

# فقه و سیاست

سال ششم، شماره اول، ۱۴۰۴

۱۱

صاحب امتیاز:

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

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

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سرمدبیر: سیف‌الله صرامی

دبیر تحریریه: علی اکبری معلم

مترجم چکیده‌ها و منابع انگلیسی: محمدرضا عموحسینی

مترجم چکیده‌های عربی: محمدتقی محمدیان

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

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

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

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

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



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

## اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

محمدجواد ارسطا  
دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

احمد رهدار  
استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

سیدجواد راثی ورعی  
استاد تمام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سیدکاظم سیدباقری  
دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

سیف‌الله صرامی  
دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

ابوالقاسم علیدوست  
استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

نجف لکزایی  
استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

احمد مبلغی  
استاد حوزه علمیه قم و عضو مجلس خبرگان رهبری

منصور میراحمدی  
استاد دانشگاه شهید بهشتی

---

### داوران این شماره

علی اکبری معلم، محمدعلی خادمی کوشا، سیف‌الله صرامی،  
منصور میراحمدی، نجف لکزایی.

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

دوفصلنامه فقه و سیاست به منظور توسعه، تحوّل و تعمیق مطالعات فقهی مرتبط با عرصه سیاست، مشتمل بر رویکرد معرفتی به گرایش بینارشته‌ای فقه سیاسی، روش‌شناسی فقه سیاسی، مسائل فقه سیاسی، فقه الحکومه، فقه حکومتی توسط پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی وابسته به پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی تأسیس و از شماره ۴ تاکنون توسط پژوهشکده فقه و حقوق تهیه و تداوم یافته 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 مشابتهت یابی می‌شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این دو سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه فقه و سیاست از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX با 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 می‌کند:
- پایان‌نامه (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- \* مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام استاد راهنما الزامی می‌باشد.
- طرح پژوهشی (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- ارائه شفاهی در همایش و کنگره (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
- روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «ارسال مقاله» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.
- قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش
- ۱. نشریه فقه و سیاست فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- ۲. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.
- فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:
- ۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- ۲. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
- ۳. فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)
- تذکره: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۱. **عنوان؛**

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

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

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

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

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

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

**روش استناددهی:** APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک دانلود فایل

آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

## فهرست مقالات

- ولایت فقیه، سازوکاری فقهی-سیاسی برای ارتقای مدیریت و کاهش خطاهای حکمرانی در نظام اسلامی..... ۷  
حسن خواجهوند صالحی
- مرکز تصمیم‌گیری در دولت اسلامی؛ تحلیل مبانی قرآنی و جایگاه رهبری و مردم..... ۳۸  
نجف لک زایی - رضا لک زایی
- جایگاه قاعده فقهی احترام در منشور حقوق شهروندی جمهوری اسلامی ایران..... ۶۷  
ابوالفضل نوریان - سیف‌الله صرامی
- الگوی نظام‌وارگی فقه در روش‌شناسی فقه حکومتی-تمدنی با تأکید بر رویکرد منظومه‌ای و روش  
انضمامی..... ۹۳  
محسن پیربالائی
- سه‌گانه حکومت: «امر»، «حکم» و «سیف» ضرورت تعامل ارکان حکومت در اندیشه سیاسی اسلامی..... ۱۲۱  
سیداحمدرضی اخلاقی
- بررسی تطبیقی سیره علوی در مذاکرات مربوط به جنگ‌های سه‌گانه با مذاکرات مربوط به جنگ  
تحمیلی عراق علیه ایران..... ۱۵۲  
محمد کفاش - مطهره خبازیان - زهرا زبرجدی

## **Guardianship of the Jurist (Wilayat al-Faqih): A Juridical-Political Mechanism for Enhancing Management and Reducing Governance Errors in the Islamic System<sup>1</sup>**



**Hasan Khajvand Salehi** 

Assistant Professor of Qur'an and Sciences (Management Orientation),  
Al-Mustafa International University, Qom, Iran.  
h.salehi110@chmail.ir

### **Abstract**

*Wilayat al-Faqih* in the Islamic governance system is more than a political institution; it is a juridical-political mechanism that, through integrating religious legitimacy with rational foundations of governance, provides the groundwork for enhancing management and reducing governance errors. The principal challenge within this system lies in the gap between jurisprudential and ethical principles and practical managerial performance, which leads to decreased efficiency, the spread of corruption, and deviation from the prescribed religious path. Using a descriptive-analytical method, this study demonstrates that *Wilayat al-Faqih*, grounded in principles such as justice, piety, religious supervision, consultation, and accountability, can offer a guiding framework for reforming governance processes. By strengthening consultative governance, institutionalizing oversight and accountability, regenerating social capital, and evaluating performance based on religious and legal standards, this mechanism contributes to

---

1. Khajvand Salehi, H. (2025). Wilayat al-faqih: A juridical-political mechanism for enhancing management and reducing governance errors in the Islamic system. *Jurisprudence and Politics*. 6(11), 7-37. <https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73199.1099>

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

▣ **Received:** 2025/10/16 • **Revised:** 2025/10/28 • **Accepted:** 2026/03/10 • **Published online:** 2026/03/14

improving the quality of Islamic management. While preserving religious legitimacy, *Wilayat al-Faqih*—through flexible jurisprudential principles and the use of modern managerial tools—presents an effective model for governance within the Islamic system. The findings indicate that this mechanism not only prevents the abuse of power but also facilitates the realization of administrative justice and the reduction of errors at various levels of decision-making.

### **Keywords**

Islamic management, governance errors, administrative justice, juridical-political mechanism, religious supervision, consultation.

## ولاية الفقيه: آلية فقهية-سياسية لتعزيز الإدارة وتقليل الأخطاء

### في الحكم ضمن النظام الإسلامي<sup>١</sup>

حسن خواجهوند صالحی 

أستاذ مشارك في القرآن والعلوم (تخصص الإدارة)، جامعة المصطفى العالمية، قم، الجمهورية الإسلامية الإيرانية.  
h.salehi110@chmail.ir



### الملخص

تعد ولاية الفقيه في نظام الحكم الإسلامي آلية فقهية-سياسية متكاملة تتجاوز كونها مؤسسة سياسية، إذ تجمع بين الشرعية الدينية وأسس الحكم العقلاني. وتهدف هذه الآلية إلى تعزيز كفاءة الإدارة وتقليل الأخطاء في صنع القرار. تمثل الإشكالية الرئيسة في وجود فجوة بين المبادئ الفقهية والأخلاقية وبين الأداء العملي للإدارة، ما يؤدي إلى انخفاض الفاعلية، وازدياد المخاطر الإدارية، والانحراف عن المسار الشرعي. تظهر الدراسة التحليلية-الوصفية أنّ ولاية الفقيه، اعتماداً على مبادئ العدالة، والتقوى، والرقابة الشرعية، والمشاورة، وتحمل المسؤولية، توفر إطاراً توجيهياً لإصلاح العمليات الإدارية والحكومية. وتعزز هذه الآلية مبدأ الحكم الاستشاري، وتُرخّص الرقابة والمتابعة، وتدعم إنتاج رأس المال الاجتماعي، كما تتيح تقييم الأداء وفق معايير دينية وقانونية، بما يسهم في رفع جودة الإدارة. وبذلك، تمثل ولاية الفقيه نموذجاً فعالاً للحكم في النظام الإسلامي، يجمع بين المرونة الفقهية والأدوات الإدارية الحديثة. وتشير النتائج إلى أنّ هذه الآلية، إلى جانب

١. الاستشهاد بهذه المقالة: خواجهوند صالحی، حسن. (١٤٠٤ هـ ش). ولاية الفقيه: آلية فقهية-سياسية للارتقاء بالإدارة وتقليص أخطاء الحكومة في النظام الإسلامي. الفقه والسياسة، ٦ (١١)، صص ٧-٣٧.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73199.1099>

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

□ تاريخ الإستلام: ١٦/١٠/٢٠٢٥ • تاريخ التعديل: ٢٨/١٠/٢٠٢٥ • تاريخ القبول: ١٠/٠٣/٢٠٢٦ • تاريخ الإصدار: ١٤/٠٣/٢٠٢٦

منع إساءة استخدام السلطة، تُمكن من تحقيق العدالة الإدارية وتقليل الأخطاء على مختلف مستويات اتخاذ القرار.

### الكلمات المفتاحية

ولاية الفقيه، الإدارة الإسلامية، أخطاء الحكم، العدالة الإدارية، الآليات الفقهية-السياسية، الرقابة الشرعية، المشاورة.



## ولایت فقیه، سازوکاری فقهی-سیاسی برای ارتقای مدیریت و کاهش خطاهای حکمرانی در نظام اسلامی<sup>۱</sup>

حسن خواجه‌وند صالحی<sup>ID</sup>

استادیار قرآن و علوم، (گرایش مدیریت)، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.  
h.salehi110@gmail.ir



### چکیده

ولایت فقیه در نظام حکمرانی اسلامی فراتر از یک نهاد سیاسی، سازوکاری فقهی-سیاسی است که با تلفیق مشروعیت دینی و مبانی حکمرانی عقلانی، زمینه‌ساز ارتقای مدیریت و کاهش خطاهای حکمرانی می‌شود. مشکل اصلی در این نظام، شکاف میان اصول فقهی و اخلاقی با عملکرد عملی مدیریتی است که منجر به کاهش کارآمدی، گسترش فساد و انحراف از مسیر شرعی می‌شود. این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی نشان می‌دهد که ولایت فقیه، با استناد به اصولی چون عدالت، تقوا، نظارت شرعی، مشورت و مسئولیت‌پذیری، می‌تواند چارچوبی هدایت‌گر برای اصلاح فرآیندهای حکمرانی فراهم آورد. این سازوکار با تقویت حکمرانی مشورتی، نهادینه کردن نظارت‌پذیری، بازتولید سرمایه اجتماعی و ارزیابی عملکرد براساس معیارهای دینی و قانونی، به ارتقای کیفیت مدیریت اسلامی کمک می‌کند. ولایت فقیه ضمن حفظ مشروعیت دینی، با بهره‌گیری از اصول فقهی انعطاف‌پذیر و ابزارهای مدیریتی مدرن، الگویی کارآمد برای حکمرانی در نظام اسلامی ارائه می‌دهد. یافته‌ها نشان می‌دهد که این سازوکار، ضمن جلوگیری از سوءاستفاده از قدرت، زمینه‌ساز تحقق عدالت اداری و کاهش خطاها در سطوح گوناگون تصمیم‌گیری است.

### کلیدواژه‌ها

مدیریت اسلامی، خطاهای حکمرانی، عدالت اداری، سازوکار فقهی-سیاسی، نظارت شرعی، مشورت.

۱. **استناد به این مقاله:** خواجه‌وند صالحی، حسن. (۱۴۰۴). ولایت فقیه، سازوکاری فقهی-سیاسی برای ارتقای مدیریت و کاهش خطاهای حکمرانی در نظام اسلامی. فقه و سیاست، ۶(۱۱)، صص ۷-۳۷.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73199.1099>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۴ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۸/۰۶ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۹ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۲۳

## مقدمه

در نظام جمهوری اسلامی ایران، ولایت فقیه به عنوان یکی از ارکان اساسی حکمرانی، نقش محوری در نظارت و هدایت نهادهای حکومتی ایفا می‌کند. این سازوکار نه تنها از منظر سیاسی، بلکه از دیدگاه فقه سیاسی شیعه، ریشه در اصولی چون نیابت عامه در عصر غیبت، ولایت تکلیفی بر امور عمومی و مسئولیت شرعی حاکم دارد. از دیدگاه فقهی، حکومت اسلامی بدون ناظری که دارای شرایط اجتهاد، عدالت، تقوا و مدیریت باشد، نمی‌تواند تضمین‌کننده اجرای احکام شرعی و منافع عمومی باشد (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۰۷؛ حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۷، ص ۱۳۱).

ضرورت این پژوهش از آنجا ناشی می‌شود که خطاهای مدیریتی در نظام‌های اسلامی - که ممکن است به صورت تقصیر شرعی یا سهو اداری باشد - نه تنها به کارآمدی، بلکه به مشروعیت دینی نظام آسیب می‌زند. فقدان یک الگوی فقهی - سیاسی برای نظارت مؤثر، زمینه سوءاستفاده از قدرت و فساد را فراهم می‌کند. از این رو، بررسی ولایت فقیه به مثابه یک سازوکار فقهی پیشگیرانه و اصلاحی در برابر خطاهای حکمرانی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

در حوزه‌های موضوعی این پژوهش، تحقیقات و پژوهش‌های مختلفی انجام گرفته است. برخی از آنها که ارتباط موضوعی بیشتری دارند، در جدول ذیل بیان شده‌اند.

ردیف	محقق/محققین	عنوان پژوهش	یافته‌ها
۱	فربودی (۱۳۷۹)	خطای تصمیم‌گیری مدیران	نقش تصمیم‌گیری مدیران را در عرصه سازمان‌ها نباید انکار کرد؛ زیرا تصمیم‌گیری آنان، خواه ناخواه با مسائل اقتصادی، فنی، اداری، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در سطوح خرد و کلان، ارتباط تنگاتنگی دارد. از این رو نقش آنان در فرایند تصمیم‌گیری حساس‌تر و خطیرتر است. هدف این مقاله آشنا کردن مدیران با انواع خطاهای تصمیم‌گیری است

ردیف	محقق/محققین	عنوان پژوهش	یافته‌ها
۲	رجبی ده‌برزویی و بیدگلی (۱۴۰۱)	واکاوی مؤلفه‌های سبک زندگی مدیران در حکمرانی اسلامی از دیدگاه امام خامنه‌ای	یافته‌های این تحقیق با تکیه بر اندیشه امام خامنه‌ای عبارت‌اند از: ایمان، عقلانیت، عدالت اجتماعی، ساده‌زیستی، مسئولیت‌پذیری، مشورت‌پذیری و اصلاح‌الگوی مصرف
۳	قجری و نوربخش (۱۴۰۰)	مطالعه نسبت مدل حکمرانی جمهوری اسلامی ایران با مدل حکمرانی خوب	مدل حکمرانی اسلامی در جمهوری اسلامی ایران با مضامینی چون «حاکمیت خدا»، «وحی‌گرایی»، «شریعت‌گرایی»، «اخلاق اسلامی» و «امامت و ولایت» قابل تشریح و توصیف است؛ اما در الگوی حکمرانی خوب، مضامینی چون «حاکمیت قانون»، «مسئولیت‌پذیری افراد»، «شفافیت»، «کارآمدی» و «پاسخ‌گویی» به‌عنوان اصول بنیادین حکمرانی به‌شمار می‌روند.
۴	کلانتری (۱۳۹۳)	کارآمدی نظام سیاسی مبتنی بر نظریه ولایت فقیه و ابزارهای آن	در این مقاله نشان داده می‌شود که نظام سیاسی اسلام، هم از زاویه ابتدا بر اصول و باورها، هم از زاویه ساختار و سازوکارهای حاکمیتی و هم از زاویه اقدام و عمل می‌تواند در جایگاهی کارآمدتر از سایر نظام‌های سیاسی رایج دنیا قرار گیرد.
۵	موسوی (۱۳۹۸)	شاخصه‌های ارزیابی کارآمدی سیاسی بر مبنای نصوص اسلامی در نظام برآمده از اندیشه ولایت فقیه	به مقتضای مبانی جهان‌شناختی و معرفت‌شناختی اسلام، نه خدامحوری و آخرت‌گرایی در تضاد با آبادانی دنیا و تحقق مؤلفه‌های کارآمدی است و نه آبادانی دنیا مانع از سعادت‌مندی اخروی است. در نتیجه تدبیر درست، دنیا می‌تواند در راستای اهداف اخروی بوده و منافاتی با کارآمدی نظام سیاسی نداشته باشد.

نوآوری این موضوع آن است که نقش الگویی ولایت فقیه در بهبود فرایندهای مدیریتی و کاهش خطاهای حکمرانی اسلامی، به دلیل مشروعیت دینی و اخلاقی آن، رهبری واحد و متمرکز، توصیه به تقوا و خدمت صادقانه، شناخت دقیق آسیب‌ها و ارائه راهکارهای عملی، برجسته است. این ویژگی‌ها باعث می‌شود که ولایت فقیه بتواند با کاهش فساد، افزایش اعتماد عمومی، جلوگیری از تشتت مدیریتی، و ارائه راهکارهای عملی، فرایندهای مدیریتی را بهبود بخشد و خطاهای حکمرانی را کاهش دهد.

### ۱. مفهوم‌شناسی

در طلایه بحث لازم است که تصویر روشنی از واژگان کلیدی و پرکاربرد و مفاهیم کلی تحقیق ارائه شود.

#### ۱-۱. ولایت فقیه از دیدگاه فقه سیاسی

اصطلاح «ولایت فقیه» مرکب از دو واژه «ولایت» و «فقیه» است. با مراجعه به کتاب‌های قاموس لغوی می‌بینیم که «ولایت» خود دارای معانی بسیار زیادی است؛ همچون امارت و حکومت، زعامت، ریاست، جواز و نفوذ تصرف در مال و جان دیگران، حق تصرف در شخص یا امری، تصدی و تصرف و قیام به شئون غیر، سرپرست و مدیر و مدبر بودن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۸۵). به نظر می‌رسد که می‌توان تمامی این معانی را به یک معنای جامع برگرداند و آن هم جواز تصرف و نفوذ حکم یک نفر در امور مردم است. بدیهی است که یکی از مهمترین این امور، مسئله حکومت و ریاست بر جامعه اسلامی است. با توجه به این معنای لغوی کلی، شاید بتوان این گونه جمع‌بندی کرد که ولایت به معنای این است که شخصی عهده‌دار امری شود. گاهی اوقات این امر، موردی خاص و شخصی مثل اجرای عقد نکاح یا بیع است؛ ولی گاهی نیز امری کلی و مهم مثل عهده‌داری امور جامعه اسلامی است (منتظری، ۱۴۰۸ق، ص ۵۵).

مراد از «فقیه» نیز کسی است که با صرف عمر خود در راه تحصیل علوم دینی و اسلام‌شناسی، دارای رتبه اجتهاد و توانایی استنباط احکام شرعی از منابعشان باشد. این شخص باید افزون بر شرایط لازم برای فتوا دادن و قضاوت، شرایطی چون بلوغ، عقل، عدالت، مرد بودن، حلال‌زادگی، زنده بودن و شیعه بودن را دارا باشد (حکیم، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۰)؛ همچنین انسانی مدبر و شجاع باشد تا بتواند امور حکومت اسلامی را با کفایت و لیاقت اداره کند (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۷؛ سروش محلاتی، ۱۳۸۶، ص ۲۶۶)؛ بنابراین ولایت فقیه یعنی حق تصرف فقیه جامع‌الشرایط در اموری که مربوط به اداره جامعه اسلامی است.

ولایت فقیه در فقه شیعه، بر پایه نیابت عامه فقیه جامع‌الشرایط در عصر غیبت امام معصوم علیه السلام استوار است. این ولایت، ولایت تکلیفی است، نه اختیاری؛ یعنی فقیه در صورت امکان و توانایی، موظف به اداره امور امت است، نه اینکه اختیار داشته باشد که انجام دهد یا نه. شهید اول، محمدبن مکی عاملی در باب حسبه کتاب دروس، سه منصب: اجرای حدود و تعزیرات احکام انتظامی اسلام، مرجعیت فتوایی در سطح گسترده و مرجعیت قضایی در حل همه گونه اختلافات را برای فقیه قائل است (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ص ۱۶۵).

مرحوم صاحب جواهر (م ۱۲۶۶) ولایت عامه و مطلقه فقها را به نیکویی بیان کرده و معتقد است اگر این ولایت مطلقه نباشد، بسیاری از امور مربوط به نظم جامعه تشییع به تعطیلی می‌انجامد، آن‌گاه می‌گوید: شگفت‌آور است که پس از این همه دلایل عقلی و نقلی روشن برخی از مردم [نه فقها] در این باره وسوسه و تشکیک کرده، گویا از فقاہت بویی نبرده و از فهم رموز سخنان معصومین علیهم السلام بهره‌ای ندارند؛ زیرا عبارت وارده در روایات مانند جعلته حاکما، قاضیا، حجة و خلیفه، و امثال آن، بخوبی می‌رساند که نیابت فقها از امامان در عصر غیبت در تمامی شئون است که به مقام امامت مرتبط می‌باشد و همان مسئولیتی که خداوند بر عهده ولی معصوم گذارده که باید در نظم جامعه بکوشد، بعینه، بر عهده ولی فقیه نهاده شده است (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱، صص ۳۹۷-۳۹۳). این

شرایط، ضمانت‌کننده عدم انحراف از موازین شرعی در تصمیم‌گیری‌های سیاسی و اداری است.

## ۱-۲. خطا در حکمرانی از دیدگاه فقهی

لغت‌نامه دهخدا (۱۳۸۵) درباره واژه «خطا» می‌نویسد: اشتباه در آمدن، سهو کردن، ناصواب آمدن، غلط در آمدن. در ادبیات عربی و فارسی و نیز ادبیات تخصصی فقهی، واژه «خطا» دربردارنده دو بار معنایی است: الف) مترادف با مفهوم تقصیر است که نوعی داوری ارزشی دایر بر نادرستی رفتار ارتكابی است؛ ب) به مفهوم رفتار سهوی (غیر عمدی یا اشتباهی) است؛ مانند اصطلاح خطای محض، که در برابر عمد قرار می‌گیرد و مؤید سهو یا اشتباه در ارتكاب فعل و نتیجه آن است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۳۱۵؛ نجفی، ۱۴۱۳ق، ج ۴۲، ص ۱۸). تفاوت مفهوم خطا در این دو معنا در این است که متعلق خطا در معنای اول (نادرست یا قبیح)، عنصر عینی فعل خارجی است؛ در حالی که در معنای دوم (فقدان عمد، سهو یا اشتباه) به عنصر ذهنی نفس آدمی تعلق می‌گیرد. آنچه در اینجا مدنظر است، خطا در معنای اول است که مترادف با واژه «تقصیر» است. خطای مسئولان به اشتباهاتی اشاره دارد که توسط افراد در موقعیت‌های مدیریتی یا رهبری انجام می‌شود. این خطاها می‌تواند شامل تصمیم‌گیری‌های نادرست، سوءمدیریت منابع، عدم پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه، و نادیده گرفتن اصول اخلاقی باشد. در متون فقهی و اخلاقی، خطای مسئولان می‌تواند به نقض وظایف شرعی و قانونی اشاره کند که باید توسط مسئولان رعایت شود.

در فقه اسلامی، خطا به دو دسته تقسیم می‌شود:

۱) خطای عمدی (تقصیر): که در فقه به آن «تعدی» یا «تفریط» گفته می‌شود و

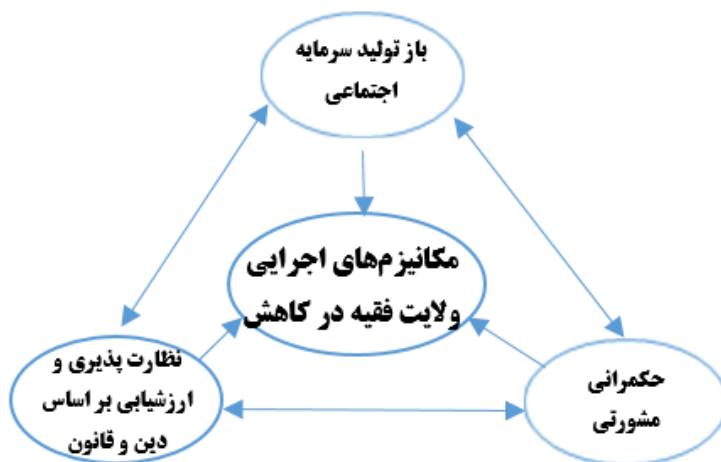
مسئولیت شرعی و حتی جزایی دارد.

۲) خطای سهوی (غلط غیر عمدی): که در صورت عدم تقصیر، جرم محسوب

نمی‌شود، اما در حکمرانی، به دلیل پیامدهای گسترده، نیازمند مکانیسم‌های پیشگیرانه است.

## ۲. تحلیل سازوکارهای فقهی-سیاسی ولایت فقیه در کاهش خطاهای حکمرانی

سازوکارهای اجرایی ولایت فقیه شامل چندین بخش کلیدی است که هریک نقش مهمی در کاهش خطاهای مدیریتی ایفا می‌کنند. در ادامه، سازوکارهای مبتنی بر اندیشه ولایت فقیه که خطای مدیریتی را به حداقل کاهش می‌دهد، بیان و بررسی خواهد شد.



نمودار ۱. سازوکارهای اجرایی ولایت فقیه در کاهش خطاهای مدیریتی

### ۱-۲. بازتولید سرمایه اجتماعی

از دیدگاه فقهی، نظام ولایت فقیه نه تنها یک ساختار سیاسی، بلکه یک مکانیزم الهی-عقلانی برای تأمین مصالح عمومی و جلوگیری از فساد و انحراف در حکومت است. در این میان، یکی از مهمترین سازوکارهای مؤثر در کاهش خطاهای حکمرانی، بازتولید سرمایه اجتماعی است که در فقه سیاسی اسلام با مفاهیمی چون «ائتلاف القلوب»، «التعاون علی البر والتقوی»، «النصیحة للمسلمین» و «الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر» تبیین شده است.

پیامبر اکرم ﷺ فرموده‌اند: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ وَ تَعَاطُفِهِمْ وَ تَرَاحُؤِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ؛ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى سَائِرَ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَ الْحُمَى (ابن حنبل، ۱۴۱۲ق، ج ۶،

ص ۳۷۹)؛ مؤمنان در دوستی، عطف و مهر ورزی نسبت به همچون یک پیکرند؛ که هر گاه عضوی از آن به درد آید، دیگر اعضا را بی‌خوابی و تب فرا می‌گیرد. این «جسد واحد» در نظام ولایت فقیه، نه تنها یک استعاره معنوی، بلکه یک ضرورت سیاسی-فقهی است؛ زیرا بدون اعتماد متقابل میان رهبر، حاکم و مردم، هیچ نظامی نمی‌تواند در برابر خطاها و انحرافات پایدار بماند. خطاهای حکمرانی در هر نظامی اجتناب‌ناپذیرند، اما آنچه در نظام ولایت فقیه متمایز است، مکانیزم ذاتی اصلاح‌طلبی آن است که از بازتولید سرمایه اجتماعی سرچشمه می‌گیرد. وقتی مردم به حکومت اعتماد داشته باشند، خطاهای حکمرانی را به‌عنوان «خطاهای داخلی» و نه «خیانت‌های ساختاری» تلقی می‌کنند و در جهت اصلاح آنها همکاری می‌کنند. این همکاری، هزینه‌های اجتماعی و سیاسی خطا را کاهش داده و سرعت اصلاح را افزایش می‌دهد. در مقابل، در نظام‌هایی که سرمایه اجتماعی پایین است، هر خطا به بحران تبدیل می‌شود و اعتماد عمومی سریعاً از بین می‌رود. اما در نظام ولایت فقیه، با تکیه بر اصول فقهی مانند عدالت، نصیحت، امر به معروف و مشارکت مذهبی-سیاسی، سرمایه اجتماعی همواره در حال بازتولید است و این، خود یک سازوکار پیشگیرانه و اصلاحی در برابر خطاهای حکمرانی به‌شمار می‌رود.

سامان یافتن جامعه بستگی کامل به روابط محکم و حسنه بین مردم و رهبر دارد. در بینش تشیع، ولی فقیه جانشین امام است و هنگامی ولی فقیه می‌تواند جامعه را به‌سوی تکامل همه‌جانبه سوق دهد که از پشتیبانی محکم مردمی برخوردار باشد و رابطه او با امت به قدری استوار باشد که به پیوند معنوی عمیق و رابطه عارفانه و عاشقانه تبدیل شود. این مسئله در زندگی پیامبر اسلام ﷺ و امامان معصومین علیهم‌السلام از مسائل اصلی بود؛ هر جا که رابطه متقابل بین آنها و امت محکم و استوار بود، ایشان به اهداف خود می‌رسیدند؛ و گرنه در ظاهر شکست می‌خوردند. در این زمینه، «ایمان»، «عشق» و «شناخت» نقش اساسی را در استحکام این پیوند دارد. بر همین اساس خداوند در قرآن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء، ۵۹) (محمدی اشتهاردی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۶).

براساس آیات قرآن و روایات اسلامی، وظیفه ولی فقیه در مقابل مردم، تدبیر و رهبری جامعه است و باید با توجه به شرایط جامعه، برای حفظ منافع مردم سیاست‌های مناسب را تدوین کند. از سوی دیگر مردم نیز باید به‌عنوان پایه‌های اصلی در حکومت اسلامی، با ولایت فقیه همکاری کنند. به عبارت دیگر، مشارکت مردم در حکومت اسلامی یک فرایند دوطرفه است که باید هم‌زمان با هم صورت گیرد. در نتیجه، رابطه دوسویه امام و امت به‌عنوان یک رابطه تعاونی و همکارانه بین دو طرف تعریف می‌شود. امیر مؤمنان علی علیه السلام این رابطه دوسویه را با تمثیل نخ تسبیح و دانه‌های آن بدین شکل بیان فرمودند: «وَمَا كَانَ الْقِيمَ بِالْأَمْرِ مَكَانَ النَّظَامِ مِنَ الْحَرْزِ، يَجْمَعُهُ وَيُضْمُهُ فَإِذَا انْقَطَعَ النَّظَامُ تَفَرَّقَ الْحَرْزُ وَذَهَبَ ثُمَّ لَمْ يَجْتَمِعْ بِحِذَائِهِ أَبَدًا» (شریف رضی، ۱۴۰۷ق، خطبه ۱۴۶). این روایت، موقعیت فرمانده و مدیر و زمامدار یک کشور را به ریسمان و نخ تسبیح یا گردن‌بند تشبیه کرده که بیانگر اهمیت همراهی و حفظ رهبر و زمامدار یک قوم و ملت است. در قرآن کریم نیز به حضور و همراهی مردم در صحنه‌های اجتماعی تصریح و تأکید شده است. خداوند سبحان به مؤمنان به خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ» (نور، ۶۲). مفسران «امر جامع» را به کارهای مهم اجتماعی تفسیر کرده‌اند که همکاری و مشارکت عمومی در آن لازم است:

«ایمان فقط تصدیق به وحدانیت الهی و رسالت نبوی نیست؛ بلکه قلمرو آن، حضور در عرصه‌های اجتماعی و همراهی با حاکمیت دینی را نیز دربر می‌گیرد. حقیقت ایمان با ادعای آن فرق دارد. حقیقت ایمان آن نیست که خدا و رسولش تصدیق شوند و درعین حال با بهانه‌گیری و عذر تراشی بی‌اذن ولی و حاکم اسلامی، صحنه‌های اجتماعی خالی گردد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۷، ص ۲۶۴).

صاحب تفسیر نمونه (۱۳۷۱) «امر جامع» را چنین معنا کرده است: منظور از «امر جامع» هر کار مهمی است که اجتماع مردم در آن لازم است و تعاون و همکاری‌شان ضرورت دارد...؛ درحقیقت، این یک دستور انضباطی است که هیچ جمعیت و گروه متشکل و

منسجم نمی‌تواند نسبت به آن بی‌اعتنا باشد؛ چراکه در این گونه مواقع، گاهی حتی غیبت یک فرد گران تمام می‌شود و به هدف نهایی آسیب می‌رساند؛ مخصوصاً اگر رئیس جمعیت، فرستاده پروردگار و پیامبر خدا و رهبر روحانی نافذالامر باشد. توجه به این نکته نیز لازم است که منظور از اجازه گرفتن این نیست که هرکس کاری دارد، یک اجازه صوری بگیرد و به دنبال کار خود برود؛ بلکه به راستی اجازه گیرد؛ یعنی اگر رهبر غیبت او را مضر تشخیص نداد، به او اجازه می‌دهد و در غیر این صورت باید بماند و گاهی کار خصوصی خود را فدای هدف مهمتر کند.

محمدی (۱۳۹۰) جایگاه سرمایه اجتماعی در اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام را در سه سطح فلسفه سیاسی، نظریه سیاسی و الگوی سیاسی بررسی کرده است. وی نتیجه می‌گیرد که در سطح اول، ایمان مردم سبب ایجاد اعتماد و تقویت و استحکام پیوندها و در نتیجه تولید سرمایه اجتماعی می‌گردد. در سطح دوم، ولی فقیه تولیدکننده سرمایه اجتماعی است. رهبری از طریق تقویت اعتماد و پیوندها میان مردم و میان آنها و نظام سیاسی سبب ایجاد سرمایه اجتماعی می‌شود. در سطح سوم نیز جمهوری بودن نظام و کارآمد بودن آن سبب تقویت روابط متقابل و اعتماد مردم و ایجاد سرمایه اجتماعی است.

سرمایه اجتماعی به‌عنوان عامل کلیدی در تحقق حکمرانی خوب، اهمیت بسیاری دارد. در نظام اسلامی، ولایت فقیه با ایجاد اعتماد و تقویت پیوندهای اجتماعی، نقش مهمی در بازتولید سرمایه اجتماعی ایفا می‌کند. روابط محکم و حسنه بین مردم و رهبر به بهبود کیفیت روابط و افزایش سطح مشارکت و مسئولیت‌پذیری منجر می‌شود. ولی فقیه با تأکید بر اصول اسلامی و اخلاقی و با پشتیبانی مردم و ایجاد پیوند معنوی و عاشقانه می‌تواند جامعه را به سوی تکامل همه‌جانبه سوق دهد. این پیوندها که مبتنی بر ایمان، عشق و شناخت است، نه تنها در دوره پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام، بلکه در مدیریت و حکمرانی معاصر نیز اهمیت دارند. نظارت و همراهی مردم با ولایت فقیه به‌عنوان یک رابطه دوسویه، باعث ایجاد همکاری و مشارکت فعال در امور اجتماعی و سیاسی می‌شود. در نهایت، این تعامل دوسویه و پایدار به بهبود مدیریت و کارآمدی

سازمان‌ها و نهادهای حکومتی کمک می‌کند و سرانجام به توسعه و تقویت سرمایه اجتماعی می‌انجامد. به این ترتیب، ولایت فقیه نه تنها در تقویت پیوندهای اجتماعی، بلکه در بهبود عملکرد و کاهش خطاهای حکمرانی نیز نقش مهمی دارد.

## ۲-۲. حکمرانی مشورتی و جایگاه عقل جمعی در فقه

امروز همه جهان ضرورت اتاق فکر، هسته‌های مشورتی، مجالس شور و مشورت، هم‌اندیشی و همفکری را باور دارند و در اینکه فکر فردی و رأی و نظر یک فرد یا افراد محدود، راه‌گشای بشر در مسائل بزرگ و مهم زندگی نیست، تردید ندارند. عقل جمعی در اسلام، به‌عنوان یکی از مفاهیم فقهی، تصمیم‌گیری‌های گروهی را بر تصمیم‌گیری‌های فردی ترجیح می‌دهد. این باور معتقد است که تصمیمات گروهی از تصمیمات فردی بهتر و عقلانی‌تر هستند. در فرهنگ اسلام، عقل جمعی به‌منزله یکی از دو چشم ضروری برای دیدن حقایق هستی، شرط هرگونه فعالیت انسانی و ارزشی و راهنمای فوز و فلاح جامعه بشری است (مهدی‌پور، ۱۳۸۷، ص ۵۱).

در نظام حکمرانی اسلامی، بویژه در چارچوب ولایت فقیه، هدف اصلی، تحقق عدالت الهی و اجرای احکام شرعی در جامعه است. اما چون حاکم حتی فقیه عادل و جامع‌الشرایط نیز انسان است، ممکن است در تشخیص مصلحت، تطبیق احکام با شرایط زمان و مکان، یا در تصمیم‌گیری‌های سیاسی-اداری دچار خطا یا سهو شود. از این رو، فقه سیاسی اسلامی - بویژه در مکتب تشیع امامیه - سازوکارهایی را برای کاهش خطاهای حکمرانی پیش‌بینی کرده است که یکی از مهمترین آنها، حکمرانی مشورتی و بهره‌گیری از عقل جمعی است. حکمرانی مشورتی و بهره‌گیری از عقل جمعی، نه تنها در فقه سیاسی اسلامی پذیرفته شده، بلکه به‌عنوان یکی از سازوکارهای کلیدی کاهش خطاهای حکمرانی در نظام ولایت فقیه مطرح است. این رویکرد، ولایت را از هرگونه گرایش استبدادی دور نگه می‌دارد و آن را در مسیر «عدالت‌گرایی اسلامی» تثبیت می‌کند؛ بنابراین، ولایت فقیه بدون مشورت، ناقص است، همان‌گونه که مشورت بدون ولایت، گمراه‌کننده خواهد بود. تلفیق این دو، راه‌حلی فقهی-عقلانی

برای حکمرانی پایدار و کم‌خطا در جامعه اسلامی است.

«مشورت» در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز از جایگاهی والا برخوردار است؛ به طوری که طبق اصل ۱۱۰، نخستین وظیفه رهبری «تعیین سیاست‌های کلی نظام جمهوری اسلامی ایران، پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام» است. بسیاری از امور سیاست‌گذاری و قانون‌گذاری در کشور، از طریق مجالس مشورتی؛ مانند مجلس شورای اسلامی، شورای عالی انقلاب فرهنگی، شورای اقتصاد، شورای عالی امنیت ملی و شوراهای شهری و روستایی به‌سامان می‌رسد و مبنای آن - چنان‌که در اصل هفتم آمده - فرمان قرآن کریم دانسته شده است: «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری، ۳۸) و «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل‌عمران، ۱۵۲).

بهره‌گیری ولی‌فقیه از مشاوران مختلف در نظام جمهوری اسلامی، برای تصمیم‌گیری در مسائل گوناگون، از جمله سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... بسیار حائز اهمیت است. به‌طور کلی، ولی‌فقیه با توجه به شرایط و نیازهای جامعه، با مشاوران مختلف در زمینه‌های گوناگون همکاری می‌کند؛ برای مثال، در زمینه سیاست خارجی با همکاری وزارت خارجه و سایر نهادهای دولتی به تصمیم‌گیری درباره روابط خارجی کشور می‌پردازد و در زمینه اقتصاد با همکاری بانک مرکزی و سایر نهادهای دولتی به تصمیم‌گیری درباره سیاست‌های پولی و اقتصادی کشور مشغول است. تحقق غایات امور حکومتی همچون عدالت، جداً نیازمند مشورت با مشاوران متعدد است. خودرأیی در مدیریت اجتماع زمینه ظلم یا استبداد را فراهم می‌کند و نقطه مقابل عدالت است (ارسطا، ۱۳۹۵، ص ۵).

ولی‌فقیه در برابر جامعه‌ای که مدیریت آن را بر عهده دارد، از جوانب و ابعاد گوناگون دارای مسئولیت است؛ بنابراین برای تأمین مصالح مردم و جامعه قطعاً باید از آرای دیگران و متخصصان مختلف در امور مختلف بهره‌برد که بدون شک با استفاده از نظر دیگران، راه اصلح و راهی که کمترین نقص را داشته باشد، نمایان می‌شود. آیت‌الله محمدهادی معرفت می‌نویسد: «برخی افراد از نظریه امام خمینی علیه‌السلام، یعنی نظریه ولایت مطلقه فقیه، دچار سوء برداشت شده و تصور کرده‌اند که حاکم اسلامی اختیارات

بی حد و حصر و فراقانونی دارد و در برابر کسی پاسخگو نیست؛ اما این گونه نیست؛ ولایت یعنی مسئولیت و مسئول باید پاسخگو باشد. حاکم از هر نظر مسئول تأمین مصالح مردم است؛ به خلاف ولایت و مسئولیت پدر در قبال دختر در امر ازدواج، که صرفاً در همان مسئله است. حال که مسئولیت فقیه در جوانب مختلف است، او قطعاً باید از آرای دیگران بهره ببرد و مشورت بگیرد» (معرفت، ۱۳۷۸، ص ۴۴۴).

بنابراین مشورت موجب افزودن عقل و علم و تجربه دیگران بر عقل و علم و تجربه خویش است که در این صورت، انسان کمتر گرفتار خطا و اشتباه می‌شود. هر فکری جرقه‌ای دارد که در فکر دیگری نیست؛ هنگامی که این جرقه‌ها با هم ترکیب شوند، شعله فروزانی ایجاد می‌کنند که هر تاریکی در پرتو آن روشن می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴). اصولاً کار دسته‌جمعی در همه جا سرچشمه کارآمدی، خیر و برکت و ترقی و پیشرفت است؛ بویژه در مسائل فکری و طرح برنامه‌ها و حل مشکلات، که هم‌فکری و مشورت در آنها اثر اعجاز‌آمیزی دارد.

### ۲-۳. نظارت‌پذیری و ارزشیابی براساس معیارهای فقهی

در نظام ولایت فقیه، حاکمیت نه از سوی مردم به صورت مطلق، و نه به صورت الهی مستقیم، بلکه در چارچوب نیابت از امام معصوم علیه السلام و با مأموریت اجرای احکام شرعی و حفظ مصلحت امت است. این نیابت، هر چند از نظر صلاحیت، گسترده است، اما از نظر مسئولیت، محدود و پاسخگو است؛ بنابراین، نظارت‌پذیری و ارزشیابی عملکرد حاکم براساس معیارهای فقهی، نه یک الزام ثانویه، بلکه یک ضرورت ذاتی نظام حکمرانی اسلامی به‌شمار می‌رود. نظارت‌پذیری و ارزشیابی براساس معیارهای فقهی، نه یک تهدید برای مشروعیت ولایت فقیه، بلکه تضمین‌کننده پایداری و اعتبار آن است. این سازوکار، ولایت فقیه را از هرگونه گرایش به استبداد یا انحراف ایدئولوژیک دور نگه می‌دارد و آن را در مسیر «حکومت عادلانه الهی» تثبیت می‌کند. در واقع، ولایت فقیه نظارت‌پذیر، ولایتی است که هم مشروعیت شرعی دارد و هم مشروعیت عقلانی و اجتماعی.

نظارت و کنترل بر عاملان و کارگزاران، نه از روی بی‌اعتمادی به آنان، که به‌منظور ارشاد مداوم و کمک به ایشان برای جلوگیری از خطای سهوی یا ناآشنایی به ریزه‌کاری‌های برنامه و نیز به‌منظور روحیه دادن به آنان است تا ایشان همواره مسئولان امور را در کنار خود و علاقه‌مند به برنامه‌ها احساس کنند. این امر، همچنین برای پایش پیوسته کارها، اصولاً و عقلاً امر لازمی است که سرانجام پاسخ‌گویی را برای عاملان تسهیل می‌کند.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام در دیدگاه حکومتی خود، رمز حفاظت جامعه را رعایت دو جانبه حقوق از سوی زمامدار و مردم معرفی می‌کند و در این میان شایستگی زمامداران را مرهون صلاح و رفتار شایسته و قانونمند مردم می‌داند؛ یعنی جامعه اصلاح‌شده و شایسته زمامدارش را اصلاح می‌کند یا اصلاً زمامدار شایسته‌ای برمی‌گزیند که مفهوم مخالفی هم دارد و آن این است که جامعه خواب‌آلوده یا فاسد، زمامدارش نیز از سنخ خودش است. امام علیه السلام می‌فرماید: «از میان حقوقی که خداوند واجب ساخته، بزرگترین آنها حق والی و زمامدار بر رعیت و حق رعیت بر والی است. فریضه‌ای است که خداوند سبحان آن را بر هر کدام در مقابل دیگری مقرر فرموده است»؛ سپس امام علیه السلام به فلسفه این دو حق می‌پردازد و می‌فرماید: «خداوند این فریضه را سبب نظام الفت مردم و پیوستگی آنان به یکدیگر و موجب عزت و قدرت دین آنها قرار داده است. بنابراین رعیت هرگز اصلاح نمی‌شود، مگر با اصلاح زمامداران؛ و زمامداران اصلاح نمی‌شوند، جز از طریق قرار گرفتن رعیت در مسیر صحیح و مستقیم» (شریف رضی، ۱۴۰۷ق، خطبه ۲۱۶).

اکنون به بررسی جنبه‌های گوناگون این موضوع می‌پردازیم تا به‌نحوی جامع به اهمیت و نقش نظارت‌پذیری و ارزشیابی در نظام حکمرانی اسلامی پی ببریم.

### ۲-۳-۱. معیار دین و عدالت

ولایت فقیه به معنای تعیین و تدبیر امور دینی و دنیوی جامعه توسط فقیهی است که شرایط مشخصی را برآورده کرده باشد. در این راستا، سنجش عملکرد ولی فقیه با

موازین دینی، به معنای بررسی عملکرد ولی فقیه در تحقق اهداف دینی و شرعی حکومت اسلامی است.

در نظام اسلامی، حاکمیت از آن دین و مکتب است، نه از آن اشخاص؛ حتی اگر آن شخص، خود پیامبر یا امام معصوم باشد. خداوند در قرآن کریم خطاب به پیامبر اسلام ﷺ می‌فرماید: «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِثِينَ حَصِيمًا» (نساء، ۱۰۵). خداوند کتاب را به حق نازل کرد تا مبنای فکری و عملی باشد که مؤمنان در اداره همه امور زندگی خود از آن نقشه بردارند و در تمام زمینه‌های فکری، اجتماعی و سیاسی خود براساس آن گام بردارند. براساس این آیه، امام معصوم، خود نیز تابع فرمان و دستورهای خداست؛ بنابراین تبعیت و اطاعت از تدبیر و دستور ولی فقیه تا وقتی دارای حجیت و لازم‌الاتباع است که بر مدار دین و دستورهای دین باشد. آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید:

مردم یک «ولی» بیشتر ندارند که همان خدا و دین اوست و هیچ‌کس نمی‌تواند چیزی را از دین بکاهد یا بر آن بیفزاید؛ و اگر فقیه عادل و آگاه به زمان و توانا بر اداره کشور حکومت کند، «شخص فقیه» حکومت نمی‌کند؛ بلکه «شخصیت فقیه» که همان فقاها و عدالت و مدیر و مدبر بودن و شرایط برجسته رهبری است، حکومت می‌کند. فقیه «لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ» (انبیاء، ۲۳) نیست که هر کاری بخواهد بکند و مورد سؤال قرار نگیرد. او نیز یکی از مکلفین است؛ زیرا شخص فقیه جدا از شخصیتش، هیچ سمتی ندارد و مثل دیگر افراد جامعه است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۲۵۸).

چنان‌که حضرت امام خمینی رحمته الله علیه در توضیح نظریه ولی فقیه می‌افزاید:

وقتی می‌گوییم ولایتی را که رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السلام داشتند، بعد از غیبت، فقیه عادل دارد، برای هیچ‌کس این توهم نباید پیدا شود که مقام فقها همان مقام ائمه و رسول اکرم است. «ولایت»، یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس، یک وظیفه سنگین و مهم است؛ نه اینکه برای کسی شأن و مقام غیرعادی به وجود بیاورد و او را از حد انسان عادی بالاتر ببرد.

به عبارت دیگر، ولایت مورد بحث، یعنی حکومت و اجرا و اداره، برخلاف تصویری که خیلی از افراد دارند، امتیاز نیست؛ بلکه وظیفه‌ای خطیر است. «ولایت فقیه» از امور اعتباری عقلایی است و واقعیتی جز جعل ندارد؛ مانند جعل قرار دادن و تعیین، قیم برای صغار. مثل این است که امام کسی را برای حضانت، حکومت یا منصبی از مناصب تعیین کند. در این موارد، معقول نیست که رسول اکرم صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام با فقیه فرق داشته باشد؛ مثلاً یکی از اموری که فقیه متصدی ولایت آن است، اجرای «حدود» یعنی قانون جزای اسلام است. آیا در اجرای حدود، بین رسول اکرم صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام و فقیه امتیازی هست؟ یا چون رتبه فقیه پایین تر است، باید کمتر بزند؟ حد زانی که صد تازیانه است، اگر رسول اکرم صلی الله علیه و آله جاری کند، ۱۵۰ تازیانه می‌زند و حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام صد تازیانه و فقیه پنجاه تازیانه؟ یا اینکه حاکم متصدی قوه اجرائیه است و باید حد خدا را جاری کند؟ چه رسول الله صلی الله علیه و آله باشد، و چه حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام یا نماینده و قاضی آن حضرت در بصره و کوفه یا فقیه عصر (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ص ۵۱).

پس فقاہت ولی فقیه بیانگر آن است که فقیه، هم باید اسلام را بداند و بشناسد و هم در پایبندی و عمل، نسبت به دیگران پیشگام باشد و از تمایلات و هواهای نفسانی پرهیز نماید.

آیت الله مکارم شیرازی نیز در تبیین معنای «مطلقه» می‌نویسد:

اطلاق ولایت فقیه به معنای خروج ولی فقیه از محدوده قوانین و مقررات شرع نیست. او نمی‌تواند هرطور که خواست، عمل کند. تمام کسانی که درباره ولایت فقیه بحث کرده‌اند، حتی امام خمینی علیه السلام، آن را مقید به رعایت مصالح مسلمین و احکامی دانسته‌اند که در کتاب الهی آمده و از جانب معصومین علیهم السلام تبیین شده است. هیچ‌کس نمی‌گوید: «اگر مصلحت مسلمین جنگ است، فقیه حق دارد حکم به صلح کند و اگر مصلحت مسلمین صلح است، فقیه حق دارد برخلاف آن، دستور جنگ بدهد». اصولاً این ولایت برای حفظ مصالح اسلام و

مسلمین است، نه برخلاف آن. وقتی این اصل را بپذیریم، محدوده ولایت فقیه مشخص می‌شود؛ و منظور از مطلقه اینکه بگوییم «ولایت مطلقه فقیه» همان مطلقه در دایره مصالح اسلام و مسلمین است. حتی درباره معصومین علیهم‌السلام نیز مسئله غیر از این نیست (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۱۸۱).

تصرفات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و معصومان علیهم‌السلام دیگر در زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان، همانند تصرفات مولا در زندگی عبد نیست و نباید گمان کرد، همان‌طور که تصرفات مولا محدود به مصلحت عبد نیست و مولا می‌تواند صرفاً برای خواست و تشفی نفسانی خود به عبد دستور دهد، معصومین علیهم‌السلام نیز از حق چنین تصرفی در جان و مال مردم بهره‌مندند؛ زیرا ولایت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان معصوم علیهم‌السلام در جهت رسالت و تحقق اهداف دین است و هدف دین هم چیزی جز تأمین مصالح انسان‌ها نیست.

در اسلام، شخص خارج از عدالت قابلیت تبعیت ندارد. خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: «وَلَا تَوَكَّلُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ...» (هود، ۱۱۳)، «فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِغْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا» (انسان، ۲۴) و «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء، ۵۸). در منابع دینی آمده است:

امامت شایسته نیست، جز برای مردی که دارای سه خصلت باشد: ۱. تقوا و ورعی که او را از نافرمانی خدا بازدارد؛ ۲. خویشن‌داری که خشمش را با آن مهار کند؛ ۳. نیکو حکومت کردن بر افراد زیر فرمانش؛ تا آنجا که با ایشان مانند پدری مهربان باشد (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۰۷).

در حدیثی که فقها در نظریه ولایت فقیه نیز به آن استناد و استدلال می‌کنند، مشروعیت قدرت و مدیریت ولی فقیه منوط به عدالت فقیه شده است و مظهر کامل عدالت، غلبه بر هوای نفس و حفظ دین و اطاعت از دستورهای اسلام است: «فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَابِرًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالَفًا عَلَىٰ هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يَقْلُدُوهُ وَذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْضُ فُقَهَاءِ الشَّيْخَةِ لَا جَمِيعَهُمْ...» (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۷، ص ۱۳۱).

به‌هر حال یکی از شرایط زمامدار جامعه اسلامی در عصر غیبت، «عدالت» است و عقل حکم می‌کند که نمی‌توان زمام جامعه‌ای مبتنی بر یک عقیده را به کسی سپرد که

در عمل پایبند به آن اعتقاد نیست و التزامی به قوانین آن ندارد. از سوی دیگر، ما آیات و روایاتی داریم که اطاعت از فاسق و غیر عادل یا ولایت او را انکار می‌کند؛ مانند آیه شریفه «وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ» (کهف، ۲۸)؛ از کسی که او را از یاد خود غافل کرده‌ایم و او پیرو هوا و هوس خود است، پیروی مکن.

موضوع ولایت فقیه، بویژه در راستای سنجش عملکرد آن با موازین دینی، می‌تواند به‌عنوان الگویی مدیریتی نیز بررسی شود. در این الگو، مدیریت براساس اصول و قواعد دینی و اخلاقی بنیان‌گذاری می‌شود و حاکمیت و مسئولیت‌پذیری مدیران به این اصول وابسته است. برای اطمینان از تحقق اهداف سازمانی نیاز است که مدیران افزون بر دانش و مهارت‌های لازم، از اصول اخلاقی و دینی نیز پیروی کنند. این الگوی مدیریتی به‌نوعی تضمین می‌کند که تصمیم‌گیری‌ها و اجرای سیاست‌ها در راستای منافع عمومی و نه تنها خواسته‌های فردی انجام می‌گیرد؛ بنابراین ارزیابی عملکرد و رفتار مدیران براساس معیارهای مشخصی همچون عدالت، تقوا و پایبندی به اصول دینی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و می‌تواند به ایجاد اعتماد در بین اعضای سازمان و جامعه منجر شود.

## ۲-۳-۲. معیار قانون

در اصل ۱۱۱ از قانون اساسی آمده است: هرگاه رهبر از انجام وظایف قانونی خود ناتوان شود یا فاقد یکی از شرایط مذکور در اصول پنجم و ۱۰۹ گردد یا معلوم شود از آغاز فاقد بعضی از شرایط بوده است، از مقام خود برکنار خواهد شد. تشخیص این امر به عهده خیرگان مذکور در اصل ۱۰۸ است.

رهبر حکیم انقلاب اسلامی در بیانات خود به لزوم نظارت‌های درونی و همچنین نظارت بیرونی بر افراد و حاکمان توجه می‌دهد و می‌گوید: «نظارت درونی و احساس حضور در محضر حق، مانع از تخلف انسان‌ها می‌شود؛ اما این عامل در همه انسان‌ها به‌قدر کافی وجود ندارد؛ بنابراین نظارت بیرونی از مهمترین مسائل تمامی جوامع بشری است» (خامنه‌ای، ۱۳۷۵/۱۲/۰۶).

نظارت خبرگان بر رهبری، نظارت بر بقای شرایط و صلاحیت‌های اوست که از طریق نظارت استطلاعی هیئت تحقیق بر صفات، ویژگی‌ها و عملکرد او تحقق می‌پذیرد. افزون بر کنترل صفاتی و شرایط رهبری، که توسط مجلس خبرگان و با سازوکارها و تمهیدات پیش‌بینی‌شده انجام می‌شود، انواع دیگری از کنترل‌ها و محدودیت‌ها در مورد رهبری اعمال می‌گردد که از آن جمله می‌توان به برخی کنترل‌های قانونی مندرج در قانون اساسی اشاره کرد که رهبری و نهادهای تحت نظارت او را نیز شامل می‌شوند. از جمله در ذیل اصل ۱۰۷ قانون اساسی بر مساوات رهبر با سایر افراد کشور در برابر قانون تأکید شده است و بدین ترتیب، شخصیت حقیقی رهبر از هیچ‌گونه برتری و امتیاز فوق‌العاده‌ای نسبت به سایر آحاد ملت برخوردار نخواهد بود؛ همچنین در اصل ۱۴۴ قانون اساسی به مسئله کنترل مالی شخصیت حقیقی رهبر اشاره شده و رئیس قوه قضاییه مسئولیت رسیدگی به دارایی رهبر و تعداد دیگری از مقامات عالی حکومتی و همسر و فرزندان آنان را در قبل و بعد از خدمت عهده‌دار شده است تا برخلاف حق افزایش نیافته باشد (خرمشاد، ۱۳۸۲، ص ۸۵).

بنابراین نظارت‌های درونی دین‌مداری، عدالت، تقوا، اخلاق و... لازم است؛ اما کفایت نمی‌کند و لزوم نظارت نهادینه‌شده بیرونی بر حاکم و حکومت توسط مراجعی چون خبرگان منتخب مردم نیز ضروری و لازم است.

نظارت‌های قانونی و اصول‌مدیریتی که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده، از مهمترین عوامل بهبود مدیریت و کاهش خطاهای حکمرانی در نظام اسلامی است. این نظارت‌ها شامل کنترل‌های داخلی و خارجی می‌شوند که به‌طور هم‌زمان بر پابندی مدیران به اصول دینی و قانونی تأکید دارند. نظارت داخلی بر مبنای اصول اخلاقی، تقوا و عدالت استوار است و مدیران را به رعایت این ارزش‌ها در تصمیم‌گیری‌ها موظف می‌کند. نظارت خارجی که توسط نهادهای مستقل و منتخب مردم مانند مجلس خبرگان انجام می‌شود، تضمین می‌کند که رهبران و مدیران از مسیر صحیح منحرف نشوند و با قوانین و مقررات منطبق باشند. کنترل‌های قانونی نیز با شفافیت مالی و مسئولیت‌پذیری مدیران به کاهش خطرات سوءاستفاده از قدرت

کمک می‌کنند. ترکیب این نظارت‌ها و کنترل‌ها می‌تواند به افزایش شفافیت، پاسخ‌گویی و اعتماد عمومی منجر شود و در نتیجه، کارآمدی مدیریت و حکمرانی اسلامی را بهبود بخشد.

### ۲-۳-۳. مردمی‌سازی و مسئولیت‌پذیری اجتماعی

خداوند انسان‌ها را آزاد و مختار و درعین حال مسئول آفرید. یکی از مظاهر آزادی افراد، اصل رضایت و قبول عامه برای اظهار خواست و تمایل، پذیرش و نیز واگذاری امور و حمایت و همراهی کردن با نظام سیاسی دینی است. در قرآن کریم آمده است: «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ» (فتح، ۱۸). آیه شریفه بیعت را عامل خشنودی خداوند معرفی می‌کند و رضایت و خشنودی خدا را از همه نعمت‌های بهشتی برتر نشان می‌دهد. از ویژگی‌های عینی نظام سیاسی دینی، همان‌طور که در صدر اسلام بوده، وجود عناصر نظارت و کنترل قدرت از سوی مردم است؛ مانند امر به معروف و نهی از منکر، حاسبه، شورا و نصیحت ائمه مسلمین. وجود عناصر نظارتی و کنترلی، درحقیقت برای حفظ سلامت نظام و راهبرد بقا ضروری است؛ زیرا نظام سیاسی دینی برای بقای خود باید از تغییرات محیط و پیرامون خود آگاه شود و هماهنگی‌های لازم را با آنها به عمل آورد (پورفرد، ۱۳۸۵، ص ۱۵۶).

قرآن کریم به افراد جامعه اسلامی حق اعتراض و امر به معروف و نهی از منکر داده است و در برخی آیات گروه خاصی را برای عهده‌دار شدن این وظیفه ترغیب می‌کند؛ مانند: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران، ۱۰۴)؛ «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران، ۱۱۰) و «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (توبه، ۷۱). علت این ترغیب می‌تواند این باشد که انسان همواره در معرض خطا و لغزش قرار دارد؛ خوی قدرت‌طلبی و طمع، هر آن انسان را به سوی طغیان و ظلم می‌کشاند. نظارت بر قدرت برتر باعث جلوگیری از ظلم و فساد در جامعه خواهد شد؛ بنابراین «نظارت» نقش مهمی در تحقق و گسترش عدالت خواهد داشت. در این میان

نقش مردم در تحقق عدالت در جامعه نقش مهمی است؛ به این معنا که مردم بر عملکرد قدرت حاکم نظارت داشته باشند و چنانچه ظلم و خطایی را مشاهده کردند، امر به معروف و نهی از منکر کنند. این یک وظیفه همگانی برای جامعه اسلامی است (اخلاقی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۸). مسئله «النصیحة لأئمة المسلمین» یکی از سازوکارهای نظارت مردمی است که عاملی نیرومند در جهت تقویت صلاح حکمرانان و مانع خطا و اشتباه در اجرای سیاست‌های اتخاذشده به‌شمار می‌رود. این سازوکار، یکایک افراد جامعه را دربرمی‌گیرد (مؤسسه آینده روشن، ۱۳۸۸). پیامبر ﷺ فرمودند: «ثَلَاثَةٌ لَا يَغْلُ عَلَيْهَا قَلْبُ إِمْرِيٍّ مُسْلِمٍ: إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَالنَّصِيحَةُ لِأئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَاللُّزُومُ لِجَمَاعَتِهِمْ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۶۳)؛ سه چیز است که دل هیچ مسلمانی را در آنها دغلی نباشد: پاکدلی در کردار برای خدا، خیراندیشی برای پیشوایان مسلمانان و همراه بودن با جماعت مسلمانان. جایگاه و نقش مردم در فرهنگ و نظام مبتنی بر ولایت فقیه، در زمره مسائل رئیسه تفکر امامین انقلاب اسلامی در مسائل اجتماعی قرار دارد. از دیدگاه امام خمینی ﷺ، بدون همراهی مردم امکان تحقق و استمرار حکومت اسلامی وجود ندارد و در واقع حضور مردم مقدمه‌ای واجب برای این منظور است. به گفته ایشان، «پشتوانه یک حکومتی ملت است. اگر یک ملتی پشتوانه حکومت نباشد، این حکومت نمی‌تواند درست بشود؛ این نمی‌تواند برقرار باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ص ۴۵۹). از نظر امام خمینی ﷺ، امر به معروف و نهی از منکر بر همه مسلمانان واجب است. ایشان تبلور امر به معروف را حضور مردم در صحنه سیاسی و دخالت در این حوزه و نظارت بر آن می‌داند و آن را فریضه‌ای می‌شمارد که زمینه‌ساز مشارکت سیاسی است. امام خمینی ﷺ با اشاره به حدیث نبوی «کلکم راع و کلکم مسئول»، از این مشارکت یاد می‌کند و از این رو مردم را موظف می‌داند که بر امور سیاسی و حتی بر رهبری نظام نظارت داشته باشند:

همه و همه ملت موظف‌اند که نظارت کنند بر این امور... اگر من یک پام را کنار گذاشتم، کج گذاشتم، ملت موظف است که بگویند پایت را کج گذاشتی؛ خودت را حفظ کن. مسئله، مسئله مهم است. همه ملت موظف‌اند به

اینکه نظارت داشته باشند در همه کارهایی که الآن مربوط به اسلام است

(موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۵).

بنابراین اولاً در نظام اسلام و حکومت دینی همگان مسئول‌اند و هر مسئولی باید در برابر قانون پاسخ‌گو باشد؛ ثانیاً اصل امر به معروف و نهی از منکر شامل همگان و حتی فقیه جامع شرایط رهبری نیز می‌شود؛ ثالثاً نظارت عمومی و امر به معروف و نهی از منکر که بر مردم واجب است، نه تنها حق آنان، که وظیفه آنان است؛ ولی مراتبی دارد و باید از سهل‌ترین روش آغاز شود و در ابتدای کار نیازمند خشونت نیست و با طی مراتب امر به معروف و نهی از منکر، مشکل حل می‌شود. از همه آنچه گفته شد، معلوم می‌شود که رهبر مسلمانان در برابر قانون با دیگران یکسان است؛ چنان که این مطلب در قانون اساسی (اصل ۱۰۷) نیز آمده است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۴۹۶).

مشارکت فعالانه مردم و مسئولیت‌پذیری اجتماعی آنان در مدیریت نظام اسلامی یکی از اصول کلیدی برای بهبود حکمرانی و کاهش خطاهای مدیریتی است. این سازوکارها که از آموزه‌های دینی نشئت می‌گیرند، شامل اصولی مانند امر به معروف و نهی از منکر و نصیحت ائمه مسلمین هستند که به‌مثابه ابزارهای نظارت مردمی عمل می‌کنند. این ابزارها به تحقق عدالت و شفافیت در فرایندهای مدیریتی کمک می‌کنند و موجب تقویت صلاحیت و عملکرد حکمرانان می‌شوند.

در یک نظام مدیریت کارآمد، نظارت‌های مردمی و حضور فعالانه افراد در صحنه‌های سیاسی و اجتماعی، به‌عنوان یک وظیفه دینی و اجتماعی، تضمین‌کننده پاسخ‌گویی و شفافیت عملکرد حاکمان است. این مشارکت فعال باعث می‌شود که مدیران و حاکمان از مسیر صحیح منحرف نشوند و تصمیمات خود را براساس مصالح عمومی و اصول دینی اتخاذ کنند؛ بنابراین تقویت مشارکت مردمی و ایجاد بسترهای مناسب برای نظارت عمومی می‌تواند به بهبود فرایندهای مدیریتی و کاهش خطاهای حکمرانی در نظام اسلامی کمک کند و به‌مثابه یک سازوکار مؤثر در مدیریت کلان جامعه عمل نماید.

## نتیجه‌گیری و پیشنهادها

تحلیل سازوکارهای فقهی-سیاسی ولایت فقیه در چارچوب نظریه حکمرانی اسلامی نشان می‌دهد که این نظام، فراتر از یک الگوی ساختاری صرفاً ولایی، دارای سازوکارهای پویا و تعادل‌گر است که هدف آنها کاهش خطاهای حکمرانی و توجیه عدالت اداری در جامعه اسلامی است. این سازوکارها، با تلفیق اصول شرعی، عقلانی و اجتماعی، زمینه‌ساز بازتولید سرمایه اجتماعی، تقویت حکمرانی مشورتی، تأکید بر نظارت‌پذیری و ارزشیابی عملکرد حاکمان بر مبنای معیارهای دینی، عدالت‌محور و قانون‌مدارانه می‌شوند.

در این راستا، سرمایه اجتماعی - که در ابعاد آن اعتماد عمومی، همکاری اجتماعی و شبکه‌های مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی و دینی جای می‌گیرد - به‌عنوان یکی از پیامدهای کارکرد مؤثر ولایت فقیه، نقشی بنیادین در ارتقای کیفیت مدیریت عمومی ایفا می‌کند. این سرمایه، نه تنها از طریق مشروعیت شرعی ولی فقیه، بلکه از طریق تعامل پویا میان حاکمیت و جامعه بازتولید می‌شود و به‌عنوان یک عامل تسهیل‌گر در کاهش هزینه‌های اداری و افزایش کارآیی تصمیم‌گیری عمل می‌نماید.

از سوی دیگر، اصل مشورت در نظام ولایت فقیه، نه به‌معنای تفویض اختیار، بلکه به‌عنوان یک الزام عقلانی و شرعی در تصمیم‌گیری‌های سیاسی-اداری، مطرح است. بهره‌گیری از ظرفیت‌های تخصصی، علمی و تجربی اهل حلّ و عقد، از جمله فقها، متخصصان علوم انسانی و کارشناسان بخش‌های مختلف، باعث می‌شود که تصمیمات حکومتی بر پایه‌ی عقل جمعی و دانش تطبیقی شکل گیرد و از خطاها و تصمیم‌گیری‌های انفرادی و سوپژکتیو دور بماند.

همچنین، نظارت‌پذیری ولی فقیه و سایر مسئولان نظام، براساس معیارهای فقهی - از جمله عدالت، تقوا، علم به احکام شرعی و صلاحیت سیاسی - یکی از ارکان اساسی این نظام به‌شمار می‌رود. نهادهایی چون مجلس خبرگان رهبری، شورای نگهبان و مرجعیت فقهی مستقل، به‌عنوان سازوکارهای نهادینه‌شده نظارتی، ضمن حفظ ثبات سیاسی، از انحرافات ایدئولوژیک و عملکردی جلوگیری می‌کنند. این نظارت‌ها، در

عین حال که بر پایه‌ی مسئولیت‌پذیری دینی استوارند، با مفاهیم حقوقی معاصر شفافیت، پاسخ‌گویی و قانون‌مداری نیز هم‌خوانی دارند.

افزون بر این، مشارکت مردمی در نظام ولایت فقیه، نه صرفاً به‌عنوان یک حق سیاسی، بلکه به‌مثابه یک وظیفه دینی و اجتماعی از قبیل امر به معروف و نهی از منکر تلقی می‌شود. این مشارکت، از طریق انتخابات، نظارت عمومی و حضور فعال در فضای عمومی، به‌عنوان یک نیروی تعدیل‌گر در برابر هرگونه تمایل به استبداد یا بی‌پاسخ‌گویی عمل می‌کند و مشروعیت تصمیمات را در سطح جامعه تثبیت می‌سازد. در نهایت، برای تقویت این سازوکارها و ارتقای کارایی نظام حکمرانی اسلامی، پیشنهادهایی از قبیل:

تقویت آموزش‌های فقهی-اخلاقی مدیران، افزایش شفافیت مالی و عملکردی نهادهای حکومتی، ایجاد بسترهای نهادی برای مشارکت مؤثر شهروندان در تصمیم‌گیری‌های کلان، و تأکید بر مشاوره‌های تخصصی در سیاست‌گذاری‌های عمومی می‌تواند به‌عنوان راهبردهایی کارآمد در جهت کاهش خطاهای حکمرانی، تقویت عدالت اداری و بازتولید مشروعیت اجتماعی مطرح گردد.

در مجموع، ولایت فقیه، در همان اندازه‌ای که یک نظریه حکمرانی الهی است، یک سیستم فقهی-سیاسی پویا و خودتنظیم‌شونده نیز به‌شمار می‌رود که با بهره‌گیری از سازوکارهای داخلی نظارتی، مشورتی و مشارکتی، قادر است ضمن حفظ هویت اسلامی، پاسخ‌گوی نیازهای پیچیده جامعه معاصر باشد و زمینه‌ساز حکمرانی‌ای کارآمد، عادلانه و کم‌خطا گردد.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم.

ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۲ق). مسند الامام احمد. بیروت - لبنان: دار احیاء التراث العربی.

اخلاقی، غلام سرور. (۱۳۹۰). رابطه قدرت و عدالت در فقه سیاسی. قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.

ارسطا، محمدجواد. (۱۳۹۵). ادله عقلایی لزوم مشورت در حکومت اسلامی. پژوهش نامه متین، ۱۸(۷۳)، صص ۱-۱۴.

پورفرد، مسعود. (۱۳۸۵). قرآن؛ جمهوریت و مردم سالاری، پژوهش های قرآنی. ویژه نامه قرآن و مسائل جامعه معاصر، ۱۲(۴۵)، صص ۱۴۴-۱۶۱.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تفسیر موضوعی قرآن کریم. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۸). ولایت فقیه ولایت عدالت و فقاہت (تنظیم: محمد محرابی). قم: اسراء.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسه آل البیت لإحياء التراث.

حسینی خامنه ای، سیدعلی. (۱۳۷۵/۱۲/۰۶). دیدار مسئولان سازمان بازرسی با رهبر انقلاب. در: khamenei.ir

حکیم، سیدمحسن. (۱۳۷۴). مستمسک العروة الوثقی. قم: دارالتفسیر.

خرمشاد، محمدباقر. (۱۳۸۲). همایش بین المللی مردم سالاری دینی. قم: دفتر نشر معارف.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.

رجبی دهبرزویی، اصغر؛ بیدگلی، محمد. (۱۴۰۱). واکاوی مولفه های سبک زندگی مدیران در

- حکمرانی اسلامی از دیدگاه امام خامنه‌ای، رهیافت‌های نوین مدیریت جهادی و حکمرانی اسلامی، ۳(۷)، صص ۱۱۵-۱۳۰.
- سروش محلاتی، محمد. (۱۳۸۶). دین و دولت در اندیشه اسلامی. قم: بوستان کتاب.
- شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۴۰۷ق). نهج البلاغه (تحقیق: صبحی صالح). قم: مؤسسه دار الهجرة.
- شهید اول، شامی عاملی جزینی، محمد بن مکی بن محمد. (۱۴۱۷ق). الدروس الشرعية في فقه الإمامية (چاپ دوم). قم: مؤسسه النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
- شهید ثانی. (۱۴۱۳ق). مسالك الافهام في تنقيح شرايع الاسلامي. قم: مؤسسه المعارف الاسلاميه.
- فربودی، یوسف. (۱۳۷۹). خطای تصمیم‌گیری مدیران، دانش مدیریت، دوره ۵۰.
- قجری، علی؛ نوربخش، یونس. (۱۴۰۰). مطالعه نسبت مدل حکمرانی جمهوری اسلامی ایران با مدل حکمرانی خوب، مطالعات الگوی پیشرفت اسلامی ایران، ۹(۱۷)، صص ۳۹-۶۷.
- کلانتری، ابراهیم. (۱۳۹۳). کارآمدی نظام سیاسی مبتنی بر نظریه ولایت فقیه و ابزارهای آن، سیاست، دوره ۴۴، شماره ۳، صص ۴۶۵-۴۸۱.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مؤسسه آینده روشن. (۱۳۸۸). مجموعه آثار چهارمین همایش بین‌المللی دکنترین مهدویت با رویکرد سیاسی و حقوقی. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- محمدی اشتهازدی، محمد. (۱۳۷۸). رابطه متقابل ولایت فقیه و مردم. پاسدار اسلام، ش ۲۱۶.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۸). امام خمینی و حکومت اسلامی. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ق). دائرةالمعارف فقه مقارن. قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). یکصد و پنجاه درس زندگی. قم: نسل جوان.
- منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۸ق). دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الاسلاميه. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۷۹). ولایت فقیه حکومت اسلامی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۸۵). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.

موسوی شریانی، سیدجلال. (۱۳۹۸). شاخصه‌های ارزیابی کارآمدی سیاسی بر مبنای نصوص اسلامی در نظام برآمده از اندیشه ولایت فقیه، پژوهش‌های راهبردی انقلاب اسلامی، شماره ۸، صص ۴۵-۶۸.

مهدی‌پور، محمود. (۱۳۸۷). جایگاه عقل در فرهنگ اسلامی. نامه جامعه، اندیشه‌های قرآنی متفکران معاصر، شماره ۵۱، صص ۳۶ - ۴۰.

نجفی، محمدحسن. (۱۴۱۳ق). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

هادوی تهرانی، مهدی. (۱۳۷۷). ولایت فقیه مبانی، ادله و اختیارات. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

## **The Decision-Making Center in the Islamic State: An Analysis of Qur’anic Foundations and the Position of Leadership and the People<sup>1</sup>**

**Najaf Lakzaei<sup>1</sup>** 

**Reza Lakzaei<sup>2</sup>** 

1. Full Professor, Baqir al-Olum University, Qom, Iran (**Corresponding Author**).  
nlakzaee@bou.ac.ir
2. Assistant Professor, Imam Sadiq Islamic Sciences Research Institute, Qom, Iran.  
r.lakzaee@isri.ac.ir



### **Abstract**

This article examines the decision-making center in the Islamic state with an emphasis on Qur’anic foundations. The central issue addressed is the clarification of the position of leadership and the people in the decision-making process, as well as the role of divine legitimacy in the formation of the Islamic political system. The aim of the study is to analyze how divinely guided leadership and popular participation interact in political decision-making based on Qur’anic teachings. The findings indicate that the decision-making center in the Islamic state consists of a combination of divine leadership and popular participation, in such a way that leadership functions as the source of legitimacy, while the people act as the source of acceptability. The research method employed is an ijthadi approach and semantic analysis of Qur’anic and narrational texts. The novelty of the article lies in presenting a comprehensive model of

---

1. Lakzaei, N., & Lakzaei, R. (2025). The decision-making center in the Islamic state: An analysis of Qur’anic foundations and the position of leadership and the people. *Jurisprudence and Politics*. 6(11), 38-66. <https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73666.1106>

---

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

---

▣ **Received:** 2025/12/06 • **Revised:** 2025/12/29 • **Accepted:** 2026/03/10 • **Published online:** 2026/03/14

decision-making in the Islamic state that simultaneously attends to divine foundations and highlights the role of the people in political processes. By integrating jurisprudential, theological, and political foundations, the article offers a novel framework for analyzing Islamic political systems.

### **Keywords**

Decision-making center, Islamic state, leadership, popular participation, the Holy Qur'an, legitimacy.

## مركز اتخاذ القرار في الدولة الإسلامية: تحليل المبادئ القرآنية ودور القيادة والشعب<sup>۱</sup>

رضا لکزائي<sup>۲</sup>
نجف لکزائي<sup>۱</sup>

۱. أستاذ كامل، جامعة باقر العلوم عليه السلام، قم، إيران (الباحث المسؤول).  
 nlakzaee@bou.ac.ir

۲. أستاذ مشارك، معهد الإمام الصادق عليه السلام، قم، إيران.  
 r.lakzaee@isri.ac.ir



### الملخص

يتناول هذا المقال دراسة مركز اتخاذ القرار في الدولة الإسلامية مع التركيز على الأسس القرآنية. وتمثل الإشكالية الرئيسة في توضيح دور القيادة والشعب في عملية اتخاذ القرار، فضلاً عن دور الشرعية الإلهية في تشكيل النظام السياسي الإسلامي. يهدف البحث إلى تحليل كيفية تفاعل القيادة الإلهية مع المشاركة الشعبية في القرارات السياسية، وفقاً لما ورد في التعاليم القرآنية. وتشير النتائج إلى أنّ مركز اتخاذ القرار في الدولة الإسلامية يتكوّن من مزيج متكامل بين القيادة الإلهية والمشاركة الشعبية، بحيث تعمل القيادة كمرجع للشرعية، ويعمل الشعب كعنصر لإضفاء القبول والمشروعية الاجتماعية. يعتمد البحث على المنهج الاجتهادي وتحليل الدلالة في النصوص القرآنية والروايات، ويتميز بتقديم نموذج شامل لعملية اتخاذ القرار في الدولة الإسلامية، يجمع بين الاعتبارات الإلهية ودور الشعب في العملية السياسية. كما يوفر المقال إطاراً متكاملًا يجمع بين الأسس الفقهية والكلامية والسياسية لتحليل النظم السياسية الإسلامية.

### الكلمات المفتاحية

مركز اتخاذ القرار، الدولة الإسلامية، القيادة، المشاركة الشعبية، القرآن الكريم، الشرعية.

۱. الاستشهاد بهذه المقالة: لکزائي، نجف؛ لکزائي، رضا. (۱۴۰۴ هـ ش). ولاية الفقيه: آلية فقهية-سياسية لارتقاء بالإدارة وتقليص أخطاء الحوكمة في النظام الإسلامي. الفقه والسياسة ۶ (۱۱)، صص ۳۸-۶۶.  
<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73666.1106>

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

□ تاريخ الإستلام: ۲۰۲۵/۱۲/۰۶ • تاريخ التعديل: ۲۰۲۵/۱۲/۲۹ • تاريخ القبول: ۲۰۲۶/۰۳/۱۰ • تاريخ الإصدار: ۲۰۲۶/۰۳/۱۴



## مرکز تصمیم‌گیری در دولت اسلامی؛ تحلیل مبانی قرآنی

### و جایگاه رهبری و مردم<sup>۱</sup>



نجف لک‌زایی<sup>۱</sup>      رضا لک‌زایی<sup>۲</sup>

۱. استاد تمام، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران (نویسنده مسئول).  
nlakzaee@bou.ac.ir

۲. استادیار، پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق (ع)، قم، ایران.  
r.lakzaee@isri.ac.ir

### چکیده

این مقاله به بررسی مرکز تصمیم‌گیری در دولت اسلامی با تأکید بر مبانی قرآنی می‌پردازد. مسئله اصلی مقاله، تبیین جایگاه رهبری و مردم در فرآیند تصمیم‌گیری و نقش مشروعیت الهی در شکل‌گیری نظام سیاسی اسلام است. هدف مقاله، تحلیل چگونگی تعامل رهبری الهی و مشارکت مردمی در تصمیم‌گیری‌های سیاسی براساس آموزه‌های قرآنی است. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که مرکز تصمیم‌گیری در دولت اسلامی ترکیبی از رهبری الهی و مشارکت مردمی است، به طوری که رهبری به‌عنوان مرجع مشروعیت‌بخش و مردم به‌عنوان عامل مقبولیت‌ساز عمل می‌کنند. روش تحقیق در این مقاله، روش اجتهادی و تحلیل دلالتی متون قرآنی و روایی است. نوآوری مقاله در ارائه مدلی جامع از تصمیم‌گیری در دولت اسلامی است که هم به مبانی الهی توجه دارد و هم نقش مردم را در فرآیندهای سیاسی برجسته می‌سازد. مقاله با ترکیب مبانی فقهی، کلامی و سیاسی، چارچوبی نوین برای تحلیل نظام‌های سیاسی اسلامی ارائه می‌دهد.

### کلیدواژه‌ها

مرکز تصمیم‌گیری، دولت اسلامی، رهبری، مشارکت مردمی، قرآن کریم، مشروعیت.

۱. **استناد به این مقاله:** لک‌زایی، نجف؛ لک‌زایی، رضا. (۱۴۰۴). مرکز تصمیم‌گیری در دولت اسلامی؛ تحلیل مبانی قرآنی و جایگاه رهبری و مردم. فقه و سیاست، ۱۱(۶)، صص ۳۸-۶۶.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73666.1106>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۰/۰۸ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۹ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۲۳

نظام سیاسی اسلام به‌عنوان یکی از الگوهای حکمرانی مبتنی بر آموزه‌های دینی، همواره مورد توجه پژوهشگران علوم سیاسی و اندیشمندان اسلامی بوده است. یکی از مهمترین مباحث در این نظام، تعیین مرکز تصمیم‌گیری و نقش رهبری و مردم در فرآیندهای سیاسی است. قرآن کریم به‌عنوان منبع اصلی تشریح در اسلام، مبانی عمیقی درباره ساختار حکومت و جایگاه رهبری و مردم ارائه داده است. این مقاله با تمرکز بر آیات قرآنی و سیره نبوی، به بررسی جایگاه رهبری و مشارکت مردمی در تصمیم‌گیری‌های سیاسی می‌پردازد.

شاید مهمترین مطلبی که در این بحث مطرح می‌شود، مشروعیت باشد. به عبارت دیگر وقتی پرسیده می‌شود که مرکز تصمیم‌گیری کجاست یا کیست؟ پاسخ این است که مرکز تصمیم‌گیری همان جایی است که مشروعیت از آنجا می‌آید. بحث‌های بعدی هم که درباره مرکز تصمیم‌گیری مطرح می‌شود، به همین پرسش برمی‌گردد. بلافاصله مطلب دوم مطرح می‌شود که نقش رهبری و مردم در تصمیم‌گیری‌ها و هر کدام از بخش‌های دولت و جامعه در تصمیم‌گیری‌ها چیست؟ در مرتبه سوم وقتی اهمیت مرکز تصمیم‌گیری آشکارتر می‌شود که جامعه از شرایط عادی خارج شده و دچار بحران، فتنه، اختلاف و نزاع شود. در این صورت به مرکزی نیاز است تا آن ناآرامی را هدایت و مدیریت کند و اجازه ندهد جامعه متلاطم و گرفتار مخاطره شود. از این رو برخی از پژوهشگران (رحمانی‌زاده دهکردی، ۱۴۰۱، صص ۱۶۳-۱۹۶) به آسیب‌شناسی تصمیم‌گیری در نهادهای حاکمیتی توجه نشان داده‌اند. تعداد دیگری از محققان (جوادی آملی، ۱۳۷۲، صص ۱-۱۰) به نحوه سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری در مدیریت اسلامی پرداخته‌اند. پاره‌ای از تحقیقات هم به بحث نظام سیاسی در دیگر متون دینی از جمله نهج البلاغه تمرکز کرده‌اند (نبی‌لو و دیگران، ۱۳۹۸، صص ۱-۲۴). در این میان محققان به مطلق تصمیم‌گیری و یا چگونگی تصمیم‌گیری بیشتر توجه نشان داده‌اند (ر.ک: الوانی، ۱۳۸۹؛ منطقی، ۱۳۹۵؛ تاجی و دیگران، ۱۳۹۸؛ جی، ۱۳۸۴؛ کلیر، ۱۳۹۸؛ اسلام‌پناه و دیگران، ۱۳۹۷؛ افشردی، ۱۳۹۹). برخی از آثار هم به تصمیم‌گیری در یک حوزه خاص مثل سیاست خارجی پرداخته‌اند

(ر.ک: اسنایدر، ۱۳۸۹). علاوه بر این آثار، برخی از محققان به جنبه کاربردی تصمیم‌گیری توجه کرده‌اند، (ر.ک: آذر و دیگران، ۱۳۹۹). به نظر می‌رسد در آثار این حوزه، مسئله مقاله حاضر مغفول مانده است.

رویکرد مقاله حاضر سیستمی است. براساس تحلیل سیستمی هر نظام سیاسی از دو بخش دارد؛ بخش ساختار شامل چهار پرسش که عبارتند از: ۱. دلایل ضرورت تأسیس نظام سیاسی اسلامی؛ (ر.ک: لک‌زایی و دیگران، ۱۴۰۲، ص ۷-۳۱)؛ ۲. مرزهای نظام سیاسی اسلامی؛ ۳. عنصر کلیدی نظام سیاسی اسلامی؛ ۴. شبکه قدرت (ر.ک: لک‌زایی و دیگران، ۱۴۰۳، صص ۷-۳۲) و بخش کار کرد که دارای چهار پرسش است: ۱. مرکز تصمیم‌گیری در نظام سیاسی اسلامی؛ ۲. حدود قلمرو و اختیارات در نظام سیاسی اسلامی؛ ۳. جریان قدرت در نظام سیاسی اسلامی؛ ۴. بازخورد (ر.ک: فیرحی، ۱۳۸۲). مقاله حاضر در صدد است با رویکردی نظام‌مند و مبتنی بر نهادهای اساسی، با استفاده از روش استنباطی و روش دلالت که در دانش منطق (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۷) و دانش اصول فقه (عراقی، ۱۳۶۱، ص ج ۱، ۸۲) تبیین شده مرکز تصمیم‌گیری در دولت اسلامی را از منظر قرآن کریم ارائه نماید؛ بنابراین، این مقاله فقط به پرسش اول از پرسش‌های بخش کار کرد می‌پردازد و سایر پرسش‌ها را باید در مقالات دیگری ارائه کرد.<sup>۱</sup>

در منطق، دلالت به رابطه میان لفظ و معنا اشاره دارد. برای کشف مبانی قرآنی "مرکز تصمیم‌گیری در دولت اسلامی" و تبیین جایگاه رهبری و مردم، نباید تنها در گرو دلالت مطابقی و جستجوی عین عبارت نظام سیاسی یا مرکز تصمیم‌گیری باقی ماند. اگر چنین کنیم، این مفهوم را نوپدید و فاقد ریشه در متون اصیل خواهیم یافت. برای دستیابی به تحلیل عمیق‌تر، باید از دو سطح دیگر دلالت بهره گرفت: ۱. دلالت تضمینی: کشف اجزای ضروری و جدایی‌ناپذیر یک مفهوم کلان. ۲. دلالت التزامی: کشف لوازم عقلی، عرفی و شرعی یک گزاره که در متن نیامده، اما از فهم آن ضرورت می‌یابد.

۱. مقاله برگرفته از پروژه پژوهشی انجام شده در پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی است. در این پروژه به تمامی هشت پرسش تحلیل سیستمی توجه شده است.

این نوشتار با به کارگیری این رویکرد سه سطحی، یعنی نظریه دلالت مطابقی، تضمینی و التزامی، در پی آن است تا با عبور از سطح الفاظ و رسوخ به عمق مفاهیم قرآن کریم، چارچوب نظری "مرکز تصمیم‌گیری در دولت اسلامی" و نقش محوری "رهبری" و "مردم" در آن را بازشناسی کند.

بنابراین ابتدا به تحلیل ارکان نظام سیاسی اسلام پرداخته می‌شود که شامل رهبری، مکتب، امت و دولت است. رهبری به عنوان عنصر کلیدی، مشروعیت خود را از خداوند دریافت می‌کند، اما تحقق دولت اسلامی بدون مشارکت و بیعت مردم ممکن نیست. مقاله حاضر نشان می‌دهد که چگونه قرآن کریم هم به نقش رهبری به عنوان مرجع نهایی تصمیم‌گیری تأکید دارد و هم مشارکت مردمی را در قالب بیعت و مشورت به رسمیت می‌شناسد. در ادامه، به بررسی آیاتی پرداخته می‌شود که جایگاه رهبری در تصمیم‌گیری‌های کلان و شرایط بحرانی را تبیین می‌کنند. همچنین، نقش مردم در فرآیندهای سیاسی از طریق بیعت و مشورت مورد تحلیل قرار می‌گیرد. این مکتوب، با نگاهی سیستماتیک، به تبیین تعامل میان رهبری و مردم در نظام سیاسی اسلام می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه آموزه‌های قرآنی می‌توانند چارچوبی برای تحلیل و نقد نظام‌های سیاسی معاصر ارائه دهند.

نوآوری مقاله در ارائه مدلی است که هم به نقش رهبری به عنوان مرجع مشروعیت‌بخش توجه دارد و هم مشارکت مردمی را در قالب بیعت و مشورت به رسمیت می‌شناسد و بین اسلامیت و جمهوریت، جمع سالم برقرار می‌سازد. این مدل می‌تواند به عنوان چارچوبی برای نقد نظام‌های سیاسی معاصر و طراحی الگوهای حکمرانی مطلوب مورد استفاده قرار گیرد.

## الف. ارکان نظام سیاسی اسلام

مراحل تکوین اسلام به مثابه یک نظام کلان در سیره نبوی چهار بخش دارد: در مرحله اول، عنصر رهبری است که از سوی خداوند تکون یافته، یعنی شخص حضرت محمد ﷺ به وسیله نزول وحی مبعوث گردیده، سپس با نزول وحی عنصر دوم، که

مکتب می‌باشد به تدریج و طی بیست و سه سال پدید آمده است. عنصر سوم، امت و پیروان ایشان هستند. اولین عبارت میثاق و قانون اساسی مدینه این است که مسلمانان قریش که از مکه مهاجرت کرده‌اند و مردم یثرب و هر کس که از این پس اسلام بیاورد، امت واحده هستند: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه و سلم، بين المؤمنين و المسلمين من قریش و يثرب، و من تبعهم، فلحق بهم، و جاهد معهم، إنهم أمة واحدة» (ابن هشام، بی‌نا، ج ۱، ص ۵۰۱). عنصر چهارم هم دولت است. نکته مهمی که قابل یادآوری است، وجود فاصله‌ای است که میان تکوین رهبری و تکوین دولت اسلامی به معنای اخص دیده می‌شود؛ یعنی اول رهبری به وجود می‌آید، در این پیدایش، صد در صد نصب و مشروعیت به خدای متعال بر می‌گردد و برای مردم نقشی قابل تصور نیست. اگر پرسیده شود، نقش مردم در انتخاب یک فرد به پیامبری چیست؟ در پاسخ باید گفت، که نبی جز اینکه برای هدایت مبعوث می‌شود مردم نقش دیگری در اینکه فردی به پیامبری مبعوث شود، ندارند. رهبری الهی چه در بخش پیامبری و چه در بخش ائمه معصومین علیهم‌السلام که به نام از سوی خدا تعیین می‌شوند و حتی در مورد فقهای جامع‌الشرایط که به نشان، از سوی خدای متعال متوجه افراد واجد شرایط می‌شود شرعیت خود را از خداوند متعال و ملاک‌ها و معیارهای الهی می‌گیرد. به تعبیر فارابی، رئیس اول فاضل، کسی است که حرفه زمامداری‌اش مرتبط با وحی الهی است (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۴۳؛ فارابی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۲).

دولت نبوی با بیعت مردم در یثرب متولد می‌شود و بدون این بیعت که نشان دهنده پذیرش و مقبولیت رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، به عنوان رئیس دولت، توسط امت است، امکان نداشت دولت ایشان تأسیس شود. از این نکته این نتیجه به دست می‌آید که برخی از آیات قرآن کریم مثل: «فَدَكَّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُدَكَّرٌ لَشَيْءٍ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ»؛ پس تذکر ده، که تو فقط تذکر دهنده‌ای\* تو بر آنان مسلط نیستی [که به قبول ایمان مجبورشان کنی] (غاشیه، ۲۱ و ۲۲). مربوط به شأن رهبری و شأن ابلاغ وحی حضرت است. یا آیه «أَنْزَلْكُمْ فِيهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ»؛ آیا [در صورتی که اجباری در پذیرش دین نیست] می‌توان شما را به پذیرش آن در حالی که آن را خوش ندارید، وادار کنیم؟ (هود، ۲۸)، یا

آیه «أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ»؛ یعنی پس آیا تو مردم را وادار می‌کنی تا به اجبار مؤمن شوند؟! (یونس، ۹۹)، مربوط به بخش رهبری است. رهبری در اسلام شئون مختلفی دارد.

مهمترین شأن رهبری تبیین دین و تلاش برای اقامه دین است. در مورد شخص پیامبر ﷺ با دریافت و ابلاغ وحی این امر شروع می‌شود و در مورد ائمه علیهم‌السلام تبیین دین و معارف الهی و تلاش برای اقامه آن و در مورد فقیه جامع‌الشرایط افتاء در امر دین و پیگیری برای اقامه آن است.

شأن دیگر رهبر، ولایت و قضاوت است. ولایت و قضاوت عهده‌دار بخشی از اقامه دین است که در گذشته الزاماً ملازم با تأسیس دولت بوده در بسیاری از موارد رهبران الهی با اینکه دولت را در اختیار نداشتند، ولی اقدام به قضاوت می‌نمودند. هرچند امروزه دیگر چنین کاری مقدور نیست.

شأن بعدی رهبر، تأسیس دولت است. دولت از ابزارهای مورد نیاز برای اقامه بخشی از آموزه‌های دینی و بویژه تشکیل جامعه اسلامی و در نهایت تمدن اسلامی است. همین مسئله باعث می‌شود که به لحاظ تاریخی و نیز نظری شاهد تفکیک رهبری و تحقق دولت باشیم. چون ابتدا رهبری و در مرتبه بعد دولت شکل می‌گیرد. چنان‌که در مورد خود رسول اعظم ﷺ این‌گونه اتفاق افتاد.

پس حضرت رسول الله ﷺ شأن و وظیفه دیگری به جز دریافت و ابلاغ وحی هم دارد و آن وظیفه، تشکیل دولت اسلامی است. در این بخش دیگر بحث «فَدَكَّرُوا إِنْ مَّا أَنْتَ مُدَكِّرٌ» (غاشیه، ۲۱) و یا «مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ» (مائده، ۹۹) نیست. بلکه اینجا بحث حکومت و دولت است. اگر به شئون متعدد آن حضرت توجه نگردد، آیات اشتباه فهمیده می‌شود. چنانچه بعضی اشتباه فهمیده و گفته‌اند، که در قرآن کریم آمده است «مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ» (مائده، ۹۹) بر پیغمبر جز تبلیغ (احکام الهی) و وظیفه‌ای نیست و از این خواسته‌اند جدایی دین از سیاست را نتیجه بگیرند. در پاسخ باید گفت پس آیاتی چون «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (مائده، ۳۸) یا «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ» (توبه، ۷۳) یا «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ

شَيْئًا وَلَا يَسْرِفْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يُغْنِلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَلَا أَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعُهُنَّ» (ممتحنه، ۱۲) یا «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء، ۵۹) یا «أَلَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ» (نساء، ۶۰) که وظایف متعددی برای پیامبر ﷺ بر شمرده چه می شود؟

بنابراین باید شئون مختلف رهبر مد نظر قرار گیرد، رهبر افزون بر معرفی دین، شأن دیگری که تشکیل دولت است هم دارد. وقتی وحی را ابلاغ و یا مردم را دعوت می کند و می گوید: «قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَقْلِحُوا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۲۰۲) بگوئید، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تا رستگار شوید. یا «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل، ۱۲۵) (مردم را) به سوی راه پروردگارت با منطقی حکیمانه و ادله قانع کننده و با پندی نیک و بیداری بخش و عبرت آموز دعوت کن و با آنان به نیکوترین وجهه محاجه و مجادله نما. (این وظیفه تو است). لذا حتی در یک دولت طاغوتی یا جامعه مشرک هم باشد دعوت خود را شروع می کند و از تشکیل دولت غافل نیست. شأن و وظیفه دیگری دارد که خدا بر دوش او گذاشته که همان تشکیل دولت است. و این معمولاً متأخر از ابلاغ و تربیت پیروان است. اگر مردم حضور پیدا نکنند و یک هسته اولیه شجاع مؤمن ایثارگر مجاهد پیرامون رهبر شکل نگیرد، دولت تأسیس نمی شود. چنانچه در سیزده سالی که رسول اکرم ﷺ در مکه تشریف داشتند، بسط ید برایشان حاصل نشد و نتوانستند بسیاری از احکام را اجرا کنند. حتی بسیاری از احکام الهی ابلاغ نشد و بلکه زمانی ابلاغ شد که دولت اسلامی در مدینه شکل گرفت، و بعد چون بسط ید حاصل شد، به مرور احکام الهی یکی پس از دیگری تشریح گردید.

برای تحقق نظام و دولت اسلامی از منظری دیگر می توان سه رکن در نظر گرفت. رکن اول استحقاق، لیاقت و شایستگی است. رکن دوم مشروعیت و انتصاب الهی شخص به سمت رهبری به اسم یا صفات. رکن سوم بحث بسط ید، مقبولیت، بیعت و انتخاب مردم.

وقتی حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام از سوی خدای متعال به مقام امامت منصوب گردید و به

ایشان خطاب شد: «قَالَ إِيَّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» آن حضرت پرسید: «قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي» آیا این منصب امامت در ذریه من هم ادامه پیدا می‌کند؟ خدای متعال فرمود: «قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره، ۱۲۴) پیمان من به ستمکاران نمی‌رسد. در اینجا بحث به مقام اول و دوم مربوط می‌شود. یعنی پاسخ خدای متعال این است که من تو را چون استحقاق و لیاقت و شایستگی داشتنی به منصب امامت منصوب کردم. این منصب امامت پس از منصب نبوت بوده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۶۸) و ذریه تو هم اگر دامنشان به ظلم آلوده باشد به این مقام نمی‌رسند. وقتی فردی به رسالت یا نبوت یا امامت منصوب می‌شود، واجب اطاعه می‌گردد، و منصبش الهی است. در مورد خود پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ همین‌طور است، سیزده سالی که حضرت در مکه تشریف داشتند واجب اطاعه و منصوب از سوی خدای متعال هستند و برای تشکیل حکومت اسلامی تکلیف دارند، ولی چون زمینه و شرایط آن فراهم نمی‌شود. مرحله تحقق دولت اسلامی به بحث بسط ید و بیعت و مقبولیت موکول می‌شود.

علت اینکه انبیا برای تشکیل دولت تلاش می‌کنند و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ موظف است، که دولت تأسیس کرده و بیعت مردم را پیگیری کند، در حدیثی از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام ذکر شده است، حضرت فرموده‌اند: «قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَأُعَذِّبَنَّ كُلَّ رَعِيَّةٍ فِي الْإِسْلَامِ ذَانَتْ بِوَلَايَةِ كُلِّ إِمَامٍ جَائِرٍ لَيْسَ مِنَ اللَّهِ وَ إِنْ كَانَتْ الرِّعِيَّةُ فِي أَعْمَالِهَا بَرَّةً تَقِيَّةً وَ لَا غُفُونَ عَنْ كُلِّ رَعِيَّةٍ فِي الْإِسْلَامِ ذَانَتْ بِوَلَايَةِ كُلِّ إِمَامٍ عَادِلٍ مِنَ اللَّهِ وَ إِنْ كَانَتْ الرِّعِيَّةُ فِي أَنْفُسِهَا ظَالِمَةً مُسِيئَةً.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۷۶). خدای تبارک و تعالی فرموده است: هر رعیتی را که در اسلام با پیروی از پیشوای ستمگری که از جانب خدا نیست، دینداری کند، قطعاً عذاب می‌کنم. هر چند وی در اعمال خود نیکوکار و پرهیزگار باشد. و از هر رعیتی که در اسلام با پیروی از پیشوای عادل از جانب خداست، دینداری کند، حتماً گذشت می‌کنم، اگرچه آن رعیت نسبت به خود ستمگر و بدکردار باشد. این حدیثی عجیب و بسیار مهم و فهم آن هم با رویکرد سیستمی آسان می‌شود.

حضرت آیت الله خامنه‌ای در سخنرانی که مربوط به قبل از انقلاب و اوایل دهه پنجاه می‌شود، برای فهم مطلب مثال زده‌اند به راننده‌ای که می‌خواهد شخصی را از

مشهد به نیشابور برود. اگر راننده به جای اینکه به سمت نیشابور برود، به خاطر کار شخصی خودش به قوچان برود، در این صورت آن فرد به هدف و مقصد نمی‌رسد، هر چند ماشین گران قیمت و همراهان نیک و خوش اخلاق باشند و راننده خیلی عالی رانندگی کند. اما اگر در این مسیر، ماشینی معمولی با راننده‌ای امین و راه بلد باشد، مسافران را به مقصد می‌رساند، هر چند برخی از مسافران رفتار خوبی هم نداشته باشند. این دو مدلی که امام باقر علیه السلام از قول خداوند نقل کرده‌اند، این گونه است (امام خامنه‌ای، ۱۳۹۷، ص ۵۰۰).

گاهی در حکومتی، مثل همان راننده اتومبیل، فرمانروای جائری حکومت می‌کند. ممکن است در این حکومت، همه چیز از نظر رفاه مادی و آسایش خیلی مرتب باشد ولی شخص را به مقصد نمی‌رساند. یعنی هر مقدار که هم از نظر دنیایی به وی خوش بگذرد، بعد از اینکه از این دنیا رفت می‌بیند، که باید به جهنم برود، و نتیجه عملش به صورت جهنم تجلی می‌یابد. اما اگر نه در یک حکومتی زندگی کند، که حکومت عادل و مشروع باشد، هر چند مشکلاتی هم مثل جنگ، تحریم و سختی‌های دیگر وجود داشته باشد، مطمئن است که مسیر را درست می‌رود و به مقصد می‌رسد. لذا این حدیث می‌فرماید اگر انسان مؤمنی در حکومت جائری زندگی کند، به مقصد نمی‌رسد و اعمالش قبول نمی‌شود. اما اگر همین انسان مؤمن در حکومت عادل‌تری زندگی کند، ولو عملکردش هم دچار مشکل باشد، خداوند متعال می‌فرماید این فرد را عفو می‌نمایم چون در اصل رسیدنش به مقصد مخاطره‌ای ایجاد نمی‌گردد. بنابراین وظیفه هر پیامبری از جمله پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است، که تشکیل دولت دهد و نسبت به آن بی‌توجه نباشد. البته این کار در صورتی میسر است که گروهی از مردم دعوتش را بپذیرند تا رهبر بتواند با همراهی امت قدرت پیدا کرده و موفق به دولت تشکیل شود.

### ب. جایگاه مردم در مرکز تصمیم‌گیری

درباره مردم سالاری چه از نوع دینی و چه از نوع غیردینی آن سخن بسیار گفته شده است. برخی هم مردم سالاری را مترادف دموکراسی گرفته‌اند و در نتیجه قدمت بحث را

از لحاظ زمانی به چند سده قبل از میلاد و از لحاظ به مکانی به کعبه آمال خویش یعنی یونان باستان رسانده‌اند. البته نه همه یونان و فقط آتن. نه نسبت به همه مردم فقط نسبت به مردها و باز نه همه مردها بلکه مردان ثروتمند. یعنی در دموکراسی و مردم سالاری آتنی برده‌ها، زنان و فقرا حق رأی نداشتند و فقط ثروتمندهای آتنی نه همه یونانی‌ها سند دموس و کراسی دموس را به نام خود سند زدند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۱). از نظر مکتب اسلام، حقوق زن و مرد مساوی است گرچه مشابه نیست. از این رو چنانکه مردان حق رأی دارند، زنان هم حق رأی دارند که در سوره ممتحنه از آن بحث شده است.

به جد معتقدیم که نباید از واژه دموکراسی استفاده کرد. تا همین جا که استفاده کرده‌ایم، کفایت می‌کند. به اندازه‌ای راجع به این واژه در غرب اختلاف نظر وجود دارد که کسی مثل روسو می‌نویسد: «هرگز در جهان دموکراسی به مفهوم واقعی وجود نداشته است و هرگز هم وجود نخواهد داشت» (روسو، ۱۳۸۹، ص ۲۸۷).

قرآن می‌فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا (بقره، ۱۰۴)؛ ای کسانی که ایمان آوردید (هر گاه خواستید از پیامبر خواهش کنید شمرده‌تر سخن گوئید تا بهتر حفظ کنید با تعبیر) (راعنا) تعبیر نکنید (چون این تعبیر در اصطلاح یهودیان نوعی ناسزا است و آنان با گفتن آن پیامبر را مسخره می‌کنند) بلکه بگویید (انظرننا). (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۶۹). از این آیه استفاده می‌شود که باید در انتخاب و کاربرد واژگان دقت داشت و مراقب بود که معنا را به درستی منتقل کند و نباید هم دشمن از آنها سوء استفاده نماید. ما باید با ادبیات خودمان سخن بگوییم. لذا به جای دموکراسی از لفظ مردم سالاری دینی باید استفاده کنیم. خداوند متعال در سوره فتح می‌فرماید، پیامبر و مسلمانان برای انجام حج عازم مکه شدند، در نزدیکی مکه مشرکان جلوی قافله مسلمانان را گرفتند. نماینده پیامبر برای مذاکره به مکه رفت، شایعه‌ای منتشر شد که مشرکان وی را به شهادت رسانده‌اند. در این هنگام حضرت، مؤمنان همراه خود را گرد آورده و با آنها بیعت کرد که اگر چنین اتفاقی افتاده باشد، به دفاع از خود پردازند: «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ

عَلَيْهِمْ وَأَنْأَبُهُمْ فَتَحَا قَرِيْبًا» (فتح، ۱۸)؛ بی تردید خداوند از مؤمنان هنگامی که در زیر آن درخت (سدر در حدیبیه) با تو بیعت می کردند خشنود گردید، پس آنچه را در دل‌های آنان بود (مثل نگرانی وقوع جنگ زیرا اینها اصلاً برای جنگ نیامده و تجهیزاتی با خودشان نیاورده بودند) دانست، در نتیجه بر آنان آرامش و اطمینان (قلب) نازل کرد، و پیروزی نزدیکی را به آنها پاداش داد.

این بیعت به خاطر اعلام رضایت الهی از افراد حاضر در آن، که از عبارت "رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ" به دست می‌آید، به "بیعت رضوان" مشهور شده است. این بیعت برای اصل رهبری الهی نیست. بلکه برای این است که اگر برای نماینده حضرت که به مکه رفته اتفاقی افتاد، تحت فرماندهی ایشان در برابر مشرکان از خود دفاع کنند و این امری دولتی است. در واقع بیعت در اینجا، برای بسط ید و پیدایش قدرت است تا ایشان بدون هیچ دغدغه‌ای جنگ علیه دشمن را فرماندهی کند.

آیه بعدی می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَتَ فَإِنَّمَا يَنْكُتُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَتِهِ أَجْرًا عَظِيمًا» (فتح، ۱۰)؛ یقیناً کسانی که با تو بیعت می‌کنند، جز این نیست که با خدا بیعت می‌کنند [دست تو که به منزله دست خدا، بالای دست‌های آنان است. پس کسی که پیمان می‌شکند، فقط به زیان خود می‌شکند، و کسی که به پیمانی که با خدا بسته است وفا کند، خدا به زودی پاداشی بزرگ به او می‌دهد.

بنابراین بیعت با پیامبر ﷺ مثل بیعت با خداست و دست خدا هم که بالای دست‌ها می‌باشد. چون بیعت این‌گونه بوده که دست راست را مثل مصافحه یا کمی جدی‌تر به دست راست دیگری می‌زدند. در ادامه آیه بیعت شکنی را نکوهش کرده و می‌فرماید، اگر کسی بیعت خود را بشکند، پیمان را به ضرر خودش نقض کرده است، و هر کس به پیمانی که با خدا بسته وفادارتر باشد، خداوند هم به او پاداش عظیم خواهد داد.

مشابه بیعت رضوان، در جنگ بدر هم اتفاق افتاده است. مسلمانان برای تقاص اموالی که مشرکان از ایشان در مکه مصادره کرده بودند، تصمیم می‌گیرند که کاروان

تجاری مشرکان را مصادره کنند. وقتی که با کاروان و لشکر نظامی آنها مواجه می‌شوند پیامبر ﷺ از ایشان برای جنگیدن بیعت می‌گیرد.

آیه‌ای دیگر در سوره مائده که بنا بر قولی در شمار آخرین سوره‌هایی است که نازل شده درباره بیعت می‌فرماید: «وَأَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (مائده، ۷)؛ و نعمت خدا را بر خود و پیمانش را که [در لزوم اطاعت از او و پیامبرش] با شما محکم و استوار کرد، یاد کنید، هنگامی که گفتید: شنیدیم و اطاعت کردیم و از خدا پروا کنید زیرا خدا به آنچه در سینه‌هاست، داناست.

در این آیه از بیعت تعبیر به میثاق شده است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۱۷). خداوند می‌فرماید به یاد آورید نعمت الهی بر خود و میثاقی که شما به او متعهد شده و بیعت بستید و گفتید: «سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا». همچنین بیعت با پیامبر ﷺ را نعمتی الهی برشمرده و توصیه می‌نماید که آن را مرتب به یاد بیاورید و خدا را بر این نعمت شکر کنید و تقوا داشته باشید، که تقوا عامل استمرار بیعت است.

فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام به مالک اشتر که فرمود: «وَإِنَّمَا عِمَادُ الدِّينِ وَجَمَاعُ الْمُسْلِمِينَ وَالْعِدَّةُ لِلْأَعْدَاءِ الْعَامَّةِ مِنَ الْأُمَّةِ» ستون دین و محل جمعیت مسلمین و کارسازی و تهیه از جهت دشمنان، عامه از امتند. «عماد الدین» و «جماع المسلمین» بودن مردم به این معناست که قدرت واقعی امت در وحدت و حضور آنان است و دست یاری خداوند با جماعت است و نقش مردم در برپایی اسلام و حکومت اسلامی، واقعی است. به این ترتیب، این فراز جمهوری و مقبولیت جمهور را معنا می‌کند، چنان‌که انتخاب الهی رهبر، به اسم یا وصف، اسلامی بودن را نشان می‌دهد.

### ج. جایگاه رهبری در مرکز تصمیم‌گیری

افزون بر آیات بیعت که گذشت آیات دیگری هم هست که پیامبر ﷺ را مرکز تصمیم‌گیری در دولت اسلامی معرفی می‌نماید. مانند آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا

أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نساء، ۶۰)؛ آیا به کسانی که گمان می‌کنند به آنچه بر تو و پیش از تو نازل شده ایمان آورده‌اند، ننگریستی، که می‌خواهند [در موارد نزاع و اختلافشان] داوری و محاکمه نزد طاغوت برند؟ [همان حاکمان ستمکار و قاضیان رشوه‌خواری که جز به باطل حکم نمی‌رانند] در حالی که فرمان یافته‌اند به طاغوت کفر ورزند، و شیطان [با سوق دادنشان به محاکم طاغوت] می‌خواهد آنان را به گمراهی دوری [که هرگز به رحمت خدا دست نیابند] دچار کند. که نهی از مراجعه به حاکم طاغوت می‌کند.

آیات مشورت مثل «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران، ۱۵۹)؛ و در کارها با آنان مشورت کن، و آیه «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری، ۳۸)؛ و آنان که کارشان را به مشورت یکدیگر انجام می‌دهند، به همین مطلب اشاره دارد. هر چند سوره شوری از جمله آخرین سوره‌های مکی است که در سال سیزدهم بعثت نازل شده است. ولی سوره آل عمران مدنی است. و آیه اش مربوط می‌شود به بحث امور اجرایی دولت و نه رهبری الهی. مراد این است که در جایی که وحی نیامده است، رهبر الهی و حکومت اسلامی درباره آن امور با مردم مشورت و براساس آن تصمیم می‌گیرند. چنانچه در موارد مختلف در سیره نبوی چنین اتفاقی افتاده است. از جمله در ماجرای مربوط به جنگ احد.

آیه‌ی دیگر مورد بحث آیه «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَزْبًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (نساء، ۶۵) نه، سوگند به پروردگارت که ایمان نیاورند، مگر آنکه در نزاعی که میان آنهاست تو را داور قرار دهند و از حکمی که تو می‌دهی هیچ ناخشنود نشوند و سراسر تسلیم آن گردند. باز این آیه هم تأکید دارد بر اینکه پیامبر ﷺ مرکز تصمیم‌گیری بویژه در امور قضایی است.

تصمیم‌گیری در حوزه سیاسی دو فضا دارد، یک‌بار تصمیم‌گیری در شرایط عادی است و تصمیمات طبق چارچوب‌های جاری گرفته می‌شود. اما وقتی شرایط بحرانی است، مرکز تصمیم‌گیری اهمیت پیدا می‌کند. مثلاً در کشور خودمان وقتی مشکلی پیش بیاید، بعضی‌ها می‌گویند که فرمانروم برگذار شود، دیگری معتقد است که رهبری

اعمال نظر کند، یا مثلاً کسی ممکن است بگوید، که مجلس تصمیم بگیرد. این به مرکز تصمیم‌گیری و نحوه تعریف مشروعیت مربوط می‌شود. در واقع همان مقامی که باعث مشروعیت است، مرکز تصمیم‌گیری هم می‌باشد.

شاید مهمترین آیه مربوط به مرکز تصمیم‌گیری در نظام اسلامی، آیه «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمِئَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا» (احزاب، ۳۶)؛ و هیچ مرد و زن مؤمنی را نرسد هنگامی که خدا و پیامبرش کاری را حکم کنند برای آنان در کار خودشان اختیار باشد و هر کس خدا و پیامبرش را نافرمانی کند یقیناً به صورتی آشکار گمراه شده است. این آیه دقیقاً بحث مرکز تصمیم‌گیری را تعیین می‌کند، پس به طور کلی اگر سؤال شود که مرکز تصمیم‌گیری در جامعه اسلامی چیست؟ این آیه به ما جواب می‌گوید، زمانی که خدا و رسول او در مورد امر - دو تعبیر «امر» و «قضی» هر دو از تعابیر حکومتی هستند - و مسئله‌ای تکلیف را مشخص کردند، دیگر هیچ مرد و زن مؤمنی اختیار مخالفت با آن را ندارد. و اگر کسی نسبت به حکم صادره از سوی خدا و رسول مخالفت نماید گرفتار گمراهی آشکار شده است. پس مرکز تصمیم‌گیری رهبر جامعه اسلامی است.

در چند آیه بعدتر آمده است: «مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مُقَدُّورًا» (احزاب، ۳۸)؛ یعنی بر پیامبر در آنچه خدا برای او مقرر و لازم کرده منعی نیست، خدا این روش را درباره کسانی [از پیامبران] که پیش از این گذشته‌اند مقرر داشته است و همواره فرمان خدا نافذ و اندازه‌گیری شده است. این آیه باز تأکید می‌کند که برای حضرت داوری افکار عمومی، در مقابل دستورهای الهی مهم نیست. آیه بعدی هم باز تأکید بر همین مطلب است «الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا» (احزاب، ۳۹)؛ یعنی همانان که همواره رسالت‌های خدا را [به مردم] می‌رسانند و از او می‌ترسیدند و از هیچ کس جز او نمی‌ترسیدند و خدا برای حسابرسی کافی است. هر دو آیه اخیر تأکید می‌کند، بر اینکه فقط باید در پی تبلیغ رسالات الهی بود. و جز خدا از هیچ کس نهراسید. از این آیه چند نکته راجع به بحث مرکز تصمیم‌گیری به دست می‌آید.

## ۱. گستره اختیارات رهبری

از این دو آیه اخیر این نکته روشن می‌شود که در بخش رهبری الهی، در جایی که وحی و دستورات خدای متعال باشد، آنجا مرکز تصمیم‌گیری رهبر الهی است. لذا قرآن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ» (مانده، ۶۷)؛ ای فرستاده ما، آنچه را از جانب پروردگارت به سوی تو نازل شده ابلاغ کن، و اگر چنین نکنی (گویی هیچ) پیام او را ابلاغ نکرده‌ای.

آیات دیگری در سوره نساء ذکر شده که به روشن تر شدن بحث کمک می‌کند. خداوند می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء، ۵۸ و ۵۹)؛ خدا به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانش بازگردانید و هنگامی که میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید. یقیناً [فرمان باز گردانیدن امانت و عدالت در داوری] نیکو چیزی است که خدا شما را به آن موعظه می‌کند بی‌تردید. خدا همواره شنوا و بیناست. \* ای اهل ایمان! از خدا اطاعت کنید و [نیز] از پیامبر و صاحبان امر خودتان [که امامان از اهل بیت‌اند و چون پیامبر دارای مقام عصمت می‌باشند] اطاعت کنید. و اگر درباره چیزی [از احکام و امور مادی و معنوی و حکومت و جانشینی پس از پیامبر] نزاع داشتید، آن را [برای فیصله یافتنش] اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید، به خدا و پیامبر ارجاع دهید این [ارجاع دادن] برای شما بهتر و از نظر عاقبت نیکوتر است.

خداوند در این آیه می‌فرماید: حال که بیعت کردید، از خدا، و پیغمبر و اولی الامر اطاعت کنید و برای حل دعاوی و منازعات خود به خدا و پیغمبر مراجعه کنید. در این آیه بیان می‌کند که مرکز تصمیم‌گیری بعد از بیعت شخص پیغمبر ﷺ است. به بیان دیگر در امور و حیاتی به بیعت نیازی نیست و مرکز تصمیم‌گیری فقط خود حضرت

است و ایشان هر آنچه که وحی است ابلاغ می‌کند. در امور سیاسی هم پس از بیعت، تصمیم نهایی را رهبر می‌گیرد.

## ۲. دولت و حریم خصوصی

تمام ابعاد زندگی انسان، اعم از حریم خصوصی و عمومی، در قلمرو دین قرار می‌گیرد. اما فقط حریم عمومی است که در قلمرو دولت اسلامی قرار دارد. بنابراین آیه شریفه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب، ۶) پیامبر، نسبت به مؤمنان از خودشان اولی و سزاوارتر است، چنانچه به درستی مفسران گفته‌اند و در روایت هم آمده به امور عمومی و مشترک مربوط است. و مربوط به امور خصوصی نمی‌شود. امام خمینی علیه السلام هم در کتاب البیع در بحث ولایت فقیه معتقدند دولت اسلامی نمی‌تواند وارد حریم خصوصی وارد شود، حتی اگر معصوم چنین اختیاری داشته باشد، ولی فقیه جامع‌الشرايط چنین اختیاری را ندارد، مگر اینکه مصلحت اقتضا نماید (امام خمینی، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۶۵۴). معنای مصلحت اقتضا کند، این است که امر عمومی باشد. مثل اینکه کسی خانه‌اش را که حریم خصوصی اوست تبدیل به خانه تیمی کرده، و علیه امنیت مردم اقدامی انجام دهد. یا خانمی به دادگاه از شوهرش شکایت کند، که شوهرم به من ظلم می‌کند و درخواست طلاق کند. در این صورت دادگاه برای اجرای عدالت به شکایت او رسیدگی می‌کند. در این صورت چنان که روشن است بحث از ورود در زندگی شخصی و حریم خصوصی افراد خارج می‌شود.

## ۳. تصمیم‌گیری در امور حکومتی فاقد حکم شرعی منصوص

مواردی از امور دولتی و حکومتی که درباره آن حکم صریحی از سوی خدای متعال نیامده، مثل اینکه چگونه یا در چه مواردی می‌توان جنگ کرد؟ یا کجا خیابان یا مدرسه ساخته شود؟ و از این دست کارهایی که امروزه زیاد است، چنانچه قبلاً گذشت، مربوط به دولت اسلامی است که با مشورت مردم باید تصمیم‌گیری کند: «صُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةُ أَيْنَ مَا تُثَبُّوا إِلَّا بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلِ مِنَ النَّاسِ؛ هر زمان و هر کجا یافت شوند،

[داغ] خواری و ذلت بر آنان زده شده، مگر [آنکه] به ریسمانی از جانب خدا [که ایمان به قرآن و نبوت پیامبر است] و ریسمانی از سوی مردم، [الناس با الف و لام آمده یعنی جامعه اسلامی، مومنین و مردمی که عضو جامعه اسلامی هستند] چنگ ززند. هر چند این آیه راجع به بنی اسرائیل است ولی می توان آن را به کل اهل کتاب و مسلمانان نیز تعمیم داد. چون قصه بنی اسرائیل که در قرآن نقل شده برای این است که مسلمانان عبرت بگیرند. یعنی مسلمان ها هم مانند اهل کتاب در صورت قطع پیوند با خدا و با جامعه اسلامی دچار ذلت و مسکنت خواهد شد، چنان که اهل کتاب گرفتار شدند. شاید بتوان استفاده کرد، که مراد از "حَبْلِ مِنَ اللَّهِ" همان رهبری الهی و دینی و دستورات خدای متعال است، که از طریق وحی به انبیا و بعد هم ائمه علیهم السلام به ما رسیده و تعیین تکلیف شده است، که باید صد درصد ملتزم به آنها بود. و منظور از "حَبْلِ مِنَ النَّاسِ" یعنی حبل جامعه دینی، امت مؤمن و خداجو و آن چیزی که مردم مؤمن بر آن اتفاق نظر پیدا می کنند. به عبارت روشن تر شاید آیه ناظر به مردم سالاری دینی باشد.

در بخش دولت سازی و جامعه سازی و در آنجایی که دولت شکل گرفته است، کار با بیعت و شورای جامعه اسلامی و امت اسلامی پیش می رود، و دلیل آن هم آیات فراوانی است که تصریح می کند پیوسته مراقب باشید تا از محدوده دستورات الهی خارج نشوید. یعنی تصمیم گیری های عمومی مقید هستند به اینکه بر خلاف رضایت الهی نباشند. به بیان دیگر حیطة تصمیم گیری مردم و دولت اسلامی و حیطة بیعت و رأی و مجالس تماماً مقیدند که مغایرتی با دستورات دینی نداشته باشند. آیه ذیل را می توان به عنوان مستند برشمرد. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (نساء، ۴۶)؛ اصلاً فلسفه فرستادن رسولان چیزی جز اطاعت نیست. پس در بخش مردم سالاری، نمی توان از اوامری که از سوی خدا و رسول آمده، سرپیچی کرد. اینها از خطوط قرمز و حاکم بر تصمیم گیری ها هستند.

نیز آیه «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر، ۷)؛ آنچه را رسول خدا برای شما آورده بگیرید (و اجرا کنید)، و از آنچه نهی کرده خودداری نمایید. حال یکی از چیزهایی که به حضرت رسول صلی الله علیه و آله از سوی خدا وحی شده و ایشان در اختیار

قرار داده همین بحث شورا و مشورت و بیعت است. و همچنین آیه «وَاضِرُّ عَلَىٰ مَا يَفُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهَلْهُم قَلِيلًا» (مزمل، ۱۰) و بر گفتار [و آزار] مشرکان شکبیا باش و از آنان به شیوه‌ای پسندیده دوری کن \* و مرا با تکذیب کنندگان توانگر و نازپرورده واگذار و آنان را اندکی مهلت ده. به عبارت روشن تر به پیامبر ﷺ در برابر مواردی که مشرکان به ایشان می‌گفتند و حضرت نمی‌توانست آنها را بپذیرد توصیه می‌کند که صبر نماید. و آیه «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا» (جن، ۲۳)؛ و آنان که از خدا و پیامبرش نافرمانی کنند، مسلماً آتش دوزخ برای آنان است و در آن جاودانه و همیشگی اند.

و این آیه که در این زمینه خیلی کلیدی است: «قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفَعَّلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ» (احقاف، ۹)؛ من پدیده‌ای نوظهور در میان پیامبران نیستم و نمی‌دانم سرنوشت من و شما چه خواهد شد، تنها از آنچه به من وحی می‌شود پیروی می‌کنم و فقط هشدار دهنده‌ای آشکارم. این مربوط به بخش اول که بحث وحی و احکام الهی و رهبری الهی است، آنجا خود پیامبر ﷺ هم مثل سایر مسلمانان از وحی تبعیت می‌کند.

#### د. تصمیم‌گیری در شرایط بحران

برخی آیات، مرکز تصمیم‌گیری در شرایط غیر عادی و بحرانی را که در آن از راه‌های معمولی و عادی و مشورت یا احکام صریح الهی قابل مدیریت و کنترل نباشد، رهبر الهی جامعه بر می‌شمرد. یعنی مرکز تصمیم‌گیری در بن‌بست‌ها همیشه رهبری است. تا آنگونه که مصلحت اقتضا می‌کند، تدبیر کرده و جامعه را از بحران نجات دهد.

از جمله آیه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ» (نور، ۶۳)؛ یعنی مؤمنان واقعی آنانی هستند که به خدا و رسول او ایمان آورده و هر گاه در کار مهمی که حضور جمع را ضروری می‌سازد با او باشند، بدون اجازه او به جایی نمی‌روند. و در امور سیاسی و اموری که به کل جامعه مربوط می‌شود تابع پیامبر ﷺ هستند و صحنه را مگر با اجازه ایشان ترک نمی‌کنند.

آیه دیگر «وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ» (انفال، ۴۶)؛ یعنی و با یکدیگر نزاع و اختلاف نکنید، که سست و بد دل می شوید، و قدرت و شوکتتان از میان می رود. لازمه اش این است که رهبر بتواند تصمیم بگیرد و جامعه را از منازعه و ضعف و از بین رفتن قدرت نجات بدهد. چرا که رهبر محور وحدت در جامعه است و در صورتی که همگان از دستور رهبر اطاعت کنند، نزاع رخت برمی بندد، در غیر این صورت، چند صدایی یا نزاع یا سرپیچی از دستور رهبر، باعث از دست رفتن قدرت و شوکت مسلمین می شود.

یا آیه «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران، ۱۰۳)؛ یعنی و همگی به ریسمان خدا [قرآن و اهل بیت علیهم السلام] چنگ زنید، و پراکنده و گروه گروه نشوید. لازمه چنگ زدن به ریسمان خدا که اطاعت از رهبر الهی مصداق بارز آن است، سبب وحدت می شود، و وحدت به تجمیع قدرت می انجامد و جامعه اسلامی را در تقابل با دشمنان قوی و مستحکم می سازد. اما اگر چند مرکز تصمیم گیری در جامعه باشد، با تفرقه و مواجه خواهیم شد.

یا آیه «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران، ۳۱)؛ یعنی بگو: اگر خدا را دوست دارید، پس مرا پیروی کنید تا خدا هم شما را دوست بدارد یا آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» (نساء، ۵۹)؛ یعنی ای اهل ایمان! از خدا اطاعت کنید و [نیز] از پیامبر و صاحبان امر خودتان [که امامان از اهل بیت اند و چون پیامبر دارای مقام عصمت می باشند] اطاعت کنید. و اگر درباره چیزی [از احکام و امور مادی و معنوی و حکومت و جانشینی پس از پیامبر] نزاع داشتید، آن را [برای فیصله یافتنش]، به خدا و پیامبر ارجاع دهید. به عبارت دیگر مراد آیه این است که اگر در امور الهی و دینی منازعه شد، به خدا و اگر در امور حکومتی و قضایی منازعه شد باید به پیغمبر صلی الله علیه و آله رجوع کنید. و آیات دیگری از جمله آیات ۱۲۰ و ۱۴۵ سوره بقره، ۶۵ تا ۱۱۵ سوره نساء، ۱۹۶ و ۱۹۷ سوره مائده و همینطور آیه «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (نساء ۶۵)؛ یعنی به پروردگارت سوگند که آنان مؤمن حقیقی نخواهند بود، مگر آنکه تو را در آنچه میان خود نزاع و اختلاف دارند به داوری بپذیرند

سپس از حکمی که کرده‌ای در وجودشان هیچ دل تنگی و ناخشنودی احساس نکنند، و به‌طور کامل تسلیم شوند، که در بحث مذکور صراحت دارد.

تشخیص شرایط بحران و موارد استثنا با روش‌های عقلایی صورت می‌گیرد چون از امور متغیر است. در دین و آیات قرآن هم مرتب تأکید شده که تفکر کنید و عقل خود را به کار ببندید و در پی یاد گرفتن باشید. در این گونه موارد باید از راهکارها و روش‌های عقلایی استفاده کرد چنانچه در خود عصر پیامبر ﷺ و دولت ایشان از روش‌های عقلایی استفاده می‌شد.

### جمع‌بندی

این مقاله با بررسی مبانی قرآنی مرکز تصمیم‌گیری در دولت اسلامی، به این نتیجه رسید که نظام سیاسی اسلام میان مشروعیت الهی و مشارکت مردمی جمع سالم برقرار می‌نماید. رهبری به‌عنوان مرجع نهایی تصمیم‌گیری، مشروعیت خود را از خداوند دریافت می‌کند، اما تحقق عملی دولت اسلامی بدون بیعت و همراهی مردم ممکن نیست. آیات قرآنی همچون آیه بیعت (فتح، ۱۸) و آیه مشورت (آل عمران، ۱۵۹) نشان می‌دهند که مشارکت مردمی در قالب بیعت و مشورت، بخشی جدایی‌ناپذیر از فرآیند تصمیم‌گیری در نظام اسلامی است. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که در شرایط عادی، تصمیم‌گیری‌ها با مشارکت مردم و از طریق مشورت انجام می‌شود، اما در شرایط بحرانی، رهبری به‌عنوان مرجع نهایی، مسئولیت تصمیم‌گیری را بر عهده می‌گیرد.

مبانی کلیدی این مدل عبارتند از:

۱. مبنای مشروعیت: مشروعیت تصمیم‌گیری و حاکمیت، منشأ الهی دارد و از طریق نصب (برای معصومین) یا تعیین شرایط و صفات (برای فقهای جامع‌الشرایط) اعطا می‌شود.
۲. مبنای مقبولیت و تحقق: تحقق عملی دولت و اجرای تصمیمات، نیازمند مقبولیت، بیعت و مشارکت مردم است.
۳. تفکیک سطوح: تمایز قائل شدن بین شأن رهبری الهی (ولایت) و شأن

حکومتداری (تشکیل دولت) که اولی مبتنی بر نصب الهی و دومی متکی بر بسط  
 ید و همراهی مردم است.

جدول ۱: مدل تصمیم‌گیری ترکیبی مبتنی بر مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی

ملاحظات	مستندات قرآنی و دینی کلیدی از مقاله	نقش مردم	مرکز اصلی تصمیم‌گیری	نوع حوزه / شرایط
	آیه ۶۵ سوره نساء: «...حَتَّىٰ تُحَكِّمُوا فِيهَا» شجره بیتهم...» آیه ۳۶ سوره احزاب: «...إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا...» آیه ۵۹ سوره نساء: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...»	هیچ نقش تصمیم‌گیری ندارند. وظیفه مردم، اطاعت و تسلیم است.	رهبری الهی به عنوان مجری و مبین احکام الهی.	الف. امور و حیاتی و احکام ثابت شرعی (اموری که نص صریح دارد)
تمامی تصمیمات مردمی و حکومتی نباید مخالف احکام صریح و قطعی شرع باشند که آیه ۷ سوره حشر	آیه ۱۵۹ سوره آل عمران: «وَتَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» آیه ۳۸ سوره شوری: «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ»	مشارکت فعال از طریق مشورت. (تصمیم نهایی پس از مشورت با مردم یا نمایندگان آنان گرفته می‌شود).	دولت اسلامی تحت رهبری رهبر الهی.	ب. امور حکومتی و اجتماعی فاقد نص صریح (سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی، مدیریت)

ملاحظات	مستندات قرآنی و دینی کلیدی از مقاله	نقش مردم	مرکز اصلی تصمیم‌گیری	نوع حوزه / شرایط
	«وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ» بر آن دلالت	- سیره نبوی (مانند مشورت در جنگ احد)		
	دارد. دولت اسلامی جز در مواردی که حریم خصوصی تبدیل به تهدیدی برای مصالح عمومی شود (مثل خانه تیمی) یا به درخواست خود	- آیات بیعت از رضوان (سوره فتح، آیات ۱۰ و ۱۸). - آیه ۱۲ سوره ممتحنه (بیعت زنان). - تحلیل تاریخی تشکیل دولت در مدینه.	نقش محوری و تعیین‌کننده از طریق بیعت. عامل - بیعت، مقبولیت و بسط ید رهبر است.	ج. تأسیس و تداوم حکومت مردم. مشروعیت از سوی خداست، اما تحقق منوط به بیعت و پذیرش مردم است.
فرد (مثل دادخواهی)، حق دخالت در حریم خصوصی افراد را ندارد.	- آیه ۴۶ سوره انفال: «وَلَا تَنَازَعُوا فِيهَا» «فَتَقَشَّلُوا...» - آیه ۱۰۳ سوره آل عمران: «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا...» - آیه ۶۳ سوره نور: «...لَمْ يَدْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوا.»	وظیفه اصلی، اطاعت و پیروی برای حفظ وحدت و خروج از بحران است.	رهبری الهی به عنوان کانون وحدت و مرجع نهایی.	د. شرایط بحران و بن‌بست‌های شدید (جنگ، فتنه، اختلافات عمیق)

مدل ارائه شده یک مدل سلسله‌مراتبی و تعاملی است. در رأس آن، رهبری الهی قرار دارد که ضامن حفظ اسلامیت نظام و مرجع نهایی در احکام شرعی و شرایط بحرانی است. در بدنه و فرآیند حکمرانی، مشارکت مردمی از طریق بیعت (برای مقبولیت و تأسیس) و مشورت (برای تصمیم‌سازی در امور عمومی) نقش اساسی و جدایی‌ناپذیر ایفا می‌کند. این مدل در صدد است جمهوریّت (مقبولیت و مشارکت مردمی) و اسلامیت (مشروعیت و ضوابط الهی) را در یک چارچوب منسجم ترکیب کند. به بیان دیگر، مرکز ثقل تصمیم‌گیری، رهبری الهی است، اما میدان عمل و تحقق آن، با مشارکت و همراهی مردم است. نوآوری مدل ارائه چارچوبی نظام‌مند است که همزمان بر منشأ الهی مشروعیت رهبری و نقش واقعی و فعال مردم در فرآیند حکومت (از تأسیس تا تصمیم‌گیری در امور غیرمنصوص) تأکید می‌کند و آن را بر مبانی قرآنی مستند می‌سازد. این مدل تصمیم‌گیری که هم به مبانی الهی توجه دارد و هم نقش مردم را در فرآیندهای سیاسی برجسته می‌سازد، می‌تواند به‌عنوان الگویی برای حکمرانی مطلوب در جوامع اسلامی با عنوان مردم‌سالاری دینی مورد استفاده قرار گیرد.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

\*\* نهج البلاغه

آذر، عادل؛ علی رجبزاده قطری. (۱۳۹۹). تصمیم‌گیری کاربردی: رویکرد چندشاخصه. تهران: انتشارات نگاه دانش.

ابن هشام حمیری معافری. (بی تا). السیرة النبویة (لابن هشام). بیروت: دار المعرفة.

اسلام‌پناه، مهدی؛ سید محمود هاشمی. (۱۳۹۷). تئوری‌های تصمیم‌گیری در مدیریت (ویراستار مسعود آزاد). تهران: منشور سمیر.

اسنادی‌در، ریچارد. (۱۳۸۹). تصمیم‌گیری در سیاست خارجی (مترجم: محمد جعفر جوادی ارجمند و مجید فرهام). تهران: میزان.

افشردی، مجید. (۱۳۹۹). مهارت‌های تصمیم‌گیری. تهران: انتشارات سورپاس.

الوانی، سید مهدی. (۱۳۸۹). تصمیم‌گیری و تعیین خط‌مشی دولتی. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

امام خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن. قم: مؤسسه فرهنگی ایمان جهادی.

امام خمینی، سیدروح‌الله. (۱۴۳۴ق). البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی) (اعداد: مرعشلی، محمد عبدالرحمن). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

تاجی، محمد؛ رحیمی قاضی کلایه، امیر؛ سیفی چهره، محمد. (۱۳۹۸). مهندسی تصمیم‌گیری (مدلها و راهکارها). تهران: انتشارات راه دکتری، سنجش و دانش.

جوادی آملی، مرتضی. (۱۳۷۲). نحوه سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری در مدیریت اسلامی. فرایند مدیریت و توسعه، ۷(۴)، صص ۱-۱۰.

- جی، راس. (۱۳۸۴). تفکر سریع تصمیم‌گیری (مترجم: احسان شجیعی). مشهد: سنبله.
- رحمانی‌زاده دهکردی، حمیدرضا. (۱۴۰۱). پیش‌درآمدی بر آسیب‌شناسی تصمیم‌گیری در نهادهای حاکمیتی با تأکید بر دولت. فصلنامه دولت‌پژوهی، ۸(۳۰)، صص ۱۶۳-۱۹۶.
- روسو، ژان ژاک، (۱۳۸۹). قرارداد اجتماعی؛ متن و در زمینه متن: ژارژ شومین، آندره سینک، کلود مورالی، ژوزه مدینا (مترجم: مرتضی کلاتریان، چاپ پنجم). تهران: سپهر خرد
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان في تفسير القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۸). المیزان (مترجم: محمدباقر موسوی). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد. (۱۳۶۷). اساس الاقتباس (مصحح: مدرس رضوی، محمدتقی). تهران: دانشگاه تهران.
- عراقی، ضیاء‌الدین. (۱۳۶۱). بدائع الأفكار فی الأصول (ج ۱). نجف اشرف: المطبعة العلمیه.
- فارابی، ابونصر. (۱۹۸۶). المله و نصوص اخرى (محقق: محسن مهدی) بیروت: دارالمشرق.
- فیرحی، داود. (۱۳۸۲). نظام سیاسی و دولت در اسلام. تهران: انتشارات سمت.
- کلیر، جیمز. (۱۳۹۸). راهنمای تصمیم‌گیری: چگونه می‌شود تصمیم‌های هوشمندانه‌ای گرفت (مترجم: مهسا ساعتیان). تهران: میلکان.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (مصحح: غفاری علی‌اکبر و آخوندی، محمد). تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- لک‌زایی، نجف؛ لک‌زایی، رضا. (۱۴۰۲). ضرورت تأسیس نظام سیاسی اسلامی در آموزه‌های قرآنی. فقه و سیاست، ۴(۲)، صص ۷-۳۱.
- لک‌زایی، نجف؛ لک‌زایی، رضا. (۱۴۰۳). شبکه قدرت در دولت اسلامی: شرایط به‌کارگیری کارگزاران در نظام سیاسی براساس قرآن کریم. فقه و سیاست، ۵(۱)، صص ۷-۳۲.
- مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (مصحح: جمعی از محققان). بیروت: دار إحياء التراث العربي.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۸). مردم سالاری دینی و نظریه ولایت فقیه (چاپ سوم) قم: موسسه انتشارات امام خمینی.

منطقی، محسن. (۱۳۹۵). تصمیم‌گیری در مدیریت بر مبنای آموزه‌های اسلامی. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

نبی‌لو، عظیم‌اله؛ لک‌زایی، نجف. (۱۳۹۸). نظام سیاسی در نهج البلاغه. فصلنامه بحران‌پژوهی جهان اسلام، ۶(۳)، صص ۱-۲۴.

## The Position of the Jurisprudential Principle of Respect in the Citizen Rights Charter of the Islamic Republic of Iran<sup>1</sup>

Abolfazl Nourian<sup>1</sup> 

Seyfollah Sarrami<sup>2</sup> 



1. Ph.D. Candidate in Fiqh and Law, University of Mazandaran, Babolsar, Iran (**Corresponding Author**).  
alaviesayyedali@gmail.com
2. Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.  
sarrami.sayfollah@isca.ac.ir; <https://orcid.org/0000-3000-3531-1637>

### Abstract

The jurisprudential principle of respect (*qa'īdat al-iḥtirām*), as one of the foundational principles of Imamiya jurisprudence, occupies a central position in safeguarding individuals' property, life, and dignity. Within the legal system of the Islamic Republic of Iran, this principle has been reflected—both directly and indirectly—in legislative enactments and higher-level legal documents. The Citizen Rights Charter adopted in 2016, particularly Articles 75 and 76, clearly manifests this principle in the sphere of material and intellectual property. The primary question of this study is how the position of the principle of respect in the Citizen Rights Charter can be evaluated and to what extent it can serve as a theoretical and practical foundation for guaranteeing the rights of the Iranian nation. Using a descriptive-analytical approach and a comparative method, this research examines Qur'anic and narrational evidence as well as the views of Imamiya jurists—including Ayatollah Khomeini and Ayatollah Khoei—

---

1. Nourian, A., & Sarrami, S. (2025). The position of the jurisprudential principle of respect in the Citizen Rights Charter of the Islamic Republic of Iran. *Jurisprudence and Politics*. 6(11), 67-92. <https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73842.1108>

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

▣ **Received:** 2026/01/01 • **Revised:** 2026/01/12 • **Accepted:** 2026/03/10 • **Published online:** 2026/03/14

and analyzes the relationship between this principle and the provisions of the Charter, as well as Iranian civil and criminal laws. The findings indicate that the principle of respect encompasses both dimensions of inviolability: the prohibition of unauthorized interference and the obligation of liability and compensation for damages. Accordingly, this principle can function as a valid normative foundation for protecting citizens' property rights and privacy, serving as both the theoretical and practical underpinning of the Citizen Rights Charter. The novelty of this research lies in presenting a comparative mapping between the components of the principle of respect and the articles of the Citizen Rights Charter. It demonstrates that this principle has the potential to serve as a credible theoretical framework for policymaking in the field of citizen rights and for enhancing the efficiency of the legal system of the Islamic Republic of Iran. Consequently, the Citizen Rights Charter is not only grounded in the teachings of Imamiya jurisprudence but, in practice, can rely on the principle of respect to provide a more effective guarantee for safeguarding the rights of the Iranian people.

### **Keywords**

Principle of respect, Citizen Rights Charter, liability, Imamiya jurisprudence, constitutional rights.

## مكانة قاعدة الاحترام الفقهية في منشور حقوق المواطنة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية<sup>١</sup>

id<sup>٢</sup> سيف الله صرامي      id<sup>١</sup> أبو الفضل نوريان

١. طالب دكتوراه في الفقه والحقوق، جامعة مازندران، بابلسر، إيران (الباحث المسؤول).

Alaviesayyedali@gmail.com

٢. أستاذ مشارك، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.

sarrami.sayfollah@isca.ac.ir



### الملخص

تعدُّ قاعدةُ الاحترام من القواعد الفقهية المؤسَّسة في الفقه الإمامي، لما تنطوي عليه من أبعادٍ تنظيمية وميعارية في صيانة الأموال والأنفس وصور الكرامة الإنسانية. وقد كان لهذه القاعدة حضورٌ ملحوظ في البنية التشريعية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، سواءً على مستوى القوانين العادية أم في الوثائق العليا النازمة للحقوق والحريات العامة. ويُجسِّد منشور حقوق شهروندی الصادر سنة ٢٠١٦ - ولا سيَّما في المادتين (٧٥) و(٧٦) - مظهرًا بيِّنًا لامتداد هذه القاعدة في مجال حماية الملكية بنوعها المادي والمعنوي. وتُسعَى هذه الدراسة إلى معالجة الإشكالية الآتية: ما موقع قاعدة الاحترام ضمن الإطار المعياري لمنشور حقوق المواطنة، وإلى أي مدى يمكن تكيفها أساساً نظرياً ومرجعيةً عمليةً لضمان حقوق الشعب الإيراني؟ وقد اعتمد المنهج الوصفي-التحليلي مدعوماً بالمقاربة المقارنة، عبر استقراء الأدلة القرآنية والروائية، وتحليل اتجاهات فقهاء الإمامية، ومنهم روح الله خميني وأبو القاسم الخوئي، فضلاً عن دراسة العلاقة التكاملية بين هذه القاعدة وموادَّ المنشور

١. الاستشهاد بهذه المقالة: نوريان، أبو الفضل؛ صرامي، سيف الله. (١٤٠٤ هـ ش). مكانة قاعدة الاحترام الفقهية في ميثاق حقوق المواطنين في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، الفقه والسياسة، ١١(٦)، صص ٦٧-٩٢. <https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73842.1108>

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

□ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٦/٠١/٠١ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٦/٠١/١٢ • تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٠٣/١٠ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٦/٠٣/١٤

وأحكام القوانين المدنية والجزائية المعمول بها في إيران. وقد خلصت الدراسة إلى أنّ قاعدة الاحترام ذات طبيعة مزدوجة من حيث الأثر الفقهي؛ فهي تقرّر من جهة حرمة التصرف غير المشروع في مال الغير وحقوقه، وثبتت من جهة أخرى الضمان ووجوب جبر الضرر الناشئ عن الاعتداء. وبهذا المعنى، تعدّ القاعدة إطاراً معيارياً متكاملًا يسهم في تعزيز الحماية القانونية للملكية والخصوصية، ويشكّل سنداً نظرياً راسخاً لمنشور حقوق المواطنة. وتتجلى القيمة العلمية لهذا البحث في بناء مقارنة تحليلية مقارنة تبرز التقاطعات البنوية بين مرتكزات قاعدة الاحترام ومضامين منشور حقوق المواطنة، بما يكشف عن قابليتها للاضطلاع بدورٍ تأسيسي في توجيه سياسات حقوق المواطنة وتعزيز فاعلية النظام القانوني في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. وعليه، فإنّ منشور حقوق المواطنة لا يقتصر في مشروعيته على الاستناد إلى الأصول الفقهية الإمامية، بل يمتلك - في ضوء قاعدة الاحترام - مقوماتٍ معياريةً وتنفيذيةً تُعزز ضمانات حماية حقوق الشعب الإيراني في التطبيق العملي.

### الكلمات المفتاحية

قاعدة الاحترام، منشور حقوق المواطنة، الضمان، الفقه الإمامي، الحقوق الدستورية.



## جایگاه قاعده فقهی احترام در منشور حقوق شهروندی جمهوری اسلامی ایران<sup>۱</sup>



ابوالفضل نوریان<sup>۱</sup> سیف‌الله صرامی<sup>۲</sup>

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

Alaviesayyedali@gmail.com

۲. دانشیار، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

sarrami.sayfollah@isca.ac.ir

### چکیده

قاعده فقهی احترام، به‌عنوان یکی از قواعد بنیادین فقه امامیه، در صیانت از اموال، جان و حیثیت افراد جایگاهی محوری دارد و در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران نیز به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم در تدوین قوانین و اسناد بالادستی انعکاس یافته است. منشور حقوق شهروندی که در سال ۱۳۹۵ از سوی دولت وقت جمهوری اسلامی ایران ابلاغ شد، بویژه در مواد ۷۵ و ۷۶، تجلی بارز این قاعده را در حوزه مالکیت مادی و معنوی نشان می‌دهد. پرسش اصلی این پژوهش آن است که جایگاه قاعده احترام در منشور حقوق شهروندی چگونه قابل ارزیابی است و تا چه میزان می‌تواند به‌عنوان مبنای نظری و عملی برای تضمین حقوق ملت ایران مورد استفاده قرار گیرد.

این تحقیق با رویکرد توصیفی-تحلیلی و روش تطبیقی، ضمن بررسی مستندات قرآنی، روایی و آرای فقهای امامیه (از جمله امام خمینی و آیت‌الله خوئی)، نسبت این قاعده را با مواد منشور و قوانین مدنی و کیفری ایران تحلیل می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که قاعده احترام دربردارنده هر دو جنبه حرمت است:

۱. **استناد به این مقاله:** نوریان، ابوالفضل؛ صرامی، سیف‌الله. (۱۴۰۴). جایگاه قاعده فقهی احترام در منشور حقوق شهروندی جمهوری اسلامی ایران. فقه و سیاست، ۱۱(۶)، صص ۶۷-۹۲.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73842.1108>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۱ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۰/۲۳ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۹ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۲۳

هم منع تصرف غیرمجاز و هم ضمان و لزوم جبران خسارت. بدین سان، این قاعده می‌تواند به‌عنوان مبنای هنجاری معتبر برای حمایت از مالکیت و حریم خصوصی شهروندان عمل کند و پشتوانه نظری و عملی منشور حقوق شهروندی باشد.

نوآوری پژوهش حاضر در ارائه نقشه‌ای تطبیقی میان مؤلفه‌های قاعده احترام و مواد منشور حقوق شهروندی است؛ بر این اساس که نشان داده می‌شود این قاعده ظرفیت آن را دارد تا به‌عنوان چارچوب نظری معتبر در سیاست‌گذاری حقوق شهروندی و ارتقای کارآمدی نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران مورد استفاده قرار گیرد. درنتیجه، منشور حقوق شهروندی نه‌تنها متکی بر آموزه‌های فقهی امامیه است، بلکه در مقام عمل نیز می‌تواند با استناد به قاعده احترام، ضمانت اجرایی مؤثرتری برای حفظ حقوق ملت ایران فراهم آورد.

### کلیدواژه‌ها

قاعده احترام، منشور حقوق شهروندی، ضمان، فقه امامیه، حقوق اساسی.

## مقدمه

حقوق شهروندی به عنوان یکی از ارکان بنیادین نظام‌های سیاسی و حقوقی، همواره در کانون توجه اندیشه‌های فلسفی، فقهی و حقوقی قرار داشته است. در تاریخ تمدن بشری، دولت‌ها و حکومت‌ها کوشیده‌اند با تدوین قواعد و منشورهایی جامع، زمینه رضایت شهروندان و بهره‌گیری از ظرفیت‌های انسانی آنان را فراهم آورند. در این میان هیئت دولت جمهوری اسلامی ایران، در سال ۱۳۹۵، با ابلاغ منشور حقوق شهروندی، تلاش کرد گامی در جهت تبیین و تثبیت حقوق اساسی ملت برداشت و کوشید الگویی نوین برای کشورهای اسلامی در عرصه معاصر ارائه دهد. با این حال، پرسش بنیادین آن است که این منشور تا چه اندازه بر مبانی فقهی امامیه استوار است و کدام قواعد فقهی در شکل‌گیری و اعتبار آن نقش محوری داشته‌اند.

قاعده فقهی احترام، به عنوان یکی از قواعد ریشه‌دار در فقه امامیه، از جایگاهی ممتاز در صیانت از اموال، جان و حیثیت افراد برخوردار است. این قاعده با پشتوانه ادله اربعه، نه تنها در حوزه تکلیفی (منع تصرف غیرمجاز) بلکه در حوزه وضعی (ضمان و جبران خسارت) کارکرد دارد و به عنوان مبنای نظری و عملی در بسیاری از قوانین مدنی و کیفری ایران انعکاس یافته است. تنزیل حرمت مال به حرمت خون، که در روایات معتبر و آرای فقهای برجسته همچون امام خمینی علیه السلام و آیت‌الله خوئی مطرح شده، نشان می‌دهد که احترام به مالکیت و حریم خصوصی افراد، نه صرفاً یک توصیه اخلاقی، بلکه یک الزام شرعی و حقوقی است که ضمانت اجراهای مشخصی را به همراه دارد.

اهمیت این بحث از آن روست که منشور حقوق شهروندی، بویژه در مواد ۷۵ و ۷۶، به طور مستقیم بر صیانت از مالکیت مادی و معنوی تأکید کرده و در نتیجه، قاعده احترام را به عنوان مبنای هنجاری خود پذیرفته است. در شرایطی که بسیاری از اختلافات و دعاوی حقوقی ناشی از خلأهای قانونی یا تفسیرهای محدود از قواعد فقهی است، بازخوانی و اعتبارسنجی جایگاه قاعده احترام در منشور می‌تواند به رفع نواقص و تقویت ضمانت‌های اجرایی حقوق شهروندان کمک کند. بدین ترتیب، پژوهش حاضر نه تنها به تبیین نظری جایگاه قاعده احترام می‌پردازد، بلکه با ارائه نقشه تطبیقی میان مؤلفه‌های

این قاعده و مواد منشور، می‌کوشد ظرفیت‌های عملی آن را در سیاست‌گذاری حقوقی جمهوری اسلامی ایران آشکار سازد.

نوآوری این تحقیق در آن است که برخلاف مطالعات پیشین که به‌طور عمده به بررسی لغوی یا فقهی قاعده احترام بسنده کرده‌اند، این پژوهش با رویکردی میان‌رشته‌ای، پیوند میان فقه امامیه و حقوق اساسی ایران را در قالب منشور حقوق شهروندی نشان می‌دهد. بدین‌سان، قاعده احترام نه تنها به‌عنوان یک اصل فقهی، بلکه به‌مثابه چارچوب نظری معتبر در نظام حقوقی معاصر معرفی می‌شود و می‌تواند مبنای توسعه و اصلاح قوانین مرتبط با مالکیت، حریم خصوصی و آزادی‌های مشروع قرار گیرد.

از این منظر، ضرورت پژوهش حاضر در پاسخ به این نیاز نهفته است که نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران برای تحقق اهداف و آرمان‌های خود، نیازمند بازخوانی پیوسته قواعد فقهی و تطبیق آنها با مقتضیات روز جامعه است. قاعده احترام، با توجه به جامعیت و انعطاف‌پذیری خود، ظرفیت آن را دارد که به‌عنوان یکی از مبانی اصلی منشور حقوق شهروندی، ضامن حقوق ملت ایران باشد و در عین حال، پویایی فقه امامیه را در رویارویی با مسائل نوین اجتماعی و حقوقی به نمایش گذارد.

### پیشینه تحقیق

مطالعات پیشین پیرامون قاعده فقهی احترام و منشور حقوق شهروندی، نشان می‌دهد که هر یک از این دو حوزه به‌طور مستقل مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته‌اند، اما بررسی تطبیقی و نظام‌مند نسبت میان آنها کمتر انجام گرفته است. در حوزه فقه امامیه، رساله‌ها و آثار متعددی به تبیین مبانی لغوی، ادله شرعی و فروع فقهی قاعده احترام پرداخته‌اند. برای نمونه، سلامی‌زاده (۱۳۹۳) در رساله کارشناسی ارشد خود با عنوان «قاعده احترام مال مسلمان در فقه امامیه و حقوق مدنی»، ضمن تحلیل مفصل اصطلاحات و مستندات قاعده، به بررسی مسقطات آن در متون فقهی و حقوق مدنی پرداخته و نشان داده است که استثنائات قاعده در هر دو نظام، از

حیث محتوا مشابه اما از حیث منبع متفاوت‌اند. این پژوهش از حیث لغوی و فقهی غنی است، اما فاقد پیوند مستقیم با اسناد بالادستی حقوقی معاصر همچون منشور حقوق شهروندی است.

در همین راستا، بجنوردی (۱۳۹۵) در اثر جامع خود پیرامون قواعد فقهیه، قاعده احترام را با رویکردی موسع بررسی کرده است. وی با اتکا به منابع لغوی، آیات قرآنی و روایات معتبر، دیدگاه‌های فقها را در خصوص حرمت تکلیفی و ضمان وضعی تحلیل کرده و فروع فقهی مرتبط با قاعده را مورد ارزیابی قرار داده است. این اثر به‌عنوان یکی از منابع اصلی در حوزه قواعد فقهیه شناخته می‌شود، اما تمرکز آن بر مبانی نظری و فقهی است و کمتر به تطبیق با نظام حقوقی معاصر پرداخته است.

غلامی (۱۳۹۶) نیز در رساله کارشناسی ارشد خود با عنوان «مباحث کاربردی قاعده احترام مال مسلمان در متون فقهی امامیه»، ضمن تبیین مستندات و مباحث لغوی، رابطه قاعده احترام با سایر قواعد اصولی همچون حکومت، ورود، تخصیص و تخصص را بررسی کرده است. بخش عمده پژوهش وی به تحلیل مصادیق فقهی در آثار فقها اختصاص دارد و از این حیث، ارزشمند است؛ اما همچنان خلأ ارتباط با منشور حقوق شهروندی و قوانین اساسی ایران در آن مشهود است.

در حوزه منشور حقوق شهروندی، مطالعاتی با رویکرد حقوق عمومی و اندیشه سیاسی انجام شده است. بجنوردی و همکاران (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با تمرکز بر دیدگاه‌های امام خمینی علیه السلام، حقوق شهروندی را به‌عنوان هدیه الهی معرفی کرده و بر ضرورت رعایت آن در حکومت اسلامی تأکید کرده‌اند. این پژوهش با استخراج مبانی حقوق شهروندی از سخنان امام، بر جنبه الهی و فراگیر این حقوق تأکید دارد، اما فاقد تحلیل فقهی-حقوقی دقیق نسبت به قواعد بنیادین همچون قاعده احترام است.

شاهنده (۱۴۰۱) نیز در مقاله‌ای با محوریت کلام امام علی علیه السلام، حقوق شهروندی را در چارچوب آموزه‌های اسلامی بررسی کرده و راه‌های تضمین آن را تبیین کرده است. وی بر این باور است که حکومت اسلامی تنها زمانی می‌تواند حقوق شهروندان را تضمین کند که بر مبنای احکام اسلامی اداره شود و مسئولان با دغدغه رعایت شریعت

بر منصب خود قرار گیرند. این پژوهش از حیث پیوند میان آموزه‌های دینی و حقوق شهروندی ارزشمند است، اما همچنان فاقد تحلیل تطبیقی نسبت به قواعد فقهی خاص و منشور حقوق شهروندی است.

مرور مطالعات پیشین نشان می‌دهد که پژوهش‌های موجود عمدتاً یا بر جنبه‌های فقهی قاعده احترام تمرکز داشته‌اند و به تحلیل مبانی لغوی، ادله شرعی و فروع فقهی آن پرداخته‌اند، یا بر جنبه‌های کلی حقوق شهروندی در اندیشه اسلامی تأکید کرده‌اند. هرچند این آثار از حیث نظری و فقهی ارزشمندند، اما فاقد پیوند مستقیم و نظام‌مند میان قاعده احترام و منشور حقوق شهروندی بوده‌اند. به بیان دیگر، خلأ اصلی در ادبیات موجود، فقدان بررسی تطبیقی و جامع جایگاه این قاعده در چارچوب منشور حقوق شهروندی جمهوری اسلامی ایران است. پژوهش حاضر درصدد است این خلأ را پر کند و با ارائه تحلیلی تطبیقی، نشان دهد که قاعده احترام نه تنها مبنای نظری منشور است، بلکه در سطح عملی نیز می‌تواند به‌عنوان چارچوبی معتبر برای تضمین حقوق ملت ایران عمل کند. نوآوری این تحقیق در آن است که برای نخستین بار، مؤلفه‌های قاعده احترام با مواد منشور حقوق شهروندی به‌صورت نظام‌مند تطبیق داده می‌شوند و ظرفیت‌های این قاعده برای تقویت ضمانت‌های اجرایی حقوق شهروندان آشکار می‌گردد. بدین‌سان، پژوهش حاضر پلی میان فقه امامیه و حقوق اساسی ایران ایجاد می‌کند و می‌تواند الگویی برای توسعه و اصلاح قوانین مرتبط با مالکیت، حریم خصوصی و آزادی‌های مشروع در نظام حقوقی معاصر باشد.

## ۱. مبانی مفهومی

### ۱-۱. قاعده احترام

قاعده فقهی احترام یکی از قواعد ریشه‌دار در فقه امامیه است که براساس آن، اموال و حقوق افراد از هرگونه تصرف و تجاوز غیرمجاز مصونیت دارند. این قاعده با پشتوانه ادله اربعه (قرآن، سنت، اجماع و عقل) تثبیت شده و در صورت وقوع تعدی، شخص متجاوز مسئول و ضامن ما فات خواهد بود. به بیان دیگر، احترام به مال و حقوق دیگران

نه صرفاً یک توصیه اخلاقی، بلکه یک الزام شرعی و حقوقی است که ضمانت اجراهای وضعی همچون ضمان و جبران خسارت را به همراه دارد (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۱۳).

## ۲-۱. منشور حقوق شهروندی

منشور حقوق شهروندی در سال ۱۳۹۵، به عنوان سندی بالادستی، در حقوق عمومی، برنامه و خط مشی دولت وقت را برای رعایت و ارتقای حقوق اساسی ملت ایران ترسیم می‌کند. این منشور با استناد به اصل ۱۳۴ قانون اساسی تنظیم شده و مجموعه‌ای از حقوق شهروندی را دربرمی‌گیرد که یا در منابع نظام حقوقی ایران پیش‌تر شناسایی شده‌اند یا دولت موظف به ایجاد، تحقق و اجرای آنها از طریق اصلاح و توسعه نظام حقوقی و تصویب لوایح قانونی است (منشور حقوق شهروندی، ۱۳۹۵، ص ۱).

## ۲. مبانی نظری

### ۲-۱. قاعده احترام

قاعده احترام در فقه امامیه از جمله قواعد بنیادین است که براساس آن، هرگونه تصرف در اموال دیگران بدون اذن مالک یا مجوز شرعی، مشمول حرمت تکلیفی خواهد بود. پرسش اصلی در این زمینه آن است که آیا این قاعده افزون بر حرمت تکلیفی، دلالت بر حکم وضعی یعنی ضمان و وجوب جبران خسارت نیز دارد یا خیر. در این خصوص دو دیدگاه عمده میان فقهای امامیه مطرح شده است.

آیت‌الله خوئی قاعده احترام را تنها ناظر به حرمت تکلیفی دانسته و نسبت به ضمان وضعی آن را مسکوت می‌داند. به باور ایشان، احترام مال مسلمان تنها اقتضای منع تصرف غیرمجاز دارد و اثبات ضمان نیازمند دلیل مستقل است. آیت‌الله خوئی نیز ذیل روایت «لا یحلّ لمؤمن مال أخیه إلا من طیب نفس منه» (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۲۸۱) تأکید می‌کند که حرمت و حلیت به اعتبار تصرف در مال است و روایت تنها بر حکم تکلیفی دلالت دارد، نه بر ضمان وضعی (موسوی خوئی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۹۰).

در مقابل، برخی از فقهاء، قاعده احترام را افزون بر حرمت تکلیفی، شامل حرمت وضعی (ضمان) هم می‌دانند که در ادامه، ذیل استناد به سنت، خواهد آمد

## ۲-۱-۲. مستندات قاعده احترام

### الف) قرآن کریم

آیات قرآن کریم به‌طور مکرر بر ضرورت رعایت حقوق مردم و احترام به حریم آنان تأکید کرده‌اند. یکی از مهمترین مستندات قاعده احترام، آیه ۲۹ سوره نساء است که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ». این آیه به‌صراحت هر گونه تملک و تصرف در اموال دیگران از طریق باطل را منع کرده و تنها تجارت مبتنی بر رضایت طرفین را مجاز دانسته است. تحلیل لغوی واژه «أكل» نشان می‌دهد که مقصود از آن، هر گونه تصرفی است که با تسلط همراه بوده و موجب قطع ید دیگران از مال شود. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان تصریح می‌کند که نهی از «أكل مال به باطل» ناظر به معاملات ناقله‌ای است که جامعه را به فساد می‌کشاند، مانند ربا و قمار. ایشان تأکید می‌کند که دلالت آیه عام است و همه معاملات باطل را دربر می‌گیرد؛ ذکر مصادیق خاص در روایات، صرفاً نمونه‌هایی از این معاملات است. بر این اساس، آیه شریفه نه تنها بر حرمت تکلیفی تصرف غیرمجاز دلالت دارد، بلکه زمینه استنباط ضمان وضعی را نیز فراهم می‌آورد؛ زیرا منع از اتلاف و تصرف باطل، ملازم با لزوم جبران خسارت است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۱۵).

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، ذیل آیه شریفه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ» بر این نکته تأکید می‌کند که تفسیر عبارت «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم» به قید «بینکم» دلالت بر نوعی اجتماع و گردش مال در میان افراد دارد؛ به این معنا که نهی از اکل مال در این آیه ناظر به معاملات ناقله‌ای است که موجب انتقال مال از فردی به دیگری می‌شود. هنگامی که این نهی به قید «بالباطل» مقید گردد، مراد معاملات و تصرفاتی خواهد بود که نه تنها به سعادت جامعه نمی‌انجامد، بلکه آن را به

فساد و هلاکت سوق می‌دهند؛ از جمله ربا، قمار و سایر معاملات فاسد. بدین ترتیب، آیه شریفه به‌طور عام بر حرمت هرگونه معامله باطل دلالت دارد و ذکر مصادیق خاص در روایات، مانند قمار، صرفاً نمونه‌هایی از این معاملات است نه اینکه شارع تنها همان موارد را حرام دانسته باشد. براساس این تحلیل، آیه شریفه را می‌توان چنین معنا کرد: اموال یکدیگر را از طریق اسباب و روش‌های باطل مانند قمار، سرقت و خیانت تصرف نکنید، مگر آنکه این اموال از طریق تجارت مشروع و مبتنی بر رضایت طرفین به دست آمده باشد. در اینجا حلیت تصرف، اثر قهری تجارت صحیح است و نه صرفاً ناشی از توافق متعاملین (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۱۷).

#### ب) سنت

از جمله مستندات مهم قاعده احترام، روایات متعددی است که به‌صراحت بر حرمت مال مسلمان و قیاس آن با حرمت خون و جان وی تأکید دارند. در خطبه مشهور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حجة الوداع، پس از پایان مناسک حج، حضرت با طرح پرسش‌هایی درباره حرمت روز، ماه و سرزمین، بر این نکته تصریح کردند که حرمت اموال و جان‌های مسلمانان همانند حرمت آن روز، ماه و سرزمین است و تا روز قیامت استمرار خواهد داشت. این روایت که در منابع معتبر شیعه نقل شده، بر اصل مصونیت مال و جان مسلمانان تأکید دارد و هرگونه تصرف بدون رضایت را ممنوع می‌سازد (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۹، ص ۱۰).

فقه‌های امامیه در تحلیل این روایت دو دیدگاه متفاوت ارائه کرده‌اند. آیت‌الله خوئی با تکیه بر مبانی اصولی خود، روایت را صرفاً ناظر به حکم تکلیفی دانسته و معتقد است که نسبت حرمت و حلیت به مال، به اعتبار تصرف در آن است؛ همان‌گونه که حرمت خمر به شرب آن تعلق دارد. از نظر ایشان، روایت تنها بر عدم جواز تصرف بدون اذن دلالت دارد و نسبت به ضمان وضعی ساکت است (موسوی خوئی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۴۷). امام خمینی رحمته الله علیه نیز در کتاب «البیع» همین مبنا را پذیرفته و روایت را در مقام بیان حکم ارتكازی عقلاً دانسته است؛ بدین معنا که عدم جواز تصرف در مال غیر، یک حکم

عقلایی است که روایت صرفاً آن را تأیید کرده و از حیث ضمان وضعی دلالتی ندارد (موسوی خمینی، ۱۴۱۸ق، ص ۴۰۱).

در مقابل، برخی فقها همچون آیت‌الله جزائری در «هدی الطالب فی شرح المکاسب» بر این باورند که روایت افزون بر حرمت تکلیفی، بر ضمان وضعی نیز دلالت دارد. ایشان با استناد به عموم تنزیل در حدیث «حرمة ماله کحرمة دمه» تصریح می‌کنند که همان‌گونه که احترام خون مقتضی دیه و جبران در صورت ریخته شدن است، احترام مال نیز مقتضی ضمان و جبران در صورت تلف شدن خواهد بود؛ بنابراین، اگر مال در ید متصرف تلف شود، وی ضامن جبران آن است تا مال مسلمان هدر نرود (جزائری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۲۴).

روایت دیگری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز بر همین مضمون تأکید دارد: «ناسزا گفتن به مؤمن سبب فسق، درگیری به قصد قتل او سبب کفر، غیبت او معصیت، و احترام مال او همانند احترام خون اوست» (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۲۸۱). این روایت نیز به صراحت حرمت مال را در کنار حرمت جان قرار داده و بر لزوم رعایت آن تأکید کرده است. آیت‌الله خوئی در تحلیل این روایت نیز همان مبنای پیشین را تکرار کرده و آن را صرفاً ناظر به حرمت تکلیفی دانسته است (موسوی خوئی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۴۷)؛ در حالی که دیدگاه جزائری و برخی دیگر از فقها، روایت را شامل ضمان وضعی نیز می‌دانند (مروج جزائری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۲۴).

بدین ترتیب، روایات نبوی و علوی در باب حرمت مال مسلمان، زمینه‌ای برای دو قرائت متفاوت فراهم کرده‌اند: یکی قرائت محدود به حرمت تکلیفی که بر منع تصرف غیرمجاز تأکید دارد، و دیگری قرائت موسع که افزون بر حرمت تکلیفی، ضمان وضعی و لزوم جبران خسارت را نیز در بر می‌گیرد. این اختلاف دیدگاه در حقیقت نشان‌دهنده ظرفیت بالای قاعده احترام برای تفسیر و تطبیق در نظام حقوقی معاصر است؛ بویژه در منشور حقوق شهروندی که حمایت از مالکیت و حریم خصوصی شهروندان را به‌عنوان یکی از اصول بنیادین خود پذیرفته است.

## ج) اجماع

فقه‌های امامیه در باب حرمت تعدی و تجاوز به مال مسلمان، ادعای اجماع کرده‌اند. علامه حلی در آثار خود تصریح می‌کند که این حکم مورد اتفاق فقهاست و هیچ‌یک در اصل حرمت آن تردید نکرده‌اند (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۵۴). با این حال، بررسی دقیق نشان می‌دهد که این اجماع از نوع «مدرکی» است؛ یعنی مستند آن به‌طور مستقیم از کتاب و سنت گرفته شده و نه از کشف رأی معصوم. از آنجا که اجماع مدرکی حجیت مستقل ندارد و اعتبار خود را از همان ادله شرعی دریافت می‌کند، نمی‌تواند به‌عنوان دلیل مستقل برای اثبات قاعده احترام مورد استناد قرار گیرد؛ بنابراین، اجماع در این مسئله بیشتر جنبه تأییدی دارد و نشان‌دهنده اتفاق نظر فقها براساس مستندات قرآنی و روایی است، نه اینکه خود به‌عنوان منبع مستقل حجیت داشته باشد.

## د) عقل

عقل و سیره عقلا نیز از مستندات مهم قاعده احترام به شمار می‌روند. تصرف و تعدی به مال غیر بدون اذن و اجازه، از اصول مسلم عقلی است که تمامی فقها بر آن اذعان دارند. عقل به‌طور بدیهی حکم می‌کند که تجاوز به مال دیگران قبیح و غیرقابل پذیرش است و این حکم ارتکازی در میان عقلا نیز وجود دارد. فقهایی همچون موسوی خوئی، علامه حلی، فخرالمحققین و ابن ادریس حلی، همگی بر این نکته تأکید کرده‌اند که عقل به‌روشنی حرمت چنین تصرفی را درک می‌کند و نسبت به آن موضع‌گیری دارد. از این رو، عقل نه تنها بر حرمت تکلیفی تصرف غیرمجاز دلالت دارد، بلکه به‌طور ضمنی ضمان وضعی را نیز تأیید می‌کند؛ زیرا قاعده عقلایی آن است که هر کس مال دیگری را تلف کند، ضامن جبران آن خواهد بود (موسوی خوئی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۳۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۳۴؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۲۱۶؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۰۹).

## جمع‌بندی مستندات

با توجه به مجموعه مستندات، می‌توان گفت که حرمت تکلیفی تصرف و تعدی به مال مسلمان جزء مسلمات فقه امامیه است و هیچ‌یک از فقها نسبت به آن اشکال نکرده‌اند. در مقابل، اختلاف نظر در باب حرمت وضعی وجود دارد: گروهی همچون آیت‌الله خوئی آن را نمی‌پذیرند و روایت‌ها را صرفاً ناظر به حکم تکلیفی می‌دانند، در حالی که گروه دیگری از فقها با استناد به آیات و روایات، حرمت وضعی و ضمان را نیز قابل استنباط دانسته‌اند. نکته مهم آن است که در باب حکم عقل و سیره عقلا، اتفاق نظر کامل وجود دارد و همگی فقها ضمان وضعی را پذیرفته‌اند. از این رو، عقل و سیره عقلا می‌تواند به‌عنوان پشتوانه‌ای قوی برای اثبات ضمان در قاعده احترام مورد استفاده قرار گیرند، در حالی که اجماع به دلیل مدرکی بودن، ارزش استنادی مستقل ندارد. بر این اساس، نویسنده بر این باور است که با توجه به عموم تنزیل در روایت نبوی «حرمة ماله کحرمة دمه»، می‌توان افزود بر حرمت تکلیفی، حرمت وضعی را نیز استنباط کرد؛ زیرا پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مقام تنزیل، ضمان و لزوم جبران خسارت را نیز بیان کرده‌اند و این امر با حکم عقل و سیره عقلا کاملاً همسو است.

## ۲-۲. منشور حقوق شهروندی

حقوق شهروندی در ادبیات حقوق عمومی به مجموعه‌ای از قواعد و مقررات اطلاق می‌شود که در حوزه‌های سیاسی، مدنی، فرهنگی، اجتماعی و قضایی برای اتباع یک کشور پیش‌بینی شده و هدف آن تضمین کرامت انسانی و ایجاد تعادل میان حقوق و تکالیف شهروندان در قبال دولت است. این حقوق، بنا بر آموزه‌های اسلامی و فلسفه حقوق طبیعی، هدیه‌ای الهی و فطری محسوب می‌شوند که هیچ فرد یا نهادی حق سلب آنها را ندارد و هیچ‌گونه تمایزی میان انسان‌ها در بهره‌مندی از آنها روا نیست. حقوقی همچون حق حیات، حق مساوات، حق امنیت، حق آزادی و حق احترام، از جمله مصادیق بنیادین این حقوق‌اند که به هیچ قرارداد یا توافقی وابسته نبوده و ریشه در ذات انسانی دارند (بجنوردی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۳).

دولت وقت جمهوری اسلامی ایران، در سال ۱۳۹۵ نیز با استناد به اصول ۲۲، ۴۶ و

۴۷ قانون اساسی، این حقوق را محترم شمرده و در راستای تحقق آنها، منشور حقوق شهروندی را در سال ۱۳۹۵ تصویب و ابلاغ کرده است. این منشور نه تنها بر مبنای اصول اساسی قانون اساسی شکل گرفته، بلکه در قوانین عادی نیز انعکاس یافته است؛ از جمله مواد ۳۰ و ۳۱ قانون مدنی مصوب ۱۳۰۷، قانون حمایت از حقوق مؤلفان و مصنفان و هنرمندان مصوب ۱۳۴۸، و قانون ثبت اختراعات، طرح‌های صنعتی و علائم تجاری مصوب ۱۳۸۶. این قوانین به طور مستقیم از اصول بنیادین حقوق شهروندی نشأت گرفته و در طول زمان برای پاسخ به نیازهای نوین جامعه تصویب و اصلاح شده‌اند (بجنوردی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۶).

خاستگاه اصلی تدوین منشور حقوق شهروندی را باید در ماده ۱۰۰ قانون برنامه چهارم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران (مصوب ۱۳۸۳) جست‌وجو کرد. این ماده دولت را مکلف ساخته است که به منظور ارتقای حقوق انسانی، ایجاد زمینه‌های رشد و تعالی، تقویت احساس امنیت فردی و اجتماعی، و تربیت نسلی مسئولیت‌پذیر، متعهد و برخوردار از وجدان کاری، منشور حقوق شهروندی را تنظیم و به تصویب مراجع ذی‌ربط برساند. در این ماده، محورهای متعددی برای منشور پیش‌بینی شده است؛ از جمله پرورش فرهنگ قانون‌مداری و احترام به آیین شهروندی، تضمین آزادی انتخاب و انتخاب شدن، هدایت فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی در چارچوب فرآیندهای قانونی، حمایت از امنیت اجتماعات قانونی، صیانت از حقوق کودکان و زنان، ترویج مفاهیم وحدت‌آفرین و احترام‌آمیز نسبت به اقوام و گروه‌های اجتماعی، حفظ و صیانت از حریم خصوصی افراد، و ارتقای احساس امنیت اجتماعی در جامعه.

بدین ترتیب، منشور حقوق شهروندی را می‌توان به‌عنوان سندی جامع و بالادستی دانست که هم بر مبنای فقهی و فلسفی حقوق طبیعی استوار است و هم بر اصول قانون اساسی و قوانین عادی ایران تکیه دارد. این منشور در حقیقت تلاشی برای نظام‌مند کردن حقوق ملت و ایجاد چارچوبی الزام‌آور برای دولت در جهت رعایت و ارتقای حقوق شهروندان است.

### ۳. جایگاه قاعده احترام در حقوق شهروندی

پس از بررسی خاستگاه منشور حقوق شهروندی، اکنون باید جایگاه قاعده فقهی احترام را در این سند حقوقی تحلیل کرد. قاعده احترام به صورت مستقیم و غیرمستقیم در مواد و تبصره‌های منشور قابل استناد است و روح حاکم بر آن، برگرفته از همین قاعده فقهی است. هرچند بررسی موردی تمامی مواد منشور از حوصله این نوشتار خارج است، اما دو ماده کلیدی آن به روشنی نشان‌دهنده انعکاس قاعده احترام در نظام حقوق شهروندی هستند.

#### ۳-۱. ماده ۷۵ منشور حقوق شهروندی و پیوند آن با قاعده احترام

ماده ۷۵ منشور حقوق شهروندی با تأکید بر احترام به مالکیت شخصی، یکی از بنیادی‌ترین اصول حقوق عمومی و خصوصی را تثبیت کرده است. در این ماده، قانون‌گذار به صراحت اعلام می‌کند که هیچ فرد یا نهادی، اعم از اشخاص حقیقی یا مقامات حکومتی، حق ندارد مالکیت دیگری را سلب کند یا اموال او را مصادره، توقیف و ضبط نماید، مگر آنکه چنین اقدامی براساس قانون و در چارچوب ضوابط مشخص انجام گیرد. این حکم، در حقیقت بازتاب مستقیم قاعده فقهی احترام در زبان حقوقی معاصر است؛ قاعده‌ای که در فقه امامیه، حرمت مال را هم‌سنگ حرمت جان دانسته و هرگونه تعرض بدون رضایت یا مجوز شرعی را ممنوع و موجب ضمان معرفی کرده است.

فقه‌های برجسته امامیه همچون امام خمینی علیه السلام و آیت‌الله خوئی، در مباحث غصب، ید و اتلاف، بر این اصل تأکید کرده‌اند که مالکیت افراد مصون از تعرض است و هرگونه تعدی به آن، علاوه بر حرمت تکلیفی، ضمان وضعی را نیز در پی دارد (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۱۶؛ موسوی خوئی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۹۰).

ماده ۷۵ منشور، همین منطق را در قالب یک سند حقوقی بالادستی بازتولید کرده و آن را به‌عنوان حق بنیادین شهروندان در برابر دولت و سایر افراد تثبیت کرده است.

بدین سان، احترام به مالکیت نه توصیه‌ای اخلاقی، بلکه تکلیف حقوقی الزام‌آور برای همه به‌شمار می‌رود.

نکته مهم در این ماده، شمول عام آن است. عبارت «هیچ شخص یا مقامی» نشان می‌دهد که دامنه الزام همگانی است و حتی نهادهای حاکمیتی نیز بدون مجوز قانونی حق تعرض به مالکیت افراد را ندارند. این مضمون، با فلسفه قاعده احترام کاملاً هماهنگ است؛ زیرا همان‌گونه که حرمت جان انسان‌ها مطلق و غیرقابل نقض است، حرمت مال نیز جز در موارد استثنایی و با رعایت ضرورت و تناسب، قابل تعرض نخواهد بود.

از منظر حقوقی، ماده ۷۵ منشور نه تنها مصونیت مالکیت را تضمین می‌کند، بلکه هرگونه نقض آن را مستوجب مسئولیت مدنی و کیفری می‌داند. در صورتی که اموال فرد بدون مجوز قانونی توقیف یا ضبط شود، اصل ضمان اقتضا می‌کند که خسارات وارده جبران گردد و وضعیت مالکیت به حالت پیشین بازگردانده شود. این الزام، ترجمان همان قاعده فقهی احترام در نظام حقوقی معاصر است و نشان می‌دهد که قانون‌گذار با بهره‌گیری از مبانی فقهی امامیه، چارچوبی الزام‌آور برای حمایت از مالکیت شهروندان ایجاد کرده است. در نتیجه، ماده ۷۵ منشور حقوق شهروندی را باید تجلی روشن قاعده احترام دانست؛ اصلی که هم مشروعیت فقهی دارد و هم ضمانت اجرایی حقوقی، و از این حیث، ستون اصلی پیوند میان فقه امامیه و نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران به‌شمار می‌رود.

### ۲-۳. ماده ۷۶ منشور حقوق شهروندی و پیوند آن با قاعده احترام

ماده ۷۶ منشور حقوق شهروندی با تصریح بر احترام بر انواع مالکیت فکری، از جمله مالکیت ادبی، هنری و صنعتی، گامی مهم در توسعه مفهوم مالکیت در نظام حقوقی ایران برداشته است. این ماده اعلام می‌کند که شهروندان حق دارند در چهارچوب قانون از حمایت‌های لازم برای خلق و عرضه آثار خود و نیز بهره‌مندی از حقوق مادی و معنوی ناشی از آن برخوردار شوند. بدین سان، منشور دامنه حمایت از

مالکیت را از اموال مادی و فیزیکی به عرصه‌های معنوی و فکری گسترش داده و نشان داده است که احترام به مالکیت، صرفاً محدود به دارایی‌های محسوس نیست، بلکه شامل دستاوردهای فکری و خلاقیت‌های انسانی نیز می‌شود.

این توسعه مفهومی، ریشه در قاعده فقهی احترام دارد. همان‌گونه که در فقه امامیه، حرمت مال به‌مثابه حرمت جان تلقی شده و هرگونه تصرف بدون رضایت مالک ممنوع و موجب ضمان دانسته شده است، در حوزه مالکیت فکری نیز اصل احترام به حقوق پدیدآورنده آثار ادبی، هنری و صنعتی، همان منطق را بازتاب می‌دهد. فقهای امامیه در مباحث مربوط به منافع و حقوق غیرمادی، بر این نکته تأکید کرده‌اند که هرگونه انتفاع از مال یا حق دیگری بدون اذن، مصداق تعدی و موجب ضمان است. ماده ۷۶ منشور، این مبنا را در قالب حقوق معاصر بازتولید کرده و آن را به‌عنوان حق بنیادین شهروندان در عرصه‌های نوین مالکیت تثبیت کرده است.

اهمیت این ماده در آن است که برای نخستین بار در سطح یک سند بالادستی حقوقی، مالکیت فکری به‌صراحت در کنار مالکیت مادی قرار گرفته و حمایت از آن به‌عنوان تکلیف دولت و سایر شهروندان معرفی شده است. بدین ترتیب، هرگونه بهره‌برداری از آثار فکری بدون اجازه صاحب آن، نقض حقوق شهروندی به‌شمار می‌رود و افزون بر ضمان مدنی، می‌تواند مستوجب مجازات قانونی نیز باشد. این امر نشان می‌دهد که قاعده احترام ظرفیت آن را دارد که با مقتضیات جدید اجتماعی و حقوقی هماهنگ شود و به حوزه‌هایی سرایت کند که در فقه کلاسیک کمتر به‌صورت مستقل مطرح بوده‌اند.

در نتیجه، ماده ۷۶ منشور حقوق شهروندی را باید تجلی نوین قاعده احترام دانست؛ اصلی که با گسترش دامنه خود به مالکیت‌های معنوی، نشان می‌دهد که احترام به حقوق شهروندان نه تنها در حوزه اموال مادی، بلکه در عرصه‌های فکری و فرهنگی نیز الزام‌آور است. این ماده، پیوند میان فقه امامیه و حقوق معاصر را آشکار می‌سازد و جایگاه قاعده احترام را به‌عنوان چارچوبی معتبر برای حمایت از کرامت انسانی و دستاوردهای فکری شهروندان تثبیت می‌کند.

### ۳-۲. جمع‌بندی تحلیلی مواد ۷۵ و ۷۶ منشور حقوق شهروندی

بررسی مواد ۷۵ و ۷۶ منشور حقوق شهروندی نشان می‌دهد که منشور با الهام مستقیم از قاعده فقهی احترام، دو حوزه اساسی مالکیت را به‌عنوان حقوق بنیادین شهروندان تثبیت کرده است: نخست، مالکیت مادی و فیزیکی افراد بر اموالشان، و دوم، مالکیت معنوی و فکری آنان بر دستاوردهای ادبی، هنری و صنعتی.

ماده ۷۵ با تأکید بر مصونیت مالکیت شخصی، اصل حرمت مال را همانند حرمت جان در قالب حقوق عمومی بازتاب داده است. این ماده نه تنها تعرض به اموال را برای اشخاص خصوصی ممنوع می‌سازد، بلکه حتی دولت و مقامات رسمی را نیز جز در موارد استثنایی و با مجوز قانونی از هرگونه تصرف منع می‌کند. بدین‌سان، قاعده احترام در سطح حقوق اساسی به‌عنوان سپری در برابر مداخلات بی‌ضابطه عمل می‌کند و ضمانت اجرایی آن در قالب مسئولیت مدنی و کیفری متجلی می‌شود.

ماده ۷۶ نیز با گسترش دامنه حمایت به مالکیت‌های فکری، نشان می‌دهد که قاعده احترام ظرفیت آن را دارد که با مقتضیات جدید اجتماعی و حقوقی هماهنگ گردد. احترام به حقوق معنوی پدیدآورندگان آثار، همان منطق فقهی را بازتاب می‌دهد که هرگونه انتفاع بدون اذن مالک را مصداق تعدی و موجب ضمان می‌داند. این ماده، برای نخستین بار در سطح یک سند بالادستی، مالکیت فکری را در کنار مالکیت مادی قرار داده و حمایت از آن را تکلیف دولت و سایر شهروندان معرفی کرده است.

در مجموع، این دو ماده بیانگر آن‌اند که قاعده احترام نه تنها مبنای نظری منشور حقوق شهروندی است، بلکه در مقام عمل نیز به‌عنوان چارچوبی الزام‌آور برای صیانت از حقوق ملت ایران عمل می‌کند. ماده ۷۵ با تثبیت حرمت مالکیت مادی و ماده ۷۶ با توسعه آن به مالکیت معنوی، نشان می‌دهند که احترام به حقوق شهروندان در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران، ریشه در فقه امامیه دارد و می‌تواند پشتوانه‌ای معتبر برای تضمین کرامت انسانی و حمایت از آزادی‌های مشروع باشد.

جدول تطبیقی انعکاس قاعده احترام در منشور حقوق شهروندی

ماده منشور	نوع حق/مالکیت	مضمون اصلی	تطبیق با قاعده احترام	پیامد حقوقی
ماده ۷۵	مالکیت مادی و فیزیکی	مصونیت مالکیت شخصی؛ ممنوعیت سلب، مصادره، توقیف یا مزاحمت جز به موجب قانون	بازتاب قاعده فقهی احترام؛ ممنوعیت تصرف غیرمجاز	مسئولیت مدنی و کیفری در صورت تعدی؛ الزام به جبران خسارت
ماده ۷۶	مالکیت معنوی و فکری	احترام به حقوق ادبی، هنری و صنعتی؛ حمایت از بهره‌برداری در چارچوب قانون	توسعه دامنه قاعده احترام به حوزه‌های نوین؛ هرگونه بهره‌برداری بدون اذن مصداق تعدی	ضمان در قبال نقض حقوق معنوی؛ حمایت قانونی از پدیدآورنده

### نتیجه‌گیری

قاعده فقهی احترام، به‌عنوان یکی از قواعد کاربردی و بنیادین در فقه امامیه، جایگاهی ممتاز در صیانت از اموال، جان و حیثیت افراد دارد. مستندات قرآنی و روایی این قاعده نشان می‌دهد که حرمت مال همانند حرمت جان است و هرگونه تعدی به مالکیت دیگران، افزون بر حرمت تکلیفی و منع شرعی، ضمان وضعی و الزام به جبران خسارت را نیز در پی دارد. اهمیت این قاعده تا آنجاست که بسیاری از قواعد دیگر فقهی، در حجیت و کارکرد خود به آن متکی‌اند و بخشی از اعتبارشان را از قاعده احترام می‌گیرند.

جمهوری اسلامی ایران نیز با توجه به ماهیت اسلامی نظام حقوقی خود، در فرآیند قانون‌گذاری و اجرای قوانین، به قاعده احترام استناد کرده و آن را به‌عنوان مبنای هنجاری پذیرفته است. تدوین منشور حقوق شهروندی در قانون برنامه چهارم توسعه

به‌عنوان یک وظیفه قانونی، و تصویب آن در هیئت دولت در سال ۱۳۹۵، نشان‌دهنده تلاش برای نظام‌مند کردن حقوق ملت بر پایه آموزه‌های فقهی امامیه است. این منشور الگویی نوین در حقوق شهروندی اسلامی ارائه کرده و جایگاه قاعده احترام را در سطح حقوق عمومی تثبیت کرده است.

مواد ۷۵ و ۷۶ منشور حقوق شهروندی، در کنار ماده ۱۴ قانون احترام به آزادی‌های مشروع و حفظ حقوق شهروندی، نمونه‌های روشن از انعکاس قاعده احترام هستند. این مواد نشان می‌دهند که احترام به مالکیت مادی و معنوی شهروندان نه تنها یک اصل فقهی، بلکه یک الزام حقوقی و قانونی است که دولت و شهروندان همگی مکلف به رعایت آن‌اند. پژوهش حاضر با تحلیل این مواد، جایگاه قاعده احترام را در منشور حقوق شهروندی آشکار ساخته و نشان داده است که این قاعده می‌تواند به‌عنوان چارچوبی معتبر برای تضمین کرامت انسانی و حمایت از حقوق ملت ایران عمل کند.

## پیشنهادات

با توجه به یافته‌های پژوهش و جایگاه قاعده احترام در منشور حقوق شهروندی، چند راهکار عملی برای تقویت کارآمدی این قاعده در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران قابل طرح است:

**۱. تقویت ضمانت‌های اجرایی منشور:** مواد ۷۵ و ۷۶ منشور حقوق شهروندی اگرچه به‌روشنی بر احترام به مالکیت مادی و معنوی تأکید دارند، اما بدون ضمانت‌های اجرایی مشخص در قوانین مدنی و کیفری، کارکرد عملی آنها محدود خواهد شد. پیشنهاد می‌شود قانون‌گذار با پیش‌بینی سازوکارهای الزام‌آور، مانند تعیین مسئولیت مدنی و کیفری برای نقض این مواد، زمینه اجرای واقعی آنها را فراهم کند. بدین ترتیب، احترام به مالکیت شهروندان از سطح یک اصل نظری فراتر رفته و به یک الزام عملی و قابل پیگیری تبدیل خواهد شد.

**۲. توسعه حمایت از مالکیت معنوی:** با توجه به گسترش روزافزون حوزه‌های مالکیت فکری در عرصه‌های ادبی، هنری، صنعتی و دیجیتال، قوانین موجود نیازمند

بازنگری و به‌روزرسانی هستند. حمایت از پدید‌آوردگان آثار باید به‌گونه‌ای باشد که آنان بتوانند در داخل و خارج از کشور از حقوق مادی و معنوی خود بهره‌مند شوند. این امر نه تنها موجب ارتقای جایگاه علمی و فرهنگی کشور خواهد شد، بلکه نشان می‌دهد که قاعده احترام توانسته است با مقتضیات جدید اجتماعی و حقوقی هماهنگ گردد.

**۳. بازخوانی پیوسته قواعد فقهی:** نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران باید با بازخوانی و تطبیق پیوسته قواعد فقهی، از جمله قاعده احترام، با شرایط و نیازهای روز جامعه، پویایی فقه امامیه را در رویارویی با مسائل نوین اجتماعی و حقوقی به نمایش گذارد. این بازخوانی می‌تواند زمینه‌ساز اصلاح و تکمیل قوانین موجود باشد و از بروز خلأهای حقوقی در حوزه مالکیت جلوگیری کند.

**۴. هماهنگی نهادی در اجرا:** برای تحقق کامل قاعده احترام، لازم است میان دستگاه‌های اجرایی، قضایی و تقنینی هماهنگی بیشتری برقرار شود. اجرای صحیح این قاعده نیازمند وحدت رویه و جلوگیری از تفسیرهای متعارض است. ایجاد سازوکارهای نظارتی و هماهنگی نهادی می‌تواند از سوءاستفاده‌های احتمالی جلوگیری کرده و اعتماد شهروندان به نظام حقوقی را افزایش دهد.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

- ابن ادريس، محمد بن احمد. (۱۴۱۰ ق). السرائر الحاری لتحرير الفتاوى (چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.
- بجنوردی، حسن. (۱۳۹۵ ق). القواعد الفقهیه (تدوین: مهدی مهریزی، محمدحسن درایتی، چاپ دوم). قم: نشر الهادی.
- بجنوردی، سیدمحمد؛ مهریزی ثانی، محمد. (۱۳۹۱). حقوق شهروندی از نگاه امام خمینی علیه السلام، فصلنامه پژوهشنامه متین، ۱۵(۶۱)، صص ۱ - ۲۴.
- جزائری، محمد جعفر. (۱۴۱۹ق). هدی الطالب فی شرح المکاسب (چاپ دوم). قم: نشر دارالکتاب.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۳ق). وسائل الشیعه. بیروت: درالاحیاء التراث.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۳ق). قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام. قم: نشر اسلامی.
- سلامی زاده، فاطمه. (۱۳۹۳). قاعده احترام مال در فقه امامیه و حقوق مدنی (پایان نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین.
- شاهنده، آمنه. (۱۴۰۱). تعالی حقوق شهروندی؛ جستاری در مولفه های حقوق شهروندی در آموزه های قرآن و نهج البلاغه، فصلنامه پژوهش های نهج البلاغه، ۲۱(۷۳)، صص ۱۲۳ - ۱۳۹.
- علامه طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- غلامی، فاطمه سادات. (۱۳۹۶). مباحث کاربردی قاعده احترام مال مسلمان در متون فقهی امامیه (پایان نامه کارشناسی ارشد). مشهد: دانشگاه فردوسی.

فخر المحققين، محمد بن حسن بن يوسف. (۱۳۸۷ق). ايضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد. قم: نشر اسماعيليان.

قانون احترام به آزادی‌های مشروع و حفظ حقوق شهروندی، مصوب ۱۳۸۳.  
قانون برنامه چهارم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، مصوب ۱۳۸۳.

محقق داماد، مصطفی. (۱۴۰۶ق). قواعد فقه. تهران: مرکز نشر اسلامی.  
منشور حقوق شهروندی. (۱۳۹۵). سایت نهاد ریاست جمهوری اسلامی ایران.  
<https://president.ir>

موسوی خمینی، سیدروح الله. (۱۴۱۸ق). کتاب البیع (مقرر: سیدحسن طاهرآبادی). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.  
موسوی خوئی، سیدابوالقاسم. (۱۴۱۷ق). مصباح الفقاهه فی المعاملات (مقرر: محمدعلی توحیدی). قم: موسسه انصاریان.

## The Systemic Model of Jurisprudence in the Methodology of Governmental–Civilizational Jurisprudence: With Emphasis on the Systemic Approach and the Concrete Method<sup>1</sup>



Mohsen Pirbalaei 

Student of Islamic Seminary, Islamic Seminary of Qom  
shiaboy25@yahoo.com

### Abstract

Governmental–civilizational jurisprudence (*fiqh*)—as an advanced stage in the evolution of juristic knowledge—requires a structured framework for deriving rulings and designing socio-civilizational systems. One of the foundational components of this framework is the “systemic nature of *fiqh*,” which manifests at three levels: internal coherence, inferential structure, and external application. This systemic character can serve as the basis for a methodology of *ijtihad* in the domains of governance and civilization. The present study aims to propose a “systemic model of *fiqh* in the methodology of governmental–civilizational jurisprudence” by explaining and analyzing two principal approaches influencing this model: the systemic (manzumeh-based) approach and the concrete (inductive-contextual) method. The systemic approach, by emphasizing macro-level analysis, the internal coherence of the Sharia, and the interconnection between doctrinal, ethical, and juristic teachings, enables the articulation of comprehensive religious systems and the design of integrated

---

1. Pirbalaei, M. (2025). The systemic model of *fiqh* in the methodology of governmental–civilizational jurisprudence: With emphasis on the systemic approach and the concrete method. *Jurisprudence and Politics*, 6(11), 93-120. <https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73591.1105>

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

▣ **Received:** 2025/11/29 • **Revised:** 2025/12/20 • **Accepted:** 2026/03/10 • **Published online:** 2026/03/14

governmental and civilizational models. In contrast, the concrete method, by focusing on real-world issues, temporal and spatial contingencies, and the alignment of juristic rulings with the actual conditions of society, possesses the capacity for rapid, problem-oriented responses to governmental–civilizational needs. Employing a descriptive–analytical method and utilizing an inferential approach, this research demonstrates that the complementary and hierarchical relationship between these two approaches can provide an effective model for systematizing the process of *ijtihad* in the sphere of governance and civilization. Such a model, on the one hand, is rooted in the internal epistemic coherence of fiqh and, on the other, is capable of designing and supporting social, political, economic, and cultural systems at the macro-civilizational level. The primary contribution of this article lies in clarifying the methodological mechanisms through which the systemic nature of fiqh can function as a comprehensive model for producing governmental–civilizational systems and responding to the evolving needs of Islamic civilization.

### **Keywords**

Governmental jurisprudence, civilizational jurisprudence, systemic nature of fiqh, systemic approach, concrete method, methodology of fiqh

## نموذج النسقية الفقهية في منهجية الفقه الحكومي- الحضاري مع التأكيد على المقاربة المنظومية والمنهج الانضمامي<sup>١</sup>



بیربالائی، محسن 

طالب في الحوزة العلمية في قم  
shiaboy25@yahoo.com

### الملخص

يُمثل الفقه الحكومي-الحضاري مرحلةً متقدّمةً في مسار تطوّر المعرفة الفقهية، إذ يقتضي إطاراً منهجياً منضبطاً لاستنباط الأحكام وبناء النُظُم الاجتماعية-الحضارية. وتعدّ «النسقية الفقهية» أحد المرتكزات الأساسية لهذا الإطار، حيث تتجلى في ثلاثة مستويات: الداخلي، والاستنباطي، والخارجي، بما يؤهلها لتكون أساساً لمنهجية الاجتهاد في مجالي الحكم وبناء الحضارة. تهدف هذه الدراسة إلى تقديم «نموذج النسقية الفقهية في منهجية الفقه الحكومي-الحضاري»، من خلال تحليل مقاربتين رئيسيتين مؤثرتين في بلورته، هما: المقاربة المنظومية والمنهج الانضمامي. فالمقاربة المنظومية، بما تنطوي عليه من نظرٍ كليّ وشمولي، وتأكيدٍ على الانسجام الداخلي للشريعة، والربط بين الأبعاد العقدية والأخلاقية والفقهية، تتيح إمكان بناء النُظُم الدينية الكلية وتصميم نماذج حكومية وحضارية متكاملة. في المقابل، يرتكز المنهج الانضمامي على معالجة الوقائع العينية، ومراعاة مقتضيات الزمان والمكان، وربط عملية تنزيل الأحكام الفقهية بالظروف الاجتماعية الفعلية، الأمر الذي يمنحه قدرةً على الاستجابة السريعة والمتمركزة حول الإشكاليات العملية في المجالين الحكومي

١. الاستشهاد بهذه المقالة: بیربالائی، محسن. (١٤٠٤ هـ ش). نموذج النسقية الفقهية في منهجية الفقه الحكومي- الحضاري مع التأكيد على المقاربة المنظومية والمنهج الانضمامي، الفقه والسياسة، ٦(١١)، صص ٩٣-١٢٠.  
<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73591.1105>

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

□ تاريخ الإستلام: ۲۰۲۵/۱۱/۲۹ • تاريخ التعديل: ۲۰۲۵/۱۲/۲۰ • تاريخ القبول: ۲۰۲۶/۰۳/۱۰ • تاريخ الإصدار: ۲۰۲۶/۰۳/۱۴

والحضاري. وقد اعتمد البحث المنهج الوصفي-التحليلي مع توظيف الآلية الاستنباطية، ليخلص إلى أنّ العلاقة الطولية التكاملية بين المقاربتين يمكن أن تُنتج نموذجاً منهجياً فاعلاً لنسقنة عملية الاجتهاد في حقل الحكم والحضارة؛ نموذجاً يستند من جهة إلى التماسك المعرفي الداخلي للفقهاء، ومن جهةٍ أخرى يمتلك القدرة على تصميم النُظُم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية على المستوى الحضاري الشامل ودعمها. وتُمثّل حصيلة الدراسة في بيان الآليات المنهجية التي تُمكن النسقية الفقهية، في إطار نموذج جامع، من أن تكون منطلقاً لإنتاج النُظُم الحكومية-الحضارية والاستجابة للتحوّلات المتسارعة في مسار الحضارة الإسلامية.

### الكلمات المفتاحية

الفقه الحكومي، الفقه الحضاري، النسقية الفقهية، المقاربة المنظومية، المنهج الانضمامي، منهجية الفقه.



## الگوی نظام‌وارگی فقه در روش‌شناسی فقه حکومتی-تمدنی با تأکید بر رویکرد منظومه‌ای و روش انضمامی<sup>۱</sup>



محسن پیربالائی 

طلبه حوزه علمیه قم  
shiaboy25@yahoo.com

### چکیده

فقه حکومتی-تمدنی به‌عنوان مرحله‌ای پیشرفته از تطور دانش فقه، نیازمند چارچوبی روشمند برای استنباط احکام و طراحی نظامات اجتماعی-تمدنی است. یکی از مؤلفه‌های بنیادین این چارچوب، «نظام‌وارگی فقه» است که در سه سطح درونی، استنباطی و بیرونی نمود می‌یابد و می‌تواند مبنای روش‌شناسی اجتهاد در قلمرو حکومت و تمدن قرار گیرد. پژوهش حاضر با هدف ارائه «الگوی نظام‌وارگی فقه در روش‌شناسی فقه حکومتی-تمدنی»، به تبیین و تحلیل دو رویکرد اصلی مؤثر بر این الگو (رویکرد منظومه‌ای و روش انضمامی) می‌پردازد. رویکرد منظومه‌ای با تأکید بر کلان‌نگری، انسجام درونی شریعت و پیوند میان آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی و فقهی، امکان تبیین نظام‌های کلان دینی و طراحی الگوهای جامع حکومتی و تمدنی را فراهم می‌کند؛ در حالی که روش انضمامی با تمرکز بر مسائل عینی، مقتضیات زمان و مکان، و پیوند فرآیند تطبیق احکام فقهی با شرایط عینی جامعه، ظرفیت پاسخ‌گویی سریع و مسئله‌محور به نیازهای حکومتی-تمدنی را داراست. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از شیوه استنباطی، نشان می‌دهد که نسبت طولی و مکمل این دو رویکرد می‌تواند الگوی کارآمدی برای نظام‌مند کردن فرایند اجتهاد در حوزه حکومت و تمدن ارائه کند؛ الگویی که از یک‌سو ریشه در انسجام معرفتی و درونی فقه

۱. **استناد به این مقاله:** پیربالائی، محسن. (۱۴۰۴). الگوی نظام‌وارگی فقه در روش‌شناسی فقه حکومتی-تمدنی با تأکید بر رویکرد منظومه‌ای و روش انضمامی. فقه و سیاست، ۶(۱۱)، صص ۹۳-۱۲۰.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73591.1105>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۸ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۹/۲۹ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۹ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۲۳

دارد و از سوی دیگر قادر است نظامات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را در سطح کلان تمدنی طراحی و پشتیبانی نماید. دستاورد این مقاله، تبیین سازوکارهای روش‌شناختی است که براساس آن، نظام‌وارگی فقه می‌تواند در قالب یک الگوی جامع، مبنای تولید نظام‌های حکومتی-تمدنی و پاسخ‌گویی به نیازهای در حال تحول تمدن اسلامی قرار گیرد.

### کلیدواژه‌ها

فقه حکومتی، فقه تمدنی، نظام‌وارگی فقه، رویکرد منظومه‌ای، روش انضمامی، روش‌شناسی فقه.

## مقدمه

فقه اسلامی، چه در معنای عام که شامل معارف، عقاید، اخلاق و فقه مصطلح است و چه در معنای خاص که ناظر به فروع عملی است، واجد انسجام درونی و ساختاری هماهنگ است و نمی‌توان آن را مجموعه‌ای پراکنده از گزاره‌ها دانست؛ بلکه باید آن را به مثابه نظامی معرفتی و هدفمند تحلیل کرد. این انسجام موجب شده است که مباحث فقهی ظرفیت انتقال به سطح حکومت و تمدن را پیدا کنند و بتوانند در قالب نظامات کلان اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ایفای نقش نمایند. با این حال، پرسش اساسی این است که چگونه «نظام‌وارگی فقه» که در سه سطح درونی، استنباطی و بیرونی (اجتماعی و تمدنی) قابل تبیین است، می‌تواند مبنای روش‌شناسی اجتهاد در قلمرو فقه حکومتی-تمدنی قرار گیرد و چه سازوکاری می‌تواند میان انسجام معرفتی فقه و ضرورت پاسخ‌گویی به مسائل عینی جامعه پیوند برقرار کند.

اهمیت پرداختن به این مسئله از آن رو است که فقه حکومتی و فقه تمدنی، برخلاف فقه فردی، قلمروهای کلان و ساختارساز را دربر می‌گیرند و برای کارآمدی در این سطح نیازمند چارچوبی منسجم و نظام‌مند هستند. از سویی، اتکا به روش‌های جزءنگر و موردی - همچون روش انضمامی در صورتی که بدون پشتوانه نظام‌مند به کار رود - ممکن است به گسست و عدم انسجام در نظام فقهی منتهی شود؛ و از سوی دیگر، اکتفا به رویکردهای کلان‌نگر - مانند رویکرد منظومه‌ای در صورتی که بدون توجه به اقتضائات زمان و مکان به کار رود - ممکن است از ظرفیت پاسخ‌گویی سریع و مسئله‌محور فاصله بگیرد؛ بنابراین، تدوین الگویی که بتواند ظرفیت هر دو رویکرد را در کنار هم فعال کند، برای تولید نظامات حکومتی و تمدنی مبتنی بر فقه ضروری است.

در ادبیات موجود، هر چند درباره ضرورت نظام‌وارگی فقه و تبیین سطوح آن (نظام‌وارگی درونی، استنباطی و اجتماعی) (مبلغی، ۱۳۹۷) مباحثی مطرح شده و رویکرد منظومه‌ای (ایزدهی، ۱۳۹۹، ص ۸۷) و روش انضمامی به صورت مختصر در برخی پژوهش‌ها توضیح داده شده است اما پژوهشی که این دو رویکرد را با رویکردی ترکیبی در قالب یک الگوی روش‌شناختی منسجم برای فقه حکومتی-تمدنی ارائه کند، کمتر دیده

می‌شود. بدین سبب، ضرورت دارد بررسی شود که اولاً نظام‌وارگی فقه در هر یک از سطوح یادشده چه کارکردی در روش‌شناسی اجتهاد حکومتی-تمدنی دارد؟ ثانیاً رویکرد منظومه‌ای و روش انضمامی هر کدام از چه ویژگی‌ها، قوت‌ها و محدودیت‌هایی برخوردارند؟ ثالثاً چگونه می‌توان این دو رویکرد را به شیوه‌ای روشمند ترکیب کرد تا هم انسجام درونی شریعت حفظ شود و هم امکان انضمام احکام به شرایط عینی زمان و مکان فراهم آید؟ (روش انضمامی).

بر پایه این ضرورت‌ها، مسئله اصلی مقاله حاضر، ارائه و تبیین «الگوی نظام‌وارگی فقه در روش‌شناسی فقه حکومتی-تمدنی» است؛ الگویی که بتواند میان مبانی معرفتی شریعت، سطوح مختلف نظام‌وارگی، و نیازهای اجرایی حکومت و تمدن پیوند برقرار کرده و ساختار لازم برای تولید نظامات مبتنی بر فقه را فراهم آورد. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و براساس ظرفیت‌های روش استنباطی، در پی آن است که امکان ترکیب رویکرد منظومه‌ای - به‌مثابه رویکردی کلان‌نگر و نظام‌ساز - و روش انضمامی به‌عنوان رویکردی مقتضایی و مسئله‌محور - را در قالب یک الگوی روشمند توضیح دهد و سازوکارهای کاربرد آن را در نظام‌سازی حکومتی-تمدنی روشن سازد.

## ۱. مفهوم‌شناسی

### ۱-۱. فقه

فقه در معنای عام، شامل مجموعه معارف الهی و عقاید حقه و علم اخلاق و فقه به معنای مصطلح است (خامنه‌ای، ۱۳۷۴) و شامل تمامی معارف و احکامی است که از طرف خداوند در زمینه‌های اعتقادی، اخلاقی و فروع عملی نازل شده است (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۳، ص ۴۷۸). این معنا ناظر به کل دین و دستگاه معرفتی آن است و نشان می‌دهد که فقه به‌عنوان بخشی از شریعت، از حوزه‌های دیگر دین گسسته نیست، بلکه در ارتباط وثیق با آنها قرار دارد.

معنای خاص از فقه نیز؛ آگاهی از علم دین و فروع دینی و استنباط وظایف فردی و

اجتماعی انسان از مجموعه متون دینی است (خامنه‌ای، ۱۳۷۰) و شامل احکام شرعی و فرعی عملی است (حسین زاده، ۱۳۸۷، ص ۲۶). این دو معنا در نسبت طولی با یکدیگر قرار دارند و فقه خاص در ذیل فقه عام تعریف می‌شود.

### ۱-۲. فقه حکومتی

فقه حکومتی، رویکرد و «نگرش حاکم بر کل فقه بوده که گستره‌ای همانند فقه غیر حکومتی داشته و دربرگیرنده بر تمامی گستره ابواب فقه است؛ با این تفاوت که استنباط‌های فقهی در فقه حکومتی، به غرض اداره مطلوب و شریعتمدار نظام سیاسی بوده و استنباط تمامی ابواب فقه را به گونه‌ای که ناظر به اداره کشور اسلامی باشد، مورد لحاظ قرار می‌دهد» (ایزدهی، ۱۳۹۲، ص ۴۴). فقه حکومتی رویکردی کلان برای تمام ابواب فقه است، نه صرفاً مجموعه‌ای از احکام سیاسی یا حکومتی. این نگاه فقه را به عنوان نظامی همه‌جانبه برای مدیریت جامعه می‌نگرد. تأکید بر «اداره مطلوب و شریعتمدار نظام سیاسی» نشان می‌دهد که هدف این رویکرد، تحقق حکمرانی دینی مبتنی بر فقه است، که موجب پیوند فقه با نظام‌سازی و تمدن‌سازی می‌شود. این تعریف، اجتهاد فقهی را در راستای اداره کشور اسلامی جهت‌دهی می‌کند، که می‌تواند منجر به پویایی و کاربردی‌تر شدن فقه در حوزه حکمرانی شود. با رویکرد «ناظر به اداره کشور»، این تعریف فقه را از حالت فردی خارج کرده و آن را برای حل مسائل حکومتی و اجتماعی روزآمد می‌سازد،

### ۱-۳. فقه تمدنی

فقه تمدنی یک مرحله فراتر از فقه حکومتی و ناظر به مقیاس تمدنی است. فقه تمدنی، دانشی بسترساز برای تمدن اسلامی است که به استنباط احکام با رویکرد تمدنی پرداخته (علیدوست و متولی امامی، ۱۳۹۹، ص ۸۸) و حکم فعل مکلف (اعم از تکلیفی و وضعی) را برای فرآیندها در مقیاس جامعه تمدنی تعیین می‌کند و تعیین‌کننده حکم ساختارها و فرآیندهای تمدن‌سازی است (واسطی و علی‌آبادی، ۱۴۰۰، ص ۱۰۹). فقه تمدنی همچنین

شرایط، ساختارها و نظامات تمدن‌ساز را تشخیص داده و براساس احکام شرعی، الگوی تمدنی مطلوب را طراحی می‌کند.

#### ۱-۴. نظام‌وارگی

نظام، مجموعه‌ای از اجزاء مرتبط با یکدیگر است که برای ایجاد یک هدف گرد آمده است و نظام‌وارگی رویکردی جامع نسبت به مجموعه‌ای از عناصر است که مسائل آن، از «انسجام درونی برخوردار بوده، از هدف و غایت واحدی پیروی می‌کنند و همه مسائل عرصه خویش را دربر می‌گیرند» (ایزدی و تقی‌زاده، ۱۳۹۹، ص ۷۵).

#### ۲. نظام‌وارگی فقه

فقه به هر دو معنای عام و خاص دارای نظام‌وارگی هست، چه اینکه فقه عام در هر سه حوزه به شکل خاص و باهم دیگر دارای نظام‌وارگی هماهنگ و منسجم هست و «نظام‌وارگی فقه به مثابه بخشی از دین دربرگیرنده عقاید، شریعت و اخلاق است» (ایزدی، ۱۳۹۷، ص ۹۵)؛ زیرا تفکیک عرصه‌های علوم دینی در سه حوزه عقاید، شریعت و اخلاق و واگذاری هر کدام از این حوزه‌ها به متخصصان همان رشته، می‌تواند به فهم ناقص از دین منجر شود. نظام‌وارگی فقه در سه حوزه قابل طرح است: حوزه اول؛ نظام‌وارگی درون‌فقهی و نهفته در فقه که می‌گوید نظام‌وارگی امری است که در ذات و حاق فقه مستتر است و خود به خود حامل و حاوی این نظام‌وارگی است. حوزه دوم؛ نظام‌وارگی استنباطی است. در این حوزه لازم است در کنار استنباط رایج احکام فقهی، به سمت استنباط نظام فقهی پیش برویم. حوزه سوم؛ نظام‌وارگی اجتماعی (مبلغی، ۱۳۹۷) و حکومتی-تمدنی (برون‌فقهی) فقه است. براساس این حوزه، نظام در خارج از فقه قابل طرح است و آنچه در خارج به عنوان نظام اجتماعی-تمدنی رخ می‌دهد بر پایه فقه و متأثر از آن، قابل تأسیس است. شاید بتوان گفت که نظام‌وارگی ذاتی و استنباطی فقه منشأ ایجاد نظام‌وارگی اجتماعی در هر عصری با توجه به شرایط زمانی و مکانی خود است که برآمده از دستگاه فعالی به نام استنباط و اجتهاد است.

با عنایت به اینکه فقه بخشی از معارف دین تلقی می‌شود، لذا نظام‌وارگی در فقه نیز باید تابعی از نظام‌وارگی در دین به شمار آید. بدیهی است این امر مستلزم اولویت پژوهش در خصوص نظام‌وارگی فقه به‌مثابه بخشی از دین دربرگیرنده عقاید، شریعت و اخلاق بوده و کلان نظام‌واره فقهی (عام) را ترسیم می‌کند؛ زیرا تفکیک عرصه‌های علوم دینی در سه عرصه عقاید، شریعت و اخلاق و واگذاری هر کدام از این عرصه‌ها به متخصصان همان رشته، می‌تواند به فهم ناقص از دین منجر شود. به‌طور طبیعی، هرگاه متفکر علوم اسلامی با عنایت به نگاهی درونی، به مباحث عرصه علوم تخصصی خود نگرسته و ابتدای این علوم نسبت به علوم پیشینی (پیشوند) و الزامات آن نسبت به علوم پسینی (پسونند) بلکه در تناسب با علوم هم‌تراز (هموند) را مدنظر قرار ندهد، فهم وی از آن علم و مسائل آن نیز از جامعیت و واقع‌نمایی کامل برخوردار نخواهد بود. این در حالی است که اسلام دینی واحد، مبتنی بر نظام معرفتی و انسجام درونی است و تمام این سه عرصه کلان اسلام، در نظمی متناسب باهم قرار داشته و تحقق نظام واحدی را پیگیری کرده و برای تأمین غرض واحدی جعل شده‌اند؛ لذا این سه عرصه کلان دین را نمی‌توان به‌مثابه جزایری مستقل و غیر مرتبط با یکدیگر دانست، بلکه باید نسبت و تناسبی را میان این سه عرصه کلان برقرار کرده و هر یک را به‌عنوان جزئی از کلان نظام دین مورد توجه قرار داده (ایزدهی و تقی‌زاده، ۱۳۹۹، ص ۷۸) و شبکه کلان نظام دینی را طراحی کرد.

احکام به‌ظاهر پراکنده فقهی، دارای یک نظم و نظام‌وارگی اند و همه در جهتی معین و برای رسیدن به اهدافی مشخص، نقش بازی می‌کنند. لذا دانش فقه بویژه فقه سیاسی توانمندی آن را دارد که ساختارهای دنیای جدید یا ساختارهایی را که در جهان اسلام موجود است را نقد و ارزیابی کند و با نظام‌پردازی و طراحی نظام جدید، گزینه بدیل را ارائه کرده (سیدباقری، ۱۴۰۰، ص ۲۵۲) و نظام مطلوب فقهی را که اداره‌کننده حکومت و تمدن باشد، عرضه نماید.

فقه (در رویکردهای فردی، حکومتی و تمدنی) از منطق پیشینی، انسجام درونی و نظم روشی پیروی می‌کند؛ لذا احکام فقهی براساس منطق اجتهاد به‌مثابه روشی منضبط

و کارآمد استنباط می‌شوند؛ فقه با رویکرد غیر حکومتی هم بر نظام معرفتی مشخصی مبتنی است و تنها افرادی قادر به استنباط احکام فقهی هستند که با روش اجتهاد و منابع فقهی آشنایی و ممارست داشته باشند؛ لکن بین رویکرد نظام‌واره به فقه در رویکرد غیر حکومتی با نظام‌وارگی در فقه حکومتی تفاوت وجود دارد؛ بدین صورت که برخلاف رویکرد غیر حکومتی که نظام‌وارگی در آن، رویکرد معرفتی داشته و نظام اداره کشور فارغ از نسبت و مناسبت حکومت شرعی در نظام اداره کشور است، اما در رویکرد حکومتی (و تمدنی) از فقه، نظام‌وارگی علاوه بر نظام معرفتی حاکم بر فقه (نظام فقه) به تناسب استنباط با اداره حکومت (و تمدن) نیز توجه دارد (ایزدهی و تقی‌زاده، ۱۳۹۹، ص ۷۲) و افزون بر نظام‌وارگی درونی، نظام‌سازی بیرونی را نیز مدنظر قرار می‌دهد.

با توجه به مطالب پیش‌گفته شاید بتوان گفت که نظام‌وارگی درونی فقه (نظام‌وارگی مستتر و نظام‌وارگی استنباطی) و نظام‌وارگی بیرونی فقه (نظام‌وارگی اجتماعی و تمدنی)، مستدعی این هستند که نظام‌وارگی فقه نیز نیازمند گسترش شبکه نظام‌وارگی به دایره عقاید و اخلاق بوده و در نتیجه افزون بر نظام‌وارگی بیرونی فقه خاص، بتوان نظام‌وارگی فقهی را در فقه به معنای عام جستجو کرد. پس فقه علاوه بر نظام‌وارگی روشی، انسجام مباحث و هدفمندی در نظام معرفتی، با توسعه در اهداف و غایات، حکومت و تمدن را به مثابه فلسفه عملی فقه مدنظر قرار داده و با توجه به ویژگی‌های احکام، به خصوص احکام وضعی و نظام‌وارگی درونی، نظام‌وارگی بیرونی آنها را نیز ترسیم می‌نماید.

شاید بتوان نظام‌وارگی درونی فقه (چه خاص و چه عام) را به نظام‌سازی و نظام‌وارگی بیرونی فقه تسری داد به این صورت که چنانچه سیر معارف توحیدی و احکام از خداوند متعال بر پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام در قالب‌های گوناگون نزول پیدا می‌کرده است، به همان صورت نیز احکام و قوانین اسلامی از خداوند متعال تا کوچکترین عضو جامعه اسلامی رسانده شود و مقدمه آن بنا کردن ساختارهای متناسب با این رسالت و رشد جامعه در مسیر الی الله است. در برخی ساختارها مثلاً ساختن شهر تمدنی بر محور مسجد توجه بیشتری می‌شود و مسجد جامع در مرکز شهر واقع می‌شود

و کنار آن ساختارهای فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، نظامی و ... شکل می‌گیرد و این مسجد جامع به مساجد محله‌ها مرتبط می‌باشد و شبکه مساجد شهری تشکیل می‌شود (اراک، ۱۳۹۸، ص ۳۰ و ۵۹) و این شبکه‌ها زیر نظر یکی شبکه گسترده تمدنی در اقصا نقاط کشورهای اسلامی قرار می‌گیرد. این می‌تواند نمونه‌ای از یک نظام‌واره بیرونی فقه تمدنی باشد.

تعیین الگوی نظام‌وارگی و نظام‌مندی فقه در روش‌شناسی فقه حکومتی-تمدنی در دو رویکرد عمده به نام **رویکرد منظومه‌ای و روش انضمامی** قابل پیگیری است.

## ۱-۲. رویکرد منظومه‌ای

رویکرد منظومه‌ای که به تبعیت از روش‌شناسی کل‌نگر و نظام‌وارگی دین و شریعت اتخاذ می‌شود، روشی در استنباط و فهم احکام و متون دینی است که بر درک و تحلیل و توجه به ارتباطات و هماهنگی میان اجزای مختلف مجموعه آموزه‌های دینی (مانند اعتقادات، اخلاقیات و احکام فقهی) به صورت یک «کل هماهنگ و مرتبط» تأکید دارد و مستدعی آن است که روش‌شناسی فهم دیدگاه‌های شارع، مبتنی بر رویکرد نظام‌وارگی است و برخلاف رویکرد فردی که صحت سندی و دلالت روایی را دلیل بر جواز و وجوب اخذ روایت گرفته و یا از انواع مخصص، مقید، ناسخ و معارض فحص می‌کند و همه مواردی که می‌تواند در فهم دلالت روایت مؤثر باشد را ملاحظه کرده و مطابق آن‌ها حکم و فتوا صادر کند. این رویکرد به جای نگاه صرف به احکام و متون دینی به صورت جزئی و مجزا، کلیت نظام فکری دین و کل شریعت را نیز به عنوان یک منظومه هماهنگ و منسجم می‌بیند و تلاش می‌کند از این طریق به فهم عمیق‌تر و دقیق‌تری از مقاصد احکام دست یابد. در این رویکرد، فحص و جستجوی جامع‌تر و همه‌جانبه‌تر انجام می‌شود که فراتر از مخصص و مقیدهای متعارف، به کشف ارتباطات پنهان میان اجزای مختلف شریعت می‌پردازد.

این رویکرد به مجموعه کلمات و دیدگاه‌های شارع به صورت منظومه‌ای توجه می‌کند و نوعی روش است که نگاه منظومه‌ای به مبانی و منابع فقهی و دینی داشته و

نوعی فحص دیگر که مهم‌تر از فحص پیش گفته است و سهم بسزایی در فهم و کشف احکام الهی دارد را برای تفسیر یک سخن دینی که مجموعه شریعت را در نظر دارد و فراتر از مخصص و مقید مصطلح به جستجو می‌پردازد را مدنظر قرار می‌دهد. چه اینکه وصول به حکم مورد نظر شارع با نظر به مجموعه فرامین و آموزه‌های او و نیز وقوف بر اهداف او امکان‌پذیر است. با توجه به تفاوت کلام معصوم علیه السلام با کلمات سایر افراد، توان استناد به اطلاقات و عمومات آن را دارد، ولی به خاطر وجود برخی موارد (از جمله در مقام بیان نبودن، قضایای شخصی، فضای تقیه، کلام ناظر به کلمات پیشین خود یا امام سابق بر خویش، اجمال روایت، جعل روایت) کلمات امام علیه السلام را نیز می‌بایست با عنایت به مجموعه سخنان امام و سایر ائمه علیهم السلام یا منظومه و گفتمان فکری ثابت ائمه علیهم السلام و قرآن ارزیابی کرد.

اگر منظومه به چیزی فراتر از نظام تعریف شود («ما كَانَ مِنْ عُدْرَانِ صِغَارٍ وَصَلَ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ فَصَارَتْ مَنْظُومَةً»؛ ابن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۳۶) و آن را متشکل از نظام‌های مختلفی که باهم ارتباط تعریف شده دارند (حکیم، ۱۳۹۱) بدانیم، می‌توان منظومه تمدنی و حکومتی را در نظامات فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و نظامات دیگر که با یکدیگر ارتباط هدفمند دارند، تبیین کرد و یا اینکه منظومه دینی را در نظامات اعتقادی و فقهی و اخلاقی جستجو کرد که در این صورت منظومه کلی‌تر از نظام تعریف می‌شود.

### ویژگی‌های رویکرد منظومه‌ای

رویکرد منظومه‌ای می‌تواند در فقه عام و فقه خاص الگو باشد و ویژگی‌هایی را به خود تخصیص دهد.

۱-۱-۲. نگاه کل‌نگر به شریعت: این رویکرد، شریعت را به‌عنوان یک «منظومه جامع و هماهنگ» (ایزدهی و تقی‌زاده، ۱۳۹۹، ص ۷۵) از آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی و فقهی می‌بیند. به‌جای تمرکز بر یک بخش خاص، تلاش می‌شود کل نظام شریعت و ارتباطات درونی آن تحلیل شود و هر حکم، قاعده یا اصل، در ارتباط با سایر بخش‌های شریعت

معنا پیدا می‌کند. در آیه «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (جمعه، ۲) تزکیه، تعلیم کتاب و حکمت به‌عنوان اهداف رسالت پیامبر معرفی شده‌اند. این اهداف نشان از نگاه کل‌نگر و منظومه‌ای به آموزه‌های اسلام هستند، زیرا تعلیم، تزکیه و حکمت در تمامی جنبه‌های شریعت و زندگی مؤمن هماهنگ و مکمل یکدیگرند. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان بیان می‌دارند که آیات قرآن در عین استقلال مفاهیم، ارتباطی دقیق و هماهنگ با یکدیگر دارند؛ به‌گونه‌ای که تفسیر هر آیه‌ای نیازمند مراجعه به دیگر آیات است. این نگاه به روش تفسیری قرآن، مبنای رویکرد منظومه‌ای در فهم دین است و یا قاعده لاضرر به‌عنوان یک اصل فراگیر در شریعت دیده می‌شود که نه تنها احکام جزئی (مانند خیار در معامله) را تحت تأثیر قرار می‌دهد، بلکه با اصولی مانند عدالت اجتماعی و کرامت انسانی پیوند دارد؛ بنابراین، کاربرد آن فراتر از موارد خاص و در راستای هماهنگی با کل منظومه شریعت تفسیر می‌شود.

۲-۱-۲. فراتر از مخصص و مقید مصطلح: در این روش، جستجوی دینی فراتر از ابزارهای کلاسیک مانند مخصص و مقید است (مشکاتی سبزواری و قوامی، ۱۳۹۹، ص ۱۲۰). رویکرد منظومه‌ای، تفسیر یک حکم یا متن را در بستر کلی شریعت و ارتباط آن با سایر احکام و اصول بررسی کرده و به روابط عمیق‌تر و فراگیرتری که میان احکام وجود دارد، می‌پردازد. برای مثال، یک حکم خاص در صورتی به‌درستی تفسیر می‌شود که جایگاه آن در چارچوب کلی اهداف شریعت درک شود.

۳-۱-۲. نقش غایت‌مندی و اهداف کلان شریعت: رویکرد منظومه‌ای در فقه حکومتی، مبتنی بر پذیرش غایت‌مندی شریعت و هدف‌دار بودن احکام الهی است؛ بدین معنا که هر حکم فقهی در نسبت با اهداف کلان شریعت و در چارچوب انسجام کلی نظام تشریح فهم و تفسیر می‌شود. در این چارچوب، مفاهیمی همچون حفظ دین، جان، عقل، نسل، مال، عدالت، کرامت انسانی و تأمین مصالح عمومی، نه به‌عنوان منبع مستقل استنباط، بلکه به‌مثابه اهداف و ملاکاتی که از نصوص شرعی و عقل قطعی کشف می‌شوند، در فهم و اعمال احکام نقش جهت‌دهنده دارند (محصلی و نوری، ۱۳۹۹، ص ۱۱۰).

تأکید بر غایت مندی شریعت مستلزم آن است که احکام جزئی در ارتباط با کلیت و انسجام نظام تشریح مورد تحلیل قرار گیرند و از تفسیرهای جزئی‌نگر و گسسته پرهیز شود. در همین زمینه، در سنت فقهی اهل سنت، شاطبی با تعبیر «الأحكام الشرعية وُضعت لجلب المصالح و درء المفساد» بر هدف‌دار بودن تشریح تأکید می‌کند (شاطبی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۵۳۸)؛ هرچند در فقه امامیه، این اصل صرفاً در چارچوب ادله معتبر فقهی و بدون استقلال بخشی به مقاصد از نصوص شرعی پذیرفته می‌شود. بر این اساس، برای مثال، حرمت ربا در فقه حکومتی نه صرفاً به عنوان یک حکم اقتصادی منفرد، بلکه در پیوند با اهدافی چون تحقق عدالت اقتصادی و جلوگیری از استثمار اجتماعی تحلیل می‌شود و باید در هماهنگی با سایر احکام مالی نظیر زکات، خمس و ممنوعیت احتکار، در قالب یک منظومه منسجم اقتصادی فهم گردد.

۲-۱-۴. انسجام و هماهنگی درونی شریعت: فرض اصلی این روش این است که تمامی آموزه‌های دین، هدفی واحد و هماهنگ را دنبال می‌کنند و تمامی احکام و قواعد فقهی می‌بایست در چارچوبی سازگار و منسجم با اصول و مبانی کلی دین اسلام باشد (نجفی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۳۷۸). به همین دلیل، فهم دقیق هر حکم وابسته به تحلیل روابط آن با سایر احکام و اهداف شریعت بوده (حکیمی، ۱۳۷۰، ص ۶۶) و تفسیر یک سخن دینی، نیازمند آن است که سخن موردنظر نه تنها با سایر متون و آموزه‌های دینی هماهنگ باشد، بلکه ارتباط آن با ساختار کلی دین و سایر اجزاء فقهی و اعتقادی روشن شود. امیرالمؤمنین علی علیه السلام در روایتی می‌فرماید: «الْإِيْمَانُ مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ، وَإِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ، وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ» (حکمت ۲۲۷، نهج البلاغه)؛ ایمان، معرفت قلبی، اقرار زبانی و عمل اعضای بدن است. این حدیث به ارتباط میان اعتقادات (معرفت قلبی)، اخلاق (اقرار زبانی) و اعمال فقهی (عمل اعضا) اشاره دارد و بر نگاه منظومه‌ای به دین تأکید می‌کند. آیت‌الله جوادی آملی می‌فرماید: «شریعت اسلامی، مجموعه‌ای منسجم از احکام، اخلاق و عقاید است که بدون فهم صحیح از ارتباطات میان این اجزا، نمی‌توان به حقیقت آن دست یافت.» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۸۹)، که بر لزوم استفاده از رویکرد منظومه‌ای برای درک صحیح از شریعت اسلامی تأکید دارد.

۲-۱-۵. کاربست مبانی و اصول: در این رویکرد، مبانی ای مانند توحید، عدالت (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۳۷) و کرامت انسانی (حاجیان فروشانی و همکاران، ۱۳۹۹) و اصول کلی مانند اصالة الاباحه، لا ضرر (شاطبی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۰؛ ج ۳، ص ۷۸) و استصحاب به عنوان زیربنای سیستم فقهی به کار گرفته می شوند تا سایر اجزاء را هدایت کنند. برای مثال در اسلام غیبت حرام است؛ اما استثنائاتی مانند قاعده لا ضرر و حفظ حقوق دیگران یا دفاع از مظلوم وجود دارد. این استثنائات تنها در بستر منظومه عدالت، اخلاق و فقه قابل تحلیل است و یا احکام کیفری اسلام مانند حد سرقت یا زنا در نگاه کلی و هماهنگ با اصولی همچون قاعده «رفع شبهه» یا «لا ضرر» بررسی می شوند تا نظام حقوقی اسلام با عدالت و رحمت سازگار باشد.

۲-۱-۶. پاسخ گویی به نیازهای زمانه: رویکرد منظومه ای به فقه کمک می کند تا مسائل نوظهور را با بهره گیری از ساختار سیستماتیک و مبانی مشترک تحلیل و پاسخ دهد. این کار از طریق فهم ارتباطات میان موضوعات و توجه به زمینه های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی انجام می شود. مثلاً در رویارویی با مسائل جدید مانند فناوری های نوین، مسائل زیست محیطی یا حقوق بشر، رویکرد منظومه ای تلاش می کند با توجه به مبانی و اصول کلی شریعت (مانند حفظ حیات و عدالت)، راه حل هایی منسجم و سازگار با اهداف شریعت ارائه دهد.

۲-۱-۷. رویکرد کارکردی و سیستمی: این دیدگاه تلاش می کند کارکردهای مختلف احکام فقهی را در ارتباط با یکدیگر و در راستای اهداف شریعت تحلیل کند (ایزدهی و تقی زاده، ۱۳۹۹، ص ۷۹). برای مثال، احکام اقتصادی، اجتماعی و خانوادگی به عنوان اجزای مکمل یکدیگر برای تحقق عدالت اجتماعی و رفاه جمعی دیده می شوند. مثلاً در فقه اسلامی، سهم ارث زنان نسبت به مردان در برخی موارد کمتر است. این حکم در نگاه تک بعدی ممکن است تبعیض آمیز به نظر برسد، اما در رویکرد منظومه ای، این حکم در بستر کلی نظام حقوقی و اقتصادی اسلام (مانند تأمین نفقه زنان توسط مردان) بررسی شده و معنا پیدا می کند.

۲-۱-۸. ارتباط میان اجزاء: در رویکرد منظومه ای، احکام فقهی نه به صورت

جزیره‌های مجزا، بلکه به صورت اجزاء متصل یک نظام دیده می‌شوند. برای نمونه، حکم یک معامله در فقه اقتصادی ممکن است به احکام مربوط به عدالت اجتماعی و اخلاق نیز مرتبط باشد و یا حکم حجاب در رویکرد منظومه‌ای تنها به عنوان یک الزام فردی مطرح نیست، بلکه در ارتباط با مفاهیمی مانند حفظ کرامت انسانی، ایجاد فضای اخلاقی در جامعه و روابط سالم اجتماعی معنا پیدا کند.

این رویکرد می‌تواند موجب رفع تناقضات و تعارضات ظاهری بین احکام، فهم و درک بهتر و عمیق‌تر از دین و روابط میان مسائل فقهی، پویایی و کارآمدی بیشتر در رویارویی با مسائل پیچیده و نوین، انسجام درونی و هم‌سویی فقه با اهداف کلی شریعت و نیازهای جامعه شود که از جمله مزایا و فوائد این رویکرد است.

وصول به حکم مورد نظر شارع با نظر به مجموعه فرامین و آموزه‌های او و نیز وقوف بر مقاصد و اهداف او امکان پذیر است. با توجه به تفاوت کلام معصوم علیه السلام با کلمات سایر افراد، توان استناد به اطلاقات و عموماً آن را دارد، ولی به خاطر وجود برخی موارد (از جمله در مقام بیان نبودن، قضایای شخصیه، فضای تقيه، کلام ناظر به کلمات پیشین خود یا امام سابق بر خویش، اجمال روایت، جعل روایت) کلمات امام علیه السلام را نیز می‌بایست با عنایت به مجموعه سخنان امام و سایر ائمه علیهم السلام یا منظومه و گفتمان فکری ثابت ائمه علیهم السلام و قرآن ارزیابی کرد.

با توجه به نوع روش‌شناسی نگاه منظومه‌ای می‌توان افزون بر انسجام‌بخشی بهتر به نظام‌وارگی درونی فقه، آن را به نظام‌وارگی بیرونی فقه نیز سرایت داده و سهم بسزایی را برای ساختارسازی حکومتی و تمدنی در نظر داشت. ظرفیت رویکرد منظومه‌ای، یکی از بهترین بسترها برای فقه تمدنی است که می‌توان هر یک از اجزای منظومه تمدنی را به صورت شبکه‌ای و درهم‌تنیده و منسجم در نظر گرفت و با ساختار منظومه‌ای به همدیگر متصل کرد، به طوری که در کلان نظام گسترده تمدنی که همه کشورهای اسلامی و بسیاری از کشورهای جهان را تحت حکومت تمدنی خود قرار می‌دهند، با بسط و مدل‌سازی این نگاه، نظام فقه تمدنی منسجم و کاملی را بنیان‌گذاری کرد.

## ۲-۲. روش انضمامی

روش فقهی رایج در مقام استدلال این است که به یک یا چند دلیل استناد می‌کنند که اعتبار آن‌ها از نظر سند و دلالت تمام است و به هر یک از ادله به‌عنوان دلیل مستقل قابل استدلال نظر می‌شود که به آن «روش انفرادی» اطلاق می‌شود. پیامد این روش این است که در هر مسئله فقهی در صورت عدم وجود دلیل یا عدم دلالت آن طبعاً نوبت مراجعه به اصول عملیه و تعیین وظیفه ظاهری برای مکلف می‌رسد. ولی روش فقهی دیگر در مقام اجتهاد و فقاہت؛ تتبع در مجموع متون دینی و انضمام آن‌ها به یکدیگر و بلکه ملاحظه مجموع معارف اسلام (اعتقادات، اخلاقیات و فقهیات) و استنباط از این مجموعه و صدور حکم است، چراکه اسلام مجموعه‌ای از این آموزه‌هاست و این آموزه‌ها ارتباط تنگاتنگ با یکدیگر دارند و نمی‌توان فقط به احکام فقهی چشم دوخت و از سایر آموزه‌های اسلام چشم پوشی کرد (ضیایی‌فر، ۱۳۸۶، صص ۷۳-۷۴). از این روش که به تتبع، انضمام، استنباط و صدور حکم از مجموعه متون دینی با ملاحظه معارف اسلامی می‌پردازد، به «روش انضمامی» یا «مجموعه‌بینی» یاد می‌شود. این روش بر بررسی جامع متون دینی و انضمام آن‌ها به یکدیگر استوار بوده و بر این اصل تأکید دارد که اسلام به‌عنوان یک نظام جامع شامل اعتقادات، اخلاقیات و احکام فقهی است و این حوزه‌ها به‌طور تنگاتنگ به هم مرتبط هستند؛ بنابراین، نمی‌توان به‌صورت مجزا و صرفاً از یک بعد (مانند فقه) به استنباط حکم پرداخت، بلکه باید تمامی آموزه‌های دین را در یک مجموعه هماهنگ مورد مطالعه و تحلیل قرار داد. مراد از روش انضمامی در این مقاله، صرف تجمیع ادله یا احکام نیست؛ بلکه پیوند دادن استنباط فقهی با شرایط عینی حکمرانی و مقتضیات زمان و مکان در چارچوب نظام فقهی است.

اولین فقیهی که به‌صورت نظری از این روش یاد کرده مرحوم کاشف‌الغطاء (م ۱۲۲۸ق) است. وی راه‌های پی بردن به مراد مولا را عقلایی دانسته و از برخی از آنها نظیر منطوق، مفهوم، اولویت، تنقیح مناط و علت مذکور در متن به‌عنوان روش‌های معتبر شناخت مراد مولا نام می‌برد آنگاه روش مجموعه‌بینی را چنین توضیح می‌دهد:

«راه پی بردن به مراد مولا، روشی است که در ذهن مجتهد در نتیجه جستجو در

منابع و ادله همراه باذوق سلیم و درک صحیح نقش می‌بندد، به گونه‌ای که از مجموع ادله (نه تک‌تک آن‌ها) مطلبی را می‌فهمد. این فهم همانند فهم از (حس) از نصوص معتبر است، چرا که عقل هم مانند حس، ذائقه، لامسه، سامعه، شامه و ناطقه دارد و مطالبی که در مواردی با حواس ظاهری قابل ادراک نیست، به واسطه این حواس (حواس باطنی) ادراک می‌شود» (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲ق، ج ۱، صص ۱۸۷-۱۸۸).

### ویژگی‌های روش انضمامی

۲-۱-۲. تتبع جامع در متون دینی و انضمام آن به یکدیگر: روش انضمامی مستلزم تتبع جامع در مجموعه متون دینی (ضیایی‌فر، ۱۳۸۶، ص ۷۴) و ملاحظه آنها به‌عنوان اجزای یک مجموعه منسجم و به هم پیوسته است؛ به گونه‌ای که هیچ متن یا آموزه‌ای به صورت مستقل و منفک از سایر آموزه‌های اسلامی مورد تحلیل قرار نمی‌گیرد. در این چارچوب، استنباط حکم فقهی نه فقط بر پایه یک یا چند دلیل منفرد، بلکه بر اساس انضمام مجموعه آیات، روایات و سایر معارف دینی و در هماهنگی با مبانی اعتقادی و اخلاقی اسلام انجام می‌شود. آیه شریفه «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل، ۸۹) بر جامعیت قرآن در ارائه هدایت دینی دلالت دارد و روش انضمامی می‌کوشد این جامعیت را در فرآیند استنباط به صورت عملی محقق سازد بر این اساس، اصولی همچون عدالت که ریشه در ساحت اعتقادی و اخلاقی دین دارند، در فهم و تفسیر احکام فقهی نقش تعیین‌کننده می‌یابند؛ چنان که احکام مالی مانند خمس و زکات تنها در چارچوب تحقق عدالت اجتماعی و در پیوند با سایر آموزه‌های دینی معنا و کارکرد واقعی خود را پیدا می‌کنند.

۲-۲-۲. توجه به آموزه‌های اسلام و ارتباطات درونی آنها (ضیایی‌فر، ۱۳۸۶، ص ۷۴): احکام فقهی، اصول اعتقادی و دستورات اخلاقی اسلام به صورت یک زنجیره متصل و هماهنگ دیده می‌شوند. این روش تأکید دارد که تفسیر هر حکم باید در بستر کل دین انجام شود، نه به صورت مجزا. به‌عنوان نمونه، استنباط حقوق بشر در اسلام نمی‌تواند تنها

براساس احکام فقهی صورت گیرد. باید به اصول اعتقادی مانند کرامت انسان، آموزه‌های اخلاقی مانند احترام به دیگران و احکام فقهی مرتبط توجه شود. در اسلام، حفاظت از محیط زیست نه تنها به‌عنوان یک حکم فقهی (مانند حرمت اسراف)، بلکه در چارچوب آموزه‌های اعتقادی (مانند خلافت انسان بر زمین) و اخلاقی (مانند مسئولیت‌پذیری) مطرح است.

۲-۳. استنباط و صدور حکم از مجموعه معارف اسلامی (ضیایی‌فر، ۱۳۸۶، ص ۷۴): هدف این روش آن است که حکمی که استنباط می‌شود، از دل یک دیدگاه جامع و هماهنگ با تمام معارف اسلامی استخراج شود؛ به عبارت دیگر، نتیجه این استنباط باید به کلیت دین و هماهنگی آن با سایر اصول و قواعد پایبند باشد. برای مثال، حکم حرمت دروغ، نه صرفاً یک حکم فقهی بلکه ریشه در آموزه‌های اخلاقی و اعتقادی اسلام دارد. با این حال، در شرایط خاصی که مصلحت مهمتری مانند حفظ جان مؤمن در میان است، این حرمت استثنا می‌شود. این استنباط و صدور حکم با توجه به مجموعه معارف اسلامی انجام می‌گیرد.

نگاه مجموعی به شریعت و توجه به ارتباط نظام‌مند و وثیق بخش‌های گوناگون آن با یکدیگر و به اصطلاح رویکرد سیستمی به شریعت، از جمله ضرورت‌ها در پروسه کشف و استنباط احکام الهی می‌باشد. این رویکرد مجموعی یک اصل عقلانی است و نزد همه خردمندان معمول و مقبول است و ظرفیت بسیار مهمی برای کشف، ارائه و مدل‌سازی فقه حکومتی و به‌خصوص فقه تمدنی است که سیستم بسیار بزرگ و پیچیده‌ای است و نیازمند ظرفیت‌های کلان‌نگر برای ساختارسازی در گستره تمدن است. این روش می‌تواند با انضمام احکام و قوانین و ساختارهای متناسب در سطح تمدنی نیز نقش ایفا نماید و حتی نظامات جدید تمدنی را نیز برای الصاق به تمدن ضمیمه نماید و منظومه تمدنی کامل‌تری را ارائه کند.

یکی از اندیشمندان معاصر نیز از اصطلاح «استفراغ و سع» از آن یاد کرده و در این زمینه می‌گوید:

«تفقه در دین یعنی؛ فهم اجتهادی مجموعی دین و استنباط نظام‌دار احکام، در

یک پیوستگی تام، (پیوستگی همه اجزای دین به هم)، به منظور تحقق بخشی به هدف دین، با شناخت درست آن هدف. ... فقه اصطلاحی (موجود)، تفقه در دین نیست، در بخشی از دین است، آن هم به صورتی گسسته از دیگر بخش‌ها، ... و به تعبیر اصطلاحی، «استفراغ وسع» - به معنای واقعی و جامع آن - نیست، زیرا که همه ابواب و مسائل و اهداف دین باهم در نظر گرفته نشده است» (حکیمی، ۱۳۷۰، ص ۶۶-۶۸).

تعداد اندکی از فقیهان، نگرش مجموعه‌ای و سیستمی را در فرآیند اجتهادی خویش پیشه کرده‌اند، از آن میان صاحب جواهر و میرزای نائینی (مشکانی سبزواری و قوامی، ۱۳۹۹، ص ۱۲۱) و به خصوص امام خمینی علیه السلام از جمله کسانی هستند که این مهم را در رویه اجتهادی خویش پیشه کرده‌اند و در تأسیس نظام جمهوری اسلامی به کار گرفته‌اند. امام خمینی علیه السلام با استفاده از این روش، خمس را از آن منصب امامت می‌دانند (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۵۵) و در مباحث دیگر فقهی هم از این روش استفاده کرده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳، صص ۱-۲؛ ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۵۵) همچنین محمد مهدی شمس‌الدین در مقدمه کتاب خود درباره احکام بانوان و خانواده، بر لزوم استفاده از این روش تأکید نموده است. (شمس‌الدین، بی‌تا، ص ۲۳).

پس رویکرد روش شناختی منظومه‌ای-انضمامی، رویکردی است کل‌گرا و جامع‌نگر و روشی نظام‌وار که خود فقه و نظام اجتهادی آن و جایگاه آن در نظام معرفت دینی را به صورت منظومه‌ای و شبکه‌ای دیده و با انضمام عناصر و نظامات درونی و بیرونی فقه در راستای هدف واحد منظومه متحدی را شکل می‌دهد و به ابواب فقه و روایات آن محدود نمی‌شود. چون فقه به مثابه بخشی از دین بوده و جدای از ساحت دیدگاه شارع محسوب نمی‌شود لذا حکم به قضیه باید در راستای مراد شارع باشد و در تنافی با مبانی اعتقادی و اخلاقی شارع نباشد و این مقتضی است که در فهم دیدگاه فقهی افزون بر مباحث فقهی، مباحث کلامی و اخلاقی اسلام نیز به آن ضمیمه شود و به عبارتی؛ فقه از مفهوم خاص به مفهوم عام آن ارتقا یابد و یا اینکه فقه خاص باملاحظه مباحث کلامی و اخلاقی به تفقه و اجتهاد پردازد.

رویکردهای روش شناختی منظومه‌ای-انضمامی علاوه بر اینکه ظرفیت‌های مهمی برای نظام‌بخشی و نگاه منظومه‌ای به فقه هستند و ساختار جدید، منسجم و کامل‌تری به فقه می‌دهند و ظرفیت‌های اجتماعی فقه را ارتقا می‌بخشند، توانش نظام‌سازی بیرونی در ابعاد حکومتی و تمدنی برای فقه را نیز دارا هستند چراکه با توجه به احکام اجتماعی و ساختاری فقه و منبع عقل، مدل‌سازی منظومه‌ای حکومت و تمدن برای فقه امری معقول و شدنی است و بسیاری از خلأهای کلان‌نگری فقه تمدنی را پاسخ‌گو است.

### ۳. تفاوت رویکرد منظومه‌ای و روش انضمامی

این دو رویکرد هر کدام ویژگی‌ها و کارکردهای خاصی دارند. تفاوت‌های این دو رویکرد را می‌توان از چند منظر بررسی کرد:

#### ۳-۱. از منظر مفهوم‌شناسی

رویکرد منظومه‌ای، به فقه به‌عنوان یک کل نظام‌مند و دارای انسجام درونی نگاه می‌کند و تلاش می‌کند احکام و قواعد فقهی را در چارچوب یک نظام هماهنگ و مبتنی بر اهداف کلی شریعت تحلیل و تطبیق دهد. این روش در پی کشف روابط و تعاملات میان احکام مختلف است و می‌کوشد آنها را در یک منظومه منسجم قرار دهد ولی روش انضمامی، به‌صورت موردی و متمرکز بر مسائل عینی و کاربردی پیش می‌رود. در این روش، فقیه با انضمام مسائل فقهی (ضیایی‌فر، ۱۳۸۶، ص ۷۴) به شرایط و مقتضیات زمان و مکان، راه‌حلهایی برای مسائل حکومتی-تمدنی ارائه می‌دهد و در واقع، رویکردی جزءنگر دارد و کمتر به کلیت و انسجام نظام فقهی توجه می‌کند.

#### ۳-۲. از منظر اهداف و مبانی شریعت

رویکرد منظومه‌ای بر اهداف کلان شریعت تأکید دارد و تلاش می‌کند تا احکام فقهی را در راستای تحقق این اهداف هماهنگ سازد (محصلی و نوری، ۱۳۹۹، ص ۱۱۰). به‌عنوان نمونه، اگر عدالت یکی از اهداف اصلی شریعت باشد، این رویکرد تلاش

می‌کند سازوکارهای تحقق عدالت را از مجموع احکام استخراج کند در حالی که روش انضمامی بیشتر به انطباق احکام با شرایط و مقتضیات محیطی توجه دارد و اهداف کلی شریعت ممکن است در اولویت دوم قرار گیرد. این روش بر تأمین نیازهای فوری و جزئی حکومت اسلامی تمرکز دارد.

### ۳-۳. از منظر مسائل حکومتی-تمدنی

رویکرد منظومه‌ای، مسائل حکومتی-تمدنی را در چارچوب یک نظام فقهی و به صورت سیستمی تحلیل می‌کند. بیشتر بجای تمرکز بر یک مسئله خاص، به پیوند میان مسائل و تأثیرات متقابل آنها می‌پردازد و حال آنکه، روش انضمامی مسائل حکومتی را بیشتر به صورت منفرد و جداگانه بررسی می‌کند و برای هر مسئله حکم مستقلی ارائه می‌دهد و غالباً در شرایطی که نیاز به پاسخ سریع به مسائل حکومتی-تمدنی وجود دارد، کاربرد دارد.

### ۳-۴. از منظر کاربرد و محدودیت‌ها

رویکرد منظومه‌ای در حوزه‌هایی که نیازمند طراحی یک نظام فقهی جامع (مانند نظام اقتصادی یا سیاسی اسلام) است، بهتر عمل می‌کند، اما ممکن است در موارد اضطراری و مسائل جزئی، سرعت کافی نداشته باشد ولی روش انضمامی در حل مسائل فوری و جزئی کارآمدتر است اما ممکن است انسجام و هماهنگی کلی نظام فقهی را در نظر نگیرد و گاهی به تناقضات یا تضادهای داخلی منجر شود.

با توجه به آنچه درباره ویژگی‌ها و کارکردهای رویکرد منظومه‌ای و روش انضمامی بیان شد، می‌توان گفت که این دو نه به‌عنوان دو الگوی رقیب، بلکه به‌مثابه دو سطح مکمل در روش‌شناسی فقه حکومتی-تمدنی قابل تحلیل‌اند. رویکرد منظومه‌ای، چارچوب مفهومی و کلان‌نگر اجتهاد را فراهم می‌کند و ساختار کلی نظام فقهی و اهداف آن را ترسیم می‌نماید؛ در حالی که روش انضمامی، در مرحله تطبیق و اجرا، عهده‌دار پیوند دادن این چارچوب کلان با مسائل عینی حکمرانی و مقتضیات زمان و

مکان است. از این رو، نسبت این دو رویکرد طولی بوده و ترکیب آنها امکان حفظ انسجام شریعت و در عین حال پاسخ‌گویی کارآمد به مسائل حکومتی-تمدنی را فراهم می‌سازد.

### نتیجه‌گیری

فقه اسلامی، چه در معنای عام و چه در معنای خاص، برخوردار از انسجام معرفتی و ساختاری است و همین انسجام، بستری برای تبیین «نظام‌وارگی فقه» فراهم می‌کند؛ نظام‌وارگی‌ای که در سه سطح درونی، استنباطی و بیرونی قابل تحلیل است و می‌تواند به طراحی نظامات حکومتی و تمدنی منجر شود. بر پایه محتوای مقاله، تبیین این سه سطح نشان می‌دهد که فقه، به‌مثابه بخشی از دین، واجد ظرفیت سامان‌دهی به ساختارهای کلان اجتماعی و تمدنی است و از این رو، فهم نظام‌مند و منظومه‌ای شریعت، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای ورود به حوزه فقه حکومتی-تمدنی به شمار می‌آید.

پژوهش حاضر نشان داد که رویکرد منظومه‌ای با تأکید بر ارتباطات درونی آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی و فقهی، توانایی تبیین اهداف کلان شریعت و طراحی نظام‌های جامع فقهی را دارد؛ در حالی که روش انضمامی با تمرکز بر انضمام ادله به شرایط واقعی جامعه و مقتضیات زمان و مکان، ابزاری کارآمد برای پاسخ‌گویی به مسائل عینی و فوری حکومت است. بر این اساس، نسبت این دو رویکرد نه رقابتی و عرضی، بلکه طولی و مکمل یکدیگر است؛ به گونه‌ای که رویکرد منظومه‌ای در سطح چارچوب‌سازی و تبیین کلان عمل می‌کند و روش انضمامی در مرحله تطبیق و اجرا، این چارچوب را به نیازهای حکومتی-تمدنی انضمام می‌بخشد.

نتایج پژوهش بیانگر آن است که «الگوی نظام‌وارگی فقه» در روش‌شناسی فقه حکومتی-تمدنی، هنگامی کارآمد می‌شود که نظام‌وارگی درونی فقه (اعتقادات، اخلاق و احکام)، نظام‌وارگی استنباطی (حرکت از استنباط احکام جزئی به استنباط نظام‌ها) و نظام‌وارگی بیرونی (نظامات اجتماعی و تمدنی) به صورت یک منظومه به هم پیوسته در نظر گرفته شوند. در این چارچوب، اجتهاد نه تنها به کشف احکام منفرد،

بلکه به طراحی و بازآفرینی نظامات اجتماعی و تمدنی می‌انجامد و می‌تواند در شکل‌دهی به ساختارهای سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و مدیریتی نقش ایفا کند. در نهایت، این مقاله نتیجه می‌گیرد که توسعه فقه حکومتی-تمدنی نیازمند پذیرش الگویی ترکیبی بر پایه رویکرد منظومه‌ای و روش انضمامی است. چنین الگویی از حیث نظری و عملی می‌تواند هم انسجام شریعت را تضمین کند و هم شرایط پیچیده و متحول جامعه اسلامی را پوشش دهد؛ بنابراین، الگوی پیشنهادی می‌تواند به‌عنوان چارچوبی روش‌شناختی برای نظام‌سازی فقهی و طراحی ساختارهای حکومتی-تمدنی به کار گرفته شود و گامی در جهت افزایش کارآمدی و پویایی فقه در عرصه تمدن اسلامی به شمار آید.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

\*\* نهج البلاغه

ابن عباد، اسماعیل. (۱۴۱۴ق). المحيط في اللغة. لبنان - بیروت: عالم الکتب.

اراکي، محسن. (۱۳۹۸). فقه عمران شهری. قم: اندیشه ناب.

ایزدهی، سیدسجاد. (۱۳۹۲). نقد نگرش‌های حداقلی در فقه سیاسی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

ایزدهی، سیدسجاد. (۱۳۹۷). چیستی کلام سیاسی، کلام اسلامی، ۲۷(۱۰۷)، صص ۸۵-۱۰۶.

ایزدهی، سیدسجاد؛ تقی‌زاده، صدیقه. (۱۳۹۹). ضرورت و الزامات نظام‌وارگی در رویکرد فقه حکومتی، علوم سیاسی، ۲۳(۹۲)، صص ۷۰-۹۴.

تهانوی، محمد. (۱۹۹۶م). کشف اصطلاحات الفنون. لبنان - بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). شریعت در آینه معرفت. تهران: رجاء.

حاجیان فروشانی، زهره؛ مظهر قراملکی، علی؛ امام، سیدمحمدرضا. (۱۳۹۹). پویایی فقه از رهگذر مقاصد شریعت، متین، ۲۲(۸۶)، صص ۳۱-۵۲.

حسین‌زاده، علی‌محمد. (۱۳۸۷). فقه و کلام. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

حکیم، سیدمنذر. (۱۳۹۱). درس خارج فقه نظام اجتماعی در تاریخ ۱۳۹۱/۱/۲۷؛

[https://eshia.ir/feqh/archive/text/hakim\\_monzer/feqh/90/910127/](https://eshia.ir/feqh/archive/text/hakim_monzer/feqh/90/910127/)

حکیمی، محمدرضا. (۱۳۷۰). نامه: بخش دوم، آینه پژوهش، ۲(۱۰)، صص ۶۵-۷۴.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۰). بیانات رهبر انقلاب در آغاز درس خارج فقه در تاریخ

۱۳۷۰/۶/۳۱. پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir>

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۴). بیانات رهبر انقلاب در گردهمایی ائمه جمعه سراسر کشور در

تاریخ ۱۳۷۴/۶/۲۰. پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir>

- سیدباقری، سید کاظم. (۱۴۰۰). نظام‌سازی در فقه سیاسی شیعه؛ رویکردها و توانمندی‌ها، پژوهش‌های سیاست اسلامی، ۱۹(۹)، صص ۲۵۱-۲۷۵.
- شاطبی، ابواسحاق. (۱۴۱۷ق). الموافقات فی اصول الشریعه (محقق: محمد رشید رضا). دارالکتب العلمیه.
- شمس‌الدین، محمد مهدی (بی تا). الستر و النظر، مؤسسه المنار، بی جا.
- ضیایی فر، سعید. (۱۳۸۶). پیش درآمدی بر مکتب‌شناسی فقهی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- علیدوست، ابوالقاسم؛ متولی امامی، سید محمد حسین. (۱۳۹۹). مبانی جامعه‌شناختی فقه تمدنی، معرفت فرهنگی اجتماعی، ۱۱(۴۴)، صص ۸۷-۱۰۲.
- کاشف الغطاء، جعفر. (۱۴۲۲ق). کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء. قم: دفتر تبلیغات.
- مبلغی، احمد. (۱۳۹۷). تئوری‌های نظام‌وارگی فقه، نشست تخصصی «هم‌اندیشی فقه نظام‌ساز»، ۱۳۹۷/۱۲/۹.
- محصلی، هدایت حسی؛ نوری، بهادر. (۱۳۹۹). ماهیت مقاصد شریعت و نقش آن در استنباط حکم شرعی از دیدگاه فریقین، مطالعات تطبیقی کلام، ۱۰(۱۶)، صص ۱۰۷-۱۳۷.
- مشکانی‌سبزواری، عباسعلی؛ قوامی، سیدمصمصام‌الدین. (۱۳۹۹). بررسی تطبیقی عناصر و شاخص‌های فقه حکومتی از دیدگاه صاحب جواهر و میرزای نائینی، گفت‌مان فقه حکومتی، ۴(۶)، صص ۱۱۱-۱۴۰.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). عدل الهی (چاپ هفتم). تهران: صدرا.
- موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۰). الاجتهاد و التقليد. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۵). کتاب‌البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- نجفی، محمد حسن. (۱۳۹۷). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- واسطی، عبدالحمید؛ علی‌آبادی، محمد حسن. (۱۴۰۰). ساختار فقه تمدنی، جستارهای فقهی و اصولی، ۶(۲۵)، صص ۹۹-۱۳۱.

## The Triad of Governance: “Amr,” “Hukm,” and “Sayf” The Necessity of Interaction among the Pillars of Government in Islamic Political Thought<sup>1</sup>



Seyed Ahmad Razi Akhlaqi 

Level Four Seminary Graduate; Ph.D. in Fiqh from Al-Mustafa International University, Qom, Iran  
akhlaqi@yahoo.com

### Abstract

Much of what appears in the culture and historical literature of Islamic political thought revolves around the frequent use of three key terms: *amr*, *hukm*, and *sayf*. This study analyzes these three foundational concepts in order to explore, from a new perspective, the tripartite structure of *amr* (governance/authority), *hukm* (judgment, adjudication, and the conferral or withdrawal of legitimacy), and *sayf* (military and coercive power) in the formation and continuity of the state and government.

The theoretical framework of this article is derived from Qur’anic verses, narrations, and historical models of governance. The central argument maintains that these three elements constitute essential, shared, and interdependent pillars within the systemic structure of any governing institution—from the smallest social unit, such as the family, to the largest empires. Consequently, impairment in any one of these pillars inevitably affects the others, and over time, such imbalance leads to the decline and eventual collapse of governments.

---

1. Akhlaqi, S. A. R. (2025). The triadic structure of governance: “Amr,” “Hukm,” and “Sayf”: The necessity of interaction among the pillars of government in Islamic political thought. *Jurisprudence and Politics*.6(11), 121-151. <https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73204.1100>

---

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

---

▣ **Received:** 2025/10/16 • **Revised:** 2025/10/20 • **Accepted:** 2026/03/10 • **Published online:** 2026/03/14

The findings indicate that the primary cause of deviation and decline in governments is not the absence of these pillars, but rather the emergence of dysfunction and instability in their relationships and proper performance. Preventing destructive consequences depends on implementing corrective strategies, several of which are proposed in this article.

### **Keywords**

Government, legitimacy, coercive power, stability of governance, causes of governmental instability, prevention of decline.

## ثلاثية الحكم: «الأمر» و«الحكم» و«السيف» ضرورة تكامل أركان السلطة

### في الفكر السياسي الإسلامي

السيد أحمد رضا أخلاقي <sup>id</sup>

المستوى الرابع في حوزة علميه، حاصل على دكتوراه في الفقه من جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران.  
akhlaqi@yahoo.com



### الملخص

يكثر في الثقافة والتاريخ السياسي الإسلامي تداول ثلاثة مصطلحات محورية هي: «الأمر» و«الحكم» و«السيف». وتسمى هذه الدراسة إلى تحليل هذه المفاهيم الثلاثة بوصفها أساساً ثلاثيةً بنوية قوامها: «الأمر» (بمعنى السلطة والتدبير السياسي)، و«الحكم» (بمعنى القضاء وإضفاء الشرعية ونزعتها)، و«السيف» (بمعنى القوة العسكرية والأمنية)، وذلك من أجل إعادة قراءة دورها في تأسيس الدولة وضمان استمراريتها من منظور تحليلي جديد. ينطلق الإطار النظري للمقالة من الآيات القرآنية، والنصوص الروائية، والنماذج التاريخية لتجارب الحكم في الحضارة الإسلامية. وتمثل الفرضية المركزية في أنّ هذه العناصر الثلاثة تُشكّل جواهرَ وأركاناً ضروريةً مشتركةً ومتراصةً ترابطاً نسقياً في كل كيانٍ سلطوي، ابتداءً من أصغر الوحدات الاجتماعية كالأسرة، وصولاً إلى أوسع الكيانات السياسية كالإمبراطوريات. ومن ثمّ، فإنّ اختلال أحد هذه الأركان يؤثر بالضرورة في بنية

١. الاستشهاد بهذه المقالة: أخلاقي، السيد أحمد رضا، (١٤٠٤ هـ ش). ثلاثية الحكم: «الأمر» و«الحكم» و«السيف»، ضرورة تكامل أركان السلطة في الفكر السياسي الإسلامي، الفقه والسياسة، ٦(١١)، صص ١٢١-١٥١.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73204.1100>

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

□ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/١٠/١٦ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/١٠/٢٠ • تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٠٣/١٠ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٦/٠٣/١٤

الأركان، ويقود - مع مرور الزمن - إلى ضعف البنية السياسية ثم إلى زوالها وانهارها. وتكشف النتائج أنّ الإشكالية الجوهرية في انحراف الحكومات وسقوطها لا تكمن في غياب هذه الأركان، بل في حدوث خللٍ أو اضطرابٍ في طبيعة العلاقات الوظيفية المتبادلة بينها. ومن هنا، فإنّ تجنّب المآلات المدمّرة يتوقّف على تفعيل جملةٍ من الآليات الإصلاحية التي تقترحها هذه الدراسة، بما يضمن إعادة التوازن البنيوي بين «الأمر» و«الحكم» و«السيف» في إطارٍ تكامليٍّ رشيد.

### الكلمات المفتاحية

الحكم، الشرعية، القوّة القهرية، قوام السلطة، أسباب التزلزل السياسي، الوقاية من الزوال.



فقه و  
سیاست

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹  
EISSN: ۲۷۱۷-۳۵۷۷

## سه گانه حکومت: «امر»، «حکم» و «سیف»

### ضرورت تعامل ارکان حکومت در اندیشه سیاسی اسلامی<sup>۱</sup>

سیداحمدرضی اخلاقی  ID

سطح چهار حوزه علمیه، دکترای فقه از جامعه المصطفی، قم، ایران.  
akhlaqi@yahoo.com



#### چکیده

بیشتر آنچه که در فرهنگ و ادبیات تاریخ سیاسی اسلام، دیده می‌شود، استعمال سه واژه پر کاربرد «امر»؛ «حکم» و «سیف» است. این پژوهش به تحلیل این سه مفهوم کلیدی پرداخته است تا بنیاد سه گانه «امر» (حکومت)، «حکم» (قضاوت و مشروعیت‌بخشی و سلب آن) و «سیف» (قوای نظامی و انتظامی) در تشکیل و تداوم دولت و حکومت را از زاویه‌ای نو پردازش نماید. چارچوب نظری این مقاله برگرفته از آیات قرآن و روایات و الگوهای تاریخی حکومت‌ها است. استدلال اصلی مقاله آن است که این سه عنصر، جواهر و ارکان ضروری و مشترک و به هم وابسته سیستمی هر نهاد حکومتی از کوچکترین واحدهای اجتماعی مانند خانواده تا بزرگترین امپراتوری‌ها هستند. به همین دلیل آسیب یکی از آنها موجب تأثر دیگر ارکان خواهد بود و این مسئله در طول زمان به زوال و انهدام حکومت‌ها خواهد انجامید. یافته‌ها نشان می‌دهد که مشکل اصلی در انحراف و زوال حکومت‌ها، نه فقدان این ارکان، بلکه بروز «اختلال و تزلزل» در روابط و کارکرد صحیح آنهاست. جلوگیری از پیامدهای مخرب، در گرو اعمال راهکارهایی است که در این مقاله پیشنهاد می‌شود.

#### کلیدواژه‌ها

حکومت، مشروعیت، قوای قهریه، قوام حکومت. دلایل تزلزل حکومت. پیشگیری از زوال.

۱. **استناد به این مقاله:** اخلاقی، سیداحمدرضی. (۱۴۰۴). سه گانه حکومت: «امر»، «حکم» و «سیف»، ضرورت تعامل ارکان حکومت در اندیشه سیاسی اسلامی. فقه و سیاست، ۱۱(۶)، صص ۱۲۱-۱۵۱.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73204.1100>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۴ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۹ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۲۳

## مقدمه

مسئله تشکیل، تداوم و زوال حکومت‌ها از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده است. در منظومه تفکر اسلامی، با استناد به آیات قرآن کریم، سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سیره حکومتی امامان معصوم علیهم السلام، می‌توان مؤلفه‌های بنیادینی را شناسایی کرد که وجود آنها برای تحقق مفهوم «دولت و حکومت» ضروری است.

این مقاله در پی آن است تا با تمرکز بر سه مفهوم محوری «أمر»، «حکم» و «سیف»، که در منابع دینی و تاریخ اسلام، قابل ردیابی است، چارچوب نظری برای تحلیل حکومت از حیث بقا و زوال، ارائه دهد.

## پیشینه تحقیق

تعامل ارکان حکومت، از کلیدی‌ترین مبانی حکومت در اندیشه سیاسی اسلام به شمار رفته و ریشه در کتاب و سنت و سیره عملی معصومین علیهم السلام دارد. در دوران معاصر و با شکل‌گیری حکومت‌های مدرن، این مفهوم با چارچوب‌هایی مانند «تفکیک قوا» و «نظارت و تعادل» نیز مورد بررسی تطبیقی قرار گرفته است.

ماوردی در الأحکام السلطانیة بر نقش مشورت و تعامل بین خلیفه و اهل حل و عقد تأکید کرده است (ماوردی، ۱۴۰۶ق، صص ۷-۱۷).

غزالی، ضمن توجه به ضرورت مشورت، حاکم را ملزم به رعایت مصالح عمومی و پرهیز از استبداد دانسته است. وی در بخش دوم کتاب نصیحة الملوک، هفت باب را ذکر کرده و در باب اول، در عدل و سیاست و سیرت ملوک و ذکر پادشاهان پیشین و تاریخ آنها و رفتار عادلانه حاکم با رعیت و در باب دوم، در سیاست وزارت و سیرت وزیران، مباحث موجز و حاوی دقتی در خصوص ارتباط قوی بین حکومت و رعیت و وزرا بیان کرده است (غزالی، ۱۳۸۹، بخش دوم، باب ۱-۲).

پرسش اصلی این است که این سه عنصر چگونه امکان تشکیل حکومت را فراهم می‌آورند و اختلال در هر یک چگونه به انحراف و زوال آن می‌انجامد، و راه پیشگیری از زوال بنیاد حکومت چیست؟

فرضیه پژوهش بر این مبناست که این سه رکن، عناصری جهان‌شمول و لازم برای هرگونه نظام سیاسی بوده و سلامت یک نظام حکومت در گرو تعادل و کارکرد صحیح میان آنهاست.

روش نگارش این مقاله، روش توصیفی-تحلیلی است که با اتکا به منابع کتابخانه‌ای، به تبیین این نظریه پرداخته و نتیجه می‌گیرد که قوام و پایداری هر حکومت و دولتی وابسته به سلامت و تعامل پویای این سه رکن نسبت به همدیگر است.

موضوع «تعامل ارکان حکومت» در اندیشه سیاسی اسلامی، یک توصیه اخلاقی نیست، بلکه ضرورت حکومتی برای تحقق عدالت، مشروعیت و کارآمدی نظام است. این مفهوم هم در سنت اسلامی ریشه دارد و هم با چالش‌های حکمرانی در جهان امروز مرتبط است.

## ۱. مبانی نظری: تعریف و تبیین سه رکن حکومت اسلامی

### ۱-۱. امر (ولایت و حکومت و اداره امور جامعه)

منظور از «امر» در این چارچوب، حق حاکمیت، ولایت و مدیریت کلان شئون جامعه است. این معنی، برگرفته از ادبیات سیاسی قرآنی و روایی به معنای عام است؛ زیرا استعمال لفظ «امر» از حیث لغت در دو معنای کلی به کار رفته است: ۱- کار و چیز (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۱۰)، ۲- دستور و فرمان (راغب اصفهانی، ۱۴۳۴ق، ص ۸۸). اما در قرآن کریم این واژه با اشتقاقاتی که دارد، در معانی متعددی استعمال شده است. به عنوان نمونه: «الْأُمُورُ» به معنای کارها (بقره، ۲۱۰)، «أَمْرًا» به معنای بسیار امرکننده (یوسف، ۵۳)، «أُولَى الْأَمْرِ» به معنای صاحبان امر سیاست و حکومت (نساء، ۵۳).

خداوند درباره جنگ بدر می‌فرماید: «إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَايِكَ قَلِيلًا وَ لَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَفَشَيْتُمْ وَ كُنْتُمْ عَظْمًا فِي الْأَمْرِ» (انفال، ۴۳). علامه طباطبایی مراد از تنازع در امر را به معنای اختلاف در خروج و بیرون رفتن به سوی دشمن تفسیر کرده است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۹، ص ۹۳).

در آیات دیگر مانند: «مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَتَّسِعَ إِذْ أَمَرْتُكَ» (اعراف، ۱۲) و یا آیه «ذَلِكَ أَمْرٌ

اللَّهُ أَنْزَلَهُ إِلَيْكُمْ» (طلاق، ۵)، مشخص و مسلم است که مراد از آن، فرمان و طلب تشریحی الهی است. همچنان که در آیات: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس، ۸۲)، مسلم است که مراد از تعبیر «امر» در این آیات، فرمان تکوینی الهی است.

با توجه به معانی که برای ماده «امر» بیان شده است به این نتیجه می‌رسیم که معانی مذکور از باب تطبیق یک لفظ بر معنایی است که سیاق عبارت، بر مفهوم کلی جمله، تحمیل کرده است.

توضیح بیشتر آنکه ماده امر به معنای «موضوع ماهوی کلی دارای اهمیت» است. چه شیئی باشد و چه کار و چه فرمان؛ سپس متکلم حکیم، ماده امر را به واسطه اشتقاق و تصریف در مرادی که در ذهن دارد، به هیئات مختلف در آورده و در سیاق عبارت خود به کار می‌برد. از این رو باید گفت کلیه استعمالات این واژه در فرهنگ سیاسی اسلام به معنای حکومت و ولایت سیاسی و مسائل مربوط به اجتماع و جامعه است.

در قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَارَ غَتُّمُ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ» (آل عمران، ۱۵۲).

ابن قتیبہ دینوری در جریان گفتگو و ماجرای سقیفه آورده است: «فقام الحباب بن المنذر بن زید بن حرام، فقال: يا معشر الأنصار... فأنتم أعظم الناس نصيبا في هذا الأمر وإن أبا القوم، فمننا أمير ومنهم أمير» (دینوری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۵).

بنابراین ریاست و زعامت و حکومت، مفاهیم انتزاعی از ماده امر هستند که در ادبیات دینی به صورت «اولی الامر» خود را نشان داده است. حاکم اسلامی «امر» نیست. چون ماده امر در هیئت فاعلی، اعم از حاکمیت و فرماندهی و دارنده موضوع مهم است. اما تعبیر «اولی الامر» به طور مشخص به معنای صاحب منصب حکومت است. به عبارت دیگر، در ادبیات دینی و سیاسی اسلامی به کسی که متولی امر حکومت و سیاست است، «امر» نمی‌گویند، بلکه به دلیل اشاره به سلطه و تفوق قانونی و لزوم تبعیت مطلق از اوامر و نواهی او، از چنان فردی، به «صاحب امر» و «اولو الامر» تعبیر می‌شود.

این رکن که حاکم اسلامی، صاحب منصب و مقام فرماندهی در نظام اسلامی است، نمایانگر وجه هدایتگری و رهبری نظام سیاسی است که جهت‌گیری کلی جامعه،

سیاست گذاری و نظارت بر اجرا را بر عهده دارد. «امر» است که به یک مجموعه انسانی، «وحدت» و «هدفمندی» می‌بخشد و آن را از یک اجتماع پراکنده به یک نهاد سیاسی منسجم متمایز تبدیل می‌کند.

بنابراین امر کسی است که نسبت به انجام یا ترک عملی فقط دستور می‌دهد و امکان تخلف از دستورات او محتمل خواهد بود. اما صاحب الامر و اولوالامر و ولی امر، کسی است که شئون زندگی مردم، وابسته به نظر اوست. رأی و نظر و فرمان او محدود به مصلحت اندیشی‌های جزئی نیست. در حقیقت، نظر و دیدگاه و فرمان او، قول فصل و دستور نهایی در انجام و یا ترک یک موضوع است و از طرفی اولوالامر در جهت نظارت بر اجرای فرمانش، سازمان‌ها و نهادهایی را تشکیل می‌دهد تا از حسن اجرای آن مطمئن باشد و این منصبی بس عظیم و خطیر خواهد بود. البته ممکن است صاحب امر، محق و عادل باشد و چه بسا باطل و ظالم. ولی در فرهنگ قرآن به کسی صاحب امر گویند از سوی خداوند برای هدایت امت منصوب شده باشد.

تاریخ اسلام بعد از ارتحال رسول خدا ﷺ، در طول زمان، صاحبان امر بسیاری دیده است. اما منطق تحقیق به ما می‌گوید، چنانچه مبادی امر برای متولی حکومت، دارای مقدمات مشروع و معقول باشد، امر او هم مطاع خواهد بود و اگر مقام ولایت امر، از طرق خلاف عقل و تخلف و تخطی شرعی، مانند کودتا و یا سیستم غیر دمکراتیک و نظامات سیاسی پادشاهی غیر قانونی، و امثال آن، حاصل شده باشد، اصل حکومت و تأمر و پیشوایی او محل اشکال بوده و مشروعیت قانونی و دینی نخواهد داشت. تذکر این نکته بجاست که مراد از تعبیر «اولوالامر» در این نوشتار، معنای اعم آن و به معنای حکام و خلفا و رهبران جامعه اسلامی است و نه تعبیر خاص آن که مختص پیشوایان معصوم ﷺ است.

## ۱-۲. حکم (قضاوت و مشروعیت‌بخشی و سلب آن)

از جمله مسائل مبتلی به جامعه اسلامی که از بدو ورود رسول خدا ﷺ به مدینه آغاز شد و تا کنون ادامه داشته است، مسئله تعیین وضعیت و تحدید حقوق و الزام به فعل

خاص و ترک فعل خاص، یک شخص یا مکتب و سازمان و امثال آن، توسط قدرت حاکمیتی است که از آن به محکمه، دیوان مظالم، عدلیه، عدالتخانه، دادگستری، قوه قضاییه و امثال آن تعبیر می‌شود. کسی که تعیین کننده وضعیت حقوقی بود، «حاکم و قاضی» و کار او «قضاوت و حکم» و کسی که ملزم به پذیرش حکم بود، «محکوم» نامیده می‌شد.

اما در این نوشتار با اتکا بر مبانی سیاسی دینی، «حکم» فراتر از مفهوم قضاوت در دعاوی شخصی و تخاصمات متداول بین مردم است، حکم در این نوشتار، به معنای اعطا و یا سلب مشروعیت بالمعنی الاعم، از کلیه اموری که قابلیت تحصیل مشروعیت دارند، است. قضاوت و حکم، به این معنی در فرهنگ سیاسی اسلام مبتنی بر کتاب و سنت بوده و آنچه که به عنوان حکم و محتوای قضاوت تشخیص داده شده و بر فرد یا گروه و یا نهادهای سازمانی تطبیق می‌شود، به عنوان حکم خدا و رسول تلقی می‌شود.

آیین دادرسی در اسلام مبتنی بر دو اصل احقاق حق و پرهیز از هوی نفس بوده و موازین حق و عدالت و چگونگی تشخیص آن هم در محتوای آیات و روایات اهل بیت علیهم‌السلام ذکر شده است. قرآن کریم می‌فرماید: «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (صاد، ۲۶). در روایتی از امام صادق علیه‌السلام می‌خوانیم: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَ الْأَيْمَانِ وَ بَعْضُكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ فَأَيُّمَا رَجُلٍ قَطَعْتُ لَهُ مِنْ مَالِ أَخِيهِ شَيْئاً فَإِنَّمَا قَطَعْتُ لَهُ بِهِ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ» (کلینی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۴، ص ۶۵۶).

به عنوان مثال در تاریخ اسلام مشاهده می‌کنیم که امام علی بن ابیطالب علیه‌السلام برای یک موضوع خاص (ادعای ملکیت زره)، که مربوط به شخص ایشان است، به محکمه مراجعه می‌کند و به دلیل عدم وجود شاهد مبنی بر مضمون مدعا، رأی به نفع آن حضرت صادر نمی‌شود (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۴۰۱). در این ماجرا، قاضی حکم به ابقای ملکیت زره، به نفع طرف مقابل کرده و ادعای مالکیت امام را رد می‌کند و آن حضرت هم با عدم اعتراض خود به حکم قاضی، این روش را تقریر نموده‌اند. حکم صادره در این واقعه، شخصی و جزئی و خاص است.

اما در ماجرای فتوای قاضی شریح نسبت به نهضت امام حسین علیه السلام آمده است: «انَّ حَسِينَ بْنَ عَلِيٍّ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ شَقَّ عَصَا الْمُسْلِمِينَ وَخَالَفَ امِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَخَرَجَ عَنِ الدِّينِ، ثَبَّتَ وَحُقِّقَ عِنْدِي، فَضَيْتُ وَحَكَمْتُ بِدَفْعِهِ وَقَتْلِهِ حِفْظاً لِشَرِيعَةِ سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ»؛ «به درستی که حسین بن علی در میان مسلمانان تفرقه افکند و با امیرالمومنین یزید مخالفت کرده و از دین خارج شده است. این مطلب برای من ثابت و محقق شده است. پس حکم کردم به دفع و کشتن او برای حفظ شریعت پیامبر اسلام! (وجدانی، ۱۳۶۶، ص ۱۰۰۴).

بر فرض صحت نقل و اعتبار منابعی که این داستان را نقل کرده‌اند، آنچه مدنظر است این است که قاضی منصوب با اتکا بر قدرت حکومت و خلافت، وضعیت و حالت حقوقی امام حسین علیه السلام را تعیین تکلیف کرده و به موضع‌گیری و افکار عمومی و تلقی مشرعه، جهت می‌دهد.

عوام مردم که از حقایق و جریانات سابقه و لاحق و مقارنه، خبر ندارند، با فتوای شیخ که به صورت حکم بیان شده است، به جنگ و قتل امام حسین علیه السلام، ترغیب شده و آن حکم را صحیح و مصاب و یکی از تطبیقات قرآنی توسط یک قاضی عالم و منصوب از طرف خلفا می‌پندارند. در حقیقت شریح قاضی، با قضاوت و حکم خود، جایگاه حقیقی امام حسین علیه السلام را نقض و تخریب کرد و آن را از مشروعیت انداخت و چون جامعه اسلامی، رعایت شرع الهی را افضل و ارجح و مراعات احکام الهی را واجب و لازم و منطبق بر مصالح عموم می‌دانند، دیگر به جهات شخصیه و فضایل و مناقب فردیه آن حضرت توجه نمی‌کنند؛ زیرا نکات مذکور در حکم قاضی شریح را أهم و رعایت آن را اوجب می‌شمارند.

قضاوت و دادگستری، وضعیت حقوقی افراد، نهادها و جریان‌های اجتماعی را تعیین تکلیف نموده و آن را اعلام می‌دارد. در سطح کلان و تعیین وضعیت حکومت، این حکم قاضی و عالم به مبانی دینی است که مشروعیت آن را تأیید یا تقویت یا تضعیف می‌کند، حق و باطل را تمیز می‌دهد و با الزام قانونی و شرعی، حقوق فردی و اجتماعی را در جامعه مستقر می‌سازد. به این ترتیب، این رکن، ضامن اجرای عدالت و

حفظ چارچوب‌های هنجاری نظام حکومتی خواهد بود.

با توجه به موقعیت حساس قاضی و حاکم در این سطح، روشن می‌شود که مراجع فقهی و مصادر فتوا و حکم و قضات عالی رتبه، چقدر می‌توانند در جهت تسهیل اجرای فرمان و یا ممانعت از اجرا و عملیاتی شدن یک تصمیم حکومتی، موثر و مفید یا مزاحم تلقی شوند.

### ۱-۳. سیف (قوای قهریه، نظامی و انتظامی)

«سیف» در لغت به معنای شمشیر و شمشیر یکی از مصادیق سلاح است و در استعمال کنایی و مجازی و توسعه یافته آن، به معنای نیروی قاطع، جهت حراست و دفاع و پاسداری از حریم خصوصی، اجتماعی، فرهنگی و یا اعتقادی است. تعابیری مانند «لَا سَيْفَ إِلَّا ذُو الْفَقَارِ، لَا فَتَى إِلَّا عَلِيٌّ» (کلینی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۵، ص ۲۷۰) و «الْجَنَّةُ تَحْتَ ظِلَالِ الشُّيُوفِ» (متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ح ۱۰۴۸۲)، بیانگر همین معنا هستند.

سیف، نماد قدرت حاکمیتی جهت اجرای تصمیمات مهم نظام در ابعاد لشکری و کشوری است. این رکن متشکل از نیروهای نظامی و انتظامی است که از حاکمیت در برابر تهدیدات خارجی و بی‌نظمی‌های داخلی حراست می‌کند. وجود «سیف» ضمانت اجرایی لازم برای تحقق «امر» و «حکم» را فراهم می‌آورد و از تجاوز به حقوق و تخطی از قوانین جلوگیری می‌کند.

سیف، می‌تواند «له» یا «علیه» یک شخص یا مجموعه واقع شود. طبیعی است که هنگام رویارویی با سیف دشمن، نیروی سیفی داخلی باید به مبارزه با آن برخیزد. برخی از کشورها در قرون گذشته تا زمان کنونی مانند عربستان سعودی، حکومت گورکانی هند، عمان و یمن، نماد سیف (شمشیر) را بر روی رایت و پرچم خود طراحی کرده تا نماد و نمود قدرت و اقتدار سیاسی و هویت ملی خود باشند. و حتی کلمه مبارکه «الله» در پرچم ایران با نظام حکومتی جمهوری اسلامی به شکل شمشیر طراحی شده است. شکل:



## ۲. تعامل ارکان سه‌گانه در تشکیل و انحراف حکومت

نظریه ارائه‌شده ادعا می‌کند که هرگاه این سه عنصر در یک مجموعه انسانی (از خانواده و قبیله تا یک امپراتوری و تمدن بزرگ) حاضر باشند، آن مجموعه ظرفیت و «قابلیت تشکیل دولت» را خواهد داشت. از دیدگاه اسلامی، ارکان حکومت نه تنها به هم وابسته‌اند، بلکه سلامت هر رکن، ضامن سلامت کل نظام و فساد هر رکن، تهدیدی برای تمامیت نظام است. این اصل مهمی در حکومت‌داری اسلامی است که هم در قرآن و هم در روایات بر آن تأکید شده است. اگر قوه قضاییه فاسد شود، عدالت اجرا نمی‌شود و مردم به کل نظام بدبین می‌شوند. اگر قوه مجریه ضعیف عمل کند، خدمات رسانی مختل شده و پایه‌های مشروعیت نظام سست می‌شود. اگر نظارت (مثل مجلس یا نهادهای نظارتی) به درستی عمل نکند، فساد گسترش می‌یابد. در نظام اسلامی ارکان حکومت مانند اعضای یک پیکره واحد هستند که هر یک وظیفه‌ای خاص دارند اما در راستای اهداف مشترک حرکت می‌کنند. از این رو فساد در یک رکن می‌تواند به سایر ارکان سرایت کند، زیرا ارکان حکومت در تعامل همیشگی با یکدیگرند و فساد در یک بخش، اعتماد عمومی به کل نظام را مخدوش می‌کند. مانند دیواری است که اگر یک بخش آن فرو ریزد، بقیه بخش‌ها نیز آسیب‌پذیر می‌شوند. آنچه از تاریخ حکومت‌های اسلامی و دیگر تمدن‌ها استنباط می‌شود، این است که زوال و انقراض حکومت‌ها نه به دلیل فقدان این ارکان، بلکه به علت «ضعف و بی‌جانی» یا «اختلال و تزلزل» در آنهاست.

تزلزل و انحراف می‌تواند به شکل‌های مختلفی رخ دهد:

### ۲-۱. استقلال یا طغیان «سیف» در برابر «امر» و «حکم»: مانند وقوع کودتا

آنچه باید مورد توجه و بررسی واقع گردد این است که، نیروی نظامی و انتظامی و قوای مسلح، (سیف) به دلیل‌های:

- توانمندی علمی و فنی نسبت به سلاح (که در دانشکده‌های افسری در سراسر جهان آموزش داده می‌شود)؛

• وجود قدرت ذاتی استقلالی در سلاح؛

• تولید قدرت و اقتدار، در دل و جان دارنده سلاح،

دارای قدرت ذاتی است و امکان افسار گسیختگی آن محتمل و ممکن است و برای هر اقدامی، در زمینه‌ها و موضوعات متناسب، متمکن و توانا خواهد بود. این نیرو (سیف) فقط محتاج اعتبار مقام مافوق و کسب مشروعیت است و إلا برای اقدامات خود می‌تواند مطلق العنان باشد. برای مهار و جلوگیری از امکان افسار گسیختگی آن، تنها نیرویی که می‌تواند در مقابل آن ایستادگی کرده و مهار کند، نیروی مماثل و هم‌شأن آن خواهد بود؛ بنابراین مقامات مافوق جهت کنترل اجزا سازمان سیف، نیازمند نیروی‌های بازرسی و حفاظت و محاکم اختصاصی هستند.

۲-۲. فروکاستن منزلت و یا انحراف «دستگاه حکم» و تبدیل آن به ابزاری در خدمت صاحبان

«امر» یا «سیف»

عدم استقلال و نمادین بودن دستگاه قضا، افزون بر عدم اجرای عدالت و بروز ظلم، به از دست رفتن مشروعیت حکومت می‌انجامد. اگر محکمه و دستگاه قضا در اصدار حکم برای اعطا و یا سلب مشروعیت، دارای استقلال نبوده و از نیروی سیف و امر، متأثر باشد، طبعاً عدالت واقعی اجرا نخواهد شد و به مرور زمان نقطه مقابل عدالت که همانا ظلم و بیداد است، نضج یافته و دو قسیم خود را هم در گیر خواهد کرد؛ زیرا تزلزل و فساد یکی از ارکان سه‌گانه تشکیل دهنده دولت و حکومت، موجب خرابی و زوال دو رکن دیگر آن خواهد بود. چرا که سیستم حکومت و دولت، از نوع سیستم‌های وابسته و در هم تنیده هستند و فساد و خرابی یک جزء و رکن، موجب خرابی سایر ارکان خواهد شد. این موضوع افزون بر اینکه یک قانون عقلانی و طبیعی است در نظامات دینی و اسلامی بیشتر محسوس می‌باشد. و نیز چنانچه قضات دستگاه، رویه انصاف را رعایت ننموده و وظیفه اصلی خود را که همانا اجرای عدالت است فراموش کنند و یا مصالح حقیقی را فدای مصالح مجازی کنند، به همان مصیبت مذکور دچار خواهند شد.

### ۲-۳. «امر» و عدم توانایی در هدایت «حکم» و «سیف»

توانایی اولوالامر، موجب هرج و مرج و از هم پاشیدگی نظام می‌شود. همانطور که اشاره شد، صاحبان امر همان کسانی هستند که با تصمیم‌گیری نهایی و قطعی، چارچوب اداره کشور را تعیین می‌کنند و برای این منظور از ظرفیت‌های حکم و سیف در پیشبرد اهداف عالی خود، بهره می‌برد. سیره عملی رسول گرامی اسلام ﷺ و امیرالمومنین امام علی علیه السلام در دوران حکومتشان آن را نشان داده است (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۷۵۵-۷۵۶).

ضعف مدیر و عدم توانایی اولوالامر، ارتباط مستقیمی با اطاعت و تبعیت افراد جامعه دارد؛ زیرا ممکن است اولوالامر شخص مقتدری باشد، اما بواسطه کارشکنی و عدم اطاعت مردم و یا فعالیت‌های منافقین و نفوذی‌ها، در تحقق اهداف خود ناکام بماند. داستان حکمیت و ماجرای خوارج و اصحاب جمل نمونه بارز و آشکار نقش اطاعت در اقتدار اولوالامر است. به هر روی، ارتباط وثیق سه رکن، به شکلی است که فقدان و نقصان یکی از آنها، موجب انهدام کل نظام حکومتی خواهد شد.

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمْتُمْ مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (انفال، ۲۵)؛ و از فتنه‌ای پرهیزید که عذاب آن تنها به ستمکاران شما نمی‌رسد بلکه همگان را در بر می‌گیرد و بدانید که خداوند سخت کیفر است.

این آیه به صراحت بیان می‌کند که وقتی فساد (خرابی یک رکن) در جامعه شیوع پیدا کند، عذاب الهی تنها گناهکاران را هدف نمی‌گیرد، بلکه تمام جامعه (ارکان سالم) را نیز فرا می‌گیرد. این دقیقاً مصداق آن است که خرابی یک بخش، باعث نابودی کل مجموعه می‌شود. این فتنه می‌تواند جنگ، قحطی، بیماری یا هر عذاب دیگری باشد که دامن همه را می‌گیرد.

از منظر قرآن و مکتب اهل بیت علیهم السلام، در سیستم جامعه انسانی، این قاعده کاملاً صادق است که فساد یک بخش، اگر مهار نشود، می‌تواند بر کل مجموعه تأثیر منفی گذاشته و آن را به نابودی بکشاند.

### ۳. اهمیت جایگاه ولیّ امر

از منظر علوم سیاسی، مدیریت و جامعه‌شناسی، رهبر یا همان ولیّ امر، در رأس هرم قدرت، چند نقش حیاتی ایفا می‌کند که ضعف در هر یک، ممکن است، کل سیستم را تحت تأثیر قرار دهد:

#### ۳-۱. نقش یکپارچه‌کننده و هماهنگ‌کننده

این موضوع پذیرفته شده است که حکومت یک سیستم پیچیده است که اجزای آن (قوه مقننه، مجریه و قضاییه) باید برای تحقق اهداف کلان (مانند امنیت، توسعه و عدالت) هماهنگ عمل کنند. رهبر در این نظریه، مانند مغز یا سیستم کنترل مرکزی، عمل می‌کند. تزلزل شأن و جایگاه اولوالامر به معنای از دست دادن این مرکز هماهنگی است که منجر به عملکرد جزیره‌ای قوا، تداخل در وظایف، موازی‌کاری و تضاد در سیاست‌ها می‌شود. اگر رهبر نتواند بین دیدگاه‌های مختلف قوه مجریه و قضاییه هماهنگی ایجاد کند، هر کدام براساس تفسیر خود عمل می‌کنند. برای مثال، قوه قضاییه ممکن است فردی را به اتهام فساد اقتصادی بازداشت کند، در حالی که قوه مجریه همان فرد را برای پیشبرد یک پروژه اقتصادی کلان ضروری بداند. این ناهماهنگی، هم کارایی دولت را کاهش می‌دهد و هم اعتماد عمومی را مخدوش می‌کند.

#### ۳-۲. نقش تعیین چارچوب و مرجع نهایی حل اختلاف در سطح کلان کشوری

در موقعیت‌های بحرانی یا هنگام بروز اختلاف بین نهادهای قدرتمند، وجود یک مرجع نهایی و بی‌طرف برای حل و فصل اختلافات ضروری است. ضعف رهبری باعث می‌شود این مرجعیت زیر سؤال برود و اختلافات به جای حل شدن، عمیق‌تر و مزمن شوند. در نتیجه، در غیاب یک رهبر مقتدر، اختلاف بین مجلس و دولت یا بین قوه قضاییه و مجریه، می‌تواند به یک بن‌بست سیاسی و کشمکش همیشگی تبدیل شود. هر قوه سعی می‌کند با توسل به پایگاه قدرت خود، دیگری را تحت فشار بگذارد که نتیجه آن، فلج شدن نظام تصمیم‌گیری و تضعیف حاکمیت قانون است.

### ۳-۳. نقش ایجاد اطمینان و ثبات

در روانشناسی اجتماعی، مردم، سرمایه‌گذاران و نهادهای بین‌المللی برای برنامه‌ریزی بلندمدت به ثبات و پیش‌بینی‌پذیری نیاز دارند. رهبر ضعیف، این حس اطمینان را از بین می‌برد؛ زیرا یک رئیس‌جمهور یا رهبر متزلزل، به‌طور دائم در مواضع خود تغییر عقیده می‌دهد یا تحت فشار گروه‌های مختلف، سیاست‌ها را دگرگون می‌کند. این امر باعث سردرگمی دستگاه‌های اجرایی و قضایی شده و سرمایه‌گذاری و مشارکت عمومی را با ریسک مواجه می‌سازد. در چنین شرایطی، فساد نیز به دلیل عدم وجود خط مشی ثابت و نظارت مقتدرانه، گسترش می‌یابد؛ بنابراین، ضعف رأس هرم قدرت، باعث بی‌نظمی مدیریتی می‌شود. انرژی سیستم بجای صرف شدن برای پیشرفت، صرف حل تعارضات داخلی و مدیریت بحران‌های ناشی از فقدان رهبری یا بی‌کفایتی او یا تزلزل جایگاه او، خواهد شد. به همین خاطر است که دستورات قرآنی و فرمایشات ائمه اهل بیت علیهم‌السلام نسبت به موضوع رهبری و لزوم اقتدار و صلابت آن به وضوح مورد تأکید قرار گرفته است.

قرآن کریم در داستان طالوت و جالوت، دو معیار کلیدی برای رهبری را بیان می‌کند: «اتَّسَاعَ فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ»: یعنی گشایش و برتری در علم و قدرت بدنی، که نماد دانایی و توانایی و سلامت جسمی و روحی است. ضعف جسمانی یا روحی طالوت، قطعاً او را در نبرد با جالوت شکست‌پذیر می‌کرد.

«وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكُهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره، ۲۴۷)؛ و پیامبرشان به آنها گفت: خداوند طالوت را به‌عنوان فرمانروا برای شما برانگیخته است. گفتند: چگونه او بر ما حکومت کند، با اینکه ما به فرمانروایی از او سزاوارتریم و او ثروت زیادی ندارد؟ پیامبر گفت: خداوند او را بر شما برگزیده و او را در دانش و قدرت بدنی، فزونی بخشیده است. در این آیه به لزوم توانمندی رهبر در رویارویی با چالش‌ها تصریح شده است.

امام علی علیه السلام می‌فرماید: «لَا يُقِيمُ أَمْرَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ إِلَّا مَنْ لَا يُضَانِعُ وَلَا يُضَارِعُ وَلَا يَتَّبِعُ الْمَطَامِعَ» (نهج البلاغه، حکمت ۱۱۰)؛ امر خداوند سبحان را برپا نمی‌دارد مگر کسی که سازشکاری و چاپلوسی نکند، و ضعف نورزد، و از طمع‌ها پیروی ننماید. این روایت به وضوح ویژگی‌های رهبر شایسته را برمی‌شمارد که نقطه مقابل "تزلزل" است:

بنابراین هم منطق علمی و هم متون دینی اسلام بر این نکته تأکید دارند که رهبری ضعیف و متزلزل، مانند سستی در ستون فقرات یک پیکر است که تمام اعضا و اندام‌ها (قوای سه‌گانه) را دچار اختلال در عملکرد، ناهماهنگی و نهایتاً فلج شدن می‌کند. چنین رهبری نمی‌تواند هماهنگی لازم را ایجاد کند، مرجع حل اختلاف باشد، ثبات به ارمغان آورد و در رویارویی با دشمنان داخلی و خارجی، صلابت لازم را داشته باشد. در مقابل، رهبری قاطع، عادل، ضامن بقا، تعادل و پیشرفت کل سیستم حکومتی است.

#### ۴. آسیب‌شناسی ناهماهنگی ارکان حکومت

ناهماهنگی میان ارکان حکومت یکی از مهمترین چالش‌های نظام‌های سیاسی است که می‌تواند پیامدهای گسترده‌ای در ابعاد مختلف داشته باشد. از جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

##### ۴-۱. تضعیف امنیت و اقتدار نظام

خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ» (انفال، ۴۶)؛ و از خدا و پیامبرش اطاعت کنید و با یکدیگر نزاع نکنید که سست شوید و مهابت شما از بین برود. با توجه به مضمون این آیه، نزاع و ناهماهنگی موجب سست شدن و از بین رفتن هیبت و اقتدار نظام می‌شود.

##### ۴-۲. ایجاد تفرقه و گسست اجتماعی

«وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران، ۱۰۳)؛ و همگی به ریسمان خدا

چنگ زنید و پراکنده نشوید. این آیه بر وحدت و همبستگی تأکید دارد و پراکندگی را مانع پیشرفت جامعه می‌داند.

پیامدهای ناهماهنگی ارکان حکومت در ابعاد سیاست و اقتصاد و فرهنگ و اجتماع خود را نشان خواهد داد. مانند تضعیف حاکمیت ملی، ایجاد بی‌ثباتی سیاسی، افزایش مداخلات خارجی، کاهش سرمایه‌گذاری، افزایش فساد اقتصادی، بی‌اثر شدن سیاست‌های اقتصادی، کاهش اعتماد عمومی، افزایش ناهنجاری‌های اجتماعی، تضعیف انسجام ملی.

### ۴-۳. نمونه‌های تاریخی

#### ۴-۳-۱. امپراطوری روم

از تمدن و امپراطوری روم به‌عنوان یکی از بزرگترین و ماندگارترین امپراطوری‌های تاریخ، یاد می‌شود. به نحوی که سوره‌ای در قرآن کریم با نام سوره «روم» ذکر شده است. در این سوره از قدرت و حکومت مقتدر آنان یاد شده است.

عوامل کلیدی موفقیت و عظمت روم را اینچنین برشمرده‌اند:

- منظم، مجهز و حرفه‌ای بودن ارتش روم (لژیون‌ها)؛ سربازان رومی انضباط آهنین و روحیه جنگندگی بالایی داشتند.
- مهندسی و ساخت‌وساز: رومیان در مهندسی عمران استاد بودند. جاده‌ها، پل‌ها و قنات‌های آنان شگفتی‌های مهندسی به شمار می‌روند.
- عمل‌گرایی و مدیریت: رومیان بسیار عمل‌گرا بودند. آنها فرهنگ‌ها و فناوری‌های مردمی را که فتح کرده و می‌پذیرفتند و آن را با ساختار منظم خود ادغام می‌کردند.

عوامل زوال و از بین رفتن تدریجی امپراطوری روم را این گونه بیان کرده‌اند:

- بحران جانشینی و بی‌ثباتی سیاسی: براساس گزارش‌های تاریخی، امپراطوران روم، به صورت قتل یا توطئه قتل، به سرعت عوض می‌شدند و این امر باعث فقدان برنامه بلندمدت و انحفاظ داخلی شده بود.

- افزایش بی‌رویه هزینه‌های نظامی و اداری.
- گسترده‌گی بیش از حد مرزها: دفاع از مرزهای بسیار طولانی در برابر مهاجمان، غیرممکن شده بود.

- تفرقه و کاهش روحیه جمعی: ارزش‌های جمهوری خواهی قدیم جای خود را به فساد و جاه‌طلبی‌های فردی داده بود (گیون، ۱۳۵۲، ج ۲، صص ۲۲۹-۲۳۰).

آنچه به‌عنوان علل و عوامل سقوط امپراطوری روم مطرح شده است، ریشه در اختلال مدیریتی و ضعف و فساد ناحیه‌أمر (امپراطور) و یا سیف (جنگاوران و فاتحان و سرداران) و یا حکام و قضات (اعضای مجلس سنا در روم باستان، ایدوکس‌ها و پرایتورها) بوده است.

#### ۴-۳-۲. امپراطوری عباسیان

عباسیان در اوج خود، نماد طلایی تمدن اسلامی و مرکز علم و دانش جهان بودند. از بین رفتن خلافت عباسی، با آن شکوه و جلال و گسترده‌گی سلطنت و حکومتشان، نشان‌دهنده خطرات تجزیه قدرت مرکزی است. از جمله عوامل زمینه ساز زوال تدریجی حکومت بنی‌العباس می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

- خودمختاری بلاد مفتوحه؛ خلفای عباسی به تدریج کنترل مستقیم خود بر مناطق دورافتاده (مانند ایران، مصر و آفریقای شمالی) را از دست دادند و حکومت‌های محلی مانند سامانیان، آل بویه و فاطمیان قدرت گرفتند.
  - اتکا و اعتماد به غلامان ترک (ممالیک): خلفای بنی‌العباس، برای محافظت از خود، به غلامان ترک متکی شدند، اما این غلامان به تدریج قدرتمند شده و خود خلفا را عزل و نصب می‌کردند.
  - حمله مغولان: این حمله ضربه نهایی بود. در سال ۱۲۵۸ میلادی، هولاکو خان بغداد را فتح کرد و آخرین خلیفه عباسی را به قتل رساند (خضری، ۱۳۹۸، صص ۲۴۰-۲۸۰).
- در مورد زوال حکومت عباسی، به وضوح مشاهده می‌شود که ضعف و زلزله و

عدم قاطعیت ناحیه أمر، (خلیفه)، و طغیان سیف (خیانت سرداران و غلامان ترک و حمله نظامی مغولان)، چگونه می‌تواند موجب انهدام پایه‌های قدرت یک حکومت شود. اگرچه دوران خلافت پانصد و بیست و چهار ساله دولت عباسیان (از سال ۱۳۲ هجری قمری، تا سال ۶۵۶ هجری قمری) همراه فتوحات گسترده و رشد و بالندگی هنر و علوم و فنون و صنعت و تجارت و غیره بود و همه آنها به نام دولت بنی‌العباس تمام می‌شد ولی باید دانست که علم و فرهنگ و هنر و تمدن و پیشرفت متناسب صنعتی و دانش، به تنهایی برای حفظ حکومت کافی نیستند. اگر قدرت نظامی و سیاسی پشتیبان آن نباشد، در برابر بحران‌ها مقاومت نخواهد کرد و نیز باید دانست که وابستگی به نیروهای خارج از سیستم، (مانند اعتماد به اترک در خلافت عباسی)، و وارد کردن آنها به سیستم کنترل حکومت، خطر بزرگی است.

#### ۳-۳-۴. امپراطوری عثمانی

حکومت عثمانی به‌عنوان «مرد بیمار اروپا» شناخته می‌شد و زوال آن نماد ناتوانی در تطابق با جهان در حال تغییر است. اصطلاح مرد بیمار اروپا یک عنوان استعاری و تحقیرآمیز است که در تاریخ دیپلماسی به کشوری اطلاق می‌شود که از نظر اقتصادی، سیاسی و نظامی در حال افول است و احتمالاً در شرف فروپاشی یا تقسیم شدن توسط قدرت‌های رقیب قرار دارد. این عنوان به‌طور خاص در مورد امپراتوری عثمانی به کار برده می‌شد (احمد یاقی، ۱۳۷۹، ص ۱۳).

از جمله علت‌های زمینه ساز و بلکه علت تامه زوال امپراطوری عثمانی می‌توان عوامل ذیل را نام برد:

- افول اقتصادی: اقتصاد عثمانی وابسته به وام‌های خارجی بود و با مشکلات مالی شدیدی دست و پنجه نرم می‌کرد.
- از دست دادن قلمرو: امپراتوری به تدریج سرزمین‌های خود در بالکان، قفقاز و شمال آفریقا را از دست داد.
- دخالت قدرت‌های اروپایی: کشورهایی مانند روسیه، بریتانیا، فرانسه و اتریش به

- دلیل ضعف عثمانی، به‌طور دائم در امور داخلی آن دخالت می‌کردند و برای تقسیم میراث آن با یکدیگر رقابت داشتند.
- ضعف تدریجی سلاطین: پس از سلطان سلیمان، بسیاری از سلاطین بعدی فاقد شایستگی، تجربه نظامی و اراده لازم برای حکومت بودند. برخی در حرمسرا محبوس شده و تحت نفوذ زنان حرم و صدراعظم‌ها قرار گرفتند.
  - بیداری ملی‌گرایی: ایده‌های ملی‌گرایی از انقلاب فرانسه به بعد، در میان اقوام غیر ترک امپراتوری (مانند یونانیان، صرب‌ها، بلغارها، اعراب و ارمنی‌ها) گسترش یافت و منجر به شورش‌ها و درخواست استقلال شد. امپراتوری به تدریج سرزمین‌های اروپایی خود را از دست داد.
  - شکست در جنگ‌های بزرگ: شکست‌های پی‌در پی، بویژه از روسیه و اتریش، نه تنها باعث از دست دادن سرزمین‌های مهمی شد، بلکه روحیه ارتش و ملت را نیز درهم شکست (پورگشتال، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۲۱۴۶).
- زوال عثمانی نتیجه ترکیبی از ضعف داخلی (فساد، جمود فکری، مشکلات اقتصادی) و فشارهای خارجی (ظهور قدرت‌های رقیب، ملی‌گرایی و جنگ‌ها) بود. اگرچه سلاطین و روشنفکران عثمانی در قرن نوزدهم تلاش‌هایی برای نوسازی (دوره تنظیمات و تنزیمات) انجام دادند، اما این اصلاحات بسیار دیر و سطحی بودند و نتوانستند روند افول این امپراتوری کهن را متوقف کنند.
- امپراتوری عثمانی در نهایت پس از جنگ جهانی اول و به‌طور رسمی در سال ۱۹۲۲ میلادی منحل شد و جمهوری ترکیه بر روی ویرانه‌های آن تأسیس شد.
- آنچه به‌عنوان دروس عبرت از زوال حکومت عثمانی، باید متذکر آن شد این است که:
۱. انعطاف‌پذیری و اصلاحات برای بقا ضروری است. حکومتی که در برابر تغییر مقاومت کند، محکوم به فناست.
  ۲. ناسیونالیسم می‌تواند یک امپراتوری چندقومیتی را از هم بپاشاند.
  ۳. برتری نظامی و تکنولوژی، عامل تعیین‌کننده در روابط بین‌الملل است.

## ۵. عوامل پیشگیری زوال قدرت حکومت در اندیشه اسلامی

از جمله راهکارها در جهت پیشگیری از زوال قدرت حکومت براساس مبانی دینی می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

### ۵-۱. اصل عدالت

با توجه با مضامین آیات و روایاتی همچون «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل، ۹۰)؛ «الْعَدْلُ أَسَاسٌ بِهٖ قِوَامُ الْعَالَمِ» (شافعی، ۱۴۱۹ق، ص ۶۱)، عدالت تنها به معنای قضاوت عادلانه نیست، بلکه عدالت اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و توزیع عادلانه فرصت‌ها و منابع را شامل می‌شود. زوال بسیاری از حکومت‌ها از بی‌عدالتی آغاز شده است و نیز حکم به معنای اعم که همان اعطا و یا سلب مشروعیت حقوقی است، باید بر مبنای عدالت و صحت و براساس کتاب و سنت واقع شود.

### ۵-۲. اصل مشورت

شورا و مشارکت مردمی: «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (الشوری، ۳۸)؛ «مَنْ اسْتَبَدَّ بِرَأْيِهِ هَلَكَ، وَ مَنْ شَاوَرَ الرَّجَالَ شَارَكَهَا فِي عُقُولِهَا» (نهج البلاغه، حکمت ۱۶۱). یک حکومت اسلامی نمی‌تواند استبدادی باشد. مشورت با اهل خبره و توجه به آرای مردم، از غفلت حاکمان جلوگیری کرده و مشروعیت نظام را افزایش می‌دهد.

### ۵-۳. اصل مسئولیت‌پذیری

پیامبر اکرم ﷺ، فرمودند: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كَلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۳۸)، همه شما مسئولید و درباره مردم تحت سرپرستی‌تان پاسخ‌گو خواهید بود. حاکمان و کارگزاران باید در برابر خدا و مردم پاسخ‌گو باشند. نهادهای نظارتی قوی می‌توانند از فساد جلوگیری کنند.

### ۵-۴. مبارزه جدی با فساد اداری و اقتصادی

فساد، در انواع و اشکال گوناگون در سطح حکومتی و دولتی، همچون سرطان،

پایه‌های حکومت را از درون می‌پوساند. فساد اداری، قضایی، نظامی و انتظامی و اخلاقی، موجب ارتعاش و لرزش و لغزش ارکان و پایه‌های حکومت می‌شود؛ از این رو ایجاد سیستم‌های شفاف مالی، برخورد قضایی عادلانه و بی‌طرفانه با مفسدان، ضروری است.

#### ۵-۵. توسعه رفاه عمومی

فقر گسترده و شکاف طبقاتی بزرگ، جامعه را از درون متلاشی می‌کند. حکومت موظف است با سیاست‌های صحیح اقتصادی، ایجاد اشتغال و تأمین حداقل‌های زندگی، رضایت عمومی را جلب کند.

#### ۵-۶. آزادی بیان سازنده و نقد صحیح

ایجاد فضایی برای بیان انتقادات سازنده، مانند یک سیستم ایمنی برای حکومت عمل می‌کند و به آن کمک می‌کند کاستی‌های خود را زودتر شناسایی و اصلاح کند. البته این آزادی باید با مسئولیت‌پذیری و جلوگیری از توهین و تفرقه همراه باشد. پیشگیری از زوال حکومت اسلامی در گرو تعهد عملی و خستگی ناپذیر به اصول اسلامی، بویژه عدالت، در کنار مدیریت کارآمد و عقلانی جامعه است. حکومتی که عدالت را فدای منافع شخصی یا گروهی کند، شورا را کنار بگذارد، در برابر فساد سکوت کند و از علم و تجدد عقب بماند، محکوم به زوال است، حتی اگر شعارهای اسلامی سر دهد.

#### ۶. راهکار برون‌رفت از معضلات در اندیشه اسلامی

##### ۶-۱. تمسک به سیره معصومین علیهم‌السلام

عملکرد رهبران در دوران حکومت اسلامی تا آنجا که رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امیرالمومنین علیه‌السلام خود در مصدر امر بودند، به دلیل عصمت ذاتی قولی و فعلی، الگو و حجت است و رفتار و عملکرد خلفا و صاحبان قدرت در دوران بنی امیه و بنی العباس،

حجیتی ندارد؛ زیرا بر مبنای اعتقادی مکتب اهل بیت علیهم السلام، فعل و قول و تقریر معصوم حجیت مطلقه داشته و اطاعت از ایشان واجب است. اما اطاعت از غیر معصوم مقید به محدوده مصالح اجتماعی بوده و لزوم عقلی و عقلایی دارد و نه وجوب شرعی و از آنجا که جامعه اسلامی و رهبران دینی، پیرو احکام و معارف و چارچوب‌های مشخص دین مبین اسلام (کتاب و سنت) هستند، سیره رفتاری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام می‌تواند، الگوی حقیقی و راهکار واقعی در برون رفت از مشکلات و معضلات در سطح سیاست و حکومت باشد.

### شیوه مدیریت پیامبر اسلام در عرصه نظامی

- نصب فرماندهان متعدد، براساس شایستگی و توانمندی؛ مثلاً در غزوه موته، پیامبر سه فرمانده را به ترتیب شایستگی منصوب کردند (طبرسی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۲).
- رعایت اخلاق جنگی؛ در جنگ موته، رسول خدا صلی الله علیه و آله از مجاهدان می‌خواهد که در مقابله با دشمن، با نام خدا، با دشمنان خدا و مسلمانان نبرد کنند و در این کار، حساب کسانی را که در عبادت گاه‌های اهل کتاب مشغول عبادت‌اند از افراد شروری که در پی مقابله با دین خدا هستند، جدا کنند و به کسانی که از مردم کناره‌گیری کرده و در صومعه‌ها مشغول عبادت‌اند، متعرض نشوند، هرگز زن و کودک شیر خوار و پیر را نکشند، به طبیعت آسیب نرسانند و درخت خرما و هیچ درختی را ریشه‌کن نسازند و هیچ خانه‌ای را خراب نکنند. (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۲، صص ۷۵۸-۷۵۷).
- برخورد قاطع با خائنین و منافقین و فتنه‌گران داخلی؛ در میان اسیران غزوه بدر دو نفر بودند که به دستور پیامبر به قتل رسیدند این دو نفر عبارت بودند از نصر بن حارث و عقبه ابن ابی معیط. عقبه، به تصریح تاریخ یکی از سرسخت‌ترین دشمنان پیامبر بود. در جنگ بدر چشم پیامبر به عقبه افتاد و فرمود: روزی نماز می‌خواندم و به سجده رفته بودم که ناگاه عقبه آنچنان با لگد به گردنم کوبید که از شدت آن ضربه چشمانم داشت از حدقه بیرون می‌زد (بلاذری، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۱۴۸).

عقبه بن معیط یکی از محرکین اصلی و برپا کنندگان جنگ بدر بوده است. پیامبر در جواب خود عقبه، علت دستور قتلش را دشمنی او با خدا و پیامبر و آزار او عنوان می‌فرماید (واقعی، ۱۴۰۹ق. ص ۸۴).

اما، نصر بن حارث یکی دیگر از محرکین اصلی و برپا کنندگان جنگ بدر بود. در جنگ بدر هم قریش سه پرچمدار داشت که یکی از آنان همو بوده است (واقعی، ۱۴۰۹ق. ص ۲۷-۲۸ و ۴۳). وی شکنجه‌گر مسلمانان در مکه بود و قرآن را به استهزاء می‌گرفت. بعلاوه وی از آزار دهندگان پیامبر در مکه بود.

#### ۶-۲. تمسک به قواعد مقررہ شرعی

مهمترین مسئله در کیفیت رفتار سیاسی در زمان غیبت معصوم علیه السلام، تمسک به قواعد فقه سیاسی است. زیرا فقیه جامع‌الشرایط حاکم، با تطبیق و یا توسعه محتوای قاعده فقهی مانند قواعد باب جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و حدود و آسباه آن بر موارد جدید می‌تواند از بن‌بست‌های اجتماعی جدید، عبور کرده و ملت را عبور دهد. مانند قواعد «نفی سبیل» و «لاضرر»، «ضرورت و مصلحت» و «تراحم أهم و مهم»، «دفع افسد به فاسد»، «منطقه الفراغ» و «سیره عقلا» و امثال آن.

به عنوان مثال، چنانچه یک سرمایه‌گذار برای احداث یک کارخانه بزرگ صنعتی در حومه شهر، از دولت مجوز بخواهد، این کارخانه می‌تواند برای صدها نفر اشتغال‌زایی کرده و به رشد اقتصادی منطقه کمک نماید. گزارش‌های کارشناسی نشان می‌دهد که این کارخانه، با تکنولوژی فعلی، میزان قابل توجهی آلودگی هوا تولید خواهد کرد که باعث افزایش بیماری‌های تنفسی و سرطان در ساکنان مناطق مسکونی مجاور می‌شود.

در اینجا دولت با استناد به قاعده لاضرر در فقه حکومتی استدلال می‌کند. اگرچه ایجاد اشتغال و توسعه اقتصادی یک مصلحت مهم است، اما ضرر ناشی از آلودگی و به خطر افتادن سلامت انسان‌ها، نابودی منابع طبیعی و محیط زیست، غیرقابل جبران است؛ بنابراین براساس قاعده لاضرر، هیچ مصلحتی مانند اشتغال‌زایی نمی‌تواند موجب ضرر به

مردم را فراهم کند؛ بنابراین، حکومت مجاز نیست مجوزی صادر کند که منجر به ضرر جامعه شود.

در این مثال، قاعده لاضرر از یک حکم فردی فراتر رفته و به یک اصل راهبردی تبدیل شده است. حکومت با تکیه بر این قاعده، حق دارد و حتی موظف است از اقدامات اقتصادی و توسعه‌ای که ضرر غیرقابل قبول به آحاد جامعه یا نسل‌های آینده وارد می‌کند، جلوگیری کند و منافع فردی یا گروهی را فدای سلامت و امنیت عمومی نکند.

این قاعده در مسائل دیگری مانند مقررات ترافیکی، قوانین مربوط به حقوق مصرف‌کننده و قوانین شهرسازی نیز به‌طور گسترده کاربرد دارد.

## ۷. راهکارهای اساسی در مواقع اختلاف و بحران سه‌گانه حکومت

در نظام ولایی، مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه، اقتدار و موقعیت خاص فقیه جامع‌الشرایط، فراقوه‌ای است. چنین حالتی مانع از تبدیل اختلاف به بحران می‌شود. اما در صورت وقوع اختلاف، مراحل زیر باید طی شود:

### ۷-۱. حل و فصل از طریق مکانیزم‌های درون‌سیستمی و مستقیم مانند گفت‌وگو و مذاکره

تشکیل جلسات مستقیم و غیرعلنی بین روسای قوا (رئیس‌جمهور، رئیس مجلس، رئیس قوه قضاییه) برای یافتن یک راه حل مسالمت‌آمیز است. این کار از تشدید تنش در انظار عمومی جلوگیری می‌کند.

### ۷-۲. استفاده از ظرفیت‌های قانونی

هر قوه می‌تواند از ابزارهای قانونی خود استفاده کند. برای مثال، مجلس می‌تواند از ابزارهای نظارتی مانند سؤال، استیضاح و تحقیق و تفحص استفاده کند. قوه مجریه می‌تواند با ارائه لایحه، نظر خود را به مجلس منعکس کند. قوه قضاییه می‌تواند براساس قانون، به اقدامات قوه مجریه رسیدگی کند.

### ۳-۷. ارجاع به نهادهای فراقوه‌ای مانند شورای نگهبان

شورای نگهبان در اختلافات مربوط به قانون‌گذاری به‌عنوان مفسر قانون اساسی، رأی نهایی را می‌دهد و یا مجمع تشخیص مصلحت نظام، اصلی‌ترین نهاد حل اختلاف در سطح کلان است؛ زیرا براساس قانون اساسی، وظیفه اصلی مجمع تشخیص مصلحت نظام در مواردی است که بین مجلس و شورای نگهبان بن‌بست پیش می‌آید.

### ۴-۷. مداخله نهایی ولایت مطلقه فقیه

این مرحله، نقطه پایان‌بخش تمام اختلافات در نظام جمهوری اسلامی است. براساس قانون اساسی (اصل ۵۷ و ۱۱۰)، رهبری در رأس نظام قرار دارد و بر کار قوای سه‌گانه نظارت دارد. وقتی هیچ‌یک از مکانیزم‌های دیگر نتوانست بن‌بست را بشکند، رهبری به‌عنوان داور نهایی و عامل وحدت‌بخش وارد میدان می‌شود.

رهبری می‌تواند با صدور حکم حکومتی براساس مصلحت و یا ابلاغ یک دستور مستقیم به روسای قوا و یا تعیین یک کمیته ویژه برای بررسی و یا هر اقدام مقتضی دیگر، تکلیف نهایی مسئله را مشخص کند. این تصمیم برای همه قوا لازم‌الاجرا است.

### نتیجه‌گیری

این مقاله با تحلیل مفهومی سه‌گانه «امر»، «حکم» و «سیف»، نشان داد که این مفاهیم، ارکان بنیادین و ضروری برای تشکیل و تداوم هر نظم سیاسی هستند. این چارچوب تحلیلی نه تنها برای دولت‌های مدرن، بلکه برای درک ساختار حکومت در واحدهای کوچکتر اجتماعی و نیز تمدن‌های کهن کاربرد دارد.

یافته پژوهش تأکید بر این امر است که سلامت یک نظام سیاسی در گرو تعادل و هماهنگی میان این سه رکن است و هرگونه اختلال در میان آنها، عامل اصلی انحراف، تزلزل و در نهایت زوال حکومت‌ها به‌شمار می‌رود.

ناهماهنگی ارکان حکومت از دیدگاه قرآن، روایات و علوم سیاسی و مدیریت، تهدیدی جدی برای ثبات، امنیت و پیشرفت جامعه به‌شمار می‌رود. راهکار اساسی برای

جلوگیری از این آسیب، توجه به اصول وحدت، انسجام نهادی، و تقویت نظام مشورتی و تصمیم‌گیری جمعی است.

همان‌گونه که قرآن کریم می‌فرماید: « وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ » (شوری، ۳۸) و کارشان بر پایه مشورت میان آنهاست.

فقدان هماهنگی و همگرایی میان این سه رکن: موجب زوال و انقراض آن و در سنّ تاریخ سبب انزجار تاریخی خواهد شد. به عبارت دیگر، «قوم» هر دولت و حکومتی به پایداری و تعامل صحیح این سه عنصر بستگی دارد و زوال آنها ناشی از گسست در رابطه سالم و قانونی میان «امر»، «حکم» و «سیف» است.

پیشنهاد می‌شود این نظریه در مطالعات آینده با بررسی مصادیق عینی تاریخی و تطبیق آن با دولت‌های معاصر مورد آزمون و توسعه بیشتر قرار گیرد.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

\*\* نهج البلاغه

ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد. (١٤٠٧ق). الكامل في التاريخ (محقق: أبو الفداء عبدالله القاضي). بيروت: دارالكتب العلمية.

ابن قتيبه دينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم. (١٤١٠ق). الامامه و السياسه (المعروف بتاريخ الخلفاء)، (محقق: علي شيري). بيروت: دارالأضواء.

احمد ياقى، اسماعيل. (١٣٧٩). دولت عباسيان (مترجم: رسول جعفریان). قم: پژوهشكده حوزه و دانشگاه.

احمدى منش، جليل. (١٣٩٣). فراز و فرود عباسيان (چاپ دوم). تهران: انتشارات سمت.

اصفهانى، راغب. (١٤١٦ق). مفردات الفاظ القرآن. دمشق: دار القلم.

بلاذرى، احمد بن يحيى. (١٤٠٠ق). انساب الاشراف (محقق: محمدباقر محمودى). بيروت: مؤسسة الاعلمى للمطبوعات.

پورگشتال، جوزف فون هامر. (١٣٦٧). تاريخ امپراتورى عثمانى (مترجم: ميرزا زكى على آبادى). تهران: انتشارات زرین.

خضرى، احمد رضا. (١٣٩٨). تاريخ خلافت عباسيان: از آغاز تا پايان آل بويه. تهران: سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).

طباطبایى، سيد محمد حسين. (١٣٦٣). الميزان فى تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات.

طبرسى، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسى. (١٤١٧ق). إعلام الورى بأعلام الهدى (تحقيق: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث). قم: منشورات الرضى.

طريحي نجفی، فخرالدين. (۱۴۱۶ق). مجمع البحرين و مطلع النيرين (محقق: سيداحمد حسيني). تهران: كتابفروشي مرتضوي.

غزالي، أبو حامد محمد. (۲۰۱۱م). نصيحة الملوك (محقق: محمد أحمد دهمان). دمشق: دار الفكر.

كليني، محمد بن يعقوب. (۱۳۹۳). اصول كافي. قم: دار الثقلين.

ماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. (۱۴۱۰ق). الأحكام السلطانية (محقق: خالد عبداللطيف السبع العلمي). بيروت: دار الكتب العلمية.

متقي الهندي، علي بن حسام الدين. (۱۴۰۹ق). كنز العمال في سنن الأقوال و الأفعال (محقق: بكرى حيانى و صفوة سقا). بيروت: مؤسسة الرسالة.

مجلسي، محمد باقر. (۱۳۸۷). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار. بيروت: نشر الاميرة.

نصيبي الشافعي، محمد بن طلحة. (۱۴۲۰ق). مطالب السؤول في مناقب آل الرسول (محقق: ماجد بن احمد عطية). بيروت: دار الكتب العلمية.

واقدي، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). المغازي. (محقق: مارسدن جونز، چاپ سوم). بيروت: مؤسسة الاعلامي للمطبوعات.

وجداني، جعفر. (۱۴۰۹ق). ترجمه الالفين (علامه حلي). قم: دار الهجرة.

Gibbon, Edward. (1776-1789). *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. London: Strahan & Cadell. 6 Volumes.

## A Comparative Study of Sira of Imam Ali in the Negotiations of the Three Wars and the Negotiations Related to the Imposed War of Iraq against Iran<sup>1</sup>



Mohammad Kaffash<sup>1</sup>  Motahareh Khabbazian<sup>2</sup>  Zahra Zebarjadi<sup>3</sup> 

1. Assistant Professor, University of Islamic Sciences, Qom, Iran (**Corresponding Author**).

afshen45@gmail.com

2. B.A., Farhangian University, Tehran, Iran.

motahareh.khabbazian@gmail.com

3. B.A., Farhangian University, Tehran, Iran.

zahrazebarjadi8@gmail.com

### Abstract

In today's world of diplomacy, negotiation plays a highly influential role in international relations. Having a model of successful negotiations, as well as studying unsuccessful negotiations and examining the reasons for their failure, enables negotiators to avoid wasting time and resources on trial and error in sensitive and strategic situations, and to refrain from repeating paths that have previously proven unsuccessful. The present study adopts a comparative approach and draws upon the theoretical framework of "Diplomacy of Exhausting Proof (Itmām al-Ḥujjah) and Defensive Rationality" to extract the common principles underlying negotiations conducted during two significant religious and national historical periods. By examining the sira (conduct) of Imam Ali in the

---

1. Kaffash, M., Khabbazian, M., & Zebarjadi, Z. (2025). A comparative study of Sira of Imam Ali in the negotiations related to the three wars and the negotiations related to the imposed war of Iraq against Iran. *Jurisprudence and Politics*. 6(11), 152–193.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73564.1104>

---

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

▣ **Received:** 2025/11/27 • **Revised:** 2025/12/27 • **Accepted:** 2026/03/10 • **Published online:** 2026/03/14

negotiations of the three wars—Jamal, Şiffin, and Nahrawān—and comparing them with the negotiations and diplomatic efforts of the Islamic Republic of Iran during the Sacred Defense (the Iran–Iraq War), this study demonstrates that in both periods leaders consistently consulted trusted advisors and specialists in relevant fields prior to engaging in battle or taking action. Through dispatching capable envoys, sending clarifying letters, and engaging in direct dialogue, they exerted every effort to prevent bloodshed and establish peace.

At the same time, the findings indicate that within this model, negotiation was not pursued as a means of compromise, but rather functioned as part of a “chain of exhausting proof,” such that after completing the process of establishing proof, leaders would stand firmly against their adversaries. They remained steadfast in their covenants and commitments—even under difficult circumstances, such as the acceptance of Resolution 598, comparable to arbitration (ḥakamiyyah). A comparative study of these two historical periods is of considerable importance for deriving models applicable to political and military negotiations.

### **Keywords**

Sira of Imam Ali; the three wars (Jamal, Şiffin, Nahrawān); the imposed war of Iraq against Iran; Sacred Defense; principles of negotiation; Islamic diplomacy.

## دراسة مقارنة للسيرة العلوية في المفاوضات المتعلقة بالحروب الثلاثة

### مقارنة بمفاوضات الحرب المفروضة من العراق على إيران<sup>١</sup>

محمد كفاش<sup>١</sup> id، مطهرة خبازيان<sup>٢</sup> id، زهراء زبرجدي<sup>٣</sup> id

١. أستاذ مشارك، جامعة المعارف الإسلامية، قم، الجمهورية الإسلامية الإيرانية (الباحث المسؤول).

afshen45@gmail.com

٢. بكالوريوس، جامعة فرهنجيان، طهران، إيران.

motahareh.khabbazian@gmail.com

٣. بكالوريوس، جامعة فرهنجيان، طهران، إيران.

zahrazebarjadi8@gmail.com



### الملخص

تلعب المفاوضات اليوم دوراً محورياً في صياغة العلاقات الدولية، إذ يُمكن الاطلاع على نماذج المفاوضات الناجحة ودراسة حالات الفشل وأسبابها المفاوضين من تجبّ هدر الوقت والموارد في التجريب والخطأ، والابتعاد عن المسارات غير المجدية التي سبق اختبارها. تهدف هذه الدراسة إلى استخلاص المبادئ المشتركة في المفاوضات عبر فترتين تاريخيتين هامتين، دينية ووطنية، من خلال منهجية مقارنة قائمة على الإطار النظري لـ «الدبلوماسية القائمة على إنذار الخصم والعقلانية الدفاعية». وتعرض الدراسة السيرة العلوية في مفاوضات الحروب الثلاثة: الجمل، وصفين، ونهران، وتقرنها بالجهود والمفاوضات الدبلوماسية للجمهورية الإسلامية الإيرانية خلال فترة الدفاع المقدس. تشير النتائج إلى أنّ القادة في كلا الفترتين كانوا يحرصون دائماً على استشارة الموثوقين والخبراء في

١٥٤

فقه  
سياسي

سال ٤٠ شماره ١ ١٤٠٤

١. الاستشهاد بهذه المقالة: كفاش، محمد؛ خبازيان، مطهرة؛ زبرجدي، زهراء. (١٤٠٤ هـ ش). مكانة قاعدة الاحترام الفقهي في ميثاق حقوق المواطنين في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، الفقه والسياسة، ٦(١١)، صص ١٥٢-١٩٣.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73564.1104>

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

□ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/١١/٢٧ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/١٢/٢٧ • تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٠٣/١٠ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٦/٠٣/١٤

المجالات ذات الصلة قبل أي قرار أو معركة، ويستخدمون سفراء كفوئين، ويصدرون رسائل توضيحية، ويخوضون حوارات مباشرة، وذلك لتفادي إراقة الدماء وتعزيز فرص السلام. كما تُظهر النتائج أنّ المفاوضات لم تُعقد للتنازل أو التسوية فحسب، بل كانت جزءاً من «سلسلة إنذار الخصم»، بحيث يقف القادة بعد إتمام التنبيه بحزم أمام الأعداء، محافظين على العهود والمواثيق حتى في أصعب الظروف، كما في قبول القرار ٥٩٨ وفقاً لمبدأ التحكم. وتبرز مقارنة هاتين الفترتين التاريخيتين أهميتها الكبيرة في استخلاص الدروس والتماذج العملية لتطوير استراتيجيات المفاوضات السياسية والعسكرية المعاصرة، بما يعزز قدرة القادة على اتخاذ القرارات الحكيمة في أوقات الأزمات.

### الكلمات المفتاحية

السيرة العلوية، الحروب الثلاثة (الجل، صفين، نهروان)، الحرب المفروضة من العراق على إيران، الدفاع المقدس، مبادئ التفاوض، الدبلوماسية الإسلامية.

## بررسی تطبیقی سیره علوی در مذاکرات مربوط به جنگ‌های سه گانه

### با مذاکرات مربوط به جنگ تحمیلی عراق علیه ایران<sup>۱</sup>

محمد کفاش<sup>۱</sup>  | مطهره خبازیان<sup>۲</sup>  | زهرا زبرجدی<sup>۳</sup> 

۱. استادیار، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

afshen45@gmail.com

۲. کارشناسی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

motahareh.khabbazian@gmail.com

۳. کارشناسی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

zahrazebarjadi8@gmail.com



### چکیده

در دنیای دیپلماسی امروز، مذاکره نقش بسیار موثری در روابط بین‌الملل به خود اختصاص داده است. در اختیار داشتن الگویی از مذاکرات موفق، همچنین مطالعه مذاکرات ناموفق و بررسی علل عدم موفقیت آنها، به مذاکره‌کنندگان این امکان را می‌دهد تا در شرایط حساس و استراتژیک، اوقات و سرمایه‌های خود را برای آزمون و خطا هدر ندهند و دوباره قدم در مسیرهای نادرستی که در این زمینه طی شده است بر ندارند. پژوهش حاضر با رویکرد تطبیقی و با بهره‌گیری از چارچوب نظری «دیپلماسی اتمام حجت و عقلانیت دفاعی»، به استخراج اصول مشترک مذاکرات انجام شده در دو برهه مهم تاریخی دینی و ملی می‌پردازد. این پژوهش با بررسی سیره علوی در مذاکرات جنگ‌های سه‌گانه جمل، صفین و نهروان و مقایسه آن با مذاکرات و تلاش‌های دیپلماتیک جمهوری اسلامی ایران در دوران دفاع مقدس نشان می‌دهد در هر دو دوره رهبران همواره پیش از نبرد و اقدامات خود با معتمدین و متخصصان حوزه‌های مرتبط به مشورت می‌پرداختند و با ارسال سفیران کارآمد، نامه‌های روشنگرانه و گفت‌وگوهای مستقیم، تمام تلاش خود را

۱۵۶

فقه و  
سیاست

سال ۶، شماره ۱، ۱۴۰۴

۱. **استناد به این مقاله:** کفاش، محمد؛ خبازیان، مطهره؛ زبرجدی، زهرا. (۱۴۰۴). جایگاه قاعده فقهی احترام در منشور حقوق شهروندی جمهوری اسلامی ایران. فقه و سیاست، ۱۱(۶)، صص ۱۵۲-۱۹۳.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73564.1104>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۶ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۰/۰۶ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۹ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۲۳

برای جلوگیری از خون‌ریزی و برقراری صلح به کار می‌بستند. در عین حال یافته‌ها حاکی از آن است که در این الگو، مذاکره نه برای سازش، بلکه به مثابه بخشی از «زنجیره اتمام حجت» عمل می‌کند به طوری که رهبران پس از اتمام حجت با قاطعیت در برابر دشمنان می‌ایستادند و همواره بر عهد و پیمان خود (حتی در شرایط سختی چون پذیرش قطعنامه ۵۹۸ در تطبیق با حکمیت) استوار بودند. مطالعه تطبیق این دو دوره تاریخی به لحاظ الگوبرداری در مذاکرات سیاسی و نظامی بسیار حائز اهمیت است.

### کلیدواژه‌ها

سیره علوی، جنگ‌های سه‌گانه (جمل، صفین، نهروان)، جنگ تحمیلی عراق علیه ایران، دفاع مقدس، اصول مذاکره، دیپلماسی اسلامی.

## مقدمه

سیاست و روابط بین‌الملل در رویارویی با بحران‌ها در طول تاریخ شاهد الگوهای رفتاری متنوعی بوده است. برخی، اقدامات گذشته را بهانه‌ای برای شروع جنگ و چپاول و برخی تمام تلاش خود را در جهت صلح و سازش و در نهایت اتمام حجت با طرف مقابل به کار می‌بندند و در صورت عدم نتیجه صلح و سازش و اتمام حجت، هردو رویارویی، به آغاز جنگ خواهد انجامید. در دنیای دیپلماسی امروز، مذاکره نقش بسیار مؤثری را در روابط بین‌الملل به خود اختصاص داده است. در اختیار داشتن الگویی از مذاکرات موفق، همچنین مطالعه مذاکرات ناموفق و بررسی علل عدم موفقیت آنها به مذاکره‌کنندگان این امکان را می‌دهد تا در شرایط حساس و استراتژیک، اوقات و سرمایه‌های خود را برای آزمون و خطا هدر ندهند و دوباره قدم در مسیرهای نادرستی که در این زمینه طی شده است بردارند. با این حال، مسئله اساسی که این پژوهش در صدد پاسخ‌گویی به آن است، چگونگی دستیابی به یک الگوی جامع فرآیندی است که بتواند میان ایستادگی نظامی و انعطاف دیپلماتیک توازن برقرار کند؛ مسئله‌ای که در شرایط بحرانی جنگ‌ها همواره به‌عنوان یک چالش جدی مطرح بوده است.

هرجنگی شامل دو جبهه است. یکی جبهه مهاجم و دیگری جبهه مدافع، اگرچه هردو به لحاظ ظاهری درگیر جنگ هستند اما به لحاظ ماهیتی جنگ و تهاجم برای تحمیل اراده و دفاع برای جلوگیری از تحمیل اراده صورت می‌گیرد (تافه و زارعی، ۱۳۷۹)، از این رو دفاع همواره یکی از دغدغه‌های اصلی هر نظام سیاسی تلقی شده است؛ چراکه با امنیت و سرنوشت کشور پیوند خورده است (مهدیان و ترکاشوند، ۱۳۹۹، ص ۶).

در نظام جمهوری اسلامی ایران، دفاع مقدس پدیده‌ای منحصر به فرد در تاریخ انقلاب اسلامی است. علی‌رغم میل باطنی امام خمینی علیه‌السلام به‌عنوان رهبر جامعه، مردم و مسئولان نظام، جنگی از سوی رژیم بعث بر ایران تحمیل شد. تهاجمی که در ۴ سال قبل از پیروزی انقلاب اسلامی ایران یعنی امضای معاهده‌ای در سال ۱۹۷۵ میلادی ریشه داشت و همین ریشه‌ها باب بهانه تراشی‌های رژیم بعث برای حمله و آغاز جنگ را باز کرد. جنگی که در نگاه نخست ویرانگر به نظر می‌رسید اما آنجا که

کشوری مورد درازدستی دشمن قرار می‌گیرد، در فقه شیعه مقابله با آن و دفاع، امری مشروع و واجب می‌نماید. اینجاست که دفاع ایران، به دفاع مقدس شهره می‌شود (سلیمانی و اسلامی، ۱۴۰۱).

امام خمینی علیه السلام در همان سال‌های ابتدایی جنگ تحمیلی بارها عبارت دفاع مقدس را در سخنان خود به کار برده و آن را تأسی از پیشوایان دینی معرفی کرده‌اند. در صحیفه امام آمده است: ملت بزرگ ایران به پیروی از اولیای عظیم‌الشان، این دفاع مقدس را آغاز کرده و در انجام آن و رسیدن به هدف‌های اعلای قرآنی جان و مال را داوطلبانه فدا کرده و آنچه وظیفه الهی بوده به‌طور شایسته انجام داده‌است (امام خمینی، ج ۱۹، ص ۴۹۶).

مسئله جهاد در دین اسلام در شرایطی مطرح می‌شود که قتل یک انسان برابر با کشتار جمعی همه انسان‌ها شمرده می‌شود، در واقع کسی که انسان بی‌گناهی را به قتل برساند، گویی همه مردم را کشتار نموده است (مانده، ۲۳) و از طرف دیگر جهاد در راه خدا در راه دفاع از مظلومان (نسا، ۱۱)، مقابله با فتنه و ظلم (بقره، ۱۹۳) و حفظ امنیت اسلامی (توبه، ۱۲) ضروری می‌دانند. از این رو ماهیت و چگونگی جهاد و جنگ برای مسلمان از حساسیت بالایی برخوردار است. خداوند متعال برای گمراه نشدن در این مسیر، الگوهای برای ما قرار داده است. یکی از این الگوهای بی‌بدیل برای رهبری سیاسی و نظامی امام علی علیه السلام است. رهبری و اقدامات آن حضرت در دوران پرفرازونشیب خلافتشان نمونه‌ای جامع از مدیریت بحران و رهبری نظامی ضمن پای‌بندی به اصول و آموزه‌های دینی است. شواهد تاریخی نشان می‌دهد آن حضرت هیچ‌گاه برای شروع جنگ عجله نداشتند و معتقد بودند تا زمانی که دشمن، مخالفت خود را علنی نکرده (تقفی کوفی، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۳۳۲) و آشکارا در مقابل ایشان به میدان نیامده باشد، نباید با او برخورد کند (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ص ۳۵۲؛ طبری، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۷۲). سیره نظامی حضرت علی علیه السلام نمایانگر عدم آغازگری جنگ، تلاش برای برقراری صلح در مذاکره با دشمن و اتمام حجت با آنها بویژه در دوران جنگ‌های سه‌گانه زمان خلافتشان است.

مطالعه دوره‌های مختلف، تطبیق و مقایسه آنها با یکدیگر از جهات مختلفی حائز اهمیت است. بررسی مذاکرات قبل و حین دوران دفاع مقدس به‌عنوان یکی از مهمترین

رویدادهای تاریخ معاصر ایران دستاوردهای بسیاری از بررسی دلایل شکست دیپلماسی در مذاکرات تا گرفتن درس‌هایی برای سیاست خارجی امروز دارد.

مقام معظم رهبری می‌فرماید: هشت سال دفاع مقدس ما صرفاً یک امتداد زمانی و فقط یک برهه زمانی نیست؛ گنجینه عظیمی است که تا مدت‌های طولانی ملت ما می‌تواند از آن استفاده کند، آن را استخراج کند، مصرف کند و سرمایه‌گذاری کند. تطبیق و مقایسه مذاکرات دوران دفاع مقدس با مذاکراتی که حضرت علی علیه السلام به‌عنوان الگوی تمام عیار رهبری و عدالت انجام دادند در شکل‌گیری بینش درست برای ما نقش بسزایی دارد، چراکه تاریخ همواره درس‌هایی برای مدیریت بحران دارد.

پژوهش حاضر با رویکرد تطبیقی به استخراج اصول مشترک مذاکرات انجام شده در دو دوره مهم تاریخی دینی و ملی می‌پردازد. ابهام در چگونگی بازتولید سیره سیاسی معصومین علیهم السلام در مدیریت بحران‌های معاصر و فقدان تحلیل تطبیقی میان دیپلماسی کلاسیک علوی و دیپلماسی دفاع مقدس، ضرورت و مسئله اصلی این تحقیق را شکل می‌دهد. مطالعه تطبیق این دو دوره تاریخی به لحاظ الگوبرداری در مذاکرات سیاسی و نظامی بسیار حائز اهمیت است. سیره امام علی علیه السلام نشان‌دهنده پیوند عمیق میان اخلاق و سیاست است که در آن مذاکره ابزاری برای روشنگری است. در دفاع مقدس نیز جمهوری اسلامی با تکیه بر همین الگو، مذاکرات را به‌عنوان بخشی از استراتژی دفاعی خود پیش برد؛ بنابراین پژوهش حاضر تلاش می‌کند تا با تبیین این اصول مشترک، خلاء موجود در ارائه یک الگوی منسجم از دیپلماسی اسلامی را مرتفع سازد.

### پیشینه پژوهش

با توجه به اینکه در مقالات مربوط به جنگ‌های سه‌گانه امام علی علیه السلام به‌طور مستقیم به اصول مذاکراتی ایشان پرداخته نشده است می‌توان با بررسی مقالات تحلیلی درخصوص این جنگ‌ها به اصول مذاکره آن حضرت دست یافت و با بررسی آثار مربوط به تحلیل وقایع دوران جنگ تحمیلی عراق علیه ایران به بررسی تطبیقی مستند این دو دوره مهم تاریخی پرداخت.

آثار مربوط به جنگ‌های سه گانه حضرت علی علیه السلام که بررسی شدند عبارتند از:

- یدالله حاجی زاده در مقاله خود تحت عنوان جایگاه جنگ در رویارویی با دشمن در سیره نظامی امام علی علیه السلام به تحلیل نوع برخورد آن حضرت در زمان رویارویی با دشمن و قبل از نبرد با بهره‌گیری از شیوه‌های گوناگون در طول جنگ‌های جمل، صفین و نهروان پرداخته است و با تحلیل وقایع مربوط به اقدامات آن حضرت به تبیین اندیشه‌های امام اشاره کرده است.

- در مقاله صلح‌گرایی امام علی علیه السلام نقد و بررسی (با تکیه بر نهج البلاغه) نوشته‌ی عیسی ملاشاهی زارع و همکاران، ضمن ارائه شواهد مربوط به صلح‌جویی امام علی علیه السلام بویژه در جنگ‌های زمان خلافتشان، به تحلیل وقایع مربوط به این جنگ‌ها پرداخته شده است.

- لیلا نجفیان رضوی در مقاله خود تحت عنوان حفظ اتحاد و صلح‌طلبی؛ محور عملکرد امام علی علیه السلام در رخداد‌های پیرامون جنگ جمل به تحلیل وقایع و اقدامات آن حضرت در ابتدای خلافت و پیش از وقوع جنگ جمل بر پایه کهن‌ترین متون تاریخی برای مطالعه موردی جنگ جمل پرداخته است. نتیجه این پژوهش به اقداماتی از جمله شفاف‌سازی اوضاع برای مردم و فرستادن نمایندگان نزد فتنه‌انگیزان با رویکرد صلح‌طلب اشاره دارد.

- کوثری، پهلوان و طارمی در پژوهش خود با عنوان روش‌شناسی ترتبی رویارویی امام علی علیه السلام با خوارج با تأکید بر نهج البلاغه به بررسی سیره علوی در مورد روش‌های رویارویی با خوارج پرداخته‌اند و طی آن با بهره‌گیری از منابع تاریخ و سیره و آموزه‌های نهج البلاغه، نحوه برخورد امام علی علیه السلام با خوارج تبیین شده است.

- در مقاله رفتارشناسی تحلیلی از رهبری اخلاق مدارانه امام علی علیه السلام در جنگ در پرتو آموزه‌های نهج البلاغه، محسن رفعت و مصطفی مسعودیان در جنگ صفین به‌عنوان مطالعه‌ای موردی، به بررسی ویژگی‌های رفتار اخلاق مدار امام علی علیه السلام به‌عنوان زمامدار به منظور دفع کشمکش‌های به وجود آمده در جامعه پرداخته‌اند.

- سیدجعفر ربانی در مقاله‌ای با عنوان صعصعة بن صوحان به بررسی زندگی جناب صعصعه، یکی از یاران امام و از مذاکره‌کنندگان جنگ‌ها اشاره می‌کند.
- در کتاب پیکار صفین نوشته نصر بن مزاحم منقری با ترجمه پرویز اتابکی، جنگ صفین با دقت بالا و جزئیات بسیاری مورد بررسی قرار گرفته است و به وقایع، سخنرانی‌ها و نامه‌های فرستاده شده، قبل، بعد و در حین جنگ صفین اشاره شده است.
- آثار مرتبط با مذاکرات مربوط به جنگ تحمیلی عراق علیه ایران نیز عبارتند از:
- رشید رکابیان و علی صارمی تحقیقات خود را در مقاله‌ای با عنوان بررسی تطبیقی جایگاه دیپلماسی ایران و عراق در طول جنگ تحمیلی منتشر کرده‌اند. در این مقاله ضمن بررسی روند تاریخی وقایع مربوط به جنگ تحمیلی و نقش دیپلماسی ایران در انعقاد عهدنامه و قطعنامه‌ها و نامه‌های رد و بدل شده پرداخته شده است.
- در مقاله نقش سازوکارهای حقوقی در حل و فصل منازعات ژئوپلیتیکی مطالعه موردی: عهدنامه مرزی و حسن همجواری ۱۹۷۵ الجزایر نوشته کاظم سجادپور و رضا امیری مقدم به بررسی و تحلیل دقیق‌تر ریشه‌های جنگ تحمیلی عراق علیه ایران پرداخته است. در این مقاله به‌طور ویژه به قدمت منازعات ایران و عراق و و انعقاد عهدنامه الجزایر اشاره شده است.
- در مقاله جنگ تحمیلی عراق علیه ایران در نگرش اندیشمندان دفاعی و امنیتی نوشته مهدی نطاق‌پور نوری و رضا شاهقلیان قهفرخی، ضمن بررسی دلایل وقوع جنگ به بررسی دیدگاه‌های تحلیل‌گران دفاعی و امنیتی پرداخته شده است. در این مقاله به نگرش اندیشمندان و روشنگری‌های امام خمینی علیه السلام و امام خامنه‌ای اشاره شده است.
- ولایتی، صادقی‌یکتا و یزدان‌فام در کتاب تاریخ سیاسی و نظامی جنگ عراق با ایران از دو منظر سیاسی و نظامی به بررسی وقایع در دوران دفاع مقدس و همچنین سال‌های پس از پذیرش قطعنامه می‌پردازند.
- پژوهش روند پژوهی پذیرش قطعنامه ۵۹۸ توسط امام خمینی علیه السلام، نوشته سهراب

مقدمه شهیدانی، بر پایه مستندات و شواهد تاریخی به بررسی عوامل اجماع ساز و برخی زمینه‌ها و ریشه‌های سیاسی-اجتماعی پذیرش قطعنامه توسط امام با وجود اعتقاد اولیه ایشان به ادامه جنگ می‌پردازد.

- سادات بیدگلی و قیصریان فرد در مقاله‌ای با عنوان تحلیل و ارزیابی پایان جنگ ایران و عراق با به آزمون گذاشتن نظریه برد-باخت عنوان می‌کنند که پذیرش قطعنامه ۵۹۸ سبب رفع ادعای جنگ طلبی ایران و صلح طلبی عراق شد. همچنین روند تحولات منطقه‌ای در پایان جنگ، نشان دهنده تأمین اهداف سیاسی ایران در جنگ با عراق بوده است.

با بررسی مطالعات انجام شده، مشخص می‌شود که پژوهش‌های پیشین عمدتاً بر یکی از دو حوزه سیره علوی یا دفاع مقدس به صورت مجزا تمرکز داشته‌اند؛ برای نمونه، کوثری و همکاران (۱۳۹۵) به روش‌شناسی تقابل امام علی علیه السلام با خوارج پرداخته و ملاشاهی زارع و همکاران (۱۳۹۷) صلح‌گرایی ایشان را از منظر کلامی تحلیل کرده‌اند. اما خلاء پژوهشی که این مقاله در صدد پر کردن آن است، عدم ارائه یک «مدل فرآیندی و تطبیقی» است که ابزارهای عملیاتی دیپلماسی (نظیر نامه‌نگاری، اعزام سفیر و واسطه‌گری) را در این دو برهه تاریخی در کنار هم قرار دهد. برخلاف آثار موجود که تنها به تبیین مبانی نظری صلح پرداخته‌اند، پژوهش حاضر با نگاهی کاربردی نشان می‌دهد که چگونه «الگوی اتمام حجت» از متن سیره علوی استخراج و در مدیریت مذاکرات دفاع مقدس بازتولید شده است. این نگاه تطبیقی به ما کمک می‌کند تا پیوستگی راهبردی میان دیپلماسی اسلامی در عصر کلاسیک و عصر معاصر را درک کنیم.

## ادبیات و مبانی نظری پژوهش

### ۱. مفهوم‌شناسی

**سیره:** سیره در لغت به معنای نوع راه رفتن است و از نظر مفهومی می‌توان گفت اصطلاحی بین رشته‌ای است. سه مولفه مهم در شکل‌گیری مفهوم سیره اثرگذار است:

فعل، روش و استمرار (مردانی، ۱۳۹۸). فعل، هرگونه کنش یا واکنشی غیر قولی است که در رویارویی با وقایع و مسائل جاری زمان، ظهور می‌کند. کارکرد روش در هندسه مفهومی سیره، صورت‌بندی و شکل‌دهی رفتار معصوم است که موجب ایجاد تنوع در عملکرد معصومان، تسهیل الگوگیری و بهره‌گیری مخاطب از آن می‌شود. سومین عنصر تأثیرگذار در مفهوم سیره، استمرار است چنان‌که بر پایه دیدگاه برخی از لغت‌شناسان، بن معنایی سیره بر استمرار دلالت دارد و واژه سیر به معنای جریانی است که شب و روز امتداد داشته باشد (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۲۰). البته این نکته، لزوم تکرار فعل را نمی‌رساند زیرا اساساً بین دو واژه تکرار و استمرار تفاوت وجود دارد و تکرار به معنای انجام چند باره فعل است و استمرار به معنای دوام و امتداد فعل (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۳۰ و ۵۶۰).

**مذاکره:** مذاکره واژه‌ای با ریشه عربی به معنی یادآوری و تبادل اطلاعات بین چند نفر از طریق صحبت و گفت‌وگو است. این واژه در فرهنگ عمید، اسم مصدر مذاکره یعنی با کسی در امری گفت‌وگو کردن است. یکی از مهمترین عناصر در تعاریف امروزی از مذاکره «فرآیند بودن» مذاکره است. به عبارت دیگر مذاکره یک اتفاق منفرد و تک‌مرحله‌ای نیست، بلکه زنجیره‌ای از فعالیت‌ها و اقدامات مختلف است که برخی از آنها حتی پیش از آغاز گفت‌وگو انجام می‌شوند. به‌طور کلی مذاکره عبارت است از فرآیندی گفت‌وگو محور که هدف آن توافق بر سر حل موضوع مورد اختلاف یا تأمین منافع و رضایت طرفین درگیر است. در این تعریف، محوریت گفت‌وگو، فرآیند بودن مذاکره، هدف بودن توافق و انتفاع و رضایت‌مندی طرفین شاخصه‌هایی هستند که جامع بودن تعریف را تضمین می‌کنند (نشاط فرشی و حاجی حامدی، ۱۴۰۳).

**جنگ تحمیلی:** این عبارت از ترکیب دو کلمه جنگ و تحمیل ساخته شده است. جنگ در لغت به معنای حالت زد و خورد مسلحانه عمدی میان کشورها، ملت‌ها یا گروه‌های دشمن، کشمکش و مبارزه جدی میان رقیبان برای دستیابی به هدف، زد و خورد، کشمکش و نزاع تعریف شده است (افشار و همکاران، ۱۳۹۰). تحمیل نیز به عمل یا فرآیند سنگینی یا فشاری گفته می‌شود که بر کسی وارد کنند (افشار و همکاران، ۱۳۹۰). بنا بر

تعاریف گفته شده از ترکیب این دو واژه، جنگ تحمیلی کشمکش و مبارزه‌ای جدی تعریف می‌شود که طرف مهاجم به شکل عمدی به طرف دیگر جنگ، فشار و سنگینی وارد می‌کند.

## ۲. چارچوب نظری: الگوی دیپلماسی اتمام حجت و عقلانیت دفاعی

چارچوب نظری این پژوهش بر پایه مفهوم «دیپلماسی تکلیف‌مدار» بنا شده است؛ الگویی که در آن مذاکره نه به‌عنوان یک ابزار صرف برای کسب قدرت، بلکه به‌مثابه یک وظیفه شرعی و عقلانی جهت «هدایت دشمن» و «صیانت از خون انسان‌ها» تعریف می‌شود. در این الگو، سیره سیاسی امام علی علیه السلام به‌عنوان یک مدل برتر، پیوندی ناگسستنی میان اخلاق و سیاست برقرار می‌کند که به‌طور مستقیم در راهبرد دفاع مقدس نیز تبلور یافته است. هسته مرکزی این چارچوب، «زنجیره منطقی اتمام حجت» است که در سه سطح تبیین می‌شود.

سطح اول به‌عنوان زیربنای مذاکرات بر زیرساخت‌های عقلانیت و تصمیم‌سازی تأکید دارد. در این الگو، هیچ کنش دیپلماتیک یا نظامی بدون تکیه بر خرد جمعی آغاز نمی‌شود. یافته‌های پژوهش در سیره علوی نشان می‌دهد که امام علی علیه السلام برخلاف سنت‌های استبدادی زمانه، حتی در حساس‌ترین لحظات پیش از نبرد، اصل مشورت را مقدم می‌داشتند. ایشان همچنین در جریان فتنه خوارج، با سعه‌صدر به نظرات مخالفان گوش فرا داده و با بزرگان کوفه در خصوص نحوه برخورد دیپلماتیک با این جریان انحرافی مشورت نمودند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۷۳). این عقلانیت مشورتی، مشروعیت مردمی و الهی تصمیمات را در هر دو برهه تاریخی تضمین می‌کند.

در سطح دوم یعنی ارتباطات روشنگرانه، فرآیند ارسال نامه، اعزام سفیر، آگاه‌سازی همراهان از تاکتیک‌های روانی دشمن و تأکید بر گفت‌وگوی مستقیم و غیرمستقیم فراتر از تشریفات اداری، به‌عنوان بخشی از استراتژی «روشنگری» برای آگاه‌سازی افراد تحت تأثیر جبهه باطل عمل می‌کند. در سیره امام علی علیه السلام، اصرار بر گفت‌وگوی مستقیم حتی در آستانه نبردی چون جمل با افرادی مانند طلحه و زبیر (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۷۳) و اعزام

سفیران کارآمدی چون جریر بن عبدالله بجلی به شام برای تبیین حقایق (مسعودی، بی تا، ج ۲، ص ۱۸۲)، نشان‌دهنده اصالت گفتگو در این مکتب است. همچنین مکاتبات مکرر و مستدل امام علیه السلام که در نهج البلاغه مضبوط است، با این هدف صورت می‌گرفت که مرز میان حق و باطل برای افکار عمومی شفاف شود و هیچ عذری برای دشمن باقی نماند. این فرآیند روشنگری، نقطه ثقل نظریه حاضر است که در آن مذاکره، ابزاری برای سلب بهانه‌های دشمن تلقی می‌شود.

انسجام این چارچوب زمانی به کمال می‌رسد که بدانیم صلح‌طلبی در این مکتب به معنای انفعال نیست بلکه مذاکره تا زمانی ادامه می‌یابد که به «عزت اسلامی» آسیب نرساند. یافته‌ها مؤید آن است که امام علی علیه السلام تنها زمانی به ضرورت نبرد نظامی تن می‌دادند که تمامی مسیرهای هدایت و گفتگو توسط دشمن مسدود شده باشد (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۳۶) اما نکته کلیدی، اصل «وفاداری به عهد» است؛ حتی در شرایطی که پیمان‌ها به نظام اسلامی تحمیل شده باشند. سیره علوی در پذیرش و پایبندی به عهدنامه حکمت، نشان‌دهنده اصالت اخلاق بر تاکتیک‌های سیاسی است (ملاشاهی زارع و همکاران، ۱۳۹۷). این رکن پایانی یعنی ثبات اخلاقی و وفاداری ثابت می‌کند که در الگوی اتمام حجت، حفظ اعتبار عهد و پیمان در نظام سیاسی اسلام، بر پیروزی‌های مقطعی نظامی اولویت دارد.

## یافته‌های پژوهش و تحلیل تطبیقی با رویکرد اتمام حجت و عقلانیت دفاعی

### ۱. زیرساخت عقلانیت و تصمیم‌سازی (زیربنای مذاکرات)

یافته‌های تفصیلی پژوهش نشان می‌دهد، گام‌های اولیه در دیپلماسی علوی و دفاع مقدس، تکیه بر خرد جمعی ضمن آگاه کردن همراهان از تاکتیک‌های روانی دشمن است به منظور استوار کردن زیرساخت‌ها برای اتخاذ بهترین تصمیم‌ها است که در ادامه به تفصیل به این موارد اشاره خواهد شد.

### خرد جمعی و مشورت برای تصمیم‌گیری: در جریان جنگ جمل، امام علی علیه السلام

بعد از مطلع شدن از اهداف و اقدامات پیمان‌شکنان، ابتدا با تشکیل شورا، از معتمدان

خود نظرخواهی کردند (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۳۹)؛ اگرچه که در این شورا، نظرات و راهکارهایی که خلاف قرآن و سنت پیامبر اکرم ﷺ بود را رد کردند.

از دیدگاه امام علی علیه السلام تشکیل جلسه شورا به منظور همفکری پیش از انجام اقدامات نظامی و ایجاد فضایی باز برای ارائه نظرات و راهکارهای گوناگون تنها یک تشریفات سیاسی نبود بلکه فرآیندی برای پالایش نظرات ارائه شده و اتخاذ بهترین تصمیم متناسب با شرایط بود. اهمیت به مشورت و همفکری در امور سیاسی و نظامی در حکومت تازه بنیاد جمهوری اسلامی ایران نیز مورد توجه بود.

یافته‌های تفصیلی پژوهش نشان می‌دهد که نخستین گام در دیپلماسی علوی و دفاع مقدس، تکیه بر خرد جمعی است. امام علی علیه السلام در تمامی جنگ‌های سه گانه، اصل مشورت را مبنای عمل قرار می‌دادند. ایشان در نبرد صفین پیش از آغاز درگیری، با سران قبایل و یاران با بصیرت خود به رایزنی پرداختند (کوثری و همکاران، ۱۳۹۵) و در نبرد نهروان نیز این مشورت با بزرگان کوفه و یاران نزدیک برای اتمام حجت با خوارج انجام گرفت (مفید، ۱۴۱۳ق).

جنگ تحمیلی عراق علیه ایران جنگی بود که تنها هدف تجدید نظر در مرزها را دنبال نمی‌کرد بلکه هدف اصلی نابودی و یا متزلزل کردن انقلاب ایران بود، بنابراین پیوستگی میان جنگ و انقلاب باعث تحولی تحت عنوان گفتمانی شدن جنگ شد به گونه‌ای که تصمیم‌گیری در جهت استفاده از جنگ، وابسته به گفت‌وگو و مشورت جمعی شد (رکابیان و صارمی، ۱۳۹۷).

در اواخر جنگ تحمیلی عراق علیه ایران نیز پذیرش قطعنامه، حاصل جلسات متعدد شورای عالی دفاع، فرماندهان سپاه، و مسئولان ارشد کشور بود که باعث شد امام خمینی علیه السلام با وجود نارضایتی شخصی، به دلیل مشورت با نخبگان نظامی و سیاسی، در نهایت تصمیم به پذیرش قطعنامه بگیرند.

به شهادت تاریخ پذیرش قطعنامه ۵۹۸ برخلاف تصمیم اولیه امام و امری تحمیلی بود که بنا بر تصریح شخص امام و رئیس‌جمهور وقت، بر پایه گزارش‌های مسئولان وقت محقق شد، از این رو امام از آن با عنوان "سر کشیدن جام زهرآلود قبول

قطعه‌نامه " یاد کرده است (مقدمی شهیدانی، ۱۴۰۱، ص ۲۶).

بنابراین در دوران دفاع مقدس نیز مشورت و همفکری در جلسات شورا یک اقدام تشریفاتی نبود. پذیرش قطعه‌نامه ۵۹۸ پس از همفکری با مسئولان نظامی و سیاسی، برخلاف میل باطنی امام خمینی علیه السلام، دلیلی محکم بر اثبات این واقعیت است. بررسی تطبیقی این رویدادهای تاریخی نشان می‌دهد، مشورت و همفکری که ریشه در فرهنگ اسلامی دارد در میان زمامداران حکومت‌های اسلامی نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چراکه این امر به لحاظ اتخاذ تصمیمات بهتر، جلوگیری از خطاهای فردی و مشروعیت بخشی بیشتر به تصمیمات، مفید واقع می‌شود. البته که انتخاب اشخاص درست و متخصص برای مشورت، شرطی مهم و اساسی در این امر است.

در تطبیق با دوران دفاع مقدس، این الگوی عقلانی به‌عنوان یک فرآیند مستمر در مدیریت بحران ظهور یافت. اگرچه در ساعات اولیه تهاجم به دلیل ماهیت ناگهانی حمله دشمن، فرصت مشورت‌های پیشینی محدود بود، اما بلافاصله با تشکیل جلسات شورای عالی دفاع و رایزنی‌های مداوم امام خمینی علیه السلام با مسئولان سیاسی و نظامی همچون شهید چمران و آیت‌الله خامنه‌ای، تمام گام‌های بعدی مذاکراتی بر مبنای خرد جمعی برداشته شد. این یافته ثابت می‌کند که مشورت در هر دو دوره، نه یک انتخاب، بلکه یک ضرورت برای تضمین مشروعیت گام‌های دیپلماتیک بوده است.

### هوشیار کردن همراهان از تاکتیک‌های روانی دشمن: در ماجرای جنگ جمل،

امام علی علیه السلام پیش از حرکت به سوی بصره، در مدینه، مردم را با هدف بیعت‌شکنان آشنا کردند و از همان ابتدا آنها را از سابقه و عملکرد مشرکان و اقدامات آنها از جمله بیرون آوردن و همراه کردن عایشه همسر پیامبر، با خود مطلع کردند. این شفاف‌سازی‌ها منجر به اطمینان قلبی مردم در حمایت از امیرالمؤمنین علیه السلام شد.

معاویه پس از مدت‌ها مشورت با معتمدین خود به جریر، فرستاده امام علی علیه السلام پیش از جنگ صفین، پاسخ داد به مولایت بنویس که شام را به من بسپارد و مصر را نیز خراجگزار من مقرر دارد و وقتی اجلش در رسید بیعت کسی را بر گردن من نهد و من نیز خلافت کلی او را کتباً می‌پذیرم (منقری، ۱۳۶۶، ص ۸۱). امام در پاسخ فرمودند: «معاویه

درواقع می‌خواهد هر کاری که خود می‌خواهد و من خوش ندارم بکند و نیز می‌خواهد تو را سر بگرداند تا آمادگی مردم شام را ارزیابی کند. مباد آنکه خداوند بیند من گمراهان را دست و دستیار خود گرفته باشم. اگر آن مرد به وسیله تو بیعت سپرد چه نیکوتر و گرنه بازگرد» (منقری، ۱۳۶۶، ص ۸۱).

در ماجرای بر نیزه کردن قرآن توسط سپاه معاویه در جنگ صفین چون شامیان قرآن‌ها را بر سر نیزه‌ها بر آوردند و مردم را به حکم قرآن خواندند، امام علی فرمودند: «ای بندگان خدا، من از هر کس دیگر به پاسخ‌گویی بدین دعوت و پذیرفتن حکم قرآن شایسته‌ترم، ولی معاویه و عمرو، نه اهل دینند و نه مرد قرآن. این شعار که سر داده‌اند سخن حقی است که از آن اراده‌ای باطل دارند» (منقری، ۱۳۶۶، ص ۶۷۳). اما با وجود هشدار و توصیه‌های امام گروهی که از آن پس خوارج نامیده شدند امام را مجبور به پذیرش حکمیت کردند، آن هم درست زمانی که اشتر بر سپاه معاویه چیره شده بود و نزدیک بود کار را فیصله دهد (منقری، ۱۳۶۶، صص ۶۷۴ - ۶۷۵).

در جریان تبادل آرای داوران در حکمیت جنگ صفین، عمرو می‌کوشید ابو موسی را به بهانه بزرگتر بودن در سخن گفتن مقدم دارد. او با تظاهر به احترام، رفته‌رفته ابو موسی را عادت داد تا در هر چیزی مقدم باشد و بدین ترتیب با وجود هوشیاری ابن عباس و تذکر به ابو موسی برای آغازگر سخن نبودن عمرو، ابو موسی را فریب داد و در خلع امام نیز پیش افتاد (منقری، ۱۳۶۶، ص ۷۵۳).

در ابتدای حکمیت جنگ صفین، هنگامی که قرار شد امام علی علیه السلام به‌عنوان «امیر المؤمنین» صلح‌نامه را امضا کنند، نمایندگان معاویه با این استدلال که اگر ایشان امیر المؤمنین بودند، با ایشان جنگ نمی‌کردند به مخالفت برخاستند. امام علیه السلام برای جلوگیری از شعله‌ور شدن مجدد جنگ و اتمام حجت، بجای این عنوان «علی بن ابیطالب» را نوشتند. این اقدام که خود یک عقب‌نشینی تاکتیکی برای حفظ صلح و ادامه روند حکمیت بود، در آینده توسط معاویه برای مشروعیت‌زدایی از خلافت امام استفاده شد (منقری، ۱۳۶۶، صص ۴۶۹ - ۴۷۰).

امام علی علیه السلام با علم به اینکه، نبرد پیش از میدان مبارزه در میدان ذهن و روان مردم

آغاز می‌شود همواره تلاش می‌کردند به تحلیل اهداف پشت پرده دشمنان و مخالفان پردازند و با روشنگری‌های خود سعی در انهدام فریب‌های دشمن داشتند. در دوران دفاع مقدس نیز امام خمینی علیه السلام به تحلیل اهداف دشمن و هوشیارسازی امت اسلامی می‌پرداختند.

امام خمینی علیه السلام، بیانگذار کبیر انقلاب اسلامی همواره به دفاع مقدس از منظری دیگر نگاه می‌کردند و تلاش می‌کردند با بیانات خود به روشنگری و تحلیل مسائل پردازند. ایشان در پیرامون افشای چهره‌های حامی رژیم بعث فرمودند: این اشخاصی که ادعا می‌کنند و ادعا می‌کردند که ما طرفدار مظلومین هستیم، طرفدار خلق هستیم، فدایی خلق هستیم، مجاهده برای مردم می‌کنیم، ثابت شد اینکه همه این حرف‌ها و صحبت‌ها خلاف واقع بوده و الان که کشور ایران با حزب بعث منحط در جنگ هستند، الان از آنها خبری نیست، لکن بر آنها هم ثابت شد که اگر یک روزی دولت ایران بخواهد شر آنها را بکند با یک یورش همه آنها را از بین می‌برد. این هم یکی از خیراتی بود که برای ما در جنگ تحمیلی حاصل شد (امام خمینی، ج ۱۳، ص ۲۴۷).

مقام معظم رهبری، امام خامنه‌ای نیز ضمن آشکار کردن اهداف و تاکتیک‌های شوم دشمن، هدف جنگ عراق علیه ایران را واژگون ساختن نظام انقلابی ایران و از بین بردن انقلاب اسلامی می‌دانند (امام خامنه‌ای، ۱۳۶۸، ص ۱).

همچنین در طول سال‌های منتهی به پذیرش قطعنامه امام خمینی علیه السلام در قالب چندین سخنرانی و نامه اشاراتی به تاکتیک‌های دشمن داشتند و در صدد روشنگری در این باره برآمدند که در ادامه به مواردی از آنها اشاره خواهد شد:

امام خمینی علیه السلام در سخنرانی خود در جمع فرماندهان نیروی زمینی ارتش عنوان کردند: آتش‌بسی هم که این‌ها الآن دارند اظهار می‌کنند، همان وقت که آتش‌بس کنند، سه ساعت بعدش آبادان را تیرباران می‌کنند و آدم می‌کشند در صورتی که آبادان جنگجو نیست، آبادان یک جمعیتی دارد مشغول کسب خودشان هستند.

همچنین در قسمتی دیگر از همین سخنرانی فرمودند: ما که می‌گوییم جنگجو نیستیم مثل شماها؟! ما صحیح می‌گوییم و شاهد داریم و آن است که از ما دفاع

است. شمایی که می‌گویید ما صلح طلبیم، صلح طلبی شما مثل صلح طلبی اسرائیل است. اسرائیل هم حالا می‌گوید: بیاید صلح کنیم، یعنی چه؟ یعنی وارد شده است و شهرهای لبنان را گرفته است و حالا می‌گوید که بیاید آتش بس کنیم. آن روز آتش بس است که با مشت بزنند اسرائیل را بیرونش کنند از شهرهای خودشان و آن وقت بگویند که بسیار خوب، حالا آتش بس! بنشینید مجرم را پیدا کنیم (امام خمینی، ج ۱۶، صص ۳۱۱ - ۳۲۳).

در سخنرانی دیگری که در جمع فرمانده و پرسنل نیروی دریایی ارتش ایراد شد امام علیه السلام اشاره کردند: آتش بسی که صدام می‌گوید، آتش بسی است که دنبالش آتش می‌کشاید. راهی که صدام می‌خواهد به ما بدهد، راهی است که نجات خودش را در آن راه می‌یابد (امام خمینی، ج ۱۶، صص ۳۲۴ - ۳۳۱).

تحلیل تطبیقی این دو رویداد تاریخی حاکی از مهمترین وظایف رهبران حکومت‌های اسلامی است. وظیفه‌ای که نادیده گرفتن آن ممکن است به تفرقه‌های بزرگ و از دست رفتن وحدت امت منجر شود. امام خمینی علیه السلام و امام خامنه‌ای در دنباله حضرت علی علیه السلام که در طول جنگ‌های سه‌گانه ضمن آماده کردن لشکر با شفاف‌سازی تاکتیک‌های روانی دشمن در میدان ذهن همراهان و امت خود تلاش می‌کردند، به برملا کردن مقاصد شوم دشمن و اهداف آتی آنها پردازند. آگاه‌سازی جامعه، دفاعی محکم در برابر جنگ روانی دشمن است. جنگی که به مراتب از جنگ نظامی خطرناک و زیان‌بارتر است. این آگاه‌سازی در مرکز اقدامات پیش از مذاکره برای حل اختلافات است.

## ۲. سازوکار روشنگری و ابزارهای اتمام حجت (فرآیند مذاکرات)

در این مرحله، ابزارهای دیپلماتیک به مثابه رسانه‌هایی برای شفاف‌سازی مرز حق و باطل عمل می‌کنند. یافته‌های جزئی مقاله حاکی از موارد زیر است:

**اعزام سفیران کارآمد و با صلاحیت:** طلحه و زبیر از سران اصلی جنگ جمل بودند که بیعت خویش با امام علی علیه السلام را زیر پا گذاشتند (دینوری، ۱۳۶۸، ص ۱۴۱؛ سیدرضی،

۱۴۱۴ق، نامه ۵۴، ص ۴۴۶)، در صورتی که پس از آغاز خلافت امام، بیعتی همگانی و بدون اجبار انجام شده بود اما از آنجایی که اصول حکومت‌داری امام انتظارات برخی از سران را برآورده نمی‌کرد. آنان با همراه کردن عایشه، همسر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سایر افرادی که منافع خود را با روی کار آمدن حضرت علی علیه السلام در خطر می‌دیدند، به سمت بصره حرکت کردند تا آتش فتنه را به پا کنند.

مذاکرات امام با پیمان‌شکنان پیش از رسیدن آنها به بصره آغاز شد و امام تمام تلاش خود را برای بازگرداندن آنها به مسیر حق کردند، حتی نامه‌ای به کارگزار خود در بصره نوشتند و از او خواستند تا با رسیدن پیمان‌شکنان به بصره آنها را به اطاعت و پای‌بندی به بیعتشان با امام دعوت کند و اگر پذیرفتند با آنها به شایستگی رفتار کنند و در غیر این صورت با آنها برخورد کنند (ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۹، صص ۳۱۲-۳۱۳).

تلاش‌های امام برای بازگرداندن سران جنگ‌جمل با ارسال نامه و سفیران ادامه داشت. از اصول مذاکره، شخص سفیر است. (کوثری، پهلوانیان و طارمی، ۱۳۹۵). مذاکرات امام علی علیه السلام در منطقه ذی‌قار (شراب، ۱۴۱۱ق، ص ۲۲۱) ادامه داشت. صعصعة بن صوحان، عمران بن حصین خزاعی و قعقاع بن عمر فرستاده‌هایی دیگر از سوی امام بودند. حضرت علی علیه السلام در نامه‌های خود با یادآوری حرمت اسلام و گوشزد کردن سهمگین بودن عاقبت جنایات پیمان‌شکنان در بصره و یادآور شدن اصرار مردم برای بیعت با ایشان و رد ادعای آنها در خصوص قتل عثمان و توجیح این مسئله، آنها را به وحدت دعوت کردند (طبری، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۴۴۸؛ ج ۱، ص ۹۰؛ ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، صص ۴۱۹-۴۲۰؛ مفید، ۱۴۲۹ق، ص ۳۱۳؛ سیدرضی، ۱۴۱۴ق، نامه ۵۴، ص ۴۴۵).

عبدالله بن عباس نیز پس از رسیدن امام علی علیه السلام به بصره از سوی ایشان، چندبار نزد طلحه، زبیر و عایشه رفت و در حالی که قرآن در دست داشت آنها را به احکام قرآن دعوت کرد (مفید، ۱۴۲۹ق، صص ۳۱۴-۳۱۵، ۳۱۷-۳۱۸ و ۳۳۶؛ سیدرضی، بی‌تا، خطبه ۳۱، ص ۷۴). اما آنها پاسخ دادند که شمشیر تنها میان آنها حکم خواهد کرد (مفید، ۱۴۲۹ق، ص ۳۳۹). عمار از سفیران دیگر بود که پس از رسیدن امام به بصره به قصد روشن‌گری و مذاکره نزد سران جنگ‌جمل رفت و همراه کردن همسر پیامبر در طول نبرد را سرزنش کرد، اما در

نهایت اعلام کرد چاره‌ای جز جنگ نیست (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۶۲؛ ابن ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶۸).

پیش از پیکار صفین و پس از به حکومت رسیدن امام علی علیه السلام ایشان نامه‌هایی برای گرفتن بیعت از معاویه روانه شام کردند اما معاویه هر بار در پاسخ اشعاری در عزاداری برای عثمان می‌خواند. جریر که در زمان عثمان والی همدان بود پس از به حکومت نشستن امام علی علیه السلام و دریافت نامه از ایشان، بیعت با امام را پذیرفت. زمانی که امام قصد اعزام فرستاده‌ای نزد معاویه کرد جریر داوطلبانه به سبب دوستی با معاویه و آشنایی با اهالی شام مسئولیت رساندن نامه امام به معاویه را پذیرفت، با این شرط که تا وقتی معاویه سر به فرمان خدا دارد و از قرآن پیروی می‌کند فرمانداری از فرمانداران و کارگزاری از کارگزاران امام باشد. امام با وجود نظر مخالف اشتر که معتقد بود جریر در دل، همراه معاویه است به جریر مهلت داد و او را مأمور سفارت کرد (منقری، ۱۳۶۶، ص ۴۷).

پیش از جنگ صفین و چندی پس از ماجرای جریر، عدی ابن حاتم به امام علی علیه السلام گفت: «خفاف بن عبدالله مردی از قوم من است که در فصاحت مانند ندارد. او اینک قصد دارد به دیدار پسر عمویش، حابس در شام برود اگر اجازه دهید او با معاویه دیدار کند شاید او را با برهان درهم شکنند و مردم شام را با حجت شکست دهد». امام علی علیه السلام این درخواست عدی را پذیرفتند و خفاف با دستور امام برای مذاکره مجدد راهی شام شد (منقری، ۱۳۶۶، ص ۹۷).

حضرت علی علیه السلام پس از آغاز جنگ صفین، سفیرانی از جمله بشیر بن عمرو، سعید بن قیس و شیب بن ربیع را سوی معاویه فرستادند تا او را به پیروی از فرمان خداوند، فرمانبرداری، پیوستن به جمع و حفظ وحدت مسلمانان بخوانند (منقری، ۱۳۶۶، ص ۲۵۵).

در ماجرای حکمیت جنگ صفین چون مردم از امام علی علیه السلام خواستند داوران را بگمارد، امام علی علیه السلام عبدالله بن عباس را انتخاب کردند؛ زیرا اطمینان داشتند معاویه عمرو بن عاص را انتخاب خواهد کرد و تنها کسی که می‌تواند گره‌های عمرو را بگشاید عبدالله بن عباس است اما اشعث به مخالفت برخاست و به دلیل اینکه هر دو

داور از یک قبیله نباشند مردی از قبیله یمنیان را پیشنهاد داد در حالی که امام بیم آن را داشتند که یمنی فریب بخورد اما اشعث گفت به خدا سوگند، اگر داوری یمنی حتی به ضرر ما داوری کند برای ما خوش تر است تا هر دو داور از قبیله مضر باشند (منقری، ۱۳۶۶، ص ۶۹۰). اینچنین به اجبار مردم امام علی علیه السلام، ابوموسی را داور قرار دادند.

احنف بن قیس نیز به امام پیشنهاد دادند ایشان را داور قرار دهنده حتی شده در مراحل بعدی چرا که معتقد بود ابوموسی خرد کافی به اندازه او برای مقابله با عمرو عاص را ندارد. امام اینگونه گزینش را به مردم پیشنهاد داد ولی از ایشان امتناع کردند و گفتند ما جز ابوموسی را نمی‌خواهیم (منقری، ۱۳۶۶، ص ۶۹۱).

در جنگ نهروان نیز، امام علی علیه السلام نخست ابن عباس را برای گفت‌وگو با خوارج فرستادند. ابن عباس با استدلال و آگاهی از آیات قرآن و سنت پیامبر، تلاش کرد تا شبهات آنها را برطرف کند. به سبب احتجاج ابن عباس با خوارج به نقلی بیست هزار نفر (هیثمی، ۱۴۱۲، ص ۲۴۱) و به نقلی دیگر دو هزار نفر به سرکردگی عبداللّه بن الکواء (مقدسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۲۴) باز گشتند. امام پس از ابن عباس بزرگانی مانند صعصعه و زیاد بن نصر را برای نصیحت و مذاکره با خوارج فرستادند.

تمامی این رویدادها در دوران خلافت امام علی علیه السلام نشان‌دهنده این بود که ایشان در شرایط بحرانی در وهله نخست از ابزار کلام استفاده می‌کردند و با اعزام سفیرانی کارآمد سعی در جلوگیری از وقوع جنگ و واردشدن خسارت به مردم بی‌گناه داشتند، ایشان ضمن اعزام فرستادگان برای روشنگری حقایق و برطرف کردن اختلافات، به نگارش نامه‌هایی می‌پرداختند که در آنها به ارائه استدلال‌های روشن و گوشزد کردن عواقب اقدامات طرف مقابل می‌پرداختند و به این طریق در روزهای بحرانی پیش از جنگ نوعی دیپلماسی فعال و پیشگیرانه دنبال می‌کردند. این دیپلماسی در روزهای پرتنش که حکومت جمهوری اسلامی سعی در محکم کردن پایه‌هایش حین متحمل شدن تنش از سوی عراق داشت، دنبال می‌شد.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، روابط میان ایران و عراق وارد مرحله جدیدی شد و فراز و نشیب‌های بسیاری را پشت‌سر گذاشت. دولت عراق دقیقاً دو روز بعد از

پیروزی انقلاب اسلامی ایران در طی نامه‌ای که رئیس دولت موقت ایران، مهدی بازرگان نوشت، از انقلاب ایران حمایت کرد و اذعان داشت که دو ملت ایران و عراق به دلیل داشتن روابط تاریخی مشترک و پیوندهای ریشه‌دار اسلامی ملت‌های برادر هستند و آنها مشتاق روابط استوار با ایران هستند (پارسادوست، ۱۳۸۵، ص ۵) به این ترتیب عراق، جز نخستین دولت‌هایی بود که از انقلاب ایران حمایت کرد.

پاسخ وزارت خارجه ایران به نامه‌ای که عراق به دبیرکل سازمان ملل نوشته بود به روشنی بر حق حاکمیت ایران بر جزایر ۳ گانه تأکید داشت. پس از آن نامه‌هایی که دولت عراق تنظیم می‌کرد همگی قصد لطمه زدن به حیثیت سیاسی ایران در مجامع بین‌الملل داشت و این کار هم برای ثبت اتهامات مربوط به داشتن اهداف توسعه‌طلبی خطرناک و عدم پای‌بندی به تعهدات در پرونده سیاسی ایران و هم برای فرار از اتهاماتی بود که در آینده متوجه آنان می‌شد، انجام می‌شد (رکابیان، صامی، ۱۳۹۷).

درحالی که دولت عراق با ترفندهای گوناگون و فعالیت‌های رسانه‌ای، با نامه‌های مختلف ایران را عامل تیرگی روابط بین‌شان نشان می‌داد، بویژه اینکه در ابتدا سعی داشت حسن نیت خود را نشان دهد، وزارت خارجی ایران به صراحت و روشنی بر حقوق خود ایستادگی می‌کرد.

تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد در دوران دفاع مقدس نیز الگوی دیپلماسی حضرت علی علیه السلام دنبال می‌شد. در شرایطی که دولت عراق با برنامه‌ریزی در نامه‌های خود ابتدا قصد دوستی و سپس بدنامی ایران را داشت، دولت ایران بارها از طریق نامه‌نگاری‌های رسمی با سازمان ملل و دولت عراق و با استناد به معاهده الجزایر و حقوق بین‌الملل حقانیت خود را توضیح می‌داد. در واقع در هر دو دوره اعزام سفیر و ارسال نامه تنها یک اقدام تشریفاتی نبود بلکه بخش مهمی از سیاست دفاعی فعال و پیشگیرانه بود. علی‌رغم اینکه حضرت علی علیه السلام و فرستادگان‌شان براساس آموزه‌های قرآن و سنت پیامبر استدلال می‌کردند و حکومت ایران براساس قوانین بین‌الملل و بندهای معاهدات به نامه‌نگاری می‌پرداخت اما هر دو بر اصل گفت‌وگو با صراحت و روشنی برای حل اختلافات پای‌بند بودند.

اگرچه در سیره علوی به دلیل شرایط زمانی، گفت‌وگوها مستقیماً در میدان نبرد (نظیر گفتگو با طلحه و زبیر در جمل) انجام می‌شد، اما در دفاع مقدس به دلیل ساختار نوین بین‌الملل، مذاکرات عمدتاً به صورت غیرمستقیم و از طریق واسطه‌هایی چون کمیته حسن‌نیت سازمان کنفرانس اسلامی و سران کشورها دنبال شد. با این حال، هدف هر دو رویکرد، «روشنگری» و «سلب بهانه از دشمن» بود که کاملاً با رکن دوم چارچوب نظری (ارتباطات روشنگرانه) همخوانی دارد.

### بهره‌گیری از دیپلماسی مکاتبه‌ای و نامه‌نگاری ضمن تأکید بر پرهیز از آغاز

**جنگ:** حضرت علی علیه السلام علی‌رغم اینکه در اکثر جنگ‌های صدر اسلام به‌عنوان قهرمانی بی‌نظیر حضور داشتند، جنگ را آخرین راهکار برای مقابله با دشمن می‌دانستند. امام علی علیه السلام معتقد بودند تا زمانی که امکان حل اختلاف از طریق گفت‌وگو و روش‌های مسالمت‌آمیز وجود دارد، نباید به جنگ متوسل شد و جنگ تنها در شرایطی مجاز است که تمام راه‌های دیگر برای صلح به بن‌بست رسیده باشد (طبری، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۴۶؛ حاجی‌زاده، ۱۳۹۲، ص ۷۰).

در بحبوحه پیکار صفین، امام به معاویه نامه نوشتند که تو تلخی جنگ را چشیدی و به دیگران نیز چشاندی. من اکنون به تو پیشنهاد می‌کنم به سوی ما بشتابید تا چنان نشوید که گویی به سرزمینی در افتاده‌اید که گرد نیستی از آن برخواسته (منقری، ۱۳۶۶، ص ۵۲۷).

در جنگ صفین، بعد از آنکه معاویه جریان آب را بست، علی علیه السلام صعصعه را برای گفت‌وگو نزد معاویه فرستادند و فرمودند: به او بگو ما دوست نداریم قبل از آنکه حجت را تمام کنیم، آغازگر جنگ باشیم؛ پس از اطراف آب کنار روید تا ببینیم سرنوشت ما و شما به کجا می‌انجامد، در غیر این صورت، جناح پیروز، آشامنده آب خواهد بود. صعصعه این پیام را رسانید. معاویه رو به همراهان خود کرد و از آنها نظر خواهی کرد. چند تن از یاران او همچون ولید بن عقبه و عبدالله بن سعد گفتند: اینان عثمان را تشنه کشتند، اکنون باید تشنه به قتل برسند. آنگاه بحث سختی بین معاویه و طرفدارانش از یک سو و صعصعه از سوی دیگر در گرفت (ربانی، ۱۳۷۸).

امام علی علیه السلام زمانی که در حال آماده‌سازی نیروها برای رویارویی دوباره با شامیان

بودند، به محض اطلاع از موضع و اقدامات خوارج به برخورد با آنان برای حل اختلافات پرداختند. آغاز مذاکرات امام با خوارج در «حروراء» روستایی در نزدیکی کوفه بود (حموی، ۱۹۹۵م، ج ۲، ص ۲۴۵؛ بغدادی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۹۴) که ثمره این مذاکره بازگشت عده زیادی از خوارج از جمله عبدالله بن کواء از رهبران خوارج به کوفه شد (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۱۹۳؛ ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۲۶۱).

ابن خلدون نقل می کند در پاسخ شعارهای خوارج در مسجد، امام علی علیه السلام فرمودند تا هنگامی که در میان ما هستید با شما سه گونه رابطه خواهیم داشت: شما را از ورود در مساجد که ذکر خدا در آنها گفته می شود منع نمی کنیم و تا زمانی که با ما هستید از غنایم جنگی شما را محروم نخواهیم داشت و با شما نمی جنگیم تا شما جنگ را آغاز کنید (ابن خلدون، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۵۸۵).

بررسی سیره علوی حاکی از این امر است که جنگ همواره آخرین راه بوده است. امام علی علیه السلام علی رغم تمام دشواری ها و فتنه انگیزی های مخالفان هیچ گاه آغازگر جنگ نبودند. پرهیز از آغاز جنگ به قدری در سیره حائز اهمیت بود که این نگاه صلح طلب هوشمندانه در مرکز سیاست علوی قرار داشت. این دیدگاه در حکومت جمهوری اسلامی ایران نیز دنبال می شد.

اصل پرهیز از آغاز جنگ در سیاست خارجی ایران تا روزهای پایانی منتهی به جنگ تحمیلی عراق علیه ایران نقش پررنگی داشت و همواره مورد توجه بود تا جایی که حتی جمهوری اسلامی ایران از پاسخ تهاجمی به اقدامات تحریک آمیز و درگیری ها در مرز خودداری کرد و تا لحظه آخر به مفاد معاهده الجزایر که در زمان محمدرضا شاه پهلوی به منظور پایان دادن به اختلافات مرزی همیشگی و ادعاهای عراق، منعقد شده بود پای بند ماند. اگرچه دولت عراق مفاد این معاهده را زیر پا گذاشته بود اما دولت ایران بنا بر مفاد ماده ۲۱ این معاهده که هرگونه تجاوز به مرزهای طرف مقابل را ممنوع می کرد، پای بند ماند (پارسادوست، ۱۳۶۷، ص ۲۴۹).

با رویدادهای ماه آوریل ۱۹۸۰م، در شرایطی که عراق دیگر دست از تظاهر به روابط دوستانه و خویشن داری برای بدنامی در عرصه سیاسی ایران برداشته بود، در

سخنرانی‌های خود ضمن مورد حمله قرار دادن آیت‌الله خمینی، اعلام کرد که عراق آماده است تمام اختلافات خود با ایران را با زور حل کند و خواستار خروج بی‌قید و شرط نیروهای ایرانی از جزایر تنب بزرگ، تنب کوچک و ابوموسی، لغو وضعیت حقوقی اروند رود طبق معاهده الجزایر و به رسمیت شناختن مردم خوزستان به‌عنوان اعراب و پیوستن خوزستان به عراق بود (پارسادوست، ۱۳۸۵، ص ۹). دولت ایران علی‌رغم این ادعاهای صدام و زیرپا گذاشتن معاهده الجزایر باز هم از شروع جنگ خودداری کرد.

امام خمینی علیه السلام پیش از پذیرش قطعنامه ۵۹۸، بارها در سخنرانی‌های خود به صلح طلبی جمهوری اسلامی ایران اشاره داشتند اما به گونه‌ای که این صلح بی‌قید و شرط باشد. روز بیست و دوم خرداد سال ۱۳۶۱ امام خمینی علیه السلام در جمع فرماندهان نیروی زمینی ارتش در حسینیه جماران اشاره کردند: که ما جنگجو نیستیم مثل شماها؟! ما صحیح می‌گوییم و شاهد داریم و آن است که از ما دفاع است.

سپس اذعان داشت: ما آن چیزهایی که از اول گفته‌ایم تا حالا سرش هستیم. نمی‌خواهیم که تحمیل کنیم. یک چیز غیر عقلی و غیر عقلایی بگوییم و نمی‌خواهیم از آن چیزی که هر عقلی می‌پذیرد عقب بنشینیم؛ آن هم به واسطه اینکه آدم جانی را نباید در جنایتش تشویق کرد. ما اگر صلح بکنیم، معنایش تشویق کردن این جانی است به جنایتش. ما صلح می‌خواهیم، خیلی هم می‌خواهیم، اما صلح بی‌قید و شرط (امام خمینی، ج ۱۶، ص ۳۱۱-۳۲۳).

در واقع جمهوری اسلامی ایران از همان روزهای پیش از شروع جنگ، در برابر تحریکات عراق و نقض‌های مکرر مفاد معاهده الجزایر، سیاست طلع‌طلبی هوشمندانه امام علی علیه السلام را در پیش گرفته بود و پس از تحمیل علنی جنگی تمام عیار از سوی عراق وارد میدان نبرد شد. وجه تطبیقی رویدادهای این دو دوره تاریخی نشانه پای‌بندی به صلح و پرهیز از آغاز جنگ، نه از روی ضعف بلکه به‌عنوان راهبردی همیشگی در شرایط بحرانی است. همانگونه که امام علی علیه السلام از این راهبرد در مواجهه با بحران‌هایی که در امت اسلامی ایجاد می‌شد استفاده می‌کردند، حکومت ایران نیز در صحنه

بین‌الملل و در رویارویی با کشوری که از سوی ابرقدرت‌های جهان برای حمله به ایران حمایت می‌شد، استفاده کرد.

**تأکید بر گفت‌وگوی مستقیم و غیر مستقیم:** مذاکرات امام با دشمنان و تلاش ایشان برای برقراری صلح بدون جنگ و خون‌ریزی تا لحظات پایانی مانده به جنگ ادامه داشت. امام علی علیه السلام در جریان جنگ جمل پس از پرتاب تیر دشمن به عمر که فرستاده امام برای گفت‌وگو با سران جنگ جمل بود، بدون سلاح به میانه میدان رفتند و ضمن اشاره به تقصیر زبیر در جریان قتل عثمان که به بهانه خونخواهی عثمان به میدان آمده بود، حدیث پیامبر اکرم را یادآور شدند که فرمودند: تو با علی می‌جنگی در حالی که به او ستم روا می‌داری. این اقدام امام علی علیه السلام موجب شد زبیر از نبرد کناره‌گیری کند (دینوری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۹۲؛ عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۰۰؛ ابن‌صباغ‌مالکی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۴۱۲).

در جریان جنگ نهروان، امام علی علیه السلام در یکی از مذاکرات، شخصاً در جمع سران خوارج حضور داشتند تا با پاسخ به سوالات و شبهات آنها، حقایق را برای آنها روشن سازند و بدین گونه مانع وقوع جنگ شوند. مهمترین دلیل خوارج برای جنگ، پذیرش حکمیت بود که امام علی علیه السلام با یادآوری پافشاری‌های خودشان (سیدرضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۲۲، ص ۱۷۸؛ ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۹۷) این مسئله را تبیین کردند. امام همچنین با توضیح نادرست نبودن اصل حکمیت با استناد به قرآن و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یادآور شدند که انتخاب حکمین به پیشنهاد خود خوارج بوده (طبری، ۱۹۷۹م، ج ۱، ص ۲۱۸). مسئله دیگری که مطرح شد، حذف امیرالمؤمنین از جلوی نام حضرت علی علیه السلام بود که امام با یادآوری اقدامات پیامبر در صلح حدیبیه به استدلال این مسئله پرداختند.

در واقع مذاکره و گفت‌وگوی امام با مخالفان برای حل اختلافات و جلوگیری از جنگ و کشمکش تنها به اعزام سفیران و ارسال نامه محدود نمی‌شد، بلکه گفت‌وگوی مستقیم امام در جریان جنگ جمل و نهروان نمونه‌هایی از تلاش حداکثری امام برای برطرف کردن اختلافات از راه گفت‌وگو بود. در زمانی که عراق با برنامه‌ریزی قصد تحمیل جنگی تمام عیار به ایران داشت، جمهوری اسلامی ایران به اصل گفت‌وگوی مستقیم پای‌بند بود البته که گفت‌وگوی مستقیم با عراق برای حل اختلافاتی که

ریشه‌های قدیمی داشت پیش از تحمیل جنگ هم اتفاق افتاده بود.

روابط میان ایران و عراق همواره رابطه‌ای پرتلاطم بوده و قدمت اختلافات مرزی تاریخی بین این دو کشور به دوران عثمانی بازمی‌گردد. با شدت گرفتن این اختلافات در دهه ۱۹۷۰، معاهده‌ای در ۱۳ ژوئن ۱۹۷۵ موسوم به معاهده الجزایر امضا شد. در حاشیه اجلاس سران اوپک محمدرضا شاه پهلوی و صدام حسین با میانجی‌گری رئیس‌جمهور الجزایر به گفت‌وگوی مستقیم در رابطه با حل اختلافات این دو کشور پرداختند.

مطابق ماده ششم از این عهدنامه، طرفین متعهد شده بودند در صورت بروز اختلاف، ابتدا از طریق گفت‌وگوی مستقیم و بدون مداخله نظامی، اختلافات را طی ۲ ماه حل و فصل کنند (بشیری، ۱۹۸۸م، ص ۲۴۷)، اما برخی عوامل از جمله حمایت مستقیم و غیرمستقیم محمدرضا شاه از جدایی‌طلبان کرد در عراق و تنش‌هایی که باعث نرمش عراق در امضای این عهدنامه شده بود زمینه‌های کینه و تلافی را درست زمانی که ایران درگیر انقلاب نوپای خود بود، ایجاد کرد و منجر شد صدام حسین این معاهده را زیر پا بگذارد. در ماه‌های منتهی به جنگ تحمیلی، ایران تلاش‌های دیپلماتیک بسیاری با استناد به همین ماده، یعنی ماده ششم معاهده الجزایر انجام داد و بارها خواستار گفت‌وگوی مستقیم با عراق شد که از سوی صدام بی‌پاسخ ماند.

در اواخر جنگ نیز پس از پذیرش قطعنامه ۵۹۸، دبیر کل سازمان ملل تلاش کرد با دعوت از وزیران خارجه ایران و عراق، مذاکرات صلح را در مقر سازمان ملل پیش ببرد. با وجود دشواری فروان، سرانجام در تاریخ مقرر آتش‌بس میان دو کشور برقرار شد، اما برای تحکیم آن، اجرای بند یکم قطعنامه مبنی بر عقب‌نشینی نیروها به مرزهای بین‌المللی الزامی بود و این امر بدون مذاکرات سیاسی بین دو کشور تحقق نمی‌یافت به همین سبب، دبیر کل از وزیران خارجه دو کشور خواست در مذاکرات شرکت کنند. مخالفت دولت عراق برای شرکت در جلسات، موجب تأخیر در برگزاری آن شد، ولی سرانجام با اعلام آمادگی این کشور و سفر وزیران خارجه به ژنو در ۳ شهریور ۱۳۶۷ نخستین دور مذاکرات مستقیم آغاز شد (ولایتی و همکاران، ۱۳۸۰، ص ۲۸).

اگرچه در سیره علوی به دلیل شرایط زمانی، گفت‌وگوها مستقیماً در میدان نبرد (نظیر گفتگو با طلحه و زبیر در جمل) انجام می‌شد، اما در دفاع مقدس به دلیل ساختار نوین بین‌الملل، مذاکرات عمدتاً به صورت غیرمستقیم و از طریق واسطه‌هایی چون کمیته حسن‌نیت سازمان کنفرانس اسلامی و سران کشورها دنبال شد. با این حال، هدف هر دو رویکرد، «روشنگری» و «سلب بهانه از دشمن» بود که کاملاً با رکن دوم چارچوب نظری (ارتباطات روشنگرانه) همخوانی دارد.

**استدلال و مناظره متناسب با زبان و باورهای طرف مقابل:** سخنان امام در نامه‌ای که پیش از جنگ صفین به وسیله جریر برای معاویه فرستاده بودند اثباتی بر روش استدلال و مناظره براساس باورهای دشمن است. معاویه به ولایت و امامت امام علی علیه السلام و نصب الهی و ابلاغ رسول خدا اعتقاد نداشت و تنها در شعارهای خود بیعت مردم و شورای مسلمین را مطرح می‌کرد امام در استدلال با معاویه ناچار معیارهای مورد قبول او را طرح می‌فرمایند که اگر بیعت را قبول داری مردم بیعت کردند و اگر شورا را قبول داری، شورای مهاجر و انصار مرا برگزیدند. دیگر چه بهانه‌ای می‌توانی داشته باشی؟ (نهج البلاغه، نامه ۶).

در کشمکش با خوارج نیز، امام علی علیه السلام به دلیل آگاهی به جمود فکری و ناآگاهی خوارج از حقایق قرآن، به ابن عباس دستور دادند در مذاکرات، توسط قرآن با آنان احتجاج نکنند، زیرا قرآن اغلب مطالب را به صورت کلی و سر بسته بیان نموده و شرح آیات را به عهده اهل بیت نهاده است. علت این دستور این است که خوارج، اصحاب تأویل و افرادی لجوج بودند. از این رو، قرآن را به رویکردهای گوناگون حمل می‌کردند تا به گونه‌ای آن را موافق منافع خود سازند، در حالی که اگر به سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله استدلال می‌کردند آنان نمی‌توانستند انکار کنند (کوثری و همکاران، ۱۳۹۵).

امام علی علیه السلام و فرستادگان‌شان به خوبی می‌دانستند که اگر در مذاکره و استدلال، از زبان و چارچوب‌های فکری طرف مقابل استفاده کنند، تأثیر مذاکرات‌شان بیشتر خواهد بود. مذاکره با معاویه با استناد به بیعت و شورا و مذاکره با خوارج با تکیه بر سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای استدلال و برطرف کردن شبهات، نمونه‌هایی از پیروی از این اصل بود.

ایران نیز در دوران دفاع مقدس، در مذاکرات و نامه‌های خود به سازمان ملل، به عهدنامه الجزایر و اصول منشور سازمان ملل استناد می‌کرد؛ زیرا دولت عراق در جامعه جهانی این اسناد را پذیرفته بود. در واقع هم امام علی علیه السلام و هم دولت ایران میدان مذاکره و استدلال را بر پایه سخنانی بنا کردند که طرف مقابل نتواند آن را انکار کند و به این طریق تمام راه‌ها را برای بهانه‌جویی می‌بستند.

### تلاش برای اقناع با گوشزد کردن پیامد وقایع و تصمیمات به طرف مقابل:

پیش از جنگ صفین، امام علی علیه السلام قبل از رهسپاری جریر به شام به او توصیه کردند که گناه پیمان شکنی را بر گردنش نه و پیش از غافلگیر شدن، به جنگ هشدارش ده (منقری، ۱۳۶۶، ص ۴۸). این لفظ از واژه (نبد) می‌آید یعنی زمانی که بین دو قوم سازشی باشد و یکی از پیمان شکنی دیگری بیم داشته باشد پیش از اینکه با جنگ غافلگیرشان کند به ایشان هشدار می‌دهد که قرار فی‌مابین شکسته شده است (منقری، ۱۳۶۶، ص ۴۸).

در ماجرای صفین، پیش از رهسپاری سپاه کوفه به سمت شام، حضرت علی علیه السلام باز هم نامه‌ای برای معاویه نوشتند. از ویژگی‌های این نامه لحن امام می‌باشد که تلفیقی از هدایت و هشدار است. امام از معاویه نمی‌خواستند که برای قدرت تسلیم شود بلکه می‌خواستند برای نجات خود به حق بازگردد (منقری، ۱۳۶۶، ص ۱۵۳). امام علیه السلام در نامه‌ای دیگر به معاویه هشدار دادند، تو تلخی جنگ را چشیدی چنان نکن که گویی به سرزمینی در افتاده‌اید که گرد نیستی از آن برخواسته (منقری، ۱۳۶۶، ص ۵۲۷). ایشان در تمامی نامه‌ها به معاویه یادآور روزهایی بودند که به اسلام گروید و او را به توبه و بازگشت به راه خدای عزوجل فرا می‌خواندند (نهج البلاغه).

در نبرد نهروان نیز، امام علی علیه السلام پیش از درگیری نظامی و حین جنگ، بارها تلاش کردند تا خوارج را از اشتباه خود آگاه سازند. در خطبه ۳۶ نهج البلاغه، امام در خطاب به خوارج هشدار می‌دادند که بدون داشتن حجت و دلیلی قاطع گرفتار مرگ در اطراف رود نهروان شوند چرا که پذیرش حکمیت به خواسته خود آنها به امام تحمیل شد.

در مذاکره صعصعه و خوارج پیش از جنگ نهروان، عبدالله بن وهب راسبی، یکی از خوارج، در گفت‌وگو با صعصعه اذعان داشت به حکم خدا به نبرد با امام برخواهد

خواست راسبی هم در پاسخ گفت که دست بردار نخواهند بود مگر اینکه توبه کنند. وقتی ماجرا به امام گزارش شد ایشان فرمودند: آنان روز سختی درپیش دارند. آنگاه سر مبارک و دست‌هایشان را به آسمان بلند کردند و سه مرتبه فرمودند: پروردگارا شاهد باش (ربانی، ۱۳۷۸).

در میانه جنگ صفین، حضرت علی علیه السلام داوطلبی خواستند تا قرآن را نزد معاویه برده و او را به آنچه در آن است فرا بخواند. جوانی به نام سعید داوطلب شد. نزد معاویه رفت و قرآن را برایشان می‌خواند و آنها را بدانچه در آن بود فرا می‌خواند. پس وی را بکشند (منقری، ۱۳۶۶، ص ۳۳۵).

در جنگ نهروان نیز امیر مومنان علیه السلام صعصعه را برای گفت‌وگو با خوارج فرستادند و زمانی که خوارج صعصعه را متهم به مقلد و بی‌ایمانی به سبب اطاعت از امام علی علیه السلام کردند، صعصعه به دستور خدا برای پیروی از امام علی علیه السلام و اقدامات گذشته‌ی امام در فرونشاندن آتش جنگ اشاره کرد (ربانی، ۱۳۷۸).

هشدار و انذار از عواقب اقدامات همواره بخش مهمی از نامه‌ها و مذاکرات امام علی علیه السلام با مخالفان و جنگ‌افروزان بود. امام همواره تلاش می‌کردند تا با گوشزد کردن عواقب دشمنی و به راه انداختن جنگ به مشرکان، آنها را از مسیر جنگ و درگیری دور و اختلافات را با گفت‌وگو حل کنند. الگوی هشدار و گوشزد کردن عواقب اقدامات در گفت‌وگوهای که دولت ایران با عراق در زمان جنگ تحمیلی داشت نیز دنبال می‌شد.

در پی حمله گسترده عراق از سه جبهه زمین، هوا و دریا به ایران، امام خمینی علیه السلام در پیامی ضمن محکوم کردن این حمله درباره ادامه تجاوزات رژیم صدام به ایران هشدار دادند. در این پیام آمده بود: «گمان نکنند ملت ما، دولت ایران و ارتش ایران، عاجز از این است که پاسخ به این‌ها بدهد. هر وقتی که مقتضی بشود، من پیامی به ملت خواهم داد و به صدام حسین و امثال او خواهم ثابت کرد که این‌ها، این اذنانب آمریکا قابل ذکر نیستند و ما همیشه بنا داریم که در این برخوردها، طوری برخورد بشود که پاسخ برخورد آنها داده بشود که به ملت عراق خدای نخواسته صدمه‌ای وارد نشود لکن ما

عازم بر این هستیم، مصمم بر این هستیم که اگر عراق حدّ خودش را نداند و تجاوز را تکرار بکند، ما دستور بدهیم و ملت ما بسیج بشوند و آن وقت برای ملت عراق معلوم باشد که ما با آنها هیچ کار نداریم، بلکه این صدام حسین است که به واسطه تحریک آمریکا به ما تجاوز کرده است و ما اگر پاسخی به او بدهیم، هرگز به ملت عراق، که برادر ما هستند، مربوط نیست. امروز من صدای منحوس این آدم را شنیدم؛ یعنی، بیانیه‌اش را شنیدم. ایشان معلوم می‌شود که تازه مسلمان شده است!» (امام خمینی، ج ۱۳، صص ۲۲۱ - ۲۲۲).

در طول دوران دفاع مقدس، جمهوری اسلامی ایران بارها در مجامع بین‌الملل و از طریق پیام‌های امام خمینی علیه‌السلام به عراق هشدار داد که ادامه این تجاوز علی‌رغم زیان به ملت ایران به نابودی ملت عراق هم منجر خواهد شد. وجه تطبیقی این دو دوره حاکی از این امر است که تلاش برای اقناع در مذاکرات نشان از ضعف نیست بلکه مسئولیت حاکمان اسلامی برای اتمام حجت است.

تمامی داده‌ها در بخش‌های مختلف اعم از اعزام سفیران کارآمد و با صلاحیت، بهره‌گیری از دیپلماسی مکاتبه‌ای و نامه‌نگاری ضمن تأکید بر پرهیز از آغاز جنگ، استدلال و مناظره متناسب با باورهای طرف مقابل، تلاش برای اقناع با گوشزد کردن عواقب و تأکید بر گفت‌وگوی مستقیم و غیرمستقیم در راستای روشنگری و اتمام حجت در جریان مذاکرات بوده که کاملاً با رکن دوم چارچوب نظری (ارتباطات روشنگرانه) همپوشانی دارد.

### ۳. ایستادگی اخلاق‌مدار (قاطعیت پس از اتمام حجت)

داده‌های پژوهش در مرحله فرجام مذاکرات نشان می‌دهد که قاطعیت نظامی تنها پس از فرسوده شدن تمام مسیرهای مسالمت‌آمیز بروز می‌یابد:

#### حفظ قاطعیت در مذاکرات و دفاع مشروع پس از اتمام حجت: در دین

اسلام، جنگ و درگیری با دشمن، هرگز بدون اتمام حجت صورت نمی‌گیرد (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۳۶). امام علی علیه‌السلام معتقد بودند تا زمانی که می‌توان دشمن را با نصیحت و

خیرخواهی به اشتباهش واقف کرد و او را به پذیرش حق و عدالت متقاعد ساخت، به هیچ‌روی برخورد با او صلاح نیست (دینوری، ۱۳۶۸، ص ۱۹۴؛ منقری، ۱۴۰۴، ص ۸۶؛ سیدرضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۲۲، ص ۶۴).

مذاکرات امام با سران بیعت‌شکنان از میانه‌راه و در مسیر عراق آغاز شد. هنگامی که امیرالمؤمنین علیه السلام و همراهانش به منطقه ربه، در نزدیکی مدینه (حموی، ۱۹۹۵م، ج ۳، ص ۲۴) رسیدند، امام نامه‌ای به عثمان بن حنیف، کارگزار خویش در بصره نوشتند و از او خواستند با رسیدن پیمان‌شکنان به بصره، آنان را به اطاعت و بازگشت به عهد و پیمانشان با امیرالمؤمنین فراخواند، اگر پذیرفتند با آنان به شایستگی رفتار کند و اگر پیمان شکستند و دست به فتنه و اختلاف زدند، با آنان برخورد کند (ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۱۷).

پیش از جنگ صفین جریر مدتی نزد معاویه ماند تا جایی که مردم او را متهم به گرایش و سازش با معاویه کردند (منقری، ۱۳۶۶، ص ۸۵). پس از آن امام علی علیه السلام به جریر نوشتند و از او خواستند تا با معاویه برخورد قاطعی داشته باشد او را در پذیرفتن صلح یا جنگ مختار قرار دهد ضمن اینکه به او در خصوص پیمان‌شکنی هشدار دهد (نهج البلاغه، نامه ۸). امام در جنگ صفین حتی زمانی که سپاهیان کوفه به سمت صفین در حرکت بودند نیز نامه‌ای برای معاویه فرستادند تا به این ترتیب حجت را بر آنها تمام کرده باشند (منقری، ۱۳۶۶، ص ۲۰۷).

پیش از جنگ نهروان نیز، امام علی علیه السلام تا لحظات آخر با نصیحت و خیرخواهی سعی در اتمام حجت بر خوارج حاضر در میدان نبرد داشتند (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۷۱)، پرچمی به دست ایوب انصاری دادند و فرمودند هر کس زیر پرچم بیاید در امان است این امر باعث شد فروه بنوفل اشجعی به همراه عده‌ای از سپاهیان از خوارج جدا شوند.

اتمام حجت در روزها و دقائق پایانی پیش از نبرد یکی از اصول مذاکراتی امام علی علیه السلام در طول دوران خلافتشان بود. ایشان در طول مذاکرات خود ضمن تلاش برای حل اختلافات و جلوگیری از وقوع جنگ و خون‌ریزی، زمانی که تمامی راه‌ها برای صلح به بن‌بست می‌رسید با حفظ قاطعیت به دفاع از امت اسلامی می‌پرداختند و برای بار

آخر حجت بر مخالفان تمام می‌کردند. حفظ قاطعیت در مذاکرات، اصلی بود که حکومت جمهوری اسلامی ایران نیز در مذاکراتش با عراق که جنگی تمام عیار بر آن تحمیل کرد، دنبال می‌کرد.

در دوران دفاع مقدس نیز به جز قطعنامه ۵۹۸، هیچکدام از قطعنامه‌های قبلی اهداف مشروع و خواسته‌های ایران را تأمین نکرد و دولت ایران به علت آنکه در هیچکدام از این قطعنامه‌ها، تمهیداتی برای معرفی کشور متجاوز و تنبیه آن اندیشیده نشده بود، قاطعیت خود را حفظ نمود و حاضر به پذیرش آنها نشد. در هیچ‌یک از قطعنامه‌های ۵۵۲، ۵۸۲، ۵۲۲، ۵۴۰، ۵۱۴، ۴۷۹ و ۵۸۸ شورای امنیت، به عقب‌نشینی بدون قید و شرط عراق به مرزهای بین‌المللی و تعیین کشور متجاوز و پرداخت خسارت توجه نشده بود که موجب رد آنها توسط ایران می‌شد (درودیان، ۱۳۸۲، ص ۱۹۸).

همچنین ارتش بعث چهار روز پس از پذیرش قطعنامه توسط ایران، مجدد به ایران حمله کرد و آغازگر تهاجم وسیعی در جنوب شد. نیروهای عراقی در دشت‌های جنوب و غرب اهواز خود را به جاده اهواز-خرمشهر رساندند و خرمشهر را مورد تهدید دوباره قرار دادند. حمله مجدد عراق که از روز ۳۱ تیر آغاز شد و تا دوم مرداد به طول انجامید، منجر به پیشروی ۳۰ کیلومتری ارتش عراق در خاک ایران شد. معبود نیروهای ایرانی که در جبهه جنوب باقی مانده بودند، بلافاصله به اجرای عملیات‌های دفاع سراسری و الغدیر پرداختند که طی این دو عملیات ضمن متوقف ساختن پیشروی دشمن پس از سه روز تجاوز، نیروهای ارتش بعث را به پشت مرزهای بین‌المللی بازگرداندند.

ارتش بعث عراق در روز سوم مرداد ۶۷ نیز با نقض مجدد قطعنامه با همراهی مجاهدین خلق (منافقین) به مرزهای غربی کشور تجاوز کرد. نیروهای ارتش بعث عراق تا گردنه پاتاق (پس از شهر سرپل ذهاب) مجاهدین خلق را همراهی کردند که البته مجاهدین پس از چند کیلومتر پیشروی به دلیل ازدیاد خودروهای مردم در جاده اسلام‌آباد غرب در تنگه چهارزبر به سد نیروهای نظامی برخورد کردند. با اجرای عملیات مرصاد از سوی نیروهای نظامی ایران، منافقین مجبور به فرار و عقب‌نشینی شدند.

دفاع جانانه ملت ایران حتی در بحبوحه آتش بس علی‌رغم بدعهدی‌هایی که رژیم بعث عراق پس از امضای قطعنامه ۵۹۸ مرتکب شد به گونه‌ای بود که به گفته سیداحمد خمینی، امام علیه السلام بعد از مشاهده حضور حماسی مردم در جبهه‌ها فرمودند: اگر می‌دانستم مردم این گونه به جبهه می‌آیند، قطعنامه را قبول نمی‌کردم (غضنفری، ۱۳۹۵، صص ۲۷۴ - ۲۷۲).

حفظ قاطعیت پس از اتمام حجت و تلاش برای آغاز نکردن جنگ، اصلی بود که هم در مذاکرات و رویدادهای مربوط به جنگ‌های دوران خلافت امام علی علیه السلام و هم در زمان جنگ تحمیلی عراق علیه ایران به وضوح قابل رؤیت بود. این قاطعیت نشان‌دهنده این بود که صلح‌طلبی‌های حاکمان حکومت‌های اسلامی نشان از سازش بی‌پایان و بی‌قید و شرط نیست بلکه دفاع از حق تکلیفی واجب بر مسلمانان است.

**پایبندی به عهد و پیمان:** پس از پذیرفتن حکمیت در پیکار صفین، پیمان‌نامه‌ای بین دو سپاه بسته شد. پس از آن کسانی که جنگ را به حکمیت رضایت دادند و تعدادشان نیز کم نبود، نزد امام علیه السلام آمدند و با استدلال اینکه طرف مقابل، معاویه است و وی به هیچ عهدی پای‌بند نیست خواستار نقض پیمان نامه شدند. امام فرمود: «آیا پس از آنکه پیمان بسته‌ایم آن را بشکنیم؟ این جایز نیست. وای بر شما! مگر خداوند نفرموده به عهدها وفا کنید؟ یا چون با خدا عهدی بستید وفا کنید و هرگز پیمان‌ها و سوگندهایی را که استوار شده است مشکیند حال آنکه خداوند را بر خود کفیل قرار داده‌اید؟ شما قرآن نخوانده‌اید؟ آیا قرآن اجازه می‌دهد پیمان و قراری را ولو با معاویه بشکنید؟ میان خودمان و آنها مکتوبی نوشته‌ایم و شرط‌ها نهاده‌ایم. ما با هر کس قراردادی بستیم پای آن می‌ایستیم مگر اینکه آنها نقض کنند» (رفعت و مسعودیان، ۱۳۹۸).

رسالت امام علی علیه السلام احیای حکومت اسلامی بود که در این حکومت بدعهدی هیچ جایی نداشت هر چند که دشمن با بدعهدی بخواهد به مقاصدش نزدیک شود. حکومت جمهوری اسلامی ایران نیز به این اصل حتی در سخت‌ترین شرایط پای‌بند بود. البته این اصل مانعی در برابر دفاع مشروع که مانند وفای به عهد از فرامین خداوند متعال است نمی‌باشد.

در شرایطی که صدام حسین، رئیس جمهور وقت عراق با پاره کردن معاهده الجزایر مقابل دوربین‌ها صراحتاً این پیمان را که خود با محمدرضا شاه منعقد کرده بود، زیر پا گذاشت، دولت ایران همچنان این معاهده را معتبر می‌دانست.

در روزهای پایانی جنگ نیز، پس از پذیرش قطعنامه ۵۹۸ از سوی ایران در تیر ۱۳۶۷، جمهوری اسلامی به مفاد آتش‌بس و مذاکرات متعهد ماند. ایران پس از تهاجم مجدد عراق پس از پذیرش قطعنامه، دفاع مشروعی از خود داشت اما همچنان پای‌بند بر روند سیاسی باقی ماند. سفر وزیر امور خارجه برای مذاکرات در حالی بود که نیروهای عراق در عملیات مشترک با گروه‌های تروریستی مستقر در عراق در غرب کشور تجاوز مجدد به خاک ایران را آغاز کرده بودند (ولایتی و همکاران، ۱۳۸۰، ص ۲۸).

تحلیل تطبیقی رویدادهای این دو دوره تاریخی نشان می‌دهد با وجود بدعهدی دشمن، پای‌بندی به عهد و پیمان اصلی تغییرناپذیر است که نه تنها نشانه سادگی نیست بلکه حاکی از استواری بر اصول اخلاقی است. این اصل نشان می‌دهد سیاست اسلامی از سیاستی که مبتنی بر فریب برای رسیدن به اهداف است، متمایز است. رویدادهای مربوط به هر دو دوره به اثبات رکن سوم چارچوب نظریه و نقطه ثقل آن، یعنی قاطعیت پس از اتمام حجت می‌پردازد.

### نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف بررسی تطبیقی مذاکرات در سیره علوی و دوران دفاع مقدس بر پایه چارچوب نظری «الگوی اتمام حجت» انجام شد. نتایج حاصل از این مطالعه نشان می‌دهد که اقدامات دیپلماتیک در هر دو برهه، نه حرکتی گسسته، بلکه اجزای یک منظومه فکری منسجم هستند که در سه سطح عقلانیت، روشنگری و اخلاق تبلور یافته‌اند.

در سطح اول که مربوط به عقلانیت مشورتی است، یافته‌ها نشان داد که هیچ تصمیمی بدون رایزنی با متخصصان اتخاذ نشده است چنان‌که امام علی علیه السلام در صفین و

نهران با یاران بصیر و سران قبایل مشورت می کردند (کوثری و همکاران، ۱۳۹۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق) و در دفاع مقدس نیز جلسات شورای عالی دفاع و رایزنی های امام خمینی علیه السلام با مسئولان، مبنای عمل قرار می گرفت. در ضمن این اقدامات پیش از مذاکرات آگاه کردن همراهان از تاکتیک های روانی دشمن بسیار موثر بود.

در سطح دوم، یعنی ساز و کار روشنگری، مشخص شد که ارسال نامه های مستند، بهره گیری از دیپلماسی مکاتبه ای و نامه نگاری ضمن تأکید بر پرهیز از آغاز جنگ، تلاش برای اقناع با گوشزد کردن عواقب و اعزاز سفیران کارآمدی چون جریر بن عبدالله، همگی ابزارهایی برای «اتمام حجت» و سلب عذر از دشمن بوده اند. این پژوهش ثابت کرد که حتی مذاکرات غیرمستقیم ایران در دفاع مقدس، از نظر ماهوی با گفتگوهای مستقیم علوی در جمل همسو بوده و هدف هر دو، آگاه سازی افکار عمومی بوده است.

در نهایت، در سطح سوم که ثبات اخلاقی است، یافته ها مؤید آن است که قاطعیت نظامی تنها پس از پایان یافتن تمامی مسیرهای مسالمت آمیز بروز می یابد (کلینی، ۱۳۶۲). عالی ترین جلوه این چارچوب، در اصل «وفاداری به عهد» مشاهده شد؛ همان گونه که امام علی علیه السلام به عهدنامه تحمیلی حکمیت وفادار ماندند (ملاشاهی زارع، ۱۳۹۷)، امام خمینی علیه السلام نیز با پذیرش قطعنامه ۵۹۸، بر تعهدات بین المللی استوار ماندند تا حقانیت ایران در تاریخ ثبت شود؛ بنابراین، الگوی اتمام حجت با پیوند دادن «عقلانیت در تصمیم»، «روشنگری در اجرا» و «اخلاق در فرجام»، یک مدل دیپلماتیک جامع ارائه می دهد که در آن مذاکره ابزاری برای صیانت از عزت و صلح عادلانه است. این پیوستگی راهبردی نشان دهنده آن است که سیره علوی به عنوان یک الگوی فراتاریخی، به خوبی در مدیریت بحران دفاع مقدس بازتولید شده است.

مطابق آنچه پیش از این آمد مطالعه و بهره گیری از سیره علوی می تواند مسیر آینده سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران را در رویارویی با بحران ها و مذاکرات پیچیده روشن تر سازد و باعث افزایش انسجام و وحدت ملی، کاهش آسیب پذیری در برابر

جنگ روانی و تبلیغات دشمن، تقویت مشروعیت تصمیمات حاکمان، پیشگیری از بروز بحران‌های غیرضروری و ایجاد جایگاه مستحکم در مذاکرات بین‌المللی شود. به عبارت دیگر، چنین سیاستی نه تنها از توان دفاعی و حقوق ایران محافظت می‌کند، بلکه قدرت نرم و مشروعیت آن را در سطح جهانی نیز تقویت می‌نماید.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم.

\*\* نهج البلاغه.

ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله. (بی تا). شرح نهج البلاغه. بی جا: دار احیاء الکتب العربیه.

ابن اعثم کوفی. (۱۴۱۱ق). الفتوح (محقق: علی شیری). بیروت: دارالاضواء.

ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۶۳). مقدمه ابن خلدون (مترجم: پروین گنابادی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

ابن صباغ مالکی، علی بن محمد. (۱۴۲۲ق). الفصول المهمه فی معرفه احوال الائمة. قم: دار الحدیث.

امام خمینی، روح الله. (۱۳۵۹/۷/۸). صحیفه نور.

بشیری، سیاوش. (بی تا). قرارداد ۱۹۷۵ الجزایر، ایران و عراق. آلمان فدرال: سازماندهی ملی شاهیران.

بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۴۱۷ق). انساب الاشراف. بیروت: دارالفکر.

پارسادوست، منوچهر. (۱۳۶۷). ریشه‌های تاریخی اختلافات جنگ ایران و عراق. تهران: شرکت سهامی انتشار.

پارسادوست، منوچهر. (۱۳۸۵). ما و عراق از گذشته‌ی دور تا امروز. تهران: شرکت سهامی انتشار.

تقفی کوفی، ابراهیم بن محمد. (۱۳۵۳). الغارات. تهران: انجمن آثار ملی.

حاجی زاده، یدالله. (۱۳۹۲). سیره نظامی امیرالمومنین. قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.

حاجی زاده، یدالله. (۱۴۰۱). جایگاه جنگ در مواجهه با دشمن در سیره نظامی امام علی علیه السلام. جستارهای تاریخ اسلام، ۲(۴)، صص ۱۲۱-۱۴۱.

حموی، یاقوت بن عبدالله. (۱۹۹۵م). معجم البلدان. بیروت: دار صادر.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۰/۱۰/۱۲)، در مراسم صبحگاه نظامی پایگاه منطقه‌ی دوم دریایی نیروی دریایی ارتش در بوشهر.

درودیان، محمد. (۱۳۸۲). پرسش‌های اساسی جنگ: نقد و بررسی جنگ ایران و عراق. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات جنگ.

دینوری، ابوحنیفه. (۱۳۶۸). اخبار الطوال. قم: منشورات الرضی.

دینوری، عبدالله بن مسلم بن قتیبه. (۱۴۱۰ق). الامامه و السیاسة. بیروت: دار الاضواء

ربانی، سیدجعفر. (۱۳۷۸). صعصعة بن صوحان. فرهنگ کوثر، شماره ۳۶.

رفعت، محسن؛ مسعودیان، مصطفی. (۱۳۹۸). رفتارشناسی تحلیلی از رهبری اخلاق‌مدارانه امام علی علیه السلام در جنگ در پرتو آموزه‌های نهج البلاغه (مطالعه موردی: جنگ صفین). پژوهش‌نامه علوی، ۱۰(۱۹)، صص ۹۷-۱۲۳.

رکابیان، رشید؛ صارمی، علی. (۱۳۹۷). بررسی تطبیقی جایگاه دیپلماسی ایران و عراق در طول جنگ تحمیلی. پنجمین همایش ملی پژوهش‌های مدیریت و علوم انسانی در ایران. سادات بیدگلی، سید محمود؛ قیصریان‌فرد، هادی. (۱۳۹۸). تحلیل و ارزیابی پایان جنگ ایران و عراق. گنجینه اسناد، ۲۹(۱۱۵)، صص ۶۸-۹۸.

سیدرضی، محمدبن حسین. (۱۳۹۲). نهج البلاغه (مترجم: محمد دشتی). قم: نشتا.

سیدرضی، محمدبن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه (محقق: صالح). قم: مؤسسه دار الهجرة.

شراب، محمد بن محمدحسن. (۱۴۱۱ق). المعالم الأثرية في السنة و السيرة. بیروت: دارالقلم.

طبری، محمدبن جریر. (۱۳۸۷ق). تاریخ طبری. بیروت: دار الکتب التراث.

عقیلی، محمدبن عمر. (۱۴۰۴ق). الضعفاء الكبير. بیروت: دار الکتب العلمیه.

غضنفری، کامران. (۱۳۹۵). راز قطعنامه. تهران: کیهان.

فیومی، احمدبن محمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير. قم: منشورات دار الرضی.

کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۳۶۲). الکافی. تهران: اسلامیه.

- کوثری، محمدعلی؛ پهلوان، منصور؛ طارمی، حسن. (۱۳۹۵). روش‌شناسی ترتبی رویارویی امام علی علیه السلام با خوارج با تأکید بر نهج البلاغه. پژوهش‌های نهج البلاغه، ۱۵(۵۱)، صص ۸۱-۱۰۲.
- مردانی (گلستانی)، مهدی. (۱۴۰۰). بازپژوهی مفهوم «سیره» در مطالعات شیعه. نشریه عیار پژوهش در علوم انسانی، ۱۰(۲۱)، صص ۸۵-۱۰۲.
- مسعودی، علی بن حسین. (بی تا). التنبیه و الاشراف. قاهره: دارالصاوی.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان. (۱۴۱۳ق). الارشاد. قم: المؤتمر العالمي لالفیه الشیخ المفید.
- مقدسی، مطربن طاهر. (۱۳۷۴). آفرینش و تاریخ (مترجم: محمدرضا شفیعی کدکنی). تهران: آگه.
- مقدمی شهیدانی، سهراب. (۱۴۰۱). روندپژوهی پذیرش قطعنامه ۵۹۸ توسط امام خمینی رحمته الله علیه. دولت‌پژوهی ایران معاصر، ۸(۲)، صص ۱۱-۲۹.
- ملاشاهی زارع، عیسی؛ امین ناجی، محمدهادی؛ میردامادی، سیدمحمد. (۱۳۹۷). صلح‌گرایی امام علی علیه السلام - نقد و بررسی (با تکیه بر نهج البلاغه). پژوهش‌های نهج البلاغه، ۱۷(۵۸)، صص ۱۵۱-۱۷۰.
- منقری، نصر بن مزاحم. (۱۳۶۶). پیکار صفین (مترجم: پرویز اتابکی). تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- منقری، نصر بن مزاحم. (۱۴۰۴ق). وقعة صفین (محقق و مصحح: عبدالسلام محمد هارون). قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- مولایی، عبدالحسین. (۱۳۹۵). تحلیلی بر جنگ صفین. تهران: نشر مشعر.
- نشاط فرشمی، مهدی؛ حاجی ابراهیمی، حامده. (۱۴۰۳). مذاکره. مشهد: دیده بان قلم فرتاک.
- ولایتی، علی اکبر؛ صادقی یکتا، اصغر؛ یزدان‌فام، محمود. (۱۳۸۹). تاریخ سیاسی و نظامی جنگ عراق با ایران. تهران: کتاب مرجع.
- هیثمی، نورالدین علی بن ابی بکر. (۱۴۱۲ق). مجمع الزوائد و منبع الفوائد. بیروت: دارالفکر.
- یعقوبی، ابن واضح. (بی تا). تاریخ یعقوبی. بیروت: دارصادر.

## **Editorial board**

**(Persian Alphabetical Order)**

### **Mohammad Javad Arasta**

Associate professor College of Farabi University of Tehran

### **Ahmad Rahdar**

Assistant professor Baqir al- Olum University

### **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 This Volume**

Ali Akbari Moallem, Mohammad Ali Khademi Kosha,  
Seifollah Sarrami, Mansour Mirahmadi, Najaf Lakzai.



# **Jurisprudence and politics**

**Journal of jurisprudence and politics**

Vol. 6, No. 1, 2025

11

**Islamic Sciences and Culture Academy**

(Research Center for Jurisprudence And Law)

**www.isca.ac.ir**

**Manager in Charge:**

**Najaf Lakzaei**

**Editor in Chief:**

**Seifollah Sarrami**

**Secretary of the Board:**

**Ali Akbari Moallem**

**Translator of Abstracts and References:**

**Mohammad Reza Amouhosseini**

**Arabic Translator**

**Amin Fathi**

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

**ijp.isca.ac.ir**

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

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



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

### فرم اشتراک

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

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

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

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

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

شماره حساب سیببانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی