

# فقه و سیاست

سال دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

۴

صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فقه و حقوق)

(وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

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

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سرمدبیر: سیف‌الله صرامی

دبیر تحریریه: علی اکبری معلم

مترجم چکیده‌ها و منابع انگلیسی: محمدرضا عموحسینی

مترجم چکیده‌های عربی: امین فتحی

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)؛ سیویلیکا (Civilica.com)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.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:** ۸۰۰۰۰ تومان



## اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

محمدجواد ارسطا

دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

احمد رهدار

استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

سیدجواد راثی ورعی

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سیدکاظم سیدباقری

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

سیف‌الله صرامی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ 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

نجف لکزایی، سیف‌الله صرامی، علی اکبری معلم، علیرضا نائیج.

## 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 مشابهت یابی 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) حروف چینی 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)
- تذکره: (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 هیات علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۲. **دانشجویان:** دانشجوی (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 فراهم نمودن 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

- ۷.....چالش‌های فقهی سکوت عمدی قانون در نظام قانون‌گذاری جمهوری اسلامی ایران  
حسنعلی‌علی‌اکبریان
- ۳۹.....روایت حکومت در اندیشه سیاسی فیض کاشانی و مقدس اردبیلی.....  
سید حسین اطهری - احمد ولوی نسب
- ۷۷.....جایگاه جهاد تبیین و روش‌های تحقق آن در جامعه اسلامی از دیدگاه نهج‌البلاغه.....  
حسین دلدار فروتنقه - مرضیه علیزاده ایوری
- ۱۰۲.....دلالت‌های حکمرانی سوره یوسف.....  
نجف لک‌زایی - محمد حسین پور اصل کلشانی
- ۱۳۶.....جایگاه قاعده نفی سبیل در سیاست خارجی ج.ا.ایران در حمایت از محور مقاومت.....  
ابوالفضل نوریان - علی‌اکبر جهانی - محمد مهدی زارعی
- ۱۶۱.....کارکرد فقه عبادی فردی برای ایجاد نظم خودجوش در جامعه.....  
ایمان کاکاوند



## Jurisprudential Challenges of Deliberate Legislative Silence in the Legal System of the Islamic Republic of Iran<sup>1</sup>

Hassan Ali Aliakbarian 

Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran  
ha.aliakbarian@isca.ac.ir



### Abstract

Deliberate legislative silence in cases where a Sharia ruling exists occurs when a religious ruling necessitates the enactment of a law based on it, but the legislator remains silent due to certain factors. Today, such silence in legislative system of Iran faces several jurisprudential issues: it lacks a clear supporting theory; in cases where deliberate legislative silence imposes an obligation on judges, it lacks the element of *wilayah* (authority), or at the very least, its existence is highly ambiguous; the standard fatwa is not applied in cases of deliberate legislative silence; it is not subject to the oversight of the Guardian Council and the Expediency Council, which oversee the enactment of laws; and in judicial unification rulings that resolve discrepancies in judicial opinions based on differences in fatwas, the jurisprudential considerations of deliberate legislative silence are ambiguous. A detailed examination of these issues, alongside the potential enhancement of the functions of deliberate legislative silence, transforms it into a significant issue—one that paves the way for

---

1. **Cite this article:** Aliakbarian, H. (2021). Jurisprudential challenges of deliberate legislative silence in the legal system of the Islamic Republic of Iran. *Journal of Fiqh and Politics*, 2(4), 7-38.  
<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.70503.1048>

---

\* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). \***Type of article:** Research Article

---

▣ **Received:** 2024/12/10 • **Accepted:** 2025/04/02 • **Published online:** 2025/03/12

---

the formulation of a comprehensive theory on this subject. This article, employing a jurisprudential approach and examining the current status of deliberate legislative silence in the Iranian legal system, undertakes this task. The innovation of this study lies in its investigation of the jurisprudential challenges of deliberate legislative silence within the existing legislative framework of the Islamic Republic, transforming it into a researchable issue that sets the stage for the development of a comprehensive theory on the matter.

### **Keywords**

Deliberate legislative silence, Sharia ruling, *hukm wilayi* (authoritative ruling), Guardian Council, Expediency Council, judicial unification ruling.



## التحديات الفقهية للسكوت المتعمد للقانون في النظام التشريعي للجمهورية الإسلامية الإيرانية<sup>۱</sup>

حسنعلي علي أكبريان

أستاذ مشارك في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية  
ha.aliakbarian@isca.ac.ir



### الملخص

السكوت المتعمد للقانون هو امتناع المشرع عن سنّ قانون في الحالات التي يوجد فيها حكم شرعي يستدعي وضع قانون بناءً عليه، وذلك لأسبابٍ مختلفة. واليوم، يواجه هذا السكوت في نظامنا التشريعي عدة إشكاليات فقهية: لا تدعمه نظرية واضحة، وفي الحالات التي يفرض فيها السكوت المتعمد للقانون الزاماً على القضاة فإنه يفتقر إلى عنصر الولاية، أو على الأقل يكتنفه غموض كبير، ولا يتم تطبيق الفتوى المعيارية في السكوت المتعمد للقانون، كما أنّ السكوت المتعمد للقانون لا يخضع لرقابة مجلس صيانة الدستور ومجمع تشخيص مصلحة النظام، التي توجد في حالات سن القانون، وفي قرارات توحيد الإجراءات القضائية التي تصدر في حالة اختلاف الآراء (الأحكام) القضائية بسبب اختلاف الفتاوى، فإن مراعاة المقتضيات الفقهية للسكوت المتعمد للقانون تواجه غموضاً ملحوظاً. إنّ الدراسة التفصيلية لهذه الإشكاليات، إلى جانب إمكانية تطوير وظائف السكوت المتعمد للقانون، تحوّلته إلى قضية تُبيح المجال لوضع نظرية حول هذا الموضوع. ومن هنا،

۱. استناداً إلى المقالة: علي أكبريان، حسنعلي، (۱۴۰۰). التحديات الفقهية للسكوت المتعمد للقانون في النظام التشريعي للجمهورية الإسلامية الإيرانية، الفقه والسياسة، ۲(۴)، صص ۷-۳۸.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.70503.1048>

□ التصنيف: علمية محكمة، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي لمحوزة العلمية في قم (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران) © المؤلفون

□ تاريخ الاستلام: ۲۰۲۴/۱۲/۱۰ • تاريخ القبول: ۲۰۲۵/۰۴/۰۲ • تاريخ النشر الإلكتروني: ۲۰۲۵/۰۳/۱۲

يسعى هذا البحث، باتباع المنهج الفقهيّ وبالنظر إلى واقع السكوت المتعمد للقانون في النظام التشريعيّ الإيرانيّ، إلى القيام بهذا العمل. تكمن جِدّة البحث وإبداعه في دراسة الإشكاليات الفقهية للسكوت المتعمد للقانون في وضعه الراهن ضمن النظام التشريعيّ للجمهورية الإسلامية الإيرانية، وتحويله إلى قضية تمهّد لصياغة نظرية شاملة حول السكوت المتعمد للقانون.

### الكلمات المفتاحية

الحكم الشرعي، الحكم الولائي، مجلس صيانة الدستور، مجمع تشخيص مصلحة النظام، قرار توحيد الإجرائية القضائية

## چالش‌های فقهی سکوت عمدی قانون در نظام قانون گذاری

جمهوری اسلامی ایران<sup>۱</sup>


حسنعلی علی اکبریان

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران  
 ha.aliakbarian@isca.ac.ir



### چکیده

سکوت عمدی قانون در موارد وجود حکم شرعی در جایی است که یک حکم شرعی اقتضای وضع قانون براساس آن وجود داشته باشد اما قانون گذار به دلیل عواملی در آن سکوت کند. امروز چنین سکوتی در نظام قانون گذاری ما با چند مشکل فقهی مواجه است: نظریه شفافی آن را پشتیبانی نمی کند؛ در مواردی که سکوت عمدی قانون، الزامی را بر قضات ایجاد می کند فاقد عنصر ولایت است، یا دست کم وجود آن با ابهام جدی مواجه است؛ فتوای معیار در سکوت عمدی قانون در آن اعمال نمی شود؛ سکوت عمدی قانون مشمول نظارت‌های شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت، که در موارد وضع قانون وجود دارد، نیست؛ در آرای وحدت رویه‌ای که در فرض اختلاف آرای قضایی به منشأ اختلاف فتوا صادر می شوند، رعایت اقتضانات فقهی سکوت عمدی قانون با ابهام مواجه است. بررسی تفصیلی این مشکلات در کنار امکان ارتقای کارکردهای سکوت عمدی قانون، آن را به یک مسئله تبدیل می کند؛ مسئله‌ای که زمینه را برای تدوین نظریه‌ای در این باره فراهم می سازد. مقاله حاضر با روش فقهی و با نگاه به وضعیت موجود سکوت

۱. **استناد به این مقاله:** علی اکبریان، حسنعلی. (۱۴۰۰). چالش‌های فقهی سکوت عمدی قانون در نظام قانون گذاری جمهوری اسلامی ایران، فقه و سیاست، ۲(۴)، صص ۷-۳۸.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.70503.1048>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۲۲

عمدی قانون در نظام قانون گذاری ایران این کار را انجام داده است. نوآوری مقاله در بررسی مشکلات فقهی سکوت عمدی قانون در وضعیت فعلی آن در نظام قانون گذاری جمهوری اسلامی، و تبدیل آن به یک مسئله برای زمینه سازی تدوین نظریه ای جامع در سکوت عمدی قانون است.

### کلیدواژه‌ها

سکوت عمدی قانون، حکم شرعی، حکم ولایی، شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت، رأی وحدت رویه.

## ۱. کلیات

در این کلیات، پس از تبیین موضوع، مراد از الفاظ مهم در سکوت عمدی قانون تبیین می‌شود و ارکان سکوت عمدی قانون، که در این بحث با آن کار داریم، یعنی عوامل و اهداف سکوت عمدی قانون و اقتضائات فقهی آن، ارائه می‌گردد.

### ۱-۱. تبیین موضوع

قانون‌گذاری در حکومت‌های پیچیده و گسترده امروزه امری گریزناپذیر است. احکام اجتماعی اسلام گرچه از سوی خداوند برای اداره جامعه جعل شده است، اما به دلیل اختلاف فتوا یا تعدد مصادیق موضوعات احکام، مصلحت و وحدت موقف حکومت در برابر آنها اقتضا دارد که حکومت با قانون‌گذاری در موضوع حکم شرعی، فتوای واحدی را یا مصادیق معینی از حکم شرعی را قانونی کند و این قانون را با حکم ولی، مشروع سازد (علی‌اکبریان، ۱۴۰۰، صص ۷۹-۸۸)؛ یعنی حکومت برای اعمال حاکمیت، به وجود حکم شرعی و فتاوی فقها اکتفا نمی‌کند؛ و این، قانون مهور به حکم ولایی است که وظایف حکومت و مردم را معین می‌کند.

اگر حکومت درباره یک حکم شرعی موضع خود را اعلام نکند، به گونه‌ای که کارگزاران حکومت ندانند در آن‌باره چه وظیفه‌ای دارند و مردم و قضات نیز در آن‌باره سرگردان و حیران باشند، پذیرفتنی نیست؛ و چنین سکوتی خالی از مصلحت و بلکه دارای مفسده است. به این‌گونه سکوت می‌توان سکوت در مجموع نظام حقوقی گفت. اما اگر سکوت قانون درباره یک حکم شرعی به گونه‌ای باشد که هم حکومت وظیفه خود را در قبال آن حکم شرعی بدانند، و هم تکلیف مردم و قضات در آن روشن باشد، چنین سکوتی می‌تواند یک شکل قانون‌گذاری باشد. به این‌گونه سکوت می‌توان سکوت در قانون عادی گفت (همان).

محل بحث این نوشتار جایی است که یک حکم شرعی اقتضای وضع قانون براساس آن را دارد، ولی قانون‌گذار به دلیل عروض عواملی، عمداً درباره آن حکم شرعی

سکوت می‌کند؛ و در عین حال، وظیفه حکومت، مردم، و قضات درباره آن حکم شرعی روشن است.

آنچه در این مقاله بررسی می‌شود مشکلات فقهی‌ای است که سکوت عمدی قانون در نظام قانون‌گذاری ما، در موارد وجود حکم شرعی دارد. نویسنده در مسیر بررسی این مشکلات فقهی، سکوت عمدی قانون را به‌عنوان ابزاری ترسیم نهایی می‌کند که می‌تواند به اجرای صحیح‌تر احکام شرعی در جامعه بینجامد.

نوآوری مقاله در بررسی مشکلات فقهی سکوت عمدی قانون در وضعیت فعلی آن در نظام قانون‌گذاری جمهوری اسلامی، و تبدیل آن به یک مسئله برای زمینه‌سازی تدوین یک نظریه جامع در سکوت عمدی قانون است.

#### ۱-۲. تعاریف

**قانون‌گذاری:** یعنی وضع قانون. مراد از قانون‌گذاری در اینجا قانون‌گذاری الهی نیست، بلکه قانون‌گذاری بشری توسط حکومت اسلامی است. قانون در اصطلاح حقوقی، دستوری کلی (و گاه جزئی) است که به‌وسیله مرجع صالح انشا شده و به‌وسیله مجالس قانون‌گذاری تصویب، و سپس به توشیح مرجع صلاحیت‌دار برسد (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۴، ص ۵۱۷). این معنا از قانون، معنای اخص آن است که در این نوشتار نیز همین معنا مراد است. قانون، معنای اعمی نیز دارد که شامل آیین‌نامه‌ها و بخش‌نامه‌ها و سایر مقررات حکومتی می‌شود (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۴، ص ۵۱۷).

**سکوت قانونی:** در جایی که اقتضای وضع قانون وجود دارد ولی قانون‌گذار قانونی را در مورد آن وضع نکرده است «سکوت قانونی» یا «خلاً قانونی» محقق شده است. همچنین موارد تعارض یا اجمال و ابهام قانون نیز «سکوت حکمی قانون» (دانش‌پژوه، ۱۳۸۹، ص ۲۵۳) است. سکوت قانون می‌تواند عمدی یا از روی سهو یا جهل باشد. در اینجا سکوت عمدی قانون مراد است.

**حکم ولایی:** حکم ولایی انشایی است که از سوی کسی که دارای ولایت است

صادر می شود (برای نمونه، ر.ک: موسوی خوئی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۴۳۶؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۹۸). حکم ولایی محل بحث، حکمی است که به قانون یا سکوت قانون تعلق می گیرد و با این حکم ولایی، قانون و سکوت قانون مشروعیت پیدا می کند، و بر فتاوا مقدم می شود (سیفی مازندرانی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۹).

**رأی وحدت رویه:** در ماده ۴۷۱ قانون آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲ آمده است: «هرگاه از شعب مختلف دیوان عالی کشور یا دادگاه‌ها نسبت به موارد مشابه، اعم از حقوقی، کیفری و امور حسبی، با استنباط متفاوت از قوانین، آراء مختلفی صادر شود، رییس دیوان عالی کشور یا دادستان کل کشور، به هر طریق که آگاه شوند، مکلفند نظر هیأت عمومی دیوان عالی کشور را به منظور ایجاد وحدت رویه درخواست کنند. ... رأی اکثریت در موارد مشابه برای شعب دیوان عالی کشور و دادگاه‌ها و سایر مراجع، اعم از قضایی و غیر آن لازم‌الاتباع است؛ اما نسبت به رأی قطعی شده بی اثر است.»

در این نوشتار، وقتی از اصطلاح رأی وحدت رویه استفاده می شود، گرچه مقصود همین نهاد است، اما دو تفاوت با آن دارد: یکی آنکه محل بحث در پیشنهاد این نوشتار فقط آرای وحدت رویه‌ای است که اختلاف آرای قضایی در آن به دلیل اختلاف فتوا باشد، و درباره سایر آرا هیچ سخنی ندارد؛ دوم اینکه بنابر اقتضائات فقهی سکوت عمدی قانون، کارکردهای آن تغییر می کند.

### ۱-۳. ارکان سکوت عمدی قانون در موارد وجود حکم شرعی

در اینجا، عوامل، اهداف، و اقتضائات فقهی سکوت عمدی قانون، به عنوان ارکان سکوت عمدی قانون بیان می شود، تا براساس آن بتوان وضعیت سکوت عمدی قانون را در موارد وجود حکم شرعی ارزیابی کرد. تبیین ادله و شواهد این ارکان، به دلیل محدودیت حجم مقاله، و تمرکز بر غرض اصلی، نیازمند مقاله مستقلی است:

**عوامل سکوت عمدی قانون:** گاه در برابر اقتضای وضع قانون براساس یک حکم شرعی، موانعی پیش می آید که قانون‌گذار را وادار به مصلحت‌اندیشی در قانونی کردن

یا سکوت کردن درباره آن حکم شرعی می‌کند. این عوامل را می‌توان در دو دسته زیر تقسیم کرد:

- دسته نخست از عوامل: وجود مفسده در وضع قانون براساس یک حکم شرعی به دلیل ناتوانی اجرای قانون، فشار افکار عمومی، فشارهای بین‌المللی، مصلحت تدرج، تراحم قانونی کردن یک حکم شرعی با امر اهم؛ مانند احکامی که اجرای آنها در شرایط و موقعیت خاص زمانه، مانع از اجرای حکم اهمی می‌شود. در همه این عوامل نوعی مفسده (مفسده موقت) در قانونی کردن یک حکم شرعی وجود دارد؛ و اقتضا می‌کند که قانون‌گذار در وضع قانون براساس آن حکم شرعی سکوت کند، یا اگر قانونی بر موضوع آن حکم شرعی وضع می‌کند قیودی از آن را حذف یا به آن اضافه کند که اجرای آن را فاقد مفسده کند. در هر صورت از وضع قانون براساس مَرِّ حکم شرعی (نه کمتر نه بیشتر) سکوت کرده است.

- دسته دوم از عوامل: وجود مصلحت آزادی مردم در عمل به فتاویٰ فقها؛ این مصلحت، خود دو حالت دارد: مصلحت آزادی عمل براساس فتاوا فقط برای مردم باشد یا علاوه بر آن برای قضات هم باشد. مصلحت آزادی مردم در عمل به فتاویٰ فقها، معمولاً در سکوت عمدی قانون مورد غفلت است و در نظام حقوقی ما بیشتر وقتی سکوت عمدی قانون یا قانون براساس عناوین ثانوی مطرح می‌شود که مفسده‌ای در برابر آن اقتضای وضع قانون ایستادگی کند؛ درحالی که چنین نیست و مصلحت آزادگذاری مردم و حتی مصلحت آزادگذاری قضات در عمل به وظیفه شرعی خودشان، گاه برتر از مصلحت وحدت موضع حکومت براساس یک فتوا است.

**اهداف سکوت عمدی قانون:** براساس این دو دسته از عوامل، قانون‌گذار اهدافی

را از سکوت عمدی قانون در موارد وجود حکم شرعی دنبال می‌کند:

- **هدف نخست:** قانون‌گذار اجرای یک حکم شرعی توسط حکومت را در شرایط زمانه خود به‌طور موقت دارای مفسده اهم بداند و با سکوت قانونی بخواهد جامعه



را از آن مفسده برهاند. این هدف با عدم اجرای آن حکم شرعی توسط حکومت تأمین می‌شود. پس سکوت قانون در این مورد، باید دلالت بر ضمانت عدم اجرای آن حکم شرعی توسط حکومت داشته باشد.

• **هدف دوم:** قانون‌گذار مصلحت را در این بیند که مردم را در عمل به یک حکم شرعی براساس فتاوی خودشان آزاد بگذارد، و آزادی آنان را توسط قانون مستند به یک فتوای واحد بر مردم محدود نکند؛ اما در هنگام منازعه و رجوع مردم به قضات، حکومت، یک فتوای واحد را در محاکم قضایی اجرا کند. در این حالت، حکومت آن حکم شرعی را در قانون نمی‌آورد تا بر همگان الزامی نشود، اما هرگاه درباره موضوع آن حکم شرعی منازعه‌ای رخ داد و مردم به دادگاه رسمی کشور مراجعه کردند، حکومت به وسیله یک قانون غیرمصرح، آن را برای قضاوت قضات الزامی کند؛ یعنی قاضی ملزم باشد براساس آن قضاوت کند.

• **هدف سوم:** اگر در موارد هدف دوم، حکومت مصلحت را در عدم الزام قضات به وحدت رویه بداند، قضاوت قضات براساس آنچه در فقه القضا آمده است انجام می‌شود؛ یعنی حکومت درباره آن حکم شرعی هیچ حکم ولایی‌ای صادر و هیچ قانونی، نه مصرح و نه غیرمصرح، وضع نمی‌کند.

**اقتضانات فقهی سکوت عمدی قانون:** این سه هدف اقتضانات فقهی متفاوتی دارند:

• الزامات «سکوت عمدی قانون در موارد وجود حکم شرعی» بر قضات در هدف نخست این است که نباید براساس آن حکم شرعی، حکم صادر کنند. این الزام فقط به وسیله حکم ولایی می‌تواند بر قضات مشروعیت داشته باشد. اگر چنین حکم ولایی‌ای وجود نداشته باشد، نه حکومت حق دارد قضات را از حکم براساس آن حکم شرعی منع کند، نه قاضی ملزم به اطاعت از آن خواهد بود.

• الزامات آن بر قضات در هدف دوم این است که باید براساس رأی وحدت رویه، حکم کنند. کارکرد این رأی در هدف دوم این است که الزام بر مردم ندارد، ولی بر قضات الزام دارد. اگر رأی وحدت رویه متضمن حکم ولایی نباشد قاضی

نه تنها ملزم به حکم براساس رأی وحدت رویه نیست، در مواردی که وظیفه شرعی او عمل به فتوای دیگری است حکم براساس رأی وحدت رویه بر او جایز نیست.

- در هر دو هدف نخست، که سکوت قانون باید متضمن حکم ولایی باشد، یک اقتضای دیگر پدید می‌آید و آن رعایت فتوای معیار در قانون‌گذاری و در سکوت قانون است. فتوای معیار در سکوت قانون در همین مقاله بیان می‌شود.
- در هدف سوم سکوت عمدی قانون، حکومت هیچ دخالتی از طریق قانون‌گذاری در اجرای آن حکم شرعی نمی‌کند، و هیچ الزامی را در آن باره، نه برای مردم در غیر موارد نزاع، و نه برای قضات در موارد نزاع ندارد؛ بنابراین، نیازی نیز به اعمال ولایت در آن وجود ندارد. اما تصمیم‌گیری در تزامن دو مصلحت اقتضا می‌کند مشمول نظارت‌های قانونی، از سنخ نظارت مجمع تشخیص مصلحت باشد. این دو مصلحت عبارتند از: مصلحت آزادی قضات در عمل براساس فقه‌القضا، و مصلحت اتحاد موقف حکومت در قبال آن حکم شرعی، و عدالت صوری.

## ۲. بررسی وجود عنصر ولایت و نظارت در وضعیت موجود سکوت عمدی قانون

در این بحث، نخست مشکل وضعیت موجود سکوت عمدی قانون از حیث عنصر ولایت و نظارت بیان می‌شود، سپس فتوای معیار در سکوت عمدی قانون، که در مباحث فتوای معیار در قانون‌گذاری مغفول مانده و در این بحث کاربرد دارد ارائه می‌شود، آنگاه در دو بند، ناسازگاری وضعیت موجود سکوت عمدی قانون براساس مبنای مختار در فتوای معیار و سایر مبانی تبیین می‌گردد.

### ۲-۱. مشکل وضعیت موجود عنصر ولایت و نظارت در موارد وضع قانون

فرایند ولایی بودن قانون، در موارد وضع قانون، برای مشروعیت جواز الزام آن بر همگان از سوی حکومت، در وضعیت فعلی، خود دارای ابهام است؛ و در یک تحلیل، با تنفیذ ولایی نهادهای قانون‌گذاری توسط ولی فقیه، قوانین مستخرج از آنها نیز

مشمول حکم ولایی می‌شود. ابهام آنجاست که حکم ولایی از سوی ولی فقیه است ولی روند عمومی رفتار فقهای شورای نگهبان آن است که قوانین را به فتوای خودشان نظارت می‌کنند. این گونه حکم ولایی (یعنی صدور حکم ولایی براساس فتوای غیر) بنا بر برخی مبانی (ر.ک: علی‌اکبریان، ۱۳۹۲، صص ۹۷-۱۱۶؛ علی‌اکبریان، ۱۴۰۰، صص ۶۹-۹۲) به حکم اولی جایز نیست. عنصر حکم ولایی در رأی وحدت رویه‌ای نیز که در موارد اختلاف آرای قضایی از سوی دیوان عالی کشور صادر می‌شود، همین ابهام را دارد. اگر ولایی بودن این آرا را نیز براساس تنفیذ ولایی دیوان بدانیم، در مواردی که اختلاف آرای قضایی به دلیل اختلاف فتواست، رأی دیوان در وضعیت فعلی الزاماً براساس فتوای ولی فقیه نیست؛ و این نیز فقط در فرض عروض عنوان ثانوی مشروع است. این ابهام بنا بر مبانی دیگر در فتوای معیار در قانون‌گذاری نیز وارد است. از باب مثال، بنا بر مبنای بودن فتوای کارآمد (برای نمونه: ارسطو، ۱۳۹۸، صص ۵۵-۸۲) نیز، نه تفسیر فقهای شورای نگهبان از قانون اساسی رعایت فتوای کارآمد است، نه روند عملی آنان.

توضیح بیشتر آنکه وجود **عنصر ولایت در موارد وضع قانون**، در وضعیت فعلی ظاهراً این گونه است که با تنفیذ ولایی نهادهای قانون‌گذاری توسط ولی فقیه، مصوبات نهایی آن، مشمول حکم ولایی می‌شود؛ یعنی این گونه نیست که ولی فقیه تک‌تک قوانین را موردبهمورد حکم ولایی کند؛ بلکه یک بار نهادهای قانون‌گذاری را تنفیذ ولایی کرده است، و همین تنفیذ ولایی باعث ولایی شدن قوانین مصوب آن می‌شود، بدون اینکه حتی لازم باشد ولی فقیه از تک‌تک آنها آگاهی تفصیلی داشته باشد. نام این روش ولایی کردن قانون را می‌توان اعمال ولایت اجمالی یا فرایندی گذاشت، در مقابل اعمال ولایت تفصیلی.

درباره **عنصر نظارت در موارد وضع قانون**، در نظارت فقهای شورای نگهبان (در خصوص مسئله فتوای معیار) سه مستند وجود دارد:

- پاسخ شورای نگهبان در تاریخ ۱۱ دی ۱۳۶۳ به نامه یکی از نمایندگان مجلس، که مفاد آن، معیار بودن فتوای فقهای شورای نگهبان است (نامه شماره ۱۳۰۴۷/۲۵۱ / د.

در «<http://www.shora-gc.ir>».

- پاسخ رهبری در تاریخ ۱۱ اسفند ۱۳۸۸ به نامه یکی از فقهای شورای نگهبان، که مفاد آن، معیار بودن فتوای ولی فقیه است (غیرمنتشر).
  - عمل فقهای شورای نگهبان، که در غالب موارد، فتوای خودشان را، و در برخی لوایح، فتوای رهبری را (کعبی، ۱۳۹۳، ص ۴۴) و در نادری از موارد، فتوای ثالث را معیار نظارت قرار داده‌اند.
- بنابر هر سه مستند، و بنابر مبانی مختلف در فتوای معیار در قانون‌گذاری، وجود عنصر ولایت براساس نظارت فقهای شورای نگهبان دارای ابهام است. یعنی:
- بنابر این رأی که فتوای معیار در قانون‌گذاری «فتوای ولی فقیه» باشد، فقهای شورای نگهبان همواره براساس رأی ولی فقیه نظارت نمی‌کنند.
  - بنابر این رأی که معیار «فتوای فقیهی است که در قانون اعمال ولایت می‌کند، چه این فقیه ولی عام باشد چه این وظیفه از سوی ولی عام به او تفویض شده باشد» (ر.ک: علی‌اکبریان، ۱۳۹۲، صص ۹۷-۱۱۶؛ علی‌اکبریان، ۱۴۰۰، صص ۶۹-۹۲) یا همان اشکال وجود دارد، یا این اشکال که در وضعیت فعلی، وظیفه اعمال ولایت به فقهای شورای نگهبان تفویض نشده است.
  - بنابر این رأی که معیار «فتوای کارآمد» است (ارسطا، ۱۳۹۳) فقهای شورای نگهبان همواره به دنبال فتوای کارآمد نیستند.
- این ابهام در موارد وضع قانون بود، فرایند ولایی بودن سکوت قانون، در وضعیت فعلی، از ابهام بیشتری برخوردار است؛ یعنی توجیه «ولایی بودن سکوت قانون» با تنفیذ ولایی نهاد دولت در ارائه لایحه، و تنفیذ ولایی مجلس شورای اسلامی در ارائه طرح و تصویب طرح و لایحه، با ابهام بیشتری نسبت به توجیه «ولایی بودن وضع قانون» با چنین تنفیذی مواجه است.
- برای بررسی این منظور ابتدا باید فتوای معیار در سکوت قانون بررسی شود.

## ۲-۲. فتوای معیار در سکوت قانون

گمان نشود فتوای معیار در قانون‌گذاری فقط در وضع قانون مطرح است؛ در

سکوت قانون نیز بحث فتوای معیار مطرح می‌شود. برای نمونه، وقتی در عوامل سکوت قانون، به دنبال احراز عامل عجز هستیم، به دنبال عجز از اجرای حکم شرعی به فتوای چه کسی هستیم؟ شاید فتوای یک فقیه در یک حکم شرعی، به دلیل شرایط متغیر زمانه، غیر قابل اجرا باشد؛ و همین، سبب عجز حکومت از اجرای آن شود؛ ولی فتوای فقیه دیگر در همان شرایط قابل اجرا باشد. بنابراین، باید مطرح شود که در سکوت قانون چه فتوایی معیار است.

نویسنده هیچ سخنی درباره فتوای معیار در موارد سکوت قانون ندیده است؛ به هر حال، رأی نویسنده در فتوای معیار در موارد سکوت قانون، در اهداف سه‌گانه سکوت قانون متفاوت است: در هدف نخست، معیار جمیع فتاوا است؛ یعنی فقیه وقتی می‌تواند حکم ولایی به عدم اجرای یک حکم شرعی بدهد، که اجرای آن حکم به جمیع فتاوا دارای مفسده اهم باشد. اما در هدف دوم، که فقیه می‌خواهد فتوای خود را بر مردم الزامی نکند، اما قضات در قضاوت وحدت رویه داشته باشند، فتوای خودش معیار است. در هدف سوم که هیچ حکم ولایی‌ای در کار نیست، مسئله فتوای معیار مطرح نمی‌شود، و مسئله مربوط به مصلحت‌اندیشی درباره موضوع حکم است نه حکم آن.

توضیح آنکه مبنای مختار نویسنده در فتوای معیار در قانون‌گذاری این است که قانون باید بر اساس فتوای فقیهی وضع شود که وظیفه اعمال ولایت در قانون را به عهده دارد؛ زیرا او نمی‌تواند در غیر موارد عروض عنوان ثانوی بر اساس فتوای غیر حکم ولایی صادر کند. اگر وضع قانون بر اساس فتوای فقیهی که در وضع قانون اعمال ولایت می‌کند مبتلا به عنوان ثانوی بود، به گونه‌ای که نمی‌توانست بر اساس فتوای خودش حکم کند، فتوای کارآمد از میان سایر فتاوا برای او معتبر می‌شود و حکم کردن بر اساس آن فتوا نسبت به حکم کردن برخلاف جمیع فتاوا ترجیح دارد (علی‌اکبریان، ۱۴۰۰، صص ۷۵-۷۶). بنابراین، در هدف نخست سکوت قانون، که قانون‌گذار می‌خواهد با سکوتش آن حکم شرعی اجرا نشود، وقتی می‌تواند چنین حکمی کند که اجرای آن حکم شرعی به سایر فتاوا نیز دارای مفسده اهم باشد. بنابراین، در هدف نخست، عدم قابلیت اجرای تمامی

فتاوا در آن حکم شرعی معیار سکوت است. اما در هدف دوم، فرض بر آن است که صدور رأی وحدت رویه براساس فتوای او (هر فقیهی که بنا است در قانون اعمال ولایت کند) هیچ مفسده اهمی ندارد. بنابراین، فتوای خود او معیار است. نویسنده هیچ سخنی از صاحبان دیگر آرا در فتوای معیار در قانون گذاری درباره فتوای معیار در سکوت قانون ندیده است، و پس از بررسی وضعیت موجود عنصر ولایت در موارد سکوت عمدی قانون بنا بر رأی مختار، به آن آرای دیگر نیز اشاره خواهد کرد.

### ۲-۳. مشکل وضعیت موجود عنصر ولایت و نظارت در موارد سکوت عمدی قانون

وضعیت موجود قانون گذاری جمهوری اسلامی ایران، به گونه ای طراحی شده است که عنصر نظارت، برای تضمین اسلامیت قوانین در آن، فقط در وضع قانون تأمین شده است، و مسیر سکوت قانون در آن، بدون عنصر نظارت شورای نگهبان و مصلحت اندیشی مجمع تشخیص مصلحت صورت می گیرد. سکوت قانون، در وضعیت فعلی، از دو مسیر رخ می دهد:

- سکوت نسبت به یک حکم شرعی در لایحه دولت و طرح مجلس؛
- عدم تصویب قانون مربوط به یک حکم شرعی در مجلس، گرچه در لایحه و طرح آمده باشد.

در هیچ یک از این دو مسیر، عنصر نظارت قانونی در سکوت قانون، آن گونه که در موارد وضع قانون توسط شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت وجود دارد، دخالت داده نشده است.

چالش وضعیت موجود در نظارت بر سکوت قانون در دو مورد است: ۱. آنجا که باید سکوت شود، ولی مصوب مجلس سکوت نکرده است؛ ۲. آنجا که نباید سکوت شود ولی مصوب مجلس سکوت کرده است. در مورد اول، اگر قانون براساس حکم شرعی، در مجلس شورای اسلامی تصویب شود، و فقهای شورای نگهبان وجود عواملی که اقتضای سکوت قانونی را دارد در آن احراز کنند، عملاً نمی توانند مصوبه مجلس را

رد کنند؛ زیرا آن مصوبه مطابق حکم اولی شرعی است؛ بنابراین نوبت تصمیم‌گیری در سکوت قانون به مجمع تشخیص مصلحت نیز نمی‌رسد. در مورد دوم نیز از آنجا که شورای نگهبان قانون‌گذار به‌شمار نمی‌آید، نمی‌تواند حکم شرعی مسکوت‌مانده در قانون مصوب را به آن اضافه کند یا مصوب را به دلیل فقدان قانون مربوط به آن حکم شرعی رد کند.

وجود عنصر ولایت در موارد سکوت قانون ابهام بیشتری نسبت به موارد وضع قانون دارد. ابهام این نیست که سکوت امر عمدی است و امر عمدی نمی‌تواند حکم ولایی باشد؛ زیرا قبلاً توضیح داده شد که قانون‌گذار گرچه در قانون عادی درباره یک حکم شرعی سکوت کرده است، اما در کل نظام حقوقی تکلیف این سکوت را روشن کرده است. بنابراین، سکوت عمدی قانون نیز نوعی قانون‌گذاری است. در عنوان بعد ابهام موجود تبیین بیشتری می‌شود. در ادامه تبیین می‌شود که چرا وضعیت موجود عنصر نظارت و ولایت در سکوت عمدی قانون با مبانی فقهی ناسازگار است.

## ۲-۴. تبیین ناسازگاری وضعیت موجود عنصر ولایت و نظارت در سکوت عمدی قانون با

### مبانی فقهی

در عنوان پیشین گفته شد که وجود عنصر ولایت و نظارت برای مشروعیت بخشی به اقتضائات سکوت عمدی قانون، با ابهام جدی مواجه است. این ابهام از سه جهت است:

- اعمال ولایت اجمالی در موارد سکوت قانون، برخلاف موارد وضع قانون، قابل توجیه نیست؛
- شورای نگهبان نمی‌تواند مصوبه مجلس را، که مطابق حکم اولی شرعی است، به دلیل احراز عوامل سکوت رد کند؛
- شورای نگهبان نمی‌تواند موارد سکوت قانون در مصوبه مجلس را رد کند.

در اینجا برای تبیین ابهام در سه جهت یادشده، نخست در هریک از آنها توجیهی را که می‌توان برای دفاع از سازگاری وضعیت موجود عنصر ولایت و نظارت در سکوت عمدی قانون با مبانی فقهی ارائه داد بیان می‌کنیم و سپس با نقد و

بررسی آن، ناسازگاری وضعیت موجود سکوت عمدی قانون با آن اقتضائات را نمایان می‌کنیم:

**توجیه وجود عنصر ولایت در وضعیت موجود سکوت عمدی قانون:** آنچه درباره اعمال ولایت اجمالی و فرایندی، در موارد وضع قانون گفته شد، می‌تواند به فرایند سکوت قانون نیز سرایت داده شود. بدین صورت که ولی فقیه، با تنفیذ ولایی نهاد دولت، سکوت دولت از یک حکم شرعی در ارائه لایحه را تنفیذ ولایی کرده است؛ و با تنفیذ ولایی نهاد مجلس شورای اسلامی، سکوت مجلس از یک حکم شرعی در ارائه طرح را، یا عدم تصویب قانون مربوط به آن حکم شرعی در طرح و لایحه را تنفیذ ولایی کرده است. براساس این اشکال، فرایند سکوت قانون نیز ولایی خواهد بود، و تمامی موارد سکوت قانون از این دو مسیر نیز مشمول حکم ولایی اجمالی و فرایندی ولی فقیه می‌شود.

**نقد و بررسی:** مسئله اعمال ولایت اجمالی و فرایندی که در موارد وضع قانون گفته شد، گرچه خود دارای ابهام بود، اما تسری آن به موارد سکوت عمدی قانون در وضعیت موجود با ابهامات بیشتری مواجه است که مانع از آن می‌شود. در اعمال ولایت اجمالی و فرایندی در موارد وضع قانون، قانون‌گذار یا در شرایط عادی است یا در شرایط عروض عنوان ثانوی؛ در موارد قانون‌گذاری در شرایط عادی، ولی فقیه، می‌تواند فقهای شورای نگهبان را برای نظارت بر رعایت فتوای خودش بگمارد، تا قانونی که در نهادهای قانون‌گذاری تصویب می‌شود و بنا است با حکم ولایی تنفیذی او ولایی شود مطابق فتوای خودش باشد. در موارد قانون‌گذاری در شرایط عنوان ثانوی نیز، ولی فقیه معتمدان خود را در مجمع تشخیص مصلحت گمارده است تا وجود و اقتضائات عناوین ثانوی را احراز کنند تا قانونی که در آن تصویب می‌شود به احراز اجمالی او رسیده باشد. اما در فرایند فعلی سکوت قانون، با توجه به آنچه در مسئله فتوای معیار در سکوت قانون گفته شد (یعنی اینکه در سکوت قانون به هدف نخست، حکم شرعی باید به فتوای هیچ فقیهی قابل اجرا نباشد و در هدف دوم نیازمند اعمال ولایت به فتوای فقیهی است که در قانون اعمال ولایت می‌کند):



اولاً چنین نظارتی در موارد سکوت قانون وجود ندارد و تنفیذ ولایی اجمالی و فرایندی مذکور در گمان یادشده، تنفیذی نخواهد بود که به عنوان اولی صحیح باشد؛ زیرا نه برای رئیس و هیئت دولت و نه برای نمایندگان مجلس، مسئولیت نظارتی شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت تعریف شده است، و نه خاستگاه انتخاب آنان از سوی مردم چنین اقتضایی را دارد. دیوان عالی نیز در صدور رأی وحدت رویه، فتوای ولی فقیه را معیار قرار نمی دهد، بلکه عملاً یکی از آرای قضایی سابق محل بحث را انتخاب می کنند. فقیه یا فقهای نیز در دیوان متصدی اعمال ولایت نیست و اصلاً اعمال ولایت در شرح وظایف آن تعریف نشده است؛ اگر هم شده باشد باز مشکل رعایت فتوای معیار در اعمال ولایت وجود دارد.

ثانیاً اعمال ولایت در موارد وضع قانون، اعمال ولایت در یک امر وجودی است. امر وجودی با اراده و آگاهانه و از روی عمد انجام می شود؛ درحالی که اگر این راه را به موارد سکوت قانون نیز توسعه دهیم، ترک فعل می توان از روی عمد یا سهو باشد؛ و بی شک، ولایی کردن سکوت سهوی مقصود حکم ولایی نمی تواند باشد. این نکته نیز مانع از آن می شود که اعمال ولایت اجمالی و فرایندی در قانون را شامل موارد سکوت قانون بدانیم.

### **توجیه وجود عنصر نظارت در جایی که مصوبه مجلس سکوت نکرده است:**

گفته شد اگر مصوبه مجلس مطابق حکم شرعی باشد، فقهای شورای نگهبان اگر وجود عوامل سکوت قانون در آن حکم شرعی را احراز کنند، نمی توانند آن مصوبه را رد کنند؛ و به تبع، نوبت به نظارت مجمع تشخیص مصلحت نیز نمی رسد. بنابراین اگر در مجلس، تصمیم به سکوت در آن حکم شرعی گرفته نشود، نهادهای نظارتی نمی توانند در آن دخالت کنند و سکوت قانون در آن باره را الزام کنند.

توجیه وجود نظارت شورای نگهبان در چنین فرضی این است که در برخی از اصول قانون اساسی تعبیر «موازین اسلامی» (اصل چهارم و اصل نود و چهارم) و «موازین شرع» (اصل یکصد و دوازدهم) و «اصول و احکام مذهب رسمی کشور» (اصل هفتاد و دوم و اصل هشتاد و پنجم) به جای یا در کنار «احکام اسلام» (اصل نود و ششم) در معیار ارزیابی

فقه‌های شورای نگهبان آمده است. بنابراین اگر فقهای شورای نگهبان مصوبه مطابق احکام شریعت را، به دلیل احراز عوامل سکوت قانون در آن، مغایر با موازین اسلام (نه احکام اسلام) بدانند می‌توانند آن را رد کنند. مجمع تشخیص مصلحت نیز مصوباتی را که فقهای شورای نگهبان مغایر با موازین اسلام تشخیص داده‌اند می‌تواند تصویب یا رد کند. بنابراین هم فقهای شورای نگهبان می‌توانند درباره سکوت قانون تصمیم بگیرند، هم مجمع تشخیص مصلحت.

**نقد و بررسی:** اولاً در متن اصل هفتاد و دوم و هشتاد و پنجم که تعبیر «اصول و احکام مذهب رسمی کشور» آمده است، آن را به اصل نود و ششم ارجاع داده، و در اصل نود و ششم فقط تعبیر «احکام اسلام» وجود دارد. از این ارجاع می‌توان چنین تفسیر کرد که مراد از اصول مذهب رسمی کشور نیز احکام مذهب رسمی است.

ثانیاً اگر تعبیر اصول و احکام مذهب رسمی کشور بتواند شامل عناوین ثانوی شود، این تفسیر را می‌توان برای قبل از اصلاح قانون اساسی و تشکیل مجمع تشخیص مصلحت، که وظیفه احراز عناوین ثانوی نیز بر عهده فقهای شورای نگهبان بود، پذیرفت؛ گرچه در همان زمان نیز فقهای شورای نگهبان تن به چنین وظیفه‌ای نمی‌دادند (ر.ک: شفیع سروسنتی، ۱۳۸۵، ص ۶۱)، ولی برای بعد از اصلاح قانون اساسی و تشکیل مجمع تشخیص مصلحت، نمی‌توان چنین تعمیمی در وظیفه فقهای شورای نگهبان را در نظارت بر مصوبات مجلس پذیرفت.

ثالثاً حتی قبل از اصلاح قانون اساسی و تشکیل مجمع تشخیص مصلحت، که بنا بود اگر مصوبه‌ای که فقهای شورای نگهبان آن را مغایر با احکام شریعت معرفی کرده است، حائز آرای دو-سوم نمایندگان مجلس شورای اسلامی باشد، همین دو-سوم آرا به عنوان احراز عنوان ثانوی مصلحت لحاظ شود، این احراز را شایسته نیست به عنوان نظارت حقوقی پذیرفت. علت این ناشایستگی این است که وقتی دو-سوم نمایندگان مجلس به یک ماده قانونی رأی می‌دهند و فقهای شورای نگهبان آن را مغایر با موازین اسلام تشخیص دهند، چنین نیست که نمایندگان مجلس با توجه به مغایر بودن آن ماده قانونی با موازین اسلام به آن رأی داده باشند. به عبارت دیگر، فرق است بین «اعضای

مجمع تشخیص مصلحت که مصوبه مجلس را با توجه به اینکه مغایر با شرع است، براساس مصالح تصویب می‌کنند» و «نمایندگان مجلس که بدون توجه به مغایرت آن با موازین اسلام به آن رأی می‌دهند»؛ زیرا اگر آن نمایندگان آگاه بودند که ماده قانونی محل بحث مخالف موازین اسلام است، شاید آن را به‌عنوان مصلحت عنوان ثانوی تأیید نمی‌کردند و رأی‌دادنشان به آن به‌گمان عدم مغایرت آن با شرع بوده است. به‌ویژه اینکه فرض مسئله آن است که مصوبه مجلس مطابق شرع است. به همین دلیل است که نظارت مجمع تشخیص مصلحت را در این باره نظارت قانونی می‌دانیم ولی رأی نمایندگان مجلس را، گرچه به حد دو-سوم آرا رسیده باشد، نظارت قانونی لحاظ نمی‌کنیم.

### **توجیه وجود عنصر نظارت در جایی که مصوبه مجلس سکوت کرده است:**

گفته شد اگر در مصوبه مجلس درباره یک حکم شرعی سکوت شده باشد، شورای نگهبان نمی‌تواند آن مصوبه را به دلیل آن سکوت رد کند، حتی اگر احراز کند که مقتضی وضع قانون براساس آن حکم در همان مصوبه وجود دارد و مانعی نیز از آن وجود ندارد؛ و به‌تبع نوبت به نظارت مجمع تشخیص مصلحت نیز در این باره نمی‌رسد. پس تصمیم‌گیری درباره سکوت کردن قانون درباره آن حکم شرعی قبل از رسیدن به شورای نگهبان تمام می‌شود.

در اینجا نیز ممکن است همان توجیه قبلی مطرح شود که فقهای شورای نگهبان می‌توانند آن مصوبه را به دلیل فقدان قانون مربوط به آن حکم شرعی خلاف موازین اسلام تشخیص دهند.

**نقد و بررسی:** اولاً هر سه مطلبی که در پاسخ پیشین گفته شد در اینجا هم جاری است.

ثانیاً در اصل نود و چهارم قانون اساسی که وظیفه شورای نگهبان را تعیین کرده است آنان باید بر «مصوبات» مجلس نظارت کنند و مصوبه امر وجودی است و موارد سکوت جزء مصوبات نیست. البته راه فرارهایی از قبیل «دادن تذکر» و «ابهام‌انگاری» در مصوبات وجود دارد که ماهیت آن «مغایر موازین اسلام دانستن» نیست.

ثالثاً رویه فقهای شورای نگهبان نیز این نبوده است که درباره سکوت قانون تصمیم بگیرد. تأیید قانون مجازات اسلامی که در آن حکم مجازات مرتد در آن مسکوت مانده است، از این قبیل است.

## ۲-۵. تبیین ناسازگاری وضعیت موجود با سایر مبانی در فتوای معیار در قانون گذاری

در بحث فتوای معیار در قانون گذاری آرای متعددی وجود دارد اما در اینجا به دو رأی از مهم ترین آنها اشاره می شود و مشکل عدم تحقق عنصر نظارت و ولایت در موارد سکوت عمدی قانون براساس آنها تبیین می گردد.

**معیار بودن فتوای ولی فقیه در قانون گذاری:** براساس این رأی (کعبی، ۱۳۹۳، ص ۴۴) ابهامی که درباره وجود عنصر ولایت و نظارت در موارد وضع قانون گفته شد، نیز وجود دارد. صاحبان این رأی سخنی درباره فتوای معیار در موارد سکوت قانون نگفته اند، اما اگر در این موارد نیز فتوای او معیار باشد اشکالی که درباره وجود عنصر ولایت و نظارت در موارد سکوت قانون گفته شد، بنابر این رأی نیز وجود دارد؛ زیرا نظارت فقهی برای رعایت فتوای ولی فقیه، در هیچ یک از اهداف اول و دوم سکوت قانون، در این فرایند وجود ندارد.

**معیار بودن فتوای کارآمد در قانون گذاری:** براساس این رأی (ارسطا، ۱۳۹۳) ابهامی که درباره وجود عنصر ولایت و نظارت در موارد وضع قانون گفته شد، وجود ندارد؛ زیرا بنابر این رأی، ولی فقیه لازم نیست به فتوای خودش حکم کند. البته بنابراین رأی اشکال دیگری در وضعیت موجود وجود دارد؛ و آن اینکه همواره آرای فقهای شورای نگهبان کارآمدترین فتوا نیست.

صاحبان این رأی نیز سخنی درباره فتوای معیار در موارد سکوت قانون نگفته اند؛ اما اگر در این موارد نیز فتوای کارآمد معیار باشد، ابهامی که درباره وجود عنصر ولایت و نظارت در موارد سکوت قانون گفته شد، بنابر این رأی نیز وجود دارد؛ زیرا نظارت فقهی برای رعایت فتوای کارآمد، در هدف اول سکوت قانون، در این فرایند وجود ندارد.

### ۳. بررسی مشکلات فقهی وضعیت موجود رأی وحدت رویه

وضعیت موجود صدور رأی وحدت رویه در دیوان عالی کشور، از حیث آنچه در ارکان سکوت عمدی قانون گفته شد دارای سه مشکل است، که در بندهای زیر بیان می‌شود:

#### ۳-۱. مشکل الزام دیوان به صدور رأی وحدت رویه

طبق ماده ۴۷۱ قانون آیین دادرسی کیفری، دیوان عالی کشور مکلف است در مواردی که در شعب مختلف دیوان عالی کشور یا دادگاه‌ها نسبت به موارد مشابه، اعم از حقوقی، کیفری و امور حسبی، با استنباط متفاوت از قوانین، آراء مختلفی صادر شود، رأی وحدت رویه صادر کند. از آنجا که تعبیر «با استنباط متفاوت از قوانین» به معنای وجود سکوت (خلاً) حکمی قانون است (دانش‌پژوه، ۱۳۸۹، ص ۲۵۳)، در واقع این تکلیف دیوان جایی را برای تحقق هدف سوم از اهداف سکوت عمدی قانون باقی نمی‌گذارد و این بدین معناست که قانون‌گذار مصلحت وحدت رویه را به‌طور کلی مقدم بر مصلحت آزادی قضا در عمل به شریعت دیده است. این در حالی است که گرچه در بسیاری از موارد مصلحت وحدت رویه مقدم است، اما کلیت چنین تقدیمی دلیل ندارد. برای توضیح این اشکال به چند مثال اشاره می‌شود:

**مثال اول:** احکام شرعی خمس به دلیل ارتباط با حق الناس و بیت‌المال، از مواردی است که اقتضای وضع قانون براساس آن وجود دارد؛ اما حکومت به دلیل مصالحی، مانند مصلحت حفظ نظام اجتماعی مرجعیت - که از سنخ عوامل دسته دوم سکوت است - می‌تواند مردم را در عمل به فتاوی فقها آزاد بگذارد و قانونی درباره آن وضع نکند. فرض کنید دو نزاع در این باره رخ دهد؛ دو نفر خمس خود را به دو وکیل می‌دهند که آن را به مرجع ذی صلاح بدهد. وکیل اول آن را به ولی فقیه می‌دهد در حالی که نوع مصرف خمس نزد ولی فقیه متفاوت با نوع مصرف آن نزد مرجع تقلید موکلش است. وکیل دوم آن را به فقیهی می‌دهد که نوع مصرفش با نوع مصرف ولی فقیه متفاوت است در حالی که فتوای مرجع تقلید موکلش این است که خمس را

باید به ولی فقیه داد. هر دو موکل نزاع را نزد دو قاضی می‌برند و قضات نیز به دلیل خلأ قانون در آن، دو رأی قضایی براساس دو فتوا صادر می‌کنند. در اینجا رئیس دیوان عالی کشور یا دادستان، ماده ۴۷۱ قانون آیین دادرسی کیفری مکلفند نظر هیأت عمومی دیوان عالی کشور را به منظور ایجاد وحدت رویه درخواست کنند؛ در حالی که قانون‌گذار ورود قانون به این مسئله را به صلاح نمی‌داند؛ و صدور رأی وحدت رویه در آن با مصلحتی که اقتضای سکوت داشت منافات دارد.

این مثال می‌تواند نشان دهد که الزام دیوان عالی کشور به صدور رأی وحدت رویه الزامی بدون پشتوانه فقهی کافی است و جز اتحاد موقف و عدالت صوری توجیه دیگری ندارد. اتحاد موقف را در همین مثال دیدیم که گاه دارای مفسده است و دلیلی بر الزام حکومت به اتحاد موقف در برابر همه احکام شرعی وجود ندارد. نقش عدالت صوری نیز در این باره در عنوان «جایگاه عدالت صوری در سکوت عمده قانون» بررسی خواهد شد.

**مثال دوم:** حکومت به دلیل وجود فشار افکار عمومی - که از سنخ عوامل دسته اول سکوت است - نمی‌خواهد برخی از مسائل شرعی نکاح موقت را قانونی کند؛ در حالیکه اجرای آنها را در جامعه دارای مفسده نمی‌داند. در این حالت می‌تواند در باره آنها سکوت کند تا مردم براساس فتاوی فقها در انجام آن آزاد باشند. در عین حال ممکن است به دلیل دفاع از حقوق زنان در نکاح موقت و مصلحت وحدت رویه، قوانینی را به صورت غیرمصرح (مثلاً با نهاد رأی وحدت رویه)، فقط برای قضات و بدون الزام بر مردم در غیر موارد دعاوی وضع کند. با این کار هم در قانون تصریح به آن احکام نکاح موقت نکرده است و خود را از مفسده فشار افکار عمومی رها نکرده است و هم مردم را در عمل به فتاوی فقها در آن آزاد گذاشته است تا از مصالح آن احکام شرعی بهره‌مند شوند؛ و هم در مواردی که مصلحت دیده، رأی وحدت رویه صادر کرده تا در موارد نزاع، از حقوق مردم به اساس فتوای واحدی دفاع شود.

در این مثال چند نکته شایان توجه است: نخست آنکه رأی وحدت رویه در فرض وجود مصلحت صادر می‌شود و الزامی به صدور آن به طور مطلق نیست. دوم آنکه

صدور چنین رأیی (به عنوان قانون غیر مصرح) متوقف بر تحقق خارجی آرای قضایی متفاوت نیست و قانون‌گذار می‌تواند مستقیماً آن را صادر کند. سوم اینکه فتوایی که معیار چنین رأیی است الزاماً نباید قبلاً توسط یک قاضی مستند حکم قرار گرفته باشد، بلکه معیار آن همان فتوای معیار در قانون‌گذاری است. چهارم آنکه چنین رأیی هیچ الزامی را برای مردم در غیر موارد رجوع به قضات ندارد.

در این مثال، امکان دارد که قانون‌گذار برخی امور را درباره نکاح موقت، که دارای آن مفسده اجتماعی نیست، برای مردم هم قانونی کند؛ مانند الزام به ثبت رسمی نکاح موقت در فرض تولد فرزند از آن (ماده ۲۱ قانون حمایت خانواده، مصوب ۱۳۹۱) که این مسئله خارج از موضوع بحث از سکوت عمدی قانون است.

### ۲-۳. مشکل عنصر ولایت و نظارت در رأی وحدت رویه

در موارد صدور رأی وحدت رویه قضات باید از آن پس براساس آن حکم کنند. مشروعیت این الزام، فقط می‌تواند به حکم ولایی باشد. اگر حکم ولایی نباشد نه حکومت مشروع است قضات را ملزم به حکم براساس یک فتوای معین کند نه بر قضات جایز است در مواردی که فتوای مستند رأی وحدت رویه خلاف وظیفه شرعی او در قضاوت است براساس آن حکم کند. اما اگر حکم ولایی باشد، هم الزام حکومت مشروع است هم عمل قاضی.

آیا می‌شود عنصر ولایت را با همان تنفیذ ولایی نهاد دیوان عالی کشور، یعنی ولایت اجمالی و فرایندی درست کرد و گفت ولی فقیه یک بار دیوان را تنفیذ ولایی می‌کند و تمامی آرای آن حکم ولایی می‌شود؟ پاسخ منفی است؛ زیرا چنین اعمال ولایتی فقط وقتی به عنوان اولی صحیح است که رأی وحدت رویه براساس فتوای ولی فقیه صادر شود و در فرض وضعیت موجود، که رأی براساس یکی از آرای قضایی سابق صادر می‌شود، جز در فرض عروض عنوان ثانوی صحیح نیست؛ و احراز چنین فرضی در قانون پیش‌بینی نشده است.

آیا می‌شود گفت اگر این اعمال ولایت، از سوی ولی فقیه به فقیه یا فقهایی که در

هیئت عمومی دیوان عالی هستند تفویض شود مشکل حل می‌شود؟ باز هم پاسخ منفی است؛ زیرا اولاً فعلاً چنین تفویضی وجود ندارد به فرض هم به وجود آید، در وضعیت موجود صحیح نخواهد بود، زیرا هیئت عمومی دیوان عالی موظف است یکی از آرای صادر شده قبلی را به عنوان رأی وحدت رویه صادر کند و چنین اعمال ولایتی بر اساس فتوای غیر فقط در فرض عروض عنوان ثانوی جایز است.

در مجموع، وضعیت موجود صدور رأی وحدت رویه نمی‌تواند عنصر نظارت و ولایت را درست کند؛ یا دست کم با ابهام جدی مواجه است.

### ۳-۳. جایگاه عدالت صوری در سکوت عمدی قانون

عدالت صوری ممکن است به تعابیر مختلف تلقی شود: رفتار برابر با انسان‌های برابر؛ برابری مردم در برابر قانون؛ بی‌طرفی و فقدان جانب‌داری (ر.ک: واعظی، ۱۳۸۴، صص ۸۵-۹۸). اما همه آنها در این مشترک‌اند که اولاً به مقام اجرا مربوط است، ثانیاً مشتمل بر عدم تبعیض میان افرادی است که وضعیت یکسان دارند؛ ثالثاً نگاهی به محتوای رفتاری که باید میان انسان‌های برابر بشود ندارد.

حال، سؤال این است که آیا عدالت صوری همواره اقتضای وحدت رویه دارد و اگر حکومت اجرای یک حکم شرعی را به فتاوی فقها برای مردم و قضات آزاد بگذارد با عدالت صوری مخالفت کرده است؟ این سؤال پس از فرض آن است که عدالت صوری را یکی از زوایای عدالت دانسته و اطلاقات عدالت را در آن معتبر بدانیم؛ که در این مقاله چنین اطلاقی را فرض می‌گیریم و وارد بحث از آن نمی‌شویم.

در پاسخ می‌توان گفت: عدالت صوری برابری مردم در قبال قانون و حکم شرعی است. اگر حکومت در یک باره قانونی وضع نکند عدالت صوری از حیث برابری قانونی، سالبه به انتفای موضوع است. می‌ماند برابری مردم در قبال حکم شرعی، با فرض فتاوی مختلف فقها. آیا اینکه مردم در قبال حکم شرعی برابری با اختلاف فقها در آن حکم شرعی منافات دارد؟ برای مثال اگر یک فقیه ارث زوجه از اصل زمین را می‌پذیرد و دیگری آن را از قیمت زمین می‌داند، و فقیه سوم اصل ارث از آن را نمی‌پذیرد، این



اختلاف فتوا با عدالت صوری منافات دارد؟ اینجا سالبه به انتفای موضوع نیست، ولی عدالت صوری نیز شکسته نشده است. توضیح آنکه همه مقلدان مرجع اول در قبال فتوای اول برابرند، و همه مقلدان مرجع دوم نیز در قبال فتوای دوم با هم برابرند؛ و همین‌طور همه مقلدان فقیه سوم. انتخاب مرجع نیز به تشخیص خود مقلدان است. منشأ اختلاف فتوای فقها در این مسئله ربطی به عدالت صوری ندارد. اختلاف فقها در استظهار از روایات، که منشأ اختلاف فتوا شده است، باعث صدق عرفی رفتار تبعیض‌آمیز نمی‌شود. تبعیض در جایی صدق می‌کند که یک معیار واحد وجود داشته باشد اما آن معیار واحد برای یکی اجرا شود و برای دیگری اجرا نشود. معیار در لزوم عمل به حکم شرعی، فتوای فقیه است. ما مکلف به حکم شرعی واقعی، در لوح محفوظ نیستیم. حکم شرعی تا برای مکلف از طریق معتبر مکشوف نباشد تکلیفی برای او نمی‌آورد. به عبارت دیگر حکم ظاهری مکلف بر او منجز است و حکم واقعی اگر مغایر با حکم ظاهری معتبر باشد بر او منجز نیست (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۷۸). پس عدالت صوری برابری مردم در قبال حکم ظاهری - یعنی فتوا - است، که آن هم می‌تواند متعدد باشد؛ نه در قبال حکم واقعی غیر مکشوف که یکی است.

#### ۴. نتیجه و پیشنهاد

از مجموع آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت وضعیت موجود سکوت عمدی قانون با مشکلات فقهی زیر مواجه است:

- سکوت عمدی قانون در وضعیت موجود، بیشتر با هدف عدم اجرای حکم شرعی مورد توجه بوده است (هدف اول سکوت عمدی قانون)؛ در حالی که سکوت عمدی قانون می‌تواند در موارد دیگری (هدف دوم و سوم سکوت عمدی قانون) به اجرای بهتر احکام شرعی در جامعه بدون الزام قانونی کمک کند.
- در مواردی که سکوت عمدی قانون، الزامی را بر قضات ایجاد می‌کند (در هدف اول و دوم سکوت عمدی قانون) باید متضمن حکم ولایی باشد تا هم این الزام از سوی حکومت مشروع باشد و هم قضات در تبعیت از آن با مشکل فقهی مواجه

- نشوند؛ درحالی که عنصر ولایی در آن با ابهام مواجه است.
- فرایند سکوت عمدی قانون به گونه‌ای است که شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت نقش مؤثری در آن ندارند؛ درحالی که لزوم ولایی بودن آن در هدف اول و دوم سکوت عمدی قانون، و تراحم آن با مصلحت اتحاد موضع حکومت، اقتضای چنین نظارتی را دارد.
- نهاد رأی وحدت رویه، می‌تواند با تغییراتی در شرح وظایف، عنصر ولایت و نظارت را براساس اقتضائات سکوت عمدی قانون، تأمین کند.

## فهرست منابع

- ارسطا، محمدجواد. (۱۳۹۸). «فتوای معیار در قانون گذاری»، فقه حکومتی، ۷، صص ۵۵-۸۲.
- آخوند خراسانی، کاظم. (۱۴۰۹ق). کفایة الأصول (محقق مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، چاپ اول). قم: چاپخانه مهر.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۷۴). ترمینولوژی حقوق (چاپ هفتم). تهران: گنج دانش.
- دانش پژوه، مصطفی. (۱۳۸۹). مقدمه علم حقوق با رویکرد به حقوق ایران و اسلام (چاپ اول). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
- سیفی مازندرانی، علی اکبر. (۱۴۱۷ق). دلیل تحریر الوسيلة (ولایة الفقیه، چاپ اول). بی جا: مطبعة مؤسسة العروج، مؤسسة تنظیم و نشر آثار الإمام الخميني.
- شفیعی سروستانی، ابراهیم. (۱۳۸۵). قانون گذاری در نظام جمهوری اسلامی: آسیب ها و بایسته ها. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده فقه و حقوق.
- علی اکبریان، حسنعلی. (۱۳۹۲). «فتوای معیار در قانون گذاری»، فصل نامه تخصصی دین و قانون، ۲، صص ۱-۳۸.
- علی اکبریان، حسنعلی. (۱۴۰۰). «نقش کارآمدی حکم شرعی در قانون گذاری در حکومت اسلامی»، فصلنامه حقوق اسلامی، ۷۰، صص ۷۹-۸۸.
- کعبی، عباس. (۱۳۹۳). مبانی تحلیلی نظام جمهوری اسلامی ایران تحلیل مبانی اصل چهارم قانون اساسی. بی جا: پژوهشکده شورای نگهبان، دفتر مطالعات نظام سازی اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۲ق). بحوث فقهیه مهمه (چاپ اول). قم: انتشارات نسل جوان.

موسوی خوئی، ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). صراط النجاة (تعليقه نویس: الميرزا التبريزي) (ج ۳، چاپ اول). قم: المركز الثقافي أمين.  
واعظی، احمد. (۱۳۸۴). «عدالت صوری عدالت محتوایی»، فصلنامه علوم سیاسی، ۲۹، صص ۸۵-۹۸.

## References

- Akhund Khurasani, K. (1989). *Kifayat al-usul* (Alulbayt Le Ihya al-Torath, Ed.; 1st ed.). Qom: Mahr Printing House. [In Arabic]
- Alikbarian, H. A. (2013). Fatwa as a criterion in legislation. *Specialized Quarterly of Religion and Law*, 2, 1-38. [In Persian]
- Alikbarian, H. A. (2021). The Role of the Effectiveness of Shari'a Rulings in Legislation in an Islamic Government. *Quarterly Journal of Islamic Law*, 70, 79-88. [In Persian]
- Arasta, M. J. (2019). Fatwa as a criterion in legislation. *Journal of Governmental Fiqh*, 7, 55-82. [In Persian]
- Danesh Pajouh, M. (2010). *Introduction to the Science of Law with a Focus on Iranian and Islamic Law* (1st ed.). Qom: Research Institute of Seminary and University and the Organization for the Study and Compilation of University Humanities Books (SAMT), Center for Human Sciences Research and Development. [In Persian]
- Jafari Langarudi, M. J. (1995). *Terminology of Law* (7th ed.). Tehran: Ganj Danesh. [In Persian]
- Kabi, A. (2014). *Analytical Foundations of the Islamic Republic of Iran: An Analysis of the Foundations of Article 4 of the Constitution*. Research Institute of the Guardian Council, Office for Islamic Systemization Studies. [In Persian]
- Makarem Shirazi, N. (2002). *Important Juridical Discussions* (1st ed.). Qom: Nasl Javan Publications. [In Arabic]
- Mousavi Khoei, A. (1997). *Sirat al-Najat* (Commentator: M. Tabrizi) (Vol. 3, 1st ed.). Qom: Amin Cultural Center. [In Arabic]
- Seifi Mazandarani, A. A. (1997). *Dalil Tahrir al-Wasilah* (Wilayat al-Faqih, 1st ed.). Printing House of the Al-Arooj Foundation, Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini. [In Arabic]
- Shafiei Sarvestani, I. (2006). *Legislation in the Islamic Republic System: Challenges and*

*Requirements*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy, Research Center for Jurisprudence and Law. [In Persian]

Vaezi, A. (2005). Formal Justice versus Substantive Justice. *Quarterly Journal of Political Science*, 29, 85-98. [In Persian]

## An Account of Governance in the Political Thought of Feyz Kashani and Moqaddas Ardebili<sup>1</sup>

Seyyed Hossein Athari<sup>1</sup> 

Ahmad Valavi Nasab<sup>2</sup> 

1. Associate Professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding Author)

athati@um.ac.ir

2. PhD Candidate in Political Science, Faculty of Law and Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

valavinasab\_65@yahoo.com



### Abstract

This study aims to understand the perspectives of Feyz Kashani and Moqaddas Ardebili on governance by utilizing the theoretical model of End-Goal and Legitimacy and employing an interpretative method. Regarding the purpose of governance, Feyz Kashani believed in preserving the essential social order of human beings, ensuring people's livelihood, and aligning secular politics with religious governance. In contrast, Moqaddas Ardebili had no religious, political, or social expectations from governments. Regarding the identity of the ruler, Feyz Kashani, considering the necessity of maintaining order and unity among Muslims, promoting religion, and upholding divine symbols (the functional role of governance), recognized the legitimacy of the Safavid government. Conversely, Moqaddas Ardebili believed that no government holds




---

1. **Cite this article:** Athari, S. H., & Valavi-Nasab, A. (2021). An Account of governance in the political thought of Feyz Kashani and Moqaddas Ardebili. *Fiqh and Politics*, 2(4), 39–76.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.70893.1052>

---

\* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). \***Type of article:** Research Article

 **Received:** 2025/01/20 •  **Accepted:** 2025/03/02 •  **Published online:** 2025/03/12

legitimacy during the occultation period, considering all monarchs to be inherently oppressive and tyrannical. Regarding the limitations on the exercise of power, Feyz Kashani emphasized customary practices aligned with religious law, defining specific duties for Safavid rulers, and active engagement in governance. In contrast, Moqaddas Ardebili proposed two principles—consultation (*shura*) and enjoining good and forbidding evil (*amr bi al-ma'ruf wa nahy 'an al-munkar*)—as well as setting specific governmental duties (pursuit of justice and eliminating oppression) as constraints on any ruling authority. Regarding the right to oppose governance, Feyz Kashani opposed any reformist or radical actions by the people against rulers, advocating for obedience to monarchs. In contrast, Moqaddas Ardebili encouraged passive resistance against the Safavid government due to its oppressive nature. However, he also stated that even affection for a non-Muslim ruler is permissible if it serves the interests of protecting and promoting Islam (Shi'a teachings) and safeguarding Muslims.

### **Keywords**

Feyz Kashani, Moqaddas Ardebili, Political Thought, Governance, End-Goal and Legitimacy.



## رواية الحكومة في الفكر السياسي للفيض الكاشاني والمقدس الأردبيلي<sup>١</sup>

السيد حسين أظهري<sup>١</sup> ID      أحمد ولوي نسب<sup>٢</sup> ID

١. أستاذ مشارك في قسم العلوم السياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة فردوسي بمشهد، مشهد، إيران (الكاتب المسؤول)

athati@um.ac.ir

٢. طالب الدكتوراه في العلوم السياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة فردوسي بمشهد، مشهد، إيران

valavinasab\_65@yahoo.com



### الملخص

يهدف هذا البحث إلى فهم رؤية الفيض الكاشاني والمقدس الأردبيلي بشأن الحكومة (الحكم)، وذلك بالاستفادة من النموذج النظري «الغاية - الشرعية» وباستخدام المنهج التفسيري. في قسم غاية الحكومة، يعتقد الفيض الكاشاني بضرورة الحفاظ على الاجتماع الضروري للبشر وتوفير سبل العيش للناس وإخضاع السياسة العرفية للسياسة الشرعية. أما المقدس الأردبيلي، فلم يكن يتوقع أي دور ديني أو حتى سياسي واجتماعي من الحكومات. وفي قسم هوية الحاكم، أقر الفيض الكاشاني بشرعية الحكومة الصفوية من أجل الحفاظ على النظام ووحدة المسلمين ونشر الدين وتعظيم الشعائر الإلهية (الدور الوظيفي للحكومة)، بينما اعتقد المقدس الأردبيلي أنه في عصر الغيبة لا تتمتع أي حكومة بالشرعية وأن جميع الملوك في قمة الظلم والجور. وفي مجال قيود ممارسة السلطة، يؤكد الفيض الكاشاني على العرف الذي يخضع للشرع وتحديد واجبات واضحة للملوك الصفويين والتدخل العملي

١. **استناداً إلى المقالة:** أظهري، السيد حسين؛ ولوي نسب، أحمد. (١٤٠٠). رواية الحكومة في الفكر السياسي للفيض الكاشاني والمقدس الأردبيلي، الفقه والسياسة، ٢(٤)، صص ٣٩-٧٦.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.70893.1052>

□ التصنيف: علمية محكمة؛ الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي للحوزة العلمية في قم (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران) © المؤلفون

□ تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠١/٢٠ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٣/٠٢ • تاريخ النشر الإلكتروني: ٢٠٢٥/٠٣/١٢

في الحكم. أما المقدس الأردبيلي فقد طرح مبدأي الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتحديد واجبات معينة للحكومة (المطالبة بالعدالة ورفع الظلم عن الناس) كقيود على سلطة أي حكومة. وفي مجال حق الاعتراض ضد الحكومة ، كان الفيض الكاشاني، بدعوته الناس إلى طاعة الملوك، معارضاً لأيّ محاولة إصلاحية جذرية من قِبَل الشعب ضدّ الحكام. أما المقدس الأردبيلي، فطلب من الناس المقاومة السلبية ضد الحكم الصفوي (مواجهة ظلم الحكومات)، إلاّ أنّه يقول إنّ حب الحاكم الكافر جائز إذا كان ذلك في سبيل دعم الإسلام وحماية المسلمين ونشر الإسلام (التعاليم الشيعية).

#### الكلمات المفتاحية

الفيض الكاشاني، المقدس الأردبيلي، الفكر السياسي، الحكومة (الحكم)، الغاية - الشرعية.

## روایت حکومت در اندیشه سیاسی فیض کاشانی

### و مقدس اردبیلی<sup>۱</sup>

 احمد ولوی نسب<sup>۲</sup>

 سید حسین اطهری<sup>۱</sup>

۱. دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)  
 athati@um.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.  
 valavinasab\_65@yahoo.com



### چکیده

هدف پژوهش فهم نگاه فیض کاشانی و مقدس اردبیلی در باب حکومت با بهره‌گیری از الگوی نظری «غایت-مشروعیت» و با استفاده از روش تفسیری است. در بخش غایت حکومت، فیض کاشانی معتقد به حفظ اجتماع ضروری انسان‌ها و تهیه اسباب معیشت مردم و مقادندادن سیاست عرفی در سیاست شرعی است، و مقدس اردبیلی هیچ انتظار دینی و بعضاً سیاسی و اجتماعی از حکومت‌ها نداشت. در بخش کیستی حاکم، فیض کاشانی از باب حفظ نظم و وحدت مسلمین و ترویج دین و تعظیم شعار الهی (نقش کارکردی حکومت) حکم به مشروعیت حکومت صفوی داد و مقدس اردبیلی معتقد بود در دوران غیبت هیچ حاکمیتی مشروعیت ندارد و پادشاهان همه در اوج ظلم، و جائر هستند. در حوزه محدودیت اعمال قدرت، فیض کاشانی بر عرف، عرف منقاد به شرع، تعیین وظایف مشخص برای شاهان صفوی و دخالت‌گری عملی در حکومت تأکید دارد و مقدس اردبیلی دو اصل شورا و امر به معروف و نهی از منکر و تعیین وظایف مشخص برای حکومت (عدالت‌خواهی و رفع ظلم از مردم) را به‌عنوان محدودیت‌های

۱. **استاد به این مقاله:** اطهری، سید حسین؛ ولوی نسب، احمد. (۱۴۰۰). روایت حکومت در اندیشه سیاسی فیض کاشانی و مقدس اردبیلی، فقه و سیاست، ۲(۴)، صص ۳۹-۷۶.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.70893.1052>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۱ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۲۲

قدرت هر حکومتی طرح نمودند. در حوزه حق اعتراض بر ضد حاکمیت، فیض کاشانی با دعوت مردم به اطاعت از پادشاهان، مخالف هرگونه اقدام اصلاحی و رادیکال توسط مردم علیه حکام بوده است. مقدس اردبیلی ضمن درخواست از مردم برای مقابله منفی علیه حکومت صفوی (از باب مخالفت با ظلم حکومت‌ها)، ولی می‌گوید حتی حب حاکم کافر از جهت حمایت و حفظ و گسترش اسلام (آموزه‌های شیعی) و مسلمین جایز است.

### کلیدواژه‌ها

فیض کاشانی، مقدس اردبیلی، اندیشه سیاسی، حکومت و غایت-مشروعیت.

## ۱. بیان مسئله و تبیین موضوع

ردیابی نوع نگاه اندیشمندان ایرانی درباره اندیشه حکومت و نهادهای درونی و شاکله‌های عمومی مرتبط با آن در عصر صفوی، حاکی است که بین دانش (در اینجا منظور نص و سنت شیعی) و سیاست و قدرت امتزاج عمیقی وجود دارد؛ به این معنا که عمده دانش سیاسی تولیدشده در عرصه حکومت متأثر از تقریرات نظری و دخالت عملی فقیهان و حکمای شیعی در عرصه سیاست و قدرت است. البته باید دانسته شود که پیوند بین دانش و قدرت در اندیشه ایرانی ریشه در گزاره تاریخی «پیوند دین و مُلک» دارد که به گفته برخی اندیشمندان «به‌هیچ‌وجه سنخی اسلامی نیست» و به ایران باستان، به‌خصوص به اندیشه تنسر، موبد عهد اردشیر ساسانی برمی‌گردد (ویسوف، ۱۳۸۰، ص ۲۵۷).

در تکمیل نکته فوق باید اضافه کرد که دانش سیاسی تولیدشده توسط فقیهان شیعی، از جمله محقق سبزواری و محقق کرکی، در عصر صفوی، از یک گزاره مهم برگرفته از آیات شریفه قرآن کریم و سنت شیعی نیز به‌شدت متأثر بوده است. این گزاره بر پرهیز از تلاش برای تأسیس نظام سیاسی حکم می‌کند و مناصب افتا و قضا را برای فقیهان به‌عنوان وارثان امامت مجاز می‌داند و به‌عنوان راهنمای عملی و نظری فقهای شیعه در دوره صفوی عمل می‌کند که به‌صورت «غیبت-غصب» صورت‌بندی نظری شده است و به ورود و تأثیرگذاری آنان در باب ماهیت و صورت‌بندی حکومت شکل خاصی می‌بخشد و به زندگی با شرایط خاصی در تحت حکومت حاکم جائر منجر می‌گردد؛ به این معنا که فقهای مزبور با تقسیم حکومت جائر به سه نوع حکومت (جائر شیعه، جائر سنی و جائر کافر) و اینکه جائر بودن این حکومت‌ها در عمل نیز دارای چهار معنی (نامشروع بودن منبع مشروعیت حکومت، نامشروع بودن کارگزاران حکومت، نامشروع بودن قوانین حکومت و نامشروع بودن عملکرد کارگزاران) است، صورت‌بندی نظری و کنشگری عملی مناسب در نوع تعامل مردم با حاکمیت صفویان را طرح‌ریزی و اجرایی نموده‌اند.

از این رو این پژوهش به دنبال آن است تا با وام‌گیری از چهارچوب نظری «غایت-

مشروعیت» جان مارو، و در پاسخ به سؤال «چگونگی تبیین حکومت در اندیشه سیاسی فیض کاشانی و محقق اردبیلی»، این فرضیه را مورد بررسی و واکاوی قرار دهد: در نتیجه تسلط گفتمان «غیبت-غصب»، «پادشاهان ذی شوکت» و «انسان مکلف و مسئول» در عصر صفوی، نگاه فیض کاشانی و مقدس اردبیلی به مسائل چهارگانه حکومت، تقلیل گرایانه، سلبی و مبتنی بر انگاره‌های عرفی-عصری و مذهبی است. روش مورد استفاده در این پژوهش «تفسیری» است.

## ۲. روش‌شناسی پژوهش

بررسی نظریات و اندیشه‌های متفکران و معنایابی کنش‌های اجتماعی و سیاسی آنان در چهارچوب پژوهش‌های کیفی قرار می‌گیرد و می‌توان با توسل به چارچوب معرفت‌شناختی «تفسیری» به تحلیل محتوای اندیشه‌ها و معانی کنش‌های سیاسی و اجتماعی پرداخت؛ چراکه در این روش به مؤلفه‌های چهارگانه کنش (یا متن)، کنشگر (یا مؤلف)، زمینه و مفسر توجه می‌شود و «معناکاوی» در آن مقوله‌ای بنیادین است، و فهم آن بستگی به نظام و سیستمی دارد که معنا در آن خلق می‌شود (منوچهری، ۱۳۹۰، ص ۵۴)، و به نقش اقتصاد، قدرت، ضمیر ناخودآگاه، تاریخ، اسطوره، نظام‌های معنایی، محیط، فرهنگ، دین و سنت در فرایند آفرینندگی معنا توجه می‌کند (لک‌زایی، ۱۳۸۹، صص ۴۱-۴۲)، و بر ضرورت توجه به معانی رفتار سوژه‌ها (انسان‌ها) و آنچه از این رفتارها حاصل می‌شود تأکید دارد؛ که تبیین کشف همین معانی در قالب همان زبانی است که آنها به کار می‌برند (فی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۶)؛ همان چیزی که ماکس وبر از آن تحت‌عنوان «ورشتین»، به معنای درون‌فهمی یا فهم همدلانه نام می‌برد (رجائی، ۱۴۰۲، ص ۱۵۰).

در واقع می‌توان اذعان کرد که در روش تفسیری، هدف از پژوهش «معناکاوی یا فهم» است و اشاره به معانی‌ای دارد که انسان‌ها خلق کرده‌اند و با اتکا به آن معانی روابط سیاسی میان خود را فهم‌پذیر می‌کنند (سیدامامی، ۱۳۹۰، صص ۴۱-۴۲)؛ به‌اضافه اینکه این روش در تفسیر متون مقدس از زمان‌های قدیم مطرح بوده است و با اجتهاد که در دستگاه تفسیر نصوص دینی و سازوکار فهم و استنباط احکام فردی و اجتماعی نقش و

جایگاه مهمی در تکوین عقلانیت سیاسی شیعه داشته است، قرابت بالایی دارد (حقیقت، ۱۳۹۲، صص ۱۵۶-۱۷۶). بنابراین این روش از توانایی مؤثری برای تبیین و تحلیل نوع نگاه روحانیت و فقیهان شیعی به مقوله حکومت برخوردار است.

### ۳. پیشینه پژوهش

بررسی اندیشه سیاسی علمای عصر صفوی و چگونگی روابط میان آنان و حاکمان صفوی به یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های پژوهشگران عرصه سیاست و حکومت تبدیل و ادبیات عمده‌ای در این باب تولید شده است؛ از جمله نوشته‌های قابل اعتنا و مرتبط با متن حاضر می‌توان به پژوهش‌هایی نظیر «چالش سیاست دینی و نظم سلطانی»، نوشته نجف لک‌زائی، و «اندیشه سیاسی فیض کاشانی» و «اندیشه سیاسی محقق اردبیلی»، نوشته علی خالقی، و «مقدمه بر رابطه دین و دولت در عصر صفوی»، نوشته هاشم آغاچری، اشاره کرد.

لک‌زائی در «چالش سیاست دینی و نظم سلطانی»، و در پاسخ به پرسش چگونگی رابطه میان عالمان شیعه با سلاطین صفوی، با بهره‌گیری از نظریات تحلیل گفتمان و هرمنوتیکی و واکاوی چهار نوع گفتمان در تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی، شامل: الف. گفتمان سیاسی تغلبی، ب. گفتمان سیاسی اصلاحی، ج. گفتمان سیاسی انقلابی، و د. گفتمان سیاسی تقيه، آموزه‌ای به نام «واهمگرایی» را مطرح کرده، و در راستای اثبات سخنش اقدام به بررسی آرا و اندیشه‌های فقیهان و فلاسفه عصر صفوی از جمله فیض کاشانی و محقق اردبیلی کرده است (لک‌زائی، ۱۳۸۹، صص ۵۶-۶۲، ۲۳۱-۲۴۰، ۲۷۱-۲۷۲). در «اندیشه سیاسی فیض کاشانی»، نویسنده ابتدا اقدام به بررسی اجمالی زندگی فیض کرده، و در ادامه با بررسی مفهوم سیاست و ضرورت حکومت در اندیشه فیض اقدام به طرح وظایف و اختیارات حاکم اسلامی و حقوق متقابل مردم و حاکمان کرده است (خالقی، ۱۳۸۷، صص ۶۲-۸۶). خالقی در «اندیشه سیاسی محقق اردبیلی» ابتدا به تحلیل زندگی و اوضاع سیاسی مذهبی عصر محقق پرداخت و در فصول بعدی کتاب به بررسی مبانی

اندیشه سیاسی محقق و ماهیت حکومت و اختیارات آن، رابطه مردم و حاکمان و نوع سیاست داخلی و خارجی حکومت اسلامی در اندیشه ایشان پرداخته است (خالقی، ۱۳۸۷، صص ۱۰۰-۱۶۲). هاشم آغاچری نیز ضمن بررسی تاریخ عصر صفوی و مهم‌ترین رویدادهای هر دوره به بررسی رابطه میان علما و فقهای آن دوره با حکومت پرداخته است. از جمله افرادی که اندیشه ایشان مورد توجه نویسنده قرار گرفت، فیض کاشانی و محقق اردبیلی است (آغاچری، ۱۳۹۵، صص ۳۵۰-۳۵۸).

لازم به ذکر است مقالاتی نظیر «جایگاه سیاست در اندیشه فیض کاشانی»، نوشته علی خالقی، و «سیاست به‌مثابه فضیلت در اندیشه فیض کاشانی»، نوشته محمدحسین جمشیدی، از یک طرف، و «اندیشه سیاسی محقق اردبیلی»، نوشته محمود شفیع نیز می‌توانند به فهم ما در باب اندیشه سیاسی فیض کاشانی و محقق اردبیلی کمک نمایند.

تأکید بر این نکته انتقادی ضروری است که عمده مکتوبات در باب اندیشه سیاسی فیض کاشانی و مقدس اردبیلی حول کیستی حاکم و اهداف حکومت به نگارش درآمده‌اند و دو بخش از مهم‌ترین جنبه‌های حکومت، یعنی محدودیت‌های اعمال قدرت و نقش مردم در حکومت به‌معنای مدرن آن نادیده گرفته شده است.

#### ۴. الگوی نظری یا مدل مفهومی

در بررسی مسائل مربوط به قدرت و حکومت همواره چهار مسئله اساسی: الف. اهداف و غایات حکومت، ب. مشروعیت سیاسی حکومت، ج. محدودیت‌های اعمال حاکمیت، و د. حق اعتراض مردم در مقابل حکومت، مطرح است. از این‌رو در این پژوهش با استفاده از الگوی «غایت-مشروعیت» جان مارو، به تبیین اندیشه ملامحسن فیض کاشانی و مقدس اردبیلی در باب ماهیت حکومت پرداخته خواهد شد.

الگوی غایت-مشروعیت چهار رکن اصلی دارد:

**الف. غایت امر سیاسی:** از جمله پرسش‌های بنیادین مطرح شده توسط اندیشمندان



در حوزه سیاست و حکومت سؤال از غایت سیاست و مشخص کردن اهداف هر حکومتی است (Marrow, 2005:18). همان گونه که افلاطون و ارسطو مدعی هستند، هدف دولت زندگی نیک یا بهزیستی است، یا جان لاک هدف حکومت را «خیر عمومی» یا «خیر نوع بشر» می‌داندست (عالم، ۱۳۹۲، ص ۲۳۹). برخی دیگر نظم را غایت امر سیاسی می‌دانند، و برخی دیگر فضیلت‌مندی را هدف سیاست و حکومت معرفی می‌کنند. آزادی از دیگر غایات برای امر سیاسی مطرح شده است. شادکامی و رفاه، برابری خواهی و عدالت اجتماعی، و اجرای احکام دینی و مذهبی نیز از جمله دیگر غایات سیاسی معرفی شده توسط اندیشمندان برای امر سیاسی است (Marrow, 2005: 19, 88, 109).

ب. **مرجع اعمال قدرت:** اینکه چه کسی باید حکومت کند مهم‌ترین پرسش در این بخش است. بدیهی است که همه مردم نمی‌توانند به حکومت دست یابند، بنابراین، ساختار مرجعیت سیاسی و ویژگی‌های مورد نیاز برای کسانی که می‌توانند به حکومت رسند، بیان می‌شود (احمدوند و اسلامی، ۱۳۹۷، صص ۳۷-۳۸). چنان که ارسطو اذعان می‌کند، فهم انواع حکومت‌ها نیازمند حل دو مسئله مهم است؛ یکی اینکه هدفی که حکومت برای آن وجود دارد چیست، و دیگر اینکه شیوه حکومت بر مردمان و تنظیم زندگی مشترک چند نوع (بد یا خوب) دارد (ارسطو، ۱۳۸۷، ص ۱۱۶). در واقع در این بخش متفکران به دنبال ارائه یک سامان سیاسی مطلوب (صفات کمی- کیفی ساختار- کارگزاران) و مشروع برای دستیابی به سعادت انسانی هستند. دو الگوی ریاستی افلاطونی و جمهوری ارسطویی از جمله الگوهای سیاسی مطرح شده هستند که در طول تاریخ هریک به نوعی باز تولید شده‌اند (منوچهری، ۱۳۹۵، صص ۱۲-۱۳).

ج. **محدودیت اعمال قدرت:** پرسش این است که چگونه باید چنین قدرتی اعمال شود، و به بیانی ناظر به قیودی است که برای اعمال قدرت باید در نظر گرفته شود که اغلب از دو دسته الزام و قید سخن به میان می‌آید: یکی قیود هنجاری که معیارهایی را برای رفتار حاکمان و توسل زیردستان مشخص می‌کند، دیگری قیود نهادی که سازوکارهایی را تعیین می‌کند که اعمال قدرت باید براساس آن صورت گیرد (Marrow 2005:199).

**د. حق اعتراض بر ضد حاکمیت:** دغدغه اصلی اندیشمندان در این بخش از اندیشه‌شناسی، پاسخ به این پرسش است که آیا مردم توانایی به‌چالش کشیدن اقتدار و نظم سیاسی موجود را در قالب اعتراضی و انقلابی‌گری دارند؟ مارو بر آن است که مقصد اندیشه سیاسی انقلابی، شناسایی ضعف‌های ساختارهای سیاسی موجود و نشان دادن این است که تنها با برقراری یک نظم سیاسی و اجتماعی اساساً متفاوت، می‌توان از این ضعف‌ها پرهیز کرد. در این موارد مخالفت به مبارزه‌طلبی علیه دولت می‌انجامد. اما گونه دیگری از مخالفت‌ها یا حق اعتراض در نظریه‌های نافرمانی مدنی و مخالفت غیرشدید متبلور شده است. البته نافرمانی مدنی باید با تفکر مخالفت منفعل که به رد اطاعت از دستورات ناحق اشاره دارد متمایز شود (Marrow, 2005: 299).

## ۵. فهم نگاه ملامحسن فیض کاشانی و مقدس اردبیلی از حکومت در قالب الگوی نظری غایت-مشروعیت

لازمه فهم اندیشه سیاسی فیض کاشانی و مقدس اردبیلی توجه به یک گزاره مهم تحت عنوان دو گانه غیبت-غصب و شیوه تعامل با حکومت‌های موجود بوده است که براساس آن تنها حکومت مشروع حکومت ائمه علیهم‌السلام است و هر حکومتی غیر آن حکومتی غاصب و غیرشرعی (جائر) است (جمالزاده، ۱۳۷۸، صص ۶۴-۶۵)، و در زمان غیاب امام زمان هرگونه حکومت را عاریه‌ای تلقی کرده است (نجف‌زاده، ۱۳۹۷، ص ۱۲۱). در نتیجه چنین گزاره‌ای، آموزه‌ای تحت عنوان «غیرمکلف به اسقاط حکومت جور و ایجاد حکومت دینی» به‌عنوان وظیفه مؤمنان و مردم در زمان غیبت و از جمله در دوره صفوی توسط علمای شیعه تئوریزه شده و مبنای تعامل آنان با حاکمان وقت گردید (یوسف‌زاده، ۱۳۹۲، صص ۹۴-۹۸).

### ۵-۱. غایت سیاسی

هر حکومتی مجموعه‌ای از اهداف را به‌عنوان غایت خود پیگیری می‌نماید. برای برخی از حکومت‌ها امنیت، نظم، ثبات اجتماعی و سیاسی اولویت دارد، برخی

عدالت گستری و پیاده نمودن شعائر مذهبی را پیشه خود می سازند، برخی آزادی را در پیشانی سیاست گذاری خود پی جویی می کنند و برخی نیز فضیلت و سعادت دنیوی و اخروی را مهم ترین هدف خود بیان می کنند. محقق سبزواری و محقق کرکی نیز متناسب با فهم خود از سیاست و حکومت با رویکردهای فلسفی و فقهاتی اقدام به هدف گذاری برای امر سیاسی و حکومت وقت صفوی نمودند؛ چراکه عالمان آن عصر به پیشوایی خود در جامعه باور داشتند (نجف زاده، ۱۳۹۷، ص ۱۲۹)؛ چنان که سیاح عصر صفوی (کمپفر، ۱۳۶۳) آورده است: «متالیهین و عالمین به کتاب... نیز در این پندار هم نظرند که طبق آیین خداوند پیشوایی روحانی مردم و قیادت مسلمین به عهده مجتهد گذاشته شده است، در حالی که فرمانروا تنها وظیفه دارد به حفظ و اجرای نظرات وی همت گمارد.»

لذا از نظر ملامحسن فیض کاشانی، اصولاً دو نوع سیاست با دو آرمان وجود دارد:

**الف: سیاست ضروریه، دنیویه یا عرفیه،** که حکومت و حاکم به دنبال حفظ اجتماع ضروری انسان ها و تهیه اسباب معیشت مردم اند. این سیاست مخصوص ملوک و سلاطین است و حاکمان صفوی نیز از همین قماش اند، و از وجود چنین حاکمانی چاره ای نیست؛ اگر چه حکومت و سلطنت آنان به تغلب و زور و اجبار و... برقرار شده باشد.

**ب: سیاست شرعی یا سیاست انبیا و علماء،** که در آن حاکم و حکومت به دنبال تقویت جنبه عالی زندگی انسان یا حرکت به سوی سعادت دنیوی و اخروی اند، و به بیانی در این نوع از سیاست هدف «استخدام عالم ملک در خدمت عالم ملکوت و سوق دادن خلق به سوی خداوند متعال است» (فیض کاشانی، ۱۳۵۸، ج ۱، صص ۳۴۹، ۳۷۸).

بنابر اندیشه فیض با توجه به اینکه در دوره صفوی عالمان دینی به عنوان نائبان امام زمان عجل الله فرجه از قدرت لازم برای انجام سیاست های شرعی و دینی برخوردار نیستند و حکومت در دست پادشاهان است، در چنین شرایطی باید علما با پادشاهان که سیاست عرفی و دنیوی را در اختیار دارند کنار بیایند و در این صورت است که سلطنت در مقام معاونت شرع برآمده و افعال آن، یعنی سیاست عرفی و دنیوی مردمان به سیاست شرعی کامل خواهد شد، و از سوی دیگر به پادشاهان نیز توصیه می کند که

سخن شرع را شنیده و از آن فرمان برند و احکام شرع را انقیاد نمایند که در این صورت «ظاهر عالم که مُلک است منقاد باطن عالم شود که ملکوت است» (فیض کاشانی، ۱۳۷۱، صص ۱۶۱-۱۶۲).

احمد بن محمد اردبیلی نجفی، مشهور به مقدس و محقق اردبیلی، از علمای مخالف دوره صفویه، علی‌رغم اینکه معتقد به نیابت عام فقها در عصر غیبت بود، ضمن مخالفت با مشی علمایی که با حکومت صفوی همکاری می‌کردند، با تأکید بر نفی همکاری با دولت صفوی، همچنان بر همان گفتمان اعصار گذشته، یعنی دو گانه «غیبت-غصب» اندیشه‌ورزی می‌کرد و هر عُلَمی و حکومتی قبل از ظهور حجت را نامشروع می‌دانست و لذا هیچ انتظار دینی و مذهبی و بعضاً سیاسی و اجتماعی از حکومت‌ها نداشت، چون از اساس در هیچ سطحی (سطوح چهارگانه) برای این حکومت‌ها مشروعیت قائل نبود؛ حتی با وجود اینکه در لفظ به حکومت از نوع شیعه‌اش لقب «جائر مؤمن» داده بود و معتقد بود:

الحال معلوم است که پادشاهان در کمال ظلمند. با وجود آن، مردم نزد ایشان می‌روند و ملازمت ایشان اختیار می‌کنند و مطیع ایشان می‌شوند و اگر مرد صالحی ایشان را بگوید که تابع ظلم نشوید، از وی نمی‌شنوند، بلکه ظالم را تعظیم و دعا می‌کنند و آن مرد صالح را مذمت و تشنیع می‌کنند... (مقدس اردبیلی، ۱۳۸۷، ص ۲۶۲).

محقق اردبیلی درباره اینکه تکلیف مؤمنان و مردم در این باره چیست، یا حکم به تقیه می‌داد یا تا جایی که قوانین موجود با شریعت اسلام متضاد نباشد، از مردم می‌خواهد که عمل نمایند؛ هر چند ایشان در بعضی مواقع درخواست‌های شخصی از حاکمان وقت می‌کرد؛ چنان‌که در نامه به شاه عباس می‌نویسد: «گر چه این شخص در اول امر ظالم بوده، اما اکنون به نظر می‌رسد مظلوم واقع شده؛ اگر او را ببخشی شاید خدا از برخی تقصیرات تو نیز درگذرد.» یا معتقد بود:

اگر کسی حاکم جور مؤمنی را به خاطر حمایت و دوستی با مؤمنین و حمایت از مؤمنین و دفاع او از ایمان و اهل ایمان و ممانعت او از تسلط مخالفین بر مؤمنین

و قتل آنها و به خاطر دفاع از دین و ایمان مؤمنین، بقای او را دوست داشته باشد... بعید نیست که بگوییم حب حاکم جور مخالف، که چنین کارهایی را انجام دهد، بلکه حتی حب حاکم کافر، از جهت حمایت و حفاظت او از اسلام و مسلمین، جایز می‌باشد (مقدس اردبیلی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۶۸).

ایشان برای عدم همکاری با دولتمردان صفوی حتی از حضور در ایران استکفاف می‌کرد.

#### ۵-۲. کیستی حاکم (مشروعیت سیاسی)

در خصوص بنیان مشروعیت سیاسی باید اشاره کرد که اصولاً حاکمیت عالی‌ترین منبع قانون‌گذاری و تولید منع و الزام‌های مستمر است؛ لذا چنین اقتداری نیاز به مشروعیت و توجیه دارد.

به بیانی، اصول مشروعیت توجیهاتی از حاکمیت‌اند؛ یعنی توجیهاتی از حق فرماندهی؛ به چه دلیل پاره‌ای از میان آنها (انسان‌ها) حق فرماندهی دارند و دیگران وظیفه اطاعت؟ اصول مشروعیت پاسخ‌هایی به این پرسش‌هاست (فره‌رو، ۱۳۷۰، ص ۳۴).

در تاریخ ایران، مهم‌ترین منبع ایجاد ارزش‌های مشروعیت‌بخش برای حاکمیت‌های موجود مذهب است و ادبیات فقهی علمای شیعه نیز با توسل به «اصل اولی عدم سلطه و حق حاکمیت و عدم ولایت» به سراغ تشریح عوامل مشروعیت‌بخش حاکمیت‌ها می‌رود (هوایی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۹۱).

از این رو لازمه فهم نگاه فقهای شیعه به مشروعیت سیاسی سلسله صفوی، تعریف این مفهوم از نگاه مذهب شیعه است. در اندیشه سیاسی شیعه، قدرت و حکومتی از حقانیت و مشروعیت برخوردار بود که به دست امام معصوم یا توسط نائب او - یعنی اعلم عالمان دین - تشکیل شود (بهرام‌نژاد، ۱۳۹۸، ص ۱۵۷). لذا در نتیجه فقدان وجود امام معصوم، فقهای شیعه وادار به تعامل با حاکمان و طرح نظریه در بیان حق مشروعیت حاکمیت در دوران غیبت شده‌اند (هوایی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۸۸). از این رو در گفتمان اصلی و دیرپای علمای شیعه، حکومتی که منبعث از امام معصوم یا نائب او نباشد جائز و غاصب است که در

فقه شیعه به معنای ظالم بودن و منحرف شدن از راه حق و عدالت است و خود به سه نوع حکومت جائر شیعه، جائر سنی و جائر کافر تقسیم می‌شود، و جائز بودن این حکومت در عمل نیز دارای چهار معنی است که شامل نامشروع بودن منبع مشروعیت حکومت، نامشروع بودن کارگزاران حکومت، نامشروع بودن قوانین حکومت، و نامشروع بودن عملکرد کارگزاران است (کدیور، ۱۳۷۶، ص ۳۳)، و بنیان عملی مواجهه علمای شیعه، از جمله محقق سبزواری و محقق کرکی با حکومت صفوی نیز در همین چهارچوب است؛ به گونه‌ای که فیض کاشانی علی‌رغم اینکه به‌مانند اکثریت علمای شیعه حکومت مطلوب را از آن حاکمان و زمامداران عالم به شریعت و عدالت می‌داند، ولی هم به خاطر نبود شرایط برای حاکمیت چنین افرادی در عصر غیبت از یک طرف، و قدرت بالفعل سلاطین وقت (صفوی)، اطاعت از آنان را جایز و لازم می‌داند و می‌افزاید که هم از باب حفظ نظم و جلوگیری از تفرقه و انشقاق در صفوف مسلمین و هم از باب توسل سلاطین صفوی به ترویج دین و تعظیم شعائر الهی (نقش کارکردی حکومت) مردم سلطنت سلطان «ذی الشوکت» را بپذیرند (فیض کاشانی، ۱۳۹۲، صص ۶۶-۶۷). در این باب استدلال می‌کند:

آیا نمی‌بینید که امیرالمؤمنین زمانی که نتوانست در برابر قوم مقاومت کند امر حکومت را به خلیفه اول تسلیم کرد تا نظام اسلام و مسلمین حفظ گردد و تفرق و انشقاق در میان امت حاصل نشود و اجتماع آنان برقرار گردیده و احکام دین به اجرا درآید؟ (فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۵).

فیض کاشانی، خود نیز از جانب حکام وقت امامت جمعه اصفهان را پذیرفت. از طرف دیگر، مقدس اردبیلی بر این باور بود که براساس سنت الهی، خداوند هیچ موجودی و مردمی را بی‌سرکرده و سردار نمی‌گذارد:

«عادت الله بر این جاری شده است که هیچ موجودی از موجودات را بی‌سرکرده و سردار نمی‌گذارد... و از روز رحلت پیامبر تا روز آخر دنیا مردم را بی‌سردار و بی‌راهبر و دلیل نخواهد گذاشت و این همه خلق را در ضلالت و حیرت نخواهد پسندید (مقدس اردبیلی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۶).

در ادامه با تأکید بر اینکه ماهیت حکومت و حاکمیت کاملاً الهی است، پس حاکم باید مشروعیت خود را از حاکمیت الهی کسب نماید، معتقد بود که غیر از پیامبر ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام و فقیه جامع الشرایط به عنوان نایب آنان، هیچ حاکمیتی مشروعیت ندارد و هیچ کدام از شاهان صفوی نیز نایب عادل نیست و پادشاهان همه در اوج ظلم، و جائز هستند:

الحال معلوم است که پادشاهان در کمال ظلمند؛ با وجود آن مردم نزد ایشان می‌روند و ملازمت ایشان اختیار می‌کنند و مطیع ایشان می‌شوند و اگر مرد صالحی ایشان را بگوید که تابع ظلم مشوید، از وی نمی‌شنوند، بلکه ظالم را تعظیم و دعا می‌کنند (مقدس اردبیلی، ۱۳۷۹، ص ۲۶۲).

در واقع مقدس اردبیلی از آن قبیل فقیهانی است که حکومتی جز حکومت امام معصوم را نمی‌شناخت و در اندیشه سیاسی او جایی برای حکومت غیر معصوم حتی علما (به اذعان برخی نویسندگان) نیز وجود نداشت. او با اشاره به دو تفسیر رایج از واژه اولی الامر، یعنی امراء مسلمین، هر چند حکام جور باشند و علماء مجتهد، هر دو را رد می‌کند و حکومت را تنها منحصر در ائمه معصومان می‌داند (مقدس اردبیلی، ۱۳۷۹، صص ۶۵۸-۶۸۷)، و به طریق اولی هیچ حاکمیت و اختیاراتی را نیز برای حاکمان جور در سه حوزه فتوا، قضا و امور اقتصادی و سیاسی و اجتماعی مسلمانان قائل نشده است (خالقی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۸). لذا می‌بینیم که هم خود از نزدیکی به حکام صفوی می‌پرهیزد و هم شاگردانش از دریافت هدایا و صلّه از صفوی‌ها امتناع می‌کنند و هم حکم به رد نماز جمعه در زمان غیبت می‌دهد و هم قائل به حرمت پرداخت خراج به حکام بوده است؛ هر چند در پاره‌ای مواقع برای رفع گرفتاری برخی از اشخاص به حکام صفوی نامه‌نگاری‌هایی داشته است.

### ۵-۳. محدودیت اعمال قدرت

اگرچه در نصوص دینی و سنن‌النبی به رابطه مردم و حکومت (حقوق متقابل) پرداخته شده، ولی به تدریج در دوره‌های میانه اسلام که تا دوران صفویه و قاجار نیز

ادامه داشته، تحت تأثیر تحولات خلافت و استحاله دولت اسلامی در میراث ایرانی و همچنین تأسیس مکتب کلامی اشعری، وجوه اقتدارگرایی توسط حاکمیت چیرگی یافته و عناصر نظارتی نیز تضعیف گردیده است (خالقی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۱). اما علی‌رغم فرایند فوق، علمای شیعه در عصر صفوی ضمن برشمردن مهم‌ترین اهداف حکومت که ریشه در شریعت اسلامی دارد و با توسل به برخی از قیود برجسته اسلامی، نظیر امر به معروف و نهی از منکر و شورا و ورود و پذیرش مناصب حکومتی برای نظارت بر اعمال مردم و حاکمیت، در تلاش بودند تا جلوی انحراف حُکام از وظایف حاکمیتی و اجحاف و ظلم در حق مردم را بگیرند.

بنابراین فیض کاشانی از علمای صاحب‌منصب در عصر صفوی، چند اصل را برای محدودیت قدرت حاکم برمی‌شمرد و معتقد است که والیان و حاکمان باید به آن پایبند باشند؛ از جمله این اصول می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

**الف. عرف:** در اندیشه فیض، عرف «دستوری است که عامه مردمان در میان خود وضع کرده باشند و بر خود لازم و واجب ساخته که به آن عمل نمایند و مخالفت آن را قبیح شمرند.» چنان‌که مشخص است، در این تعریف دستور «عامه مردمان» می‌تواند و باید ملاک عمل حاکمان قرار گیرد. به علاوه اینکه می‌توان از فحوای این تعریف هم سبک حکومتی مشروطه را استخراج نمود و هم جمهوری را؛ که این هر دو برای محدودیت و کنترل سوءاستفاده از قدرت توسط حاکم شکل گرفته‌اند (لک‌زایی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۶).

**ب. عرف منقاد در شرع:** از نظر فیض کاشانی، عرف در تعریف فوق‌الذکر مساوی با سلطنت است، چراکه سلطنت «اصلاح جمعیت نفوس جزئی و نظام اسباب معیشت ایشان می‌کند تا در دنیا باشند» و از آنجاکه عرف (سلطنت) بر خطا می‌رود و محدود به مسائل مادی و این‌دنیایی است، لذا عرف و سلطنت باید منقاد شرع باشند، چراکه در شرع «اصلاح جمعیت کل و نظام مجموع دنیا و آخرت» مدنظر است (فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ص ۱۰۳).

**ج. تعیین وظایف مشخص برای حاکم صفوی:** ملامحسن فیض کاشانی ضمن



دعوت علما برای همکاری با حکام صفوی از حاکمان وقت می‌خواهد:

اولاً: با مردم عادلانه رفتار کنند و از ظلم و ستم بر آنها بپرهیزند؛ در غیر این صورت باید منتظر فروپاشی ملک و پادشاهی خویش باشند: «الملک یبقی مع الکفر ولا یبقی مع الظلم» (فیض کاشانی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۷۷).

ثانیاً: در تأمین معاش و رفاه و آسایش مردم، حاکمان موظف‌اند؛ هم‌چنان که پیامبر گفته: «حاکمان باید به امور مردم اهتمام بورزند و نسبت به بر طرف ساختن نیازهای آنان بی‌مبالا نباشند» (فیض کاشانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۵۲).

ثالثاً: رهائی از جهل و گمراهی و تربیت و تأدیب مردمان از دیگر وظایف شاهان است؛ چنان که در رساله آئینه شاهی نوشته که نصرت و توفیق شاهان رعیت را، به انقیاد شرع در آوردن و منقادبودن خود به شرع است.

رابعاً: مشورت‌خواهی از مردم در امور مربوط به آنان از دیگر وظایف حکام در مقابل مردمان است که هم به اصل قرآنی «وشاورهم فی الامر» و هم به سیره پیامبر برمی‌گردد (خالقی، ۱۳۸۷، ص ۸۲).

هم‌چنان که می‌بینیم، علی‌رغم طرح محدودیت‌های مهم بر قدرت مطلقه شاهان از طریق هنجارهای بنیادینی نظیر عدالت و ظلم‌ستیزی و مشورت‌خواهی، در اندیشه فیض کاشانی متأسفانه هیچ‌گونه چارچوب و نهادی که عملاً پیگیر و خواهان اجرایی نمودن این وظایف باشد تعبیه نشده و در عین حال، حاکمان وقت نیز هرگز حاضر به از کف دادن قدرت تام خود نبوده‌اند.

همچنین است نقش بسیاری از علمای آن دوره از جمله میرداماد، میرفندرسکی، محمدباقر و محمدتقی مجلسی و بسیاری دیگر که با ورود به دستگاه حاکمه و پذیرش شیخ‌الاسلامی و امامت جماعت و صدر و وزارت و... و نوشتن متون به‌دستور شاهان، در تلاش برای جلوگیری از تعدی حاکمان به رعیت، ترویج معروفات و منهیات تشیع و رعایت عدالت و... در کل به‌عنوان مانعی بر قدرت مطلق شاهان صفوی، به‌خصوص در رابطه حکومت با مردم و رعیت بوده‌اند.

جدول مناصب در اختیار علمای شیعه در دوره صفوی (کشاوری و همکاران، ۱۴۰۰، صص ۱۷-۲۰)

مناصب	اسماعیل اول	تهماسپ	اسماعیل دوم	محمد خداپنده	عباس اول	صفی	عباس دوم	سلیمان	سلطان حسین	
صدر	امیرجمال‌الدین محمد استرآبادی، قاضی جهان حسنی، قاضی شمس‌الدین ن جیلانی، قاضی‌محمد دکاشانی، امیر شرف‌الدین علی، امیر (عبدالله) لاله، امیر جمال‌الدین محمد استرآبادی.	امیرجمال‌الدین محمد استرآبادی، قاضی جهان حسنی، امیرقوام‌الدین حسینی اصفهانی، نسبت به مذهب حلی، امیرغیاث‌الدین منصور شیرازی، امیرمعز‌الدین محمد اصفهانی، میراسدالله شوشتری، شاه‌تقی‌الدین محمد اصفهانی، امیرمحمد یوسف استرآبادی، میرزین‌الدین علی.	میرشمس‌الدین خییسی کرماتی، مظفرالدین علی انجو، امیر ابوالولی انجو. اهل سنت گردید.	امیر ابوالولی انجو، قاضی خان‌ولد میرزا برهان، ایلچی عثمانی، میرزا رضی، میرصدرالدین محمد، میرزا رفیع‌الدین محمد خلیفه.	میرزا ابوطالب میرزا رضوی، میرزا حسینی، میرزا سید مرتضی، میرزا محمد مقیم.	میرزا ابوطالب میرزا رضوی، میرزا حسینی، میرزا سید مرتضی، میرزا محمد مقیم.	میرزا ابوطالب میرزا رضوی، میرزا حسینی، میرزا سید مرتضی، میرزا محمد مقیم.	میرزا ابوطالب میرزا رضوی، میرزا حسینی، میرزا سید مرتضی، میرزا محمد مقیم.	میرزا ابوطالب میرزا رضوی، میرزا حسینی، میرزا سید مرتضی، میرزا محمد مقیم.	میرزا ابوطالب میرزا رضوی، میرزا حسینی، میرزا سید مرتضی، میرزا محمد مقیم.



نکته پایانی آنکه نقش علما در مشروعیت‌بخشی به حکومت و درهم‌تیدگی آنان با صفویان تا بدان پایه بود که عملاً هم تحدید قدرت و هم هدف غایی حکومت را منوط به وابستگی حکام به مجتهدان و فرامین آنان می‌دانستند: «راست است که مجتهد چون مقدس و در نتیجه مردی صلح‌جوست باید پادشاهی صاحب شمشیر نیز وجود داشته باشد تا عدالت را برقرار سازد، اما وی باید همچون وزیر و وابسته مجتهد باشد» (شاردن، ۱۳۷۹، ص ۱۴۲)؛ و این چیزی جز محدودیت قدرت حکام نبود.

از طرف دیگر، مقدس اردبیلی ضمن رد مشروعیت حکام جور شیعی و غیرشیعی (سنی-کافر)، اما از باب واقعیات عصر غیبت و عدم دسترسی به حاکم نایب عادل، با توسل به اصل اسلامی امر به معروف و نهی از منکر، آن هم از نوع واجب کفایی، بر مردم لازم می‌داند که حاکمان را از انجام منکرات و ترک معروفات منع کنند: «بر رعیت واجب است زمانی که حکام جور منکری را مرتکب می‌شوند و یا معروفی را ترک می‌نمایند، آنان را از باب امر به معروف و نهی از منکر منع نمایند» (مقدس اردبیلی، ۱۳۸۷، ص ۸۶۲). یا با طرح برخی از وظایف مهم هر حکومتی شامل انتظام‌بخشیدن به امور معیشتی و رفاهی مردم، احیای حقوق مردم و ایصال آن به آنها، خوش رفتاری و مدارا با مردم، رفع ظلم ظالمان و رفع اختلافات و نزاع مردم و... عملاً چهارچوبی رفتاری و هنجارمند را برای تحدید قدرت حکام در هر دوره‌ای برمی‌شمارد (محقق اردبیلی، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۱۹). به‌علاوه آنکه محقق با توسل به اصل شورا به معنای یک نیروی فکری کمکی که بدون چالش با مدیریت سیاسی جامعه (منظور حکومت و حاکمیت) تصمیم‌نهایی را به‌عهده او (حاکم) وامی‌نهد (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ص ۹۳) و معتقد بود که همگان ملزم به مشورت در امور حکومتی هستند و حاکمان نیز موظف به مشورت با مردم در امور مربوط به آنان هستند؛ با تأکید مجدد بر اینکه حق به‌چالش کشیدن حاکم را ندارند و این مشورت جنبه استعانت فکری و نظری دارد (خالقی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۲).

## ۴-۵. حق اعتراض بر ضد حاکمیت

ابتدا باید بیان کرد:

اول: لازمه پذیرش حق اعتراض (اصلاحی یا انقلابی) علیه حاکمیت توسط مردم، پذیرش حق مردم در تعیین سرنوشت خویش به صورت عام و ارجاع مشروعیت حکومت به مردم است و چنان که می‌دانیم، چنین حقی نه توسط نخبگان در همه شئون آن در گذشته به رسمیت شناخته شده و نه بعضاً خود مردم قائل به چنین حقی بودند. به علاوه آنکه می‌دانیم روحانیان و علمای عصر صفوی ضمن رد مشروعیت حکومت صفوی حق حکومت کردن را مختص پیامبر و ائمه و نواب آنان، یعنی مراجع جامع‌الشرایط می‌دانستند و اینجا مردم و حقوق‌سیاسیشان به معنای مدرن غائب است.

دوم: هرچند روحانیان به عنوان نیروی مشروعیت‌بخش حکومت پادشاهان صفوی بودند و مردم نقشی در مشروعیت حکومت نداشتند، ولی از طرفی نیز جریان مذهبی و در رأس آنها بسیاری از روحانیان همواره به عنوان منتقد بر فعالیت‌های پادشاهان و اطرافیان وی شناخته می‌شدند، و مردم نیز اعتراض و انتقاد خود را از حکومت با کمک و همیاری ایشان، بسته به موقعیت‌های مختلف، به طرق گوناگون انجام می‌دادند؛ چنان که فورن از قول حسین نصر تشریح می‌کند:

مجتهدان وظیفه دفاع از مردم در برابر ستم را داشتند و در دو بعد مذهبی و اجتماعی وظایف مهمی به عهده داشتند. این قبیل روحانیون که پیوند چندانی با حکومت‌ها نداشتند به خاطر نزدیکی با مردم، بازاری یا مردمی محسوب می‌شدند (فورن، ۱۳۷۷، ص ۸۳).

یا شاردن می‌گوید:

صرف نظر از ملاقاسم که علیه حکومت وعظ می‌کند، ایرانیان از خصلت تسلیم‌طلبانه‌ای برخوردارند که ناشی از مرتبه‌هایی است که برای شاهان خود قائل‌اند. و معتقدند که شاهان طبیعتاً خشن و بیدادگرند و با وجود همه خشونت

و بی‌عدالتیشان باید از آنان اطاعت کرد، مگر در مواردی که برخلاف دین یا وجدان عمل کنند (فوران، ۱۳۷۷، ص ۸۵).

عطف به نکات فوق، می‌توان مدعی شد که گزاره برجسته حاکم بر نوع تعامل مردم با حکومت صفوی در اندیشه عالمان شیعی «شهروند منفعل و در مواردی کنشگری منفی» است؛ به این معنا که آن دسته از علمایی که به صورت نظری و عملی به همکاری با صفویان می‌پرداختند، معمولاً از مردم و رعیت انتظاری جز تبعیت از دستور علما و دعاگویی و حمایت از حکومت صفوی با داعیه شیعی نداشتند و آن دسته از عالمانی که حکم به جور بودن حکومت صفوی داده‌اند معمولاً مردم را به نوعی کنشگری منفی و سلبی دعوت می‌کردند؛ هر چند در نهایت از مردم می‌خواستند در صورت ضرر جانی و مالی تقیه کرده و از هر اقدامی علیه حکومت پرهیزند. حتی امر به معروف و نهی از منکر در اندیشه این دو دسته از علما واجب‌کفایی و منوط به توانایی و نبود خوف و ضرر و بسیاری دیگر از شرایط بود. در واقع در این گزاره مردم موجوداتی «مکلف و مسئول» در برابر حکام بودند و اگر هم در جایی حکام برای آنان کاری انجام می‌دادند از باب حق‌مداری آنان نبود، بلکه امتیازی بود که هر آن می‌شد از آنان ستاند.

از این‌رو ملامحسن فیض کاشانی با دعوت از مردم برای اطاعت از سلطان ذی‌الشوکت می‌گوید: «استبدال آن مستلزم بی‌نظمی و تفرقه و انشقاق در اجتماع مسلمین می‌گردد». وی برای تأیید سخن خود به رفتار امام علی علیه السلام در صدر اسلام ارجاع می‌دهد و می‌نویسد:

آیا نمی‌بینید که امیرالمؤمنین زمانی که نتوانست در برابر قوم مقاومت کند، امر حکومت را به خلیفه اول تسلیم کرد تا نظام اسلام و مسلمین حفظ گردد و تفرق و انشقاق در میان امت حاصل نشود و اجتماع آنان برقرار گردیده و احکام دین به اجرا درآید (فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۵).

ملامحسن در خصوص امر و نهی سلاطین نیز بر این باور بود که اگر چنین عملی در

پادشاهان و حکام بی تأثیر بوده و برای آمر و ناهی ضرر و خطری داشته باشد، اقدام به انجام آن سفاقت است.

هرچند نگاه فیض به نقش و توانایی و اقدامات اصلاحی و رادیکال مردم در برابر حکومت، منفی و مخالف خوان است، ولی ایشان در رساله آئینه شاهی در تعریفی از یکی از اضلاع پنج گانه مؤثر بر رفتار انسان (شاه) یعنی عرف به صورت غیرمستقیم مجوز اقدام علیه حکومت و حاکمیت توسط مردم را صادر می کند؛ آنجا که می نویسد: عرف «دستوری است که عامه مردمان در میان خود وضع کرده باشند و بر خود لازم و واجب ساخته که به آن عمل نمایند و مخالفت آن را قبیح شمرند» (فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ص ۵). چنان که مشخص است، در این تعریف دستور «عامه مردمان» می تواند و باید ملاک عمل حاکمان قرار گیرد، و اگر حکام برخلاف چنین عرفی عمل کنند مردم می توانند در قالب های اصلاحی و حتی انقلابی به مقابله و معارضه با حکومت پردازند.

محقق اردبیلی نیز در پاسخ به سؤال پذیرش ولایت حاکمان جور معتقد بود که پذیرش ولایت حاکمان جور، که عبارت است از سلطنت و غلبه بر مردمان و شهرها و حاکمیت بر آنها از سوی حاکم جور، یا عاملیت و وکالت و نیابت از سوی آنان، در صورتی که از باب اعانه و یاری به ظالمان باشد حرام است و دلیل آن غیرقابل احصا است (مقدس اردبیلی، ۱۳۷۹، ص ۸۶)؛ عملی که در ابتدا به نوعی درخواست از مردم برای مقابله منفی علیه حکومت صفوی به نظر می رسد. ولی ایشان با توجه به حمایت و کمک به حفظ و گسترش آموزه های شیعی، رضایت به تضعیف حکومت صفوی نمی دهد و می گوید که حتی حب حاکم کافر از جهت حمایت و حفظ اسلام و مسلمین جایز است:

اگر کسی حاکم جور مؤمنی را به خاطر حمایت و دوستی او با مؤمنین و حمایت او از ایمان مؤمنین و دفاع از ایمان و اهل ایمان و... بقای او را دوست داشته باشد ظاهراً او داخل در مصداق آیه "لا تترکوا" نمی باشد... حتی حب

حاکم جائز، از جهت حمایت و حفاظت او از اسلام و مسلمین جایز می‌باشد

(مقدس اردبیلی، ۱۳۷۹، ص ۶۸).

ایشان در ادامه حتی اجازه همکاری با حکام جور به شرط خوف و تقیه می‌دهد و در این زمینه می‌آورد: «ثواب و ترغیب، به کسانی تعلق می‌گیرد که مضطر و مجبور به دخول در عمل حاکمان جور بشوند.» مقدس حتی پذیرش جوایز و هدایای حکام جور را به شرط برآورده کردن نیازهای مؤمنان دارای کراهت نمی‌داند (محقق اردبیلی، ۱۳۷۹، ج ۸، صص ۷۱-۷۲، ۸۶-۸۸).

نکته پایانی آنکه بی‌توجهی به نقش و توانایی مردم در ایجاد تغییرات ساختاری یا براندازانه در دوره صفوی صرفاً خاص علما نبود، بلکه اکثریت مورخان و تحلیل‌گران نیز وقتی از علل فروپاشی این سلسله صحبت می‌کنند به معنای سلبی یا عدم اقدام مردم به نفع حکومت در شرایط بحرانی (یا همان مشارکت منفی) سخن می‌رانند، و الا مردم هرگز نقشی ایجابی (علیه حکومت صفوی) در آن دوران نداشتند. چنان‌که کرسینسکی درباره علل زوال سلسله صفویان می‌آورد:

۱. تفرقه و دشمنی میان شیعه و سنی

۲. شراب‌خواری عمومی میان درباریان و شاه

۳. عدم توجه سلاطین صفوی به اجرای مسائل شرعی

۴. اختلافات درونی بین درباریان و کارگزاران امور پادشاهی و امنای دولت

(کرسینسکی، ۱۳۶۳، صص ۲۳-۲۶).

یا شیخ بحرانی عامل سقوط صفویه را بی‌تدبیری شاه سلطان حسین و عدم اجرای امر به معروف و نهی از منکر می‌داند: «اولاً جامعه عصر صفوی یک جامعه مذهبی بود. قوام جامعه مذهبی به عناصری است که اندیشه مذهبی جامعه را تغذیه می‌کند. اگر این افراد صدمه ببینند استواری جامعه از میان رفته و بنیان‌های آن سست خواهد شد» (جعفریان، ۱۳۷۲، ص ۲۵).

قطب‌الدین نیریزی حتی از جمله دلایل مهم براندازی صفویان را روحیه بی‌عملی



حاکم بر مردم (عدم دخالت‌گری له دولت صفوی، و این یعنی مشارکت منفی) می‌داند که در نتیجه در برابر اقدامات خشونت‌بار و ناموس‌شکن دشمن سکوت کرده و هیچ اقدامی نکردند (جعفریان، ۱۳۷۲، صص ۲۷-۲۸).

به همین ترتیب، میرزا محمدخلیل صفوی، از نوادگان صفویان، در ضمن دلایل سقوط صفویه، عاملی به نام مردم عامی و رعیت را هیچ می‌انگارد و می‌نویسد که سلسله صفوی به دلایل ذیل فروپاشید:

۱. رخوت و سستی هیأت حاکمه

۲. عناد و دشمنی میان کارگزاران حکومتی

۳. ضعف شاه در تصمیم‌گیری

۴. راحت‌طلبی هیأت حاکمه

۵. پرهیز از جنگ و ترسو بودن

۶. دعاوی تصوف و فقاہت (جعفریان، ۱۳۷۲، صص ۳۱-۳۴).

فردی چون محمد مہریار سقوط صفویان را به استبداد مطلقه آنان ارجاع می‌دهد و به نظر می‌رسد اینجا منظورش توجه به مردم و توانایی‌های آنان نبوده، بلکه بی‌توجهی به نخبگان و سایر شئون اجتماعی قدرتمند توسط شاه بوده است (جعفریان، ۱۳۷۲، صص ۳۶-۳۷). به همین ترتیب، مینورسکی عوامل مهم زوال صفویان را از میان رفتن کامل هسته مرکزی عقاید مربوط به سلطنت متکی بر مذهب، اختلاف فاحش میان عناصر جدید و قدیم در نظام و دخالت حرم‌سراها و فساد خاندان سلطنتی می‌داند، و عملاً در تحلیل ایشان مردم نقشی در زوال حکومت نداشتند. شاید مهم‌ترین دلیل سقوط صفویان را شاردن به صورت مستتر در پس چنین جمله‌ای در توصیف شاه عباس کبیر آورده است؛ آنجا که می‌نویسد: «هنگامی که این پادشاه بزرگ از جهان رخت بر بست، روتق و رفاه نیز از ایران رخت بر بست (سیوری، ۱۳۹۸، ص ۹۹). می‌بینیم که در این جمله هم مردم غائب هستند و به احتمال فراوان منظور نویسنده کاهش اقتدار شاهی و عدم کفایت و توانایی در تصمیم‌گیری به موقع و

قاطع توسط شاهان بعد از شاه عباس کبیر، عامل زوال صفویان است. چنان که از روایات فوق برمی آید، مردم و نقش آنان در زوال صفویان مغفول و نادیده گرفته شده است و به نظر نمی رسد که این سهوی باشد، بلکه درست تر آن است که بگوئیم اصولاً به مانند همه فراز و فرود سلسله های شاهی در ایران، رعیت از حکومت روی گردان شدند؛ بدون آنکه خود اقدامی کنند منظر ماندند یا به تبعیت از قبیله و طایفه خود به سلسله سالاری جدید برای گرفتن قدرت کمک کردند و باز از صحنه گردانی در عرصه عمومی کنار رفتند و آن را به نخبگان (نظامی، مذهبی، دربار و...) واگذاشتند. گفتنی است که این دخالت آنان نیز ناشی از صاحب حق پنداشتن خود در عرصه سیاست و حکومت نبود، بلکه متأثر از روابط و سرسپردگی فرد به قبیله و طایفه، یا هم از سر اجبار ارزش های قومیتی و طوایفی آن دوران بوده است.

### جمع بندی

در مقدمه بیان گردید که هدف از پژوهش حاضر بهره گیری از الگوی نظری غایت-مشروعیت جان مارو، با استفاده از روش تفسیری برای بررسی این فرضیه است: «در نتیجه تسلط گفتمان غیبت-غصب، پادشاهان ذی شوکت و «انسان-مکلف و مسئول» در عصر صفوی، نگاه فیض کاشانی و محقق اردبیلی به مسائل چهارگانه حکومت، تقلیل گرایانه، سلبی و مبتنی بر انگاره های عرفی-عصری و مذهبی است»؛ آن هم در پاسخ به سؤال چگونگی تبیین حکومت در اندیشه سیاسی فیض کاشانی و محقق اردبیلی بوده است.

نتایج حاصل از پژوهش حاضر عبارتند از:

### غایت حکومت

در بخش غایت حکومت، ملامحسن فیض کاشانی معتقد به حفظ اجتماع ضروری

انسان‌ها و تهیه اسباب معیشت مردم و منقاد نمودن سیاست عرفی در سیاست شرعی است، و مقدس اردبیلی با تأکید بر نفی همکاری با حکومت صفوی هیچ انتظار دینی و مذهبی و بعضاً سیاسی و اجتماعی از حکومت‌ها نداشت.

### کیستی حاکم

فیض کاشانی از باب حفظ نظم و جلوگیری از تفرقه و انشقاق در صفوف مسلمین و توسل سلاطین صفوی به ترویج دین و تعظیم شعائر الهی (نقش کارکردی حکومت) حکم به مشروعیت حکومت صفوی دادند، و مقدس اردبیلی معتقد بود که غیر از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه اطهار عَلَيْهِمُ السَّلَام و فقیه جامع‌الشرایط به‌عنوان نایب آنان هیچ حاکمیتی مشروعیت ندارد و پادشاهان همه در اوج ظلم، و جائز هستند؛ هر چند در پاره‌ای مواقع برای رفع گرفتاری برخی از اشخاص به حکام صفوی نامه‌نگاری‌هایی داشته است.

### محدودیت‌های اعمال قدرت

فیض کاشانی بر عرف منقاد به شرع، تعیین وظایف مشخص برای شاهان صفوی و دخالتگری عملی در حکومت (در راستای عدالت‌خواهی و ظلم‌ستیزی) تأکید دارد، و مقدس اردبیلی دو اصل شورا و امر به معروف نهی منکر و تعیین وظایف مشخص برای حکومت، شامل انتظام‌بخشیدن امور معیشتی و رفاهی مردم، احیای حقوق مردم و ایصال آن به آنها، خوش‌رفتاری و مدارا با مردم، رفع ظلم ظالمان و رفع اختلافات و نزاع مردم را به‌عنوان محدودیت‌های قدرت هر حکومتی طرح نمودند.

### حق اعتراض بر ضد حاکمیت

در حوزه حق اعتراض بر ضد حاکمیت، فیض کاشانی با دعوت مردم به اطاعت از پادشاهان، مخالف هرگونه اقدام اصلاحی و رادیکال توسط مردم علیه حکام بوده

است، و مقدس اردبیلی با درخواست از مردم برای مقابله منفی علیه حکومت صفوی (از باب مخالفت با ظلم حکومت‌ها، ولی با توجه به حمایت و کمک به حفظ و گسترش آموزه‌های شیعی رضایت به تضعیف حکومت صفوی نمی‌دهد و می‌گوید که حتی حب حاکم کافر از جهت حمایت و حفظ اسلام و مسلمین جایز است.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

احمدوند، شجاع؛ اسلامی، روح‌الله. (۱۳۹۷). اندیشه سیاسی در ایران باستان. تهران: انتشارات سمت.

اردبیلی، احمد. (۱۳۷۸). زبدة البیان فی البراهین احکام القرآن (چاپ دوم، مصححان: رضا استادی و علی اکبر زمانی نژاد). قم: انتشارات مؤمنین.

ارسطو. (۱۳۸۷). سیاست (مترجم: حمید عنایت، چاپ پنجم). تهران: انتشارات شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

بهرام‌نژاد، محسن. (۱۳۹۸). مقدمه‌ای بر شناخت مبانی و زیرساخت‌های هویت سیاسی-ملی دولت صفوی. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.

جعفریان، رسول. (۱۳۷۲). مکافات‌نامه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

جمالزاده، ناصر. (۱۳۷۸). «اندیشه سیاسی علمای شیعه در زمینه مشروطه خواهی»، رساله دکتری علوم سیاسی، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.

حقیقت، سید صادق. (۱۳۹۲). مبانی اندیشه سیاسی در اسلام. قم: انتشارات دانشگاه مفید.

خالقی، علی. (۱۳۸۷). اندیشه سیاسی محقق اردبیلی (چاپ دوم). قم: نشر بوستان کتاب.

رجائی، فرهنگ. (۱۴۰۲). «دردمند امر سیاسی ایرانی»، فصلنامه سیاست‌نامه، ۲۶، صص ۱۴۳-۱۵۶.

رنجبر، محمدعلی؛ مشکوریان، محمدتقی. (۱۳۹۰). «مواجهه محقق کرکی با استقرار حاکمیت صفوی در عصر شاه اسماعیل اول»، نشریه پژوهش‌های تاریخی، ۴، صص ۱۰۷-۱۳۶.

سیدامامی، کاووس. (۱۳۹۰). پژوهش در علوم سیاسی (چاپ سوم). تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

سیوری، راجر. (۱۳۹۸). ایران عصر صفوی (مترجم: کامبیز عزیزی، چاپ سی ام). تهران: نشر مرکز.

شاردن، ژان. (۱۳۷۹). سفرنامه (مترجم: حسین عریضی، به کوشش مرتضی تیموری، با مقدمه فضل الله صلواتی). اصفهان: نشر گلها.

عالم، عبدالرحمان. (۱۳۹۲). بنیادهای علم سیاست (چاپ بیست و پنجم). تهران: نشر نی.  
عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۳). مبانی اندیشه سیاسی در اسلام (جزوه درسی). دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.

فرو، گولیمو. (۱۳۷۰). فرشتگان محافظ مدنیت (مترجم: عباس آگاهی). تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.

فوران، جان. (۱۳۷۷). مقاومت شکننده (مترجم: احمد تدین). تهران: انتشارات رسا.  
فی، برایان. (۱۳۹۰). پارادایم‌شناسی علوم انسانی (مترجم: مرتضی مردیها، چاپ اول). تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۵۸). علم یقین. قم: انتشارات بیدار.  
فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۷۱). ده رساله برای حکیم عارف فیض کاشانی. اصفهان: نشر علم الهدی.

فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۷۳). تفسیر الصافی (مصحح: حسین اعلمی، ج ۲). تهران: انتشارات صدر.

فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۸۸). اعتذار. اصفهان: نشر علم الهدی.  
فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۸۸). الوافی (جلد ۳). اصفهان: عطر عترت.  
فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۹۲). رساله شرح صدر والانصاف (چاپ اول). تهران: انتشارات بی‌زمان.

کدیور، محسن. (۱۳۷۶). نظریه‌های دولت در فقه شیعه. تهران: نشر نی.  
کرسینسکی، تادوز یودا. (۱۳۶۳). سفرنامه (مترجم: عبدالرزاق دنبلی، با مقدمه و تصحیح مریم میراحمدی، چاپ اول). تهران: نشر توس.

کشاوری، زهراسادت و چلونگر، محمد علی و منتظرالقائم، اصغر (۱۴۰۰). بررسی زمینه های شکل گیری تعادل نهادی سنتی در عصر صفویه با تاکید بر روابط متقابل روحانیت و حکومت، مطالعات تاریخی جهان اسلام، سال نهم، شماره ۱۸، صص ۹-۳۶.

کمپفر، انگلبرت. (۱۳۶۳). سفرنامه (مترجم: کیکاووس جهانداری، چاپ سوم). تهران: نشر خوارزمی.

لکزایی، نجف. (۱۳۸۹). چالش سیاست دینی و نظم سلطانی (چاپ سوم). قم: پژوهشکده علوم و فرهنگ اسلامی.

لمبتون، آنا. (۱۳۹۴). دولت و حکومت در اسلام (مترجم: محمدمهدی فقیهی، چاپ پنجم). تهران: نشر شفیعی.

مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۳۷۹). مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان (ج ۸، چاپ سوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۳۸۷). اصول دین (محقق: محسن صادقی). قم: نشر بوستان کتاب.

منوچهری، عباس. (۱۳۹۰). رهیافت و روش در علوم سیاسی (چاپ سوم). تهران: انتشارات سمت.

منوچهری، عباس. (۱۳۹۵). فراسوی رنج و رؤیا (ج ۱، ۲). تهران: پژوهشگاه تاریخ اسلام، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

نجف‌زاده، مهدی. (۱۳۹۷). جابه‌جایی دو انقلاب؛ چرخش‌های امر دینی در جامعه ایرانی (چاپ دوم). تهران: نشر تیسرا.

ویسهوفر، یوزف. (۱۳۸۰). ایران باستان (مترجم: مرتضی ناقب‌فر، چاپ چهارم). تهران: انتشارات ققنوس.

هواسی، اسماعیل؛ سلیمانی‌یان، مسلم؛ یاری، سیاوش. (۱۳۹۸). «اندیشه فقهی و عمل سیاسی کاشف‌الغطاء در باب مشروعیت حاکمیت سیاسی فتحعلی‌شاه قاجار»، پژوهش‌نامه تاریخ اسلام، ۳۵، صص ۷۸-۱۰۹.

(DOR: 20.1001.1.22519726.1398.1.35.5.3)

یوسف‌زاده، حسینعلی. (۱۳۹۲). «حکومت اسلامی در عصر غیبت از نگاه علمای عصر صفوی»،

فصلنامه حکومت اسلامی، ۴، صص ۹۳-۱۲۰.

Marrow. Jhon (2005), *History Of Western Politica Lthought*. London. Palgrave  
macmilian.



## References

\* The Holy Quran

- Ahmadvand, S., & Eslami, R. (2018). *Political Thought in Ancient Iran*. Tehran: SAMT Publications. [In Persian]
- Alem, A. R. (2013). *Foundations of Political Science* (25th ed.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
- Amid Zanjani, A. (1994). *Foundations of Political Thought in Islam* (Course Handout). Faculty of Law and Political Science, University of Tehran. [In Persian]
- Ardabili, A. (1999). *Zubdat al-Bayan fi Barahine Ahkam al-Quran* (2nd ed.; R. Ostadi & A. Akbar Zamani-Najd, Eds.). Qom: Mominin Publishing. [In Arabic]
- Aristotle. (2008). *Politics* (H. Enayat, Trans.; 5th ed.). Tehran: Pocket Books Company Publications. [In Persian]
- Bahramnejad, M. (2019). *An Introduction to Understanding the Foundations and Infrastructure of the Political-National Identity of the Safavid State*. Tehran: Islamic History Research Institute. [In Persian]
- Chardin, J. (2000). *Travelogue* (H. Arizi, Trans.; M. Teimouri, Ed.; F. Salavati, Intro.). Isfahan: Golha Publications. [In Persian]
- Faiz Kashani, M. H. (1979). *Ilm al-Yaqin*. Qom: Bidar Publications. [In Persian]
- Faiz Kashani, M. H. (1992). *Ten Treatises for Hakim Arif Faiz Kashani*. Isfahan: Elm al-Hoda Publications. [In Persian]
- Faiz Kashani, M. H. (1994). *Tafseer al-Safi* (H. Alami, Ed.; Vol. 2). Tehran: Sadr Publications. [In Persian]
- Faiz Kashani, M. H. (2009). *Al-Wafi* (Vol. 3). Isfahan: Atra-e-Itrat Publications. [In Persian]
- Faiz Kashani, M. H. (2009). *I'tadhir*. Isfahan: Elm al-Hoda Publications. [In Persian]
- Faiz Kashani, M. H. (2013). *Risalah Sharh Sadr wa al-Insaf* (1st ed.). Tehran: Bi-

- Zaman Publications. [In Persian]
- Ferero, G. (1991). *Guardians of Civilization* (A. Agahi, Trans.). Tehran: Political and International Studies Office. [In Persian]
- Foran, J. (1998). *The Fragile Resistance* (A. Tadayon, Trans.). Tehran: Rasa Publications. [In Persian]
- Haqiqat, S. S. (2013). *Foundations of Political Thought in Islam*. Qom: Mofid University Press. [In Persian]
- Havasi, E., Soleimaniyan, M., & Yari, S. (2019). The Juridical Thought and Political Actions of Kashif al-Ghita Regarding the Legitimacy of Political Rule Under Fathali Shah Qajar. *Islamic History Research Journal*, 35, 78-109. [In Persian]
- Jafariyan, R. (1993). *Mokafaat-name*. Tehran: Islamic Propagation Organization. [In Persian]
- Jamalzadeh, N. (1999). *Political Thought of Shia Scholars Regarding Constitutionalism* (Doctoral dissertation, Department of Political Science, Tarbiat Modares University, Tehran). [In Persian]
- Kadivar, M. (1997). *State Theories in Shia Jurisprudence*. Tehran: Ney Publications. [In Persian]
- Kempfer, E. (1984). *Travelogue* (K. Jahandari, Trans.; 3rd ed.). Tehran: Khwarazmi Publications. [In Persian]
- Keshavarz, Z. S., Chelongar, M. A., & Montazer al-Qaim, A. (2021). Examining the Factors Behind the Formation of Traditional Institutional Balance During the Safavid Era, with a Focus on the Reciprocal Relations Between Clergy and Government. *Historical Studies of the Islamic World*, 9(18), 9-36. [In Persian]
- Khaleqi, A. (2008). *Political Thought of Muhaqqiq Ardabili* (2nd ed.). Qom: Bustan-e-Kitab Publishing. [In Persian]
- Krzyzinski, T. Y. (1984). *Travelogue* (A. Dampli, Trans.; M. Mirahmadi, Intro. &

- Ed.; 1st ed.). Tehran: Tose'eh Publications. [In Persian]
- Lakzaei, N. (2010). *Challenges of Religious Politics and Sultanate Order* (3rd ed.). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
- Lampton, A. (2015). *State and Governance in Islam* (M. M. Faqih, Trans.; 5th ed.). Tehran: Shafiei Publications. [In Persian]
- Manoochehri, A. (2011). *Approach and Method in Political Science* (3rd ed.). Tehran: SAMT Publications. [In Persian]
- Manoochehri, A. (2016). *Beyond Suffering and Dreams* (Vol. 1 & 2). Tehran: Islamic History Research Institute, Institute for Research and Development of Human Sciences. [In Persian]
- Marrow, J. (2005). *History of Western Political Thought*. London: Palgrave Macmillan.
- Muqaddas Ardabili, A. M. (2000). *Majma' al-Fa'idah wa al-Burhan fi Sharh Irshad al-Azhhan* (Vol. 8, 3rd ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Muqaddas Ardabili, A. M. (2008). *Usul al-Din* (M. Sadeghi, Ed.). Qom: Bustan-e-Kitab Publications. [In Arabic]
- Najafzadeh, M. (2018). *The Shift of Two Revolutions: Religious Turns in Iranian Society* (2nd ed.). Tehran: Tisa Publications. [In Persian]
- Phi, B. (2011). *Paradigms of Human Sciences* (M. Mardiha, Trans.; 1st ed.). Tehran: Strategic Studies Research Institute. [In Persian]
- Rajai, F. (2023). The Suffering of Iranian Political Affairs. *Siyasat Nameh*, 26, 143-156. [In Persian]
- Ranjbar, M. A., & Mashkourian, M. T. (2011). Mulla Hilli's Encounter with the Establishment of Safavid Rule During the Reign of Shah Ismail I. *Journal of Historical Research*, 4, 107-136. [In Persian]
- Seyed Emami, K. (2011). *Research in Political Science* (3rd ed.). Tehran: Cultural and Social Studies Research Institute. [In Persian]
- Seyvari, R. (2019). *Safavid Iran* (K. Azizi, Trans.; 30th ed.). Tehran: Markaz

Publications. [In Persian]

Wieshofer, J. (2001). *Ancient Iran* (M. Saqebfar, Trans.; 4th ed.). Tehran: Qoqnus Publications. [In Persian]

Yousefzadeh, H. (2013). *Islamic Government During the Occultation from the Perspective of Scholars of the Safavid Era. Quarterly Journal of Islamic Government*, 4, 93-120. [In Persian]

## **The Place of Jihad Tabyeen and Its Methods of Realization in the Islamic Society from the Perspective of Nahj al-Balagha<sup>1</sup>**

**Hossein Deldar Forotaqeh<sup>1</sup>** 

**Marzieh Alizadeh Ivary<sup>2</sup>** 

1. Professor at Seminary and University, Level Four of Seminary, PhD student in Specialized Teaching of Ethics, University of Ma'arif, Qom, Iran (Corresponding Author).

Hndldar1386@gmail.com

2. Master's degree in Quranic Exegesis and Sciences

Alizadeh135961@gmail.com



### **Abstract**

Jihad Tabyeen is one of the fundamental concepts in Islam that emphasizes the necessity of enlightenment and presenting the truth in the face of distortions, doubts, and ignorance. This jihad is a duty defined to protect the religious and cultural identity of the Islamic society and to strengthen its intellectual foundations. This article analyzes the principles and methods of Jihad Tabyeen by focusing on Nahj al-Balagha as one of the rich Islamic sources. A study of Nahj al-Balagha reveals that Imam Ali (a) utilized various methods such as logical reasoning, clarifying the truth through sermons and letters, and advising on piety and Islamic ethics to enlighten society. These methods include encouraging reflection and contemplation, countering intellectual and social deviations, and calling for truth and justice. The research findings indicate that Jihad Tabyeen in Islamic society requires an accurate understanding of contemporary

---

1. Deldar Forotaqeh, H., & Alizadeh Ivary, M. (2021). The status of *Jihad Tabyeen* and its methods of realization in the Islamic society from the perspective of *Nahj al-Balagha*. *Journal of Fiqh and Politics*, 2(4), 77–101. <https://doi.org/10.22081/ijp.2025.70679.1049>

---

\* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). \***Type of article:** Research Article

---

▣ **Received:** 2025/01/01 • **Accepted:** 2025/03/02 • **Published online:** 2025/03/12

issues, the use of modern communication tools, and an emphasis on moral and spiritual teachings. Additionally, following the methods of Imam Ali (a) in Nahj al-Balagha can serve as an effective model for achieving this goal. The most significant research findings highlight that Nahj al-Balagha provides practical approaches for Jihad Tabyeen, such as recognizing and introducing the enemy to the people, enjoining good and forbidding evil through speech, and practicing constructive criticism. The present study has been conducted using a descriptive-analytical method, with a focus on extracting the methods of Jihad Tabyeen based on Nahj al-Balagha.

### **Keywords**

Nahj al-Balagha, Jihad Tabyeen, enemy recognition, enjoining good, criticism.

## مكانة جهاد التبیین وأساليب تحقيقه في المجتمع الإسلامي من منظور نهج البلاغة<sup>۱</sup>

حسین دلدار فروتنقه<sup>۱</sup>      مرضیة علیزاده ایوری<sup>۲</sup>

۱. استاذ في الحوزة العلمية والجامعة، حاصل على المستوى الرابع من الحوزة، وطالب الدكتوراه التخصصية في تدريس الأخلاق بجامعة المعارف، قم (الكاتب المسؤول).  
Hndldar1386@gmail.com
۲. ماجستير في التفسير وعلوم القرآن.  
Alizadeh135961@gmail.com



### الملخص

إنَّ جهاد التبیین من أحد المفاهيم الأساسية في الإسلام، حيث يؤكِّد على ضرورة التنوير وتقديم الحقائق في مواجهة التحريفات والشبهات والجهل. يُعدُّ هذا الجهاد واجباً لحماية الهوية الدينية والثقافية للمجتمع الإسلامي وتعزيز أسسه الفكرية. في هذه الدراسة مع التركيز على نهج البلاغة كأحد المصادر الإسلامية الغنية سيتمَّ تحليل مبادئ وأساليب جهاد التبیین. تُظهر دراسة نهج البلاغة أنَّ الإمام علي عليه السلام استخدم مجموعة متنوعة من الأساليب للتنوير في المجتمع، منها الاستدلال المنطقي، وتوضيح الحقيقة من خلال الخطب والرسائل، والتوصية بالتقوى والأخلاق الإسلامية. وتشمل هذه الأساليب التشجيع على التفكير والتعقل، ومواجهة الانحرافات الفكرية والاجتماعية، والدعوة إلى الحق والعدل. تُظهر نتائج الدراسة أنَّ جهاد التبیین في المجتمع الإسلامي يتطلب فهماً

۱. استناداً إلى المقالة: دلدار فروتنقه، حسين؛ عليزاده ايوري، مرضية. (۱۴۰۰). مكانة جهاد التبیین وأساليب تحقيقه في المجتمع الإسلامي من منظور نهج البلاغة، الفقه والسياسة، ۲(۴)، صص ۷۷-۱۰۱. <https://doi.org/10.22081/ijp.2025.70679.1049>

□ التصنيف: علمية محكمة؛ الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي للحوزة العلمية في قم (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران) © المؤلفون

□ تاريخ الاستلام: ۲۰۲۵/۰۱/۰۱ • تاريخ القبول: ۲۰۲۵/۰۳/۰۲ • تاريخ النشر الإلكتروني: ۲۰۲۵/۰۳/۱۲

دقيقاً للقضايا المعاصرة، واستخدام وسائل الاتصال الحديثة، والتأكيد على التعاليم الأخلاقية والروحية كما أنّ الاقتداء بأساليب الإمام عليّ<sup>7</sup> في نهج البلاغة يمكن أن يكون نموذجاً فعالاً لتحقيق هذا الهدف. من أهم النتائج البحثية أنّ كتاب نهج البلاغة يتناول أساليب عملية لجهاد التبیین، مثل: التعرف على العدو وتعريفه للناس، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان، ممارسة النقد البناء. وقد تم إنجاز هذا البحث باتباع المنهج الوصفي - التحليلي، مع التركيز على استخراج أساليب جهاد التبیین من نهج البلاغة.

### الكلمات المفتاحية

نهج البلاغة، جهاد التبیین، معرفة العدو، الأمر بالمعروف، النقد.



## جایگاه جهاد تبیین و روش‌های تحقق آن در جامعه اسلامی از دیدگاه نهج البلاغه<sup>۱</sup>

ID<sup>۲</sup> **مرضیه علیزاده ایوری**      ID<sup>۱</sup> **حسین دلداری فروتن**

۱. استاد حوزه و دانشگاه، سطح چهار حوزه، دانشجوی دکتری تخصصی مدرسی اخلاق، دانشگاه معارف، قم (نویسنده مسئول)

Hndldar1386@gmail.com

۲. کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآن

Alizadeh135961@gmail.com

### چکیده

جهاد تبیین یکی از مفاهیم اساسی در اسلام است که بر ضرورت روشننگری و ارائه حقایق در برابر تحریف‌ها، شبهات، و ناآگاهی‌ها تأکید دارد. این جهاد، وظیفه‌ای است که برای حفاظت از هویت دینی و فرهنگی جامعه اسلامی و تقویت بنیان‌های فکری آن تعریف شده است. در این مقاله با تمرکز بر نهج البلاغه به‌عنوان یکی از منابع غنی اسلامی، به تحلیل اصول و روش‌های جهاد تبیین پرداخته شده است. مطالعه نهج البلاغه نشان می‌دهد که امام علی (ع) با بهره‌گیری از روش‌های متنوعی مانند استفاده از استدلال منطقی، تبیین حقیقت در قالب خطبه‌ها و نامه‌ها، و توصیه به تقوا و اخلاق اسلامی، به روشننگری در میان جامعه پرداخته‌اند. این روش‌ها شامل تشویق به تفکر و تعقل، مقابله با انحرافات فکری و اجتماعی، و دعوت به حق و عدالت است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که جهاد تبیین در جامعه اسلامی نیازمند شناخت دقیق از مسائل روز، استفاده از ابزارهای نوین ارتباطی، و تأکید بر آموزه‌های اخلاقی و معنوی است.

۱. **استاد به این مقاله:** دلداری فروتن، حسین؛ علیزاده ایوری، مرضیه. (۱۴۰۰). جایگاه جهاد تبیین و روش‌های تحقق آن در جامعه اسلامی از دیدگاه نهج البلاغه، فقه و سیاست، ۲(۴)، صص ۷۷-۱۰۱.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.70679.1049>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۲۲

همچنین تأسی به روش‌های امام علی علیه السلام در نهج‌البلاغه می‌تواند الگویی مؤثر برای تحقق این هدف باشد. مهم‌ترین یافته‌های پژوهشی این است که در کتاب نهج‌البلاغه به روش‌های کاربردی برای جهاد تبیین مانند دشمن‌شناسی و شناساندن دشمن به مردم، امر به معروف و نهی از منکر زبانی و انتقاد کردن پرداخته شده است. پژوهش پیش رو به روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد استخراج روش‌های جهاد تبیین با تأکید بر نهج‌البلاغه به سامان رسیده است.

### کلیدواژه‌ها

نهج‌البلاغه، جهاد تبیین، دشمن‌شناسی، امر به معروف، انتقاد.

## مقدمه

در عصر حاضر، با گسترش ابزارهای ارتباط جمعی و پیشرفت فناوری اطلاعات، جامعه اسلامی با چالش‌های متعددی از جمله تحریف حقایق، گسترش شبهات، و کاهش آگاهی دینی مواجه است. این شرایط نیازمند تبیین دقیق و شفاف حقایق و اصول دینی به‌عنوان وظیفه‌ای ضروری است. در این راستا، مفهوم «جهاد تبیین» به‌عنوان راهبردی مؤثر برای مقابله با این چالش‌ها مطرح می‌شود.

نهج‌البلاغه، به‌عنوان یکی از غنی‌ترین منابع اسلامی، حاوی آموزه‌هایی ارزشمند درباره تبیین حقیقت، روش‌های تبلیغ دین، و مواجهه با تحریفات است. سخنان امیرالمؤمنین علی علیه السلام در این کتاب گنجینه‌ای از اصول، روش‌ها، و راهبردهایی است که می‌تواند الهام‌بخش جامعه اسلامی در اجرای جهاد تبیین باشد.

جهاد تبیین یکی از مصادیق جهاد در راه خداست. جهاد تبیین در قرآن و روایات معصومان علیهم السلام جایگاه مهمی دارد. آیاتی که با «قُل» (انعام، ۴۶، ۶۵) و «واذکروا نعمت الله علیکم» (آل عمران، ۱۰۳) آغاز می‌شود، در مقام تبیین مطالب مهم انسان‌شناسی و جهان‌بینی اعتقادی و دینی هستند. تبیین درست وقایع یکی از وظایف انبیای الهی و جانشینان آنان است. کانون جهاد تبیین دانش و فهم آن است (انعام، ۶۵، ۱۰۵). بنابراین جهاد تبیین از منظر قرآن کریم و معصومان به‌خلاف جهاد نظامی نه تنها تلفات جانی ندارد، بلکه از نظر اجتماعی و سیاسی آرامش روانی جامعه را نیز به همراه دارد، زیرا منجر به افزایش آگاهی مردم می‌شود و با گسترش علم در جامعه و آرامش عمومی نسبت مستقیم دارد. مسئله اصلی مقاله پیش رو این است که جایگاه جهاد تبیین و روش‌های تحقق آن در جامعه اسلامی از دیدگاه نهج‌البلاغه چیست. پیشینه بحث از جهاد تبیین را به‌لحاظ موضوعی در سیره و کلام همه انبیای الهی می‌توان یافت؛ به‌ویژه آیات قرآن و روایات معصومان علیهم السلام گنجینه‌ای برای این موضوع است. اما پیشینه پژوهشی مسئله مذکور با کلیدواژه جهاد تبیین از ابتکارات مقام معظم رهبری است. ایشان می‌فرمایند: «جهاد تبیین یک فریضه است. جهاد تبیین یک فریضه قطعی و یک فریضه

فوری است» (ر.ک: سخنرانی رهبری ۱۴۰۰/۱۱/۰۳، ۱۴۰۰/۱۱/۱۹).<sup>۱</sup> پس از سخنرانی ایشان نوشته‌های عمومی توسط خطبا و دانشمندان منتشر شد اما درباره روش‌های جهاد تبیین و جایگاه آن در کتاب شریف نهج البلاغه کار پژوهشی انجام نشده است. این نوشتار بر آن است ابتدا جایگاه جهاد تبیین، و سپس روش‌های تحقق آن را در جامعه اسلامی از دیدگاه نهج البلاغه سامان دهد. مقاله به روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از گردآوری اطلاعات از طریق منابع کتابخانه‌ای صورت گرفت.

## ۱. جایگاه جهاد تبیین

خداوند متعال نخستین جهادگر تبیینی در قرآن کریم با تمام آیاتش توسط رسول الله ﷺ است. مهم‌ترین ابزار تبیین حقایق زبان انسان است. سخن گفتن و سخنوری یکی از نعمت‌های مهم و بارزش الهی است که در سوره الرحمن پس از ذکر خلقت انسان به آن اشاره می‌شود (خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) (الرحمن، ۳، ۴). بیان و سخن گفتن عالی‌ترین کانال ارتباط انسان‌ها و نشر و پخش علوم و معارف الهی و بشری است و نقش بسیار ارزنده‌ای در پاسداری از مکتب و استقلال جامعه اسلامی دارد. رسول گرامی اسلام ﷺ فرمودند: «أَنَّ الْمُؤْمِنَ يَجَاهِدُ بِسَيْفِهِ وَلِسَانِهِ» (پابنده، ۱۳۸۲، ص ۳۲۰)؛ مسلمان مؤمن با شمشیر و زبان خود جهاد می‌کند. جهاد با زبان در کنار جهاد با شمشیر مطرح شده است. امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرمودند: «جَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَيْدِيكُمْ فَإِنْ لَمْ تَقْدِرُوا فَجَاهِدُوا بِاللِّسَانِ» (ابن حبون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۴۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۷، ص ۴۹)؛ در راه خدا، با دستان توانا و با شمشیر جهاد کنید و اگر نمی‌توانید، پس با زبانتان جهاد نمایید. و در کلام ارزشمند دیگری فرمودند: «رُبَّ قَوْلٍ أَنْقَذَ مِنْ صَوْلٍ» (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۵۴۵)؛ بسا سخن که از حمله کارگزر است. و امام باقر علیه السلام فرمودند: «مَنْ أَعَانَنَا بِلِسَانِهِ عَلَيَّ عَدُوْنَا أَنْطَقَهُ اللَّهُ بِحُجَّتِهِ يَوْمَ مَوْفِقِهِ بَيْنَ يَدَيْهِ عَرْوَجَلٍ» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۳۵)؛ کسی که ما را با زبان خود یاری کند خداوند در روز قیامت زبان او را گویا، و او را در

1. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=49572>

رحمت خویش غرق می‌سازد. بسیاری از مردم از این نعمت باارزش الهی خوب استفاده نمی‌کنند و قدرت بیان و سخنوری خود را با تمرین و آموزش لازم به تکامل نمی‌رسانند و در نتیجه از جهاد با زبان محروم می‌مانند. گروهی خوب سخن می‌گویند اما سخنان خوب را کمتر مطرح می‌نمایند. این گروه باید بیشتر تحقیق و تتبع کنند که همراه با خوب سخن گفتن، مطالب مفید و ارزنده‌ای تحویل جامعه بدهند. برخی سخنان خوب را عرض می‌کنند اما خوب سخن نمی‌گویند؛ اینان نیز باید به تمرین و تلاش مداوم روی بیاورند که هم سخنان خوب را مطرح کنند و هم خوب سخن بگویند و این هر دو نعمت را در جهاد با زبان در اختیار داشته باشند. در دوران معاصر که رسانه‌های جمعی و شبکه‌های اجتماعی فضای مجازی بیشترین کاربرد را دارند وظیفه جهادگران تبیینی سنگین‌تر و آشنایی آنان با ابزارهای روز دنیا ضرورت مضاعف دارد.

کلیدواژه جهاد در نهج البلاغه با صیغ متعدد مانند جَهْدَة (حکمت ۱۰۸)، اَجْهَد (خطبه ۱۵۳، ۱۹۲)، جَاهِدَ (خطبه ۱۱۶، ۱۳۳)، جَاهَدْتُ (خطبه ۱۹۲)، اَجْتَهَدْتُ (نامه ۳۱)، مِنْ وَاجِبِ حُقُوقِ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ النَّصِيحَةُ بِمَنْلَعِ جُهْدِهِمْ (خطبه ۲۱۶) به کار رفته است. تعبیر اخیر حضرت دالّ بر تلازم بین جهاد تبیین به روش خیرخواهی و رعایت حقوق خداوند است. به حکم وجدان، خیرخواهی زبانی از مصادیق مهم و نیز از روش‌های کاربردی برای تحقق خیرخواهی است و حضرت تأکید دارند به هر میزانی که برای خیرخواهی تلاش کنید به‌عنوان انجام تکلیف در برابر حق خداوند است.

## ۲. ارتباط جهاد تبیین با مرتبه جهاد عملی و قلبی

جهاد در یک تقسیم‌بندی به سه مرحله قلبی، زبانی و عملی تقسیم می‌شود. جهاد با دست (جهاد عملی) اعم از جهاد نظامی و تلاش و کوشش در عرصه‌های مختلف اقتصادی و اجتماعی است. طبق بیان حضرت در حکمت ۳۷۵ نهج البلاغه به نظر می‌رسد آن کسی که در جهاد عملی باز بماند در جهاد زبانی به طریق اولی موفق نخواهد شد. چون جهاد زبانی فرع بر جهاد عملی است. جهاد با زبان یکی از مصادیق جهاد عملی

است. وقتی در مقام عمل کسی ضعیف باشد در مقام تبیین حقیقت نیز موفق نخواهد شد. ممکن است گفته شود در جامعه عکس این تحلیل زیاد اتفاق می‌افتد؛ یعنی کسانی هستند که هیچ وقت از درون با رزمندگان همراهی نکردند ولی در گفتار خیلی فریاد می‌زنند! در پاسخ گفته می‌شود جهاد زبانی و شعار دادن منهای عمل کردن بی‌فایده است. معیار ارزشمندی جهاد زبانی (جهاد تبیین) تطابق گفتار با عمل است. اگر تبیین‌کنندگان حقایق در مقام عمل به غیر از گفتارشان انتخاب کنند چنین گویندگانی دارای ویژگی منافقان هستند. بنابراین جهاد زبانی شاخه‌ای از جهاد در راه خداست. منشأ جهاد عملی و زبانی قلب انسان است. اگر قلب و روح آمادگی لازم را نداشت زبان و بقیه اعضای بدن نیز تحرک جهادی نخواهد داشت. در نتیجه جای حقایق در درون آن فرد وارونه می‌شود. در نتیجه ملاک درستی و نادرستی و تشخیص حق از باطل دگرگون گشته و تبدیل به یک عنصر ستمگر خواهد شد. بنابراین جهاد و تلاش در راه خدا از قلب آغاز شده و در زبان جاری می‌شود و با دست و دیگر اعضای بدن تحقق می‌یابد. طبق بیان حضرت، جهادگری زبانی و جهاد تبیین موجب حفظ جایگاه حقیقت است. امیرالمومنین علیه السلام می‌فرماید: «أَوَّلَ مَا تُغْلَبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْجِهَادِ الْجِهَادُ بِأَيْدِيكُمْ، ثُمَّ بِاللِّسَانِ، ثُمَّ بِقُلُوبِكُمْ؛ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْ بِقَلْبِهِ مَعْرُوفاً، وَلَمْ يُنَكِرْ مُنْكَرًا، قَلْبَ فُجِعِلَ أَعْلَاهُ أَسْفَلُهُ، وَأَسْفَلُهُ أَعْلَاهُ» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۴۲). اولین مرحله از جهاد که در آن بازمی‌مانید، جهاد با دست‌های شما، سپس در جهاد با زبان، و آن‌گاه در جهاد با قلب‌هایتان است؛ پس کسی که با قلب معروفی را نشناسد، و منکری را انکار نکند، قلبش واژگون گشته، بالای آن پایین، و پایین قلب او بالا قرار خواهد گرفت.

### ۳. روش‌های جهاد تبیین

جهاد تبیین به‌عنوان وظیفه‌ای مهم برای مسلمانان، نیازمند روش‌های مؤثر و هدفمند برای مقابله با تحریف‌ها، شبهات و هجمه‌های فکری است. این روش‌ها باید بر اساس اصول اسلامی و با استفاده از ابزارهای متناسب با زمان پیاده‌سازی شوند. در ادامه، روش‌های

جهاد تبیین با تأکید بر آموزه‌های نهج البلاغه در شرایط معاصر بررسی می‌شود:

### ۳-۱. دشمن‌شناسی و شناساندن دشمن به مردم

دشمن‌شناسی مهم‌ترین روش جهاد تبیین است. سبک دشمنان دین اسلام و مسلمانان سیاه‌نمایی و تضعیف روحیه مؤمنان است؛ چنان‌که آل فرعون پیوسته پیگیر تضعیف مردم بود و قرآن کریم از این نقشه شوم دشمنان حقیقت پرده برداشته، می‌فرماید: «وَأورثنا القوم الذین کانوا یتضعفون» (اعراف، ۱۳۷). در آیه، فعل «یتضعفون» به صورت مجهول آورده شده و فاعل استضعاف مشخص نیست، اما بیان وراثت مستضعفان به جای فرعونیان دال بر این است که استضعاف از سوی آنان انجام گرفت. فعل مضارع «یتضعفون» به همراه «کانوا» بر استمرار دلالت می‌کند (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۸۰). همچنین در آیه دیگری از استضعاف و به زبونی کشاندن بنی اسرائیل حکایت می‌کند: «إِنَّ فرعون علا فی الأرض وجعل أهلها شیعا یتضعف طائفة منهم یدّبح أبناءهم ویستحی نساءهم إنه کان من المفسدین» (قصص، ۴)؛ فرعون برتری جویی در زمین کرد و اهل آن را به گروه‌های مختلفی تقسیم نمود؛ گروهی را به ضعف و ناتوانی می‌کشاند، پسران آنها را سر می‌برید و زنان آنها را (برای کنیزی) زنده نگه می‌داشت، او مسلماً از مفسدان بود. قدم اول در تبیین واقعیت‌های اجتماعی و ایجاد روحیه امید در مردم، شناختن دشمن است. بدون شناخت دشمن نمی‌توان شرّ دشمن را از جامعه اسلامی رفع و دفع کرد. امیرالمومنین علیه السلام در نهج البلاغه به بحث دشمن‌شناسی پرداخته است و از طریق شناساندن دشمن به جهاد تبیین عمل می‌کرد. حضرت در خطبه‌ها و نامه‌های گوناگون به ادعاهای و شبهات ناکثین پاسخ می‌داد و دستاویزهای معاویه را در چند نامه حساب شده، درهم می‌شکست و بهانه‌های خوارج را در سخنرانی‌های مکرّر، ریشه کن می‌ساخت. مجموعه افشاگری‌های امام علیه السلام، به مردم آگاهی و بصیرت می‌داد و عوامل نفوذی دشمن را منزوی و تبلیغات مسموم آنها را نابود می‌ساخت؛ مانند خطبه‌های ۳۰، ۳، ۴، ۷، ۳۵، ۷۱، ۷۴، ۷۵، ۷۷، ۹۷، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۴۸، ۱۶۲، ۲۱۷.

باید در کنار آموزش‌های رزمی، آگاهی‌های سیاسی و دشمن‌شناسی نیز به

ملّت داده شود و سران کفر، شرک و منافقان چندچهره را افشا کرد، تا فریب و نیرنگشان در مردم کارساز نباشد، مانند خطبه ۸، ۱۹، ۳۱، ۳۷، ۴۴، ۵۷، ۷۳، ۸۴، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۷۴، ۲۰۰، ۲۰۵ و ۲۱۹. امام در نامه به زیاد، به دروغین بودن ادّعی ابوسفیان اشاره و حق را برای او آشکار می‌کند: «وَقَدْ كَانَ مِنْ ابِي سُفْيَانَ فِي زَمَنِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَلْتَهُ مِنْ حَدِيثِ النَّفْسِ وَنَزْعَةٍ مِنْ نَزَعَاتِ الشَّيْطَانِ لَا يُبْتُ بِهَا نَسَبٌ وَلَا يُسْتَحَقُّ بِهَا ارْثٌ» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۱۶)؛ در زمان عمر، ابوسفیان سخنی دور از اندیشه گفت که با تحریکات شیطان بود! با چنین ادّعاهایی نه نسب خویشاوندی ثابت می‌گردد و نه کسی استحقاق ارث پیدا می‌کند. پس از تحرّکات سیاسی احزاب منحرف، امام ماهیت دشمن را افشا می‌کرد و آنها را به مردم می‌شناساند. نسبت به ناکثین و اصحاب جمل، هوشیارانه فرمود: «أَلَا وَإِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ ذَمَّرَ حِرْبَهُ، وَاسْتَجَلَبَ جَلْبَهُ، لِيُعَوِّدَ الْجَوْرُ إِلَى أَوْطَانِهِ، وَيَرْجِعَ الْبَاطِلُ إِلَى نِصَابِهِ» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۳)؛ آگاه باشید که همانا شیطان حزب و یارانش را بسیج کرده و سپاه خود را از هر سو فراهم آورده است تا بار دیگر ستم را به جای خود نشانند و باطل به جایگاه خویش پایدار شود.

حضرت آن‌گاه که مطلع گردید عوامل سیاسی و اغفال‌گر معاویه قصد تبلیغات مسموم در مراسم حج را دارند، به فرماندار مکه، قثم بن عباس، نوشت:

«أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ عَيْنِي بِالْمَغْرِبِ كَتَبَ إِلَيَّ يَغْلِمُنِي أَنَّهُ وُجَّهٌ إِلَى الْمَوْسِمِ أَنَا مِنْ أَهْلِ الشَّامِ الْعُمَى الْقُلُوبِ الصُّمِّ الْأَسْمَاعِ الْكُمِّهِ الْأَبْصَارِ، الَّذِينَ يَلْبَسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، صص ۴۰۶-۴۰۷؛ ثقفی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۴۸؛ احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۵۴)؛ اما بعد (از حمد و ثنای الهی)، مأمور اطلاعاتی من در شام برایم نوشته و مرا آگاه ساخته که گروهی از مردم شام به موسم حج گسیل شده‌اند؛ گروهی کوردل، ناشنوا و نابینا! آنها کسانی هستند که حق را با باطل مشتبه می‌سازند.

نامه زمانی برای قثم بن العباس ارسال شد که بعضی از عوامل اطلاعاتی امام علیه السلام از مکه به آن حضرت خبر دادند که معاویه گروهی از اهل شام را برای پخش شایعات



دروغین و سمپاشی بر ضد امیرمؤمنان علی علیه السلام در ایام حج به مکه فرستاده است. او سه هزار نفر از لشکر خود را با تجهیزات لازم به صورت پنهانی به مکه فرستاده بود؛ شاید برای اینکه اگر فرصتی به دست آید دست به شورش بزنند و با طرفداران علی علیه السلام درگیر شوند و فضای حرم امن خدا را ناامن کنند. امام با نامه‌ای روشنگرانه جلوی فتنه معاویه ایستاد. حضرت همواره با معرفی جهات گوناگون دشمنی دشمنان اسلام به مبارزه با آنان شتافت (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ص ۲۸).

البته همان‌طور که از پیروزی مقطعی و فرار تاکتیکی دشمن در جهاد نظامی نباید مغرور شد، و بلکه حملات کوبنده را تا نابودی دشمن یا تسلیم شدن آن ادامه داد، در جهاد تبیین نیز نباید مغرور یا غافل شد، بلکه باید به‌طور مستمر ادامه داد: «تَدْعَقَ الْخَيُْولُ فِي نَوَاحِرِ أَرْضِهِمْ...» (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۱۸۱؛ ر.ک: دشتی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۵)؛ چنان حملات را ادامه دهید تا شمشیر اسب‌های شما زمین آنها را در هم کوبد. همه راه‌های فرار را روی آنان ببندید. تداوم و استمرار مراقبت در صحنه جهاد تبیین در مقابل حيله دشمنان ضرورت بیشتری دارد، زیرا میدان درگیری و ابزار آن در جنگ فرهنگی و هویتی افکار مردم است.

### ۲-۳. امر به معروف و نهی از منکر زبانی

امر به معروف و نهی از منکر یکی از روش‌های جهاد تبیین در جامعه اسلامی است. بعضی از مشکلات بدون امر به معروف و نهی از منکر حل‌نشده است. تعبیر شهید مطهری از امر به معروف و نهی از منکر عبارت است از لزوم استفاده از هر وسیله مشروع برای پیشبرد اهداف اسلامی (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۷، ص ۲۸۱). رسول الله صلی الله علیه و آله که نامش در تورات و انجیل آمده، اولین وظیفه‌اش امر به معروف و نهی از منکر است (اعراف، ۱۵۷). از دیدگاه اسلام، هیچ عملی نمی‌تواند با دو فریضه امر به معروف و نهی از منکر برابری کند و اُمت اسلامی تا زمانی بهترین امت‌ها است که به این دو واجب شرعی عمل کند (آل عمران، ۱۱۰).

در اهمیت و نقش امر به معروف و نهی از منکر در پیشبرد جهاد تبیین برای دین

اسلام همین بس که قرآن کریم آن دو را از مهم‌ترین آرمان‌های تشکیل دهندگان حکومت اسلامی معرفی کرده است (حج، ۴۱). نیز مؤمنان را یار و یاور یکدیگر می‌داند که همدیگر را امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند (توبه، ۷۱).

حضرت علی علیه السلام امر به معروف و نهی از منکر را از همه نیکی‌ها برتر شمرده است (سید رضی، ترجمه دشتی، حکمت ۳۷۴، ص ۵۱۵). حتی امر به معروف به‌عنوان یکی از روش‌های جهاد تبیین از جهاد نظامی برتر است؛ زیرا استمرار همه خوبی‌ها در گرو برپایی این دو فریضه بزرگ است. علاوه بر اینکه جهاد با شمشیر برای مبارزه با مفسد و موانع خارجی است، جامعه اسلامی وقتی می‌تواند در نبرد با دشمن خارجی به موفقیت برسد که موانع و مفسد داخلی را در پرتو امر به معروف و نهی از منکر ریشه کن کرده باشد.

امر به معروف و نهی از منکر، نقش ارزنده‌ای در اجرای احکام و حدود الهی دارد و پشتوانه محکمی برای تثبیت ارزش‌ها و ریشه‌کنی مفسد اجتماعی است. هرگاه در جامعه اسلامی امر به معروف و نهی از منکر به‌صورت دو ارزش فراموش شده در آمده، دیگر احکام الهی اسلام از قبیل نماز، روزه، زکات، حج نیز هر روز کم‌رنگ‌تر شده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۵۶). پس امر به معروف یکی از روش‌های پرکاربرد جهاد تبیین است که دوام شریعت به آن بستگی دارد (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۳۳).

امر به معروف و نهی از منکر روشی پویا برای اصلاح فرد و جامعه است که از گذشته از طرف انسان‌های خیرخواه مورد توجه بوده است؛ و برای اجرای این روش، نیازمند راهکارهای جدید هستیم (سید رضی، ترجمه دشتی، حکمت ۲۵۲، ص ۴۸۷). باید با تمام توان در احیای آن کوشید و راه‌های هموار و شیوه‌های پسندیده برگزید و در این باره به تذکرات مستقیم و سطحی بسنده ننمود، بلکه باید از شیوه‌های مختلف و متنوع تبلیغات روز سود جست؛ همان روشی که امام علی علیه السلام در مقابله با مشکلات عصر خود انجام داد؛ نخست باید زمینه‌ها و عوامل پیدایش منکرات را به دست آورد. پس از آن، اوضاع اجتماعی و روحیات افراد را در انجام وظایف و تکالیف دریافت؛ چرا که افراد در قبول امر و نهی مختلف هستند.

امر به معروف و نهی از منکر زبانی، جهاد بی‌مرز در راه خدا است (سید رضی، ترجمه

دستی، حکمت ۳۱، ص ۴۴۹)، بلکه بالاتر از آن؛ زیرا که جهاد با مال و جان و دفاع نظامی، از فروعات جهاد معنوی امر به معروف است. پیشوایان دینی ما، امر و نهی و سامان‌دهی مسائل جامعه و اصلاح امور اجتماعی را نوعی جهاد می‌خواندند و با آمران به معروف و ناهیان از منکر، به‌عنوان مجاهدان راه خدا برخورد می‌کردند (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۳۳). جنگ‌های نظامی آخرین مرحله امر به معروف و نهی از منکر است؛ بسان عمل جراحی که آخرین مرحله مسیر طبابت است و نوعاً پس از مداوای معمولی و ابتدایی انجام می‌گیرد. پس امر به معروف و نهی از منکر جهاد تبیینی است که در افقی بالاتر از افق جهاد نظامی قرار دارد؛ چراکه آن، در میدان محدود و مرز معین صورت می‌گیرد، حال آن‌که امر و نهی، جهادی است که فراتر از مرزهای معنوی و به‌صورت نامحدود تحقق می‌یابد.

### ۳-۳. انتقادکردن

انتقادکردن یکی از روش‌های جهاد تبیین است. انتقاد یکی از عوامل مؤثر در به‌سازی و رشد افراد جامعه است؛ و باید از انتقاد به‌عنوان نیروی محرکه پیشرفت استفاده کرد. انسان‌ها، غیر از معصومان، خواسته یا ناخواسته در اندیشه، عمل و سخن گفتن ممکن است دچار اشتباه شوند. گاهی این خطا و اشتباه از دید دیگران پنهان نمی‌ماند و آنان از روی خیرخواهی، آن را با فرد خطاکننده در میان می‌گذارند و از او می‌خواهند کاستی‌هایش را جبران کند و نقاط ضعف را به قوت تبدیل سازد. انسان‌های خردمند در چنین مواردی با روی باز به استقبال انتقادکننده می‌روند (زمر، ۱۷-۱۸).

توصیف انتقادپذیران به هدایت الهی و خردورزی، گویای آن است که دین و خرد بر ضرورت انتقادپذیری اتفاق دارند و آنان که پایبند به دین و طالب هدایت و کمال‌اند و از اندیشه سالم نیز برخوردارند، باید انتقادها را بشنوند و ناخالصی‌های فکری، اخلاقی و عملی خویش را جبران کنند و نه تنها از انتقاد نهراسند بلکه زمینه بروز آن را نیز فراهم سازند: «لَا تُكَلِّمُونِي بِمَا تُكَلِّمُ بِهِ الْجَبَابِرَةُ...»؛ با من به گونه‌ای سخن مگویند که با جباران سخن می‌گویند، و انتقاداتی را که از افراد عصبانی پنهان می‌دارند، از من دریغ مدارید

(سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۳۳۵). این بیان مبارک گویای آن است که مدیران نظام اسلامی - در هر رده‌ای که هستند - نباید خود را از اشتباه مصون پندارند و راه انتقاد و پیشنهاد را بر دیگران ببندند، بلکه باید با اصرار از دیگران بخواهند که انتقاد کنند، پیشنهاد دهند و در اداره هر چه بهتر سازمان، یکدیگر را یاری رسانند. همچنین باید دانست که چنین روحیه‌ای در میان مدیران مؤمن و متدین، قوی‌تر است؛ به ویژه اگر همکاران، اهل دیانت و تقوا باشند. در چنین محیطی انتقاد کردن و انتقادپذیری دلپذیرتر است و انسان با اطمینان بیشتری به سخنان همکاران خود گوش می‌دهد.

نقد و انتقاد را از ابعاد گوناگون می‌توان مورد نظر قرار داد:

الف. از نظر کسی که به نقد می‌پردازد: هدف و انگیزه انتقادکننده باید دستیابی به بهترین‌ها باشد (زمر، ۱۷-۱۸). در قرآن کریم به کسانی بشارت داده شده است که حق و رشد، مطلوب و گمشده آنان است؛ از این جهت سخنان را بررسی می‌کنند و هیچ سخنی را بدون تدبیر و کنجکاوی و به صرف شنیدن و تحت تأثیر هوای نفس رد و انکار نمی‌کنند و چون به دنبال یافتن حق و رسیدن به رشد هستند هر سخنی را بررسی می‌کنند بدان امید که حقی در آن بیابند؛ از ترس آنکه مبادا چیزی از حق از دستشان برود (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۳۸۰).

ب. از نظر کسی که مورد نقد قرار می‌گیرد: نقد برای چنین کسی می‌تواند راهگشا باشد، و او را در تشخیص راه درست و یافتن نقاط انحراف یاری دهد. آنچه می‌تواند نقد و انتقاد را به مسیر صحیح هدایت کند، روحیه حق‌جویی و حق‌گرایی در نقدشونده و نقدکننده است. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

درباره من گمان نکنید که اگر حقی گفته شود بر من سنگین و دشوار خواهد بود، و گمان مبرید که می‌خواهم بزرگ داشته شوم، زیرا اگر برای کسی دشوار باشد که حق به او گفته یا عدل بر او عرضه شود، عمل به حق و عدل، برای او دشوارتر خواهد بود؛ پس از حق‌گویی و مشورت به عدل با من خودداری نکنید (سید رضی، ترجمه دشتی، خطبه ۲۱۶، ص ۳۱۵).

به نظر می‌رسد محور اول در بحث نقد و انتقاد که بررسی فردی نظریات است،

از آنجا که يك عمل شخصی است، از حریم روابط اجتماعی خارج می‌شود، و محور دوّم آن که در محدوده ارائه و دریافت نظریات است، بخشی از وظیفه جهاد تبیین را تشکیل می‌دهد. البته ممکن است گاهی بررسی يك نظریه یا نقد يك عمل، نه به‌عنوان يك بحث علمی برای یافتن حق، بلکه برای اصلاح دیگران صورت گیرد، که در این صورت مشمول جهاد تبیین برای دیگران خواهد بود.

#### ۴. روش‌های تحقق جهاد تبیین بر اساس نهج البلاغه

نهج البلاغه مجموعه‌ای از خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار امام علی علیه السلام است که حاوی نکات عمیق معرفتی، اخلاقی و اجتماعی است. این اثر گران‌قدر در زمینه جهاد تبیین، سه ویژگی برجسته دارد:

- عمق فکری و فلسفی: امام علی علیه السلام مسائل را با استدلال‌های عقلانی و منطقی تبیین کرده و مخاطبان را به تعقل و تفکر دعوت می‌کنند.
- جامعیت موضوعی: امام به مسائل مختلفی همچون عدالت، اخلاق، سیاست، و دین پرداخته‌اند.
- سبک زبانی قوی و اقناع‌کننده: بیان امام پر از جذابیت و قدرت اقناع است که باعث درک عمیق مخاطب می‌شود.

#### ۵. روش‌های جهاد تبیین در نهج البلاغه

۱. استدلال عقلانی و منطقی: یکی از شاخص‌ترین روش‌های امام علی علیه السلام استفاده از استدلال‌های عقلی است. امام همواره مردم را به اندیشیدن و استفاده از خرد دعوت می‌کردند. به‌عنوان مثال، ایشان در خطبه اول نهج البلاغه، با بیانی استوار، وجود خداوند را با استفاده از نشانه‌های خلقت توضیح می‌دهند.
۲. شفاف‌سازی و مقابله با تحریف‌ها: امام علی علیه السلام در دوران خلافت خود با جریان‌هایی مواجه بودند که حقایق را تحریف می‌کردند. ایشان با افشاگری و روشنگری، تلاش می‌کردند که جامعه را از گمراهی نجات دهند. به‌عنوان

نمونه، در ماجرای جنگ صفین، ایشان با روشنگری درباره فتنه معاویه، تلاش کردند حقیقت را برای مردم آشکار کنند.

۳. دعوت به تقوا و اخلاق اسلامی: امام علی علیه السلام جهاد تبیین را با تأکید بر اخلاق و تقوا همراه می کردند. در خطبه‌ها و نامه‌های ایشان، دعوت به اخلاق نیکو و پرهیز از رذایل اخلاقی، محور بسیاری از سخنان است. این نشان می‌دهد که جهاد تبیین باید همواره همراه با رعایت ارزش‌های اخلاقی باشد.

۴. استفاده از زبان ساده و قابل فهم برای مخاطب: امام علیه السلام در سخنان خود، زبان مخاطب را در نظر می‌گرفتند و تلاش می‌کردند حقایق را به زبانی ساده و قابل فهم بیان کنند. این روش، قدرت تأثیرگذاری سخنان ایشان را افزایش می‌داد.

۵. تشویق به آگاهی و بصیرت: امام علی علیه السلام همواره مردم را به آگاهی و بصیرت دعوت می‌کردند. ایشان در خطبه ۳۴ می‌فرمایند: «ای مردم! پیش از آنکه از شما بخواهند پیروی کنید، بینا شوید.» این تأکید نشان‌دهنده اهمیت بصیرت در جهاد تبیین است.

۶. استفاده از استدلال منطقی و عقلانی: امام علی علیه السلام در نهج‌البلاغه با بهره‌گیری از استدلال‌های منطقی و عقلانی، به مقابله با شبهات و انحرافات فکری می‌پرداختند. تأکید بر تفکر و تعقل، از اصول اساسی ایشان در روشنگری بود.

۷. دعوت به حق و عدالت: یکی از محورهای مهم در سخنان امام علی علیه السلام، دعوت به حق و عدالت اجتماعی است. ایشان با تأکید بر اهمیت عدالت، از آن به عنوان معیاری برای سنجش اعمال فردی و اجتماعی یاد می‌کنند.

۸. مقابله با انحرافات و تحریف‌ها: امام علی علیه السلام با شناسایی و برخورد قاطع با انحرافات فکری و اجتماعی، تلاش می‌کردند جامعه از مسیر صحیح منحرف نشود. این روش شامل تبیین حقایق و افشای باطل بود.

۹. تأکید بر اخلاق اسلامی: در نهج‌البلاغه، اخلاق اسلامی به عنوان یکی از مهم‌ترین ابزارهای هدایت و روشنگری معرفی شده است. امام علی علیه السلام معتقد بودند که تبیین حقایق باید همراه با رعایت اخلاق و کرامت انسانی باشد.

## راهکارهای عملی برای تحقق جهاد تبیین

❖ استفاده از ابزارهای نوین ارتباطی

در دنیای امروز، رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی نقش مهمی در انتقال پیام دارند. استفاده صحیح از این ابزارها می‌تواند زمینه‌ساز گسترش جهاد تبیین باشد.

❖ تقویت نقش نخبگان و علما

نخبگان و علما به‌عنوان رهبران فکری جامعه، نقش مؤثری در روشنگری و مقابله با انحرافات دارند. تأکید بر آگاهی‌بخشی و تربیت نسل‌های جوان از وظایف اساسی این قشر است.

❖ آموزش عمومی و ترویج فرهنگ تفکر

آموزش اصول دینی و تقویت فرهنگ تفکر و تعقل در میان مردم، از دیگر راهکارهای تحقق جهاد تبیین است.

❖ برگزاری جلسات و برنامه‌های روشنگری

ایجاد بسترهایی برای بحث و تبادل نظر درباره مسائل روز و پاسخ‌گویی به شبهات می‌تواند در تحقق اهداف جهاد تبیین مؤثر باشد.

## ۶. نمونه‌هایی از انتقادات و جهاد تبیین امام علی<sup>ع</sup>

حضرت علی<sup>ع</sup> در دوران حکومت خود با چالش‌ها و انحرافات متعددی در جامعه اسلامی روبه‌رو بودند. ایشان در نهج‌البلاغه با بیان‌های صریح و روشنگرانه به انتقاد از رفتارها و تفکرات نادرست پرداختند. این انتقادات در راستای جهاد تبیین، با هدف اصلاح جامعه، آگاهی‌بخشی به مردم و بازگرداندن آنها به مسیر حق صورت گرفت. امام از انتقاد به‌عنوان بهترین روش در برنامه نصیحت و خیرخواهی برای افراد گوناگون که شامل بعضی از کارگزاران خود، مخالفان و دشمنان می‌شود، استفاده نمودند.

❖ انتقاد از جهل و بی‌مسئولیتی مردم

حضرت علی علیه السلام در خطبه ۳۴ نهج البلاغه از بی‌توجهی مردم به حقیقت و ناآگاهی آنها انتقاد کرده و می‌فرماید: «ای مردم! شما سپاهی هستید که فرماندهی ندارد، و دسته‌هایی هستید که پایه‌ای ندارید. در فتنه غوطه‌ورید و از حق دور شده‌اید. آیا دیده‌اید کسی را که بدون راهنما راه یابد؟» این انتقاد به رفتار کسانی است که بدون تعقل و بصیرت، مسیرهای اشتباه را انتخاب کرده و به شبهات دامن می‌زنند.

❖ انتقاد از ضعف و سستی در برابر انحرافات

در خطبه ۲۷، امام علی علیه السلام از سستی و بی‌تفاوتی مردم نسبت به انحرافات و ظلم انتقاد کرده و می‌فرماید: «شگفتا! به خدا سوگند این اتحاد آنها (دشمنان) بر باطل و پراکندگی شما بر حق، دل را می‌میراند و اندوه را تازه می‌کند. وای بر شما! شما هدف تیرهای بلا شده‌اید، شما را غارت می‌کنند و حرکت نمی‌کنید.» حضرت در اینجا از بی‌تفاوتی مردم نسبت به ظلم، و ضعف آنان در مقابله با دشمنان اسلام گلایه می‌کنند.

❖ انتقاد از دنیاپرستی و ترک ارزش‌های اسلامی

در نامه‌ای به مردم بصره (نامه ۴۵)، امام علی علیه السلام از دنیاپرستی و کنار گذاشتن ارزش‌های دینی توسط مردم انتقاد کرده و می‌فرماید: «شما گروهی هستید که دنیا شما را فریفته و زیبایی‌های آن شما را مغرور کرده است. دین شما ضعیف شده و دل‌های شما را فساد و گناه فراگرفته است.» این انتقاد به رفتار کسانی است که به جای پیروی از حق، به دنیا و مادیات دل بسته‌اند.

❖ انتقاد از پیمان‌شکنی و خیانت

در نامه به اشعث بن قیس (نامه ۵)، امام از خیانت در امانت و پیمان‌شکنی به شدت انتقاد کرده و می‌فرماید: «ای فرزند قیس! به خدا سوگند اگر می‌دانستم که



خیانت کرده‌ای، تو را به سخت‌ترین مجازات‌ها کیفر می‌دادم... خیانت به امانت خیانت به دین و خداست.» این انتقاد نشان‌دهنده اهمیت وفاداری و امانت‌داری در اسلام است.

❖ انتقاد از خواص بی‌تعهد و نخبگان بی‌بصیرت

حضرت علی علیه السلام در خطبه ۳۸ از خواص و نخبگان جامعه که دچار بی‌بصیرتی شده‌اند، انتقاد کرده و می‌فرماید: «شما خواص امت بودید، اما به جای یاری کردن حق دچار سستی شدید و به دنیا رو آوردید. شما ستون‌های دین را شکستید و بر جایگاه خود ایستادید، در حالی که دشمن در حال پیشروی بود.» این انتقاد به کسانی است که به جای هدایت جامعه، خود دچار انحراف شده‌اند.

❖ انتقاد از قوم‌گرایی و تعصبات جاهلی

در خطبه ۱۹، حضرت علی علیه السلام قوم‌گرایی و تعصبات جاهلی را عامل بسیاری از انحرافات معرفی کرده و می‌فرماید: «شما به خاطر تعصبات جاهلی و قوم‌گرایی، حق را زیر پا می‌گذارید و باطل را یاری می‌کنید. این رفتارها شما را از اسلام دور کرده است.»

حضرت با این انتقاد، مردم را به دوری از تعصبات و پایبندی به عدالت و حقیقت دعوت می‌کنند.

❖ انتقاد از کسانی که فریب فتنه‌ها را می‌خورند

در خطبه ۱۵۱، امام علی علیه السلام کسانی را که به راحتی تحت تأثیر فتنه‌ها قرار می‌گیرند و حقیقت را رها می‌کنند، مورد انتقاد قرار داده و می‌فرماید: «هنگامی که فتنه‌ها آشکار می‌شوند، شما چون شترانی بی‌راهنما، سرگردان می‌شوید. نه راه را می‌شناسید و نه راهنما را اطاعت می‌کنید.» این سخن به کسانی اشاره دارد که به دلیل ضعف در بصیرت، به راحتی در فتنه‌ها گمراه می‌شوند.

❖ انتقاد از ترک امر به معروف و نهی از منکر

در خطبه ۱۹۲، امام علی علیه السلام از ترک وظیفه امر به معروف و نهی از منکر به شدت انتقاد کرده و می‌فرمایند: «شما امر به معروف و نهی از منکر را ترک کرده‌اید و به همین دلیل، خداوند شما را به دست بدترین‌ها گرفتار کرده است.» این انتقاد بر اهمیت این وظیفه اجتماعی تأکید دارد و ترک آن را عامل فساد و انحراف جامعه می‌داند.

انتقاد یکی از بهترین روش‌های جهاد تبیین است. به روش نقد و انتقاد از عملکرد دوست و دشمن می‌توان به تبیین مسائل جاری و نیز گذشته و آینده پرداخت.

### نتیجه‌گیری

جهاد تبیین در قرآن و روایات اسلامی به‌ویژه نهج‌البلاغه جایگاه مهمی دارد؛ به طوری که هیچ‌وقت تعطیل نمی‌شود. تعابیر قرآنی و روایی دال بر امر به معروف و نهی از منکر به صراحت دلالت بر جهاد تبیین دارد. روش‌های جهاد تبیین باید با استفاده از آموزه‌های اسلامی، از جمله نهج‌البلاغه، طراحی شوند و با ابزارهای نوین و متناسب با نیازهای جامعه ارائه گردند. استدلال عقلانی، بصیرت‌افزایی، دعوت به عدالت و حق، و بهره‌گیری از رسانه‌ها، از جمله راهکارهای مهم در این مسیر هستند. اجرای این روش‌ها می‌تواند به تقویت هویت اسلامی و مقابله با انحرافات و شبهات کمک شایانی کند.

انتقادات حضرت علی علیه السلام در نهج‌البلاغه، ابزاری برای آگاهی‌بخشی، اصلاح جامعه و هدایت مردم به مسیر صحیح است. این انتقادات که با استدلال، حکمت و بصیرت همراه است، نشان‌دهنده روشنگری و جهاد تبیین ایشان در مقابله با انحرافات و بی‌عدالتی‌هاست. درس گرفتن از این سخنان می‌تواند راهنمایی ارزشمند برای جوامع اسلامی در همه زمان‌ها باشد.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی. (۱۳۸۵ق). دعائم الاسلام (ج ۱). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.  
احمدی میانجی، علی. (۱۴۲۶ق). مکاتیب الأئمه علیهم السلام (ج ۲، مصحح: مجتبی فرجی). قم:  
دارالحديث.

پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۸۲). نهج الفصاحه. تهران: دنیای دانش.  
تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم ودرر الکلم (مصحح: مصطفی  
درایتی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ثقفی، ابراهیم. (۱۴۱۰ق). الغارات (ج ۲، مصحح: عبدالزهراء حسینی). قم: دارالکتاب الاسلامی.  
دشتی، محمد. (۱۳۸۸). اخلاق نظامی از دیدگاه نهج البلاغه. قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی  
امیرالمؤمنین علیه السلام.

سید رضی، محمد بن حسین. (۱۳۸۶ش). نهج البلاغه (مترجم: دشتی). انتشارات نور المبین.  
علامه طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان (ج ۱۷، مترجم: سید محمدباقر همدانی). قم:  
دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). الکافی (ج ۵). تهران: دارالکتب الإسلامیه.  
مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (ج ۲، ۹۷). بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). مجموعه آثار (ج ۱۷). قم: صدرا.

مفید، محمد. (۱۴۱۳ق). امالی (مصحح: حسین استادولی و علی اکبر غفاری). قم: کنگره شیخ مفید.  
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام (ج ۱۰). تهران: دارالکتب الاسلامیه.  
هاشمی رفسنجانی، اکبر. (۱۳۸۳). فرهنگ قرآن (ج ۱). قم: بوستان کتاب دفتر تبلیغات.

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=49572>

## References

\* The Holy Quran

- Ahmadi Miyani, A. (2005). *Makatib al-A'imma* (Vol. 2, M. Faraji, Ed.). Qom: Dar al-Hadith. [In Persian]
- Allameh Tabatabai, M. H. (1995). *Al-Mizan* (Vol. 17, S. M. B. Hamadani, Trans.). Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Persian]
- Dashti, M. (2009). *Akhlaq Nezami az Didgah Nahj al-Balagha*. Qom: Amir al-Mu'minin Research Institute. [In Persian]
- Hashemi Rafsanjani, A. (2004). *The Dictionary of Quran* (Vol. 1). Qom: Bustan-e Ketab, Islamic Propagation Office. [In Persian]
- Ibn Hayun, N. M. (1965). *Da'a'im al-Islam* (Vol. 1). Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Khamenei, A. (n.d.). Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=49572>
- Kulayni, M. b. Y. (1986). *Al-Kafi* (Vol. 5). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya. [In Arabic]
- Majlesi, M. B. (1983). *Bihar al-Anwar* (Vols. 2, 97). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, N. (2007). *The Message of Amir al-Mu'minin* (Vol. 10). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya. [In Persian]
- Motahhari, M. (2005). *Majmu'eh Athar* (Vol. 17). Qom: Sadra. [In Persian]
- Mufid, M. (1992). *Amali* (H. Ostadi & A. A. Ghaffari, Eds.). Qom: Sheikh Mufid Congress. [In Arabic]
- Payandeh, A. (2003). *Nahj al-Fasaha*. Tehran: Donyaye Danesh. [In Persian]
- Sayyid Radi, M. b. H. (2007). *Nahj al-Balagha* (M. Dashti, Trans.). Noor al-Mobin Publications. [In Arabic]

Tamimi Amidi, A. (1987). *Tasnif Gurar al-Hikam wa Durar al-Kalim* (M. Derayati, Ed.). Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]

Thaqafi, I. (1990). *Al-Gharat* (Vol. 2, A. Husseini, Ed.). Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic]

۱۰۱

فقه و  
سنت

جایگاه جهاد تبیین و روش های تحقق آن در جامعه اسلامی از دیدگاه نهج البلاغه

## Governance Implications in Surah Yusuf<sup>1</sup>

Najaf Lakzaei<sup>1</sup> 

Mohammad Hosseinpour Asl Kolashani<sup>2</sup> 

1. Professor at Baqir al-Olum University and President of Islamic Sciences and Culture Academy.  
lakzaeebou.ac.ir
2. M. A Student at Baqir al-Olum University (Corresponding Author).  
mohammad.h.a.k1373@gmail.com



### Abstract

This study employs a mixed-methods approach, combining "contrasting concept analysis" and "thematic analysis," to extract the implications of monotheistic governance from *Surah Yusuf*. The data were obtained through open and axial coding of the verses and were organized into a four-dimensional matrix (primary concept, contrasting concept, type of concept, central category). The findings indicate that governance in this Surah encompasses theological, ethical, jurisprudential, and experiential dimensions, following a comprehensive religious model that integrates beliefs, ethics, and jurisprudence. A macro-level analysis of the findings reveals that the governance implications in this Surah are structured within a three-layered framework: **Ontological (Theological) Layer** – Defines the legitimacy of governance within the framework of monotheism and the rejection of tyranny. **Normative (Ethical-Jurisprudential) Layer** – Combines moral virtue ethics with a divine legal system, preventing governance from being reduced to mere formal rules. **Strategic (Experiential-Rational) Layer** – Demonstrates the

---

1. Lakzaei, N., & Hosseinpour Asl Kolashani, M. (2021). Governance implications in Surah Yusuf. *Journal of Fiqh and Politics*, 2(4), 102-135. <https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71045.1053>

\* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). \***Type of article:** Research Article

▣ **Received:** 2025/02/08 • **Accepted:** 2025/03/02 • **Published online:** 2025/03/12

---

application of instrumental rationality within the framework of value-based rationality. This model defines governance as a "**dynamic governance system**," wherein value stability (rooted in monotheism) coexists with strategic adaptability. The study concludes that *Surah Yusuf* is not merely a historical narrative but a repository of principles and foundations of monotheistic governance. It serves as a critical discourse that challenges Western governance theories.

### **Keywords**

Governance, Theological Governance, Ethical Governance, Experiential Governance, Jurisprudential Governance, Surah Yusuf.

## دلالات الحكمة في سورة يوسف<sup>١</sup>

نجف لك زائي<sup>١</sup> ID محمد حسين بور أصل كلشاني<sup>٢</sup> ID

١. أستاذ في جامعة باقر العلوم عليه السلام ورئيس المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

lakzaeebou.ac.ir

٢. طالب الماجستير في جامعة باقر العلوم عليه السلام (الكاتب المسؤول).

mohammad.h.a.k1373@gmail.com



### الملخص

يسعى هذا البحث، باستخدام منهجية تركيبية تشمل «تحليل المفاهيم المتضادة» و«تحليل المضمون»، إلى استخلاص دلالات الحكمة التوحيدية من سورة يوسف. وقد تم استخراج البيانات من خلال الترميز المفتوح والمحوري لآيات هذه السورة، وتم تنظيمها في مصفوفة رباعية الأبعاد (المفهوم الأولي، المفهوم المتضاد، نوع المفهوم، المقولة المحورية). تُظهر النتائج أنّ الحكمة في هذه السورة تشمل الحكمة في الأبعاد العقائدية والأخلاقية والفقهية والتجريبية، التي تتبع النموذج الديني الشامل (العقائد، الأخلاق والفقه). يشير تحليل النتائج الشامل إلى أنّ دلالات الحكمة في هذه السورة مبنية على هندسة ثلاثية الطبقات: الطبقة الأنطولوجية (العقائدية): تُعرّف شرعية الحكمة في إطار التوحيد ونفي الطاغوت. الطبقة المعيارية (الأخلاقية-الفقهية): تمنع اختزال الحكمة إلى قواعد شكلية من خلال دمج الفضيلة الأخلاقية والنظام القانوني الإلهي. الطبقة الاستراتيجية (التجريبية-

١٠٤

فكر  
سياسة

سال دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ١٤٠٠ (پیاپی ٤)

١. استناداً إلى المقالة: لك زائي، نجف، حسين بور أصل كلشاني، محمد (١٤٠٠). دلالات الحكمة في سورة يوسف، الفقه والسياسة، ٢(٤)، صص ١٠٢-١٣٥.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71045.1053>

□ التصنيف: علمية محكمة؛ الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي للحوزة العلمية في قم (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران) © المؤلفون

□ تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠٢/٠٨ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٣/٠٢ • تاريخ النشر الإلكتروني: ٢٠٢٥/٠٣/١٢



العقلانية): تُظهر استخدام العقلانية الأداتية ضمن إطار العقلانية القيمية. يُعرّف هذا النموذج الحكمة كـ «نظام حكمة ديناميكي» يتعايش فيه الثبات القيمي (المبني على التوحيد) مع المرونة الاستراتيجية. يبيّن هذا البحث أنّ سورة يوسف ليست مجرد سرد تاريخي، بل هي كنز من مبادئ وأسس الحكمة التوحيدية التي يمكن أن تعمل نكطاب نقدي في مواجهة النظريات الغربية للحكمة.

### الكلمات المفتاحية

الحكمة، الحكمة العقائدية، الحكمة الأخلاقية، الحكمة التجريبية، الحكمة الفقهية، سورة يوسف.

## دلالت‌های حکمرانی سوره یوسف<sup>۱</sup>

ID <sup>۱</sup> نجف لکزایی ID <sup>۲</sup> محمد حسین پور اصل کلشانی

۱. استاد دانشگاه باقرالعلوم (ع) و رئیس پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
 lakzaeebou.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه باقرالعلوم (ع) (نویسنده مسئول)  
 mohammad.h.a.k1373@gmail.com



### چکیده

این پژوهش با استفاده از روش‌شناسی ترکیبی شامل «تحلیل مفاهیم متضاد» و «تحلیل مضمون»، به استخراج دلالت‌های حکمرانی توحیدی از سوره یوسف پرداخته است. داده‌ها از طریق کدگذاری باز و محوری آیات این سوره استخراج شده و در قالب یک ماتریس چهاربُعدی (مفهوم اولیه، مفهوم متضاد، نوع مفهوم، مقوله محوری) سازماندهی شدند. نتایج نشان می‌دهند حکمرانی در این سوره مشتمل بر حکمرانی در ابعاد اعتقادی، اخلاقی، فقهی و تجربی است که از الگوی جامع دینی (اعتقادات، اخلاق و فقه) پیروی می‌کند. بررسی کلان یافته‌ها نشانگر این نکته است که دلالت‌های حکمرانی در این سوره بر مبنای یک معماری سه لایه‌ای ساختار یافته است: لایه هستی‌شناختی (اعتقادی) که مشروعیت حکمرانی را در چارچوب توحید و نفی طاغوت تعریف می‌کند؛ لایه هنجاری (اخلاقی-فقهی) که با تلفیق فضیلت‌گرایی اخلاقی و نظام حقوقی الهی، جلوگیری از فروکاستن حکمرانی به قواعد صوری را ممکن می‌سازد؛ و لایه راهبردی (تجربی-عقلانی) که به کارگیری عقلانیت ابزاری در چارچوب عقلانیت ارزشی را نشان می‌دهد. این الگو، حکمرانی را به‌عنوان یک «نظام حکمرانی پویا» تعریف می‌کند که در آن، ثبات ارزشی (مبتنی بر

۱۰۶

فتاوی

سال دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰ (پیاپی ۴)

۱. **استاد به این مقاله:** لکزایی، نجف؛ حسین پور اصل کلشانی، محمد. (۱۴۰۰). دلالت‌های حکمرانی سوره یوسف، فقه و سیاست، ۲(۴)، صص ۱۰۲-۱۳۵.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71045.1053>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسنده گان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۲۲

توحید) با انعطاف راهبردی همزیستی دارد. این مطالعه نشان می‌دهد که سوره یوسف نه تنها یک روایت تاریخی، بلکه گنجینه‌ای از اصول و مبانی حکمرانی توحیدی است که می‌تواند به‌عنوان گفتمان انتقادی در برابر نظریه‌های غربی حکمرانی عمل کند.

### کلیدواژه‌ها

حکمرانی، حکمرانی اعتقادی، حکمرانی اخلاقی، حکمرانی تجربی، حکمرانی فقهی، سوره یوسف.

## مقدمه

در عصر کنونی که گفتمان‌های حکمرانی با چالش‌های پیچیده‌ای چون نابرابری‌های ساختاری، بحران‌های گوناگون در عرصه قدرت و تعارض میان کارآمدی و ارزش‌های انسانی روبه‌روست، بازخوانی منابع اسلامی نظیر قرآن کریم، می‌تواند افق‌های نوینی برای بازتعریف مؤلفه‌ها و ابعاد حکمرانی بگشاید. در گستره مطالعات میان‌رشته‌ای حکمرانی، قرآن کریم به‌مثابه منشوری جامع و چندبُعدی، همواره ظرفیت‌های تحلیلی ژرفی را برای مواجهه با مسائل امروزی همچون ابعاد و مؤلفه‌های حکمرانی مبتنی بر ارزش‌های الهی و انسانی، فراهم می‌آورد. آن‌گونه که امام رضا علیه السلام فرموده‌اند، قرآن کریم برای زمان و مکان خاصی نبوده و آموزه‌های آن همواره جدید و باطراوت است.<sup>۱</sup> در حقیقت قرآن کریم، به‌مثابه متنی زنده، گنجینه‌ای از رهیافت‌های حکمرانی است. مقام معظم رهبری درباره ضرورت مراجعه به کلام وحی در موضوع حکمرانی می‌فرماید:

آن چیزی که منبع و منشأ حکمرانی است و دستور حکمرانی و برنامه‌های حکمرانی از آن گرفته می‌شود، عبارت است از کتاب الهی که به پیغمبر نازل شده است. این اصول و اساس در آن [کتاب] است؛ و همه برنامه‌های بشری در چهارچوب این اصول بایستی گذاشته بشود» (امام خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۱۲/۲۱).

در این میان، سوره یوسف با ساختار روایی منسجم و منحصر به فرد خود که «احسن القصص» نام گرفته، نه تنها به‌مثابه یک داستان تاریخی، بلکه به‌عنوان گنجینه‌ای از مفاهیم کلیدی حکمرانی توحیدی قابل تأمل است. این مقاله درصدد است تا با

۱. سَيَأْتِي عَنِ الرَّضَا عَنْ أَبِيهِ عليه السلام: أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مَا بَالُ الْقُرْآنِ لَا يَزْدَادُ عَلَى النَّشْرِ وَالذَّرْسِ إِلَّا عَصَاةً فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَجْعَلْهُ لِرِمَانٍ دُونَ زَمَانٍ وَلِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ وَعِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ عَصٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ (بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۸۰)؛ وقتی از ایشان سؤال شد چه سزی است که قرآن هر چه بیشتر خوانده و بحث شود، بر تازگی و طراوت آن افزوده می‌شود، فرمود: چون خداوند تبارک و تعالی آن را تنها برای زمانی خاص و مردمی خاص قرار نداده است. از این رو، در هر زمانی و برای هر مردمی، تا روز قیامت، تازه و باطراوت است.

استنطاق<sup>۱</sup> آیات این سوره، با عبور از سطح ظاهری روایت، به لایه‌های زیرین معنایی سوره نفوذ کند و دلالت‌های حکمرانی آن را در سطوح و لایه‌های مختلف بازخوانی نماید. سوره یوسف با روایتی از تقابل «فرد» و «ساختار»، «اخلاق» و «قدرت»، و «بحران» و «فرصت» به‌عنوان متنی کلیدی برای استخراج مبانی نظری حکمرانی عدالت‌محور، جایگاهی ممتاز دارد. این سوره در بستر تاریخی خود، روایتگر تقابل «اراده الهی» با «اراده بشری» در عرصه قدرت است.

نکته محوری این پژوهش، تمرکز بر دوگانه‌هایی مانند «ظلمت و نور» در فرایند حکمرانی است؛ جایی که یوسف علیه السلام از چاه بردگی تا کرسی عزیزی مصر، مسیری را طی می‌کند که هر مرحله آن، حاوی درس‌هایی کلیدی در باب «اقتدار مشروع»، «مقاومت در برابر فساد ساختاری» (نفی تهمت زلیخا)، و «تبدیل بحران به فرصت» (مدیریت اقتصاد کلان در شرایط قحطی) است. این سوره با تأکید بر محوریت «صبر فعال» (نه انفعال) به‌عنوان سازوکاری برای تحول نهادی، نشان می‌دهد که حکمرانی الهی، صرفاً مبتنی بر دستورالعمل‌های خشک اداری نیست، بلکه در گرو درک پویایی روابط انسانی و التزام به اصول تغییرناپذیر عدالت است.

از سوی دیگر، روایت یوسف علیه السلام به‌مثابه «غریب مصلح»، الگویی از حکمرانی بینافرهنگی را ترسیم می‌کند که در آن، حاکم دانا، با حفظ هویت دینی خویش (اشاره به دین آباء و اجدادی در آیه ۳۷)، توانمندسازی جامعه میزبان را در دستور کار قرار می‌دهد. این امر، پاسخی است به پارادایم‌های مدرنی که حکمرانی مطلوب را در گرو گسست از سنت‌های ارزشی می‌دانند. در واقع، سوره یوسف با نقد پنهان «حکمرانی سکولار»، بر آن است که مشروعیت الهی و کارآمدی زمینی، نه تنها متناقض نیستند، بلکه در صورت التزام به اخلاق مسئولیت‌همپوشانی ساختاری می‌یابند. این مقاله در پی

۱. استنطاق به معنای طلب و درخواست سخن (زیبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۴۵۹) و هم‌معنا با انطق (جوهری، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۵۵۹) است که در معنای «به‌سخن آوردن» (زمخشری، ۱۳۸۶، ص ۱۹۸) است. منظور از استنطاق متن، این است که خواننده از هر طریق مناسبی که وجود دارد، متن مورد نظر خود را در موضعی قرار دهد که محتوای آن برایش روشن شود.

اثبات این فرضیه است که سوره یوسف چهارچوبی منسجم و نظام‌مند در قالب «حکمرانی نبوی» ارائه می‌دهد که در آن، عقلانیت ابزاری، ذیل عقلانیت ارزشی الهی معنادار می‌شود. این نوشتار می‌کوشد تا با احیای گفتمان دینی در مطالعات حکمرانی، افق‌های جدیدی را برای نظریه‌پردازی بومی در این عرصه بگشاید.

### ۱. پیشینه

در حوزه حکمرانی در قرآن، تحقیقات متنوعی صورت گرفته است که در جدول زیر آمده است.

جدول ۱. تحقیقات پیشین در حوزه حکمرانی در قرآن

نویسنده / نویسندگان	عنوان و منبع	نتایج و یافته‌ها
مهدی امیری	مقاله «چارچوب پاسخ‌گویی قرآنی: مدلی برای حکمرانی اسلامی»، رهیافت‌های نوین مدیریت جهادی و حکمرانی اسلامی، شماره ۹، ۱۴۰۲، صص ۴۱-۶۰.	مبانی، موانع و عوامل زمینه‌ساز پاسخ‌گویی مبتنی بر قرآن کریم در سه حوزه شناختی، عاطفی و رفتاری به‌عنوان چارچوب مفهومی پاسخ‌گویی در سیستم‌های اجتماعی مبتنی بر قرآن کریم به دست آمده است.
اکبر غفوری، سید روح‌الله طباطبایی ندوشن	کتاب سیاست و حکمرانی در قرآن و نهج‌البلاغه، ۱۴۰۲، انتشارات دانشگاه یزد.	در خصوص منشأ و ماهیت دولت‌ها، موضوع مشروعیت در دین اسلام، حدود و اختیارات دولت و حقوق متقابل مردم با آن بحث شده است.
مریم نورالهی، علی اصغر پورعزت، محمدرضا اسمعیلی گیوی، محمدعلی لسانی فشارکی.	مقاله «مؤلفه‌های حکمرانی اخلاقی در پرتو قرآن کریم»، مدیریت اسلامی، شماره ۱۲۱، ۱۴۰۱، صص ۲۱۹-۲۴۹.	مؤلفه‌های حکمرانی اخلاقی شامل حاکمیت رابطه رحمانی، حاکمیت عدالت، رضایت عمومی، تخصص و تعهد، خردورزی، مشارکت عمومی، اصلاح و نظارت همگانی و... است.

نویسنده / نویسندگان	عنوان و منبع	نتایج و یافته‌ها
فرج‌اله رهنورد، محمد ثنایی فر، محمدعلی لسانی فشارکی و حبیب‌اله طاهرپور کلانتری	مقاله «ابعاد و مؤلفه‌های حاکمیت مطلوب در قرآن کریم»، مدیریت اسلامی، شماره ۳، ۱۴۰۱، صص ۱۱-۴۱.	ابعاد حاکمیت مطلوب با تکیه به ۳۳ مؤلفه به دست آمده در ۵ عنوان شریعت‌گرایی اسلامی، معنویت‌گرایی اسلامی، عقل‌گرایی، عدالت‌گرایی اسلامی و مردم‌سالاری دینی دسته‌بندی گردیده است. سبک مستخرج «حاکمیت برادرانه در سایه ولی حق» عنوان‌گذاری شده است.
حمید ایزدبخش و مجتبی جوادی	مقاله «مدل حکمرانی در قرآن کریم؛ براساس کلیدواژه تبعیت»، تحقیقات بنیادین علوم انسانی، شماره ۲۰، ۱۳۹۹، صص ۲۷-۵۶.	نتایج این پژوهش به صورت مدل حکمرانی در قرآن کریم در سه محور تابع، متبوع و تبعیت که ارکان «تبعیت کردن» هستند، ارائه شده است.
مهديه سادات مستقیمي	مقاله «تحلیل معنای حکمرانی شایسته با تأکید بر آموزه‌های قرآنی»، فقه حکومتی، شماره ۱، ۱۳۹۵، صص ۹۰-۱۱۴.	تعلیم و تزکیه الهی مردم، علم و تقوای حکمرانان، تحقق قسط و عدالت، خداترسی و شجاعت، اخلاص و... شاخص‌های حکمرانی شایسته قرآنی معرفی شده‌اند.
قاسم درزی و پیام صدریه	مقاله «نگرشی میان‌رشته‌ای به حکمرانی خوب، زمینه‌مندسازی حکمرانی خوب در قرآن و نهج‌البلاغه»، النهج، شماره ۴۶، ۱۳۹۴، صص ۱۰۳-۱۲۶.	در بین مؤلفه‌های حکمرانی خوب، سه شاخص «کنترل فساد»، «حاکمیت قانون» و «صدا و پاسخ‌گویی» از اهمیت و اولویت برخوردار است. حکمرانی خوب در گفتمان دینی اسلامی بر ویژگی‌های معنوی، الهی و آخرت‌گرا تمرکز داشته و متأثر از سعادت اخروی است.

نویسنده / نویسندگان	عنوان و منبع	نتایج و یافته‌ها
مهديه سادات مستقیمی، تقی دشتی، محمدجواد ارسطا	کتاب حکمرانی شایسته از منظر قرآن کریم، ۱۳۹۳، نشر بیت‌الاحزان فاطمه	به اهمیت عدالت به‌عنوان یک پارادایم مهم در حکومت اشاره و گستره مفهوم عدالت در زبان قرآن و ارتباط وثیق آن با اخلاق و ارزش‌های اسلامی و شئون اصلی آن بررسی شده است.
سید مجتبی امامی، مجتبی جوادی	مقاله «واکاوای مفهوم حکمرانی در پرتو کلمه اطاعت در قرآن کریم»، امنیت ملی، دوره ۱۱، شماره ۴۲، ۱۴۰۰، صص ۴۳-۷۴.	این پژوهش نشان می‌دهد که حکمرانی اسلامی از طریق مفهوم «اطاعت» در قرآن کریم قابل فهم است. اطاعت باید با آگاهی و ایمان همراه باشد و نقش انسان‌ها در حکمرانی اهمیت دارد. همچنین، سطوح مختلف اطاعت و نیاز دائمی به آن، به‌علاوه نقش تقوا در تقویت رابطه حاکم و مردم، از یافته‌های کلیدی هستند.

تحقیقات پیشین در حوزه حکمرانی در قرآن به ۴ دسته کلی تقسیم می‌شود:

۱. **بنیادهای نظری و اصولی:** با رویکرد تمرکز بر ارزش‌ها، اصول و بنیادهای حکمرانی در قرآن.
۲. **ابعاد عملی و کاربردی:** بررسی مؤلفه‌ها و ابعاد عملی حکمرانی در قرآن.
۳. **معیارهای ارزیابی و شاخص‌ها:** شناسایی شاخص‌های ارزیابی و معیارهای حکمرانی خوب در قرآن.
۴. **موضوعات تطبیقی و تاریخی:** مقایسه حکمرانی در قرآن با منابع دیگر.



## ۲. نوآوری

با توجه به تحقیقات پیشین که در زمینه حکمرانی در قرآن صورت گرفته است، لازم است وجه تمایز و نوآوری این پژوهش به وضوح مشخص شود:

### ۲-۱. موضوع تخصصی و منحصر به فرد

تاکنون هیچ پژوهشی به طور خاص به بررسی «دلالت‌های حکمرانی در سوره یوسف» پرداخته است. این پژوهش با تمرکز بر سوره یوسف، به بررسی جزئیات و رمزهای حکمرانی در این سوره می‌پردازد که شامل نقش یوسف علیه السلام در مدیریت مصر، برنامه‌ریزی استراتژیک، اقتصاد سیاسی، و مدیریت بحران می‌شود. این موضوع از دیدگاه تطبیقی و عملی، نمونه‌ای از حکمرانی عادل و مؤثر در قرآن را نشان می‌دهد.

### ۲-۲. بررسی بعد عملی و کاربردی حکمرانی

- پژوهش حاضر به بررسی روش‌های عملی حکمرانی در سوره یوسف می‌پردازد، مانند:
- مدیریت منابع: یوسف علیه السلام چگونه به مدیریت انبوه ذخایر و منابع طی دوره‌های گرسنگی و سرخوشی پرداخت؟
  - سیاست‌های اجتماعی: چگونه اقدامات او به توسعه اجتماعی و اقتصادی مصر کمک کرد؟
  - تصمیم‌گیری عقلانی: نقش عقل و استدلال در تصمیم‌گیری‌های حکومتی یوسف علیه السلام.

### ۲-۳. بررسی بعد معنوی و الهی

برخی از تحقیقات پیشین به اهمیت معنویت و الهیات در حکمرانی اشاره کرده‌اند، اما این جنبه در سوره یوسف به صورت جزئی و دقیق بررسی نشده است. در این پژوهش به بعد الهی و معنوی حکمرانی یوسف علیه السلام تأکید ویژه می‌گردد؛ اینکه چگونه یوسف علیه السلام با تأکید بر تقوا، اعتماد به خدا، و ارزش‌های اخلاقی، سیستم حکومتی خود

را برقرار کرد، یا نقش ربانیت، رحمت و احسان در تصمیم‌گیری‌های حکومتی یوسف علیه السلام چیست.

بنابراین وجه تمایز و نوآوری پژوهش «دلالت‌های حکمرانی سوره یوسف» در دو دسته کلی قابل تحلیل است:

۱. **تخصص در موضوع:** تمرکز بر سوره یوسف به‌عنوان نمونه‌ای از حکمرانی عاقلانه، عادلانه و مؤثر در قرآن کریم.
۲. **تفصیل در جنبه‌ها:** بررسی جزئیات عملی، معنوی، اقتصادی، اخلاقی و... حکمرانی یوسف علیه السلام.

### ۳. روش تحقیق

پژوهش حاضر از ترکیب دو روش اصلی **تحلیل مفهومی** و **تحلیل مضمون** بهره می‌برد. این ترکیب روش شناختی، امکان درک عمیق‌تر و نظام‌مندتر از دلالت‌های حکمرانی در سوره یوسف را فراهم می‌کند.

#### ۳-۱. روش تحلیل مفهومی با رویکرد «مفاهیم متضاد»

روش تحلیل مفهومی در این پژوهش با الهام از رویکرد «مفاهیم متضاد» ارائه شده توسط شهید مرتضی مطهری در کتاب «بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر» به کار گرفته شده است. شهید مطهری در این روش، به بررسی زوج‌های متضاد مفهومی می‌پردازد که در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند و از طریق تقابلهای معنای عمیق‌تری از مفاهیم دینی و اجتماعی ارائه می‌دهند. این زوج‌های متضاد شامل مفاهیمی همچون توحید و شرک، ایمان و کفر، هدایت و ضلالت، عدل و ظلم، خیر و شر، اطاعت و معصیت، شکر و کفران، اتحاد و اختلاف، غیب و شهادت، علم و جهل، تقوا و فسوق، و استکبار و استضعاف می‌شوند. برخی از این زوج‌ها به گونه‌ای طراحی شده‌اند که یکی از مفاهیم باید نفی و دیگری تحقق یابد؛ مانند اصلاح و افساد. مفهوم اصلاح در قرآن نیز در سطوح مختلفی از روابط فردی (مانند اصلاح ذات‌البین) تا محیط

خانوادگی و اجتماعی به کار رفته است (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۸).

این روش به پژوهش‌گر کمک می‌کند تا با بررسی تقابل‌های مفهومی در آیات سوره یوسف، ابعاد حکمرانی را در قالب مفاهیم متضاد استخراج و تحلیل کند.

### ۲-۳. روش تحلیل مضمون

روش دوم مورد استفاده در این پژوهش، تحلیل مضمون است که به‌عنوان یکی از روش‌های کیفی، امکان شناسایی و طبقه‌بندی مضامین کلیدی در متون را فراهم می‌کند. این روش بر اساس استقرار تحلیلی، طبقه‌بندی داده‌ها و سنخ‌شناسی عمل می‌کند (کیا و فقیهی‌نژاد، ۱۳۹۷، ص ۱۳). تحلیل مضمون ابزاری منعطف و کارآمد برای تحلیل حجم گسترده‌ای از داده‌های پیچیده و مفصل است و نیازی به اشباع داده ندارد (براون و کلارک، ۲۰۰۶، ص ۷۵).

#### ۱-۲-۳. تعریف مضمون

مضمون یا تم، نشان‌دهنده اطلاعات مهم، تکراری و متمایز در متن است که به نظر پژوهشگر، بیان‌گر درک و تجربه خاصی در رابطه با سؤال تحقیق است. مضامین در سه سطح طبقه‌بندی می‌شوند:

۱. مضامین پایه: نکات کلیدی و جزئیات موجود در متن.
۲. مضامین سازمان‌دهنده: مقولات تلخیص‌شده و طبقه‌بندی‌شده از مضامین پایه.
۳. مضامین فراگیر: اصول کلی و حاکم بر متن که به‌عنوان چارچوب اصلی عمل می‌کند (شیخ‌زاده و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۱۵۱، به‌نقل از آتراید-استیرلینکس، ۲۰۰۱، ص ۳۹۳).

#### ۲-۲-۳. روش‌های تحلیل مضمون

تحلیل مضمون به سه شیوه اصلی انجام می‌شود:

- قالب مضامین: مناسب برای پژوهش‌هایی با حجم زیاد داده‌ها.
- ماتریس مضامین: برای سازمان‌دهی و نمایش ارتباط بین مضامین.

- شبکه مضامین: برای ترسیم ساختار کلی مضامین و روابط بین آنها (شیخزاده، ۱۳۹۰، ص ۱۶۲).

در این پژوهش، با توجه به کثرت داده‌های قرآنی، از روش قالب مضامین استفاده شده است. این روش به دلیل انعطاف‌پذیری و توانایی تحلیل حجم گسترده‌ای از متون، انتخاب مناسبی برای پژوهش‌های قرآنی است (کینگ و هوراکز، ۲۰۱۰م).

#### ۴. فرایند اجرای پژوهش

فرایند پژوهش به شرح زیر خواهد بود:

۱. کدگذاری باز آیات: ابتدا آیات مرتبط با حکمرانی در سوره یوسف × بر اساس فرایند تحلیل مضمون، کدگذاری باز می‌شوند.

۲. شناسایی مفاهیم متضاد: در مرحله بعد، مفاهیم متضاد موجود در آیات شناسایی و تحلیل می‌شوند.

۳. استخراج مضامین: با استفاده از مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر، ابعاد حکمرانی در سوره یوسف استخراج و تحلیل می‌شود.

۴. ترسیم شبکه مضامین: در نهایت، شبکه مضامین مربوط به حکمرانی ترسیم می‌شود تا چارچوب کلی و روابط بین مفاهیم به‌طور نظام‌مند نمایش داده شود.

ترکیب روش‌های تحلیل مفهومی و تحلیل مضمون در این پژوهش، امکان درک عمیق‌تر و جامع‌تری از دلالت‌های حکمرانی در سوره یوسف را فراهم می‌کند. این رویکرد نه تنها به شناسایی مفاهیم کلیدی و تقابل‌های مفهومی کمک می‌کند، بلکه با ترسیم شبکه مضامین، چارچوبی نظام‌مند برای تحلیل ابعاد حکمرانی ارائه می‌دهد.

#### ۵. مفهوم‌شناسی

##### ۵-۱. حکمرانی

موضوع حکمرانی در پژوهش‌های امروزی، به دلیل گسترده‌بودن طیف مفهومی آن و تنوع رویکردها به آن، هنوز به‌عنوان یک مفهوم مشخص و بدون جدل، قابل تعریف

نیست. این عدم تعیین پذیری در معناشناسی حکمرانی، باعث شده است که این واژه به صورت مبهم و چندبعدی باقی بماند و برداشت‌های مختلفی از آن وجود داشته باشد (Morphy, 2000, p. 790).

## ۵-۲. تعریف‌های متعدد حکمرانی

### ۵-۲-۱. حکمرانی به عنوان سیاست عمومی و دولت

برخی پژوهشگران، حکمرانی را به عنوان یک مفهوم مرتبط با سیاست‌های عمومی و دولت تعریف کرده‌اند (Vieira et al, 2014). در این دیدگاه، حکمرانی به نحوه مدیریت و تصمیم‌گیری در سطح دولت و سازمان‌های عمومی اختصاص داده می‌شود.

### ۵-۲-۲. حکمرانی به عنوان فرایند نفوذ هدایت‌شده در فرایندهای اجتماعی

برخی دیگر، حکمرانی را به عنوان یک فرایند نفوذ هدایت‌شده در فرایندهای اجتماعی تعریف کرده‌اند که شامل سه نهاد اصلی: حکومت، جامعه مدنی و بخش خصوصی، می‌شود (صحرايي و محمودی‌نیا، ۱۳۹۷، ص ۹۸). این تعریف حکمرانی را به عنوان یک مفهوم وسیع‌تر از حکومت و دولت در نظر می‌گیرد.

### ۵-۲-۳. تعریف بانک جهانی

بانک جهانی در تعریف خود از حکمرانی خوب،<sup>۱</sup> به مؤلفه‌هایی مانند جامعیت، پاسخ‌گویی تحقق‌یافته، کارآمدی نهادها، مدیریت منابع، احترام به قوانین و نهادها، و تعاملات میان کنشگران تأکید دارد. این تعریف حکمرانی را به عنوان یک سیستم شامل فرایندها، سازوکارها و مؤسسات توصیف می‌کند که از طریق آنها شهروندان و گروه‌های جامعه، حقوق خود را پیگیری، تعهدات خود را ادا و اختلافات خود را حل می‌نمایند.

1. [https://documents1.worldbank.org/curated/en/711471468765285964/pdf/multi0page.pdf\\_page\\_14](https://documents1.worldbank.org/curated/en/711471468765285964/pdf/multi0page.pdf_page_14)

#### ۵-۲-۴. حکمرانی به عنوان کنش و سیستم اداره

برخی پژوهشگران، حکمرانی را به عنوان کنش، شیوه یا سیستم اداره تعریف کرده‌اند که در آن مرزهای بین سازمان‌ها و بخش‌های عمومی و خصوصی محو می‌شوند (Akhmouch & Correia, 2016). جوهره حکمرانی به وجود روابط متعامل بین و درون حکومت و نیروهای غیرحکومتی اشاره دارد.

عالی و همکاران در یک مطالعه جامع، حکمرانی را بدین صورت تعریف کرده‌اند: «حکمرانی، فرایند راهبری تعامل نظام‌مند کنشگران (حکومتی / غیرحکومتی) در یک قلمرو (فراملی، ملی و فروملی) از طریق خط‌مشی‌گذاری و تنظیم‌گری (و بازتوزیع) برای تسهیل‌گری و ارائه خدمات (عمومی) به منظور تحقق اهداف جمعی (مشترک بین کنشگران حکومتی و غیرحکومتی) با اعمال اقتدار مشروع در چارچوب آرمان‌ها و ارزش‌های آن قلمرو است» (عالی و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۸۲).

#### ۵-۳. حکمرانی اسلامی

با توجه به اهمیت دین و قرآن در تعریف حکمرانی، لازم است که به حکمرانی اسلامی به عنوان یک موضوع خاص توجه شود. حکمرانی اسلامی، به عنوان یک سیستم، بر اساس اعتقادات، ارزش‌ها و اصول دینی شکل گرفته است. در این باره، تعریفی که ارائه داده‌اند، به عنوان یکی از دقیق‌ترین تعاریف مطرح است (لک‌زایی و دیگران، ۱۴۰۳):

حکمرانی اسلامی، فرایند هدایت فرد، جامعه و نهادها در سطوح و ابعاد مختلف و در ارتباط با دیگر اجزا از مبدأ تا مقصد است که از سازوکارها و محرک‌های معرفتی و انگیزشی توحیدی، عاقلانه و عالمانه بهره می‌برد تا عدالت را از طریق عمل صالح و با به کارگیری ابزارهای قدرت مشروع تحقق دهد» (لک‌زایی و دیگران، ۱۴۰۳).

#### ۵-۴. عناصر مهم حکمرانی اسلامی

عناصر بنیادین حکمرانی اسلامی، که به عنوان شاخص‌های اصلی و بارز این مفهوم

مطرح می‌شوند، شامل ایمان، عمل صالح، عدل و عقل هستند. عقل در حکمرانی اسلامی به‌عنوان یکی از ابزارهای اصلی تصمیم‌گیری تلقی می‌شود. عقل در اینجا به‌معنای «جنود عقل» است که در حدیث شریف «جنود عقل و جهل» (امام خمینی، ۱۳۹۱) ذکر شده است.

### ۵-۵. مؤلفه‌های حکمرانی سوره یوسف

برای بررسی دلالت‌های حکمرانی سوره یوسف، نیازمند یک الگوی منسجم و ساختارمند هستیم که روش تحقیق مدنظر نویسندگان را فراهم آورد. از این‌رو برای بررسی آیات این سوره، یک الگوی تحلیلی، در قالب یک جدول طراحی شده است تا بتواند آیات قرآن را از دیدگاهی ساختاری و مفهومی بررسی کند. این جدول شامل چهار ستون اصلی است که هر کدام نقش خاصی در تحلیل آیات دارد. جدول نمونه در زیر رسم شده است.

۱۱۹

فقه  
سیاست

دلالت‌های حکمرانی سوره یوسف

جدول ۲. الگوی نمونه تحلیل آیات

آیات نمونه	مفهوم اولیه	مفهوم متضاد	مقوله محوری
وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ	ایمان	کفر / شرک	مؤلفه اعتقادی (باور و بینش)
بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبِرُوا جَمِیلاً	صبر	بی‌تابی	مؤلفه اخلاقی (خلقیات، گرایشات و تمایلات)
إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ	الهی بودن حکم و حکمرانی	طاغوتی بودن حکم و حکمرانی	مؤلفه شرعی (قانونی و فقهی)
وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ	علم تأویل حدیث	جهل	مؤلفه تجربی (عرفی و بشری)

این ساختار به صورت بافتارمند و چندلایه‌ای عمل می‌کند و با توجه به هر آیه، به شناسایی و تحلیل عناصر بنیادی آن می‌پردازد.

#### ۵-۱-۵. آیات نمونه

این ستون شامل آیات سوره مبارکه یوسف است که موضوع آنها دلالت خاصی بر حکمرانی دارد. به عنوان مثال آیه «وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ» به موضوع علم و تجربه در مدیریت و تصمیم‌گیری حکومتی اشاره دارد.

#### ۵-۲-۵. مفهوم اولیه

این ستون به شناسایی مفهوم اصلی و مرکزی در هر آیه می‌پردازد. مفهوم اولیه، همان ارزش یا اصلی است که در آیه برجسته شده است. مفهوم اولیه، بنیادی‌ترین عنصر در تحلیل آیات است و به شناسایی جهت اصلی آیه کمک می‌کند. به عنوان مثال آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» به مفهوم اولیه الهی بودن حکم و حکمرانی و به اهمیت حکمرانی توحیدی اشاره دارد.

#### ۵-۳-۵. مفهوم متضاد

این ستون به شناسایی مفهوم متضاد یا مخالف مفهوم اولیه می‌پردازد. وجود مفهوم متضاد در قالب یک دوگانه، به بررسی چالش‌ها، تضادها و مقایسه‌های موجود در آیات کمک می‌کند. این مفهوم به نشان‌دادن چگونگی تقابل بین دو حالت یا وضعیت کمک می‌کند و به درک عمیق‌تری از مفهوم اولیه منجر می‌شود. به عنوان مثال مفهوم متضاد آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»، طاغوتی بودن حکم و حکمرانی است. این مفهوم به نظام‌ها، فرایندها و چرخه‌های حکمرانی غیرالهی یا مستبد اشاره دارد.

#### ۵-۴-۵. مقوله محوری

این ستون به شناسایی مقوله کلی‌ای می‌پردازد که مفهوم اولیه در آن جایگاه دارد. مقوله‌های محوری شامل مؤلفه‌های اعتقادی، اخلاقی، شرعی، و تجربی هستند.



مقوله محوری به درک موقعیت مفهوم در چارچوب بزرگ تر قرآن کمک می کند. به عنوان مثال در آیه «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ»، مقوله محوری در یک دسته بندی کلان به نام مؤلفه اعتقادی جای می گیرد. با توجه به نکات جدول نمونه، تمامی آیات سوره مبارکه یوسف به دقت تجزیه و تحلیل گشته و کدگذاری شده است. اما با توجه به کثرت آیات این سوره و امکان پذیر نبودن نمایش همه آیات و کدها، در زیر مفاهیم متخذ مربوط به حکمرانی در قالب یک جدول ارائه می گردد.

### جدول ۳. مقوله بندی مفاهیم و مضامین پایه

مقوله محوری	مفهوم برگرفته و نشانی آیات (تمامی آیات از سوره مبارکه یوسف است، لذا به ذکر شماره آیات اکتفا شده است).
اعتقادی	ولایت خداوند و تسلیم خدا بودن (۱۰۱)، انتظار انسان مصلح (۸۶)، برهان رب (۲۴)، بیان ویژگی های خداوند (۳۹-۴۱)، ایمان به خدا و آخرت (۳۷)، نفی دین شرک آلود (۱۰۶)، فلاح (۲۳)، خداگرایی (ناظر بر اعمال بودن خداوند (۲۴).
اخلاقی	تواضع (۵۸-۵۹)، عبد (بندگی) و خالص (مخلص) بودن (۲۴)، نسبت دادن همه کارهای خوب به خداوند (۱۰۰)، استغفار و اعتراف به خطا (۹۱)، عفو و بخشش (۹۲)، امیدواری (۸۷)، تحسس (۸۷)، هزینه کردن برای تحقق هدف (۶۲)، مهمان نوازی (۵۹)، تقوا (۵۶)، توکل (۶۸)، امانتداری (۵۲)، محسن بودن (۷۸)، مشورت گرایی (۴۳)، صدیق بودن (۲۷، ۵۱)، شرط پاکی نفس برای قدرت سیاسی (۳۲)، هزینه برای حفظ عفت و تقوا و دین (۳۳)، آخرت گرایی (۵۷)، کرامت (۳۱)، امانتداری (۵۴)، پناه بردن به خدا (۲۳).
فقهی	مشروعیت و مقبولیت (۵۶)، قاعده «عدم ضایع شدن اجر محسنین» (۵۶)، قانون گذاری و مجازات (۷۶)، عدالت (۵۹)، اجتناب از ملی گرایی (۵۹)، الهی بودن قانون و حکومت (۶۷)، لزوم بررسی دقیق وضعیت در هنگام حکم دادن و قضاوت (۲۶-۲۸) و از آن خدا بودن حکمت (۴۰).

مفهوم برگرفته و نشانی آیات (تمامی آیات از سوره مبارکه یوسف است، لذا به ذکر شماره آیات اکتفا شده است).	مقوله محوری
درخواست مسئولیت برای حل مشکلات مردم (۵۵)، طراحی و سیاست گذاری (۴۷-۴۹)، توجه به ظرفیت افراد در نقل قول‌ها (۵)، لزوم توجه به احوالات گذشتگان (۱۰۹)، ویژگی‌های مشاور کارآمد (۵۴-۵۶)، لزوم تمشیت امور معیشتی توسط دولت (۵۴-۵۵) و معرفی الگو (۶).	تجربی

با توجه به نکات مستخرج از آیات، در ادامه با بهره‌گرفتن از روش تحلیل مضمون، به شناسایی و کشف مضامین سازمان‌دهنده و فراگیر اقدام خواهد شد.

#### جدول ۴. تحلیل مضمون نکات مستخرج از آیات

مضامین فراگیر	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین پایه (کدهای مرتبط با دلالت‌های حکمرانی سوره یوسف)
حکمرانی اعتقادی	حاکمیت الهی و توحید در حکمرانی	- ولایت خداوند و تسلیم خدا بودن (۱۰۱) - الهی بودن قانون و حکومت (۶۷) - از آن خدا بودن حکمت (۴۰)
	ایمان به عدالت الهی و آخرت	- ایمان به خدا و آخرت (۳۷) - آخرت گرایی (۵۷) - فلاح (۲۳) - انتظار انسان مصلح (۸۶)
	نفی شرک و طاغوت در حکومت	- نفی دین شرک‌آلود (۱۰۶) - برهان رب (۲۴)

مضامین فراگیر	مضامین سازمان دهنده	مضامین پایه (کدهای مرتبط با دلالت‌های حکمرانی سوره یوسف)
حکمرانی اخلاقی	اخلاق فردی حاکمان	<ul style="list-style-type: none"> <li>- تواضع (۵۸-۵۹)</li> <li>- تقوا (۵۶)</li> <li>- پاکی نفس برای قدرت سیاسی (۳۲)</li> <li>- حفظ عفت و تقوا (۳۳)</li> <li>- صدیق بودن (۲۷، ۵۱)</li> </ul>
	اخلاق اجتماعی در حکمرانی	<ul style="list-style-type: none"> <li>- مهمان‌نوازی (۵۹)</li> <li>- امانتداری (۵۲، ۵۴)</li> <li>- محسن بودن (۷۸)</li> <li>- عفو و بخشش (۹۲)</li> <li>- امیدواری (۸۷)</li> </ul>
	اخلاق مدیریتی	<ul style="list-style-type: none"> <li>- مشورت‌گرایی (۴۳)</li> <li>- هزینه کردن برای تحقق هدف (۶۲)</li> <li>- استغفار و اعتراف به خطا (۹۱)</li> <li>- توکل (۶۸)</li> </ul>
حکمرانی فقهی	قوانین الهی و مشروعیت حکومت	<ul style="list-style-type: none"> <li>- الهی بودن قانون و حکومت (۶۷)</li> <li>- مشروعیت و مقبولیت (۵۶)</li> <li>- قاعده «عدم ضایع شدن اجر محسنین» (۵۶)</li> </ul>
	عدالت و قضاوت در حکمرانی	<ul style="list-style-type: none"> <li>- عدالت (۵۹)</li> <li>- قانون‌گذاری و مجازات (۷۶)</li> <li>- لزوم بررسی دقیق پیش از قضاوت (۲۶-۲۸)</li> <li>- به‌روزرسانی فناوری‌های قضایی</li> </ul>

مضامین فراگیر	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین پایه (کدهای مرتبط با دلالت‌های حکمرانی سوره یوسف)
	اجتناب از تبعیض و ملی‌گرایی	- اجتناب از ملی‌گرایی (۵۹) - عدالت توزیعی (۵۹)
حکمرانی تجربی	سیاستگذاری و برنامه‌ریزی	- طراحی و سیاستگذاری (۴۷-۴۹) - لزوم تمشیت امور معیشتی توسط دولت (۵۴-۵۵) - ویژگی‌های مشاور کارآمد (۵۴-۵۶) - مدیریت پیش، حین و پس از بحران
	مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی	- درخواست مسئولیت برای حل مشکلات مردم (۵۵) - توجه به ظرفیت افراد (۵)
	الهام از تاریخ و تجربیات	- لزوم توجه به احوالات گذشتگان (۱۰۹) - معرفی الگو (۶)

## ۶. یافته‌های پژوهش

در این پژوهش، برای یافتن دلالت‌های حکمرانی سوره یوسف، تمامی آیات این سوره مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. این روند تحت فرایند کدزنی باز، مفاهیم پایه، مفاهیم سازمان‌دهنده و مضامین فراگیر انجام پذیرفت. با بررسی آیات قرآن کریم طبق روش مذکور، به ۴ بُعد کلی و مبنایی می‌رسیم که در ادامه توضیح داده خواهد شد.

### ۶-۱. ابعاد اعتقادی حکمرانی سوره یوسف

یکی از ابعاد حکمرانی، مربوط به حوزه باورها و اعتقادات کارگزاران و مردم است.

کلیدواژه توحید، دال مرکزی این شاخص‌ها محسوب می‌شود. در واقع حکمرانی قرآنی، توسط کارگزاران توحیدی و امت توحیدی جاری و ساری می‌شود؛ چراکه نتیجه تابع اخس مقدمات است و اگر در این سیستم غیر از اعتقادات توحیدی نظیر شرک، کفر و طاغوت محوریت یابد، جامعه به حکمرانی مطلوب نخواهد رسید. طبق این معیار، حکمرانی اعتقادی یکی از اجزای حکمرانی قرآنی به شمار می‌رود. حکمرانی اعتقادی، درصدد حاکم کردن توحید در جامعه و اجتناب از نقطه مقابل آن یعنی طاغوت است.<sup>۱</sup> به‌عنوان مثال می‌توان از بین مؤلفه‌های اعتقادی به ایمان به معاد، ایمان به وعده‌های الهی و پرهیز از کفر اشاره داشت.

#### ۲-۶. ابعاد اخلاقی حکمرانی سوره یوسف

دسته دوم مربوط به حوزه‌های اخلاق، فضائل و رذائل می‌شود. حکمرانی قرآنی بر فضائل گوناگونی مانند امانت تأکید دارد که نقطه مقابل خیانت است. صفاتی مانند احسان، صداقت، تواضع، ادب، عفت و پاکدامنی، صبر و... از جمله این شاخص‌هاست. حکمرانی اخلاقی جزء دوم حکمرانی سوره یوسف را شامل می‌شود. حکمرانی اخلاقی درصدد زدودن رذائل و صفات ناپسند از جامعه و جایگزین کردن آن با فضائل و صفات پسندیده است تا به یک حکمرانی فضیلت‌محور دست یابیم.

#### ۳-۶. ابعاد شرعی و فقهی (قانون الهی) حکمرانی سوره یوسف

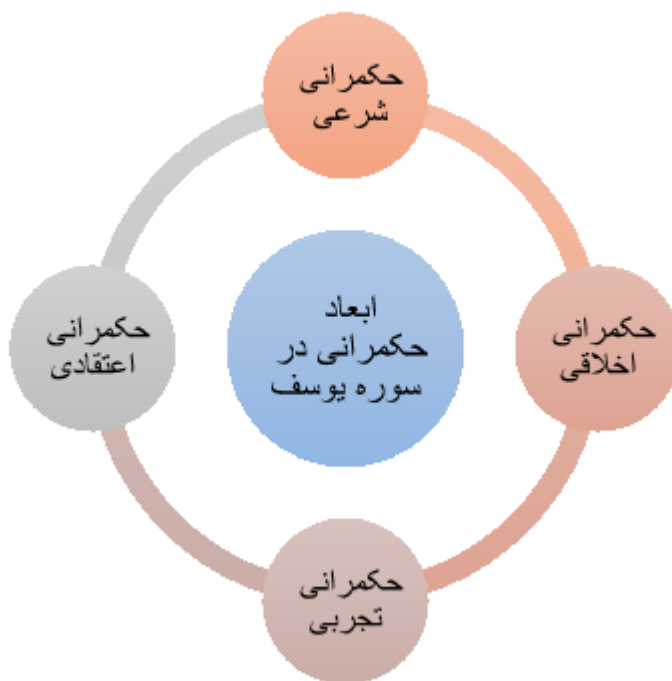
دسته سوم به حوزه شاخص‌های شرعی، فقهی و رفتاری‌ای مربوط می‌شود که بر قانون‌گرایی تأکید دارد. به‌عنوان مثال آیه «ان الحکم الا لله» (انعام، ۵۷) منشأ و ریشه حکم را در قرآن بیان می‌دارد که خداوند است. در واقع حکمرانی فقهی یا شرعی درصدد پیاده کردن احکام و قوانین شرعی در جامعه است؛ یعنی عمل به واجبات و ترک محرمات محقق‌کننده حکمرانی فقهی و شرعی است. قضاوت، اقامه نماز،

۱. «أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (النحل، ۳۶).

ایتاء زکات و شیوه امر به معروف و... از جمله این شاخص‌ها در عرصه حکمرانی فقهی است.

#### ۴-۶. ابعاد بشری (تجربی و عرفی) حکمرانی سوره یوسف

دسته چهارم مؤلفه‌های بشری و تجربی است؛ یعنی اینگونه نیست که الزاماً دین آنها را بیان داشته باشد، اما از یک پشتوانه و تأیید الهی برخوردارند؛ مانند علم تعبیر خواب (تأویل احادیث) که به حضرت یوسف عطا شد. از این رو به آن عرفی گفته می‌شود که ممکن است دیگران نیز با استفاده از روش‌های رایج، به علم تعبیر خواب رسیده باشند، اما معلوم نمی‌کند که آیا علم آنها، اتقان علم حضرت یوسف را دارد یا خیر.



شکل ۱. ابعاد حکمرانی در سوره یوسف

## ۷. تحلیل یافته‌ها

### ۷-۱. مضامین کلان حکمرانی در سوره یوسف

#### ۷-۱-۱. حکمرانی اعتقادی

- حاکمیت الهی و توحید (آیات ۱۰۱، ۶۷، ۴۰): تأکید بر ولایت مطلق خداوند، تسلیم در برابر حکمت الهی، و الهی‌بودن قوانین به‌عنوان پایه‌ترین اصل حکمرانی. این مضامین نشان می‌دهد که مشروعیت حکمرانی، تنها در گرو تطابق با اراده الهی است.
- ایمان به عدالت الهی و آخرت (آیات ۳۷، ۵۷، ۲۳، ۸۶): تقویت روحیه مسئولیت‌پذیری حاکمان در برابر خداوند و مردم، با تأکید بر پاداش اخروی و عدالت توزیعی.
- نفی شرک و طاغوت (آیات ۱۰۶، ۲۴): رد هرگونه نظام مبتنی بر خودکامگی، ظلم، یا تبعیض، و جایگزینی آن با حکمرانی مبتنی بر توحید و عدل.

#### ۷-۱-۲. حکمرانی اخلاقی

- اخلاق فردی حاکمان (آیات ۵۸-۵۹، ۵۶، ۳۲، ۳۳، ۲۷، ۵۱): ویژگی‌هایی مانند تقوا، تواضع، پاکی نفس، و صداقت به‌عنوان شروط اساسی برای تصدی قدرت سیاسی معرفی شده است.
- اخلاق اجتماعی (آیات ۵۹، ۵۲، ۵۴، ۷۸، ۹۲، ۸۷): مفاهیمی چون مهمان‌نوازی، امانت‌داری، عفو و امیدواری، حکمرانی را نه تنها در سطح فردی، بلکه در تعامل با جامعه تعریف می‌کنند.
- اخلاق مدیریتی (آیات ۴۳، ۶۲، ۹۱، ۶۸): مشورت‌پذیری، هزینه‌دادن برای اهداف الهی، و توکل به خدا، الگویی از مدیریت مشارکتی و مسئولیت‌پذیر را ترسیم می‌کنند.

#### ۷-۱-۳. حکمرانی فقهی

- قوانین الهی و مشروعیت (آیات ۶۷، ۵۶): تأکید بر اینکه قانونگذاری باید مبتنی بر

شریعت و مقبولیت مردمی باشد. قاعده «عدم ضایع شدن اجر محسنین» نیز تضمین کننده عدالت در پاداش و مجازات است.

- عدالت و قضاوت (آیات ۵۹، ۷۶، ۲۶-۲۸): لزوم بررسی دقیق پیش از قضاوت، مجازات عادلانه، و به روزرسانی فناوری‌های قضایی (به عنوان نمادی از تطابق با نیازهای زمان).

- اجتناب از تبعیض (آیه ۵۹): نفی ملی‌گرایی افراطی و تأکید بر عدالت توزیعی به عنوان پایه وحدت اجتماعی.

#### ۴-۱-۷. حکمرانی تجربی

- سیاستگذاری و برنامه‌ریزی (آیات ۴۷-۴۹، ۵۴-۵۶): استفاده از تجربیات تاریخی (مانند مدیریت بحران قحطی توسط یوسف) برای طراحی برنامه‌های بلندمدت و انعطاف‌پذیر. - مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی (آیه ۵۵): لزوم پاسخگویی حاکمان در قبال مردم و حل مشکلات آنان.

- الهام از تاریخ (آیه ۱۰۹): عبرت‌گیری از سرنوشت حکمرانی‌های ستمگر و تقویت حافظه تاریخی برای پیشگیری از تکرار اشتباهات.

#### ۲-۷. پیوند مضامین و نظام جامع حکمرانی

یکپارچگی و بافارمندی اعتقاد، اخلاق، و فقه: سوره یوسف حکمرانی را نظامی یکپارچه می‌داند که در آن، توحید به عنوان پایه، اخلاق به عنوان چارچوب اجرایی، و فقه به عنوان سازوکار قانونی عمل می‌کند.

تعادل بین ثبات و پویایی: از یک سو، تأکید بر اصول ثابت الهی (مانند عدالت)، و از سوی دیگر، توجه به نیازهای متغیر جامعه (مانند به روزرسانی قضایی) نشان‌دهنده انعطاف در چارچوب شریعت است.

حکمرانی به مثابه مسئولیت الهی-اجتماعی: حاکم در این سوره، هم خلیفه خدا و هم خدمتگزار مردم است. این دوگانگی تضادی ایجاد نمی‌کند، بلکه مکمل یکدیگرند.



حکمرانی یوسف در مدیریت بحران و قحطی با ترکیب خردمندی، مشورت، و توکل، الگویی بی‌بدیل برای حاکمان در مواجهه با چالش‌های پیچیده ارائه می‌دهد. همچنین با توجه به پرننگ بودن نقش توجه به ارزش‌ها و اعتقادات در فرایند حکمرانی، براساس مفاد آیات این سوره، به صورت غیرمستقیم ناکارآمدی نظام‌های مبتنی بر مادی‌گرایی یا ملی‌گرایی افراطی را با مقایسه با الگوی قرآنی به چالش می‌کشد. سوره یوسف الگویی جامع و چندبعدی از حکمرانی ارائه می‌دهد که در آن، اعتقادات دینی، اخلاق فردی و اجتماعی، قوانین فقهی، و تجربیات عملی در هم تنیده شده‌اند. این الگو نه تنها برای جوامع اسلامی، بلکه برای هر نظام حکمرانی که به دنبال تعادل بین عدالت، کارآمدی، و اخلاق است، می‌تواند الهام‌بخش باشد.

### نتیجه‌گیری

این پژوهش با اتکا به روش ترکیبی «تحلیل مفهومی مبتنی بر تقابل‌های دوگانه» و «تحلیل مضمون نظام‌مند»، چهارچوبی نوین برای استخراج دلالت‌های حکمرانی از سوره یوسف ارائه می‌دهد. یافته‌ها حاکی از آن است که حکمرانی در این سوره، مبتنی بر یک معماری سه‌لایه است:

۱. **لایه هستی‌شناختی (اعتقادی):** مشروعیت حکمرانی در گرو توحیدمحوری و نفی هرگونه طاغوت‌گرایی است. این لایه، با تأکید بر «ولایت الهی»، حکمرانی را به‌مثابه امانتی الهی تعریف می‌کند که مستلزم مسئولیت‌پذیری اخروی است.

۲. **لایه هنجاری (اخلاقی-فقهی):** شاخصه منحصربه‌فرد این لایه، تلفیق «فضیلت‌گرایی اخلاقی» با «نظام حقوقی الهی» است که از فروکاستن حکمرانی به قواعد صوری جلوگیری می‌کند.

۳. **لایه راهبردی (تجربی-عقلانی):** مدیریت بحران قحطی، نشانگر به‌کارگیری «عقلانیت ابزاری» در چارچوب «عقلانیت ارزشی» است. این سطح، با تأکید بر «پیش‌بینی آینده» و «مشورت‌پذیری»، الگویی پویا از حکمرانی اقتضایی ارائه می‌دهد. این مطالعه نشان می‌دهد حکمرانی یوسف نه یک الگوی تاریخی، بلکه «نظامی پویا»

(Dynamic System) است که در آن، «ثبات ارزشی» (مبتنی بر توحید) با «انعطاف راهبردی» همزیستی دارد. این یافته، چالشی جدی بر نظریه‌های سکولار است که دین را مانع مدرنیزاسیون حکمرانی می‌دانند. همچنین تمایز این پژوهش در شناسایی هم‌پیوندی «حکمرانی فردی» (اخلاق حاکم) و «حکمرانی نهادی» (قوانین الهی) است. به‌عنوان نمونه، عفو برادران، نه یک تصمیم عاطفی، بلکه مبتنی بر «عدالت ترمیمی» در چارچوب شریعت است.

### دلالت‌های کاربردی

۱. الگوی حکمرانی بحران: مدیریت یوسف × در قحطی، پنجره‌ای به سمت «اقتصاد مقاومتی قرآن‌بنیان» است که سه رکن دارد:
  - ذخیره‌سازی منابع در دوران وفور (عقلانیت پیشگیرانه)
  - توزیع عادلانه در دوران کمبود (عدالت توزیعی)
  - حفظ کرامت انسانی حتی در بحران (اخلاق حکمرانی)
۲. همانگونه که مقام معظم رهبری فرمودند بایستی الگوی حکمرانی ما از آموزه‌های قرآنی اخذ شود. از این رو پژوهش حاضر می‌تواند نقشه راهی جامع پیش روی سیاست‌گذاران و کنشگران عرصه حکمرانی قرار دهد تا با الگوگیری از نکات آن، فرایند و چرخه حکمرانی در کشور را با دستورات قرآنی منطبق نمایند. بدیهی است که سایر سوره‌های قرآن نیز از ظرفیت بیشماری برای استخراج مؤلفه‌های حکمرانی توحیدی برخوردارند.

### محدودیت

- محدودیت روشی: اتکای پژوهش به تحلیل متن محور، امکان بررسی تأثیر بافت تاریخی-اجتماعی مصر باستان بر روایت را کاهش داده است.
- در نهایت باید به این نکته اشاره داشت که سوره یوسف با عبور از دو گانه‌های کاذب «دین / مدرنیته» و «اخلاق / کارآمدی»، پارادایمی نو در حکمرانی ارائه می‌دهد

که در آن، «حکمت نظری و حکمت عملی» (ترکیب عقل و عدل) جایگزین «تکنوکراسی صرف» می‌شود. این الگو نه تنها پاسخگوی نیازهای جهان اسلام است، بلکه می‌تواند به‌عنوان گفتمان انتقادی در برابر نظریه‌های غربی حکمرانی مطرح گردد.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

۱. امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۹۱). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

عالی، محمدباقر؛ غضنفری، مهدی؛ پورصادق، ناصر؛ پورعزت، علی اصغر. (۱۴۰۳). «تعریف حکمرانی (فرا ترکیب چستی حکمرانی)»، فصلنامه تخصصی حکمرانی متعالی، ۵ (۲)، صص ۶۳-۸۹.

لک زایی، نجف؛ اکبری معلم، علی؛ حدادی، محسن. (۱۴۰۳). «موضوع شناسی فقهی حکمرانی دینی»، فصلنامه دین و قانون، ۱۲ (۴۳)، صص ۵۱-۷۸.

<https://doi.org/10.225/qjrl.2024.243>

زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس (ج ۱۳). بیروت: دار الفکر.  
زمخشری، محمود بن عمر. (۱۳۸۶). مقدمة الأدب. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (بی تا). شمس العلوم (ج ۴). دمشق: دار الفکر.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر. تهران: صدرا.  
کیا، علی اصغر؛ فقیهی نژاد، مهدی. (۱۳۹۷). «تحلیل مضمون مفاهیم ارتباطات و توسعه در مفاد برنامه‌های چهارم و پنجم توسعه جمهوری اسلامی ایران»، مطالعات الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی، ۶ (۱۱)، صص ۳۳-۷۱.

شیخ زاده، محمد؛ تسلیمی، محمد سعید؛ عابدی جعفری، حسن؛ فقیهی، ابوالحسن. (۱۳۹۰). «تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی»، اندیشه مدیریت راهبردی، صص ۱۵۱-۱۹۸.

صحرايي، علي رضا؛ محمودي نيا، امين. (۱۳۹۷). «الگوي حکمراني خوب: چهارچوبي براي تحليل اقتصاد سياسي دولت هاشمي رفسنجاني (۱۳۷۶-۱۳۶۸)»، مطالعات راهبردي سياستگذاري عمومي، ۸ (۲۸)، صص ۲۰۷-۲۲۸.

Braun, V., & Clarke, V. (2006). 'Using thematic analysis in psychology', *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77-101.

Akhmouch, A., & Correia, F. N. (2016). 'The 12 OECD principles on water governance - When science meets policy', *Utilities Policy*, 43, 14-20.

King, N., & Horrocks, C. (2010). *Interviews in qualitative research*. London: Sage Publications Ltd.

Morphy, C. (2000). Global governance: Poorly done and poorly understood. *International Affairs*, 76(4).

## References

\* The Holy Quran

- Akhmouch, A., & Correia, F. N. (2016). "The 12 OECD principles on water governance – When science meets policy," *Utilities Policy*, 43, 14-20.
- Ali, M. B., Ghazanfari, M., Poursadegh, N., & Pour Ezzat, A. A. (2024). "Definition of Governance (A Meta-Synthesis of the Essence of Governance)," *Exalted Governance*, 5(2), 63-89. [In Persian]
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). "Using thematic analysis in psychology," *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77-101.
- Imam Khomeini, S. R. (2012). *Commentary on the Hadith of the Soldiers of Intellect and Ignorance*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Johari, I. b. H. (n.d.). *Shams al-'Ulum* (Vol. 4). Damascus: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Kia, A. A., & Faghihi-Nejad, M. (2018). "Thematic Analysis of Communication and Development Concepts in the Fourth and Fifth Development Plans of the Islamic Republic of Iran," *Islamic-Iranian Model of Progress Studies*, 6(11), 33-71. [In Persian]
- King, N., & Horrocks, C. (2010). *Interviews in Qualitative Research*. London: Sage Publications Ltd.
- Lakzaei, N., Akbari Moallem, A., & Hadadi, M. (2024). "Jurisprudential Subject Analysis of Religious Governance," *Religion and Law Quarterly*, 12(43), 51-78. <https://doi.org/10.225/qjrl.2024.243> [In Persian]
- Morphy, C. (2000). "Global Governance: Poorly Done and Poorly Understood," *International Affairs*, 76(4).
- Motahhari, M. (2010). *A Brief Review of Islamic Movements in the Last Hundred Years*. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Sahraei, A. R., & Mahmoudinia, A. (2018). "The Good Governance Model: A Framework for Analyzing the Political Economy of Hashemi Rafsanjani's Government (1989-1997)," *Strategic Studies in Public Policy*, 8(28), 207-228. [In Persian]

- Sheikhzadeh, M., Taslimi, M. S., Abedi Jafari, H., & Faghihi, A. (2011). "Thematic Analysis and Theme Networks: A Simple and Efficient Method for Explaining Patterns in Qualitative Data," *Strategic Management Thought*, 151-198. [In Persian]
- Zamakhshari, M. b. U. (2007). *Muqaddimat al-Adab*. Tehran: Institute for Islamic Studies, University of Tehran. [In Arabic]
- Zubaidi, M. M. (1993). *Taj al-ʿArus min Jawahir al-Qamus* (Vol. 13). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]

## **The Principle of "Nafy Sabil" in the Foreign Policy of the Islamic Republic of Iran in Support of the Resistance Axis<sup>1</sup>**



**Abolfazl Nourian<sup>1</sup>**  **Ali Akbar Jahani<sup>2</sup>**  **Mohammad Mahdi Zarei<sup>3</sup>** 

1. PhD Student in Fiqh and Law, University of Mazandaran, Babolsar, Iran (Corresponding Author)  
Alaviesayyedali110@gmail.com

2. Professor, Department of Fiqh and Law, University of Mazandaran, Babolsar, Iran  
Ali85akbar@yahoo.com

3. Associate Professor, Department of Fiqh and Law, University of Mazandaran, Babolsar, Iran  
m.zarei@umz.ac.ir

### **Abstract**

The foreign policy of the Islamic Republic of Iran in supporting the Resistance Axis has always been the target of attacks from internal and external adversaries. The foundations and principles of Iran's foreign policy are derived from Islamic jurisprudential rules, among which the *Nafy Sabil* (Denial of Domination) principle is a key element. The content and implications of this principle, as discussed in the article, along with the statements of the Supreme Leader as the *Wali Faqih* and Islamic ruler, confirm that Iran's presence and comprehensive support for the Resistance Axis are not merely driven by emotions but rather constitute a religious duty. Numerous references made by the Supreme Leader, both directly and indirectly, to the *Nafy Sabil* principle in the context of

---

**1. Cite this article:** Nourian, A., Zarei, M.M., & Jahani, A. A. (2021). The principle of *Nafy Sabil* in the foreign policy of the Islamic Republic of Iran in support of the Resistance Axis. *Journal of Fiqh and Politics*, 2(4), 136–160. [In Persian].

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.70885.1051>

---

\* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). \***Type of article:** Research Article

▣ **Received:** 2025/01/19 • **Accepted:** 2025/03/02 • **Published online:** 2025/03/12

---



supporting the Resistance Axis and combating the forces of disbelief and polytheism highlight its significance. Addressing these references is essential to dispel any doubts regarding Iran's chosen path in supporting the Resistance Axis. It is evident that Iran's foreign policy must continuously clarify its foundational principles to prevent skepticism among its domestic audience and to ensure steadfast support for the directives of the *Wali Faqih*. This study employs a descriptive-analytical approach, utilizing a comparative research method and a theoretical framework to analyze the data.

### **Keywords**

Nafy Sabil Principle, Foreign Policy, Islamic Jurisprudence of International Relations, Islamic Republic of Iran.

## مكانة قاعدة نفي السبيل في السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية في دعم محور المقاومة<sup>١</sup>



أبو الفضل نوريان<sup>١</sup> ID علي أكبر جهاني<sup>٢</sup> ID محمد مهدي زارعي<sup>٣</sup> ID

١. طالب الدكتوراه في الفقه والقانون، جامعة مازندران، بابلسر، إيران (الكاتب المسؤول).

Alaviesayyedali110@gmail.com

٢. أستاذ في قسم الفقه والقانون، جامعة مازندران، بابلسر، إيران.

Ali85akbar@yahoo.com

٣. أستاذ مشارك في قسم الفقه والقانون بجامعة مازندران، بابلسر، إيران.

m.zarei@umz.ac.ir

### الملخص

لطالما تعرّضت السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية في دعمها لمحور المقاومة لهجمات من قبل الأعداء الداخليين والخارجيين. إنّ مبادئ وأسس السياسة الخارجية مستمدة من القواعد الفقهية، وتعدّ قاعدة نفي السبيل إحدى هذه القواعد الأساسية. إنّ محتوى القاعدة والنقاط المستنبطة منها، والتي تم ذكرها في المقالة، بالإضافة إلى تصريحات المرشد الأعلى للثورة الإسلامية باعتباره الولي الفقيه والحاكم الإسلامي، تؤكد أنّ حضور الجمهورية الإسلامية الإيرانية ودعمها الشامل لمحور المقاومة لم يكن مجرد حماس وعاطفة، بل هو واجب ديني. الإشارات المتعددة لسماحة قائد الثورة، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، إلى قاعدة نفي السبيل في سياق دعم محور

١. استناداً إلى المقالة: نوريان، أبو الفضل، جهاني، علي أكبر، زارعي، محمد مهدي. (١٤٠٠). مكانة قاعدة نفي السبيل في السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية في دعم محور المقاومة، الفقه والسياسة، ٢(٤)، صص ١٦٠-١٣٦.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.70885.1051>

□ التصنيف: علمية محكمة؛ الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي للحوزة العلمية في قم (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران) © المؤلفون

□ تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠١/١٩ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٣/٠٢ • تاريخ النشر الإلكتروني: ٢٠٢٥/٠٣/١٢

المقاومة ومحاربة جبهة الكفر والشرك، هي من القضايا التي يجب الانتباه إليها ، وذلك حتى لا يكون هناك أي شك أو تردد في المسار المتبع لدعم محور المقاومة. من الواضح (من البديهي) أنّ السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية تحتاج باستمرار إلى توضيح أسسها فيما يتعلق بأدائها على الساحة الدولية، بحيث لا يقع المتواجدون في الجبهة الداخلية في دائرة الشك، بل يظلون دوماً في صف الدفاع عن توجيهات وأوامر الولي الفقيه. في هذا البحث، تم استخدام منهج وصفي-تحليلي، مع نوعية بحث مقارن وأسلوب تحليل النظرية الأساسية لتحليل البيانات.

### الكلمات المفتاحية

قاعدة نفي السبيل، السياسة الخارجية، فقه العلاقات الدولية، الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

## جایگاه قاعده نفی سیل در سیاست خارجی ج.ا.ایران در حمایت

### از محور مقاومت<sup>۱</sup>

ابوالفضل نوریان<sup>۱</sup>  ID  
 علی اکبر جهانی<sup>۲</sup>  ID  
 محمدمهدی زارعی<sup>۳</sup>  ID

۱. دانشجوی دکتری فقه و حقوق، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (نویسنده مسئول)

Alaviesayyedali110@gmail.com

۲. استاد گروه فقه و حقوق، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران

Ali85akbar@yahoo.com

۳. دانشیار رشته فقه و حقوق دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران

m.zarei@umz.ac.ir



### چکیده

سیاست خارجی ج.ا.ایران در حمایت از محور مقاومت همواره از سوی دشمنان داخلی و خارجی مورد هجمه قرار گرفته است. مبانی و اصول سیاست خارجی، برگرفته از قواعد فقهی بوده که قاعده نفی سیل یکی از این موارد است. مفاد قاعده و نکات قابل استنباط آن که در طی مسائلی در مقاله ذکر شده است، و همچنین سخنان مقام معظم رهبری به عنوان ولی فقیه و حاکم اسلامی، مؤید این مطلب است که حضور و حمایت همه جانبه ج.ا.ایران صرفاً براساس شور و احساسات نبوده، بلکه به عنوان یک وظیفه دینی مطرح شده است. استنادات متعدد رهبر انقلاب به صورت مستقیم و غیرمستقیم به قاعده نفی سیل در حمایت از محور مقاومت و مبارزه با جبهه کفر و شرک، از جمله مسائلی بوده که می بایست مورد توجه قرار گیرد تا در مسیر اتخاذ شده در حمایت از محور مقاومت شک و تردیدی به وجود نیاید. بدیهی است سیاست خارجی ج.ا.ایران پیوسته نیاز به تبیین مبانی خود درباره عملکردش در عرصه بین الملل داشته تا افراد حاضر در جبهه

۱۴۰

فقیه  
سیل

سال دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰ (پیاپی ۴)

<sup>۱</sup> استناد به این مقاله: نوریان، ابوالفضل؛ جهانی، علی اکبر؛ زارعی، محمدمهدی. (۱۴۰۰). جایگاه قاعده نفی سیل در

سیاست خارجی ج.ا.ایران در حمایت از محور مقاومت، فقه و سیاست، ۲(۴)، صص ۱۳۶-۱۶۰.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.70885.1051>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۳۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۲۲

داخلی نسبت به آن مردد نشده و پیوسته در این عرصه پشتیبان دستورات ولی فقیه خود باشند. در این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی، با نوع تحقیق تطبیقی و روش تحلیل نظریه مبنا برای تحلیل داده‌ها استفاده شده است.

### کلیدواژه‌ها

قاعده نفی سبیل، سیاست خارجی، فقه روابط بین‌الملل، جمهوری اسلامی ایران.

حکومت اسلامی همواره برای تحقق آرمان و اهداف متعالیه خود که از سوی خداوند متعال توسط حجج و رسولان خود مطرح کرده است، نیازمند برنامه‌ریزی جامع و کامل است. کلیات و چارچوب این برنامه باید به گونه‌ای باشد که جنبه‌های مختلف زندگی جامعه مسلمانان را در بر گرفته و نسبت به نیازها و چالش‌ها پاسخی شایسته و در عین حال مطابق با اصول عقلایی داشته باشد. تنوع قومیتی، دینی، مذهبی و آداب و رسوم کشورها و ملت‌ها در عرصه روابط بین‌الملل، عاملی مهم برای حاکم و سیاستمداران جامعه اسلامی است که بتوانند سیاست‌های خود را به‌نحوی برنامه‌ریزی کنند که مصالح مسلمین در آن رعایت شده و بتواند در تحقق اهداف خود موفق باشند. فلذا مسائل فقه روابط بین‌الملل به قدری مهم و حائز اهمیت بوده که سیاست خارجی ج.ا.ایران وابسته به تبیین منطقی و واقعی این مسائل است تا رهبران و دولتمردان ایران در راستای تحقق اهداف و مصالح ملی و دینی خود موفق‌تر عمل کنند.

از جمله مسائلی که در فقه روابط بین‌الملل مورد بحث و تأمل است، نحوه همکاری و تعامل ج.ا.ایران با کشورهای مختلف است. قاعده نفی سیل به‌عنوان یکی از پایه‌ها و مبانی در دانش فقه روابط بین‌الملل نقش بسیار مهمی دارد که تبیین و بررسی در اتخاذ سیاست‌های صحیح و در درست در قبال کشورها را دارد.

آنچه که به‌عنوان دغدغه و مسئله این تحقیق مطرح است، تبیین جایگاه قاعده نفی سیل در فقه روابط بین‌الملل است؛ بدین معنا که در قراردادها، تعاملات و همکاری‌های ج.ا.ایران با کشورهای مختلف، طبق مبانی و اصول مطرح‌شده در فقه روابط بین‌الملل (که یکی از پایه‌های آن قاعده نفی سیل است) این همکاری‌ها و تعاملات را ایجاد یا قطع کند. این هدف در گرو تبیین نگاهی واقعی و منعطف به مبانی قاعده نفی سیل و مسائل روز بوده و هرگونه نگاه افراطی یا تفریطی می‌تواند نتایج جبران‌ناپذیری به جامعه اسلامی وارد کرده و معیشت مسلمین را تحت الشعاع خود قرار دهد.

سیاست خارجی ج.ا.ایران با بهره‌گیری از مبانی و اصول فقهی مهمی از جمله قاعده نفی سبیل در صدد حمایت از ملت‌های مسلمان منطقه بوده و هر جا ملتی تحت ظلم و ستم جبهه کفر قرار بگیرد، در صدد حمایت خواهد بود. با شروع انقلاب اسلامی فقها با بهره‌مندی از قواعد فقهیه (از جمله قاعده نفی سبیل) در صدد تدوین سیاست خارجی ج.ا.ایران بوده‌اند و بر اساس همین سیاست، نزدیک به چهار دهه است که به حمایت از جبهه مقاومت پرداخته و این مسئله را یکی از اهداف و وظایف دینی خود قلمداد کرده‌اند.

### اهمیت و ضرورت

حمایت و همراهی در سیاست خارجی ج.ا.ایران توسط مردم در گرو تبیین مبانی و اصول آن بوده که این امر بر عهده اندیشمندان است. این مسئله تحت عنوان جهاد تبیین پیوسته از سوی رهبر انقلاب مورد تأکید بوده و قشر نخبگان را نسبت به این مسئله مسئول دانسته‌اند. شبهات و اشکالاتی که نسبت به سیاست خارجی ج.ا.ایران نسبت به محور مقاومت طرح شده ناشی از جهل به مبانی این سیاست‌ها بوده که نویسنده را بر آن داشته است تا بررسی مبانی و اصول فقهی سیاست خارجی ج.ا.ایران گوشه‌ای از این امر مهم را به مرحله عمل رسانده باشد.

**اهداف:** هدف پژوهش حاضر تبیین جایگاه قاعده نفی سبیل در سیاست خارجی ج.ا.ایران بوده تا در پرتو این تبیین، سوالات و شبهاتی که پیرامون حمایت ج.ا.ایران در محور مقاومت می‌شود، پاسخی شایسته و براساس متون و مبانی فقهی داده شود. این مسئله در گرو تبیین مبانی قاعده نفی سبیل و بررسی سخنان رهبر انقلاب به عنوان حاکم جامعه اسلامی است.

### سؤالات تحقیق

#### اصلی:

جایگاه قاعده نفی سبیل در سیاست خارجی ج.ا.ایران در حمایت از محور مقاومت

چگونه است؟

**فرعی:**

کاربست قاعده نفی سبیل در سیاست خارجی ج.ا.ایران چگونه است؟  
سیاست خارجی ج.ا.ایران چه تأثیراتی از قاعده نفی سبیل گرفته است؟  
**روش:** رویکرد نویسنده توصیفی-تحلیلی، نوع تطبیقی، و روش گردآوری داده‌ها اسنادی است. همچنین از روش تحلیل نظریه مبنا برای تحلیل داده‌ها استفاده می‌شود. بر این اساس، طراحی و کاربست چارچوب تحلیلی دارای اهمیت ویژه‌ای است که در بخش مبانی نظری پژوهش حاضر به آن به صورت مجزا پرداخته شده است.

**۱. پیشینه تحقیق****۱-۱. ادبیات پژوهش پیرامون قاعده نفی سبیل**

کرمزاده و فیض (۱۳۹۸) در این مقاله به معرفی کنوانسیون‌های بین‌المللی مبارزه با تروریسم پرداخته و مستندات و ادله مخالفان و موافقان نسبت به این کنوانسیون را مطرح و نقد و بررسی می‌کنند. نکته جالب و قابل توجه در استدلال‌ات این دو گروه، استنادات آنها به قاعده نفی سبیل است که هر یک این قاعده را بر مدعای خود مطرح و مدلل می‌کنند. خلاصه این ادله‌ها به این بیان است که مخالفان الحاق، کنوانسیون مذکور را مصداق سلطه کفار و مشرکان بر مسلمین تعریف می‌کنند، در حالی که مخالفان بحث را به منزله سالبه بانتفای موضوع تصویر کرده‌اند و موضوع سلطه را منتفی می‌دانند و هیچ گونه ربطی بین الحاق به کنوانسیون مذکور و قاعده نفی سبیل نمی‌بینند.

فرهنگ دلیر (۱۳۹۷) در این مقاله پس از نقد و بررسی ادله و مفاد و نحوه دلالت مستندات این قاعده به صورت مختصر به بررسی و تبیین یکی از مصادیق آن (مبارزه با قاچاق کالا و ارز) پرداخته است. به بیان دیگر، وقتی این قاعده قابلیت تطبیق بر مصادیق مختلفی از جمله موضوع مورد بحث را دارد، نویسنده را بر آن داشته است که به بررسی مباحث مفهومی و آسیب‌هایی بپردازد که امر قاچاق بر پیکره اقتصاد جامعه اسلامی وارد می‌کند. تلاش نویسنده در تحقق هدف مذکور قابل ستایش بوده و به خوبی از عهده تطبیق قاعده بر موضوع برآمده است.



حسینی و ناظری (۱۳۹۵) با رویکردی فقهی و به صورت تخصصی به بررسی مباحث مفهومی، ادله و مستندات قاعده نفی سبیل می‌پردازند. در واقع تأکید نویسندگان بر مباحث مفهومی صرفاً درصدد تعیین حوزه دلالت قاعده مذکور بوده و سعی دارد الگو و چارچوبی مشخص نسبت به قاعده نفی سبیل مطرح کند. مجموع مطالب مقاله را می‌توان با رویکرد لغوی و مفهومی تعریف و توصیف کرد.

آقامهدوی و اکبری (۱۳۹۱) در بخش نخست مقاله خود به نقد و بررسی مباحث مفهومی آیه نفی سبیل می‌پردازند. در ادامه برای حکومت و جامعه اسلامی سه طرح و استراتژی در سیاست خارجی مطرح می‌کنند که کدام‌یک با مبانی آیه نفی سبیل مطابقت دارد و قابلیت اجرایی را دارد. این سه استراتژی عبارتند از: سیاست اتحاد و ائتلاف، سیاست عدم تعهد و بی‌طرفی، و سیاست انزوای طلبی.

## ۲-۱. ادبیات پژوهش پیرامون محور مقاومت

بهروز (۱۳۹۸) میزان تأثیرگذاری انقلاب اسلامی ایران بر جنبش حزب‌الله را براساس تئوری خود بررسی کرده و به این نتیجه دست یافته که این انقلاب، بیشترین تأثیرگذاری را بر حزب‌الله داشته و نوآوری فرهنگی آن به صورت کامل به آن جنبش مستقل و در بیان اعضای آن پخش شده است. این نوآوری عبارتند از اسلام سیاسی، اندیشه حکومت دینی (نظریه ولایت فقیه)، فرهنگ جهاد و مقاومت و شهادت‌طلبی، محوریت روحانیت در مبارزات و قرار گرفتن مساجد به عنوان کانون مبارزات؛ و همین عوامل سبب بیشترین وجوه اشتراک با انقلاب اسلامی ایران شده است. البته در عین حال موانع مختلفی همچون اختلاف فقهی، مذهبی و طایفه‌ای دو کشور و دشمنی نیروهای خارجی و تلاش آنها جهت ایجاد اختلاف را می‌توان خلاصه کرد.

مسعودنیا و قربانی (۱۳۹۵) در مقاله حاضر درصدد تحصیل و توضیح روند تأثیرگذاری ج.ا.ایران بر گروه جهاد اسلامی فلسطین از آغاز شکل‌گیری تا دوران سازندگی را بر عهده دارند. آنها با بیان شواهد و اسناد موجود در مقاله تأثیرپذیری این گروه در دوران مختلف را مطرح کرده‌اند. دولت هاشمی رفسنجانی و دولت اصلاحات

خاتمی هریک به نحوی تأثیری خاص بر این گروه گذاشته و سیاست‌های خارجی دولت‌های مذکور در الگوپذیری این گروه تأثیرگذار بوده است. بیانات رهبر انقلاب پیرامون فلسطین در این دوران از دیگر موارد مهم در شکل‌گیری اندیشه مبارزاتی گروه جهاد اسلامی بوده که در متن مقاله به آن اشاره شده است.

سادات (۱۳۹۴) در مقاله خود، به فلسفه حمایت ج.ا.ایران از جنبش جهاد اسلامی پرداخته که چطور در این سال‌های متمادی ایران در زمینه‌های سیاسی، نظامی و فرهنگی با ارسال و ارائه تکنولوژی ساخت موشک فجر ۵، و برگزاری کنفرانس‌ها و سمینارهای سالیانه در حمایت از فلسطین، این هزینه‌ها را متحمل شده است. نویسنده با بیان گفتمان مشترک ج.ا.ایران و جنبش جهاد اسلامی براساس محورهای اسلام‌گرایی، صهیونیسم‌ستیزی و مقاومت، بیان کرده که این موارد از جمله دلایل اصلی روابط و تعامل ایران و گروه جهاد اسلامی است. لذا این گروه با تمسک به گفتمان مشترک در صدد مبارزه با رژیم صهیونیستی برآمده و توانست براساس این چارچوب سالیان متمادی در عرصه جهاد و مبارزه قرار گرفته و در بحران‌های داخلی و خارجی که می‌توانست آنها را نسبت به اندیشه مبارزه دلسرد کند، مقاومت کرد و تاکنون در این عرصه به مقابله با شرارت‌های رژیم پردازد.

گلشنی و احمدی (۱۳۹۱) در مقاله خود به دنبال تبیین جایگاه حزب‌الله لبنان در استراتژی بازدارندگی ایران بوده و سعی در اثبات این دارند که نتایج حمایت ایران از حزب‌الله موجب شکست بازدارندگی اسرائیل و کاهش امنیت اسرائیل و افزایش عمق استراتژیک ایران که منجر به کاهش احتمال هرگونه تهاجم نظامی علیه ایران می‌شود را تبیین کنند. شواهد این مطلب جنگ‌های لبنان و اسرائیل در سال‌های اخیر بوده که شکست اسرائیل حاصل این حمایت‌ها بوده است.

بنابر مقاله آقایی و رسولی (۱۳۸۸)، روابط ایران و اسرائیل نسبت به قبل و بعد از انقلاب دستخوش تغییر اساسی شده است؛ به نحوی که تا قبل از انقلاب همکاری همه‌جانبه در تمام سطوح داشته و در سطح بالایی قرار داشته است، اما بعد از انقلاب این روابط به کلی قطع شده و حالت منازعه به خود گرفته است. پژوهش حاضر در صدد این

است که بیان کند کدام نظریه بهتر می‌تواند این تغییر در سیاست خارجی را تبیین کند. نویسنده با محوریت نظریه سازه‌انگاری روابط بین‌الملل در صدد بیان جهت‌گیری سیاست خارجی این کشور و شکل‌گیری منافع آنهاست. لذا نویسنده با پیروی از آموزه‌های سازه‌انگاران با تأکید بر هویت و تأثیر عوامل فرهنگی در شکل‌گیری منافع و تصویر دولت‌ها از یکدیگر، جهت‌گیری سیاست خارجی ایران در قبال اسرائیل در قالب همین ادبیات تبیین شده است.

با توجه به پیشینه مطرح‌شده، پژوهش حاضر در صدد آن است که با نگاهی جامع به قاعده نفی سبیل در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در محور مقاومت، مبانی این قاعده را بررسی کرده و جایگاه و تأثیر این قاعده را در عملکرد ایران در قبال محور مقاومت تبیین کرده و توضیح دهد. بی‌شک سیاست خارجی ج.ا.ایران متأثر از مبانی و اصول اساسی فقهی بوده که یکی از آنها قاعده نفی سبیل است. لذا ثمره این مقاله تبیین شرعی و فقهی عملکرد ج.ا.ایران نسبت به محور مقاومت است.

## ۲. مبانی مفهومی

### ۲-۱. قاعده نفی سبیل

قاعده‌ای فقهی است که هرگونه برتری و تسلط کفار و مشرکان بر مسلمانان را در تمام عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی و اجتماعی را منتفی دانسته و آنها را جایز نمی‌داند (جمعی از مؤلفان، ۱۳۹۰، ص ۱۰).

### ۲-۲. روابط بین‌الملل

روابط بین‌الملل، مجموعه فراگردهای دادوستد و تعامل در عرصه‌های مختلف میان واحدهای سیاسی مستقل در عرصه جهانی است. فراگرد ویژگی‌هایی دارد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: پویایی، آغاز و پایان نداشتن و کنش مقابل و تأثیرپذیری از یکدیگر. این ویژگی مربوط به ارتباط است (قوم، ۱۳۸۶، ص ۴۳).

## ۲-۳. فقه روابط بین الملل

دانشی فقهی در عرصه روابط بین الملل است که با تأکید بر الگوی اجتهاد به ارائه و تنظیم دو دسته از گزاره‌های ارزشی و بینشی در راستای زندگی مؤمنانه می‌پردازد. با توجه به تعریف مذکور، تفاوت این دانش با دانش روابط بین الملل واضح می‌شود. این دانش در الگوی روشی خود، هم در گزاره‌های تولیدی و هم در هدف و غایت خود با دانش روابط بین الملل متفاوت است؛ زیرا در تمام این موارد رضایت و خشنودی خداوند متعال (به‌عنوان خالق و رب جهان هستی) به‌عنوان گزاره اصیل و غیرقابل تغییر مورد توجه قرار دارد (میراحمدی، ۱۳۹۲، ص ۱۰).

## ۲-۴. سیاست خارجی

دنبال کردن منافع کشور در سطوح بین‌المللی و در رابطه با دولت‌ها، جوامع و کشورهای دیگر است. سیاست خارجی مجموعه‌ای از اهداف بین‌المللی و راه‌های رسیدن به آنها را در بر می‌گیرد (آشوری، ۱۳۵۴، ص ۱۴۸).

## ۳. مبانی نظری

### ۳-۱. قاعده نفی سبیل

منظور از قاعده نفی سبیل این است که خداوند در امور تشریحی، حکم و دستوری که اجرای آن مستلزم تسلط و برتری کافران و مشرکان بر مسلمانان شود، را قرار نداده است. فلذا هرگونه حکم و امری که انجام آن موجب برتری و تسلط کفار بر جامعه مسلمین شود، مشروع نبوده و به اقتضای دلالت این قاعده نباید به آن عمل کرد؛ مثلاً زمانی که انجام معامله و قراردادی با کافری یا در اختیار گذاشتن منصب و مقامی برای مشرکی، مستلزم نفوذ و سلطه بیگانگان بر مسلمانان شود. انجام این معامله و قرارداد این منصب، ممنوع بوده و جایز نخواهد بود (بجنوردی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸۷). با توجه به عدم مشروعیت این دسته از احکام، تبعیت از آنها نمی‌تواند برای مسلمانان تکلیف‌آور باشد.

از مفاد قاعده نفی سیبیل این نکات قابل استنباط است:

۱. مدلول قاعده نفی سیبیل، نفی و نهی هرگونه ارتباط و تعامل با کفار نیست، بلکه مضمون قاعده این است که ارتباط تسلط محور کفار بر مسلمین مردود شمرده شده است. بنابراین مسلمین می‌توانند در حوزه‌های مختلف با کفار یا کشورهای غیراسلامی ارتباط و تعامل داشته باشند.

این مطلب یادآور این نکته است که چنانچه نگرش افراط‌گونه به این مسئله داشته و تمام ارتباطات و تعاملات با سایر کشورها را ممنوع بدانیم، جامعه اسلامی به انزوای رفته و نمی‌تواند از فرصت‌های ارتباطی سایر کشورها جهت پیشبرد اهداف خود بهره‌مند شود.

۲. قاعده نفی سیبیل در هر دو امر تکلیفی و وضعی جاری می‌شود. به بیان دیگر، اگر حکم و دستوری جعل شود که موجب تسلط کفار و مشرکان بر مسلمانان شود، نه تنها این حکم باطل بوده و اثری بر آن مترتب نخواهد شد (حکم وضعی)، بلکه دارای عقوبت اخروی بوده و سزاوار مجازات و عقاب از طرف خداوند متعال خواهد بود.

۳. شمولیت قاعده نفی سیبیل، تمام فردفرد مسلمانان (حیطه شخصی) و جامعه اسلامی (حیطه اجتماعی) را در بر می‌گیرد. در واقع اگر حکم و دستوری موجب تسلط کافر بر مسلمانان شود، جایز نیست، اگرچه در حیطه اجتماعی بر جامعه اسلامی اثرگذار نباشد. فلذا فرد مسلمان و جامعه اسلامی در هیچ حالتی نباید مورد تسلط کفار و مشرکان قرار بگیرد (علیدوست، ۱۳۸۱، ص ۷).

۴. قاعده نفی سیبیل نسبت به تمام اقوام و ملیت‌های مسلمان حاکم بوده و به‌عنوان اصل اساسی مطرح می‌شود. فلذا اگر مسلمانان کشوری شاهد تسلط و نفوذ کفار بر مسلمانان کشور دیگری باشند، نباید سکوت کرده و می‌بایست با تمسک به هر ابزاری جلوی این کار را بگیرند؛ چراکه طبق قاعده نفی سیبیل هر مسلمانی تحت هیچ شرایطی نباید زیردست کفار و مشرکان قرار بگیرد.

۵. از جمله مسائل مهم قاعده نفی سیبیل، تشخیص و تعیین فرد یا نهادی است که مسئولیت تشخیص و تبیین سیبیل و سلطه را بر عهده دارد. در واقع می‌بایست این مسئله مورد بررسی قرار بگیرد که چه کسی یا چه نهاد و مجموعه‌ای باید متکفل بیان این امر

باشد که اجرای فلان قرارداد یا معاهده یا ارتباط با کفار و مشرکان در سطح خاص و یا تعامل‌های نظامی و فرهنگی با آنها مصداق نفوذ کفار بر مسلمین و راهی برای تسلط آنها بر جوامع اسلامی است. این مسئله به قدری مهم است که اگر ما به درستی مرجع تشخیص را انتخاب و معرفی نکنیم، قطعاً دچار چالش و مشکلات زیادی در ارتباطات خود با دیگر ملت‌ها و کشورها خواهیم شد. فرضیه‌هایی که در آغاز می‌توان به‌عنوان پاسخ به این پرسش مطرح کرد، به شرح ذیل است:

الف. حاکم شرع و ولی فقیه

ب. مرجع تقلید برای مقلدان

ج. عرف عام (مردم)

د. عرف خاص (کارشناسان)

ه. شخص مکلف و کسانی که طرف قرارداد بوده و ارتباط به‌وسیله آنها انجام می‌شود.

با توجه به پرسش مورد بحث، فرضیه مرجعیت عرف عام قابل قبول نیست، زیرا شأن عرف عام صرفاً در تفسیر ادله شرعی و تبیین مفاهیم واژه‌ها بوده و تنها در این موارد به‌عنوان مرجع تشخیص محسوب می‌شود. لذا در تطبیق مفاهیم عرفی بر مصادیق نمی‌تواند رفع تحیر کند. در واقع تنها زمانی عرف می‌تواند معیار باشد که در خطابات شرعیه، نسبت به مفاهیم ابهام وجود داشته و نتوان مراد و مقصود شارع را تشخیص داد. فلذا در آیه نفی سبیل، مراد و مفهوم سبیل آن چیزی است که عرف می‌فهمد، اما اینکه بتواند مورد و مصداقی در خارج را تحت عنوان آیه نفی سبیل قرار بدهد، ناتوان است.

فرضیه دوم (مرجعیت مجتهد برای مقلدان) نیز فاقد ارزش و اعتبار است؛ چراکه شأن فقیه و مجتهد صرفاً تبیین حکم موضوعات است که بتواند آنها را از ادله اربعه استنباط کند و تعیین مصداق بر عهده او نیست؛ فلذا مجتهد صرفاً در مقام پیام احکام مسئله بوده و از تعیین موضوع خودداری می‌کند.

پیرامون فرضیه‌های دیگر (حاکم شرع، شخص مکلف یا طرف قرارداد) باید گفت که هر فرد یا مجموعه‌ای که مسئولیت انجام قرارداد با دولت‌ها و ملت‌های بیگانه را بر

عهده دارد یا مسئولیت سپردن پست و مقام و واگذاری آنها عهده‌دار است، باید به این اطمینان برسد که کفار در این امر تسلط و نفوذی بر جامعه اسلامی پیدا نکنند. لذا برای احراز این اطمینان باید به عرف خاص مراجعه کرده و نظر تخصصی و کارشناسی آنها خواسته شود؛ چراکه این گروه به‌عنوان کسانی که دانش لازم و کافی را دارا هستند، به‌عنوان عرف معتبر هستند.

در نظام ولایی که رهبری با فقیه جامع‌الشرایط بوده و ایشان عهده‌دار اداره نظام است و مسئولیت کارها به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم متوجه ایشان است، نیز عرف خاص به‌عنوان بازوی دانشی و قضاوت وی محسوب شده و نظر این کارشناسان همان نظر فقیه خواهد بود.

بنابراین نتیجه بحث اینگونه خواهد بود که مرجع در تشخیص اینکه قرارداد یا معامله‌ای مصادق استیلائی کفار بر مسلمانان است، شخص ولی فقیه (حاکم اسلامی) است؛ اگرچه در رسیدن به این قطع و اطمینان در تشخیص از عرف خاص نیز بهره برده باشد.

### ۲-۳. فلسفه حمایت از محور مقاومت از منظر رهبر معظم انقلاب

رهبر انقلاب به‌عنوان فقیه جامع‌الشرایط و حاکم اسلامی با بیان موارد و مصادیق قاعده نفی سبیل، شأن و جایگاه این اصل را در سیاست خارجی ج.ا.ایران به‌طور مفصل در سخنرانی‌ها و نوشته‌های خود بیان کرده‌اند. ایشان مسئله حضور و حمایت ج.ا.ایران از محور مقاومت را در زمان‌های مختلف متذکر شده و در هر مقطع زمانی نسبت به این مسئله روشنگری داشته‌اند. در این قسمت با تمرکز بر سخنان ایشان سعی شده است رابطه و تأثیر قاعده نفی سبیل در سیاست خارجی ج.ا.ایران در حمایت از محور مقاومت مشخص شده و دیدگاه ایشان به‌واسطه قاعده مذکور مدلل شود.

### ۱-۲-۳. ماهیت قاعده نفی سبیل در مبارزه با دشمنان

مسئله این است که جمهوری اسلامی یک نفی با خود دارد و یک اثبات. نفی

استثمار، نفی سلطه‌پذیری، نفی تحقیر ملت به وسیله قدرت‌های سیاسی دنیا، نفی وابستگی سیاسی، نفی نفوذ و دخالت قدرت‌های مسلط دنیا در کشور، نفی سکولاریسم اخلاقی و اباحه‌گری، مواردی است که جمهوری اسلامی آنها را نفی می‌کند. چیزهایی را هم اثبات می‌کند: اثبات هویت ملی، و تلاش برای دستیابی به قله‌های دانش.

رهبر انقلاب قطع رابطه و همکاری ایران با کشورهایی همچون آمریکا و اسرائیل را نتیجه رفتارها و سیاست‌های استکباری این کشورها دانسته، سیاست‌های دخالت در محور مقاومت و مبارزه با منافع و سیاست‌های این کشورها را مبارزه با استکبار و مظاهر آنها می‌داند.

با توجه به مطالبی که ذکر شد، مبنا و اصل سخنان ایشان ناظر به قاعده نفی سبیل بوده و نتیجه حرکت سیاست‌های نظام در راستای عمل به آیه شریفه «لا یظلمون ولا یظلمون» است. با استنباط از سخن رهبر انقلاب می‌توان علل مخالفت و دشمنی ایران با کشورهای نظیر آمریکا و اسرائیل و حضور حمایت ایران از محور مقاومت را استنباط کرد (صلح‌میرزایی، ۱۳۹۸، ص ۱۳۶).

### ۲-۲-۲. حمایت از مبارزان محور مقاومت مصداق مبارزه با تسلط و نفوذ کفار و مشرکان

پیرامون مبارزه با استکبار و مستکبر، آیات فراوانی نازل شده که همگی شاهد بر مذمت رفتار آنهاست. قرآن کریم در توصیف مستکبران می‌فرماید: «فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَا زَادَهُمْ إِلَّا تُفُورًا (۴۲) اَشْتَكَبَارًا فِي الْأَرْضِ وَ مَكْرَ السَّيِّئِ وَ لَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئِ إِلَّا بِأَهْلِهِ» (فاطر، ۴۲-۴۳)؛ یعنی در مقابل پیامبر و حرف حق استکبار ورزیده‌اند. نگفته‌اند ما بالاتریم، بلکه این بالاتر بودن را، این بیشترین حق داشتن یا برای خود حق بیشتری قائل بودن را، در عمل سازماندهی کرده‌اند؛ یعنی همان جنگ‌های طولانی جبهه کفر و عناد با جبهه حق، معنویت، نور و هدایت؛ استکبار یعنی این.

ظلم و جنایت رژیم صهیونیستی در کشتار مردم مظلوم فلسطین و لبنان چندین دهه ادامه داشته و این رژیم با حمایت آمریکا و حکام کشورهای عربی این ظلم و استکبار را



در مناطق و کشورهای مختلف خصوصاً محور مقاومت (لبنان، عراق، سوریه، یمن و ایران) اعمال کرده است. جنگ‌های متعددی که تاریخ صرفاً به ثبت مهم‌ترین آنها پرداخته، آمار و کشتارهای جمعی که با سلاح‌های مختلف توسط رژیم صهیونیستی اجرا شده است، جای تأمل دارد (صلح‌میرزایی، ۱۳۹۸، ص ۲۷۳).

### ۳-۲-۳. وجوب حمایت مالی از محور مقاومت در راستای تقویت جبهه اسلام

مسئله فلسطین، همان‌طور که گفتم، یک مسئله انسانی و یک مسئله اسلامی است. مسئله انسانی است، برای خاطر اینکه یک مشت جنایتکار ضد بشر در این منطقه جمع شده‌اند و جز جنایت و جز تجاوز و جز سلطه‌گری هیچ کاری ندارند. جز توطئه‌چینی علیه ملت‌ها و دولت‌های انقلابی. امروز هم به دشمنان ما دارند کمک می‌کنند، امروز هم دارند به آن کسانی که مرزهایشان با ما مشترک است و علیه ما توطئه می‌چینند، به آنها دارند کمک می‌کنند. آنها پایگاه توطئه‌گری آمریکایند علیه ایران و انقلاب ایران در این منطقه. به علاوه مسئله فلسطین - برادران و خواهران - برای ما یک مسئله اسلامی است. اسلام بر ما لازم کرده است که ما از سرزمین مسلمان‌نشین دفاع کنیم، بر ما واجب کرده است که ما به کمک مظلومان و ستمدیدگان و مستضعفان برسیم، برای ما لازم کرده است که ما به مال و به جان، از مردمی که سی سال فریاد می‌کشند یا للمسلمین، و کسی به آنها جواب نمی‌دهد، به کمک اینها بشتابیم. (صلح‌میرزایی، ۱۳۹۸، ص ۲۸۹).

### ۳-۲-۴. علت دشمنی با ج.ا.ایران: مبارزه با جبهه کفر

مشکل اصلی آمریکا و اسرائیل با ایران، مخالفت با طرح‌های ذلت‌بار سازش است. برادران و خواهران! علت اساسی فشارهای همه‌جانبه‌ای که استکبار جهانی (در رأس آنها رژیم آمریکا) به ایران وارد می‌کند، حمایت ما از فلسطین است. آنها در اظهارات صریح‌تری گفته‌اند که مشکل اصلی آمریکا با ایران، مخالفت ج.ا.ایران با طرح‌های ذلت‌بار سازش در فلسطین است، و بقیه امور نظیر ادعاهای مضحک نقض حقوق بشر و ساخت سلاح‌های کشتار جمعی، بهانه‌ای بیش نیست؛ و اگر ایران دست از حمایت خود

از مبارزین و مردم لبنان و فلسطین بردارد، آنها دست از روش خصمانه خویش علیه ایران برمی‌دارند.

ما به آنها جواب رد داده‌ایم و حمایت از مردم فلسطین و لبنان را از وظایف مهم اسلامی خویش می‌دانیم. لذا آنان از هر سو فشارهای خود را وارد می‌کنند. هرچه دامنه مبارزات لبنان و فلسطین گسترده‌تر می‌شود، آشفتگی و عصبانیت صهیونیسم و آمریکا از نظام جمهوری اسلامی بیشتر و توطئه آنها گسترده‌تر می‌گردد. مردم مسلمان ایران یکپارچه از آرمان‌های انقلاب و اسلام حمایت می‌کنند و حمایت از فلسطین، انتفاضه و مبارزه با صهیونیسم و حامیانش از ارکان اصلی سیاست‌های راهبردی ج.ا.ایران است (صلح‌میرزایی، ۱۳۹۸، ص ۳۸۶).

#### ۲-۵. حمایت از جبهه مقاومت، وظیفه تمام مسلمانان

کمک همه‌جانبه به مردم فلسطین و حمایت کامل از آنان واجب کفایی بر همه مسلمانان است. دولت‌هایی که به ج.ا.ایران و برخی دیگر از کشورهای مسلمان به‌خاطر کمک به فلسطین خرده می‌گیرند، خود متحمل این کمک و حمایت شوند تا تکلیف اسلامی از دیگران ساقط شود و اگر همت و توان و شجاعت آن را ندارند، بهتر است به‌جای خرده‌گیری و کارشکنی، قدرشناس اقدامات مسئولانه و شجاعانه دیگران باشند.

حمایت مالی یکی از راه‌های کمک است و راه بسیار مؤثری است. ملت‌ها کمک‌های مالی بکنند. همان‌طور که در نماز جمعه به مردمان خودمان و دیگر ملت‌ها عرض کردیم، باید کمک کنند. باید از این مردم مظلومی که از وطن خود، از دین خود، از بیت‌المقدس و از هویت یک جامعه اسلامی دفاع می‌کنند و می‌خواهند تداوم نفوذ استکبار را در این منطقه قطع کنند دفاع کرد. دولت‌هایی هم که همسایه فلسطین‌اند، همچنین نیروهای مردمی و مقاومت و دیگران باید دفاع کنند و دفاع هم می‌کنند. هر کس بتواند به آنها کمک کند، باید این کار را بکند؛ این وظیفه همه است (صلح‌میرزایی، ۱۳۹۸، ص ۳۵۷).

مسئله فلسطین، مسئله اول بین المللی اسلام است. امروزه که مبارزات ملت فلسطین در زیر پرچم اسلام، خواب از چشم دولت غاصب صهیونیست و حامیانش برده است، بزرگترین وظیفه ملت و دولت ما و همه ملت‌ها و دولت‌های مسلمان، حمایت از این مبارزات است. غده سرطانی اسرائیل را تنها از طریق همین مبارزات می‌توان ریشه کن ساخت و جهان اسلام را از خطر مهلک آن نجات داد (صلح میرزایی، ۱۳۹۸، ص ۲۹۸).

### نتیجه‌گیری

احکام و قوانین دین اسلام پیوسته ابعاد و عرصه‌های مختلف زندگی انسان را در بر گرفته و هریک به نیازهای انسان به‌طور کامل و جامع پاسخگو است. اگرچه این اصول و قوانین با پیشینه و سابقه چهارده قرن ابلاغ و تبیین شده است، اما همچنان می‌تواند شکوفایی و کارکرد خود را در ابعاد مختلف زندگی انسانی داشته باشد. قاعده نفی سبیل به‌عنوان یکی از مبانی و اصول مهم و کاربردی است که ظرفیت و کاربست آن در سطح خرد و کلان را داشته و می‌تواند در عرصه‌ها و زمینه‌های مختلف، مصلحت و منفعت جامعه اسلامی را تضمین و حفظ کند.

این قاعده اگرچه در صدر اسلام صرفاً در چند فرع فقهی محدود مورد توجه قرار می‌گرفت، اما در عصر کنونی فقیهان و اندیشمندان پیوسته به این قاعده استناد کرده و از آن استفاده می‌کنند. عرصه روابط بین‌الملل و همکاری و تعامل ج.ا.ایران با کشورها و ملت‌های دیگر، یکی از مسائل مهم محسوب شده و دین اسلام با ترسیم و تبیین چارچوب منظم و دقیق، درصدد چارچوب‌بندی رفتار حاکمان و سیاستمداران خود طبق این اصول و مبانی است.

مبانی قاعده نفی سبیل ما را بر این مسئله رهنمود می‌کند که دفاع از هر ملتی که در حیطه اسلام قرار گرفته است، وظیفه و هدف هر دولت اسلامی بوده و می‌بایست به این

مسئله اهتمام داشته باشند.

از آنجا که تشخیص سیل، سلطه و نفوذ کفار طبق مباحث مطرح شده توسط مجتهد جامع‌الشرایط (ولی فقیه و حاکم اسلامی البته با بهره‌مندی از نظر کارشناسان) صورت می‌گیرد، در زمان حاضر این امر به صورت متناوب توسط رهبر معظم انقلاب مورد توجه قرار گرفته است که جبهه مقاومت پیوسته باید مورد حمایت قرار گرفته و این امر به عنوان یک وظیفه بر عهده هر مسلمانی است. ایشان با بیان این مطلب که حمایت از جبهه مقاومت، در واقع حمایت از ج.ا.ایران است، سعی در تبیین و توضیح عملکرد سیاست خارجی ج.ا.ایران در قبال محور مقاومت داشته‌اند تا شبهات و اشکالات دشمنان را خنثی کرده و این مسئله را به صورت یک امر عقلانی تعریف کنند.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

آقایی، سید داوود؛ رسولی، الهام. (۱۳۸۸). «سازهانگاری و سیاست خارجی ج.ا.ایران در قبال اسرائیل»، فصلنامه سیاست، ۲۱ (۱)، صص ۶-۱۱.

آقامهدوی، اصغر؛ اکبری، محمود. (۱۳۹۱). «رابطه قاعده نفی سیل با استراتژی‌های مطرح در سیاست خارجی (با تکیه بر قاعده نفی سیل)»، فصلنامه بررسی حقوق عمومی، ۱، صص ۳-۱۰.

آشوری، داریوش. (۱۳۵۴). فرهنگ سیاسی (چاپ هشتم). تهران: مروارید.

بجنوردی، محمدحسن. (۱۳۸۶). القواعد الفقهیه (محقق: محمد مهدی مهریزی، ج ۱). قم: نشر الهادی.

بهروز، صمد. (۱۳۹۸). «مؤلفه‌های تأثیرگذاری حداکثری انقلاب اسلامی ایران بر حزب‌الله لبنان»، فصلنامه پژوهش‌های انقلاب اسلامی، ۸ (۲۸)، صص ۱۳-۱۹.

جمعی از مؤلفان، (۱۳۹۰ش)، فرهنگ نامه اصول فقه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

حسینی، سید علیرضا؛ ناظری، محمدرضا. (۱۳۹۵). «تأثیر قاعده نفی سیل بر روابط بین‌الملل مسلمانان»، فصلنامه معارف فقه علوی، ۳، صص ۴-۱۲.

ذوالفقاری، محمد. (۱۳۹۱). «فقه حکومتی؛ چستی چرایی چگونگی»، فصلنامه معرفت سیاسی ۱، صص ۴-۶.

سادات، سید احمد. (۱۳۹۴). «روابط ج.ا.ایران با جنبش‌های مقاومت فلسطین (تأکید بر جهاد اسلامی)»، فصلنامه مطالعات سیاسی جهان اسلام، ۴ (۱۶)، صص ۹-۱۳.

صلح میرزایی، سعید. (۱۳۹۸). فلسطین از منظر آیت‌الله خامنه‌ای. تهران: نشر انقلاب اسلامی (چاپ الکترونیکی).

- علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۸۱). «قاعده نفی سبیل»، نشریه مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۶.
- فرهنگ دلیر، مهدی. (۱۳۹۷). «تبیین قاعده نفی سبیل بر وجوب مبارزه با قاچاق کالا و ارز»، دوماهنامه اقتصاد پنهان، شماره ۱۰، صص ۱۰-۱۵.
- قوام، عبدالعلی. (۱۳۸۶). اصول سیاست خارجی و سیاست بین الملل (چاپ دوم). تهران: سمت.
- کرم‌زاده، سیامک؛ فیض، زهرا. (۱۳۹۸). «قاعده نفی سبیل و الحاق ایران به کنوانسیون مقابله با تروریسم»، فصلنامه تطبیقی حقوق اسلام و غرب، ۲، صص ۸-۱۸.
- گلشنی، علیرضا؛ احمدی، محسن. (۱۳۹۱). «جایگاه حزب‌الله لبنان در استراتژی بازدارندگی ج.ا.ایران»، فصلنامه تحقیقات سیاسی و بین‌المللی، ۱۱، صص ۱۸-۲۶.
- مسعودنیا، حسن؛ قربانی، سعید. (۱۳۹۵). «تأثیر جمهوری اسلامی ایران بر شکل‌گیری گروه جهاد اسلامی در فلسطین»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، ۳۷، صص ۱۱-۱۴.
- میراحمدی، منصور. (۱۳۹۲). «فقه روابط بین‌الملل»، پژوهش‌های سیاست اسلامی، ۴، صص ۵-۱۰.

## References

\* The Holy Quran

- A Group of Authors. (2011). *Dictionary of Usul al-Fiqh*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
- Aghaei, S. D., & Rasouli, E. (2009). "Constructivism and the Foreign Policy of the Islamic Republic of Iran Towards Israel," *Journal of Politics*, 21(1), 6-11. [In Persian]
- Alidoust, A. (2002). "The Rule of *Nafy al-Sabil*," *Articles and Reviews Journal*, 76. [In Persian]
- Aqa-Mahdavi, A., & Akbari, M. (2012). "The Relationship Between the Rule of *Nafy al-Sabil* and Strategies in Foreign Policy (With Emphasis on the Rule of *Nafy al-Sabil*)," *Public Law Review Quarterly*, 1, 3-10. [In Persian]
- Ashouri, D. (1975). *Political Dictionary* (8th ed.). Tehran: Morvarid. [In Persian]
- Behrouz, S. (2019). "The Maximum Influence of the Islamic Revolution of Iran on Hezbollah in Lebanon," *Islamic Revolution Studies*, 8(28), 13-19. [In Persian]
- Bojnourdi, M. H. (2007). *Al-Qawa'id al-Fiqhiyya* (M. M. Mehrizi, Ed., Vol. 1). Qom: Nashr al-Hadi. [In Persian]
- Farhang-Dalir, M. (2018). "Explaining the Rule of *Nafy al-Sabil* on the Obligation to Combat Goods and Currency Smuggling," *Hidden Economy*, 10, 10-15. [In Persian]
- Ghavam, A. (2007). *Principles of Foreign Policy and International Politics* (2nd ed.). Tehran: SAMT. [In Persian]
- Golshani, A., & Ahmadi, M. (2012). "The Role of Hezbollah in Lebanon in the Deterrence Strategy of the Islamic Republic of Iran," *Journal of Political and International Research*, 11, 18-26. [In Persian]
- Hosseini, S. A., & Nazari, M. R. (2016). "The Impact of the Rule of *Nafy al-Sabil* on International Relations Among Muslims," *Alawi Jurisprudence Studies Quarterly*, 3, 4-12. [In Persian]
- Karamzadeh, S., & Feyz, Z. (2019). "The Rule of *Nafy al-Sabil* and Iran's Accession

- to the Convention on Combating Terrorism," *Comparative Journal of Islamic and Western Law*, 2, 8-18. [In Persian]
- Masoudnia, H., & Ghorbani, S. (2016). "The Impact of the Islamic Republic of Iran on the Formation of the Islamic Jihad Group in Palestine," *Specialized Journal of Political Science*, 37, 11-14. [In Persian]
- Mirahmadi, M. (2013). "Fiqh of International Relations," *Journal of Islamic Policy Research*, 4, 5-10. [In Persian]
- Sadat, S. A. (2015). "The Relationship Between the Islamic Republic of Iran and Palestinian Resistance Movements (With Emphasis on Islamic Jihad)," *Islamic World Political Studies Quarterly*, 4(16), 9-13. [In Persian]
- Solh-Mirzaei, S. (2019). *Palestine from the Perspective of Ayatollah Khamenei*. Tehran: Islamic Revolution Publications (Electronic Edition). [In Persian]
- Zolfaghari, M. (2012). "Governmental Fiqh: Definition, Justification, and Methodology," *Political Knowledge*, 1, 4-6. [In Persian]



## **The Function of Individual Devotional Jurisprudence in Creating Spontaneous Order in Society<sup>1</sup>**

**Iman Kakavand** 

Researcher at the Islamic Seminary of Qom, Iran  
imankakavandzaman@yahoo.com



### **Abstract**

Achieving spontaneous order is one of the key components of social governance and a crucial factor in the growth and development of societies. Over the past centuries, as societies have transitioned from traditional structures to systematic governance, attaining stable order has become increasingly important. Consequently, sociologists have proposed various theories on this issue. Examining and analyzing the functional role of religion in social systems and its impact on maintaining social equilibrium and order is a fundamental challenge in the sociology of religion. One of the key questions in this field is how individual acts of worship—one of the practical aspects of religion—function to prevent disorder in society. This study explores the role of individual devotional practices in fostering spontaneous social order across three dimensions: behavioral, cognitive, and emotional. Using a descriptive-analytical approach, it examines the relationship between individual acts of worship and their impact on behavior, cognition, and emotions. The findings

---

1. Kakavand, I. (2021). The function of individual devotional jurisprudence in creating spontaneous order in society. *Journal of Fiqh and Politics*, 2(4), 161–193.  
<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.70882.1050>

---

\* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). \***Type of article:** Research Article

---

▣ **Received:** 2025/01/19 • **Accepted:** 2025/03/02 • **Published online:** 2025/03/12

indicate that individual devotional practices contribute to behavioral refinement, emotional regulation, and the strengthening of cognitive foundations, thereby directly reducing societal disorder. By improving individuals' behavior, emotions, and knowledge, the foundations of spontaneous social order are established, leading to a self-sustaining state of order in society.

### **Keywords**

Function of jurisprudence, spontaneous order, individual jurisprudence, society, behavior, emotion, cognition.

## وظيفة الفقه العبادي الفردي في تحقيق النظام التلقائي في المجتمع<sup>۱</sup>

إيمان كاكاوند 

باحث في الحوزة العلمية في قم، إيران  
imankakavandzaman@yahoo.com



### الملخص

إنّ تحقيق النظام التلقائي (العفوي) يُعدّ من العناصر المهمة لإدارة المجتمع، وهو العامل الأهمّ في نمو المجتمعات وتقدّمها. ومع خروج المجتمعات من حالتها التقليدية خلال القرون الأخيرة وانتقالها إلى الإدارة المنهجية، اكتسب تحقيق النظام المستدام أهمية مضاعفة، مما دفع علماء الاجتماع إلى تقديم نظريات مختلفة حول هذا الموضوع. تعتبر دراسة وتحليل الدور الوظيفي للدين في النظام الاجتماعي ودوره في الحفاظ على التوازن والنظام الاجتماعي أحد التحديات الأساسية في دراسات علم اجتماع الدين. ومن بين الأسئلة المهمة والأساسية في هذا السياق: هو كيفية عمل العبادات الفردية، باعتبارها أحد الجوانب العملية للدين، في منع ظهور حالات الفوضى في المجتمع. في هذه المقالة، يتمّ دراسة دور (وظيفة) العبادات الفردية في تحقيق النظام الاجتماعي التلقائي من خلال ثلاثة محاور: الوظيفة السلوكية، والمعرفية، والعاطفية. لتحقيق ذلك، تمت دراسة العلاقة بين العبادات الفردية وتأثيرها على سلوك الأفراد ومعرفتهم وعواطفهم باتباع منهج وصفي-تحليلي. تشير نتائج البحث إلى أنّ العبادات الفردية تُسهم في تحسين السلوك والعاطفة وتعزيز الأسس المعرفية

۱. استناداً إلى المقالة: كاكاوند، إيمان. (۱۴۰۰). وظيفة الفقه العبادي الفردي في تحقيق النظام التلقائي في المجتمع، الفقه والسياسة، ۲(۴)، صص ۱۶۱-۱۹۳.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.70882.1050>

□ التصنيف: علمية محكمة؛ الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي للحوزة العلمية في قم (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران) © المؤلفون

□ تاريخ الاستلام: ۲۰۲۵/۰۱/۱۹ • تاريخ القبول: ۲۰۲۵/۰۳/۰۲ • تاريخ النشر الإلكتروني: ۲۰۲۵/۰۳/۱۲

۱۶۳  
فقه  
سیاسی

کارکرد فقه عبادی فردی برای ایجاد نظم خود-جوش در جامعه

للأفراد في المحاور الثلاثة المذكورة، ولها علاقة مباشرة بتقليل الفوضى في المجتمع. ومع تحسين السلوك والعواطف والمعرفة لدى أفراد المجتمع، تتأسس قواعد النظام الاجتماعي التلقائي ويُحقق النظام بشكل تلقائي (عفوي) داخل المجتمع.

### الكلمات المفتاحية

وظيفة الفقه، النظام التلقائي، الفقه الفردي، المجتمع، السلوك، العاطفة، المعرفة.

## کارکرد فقه عبادی فردی برای ایجاد نظم خودجوش در جامعه<sup>۱</sup>

ایمان کاکاوند

پژوهشگر حوزه علمیه قم، ایران  
imankakavandzaman@yahoo.com



### چکیده

رسیدن به نظم خودجوش از مؤلفه‌های مهم اداره جامعه بوده و مهم‌ترین عامل رشد و پیشرفت جوامع است. در طول سده‌های اخیر که جوامع از حالت سنتی خارج شده و به‌صورت نظام‌مند اداره می‌شود، رسیدن به نظم پایدار اهمیت دوچندان پیدا کرده و به همین دلیل جامعه‌شناسان در این مورد نظریات متفاوتی ارائه داده‌اند. بررسی و تحلیل کارکردی دین در نظام اجتماعی و نقش آن در حفظ تعادل و نظم اجتماع یکی از چالش‌های اساسی مطالعاتی در جامعه‌شناسی دین بوده است. در این میان یکی از سؤالات اساسی و مهم، چگونگی کارکرد عبادات فردی به‌عنوان یکی از بخش‌های عملی دین برای جلوگیری از بروز شرایط بی‌نظمی در جامعه است. در این مقاله کارکرد عبادات فردی برای ایجاد نظم اجتماعی خودجوش در سه بخش کارکرد رفتاری، معرفتی و عاطفی بررسی می‌شود. برای این کار رابطه بین عبادات فردی و تأثیر عبادات فردی بر رفتار، معرفت و عاطفه افراد به‌روش توصیفی-تحلیلی مورد مطالعه قرار گرفته است. براساس یافته‌های تحقیق، عبادات فردی در هر سه بخش مذکور باعث اصلاح رفتار، عاطفه و تقویت مبانی معرفتی افراد شده و رابطه مستقیمی با کاهش بی‌نظمی در جامعه دارد. با اصلاح رفتار، عواطف و معرفت افراد جامعه پایه‌های نظم اجتماعی خودجوش شکل گرفته و نظم به‌صورت خودجوش در جامعه برقرار می‌شود.

### کلیدواژه‌ها

کارکرد فقه، نظم خودجوش، فقه فردی، جامعه، رفتار، عاطفه، معرفت.

۱. **استناد به این مقاله:** کاکاوند، ایمان. (۱۴۰۰). کارکرد فقه عبادی فردی برای ایجاد نظم خودجوش در جامعه، فقه و سیاست، ۲(۴)، صص ۱۶۱-۱۹۳.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.70882.1050>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۳۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۲۲

مقوله نظم خودجوش از مباحث مهم اداره اجتماع و سامان دادن امور جامعه است. برای ایجاد نظم در جامعه دیدگاه‌های متفاوتی ارائه شده و هر کدام برای این مهم راهکار متفاوتی ارائه داده است. در این میان اسلام نیز به عنوان دین جامع و جاودان باید برای اداره جامعه اسلامی نیز در این میدان صاحب نظر باشد. اسلام نظم را از ارکان مهم زندگی اجتماعی می‌داند. بنابراین باید برنامه نظم اسلامی را در منابع اسلامی استخراج کرد. یکی از بخش‌های مهم دین اسلام که متکفل بیان حدود و ثغور افعال مکلفان، و ماحصل منابع اصیل اسلام است بخش فقه و احکام شرعی می‌باشد. فقه از بخش‌های مختلفی تشکیل شده و بخشی از آن مرتبط با جامعه و بخشی از آن مرتبط با افعال فردی است. این پژوهش احکام عبادی و فردی را مورد بررسی قرار داده و درصدد تجزیه و تحلیل احکام عبادی فردی، و تأثیر این احکام در ایجاد نظم خودجوش است. فقه عبادی فردی حاوی زیربنای نظم‌سازی است. زیربنای فقه عبادی می‌تواند بستری مناسب برای ایجاد نظم اجتماعی شود. برای ایجاد نظم اجتماعی وجود ناظم مهم بوده، لکن کافی نیست، بلکه ضمانت اجرایی نیاز دارد. در ساختار نظم اجباری ضمانت اجرایی ناظم و نظارت‌های اوست و در صورتی که ناظم نباشد یا بتوان ناظم را فریب داد، امکان تخطی حاصل می‌شود. به همین دلیل است که با وجود گذشت سال‌ها از سابقه ساختارهای نظم اجباری هنوز نظم به معنای واقعی برقرار نشده است، اما بستری که فقه عبادی برای ایجاد نظم اجتماعی ایجاد می‌کند بسیار متفاوت بوده و نیازی به ناظم و نظارت بیرونی ندارد، بلکه ضمانت آن عامل درونی، و به عبارت دیگر، نفس لواحه است.

هدف پژوهش حاضر تبیین و روشن کردن کارکرد فقه عبادی برای ایجاد نظم خودجوش در جامعه است. به عبارت دیگر در این پژوهش سعی بر روشن نمودن این موضوع است که فقه عبادی فردی در دین مبین اسلام دارای مبانی بنیادی نظم در ابعاد مختلف زندگی مسلمانان است که براساس آن شهر اسلامی با نظم خودجوش اداره شود.

در این راستا پرسش‌های پژوهش حاضر عبارت است از: فقه عبادی چگونه مبانی رفتاری و معرفتی افراد جامعه را تغییر می‌دهد؟ این تغییر چگونه سبب می‌شود افراد به صورت خودجوش نظم را رعایت کنند؟ فقه عبادی با تأثیر بر عواطف و روان افراد جامعه چگونه باعث نظم می‌شود؟

### ضرورت

فقه عبادی فردی بر زیربنایی محکم بنا شده که شامل حق الله، حق الناس و حق النفس است. این حقوق سه گانه در صورت تحقق، عوامل بی‌نظمی را از بین می‌برد. چنان که در کشورهای اسلامی به طور عام و در زندگی انسان‌های مؤمن به طور خاص، بی‌نظمی‌ای که منجر به مشکلات اجتماعی شود کمتر است؛ چراکه افراد مؤمن به دلیل انجام عبادات روزانه باید خود را از تعدی به حقوق سه گانه محافظت کنند، زیرا شرط صحت عبادات و تأثیرگذاری آنها رعایت حقوق سه گانه مذکور است. اما اینکه چگونه عبادات فردی مانع تعدی به حقوق مذکور می‌شود، نیاز به پژوهشی برای بررسی دقیق کارکرد آنها دارد. عبادات فردی چه تأثیری در افراد می‌گذارد؟ چه تغییری در شخص ایجاد می‌کند که زمینه‌های بی‌نظمی را از بین می‌برد؟ این سؤالات و امثال آن از جمله ضرورت‌های یک پژوهش برای رسیدن به کارکردهای فقه عبادی فردی برای ایجاد نظم فقهی خودجوش است. این پژوهش می‌تواند برای برنامه‌ریزی‌های فرهنگی، امنیتی و قضایی کاربرد داشته باشد، چراکه در صورت نظم و انضباط، نیاز به حضور نیروهای امنیتی و قضایی کمتر شده و فرهنگ جامعه نیز اصلاح می‌شود. در جامعه‌ای که افراد دائماً بر اعمال و رفتار خود مواظبت کنند تا مرتکب حق‌الناسی نشوند، هیچ جرمی و اخلاقی روی نمی‌دهد و در طول زمان امنیت و فرهنگ امانت‌داری نیز در آن جامعه محقق می‌شود.

### پیشینه پژوهش

موضوع نظم خودجوش در اسلام به دلیل اهمیت آن مورد توجه پژوهشگران بوده و

در این زمینه پژوهش‌های متعددی شامل کتاب، پایان‌نامه و مقاله، نوشته شده است. در این زمینه کتابی با عنوان *نظم اجتماعی در اسلام اثر عبدالله جوان*، توسط مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما در سال ۱۳۸۴ منتشر شده است. این کتاب در چهار فصل تدوین شده و مباحثی پیرامون مباحث عمومی نظم اجتماعی مانند اهداف تشکیل نظم اجتماعی، عوامل مؤثر در حفظ و بقای نظم اجتماعی، ویژگی‌های نظم اجتماعی در سطح کلان، تبیین رابطه اسلام با نظم اجتماعی و اینکه آیا اساساً اسلام ابعاد اجتماعی دارد یا نه، اهداف، اصول و ویژگی‌های نظم اجتماعی در اسلام و نیز نقش عناصر اصلی آموزه‌های اسلام در تشکیل نظم اجتماعی اسلامی بررسی شده و در کنار آن مناسبات اجتماعی اسلام و مباحث دیگری که با نظم اجتماعی اسلامی مرتبط بوده‌اند بیان می‌شود. پایان کتاب نیز به نقش و وظایف رسانه در تحکیم و تقویت نظم اجتماعی اسلامی و نیز موانع پیش روی آن و پیشنهادهایی در این زمینه اختصاص یافته است.

در این زمینه مقالاتی چند منتشر شده است؛ از جمله فاضل حسامی در مقاله‌ای به نام «اسلام و نظم اجتماعی» که در نشریه معرفت، سال هجدهم، شماره ۱۳۹ منتشر شده است. در این مقاله فاضل حسامی نظم و انضباط اجتماعی از نظر اسلام را حاصل به هم پیوستگی و همبستگی اجتماعی می‌داند. یافته این پژوهش این است که اسلام به قانون‌مندی اجتماعی تأکید فراوانی دارد و برای ایجاد نظم باید مؤلفه‌هایی مانند ایمان به خدا، پایبندی به قانون، تشکیل حکومت، تأکید بر ازدواج و تحکیم خانوادگی، فقرزدایی، تقویت نهاد آموزش و پرورش، وفای به عهد و... در اسلام برای ایجاد نظم تدارک دیده شده است. اصغر مولائی در مقاله خود به نام «تبیین مبانی نظم اجتماعی در شهر اسلامی براساس شریعت اسلامی» که در دوفصلنامه پژوهش اسلام و علوم اجتماعی، سال دهم، شماره ۲۰ چاپ شده است، عامل نظم در شهر اسلامی را پس از تعریف شهر اسلامی و بیان نظریات متفکران اسلامی مانند علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی، عمل به شریعت اسلامی از جمله قاعده حلال و حرام در همه ابعاد زندگی فردی و اجتماعی در رفتارها، تعاملات، دادوستد، مصرف، گردش و تفریح را، مبانی نظم در شهر اسلامی می‌داند. مقاله دیگری که در این زمینه منتشر شده، مقاله حسن خیری با



عنوان «حق الله پایه نظم اجتماعی در فقه شیعه» منتشر شده در فصلنامه علمی-پژوهشی شیعه شناسی، سال یازدهم، شماره ۴۲، با بررسی مفهومی حق الله و حق الناس، حداقل لازم برای برقراری نظم را رعایت حق الله و حق الناس دانسته که ضامن حفظ دین، عقل، جان، مال و ناموس است. نویسنده مذکور در مقاله دیگری با عنوان «حداقل وجدان جمعی در برقراری نظم اجتماعی از دیدگاه اسلام» که در نشریه معرفت، شماره ۲۵ (۱۳۷۷) منتشر شده، حداقل عنصر لازم برای برقراری نظم از دیدگاه اسلام را وجدان جمعی به منظور برقراری نظم اجتماعی می‌داند. این وجدان جمعی از باور و احساس مشترک در اصول اعتقادی حاکم بر جامعه و احساس و باور مشترک اکثریت افراد جامعه به هنجارهای اجتماعی وضع شده است. این هنجارها برای مهار روابط نسبی، تولید مثل، باورها، احساس مشترک و ایجاد امنیت مالی، جانی و سیاسی تشکیل می‌شود. پس در جامعه‌ای که حداقل نیمی از افراد آن دارای باور و احساس مشترک در اصول اعتقادی حاکم بر جامعه‌اند و به هنجارها پایبند باشند، امنیت مالی و جانی وسیعی ایجاد می‌شود. محمد مهدی قاسم تبار گنجی در رساله دکتری تخصصی مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، مرکز قم (۱۴۰۰) که با عنوان «نقد و بررسی دیدگاه پارسونز در نظم اجتماعی بر اساس قرآن کریم» دفاع شده است به این نتیجه رسیده که نظریه نظم اجتماعی پارسونز بیشتر بر بقای نظام اجتماعی تأکید دارد و آن را با تداوم هنجارها و الگوهای تعاملی مرتبط می‌سازد، علی‌رغم توجه او در کلیات عناصر پایدارکننده نظم اجتماعی، قرآن به جزئیات هم برای ضمانت اجرایی نظم اجتماعی توجه نموده است. با این رویکرد در نظام‌نامه فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، قرآن از جامعیت و کمال مضاعف برخوردار است و قادر است در ایجاد، حفظ و پایداری یک نظام اجتماعی جهان‌شمول، کارآمد و جاودانه بسیار مؤثرتر از مؤلفه‌های محدود، کلی و عمدتاً مبتنی بر دیدگاه مادی در نظریه پارسونز عمل نماید. در مقاله مستخرج این پایان‌نامه، مقاله‌ای به نام «رویکرد قرآن در نظم اجتماعی نسبت به نظریه نظم اجتماعی پارسونز» در فصلنامه مطالعات آموزشی و آموزشگاهی، دوره ۱۰، شماره ۴ (۱۴۰۰) منتشر شده و همان نتیجه مذکور در پایان‌نامه را بیان کرده است. مقاله دیگری که به این

موضوع ورود کرده و به صورت عام به بحث و بررسی پرداخته و در پایان به این نتیجه رسیده که نظریه‌های ساختارگرایی، کارکردگرایی، تعاون و ارزش‌های مشترک از نظر فلاسفه و اندیشمندان مسلمان، نظریه‌های فشار یا جبر منافع مشترک، اجماع ارزشی و سکون از نظر اندیشمندان غربی استخراج شده و دیدگاه‌های تعدادی از آنها مورد بررسی، تحلیل و تطبیق قرار گرفته است (خارستانی و دیگران، ۱۳۹۸). نتیجه تحقیق نشان می‌دهد که فلاسفه و اندیشمندان مسلمان در نظریه ارزش‌های مشترک محبت و عدالت با یکدیگر هم عقیده‌اند. اما دیدگاه‌های اندیشمندان غربی با یکدیگر متفاوت و در برخی موارد مخالف با یکدیگر است. تنها نظریه مشابهی که از دیدگاه‌های فلاسفه مسلمان و غربی استنتاج شد، توجه آنها به ارزش‌هاست، که این نظریه با دیدگاه پارسونز که به اجماع ارزش‌ها در نظم اجتماعی معتقد است، تشابهاتی دارد. در پایان‌نامه دیگری که محمدحسین صحرا بان با عنوان «بررسی عوامل و زمینه‌های نظم اجتماعی از دیدگاه امام علی (علیه السلام)» در مقطع کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه یزد (۱۳۹۳) دفاع شده، در صدد بیان این مبنا بوده که از تحلیل عبارات برگزیده متن نهج‌البلاغه مرتبط با نظم اجتماعی، ابعاد نظم اجتماعی از دیدگاه امام علی (علیه السلام) مشخص گردید. در بعد مفهوم‌شناختی، مفهوم حاکمیت اسلام و شاخص اصلی الهی بودن دریافت شد. در بعد زمینه‌ای مفهوم عملگرایی حق‌مدارانه، در بعد ایجاد، مفهوم اعمال صحیح قوانین دین، در بعد تقویتی، مفهوم تکریم ارزشی و در بعد کنترلی مفهوم نظارت چندسطحی دینی استخراج گردید. همچنین در بعد مناسباتی و تعاملی نظم اجتماعی به ترتیب مفاهیم مناسبات سازنده دینی و تعاملات کرامت‌محور به دست آمد. در بعد پیامد‌گرایی نظم اجتماعی از دیدگاه امام علی (علیه السلام)، مفهوم پیشرفت همه‌جانبه در سطح کلان و مفهوم سعادت در سطح خرد دریافت گردید. در پایان‌نامه کارشناسی ارشد، محترم حجازی طاقانکی با عنوان «نظم اجتماعی در عهدنامه مالک اشتر و ارتباط آن با آیات قرآن بر اساس تفسیر نمونه» دفاع شده در دانشگاه پیام نور، مرکز تهران جنوب، نیز به مسئله نظم اجتماعی پرداخته شده و در پژوهش مذکور تبیین نظم اجتماعی از منظر قرآن و نهج‌البلاغه (عهدنامه مالک اشتر) و ارائه راهکارهای ایجاد

حفظ و افزایش نظم اجتماعی براساس عهدنامه مالک اشتر و آیات قرآن پرداخته است. براساس نتایج به دست آمده از این پژوهش، اصلاحات اجتماعی به خصوص اصلاح امور اقتصادی از ملزومات برقراری نظم اجتماعی است. عمل به قرآن و سنت پیامبر، پرهیز از کم‌فروشی، آرامش بازار، رونق کسب و کار، دقت در هنگام انعقاد قراردادها، پابندی افراد و جامعه به ارزش‌های اخلاقی، به کارگماردن مدیران نیرومند، توانا و امین، حضور حکما و دانشمندان در بدنه حکومت، اخلاق و منش رهبر و تبعیت از رهبر جامعه، وقت‌شناسی، پاسداری از سنت‌های پسندیده پیشینیان، اجرای تدریجی قوانین جدید و حذف نظام‌های غلط از دیگر عوامل برقراری و حفظ نظم اجتماعی به شمار می‌رود. همچنین پرداخت وجوه شرعی و مالیات برای اصلاح امور جامعه و برقراری نظم و آرامش جامعه، لازم و از وظایف مردم است. از طرف دیگر، فساد و هواپرستی از مهم‌ترین عوامل ایجاد بی‌نظمی اجتماعی به شمار می‌رود. بر اساس یافته‌های سراج‌زاده و پویانفر در مقاله‌ای با عنوان «دین و نظم اجتماعی: بررسی رابطه دینداری با احساس آنومی و کجروی در میان نمونه‌ای از دانشجویان»، در فصلنامه مسائل اجتماعی ایران، سال ۱۶، شماره ۶۳ (۱۳۸۷)، هر دو متغیر احساس آنومی و کجروی با دینداری کل، رابطه معکوس معناداری دارند. هم‌چنین دینداری از طریق کاهش احساس آنومی در افراد نیز در کاهش بروز کجروی تأثیر دارد. در میان ابعاد دینداری، بعد پیامدی و بعد مناسکی دارای بیشترین رابطه همبستگی منفی هستند و ابعاد اعتقادی و تجربی کمترین رابطه را با احساس آنومی دارند.

پژوهش‌های یادشده با وجود مزیت‌هایی که دارند لکن به‌طور کلی تعالیم اسلام را مبنای پژوهش خود قرار داده‌اند، درحالی‌که اسلام مجموعه‌ای از معارف اعتقادی، عملی و... است. از طرفی مبحث نظم از مباحث جامعه‌شناسی بوده که با رفتار جامعه و افعال مردم سروکار دارد، به همین دلیل شایسته است این بحث در بخشی از مبانی اسلام بررسی شود که مرتبط با افعال مردم است. پژوهش حاضر نظم خودجوش را در فقه که موضوع آن افعال مکلفان و مردم است بررسی کرده و به‌نحو خاص فقه عبادی فردی را بررسی کرده که شامل اعمال فردفرد جامعه است و هر

فرد کوچک‌ترین عضو جامعه را تشکیل می‌دهد. بنابراین مزیت این پژوهش بیانگر دقت و راهکار اسلام برای ایجاد نظم خودجوش از کوچک‌ترین قسمت جامعه را نمایش می‌دهد و این نشان‌دهنده نگاه بنیادین اسلام است که برای جامعه‌سازی از پایین‌ترین سطح شروع کرده است.

## ۱. مفهوم‌شناسی

در طلعه بحث لازم است تصویر روشنی از واژگان کلیدی، پر کاربرد و مفاهیم کلی تحقیق ارائه شود.

### ۱-۱. کارکرد

مفهوم کارکرد در اصطلاح کارکردگرایی اثری است که پدیده‌ای اجتماعی از خود بر جای می‌گذارد (اسکدمور، ۱۳۷۲، ص ۱۴۲). جولوس گولد و ویلیام ل. کولب معتقدند اصطلاح کارکرد در کلی‌ترین مفهومی که در علم اجتماعی از آن استفاده می‌شود ظاهراً به‌نوعی نتیجه اشاره می‌کند. دانشمندان علوم اجتماعی واژه کارکرد را به‌معنای نتیجه لازم به کار برده‌اند (گولد و کولب، ۱۳۷۶، ص ۶۷۹). خلیل میرزایی معتقد است کارکرد به فعالیت، عملکرد، اثر یا هدف خاص یک فرد یا یک چیز گفته می‌شود (میرزایی، ۱۳۹۴، ص ۸۵۳). در این پژوهش مقصود از کارکرد، آثار و نتایج مطلوب و مثبتی است که فقه عبادی فردی برای ایجاد نظم خودجوش به‌دنبال دارد.

### ۱-۲. نظم

نظم در لغت به‌معنای کنار هم قرار گرفتن چند چیز و پیوست‌شدن با یکدیگر است (زبیدی، بی تا، ج ۱۷، ص ۶۸۹؛ ابن فارس، ۱۹۷۹م، ج ۵، ص ۴۴۳)؛ همچنین هرگاه چند چیز پیوست شدند و با یکدیگر همراه گشتند، نظم گفته می‌شود (فیروزآبادی، ۲۰۰۵م، ج ۱، ص ۱۱۶۲). در تعریفی دیگر نظم چنین معنا شده است: هنگامی که اجزا با یکدیگر همراه شدند و هر کدام از اجزا در جای مشخص خود براساس معیار مشخص قرار گیرند معنای نظم

کامل می‌شود (مجبوبی‌منش، ۱۳۸۵، ص ۱۶۷). برای تعریف نظم در اصطلاح نیز تعاریف گوناگونی ارائه شده است که دو تعریف از آن بیان می‌شود؛ بیرو نظم را مفهومی انتزاعی می‌داند که به هر چیزی که ویژگی خاصی داشته باشد اطلاق می‌شود (بیرو، ۱۳۷۵، ص ۳۶۸). در تعریف دیگر اسکیدمور هر گونه قانون‌مندی یا الگو در رفتار را اصطلاحاً نظم می‌داند (اسکیدمور، ۱۳۷۲، ص ۳۴). بنابراین نظم اعمال و رفتار را طبق یک الگو قرار می‌دهد و برای هر رفتاری محل و زمان مشخص می‌کند و هر گاه هر رفتاری در محل و زمان مناسب انجام شد نظم محقق می‌شود.

### ۱-۳. نظم اجتماعی

نظم اجتماعی سابقه‌ای طولانی در میان محققان سیاسی و اجتماعی دارد؛ به طوری که برخی از محققان اساساً فلسفه سیاسی را جستجوی نظم می‌دانند. نظم اجتماعی به طور کلی محصول مشترک بین یک گروه یا جامعه بوده که برای حفظ انسجام و همبستگی بین آحاد آن جامعه است. نظم در اثر نهادینه شدن ارزش‌ها میان کنش و واکنش افراد جامعه به وجود می‌آید. با بررسی آراء محققان سیاسی و اجتماعی می‌توان تعاریف نظم اجتماعی را به دو دسته کلی تقسیم کرد: دسته اول نظم اجتماعی را حاصل اجبار و وضع قوانین اجباری می‌دانند، و دسته دوم نظم اجتماعی را حاصل باورها و اعتقادات مشترک میان جوامع انسانی معرفی می‌کنند. توماس هابز ایجاد و بقای جامعه و نظم اجتماعی را مبتنی بر محور «قرارداد اجتماعی» می‌داند. به نظر او انسان موجودی خودخواه است و علاقه‌مند به ارضای امیال فردی است و راه کنترل او وضع قوانین است (ورسلی، ۱۳۸۸، ص ۳۷). آگوست کنت درونی کردن ارزش‌های جامعه را عامل نظم اجتماعی می‌داند (کوزر، ۱۳۸۰، ص ۵۰؛ چلی، ۱۳۷۷، ص ۹۰). دورکیم و راپاپورت عامل نظم را «نظم اخلاقی و مقدسات» می‌دانند و به عبارت دیگر نظم را مجموعه‌ای از قواعد و مقدسات می‌دانند که بر روابط اجتماعی حکم فرماست (کوزر، ۱۳۸۰، ص ۲۳؛ راپاپورت، ۱۳۸۵، ص ۴۰۱). بنابراین نظم یا حاصل عاملی درونی است که دورکیم به آن اشاره دارد یا عاملی بیرونی است که آگوست کنت و توماس هابز بر آن تأکید دارد. نظمی که حاصل عوامل بیرونی است

نظم اجباری بوده و نظمی که حاصل عوامل درونی است نظم خودجوش نامیده می‌شود.

#### ۱-۴. فقه عبادی فردی

مراد از فقه عبادی، احکام شرعی است که غرض اُهم از آن، آخرت یعنی جلب نفع یا دفع ضرر اخروی است. عبادت به این معنا در مقابل معامله استعمال می‌شود. معامله هر حکم شرعی است که غرض اُهم آن دنیا یعنی جلب منفعت و دفع ضرر دنیوی است. به صورت کلی وضو، غسل، تیمم، نماز، روزه، خمس، اعتکاف و زکات از جمله اعمال عبادی به شمار می‌آیند. احکام شرعی مربوط به این اعمال، در بخش عبادات فقه مورد مطالعه فقیه قرار می‌گیرد (نقیبی، ۱۳۹۹ش، ص ۱۴۷). بنابراین فقه عبادی بخشی از اعمال و رفتارهایی است که نیاز به قصد قربت دارد و باید برای نزدیکی به خدا انجام شود و در صورتی که آن اعمال برای غیر خدا باشد مانند سجود یا طواف، حرام است.

#### ۲. کارکرد فقه عبادی فردی در نظم خودجوش

فقه عبادی کهن‌ترین بخش فقه است؛ زیرا اولین رسالت پیامبر اعظم اتصال انسان به خداست. به همین دلیل گسترده‌ترین بخش فقه و مستدل‌ترین بخش فقه اسلامی در مباحث عبادی نهفته است. اولین بخش از استدلالات فقهی کتب فقهی مربوط به بخش فقه عبادی است. این بخش شامل ابواب طهارت، صلاة، زکات، صدقه، خمس، صیام و حج است. در این پژوهش فقه عبادی با واژه «فرد» تخصیص خورده و فقه عبادی فردی مورد بررسی قرار می‌گیرد که شامل ابواب صلاة، زکات، صدقه و خمس است. در این ابواب جنبه فردی آنها مدنظر بوده و آثار اجتماعی ابواب مذکور مدنظر پژوهش نیست، بلکه در این پژوهش جامعه در سطح خرد آن در نظر گرفته شده است. جامعه متشکل از افراد بوده و اعمال مجموعه افراد است که باعث رشد یا سقوط یک جامعه می‌شود. فقه عبادی فردی با در نظر گرفتن جامعه در سطح خرد آن و اصلاح تک‌تک افراد جامعه در مجموع سبب اصلاحات اجتماعی می‌شود. در این پژوهش سه کارکرد فقه عبادی فردی برای ایجاد نظم اجتماعی اشاره می‌شود.

## ۱-۲. کارکرد معرفتی

معرفت به معنای شناخت، تصور و تصدیق است. کارکرد معرفتی یعنی تأثیراتی که در شناخت، تصور و تصدیقات یک شخص ایجاد می‌شود. هنگامی که از کارکرد معرفتی فقه عبادی فردی سخن گفته می‌شود به این معناست که فقه عبادی فردی در شناخت مکلف، تصورات و تصدیقات او تغییر ایجاد می‌کند و نوع دید او به جهان را تغییر می‌دهد. از طرفی نوع رفتار و عمل افراد وابسته به معرفت‌شناسی و نوع دید آنهاست. اگر معرفت‌شناسی فردی بر مبنای احترام به حقوق دیگران باشد، این بینش به رفتار او جهت می‌دهد و سعی می‌کند به حقوق دیگران احترام بگذارد. فقه عبادی فردی نوع بینش و جهان‌بینی فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهد و با این تغییر باعث نظم‌دهی به اعمال و رفتار او می‌شود. حق‌الله و یقظه از جمله کارکردهای معرفتی عبادات است که در ادامه توضیح داده می‌شود.

۱۷۵

فقه  
پیش

کارکرد فقه عبادی فردی برای ایجاد نظم خود-بخش در جامعه

## ۱-۱-۲. حق‌الله

از منظر حقوقی، هر جرمی که باعث اخلال در نظم و لطمه به مصالح اجتماعی و حقوق عمومی گردد، حق‌الله محسوب می‌شود (شیری، ۱۳۷۲، ص ۱۱۴). از لحاظ فقهی حق‌الله همه امر و نهی‌های الهی را شامل می‌شود (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۸۸) و شامل حق‌الناس‌ها نیز می‌شود (شهید اول، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۴۳). این تعاریف به‌طور کلی احترام به حقوق را به ذهن مخاطب القا می‌کند. به‌طور کلی حق‌الله یعنی به حقوق دیگران احترام بگذارید. از طرفی نظم نیز با رعایت حقوق دیگران حاصل می‌شود. در منابع روایی مصادیقی واضح برای حق‌الله بیان شده که به‌طور واضح احترام به حقوق دیگران را می‌رساند. در روایتی امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ فَقَالَ أَنْ يَتَّقُوا مَا يَعْلَمُونَ وَ يَكْفُوا عَمَّا لَا يَعْلَمُونَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَقَدْ أَدَّوْا إِلَى اللَّهِ حَقَّهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۰)؛ حق خدا بر مردم آن است که آنچه بدانند بگویند و آنچه را که ندانند نگویند؛ اگر چنین کنند به یقین حق خدا را ادا کرده و به انجام رسانده‌اند. این روایت به یکی از ریشه‌های اختلافات و عامل بی‌نظمی فردی و اجتماعی اشاره می‌کند.

چه بسیار افرادی که ندانسته و از روی ناآگاهی، عمداً یا سهواً صحبت کرده و اظهار نظر می‌کنند. این رفتارها سبب بروز مشکل و اختلافات در جامعه می‌شود. در روایتی دیگر تنبلی عامل تضييع حق الله معرفي شده است. امير مومنان عليه السلام می‌فرماید: «إِيَّاكُمْ وَالْكَسَلَ فَإِنَّهُ مَنْ كَسَلَ لَمْ يُؤَدِّ حَقَّ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۰)؛ از تنبلی پرهیزید که هر کس تنبلی کند حق خداوند را ادا نکرده است. در روایتی دیگر تنبلی کلید همه شرها بیان شده است. امام باقر عليه السلام می‌فرماید: «يَا بُنَيَّ إِيَّاكَ وَالْكَسَلَ وَالْضَّجَرَ فَإِنَّهُمَا مِفْتَاحُ كُلِّ شَرٍّ إِنَّكَ إِنْ كَسَلْتَ لَمْ تُؤَدِّ حَقًّا» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۲۹۵)؛ ای فرزندم! از تنبلی و بی‌قراری [بی‌حوصلگی] پرهیز، چراکه این دو، کلید هر بدی هستند؛ کسی که تنبلی کند حقی را به انجام نرساند. در روایتی رسول خدا حق الله را ادای حق همسر بیان کرده و ادا نکردن حق همسر را مصداق تضييع حق خدا می‌دانند. ایشان می‌فرمایند: «لَا تُؤَدِّي الْمَرْأَةُ حَقَّ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ حَتَّى تُؤَدِّيَ حَقَّ زَوْجِهَا» (طبرسی، بی‌تا، ص ۲۱۵)؛ حق خدا ادا نمی‌شود مگر حق همسر ادا شود. در این دسته از روایات حق الله با حق الناس مرتبط شده و به نوعی حقوق الناس به حق الله می‌رسد. حق الله به تنهایی شامل واجبات دینی می‌شود که از جانب خداوند بر انسان لازم است آنها را انجام دهد، اما چنان که در روایات مذکور بیان شد، حق الناس بالعرض نوعی حق الله است. بنابراین چون حق الله طبق رساله حقوق امام سجاد عليه السلام بزرگ‌ترین حق بر انسان است و حق الناس هم به نوعی به حق الله برمی‌گردد، رعایت حق خدا و حق مردم بر مسلمین واجب است. از طرفی با بررسی عوامل بی‌نظمی در جامعه مشاهده می‌شود که علت بی‌نظمی یا ریشه در تضييع حق خداست یا تضييع حق مردم. از این طرف وقتی به عبادات فردی نظر می‌کنیم تماماً رعایت حق خدا و حق مردم است. به همین دلیل می‌توان ادعا کرد که راه حل رفع بی‌نظمی‌ها به مراعات حق الله برمی‌گردد. بنابراین حق الله از جمله مؤلفه‌های ایجاد نظم در جامعه به شمار می‌آید.

۲-۱-۲.. یقظه

یقظه همان بیداری از غفلت است (جوادی آملی، ۱۳۹۴ش، ج ۱، ص ۲۱). انسان موجود



فراموش کاری است؛ نه تنها دیگران را فراموش می کند، بلکه بسیار می شود که به خود فراموشی نیز مبتلا می گردد و این خود فراموشی بزرگ ترین دشمن سعادت اوست. دو عامل مهم به این خود فراموشی کمک می کند؛ نخست نیازهای واقعی زندگی روزانه است، مخصوصاً در زمانی که زندگی پیچیده و پر از مشکلات شود، و دیگری نیازهای خیالی، زرق و برق ها و تشریفات آمیخته با هوا، هوس، عشق به مال، جاه و شهوات است. در این حال درست به مسافری می ماند که در دو طرف جاده، قصرهای سر به فلک کشیده و شاهدان زیاروی را می بیند که ناگهان او را از مسیر اصلی باز داشته و به پرتگاه می کشانند. این غفلت سبب می شود تمام آمال و اهداف فرد منحصر در اهداف دنیوی شود و برای رسیدن به آنها دست به هر کاری بزند و توجهی به عواقب کارهای خود نداشته باشد. فرد غافل خودبین می شود و توجهی ندارد رفتار و کردار او چه آثار سوئی برای دیگران به وجود می آورد. در این میان به وجود یک عامل بیدار کننده نیاز است. مهم ترین آثار نماز، بیدار ساختن انسان و پایان دادن به خود فراموشی است، زیرا هنگامی که یاد خدا به میان آمد، وضع به کلی دگرگون می شود. آیه شریفه «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (طه، ۱۴) که فلسفه نماز را یاد خدا می شمارد و آیه شریفه «لَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ» که بعد از جمله «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت، ۴۵) آمده، نشان می دهد که ریشه اصلی فلسفه نماز در یاد خدا نهاده شده است، زیرا سرچشمه همه گناهان حب دنیا و دنیا پرستی است که ذکر الله، انسان را از آن بازمی دارد، همان گونه که در آیه ۲۹ «نجم» می خوانیم: «فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا؛ از کسانی که از یاد ما روی بر تافته و تنها به دنیای مادی دل بسته اند، روی بگردان. طبق آیات دیگر قرآن، شیطان در اطراف قلب انسان، طواف می کند، همین که یاد خدا در آن پیدا شود می گریزد: «إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ» (اعراف، ۲۰۱). نماز با ایجاد بیداری در فرد غفلت را از او دور کرده و به تبعات رفتار و کردار خود توجه کرده و این توجه به رفتار و کردار سبب کاهش رفتارهای مخاطره آمیز و زمینه های جرم می شود.

## ۲-۲. کارکرد عاطفی-روانی

کارکرد عاطفی-روانی به معنای تأثیری است که عبادات در عواطف و روان مکلف ایجاد می‌کند و سبب تغییر در رفتارهای او می‌شود. عاطفه حالتی ذهنی است که دیدگاه فرد را نسبت به مسائل مختلف نشان می‌دهد، در حالی که این مسائل برای او مهم و جزو باورهایش است و با این باورها با روش خاص خود که شامل شخصیت روانی اوست، برای تغییر در جهان تلاش می‌کند. در این حالت، فرد میل به انجام اموری پیدا می‌کند که برایش حائز اهمیت است (مولینز، ۱۴۰۰، ص ۲۷). مشاهدات تجربی نشان داده که عبادات در عواطف فرد تأثیر گذاشته و سبب تغییر در مبانی ذهنی فرد شده و میل او را به سمت امور خیر و صلاح تقویت می‌کند. انسان به وسیله سه مؤلفه عقل، علم و عواطف، رفتارهای اخلاقی پسندیده و غیرپسندیده از خود بروز می‌دهد (مکارم، ۱۳۷۷، ص ۳۴). عواطف نقش محرک‌های رفتاری و نمود اخلاق در انسان را دارند. فقه عبادی تأثیر مهمی در باورها و عواطف اشخاص دارد. این تأثیر سبب اصلاح رفتارهای افراد و هماهنگ شدن رفتارهای آنان با هنجارهای نظم در جامعه، و در مجموع سبب ایجاد نظم در جامعه می‌شود.

### ۲-۱. ایجاد رأفت در قلوب مؤمنان نسبت به یکدیگر

عبادات سبب ایجاد رأفت در قلوب مؤمنان می‌شود؛ چنان که در قرآن کریم آمده است: «وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً» (حدید، ۲۷). ایجاد رأفت سبب ایجاد فضای صمیمی بین مردم می‌شود و یکی از علل اختلافات و مشکلات جامعه از بین می‌رود. برخی جرایم حاصل سنگ‌دلی و بی‌رحمی برخی مردمان نسبت به یکدیگر است و برای رسیدن به خواسته‌های خود حقوق دیگران را ضایع می‌کنند. اما با وجود فضای رأفت و رحمت بین مردم نه تنها حقوق یکدیگر را تضییع نمی‌کنند، بلکه یار و همراه یکدیگر می‌شوند. با ایجاد رأفت بین مردم یکی از ارکان ایجاد نظم حاصل می‌شود، چون یکی از عوامل تضییع حقوق از بین می‌رود.

هر گاه انسانی که پایش لغزیده و به گناه کشیده شده، بدون اینکه تعمد و اصراری داشته باشد، وقت نماز، وضو بگیرد و در پیشگاه حضرت الوهیت به راز و نیاز برخیزد و احساس شرمساری (که از لوازم بنیادی توجه به خداست) نسبت به اعمال گذشته به او دست دهد، گناه او بخشوده می شود و تاریکی از قلب او رخت برمی بندد. آری! گناه و انحراف دل را تیره و بصیرت باطن را ضعیف می سازد و پرده های غفلت و بی خبری بر جان سایه می افکنند و نماز که یاد خدا و احیای فطرت الهی است، نور و روشنی می آورد و با امواج معنوی تطهیر کننده خود آثار گذشته را می زداید و محو می کند.

غالباً افراد به صورت دفعی دست به تخلفات و جرایم بزرگ نمی زنند و پس از انجام تخلفات محدود و عدم احساس شرمندگی و توبه به سمت تخلفات و گناهان بزرگ تر می روند. نماز در افراد تأثیر عاطفی و روانی داشته و سبب می شود افراد پس از یک گناه یا تخلف احساس شرمندگی داشته باشند. این اثر عاطفی و روانی نماز مانع چشیدن تمام لذت گناه و تخلف توسط متخلف می شود. این اثر در درازمدت سبب می شود فرد تمایل خود به تخلف را از دست بدهد و در نهایت توبه نصوح انجام دهد. چنانکه در یک روایت جوانی از انصار نمازهای یومیه را با پیامبر اکرم به جماعت می خواند و بسیاری از گناهان را نیز مرتکب می شد و چون حال او را برای رسول خدا تعریف کردند، حضرت فرمود: «به زودی نمازش او را از گناهانش بازمی دارد.» چیزی نگذشت که آن جوان توفیق توبه یافت و از صحابه زاهد شد، آن گاه رسول خدا فرمود: «آیا من نگفتم که نمازش او را از گناهانش بازمی دارد؟» (گنابادی، ۱۳۷۲، ج ۱۱، ص ۲۶۴).\*\*\*

## ۲-۳. خوش خلقی و کنترل خشم

ایستادن در برابر خالق جهان هستی و مناجات و راز و نیاز روزانه و مستمر با کردگار جهان، و اینکه روزی پنج بار با رعایت تمام آداب بندگی و در نهایت خضوع و خشوع، به نماز ایستادن، تمام افکار منفی، کبر، غرور و غضب های بی دلیل را از وجود انسان خواهد زدود. از این رو، بیشتر نماز گزاران واقعی، افرادی مثبت اندیش و خوش خلق

هستند. بنابراین، کسی که قصد تقرب و بندگی دارد، موظف است با پاک کردن لوح ضمیر خویش از هر رذیله ناپسندی همچون تندخویی و غضب نسبت به برادران دینی خویش، ناامیدی و یأس از رحمت و مغفرت الهی، تکبر و خودپسندی، در اعتلای مقام بندگی خویش بکوشد (تحریریه ستاد اقامه نماز، <https://www.namaz.ir/asare-elmi-va-pezechki-namaz>).

#### ۲-۲-۴. تعدیل‌کننده حرص و طمع

یکی از عوامل بی‌نظمی و جرم و جنایات حرص و طمع انسان‌هاست. حرص و طمع افراد را وادار به انجام عمل‌های خطرناک می‌کند. برای حرص خود حاضرند حقوق مالی و جانی دیگران را به خطر بیندارند. بنابراین اگر عاملی بتواند طبیعت حریص انسان را کنترل کند، عامل بسیاری از مشکلات از بین می‌رود. نماز دارای آثار مهمی است که خداوند درباره حفظ آن دستور خاص داده است: نماز تعدیل‌کننده طبیعت حریص انسان است که هنگام سختی‌ها جزوعانه فریاد می‌زند و زمانی که خیری به او می‌رسد انحصارطلبی می‌کند: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا إِلَّا الْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ» (معارج، ۲۰-۲۴). توفیق تعدیل طبیعت هلوع، تنها نصیب نمازگزارانی می‌شود که اقامه نماز برای آنها ملکه شده باشد؛ از این رو به جای اسم فاعل «نمازگزارنده» یا فعل «نماز می‌خوانند» صفت مشبیه «المُصَلِّينَ» آمده است که نشان ثبات و استمرار است. صفت مشبیه در این گونه از موارد به وزن اسم فاعل است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۱، ص ۴۷۶). حرص می‌تواند عامل غفلت نیز باشد و طبق روایتی از امام صادق غفلت خود بزرگ‌ترین فساد است. چنان‌که امام صادق ع فرماید: «أَعْظَمُ الْفَسَادِ أَنْ يَوْضَى الْعَبْدُ بِالْعَقْلَةِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى وَهَذَا الْفَسَادُ يَتَوَلَّدُ مِنْ طُولِ الْأَمَلِ وَالْحِرْصِ وَالْكِبْرِ» (العروسی الحویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۳۹). در روایتی دیگر راه رفع غفلت را امام باقر نماز معرفی می‌کنند: «أَيُّمَا مُؤْمِنٍ حَافِظٌ عَلَى الصَّلَاةِ الْمَفْرُوضَةِ فَصَلَّاهَا لَوْ قَتَلَهَا فَلَيْسَ هَذَا مِنَ الْعَافِلِينَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۷۰). بنابراین نماز غفلت‌زدا و عامل بیداری است.

روان آرام از جمله گمشده‌های جهان امروز و یکی از عوامل ایجاد بی‌نظمی در دنیای امروز است. شخصی که آرامش روانی ندارد نمی‌تواند به‌درستی تصمیم بگیرد. عبادات تأثیر مهمی در ایجاد آرامش روانی افراد دارد. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»؛ ذکر خدا که شامل همه عبادات نیز می‌شود عامل آرامش و اطمینان قلب است. «دیل کارنگی» روان‌شناس مشهور غرب می‌نویسد: «در آمریکا، به‌طور متوسط در هر ۳۵ دقیقه یک نفر خودکشی می‌کند و در هر دو دقیقه یک نفر دیوانه می‌شود. اگر این مردم از تسکین خاطر و آرامش، که دین و عبادت به آدمی می‌بخشد، بهره‌مند بودند، ممکن بود از اغلب این خودکشی‌ها و بسیاری از دیوانگی‌ها جلوگیری شود» (کلباسی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۷).

### ۲-۳. کارکرد رفتاری

کارکرد رفتاری عبادات فردی بازتابی از عبادات بوده که به رفتارهای فرد نظم می‌بخشد و شعاع آن به همه رفتارهای فردی و اجتماعی گسترش می‌یابد. عبادات صرفاً اعمال ظاهری نیست، بلکه برای صحت و اثرگذاری عبادات باید بر همه رفتارها و کردارها مواظبت کرد. این مواظبت سبب جهت‌دهی اعمال فرد شده و اعمال فرد منظم می‌شود. با منظم‌شدن رفتارهای افراد جامعه، جامعه‌ای منظم تشکیل می‌شود. در این بخش به کارکردهای رفتاری عبادات فردی که سبب منظم‌شدن رفتارها می‌شود اشاره می‌شود؛ مانند روزه که یکی از عبادات واجب مسلمانان است، و در پرورش و تهذیب نفس تأثیر بسزایی دارد و سبب تقویت اراده انسان می‌شود و می‌تواند رفتارهای صحیح زندگی را بیاموزد تا مسئولیت‌ها و وظایف خود را به‌خوبی انجام دهد. زکات نیز نوع دوستی را به انسان می‌آموزد و او را از خودمحوری و خودخواهی نجات می‌هد. کمک به هموعان موجب تقویت احساس تعلق به گروه و ایجاد احساس رضایت از خود می‌شود که چنین احساسی برای ایجاد نظم در جامعه لازم است.

## ۲-۳-۱. ممنوعیت غضب

امام خمینی در تحریر الوسیله در تعریف غضب می‌نویسد: «وهو الاستیلاء علی مال للغير من مال او حقّ عدواناً» (خمینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶۴)؛ غضب مسلط شدن بر مال یا حق دیگری به صورت عدوانی است. شهید ثانی در مورد غضب می‌گوید: غضب از گناهان کبیره و از بدترین انواع ظلم است که عقل و شرع (کتاب، سنت و اجماع) بر زشتی آن اتفاق نظر دارند (شهید ثانی، ۱۳۸۶ق، ج ۷، ص ۱۷). در فقه عبادی غضب در صحت عبادات مانند صلوات و صوم و زکات و خمس تأثیر داشته و موجب بطلان عبادت می‌گردد. در شرائط لباس نمازگزار، مکان، آب وضو و خاک تیمم شرط شده که باید غضبی نباشد و در صورت غضبی بودن نماز باطل است (فلاح، ۱۳۹۳، صص ۴۰، ۶۳، ۹۸، ۱۰۳). این شرط رفتاری که با نوع رفتار مکلف مرتبط است یک رکن و پایه برای عبادات قرار گرفته است و یک نوع هنجار رفتاری است. با توجه به این شرط، شارع در صدد وضع یک هنجار اجتماعی بوده که مرتبط با هدف اصل دین برای ایجاد نظم در جامعه است. دین مبین اسلام یک مجموعه حلقوی برای ایجاد نظم طراحی کرده که یک حلقه آن را یکی از شروط صحت عبارات قرار داده است که با عنوان غضب بیان می‌شود؛ چراکه هر مکلف روزانه حداقل ۵ نماز باید بخواند و روزانه موظف است بر غضبی نبودن مکان، لباس و آب وضوی خود محافظت کند. با این محافظت یکی از حلقه‌های مجموعه حلقوی ایجاد نظم حاصل می‌شود.

## ۲-۳-۲. صبر در برابر شهوات

در مبارزه با هوس و رهایی از رذایل درونی، و پایداری و پیروزی در برابر دشمن بیرونی، صبر و نماز هر دو سهم دارند و یکدیگر را کمک می‌کنند. بدین لحاظ که جزع و بی‌تابی که در مقابل صبر و استقامت است به وسیله نماز برطرف می‌شود، می‌توان گفت: صبر محصول نماز است، زیرا انسان اگرچه «فطرتاً» الهی و صبور است، لیکن «طبیعتاً» هلوع و جزوع است. نماز مانع هلع و جزع است و صبر را تثبیت و انسان جزوع را صبور می‌کند: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خَلَقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا إِلَّا

المصلین» (معارج، ۱۹-۲۳). از سوی دیگر سهم صبر در تدافع از خصم و سهم نماز در تهاجم بر دشمن آشکارتر است؛ از این رو گفته شده نماز ستون دین است: «الصلاة عمود الدین» (البرقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۴۴). از سوی دیگر، خود نماز حاصل صبر است، زیرا طاعت که باید بر آن صبر کرد شامل نماز نیز هست و کسی که نماز می‌گذارد بر این طاعت صبر می‌کند و تا انسان صبر بر طاعت نداشته باشد نماز نخواهد گذارد، از این رو خدای سبحان به رسول اکرم فرمود: «وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا» (طه، ۱۳۲). بنابراین، نماز و صبر نسبت به یکدیگر تأثیر و تأثر متقابل دارد و همان گونه که درجه‌ای از صبر به نماز کمک می‌کند، درجه قوی‌تری از صبر به وسیله نماز پدید می‌آید و همان‌طور که مرتبه‌ای از نماز مایه ظهور صبر می‌شود مرحله برتری از نماز بر پایه صبر قرار دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۵۸۴).

## ۲-۳-۳. خودکنترلی

یکی از عوامل افزایش تقوا در آدمی عبادات است. خداوند در آیه‌ای که روزه را واجب کرده می‌فرماید: «کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون» (بقره، ۱۸۳). در این آیه خداوند صریحاً غایت روزه را رسیدن به تقوا معرفی کرده است. با تنقیح مناظ نیز می‌توان گفت بقیه عبادات نیز با همین غایت وضع شدند و رسیدن به تقوا هدف بوده است. اگر بخواهیم تقوا را در معنایی جدید و امروزی بیان کنیم، معنای آن خودکنترلی است. به عبارت دیگر، خودکنترلی تقوا به واسطه شاخه‌های مختلفی است که به سه شاخه آن اشاره می‌کنیم:

۱. شاخه اخلاقی: بدین معنا که انسان با تقوا کارهای خلاف اخلاق انجام ندهد؛ یعنی نیروی بازدارنده اجازه غیبت و استهزا و نمایی کردن و ایداء و اذیت و تهمت زدن و مانند آن را به وی ندهد.

۲. شاخه سیاسی: منظور از تقوای سیاسی این است که به‌عنوان مثال برای رأی گرفتن پول خرج نکند و مرتکب کارهای خلاف شرع نشود و به هر وسیله ممکن به مقصد سیاسی نرسد؛ بلکه تنها از طرق مشروع اقدام کند.

۳. شاخهٔ رسانه‌ای: روزنامه‌ها و دیگر رسانه‌ها نیز باید تقوا داشته باشند، چون بی‌تقوایی سبب می‌شود خبر کوچکی را که به نفع آنهاست به‌عنوان خبری بزرگ جلوه دهند و خبر مهمی را که به ضررشان است کوچک و کم‌اهمیت جلوه دهند. بی‌تقوایی رسانه‌ای سبب می‌شود اخبار مربوط به حزب و گروه و جناح خود را در سطح عالی پوشش داده و حتی دربارهٔ آن مبالغه و اغراق کنند و خبرهای جناح‌های مخالف را پوشش ندهند، یا به‌صورت دست‌وپا شکسته و با تحریف منعکس کنند. اگر رسانه‌ها تقوای لازم را داشته باشند وضع جامعه بهتر از این خواهد بود، همان‌گونه که اگر محیط سیاسی و اخلاقی اجتماع مزین به تقوا باشد آثار فراوان آن سراسر جامعه را در بر خواهد گرفت (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۵۸۴).

#### ۲-۳-۴. افزایش اعتماد اجتماعی

از جمله کارکردهای رفتاری عبادات افزایش اعتماد اجتماعی است. اعتماد اجتماعی حاصل امانت‌داری بین انسان‌هاست. هرچه امانت‌داری بین روابط انسانی افزایش یابد، اعتماد عمومی یا اعتماد اجتماعی نیز افزایش می‌یابد. خداوند در توصیف نمازگزاران می‌فرماید: «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ» (مؤمنون، ۸)؛ نمازگزاران کسانی هستند که امانت‌ها و پیمان‌های خود را رعایت می‌کنند. بنابراین یک نمازگزار واقعی کسی است که در زندگی روزمره خود امانت‌داری کند. از طرف دیگر نماز باعث افزایش ایمان و تقوا شده و این دو عامل خود نیرومندترین سد در برابر گناه و بی‌اعتمادی هستند و این همان چیزی است که در قرآن به‌عنوان نهی از فحشا و منکرات بیان شده و همان است که در احادیث متعددی می‌خوانیم: افراد گناهکاری بودند که شرح حال آنها را برای پیشوایان اسلام بیان کردند و آنها فرمودند: غم مخورید، نماز آنها را اصلاح می‌کند و کرد. به‌طور خلاصه تمام عوامل بی‌نظمی و اختلافات ذیل مفهوم فحشا و منکر قرار می‌گیرد و نماز باعث دوری از فحشا و منکر است. فحشا و منکر نیز مهم‌ترین عوامل نابودکننده اعتماد اجتماعی است. بنابراین با دوری‌جستن از فحشا و منکر به کمک عبادات از جمله عبادات فردی، اعتماد به جامعه برمی‌گردد.



## نتیجه‌گیری

نظم اجتماعی از ضرورت‌های لاینفک بقا و استمرار جامعه است. اسلام نیز به‌عنوان یک دین که احترام به کرامت انسانی از ارکان مهم برنامه‌های اجتماعی آن است، در ابتدا برای ایجاد نظم به کرامت و عزت انسان توجه کرده و با نظم خودجوش درصدد ایجاد نظم در جامعه است. این الگو برخلاف الگوهای نظم اجتماعی دیگری که معرفی شده از مزیت‌های جامعه‌شناسی و روان‌شناسی نیز برخوردار است و فرد با احساس رضایت درونی و باطنی، خود را موظف به احترام به هنجارها و مقررات می‌داند. این مزیت برخلاف الگوهای دیگر است که براساس شاکله اجبار و نارضایتی شکل گرفته است. مزیت این الگو تا حدی است که هنگامی که فرد پای خود را از حدود فراتر گذارد با جان و دل به اجرای حدود تن می‌دهد. وقتی این مزایا را در کنار الگوهای نظم جوامع سکولار در نظر بگیریم که برای ایجاد نظم انواع و اقسام سازمان‌های گوناگون و قوانین و مقررات اجباری را با صرف هزینه‌های گزاف ایجاد می‌کنند و نتیجه‌ای نیز نداشته است، عزت و کرامت انسانی را نیز خدشه‌دار کرده‌اند، اهمیت این نظم حاصل از فقه عبادی فردی دوچندان می‌شود. بنابراین فقه عبادی فردی با ایجاد روحیه نظم‌مداری در افراد و رعایت حقوق دیگران، جامعه را به سمت نظم خودجوش سوق می‌دهد. این روحیه نظم‌مداری در افراد به واسطه اصلاحات رفتاری، معرفتی و روانی محقق شده و این مزیت ویژه در فقه عبادی فردی نهفته است.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۳۶۳). تحف العقول. قم: انتشارات جامعه مدرسین.  
ابن فارس، احمد. (۱۹۷۹م). معجم مقاییس اللغة (ج ۵). بیروت: دارالفکر.  
اسکیدمور، ویلیام. (۱۳۷۲). تفکر نظری در جامعه‌شناسی. تهران: نشر سفیر.  
البرقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ق). المحاسن (چاپ دوم). قم: دارالکتب الاسلامیه.  
بیرو، آلن. (۱۳۷۵). فرهنگ علوم اجتماعی (مترجم: باقر ساروخانی). تهران: انتشارات کیهان.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). تفسیر تسنیم (ج ۱۱). قم: انتشارات اسراء.  
جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). تفسیر تسنیم (ج ۷). قم: انتشارات اسراء.  
جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۴). تحریر ایقاظ النائمین (ج ۱)، قم: اسراء.  
جوان، عبدالله. (۱۳۸۴). نظم اجتماعی در اسلام. قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.  
چلبی، مسعود. (۱۳۷۷ش). جامعه‌شناسی نظم: تشریح و تحلیل نظری نظم اجتماعی (چاپ اول). تهران: نشر نی.

حجازی طاقانکی، سید محترم. (۱۳۹۶). «نظم اجتماعی در عهدنامه مالک اشتر و ارتباط آن با آیات قرآن براساس تفسیر نمونه»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران جنوب، دانشگاه پیام نور، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.

حسامی، فاضل. (۱۳۸۸). «اسلام و نظم اجتماعی»، مجله معرفت، ۱۸ (۱۳۹)، صص ۱۱-۳۴.  
خارستانی، فیاض؛ خورسندی، اسماعیل؛ ایران‌دخت، علی. (۱۳۹۸). «مطالعه تطبیقی نظم اجتماعی از دیدگاه اندیشمندان و فیلسوفان مسلمان و غربی»، مجله پژوهش‌های علم و دین، ۱۰ (۲)، صص ۷۵-۱۰۵.

- خمینی، روح‌الله. (بی‌تا). *تحریر الوسيلة* (ج ۲). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خیری، حسن. (۱۳۷۷). «حداقل وجدان جمعی در برقراری نظم اجتماعی از دیدگاه اسلام»، *مجله معرفت*، ۲۵، صص ۷۸-۸۱.
- خیری، حسن. (۱۳۹۲). «حق‌الله پایه نظم اجتماعی»، *فصلنامه شیعه‌شناسی*، ۱۱ (۴۲)، صص ۱۱۵-۱۳۸.
- راپاپورت، آمس. (۱۳۸۵). *مشتأ فرهنگی مجتمع‌های زیستی* (مترجم: راضیه رضازاده، چاپ چهارم). تهران: انتشارات علم و صنعت.
- زییدی، المرتضی. (بی‌تا). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: دار الفکر.
- سراج‌زاده، سید حسین؛ پویانفر، محمدرضا. (۱۳۸۷). «دین و نظم اجتماعی: بررسی رابطه دینداری با احساس آنومی و کجروی در میان نمونه‌ای از دانشجویان»، *فصلنامه مسائل اجتماعی ایران*، ۱۶ (۶۳)، صص ۷۱-۱۰۵.
- شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۰۰ق). *القواعد والفوائد* (محقق: سید عبدالهادی حکیم، ج ۲). قم: افست.
- شهید ثانی. (۱۳۸۶ق). *الروضة البهية في شرح اللمعة* (محقق: سید محمد کلانتر، ج ۷). بی‌جا: بی‌نا.
- شیری، عباس. (۱۳۷۲). *سقوط مجازات در حقوق کیفری اسلام و ایران*. تهران: مرکز انتشارات جهاد دانشگاهی شهید بهشتی.
- صحرا بان، محمدحسین. (۱۳۹۳). «بررسی عوامل و زمینه‌های نظم اجتماعی از دیدگاه امام علی علیه السلام در نهج البلاغه»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، یزد، دانشکده علوم اجتماعی، گروه جامعه‌شناسی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (بی‌تا). *مکارم الاخلاق*. قم: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات.
- العروسی الحویزی، عبدعلی بن جمعة. (۱۴۱۵ق). *تفسیر نورالثقلین* (ج ۴). قم: انتشارات اسماعیلیان.

- فلاح‌زاده، محمدحسین. (۱۳۹۳). آموزش احکام. قم: نشر معروف.
- فیروز آبادی، محمد بن یعقوب. (۲۰۰۵م). قاموس المحيط (ج ۱). بیروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.
- قاسم تبار گنجی، محمدمهدی؛ فلاح‌نژاد، حمید؛ دادجو، یداله؛ ضمیری، محمدرضا. (۱۴۰۰). «رویکرد قرآن کریم در نظم اجتماعی نسبت به نظریه نظم اجتماعی پارسونز»، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات آموزشی و آموزشگاهی، ۱۰ (۴)، صص ۳۶۳-۳۹۰.
- قاسم تبار گنجی، محمدمهدی. (۱۴۰۰). «نقد و بررسی دیدگاه پارسونز در نظم اجتماعی بر اساس قرآن کریم»، رساله دکتری تخصصی مدرسی معارف اسلامی، قم، دانشگاه پیام نور.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱، ۳، چاپ چهارم). تهران: انتشارات اسلامیة.
- کلباسی، مجتبی. (۱۳۸۰). یکصد پرسش و پاسخ درباره نماز. تهران: ستاد اقامه نماز.
- کوزر، لوئیس. (۱۳۸۰). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی. تهران: انتشارات علمی.
- گولد، کولب؛ جولوس، ویلیام ل. (۱۳۷۶). فرهنگ علوم اجتماعی (جمعی از مترجمان). تهران: نشر مازیار.
- مبلغی، احمد. (۱۳۸۴). سرمقاله فقه سیاسی، فصلنامه فقه، شماره پیاپی ۴۵، صص ۳-۱۰.
- محبوبی‌منش، حسین. (۱۳۸۵). «تأملی کوتاه درباره آسیب‌های اجتماعی به‌عنوان مسئله امنیت عمومی»، فصلنامه دانش انتظامی، ۳، صص ۹-۳۱.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۷). اخلاق در قرآن. قم: مدرسه‌الامام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام.
- موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم. (۱۴۲۳ق). فقه القضاء (ج ۲)، قم: دانشگاه مفید.
- مولایی، اصغر. (۱۳۹۷). «تبیین نظم اجتماعی در شهر اسلامی براساس شریعت اسلامی»، مجله اسلام و علوم اجتماعی، ۱۰ (۲۰)، صص ۲۱-۴۰.
- مولینز، آرتی. (۱۴۰۰). خدا و عواطف (مترجم: زینب‌سادات میرشمسی). تهران: آن‌سو.

میرزایی، خلیل. (۱۳۹۴). فرهنگ توصیفی علوم اجتماعی، تهران: نشر فوژان.  
نقیبی، ابوالقاسم. (۱۳۹۹ش). «قاعده‌گزینی در فقه عبادی»، مجله آموزه‌های فقه عبادی، دانشگاه  
علوم اسلامی رضوی، ۱ (۱)، صص ۱۴۷-۱۶۴.  
ورسلی، پیترو. (۱۳۸۸). نظریه‌های جامعه‌شناسی نظم (مترجم: سعید معیدفر). تهران: انتشارات  
تیبان.

## References

\* The Holy Quran

- Al-Arusi al-Huwayzi, A. b. J. (1994). *Tafsir Nur al-Thaqalayn* (Vol. 4). Qom: Isma'iliyan Publications. [In Arabic]
- Al-Barqi, A. b. M. (1952). *Al-Mahasin* (2nd ed.). Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- Al-Shahid al-Awwal, M. b. M. (1980). *Al-Qawa'id wa al-Fawa'id* (S. A. Hakim, Ed., Vol. 2). Qom: Offset. [In Arabic]
- Al-Shahid al-Thani. (1966). *Al-Rawda al-Bahiyya fi Sharh al-Lum'a* (S. M. Kalantar, Ed., Vol. 7). [In Arabic]
- Biro, A. (1996). *Dictionary of social sciences* (B. Saroukhani, Trans.). Tehran: Keyhan Publications. [In Persian]
- Chalabi, M. (1998). *Sociology of order: Explanation and theoretical analysis of social order* (1st ed.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
- Coser, L. (2001). *Life and thought of great sociologists*. Tehran: Elmi Publications. [In Persian]
- Falahzadeh, M. H. (2014). *Fiqh rulings education*. Qom: Maroof Publishing. [In Persian]
- Firuzabadi, M. b. Y. (2005). *Qamus al-Muhit* (Vol. 1). Beirut: Mu'assasat al-Risala. [In Arabic]
- Gould, K., & Julius, W. L. (1997). *Dictionary of social sciences* (Various translators). Tehran: Maziar Publications. [In Persian]
- Hejazi Taqanaki, S. M. (2017). *Social order in Malik Ashtar's covenant and its relation to Quranic verses based on Tafsir Nemooneh* (Master's thesis). Tehran South, Payam Noor University, Faculty of Theology and Islamic Studies. [In Persian]
- Hesami, F. (2009). *Islam and social order*. *Ma'rifat Journal*, 18(139), 11-34. [In Persian]

- Ibn Faris, A. (1979). *Mu'jam Maqayis al-Lugha* (Vol. 5). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn Shuba Harani, H. b. A. (1984). *Tuhaf al-Uqul*. Qom: Jamiat-e Modarresin Publications. [In Arabic]
- Javadi Amoli, A. (2008). *Tafsir Tasnim* (Vol. 11). Qom: Esra Publications. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2009). *Tafsir Tasnim* (Vol. 7). Qom: Esra Publications. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2015). *Tahrir Iqaz al-Na'imin* (Vol. 1). Qom: Esra. [In Persian]
- Javan, A. (2005). *Social order in Islam*. Qom: Islamic Research Center of IRIB. [In Persian]
- Kalbasi, M. (2001). *One hundred questions and answers about prayer*. Tehran: Setad Eqameh Namaz. [In Persian]
- Kharestani, F., Khorsandi, E., & Irandokht, A. (2019). *Comparative study of social order from the perspective of Muslim and Western philosophers*. *Journal of Science and Religion Research*, 10(2), 75–105. [In Persian]
- Kheiri, H. (1998). Minimum collective conscience in establishing social order from the perspective of Islam. *Ma'rifat Journal*, 25, 78–81. [In Persian]
- Kheiri, H. (2013). *Haq Allah as the basis of social order*. *Shi'a Studies Quarterly*, 11(42), 115–138. [In Persian]
- Khomeini, R. (n.d.). *Tahrir al-Wasilah* (Vol. 2). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Kulayni, M. b. Y. (1987). *Al-Kafi* (Vols. 1, 3, 4th ed.). Tehran: Islamiyya Publications. [In Arabic]
- Mahbubi Manesh, H. (2006). A brief reflection on social harms as a public security issue. *Police Knowledge Quarterly*, 3, 9–31. [In Persian]
- Makarem Shirazi, N. (1998). *Ethics in the Quran*. Qom: Madrasat al-Imam Ali b. Abi Talib. [In Persian]
- Mirzaei, K. (2015). *Descriptive dictionary of social sciences*. Tehran: Fojan

- Publications. [In Persian]
- Moballegghi, A. (2005). Editorial of political jurisprudence. *Journal of Fiqh*, 45, 3–10. [In Persian]
- Molaei, A. (2018). Explaining social order in Islamic cities based on Islamic law. *Islam and Social Sciences*, 10(20), 21–40. [In Persian]
- Mousavi Ardebili, S. A. (2002). *Fiqh al-Qada'* (Vol. 2). Qom: Mofid University. [In Arabic]
- Mullins, A. T. (2021). *God and emotions* (Z. S. Mirshamsi, Trans.). Tehran: Ansoo. [In Persian]
- Naqibi, A. (2020). Rule-making in devotional jurisprudence. *Fiqh Teachings Journal, Islamic Sciences University of Razavi*, 1(1), 147–164. [In Persian]
- Qasemtabar Ganji, M. M. (2021). *Critique and review of Parsons' theory of social order based on the Quran*. (Doctoral dissertation). Qom, Payam Noor University. [In Persian]
- Qasemtabar Ganji, M. M., Falahnejad, H., Dadjou, Y., & Zamiri, M. R. (2021). The Quranic approach to social order compared to Parsons' theory of social order. *Educational and School Studies Research Quarterly*, 10(4), 363–390. [In Persian]
- Rapoport, A. (2006). *The cultural origins of residential complexes* (R. Rezazadeh, Trans., 4th ed.). Tehran: Elm va Sanat Publications. [In Persian]
- Sahraban, M. H. (2014). *Examining the factors and foundations of social order from Imam Ali's perspective in Nahj al-Balagha* (Master's thesis). Yazd, Faculty of Social Sciences, Department of Sociology. [In Persian]
- Serajzadeh, S. H., & Pouyanfar, M. R. (2008). Religion and social order: Examining the relationship between religiosity, anomie, and deviance among a sample of students. *Iranian Social Issues Quarterly*, 16(63), 71–105. [In Persian]
- Shiri, A. (1993). *The abolition of punishment in Islamic and Iranian criminal law*. Tehran: Shahid Beheshti University Press. [In Persian]



Skidmore, W. (1993). *Theoretical thinking in sociology*. Tehran: Safir Publications.  
[In Persian]

Tabarsi, F. b. H. (n.d.). *Makarim al-Akhlaq*. Qom: Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at.  
[In Arabic]

Worsley, P. (2009). *Theories of social order in sociology* (S. Moeidfar, Trans.).  
Tehran: Tiban Publications. [In Persian]

Zobeidi, A. (n.d.). *Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]

۱۹۳

فقه  
پایه

کارکرد فقه عبادی فردی برای ایجاد نظم خودجوش در جامعه

## **Editorial board**

(Persian Alphabetical Order)

### **Mohammad Javad Arasta**

Associate professor College of Farabi University of Tehran

### **Ahmad Rahdar**

Assistant professor Baqir al- OlumUniversity

### **Seyed Javad Rasivarai**

Associate professor Research Institute of Howzah and University

### **Seifollah Sarrami**

Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

### **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**

Najaf Lakzai, Seifollah Sarrami, Ali Akbari Moallem, Alireza Na'eij.



# **Jurisprudence and politics**

**Journal of jurisprudence and politics**

Vol. 2, No. 2, Autumn & Winter, 2021

4

**Islamic Sciences and Culture Academy**

(Research Center for Jurisprudence And Law)

**www.isca.ac.ir**

**Manager in Charge:**

**Najaf Lakzaei**

**Editor in Chief:**

**Seifollah Sarrami**

**Secretary of the Board:**

**Ali Akbari Moallem**

**Translator of Abstracts and References:**

**Mohammad Reza Amouhosseini**

**Arabic Translator**

**Amin Fathi**

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 ریال ۸۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

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

نشانی:	استان:	کد پستی:
شهرستان:	شماره:	کدا اشتراک قبل:
خیابان:	تلفن ثابت:	پیش شماره:
کوچه:	تلفن همراه:	صندوق پستی:
پلاک:	رایانامه:	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  
تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷  
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰  
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی