

فقه و سیاست

سال پنجم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۳

۹

صاحب امتیاز:

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

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سردبیر: سیف‌الله صرامی

دبیر تحریریه: علی اکبری معلم

مترجم چکیده‌ها و منابع انگلیسی: محمدرضا عموحسینی

مترجم چکیده‌های عربی: محمدتقی محمدیان

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

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

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

صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۳۱۱۵۶۸۵۵ / ۳۱۱۵۶۹۰۹ - ۰۲۵ * سامانه نشریه: ir.ac.isca.ijp

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب **قیمت:** ۸۰۰۰۰ تومان



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

اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

محمد جواد ارسطا

دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

احمد رهدار

استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

سید جواد راثی ورعی

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سید کاظم سید باقری

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

سیف الله صرامی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

ابوالقاسم علی دوست

استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

نجف لک زایی

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

علی اکبری معلم، سیف الله صرامی، نجف لک زایی

اهداف انتشار دوفصلنامه الکترونیکی علمی - تخصصی فقه و سیاست

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

دوفصلنامه فقه و سیاست با اهداف زیر منتشر می‌شود:

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

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

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

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

۱۱. کسب مرجعیت علمی در زمینه فقه سیاسی؛

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

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

راهنمای تدوین و نگارش مقالات

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه فقه و سیاست در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه فقه و سیاست نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت یابی می شوند، 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 Roman New Times 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 می کند:

- **پایان نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- *** مقاله ارسالی از **دانشجویان (ارشد و دکتری)** به تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام **استاد راهنما** الزامی می باشد.
- **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 می پذیرد.

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

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

۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
 ۲. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
 ۳. فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)
- تذکره: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

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

○ **حجم مقاله:** واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰

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

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

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

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

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

۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۴. **طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمی/ مدرسه علمی، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

○ **ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. **عنوان؛**

۲. **چکیده فارسی (تبیین موضوع/ مساله/ سوال، هدف، روش، نتایج)؛**

۳. **مقدمه** (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)؛

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

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

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

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

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

فهرست مقالات

- شبکه قدرت در دولت اسلامی؛ شرایط به کارگیری کارگزاران در نظام سیاسی براساس قرآن کریم..... ۷
نجف لک زایی - رضا لک زایی
- تابعیت و شهروندی در پرتو آموزه‌های فقه اسلامی (تحلیلی جامعه‌شناختی-سیاسی با تأکید بر مسئله غزه)..... ۳۳
رضا عیسی نیا
- مدل توزیع قدرت سیاسی مطلوب با توجه به جایگاه روحانیت در اندیشه شهید بهشتی..... ۷۴
محمد اسماعیلی - مسعود معینی‌پور
- تبیین مبانی فقهی شیخ فضل الله نوری در مواجهه با قانون اساسی مشروطه..... ۱۰۵
سید ابراهیم معصومی
- خوانش دوگانه «صغار» در آیه جزیه: واکاوی تقابلی «منطق ارشادی-روانشناختی» و «منطق انقیاد-حقوقی» در سنت اسلامی..... ۱۳۵
میثم شعیب - رضا ملازاده یامچی
- حاکم اسلامی و مسئولیت اجرایی امر به معروف و نهی از منکر در جامعه اسلامی..... ۱۶۳
حسن غفاری - علی آل بویه

The Power Network in the Islamic State: Conditions for Appointing Officials in the Political System Based on the Holy Quran¹

Najaf Lakzaei¹ 

Reza Lakzaei² 

1. Full Professor, Baqir al-Olum University, Qom, Iran (Corresponding Author)
nlakzaee@bou.ac.ir

2. Assistant Professor, Imam Sadiq (A) Islamic Sciences Research Institute, Qom, Iran
r.lakzaee@isri.ac.ir



Abstract

The power network in the Islamic state is formed on the basis of Islamic principles and values. The main issue of this article is to examine the power network in an Islamic government by focusing on three key dimensions: the conditions for appointing Muslim officials, non-Muslim officials, and women in the political and administrative system, in order to clarify the Islamic criteria and indicators for determining the hierarchy of power and governance in an Islamic state.

The novelty of this research lies in distinguishing between *wilayah* (guardianship) positions and service-oriented positions and in providing a precise analysis of the requirements for each category. The research method combines *dalalah* (textual indication) and inferential reasoning.

The findings show that competence, knowledge, trustworthiness, and justice are essential conditions for officials. Employing non-Muslims in service positions is permissible under the supervision of the Islamic

1. Lakzaei, N., & Lakzaei, R. (2024). The power network in the Islamic state: Conditions for appointing officials in the political system based on the Holy Quran. *Journal of Jurisprudence and Politics*, 5(9), p. 7-32. <https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72349.1084>

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

■ **Received:** 2025/07/19 • **Revised:** 2025/07/28 • **Accepted:** 2025/09/27 • **Published online:** 2025/11/02

فقیه

شبکه قدرت در دولت اسلامی: شرایط به کارگیری کارگزاران در نظام سیاسی براساس قرآن کریم

government, and the presence of women in non-*wilayah* and service-oriented positions is unobjectionable. Clarifying these issues not only enriches the literature of Islamic political thought but also lays the groundwork for a new analytical approach in comparative studies of political systems.

Keywords

Power network; Islamic state; political jurisprudence; Islamic management; Muslim officials; non-Muslim officials; women.

شبكة السلطة في الدولة الإسلامية: شروط استخدام العمال

في النظام السياسي من منظور القرآن الكريم^۱

نجف للزائي^۱ رضا للزائي^۲

۱. أستاذ، جامعة باقر العلوم عليه السلام، قم، إيران (المؤلف المسئول).

nlakzaee@bou.ac.ir

۲. أستاذ مساعد، معهد الإمام الصادق عليه السلام للعلوم الإسلامية، قم، إيران.

r.lakzaee@isri.ac.ir

الملخص

يرتكز تشكيل شبكة السلطة في الدولة الإسلامية على المبادئ والقيم الإسلامية. ويتناول المقال بشكل رئيسي شبكة السلطة في الدولة الإسلامية من خلال التركيز على ثلاثة محاور رئيسية: شروط استخدام العمال المسلمين وغير المسلمين والنساء في النظام السياسي والإداري، وبيان المعايير والمؤشرات الإسلامية لتحديد هيكل السلطة والإدارة في الدولة الإسلامية. يمثل ابتكار هذه الدراسة في فصل المناصب الولائية عن المناصب الخدمية، وتقديم تحليل مفصل لظروف كل فئة. منهج البحث هو مزيج من المنهج الدلالي والاستدلالي. وتُظهر نتائج البحث أن الكفاءة والعلم والأمانة والعدل شروط أساسية للعمال، وأن استخدام غير المسلمين في المناصب الخدمية جائز في ظل إشراف الدولة الإسلامية، وأن وجود المرأة في المناصب غير الولائية والخدمية ليس ممنوعاً. إن شرح هذه القضية لا يسهم في إثراء الأدبيات السياسية الإسلامية فحسب، بل يُمهّد أيضاً لتحليل جديد في دراسة الأنظمة السياسية المقارنة.

الكلمات المفتاحية

شبكة السلطة، الدولة الإسلامية، الفقه السياسي، الإدارة الإسلامية، العمال المسلمون، العمال غير المسلمين، المرأة.

۱. **الاستناد إلى هذه المقالة:** لكزائي، نجف؛ لكزائي، رضا. (۱۴۰۳). شبكة السلطة في الدولة الإسلامية: شروط

استخدام العمال في النظام السياسي من منظور القرآن الكريم. الفقه والسياسة، ۵(۹)، صص ۷-۳۲

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72349.1084>

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

□ تاريخ الإستلام: ۲۰۲۵/۰۷/۱۹ • تاريخ التعديل: ۲۰۲۵/۰۷/۲۸ • تاريخ القبول: ۲۰۲۵/۰۹/۲۷ • تاريخ الإصدار: ۲۰۲۵/۱۱/۰۲

شبکه قدرت در دولت اسلامی؛ شرایط به کارگیری کارگزاران

در نظام سیاسی براساس قرآن کریم^۱



رضا لک زایی^۲



نجف لک زایی^۱

۱. استاد تمام، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران (نویسنده مسئول).

nlakzaee@bou.ac.ir

۲. استادیار، پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه السلام، قم، ایران.

r.lakzaee@isri.ac.ir



چکیده

شبکه قدرت در دولت اسلامی بر پایه اصول و ارزش های اسلامی شکل می گیرد. مسئله اصلی مقاله بررسی شبکه قدرت در دولت اسلامی با تمرکز بر سه محور اصلی است؛ شرایط به کارگیری کارگزاران مسلمان، غیرمسلمان و زنان در سیستم سیاسی و اداری تا معیارها و شاخص های اسلامی برای تعیین سلسله مراتب قدرت و مدیریت در دولت اسلامی را تبیین کند. نوآوری تحقیق در تفکیک مناصب ولایی از مناصب خدمتاتی و ارائه تحلیل دقیق از شرایط هر گروه است. روش تحقیق، ترکیبی از روش دلالت و روش استنباطی است. یافته ها نشان می دهد که شایستگی، علم، امانتداری و عدالت از شرایط کلیدی برای کارگزاران است، استفاده از غیرمسلمانان در مناصب خدمتاتی با نظارت دولت اسلامی مجاز است، و حضور زنان در مناصب غیرولایی و خدمتاتی بلامانع است. تبیین این موضوع نه تنها به غنای ادبیات سیاسی اسلامی کمک می کند، بلکه زمینه ساز تحلیلی نوین در مطالعات تطبیقی نظام های سیاسی است.

کلیدواژه ها

شبکه قدرت، دولت اسلامی، فقه سیاسی، مدیریت اسلامی، کارگزاران مسلمان، کارگزاران غیرمسلمان، زنان.

۱. **استاد به این مقاله:** لک زایی، نجف؛ لک زایی، رضا. (۱۴۰۳). شبکه قدرت در دولت اسلامی؛ شرایط به کارگیری کارگزاران در نظام سیاسی براساس قرآن کریم. فقه و سیاست، ۹(۵)، صص ۷-۳۲.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72349.1084>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۸ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۵/۰۶ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۵ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۸/۱۱

مقدمه

شبکه قدرت در دولت اسلامی بر پایه اصول و ارزش‌های اسلامی شکل می‌گیرد و سلسله مراتب آن مبتنی بر شاخص‌هایی مانند شایستگی، عدالت و تخصص است. این مقاله با رویکردی میان‌رشته‌ای به بررسی ابعاد مختلف شبکه قدرت می‌پردازد و از منظر فقه سیاسی، حقوق اداری و فلسفه سیاسی به تحلیل شرایط به کارگیری کارگزاران مسلمان، غیرمسلمان و زنان در سیستم اداری دولت اسلامی می‌پردازد. باید توجه داشت که مسئله مقاله، تبیین شبکه قدرت در نظام سیاسی اسلام است. در شبکه قدرت، به سه بحث ۱. شرایط به کارگیری کارگزاران مسلمان، ۲. شرایط به کارگیری کارگزاران غیرمسلمان، ۳. شرایط به کارگیری کارگزاران زن می‌پردازیم تا شبکه قدرت نظام سیاسی مشخص شود؛ بنابراین مقاله سه مسئله ندارد، بلکه یک مسئله دارد که در سه شاخه تحلیل و تبیین می‌شود. انتخاب این سه محور، به این دلیل انجام گرفته که به کارگیری کارگزار در نظام سیاسی اسلام، به صورت منطقی، خارج از این سه محور نمی‌تواند باشد. این بحث از منظر حقوق اداری، فلسفه سیاسی، فقه سیاسی و دانش مدیریت قابلیت بررسی دارد.

از منظر حقوق اداری بحث این گونه مطرح می‌شود که آیا ممکن است بر حسب نیازهایی که پیش می‌آید ساختار دولت، بزرگ یا کوچک شود؟ مردم چگونه نسبت به ساختار طبقه‌بندی می‌شوند؟ در مرحله بعد، آیا همه شهروندان می‌توانند وارد ساختار قدرت شوند؟ اساساً خود شهروندان چگونه تعریف می‌شوند؟ آیا همه کسانی که در قلمرو یک دولت زندگی می‌کنند، شهروند نامیده می‌شوند، یا برخی از آنها شهروند تعریف می‌شوند؟

از منظر فلسفه سیاسی این مسئله مطرح می‌شود که آیا در دولت اسلامی که مبتنی بر قوانین اسلام است، غیرمسلمانان هم می‌توانند وارد سیستم اداری و شبکه قدرت شوند و مناصب اداری را اشغال کنند؟ به دیگر سخن، آیا یک غیرمسلمان می‌تواند پست‌های نظامی، سیاسی، قضایی یا پارلمانی داشته باشد؟

از منظر فقه سیاسی، بحث این گونه مطرح می‌شود که آیا اگر کسی وارد شبکه اداری شد و منصبی مدیریتی مثل استاندار یا فرماندار یا بخشدار را پذیرفت، این نوعی ولایت است؟ اگر کسی شغل رانندگی یا پزشکی را پذیرفت چطور؟ در فقه هیچ کس بر دیگری نباید سلطه داشته باشد و اصل بر عدم ولایت و عدم سلطه است و پدید آمدن ولایت و سلطه، نیازمند دلیل و حجت شرعی است. از اینجا، میان شغل‌ها تفکیک قائل می‌شوند و آنها را به سیاسی و خدماتی تقسیم می‌کنند. طبق این منطق، اگر شغل، نوعی ارائه خدمت باشد، اشکالی متوجه آن نیست که توسط غیرمسلمان هم تصدی شود؛ اما اگر سیاسی بود، چون مستلزم ولایت و سلطه است، دلیل و حجت شرعی می‌خواهد.

از منظر دانش مدیریت هم بحث شبکه قدرت قابل پیگیری است. برخی از محققان (شمس الدین، ۱۳۸۲) در تبیین سازمان اداری دوران رسول اکرم صلی الله علیه و آله میان سلطه سیاسی و سلطه اداری تفکیک کرده‌اند. این متفکران سلطه سیاسی را معمولاً متمرکز و سلطه اداری را غیرمتمرکز در نظر می‌گیرند؛ زیرا هدف از امور اداری خدمت به مردم است، و اگر بخواهد متمرکز باشد، همه باید به دولت مرکزی وصل و تصمیمات در بالا و مرکز گرفته شود و این مدل باعث می‌شود که خدمت به مردم دچار اختلال شود. این تفکیک هم تفکیک دقیقی است و شاید با آن تفکیکی که میان مدیریت‌های خدماتی با مناصب سیاسی انجام گرفت، قابل جمع باشد؛ با این توضیح که گفته شود شبکه قدرت در امور اداری و نظایر آن غیرمتمرکز و متناسب با نیازهایی که در مناطق مختلف وجود دارد، انجام شود اما در مناصب سیاسی که بیشتر با ولایت مرتبط است، شبکه قدرت متمرکز باشد.

رویکرد مقاله حاضر سیستمی است. براساس تحلیل سیستمی، هر نظام سیاسی از دو بخش ساختار و کارکرد تشکیل شده است، در هر بخش به چهار پرسش پاسخ داده می‌شود که عبارتند از: ۱. دلایل ضرورت تأسیس نظام سیاسی اسلامی؛ ۲. مرزهای نظام سیاسی اسلامی؛ ۳. عنصر کلیدی نظام سیاسی اسلامی؛ ۴. شبکه قدرت؛ ۵. مرکز تصمیم‌گیری در نظام سیاسی اسلامی؛ ۶. حدود قلمرو و اختیارات در نظام سیاسی

اسلامی؛ ۷. جریان قدرت در نظام سیاسی اسلامی؛ ۸. بازخورد (ر.ک: فیرحی، ۱۳۸۲). مقاله حاضر در صدد است با رویکردی نظام‌مند و قابل عرضه در علوم سیاسی رایج، با بهره‌گیری از روش استنباطی و روش دلالت که در دانش منطق (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۷) و دانش اصول فقه (عراقی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۸۲) تبیین شده، شبکه قدرت در دولت و نظام سیاسی اسلامی را با تمرکز بر آیات قرآن کریم ارائه نماید. بنابراین در این مقاله فقط به پرسش چهارم از پرسش‌های هشت‌گانه تحلیل سیستمی می‌پردازیم. سایر پرسش‌ها را باید در مقالات دیگری پیگیری کرد.^۱ تلاش می‌شود به آیاتی استناد شود که دلالت مطابقی بر مدعای مذکور داشته باشند. تبیین این موضوع نه تنها به غنای ادبیات سیاسی اسلامی کمک می‌کند، بلکه زمینه‌ساز تحلیلی نوین در مطالعات تطبیقی نظام‌های سیاسی است.

در این مقاله مباحث مربوط به حوزه خدمات یا مدیریت‌های خدماتی و شغل‌هایی که در آنها نوعی خدمت یا وکالت است مورد توجه قرار می‌گیرد و بیشتر به سه بحث پرداخته می‌شود:

۱. اگر مردم مسلمان که در جامعه اسلامی زندگی می‌کنند بخواهند وارد نظام اداری دولت اسلامی شوند، از چه شرایطی باید برخوردار باشند؟
۲. آیا غیرمسلمانان یعنی اقلیت‌های دینی و یا افراد بی‌طرف نسبت به اسلام می‌توانند وارد مناصب دولتی و خدماتی شوند؟ به دیگر سخن، آیا می‌توان در دولت اسلامی از فرد غیر مسلمان متخصص، در برخی از مناصب استفاده کرد؟
۳. زنان می‌توانند وارد کدام بخش از نظام سیاسی شوند؟ چنان‌که پیداست هر سه بحث، ناظر به ورودی‌های سیستم سیاسی است. البته برخی از مباحث مربوط به ولایت و عناصر دولت اسلامی و نظام سیاسی اسلام هم ذیل شبکه قدرت قرار دارند که باید در جایی دیگر به آنها پرداخت.

۱. مقاله حاضر برگرفته از پروژه پژوهشی انجام شده در پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی است. در این پروژه به صورت جامع، به هر هشت پرسش تحلیل سیستمی پرداخته شده است.

۱. شرایط به کارگیری کارگزاران در سیستم اداری دولت اسلامی

در فرهنگ اسلامی و قرآن کریم، کسانی که می‌خواهند مناصبی را عهده‌دار شوند، حتماً باید شرایط و ویژگی‌هایی را دارا باشند. پیش از این به تفصیل به این شرایط اشاره شد، در اینجا به شرایط عمومی، که نمی‌شود از آنها صرف نظر کرد، اشاره می‌شود:

۱-۱. شایستگی

داشتن لیاقت و استحقاق برای منصب پیشنهادی از جمله شرایط لازم برای به دست گرفتن آن است و اگر کسی از شایستگی برخوردار نباشد، نمی‌توان او را به کار گرفت. از این شرط به عنوان شایسته‌سالاری یاد می‌شود. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نساء، ۵۸)؛ خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانش بازگردانید. یکی از امانت‌ها، پست و مقام و منصب است. این آیه لیاقت و اهل بودن و شایستگی را شرط واگذاری آنها به افراد اعلام کرده است.

به طور کلی در دین بحث شایسته‌سالاری مطرح است؛ زیرا همان گونه که می‌دانیم مردم به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند. در سوره ناس چند دسته از مردم ذکر شده است: «قُلْ أَغْوِدُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ إِلَهِ النَّاسِ مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ» (ناس، ۱، ۶)؛ بگو پناه می‌برم به پروردگار مردم* [به] پادشاه مردم* [به] معبود مردم* از زیان و وسوسه گر کمین گرفته و پنهان، *آنکه همواره در سینه‌های مردم وسوسه می‌کند.

در سه آیه اول مراد از ناس عموم مردم هستند. مراد از ناس دوم در آیه «الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ»، آن دسته از مردمی هستند که وسوسه می‌شوند. اما در آیه «مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ» که به دسته سوم از مردم اشاره می‌کند، منظور مردمی است که در کنار خناس قرار می‌گیرند. یعنی مردمی، جمعی دیگر از مردم را وسوسه می‌کنند تا آنها را از راه خدا دور کنند. پس در یک سوره، سه معنا از ناس مطرح شده است. عموم مردم، مردمی که مورد تهدید واقع شده‌اند و مردمی که این وسوسه و تهدید نرم را انجام می‌دهند؛ بنابراین همه مردم یکدست نبوده و شرایط مختلفی دارند از این رو هر

کسی برای هر منصبی مناسب نیست و باید برای هر کاری فرد متناسب با آن را پیدا کرد. بنابراین این شرط به عنوان پیش فرض نزد همگان پذیرفته است، البته می دانیم که شایستگی عام است و برخی ویژگی های بعدی را نیز در بر می گیرد.

۱-۲. علم

شرط دیگر دانایی و داشتن اطلاع و تخصص کافی درباره آن مسؤولیت است. خداوند درباره حضرت داود علیه السلام می فرماید: «وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلَ الْخِطَابِ» (ص، ۲۰)؛ و فرمانروایی اش (حضرت داود) را محکم و استوار ساختیم و به او حکمت و منصب داوری عطا کردیم. آیه می فرماید هنگامی که به حضرت داود علیه السلام منصب حکومت و فرمانروایی داده شد، دانش لازم آن هم به وی عطا شده است. یا این سخن حضرت یوسف علیه السلام که فرمود مرا سرپرست خزائن سرزمین (مصر) قرار ده، که نگهدارنده و آگاهم (یوسف، ۵۵)، نشان دهنده آن است که چنین مناصبی نیازمند برخورداری از دانش و حکمت است، البته آیات دیگری هم در این زمینه وجود دارد.

۱-۳. امانتداری

ویژگی دیگر درستکاری و امین بودن است. خداوند راجع به حضرت یوسف علیه السلام می فرماید: «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ» (یوسف، ۵۵)؛ یوسف گفت، مرا سرپرست خزانه های این سرزمین قرار ده، زیرا من امانتدار دانایی هستم و شرایط لازم برای به عهده گرفتن این منصب را دارا می باشم.

۱-۴. عدالت

شرط دیگر، برخورداری از عدالت و دادگری است. قرآن کریم در مورد حضرت ابراهیم علیه السلام می فرماید: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره، ۱۲۴)؛ و [یاد کنید] هنگامی که ابراهیم را پروردگارش به اموری [دشوار و سخت] آزمایش کرد، پس او همه را به طور کامل

به انجام رسانید، پروردگارش [به خاطر شایستگی و لیاقت او] فرمود: من تو را برای همه مردم پیشوا و امام قرار دادم. ابراهیم گفت: و از دودمانم [نیز پیشوایانی برگزین]. [پروردگار] فرمود: پیمان من [که امامت و پیشوایی است] به ستمکاران نمی‌رسد. البته این منصب از مقوله ولایت است که بر شایستگی و عدم ظلم تأکید کرده است. روشن است که رهبر عادل، کارگزار عادل را به کار می‌گیرد و جامعه را در همه ابعاد به سوی عدالت رهبری می‌کند.

۲. به کارگیری غیر مسلمانان در سیستم اداری دولت اسلامی

آیا می‌توان در دولت اسلامی از فرد غیر مسلمان متخصص، در برخی از مناصب استفاده کرد؟ نگاه عمومی و پاسخی که وجود دارد، اکثراً منفی است. نوع استدلال‌هایی هم که شده است، مخصوصاً از جنبه قرآنی آن بدین شرح است:

مهمترین دلیل آیه «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۱)؛ و خدا هرگز هیچ راه سلطه‌ای به سود کافران بر ضد مؤمنان قرار نداده است. استدلال به این آیه چنین است که وقتی کسی در منصبی قرار می‌گیرد، بر دیگران سلطه پیدا می‌کند و این مخالف با مفاد آیه است. مرحوم علامه محمد مهدی شمس‌الدین، به تفصیل این بحث را تبیین کرده‌اند.

تمام آیه برای استدلال تفصیلی چنین است: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ بِكُمُ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعُكُم مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»؛ کسانی که مراقبت می‌کنند و مترصد امور شما هستند [منافقین]، اگر فتح و پیروزی از جانب خدا متوجه شما شود، می‌گویند، مگر ما با شما نبودیم، یعنی توقع برخورداری از غنیمت را دارند. برای مسلمانان تعبیر فتح به کار برده شده ولی برای کفار تعبیر بهره بجای فتح به کار رفته است. اگر زمانی به کافران بهره‌ای برسد، [منافقان] به آنها می‌گویند که آیا مگر ما مشوقتان نبودیم؟ آیا شما را از مؤمنان باز نداشتیم. یعنی اطلاعاتی به شما دادیم که باعث شد این پیروزی نصیبتان گردد و از آن سو مؤمنان را

می ترساندیم که با شما نجنگند، و اراده آنها را ضعیف می کردیم، خدا روز قیامت بین شما حکم خواهد کرد. و بعد این تعبیر در ادامه آمده «وَلَوْ يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» سپس در ادامه، این آیه آمده «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ» (نساء، ۱۴۲)؛ منافقین فکر می کنند که خدا را فریب می دهند در حالی که خدا ایشان را فریب می دهد و این کاری که انجام می دهند به ضرر خودشان است.

محل بحث فراز «وَلَوْ يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» است که به منافقین می گوید، چرا به کافران اطلاعات می دهید؟ نباید برتری کفار را بر خودتان بپذیرید و در مسیری حرکت کنید که آنها بر شما غلبه کنند. یا مخاطب آیه مسلمانان هستند که هرچند منافقین این گونه عمل می کنند، ولی شما محکم باشید که خدای متعال سستی یا بی تدبیری و در مسیر قبول سلطه کفار بودن را نمی پذیرد. بنابراین مراقبت کرده و رابطه منافقین را با کفار قطع کنید و نگذارید که به ایشان اطلاعات بدهند. یا هر دو معنا مد نظر باشد. یعنی آیه هم به منافقین نصیحت می نماید و هم به پیامبر ﷺ و مسلمانان می فرماید، که مراقب باشید که منافقین، اطلاعات شما را به کفار می دهند و تشویقشان می کنند که وارد منازعه با شما شده و در جنگ سرکوبتان کنند.

یکی از مصادیق عینی آیه نفی سبیل این است که هر دولتی در خارج از کشور سفارتخانه‌هایی دارد که دارای بخش‌های اقتصادی و تجاری است. در این موارد اگر نیرویی از کشور خودش اعتراض کند، نمی تواند آن گونه که لازم است وظایف را انجام دهد لذا ناگزیر یا بهتر است، که از همان نیروهای بومی و محلی که تخصص و شایستگی لازم را دارند در پست‌های خدماتی به صورت قراردادی استفاده شود، هرچند که غیر مسلمان باشند. در این صورت اصلاً بحث امر و نهی و تحقیر و سلطه از سوی آنها پیش نمی آید. بلکه مسلمانان بر آنها به عنوان شرکت طرف قرار داد تسلط دارند. البته مشروط به اینکه دقت شود که قرارداد مناسب باشد. چون در آیه قید آورده و به اصطلاح، منصوص العله است و سلطه نفی شده است (ر.ک: شمس الدین، ۱۳۸۲).

آیه‌ای دیگر می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَثَرِيْدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا» (نساء، ۱۴۴)؛ ای اهل ایمان! کافران را

بجای مؤمنان، سرپرست و یار خود مگیرید. آیا می‌خواهید برای خدا بر ضد خودتان دلیلی آشکار [نسبت به عذابتان در دنیا و آخرت] قرار دهید؟

این آیه کریمه از اینکه کفار را ولی و دوست بگیریم، نهی می‌کند. برخی خواسته‌اند از این آیه استفاده کنند که اگر بخواهید از کافران در مناصب اداری استفاده کنید، شاید چنین اتفاقی بیفتد.

در این زمینه به حدیث هم استناد شده است: «الْإِسْلَامُ يَغْلُو وَ لَا يُغْلَى عَلَيْهِ وَ الْكُفَّارُ بِمَنْزِلَةِ الْمَوْتَى لَا يَحْجُبُونَ وَ لَا يَرْتُونَ» (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۶، ص ۱۲۵)؛ اسلام برتری می‌گیرد و چیزی بر آن برتری نمی‌گیرد. کافران مانند مردگان هستند، نه حاجب ارث می‌شوند و نه ارثی می‌برند.

با استفاده از بحث مرحوم علامه شمس‌الدین، در تفکیکی که بین دو نوع به کارگیری غیرمسلمانان انجام دادند، می‌توان گفت، که به کارگیری غیرمسلمانان در امر حکومت دو گونه است: گاهی در مناصبی است که باعث سلطه کافر بر مسلمان و یا سبب قرار گرفتن غیرمسلمان در جایگاهی می‌شود که با دستوری که به وی می‌دهد سبب تحقیر و ذلت مسلمین می‌شود، حتماً چنین امری جایز نیست. اما پست‌هایی که خدماتی هستند، و ملازمه ای با تحقیر مسلمانان ندارد، بلکه گاهی سبب عزت کشور اسلامی هم می‌شود، مانند فعالیت در عرصه‌هایی که فعلاً دولت اسلامی متخصص مسلمان ندارد، در چنین صورتی باز هم مشمول عدم جواز می‌شود؟ مرحوم علامه شمس‌الدین نتیجه گرفته‌اند، که این مدل، ممنوع نیست. عبارت ایشان چنین است: «از آنچه گفته شد چنین نتیجه می‌گیریم که بر حرمت استخدام غیر مسلمان از شهروندان متخصص و مخلص در حکومت اسلامی و طبق نیاز دولت و جامعه به خیره و تجارب آنان دلیلی نداریم. بنابراین رابطه مسلمانان با غیر مسلمانان در جامعه اسلامی و رابطه حکومت اسلامی با شهروندان نامسلمان، تابع این قاعده کلی است که هرگونه رابطه کاری و یا استخدامی که به تحقیر، تنزل معنوی سیاسی، اعتبار، افساد مصالح، عدم پیش‌بینی مصلحت مسلمین انجامد، تکلیفاً حرام و وضعاً باطل است. و هر کاری که چنین پیامدهایی نداشته باشد، و دلیل خاصی بر تحریم آن نیامده باشد، تکلیفاً و وضعاً

جایز است. مقتضای این قاعده کلی آن است که دست اولیای امور حکومت اسلامی در انتصاب متخصصان خبره و مخلص از میان شهروندان غیر مسلمان برای مسئولیت‌های متناسب با تخصص و نیاز دولت و جامعه باز است و کارگزاران غیر مسلمان حق دارند از اختیاراتی که به تناسب با مشاغل به آنها داده می‌شود برای انجام وظیفه و در خدمت به حکومت و امت اسلامی طبق مقررات استفاده کند» (شمس‌الدین، ۱۳۸۲، ص ۴۸۵).

قید مخلص و متخصص جزء شرایط عمومی است. فرض این است که این فرد شایستگی و شرایط عمومی را برای تصدی مسئولیت دارد، خائن نیست بلکه متعهد و متخصص است و شاید در نوع خودش بهترین باشد. ضمن اینکه ایشان مقید کرده است به شهروندان، در حالی که می‌توان گفت غیر شهروندان را هم شامل می‌شود و از این نظر نیز محدودیتی وجود ندارد.

با تفکیکی که انجام گرفت، می‌توان به شکلی دقیق‌تر گفت، استفاده از افراد غیر واجد شرایط دینی یعنی غیرمسلمانان در مناصبی که ملازم ولایت است، جایز نیست. چون آیات بسیار زیادی در قرآن از هر گونه ولایت و هم‌پیمانی و هم‌سویی با کسانی که مسلمان نباشند، نهی کرده است. اما در مناصبی که هویتشان خدمت رسانی به شهروندان است، مثل سدسازی، جاده‌سازی، پل سازی و تخصص‌های این چنینی می‌توان از غیرمسلمان استفاده کرد. یکی از مهمترین شواهد قرآنی این بحث، دولت حضرت سلیمان علیه السلام است که جنیان و شیاطین و موجوداتی که مؤمن و متدین نبودند برای آن حضرت کار می‌کردند و محاریب و تماثیل و رودهای پر آب برای کشاورزی و دیگ‌های بزرگ غذا می‌ساختند (سوره سبأ، آیه ۱۲، ۱۳). همه اینها با نظارت حضرت سلیمان علیه السلام و کارگزاران آن حضرت انجام می‌شده است و نشان می‌دهد، که اگر با نظارت باشد، مشکلی وجود ندارد.

آیاتی که به مسئله اشاره دارد چنین است: «وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحُ عُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَّاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ إِذْنُ رَبِّهِ وَمَنْ يَرْغَبُ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ * يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اَعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا» (سبأ، ۱۲ و ۱۳)؛ و باد را برای سلیمان [مسخر و رام

کردیم، که رفتن صبح گاهش [به اندازه] يك ماه و رفتن شام گاهش [به اندازه] يك ماه بود و چشمه مس را برای او روان ساختیم، و گروهی از جن به اذن پروردگارش نزد او کار می کردند، و هر کدام از آنان از فرمان ما سرپیچی می کرد از عذاب سوزان به او می چشاندیم.* [گروه جن] برای او هر چه می خواست، می ساختند از نمازخانه ها، و مجسمه ها، و ظروف بزرگی مانند حوض ها، و دیگ های ثابت. ای خاندان داود! به خاطر سپاس گزاری [به فرمان های حق] عمل کنید و از بندگانم اندکی سپاس گزارند.

یا آیات دیگری راجع به اهل کتاب می فرماید که ایشان دو دسته هستند: بعضی افراد امانت داری هستند و برخی نه. این مطلب نشان می دهد که از آن دسته از اهل کتاب که امانت دار هستند، می توان استفاده کرد: «وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بدينارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ فَإِنَّمَا ذَلِكَ بآئِهِمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيْنِ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (آل عمران، ۷۵)؛ برخی از اهل کتاب کسانی هستند که اگر او را بر مال فراوانی امین شماری، آن را به تو باز می گرداند برخی از آنان هم کسانی هستند که اگر او را به يك دينار امین شماری، آن را به تو باز نمی گرداند، مگر آنکه همواره بالای سرش بایستی [و مال خود را با سخت گیری به او از او بستانی]. این به خاطر آن است که آنان گفتند: [چون ما اهل کتابیم] رعایت نکردن حقوق غیر اهل کتاب بر عهده ما نیست، [و در ضایع کردن حقوق دیگران گناه و عقوبتی نداریم] و اینان [در حالی که باطل بودن گفتار خود را] می دانند بر خدا دروغ می بندند.

پس قرآن کریم اهل کتاب را دسته بندی کرده و فرموده بعضی اشخاص خوب و امین هستند و برخی نه؛ خیلی روشن است که از این دسته نباید استفاده کرد. البته اگر با دلیل قرآنی اثبات شود صرف امین بودن برای تصدی مناصب توسط اهل کتاب یا کفار کافی است می شود با يك مقدمه خارجی به این آیه استناد کرد و گرنه نه. کسانی را که مصداق این آیه هستند هم نباید به کار گرفت: «وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ» (بقره، ۱۲۰)؛ یهود و نصارا هرگز از تو راضی نمی شوند تا آنکه از آیین و نظاماتشان پیروی کنی. یا این آیه: «إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا وَأَكِيدُ كَيْدًا» (طارق، ۱۵، ۱۶)؛ آنان

همواره [برای خاموش کردن نور حق] حيله می کنند* و من [هم در برابر آنان] چاره و تدبیری [مناسب] می کنم. همچنین این آیات کریمه: «وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُوا سَوَاءً» (نساء، ۸۹)؛ آنان دوست دارند همان گونه که خود کافر شده اند، شما هم کافر شوید، تا [در کفر و ضلالت] با هم برابر و یکسان باشید. «وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ» (نساء، ۱۰۲)؛ کافران دوست دارند شما غفلت بورزید. «وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ» (آل عمران، ۱۱۸)؛ [مشرکان و کافران] گرفتاری و رنج و زیان شما را دوست دارند. به هر حال هیچ فقیه و عالمی، نمی گوید از چنین کسانی در این مناصب استفاده کنید اما اگر صلاحیت داشته و از شهروندان جامعه اسلامی باشند، مطابق با تخصصشان از آنها در مناصبی که باعث ایجاد سلطه و تضعیف مسلمانان نشود می توان استفاده کرد.

اهل کتابی که شهروند جامعه اسلامی است، نسبت به غیرمسلمانی که شهروند جامعه اسلامی نیست اولویت دارد. اما به کارگیری غیرمسلمان دارای تخصص مورد نیاز جامعه اسلامی مادامی که با نظارت جامعه اسلامی باشد ظاهراً مشکلی ندارد.

در سیره نبوی و علوی و امامان علیهم السلام هم مواردی هست که از اهل کتاب استفاده کرده اند. در روایتی که از امام باقر علیه السلام نقل شده، امام، مداوا شدن به وسیله اهل کتاب و گرفتن دارو از ایشان را بدون اشکال می داند (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۵، ص ۲۲۶). حدیث صحیح دیگری گویای به کارگیری ایشان از سوی اهل بیت علیهم السلام در کارهای خدماتی است. در این نقل، راوی از اینکه خدمتکار امام رضا علیه السلام مسیحی است، تعجب می کند و به ایشان عرض می کند یک زن، خدمتکار شماست و حال آنکه می دانید او مسیحی است. حضرت در پاسخ فرمودند اگر دست های خود را بشوید، مانعی نیست (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۴۲۲). در حدیث دیگری امام صادق علیه السلام اجازه می دهند مرد و زن مسیحی به شرط شست و شوی دست هایشان، مسلمانان را غسل میت دهند (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۱۵).

۳. به کارگیری زنان در سیستم اداری دولت اسلامی

قرآن کریم در سور مختلفی به مباحث زنان پرداخته است، از جمله در سوره های نساء،

طلاق، تحریم، احزاب و نور. در قرآن به انواع زنان اشاره شده و هم از زنان خوب و نمونه مثل آسیه (تحریم، ۱۱) و مریم (تحریم، ۱۲) یاد شده و هم زنانی مثل همسر نوح و همسر لوط که شایسته نیستند (تحریم، ۱۰). همچنین به زنان فرمانروا مثل بلقیس اشاره شده است (نمل، ۲۳، ۴۴). علاوه بر این موارد، آیاتی درباره همسر (قصص، ۲۳، ۲۹)، مادر، و خواهر حضرت موسی (ع) وجود دارد (قصص، ۷، ۱۲). درباره همسر حضرت ابراهیم (ع) (هود، ۷۱) و همسران حضرت رسول خاتم (ع) (احزاب، ۲۸ به بعد) نیز مباحث مفصلی در قرآن بیان شده است.

اگر مناصب به دو بخش ولایی و اداری تقسیم شود، ظاهراً به کارگیری زنان در مناصب اداری، خدماتی، رفاهی، تربیتی، پزشکی، بهداشتی، ایراد نداشته باشد. در صدر اسلام و در حکومت نبوی هم در چنین مواردی از زنان استفاده می شده است. این امر قطعی است که زنان در بعضی از جنگ‌های صدر اسلام حضور داشته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۴۵)، مانند جنگ تبوک که فاصله و مسافت بسیار زیادی را مسلمانان به فرماندهی خود پیامبر (ع) رفتند و برگشتند.

در جمهوری اسلامی با نظارت امام خمینی (ع) و سپس مقام معظم رهبری آیت الله خامنه‌ای از زنان در مناصب پزشکی، بهداشتی، تعلیم و تربیت، خدماتی، امور اداری، تدریس در حوزه، دانشگاه و آموزش و پرورش استفاده می شود. اما در مورد مناصب ولایی، فقها عموماً نظر موافقی ندارند؛ یعنی گفته شده است از زنان در مناصبی که به نحوی از پست‌های ولایی شمرده می شود، مانند افتاء و قضاء نمی توان استفاده کرد. در جمهوری اسلامی زنان در مجلس شورای اسلامی، فرمانداری، وزارت و حتی فرماندهی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی در سطح استان، مثل فرماندهی سپاه همدان توسط سرکار خانم دباغ، حضور داشته و دارند.

۳-۱. دیدگاه اول

دیدگاه اول معتقد است که مردان سرپرست زنان هستند (روحانی و دیگران، ۱۳۹۲، صص ۴۱-۶۶). قرآن می فرماید: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى

بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالْصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ» (نساء، ۳۴)؛ مردان، سرپرستان و تدبیرکنندگان [زندگی] زنانشان، به خاطر آنکه خدا مردان را [از جهت توان جسمی، تحمل مشکلات و قدرت روحی و فکری] بر زنان برتری داده، و به خاطر آنکه [مردان] از اموالشان هزینه زندگی زنان را [به عنوان حقی واجب] می پردازند پس زنان شایسته و درست کار [با رعایت قوانین حق] فرمانبردار [و مطیع شوهر] اند [و] در برابر حقوقی که خدا [به نفع آنان برعهده شوهرانشان] نهاده است، در غیاب شوهر [حقوق و اسرار و اموال او را] حفظ می کنند.

مفهوم روشن آیه این است که مردان سرپرست زنان هستند. البته با فرض اینکه واژه «قوامون» همان طور که مشهور است، سرپرست معنا شود. مردان سرپرستی و مدیریت زنان را بر عهده دارند.

در اینجا چند بحث مطرح است:

۱. چرا مردان قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ هستند؟

۲. منظور از «قوامون» چیست؟

۳. اینکه آیه فرموده «على النساء» آیا منظور مطلق زنان است و افزون بر همسران و دختران، شامل همه زنان می شود یا فقط ناظر به خانواده است؟

مسئله اول: قَوَّام بودن مردان بر زنان دو دلیل دارد: یکی اینکه بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ. اگر فَضَّلَ به معنای فضیلت باشد و نه به معنای فضل و زیادی ترجمه آیه این گونه می شود: خدا، برخی از آنها را بر برخی دیگر برتری داده است. بعضی از ایشان که مراد مردان هستند، بر بعضی دیگر که زنان هستند، از سوی خدا برتری داده شده اند. این برتری، موهبتی است و به طور طبیعی مردان بر زنان برتری جسمی دارند. به معنای اینکه اگر طبیعی رشد کنند و هیچ تمرینی نداشته باشند و گرنه مردی که ورزش نمی کند نسبت به خانمی که اهل ورزش رزمی است، برتری ندارد، ضمن آنکه اگر تمرین و ممارست کنند، موهبتی نیست و بلکه اکتسابی می شود. ناگفته نماند که اینجا اختلاف وجود دارد که آیا آیه علت حکم را می فرماید، یا حکمت حکم را بیان می نماید.

حکمت، یا دلیل دیگر این است که وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ به خاطر اینکه مردان از اموال خودشان برای زنان هزینه می کنند و مثلاً مهریه یا نفقه می پردازند. ممکن هم هست که مردی خرج زنان را ندهد و برعکس زنانی باشند که خرج مردان را بدهند. این امر اکتسابی است.

استدلال از این قرار است: برخی معتقدند، مراد از رجال و نساء در این آیه مطلق مردان و زنان است و فقط بحث خانواده مطرح نیست و این جمله خبری در حکم انشاء است و مردان باید سرپرست زنان باشند. دو قرینه این استدلال را با مشکل مواجه می کند. ادامه آیه چنین است «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ»؛ یعنی زنان شایسته آنانی هستند که مطیع شوهرانشان می باشند. و در غیاب شوهر، خودشان را حفظ می کنند، به آنچه که خدا گفته که حفظ بشود.

قرینه دیگر، انفاق و خرجی دادن است. به عبارت روشن تر، مردان که خرجی همه زنان را نمی دهند. هر مردی فقط به همسر خودش خرجی می دهد؛ بنابراین استدلال کسانی که معتقدند مدلول آیه کلی است و خواسته اند بحث را به بیرون از خانواده تعمیم بدهند، پذیرفته نیست.

در مقابل، عده ای با پذیرش اینکه بحث مربوط به خانواده است، این گونه استدلال می کنند که اگر سرپرستی مردان در خانواده درست باشد و آیه مدیریت زنان را در خانواده که یک نهاد کوچک و بسته است، نفی کرده باشد، به طریق اولی مدیریت ایشان بر جامعه را که یک نهاد بزرگ است، نفی می نماید (روحانی و دیگران، ۱۳۹۲، صص ۴۱ - ۶۶).

آیا قوامون جمع قوام به معنای سرپرست و مدیر است؟ اگر به همین معنایی که این دسته از فقها و مفسرین گفته اند باشد، آن گاه می شود نتیجه گرفت، که زنان برای قضاوت، حکومت، امارت، مرجعیت و افتاء و امثال آن ولایت ندارند.

۳-۲. دیدگاه دوم

در مورد واژه قوام چند دیدگاه وجود دارد. یک معنا و دیدگاه همین معنای

مدیریت و سرپرستی بود که تاکنون بحث شد و طرفداران بسیاری مانند علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ج ۴، ص ۳۴۳)، آیه الله مکارم شیرازی (۱۳۸۵ مکارم شیرازی، ج ۳، ص ۳۶۹)، فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۰ق، ج ۱۰، ص ۷۰)، سید عبدالله شبر (شبر، ۱۴۳۳ق، ص ۱۱۴) و آلوسی (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۳)، دارد.

دیدگاه دوم معتقد است، که این واژه منحصر در زندگی خانوادگی است و به زندگی اجتماعی سرایت نمی کند، چون ماهیت نهاد خانواده و نهاد اجتماع متفاوت است. چه به معنای سرپرست و مدیر باشد و چه به معنای محافظ و مراقب. از طرفداران این معنا شیخ محمد عبده است (عبده، ۱۳۲۸ق، ج ۵، ص ۶۷). اما نظر شهید مطهری که تقریر جدیدی از منظر فلسفه اجتماعی دارند متفاوت است. استاد می نویسد نهاد یا اجتماع خانواده با نهاد جامعه متفاوت است و نمی توان این دو را باهم مقایسه کرد و آنچه را که در جامعه هست به خانواده تسری داد، یا آنچه که در خانواده وجود دارد، به جامعه تسری داد. چون نهاد خانواده یک نهاد طبیعی است، در حالی که جامعه یک نهاد مدنی است. در اجتماع طبیعی مثل خانواده، حقوق و وظایف خاص افراد را خود طبیعت معین می کند. طبیعت است که می گوید زن یا مرد چه نقشی داشته باشد؛ بنابراین در اجتماع خانواده، حکومت مرد بر زن یک امر طبیعی است. به عبارت دیگر اینکه مرد سرپرست همسر خودش باشد، یک قانون طبیعی است و طبیعت درباره همه زوجها و از جمله در مورد مرد و زن این گونه حکم می کند. بنابراین آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» حقیقتی مربوط به اجتماع طبیعی خانوادگی را بیان می کند و در صدد بیان حکمی تشریعی نمی باشد. به همین دلیل استاد مطهری معتقد است این آیه هیچ ارتباطی به حکومت مردان بر زنان در اجتماع مدنی یعنی در جامعه قراردادی ندارد. در جامعه ممکن است بسیاری از مردان بیسواد باشند و اصلاً خودشان را هم نتوانند اداره کنند. ولی چه بسا بانوانی تحصیل کرده، تربیت یافته و آموزش دیده باشند که بتوانند مردان زیادی را مدیریت نمایند (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱۹، ص ۱۶۳). آیت الله جوادی آملی هم دیدگاهشان در همین گروه است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۸، ص ۵۵۳).

علامه جوادی آملی بر این باور است که نهاد خانواده یک نهاد طبیعی است اما

طبیعی بودن نهاد جامعه را نمی‌پذیرد و آن را یک نهاد قراردادی می‌داند و از آنجا که دو نهاد، دارای دو ویژگی جداگانه هستند نمی‌شود حکم یکی را به دیگری تسری داد. به عبارت روشن‌تر در نهاد خانواده که یک نهاد طبیعی است، طبیعت وظایف زن و مرد را تعیین کرده و مرد باید مراقب زن بوده و مدیریت امور را به عهده بگیرد. اما در جامعه که نهادی قراردادی است باید دید که قرارداد چگونه است و انسان‌ها چگونه توافق می‌کنند و قرارداد اجتماعی چگونه ترسیم می‌شود؟ این بحث را می‌توان از منظر فلسفه سیاسی و اجتماعی پیگیری کرد.

۳-۳. دیدگاه سوم

دیدگاه سوم معتقد است، قوامون به معنای مدیریت و سرپرستی نیست، بلکه به معنای مراقبت و محافظت است. در لسان‌العرب گفته شده که گاهی قیام به معنای محافظت و اصلاح می‌آید (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۴۹۶) که در آیه مورد اشاره هم به همین معناست. همین معنا را به زبیدی هم نسبت داده‌اند (زبیدی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۷، ص ۵۹۶). همچنین در آیه شریفه «كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ» (مائده، ۸) و آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ» (نساء، ۱۳۵) کلمه قوامین به معنای مدیریت و سرپرستی نیست، بلکه به معنای قیام، مراقبت، نظارت، پیگیری و اعمال قدرت است.

آیه دیگری که برای منع مدیریت زنان در پست‌هایی که جنبه ولایی دارند به آن استناد شده آیه هجده سوره مبارکه زخرف است: «أَوْ مَنْ يُنشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ» (زخرف، ۱۸)؛ آیا کسی که در پیرایه و زیور پرورش می‌یابد و هنگام جدال قدرت تبیین ندارد فرزند و یا شریک خداست؟ این دیدگاه که قائلان اندکی دارد مدعی است که جنس مؤنث، برخلاف مردان که به تدبیر امور اشتغال دارند، همواره مشغول آراستن خویش است. در حالی که این سخن، بیانگر دیدگاه خدای متعال نیست و نمی‌خواهد ویژگی ذاتی زنان را بیان کند؛ زیرا آیه در مقام بیان عقیده مشرکان است که می‌گفتند، فرشتگان دختران خدا هستند و برای دختران ویژگی‌های خاصی قائل

بودند. خداوند متعال در این آیه دیدگاه آنها را نقد می‌کند که در میان شما زنان چنین ویژگی یا نقشی دارند پس چگونه آنها را به خدا نسبت می‌دهید.

آیه سومی که ممکن است به آن استناد شود، این آیه کریمه است: «فَقَالَ أَحْطُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَحِثُّكَ مِنْ سَيِّئَاتِي يَقِينٌ» * إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ * وَجَدْتُهَا وَ قَوْمَهَا يُسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالُهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ» (نمل، ۲۲، ۲۴)؛ [هدهد] گفت: [ای سلیمان!] من به چیزی آگاهی یافته‌ام که تو به آن آگاهی نیافته‌ای، و [من] از [سرزمین] سبا خبری مهم و یقینی برای آورده‌ام. * به راستی من زنی را یافتم که بر آنان حکومت می‌کند، و از هر چیزی [که از وسایل و لوازم حکومت و قدرت است] به او داده‌اند و تختی بزرگ دارد، * او و قومش را یافتم که بجای خدا برای خورشید سجده می‌کنند و شیطان، اعمال [زشتان] را برای آنان آراسته و در نتیجه آنان را از راه [حق] بازداشته است به این سبب هدایت نمی‌یابند.

وقتی که هدهد رفت و برگشت و به حضرت سلیمان علیه السلام ماجرای حکومت بلقیس را گفت، برخی گفته‌اند شاید بتوان از این مدل هم استفاده کرد. به نظر می‌رسد که این دیدگاه قائلی هم نداشته باشد. اتفاقاً برعکس آیات مختلفی وجود دارد، که بر درایت و تدبیر بلقیس دلالت می‌کند. چون به جمع مشاوران و به کابینه‌اش گفت که نامه کریمانه‌ای برای من آمده و طرح بحث کرد و گفت چه کنیم؟ آنها گفتند که ما قوی هستیم و می‌توانیم با ایشان مقابله کنیم، ولی هر امری که شما بگویید، تبعیت می‌کنیم. ملکه گفت که نه «إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَءَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً» * وَ إِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ» (نمل، ۳۴، ۳۵)؛ یعنی پادشاهان هنگامی که [با ابزار، ادوات جنگی و سپاهی رزمی] وارد شهری می‌شوند، آن را تباہ می‌کنند و عزیزان اهلش را به ذلت و خواری می‌نشانند و [آنان] همواره چنین می‌کنند! * من به سوی آنان هدیه‌ای [قابل توجه] می‌فرستم، پس با تأمل می‌نگرم که فرستادگان با چه پاسخی بر می‌گردند؟ وقتی که معلوم شد که سلیمان علیه السلام آن هدیه را قبول نکرد و دوباره پیام فرستاد در نهایت خانم بلقیس به این تصمیم رسید که برود با سلیمان علیه السلام از نزدیک

گفت و گو کند و در نهایت ایمان آورد. منظور اینکه در این ماجرا قرآن چهره مثبتی از بلقیس و نحوه مدیریتش ترسیم می کند.

قدر متیقن این است که در برخی از مناصب به کارگیری خانم‌ها جایز است که عمدتاً بخشی از آن فعالیت‌ها حالت فرهنگی دارد. یعنی جامعه با توجه به اینکه بیند زنان شایسته‌ای حضور دارند، طبیعتاً از آنها استفاده خواهد کرد. بخشی هم پست‌های مربوط به اموری است که با ولایت به نوعی مرتبط می شوند، که ظاهراً مذاق شارع بر دامن زدن به حضور زنان نبوده و نیست. فیلسوفان سیاسی هم وارد این بحث نشده‌اند. یعنی وقتی که می‌خواستند شرایط رؤسای مدینه فاضله را بگویند، قید مرد بودن را نیاورده‌اند. ولی شاید کسی بگوید که از نظر آنها مفروض این بوده که مرد باشد. برخلاف فقها که در بحث‌هایشان برای ولایت چه در سطح معصومین علیهم‌السلام چه غیر معصومین غالباً به شرط مرد بودن اشاره می کنند. غیر از حضرت امام که در بحث شرایط ولایت فقیه، فقط عدالت و علم و کفایت را ذکر کرده و صحبتی از مرد بودن نکرده است (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۲۳)، ولی در جایی دیگر جمله‌ای دارند که براساس آن جمله زنان نمی‌توانند عهده‌دار مناصبی بشوند که از مناصب ملازم ولایت به حساب می آید. فرمایش امام خمینی علیه‌السلام این است: «فاطمه زهرا علیها‌السلام ... اگر مرد بود، نبی بود؛ زنی که اگر مرد بود، بجای رسول الله بود» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۳۳۷). شاید بتوان از این جمله برداشت کرد که زنان نمی‌توانند عهده‌دار مناصبی شوند که ملازم با ولایت است. وانگهی همه انبیای الهی مرد بوده‌اند، و اگر کسی مدعی شده در میان انبیای بنی اسرائیل پیامبر زن هم بوده از عهده اثبات آن برنیامده و در قرآن کریم هم ذکری از آن به میان نیامده است.

۳-۴. نگاه چهارم

بعضی از آیات قرآن کریم آیتی است که از زنان و مردان در کنار هم یاد کرده و اوصاف ایمانی را برای آنها به شکل مشترک ذکر کرده است. مانند آیه «الْمُتَّقُونَ وَالْمُتَّقَاتُ مِنْ بَعْضِ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ

تَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (توبه، ۶۷)؛ مردان و زنان منافق همانند و مشابه یکدیگرند، به کار بد فرمان می‌دهند و از کار نیک باز می‌دارند و از انفاق در راه خدا امساک می‌ورزند، خدا را فراموش کردند و خدا هم آنان را [از لطف و رحمت خود] محروم کرد یقیناً منافقانند که فاسق‌اند. در اینجا قرآن می‌گوید مردان منافق و زنان منافق با هم یک شبکه را تشکیل می‌دهند.

در آیه بعدی می‌فرماید: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعَنَهُمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ» (توبه، ۶۸)؛ یعنی خدا آتش دوزخ را به مردان و زنان منافق و کافران وعده داده، در آن جاودانه‌اند، همان برای آنان بس است. و خدا لعنتشان کرده و برای آنان عذابی پایدار است. دوباره مردان و زنان منافق و کفار را هم اضافه می‌کند. در آیات بعدی عین همین بحث برای مؤمنان آمده است: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» *وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِينٌ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه، ۷۱، ۷۲)؛ یعنی وقتی قرآن در صحنه سیاست و جامعه از زنان و مردان صحبت می‌کند هم در بخش منافقین و کفار، زن و مرد را مستقل می‌آورد و هم در بخش مؤمنان مستقل می‌آورد. این یک نمونه هست.

از منظر شبکه قدرت مردان و زنان مؤمن، و مردان و زنان منافق، و مردان و زنان کافر، دوشادوش یکدیگر هستند و تأثیراتشان به گونه‌ای نیست که بتوان یکی را نادیده گرفت بلکه باید به هر دو گروه زنان و مردان توجه شود.

جمع‌بندی

هر نظام سیاسی، کارگزارانی دارد، این کارگزاران شبکه قدرت آن نظام سیاسی را تشکیل می‌دهند. در فرهنگ اسلامی و قرآن کریم کسانی که می‌خواهند مناصبی را عهده‌دار شوند و وارد سیستم سیاسی و مدیریتی نظام اسلامی و به اصطلاح شبکه

قدرت شوند، باید دارای ویژگی‌هایی باشند. این ویژگی‌ها شامل کارگزاران مسلمان، کارگزاران غیرمسلمان و زنان و شرایط به کارگیری و ورود آنها در شبکه قدرت می‌شود.

کارگزاران مسلمان باید واجد ویژگی‌های شایستگی، امانت داری، علم و تخصص، امانت داری و تخصص باشند..

حضور کارگزاران غیرمسلمان در مناصبی که ملازم با ولایت است، جایز نمی‌باشد. چون آیات بسیار زیادی در قرآن از هرگونه ولایت و هم‌پیمانی و همسویی با کسانی که مسلمان نباشند، نهی کرده است. اما در مناصبی که هویتشان خدمت رسانی به شهروندان است، مثل سدسازی، جاده‌سازی و پل‌سازی می‌توان با نظارت دولت اسلامی از غیرمسلمانان استفاده کرد.

به کارگیری کارگزاران زن، محل بحث است. قدر متیقن این است که در برخی از مناصب به کارگیری خانم‌ها جایز است. در عین حال، به‌طور کلی از مذاق شارع نمی‌توان استفاده کرد که مشوق حضور زنان در پست‌های مدیریتی و بویژه پست‌های ولایتی و مدیریتی سطح بالا باشد، که انجام آنها ملازم با اختلاط با مردان است. حتی امروزه در کشورهای دنیا هم اینکه زنانی به مناصب بالا مثل رئیس‌جمهور یا نخست‌وزیری برسند شیوع ندارد. در نیروهای مسلح هم این حضور قابل توجه نیست. اما آنچه الان مشهور و مورد عمل است این است که فقها به کارگیری زنان را در مناصب آموزشی، پژوهشی، بهداشتی، پزشکی، رفاهی ایراد نمی‌گیرند. در صدر اسلام هم ورودش زنان به این مشاغل، منعی نداشته و اکنون نیز منعی ندارد و چه بسا در برخی موارد مثل مناصب تربیتی و پزشکی تشویق هم می‌شود. اما مناصبی که به نحوی با امور مربوط به ولایت گره می‌خورد می‌توان گفت نگاه غالب، منع و یا سکوت است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

امام خمینی، سیدروح الله. (۱۳۸۵). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

امام خمینی، سیدروح الله. (۱۴۲۱ق). کتاب البیع (ج ۲). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱۲). بیروت: دار صادر.

آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی (ج ۳). بیروت: دار الکتب العلمیه.

جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). تسنیم تفسیر قرآن کریم (ج ۱۸). قم: اسراء.

روحانی، عباسعلی؛ آقاپروز، علی. (۱۳۹۲). بررسی فقهی مدیریت زنان در آئینه وحی. پژوهشنامه متین، ۱۵(۵۸). صص ۴۱-۶۶.

زبیدی، محمد بن محمد مرتضی. (۱۴۲۲ق). تاج العروس (ج ۱۷). کویت: دار الهدایة.

شبر، عبدالله. (۱۴۳۳ق). تفسیر القرآن الکریم. قم: مؤسسه دار الهجره.

شمس الدین، محمد مهدی. (۱۳۸۲). نظام حکومت و مدیریت در اسلام. تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه اسلامی.

شیخ حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة (ج ۲۶). قم: مؤسسه آل البيت.

طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۰۲ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۷). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد. (۱۳۶۷). اساس الاقتباس (مصحح: محمد تقی مدرس رضوی). تهران: دانشگاه تهران.

عبده، محمد. (۱۳۲۸ق). تفسیر المنار (ج ۵). مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

عراقی، ضیاءالدین. (۱۳۶۱). بدائع الافکار فی الأصول (تقریرات میرزا هاشم آملی، ج ۱). نجف اشرف: المطبعة العلمية.

فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (ج ۱۰). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فیرحی، داود. (۱۳۸۲). نظام سیاسی و دولت در اسلام. تهران: انتشارات سمت.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مطهری، مرتضی. (۱۳۹۵). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۱۹). تهران: صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۵). تفسیر نمونه (ج ۳). تهران: دار الکتب الاسلامیه.

Citizenship and Nationality in Light of Islamic Jurisprudential Teachings: A Socio-Political Analysis with Emphasis on the Gaza Issue¹

Reza Isania 

Assistant Professor, Department of Political Science, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
r.eisania@isca.ac.ir



Abstract

The concepts of nationality and citizenship are among the most fundamental in modern political thought, emerging alongside the formation of nation-states and modern political systems as replacements for traditional Islamic notions such as *ummah* (as a politico-religious community), *Dar al-Islam*, and *hijrah* in Islamic jurisprudence. However, the profound transformations and crises in the Islamic world—especially the situation of Palestine and, in particular, Gaza—highlight the need for a critical and sociological re-examination of these concepts in light of Islamic teachings. This article, using a descriptive-analytical approach and drawing on Shia jurisprudential sources, reinterprets the concepts of citizenship and nationality in the context of Gaza, understood as a socio-political reality under occupation. It aims to provide a jurisprudential-social-political analysis of the rights of Gaza's inhabitants within the framework of Shia political jurisprudence, demonstrating how Islamic law is interpreted and applied in response to specific circumstances. The primary question of the article is whether the modern concept of

1. Isania, R. (2024). Citizenship and nationality in light of Islamic jurisprudential teachings (A sociological-political analysis with emphasis on the Gaza issue). *Journal of Jurisprudence and Politics*, 5(9), p. 33-73. <https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72412.1085>

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

■ **Received:** 2025/06/24 • **Revised:** 2025/07/11 • **Accepted:** 2025/09/27 • **Published online:** 2025/11/02

citizenship aligns with the principles of Islamic jurisprudence and how the legal and political status of Gaza's residents can be analyzed in light of the interaction between Islamic jurisprudence and social reality. The findings show that Shia jurisprudence, by relying on principles such as *nafty al-sabil* (denial of dominance), *la darar* (no harm), and defensive jihad, provides strategies that not only express religious rulings but also reveal the potential of Islamic law to deal with political and social challenges. These strategies, however, at times conflict with international law and modern legal structures.

Overall, the study demonstrates that Islamic jurisprudence, through concepts such as *hijrah* (migration), *nusrah* (support), *wilayah* (guardianship), and faith, offers a framework distinct from modern citizenship—one that, in critical situations like Gaza, can serve as an active foundation for political commitment, legal protection, and faithful resistance. Such a reinterpretation contributes to the renewal and dynamism of governmental jurisprudence in addressing *ummah*-centered issues.

Keywords

Nationality; citizenship; Islamic ummah; *Dar al-Islam*; Gaza; sociology of political jurisprudence; international law; Shia political jurisprudence.

الجنسية والمواطنة في ضوء تعاليم الفقه الإسلامي (تحليل اجتماعي سياسي مع التركيز على قضية غزة)^١

رضا عيسى نيا 

أستاذ مساعد، قسم العلوم السياسية، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.
 r.eisania@isca.ac.ir



الملخص

يُعد مفهوما "الجنسية" و"المواطنة" من أهم المفاهيم الأساسية في الفكر السياسي الحديث، والتي ظهرت مع تشكل "الدولة - القومية" والأنظمة السياسية الحديثة، وحلت محل مفاهيم تقليدية مثل "الأمة" (كجماعة سياسية دينية)، و"دار الإسلام"، و"الهجرة" في الفقه الإسلامي. ولكن التطورات الأخيرة والمستمرة والأزمات العميقة في العالم الإسلامي، وخاصة الوضع في فلسطين وغزة على وجه الخصوص، أبرزت الحاجة إلى مراجعة نقدية واجتماعية لهذه المفاهيم في ضوء التعاليم الإسلامية.

تتناول هذه الدراسة، من خلال المنهج الوصفي التحليلي والاستشهاد بالمصادر الفقهية الشيعية، إعادة النظر في مفهومي المواطنة والجنسية في أرض غزة (كواقع اجتماعي وسياسي في ظل الاحتلال). وتهدف إلى توضيح حقوق سكان غزة في إطار الفقه السياسي الشيعي من خلال تحليل فقهي اجتماعي سياسي، وبيان كيفية تفسير الفقه وتطبيقه في تفاعله مع الظروف الخاصة. السؤال الرئيسي لهذا البحث هو هل يتوافق مفهوم المواطنة الحديث مع معايير الفقه الإسلامي، وكيف يمكن تحليل

١. **الاستناد إلى هذه المقالة:** عيسى نيا، رضا. (١٤٠٣). الجنسية والمواطنة في ضوء تعاليم الفقه الإسلامي (تحليل اجتماعي سياسي مع التركيز على قضية غزة). الفقه والسياسة، ٥ (٩)، ص. ٧٣-٣٣.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72412.1085>

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

□ تاريخ الإستلام: ۲۰۲۵/۰۶/۲۴ • تاريخ التعديل: ۲۰۲۵/۰۷/۱۱ • تاريخ القبول: ۲۰۲۵/۰۹/۲۷ • تاريخ الإصدار: ۲۰۲۵/۱۱/۰۲

الوضع القانوني والسياسي لسكان قطاع غزة في ضوء التفاعل بين الفقه والواقع. تُظهر نتائج البحث أن الفقه الشيعي، بالاعتماد على مبادئ مثل "نفي السبيل" و"لا ضرر ولا ضرار" و"الجهاد الدفاعي"، يُقدّم حلولاً لا تُعبّر عن الأحكام الشرعية فحسب، بل تعكس أيضاً قدرة الفقه الإسلامي على مواجهة التحديات السياسية والاجتماعية. ويتعارض هذه الحلول أحياناً مع القانون الدولي والأطر القانونية الحديثة.

بشكل عام، يُظهر هذا البحث أن الفقه الإسلامي، بالاعتماد على مفاهيم كالهجرة والنصرة والولاية والإيمان، يُقدّم إطاراً مختلفاً للمواطنة الحديثة؛ إطار يُمكن أن يُمثل، في حالات الأزمات كغزة، دعماً فعالاً للالتزام السياسي والدعم القانوني والنشاط المصحوب بالإيمان والمقاومة. ويمكن أن يُسهم هذا التفسير الجديد في إعادة بناء وتنشيط الفقه الحكومي استجابةً للقضايا الوطنية.

الكلمات المفتاحية

الجنسية، المواطنة، الأمة الإسلامية، دار الإسلام، غزة، علم اجتماع الفقه السياسي، القانون الدولي، الفقه السياسي الشيعي.

تابعیت و شهروندی در پرتو آموزه‌های فقه اسلامی (تحلیلی جامعه‌شناختی-سیاسی با تأکید بر مسئله غزه)^۱

رضا عیسی‌نیا ^{id}

استادیار، گروه علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
r.eisania@isca.ac.ir



چکیده

مفهوم‌های تابعیت و شهروندی از بنیادین‌ترین مفاهیم در اندیشه‌سیاسی مدرن به شمار می‌روند که در راستای شکل‌گیری دولت-ملت و نظام‌های سیاسی مدرن به وجود آمده و جایگزین مفاهیم سنتی‌ای چون «امت» (به‌عنوان جامعه‌ای سیاسی-ایمانی)، «دارالاسلام» و «هجرت» در فقه اسلامی شده‌اند. با این حال، تحولات و بحران‌های عمیق در جهان اسلام، بویژه وضعیت فلسطین و به‌خصوص غزه، ضرورت بازنگری انتقادی و جامعه‌شناختی در این مفاهیم را در پرتو آموزه‌های اسلامی برجسته کرده است.

این مقاله با رویکردی توصیفی-تحلیلی و استناد به منابع فقهی شیعه، به بازخوانی مفاهیم شهروندی و تابعیت در سرزمین غزه (به‌عنوان یک واقعیت اجتماعی-سیاسی تحت اشغال) می‌پردازد، و درصدد است با تحلیلی فقهی-اجتماعی-سیاسی، حقوق ساکنان غزه را در چارچوب فقه‌سیاسی شیعه تبیین کند و نشان دهد چگونه فقه در تعامل با شرایط خاص، تفسیر و کاربرست می‌یابد. پرسش اصلی این مقاله این است که آیا مفهوم مدرن شهروندی با موازین فقه اسلامی سازگارند و وضعیت حقوقی و سیاسی ساکنان غزه چگونه در پرتو کنش متقابل فقه و واقعیت قابل تحلیل است؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که فقه شیعه با تکیه بر قواعدی چون «نفی سبیل»، «لاضرر» و «جهاد دفاعی»، راهکارهایی فراهم می‌کند که نه تنها بیانگر احکام

۱. **استناد به این مقاله:** عیسی‌نیا، رضا. (۱۴۰۳). تابعیت و شهروندی در پرتو آموزه‌های فقه اسلامی (تحلیلی جامعه‌شناختی-سیاسی با تأکید بر مسئله غزه). فقه و سیاست، ۵(۹)، صص ۲۳-۷۳.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72412.1085>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۳ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۲۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۵ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۸/۱۱

شرعی، بلکه منعکس کننده ظرفیت فقه اسلامی در پاسخ گویی به چالش های سیاسی و اجتماعی است. این راهکارها، گاه با قوانین بین المللی و ساختارهای حقوقی مدرن در تعارض قرار می گیرند. در مجموع، این مقاله نشان می دهد که فقه اسلامی با اتکا بر مفاهیمی چون هجرت، نصرت، ولایت و ایمان، چارچوبی متفاوت از شهروندی مدرن ارائه می دهد؛ چارچوبی که در شرایط بحرانی چون غزه، می تواند پشتوانه ای فعال برای التزام سیاسی، حمایت حقوقی، و کنشگری مؤمنانه و مقاومتی باشد. چنین بازخوانی می تواند به بازسازی و پویایی بخشی به فقه حکومتی در پاسخ به مسائل امت محور یاری رساند.

کلیدواژه ها

تابعیت، شهروندی، امت اسلامی، دارالاسلام، غزه، جامعه شناسی فقه سیاسی، حقوق بین الملل، فقه سیاسی شیعه.

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

با شکل‌گیری دولت-ملت‌های مدرن، مفهوم تابعیت به‌عنوان مبنای حقوقی و سیاسی رابطه فرد با حاکمیت تعریف شد. این مفهوم بتدریج جایگزین مفاهیم سنتی اسلامی شد که عبارتند از:

- امت (به مثابه جامعه‌ای سیاسی-ایمانی با مرزهای هویتی)؛
- هجرت (به‌عنوان کنشی سیاسی-دینی برای پیوستن به جامعه آرمانی)؛
- دارالاسلام (به مثابه قلمرو حاکمیت اسلامی)؛
- نصرت (به مثابه تعهد به یاری هم‌کیشان).

با این حال، تحولات چند دهه اخیر در جهان اسلام، بویژه بحران غزه، چالش‌های عمیقی را برای نظریه مدرن تابعیت به وجود آورده است. این چالش‌ها تنها نظری نیستند، بلکه ناشی از واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی ملموس هستند. وضعیتی که در آن بسیاری از مسلمانان، به‌رغم فقدان تابعیت رسمی از یک کشور خاص، احساس تعلق و تعهد دینی و سیاسی نسبت به سرزمین‌هایی چون فلسطین دارند. این احساس تعلق می‌تواند منشأ کنش‌های جمعی فراملی و بسیج سیاسی در حمایت از این سرزمین‌ها باشد که از منظر جامعه‌شناسی سیاسی قابل مطالعه است.

در چنین بستری، این پرسش مطرح می‌شود: آیا می‌توان با رجوع به فقه اسلامی، صورت‌بندی متفاوتی از مفهوم تابعیت ارائه داد که نه مبتنی بر مرزهای ملی، بلکه مبتنی بر مرزهای ایمانی و اجتماعی امت اسلامی باشد؟ و این صورت‌بندی چه کارکردهای اجتماعی و سیاسی در جهان معاصر خواهد داشت؟ به تعبیری دیگر، جایگاه فقهی مردم غزه از منظر مفهوم شهروندی و تابعیت اسلامی چیست و این جایگاه چه پیامدهایی برای نظام حقوقی-سیاسی اسلامی دارد؟

اگر سؤال اصلی را تجزیه کنیم، دو سؤال بنیادین استخراج می‌شود:

۱. آیا مفاهیم مدرن شهروندی و تابعیت با آموزه‌های فقه اسلامی سازگارند و چگونه می‌توان این ناسازگاری‌ها یا سازگاری‌های احتمالی را از منظر

جامعه‌شناسی فقه‌سیاسی تحلیل کرد؟

۲. وضعیت حقوقی ساکنان غزه در فقه‌سیاسی اسلام چگونه تبیین می‌شود و این تبیین چگونه بر فهم ما از رابطه فقه و قدرت در شرایط اشغال تأثیر می‌گذارد؟ پرسش‌های فرعی:

۱. آیا مفهوم شهروندی اسلامی امکان شمول نسبت به مردمی دارد که تحت سلطه حاکمیتی رسمی نیستند و این شمول چه پیامدهای سیاسی و اجتماعی برای مفهوم «امت» در پی دارد؟

۲. چه تفاوتی میان تابعیت سیاسی و عضویت ایمانی در فقه اسلامی وجود دارد و مردم غزه در کدام دسته قرار می‌گیرند و این دسته‌بندی چگونه بر حقوق، تکالیف و هویت سیاسی آنان تأثیر می‌گذارد؟

این مقاله تلاش دارد تا با تکیه بر منابع فقهی، به بازخوانی مفهوم شهروندی و تابعیت در چارچوب اسلامی بپردازد و آن را بر مسئله زنده و جاری غزه تطبیق دهد. فرضیه مقاله آن است که فقه اسلامی می‌تواند صورت‌بندی‌ای فعال از عضویت سیاسی بر پایه ایمان، هجرت، نصرت و ولایت ارائه دهد که با وضعیت معاصر امت اسلامی سازگارتر از الگوی دولت‌محور غربی است.

این صورت‌بندی نه تنها یک چارچوب نظری، بلکه می‌تواند به مثابه «ایدئولوژی بسیج‌گر» و منبعی برای «هویت‌یابی سیاسی مقاومتی» عمل کند. به تعبیری، مردم غزه - با وجود فقدان حاکمیت رسمی و تابعیت سیاسی به معنای مدرن - از منظر فقه اسلامی به عنوان اعضای امت و واجدان ولایت دینی تلقی می‌شوند. همین امر مشروعیت دفاع، حمایت و شمول بر احکام ولایت سیاسی اسلامی را برای آنان فراهم می‌کند.

۲-۱. اهمیت و ضرورت تحقیق

تابعیت و شهروندی از ارکان بنیادین نظم حقوقی در دولت‌های مدرن به شمار می‌روند و مبنای تعیین حقوق و تکالیف افراد نسبت به دولت و سرزمین مشخص‌اند. در جهان امروز، بی‌تابیتی یا تابعیت مبهم پیامدهای سنگینی برای اشخاص دارد و آنان را از

ابتدایی ترین حقوق انسانی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی محروم می کند.

مردم غزه، بویژه پس از شکل گیری دوگانگی سیاسی میان کرانه باختری و نوار غزه، و در سایه اشغال، محاصره و انکار حق تعیین سرنوشت، در وضعیتی قرار گرفته اند که تابعیت آنها از سوی دولت های گوناگون به رسمیت شناخته نمی شود یا با محدودیت های شدید روبه روست. از سوی دیگر، ساختارهای بین المللی نیز قادر نبوده اند پاسخ روشنی به وضعیت حقوقی و سیاسی آنان بدهند.

در چنین شرایطی، پرسش از جایگاه فقه اسلامی در تحلیل و تبیین این وضعیت، اهمیتی مضاعف می یابد. فقه اسلامی، به عنوان یکی از کهن ترین نظام های حقوقی که هم در ساحت عبادی و هم در عرصه های سیاسی، اجتماعی و بین المللی سخن گفته، می تواند چارچوب تحلیلی مؤثری برای ارزیابی وضعیت فعلی فلسطینیان، بویژه در غزه، فراهم آورد.

اما در عین حال، فقه اسلامی در سنت کلاسیک خود، فاقد مفهوم تابعیت به معنای مدرن آن بوده و مفاهیمی چون «دارالاسلام»، «اهل ذمه»، «مستأمن»، «بغی»، «هجرت» و «ولاء» را در نسبت با نظم سیاسی اسلامی و حق اقامت و حمایت حقوقی افراد به کار می برده است. با توجه به این شکاف مفهومی، ضروری است تا از منظر اجتهادی و تحلیلی، به بازخوانی و نوسازی مفهومی آموزه های فقهی در حوزه تابعیت و شهروندی پرداخت و نسبت این مفاهیم را با موقعیت مردم غزه به صورت روشمند واکاوی کرد.

در چنین بازخوانی ای، افزون بر استخراج ظرفیت های موجود فقهی، باید به الزامات زمان و مکان، مصلحت عمومی امت اسلامی، حقوق بنیادین انسان ها، و مفاهیم عدالت و کرامت نیز توجه داشت. بنابراین، این مقاله می کوشد تا با تأکید بر ظرفیت های فقه شیعه و اهل سنت، به بازسازی مفهومی تابعیت و شهروندی اسلامی در پرتو وضعیت خاص مردم غزه پرداخته و نشان دهد که فقه اسلامی چگونه می تواند پاسخگوی مسائل نوپدید جهان اسلام، خصوصاً در بستر استعمار، اشغال و انکار هویت ملی و سیاسی باشد.

بررسی اینکه چگونه مفاهیم فقهی ای چون دارالاسلام، هجرت، نصرت، ولایت، امان و جهاد می توانند چارچوبی معنوی-سیاسی برای فهم جایگاه غزه در امت اسلامی و

تعهد مسلمانان نسبت به آن فراهم آورند، ضرورتی علمی، دینی و راهبردی است.

۳-۱. اهداف تحقیق

۱. بازخوانی مفاهیم تابعیت و شهروندی از منظر فقه اسلامی و بررسی قابلیت آنها برای تبیین وضعیت مقاومت در غزه.
۲. تحلیل گفتمان فقهی پیرامون فلسطین و غزه در میان فقهای شیعه و سنی با تأکید بر تحولات قرن اخیر.
۳. ارائه چارچوبی مفهومی از شهروندی اسلامی مقاومتی در تقابل با مدل سکولار تابعیت در نظم دولت-ملت.
۴. برجسته‌سازی ظرفیت جامعه‌شناسی فقه برای تحلیل موقعیت‌های استثنایی مانند اشغال، مقاومت و تبعید.
۵. تقویت ادبیات فقه مقاومت و نظریه امت در پاسخ به چالش‌های حقوقی-سیاسی فلسطین.

۴-۱. پیشینه تحقیق و نوآوری مقاله

بحث تابعیت و شهروندی با چالش‌های نظری متعددی روبرو بوده است. پژوهش‌هایی در این زمینه انجام شده که می‌توان آنها را به چند دسته تقسیم کرد:

۱-۴-۱. شهروندی و تابعیت در فقه اسلامی

- آثاری مانند «تابعیت در فقه اسلامی» نوشته محمدرضا ضیایی فر (۱۳۸۲)، «آیت‌الله سیستانی و حقوق شهروندی» نوشته محمدهادی زاهد غروی (۱۴۰۳)، و «رویکردهای فقهی: فقه فردی، نظام‌های اجتماعی، فقه حکومتی» از احمد واعظی (۱۳۹۸)، تلاش کرده‌اند تا با تمرکز بر مفهوم امت، دارالاسلام و دارالکفر، مفاهیم تابعیت و عضویت سیاسی را تبیین کنند. این آثار عمدتاً به تبیین مبانی کلی پرداخته‌اند.

- در فقه شیعه، مباحث شهروندی عمدتاً در قالب مفاهیمی مانند امت، ذمه و ولایت مطرح شده است. تحقیقاتی مانند: «مبانی حقوق بشر در اسلام و دنیای معاصر» (عمید زنجانی، ۱۳۹۰) با تأکید بر کرامت ذاتی انسان، و «حقوق و سیاست در قرآن» (مصباح یزدی، ۱۴۰۰) درباره نسبت حاکمیت اسلامی با حقوق غیرمسلمانان، به این حوزه پرداخته‌اند. کتاب «فقه و حقوق شهروندی» (جمال بیگی، ۱۳۹۶) نیز به رابطه امت و ملت در اندیشه شیعه اشاره کرده و نقدی بر تطبیق ناقص مفاهیم مدرن شهروندی با فقه اسلامی دارد.

- در میان متفکران معاصر، امام خمینی علیه السلام با طرح نظریه «ولایت فقیه» و تأکید بر «فقه نظام» تلاش کرد تا نگاهی تمدنی و ساختاری به فقه سیاسی ارائه دهد. در حوزه اهل سنت نیز اندیشمندانی چون یوسف قرضاوی، فتاحی یکن، و طه جابر العلوانی با تأکید بر «وحدت امت» و نقد مرزهای سیاسی، بر ظرفیت فقه اهل سنت برای عبور از تنگنای دولت محوری تأکید کرده‌اند.

- همچنین، پژوهش‌هایی مانند مقاله «تابعیت در فقه اسلامی و حقوق موضوعه ایران» علی قلی‌زاده و همکاران (۱۴۰۰) و «حقوق شهروندی در اسناد بین‌المللی» (نوبت مسعودی، ۱۳۹۶) به تحلیل تطبیقی این مفاهیم پرداخته‌اند، اما عمدتاً ناظر به نظام سیاسی داخلی یا کلیات بوده‌اند.

۱-۴-۲. مطالعات مرتبط با فلسطین و غزه

- مقاله «تابعیت در کشورهای اشغالی با تأکید بر فلسطین» (۱۳۹۴) اثر حمید محمدی، به چالش‌های حقوقی فلسطینیان بدون دولت مستقل اشاره می‌کند.

- کتاب «فقه مقاومت» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۸) با تمرکز بر مشروعیت دفاع و مبارزه مسلحانه در برابر اشغال، کمتر به وضعیت حقوقی افراد تحت اشغال از منظر فقهی توجه کرده است.

با این حال، ادبیات فقهی موجود کمتر به تطبیق این مفاهیم بر موقعیت‌های خاصی چون فلسطین یا غزه پرداخته و اغلب در سطح نظری باقی مانده است. همچنین، تحلیل

فقهی-سیاسی وضعیت مردم غزه در چارچوب یک واحد سیاسی ناتمام یا محاصره شده، و کاربرد مفاهیم مدرن شهروندی در بستر موقعیت‌های استثنایی مانند غزه، کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

۱-۴-۳. خلأهای پژوهشی و نوآوری مقاله

این مقاله تلاش دارد تا با تلفیق منابع کلاسیک، تحلیل وضعیت معاصر، و بهره‌گیری از جامعه‌شناسی فقه، پل واسطی میان فقه سنتی و بحران‌های امت‌محور امروز ایجاد کند. خلأهای پژوهشی اصلی که این مقاله در پی پر کردن آنهاست عبارتند از:

۱. فقدان تحلیل فقهی-انتقادی از مفهوم تابعیت در بستر مناطق اشغالی مانند غزه.
 ۲. نبود بازخوانی مفهومی «شهروندی» با استناد به آموزه‌های قرآنی و فقهی در وضعیتی که نظم حاکم غیردینی و مبتنی بر اشغال و استعمار است.
 ۳. عدم تبیین نسبت میان مقاومت، عضویت سیاسی، و حق تعلق به سرزمین در قالب مفاهیم فقهی‌ای چون ولایت، دارالاسلام، و دارالکفر.
- نوآوری این مقاله نسبت به پیشینه در موارد زیر قابل تبیین است:

- جامعه‌شناسی فقهی: ترکیب روش‌های فقهی با تحلیل‌های جامعه‌شناختی از وضعیت غزه (بررسی میدانی حقوق شهروندی در کنار استنباط فقهی) برای ارائه راهکارهای عملی.
- تمرکز بر غزه به عنوان مصداق: در حالی که اکثر تحقیقات به کلیات شهروندی اسلامی پرداخته‌اند، این مقاله مصداق‌محور است، یعنی بر وضعیت عینی غزه تمرکز کرده و راهکارهای فقهی برای حل تعارضات حقوقی با رویکرد جامعه‌شناختی ارائه می‌دهد.
- فقه پویا و مقاومتی: ارائه راهکارهای فقهی برای حل تعارضات قوانین بین‌المللی و موازین اسلامی در غزه، مبتنی بر آرای معاصر (مانند فقه المقاومة) و با هدف ارائه یک چارچوب مفهومی برای «شهروندی اسلامی مقاومتی».

۱-۵. روش تحقیق

- این مقاله از روش تحلیل نظری با رویکرد جامعه‌شناسی فقه‌سیاسی بهره می‌گیرد. در این رویکرد، فقه نه تنها مجموعه‌ای از احکام شرعی، بلکه به مثابه نهاد معرفتی-اجتماعی فهم می‌شود که در تعامل با ساختارهای قدرت، هویت و نظام‌های معنایی جامعه عمل می‌کند.
- بدین سان، احکام فقهی درباره تابعیت، دارالاسلام، هجرت، جهاد و ... به مثابه بازتاب و در عین حال بازساز ساختارهای اجتماعی و سیاسی خاصی مورد مطالعه قرار می‌گیرند. برای این منظور، داده‌های پژوهش شامل: متون فقهی کلاسیک و معاصر، دیدگاه‌های فقه‌های امامیه، بیانیه‌ها و فتاوی صادرشده پیرامون مسئله فلسطین و غزه، و نیز ادبیات مقاومت اسلامی در گفتمان‌های فقهی-سیاسی است.
- این متون از منظر تحلیل گفتمان فقهی (با تأکید بر ابعاد سیاسی و اجتماعی گفتمان) با تمرکز بر مفاهیم کلیدی چون «امت»، «دار»، «نصرت»، «ولاء» و «حدود» مورد خوانش قرار می‌گیرند تا چگونگی شکل‌گیری و تحول درک فقهی از تابعیت و شهروندی در موقعیت‌های استثنایی و در نسبت با پویایی‌های قدرت و مقاومت مانند اشغال یا مقاومت مشخص شود.
- در این چارچوب، از ابزارهای مفهومی جامعه‌شناسی فقه‌سیاسی از جمله مفاهیم: زمینه اجتماعی و سیاسی صدور فتوا، موقعیت سیاسی و اجتماعی فقیه، تحول در نهادهای تولید فقه در پاسخ به نیازهای سیاسی، و نقش عاملان مقاومت در بازتولید و تفسیر گفتمان دینی، استفاده خواهد شد.
- به بیان دیگر، تحلیل حاضر درصدد فهم این نکته است که چگونه فقه در مقام یک گفتمان دینی، واکنشی نظری و عملی به وضعیت سیاسی-اجتماعی فلسطین و غزه نشان داده و چه الگوی بدیلی از تابعیت و شهروندی اسلامی را در برابر نظم بین‌المللی رایج و ساختارهای قدرت موجود پیشنهاد می‌دهد.

۲. تمهیدات نظری و مدل مفهومی: جامعه‌شناسی فقه‌سیاسی

۱-۲. چارچوب نظری

چارچوب نظری این پژوهش، دو بخش اصلی را در بر می‌گیرد:

۱. تبیین رویکرد جامعه‌شناسی فقه‌سیاسی و تمایز آن با رویکردهای سنتی به فقه؛
۲. بررسی نقش فقه در شکل‌دهی، تنظیم و به چالش کشیدن روابط اجتماعی و سیاسی در جوامع اسلامی، با تأکید بر مسئله غزه.

۱-۱-۲. تبیین رویکرد جامعه‌شناسی فقه‌سیاسی و تفاوت آن با فقه سنتی

۱-۱-۱-۲. **فقه سنتی:** فقه سنتی عمدتاً بر استنباط احکام از منابع چهارگانه (قرآن، سنت، عقل، اجماع) بدون توجه نظام‌مند و تحلیلی به بستر اجتماعی و سیاسی صدور و اجرای حکم متمرکز است. به عنوان مثال، بررسی حکم جهاد در غزه بدون تحلیل عمیق شرایط سیاسی، اجتماعی و انسانی حاکم بر آن و تأثیر این شرایط بر فهم و کاربست حکم.

۱-۱-۲-۲. **جامعه‌شناسی فقه سیاسی:** این رویکرد فقه را نه به مثابه یک پدیده انتزاعی، بلکه به عنوان یک پدیده اجتماعی-سیاسی پویا، مطالعه می‌کند. جامعه‌شناسی فقه‌سیاسی یعنی ترکیب استنباط فقهی با تحلیل جامعه‌شناختی و سیاسی از واقعیت‌های میدانی و بررسی کنش متقابل میان هنجارهای فقهی و ساختارهای قدرت، هویت‌های جمعی و کنش‌های سیاسی. مثالی از این رویکرد، تطبیق قاعده نفی عسر و حرج بر محدودیت‌های اقتصادی غزه است، که در آن تحلیل می‌شود چگونه یک قاعده فقهی می‌تواند به ابزاری برای مقاومت و مطالبه‌گری تبدیل شود. در این تحلیل، اهمیت تأثیر محاصره به عنوان یک استراتژی سیاسی بر حقوق شهروندی و پاسخ فقه به این سلب حق برجسته می‌شود.

۲-۱-۲. نقش فقه در تنظیم، ساخت و مشروعیت‌بخشی به روابط اجتماعی و سیاسی

در جوامع اسلامی

فقه شیعه با محوریت ولایت فقیه و رویکرد تکلیف‌گرایی، با استناد به قاعده نفی

عسر و حرج، به تنظیم روابط می‌پردازد و در عین حال، چارچوب‌های هنجاری برای کنش سیاسی و اجتماعی و توزیع قدرت فراهم می‌کند.

مثال‌ها:

۱. حقوق غیرمسلمانان: شرایط ذمه (حق امنیت، مالکیت و آزادی عبادی) خود بیانگر نوعی «قرارداد اجتماعی-سیاسی» در چارچوب فقهی است.

۲. حقوق شهروندی در غزه: وجوب دفاع از مظلومان حتی با وجود حاکمیت غیراسلامی، فقه را به مثابه یک «محرک کنش سیاسی فراملی» و «منبع مشروعیت بخشی به مقاومت» نشان می‌دهد.

چارچوب نظری این پژوهش بر پیوند میان «فقه سیاسی» و «نظریه شهروندی» استوار است. در این راستا، از مفاهیم کلیدی‌ای مانند امت اسلامی، ولایت، دارالاسلام، دارالحرب، بیعت، هجرت و نصرت در منابع فقه شیعی استفاده می‌شود تا نسبت میان عضویت در جامعه سیاسی اسلامی با معیارهای مدرن تابعیت و شهروندی تحلیل شود.

این مفاهیم فقهی، از منظر جامعه‌شناسی سیاسی، صرفاً مقولات کلامی یا حقوقی نیستند، بلکه «ابزارهای مفهومی» به شمار می‌روند که برای تعریف «هویت جمعی»، «مرزهای سیاسی-اخلاقی» و «الزامات کنش جمعی» به کار می‌روند.

افزون بر آن، از نظریه‌های مدرن شهروندی (نظیر تامس همفری مارشال درباره حقوق مدنی، سیاسی و اجتماعی) بهره گرفته می‌شود تا تمایزات بنیادین میان نظام‌های مدرن و فقهی در تعیین «حق تعلق سیاسی» برجسته شود.

در این مقاله، تابعیت نه تنها به عنوان پیوند حقوقی میان فرد و دولت، بلکه به مثابه عضویت اجتماعی و سیاسی در یک واحد هویتی تفسیر می‌شود. در منظومه مفاهیم اسلامی، این واحد نه «ملت» بلکه «امت» است، و ملاک عضویت در آن نه مرز جغرافیایی، بلکه ایمان، تعهد سیاسی، هجرت و نصرت است؛ ملاک‌هایی که دارای «بار سیاسی و اجتماعی» عمیقی هستند و می‌توانند منجر به «همبستگی فراملی» شوند.

مفاهیمی چون «دارالاسلام»، «هجرت»، «نصرت»، «ولایت»، و «امت واحده» اجزای اصلی چارچوب نظری این پژوهش را می‌سازند. در این چارچوب، فقه اسلامی نه تنها

امکان شناسایی تعلق سیاسی خارج از مرزهای ملی را فراهم می‌آورد، بلکه می‌تواند زمینه‌ساز کنشی فعال و اخلاقی در قبال رنج‌ها و مقاومت‌های امت اسلامی شود و به‌عنوان «منبعی برای بسیج منابع و مشروعیت‌بخشی به کنش‌های مقاومتی» عمل کند.

۲-۲. مدل مفهومی

مقاله حاضر با هدف بازخوانی مفاهیم «شهروندی» و «تابعیت» در پرتو آموزه‌های اسلامی، بویژه فقه جهاد و فقه مقاومت، به بررسی وضعیت اجتماعی-سیاسی غزه به‌عنوان یک «مورد مطالعه کلیدی» می‌پردازد. در این راستا، دو چارچوب مفهومی در تقابل قرار می‌گیرند: یکی، مفاهیم مدرن مبتنی بر نظم حقوقی دولت-ملت مانند تابعیت حقوقی، شهروندی سیاسی و مرزهای ملی؛ و دیگری، مفاهیم سنتی فقه اسلامی نظیر دارالاسلام، دارالحرب، اهل ذمه، امان، هجرت و نصرت که به‌عنوان چارچوبی بدیل برای درک رابطه دین و سرزمین، هویت سیاسی، تعهد به کنش جمعی و تعامل با ساختارهای قدرت عمل می‌کنند.

در این دیدگاه، شهروندی تنها یک وضعیت حقوقی در چارچوب یک دولت ملی نیست، بلکه نوعی نسبت هویتی-سیاسی با امت اسلامی و اهداف آن محسوب می‌شود. این تفکر، فقه اسلامی را نه تنها به‌عنوان منبعی برای استنباط احکام، بلکه به‌عنوان یک ابزار برای «ساخت اجتماعی هویت سیاسی» و «بسیج فراملی» معرفی می‌کند. این چشم‌انداز در تنش آشکاری با مفاهیم سکولار مدرن تابعیت قرار دارد که بر پایه حاکمیت دولت ملی، قرارداد اجتماعی و حقوق فردی استوارند.

در این چارچوب تحلیلی، مفاهیم فقهی مانند «دارالاسلام» به‌عنوان فضای حاکمیت الهی و عضویت در امت اسلامی، و «دارالحرب» یا «دارالکفر» به‌عنوان مناطقی فراتر از حاکمیت اسلامی، به‌عنوان ابزارهایی نمادین و عملیاتی برای تعریف وفاداری‌های سیاسی، تعهدات اخلاقی و کنش جمعی عمل می‌کنند. این تقسیم‌بندی‌های فقهی، از منظر جامعه‌شناسی سیاسی، فضاهایی را شکل می‌دهند که در آنها کنشگران دینی هویت سیاسی خود را بازتعریف و به مقاومت، نصرت مظلوم و ولایت بر امت اسلامی پایبندی می‌کنند.

بویژه در مواردی مانند غزه که تحت اشغال قرار دارد، فقه مقاومت - بویژه در قرائت امامیه و تحت تأثیر نظریه ولایت فقیه - تابعیت را نه به معنای پذیرش مرزهای دولت اشغالگر، بلکه به عنوان عضویت در «امت مقاومت» و تبعیت از حاکمیت مشروع اسلامی بازتعریف می‌کند. در این بافت، «اجتهاد فقهی» خود به یک کنش سیاسی تبدیل می‌شود که در پاسخ به ستم و اشغال شکل می‌گیرد. این رویکرد نشان می‌دهد که چگونه کنشگران دینی از منابع نمادین فقهی برای تفسیر و مقابله با ساختارهای قدرت سیاسی استفاده می‌کنند.

۲-۱-۲. فقه‌سیاسی شیعه

در نگرش اسلامی، خداوند در مرکز هستی قرار دارد و تمام موجودات، از جمله انسان، در مسیر حرکت به سوی او قرار دارند. زمین و آسمان به عنوان ابزاری برای تحقق سعادت بشری در اختیار انسان قرار گرفته‌اند (عیسی نیا، ۱۳۹۲، ص ۲۷۵). فقه اسلامی به عنوان یک علم جامع، راهکارهایی برای حرکت به سوی سعادت در تمام ابعاد زندگی - از عبادات تا امور اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی - ارائه می‌دهد (شکوری، ج ۱، ص ۹). فقها در طول تاریخ بر این باور بوده‌اند که تنها با بنیان‌گذاری نظام اجتماعی-سیاسی بر اساس اصول فقهی، عدالت و سعادت در جامعه محقق می‌شود. در این مقاله، فقه نه تنها به عنوان یک منبع احکام، بلکه به عنوان یک «نهاد اجتماعی-سیاسی» مطالعه می‌شود که در تعریف حقوق و تکالیف شهروندان و تنظیم روابط قدرت نقش محوری دارد. از این منظر، جامعه‌شناسی فقه‌سیاسی به بررسی نحوه تأثیرگذاری نهاد فقه بر ساختارهای قدرت و کنش‌های سیاسی می‌پردازد.

۲-۲-۲. شهروندی

مفهوم شهروندی در اندیشه مدرن بر رابطه حقوقی بین فرد و دولت استوار است (کروش و دیگران، ۱۳۸۵، ص ۹۶)، در حالی که تابعیت در فقه اسلامی بر ایمان و تعلق به امت بنا شده و جغرافیا و دولت در درجه دوم اهمیت قرار دارند. در غزه، این دو تعریف در

تقابل قرار می گیرند. فقدان دولت و مدارک رسمی از یک سو، و وجود هویتی ایمانی - مقاومتی از سوی دیگر، که خود یک «ساخت اجتماعی» پویا و واکنشی به شرایط اشغال و ستم است، وضعیتی پیچیده و استثنایی را رقم زده است.

در ادبیات حقوقی مدرن، شهروندی مفهومی است که از قراردادهای ملی نشأت گرفته و تابع بندی شده به مرزهای جغرافیایی است (صرافی و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۱۱۹). اما در فقه اسلامی، تابعیت به معنای صرف وابستگی به یک دولت نیست، بلکه ریشه در پیوند دینی، انسانی و اخلاقی دارد.

در قرآن کریم، اصل بر «تکریم انسان» است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» (اسراء، ۷۰) و در سنت نبوی، حقوق انسان فراتر از تعلق سیاسی تعریف شده است. در صلح حدیبیه، در ماجرای هم پیمانی مهاجران حبشه، و در برخورد با مستضعفان، می بینیم که معیار حق مداری بر مرزهای قراردادی غلبه دارد.

بنابراین، در فقه اسلامی سه اصل بنیادین بر مفهوم شهروندی سایه می اندازند؛ اصولی که نه تنها هنجارهای دینی، بلکه «مبانی ایدئولوژیک برای کنش اجتماعی و سیاسی» نیز به شمار می روند:

۱) اصل کرامت انسانی

هر انسان، محترم و واجد حقوق است، فارغ از تابعیت سیاسی (قاضی زاده، ۱۳۸۶، ص ۴۲۴). این اصل می تواند مبنایی برای نقد ساختارهای تبعیض آمیز و مطالبه حقوق جهان شمول باشد.

۲) اصل نصرت مظلوم

براساس آیه «وَإِنْ اسْتِصْرَوْكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ» (انفال، ۷۲)، یاری مظلومان بویژه در امور دین، واجب شرعی است. این اصل، تعهد به کنش فراملی و همبستگی سیاسی را در چارچوب امت مشروعیت می بخشد.

۳) اصل وحدت امت

«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات، ۱۰) امت اسلام، یک پیکر واحد است و سرنوشت آن

به هم گره خورده. این اصل، «هویت جمعی فراتر از دولت-ملت» را تقویت کرده و «سیاست امت‌محور» را فراهم می‌کند.

از این منظر، ساکنان غزه تنها شهروندان فلسطین نیستند؛ آنها اعضای پیکر واحد امت اسلامی هستند. فقه اسلامی، دفاع از آنان را نه یک عمل اختیاری، بلکه یک وظیفه دینی، اخلاقی و تمدنی می‌شمارد؛ وظیفه‌ای که دارای «پیامدهای سیاسی و اجتماعی» گسترده‌ای برای مسلمانان و دولت‌های اسلامی است.

۲-۲-۳. تابعیت

فقه کلاسیک، تابعیت را بر مبنای مفاهیمی چون دارالاسلام و دارالکفر تفسیر می‌کرد. مهاجرین مکه، شهروندی قریش را از دست دادند، اما در مدینه، تابعیت ایمانی یافتند (حمیدالله، ۱۳۷۴، ص ۲۵)؛ وضعیتی مشابه در غزه در حال شکل‌گیری است.

مردم این منطقه، بجای تابعیت ساختار دولتی، تابع امت مقاومت شده‌اند؛ هویتی که نه تنها تحمیلی نیست، بلکه محصول یک «کنش و انتخاب سیاسی» در برابر نظام‌های طردکننده است.

تابعیت در فقه اسلامی بر ایمان و تعلق به امت بنا شده، نه تنها بر جغرافیا و دولت (دانش پژوه، ۱۳۸۱، ص ۲۷؛ خلیلیان، ۱۳۶۲، ص ۱۴۱). در غزه، این دو تعریف در چالش کامل قرار گرفته‌اند؛ آنجا دولتی نیست، مدارکی نیست، اما هویت ایمانی-مقاومتی بشدت زنده است.

مفهوم تابعیت در سنت فقهی اسلامی با آنچه در حقوق مدرن به عنوان «citizenship» یا «nationality» شناخته می‌شود (فالکس، ۱۳۸۱، ص ۶۶)، تفاوت‌های بنیادینی دارد. رابطه فرد با نظم سیاسی اسلامی بیش از آنکه تابع یک قرارداد یا ساختار حقوقی مدون باشد، بر پایه ایمان، بیعت، هجرت، نصرت و اطاعت تعریف می‌شود.

با ظهور دولت‌های مدرن در جهان اسلام، فقها به تدریج با مفاهیم جدیدی مواجه شدند. برخی فقهای متأخر و معاصر اعم از شیعه و سنی، مانند امام خمینی (ره) (با نظریه ولایت فقیه)، و اندیشمندانی چون راشد الغنوشی، یوسف القرضاوی و طه جابر العلوانی،

کوشیده‌اند مفاهیم سنتی را با این تحولات تطبیق دهند یا مفهوم «المواطنه» را با اصول شریعت سازگار کرده و آن را به مثابه مفهومی اسلامی، نه تنها غربی، بازتعریف کنند. این تلاش‌ها خود بیانگر «پویایی نهاد فقه» و «نقش کنشگران دینی» در پاسخ به چالش‌های سیاسی و اجتماعی دوران خویش است.

۲-۳-۱. تابعیت از منظر فقه اسلامی

در آموزه‌های اسلامی، امت مفهومی فراتر از ملت-دولت مدرن است. امت اسلامی، جامعه‌ای است که بر پایه ایمان، قبله، و ولایت تعریف می‌شود، نه لزوماً مرزهای جغرافیایی. بنابراین، مسلمانان غزه عضوی از امت اسلامی هستند، حتی اگر از نظر حقوقی تابع یک دولت غیر اسلامی یا بی‌تابعیت باشند.

این نگاه، تابعیت را بر پایه دین و ایمان تفسیر می‌کند، نه تنها بر مبنای حقوق شهروندی مدرن. از منظر حقوق بین‌الملل و تابعیت مدرن، مردم غزه تبعیت از دولت فلسطینی یا حاکمیت محلی را دارند. اما این نوع تابعیت، نمی‌تواند نافی عضویت ایمانی و ولایی آنان در امت اسلامی باشد.

به بیان دیگر، ممکن است آنان دارای تابعیت مضاعف باشند. از یک سو، تبعیت از دولت محلی (در صورت وجود و رسمیت)، و از سوی دیگر، پیوستگی ولایی و ایمانی به امت بزرگ اسلامی. در فقه اسلامی، مفهومی به معنای تابعیت مدرن سیاسی وجود ندارد، بلکه نوعی تبعیت ولایی و عضویت در امت مبنای رابطه فرد با ساختار قدرت دینی است. در این چارچوب، دو نوع پیوند برجسته می‌شود: ۱- نسب دینی (ایمان به خدا، رسول و اولی الامر)؛ وابستگی به دین و عقیده، به جای اصل سرزمینی، مبنای عضویت در جامعه اسلامی است. ۲- بیعت با ولی امر؛ نوعی قرارداد سیاسی-معنوی میان مسلمان و حاکم مشروع، که در آن فرد خود را ملتزم به اطاعت از رهبری الهی می‌داند.

۲-۳-۲. دارالاسلام و دارالحرب: مرزهای نرم‌تر تعلق و تبعیت

در این مدل، مفاهیمی چون دارالاسلام و دارالحرب، مرزهای نرم‌تری از تعلق و

تبعیت را جایگزین مرزهای فیزیکی می‌کنند. حتی کسی که در سرزمینی غیرمسلمان زندگی می‌کند، اگر به اسلام ایمان داشته و به ولایت الهی پایبند باشد، عضو امت اسلامی شمرده می‌شود. مرحوم آیت الله صافی معتقد است مسلمانی که در فلان کشور غیر اسلامی هست باید از قوانین و دستور العمل اسلامی و نظام یا دولت یا حکومت اسلامی تبعیت کند براساس همین دیدگاه است که اعلام می‌دارد: «اگر یک فرد مسلمان در دورترین نقاط چین یا اروپا یا آمریکا یا هر منطقه دیگر باشد که حکومت‌های غیرشرعی قدرت سیاسی و اداره امور را در دست داشته باشند، همان یک فرد باید مطیع نظام الهی امامت باشد تا در نظام حکومت خدا باشد و باید دستورالعمل و برنامه کارش را از طریق نظام امامت تعیین کند، حتی اگر در منطقه تحت حکومت رسمی کفار، زندگی می‌کند و کارمند مؤسسات و وزارتخانه‌ها و ادارات آنها نیز باشد باز هم باید فرمان‌بر نظام امامت باشد و از آن نظام دستور بگیرد و تابعیت آن را داشته باشد» (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۳، صص ۹-۱۰). ایشان برای تقویت و تأیید این نظریه خود که مسلمان باید تابعیت از حکومت اسلامی (و به تعبیر خودش حکومت خدایی) داشته باشد و از حکومت طاغوت اجتناب کند به عمل افرادی نظیر ابوذر، سلمان، مقداد و عمار همچنین افرادی امثال علی بن یقطین و محمد بن اسماعیل بن بزیع را در حکومت بنی عباس شاهد می‌آورد با اینکه در نظام طاغوتی زندگی می‌کردند ولی از نظام امامت اطاعت می‌کردند (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۳، ص ۱۰).

با عنایت به این مطلب می‌توان گفت در چارچوب فقه اسلامی، امکان تابعیت دوگانه وجود دارد: یک تابعیت سیاسی (به یک دولت-ملت)، و یک عضویت ایمانی (در چارچوب امت اسلامی). این امر، بویژه در مورد مردم غزه یا مسلمانان اقلیت در جهان، زمینه‌ساز حمایت فراملی و تکلیف شرعی دیگر مسلمانان نسبت به آنان است.

۴-۲-۲. جامعه‌شناسی فقه‌سیاسی

جامعه‌شناسی به عنوان یک علم، موضوعات اجتماعی را مطالعه می‌کند. وقتی

اصطلاح «جامعه‌شناسی فقه‌سیاسی» به کار می‌رود، منظور این است که فقه به عنوان یک پدیده اجتماعی-سیاسی و در تعامل با ساختارهای قدرت، مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

جامعه‌شناسی فقه‌سیاسی یعنی تحلیل فقه از منظر اجتماعی و سیاسی، با تأکید بر نقش آن در شکل‌دهی، حفظ یا تغییر روابط قدرت در جامعه. جامعه‌شناسی فقه‌سیاسی به بررسی فقه به عنوان یک پدیده اجتماعی می‌پردازد و محورهای زیر را در پژوهش‌های خود شامل می‌شود:

۱. تحلیل اجتماعی و سیاسی پیدایش و تحول احکام فقهی بررسی اینکه چگونه تغییرات اجتماعی و موازنه‌های قدرت باعث صدور فتاوای جدید یا تغییر در اجتهاد شده‌اند؛ مانند تحولات فقهی در واکنش به مسائل معاصر مانند مقاومت، اشغال، و حقوق بشر.

۲. نقش فقه در ساختار اجتماعی و سیاسی چگونه قواعد فقهی روابط اقتصادی، خانوادگی، سیاسی و توزیع قدرت در جامعه را تنظیم می‌کنند؟

۳. نهادهای فقهی در جامعه و نقش سیاسی آنها بررسی نهادهایی مانند قضاوت، وقف، زکات و نحوه نهادینه‌سازی و تأثیر آنها بر ساختار قدرت در جامعه.

۴. تحلیل کارکرد اجتماعی و سیاسی فقه فقه چه کارکردهای نظم‌دهی، مشروعیت‌بخشی به قدرت، کنترل اجتماعی، یا مقاومت را بر عهده دارد؟

۵. مطالعه رابطه فقه با تغییرات اجتماعی و سیاسی چگونه فقه در مواجهه با مدرنیته، دموکراسی، جنبش‌های اجتماعی و تحولات فناوری واکنش نشان داده است؟

۶. مقایسه تطبیقی فقه با حقوق عرفی و نظام‌های سیاسی مدرن چه تفاوت‌ها یا شباهت‌هایی میان فقه اسلامی و نظام‌های حقوقی و سیاسی مدرن از منظر جامعه‌شناسی وجود دارد؟

۷. تحلیل گفتمانی فقه با تأکید بر ابعاد قدرت بررسی زبان و ساختار گفتمانی فقه و تأثیر آن بر فرهنگ، هویت‌های سیاسی و سیاست جامعه.

خلاصه اینکه جامعه‌شناسی فقهی (سیاسی) نشان می‌دهد که فقه صرفاً به احکام

فردی محدود نمی‌شود، بلکه در دل تحولات اجتماعی و سیاسی بازتعریف می‌گردد (حاضری، ۱۳۷۵). غزه، مصداق بارز این بازتعریف است.

نمونه‌هایی از فتاوا در این زمینه قابل توجه هستند:

- فتاوایی که حمایت از مردم غزه را بدون قید تابعیت رسمی واجب می‌شمرند. این فتاوا، مرزهای سنتی تابعیت را به چالش می‌کشند و یک «تعهد سیاسی فراملی» را بنا می‌نهند.
- فتاوایی که حضور در غزه را نوعی عبادت سیاسی می‌دانند. این فتاوا، «معنای سیاسی» به یک کنش دینی می‌دهند و آن را در چارچوب مقاومت و همبستگی بازتعریف می‌کنند.

جامعه‌شناسی فقه‌سیاسی یعنی بررسی فقه نه تنها به عنوان مجموعه‌ای از احکام، بلکه به عنوان یک نهاد زنده که در جامعه عمل می‌کند، تغییر می‌کند، واکنش نشان می‌دهد و ساختارهای اجتماعی و سیاسی را می‌سازد یا تغییر می‌دهد.

در این زمینه، باید به پرسش‌های زیر توجه کرد:

- چگونه فقه اسلامی در زمینه واقعی غزه به شهروندی و تابعیت معنا می‌بخشد و این معنابخشی چه پیامدهای سیاسی برای تعریف «امت» و «دشمن» دارد؟
- آیا تحولات اجتماعی (مثل اشغال، تبعیض، مقاومت) باعث تغییر در برداشت فقهی از مفاهیمی مثل تابعیت شده‌اند و کنشگران مقاومت چه نقشی در این تغییر برداشت داشته‌اند؟
- فقه چگونه با بحران‌های هویتی و سیاسی جدید (مانند بی‌دولتی مردم غزه) مواجه می‌شود و چه راهبردهای فقهی-سیاسی برای مقابله با این بحران‌ها ارائه می‌دهد؟
- چه کارکردهای اجتماعی، هویتی و سیاسی برای آموزه‌های فقهی در زمینه غزه می‌توان تصور کرد؟ (مانند: مشروعیت‌بخشی به مقاومت، ایجاد همبستگی، تعریف هویت جمعی مقاوم)

بنابراین، اگر تحلیل ما فقه را به عنوان یک متن حقوقی محض تفسیر کند، این موضوع بیشتر در حوزه «فقه سیاسی» یا «فقه اجتماعی» جای می‌گیرد، اما اگر تحلیل ما

فقه را به عنوان یک نهاد اجتماعی-تاریخی که در مواجهه با بحران‌ها و در تعامل با ساختارهای قدرت شکل می‌گیرد و جامعه و سیاست را شکل می‌دهد بررسی کند، این کاملاً یک تحقیق در «جامعه‌شناسی فقه سیاسی» محسوب می‌شود.

۲-۲-۵. غزه بستر منازعه و بازاندیشی فقهی-سیاسی

غزه، به عنوان یکی از مناطق اشغالی فلسطین، در طول تاریخ با چالش‌های بزرگی در زمینه حقوق بشر و شهروندی مواجه بوده است. با توجه به شرایط سیاسی پیچیده و اشغالگری‌های نظامی، شهروندان غزه در بسیاری از موارد از حقوق اساسی خود محروم شده‌اند.

در این بستر، شهروندان غزه در معرض مشکلات اقتصادی و اجتماعی قابل توجهی قرار دارند. در زمینه فقهی نیز پرسش‌هایی پیرامون وظایف حکومت‌های اسلامی در قبال مردم این منطقه و حقوق شهروندان غزه در برابر حکومت‌های اسلامی و غیر اسلامی مطرح می‌شود.

این وضعیت، غزه را به یک «آزمایشگاه طبیعی» برای بررسی تعامل فقه، سیاست، هویت و مقاومت تبدیل کرده است. این مسئله نیازمند توجه ویژه به اصول فقهی همچون عدالت، شرافت انسانی و حقوق مسلم هر فرد، و همچنین تحلیل جامعه‌شناختی از چگونگی تفسیر و کاربرست این اصول در یک «بستر منازعه‌آمیز و استثنایی» است.

۳. منابع، اهداف و قواعد فقهی در بازتعریف تابعیت

منابع فقهی به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند: منابع ذاتی (قرآن و سنت) و منابع کشفی (حاصل اجتهاد و استنباط). قرآن و سنت به عنوان منابع اولیه، زمینه را برای استنباط احکام شرعی فراهم می‌کنند (شهید اول، ج ۱، ص ۳۰). اما نحوه تفسیر این منابع در زمینه شهروندی و تابعیت، تحت تأثیر شرایط اجتماعی، سیاسی و نیازهای تاریخی قرار می‌گیرد (مهریزی، ۱۳۷۸، ص ۸). این پویایی، نشان‌دهنده توانایی فقه در پاسخ به چالش‌های معاصر است.

اهداف فقه نیز فراتر از اطاعت فردی از احکام است. این اهداف شامل تهذیب رفتارها، دفع منازعات، حفظ حقوق بنیادین (دین، نفس، مال، نسب و عقل)، تحقق عدالت اجتماعی و سامان‌دهی به زندگی انسانی می‌شود (شهید ثانی، ۱۳۷۴، ص ۳۷۴؛ فخرالمحققین، ۱۳۷۸، ص ۲؛ شهید اول، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۳۰-۳۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۳، ص ۷؛ صدر، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۹۹). این اهداف می‌توانند به عنوان مبانی فقهی برای شکل‌گیری مفاهیم شهروندی و تابعیت در جوامع اسلامی مطرح شوند.

در این راستا، قواعد فقهی به عنوان اصول کلی و منظمی عمل می‌کنند که براساس آنها احکام جزئی استنباط می‌شوند. این قواعد به چند دسته تقسیم می‌شوند:

- قواعد عامه مانند «لاضرر» (نهی از وارد کردن ضرر)، «لاإضرار» (نبود سختی در دین)، «مصلحت» (اولویت منافع عمومی) که در تمامی حوزه‌های فقه کاربرد دارند.

- قواعد اختصاصی که مربوط به حوزه‌های خاصی مانند عبادات هستند.
- قواعد معاملاتی و قضایی که در امور مالی و دادرسی به کار می‌روند.

این قواعد، بویژه قواعد عامه، در تحلیل مفاهیم شهروندی و تابعیت در بستر اسلامی از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. آنها چارچوبی اصولی برای تعیین حقوق و تکالیف اجتماعی فراهم می‌کنند و در شرایطی مانند اشغال یا مقاومت، به عنوان ابزاری برای استدلال فقهی و اخلاقی عمل می‌کنند (شریعتی، ۱۳۸۷، صص ۲۹-۳۰).

خروجی و نتیجه بحث این شد که مقاله حاضر با اتکا به فقه‌سیاسی اسلامی، بویژه در رویکرد امامیه، مفاهیم مدرن شهروندی و تابعیت را در برابر چارچوب‌های فراملی و امت‌محور فقهی قرار می‌دهد. این رویکرد نشان می‌دهد که در شرایط خاصی مانند غزه، تابعیت نه به معنای وابستگی به یک دولت ملی، بلکه به عنوان عضویت در امت اسلامی و تعهد به مقاومت بازتعریف می‌شود. فقه در این بافت، تنها یک نظام حقوقی نیست، بلکه یک نهاد پویا و سیاسی است که در تعامل با واقعیت‌های تاریخی، هویت‌های سیاسی را شکل می‌دهد و کنش جمعی را سازمان می‌دهد.

۴. تحلیل فقهی-سیاسی وضعیت تابعیت در غزه

در مسئله فلسطین، بویژه غزه، این تعارض بیش از دیگر نقاط به چشم می‌خورد. مردم غزه، به‌عنوان بخشی از ملت فلسطین، در وضعیتی ویژه از نظر فقهی و حقوقی قرار دارند. از سویی، از طرف رژیم اشغالگر سلب تابعیت شده‌اند، از سوی دیگر، دولت‌های منطقه نیز تابعیت آنان را به‌صورت رسمی نپذیرفته‌اند و در سطح بین‌المللی، عمدتاً به‌عنوان پناهنده یا آواره شناخته می‌شوند.

این وضعیت «تعلیق تابعیتی»، آنان را در جایگاه ویژه‌ای برای بازاندیشی فقهی قرار می‌دهد؛ جایی که فقه اسلامی می‌تواند به‌عنوان یک «منبع هنجاری برای مقاومت و مطالبه‌گری» و همچنین «ابزاری برای نقد ساختارهای قدرت موجود» عمل کند. برای بازاندیشی فقهی در مورد وضعیت تابعیت مردم غزه، می‌توان بر محورهای زیر تمرکز کرد:

۴-۱. فقه دارالاسلام و نسبت آن با سرزمین غزه

در فقه کلاسیک، «دارالاسلام» ناظر به سرزمینی است که تحت حاکمیت مسلمانان و قوانین اسلامی باشد. اما پرسش اینجاست که آیا غزه، با حاکمیتی محلی و اسلامی گرا اما تحت اشغال و محاصره، همچنان می‌تواند دارالاسلام تلقی شود؟ بسیاری از فقهای معاصر بر این باورند که مناطقی که مردم آن مسلمان‌اند و برای حفظ هویت اسلامی خود می‌کوشند، حتی در شرایط اشغال، در حکم دارالاسلام هستند. این تفسیر، خود یک «کنش سیاسی-فقهی» است که پیامدهای مهمی برای تعریف تعهدات امت نسبت به این سرزمین و ساکنان آن دارد.

۴-۲. اصل نصرت مؤمنان و مسئولیت امت اسلامی

در آموزه‌های فقهی و قرآنی، حمایت از مؤمنان در برابر ظلم، یک واجب شرعی است (سوره انفال، آیه ۷۲). از منظر فقهی-سیاسی، این اصل می‌تواند مبنایی برای الزام دولت‌های اسلامی به حمایت فعال (سیاسی، حقوقی، مادی) از مردم غزه باشد؛ از

جمله از طریق تسهیل در برخورداری از اسناد هویتی یا حتی نوعی تابعیت امت‌محور.

۳-۴. احکام ولاء، هجرت و بیعت در وضعیت غزه

مردم غزه، به‌رغم محاصره، «ثبات در سرزمین اسلام» و «مقاومت» را انتخاب کرده‌اند. این انتخاب، از منظر فقهی، می‌تواند به مثابه «بیعت عملی» با آرمان امت و «هجرت معکوس» (عدم ترک سرزمین با وجود فشار) درآید که حقی ویژه برای آنان نسبت به امت اسلامی ایجاد می‌کند و لزوم حمایت از این کنش مقاومتی را تقویت می‌کند.

۴-۴. مقوله «اللجوء» (پناهندگی) در فقه اسلامی و بی‌تابیتی

در فقه اسلامی، پناهندگی حقی اولیه است (ابوالوف، ۱۳۸۹). چگونه می‌توان توجیه کرد که مسلمانانی چون مردم غزه از این حمایت بنیادین محروم بمانند؟ از منظر جامعه‌شناسی فقه سیاسی، سکوت یا انفعال در برابر بی‌تابیتی مردم غزه، می‌تواند به مثابه «همسویی عملی با ساختارهای ظالمانه» تلقی شود و فقه باید به نقد این وضعیت بپردازد.

۵-۴. اجتهاد زمان‌مند و «فقه مقاومت» در موضوع تابعیت

تابعیت، مفهومی مدرن و سیال است. اجتهاد فقهی نیز باید متناسب با تحولات اجتماعی، سیاسی و حقوقی باشد. اینجاست که «عاملیت فقها» در تفسیر و تطبیق اصول فقهی با نیازهای زمانه، بویژه در چارچوب «فقه مقاومت»، اهمیت می‌یابد. فقه اسلامی ظرفیت دارد که تابعیت امت‌محور یا کرامت‌مدار را جایگزین تابعیت صرفاً ملی-سیاسی کند؛ مفهومی که در آن، «کنشگری سیاسی مبتنی بر ایمان» و «تعهد به عدالت»، مبنای حقوق و تکالیف قرار گیرد.

۵. نقد وضعیت موجود از منظر فقهی-حقوقی

وضعیت تابعیت فلسطینیان، بویژه ساکنان نوار غزه، بیانگر نارسایی‌های عمیق در نظام

حقوق بین الملل و همچنین غفلت از ظرفیت های فقه اسلامی است. در ادامه، به چند نکته کلیدی اشاره می شود:

۵-۱. نارسایی نظام حقوق بین الملل

با وجود کنوانسیون های مربوط به افراد بی تابعیت و پناهندگان، فلسطینیان اغلب از شمول حمایت های جامع محروم مانده اند. این «استثناگرایی سیاسی» در حقوق بین الملل نیازمند تحلیل جامعه شناختی-سیاسی است.

۵-۲. اشکال در تفسیر تابعیت به مثابه رابطه صرفاً قراردادی

نگاه مدرن که تعلق هویتی و نصرت دینی را نادیده می گیرد، از منظر فقهی ناقص است. فقه اسلامی با تأکید بر «امت» به عنوان یک «جامعه سیاسی-اخلاقی فراملی»، بدیلی برای این نگاه دولت محور ارائه می دهد.

۵-۳. غفلت از فقه امت محور در دیدگاه های دولت های اسلامی

بسیاری از دولت های اسلامی با منطق ملی و ملاحظات سیاسی با فلسطینیان رفتار کرده اند و از ظرفیت فقه برای بازتعریف تابعیت بهره نگرفته اند. این امر نشان دهنده «غلبه منطق دولت-ملت» بر «منطق امت» در سیاست گذاری این دولت هاست.

۵-۴. تضاد گفتمان حقوق بشر با انفعال در قبال بی تابعیتی

ادعای حق تابعیت در اعلامیه جهانی حقوق بشر با وضعیت فلسطینیان در تناقض است. این شکاف، «بحران مشروعیت» برای نظام حقوق بشر و لزوم بازخوانی آن از منظر عدالت خواهی فقهی را آشکار می سازد.

۵-۵. ضرورت بازتعریف تابعیت بر مبنای عدالت و کرامت

فقه اسلامی، با تأکید بر کرامت انسانی، عدالت اجتماعی و ایمان، می تواند مبنایی برای ایجاد ساختارهای حقوقی نوین در جهان اسلام باشد؛ ساختاری که در آن، مردم

غزه از هویت، حقوق و حمایت برخوردار شوند. این بازتعریف، خود یک پروژه سیاسی-فقهی برای دوران معاصر است.

۶. جایگاه مردم غزه از منظر جامعه‌شناسی فقه‌سیاسی

این بخش به بررسی مبانی فقهی شهروندی و تابعیت در اسلام می‌پردازد و سپس این مبانی را در بستر خاص و بحرانی غزه، از منظر جامعه‌شناسی فقه‌سیاسی تحلیل می‌کند. در این تحلیل، چهار محور اصلی مورد پوشش قرار می‌گیرد:

۶-۱. بازخوانی مفهوم تابعیت در فقه اسلامی: از دسته‌بندی‌های کلاسیک تا تفاسیر معاصر

در فقه اسلامی، به جای مفهوم مدرن «تابعیت» (Nationality)، با یک نظام پیچیده از روابط و دسته‌بندی‌ها مواجه هستیم که نسبت فرد (مسلمان یا غیرمسلمان) را با جامعه و حاکمیت اسلامی تعریف می‌کند.

۶-۱-۱. دیدگاه فقها و محققان کلاسیک (نمونه‌ای از ساختارهای حقوقی-اجتماعی

سنتی)

- شیخ مفید: غیرمسلمانان در صورت پذیرش ذمه (قرارداد حمایت)، از حقوقی مانند امنیت و مالکیت برخوردارند. این نظام، بیانگر نوعی «شهروندی قراردادی و مشروط» برای غیرمسلمانان در چارچوب دارالاسلام است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۶۰۰).
- محقق حلی: پرداخت جزیه در برابر حمایت نظامی و قضایی. جزیه، فراتر از یک تعهد مالی، نمادی از «وفاداری سیاسی» و «پذیرش نظم حاکم» تلقی می‌شد (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۵).

۶-۱-۲. دیدگاه فقها و محققان معاصر (نمونه‌ای از تطور فقه در مواجهه با

گفتمان‌های مدرن)

- امام خمینی: غیرمسلمانان در حکومت اسلامی حقوق مدنی برابر دارند، مگر در

موارد خاص مانند ریاست دولت. این دیدگاه نشان‌دهنده تلاش برای «هماهنگی حقوقی» در چارچوب دولت مدرن، با حفظ برخی تمایزات مبتنی بر مبانی فقهی است (خمینی‌امام)، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۵۰.

- آیت‌الله خامنه‌ای: تأکید بر کرامت انسانی غیرمسلمانان حتی در شرایط جنگ (خامنه‌ای، ۱۳۷۹، س ۱۲۰۱). این تأکید، بازتاب‌دهنده «نفوذ گفتمان حقوق بشر جهانی» در تفسیر فقهی و تلاش برای ارائه چهره‌ای انسانی از فقه در شرایط منازعه است.

۲-۶. بدیل‌های فقهی برای تابعیت مدرن

مفاهیم امت، هجرت، نصرت و ولایت به مثابه بنیان‌های عضویت سیاسی-ایمانی در فقه اسلامی، مفهوم تابعیت به معنای مدرن آن (پیوند حقوقی با یک دولت-ملت سرزمینی) وجود ندارد، اما مفاهیمی چون هجرت، نصرت، ولاء، امان و دارالاسلام به نوعی نسبت فرد با جامعه سیاسی اسلامی را مشخص می‌کنند. این مفاهیم از منظر جامعه‌شناسی فقه سیاسی، «مکانیسم‌های هویت‌سازی، بسیج و تعریف مرزهای سیاسی-اخلاقی» به شمار می‌روند.

۱-۲-۶. هجرت؛ کنش سیاسی برای پیوستن به جامعه آرمانی

هجرت در فقه، نه تنها ترک سرزمین، بلکه کنش سیاسی و ارزشی در جهت پیوستن به جامعه‌ای است که براساس ایمان و شریعت سامان یافته است. قرآن در آیه ۷۲ سوره انفال این نسبت را روشن می‌کند: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...» در این آیه، ایمان، هجرت، جهاد و نصرت به عنوان ملاک‌های پیوند سیاسی و اجتماعی مسلمانان معرفی شده‌اند؛ پیوندی که با واژه «اولیاء» تعریف می‌شود، نه تابعیت حقوقی به سبک مدرن. این «ولایت متقابل»، بنیان یک جامعه سیاسی فراملی مبتنی بر تعهدات ایمانی است. فقهای امامیه (شیخ طوسی تا علامه حلی)، این پیوند را نوعی ولاء ایمانی دانسته‌اند

که لوازم فقهی خاص خود را دارد. شیخ طوسی در «الخلافا» تصریح می‌کند که هجرت از دارالکفر به دارالاسلام، برای حفظ دین و پیوستن به جماعت مؤمنان، واجب است، مگر در صورت وجود عذر مانعه‌التعین (طوسی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۶۲). محقق حلی نیز در «شرائع الإسلام» همین دیدگاه را تأیید می‌کند (حلی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۶).

در منابع اهل سنت، هجرت و نصرت به عنوان کنش‌های مؤمنانه‌ای تلقی می‌شوند که باعث تغییر وضعیت فرد در نسبت با امت اسلامی می‌گردند. ابن تیمیه، هجرت را نه تنها ترک وطن، بلکه «خروج از اطاعت طاغوت و پیوستن به جماعت مؤمنان» می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۰۳، ص ۲۸). این تفسیر، هجرت را به یک «کنش انقلابی» و «انتخاب سیاسی آگاهانه» تبدیل می‌کند.

۲-۲-۶. نصرت؛ تکلیف به همبستگی و مداخله سیاسی

مفهوم نصرت یا یاری رساندن به مؤمنان، به مثابه تکلیف شرعی، بار معنایی تابعیت را به دوش می‌کشد. قرآن کریم می‌فرماید: «وَإِنْ اسْتِغْثَرُواكُمُ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ...» (انفال، ۷۲). در این چارچوب، رابطه وفاداری میان مؤمنان، بر پایه ایمان و تکلیف شکل می‌گیرد، نه بر اساس تابعیت ملی یا حقوقی. نصرت، فقه را به عرصه سیاست بین‌الملل می‌کشاند و تعهدات فرامرزی برای مسلمانان و دولت‌های اسلامی ایجاد می‌کند.

۳-۶. تحلیل وضعیت غزه از منظر فقه‌سیاسی شیعه و جامعه‌شناسی فقه‌سیاسی

۱-۳-۶. وضعیت غزه: منازعه بر سر تعریف «دار» (قلمرو)

در فقه اسلامی، تعیین اینکه یک منطقه دارالاسلام است یا دارالحرب، تأثیر مستقیم بر احکام فقهی دارد. در مورد غزه، دو تفسیر اصلی وجود دارد:

دارالاسلام: اگر غزه تحت حاکمیت مسلمانان باشد، حتی اگر این حاکمیت از طریق مقاومت به عنوان نمادی از حاکمیت مردمی و اسلامی در برابر اشغال شکل گرفته باشد؛ این تفسیر، مقاومت را مشروعیت دینی و سیاسی می‌دهد و تعهد به دفاع از آن را تقویت می‌کند.

دارالکفر یا دارالحرب: اگر اشغال کامل توسط اسرائیل محسوب شود (مکارم

شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۵۰). این تفسیر می‌تواند منجر به احکام متفاوتی در مورد جهاد، هجرت و روابط با ساکنان شود.

از منظر جامعه‌شناسی فقه‌سیاسی، این دوگانگی نه تنها یک بحث نظری، بلکه بازتاب‌دهنده «مواضع سیاسی مختلف» و «استراتژی‌های متفاوت» در قبال مسئله فلسطین است.

۲-۳-۶. حقوق ساکنان غزه: تلاقی فقه و واقعیت مقاومت

- مسلمانان: واجب، دفاع از آنان تحت عنوان جهاد دفاعی است (خمینی (امام)، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۸۰). این حکم، فقه را به ابزاری برای بسیج و مقاومت تبدیل می‌کند و هویت مقاومتی را تقویت می‌نماید.
- غیرمسلمانان (در صورت وجود و پذیرش شرایط ذمه): حق برخورداری از امنیت و معیشت دارند (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۱۰). این امر نشان‌دهنده ظرفیت فقه در مدیریت تنوع حتی در شرایط منازعه است، هرچند کاربست آن در وضعیت فعلی غزه با چالش‌های عملی مواجه است.

۳-۳-۶. تأثیر عوامل خارجی: فقه در مواجهه با ساختارهای قدرت بین‌المللی

- محاصره: نقض قاعده لاضرر و تحریم غذا و دارو (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۰۰). این اقدام، از دیدگاه فقه، نه تنها یک اقدام نظامی، بلکه یک «جنایت اخلاقی و حقوقی» محسوب می‌شود و مبنایی برای «مطالبه‌گری بین‌المللی» فراهم می‌کند.
 - نهادهای بین‌المللی: تعارض میان حق تعیین سرنوشت (قانون بین‌الملل) و حاکمیت الهی (فقه اسلامی) (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۹۰). این تعارض، برجسته‌کننده «تنش میان نظام‌های هنجاری مختلف» (فقه اسلامی و حقوق بین‌الملل سکولار) و چالش فقه در تعامل یا تقابل با نظم جهانی موجود است.
- خلاصه اینکه غزه به‌عنوان نمونه‌ای از وضعیت بحرانی و استثنایی در جهان اسلام،

زمینه‌ای مناسب برای تحلیل فقهی-سیاسی مفاهیم شهروندی و تابعیت فراهم کرده است. در این بستر، فقه اسلامی با استناد به مفاهیمی چون دارالاسلام، هجرت، نصرت و ولایت، می‌تواند چارچوبی اخلاقی، اجتماعی و سیاسی برای تحلیل وضعیت حقوقی و هویتی ساکنان این منطقه ارائه دهد. این تحلیل نه تنها از دیدگاه فقه‌سیاسی شیعه، بلکه از منظر جامعه‌شناسی فقه‌سیاسی نیز قابل بررسی است؛ چارچوبی که در آن، فقه به‌عنوان نهادی اجتماعی-سیاسی در واکنش به واقعیت‌های قدرت، مقاومت و هویت‌سازی عمل می‌کند.

۴-۳-۶. تطبیق تابعیت بر مسئله غزه

این بخش از مقاله که به وضعیت خاص غزه در فقه‌سیاسی اختصاص یافته است، می‌تواند دربرگیرنده سه موضوع اصلی باشد:

۵-۳-۶. تحلیل وضعیت غزه: تحت اشغال یا بخشی از دارالاسلام یا دارالکفر؟

غزه، به دلیل حاکمیت محلی اسلامی (مانند حکومت حماس) و در عین حال اشغال و محاصره نظامی اسرائیل، در مرزهای مفهومی فقهی قرار دارد. آیا این منطقه را باید دارالاسلام محاصره‌شده دانست یا دارالحرب اشغالی؟ این سؤال، پیامدهای گسترده‌ای برای حقوق سیاسی، وظایف دینی و تعهدات امتی دارد.

۶-۳-۶. حقوق ساکنان غزه (مسلمانان و غیرمسلمانان) از منظر فقه اسلامی

فقه اسلامی در مورد مسلمانان غزه، مسئولیت دفاع از آنان را بر دیگر مسلمانان و دولت‌های اسلامی واجب می‌شمارد. در مورد غیرمسلمانان نیز، در صورت پذیرش شرایط ذمه یا امان، حقوق امنیت و معیشت را دارند. این حقوق، از منظر فقه، مستقل از تابعیت سیاسی است و بر پایه ایمان و اخلاق قرار دارد.

۷-۳-۶. تأثیر عوامل خارجی بر حقوق شهروندی در غزه

عواملی چون محاصره، اشغال، و نقش نهادهای بین‌المللی، شرایط حقوقی و اجتماعی غزه را به شدت تحت تأثیر قرار داده‌اند. این مسائل، نه تنها چالش‌های حقوقی

را برای شهروندان ایجاد کرده، بلکه نیازمند بازخوانی فقهی از مفاهیمی چون لاضرر، نفی سیل، و امان هستند. از دیدگاه جامعه‌شناسی فقه سیاسی، سکوت در برابر این چالش‌ها می‌تواند به مثابه همسویی با ساختارهای ظالمانه درآید.

۴-۶. غزه، نمونه‌ای از کاربست فقهی تابعیت ایمانی

در پرتو مفاهیم یادشده، مسئله غزه را می‌توان نمونه‌ای عینی از کاربست فقهی «تابعیت ایمانی» دانست. ساکنان غزه، اگرچه تابع یک دولت مستقل نیستند، اما در درون ساختار امت اسلامی قرار دارند. تعهد مسلمانان دیگر کشورها نسبت به آنان، نه از سر احساسات انسانی یا قومیتی، بلکه ریشه در مفاهیم شرعی مانند نصرت مؤمنان، وجوب دفاع از حریم اسلام، و ولایت مؤمنانه دارد.

فقه اسلامی، بویژه در بخش‌های مرتبط با جهاد دفاعی، برای مناطقی مانند غزه که تحت اشغال، محاصره و تجاوز قرار دارند، احکام روشنی در خصوص وجوب یاری و دفاع وضع کرده است. براساس اصل وحدت امت اسلامی و قاعده «نفی سیل»، هرگونه سلطه دشمن بر جان، مال و سرزمین مسلمانان ممنوع است و دفاع از آنان، واجب کفایی بر دیگر مسلمانان محسوب می‌شود.

بر همین اساس است که امام خمینی ره در سال‌های آغازین انقلاب، در واکنش به اشغال فلسطین، فراتر از مرزهای ملی سخن گفت و این تعبیر را به کار برد که «مسئله فلسطین، مسئله اسلام است» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۹۰). این نگرش، برخاسته از همان چارچوب فقهی است که امت را موضوع حکم و نهاد اخلاقی-سیاسی می‌داند، نه ملت‌های محدود به جغرافیای مدرن.

در این چارچوب، شهروند غزه، اگرچه تابع دولت رسمی خاصی نیست، اما در نسبت ایمانی با کل امت تعریف می‌شود. مسلمانانی که در جای‌جای جهان اسلام زندگی می‌کنند، با استناد به مفهوم نصرت، وظیفه دارند از آنان دفاع کنند. این وظیفه، نه تنها اخلاقی، بلکه فقهی است؛ همچنان که بسیاری از فقها، دفاع از مسلمانان مظلوم در دیگر بلاد را واجب کفایی یا حتی عینی دانسته‌اند (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۵۵؛ القرضاوی ۲۰۱۰، ج ۱، ص ۱۱۷).

افزون بر این، مسائلی چون ارسال کمک‌های بشردوستانه، حمایت از مقاومت، و تحریم دشمنان در این الگو، بُخ‌هایی از وظایف شهروندی مؤمنانه به شمار می‌روند. بدین‌سان، تابعیت از منظر فقهی، مبتنی بر ایمان، ولایت، و هجرت است، نه صرفاً بر اسناد رسمی سیاسی.

۷. چالش‌های معاصر و راهکارهای فقهی

این بخش از مقاله به بررسی چالش‌های پیش‌روی اجرای این الگوی امت‌محور و راهکارهای فقهی، بویژه از منظر فقه پویا و فقه مقاومت می‌پردازد.

۷-۱. تعارض قوانین بین‌المللی و موازین فقهی؛ نبرد هنجارها و منافع سیاسی

تعارض قوانین بین‌المللی و موازین فقهی، یا نبرد هنجارها و منافع سیاسی را می‌توان این‌گونه بیان داشت؛ مانند حق بازگشت فلسطینیان (قطعنامه ۱۹۴ سازمان ملل) با حکم جهاد برای آزادسازی سرزمین‌های اسلامی (سبحانی، ۱۳۹۷، ج ۴، ص ۵۰).

تحلیل جامعه‌شناختی-سیاسی آن این است که این تعارض، تنها یک اختلاف حقوقی نیست، بلکه بیانگر «برخورد دو نظام ارزشی و دو منطق سیاسی متفاوت» است. حقوق بین‌الملل مدرن مبتنی بر حاکمیت دولت‌ها و حفظ وضعیت موجود (اغلب به نفع قدرت‌های بزرگ) است، در حالی که فقه اسلامی (بویژه در قرائت مقاومتی) بر عدالت، رفع ظلم و بازپس‌گیری حقوق از دست رفته تأکید دارد. این تعارض نشان می‌دهد که چگونه «ساختارهای قدرت جهانی» می‌توانند مانع اجرای عدالت از منظر فقهی شوند و چگونه فقه می‌تواند به «ابزاری برای نقد و چالش» این ساختارها تبدیل شود. انتخاب میان پذیرش قطعنامه‌های بین‌المللی یا عمل به احکام فقهی جهاد، خود یک «تصمیم سیاسی استراتژیک» برای کنشگران فلسطینی و حامیان آنهاست.

۷-۲. فقه پویا و الگوی شهروندی؛ اجتهاد برای پاسخ به وضعیت‌های استثنایی

استفاده از قواعد ثانویه (مثل اضطرار، لاجرح، اهم و مهم) برای تنظیم حقوق شهروندی در شرایط اشغال و محاصره (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۲۰).

تحلیل جامعه‌شناختی-سیاسی آن این است که فقه پویا در اینجا به معنای «ظرفیت فقه برای انطباق با شرایط متغیر و پاسخ‌گویی به نیازهای واقعی» است. در وضعیت اشغال و محاصره غزه، که یک «وضعیت استثنایی»^۱ از منظر حقوقی و سیاسی است، قواعد اولیه ممکن است کارایی نداشته باشند یا اجرای آنها موجب عسر و حرج شدید شود «اجتهاد فقها» در به‌کارگیری قواعد ثانویه، نه تنها یک فرآیند حقوقی، بلکه یک «کنش سیاسی» برای «حفظ جامعه» و «تداوم مقاومت» در شرایط دشوار است. این نشان‌دهنده «عاملیت» فقها و نهاد فقه در مواجهه با فشارهای ساختاری است. این نوع اجتهاد، فقه را از یک نظام ثابت به یک «فرآیند اجتماعی و سیاسی» تبدیل می‌کند که در آن «معنای هنجارها» در تعامل با «واقعیت‌های انضمامی» شکل می‌گیرد.

۷-۳. آرای فقهای معاصر؛ فقه در خدمت مقاومت و تعریف هویت سیاسی

ولایت فقیه (امام خمینی)؛ حق فقیه در اعلان جهاد برای آزادی غزه. تحلیل جامعه‌شناختی-سیاسی آن این است که نظریه ولایت فقیه، «ساختار قدرتی جایگزین» ارائه می‌دهد که می‌تواند مستقل از دولت-ملت‌ها عمل کند. اعلان جهاد از سوی ولی فقیه، نه تنها یک حکم شرعی، بلکه یک «اقدام سیاسی فراملی» برای بسیج امت اسلامی و به چالش کشیدن نظم موجود است. این امر نشان می‌دهد که چگونه «مرجعیت دینی» می‌تواند به «مرجعیت سیاسی» تبدیل شود و فقه چگونه می‌تواند به «ایدئولوژی مقاومت» تبدیل شود.

۸. نتیجه‌گیری و پیشنهادهای سیاستی

جامعه‌شناسی فقه‌سیاسی به ما نشان می‌دهد که آموزه‌های دینی در خلأ شکل نمی‌گیرند، بلکه در بسترهای تاریخی، اجتماعی و سیاسی تفسیر و بازتولید می‌شوند. بحران غزه،

۱. از نظر جورجو آگامبن؛ وی معتقد است، وقتی وضعیت استثنایی بدل به قاعده شد نظام حقوقی سیاسی هم تبدیل به یک ماشین کشتار می‌شود

به‌عنوان یک موقعیت مرزی، ظرفیت‌های نهفته فقه اسلامی را برای نقد نظم موجود و الهام‌بخشی به کنش مقاومتی آشکار می‌سازد. این پژوهش گامی در راستای تبیین این ظرفیت‌ها و ارائه چارچوبی برای فهم پیچیدگی‌های تعامل فقه، سیاست و جامعه در یکی از بحران‌های ژئوپلیتیک معاصر بود. امید است این تحلیل، زمینه‌ساز پژوهش‌های عمیق‌تر و اقدامات مؤثرتر در جهت تحقق عدالت برای غزه و دیگر مظلومان جهان باشد.

۸-۱. نتیجه‌گیری کلیدی

فقه اسلامی با تکیه بر مفاهیمی چون هجرت، نصرت، ولایت و دارالاسلام، ظرفیت منحصر به فردی برای بازتعریف تابعیت و شهروندی در چارچوب امت اسلامی دارد. این نظام فکری، رابطه سیاسی را براساس پیوند ایمانی و تکلیف اخلاقی تعریف می‌کند و در مقابل الگوی دولت-محور غربی، ساختاری فراملی و ارزش‌محور پیشنهاد می‌دهد و نیز می‌تواند مبنای نظریه‌ای مقاومتی در باب تابعیت مؤنانه باشد.

۸-۲. چالش‌های اساسی

۱. تعارض با نظام بین‌الملل:
 - وضعیت «بی‌تابعیتی» حقوقی مردم غزه در نظام کنونی.
 - ناکارآمدی نهادهای بین‌المللی در حمایت از مظلومان.
۲. ضعف درونی جهان اسلام:
 - فقدان سازوکارهای فقهی-سیاسی برای حمایت عملی.
 - فقر نظری در باب تابعیت اسلامی.

۸-۳. پیشنهاد‌های سیاستی به جمهوری اسلامی ایران

- سطح راهبردی:

۱. توسعه گفتمان «تابعیت ولایی» در دیپلماسی رسمی.

۲. تدوین «منشور تابعیت معنوی امت اسلامی».

۳. تولید نظریه جامع فقهی-حقوقی تابعیت امت محور.

- سطح نهادی:

۱. ایجاد «سازوکار حمایت فراملی» برای بی‌تابعیت‌های مسلمان.

۲. نهادهای حمایت از غزه در ساختارهای رسمی (شورای عالی امنیت ملی،

مجمع جهانی اهل بیت).

۳. تأسیس «نهاد شناسایی امتی» با صدور مدارک معنوی-حقوقی.

- سطح عملیاتی:

۱. توسعه دیپلماسی فقهی در نهادهای بین‌المللی.

۲. راه‌اندازی کارزارهای مردمی همبستگی با غزه.

۳. تولید محتوای آموزشی در باب «فقه سیاسی امت».

۴. ایجاد شبکه‌های حمایتی فراملی برای مظلومان.

- سطح گفتمانی:

۱. نقد و بازسازی گفتمان حقوق بشر از منظر اسلامی.

۲. ترویج «اخلاق مسئولیت جهانی» در میان نخبگان.

۳. توسعه ادبیات انتقادی نسبت به نظم موجود بین‌المللی.

۴-۸. جمع‌بندی نهایی

غزه به مثابه نماد تقابل دو نظم جهانی (دولت محور در مقابل امت محور) و آزمایشگاه عملی

برای بازتعریف مفاهیم سیاسی در اسلام و نیز محکی برای سنجش کارآمدی فقه پویا است.

راه پیش‌رو، عبور از فقه فردی به فقه اجتماعی-سیاسی، و تبدیل هنجارهای دینی به

برنامه عمل سیاسی، و نیز ایجاد پیوند بین نظریه فقهی و کنش عملی است.

این چارچوب می‌تواند پاسخی فقهی به بحران غزه ارائه داده و الگویی برای مسائل

مشابه در جهان اسلام باشد و همچنین، مبانی نظری سیاست خارجی عدالت محور را

تقویت کند.

فهرست منابع

- آگامبن، جورج. (۱۴۰۴). وضعیت استثنائی (مترجم: پویا ایمانی، چاپ هشتم). تهران، نشر نی.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۰۳ق). السیاسة الشرعیة فی اصلاح الراعی و الرعیة. بیروت: دار الآفاق الجدیدة.
- ابوالوف، احمد. (۱۳۸۹). حق پناهندگی از نظر شریعت اسلام و حقوق بین الملل (مترجم: علی اکبر سیبویه). تهران، نشر کتاب سرا.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). فلسفه حقوق بشر در اسلام. قم: اسراء.
- حاضری، علی محمد. (۱۳۷۵). تأملی در باب فقه در آئینه جامعه‌شناسی، مجله حضور، شماره ۱۶، آدرس سایت <https://ensani.ir/fa/article/53617>
- حلی (محقق)، نجم‌الدین، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام (چاپ دوم، ج ۱)، قم: ناشر مؤسسه اسماعیلیان.
- حمید الله، محمد. (۱۳۷۴). نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد ﷺ و اسناد صدر اسلام (مترجم: محمد حسینی). تهران: انتشارات سروش.
- حمید الله، محمد. (۱۳۸۰). سلوک بین المللی دولت اسلامی (مترجم: مصطفی محقق داماد). تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۷۹). رساله اجوبة الاستفتائات (ج ۱، س ۱۲۰۱). تهران: نشر بین الملل.
- خمینی (امام)، روح‌الله. (۱۳۸۵). تحریر الوسیله (ترجمه فارسی، ج ۱). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸). صحیفه امام (ج ۱). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۹۷). مسائل فقهیه فی حیاتنا المعاصر (ج ۱). قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- شریعتی، روح‌الله. (۱۳۸۷). قواعد فقه سیاسی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

شهید اول، محمد بن، مکی عاملی. (۱۳۸۳). القواعد و الفوائد (ج ۱). قم: مکتبه الداوری.
شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۳۷۴). منیه المريد (محقق: رضا مختاری). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

شکوری، ابوالفضل. (۱۳۶۱). فقه سیاسی اسلام (ج ۱، ۲). قم: بی نا
صافی گلپایگانی، لطف الله. (۱۳۹۳). ده پرسش (پیرامون امامت، خصائی و اوصاف حضرت مهدی علیه السلام). قم: دفتر تنظیم و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی.
صدر، محمدباقر. (۱۳۹۵). المعالم الجديدة للاصول (چاپ اول). تهران: مکتبه النجاح.
صرافی، مظفر؛ عبدالحی، مجید. (۱۳۸۷). تحلیل شهروندی و ارزیابی جایگاه آن در قوانین، مقررات و مدیریت شهری کشور، پژوهش های جغرافیایی، ۴۰ (۶۳)، صص ۱۱۵-۱۳۴.
طوسی، محمدبن حسن. (۱۳۷۸). الخلاف (ج ۱). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

عیسی نیا، رضا. (۱۳۹۲). مبانی دینی و وضعیت شهروندی در جمهوری اسلامی ایران (رساله دکترای)، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.
عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۹۰). حقوق بشر دوستانه بین المللی از منظر اسلام. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.

فاضل موحدی لنکرانی، محمد. (۱۳۸۳). جامع المسائل (ج ۱). قم: نشر امیر.
فاضل مقداد (مُقَدَّاد بن عبد الله بن محمد حَلّی شِیْوَری). (۱۴۰۳). نضد القواعد الفقهيّة علی مذهب الإمامیة (چاپ اول). قم: منشورات مکتبه آية الله مرعشی نجفی.
فالكس، کیث. (۱۳۸۱). شهروندی (مترجم: محمدتقی دلفروز). تهران: کویر.
فتحی، و اجارگاه کوروش؛ واحد چوکده، سکینه. (۱۳۸۵). شناسایی آسیب های تربیت شهروندی در برنامه درسی پنهان نظام آموزشی متوسطه نظری از دیدگاه معلمان زن شهر تهران و ارائه راهکارهایی برای بهبود وضعیت آن، فصلنامه نوآوری های آموزشی، ۵ (۱۷)، صص ۱۱۵-۱۳۴.

فخر المحققین، محمد بن الحسن (۱۳۸۷). ایضاح الفوائد فی شرح إشکالات القواعد (چاپ اول). قم: المطبعة العلمية.

قاضی زاده، کاظم. (۱۳۸۶). اصول و مبانی کرامت انسان (ج ۱). مجموعه مقالات همایش بین المللی امام خمینی و قلمرو دین. تهران: نشر عروج.

قرضاوی، یوسف. (۲۰۱۰م). فقه الجهاد (ج ۱). قاهره: دار الشروق.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۴۰۰). حقوق و سیاست در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

محمدتقی، مصباح یزدی. (۱۳۸۱). پرسش ها و پاسخ ها (ج ۳). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). المقنعه. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

مهریزی، مهدی. (۱۳۷۸). فلسفه فقه، جنگ اندیشه ۲۱، آدرس اینترنتی:

<https://ketab.ir/book/be6c7269-10d1-4a92-a8da-73c811239265>

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۱). استفتائات جدید (ج ۲). قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام).

موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم. (۱۳۸۱). فقه القضاء (ج ۲). قم: نشر مجمع الفکر الاسلامی.

نراقی، احمد. (۱۴۱۷ق). عواید الایام. قم: مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی.

A Model for the Desirable Distribution of Political Power Considering the Position of the Clergy in Shahid Beheshti's Thought¹



Mohammad Esmaili¹ 

Masoud Moeini Pour² 

1. Master's in Political Science, Qom, Iran (Corresponding Author)
esmaeili.mohammad1435@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Political Studies, Baqir al-Olum University, Qom, Iran
masood.moeini@gmail.com

Abstract

This study aims to present a native and dynamic model for the distribution of political power in the Islamic Republic of Iran based on the ideas of Shahid Ayatollah Dr. Beheshti. The main issue of the research is the redefinition of the relationship between "divine legitimacy" and "popular acceptance" in the power structure and the examination of strategies to prevent concentration, inefficiency, and institutional gaps. The research method combines document analysis and comparative critique of Beheshti's works and positions, alongside a conceptual comparison with competing theories such as Rousseau's social contract and Foucault's networked power. Findings indicate that the proposed model, inspired by Beheshti's intellectual framework, delineates three interwoven layers: 1. The centrality of religious leadership and the Supreme Leader as a regulator linking fixed principles and variable needs; 2. Separation of powers and institutional balance to ensure justice,

1. Esmaili, M., & Moeini Pour, M. (2024). A model for the desirable distribution of political power considering the position of the clergy in Shahid Beheshti's thought. *Journal of Jurisprudence and Politics*, 5(9), pp. 74-104. <https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72453.1086>

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

■ **Received:** 2025/07/27 • **Revised:** 2025/09/14 • **Accepted:** 2025/09/27 • **Published online:** 2025/11/02

efficiency, and mutual oversight; 3. Active participation of the people, elites, and intermediary institutions (parties, councils, Guardian Council) with the clergy's mediating and discourse-building role in preserving legitimacy and reproducing social capital. The innovation of this model lies in emphasizing the responsible and reflective role of the clergy, as well as transparent mechanisms, public education, and civil institutions as executive tools for the sustainability and reproduction of legitimacy. The durability of this model depends on transparency, public oversight, avoidance of monopoly, and continuous functional reforms. This framework provides a foundation for future research in religious democracy and institutional engineering.

Keywords

Shahid Beheshti, power distribution, clergy, religious democracy, intermediary institutions.

نموذج توزيع السلطة السياسية المرغوب فيه فيما يتعلق بمكانة

رجال الدين من منظور الشهيد بهشتي^١

id محمد إسماعيلي^١
id مسعود معيني بور^٢

١. ماجستير في العلوم السياسية، قم، إيران (المؤلف المسنول).

esmaeili.mohammad1435@gmail.com

٢. أستاذ مشارك، قسم العلوم السياسية، جامعة باقر العلوم والحكمة، قم، إيران.

masood.moeini@gmail.com



الملخص

تهدف الدراسة الحالية إلى تقديم نموذج محلي وفعال لتوزيع السلطة السياسية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، استناداً إلى أفكار الشهيد آية الله الدكتور بهشتي. تظهر النتائج أن النموذج المقترح، المستوحى من النظام الفكري لبهشتي، يحدد ثلاثة مستويات متشابهة: ١. محورية القيادة الدينية وولاية الفقيه كنظم للربط بين المبادئ الثابتة والاحتياجات المتغيرة؛ ٢. فصل السلطات والتوازن المؤسسي لضمان العدالة والكفاءة والرقابة المتبادلة؛ ٣. المشاركة الفعالة للشعب والخبز والمؤسسات الوسيطة (الأحزاب والمجالس ومجلس صيانة الدستور)، مع دور رجال الدين كوسيط وصانع خطاب في حماية الشرعية وإعادة إنتاج رأس المال الاجتماعي. وتكمن ابتكارات النموذج في التأكيد على الدور المسؤول والتأملي لرجال الدين، وآليات الشفافية، والتعليم العام، والمؤسسات

١. الاستناد إلى هذه المقالة: إسماعيلي، محمد؛ معيني بور، مسعود. (١٤٠٣). نموذج توزيع السلطة السياسية المرغوب فيه

فيما يتعلق بمكانة رجال الدين من منظور الشهيد بهشتي. الفقه والسياسة، ٥(٩)، ص. ٧٤-١٠٤.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72453.1086>

□ نوع المقال: بحثية محكمة؛ الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي في حوزة قم (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية،

قم، إيران) © المؤلفون

□ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٧/٢٥ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٩/١٤ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٩/٢٧ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/١١/٠٢

المدنية" كأدوات تنفيذية لدعم وإعادة إنتاج الشرعية. تعتمد استدامة هذا النموذج على الشفافية، والرقابة العامة، وتجنب الانحصار، والإصلاح المستمر لوظائفه. يوفر الإطار الحالي أساساً للبحث في مجال الديمقراطية الدينية والهندسة المؤسسية في المستقبل.

الكلمات المفتاحية

الشهيد بهشتي، توزيع السلطة، رجال الدين، الديمقراطية الدينية، المؤسسات الوسيطة.

مدل توزیع قدرت سیاسی مطلوب با توجه به جایگاه

روحانیت در اندیشه شهید بهشتی^۱



مسعود معینی پور



محمد اسماعیلی

۱. کارشناس ارشد رشته علوم سیاسی، قم، ایران (نویسنده مسئول).
esmaeili.mohammad1435@gmail.com

۲. دانشیار، گروه مطالعات سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.
masood.moeini@gmail.com



چکیده

پژوهش حاضر باهدف ارائه مدلی بومی و پویا برای توزیع قدرت سیاسی در جمهوری اسلامی ایران، بر پایه اندیشه‌های شهید آیت‌الله دکتر بهشتی، سامان‌یافته است. مسئله محوری پژوهش، بازتعریف نسبت میان «مشروعیت الهی» و «مقبولیت مردمی» در ساختار قدرت و واکاوی راهکارهای پیشگیری از تمرکز، ناکارآمدی و شکاف نهادی است. روش تحقیق، تحلیل اسنادی و نقد تطبیقی آثار و مواضع شهید بهشتی، در کنار مقایسه‌ای مفهومی با نظریات رقیب همچون قرارداد اجتماعی روسو و قدرت شبکه‌ای فوکو است. یافته‌ها نشان می‌دهد مدل پیشنهادی با الهام از منظومه فکری بهشتی، سه‌لایه درهم‌تنیده را ترسیم می‌کند: ۱. محوریت رهبری دینی و ولایت فقیه به‌عنوان تنظیم‌گر پیوند میان اصول ثابت و نیازهای متغیر؛ ۲. تفکیک قوا و توازن نهادی برای تضمین عدالت، کارآمدی و نظارت متقابل؛ ۳. مشارکت فعال مردم، نخبگان و نهادهای واسطه (احزاب، شوراهای نخبگان) با نقش میانجی و گفتمان‌ساز روحانیت در صیانت از مشروعیت و بازتولید سرمایه اجتماعی. نوآوری مدل در تأکید بر نقش مسئولانه و بازاندیشانه روحانیت، سازوکارهای

۱. **استاد به این مقاله:** اسماعیلی، محمد؛ معینی پور، مسعود. (۱۴۰۳). مدل توزیع قدرت سیاسی مطلوب با توجه به جایگاه روحانیت در اندیشه شهید بهشتی. فقه و سیاست، ۵(۹)، صص ۷۴-۱۰۴.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72453.1086>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۳ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۶/۲۳ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۵ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۸/۱۱

شفافیت، آموزش عمومی و نهادهای مدنی به عنوان ابزارهای اجرایی برای پایداری و بازتولید مشروعیت نهفته است. پایداری این الگو وابسته به شفافیت، نظارت همگانی، پرهیز از انحصار و اصلاح مستمر کارکردهاست. چارچوب حاضر زمینه‌ای برای پژوهش‌های آتی در عرصه مردم‌سالاری دینی و مهندسی نهادی فراهم می‌آورد.

کلیدواژه‌ها

شهید بهشتی، توزیع قدرت، روحانیت، مردم‌سالاری دینی، نهادهای واسطه.

مقدمه

با وجود انبوه مطالعات پیرامون «مردم‌سالاری دینی»، «ولایت فقیه» و نقش روحانیت در جمهوری اسلامی، هنوز یک الگوی بومی منسجم برای توزیع مطلوب قدرت سیاسی که نسبت مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی را به صورت نظام‌مند تبیین کند، عرضه نشده است. پیامد این خلأ، بروز ناهماهنگی‌های نهادی، تمرکز یا پراکندگی ناکارآمد قدرت، تضعیف نظارت عمومی و فرسایش سرمایه اجتماعی است. پرسش اصلی پژوهش حاضر این است: مدل بهینه توزیع قدرت سیاسی براساس اندیشه شهید آیت‌الله دکتر بهشتی چیست و چگونه می‌تواند پیوند دین، مشارکت مردمی و کارآمدی نهادی را بازآرایی کند؟

چالش‌های معاصر جمهوری اسلامی از تغییر نسل نخبگان و مطالبات شفافیت تا تهدیدات نرم و کاهش کارایی برخی نهادها نیازمند بازخوانی نظریه‌ای است که هم به مبانی دینی وفادار باشد و هم ظرفیت بازتولید کارآمدی، پاسخ‌گویی و مشارکت سازمان‌یافته را فراهم آورد. بازسازی منظومه فکری شهید بهشتی به عنوان یکی از معماران قانون اساسی، زمینه‌ای برای ارائه چارچوبی عملیاتی جهت اصلاح و به‌روزرسانی حکمرانی و تقویت اعتماد عمومی فراهم می‌کند.

در زمینه مردم‌سالاری دینی و مدل توزیع قدرت در جمهوری اسلامی با محوریت اندیشه شهید بهشتی، آثار متعددی پدید آمده است. بخش عمده این مطالعات - همچون تحقیقات پناهی و محسنی - به تبیین نسبت «امت و امامت» و نقش آن در فرایند تدوین قانون اساسی پرداخته و کمتر به سازوکارهای اجرایی تحقق مردم‌سالاری دینی در سطوح میانی قدرت توجه نشان داده‌اند. داود فیرحی نیز، خصوصاً در بحث «فقه و حکمرانی حزبی»، به چالش‌های حزب و شکاف میان صورت‌بندی نظری و عملکرد عینی اشاره می‌کند. در کنار اینها، پژوهش‌های جامعه‌شناختی مانند آثار اخوان کاظمی و سالمی قمصری، موانع نهادی و فرهنگی گسترش حزب را برجسته ساخته‌اند. رفیعی با رویکردی تحلیلی، دیدگاه شهید بهشتی درباره حزب و کارویژه‌های آن را بررسی کرده، اما تمرکز اصلی او بر تجربه‌های عینی باقی‌مانده است. همچنین راسخی لنگرودی

با طرح مسئله مهار قدرت و ضرورت نظارت عمومی، بنیان‌های نظری مهمی برای بحث حاضر فراهم می‌آورد.

در عرصه نظری و تطبیقی نیز رجوع به نظریه قرارداد اجتماعی ژان ژاک روسو و تحلیل قدرت از منظر فوکو سودمند است. روسو مشروعیت را به‌طور کامل ناشی از اراده عمومی می‌داند؛ درحالی که شهید بهشتی ضمن پذیرش رأی مردم، غایت مشروعیت را به منبع الهی فرومی‌کاهد و اعتبار قرارداد اجتماعی را مقید به ارزش‌های دینی تلقی می‌کند. فوکو قدرت را حاصل شبکه‌ای از روابط و دانش می‌بیند؛ هرچند این مبنا با دستگاه فکری بهشتی متفاوت است، به کارگیری مفاهیم آن می‌تواند عمق تحلیلی مطالعه حاضر را افزایش دهد.

نوآوری این تحقیق در سه سطح ظاهر می‌شود:

۱. استخراج مدل سه‌لایه (رهبری دینی/ولایت فقیه، توازن نهادی، مشارکت و نهادهای واسطه) مستند به گفتارها و مکتوبات شهید بهشتی؛
 ۲. ترکیب تحلیل هنجاری و نهادی برای گذار از توصیف صرف به ارائه سازوکارهای عملیاتی (شفافیت، نظارت متقابل، تربیت نخبگان، بازاندیشی نقش روحانیت)؛
 ۳. نقد و تکمیل ادبیات تطبیقی با نشان‌دادن اینکه منظومه فکری بهشتی می‌تواند شکاف میان نظریه‌های غربی قدرت و تجربه بومی مردم‌سالاری دینی را پر کند.
- این چارچوب، پایه‌ای برای مطالعات آتی در حوزه مهندسی نهادی و ارتقای کارآمدی مردم‌سالاری دینی فراهم می‌آورد.

۱. قدرت و توزیع قدرت

«قدرت» در علوم سیاسی مفهومی چندلایه است که به توانایی تحمیل اراده یا جهت‌دهی به کنش دیگران در صورت مقاومت اشاره دارد (راش، ۱۳۷۷، ص ۴۶؛ ریتزر، ۱۳۷۷، ص ۳۸). وبر آن را «احتمال تحمیل اراده بر دیگری» تعریف می‌کند و بدین‌سان بر عنصر نابرابری و

اجبار در روابط اجتماعی تأکید می‌ورزد (ریترز، ۱۳۷۷، ص ۳۸). در رویکردهای متأخر، دال قدرت را در بستر شبکه تعاملات و رقابت گروه‌ها تبیین کرده و بر پراکندگی نسبی آن در چارچوب نهادهای دموکراتیک تأکید می‌کند (دال، ۱۳۹۷، صص ۱۳، ۱۵۶). نقدهای بعدی، مانند صورت دوم و سوم قدرت نزد باراتز، بکراچ و لوکس، ابعاد پنهان و ایدئولوژیک قدرت - از کنترل دستور کار تا شکل‌دهی به ترجیحات و آگاهی‌های سوژه‌ها - را برجسته ساخته‌اند (لوکس، ۱۳۷۵، صص ۳۸۷-۳۹۱). افزوده‌شدن رویکردهای ساخت‌یابی و گفتمانی نیز نشان می‌دهد که قدرت نه تنها دارایی یک مرکز، بلکه فرایندی سیال و بازتولیدشدنی در پیوند ساختار/عاملیت (گیدنز، ۱۳۸۳، صص ۷۴، ۱۲۴) و درهم‌تنیدگی دانش و حقیقت است (Foucault, 1980 pp 131-133).

«توزیع قدرت» به سازوکارهایی اشاره دارد که طی آن منابع اقتدار میان نهادهای رسمی، شبکه‌های اجتماعی و گفتمان‌های فرهنگی تقسیم و بازتولید می‌شوند. در مدل‌های کثرت‌گرایانه، توزیع از طریق مشارکت، رقابت و نظارت نهادی تضمین می‌شود (دال، ۱۳۹۷، صص ۱۶۰-۱۶۱)؛ اما سطح پنهان دستور کار و شکل‌دهی ترجیحات نشان می‌دهد که نابرابری‌های ساختاری می‌تواند بیان مطالبات را محدود کند (لوکس، ۱۳۷۵، صص ۳۸۹-۳۹۱). در عصر شبکه‌ای، زیرساخت‌های اطلاعاتی و رسانه‌ای با ایجاد الگوهای جدید ارتباط، الگوی توزیع قدرت را از تمرکز عمودی به شبکه‌ای سیال منتقل کرده‌اند (کاستلز، ۱۳۸۰، ص ۹۲). در بستر ایران، پیوند تاریخی قدرت با دین و روحانیت موجب شده توزیع قدرت علاوه بر نهادهای رسمی، در میدان روابط مذهبی - اجتماعی نیز جریان یابد و از طریق نهادهایی چون ولایت فقیه، شورای نگهبان و مجلس خبرگان قالب نهادی پیدا کند (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰ «الف»، صص ۸۰-۸۲؛ قریشی و معصومی، ۱۳۹۹). این ویژگی نشان می‌دهد هر تحلیل از قدرت و توزیع آن، بدون توجه به زمینه فرهنگی - دینی، ناقص خواهد بود.

۲. محور اصلی مدل: نظام امت و امامت

از منظر شهید بهشتی، ساختار سیاسی تشیع، «نظام امت و امامت» است و بر این باور است

که این الگو هم در دوران حضور امام معصوم علیه السلام و هم در عصر غیبت، کاربرد دارد. وی معتقد بود نظام سیاسی - اجتماعی جمهوری اسلامی به گونه‌ای طراحی شده که با هیچ‌یک از الگوهای متداول در کتاب‌های حقوقی یا علوم سیاسی کلاسیک تطابق کامل ندارد. از نگاه او، عنوان دقیق و شایسته برای نظام سیاسی برآمده از انقلاب اسلامی، همان نظام امت و امامت است: «حقیقت این است که برداشت تشیع راستین از اسلام مناسب‌ترین نام را برای این نظام پیش‌بینی کرده است... تشیع راستین برای نظام سیاسی اسلام عنوان "نظام امت و امامت" را انتخاب کرده است... این نظام با هیچ‌یک از عناوین کتاب‌های حقوق سیاسی یا اساسی قابل تطبیق نیست» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰ «الف»، ص ۴۷).

البته در کوران پیروزی انقلاب، به دلیل آشنا نبودن عموم مردم با این اصطلاح، ابتدا «حکومت اسلامی» را به عنوان شعار اصلی برگزیدند؛ شعاری که توانست در فضای انقلابی آن روزگار، ماهیت دینی نظام را به خوبی بازتاب دهد. بعدها که مشخص شد در این ساختار، سمت ریاست جمهوری نیز وجود دارد، عنوان «جمهوری اسلامی» مورد استفاده قرار گرفت. با این حال، از منظر شهید بهشتی، «نام حقیقی و کامل این نظام، نظام امت و امامت» است؛ یعنی الگویی که مردم (امت) در کنار رهبری مشروع و الهی (امامت) چارچوب اصلی جامعه را شکل می‌دهند و اداره می‌کنند: «از امت و امامت چه برمی‌خیزد؟ مدیریت جامعه... شکل خاصی در اسلام برای آن پیشنهاد نشده و بسته به زمان و مکان متفاوت است... در قانون اساسی، متناسب با شرایط ایران، شکلی پیشنهاد شده است؛ رئیس‌جمهور منتخب مردم، مجلس شورای ملی و شوراهای و دستگاه قضایی» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰ «الف»، ص ۵۲).

۲-۱. رهبری الهی - مردمی در نظام امت و امامت

شهید بهشتی، با باور به ولایت فقیه به عنوان محور اصلی نظام و برخوردار از مشروعیت الهی و نظارت مردمی، پیش شرط‌هایی چون عدالت، تقوا، آگاهی از مقتضیات زمان و توانایی مدیریتی را برای رهبری جامعه ضروری می‌داند. از نگاه او، تحقق این شرایط تنها در صورتی به مشروعیت واقعی می‌انجامد که همراه با پذیرش و

انتخاب اکثریت مردم باشد؛ زیرا هیچ فقیهی حتی اگر عادل، پرهیزکار، شجاع و مدیری توانمند باشد نمی‌تواند خود را بر جامعه تحمیل کند. ایشان معتقد بودند که راه دستیابی به قدرت مشروع، جلب رضایت مردم است و در غیاب این پذیرش مردمی، نه تنها جامعیت ولایت فقیه محقق نمی‌شود، بلکه شأنیت اعمال آن نیز شکل نمی‌گیرد.

«یعنی کسی نمی‌تواند تحت عنوان فقیه عادل، باتقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر، خودش را بر مردم تحمیل کند. این «مردم» هستند که باید او را با این صفات به رهبری شناخته و پذیرفته باشند» (مجلس خبرگان قانون اساسی، ۱۳۶۴، ص ۳۷۸).

۲-۲. امت آگاه و مؤمن؛ پایه مردمی نظام امت و امامت

جامعه‌ای متشکل از مردم آگاه که در سازوکارهای تصمیم‌گیری و نظارت حضور فعال دارند. در اندیشه اسلامی، «ناس» همه انسان‌ها را در برمی‌گیرد و اسلام نیز برای سعادت همگان پیام دارد؛ اما «امت» به گروهی گفته می‌شود که باایمان و التزام به مبانی اسلامی، وحدتی عقیدتی و عملی پیدا می‌کنند و جامعه‌ای آگاه را شکل می‌دهند که در سازوکارهای تصمیم‌گیری و نظارت، حضور فعال دارند. چنین امتی برای رهایی از انحراف و پیمودن راه درست، نیازمند امامت است؛ چنان‌که خداوند در دوره پیامبران بزرگی چون ابراهیم، موسی علیه السلام و محمد صلی الله علیه و آله، ایشان را با نشان ویژه و وحیانی به‌عنوان امام برمی‌گزید. در دوره پس از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، امامان معصوم علیهم السلام نیز به شیوه‌ای منصوب و تعیین می‌شوند، اما این گزینش الهی هرگز به معنای تحمیل بر مردم نیست و هدف آن، هدایت و رستگاری آزادانه و آگاهانه امت است: «امت غیر از ناس است... اسلام در خدمت همه ناس است و به سعادت کل بشر می‌اندیشد. اما آنان که با اعتقاد و التزام به اسلام، مجموعه‌ای تشکیل دهند، می‌شوند امت... امت حتماً نیاز به امامت دارد» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰ «الف»، ص ۴۸).

۲-۳. مبنای فقهی ولایت فقیه در نظام امت و امامت

در کتاب و سنت امامیه، ضرورت مرجع مشروع برای فصل خصومات و تدبیر امور

عامه در عصر غیبت بر پایه «مقبوله عمر بن حنظله» در ارجاع نزاع‌ها به فقیه جامع‌الشرایط (حز عاملی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۹) و «توقیع اسحاق بن یعقوب» درباره رجوع در «الحوادث الواقعة» به نواب عام (طبرسی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۴)، به همراه دلالت آیات «أدّوا الأمانات.../احکموا بالعدل» و «أطیعوا الله... وأولی الأمر» (نساء، ۵۸، ۵۹) و تقریر عقلی «حفظ نظام» تبیین می‌شود. بر این مبنا، قرائت شهید بهشتی از ولایت با تأکید بر حاکمیت قانون، نظارت عمومی و پاسخ‌گویی نهادی ولایت را چارچوب مشروعیت و مهار قدرت می‌داند، نه جانشین اراده مردم؛ از این رو تحقیق بیرونی آن بدون مقبولیت و رضایت اجتماعی موضوعیت نمی‌یابد. در سطح نهادی نیز، نصب فقاهتی شرط رأس هرم و مشارکت/نظارت عمومی شرط جریان مشروعیت در بدنه نظام است؛ از همین رو «ولایت مقتد به قانون» و «تنظیم نسبت اصول ثابت با نیازهای متغیر» ترجمان ولایت عقلانی/نظارتی است که هم از جمود می‌کاهد و هم از خودسری پیشگیری می‌کند.

۳. ساختار سه‌لایه‌ای توزیع قدرت

۳-۱. لایه اول: محوریت ولایت فقیه

در نظام جمهوری اسلامی، رهبری جایگاهی فراتر از یک مقام اجرایی دارد و به مثابه نهاد راهبردی، جهت حرکت کلی جامعه را در چارچوب ارزش‌های دینی و مصلحت عمومی تعیین می‌کند. در این الگو، رهبر تنها یک ناظر یا داور میان قوا نیست، بلکه مرجع نهایی در ترازگیری ارزش‌ها و تشخیص مصالح جامعه است. شهید بهشتی تصریح می‌کند: «بی‌شک مصلحت جامعه بر مصلحت فرد مقدم است... اما مصلحت جامعه در نهایت به مصلحت فرد در جامعه بازمی‌گردد» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰ «الف»، صص ۹۵-۹۶). این نگاه، رهبری را به محور پیونددهنده میان اصول ثابت و نیازهای متغیر جامعه بدل می‌سازد.

رهبر جامعه اسلامی، باتکیه بر ویژگی‌هایی چون عدالت، تقوا، زمان آگاهی و شناخت عمیق از ساختار اجتماعی، می‌کوشد تا تصمیم‌سازی‌ها از انحراف، جمود یا مصلحت‌سنجی‌های فردگرایانه مصون بماند. بهشتی بر این نکته پافشاری دارد که حضور

فقه‌های بصیر و مورد اعتماد در رأس تصمیم‌گیری، «در اسلامی شدن و ماندن نظام، پویایی روابط اجتماعی، و جلوگیری از رکود و انحراف نقش تعیین‌کننده دارد» (حسینی بهشتی، ۱۳۸۸، ص ۳۹۱).

از جمله کارویژه‌های کلیدی رهبری، تنظیم روابط قواست. در مواقعی که میان قوای سه‌گانه تنش یا ناهماهنگی بروز می‌کند، رهبری به‌عنوان نقطه ثقل ساختار، مأموریت دارد بدون ورود به جزئیات، از طریق ارائه راه‌حل‌های کلان و متکی بر مصالح عمومی، تعادل را حفظ کند. این نقش در اصل ۱۱۰ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز منعکس شده است. شهید بهشتی با تکیه بر تجربه تاریخی مبارزات انقلابی می‌گوید: «با امام درباره پیوند مبارزه با شهادت... صحبت کردم... امام فرمودند: این مبارزه، مبارزه مرگ و زندگی برای اسلام است... حتی اگر یک میلیون نفر هم کشته شوند، ادامه دهید» (حسینی بهشتی، ۱۳۶۱، ص ۲۴۴). این نگرش، رهبری را در قلب تحولات سیاسی قرار می‌دهد و آن را مرجع حل و فصل بنیادین اختلافات می‌سازد.

نظارت کلان نیز از ارکان اصلی نقش رهبری است. شهید بهشتی معتقد بود که رهبری فقیه تنها به صدور حکم شرعی محدود نمی‌شود، بلکه باید در فرایند حکمرانی نیز نقشی حیاتی ایفا کند تا اجرای احکام دینی در سطح ساختار و فرایند، دچار تحریف یا انحراف نشود. در این زمینه هشدار می‌دهد: «اگر مراقبت فقیه آگاه و باتقوا در جریان اجرا تأمین نشود، ضمانتی برای اسلامی ماندن نظام وجود ندارد... ولایت یعنی تسلط؛ باید تسلط فقیه بر اجرای قوانین و اداره جامعه تأمین شود» (مهاجری، ۱۳۸۰، ص ۴۶).

او حتی کارکرد رهبری را به مثابه مرجع نهایی تشخیص معیارها تعریف می‌کند: «در جامعه مکتبی، تشخیص معیارها با رهبر است... نباید بگوییم "تشخیص من این است، تو آن است"... در نظام ولایت فقیه، رهبر معیارها را مشخص می‌کند و همه باید براساس آنها قدم بردارند» (مهاجری، ۱۳۸۰، صص ۵۲-۵۳). بر این مبنا، رهبری تنها پاسدار اصول نیست، بلکه تنظیم‌کننده پیوند میان آن اصول با بستر زمان و مقتضیات جامعه است. چنین ساختاری، ضمن حفظ پویایی، امکان انطباق حکمرانی با مبانی دینی را در موقعیت‌های پیچیده اجتماعی فراهم می‌آورد.

۲-۳. لایه دوم: تفکیک قوا و توازن قدرت

در نظام جمهوری اسلامی ایران، تفکیک قوا و توازن قدرت مانع از تمرکز بیش از حد قدرت در یک نهاد شده و ارتباط مناسب قوا با مردم و با یکدیگر را تضمین می‌کند. شهید بهشتی در این باره می‌فرماید: «دخالیت یک قوه در قوه دیگر، مانند دخالت در عزل و نصب‌ها یا امور اجرایی آن قوه است... اما اظهارنظر، بیان دیدگاه و انتقاد، دخالت نیست و جایز است» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰ «ج»، ص ۱۱۳). همچنین ایشان درباره شیوه اداره جامعه بر پایه نظام امام و امت و جایگاه قوای سه‌گانه، می‌فرماید: «برای مدیریت جامعه بر پایه نظام امام و امت، شکل خاصی در اسلام پیشنهاد نشده است... در نظام جمهوری اسلامی ایران شکلی خاص پیشنهاد شده است: ۱. رئیس‌جمهور منتخب مستقیم مردم است... ۳. دستگاه قضایی... به صورت غیرمستقیم است» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰ «الف»، ص ۶۲).

در مدل سه‌لایه‌ای توزیع قدرت در جمهوری اسلامی، هر یک از قوای سه‌گانه نقش خاصی در تحقق عدالت، اجرای قانون و حفظ موازین اسلامی دارند. شهید بهشتی با نگاهی عمیق و نظام‌مند، مسئولیت‌ها، حدود و جایگاه این نهادها را تبیین کرده و بر استقلال عملکرد و درعین حال هم‌افزایی میان آنها تأکید داشته است.

قوه مجریه به عنوان بازوی اجرایی نظام، مأموریت دارد باتکیه بر بیت‌المال، منابع عمومی و درآمدهای ملی، زمینه شکوفایی توان اقتصادی همه اقشار را فراهم سازد. دولت، در نگاه شهید بهشتی، موظف است «ابزار و سرمایه کاری فراهم کند» تا شهروندان ناچار به فروش نیروی کار خود به بهای اندک نباشند. همچنین وی بر نقش حیاتی دولت در نظارت بر روند اقتصاد و جلوگیری از انحرافات ساختاری تأکید دارد: «دولت اسلامی وظیفه دارد بر جریان کلی اقتصادی جامعه نظارت کند و هر جا حس کند... جلوی آن را بگیرد» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۴، ص ۵۱۷). این وظایف در حوزه‌هایی چون بهداشت، آموزش، و تأمین نیازهای پایه‌ای نیز امتداد می‌یابد: «در مورد بهداشت و درمان، نقش دولت، نقش اصلی است... دولت باید امکان آموزش رایگان برای همه فراهم کند» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۷، ص ۲۵).

با این حال، توصیه کلان او آن است که دولت نباید به نیرویی فراگیر و سلطه‌گر بدل شود؛ بلکه باید با گذر زمان، نقش مستقیم خود را کاهش داده و عرصه را برای مشارکت مردمی گسترش دهد، بی آنکه به سلطه سرمایه‌داران میدان داده شود: «دولت به صورت مستقیم و دخالت مستقیم روزه‌روز باید کمتر شود... اما وقتی نقش دولت کمتر می‌شود، نباید جایش را به قطب‌های سلطه اقتصادی... بسپارد» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۴، ص ۴۷).

نظارت مردم بر دولت، از مسیر انتخابات آغاز می‌شود، اما در این نقطه پایان نمی‌یابد. شهید بهشتی نظام جمهوری اسلامی را برآمده از اراده امت می‌داند و تأکید می‌کند: «ملت و امت این کارگزاران را چند چشمی زیر نظر دارند... حالا دیگر آیا دولتی جرئت می‌کند برخلاف مصالح ملت قدمی بردارد؟ خیر» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰ «الف»، صص ۵۳-۵۴). نظارت عمومی باید فراگیر، مسئولانه و قانونمند باشد تا از هرج و مرج جلوگیری شده و سلامت ساختار حفظ شود: «نظارت، شرط و مرز ندارد... اما باید محترمانه، معقول و قانونمند باشد» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰ «الف»، ص ۲۸). او مشارکت مردم در قالب شوراهای و نهادهای مردمی را ضروری می‌داند و می‌گوید: «باید سیستم نظارت و هدایتی از متن توده مردم ایجاد کنیم... توده مردم باید هرچه بیشتر در اداره کشور سهیم باشند» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰ «ب»، ص ۲۴۸).

در این میان، قوه قضاییه جایگاهی محوری در اجرای عدالت دارد. شهید بهشتی تأکید می‌کند که «در اسلام یک دگم وجود دارد و آن عدالت است» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰، صص ۱۳۱-۱۳۲) و همه صاحبان قدرت باید واجد این شرط باشند. اجرای عدالت باید بی طرف، شفاف و دور از فساد باشد؛ تفاوت در رفتار قضایی میان افراد عادی و صاحبان قدرت، به زعم وی، نشانه انحراف از اسلام واقعی است: «اگر قوه قضاییه با یک شهروند عادی متفاوت از یک مقام صاحب نفوذ برخورد کند، آن جامعه از موازین عدالت خارج شده است» (قاسمی، ۱۳۹۵، ص ۹۶). در واقع، نبود عدالت اجتماعی به معنای تهی شدن اسلام از محتوای اصیل خود است: «هر جا که می‌گویند دین اسلام هست؛ اما عدالت اجتماعی نیست، بدانید که آن دین و اسلام قلابی است» (حسینی بهشتی، ۱۴۰۰، ص ۱۱۴).

اجرای عدالت، نیازمند نهاد قضایی مستقل و شفاف است. شهید بهشتی بارها بر لزوم استقلال کامل قوه قضاییه از دیگر قوا تأکید داشته و آن را در قانون اساسی نهادینه کرده است. این استقلال باید در تمام ابعاد، از جمله اداری، مالی و اجرایی رعایت شود. او می‌گوید: «قوه قضاییه کاملاً مستقل است و لازم است از نظر اداری و مالی و انتظامی نیز به کلی مستقل باشد» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۷، ص ۴۲۸). چنین استقلالی به معنای نفی نظارت کلان رهبری نیست، بلکه به معنای جلوگیری از دخالت اجرایی سایر قوا در فرایند قضایی است.

قوه مقننه نیز به عنوان نهاد نمایندگی مردم، در مسیر قانون‌گذاری نقش بنیادینی ایفا می‌کند. نمایندگان بارأی مستقیم مردم و در چارچوب موازین اسلامی، مسئول تنظیم سیاست‌های کلان و تصویب قوانین هستند. شهید بهشتی بر لزوم پرهیز از بازی‌های قدرت و تأکید بر صداقت و شفافیت در مجلس تأکید می‌کند و هشدار می‌دهد: «اگر درگیری‌ها از قدرت‌طلبی سرچشمه بگیرد آن مجلس طاغوتی خواهد بود» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۶).

مجلس در عین حال باید متکی به مشورت نخبگان و نظارت نهادهای حافظ شریعت و قانون باشد. شورای نگهبان، وظیفه انطباق قوانین با اصول اسلام و قانون اساسی را بر عهده دارد، اما این نقش در کنار ولایت فقیه معنا می‌یابد: «شورای نگهبان قوانین مجلس را از لحاظ انطباق با اسلام بررسی می‌کند... اما این کافی نیست... ولی فقیه باید با تسلط بر کیفیت اداره جامعه، اجرای عملی این قوانین را تضمین کند» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰، «ب»، صص ۲۸۱-۲۸۲).

افزون بر این، در موارد اختلافی، نقش مجلس در تصمیم‌گیری تعیین‌کننده است: «در مسائل اختلافی میان سران قوا، اکثریت قاطع مجلس تصمیم‌گیری می‌کنند... اگر مجلس رأی داد و شورای نگهبان تأیید کرد، همان راه باید عملی شود» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰، «ج»، ص ۱۱۱). مجلس در نظام جمهوری اسلامی، هم سخنگوی مردم است و هم پاسدار اصول اسلامی؛ نقشی که تنها با مشارکت فعال نخبگان و حضور نهادهای ناظر تکمیل می‌شود.

۳-۲-۱. مبانی فقهی توزیع و نظارت بر قدرت

محور عدالت در اندیشه بهشتی با بنیان‌های فقهی امامیه همسو است: قاعده عدالت (حُسنِ عدل و قُبْحِ ظلم)، قاعده لاضرر و نفی عُسر و حَرَج، همگی حدود شرعی اختیار و تکلیف را در حکمرانی ترسیم می‌کنند. ترجمان نهادی این قواعد، تفکیک کارویژه‌ها و پاسخ‌گویی متقابل است: قضا (با قاضی جامع‌الشرايط و اصول دادرسی عادلانه)، ولایات محدود اجرای در چارچوب مصلحت عامه، و تقنین عقلایی در پرتو موازین شرعی.

این صورت‌بندی با فرمانِ عدل «إِنَّ اللَّهَ يُأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...» (نحل، ۹۰)، قیام به قسط «كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ...» (نساء، ۱۳۵؛ مانند، ۸) و ادای امانات و حکم به عدل (نساء، ۵۸) هم‌جهت است؛ قاعده «لا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» و اصل نفی حرج «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج، ۷۸) نیز تحدید اختیاراتِ مضرّ و دفع عُسر و حَرَج در حکمرانی را توجیه می‌کند. در تقریر نائینی، تفکیک کارکردی «تقنین تنظیمات»، «اجرای مقید به مصلحت عامه» و «قضاوت بر پایه موازین شرع» با نظارت‌های متقابل برای منع ظلم و صیانت حقوق عمومی سازمان می‌یابد (نائینی، ۱۳۸۶، ص ۶۸).

نائینی برای رفع استبداد، قدرت را به قانون مقید می‌کند و میان احکام ثابت شریعت و تنظیمات/نظامات نوعیه عرفی که به تشخیص کارشناسی جامعه و نمایندگان ملت واگذار می‌شود به شرط عدم مخالفت با شرع و تحت نظارت مجتهدان تفکیک کارکردی می‌نهد. بر این مبنا، تقنین تنظیمات، اجرا در چارچوب مصلحت عامه، و قضاوت بر پایه موازین شرع و قواعد عدل، سه کارویژه متمایز با نظارت‌های متقابل هستند تا استبداد مهار و حقوق عمومی صیانت شود (نائینی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۸).

در همین چارچوب، استقلال قوه قضاییه لازمه اجرای بی‌طرفانه عدل است و نظارت کلان ولایی چنان‌که بهشتی نیز می‌فهمد به معنای دخالت در جزئیات فرایند قضایی نیست؛ همان‌گونه که در صورت‌بندی‌های معاصر، نظارت شرعی تقنین (هم‌سنخ با ایده نائینی درباره حضور فقهای ناظر) مکمل نمایندگی مردم در تشخیص مصادیق و نیازهای زمانه است. بدین ترتیب، تفکیک قوا فقط آموزه‌ای حقوقی وارداتی تلقی نمی‌شود، بلکه

صورت‌بندی فقهی عدالت اجرایی است که از تمرکز مفسده‌زا جلوگیری کرده و با منع ظلم، صیانت حقوق عمومی و حفظ نظام سازگار است.

۳-۳. لایه سوم: مشارکت مردمی و نقش نخبگان

در نظام جمهوری اسلامی، مشارکت عمومی و حضور فعال نخبگان حلقه تکمیلی توزیع قدرت‌اند و پویایی، مشروعیت و پایداری نظام را تضمین می‌کنند؛ مشارکتی فراتر از رأی‌دادن که در نهادهای واسط چون احزاب، شوراهای مردمی و نهادهای نظارتی تبلور می‌یابد.

در فقه امامیه، مشارکت سیاسی صرفاً عرفی نیست؛ «شورا» و «بیعت» سازوکارهای عقلایی امضایی‌اند و قاعده «امر به معروف و نهی از منکر» حق/تکلیف نظارت اجتماعی بر قدرت را بنیاد می‌نهد. در تفریر مشروطه‌خواهانه آخوند خراسانی، تحدید استبداد، تقنین عقلایی و پذیرش نمایندگی/پارلمان برای صیانت از شریعت و حقوق عمومی توجیه می‌شود: «به صریح حکم عقل و به فصیح منصوبات شرع، غیر مشروعه عاده مقدم است بر غیر مشروعه جابره... و دفع افسد و اقبح به فاسد و قبیح واجب است» (ملک‌زاده، ۱۳۶۴، ص ۶۵). نائینی نیز می‌نویسد: «استبداد منکر اعظم است و تنها با قانون عقلایی مقید به شرع مهار می‌شود؛ قانون میزان حقوق ملت است» (نائینی، ۱۳۸۶، ص ۱۴). در استنباط آخوند، مشورت مبنای مشروطیت و حکومت است و «بر قاطبه مکلفین لازم است امور راجعه به حفظ و نظم ممالک اسلامی با مشورت عقلاً و ارباب حل و عقد اداره شود» (آخوند خراسانی، ۱۳۸۵، ص ۳۲۳).

پشتوانه قرآنی این تلقی روشن است: «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری، ۳۸)، «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ...» (آل عمران، ۱۰۴) و آیه بیعت با پیامبر «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ...» (فتح، ۱۰) که عقلایی بودن شورا/بیعت و وظیفه اجتماعی امر به معروف را مفصل‌بندی می‌کنند.

بر این مبنا، قرائت شهید بهشتی از مردم‌سالاری دینی جمع «مشروعیت» و «مقبولیت» است: مشروعیت بر اصول و قواعد فقهی استوار است و تحقق کارآمد آن به مشارکت و

رضایت عمومی گره می خورد؛ از این رو احزاب، شوراها و نهادهای مدنی فقط ابزار رقابت نیستند، بلکه امتداد نهادی شورا/امربه معروف برای نظارت بر حکمرانی اند. این تلقی با تفکیک «مرجعیت ولایی» در تعیین معیارها و «نمایندگی مردم» در تنظیم مصادیق و اجرا، سازوکارهای درونی عدالت سیاسی- نظارت اجتماعی و پاسخ گویی را توضیح می دهد.

احزاب در نگاه شهید بهشتی مدارس تربیت مدیران و مراکز رشد استعدادهای اجتماعی اند: «کسی که استعداد مدیریت دارد در دفاتر حزب تجربه مدیریتی کسب می کند» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰ ج، ص ۸۸). این نقش هنگامی سازنده است که احزاب در بازی قدرت غرق نشوند: «میدان سیاست را برای تاخت و تاز بازیگران باز و آرام نگذارند، در عین حال خودشان هم به یک بازیگر سیاسی تبدیل نشوند» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۷، صص ۲۶۵-۲۶۶). در این صورت، هم راستا با رهبری و مصالح ملی، نیرو تربیت می کنند و برنامه های متناسب با نیاز جامعه می دهند.

نخبگان و تشکل های مردمی نیز پیوند حاکمیت و جامعه را تقویت می کنند. در نگاه بهشتی، امت آگاه و مسئول در پیوند با محور امامت، وظیفه هدایت و نظارت را بر عهده دارد و شوراهای مردمی از شهر تا روستا با اتکا به رأی مستقیم مردم، نظارت را اجتماعی و اداره امور را به سطح جامعه نزدیک می کنند.

در تکمیل این سازوکار، شورای نگهبان نهادی فقهی-حقوقی کلیدی است؛ «بازوی فقهاتی رهبری» برای نظارت بر انطباق قوانین با شرع و تفسیر رسمی قانون اساسی. برای پرهیز از انسداد تقنینی، بهشتی بر مهلت قانونی اظهار نظر شورا و لزوم حضور حقوق دانان در کنار فقها تأکید دارد؛ زیرا تطبیق احکام کلی بر مصادیق جزئی همیشه کار فقیه نیست و نیازمند تخصص حقوقی است (مجلس خبرگان قانون اساسی، ۱۳۶۴، صص ۹۵۱-۹۵۲). او ضمن پذیرش «تفسیر رسمی» مطابق اصل ۹۸، میان آن و «تفسیر آزاد» تفکیک می گذارد تا هم انسجام حقوقی حفظ شود و هم اراده عمومی به حاشیه نرود (مجلس خبرگان قانون اساسی، ۱۳۶۴، ص ۱۷۰۸).

جمع بندی: کارآمدی و پایداری حکمرانی زمانی حاصل می شود که مشارکت

مردم، هدایت نخبگان، نقش آفرینی احزاب و نظارت فقهی - حقوقی نهادهای عالی، حلقه‌های مکمل یکدیگر باشند؛ الگویی متوازن نزد شهید بهشتی که هم به شریعت وفادار است و هم به ملت متکی است.

۴. نقش ویژه روحانیت در مدل پیشنهادی

در الگوی پیشنهادی ساختار سیاسی جمهوری اسلامی، روحانیت نهادی ریشه‌دار و برخوردار از مشروعیت دینی است که نقشی چندوجهی و جایگزین ناشدنی ایفا می‌کند. برخلاف نگاه تقلیل‌گرایانه‌ای که وظیفه روحانیت را به تبلیغ دینی محدود می‌سازد، تجربه تاریخی ایران از مشروطه تا انقلاب اسلامی نشان داده است این نهاد با اتکای هم‌زمان بر سرمایه دینی و نفوذ اجتماعی، در هدایت افکار عمومی، تولید اجماع اخلاقی و مهار بحران‌های سیاسی اثرگذار بوده و انقلاب اسلامی نقطه عطفی در گسترش دامنه این نقش آفرینی‌هاست.

در سطح سیاسی، روحانیت «ناظر پاسدار مشروعیت» و حافظ جهت‌گیری‌های اسلامی قدرت به شمار می‌رود. نظارت بر حسن اجرای اصول اسلامی و مراقبت از نسبت «مشروعیت دینی» و «مقبولیت اجتماعی» از رسالت‌های بنیادین این نهاد است. به تعبیر شهید بهشتی، روحانیت باید نقش «امر به معروف، نهی از منکر و نظارت عمومی» را با آگاهی اسلامی و نفوذ معنوی، بدون امتیاز طلبی، دنبال کند؛ نظارتی که صرفاً اعتراضی و بیرونی نیست، بلکه مشارکتی مسئولانه در صیانت از راه انقلاب است (حسینی بهشتی، ۱۳۹۷). تجربه حضور بهشتی در شورای انقلاب و توصیه امام خمینی علیه السلام به تداوم نقش مؤثر او، نمونه‌ای از این منطقی مسئولیت‌پذیری در دل ساختار قدرت است.

کارویژه دوم، گفتمان‌سازی فرهنگی و هویت‌پردازی است. حوزه‌های علمیه، مساجد و هیئت‌ها از گذشته بستر انتقال معرفت دینی، تربیت نسل جوان و پاسخ به پرسش‌های اعتقادی بوده‌اند. شهید بهشتی بر پیوستگی دیانت و سیاست تأکید می‌کند و هشدار می‌دهد بی‌اعتنایی به «استعمار فرهنگی» به تضعیف استقلال ملی می‌انجامد؛ چراکه هنر، ادبیات، رسانه، سبک زندگی و حتی معماری حاملان ارزش‌های

فرهنگی‌اند و اگر به مدار الگوی بیگانه بچرخند، جامعه از درون تهی می‌شود. به همین اعتبار، انقلاب اسلامی خود به منزله «هنر بزرگ انسان‌های بیدار» است و نیازمند پدیدآمدن هنرها و روایت‌های تازه‌ای است که آن را تبیین و پیش ببرند (حسینی بهشتی و دیگران، ۱۳۸۱).

ترویج ارزش‌ها باید در بستر آزادی و عقلانیت صورت گیرد، نه با تحمیل. بهشتی تصریح می‌کند که شکوفایی فضیلت در «فضای باز» رخ می‌دهد و اصلاح فردی بدون توجه به سازوکارها و ساختارهای اجتماعی کافی نیست (مهاجری، ۱۳۸۰؛ حسینی بهشتی و دیگران، ۱۳۸۱). از این منظر، نقش روحانیت، تبیین اقناعی معیارهای دینی و کمک به صورت‌بندی نهادهای عادلانه است؛ نهادهایی که آزادی‌های مشروع را پاس می‌دارند و امکان انتخاب اخلاقی را فراهم می‌کنند.

کارویژه سوم، تربیت نیروی انسانی کارآمد برای حکمرانی است؛ نیروهایی متعهد، زمان‌آگاه و توانمند که ترکیبی از دانش دینی، بینش سیاسی، آگاهی اجتماعی و مهارت‌های نوین داشته باشند. بر این اساس، اصلاح برنامه‌های آموزشی حوزه، ایجاد دوره‌های تخصصی میان‌رشته‌ای، کارگاه‌های مسائل روز و تقویت مهارت‌های سیاست‌گذاری ضروری است تا طلاب بتوانند در سطوح مختلف اداره کشور از قوه مجریه و قضاییه تا رسانه و آموزش و پرورش نقشی مؤثر ایفا کنند (امام خمینی، ۱۳۷۸؛ مقام معظم رهبری، ۱۳۶۸). تمایزگذاری میان نقش ارشادی/نظارتی روحانیت و مسئولیت‌های اجرایی، و التزام به شفافیت و پاسخ‌گویی، ضامن کارآمدی و مانع تعارض منافع خواهد بود.

جمع‌بندی آنکه، روحانیت در حکمرانی اسلامی صرفاً «حافظ شریعت» نیست؛ بلکه «نهاد ناظر، مفسر، تربیت‌گر و گفتمان‌ساز» است. اگر این نهاد با شناخت زمانه، اخلاق‌محوری و حفظ استقلال، میان ارزش‌های اسلامی و تحولات اجتماعی پیوندی پویا برقرار کند و نظارت خود را ذیل قانون و در چارچوب مردم‌سالاری دینی سامان دهد می‌تواند همچنان نقش تاریخی و تمدن‌ساز خود را در آینده انقلاب اسلامی استمرار بخشد (حسینی بهشتی، ۱۳۹۷؛ حسینی بهشتی و دیگران، ۱۳۸۱؛ مهاجری، ۱۳۸۰).

۵. ابزارهای اجرایی مدل پیشنهادی

۵-۱. شفافیت و نظارت از پایین؛ الگوی کنترل قدرت در نظام اسلامی

در منظومه فکری شهید بهشتی، شفافیت یکی از ارکان بنیادین برای تحقق مدل توزیع قدرت است. وی بر آن بود که نظارت باید فراتر از سازوکارهای دولتی، به وظیفه‌ای عمومی بدل شود؛ امری همگانی که هم‌زمان یک «حق» و یک «تکلیف» اجتماعی است. او با صراحت می‌گوید: «در مورد نظارت باید بگویم، شرط و مرز ندارد، هر فرد باید به آنچه در پیرامونش می‌گذرد بادقت بنگرد... افشاگری کند، تذکر دهد و برای اجرا به مقامات مسئول اطلاع دهد» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰ «الف»، ص ۲۸).

از نگاه او، کارآمدی نظام سیاسی در گرو آن است که مسئولان، نظارت را نه تهدید بلکه ابزار اصلاح و پالایش بدانند. به همین دلیل تأکید داشت: «کسانی مسئولیت را در جمهوری اسلامی بپذیرند که با نظارت سازگارند... و آنها که تحمل ندارند، جایشان را به کسانی بدهند که از نظارت صمیمانه استقبال می‌کنند» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰ «ب»، ص ۳۲۵).

این نظارت، در الگوی پیشنهادی او، باید چندلایه و مردمی باشد. شهید بهشتی بر نقش نهادهای غیردولتی مانند شوراهای نهادهای برخاسته از متن امت، بارها تأکید می‌کند و می‌گوید: «دولت باید به‌صورت غیرمستقیم برخاسته از امت باشد... ملت و امت این کارگزاران را چند چشمی زیر نظر دارند» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰ «الف»، صص ۵۳-۵۴).

و در جای دیگری با وضوح بیشتر می‌افزاید: «شوراهای برخاسته از مردم باید اداره‌کننده و ناظر واقعی انقلاب باشند... بیایید سیستم نظارت و هدایتی از متن توده ایجاد کنیم تا نیازی به بازرسی‌های از بالا نباشد» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰ «ب»، ص ۲۴۸).

در چنین الگویی، شوراهای مردمی، رسانه‌های آزاد و سامانه‌های نظارتی شفاف، به‌جای تمرکز در دولت، بستر مشارکت عمومی را برای نظارت مؤثر فراهم می‌سازند. این رویکرد، هم‌زمان با تقویت پاسخ‌گویی، از تمرکز قدرت و فساد ساختاری نیز جلوگیری می‌کند.

در نتیجه، از منظر شهید بهشتی، شفافیت نه تنها یک ابزار اداری، بلکه یک ستون اساسی برای حفظ سلامت نظام سیاسی است؛ سامانه‌هایی مردمی، قانونی و غیرمتمرکز که در آن قدرت در برابر مردم پاسخگو باقی می‌ماند، بی‌آنکه به هرج و مرج یا مداخله جویی بی‌ضابطه بینجامد.

۵-۲. آموزش و نهادسازی مردمی در الگوی نظام امت و امامت

در منظومه فکری انقلاب اسلامی، آموزش عمومی نه تنها یک ضرورت اجتماعی، بلکه ابزار راهبردی برای توانمندسازی مردم و ارتقای مشارکت سیاسی آنان است. از نگاه شهید بهشتی، مردم تنها نیازمند آموزش نیستند، بلکه ذاتاً واجد نوعی درک فطری و «بصیرت اجتماعی» هستند که اگر هدایت و تقویت شود، می‌تواند مسیر تحولات اجتماعی را رقم بزند. چنان که در یکی از منابع آمده است: «همین عوام با قلبی صاف و حس ششم، چیزهایی را می‌فهمند که ما درس خوانده‌ها نمی‌فهمیم... توده مسلمان در هدایت انقلاب سهیم بود» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰ «ب»، ص ۳۴۲).

براین اساس، آموزش عمومی باید در خدمت ارتقای قدرت تحلیل سیاسی و تقویت نهادهای مردمی قرار گیرد. تجربه تاریخی انقلاب نشان داده است که هیئت‌های مذهبی، جلسات خانگی و محافل سیاسی مردمی بستر اصلی چنین مشارکتی بوده‌اند. چنان که در کتاب حزب جمهوری اسلامی آمده: «هیئت‌های مؤتلفه... از دل خود مجموعه‌ای آشنا با سیاست اسلامی پدید آوردند و هسته حرکت انقلابی نیرومندی را تشکیل دادند» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۷، صص ۲۳۶-۲۴۰).

در کنار آموزش، آنچه مشارکت مردمی را نهادینه می‌کند، ایجاد تشکیلات سازمان‌یافته و هدفمند است. تشکلهایی که با آموزش مستمر، تربیت عقیدتی، سیاسی و اخلاقی نیروها را دنبال می‌کنند. در این راستا، تأکید شده که: «تشکیلات، کار خود را با آموزش و سازندگی در کلاس‌ها و حوزه‌های عقیدتی، سیاسی و اخلاقی آغاز می‌کنند... تا تمرین مسئولیت‌پذیری و خودسازی را ممکن سازد» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰ «ج»، ص ۱۲۳). مدل تشکیلاتی موفق نیز باید از پایین به بالا شکل گیرد؛ مبتنی بر عضویت فعال،

مشارکت جمعی و ساختار دموکراتیک درونی. در توصیف این سازوکار آمده است: «مبدأ تشکیلات اعضا هستند... حوزه‌ها، شوراهای ناحیه، و کنگره‌ها پله پله از دل آنها شکل می‌گیرد... تمام تصمیمات از کنگره‌ها ناشی می‌شود» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰، ج «ج»، ص ۱۷۴). چنین ساختاری، افرون بر جلوگیری از تمرکز قدرت، پایداری نهادی و تربیت نیروهای سیاسی مسئولیت‌پذیر را نیز تضمین می‌کند.

در نهایت، آموزش سیاسی در مدل اسلامی باید بر پایه ارزش‌هایی چون عدالت اجتماعی، اخلاق سیاسی و اجتناب از قدرت‌طلبی شکل گیرد. تجربه نشان داده است که نهادهایی چون صندوق‌های قرض‌الحسنه، هیئت‌های مذهبی و تشکل‌های مردمی، زمانی می‌توانند در مسیر توسعه مشارکت مؤثر باشند که آموزش، نهادسازی و مسئولیت‌پذیری توأمان در آنها لحاظ شود.

۳-۵. نهادهای میانجی قدرت؛ سازوکار مشارکت و مهار انحصار سیاسی

در اندیشه شهید بهشتی، نهادهای واسط نظیر احزاب، تشکل‌ها و نهادهای مدنی، حلقه‌های ضروری میان مردم و حاکمیت‌اند که می‌توانند مانع از تمرکز قدرت و انحصار سیاسی شوند. او بر این باور بود که حزب اسلامی، زمانی کارآمد خواهد بود که بر پایه اعتماد متقابل و باور به ارزش‌های دینی شکل گیرد و نه صرفاً برای قدرت‌ورزی. به تعبیر او، حزب باید بستری برای مشارکت فعال مردم و تربیت نیروهای مؤمن و مسئولیت‌پذیر باشد، نه نهادی برای سلطه‌طلبی گروهی. او با انتقاد از گرایش‌های انحصارطلبانه در فضای حزبی هشدار می‌داد: «هیچ حزبی نباید خود را یگانه مرجع حق بداند؛ انحصار، طاغوت‌وارگی می‌آورد» (حسینی بهشتی، ۱۳۶۱، ص ۶۵۱).

از نگاه وی، تکثر تشکل‌ها نه تنها تهدیدی برای وحدت نیست، بلکه تضمین‌کننده پویایی سیاسی و تنوع اندیشه‌هاست: «وجود تنها یک حزب، به معنای انحصار است... تعدد احزاب در نظام اسلامی، مطلوب است» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰، ج، صص ۱۳۵-۱۳۶). بهشتی همچنین تأکید داشت که عضویت یا عدم عضویت در احزاب باید آزادانه و بدون اجبار باشد، و این حق از اصول بنیادین انسان‌هاست: «هیچ کس را نمی‌توان به

عضویت در حزبی خاص مجبور کرد... تشکل سیاسی حق طبیعی افراد است» (حسینی بهشتی، ۱۳۸۷، ص ۴۵).

در این نگاه، تشکل‌ها ابزار سازماندهی، آموزش و ارتقای سطح مشارکت سیاسی هستند و باید زمینه تعامل، تضارب و هم‌افزایی را در جامعه فراهم آورند، نه حذف متقابل. بهشتی صراحتاً می‌گفت که گروه‌ها باید مکمل یکدیگر باشند، نه رقیب مخرب. در کنار احزاب، شهید بهشتی نقش نهادهای مدنی را در تقویت بنیان‌های اجتماعی بسیار مهم می‌دانست. او از نهادهایی چون تشکل‌های دانشجویی، صنفی و مردمی، به عنوان پل ارتباطی مؤثر میان مردم و حاکمیت یاد می‌کرد و تأکید داشت که این نهادها نه تنها فضای مطالبه‌گری را تقویت می‌کنند، بلکه مسیر سیاست‌گذاری را به نفع منافع عمومی تسهیل می‌سازند. «دانشجویان سازندگان آینده‌اند؛ اگر تشکل صنفی آنها در قالب سازمان سیاسی وسیع درآید، هیچ اشکالی ندارد» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۴، ص ۴۰).

وی همچنین نهادهای مردمی را مهمترین مانع در برابر نفوذ جریان‌های انحرافی داخلی و خارجی می‌دانست. بهشتی راه مقابله با گروه‌های افراطی و وابسته را نه در سرکوب، بلکه در سازمان‌دهی نیروهای مردم پایه می‌دید: «بهترین مبارزه با گروه‌های شرقی و غربی این است که خودمان متشکل شویم... میدان را با عمل صالح و متشکل از دست آنها بگیریم» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۴، ص ۸۵).

نقش تاریخی او در پایه‌گذاری نهادهای فکری و سیاسی، از جمله جلساتی که در دهه ۳۰ با طلبه‌های جوان برای تبیین حکومت اسلامی برگزار کرد، نشان می‌دهد که نگاهش به نهادهای واسطه، تنها تاکتیکی نبوده، بلکه بخشی از پروژه بلندمدت جامعه‌سازی اسلامی بوده است: «این جلسه از نخستین نشانه‌های پیدایش جدی تفکر حکومت اسلامی در حوزه بود» (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۵۳۳).

در مجموع، نهادهای واسطه در دیدگاه شهید بهشتی ابزاری برای ارتقای مشارکت سیاسی، تربیت اجتماعی، جلوگیری از انحصار قدرت و مقابله با تهدیدات فرهنگی و امنیتی‌اند. این نهادها زمانی اثربخش خواهند بود که درون‌زا، متکی به مردم، و متعهد به ارزش‌های اسلامی باشند.

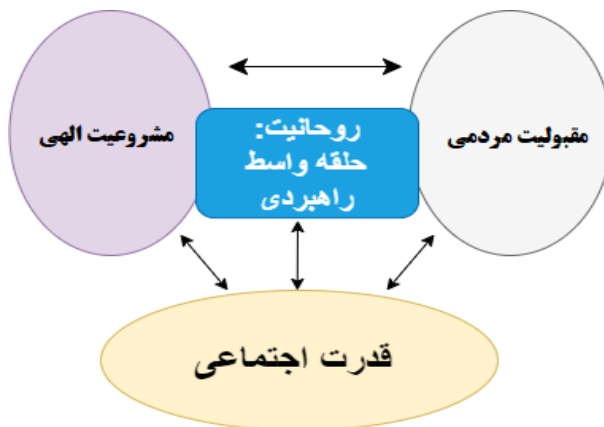
۶. جمع‌بندی مدل پیشنهادی

این ساختار از سه لایه درهم تنیده تشکیل می‌شود. در لایه نخست، رهبری دینی و ولایت فقیه به عنوان محور معنوی و راهبردی نظام، انسجام گفت‌وگویی، جهت‌گیری کلان و ظرفیت تاب‌آوری را تضمین می‌کند. لایه دوم بر تفکیک قوا و تنظیم روابط نهادی استوار است؛ سازوکاری که با نظارت متقابل و حفظ استقلال سه قوه، مانع تمرکز قدرت شده و امکان پویایی و بازتولید مستمر را فراهم می‌آورد. لایه سوم، عرصه مشارکت سازمان‌یافته مردم، نخبگان و نهادهای واسطه است؛ مشارکتی فراتر از کنش انتخاباتی که احزاب، تشکلهای مدنی و نهادهایی همچون شورای نگهبان را به مثابه حلقه اتصال فقه و اراده عمومی دربر می‌گیرد.

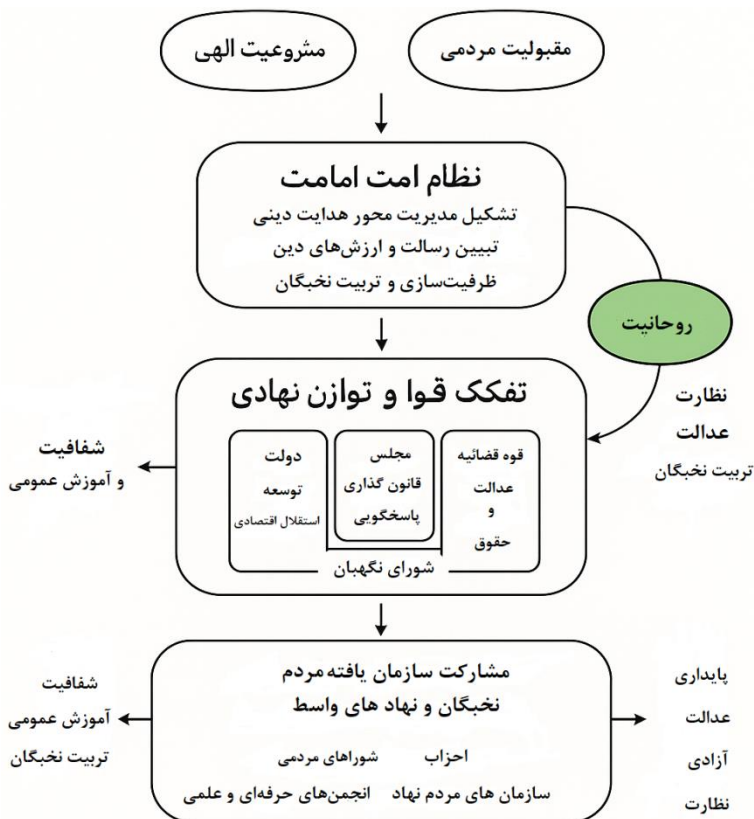
در این میان، روحانیت نقش میانجی نظارتی و گفت‌وگومان‌ساز دارد: از منظر شهید بهشتی، نهادی است برای تربیت نیروهای متعهد، صیانت از مشروعیت و مراقبت از جهت‌گیری ارزشی نظام. بدین ترتیب، مدل پیشنهادی او با اتکا به درون‌زایی و مشارکت، در برابر بحران‌ها دچار گسست نمی‌شود، بلکه با فعال‌سازی ظرفیت‌های داخلی، قابلیت بازآفرینی و تقویت مستمر خود را حفظ می‌کند.



نمودار ۱: روابط نظام جمهوری اسلامی ایران



نمودار ۲: پایداری توازن میان نظام اسلامی و قدرت اجتماعی از طریق میانجی گری و نقش آفرینی روحانیت



نمودار ۳: مدل سه لایه توزیع قدرت

نتیجه‌گیری

ارزیابی مدل پیشنهادی توزیع قدرت در جمهوری اسلامی ایران بر مبنای اندیشه شهید بهشتی نشان داد که مسئله اصلی، تنها طراحی حقوقی یا تفکیک کلاسیک قوا نیست، بلکه نحوه پیوند «منابع مشروعیت بخش الهی» با «مقبولیت و پویایی اجتماعی» است. نوآوری بهشتی در تثریزه کردن تلفیق مشروعیت الهی و رأی مردم، باتکیه بر نقش میانجی گرانه روحانیت، الگویی ارائه می‌دهد که سه ضلع روحانیت، مردم و نهادهای حکومتی را در ساختاری متداخل و پویا سامان می‌دهد. در این چارچوب، روحانیت تنها ناظر سنتی نیست، بلکه حلقه ترجمان ارزش‌های دینی در متن تحولات اجتماعی است؛ مردم از موضع مطالبه‌گر و ناظر فعال، سازوکارهای پاسخ‌گویی را تقویت می‌کنند؛ و نهادهای حکومتی موظف‌اند در بستر شفافیت و گفت‌وگو کارآمد باقی بمانند.

یافته‌ها حاکی از آن است که پایداری این الگو، در گرو توازن میان هدایت دینی و فرایند مستمر اصلاح نهادی است. هرگونه انحصارگرایی یا فاصله گرفتن از شفافیت، منجر به تضعیف سرمایه اجتماعی و افزایش احتمال رکود و بحران اعتماد می‌شود. در نقطه مقابل، پذیرش انتقاد، تقویت مشارکت ساختاریافته و بازنگری مداوم نقش‌ها، موجب افزایش ظرفیت بازتولید مشروعیت و ارتقای تاب‌آوری سیاسی خواهد شد. گفتنی است که هر یک از ارکان مدل یعنی ولایت، مشارکت و عدالت نهادی بر پایه اصول فقه امامیه استوار است.

این مدل، نسخه‌ای نهایی نیست، بلکه چارچوبی گشود برای تداوم گفت‌وگو و پژوهش آینده است. اگر روحانیت نقش واسط خود را مسئولانه و بازاندیشانه ایفا کند و نهادهای رسمی و مردمی به کنترل متقابل پایبند بمانند، می‌توان به حرکت نظام به سوی پویایی، عدالت و ثبات سیاسی امید داشت.

فهرست منابع

- آخوند خراسانی، ملا محمد کاظم. (۱۳۸۵). سیاست‌نامه خراسانی. تهران: کویر.
- اخوان کاظمی، بهرام. (۱۳۸۸). حزب و تحزب در اندیشه اسلامی. فصلنامه علمی فقه و اصول، ۴۱(۸۲)، صص ۱۱-۴۲.
- پناهی، سجاد؛ محسنی، علی. (۱۴۰۰). تأثیر نظام امت و امامت شهید بهشتی در تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. سیاست‌پژوهی ایرانی (سپهر سیاست سابق)، ۸(۲۸)، صص ۵۷-۷۴.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸). صحیفه امام (ج ۱). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- حسینی بهشتی، سید محمد. (۱۳۶۱). او به‌تنهایی یک امت بود. تهران: واحد فرهنگی بنیاد شهید.
- حسینی بهشتی، سید محمد. (۱۳۶۱). سخنرانی یا نوشتار. روزنامه جمهوری اسلامی.
- حسینی بهشتی، سید محمد و دیگران. (۱۳۸۱). آزادی، هرج و مرج، زورمداری. تهران: بقیعه.
- حسینی بهشتی، سید محمد. (۱۳۸۷). محیط پیدایش اسلام. تهران: نشر بقیعه.
- حسینی بهشتی، سید محمد. (۱۳۸۸). حزب جمهوری اسلامی؛ مواضع تفصیلی. تهران: نشر بقیعه.
- حسینی بهشتی، سید محمد. (۱۳۹۰/الف). مبانی نظری قانون اساسی. تهران: نشر روزنه.
- حسینی بهشتی، سید محمد. (۱۳۹۰/ب). ولایت، رهبری، روحانیت. تهران: نشر روزنه.
- حسینی بهشتی، سید محمد. (۱۳۹۰/ج). حزب جمهوری اسلامی؛ گفتارها، گفتگوها و نوشتارها. تهران: نشر روزنه.
- حسینی بهشتی، سید محمد. (۱۳۹۰). اتحادیه انجمن‌های اسلامی دانشجویان در اروپا (تهیه و تنظیم: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید آیت‌الله دکتر بهشتی). تهران: نشر بقیعه.
- حسینی بهشتی، سید محمد. (۱۳۹۴). شناخت اسلام. تهران: نشر روزنه.
- حسینی بهشتی، سید محمد. (۱۳۹۴). اقتصاد تعاونی. تهران: نشر روزنه.

- حسینی بهشتی، سیدمحمد. (۱۳۹۴). ضرورت و روح تشکیلات. تهران: نشر روزنه.
- حسینی بهشتی، سیدمحمد. (۱۳۹۷). نظام اقتصادی در اسلام. تهران: نشر روزنه.
- حسینی بهشتی، سیدمحمد. (۱۳۹۷). حزب جمهوری اسلامی؛ مواضع تفصیلی (چاپ جدید). تهران: نشر بقعه.
- حسینی بهشتی، سیدمحمد. (۱۴۰۰). در مکتب قرآن. تهران: نشر روزنه.
- حسینی زاده، سیدمحمدعلی. (۱۳۸۶). اسلام سیاسی در ایران. قم: دانشگاه مفید.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۲ق). وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة (ج ۱۸). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طبرسی، احمد بن علی بن ابی طالب. (۱۳۸۱). الاحتجاج علی أهل اللجاج (چاپ اول). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- روسو، ژان ژاک. (۱۴۰۲). قرارداد اجتماعی (مترجم: سعید حبیبی). تهران: قاصدک صبا.
- راسخی لنگرودی، احمد. (۱۳۹۲). مهار قدرت. تهران: علم.
- راش، مایکل. (۱۳۷۷). جامعه و سیاست: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی (مترجم: منوچهر صبور). تهران: سمت.
- ریترز، جورج. (۱۳۷۷). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر. تهران: علمی.
- دال، رابرت. (۱۳۹۷). چندسالاری: مخالفت و مشارکت (چاپ اول). تهران: نشر شیرازه.
- فوکو، میشل. (۱۳۸۳). اراده به دانستن (مترجم: نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده). تهران: نشر نی.
- فیرحی، داود. (۱۳۹۱). رهبری و حکومت در اندیشه شهید بهشتی: نظریه امت و امامت. فصلنامه سیاست، ۴۲(۱)، صص ۲۸۷-۳۱۰.
- قاسمی، صدیقه. (۱۳۹۵). شناخت اندیشه‌های اجتماعی شهید آیت‌الله دکتر سیدمحمدحسینی بهشتی. تهران: نشر روزنه.
- قریشی، سیدعباس؛ معصومی، مجید. (۱۳۹۹). جایگاه قدرت در قانون اساسی و نظام جمهوری اسلامی ایران، فصلنامه سیاست‌های راهبردی کلان، ۸(۳)، صص ۵۶۰-۵۷۵.

کاستلز، مانوئل. (۱۳۸۰). عصر اطلاعات: ظهور جامعه شبکه‌ای (مترجم: احد علیقلیان و افشین خاکباز، ج ۱). تهران: طرح نو.

گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۳). چکیده آثار گیدنز (چاپ اول). تهران: ققنوس.

لوکس، استیون. (۱۳۷۵). قدرت: نگرش رادیکال (مترجم: عماد افروغ). تهران: خدمات فرهنگی رسا.

مجلس خبرگان قانون اساسی. (۱۳۶۴). صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. تهران: مجلس شورای اسلامی.

مقام معظم رهبری. (۱۳۶۸). بیانات ایشان، برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17510>

مهاجری، مسیح. (۱۳۸۰). جاودانه تاریخ (ج ۶). تهران: سازمان انتشارات روزنامه جمهوری اسلامی.

ملک‌زاده، مهدی. (۱۳۶۴). تاریخ انقلاب مشروطیت ایران. تهران: انتشارات علمی.

نائینی، محمدحسین. (۱۳۸۶). تنبیه الامة و تنزیه المله (با مقدمه، تصحیح، ویراستاری، شرح و تعلیق روح الله حسینیان). تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

Foucault, M. (1980). "Truth and Power." In C. Gordon (Ed) , Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977. Brighton: Harvester

An Explanation of Sheikh Fazlollah Nouri's Jurisprudential Foundations in Confronting the Constitutional Law¹

Seyyed Ebrahim Masoumi

Associate Professor, Department of Islamic Studies, Kashan University, Kashan, Iran
masomi6228@kashanu.ac.ir



Abstract

In the history of contemporary political jurisprudence in Iran, Sheikh Fazlollah Nouri's confrontation with the constitutional law has been a focal point of deep and controversial debates. The present study aims to explain and analyze his jurisprudential foundations in addressing the constitutional law. The theoretical framework of this research is based on the absolute sovereignty of divine Sharia. Sheikh Nouri regarded any legislation enacted independently of Sharia by the parliament as an innovation in lawmaking, deeming it haram (prohibited) and invalid; hence, he opposed the primacy of human-made legislation. Based on the principle of *nafty-e-sabeel*, he considered absolute equality contrary to the superiority of Islam and restricted freedom according to Sharia norms to prevent corruption and the weakening of religion. The pinnacle of these jurisprudential principles was Sheikh Nouri's insistence on the supervisory role of jurists over parliamentary enactments, which led to the inclusion of the second principle in the constitutional law amendment. This supervision served as a guarantee for the conformity of laws with

1. Masoumi, S. E. (2024). An explanation of Sheikh Fazlollah Nouri's jurisprudential foundations in confronting the constitutional law. *Journal of Jurisprudence and Politics*, 5(9), pp. 105-134. <https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72459.1087>

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

▣ **Received:** 2025/07/26 • **Revised:** 2025/07/29 • **Accepted:** 2025/09/27 • **Published online:** 2025/11/02

Sharia and prevented legal secularization. Finally, Sheikh Nouri's concerns over colonial influence and Westernization, perceived as potential corruption and threats to Islamic identity and independence, reinforced his jurisprudential deductions. Using principles such as *daf' al-maslahah* (prevention of harm), *jalb al-manfa'at* (promotion of benefit), preservation of the dignity of Muslims, and *sadd al-dhari'ah* (blocking the means of corruption), he adopted a firm stance against imported concepts. This study, with an analytical-jurisprudential approach and precise reference to primary jurisprudential sources, provides a comprehensive picture of Sheikh Fazlollah Nouri's ijtihadi approach to confronting the constitutional law.

Keywords

Sheikh Fazlollah Nouri, Constitutionalism, Constitutional Law, Jurisprudential Foundations, Sharia Sovereignty

شرح المبادئ الفقهية للشيخ فضل الله النوري في مواجهة الدستور (١٩٠٦)

السيد إبراهيم معصومي

أستاذ مساعد، قسم المعارف الإسلامية، جامعة كاشان، كاشان، إيران.
masomi6228@kashanu.ac.ir



الملخص

في تاريخ الفقه السياسي الإيراني المعاصر، شكّلت مواجهة الشيخ فضل الله النوري للقانون الدستوري للثورة الدستورية محور نقاشات عميقة وحساسة. تُشرح هذه الدراسة وتُحلل أسسه الفقهية في مواجهة القانون الدستوري. ويرتكز الإطار النظري لهذه الدراسة على السيادة المطلقة للشرعية الإلهية. واعتبر الشيخ أي قانون يصدره البرلمان مستقلاً عن الشريعة الإسلامية هو نموذج من البدعة في التشريع واعتبره محرماً وباطلاً، ولذلك عارض أصالة التشريع البشري. واعتبر مستنداً إلى قاعدة نفي السبيل، المساواة المطلقة منافياً لسيادة الإسلام، وربط الحرية بأحكام الشريعة الإسلامية منعاً للفساد وضعف الدين. وتجلّت ذروة هذه المبادئ الفقهية في إصرار الشيخ على الرقابة الفقهية على قرارات مجلس النواب، مما أدى إلى إدراج المادة الثانية من التعديل الدستوري. كان هذا الإشراف والرقابة، في الواقع، ضماناً لتوافق القوانين مع الشريعة الإسلامية ومنع العلانية القانونية. وأخيراً، عزز قلق الشيخ من تأثير الاستعمار والتغريب، باعتبارهما فساداً محتملاً وتهديداً

١. الاستناد إلى هذه المقالة: معصومي، السيد إبراهيم. (١٤٠٣). شرح المبادئ الفقهية للشيخ فضل الله النوري في مواجهة الدستور (١٩٠٦)، الفقه والسياسة، ٥ (٩)، ص. ١٠٥-١٣٤.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72459.1087>

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

□ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٧/٢٦ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٧/٢٩ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٩/٢٧ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/١١/٠٢

للهوية الإسلامية واستقلالها، استنتاجاته الفقهية. هذا التأثير، من خلال قواعد كدرء المفسد وجلب المنافع، وحفظ عزة المسلمين، وسد الذرائع، أدى إلى شدة جهوده ضد المفاهيم المستوردة. يقدم هذا البحث، بمنهج تحليلي قائم على الفقه، وبالرجوع الدقيق إلى المصادر الفقهية الأصيلة، صورة شاملة لأبعاد مواجهة الشيخ فضل الله النوري الاجتهادية لدستور المشروطة.

الكلمات المفتاحية

الشيخ فضل الله النوري، المشروطة، الدستور، المبادئ الفقهية، حاكمية الشريعة.

تبیین مبانی فقهی شیخ فضل الله نوری در مواجهه با قانون اساسی مشروطه^۱

سیدابراهیم معصومی

استادیار. گروه معارف اسلامی دانشگاه کاشان، کاشان، ایران.
masomi6228@kashanu.ac.ir

چکیده

در تاریخ فقه‌سیاسی معاصر ایران، مواجهه شیخ فضل الله نوری با قانون اساسی مشروطه، نقطه کانونی بحث‌های عمیق و پرچالش بوده است، پژوهش حاضر به تبیین و تحلیل مبانی فقهی ایشان در مواجهه با قانون اساسی مشروطه می‌پردازد. چارچوب نظری این تحقیق بر محور حاکمیت مطلق شریعت الهی بنا شده است؛ شیخ هرگونه جعل قانون مستقل از شریعت توسط مجلس را مصداق بدعت در تشریع می‌دانست و آن را حرام و باطل می‌شمرد، از این رو با اصالت قانون‌گذاری بشری مخالف بود. ایشان براساس قاعده نفی سبیل مساوات مطلق را مغایر با برتری اسلام می‌پنداشت و آزادی را نیز مقید به ضوابط شرعی می‌کرد، تا از فساد و تضعیف دین جلوگیری شود. اوج این مبانی فقهی در اصرار شیخ بر نظارت استصوابی فقها بر مصوبات مجلس تجلی یافت که منجر به گنجانده شدن اصل دوم متمم قانون اساسی شد. این نظارت، تضمینی برای انطباق قوانین با شریعت و جلوگیری از سکولاریسم حقوقی بود. در نهایت، نگرانی شیخ از نفوذ استعمار و غرب‌زدگی به عنوان یک مفسده محتمله و تهدید برای هویت و استقلال اسلامی، استنباطات فقهی ایشان را تقویت می‌کرد. این تأثیر از طریق قواعدی چون دفع مفسده و جلب منفعت، حفظ شوکت

۱. **استاد به این مقاله:** معصومی، سیدابراهیم. (۱۴۰۳). تبیین مبانی فقهی شیخ فضل الله نوری در مواجهه با قانون اساسی مشروطه. فقه و سیاست، ۵(۹)، صص ۱۰۵-۱۳۴.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72459.1087>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۴ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۵/۰۷ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۵ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۸/۱۱

مسلمین و سد ذریعه، موجب شدت عمل ایشان در برابر مفاهیم وارداتی شد. این پژوهش با رویکردی تحلیلی-فقهی و با ارجاع دقیق به منابع اصیل فقهی، تصویری جامع از ابعاد اجتهادی مواجهه شیخ فضل الله نوری با قانون اساسی مشروطه ارائه می دهد.

کلیدواژه‌ها

شیخ فضل الله نوری، مشروطه، قانون اساسی، مبانی فقهی، حاکمیت شریعت.

مقدمه

نهضت مشروطه در ایران، نقطه عطفی بی‌بدیل در تاریخ سیاسی و اجتماعی این سرزمین به شمار می‌رود که نه تنها به سرنوشت استبداد قاجاری انجامید، بلکه چالش‌های عمیقی را در زمینه نسبت سنت و مدرنیته، بویژه جایگاه شریعت در نظام قانون‌گذاری، ایجاد کرد. در این برهه حساس تاریخی، شیخ فضل‌الله نوری به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین فقهای شیعه، نقشی محوری در تعیین سرنوشت مشروطه ایفا کرد. مواضع فقهی ایشان در قبال قانون اساسی، از موضوعات پر مناقشه و تأثیرگذار آن دوران به شمار می‌رود که تا به امروز نیز مورد بحث و تحلیل بسیاری از پژوهشگران تاریخ و فقه قرار دارد (قاضی‌زاده، ۱۳۸۶، صص ۲۱۷-۲۴۰). این مقدمه با هدف تبیین و تحلیل ابعاد فقهی مواجهه شیخ با قانون اساسی مشروطه، به بررسی بنیادهای نظری و قواعد استنباطی ایشان می‌پردازد. درک عمیق مواضع شیخ نیازمند رجوع به مبانی فقهی است که اندیشه ایشان را شکل می‌داد. هسته اصلی این مبانی، اعتقاد راسخ به حاکمیت مطلق شریعت الهی است؛ اصلی که از منظر ایشان، جوهر تمامی نظام‌های حقوقی و سیاسی مشروع را تشکیل می‌دهد (روحانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۵۱). این حاکمیت، مستلزم توحید در حاکمیت است، به این معنا که حق تشریع، وضع قانون، امر و نهی، و به‌طور کلی هرگونه اعمال ولایت در حوزه قانون‌گذاری، منحصرراً از آن خداوند متعال است. از این دیدگاه، هرگونه تلاش انسان برای "جعل قانون" یا تأسیس نظامی حقوقی که مستقل از شریعت باشد، به منزله شرک در حاکمیت و تصرف در حق انحصاری شارع مقدس تلقی می‌شود. این حکم فقهی، زیربنای مشروعیت تمامی افعال سیاسی و اجتماعی را تشکیل می‌دهد و نشان‌دهنده دلیل بنیادین شیخ برای نفی اصالت قانون‌گذاری بشری بود. ایشان هرگونه تلاش مجلس برای "جعل قانون" را رد می‌کرد و آن را مصداق بدعت در تشریع می‌دانست که از دید فقهی، انحراف از مسیر حق و تحریف دین محسوب می‌شود (نوری، ۱۳۶۲، صص ۳۱۷-۳۲۰؛ روحانی، ۱۳۸۷، ج ۱، صص ۴۵۵-۴۵۶). بر این اساس، تحلیل‌های فقهی شیخ به سمت تقیید و مشروط‌سازی مفاهیم مدرنی چون مساوات مطلق و آزادی‌های فردی و اجتماعی کشیده شد. ایشان با استناد به نصوص صریح قرآنی، نظیر آیه ارث: «لِّلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْأُنثَيَيْنِ» (نساء، ۱۱) و روایات، تفاوت‌هایی در حقوق زن و مرد و مسلمان

و غیرمسلمان را عین عدالت الهی می دانست. بویژه، شیخ با استناد به قاعده نفی سبیل «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۱)، مساوات مطلق را مغایر با برتری اسلام و عدم سلطه کفار بر مسلمین می دانست (روحانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۶۰). همچنین، آزادی از دیدگاه ایشان مطلق نبود، بلکه باید مقید به ضوابط شریعت می شد. این تقييد بر مبنای قواعدی چون «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۹۷) و لزوم امر به معروف و نهی از منکر (حلی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۴۰) صورت می گرفت تا از اشاعه فساد، ترویج الحاد، و تضعیف دین جلوگیری شود (نوری، ۱۳۶۲، ص ۲۵۰). این مبانی فقهی، شیخ فضل الله نوری را به سمت اصرار بر نظارت استصوابی فقها سوق داد که در نهایت به گنجانده شدن اصل دوم متمم قانون اساسی (مصوب ۱۲۸۶) منجر شد (نایینی، ۱۳۷۸، صص ۱۶۰-۱۶۲). این نظارت، تجلی دیدگاه شیخ در ولایت فقها در عصر غیبت و لزوم حاکمیت قوانین الهی در تمامی ابعاد جامعه بود (نوری، ۱۳۶۲، ص ۲۲۴). در این میان، نگرانی عمیق شیخ از نفوذ استعمار و غرب زدگی نیز به عنوان یک «مفسده محتمله» (خسروشاهی، ۱۳۷۵، ص ۶۵) عمل می کرد که بر استنباطات فقهی ایشان تأثیر بسزایی داشت. این نگرانی از طریق قواعد فقهی همچون «دفع مفسده و جلب منفعت»، «حفظ شوکت مسلمین» و «سد ذریعه»، موجب شدت عمل ایشان در برابر مفاهیم وارداتی می شد (شهید ثانی، ۱۳۹۳، ج ۶، ص ۶۵؛ نجفی، ۱۳۶۷، ج ۴۰، ص ۳۵۵). هدف از این مقدمه و پژوهش حاضر، ارائه تحلیلی جامع و عمیق از ابعاد فقهی مواجهه شیخ فضل الله نوری با قانون اساسی مشروطه است تا فهم دقیق تری از جایگاه شریعت و نقش فقها در فرآیند قانون گذاری از دیدگاه یکی از تأثیرگذارترین فقهای تاریخ معاصر ایران فراهم آید. این پژوهش می کوشد تا نشان دهد که مواضع شیخ فضل الله نوری نه تنها سیاسی، بلکه کاملاً برآمده از یک چارچوب فقهی منسجم و دغدغه پاسداری از هویت اصیل اسلامی جامعه بوده است.

۱. تعاریف و مفاهیم

در بررسی مبانی فقهی شیخ فضل الله نوری در مواجهه با قانون اساسی مشروطه، چندین مفهوم کلیدی فقهی-سیاسی مطرح می شوند:

۱-۱. حاکمیت مطلق شریعت الهی

این مفهوم به معنای انحصار حق قانون گذاری و امر و نهی در خداوند متعال و احکام شرعی ایشان است. براساس این اصل، هیچ اراده بشری، اعم از فرد یا جمع، حق ندارد قوانینی وضع کند که مستقل از شریعت باشند یا با آن در تعارض قرار گیرند. شریعت، یگانه منبع مشروع برای تمامی نظامات حقوقی و سیاسی است. شیخ این را ستون فقرات نظام اسلامی می دانست (روحانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۵۱).

۲-۱. نفی اصالت قانون گذاری بشری

این اصطلاح به معنای عدم پذیرش ذاتی حق انسان برای وضع قوانین مستقل و بدون ارجاع به شرع است. از دیدگاه فقهی شیخ، قانون گذاری توسط انسان تنها در صورتی مشروعیت می یابد که به تبیین و اجرای احکام شریعت پردازد و هرگز نتواند خود منبعی مستقل برای قانون باشد. ایشان هرگونه تلاش مجلس برای «جعل قانون» را رد می کرد (نوری، ۱۳۶۲، صص ۳۱۷-۳۲۰).

۳-۱. بدعت در تشریع

به معنای ایجاد یا وارد کردن چیزی در دین یا احکام شرعی است که مستند به دلیل شرعی نباشد. از دیدگاه شیخ، وضع قوانین جدید توسط مجلس که ریشه ای در فقه اسلامی نداشته باشند یا با آن منافات داشته باشند، نوعی بدعت در دین محسوب می شود و حرام است. بدعت از منظر فقهی، انحراف از مسیر حق و تحریف دین تلقی می شود (روحانی، ۱۳۸۷، ج ۱، صص ۴۵۵-۴۵۶).

۴-۱. مساوات مطلق

این مفهوم به معنای برابری کامل و بی قید و شرط تمامی افراد جامعه در برابر قانون و در تمامی حقوق، بدون در نظر گرفتن تفاوت های دینی، مذهبی یا اجتماعی است. شیخ فضل الله نوری با این تفسیر از مساوات مخالف بود، زیرا آن را مغایر با احکام فقهی شیعه

می دانست که برای مسلمانان و غیرمسلمانان تفاوت هایی در برخی حقوق و تکالیف قائل است (نایینی، ۱۳۷۸، ص ۱۷۴).

۱-۵. قاعده نفی سیبیل

یکی از قواعد فقهی مهم که از آیه «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۱) استنباط می شود. این قاعده به معنای عدم جواز هرگونه تسلط، سلطه یا برتری کفار بر مسلمانان است. شیخ فضل الله نوری براساس این قاعده، قوانینی مانند مساوات مطلق یا دادن حقوقی به غیرمسلمانان که منجر به برتری آنها بر مسلمانان می شد را مغایر شرع می دانست (روحانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۶۰).

۱-۶. نظارت استصوابی فقها

این مفهوم به معنای نظارت تأییدی و تأییدکننده فقها بر مصوبات قانونی است تا از عدم مغایرت آنها با احکام شرعی اطمینان حاصل شود. این نوع نظارت، فراتر از نظارت صرفاً ارشادی یا مشورتی است و به فقها حق ابطال یا تأیید نهایی قوانین را می دهد. اصرار شیخ فضل الله نوری بر این نوع نظارت بود که منجر به گنجانده شدن اصل دوم متمم قانون اساسی شد (نایینی، ۱۳۷۸، صص ۱۶۰-۱۶۲).

۲. پیشینه

برای درک عمیق تر ابعاد فقهی مواجهه شیخ فضل الله نوری با قانون اساسی مشروطه، بررسی پیشینه تاریخی و فکری این موضوع ضروری است. نهضت مشروطه در ایران، نقطه عطفی در تاریخ معاصر کشورمان به شمار می رود که نه تنها ساختارهای سیاسی را متحول ساخت، بلکه چالش های عمیقی را در حوزه نسبت سنت و مدرنیته، بویژه جایگاه شریعت در نظام قانون گذاری، ایجاد کرد. شیخ فضل الله نوری، از جمله فقه های برجسته ای بود که نقش محوری در این تحولات ایفا کرد و مواضع فقهی ایشان در قبال مفاد قانون اساسی، از موضوعات پرمناقشه و تأثیرگذار آن دوران به شمار می رود. این

بخش از مقاله، با مرور مهمترین آثار و پژوهش‌های انجام‌شده در زمینه اندیشه و مواضع شیخ و رابطه آن با قانون اساسی مشروطه، بستر لازم را برای تحلیل دقیق مبانی فقهی ایشان فراهم می‌آورد و جایگاه ویژه تحقیق حاضر را در میان مطالعات موجود تبیین می‌کند.

۱. سیدباقری، سید کاظم (۱۳۹۰). مبانی و مؤلفه‌های نظریه مشروعیت سیاسی شیخ فضل‌الله نوری و بازتاب آن در مشروطه. این مقاله به ریشه‌های نظری و مؤلفه‌های مشروعیت سیاسی از دیدگاه شیخ و چگونگی تأثیر آن بر رویکرد وی به مشروطه می‌پردازد.

۲. دهقانی فیروزآبادی، سید جلال. (۱۳۸۱). نگاهی به اندیشه سیاسی شیخ فضل‌الله نوری: مقایسه با اندیشه مشروطه‌خواهی. این مقاله به مقایسه اندیشه سیاسی شیخ با جریان فکری مشروطه‌خواهی می‌پردازد و تفاوت‌های بنیادین میان این دو دیدگاه را تحلیل می‌کند.

۳. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۹۰). واکاوی فقهی مواضع شیخ فضل‌الله نوری در قبال مشروطیت. این مقاله به‌طور مستقیم و با رویکرد فقهی، مواضع شیخ فضل‌الله نوری در قبال مشروطیت را مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد.

۴. وکیلی، محمدهادی. (۱۳۹۳). مبانی فقهی و کلامی شیخ فضل‌الله نوری در تقابل با آزادی غربی در انقلاب مشروطه. این مقاله به بررسی ریشه‌های فقهی و کلامی مخالفت شیخ فضل‌الله نوری با مفهوم آزادی غربی در دوران مشروطه می‌پردازد و اهمیت این تقابل را برجسته می‌کند.

۵. قاضی‌زاده، حسین. (۱۳۸۶). نقش شیخ فضل‌الله نوری در شکل‌گیری اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطه. این مقاله به یکی از مهمترین دستاوردهای شیخ فضل‌الله نوری، یعنی گنجاندن اصل نظارت فقها بر قوانین در متمم قانون اساسی مشروطه، و تأثیر آن بر سیر تحولات مشروطه می‌پردازد.

مقاله پیش‌رو، از نظر گسترده‌گی و عمق تمرکز، تفاوت‌های کلیدی با سایر پژوهش‌های موجود دارد. برخلاف بسیاری از مقالات که ممکن است به ابعاد کلی‌تر

«اندیشه سیاسی» یا «نظریه مشروعیت» شیخ پردازند (که شامل مباحث کلامی، فلسفی یا حتی جامعه‌شناختی نیز می‌شود)، مقاله فوق به‌طور ویژه به اصول، قواعد و استدلال‌های فقهی می‌پردازد که شیخ فضل‌الله نوری برای موافقت‌ها یا مخالفت‌های خود با مشروطه و قانون اساسی آن به کار گرفته است. این یعنی مقاله حاضر مستقیماً به ریشه‌های استنباطی و اجتهادی شیخ در چارچوب فقه شیعه خواهید پرداخت. همچنین بسیاری از مقالات بر بخش‌های خاصی از این مواجهه متمرکز شده‌اند؛ مثلاً برخی فقط به نقش شیخ در «اصل دوم متمم قانون اساسی» می‌پردازند، یا تنها به مفهوم آزادی از دیدگاه شیخ نگاه می‌کنند. اما این مقاله در پی بررسی جامع و عمیق این مبانی فقهی در قبال کل پیکره «قانون اساسی مشروطه» است. این شامل بررسی دیدگاه شیخ درباره اصول مربوط به حقوق ملت، تفکیک قوا، قوانین عرفی در مقابل شرعی، و سایر بندهای این سند مهم می‌شود، که نیازمند تحلیل گسترده‌تری از استدلال‌های فقهی ایشان در قبال هر یک از این بخش‌هاست. در نهایت اینکه مقاله پیش‌رو در پی این است که نشان دهد شیخ فضل‌الله نوری دقیقاً بر اساس کدام اصول فقهی و با چه استنباط‌هایی از شریعت، با کدام ماده یا اصل خاص از قانون اساسی موافقت یا مخالفت کرده است. این رویکرد، یک تحلیل عمیق و متمرکز فقهی ارائه می‌دهد که از پژوهش‌های کلی‌نگرتر یا جزئی‌نگرتر متمایز می‌شود.

۳. چارچوب نظری

برای تحلیل دقیق اندیشه‌های فقهی شیخ فضل‌الله نوری، می‌توان از یک چارچوب نظری متمرکز بر حاکمیت مطلق شریعت الهی بهره برد. این اصل، در واقع، جوهر اصلی و بنیاد تمامی مواضع ایشان در قبال قانون اساسی مشروطه است و درک آن برای فهم دقیق مخالفت‌های ایشان ضروری است. در این چارچوب نظری، این‌گونه استدلال می‌شود که در اندیشه شیخ فضل‌الله نوری، بر توحید در حاکمیت پافشاری شده است. این بدان معناست که حق تشریع، وضع قانون، امر و نهی و به‌طور کلی هرگونه اعمال ولایت در حوزه تقنین، منحصرأ از آن خداوند متعال است. از این منظر، قانون تنها می‌تواند و باید

تجلی اراده الهی باشد. در نتیجه، هر گونه تلاش از سوی انسان برای "جعل قانون" یا تأسیس نظامی حقوقی که مستقل از شریعت باشد، به منزله شرک در حاکمیت و تصرف در حق انحصاری شارع مقدس تلقی می شود. این دیدگاه، نه فقط یک موضع اخلاقی، بلکه یک حکم فقهی اولیه است که زیربنای مشروعیت تمامی افعال سیاسی و اجتماعی را تشکیل می دهد. یکی از لوازم منطقی اصل حاکمیت مطلق شریعت، اعتقاد به کمال و جامعیت (کمال الشریعة و شمولها) آن است (نوری، ۱۳۶۲، ص ۳۲۰). از نظر شیخ فضل الله، شریعت اسلام شامل آیات قرآن کریم و سنت معصومین که از طریق قواعد اجتهاد استنباط می شود. تمامی نیازهای فردی و اجتماعی بشر را تا قیامت در خود جای داده و برای همه شئون حیات، راهکارها و احکام لازم را ارائه کرده است. این کمال، هر گونه توهم نیاز به قانون گذاری "جدید" و "بشرساخته" را منتفی می سازد. بر این اساس، اقدام به وضع قوانینی که ریشه در منابع شرعی نداشته باشند یا با احکام موجود تعارض یابند، مصداق بارز بدعت در تشریع (احداث فی الدین) است (روحانی، ۱۳۸۷، ج ۱، صص ۴۵۵-۴۵۶). بدعت از گناهان کبیره و محرمات قطعی فقه شیعه است؛ بنابراین، قوانینی که از طریق مجالس قانون گذاری بشری و بدون اتکا به شریعت وضع می شوند، نه تنها فاقد اعتبار، بلکه باطل و حرام محسوب می گردند. این، دقیقاً همان نقطه ای بود که مجلس شورای ملی مشروطه را در تقابل با مبانی فقهی شیخ قرار می داد. با توجه به دو اصل فوق، شیخ فضل الله نوری شدیداً اصالت قانون گذاری بشری را مردود می شمرد. شیخ حق "تشریع" را منحصرأ در ید شارع می دانست و برای نهادهایی چون مجلس، تنها حق تطبیق یا تنظیم امور حسب مصالح عرفیه را آن هم در چارچوب عدم مخالفت با شریعت قائل بود. در دوران غیبت امام معصوم علیه السلام، مشروعیت هر حکومتی، از جمله مشروطه، باید از طریق اذن و نظارت فقها که نمایان عام امام هستند، تأمین شود. از دید ایشان، اختیارات حکومت در دوران غیبت، به دلیل عدم حضور معصوم، محدود است و نمی تواند به جای شریعت، به وضع قوانین پردازد. مجلس فقط می تواند به امور اجرایی و اداری که نص خاصی از شرع در مورد آنها وارد نشده و عرفاً نیاز به ساماندهی دارند، پردازد؛ اما حتی در این موارد نیز، نباید کوچک ترین مغایرتی با شرع داشته باشد. این

رویکرد، در واقع تأکید بر ولایت فقها در حوزه نظارت بر تقنین و جلوگیری از انحراف قوانین از مسیر شریعت بود (نایینی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۰). مخالفت شیخ با مفاهیم مدرن مشروطه مانند مساوات و آزادی مطلق نیز از همین مبانی فقهی نشأت می گرفت. از منظر فقه شیعه، تفاوت‌هایی در حقوق و تکالیف بین مسلمانان و غیرمسلمانان (اهل ذمه) وجود دارد که مبتنی بر احکام شرعی است. لذا، تحمیل اصل مساوات مطلق در برابر قانون به معنای زیر پا گذاشتن احکام الهی و نادیده گرفتن شرف اسلام بود. شیخ این اصل را مغایر با قاعده نفی سبیل (لا ینبغی لکافر أن یعلو المسلم) می دانست که بر عدم تسلط و برتری کفار بر مسلمانان دلالت دارد (روحانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۶۰). همچنین، آزادی در فقه اسلامی مطلق نیست و به ضوابط شریعت مقید است. آزادی بی قید و شرط می تواند به "آزادی عقاید فاسده" و رواج "منکرات" منجر شود که از نظر فقهی حرام است (نوری، ۱۳۲۶ق). هدف از حکومت و قانون، حفظ نظم و مصلحت جامعه در چارچوب شریعت است و آزادی که موجب فساد شود، مشروعیت ندارد. این رویکرد نظری، فهم ما را از چرایی مخالفت شیخ فضل الله نوری با مفاهیم مدرنی چون برابری مطلق و آزادی بی حد و حصر عمیق تر می کند. در واقع، اصرار شیخ فضل الله بر نظارت فقها بر مصوبات مجلس و گنجانده شدن اصل دوم متمم قانون اساسی، تلاشی بود برای صیانت از حاکمیت الهی در برابر نفوذ "سکولاریسم حقوقی" و قوانین غیرشرعی می دانست (نایینی، ۱۳۷۸، صص ۱۶۱-۱۶۲). این مواضع، که در لوایح و اعلامیه‌های ایشان نیز بازتاب یافته، نشان‌دهنده دغدغه عمیق فقهی شیخ برای حفظ اسلامیت نظام سیاسی ایران بود (نوری، ۱۳۶۲، صص ۱۶۰-۱۷۱).

الف) مبنای فقهی درباره عدم مساوات در حقوق بر مبنای موازین فقه اسلامی

یکی از چالش برانگیزترین نقاط اختلاف میان شیخ فضل الله نوری و جریان مشروطه خواهان مدرن، به تفسیر و پذیرش مفهوم مساوات و برابری حقوقی بازمی گشت. در حالی که قانون اساسی مشروطه تحت تأثیر ایده‌های حقوق بشر غربی بر برابری کامل افراد در برابر قانون تأکید می کرد، شیخ فضل الله این نوع مساوات مطلق را مغایر با احکام مسلم فقه اسلامی می دانست و آن را تهدیدی جدی برای ساختار شرعی جامعه

تلقى می‌کرد. از نگاه ایشان، عدالت در فقه اسلامی به معنای تساوی محض نیست، بلکه قرار دادن هر چیز در جای خود و اعطای حق به صاحب حق است، حتی اگر این امر مستلزم تفاوت در حقوق و تکالیف باشد. این دیدگاه عمیقاً بر مبانی فقهی و تفسیر شیخ از شریعت استوار بود. دیدگاه ایشان در عدم پذیرش مساوات مطلق، بر پایه‌های مستحکم فقهی و با استناد به منابع متعدد شرعی و آرای فقهای پیشین استوار بود که به دو حوزه اصلی تفاوت حقوقی زن و مرد و تفاوت حقوقی مسلمان و غیرمسلمان (اهل ذمه) تقسیم می‌شود:

۱. تفاوت حقوقی زن و مرد

فقه اسلامی در موارد متعددی، برای زن و مرد حقوق و تکالیف متفاوتی قائل است که از نظر شیخ، این تفاوت‌ها عین عدالت الهی محسوب می‌شدند.

ادث: قرآن کریم به صراحت در آیه شریفه «لِّلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْأُنثَيَيْنِ» (نساء، ۱۱) سهم الارث مرد را دو برابر زن قرار داده است. شیخ فضل‌الله نوری این نص قرآنی را از احکام قطعی و غیرقابل خدشه شریعت می‌دانست. ایشان معتقد بود هرگونه تلاشی برای برابری در این زمینه، به معنای نادیده گرفتن حکم صریح الهی و نقض شریعت است. شهید مطهری در کتاب نظام حقوق زن در اسلام (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۲۱۵)، به تفصیل به حکمت این تفاوت اشاره کرده و آن را نه تبعیض، بلکه سازگار با مسئولیت‌های مالی مرد (نفقه و مهریه) می‌داند که دیدگاهی نزدیک به تبیین فقهای سنتی است.

دیه: در فقه اسلامی، دیه قتل یا جراحت زن نصف دیه مرد است. این حکم نیز از مسلمات فقهی است که شیخ بر آن صحه می‌گذاشت. علامه حلی در شرائع الإسلام (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۰۵۴) به این حکم اشاره کرده است. این تفاوت نیز براساس حکمت‌های شرعی و نقش متفاوت مردان در تأمین معیشت خانواده تبیین می‌شود.

قضاوت و ولایت: فقه اسلامی عموماً برای تصدی مناصب قضاوت و برخی ولایت‌های عامه، شرط مرد بودن را قائل است. شیخ فضل‌الله این احکام را براساس روایات و مبانی فقهی، همچون ولایت و قوامیت مرد بر خانواده (اشاره شده در آیه

«الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نساء، ۳۴)، تبیین می کرد. شیخ مفید در المقنعه (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۶۳) و علامه حلی در شرائع الإسلام (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۹۴۷) شرایط قاضی را مرد بودن ذکر کرده اند که آرای مورد استناد فقهی شیخ بود. از نظر ایشان، اعطای حق قضاوت به زنان یا هرگونه برابری مطلق در این زمینه، به معنای نفی این احکام شرعی و زیر سؤال بردن نظام ارزشی اسلام بود. این دیدگاه را می توان در لثالی منظومه و رسائل، لوائح و مکتوبات شیخ فضل الله نوری (نوری، ۱۳۶۲، ص ۲۷۰)، مشاهده کرد که ایشان مساوات زن و مرد در تمام حقوق را رد می کند.

۲. تفاوت حقوقی مسلمان و غیرمسلمان (اهل ذمه)

فقه اسلامی، با وجود تأکید بر عدالت در رفتار با همه انسان ها، در برخی ابعاد برای مسلمانان و غیرمسلمانانی که تحت حمایت حکومت اسلامی هستند (اهل ذمه)، تفاوت هایی در حقوق قائل است. این تمایزات از دیدگاه شیخ، برگرفته از نصوص شرعی و ضروری برای حفظ شوکت و حاکمیت اسلام بود.

ولایت و قیمومیت: فقه اسلامی به غیرمسلمانان اجازه نمی دهد که بر مسلمانان ولایت یا قیمومیت داشته باشند «وَأَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»؛ (نساء، ۱۴۱). این قاعده، ریشه در لزوم برتری دین اسلام و حفظ استقلال جامعه مسلمین دارد. شیخ طوسی در الخلاف (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۹۹) به عدم ولایت کافر بر مسلمان اشاره کرده است.

شهادت: در برخی دعاوی، شهادت غیرمسلمانان در برابر مسلمانان پذیرفته نیست. این حکم نیز براساس ملاحظات فقهی مربوط به عدل و وثوق استوار است و از سوی شیخ مورد تأکید بود. محقق حلی در شرائع الإسلام (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۹۴۸)، به عدم پذیرش شهادت کافر بر مسلمان اشاره دارد.

حدود و دیات: در مواردی خاص، تفاوت هایی در احکام حدود و دیات بین مسلمان و غیرمسلمان وجود دارد که مورد پذیرش فقها، از جمله شیخ فضل الله، بوده است.

براساس این مبانی فقهی، شیخ فضل الله نوری بندهایی از قانون اساسی مشروطه را که به طور مطلق بر برابری همه افراد بدون در نظر گرفتن جنسیت یا دین تأکید داشتند، مغایر با اصول بنیادین فقه اسلامی می دانست. شیخ فضل الله معتقد بود که این مفاهیم وارداتی، نه تنها با نصوص صریح قرآن و سنت در تضاد هستند، بلکه نظام حقوقی و ارزشی اسلام را به چالش می کشند و به تضعیف آن می انجامند. شیخ فضل الله نوری در صحیفه شیخ فضل الله نوری (خسروشاهی، ۱۳۷۵، ص ۴۸) به صراحت این مفاهیم را خلاف شرع مبین خوانده و بر لزوم حاکمیت قوانین الهی تأکید کرده است. از دیدگاه وی، هرگونه قانون گذاری که به این تفاوت های شرعی بی توجه باشد، غیرمشروع و باطل است، زیرا تنها شریعت الهی حق تشریع دارد و قوانین بشری باید مقید و منطبق بر آن باشند. این نگاه، یکی از دلایل اصلی اصرار ایشان بر نظارت فقها بر مصوبات مجلس و لزوم "مشروع" بودن "مشروطه" بود تا از انحراف نظام حقوقی کشور از مسیر شرع جلوگیری شود.

ب) مبانی فقهی درباره تقیید آزادی های فردی و اجتماعی

قاعده لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام به معنای نفی مطلق ضرر در شریعت نیست، بلکه برای محدود کردن احکامی است که به طور معمول ضررآور نیستند، اما در شرایط خاصی منجر به ضرر اضافی یا غیرمتعارف می شوند. به عبارت دیگر، ضرری که لازمه طبیعی یک حکم شرعی یا موضوع آن باشد، مانند سختی روزه یا حج، مشمول قاعده لا ضرر نمی شود. این قاعده ناظر به ضرری است که از حیطة متعارف و طبیعی حکم خارج شده و باعث تضییق، سختی غیرقابل تحمل یا زیان قابل اجتناب می شود. شیخ فضل الله نوری با اصل مفهوم آزادی، اعم از آزادی قلم، بیان، و سایر وجوه آن که در قانون اساسی مشروطه مطرح می شد، مخالفت ذاتی و بنیادینی نداشت. ایشان اعتقاد داشتند که آزادی به معنای رهایی از استبداد و ظلم، از خواسته های مشروع مردم است. با این حال، اصرار وی همواره بر این بود که این آزادی ها، برای حفظ سلامت جامعه اسلامی و تضمین بقای ارزش های دینی، باید مقید به حدود و مقهور موازین شرعی باشند. نگرانی

اصلی شیخ از آنجا ناشی می‌شود که آزادی بی‌حد و حصر و رها از قیود شرعی، به ترویج بی‌بندوباری، فساد اخلاقی و شیوع افکار ضددینی در جامعه منجر شود، اتفاقی که می‌توانست اساس دین و اخلاق عمومی را ویران کند. ایشان در مواضع مختلف خود به این نکته اشاره کرده‌اند که رهایی مطلق از قید شریعت، منجر به هرج و مرج و ضلالت خواهد شد (نوری، ۱۳۶۲، ص ۲۵۰). این دیدگاه شیخ فضل‌الله ریشه در مبانی فقهی عمیقی داشت که وی آن را برگرفته از اصول و قواعد کلی شریعت می‌دانست.

قاعده «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام»: یکی از مهمترین مبانی استدلال شیخ فضل‌الله نوری است. معنای این قاعده آن است که در اسلام، هیچ ضرر و زیان نامشروعی وجود ندارد؛ بنابراین، هرگونه عمل یا حقی که به ضرر و زیان دین، اخلاق عمومی، یا مصالح عالیه مسلمین منجر شود، ممنوع است. از منظر فقهی، هرگونه آزادی که اعمال آن منجر به ضرر و زیان به دین، اخلاق عمومی جامعه، مصالح عالیه مسلمین، یا حتی به فرد و سایر افراد شود، ممنوع و نامشروع است. برای مثال، آزادی بیان تا جایی مجاز است که به اشاعه فحشا، ترویج الحاد، یا وهن مقدسات نینجامد، شیخ انصاری در فرائد الأصول، ذیل مباحث قاعده لاضرر، به تفصیل به حدود این قاعده و شمول آن بر اعمالی که موجب ضرر و فساد می‌شوند، پرداخته است که می‌تواند مبنای استنباط شیخ برای محدود کردن آزادی‌ها باشد (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۹۷).

لزوم امر به معروف و نهی از منکر: این فریضه دینی، وظیفه‌ای همگانی برای حفظ سلامت و پویایی جامعه اسلامی است و قرآن کریم نیز به آن اشاره دارد (سوره آل‌عمران، ۱۰۴ و ۱۱۰). براساس این اصل، مسلمانان موظفند یکدیگر را به نیکی دعوت و از بدی بازدارند. آزادی‌هایی که منجر به ترک معروفات یا ارتکاب منکرات شوند، با این فریضه الهی در تضاد هستند و باید محدود گردند؛ بنابراین، آزادی باید در چارچوبی باشد که امکان اجرای امر به معروف و نهی از منکر را فراهم آورد و خود مسبب فساد نباشد. محقق حلی در شرائع الإسلام (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۴۰) به وجوب این فریضه و اهمیت آن در حفظ احکام دین تأکید کرده است.

حفظ نظام اسلامی و شوکت دین: از دیگر مبانی فقهی که به‌طور ضمنی در

دیدگاه شیخ حضور داشت، لزوم حفظ نظام اسلامی و شوکت و عزت دین بود. آزادی‌های بی‌حد و حصر می‌توانست به تضعیف حکومت دینی، ایجاد هرج و مرج و در نهایت، سلطه بیگانگان بر مقدرات فرهنگی و دینی جامعه منجر شود. فقه اسلامی همواره بر حفظ استقلال و هویت جامعه مسلمین تأکید دارد و شیخ این را در مواجهه با خطرات احتمالی مشروطه بی‌مهار می‌دید. ایشان در رساله‌های خود نگرانی خود را از نفوذ افکار غربی و از بین رفتن دین ابراز داشته است (خسروشاهی، ۱۳۷۵، ص ۶۵).

براساس این مبانی فقهی، شیخ فضل‌الله نوری به صراحت و قاطعیت در برابر مواد مربوط به آزادی‌ها در قانون اساسی که فاقد قید شرعی بودند، ایستادگی کرد. ایشان در مواضع مختلف خود که در "صحیفه شیخ فضل‌الله نوری" (خسروشاهی، ۱۳۷۵، ص ۴۸) گردآوری شده است، تأکید می‌کرد که تمامی مواد مربوط به آزادی‌های قلم، بیان، اجتماعات و مطبوعات در قانون اساسی باید صراحتاً با قید «عدم مخالفت با شرع مقدس اسلام» همراه شوند. این اصرار، نه از باب نفی کامل آزادی، بلکه برای جلوگیری از سوءاستفاده‌های احتمالی، ترویج افکار باطل، تضعیف باورهای دینی و ایجاد فساد در جامعه بود. ایشان معتقد بود که تنها آزادی مشروعه که در چارچوب احکام الهی باشد، می‌تواند به سعادت دنیا و آخرت منجر شود و هرگونه آزادی خارج از این قیود، به سمت اباحه‌گری و بی‌دینی خواهد رفت. این دیدگاه در رساله تذکره الغافل و تنبیه الجاهل (نوری، ۱۳۶۲، صص ۲۹۵-۲۹۶) نیز به تفصیل تشریح شده است.

ج) مبنای فقهی درباره لزوم نظارت فقها بر مصوبات مجلس

اوج تلاش فقهی و سیاسی شیخ فضل‌الله نوری در مواجهه با قانون اساسی مشروطه، اصرار بی‌وقفه و ثمربخش ایشان بر گنجاندن اصل دوم متمم قانون اساسی بود. این اصل نه تنها یک بند قانونی، بلکه تجلی گاه مهمترین رکن دیدگاه شیخ، یعنی "مشروعه کردن مشروطه" به شمار می‌رفت. شیخ فضل‌الله معتقد بود که تنها راه تضمین مشروعیت و بقای مشروطه، آن هم در یک جامعه اسلامی، این است که تمامی قوانین و مصوبات آن منطبق بر شریعت مقدس اسلام باشند و از هرگونه قوانین مغایر با آن مبرا باشد. مبنای

فقهی این اصرار شیخ فضل‌الله بر نظارت فقها، بر دو رکن اساسی استوار بود که ریشه در فقه سنتی شیعه و اصول اجتهادی داشت:

ولایت فقها در عصر غیبت: از منظر فقه شیعه، در دوران غیبت امام زمان (عج)، اداره امور جامعه اسلامی و حاکمیت بر مردم به‌طور کلی بر عهده فقهای جامع‌الشرایط است. این ولایت، که گاه از آن با عنوان "ولایت عامه" یا "ولایت مطلقه" فقیه یاد می‌شود، شامل حق نظارت بر تمامی ابعاد حاکمیت، از جمله قانون‌گذاری است. شیخ انصاری، فقیه بزرگ شیعه که آرای ایشان تأثیر عمیقی بر فقهای پس از خود از جمله شیخ فضل‌الله داشت، در مکاسب (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۸۱) به تفصیل در باب ولایت فقیه و حدود و ثغور آن سخن گفته است. صاحب جواهر نیز در جواهر الکلام (صاحب جواهر، ۱۳۶۷ ج ۲۱، ص ۳۹۵)، ولایت فقیه را از ضروریات مذهب دانسته است. شیخ بر مبنای همین اصول فقهی، خود را مسئول صیانت از حدود شریعت می‌دید و باور داشت که فقها، به دلیل آشنایی عمیق با احکام الهی و وظیفه پاسداری از دین، باید در رأس نظام قانون‌گذاری قرار گیرند تا از انحراف آن جلوگیری کنند. وی در لثالی منظومه و رسائل، لوائح و مکتوبات (نوری، ۱۳۶۲، ص ۲۲۴)، به لزوم حاکمیت فقها بر امور عمومی و مقید بودن قوانین به نظر آنان اشاره کرده است.

لزوم حاکمیت قوانین الهی (شرع) بر جامعه اسلامی: از دیدگاه فقهی، هیچ قانونی بالاتر و کامل‌تر از قوانین الهی نیست. هر جامعه اسلامی موظف است براساس احکام شریعت اداره شود؛ بنابراین، هر نظام حکومتی، از جمله مشروطه، تنها در صورتی مشروعیت فقهی می‌یابد که قوانین وضع شده در آن، منافاتی با قوانین الهی نداشته باشند. شیخ با درکی عمیق از این اصل، نگران بود که در غیاب نظارت شرعی، مجلس به محلی برای تصویب قوانینی تبدیل شود که با فقه اسلامی در تضادند. ایشان در رساله حرمت مشروطه (نوری، ۱۳۶۲، ص ۲۱۵) تأکید می‌کند که قانون‌گذاری بدون معیار شرعی، به معنای نادیده گرفتن حدود الهی و تأسیس حکمی غیر از حکم خداست. میرزای قمی نیز در قوانین الأصول (میرزای قمی، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۱۵) به اهمیت تطابق قوانین با شرع اشاره دارد که مبنای اجتهادی برای فقهای چون شیخ محسوب می‌شد.

براساس همین مبانی فقهی، شیخ فضل الله نوری با تمام قوا بر گنجاندن روشی برای نظارت شرعی بر مصوبات مجلس اصرار ورزید. ایشان در منازعات خود با برخی مشروطه خواهان تندرو، که بر استقلال کامل مجلس و قانون گذاری بشری تأکید داشتند، سرسختانه ایستاد. (ناظم الاسلام کرمانی، ۱۳۲۴، ج ۱، ص ۳۹۲)، نتیجه این پافشاری ها، تصویب اصل دوم متمم قانون اساسی در سال ۱۲۸۶ شمسی بود، این اصل مهمترین دستاورد ایشان در راستای "مشروع کردن مشروطه" محسوب می شود که به وضوح بر دو نکته کلیدی تأکید داشت:

۱. عدم جواز وضع قوانین مخالف شرع: «مجلس شورای ملی و مجلس سنای مملکت هیچ قانونی را که مخالف با قواعد مقدسه اسلام باشد، وضع نخواهد کرد». این بند، قانون گذاران را از اساس مقید به عدم تخطی از حدود شریعت می کرد. آیت الله خویی در مبانی تکملة المنهاج (خویی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷) در بحث شروط قاضی و لزوم اجرای احکام شرع، به اهمیت این اصل اشاره می کند که قوانین باید منطبق بر فقه باشند، دیدگاهی که با مبانی شیخ همخوانی داشت.

۲. وظیفه تشخیص مخالفت بر عهده فقها: «و تشخیص مخالفت با قواعد اسلام به عهده علمای اعلام (فقها) است». این قسمت، نهادی از فقهای طراز اول را مسئول نظارت و تأیید شرعی بودن قوانین مجلس قرار می داد. این بند به طور خاص، نفوذ فقه و فقاقت را در ساختار قانون گذاری تضمین می کرد و از تبدیل مشروطه به نظامی کاملاً سکولار جلوگیری می نمود (قاضی زاده، ۱۳۸۶).

این اصل، محصولی حیاتی برای تضمین مشروعیت فقهی نظام قانون گذاری بود و نشان می داد که مشروطه تنها در صورتی پذیرفتنی است که در چارچوب شریعت اسلام عمل کند.

۴. مبانی فقهی درباره نفوذ استعمار و غرب

نگرانی های عمیق شیخ فضب الله نوری از نفوذ استعمار و ترویج فرهنگ غربی، تأثیر بسزایی بر مواضع فقهی ایشان در برابر قانون اساسی داشت. گرچه نگرانی از نفوذ

استعمار و ترویج فرهنگ غربی، به خودی خود یک دلیل فقهی مستقیم (مانند آیه قرآن یا روایت) برای اثبات یک حکم شرعی محسوب نمی‌شود، اما در منظومه فکری شیخ فضل‌الله نوری، این نگرانی به مثابه یک "مَلَاک" (علت و حکمت) یا "مفسده محتمله" (زیان و خطر احتمالی) عمل می‌کرد که بر استنباطات و فتوای فقهی ایشان در مواجهه با قانون اساسی مشروطه تأثیری عمیق و جهت‌دهنده داشت. شیخ بسیاری از مفاهیم مدرن و وارداتی را که بدون قید شرعی در قانون اساسی مطرح می‌شدند، ابزاری برای تضعیف دین، از بین بردن استقلال جامعه اسلامی، و نهایتاً استیلای کفر و استعمار می‌دانست. این نگاه، مبانی فقهی ایشان را در مخالفت با این مفاهیم، تقویت و موجب شدت عمل ایشان می‌شد. تأثیر این نگرانی بر مبانی فقهی شیخ فضل‌الله را می‌توان از چند منظر فقهی و اصولی تحلیل کرد:

۴-۱. قاعده دفع مفسده و جلب منفعت

فقه اسلامی براساس اصول عقلایی و شرعی، همواره در پی دفع مفسد (شروع و زیان‌ها) و جلب منافع (خیرات و سودها) است. این قاعده از مهمترین قواعد فقهی و عقلی است که در تصمیم‌گیری‌های فقهی نقش بسزایی دارد. از دیدگاه شیخ فضل‌الله نوری، نفوذ استعمار و غرب‌زدگی، یک مفسده عظیم و خطری جدی برای جامعه اسلامی بود که می‌توانست به نابودی دین، هویت ملی و استقلال کشور منجر شود. شیخ فضل‌الله با استناد به این قاعده، تلاش می‌کرد از ورود این مفسده از طریق قانون‌گذاری رها از قیود شرعی جلوگیری کند. وی در لثالی منظومه و رسائل، لوایح و مکتوبات خود (نوری، ۱۳۶۲، صص ۲۵۰-۲۵۲) به صراحت از خطرات ورود مفاهیم غربی که به زعم ایشان دین و دنیای مسلمین را برهم می‌زدند، سخن می‌گوید و مقابله با آن را یک تکلیف شرعی می‌دانست. این نگاه، بر این مبنا استوار بود که اگر آزادی‌های مطلق یا مساوات‌های بی‌قید و شرط، راه را برای نفوذ فرهنگ و سیاست استعماری باز کنند، جلوگیری از آنها یک واجب عقلی و شرعی است، حتی اگر در ظاهر به محدود کردن برخی حقوق بینجامد. شهید اول در القواعد و الفوائد (شهید اول، ۱۳۰۸، ج ۱، ص ۱۲۷) و

مرحوم صاحب جواهر در جواهر الکلام (صاحب جواهر، ۱۳۶۷، ج ۲۱، ص ۱۵۰)، به اهمیت قاعده دفع مفسده و تقدیم آن بر جلب منفعت در صورت تراحم اشاره کرده‌اند که نشانگر عمق فقهی این قاعده است. ملا احمد نراقی نیز در عوائد الایام (نراقی، ۱۳۷۵، ص ۲۶۸) به تفصیل به این قاعده و مصادیق آن پرداخته است. همچنین صاحب جواهر الکلام در بحث حدود، به لزوم دفع مفسد بزرگ اشاره دارد (صاحب جواهر، ۱۳۶۷، ج ۴۰، ص ۳۵۵).

۴-۲. حفظ نظام اسلامی و شوکت مسلمین

از جمله مقاصد مهم شریعت و وظایف حاکم اسلامی و فقها، حفظ کیان، عزت و شوکت (اقتدار و سربلندی) جامعه اسلامی است. هر امری که به تضعیف این شوکت یا از بین رفتن هویت اسلامی منجر شود، از نظر فقهی ممنوع و حرام است. این اصل بویژه برگرفته از قاعده «نفی سبیل» است که مستند به آیه شریفه «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۱) است. این آیه از دیدگاه فقها، بر عدم جواز هرگونه سلطه (اقتصادی، فرهنگی، سیاسی) کفار بر مسلمین دلالت دارد. شیخ، قانون اساسی بدون نظارت شرعی و مفاهیم غربی نامحدود در آن را وسیله‌ای برای فروپاشی این شوکت و هویت دینی می‌داند. ایشان معتقد بود مفاهیم «مساوات» و «آزادی» در مدل غربی‌اش، به دلیل تعارض با احکام شرع، منجر به سست شدن مبانی دینی و در نتیجه تضعیف جایگاه اسلام در جامعه می‌شود که این خود زمینه را برای نفوذ بیشتر دشمنان (مصادق سبیل کفار) فراهم می‌آورد. این دیدگاه را می‌توان در صحیفه شیخ فضل‌الله نوری (خسروشاهی، ۱۳۷۵، ص ۶۵) یافت، جایی که وی نگرانی خود را از بین رفتن دین و استقلال در پی ترویج این افکار ابراز می‌دارد. امام خمینی علیه السلام نیز در صحیفه نور (خمینی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۳۴) به تفصیل به قاعده نفی سبیل و ابعاد آن در مقابله با سلطه بیگانگان اشاره دارد که نشان‌دهنده استمرار این فهم فقهی است. آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی در انوار الاصول (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۳۸۱) و شهید صدر در دروس فی علم الاصول (صدر، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۴۹۷) نیز به تفصیل درباره قاعده نفی سبیل و گستره آن بحث کرده‌اند، که نشان‌دهنده اهمیت این قاعده در فقه معاصر نیز هست.

۴-۳. اصل «حرمت تشبه به کفار» و حفظ هویت اسلامی

این اصل فقهی، هرچند بیشتر در فروع و جزئیات فقهی مانند لباس و آداب کاربرد دارد، اما به طور کلی بر عدم جواز همانندی مسلمانان در ظاهر و باطن به غیرمسلمانان تأکید دارد، بویژه اگر این تشبه به تضعیف هویت دینی منجر شود. در نگاه کلان‌تر شیخ، پذیرش بی‌قید و شرط قوانین و مفاهیم سیاسی از غرب (که در آن زمان عمدتاً کفار بودند)، نوعی تشبه فکری و عملی بود که به تدریج می‌توانست فرهنگ و اعتقادات جامعه را دگرگون کند و هویت اسلامی را از بین ببرد. این همانندی، از منظر فقهی، مفسده‌ای بزرگ تلقی می‌شد و از باب سد ذریعه، باید از آن جلوگیری می‌شد. شیخ در نوشته‌های خود (نوری، ۱۳۶۲، صص ۲۵۰-۲۵۵) به خطرات الگوبرداری از غرب و لزوم حفظ هویت دینی تأکید کرده است. شهید ثانی در الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (شهید ثانی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۱۲) در بحث لباس و آداب، به حرمت تشبه به کفار اشاره دارد. سیدمحمد کاظم طباطبایی یزدی در العروة الوثقی (یزدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۲۱) نیز در باب لباس نمازگزار، حکم به عدم جواز تشبه به لباس کفار را مطرح کرده است. صاحب جواهر نیز در باب لباس و آداب، به حرمت تشبه اشاره دارد (صاحب جواهر، ۱۳۶۷، ج ۶، ص ۷۷).

۴-۴. قاعده «سد ذریعه»

فقه اسلامی به قاعده «سد ذریعه» اهمیت می‌دهد. این قاعده به معنای جلوگیری از اموری است که خودشان فی‌نفسه حرام نیستند، اما به طور قطع یا ظن غالب، منجر به حرام یا مفسده بزرگتری می‌شوند. از نظر شیخ، ورود بی‌مهار مفاهیم غربی به قانون اساسی، یک ذریعه (وسیله) برای گسترش فساد عقیدتی، اخلاقی و سیاسی بود. ایشان بیم آن داشت که این مفاهیم، دروازه‌ای برای ورود افکار الحادی، سکولاریسم و بی‌دینی شود و نهایتاً به انحراف جامعه از مسیر شریعت بینجامد. لذا، مقابله با این مفاهیم و قید زدن شرعی به آنها را یک ضرورت فقهی می‌دانست تا از مفسده بزرگتر جلوگیری شود. شهید ثانی در الروضة البهیة (شهید ثانی، ۱۳۹۳، ج ۶، ص ۶۵)، در باب سد

ذریعه مباحثی را مطرح می‌کند که می‌تواند مؤید این نگاه باشد، هرچند این قاعده در فقه شیعه به اندازه فقه اهل سنت بسط نیافته است، اما اصول آن مورد پذیرش فقها است. شیخ مفید نیز در المقنعه (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۶۳) در باب احکام احتیاطی به جلوگیری از مفاسد اشاره دارد. محقق نائینی در منیة الطالب (نائینی، ۱۳۷۳ق، ج ۲، ص ۳۷۱) نیز در بحث از مقدمات محرمه، به لزوم سد طریق به فساد اشاره دارد.

در نهایت، می‌توان گفت که نگرانی شیخ فضل‌الله نوری از نفوذ استعمار و غرب‌زدگی، در اندیشه فقهی ایشان نه به‌عنوان یک دلیل مستقل، بلکه به‌عنوان یک عامل تقویت‌کننده، جهت‌دهنده و هشداردهنده برای استنباطات فقهی‌اش عمل می‌کرد. ایشان مفاهیمی مانند آزادی مطلق، مساوات بی‌حد و حصر و قانون‌گذاری عرفی بدون قید شرعی را نه تنها مغایر با نصوص شرعی می‌دید، بلکه آنها را تهدیدی وجودی برای دین و استقلال مملکت قلمداد می‌کرد. این نگاه فقهی عمیق، شیخ را بر آن داشت تا با تمام توان برای مشروع کردن مشروطه و تضمین تطابق تمامی اصول قانون اساسی با شرع مقدس اسلام بکوشد.

نتیجه‌گیری

بررسی عمیق مبانی فقهی شیخ فضل‌الله نوری در مواجهه با قانون اساسی مشروطه، نشان می‌دهد که رویکرد ایشان نه از سر مخالفت با تحول و پیشرفت، بلکه متأثر از یک منظومه فکری دقیق و اصولی در فقه شیعه امامیه بود. شیخ، قائل به ولایة الشریعة المطلقه بود که بر توحید در حاکمیت تأکید داشت. از منظر فقهی ایشان، حق قانون‌گذاری به‌صورت انحصاری در ید شارع مقدس است. این اعتقاد، ریشه در جامعیت و کمال شریعت الهی داشت که برای تمامی شئون حیات بشر، احکام لازم را تبیین کرده است؛ بنابراین، هرگونه تلاش نهادهای بشری، نظیر مجلس، برای «جعل قانون» مستقل از شریعت یا بدون اتکا به منابع شرعی، مصداق بارز بدعت در تشریع محسوب می‌شد که فقه شیعه آن را حرام و باطل می‌داند. این اصل، ستون فقرات مخالفت ایشان با ماهیت غیرمقید قانون‌گذاری در مشروطه بود. مخالفت شیخ با مساوات مطلق و آزادی‌های

بی‌قید و شرط ریشه در احکام اولیه و ثانویه فقهی داشت. در خصوص مساوات، نصوص قرآنی و روایی و فتاوی فقهای متقدم تفاوت‌هایی در حقوق (زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان) قائل بودند که شیخ آنها را عین عدالت شرعی می‌دانست. همچنین، قاعده نفی سیل، به لحاظ فقهی هرگونه سلطه یا برتری کفار بر مسلمین را ممنوع می‌شمرد که این امر با مفهوم مساوات مطلق مغایرت داشت. در باب آزادی، شیخ با استناد به قاعده «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» و لزوم امر به معروف و نهی از منکر، آزادی‌های منجر به ضرر به دین، اخلاق عمومی یا مفاسد اجتماعی را حرام و مردود می‌شمرد. از دید فقهی ایشان، آزادی تنها در چارچوب شریعت مشروعیت می‌یافت و هرگونه فراتر رفتن از این حدود، به فساد و انحراف منجر می‌شد. با توجه به مبنای حاکمیت شریعت و لزوم انطباق قوانین با آن، شیخ بر ولایت فقها در عصر غیبت و نقش حیاتی آنان در اداره امور جامعه تأکید داشت. این ولایت که مورد تأیید فقهای بزرگی بود، شامل حق نظارت بر تمامی ابعاد حاکمیت، بویژه قانون‌گذاری می‌شد. اصرار ایشان بر نظارت استصوابی فقها بر مصوبات مجلس، تلاشی فقهی برای تضمین این انطباق و صیانت از نظام اسلامی بود. این نظارت که در قالب اصل دوم متمم قانون اساسی تجلی یافت، نه صرفاً یک پیشنهاد سیاسی، بلکه یک ضرورت فقهی برای مشروعیت بخشی به نهاد قانون‌گذاری در یک جامعه اسلامی بود. نگرانی عمیق شیخ فضل‌الله نوری از نفوذ استعمار و غرب‌زدگی، گرچه خود یک دلیل فقهی مستقیم نبود، اما به عنوان یک مَلَاک یا مفسده محتمله، تأثیر بسزایی در جهت‌دهی استنباطات فقهی ایشان داشت. این نگرانی از طریق قواعد فقهی نظیر «دفع مفسده و جلب منفعت»، «حفظ شوکت مسلمین» (برگرفته از قاعده نفی سیل) و «سد ذریعه»، مبانی فقهی او را تقویت می‌کرد. از دیدگاه فقهی شیخ، مفاهیم وارداتی در صورت عدم قید شرعی، می‌توانستند به مثابه ابزاری برای تضعیف دین و استقلال جامعه اسلامی عمل کنند و بنابراین، مقابله با آنها یک تکلیف شرعی برای دفع مفسده بزرگتر محسوب می‌شد. در مجموع، تحلیل فقهی مواضع شیخ فضل‌الله نوری آشکار می‌سازد که ایشان با اتکا به مبانی متقن فقه امامیه، در پی تأسیس و تثبیت نظام حقوقی بود که مشروعیت آن کاملاً از حاکمیت شریعت الهی نشأت گیرد. تلاش‌های او در قبال

مشروطه، از جمله اصرار بر نظارت فقها و محدودسازی مفاهیم وارداتی چون آزادی و مساوات، مصداق بارز اجتهاد در مواجهه با نوپدیده‌ها بود که هدف نهایی آن، صیانت از کیان دین و عزت جامعه اسلامی در برابر هر گونه انحراف یا سلطه بیگانه بود. این رویکرد، دغدغه عمیق فقهاتی شیخ را در حفظ هویت شرعی نظام سیاسی و اجتماعی ایران در آستانه ورود به دوران مدرن، به وضوح نشان می‌دهد.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

- انصاری، مرتضی. (۱۳۷۴). فرائد الأصول. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- انصاری، مرتضی. (۱۳۷۴). مکاسب. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- حلی (علامه)، حسن بن یوسف. (۱۴۰۸ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- خسروشاهی، سیدهادی. (۱۳۷۵). صحیفه شیخ فضل الله نوری. تهران: اطلاعات.
- خمینی، روح الله. (۱۳۷۰). صحیفه نور. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خمینی، روح الله. (۱۳۸۶). تحریر الوسیله. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خویی، سیدابوالقاسم. (۱۳۸۶). مبانی تکملة المنهاج. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي.
- دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال. (۱۳۸۱). نگاهی به اندیشه سیاسی شیخ فضل الله نوری: مقایسه با اندیشه مشروطه خواهی. مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۵۷(۱)، صص ۲۵-۴۷.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۹۰). واکاوی فقهی مواضع شیخ فضل الله نوری در قبال مشروطیت. فصلنامه ذهن، ۴۷(۱)، صص ۵-۲۶.
- روحانی، سیدحمید. (۱۳۸۷). نهضت امام خمینی (ج ۱). تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
- روحانی، سیدمحمدصادق. (۱۳۸۷). فقه الصادق. قم: دارالکتاب.
- سیدباقری، سیدکاظم. (۱۳۹۰). مبانی و مؤلفه های نظریه مشروعیت سیاسی شیخ فضل الله نوری و بازتاب آن در مشروطه. فصلنامه پژوهش های انقلاب اسلامی، ۱(۲)، صص ۱۱۷-۱۴۰.

شهید اول، محمد بن مکی. (۱۳۰۸). القواعد و الفوائد. قم: مکتبه المفید.

شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۳۹۳). الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). المقنعه. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
صاحب جواهر، محمدحسن بن باقر. (۱۳۶۷). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحياء التراث العربي.

صدر، سید محمدباقر. (۱۴۰۶ق). دروس فی علم الاصول. بیروت: دارالکتاب اللبنانی.
طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۸). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۳ق). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
قاضی زاده، حسین. (۱۳۸۶). نقش شیخ فضل الله نوری در شکل گیری اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطه. فصلنامه تاریخ معاصر ایران، ۴۴(۱۱)، صص ۲۱۷-۲۴۰.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۹). نظام حقوق زن در اسلام (چاپ بیست و هشتم). تهران: انتشارات صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۸ق). انوار الاصول. قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن. (۱۳۷۸ق). قوانین الأصول. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.

ناظم الاسلام کرمانی، محمد. (۱۳۲۴ شمسی). تاریخ بیداری ایرانیان. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

نایینی، میرزا محمد حسین. (۱۳۷۸). تنبیه الامه و تنزیه المله (با مقدمه و تصحیح سید محمود طالقانی). تهران: شرکت سهامی انتشار.

نائینی، محمدحسین. (۱۳۷۳ق). منیه الطالب فی حاشیه المکاسب. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسين.

نراقی، ملا احمد. (۱۳۷۵). عوائد الایام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

نوری، شیخ فضل الله. (۱۳۶۲). رسائل، لوائح و مكتوبات شيخ فضل الله نوري (به اهتمام محمد ترکمان). تهران: انتشارات تاريخ ايران.

نوری، شیخ فضل الله. (۱۳۲۶ق). رساله تذكرة الغافل و ارشاد الجاهل. تهران: چاپ سنگی.

وکیل، محمد هادی. (۱۳۹۳). مبانی فقهی و کلامی شیخ فضل الله نوری در تقابل با آزادی غربی در انقلاب مشروطه. فصلنامه شیعه‌شناسی، ۴۶(۱۲)، صص ۸۹-۱۱۳.

یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی. (۱۴۱۴ق). العروة الوثقی. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

A Dual Examination of “Sighar” in the Verse on Jizya: Examining the Tension between “Guidance-Psychological Logic” and “Obedience-Legal Logic” in Islamic Tradition¹



Meisam Shoaib¹

Reza Mollazadeh Yamchi²

1. Ph.D. in Islamic Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding Author)
m.shoaib68@gmail.com

2. Postdoctoral Researcher in Quranic and Hadith Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran
reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir

Abstract

The controversial concept of “*sighar*” in verse 29 of Surah At-Tawbah has always been a focal point in defining the relationship between the Islamic state and the People of the Book. This study, using a descriptive-analytical method with a comparative approach, examines this concept within Islamic tradition and posits that the duality in interpreting “*sighar*” stems from two conflicting theological-political premises. Findings indicate that Islamic tradition has diverged into two main interpretive paths: the guidance-psychological logic, which sees “*sighar*” as a tool to exert psychological pressure and prepare for the invitation to Islam; and the obedience-legal logic, which reduces it to compliance with law and public order. By critically examining both currents, this article shows that the

1. Shoaib, M., & Mollazadeh Yamchi, R. (2024). A dual examination of “Sighar” in the verse on Jizya: Examining the tension between “guidance-psychological logic” and “obedience-legal logic” in Islamic tradition. *Journal of Jurisprudence and Politics*, 5(9), pp. 135-162.
<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72657.1089>

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

▣ **Received:** 2025/08/19 • **Revised:** 2025/09/11 • **Accepted:** 2025/09/27 • **Published online:** 2025/11/02

Islamic texts themselves have the potential to move beyond this impasse through a third examination known as “*sighar* as a dynamic quality within the *dhimma* (*Dhimma*): the protected legal status of non-Muslims under an Islamic state, involving rights, obligations, and payment of *jizya*) contract.” This comprehensive understanding, derived from the combination of the principles of “dynamic authority of the ruler” and “contractual nature of the *dhimma*,” transforms “*sighar*” from a fixed ruling into a flexible variable, determined by the ruler based on interests and circumstances, ranging from minimal legal obligations to the application of legitimate restrictions.

Keywords

Sighar, *Jizya*, People of the *Dhimma*, Political Fiqh, Comparative Interpretation

ثنائية قراءة "صغار" في آية "الجزية": تحليل التباين بين "تيار الإرشادي - النفسي" و "تيار التبعية-القانونية" في التراث الإسلامي^١

ميثم شعيب^١ رضا ملازاده يامجي^٢

١. دكتوراه في الفقه وأسس الحقوق الإسلامية، كلية الإلهيات، جامعة فردوسي مشهد، مشهد، إيران (المؤلف المسؤول).
 m.shoab68@gmail.com

٢. باحث ما بعد الدكتوراه في علوم القرآن والحديث، جامعة فردوسي، مشهد
 reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir



المخلص

لقد كانت كلمة "الصغار" ومفهومه المثير للجدل في الآية ٢٩ من سورة التوبة نقطة محورية في تحديد علاقة الدولة الإسلامية بأهل الكُأب. يتناول هذا البحث، باستخدام المنهج الوصفي التحليلي والمقارن، تحليل هذا المفهوم في التراث الإسلامي، وي طرح فرضية مفادها أن الثنائية في تفسير "الصغار" متجذرة في افتراضين لاهوتيين سياسيين متعارضين. وتشير النتائج إلى أن التراث الإسلامي في فهم هذا المصطلح قد تفرع إلى طريقتين رئيسيتين: المنهج الإرشادي النفسي الذي يعتبر "القاصرين" أداة لخلق الضغط النفسي وتمهيد الطريق لدعوة الناس إلى الإسلام؛ ومنهج يعتمد على التبعية-القانونية التي تقتصر على الالتزام بسيادة القانون والنظام العام. ومن خلال انتقاد كلا التيارين، يبين هذا المقال أن النصوص الإسلامية ذاتها لديها القدرة على التغلب على هذا المأزق من خلال قراءة ثالثة: «الصغار كصفة فعالة وديناميكية في عقد الجزية». إن هذا الفهم الشامل، الذي

١. الاستناد إلى هذه المقالة: ميثم، شعيب؛ ملازاده يامجي، رضا. (١٤٠٣). ثنائية قراءة "صغار" في آية "الجزية": تحليل التباين بين "تيار الإرشادي - النفسي" و "تيار التبعية-القانونية" في التراث الإسلامي، الفقه والسياسة، ٥ (٩)، ص. ١٣٥-١٦٢.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72657.1089>

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

□ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٨/١٩ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٩/١١ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٩/٢٧ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/١١/٠٢

ينبع من الجمع بين مبدأي "السلطة الاختيارية الديناميكية للحاكم" و"الطبيعة التعاقدية لعقد الذمة"، يحول "الصغار" من قاعدة ثابتة إلى قاعدة متغيرة تتمتع بالمرونة التي يحددها الحاكم بناء على المصالح والظروف، وفي نطاق يتراوح بين الحد الأدنى من الالتزام القانوني وتطبيق القيود المشروعة.

الكلمات المفتاحية

الصغار، الجزية، أهل الذمة، الفقه السياسي، التفسير المقارن.

خوانش دوگانه «صغار» در آیه جزیه: واکاوی تقابلی «منطق ارشادی» -

روانشناختی و «منطق انقیاد-حقوقی» در سنت اسلامی^۱

میثم شعبی^۱ رضا ملازاده یامچی^۲

۱. دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

m.shoaib68@gmail.com

۲. پژوهشگر پسا دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir

چکیده

مفهوم مناقشه برانگیز «صغار» در آیه ۲۹ سوره توبه، همواره نقطه کانونی در تعریف رابطه دولت اسلامی با اهل کتاب بوده است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد تطبیقی، به واکاوی این مفهوم در سنت اسلامی می‌پردازد و این فرضیه را مطرح می‌کند که دوگانگی در تفسیر «صغار»، ریشه در دو پیش‌فرض کلامی - سیاسی متعارض دارد. یافته‌ها نشان می‌دهد که سنت اسلامی در فهم این واژه به دو راه اصلی منشعب شده است: منطق ارشادی - روانشناختی که «صغار» را ابزاری برای ایجاد فشار روانی و زمینه‌سازی برای دعوت به اسلام می‌داند؛ و منطق انقیاد-حقوقی که آن را به التزام به حاکمیت قانون و نظم عمومی فرو می‌کاهد. این مقاله با نقد هر دو جریان، نشان می‌دهد که خود متون اسلامی، ظرفیت عبور از این بن‌بست را از طریق یک خوانش سوم داراست: «صغار به مثابه کیفیتی پویا در قرارداد ذمه». این فهم جامع که از ترکیب دو اصل «اختیار پویای حاکم» و «ماهیت قراردادی ذمه» استنتاج می‌شود، «صغار» را از یک حکم ثابت به یک متغیر منعطف تبدیل می‌کند که توسط حاکم و براساس مصالح و شرایط، در طیفی از حداقل التزام حقوقی تا اعمال محدودیت‌های مشروع، تعیین می‌شود.

کلیدواژه‌ها

صغار، جزیه، اهل ذمه، فقه سیاسی، تفسیر تطبیقی.

^۱ **استناد به این مقاله:** شعبی، میثم؛ ملازاده یامچی، رضا. (۱۴۰۳). خوانش دوگانه «صغار» در آیه جزیه: واکاوی تقابلی «منطق ارشادی» - روانشناختی و «منطق انقیاد-حقوقی» در سنت اسلامی. فقه و سیاست، ۵(۹)، صص ۱۳۵-۱۶۲.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72657.1089>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۲۸ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۶/۲۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۵ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۸/۱۱

مقدمه

در میان آیات قرآن کریم، کمتر آیه‌ای به اندازه آیه بیست و نهم سوره توبه، در کانون مباحث فقه‌سیاسی اسلام و تنظیم رابطه دولت اسلامی با اهل کتاب قرار گرفته است. این آیه با ترسیم یک چارچوب حقوقی-نظامی، غایت قتال با گروهی از اهل کتاب را منوط به پرداخت جزیه می‌کند: «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ... حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ». با این حال، در قلب این آیه، واژه‌ای نهفته که همچون یک رمزگان، بیش از هر مفهوم دیگری، محل تقاطع تفاسیر متعارض و بازتاب‌دهنده تنش‌های درونی سنت اسلامی در مواجهه با «دیگری» بوده است: قید حالیه «وَهُمْ صَاغِرُونَ». اینکه «صغار» چگونه باید در عالم واقع تحقق یابد و چه هدفی را دنبال می‌کند، صرفاً یک مناقشه لغوی نیست؛ بلکه پرسشی است که مستقیماً با ماهیت قدرت، اهداف شریعت و تعریف رابطه با اقلیت‌های دینی پیوند می‌خورد. برخی تفاسیر اولیه، با تمرکز بر جنبه‌های عینی و نمادین، «صغار» را در قالب رفتارهایی چون ایستادن فرد ذمی و نشستن گیرنده جزیه تصویر کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۷۷)، رویکردی که زمینه را برای خوانش‌های افراطی‌تری چون زدن پس گردن یا گرفتن ریش فراهم آورد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۶۳). در نقطه مقابل، جریان‌ی‌نیرومند در فقه اسلامی، بویژه در مکتب شافعی، این مفهوم را به یک وضعیت حقوقی محض تأویل برده و آن را معادل «جریان یافتن احکام اسلام بر اهل ذمه» دانسته است (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۳۸۰). اما در این میان، خوانشی سوم و منحصر به فرد در سنت حدیثی امامیه ظهور می‌کند که «صغار» را نه یک نماد و نه یک وضعیت حقوقی صرف، بلکه یک راهبرد روانشناختی و ابزار تربیتی تعریف می‌کند؛ راهبردی که از طریق ایجاد «آلم روانی» (فَيَأْلَمُ لَذَلِكَ) در فرد ذمی، او را از بی‌تفاوتی خارج کرده و به تأمل در عقیده خویش و در نهایت، گرایش به اسلام سوق می‌دهد (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۸۸).

این سه راهی مفهومی، شکافی عمیق در ادبیات پژوهشی پیرامون آیه جزیه ایجاد کرده است. عمده پژوهش‌ها یا بر ماهیت حقوقی جزیه به مثابه «عقوبت» یا «هزینه امنیت» متمرکز شده‌اند (احمدپور، ۱۳۹۹، ص ۷۳). یا کوشیده‌اند با محدود کردن دامنه شمول

آیه به اهل کتاب متجاوز، از شدت حکم بکاهند (صباغچی، ۱۳۹۹، ص ۸۷)؛ اما کمتر پژوهشی به صورت نظام‌مند، خودِ دوگانگی در تفسیر «صغار» را به مثابه تقابل دو فلسفه سیاسی متعارض صورت‌بندی کرده است. شکاف معرفتی دقیقاً در همین نقطه نهفته است: غفلت از اینکه مناقشه بر سر «صغار»، در واقع بازتاب دو جهان‌بینی متفاوت درباره هدف غایی شریعت در قبال اقلیت‌هاست؛ از این رو، این پژوهش بر این فرضیه استوار است که دو قرائت متعارض از «صغار» ریشه در دو پیش‌فرض کلامی-سیاسی متفاوت دارد: قرائت «ارشادی-روانشناختی» که بر مبنای «رسالت‌هدایتی» فعال دولت اسلامی استوار است و احکام فقهی را ابزاری برای تحقق این غایت تربیتی می‌داند؛ و قرائت «انقیاد-حقوقی» که بر پیش‌فرض «تأمین نظم و اجرای قانون» تکیه دارد و حوزه عقیده را به انتخاب فردی واگذار می‌کند.

برای واکاوی این دوگانگی و اثبات فرضیه مذکور، این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد تطبیقی، در پنج گام سامان یافته است. ابتدا، به کالبدشکافی آیه و مفاهیم کلیدی آن در تفاسیر اولیه پرداخته می‌شود تا زمینه برای تحلیل‌های بعدی فراهم آید. سپس، ریشه‌های کلامی این دوگانگی در تعریف «دیگری» و هدف مواجهه با او کاویده خواهد شد. در گام‌های بعدی، دو منطق «ارشادی-روانشناختی» و «انقیاد-حقوقی»، مبانی و کاربست‌های هر یک به تفصیل تحلیل می‌شوند. در نهایت، ضمن ارزیابی تطبیقی این دو منطق، دلالت‌های این بحث کلاسیک برای فهم چالش‌های مدرن حقوق اقلیت‌ها و شهروندی در جهان امروز به بحث گذاشته خواهد شد.

۱. کالبدشکافی آیه جزیه

برای فهم دقیق هر یک از دو منطق متعارض در تفسیر «صغار»، ضروری است که ابتدا به کالبدشکافی سه مفهوم کلیدی در متن آیه بپردازیم: «جزیه»، «عن ید» و «صغار». این واژگان، بویژه دو مورد اخیر، به دلیل ابهام ذاتی و ظرفیت تأویل‌پذیری، بستر اصلی شکل‌گیری خوانش‌های متفاوت شده‌اند. این بخش با استخراج نظام‌مند معانی این

مفاهیم از دل سنت تفسیری و فقهی، نشان خواهد داد که چگونه این ابهام اولیه، زمینه را برای ظهور دو الگوی متعارض فراهم آورده است.

۱-۱. میدان معنایی مفاهیم کلیدی: «جزیه»، «عن ید» و «صغار»

هویت «جزیه» در سنت اسلامی در طیفی از معانی در نوسان است. در یک سوی این طیف، جزیه به مثابه یک عقوبت کلامی بر کفر و عناد اهل کتاب تعریف شده است؛ چنان که ابن عربی آن را از «عقوبات اموال» می‌شمارد (ابن عربی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۲) و فاضل مقداد آن را جزایی برای عقیده فاسدشان می‌داند (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۶۱). در سوی دیگر، این مفهوم به یک قرارداد امنیتی متقابل تأویل می‌شود که در برابر آن، دولت اسلامی موظف به حمایت و دفاع از اهل ذمه و معافیت آنان از خدمت نظامی است؛ رویکردی که رشید رضا با استناد به سوابق تاریخی آن در ایران ساسانی، آن را «بدل حمایت» می‌نامد (رشیدرضا، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۹۴؛ احمدپور، ۱۳۹۹، ص ۷۳). میان این دو قطب، تفاسیر دیگری نیز وجود دارد: برخی آن را بدل و جایگزین قتل (حقن دم) دانسته‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۸، ص ۱۱۴؛ کیاهراسی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۹۴) و گروهی دیگر با نگاهی تاریخی، آن را معرب واژه فارسی «گزیت» به معنای خراج معرفی کرده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۷۰). این تنوع در فهم ماهیت «جزیه»، مستقیماً بر کیفیت اخذ آن و معنای «صغار» تأثیرگذار است؛ جزیه‌ای که عقوبت است، با خشونت و تحقیر سازگارتر است تا جزیه‌ای که بهای یک قرارداد دوطرفه است.

«عن ید»: عبارت مبهم «عن ید»، به دلیل قابلیت ارجاع همزمان به دست «دهنده» و دست «گیرنده»، به نقطه کانونی تأویل‌های گوناگون تبدیل شده است. می‌توان این تفاسیر را در دو دسته اصلی صورت‌بندی کرد. دسته اول، که بر انقیاد و تسلیم دهنده تمرکز دارد، شامل وجوهی چون: پرداخت از روی اطاعت و عدم امتناع (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۶۲)، پرداخت مستقیم و بی‌واسطه برای نشان دادن نهایت خضوع، چنان که ابن عباس آن را تفسیر کرده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۷۷)، و پرداخت نقدی و بی‌درنگ (یدأبید) است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۴). دسته دوم، که بر اِعمال قدرت گیرنده

تأکید دارد، شامل وجوهی چون: اخذ جزیه از موضع قدرت و قهر (ید قاهره) (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۱۱۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۶۲) و اخذ آن از سر نعمت و منّی است که مسلمانان با پذیرش آن، بر اهل ذمه ارزانی می‌دارند (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۲۳). این دوگانگی تفسیری نشان می‌دهد که «عن ید» صرفاً یک قید روشی نیست، بلکه خود بازتاب‌دهنده فلسفه حاکم بر کل رابطه است: آیا هدف، فقط دریافت مالیات در یک فرآیند منظم است یا اعمال نمادین قدرت و حاکمیت؟

«صغار»: در نهایت، به واژه کانونی «صغار» می‌رسیم که این ابهام‌ها در آن به اوج خود می‌رسد. تفاسیر اولیه و فقهی، طیف وسیعی از مصادیق را برای تحقق این مفهوم ارائه داده‌اند که می‌توان آنها را در سه سطح دسته‌بندی کرد. سطح اول، صغار رفتاری و نمادین است که در آن، فرودستی از طریق اعمال فیزیکی و تحقیرآمیز به نمایش گذاشته می‌شود. مشهورترین نمونه آن، تفسیر منقول از عکرمه مبنی بر ایستادن فرد ذمی و نشستن گیرنده جزیه است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۷۷) که در برخی متون فقهی به اشکال افراطی‌تری چون «گرفتن ریش»، «زدن پس گردن» (يُزَحُّ فِي فَهَاهُ) و «کشاندن» فرد ذمی بسط یافته است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۶۳؛ کلاتری، ۱۳۹۴، ص ۸۰). سطح دوم، صغار حقوقی و ساختاری است که در آن، این مفهوم به معنای «التزام به احکام اسلام و پذیرش حاکمیت قانون» تأویل می‌شود. این دیدگاه که توسط شافعی به صورت نظام‌مند ارائه شده (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۳۸۰)، «صغار» را از یک رفتار موقعیتی به یک وضعیت حقوقی دائمی منتقل می‌کند. سطح سوم، صغار روانشناختی و ارشادی است که در آن، هدف از اخذ جزیه، ایجاد یک «آلم و تأثر روانی» در فرد ذمی است تا او را از بی‌تفاوتی نسبت به وضعیت خود خارج کرده و به تأمل در اسلام وادارد؛ چنان‌که در روایت زراره از امام صادق (ع) آمده است: «...چگونه صاغر باشد در حالی که به آنچه از او گرفته می‌شود اهمیتی نمی‌دهد، تا آنکه به خاطر آنچه از او گرفته شده، ذلتی بیابد و از آن به درد آید و در نتیجه اسلام آورد» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۸۸). این سه سطح تفسیری، تنها اختلاف در مصداق نیستند، بلکه ریشه در دو منطق کاملاً متفاوت دارند که در ادامه به واکاوی آنها خواهیم پرداخت.

۲-۱. تبارشناسی اولیه «صغار»: از آیین قدرت تا التزام ساختاری

ریشه‌های دو منطق متعارض در فهم «صغار» را می‌توان در همان نخستین لایه‌های تفسیری، یعنی آرای منقول از صحابه و تابعین، ردیابی کرد. اگرچه در این سپیده‌دم تفسیری، هنوز شاهد صورت‌بندی نظریه‌های فقهی-کلامی پیچیده نیستیم، اما بذره‌ای تمام مناقشات آینده در همین خاک اولیه پاشیده شد. تحلیل دقیق این تفاسیر اولیه نشان می‌دهد که مناقشه بر سر «صغار»، از همان ابتدا میان سه قطب اصلی در نوسان بوده است: قطب نخست، «صغار» به مثابه آیین قدرت (خوانش رفتاری-نمادین): مشهورترین و پرتکرارترین تفسیر در این دوره، بر تجلی عینی و فیزیکی فرودستی تأکید دارد. این رویکرد، «صغار» را در یک صحنه کاملاً نمایشی تصویر می‌کند. نماینده اصلی این دیدگاه، عکرمه است که «صغار» را این گونه تعریف می‌کند: جزیه در حالی از او گرفته می‌شود که او ایستاده و مسلمان (مأمور اخذ) نشسته است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۷۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۴). این تفسیر، «صغار» را به یک «آیین» از پیش طراحی شده برای نمایش عمومی قدرت و فرودستی سیاسی بدل می‌کند. این خوانش نمادین، اگرچه ممکن است در اصل صرفاً بازتابی از روابط قدرت در عصر اموی بوده باشد، اما بعدها زمینه را برای تفاسیر افراطی‌تری فراهم آورد که هدفشان نه صرفاً نمایش قدرت، بلکه «اجرای تحقیر» بود.

قطب دوم، «صغار» به مثابه التزام ساختاری (خوانش مفهومی-حقوقی): در مقابل این خوانش عینی، از همان ابتدا رگه‌هایی از یک فهم کلی‌تر و مفهومی‌تر نیز وجود داشت. این رویکرد، «صغار» را نه یک رفتار خاص، بلکه وضعیت عمومی و دائمی خضوع اهل ذمه در برابر کل نظام حقوقی و سیاسی اسلام می‌داند. روایتی از ابن عباس که «صغار» را به پرداخت مستقیم جزیه توسط خود فرد ذمی (و نه از طریق وکیل) تفسیر می‌کند، گام نخست در این مسیر است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۷۷)؛ در اینجا تأکید بیش از آنکه بر «تحقیر» باشد، بر «الترام شخصی و مستقیم» به حاکمیت است. این نگاه مفهومی در دیدگاه سوم منقول در تفسیر طبری به اوج خود می‌رسد: «إِعْطَاؤُهُمْ إِيَّاهَا هُوَ الصَّغَارُ»؛ یعنی نفیس عمل پرداخت جزیه و پذیرش این تعهد مالی، خود «صغار» است و نیازی به

هیچ رفتار اضافی ندارد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۷۸). این تفسیر، بذری بود که بعدها در دستان فقیهانی به نظریه منسجم «انقیاد-حقوقی» بدل گشت.

غیبت معنادار قطب سوم (خوانش روانی-ارشادی): آنچه در این تفاسیر اولیه به شکل معناداری غایب است، خوانش «روانشناختی-ارشادی» است. در هیچ یک از تفاسیر منقول از صحابه و تابعین، اشاره‌ای به این موضوع نمی‌شود که هدف از «صغار»، ایجاد یک «آلم روانی» برای «هدایت» فرد ذمی است. این سکوت، خود یک داده تاریخی مهم است و نشان می‌دهد که این منطق، احتمالاً در پاسخ به شرایط و نیازهای کلامی-فقهی دوره‌های بعدی، بویژه در سنت امامیه، صورت‌بندی و تکامل یافته است. بنابراین، تفاسیر عصر نخستین، مسئله «صغار» را در یک میدان تنش میان «آیین قدرت» و «التزام ساختاری» تعریف کردند. این دوگانگی اولیه، راه را برای ظهور دو خوانش فکری متمایز در قرون بعدی هموار ساخت که در ادامه به واکاوی عمیق آنها خواهیم پرداخت.

۲. ریشه‌های دوگانگی

دوگانگی در تفسیر «صغار» ریشه در سطحی عمیق‌تر، یعنی در الهیات سیاسی اسلام دارد. هر خوانش فقهی، بر یک پیش‌فرض کلامی در مورد ماهیت «دیگری» (اهل کتاب) و هدف غایی مواجهه با او استوار است؛ بنابراین، پیش از ورود به تحلیل دو منطق فقهی، باید به دو پرسش بنیادین کلامی پاسخ داد که به مثابه دو روی یک سکه، مبانی نظری این دوگانگی را آشکار می‌سازند. پرسش نخست به «آسیب‌شناسی ایمان اهل کتاب» می‌پردازد: از منظر قرآن و سنت تفسیری، وضعیت کلامی آنها دقیقاً چیست؟ آیا آنها کافرانی معاند هستند که باید عقیده فاسدشان اصلاح شود، یا شهروندانی با ایمان ناقص که باید در چارچوب نظم اسلامی مدیریت شوند؟ پرسش دوم که مستقیماً از پاسخ به پرسش اول نشأت می‌گیرد، به «هدف غایی مواجهه» با آنها می‌پردازد: آیا وظیفه اصلی دولت اسلامی در قبال اهل کتاب، «دعوت فعال به اسلام» و تلاش برای تغییر درونی آنهاست، یا «مدیریت نظم اجتماعی» و تضمین همزیستی

مسالمت‌آمیز در یک جامعه متکثر؟ پاسخ‌هایی که سنت اسلامی به این دو پرسش داده است، دو مسیر کاملاً متفاوت را پیش‌روی فقیهان گشوده و به ترتیب، مشروعیت هر یک از دو منطق «ارشادی» یا «حقوقی» را در تفسیر «صغار» تعیین کرده است. این بخش به واکاوی این دو مبنای کلامی خواهد پرداخت.

۲-۱. آسیب‌شناسی ایمان اهل کتاب: از «کفر ساختاری» تا «ایمان طیفی»

الگوی نخست، بر «کفر ساختاری» اهل کتاب تأکید دارد. در این جریان فکری، ایمان ادعایی آنها به دلیل آمیختگی با انحرافات بنیادین، کل ساختار ایمانی‌شان را از اعتبار ساقط کرده و آن را در حکم کفر قرار می‌دهد. این کفر ساختاری در چند لایه تحلیل شده است: نخست، در لایه توحیدی، شرک عملی یا نظری، علت اصلی «عدم ایمان» آنها تلقی می‌شود. مفسران با استناد به آیاتی چون «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ» (توبه، ۳۰) و «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (توبه، ۳۱)، استدلال می‌کنند که چون یهود به تجسیم و نصاری به تثلیث قائل‌اند، ایمانی که ابراز می‌کنند به «اله» حقیقی قرآن تعلق نگرفته است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۲۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۴). دوم، در لایه رسالتی، که بویژه در نگاه نظام‌مند علامه طباطبایی برجسته است، ایمان یک کل تجزیه‌ناپذیر تلقی می‌شود؛ از این‌رو، عدم ایمان اهل کتاب به رسالت پیامبر اسلام ﷺ، به منزله نفی یکی از ارکان اصلی دین الهی است و کل نظام ایمانی آنها را فرو می‌پاشد و آنها را در زمره «کافران حقیقی» قرار می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۲۳۸). سوم، در لایه شریعتی، کفر آنها در حوزه عمل و التزام جستجو می‌شود؛ آنان نه تنها «مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ» (در شریعت اسلام) را حرام نمی‌شمارند، بلکه به شریعت خود نیز پایبند نیستند و محرماتی چون ربا و گوشت خوک را حلال می‌شمارند (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۰۲؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۶۶). این الگوی تفسیری که ایمان اهل کتاب را عملاً فاقد ارزش یا کافرانه می‌شمارد، آنها را در جایگاه یک «دیگری» معاند و نیازمند اصلاح عقیدتی قرار می‌دهد و بدین ترتیب، زمینه را برای یک رویکرد فعال و مداخله‌گر در فقه هموار می‌سازد؛ جایی که «صغار» می‌تواند به مثابه

ابزاری برای شکستن این «کفر ساختاری» تفسیر شود.

در مقابل، الگوی دوم به «ایمان طیفی» در میان اهل کتاب معتقد است. این رویکرد، به جای نفی مطلق، بر وجود یک طیف از ایمان و کفر در میان آنها تأکید می‌کند و حکم آیه جزیه را ناظر به همه آنها نمی‌داند. این جریان فکری، مستقیماً از آیاتی نشأت می‌گیرد که میان اهل کتاب تمایز قائل می‌شوند و وجود مؤمنانی راستین را در میانشان تصدیق می‌کنند. قرآن به صراحت شهادت می‌دهد که «لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ... * يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» (آل عمران، ۱۱۳، ۱۱۴) و نیز «وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ» (آل عمران، ۱۹۹). این آیات، آنچنان که طبرسی و طوسی نیز تأکید کرده‌اند، دلیلی قاطع بر این است که نمی‌توان همه اهل کتاب را با یک حکم راند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۴؛ طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۰۲). بر این اساس، مفسرانی استدلال می‌کنند که اوصاف مذکور در آیه جزیه (عدم ایمان و...)، قیودی «احترازی» هستند و حکم قتال و جزیه، تنها متوجه آن گروه از اهل کتاب است که ایمانشان به صورت جدی آسیب دیده و به مرحله کفر عملی و عناد سیاسی رسیده‌اند، نه همه آنها (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۱، ص ۷۸؛ صباغی، ۱۳۹۹، ص ۸۷). این نگاه، اهل کتاب را نه به‌عنوان یک توده یکپارچه و کافر، بلکه به مثابه یک طیف متنوع می‌بیند که برخی از آنها «مؤمن» و اکثرشان «فاسق» هستند (سوره آل عمران، آیه ۱۱۰). این آسیب‌شناسی کلامی، که جایی برای وجود «مؤمنان حقیقی» یا «جاهلان قاصر» در میان اهل کتاب باز می‌گذارد، زمینه را برای یک رویکرد حقوقی و غیرمداخله‌گر در فقه فراهم می‌آورد. در این خوانش، «دیگری» نه یک بیمار عقیدتی که باید درمان شود، بلکه یک شهروند با عقیده‌ای متفاوت است که باید در چارچوب قانون مدیریت شود؛ بنابراین، «صغار» نه ابزاری برای تغییر عقیده، بلکه شرطی برای تضمین نظم و اجرای قانون خواهد بود.

۲-۲. دوگانگی در غایت‌شناسی سیاسی: رسالت هدایتی در برابر کارکرد حقوقی

آسیب‌شناسی متفاوت از وضعیت ایمانی اهل کتاب، مستقیماً به دو تعریف متعارض از هدف غایی مواجهه دولت اسلامی با آنان منجر می‌شود. از دل آن تحلیل کلامی، دو

راه کاملاً متفاوت برای تعریف رسالت دولت اسلامی جوانه زد که هر یک، رویکرد فقهی خاصی را تغذیه می‌کند.

در یک سو، رویکرد «رسالت هدایتی» قرار دارد. اگر مطابق الگوی «کفر ساختاری»، اهل کتاب اساساً کافرانی معاند یا بیمارانی عقیدتی تلقی شوند، آنگاه وظیفه اصلی دولت اسلامی نمی‌تواند صرفاً یک همزیستی بی‌طرفانه باشد. در این نگاه، دولت اسلامی دارای یک مأموریت فعال برای «دعوت به اسلام» است و احکام فقهی، به ابزارهایی برای تحقق این غایت تربیتی تبدیل می‌گردند. این منطق به وضوح در روایت زراره از امام صادق (ع) تبلور یافته است؛ جایی که هدف از کیفیت خاص اخذ جزیه، صرفاً مالی نیست، بلکه ایجاد یک «آلم روانی» است تا فرد ذمی را از غفلت بیدار کرده و به اسلام گرایش دهد (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۸۸). فخر رازی نیز با لطافت بیشتری همین هدف را دنبال می‌کند و فلسفه اخذ جزیه را نه تقریر کفر، بلکه «امهال» و دادن فرصت به فرد ذمی برای تأمل در محاسن اسلام و امید به هدایت او می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۲۷). حتی در نگاهی عقلانی‌تر، استدلال شده که زنده نگه داشتن اهل کتاب، خود فرصتی برای «امید به توبه و ایمان» آنهاست و این یک منفعت عقلانی است (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۵۵). در این خوانش، هدف نهایی، تغییر درونی و اصلاح عقیدتی «دیگری» است و نظم اجتماعی، ابزاری در خدمت این هدف متعالی تر قرار می‌گیرد.

در سوی دیگر، رویکرد «کارکرد حقوقی» و مدیریت نظم اجتماعی قرار دارد. اگر، مطابق الگوی «ایمان طیفی»، وجود مؤمنان حقیقی یا جاهلان قاصر در میان اهل کتاب به رسمیت شناخته شود، آنگاه هدف غایی دولت اسلامی نمی‌تواند تغییر عقیده همگانی آنان باشد. در این نگاه، دولت اسلامی نه در مقام یک «مرشد عقیدتی»، بلکه در جایگاه یک «حاکم حقوقی» ظاهر می‌شود. هدف، نه اصلاح درون، بلکه انتظام بیرون است. این دیدگاه، که با روح آیاتی چون «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره، ۲۵۶) سازگارتر به نظر می‌رسد، بر این اصل استوار است که عقیده، امری قلبی و انتخابی است و وظیفه حاکمیت، فراهم آوردن بستری امن و عادلانه برای زندگی تمام شهروندان است. در این چارچوب، جزیه نه ابزاری برای دعوت، بلکه یک نهاد حقوقی-اقتصادی برای تعریف رابطه شهروندی

است؛ مالیاتی که در برابر «تأمین امنیت» و «معافیت از خدمت نظامی» پرداخت می‌شود (رشید رضا، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۹۴؛ احمدپور، ۱۳۹۹، ص ۷۳). در این الگو، دولت در پی مدیریت یک جامعه متکثر از طریق قانون است، نه یکسان‌سازی عقیدتی آن.

بنابراین، دوگانگی در تفسیر «صغار» که در بخش‌های بعدی به تفصیل کاویده خواهد شد، در واقع تجلی این دو غایت‌شناسی متعارض است. منطق ارشادی-روانشناختی، پاسخی است به رسالت «دولت هدایتگر»؛ و منطق انقیاد-حقوقی، تجلی کارکرد «دولت قانون‌مدار». انتخاب هر یک از این دو مسیر، چهره‌ای کاملاً متفاوت از فقه سیاسی اسلام را به نمایش خواهد گذاشت.

۳. خوانش اول: منطق ارشادی-روانشناختی

از دل آن آسیب‌شناسی کلامی که ایمان اهل کتاب را «کفر ساختاری» می‌داند و رسالت دولت اسلامی را «هدایتگری» فعال تعریف می‌کند، نخستین خوانش از «صغار» سر بر می‌آورد: منطق ارشادی-روانشناختی. این رویکرد، «صغار» را نه یک هدف فی‌نفسه، بلکه یک «ابزار» می‌داند؛ ابزاری پیچیده که کارکرد آن نه در حوزه حقوق، بلکه در ساحت روان و تربیت است. این بخش، ابتدا مبانی نظری این منطق را تبیین کرده و سپس تجلی آن را در فقه امامیه و کاربرست عملی آن را واکاوی می‌کند.

۳-۱. مبانی نظری: «صغار» به مثابه راهبرد فشار روانی برای غفلت‌زدایی و دعوت

این خوانش بر این مبنای نظری استوار است که بزرگترین مانع بر سر راه پذیرش حق، نه لزوماً عناد، بلکه «غفلت» و «بی‌تفاوتی» است. فردی که در وضعیت موجود خود احساس راحتی می‌کند، انگیزه‌ای برای بازاندیشی در عقاید و باورهایش ندارد. از این منظر، وظیفه دولت اسلامی، شکستن این غفلت و واداشتن فرد غیرمسلمان به تأمل در وضعیت وجودی خویش است. در این دیدگاه، «صغار» دقیقاً همان راهبردی است که برای این «غفلت‌زدایی» طراحی شده است. این یک «فشار روانی» هدفمند است که در سنت اسلامی، طیفی از فشار «ملایم» تا «شدید» را در بر می‌گیرد.

در یک سوی این طیف، دیدگاهی قرار دارد که بر ایجاد یک «تأثر روانی» از طریق خود وضعیت فرودستی تأکید می‌کند. فخر رازی به زیبایی این منطق را چنین تبیین می‌کند که طبع عاقل از تحمل ذلت و صغار گریزان است؛ پس وقتی فرد کافر مدتی در این وضعیت به سر می‌برد و همزمان، عزت اسلام و قوت دلایل آن را مشاهده می‌کند، این تقابل، او را به سمت اسلام سوق می‌دهد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۲۶). این یک فشار غیرمستقیم و مبتنی بر «امید به هدایت» است.

در میانه طیف، دیدگاه‌هایی قرار دارند که بر ایجاد یک «فشار مالی-رفتاری» تأکید می‌کنند. این رویکردها، «صغار» را به معنای نوعی سخت‌گیری می‌دانند تا باقی ماندن بر کفر، برای فرد هزینه‌مند شود. کیهراسی به صراحت جزیه را «اضجار و اتعاب» (به ستوه آوردن و به زحمت انداختن) می‌نامد تا فرد از کفر خود بازگردد (کیهراسی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۹۲). مفسران دیگری نیز، هدف از جزیه را بازداشتن از کفر و واداشتن به اسلام دانسته‌اند (حتی برسوی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۱۳). در این راستا، کیفیت اخذ جزیه نیز به ابزاری برای این فشار تبدیل می‌شود؛ چنان‌که میدی اشاره می‌کند که جزیه به کیفیتی گرفته می‌شود که فرد ذمی آن را با کراهت بپردازد تا کار بر او سخت شده و به اسلام گرایش یابد (میدی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۱۶).

در سوی دیگر و رادیکال‌ترین نقطه این طیف، دیدگاه منسوب به شیخ مفید قرار دارد که «صغار» را به «تکلیف بما لا یطاق» تعریف می‌کند: «الصغار هو ان یأخذهم الإمام بما لا یطیقون حتی یسلموا؛ صغار آن است که امام آنها را به چیزی که طاقت ندارند مکلف کند تا اسلام آورند» (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۸۷). این دیدگاه، فشار را از سطح روانی و مالی به سطح «وجود»ی منتقل می‌کند و آن را به حداکثر ممکن می‌رساند.

با وجود این تنوع در شدت، هسته اصلی این منطق یکسان است: «صغار» یک «شوک درمانی» معنوی است. این یک ابزار تربیتی است که تلاش می‌کند از طریق تأثیر بر احساسات (آلَم، اضجار، کراهت، عدم طاقت)، بر شناخت (تأمل) و در نهایت بر رفتار (اسلام آوردن) فرد تأثیر بگذارد. این منطق، «جزیه» را از یک نهاد صرفاً مالی به یک

تکنیک پیچیده روانشناسی دعوت تبدیل می کند و نشان می دهد که از منظر این جریان فکری، حتی احکام مالی و سیاسی نیز می توانند در خدمت اهداف متعالی تربیتی و ارشادی شریعت قرار گیرند.

۳-۲. صورت بندی در فقه امامیه: از حدیث زراره تا نظریه فشار حداکثری

قلب تپنده و مبنای اصلی «منطق ارشادی-روانشناختی» در سنت اسلامی، حدیثی کلیدی از زراره است که در معتبرترین منابع امامیه نقل شده و یک نظریه کامل در باب غایت شناسی «صغار» را مهندسی می کند. امام صادق (ع) در این روایت، پس از آنکه تعیین میزان جزیه را به امام و متناسب با دو قید مهم «علی قدر ماله» (به اندازه دارایی) و «ما یطیق» (در حد توان) وامی گذارد، فلسفه وجودی آن را چنین تبیین می نماید: «فَالْجَزِيَّةُ تُؤْخَذُ مِنْهُمْ... حَتَّى يُسْلِمُوا»؛ یعنی جزیه از آنان گرفته می شود تا اسلام بیاورند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۶۶). سپس، امام (ع) با استناد مستقیم به آیه قرآن، مکانیزم تحقق این هدف را آشکار می سازد: «وَكَيْفَ يَكُونُ صَاغِرًا وَهُوَ لَا يَكْتَرِثُ لِمَا يُؤْخَذُ مِنْهُ حَتَّى يَجِدَ ذَلًّا لِمَا أُخِذَ مِنْهُ، فَيَأْلَمَ لِذَلِكَ فَيُسْلِمَ»؛ چگونه صاغر باشد در حالی که به آنچه از او گرفته می شود اهمیتی نمی دهد؟ (باید چنان باشد) تا به خاطر آنچه از او گرفته شده، احساس فرودستی کند و از آن به درد آید و در نتیجه اسلام آورد (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۸۸).

این حدیث، یک چارچوب کامل روانشناختی-ارشادی را بنا می نهد که در آن، «صغار» یک فرایند هدفمند است. با این حال، این تنها صدای موجود در سنت امامیه نیست. روایت دیگری از امام باقر (ع)، آیه جزیه را ناسخ آیه «قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» معرفی کرده و آن را «سیف علی اهل الذمة» (شمشیری بر اهل ذمه) می نامد که جز «جزیه یا قتل» را بر نمی تابد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۱). این دو روایت، دو گرایش بالقوه را در فقه امامیه نمایندگی می کنند: گرایش «ارشادی» و گرایش «سخت گیرانه». سنت فقهی امامیه در عمل، تلاش کرده است تا میان این دو گرایش جمع کند، اما این تلاش به دو شاخه اصلی منشعب شده است.

شاخه نخست، که به متن حدیث زراره وفادارتر است و جریان غالب در فقه امامیه را تشکیل می‌دهد، بر «فشار مالی-رفتاری در حد توان» تأکید می‌کند. فقهایی چون فاضل مقداد بر غیرمقدر بودن جزیه و کیفیت خاص اخذ آن تأکید می‌کنند تا فرد ذمی نتواند خود را با یک وضعیت ثابت تطبیق داده و همواره در حالت تأمل باقی بماند (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۶۲). این رویکرد، ضمن حفظ هدف ارشادی، با قیود «ما یطیق» و «علی قدر ماله» در حدیث زراره کاملاً سازگار است و از فشار خارج از توان پرهیز می‌کند.

شاخه دوم، که تفسیری رادیکال‌تر از منطق ارشادی ارائه می‌دهد و به گرایش سخت‌گیرانه روایت دوم نزدیک‌تر است که اشاره شد را به «تکلیف بما لا یطاق» تعریف می‌کنند: «الصغار هو ان يأخذهم الإمام بما لا یطیقون حتی یسلموا» (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۸۷). که این دیدگاه، «فشار» را به حداکثر ممکن می‌رساند و در تضاد آشکار با قید «ما یطیق» در حدیث زراره و اصول قرآنی مانند «لَا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» قرار می‌گیرد. این تنش درونی در فقه امامیه نشان می‌دهد که منطق ارشادی، خود یک طیف از فشار «قابل تحمل» تا «غیرقابل تحمل» را در بر می‌گیرد. با این حال، هر دو شاخه در یک هدف مشترکند: «صغار» و کیفیت اخذ جزیه، نه یک تحقیر بی‌هدف، بلکه یک استراتژی پیچیده تربیتی برای دعوت به اسلام است. این رویکرد، در تقابل کامل با دیدگاهی قرار می‌گیرد که در بخش بعد بررسی خواهد شد؛ دیدگاهی که هدف را نه تغییر درون، بلکه تنظیم بیرون می‌داند.

۳-۳ تجویزهای فقهی: مهندسی صحنه و ساختار پرداخت

منطق ارشادی-روانشناختی، در عالم نظر باقی نمانده و مستقیماً به دستورالعمل‌های فقهی مشخصی در باب «چگونگی» گرفتن جزیه انجامیده است. در این دیدگاه، شیوه پرداخت و دریافت، به یک «صحنه» معنادار تبدیل می‌شود که هدف آن، نه تنها جابجایی پول، بلکه فرستادن یک پیام روانی و تحقق همان «صغار» هدفمند است. این دستورالعمل‌ها را می‌توان در دو لایه مکمل «نمادین-رفتاری» و «ساختاری-مالی» بررسی کرد.

در لایه نمادین-رفتاری، فقه همچون یک کارگردان، صحنه‌ای از قدرت و

فروردستی را می‌آراید. این صحنه‌آرایی که در آثار مفسران و فقیهان هر دو مذهب بازتاب یافته، بر جزئیاتی تأکید دارد که می‌تواند آن «تأثر روانی» را در عمل بیافریند. مواردی چون «پیاده آمدن فرد ذمی»، «ایستادن او هنگام پرداخت» و «نشستن کارگزار مسلمان»، از مشهورترین این توصیه‌ها هستند (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۶۲؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۷۷). زمخشری در «الکشاف» این صحنه را با جزئیات بیشتری به تصویر می‌کشد: «گریبانش را می‌گیرند، به او می‌گویند جزیه را پرداز و به پس گردنش می‌زنند» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۶۳) این جزئیات رفتاری، که یادآور تفسیر عکرمه در روزگار نخستین است، در اینجا کارکردی تازه می‌یابند. دیگر صرفاً نمادی از قدرت نیستند، بلکه ابزاری برای ایجاد آن «آلم» و شکستن دیوار بی‌تفاوتی به شمار می‌روند.

اما این رویکرد سخت‌گیرانه، با جریان قدرتمند دیگری در خود سنت اسلامی که بر مدارا و پرهیز از آزار تأکید دارد، به چالش کشیده می‌شود. روایات متعددی از پیامبر ﷺ، هرگونه آزار و اذیت اهل ذمه هنگام گرفتن جزیه، مانند نگه داشتن آنان زیر آفتاب یا اعمال خشونت را بشدت بازداشته‌اند (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۳۸۳). این تنش درونی نشان می‌دهد که حتی در دل منطق ارشادی نیز، بر سر مرز میان «فشار روانشناختی مشروع» و «آزار غیرمجاز» همواره مناقشه‌ای جدی وجود داشته است.

در لایه ساختاری-مالی، این منطق به راهبردهای عمیق‌تری می‌انجامد. حدیث زراره خود بر دو اصل کلیدی استوار است: پویا بودن مقدار جزیه (که اختیار آن با امام است) و تناسب آن با توانایی مالی فرد (به اندازه دارایی و در حد توان) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۶۶). این دو اصل، از دیدگاه روانشناختی، بسیار هوشمندانه طراحی شده‌اند. ثابت نبودن مبلغ جزیه، آنچنان که فاضل مقداد نیز اشاره کرده، جلوی خو گرفتن و عادت کردن فرد ذمی به یک وضعیت ثابت را می‌گیرد و او را همواره در حالت تأمل و ارزیابی نگه می‌دارد (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۶۲). از سوی دیگر، تناسب جزیه با توانایی مالی، تضمین می‌کند که این فشار اقتصادی، ویرانگر نباشد، بلکه به اندازه‌ای باشد که «آلم» بیافریند اما به نابودی اقتصادی او نینجامد. این همان مرز باریکی است که دیدگاه مکلف کردن به فراتر از توان از آن می‌گذرد و از منطق اصلی حدیث فاصله می‌گیرد.

در نهایت، این منطق، «چگونگی گرفتن جزیه» را از یک دستورالعمل ساده اداری، به ابزاری پیچیده برای تأثیرگذاری روانی و رسیدن به اهداف تربیتی دین تبدیل می‌کند.

۴. خوانش دوم: منطق انقیاد-حقوقی

در نقطه مقابل منطق ارشادی-روانشناختی که بر دگرگونی درون فردی تأکید داشت، خوانش دوم قرار دارد که «صغار» را به کلی از ساحت روان‌شناسی خارج کرده و در قلمرو حقوق و سیاست بازتعریف می‌کند. این رویکرد، که بر مبنای کلامی «مدیریت نظم اجتماعی» استوار است، هدف غایی آیه را نه هدایت فرد، بلکه تثبیت ساختار حاکمیت اسلامی و تضمین همزیستی در یک جامعه متکثر می‌داند. در این نگاه، شریعت نه در نقش یک طیب روح، که در قامت یک معمار نظم اجتماعی ظاهر می‌شود. این بخش، ابتدا مبانی نظری و مستندات این خوانش را که «صغار» را به «التزام به حاکمیت قانون» تأویل می‌برد، تبیین می‌کند. سپس، به بررسی تجلی این منطق در مکاتب فقهی، از تعاریف حداقلی تا تفصیل حداکثری آن می‌پردازد و در نهایت، نشان می‌دهد که چگونه این مبانی نظری به کاربست‌های عملی متفاوتی در کیفیت اخذ جزیه، از «نماد نظم‌پذیری» تا «آیین تمایز»، منجر شده است.

۴-۱. مبانی نظری و مستندات: «صغار» به مثابه التزام به نظم حقوقی

در نقطه مقابل منطق ارشادی-روانشناختی، خوانشی قرار دارد که «صغار» را نه ابزاری برای دگرگونی درون، بلکه شرطی برای «سامان‌دهی بیرون» می‌داند. این رویکرد، که بر مبنای کلامی «مدیریت نظم اجتماعی» استوار است، «صغار» را از ساحت روان‌شناسی به قلمرو حقوق و سیاست می‌کشاند. در این نگاه، شریعت نه در نقش یک طیب روح، که در قامت یک معمار نظم اجتماعی ظاهر می‌شود. مستندات این خوانش، نه بر یک حدیث خاص، بلکه بر ترکیبی از تحلیل مفهومی، اصول کلی قرآنی و استنباط عقلانی از اهداف دولت اسلامی استوار است. طرفداران این دیدگاه، با تکیه بر معنای اصلی «صغار» به مثابه «قرار گرفتن در موضع فرودست» و «رضایت به منزلت پایین‌تر»

(راغب اصفهانی، بی تا، ص ۲۸۹)، استدلال می کنند که زمانی که یک گروه، حاکمیت گروه دیگر را به رسمیت می شناسد و تحت قوانین آن زندگی می کند، به صورت ساختاری در موضع «صغار» قرار گرفته است، حتی اگر هیچ گونه تحقیر شخصی یا رفتاری در کار نباشد.

این تأویل، خود را با اصول بنیادین قرآن در باب عدالت و آزادی عقیده سازگارتر می بیند. آیاتی چون «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره، ۲۵۶) و لزوم رفتار عادلانه با غیرمسلمانان مسالمت جو در آیه «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِكُمْ فِي الدِّينِ... أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ» (ممتحنه، ۸)، به عنوان قرائن قدرتمندی عمل می کنند که هرگونه تفسیر فشارمحور از «صغار» را به چالش می کشند. از این منظر، چگونه ممکن است قرآن در جایی امر به «بَرٍّ و قِسْطٍ» (نیکی و عدالت) کند و در جای دیگر، دستور به ایجاد «اَلَمِ روانی» برای تغییر عقیده دهد؟ این تنش ظاهری، مفسران این جریان را به سمت تأویل «صغار» به یک مفهوم صرفاً حقوقی سوق می دهد. بر همین اساس، شافعی، به عنوان برجسته ترین نظریه پرداز این دیدگاه، «صغار» را به صورت موجز و دقیق، «جریان یافتن احکام اسلام بر آنان» تعریف می کند (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۳۸۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۷۲). این دیدگاه در میان فقههای مذاهب دیگر نیز بازتاب گسترده ای داشته است. ابن قیم با تأیید کامل این نگاه، تصریح می کند که صواب آن است که صغار، همان التزامشان به جریان یافتن احکام الهی و پرداخت جزیه است و هر رفتار تحقیرآمیز اضافی، فاقد دلیل شرعی است (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۳۸۰) در فقه حنفی، جصاص (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۷۲) و در فقه امامیه، فقهایی چون قطب راوندی نیز «صغار» را به همین التزام به احکام اسلام تفسیر کرده اند (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۵۶).

این خوانش حقوقی در دوران معاصر نیز با عمق بیشتری پیگیری شده است. علامه طباطبایی این تحلیل را فراتر از صرف انقیاد در برابر قانون برده و «صغار» را به معنای «خضوع در برابر حکومت دینی» و مهمتر از آن، عدم همآوردی با مسلمانان در «ابراز شخصیت مستقل و آزاد برای ترویج عقاید خود» تفسیر می کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۲۴۲). در این برداشت ظریف، «صغار» نه سرکوب فیزیکی یا تحقیر شخصی، بلکه نوعی

محدودیت بر «قدرت نرم» و نفوذ فرهنگی اقلیت‌هاست تا هویت جامعه اسلامی حفظ شده و از شکل‌گیری هرگونه حاکمیت موازی جلوگیری شود. در این الگو، «جزیه» نیز از ابزار فشار روانی به نماد این التزام حقوقی و قرارداد شهروندی بازتعریف می‌شود؛ پرداخت آن، نشانه عملی پذیرش این نظم و ورود به پیمان ذمه است. فقدان مستند روایی صریح و خاص (برخلاف منطق رقیب)، خود از دیدگاه طرفداران این خوانش، یک نقطه قوت است؛ زیرا نشان می‌دهد که این فهم، برآمده از اصول کلی و عقلانی شریعت است، نه یک خبر واحد که ممکن است در معرض مناقشات سندی و دلالی قرار گیرد.

۴-۲. تجلی در مکاتب فقهی: از تعریف حداقلی تا تفصیل حداکثری

منطق انقیاد-حقوقی، در مکاتب فقهی اهل سنت به کامل‌ترین شکل خود تبلور یافته است. اما این تجلی، یکپارچه و یکدست نیست، بلکه طیفی از تعاریف «حداقلی» تا «حداکثری» را در بر می‌گیرد. در نگاه حداقلی، که در آرای فقیهانی چون ابن قیم و جصاص حنفی دیده می‌شود، «صغار» صرفاً به دو عنصر اصلی فروکاسته می‌شود: پرداخت جزیه و التزام به احکام اسلام. ابن قیم (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۳۸۰) با صراحت هرگونه رفتار تحقیرآمیز اضافی را فاقد دلیل شرعی و خارج از مقتضای آیه می‌داند. در این دیدگاه، «صغار» یک وضعیت حقوقی محض است که با انعقاد پیمان ذمه محقق می‌شود و نیازی به هیچ نمایش یا رفتار اضافی ندارد.

اما در نگاه حداکثری، که بویژه در آثار برخی فقهای شافعی و مفسرانی چون زمخشری بازتاب یافته، «صغار» فراتر از یک وضعیت حقوقی، به مجموعه‌ای از محدودیت‌های اجتماعی و نمادهای فرودستی نیز تسری می‌یابد. این محدودیت‌ها دیگر صرفاً اجرای احکام عمومی نیست، بلکه شامل احکام خاصی برای تمایز اهل ذمه از مسلمانان می‌شود؛ مواردی چون ممنوعیت ساخت کلیساهای جدید، منع از بلند کردن صدای ناقوس و لزوم استفاده از پوششی متفاوت (قرطبی، ۱۳۸۴ق، ج ۸، ص ۱۲۲). در این دیدگاه، «صغار» نه تنها در نفس قانون، بلکه در «چشم‌انداز عمومی» جامعه نیز باید دیده

شود. اینجاست که جزئیات مربوط به کیفیت اخذ جزیه نیز به عنوان بخشی از همین تفصیل حداکثری معنا می‌یابد.

۳-۴. کاربست عملی: از نماد نظم‌پذیری تا آیین تمایز

این دو نگاه حداقلی و حداکثری، مستقیماً به دو کاربست عملی متفاوت در کیفیت اخذ جزیه منجر می‌شود. در نگاه حداقلی، «کیفیت اخذ جزیه» صرفاً یک «نماد نظم‌پذیری» است. هدف اصلی، اجرای قانون و دریافت یک تعهد مالی است؛ بنابراین، تأکید بر مواردی چون پرداخت مستقیم و بی‌واسطه (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۷۷)، نه برای تحقیر، بلکه برای نشان دادن التزام شخصی به پیمان و به رسمیت شناختن مستقیم حاکمیت اسلامی است. این رویکرد، با هرگونه «آزار و اذیت» در هنگام اخذ جزیه بشدت مخالف است و به روایات متعددی از پیامبر ﷺ مبنی بر نهی از ظلم به معاهدان (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۸، ص ۱۱۲) و گزارش‌هایی از سیره خلفا در منع رفتارهای خشنی چون نگاه داشتن افراد زیر آفتاب برای وصول جزیه (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۳۸۳)، همگی به عنوان مستنداتی برای تقویت این رویکرد حقوقی و مداراجویانه به کار گرفته می‌شوند.

اما در نگاه حداکثری، «کیفیت اخذ جزیه» به یک «آیین تمایز» تبدیل می‌شود. در این کاربست، که در آثار زمخشری (۱۴۰۷ق) و برخی فقهای شافعی (نووی) به آن اشاره شده، صحنه‌ای از فرادستی و فرودستی طراحی می‌شود: ایستادن ذمی و نشستن کارگزار، از مشهورترین این توصیه‌هاست (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۷۷). این اعمال، در این دیدگاه، کارکردی نمادین برای یادآوری مداوم جایگاه و مرزهای اجتماعی دارند. این دو کاربست متفاوت، نشان می‌دهند که حتی در دل «منطق انقیاد-حقوقی» نیز، بر سر اینکه آیا «صغار» صرفاً یک وضعیت حقوقی پنهان است یا باید به یک واقعیت اجتماعی آشکار و نمادین نیز تبدیل شود، مناقشه جدی وجود دارد.

۴-۴. فراتر از دوگانگی: به سوی فهمی جامع از «صغار» در چارچوب قرارداد ذمه

آیا سنت اسلامی در مواجهه با مفهوم «صغار» صرفاً به دو راه متعارض «فشار برای

هدایت» و «نظم برای مدیریت» محدود می‌شود؟ تحلیل انتقادی هر دو منطق، آنها را با بحران‌های درونی مواجه می‌سازد: منطق ارشادی در خطر تضاد با کرامت انسانی قرار می‌گیرد و منطق حقوقی در دام «بحران معنا» و تهی کردن شریعت از رسالت هدایتی‌اش گرفتار می‌شود. دستاورد نهایی این پژوهش، نه ترجیح یکی بر دیگری، بلکه نشان دادن این نکته است که خودِ متون اسلامی، ظرفیت عبور از این دوگانگی را از طریق یک فهم جامع‌تر داراست؛ فهمی که می‌توان آن را «صغار به‌مثابه کیفیت پویا در قرارداد ذمه» نامید. این خوانش، یک برساخت مدرن نیست، بلکه استنتاجی است که از ترکیب خلاقانه و قدم به قدم رگه‌های موجود در خودِ سنت تفسیری و فقهی به دست می‌آید.

نخستین رگه این فهم جامع، اصل «پویایی و اختیار حاکم» است که به صورت کاملاً صریح در منابع امامیه تبلور یافته است. حدیث محوری زراره از امام صادق (ع)، با عبارت کلیدی «ذَلِكَ إِلَى الْإِمَامِ»، اختیار تعیین میزان و کیفیت جزیه را به حاکم اسلامی و متناسب با شرایط و توانایی فرد وامی‌گذارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۶۶). این اصل، «صغار» را از یک حکم ثابت، به یک متغیر منعطف تبدیل می‌کند. قطب راوندی نیز بر همین مبنا تأکید می‌کند که جزیه «حد محدودی» ندارد و امام براساس «احوال» و «قدرت و ضعف» آنها تصمیم می‌گیرد (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۵۶).

رگه دوم، که این اختیار حاکم را مقید و جهت‌دهی می‌کند، اصل «قرارداد و تعهد متقابل» است. تحلیل قراردادهای تاریخی صدر اسلام نشان می‌دهد که جزیه در برابر حمایت و دفاع قرار داشته و در صورت عدم توانایی دولت اسلامی در ایفای این تعهد، جزیه ساقط می‌شده است (رشید رضا، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۹۵). این ماهیت قراردادی که بر پایه «عدل و قسط» قرآنی (سوره ممتحنه، آیه ۸) استوار است، یک چارچوب حقوقی روشن و دوطرفه ایجاد می‌کند.

ترکیب این دو رگه، به یک فهم جامع‌تر و منعطف‌تر از «صغار» منجر می‌شود. در این دیدگاه، «صغار» نه یک وضعیت ثابت، بلکه یک «متغیر وابسته» در یک قرارداد پویاست که میزان و شکل آن، توسط حاکم اسلامی و براساس شرایط زمانه، رفتار اهل ذمه و مصالح جامعه تعیین می‌شود. این خوانش، از بن‌بست دوگانگی عبور می‌کند؛ زیرا

هم رسالت هدایتی را به رسمیت می‌شناسد (چون اختیار امام برای تحقق آن باز است) و هم چارچوب حقوقی را محترم می‌شمارد (چون این اختیار، در چارچوب یک قرارداد عادلانه و مقید به اصول شریعت اعمال می‌شود).

این فهم جامع، در دیدگاه عمیق علامه طباطبایی به کمال خود نزدیک می‌شود. او «صغار» را نه تحقیر شخصی، بلکه «عدم هماوردی با مسلمانان در ابراز شخصیت مستقل و آزاد برای ترویج عقاید خود» می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۲۴۲). این تعریف، دقیقاً یک «وضعیت پویا» را به تصویر می‌کشد. در شرایطی که اهل ذمه، شهروندانی مسالمت‌جو هستند، «صغار» می‌تواند به حداقل خود، یعنی همان «انقیاد-حقوقی»، تقلیل یابد. اما در شرایطی که گروهی از آنها، با ترویج عقاید خود، هویت فرهنگی یا امنیت جامعه اسلامی را به خطر می‌اندازند، حاکم می‌تواند با استفاده از اختیار خود، سطح «صغار» را با وضع محدودیت‌های فرهنگی و اجتماعی افزایش دهد، اما هرگز تا مرز آزار غیرمجاز که در روایات نهی شده (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۳۸۳) پیش نرود.

این فهم جامع، بجای ارائه یک حکم ثابت، یک «چارچوب تصمیم‌گیری» را از دل سنت اسلامی استخراج می‌کند. این چارچوب، ظرفیت آن را دارد تا از مفهوم کلاسیک «صغار» به مفهوم «شهروندی متعهد» عبور کند؛ شهروندی‌ای که در آن حقوق و مسئولیت‌ها، در یک قرارداد عادلانه و پویا و متناسب با شرایط زمانه تعریف می‌شوند و این، دستاوردی است که از دل خود سنت اسلامی جوشیده و راهی برای گفتگو با جهان امروز می‌گشاید.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با واکاوی مفهوم مناقشه‌برانگیز «صغار» در آیه جزیه، نشان داد که سنت اسلامی در فهم این واژه به دو راه اصلی منشعب شده است. این دو راه، صرفاً اختلاف در تفسیر یک کلمه نیستند، بلکه بازتاب دو فلسفه سیاسی-کلامی متعارض‌اند. منطق ارشادی-روانشناختی، که ریشه در آسیب‌شناسی «کفر ساختاری» اهل کتاب و تعریف دولت اسلامی به مثابه یک «نهاد هدایتگر» دارد، «صغار» را ابزاری برای ایجاد فشار

روانی و زمینه‌سازی برای دعوت به اسلام می‌داند. در مقابل، منطق انقیاد-حقوقی، که برآمده از آسیب‌شناسی «ایمان طیفی» و تعریف دولت به مثابه یک «نهاد قانون‌مدار» است، «صغار» را به التزام به حاکمیت قانون و پذیرش نظم حقوقی جامعه اسلامی فرو می‌کاهد. تحلیل انتقادی هر دو جریان فکری نشان داد که هر یک، با وجود ریشه‌های قوی در سنت اسلامی، به تنهایی با بحران‌های درونی مواجه‌اند: نخستین در خطر تضاد با اصول کرامت انسانی، و دومین در دام «بحران معنا» و تهی کردن شریعت از رسالت هدایتی‌اش گرفتار می‌شود.

دست‌آورد اصلی این مقاله، اثبات این نکته است که خودِ متون اسلامی، ظرفیت عبور از این بن‌بست را از طریق یک خوانش سوم داراست: «صغار به مثابه کیفیتی پویا در قرارداد ذمه». این فهم، که از ترکیب دو اصل ریشه‌دار در سنت اسلامی یعنی «اختیار پویای حاکم» (مستفاد از حدیث زراره) و «ماهیت قراردادی و تعهد متقابل ذمه» (مستفاد از سیره نبوی و تحلیل‌های حقوقی) استنتاج می‌شود، «صغار» را از یک وضعیت ثابت به یک «متغیر وابسته» تبدیل می‌کند. در این چارچوب، «صغار» یک طیف است که میزان و شکل آن، توسط حاکم اسلامی و براساس عواملی چون رفتار اهل ذمه و مصالح جامعه تعیین می‌شود. این خوانش، ضمن به رسمیت شناختن رسالت هدایتی دولت، آن را در چارچوب یک قرارداد عادلانه که بر پایه اصول کلی شریعت (مانند نهی از ظلم و آزار) استوار است، مقید می‌سازد.

در نهایت، این پژوهش نشان داد که فهم‌های پیشین از «صغار»، به دلیل تمرکز تک‌بعدی بر یکی از دو منطق، تصویری ناقص از ظرفیت‌های فقه‌سیاسی اسلام ارائه داده‌اند. با آشکارسازی این دوگانگی و استنتاج یک چارچوب پویا از دل خود سنت اسلامی، می‌توان به فهمی جامع‌تر و منعطف‌تر از این مفهوم کلیدی دست یافت؛ فهمی که نشان می‌دهد مناقشه بر سر یک واژه در قرآن، در واقع پنجره‌ای به سوی عمیق‌ترین مباحث در الهیات سیاسی یک تمدن و ظرفیت‌های نهفته آن برای مدیریت چالش‌های همیشگی «هویت» و «تنوع» است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

- ابن عربی، محمد بن عبدالله. (۱۴۰۸ق). احکام القرآن. (ج ۲، ۳). قم: دار الجیل.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز (ج ۳). قم: دار الکتب العلمیه.
- احمدپور، اکبر. (۱۳۹۹). نقد و بررسی آرا و دیدگاه‌ها درباره تحقیر اهل ذمه در جزیه. جستارهای فقهی و اصولی، ۶(۲۱)، صص ۶۹-۱۰۲.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی (ج ۵). قم: دار الکتب العلمیه.
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی. (بی تا). تفسیر روح البیان (ج ۳). قم: دار الفکر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (بی تا). المفردات فی غریب القرآن. قم: دارالعلم-الدار الشامیه.
- راوندی، قطب الدین سعید بن هبه الله. (۱۴۰۵ق). فقه القرآن (ج ۱). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- رشید رضا، محمد. (بی تا). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار (ج ۱۰). قم: دار المعرفه.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (ج ۲). قم: دار الکتب العربی.
- صباغچی، یحیی. (۱۳۹۹). بازخوانی تفسیری جزیه اهل کتاب در آیه ۲۹ توبه. نشریه علمی مطالعات تفسیری، ۱۱(۴۳)، صص ۸۱-۱۰۰.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۹). قم: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۵). تهران: ناصر خسرو.

- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری) (ج ۱۰). دار المعرفة. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام (ج ۴). تهران: دار الکتب الإسلامية.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن (ج ۵). قم: دار إحياء التراث العربی.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۴۲۲ق). کنز العرفان فی فقه القرآن (ج ۱). قم: المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الإسلامية.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب) (ج ۱۶). قم: دار إحياء التراث العربی.
- فخرالمحققین، محمد بن حسن. (۱۳۸۷). إیضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد (ج ۱). قم: اسماعیلیان.
- فضل الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن (ج ۱۱). قم: دار الملائک.
- قاسمی، جمال الدین. (۱۴۱۸ق). تفسیر القاسمی المسمى محاسن التأویل (ج ۵). تهران: دار الکتب العلمیة.
- قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن (ج ۸). تهران: ناصر خسرو.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی (ج ۱). قم: دار الکتب.
- کلانتری، علی اکبر. (۱۳۹۴). جزیه و احکامها فی الفقه الاسلامی. قم: النشر الاسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۳، ۵). تهران: دار الکتب الإسلامية.
- کیا هراسی، علی بن محمد. (۱۴۲۲ق). احکام القرآن (ج ۴). تهران: دار الکتب العلمیة.
- مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان (ج ۲). قم: دار إحياء التراث العربی.
- میبدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عدة الابرار (ج ۴). تهران: امیر کبیر.

The Islamic Ruler and the Executive Responsibility of Enjoining Good and Forbidding Wrong in an Islamic Society¹

Hassan Ghafari¹

Ali Ale Bouyeh²

1. M. A in Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Islamic Azad University, Qom, Iran (Corresponding Author)

h.ghafari@isca.ac.ir

2. Ph.D. in Jurisprudence and Ethics, Level 4 in Islamic Seminary, Jurisprudence and Principles, Qom, Iran

albwyhly13@gmail.com



Abstract

This study aims to clarify the executive responsibility of the Islamic ruler in the obligation of enjoining good and forbidding wrong, emphasizing the necessity of the religious government's active role in realizing this social duty. The main research question is: based on jurisprudential principles and the conduct of the Imams, what is the position of the Islamic ruler in implementing the three stages of this obligation? The research hypothesis asserts that the third stage of enjoining good and forbidding wrong—which involves the exercise of authority, implementation of legal punishments (Hudud), and practical enforcement—falls exclusively under the jurisdiction of the Islamic ruler or institutions appointed by him. The study employs a descriptive-analytical method utilizing library sources. Findings indicate that the Islamic ruler, as the deputy of the infallible

-
1. Ghafari, H., & Ale Bouyeh, A. (2024). The Islamic ruler and the executive responsibility of enjoining good and forbidding wrong in an Islamic society. *Journal of Jurisprudence and Politics*, 5(9), pp. 163-191. <https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72252.1082>

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

▣ **Received:** 2025/07/08 • **Revised:** 2025/08/25 • **Accepted:** 2025/09/27 • **Published online:** 2025/11/02

Imam, is responsible for supervision, practical implementation, and establishing punitive mechanisms to fulfill this duty. This role is not only linked to maintaining social order but is also essential for the realization of divine injunctions in society.

Keywords

Islamic ruler, enjoining good, forbidding wrong, religious governance, political Jurisprudence, divine hudud.

الحاكم الإسلامي والمسؤولية التنفيذية للأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر في المجتمع الإسلامي^١

حسن غفاري^١ علي آل بويه^٢

١. ماجستير في الفقه وأسس الحقوق الإسلامية، جامعة آزاد الإسلامية في قم، إيران (المؤلف المسنول).
 h.ghafari@isca.ac.ir

٢. دكتوراه في الفقه والأخلاق، المستوى الرابع في الحوزة العلمية، مجال الفقه والأصول، قم، إيران
 albwylhy13@gmail.com



الملخص

تم كتابة هذا البحث لتوضيح المسؤولية التنفيذية للحاكم الإسلامي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويؤكد على ضرورة دور البنية الحكومية الدينية في تحقيق هذا الواجب الاجتماعي. والسؤال الرئيسي للبحث هو: ما هو موقف الحاكم الإسلامي من تطبيق مراتب هذا الواجب الثلاثة في ضوء الأسس الفقهية وسيرة المعصومين (عليه السلام)؟ فرضية البحث هي أن المرحلة الثالثة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتي تتطلب ممارسة السلطة وإقامة الحدود والاستجابة العملية هي من اختصاص الحاكم الإسلامي أو المؤسسات التي يعينها ويضعها فقط. منهج البحث في هذه المقالة وصفي تحليلي بالاعتماد على مصادر مكتوبة. وتظهر النتائج أن الحاكم الإسلامي، بصفته نائباً عن الإمام المعصوم (عليه السلام)، مسؤول عن مراقبة هذا الواجب وتنفيذه ووضع آليات جزائية لتحقيقه. ولا يقتصر هذا الدور على الحفاظ على النظام الاجتماعي فحسب، بل يشمل أيضاً تطبيق الأحكام الإلهية في المجتمع.

الكلمات المفتاحية

الحاكم الإسلامي، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحكومة الدينية، الفقه السياسي، الحدود الإلهية.

١. **الاستناد إلى هذه المقالة:** غفاري، حسن؛ آل بويه، علي. (١٤٠٣). الحاكم الإسلامي والمسؤولية التنفيذية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع الإسلامي، الفقه والسياسة، ٥(٩)، ص. ١٦٣-١٩١.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72252.1082>

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

□ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٧/٠٨ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٨/٢٥ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٩/٢٧ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/١١/٠٢

حاکم اسلامی و مسئولیت اجرایی امر به معروف و

نهی از منکر در جامعه اسلامی^۱

حسن غفاری^۱ علی آل بویه^۲

۱. کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی قم، قم، ایران (نویسنده مسئول).

h.ghafari@isca.ac.ir

۲. دکتری فقه و اخلاق، سطح چهار حوزه رشته فقه و اصول، قم، ایران.

albwyhly13@gmail.com



چکیده

این پژوهش با هدف تبیین مسئولیت اجرایی حاکم اسلامی در فریضه امر به معروف و نهی از منکر نگاشته شده و بر ضرورت نقش آفرینی ساختار حکومت دینی در تحقق این واجب اجتماعی تأکید دارد. مسئله اصلی تحقیق این است که حاکم اسلامی در پرتو مبانی فقهی و سیره معصومان (علیهم السلام) چه جایگاهی در اجرای مراتب سه گانه این فریضه دارد؟ فرضیه پژوهش بر آن است که مرحله سوم امر به معروف و نهی از منکر، که مستلزم اعمال قدرت، اجرای حدود و برخورد عملی است، تنها در صلاحیت حاکم اسلامی یا نهادهای منصوب از سوی اوست. روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی با بهره گیری از منابع کتابخانه‌ای است. یافته‌ها نشان می‌دهد که حاکم اسلامی، به عنوان نایب امام معصوم (علیه السلام)، مسئول نظارت، اجرای عملی و ایجاد سازوکارهای کیفری جهت تحقق این فریضه است. این نقش، نه تنها با حفظ نظم اجتماعی پیوند دارد، بلکه تحقق احکام الهی در جامعه منوط به آن است.

کلیدواژه‌ها

حاکم اسلامی، امر به معروف، نهی از منکر، حکومت دینی، فقه سیاسی، حدود الهی.

۱. **استناد به این مقاله:** غفاری، حسن؛ آل بویه، علی. (۱۴۰۳). حاکم اسلامی و مسئولیت اجرایی امر به معروف و نهی از منکر در جامعه اسلامی. فقه و سیاست، ۵(۹)، صص ۱۶۳-۱۹۱.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72252.1082>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۷ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۵ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۸/۱۱

مقدمه

امر به معروف و نهی از منکر به عنوان یکی از مهمترین واجبات اجتماعی در فقه اسلامی، نقشی کلیدی در تحقق جامعه توحیدی، اصلاح فضای عمومی و مقابله با انحرافات ایفا می کند. در منابع دینی، این فریضه، «ضمانت اجرای سایر واجبات» خوانده شده و تعطیلی آن مساوی با تعطیلی دین معرفی شده است. در عین حال، با توجه به سه مرحله ای بودن این فریضه، اجرای کامل آن بدون ساختار حکومتی، بویژه در مرتبه سوم که نیازمند اعمال قدرت و مجازات است، عملاً ناممکن است.

مسئله اصلی این پژوهش آن است که مسئولیت اجرایی امر به معروف و نهی از منکر در مرتبه سوم با چه کسی است و جایگاه حاکم اسلامی در این زمینه، از منظر فقه شیعه چیست؟ آیا تمام مراتب این فریضه به طور مساوی بر عهده عموم مردم است یا در برخی مراحل، دخالت عمومی ممنوع و انحصاراً در صلاحیت حاکم اسلامی است؟

در این راستا، پژوهش حاضر درصدد است حدود و ثغور مسئولیت شرعی و سیاسی حاکم اسلامی را در اجرای این فریضه مشخص سازد و رابطه آن را با نظم اجتماعی و امنیت عمومی تبیین کند.

سؤال اصلی تحقیق:

حاکم اسلامی براساس مبانی فقهی و سیره معصومین (علیهم السلام) چه وظایف اجرایی در فریضه امر به معروف و نهی از منکر دارد؟

سؤالات فرعی:

۱. مراتب سه گانه امر به معروف و نهی از منکر چه تفاوت هایی در حوزه اجرا دارند؟

۲. کدام دلایل شرعی و عقلی بر انحصار مرتبه سوم در اختیار حاکم دلالت دارند؟

۳. چه نسبتی بین ولایت فقیه و اجرای احکام کیفری در قالب این فریضه برقرار است؟

۴. دیدگاه فقهای شیعه درباره اقامه حدود در عصر غیبت چیست و چه شرایطی برای اجرای آن ذکر شده است؟

چارچوب نظری پژوهش بر پایه فقه‌سیاسی شیعه، نظریه ولایت فقیه و مفهوم «نصب عام فقیه» استوار است. در این مدل، حاکم اسلامی ادامه‌دهنده ولایت تشریعی پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم ﷺ بوده و مسئول حفظ دین، اجرای احکام و تأمین امنیت اخلاقی جامعه است.

روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی است و گردآوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای و با مراجعه به منابع فقهی، تفسیری و حدیثی، بویژه آثار فقهای بزرگ از محقق حلی تا امام خمینی ﷺ انجام گرفته است.

پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که موضوع «ولایت فقیه» و اختیارات او در اجرای حدود، در آثار فقهی متعدد به طور پراکنده بحث شده است؛ مانند «جواهر الکلام» (نجفی، ۱۳۹۸)، «تحریر الوسیله» (امام خمینی، ۱۳۷۹)، «جامع المقاصد» (کرکی، ۱۴۰۹ق)، اما بررسی منسجم این مسئله در قالب یک پژوهش متمرکز بر نسبت بین «حاکم اسلامی» و «فریضه امر به معروف» کمتر مورد توجه بوده است. نوآوری این تحقیق در آن است که با تمرکز بر مرحله اجرایی این فریضه، الگویی برای حضور قانونمند حکومت در صیانت اخلاقی جامعه ارائه می‌دهد.

در مجموع، این پژوهش در پی آن است که نشان دهد تحقق کامل امر به معروف و نهی از منکر، بدون حضور فعال و مقتدرانه حاکم اسلامی در عرصه اجرا، خصوصاً در مرحله سوم، ناقص و ناکارآمد خواهد بود؛ و این وظیفه، رکن رکن مشروعیت و فلسفه وجودی حکومت دینی است.

۱. مفهوم حاکم و حکومت

در کتب لغت تعبیر از حاکم به عنوان «راعی» که به معنای شبان است و اصطلاح شایع و رایجی است؛ و همچنین حاکم از ماده «حکم، یحکم، حکومه» و به معنای فرمان‌روا است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۱۳؛ فراهیدی، ج ۳، ص ۶۷؛ ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲، ص ۱۴۴). در کلام برخی از فقها، با عبارت «السلطان ولی الممتنع»، از حاکم، به سلطان تعبیر شده است (شیخ انصاری، ۱۴۴۴ق، ج ۶، ص ۲۱۷). در شرع اسلام و کلمات فقها، هرگاه واژه «حاکم»

به صورت مطلق استعمال شود، مراد از آن فقیه جامع الشرائط است و استعمال آن در غیر فقیه جامع الشرائط نیاز به قرینه دارد.

محقق کرکی می‌فرماید: «و لا یخفی ان الحاکم حیث اطلق لا یراد به الا الفقیه الجامع للشرائط.» (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۲۶۷).

شهید ثانی نیز منظور از حاکم را فقیه جامع الشرائط می‌داند. وی می‌فرماید: «و یتولی ذلک الحاکم الشرعی و هو الفقیه العدل الامامی الجامع لشرائط الفتوی» (شهید ثانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۵۹).

بنابراین، حاکم اسلامی از منظر فقهی کسی است که هم مشروعیت الهی دارد، هم کارآمدی فقهی و مدیریتی، و هم مورد قبول جامعه متشرع قرار گرفته است.

۲. گونه‌شناسی حکومت در اسلام

حکومت بر دو نوع است:

۱. حکومت تملیکی: در این نوع از حکومت، حاکم مالک همه سرزمین و اهل آن سرزمین است و می‌تواند به هر شکلی که می‌خواهد در اموال و امکانات آن سرزمین تصرف کند از طرفی مردم آن سرزمین حق اعتراض ندارند و این روشی است که از سوی حاکمان مستبد اعمال می‌شود که دیگر این نوع از حکومت مقبولیت چندانی ندارد.

۲. حکومت ولایتی: در این نوع از حکومت، حاکمیت و مردم به صورت امانت در دست حاکم و جامعه اسلامی است، و حاکم اسلامی ملزم به رعایت حقوق افراد جامعه اسلامی است، و ماندگاری این نوع از حکومت این است که اصل آزادی و عدالت از طرف حاکم اسلامی پیاده شود، یعنی اینکه همه چه حاکم و چه مردم در برابر قانون یکسان باشند و حاکم در برابر مردم نسبت به قدرت پاسخگو باشد. بنابر این طبق حکومت نوع دوم، باید حکومت حاکم جامعه اسلامی صبغه الهی داشته باشد، و مردم این نوع حکومت را بپذیرند و از مقبولیت کافی برخوردار باشد و لذا به جهت محدودیت فضای بحث از توضیح بیشتر در این موضوع صرف نظر می‌کنیم (نائینی، ۱۳۸۰، ص ۵۰).

این تقسیم‌بندی، نقش مهمی در تبیین مسئولیت اجرایی حاکم اسلامی در فریضه امر به معروف دارد؛ زیرا تنها در مدل «ولایتی»، امکان برخورد عادلانه، شرعی و ساختارمند با منکرات اجتماعی وجود دارد.

۳. شرایط و صفات حاکم اسلامی در جامعه

حاکم اسلامی، در منظومه فقه‌سیاسی اسلام، باید واجد صفات نفسی و توانمندی‌های مدیریتی باشد که او را برای ایفای وظایف خطیر حکمرانی دینی شایسته سازد. این ویژگی‌ها در آیات قرآن و روایات معصومین (علیهم‌السلام) آمده و فقها نیز بر آن تأکید دارند. برخی از مهمترین این صفات عبارتند از:

۱. آگاهی و علم (سوره ص، آیه ۲۰؛ سوره نمل، آیه ۱۵)؛
 ۲. داشتن ایمان و ترس از خدا (سوره اسراء، آیه ۱۰۷)؛
 ۳. تقوای الهی (سوره انفال، آیه ۲۹)؛
 ۴. جنگ با ظالمان (سوره مائده، آیه ۴۲)؛
 ۵. دلسوزی نسبت به اقشار جامعه (سوره آل عمران، آیه ۱۵۹)؛
 ۶. صبور بودن در برابر مصیبت‌ها و مشکلات دیگر (سوره انشراح، آیه ۱۰)؛
 ۷. مشاوره از انسانهای با خدا متدین و شجاع (سوره آل عمران، آیه ۱۵۹؛ سوره شورا، آیه ۳۸)؛
 ۸. نمونه در سخن گفتن و رفتار و کردار و مسئولیت‌پذیری (سوره طه، آیه ۱۳۱).
- بر پایه این آموزه‌ها، حاکم اسلامی نه فقط مدیر سیاسی جامعه، بلکه مرجع اخلاقی و حافظ ارزش‌های دینی است. چنین فردی می‌تواند به‌درستی امر به معروف را در مرتبه سوم مدیریت کرده و نظم جامعه را با معیارهای الهی حفظ کند.

۴. وظایف اخلاقی و رفتاری حاکم اسلامی از منظر احادیث

در منظومه حکمرانی اسلامی، حاکم صرفاً یک مدیر اجرایی یا حافظ نظم سیاسی نیست، بلکه شخصیتی چند بُعدی است که هم مسئول اداره جامعه و هم نگهبان اخلاق، قسط و معنویت عمومی است. بر همین اساس، متون حدیثی شیعه، بویژه

کلمات امیرالمؤمنین (علیه السلام) و ائمه اطهار (علیهم السلام)، چارچوب رفتاری دقیق و متعالی ای برای حاکم اسلامی ترسیم کرده‌اند که از آن می‌توان به‌عنوان «اخلاق حکمرانی در فقه سیاسی اسلام» یاد کرد. این آموزه‌ها، بویژه در عرصه اجرای فریضه امر به معروف و نهی از منکر که نیازمند مرز ظریفی میان عدالت و قدرت است، نقش محوری دارند.

۴-۱. اصل مدارا با مردم؛ تلفیق قدرت با شفقت

علامه مجلسی در بحارالانوار سخنانی را که علی (علیه السلام) در خصوص مدارای حاکم اسلامی با مردم را این چنین توضیح داده است: «واخلط الشدة بضغث من اللین، وارفق ماكان الفرق ارفق، واعتزم بالشدة حين لا یغنی عنک الا الشدة، و اخفض للرعية جناحک، و الن لهم جانبک»؛ خشونت را با نرمی به هم آمیز، و با مردم مدارا کن، مادامی که مدارا و نرمی مناسب است. و در جایی هم که جز شدت به کار نیاید، همان را انجام بده، با مردم به ملایمت رفتار کن و در برابر آنان تواضع نما.

علامه مجلسی در شرح جمله «واخلط الشدة بضغث من اللین» می‌نویسد: ضغث به دسته ای از علف گفته می‌شود که تر و خشک آن با هم آمیخته شده باشد. و تشبیه امام این است که حاصل ترکیب خشونت و تندی با نرمی چیزی جز نرمی نخواهد بود. همچنین اعتزام به معنای لزوم القصد فی الشئ. یعنی مراعات جانب میانه در هر چیزی است، یعنی در صورت مضطر شدن به استفاده از خشونت و شدت رفتار، سزاوار آن است که افراط و زیاده روی نکند. وی «الانة الجانب» را به معنای «ترک الغلظه» و «العنف فی المعاشرة» تفسیر می‌کند، یعنی با مردم با تندی و خشونت برخورد نکند (مجلسی، ۱۱۱۱ق، ج ۳۳، صص ۴۸۳-۴۸۲، ح ۶۸۷).

این بیان، نشانگر الگویی است که در آن قاطعیت حاکم با نرمی و انعطاف انسانی آمیخته می‌شود. مجلسی در شرح آن می‌نویسد: «ضغث» دسته‌ای از علف تر و خشک است؛ یعنی در حکومت، قدرت نباید خشک و عاری از رحمت باشد، بلکه باید با نرمی

مؤثر همراه شود. چنین تعادلی، شرط موفقیت در اجرای احکام الهی بویژه در مراحل سخت فریضه نهی از منکر است.

۲-۴. عدالت در اجرای احکام و دوری از خشونت بی‌مورد

علی علیه السلام در نامه‌ای که به یکی از عمال خود نوشته، طریق و کیفیت معاشرت و مدارا با اهل ذمه را به او آموخته است. در این نامه که مجلسی به نقل از نهج البلاغه آورده است، علی علیه السلام خطاب به عامل خود می‌نویسد: «دهقانان (رؤسای قبایل و قری) اهل منطقه حکمرانی تو، از سنگدلی و سخت‌گیری، و اعمال تحقیرآمیز، و بی‌مهری تو شکایت دارند، من اندیشه کردم درباره آنها، ولی آنان را به خاطر شرک شان اهل این نیافتم که از مقربان تو باشند. همچنین ایشان را به خاطر اهل ذمه و معاهد بودن شان مستحق این ندانستم که به کلی رانده شوند و مورد بی‌مهری تو قرار گیرند.

بر تو است که بر آنها لباس «مدارا» و نرمی بپوشانی، به گونه‌ای که قسمتی از آن مشتمل بر خشونت باشد گاهی با خشونت و سنگدلی با ایشان رفتار کن، و گاهی با رحم دلی برخورد کن، آنها را نه از خود بران و دورساز، و نه چندان مقرب و نزدیک نما، بلکه بین این دو طریق، راه میانه و مدارا را انتخاب کن (مجلسی، ۱۱۱ق، ج ۳۳، ص ۴۸۹، ح ۶۹۴).

این جمله نشان می‌دهد که حاکم اسلامی حتی در برخورد با غیرمسلمانان نیز باید میان حقوق اجتماعی و مرزبندی عقیدتی تعادل برقرار کند.

۳-۴. پذیرش عذر و دفع حدود با شبهات

درباره مدارای حاکم اسلامی در مقام حکم و قضا چنین آمده است: «واقبل العذر، وادره الحدود بالشبهات» (مجلسی، ۱۱۱ق، ج ۷۴، ص ۲۴۳، ح ۱). و قبول کن عذر مجرمان را، و به شبهه‌ها حدود گناهان را دفع کن.

این روایت، قاعده‌ای مهم در اجرای عدالت قضایی است که نقش حاکم را در تفکیک خطای واقعی از اتهام نادرست یادآور می‌شود. در اجرای مرحله سوم

نهی از منکر، رعایت شبهه‌دار بودن یا نبودن جرم، شرط مشروعیت مجازات است.

۴-۴. نرمی بدون ضعف و شدت بدون ظلم

در نامه امام صادق علیه السلام به عبدالله نجاشی توصیه شده است که در برابر زیردستان و حکام مافوق به مدارا رفتار نماید:

«بارعیت مدارا کنی... و در معاشرت خلق، بر طریق موافقت و مسالمت سلوک داری. با نرمی که از ضعف رأی و سستی نباشد و با شدتی که به عنف و تعدی و جور همراه نشود» (مجلسی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۶۸). از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود: «جاء جبرئیل الی النبی صلی الله علیه و آله فقال یا محمد ربک یقرئک السلام ویقول لک: دار خلقی». جبرئیل به خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و عرض کرد: یا محمد، پروردگارت به تو سلام می‌رساند و می‌گوید: با بندگان من به مدارا رفتار کن.

این دستورالعمل، بویژه در سلوک سیاسی، الگویی برای اخلاق اداری حاکم اسلامی و مواجهه با گناهکاران اجتماعی است.

۴-۵. عدالت اجتماعی؛ والاترین وظیفه حکومتی

اهمیت برقراری عدالت اجتماعی توسط حاکم در جامعه تا جایی است که در منابع حدیثی ما «مانند عهدنامه مالک اشتر» عدالت اجتماعی به عنوان نور چشم ولات یعنی برترین و بالاترین وظیفه حاکم معرفی شده است: «ان افضل قرة عين الولاية، استقامة العدل فی البلاد و ظهور مودة الرعية، و انه لا تظهر مودتهم الا بسلامة صدورهم» (مجلسی، ۱۱۱۱ق، ج ۴، ص ۱۰۳، ح ۱۶).

به تصریح امیرالمؤمنین علیه السلام، چشم‌روشنی حاکم در حکومت دینی، نه در گسترش قلمرو بلکه در گسترش عدل و محبت میان مردم است. این نگاه، نقطه مقابل حکومت‌های استبدادی است که عدالت را فدای اقتدار می‌کنند.

این احادیث، به روشنی نشان می‌دهند که فلسفه مشروعیت حاکم اسلامی در گرو عملکرد عادلانه و انسانی اوست. تبیین وظایف او در روایات، نه صرفاً ارشادی، بلکه

تعیین کننده حدود شرعی در اجرای احکام دینی از جمله نهی از منکر است. حاکم، اگرچه اختیار برخورد دارد، اما باید با معیارهای رحمت، عدالت، عقلانیت و اعتدال حرکت کند. در غیر این صورت، اقتدار او مشروع نخواهد بود و اجرای احکام دینی، بویژه مراتب سخت فریضه نهی از منکر، به ظلم و استبداد شرعی بدل خواهد شد.

۵. شرایط و مراتب امر به معروف و نهی از منکر

بسیاری از فقها (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۴۲؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۸۶؛ شهید اول، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۴۱۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، صص ۱۰۱ - ۱۰۲؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۵۳۵؛ امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۶۴)، با بهره گیری از آیات و روایات برای واجب شدن امر به معروف و نهی از منکر شرایط چهارگانه را بیان کرده و فرموده اند اگر این شرایط فراهم نشود امر به معروف و نهی از منکر واجب نمی شود. این شرایط به طور خلاصه عبارتند از: علم به معروف و منکر، احتمال تاثیر، اصرار و استمرار بر گناه و عدم ضرر و مفسده.

اکثر فقها برای امر به معروف و نهی از منکر مراتب سه گانه ذکر کرده اند (شیخ طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۳۱۹؛ محقق کرکی، ۹۴۰ق، ج ۳، ص ۴۸۷؛ خوئی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۵۲). اولین مرتبه انکار قلبی است. مرتبه دوم انکار زبانی است و مرتبه سوم اقدام عملی است. مراتب اول و دوم به طور کلی وظیفه ای عمومی هستند و نیازمند اذن خاص نیستند (البته با رعایت شرایط). اما مرتبه سوم که شامل اقدامات بازدارنده عملی، مجازات، اجرای حدود و تعزیرات می شود، براساس اقوال فقها و مبانی عقلایی، در انحصار حاکم اسلامی یا مأذون از سوی او است.

برخی از فقها مانند: امام خمینی علیه السلام تصریح دارند که اعمال قوه قهریه در این فریضه، بدون اذن ولی فقیه یا حاکم اسلامی جایز نیست؛ زیرا در غیر این صورت به هرج و مرج، نقض عدالت، سوءاستفاده شخصی و بی نظمی منجر می شود.

از این رو، فهم دقیق مراتب سه گانه فریضه و ارتباط آن با نهاد حکومت اسلامی، کلید تحلیل فقهی - سیاسی مسئولیت حاکم اسلامی در این عرصه است.

۶. نقش حاکم اسلامی در اجرای مرحله سوم امر به معروف و نهی از منکر

۶-۱. جایگاه مرحله سوم در فقه اسلامی

مرحله سوم امر به معروف و نهی از منکر، برخلاف دو مرحله پیشین (انکار قلبی و انکار زبانی)، ماهیتی اجرایی و حاکمیتی دارد و شامل اقدام عملی علیه منکر، مانند بازداشت، تعزیر، شلاق، حبس و گاه حتی قتل در شرایط خاص است. این مرتبه از فریضه، با «قدرت قهریه» و «ضمانت اجرای عملی» گره خورده و خروج آن از دایره حکومت، نه تنها موجب نقض عدالت بلکه منجر به هرج و مرج اجتماعی می‌شود.

صاحب «جواهر الکلام» این عبارت را از محقق حلی نقل می‌کند که: منکر برداشته نمی‌شود مگر با استفاده از قدرت، مانند زدن و کارهایی چون حبس که در حد زدن است، این گونه برخورد جایز است، آن گاه می‌نویسد: «ظاهر کلام محقق حلی و علمای دیگر که در زدن، اذن امام علیه السلام یا نایب‌اش را شرط نکرده‌اند؛ این است که اجماع و اتفاق بر آن دست که اگر زدن به جراحت منجر شود، بر اذن امام یا نایب او توقف ندارد ایشان در ادامه عبارتی را که از شیخ طوسی نقل شده (که «زدن» به اذن سلطان مشروط است)، محل نظر و اشکال می‌دانند؛ و نیز این سخن صاحب مجمع الفایده را که «اگر جواز زدن، اجماعی نبود، تنها به سبب ادله امر و نهی، حکم به جواز زدن مشکل بود» - بعیدتر از سخن شیخ طوسی می‌داند؛ زیرا بر کسی که به ادله این دو فریضه احاطه داشته باشد، پوشیده نیست که مقصود از امر به معروف و نهی از منکر، واداشتن بر ایجاد معروف و یا دوری از منکر است، نه مجرد سخن گفتن (نجفی، ۱۳۹۸، ج ۲۱، ص ۳۸۰).

۶-۲. اختلاف فقها در نیاز به اذن حاکم

اگر جلوگیری از گناه، تنها به زخمی کردن یا کشتن گناهکار وابسته باشد، آیا هر فردی با تشخیص خود می‌تواند این گونه اقدام کند یا به اذن امام علیه السلام یا نایب او نیاز می‌باشد؟ در این باره میان فقهای عظام گفت‌وگو و اختلاف می‌باشد:

نظر اول: به اذن امام یا نایب او نیاز نیست.

نظر دوم: به اذن امام یا نایب او نیاز است.

نظر سوم: در قتل، به اذن امام یا نایب او نیاز است ولی در مجروح کردن، چنین نیست. قول اول، مختار جمعی از بزرگان است؛ مانند سیدمرتضی علم الهدی، ابوالصلاح حلبی، ابن ادریس حلی و شهید اول.

قول دوم، مختار جمعی دیگر از بزرگان است؛ مانند شیخ طوسی در کتاب نهاییه، قاضی ابن براج، فاضل مقداد و صاحب جواهر الکلام. قول سوم نیز مختار شهید ثانی است (نجفی، ۱۳۹۸، ج ۲۱، ص ۳۸۳).

بنابر این تردیدی نیست که مرحله سوم امر به معروف و نهی از منکر که به اقدام و برخورد عملی نیاز دارد به عهده همه مردم نیست و بلکه حکومت و حاکم اسلامی وظیفه دارد در این گونه موارد اقدام کند به دلیل اینکه اگر افراد جامعه بدون اذن حاکم اسلامی، برخورد عملی کنند، گاهی موجب هرج و مرج شده و باعث می شود نظم و امنیت جامعه اسلامی خدشه دار شود.

۳-۶. نقش حاکم اسلامی به مثابه مجری قانونی شرع

از آنجا که اجرای مرحله سوم امر به معروف نیازمند علم به احکام، قدرت مشروع، عدالت در تصمیم گیری، و حفظ مصالح کلان جامعه است، شارع مقدس آن را از عهده افراد عادی خارج کرده و بر عهده حاکم اسلامی نهاده است. زیرا برخورد با منکرات اجتماعی، همانند اجرای حدود، تعزیرات و برخوردهای کیفری، در صورتی که از سوی افراد غیرمتخصص و فاقد اذن حاکم صورت گیرد، موجب بی نظمی، تضییع حقوق مردم و سلب امنیت می شود به علاوه، خطر افراط و تفریط در تشخیص منکر، و نیز استفاده ابزاری از دین در نزاع های شخصی، در غیاب نهاد رسمی و مشروع بسیار بالاست.

۴-۶. مستندات قرآنی نقش حاکم در مرحله سوم

در این جا برای نمونه آیاتی را می آوریم که به این وظیفه حکومت اسلامی اشاره

دارد: «وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران، ۱۰۴)؛ و باید از میان شما گروهی به نیکی دعوت کنند و به کار شایسته وادارند و از زشتی باز دارند.

«كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...» (آل عمران، ۱۱۰)؛ شما بهترین امتی هستید که برای مردم پدیدار شده اید، به کار پسندیده فرمان می دهید و از کار ناپسند باز می دارید.

به بیان دیگر، در این آیه هم وظیفه امر به معروف و نهی از منکر (عمل به مرحله سوم) برعهده همه مردم نهاده نشده، بلکه برعهده گروه خاص است. روایاتی که امت در آیه ۱۱۰ عمران را برائمه تطبیق کرده است، مؤید همین معناست (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۹۵) که برخی مراحل امر به معروف و نهی از منکر فقط برعهده حاکم اسلامی و گروهی خاص است.

بنابراین اجرای قوانین الهی بدون اذن الهی صورت نمی گیرد؛ زیرا از دیدگاه اسلام بهترین حکومت آن است که در رأس امور شخصی منصوب در اجرای قانون است معصوم باشد زیرا خود قرآن می فرماید هر که از خدا و پیامبرش اطاعت کند به کامیابی بزرگی دست یافته است چنانچه قرآن کریم می فرماید: «وَمَنْ يَطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا» (احزاب، ۷۱) و همین طور آیه «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر، ۷).

از نگاه نظام اسلامی، وظیفه حاکم اسلامی نه فقط ایجاد نظم، بلکه پاسداری از حریم شریعت و اجرای احکام با عدالت، دقت و مصلحت سنجی است. بنابراین اجرای قانون بدون ولایت مشروع، باطل و خطرناک است. مجری باید آگاه به شریعت، عادل در قضاوت و قوی در مدیریت باشد. حاکم اسلامی، نایب امام معصوم است و مشروعیت برخوردهای عملی به اذن او وابسته است.

اجرای مرحله سوم فریضه امر به معروف و نهی از منکر، گرچه در ظاهر عملی عبادی است، اما در واقع مصداقی از ولایت اجرایی و قضایی در فقه سیاسی اسلام است. آیات، روایات، سیره معصومین و اقوال فقها همگی گویای آن است که بدون

ساختار حکومتی مقتدر، عادل و مشروع، این مرحله از فریضه قابل تحقق نیست و اگر توسط آحاد مردم اعمال شود، نتیجه‌ای جز فساد و اختلال در نظام اجتماعی ندارد.

۷. وظایف حاکم اسلامی و اقامه حدود از منظر فقه‌های شیعه

۷-۱. جایگاه اقامه حدود در نظام فقهی شیعه

در فقه شیعه، اقامه حدود نه یک وظیفه فردی، بلکه یک مسئولیت حکومتی است که تحقق آن در گرو وجود حاکم اسلامی یا نایب اوست. این مسئله برخاسته از اصولی چون لزوم حفظ نظم عمومی، دفع فساد، و تحقق عدالت اجتماعی است. فقه‌های شیعه این امر را مصداق بارز اجرای «امر به معروف و نهی از منکر» در سطح حکومتی می‌دانند، چراکه اجرای حدود از جمله مهمترین ابزارهای بازدارنده از منکرات است.

۷-۲. نظریه مشهور فقه‌های شیعه بر مسئولیت حاکم در اجرای حدود

فقه‌های شیعه با توجه به جایگاه ویژه حاکم اسلامی، او را مسئول اجرای احکام الهی، از جمله حدود شرعی، دانسته‌اند. نظرات فقهایی چون سلار دیلمی، قطب راوندی، ابن ادریس و... نشان می‌دهد که اقامه حدود، نه وظیفه عموم مردم بلکه در حوزه اختیارات حاکم عادل یا مأذون از سوی او قرار دارد. از این رو، تبیین وظایف حاکم اسلامی در این زمینه، بُعد فقهی-سیاسی مسئولیت او در اجرای فریضه نهی از منکر را روشن می‌سازد. حاکم اسلامی در نظام فقه شیعه، مسئولیت اجرای احکام الهی و برقراری نظم عادلانه در جامعه را بر عهده دارد. این مسئولیت با توجه به دیدگاه‌های فقه‌های بزرگ شیعه در طول تاریخ تبیین شده است. در این نوشتار، به بررسی آرای فقه‌های برجسته شیعه درباره وظایف حاکم اسلامی و اقامه حدود می‌پردازیم.

سلار دیلمی در باب یکی از مراتب امر به معروف و نهی از منکر می‌گوید: «فاما القتل و الجراح فی الانکار، فالی السلطان او من یأمره السلطان، فان تعذر الامر لمانع فقد فوضوا علیهم السلام الی الفقهاء اقامه الحدود و الاحکام بین الناس بعد ان لا يتعدوا واجباً و لا يتجاوزوا حداً» (دیلمی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۶۳). اما کشتن و جراحت ایجاد کردن به عنوان

یکی از بالاترین مراحل نهی از منکر به سلطان یا کسی که سلطان به او امر و اذن بدهد، مربوط است. اگر هر یک از این دو به جهت وجود موانعی معذور از انجام کار بود، پس ائمه علیهم السلام اقامه حدود و احکام میان مردم را به فقها تفویض کرده اند، به شرط اینکه این فقها واجبات و حدود الهی را مراعات نمایند.

حتی به نظر سلار، ائمه علیهم السلام به پیروان و شیعیان خود دستور داده اند که فقها را در این هدف عظیم و اجرای احکام الهی و اقامه آنها تازمانی که در صراط مستقیم حرکت می کنند، یاری دهند.

آنچه قطب راوندی را از دیگر فقها متمایز می کند نظرات وی درباره نهی از منکر در جامعه است. وی با طرح پرسش و پاسخی به مردم اجازه می دهد که برای نهی از منکرات در جامعه، سلاح به دست گرفته و با جنگ و خونریزی جلوی منکرات را بگیرند: «اگر کسی بگوید که آیا در نهی از منکر، دست به اسلحه بردن واجب است؟ جواب ما مثبت خواهد بود؛ یعنی هرگاه به آن نیاز افتاد واجب می شود که در حد توانایی و امکان تهیه شود. چون خداوند ما را به نهی از منکر دستور داده است.

بنابراین وقتی که پند و نصیحت و تهدید و ترساندن و بازداشتن از طریق دست خالی مؤثر نیفتاد، حمل سلاح واجب می شود، زیرا امر واجب همان نهی از منکر است از گردن مکلف ساقط نمی شود؛ مگر زمانی که منکر از بین رفته و زایل شده باشد. البته نیت مکلف در این حمل سلاح و جهاد نباید جنگ باشد، بلکه می بایست به قصد نهی از منکر به این کار اقدام کند. قطب متذکر می گردد که در نزد بسیاری از اصحاب و علمای ما، اقدام به چنین کاری، متوقف بر اذن سلطان وقت (عادل) است» (عباس قمی، ۱۳۹۷ق، ج ۱، ص ۳۵۸).

از نظر ابن ادریس، انسان موجودی است که تنها در سایه اجتماع می تواند زندگی موفق داشته باشد و درحقیقت اجتماع از ضرورت های زندگی اوست. اما در اجتماع گاه منافع انسان ها با یکدیگر در تضاد قرار می گیرد؛ یعنی مصالح و منافع فردی وی با منافع اجتماعی اش درگیر شده و باعث بروز هرج و مرج و مشکلات اجتماعی خواهد شد. در اینجا برای جلوگیری از هرج و مرج و بی نظمی وجود قانون ضروری

است. از این رو قانون برای اجرا شدن نیاز به مجریانی دارد که آن را در جامعه اجرا و عملی کند.

ابن ادریس مجری قانون را سلطانی می‌داند که به تربیت مردم پرداخته و جلوی فساد و تباهی و ستم را بگیرد (عباس قمی، ۱۳۹۷ق، ج ۱، صص ۹۱-۹۲). ابن ادریس آیه «وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (نحل، ۸۹) را دال بر این می‌داند که هیچ عصری از وجود حجت عادل خالی نیست. این مطلب مورد اتفاق همه فرقه‌های اسلامی است؛ اگرچه از این نظر که مصداق عدل و حجت در جامعه چه کسانی می‌توانند باشند، با هم اختلاف دارند (ابن ادریس حلی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۹).

ابن ادریس در بحث اقامه حدود معتقد است، غیر از سلطان منصوب الهی یا منصوبین سلطان و مأذونین او کسی حق اقامه حدود را در جامعه ندارد. وی می‌گوید: مخاطب دستور اقامه حدود، فقط ائمه علیهم‌السلام و حکام منصوب و مأذون از سوی آنان می‌باشند و دیگران هیچ گونه ولایتی نسبت به اقامه حدود در جامعه ندارند (ابن ادریس حلی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۵۳۹).

وی در کتاب القضاء گفته است که قضا بدون اذن و ولایت امام مسلمانان برای کسی منعقد نمی‌شود. وی معتقد است که ائمه علیهم‌السلام در عصر غیبت، قضا و حکم را به فقیهان امین و مطلع از منابع فقهی و متدین شیعه تفویض کرده‌اند (ابن ادریس حلی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۵۳).

فخر المحققین در رابطه ولایت می‌گوید: «از نظر شرع مقدس، قضاوت و ولایت بر حکم، برای کسی است که صلاحیت فتوا دادن در مورد قوانین فرعی شرعی بر اشخاص معینی از انسان‌ها را داشته باشد که حکم او یا برای اثبات حق و حقوقی و یا استیفای حقوق مستحقّی است. شروع اعمال این ولایت، همزمان با تحقق ریاست در امور دین و دنیا است» (فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۲۹۴). شهید اول با یک دلیل عقلی، ضرورت وجود قانون و رهبر را در جامعه به اثبات می‌رساند. از نظر وی گرایش به جامعه و اجتماع از ضرورت‌های زندگی انسانی است و انسان‌ها همیشه در پی تشکیل اجتماعند و در پی این تمایل طبیعتاً در پی منافع فردی خویش نیز هستند؛ بنابراین منافع فردی انسان‌ها با یکدیگر

تراحم پیدا کرده و زمینه نزاع و درگیری را ایجاد می کند. در اینجا چه باید کرد؟ «لان اجتماع من ضروریات المكلفین و هو مظنه النزاع فلا بد من حاسم لذلك و هو الشریعه و لابد لها من سائس و هو الامام و نوابه» (عبدالهادی، بی تا، ج ۱، صص ۳۶-۳۸).

چون برخورد و نزاع از لوازم هر جامعه ای است، پس به ناچار باید ضابطه و قانونی باشد که در آن، قلمرو اختیارات هر فردی در اجتماع مشخص شده باشد و هر فردی در حد اختیار خویش در جامعه عمل کند و از آن فراتر نرود. از نظر وی، این قانون همان شریعت و دین است که وظایف، حقوق و اختیارات افراد اجتماع در آن تعیین و مشخص می شود. اما آیا صرف وجود قانون در جامعه کافی است؟ آیا وجود قانون، افراد را به حقوق فردی و اجتماع و مصالح شان آگاه می کند؟ شهید این گونه پاسخ می دهد که در کنار قانون و شریعت، وجود یک رهبر و سیاستمدار ضروری است و اوست که به این قانون، جامه عمل می پوشد و آن را معنی کرده و به مرحله اجرا در می آورد. از دیدگاه وی، این رهبر و رئیس نمی تواند کسی جز امام و نایبانش باشد. آنها می توانند با اشراف و تسلط شان بر ابعاد شریعت، راه فلاح و رستگاری را پیش پای افراد جامعه قرار دهند.

محقق کرکی هم در بحث ها و نوشته هایش، تئوری سیاسی اسلام را در امر برپایی حکومت تبیین می کند و هم خود در عرصه اجرای احکام به آنها جامه عمل پوشانده است.

وی می گوید: «اتفق اصحابنا علی ان الفقیه العدل الامامی الجامع لشرایط الفتوی، المعبر عنه بالمجتهد فی الاحکام الشرعیه نایب من قبل ائمه الهدی صلوات الله و سلامه علیهم فی حال الغیبه فی جمیع ما للنیابه فیہ مدخل - و ربما استثنی الاصحاب القتل و الحدود مطلقا - فوجب التحاکم الیه و الانقیاد الی حکمه و له ان یبیع مال الممتنع من اداء الحق ان احتیج الیه و یلی اموال الغیاب و الاطفال و السفهاء و المفلسین و یتصرف علی المحجور علیهم الی آخر ما یشب للحاکم المنسوب من قبل الامام علیه السلام و الاصل فیہ ما رواه الشیخ فی التهذیب باسناد الی عمر بن حنظله عن مولانا الصادق علیه السلام....

اصحاب ما اتفاق نظر دارند که فقیه عادل امامی جامع الشرایط فتوا - و به اصطلاح

مجتهد - در عصر غیبت، در همه آنچه که نیابت در آنها مدخلیتی دارد، از جانب ائمه علیهم السلام نیابت دارد؛ بنابراین بر مردم واجب است که تحاکم و ترافع خویش به نزد آنان برند و از حکم صادره توسط آنان انقیاد و اطاعت کنند. فقیه مذکور حق دارد مال فردی را که از ادای حق امتناع کند، در صورتی که به آن مال نیاز افتد، آن را به فروش رساند. همچنین ولایت بر اموال غایبان، کودکان، سفیهان و ورشکستگان و نیز ولایت تصرف در اموال ممنوعان از تصرف و تمام اختیارات دیگری که برای حاکم منصوب از امام ثابت است، برای فقیه جامع الشرایط ثابت می‌باشد. استناد کلام ایشان در اینجا مقبوله عمر بن حنظله است که شیخ طوسی در تهذیب با اسناد آن را نقل کرده است» (محمد حسون، ۱۴۰۹ق، ج ۱، صص ۱۴۲-۱۴۳).

بنابراین حکم و دستور پیامبر و ائمه منحصر به زمان خاصی نیست و ناظر به نیابت فقیه حتی در عصر غیبت نیز می‌شود. بیشتر مستندات کرکی در بحث ولایت فقیه، روایات وارده از ائمه علیهم السلام است. وی در یکی از آثارش در شرح نظر علامه مبنی بر وجوب رجوع شیعیان در اختلافات خود به فقهای عادل شیعی، توضیح می‌دهد که نیابتی که در روایت عمر بن حنظله به فقها واگذار شده، کلی است و بر تمام موارد نیابت پذیر صدق می‌کند و مختص به عصر و زمان خاصی نیست. همان گونه که می‌بینیم، وی در اینجا به مقبوله متمسک می‌شود. وی همچنین به روایات دیگری از جمله روایت مشهوره ابی خدیجه نیز استناد می‌نماید (شهید ثانی، ۱۴۲۲ق، صص ۱۶۷-۱۶۸).

کرکی افزون بر اینکه در بسیاری از موارد خودش در عمل تصدی ولایت نموده و در اموری که خداوند و پیامبر و ائمه به او اذن داده اند، دخل و تصرف می‌نماید، در آثار خویش به صراحت به این موارد نیز می‌پردازد. البته در مواردی که کرکی به عنوان اختیارات فقیه بر می‌شمارد، شرط اجرای این اختیارات را تمکن فقیه می‌داند (شهید ثانی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۷).

وی این مسئله را که فقیه می‌تواند حدود را اجرا کند و قضاوت بین مردم را بر عهده گیرد، دلیل بر نیابت عام فقیه در جمیع مناصب شرعیه می‌داند. کرکی معتقد است که اگر این نیابت عام را در همه امور شرعی نپذیریم، اجرای حدود و قضاوت نیز از فقیه

صحیح نخواهد بود: «فان الفقيه المأمون منصوب من قبل الامام و لهذا تمضى احكامه و یقیم الحدود و یقضی بین الناس و هذه الاحکام مشروطة بالامام او من نصبه قطعاً بغير خلاف، فلولا ان الفقيه المذكور منصوب من قبل الامام لجميع المناصب الشرعیه لماصحت منه الاحکام المذكوره قطعاً» (محمد حسون، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۶۱) به نظر کرکی فقیه در صورت آشنا بودن با ادله فقهی و داشتن صفاتی که پیش از این ذکرش گذشت، می تواند قضاوت بین شیعیان را عهده دار گردد؛ البته هیچ خطری او و شیعیان را تهدید نکند (شهید ثانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۶۵).

شهید ثانی بعد از تبیین نحوه اداره حکومت توسط پیامبر ﷺ و امام علی (ع) می گوید: «ان الشریعه لابد لها من حافظ و ناصر فی تبلیغ الاحکام الی المکلفین و کذلک نصب النبی ﷺ ائمه علیهم السلام لتبلیغ الاحکام و حفظ الاسلام الی ان انتهى الامر الی صاحب الامر علی (ع)» (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، صص ۱۹۲ - ۱۹۳). شریعت، نیازمند نگهبان و یاری دهنده در رساندن احکام به مکلفین است همچنان که پیامبر ﷺ ائمه علیهم السلام را برای تبلیغ احکام و حفظ اسلام تا زمان حضرت صاحب الامر علی (ع) نصب کرده اند.

وی در تبیین ولایت فقیه پس از نواب خاص امام علی (ع) و بیان این مطلب که ولایت فقها، همان ولایتی است که پیامبر و ائمه معصومین علیهم السلام داشته اند و امر تبلیغ احکام و حفظ ارکان اسلام همواره باید ادامه یابد، گفته است: «فلا بد من عارف عادل ظاهر یرجع الناس الیه فی الاحکام الشرعیة فی زمن الغیبه و الا لاختلف الاحکام الشرعیة و تعطلت الحکمه الالهیه» (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۹۳). در عصر غیبت همواره باید فرد عارف و عادل وجود داشته باشد که مردم در احکام شرعی به او مراجعه کنند و در غیر این صورت احکام شرعی مختلف و دگرگون شده و حکمت و غرض الهی که همانا حفظ اسلام و ترویج آن است، تعطیل می شود.

در آثار شهید ثانی مثال های فراوانی به چشم می خورد که وی ولایت فقیهان را استمرار ولایت پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام دانسته که یکی از این موارد، نظری است که در حاشیه کلام محقق ابراز می کند. محقق گفته است: اگر امام از دنیا برود، شیخ طوسی و دیگر فقها اختلاف کرده اند که اگر امام معصوم فوت کند، قاضیانی که او منصوب

کرده است، بعد از فوتش عزل خواهند شد یا خیر؟ برخی قائل به عزل مطلق شده و دلیل شان این است که قضات، نمایان امامند و ولایت آنان فرع ولایت امام است و هر زمان که اصل برود، فرع نیز به تبع او خواهد رفت. اما برخی دیگر قائل به عدم انعزال شده و دو دلیل اقامه کرده اند: اول اینکه ولایت این قاضیان شرعاً ثابت شده است بنابراین ادله این ولایت بعد از فوت امام نیز استصحاب می شود.

و دوم اینکه انعزال قاضی باعث ایراد خسارت و ضرر بر مردم می شود و مردم شهرها تا زمانی که امام بعدی، قاضیانی را نصب کند بدون قاضی و حاکم باقی خواهند ماند؛ در این صورت مصالح جامعه معطل خواهد ماند. شهید ثانی در اینجا اظهار می دارد که قول اول (انعزال قاضی با فوت امام) اظهار است. اما وی اضافه می کند که همین اشکال، بر ولایت فقیه در عصر غیبت نیز وارد می شود؛ زیرا امامی که او را قاضی و حاکم گردانیده از دنیا رفته است که در واقع به فرمایش امام صادق علیه السلام در روایت مقبوله عمر بن حنظله اشاره می کند.

پس آن اختلاف مذکور در مورد ولایت فقیه نیز پیش می آید. ولی اصحاب اجماع داشته و اتفاق دارند که ولایت فقیه همچنان در عصر غیبت استمرار دارد و این ولایت، همانند ولایت خاصه و نصب قاضی نیست بلکه امام حکم به مضمون آن کرده است؛ بنابر این نظر امام مبنی بر اینکه فقیه بر قضاوت و حکم و زعامت و رهبری سیاسی جامعه ولایت دارد، مثل این است که شهادت و گواهی شخص عادل، مقبول و متصرف و ذی الید و خبرش پذیرفته شده می باشد (شهید ثانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۳، ص ۳۵۹). شهید در بسیاری از آثارش تأکید کرده که مراد از حاکم که در عبارات فقهی به صورت مطلق می آید، سلطان عادل و یا نایب خاص وی است. اگر این دو حضور نداشتند نوبت نایب عام آنها می باشد که همان فقیه جامع الشرایط است: «ثم الحاكم والمراد به سلطان العادل او نایبه الخاص او العام مع تعذر الاولین و هو الفقیه الجامع لشرائط الفتوی العادل» (شهید ثانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۷۶؛ ج ۴، ص ۱۶۲).

شهید ثانی معتقد است که هر آنچه در حوزه مصالح عمومی مسلمین جامعه باشد، ولی فقیه حق دخل و تصرف در آن را داراست و می تواند تکلیف آن امر از امور

مسلمین را روشن و مشخص کند (شهید ثانی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۴۳؛ ج ۵، ص ۳۷۲).

از نظر امام خمینی علیه السلام اگر مطلوب با زدن و آسیب رساندن حاصل نشود ظاهر آن است که با مراعات الایسر فالایسر و الاسهل فالاسهل جایز باشد و سزاوار است که از فقیه جامع الشرایط اذن گرفته شود بلکه این اذن گرفتن در حبس کردن و ایجاد [جرح] بر او هم سزاوار است.

و در ادامه حضرت امام می‌فرماید: «حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله صلی الله علیه و آله است یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است... حکومت می‌تواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادام که چنین است، جلوگیری کند» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، صص ۱۷۰-۱۷۱). پس روشن است که حکومت اسلامی بنا بر دلیل ثانوی می‌تواند اجرای حدود را در شرایطی موقتاً تعطیل کند یا به تأخیر بیندازد.

بنابر نظر فقهای متأخر، بویژه محقق کرکی، شهید ثانی و امام خمینی علیه السلام، ولایت فقیه را بسط مشروع ولایت پیامبر و امام می‌دانند و معتقدند که در دوران غیبت، اجرای حدود از شئون حکومت اسلامی و از اختیارات فقیه جامع الشرایط است. از نظر امام خمینی علیه السلام، حکومت اسلامی حتی می‌تواند اجرای برخی حدود را به‌طور موقت تعلیق یا تأخیر اندازد، چنانچه مصلحت اسلام ایجاب کند.

۷-۳. ادله فقهی مشروعیت اقامه حدود توسط حاکم اسلامی

از مجموع خطابات قرآنی درباره حدود مانند: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةٍ...» (نور، ۲). و «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...» (مائد، ۳۸)، اگر چه به صورت عموم و اطلاق وارد شده است؛ یعنی همه افراد جامعه می‌توانند (و باید) اجرای حد کنند، ولی به‌طور قطع و یقین منظور آیات، عموم استغراقی که مستلزم هرج و مرج می‌شود نیست، بلکه مراد عام مجموعی است؛ یعنی همه افراد، مکلف به این عمل، مانند نماز نیستند، بلکه جامعه اسلامی موظف است که حدود را اجرا کند.

و نهایتاً اینکه کیفر دادن مجرمان در عرف جوامع بشری از اختیارات حکومت است

و کسی جز حکومت، مجاز به انجام آن نیست. این مبنا از سوی فقه اسلامی هم مورد تأکید واقع شده است، فقیهان مسلمان اجرای حدود را در زمان حضور امام علیه السلام، بر عهده امام معصوم علیه السلام و منصوبان از طرف ایشان می‌دانند. اما در زمان غیبت، ولایت در اجرای حدود برای فقهای جامع‌الشرایط است؛ زیرا آنها نمایان عام هستند. آیات و روایاتی هم که در آن دستور اجرای حدود به مسلمانان داده است به معنای مجوز اجرای حد برای تک تک افراد نیست، بلکه منظور از آن، جامعه مسلمین است. ادله لزوم اجرای حدود توسط حاکم اسلامی را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. سیره معصومین علیهم السلام، ۲. روایات، ۳. حفظ نظم و امنیت جامعه، ۴. اجماع مسلمین، ۵. تخصصی بودن موضوع.

اجرای حدود و کیفر کردن متخلفان و مجرمان پس از محکوم شدن آنان، نوعی سلطه و ولایت بر اموال و نفوس دیگران می‌باشد. و اصل و قاعده اولیه، عدم سلطه شخصی بر دیگری است. بنابراین ثبوت چنین ولایت و سلطه‌ای برای کسی، نیاز به دلیل دارد و متیقن از آیات و روایات، این پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصومانند که پس از داشتن مقام قضاوت، حق اجرای حدود را نیز دارند و سیره پیامبران و امامان معصوم علیهم السلام در اجرای حدود نیز شاهد بر وجود چنین حقی برای آنان است. اما ثبوت این سلطه برای دیگران و بدون اذن معصوم علیه السلام، مورد شک و تردید بوده و اصل عدم آن است، اما با اذن ایشان قابل انتقال به دیگران می‌باشد، چنان که ولایت در قضاوت نیز قابل انتقال است. ولی توجه به این نکته ضروری است که در صورت فرض عدم اذن صریح - به‌طور خصوصی - و عدم امکان دسترسی به امام معصوم علیه السلام (مانند زمان غیبت) حق اجرای حدود، برای حفظ نظام کشور و امنیت جامعه، فقط برای فقیه جامع‌الشرایط ثابت است (خلخالی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۵۹).

نتیجه‌گیری

امر به معروف و نهی از منکر در منظومه شریعت اسلامی، نه صرفاً یک وظیفه اخلاقی، بلکه یک اصل بنیادین اجتماعی و سیاسی است که اجرای صحیح آن، بویژه در مرتبه

سوم، وابسته به وجود ساختار قدرت مشروع در قالب حکومت اسلامی است. یافته‌های این پژوهش با تکیه بر آیات قرآن، روایات معصومین علیهم‌السلام و اقوال فقها نشان می‌دهد که حاکم اسلامی، به عنوان نایب امام معصوم علیه‌السلام و ولی امر مسلمین، مسئول مستقیم و انحصاری اجرای عملی این فریضه در جامعه است.

آیاتی نظیر: «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» (حج، ۴۱) به وضوح نشان می‌دهد که امر به معروف و نهی از منکر، در مرتبه اجرایی و اعمال قدرت، وظیفه‌ای حکومتی و بر عهده حاکمان اسلامی است. همچنین آیه «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ...» (آل عمران، ۱۰۴) دلالت دارد بر اینکه اجرای این فریضه نیازمند یک «نظام سازمان‌یافته» و نهادمند است، نه صرفاً وظیفه فردی و پراکنده.

روایات متعددی از اهل بیت علیهم‌السلام، نظیر فرمایش امام علی علیه‌السلام: «و لا تصلح الرعية إلا بإمام» یا «لابد للناس من أمير برّ أو فاجر»، نشانگر آن است که اقامه معروف و مقابله با منکرات در سطح اجتماعی، بدون وجود قدرت اجرایی و تدبیر سیاسی، ممکن نیست. افزون بر آن، سیره عملی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امیرالمؤمنین علیه‌السلام، به عنوان پیشوایان حکومت اسلامی، همواره متکی بر دخالت مستقیم در مواجهه با منکرات عمومی، مجازات فاسدان و برخورد با مفسدان بود؛ چیزی که در مرتبه سوم از مراتب امر به معروف تحقق می‌یابد.

مطالعه اقوال فقهای شیعه نیز موید همین معناست. فقیهانی چون محقق حلی، شهید اول، محقق کرکی، صاحب جواهر، امام خمینی ره و دیگر بزرگان، اجرای حدود و مراحل سخت گیرانه امر به معروف را در صلاحیت حاکم اسلامی دانسته‌اند و اجماع فقهی روشنی در این باب دیده می‌شود. عبارات ایشان نشان می‌دهد که اگر برخورد با منکر مستلزم تعزیر، حبس یا حتی قتل باشد، این اقدام فقط با اذن و مدیریت فقیه جامع‌الشرایط یا حاکم منصوب از سوی او جایز است.

از این رو، فرضیه مقاله مبنی بر «انحصار مرحله سوم امر به معروف و نهی از منکر در صلاحیت حاکم اسلامی» مورد تأیید قرار گرفت. همچنین روشن شد که دخالت مستقیم

عموم مردم در اجرای عملی این فریضه، بدون اذن و مدیریت حکومت، می‌تواند منجر به هرج و مرج، نقض حقوق، و فساد ساختاری در نظم اجتماعی شود. در نهایت، حکومت اسلامی نه تنها زمینه‌ساز اجرای درست این فریضه است، بلکه خود در مقام مجری احکام الهی، ضامن بقای شریعت، حفظ اخلاق عمومی و صیانت از امنیت اجتماعی است. اگر اجرای این مسئولیت از سوی حاکم اسلامی ترک شود، جامعه دچار تعطیلی عملی دین، نفوذ منکرات ساختاری و سقوط تدریجی اخلاق می‌شود. پس نتیجه نهایی این است که «امر به معروف و نهی از منکر» بدون حضور و ایفای نقش فعال حکومت اسلامی، ناقص، آسیب‌پذیر، و فاقد ضمانت اجرایی خواهد بود و این نکته، همان مبنایی است که امام خمینی علیه السلام در نظریه ولایت فقیه و تقدم حکومت اسلامی بر تمام احکام فرعی بر آن تأکید کرده است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه؛ صبحی صالح. (۱۳۸۷ق). نهج البلاغه. بیروت: بی نا.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۸ق). لسان العرب (ج ۱۲). بیروت؛ دار إحياء التراث العربي.
انصاری، مرتضی. (۱۴۴۴ق). کتاب المکاسب (کنگره جهانی شیخ اعظم انصاری). قم: مجمع دارالفکر الاسلامی.

القمی، شیخ عباس. (۱۳۹۷ق). الکنی و اللقب (ج ۳). تهران: نشر مکتبه الصدر.

امام خمینی، سیدروح الله. (۱۳۷۹). تحریر الوسیله (ج ۱). مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
امام خمینی، سیدروح الله. (۱۳۷۹). صحیفه نور. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

حلی ابن ادریس، ابو عبدالله محمد بن احمد. (۱۴۰۹ق). المنتخب (ج ۲). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

خلخالی، سیدمحمد مهدی. (۱۴۲۵ق). الحاکمیه فی الإسلام. قم: مجمع اندیشه اسلامی.

خویی، سیدابو القاسم. (۱۴۱۰ق). منهاج الصالحین. قم: مهر.

دیلمی سلار، حمزة بن عبد العزیز. (۱۴۱۴ق). المراسم العلویه فی الاحکام النبویه (محقق: سیدمحسن حسینی) قم: مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام.

راغب اصفهانی. (۱۴۰۴ق). المفردات فی غریب القرآن (ج ۱). دفتر نشر کتاب.

زین الدین بن علی بن أحمد بن جمال الدین بن تقی الدین صالح بن شرف العاملي. (۱۴۰۹ق). حقائق الإيمان مع رسالتی الاقتصاد و العدالة. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۰۴ق). الدرُ المشثور فی التفسیربالمأثور. قم: کتابخانه حضرت آیت الله مرعشی نجفی.

شهید اول، محمد بن مکی. (بی تا). القواعد والفوائد فی الفقه والأصول والعریبة. قم: مکتبة المفید.

شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۲۲ق). حاشیه المختصر النافع. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه.

شهید اول، محمد بن جمال الدین. (۱۴۰۶ق). اللمعة الدمشقیة. قم: دار الناصر.

شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۲۲ق). حاشیه شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، بوستان کتاب.

شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۶ق). مسالك الافهام الى تنقيح شرايع الاسلام (ج ۱۳). قم: مؤسسه معارف اسلامیه.

شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۰ق). النهایة فی مجرد الفقه والفتاوی. بیروت: دار الکتاب العربی.

فخر الدین ابو طالب محمد بن حسن بن یوسف حلّی. (۱۳۸۷). ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد (ج ۴). قم: اسماعیلیان.

فراهیدی خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین (ج ۳). تهران: هجرت.

محقق کرکی، علی بن حسین. (۱۴۰۹ق). رسائل المحقق الکرکی (ج ۱). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۱۲ق). بیست و پنج رساله فارسی. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.

محقق کرکی، علی بن الحسین العاملی. (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسه آل البيت (علیه السلام).

محقق اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان. قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرّسین.

محقق حلّی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). شرايع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام (ج ۱). قم: اسماعیلیان.

محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۳۸۹ق). شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام. بیروت: مؤسسة النشر الاسلامی.

محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۱۰ق). مختصرالنافع فی فقه الامامیه. تهران: مؤسسه بعثت.

مجلسی، محمد باقر. (۱۱۱۱ق). بحارالانوار (ج ۴، ۳۳، ۷۴). قم: دارالکتب الاسلامیه.

مقدس اردبیلی. (۱۴۰۳ق). مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان (ج ۷). قم: انتشارات اسلامی.

نائینی، محمدحسین. (۱۳۸۰). تنبيه الامه و تنزيه المله. تهران: امیر کبیر.

نجفی، محمدحسن. (۱۳۹۸). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاحکام (ج ۲۱). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

نوری، حسین بن محمد تقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (ج ۳). قم: مؤسسه آل البيت (ع).

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

Ali Akbari Moallem, Seifollah Sarrami, Najaf Lakzai.



Jurisprudence and politics

Journal of jurisprudence and politics

Vol. 5, No. 1, Spring & Summer 2024

9

Islamic Sciences and Culture Academy

(Research Center for Jurisprudence And Law)

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Seifollah Sarrami

Secretary of the Board:

Ali Akbari Moallem

Translator of Abstracts and References:

Mohammad Reza Amouhosseini

Arabic Translator

Amin Fathi

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

ijp.isca.ac.ir

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

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰
نام پدر: میزان تحصیلات:		نام و نام خانوادگی: تاریخ تولد:		نام: نهاد: شرکت:
کد اشتراک قبل: پیش شماره: تلفن ثابت: تلفن همراه:		کد پستی: صندوق پستی: رایانامه:		نشانی: استان: شهرستان: خیابان: کوچه: پلاک:

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

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

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی