی آورد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۶۲) و اگر مردم موافق نباشند، حکومت دینی برقرار نمی‌شود. با برگزاری انتخابات و توجه به آرای مردم، آنان خود را در ایجاد حکومت سهم خواهند دانست و در نتیجه در حمایت از حکومتی که به دست خودشان تحقق یافته است، خواهند کوشید (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۳۳۹). تشکیل دولت توسط شایستگان حقیقی برای زمامداری مانند پیامبران الهی، ماندگاری دولت آنان را تضمین نمی‌کند، مگر آنکه مردم خودشان طالب دولت حق باشند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، صص ۸۵-۵۹)؛ بنابراین رضایت مردم نقش اساسی در عینیت حکومت دارد که به دو صورت فرض می‌شود؛ نخست همزمانی رضایت و تأسیس حکومت، دوم تحقق رضایت پس از تأسیس حکومت؛ پس هرچند مردم نقش کامل در وجود خارجی حکومت دارند، اما عوامل دیگری می‌توانند نقش زمینه‌سازی برای پدیداری اختیار آدمی داشته باشند.

بر اساس اهدافی که انسان برای خود تعیین می‌کند، اطاعت از اوامر حکومتی ضرورت می‌یابد. مهم‌ترین خواسته آدمی تأمین امنیت است که هیچ فردی بدون کمک گرفتن از دیگران نمی‌تواند به آن دست یابد؛ از این رو مهم‌ترین کارویژه حکومت جلوگیری از هرج و مرج و تأمین امنیت است و در صورت نبود حکومت و به عبارت دیگر پذیرش اقتدار حاکم، فرد به خواسته‌های خود دست نمی‌یابد و جامعه دچار هرج و مرج می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۰). آن عنصری که اقتدارگرایی را از حریم رابطه مردم و حاکم برطرف می‌کند، مصالح و منافع خود مردم است که در پرتو چنین رابطه‌ای تأمین می‌شود. «مصلحت خود مردم است که از حاکم اطاعت کنند. اطاعت از حاکم چیزی شبیه اطاعت بیمار از پزشک است. پزشک اگر دستوری می‌دهد به خاطر مصلحت بیمار است. این رابطه متخصص با غیرمتخصص است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۶ الف،

جلسه پانزدهم)؛ بنابراین انسان‌ها به دنبال تأمین مصالحشان هستند و اساساً زندگی اجتماعی و تأسیس حکومت بدین مقصود است که مصالح اجتماعی انسان بدون تشکیل حکومت و حاکم صالح تأمین نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۶ الف، جلسه هفدهم).

آیت‌الله حائری نیز معتقد است هر چند ولایت حاکم باید مستند به اذن الهی باشد، در مرحله تحقق خارجی براساس قهر و غلبه پدید نمی‌آید؛ چراکه حاکم باید از شروطی چون فقاقت، عدالت و کفایت برخوردار باشد و لحاظ این شروط در حاکم زمینه نظارت مردم را فراهم می‌آورد. در این صورت مردم می‌توانند بود یا نبود این شرایط را در حاکم، چه در زمان تأسیس حکومت و چه پس از آن، بررسی نمایند و هرگاه مراجعه به آرای عمومی لازم به نظر می‌رسید، حاکم باید از آرای مردم بهره بگیرد (حائری، ۱۳۹۹، ص ۷۷)؛ بنابراین در دیدگاه آیت‌الله حائری، الهی‌بودن مشروعیت حکومت و الزام حاکم به اجرای شریعت، نه تنها هیچ ملازمه‌ای با عدم نفوذ رأی مردم در هنگام تأسیس حکومت ندارد، بلکه با نظارت مستمر آنان بر اعمال حاکم نیز منافات ندارد.

بنابراین اقتدار سیاسی در نظریه‌های فقه سیاسی دوره انقلاب، بسیط قلمداد نشده است، بلکه مرکب از دو عنصر «اذن الهی» و «رضایت مردم» است که اولی ناظر به حقانیت و صلاحیت زمامدار است و دومی صرفاً به پذیرش مردمی در مرحله تحقق خارجی تعلق دارد. اینکه چرا اقتدار سیاسی را باید مقوله‌ای مرکب دانست، در ادامه بررسی می‌شود. کوتاه آنکه، هیچ کدام از فقیهان مزبور، با تکیه بر اذن الهی، حاکم را از رضایت مردم بی‌نیاز ندانستند.

## ۲. ارزیابی مؤلفه‌های اقتدارگرایی در نظریه‌های فقهی سیاسی دوره انقلاب اسلامی

### ۱-۲. لغویت بیعت

مشکل اساسی نظام‌های اقتدارگرا، تهی‌بودن آنها از آزادی و مشارکت سیاسی است (فیرحی، ۱۳۸۴، ص ۵۲). چنین ادعا شده است که در دیدگاه آیت‌الله مؤمن قمی، مصباح یزدی و حائری، بیعت نه دراصل ولایت و نه در وجوب اطاعت مردم شرط نیست؛ بنابراین اطاعت از حاکم بدون هیچ قید و شرطی بر همه امت واجب است و اداره امور

امت صرفاً براساس اراده و تشخیص اوست (فیرحی، ۱۳۹۴، ج ۲، صص ۴۵۰-۴۵۱). این مؤلفه از آن جهت شکل می‌گیرد که قدرت در حکومت‌های اقتدارگرا به شکل هرمی از بالا به پایین جریان دارد (آرنت، ۱۳۸۸، ص ۱۳۲).

تأمل در نظریه‌های فقه سیاسی سه فقیه مزبور، براساس بسیط‌ندانستن اقتدار سیاسی، نادرستی خوانش اقتدارگرایی را آشکار می‌گرداند. آیت‌الله مؤمن به روایاتی که ظهور در مدخلیت بیعت در ولایت دارند، اشاره می‌کند؛ اما معتقد است این روایات توان پایداری در برابر اطلاق ادله ولایت را ندارند (مؤمن قمی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، صص ۲۲۵-۲۲۶). باین حال، با تفکیک میان اقتدار حقیقی و اقتدار عملی، بیعت را بر اقتدار عملی حاکم اثربخش می‌داند. در دید او، کارکرد بیعت اعلام آمادگی برای اطاعت از ولی امر است؛ چراکه بدون حضور و یاری‌رساندن مردم، ولی امر از اقتدار عملی برای اجرای تصمیمات خود برخوردار نمی‌شود و در این صورت تأمین اهداف عالی اسلامی و تأمین مصالح امت مسلمان امکان‌پذیر نخواهد بود؛ افزون بر آنکه اختیار مردم را نیز نمی‌توان نادیده گرفت و اطاعت و عصیان آنان بدون برخورداری از اختیار، معقول نیست. ایشان برای تحکیم اثربخشی بیعت بر اقتدار عملی ولی امر به کلامی از امیرالمؤمنین علیه السلام استناد می‌کند که در آن از «حضور حاضر» به عنوان عامل «قیام ولی امر» یاد می‌شود؛ ولی امر عملاً به تنهایی نمی‌تواند اهداف عالی اسلامی را تحقق بخشد، بلکه این امر صرفاً با همراهی مردم عملی می‌گردد؛ البته در همین کلام، امیرالمؤمنین علیه السلام عهد خداوند با علما برای استیفای حقوق ستم‌دیدگان از ستم‌گران را یادآوری می‌کند. در نتیجه ولی امر با تکیه بر فرمان الهی و قدرت برآمده از حضور مردمی می‌تواند ولایتی را که حقیقتاً از آن برخوردار است، در عمل نیز به آن قیام نماید. در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام، «عهد الهی» به منشأ اقتدار حقیقی و «حضور حاضر» به منشأ اقتدار عملی حاکم اشاره دارد (مؤمن قمی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، صص ۲۳۳-۲۳۴).

به هر حال کمیت و کیفیت ادله بیعت به گونه‌ای است که آیت‌الله مؤمن درصدد برآمد تا میان مفاد آنها با مفاد ادله ولایت جمع کند. اگر ایشان ادله بیعت را یکسره نادرست می‌پنداشت، پس چرا آن روایات را طرد نکرد و به جمع عرفی روی آورد؟

آیت‌الله مؤمن با تحلیل بیعت‌های پیامبر اسلام ﷺ و امیرالمؤمنین علیه السلام استدلال می‌کند که هرچند این بیعت‌ها برای اثبات اصل ولایت نبوده است، اما به‌عنوان یک «مقدمه عرفی» در اقتدار عملی ولی امر کارآمد بوده‌اند. اقدام ولی امر در این ماجرا به گرفتن بیعت را درحالی که پیش از آن دستور به اطاعت از ولی امر ثابت بوده است، باید حاوی این نکته دانست که ولی امر در برخی موارد بیعت را «مقدمه عرفی» برای اداره امور امت و در واقع برای ادله اطاعت قرار می‌دهد و با تحقق مقدمه (بیعت)، قهراً ذی‌المقدمه (اطاعت) نیز حاصل می‌گردد و بالعکس، و بنابراین هیچ منافاتی میان ادله بیعت و ولایت وجود ندارد (مؤمن قمی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، صص ۲۴۳-۲۴۴)؛ بنابراین «شکی نیست که بیعت امر لغو و بیهوده‌ای نبوده است»؛ بلکه یک مقدمه عرفی برای اطاعت از حاکم است (مؤمن قمی، ۱۳۸۶، ص ۵۹).

از منظر آیت‌الله مؤمن، عبارت «فَمَنْ نَكَتْ فَإِنَّمَا يَنْكُتُ عَلَى نَفْسِهِ» (فتح: ۱۰) که مربوط به ماجرای بیعت با پیامبر ﷺ است و خسران نقض عهد را فقط متوجه پیمان‌شکنان می‌نماید، و خوب عمل به بیعت را استنباط می‌کند؛ بر این اساس اگر بیعت هیچ اثر شرعی ندارد، نقض آن نیز نباید هیچ اثر شرعی به دنبال داشته باشد که با مفاد آیه منافات دارد؛ بنابراین وجوب وفا به بیعت اثبات می‌گردد (مؤمن قمی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۴۶)؛ به عبارت دیگر وجوب وفا به بیعت و حرمت نقض آن، بیانگر آن است که بیعت دارای آثار شرعی است و هرگونه لغویت آن انکار می‌گردد؛ با این حال، طبق مفاد ادله ولایت، اطاعت به فرمان الهی منوط شده است، نه بیعت؛ بنابراین باید ملتزم شد، اقتدار دارای دو مرتبه است؛ مرتبه‌ای که ناظر به مصالح و مفاسد واقعی است که بیعت در آن مدخلیت ندارد (اقتدار حقیقی) و مرتبه دیگری که اعتقاد و باور مردم در آن نقش اساسی دارد (اقتدار عملی). بیعت در مرتبه اقتدار عملی، مقدمه عرفی برای اطاعت است، به نحوی که بدون آن اطاعت تحقق نمی‌یابد و شبیه مقدمیت قطع مسافت برای به‌جا آوردن مناسک حج است؛ افزون بر آنکه وفای به آن یا نقض آن نیز موضوع حکم شرعی «وجوب» و «حرمت» قرار گرفته است.

در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، کارکرد بیعت در تأسیس حکومت، احراز

«مقبولیت» حاکم است. با تفکیک میان «مشروعیت» و «مقبولیت»، هرچند مشروعیت حاکم از طریق اذن الهی اثبات می‌شود، اما مقبولیت او صرفاً بر پذیرش مردمی مبتنی است. مشروع بودن حکومت یک شخص، او را بالقوه حاکم می‌گرداند و برای اینکه این امر از قوه به فعل درآید، نیاز به پذیرش مردمی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، صص ۲۹۹-۳۰۳). اثرگذاری رأی مردم در تأسیس حکومت در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، قطعی است؛ با این حال ایشان دو مسئله مرتبط را بررسی می‌کند:

مسئله نخست: چرا رأی مردم در اقتدار حقیقی حاکم اثرگذاری ندارد؟ ایشان معتقد است اقتدار حقیقی ناشی از صلاحیت و شایستگی فردی است که «صاحب اقتدار» شناخته می‌شود و اقتدار عملی همان اقتدار حقیقی است که در عمل تحقق می‌یابد و از سوی مردم پذیرفته می‌شود. آیت‌الله مصباح یزدی تصریح می‌کند کسی که از جانب خداوند اذن برای حکمرانی بر مردم دریافت می‌کند، از شایستگی علمی و عملی برخوردار است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۰۰). علت اینکه مردم در اقتدار حقیقی فاقد هرگونه نقشی هستند، آن است که حق حکومت بر اساس صلاحیت‌ها و شایستگی‌های فردی به دست می‌آید و همانند سایر حرفه‌ها، افراد دیگر در دستیابی یک فرد به مهارت خاص نقشی ندارند. به همین دلیل است که «خداوند مقام امامت و حق حاکمیت و رهبری جامعه را به پیامبر ﷺ داده بود، چه مردم بپذیرند، چه نپذیرند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۲). کشف و شناسایی فقیه در دوره غیبت امام علیه السلام نیز از همین منظر ارزیابی می‌شود. فقیه با نصب عام از ناحیه خداوند حق حاکمیت می‌یابد و کار افراد جامعه صرفاً شناسایی و پذیرش او به‌عنوان فردی است که از صلاحیت‌های لازم برخوردار است. چنین سازوکاری در مراجعه انسان‌ها به هر متخصص و فرد خُبیره در فنون گوناگون ثابت است؛ چراکه «خَلْق و ایجاد» صلاحیت از عهده مردم برنمی‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۷۲). این مطلب به‌خوبی از کلام ایشان در تبیین وجه انتخاب خبرگان معلوم می‌گردد:

ما خبرگان را «معین» می‌کنیم، نه اینکه خبره بودن را به آنها «اعطا» کنیم. خبرگان به سبب علم خود، اهل خبره‌اند، نه به دلیل آرای ما. همچنین... خبرگان نیز «حق



ولایت» را به ولی فقیه اعطا نمی کنند، بلکه کسی را که برای تصدی مقام ولایت اصلح است، «معرفی» می کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۳۴۵).

مسئله دوم: چرا رضایت مردم به عنوان یگانه منبع اقتدار سیاسی شمرده نشود و اساساً چرا اقتدار را مقوله‌ای مرکب بدانیم؟ به عبارت دیگر چرا اقتدار مقوله‌ای بسیط نباشد و تنها منبع آن نیز آرای مردم نباشد؟ این مسئله اهمیت شایانی در اندیشه‌ورزی سیاسی دارد. در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، افزون بر مطلب بالا، مرکب بودن اقتدار، به چالش‌هایی بازگشت دارد که بسیط‌دانستن اقتدار در نظریه‌هایی مانند دموکراسی از آن رنج می‌برد. اگر اجماع و اتفاق مردم به عنوان یگانه منبع اقتدار سیاسی محسوب شود، اولاً مشکل اختلاف و پراکندگی نیروها به وجود می‌آید؛ زیرا حصول اتفاق میان مردم حتی در یک امر از امور اجتماعی نزدیک به مُحال است. اگر در یک مورد چنین اتفاقی به دست آید، با توجه به فزونی امور اجتماعی که نیازمند تدبیر و تصمیم‌گیری است، بسیار بی‌ارزش خواهد بود و به هر حال نیاز جامعه را هرگز تأمین نمی‌کند.

با نگاه واقع‌بینانه به واقعیت‌ها به خوبی می‌توان دریافت همواره علل و عواملی برای اختلاف دیدگاه‌ها میان آدمیان وجود دارد و بنابراین نمی‌توان اداره جامعه را به اتفاق مردم واگذار کرد که امکان وقوع ندارد؛ چراکه در این صورت امور حکومتی تعطیل می‌گردند. ثانیاً اگر فقط رأی مردم ملاک اقتدار سیاسی باشد، در رخداد تعارض میان رأی مردم و حاکم، باید رأی مردم اولویت یابد؛ چراکه حاکمان در واقع به عنوان وکیل مردم از سوی آنان برگزیده شده‌اند؛ درحالی‌که حاکمان در عمل تا پایان دوره نمایندگی در مقام خود باقی می‌مانند و مردم از حق عزل نماینده خود محروم‌اند. اگرچه مردم می‌توانند به حاکمان اعتراض کنند، رهاورد آن چیزی جز بازداشت و حبس نخواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، صص ۱۹۵، ۲۰۰-۲۰۷). درحالی‌که اگر اقتدار سیاسی به صورت مرکب و لایه بنیادین آن مستند به اذن الهی باشد، اولاً حق حکمرانی از سوی یک منبع برتر تأمین می‌شود و اگر حکومت با مخالفت بخش‌هایی از مردم مواجه شود، گرفتار بحران عدم مشروعیت نمی‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۳۴۰).

در بینش اسلامی، وجوب اطاعت از ناحیه «مردم» نمی‌آید تا عده‌ای به بهانه

رای ندادن، خود را از اطاعت معاف دارند، بلکه وقتی «خداوند» امری را واجب گرداند، این تکلیف در مورد همگان است و همه، چه کسانی که رأی داده یا نداده باشند، موظف به انجام آن هستند؛ زیرا خدای متعال انسان‌ها را آفریده و به آنان نعمت‌هایی را ارزانی داشته است و از این رو حق دارد تا به انسان‌ها تکلیف کند از انسانی شایسته که او برمی‌گزیند اطاعت کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، ص ۴۲). ثانیاً اگر حاکم یکی از شرایط حکمرانی را از دست بدهد، شرعاً از مقام خود ساقط می‌شود، خواه کسی از فقدان شرایط آگاه بشود یا نشود؛ در حالی که اگر اقتدار سیاسی فقط با رأی مردم سنجیده شود و آنان تصمیم بگیرند تا حاکم را عزل کنند، این کار زمانی انجام می‌گیرد که طرفداران حاکم از اکثریت مردم تشکیل نیافته باشند و منافع گروهی خود را بر مصالح جامعه مقدم ندارند که معمولاً چنین نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۶ ب، ص ۱۲۹).

آیت‌الله حائری، دو احتمال درباره مفاد بیعت مطرح می‌کند و به گونه‌ای استدلال می‌کند که گویا مشروعیت دو پایه را می‌توان از آرای ایشان استنتاج کرد:

- احتمال نخست آنکه بیعت به منزله یک عقد باشد که یک فرد به سبب آن از ولایت برخوردار می‌گردد. این احتمال از منظر ایشان با اشکالاتی مواجه است، از جمله آنکه بسیاری از اختیارات حاکم شرعی مانند اجرای حدود را نمی‌توان به عقد بودن ولایت ارجاع داد و روشن است که چنین اختیاراتی برای حاکم با قطع نظر از بیعت مردم ثابت است. دیگر آنکه کسانی که از روی مخالفت در عقد بیعت شرکت نکنند یا در زمان عقد بیعت (تأسیس حکومت) در دنیا نبوده‌اند یا فاقد شرایط عامه مانند عقل و بلوغ هستند، طبیعتاً الزام تبعیت از فرامین حکومتی بر ذمه آنان ثابت نمی‌شود. آخرین اشکال آنکه جزئیات بیعت به مثابه عقدی که میان مردم و حاکم برقرار می‌شود، در شریعت اسلامی بیان نشده است؛ در حالی که موضوعات کمتر ارزشمند در مقایسه با احکام بیعت مورد اهتمام شارع بوده است (حائری، ۱۳۹۹، صص ۱۷۲-۱۷۳).

- احتمال دوم آن است که بیعت منجر به تولید ولایت برای حاکم نمی‌شود و در مواردی که بیعت با حاکم شرعی صورت می‌گیرد، معنایی جز عهد و پیمان مردم با حاکم برای اطاعت از فرامین حکومتی ندارد. گواه صحت این احتمال، مسبوق بودن

فقره «فليرضوا به حكما» به عبارت «فانی قد جعلته عليكم حاكما» در مقبوله عمر بن حنظله و مسبوق بودن فقره «فارجعوا فیها الی رواة أحداثیننا» به عبارت «فانهم حجتی عليكم» در توفیق شریف است که هرچند بیانگر رضایت و مراجعه اختیاری مردم است، کسی که مردم به او مراجعه می کنند از سوی شارع مقدس تعیین شده است؛ بنابراین ادله بیعت از اثبات ولایت عاجزند و فقط در تحقق خارجی ولایت اثرگذارند (حائری، ۱۳۹۹، صص ۱۷۸-۱۸۲).

آنچه مشروعیت دو پایه را در دیدگاه آیت الله حائری تقویت می کند، آن است که اگرچه از منظر ایشان بیعت به تنهایی نمی تواند مشروعیت آفرین باشد، اما اگر به عامل دیگری (نصب) ضمیمه شود که آن عامل مشروعیت آفرین است، بیعت نیز می تواند الزام آور باشد؛ به گونه ای که تمرد از حاکم موجب اثبات دو عقاب برای متمردين شود. باین حال، تفاوت بیعت و ولایت آن است که کارکرد بیعت، «الزام طاعت» است، و ولایت براساس نصب الهی تحقق می یابد، و ثبوت بیعت برای فردی که فاقد ولایت از طریق نصب است، امکان پذیر نمی باشد. به هر حال، کارویژه بیعت، تقویت و تأکید «الزام طاعت» است (حائری، ۱۴۲۴ق، صص ۲۱۱-۲۱۲).

باین حال به نظر می رسد استفاده از واژگان اقتدار حقیقی برای اشاره به ولایت و حقانیت حاکم و اقتدار عملی برای اشاره به تحقق خارجی حکومت بایسته باشد؛ چراکه اعتقاد بر آن است که مشروعیت به معنای شرعی بودن را به سختی می توان به صورت دوپایه تصور کرد. کلام آیت الله حائری مبنی بر اینکه بیعت سبب تقویت «الزام طاعت» می شود، بر ناتوانی بیعت از ایجاد ولایت دلالت دارد.

## ۲-۲. بی نیازی از مشاورت

اقتدارگریزی و مشارکت جویی از ویژگی های اصلی نظام های سیاسی غیراقتدارگرا است که با تکیه بر اصولی چون «شوری»، در برابر نظام های سیاسی اقتدارگرا قرار دارند که فقط بخشی از نصوص دینی را مورد استناد قرار می دهند و چهره عمومی آنها توصیه اقتدار است. هواداران اقتدارگرایی تمایل دارند تا دیگر نصوص اسلامی را که بر

جنبه‌های فردی و مسئولیت مدنی انسان تأکید دارند، به حاشیه برانند (فیرحی، ۱۳۸۴، ص ۴۹). در خوانش اقتدارگرایی، حاکم نه تنها در قوانین ثابت، حتی در قوانین متغیر نیز به شوری نیازی ندارد و صلاحیت وضع قوانین متغیر صرفاً برای ولی امر ثابت است؛ چراکه تصویب احکام فراگیر اسلامی صرفاً در اختیار فقها یا ولی امر است، نه مجلس شوری (فیرحی، ۱۳۹۴، ج ۲، صص ۴۵۱-۴۵۵).

برای پاسخ به این اشکال، باید دیدگاه آیت‌الله مؤمن درباره مفاد ادله شوری واکاوی شود. یکی از ادله وجوب مشورت، آیه «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران، ۱۵۹) است. ایشان براساس دو قرینه «تفریع شوری بر کاربست نرم‌خویی و سازش‌گری پیامبر با مؤمنان» و «تأخر عزم پیامبر پس از مشاورت با مؤمنان»، وجوب شوری را از واژه «شاورْهُمْ» قابل برداشت نمی‌داند؛ اما چون میان این ادله و ادله وجوب اطاعت از ولی امر<sup>۱</sup> منافاتی وجود ندارد، آیت‌الله مؤمن از گفته پیشین استدراک می‌کند و رأی جدید خویش را براساس جمع عرفی میان دو دلیل اطاعت و مشاورت، این‌گونه اعلام می‌کند: «غایة الأمر اشتراط تصمیماتہ المأخوذة بأن تكون بعد المشاورة؛ نهایت امر، مشروط‌بودن تصمیمات او [ولی‌امر] به مشاورت است» (مؤمن قمی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۱۹).

مسئله شوری و صلاحیت مردم برای نقش‌آفرینی در وضع قوانین از منظر آیت‌الله مؤمن در ذیل بحث از حق ولی امر در وضع قانون حکومتی مطرح شده است. آیت‌الله مؤمن گستره شوری و وضع تصمیمات الزامی را در دو حوزه «امر الناس» و «امر الله» بررسی می‌کند. در حوزه اول با استناد به آیه «وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (شوری، ۳۸) مشاورت مردم با یکدیگر در امور مربوط به خودشان را براساس آیه شریفه امری نیک می‌شمارند و طبیعتاً اگر امری را الزامی دانستند، مطابق آن عمل می‌کنند (مؤمن قمی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۱۷) و ولی امر نیز قطعاً باید به رأی مردم یا نمایندگان آنان طبق اصل اساسی «وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (شوری، ۳۸) احترام و ارج قابل شود (بهداروند، ۱۳۹۳، ص ۷۷). افزون بر آن، از منظر آیت‌الله مؤمن، مردم حق دارند در حوزه احکام شرعی نیز به وضع قانون پردازند؛ البته

۱. «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء، ۵۹).

جواز آن مشروط به اذن ولی امر است. بر این اساس، ولی امر «وقتی مصلحت دید که افرادی با صلاحیت انتخاب شوند تا برای اداره کشور ضوابطی وضع کنند، قهراً باید دستور دهد که اشخاصی انتخاب شوند» (مؤمن قمی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۹).

ضرورت مشاورت ولی امر از آن رو توجیه می‌گردد که او به تنهایی نمی‌تواند مسائل متنوع در عرصه‌های گوناگون را تدبیر کند و طبیعتاً باید از آرای کارشناسان خبره استفاده کند (بهداروند، ۱۳۹۳، صص ۹۳، ۹۷) و در این صورت، در واقع برخی شئون ولی امر به فرد یا افراد دیگری ایکال می‌شود. ایشان در توضیح این امر به نکته‌ای دقیق اشاره می‌کند؛ فردی که شأنی از شئون ولی امر به او واگذار شده است، اگر جامع شرایط تقوا و امانت باشد، مصلحت امت را مبنای عمل خویش قرار دهد، در این صورت تصمیمات او به منزله تصمیمات ولی امر است و متعلق و جوب اطاعت قرار می‌گیرد. عبارت «فعمزہ بمنزلۃ عزم ولی أمر المسلمین و یترتب علیہ ما کان مترتباً علیہ» (مؤمن قمی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۰)، سه نکته را می‌رساند: نخست فرد دیگری غیر از ولی امر حق تصمیم‌گیری در امور مردم را دارد، و چنین حقی از جانب ولی امر به او ایکال شده است؛ دوم وجوب اطاعت برای تصمیمات او نیز ثابت است و علی‌القاعده ولی امر الزامات او را باطل نمی‌گرداند و مردم مکلف به اطاعت از او امر او می‌باشد؛ سوم مرجعی که شئون ولی امر به او ایکال می‌شود، فرقی نمی‌کند که یک فرد باشد یا گروهی از افراد، و ظاهر کلام ایشان و همچنین حکمت ایکال شئون ولی امر شامل ایکال به هر دو مورد می‌شود.

اگرچه آیت‌الله مصباح یزدی در بررسی آیه «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران، ۱۵۹) مفاد آن را در حالت ایجابی «وجوب اخلاقی مشاورت حاکم با مردم» براساس قراین داخلی می‌داند، به این معنا که دستور خدای متعال به حاکم در جهت مشاورت با مردم همانند دستور به عفو و گشایش در امور مردم است و صرفاً برای جذب قلوب مردم و حفظ مصالح اجتماعی است و مفاد سلبی آن را «عدم دلالت بر انتخاب زمامدار از سوی مردم» در نظر می‌گیرد، با این حال ایشان به معیار پذیرش رأی اکثریت از منظر شرعی و حقوقی اشاره می‌کند و آن زمانی است که ادله مردم درباره موافقت یا مخالفت در مورد یک

مسئله، مساوی باشد یا هیچ‌یک از آنان برای دیدگاه خود دلیل قانع‌کننده‌ای ارائه نکرده باشد؛ در این صورت: «چون به هر حال باید یکی از دو قول را برگزید، رهبر رأی اکثریت را می‌پذیرد و قانونیت می‌دهد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، صص ۲۷۹-۲۹۲).

همچنین ایشان در بررسی آیه «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (شوری، ۳۸) بیان می‌فرماید که عمل کردن براساس رأی مستشاران در صورتی که قطع به خلاف رأی آنان وجود نداشته باشد، براساس «دلالت حکمت»، امری ممدوح و ستوده است؛ چراکه در غیر این صورت مشاورت کاری لغو خواهد بود و با دلالت حکمت فهمیده می‌شود که باید به مشاورت ترتیب اثر داد. «مشاورت» همانند سایر بندهای موجود در آیه مانند «نماز» و «انفاق»، دارای دو گونه واجب و مستحب است و قدر جامع آن است که آیه بر «رجحان» عمل به رأی اکثریت مستشاران دلالت می‌کند؛ در صورتی که قطع به خلاف آن حاصل نشده باشد و وجوب شرعی مشاورت در موارد خاص براساس ادله دیگر اثبات می‌شود؛ اما چون دو آیه مزبور چنین اطلاقی ندارند که بتوان موارد الزامی مشاورت را از آن استفاده کرد و همچنین از هیچ نص دیگری نیز نمی‌توان موارد وجوب مشاورت و وجوب پیروی از رأی اکثریت مستشاران را شناسایی کرد؛ بنابراین در فقدان دلیل تبعیدی باید از دلیل عقل کمک گرفت (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، صص ۲۷۹-۲۹۲).

عقل حکم می‌کند اولاً در مواردی که مصلحت ضروری در میان باشد و حاکم جامعه به وسیله قطع و یقین خودش نتواند راه‌های رسیدن به آن را بیابد و دستیابی به آن جز از راه مشاورت مقدور نباشد یا دست‌کم احتمال دستیابی به مصلحت ضروری از راه مشاورت بهتر از طریقه دیگری تلقی شود و این احتمال که شیوه‌های دیگری غیر از مشاورت نیز مصلحت مورد نظر را برای افراد جامعه به دست می‌آورد، تضعیف گردد، مشاورت واجب است؛ ثانیاً اگر حاکم بر اثر مشاورت به بهترین راه‌های دستیابی به مصلحت ضروری دست یافت، باید طبق آن عمل کند. همچنین اگر او پس از مشاورت میان برگزیدن یکی از گزینه‌های مورد نظر دچار شک گردید، باید رأی اکثریت اعضای شوری را ترجیح دهد؛ بنابراین مشورت از باب «طریقت» واجب می‌گردد و وجوب آن صرفاً در مواردی است که دستیابی به مصلحت ضروری

جز از طریق آن امکان‌پذیر نباشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، صص ۲۷۹-۲۹۲).

در دیدگاه آیت‌الله حائری، ادله شوری که عمدتاً دو آیه «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل‌عمران، ۱۵۹) و «وَأَقْرِبْهُمْ سُورَى بَيْنَهُمْ» (شوری، ۳۸) است، هیچ دلالتی بر انتخاب حاکم از طریق مشاورت ندارد؛ زیرا ولایت براساس ادله برای پیامبر اسلام ﷺ، امامان معصوم علیهم‌السلام و فقیه حائز شرایط ثابت است. مفاد ادله شوری براساس جمع عرفی میان ادله ولایت و مشاورت، دو چیز است:

نخست: ادله شوری تنها چیزی که اثبات می‌کنند، بهره‌گیری از آرای مردم در امور مملکتی و منطقه‌ای است که شریعت آن را رها کرده است و بنابراین گستره مشاورت با مردم تا آنجا پیش می‌رود که حکم خاصی از سوی شریعت و حاکم مشروع صادر نشده باشد، و گرنه طبق آیه «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ» (احزاب، ۳۶)، بایستی از دستورهای رئیس دولت اسلامی پیروی کرد؛ هرچند این آیه هیچ‌گونه ولایتی را برای مشاوران یا اکثریت آنان و همچنین وجوب عمل طبق رأی آنان اثبات نمی‌کند؛ چراکه به قرینه عباراتی که پیش و پس از دستور به مشاورت آمده است، غرض از مشاورت با مردم صرفاً جلب رضایت آنان (تطیب القلوب) است؛ باین حال حاکم شرعی با مشاورت مردمی از آرای آنان بهره می‌گیرد و دست کم اگر طبق رأی اکثریت آنان عمل نکرده باشد، به رأی اقلیت عمل کرده است و این خللی در اعتبار شوری وارد نمی‌آورد؛ بنابراین اعتبار مشاورت با مردم ملازمه‌ای با اثبات ولایت برای مردم یا اکثریت آنان ندارد (حائری، ۱۳۹۹، صص ۱۱۰-۱۱۱ و ۱۲۱-۱۲۲).

دوم: جمع میان ادله «ولایت» و ادله «شوری» به صورت دیگری نیز امکان‌پذیر است. فقها که از «ولایت» شرعی برخوردارند، باید به منظور صدور احکام مربوط به اداره کشور، با یکدیگر «مشاورت» کنند؛ چون شوری میان دو معنای موسع (مشاورت با مردم) و مضیق (مشاورت فقیهان با یکدیگر) متردد است و اجمال دارد و در چنین مواردی معنای مضیق بر معنای موسع مقدم می‌شود؛ بنابراین در تعارض میان ادله ولایت که هیچ اجمالی در آن متصور نیست و ادله مشاورت که طبق فرض مجمل است، تقدیم

مفاد ادله ولایت سبب می‌شود مقصود از ادله شوری، مشاورت فقیهان با یکدیگر باشد. هر چند ضمیر «هم» به مؤمنان بازگشت دارد، روشن است که فقیهان نیز در دایره مفهومی مؤمنان قرار دارند (حائری، ۱۳۹۹، صص ۱۱۱-۱۱۳).

### ۲-۳. اختیارات گسترده

ولایت عام حاکم و عدم تفکیک میان «امر دینی» و «امر سیاسی» از مهم‌ترین ویژگی‌های نظام‌های سیاسی اقتدارگرا است و فرد حاکم به تنهایی مسئول تمامی مسائل دینی، سیاسی، اجتماعی، قضایی و غیره است (فیرحی، ۱۳۸۴، ص ۵۵). براساس نظریه «انتصاب» که هر سه اندیشمند مزبور از آن جانبداری می‌کنند، نهاد ولایت فقیه مرکز تصمیم‌گیری سیاسی است (فیرحی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۶). به‌طور کلی اختیارات حاکم به دو دسته اختیارات مالی و غیرمالی تقسیم می‌شود. اختیارات مالی در مرحله بعد بررسی می‌شوند. مواردی از اختیارات غیرمالی ولی امر عبارت‌اند از: وضع قوانین حکومتی الزام‌آور؛ مراقبت و نظارت بر اعمال رعیت؛ اجرای حدود، تعزیرات، قصاص و دیات؛ قضاوت در مخاصمات و منازعات رعیت؛ تأسیس ادارات، نهادها و سازمان‌های گوناگون در کشور اسلامی برای ارائه خدمات رفاهی، بهداشتی و مانند آن؛ نصب مسئولان، وزراء، والیان و فرماندهان نیروهای مسلح و دیگر مقامات دولت اسلامی؛ ولایت در جنگ و جهاد ابتدایی و دفاعی (فیرحی، ۱۳۹۴، ج ۲، صص ۴۵۹-۴۶۳). گسترده‌بودن اختیارات حاکم در حکومت اسلامی را می‌توان معادل «تمرکز قدرت» در رژیم‌های اقتدارگرا دانست؛ چراکه مهم‌ترین شاخصه اقتدارگرایی، تمرکز قدرت است (Linz, 2000, p. 70). رهبر در رژیم‌های اقتدارگرا، به‌صورت رسمی محدوده‌های نامشخص از قدرت و اختیارات را در دست دارد؛ اما او اغلب به‌گونه‌ای کاملاً پیش‌بینی‌شده قدرت را به کار می‌گیرد (Brooker, 2000, p. 21).

در دیدگاه آیت‌الله مؤمن قمی، اختیارات حاکم شرعی در قالب صدور احکام حکومتی تجلی می‌یابد و چون صدور چنین احکامی منوط به تأمین مصلحت مسلمانان توسط ولی امر است، نباید آن را اقتدارگرایانه دانست. از منظر آیت‌الله مؤمن دور احکام



حکومی<sup>۱</sup> گستره فراخی دارد. صدور گذرنامه برای سفر به کشورهای خارجی، تنظیم مقررات رانندگی و عبور و مرور وسایل نقلیه، توسعه راه‌های ارتباطی و بزرگراه‌ها و تأسیس نهادها و وزارتخانه‌ها نمونه‌هایی از مصادیق احکام حکومتی است. از آنجا که به جواز احداث چنین اموری در هیچ نص شرعی اشاره نشده است، مشروعیت آنها صرفاً مستند به صدور آن از سوی ولی امر با رعایت مصالح جمعی امت اسلامی است. آیت‌الله مؤمن به برخی از مصالح احکام حکومتی اشاره می‌کند؛ برای مثال برخی از این احکام با هدف رفاه مردم (ترفیه السکنة) یا برای تأمین نیازهای اساسی آنان مانند دفاع از شهروندان صادر می‌گردند (مؤمن قمی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، صص ۳۱۶-۳۱۹). لازمه این مطلب، نفی مشروعیت احکام حکومتی است، در صورتی که این احکام تأمین‌کننده مصالح امت نباشد. این مطلب، با تأمل در ماده «حکم» استنباط می‌شود.

حکم عبارت از نظریه محکمی است که به هنگام موارد تشتت آرا و اختلاف انظار اعلام می‌شود و از این رو همه قوانین، مصداق حکم هستند. مردم در مسائل گوناگون، نظرهای مختلفی دارند که فقط حکم می‌تواند به این اختلافات پایان دهد. در دید آیت‌الله مؤمن، مشروعیت احکام حکومتی با وضعیت فطری آدمیان نیز توجیه پذیر است. انسان، مدنی بالطبع است و به صورت اجتماعی زندگی می‌کند و برای اینکه حدود اختیارات افراد محفوظ باشد، سلسله مقرراتی را وضع می‌کنند تا حقوق هر کس معلوم گردد؛ بنابراین تعهد ارتکازی یا صریح آدمیان به التزام قوانین را می‌توان یک دلیل عمومی برای اطاعت از قوانین دانست؛ همان‌طور که اساساً ملاک وضع قوانین در اسلام، رعایت مصالح افراد و اجتماع است تا به منافع خویش دست یابند و از ضررها ایمن گردند. ایشان قوانین را به قوانین ثابت و متغیر تقسیم می‌کند و این توجیه را برای هر دو دسته قوانین ارائه می‌دهد. احکام حکومتی در دسته دوم (قوانین متغیر) قرار دارند (مؤمن قمی، ۱۳۸۷، صص ۶۱-۶۵، ۷۶).

۱. آیت‌الله مؤمن، مشروعیت احکام حکومتی را از آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء، ۵۹) برداشت می‌کند و همانند فقیهان دیگر معتقد است تکرار «اطیعوا» در اطاعت از پیامبر و ولی امر دلالت بر اطاعت از احکام حکومتی آنان دارد.

در دیدگاه آیت‌الله مؤمن، تحقق ولایت منوط به دو مقدمه است که اولین آن، رعایت مصلحت مؤلفی علیه توسط «ولی» است و منظور از مصلحت رعایت منافع ملی و اجتماعی و جلوگیری از زیان‌های بزرگ است که ولی امر براساس سنجش مقتضیات زمان و مکان آنها را تعیین می‌نماید و در این زمینه می‌تواند از آرای مردم یا متخصصان نیز استفاده کند (بهداروند، ۱۳۹۳، صص ۹۲-۹۳).

آیت‌الله مصباح یزدی در بررسی مسئله اختیارات حکومت، استدلالی متفاوت ارائه می‌دهد. براساس اندیشه سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی، اختیارات حاکم از وصف «گسترده» برخوردار نیست و او مسئولیت تمام مسائل سیاسی و اجتماعی را بر عهده ندارد، بلکه اختیارات او «محدود» است و با توجه به اختیارات و توانمندی‌های مردم در تصدی امور سیاسی و اجتماعی در شرایط مکانی و زمانی گوناگون تغییر می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، صص ۵۰-۵۸).

تفکیک میان اختیارات حکومت و مردم، در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، براساس یک قاعده عقلی تعیین می‌گردد: «ضرورت ندارد دولت انجام همه کارها و ایفای همه مسئولیت‌های اجتماعی را به عهده بگیرد، بلکه بسیاری از مسئولیت‌ها را مردم خود می‌توانند عهده‌دار شوند»؛ بنابراین کارویژه حکومت صرفاً آن دسته از مسئولیت‌های اجتماعی را شامل می‌شود که مردم به تنهایی از عهده انجام آن برنمی‌آیند. اگرچه تعیین چنین اموری شاید در جوامع مختلف و شرایط گوناگون تغییر یابد، در دیدگاه وی دو مقوله تأمین «امنیت داخلی و خارجی» و «بهداشت» از اموری‌اند که مردم به تنهایی نمی‌توانند در تأمین آن همت گمارند؛ چون دفاع در برابر دشمنان به همه افراد جامعه ارتباط پیدا می‌کند و تحقق آن با اِعمال راهکارهای لازم و از پیش برنامه‌ریزی شده ممکن می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، صص ۵۰-۵۸).

«دولت» به نمایندگی از «جامعه» با برنامه‌ها و طرح‌های کارآمد و همراهی متخصصان نظامی به شناسایی خطرهای دشمنان و میزان توانمندی آنان می‌پردازد و با فراهم آوردن سلاح و امکانات لازم و آموزش نیروهای انسانی داوطلب به مقابله با تهدیدهای دشمنان می‌شتابد. اهمیت مقوله بهداشت نیز از آن جهت است که در صورت

سهل‌انگاری در آن، تلفات انسانی سهمگینی به بار خواهد آمد و از این رو لازم است تا با کاربست شیوه‌های دقیق و تجربه‌شده از بروز بیماری‌های مهلک جلوگیری شود. با این استدلال، چه بسا مقوله بهداشت با امنیت ارتباط یابد. در مقابل اموری چون ساخت مسکن، پوشاک، اغذیه، تجارت داخلی و خارجی و مانند آن که از سوی مردم صورت می‌گیرد، دولت صرفاً به منظور تنظیم و ایجاد تعادل در عرضه آن و همچنین دعوت مردم جهت محترم‌شمردن قانون و مقابله با متخلفان می‌تواند نقش آفرینی کند؛ همان‌طور که در امور مربوط به تأمین امنیت و بهداشت نیز مردم می‌توانند به صورت اختیاری به کمک دولت بشتابند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، صص ۵۰-۵۸).

اموری دیگر چون آموزش و پرورش و رسیدگی به اقتدار محروم‌اموری‌اند که هم دولت و هم مردم می‌توانند متصدی آن شوند و فقط در صورتی که مردم به طور کامل در تأمین آن مشارکت نکنند، بر عهده دولت گذاشته می‌شود؛ بر این اساس الگوی حکومت اسلامی از الگوی حکومت‌های توتالیتر که در آن همه دولت مستقیماً عهده‌دار همه مسائل اجتماعی می‌شود و مردم در انجام اموری چون کشاورزی و صنعت به عنوان کارگران و مزدبگیران دولت عمل می‌کنند، فاصله می‌گیرد؛ چرا که اصل در حکومت اسلامی آن است که «اموری که از عهده مردم برمی‌آید، به آنها واگذار شود و مالکیت و استقلال مردم محترم شمرده شود». در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، دو چیز سبب کاهش مشارکت مردمی می‌شود: نخست گسترش نیازها و پیچیده‌شدن تأمین آنها که عملاً نقش مردم را از صحنه مشارکت سیاسی می‌کاهد و بر نقش آفرینی حکومت می‌افزاید. دوم ضعیف‌شدن ارزش‌های اجتماعی از سوی افراد که سبب می‌شود آنان از برعهده گرفتن مسئولیت امتناع کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، صص ۵۰-۵۸)؛ پس در واقع آنچه مشارکت مردمی را می‌کاهد، ساختار حکومت نیست، بلکه یا خود مردم یا مقتضیات زمانه است.

دیدگاه آیت‌الله حائری درباره اختیارات حکومت، جامع دو دیدگاه پیشین است. ایشان معتقد است محدوده اختیارات ولی فقیه فقط براساس ناتوانی و نقصان مردم از رسیدن به مصالحشان تعیین می‌شود؛ بنابراین دایره اختیارات حاکم همواره در حال تغییر

است و مرز میان اختیارات حاکم و مردم، توانایی و ناتوانی مردم از انجام فعالیت‌های عمومی است و قاعدتاً ولی فقیه نباید در مواردی که مردم توان برآوردن نیازهایشان را دارند، دخالت کند (حائری، ۱۳۹۹، صص ۱۸۴-۱۸۹).

آنچه در تحلیل دیدگاه آیت‌الله حائری گفتنی است آنکه ولی فقیه باید براساس مصالح مردم عمل کند؛ چراکه غرض از ولایت او جبران کمبودهای آنان است؛ بر این اساس هرگونه تصمیم‌گیری و عملکرد حاکم که براساس مصالح مردم نباشد، باطل است؛ زیرا ولایت ولی فقیه همانند ولایت پیامبر ﷺ و امام علیؑ نیست که نصوصی مانند «الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أُنْفُسِهِمْ» (احزاب، ۶) آن را شامل شود. قضاوت برای رفع خصومت، اجرای حدود و تعزیر، تعیین تکلیف در موارد تعارض منافع اشخاص با یکدیگر مانند تعیین قیمت کالا و امور دیگری چون تعیین اول ماه، زمان حج و افطار از دیگر کارویژه‌های حاکم است که خصیصه مشترک همه آنها، ناتوانی مردم از برعهده‌گرفتن آنها است و قهراً حاکم باید چنین اموری را در دست گیرد (حائری، ۱۳۹۹، صص ۱۸۴-۱۸۹).

در دیدگاه آیت‌الله حائری، ساختار حکومت در اسلام به صورت تفصیلی تعیین نشده است و اموری مانند فردی یا شورایی بودن حکومت، تک‌مجلس یا دومجلسی بودن، برگزیدن نمایندگان از سوی مردم یا حاکم، براساس مقتضیات زمانی و مکانی سنجیده می‌شوند. ایشان با اشاره به دو دیدگاه تمرکزگرایی و کثرت‌گرایی در ساخت حکومت، هیچ کدام از دو آن را نمی‌پذیرند؛ تمرکزگرایی در تنظیم مناسبات دولت مفید است؛ اما ممکن است به استبداد گراییده شود و کثرت‌گرایی نیز هرچند گراییدن به استبداد را اندک می‌گرداند، نبود مرکزیت و انسجام منجر به پدیداری چالش‌هایی خواهد شد؛ بنابراین حکومت اسلامی از دیدگاه آیت‌الله حائری دارای یک ساخت دیگر است که از مزایای هر دو گونه تمرکز و کثرت برخوردار است (حائری، ۱۳۹۹، صص ۲۰۸-۲۱۰).

طبق دیدگاه ایشان، همه فقیهان جامع‌الشرایط از ولایت شرعی برخوردارند و هرگاه یکی از آنان در مسئله‌ای اعمال ولایت کند، فقیه دیگر نمی‌تواند در آن مسئله برای او مزاحمت ایجاد کند. باین حال هرگاه از فقیه‌ی که در یک مسئله بر دیگران مقدم شده

است، خطایی سرزند، فقیهان دیگر می‌توانند در آن مسئله ولایت خویش را اعمال کنند و بدین طریق از استبداد جلوگیری می‌شود. افزون بر پاییدن فقیهان توسط یکدیگر، مراقبت امت بر عملکرد فقیهان و همچنین مشاورت حاکم با نخبگان و متخصصان، ابزارهای سه‌گانه در جلوگیری از بروز استبداد در حکومت اسلامی هستند (حائری، ۱۳۹۹، صص ۲۰۸-۲۱۰).

### نتیجه‌گیری

عدم انطباق مبانی و مؤلفه‌های اقتدارگرایی بر نظریه فقهی سیاسی آیت‌الله مؤمن قمی، مصباح یزدی و حائری، دستاورد این مقاله است. در دیدگاه سه فقیه مزبور، اقتدار سیاسی مقوله‌ای مرکب از دو عنصر «اذن الهی» و «رضایت مردم» است که اولی ناظر به حقانیت و صلاحیت زمامدار (اقتدار حقیقی) است و دومی صرفاً به پذیرش مردمی در مرحله تحقق خارجی حکومت (اقتدار عملی) اشاره می‌کند. بسیط‌نبودن اقتدار سیاسی به دلیل چالش‌هایی است که ثبات جامعه را به خطر می‌اندازد و ناتوانی مردم از اثرگذاری بر اقتدار حقیقی حاکم به دلیل آن است که حاکم بایستی صلاحیت‌های حکمرانی را شخصاً به دست آورده باشد و همانند هر فن دیگری مردم از خلق صلاحیت برای افراد متخصص ناتوان‌اند. با این حال مردم در تأسیس و اداره حکومت نقش دارند که هر دو به حوزه اقتدار عملی (نه اقتدار حقیقی) مربوط می‌شود و از این رو اختیارات حکومت از وصف گسترده برخوردار نیست، بلکه اختیارات حکومت در مقایسه با توانایی و ناتوانی مردم در انجام فعالیت‌های عمومی سنجیده می‌شود و حاکم در هر موردی که مردم از توانایی انجام دادن عاجزند، لازم است بر پایه مصالح مردم عمل کند.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم.

۱. آرنت، هانا. (۱۳۸۸). میان گذشته و آینده: هشت تمرین در اندیشه سیاسی (مترجم: سعید مقدم). تهران: نشر اختران.
۲. بهداروند، محمدمهدی. (۱۳۹۳). بررسی وظایف و حدود اختیارات ولی فقیه برگرفته از درس‌های خارج فقه آیت‌الله محمد مؤمن قمی & . قم: دفتر نشر معارف.
۳. حائری، سید کاظم. (۱۳۹۹ق). أساس الحكومة الإسلامية. بیروت: مطبعة النیل.
۴. حائری، سید کاظم. (۱۴۲۴ق). ولاية الأمر في عصر الغيبة. قم: مجمع الفكر الاسلامی.
۵. طوسی، نصیرالدین. (۱۳۳۵). رساله امامت (محقق: محمدتقی دانش‌پژوه). تهران: دانشگاه تهران.
۶. فیرحی، داود. (۱۳۸۱). شیعه و مسئله مشروعیت: بین نظریه و نص. سیاست، ش ۵۷، صص ۲۱۷-۲۴۶.
۷. فیرحی، داود، ۱۳۷۸. قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام. تهران: نشر نی.
۸. فیرحی، داوود. (۱۳۸۴). نظام سیاسی و دولت در اسلام. تهران: سمت.
۹. فیرحی، داوود. (۱۳۹۴). فقه و سیاست در ایران معاصر (ج ۲). تهران: نشر نی.
۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۲). کاوش‌ها و چالش‌ها (ج ۲). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۳). در پرتو ولایت. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۶). نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۸). انقلاب اسلامی؛ جهشی در تحولات سیاسی تاریخ. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱ الف). مشکات: نظریه حقوقی اسلام. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱ ب). مشکات: نظریه سیاسی اسلام. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۳). مشکات: حقوق و سیاست در قرآن. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۶ الف). اخلاق و سیاست، درس‌های اخلاق ماه مبارک رمضان ۱۳۹۶. پایگاه اطلاع‌رسانی آثار حضرت آیت‌الله مصباح یزدی: mesbahyazdi.ir.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۶ ب). مشکات: پرسش‌ها و پاسخ‌ها. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۷). حکیمانه‌ترین حکومت. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۰. مک کالوم، جرالذ. (۱۳۸۳). فلسفه سیاسی (مترجم: بهروز جندقی). قم: کتاب طه.
۲۱. مؤمن قمی، محمد. (۱۳۷۸). دین و مشارکت سیاسی در گفتگو با آیت‌الله محمد مؤمن. علوم سیاسی، ش ۷، صص ۶-۲۱.
۲۲. مؤمن قمی، محمد. (۱۳۸۶). ادله بیعت در قرآن. فقه اهل‌بیت علیهم السلام، ش ۵۱، صص ۳۴-۶۱.
۲۳. مؤمن قمی، محمد. (۱۳۸۷). قوانین ثابت و متغیر. فقه اهل‌بیت: ش ۵۶، صص ۶۰-۸۱.
۲۴. مؤمن قمی، محمد. (۱۴۱۵ق). کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۵. مؤمن قمی، محمد. (۱۴۲۵ق). الولاية الإلهية الإسلامية أو الحكومة الإسلامية (ج ۱). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
26. Brooker, Paul. (2000). *Non-Democratic Regimes*, London: Macmillan Press.
27. Linz, Juan J. (2000). *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, London: Lynner Rierner Publishers.

## References

\* The Holy Qur'an.

1. Arendt, H. (1388 AP). *Between the past and the future: eight exercises in political thought* (Moghadam, S. Trans.). Tehran: Akhtaran Publications. [In Persian]
2. Behdarvand, M. M. (1393 AP). *An examination of the duties and limits of the authority of the jurist*, taken from the Darse Kharij Courses of Ayatollah Mohammad Momen Qomi. Qom: Education publishing office. [In Persian]
3. Brooker, P. (2000). *Non-Democratic Regimes*, London: Macmillan Press.
4. Feirahi, D. (1381 AP). Shia and the issue of legitimacy: between theory and text. *Journal of Politics*, 57, pp. 217-246. [In Persian]
5. Firhi, D. (1378 AP). *Power, knowledge and legitimacy in Islam*. Tehran: Ney Publishing [In Persian].
6. Feirahi, D. (1384 AP). *Political system and government in Islam*. Tehran: Samt. [In Persian]
7. Feirahi, D. (1394 AP). *Jurisprudence and politics in contemporary Iran*. Tehran: Ney Publications. [In Persian]
8. Haeri, S. K. (1399 AH). *The basis of Islamic government*. Beirut: Al-Nil Publications. [In Arabic]
9. Haeri, S. K. (1424 AH). *Wilayat al-Amr fi Asr Al-Ghaibah*. Qom: Majma' al-Fikr al-Islami. [In Arabic]
10. Linz, J. J. (2000). *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, London: Lynne Rienner Publishers.
11. McCallum, G. (1383 AP). *Political philosophy* (Jandaghi, B, Trans.). Qom: Kitab Taha. [In Persian]
12. Mesbah Yazdi, M. T. (1382 AP). *Explorations and challenges*. Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
13. Mesbah Yazdi, M. T. (1383 AP). *In the light of the Wilayat*. Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]



14. Mesbah Yazdi, M. T. (1386 AP). *A brief look at the theory of Wilayat Faqih*. Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
15. Mesbah Yazdi, M. T. (1388 AP). *Islamic Revolution; A leap in the political developments of history*. Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
16. Mesbah Yazdi, M. T. (1391 AP, B). *Meshkat: The Political Theory of Islam*. Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
17. Mesbah Yazdi, M. T. (1391AP, A). *Meshkat: Islamic legal theory*. Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
18. Mesbah Yazdi, M. T. (1393 AP). *Meshkat: law and politics in the Qur'an*. Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
19. Mesbah Yazdi, M. T. (1396 AP, A). *Ethics and politics*, lessons on the ethics of the holy month of Ramadan 2017. Information Website for the works of Ayatollah Mesbah Yazdi mesbahyazdi.ir. [In Persian]
20. Mesbah Yazdi, M. T. (1396 AP, B). *Problems: questions and answers*. Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
21. Mesbah Yazdi, M. T. (1397 AP). *The wisest government*. Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
22. Momen Qomi, M. (1378 AP). Religion and political participation in a conversation with Ayatollah Mohammad Momen. *Political Science*, 7, pp. 6-21. [In Persian]
23. Momen Qomi, M. (1386 AP). Evidence of allegiance in the Qur'an. *Ahl al-Bayt Jurisprudence*. 51, pp. 34-61. [In Persian]
24. Momen Qomi, M. (1387 AP). Fixed and variable rules. *Ahl al-Bayt Jurisprudence*. 56, pp. 60-81. [In Persian]

25. Momen Qomi, M. (1415 AH). *Kalamat Sadidah fi Masa'il Jadidah*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
26. Momen Qomi, M. (1425 AH). *Al-Wilayat al-Ilahiyah al-Islamiyah Awe al-Hukumah al-Islamiyah*. Qom: Islamic Publications Institute. [In Persian]
27. Tusi, N. (1335 AP). *Treatise on Imamate* (Daneshpajouh, M. T, Ed.) Tehran: University of Tehran. [In Persian]

## **Editorial board**

**(Persian Alphabetical Order)**

### **Mohammad Javad Arasta**

Associate professor College of Farabi University of Tehran

### **Seyed Sajjad Izdehi**

Professor Research Institute for Islamic Culture and Thought

### **Ahmad Rahdar**

Assistant professor Baqir al- Olum University

### **Seyed Javad Rasivarai**

Associate professor Research Institute of Howzah and University

### **Seyed Kazem Seyedbaqeri**

Associate professor Research Institute for Islamic Culture and Thought

### **Abul- Qasem Alidoost**

Professor Research Institute for Islamic Culture and Thought

### **Najaf lakzaee**

Professor Baqir al-Olum University

### **Ahmad Mobaleghi**

Assembly of experts for leadership

### **Mansour Mirahmadi**

Professor Shahid Beheshti University

---

## **Reviewers of Thid Volume**

Mahmoud Fallah, Mansour Mirahmadi, Najaf Lakzai, Ruhollah Shariati, Seyed Kazem Seyed Baqeri, Seyed Sajjad Izdehi.



# **Jurisprudence and politics**

**Journal of jurisprudence and politics**  
**Vol. 2, No. 1, Spring & Summer, 2021**

---

**3**

**Islamic Sciences and Culture Academy**

(Research Center for Political Thought and Sciences)

**www.isca.ac.ir**

**Manager in Charge:**

**Najaf Lakzaei**

**Editor in Chief:**

**Seyed Sajjad Izedehi**

**Secretary of the Board:**

**Mahmood Fallah**

**Translator of Abstractes and References:**

**Mohammad Reza Amouhosseini**

**Arabic Translator**

**Mohammad Taghi Mohammadian**

**Tel.:+ 98 25 31156855 / 31156912 • P.O. Box.: 37185/3688**

**ijp.isca.ac.ir**

<http://ijp.isca.ac.ir>

## راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

### فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ۸۰۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱/۴۰۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱/۴۰۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۹۶۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۸۰۰/۰۰۰ ریال
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ۱/۴۰۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱/۴۰۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳۲۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳۲۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳۲۰/۰۰۰ ریال

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:	نام:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:	نهاد:
		شرکت:

نشانی:	استان:	کد پستی:
شهرستان:	شهرستان:	کد اشتراک قبل:
خیابان:	خیابان:	پیش شماره:
کوچه:	کوچه:	تلفن ثابت:
پلاک:	پلاک:	تلفن همراه:
		رایانامه:

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹  
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰  
تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷  
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی