



فقه و سیاست

سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۱

۵

صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فقه و حقوق)
(وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لک زایی

سرمدیبر: سیف الله صرامی

دبیر تحریریه: علی اکبری معلم

مترجم چکیده‌ها و منابع انگلیسی: محمدرضا عموحسینی

مترجم چکیده‌های عربی: محمدتقی محمدیان

مجاز 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 ۱۳۹۸/۰۸/۱۳ به شماره ثبت ۸۵۸۶۷ از سوی معاون امور مطبوعاتی و اطلاع‌رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر گردید.

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

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 راثنی ورعی

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سیدکاظم سیدباقری

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

سیف الله 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

اسماعیل آقابابائی بنی، علی اکبری معلم، سیدکاظم سیدباقری، سیف الله

صرامی، نجف لکزایی.

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

۴. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.

○ حجم مقاله: **واژگان کل مقاله:** بین ۵۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰

واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).

○ نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان: نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً

مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان

نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

○ وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:

۱. **اعضای هیأت علمی:** رتبه علمی (مری، 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 جدیدبودن موضوع مقاله)؛

۴. **بدنه اصلی** (توضیح و تحلیل مباحث)؛

۵. **نتیجه‌گیری** (بحث و تحلیل نویسنده)؛

۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛

۷. **منابع** (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش **فهرست منابع**، ذیل عنوان **References** درج شوند).

روش استناددهی: APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- علامه نائینی و حکمرانی در دوره غیبت ۷
علیرضا میرزایی
- جایگاه‌شناسی حق در فقه علامه محمدحسین کاشف‌الغطاء با نگاه به فقه سیاسی ۳۲
سیف‌الله صرامی
- بررسی تهدیدات اقتصادی و سیاسی مطابق فقه اسلامی و راه‌های برون‌رفت از آن ۵۹
حسین حسن‌زاده
- نظام سیاسی و گستره حقوق اساسی در حکومت مهدوی براساس آموزه‌های اسلامی ۱۰۰
عباس علم‌الهدی - حجت‌الله ابراهیمیان - حسین جوان‌آراسته
- تبیین بخشی از ارکان فقه سیاسی در حاکمیت اسلامی با تکیه بر آرای فقهای امامیه ۱۳۶
وحید اسکندری - مجید زجاجی‌مجرد
- جایگاه فقه اسلامی در استحکام جامعه دینی ۱۶۷
ایمان کاکاوند



Allameh Na'ini and Governance during the Occultation Period

Alireza Mirzaei

Associate Professor, Shahid Mahallati Higher Education Institute, Qom, Iran
mohajerhazin2@gmail.com



Abstract

Although Allameh Mohammad Hossein Na'ini offered explicit support for Wilāyatīyah Governance during the Constitutional period, he also affirmed the general deputyship of jurists in the era of occultation. He regarded the scope and application of public welfare duties as much broader than what some scholars have defined under the categories of guardianship over the absent or the incapable. He extended the application of public welfare duties to include livelihood systems, social order, public administration, defense of borders, and governance over the people. Furthermore, if public welfare duties were to be confined to limited areas, he considered the organization of societal affairs to be more important than public welfare duties and believed in the certainty of juristic authority during the occultation. Na'ini's theory of governance rests upon the preservation of collective interests, prevention of harm to the public good, and avoidance of corruption in the political ecosystem. He rejects ownership-based governance (tamlikiyyah)—where rulers view themselves as owning the people, acting arbitrarily, without oversight or accountability—arguing it is detrimental to society and contradicts the philosophy of governance and the people's welfare. This study explores

* **Cite this article:** Mirzaei, A. (2022). Allameh Na'ini and governance during the occultation. *Journal of Fiqh and Politics*, 3(5), pp. 7-31. <https://doi.org/10.22081/ijp.2025.70476.1047>

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

■ **Received:** 2024/12/07 • **Revised:** 2025/02/01 • **Accepted:** 2025/04/26 • **Published online:** 2025/05/08

Na'ini's perspective on governance during the apparent absence of the Infallible Imam (peace be upon him), focusing on his profound insights into the philosophy of governance and the safeguarding of public interests. The research findings indicate that his view aligns with the affirmation of Wilayat Faqih, which he sees as a legitimate form of Wilāyatīyah (wilāyah-based) government. The methodology used is library research combined with a descriptive-analytical approach.

Keywords

Na'ini, Wilāyatīyah, Tamlikīyah, Constitutionalism, Wilāyat Fuqahā.



العلامة النائيني والحوكمة في عصر الغيبة

عليرضا ميرزائي

أستاذ مشارك، مجمع الشهيد المحلاتي للتعليم العالي، قم، إيران.
mohajerhazin2@gmail.com

الملخص

رغم إقراره الصريح بالحكم الولائي في عصر المشروطة والنظارة، فقد أكد العلامة محمد حسين النائيني على النيابة العامة للفقهاء في فترة الغيبة، ويعتقد أن نطاق وشمول الفقه في الأمور الحسبية أوسع بكثير مما ورد في أقوال عدد من العلماء في أمثلة الولاية على الغيب والقصر ويوسع الأمور الحسبية لتشمل النظام الاقتصادي، وتنظيم الشؤون، والنظام الجماعي، والدفاع عن الحدود والثغور وحكم الشعب. وإذا كانت الأمور الحسبية محصورة في نطاقات محدودة، فإنها تعتبر أمور النظام الاجتماعي أهم من الأمور الحسبية، وتكون ولاية الفقهاء والنواب العامة عنده من القطاعات والأمور المؤكدة في عصر الغيبة. إن أساس الحكم في فكر النائيني هو تأمين المصالح العامة، ومنع تدمير المصالح الخاصة، ومنع الفساد في النظام السياسي، ونفي الحكومة التملكية والاستبدادية. ويرى أن من الخطأ اعتبار الحكام مالكين للشعب، يفعلون ما يشاؤون، ويحكمون بما يشاؤون، دون رقابة أو مساءلة في أمور السيادة. لأن هذه الأمور مفسدة ومثير للفساد وتعارض مع فلسفة الحكومة ومصالح الأمة. وفي هذه الدراسة ومن خلال تحليل أفكار العلامة النائيني في مجال الحكم في زمن

*إقتباس من هذا المقال : ميرزائي، عليرضا. (١٤٠١). العلامة النائيني والحوكمة في عصر الغيبة. الفقه والسياسة، العدد ٣ (٥)، صص ٣١-٧.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.70476.1047>

□ نوع المقالة: بحثية محكمة؛ الناشر: مكتب إعلام الإسلامي في حوزة قم (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران) © المؤلفون

□ تاريخ الاستلام: ١٣٩٧/١٢/٢٤ • تاريخ التعديل: ١٣٩٨/٠٢/٢٥ • تاريخ القبول: ١٣٩٨/٠٤/٢٦ • تاريخ الإصدار: ١٣٩٨/٠٥/٢٥

الغنية الظاهرة للمعصوم عليه السلام تم الأخذ بعين الاعتبار نظرتة العميقة لفلسفة الحكم ورعاية المصالح العامة. وتشير نتائج البحث إلى أنها تعتقد بإثبات ولاية الفقيه، وهي في حد ذاتها مثال واضح على شرعية الحكم الولائي. وفي هذه الدراسة تم استخدام المنهج المكتبي في جمع البيانات، وأما منهج البحث فهو المنهج الوصفي التحليلي.

الكلمات الرئيسية

النائبي، الولاية، التلمكية، المشروطة، ولاية الفقهاء.



علامه نائینی و حکمرانی در دوره غیبت*

علیرضا میرزایی

دانشیار، مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی، قم، ایران
mohajerhazin2@gmail.com

چکیده

علامه محمدحسین نائینی با وجود تأیید خاص از حکمرانی ولایتیه در دوره مشروطه، به نیابت عام فقها در دوره غیبت مهر تأیید زده، دامنه و شمول مصادیقی امور حسیه را نسبت به آنچه در کلمات تعدادی از علما در مصادیق ولایت بر غیب و قصر دیده می‌شود، بسیار فراتر می‌داند. ایشان مصادیق امور حسیه را به نظام معایش، انتظام امور، نظم و نسق جمعی، دفاع از ثغور و حکومت بر مردم گسترش می‌دهد. در ضمن در صورت انحصار حسیه در حوزه‌های محدود، امور انتظامی جامعه را مهتر از امور حسیه و ولایت فقها و نواب عام را در عصر غیبت قطعی می‌داند. مبنای حکمرانی در اندیشه مرحوم نائینی، تأمین مصالح نوعیه و ممانعت از تقویت مصالح عامه و جلوگیری از ترتب فساد در زیست بوم سیاسی و نفی حکومت تملیکیه است. مالک رقاب دانستن حکمرانان بر مردم و فعال مایشاء (بدلخواه عمل کردن) و حاکم مایرید (حکمرانی بی ضابطه) بودن آنان و فقدان نظارت بر حاکمان و عدم پاسخ‌گویی در اعمال حاکمیت، چون مفسده‌انگیز و بر خلاف فلسفه حکومت و مصلحت ملت است، از نظر ایشان مردود است. در این پژوهش با واکاوی اندیشه علامه نائینی در حوزه حکمرانی در دوره فقدان ظاهری معصوم علیه السلام به نگاه ژرف ایشان در فلسفه حکومت و تأمین مصالح عمومی مورد توجه شده و یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد نظر ایشان بر تثبیت ولایت فقیه است که خود مصداق بارز حکومت ولایتیه مشروع است. در این پژوهش، روش جمع‌آوری کتابخانه‌ای و روش تحقیق توصیفی - تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها

نائینی، ولایتیه، تملیکیه، مشروطه، ولایت فقها.

* **استناد به این مقاله:** میرزایی، علیرضا. (۱۴۰۱). علامه نائینی و حکمرانی در دوره غیبت. فقه و سیاست، سوم (۵)، صص ۳۱-۷.
<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.70476.1047>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۷؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۶؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۲/۱۸



مقدمه

شیوه، نحوه و حقانیت حکومت در دوره غیبت معصوم علیه السلام، با وجود اهمیت و تأثیرگذاری آن، مورد مناقشه در بین علما شیعه بوده و نسبت به آن مواضع متعدد و متکثری ابراز شده است. با این رهیافت، نحوه، شیوه، حقانیت و مشروعیت حکومت در دوره غیبت کبرا از نگاه یکی از فقها و اصولیین بزرگ در عصر مشروطه نقطه تمرکز این تحقیق است.

بررسی نوشته‌های مرحوم نائینی، در مورد روش حکمرانی و حقانی بودن آن و نظرات دیگر اندیشمندان در نسبت با این نگاه، مورد توجه و اهتمام نویسنده است. ایشان با توسعه در معنای امورحسیه و فلسفه حکومت برای خدمت به مردم و تأمین مصالح عمومی، نظریه خود را سامان داده و مشروعیت ولایت فقیه در عصر غیبت را اثبات می‌کند.

در مورد اندیشه‌های نائینی تحقیقات متعددی شده است. مقاله‌ای تحت عنوان ولایت فقیه در اندیشه فقهی - سیاسی نائینی توسط سیدجواد ورعی نوشته و در سال ۱۳۸۱ در مجله حکومت اسلامی چاپ شده است. مقاله بررسی تطبیقی اندیشه‌های امام خمینی علیه السلام و میرزای نائینی در رابطه با ولایت فقیه، نوشته احمد رفعت مقام در سال ۱۳۸۱ در نشریه دانشگاه شیراز چاپ شده است. گستره ولایت فقیه در اندیشه سیاسی علامه نائینی توسط مصطفی آغا جانی در بهار ۱۴۰۰ در نشریه پژوهشنامه انقلاب اسلامی منتشر شده است.

توجه محقق در این پژوهش نه تطبیق اندیشه ایشان با متفکرین دیگر بوده و نه بر فقهی یا سیاسی بودن صرف تکیه شده است. بلکه مهندسی خاص مرحوم نائینی در اثبات حکمرانی و مشروعیت حکمرانی فقیه جامع‌الشرایط با توجه به مستندات شرعی و توسعه در مصادیق امور حسیه مورد اهتمام قرار گرفته است.

متفکر بزرگ شیعه علامه محمدحسین نائینی از دانشمندان و فقهای اصولی عصر مشروطه (متوفای ۱۳۵۵ق)، اندیشه‌ای منظومه‌وار و منضبط و ساختارمند در حوزه حکمرانی ارائه داده است. ایشان از حاکمیت قانون و تقیید شیوه حکمرانی و پرهیز از هر نوع استبداد به رأی حاکمان استقبال کرده و در این راستا اثر قلمی نفیسی چون تنبیه

الامة و تنزیه الملة را به عالم اندیشه عرضه کرده است. فلسفه حکومت و حکمرانی را با ملاک واضح، تأمین مصالح نوعیه می‌داند (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۴۳) و بر نگرش مرسوم آن دوره در نگاه حاکمان که مردم و منابع سرزمینی در اختیار و اراده فردی حکمرانان باشد، نقد جدی دارد و آن را مردود می‌شمارد (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۴۲). خلاصی از رقیّت و بندگی غیر خدا یک اصل عمومی است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۹۷)؛ به همین دلیل حکومت، خادم ملت است و در جهت تأمین مصالح واقعی مردم و نوع انسان‌ها موضوعیت دارد (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۴۴). نگاه مالکانه حاکمان به مردم و منابع حوزه سرزمینی و یک کشور مردود و با فلسفه وجودی حکومت تطابق ندارد (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۴۱)؛ بنابراین ساختار و اعمال حکمرانی و حاکمیت تحت ضابطه (مشروط) باید باشد و هر نوع استبداد و خودکامگی حکومتی غیرقابل پذیرش است؛ از همین روی بدون نام بردن از منتسکیو، با وصف حکیم با جودت استنباط و حسن استخراج که ارائه دهنده نظریه تفکیک قواست و روشی برای جلوگیری از خودکامگی حکومت‌های مطلق است، تمجید می‌کند (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۹۱). ایشان استبداد و استعباد (به بندگی گرفتن دیگران) را از شیوه‌های مطرود و ملعون می‌داند (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۱۵۶). او فاعلیت مایشاء (دلخواهانه) و حاکمیت مایرید و قاهریت (سوار شدن و غلبه کردن) بر رقاب (گردن‌ها) و لایسئل عما یفعل (پاسخ‌گو نبودن در برابر اعمال حاکمیت) را از شئون ربوبی می‌داند و هر نوع دعوی در این مورد را از باب شراکت در ربوبیت و اغتصاب ردای کبریایی، محکوم می‌کند (نائینی، ۱۳۹۳، صص ۴۱-۴۹-۵۹-۶۶-۷۰-۱۶۲). حق محاسبه و مراقبه داشتن ملت (نظارت همگانی و عمومی بر حاکمان) و مسئولیت (پاسخ‌گویی) متصدیان را از قانونمند شدن حکمرانی و از فروع دو اصل آزادی و مساوات می‌داند که مورد تأیید شرع مقدس اسلام است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۵۰). پذیرش و گردن نهادن به تحکّمات خودسرانه حاکمان، پذیرش بندگی خود و اولوهیت آنهاست و در شرع مذموم و مطرود است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۵۷).

مشروطه سلطنتی برای ایشان حکومت مطلوب نیست اما در مقابل حکومت مطلق تملیکیه و برای عدم ترتب مفساد آن قابل دفاع است (نائینی، ۱۳۹۳، صص ۴۵-۴۷ و ۶۳-۷۹). آزادی و مساوات مورد تأیید در دین است. از حریت با کلمه اجلالی و تمجید آمیز

اصل مبارک حریت نام می‌برد (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۹۶). از مساوات به عنوان اشرف قوانین مبارکه مأخوذه از سیاسات اسلامی و مبنا و اساس عدالت و روح تمام آن قوانین، یاد می‌کند (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۱).

علامه نائینی حکمرانی توأم با خودکامگی و طبق اراده و میل شخصی سلطان و حاکم را تحت عنوان تملیک، استبدادیه، استبدادیه، اعتسافیه، تسلطیه و تحکیمیه نفی و رد می‌کند (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۴۲). از استبداد تحت عنوان شجره خبیثه ابراز برائت می‌کند (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۶۴). ایشان همچنین از استبداد دینی که در توجیه و هم‌افزا با استبداد سیاسی است و آغازش با حکومت اموی (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۴) و مالک‌الرقاب مردم شدن آنان با تزویر و حیل‌گری و با توجیه ناروا و به زبان و توجیه دینی است، تحت عنوان قوه مشثومه (شوم)، به شدت انتقاد می‌کند (نائینی، ۱۳۹۳، صص ۶۴ - ۱۷۲).

در مقابل از حکومت محدود کننده و سلطه حاکمان دفاع می‌کند (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۴۳). در دوره غیبت که حکومت مطلوب اسلامی محقق نمی‌شود، بنا به نظر قطعی علامه نائینی محدود کردن حکمرانی از باب امر به معروف و نهی از منکر و اصول دیگر لازم است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۷۵). ایشان حکومت قانون و محدودیت حکمران که متضمن حریت (آزادی) و مساوات است، مورد قبول می‌داند. از نظر ایشان، قانون مساوات از اشرف قوانین مبارکه مأخوذه از سیاسات اسلامی و مبنای اساسی عدالت و روح تمام آن قوانین است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۱).

امنیت بر نفس و عرض و مال و مسکن و عدم تعرض بدون سبب، تجسس نکردن از خفایا و نفی نکردن بی‌موجب و ممانعت نداشتن از اجتماعات مشروعه و نحو ذلک از مصادیق مساوات است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۲). حقیقت تبدیل نحوه سلطنت غاصبه عبارت از فوز ملت به این موهبت (حریت) است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۹۷). حق محاسبه و مراقبه داشتن ملت و مسئولیت متصدیان از فروع دو اصل (آزادی و مساوات) است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۵۰). در مهندسی کلام علامه نائینی، بین حکومت قانون و محدود شدن روش حکمرانی تحت نظارت و مساوات و آزادی و سعادت مردم، رابطه منظومه‌وار وجود دارد. سرمایه سعادت و حیات ملی و محدودیت سلطنت و مسئولیت مقدمه آن و حفظ حقوق ملت،

همه منتهی به این دو اصل (حریت و مساوات) است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۶۵). اصل طاهر مساوات عبارت است از مساوات آحاد ملت با همدیگر و با شخص والی در جمیع نوعیات (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۰).

ایشان برای تساوی حقوق و بهره‌مندی بین آحاد مردم و حاکمان، از تعبیر قانون مبارک مساوات، در نوشته خود استفاده می‌کند (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۳). مرحوم نائینی برای تحقق حکومت قانون و دوری از شیوه‌های مستبدانه، راه کارهای قابل تحقق ارائه می‌دهد. از نظر ایشان آگاهی مردم برای علاج استبداد حکمرانی تملیک، ضروری است. تخلص از این شجره خبیثه (استبداد) و تخلص از این رقیب خسیسه (استبداد) فقط به التفات و تنبه ملت منحصر است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۵۸). همچنین برای علاج و درمان استبداد دینی و خلاصی از آن تهذیب نفس، کسب ملکه تقوا، آراسته شدن به عدالت و انقطاع آمال (آرزوهای) ملعونه و پایش و رصد درونی را پیشنهاد می‌کنند (نائینی، ۱۳۹۳، صص ۱۶۱-۱۶۲).

علامه نائینی بهانه جویی برای مخالفت با آزادی را رد کرده و آن را ضرورت جامعه انسانی می‌داند که مستلزم خروج از حدود شرعی هم نیست؛ چون این آزادی در مقابل حاکمیت بی‌ضابطه مطرح است. به همین دلیل حتی در جوامعی که با تسامح و تساهل زندگی می‌کنند و پایبندی خاصی به قیود شرعی ندارند یا گفتمان در آیین آنها روا داری بیشتر است، باز هم مطالبه آزادی دارند، پس این آزادی مد نظر در نسبت حاکم و مردم قابل طرح است نه قوانین شرعی.

حریت و آزادی تخلص از رقیب جائرانه و استنقاذ رقاب از این اسارت است نه خروج از ربقه عبودیت الهیه. پس کفار مسیحیان با این اتساع (وسیع بودن) مشرب (شیوه) چرا دنبال آزادی هستند؟ (نائینی، ۱۳۹۳، صص ۹۶-۹۹). حکمرانی ولایتیه و مشروط و آزادی و مساوات موجب نظارت و مشورت و خیرخواهی و مطالبه‌گری مردم و حق اعتراض می‌شود و مستلزم پاسخ‌گویی حاکمان است.

اساس سلطنت فقط بر اقامه همان وظایف و مصالح نوعیه و متوقفه بر وجود سلطنت و استیلای سلطان به همان اندازه محدود در تصرفش به تجاوز از آن حد مقید و مشروط

است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۴۴). حکمرانی ولایتیه، ولایت بر اقامه وظایف راجعه به نظم و حفظ مملکت نه مالکیت و امانتی است نوعیه در صرف قوای مملکت (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۴۴). متصدیان امور همگی امین نوعند نه مالک و مخدوم. در وظیفه امانت داری خود مسئول ملت هستند. این نوع حکومت را به نام‌های مقیده، محدوده، عادله، مشروطه، مسئوله و دستوریه، می‌نامند (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۴۵). تمام افراد اهل مملکت به اقتضای مشارکت و مساواتشان در قوی و حقوق بر مواخذه و سؤال و اعتراض قادر و ایمن در اظهار اعتراض خود آزادند (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۴۵).

نائینی در ذیل خطبه ۲۱۶ استظهاری جالب دارد. ترغیب و تحریض به عرض اعتراض و مشورت (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۸۶). توجیه جالبی هم در روا بودن نظارت حتی در حکومت اسلامی دارد. هم شورویه بودن سلطنت اسلامی و هم مالیات دادن مردم حق مراقبت و نظارت را برای اقامه مصالح عامه می‌دهد (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۲). در فقدان معصوم علیه السلام، نظارت بیرونی جایگزین عصمت (در اندیشه شیعه) و عدالت (در نگاه اهل سنت) است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۸۷). نظارت افزون بر جنبه عمومی باید دارای چارچوب و نظامند و در ساختار حکومتی قرار گیرد. نظارت بیرونی که جایگزین عصمت ولی است، با تدوین قانون اساسی و تشکیل مجلس شورای ملی، قوه مجریه تحت نظارت مجلس و مجلس تحت نظارت آحاد ملت قرار می‌گیرد (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۴۸).

نهی از منکر هم به‌عنوان سازوکار خودکنترلی اجتماعی برای نظارت بیرونی پیشنهاد شده است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۶). نظارت نمایندگان ملت بر مجریان جایگزین عصمت و عدالت ملکات نفسانی به‌عنوان نظارت خارجی است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۸۸). مرحوم نائینی در جهت نهادینه شدن حکومت قانونی و کارآمدی نمایندگان در نظارت قانونمند بر حکمرانان شرایطی را برای آنان بیان نموده است؛ اجتهاد در فن سیاست، وارستگی از قوه طمع، خیر خواه دین و دولت و مملکت بودن (نائینی، ۱۳۹۳، صص ۱۲۴-۱۲۵).

تدوین قانون اساسی برای تحدید و مراقبت تحت ضابطه ضروری است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۸۸). اساس حفظ محدودیت و مسئولیت مبتنی بر تدوین قانون اساسی است (نائینی،

۱۳۹۳، ص ۸۹). در حکومت ولایتیه عقل جمعی حاکم است و اساس تصمیم گیری‌ها با شور و مشورت عقلای قوم است. عادلۀ شورویۀ بودن سلطنت اسلامیۀ و آزادی و مساوات آحاد مسلمین با شخص خلفا و بطانۀ (اطرافیان خصوصی) در حقوق و احکام تحویل و تبدیل سلطنت جائزۀ غاصبۀ از ناحوۀ ظالمۀ اول به ناحوۀ عادلۀ ثانیه از اهم فرائض خواهد بود (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۸۱).

تحقق سلطنت اسلامیۀ با مشورت عقلاست (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۸۳). مشورت با عقلای امت همین شورای عمومی است نه بطانۀ (هم‌راز) و خواص شخص والی (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۸۳). دو آیه مشورت، حوزه شمول کارهای شورایی را به امور نوعیه و کلیه امور سیاسی گسترش می‌دهد (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۸۴).

از نظر ایشان، حکومت شورایی و نظام قانون‌گذاری مبتنی بر رأی اکثریت عددی، در مسیر چالش با نصوص شرعی، موضوعیت ندارد. چون رأی اکثریت در مورد قوانین مصرح و ثابت شرعی نیست بلکه در قوانین متغیر و اقتضایی، مطرح می‌شود و در مواردی است که تعارض در آرا و نظریات، برای اتخاذ روش‌ها و حل مسائل و مشکلات مدیریتی و تمیل به رجحان برتر (اقوی مرجحات) پیش می‌آید (نائینی، ۱۳۹۳، صص ۱۱۵-۱۱۷).

علامه نائینی حکومت را با فلسفۀ در خدمت آحاد مردم بودن، به‌صورت مقید، قانونمند و به روش شورایی و تحت ضابطه و نظارت‌های موثر درونی و بیرونی تبیین می‌کند و راه‌های تصور شده در مورد حکومت قانون را بیان می‌نماید. در دورۀ و عصر غیبت اذن و نظارت نواب عام را پیشنهاد می‌دهد. با این رویکردها، نگاه ساختارمند ایشان به حکومت و روش حکمرانی مشخص می‌شود.

۱. حکمرانی در عصر غیبت

در حوزه اندیشۀ اسلامی با نگاه شیعی، اصل حکومت و ساختار و شیوۀ و مشروعیت آن در دورۀ و زمان غیبت کبرا، محل بحث جدی است. از سال ۳۲۹، سال وفات آخرین وکیل و نایب خاص امام زمان علیه السلام یعنی علی بن محمد سمری، دورۀ غیبت دوم (کبرا)

آغاز می‌شود (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۹؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۵۱۶؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۹۵). در اندیشه نائینی، حکومت در دوره غیبت برای غیر امام معصوم علیه السلام و نوابش، غصبی است. در عصر غیبت، حکومت برای دیگران (غیر امام معصوم و نواب ایشان) اغتصابی (غصب) است. این مطلب از نقل رویای صادقه ایشان مبنی بر تشبیه حکومت به کنیز سیاه چرده با دستان آلوده، قابل اصطیاد و استنباط است که مشروطه دست‌های آلوده او را می‌شوید (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۷۹).

در موارد دیگر هم علامه نائینی به غصبی بودن حکمرانی در دو نوع تملیکی و ولایی عرفی، تصریح کرده‌اند. غصب تملیکیه هم ظلم به ساحت اقدس احدیت و هم غصب مقام ولایت و ظلم به ناحیه مقدسه امامت و هم غصب رقاب و بلاد و ظلم در باره عباد است به خلاف ولایتیه که ظلم و اغتصابش به مقام مقدس امت است و از آن دو ظلم و غصب دیگر خالی است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۷۷).

راه حل دوری از غصب را حکمرانی براساس اذن کسی می‌داند که صاحب این مقام است و در دوره غیبت منحصر به نواب خاص است. این غصب با اذن عمن له ولایه الاذن لباس مشروعیت هم تواند پوشید و از اغتصاب و ظلم به مقام ولایت و امامت و ولایت هم به وسیله اذن مذکور خارج تواند شد (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۷۷).

استثنا در این مورد، من له اذن الولاية (کسی که اذن ولایت دارد) است که نواب عام در اصطلاح ایشان هستند. اینجا ولایت فقهای جامع الشرایط از باب حق النیابه مطرح می‌شود. در صورت عدم امکان حکومت شرعی فقها، امر دایر است بین حکومت مطلق خودکامه بی ضابطه (ولایت تملیکیه) یا حکومت منضبط تحت نظارت مقید در حکمرانی (مشروطه) که هر دو با تفاوتی غصبی هستند، ولی شدت غصب در تملیکیه بیشتر است. ایشان از حکومت مشروطه تحت عنوان ولایتیه با غصب خفیف و کمتر، نام می‌برد. حکمرانی با نظارت، محدود و مشروط به قوانین و ضوابط می‌شود و حاکمیت در خدمت انسان‌های عضو یک جامعه برای تأمین مصالح آنها و ایجاد نظم و نسق اجتماعی و دفاع در مقابل دشمنان و قدرت‌نمایی در مقابل قانون‌شکنان، است. در این حکومت، نگاه حاکمان اصلاح و حق مطلق حاکمیت آنها به نوعی به نگاه خدمت

گذاری برای مردم تنزل می یابد و استبداد از جامعه رخت می بندد.

اگر حکومت شرعی فقها از باب نیابت قابل تحقق نبود، تکلیف چیست؟ قابل ذکر است که با شرایط زمان علامه نائینی و فقدان کادر و عدم آمادگی روانی جامعه، ایشان تصدی مستقیم را برای فقیه در حوزه حکومت لازم نمی داند (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۳). در این صورت با اذن نایب عام از اغتصاب حکومت کاسته می شود و به سمت مشروعیت می رود. در این امر اذن نایب عام ضروری است. از این نگاه علامه نائینی، مدیریت اصلی و راهبردی متعلق به نایب عام و مجتهد عادل است. ایشان اقامه سیاست مربوط به امت را شأن فقیه جامع الشرایط می داند. سیاست امور امت از وظایف حسیه و از باب ولایت است پس اقامه آن از وظایف نواب عام و مجتهدین عدول است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۲).

علامه نائینی نگاه تخصصی و تفکیکی به قوانین مورد نیاز در جامعه دارد که حاکمان متصدی اجرای آن هستند. در اینجا هم ایشان به جایگاه فقهی عادل و نواب عام در اجرای قوانین و مقررات و احکام، تصریح می کند. در مطالب بعدی این مقاله دو نوع قانون با شرح بیشتری بیان شد و اینجا از باب احتیاج به مطلب به صورت کلی بیان شد.

قوانین یا ثابت منصوص است و بدون تنازل باید اجرا شود و یا متغیر است که به نظر و ترجیح ولی نوعی موکول است. قسم دوم تابع مصالح و مقتضیات اعصار (زمانها) و امصار (سرزمینها) و به اختلاف آن قابل اختلاف و تغییر است و در عصر غیبت هم به نظر و ترجیحات نواب عام موکول است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۴).

در عصر غیبت ترجیحات با نواب عام یا مأذونین از جانب ایشان لامحاله به مقتضای نیابت ثابته قطعی علی کل تقدیر، الزام آور در مورد امور متغیر است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۵). در فقدان ظاهری معصوم علیه السلام حکومت مطلوب از نظر ایشان و اندیشمندان شیعی، اقامه امور عامه و مسلمین و اجرای احکام انتظامی و تأمین مصلحت نوعی و دفاع از حدود و ثغور مسلمین که سستی و سهل انگاری در آن مورد تأیید شرع مقدس نیست، با فقهی عادل ست. هرم حاکمیت از بالا به پایین در دیدگاه ایشان تنزلی است. حاکمیت خدا و

اولیا و جانشینان آنها هرم قدرت مشروع و مقبول است، به همین دلیل ایشان معتقد است سلطنت اسلامی از شئون امامت می باشد (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۳۹).

از نظر ایشان حاکمیت حقیقی اسلامی در امامت جلوه می کند. حقیقت سلطنت اسلامی امامت و ولایت است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۷۱). در عصر غیبت امور عمومی مسلمین قابل اهمال و تعطیل بردار نیست لذا امور نوعیه و سیاسات امور امت از وظایف نواب عام عصر غیبت علی مغیبه السلام است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۴۹). ایشان ولایت فقها را در حوزه های عمومی در عصر غیبت می پذیرد و با نگاه موسع در مصادیق امور حسیه، دامنه آن را تا امور انتظامی و حکمرانی گسترش می دهد (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۷۶). اگر تصدی گری فقهای عادل و نواب عام، ممکن نشد با محدود و مشروط کردن حکمرانی (تحدید سلطنت) با مشورت مورد تأیید شرع و سیره پیشوایان و پذیرش نظارت بیرونی، به حداقل هایی در حکمرانی اسلامی و مورد قبول در شرع می توان دست یافت (نائینی، ۱۳۹۳، صص ۴۳-۸۴-۸۷).

۲. نیابت قطعی فقها در عصر غیبت

مرحوم نائینی به نیابت قطعی نواب عام امام عصر علیه السلام در زمان غیبت تصریح می کند (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۵). افزون بر تصریح مطالب مندرج در کتاب تبه الامة و تنزیه الملة به نیابت فقها از حضرت حجت علیه السلام، در پایان کتاب بیان می کنند که دو فصل در اثبات نیابت فقهای عادل عصر غیبت در اقامه سیاست امور امت و فروع و کیفیت آن نگاشته بود که بنا به ملاحظات در کتاب نیاورده و دو فصل پایانی را حذف کرده است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۵).

ایشان قیام به ضرورت های جامعه و ولایت بر امور نوعیه و سیاست امور امت را از امور حسیه می داند (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۲) و بر فرض عدم نیابت عامه و عدم شمول عناوین مذکور بر امور حسیه که همه علما در مدیریت آنها از طرف فقها اجماع دارند، اهمیت حفظ زندگی جمعی و نظام معایش و ممالک اسلامی و اساس اسلام، از امور حسیه، بیشتر است و سهل انگاری و اهمال در آن مورد رضایت شارع نیست، لذا

نیابت فقهای عادل در این امور قطعی است و قابل تشکیک از نظر ایشان نیست (نائینی، ۱۳۹۳، صص ۶۸-۱۱۳).

علامه نائینی در لزوم هیئت منتخبه تعدادی از مجتهدین عادل یا ماذونین از ایشان در تأمین مشروعیت قوانین مجلس شورا و نظارت بر مصوبات آن به جایگاه مجتهدین عادل و نواب عام در مدیریت امور سیاسی و عمومی جامعه، تصریح می‌کند. بنا بر اصول ما طایفه امامیه این گونه امور نوعیه و سیاست امور امت از وظایف نواب عام عصر غیبت علی مغیبه السلام است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۴۹). از نظر ایشان، تمام علما، تدابیر امور سیاسی امت و تکفل امور عامه‌ای که به نوع انسان‌ها مربوط می‌شود، را در حیطه وظایف و تکالیف و عملکرد فقها می‌دانند. ایشان در فقرات دیگری از کتاب خود، به جایگاه و شأن نیابتی فقها با وضوح کامل تصریح می‌کند.

از جمله قطعیات مذهب ما طایفه امامیه این است که در این عصر غیبت، علی مغیبه السلام، آنچه از ولایات نوعیه را که عدم رضای شارع مقدس به اهمال آن، حتی در این زمینه هم معلوم باشد، وظایف حسبیه نامیده، نیابت فقهای عصر غیبت را در آن قدر متیقن و ثابت دانستیم حتی با عدم ثبوت نیابت عامه در جمیع مناصب و چون عدم رضای شارع مقدس به اختلال نظام و ذهاب بیضه اسلام و بلکه اهمیت وظایف راجعه به حفظ و نظم ممالک اسلامی از تمام امور حسبیه از اوضح قطعیات است، لهذا ثبوت نیابت فقها و نواب عام عصر غیبت در اقامه وظایف مذکوره از قطعیات مذهب خواهد بود (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۷۶).

ایشان در صفحه دیگر کتاب خود تصریح می‌کنند که عدم تمکن نواب عام بعضا و کلا از اقامه آن وظایف، موجب سقوطش نمی‌شود (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۳). مطلب ایشان در شأن و کارکرد فقیه جامع‌الشرایط و نایب عام در عصر غیبت، در چند جمله قابل تبیین است:

۱- اموری که به نوع و عموم مردم مربوط می‌شود و قانون‌گذار پاک و منزله اسلام (شارع مقدس) اهمال و سهل‌انگاری را در آن نمی‌پذیرد، تحت عنوان امور حسبیه است.

۲- اموری که به کل جامعه و نوع مردم مربوط می‌شود، باید در آنها جدیت داشت و قابل سهل‌انگاری نیست.

۳- در امور حسیه بنا به مذهب شیعه امامیه و نظر فقهای این مذهب، ولایت و نیابت فقهای جامع‌الشرایط و نواب عام امام عصر علیه السلام قطعی است.

۴- اصل اولیه این است که ولایت فقهای جامع‌الشرایط و نواب عام امام عصر علیه السلام عمومی و شامل جمیع مناصب است.

۵- اگر نیابت فقها در تمام مناصب را نپذیریم و امور حسیه را محدود در مصادیق خاص مثل ولایت بر عُیْب (غائبین، گم شدگانی که خبری به مدت طولانی از آنها نیاید) یا قُصْر (کوتاه عقلانی که قادر به تدبیر امور خود نیستند) بدانیم، بصورت قطعی می‌دانیم که قانون‌گذار ارجمند شرع مقدس راضی به بی‌نظمی و اختلال در امور جمعی و تزلزل اساس اسلام نیست و این موارد از امور حسیه خیلی اهمیتش بیشتر است. در این امور ولایت فقها و نیابت آنها از طرف امام عصر علیه السلام قطعی و قابل تشکیک نیست.

به همین دلیل هر نوع تصدی‌گری از نظر علامه نائینی نیاز به اذن مجتهد دارد (نائینی، ۱۳۹۳، صص ۱۱۳-۱۳۵). اگر حکمران ولایتیه و مشروط با اجازه فقیه جامع‌الشرایط تحت عنوان نایب عام برقرار شود، دیگر حکم غضب ندارد و حکومت مشروع دینی و سلطنت اسلامی محسوب می‌شود. این غضب با اذن عمن له ولایة الاذن (کسی که اذن ولایت دارد) لباس مشروعیت هم تواند پوشید و از اغتصاب و ظلم به مقام ولایت و امامت و ولایت هم به وسیله اذن مذکور خارج تواند شد (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۷۷).

این نگاه از یک اندیشه راهبردی و بنیادی و انگاره قرآنی اخذ شده است. قرآن تمام عالم را ملک طلق خداوند می‌داند.

وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ؛ خدا است مالک ملک زمین و آسمان و خدا بر هر چیز توانا است (آل عمران، ۱۸۹). پس هر نوع تصرفی در ملک خدا نیاز به مجوز دارد؛ وَ اللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ؛ خدا ملک خویش را به هر که بخواهد می‌دهد (بقره، ۲۴۷). این تصرف ملکی و مدیریت سیاسی مردم به انبیاء علیهم السلام و آنان به اوصیای علیهم السلام خود تفویض کرده‌اند. نبی معظم اسلام صلی الله علیه و آله ولی الهی است. النَّبِيُّ أَوْلى

بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ؛ پیغمبر اسلام از خود مؤمنین نسبت به آنان اختیاردارتر است (احزاب، ۶). أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید خدا را اطاعت کنید، و رسول و کارداران خود را- که خدا و رسول علامت و معیار ولایت آنان را معین کرده- فرمان ببرید (نسا، ۵۹).

از سوی دیگر پیامبر ﷺ جانشیان و اولی الامر و اوصیای خود را معرفی کرده است؛ ایها الناس من كنت مولاة فعلى مولاة، الست اولی بکم من انفسکم؟؛ ای مردم هر کسی که من مولای اویم علی مولای او است، آیا سزاوارتر از خودتان به شما نیستم؟ (حمیری، ۱۴۱۳، ص ۴۳۱). من كنت مولاة فعلى مولاة، اللهم وال من والاه، و عاد من عاداه؛ ثلاث مرات؛ هر کسی که من مولا و سرپرست او هستم علی مولا و سرپرست او است. خدایا دوست دارانش را دوست بدار و با دشمنانش دشمنی کن. پیامبر ﷺ سه مرتبه این مطلب را تکرار کردند (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۲۴). من كنت مولاة فعلى مولاة اللهم وال من والاه و عاد من عاداه؛ هر کسی که من مولا و سرپرست او هستم علی مولا و سرپرست او است. خدایا دوست دارانش را دوست بدار و با دشمنانش دشمنی کن (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۳۰).

عن سلمان الفارسی رضی الله عنه قال: دخلت على النبي ﷺ فإذا الحسين بن علي على فخذه و هو يقبل عينيه و يلثم فاه و يقول أنت سيد ابن سيد أنت إمام ابن إمام أخو إمام أبو أئمة أنت حجة الله ابن حجة؛ از سلمان فارسی نقل شده است که به خدمت نبی مکرم ﷺ رسیدم و در آن موقع حسین بن علی ﷺ روی زانویش بود و حضرت دو چشم را می‌بوسید و دهان بر دهنش می‌گذاشت و می‌فرمود: تو سرور فرزند سرور و پیشوا و امام و فرزند و برادر پیشوا و امام هستی و پدر پیشوایان و امامان هستی، تو حجت فرزند حجت می‌باشی (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۶۲).

و أسند قول النبي ﷺ لابن مسعود علي بن أبي طالب إمامكم بعدی و خلیفتی علیکم فإذا مضى فالحسن فإذا مضى فالحسين ثم تسعة من ولد الحسين واحد بعد واحد قائمهم تاسعهم لا يحبهم و يواليهم إلا مؤمن طابت ولادته و لا يبغضهم و يعاديهم إلا كافر خبث ولادته من أنكر واحدا منهم فقد أنكرني ما أنا ناطق عن الهوى فى على و الأئمة

من ولده؛ سند این روایت از ابن مسعود به نبی خدا ﷺ می‌رسد که فرمود: علی بن ابی طالب بعد از من امام شما و جانشین من بر شماست، وقتی وفات نمود حسن و پس از او حسین و نه نفر از فرزندان یکی پس از دیگری امام و پیشوا و جانشین من هستند بر شما. نهمین فرزند حسین قیام کننده نهایی است. کسی دوست و محبشان نمی‌شود مگر اینکه مومنی باشد که به پاکی ولادت یافته است و لغض و درز و دشمن نمی‌شود با آنها مگر کسی که ولادتش ناپاک باشد. کسی یکی از آنها را انکار کند منکر من شده است. در مورد علی و پیشوایان از فرزندان او روی هوا و به میل صحبت نمی‌کنم (عاملی نباطی، ۱۳۸۴ق، ج ۲، ص ۱۲۷).

جمله پایانی مطلب پیامبر ﷺ با اقتباس از آیه کریمه مشیر به شأن الوهی و ربانی جایگاه ائمه اطهار علیهم السلام در وصایت و جانشینی پیامبر ﷺ است؛ وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ؛ و هرگز از روی هوی و هوس سخن نمی‌گوید. آنچه می‌گوید به جز وحیی که به وی می‌شود نمی‌باشد (نجم، ۳، ۴).

فأوحى الله إلى يا محمد إني أطلعت إلى الأرض اطلاعة فاخترتك منها فجعلتك نبيا ثم أطلعت ثانيا فاخترت منها عليا فجعلته وصيك و وارث علمك و الإمام بعدك و أخرج من أصلا بكما الذرية الطاهرة و الأئمة المعصومين خزان علمي فلولاكم ما خلقت الدنيا و لا الآخرة و لا الجنة و لا النار يا محمد أتحب أن تراهم قلت نعم يا رب فنوديت يا محمد ارفع رأسك فرفعت رأسي فإذا أنا بأنوار علي و الحسن و الحسين و علي بن الحسين و محمد بن علي و جعفر بن محمد و موسى بن جعفر و علي بن موسى و محمد بن علي و علي بن محمد و الحسن بن علي و الحجة يتلألأ من بينهم كأنه كوكب دري فقلت يا رب من هؤلاء و من هذا قال يا محمد هم الأئمة بعدك المطهرون من صلبك و هو الحجة الذي يملأ الأرض قسطا و عدلا؛ رسول خدا ﷺ فرمود: خداوند به من وحی کرد که ای محمد، به زمین توجه کردم و تو را انتخاب کرده به عنوان نبی برگزیدم، آنگاه در عنایت و توجه دوم علی را انتخاب کردم و او را وصی و جانشین و وارث علم و امام و پیشوای بعد از تو گزینش نمودم. از صلب و پشت شما دو نفر ذریه‌های پاک و امامانی معصوم و خزینه‌های دانش خود خارج نمودم. اگر شما نبودید دنیا و آخرت و بهشت و جهنم را

خلق نمی کردم. فرمود: ای محمد مایل به دیدن آنها هستی؟ عرض کردم بله. ندایی شنیدم که سرت را به سمت آسمان بلند کن. سر را بلند کردم خود و علی و حسن و حسین و علی بن حسین و محمد بن علی و جعفر بن محمد و موسی بن جعفر و علی بن موسی و محمد بن علی و علی بن محمد و حسن بن علی و حجت را در میان انوار دیدم. حجت مانند ستاره پر نور، در بین آنها درخشش بیشتری داشت. عرض کردم خدایا اینها کیانند و آن درخشانتر کیست؟ فرمود: ای محمد اینان پیشوایان بعد از تو و پاکیزگان از صلب و ذره تو هستند و آن (درخشان تر) حجت است که زمین را پر از عدل و داد می کند (خزاز رازی، ۱۴۰۱، ص ۷۳). اوصیای کرام هم نایبان خود را مشخص کرده اند؛ و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم و أنا حجة الله عليه؛ در پیشامدهای روزگار به راویان احادیث ما رجوع کنید، آنان حجت من بر شما و من حجت خدا بر آنانم (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۸۴).

۳. تفاوت احکام ثابت از متغیر به عنوان منطقة الفراغ

از نظر نائینی قوانین مورد نیاز برای اداره و مدیریت مملکت و سیاست و سعادت مردم و جامعه دو قسم است. روش ها و رویکردهای جدید در حوزه حکمرانی در تاریخ معاصر، بیشتر معطوف به احکام و مقررات، نوع خاصی (نوع دوم) از آنها است. دستور صریح (منصوصات) که وظیفه عملی آن به طور خاص تعیین شده و حکمش در شرع مشخص است. دستورات غیر صریحی که تکلیف آنها مشخص نشده و به نظر ولی امر واگذار شده است.

قسم اول ثابت و با تغییرات زمان و مکان و تحولات مرسوم (اعصار و امصار) تغییر نمی کند و ثابت است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۴). تشخیص این موضوعات و مسائل و احکام مترتب به آنها در زمان غیبت با کارشناس ممتاز دین یعنی با مجتهد مستنبط است. قسم دوم تابع مصالح و تغییر پذیر و اقتضایی است. این امور موکول به ولی منصوب الهی در حالت امکان اجرای امور (بسط ید) و ترجیحات منصوبین ایشان در ممالک دیگر (غیر

از محل استقرار ولی منصوب) است. در عصر غیبت هم به نظر و ترجیحات نواب عام و کسی که ماذون در ولایت باشد موکول است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۴).

احکام متغیر اقتضایی موکول به نظر ولی زمان، با نظام مشورت و بهره مندی از جامعه نخبه و کارشناس است و حوزه صدور احکام در آن همان منطقه الفراغ در اصطلاح برخی اندیشمندان همچون مرحوم محمدباقر صدر است.

از پیامدهای مهم این دو اصل چند موضوع قابل استخراج است:

❖ تطبیق قوانین جاری و دارج و ساری و مصوبات مجلس با احکام ثابت و اول ضروری است.

❖ مشورت در حوزه احکام دوم و متغیر است.

❖ التزام به قوانین متغیر پس از ترجیحی که ولی معصوم علیه السلام یا منصوبین (نواب

خاص) ایشان یا نواب عام معصوم علیه السلام که نیابت ثابت قطعی دارند، ضروری است.

❖ بیشتر رویه‌های سیاسی در حکمرانی از قسم دوم و متغیر است از این رو تدوین

قوانین برای اداره امور و نظام معایش در حوزه احکام این قسم موضوعیت

دارد.

❖ احکام متغیر تابع مصالح مردم و اقتضایی هستند (نائینی، ۱۳۹۳، صص ۱۳۴ - ۱۴۰).

۴. نگاه تنزلی به حاکمیت

داشتن حکومت برای جوامع انسانی ضروری است. این امر مورد وفاق عقلای عالم از محل و محل مختلف است. علامه نائینی با استفاده از قاعده حسن و قبح و مستقلات عقلی بر این امر تأکید می‌کند. فلسفه حکومت تأمین مصالح نوع انسان‌هاست و نوعی امانت‌داری است که مورد تأیید همه عقلای بشر اعم از دینداران و مخالفین دین است (نائینی، ۱۳۹۳، صص ۶۷ - ۱۶۳).

تصدی حکومت در نگاه دین اسلام با انسان‌های کامل و ائمه معصومین علیهم السلام است.

اعتبار داشتن کلمه الهیه عصمت در ولایت بر سیاست امور امت در نگاه طایفه امامیه قطعی است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۷۲). سیاست امور امت از وظایف حسیه و از باب ولایت است

پس اقامه آن از وظایف نواب عام و مجتهدین عدول است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۲). تصرفات ولایتیه برای اهلبش شرعاً ثابت است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۷۷). پس از معصومین علیهم السلام ایشان از مجتهد نافذ الحکومه به عنوان نایب عام اسم می‌برند (نائینی، ۱۳۹۳، صص ۱۰۵-۱۱۴-۱۲۳). در مرحله بعد از نواب عام امام معصوم علیه السلام مومنین غیر فقیه و در مرحله نازل تر فساق از مسلمین تصدی وظایف مربوط به اجتماع را متکفل می‌شوند (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۳). از این رو حکومت تعطیل پذیر نیست.

راهبرد وجود حاکمیت از عالی به دانی و عدم قبول فقدان حکومت در بیان امیرالمومنین علی علیه السلام با وضوح تمام نقل شده است. البته این امر دال بر مشروعیت تمام انواع حکومت‌ها نیست بلکه در این نظریه و گفتمان، ضمن تأکید بر حکومت مشروع در صورت عدم تمکن از اقامه آن، مراتب پایین و عدم پذیرش هرج و مرج ناشی از بی‌حکومتی، مورد اهتمام است؛ إنه لا بد للناس من أمير بر او فاجر يعمل فی امرته المؤمن و يستمتع فيها الکافر و يبلغ الله فيها الأجل و يجمع به الفیء و یقاتل به العدو و تأمن به السبل و يؤخذ به للضعیف من القوى حتی یستريح بر و یستراح من فاجر؛ مردم ناچارند حاکمی داشته باشند. خواه نیکوکار و خواه بدکار، که مومن در سایه حکومت او به کار خود پردازد و کافر از متاع دنیا برخوردار گردد و با دشمن پیکار شود و راه‌ها ایمنی یابد و حق ضعیف از قوی ستانده شود تا نیکوکار در آسایش به سرد برد و از شر مردم بدکردار در امان باشد (نهج البلاغه، خطبه ۴۰؛ شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۸۲؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۴، ص ۱۸۱).

مفاد فرمایش امیرالمومنین علیه السلام اثبات کننده ضرورت اصل حاکمیت است نه مشروعیت حکومت فاجر. ذکر این نکته برای این است در صورت عدم امکان حکومت نیکوکاران، حکمرانی فاجر به بی‌حکومتی ترجیح دارد.

دو اصل در توجیه حکمرانی و حکومت مورد توجه جدی علامه نائینی است.

۱- حفظ نظامات داخلی مملکت و تربیت نوع اهالی و رسانیدن هر ذی حقی به حق خود و منع تعدی مردم به همدیگر و انجام وظایفی که به مصالح داخلی مملکت و ملت مربوط می‌شود.

۲- تحفظ از مداخلات بیگانگان و اجانب و ممانعت از حیل‌های آنان با آماده‌سازی قوای دفاعی و جنگی.

احکام شریعت مطهر اسلام برای اقامه این دو تکلیف حکومتی با دو عنوان مورد توجه واقع شده است. برای انجام وظایف سنخ اول، احکام سیاسی و تمدنی و برای دوم حکمت عملیه مورد اهتمام است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۴۰). داشتن حکومت در جمیع امم و ملت‌ها، مسلم و مورد وفاق عقلا است.... به همین دلیل شریعت مطهره حفظ اساس اسلام را از اهم جمیع تکالیف و سلطنت اسلامی‌ها را از شئون امامت مقرر فرموده‌اند (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۳۹).

مدل حکمرانی ایشان در دوره فقدان ظاهری معصوم علیه السلام در زمان غیبت، مطابق نظر بسیاری از فقهاست (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۲۸؛ محقق کرکی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۲؛ نراقی، ۱۳۶۵، ص ۹۷؛ نجفی، ۱۹۸۱، ج ۲۱، صص ۳۹۳-۳۹۷؛ بروجردی، ۱۳۶۲، صص ۵۲-۵۷). امور اجتماعی تعطیل‌بردار نیست. مدل اصلی و تراز ممتاز، حکومت معصوم علیه السلام است. این نوع حکومت ولایتیه تراز مطلوب با وجود معصوم علیه السلام است و ملکه عصمت حافظ سلطنت ولایتیه است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۴۵). در فقدان ظاهری معصوم علیه السلام فقط بر نیابت فقها در امور عامه و تأمین مصالح نوعیه، دلیل داریم. در فقدان تصدی‌گری فقیه، با اتخاذ روش عقلایی تجربه شده در محدود کردن اعمال حاکمیت (مشروطه) تن می‌دهیم.

نتیجه

علامه نائینی با نگاه ساختارمند به قدرت در عصر مشروطه، مدل حکمرانی را با مبانی خاص ارائه دادند. حکومت برای تأمین مصالح مردم بوده و نوعی امانت‌داری است، بنابراین نگاه مالکانه به مردم و منابع سرزمینی مردود است و هر نوع اعمال سلیقه شخصی حاکم و استبداد به رأی غیر قابل قبول می‌باشد و آزادی و مساوات آحاد مردم و حاکمان در برابر قانون مورد توجه ایشان است. روش حکمرانی براساس تجربه بشری و تصریح منابع دینی شورایی است. به‌صورت بنیادی، حکومت بر انسان‌ها از شئون ربوبی است و ولایت بر مردم به اولیای معصوم علیه السلام واگذار شده است. معصومین علیهم السلام در

عصر غیبت نواب عام دارند که نیابت آنها قطعی و خدشه ناپذیر است. هر نوع تصرف و تصدی گری با نواب عام یا اذن آنها، مشروع است. اگر حکومت شرعی با فقدان شرایط مد نظر و اقصائات زمانی و مکانی قابل تحقق نبود، از دو نوع حکمرانی غاصبانه تملیکیه و ولایتیه که اولی بی ضابطه و لجام گسیخته حکمرانی می کند و دومی که ضابطه مند و محدود است، دومی قابل قبول تر است و غضب در آن نحیف و ضعیف شده است. در اولی ادعای ردای کبریایی و غضب مقام امامت صورت گرفته است و بناحق اعمال حاکمیت بر سرنوشت مردم شده است و حقوق آنها در این نوع حکمرانی ادا نمی شود و ظلم به هر سه قابل تصور است. به نظر مرحوم نائینی در دومی فقط غضب مقام امامت مطرح است و مردم در آسایش نسبی و قانونمندی زندگی می کنند پس مفاسدش کمتر از اولی است. البته اذن ولی و نایب عام، نامشروع بودن نوع ولایتیه از حکمرانی را از بین می برد و نوعی مشروعیت برای آنان ایجاد می کند. به هر حال وجود فقیه عادل و نایب عام چه از باب تصدی گری مستقیم در حکومت و چه با اذن و نظارت، مورد تأکید علامه نائینی است. پس ولایت فقها در امور سیاسی و مدیریتی در دوره و عصر غیبت، از نظر ایشان ثابت است و ظهور و بروز و روش اعمال ولایت آنها، به اقتضای زمان و مکان، تغییر می کند.

فهرست منابع

* قرآن.

** نهج البلاغة.

آفاجانی، مصطفی؛ جمال‌زاده، ناصر؛ عزیزی، مجتبی. (۱۴۰۰). گستره ولایت فقیه در اندیشه سیاسی علامه نائینی، پژوهشنامه انقلاب اسلامی، شماره ۳۸.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). کمال‌الدین و تمام النعمة. تهران: انتشارات اسلامی.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه (ج ۴، چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن فهد حلی اسدی، ابوالعباس جمال‌الدین احمد بن شمس‌الدین محمد. (۱۴۰۷ق). المهذب. قم: انتشارات جامعه مدرسین.

بروجردی، سیدحسین. (۱۳۶۲). البدر الزاهر فی صلوة الجمعة و المسافر (مقرر: حسینعلی منتظری). قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

حمیری، عبد الله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). قرب الإسناد (ط - الحديثة). قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام.

خزاز رازی، علی بن محمد. (۱۴۰۱ق). کفاية الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر. قم: بیدار.

رفعت مقام، احمد. (۱۳۸۱)، پایان نامه، بررسی تطبیقی اندیشه‌های امام خمینی و میرزای نائینی در رابطه با ولایت فقیه، دانشگاه شیراز.

شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة (للصبحی صالح). قم: هجرت.

طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱ق). الغيبة. قم: دارالمعارف الإسلامية.

عاملی نباطی، علی من محمد بن علی بن محمد بن یونس. (۱۳۸۴ق)، الصراط المستقیم إلى مستحقّی التقدیم. نجف اشرف: المكتبة الحیدریة.

کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۲۹ق). الکافی (ط - دارالحديث). قم: دار الحديث.

محقق کرکی، علی بن حسین عاملی. (بی تا). رسائل المحقق الکرکی. قم: کتابخانه آیت الله
مرعشی نجفی.

نائینی، محمدحسین. (۱۳۹۳). تنبیه الامة و تنزیه الملة (مصحح و محقق: سیدجواد ورعی). قم:
بوستان کتاب.

نجفی، محمدحسن. (۱۹۸۱م). جواهر الکلام. بیروت: داراحیاء التراث العربی.

نراقی، احمد. (۱۳۶۵). عوائد الایام. تهران: اداره کل انتشارات و تبلیغات وزارت ارشاد.

ورعی، سیدجواد. (۱۳۸۱)، ولایت فقیه در اندیشه فقهی سیاسی نائینی. نشریه حکومت اسلامی،
شماره ۲۴.

هاشمی خویی، میرزا حبیب الله. (۱۴۰۰ق). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة و تکملة منهاج
البراعة. تهران: مکتبه الإسلامية.



A Study of Status of Rights in the Jurisprudence of Allama Mohammad Hossein Kashif al-Ghita' with a Focus on Political Jurisprudence

Seyfollah Sarrami

Associate professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
Sarrami.sayfollah@isca.ac.ir



Abstract

The status of rights in Islamic jurisprudence (Fiqh) is one of the influential foundations of political jurisprudence. Presenting this status—while demonstrating a rights-oriented approach alongside duty-centeredness, and based on the intrinsic divine right—grants order and logic to the interaction between fiqh and politics within the framework of political fiqh. Investigating the status of rights in Islamic jurisprudence merits focus on three axes: the concept, origin, and categories of rights. The distinguished jurist, Allama Mohammad Hossein Kashif al-Ghita', has taken steps toward formulating the status of rights in Islamic jurisprudence. Based on his views, this article explores and analyzes these three axes. Therefore, the main question of the paper is: What is Allama Kashif al-Ghita's perspective on these three axes, and what is its impact on political fiqh? This scientific report on his works is without precedent, making it a novelty of this article. One of the findings of this study is that the origin Kashif al-Ghita' identifies for rights, in fact, expresses the

* **Cite this Article:** Sarrami, S. (2022). A Study of Status of Rights in the Jurisprudence of Allama Mohammad Hossein Kashif al-Ghita' with a Focus on Political Jurisprudence. *Journal of Fiqh and Politics*, 3(5), pp. 32-58. <https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71106.1056>

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

■ **Received:** 2025/02/14 ■ **Revised:** 2025/02/15 ■ **Accepted:** 2025/02/16 ■ **Published online:** 2025/05/08

source of power and legitimacy in a political system. Additionally, in his view, real external actions are the source of rights—for example, the conduct of an Islamic ruler in properly guiding and leading society becomes the basis of his right over the people.

Keywords

Definition of rights, origin of rights, categories of rights, status of rights, political fiqh, Mohammad Hossein Kashif al-Ghita'.

فهم مكانة "الحق" في فقه العلامة محمد حسين كاشف الغطاء في ضوء الفقه السياسي



سيف الله صرامي

أستاذ مشارك، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.
 sarrami.sayfollah@isca.ac.ir

الملخص

إن مكانة "القانون" في الفقه الإسلامي تعد من أهم الأسس المؤثرة في الفقه السياسي. وعرض هذه المكانة، مع الاهتمام نحو منجز الحقوق، وفي الوقت نفسه مع ممارسة منهج الواجب المرتكز على الحقوق الإلهية الذاتية، يضفي النظام والمنطق على تفاعل الفقه والسياسة، في بنية الفقه السياسي. ومن المناسب أن تناول مكانة الحق في الفقه الإسلامي من خلال محاوره الثلاثة: المفهوم، والأصل، والأقسام. لقد خطى الفقيه الجليل، العلامة الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، خطوات نحو تبين مكانة الحق في الفقه الإسلامي. وبناءً على رؤيته، نقدم هنا مراجعةً وتحليلاً للمحاور الثلاثة المذكورة آنفاً: ومن هنا فإن السؤال الرئيسي للمقال سيكون: ما هو رأي العلامة كاشف الغطاء في المحاور الثلاثة المذكورة، وأثرها على الفقه السياسي؟ إن هذا التقرير العلمي عن أعمال كاشف الغطاء غير مسبوق، وهو ابتكار هذه المقالة. ومن نتائج هذا البحث، يمكن الإشارة إلى الأصل الذي يقدمه كاشف الغطاء للحق، والذي هو في الواقع تعبير عن أصل السلطة والشرعية في النظام السياسي؛ كما

٣٤
 فقه
 سياسي
 ص.م. شماره اول بهار و تابستان ۱۴۰۱ (پیاپی ۵)

* إقتباس من هذا المقال : صرامي، سيف الله. (١٤٠١) فهم مكانة "الحق" في فقه العلامة محمد حسين كاشف الغطاء في ضوء الفقه السياسي. الفقه والسياسة، العدد ٣(٥)، صص ٣٢-٥٨.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71106.1056>

□ نوع المقالة: بحثية محكمة؛ الناشر: مكتب إعلام الإسلامي في حوزة قم (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران) © المؤلفون

□ تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠٢/٠٤ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٢/١٥ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٢/١٦ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٥/٠٨

يرى أن السلوكيات الخارجية الحقيقية قد تكون أصل الحق، فثلاً، سلوك الحاكم الإسلامي في توجيه المجتمع وقيادته الصحيحة هو أصل حقه على الناس.

الكلمات الرئيسية

تعريف الحق، أصل الحق، أقسام الحق، مكانة الحق، الفقه السياسي، الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء.

جایگاه‌شناسی حق در فقه علامه محمدحسین کاشف الغطاء

با نگاه به فقه سیاسی*

سیف‌الله صرامی

دانشیار، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران
 sarrami.sayfollah@isca.ac.ir



چکیده

جایگاه حق در فقه اسلامی، یکی از مبانی پر اثر در فقه سیاسی است. ارائه این جایگاه، ضمن نشان دادن حق‌مداری، در عین تکلیف‌گرایی، بر محور حق ذاتی الهی، به تعامل فقه و سیاست، در ترکیب فقه سیاسی، نظم و منطق می‌دهد. کاوش از جایگاه حق در فقه اسلامی، در سه محور مفهوم، خاستگاه و اقسام حق، شایسته است. فقیه بلند مرتبه، علامه شیخ محمدحسین کاشف الغطاء، گام‌هایی در راستای تدوین جایگاه حق در فقه اسلامی، برداشته است. براساس دیدگاه او، در اینجا، در سه محور مذکور، بررسی و تحلیلی پیش‌رو می‌نهم؛ بنابراین پرسش اصلی مقاله چستی دیدگاه علامه کاشف الغطاء در سه محور مذکور با نگاهی به تأثیر آن بر فقه سیاسی خواهد بود. چنین گزارش علمی از آثار ایشان مسبوق به پیشینه‌ای نیست و نوآوری این مقاله است. از یافته‌های این پژوهش است که خاستگاهی که کاشف الغطاء برای حق معرفی می‌کند، در واقع، بیان منشأ قدرت و مشروعیت در یک نظام سیاسی است؛ همچنین از نظر او، رفتارهای خارجی حقیقی منشأ حقوق است و به‌طور مثال، رفتار حاکم اسلامی در هدایت و رهبری درست جامعه، منشأ حق او بر مردم می‌شود.

کلیدواژه‌ها

تعریف حق، خاستگاه حق، اقسام حق، جایگاه حق، فقه سیاسی، شیخ محمدحسین کاشف الغطاء.

* **استناد به این مقاله:** صرامی، سیف‌الله. (۱۴۰۱). جایگاه‌شناسی حق در فقه علامه محمدحسین کاشف الغطاء با نگاه به فقه سیاسی. فقه و سیاست، سوم (۵)، صص ۳۲-۵۸.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71106.1056>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۶؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۳۰؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۲/۱۸

مقدمه

شناسایی حق مایه اصلی تنظیم روابط انسان‌هاست. در یک نگاه جامع، حق پایه تکلیف هم هست. زیرا تکلیف در صورتی مفهوم و مصداق می‌یابد که برای مقام تکلیف‌کننده حق تکلیف کردن را روا بدانیم؛ از این رو حتی در شرایع الهی، از جمله شریعت اسلام هم که ممکن است گفته شود روابط انسانی بر محور تکلیف‌گرایی تنظیم شده است، محوریت حق محفوظ است؛ زیرا، تکلیف‌گرایی شرایع، از یک سو، مبتنی بر حق تکلیف کردن خدای سبحان است (صّامی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۹) و سوی دیگر، بر پایه حق هدایت‌شوندگی و سعادت‌یابی انسان قرار دارد.

محور قرار گرفتن حق این خاصیت مهم را هم دربردارد که تعامل فقه با سیاست را در ترکیب فقه سیاسی، نظم و منطق می‌دهد؛ چرا که سیاست بر محور قدرت و حاکمیت است و جایگاه حق در فقه، نقش غیر قابل انکار خود را در نظم بخشی و تدوین روابط قدرت و حاکمیت، ایفا می‌کند. همه نظام‌های سیاسی، چه مبتنی بر شرایع الهی و چه مبتنی بر مرام‌های غیر دینی، آگاهانه یا ناآگاهانه، پیش‌فرض‌هایی را در تعریف حق، نوعی از خاستگاه اصلی حق، تقسیم‌هایی از حق و بیان مصادیقی کم یا زیاد از حق‌ها دربردارند.

تتبع و تأمل در فقه امامیه - آرای فقها - نشان می‌دهد با اینکه صورت اولیه بیان تکالیف در فقه، فقها به تعریف، خاستگاه، تقسیم‌ها و مصادیق از حق، توجه فراوانی نشان داده‌اند. نمونه‌هایی از این توجهات در ادامه خواهد آمد.

فقیه برجسته امامیه علامه محمدحسین کاشف‌الغطاء در گفتاری کوتاه و پرمغز تلاش می‌کند، بر سه محور بیان حق، خاستگاه و تقسیم‌هایی از آن، نمایی از حق را در فقه، ترسیم کند. این تلاش نشان‌دهنده یک نظم منطقی در عرضه مباحثی فقهی براساس دیدگاهی در تعریف، خاستگاه و تقسیم حق است؛ از همین رو می‌توان آن را از نظرگاه او، جایگاه شناسی حق در فقه نامید. در اینجا فرصت ارائه و تحلیل کل آرای این فقیه درباره حق، فراهم نیست. اما تلاش می‌کنیم با کاوش در محورهای سه‌گانه، در قالب

بررسی تحلیلی دیدگاه کاشف الغطاء، پیش درآمدی برای تدوین جایگاه شناسی حق در فقه اسلامی، ارائه دهیم

۱. تعریف حق

از فقهای پیشین درباره تعریف حق، شاید به این دلیل که آن را واضح یا لااقل راسخ در اذهان می دانسته اند، مطلب چندانی نمی توان بدست آورد. اما فقهای متأخر و معاصر در این باره سخن بسیار دارند. کاشف الغطاء، در فضای متأخران، تعریفی از حق ارائه می دهد. در اینجا ابتدا نگاهی به تعاریف سایر فقها می اندازیم و سپس تعریف ایشان را مطرح می کنیم.

شیخ انصاری با وجودی که به طور مستقیم به تعریف حق نپرداخته، در برخی از مباحث به مراد خود اشاره کرده است. در آغاز بحث خیارات می گوید: «تعبیر به ملک در تعریف خیار - ملک فسخ عقد - برای اشاره به حق بودن خیار است نه حکم بودن آن» (انصاری، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۱۱). این نشان می دهد که در نظر شیخ انصاری حق از جنس ملک است. در ادامه همان سخن با ذکر مثال هایی برای حکم در برابر حق می گوید: «از آن رو که این مثال ها از قبیل حکم هستند نه حق، به ارث نمی رسند و با اسقاط، ساقط نمی شوند» (انصاری، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۱۱). این عبارت نیز نشان می دهد که ویژگی حق قابلیت به ارث رسیدن و با اسقاط، ساقط شدن است.

پس از شیخ کسانی با صراحت به تعریف حق و تفاوت آن با حکم پرداخته اند. سید محمد کاظم طباطبایی، صاحب عروه نیز به تبع شیخ انصاری، حق را از جنس ملک می داند. وی می گوید: «حق نوعی سلطنت است؛ خواه سلطنت بر امری باشد که آن امر یا به عین تعلق می گیرد، مانند حق تحجیر و حق رهن و حق طلبکاران در ترکه میت، یا به غیر عین تعلق می گیرد، مانند حق خیار که به عقد تعلق می گیرد و خواه سلطنت بر شخص باشد، مانند حق قصاص و حق حضانت و حق قسم و مانند آن؛ بنابراین حق مرتبه ضعیفی از ملک، بلکه نوعی از ملک است و صاحب حق مالک چیزی است که امر آن به دست اوست» (طباطبایی یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۵). همین معنا را با توضیح

بیشتر از نظرگاه محقق نائینی و دسته‌ای دیگر از فقها می‌توان برداشت کرد (خوانساری، تقریرات نائینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۰۵؛ آل بحر العلوم، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۳؛ السید الحکیم، ۱۴۰۴ق، ج ۱۳، ص ۳، ج ۱۴، ص ۵۵۳).

اما بیان دیگری از حق توسط مرحوم آخوند خراسانی ارائه شده است. وی حق را اعتباری خاص غیر از ملک و سلطنت می‌داند که برای آن آثار مخصوصی است. از جمله آثار این اعتبار خاص سلطنت است؛ همچنانکه سلطنت از آثار ملک هم هست (آخوند خراسانی، ۱۴۰۶ق، ص ۴). مرحوم خوانساری صاحب جامع المدارک نیز بیانی دارد که می‌تواند به بیان مرحوم آخوند بازگشت داده شود. وی پس از نقد تعریف شیخ انصاری و پیروان او می‌گوید: «ظاهراً حق خودش سلطنت نیست، بلکه اعتباری است عقلایی که سلطنت به آن تعلق می‌گیرد مانند اعیان و منافع [که سلطنت مالکانه به آنها تعلق می‌گیرد] (خوانساری، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۶۹). بنا بر این بیان، همچنانکه مالک عین سلطنت بر عین دارد یا مالک منفعت بر آن سلطنت دارد، حق هم چیزی است که صاحب آن بر آن سلطنت دارد. از آنجا که حق ممکن است به عین تعلق گیرد، مانند حق رهن که به عین مرهونه تعلق می‌گیرد؛ بنابراین باید گفت: سلطنت در اینجا به یکی از متعلقات عین که همان حق رهن نسبت به عین است، تعلق گرفته است. مفهوم تعلق به متعلق این خواهد بود که مرتهن بر عین مرهونه از تسلط همه‌جانبه آنچنان که مالک عین دارد، برخوردار نیست، بلکه تسلط بر جانبی از عین دارد و آن عبارت از امکان فروش آن برای اخذ دین در شرایط معین است. سخنی به نسبت طولانی از امام خمینی علیه السلام هم درباره ماهیت حق وجود دارد که می‌تواند موافق با نظر مرحوم آخوند دسته‌بندی شود. ایشان حق را ماهیتی اعتباری نزد عقلا یا شارع مقدس می‌دانند که به صورت مشترک معنوی و با معنایی یکسان در همه موارد حقوق وجود دارد و غیر از ماهیت اعتباری ملک یا سلطنت است، هر چند، نزد عقلا، سلطنت به آن تعلق می‌گیرد (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۹).

دسته سوم از فقها منکر ماهیتی متفاوت برای حق، جدای از اصل مجعول بودن آن نزد شارع یا عقلا، هستند. به عبارت دیگر تفاوت بین حق و حکم را باور ندارند. آیت‌الله خوئی برای اثبات اینکه حق ماهیت اعتباری خاصی نیست، ابتدا مجعولات شرعی را به

شش دسته تقسیم می‌کند که عبارتند از: تکلیفی الزامی، تکلیفی غیر الزامی، وضعی لزومی قابل انفساخ، وضعی لزومی غیر قابل انفساخ، وضعی ترخیصی قابل اسقاط و وضعی ترخیصی غیر قابل اسقاط (توحیدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۵). سپس توضیح می‌دهد که در همه این موارد با حکمی شرعی مواجه هستیم که تابع موضوع خود می‌باشند و برای مصالحی، بنابر نظریه تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الامریه، جعل شده‌اند (توحیدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۶). پس از این توضیح، اطلاق کلمه حق به معنای لغوی ثبوت، بر همه احکام شرعی را دلیل بر اتحاد حق و حکم قلمداد می‌کنند (توحیدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۷). با این وجود ابایی از این ندارند که در اصطلاح خاص، حق را بر دسته‌ای از احکام که قابلیت اسقاط دارند، اطلاق کنند (توحیدی، بی‌تا، ج ۲؛ شهیدی، بی‌تا، ص ۸۵).

مرحوم شیخ محمدحسین اصفهانی بیان چهارمی را برای حق ارائه کرده‌اند که قبلاً در سخن امام خمینی به رد آن اشاره شد. وی پس از نقد ملک بودن حق، می‌گوید: «ممکن است گفته شود - هر چند موافق صریحی برای این گفته نیافتم - حق در هر موردی از نظر مصداق، اعتبار خاص همان مورد را دارد و آثار خاص همان اعتبار هم بر آن بار می‌شود. مثلاً حق ولایت چیزی جز اعتبار ولایت برای حاکم، پدر و جد نیست ولیکن از آثار این اعتبار جواز تصرف در مال مولی علیه است، چه تکلیفاً و چه وضعاً و اعتبار دیگری نیاز نیست؛ بنابراین اضافه حق به ولایت اضافه بیانیه است...» (اصفهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۰).

ظاهراً، در زمانی که مرحوم شیخ محمدحسین کاشف‌الغطاء درباره ماهیت حق اظهار نظر می‌کند، چهار رأی فوق وجود داشته است؛ هر چند دوره علمی برخی از موافقان آرای فوق، اندکی پس از دوره علمی کاشف‌الغطاء بوده است. کاشف‌الغطاء موافق با اصل نظر اول، حق را نحوه‌ای سلطنت می‌داند و می‌گوید: «الحق نحو سلطنه و السلطنه عبارۀ عن القاهرة و التسلط و لها مراتب کثیره، اعلاها و اجلها هو سلطنه الحق تعالی شأنه و قهاریته علی مخلوقات؛ سلطنت عبارت است از قاهریت و تسلط و دارای مراتب بسیاری است، بلندترین مرتبه آن سلطنت خدای متعال بر مخلوقات است» (کاشف‌الغطاء، ۱۴۰۲ق، صص ۸۶ - ۱۱۸). در بیانی شفاف‌تر می‌گوید: «قد استبان لک من کل ما

ذكرنا الفرق بين الحق و الحكم و ان الاول نوع سلطنة تستتبع اثرا وضعيا او تكليفيا يقبل الاسقاط و المعاوضة غالباً؛ از آنچه گفتیم فرق بین حق و حکم روشن شد. حق نوعی سلطنت است که اثری وضعی یا تکلیفی را به دنبال دارد و غالباً قابل اسقاط و معاوضه است» (کاشف الغطاء، ۱۴۰۲ق، ص ۱۰۰).

برگزیدن جنس سلطنت در معنای حق، توسط کاشف الغطاء، با وجودی که اشکال پیش گفته توسط مرحوم خوانساری را دارد، می تواند با پاسخی که مرحوم اصفهانی به آن اشکال می دهد، توجیه و تثبیت شود. اشکال مرحوم خوانساری بر سلطنت بودن حق این است که سلطنت به حق تعلق می گیرد نه اینکه حق خودش سلطنت باشد (خوانساری، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۷۰). پاسخ مرحوم اصفهانی این است که منظور از سلطنت در تعریف حق، می تواند سلطنت اعتباری باشد، نه سلطنت تکلیفی: «ولیکن المراد منها السلطنة الاعتبارية لا السلطنة التكليفية» (اصفهانی، ۱۴۱۵ق. ص ۱۰). از آنجا که سلطنت تکلیفی به معنای جواز فعل، مانند جواز فسخ یا امضاء، در حق خیار، نیز امری اعتباری است، مراد مرحوم اصفهانی این است که در اشکال فوق بین دو اعتبار سلطنت خلط شده است؛ یک اعتبار به صورت حکم وضعی است و دیگری به صورت حکم تکلیفی. به این ترتیب می توان گفت حق از جنس سلطنت به معنای وضعی آن است. این معنای وضعی می تواند موضوع سلطنت به معنای تکلیفی آن باشد؛ به عبارت دیگر ماهیت حق اعتباری است وضعی به معنای سلطنت، چنین سلطنت اعتباری موضوع است برای سلطنت به معنای جواز اقدام. به طور مثال حق خیار در بیع عبارت است از سلطنت اعتباری وضعی نسبت به فسخ یا امضای بیع. این سلطنت موضوع است برای جایز بودن و ممضا بودن شرعی فسخ یا امضای عقد توسط ذی حق. این وضعیت مانند سایر احکام وضعی است که موضوع برای احکام تکلیفی می شوند؛ از جمله ملکیت، زوجیت، ولایت و غیره. برای مثال ملکیت موضوع است برای احکام تکلیفی الزامی و غیر الزامی، مانند جواز بیع، جواز تصرف و یا عدم جواز تصرف دیگران، مگر به اذن مالک و غیره.

شاید بتوان با کمک پرسش و پاسخ فوق الذکر، بین نظر کاشف الغطاء در ماهیت حق که همان نظر شیخ انصاری و پیروان اوست و نظر مرحوم آخوند و پیروان او، جمع کرد.

در این جمع بندی می توان گفت آن معنای اعتباری خاصی که به صورت مشترک معنوی برای حق، در نظر دوم آمده است همان سلطنت، اما به معنای وضعی اعتباری آن است که در نظر اول ذکر شده است. در این صورت دو نظر دیگر در مقابل کاشف الغطاء باقی می ماند: یکی آنکه منکر معنای خاصی برای حق است و تفاوتی را بین حق و حکم نمی بیند؛ دیگری آنکه معانی اعتباری متعددی را به تعداد متعلق های حق باور دارد. نظر دوم را جز با ارتکاز و وجدان عقلایی و عرفی نمی توان رد کرد. هرچه در ارتکاز و وجدان عقلایی خود در کاربردهای مختلف حق، مانند حق خیار، حق شفعه، حق حضانت و غیره، تأمل می کنیم، نمی توانیم وجود معنایی مشترک را در همه این ها، غیر از اصل معنای لغوی ثبوت برای واژه حق، انکار کنیم. اما نظر اول را باید در پی گیری بیشتر تفاوت بین حق و حکم، بررسی کرد.

مرحوم کاشف الغطاء مانند سایر فقهای که به معنای حق پرداخته اند، برای روشن تر شدن این معنا، به تفاوت حق و حکم توجه کرده است. در ادامه سخن پیش گفته، پس از بیان مفهوم حق می گوید: «... بخلاف الحكم، فإنه خطاب يتضمن الاقتضاء او التخيير لا يقبل الاسقاط ولا المعاوضة؛ فمثل الطلاق والرجعة فيه حكم لا يقبل شيئاً منهما، بعكس النفقة للزوجة فانها تقبل الاسقاط كما تقبل المعاوضة؛ ... [حق] بر خلاف حکم [است]؛ زیرا، حکم خطابي است که اقتضا [ی انجام کاری] یا اختیار [در انجام کاری] را دربر دارد و قابل اسقاط و معاوضه نیست؛ بنابراین [اموری] مثل طلاق و رجوع [در طلاق] که در آن حکم وجود دارد، قابل اسقاط و معاوضه نیست؛ برعکس نفقه زوجه که قابل اسقاط است و می تواند مورد معاوضه قرار گیرد» (کاشف الغطاء، ۱۴۰۲ق، ص ۱۰۰).

تفاوت یاد شده بین حق و حکم، برای روشن تر شدن مفهوم حق مفید است. این تفاوت را با عباراتی مشابه، غالب فقهای که متعرض مفهوم حق شده اند و نشانی کلمات آنها قبلاً گذشت، به آن اشاره کرده اند. اما برخی از فقها چنانکه در تعاریف حق گذشت، منکر تفاوت حق و حکم هستند. شاید بهترین بیان برای این نظر همان باشد که از مرحوم آیت الله خوئی نقل کردیم. اما تأمل در سخن ایشان از ابتدا تا انتها چیزی بیش از مجعول بودن حق همچون مجعول بودن حکم و اینکه شارع مقدس همان طور که

خصوصیات حکم را تعیین می کند خصوصیات حق را هم از نظر موضوع، آثار و قلمرو تعیین می کند، بدست نمی آید. این نکته صحیح نمی تواند ارتکاز عقلایی در مفهوم حق را چنانکه در سخن شیخ انصاری و پیروان او، از جمله کاشف الغطاء و یا در سخن مرحوم آخوند و پیروان اوست، رد کند. حق پیش از آنکه یک مفهوم اختراعی شرعی باشد یک مفهوم عقلایی است که البته شارع مقدس همچون بسیاری دیگر از مفاهیم عقلایی در موضوع، قلمرو و آثار آن ممکن است دخالت کند و دست به توسعه یا تضییق بزند.

۲. خاستگاه حق

پس از اشاره به مفهوم حق، بیان خاستگاه حق، از دیدگاه مرحوم کاشف الغطاء، گام اساسی و نخستین برای جایگاه شناسی حق در فقه او، با نگاه سیاسی خواهد بود. خاستگاهی که او برای حق معرفی می کند، در واقع، بیان منشأ قدرت و مشروعیت در یک نظام سیاسی است. این خاستگاه هم مبدأ تصویری حق را که قبلاً تعریف شد توجیه کند و هم مبدأ تصدیقی آن را توضیح دهد. کاشف الغطاء می نویسد: «الحق عبارة عن القاهرة و التسلط و لها مراتب كثيرة اعلاها و اجلها هو سلطنة الحق تعالى شأنه و قهاریته علی مخلوقاته و هو حق لا یتغیر و لا یتبدل و لا ینتقل بحال ابدأ و ینتقل سقوطه بوجه من الوجوه و هو ذاتی متأصل و الیه ترجع سائر الحقوق، بل الحقوق کلها له جل شأنه و بسلطنته خلق الخلق و ثبت الحق. فحق الخالقیه و الایجاد و الجعل و التکوین حق ذاتی غیر مجعول و هو ثابت له تعالی فی تمام الاحوال، حق عبارت از قهاریت و تسلط و دارای مراتب بسیاری است؛ بلند مرتبه ترین آنها سلطنت و قهاریت حق تعالی بر مخلوقات است. این مرتبه حقی است که تغییر و تبدیل در آن نیست و هرگز از حالی به حال دیگر منتقل نمی شود و سقوط آن به هر وجهی از وجوه محال است. این حق ذاتی و متأصل است و همه حق ها به آن برمی گردد؛ بلکه حق ها، همه از آن او (جل شأنه) است. به واسطه سلطنت او آفریده ها آفریده شدند و حق به وجود آمد؛ بنابراین حق خالقیت و ایجاد و جعل و تکوین حقی است ذاتی و غیر مجعول و برای خداوند متعال،

در همه احوال ثابت است» (کاشف الغطاء، ۱۴۰۲ق. ص ۸۶).

توجیه مبنای تصویری حق، به عنوان یک اعتبار عقلایی، بر پایه سخن فوق، قابل انطباق بر نظریه اعتباریات است. تنقیح و تثبیت نظریه اعتباریات توسط علامه سید محمدحسین طباطبائی صورت گرفته است. اما اساس آن در آثار استاد وی، محقق اصفهانی، شیخ محمدحسین غروی وجود دارد (ر.ک. صرامی، ۱۳۸۵، صص ۲۳۹ و ۲۴۴؛ طباطبائی، بی تا (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، ج ۲، صص ۲۳-۱۲۶-۱۲۷-۲۲۹؛ طباطبائی، بی تا (نهایة الحکمة)، ص ۱۸۵-۲۲۹؛ طباطبائی، ۱۳۶۲ (رسائل سبعة)، ص ۱۲۹؛ طباطبائی، بی تا (حاشیة الکفایة)، ص ۱۱؛ اصفهانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۶، صص ۱۰۱-۱۱۶). بر اساس نظریه اعتباریات، جعل و قرارداد در مفاهیم اعتباری مانند ملکیت، زوجیت، ولایت و غیره، همواره برگرفته از مفاهیم حقیقی است. در مفاهیم اعتباری عقلایی، منشأ تصویری آنها حقایق هستند. به طور مثال، ملکیت حقیقی که بر فرض در مورد انسان بر قوای جسمی خود وجود دارد، منشأ تصویری است برای جعل ملکیت نسبت به اشیایی که آنها را مایملک خود می دانیم (ر.ک. منابع پیشین) به نظر می رسد عبارت پیش گفته از کاشف الغطاء درباره مفهوم حق، بر همین منوال قابل توجیه است. بیان مطلب اینکه مفهوم حقیقی قاهریت و تسلط در ذات باری تعالی نسبت به جمیع مخلوقات وجود دارد. این مفهوم حقیقی پایگاه اصلی و حقیقی اعتبار مفهوم حق است. رجوع همه حقوق به حق ذاتی الهی در این سخن که «الیه ترجع سائر الحقوق» (کاشف الغطاء، ۱۴۰۲ق، ص ۸۶)، به لحاظ عالم تصور و تعریف، با توجه به اعتباری بودن مفهوم حق در فقه، چنانکه قبلاً گذشت، و با توجه به اینکه مرحوم کاشف الغطاء بیان فوق را مقدمه ورود به مباحث فقهی حق قرار داده است، همین معنا را متبادر می کند. به عبارت روشن تر، توجیه تصویری مفهوم حق، به عنوان یک اعتبار عقلایی مورد تأیید شارع، براساس نظریه اعتباریات این است که عقلاء از معنای حقیقی قاهریت و سلطنت که واقعیت اصیل آن در ذات باری تعالی وجود دارد، اصل معنای حق را گرفته اند و اعتبار کرده اند. البته این معنای اصلی در شرایط و موضوعات مختلف با تحدیدات متعددی در قلمرو، شدت و ضعف و شرایط، به کار می رود.

جمله «الیه ترجع سائر الحقوق» در سخن کاشف الغطاء که در ادامه ترسیم مفهومی

حق آمده است دست‌آویز ما برای تطبیق سخن او در اینجا بر نظریه اعتباریات است. گرچه نگارنده، با تتبع در آثار کاشف‌الغطاء چیزی دال بر تأیید یا رد این نظریه نیافته است، اما رد پای این نظریه را می‌توان به‌خوبی، در آثار اصولی استاد او مرحوم آخوند خراسانی، به‌دست آورد (ر.ک. صرامی، ۱۳۹۰، مجموعه آثار کنگره آخوند خراسانی، ج ۱۰، ص ۲۶۳). با توجه به شاگردی به‌نسبت طولانی مدت مرحوم کاشف‌الغطاء (۱۳۱۲ تا ۱۳۲۹ق.) در محضر مرحوم آخوند خراسانی، بعید نیست که اساس پیش‌گفته نظریه اعتباریات از آن استاد به این شاگرد منتقل شده باشد. به‌هرحال، چه اساس نظریه اعتباریات در ذهن شریف کاشف‌الغطاء بوده باشد، چه نباشد، منطق توجیه فوق‌الذکر، با فرض تردید در نسبت آن به مرحوم کاشف‌الغطاء، جایگاه خود را از دست نمی‌دهد.

توجیه مبدأ تصدیقی حق در سخن کاشف‌الغطاء ظهور غیر قابل انکاری دارد. وی سرمنشأ همه حق‌ها را ذات باری تعالی می‌داند. بلکه همه حق‌ها را از آن او می‌شمرد. ایشان برای اثبات نظر خود به خالقیت خداوند متعال اشاره می‌کند و اینکه سلطنت ذاتی او منشأ خلقت و منشأ تمام حق‌هاست. غیر از عبارت پیش‌گفته که این مطلب را بیان کرد، این عبارت هم به اثبات الهی بودن خاستگاه همه حقوق می‌پردازد: «و جميع هذه الحقوق ترجع الى حقه تعالى في المعنى باعتبار صدور الكل منه و رجوع الكل اليه، همه این حقوق در واقع به حق خدای متعال بازمی‌گردد، زیرا همگی از او صادر شده‌اند و به او رجوع می‌کنند» (کاشف‌الغطاء، ۱۴۰۲ق، ص ۸۷).

۳. خاستگاه حق و فقه سیاسی

بازگشت همه حقوق به حق ذاتی الهی بیان مبدأ اصلی حق، در فقه سیاسی علامه شیخ محمدحسین کاشف‌الغطاء هم خواهد بود. حق حکومت و ولایت، حقوق مردم نسبت به حکومت و حقوق مردم نسبت به یکدیگر که چرخه نظری قدرت و سیاست را رقم می‌زند، همگی بر پایه و منشأ حق الهی قرار دارند؛ همچنین، حقوق بشر در روابط بین الملل، در فقه ایشان، ناشی از حق ذاتی الهی است. اگر حتی خارج از منشأ الهی تعریف و تصور شود، تصدیق آن، نه تنها مبنای شرعی ندارد، بلکه فاقد مبنای عقلی هم خواهد

بود: زیرا، در تحلیل فوق الذکر ایشان از منشأ حق، جز منشأ الهی قابل تصدیق نیست؛ بنابراین، در فقه سیاسی، منشأ اصلی قدرت^۵ حق و قدرت الهی است. حق و قدرت تکوینی الهی برای اعمال و اجرا در صحنه اجتماع و حکومت، شبکه حقوق تشریعی را می‌سازد (جعل می‌کند). همین روال در مورد حقوق روابط بین الملل هم جاری است.

۴. اقسام حق

فقها برای حقوق به وجوه مختلف، تقسیم‌هایی را ارائه کرده‌اند؛ برای مثال، شیخ طوسی و برخی دیگر از فقها دو تقسیم ذکر کرده‌اند. در تقسیم اول می‌گویند حقوق یا مضمون هستند و یا مضمون نیستند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۲ ص ۳۲۴؛ علامه حلی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۴ ص ۳۱۵). در تقسیم دوم، حق یا برای مردم است - حق الناس - یا برای خداوند متعال - حق الله تعالی - یا برای هر دو (شیخ طوسی ۱۳۸۷ق، ج ۶، ص ۲۱۵، ج ۸، ص ۳۷؛ حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۱۴؛ محقق حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۹۲۰).

سید محمد کاظم یزدی صاحب عروه و استاد مرحوم کاشف الغطاء، ظاهراً تحت تأثیر سخنی نه چندان منظم از شیخ انصاری (انصاری، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۸)، حقوق را بر حسب امکان اسقاط، صحت نقل با عوض یا بی‌عوض و انتقال قهری تقسیم کرده است (طباطبایی یزدی، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۵۶). مرحوم کاشف الغطاء نیز با توجه به همین وجوه، حقوق را به سه دسته تقسیم می‌کند: دسته اول آن حقوقی که قابل اسقاط، انتقال و معاوضه با اموال هستند؛ مانند حق و اختیار و تحجیر. دسته دوم آنکه هیچیک از قابلیت‌های دسته اول را ندارند؛ مانند حق ولایت بر یتیم. دسته سوم آن حقوقی است که قابل اسقاط است ولی قابل انتقال نیست؛ مانند حق شفعه (کاشف الغطاء، ۱۴۰۲ق، ص ۱۱۰).

۵. تقسیم ابتکاری کاشف الغطاء

تقسیم ابتکاری کاشف الغطاء در حقوق، بر پایه تبیین پیش گفته او از خاستگاه حق قرار دارد؛ بنابراین تبیین، حق را می‌توان براساس مراتب آن تقسیم کرد، مرتبه نخست حق همان حق ذاتی غیر معجول خدای سبحان است. پس از این مرتبه حق نبوت است، مرتبه

سوم حق ولایت است. پس از این سه مرتبه حق علماء، معلمان، پدران، فرزندان، همسایگان، همراهان و مانند این‌ها قرار دارد (کاشف الغطاء، ۱۴۰۲ق، ص ۸۷). منظور وی از حق خداوند سبحان در این تقسیم، غیر از حق الله است که در برابر حق الناس در بین فقها مشهور است که در گذشته به آن اشاره شد؛ زیرا، حق الله در آن تقسیم، امری اعتباری است، نه حقیقی؛ چرا که برخاسته از حکم شرعی اعتباری است که تنها تکلیف انسان را در برابر خدای سبحان مشخص می‌کند.

کاشف الغطاء، در توضیح تقسیم ابتکاری خود می‌نویسد: «ان امهات الحقوق بعد حقه تعالی تنحصر فی ثلاثه اقسام؛ لان السلطنه الثابته للانسان اما ان تكون علی انسان آخر کسلطنه النبوه و الولایه و غیر هما من الحقوق متزله الی اضعف المراتب، کحق الصاحب الجلیس؛ و اما ان تكون لتلك السلطنه علی الاعیان الخارجیه غیر الانسان و اما علی النسب و الاضافات. و ان شئت قلت ان الحق نحو سلطنه انسان علی غیره مطلقاً من انسان او اعیان او عقد او اضافه او نسبه؛ حقوق اصلی، پس از حق خداوند سبحان در سه بخش خلاصه می‌شود؛ زیرا سلطنتی که برای انسان ثابت است، یا بر انسان دیگری است، مانند سلطنت نبوت، ولایت و غیر از این دو هرچه پایین‌تر بیاید تا ضعیف‌ترین مراتب آن، مانند حق همراه و همنشین. و یا اینکه سلطنت انسان بر اشیای بیرونی غیر از انسان دیگر است، و یا اینکه بر نسبت‌ها و رابطه‌ها است؛ به عبارت دیگر، حق نوعی سلطنت برای انسان بر غیر اوست، خواه آن غیر، انسان دیگری باشد یا چیز دیگری یا عقد یا رابطه یا نسبت باشد» (کاشف الغطاء، ۱۴۰۲ق، ص ۸۷).

سخن ایشان در زیر مجموعه قسم اول از اقسام سه‌گانه فوق‌الذکر، براساس منشأ حقوق چنین است: «در قسم اول که حق انسان بر انسان دیگری است، گاهی منشأ حق رفتاری خارجی و حقیقی است، مانند هدایت، ارشاد و تعلیم که توسط پیامبر ﷺ نسبت به مردم واقع می‌شود و منشأ حق او بر ایشان می‌گردد. در مراتب نازل‌تر، ولی، عالم و معلم نیز به سبب رفتارهایی که نسبت به دیگران دارند، برای آنها حق ایجاد می‌شود. این گونه حقوق که منشأ حقیقی خارجی دارند، نه قابل تغییر هستند و نه قابل نقل، اسقاط یا معاوضه؛ زیرا منشأ آنها هیچیک از این قابلیت‌ها را ندارد. فعل خارجی، پس از وقوع،

قابل تغییر نیست. اما گاهی، منشأ حق امور اعتباری و نسبی است که وجود خارجی ندارد؛ تنها منشأ انتزاع خارجی دارد، تا از امور فقط وهمی متمایز باشد. مثال این قسم حق زوجیت است. زوجیت امر حقیقی خارجی نیست، بلکه از عقدی خاص، با شرایط مخصوص، به حکم شرع یا عرف، انتزاع می‌شود. این گونه حقوق هم، ابتدائاً و به لحاظ خودشان، مانند قسم اول، قابل نقل، اسقاط و معاوضه نیستند. اما به لحاظ اینکه منشأ اعتبار آنها ممکن است رفع یا منحل شود، قابل رفع هستند؛ مثلاً عقد زوجیت به هم بخورد یا به واسطه طلاق منحل شود. در این موارد، آنچه در واقع رفع می‌شود منشأ انتزاع است که به تبع آن حقوق مربوطه هم از بین می‌رود» (کاشف الغطاء، ۱۴۰۲ق، ص ۸۷).

وجه تقسیم در زیرمجموعه قسم اول، چنانکه ملاحظه شد، حقیقی یا اعتباری بودن منشأ این قسم از حق، دانسته شده است. اما در قسم دوم، وجه تقسیم را برای بیان زیرمجموعه، اختیاری بودن یا غیر اختیاری بودن منشأ حق، می‌دانند: «و اما سلطنه الانسان علی الاعیان من مال و غیره فقد یکون السبب فیه و العله امراً اختیارياً من تجاره او اجاره او صناعه او زراعه او حیازه و نحو ذلک؛ و قد یکون امراً غیر اختیاری کالارث و الدیه و نحوهما، و اما سبب و منشأ سلطنت انسان بر اعیان، چه مال باشد و چه نباشد، گاهی امر اختیاری است، مانند تجارت، اجاره، صنعت، زراعت، حیازت و مانند این‌ها؛ و گاهی امری غیر اختیاری است؛ مانند ارث، دیه و مانند این‌ها» (کاشف الغطاء، ۱۴۰۲ق، ص ۸۷).

اما درباره زیرمجموعه قسم سوم، یعنی حقوقی که در آنها سلطنت انسان بر نسبت‌ها و اضافات مانند بستن و بهم زدن عقود، وارد می‌شود، می‌گویند: حقیقت سلطنت در این قسم به همان سلطنت به عین برمی‌گردد؛ چراکه به‌طور مثال از شؤون سلطنت انسان بر خانه خود این است که می‌تواند آن را با حق خیار یا بدون حق خیار بفروشد: «و اما الثالث و هو السلطنه علی النسب و الاضافات کعقد العقود و حلّها، فحیث ان حقیقه امرها و واقع لُبّها ترجع الی شؤون السلطنه علی العین، فانّ من شؤون السلطنه علی الدار و الدابه مثلاً، هو نقلها بالعقد اللازم الذی لا خیار فیه او بیع خیار یمكنه حلّه» (کاشف الغطاء، ۱۴۰۲ق، ص ۹۲). در این صورت، باید گفت از آنجا که حقیقت امر در قسم ثالث به قسم دوم یعنی سلطنت انسان بر عین بازمی‌گردد، سخن در زیرمجموعه آن همان است که در

قسم دوم گذشت. اما با این وجود، پس از این بیان، به ارائه یک تقسیم دیگری درباره متعلق عقود می پردازند و سپس این تقسیم را به طور کلی برای همه حقوق گسترش می دهند و براساس آن، احکام اسقاط، نقل و معاوضه را در حقوق تفصیل می دهند و تبیین می کنند.

تقسیم دیگر در متعلق عقود را چنین آغاز می کنند: «و جميع تلك العقود ان كان متعلقها ما لا فیه مالیه و الحقوق المتعلقة بها حقوق مالیه كالخيار و الرهن و الحجر. كلها ايضا تقبل بحسب طباعها و اصل وضعها للنقل و المصالحة و الاسقاط و المعاوضه، الا ان يمنع الدليل الخاص عن شيء من ذلك. و اما ما لا يتعلق بالمال كحقوق الولايات و الوصایات و اكثر حقوق الزوجیه، فانها بحسب الاصل و القاعده لا تقبل شيئاً من ذلك و هی فی الحقیقه سلطنه خاصه و سلطنه مقیده: و اگر متعلق هر یک از آن عقود مال باشد، آن عقد مالی و حقوق متعلق به آن هم حقوق مالی است؛ مانند حق خیار، حق رهن و حق حجر. همه این حقوق هم، بر حسب طبع اولی و اصل وضع آنها، قابل نقل، مصالحه، اسقاط و معاوضه هستند، مگر جایی که دلیل خاصی از این قابلیت ها منع کند. اما آنهایی که به مال تعلق نمی گیرند، مانند حقوق و ولایت ها، وصایت ها و بیشتر حقوق زوجیت، چنین است که در اصل و قاعده کلی، هیچیک از قابلیت های مذکور را ندارند. این گونه حقوق، در حقیقت سلطنتی مخصوص و مقید هستند» (کاشف الغطاء، ۱۴۰۲ق، ص ۹۲).

۶. تحلیلی بر سخن کاشف الغطاء

در اینجا چند نکته برای پی گیری و تعمیق سخن فوق به نظر می رسد.

۱. چرا وجه تقسیم زیر مجموعه قسم اول را حقیقی یا اعتباری بودن منشأ حق قرار داده اند، ولی وجه تقسیم زیر مجموعه قسم دوم را اختیاری یا غیر اختیاری بودن منشأ حق دانسته اند؟ به نظر می رسد این تفاوت، دلالت بر یک نکته ای در ذهن شریف کاشف الغطاء می کند. نکته این است که به نظر ایشان در مورد حق انسان بر انسان که همان قسم اول است، در پاره ای از موارد، به اموری حقیقی، ثابت و لایتغیر برخورد

می‌کنیم که تابع اعتبار و قرارداد کسی نیست؛ ولی در مورد حق انسان بر اشیا این‌گونه نیست. در این مورد همواره اعتبار، قرارداد یا تشریع است که با توجه به منشأ حق و در حقیقت با موضوع قرار دادن آن، حق را اعتبار می‌کند. توضیح اینکه در قسم اول به مواردی برخورد می‌کنیم که انسان‌هایی به دلیل رفتارهای خاصی که دارند، حقوقی را برای خود علیه دیگران، باعث می‌شوند که قابل تغییر نیست؛ برای مثال پیامبران، به دلیل کوشش خود برای ارشاد و هدایت بشر، حقی را بر گردن امت خود سبب می‌شوند که از آن به حق نبوت یاد می‌کنیم. همین‌گونه است حق ولایت برای ائمه و در مرتبه‌ای نازل‌تر، حق تعلیم برای معلمان یا حق ابوت و اموت برای پدر و مادر. اما در مورد حقوق انسان بر اشیا، همواره اعتبار و تشریع است که با موضوع قرار دادن چیزی، حقی را قرارداد می‌کند که قابل تبدیل و تبدل است.

از این بیان روشن می‌شود که اولاً، در مورد حقوق با منشأ حقیقی، با حقوقی که عقل آنها را درک می‌کند و باید در همه نظام‌های حقوقی به آن اعتراف شود، روبرو هستیم. ولی در مورد حقوق با منشأ اعتباری ممکن است در نظام‌های حقوقی مختلف تفاوت‌های ریز و درشتی بینیم. ثانیاً می‌توانیم، جدای از تقسیم حق به حق انسان بر انسان، انسان بر اعیان و انسان بر نسب و اضافات، به‌طور مستقیم حق را از نظر منشأ آن تقسیم کنیم و بگوییم منشأ حق یا امری حقیقی است یا امری اعتباری، در صورت دوم یا اختیاری است یا غیر اختیاری. حق در صورت اول، به دلیل نکته‌ای که گفتیم، تنها در مورد پاره‌ای از حقوق انسان بر انسان دیگر، تصور دارد. اما در صورت دوم ممکن است حق انسان بر انسان دیگری باشد یا حق انسان بر غیر انسان باشد.

۲. در تقسیم حق انسان بر اعیان، اشاره کردند که عین ممکن است مال باشد و ممکن است مال نباشد. مراد از حقی که بر غیر مال وجود دارد، چنانکه از ادامه سخن ایشان هم بدست می‌آید (کاشف‌الغطاء، ۱۴۰۲ق. صص ۸۹-۹۰)، حقوقی است که برای انسان نسبت به مکان‌های عمومی، مساجد، مشاهد مشرفه و مانند اینها به‌وجود می‌آید. نکته این است که به‌نظر ایشان در چنین مواردی، آنچه وجود دارد جز حکم نیست، تنها صورتی از حق وجود دارد؛ بنابراین داخل کردن این موارد در اقسام حقوق، به معنای اصطلاحی

حق در برابر حکم، از سر تسامح و ظاهرنگری است. به نظر کاشف‌الغطاء، مکان‌های عمومی، مساجد و مانند آنها، مانند بنده‌ای است که آزاد شود و از قید مالیت خارج شود؛ در این صورت، معقول نیست حق کسی به معنای اصطلاحی حق، یعنی سلطنت به آن تعلق گیرد. این سخن درباره مساجد، معابد و مشاهد مشرفه که به نظر ایشان، با آمدن تحت این عناوین، به طور کل از مالیت می‌افتد و همچون عبد آزاد می‌گردد، روشن است. در این باره می‌نویسد: «اما المساجد فقد اخترنا زوال ماليتها کلیه و جعلها محرره کما فی تحریر العبد الذی تزول مالیه بعته و تحریره و كذلك المعابد و المشاهد و المشاعر و بعد ارتفاع المالیه عنها لا یعقل تحقق الغصب فیها کما لا یعقل تعلق السلطنه لاحد بها...، درباره مساجد نظر ما این است که به طور کل مالیت آن از بین می‌رود و مانند آزاد شدن عبد که مالیت آن به آزاد کردن از بین می‌رود، آزاد گردانده می‌شود. همین طور است محل‌های عبادت و مشاهد و مشاعر. پس از مرتفع شدن مالیت، معقول نیست که غصب در آن‌ها رخ دهد، چنانکه معقول نیست سلطنت کسی به آنها تعلق گیرد» (کاشف‌الغطاء، ۱۴۰۲ق، ص ۹۰). همین سخن را ظاهراً درباره موقوفات عامه، به طور کلی چه تحت عنوان مساجد، معابد و مشاهد مقدسه باشد و چه نباشد جاری می‌داند؛ زیرا در موقوفات عامه به طور کلی نیز می‌گوید مالیت و ملکیت مرتفع می‌شود، اما در مورد موقوفات خاصه، از آنجا که منافع به ملک دسته‌ای خاص درمی‌آید، احکام و آثار ملک در آن منافع جاری می‌شود (کاشف‌الغطاء، ۱۴۰۲ق، ص ۹۱). اما در مورد بازار و خیابان‌ها می‌گوید: «و ان لم تزل عن المالیه بالکلیه، کما فی المساجد و لکنها مادامت متّصفه بذلك العنوان الخاص، اعنی عنوان المرور و السوقیه فلیس لاحد سلطنه خاصه به دون غیره علی شیء منها، گرچه به طور کل مانند مساجد، از مالیت نمی‌افتد، ولی تا مادامی که عنوان خاص خود، یعنی محل عبور و مرور بودن و بازار بودن را دارند، هیچکس بر چیزی از آنها سلطنت خاص که برای او باشد و برای دیگران نباشد، ندارد» (کاشف‌الغطاء، ۱۴۰۲ق، ص ۹۱).

۳. بیان وجه تقسیم زیرمجموعه قسم دوم از اقسام کلی حقوق که نقل کردیم، شامل حق و ملک، هر دو می‌شود. از این رو در ادامه همین وجه می‌گویند: «اسباب سلطنت

انسان بر اعیان، گاهی موجب سلطنت مطلق می‌شود که همان ملکیت فراگیر است و گاهی موجب سلطنت مقید و محدود می‌شود که همان حقوق خاص، مانند حق رهن و خیار است» (کاشف‌الغطاء، ۱۴۰۲ق، ص ۸۸). ظاهراً این گونه سخن گفتن ناشی از نظرشان در تعریف حق است که آن را همانند شیخ انصاری و برخی دیگر که قبلاً اشاره شد، از جنس ملک می‌دانند. به عبارت دیگر، جنس ملک و حق را یکی می‌دانند، هرچند که تفاوت‌های خاص خود را هم دارا هستند.

۴. درباره زیر مجموعه قسم سوم، به نظر می‌رسد در سخن بالا، تقسیم عقود با تقسیم حقوق به شکلی غیرمنطقی و غیر قابل دفاع به هم آمیخته شده است. سخن را با تقسیم عقود آغاز می‌کنند و یک قسم از تقسیم را هم درباره عقود بیان می‌کنند. اما در بیان قسم دوم، حق به جای عقد می‌نشیند. توضیح اینکه جمله «و اما ما لا يتعلق بالمال...»، ظاهراً، قسم دوم از آن چیزی است که قسم اول آن را در ابتدای سخن، با جمله «و جميع تلك العقود ان كان متعلقها مالا فهي مالیه...» بیان کردند. در قسم اول سخن از تعلق «عقد» به مال است، ولی در قسم دوم سخن از عدم تعلق «حق» به مال است. اگر مثال به «حقوق الولايات و الوصایات و...» و توضیح آنها نبود، جنس موصول در «اما ما لا يتعلق بالمال»، به قرینه قسم اول و مقسم آنکه در آغاز سخن تصریح شده که عقد است، حمل بر عقد می‌شد. اما از جمله «اما ما لا يتعلق بالمال» به بعد، سخن در عقد نیست بلکه در حق است. البته در همان قسم اول هم، مثال «حق حجر» نمی‌تواند مربوط به عقد باشد زیرا ظاهراً، مراد از حق حجر که در سخن برخی از فقها هم آمده است (نجفی، ۱۳۹۴، ج ۲۵، ص ۲۸۶)، حقی است که طلبکار بر عین مال مفلس پیدا می‌کند. این حق به واسطه عقدی مانند آنچه در حق رهن به واسطه عقد رهن رخ می‌دهد، به وجود نمی‌آید، بلکه به واسطه مفلس شدن بدهکار با شرایط مقرر آن در باب تفلیس به وجود می‌آید.

به هر حال، در ادامه، به صراحت مقسم را هم حق قرار می‌دهند و آن را به حق مالی و غیر مالی تقسیم می‌کنند (کاشف‌الغطاء، ۱۴۰۲ق، ص ۹۲) و می‌گویند در حق مالی ضابطه کلی قابلیت حق برای اسقاط، نقل و معاوضه است و در حق غیر مالی ضابطه کلی عدم قابلیت آن برای این امور است (کاشف‌الغطاء، ۱۴۰۲ق، ص ۹۳). در بیان مراد از حق مالی آن را

عبارت از حقی می‌دانند که عمده غرض از آن برخورداری، بازیابی یا بهره‌مندی از یک مال است: «ان الحق ان كان جل الغرض منه استيفاء او استعادة او استفاده مال للانسان فذاك حق مالي» (کاشف‌الغطاء، ۱۴۰۲ق، ص ۹۲)، و در بیان مراد از حق غیر مالی، آن را حقی می‌دانند که عمده غرض از آن به اموری غیر از استفاده مالی برای صاحب حق برمی‌گردد و شامل سلطنت بر حفظ مال دیگری، توسعه آن، یا سایر ارتباطات و تصرفات در اموال می‌شود، یا گونه‌های دیگری از تصرفاتی را دربرمی‌گیرد که مربوط به جلب مالی به سوی صاحب حق نیست: «جل الغرض منه شؤون اخرى لا ترجع الى استفاده مال لنفس صاحب الحق، بل الغرض السلطنة على حفظ مال الغير او توفيره و سائر التقلبات و التصرفات فيه او نحو مخصوص من التصرفات او غير ذلك من الشؤون التي لا ترجع الى جر مال لصاحب الحق» (کاشف‌الغطاء، ۱۴۰۲ق، ص ۹۲).

گرچه کاشف‌الغطاء، دلیل ضابطه کلی پیش گفته خود در احکام حقوق مالی و غیر مالی را بیان نمی‌کند، اما از توضیحی که در بیان مراد از حقوق مالی و حقوق غیر مالی می‌دهد، می‌توان دلیل مورد نظر او را حدس زد؛ به عبارت دیگر از تصویری که برای این دو نوع ایجاد می‌کند می‌توان استدلال بر تصدیق ضابطه فوق‌الذکر را حدس زد. توضیح استدلال این است که چون در حقوق مالی هدف اصلی باز کردن راه برای جلب منافع مالی برای صاحب حق است، مانند اصل مال که مالک مال می‌تواند آن را به دیگری تملیک کند، مورد مصالحه یا معاوضه قرار دهد و مانند اینها، در حقوق مربوط به مال همچنین وضعی حاکم است. اما حقوق غیر مالی مبتنی بر مصالحی است که جاعل آن حقوق به دنبال تحقق آنها به شکل مخصوصی است؛ برای مثال، چنانکه در بیان حقوق غیر مالی اشاره‌ای به آن شده است، حق ولایت پدر بر فرزند حفظ اموال فرزند یا حتی شؤون دیگر اوست. جاعل این حق مصلحت را چنین تشخیص داده است که پدر به واسطه رابطه تکوینی و عاطفی که با فرزند خود دارد چنین حقی را دارا باشد. از آنجاکه چنین رابطه‌ای بین فرزند و کس دیگری - غیر از به‌طور مثال جد پدری که او همچنین ولایتی را دارد - برقرار نیست، نمی‌توان این حق را به کس دیگری منتقل کرد یا مورد معاوضه قرار داد یا آن را ساقط کرد.

پس از تقسیم حقوق به مالی و غیر مالی، بار دیگر به عقود باز می گردند و می گویند در برخی از عقود جهت مالی و جهت غیر مالی، هر دو وجود دارد مانند عقد نکاح (کاشف الغطاء، ۱۴۰۲ق، ص ۹۳). اما مشکل این است که باز در اینجا مطلب را با افزودن قسم سوم برای حقوق که گفتند بر دو قسم مالی و غیر مالی تقسیم می شود، آغاز می کنند، اما مثال این قسم را در عقود می آورند که همان عقد نکاح است. عبارت چنین است: «و هنا قسم ثالث من الحقوق. و هو ما اشتمل علی کلا الجهتين اعنی جهة المالیة و جهات اخرى و ذلك کعقود الانحکه التي یقال انها برزخ بین العبادات و المعاملات. فمن حیث المهر تكون جهة المالیة و من حیث ان الغرض المهم من عقد الزواج هو حفظ النظام و تواصل النسل و صلاح البیت و العائلة فهو عقد غیر مالی، در اینجا قسم سوم از حقوق هم وجود دارد و آن مواردی است که دربرگیرنده هر دو جهت، یعنی جهت مالی و غیر مالی است. این موارد مانند عقود نکاح است که گفته می شود برزخ بین عبادات و معاملات است؛ به لحاظ مهر، جهت مالی وجود دارد و به لحاظ اینکه غرض مهم از عقد ازدواج حفظ نظام و پیوستگی نسل و مصلحت خانه و خانواده است، عقد غیر مالی است» (کاشف الغطاء، ۱۴۰۲ق، ص ۹۳).

به هر حال در مورد نکاح اظهار نظر می کنند که آن را باید از مصادیق عقود غیر مالی شمرد، زیرا جنبه غیر مالی در نکاح قوی تر از جنبه مالی است، بلکه با عنایت به جنبه های غیر مالی، جنبه مالی رنگ می بازد. از این روست که گاهی ممکن است عقد نکاح بدون مهر هم سر گیرد. از آنجا که عقد نکاح ملحق به عقود غیر مالی شد، بیشتر حقوق مربوط به آن هم حقوق غیر مالی است و ضابطه کلی حقوق غیر مالی، مبنی بر عدم قبول نقل، اسقاط و معاوضه، در حقوق مربوط به نکاح جاری می شود؛ مگر اینکه در جایی دلیل خاصی برخلاف ضابطه کلی وجود داشته باشد (کاشف الغطاء، ۱۴۰۲ق، ص ۹۳).

ممکن است با اینکه ظاهر سخن در ابتدای عبارت اخیری که نقل شد، نظر ایشان را با توجه به کل سخنی که دارند، چنین جمع بندی کنیم که سه تایی بودن تقسیم را برای عقود بدانیم و بگوییم عقود بر سه قسم هستند: عقود مالی، عقود غیر مالی و عقودی که جهت مالی و غیر مالی، هر دو را دارا هستند. مثال قسم اول عقد بیع مثال قسم دوم عقد

وصیت و مثال قسم سوم عقد نکاح است. اما در مورد حقوق تقسیم دوتایی؛ است یا مالی است یا غیر مالی. از این روست که در ادامه، براساس دوتایی بودن حقوق می‌گویند: اگر شک کردیم که آیا حقی مالی است تا قابلیت معاوضه، نقل و اسقاط را داشته باشد یا غیر مالی تا چنین قابلیت‌هایی را نداشته باشد، به اصل عدم ترتب اثر رجوع می‌کنیم: «مع الشک فی مالیته و عدمها و قبوله لتلك الاحکام و عدم قبوله، فالمرجع الی اصالة عدم ترتب الاثر فی کل مقام بحسبه» (کاشف‌الغطاء، ۱۴۰۲ق، ص ۹۳).

۵. در زیر مجموعه قسم اول حقوق، رفتارهای خارجی حقیقی را منشأ حقوق دانسته اند. این نکته در فقه سیاسی، بسیار دارای اهمیت است. اگر به چنین گزاره‌ای ملتزم شویم، باید به این باور برسیم که به‌طور مثال، رفتار حاکم اسلامی در هدایت و رهبری درست جامعه، منشأ حق او بر مردم می‌شود یا رفتار عوامل ایجاد امنیت در جامعه، موجب حقوقی برای این عوامل خواهد شد و یا پرداخت مالیات توسط مردم، موجب حقوقی برای ایشان خواهد بود و هکذا.

۶. تفصیل تأثیرات دیدگاه‌های مرحوم کاشف‌الغطاء درباره حق، بر فقه سیاسی، مجالی فراخ تر از این مقاله می‌خواهد. در اینجا اشاراتی رفت تا سرآغازی برای این تفصیل باشد.

نتیجه‌گیری

۱. مرحوم کاشف‌الغطاء مانند سایر فقهای که به معنای حق پرداخته‌اند، برای روشن‌تر شدن این معنا، به تفاوت حق و حکم توجه کرده است. در نظر او حق بر خلاف حکم است؛ زیرا حکم خطابی است که اقتضای انجام کاری یا اختیار در انجام کاری را دربر دارد و قابل اسقاط و معاوضه نیست؛ بنابراین اموری مثل طلاق و رجوع در آنکه دربردارنده حکم هستند، قابل اسقاط و معاوضه نیست، برعکس حق، مثل نفقه زوجه که قابل اسقاط است و می‌تواند مورد معاوضه قرار گیرد.

۲. خاستگاهی که کاشف‌الغطاء برای حق معرفی می‌کند، در واقع بیان منشأ قدرت و مشروعیت در یک نظام سیاسی است. این خاستگاه هم مبدأ تصویری حق را توجیه

می‌کند و هم مبدأ تصدیقی آن را توضیح می‌دهد که حق عبارت از قاهریت و تسلط و دارای مراتب بسیاری است؛ بلند مرتبه‌ترین آنها سلطنت و قهاریت حق تعالی بر مخلوقات است. این مرتبه حقی است که تغییر و تبدیل در آن نیست و هرگز از حالی به حال دیگر منتقل نمی‌شود و سقوط آن به هر وجهی از وجوه محال است. این حق ذاتی و متأصل است و همه حق‌ها به آن برمی‌گردد.

۳. کاشف‌الغطاء در تقسیم ابتکاری خود، حقوق اصلی را پس از حق خداوند سبحان در سه بخش خلاصه می‌کند: سلطنت انسان بر انسان دیگر، مانند سلطنت نبوت و ولایت، سلطنت انسان بر اشیای بیرونی و سلطنت انسان بر نسبت‌ها و رابطه‌ها.

۴. از نظر مرحوم کاشف‌الغطاء در زیر مجموعه قسم اول حقوق، رفتارهای خارجی حقیقی منشأ حقوق است. این نکته در فقه سیاسی، بسیار دارای اهمیت است. اگر به چنین گزاره‌ای ملتزم شویم، باید به این باور برسیم که به‌طور مثال، رفتار حاکم اسلامی در هدایت و رهبری درست جامعه، منشأ حق او بر مردم می‌شود یا رفتار عوامل ایجاد امنیت در جامعه، موجب حقوقی برای این عوامل خواهد شد و یا پرداخت مالیات توسط مردم، موجب حقوقی برای ایشان خواهد بود و هکذا.

فهرست منابع

- آل بحر العلوم، السيد محمد. (۱۳۶۲). بلغة الفقيه (ج ۱، چاپ اول). تهران: مكتبة الصادق عليه السلام.
- اصفهانی، شیخ محمدحسین. (۱۴۱۵ق). نهاية الدراية. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
- انصاری، شیخ مرتضی. (۱۴۲۰ق). كتاب المكاسب (ج ۵، چاپ اول). قم: مجمع الفكر الاسلامی.
- توحیدی، محمدعلی. (بی تا). مصباح الفقاهه (تقریرات درس آیت الله خوئی، ج ۲، چاپ دوم). قم: مهدی حاجیان.
- الحکیم، السيد محسن. (۱۴۰۴ق). مستمسک العروة (ج ۱۳، ۱۴، چاپ اول). قم: مكتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی.
- حلی (علامه)، حسن بن یوسف. (۱۴۲۵ق). تذکره الفقها (ج ۱۴، چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
- حلی (محقق)، جعفر بن حسن. (۱۴۰۹ق). شرائع الاسلام (ج ۴، چاپ دوم). تهران: استقلال.
- خمینی (امام)، روح الله. (۱۳۷۹). كتاب البيع (ج ۱، چاپ اول). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی عليه السلام.
- خوانساری، سید احمد. (۱۳۶۴). جامع المدارک (ج ۳، چاپ اول). تهران: مكتبة الصدوق.
- خوانساری، موسی بن محمد. (۱۴۱۸ق). منية الطالب (ج ۱، چاپ اول). قم: جماعة المدرسين.
- شهیدی، میرزا فتح. (بی تا). هداية الطالب الى اسرار المكاسب. قم: دارالكتاب.
- صرامی، سیف الله. (۱۳۹۰). مجموعه مقالات کنگره بین المللی بزرگداشت آخوند خراسانی. ج ۱۰، چاپ اول، دبیرخانه کنگره بزرگداشت آخوند خراسانی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- صرامی، سیف الله. (۱۳۸۵). جایگاه ادراکات حقیقی و اعتباری در علم اصول فقه نزد علامه طباطبائی، مجله پژوهش و حوزه، سال هفتم، شماره ۲۸-۲۷.

صرامی، سیف‌الله. (۱۳۸۵). حق، حکم و تکلیف (به کوشش). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

طباطبایی یزدی، سیدمحمد کاظم. (۱۳۷۸ق). حاشیه‌المکاسب (ج ۱، چاپ اول). قم: اسماعیلیان. طباطبایی، سیدمحمد حسین. (۱۳۶۲). رسائل سبعة (چاپ اول). قم: بنیاد علمی و فکری استاد علامه سیدمحمد حسین طباطبایی.

طباطبایی، سیدمحمد حسین. (بی‌تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۲، چاپ اول). قم: انشارات صدرا.

طباطبایی، سیدمحمد حسین. (بی‌تا). حاشیه الکفایه. قم: بنیاد علمی و فکری استاد علامه سیدمحمد حسین طباطبایی.

طوسی (شیخ)، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط (ج ۲، چاپ اول). تهران: مکتبه‌المرتضویه.

کاشف‌الغطاء، محمد حسین. (۱۴۰۲ق). الفردوس الاعلی. قم: مکتبه فیروزآبادی.

نجفی، محمد حسن. (۱۳۹۴). جواهر الکلام (ج ۲۵، چاپ ششم). تهران: اسلامیه.



An Examination of Economic and Political Threats According to Islamic Jurisprudence and Solutions to Overcome Them

Hossein Hassanzadeh

Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.

Shaakhali@gmail.com



Abstract

This article aims to examine the deep connection between jurisprudence (fiqh) and politics in the Islamic system by analyzing various categories that are considered undesirable or forbidden (haram) in jurisprudential texts. It highlights how certain economic behaviors—falling under these categories—can pose a threat to religious security and governance. The study adopts a descriptive-analytical approach and draws upon jurisprudential sources and Islamic principles to explore the issue. In this context, several designations such as faqir (poor), qasir (incompetent), mo'ser (indebted), maghbun (deceived), and mofles (miserable) are examined as undesirable labels in jurisprudential literature. Similarly, thief, fraudster, usurper, briber, hoarder, usurer, gambler, betrayer of trust, broker, beggar, cheater in trade, neglecter of khums, cheater in weights and measures, and wasteful spender are explored as forbidden titles. The findings indicate that these individuals, through their improper economic conduct, not only contribute to economic instability and public distrust but may also trigger social dissatisfaction and even political

* **Cite this article:** Hassanzadeh, H. (2022). An analysis of economic and political threats according to Islamic jurisprudence and ways to overcome them. *Journal of Fiqh and Politics*, 3(5), pp. 59-99.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71180.1058>

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

▣ **Received:** 2025/02/20 • **Revised:** 2024/02/28 • **Accepted:** 2025/04/26 • **Published online:** 2025/05/08

instability. The study concludes that strict enforcement of jurisprudential rulings, strengthening economic oversight, promoting awareness of economic justice, and providing employment and support for vulnerable groups are among the effective solutions to counter these threats. Additionally, financial and economic transparency, strict action against violators, and strengthening regulatory institutions can help mitigate such dangers. Ultimately, the article emphasizes that the integration of jurisprudence and politics in an Islamic system is not only a theoretical necessity but also a practical requirement for maintaining security and stability in an Islamic society.

Keywords

The relationship between jurisprudence and politics, financial security threats in jurisprudence, the security of religious governance, economic threats in jurisprudence.



دراسة التهديدات الاقتصادية والسياسية في الفقه الإسلامي

وسبل التغلب عليها

حسين حسن زاده، أستاذ مساعد، معهد البحوث للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.
shaakhali@gmail.com



المخلص

تهدف هذه المقالة إلى دراسة العلاقة الوثيقة بين الفقه والسياسة في النظام الإسلامي، وتحليل المواضيع الممنوعة أو المحرمة في النصوص الفقهية، والسلوكيات الاقتصادية التي تُعتبر تهديداً للأمن والسيادة الدينية. منهج البحث في هذه المقالة تحليلي-وصفي، وتتناول هذه القضية بالاستشهاد بالمصادر الفقهية والمبادئ الإسلامية. في هذا الصدد، تم البحث حول عناوين مختلفة، مثل: الفقير، والمعسر، والمغبون، والمفلس - كألقاب غير مرغوب فيها في النصوص الفقهية - والسارق، والاحتال، والمغتصب، والراشي، والمحتكر، والمرابي، والمقامر، والخائن، والسمسار، والسائل، والغاش في المعاملات، وتارك الخمس، والمطفف، والمبذر - كألقاب محرمة. وتُظهر نتائج الدراسة أن هؤلاء الأفراد، بسلوكياتهم الاقتصادية انخاطئة، لا يتسببون في زعزعة الاستقرار الاقتصادي وتراجع ثقة الجمهور فحسب، بل قد يُهيئون أيضاً أساساً للسخط الاجتماعي، بل وحتى عدم الاستقرار السياسي. تشير نتائج هذه الدراسة إلى أن التطبيق الصارم للأحكام الفقهية، وتعزيز الرقابة الاقتصادية، وترسيخ ثقافة العدالة الاقتصادية، وتوفير فرص العمل ودعم الفئات الضعيفة، من الاستراتيجيات

* إقتباس من هذا المقال : حسن زاده، حسين. (١٤٠١) دراسة التهديدات الاقتصادية والسياسية في الفقه الإسلامي وسبل التغلب عليها. الفقه والسياسة، العدد ٣(٥)، صص ٥٩-٩٩.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71180.1058>

□ نوع المقالة: بحثية محكمة؛ الناشر: مكتب إعلام الإسلامي في حوزة قم (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران) © المؤلفون

□ تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠٢/٢٠ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٢/٢٨ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٤/٢٦ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٥/٠٨

الفعالة لمواجهة هذه التهديدات؛ كما أن الشفافية في النظام المالي والاقتصادي، واتخاذ إجراءات حاسمة ضد المخالفين، وتعزيز المؤسسات الرقابية، كلها عوامل تساهم في الحد من هذه التهديدات. وأخيراً، تؤكد هذه المقالة على أن موضوعية الفقه والسياسة في النظام الإسلامي ليست مجرد ضرورة نظرية، بل هي مطلب عملي للحفاظ على أمن المجتمع الإسلامي واستقراره.

الكلمات الرئيسية

العلاقة بين الفقه والسياسة، مهددات الأمن المالي في الفقه، أمن السيادة الدينية، المهددات الاقتصادية في الفقه.



بررسی تهدیدات اقتصادی و سیاسی مطابق فقه اسلامی و راه‌های برون‌رفت از آن

حسین حسن‌زاده

استادیار. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. قم. ایران
shaakhali@gmail.com

چکیده

این مقاله با هدف بررسی ارتباط عمیق فقه و سیاست در نظام اسلامی، به تحلیل عناوینی پرداخته است که در متون فقهی، نامطلوب یا حرام هستند و رفتارهای اقتصادی مصادیق آن عناوین می‌تواند تهدیدی برای امنیت و حاکمیت دینی محسوب شود. روش پژوهش این مقاله، تحلیلی-توصیفی بوده و با استناد به منابع فقهی و اصول اسلامی، به بررسی این موضوع پرداخته است.

در این راستا، اسامی مختلفی همچون فقیر، قاصر، معسر، مغبون و مفلس - به‌عنوان عناوین نا مطلوب در متون فقهی - و سارق، کلاهبردار، غاصب، رشوه‌دهنده، محترک، رباخوار، قمارباز، خائن در امانت، دلال، متکدی، غش‌کننده در معاملات، تارک خمس، مطفف و مسرف - به‌عنوان عناوین حرام - مورد بررسی قرار گرفته‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این افراد، با رفتارهای اقتصادی نادرست خود، نه تنها موجب بی‌ثباتی اقتصادی و کاهش اعتماد عمومی می‌شوند، بلکه می‌توانند زمینه‌ساز نارضایتی اجتماعی و حتی بی‌ثباتی سیاسی شوند.

نتایج این پژوهش حاکی از آن است که اجرای دقیق احکام فقهی، تقویت نظارت‌های اقتصادی، فرهنگ‌سازی در مورد اهمیت عدالت اقتصادی، و ایجاد فرصت‌های شغلی و حمایتی برای اقشار

* **استناد به این مقاله:** حسن‌زاده حسین. (۱۴۰۱). بررسی تهدیدات اقتصادی و سیاسی مطابق فقه اسلامی و راه‌های برون‌رفت از آن. فقه و سیاست، سوم (۵)، صص ۵۹-۹۹.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71180.1058>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۲ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۱۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۶ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۲/۱۸

آسیب‌پذیر، از جمله راهکارهای مؤثر برای مقابله با این تهدیدات است؛ همچنین، شفافیت در نظام مالی و اقتصادی، برخورد قاطع با متخلفان، و تقویت نهادهای نظارتی می‌تواند به کاهش این تهدیدات کمک کند. در نهایت، این مقاله بر این نکته تأکید دارد که عینیت فقه و سیاست در نظام اسلامی، نه تنها یک ضرورت نظری، بلکه یک الزام عملی برای حفظ امنیت و ثبات جامعه اسلامی است.

کلیدواژه‌ها

رابطه فقه و سیاست، تهدیدکنندگان امنیت مالی در فقه، امنیت حاکمیت دینی، تهدیدکنندگان اقتصادی در فقه.

مقدمه

این مقاله به بررسی ارتباط عمیق فقه و سیاست در نظام اسلامی پرداخته و نشان می‌دهد که این دو حوزه نه تنها از یکدیگر جدا نیستند، بلکه در یک رابطه عینی و متقابل قرار دارند. در این راستا، به تحلیل برخی از اسامی انسان‌ها در متون فقهی پرداخته شده که رفتارهای اقتصادی آن‌ها می‌تواند تهدیدی برای امنیت و حاکمیت دینی محسوب شود. این اسامی شامل فقیر، قاصر، معسر، مغبون و مفلس - به عنوان عناوین نامطلوب در متون فقهی - و سارق، کلاهبردار، غاصب، رشوه‌دهنده، محترک، رباخوار، قمارباز، خائن در امانت، دلال، متکدی، غش‌کننده در معاملات، تارک خمس، مظف و مسرف - به عنوان عناوین حرام - هستند. با بررسی‌های انجام‌شده در فقه اسلامی، همین اسامی، به عنوان گروه‌هایی که بالقوه می‌توانند تهدیدی برای امنیت اقتصادی و مالی حاکمیت دینی باشند، شناسایی شده‌اند؛ هرچند ممکن است با تعمیق پژوهش‌ها، مصادیق و عناوین دیگری نیز یافت شوند. مقاله با بررسی تهدیدهای اقتصادی و سیاسی ناشی از این رفتارها، راهکارهایی برای پیشگیری و مقابله با این تهدیدات ارائه می‌دهد. در نهایت، بر این نکته تأکید می‌شود که اجرای احکام فقهی در حوزه اقتصاد، نه تنها موجب برقراری عدالت و امنیت اقتصادی می‌شود، بلکه به تقویت حاکمیت دینی و ثبات سیاسی نیز کمک می‌کند.

در طول تاریخ اسلام، همواره بحث پیچیده‌ای در مورد ارتباط فقه و سیاست وجود داشته است. برخی بر تفکیک این دو حوزه تأکید دارند و معتقدند فقه تنها به احکام شرعی می‌پردازد و سیاست در حیطه دیگری قرار دارد. اما این دیدگاه، نقش محوری فقه در ساماندهی ساختارهای اجتماعی و سیاسی جوامع اسلامی را نادیده می‌گیرد. واقعیت این است که فقه اسلامی، با توجه به ماهیت خود که تعیین‌کننده روابط فردی و اجتماعی است، به‌طور جدایی‌ناپذیر با حاکمیت و سیاست در هم تنیده شده است.

این مقاله، با نگاهی نو به این مسئله، ارتباط فقه و سیاست را فراتر از یک رابطه حداقلی می‌داند و بر ماهیت حداکثری این ارتباط تأکید می‌ورزد. در این راستا، به بررسی برخی از اسامی انسان‌ها از نظر نوع رفتارهایشان در مسائل اقتصادی جامعه

پرداخته شده که به طور مستقیم با امنیت و حاکمیت دینی مرتبط هستند. این مقاله با تمرکز بر اسامی مختلفی که در متون فقهی برای این دسته از افراد به کار رفته است، به این پرسش اساسی پاسخ می‌دهد که چگونه برخی از این اسامی، افزون بر بار فقهی، می‌توانند تهدیدی مستقیم برای امنیت حاکمیت دینی محسوب شوند.

تحلیل این اسامی، با استناد به متون فقهی و استدلال‌های منطقی انجام خواهد شد و در نهایت، راهکارهایی برای پیشگیری و مقابله با این تهدیدات امنیتی، به همراه توصیه‌هایی برای حاکمیت دینی، ارائه خواهد شد. به عبارت دیگر، هدف این مقاله آشکارسازی ابعاد پنهان و اغلب نادیده گرفته شده‌ی ارتباط عمیق فقه و سیاست در نظام اسلامی است.

۱. مفاهیم

۱-۱. فقه

واژه فقه از نظر معنایی تطورات مختلفی داشته است که بدون تفکیک آنها مقصود ما از فقه امنیت مشخص نمی‌شود. این واژه در زبان عربی به معنای مطلق فهم (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۵۲۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۴۴۲؛ جوهری، ۱۹۸۷م، ج ۶، ص ۲۲۳۴) و علم ناشی از تأمل و اندیشه آمده است (عسکری، ۱۴۱۰، ص ۶۹؛ مصطفوی، ۱۴۱۶ق، ج ۹، ص ۱۲۳). گاهی هم «فقه» گفته می‌شود و مقصود علم دین است که به خاطر سیادت، شرف و برتری بر سایر علوم به آن اطلاق شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۵۲۲) و گاه کاربرد آن در علم شریعت است و عرف همین معنا را اراده می‌کند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۵۲۲). براساس همین معنا به عالم به حلال و حرام، فقیه گفته می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۴۴۲)، اما در اصطلاح فقیهان، فقه عبارت است از علم به احکام شرعی فرعی از طریق ادله تفصیلی (زین الدین، ۱۴۱۵ق، ص ۲۶؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۱؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۰۸؛ محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۷۷). واژه فقه به مجموعه گزاره‌های شرعی که با ادله تفصیلی و مستند به منابع فقه (کتاب، سنت، عقل و اجماع) به دست آمده است نیز اطلاق می‌شود (علیدوست، ۱۳۹۴، ص ۹) و مقصود ما از فقه در مقاله حاضر همین اطلاق اخیر است.

سیاست در لغت به معنی پاس داشتن ملک، حراست و نگهداری، حکم راندن، رعیت‌داری، ریاست، داوری، مصلحت، تدبیر، تادیب، دوراندیشی، قهر کردن، شکنجه، عذاب، عقوبت، عدالت و غیره آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۱۰۸؛ دهخدا، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۱۲۲۵). در اصطلاح، تعاریف متعددی از آن شده است، نکات محوری این تعاریف عبارت است از فن حکومت بر جوامع انسانی، (آشوری، ۱۳۸۲، ص ۲۱۱؛ علی بابایی، ۱۳۶۵، ص ۳۹۳)، تصمیم‌گیری درباره مسائل مختلف، توزیع قدرت و ارزش‌ها، و مجموعه تدابیری که دولت برای اداره کشور (جمعی از محققان، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۵۷۰) اتخاذ می‌کند؛ همچنین سیاست به معنای روابط قدرت، رقابت برای کسب و حفظ قدرت (آشوری، ۱۳۸۲، ص ۲۱۱)، نیز تعریف شده است.

همان‌گونه که اشاره شد، سیاست به‌عنوان یکی از مفاهیم بنیادین در علوم انسانی و اجتماعی، تعاریف متعددی دارد؛ اما حقیقت این است که هر یک از این تعاریف، بازتاب‌دهنده پیش‌فرض‌ها، ارزش‌ها و نگرش‌های شخصی یا مکتبی ارائه‌دهندگان آن است. این امر تا حد زیادی اجتناب‌ناپذیر است، چراکه هر فرد یا مکتب فکری، تلاش می‌کند تا اندیشه‌ها و باورهای خود را در قالب تعریفی از سیاست منعکس کند. به همین دلیل، تعاریف سیاست در مکاتب مختلف، از فلسفه سیاسی گرفته تا جامعه‌شناسی و حتی روان‌شناسی، تفاوت‌های چشمگیری دارند. این تفاوت‌ها به‌طور معمول ریشه در باورها، گرایش‌ها و پیش‌فرض‌های فکری و ارزشی دارند که هر مکتب یا فرد به آن پایبند است.

اما آنچه دین از سیاست اراده کرده است، تفاوتی بنیادین با تعاریف رایج و متداول دارد. در نگاه دینی، سیاست نه تنها به‌معنای قدرت‌طلبی، مدیریت منافع یا رقابت برای کسب قدرت است، بلکه مفهومی عمیق‌تر و جامع‌تر دارد که با اصول اخلاقی، عدالت و هدایت جامعه به سوی سعادت دنیوی و اخروی گره خورده است. بر این اساس به‌نظر می‌رسد سیاست از منظر دین، عبارت است از تدبیر هر می‌همه امور بشر در این کره خاکی که در رأس آن هرم، ذات خداوندی سپس انبیا و در دین خاتم، وجود مقدس

پیامبر گرامی اسلام ﷺ و اوصیای او و نیز نمایندگان خاص یا عام مأذون از ناحیه آن ذوات مقدس است. سیاست در دین، ابزاری برای تحقق ارزش‌های الهی و انسانی است و هدف آن، ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر عدالت، معنویت و کرامت انسانی است.

۲. مؤلفه‌های سیاست مورد نظر دین

عدالت محوری: سیاست دینی بر پایه عدالت استوار است و هدف آن، برقراری عدالت در تمامی ابعاد زندگی فردی و اجتماعی است.

هدایت و تربیت: سیاست در دین، ابزاری برای هدایت انسان‌ها به سوی کمال و تربیت اخلاقی و معنوی جامعه است.

خدمت به مردم: سیاست دینی به جای قدرت‌طلبی، بر خدمت به مردم و تأمین نیازهای مادی و معنوی آنان تأکید دارد.

اخلاق‌مداری: سیاست در دین، همواره با اصول اخلاقی همراه است و از هرگونه فریب، ظلم و فساد دوری می‌کند.

توحیدمحوری: سیاست دینی بر محوریت خداوند و ارزش‌های الهی استوار است و تمامی اقدامات سیاسی باید در راستای تحقق اراده الهی باشد.

توجه به سعادت دنیوی و اخروی: سیاست دینی نه تنها به بهبود شرایط مادی و دنیوی انسان‌ها توجه دارد، بلکه سعادت اخروی آنان را نیز مدنظر قرار می‌دهد.

در نتیجه، سیاست در نگاه دینی، مفهومی فراتر از رقابت‌های قدرت‌محور یا مدیریت منافع است. این نوع سیاست، رسالتی الهی و انسانی دارد که هدف آن، ایجاد جامعه‌ای عادلانه، اخلاق‌مدار و معنوی است که در آن، انسان‌ها به کمال و سعادت حقیقی دست یابند.

۱-۲. امنیت

واژه «امنیت» که ریشه‌ای عربی دارد، در زبان فارسی به معنای بی‌خوفی، ایمنی، در امان بودن و ایمن شدن است (دهخدا، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۸۹۴). این واژه در زبان عربی دو

معنای اصلی دارد: نخست، «امانت» که در برابر خیانت قرار می گیرد و به معنای آرامش قلب است؛ و دوم، «تصدیق» که این دو معنا به یکدیگر نزدیک اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۳۴).

مفهوم امنیت دامنه گسترده ای دارد. در تعریف حداقلی، امنیت به معنای نبود تهدید یا رهایی از آن است (پورسعید، ۱۳۹۲، ص ۲۳). این تعریف بر بُعد سلبی امنیت تأکید دارد و آن را مبتنی بر عدالت و تأمین حقوق بشر می داند. در این رویکرد، امنیت نه یک کالا، بلکه رابطه ای میان بازیگران مختلف است (پل دی، ۱۳۹۰، ص ۴۰).

با این حال، تعاریف متعددی برای امنیت ارائه شده است، از جمله: «امنیت یعنی رهایی از جنگ همراه با انتظارات زیاد»، «امنیت یعنی تضمین رفاه آتی» و «امنیت یعنی رهایی نسبی از تهدیدات زیان بار» (پورسعید، ۱۳۹۲، ص ۲۳)؛ همچنین امنیت در معنای عینی به معنای فقدان تهدید نسبت به ارزش های کسب شده و در معنای ذهنی به معنای نبود هراس از حمله به این ارزش ها تعریف شده است (پورسعید، ۱۳۹۲، ص ۲۴).

پژوهشگران روابط بین الملل معتقدند که امنیت بر کاهش تهدیدهایی متمرکز است که ارزش های اساسی را هدف قرار می دهند (پل دی، ۱۳۹۰، ص ۳۳). در یک رویکرد دیگر، امنیت مترادف با انباشت قدرت، از جمله دارایی، پول، سلاح و ارتش در نظر گرفته می شود. بر این اساس، هرچه قدرت، بویژه قدرت نظامی، بیشتر باشد، امنیت نیز افزایش می یابد (پل دی، ۱۳۹۰، ص ۴۰).

در اصطلاح سیاسی، امنیت به معنای وضعیتی است که در آن فرد یا جامعه از هرگونه تهدید یا حمله مصون باشد یا آمادگی مقابله با آن را داشته باشد (آشوری، ۱۳۸۲، ص ۳۹). به نظر می رسد، بررسی های مفهومی به تنهایی کافی نیستند. امنیت می تواند به تعداد افراد مختلف، معانی متفاوتی داشته باشد؛ زیرا هر فرد براساس ارزش ها و خط قرمزهای خود، آن را تعریف می کند. برخی معتقدند که امنیت مانند زیبایی، مفهومی ذهنی و انعطاف پذیر است که معنای آن وابسته به برداشت فردی است. از این رو، گفته شده که امنیت مفهومی است که همواره محل مناقشه بوده است (پل دی، ۱۳۹۰، ص ۳۳).

ولایت فقیه: نقش و جایگاه ولی فقیه در اجرای احکام شرعی و حفظ امنیت جامعه.

۳. مباحث نظری

در مجموع در باب ارتباط فقه و سیاست می‌توان چهار نوع ارتباط را تصور کرد که عبارتند از:

۳-۱. تفکیک فقه و سیاست

این نوع رابطه در حقیقت به معنای استقلال فقه از سیاست است و به نظر می‌رسد به دلایل زیر قابل دفاع نباشد:

- جامعیت اسلام؛ اسلام به‌عنوان یک دین جامع، تمام ابعاد زندگی انسان از جمله فردی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را در بر می‌گیرد. تفکیک فقه از سیاست، در واقع نادیده گرفتن بخشی از احکام و دستورات اسلام است که به‌طور مستقیم با اداره جامعه و حکومت مرتبط هستند.
- نقش فقه در تعیین اهداف و ارزش‌های سیاسی؛ فقه به‌عنوان منبع اصلی احکام و قوانین اسلامی، نقش مهمی در تعیین اهداف، ارزش‌ها و اصول کلی نظام سیاسی دارد. تفکیک فقه از سیاست، منجر به بی‌هویتی و انحراف نظام سیاسی از مسیر اسلام می‌شود.
- ضرورت اجرای احکام اسلامی در جامعه؛ بسیاری از احکام فقهی مانند حدود، دیات، امر به معروف و نهی از منکر، نیازمند وجود یک نظام سیاسی مقتدر برای اجرا و تحقق هستند. تفکیک فقه از سیاست، در عمل اجرای این احکام را غیرممکن می‌سازد.
- سیره پیامبر ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام؛ پیامبر اسلام ﷺ به‌عنوان بنیانگذار حکومت اسلامی، خود رهبری سیاسی و دینی جامعه را بر عهده داشتند. ائمه اطهار علیهم‌السلام نیز در زمان حیات خود، همواره به دنبال تحقق حکومت عدل الهی و اجرای احکام اسلامی در جامعه بودند. این سیره عملی، نشان‌دهنده عدم تفکیک فقه از سیاست در اسلام است.

۲-۳. تداخل فقه و سیاست

این رابطه به معنای هم‌پوشانی و وابستگی متقابل فقه و سیاست است. اما به جهات زیر، این نوع ارتباط نیز قابل پذیرش نیست:

- عدم تعیین مرز مشخص؛ فرض تداخل فقه و سیاست، با وجود پذیرش ارتباط بین فقه و سیاست، مرز مشخصی برای این ارتباط تعیین نمی‌کند. این ابهام، می‌تواند منجر به تفسیرهای سلیقه‌ای و سوء استفاده از فقه در جهت منافع سیاسی شود.
- احتمال غلبه سیاست بر فقه؛ احتمال دارد ملاحظات سیاسی و مصلحت‌اندیشی‌های حکومتی، بر احکام و اصول فقهی غلبه پیدا کند. این امر، منجر به تحریف فقه و انحراف از اهداف و ارزش‌های اسلامی می‌شود.
- عدم تأمین استقلال فقه؛ فرض تداخل فقه و سیاست، استقلال فقه را به‌طور کامل تأمین نمی‌کند. وابستگی فقه به سیاست، می‌تواند منجر به دخالت حکومت در امور فقهی و صدور فتوای سفارشی شود.

۳-۳. وحدت فقه و سیاست

واژه وحدت به معنای یکپارچگی و اتحاد است. وحدت فقه و سیاست می‌تواند به این معنا باشد که این دو حوزه باید به هم نزدیک شوند و در یک جهت واحد حرکت کنند؛ یعنی سیاست باید براساس اصول و احکام فقهی شکل بگیرد و هیچ‌گونه تفکیکی بین این دو حوزه وجود نداشته باشد.

به نظر می‌رسد این می‌تواند یک دیدگاه حداقلی از معنای حکومت اسلامی باشد. یعنی حکومتی که در آن تمام قوانین و سیاست‌ها براساس فقه اسلامی (چه در حوزه‌های اجتماعی، اقتصادی، و چه در دیگر عرصه‌ها) تنظیم می‌شود.

۴-۳. عینیت فقه و سیاست

عینیت فقه و سیاست به این معناست که فقه و سیاست نه فقط به هم نزدیک شوند بلکه به‌طور واقعی و عملی در یکدیگر متجلی شوند؛ به عبارت دیگر، سیاست درست و

صحیح - نه سیاست غلط و دروغ- چیزی غیر از فقه نیست و فقه اسلامی چیزی غیر از سیاست به معنای حقیقی نیست. براساس دیدگاه عینیت فقه و سیاست، اجرای دقیق فقه اسلامی در جامعه، همان سیاست حقیقی است و در زندگی واقعی و در عمل و به صورت عینی در همه امور و شئون زندگی انسان در جامعه دیده شوند.

۴. تفاوت‌های اساسی بین وحدت و عینیت

۱. نظریه و عمل: وحدت بیشتر به یک نزدیکی و هم‌گرایی تئوریک اشاره دارد، در حالی که عینیت بر پیاده‌سازی واقعی و عملی اصول فقهی در سیاست‌ها تأکید دارد.
 ۲. جایگاه فقه در سیاست: در وحدت، فقه به عنوان یک منبع الهام‌بخش یا مرجع برای سیاست‌گذاری دیده می‌شود، اما در عینیت، فقه نه تنها مرجع بلکه در عمل در تمامی سیاست‌ها و قوانین باید تجلی یابد.
 ۳. محتوای فقه و سیاست: در دیدگاه وحدت، ممکن است برخی مسائل سیاستی تحت شرایط خاص به طور موقتی از فقه جدا شوند (در صورت لزوم)، اما در دیدگاه عینیت، سیاست هیچ‌گاه نمی‌تواند از چارچوب فقهی خارج شود.
- مراد ما از رابطه فقه و سیاست، همین معنای اخیر است. براساس این معنا همه احکام فقهی، حتی احکامی که به حسب ظاهر، هیچ ارتباطی به سیاست و حکومت ندارد مثل حکم عطیه دادن به فرزندان، نیز به نوعی در امنیت حاکمیت دینی و در نتیجه در خود حکومت تأثیرگذار است. مثلاً عدم اجرای حکم فقهی عطیه به فرزندان که عبارت است از رعایت مساوات در عطیه بین فرزندان، (ابن براج، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۹۶) سبب تنش و اختلافات بین و فرزندان می‌شود و اگر این حکم توسط اکثریت افراد جامعه رعایت نشود این تنش و اختلافات و درگیری‌ها در نهایت امنیت روانی، اخلاقی، جانی افراد را به خطر می‌اندازد و حاکمیت دینی مجبور است بخش قابل توجهی از بیت المال و منابع انسانی را برای رفع این گونه از اختلافات مصروف بدارد.
- ممکن است در ابتدای امر، اشکالاتی بر رابطه عینیت وارد بشود؛ نظیر اینکه: ۱- فقه

به‌طور عمده بر مبنای نصوص دینی و اجتهاد فقها شکل می‌گیرد، در حالی که سیاست نیازمند انعطاف و تصمیم‌گیری براساس شرایط متغیر اجتماعی، اقتصادی و بین‌المللی است و این تفاوت می‌تواند منجر به دشواری در تطبیق سیاست‌ها با نیازهای روز شود. ۲- در فقه اسلامی، دیدگاه‌های مختلفی در مورد مسائل گوناگون وجود دارد، این تنوع می‌تواند در سیاست‌گذاری منجر به اختلاف‌نظر و حتی تعارض در تصمیم‌گیری‌های کلان شود. ۳- سیاست‌گذاری نیازمند ابزارهای علمی، تجربی و مدیریتی است که ممکن است در چارچوب فقه سنتی به‌طور کامل پیش‌بینی نشده باشد. ۴- این امر می‌تواند بر کارآمدی نظام حکمرانی تأثیر بگذارد.

به‌نظر می‌رسد این اشکالات ناشی از عدم درک حقیقت فقه اسلامی در مقام باید است که همان بایدها و نبایدهای دین اسلام است. اجرای بایدها و نبایدهای دینی می‌باید تحت اشراف حاکم شرع اعم از پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام و نائب آن ذوات مقدس در زمان غیبت باشد و این حاکم شرع نیز در هر زمانی بیش از یک نفر نیست. در زمان غیبت معصوم نیز، حاکم شرع (ولی فقیه) یکی است و بقیه فقها باید تابع حکم او باشند؛ بنابراین اشکالات مذکور قابل دفع است.

با توجه به مطالب فوق به‌نظر می‌رسد دیدگاه عینیت فقه سیاست به دلایل زیر می‌تواند موجه باشد:

- ماهیت توحیدی اسلام؛ اسلام بر پایه توحید استوار است و تمام ابعاد زندگی انسان را به سوی خداوند متعال هدایت می‌کند. تفکیک فقه از سیاست، در واقع ایجاد دوگانگی در نظام ارزشی اسلام و نادیده گرفتن اصل توحید در حوزه سیاست است.
- ضرورت تحقق عدالت اسلامی در جامعه؛ تحقق عدالت و قسط در تمام ابعاد زندگی انسان، منوط به وجود قانون فوق بشری (قانون الهی) از یک سو و مجری عالم، عادل و فاقد از هواهای نفسانی است و این مهم تنها با پذیرش عینیت فقه و سیاست، ممکن خواهد بود.
- جامعیت فقه اسلامی؛ فقه اسلامی تنها به عبادات و احکام فردی محدود نمی‌شود،

بلکه شامل احکام حکومتی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی نیز هست؛ بنابراین، سیاست چیزی جدا از فقه نیست، بلکه همان فقه در عرصه حکومت و مدیریت جامعه است.

- استحکام نظام سیاسی؛ پیوند ناگسستنی فقه و سیاست موجب می‌شود که نظام سیاسی از پشتوانه قوی شرعی و مردمی برخوردار باشد و در برابر چالش‌ها و تهدیدها، از استحکام و پایداری بیشتری برخوردار باشد.

۵. تهدیدکننده‌های امنیت مالی در فقه

امنیت در فقه اسلامی، با توجه به اینکه فقه بیانگر بایدها و نبایدهای دین اسلام است - دینی که جهان‌شمول، زمان‌شمول و آخرین دین الهی محسوب می‌شود - به معنای فراهم‌سازی شرایطی است که در آن تمامی افراد بشر از هرگونه تهدید، اعم از جانی، مالی، عقلی، نسلی و دینی، در امان باشند و بتوانند در فضایی آرام و مطمئن زندگی کنند. این مفهوم ارتباط مستقیمی با اصولی همچون عدالت، کرامت انسانی و رعایت حقوق تمامی موجودات دارد. بر این اساس، هر فردی که به هر نحوی یکی از این ابعاد امنیت را به خطر بیندازد، در زمره تهدیدکنندگان امنیت قرار گرفته و موجب ایجاد چالش برای حاکمیت دینی در آن حوزه می‌شود.

در این نوشتار، به‌طور خاص، تهدیدکنندگان اقتصادی در فقه مورد بررسی قرار می‌گیرند. این افراد، بسته به نوع رفتارشان در دو بخش زیر بررسی می‌شود:

الف: رفتار حرام

مقصود آن دسته از تهدیدکنندگان هستند که اصل رفتارشان در جامعه اسلامی، حرام است که عبارتند از:

۱. سارق

در فقه اسلامی، بسته به نوع و شیوه سرقت، عناوین مختلفی برای افراد سارق وجود دارد: - فحاش: این عنوان در فقه شیعه نیامده است. فقط مرحوم ابن شهر آشوب در کتاب

«الآیات المتشابهات» از آن نام برده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ق، ج ۲، ص ۲۱۸) و در منابع فقهی اهل سنت حکم آن نیز بیان شده است و آن فردی است که ابزار را برای باز کردن در بسته شده‌ی خانه‌ای فراهم می‌کند. اگر این کار را در روز انجام دهد و در خانه یا حیاط کسی حضور نداشته باشد و اموال را ببرد، حد سرقت بر او جاری نمی‌شود. اما اگر کسی از اهل خانه حضور داشته باشد و او اموال را ببرد، حتی اگر صاحب خانه متوجه نشود، حد سرقت بر او اعمال می‌شود (نسفی، البحر الرائق فی شرح کنزالدقائق، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۹۹).

- طرار: کسی که به جیب‌بری مشغول است. حکم او نیز قطع دست است (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۴۱، ص ۵۰۵).

- لص: فردی که با تهدید، خشونت یا استفاده از سلاح اقدام به سرقت اموال دیگران می‌کند. در فقه اسلامی، چنین فردی در حکم محارب محسوب می‌شود (شهید ثانی، ۱۳۸۶ق، ج ۹، ص ۳۰۲).

- مختلس: کسی که اموال دیگران را به صورت پنهانی می‌رباید. به دلیل عدم تحقق یکی از شرایط حد سرقت (خارج کردن مال از حرز)، حکم او تعزیر و رد مال است، نه قطع دست (خوانساری، ۱۴۰۱ق، ج ۷، ص ۱۷۳).

- مستلب: فردی که اموال دیگران را به صورت آشکار می‌رباید. به دلیل عدم تحقق یکی از شرایط حد سرقت (خارج کردن مال از حرز)، حکم او تعزیر، تأدیب و رد مال است، نه قطع دست (محقق حلی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۵۴۵).

- مبنج: کسی که با استفاده از داروی خواب‌آور (بنج) افراد را بیهوش کرده و اموالشان را می‌رباید. حکم او تعزیر، رد مال و ضمان آسیب‌های ناشی از بیهوشی است، نه قطع دست (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۲۹۱).

تهدیدهای ناشی از سرقت

▪ تهدید اقتصادی: سرقت و غارت اموال، امنیت مالی افراد را به خطر انداخته و موجب ترس و بی‌اعتمادی در جامعه می‌شود. این ناامنی مالی می‌تواند کاهش

- سرمایه‌گذاری و رکود فعالیت‌های اقتصادی را در پی داشته باشد.
- تهدید سیاسی: افزایش سرقت‌ها ممکن است نارضایتی عمومی، بی‌اعتمادی به حکومت و حتی اعتراضات اجتماعی را به دنبال داشته باشد.

راهکارهای مقابله

- اجرای دقیق قوانین اسلامی در مورد سرقت (مانند قطع دست در موارد خاص)؛
- تقویت نیروهای انتظامی و قضایی برای پیشگیری و برخورد با سرقت‌ها؛
- ایجاد فرصت‌های شغلی و کاهش فقر برای کاهش انگیزه سرقت؛
- آموزش و فرهنگ‌سازی در مورد اهمیت احترام به اموال دیگران.

۲. کلاهبرداری

در فقه اسلامی از این عنوان به «محتال» تعبیر شده و آن کسی است که با تزویر و نامه‌های دروغ، اموال مردم را می‌گیرد. مصادیق این نوع از دزدی در زمان حاضر فراوان است که یک نمونه آن از طریق فریب دادن مردم در فضای مجازی است. حکم این افراد نیز تعزیر و استرداد مال است (محقق حلی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۵۴۵). این افراد با فریبکاری در معاملات، اموال دیگران را تصاحب کرده و اعتماد اقتصادی را از بین می‌برند.

تهدیدهای ناشی از کلاهبرداری

- تهدید اقتصادی: کلاهبرداری باعث از بین رفتن اموال افراد، کاهش اعتماد در معاملات، و ایجاد اختلال در بازار می‌شود.
- تهدید سیاسی: گسترش کلاهبرداری می‌تواند منجر به بی‌اعتمادی به نظام قضایی و حکومتی شود.

راهکارهای مقابله

- تقویت قوانین مربوط به کلاهبرداری و تشدید مجازات‌ها؛
- افزایش آگاهی عمومی در مورد شیوه‌های کلاهبرداری؛

- ایجاد سامانه‌های نظارتی برای جلوگیری از کلاهبرداری در فضای مجازی و معاملات؛
- توسعه‌ی سواد مالی و اقتصادی در جامعه.

۳. غاصب

فعل غاصب (کسی که اموال مردم را غاصبانه تصاحب می‌کند) به دلیل عقل، کتاب، سنت و اجماع، حرام است (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۵۹) چنین فردی با تصرف غیرقانونی اموال دیگران، حقوق مالکیت را نقض کرده و موجب نزاع و بی‌ثباتی اقتصادی می‌شود.

تهدیدهای ناشی از غصب

- تهدید اقتصادی: غصب باعث از بین رفتن حقوق مالکیت، ایجاد نزاع و درگیری، و کاهش سرمایه‌گذاری می‌شود.
- تهدید سیاسی: گسترش غصب می‌تواند منجر به بی‌ثباتی اجتماعی و سیاسی شود.

راهکارهای مقابله

- اجرای دقیق قوانین مربوط به مالکیت و جلوگیری از غصب؛
- تقویت دستگاه قضایی برای رسیدگی سریع و عادلانه به پرونده‌های غصب؛
- فرهنگ‌سازی در مورد احترام به حقوق مالکیت.

۴. رشوه‌دهنده و رشوه‌گیرنده

فعل رشوه‌دهنده، حرام و اموالی که رشوه‌گیرنده از این طریق تصاحب می‌کند حرام و باطل است؛ یعنی هم حرمت تکلیفی و هم وضعی دارد (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۲، ص ۱۴۵). چنین افرادی با فساد مالی، عدالت اقتصادی را مختل کرده و باعث می‌شوند که اموال و فرصت‌های اقتصادی به‌جای شایستگان، به افراد نالایق برسد.

تهدیدهای ناشی از رشوه

- تهدید اقتصادی: رشوه باعث فساد مالی، توزیع ناعادلانه منابع و کاهش کارایی اقتصادی می‌شود.

- تهدید سیاسی: رشوه باعث بی‌اعتمادی به حکومت، تضعیف نهادهای دولتی و افزایش نارضایتی عمومی می‌شود.

راهکارهای مقابله

- تقویت قوانین مربوط به مبارزه با رشوه و فساد؛
- ایجاد سامانه‌های شفافیت و پاسخ‌گویی در دستگاه‌های دولتی؛
- افزایش حقوق و مزایای کارکنان دولتی برای کاهش انگیزه رشوه؛
- فرهنگ‌سازی در مورد نکوهش رشوه و فساد.

۵. محتکر

محتکر کسی است که چیزی را با هدف بالا بردن قیمت، حبس و نگهداری می‌کند (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۴۴) چنین فردی با انبار کردن کالاهای ضروری و ایجاد کمبود مصنوعی، قیمت‌ها را افزایش داده و معیشت مردم را دشوار می‌کند.

تهدیدهای ناشی از احتکار

- تهدید اقتصادی: احتکار باعث افزایش قیمت‌ها، کمبود کالا، و ایجاد نارضایتی عمومی می‌شود.
- تهدید سیاسی: احتکار می‌تواند منجر به اعتراضات اجتماعی و بی‌ثباتی سیاسی شود.

راهکارهای مقابله

- نظارت دقیق بر بازار و جلوگیری از احتکار؛
- تعیین مجازات‌های سنگین برای محتکران؛
- توزیع عادلانه کالاها و جلوگیری از کمبود مصنوعی؛
- تشویق تولید و واردات کالاها برای افزایش عرضه.

۶. رباخوار و ربا دهنده

گرفتن ربا، حرام و دادن ربا نیز حرام است مگر در موارد اضطرار برای ربا دهنده (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷، ص ۲۹۶)، ربا خوار با تحمیل بهره‌های سنگین، افراد را در چرخه بدهی گرفتار کرده و موجب فقر و نابرابری اقتصادی می‌شود.

تهدیدهای ناشی از رباخواری

- تهدید اقتصادی: ربا باعث افزایش بدهی‌ها، فقر، و نابرابری اقتصادی می‌شود.
- تهدید سیاسی: ربا می‌تواند منجر به نارضایتی عمومی و بی‌ثباتی اجتماعی شود.

راهکارهای مقابله

- ممنوعیت ربا و ترویج بانکداری اسلامی؛
- ارائه تسهیلات قرض‌الحسنه و کمک به نیازمندان؛
- فرهنگ‌سازی در مورد نکوهش ربا و آثار زیانبار آن.

۷. قمارباز

مالی که از طریق قمار به دست می‌آید حرام است دلیلش کتاب و سنت در حد تواتر است (خوانساری، ۱۴۰۱ق، ج ۳، ص ۲۷) این دسته با ترویج قمار، اموال افراد را از مسیرهای غیرمولد خارج کرده و موجب فقر و ناهنجاری‌های اجتماعی می‌شود.

تهدیدهای ناشی از قمارباز

- تهدید اقتصادی: قمار باعث از بین رفتن اموال، ایجاد اعتیاد، و افزایش جرم و جنایت می‌شود.
- تهدید سیاسی: قمار می‌تواند منجر به بی‌ثباتی اجتماعی و سیاسی شود.

راهکارهای مقابله

- ممنوعیت قمار و جلوگیری از فعالیت‌های قماربازی؛

- ایجاد مراکز مشاوره و ترک اعتیاد برای کمک به قماربازان؛
- فرهنگ سازی در مورد نکوهش قمار و آثار زیانبار آن.

۸. خائن در امانت

هر چند واژه «خائن» عام است و خیانت به دین و مملکت را نیز شامل می شود اما عمده کاربرد این واژه در در باره اموال است مثل خیانت در امانت (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۲ق، ج ۹، ص ۱۲۶)، خیانت عامل مسابقات (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۷، ص ۸۲)، خیانت وصی (علامه حلی، ۱۳۶۴ش، ص ۱۷۰)، خیانت در هر نوع از اموال سپرده شده، اعتماد اجتماعی را از بین برده و موجب بی ثباتی اقتصادی می شود.

تهدیدهای ناشی از خیانت

- تهدید اقتصادی: خیانت در امانت باعث از بین رفتن اعتماد، کاهش سرمایه گذاری، و ایجاد اختلال در معاملات می شود.
- تهدید سیاسی: خیانت در امانت می تواند منجر به بی اعتمادی به نظام قضایی و حکومتی شود.

راهکارهای مقابله

- تقویت قوانین مربوط به امانت داری و خیانت در امانت؛
- ایجاد سامانه های نظارتی برای جلوگیری از خیانت در امانت؛
- فرهنگ سازی در مورد اهمیت امانت داری و مسئولیت پذیری.

۹. دلال

اصل دلالی در اسلام، مشروع و گرفتن اجرت برای آن جایز است ولی در برخی شرایط، مکروه و برخی نیز آن را حرام دانسته اند (شاهرودی، ج ۳، ص ۶۴۷)؛ بنابر این اگر دلال در معاملات، اطلاعات نادرست ارائه دهد یا واسطه گری غیرمنصفانه انجام دهد - که به طور معمول نیز همین گونه است - موجب افزایش قیمت ها و نارضایتی

اقتصادی می‌شود. این امر می‌تواند منجر به بی‌اعتمادی در بازار و کاهش شفافیت اقتصادی شود.

تهدیدهای ناشی از دلال‌بازی

- تهدید اقتصادی: دلالی غیرمنصفانه می‌تواند باعث افزایش قیمت‌ها، کاهش شفافیت، و ایجاد نارضایتی عمومی شود.
- تهدید سیاسی: دلال‌بازی، بویژه در حوزه‌های کلیدی مانند ارز، مسکن و کالاهای اساسی، می‌تواند منجر به بی‌ثباتی اقتصادی، افزایش تورم و نارضایتی عمومی شود. این نارضایتی‌ها ممکن است به بی‌اعتمادی نسبت به حاکمیت و سیاست‌های اقتصادی دولت منجر شده و زمینه‌ساز اعتراضات و تنش‌های اجتماعی شود. در نتیجه، این وضعیت می‌تواند امنیت سیاسی را نیز تحت تأثیر قرار داده و موجب کاهش مشروعیت نظام حکمرانی شود.

راهکارهای مقابله

- نظارت بر فعالیت دلالان و جلوگیری از دلالی غیرمنصفانه؛
- ایجاد سامانه‌های شفافیت قیمت‌ها و اطلاعات بازار؛
- تشویق معاملات مستقیم بین تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان.

۱۰. متکدی

مقصود گدای حرفه‌ای است (امام خمینی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۴۴۳) که شهادتش در فقه اسلامی پذیرفته نیست؛ جهتش نیز این است که این عمل او نشان‌دهنده پستی و حقارت نفس و بی‌مبالاتی او است و دور از انتظار نیست که چنین فردی شهادت دروغ بدهد (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۴۰۳). تکدی‌گری در صورتی که به یک حرفه تبدیل شود، می‌تواند منابع مالی جامعه را از مسیرهای مولد خارج کرده و موجب سوءاستفاده از احساسات مردم شود؛ همچنین ممکن است برخی متکدیان با فریبکاری، اموال دیگران را تصاحب کنند.

تهدیدهای ناشی از تکدی گر

- تهدید اقتصادی: تکدی گری می تواند باعث سوءاستفاده از احساسات مردم، خروج منابع مالی از مسیرهای مولد، و ایجاد ناهنجاری های اجتماعی شود.
- تهدید سیاسی: گسترش تکدی گری می تواند نشان دهنده ضعف در نظام اقتصادی و اجتماعی باشد که به نوبه خود موجب کاهش اعتماد عمومی به حاکمیت می شود. این مسئله می تواند نارضایتی های اجتماعی را افزایش داده و زمینه ساز بی ثباتی سیاسی شود؛ همچنین گروه های معاند یا فرصت طلب ممکن است از این وضعیت برای تحریک افکار عمومی و ایجاد ناآرامی های سیاسی سوءاستفاده کنند؛ بنابراین، تکدی گری نه تنها یک معضل اقتصادی و اجتماعی است، بلکه می تواند پیامدهای سیاسی نیز به همراه داشته باشد.

راهکارهای مقابله

- ایجاد فرصت های شغلی و کمک به نیازمندان واقعی؛
- جمع آوری متکدیان حرفه ای و ساماندهی آنها؛
- فرهنگ سازی در مورد کمک به نیازمندان از طریق نهادهای رسمی.

۱۱. غاش (غش کننده در معاملات)

تغلب در معامله به هر نحوی مثل قاطی کردن شیر با آب یا مخلوط کردن جنس خوب با جنس بد، حرام است (امام خمینی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴۹۹) و چنین کسی موجب ضرر مالی خریداران شده و اعتماد اقتصادی را از بین می برد.

تهدیدهای ناشی از غش در معامله

- تهدید اقتصادی: غش در معاملات باعث ضرر مالی خریداران، کاهش اعتماد، و ایجاد اختلال در بازار می شود.
- تهدید سیاسی: در یک جامعه اسلامی، صداقت و عدالت از اصول اساسی در روابط اقتصادی و اجتماعی محسوب می شوند. اگر غش در معاملات رایج شود،

بی‌اعتمادی عمومی نسبت به نهادهای اقتصادی و تجاری افزایش می‌یابد که این امر می‌تواند به کاهش سرمایه‌گذاری، رکود اقتصادی و نارضایتی اجتماعی منجر شود. از منظر امنیت سیاسی، گسترش فساد و تقلب در معاملات می‌تواند مشروعیت حکومت و نهادهای نظارتی را زیر سؤال ببرد. زمانی که مردم احساس کنند که عدالت اقتصادی رعایت نمی‌شود و گروهی از افراد یا نهادها از طریق روش‌های غیرمنصفانه به ثروت و قدرت دست می‌یابند، احتمال افزایش اعتراضات، ناآرامی‌های اجتماعی و حتی بی‌ثباتی سیاسی بیشتر می‌شود.

راهکارهای مقابله

- نظارت دقیق بر کیفیت کالاها و خدمات،
- تعیین مجازات‌های سنگین برای غش‌کنندگان،
- افزایش آگاهی عمومی در مورد روش‌های تشخیص غش.

۱۲. تارک خمس

خمس یکی از منابع درآمدی امام معصوم علیه السلام است و امام (حاکم شرع) از این طریق بخشی از مشکلات اقتصادی حاکمیت دینی را مرتفع می‌کند؛ بنابر این عدم پرداخت خمس موجب کاهش منابع مالی حکومت اسلامی و تضعیف توانایی آن در تأمین نیازهای عمومی و حمایت از مستضعفان می‌شود و از این جهت امنیت اقتصادی حاکمیت دینی را به خطر می‌اندازد.

کلیدواژه تارک خمس در استفتائات و توضیح المسائل آمده ولی به‌طور مستقیم در منابع فقهی اشاره نشده است، اما مفهوم آن در منابع فقهی وجود دارد. به‌طور مثال، در این عبارات می‌توان این مفهوم را یافت: «فمن غلب علی شیء منها فلیتق الله ولیؤد حق الله» (پس هر کس بر چیزی از آن غلبه یافت، باید از خدا بترسد و حق خدا را ادا کند...)، این عبارت به‌طور ضمنی به لزوم پرداخت حق خدا (که خمس نیز جزئی از آن است) اشاره دارد و عدم پرداخت آن را نوعی تخلف از تقوای الهی می‌داند (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۱۶، ص ۳).

«فان لم يفعل ذلك فالله ورسوله ونحن براء منه» (پس اگر این کار را نکند، خدا و رسولش و ما از او بیزاریم)، این عبارت نشان می‌دهد که عدم پرداخت خمس، موجب بیزاری خداوند، رسول خدا و ائمه علیهم‌السلام می‌شود (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۱۶، ص ۳).
دلایلی نیز وجود دارد که خمس به عنوان بخشی از منابع مالی حاکم اسلامی است از جمله:

یک: اختصاص سه بخش خمس به امام معصوم علیه‌السلام

در برخی منابع فقهی، چنین آمده است «ثلاثة للامام ع تصرف إليه حاضرا و إلى نوابه غائبا أو تحفظ»، یعنی سه بخش خمس به امام معصوم تعلق دارد که یا در حضور او مستقیماً به او داده می‌شود، یا در غیاب او به نواب او (وکیل یا نماینده او) تحویل داده می‌شود یا حفظ می‌گردد (مروارید، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۴۴۲). براساس این متن، فقها (که نواب عام امام هستند) در زمان غیبت امام معصوم، اختیارات شرعی دارند. از سویی ولایت فقیه به عنوان یکی از کامل‌ترین اقسام نیابت عام، این حق را برای ولی فقیه (که حاکم شرع در جامعه اسلامی است) ایجاد می‌کند که این منابع مالی را در جهات مختلف صرف کند.

دو: مصرف خمس برای مصالح عمومی

در عبارت «تصرف إليه حاضرا و إلى نوابه غائبا أو تحفظ» (مروارید، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۴۴۲) تصریح شده که خمس در زمان غیبت امام می‌تواند به نواب او داده شود. این تعبیر، اختیارات نیابت امام در بهره‌برداری از خمس را روشن می‌سازد، زیرا نواب امام موظف به مدیریت منابع مالی او هستند. این منابع می‌تواند شامل هزینه‌های حکومتی، حمایت از نیازمندان، یا پروژه‌های مرتبط با حفظ و گسترش حاکمیت اسلامی باشد.

با توجه به اینکه ولی فقیه به عنوان بالاترین مقام شرعی-سیاسی در جامعه اسلامی شناخته می‌شود، و یکی از وظایف اصلی او اداره جامعه بر مبنای احکام اسلام و تأمین مصالح امت اسلامی است، مصرف خمس در راستای این اهداف کاملاً مشروع است. به عنوان مثال، استفاده از خمس برای تقویت نظام اسلامی، گسترش عدالت اجتماعی، کمک به نیازمندان (یتیمان و مساکین)، و تأمین مخارج حکومت اسلامی براساس مصالح شرعی از اختیارات ولی فقیه است.

تهدیدهای ناشی از ترک خمس

- تهدید اقتصادی: عدم پرداخت خمس می‌تواند منجر به کاهش منابع مالی حکومت اسلامی و تضعیف توانایی آن در تأمین نیازهای عمومی شود.
- تهدید سیاسی: خمس یکی از منابع مالی مهم در نظام اسلامی است که برای تأمین نیازهای جامعه، حمایت از مستضعفان و تقویت بنیان‌های دینی و حکومتی استفاده می‌شود. اگر افراد از پرداخت خمس خودداری کنند، این امر می‌تواند منجر به کاهش منابع مالی لازم برای اداره امور دینی و اجتماعی شود و در نتیجه، تضعیف جایگاه حاکم شرع و نهادهای دینی را به دنبال داشته باشد. افزون بر این عدم پرداخت خمس می‌تواند به کاهش اقتدار و نفوذ حاکمیت دینی منجر شود و زمینه را برای تضعیف مشروعیت آن فراهم کند؛ همچنین این امر ممکن است به افزایش نابرابری اقتصادی و اجتماعی منجر شود که خود می‌تواند نارضایتی عمومی و بی‌ثباتی سیاسی را در پی داشته باشد.

راه‌های مقابله با این تهدید

- آگاهی‌بخشی و تبلیغ: تبیین اهمیت خمس از نظر دینی و اجتماعی از طریق رسانه‌ها، منابر و آموزش‌های دینی می‌تواند مردم را به پرداخت آن ترغیب کند.
- شفاف‌سازی مصرف خمس: ارائه گزارش‌های شفاف از نحوه هزینه‌کرد خمس می‌تواند اعتماد عمومی را افزایش داده و انگیزه پرداخت را تقویت کند.
- تقویت نظارت و پیگیری: ایجاد سازوکارهای نظارتی برای اطمینان از پرداخت خمس و تشویق افراد به انجام این وظیفه دینی.
- ایجاد مشوق‌های مالی و اجتماعی: در نظر گرفتن امتیازات خاص برای کسانی که خمس خود را پرداخت می‌کنند، می‌تواند انگیزه بیشتری برای مشارکت در این امر ایجاد کند.
- تقویت نهادهای دینی و اجتماعی: حمایت از نهادهای مرتبط با خمس و تقویت جایگاه آن‌ها در جامعه می‌تواند به افزایش مشارکت مردم در این امر کمک کند.

- ایجاد سامانه‌های آسان برای پرداخت خمس.

۱۳. مطفف

مطفف به معنای کم فروش است. این افراد به دلیل رفتار فاسد اقتصادی (کم فروشی) که از جمله گناهان بزرگ است و علاوه بر اینکه موجب منع باران رحمت الهی و خشک شدن رودخانه‌ها می‌شوند (امام خمینی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۴۵) سبب اخلال در حکمرانی اقتصادی جامعه اسلامی شده و موجب بی‌عدالتی اقتصادی و کاهش اعتماد عمومی به بازار می‌شوند و صدمات جبران ناپذیری را بر اقتصاد جامعه وارد کرده و بدین سبب در زمره تهدید کنندگان به حاکمیت دینی محسوب می‌شوند.

تهدیدهای ناشی از کم فروشی

تهدید اقتصادی

- کاهش فروش و تقلب: طوری که مطفف‌ها با کم‌فروشی و ارائه خدمات نادرست، به صورت مستقیم به اقتصاد آسیب می‌رسانند.
- ایجاد بی‌اعتمادی: این رفتارها باعث می‌شود که مردم به خرید و فروش کالاها و خدمات بی‌اعتماد شوند و این می‌تواند به کاهش معاملات و تضعیف اقتصاد منجر شود.
- تأثیر بر بازار: مطفف‌ها با ایجاد اختلال در بازار و رقابت ناعادلانه، می‌توانند به ضرر دیگران عمل کنند و باعث شوند که بازار به سمت بی‌نظمی و فساد برود.

تهدید سیاسی

- تضعیف اعتماد: مطفف‌ها با ایجاد بی‌اعتمادی به دولت و سیستم‌های نظارتی، می‌توانند باعث تضعیف اعتماد مردم به دولت شوند.
- فساد: این افراد می‌توانند با استفاده از نفوذ و رانت، فساد را گسترش دهند و باعث شوند که قوانین و مقررات نادیده گرفته شوند.

- ایجاد نارضایتی: با افزایش نارضایتی مردم از وضعیت اقتصادی و سیاسی، مظف‌ها می‌توانند به ایجاد ناآرامی‌های اجتماعی کمک کنند.

راه‌های مقابله

- نظارت و بازرسی: افزایش نظارت بر بازار و بازرسی دقیق از کالاها و خدمات می‌تواند به شناسایی و مجازات مظف‌ها کمک کند.
- آموزش و آگاهی‌بخشی: آموزش و آگاهی‌بخشی به مردم در مورد حقوق مصرف‌کننده و نحوه تشخیص تقلب می‌تواند به کاهش این مشکل کمک کند.
- قوانین و مقررات: وضع قوانین و مقررات سخت‌گیرانه و اجرای آن‌ها می‌تواند به جلوگیری از کم‌فروشی و تقلب کمک کند.
- سیستم‌های پاسخ‌گویی: ایجاد سیستم‌های پاسخ‌گویی سریع و مؤثر برای رسیدگی به شکایات مردم می‌تواند به افزایش اعتماد به دولت و سیستم‌های نظارتی کمک کند.
- تشویق رفتارهای سالم: تشویق رفتارهای سالم اقتصادی و اجتماعی می‌تواند به ایجاد یک فرهنگ سالم در جامعه کمک کند.

۱۴. مسرف و مبذّر (اسراف‌کننده)

اسراف و تبذیر از جمله گناهان کبیره است (خوبی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۱). تفاوت اسراف و تبذیر این است که تبذیر در خصوص مال کاربرد دارد، اما اسراف هم در مال و هم در افعالی که از انسان صادر می‌شود. اسراف در مال، هزینه کردن آن بیش از حدّ سزاوار است، ولی تبذیر صرف مال در مسیری است که سزاوار نیست مانند هزینه کردن آن در راه معصیت است (جمعی از محققان ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۷۸). فردی که اموال خود را بیهوده مصرف می‌کند، منابع مالی را هدر داده و موجب فقر و ناپایداری اقتصادی می‌شود و از این جهت به حاکمیت دینی لطمه می‌زند.

تهدیدهای ناشی از اسراف و تبذیر

تهدیدهای اقتصادی:

- کاهش منابع: اسراف و تبذیر منابع ملی (آب، انرژی، مواد غذایی و ...) منجر به کمبود منابع برای سایر بخش‌ها می‌شود و می‌تواند توسعه اقتصادی را به مخاطره بیندازد.
- افزایش قیمت‌ها: افزایش تقاضا ناشی از مصرف بی‌رویه، به افزایش قیمت‌ها و تورم منجر می‌شود که می‌تواند به فقر و نابرابری اجتماعی بیانجامد.
- وابستگی به خارج: مصرف بی‌رویه کالاهای خارجی می‌تواند وابستگی اقتصادی به سایر کشورها را افزایش دهد و امنیت اقتصادی کشور را کاهش دهد.
- عدم سرمایه‌گذاری: منابعی که می‌توانستند برای سرمایه‌گذاری در بخش‌های تولیدی و زیرساختی استفاده شوند، به هدر می‌روند.

تهدیدات سیاسی:

- نارضایتی عمومی: کمبود منابع و افزایش قیمت‌ها به دلیل اسراف، می‌تواند به نارضایتی عمومی و اعتراضات اجتماعی منجر شود که ثبات سیاسی را تهدید می‌کند.
- فساد: در برخی موارد، اسراف و تبذیر منابع می‌تواند با فساد و اختلاس همراه باشد که به تضعیف اعتماد عمومی به دولت می‌انجامد.
- ضعف در برنامه‌ریزی: عدم توجه به مدیریت صحیح منابع و مصرف بهینه، نشان‌دهنده ضعف در برنامه‌ریزی و مدیریت کلان کشور است.
- کاهش اقتدار: اسراف آشکار مقامات دولتی می‌تواند به کاهش اقتدار و مشروعیت نظام سیاسی منجر شود.

راه‌های مقابله با تهدیدات مسرف و مبذر

- آموزش و فرهنگ‌سازی: آموزش و فرهنگ‌سازی در مورد اهمیت مصرف بهینه و مدیریت منابع، می‌تواند در تغییر نگرش افراد تاثیرگذار باشد. این امر نیازمند

- برنامه‌های آموزشی مداوم و گسترده در مدارس، دانشگاه‌ها و رسانه‌ها است.
- نظارت و کنترل: نظارت و کنترل بر مصرف انرژی، آب و سایر منابع می‌تواند به کاهش مصرف و جلوگیری از هدررفت منابع کمک کند.
- تشویق سرمایه‌گذاری در تولید: سرمایه‌گذاری در بخش‌های تولیدی و ایجاد اشتغال، می‌تواند به کاهش مصرف و افزایش تولید داخلی منجر شود.
- سیاست‌های مالیاتی: اعمال مالیات بر کالاهای لوکس و اسراف گونه می‌تواند به کاهش مصرف آن‌ها کمک کند.
- قوانین و مقررات: وضع قوانین و مقررات سخت‌گیرانه در مورد اسراف کننده و تبذیر کننده منابع، می‌تواند بازدارنده باشد.
- شفافیت و پاسخ‌گویی: شفافیت در استفاده از منابع عمومی و پاسخ‌گویی مسئولان در قبال عملکرد خود، می‌تواند به کاهش فساد و جلوگیری از اسراف منابع کمک کند.

ب: رفتار نامطلوب

۱. فقیر

در فقه اسلامی احکام فراوانی پیرامون فقیر وجود دارد که در واقع هدف و حکمت آن احکام، ارفاق به فقیر است (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۳۷) یعنی هدف دین این است که فقری در جامعه اسلامی وجود نداشته باشد. واضح است که فقر به خودی خود تهدید نیست، اما کثرت فقیر در جامعه اسلامی، یک تهدید است و به‌طور معمول نیز چنین افرادی به دلیل نیاز مالی به سرقت، راهزنی، کلاهبرداری یا تکیه‌گری غیرمشروع روی می‌آورند و در نتیجه امنیت مالی جامعه را تهدید می‌کند.

تهدیدهای ناشی از فقر

- تهدید اقتصادی: فقر می‌تواند منجر به افزایش جرم و جنایت، کاهش تولید، و ایجاد نابرابری اقتصادی شود.

- تهدید سیاسی: فقر می تواند منجر به نارضایتی عمومی، بی اعتمادی به حکومت، و حتی اعتراضات اجتماعی شود.

راهکارهای مقابله

- ایجاد فرصت های شغلی و کاهش بیکاری؛
- ارائه خدمات اجتماعی و کمک به نیازمندان؛
- توزیع عادلانه ثروت و درآمد؛
- توسعه آموزش و بهداشت.

۲. قاصر و محجورعلیه

اصطلاح قاصر در فقه، گاهی وصف جاهل قرار می گیرد یعنی کسی که قادر نیست تکلیف خود را جستجو کرده و به آن آگاه شود؛ و گاهی به معنای غیر رشید و مقصود در اینجا همین معنای اخیر است، یعنی فردی که توانایی مدیریت اموال خود را ندارد. ولایت و سرپرستی بر این افراد در صورتی که ولی کامل شرعی نداشته باشند بر عهده حاکم شرع است (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۳۰، ص ۳۰۸).

محجورعلیه: فردی است که از نظر شرعی و قانونی صلاحیت تصرف در اموال خود را ندارد (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۱، صص ۱۱۷-۱۱۸) که به دو قسم تقسیم می شوند؛ یک: محجورعلیه بر حق خود؛ مانند: سفیه، صبی، مجنون، دو: محجورعلیه بر حق غیر؛ مانند: مفلس و مریض مشرف به موت (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۶، ص ۴).

تهدیدهای ناشی از قاصر و محجورعلیه

- تهدید اقتصادی: سوءاستفاده از اموال این افراد می تواند منجر به از بین رفتن منابع مالی و افزایش مشکلات اقتصادی شود.
- تهدید سیاسی: افراد محجورعلیه، به دلیل ناتوانی در تصمیم گیری مستقل، ممکن است در فرآیندهای سیاسی تحت تأثیر سوءاستفاده گران قرار گیرند. این امر می تواند منجر به نفوذ گروه های خاص در تصمیم گیری های کلان شود و سلامت

نظام سیاسی را به خطر بیندازد؛ همچنین، اگر حقوق این افراد به درستی رعایت نشود، ممکن است نارضایتی اجتماعی افزایش یابد که خود می تواند زمینه ساز بی ثباتی سیاسی شود.

راهکارهای مقابله

- نظارت دقیق بر اموال این افراد توسط ولی یا قیم؛
- حمایت قانونی از حقوق این افراد.

۳. معسر

کسی است که به دلیل تنگدستی و فقر، قادر به پرداخت بدهی خود نیست (جمعی از محققان، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۷۴). وجود چنین افرادی در جامعه اسلامی یکی از چالش های اقتصادی حاکمیت دینی است و از این جهت امنیت حاکمیت دینی را به خطر می اندازند. اگر فرد معسر به طور عمدی از پرداخت بدهی خود امتناع کند یا از قوانین سوء استفاده کند، موجب ضرر طلبکاران و بی اعتمادی در معاملات مالی می شود.

تهدیدهای ناشی از اعسار

- تهدید اقتصادی: عدم پرداخت بدهی ها می تواند منجر به ضرر طلبکاران و بی اعتمادی در معاملات شود. افزون بر این فرد معسر ممکن است به دلیل ناتوانی در پرداخت بدهی ها و تأمین نیازهای اساسی خود، فشار مالی بر سیستم اقتصادی وارد کند. این وضعیت می تواند منجر به افزایش نرخ بیکاری، کاهش قدرت خرید و حتی افزایش جرایم اقتصادی شود.
- تهدید اقتصادی: اگر تعداد افراد معسر در جامعه افزایش یابد و نارضایتی عمومی گسترش پیدا کند، این موضوع می تواند به بی ثباتی اجتماعی و سیاسی منجر شود. افراد معسر ممکن است احساس نادیده گرفته شدن داشته باشند و در نتیجه، به جنبش های اعتراضی یا نافرمانی مدنی پیوندند. در برخی موارد، این نارضایتی می تواند به بی اعتمادی نسبت به نهادهای حکومتی و افزایش تنش های اجتماعی منجر شود.

راه‌های مقابله با این تهدید

- ایجاد فرصت‌های شغلی پایدار: دولت و بخش خصوصی می‌توانند با سرمایه‌گذاری در صنایع مختلف، فرصت‌های شغلی بیشتری ایجاد کنند تا افراد معسر بتوانند درآمد کسب کنند.
- حمایت‌های اجتماعی و اقتصادی: ارائه تسهیلات مالی، وام‌های کم‌بهره و برنامه‌های حمایتی برای افراد کم‌درآمد می‌تواند از افزایش معسران جلوگیری کند.
- اصلاح قوانین مالی و بانکی: بازنگری در قوانین مربوط به ورشکستگی و بدهی‌ها می‌تواند به کاهش فشار اقتصادی بر افراد معسر کمک کند.
- آموزش و توانمندسازی اقتصادی: ارائه آموزش‌های مهارتی و کارآفرینی به افراد کم‌درآمد می‌تواند به افزایش توانایی آن‌ها در کسب درآمد کمک کند.
- تقویت نهادهای حمایتی: سازمان‌های خیریه و نهادهای دولتی می‌توانند با ارائه کمک‌های مالی و معیشتی، از گسترش فقر جلوگیری کنند.
- در مجموع، اگرچه افراد معسر به تنهایی تهدید سیاسی محسوب نمی‌شوند، اما افزایش تعداد آن‌ها و نارضایتی عمومی می‌تواند به بی‌ثباتی اجتماعی و سیاسی منجر شود؛ بنابراین اتخاذ سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی مناسب برای کاهش فقر و حمایت از اقشار آسیب‌پذیر ضروری است.

۴. غبن

مغبون به کسی گفته می‌شود که در معامله‌ای دچار ضرر فاحش شود. وجود این افراد در واقع ناشی از رفتارهای ناسالم اقتصادی غابن است و این مسئله آنقدر در فقه اهمیت دارد که یکی از خيارات (خيار غبن) برای همین در نظر گرفته شده است.

تهدیدهای ناشی از غبن و مغبون شدن

- تهدید اقتصادی: اگر تعداد زیادی از افراد در جامعه احساس کنند که در معاملات دچار ضرر فاحش شده‌اند، این امر می‌تواند منجر به نارضایتی عمومی،

کاهش اعتماد به بازار و حتی افزایش تنش‌های اجتماعی شود.

- تهدید سیاسی: افراد یا گروه‌هایی که احساس می‌کنند در نظام اقتصادی متضرر شده‌اند، ممکن است به سمت اعتراضات، نافرمانی مدنی یا حتی حمایت از جریان‌های سیاسی افراطی سوق پیدا کنند. این امر می‌تواند موجب بی‌ثباتی سیاسی و کاهش اعتماد عمومی به نهادهای حاکم شود. افزون بر این اگر افراد مغبون احساس کنند که سیستم اقتصادی یا سیاسی به نفع گروهی خاص عمل می‌کند، ممکن است به دنبال راه‌های غیرقانونی برای جبران ضرر خود باشند که این امر می‌تواند منجر به افزایش فساد و کاهش شفافیت در جامعه شود.

راه‌های مقابله با این تهدید

- تقویت شفافیت اقتصادی: ایجاد قوانین و مقرراتی که از معاملات ناعادلانه جلوگیری کند و نظارت بر بازارها را افزایش دهد.
- آموزش و آگاهی‌بخشی: افزایش سواد مالی و اقتصادی مردم برای جلوگیری از تصمیمات نادرست در معاملات.
- ایجاد فرصت‌های برابر اقتصادی: کاهش انحصار و ایجاد فرصت‌های برابر برای همه افراد جامعه تا احساس بی‌عدالتی کاهش یابد.
- تقویت نهادهای نظارتی و قضایی: برخورد قاطع با تخلفات اقتصادی و جلوگیری از سوءاستفاده‌های احتمالی.
- گفت‌وگو و مشارکت اجتماعی: ایجاد بسترهایی برای شنیدن صدای افراد متضرر و تلاش برای حل مشکلات آن‌ها از طریق گفت‌وگو و سیاست‌گذاری‌های حمایتی.

۵. مفلس (ورشکسته)

مفلس (براساس تعریف فقهی) شخصی است که بدهی‌های زیادی دارد و به دلیل عدم توانایی در پرداخت دیونش، ممکن است از تصرف در اموال خود منع شود (حجر)

علیه) (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۱، ص ۱۵۳). این وضعیت، بسته به رفتار مفلس و برخورد با او، می تواند تهدیدات جدی برای امنیت اقتصادی حاکمیت دینی ایجاد کند. موارد زیر می تواند به این تهدید بینجامد:

یک: ایجاد اختلال در روابط مالی و بی اعتباری نظام اقتصادی حاکمیت دینی

هنگامی که فردی به دلیل بدهی بسیار زیاد و ناتوانی در بازپرداخت، به عنوان مفلس شناخته می شود و به تصرف های غیر شرعی در اموالش دست می زند (به طور مثال واگذاری اموال خود به دیگران با هدف فرار از پرداخت دیون)، این عمل باعث می شود حقوق طلبکاران نادیده گرفته شود. اگر طلبکاران حس کنند که نظام قضایی حاکم نمی تواند به درستی حقوق آنان را حفظ کند، این امر اعتماد عمومی به نظام حاکمیت دینی را تضعیف می کند و امکان وقوع بحران های اقتصادی یا نافرمانی های اجتماعی را فراهم می سازد.

دو: سوء استفاده از وضعیت مفلس برای فرار از پرداخت بدهی

مفلس می تواند آزادانه در اموال خود تصرف کند، مگر اینکه توسط حاکم شرعی، محدودیت یا حجر علیه او اعمال شود: «يجوز له التصرف فيها بأنواعه... مالم يحجر عليه الحاكم الشرعی» (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۱، ص ۱۵۳).

در صورت غفلت یا ضعف نهاد حاکمیت دینی در اعمال حجر یا محدوده های تصرف، مفلس می تواند آزادانه اموال خود را به دیگران منتقل کند (مانند هبه یا صلح)، حتی با هدف فرار از دیون. این اقدام، افزون بر ضایع کردن حقوق طلبکاران، موجب بی نظمی در بازار و اختلال در فعالیت های اقتصادی می شود.

سه: افزایش بی اعتمادی به قواعد دین در مدیریت حقوق اقتصادی

فقه اسلامی تأکید زیادی بر عدالت اقتصادی و حفظ حقوق دارد (مانند حقوق طلبکاران). اگر فرد مفلس بتواند اموالش را بدون محدودیت به نحوی واگذار کند که دست طلبکاران به آن نرسد، مردم به کارآمدی و عدالت قواعد اقتصادی دین بی اعتماد

می‌شوند. این امر می‌تواند با حرمت فرار از پرداخت دیون نیز مرتبط باشد؛ و از این رو گفته اند: «حرمت الفرار عن الدين... یوجب تفویت حق الغير و تضييعه و الإضرار به» (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۱، ص ۱۵۳). اگر مفلس اموال خود را با هدف فرار از دیون منتقل کند، این نوع تصرف هم تکلیفاً حرام است (زیرا حق دیگران را ضایع می‌کند) و هم وضعاً باطل (زیرا این اقدامات تضييع حقوق مالی محسوب می‌شود).

چهار: کاهش گردش مالی و سرمایه‌گذاری در جامعه

وقتی مفلس به جای تلاش برای مدیریت بدهی‌های خود، به سوء استفاده از وضعیت افلاس یا از بین بردن اعتماد مردم به نظام قضایی و اقتصادی حاکم روی آورد، این امر ترس از مشارکت در فعالیت‌های اقتصادی را در میان دیگران افزایش می‌دهد. بویژه در جوامع دینی، جایی که اقتصاد باید بر پایه اعتماد و صداقت بنا شود، رفتارهای نادرست مفلس می‌تواند به کاهش سرمایه‌گذاری و رکود اقتصادی بینجامد.

نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که فقه اسلامی نه تنها در حوزه احکام فردی و عبادی نقش دارد، بلکه به‌طور مستقیم در تنظیم روابط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نیز تأثیرگذار است. بررسی اسامی مختلفی که در متون فقهی برای افراد دارای رفتارهای اقتصادی نادرست به کار رفته است، نشان می‌دهد که این افراد می‌توانند تهدیدی جدی برای امنیت اقتصادی و سیاسی جامعه اسلامی باشند.

از جمله این تهدیدات می‌توان به سرقت، کلاهبرداری، غصب، رشوه، احتکار، رباخواری، قمار، خیانت در امانت، دلالتی غیرمنصفانه، تکدی‌گری حرفه‌ای، غش در معاملات، فقر گسترده، ورشکستگی، ترک خمس، اسراف و تبذیر اشاره کرد. این رفتارها نه تنها موجب بی‌ثباتی اقتصادی و کاهش اعتماد عمومی می‌شوند، بلکه می‌توانند زمینه‌ساز نارضایتی اجتماعی و حتی بی‌ثباتی سیاسی شوند.

برای مقابله با این تهدیدات، اجرای دقیق احکام فقهی، تقویت نظارت‌های اقتصادی،

فرهنگ‌سازی در مورد اهمیت عدالت اقتصادی، و ایجاد فرصت‌های شغلی و حمایتی برای اقشار آسیب‌پذیر ضروری است؛ همچنین، شفافیت در نظام مالی و اقتصادی، برخورد قاطع با متخلفان، و تقویت نهادهای نظارتی می‌تواند به کاهش این تهدیدات کمک کند.

در نهایت، این مقاله بر این نکته تأکید دارد که عینیت فقه و سیاست در نظام اسلامی، نه تنها یک ضرورت نظری، بلکه یک الزام عملی برای حفظ امنیت و ثبات جامعه اسلامی است. اجرای احکام فقهی در حوزه اقتصاد، می‌تواند به برقراری عدالت، کاهش فساد، و تقویت مشروعیت حاکمیت دینی منجر شود؛ بنابراین، سیاست‌گذاران و فقها باید با همکاری یکدیگر، راهکارهای عملی برای تحقق این هدف ارائه دهند.

فهرست منابع

- آشوری، داریوش. (۱۳۸۲). دانشنامه سیاسی. تهران: انتشارات مروارید.
- ابن براج، عبدالعزیز بن نحیر. (۱۴۰۶ق). الهذب (ج ۲، چاپ اول). قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- ابن شهر آشوب، رشید الدین. (۱۳۶۹ق) متشابه القرآن و مختلفه - بیان مشکلات من الآیات المتشابهات (ج ۲، چاپ اول). قم: دارالبیدار للنشر.
- ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (ج ۱، ۴، چاپ اول). قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۶، ۱۳، چاپ سوم). بیروت: دار صادر.
- امام خمینی، روح الله. (۱۳۹۰ق). تحریر الوسيله (ج ۱، ۲، چاپ دوم). نجف: مکتبه الادب.
- پل دی، ویلیامز. (۱۳۹۰). درآمدی بر بررسی های امنیت (مترجم: علیرضا طیب، چاپ اول). تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- پورسعید، فرزاد. (۱۳۹۲). فرهنگ توصیفی اصطلاحات امنیت (چاپ اول). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جمعی از محققان. (۱۳۸۲). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل البيت (ع) (ج ۱، ۴، چاپ اول). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی،
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۹۸۷م). الصحاح (ج ۶، چاپ چهارم). قاهره: دارالعلم.
- حسینی عاملی، جمال الدین حسن بن زین الدین. (۱۴۱۸ق). معالم الدین و ملاذ المجتهدین (قسم الفقه، چاپ اول). بی جا: مؤسسه الفقه للطباعة و النشر.
- خوانساری، احمد. (۱۴۰۱ق). جامع المدارک فی شرح مختصر النافع (ج ۳، ۷، چاپ دوم). تهران: مکتبه الصدوق.
- خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۰ق). منهاج الصالحین (ج ۱، چاپ ۲۸). قم: انتشارات مدینه العلم.

- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۸۲). لغت‌نامه دهخدا (ج ۲، ۸، چاپ اول). تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- زین الدین، حسن بن حسن. (۱۴۱۵ق). معالم الدین و ملاذ المجتهدین (چاپ دهم). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- سزوار، عبدالاعلی. (۱۴۱۳ق). مذهب الاحکام (ج ۱۷، ۲۱، ۳۰، چاپ چهارم). قم: مؤسسه المنار.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۳۸۶ق). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (ج ۹، چاپ دوم). قم: نشر داوری.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۳ق). عدة الاصول (ج ۱، ۳، چاپ اول). قم: مؤسسه آل‌البيت علیه السلام لاحیاء التراث.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الامامیه (ج ۳، چاپ دوم). تهران: مکتبه المرتضویة.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۶۴). تبصرة المتعلمین (چاپ سوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- علی بابایی، غلامرضا. (۱۳۶۵). فرهنگ علوم سیاسی (چاپ اول). تهران: نشر ویس.
- علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۹۴). ماهیت و چیستی شناسی فقه امنیت، مجله حکومت اسلامی، سال بیستم، شماره چهارم، پیاپی ۷۸، ص ۹.
- محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۳ق). معارج الاصول (چاپ اول). قم: مؤسسه آل‌البيت علیه السلام لاحیاء التراث.
- محقق حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۶۳). ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد (ج ۴، چاپ دوم). قم: نشر اسماعیلیان.
- مروارید، علی اصغر. (۱۴۱۳ق). سلسله الینایع الفقهیه (ج ۵، چاپ اول). بیروت: مؤسسه فقه الشیعة.

مصطفوی، حسن. (۱۴۱۶ق). التحقيق في كلمات القرآن (ج ۹، چاپ اول) تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۱۲ق). مجمع الفائده والبرهان (ج ۴، ۹، ۱۲، ۱۳، چاپ اول). قم: نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه دفتر انتشارات اسلامی.

نجفی، محمدحسن. (۱۳۶۷). جواهر الکلام (ج ۴، ۱۶، ۲۲، ۲۷، ۴۱، چاپ سوم). قم: نشر دارالکتب الاسلامیه.

نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۵ق). مستند الشیعه فی احکام الشریعه (ج ۱۴، چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.

نسفی، حافظ الدین. (۱۴۱۸ق). البحر الرائق شرح کنز الدقائق (چاپ اول). بیروت: دارالکتب العلمیه.



The Political System and the Scope of Constitutional Rights in the Mahdavi Government Based on Islamic Teachings

Abbas Alam al-Hoda¹

Hojjatollah Ebrahimian²

Hossein Javan Arasteh³

1. Ph.D. candidate in Law, Islamic Azad University, Qom, Iran.

abasalamalhoda250@gmail.com

2. Associate Professor of Law, Department of Law, Islamic Azad University, Qom, Iran.

Hojjat49@gmail.com

3. Professor of Law, Department of Law, Research Institute for Culture and Thought, Qom, Iran.

hoarasteh@gmail.com



Abstract

Constitutional law is a branch of public law and serves as the foundation and source for the legal structure that governs the formation and administration of the state and its people. This matter takes on particular significance within the Mahdavi government, as Islamic teachings and thinkers offer specific perspectives on the political system and the scope of constitutional rights in this government. The aim of this study is to outline the nature of the political system and define the legal framework upon which the Mahdavi government is established and under which rights are upheld. This research seeks to answer this question: Does the Mahdavi government possess a unique political system and benefit from specific constitutional rights that encompass the various domains of individual and social life? The study employs a library-based methodology, collecting data from reliable Islamic and academic sources. The content has been

* Alamolhoda, A., Ebrahimian, H., & Javan Arasteh, H. (2022). The political system and the scope of constitutional rights in the Mahdavi government based on Islamic teachings. *Journal of Fiqh and Politics*, 3(5), pp. 100-135. <https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71150.1057>

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

■ **Received:** 2025/02/18 • **Revised:** 2025/02/26 • **Accepted:** 2025/04/26 • **Published online:** 2025/05/08

analyzed through content analysis and meta-analysis. The findings indicate that the political system and constitutional rights within the Mahdavi government are divine and Islamic, public and comprehensive, grounded in Islamic teachings, and aligned with human nature. The right to establish a government is a divine right bestowed upon the Imam, who exercises delegated political authority from God. Based on his infallibility and divinely granted position of Imamate, he forms a government, and his officials are appointed. People participate through allegiance, approval, and oversight of the officials' performance. From both political and legal standpoints, the scope of the Mahdavi government is universal, comprehensive, and exercised with complete authority over all lands and peoples. The Imam's approach to rights incorporates both material and spiritual dimensions, encompassing all individual and social aspects to the highest degree.

Keywords

Nature and structure of government, political system, Mahdavi government, scope of constitutional rights, individual and social rights.

النظام السياسي ونطاق الحقوق الأساسية في حكومة المهدي بناءً على التعاليم الإسلامية



عباس علم الهدى^١ حجة الله إبراهيميان^٢ حسين جوان آراسته^٣

١. طالب دكتوراه في القانون، جامعة آزاد الإسلامية، قم، إيران (المؤلف المسئول).

abasalamalhoda250@gmail.com

٢. أستاذ مشارك في القانون، قسم القانون، جامعة آزاد الإسلامية، قم، إيران.

Hojjat49@gmail.com

٣. أستاذ في القانون، قسم القانون، معهد الثقافة والفكر الإسلامية، قم، إيران.

ho.arasteh@gmail.com

المخلص

الحقوق الأساسية من الحقوق العامة، وهي أصل ومصدر الحقوق التي عليها يقوم أساس وطبيعة وطريقة تكوين وإدارة الحكومة والشعب". وتكتسب هذه القضية أهمية خاصة في حكومة المهدي بسبب الصورة التي قدمتها التعاليم الإسلامية والمفكرون الإسلاميون عن النظام السياسي ونطاق الحقوق الأساسية في حكومة المهدي. الهدف من هذه المقالة هو توضيح طبيعة النظام السياسي والتعبير عن نطاق الحقوق الأساسية ومراعاتها، والتي على أساسها تأسست حكومة المهدي. يسعى هذا البحث إلى الإجابة على السؤال هل تمتلك حكومة المهدي نظاما سياسيا محددًا من جهة وتمتع بحقوق أساسية خاصة من جهة أخرى يمكن أن تشمل مجالات وجوانب الحياة الفردية والاجتماعية؟

* إقتباس من هذا المقال : علم الهدى، عباس؛ إبراهيميان، حجت الله؛ جوان آراسته، حسين. (١٤٠١) النظام السياسي ونطاق الحقوق الأساسية في حكومة المهدي بناءً على التعاليم الإسلامية. الفكر والسياسة، العدد ٣(٥)، صص ١٠٠-١٣٥.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71150.1057>

□ نوع المقالة: بحثية محكمة؛ الناشر: مكتب إعلام الإسلامي في حوزة قم (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران) © المؤلفون

□ تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠٢/١٨ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٢/٢٦ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٤/٢٦ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٥/٠٨

وقد اعتمدنا في إجراء الدراسة على المنهج المكتبي، وتم جمع البيانات بالرجوع إلى الوثائق والأدلة العلمية والإسلامية المعتمدة، وتم التوصل إلى النتائج التالية من خلال تحليل المحتوى والتحليل التلوي.

تُظهر نتائج الدراسة أن طبيعة النظام السياسي والحقوق الأساسية في حكومة المهدي هي إسلامية إلهية، عامة، شاملة، مبنية على التعاليم الإسلامية المتوافقة مع الفطرة البشرية وحق تشكيل الحكومة حق إلهي لذلك الإمام عليه السلام، وله ولاية سياسية منحها الله، ويُشكلها من خلال عصمته ومنصب الإمامة الممنوح له. ووكلاء الحكومة يعينهم الإمام أيضاً. ويلعب الناس دوراً في أداء الوكلاء من خلال البيعة والموافقة والمراقبة.

إن نطاق حكومة المهدي، سياسياً وقانونياً، شامل وعالمي، ويجمع بين السيطرة والسلطة التامة على جميع الأراضي والشعوب. منهج الإمام في الحقوق مادي وروحي، ويشمل جميع الأبعاد الفردية والاجتماعية إلى أقصى حد.

الكلمات الرئيسية

طبيعة وهيكل الحكومة، النظام السياسي، حكومة المهدي، نطاق الحقوق الأساسية، الحقوق الفردية والاجتماعية.

نظام سیاسی و گستره حقوق اساسی در حکومت مهدوی براساس آموزه‌های اسلامی



عباس علم الهدی^۱ حجت الله ابراهیمیان^۲ حسین جوان آراسته

۱. دانشجوی دکترای حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

abasalamalhoda250@gmail.com

۲. دانشیار حقوق، گروه حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

Hojjat 49@gmail.com

۳. استاد حقوق، گروه حقوق، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، قم، ایران.

ho arasteh@gmail.com

چکیده

۱۰۴

فقه و سیاست

سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۱ (پیاپی ۵)

حقوق اساسی در زمره حقوق عمومی و منشأ و خاستگاه حقوقی است که بنیان، ماهیت، نحوه تشکیل و «اداره حکومت و مردم» بر پایه آن استوار است. این موضوع در حکومت مهدوی دارای اهمیت ویژه است از آن جهت که آموزه‌های اسلامی و اندیشمندان اسلامی چه تصویری از نظام سیاسی و گستره حقوق اساسی در حکومت مهدوی ارائه کرده‌اند.

هدف از این نوشتار ترسیم ماهیت نظام سیاسی و بیان گستره حقوقی است که براساس آن حکومت مهدوی مستقر و حقوق رعایت می‌شود.

این پژوهش به دنبال پاسخ به این پرسش است که آیا حکومت مهدوی دارای نظام خاص سیاسی از یک سو و بهره‌مند از حقوق اساسی ویژه‌ای است که بتواند ساحت‌ها و شئون زندگی فردی و اجتماعی را در بر گیرد. روش کتابخانه‌ای برای انجام مطالعه در نظر گرفته شده و با مراجعه به اسناد و مدارک معتبر علمی و اسلامی، گردآوری و به روش تحلیل محتوا و فراتحلیل بررسی و نتایج زیر بدست آمده است.

* **استناد به این مقاله:** علم الهدی، عباس؛ ابراهیمیان، حجت‌الله؛ جوان آراسته، حسین. (۱۴۰۱). نظام سیاسی و گستره حقوق اساسی در حکومت مهدوی براساس آموزه‌های اسلامی. فقه و سیاست، سوم (۵)، صص ۱۰۰-۱۳۵.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71150.1057>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۳۰ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۰۶ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۲/۱۸

نتایج نشان می‌دهد، ماهیت نظام سیاسی و حقوق اساسی در حکومت مهدوی؛ الهی و اسلامی، عمومی، جامع و براساس آموزه‌های اسلامی بوده و با فطرت انسان سازگار است. حق بر تشکیل حکومت، حقی الهی برای آن حضرت علیه السلام بوده و دارای ولایت سیاسی اعتباری اعطایی از جانب خداوند است و به واسطه عصمت و مقام اعطایی امامت، حکومت تشکیل می‌دهد و کارگزاران ایشان نیز انتصابی است. مردم از طریق بیعت، رضایت و نظارت بر عملکرد کارگزاران ایفای نقش می‌کنند. از نظر سیاسی و حقوقی، قلمرو حکومت مهدوی؛ فراگیر، عام و توأم با تسلط و اقتدار کامل بر تمامی سرزمین‌ها و جمعیت می‌باشد. رویکرد آن حضرت به حقوق، مادی و معنویت گرایانه بوده و تمامی ابعاد فردی و اجتماعی را تا حد اعلی شامل می‌شود.

کلیدواژه‌ها

ماهیت و ساختار حکومت، نظام سیاسی، حکومت مهدوی، گستره حقوق اساسی، حقوق فردی و اجتماعی.

مقدمه

درباره منشأ و خاستگاه حق به طور کلی و به طور ویژه حقوق اساسی که خود بنیانی برای سایر حقوق نیز است، سه نظریه اصلی وجود دارد: الف. حقوق طبیعی؛ طبیعت و مقتضای طبیعت و ماهیت یک موجود (انسان) برخوردار از یک سلسله حقوقی است که دوام و بقای آن طبیعت به آنها بستگی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۸۳)؛ مانند حق حیات، حق مسکن، حق رفاه و تأمین اجتماعی؛ ب. نظریه پوزیتیویسم (اثبات گرایی)؛ حقوقی درباره منشأ حقوق که منشأ حقوق را «توافق جمعی» می دانند؛ یعنی مردم یک جامعه خودشان آن را بپذیرند؛ مانند پذیرش جامعه اینکه پدر بر فرزند حقوقی دارد؛ بنابراین توافق اجتماعی منشأ ثبوت حق می شود. در نتیجه نظام های حقوقی دگرگون می شوند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۸۵)؛ ج. نظریه حقوقی اسلام که منشأ حقوق را خداوند و آنچه در کتاب و سنت مقرر شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، صص ۴۷-۵۳). حقوق اساسی مرتبط با اشخاص و یا جامعه (حکومت) قابل ارزیابی هستند.

حقوق اساسی، آنچنان که از نامشان پیدا است، اساس و بن مایه یک حکومت را از جهت ماهیت ساختار و نظام سیاسی، تنظیم کننده روابط بین دولت و مردم و اساسی ترین حقوق بشر و شهروند را در ابعاد مدنی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی شامل شده و حتی مقررات حفظ محیط زیست و جانداران را تبیین می کنند. حقوق اساسی را در قوانین اساسی کشورها و یا عرف و اعتقادات حاکم بر کشورها می توان جستجو کرد.

در این پژوهش، فرض بر این است که منشأ حقوق اساسی در حکومت مهدوی و قانون گذاری کتاب و سنت است؛ بنابراین ممکن است بتوان ادعا کرد قانون اساسی حکومت مهدوی، «قرآن و سیره» است؛ با این رویکرد، گستره حقوق اساسی حکومت مهدوی نیز براساس قرآن و سیره اهل بیت (علیهم السلام) و توصیفی که از حکومت موعود جهانی آمده است، قابل ارزیابی است.

اساس و گستره حقوق اساسی تابعی از رویکرد به جهان هستی؛ الهی، توحیدی و معنویت گرایانه (مکتب اسلام) یا غیرالهی، مادی گرا و انسان محوری (مکاتب الحادی:

لیبرالیسم و مارکسیسم) است. یا اینکه اصالت با، فرد (هابز، ۱۵۸۸-۱۶۷۹م) یا جامعه‌محوری (هگل، ۱۷۷۰-۱۸۳۱م) و یا هر دو (شهید مطهری، ۱۲۹۸-۱۳۵۸) است. از جهت نظری، حقوق اساسی حاکم بر دولت به معنای عام آن بوده و وظیفه مشروعیت‌بخشی به حکومت، شکل‌دهی به دولت، ابزاری برای حمایت از شهروندان، تنظیم‌کننده روابط بین حکومت و مردم و به‌طور کلی نظام‌ساز، جامعه‌ساز و تمدن‌سازی را بر عهده دارند.

درباره عناصر سازنده از یک سو و کارویژه حقوق اساسی از دیگر سو، می‌توان گفت؛ حقوق اساسی تعیین‌کننده:

الف. ماهیت حکومت و دولت (فلسفه وجودی و جهان‌بینی تشکیل، تأسیس و استمرار آن)؛

ب. ساختار و نظام (رژیم) سیاسی (قاضی شریعت پناهی، ۱۳۸۳، ص ۷۹)؛

ج. قلمرو حکومت و حاکمیت (قاضی شریعت پناهی، ۱۳۸۳، ص ۷۹)؛

د. حقوق متقابل مردم و حکومت (ویژه، ۱۳۹۷، ص ۸)؛

ه. حقوق محیط زیست و جانداران (اعلامیه کنفرانس سازمان ملل متحد در مورد محیط زیست انسانی ۱۹۷۲م)؛ می‌باشند.

درباره دولت و حکومت باید گفت توصیف و تحلیل مفاهیمی همچون قانون، حقوق و تعهدات، متضمن فرض وجود دولت است (بشیریه، ۱۳۹۵، صص ۱۷-۱۸) و حتی مسائلی نظیر عدالت، آزادی، به‌ناچار به دولت و حکومت مربوط است و هر آنچه تحت عنوان حقوق شکل گرفته، همه در بستر یک نظام سیاسی با عنوان دولت-کشور تأسیس و رشد یافته است. حکومت یکی از غریزی‌ترین و اصلی‌ترین نهادهای اجتماعی و انسانی است که از دیرباز انسان‌ها، احساس کردند که به چیزی به نام حکومت احتیاج دارند (امام خامنه‌ای، ۱۴۰۰، ص ۱۴۲).

براساس پیش‌فرض و مبانی مذکور، این نوشتار درصدد است با تحلیل آموزه‌های اسلامی، توصیفی از نظام سیاسی و گستره حقوق اساسی در حکومت مهدوی ارائه کند.

۱. ادبیات موضوع و پیشینه پژوهش

۱-۱. مفاهیم

حقوق؛ مفرد آن حق و در لغت به معنای راستی، صدق، درست، راست، عدل و انصاف است (لغت‌نامه دهخدا، واژه حق) و در اصطلاح سیاسی، حقوق به معنای ایجاد نظم اجتماعی براساس یک ایده سیاسی (یا مذهبی)، مانند: دموکراسی و آزادی‌گرایی (لیبرال دموکراسی) است که سازمان اجتماعی نیز بر همان اساس شکل می‌گیرد (کلسن، ۱۳۹۵، ص ۱۴) و همچنین است؛ مارکسیسم و یا در مکاتب الهی، نظریه ولایت فقیه و یا مکتب مهدویت و در اصطلاح حقوقی، مجموعه قواعدی که توسط دولت‌ها به وسیله مرجع ذی صلاح وضع و اجرای آن تضمین می‌شود (جعفری لنگرودی، ۱۴۰۲، واژه حق).

تعریف‌های دیگری نیز از این مفهوم شده است که برخی آن را مجموعه قواعد اجتماعی می‌دانند (خیراندیش، ۱۳۹۶، ص ۱۰) یا ابزار اجتماعی برای جلوگیری از تضاد منافع (رضایی، ۱۳۹۹، ص ۲۰) و برخی دیگر آن را نظام (سیستم) دانسته‌اند که وظیفه ساماندهی روابط انسان‌ها را برعهده دارد (محقق داماد، ۱۳۹۳، ص ۳۰).

در مجموع، در ادبیات حقوقی، «حقوق» بر مجموعه قواعد و هنجارهای الزام‌آوری اطلاق می‌شود که توسط نهادهای قانون‌گذاری یک جامعه سیاسی وضع شده و به‌عنوان چارچوبی برای تنظیم روابط بین افراد، گروه‌ها و دولت عمل می‌کند که در دو سطح حقوقی ذاتی (حقوق طبیعی و الهی مبتنی بر کرامت انسانی) و حقوق موضوعه (مبتنی بر قوانین مصوب مراجع قانونی)، قابل بررسی است.

حقوق اساسی: در اصطلاح به معنای مجموعه قوانین و مقرراتی است که در یک جامعه سیاسی، آزادی را تضمین و قدرت را تنظیم می‌کند (هاشمی، ۱۳۸۴، ص ۴۶). با همین مضامین، با اندکی تغییر، برخی حقوق اساسی را شاخه‌ای از حقوق عمومی دانسته‌اند که به بررسی اصول و قواعد حاکم بر ساختار حکومت، رابطه نهادهای سیاسی با یکدیگر و حقوق و آزادی‌های شهروندان در برابر دولت می‌پردازند (خیراندیش، ۱۴۰۰، ص ۲۵)، و عده‌ای دیگر آن را علم مطالعه قواعد بنیادین حاکم بر سازماندهی قدرت سیاسی، توزیع

اختیارات حکومتی و تضمین حقوق اساسی شهروندان در چارچوب قانون اساسی می‌دانند (الهام، ۱۳۹۸، ص ۱۷) و همچنین برخی حقوق اساسی را مجموعه قواعدی دانسته‌اند که ساختار حکومت، روابط قوای سه‌گانه، اصول حاکم بر تصمیم‌گیری‌های کلان کشور و حقوق ملت در برابر حاکمیت را تنظیم می‌کند (رضایی، ۱۳۹۹، ص ۲۰). با ملاحظه تعاریف ذکر شده، حقوق اساسی بر دولت حاکمیت دارد و در چارچوب آن، ماهیت و نظام سیاسی، نوع تشکیلات، حکومت و قوای حاکمه، رابطه متقابل حکومت و مردم و سایر امور مهم سیاسی و حقوقی (فردی و اجتماعی) تنظیم می‌شود.

نظام سیاسی: درباره نظام سیاسی، تعاریف متعددی با مشابهت‌ها و اختلاف‌اندکی وجود دارد؛ از جمله مجموعه‌ای از افراد (رهبران و حاکمان)، نهادها و گروه‌ها (با کارویژه‌های خاص) که قوانین فائقه در یک جامعه را وضع و با پشتوانه قدرت برتری (دولت و حکومت به معنای عام) که در اختیار دارند، اجرا می‌کنند (فیرحی، ۱۳۸۶، صص ۷-۱۲). پژوهشگری دیگر، نظام سیاسی را مجموعه نهادها، قواعد، ارزش‌ها و فرایندهایی از توزیع قدرت، تنظیم روابط اجتماعی و تصمیم‌گیری‌های جمعی در یک جامعه را سامان می‌دهد. این نظام، مشروعیت حکومت و شیوه‌های مشارکت شهروندان در امور عمومی را تعیین می‌کند (بشیری، ۱۳۹۵، ص ۱۱۲).

دکتر محمدرضا دهشیری، از دیگر نویسندگانی است که در کتاب تحولات نظام‌های سیاسی در جهان معاصر، در تعریف نظام سیاسی می‌گوید: «چارچوبی است که در آن قدرت سیاسی اعمال می‌شود، منابع توزیع می‌شود و رابطه بین حاکمان و شهروندان از طریق مکانیسم‌های قانونی و فرهنگی، تنظیم می‌شود» (دهشیری، ۱۴۰۱، ص ۲۸). تعریف برگزیده از میان تعاریف ارائه شده، به دلیل جامعیت، تطابق با رویکرد علمی، و قابلیت انطباق با نظام‌های مختلف و کاربرد بیشتر آن، تعریف دکتر حسین بشریه از کتاب مبانی علم سیاست است.

ساختار سیاسی: مجموعه نهادها و مراکزی که قدرت سیاسی را در دست دارند و یک کلیت (هویت بخشی) واحد را به وجود می‌آورند (نقیب‌زاده، ۱۳۸۷، صص ۱۶۵-۱۶۹).

حکومت مهدوی: اندیشمندان اسلامی تعاریف متعدد و تاحدودی در راستای هم

از «حکومت مهدوی» داشته‌اند از جمله: «حکومت مهدوی، تجلی کامل حاکمیت الهی بر زمین است که با ظهور امام زمان علیه السلام، عدالت جهانی تحقق می‌یابد، توحید ناب حاکم می‌شود و تمامی نظام‌های ظلم و شرک برچیده می‌شود. این حکومت پایان تاریخ بشر در مسیر تکامل معنوی و اجتماعی است» (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۲۴۵). «حکومت مهدوی، نظامی مبتنی بر قوانین اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله است که در آن امام معصوم، رهبری جامعه را به دست می‌گیرد و با اجرای عدالت فراگیر، فقر و تبعیض را ریشه کن می‌کند. این حکومت جهانی و فراقومیتی است» (مکارم شیرازی، ۱۴۰۰، ص ۱۸۷). «حکومت مهدوی، مرحله نهایی حکومت دینی است که در آن، امام معصوم با اتکا به معشیت الهی و حمایت مردمی، تمامی موانع تحقق عدالت را از بین می‌برد و جامعه را در مسیر قرب به خداوند قرار می‌دهد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۶۳).

با ملاحظه تعاریف فوق و همچنین سایر تعاریف، تعریف زیر، مورد توجه نگارنده است: «حکومت مهدوی، نظامی الهی- انسانی و مبتنی بر تعالیم اسلامی است که با ظهور امام دوازدهم شیعیان، توسط شخصیتی معصوم با نام حضرت مهدی علیه السلام، به عنوان آخرین ذخیره الهی، محقق می‌شود؛ بهترین ویژگی‌های این حکومت، مبنای الهی و توحیدی، عدالت جهانی، رهبری معصوم، وحدت سرزمین، وحدت امت، وحدت قانون اسلامی، تعالی معنوی و حاکمیت عقلانیت است.

۲-۱. پیشینه تحقیق

مهدویت‌نگاری و پژوهش درباره موضوعات مختلفی همچون ویژگی‌های شخصی امام عصر علیه السلام، طول عمر، تشکیل حکومت آخرالزمانی، با شاخص‌هایی نظیر برقراری عدالت، رفاه، امنیت در حکومت آن حضرت، و سایر حقوقی که در حکومت مهدوی رعایت خواهد شد، بسیار متنوع و می‌توان درباره این موضوع ادعا کرد، از پرنگارش‌ترین موضوعات اسلامی است که آثار فراوانی در قالب کتاب و مقاله از قرون اولیه تاریخ اسلام تاکنون که توسط دانشمندان شیعه و اهل تسنن نگارش شده، یافت می‌شود؛ از سنن ابن ماجه (متوفای ۲۷۳ق) جلد ۲، باب «خروج المهدی علیه السلام» گرفته تا

قرون میانه با نگارش اثری گران بها توسط حافظ ابو عبدالله محمد بن یوسف بن گنجی شافعی (متوفای ۶۵۸ ق)، از علمای اهل سنت با عنوان «البیان فی اخبار صاحب الزمان» (که با عنوان خورشید پنهان نیز ترجمه و چاپ شده است)، دارای ۲۵ باب درباره غیبت، ظهور، بشارت و ...؛ امام مهدی علیه السلام است و بعد از آن می توان به مهمترین آنها، کتاب گرانسنگ بحار الانوار مرحوم علامه مجلسی (متوفای ۱۱۱۰ ق) اشاره کرد که در چاپ جدید، جلد های ۵۱، ۵۲ و ۵۳ آن روایات متعددی در تمامی احوالات، ظهور، قیام، تشکیل حکومت، رجعت و ... آمده است؛ همچنین آثار مهم دیگری که در قرن های بعدی تاکنون، به فراوانی در دسترس است.

با وجود تنوع آثار و موضوعات؛ اما بررسی آنها نشان می دهد آثاری قابل توجه که با موضوع «گستره حقوق اساسی در حکومت مهدوی» مرتبط باشد کمتر دست یافتیم؛ اما برخی آثار متأخر که با رویکرد تطبیقی به موضوعات حقوق اساسی، حکومت و دولت، حقوق بشر و شهروندی و حقوق محیط زیست پرداخته اند، حاوی مباحثی است که تاحدودی با موضوع این مقاله مرتبط است.

از آثار ارزنده ای که به طور اجمال و کلی به خصائص و گستره حکومت مهدوی از جهت احقاق حقوق بشریت و مبارزه با ظلم پرداخته، کتاب شریف انقلاب مهدی و پندارها، اثر شهید محمد باقر صدر، ترجمه سیداحمد علم الهدی است که در سال ۱۳۸۵، منتشر شده است.

روح الله امیری، در مقاله ای با عنوان «حکومت جهانی امام مهدی علیه السلام از منظر حقوق اساسی» که در مجله پژوهش های مهدوی در سال ۱۳۹۴ منتشر شده است، تاحدودی به گستره حقوق اساسی در حکومت مهدوی اشاره کرده است.

«گفتمان جهانی مهدویت و آینده بشر»، تألیف قنبرعلی صمدی که در قم توسط انتشارات کتاب جمکران در سال ۱۳۹۵ منتشر شده، از جمله آثار دیگری است که می توان بخشی از حقوق اساسی در حکومت مهدوی را به اجمال در آن یافت.

در اثر ارزشمند نجم الدین طبسی (۱۴۲۸ ق) با عنوان معجم الاحادیث امام المهدی علیه السلام، جلد ۵، که توسط انتشارات نشر معارف اسلامی در قم چاپ شده روایات

نابی را می‌توان در باب حقوق متنوعی که در حکومت مهدوی محترم شمرده می‌شود (اعم از حقوق انسان، حیوانات و جانداران) ملاحظه کرد.

مقاله‌ای با عنوان «عدالت مهدوی استمرار عدالت نبوی و علوی» اثر سیدمسعود پورسیدآقای (۱۳۸۴) از آثار فاخر دیگری است که درباره حکومت مهدوی نگارش یافته است و بخشی از حقوق اساسی از منظر عدالت را شامل می‌شود.

مقاله «درآمدی بر اجرای عدالت در حکومت مهدوی» تألیف علی اصغر الهی‌نیا (۱۳۸۶)، نیز از جمله آثاری است که اجرای عدالت را از حقوق اساسی در حکومت مهدوی تلقی می‌کند.

و مقاله ارزشمند «حکومت علوی، الگوی حکومت مهدوی»، اثر حیدرعلی میمنه جهرمی (۱۳۷۸) که در مجله انتظار موعود منتشر شده، از جمله آثاری است که به بُعدی از ابعاد حقوق اساسی از جمله اجرای عدالت، رفاه و امنیت و نظایر آن اشاره دارد.

از مجموعه آثار منتشر شده که به برخی اشاره شد، گرچه درباره موضوع مهدویت و حکومت و یا حقوق مردم در حکومت مهدوی اشاره دارند؛ اما بررسی‌های نگارنده این مقاله، نشان می‌دهد که به جز در برخی عناصر، تقریباً با پژوهش خاص و متناسب با موضوع مورد بحث، مواجه نشود. همین برداشت، موجب گردید تا مقاله حاضر منبعث از رساله دکتری نگارنده (در رشته حقوق عمومی) با عنوان، بنیادها و گستره حقوق اساسی در حکومت مهدوی است، تنظیم و ارائه شود.

۲. نظام سیاسی و گستره حقوق اساسی در حکومت مهدوی

بررسی و تحلیل آموزه‌های اسلامی، نشان می‌دهد نظام سیاسی در حکومت مهدوی دارای ماهیتی الهی-اسلامی، ساختار سلسله مراتبی که در رأس آن نهاد امامت و امام معصوم به عنوان «ولی» قرار داشته و تاحدودی نظام تفکیک قوا نیز حاکم است. عناصر سازنده حقوق اساسی در حکومت مهدوی در دو عرصه اصلی: الف. حقوق دولت (با ملاحظه دو عنصر: ماهیت و نظام سیاسی) که در چارچوب آن دولت/ حکومت مهدوی

تأسیس و مستقر می‌شود و از آن به «حق تأسیس و حکمرانی بر مردم» یاد می‌شود؛ ب. حقوق ملت در ابعاد مدنی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی که از آن به «حقوق متقابل مردم بر حکومت و تکالیف دولت در پاسداشت، نهادینه‌سازی و توسعه آنها به‌عنوان حقوقی بشری و شهروندی»، مورد توجه است.

مبحث اول: ماهیت حکومت و دولت مهدوی

براساس نظریه حقوق سیاسی، منشأ و سازمان‌دهنده نظم اجتماعی، رویکردی است که پایه تأسیس حقوق می‌شود، حال این منشأ می‌تواند تعالیم آسمانی برگرفته از ادیان و یا نظریات فلسفی، سیاسی و اخلاقی اندیشمندان و یا عرف عمومی یک جامعه باشد (کلیسن، ۱۳۹۵، ص ۲۲۱). بدیهی است قوانین ادیان و مکتب‌ها، هنگامی در جامعه اجرایی می‌شود که حکومتی از آن پشتیبانی کند. اسلام نیز که برترین آیین آسمانی است، در پی تشکیل حکومت اسلامی است و ایجاد و حفظ حکومت را از بزرگ‌ترین فرایض برای جامعه عمل پوشیدن به دستورات اسلامی برای تأمین نیازهای مادی و معنوی بشریت می‌داند (امام خامنه‌ای، ۱۴۰۰، ص ۱۴۲). براساس آموزه‌های اسلامی، حکومت جهانی مهدوی، از وعده‌های این آیین آسمانی است.

از آموزه‌های اسلامی، چنین دریافت می‌شود که ماهیت حکومت مهدوی، اسلامی و بر پایه تعالیم قرآن و سیره است. در عین حال چند ویژگی بارز نیز قابل بیان است:

۱. **نوسازی ماهوی حکومت:** از ویژگی‌های حکومت واحد جهانی است که بر مبنای تحولات تازه و پاسخ‌گویی به امور جدید با اتکا به ماهیت اسلام و احیای اسلام ناب، نوسازی دینی در جهان اتفاق خواهد افتاد. امام باقر (ع) می‌فرماید: «حضرت قائم (ع) با امری جدید، کتابی نوین و قضاوتی تازه که بر عرب شدید است، حکومت جهانی بر پا خواهد کرد» (نعمانی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۲). و «... احکامی را که در ایام مصالحه با کفار در دست خلائق بوده باطل شده و با عدالت در میان خلائق رفتار می‌گردد» (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۲، ص ۳۸۱).

۲. **جامعیت حکومت:** ماهیت حکومت مهدوی، همه شئون زندگی انسان را پوشش

می‌دهد: الف. رابطه انسان با خداوند: «نماز بپا دارید» (بقره، ۴۳)؛ ب. رابطه انسان با خودش: «ای اهل ایمان شما (ایمان) خود را محکم نگه دارید، که اگر همه عالم گمراه شوند و شما به راه هدایت باشید، زبانی از آنها به شما نمی‌رسد» (مائده، ۱۰۵)؛ ج. رابطه متقابل انسان‌ها با یکدیگر: «و به درستی و پایداری (در دین) یکدیگر را سفارش کردند» (عصر، ۳)؛ د. رابطه انسان با محیط زیست: «و هم از میوه‌های درخت خرما و انگور که از آن نوشیدنی‌های شیرین و رزق حلال نیکو به دست آرید که در این کار نیز آیتی (از قدرت حق) برای خردمندان پدیدار است» (نحل، ۶۷) (اسکندری، ۱۴۰۱، صص ۴۵-۴۸). و ه. روشنگر هر چیز برای مسلمانان: «و این کتاب را که روشنگر هر چیزی است و برای مسلمانان رهنمود و رحمت و بشارت‌گری است، بر تو نازل کردیم» (نحل، ۸۹) (اسکندری، ۱۴۰۱، ص ۵۰).

۳. جهانی بودن: این خصلت، فقط مربوط به حکومت مهدوی است و از دایره قدرت انسان‌ها و حکومت‌های بشری خارج است. به اعتقاد شیعه، تأسیس حکومت جهانی از اعجازهای بزرگ خداوند است که توسط امام مهدی علیه السلام، انجام و سازماندهی می‌شود. امام باقر علیه السلام در تفسیر آیه «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» تا آن (دین اسلام) را بر همه ادیان تسلط و رهبری دهد» (توبه، ۳۳)، می‌فرماید: «منظور، هنگام قیام (حضرت) مهدی علیه السلام است که اسلام را بر تمامی ادیان حاکم می‌گرداند» (بحرانی، ۱۳۸۳). لازمه این امر، فتح جهان از شرق و غرب تا جنوب و قبله عالم است؛ در روایات به شهر مکه نقطه آغاز قیام، سپس برگزیدن عراق و کوفه به عنوان مرکزیت سیاسی نظامی حکومت و پس از آن، حرکت به سوی شام و فتح بیت المقدس، تصریح شده است (طوسی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۱۵۲). امام باقر علیه السلام گستره فرمانروایی آن حضرت را شرق و غرب عالم بیان می‌فرماید (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۳۱).

۴. الهی، عادلانه و کامل بودن حکومت: براساس آموزه‌های اسلامی، حکومت مهدوی، محقق‌کننده آرمان‌های مقدس انبیای الهی در سراسر گیتی خواهد بود؛ صالحان، حاکم و وارث همه نعمت‌های نهان و آشکار الهی خواهند شد. از بارزترین ویژگی ماهوی حکومت مهدوی الهی، عادلانه بودن و مبارزه با ظلم، جور، ستم و کفر

است. امام باقر (ع) در تفسیر آیه «إِعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» (بقره، ۲۵۹) می‌فرماید: منظور از حیات زمین بعد از مرگ آن؛ حیات زمین با قیام حضرت مهدی (ع) به عدالت بعد از مرگ آن به واسطه ظلم و جور است (قرائی، ۱۳۷۴).

همچنین درباره کامل بودن حکومت نسبت به سایر حکومت‌های الهی و تجربه شدن نزد بشریت، امام باقر (ع) فرمود: «دَوَّلُنَا آخِرُ الدُّوَلِ وَلَنْ يَبْقَى أَهْلٌ يَسْتَلِمُ لَهُمْ دَوْلَةٌ إِلَّا مَلَكَوا قَبْلَنَا لِكُلِّ يَتَوَلَّوْا إِذَا رَأَوْا سِيرَتَنَا إِذَا مَلِكْنَا سِرَتَنَا مِثْلَ سِيرَةِ هَؤُلَاءِ وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ «وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»؛ دولت ما آخرین دولت‌هاست و اهل یتیمی باقی نمی‌ماند که برای آن‌ها دولتی مقدر شده باشد؛ مگر این که پیش از ما سلطنت کنند تا وقتی که سیرت ما را دیدند، نگویند: اگر ما هم صاحب ملک بودیم، این گونه رفتار می‌کردیم و این است گفته خدا که فرمود: «عاقبت برای پرهیزگاران است» (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۲، ص ۳۳۲).

۵. اقتدا به سیره حضرت محمد (ص) در پایه ریزی حکومت: سیره حضرت مهدی (ع) همانند سیره پیامبر اکرم (ص) و برنامه دولتش، تجدید عظمت قرآن و احیای تعالیم عالی اسلام است. امام باقر (ع) می‌فرماید: «... سپس مردم را به کتاب خدا و سنت پیغمبر و ولایت علی بن ابی طالب (ع) و بیزاری از دشمنان دعوت می‌کند» (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۲، ص ۳۴۲). و فرمود: «به روش پیامبر عمل می‌کند تا آنکه اسلام را آشکار می‌سازد» (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۲، ص ۳۸۱).

۶. فطری بودن: براساس آموزه‌های اسلامی حکومت مهدوی، به فطرت و نیازهای ذاتی انسان در ابعاد فردی و اجتماعی توجه دارد: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا؛ پس (ای پیامبر)، روی خود را به سوی آیین پاک (اسلام) کن که هماهنگ با فطرتی است که خدا بشر را بر آن فطرت آفریده» (روم، ۳۰). آیه ۳۱ سوره حج و آیه ۲۵ سوره لقمان به همین مضمون است. امام باقر (ع) آیه ۳۰ سوره روم را مربوط به ولایت می‌داند (نوری، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۱۰۶) و در تفسیر این آیه می‌فرماید: «اگر دین بر فطرت انسان‌ها نبود، (مردم) نمی‌دانستند پروردگارشان کیست و چه کسی روزی‌رسان آن‌ها است» (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۷۸)؛ بنابراین از آنجا که دین اسلام، دین فطرت و امام عصر (ع)، احیاگر دین واقعی است، توجه به فطرت انسان‌ها و نیازهای

مادی و معنوی او در ابعاد مختلف، عنصری از عناصر ماهیت ساز حکومت مهدوی و حقوق اساسی آن خواهد بود.

مبحث دوم: نظام سیاسی (ساختار نهادها، کارگزاران و گروه‌ها)

دومین عنصر سازنده حقوق اساسی در حکومت مهدوی که حق بر تشکیل حکومت و استقرار نظام سیاسی را به رسمیت می‌شناسد و در چارچوب آن ساختار نهادها و مراکز، افراد (زمامداران و حاکمان) و سایر گروه‌ها با کارویژه‌های خاص (مانند نظارت بر رفتار کارگزاران و زمامداران) ایجاد شده و در مجموع در ذیل قوانین فائقه‌ای که در حکومت مهدوی براساس کتاب و سنت وضع می‌شود و با پشتوانه قدرت امامت و ولایت مهدوی، به اجرا می‌گذارد؛ عنصر «نظام سیاسی» است که منبعث از کتاب و سیره (بویژه سیره سیاسی و حکومت‌داری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام) همچنین تجارب بشری (که به تأیید و امضای آن حضرت برسد کما اینکه در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز چنین بوده است)؛ مانند: برخی از قوانین داد و ستد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۲۶) و یا حسب اقتضاء و نیاز تأسیس نماید؛ قدرت را به نحو شایسته تقسیم و توزیع نموده و کارگزارانی لایق منصوب و حکومت الهی خویش را مستقر خواهد کرد.

براساس آموزه‌های اسلامی، منشأ قدرت در حکومت مهدوی، از جهت ماهوی، الهی و از نظر شکلی، بر محور امام معصوم مهدی موعود علیه السلام، حکومت تشکیل و مستقر می‌شود و بنا بر آنچه که اسلام، درباره ولایت گفته است؛ بعد از ولایت حقیقی و ذاتی که مختص خداوند متعال است: «إِنَّ الْحَكْمَ إِلَّا لِلَّهِ؛ حکم (و تدابیر امور انسان) از آن خداوند است» (انعام، ۵۷)، ولایت امام مهدی علیه السلام از نوع ولایت اعتباری اعطایی و سیاسی بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سایر امامان معصوم علیهم السلام می‌باشد: «اطيعُوا اللَّهَ وَ اطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ؛ خداوند را اطاعت کنید و رسول خدا و صاحبان امر خود را اطاعت کنید» (انسان، ۵۹).

با این رویکرد شکل و ساختار حکومت حضرت مهدی علیه السلام چنین خواهد بود:

الف. در رأس حکومت، نهاد امامت و ولایت: امام مهدی علیه السلام فرمانروایی معصوم

و مقتدر و ولی خدا است که تمامی امور را بدون خطا و اشتباه تمشیت می کند و براساس روایت امام صادق علیه السلام: «مرکز حکومت امام مهدی علیه السلام در کوفه و مرکز قضاوت و دادرسی آن (حضرت) مسجد کوفه است» (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۳، ص ۱۱). این شکل از حکومت در روایاتی از پیامبر صلی الله علیه و آله، امام علی، امام باقر و امام صادق علیهم السلام نیز برداشت می شود (صافی گلپایگانی، ۱۳۸۰، ص ۱۹۱).

ب. قوه اجراییه و کارگزاران: امام علی علیه السلام درباره ویژگی بارز حکومت مهدوی می فرماید: «آگاه باشید، فردایی که از آن هیچ شناختی ندارید، زمامداری حاکمیت پیدا می کند که غیر از خاندان حکومت های امروز است و کارگزاران حکومت ها را بر اعمال بدشان کیفر خواهد داد، زمین میوه های دل خود را برای وی بیرون می ریزد و کلیدهایش را به او می سپارد، او روش عادلانه در حکومت حق را به شما می نمایاند و کتاب خدا و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله را که تا آن روز متروک مانده اند، زنده می کند» (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۸). «از نشانه های امام مهدی علیه السلام این است که نسبت به کارگزاران، سخت گیر، نسبت به مال، بخشنده و نسبت به مساکین و فقرا، دل رحم است» (مقدسی شافعی، بی تا، فصل ۳، باب ۹)؛ بنابراین، یکی از رموز موفقیت امام زمان علیه السلام، در حکومت بر جهان، وجود کارگزاران شایسته و وفاداری است که گوش به فرمان و یاری گر امام شان خواهند بود.

حکومت امام مهدی علیه السلام امری مشروع و از جانب خداوند است، نه براساس دموکراسی های رایج بشری که مشروعیت حکومت از مردم در قالب انتخابات اخذ می شود. همراهی مردم نشانه بیعت و رضایت آن ها است. سیره امام علی علیه السلام در برابر معاویه (ابن ابی الحدید، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۷) و امام حسن علیه السلام در برابر معاویه (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۴۴، ص ۱۰۴)، نشانه این است که هرگز امامان معصوم علیهم السلام به مشروعیت مردمی قائل نبوده و پذیرش مردم فقط نوعی مقبولیت و وسیله ای برای استقرار حکومت و حاکمیت اسلامی خواهد بود. کارگزاران آن حضرت نیز انتصابی هستند.

مبنای عمل قوه مجریه، برقراری عدالت، تأمین رفاه فردی و اجتماعی بر مبنای شریعت آسمانی (قرآن) و سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام است، دقیقاً نقطه مقابل حکومت های بشری مبتنی بر سکولاریزم و لیبرالیسم غربی است که قایل به اصالت

انسان، فردگرا و آزادی‌های بی‌قیدوبند بدون توجه به آموزه‌های الهی می‌باشند. براساس فرمایش امام علی (ع): «... او (امام مهدی عجله الله تعالی فرجه) روش عادلانه در حکومت حق را به شما می‌نماید و کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) را که تا آن روز متروک مانده، زنده می‌کند» (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۸).

کارگزاران حکومت مهدوی از بهترین بندگان خدا و توحیدمحور می‌باشند (یزدی حائری، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۲۰۰) و مصداق واقعی «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره، ۳۰)، هستند و آن‌ها صالحان و وارثان زمین خواهند بود (انبیاء، ۱۰۵). می‌توان ویژگی‌های کارگزاران و قوای اجرایی حکومت مهدوی را چنین بیان کرد: ایمان به خدا و توحید (انبیاء، ۱۰۵)، تقوای درونی در میدان کار و عمل (نور، ۵۵)، برپا کننده نماز و زکات و امر به معروف و نهی از منکر (حج، ۴۱)، جهادگر (مائده، ۵۴)، عزت‌مدار و با محبت و مهربان (فتح، ۲۹)، شجاع، صبور، شکیبا و شهادت‌طلب (مجلسی، ج ۵۲، صص ۳۰۸ و ۳۱۰)، گمنام و ناشناخته در بین زمینیان و شناخته‌شده در آسمان‌ها (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۷)، دارای علم و آگاهی در اداره امور و مدیریت (نعمانی، ۱۳۷۶، ص ۳۱۹)، دارای قدرت و توانمندی بالا (بقره، ۲۴۷)، وفادار و متعهد (حدیث قدسی)، ولایت‌مدار (مائده، ۵۵؛ نعمانی، ۱۳۹۰، ص ۳۱۶)، دارای بصیرت و آگاهی در شناخت حق و باطل (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۷، ص ۲۲۹)، عدالت‌محور و برپاکننده عدالت اجتماعی و گسترش آن (آل عمران، ۱۸؛ کلینی، ۳۲۹، ج ۷، ص ۱۷۴)، و دارای اتحاد و همدلی (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۵۵۴؛ مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۲، ص ۳۷۲).

ج. قوه قانون‌گذاری و قانون‌گذاران: در حکومت مهدوی قوانین متکی به متن اصیل اسلام خواهند بود. در تمام کره زمین یک حکومت و یک قانون بیشتر نیست. یک حاکم در تمام دنیا است، کل دنیا مثل یک خانواده با یک مدیر محبوب اداره می‌شود. در تفسیر نمونه ذیل آیات ۳۲ سوره توبه و ۳۹ سوره صف منظور از: «لِيُظْهَرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ؛ تا اینکه (دین حق را) بر همه ادیان تسلط و برتری دهد» همین می‌باشد که غلبه مطلق مورد توجه است؛ یعنی روزی فرا می‌رسد که اسلام از نظر منطق و استدلال و نفوذ ظاهری و حکومت، بر تمام ادیان پیروز خواهد شد و همه را تحت الشعاع خویش قرار

خواهد داد و نظام قانون‌گذاری در حکومت مهدوی، بر آموزه‌های قرآنی و سیره حکومتی پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام، استوار خواهد بود. در ذیل آیه: «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ...» (حج، ۴۱)، امام باقر علیه السلام فرموده: این آیه مربوط به مهدی و یاران اوست که: «يَمْلِكُهُمُ اللَّهُ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا وَيُظْهِرُ الدِّينَ» (حویزی، ج ۳، ص ۵۰۶) خداوند آنان را مالک و حاکم بر شرق و غرب جهان خواهد نمود و دین و شریعت اسلامی و قوانین الهی را به دست آنها ظاهر و غالب می‌کند. امام خمینی رحمه الله در صحیفه نور، ج ۷، ص ۲۰۱، می‌فرماید: «حکومت رسول خدا ﷺ و حکومت امیرالمؤمنین علیه السلام، حکومت قانون است؛ یعنی قانون خدا آنها را تعیین کرده است. آنها به حکم قانون واجب‌الاطاعه هستند؛ پس حکم از آن قانون خداست و قانون خدا حکومت می‌کند» (متفکر و مددی، ص ۱۷). از فرمایش حضرت امام رحمه الله، چنین استنباط می‌شود که در حکومت مهدوی، قانون‌گذار امام مهدی علیه السلام و کتاب قانون، قرآن کریم است؛ روش اجرای آن، سیره حکومتی نبی مکرم اسلام ﷺ و امام علی علیه السلام است. به دلیل عصمت، آن حضرت در کارهایش و تصمیماتش هیچ خطا و اشتباهی انجام نمی‌گیرد و عدالت را به نحو کامل بویژه در قانون‌گذاری رعایت می‌کند.

در حکومت مهدوی، مردم در دو عرصه ایفای نقش می‌کنند: الف. مشورت در اداره امور، ب. نظارت بر روند امور از طریق امر به معروف و نهی از منکر. از سیره پیامبر ﷺ در اداره امور مدینه چنین استنباط می‌شود که آن حضرت در سطوح مختلف، نمایندگانی از مردم را بر می‌گزیند تا در اداره امور و تعیین سیاست‌های اجرایی و قانون‌گذاری، مشارکت کرده و در نهایت امام مهدی علیه السلام، آنها را تأیید می‌کند؛ کما اینکه رسول خدا ﷺ برای اداره مدینه، دوازده نفر را به‌عنوان نمایندگان قبایل تعیین، و برای هر یک از آنها سه نائب و در رأس آنها جهت هماهنگی، فردی را تعیین نمود به گونه‌ای که ۴۹ نفر در شورای اداری و مشورتی که وظیفه قانون‌گذاری و هماهنگی بین قبایل را عهده‌دار بودند؛ به پیامبر ﷺ یاری می‌رساندند. همین الگو را می‌تواند در اداره استان یا کشورهایی که تحت حاکمیت دولت مهدوی هستند، تصور نمود.

د. قوه قضاییه: رکن دیگری از ساختار سیاسی حکومت مهدوی است. براساس

آموزه‌های اسلامی، قضاوت و داوری میان مردم، در اصل، حق خداوند سبحان است و تنها افراد خاصی به نمایندگی از او حق داوری دارند: «یا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ؛ ای داوود! ما تو را خلیفه [و نماینده] خود در زمین قرار دادیم. پس میان مردم، به حق داوری کن» (ص، ۲۴). امام صادق (ع) می‌فرماید: «اتَّقُوا الْحُكُومَةَ؛ فَإِنَّ الْحُكُومَةَ إِنَّمَا هِيَ لِلْإِمَامِ الْعَالِمِ بِالْقَضَاءِ، الْعَادِلِ فِي الْمُسْلِمِينَ، لِنَبِيِّ أَوْ وَصِيِّ نَبِيٍّ؛ از داوری کردن بپرهیزید؛ زیرا [منصب] داوری در حقیقت، از آن امامی است که در قضاوت، دانا باشد و در میان مسلمانان به عدالت، حکم کند؛ از آن پیامبر یا وصی پیامبر است» (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۲۱۷).

بر پایه احادیث اهل بیت (ع)، قوه قضاییه در حکومت امام مهدی (ع) از نظر سیاست‌های قضایی، امکانات مورد نیاز قضا، و کارآمدی قضات، در بالاترین سطح ممکن قرار دارند. گرچه از آنچه در روایات آمده است، جزییات را نمی‌توان دریافت؛ اما با ملاحظه سیره قضایی رسول اکرم (ص) و امام علی (ع) و نحوه مدیریت قضایی حکومت اسلامی، تاحدودی می‌توان به ویژگی‌های دستگاه قضایی حکومت مهدی (ع) دست یافت.

از نظر رشد عقلی، علمی و فرهنگی مردم عصر ظهور، داوری و قضاوت بر حسب واقع انجام می‌شود تا عدالت واقعی محقق گردد نه براساس ظواهر صرف که معمولاً به ادله اثبات دعوا اتکا می‌شود. مهمترین ویژگی‌های نظام قضایی در حکومت مهدوی براساس آموزه‌های اسلامی، عبارت‌اند از: نوسازی قضایی به شیوه جدید (محمدری شهری، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۳۸۴)، احکام و روش‌های دادرسی جدید برای اثبات حق، حتی مواردی که پیامبر (ص) و امام علی (ع) به لحاظ درک محدود آن دوران، آن را مخفی نگه داشته و عمل نمی‌فرمودند (محمدری شهری، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۵۰)؛ ادله اثبات دعوا و پی بردن به حقیقت تا جایی پیش خواهد رفت که قضات براساس علم و یقین قضاوت کنند نه براساس گمان و ظن که امروزه مطرح است کما اینکه حضرت داوود (ع) بینه نمی‌طلبید (صفار قمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۹)، وجود آیین خاص دادرسی براساس آنچه که امام مهدی (ع) تعیین می‌فرماید و به قضات سراسر عالم می‌دهد (محمدری شهری، ۱۳۸۶، ج ۹،

ص ۴۰۲). در روایت امام باقر علیه السلام با عبارت «عهدک فی کفک» پیمان نامه ات در کف دست است» آمده است. دستورالعملی جامع و کامل که پاسخ هر سؤالی در آن وجود دارد انتخاب و انتصاب قضات شایسته و پاکسازی قضات ناشایست، باید گفت که در رأس دستگاه قضاء، امام مهدی علیه السلام است و در برخی موارد شخصاً قضاوت می‌کند. در مرتبه دوم، حضرت عیسی علیه السلام است (محمدری شهری، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۴۰۴). انتصاب قاضی زن، بر خلاف آنچه اکنون در اکثر فتاوای فقهای اسلامی وجود دارد؛ با توسعه علم و حکمت، زنان نیز می‌توانند براساس کتاب خدا و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله، قضاوت کنند (محمدری شهری، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۴۰۶)، داوری ویژه برای پیروان ادیان، براساس روایتی از امام باقر علیه السلام؛ میان اهل تورات به تورات، میان اهل انجیل به انجیل و میان اهل فرقان (قرآن)، براساس فرقان حکم می‌کند (محمدری شهری، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۴۰۸)، این اقدام مطابق سیره امام علی علیه السلام، حاکی از برخورد مسالمت آمیز با پیروان سایر ادیان آسمانی است، گرچه براساس روایات بتدریج همه به آیین اسلام گرویده و دین اسلام در جهان فراگیر خواهد شد.

مبحث سوم: گستره قلمرو حکومت و حاکمیت

منظور از قلمرو حکومت، تسلط بر عناصر سازنده حکومت (سرزمین، جمعیت و قدرت) است، و منظور از قلمرو حاکمیت، توانایی اعمال اقتدار و قوه قاهره فائقه بر تمامی قلمرو حکومت، همه جغرافیا و سرزمین‌های تحت پوشش، همه انسان‌های مستقر در سرزمین و استفاده از همه قدرت جهت اداره همه سازمان‌ها و نهادهای تحت پوشش حکومت و توان کنترل آنها (در سطح داخلی و در مواجهه با تهدیدات و تجاوزات خارجی) است (ویژه، ۱۳۹۷، صص ۳۶-۴۲).

براساس آموزه‌های اسلامی، گستره قلمرو حکومت و حاکمیت مهدوی به نحو زیر قابل توصیف است:

الف. از جهت سرزمینی: به استناد شیخ طوسی در کتاب الغیبه، ص ۱۱۳، حدیث ۱۴۳، از امیرمؤمنان علی علیه السلام درباره تأویل آیه ۵ سوره قصص که می‌فرماید: «وَتُرِيدُ أَنْ

نُمَنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوْا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ؛ و اراده کردیم که منت گذارده و تمکن دهیم کسانی که در زمین به استضعاف کشانده شده‌اند و آن‌ها را حاکمان و وارثان زمین قرار دهیم»، آن حضرت فرمود، منظور، آل محمدند. خداوند، مهدی ایشان را پس از تلاش (و رنج) شان برانگیزد. پس آنان را عزت دهد و دشمنان شان را خوار گرداند. با همین مضمون، امام باقر (ع) نیز این آیه را بر حکومت امام مهدی (ع) بر زمین تأویل برده است. آیه ۱۰۵ سوره انبیاء نیز دارای مضمون مشابه است، یعنی حکومت و دولت حضرت مهدی (ع) فراگیر و جهانی خواهد بود و قدرت و سلطه آن حضرت، از شرق تا غرب عالم را فرا می‌گیرد.

بنابراین اراده خداوند بر حکومت مهدی (ع) بر سراسر عالم تعلق گرفته است (قصص، ۵)، سرزمین تحت سیطره حکومت مهدوی، فراگیر و جهانی است (وحدت سرزمینی) (مجلسی، ج ۵۱، ص ۷۱). آن حضرت (ع) جهان را تحت یک مدیریت واحد (حکومت مرکزی) کارآمد در خواهد آورد، سلطان و پادشاه زمین بوده و بر دنیا حکمرانی و بر جای جای آن نظارت می‌کند (صافی گلپایگانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۲۹).

ب. از جهت جمعیت: رسالت پیامبر اسلام (ص) برای همه جهانیان و همه نسل‌ها است و برای هدایت و راهنمایی عموم جهانیان مبعوث شده است، برخلاف رسالت سایر انبیا که هر یک برای امت خاص یا نسل ویژه‌ای مبعوث شده‌اند و کتاب‌های آنان نیز برای ملت مشخص و یا دوره زمانی خاص و محدوده مکانی تبلیغ آن‌ها معین و رسالت آن‌ها جهانی نبود، گرچه در تعالیم دین یهود (حضرت موسی (ع)) و مسیحیت (حضرت عیسی (ع)) نیز موضوع مصلح جهانی مطرح است؛ اما در اسلام بویژه مذهب تشیع همچنان که رسالت پیامبر (ص) جهانی است، حکومت مهدوی نیز در امتداد رسالت پیامبر (ص) می‌باشد؛ دلیل آن «ریشه‌های جهان‌شمولی دین اسلام و مبتنی بودن آن بر فطرت، انعطاف‌پذیر بودن آموزه‌های آن و داشتن عنصر مهم اجتهاد و تطابق آن با مقتضیات زمان و مکان نهفته است» (اخوان کاظمی، ۱۳۸۴، ص ۸۶).

آیات متعددی از قرآن کریم با صراحت بر عمومیت دین اسلام و اختصاص نداشتن آن به زمان و مکان و قوم خاصی، اشاره دارند؛ از جمله: «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى

عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا؛ بزرگ (و خجسته) است کسی که بر بنده خود، فرقان (کتاب جدا سازنده حق از باطل) را نازل فرمود، تا برای جهانیان هشداردهنده‌ای باشد» (فرقان، ۱). «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا؛ بگو: ای مردم، من پیامبر خدا به سوی همه شما هستم» (اعراف، ۱۵۸). «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا؛ و ما تو را جز (به سیمت) بشارت گر و هشداردهنده برای تمام مردم، نفرستادیم» (سبا، ۲۸). «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ؛ و تو را جز رحمتی برای جهانیان نفرستادیم» (انبیاء، ۱۰۷). از این آیات، استنباط می‌شود که هدف اسلام، اصلاح جامعه انسانی در سراسر گیتی بدون توجه به حدود و مرزهای جغرافیایی است.

در روایات معصومین (علیهم‌السلام) نیز به این مهم اشاره شده است. امام باقر (علیه‌السلام) می‌فرماید: «تمام جهان، ملت واحد می‌شوند و آن ملت اسلام است» و در روایتی دیگر از آن حضرت (علیه‌السلام) آمده است: «به هنگام خروج حضرت مهدی (علیه‌السلام)، خطاب و ندای عامی به همه مردم جهان می‌شود و آنها به اطاعت از او فرا خوانده می‌شوند» (صافی گلپایگانی، ۱۳۸۰، ص ۴۳۶)؛ بنابراین جمعیت تحت شمول حکومت مهدوی، تمام آحاد انسانی است.

ج. از جهت قلمرو اقتدار و حاکمیت: شرط لازم در استقرار دولت مهدوی، توان حکمرانی و اعمال اقتدار بر سرزمین و جمعیت است. قدرت فائده‌ای که در قامت امامت و پیشوایی، ظهور و بروز می‌یابد و با تأثیر شگرف معنوی و روحی بر انسان‌ها و جوامع، همه را تحت سیطره حاکمیت و اقتدار حکومت خویش قرار می‌دهد.

امام باقر (علیه‌السلام) در تفسیر آیه: «فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا؛ پس هنگامی که نخستین وعده (از آن) دو، فرا رسد، (گروهی از) بندگان سخت نیرومند (و جنگ‌آور) مان را بر شما برانگیزانیم، تا میان خانه‌ها (یتان برای سرکوبی شما) به جستجو درآیند و (این) وعده (انتقام خدا) قطعی است» (اسراء، ۵)؛ می‌فرماید: «این بندگان پیکارجو و مقاوم که به طرفداری از حق به پا می‌خیزند، همان حضرت قائم (علیه‌السلام) و یاران وفادار او هستند» (سمرقندی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۱).

کارگزاران حکومت امام مهدی (علیه‌السلام)، نقش بسزایی در اعمال اقتدار دارند، پیامبرانی

نظیر حضرت عیسی علیه السلام، حضرت یوشع علیه السلام، حضرت خضر علیه السلام، از آن جمله‌اند (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۲، ص ۱۵۲؛ ج ۵۳، ص ۹۰). اقتدار حکومتی آن حضرت به گونه‌ای است که نه تنها انسان‌ها، بلکه حتی سایر جانداران، همه طالب رضای ایشان‌اند (مجلسی، ج ۵۲، ص ۳۲۷).

نتیجه این خواهد شد که مرزبندی‌ها و منحصر شدن قدرت حاکمان در مرزهای جغرافیای کنونی، از بین رفته، روابط بین الملل و شیوه حکمرانی تغییرات اساسی یافته و وحدت سرزمینی، وحدت جمعیتی (امت واحده اسلامی و توحیدی) و وحدت فرمانروایی شکل می‌گیرد (صوفی آبادی، ص ۱۰۹).

با این رویکرد، می‌توان حکومت مهدوی را در دسته حکومت‌های مطلقه اما مشروعه از جهت رعایت موازین قرآنی و اسلامی، مبتنی بر نظریه حق الهی شخص حاکم قلمداد کرد که از طریق انتصاب الهی انجام می‌گیرد، و «نظریه امامت و ولایت» نیز از متن آیات و روایات اسلامی استخراج می‌شود. ولایت سیاسی امام زمان علیه السلام نیز از نوع ولایت اعتباری اعطایی است که خداوند متعال، امر ولایت را به نیابت از خود به ولایت معصوم (نساء، ۵۳)، تفویض نموده است (مقیمی، ۱۴۰۰، ص ۱۴۵). بر پایه نظریه مهدویت، کنترل قدرت در حکومت مهدوی، درونی و عصمت است و معصوم، مصون از خطا، اشتباه، استبداد و یا فساد است و چارچوب شریعت منبعث از قرآن و سیره، قانون حاکم در حکومت مهدوی است.

درباره ملت/امت دو مکتب رایج وجود دارد: نظریه عینی (گویینوی فرانسوی [۱۸۶۲-۱۸۸۲ م] که از سوی فلاسفه فرانسوی دنبال شده)، خواست مشترک انسان‌ها را در تشکیل جامعه ملی مؤثر می‌دانند؛ و نظریه اسلامی که از واژه ملت معنای «راه و روش و دین» (ملهً اَیَکُم ابراهیم؛ روش (دین) پدر شما ابراهیم ... (حج، ۷۸)) یک واحد اجتماعی برداشت می‌شود و در حکومت اسلامی مهدوی با تنوع جوامع ملی روبرو نخواهیم بود.

بلکه با «امت» که مختص نظریه اسلام است (إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً؛ همانا این امت شما، امت واحده است). (مؤمنون، ۵۲) مواجه هستیم؛ مفهومی عقیدتی که به مرزهای جغرافیایی توجهی ندارد بلکه براساس مرز عقیده (نه نژاد و وطن)، اجتماعات انسانی را

پایه ریزی کرده است؛ حتی ملاک در ازدواج و ارث را اشتراک در عقیده و توحید دانسته نه منزل و وطن (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۴، ص ۱۲۵).

براساس یافته‌های فوق، حکومت مهدوی دارای گستره‌ای جهانی با شاخصه‌های: وحدت سرزمینی (کل عالم)، وحدت جمعیتی (همه مردم تحت عنوان امت واحده اسلامی بدون هیچ مرزبندی)، و حاکمیت و اقتدار فراگیر بر تمامی ممالک و سرزمین‌ها و همه جهانیان است و حقوق اساسی حکومت مهدوی نیز در چارچوب شاخصه‌های مذکور است.

مبحث چهارم: حقوق بشر و شهروندی

آنچه بشر امروزی از جهت علمی- تجربی و یا براساس آموزه‌های ادیان به آن دست یافته، این است که «نوع بشر» فارغ از ملیت، نژاد، جنس، مذهب و نظایر آن، دارای حقوقی است که بخشی از آنها بنیادی و انتقال‌ناپذیرند و برای حفظ و بقاء بشر ضروری هستند (هکی، ۱۳۸۹، صص ۸-۲۷)، در کنار این حقوق، از آنجا که «بشر» در اجتماعی زندگی می‌کند که متعلق به اوست، دارای هویتی اجتماعی و انسانی است که بر سایر هویت‌های او مانند ملیت، نژاد و ... برتری دارد (اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸ میلادی)، امتیازاتی برای انسان در نظر گرفته می‌شود که باید توسط حکومت و دولت محترم شمرده و رعایت شوند. این حقوق در زمره حقوق اساسی بوده و در پنج دسته مدنی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی قابل تقسیم هستند و در میثاق‌های بین‌المللی (۱۹۶۶ میلادی)، مورد پذیرش کشورهای عضو سازمان ملل قرار گرفته است و تمامی دولت‌ها به‌عنوان طرف تعهد، وظیفه و تکلیف دارند که آنها را رعایت کنند. در اندیشه سیاسی اسلام، این دسته‌بندی درباره حقوق را تاحدودی پذیرفته؛ البته با این تفاوت که، برخلاف نگاه مادی گرایانه صرف در اسناد حقوق بشری؛ با نگاهی جامع‌تر (مادی و معنویت گرایانه) و کامل‌تر انسان را بر فطرت خداوندی: «فَطَرَتِ اللَّهُ التَّيَّ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا؛ همان آیین فطری خدا که مردم را بر پایه آن آفرید» (روم، ۳۰)، خلق کرده و دارای کرامت ذاتی: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ؛ و به تحقیق ما فرزندان آدم را بسیار گرامی داشتیم»

(اسراء، ۷۰)، و اکتسابی: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ؛ همانا گرامی‌ترین شما نزد خداوند باتقواترین شماست» (حجرات، ۱۳)، دانسته و در همین راستا او را صاحب حق می‌داند و تحت هر شرایطی باید مورد محبت و احترام حکمرانان قرار گیرند.

الف. معیارهای حقوق بشر و شهروندی

از معیارهای اصلی حاکم بر رعایت حقوق بشر و شهروندی در حکومت مهدوی موارد زیر است:

جهان‌شمولی: خطابات قرآن کریم و پیام‌های آن‌جهانی است: «إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (انعام، ۹۰)، «وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (قلم، ۵۲)، که قرآن را بدون استثنا برای همه جهانیان می‌داند. رسالت جهانی پیامبر ﷺ نیز حکایت از این دارد: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً» (اعراف، ۱۵۷). در آیات ۲۸ سبأ و ۱۰۷ انبیاء، قرآن کریم، پیامبر ﷺ را رسول و برگزیده برای همه جهانیان معرفی می‌کند.

۲. عمومیت داشتن: منظور از عمومیت داشتن این است که همه افراد انسان در هر زمان و به هر میزان که باشند، مشمول حقوق بشر و شهروندی مورد تأیید آموزه‌های اسلامی خواهند بود. همچنان که جهان‌شمولی از خصایص حکومت است. از جمله آیاتی که بر عمومی بودن هدایت قرآن دلالت دارد: «هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ؛ این (قرآن) بیانی (روشنگر) برای (همه) مردم است» (آل عمران، ۱۳۸) و آیه ۵۲ سوره ابراهیم: «هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ؛ این (قرآن) پیام رسا و و ابلاغی برای (همه) مردم است»؛ دلالت بر عمومیت داشتن دارد.

۳. برابری: منظور از برابری این است که هیچ‌یک از افراد انسان شدیدتر یا ضعیف‌تر از دیگران مشمول حقوق بشر و شهروندی و آزادی‌های فردی و اجتماعی نیست، بلکه همه به‌صورت یکسان و برابر، مشمول این قانون‌اند. پیامبر اسلام ﷺ در این خصوص می‌فرماید: «انسان‌ها، مانند دانه‌های شانه با هم برابرند و هیچ‌کس را بر دیگری برتری نیست، مگر به تقوا و پرهیزگاری» (متقی هندی، ۱۴۰۹ق، حدیث ۲۴۸۲۲)؛ امام علی علیه السلام می‌فرماید: «النَّاسُ فِي الْحَقِّ سَوَاءٌ؛ مردم در برابر حق یکسانند» (محمودی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۹۷)؛

روایات ناظر بر کرامت ذاتی انسان است، اما از جهت کرامت اکتسابی، بدیهی است که اعلی تقوی، مقرب تر از سایرین نزد خداوند متعال می باشند. در آیه ۲۱۲ سوره بقره، خداوند متعال می فرماید: «وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ و پرهیزگاران در روز قیامت از آنان (کافران) برتر هستند».

۴. رضایت عمومی: عنیت بخشی به این حقوق از جمله ویژگی های برجسته حکومت مهدوی در این زمینه می باشد که موجب تأمین خشنودی و رضایت همه ساکنان زمین و آسمان است. «اهل آسمان و ساکنان آن برای ظهور او خوشحال می شوند؛ او زمین را پر از عدالت می کند، آن سان که پر از جور و ستم شده باشد» (شیخ طوسی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۶). «شما را به مهدی، مردی از قریش بشارت می دهم که ساکنان آسمان و زمین از خلافت و فرمانروایی او خشنودند» (الحر عاملی، ۱۴۲۵ ق، ج ۳، ص ۵۲۴). «ساکنان زمین و آسمان به او عشق می ورزند» (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۱، ص ۱۰۴).

ب. انواع و مصادیق حقوق بشر و شهروندی

با بررسی تجارب بشری از یک سو و آموزه های اسلامی از سوی دیگر، انواع و مصادیق زیر را می توان برشمرد که در حکومت مهدوی به آنها توجه شده و در زمره حقوق اساسی خواهند بود.

۱. حقوق مدنی: انسان بدون تبعیض ناروا دارای حقوق مدنی است و حفظ حقوق آحاد جامعه، نفی نژادپرستی و تبعیضات ناروا، قومیت و یا جنسیت گرایی، مگر مواردی که ویژگی طبیعی و یا احساسی و جنس انسان باشد (صافی گلپایگانی، ۱۳۸۰، ص ۴۷۸)؛ اما در مجموع حقوق، بین زن و مرد عدالت به تناسب باید رعایت شود (شهید مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۹، ص ۱۷۵). دایره حقوق مدنی وسیع بوده و شامل مجموعه ای از حقوق و آزادی های افراد اطلاق می شود که به عنوان شهروند در چارچوب معیارهای مذکور (جهان شمولی، برابری و ...) و آزادی های اساسی، بیان می شود؛ مانند: حق حیات، حق مسکن، حق رفت و آمد و

۲. حقوق سیاسی: از حقوق دولت بر مردم بیعت و وفای به عهد (معرفت، ۱۳۷۸، ج ۵،

ص ۲۱۶)، اطاعت و فرمانبری (نساء، ۵۹؛ نهج البلاغه، خطبه ۳۴؛ مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۲، ص ۳۵۱)، خیرخواهی دولت از رهگذر امر به معروف و نهی از منکر (نهج البلاغه، خطبه ۳۴)، اجابت فراخوان‌ها و جمع شدن در ذیل پرچم حکومت مهدوی (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۲، ص ۳۵۱) است. در مقابل، مردم نیز در دولت مهدوی دارای حقوقی سیاسی هستند که در اولویت سیاست‌ها و برنامه‌های حکومت است از جمله: عدالت گستره و رفع ستم (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۲، ص ۲۸۰)، اصلاح و انتخاب کارگزاران صالح (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۱، ص ۱۱۰)، ایجاد امنیت و آسایش عمومی (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۱ و نور، ۵۵). ایجاد بستر مشارکت سیاسی به عنوان مؤلفه‌ای اصلی در حقوق سیاسی مورد عنایت حکومت مهدوی است، حق تعیین سرنوشت، حق مشارکت عادلانه در اداره امور جامعه، حق نظارت همگانی از طریق امر به معروف و نهی از منکر بر اقدامات کارگزاران، در آموزه‌های وحیانی و روایی مورد توجه بوده و از نظر اینکه حکومت مهدوی بر مبنای قرآن و سیره نبوی و علوی استوار است، رعایت این حقوق امری طبیعی است، تا آنجا که به عنوان «تکلیف» نیز تلقی شده است و آیاتی نظیر: «و أمرهم شوری بینهم» (شورا، ۳۸)؛ «و شاورهم فی الأمر» (آل عمران، ۱۵۹)؛ «أمرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهُوا عَنِ الْمُنْكَرِ» (حج، ۴۱)؛ دلیل بر این مدعی است. در دیدگاه حضرت امام خمینی علیه السلام این مهم، منافاتی با «مشروعیت و حقانیت الهی تشکیل حکومت دینی» (مهدوی) ندارد، زیرا «با اقبال و مقبولیت اکثریت جامعه» (حکومت) بروز و ظهور می‌یابد (امام خمینی، ج ۲، ص ۴۵۹).

۳. حقوق اقتصادی: ایجاد رفاه و رفع فقر در حد بی‌نیازی (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۲، ص ۳۳۶)، تقسیم عادلانه ثروت به شکل صحیح و مساوی بین مردم (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۱، ص ۹۲)، با این توضیح که صلاحیت تخصصی آنها را به‌طور جداگانه مورد توجه قرار می‌دهد. حفظ و احترام به مالکیت خصوصی، عمران و آبادی (با بارانی که خداوند از آسمان فرو فرستاده و رویدنی‌های زمین، نعمت فراوان می‌شود) (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۱، ص ۷۴ - ۷۸ - ۱۰۴ - ۱۳۰)، و در روی زمین هیچ نقطه خراب و ویرانی نمی‌ماند مگر اینکه حضرت مهدی علیه السلام آنجا را آباد و معمور می‌سازد (صافی گلپایگانی، ۱۳۸۴، ص ۴۸۲).

۴. حقوق اجتماعی: تشکیل حکومت مهدوی بر پایه عدالت اجتماعی است. این

گسترده‌گی عدالت نیکوکار و فاجر را در برمی گیرد (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۲۷، ص ۹۰)، هر حقی به صاحبش می‌رسد (به گونه‌ای که)، کسی موردی را برای انفاق و صدقه و کمک مالی نمی‌یابد؛ زیرا همه مؤمنان بی‌نیاز و غنی خواهند شد (شبلینجی شافعی، ۱۳۰۸ ق، ص ۳۵۳) و جلوی ستمکاری را می‌گیرد به نحوی که در سرتاسر جهان هیچ انسانی به دیگری ستم نخواهد کرد (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۲، ص ۳۲۲)، براساس آموزه‌های اسلامی، پیوندهای اجتماعی از طریق: تواذ، تراحم، تواصی، تعاون مورد تأکید قرار گرفته و به طور قطع جامعه مهدوی دارای چنین پیوندهای مستحکم اجتماعی خواهد بود.

۵. حقوق فرهنگی: شکوفایی علمی، به کمال رسیدن عقول و دانش مردم، از دستاوردهای حکومت مهدوی است به این معنا که پرورش عقول و توسعه دانش را حقی اساسی برای مردم در نظر گرفته و در تمام حوزه‌های تجربی، عقلی، نقلی و عرفانی آنان را به درجه اعلی می‌رساند. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: علم را از دو حرف، به ۲۷ حرف (منظور حد اعلای آن)؛ می‌رساند (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۲، ص ۳۳۶). هدایت کل بشر از طریق اقناع بویژه پیروان سایر ادیان به دین واقعی و کتاب‌های آسمانی واقعی آنان و بیان آموزه‌های اسلامی و حکم براساس آموزه‌های کتب سایر ادیان از ویژگی‌های فرهنگی و دینی حکومت مهدوی است (قزوینی، ۱۳۷۶، ص ۶۷۲). بویژه توجه به مقتضیات زمان و مکان و نوسازی جهان براساس معارف ناب اسلامی به حدی که امام باقر علیه السلام می‌فرماید: قائم علیه السلام، کتابی جدید، امری جدید و حکمی جدید می‌آورد (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۳، ص ۷۷). حق اطلاع داشتن و دانستن با ایجاد تحول رسانه و وسایل ارتباطی و استفاده آنها، ضمن داشتن سطح متعالی ایمان، دارای کمالاتی خواهند شد که چشم و گوش آنها قدرتی فرابینایی و فراشنوایی و فرامکانی پیدا خواهد کرد. رعایت حقوق معنوی و اخلاق فردی و اجتماعی (تأدبوا بآداب الله؛ متأدب به آداب الهی) در آنها در حد اعلی خواهد بود. علاوه بر آن ارتقای دانش، بینش و کسب معرفت دینی به حدی که حتی زنان در خانه‌های خویش تفسیر قرآن کرده و طبق کتاب و سنت الهی قضاوت می‌کنند (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۲، ص ۳۵۲). قائل شدن به حق داشتن آداب و رسوم صحیح و اصلاح آداب و رسوم خرافی از دیگر ویژگی‌های حکومت مهدوی است.

نتیجه گیری

حقوق اساسی در هر نظام سیاسی، منشأ و سازمان‌دهنده نظم اجتماعی و پایه تأسیس حقوق است که می‌تواند از تعالیم آسمانی برگرفته از ادیان و یا نظریات فلسفی، سیاسی و اخلاقی دانشمندان و عرف عمومی یک جامعه باشد. از نظر الهی و اسلامی بودن حکومت مهدوی:

ماهیت حقوق اساسی در حکومت آن حضرت طبق نص آموزه‌های اسلامی بر پایه: اسلام ناب و نوسازی دینی در جامعه، عمومی، جامعیت، جهانی، عادلانه و کامل‌تر از همه حکومت‌های الهی و بشری در گیتی است، براساس حکومت نبوی پایه‌ریزی شده و با توجه به فطری بودن ماهیت دین اسلام، سازگار است.

در چارچوب حقوق و قوانین فائقه و اساسی حکومت مهدوی؛ امام معصوم، حق بر تشکیل حکومت و استقرار نظام سیاسی را به‌عنوان حقی الهی از نوع ولایت سیاسی اعتباری اعطایی، در نظر گرفته و براساس این حق، تقسیم قدرت انجام، ساختار نهادها و مراکز تعیین، کارگزاران منصوب و سایر گروه‌ها با کارویژه‌های خاص تعیین می‌گردند؛ طبق یافته‌ها، وضعیت این گونه قابل ترسیم است:

الف. از جهت شکل و ساختار، حکومت ولایی مستقر و امام مهدی (عج) فرمانروایی معصوم و مقتدر که ولی خدا است.

ب. قوه اجراییه و کارگزاران در حکومت مهدوی، براساس شایستگی منصوب می‌شوند و همراهی مردم، نشانه بیعت و رضایت است نه انتخاب مردم؛ آنچنان که در حکومت‌های رایج امروزی تحت عنوان دموکراسی رایج است.

ج. از جهت قوه قانون‌گذاری و قانون‌گذاران، در حکومت مهدوی قوانین متکی به متن اصیل اسلام است؛ آموزه‌های قرآنی و الگوی عملی و سیره حکومتی پیامبر (ص) و امام علی (ع) آیین اداره حکومت مهدوی است. نقش مردم مشورت در اداره امور، و نظارت بر روند امور است.

د. دستگاه قضایی، رکن مهم ساختار سیاسی در حکومت مهدوی است؛ طبق آموزه‌های اسلامی، این حق نیز اعطایی از جانب خداوند متعال به اوصیای خویش

است (سوره ص، آیه ۲۴)، با این رویکرد؛ مدیریت قضایی و انتصاب قضات به وسیله امام مهدی علیه السلام انجام می گیرد.

از منظر حقوق اساسی سه عنصر سازنده حکومت: سرزمین، جمعیت و قدرت می باشد؛ از منظر سیاسی و حقوقی، تسلط بر این سه عنصر قلمرو حکومت را تشکیل می دهد. گستره این قلمرو در حکومت مهدوی، برخلاف مرزبندی های کنونی؛ فراگیر، جهانی و شامل همه سرزمین ها می شود. همان گونه که دین اسلام و رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله، برای همه جهانیان و همه نسل ها است که البته ریشه های جهان شمولی آن در ابتناء آن بر فطرت و انعطاف پذیر بودن آموزه های این رسالت، عیناً بر عهده حضرت صاحب الزمان علیه السلام است.

حقوق فردی و اجتماعی مردم (بشر و شهروندی)، در زمره حقوق اساسی بوده و به پنج دسته مدنی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، قابل تقسیم هستند. این حقوق تا حد زیادی به دلیل فطری بودن از جهت شکلی در اندیشه اسلامی پذیرفته شده؛ گرچه از لحاظ مبانی و تئوری های نظری، اسلام با برخی مبانی رایج مخالفت دارد، وجه اشتراک، نگاه فطری داشتن و وجه افتراق، نگاه معنویت گرایانه حقوق اسلامی و مهدوی است. معیارهای اسلام برای حقوق بشر و شهروندی شامل: جهان شمولی، عمومیت داشتن، برابری افراد انسان، رضایت عمومی می باشد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

ابن ابی الحدید. (بی تا). شرح نهج البلاغه (ج ۲، ۱۹). قم: انتشارات آیت الله العظمی مرعشی نجفی.

اخوان کاظمی، بهرام. (۱۳۸۴). حکومت جهانی امام عصر و نظریه جهانی شدن در عصر ما. تهران: دبیرخانه پنجمین اجلاس بررسی ابعاد وجودی حضرت مهدی علیه السلام.

اسکندری، مصطفی. (۱۴۰۱). درسنامه ولایت فقیه. قم: انتشارات دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.

اعلامیه جهانی حقوق بشر. (۱۹۴۸م).

اعلامیه کنفرانس ملل متحد در مورد محیط زیست. (۱۹۷۲م).

الهام، غلامحسین. (۱۳۹۸). حقوق اساسی تطبیقی (چاپ پنجم). تهران: انتشارات میزان.

بحرانی، مرتضی. (۱۳۸۳). معرفی و نقد کتاب فقه الحکومه الاسلامیه بین السنه و الشیعہ، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام، ش ۲۳.

بشیری، حسین. (۱۳۹۵). مبانی علم سیاست (چاپ بیست و پنجم). تهران: انتشارات نشر نی.

جعفری لنگرودی، محمد جعفر. (۱۴۰۲). ترمینولوژی حقوق (چاپ سی ام). تهران: انتشارات گنج دانش.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵). مهدی موعود علیه السلام (چاپ هفتم). قم: انتشارات اسراء.

حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۸ق). مستدرک علی الصحیحین (ج ۴). بیروت: انتشارات دارالمعرفه.

الحر العاملی، محمد بن الحسن. (۱۴۲۵ق). اثبات الهداه بالنصوص و المعجزات (ج ۳، دوره ۵ جلدی). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۳۸۳ق). تفسیر نور الثقلین (ج ۱، ۳، ۵، دوره ۵ جلدی). قم: انتشارات اسماعیلیان.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۰). ولایت و حکومت (مباحثی در باب مفهوم ولایت، حکومت الهی و حاکم اسلامی). قم: انتشارات مؤسسه ایمان جهادی.

خمینی، سیدروح الله. (بی تا). صحیفه نور (ج ۲، دوره ۲۳ جلدی). تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

خیراندیش، عبدالرسول. (۱۳۹۶). حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران (چاپ پنجم). تهران: انتشارات سمت.

دهشیری، محمدرضا. (۱۴۰۱). تحولات نظام‌های سیاسی در جهان معاصر (چاپ سوم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

رضایی، غلامرضا. (۱۳۹۹). مقدمه علم حقوق (چاپ سوم). تهران: انتشارات جنگل.

سمرقندی، محمد بن مسعود. (بی تا). تفسیر عیاشی (۵ جلدی، مترجم: عبدالله صالحی ۱۳۹۵). قم: انتشارات ذوی القربی.

شبلنجی، مومن. (۱۳۰۸ق). نورالابصار فی مناقب آل بیت النبی المختار. قم: انتشارات رضی.

صافی گلپایگانی، لطف الله. (۱۳۸۰). منتخب الاثر فی الامام الثاني عشر (ج ۲). قم: انتشارات مکتبه آیت الله الصافی گلپایگانی.

صدوق، محمد بن علی. (۱۳۶۲). کمال الدین و اتمام النعمه (ج ۱). قم: انتشارات جامعه المدرسین.

صفار قمی، محمد بن حسن. (بی تا). ب صائر الدرجات (ج ۱). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۴). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طیبی، نجم الدین. (۱۳۸۵). معجم الاحادیث امام المهدی (ج ۵). قم: انتشارات نشر معارف اسلامی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۳). تهذیب الاحکام (ج ۶). قم: انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلام.

فیرحی، داود. (۱۳۸۶). نظام سیاسی و دولت در اسلام. تهران: انتشارات سمت.

قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل. (۱۳۸۳). حقوق اساسی و نهادهای سیاسی (ج ۱۴). تهران: انتشارات بنیاد حقوقی میزان.

قرائتی، محسن. (۱۳۷۴). تفسیر نور. قم: انتشارات مؤسسه در راه حق.

قزوینی، سید محمد کاظم. (۱۳۷۶). امام مهدی # از ولادت تا ظهور (مترجم و محقق: علی کرمی و سید محمد حسینی). قم: انتشارات نشر الهادی.

کلین، هانس. (۱۳۹۵). نظریه محض حقوق و دولت (مترجم: محمد حسین تمدن جهرمی). تهران: انتشارات سازمان سمت.

متقی هندی. (۱۴۰۹ ق). کنز العمال (ج ۲، دوره ۱۸ جلدی). بیروت: انتشارات مؤسسة الرساله. مجلسی، محمد باقر. (۱۳۸۶). بحار الانوار (ج ۳، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، دوره ۱۱۰ جلدی). قم: انتشارات اسلامی.

محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۹۳). حقوق بین الملل خصوصی (چاپ چهارم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۹۳). دانش نامه امام مهدی علیه السلام (ج ۹). قم: انتشارات دارالحديث.

محمدی ری شهری، محمد، و دیگران. (۱۳۸۶). دانش نامه عقاید اسلامی (ج ۳). قم: انتشارات دارالحديث.

محمودی، محمد باقر. (۱۳۷۶). نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغه (ج ۲). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۶). حکومت جهانی مهدی علیه السلام (چاپ چهارم). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.

- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸). مجموعه آثار (جلدهای ۱، ۳، ۱۹). قم: انتشارات صدرا؛
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۷). حقوق متقابل حکومت و مردم (دانشنامه امام علی علیه السلام) (ج ۵). تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- مقدسی شافعی سلمی، یوسف بن یحیی. (بی تا). عقد الدرر فی أخبار المنتظر وهو المهدی علیه السلام، اردن: انتشارات المنار.
- مقیم، غلام حسین. (۱۴۰۰). درسنامه نظریه ولایت سیاسی فقیه. قم: انتشارات بوستان کتاب.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۰). تفسیر نمونه (ج ۱). تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۰۰). مهدی انقلابی بزرگ (چاپ پنجم). قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابیطالب علیه السلام.
- نعمانی، ابو عبدالله محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۶). الغیبه النعمانی (مترجم: محمد جواد غفاری). تهران: انتشارات صدوق.
- نقیب‌زاده، احمد. (۱۳۸۷). درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی. تهران: انتشارات سمت.
- نوری، میرزا حسین. (۱۳۶۵). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (ج ۴، ۲۹ جلدی). قم: انتشارات آل البيت علیهم السلام.
- ویژه، محمدرضا. (۱۳۹۷). کلیات حقوق اساسی. تهران: انتشارات سازمان سمت.
- هاشمی، سیدمحمد. (۱۳۸۴). حقوق بشر و آزادی‌های اساسی. تهران: نشر میزان.
- هکی، فرشید. (۱۳۸۹). حقوق بشر برای همه. تهران، انتشارات پژوهشکده حقوقی شهر دانش.
- یزدی حائری، علی. (۱۳۹۷). الزام الناصب فی اثبات الحجه الغائبه علیه السلام (ج ۲). بیروت: انتشارات انوارالهدی.



An Explanation of Elements of Political Jurisprudence in Islamic Governance with Emphasis on the Views of Imamiya Jurists

Vahid Eskandari¹

Majid Zojaji Mojarad²

1. Ph.D. Candidate in Islamic Jurisprudence and Foundations of Law, Mahallat University, Arak, Iran.
evahid1347@yahoo.com

2. Assistant professor, Department of Jurisprudential Schools, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (corresponding author)



Abstract

The implementation of Islamic laws based on Imamiya jurisprudence often depends on the existence of an Islamic government. Since such a government requires solid and cohesive foundations—referred to as the pillars of political jurisprudence—it is essential to examine and clarify these pillars. This descriptive-analytical study, based on library research, explores several of these fundamental elements in light of the views of Imamiya jurists. The article first discusses the nature of the Islamic government and characteristics such as a unified global governance, establishment of equality, guaranteeing freedom within the framework of religion and reason, defining the internal and external objectives of the Islamic government, and identifying political jurisprudence as the underlying structure of Islamic governance. In the second part, the article focuses on three essential pillars of the Islamic government. The three branches of power, which form the structure of the Islamic state, are highlighted as critical components. Furthermore, the ruler—possessing qualities such as jurisprudential knowledge, justice, political competence,

* Eskandari, V., & Zojaji Mojarad, M. (2022). An Explanation of Elements of Political Jurisprudence in Islamic Governance with Emphasis on the Views of Imamiya jurists. *Journal of Fiqh and Politics*, 3(5), pp.136-166. <https://doi.org/10.22081/ijp.2025.64099.1031>

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

❑ **Received:** 2025/02/18 • **Revised:** 2025/02/26 • **Accepted:** 2025/04/26 • **Published online:** 2025/05/08

and awareness—is assigned key responsibilities such as defending against foreign aggression and leading communal prayers. The ruler must also benefit from public support to achieve the ideal Islamic society. Hence, the three branches of power, the ruler, and the people are all regarded as integral pillars of the Islamic government in this article.

Keywords

Political jurisprudence, Islamic governance, pillars of government, Imamiya jurists.

شرح بعض أركان الفقه السياسي في الحوكمة الإسلامية من خلال آراء فقهاء الإمامية^١

وحيد إسكندري^١ مجيد زجاجي مجرد^٢

١. طالب دكتوراه في الفقه وأسس الحقوق، جامعة المحلات، مركزي، إيران.

evahid1347@yahoo.com

٢. أستاذ مساعد، قسم المذاهب الفقهية، جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران (المؤلف المسئول).

zjaji313@gmail.com



المخلص

إن تنفيذ أوامر الإسلام على أساس الفقه الإمامي يتوقف في كثير من الأحيان على وجود حكومة إسلامية، وبما أن الحكومة الإسلامية تحتاج إلى أسس متينة ومتماسكة، والتي تفسر على أنها أركان الفقه السياسي، فمن الضروري توضيح هذه الأركان تناولت هذه المقالة، التي كتبت بأسلوب وصفي تحليلي، بالاعتماد على المصادر المكتبية، تحليل بعض أركان الفقه السياسي في ضوء آراء فقهاء الإمامية. إن طبيعة الحكومة الإسلامية وخصائصها كالحكومة الواحدة العالمية، وإقامة المساواة، وضمان الحرية في إطار الشريعة والعقل، وبيان الأهداف الداخلية والخارجية للحكومة الإسلامية والاستراتيجيات لتحقيقها، والاعتراف بهوية الفقه السياسي كأساس للحكومة الإسلامية، تعتبر الجزء الأول المهم من هذه المقالة. في الجزء الثاني من المقال، فيتناول الأركان الثلاثة الأساسية للحكومة الإسلامية. وتُعد السلطات الثلاث التي تُشكل بنية الحكومة الإسلامية من أهم

١٣٨

فقه
سياسي

د. س. م. شمارة اول و بهار و تابستان ١٤٠١ (پیاپی ٥)

* إقتباس من هذا المقال : إسكندري، وحيد؛ زجاجي مجرد، مجيد. (١٤٠١) شرح بعض أركان الفقه السياسي في الحوكمة الإسلامية من خلال آراء فقهاء الإمامية. الفقه والسياسة، العدد ٣ (٥)، صص ١٣٦-١٦٦.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.64099.1031>

□ نوع المقالة: بحثية محكمة؛ الناشر: مكتب إعلام الإسلامي في حوزة قم (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران) © المؤلفون

□ تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠٢/١٨ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٢/٢٦ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٤/٢٦ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٥/٠٨

أبعاد أركانها. وبالإضافة إلى ذلك فإن للحاكم دوراً هاماً، يخضع لشروط كالفقه والعدل والمهارة والمعرفة بالسياسة، وواجبات كصد غزوات الأعداء وإقامة صلاة الجمعة والجماعة. ولتحقيق المدينة المثالية، لا بد للحاكم الإسلامي من أن يحظى بدعم الشعب. لذلك، اعتبرت السلطات الثلاث، الحاكم والشعب، في هذه المقالة من أركان الحكومة الإسلامية.

الكلمات الرئيسية

الفقه السياسي، السيادة الإسلامية، أركان الحكومة، فقهاء الإمامية.

تبیین بخشی از ارکان فقه سیاسی در حاکمیت اسلامی با تکیه بر آرای فقهای امامیه^۱

وحید اسکندری^۱ مجید زجاجی مجرد^۲

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق، دانشگاه محلات، مرکزی، ایران..

evahid1347@yahoo.com

۲. استادیار گروه مذاهب فقهی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول)..

zjazi313@gmail.com

چکیده

اجرای دستورات دین اسلام بر مبنای فقه امامیه در بسیاری موارد وابسته به وجود حکومت اسلامی است و از آنجا که حکومت اسلامی نیازمند پایه‌های مستحکم و منسجمی است که از آن به ارکان فقه سیاسی تعبیر می‌شود، تبیین این ارکان امری ضروری است. این مقاله که با رویکردی توصیفی - تحلیلی و با اتکا به منابع کتابخانه‌ای نگارش یافته، برخی از ارکان فقه سیاسی را با نگاه به آرای فقهای امامیه واکاوی کرده است. ماهیت حکومت اسلامی و ویژگی‌هایی همچون حکومت واحد جهانی، برقراری مساوات، تضمین آزادی در قالب شرع و عقل، تبیین اهداف داخلی و خارجی حکومت اسلامی و راهکارهای نیل به آن و شناخت هویت فقه سیاسی به عنوان زیربنای حکومت اسلامی اولین بخش مهم این مقاله به شمار می‌رود. در بخش دوم مقاله، به سه رکن اساسی حکومت اسلامی پرداخته شده است. قوای سه گانه که بافت دولت اسلامی را تشکیل می‌دهند از مهم‌ترین ابعاد ارکان حکومت اسلامی هستند. افزون بر این حاکم با شرایطی از جمله فقاها، عدالت، مهارت و علم به سیاست و وظایفی مثل دفع تهاجم دشمن، اقامه جمعه و جماعت نقش

* **استناد به این مقاله:** اسکندری، وحید؛ زجاجی مجرد، مجید. (۱۴۰۱). تبیین بخشی از ارکان فقه سیاسی در حاکمیت اسلامی با تکیه بر آرای فقهای امامیه. فقه و سیاست، سوم (۵)، صص ۱۳۶-۱۶۶.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.64099.1031>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۳۰ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۶ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۲/۱۸

مهمی را ایفا می‌کند؛ چنانچه برای نیل به مدینه‌ی فاضله، حاکم اسلامی باید از حمایت مردم برخوردار باشد. ازاین‌رو قوای سه‌گانه، حاکم و مردم به‌عنوان بخشی از ارکان حکومت اسلامی مورد توجه این مقاله قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها

فقه سیاسی، حاکمیت اسلامی، ارکان حکومت، فقهای امامیه.

مقدمه

تبیین جایگاه ارکان فقه سیاسی، یکی از مسائل مطرح برای جامعه اسلامی به طور کلی و بویژه حاکمان این امت اسلامی بوده است. به همین دلیل از زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله تا کنون، چگونگی آن محل تأمل قرار گرفته و فقیهان امت اسلامی از مذاهب گوناگون درباره ابعاد آن به بحث پرداخته‌اند. با وجود قدمت این مسئله، پیچیدگی‌های عصر حاضر و حاکم بر امت اسلامی، لزوم گفتگوهای علمی در این باره را زنده نگه داشته است. ضرورتی که در این میان خودنمایی می‌کند، وجود دستوراتی برای رسیدن امت اسلامی به سعادت بشری در پرتو تعالیم قرآن و عترت که یک شاخه ذیل عنوان فقه سیاسی است تا هم ابزار مقایسه و نقد شرایط فعلی و هم مبانی برنامه‌ریزی برای تحقق آن در شرایط مساعد، در دسترس قرار گیرند.

پیشینه پژوهش

هر چند که تا امروز مباحثی پیرامون شرایط رهبری جامعه اسلامی در مقالات و رساله‌های علمی طرح شده است، اما هیچ کدام نگاه خاص به این مقوله نداشته‌اند. مقالات موجود یا با مورد مطالعه‌ای مشخص یا به میدان گذاشته‌اند به طور مثال مقاله «مدیریتی: تبیین مؤلفه خدامحوری در استراتژی رهبری امام خمینی ره» نوشته عباس شفیعی، یا سیاست را در قالب فقه مورد بررسی قرار داده‌اند مانند مقاله «غایات و کارویژه‌های فقه سیاسی» نوشته سیدسجاد ایزدهی و یا یکی از زیرعنوانین اداره سیاسی را مورد مطالعه قرار داده‌اند؛ مانند مقاله «کیفیت و مراحل گزینش رهبر» نوشته حسین جوان آراسته. به شکل کلی می‌توان گفت که مطالعات انجام شده از زاویه‌ی سیاست به اداره‌ی جامعه اسلامی نگاه نکرده‌اند و نوشته‌ی پیش‌رو از این منظر، نوشته‌ای نو به حساب می‌آید.

۱. حکومت اسلامی

۱-۱. ماهیت حکومت اسلامی

بدون شک حکومت‌ها با روش‌های گوناگون در طول تاریخ در پاسخ به نیازمندی انسان

به تشکیل حکومت ایجاد شده است. به‌طور نمونه می‌توان به حکومت سلطنتی، جمهوری، سرمایه‌داری، کمونیستی، و حزبی اشاره کرد. اسلام برای حفظ نظام اجتماعی جامعه و جلوگیری از هرج و مرج نیاز به تشکیل حکومت را یکی از اهداف اساسی خود برشمرده است. امام خمینی علیه السلام، حکومت اسلام را حکومت قانون معرفی کرده است که در این طرز از حکومت، حاکمیت منحصر به خدا و قانون است و قانون یعنی فرمان خدا که بر همه‌ی افراد و بر دولت اسلامی حکومت تام دارد، حتی شخص رسول‌الله و ائمه علیهم السلام (خمینی، ۱۳۹۰، صص ۴۴-۴۵). در تعریف حکومت اسلامی برخی جنبه‌ی الهی و جنبه‌ی مردمی را دو عنصر دخیل در تمایز حکومت اسلامی با دیگر حکومت‌ها دانسته‌اند که از جنبه‌ی اول حکومت ودیعه‌ی الهی تلقی شده و در قسم دوم اصل آزادی انسان‌ها زیربنای حکومت اسلامی است (مکارم، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۳۴). دستور و حکم کردن خدا به‌عنوان مالک هستی و تعیین مجری آن به‌طور خاص پیامبر و امامان معصوم علیهم السلام و به‌طور عام ولی فقیه در زمان غیبت از طرف امام معصوم، از دیگر تعاریف حکومت اسلامی است (مصباح، ۱۳۷۸، صص ۲۶-۲۷). با توجه به تعاریف یادشده حکومت اسلامی حکومتی است که در آن مرجعیت همه‌جانبه اسلام در عرصه‌ی اداره‌ی جامعه پذیرفته شده باشد و قوانین اسلام در آن اجرا شود که مجری آن مشروعیت خود را از جانب خدا به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم به‌دست آورده باشد.

۲-۱. برخی از ویژگی‌های حکومت اسلامی

حکومت اسلامی با دیگر حکومت‌ها یک سری تمایزاتی دارد که منشأ آن حقیقت و ماهیت آن است که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

۱-۲-۱. حکومت واحد جهانی

هنوز عده‌ای به فکر احیاء ناسیونالیسم در اواخر قرن نوزدهم بودند که ناگهان مسئله‌ی تشکیل حکومت واحد جهانی در ذهن اندیشمندان غرب جرقه زد و جنگ‌های جهانی اول و دوم با این اندیشه‌ی قوت گرفت و به دنبال برداشتن مرزها میان ملت‌ها

رفتند اما اسلام در نخستین روز دعوت، خود را جهانی معرفی کرد و آن را تأمین کننده‌ی تمامی نیازهای بشری دانست و جهانیان را با عبارت «و ما ارسلناک الا کافه للناس بشیرا و نذیرا» (سبا، ۲۴) مورد خطاب قرار داد و رسول آن را، فرستاده به سوی تمام بشر دانست (اعراف، ۱۵۸) بر این اساس اصل وحدت انسان‌ها را مطرح کرد و به نژادپرستی خاتمه داد.

۱-۲-۲. مساوات

هر کس که زیر پرچم اسلام زندگی می‌کند در برابر قوانین اسلام یکسان است. این ویژگی ناشی از نگاه اسلام به انسان در خلقت است که تمام آنها را در آفرینش از یک حقیقت می‌داند. شوکت قانون زمانی حفظ می‌شود که کسی خود را مافوق آن نداند. اسلام اطاعت و تسلیم همگان در مقابل قانون را محقق کننده‌ی ایمان دانسته است: «فلا ربک لا یومنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت و یسلموا تسلیمًا» (نساء، ۶۵).

تسلیم در برابر پیامبر، تسلیم در برابر احکام و قوانینی است که به وی وحی شده است. در اسلام هر گونه تبعیض میان افراد در برابر قانون موجب سقوط جامعه می‌شود. چنانچه پیامبر یکی از عوامل هلاکت ملت‌ها را نابرابری در اجرای قانون دانسته است. آنجا که فرمود: «اگر فرد سرشناس دزدی می‌کرد آزاد می‌گذاشتند و اگر ناتوان دزدی می‌نمود مجازات می‌کردند» (نیشابوری، ج ۵، ص ۱۱۴).

۱-۲-۳. تضمین آزادی در چارچوب عقل و شرع

آزادی مهمترین چیزی است که انسان در طول تاریخ همواره به دنبال آن بوده و بعد از دسترسی به آن حفظ آن را غنیمت شمرده است. هر چند که می‌توان ادعا نمود کمتر کلمه‌ای مثل آن به ضد و نقیض تفسیر شده است، تعریف جامع درباره‌ی آزادی این است: «محیط زندگی به گونه‌ای باشد که مانع نمو و تکامل و تجلی شخصیت افراد نباشد و هر فردی بتواند بدون برخورد با کوچکترین مانعی استعداد خود را شکوفا سازد» (سبحانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۰۶).

بعث پیامبران در جهت رهایی انسان از اسارت اوهام، است تا اینکه محیطی آزاد را به ارمغان بیاورند تا هر فردی بتواند به کمال مطلوب دست یابد. ازاین رو سخن امیرالمومنین (علیه السلام) که فرمود: بنده‌ی کسی نباش زیرا خداوند تو را آزاد آفریده است (نهج البلاغه، ص ۴۴۱)، دلالت بر آزادی فردی دارد، و آیه‌ی «لا اکراه فی الدین» (بقره، ۲۵۶) بر آزادی فکری دارد. سخن رسول گرامی که فرمود: شهرها از آن خداست و بنده‌ها بنده‌های خدایند هر کجا که به تو خیر برساند در آنجا زندگی کن» (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۳۷۷)، نمونه‌ای از آزادی در انتخاب مسکن و کسب است.

۳-۱. بخشی از اهداف اجرای ارکان فقه سیاسی در جامعه اسلامی

اجرای ارکان فقه سیاسی، متناسب با اهدافی که در آن دنبال می‌شود، به سیاست‌های جزئی و اجرایی می‌انجامد و نمود عینی پیدا می‌کند؛ بنابراین مهم است که بر مبنای احکام اسلام و نظام فقهی مختار، چه اهدافی را باید در نظر داشت و برای تحقق آن‌ها برنامه‌ریزی کرد. در این بخش، ابتدا اهداف داخلی و سپس اهداف خارجی که ناظر به سیاست خارجی حکومت اسلامی است، براساس اقوال فقهای امامیه، مرور می‌شوند.

۱-۳-۱. اهداف داخلی اجرای ارکان فقه سیاسی در جامعه اسلامی بر مبنای فقه امامیه

۱-۳-۱-۱. ایجاد امنیت

فقهای عظام در باب امنیت و انواع آن در ابواب فقهی مختلف به بحث و گفتگو پرداخته‌اند. شهید اول در بیان مقاصد پنج‌گانه‌ای که احکام برای حفاظت از آن‌ها آمده است، به ضرورت‌هایی اشاره می‌کند که می‌توانند به مثابه جنبه‌های مختلف امنیت در نظر گرفته شوند؛ به این ترتیب، حفظ نفس (امنیت جانی) به وسیله قصاص، دیه و دفاع، حفظ دین (امنیت فرهنگی) به وسیله جهاد و کشتن مرتد، حفظ عقل (امنیت روانی) به وسیله تحریم مسکرات و حد زدن بر مرتکب آن، حفظ نسب (امنیت خانواده) به وسیله تحریم زنا، لواط، نزدیکی با حیوانات و قذف و حد بر آنها و حفظ مال (امنیت اقتصادی)

به وسیله تحریم غضب، سرقت، خیانت و راهزنی و حد و تعزیر بر آنها تأمین می‌شود (عاملی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۳۸).

از دیگر اهداف حکومت اسلامی تأمین امنیت سیاسی - اجتماعی جامعه است. علامه طباطبایی در تفسیر آیه «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» (مائدة، ۳۳)، مراد از محاربه و افساد را همان اخلال در امنیت عمومی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۳۲۷). مباحث مربوط به امنیت را می‌توان در ابواب فقهی همچون بغا، محاربین، قتال، اهل‌الرده و... به دست آورد. ابن‌ادریس حلی محارب را کسی می‌داند که برای ترساندن مردم در خشکی یا دریا در شهر یا صحرا سلاح بکشد (حلی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۵۵). او همچنین بغا را از کسانی می‌داند که امنیت جامعه را مورد هدف قرار داده‌اند و امام مسلمین قتال بر ایشان را جایز می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۳۲۷). محقق حلی جهاد را با کسی که بر امام عادل خروج کرده است، واجب می‌داند و تأخیر در اجابت دعوت امام یا نائب امام برای این جهاد را گناه کبیره می‌داند (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۰۷).

در زمینه امنیت باید به عناصر اصلی برقراری امنیت توجه داشت. این عناصر را می‌توان در مقررات عادلانه و اجرای درست توسط مجریان قوی خلاصه نمود. علت مجازات‌های بسیار شدید در مقررات کیفری اسلام، علاوه بر جنبه‌ی تربیتی، توجه به همین امر است. مثال آن، چنان‌که گذشت، محارب است که برای ترساندن مردم و گسترش فساد در جامعه، اسلحه خود را آشکار می‌سازد. قتل یا به صلیب کشیدن یا قطع دست و پا، حد آن است (خمینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۴).

۱-۳-۲. تعلیم و تربیت

آموزش و پرورش از نیازمندی‌هایی است که افرادی خارج از حکومت می‌توانند آن را تأمین کنند؛ اما انگیزه تأمین برای همه‌ی مردم عمومیت ندارد یا چندان قوی نیست و اگر چنانچه به خود جامعه واگذار شود بخش‌هایی از جامعه از آن امکانات و نیازها محروم شوند. لذا ارتقای دانش و بینش جامعه و سوق دادن شهروندان به سمت دانش و

معرفت از حساس‌ترین اهداف حکومت اسلامی است. امیرالمؤمنین (علیه السلام) تعلیم حدود اسلام و ایمان را بر امام جامعه واجب می‌داند (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۵۳) و این را حق مردم بر گردن حاکم می‌داند که مردم را تعلیم دهد تا جاهل نمانند و تربیت کند تا درست عمل کنند (رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۷۹). امام خمینی (علیه السلام) درباره این هدف والای حکومت اسلامی می‌گوید: «اسلام در کنار مقررات اجتماعی، اقتصادی و غیره به تربیت انسان براساس ایمان به خدا تکیه می‌کند و در هدایت جامعه از این بُعد، بیشتر برای هدایت انسان به طرف تعالی و سعادت عمل می‌کند... فتوحات اسلام غیر از فتوحات رژیم‌های دیگر است. آنها فتوحات‌شان، فتوحات برای دنیاست و انبیا فتوحات‌شان برای خداست، برای توجه دادن مردم به خداست» (خمینی، ۱۳۸۹، صص ۱۰۳-۱۰۴).

۳-۱-۳. عدالت

از دیگر اهداف عالیه حکومت اسلامی برقراری عدالت است. از دیدگاه اسلام، ارسال رسل و انزال کتب برای برقراری قسط و عدل بوده است (حدید، ۲۵). عدالت ارزش ویژه‌ای است که رواج بسیاری از ارزش‌های دیگر به آن متکی است. جامعه‌ای که بر پایه روابط ظالمانه شکل گرفته باشد دارای انسجام نخواهد بود و در پایان به جنگ داخلی کشیده خواهد شد. امیرالمؤمنین (علیه السلام) به فرماندارش در فارس راه کشور داری و نتیجه عدالت را اینچنین معرفی می‌کند:

اَسْتَعْمِلِ الْعَدْلَ وَ اخْذِرِ الْعُسْفَ وَ الْحَيْفَ فَإِنَّ الْعُسْفَ يَعْوِذُ بِالْجَلَاءِ وَ الْحَيْفَ يَدْعُو إِلَى السَّيْفِ (رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۵۹) «عدالت را بگستران و از ستمکاری پرهیز کن که ستم رعیت را به آوارگی کشاند و بیدادگری به مبارزه و شمشیر می‌انجامد».

از دیدگاه اسلام عدالت کامل‌ترین فضایل و عامل حفظ نظام اسلامی است: «بر پادشاه واجب بود که بر حال رعیت نظر کند و بر حفظ قوانین معدلت توفّر نماید؛ که قوام مملکت به معدلت بود» (طوسی، بی‌تا، ص ۲۶۱) براساس جایگاهی چنین بلند که برای عدالت متصور است، باید حکم به ضرورت رعایت اصولی داد که به برقراری عدالت کمک کند و زمینه تحقق آن در همه شئون و ابعاد جامعه اسلامی را فراهم آورد.

۱-۳-۲. اهداف خارجی اجرا ارکان فقه سیاسی در جامعه اسلامی

سیاست خارجی به عنوان یکی از مباحث مهم مورد توجه از میان موضوعات مختلف فردی و اجتماعی اسلام است. منظور از سیاست خارجی در اسلام، فعالیت‌هایی است که حضرت محمد ﷺ به عنوان رئیس حکومت و نمایندگان و سفرای منتخب ایشان در راه نیل به مقاصد اسلام و همچنین پاسداری از حقوق و منافع دولت اسلامی در میان قبایل و گروه‌های دینی و دولت‌های غیرمسلمان در خارج از قلمرو حکومت اسلامی انجام داده‌اند (موسوی، ۱۳۸۲، ص ۴۷). براساس این واقعیت‌های تاریخی و در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان اهداف سیاست خارجی در اسلام را به شرح زیر معرفی نمود:

۱-۳-۲-۱. اقامه‌ی قسط و عدالت

برقراری قسط و عدالت را می‌توان به عنوان یکی از اهداف مهم سیاست خارجی اسلام به شمار آورد، چنانچه فلسفه بعثت پیامبران و تشریع ادیان به منظور تحقق قسط و عدل به مفهوم وسیع کلمه در نظام حیات انسان بوده است. این رویه در سیاست خارجی آن حضرت به خوبی مشهود است. هنگامی که دامنه دعوت و حکومت پیامبر گسترش پیدا می‌کند و قبایل و کشورهای خارجی به حاکمیت اسلام در می‌آیند، در برخورد با آنها با کمال عدالت رفتار و سعی می‌نمایند کوچک‌ترین ظلمی به آنها نشود (موسوی، ۱۳۸۲، ص ۵۱). در نوشته‌ها، قراردادهای و عهدنامه‌های پیامبر اکرم ﷺ به مسیحیان نجران و اسقف نجران و دیگر اسقف‌های آن دیار چنین می‌خوانیم: «سرزمین ایشان پای کوب نخواهد شد و به آنجا لشگر کشی نمی‌شود و هرکسی از ایشان حقی مطالبه کند در کمال انصاف بدون این که بر آنان ستم شود یا ستم‌کننده باشند بررسی خواهد شد» (احمدی میانجی، ۱۳۶۳، صص ۱۳۵ - ۳۲۱).

۱-۳-۲-۲. ابلاغ دین و رساندن آیات الهی

یکی از اهداف سیاست خارجی اسلام ابلاغ پیام دین و رساندن آیات الهی به اقصای نقاط جهان بوده است. تبلیغ دین برای افراد، واجب کفایی (عبدالباقی، ۱۹۹۰، ص ۱۹۶) و

برای حکومت اسلامی یک وظیفه در سطح بین الملل است (زحلی، ۲۰۰۰م، ج ۸، ص ۶۴۰۵). در این راستا می توان برای دعوت به اسلام و تبلیغ دین پیامبر ﷺ از ظرفیت های احکام اسلامی بهره مند شد. یکی از این ظرفیت ها سهم تألیف قلوب است که در دو جهت تقویت عقیده مسلمانان و دعوت غیر مسلمانان به اسلام می تواند تأثیر بسزایی داشته باشد. زیرا فقهای امامیه مصداق مولفه قلوب را هم غیر مسلمانان (کفار) معرفی کرده اند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۴۱) و هم مسلمانان ضعیف الاعتقاد را شامل این حکم می دانند. چنانچه فقیه نامور «بحرانی» بعد از ذکر احتمالات، با استناد به روایات اهلیت ﷺ چنین نظر می دهد که «مؤلفه قلوبهم» قوم مسلمانانی هستند که به اسلام اقرار کرده اند و داخل در اسلام شده اند اما اسلام در قلوبشان رسوخ نکرده است (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲، ص ۱۷۷).

۳-۲-۳-۱. نفی سلطه مستکبران و دفاع از مظلومان

استقرار جامعه مطلوب اسلام و روابط انسانی مقبول دین، مستلزم روابط اجتماعی و بین المللی سالم و به دور از ظلم و تجاوز است. جامعه ای که به سوی سعادت حرکت می کند، ناگزیر است هر نوع روابط ناعادلانه و تبعیض آمیز را نفی و به جای آن روابط سالم و به دور از ظلم و رعایت حقوق همگانی را جایگزین کند (موسوی، ۱۳۸۲، ص ۴۴). از این رو دین اسلام نه تنها ظلم را منع می کند بلکه پذیرش ظلم و زیر بار ظلم رفتن را نیز محکوم می کند و برای آن مجازاتی سخت قائل می شود (زنجانی، ۱۳۷۱، ص ۶۸). در منطق قرآن، بیرون آمدن از سلطه استکبار یکی از وظایف مستضعفان تلقی شده است (نساء، ۷۵). امام خمینی رحمه الله به ظلم فراگیر در جهان امروز اشاره و بر ضرورت حمایت از مظلوم در برابر ظالم تأکید می کند: «در یک طرف صدها میلیون مسلمان گرسنه و محروم از بهداشت و فرهنگ قرار گرفته است و در طرف دیگر، اقلیت هایی از افراد ثروتمند و صاحب قدرت سیاسی... ما وظیفه داریم پشتیبان مظلومین و دشمن ظالمین باشیم» (خمینی، ۱۳۹۰، ص ۳۷). براساس آموزه های اسلامی، در برابر ظلم دیگران، فرد می تواند «مقابله به مثل» کند (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۸۳) و بر همین اساس حکومت اسلامی مجاز است در سیاست خارجی و در قبال بدی های حکومت های دیگر، دست به مقابله به مثل بزند.

تعقیب کاروان تجاری مکه در منطقه «ذفران» مقابله به مثل اقتصادی پیامبر ﷺ نسبت به کفار بوده که در جواب محبوس کردن اموال مهاجران صورت گرفته است (شیخ خطاب، ۱۳۷۸، ص ۱۰۴).

۲. فقه سیاسی

از آنجا که مبنای حکومت اسلامی بر پایه‌ی فقه سیاسی است لازم است که این واژه را تبیین کرده و به گفتگو پیرامون آن پردازیم. فقه سیاسی متضمن مباحث سیاسی فقه می‌باشد که نحوه‌ی عملکرد مسلمانان در مسائل سیاسی را براساس منابع فقه تعیین می‌کند. در فقه مباحثی تحت عنوان جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، حسبه، امامت و خلافت، نصب امرا و قضا و قضات و... به‌طور مستقیم و غیر مستقیم مطرح شده است که به آنها احکام سلطانیه یا فقه سیاسی گویند (زنجانی، ۱۴۲۱، ج ۲، صص ۴۰-۴۱) برخی تعلق علم به احکام موضوعات سیاسی را فقه سیاسی نامیده‌اند (مبلغی، ۱۳۸۴، ص ۳).

از دیدگاه ابونصر فارابی فقه به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود و فقه سیاسی در مجموعه فقه عملی قرار گرفته که با توجه به ویژگی‌های فرهنگی زبانی جامعه اسلامی به ارزیابی عمل سیاسی مسلمانان می‌پردازد (شهریاری‌زاده، ۱۴۰۱، ص ۱۸) بعضی فقه سیاسی را به اعتبار غرض به ساماندهی یا حکم رفتار سیاسی انسان در جامعه و به اعتبار مسائل به آن بخش از دانش فقه که به رابطه سیاسی شهروندان با یکدیگر و با حکومت و بالعکس می‌پردازد تعریف کرده‌اند (مبلغی، ۱۳۸۴، ص ۳). به‌رحال اصطلاح فقه سیاسی به‌عنوان واژه‌ای نوپدید در علم فقه مجموعه‌ای از مباحث فقهی است که شامل رفتار سیاسی و دانش سیاست بوده و احکام شرعی حیات سیاسی مومنان بلکه شهروندان را تعیین کرده و براساس منابع شرعی، آیین اداری مطلوب جامعه را تبیین و توصیه می‌کند (مبلغی، ۱۳۸۴، ص ۳).

۳. ارکان حکومت اسلامی

بدون تردید تشکیل حکومت اسلامی در گرو تجهیزات، تشکیلات و قدرت کافی

است که تحقق آن وابسته به سه عنصر قوای سه گانه، حاکم و مردم است.

۳-۱. قوای سه گانه

حکومت اسلامی همچون دیگر حکومت‌های زنده‌ی جهان دارای قوای سه گانه‌ای است که بافت دولت اسلامی را تشکیل می‌دهد که هر کدام نقش خاصی را عهده‌دارند. این قوا عبارتند از: قوه‌ی تقنین، قوه‌ی اجرا، قوه‌ی قضا.

۳-۱-۱. قوه‌ی تقنین

این نهاد از مهمترین نهادهای اداره‌ی کشور محسوب می‌شود که وضع، تهذیب و لغو قوانین را متکفل است. از دیدگاه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران قوه‌ی مقننه مظهر قدرت حکومت مردم و مصداق خارجی جمهوریت است و دو قوه‌ی دیگر هر کدام به نحوی مجری مصوبات آن هستند. کار این قوه شورایی است که مطابق با دستورات و نصوص قرآنی است. اهمیت آن از این جهت است که حفظ حیثیت و آبروی ملی و شئون سیاسی و اجتماعی ملت به دست او سپرده شده است (صفار، ۱۳۸۴، ص ۳۸).

تفاوت این قوه با قوه‌ی مقننه دیگر کشورها این است که در اسلام تشریع و جعل قانون منحصر به خداوند است و نظر هیچ کس بر له و علیه کسی نافذ نیست و نمایندگان تنها برنامه‌ریزی امور عمرانی و اقتصادی و سیاسی کشور را در چهارچوب قوانین اسلامی بررسی می‌کنند (سبحانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۴۶) نحوه‌ی انتخاب اعضای مجلس شورای اسلامی این گونه است که تمام افرادی که بلوغ سنی و سیاسی دارند آنان را انتخاب می‌کنند. دلیل این امر واضح است چرا که حکومت باید مورد پذیرش مردم باشد. بر این اساس تعیین نمایندگان بر عهده‌ی مردم می‌باشد. این نکته حائز اهمیت است که قوه‌ی مقننه دارای دو جزء می‌باشد: ۱- مجلس شورای اسلامی، ۲- شورای نگهبان که به منظور پاسداری از احکام اسلام و عدم مغایرت مصوبات مجلس با اسلام تشکیل شده است.

۲-۱-۳. قوه‌ی مجریه

رئیس جمهور پس از رهبری به‌عنوان عالی‌ترین مقام رسمی کشور، مسئولیت اجرای قانون اساسی را جز در اموری که به‌طور مستقیم به رهبری مربوط می‌شود عهده‌دار است (اصل صد و سیزدهم قانون اساسی) همچنین ریاست هیئت وزیران با رئیس جمهور است که بر کار وزیران نظارت دارد و با تدابیر لازم تصمیمات وزیران را هماهنگ می‌کند.

مقام ریاست جمهوری پاسدار مذهب رسمی و نظام جمهوری اسلامی و قانون اساسی می‌باشد و خود را وقف خدمت به مردم، اعتلای کشور، ترویج دین و اخلاق، پشتیبانی از حق و گسترش عدالت می‌سازد. از وظایف و اختیارات ریاست جمهور می‌توان به تعیین معاونان و عزل و نصب وزرا، تعیین سرپرست موقت وزارتخانه‌های بدون وزیر، تعیین نمایندگان ویژه با اختیارات مشخص، تعیین سفیر، امضای مصوبات مجلس و یا نتیجه‌ی همه‌پرسی و... نام برد.

۳-۱-۳. قوه‌ی قضاییه

از آنجا که قضا رابطه‌ی مستقیم با عدالت دارد، اگر در جامعه شکایات به شکل صحیح بررسی شود عدالت در آن جامعه حکم فرما می‌شود و امنیت مردم از تمام لحاظ تأمین می‌شود. هرچند قضا حق اختصاصی خداوند است اما ملازم با سرپرستی مستقیم او نیست. چنانچه به پیامبران و جانشینان آنان دستور داده تا به نیابت از او میان مردم به قضا بپردازند.

در حکومت اسلامی پس از تدوین قوانین و رسمیت و اعتبار یافتن آنها، ضرورت دارد که دستگاه قضایی قوانین کلی را بر موارد خاص تطبیق داده و حقوق، تکالیف و رفع اختلافات بین شهروندان و مشاجرات را بررسی کند (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۰). وظایف قوه‌ی قضایی در اصل صد و پنجاه و ششم قانون اساسی تعبیه شده که مهمترین آنها عبارتند از احیای حقوق عامه، کشف جرم و مجازات و تعزیر مجرمین و اقدام مناسب برای پیشگیری از وقوع جرم.

۳-۲. حاکم اسلامی

۳-۲-۱. روش انتخاب حاکم اسلامی

بنابر اعتقاد امامیه، حاکم اسلامی در نظام سیاسی اسلام نه توسط مردم و نه به شکل سلطنتی انتخاب می‌شود و نه نخبگان و اشراف حق تعیین حاکم را دارند، بلکه حاکم اسلامی و به تعبیر دقیق‌تر امام و خلیفه توسط خداوند معین می‌شود. حال این تعیین گاهی به شکل شخصی است، مانند پیامبران و امامان معصوم و گاهی به شکل وصفی است و حاکم با مشخص شدن صفات خاص از سوی پیامبر و امام معصوم معرفی می‌شود.

در فقه، اصل اولیه در مسئله حکومت و ولایت این است که هیچ کس بر دیگری هیچ‌گونه ولایتی ندارد. براساس این اصل کلیه احکام و آثار ولایت در مورد همگان منتفی است و برای اثبات هر ولایتی احتیاج به دلیل شرعی و یا عقلی داریم. دلائل عقلی و نقلی توحید، ولایت خدا را به نحو مطلق ثابت کرده است، چنان که دلائل عقلی و نقلی دیگری نیز در باب نبوت و امامت وجود دارد که ولایت پیامبر ﷺ و امام را به‌طور استقلالی در کلیه شؤون مربوط به زندگی مردم به اثبات رسانیده است (زنجانی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۳۵۰).

به‌طور کلی می‌توان گفت که ولایت استثناء است و این استثناء در نصوص قرآنی و روایی به‌صورت روشن برای رسول خدا و ائمه طاهرين ﷺ اثبات کرده است (بقره، ۱۲۴؛ احزاب، ۶؛ ص، ۲۶؛ احزاب، ۳۶؛ نساء، ۵۹). این استثناء در روایات شیعه (روایاتی همچون: مقبوله عمر بن حنظله؛ روایت ابوالبختری؛ صحیحہ قدّاح) به فقها نیز تسری یافته است. فقیهی را که واجد شرایط مذکور در این روایات است، دارای حق حاکمیت در زمان غیبت، معرفی می‌کنند. مشروعیت حکومت فقها حاصل نصب عام آنان از سوی امامان معصوم ﷺ است که ایشان به نصب خاص از طرف خداوند متعال حق حکومت را دارا شده‌اند. تفاوت نصب امامان معصوم ﷺ با نصب فقها در این است که معصومان به‌صورت خاص و فقها به‌صورت عام نصب شده‌اند. امام خمینی ﷺ در جواب این سؤال

که «اکنون که شخص معینی از طرف خدای تبارک و تعالی برای احراز امر حکومت در دوره‌ی غیبت تعیین نشده است، تکلیف چیست» می‌گوید: «اگر خدا شخص معینی را برای حکومت در دوره‌ی غیبت تعیین نکرده است، لکن آن خاصیت حکومتی را که در صدر اسلام تا زمان حضرت صاحب موجود بود، برای بعد از غیبت هم قرار داده است. این خاصیت که عبارت از علم به قانون و عدالت باشد در عده بی‌شماری از فقهای عصر ما موجود است» (خمینی، ۱۳۹۰، ص ۵۰).

۲-۲-۳. شرایط حاکم جامعه اسلامی

حاکمی که مسئولیت جامعه اسلامی را بر عهده می‌گیرد، باید از صلاحیت لازم برای این امر برخوردار باشد. اگر بتوان از دل آرای فقهی مطرح شده، این شرایط را به دست آورد، تصویری کامل‌تر از حاکم شایسته برای اداره سیاسی جامعه اسلامی، در دست خواهیم داشت.

۱-۲-۳-۳. فقاها

در جامعه‌ای که مکتب به‌عنوان محور حرکت نظام معرفی می‌شود باید رهبری آن با آگاهی کامل از آن مکتب روابط اجتماعی را سامان دهد: «از آنجایی که بخشی از مسئولیت‌های اجتماعی تعطیلی ناپذیرند مانند قضاوت برای سامان یافتن این امور، عقل و شرع فرمان می‌دهد که عده‌ای به‌پاخواسته و از تعطیل شدن این امور جلوگیری کنند. احتمال اینکه فقاها شرط به عهده گرفتن این وظایف باشد وجود دارد. ازاین‌رو به یقین کسانی که این شرط را دارند می‌توانند به انجام این کارها اقدام کنند. چرا که فقیه، یا به‌صورت خاص اجازه تصدی این امور را دارد و یا به‌عنوان این که یکی از افراد جامعه است، اجازه به عهده گرفتن آن را دارد. پس به‌هرحال حالت او محذوری ندارد چه واقعاً فقاها برای این شرط باشد و چه نباشد. ولی کسانی که از این خصلت بی‌نصیب‌اند با توجه به این اصل اولی نمی‌توانند در کار دیگران اعمال نظر کنند و مجوزی برای این کار ندارند» (الحائری، ۱۴۱۴ق، ص ۱۱۳).

فقه‌ها به استناد روایات، فقه‌ها را برای ولایت و رهبری شرط می‌دانند، چنانکه آیت الله نائینی با استناد به روایت امام صادق (ع) که فرمود: «مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا»؛ این روایت را بهترین روایت برای اثبات ولایت عامه فقیه معرفی می‌کند (نائینی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۳۶). امام خمینی (ع) در رابطه با شرط فقه‌ها ذیل این روایت می‌گوید: «در اختلافات به روایان حدیث ما که به حلال و حرام خدا، طبق قواعد، آشنایند و احکام ما را طبق موازین عقلی و شرعی می‌شناسند رجوع کنند. امام (ع) هیچ جای ابهام باقی نگذاشته تا کسی بگوید پس روایان حدیث (محدثین) هم مرجع و حاکم می‌باشند. تمام مراتب را ذکر فرموده، و مقید کرده به اینکه در حلال و حرام طبق قواعد نظر کند و به احکام معرفت داشته، موازین دستش باشد تا روایاتی را که از روی تقیه یا جهات دیگر وارد شده و خلاف واقع می‌باشد تشخیص دهد» (خمینی، ۱۳۹۰ق، ص ۹۱).

۳-۲-۲-۲. عدالت

در فرهنگ اسلامی عدالت نه تنها برای رهبری بلکه برای بسیاری از منصب‌ها همچون امام جماعت، قاضی و... شرط است. امام خمینی (ع) برای دوران غیبت و لزوم حکومت در این دوره دو خاصیت را شرط می‌داند و می‌گوید: «این خاصیت که عبارت از علم به قانون و عدالت باشد در عده بی‌شماری از فقهای عصر ما موجود است. اگر با هم اجتماع کنند، می‌توانند حکومت عدل عمومی در عالم تشکیل دهند» (خمینی، ۱۳۹۰ق، ص ۵۰).

آیت الله منتظری افزون بر شرط عقل، علم، توانایی، عدالت را از شرایط حاکم اسلامی از نظر عقلا می‌داند و معتقد است که شخص مسئول باید امانتدار و با تقوی و عادل باشد تا کار را به نحو احسن انجام داده و در آن خیانت نکند (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۹۲). و در جایی دیگر عدالت را برای حکومت اسلامی و حاکم واجب می‌داند: «در حکومت اسلامی واجب است حاکم و زمامدار از داناترین، عادل‌ترین و پارساترین مردم بوده.... و در زمان غیبت این مقام حق ولی فقیه عادل است که به مسائل و

مشکلات و نیازهای زمان خویش آگاه است» (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۹۱). بر این اساس، باید کسی را شایسته رهبری جامعه اسلامی دانست که در خط عدالت و قسط حرکت می‌کند (زنجانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، صص ۲۹۰-۲۸۹).

۳-۲-۳. کاردانی و مهارت

در قرآن به تعدادی از حکومت‌های حق که توسط انبیا شکل گرفته است، اشاره شده و به توانایی‌های این حاکمان شایسته، توجه شده است، از جمله در قضایای حضرت یوسف علیه السلام، بر دو شرط «آگاهی» و «امانتداری» تکیه شده است (یوسف، ۵۵). درباره حضرت طالوت علیه السلام بر قدرت فکری و جسمانی او تکیه شده است (بقره، ۲۴۷). شیخ مفید درباره توانایی مدیریت حاکم اسلامی معتقد است که اگر کسی به خاطر نادانی به احکام و ناتوانی از انجام امور مربوطه، شایستگی حکومت ندارد، پذیرفتن آن برایش حرام و تصدی او نامشروع است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۱۲).

۳-۲-۴. علم به سیاست

از دیگر شرایط زمامداری، «علم به سیاست» است. این شرط که در کتب فقها ذکر شده به روایات متعددی مستند است. امام علیه السلام، «عالمٌ بالسیاسة» را از شرایط امام معرفی می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۰۲). به عقیده شیخ طوسی، واجب است که امام عاقل‌ترین افراد جامعه باشد و مراد از عاقل‌ترین، کسی است که دارای بهترین رأی و عالم‌ترین افراد به سیاست باشد (طوسی، ۱۳۷۵ق، ص ۱۹۴). او در جایی دیگر می‌گوید: «واجب است که امام عالم به سیاست باشد نسبت به حوزه امر و نهی که مشروط به سیاست است» (طوسی، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۲۳۵).

۳-۲-۳. وظایف حاکم و مدیر سیاسی جامعه اسلامی

دومین مرحله از ترسیم رکن مهم حاکم، روشن ساختن وظایفی است که از دیدگاه مورد نظر، بر عهده حاکم قرار دارد. مجموعه این وظایف، روشن می‌کند که حوزه

نقش آفرینی حاکم برای مدیریت امور کجاست و تا چه اندازه باید به این وظایف، حساسیت نشان داد.

۳-۲-۱. دفع تهاجم دشمنان داخلی و خارجی

حاکم اسلامی وظیفه دارد از انسجام و سلامت جامعه اسلامی در برابر تهدید و تهاجم دشمنان داخلی و خارجی محافظت کند. جهاد، اولین و مهمترین مجرای این وظیفه است که در احکام اسلامی به آن توجه شده است. آیات فراوان، پیامبر اکرم و مؤمنان را به مبارزه و سخت گیری نسبت به کافران و منافقان فراخوانده است (نک: توبه، ۳۶، ۷۳، ۴۱). یکی از انواع جهاد، جهاد دفاعی است که بر خلاف جهاد ابتدایی، مشروط به وجود و اجازه امام معصوم علیه السلام نیست (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۱۵). جهاد دفاعی جهاد با کسی است که قصد تهاجم بر مسلمین و یا قصد استیلا بر سرزمین های اسلامی یا گرفتن مال ایشان و شبه آنرا دارد» (عاملی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۷۹). درباره وجوب این نوع از جهاد شهید ثانی می نویسد: «نائب عام امام معصوم علیه السلام مثل فقیه جواز جهاد ابتدایی را در زمان غیبت ندارد اما جهاد دفاعی مشروط به جواز از طرف امام نمی باشد» (عاملی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۸۱)؛ بنابراین حاکم اسلامی وظیفه دارد، در برابر هر گونه تهدیدی، بویژه وقتی متوجه سرزمین های مقدس می شود، بایستد و اجازه ندهد که اهل کفر بر آنها مسلط شوند.

۳-۲-۲. اقامه نماز جمعه و جماعت

افزون بر اهمیتی که نماز به طور عام دارد، نماز جماعت به طور خاص مورد تأکید قرار گرفته است؛ چنان که حتی در شرایط دشواری مثل میدان جنگ، امر به نماز جماعت، برداشته نشده است (نساء، ۱۰۲). قرآن کریم، این مهم را هنگامی که مؤمنان از شرایط و امکانات حکومت برخوردار می شوند، از اولین وظایف آنان می داند: **الَّذِينَ إِِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ** (حج، ۴۱)؛ «یاران خدا کسانی اند که هرگاه در زمین به آنها قدرت بخشیدیم نماز را به پا می دارند...». امام رضا علیه السلام در علت تشریع نماز جماعت به آشکار شدن اسلام و عبادت و ترغیب افراد به نماز و به تبع آن، انجام کارهای نیک و

پرهیز از نافرمانی خداوند اشاره می‌کنند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۱۰۹) و در مورد نماز جمعه، آن را وسیله‌ای می‌دانند برای ارتباط حاکمان با مردم و رساندن پیام‌ها و هشدارهای لازم به ایشان (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۱۱۱). امیرالمؤمنین علیه السلام نیز برپایی نماز جمعه را در کنار اجرای حدود و مناسک دیگر از وظایف امیر جامعه می‌دانند (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۱۳). اقامه نماز جمعه تا جایی اهمیت دارد که بر حاکم واجب است افرادی را که برای پرداخت دین زندانی شده‌اند در روز جمعه برای شرکت در نماز جمعه و در روز عید برای شرکت در نماز عید از زندان خارج کند و بعد از پایان یافتن نماز جمعه آنان را به زندان بازگرداند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۸۵). البته حکم برپایی نماز جمعه در عصر غیبت امام وابسته به نظر فقها متفاوت است، اما در هر صورت، اهمیت آن و وظیفه‌ای که حاکم (در شرایطی که امکان آن وجود دارد)، غیر قابل انکار است.

۳-۲-۳. اخذ زکات، نگهداری و تقسیم آن

از آیات و روایات فراوانی استفاده می‌شود که زکات یکی از مالیات‌های حکومت اسلامی است و حاکم اسلامی و مأموران وی متصدی جمع‌آوری و نگهداری و تقسیم آن هستند (نک: توبه، ۱۰۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۳، ص ۱۴۴؛ مغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۲۵). بر همین اساس، وظیفه حاکم در قبال آن، در مباحث فقهی مورد توجه بوده است. محقق حلی درباره اخذ زکات توسط حاکم اسلامی می‌گوید: «بر امام واجب است تا کارگزاری برای جمع‌آوری زکات بگمارد. همچنین اگر امام مطالبه زکات کرد پرداخت آن به امام واجب است. هنگامی که امام نبود دفع زکات بر فقیه امانتدار از مذهب امامیه واجب است زیرا او به موارد مصرف آن آگاه‌تر است» (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۵۲). شیخ طوسی در تشریح وظایف حاکم در باب زکات، ارسال اشخاصی به سوی صاحبان اموال را برای دریافت زکات جزء وظایف امام می‌داند، چنان که پیامبر در هر سال این کار را انجام می‌داد (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۲۴۵). از دیگر فقها که قائل به وجوب دفع زکات به حاکم اسلامی است، اعتقاد دارد که فقیه برای مسائل عامه امام منصوب شده است و در زمان غیبت باید زکات را به فقیه مورد اعتماد تحویل داد (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۲۷).

۳-۲-۴. امر به معروف و نهی از منکر

امر به معروف و نهی از منکر یکی پایه‌ای برای شکل یافتن دیگر فرائض الهی است. شیخ مفید بعد از توضیح مراتب امر به معروف و نهی از منکر مرتبه‌ی سوم آنرا مشروط به اذن سلطان می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۰۹). علامه حلی در این باره معتقد است که اگر این دو فریضه نیاز به جرح داشت فقط با اذن امام باید انجام گیرد... و برای فقها در زمان غیبت، به شرط امنیت، اقامه جرح جایز است و بر مردم نیز واجب است که فقیه را یاری دهند (حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۹۰). زمینه‌سازی برای تحقق امر به معروف و نهی از منکر و همراهی با احکام آن از سوی حاکم یک وظیفه قطعی است که البته با همراهی مردم به انجام می‌رسد.

۳-۲-۵. مسائل خانوادگی

فقه امامیه وظایفی را برای حکومت اسلامی در باب مسائل خانوادگی برشمرده است. به عنوان مثال در ولایت حاکم بر ازدواج ایتم اگرچه مشهور بین فقهای امامیه این است که حاکم بر نکاح ایتم ولایت ندارد (کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۹۶؛ عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۱۴۶؛ نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۶، ص ۱۴۲) اما عده‌ای از فقها بر این باورند که در صورت ضرورت و با رعایت مصلحت حاکم بر نکاح کودکان بی سرپرست دارای ولایت است (اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۶۱؛ یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۸۶۹؛ خمینی، بی تا، ج ۲، ص ۲۵۶). در مورد اصلاح رابطه زن و شوهر قرآن به انتخاب داوری از خانواده شوهر و داوری از خانواده زن، امر کرده است (نساء، ۳۵)، بسیاری از فقها، مخاطب را سلطانی می‌دانند که زن و شوهر مراغه را پیش او برده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، صص ۱۳۸-۱۳۹؛ حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۸۳؛ حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۷۳۹). شیخ طوسی نیز در بیان حالات شقاق به این وظیفه حاکم اشاره کرده است (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۳۳۹). این اختلاف در مواردی مثل «ظهار» نیز به همین شکل با حاکم اسلامی و دخالت او گره می‌خورد (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۴۹؛ عاملی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۰۲).

۳-۲-۶. قبول و دیعه

امانتداری یکی از مهمترین اصول اخلاقی اسلام است که از جهتی با وظایف حاکم

اسلامی ارتباط می‌یابد. شرع مقدس هم برای پابندی مسلمانان به اصول اخلاقی احکامی را وضع کرده است. چنانچه فرد در مورد امانت کوتاهی کند، ضمانت آن را باید عهده‌دار باشد و اگر عذری در نگهداری داشت و به صاحب آن یا وکیل او دسترسی نداشت، باید آن را به حاکم بسپارد (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۳۳). همین حکم را شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۱۳۲)، علامه حلی (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۸۵)، شهید اول (عاملی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۴۸) ذکر کرده‌اند.

۳-۲-۷. دوری نکردن از مردم و تکبر نداشتن

یکی دیگر از وظایف حاکم اسلامی این است که شرایطی را فراهم کند که مردم به راحتی بتوانند با او در ارتباط بوده و مشکلات خود را به گوش وی برسانند. لازمه اینکار این است که حاکمان با کم کردن تشریفات و نگهبانان بین مردم و خود فاصله را کم کنند. ابن ادریس حلی براساس روایات درباره کسی که بین مردم حکم می‌کند، قائل به استحباب دسترسی همه مردم به او شده است (حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۵۶) و خودداری از تکبر و خود بزرگ بینی را بر حاکم لازم می‌داند (حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۸۰).

۳-۳. مردم

نقش مردم به عنوان رکن سوم حکومت اسلامی را براساس سه نظریه در فقه امامیه می‌توان ترسیم کرد:

نظریه‌ی اول، با تأکید بر نصب عام فقها معتقد است خداوند در زمان غیبت، فقهای عادل را برای اداره جامعه تعیین نموده و فقها در هر حال (حتی هنگامی که در قدرت نیستند) از این صلاحیت برخوردارند و به هر طریقی که به قدرت برسند ولایت دارند، اما پذیرش مردم یکی از راههایی است که به این ولایت فعلیت می‌بخشد. به واقع مردم در مشروعیت حکومت اسلامی نقشی ندارند، بلکه تنها موجب تحقق آن می‌شوند.

نظریه دوم دیدگاه انتخاب است. معتقدان به آن می‌گویند خداوند در دوران غیبت ویژگی‌های حاکم مشروع را شمرده است. اما شخص و یا گروهی را برای حکومت

تعیین نکرده است. این گروه رأی مردم را چه به صورت مستقیم و چه غیر مستقیم در مشروعیت زمامداری حاکم اسلامی دخیل می دانند.

نظریه سوم به مشروعیت الهی - مردمی حکومت اسلامی معتقد است. بدین بیان که هر چند همه ی فقها ولایت شرعی دارند ولی امر مسلمین کسی است که از حمایت مردمی نیز برخوردار باشد (فوزی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۸). امام خمینی علیه السلام در این باره می گوید: «اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادل را برای رهبری حکومت شان تعیین کنند، وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد، قهری او مورد قبول مردم است. در این صورت او ولی منتخب مردم می شود و حکمش نافذ است» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۳۷۱).

بر این مبنا که ولایت و رهبری به صورت نصب از جانب خداوند به عهده ی امام عصر می باشد و بنابر مذهب امامیه در دوران غیبت کبری فقها نماینده عام آن حضرت محسوب می شوند، لذا مردم حاکمیت چنین فقهی را در اصل حاکمیت صاحب الامر را پذیرفته اند. و دیگر اینکه در رابطه با نقش مردم امام خمینی علیه السلام تشکیل حکومت را وابسته به آرای اکثریت مسلمین می داند چنانچه در صدر اسلام از آن به بیعت با ولی مسلمین تعبیر می شده است (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۴۵۹).

نتیجه گیری

در این نوشتار در پی تبیین نحوه ی ارکان فقه سیاسی جامعه با تکیه بر اقوال فقهای امامیه بودیم و پس از بیان ماهیت حکومت اسلامی و تفاوت آن با دیگر حکومت های موجود به جایگاه قانون، حاکم و نقش مردم به عنوان ارکان حکومت اسلامی در عینیت بخشیدن به حکومت اسلامی پرداختیم و به شرایط حاکم از جمله فقاقت، عدالت، مهارت و علم به سیاست اشاره نمودیم. با بررسی اقوال فقهای امامیه در مورد وظایف حاکم اسلامی، به ضرورت ساماندهی حکومت و ایجاد فضای مناسب برای آحاد جامعه رسیدیم و در بخش داخلی اجرای ارکان فقه سیاسی جامعه، مؤلفه هایی مثل ایجاد امنیت، تعلیم و تربیت و برقراری عدالت را در آثار فقهای بنام، مورد اشاره قرار دادیم. در متون فقهی به

برخی اهداف سیاست خارجی در اجرای ارکان فقه سیاسی مانند برقراری عدالت، ابلاغ دین و نفی سلطه مستکبران پرداخته شده است. براساس این بررسی و شاخصه‌هایی که چارچوب اولیه را در مرحله عمل برای اجرای ارکان فقه سیاسی جامعه اسلامی ترتیب می‌دهند، می‌توان بنیان‌های لازم برای طرح‌های جامع‌تر فراهم آورد. افزون بر این، با رصد مسائل جدید که به‌صورت خلأهای موجود در بررسی‌های فقهی قابل ذکر است، می‌توان اولویت‌های پژوهش در ارکان فقه سیاسی را استخراج و مورد توجه قرار داد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه، (صبحی صالح)

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون اخبار الرضا علیه السلام (ج ۲). تهران: نشر جهان.

احمدی میانجی، علی. (۱۳۶۳). مکاتیب الرسول. بی جا: یس.

اصفهانی (فاضل هندی)، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ق). کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام

(ج ۷). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

بحرانی، هاشم بن سلیمان. (۱۴۱۵ق). البرهان فی تفسیر القرآن (ج ۱). قم: مؤسسه البعثة.

بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة (ج ۱۲، ۱۶). قم:

دفتر انتشارات اسلامی.

پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۸۲). نهج الفصاحه. تهران: دنیای دانش.

تمیمی آمدی، عبدالواحد. (۱۴۱۰ق). غررالحکم و دررالکلم. قم: دار الکتب الاسلامی.

الحائری، سید کاظم. (۱۴۱۴ق). ولایة الامر فی عصر الغیبة. قم: مجمع الفکر الاسلامی.

حلی، ابن ادريس. (۱۴۱۰). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی (ج ۲، ۳). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

حلی، جمال الدین. (۱۴۰۷ق). المذهب البارع فی شرح مختصر النافع (ج ۴). قم: دفتر انتشارات

اسلامی.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۱ق). تبصرة المتعلمین فی احکام الدین. تهران: مؤسسه چاپ و نشر

وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام (ج ۲). قم: دفتر

انتشارات اسلامی.

حلی، نجم الدین. (۱۴۰۸ق). شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام (ج ۱، ۲، ۳). قم: مؤسسه

اسماعیلیان.

- خمینی، روح الله. (۱۳۶۸). حکومت اسلامی و ولایت فقیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله.
- خمینی، روح الله. (۱۳۷۸). صحیفه امام (ج ۲۰، ۲۱). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله.
- خمینی، روح الله. (۱۳۸۲). صحیفه حج (ج ۱، مرکز تحقیقات حج) تهران: مشعر.
- خمینی، روح الله. (۱۳۸۹). حکومت اسلامی و ولایت فقیه در اندیشه امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله.
- خمینی، روح الله. (۱۳۹۰). ولایت فقیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله.
- خمینی، روح الله. (بی تا). تحریر الوسیله (ج ۱، ۲). قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
- رضی، شریف. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه، صبحی صالح. قم: هجرت.
- زحیلی، وهبه. (۲۰۰۲م). الفقه الاسلامی وادلته. دمشق: دارالفکر.
- زنجان، عباسعلی. (۱۴۲۱ق). فقه سیاسی (ج ۲). تهران: انتشارات امیر کبیر.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۶۲). مبانی حکومت اسلامی. اصفهان: کتابخانه امیرالمومنین علیه السلام.
- شهریاری زاده، محمود. (۱۴۰۱). پژوهشی مختصر پیرامون مبانی فقه سیاسی. کاشان: انتشارات کوثریه.
- شیث خطاب، محمود. (۱۳۷۸). شیوه فرماندهی پیامبر. تهران: مرکز تحقیقات سپاه.
- صفار، محمدجواد. (۱۳۹۳). حقوق اساسی: آشنایی با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بعد از اصلاحات. تهران: استاد ی
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۲، ۴، ۵، ۱۷). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۳، ۵، ۸). تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۳۷۵ق). الاقتصاد المهادی الی طریق الرشاد. تهران: انتشارات کتابخانه جامع چهل ستون.

- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۳۸۳ق). تلخیص الشافی (ج ۱). قم: محبین.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الامامیه (ج ۱، ۴، ۸). تهران: المكتبة المرتضویه لإحياء الآثار الجعفرية.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام (ج ۳). تهران: دار الكتب الاسلاميه.
- طوسی، محمد بن الحسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن (ج ۸). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، محمد بن محمد. (بی تا). اخلاق ناصری. تهران: علمیه اسلامیه.
- طوسی، محمد بن علی. (۱۴۰۸ق). الوسيلة الى نيل الفضيلة. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- عاملی، زین الدین. (۱۴۱۰ق). الروضة البهیة فی شرح لمعة الدمشقیة (ج ۲، ۳، ۸). قم: کتابفروشی داوری.
- عاملی، زین الدین. (۱۴۱۳ق). مسالک الافهام الى تنقیح شرائع الاسلام (ج ۱، ۷). قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- عاملی، محمد بن مکی. (۱۴۰۰ق). القواعد و الفوائد (ج ۱). قم: کتابفروشی مفید.
- عاملی، محمد بن مکی. (۱۴۱۰ق). اللمعة الدمشقیة فی فقه الامامیه. بیروت: دار التراث.
- عبدالباقی، نعمه. (۱۹۹۰م). القانون الدولي العام، دراسة مقارنة بين الشريعة الاسلامیة والقانون الوضعی. بیروت: دار الاضواء.
- فوزی، یحیی. (۱۳۹۳). اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام. تهران: انتشارات معارف.
- کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد (ج ۲، ۱۲). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱، ۲، ۴، ۵، ۹). تهران: دار الكتب الاسلاميه.
- مبلغی، احمد. (۱۳۸۴). فقه سیاسی، مجله فقه، شماره ۴۵.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۱۰ق). بحار الانوار (ج ۳۳، ۴۰، ۸۰، ۹۳). بیروت: مؤسسه الطبع و النشر.

مصباح، محمد تقی. (۱۳۷۸). نظریه سیاسی اسلام. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مغربی، ابوحنیفه. (۱۳۸۵ق). دعائم الاسلام (ج ۱). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق). المقنعة. قم: کنگره‌ی جهانی هزاره شیخ مفید.

مکارم، ناصر. (۱۳۸۶). پیام قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۹ق). مبانی فقهی حکومت اسلامی (ج ۱، ۲). قم: مؤسسه کیهان.

موسوی، سید محمد. (۱۳۸۲). دیپلماسی و رفتار سیاسی در اسلام. تهران: انتشارات باز.

نائینی، محمد حسین. (۱۴۱۳ق). المكاسب و البیع (ج ۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

نراقی، احمد بن محمد. (۱۴۱۵ق). مستند الشیعه فی احکام الشریعة (ج ۱۶، ۱۷). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

نوری، حسین. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (ج ۶). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

نیشابوری، مسلم. (۱۳۳۴ق). صحیح. بی جا: دارالطباعه العامره.

یزدی، سید کاظم. (۱۴۰۹ق). العروة الوثقی فیما تعم به البلوی (ج ۲). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.



The Role of Islamic Jurisprudence in Strengthening the Religious Society

Iman Kakavand

M.A student

imankakavandzaman@yahoo.com



Abstract

Islamic jurisprudence possesses a unique capacity to strengthen the religious society. These capacities have been emphasized by the religious lawmaker since the early days of Islam and are incorporated under various titles throughout jurisprudence. With the implementation of these capacities, a strong and cohesive society can be achieved. From the time of his migration, the Prophet of Islam paid special attention to these elements to establish a solid Islamic society and to introduce jurisprudential factors that contribute to societal strength. This study identifies and analyzes the factors and capacities within Islamic jurisprudence that promote unity and social cohesion. It concludes that if these capacities are properly acknowledged, strengthened, and implemented, the Islamic society will increasingly become more robust. These capacities are examined in three sections: the first addresses devotional jurisprudence (*fiqh-e 'ebadi*), the second judicial jurisprudence (*fiqh-e qazai*), and the third political/governmental jurisprudence (*fiqh-e hokumati*). In devotional jurisprudence, these include communal acts of worship; in judicial jurisprudence, an independent, just, and powerful judiciary; and

* Kakavand, I. (2022). The role of Islamic jurisprudence in strengthening the religious society. *Journal of Fiqh and Politics*, 3(5), pp. 167-192. <https://doi.org/10.22081/ijp.2025.66338.1041>

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

■ **Received:** 2023/04/19 • **Revised:** 2025/02/15 • **Accepted:** 2025/04/26 • **Published online:** 2025/05/08

in governmental jurisprudence, efforts to preserve *wilayah* (guardianship) as a position of both material and spiritual leadership. Based on these findings, jurisprudence has a strong potential for promoting social cohesion and, contrary to oppositional claims, Islamic jurisprudence is comprehensive in managerial theories, embedded in its classical texts.

Keywords

Cohesion, society, community, Islamic jurisprudence, capacity.

مكانة الفقه الإسلامي في تقوية المجتمع الديني

إيمان كاكاوند

طالب ماجستير.

imankakavandzaman@yahoo.com



المخلص

إن الفقه الإسلامي يتمتع بقدرة خاصة على تقوية المجتمع الديني. وقد أكد الشارع الكريم على هذه القدرات منذ صدر الإسلام، وأدرجها في الفقه تحت مسميات مختلفة. وتطبيق هذه القدرات، يمكن رؤية مجتمع قوي. ومن خلال تطبيق هذه القدرات، يمكننا أن نشهد مجتمعاً قوياً. لقد اهتم نبي الإسلام منذ الهجرة بهذه العناصر من أجل إيجاد مجتمع إسلامي قوي، وإدخال العوامل والإمكانات الفقهية لتقوية المجتمع، وبذل الجهود لتعريف الناس بها. في هذه الدراسة، يتم استخلاص العوامل والقدرات الموجودة في الفقه الإسلامي للحفاظ على الوحدة والتماسك الاجتماعي، وفي النهاية، يتم التوصل إلى استنتاج مفاده أنه إذا تم الاهتمام بهذه القدرات وتعزيزها وتطبيقها، فإن قوة المجتمع الإسلامي ستزداد يوماً بعد يوم. تتم مناقشة هذه القدرات في ثلاثة أجزاء. يتناول الجزء الأول الفقه العبادي، ويناقش الجزء الثاني الفقه القضائي، ويختتم بمناقشة الفقه الحكومي. وتتضمن العناوين المذكورة أعلاه في الفقه العبادي العبادة الجماعية، وفي الفقه القضائي تشمل القضاء العادل والقوي، وفي الفقه الحكومي تشمل السعي إلى الحفاظ على "الولاية" في موقع

* إقتباس من هذا المقال : كاكاوند، إيمان. (١٤٠١) مكانة الفقه الإسلامي في تقوية المجتمع الديني. الفقه والسياسة، العدد ٣(٥)، صص ١٦٧-١٩٢.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.66338.1041>

□ نوع المقالة: بحثية محكمة؛ الناشر: مكتب إعلام الإسلامي في حوزة قم (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران) © المؤلفون

□ تاريخ الاستلام: ٢٠٢٣/٠٤/١٩ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٢/١٥ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٤/٢٦ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٥/٠٨

السيادة والقيادة المادية والمعنوية للمجتمع. وبناء على هذه النتائج فإن الفقه لديه القدرة على خلق التلاحم الاجتماعي، وعلى عكس الآراء المعارضة فإن الفقه الإسلامي يتضمن نظريات إدارية متضمنة في النصوص الفقهية.

الكلمات الرئيسية

التقوية، الجماعة، المجتمع، الفقه الإسلامي، القدرة.



جایگاه فقه اسلامی در استحکام جامعه دینی*

ایمان کاکاوند

دانشجوی کارشناسی ارشد

imankakavandzaman@yahoo.com

چکیده

فقه اسلامی از ظرفیت ویژه‌ای برای استحکام جامعه دینی برخوردار است. این ظرفیت‌ها از صدر اسلام تاکنون مورد تأکید شارع مقدس بوده و با عناوین گوناگون در جای‌جای فقه گنجانده شده است. با عملی شدن این ظرفیت‌ها می‌توان جامعه‌ای مستحکم را شاهد بود. پیامبر اسلام نیز از زمان هجرت برای ایجاد جامعه مستحکم اسلامی و معرفی عوامل و ظرفیت‌های فقهی استحکام جامعه، توجه ویژه‌ای به این مولفه‌ها داشته و تلاش در معرفی آن‌ها به مردم داشتند. در این پژوهش عوامل و ظرفیت‌هایی که در فقه اسلامی برای حفظ وحدت و تحکیم اجتماعی وجود دارد، استخراج شده و در پایان چنین استنتاج می‌شود که در صورت توجه، تقویت و عمل به این ظرفیت‌ها، روز به روز بر استحکام جامعه اسلامی افزوده خواهد شد. این ظرفیت‌ها در سه بخش بحث می‌شوند. بخش اول فقه عبادی، بخش دوم فقه قضایی و در پایان فقه حکومتی مورد بحث قرار می‌گیرد. این عناوین در فقه عبادی شامل عبادات جمعی، در فقه قضایی، قوه قضاییه عادل و قدرتمند و در فقه حکومتی، تلاش برای حفظ ولایت در جایگاه حاکمیت و رهبری مادی و معنوی جامعه است. براساس این یافته‌ها، فقه دارای ظرفیت بالقوه‌ای برای ایجاد تحکیم اجتماعی بوده و برخلاف نظریات معاند، فقه اسلامی جامع تئوری‌های مدیریتی است که در متون فقهی گنجانده شده‌اند.

کلیدواژه‌ها

تحکیم، اجتماع، جامعه، فقه اسلامی، ظرفیت.

* **استناد به این مقاله:** کاکاوند، ایمان. (۱۴۰۱). جایگاه فقه اسلامی در استحکام جامعه دینی. فقه و سیاست، سوم (۵)، صص ۱۶۷-۱۹۲.
<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.66338.1041>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۳۰ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۲۷ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۶ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۲/۱۸

بیان مسئله

استحکام و اتحاد اجتماعی از ضرورت‌های بدیهی و ضروری جوامع انسانی است. جوامع بشری برای رسیدن به اهداف و آرمان‌های خود و رسیدن به جامعه ایده‌آل باید به عوامل خاصی تمسک کنند. تمسک به مناسبات و مراسمات خاص در هر ایدئولوژی سبب حصول نتایج مطلوب آن ایدئولوژی می‌شود (فارابی، ۱۳۵۹، ص ۲۵۸). از نتایج مطلوب هر ایدئولوژی، تحکیم اجتماعی جامعه موثر از آن ایدئولوژی است. هر جامعه‌ای برای رسیدن به این هدف طرح و برنامه‌ریزی‌های متفاوتی را در پیش می‌گیرد. در جوامع غیر الهی برای نیل به این هدف از عوامل مادی استفاده کرده و با تأمین نیازهای مادی جوامع، خود را از انشقاق حفظ می‌کنند. در جامعه اسلامی نیز براساس جهان‌بینی و ایدئولوژی خدامحوری برای ایجاد وحدت و تحکیم اجتماعی از عناوینی استفاده می‌کند که ترکیبی از نیازهای مادی و معنوی انسان‌ها است. فقه اسلامی با بیان هنجار و حقوق انسان‌ها به ترسیم کنش‌های مطلوب برای جامعه می‌پردازد و تحقق احکام اجتماعی را غایت فقه بیان می‌کند (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱، ص ۲۸۹)؛ بنابراین ظرفیت‌هایی که در فقه اسلامی برای استحکام جامعه نهاده شده، تئوری مدیریتی جامعه اسلامی می‌باشد. این مقاله در صدد این است که ظرفیت‌های تحکیم اجتماعی که در فقه وجود دارد استخراج و مورد بحث قرار دهد.

پیشینه تحقیق

طرح مسئله اتحاد و استحکام اجتماعی در جامعه مسلمین افزون بر اینکه یک موضوع عقلی - بدیهی می‌باشد، از صدر اسلام مورد توجه رسول خدا ﷺ بوده و خداوند نیز در قرآن بر اهمیت آن تأکید کرده است. اتحاد راز پیشرفت هر جامعه انسانی است و هر پیشرفتی در سایه وجود انسجام اجتماعی حاصل می‌شود؛ بنابراین پیشینه این مسئله به درازای تاریخ اجتماعی بشر است و همواره بشریت در جستجوی راه‌های تحکیم اجتماعی خود بوده است. این موضوع در آثار مختلفی به صورت مستقیم یا غیر مستقیم مورد بحث و بررسی قرار گرفته است و محققین مختلفی از زوایای مختلف

موضوع تحکیم اجتماعی را بررسی کردند. اما بررسی این موضوع در فقه اسلامی موضوعی جدید و نو است. به طور اساسی بحث تحکیم اجتماعی از مسائل جامعه‌شناسی بوده و در فقه به صورت مستقیم بررسی نشده است، به همین دلیل هیچ باب فقهی تحت این عنوان وجود ندارد. ابواب فقهی بیشتر ناظر به احکام فردی بوده و با رویکرد فردی احکام را بیان کردند، در حالی که مسئله تحکیم اجتماعی جامعه از موضوعات فقه اجتماعی است. در فقه اجتماعی موضوع فعل مکلف نیست بلکه فعل مکلفین مورد بحث است. در این فقه از مجموعه افعالی بحث می‌شود که مخاطب آن جامعه بوده و جامعه به صورت یک واحد کلی موظف به عمل به آن می‌باشد. در طول تاریخ فقه، مسائل اجتماعی به دلایل مختلفی به صورت مستقل بحث نشدند و فقها مسائل فقه اجتماعی را در میان مباحث فقه فردی جایگذاری کردند به همین دلیل با تتبع در فقه فردی می‌توان مصادیق احکام اجتماعی را نیز استخراج کرد. پژوهش حاضر در صدد استخراج گزاره‌هایی در فقه است که از صدر اسلام تاکنون با عناوین و عبارات مختلف در بیان شرع برای تحکیم جامعه بیان شده است. این عناوین و گزاره‌ها در طول هزار سال تاریخ اسلام همواره مورد توجه بوده و هر چند به صورت مستقل بیان نشدند اما به صورت غیر مستقیم عامل تحکیم اجتماعی مسلمین بوده است. استخراج این گزاره‌ها و عناوین، کاری نو و جدید بوده و بیان مستقل این گزاره می‌تواند اقدامی موثر در طراحی الگوهای فقه اجتماعی در ارتباط با ایجاد وحدت و تحکیم در جامعه باشد. این پژوهش با تقسیم‌بندی فقه به بخش‌های سه‌گانه، در هر بخش گزاره تحکیم بخش جامعه را با بررسی می‌کند.

مفهوم شناسی تحکیم جامعه اسلامی

معنای تحکیم در لغت

تحکیم از ریشه «حکم» اخذ شده است. برای این واژه در کتب لغت معانی مختلفی ذکر شده است. برخی واژه «حکم» را به معنای وثاقت و عدم اختلاف و اضطراب معنی کرده‌اند (الزبیدی، بی تا، ج ۳۱، ص ۵۲۲)، برخی نیز در معنای این واژه عباراتی مانند: عدل و

منع از ظلم، علم، حلم و هر آنچه که ضد معنای فساد باشد ذکر کردند (فراہیدی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۶، ج ۲، ص ۳۸). در منابع لغتی نیز علاوه بر این معانی، معانی دیگری مانند: قضا، اتقان، استواری، تفقه در دین، نیز ذکر شده است (فیومی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۷۸؛ زمخشری، ۱۴۱۹، ص ۱۳۷؛ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۹۰۲؛ ازهری، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۱۴۱؛ ابن فارس، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۹۲).

معنای جامعه در لغت

در کتاب‌های لغت برای این واژه معنای یکسان و واحدی بیان شده است و عبارات کتاب‌های مربوطه دارای اشتراکات یکسانی هستند. این کلمه از ریشه «جمع» بوده و از نظر لغوی اسم فاعل مونث است. این کلمه به معنای گردآورنده و جمع‌کننده است و به دو صورت مصدر و اسم مصدر استعمال می‌شود. معنای این کلمه از لحاظ مصدری به معنای کنار هم قرار گرفتن و مشارکت عده‌ای از انسان‌ها یا اشیای متفرق است که برای یک هدف و یک فعالیت مشخص گرد هم جمع می‌شوند. معنای این کلمه از لحاظ اسم مصدری به مجموعه انسان‌ها یا حیوانات گفته می‌شود که با هم وحدت دارند و به عبارت دیگر اسم برای مجموعه‌ی انسانی یا حیوانی است (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۲۸؛ فیروزآبادی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۱۰؛ صاحب بن عباد، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱؛ زبیدی، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۴۵۲؛ ابن فارس، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۴۷۹؛ فیومی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۰۸).

معنای جامعه در اصطلاح

برای تعریف جامعه در اصطلاح تعاریف گوناگونی بیان شده است و تعاریف واحدی وجود ندارد. برخی جامعه را صرفاً حاصل تعاون و همکاری افراد می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۷۷، صص ۳۱۹ - ۳۲۰). برخی جامعه را به جمعیتی سازمان یافته از اشخاص می‌دانند که با هم در سرزمینی مشترک سکونت دارند. این جمعیت با همکاری یکدیگر نیازهای اجتماعی همدیگر را تأمین می‌کنند و با مشارکت در فرهنگی مشترک، یک واحد اجتماعی شناخته می‌شوند. (نیک گهر، ۱۳۶۹، ص ۹۹). برخی از نویسندگان، جامعه را

مجموعه‌ای از انسان‌ها می‌دانند که در یک محدوده جغرافیایی در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند و اثرات مستقیم و غیر مستقیمی بر یکدیگر دارند. این انسان‌ها براساس یک مجموعه قوانین، روابط یکدیگر را تنظیم می‌کنند و هر کدام یک وظیفه بر عهده دارند. در نهایت این مجموعه انسانی براساس اهدافی که دارند قوانین خود را تدوین کرده و به سمت هدف واحدی حرکت می‌کنند (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۳۱)؛ بنابراین جامعه را در یک تعریف کوتاه و جامع می‌توان چنین تعریف کرد: جامعه به کلّ واحد اجتماعی انسانی که هدف و قوانین مخصوصی دارند گفته می‌شود (اراکي، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۱).

تعریف جامعه مستحکم

براساس معنایابی واژگان جامعه و تحکیم، جامعه مستحکم را می‌توان جامعه‌ای تعریف کرد که افراد آن جامعه، دارای صفات خاصی می‌باشند. صفات این جامعه وثاقت، استواری، ثبات علمی، اعتقادی، دینی و مذهبی می‌باشند. در جامعه‌ی مستحکم تمامی اهداف و برنامه‌ریزی‌های افراد آن جامعه براساس یک هدف واحد طراحی شده است. این جامعه براساس معیارهای واحدی که حاصل اعتقادات مجموعه افراد آن جامعه هستند روابط بین خود را کنترل می‌کنند و با عمل به قوانین و حرکت در یک مسیر واحد معنای جامعه‌ی مستحکم را در عمل اجرایی می‌کنند. این جامعه در نهایت جامعه‌ای متسحکم می‌شود که نتیجه آن تربیت انسان‌هایی متعالی خواهد شد. هدف جامعه مستحکم براساس محکم‌ترین مبانی اعتقادی شکل می‌گیرد. زیرا مستحکم‌ترین جامعه انسانی از مستحکم‌ترین مبانی اعتقادی شکل می‌گیرد؛ بنابراین جامعه مستحکم برای نیل به هدف خود به دنبال راه‌هایی می‌شود که تا ابد ضامن استحکام آن جامعه باشد.

تعریف جامعه اسلامی

جامعه‌ی اسلامی، جامعه‌ای است که رأس آن خدا قرار داشته باشد. شاخصه اصلی این جامعه عدل اخلاقی است (بهشتی، ۱۳۶۱، ص ۲۳). عدل اخلاقی رعایت استحقاق‌ها،

لیاقت، شایستگی، در تصمیم‌گیری و اقدام است (بهشتی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۳). در جامعه اسلامی قوانین، حدود و مرزها، روابط انسانی، عزل و نصب‌ها و جمیع مناسبات بین مردم ذیل اوامر و نواهی الهی قرار داده می‌شود. این جامعه فاقد هرگونه ظلم، تبعیض، فقر، جهل و اسراف است. هدف از جامعه اسلامی تربیت انسان کامل و به تبع ایجاد جامعه کامل برای رسیدن به خداست (مظفری، بی‌تا، ص ۷۷). در جامعه اسلامی بینش و منش افراد و نهادهای اجتماعی براساس معارف اسلامی تدوین می‌شود و سرزمین خود را محل بروز و ظهور عملی شریعت قرار می‌دهد (خطیبی، ۱۳۸۴، ص ۱۵). وجه تمایزی که بین جوامع اسلامی با غیر اسلامی وجود دارد در آرمان و هدف این دو جامعه است. در جامعه اسلامی بر خلاف جوامع غیر اسلامی هدف صرفاً نیل به دنیا نیست بلکه رسیدن به سعادت دنیا و آخرت هدف و مقصد نهایی جامعه اسلامی است (طباطبایی، ۱۳۸۲، صص ۲۳، ۲۷، ۴۱)؛ بنابراین جامعه اسلامی جامعه‌ای است که ضوابط و مقررات آن براساس اصول و مبانی مشخص و نیز مبنای نظام حقوقی و مناسبات اجتماعی آن بر پایه تعالیم قرآن و حاکمیت اسلام است. در جامعه اسلامی معیار سنجش رفتار و کردار مردم و مسئولین، دین و تعالیم و حیانی می‌باشد (واعظی، ۱۳۷۷، ص ۷۰).

تعریف جامعه اسلامی مستحکم

تعریف جامعه اسلامی مستحکم در دید نگارنده، جامعه‌ای است که در آن مجموع قوانین، اهداف، رفتار، گفتار و مجموعه احکام عملی افراد آن جامعه براساس شریعت تنظیم شده باشد و همه افراد جامعه به یک هدف واحد بنگرند و تمام تلاش خود را برای رسیدن به آن هدف به کار گیرند. با این توصیف چون مبانی شریعت محکم‌ترین مبانی علمی و اعتقادی هستند می‌توان نتیجه گرفت محکم‌ترین جامعه انسانی، جامعه‌ای می‌تواند باشد که زیربناهای اعتقادی و علمی خود را از شریعت مقدس اسلامی اخذ کند. در غیر این صورت شاهد جامعه محکمی نخواهیم بود.

فقه اسلامی برای ایجاد جامعه‌ای اسلامی مستحکم در بطن خود، گزاره‌ها و عناوینی دارد که تحقق خارجی این عناوین و تقویت آن‌ها می‌تواند جامعه‌ای ایده‌آل اسلامی را

رقم بزنند. این گزاره‌ها و عناوین در این پژوهش پس از تقسیم بندی فقه به سه بخش و بررسی هر بخش از فقه مورد بحث قرار خواهد گرفت.

تقسیم‌بندی فقه اسلامی

کهن‌ترین تقسیم بندی ابواب فقهی مربوط به زمان کلینی رحمه الله است. ایشان در کتاب اصول کافی پس از دو جلد اول که به مسائل اعتقادی و اخلاقی می‌پردازد در پنج جلد بعدی مباحث فقهی را در پنج دسته بیان می‌کند. در دسته اول ابواب عبادات، در دسته دوم ابواب معیشت، در دسته سوم ابواب نکاح، در دسته چهارم احکام ارث و وصایا و در دسته آخر احکام حدود و دیات را بیان می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۴۴۹، مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۴۹۰). پس از کلینی در فقه شیعی قدیم‌ترین طرح‌ها در مراسم سلار بن عبد العزیز دیلمی، مهذب قاضی عبد العزیز بن براج و کافی أبو الصلاح حلبی می‌باشد. أبو الصلاح حلبی تکلیف شرعی را بر سه قسم می‌داند که آن را به ترتیب: عبادات، محرمات و احکام خوانده است. او در مبحث عبادات، به جز عبادات مصطلح مشهور (نماز، روزه، حج، زکات، و خمس، و جهاد) تعدادی از مباحث بخش عقود و معاملات (از قبیل نذر و عهد و وصایا) را نیز گنجانیده و دیگر مباحث‌های فقه را در مبحث احکام جای داده است. ابن براج در مهذب، احکام شرعی را دو بخش می‌کند. بخشی برای احکامی که مورد ابتلای همگان است و بخشی برای احکامی که چنین نیست. احکام نوع نخست، همان عبادات هستند که به همین دلیل نیز مقدم بر دیگر أبواب فقه ذکر می‌گردند و هیچ‌گونه تقسیم و تبویب خاص دیگری برای احکام فقهی ذکر نمی‌کند. سلار، فقه را به دو بخش عبادات و معاملات تقسیم کرده و بخش دوم را نیز در دو قسمت عقود و احکام، و احکام را نیز به نوبه خود در دو بخش احکام جزایی و سایر احکام دسته بندی کرد. محقق حلی با الهام از این روش، کتاب شرایع خود را بر چهار بخش پایه گذاری کرد که به ترتیب عبادات، عقود، ایقاعات و احکام بود (مدرسی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۰). علمای بعد از محقق حلی هم روش‌های مشابهی در پیش گرفتند. وجه اشتراک تقسیم بندی‌های فقهی قرار گرفتن بخش عبادات در ابتدای مباحث و مباحث

معاملات و احکام قضایی اسلام در میان مباحث و احکام حکومتی در پایان کتاب‌های فقهی است. بر این اساس گزاره‌های فقهی که دال بر تحکیم جامعه اسلامی است را در سه بخش مجزا بررسی می‌کنیم.

فقه عبادی

مفهوم فقه عبادی

فقه عبادی بخشی از فقه است که مبتنی بر رابطه انسان با خدا است. در فقه عبادی به هدف آفرینش و ابزار اصلی رابطه بین خدا و انسان و انجام وظایف بندگی پرداخته می‌شود (مبلغی، ۱۳۸۴، ج ۴۵، ص ۱). 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 (الحکیم، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۲۴؛ المظفر، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۱۰). فقه عبادی کهن‌ترین بخش فقه است؛ زیرا اولین رسالت پیامبر اعظم ﷺ 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، حج می‌باشد. در این بخش شریعت مقدس اسلام محور اعمال عبادی را بر گزاره‌های مرکزی قرار داده است که به وقوع پیوستن فقه عبادی وابسته به گزاره‌های مذکور است.

جایگاه فقه عبادی در تحکیم جامعه

تاثیر مساجد در جامعه اسلامی

فقه عبادی بر محوریت عبادات جمعی استوار است. عبادات جمعی، از صدر اسلام، عامل اتحاد و تحکیم جامعه اسلامی بوده است. اولین محل اجتماع رسمی مسلمین در مسجد و برای اقامه نماز جماعت بود. مسلمانان پس از هجرت پیامبر اسلام ﷺ اهم و اعم جلسات امور اجتماعی خود از جمله مسائل نظامی، اقتصادی، علمی، اخلاقی را در

مسجد برگزار می کردند و همین سنت بعد از پیامبر نیز ادامه یافت و تا قرن ها مسلمین به همین شیوه عمل می کردند. در آن زمان مسجد به منزله قرارگاه حکومتی عمل می کرد و همه امورات مسلمین در مسجد حل و فصل می شد. از مهمترین عوامل امنیت در اولین روزهای هجرت و تشکیل حکومت اسلامی، بنای مسجد بود. مسجد در جامعه و تمدن اسلامی تا قرن ها نقطه مرکزیت جامعه اسلامی بوده و مهمترین ویژگی تمدن اسلامی در طول قرن های متمادی، وجود مسجد بوده است (بینش، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۶۷). بارزترین ویژگی حکومت حضرت علی (ع) بنای بازار و دارالاماره در کنار مسجد بوده است و پس از ایشان نیز در شهرهای اسلامی بازارها به مساجد جامع آن شهرها متصل می شدند و بازار اسلامی بر محور مسجد بنا شده است. شهرهایی که فرمانروایان اسلامی بنیان گذاردند، دو پایه اصلی داشت: یکی مسجد جامع و دیگر بازار. مسجد جامع، مرکز اجتماعات سیاسی و ابلاغ فرمان ها و خواندن خطبه بود. گذشته از آن، کارکرد فکری و عملی نیز داشت و مرکز آموزش عالی بود. مسجد جامع هر شهر در هسته مرکزی و محور اصلی شهر ساخته می شد و بخش اساسی و هسته مرکزی «شهر اسلامی» را مساجد خوانده اند. در طراحی نقشه های شهرهای اسلامی مرکزیت شهر بر مبنای مسجد بود. در شهرهای نوین یاد اسلامی، نخست مسجد جامع را در محلی مناسب بنا می کردند (بنیاد دائرة المعارف اسلامی، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۱) مسجد، اصلی ترین مکان تبلیغ دینی نزد همه مذاهب اسلامی است (بنیاد دائرة المعارف اسلامی، بی تا، ج ۱، ص ۳۲۵۱) به طور کلی می توان گفت مسجد عامل سلامت روانی جامعه و از عوامل کاهش جرایم می باشد (کوشا، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۳). مسلمین در آغاز اسلام از طریق این گردهمایی شبانه روزی توانستند آگاهی کافی و اتحاد صفوف در برابر دشمنان بی شمارشان پیدا کنند، و طرح حکومت اسلامی را با سرعت پیش ببرند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ص ۲۶۶).

از صدر اسلام مساجد محل ایراد خطبه و تحریک عواطف مذهبی و بسیج نیروهای مردمی بود. و اولین محل سخنرانی رسمی خلیفه یا سلطان، پس از رسیدن به قدرت، در مسجد جامع شهر ایراد می شد. مساجد به عنوان رسانه ای سیاسی بود و بسیاری از مطالبات سیاسی و اجتماعی مردم، اعتراض های فردی و گروهی و پخش اعلامیه ها از مجرای این

رسانه صورت می گرفت. برخی ترورها و همچنین تحرکات ضد حکومتی و آشوب‌های سیاسی، عقیدتی و اجتماعی نیز در مساجد رخ می داد. مقرر حکومت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، مسجد بود و در همانجا به امور اداری و مالی و قضایی جامعه اسلامی رسیدگی می شد؛ ولی پس از مدتی با توسعه وظایف حکومت، بسیاری از امور اداری و سیاسی به دارالاماره‌ها، دارالخلافه‌ها و دیوان‌ها منتقل شد. با این حال، مساجد تا قرن‌ها بعد همچنان در امور قضایی فعال بودند به طوری که حضرت علی علیه السلام در مسجد جامع کوفه به کار قضا می پرداخت و ذکوة القضاى او در وسط مسجد جامع، قرار داشت (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۵۷؛ بنیاد دائرة المعارف اسلامی، بی تا، ج ۱، ص ۴۳۵۴).

این سرگذشت مساجد در طی دوران‌های مختلف نشان از ظرفیت مساجد در اتحاد و انسجام جامعه اسلامی دارد.

تأثیر حج در ایجاد تحکیم جوامع اسلامی

بی نظیرترین عبادتی که جامع همه معارف اسلامی است و دایره شمول آن بین‌المللی می باشد، مراسم حج است. حج یکی از شاخص‌ترین برنامه‌های جهان اسلام است و تمام ابعاد سیاسی و اجتماعی را در بر می گیرد و سند گویای همیشگی بودن این دین است (جوادی آملی، ۱۳۷۱، ص ۳۷-۴۳). به همین دلیل مهمترین اجتماع مسلمین و بارزترین نشانه اتحاد و اجتماع مسلمین، در مراسم سالانه حج تمتع است. حج تأثیر مهمی در آموزش مسلمین و نشر علم و دانش و وحدت صفوف و وقوت و شوکت مسلمین دارد؛ مراسم حج است که همه سال، میلیون‌ها نفر از مسلمانان را از سراسر جهان به سوی خود فرا می خواند و در یک کنگره عظیم جمع می کند و آموزش‌های زیادی را در جهات معنوی و مادی به آنها می دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ص ۲۷۱). طبق آیات و روایات مراسم حج حافظ و نگه دارنده مسلمین است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۵، ص ۶۴). حج همواره مورد توجه بزرگان دین بوده، چنانکه رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام همواره برای ابلاغ مهمترین وقایع مراسم حج را انتخاب می کردند. ابلاغ ولایت امیرمومنان در زمان رسول خدا تا وقایع قبل عاشورا و حوادث مهم دیگری در حج بیان شدند. بارزترین منافع این

اجتماع عظیم، ایجاد تفاهم، تحکیم برادری و رفع اختلافات دینی بین طبقات مسلمین است. از بررسی آیات و روایات به دست می آید که دین اسلام، دین اتحاد و یگانگی است، بهترین و مناسب ترین زمان و مکان جهت تحقق این هدف، مراسم حج است. اگر به نماز جماعت سفارش مؤکد شده تا اهالی هر محله به کمک یکدیگر، امور زندگی خویش را اداره نمایند و اگر نماز جمعه مقرر شده تا مردم شهرها گرد هم آیند و در پرتو اجتماع و اتحاد، امور خود را حل کنند، حج هم در هر سال یک مرتبه، در زمان و مکان خاصی واجب شده تا مسلمانان از نقاط مختلف عالم گرد خانه خدا جمع شوند و دست اتحاد و برادری به سوی یکدیگر دراز نمایند و در پرتو آن، مشکلات همدیگر را حل نمایند. پس آثار و منافع مهم حج «وحدت کلمه» می باشد (شکریان، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۵) تأثیر حج در انسجام و استحکام منحصر در یک کشور نیست بلکه حج عبادتی است که استحکام بین المللی مسلمین را حفظ می کند. حج با تداعی قبله مشترک، خدای مشترک، کتاب مشترک و اهداف مشترک باعث ایجاد وحدت ایدئولوژیکی بی نظیری شده است و تمامی عوامل همبستگی را به طور کامل در خود دارد (کلمن، ۱۳۷۷، ص ۴۹)؛ بنابراین تأثیر حج در تحکیم اجتماعی مسلمین تأثیری شگرف و بین المللی است و در سطح جوامع اسلامی تأثیر می گذارد.

جایگاه خمس و زکات در استحکام جامعه اسلامی

خمس و زکات از احکام اقتصادی اسلامی است و به دلیل نیاز به قصد قربت جزء فقه عبادی محسوب می شوند (نجفی جوهری، ۱۳۶۲، ج ۱۵، ص ۴۷۱؛ گلپایگانی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۲۹۸). در جامعه اسلامی براساس تصریح آیات قرآن کریم و روایات ائمه اطهار (علیهم السلام) زکات و خمس به طور عمده برای رفع فقر و تأمین حداقل های معیشتی خانوارهای نیازمند وضع شده اند. بنابر روایات، هدف خداوند متعال از وضع زکات، حل مسئله فقر و تأمین حداقل معیشت خانوارهای نیازمند بوده است (کوشا، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۱). به طور کلی می توان گفت: پرداخت خمس اموال، دو نقش اساسی در زندگی مسلمان ها بویژه شیعیان ایفا می کند: مادی (توزیع ثروت براساس عدالت اجتماعی) و معنوی (تهذیب نفس).

پرداخت خمس و زکات عامل عدالت اقتصادی بوده و با توجه به وابستگی که طبع انسان به پول و اموال خود دارد با پرداخت خمس و زکات و مبارزه با امیال نفسانی خود از پلیدیهای روحی و روانی پاک می‌شود. آثار اجتماعی خمس، غیر از عرصه‌های فردی، بر اجتماع و نهادهای آن نیز تأثیرات شگرفی دارد از جمله این تأثیرات تقویت حکومت اسلامی است. بخش مهمی از هزینه‌های حکومت اسلامی از طریق خمس و زکات تأمین می‌شود (غفاری، ۱۳۸۶، ص ۷۹)؛ بنابراین پرداخت خمس سبب می‌شود جمع‌آوری از سادات از فقر نجات یافته و نیازی به ورود حکومت برای رفع نیاز این دسته از مردم نباشد و امنیت اقتصادی این قشر از جامعه تأمین شود (کرمی و پورمند، ۱۳۸۵، ص ۱۵۷) و حکومت بتواند سرمایه‌های خود را در امور عمرانی هزینه کند و در نتیجه حکومت اسلامی با تقویت زیر ساخت‌های خود تقویت می‌شود. حکمت دیگر پرداخت خمس و زکات، تعدیل ثروت و تأمین عدالت اجتماعی در بعد اقتصادی است. ثروت در جامعه در صورت انباشته شدن در تصرف عده‌ای خاص سبب بروز اقتصاد سرمایه‌داری می‌شود. در این حالت همیشه عده‌ای از مردم دائماً در فقر به سر می‌برند و عدالت اقتصادی و اجتماعی محقق نمی‌شود و عدم تحقق عدالت همان ظلم می‌باشد، در حالی که حکومت اسلامی باید عاری از هرگونه ظلم باشد. از جمله ثمرات دیگر پرداخت خمس و زکات حفظ جامعه از مفاسد حاصل از فقر (قرائتی، ۱۳۸۱، ص ۴۱)، رفع فاصله طبقاتی (صدر، ۱۳۶۰، ص ۱۶۸)، جلوگیری از احتکار (کلباسی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۱) است. به‌طور کلی می‌توان نتیجه گرفت پرداخت وجوهات شرعیه تضمین‌کننده جامعه اسلامی سالم و قوی است. هنگامی که تأثیرات فردی و اجتماعی پرداخت خمس و زکات را در کنار روایتی از نبی مکرم اسلام ﷺ قرار می‌دهیم اهمیت این مسئله بیشتر روشن می‌شود. ایشان می‌فرماید: «کاد الفقر أن یكون کفراً» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۰۷) فقر در نزدیکی کفر است. همچنین امیرمؤمنان علی علیه السلام در روایتی فقر را مرگ بزرگ‌تر می‌نامد (سیدرضی، بی‌تا، ص ۵۰۰). این روایات و روایات دیگری که فقر را نکوهش می‌کنند نشان می‌دهد که خداوند انسان را برای زندگی سعادتمند و رضایت بخش آفریده است و برای زندگی بدبختانه خلق نکرده است؛ بنابراین با پرداخت زکات و خمس تعادل اقتصادی در جامعه

ایجاد شده و با این تعادل آرامش روانی جامعه تأمین می‌شود. و مردم در سطحی از زندگی آرامش بخش و همراه با رضایت زندگی قرار می‌گیرند و در پرتو آرامش روانی حاصل از عدم فقر رضایت اجتماعی ایجاد شده و نتیجه آن، استحکام روز افزون جامعه اسلامی است.

فقه القضا

مفهوم شناسی

فقه قضایی به احکام صادره از معصومین علیهم‌السلام برای حل و فصل دعاوی و خصومت‌ها در منصب قضاوت گفته می‌شود (مرکز اطلاعات و منابع اسلامی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۱۳). رکن مهم فقه القضا در جامعه اسلامی بر پایه شخص قاضی استوار است و نتایج جمیع احکام قضایی اسلام در حکم نهایی قاضی شرع نمایان می‌شود. منصب قضاوت از شئونات حکومتی است و یکی از شعب حکومت در قضاوت نهفته است. کسی که شرایط قاضی شدن را داشته باشد، شأنیت حاکم شدن را نیز خواهد داشت (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵؛ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۶). قضاوت یکی از منصب‌های بزرگی است که از جانب خداوند متعال برای پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان معصوم علیهم‌السلام و از جانب آنان برای فقیه جامع‌الشرایط تعیین شده است. منصب قضاوت در دیدگاه اسلام یکی از ارزشمندترین و در عین حال خطرناک‌ترین مناصب اجتماعی است؛ قاضی نیز در یک نگاه نماینده خدا و با فضیلت‌ترین انسان‌ها و در نگاه دیگر از شقی‌ترین مردم شمرده شده است؛ زیرا به تعبیر امیر مؤمنان علیه‌السلام او در جایگاهی می‌نشیند که یا انبیا و اوصیا در آن قرار می‌گیرند و یا اشقیا بر آن تکیه می‌زنند (یوسفیان، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵).

جایگاه فقه القضا در ایجاد جامعه مستحکم

اسلام مجموعه بزرگی از نظام‌های ارزشی است که قضاوت و دادرسی در آن نقشی عمده و بر جسته دارد. با نگاهی به احوال رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام و همچنین عبارت فقهی علما می‌توان به ارزش و اهمیت این نهاد حساس در تحکیم جامعه پی برد.

اهمیت این نهاد به حدی است که فقیه بزرگ جهان تشیع، صاحب جواهر رحمته الله علیه، حفظ و بقای نظام را وابسته به قضاوت می‌داند و هر گونه مخالفت با ورود قاضی به شهر را اعلان جنگ تلقی کرده (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۰، ص ۴۰۴) و آن را مخالفت با امام جامعه می‌داند (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۰، ص ۴۰). این میزان اهمیت نشان می‌دهد که در دیدگاه اسلام هیچ کاری هرگز ارج و ارزشی همدوش اهتمام به دادرسی و رسیدگی به تظلمات را ندارد. به همین جهت در صدر اسلام شخص رسول اکرم صلی الله علیه و آله کفالت امر قضا را بر عهده داشتند. و در آن مباشرت می‌کردند، همچنین برای بلاد دیگر متقی‌ترین و باسوادترین فقها و دانشمندان برای تصدی این مهم را در نظر می‌گرفتند (محقق داماد، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۱). در زمان خلافت امیرمومنان علیه السلام نیز به شهادت تاریخ، ایشان با وجود مشغله حکومت، مسائل قضایی را خود بررسی و نظارت می‌کردند و برای سازماندهی سیستم قضایی کشور همت و عزم جدی داشتند. نقش قضا در هر جامعه‌ای، تضمین کننده سلامت روانی و امنیت آن جامعه است. نقش قضا در جامعه و تأثیری که می‌توانند در جامعه داشته باشند چنان مهم و گسترده است که امیرمومنان علی علیه السلام در مقام ولایت امر مسلمانان، خود را مسئول عملکرد دستگاه قضایی می‌دانست و فقط به پند و اندرز قاضیان یا هشدار و تحذیر آنها اکتفا نمی‌کرد؛ بلکه شخصاً بر عملکرد قاضیان و حتی گاه بر چگونگی احکام قضا، نظارت می‌کرد. توجه و اهمیتی که ایشان برای سیستم قضایی قائل بودند سبب می‌شد با همه مسئولیت‌های سنگین و کارهای فراوانی که بر عهده داشتند، در فرصتی که پیش می‌آمد، به «دکّة القضاء» می‌رفت و خود داوری می‌کرد، تا الگویی درست از داوری را در پیش چشم مردم و قاضیان نهاد (ری شهری، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۴۳۰). سیستم قضایی در هر جامعه‌ای به حدی مهم و سرنوشت‌ساز است که مستحکم‌ترین و تزلزل‌ناپذیرترین حکومت، حکومتی است که محکم‌ترین سیستم قضایی را داشته باشد (لنکرانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۹۱)؛ بنابراین در جامعه اسلامی یکی از ارکان مهم حفظ استحکام اجتماعی و تقویت آن وجود قوه قضاییه بسیار قوی است. این رکن از صدر اسلام مورد توجه بوده و از جمله امور حسّاس حفظ اساس و بنیان نظام اسلامی به شمار می‌رود.

فقه حکومتی

مفهوم‌شناسی

با تشکیل حکومت صفوی در ایران و رسمیت یافتن شیعه، تحوّل در فقه ایجاد شد؛ زیرا با دعوت پادشاهان صفوی از علما برای نظارت بر مسائل حکومت، فقه حکومتی شکل عملی به خود گرفت. مرحوم محقق کرکی، از جمله کسانی بود که در این زمینه گام‌های مهمی را برداشت و بحث‌هایی مانند ولایت فقیه را مطرح کرد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۱۱۷). مقصود از فقه حکومتی، فقهی است که مبنای شکل‌گیری دولت و نهادهای دولتی و نیز مبنای تصمیمات دولت و تعیین‌کننده شکل، محتوا و جهت‌گیری مقررات و قوانین دولت است. (اراکي، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۷۰). فقه حکومتی، فقهی است که تبیین الگوی نظام اسلامی در ایجاد روابط گوناگون اجتماعی و مدیریت و هدایت و کنترل آن براساس شریعت الهی اسلام را برعهده دارد. بدین جهت، واژه «فقه حکومتی»، به مفهومی اعم از مفهوم واژه «فقه نظام سیاسی» اشاره دارد؛ زیرا شامل فقه مربوط به سایر نظام‌های اجتماعی نظیر: «نظام فرهنگی»، «نظام آموزشی»، «نظام اقتصادی» و غیره می‌شود، درحالی‌که فقه نظام سیاسی، تنها به بررسی و تبیین یک بخش از فقه حکومتی، یعنی فقه نظام سیاسی می‌پردازد. این بخش از فقه مکلف به بیان احکام حکومتی، حاکم جامعه است و وظایف و اختیارات حاکم را بیان می‌کند (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۳۵).

نقش فقه حکومتی در ایجاد تحکیم اجتماعی

رهبری جامعه اسلامی

براساس احکام اجتماعی اسلام، رکن تحکیم و مانع هرج و مرج در جامعه نقش رهبری است و این حکم به دلیل حساسیت آن بر جامعه اسلامی واجب است (سلطانی، ۱۳۸۸، صص ۴۵-۴۶). افزون بر این حکم اسلامی، بر مبنای مطالعات جامعه‌شناسی، رهبر در هر جامعه نقشی تعیین‌کننده دارد. بر این اساس رهبر جامعه، فردی است که رفتارهای

او، الگوهای رفتاری جامعه را تشکیل می‌دهد و اعضای جامعه تحت تأثیر رهبر قرار دارند (Gouldner, 1950, p17). به بیان دقیق‌تر رهبر فکر و عمل جامعه را تحت تأثیر قرار می‌دهد (Hall, 1972, p244). عنصر رهبر در نظام سیاسی سبب ایجاد ارزش‌های مشترک می‌شود. ایجاد ارزش‌های مشترک از عوامل تحکیم جامعه و نیل به نتایج مطلوب وابسته به ارزش‌های مشترک است. (Ney, 1990, p17). ارزش و باور مشترک در جامعه اسلامی، تبعیت از نظام ولایت و امامت است (بهشتی، ۱۳۶۱، ص ۲۳). ولایت و امامت محکم‌ترین رکن جامعه اسلامی و به تعبیر معصومین علیهم‌السلام حاکمیت، یکی از واجبات الهی است (هلالی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۷۵۲). روابط بین مردم و امامت باید چنان محکم باشد که اگر ضربه‌ای به امام جامعه وارد شد تمام امت آن ضربه را حس و احساس ناراحتی بکنند (بهشتی، ۱۳۸۶، صص ۴۲-۴۳). براساس آیات شریفه قرآن کریم حکومت، ولایت و رهبری بر انسان‌ها منحصر به خدای متعال است. پس از خدا و در طول ایشان به واسطه دستوری که از جانب خداوند به انسان‌ها داده شده است، انبیا و ائمه، ولایت جامعه اسلامی را بر عهده دارند. ولایت ائمه و انبیا در بیان آیات قران تحت عنوان ائمه ایمان و در مقابل ائمه کفر بیان شده است. ولایت ائمه و انبیا منشأ همه‌ی نیرو، نشاط و فعالیت‌های آن جامعه است. مرکزیت جامعه، مرکزیت همه قوانین و امامت جامعه ذیل مفهوم ولایت قرار دارد (خامنه‌ای، ۱۳۷۸، ص ۱۳). ولایت امام معصوم، رکن معنوی جهان هستی و بقای نظام تکوین و تشریع است (ری شهری، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۱۰۵). براساس نظر مشهور فقهای شیعه و همچنین تصریح فقهایمانند شیخ مفید در المقنعه (مفید، ۱۴۱۰، صص ۶۷۵ و ۸۱۰) و ملا احمد نراقی در عوائدالایام (نراقی، ۱۴۰۸، ص ۱۸۷) و صاحب جواهر در جواهرالکلام (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۶، ص ۱۸۷)، پس از ائمه و در زمان غیبت ولایت به فقهای جامع‌الشرایط و راویان حدیث منتقل می‌شود. و در غیر این صورت اگر ولایت و حکومت منتقل نشود سبب معطل ماندن احکام شرع می‌شود و معطل ماندن احکام شرع حرام است. بر این اساس طبق احکام حکومتی شیعه، ولایت و حاکمیت هر شخصی که منصوب از جانب امام معصوم نباشد حرام است (شیخ انصاری، بی‌تا، ج ۱، ص ۶). ولایت گرچه در مرتبه اول متعلق به خداوند بعد به رسول و ائمه معصومین علیهم‌السلام است لیکن در مراتب بعدی به وارثان واجد

شرایط آنها انتقال یافته و از این طریق استمرار می‌یابد. براساس نقل‌های تاریخی انتقال ولایت به عاملان حکومتی در زمان حیات سیاسی پیامبر ﷺ و خلافت امیرمومنان علیه السلام امری مسلم بوده و استمرار آن در زمان غیبت به دلایل عقلی و نقلی مبرهن می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۲۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۷۲؛ علامه طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۴)؛ بنابراین ولایت امام معصوم و پس از امام، ولایت فقیهان جامع‌الشرایط مهمترین و برجسته‌ترین عامل تحکیم جامعه اسلامی است. این عامل به قدری مهم و حیاتی است که تأثیر آن در عالم تشریع نیز عامل پذیرش عبادات فردی و اجتماعی جامعه اسلامی است؛ بنابراین ولایت امام معصوم و ولایت جانشینان ائمه معصومین علیه السلام در زمان غیبت در عالم تشریع و تکوین دارای اهمیت فراوانی بوده و عمود خیمه دین و فعلیت یافتن احکام الهی وابسته به تحقق ولایت می‌باشد (اراکی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۴). ولایت در حقیقت استمرار نبوت و ظهور نبوت در بروز ولایت است (خامنه‌ای، ۱۳۷۸، ص ۱۳).

نتیجه‌گیری

بخش‌های مختلف فقه اسلامی، نشان از ظرفیت‌هایی می‌دهد که رکن قوام و استحکام جامعه اسلامی هستند. این ظرفیت‌ها در قول و فعل معصومین علیه السلام چنان مورد توجه قرار گرفتند که برای نیل به این گزاره‌ها مجاهدت‌های بسیاری در طول تاریخ رخ داده است. این میزان اهمیت نشان می‌دهد این عناوین فقهی، راز استواری جامعه اسلامی هستند و برای بقا و دوام جامعه متشکل از انسان‌های مسلمان باید این گزاره‌ها تقویت و توجه روز افزونی به آنها بشود. هرچند این گزاره‌ها تقویت و مورد توجه باشند جامعه اسلامی پر قدرت‌تر و انسجام بیشتری خواهد داشت و به تبع آن، اگر مورد بی‌توجهی قرار گیرند جامعه دچار انشقاق خواهد شد. در تاریخ معاصر ظهور انقلاب اسلامی نمونه‌ای از توجه به این گزاره‌ها بود. چنانکه بر همگان روشن است این انقلاب از مساجد شروع شد. مساجد در این انقلاب مراکز اتحاد و همبستگی مردم بود. مساجد در قبل انقلاب و بعد از انقلاب در دوران جنگ توانست بیشترین کارکرد را در شکست نقشه‌های دشمنان ایفا کند؛ بنابراین سه گزاره‌ای که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفت، سه ضلع

استحکام جامعه اسلامی در همه دوران‌ها خواهد بود. تا زمانی که اجتماع مسلمین در مساجد گردهم، عبادات جمعی را به‌جا بیاورند و براساس فلسفه عبادات جمعی از یکدیگر دفاع کنند و حقوق یکدیگر را رعایت کنند و در کنار آن حقوق مالی واجبه خود را پرداخت کنند و در زمان اختلافات به قاضی شرع رجوع کنند، شاهد مستحکم‌ترین جامعه انسانی خواهند بود. چنین جامعه‌ای با تمسک و حلقه زدن در اطراف مقام ولایت معصومین (علیهم‌السلام) و با علم و عمل به فرامین امامان معصوم (علیهم‌السلام) در زمان حضور و با تمسک به ولی فقیه به‌عنوان جانشین امام در دوران غیبت تبدیل به جامعه‌ای قوی و نفوذناپذیر می‌شود. نمونه عملی این استحکام در دوران رسول خدا قابل مشاهده است. رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) در جنگ بدر با همبستگی مسلمانان لشکر کفر را شکست دادند، اما انشقاق مسلمانان و عدم تبعیت از اوامر رسول خدا در جنگ احد سبب شکستی سنگین و شهادت عموی پیامبر شد. این نمونه‌ها اثرات این گزاره‌ها را به خوبی نشان می‌دهد؛ بنابراین برای نیل به جامعه اسلامی قوی و محکم، بناچار باید زیرساخت‌های فقهی را در جامعه ایجاد کرد و با عملی شدن این زیرساخت‌ها، جامعه‌ای محکم خواهیم داشت.

فهرست منابع

- ابن سینا. (۱۳۷۷). الهیات نجات (مترجم: سیدیحیی یثربی). تهران: انتشارات فکر روز.
- ابن منظور. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (چاپ سوم). بیروت: دار صادر.
- احمد بن ادريس حلی. (۱۴۱۸). السرائر (چاپ دوم). قم: موسسه النشر الاسلامی.
- اراکي، محسن. (۱۳۹۳). فقه نظام سیاسی اسلام (چاپ اول). قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.
- اراکي، محسن. (۱۳۹۳). گفت‌و‌مان بیداری اسلامی (چاپ اول). قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.
- اردبیلی، عبدالکریم. (۱۳۷۵). همپای انقلاب (چاپ اول). قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- اردبیلی، عبدالکریم. (۱۳۸۱). فقه القضاء (چاپ اول). قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- ازهری، محمد بن احمد. (بی‌تا). تهذیب اللغة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- اسماعيل بن عباد. (بی‌تا). المحيط فی اللغة. بی‌جا: انتشارا عالم الكتاب.
- انصاری، شیخ مرتضی. (۱۴۱۵ق). القضاء و الشهادات (چاپ اول). قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- انصاری، مرتضی. (بی‌تا). مکاسب المحرمه. قم: مجمع فکر الاسلامی.
- بنیاد دائرة المعارف اسلامی. (بی‌تا). دانشنامه جهان اسلام. تهران: بی‌نا.
- بهشتی، محمدحسین. (۱۳۶۱). بررسی و تحلیلی از جهاد، عدالت، لیبرالیسم، امامت. تهران: ستاد برگزاری مراسم هفتم تیر.
- بهشتی، محمدحسین. (۱۳۸۶). ولایت، رهبری و روحانیت. تهران: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های آیت الله بهشتی.
- بینش، عبدالحسین. (۱۳۸۹). آشنایی با تاریخ تمدن اسلامی. قم: زمزم هدایت.

- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۱). صهبای صفا. تهران: انتشارات مشعر.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). شریعت در آینه معرفت (چاپ اول). تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا.
- جوهری فارابی، أبو نصر إسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه. بیروت: دارالعلم للملایین.
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۸). ولایت (چاپ اول). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- خطیبی، محمد. (۱۳۸۴). بررسی تطبیقی جامعه اسلامی و جامعه مدنی. قم: زمزم هدایت.
- رازی، احمد بن فارس. (۱۳۹۹ق). معجم مقاییس اللغة. قم: دارالفکر.
- زبیدی. (بی‌تا). تاج العروس من جواهر القاموس. بی‌جا: دارالهدایة.
- زمخشری. (۱۴۱۹ق). اساس البلاغة (چاپ اول). لبنان: دارالکتب العلمیه.
- سلطانی، محمدعلی. (۱۳۸۸). اهداف دنیوی فقه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سیدرضی. (بی‌تا). نهج البلاغه. بیروت: دار الکتاب اللبنانی.
- شریعتی، علی. (۱۳۶۱). میعاد با ابراهیم (مجموعه آثار). تهران: انتشارات مونا.
- صدر، موسی. (۱۳۶۰). مبارزه اسلام با فقر و گرسنگی. تهران: انتشارات جهان آرا.
- طباطبایی حکیم، سیدمحسن. (بی‌تا). حقائق الاصول. قم: مکتبه بصیرتی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۲). روابط اجتماعی در اسلام (چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۸). شیعه در اسلام (چاپ پنجم). قم: موسسه بوستان کتاب.
- غفاری، هادی. (۱۳۸۶). نظام اقتصادی صدر اسلام. تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
- فارابی، ابونصر. (۱۳۵۹). اندیشه‌های اهل مدینه فاضله (مترجم و حاشیه: سیدجعفر سجادی). تهران: انتشارات طهوری.
- فاضل موحدی لنگرانی، محمد. (۱۳۸۸). آیین کشور داری از دیدگاه امام علی (علیه السلام) (چاپ دهم). قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.

- فراهیدی، خلیل بن احمد. (بی تا). العین. لبنان: دارالمکتبة و الهلال.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (بی تا). القاموس المحيط. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۸ق). المصباح المنیر. لبنان: المکتبة العصرية.
- قرائتی، محسن. (۱۳۸۱). زکات (چاپ دوم). تهران: ستاد اقامه نماز.
- کرمی، پورمن؛ محمد مهدی، محمد. (۱۳۸۵). مبانی فقهی اقتصاد اسلامی. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کلباسی، مجتبی. (۱۳۸۰). زکات در اندیشه‌ها (چاپ اول). تهران: ستاد اقامه نماز.
- کلین، جمیز. (۱۳۷۷). بنیادهای نظریه اجتماعی (مترجم: صوری) تهران: نشر نی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کوشا، غلام حیدر. (۱۳۸۹). کنترل اجتماعی غیر رسمی از منظر آیات و روایات، فصلنامه معرفت فرهنگی-اجتماعی، سال اول، شماره سوم، صص ۶۹-۸۸.
- گلپایگانی، سید محمد رضا. (۱۳۵۲). وسیلة النجاة. قم: نیکنام.
- مبلغی، احمد. (۱۳۸۴). فقه سیاسی، فصلنامه فقه، سال دوازدهم، شماره ۴۵، صص ۱۰-۳.
- محقق داماد، سید مصطفی. (۱۴۰۶ق). قواعد فقه (چاپ دوازدهم). تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۸۲). دانشنامه امیرالمؤمنین علیه السلام بر پایه قرآن، حدیث و تاریخ. قم: دارالحديث.
- محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۸۴). دانشنامه میزان الحکمه. قم: دارالحديث.
- مدرسی، سید حسین. (۱۳۶۸). مقدمه‌ای بر فقه شیعی. مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی. (۱۳۸۹). فرهنگ نامه اصول فقه (چاپ اول). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). مجموعه آثار. قم: صدرا.

مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۰). اصول الفقه (چاپ چهارم). قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

مظفری، آیت. (بی تا). اندیشه سیاسی مقام معظم رهبری. قم: زمزم هدایت.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۰ق). المقنعه. قم: موسسه النشر الاسلامی.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). پنجاه درس اصول عقاید برای جوانان (چاپ هجدهم). قم: نسل جوان.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). پیام قرآن (چاپ نهم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ق). استفتائات جدید (چاپ دوم). قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ق). دائرةالمعارف فقه مقارن (چاپ اول). قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.

موسوی، خمینی. (۱۳۶۱). صحیفه نور. تهران: موسسه نشر آثار امام خمینی رحمه الله علیه.

نجفی جواهری، محمدحسن. (۱۳۶۲). جواهر الکلام (چاپ هفتم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

نراقی، احمد. (۱۴۰۸ق). عوائد الایام. قم: بصیرتی.

نیک گهر، عبدالحسین. (۱۳۶۹). مبانی جامعه شناسی. تهران: انتشارات رایزن.

واعظی، احمد. (۱۳۷۷). جامعه دینی و جامعه مدنی (چاپ اول). قم: پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی.

هلالی، سلیم بن قیس. (۱۴۱۵ق). کتاب سلیم (محقق: باقر زنجانی). قم: نشر الهادی.

یوسفیان، نعمت اله. (بی تا). احکام حقوقی اسلام (چاپ اول). تهران: نمایندگی ولی فقیه در سپاه پاسداران.

Gouldner, Alvin. (1950). Studies Inleadership, Harper and row.

Hall, Rechard (1972). Organisations:structure and process, Englewood cliffs

Nye, Joseph. (1990). the changing nature of world power, Political Science Quarterly, vol 105. no2.

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

Ismail Aghababaei Bani, Ali Akbari Moallem, Seyyed Kazem
Seyyed Bagheri, Seifullah Sarrami, Najaf Lakzai.



Jurisprudence and politics

Journal of jurisprudence and politics
Vol. 3, No. 1, Spring & Summer, 2022

5

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 Abstractes 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

فقهی و اصولی	آینه پژوهش	نقد و نظر	فقه	حوزه
یک سال اشتراک ۸۰۰۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۹۶۰۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱/۴۰۰۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱/۴۰۰۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۸۰۰۰۰۰ ریال
آیین حکمت	تاریخ اسلام	علوم سیاسی	اسلام و مطالعات اجتماعی	پژوهشهای قرآنی
یک سال اشتراک ۳۲۰۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳۲۰۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳۲۰۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱/۴۰۰۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱/۴۰۰۰۰۰ ریال

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

نشانی:	گروه پستی:	کد اشتراک قبلی:
شهرستان:	مستقبل پستی:	پیش شماره:
خیابان:	رایانامه:	تلفن ثابت:
کسوپه:		تلفن همراه:
پلاک:		

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

قم-چهارراه شهید ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
گندیشی ۳۷۱۵۶-۱۶۴۲۹
شماره پستی ۳۰۰۴۶۴۵۰۰۰۰۰
تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۶۶۶۷
رایانامه: maporine@ica.ac.ir

شماره حساب سپه بانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی