



فقه و سیاست

سال ششم، شماره دوم، ۱۴۰۴

۱۲

صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لک‌زایی

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

نشانی: پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات.
صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۳۱۱۵۶۸۵۵ / ۳۱۱۵۶۹۰۹ - ۰۲۵ * سامانه نشریه: ijp.isca.ac.ir

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان



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

اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

اسماعیل آقابائی بنی
دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

سیدجواد راثی ورعی
دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

احمد رهدار
دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

سیدکاظم سیدباقری
دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

سیف‌الله صرامی
دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

ابوالقاسم علیدوست
استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

محمدصادق یوسفی مقدم
استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

داوران این شماره

سیدمحمدرضی آصف آگاه، علی اکبری معلم، سیف‌الله صرامی،
حسنعلی علی‌اکبریان، نجف لک‌زایی، منصور میراحمدی.

اهداف انتشار دوفصلنامه الکترونیکی علمی - تخصصی فقه و سیاست

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

دوفصلنامه فقه و سیاست با اهداف زیر منتشر می‌شود:

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

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

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

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

۱۱. کسب مرجعیت علمی در زمینه فقه سیاسی؛

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

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

راهنمای تدوین و نگارش مقالات

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه فقه و سیاست در پذیرش یارد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه فقه و سیاست نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت یابی می‌شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این دو سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه فقه و سیاست از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX یا قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و 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

- طرحی برای مهندسی فتاوی شاذ؛ مدلی برای بهره‌گیری از سرمایه اختلاف آراء در حکمرانی اسلامی ۷
سیداحمد رضی اخلاقی
- نقش قوای سه‌گانه در تحقق قاعده فقهی احترام در قانون کار: ارزیابی نهادی و سیاستی ۳۹
ابوالفضل نوریان - سیف‌الله صرامی
- بازخوانی فقهی - حقوقی تعامل با مخالفان داخلی در نظام حقوقی ایران؛ اصول، چالش‌ها و راهکارها (با
نگاهی به اندیشه و سیره امام خامنه‌ای شهید رحمت‌الله علیه) ۶۷
سعید خدادادی - عبدالله عبدالمطلب - علی رجب‌زاده آلماو
- اصالت دعوت در جهاد اسلامی در رویارویی با نظام کفر از دیدگاه فقه مقارن با نظر به نزول تدریجی آیات ۹۸
مریم علیزاده سیدعلی سیدموسوی
- واکاوی فقهی - حقوقی توقیف اموال محرکین اغتشاشات با تکیه بر نظریه «فقه کلان» ۱۳۶
سیدمرتضی میرزاده اهری
- وظایف حکومت در امور خانواده براساس آیه ۲۱ سوره روم ۱۶۴
علیرضا کبیریان
- الگوی فقهی - سیاسی تعامل با حاکمان جور؛ از مبانی تکلیفی تا ضوابط مصلحت‌محور ۱۸۹
علی فارسی مدان
- فقه‌النظریه: ضرورت، مبانی، حجیت و کارکردهای آن با تأکید بر فقه سیاسی ۲۱۸
عبدالله نظرزاده اوغاز
- ملاکات رجوع به عرف در فقه امامیه با تأکید بر فقه‌سیاسی ۲۳۷
حسن طالبی طادی
- چرخه سلطه؛ واکاوی دیالکتیک استکبار و استضعاف در قرآن و گفتمان مقاومت (با تأکید بر اندیشه
رهبر شهید آیت‌الله العظمی سیدعلی خامنه‌ای) ۲۶۳
سیدسجاد آل سیدغفور
- تحلیل الزامات فقهی ایجاد ساختار جهت شکوفاسازی استعدادهای بالقوه در حکومت اسلامی ۲۹۱
ایمان کاکاوند
- وجوه اختلاف دیدگاه‌های مطلقه و مقیده، در اختیارات ولی فقیه در عصر غیبت ۳۱۴
مرتضی غریبان روزبهانی



A Framework for Engineering Shadh (Rare) Fatwas: A Model for Utilizing the Capital of Divergent Opinions in Islamic Governance*

Seyed Ahmad Razi Akhlaghi 

Level 4 of Islamic Seminary, PhD in Jurisprudence (Fiqh) from Al-Mustafa International
University, Qom, Iran.
akhlaghi@yahoo.com



Abstract

This article examines the foundations of divergent opinions among Shiite jurists. Employing an analytical-deductive approach, it treats this phenomenon not as a flaw, but as a factor for dynamism, intellectual richness, and the flexibility of jurisprudence (Fiqh) in addressing contemporary issues and governmental crises. While emphasizing the unity of the sources of legal deduction (Ijtihad), the present study traces the primary causes of disagreement to varying levels of understanding and interpretation of Sharia texts. It further elucidates the religious authority (Hujjiyyah) of a Mujtahid's opinion for himself and his followers (Muqallids). Finally, by highlighting the role of "Shadh" (rare) fatwas throughout different historical eras, it analyzes the capacity of these opinions to guide the Islamic system out of complex contemporary deadlocks. The central question is: what functions can rare fatwas and the

* **Cite this Article:** Akhlaghi, S. A. R. (2025). A Proposal for Engineering "Shadh" (Rare) Fatwas: A Model for Utilizing the Capital of Divergent Opinions in Islamic Governance. *Jurisprudence and Politics*, 6(2), pp. 7-38. <https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73406.1102>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

▣ **Received:** 2025/02/25 • **Revised:** 2025/05/30 • **Accepted:** 2025/06/23 • **Published online:** 2025/09/29

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



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

فقه
سی

طرحی برای مهندسی فتاوی شاذ: مدلی برای بهره‌گیری از سرمایه اختلاف آراء در حکمرانی اسلامی

divergence of legal opinions serve within the jurisprudential framework and, consequently, within the system of Islamic governance? The key finding of this article is that both the plurality of legal opinions and the emergence of rare (Shadh) views represent a jurisprudential opportunity rather than a threat. Under the framework of the Wilayah system, these can serve as primary resources for generating solutions to overcome governmental crises. "Shadh" fatwas from various historical periods of jurisprudence can function as innovative mechanisms for addressing complex administrative deadlocks in the modern era.

Keywords

Divergence of Jurists' Opinions, Shadh (Rare) Fatwas, Islamic Governance, Flexibility of Jurisprudence.

تصميم فقهي للفتاوى الشاذة؛ نموذج لاستغلال ثروة الاختلاف

في الرأي في الحكم الإسلامي*

السيد أحمد رضي الأخلاقي 

المستوى الرابع في الحوزة العلمية، دكتوراه في الفقه من جامعة المصطفى، قم، إيران.
akhlaqi@yahoo.com



الملخص

يتناول هذا المقال مباني اختلاف آراء الفقهاء الشيعة، وباتجاه تحليبي استنباطي، ينظر إلى هذه الظاهرة ليس كأفة، بل كعامل للديناميكية والثراء العلمي والمرونة الفقهية في مواجهة المستجدات والأزمات الحكومية. يؤكد المقال على وحدة مصادر الاستنباط، ويبحث عن الأسباب الرئيسية للاختلاف في مستويات فهم النصوص الشرعية واستيعابها، ويوضح حجية رأي المجتهد لنفسه ولتقليده. وأخيراً، يسلط الضوء على دور "الفتاوى الشاذة" (النادرة) في مختلف العصور، ويحلل قابليات هذه الآراء في تجاوز النظام الإسلامي للمآزق المعقدة في العصر الحاضر.

السؤال الرئيسي هو: ما هي الوظائف التي يمكن أن تؤديها الفتاوى الشاذة واختلاف الآراء والفتاوى في النظام الفقهي، وبالتالي في نظام الحكم الإسلامي؟

النتيجة الرئيسية لهذا المقال هي أن كثرة الآراء الفقهية من جهة، وصدور الفتاوى والآراء

* الاستشهاد بهذه المقالة: الأخلاقي، السيد أحمد رضي. (۲۰۲۵). تصميم فقهي للفتاوى الشاذة؛ نموذج لاستغلال ثروة الاختلاف في الرأي في الحكم الإسلامي. الفقه والسياسة، ۶(۲)، صص ۷-۳۸.
<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73406.1102>

□ نوع المقال: بحثية؛ الناشر: المعهد العالمي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران

□ تاريخ الإستلام: ۲۰۲۵/۰۲/۲۵ • تاريخ التعديل: ۲۰۲۵/۰۵/۳۰ • تاريخ القبول: ۲۰۲۵/۰۶/۲۳ • تاريخ الإصدار: ۲۰۲۵/۰۹/۲۹

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



الشاذة من جهة أخرى، ليساً تهديداً، بل فرصة فقهية يمكن أن تصبح في ظل النظام الولائي، أحد المصادر الرئيسية لإيجاد الحلول للأزمات الحكومية. و"الفتاوى الشاذة" في مختلف العصور الفقهية من شأنها أن تعمل كحلول مبتكرة لمواجهة المآزق الحكومية المعقدة في العصر الحالي.

الكلمات المفتاحية

اختلاف آراء الفقهاء، الفتاوى الشاذة، الحكم الإسلامي، مرونة الفقه.



طرحی برای مهندسی فتاوی شاذ؛ مدلی برای بهره‌گیری از

سرمایه اختلاف آراء در حکمرانی اسلامی*

سیداحمد رضی اخلاقی  ID

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



چکیده

این مقاله به بررسی مبانی اختلاف آرای فقهای شیعه پرداخته و با رویکردی تحلیلی-استنباطی، این پدیده را نه به‌عنوان یک آسیب، بلکه به‌عنوان عاملی برای پویایی، غنای علمی و انعطاف‌پذیری فقه در رویارویی با مسائل مستحدثه و بحران‌های حکومتی می‌نگرد.

نوشتار حاضر با تأکید بر وحدت منابع استنباط، علل اصلی اختلاف را در سطوح فهم و برداشت از نصوص شرعی جست و جو می‌کند و به تبیین حجیت رأی مجتهد برای خود و مقلدانش می‌پردازد. در نهایت، با پررنگ کردن نقش «فتاوی شاذ» (نادر) در ادوار مختلف، ظرفیت این آراء را برای خروج نظام اسلامی از بن‌بست‌های پیچیده در عصر حاضر تحلیل می‌کند.

پرسش اصلی این است که فتاوی شاذ و اختلاف آراء و فتاوی، چه کارکردهایی در نظام فقهی و به تبع آن، در نظام حکمرانی اسلامی می‌تواند داشته باشد؟

* **استناد به این مقاله:** اخلاقی، سیداحمد رضی. (۱۴۰۴). طرحی برای مهندسی فتاوی شاذ؛ مدلی برای بهره‌گیری از سرمایه اختلاف آراء در حکمرانی اسلامی. فقه و سیاست، ۶(۲)، صص ۷-۳۸.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73406.1102>

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۰۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۱۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۲ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



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

یافته کلیدی این مقاله آن است که کثرت آرای فقهی از سویی و از سمت دیگر، خروج فتاوی و انظار شاذ، نه یک تهدید، بلکه یک فرصت فقهی است که در سایه نظام ولایی، می‌تواند به یکی از اصلی‌ترین منابع ایجاد راهکار برای عبور از بحران‌های حکومتی تبدیل شود. «فتاوی شاذ» در ادوار مختلف فقهی، می‌توانند به‌عنوان راهکارهای نوین در رویارویی با بن‌بست‌های پیچیده حکومتی در عصر حاضر عمل کنند.

کلیدواژه‌ها

اختلاف آرای فقها، فتاوی شاذ، حکمرانی اسلامی، انعطاف‌پذیری فقه.

مقدمه

تاریخ فقه و فقهای امامیه، از متقدم‌هایی چون شیخ طوسی و محقق حلی گرفته تا متأخرهایی چون صاحب جواهر و شیخ انصاری، و معاصرهایی چون آیات عظام و حجج اسلام حکیم و نایینی و خویی و خمینی (اعلی الله مقامهم)، دچار اختلاف فتوا و تکرار رأی هستند. اختلاف نظر، که در موضوعات گوناگون عبادی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ظهور یافته، همواره مورد تأمل و تحقیق اهل علم بوده است.

ادله فقهی که همان مفاد ظهورات کتاب، سنت و حکم عقل است، یک سیستم واحد بود، اما چیزی که باعث اختلاف نظر فقیهان می‌شد، برداشت‌های متفاوت ایشان از ظواهر دلیل بود. حجیت فتوای آنها هم نسبت به خودشان و نهایتاً نسبت به مقلدان ایشان جاری بوده است. اما نکته قابل توجه، این است که ایشان برای فتوای خود، استدلال و مبنای علمی داشته‌اند.

یکی از روش‌های بحث در بررسی فقهی، نگرش به اقوال فقیهان و اصولیین دیگر است. مجتهد و مستنبط معاصر می‌کوشد، تا افزون بر رأیی که به آن رسیده است، آراء و انظار فقیهان دیگر را نیز ببیند و بهرمنند گردد تا به نظر نهایی واصل شود. تتبع فقیهان متأخر، در اقوال فقیهان دیگر، تلاش برای فهم ابعاد و زوایای دیگر حکم و درک مقصود نهایی نظر شارع است.

از آنجا که مستند کلیه فتاوای فقیهان، مفاد کتاب و سنت و سیره عقلایی و شرعی و حکم بتی عقل است، نظر ایشان، نمی‌تواند از دایره فقه خارج باشد. فتوای فقیه، که با مقدمات صحیح، برخاسته و نشأت گرفته از چارچوب نصوص و دلالات و ظهورات شرعی بوده، معتبر بوده و بهر حال، داخل در مجموعه دین است.

فقیه جامع شرایط حاکم در نظام اسلامی می‌تواند در شرایط مختلف و موارد گوناگونی که در سیستم حکومتی او و در روزگار حکومت و پیش‌آمدهای مختلف، اتفاق می‌افتد، از همان آراء و فتاوای فقهی‌ایی که روزگاری، شاذ شمرده می‌شد، بهره برده و خود و مردم تحت ولایت خود را (جامعه اسلامی) را از بن بست‌های پیش‌آمده خارج نماید.

بخش اول: مبانی نظری

۱. دلایل اختلاف نظر فقیهان

اختلاف فتاوی فقها در اعصار مختلف، یک پدیده طبیعی و اجتناب ناپذیر در فرآیند اجتهاد است. این اختلاف، ریشه در عمق و غنای منابع شریعت و پیچیدگی فرآیند استنباط، و نه در تعدد یا تضاد منابع دارد.

قرآن کریم، سنت معصومین علیهم السلام و عقل، سه منبع اجتهاد و ارکان اصیل و انحصاری استنباط حکم شرعی هستند. اما وحدت منابع، به معنای وحدت در خروجی آن نیست. اختلاف، در مقام فهم و برداشت عرفی و عقلایی از این منابع رخ می‌دهد. علل ریشه‌ای اختلاف فتاوی می‌تواند موارد زیر باشد:

- سطح هرمنوتیک (اختلاف فقیهان در برداشت از دلالت‌های نصوص و ظواهر ادله)
- سطح سند شناسی (اختلاف در ارزیابی روایات)
- سطح مبانی اصولی و کلامی (اختلاف در پیش فرض‌های کلان استنباط)
- سطح مصداق شناسی (اختلاف در تشخیص مصادیق خارجی مانند ضرورت و عسر و حرج).
- سطح جهت‌شناسی (دقت در کشف انگیزه معصوم علیه السلام از سخن، عمل و تقریر یک فعل)

۱-۱. اختلاف در فهم دلیل

دلیل، گاهی از حیث دلالت مورد مناقشه قرار می‌گیرد. مثلاً آیا دلالت أدلّه، «ظاهر» است، یا صریح یا اقتضاء دارد؟ عام است یا خاص؟ مطلق است یا مقید؟ بنابراین می‌توان دانست اختلاف در شمول یا عدم شمول آیه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» نسبت به عقود جدید، ناشی از اختلاف در دلالت و شمول این آیه است.

۲-۱. اختلاف در مبانی رجالی

فقیهان در توثیق یا تضعیف راویان، یا در حجیت خبر واحد، یا در شرایط اعتبار

سنت، دیدگاه‌های مختلفی دارند که باعث اختلاف در فتوا می‌شود. مثلاً اختلاف در وثاقت سهل بن زیاد و عمر بن حنظله و یا مرسلات و مرفوعات و یا برشمردن اصحاب اجماع در هر طبقه، موجب می‌شود روایتی، معتبر و یا مردود گردد و در نتیجه حکم مستفاد مختلف شود.

۱-۳. اختلاف در مبانی اصولی

اختلاف نظر در حجیت خبر واحد یا حجیت ظن مطلق، حجیت شهرت فتوایی، قاعده حق الطاعة، منطقه الفراغ و حدود و ثغور آنها موجب شده است تا فتاوی‌ای ایشان نیز مختلف باشد. مبانی و مبادی نظری فقیه برای استنباط، نقشه راه فقیه هستند و طبیعی است که با تغییر جهت نقشه، مقصد و مقصود نهایی نیز متفاوت شود.

۱-۴. اختلاف در تطبیق مصداق خارجی

از سویی گاهی فقها در اصل حکم شرعی اختلافی ندارند، اما در تطبیق آن بر مصداق خارجی متفاوت عمل می‌کنند. برای مثال، فقیهان در حرمت استماع موسیقی غنایی تردید نموده‌اند. اما ممکن است برخی از فقیهان، ساز و آوازی که ساخته و پرداخته می‌شود را، منطبق بر غنای محرم ندانند و بالطبع ساختن و استماع و اکتساب از طریق آن را حلال بدانند. همچنین تشخیص «ضرر»، «ضرورت» یا «عسر و حرج»، می‌تواند در نزد فقها، متفاوت باشد.

۲. حجیت فتوی

هر مجتهدی که با مقدمات صحیح و بر پایه استدلال فقهی به فتوایی برسد، آن حکم شرعی خاص برای وی «حجت؛ منجز و معدّر» است (مظفر، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۷۸). مجتهد با تکیه بر ادله معتبر شرعی، وظیفه خود را انجام داده و عمل به آن فتوای خاص، برای او و مقلدینش مجزی و کافی است. به عبارت دیگر، مجتهد در مقام استنباط، در پی کشف نظر شارع است و اگر با ادله معتبر به نتیجه‌ای رسید، حتی اگر مخالف با نظر اکثریت

باشد، عمل به آن بر او واجب است. این موضوع «وحدت در هدف»، در عین «کثرت در مسیر» (روش‌های استنباط) را نشان می‌دهد.

امام باقر علیه السلام به ابان بن تغلب فرموده‌اند: «اجلس في مسجد المدينة و أفق الناس فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك» (نجاشی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۰)؛ در مسجد مدینه بنشین و برای مردم فتوا بده (حقوق دینیشان را بیان کن)، زیرا من دوست دارم در میان شیعیانم، کسی مانند تو دیده شود.

تعبیر به «مثلک»، (مانند تو)؛ اشاره به شخصیت علمی، تقوایی و شایستگی‌های ابان بن تغلب دارد؛ بنابراین امام نه تنها به حضور او، بلکه به کیفیت حضور او به‌عنوان یک عالم شایسته تأکید می‌کنند.

این روایت اشاره به نکات مهمی دارد: اولاً اینکه امام معصوم، شخصاً به ابان دستور می‌دهد در مسجد مدینه بنشیند و برای مردم فتوا دهد، نشان‌دهنده مقام بالای علمی ابان است. ثانیاً امام تصریح می‌کنند که دوست دارند در میان شیعیان افرادی مانند ابان دیده شوند. این بخش، الگویی از شیعه ایده‌آل را نشان می‌دهد.

امام با این دستور، به شیعیان می‌آموزند که تنها فراگیری علم کافی نیست، بلکه باید آن را در جامعه نشر داد و به پرسش‌های مردم پاسخ گفت.

در روایت علی بن مسیب همدانی آمده است: «قُلْتُ لِلرَّضَا شَقَّتِي بَعِيدَةٌ وَ كُنْتُ أَصْلُ إِلَيْكَ فِي كُلِّ وَقْتٍ فَمَنْ أَحَدُ مَعَالِمِ دِينِي قَالَ مِنْ زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ الْقُمِّيِّ، الْمَأْمُونِ عَلَيَّ الدِّينِ وَ الدُّنْيَا» (حر عاملی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۱۴۶)؛ به امام رضا علیه السلام گفتم: «منطقه من دور است و در هر زمانی نمی‌توانم به نزد شما برسم. پس معارف دینی‌ام را از چه کسی بگیرم؟» فرمود: «از زکریا بن آدم قُمی؛ شخص امینی که در دین و دنیا مورد اعتماد است».

این حدیث به یکی از اصلی‌ترین سؤالات شیعیان در دوران ائمه علیهم السلام و بویژه در عصر غیبت می‌پردازد و آن اینکه، در زمان دسترسی نداشتن به امام معصوم، به چه کسی و با چه ویژگی‌هایی مراجعه کنیم؟ پاسخ این است که باید به فقیهی مراجعه کرد که امین دین و دنیای مردم باشد.

امام رضا علیه السلام در معرفی زکریا بن آدم، مهمترین معیار را امانتداری و اعتماد ذکر

می‌کنند: «المأمون علی الدین و الدنیا»؛ این عبارت نشان می‌دهد عالم دینی باید هم در امور دینی (فتوا، آموزش احکام) و هم در امور دنیوی (مدیریت، قضاوت، حل اختلاف) مورد اطمینان باشد. یعنی تقوا و امانتداری او باید در تمام شئون زندگی مشهود باشد.

امام رضا علیه السلام، به‌طور رسمی به یکی از شاگردان و عالمان برجسته، هویت و مشروعیت دینی می‌بخشد و او را به‌عنوان شخص عالم و آگاه و مورد اعتماد برای دریافت معارف اسلامی به مردم معرفی می‌کند.

این دو حدیث و احادیث مشابه، پایه‌ریزی نظریه «نیابت عامه فقیهان» در عصر غیبت است. امام باقر و امام رضا علیهما السلام با این اقدام و پی‌ریزی نقشه راه، نشان می‌دهند که در زمان عدم دسترسی مستقیم به معصوم، باید به عالمان دارای شرایط (عدالت، اعتماد و علم) مراجعه کرد. همچنین سند مهمی بر لزوم رجوع به فقهای وارسته و مورد اعتماد در زمان غیبت امام معصوم است و معیار اصلی را افزون بر علم، اعتماد و امانتداری در تمام ابعاد زندگی می‌داند. این فرمایشات نشان می‌دهد که فتوای فقیه عادل، حجت بوده و تبعیت از آن واجب است. زیرا در صورت عدم حجیت، ارجاع به فقیه، لغو خواهد بود.

۳. بررسی و تتبع اقوال

تبع علمی به مثابه ابزار تکامل استنباط است. مجتهد هرگز خود را از آراء فقهای پیشین بی‌نیاز نمی‌بیند. زیرا «تبع در اقوال»، روشی علمی برای رسیدن به نظری استوار و همه‌جانبه است. این فرآیند چند فایده عمده دارد:

- کشف زوایای پنهان مسئله؛ هر فقیهی با ذهنیت و روش خاص خود به نصوص می‌نگرد. مطالعه این آراء، ابعاد و دلالت‌های جدیدی از نص را برای مجتهد معاصر آشکار می‌سازد که شاید به تنهایی به آن نمی‌انديشید.
- پرهیز از اشتباهات پیشین؛ آگاهی از استدلال‌ها و نقدهای وارد شده بر آراء گذشته، مجتهد را از تکرار خطاهای روشی یا استدلالی باز می‌دارد. البته گاهی هم اشتباه برداشت مجتهدی، مجتهد دیگر را به اشتباه می‌اندازد. به خصوص که

مجتهد اول از مجتهدان طراز اول باشد. امام علی علیه السلام می فرماید: «من استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطاء» (نهج البلاغه، حکمت ۱۷۳)؛ آن کس که از افکار و آراء گوناگون، استقبال کند، صحیح را از خطا خوب شناسد.

• تقویت قدرت استنباط؛ رویارویی فعال با استدلال‌های مختلف، قدرت تحلیل و نقد مجتهد را افزایش داده و او را در رسیدن به نظر نهایی یاری می‌رساند. تتبع در اقوال به عنوان یک روش علمی برتر شناخته شده است. مطالعه آراء فقهای پیشین، تنها یک کار تاریخی نیست، بلکه یک روش ضروری، برای تکامل و تعمیق استنباط مجتهد معاصر است. این فرآیند، موجب کشف زوایای پنهان مسئله، جلوگیری از خطاهای تکراری و تقویت قدرت تحلیل می‌شود.

۴. فتاوی‌اشاذ

به فتاوی مخالف فتوای مشهور، قول شاذ و فتوای شاذ می‌گویند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۴۱۷)، و مراد از «حدیث شاذ» اصطلاحی در علم درایه و از اقسام خبر واحد است؛ به این معنی که حدیث نقل شده از طریق راویان موثق است، اما مخالف روایت مشهور می‌باشد (نصیری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۶)، و نیز میرزای قمی آورده‌اند: «و هو ما رواه الثقه مخالفاً لما رواه الاكثر» (میرزای قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۸۶).

روایتی که ابن ابی جمهور احسایی از علامه حلی به صورت مرفوعه، از زراره نقل کرده است، به معنای ترک و رفض کلی موارد شاذ نیست. در این روایت آمده است: «سألت أبا جعفر علیه السلام فقلت له: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال: يا زرارة! خذ بما اشتهر بين اصحابك و دَع الشاذ النادر» (أحسائي، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۳۳)؛ «به امام باقر علیه السلام عرض کردم: فدایت شوم! از جانب شما دو خبر متعارض به ما می‌رسد، به کدام یک عمل کنیم؟ حضرت فرمود: ای زراره! به آن روایتی عمل کن که بین اصحاب و یاران تو (شیعیان)، مشهور می‌باشد و روایت شاذ و نادر را کنار بگذار»

ابن ابی جمهور که خود از علمای قرن نهم است، این حدیث را بدون سند از علامه

حلی که از عالمان قرن هشتم است (یعنی با یکصد سال فاصله)، نقل کرده و متن حدیث و سند علامه به زراره که او از اصحاب امام باقر و صادق علیهما السلام در قرن دوم است، (حدود پانصد سال فاصله)، هم مفقود است. عدم ذکر این حدیث در وسائل الشیعه نیز موید عدم اعتماد به این حدیث است. اما در مقابل، علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۴۵) و حاجی نوری، (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۷، ص ۳۰۳)، به دلیل نقل این روایت، اجمالا راوی و کتاب ابن ابی جمهور را معتبر می‌دانند. از سوی دیگر بنا بر کلام شیخ انصاری نهایت استفاده‌ای که می‌توان از این روایت نمود، استدلال برای شهرت فتوایی است (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، صص ۲۳۴-۲۳۵).

آنچه در این قسمت از بحث باید گفت، این است که مفهوم شاذ، می‌تواند به دو صورت تفسیر شود:

- شاذ در زمان غلبه فقه اهل سنت و انزوای فقه اهل بیت علیهم السلام
- شاذ در زمان‌های متأخر و قرن‌ها فاصله تا امام معصوم علیه السلام.

دلالت روایت بر فرض تمامیت، ناظر به دوره اول است. یعنی در زمانی که تعدد مذاهب و فتاوی فقه سنی در بین مردم غالب و رایج است و تعداد فقیهان شیعه و یاران اهل بیت در اقلیت هستند، از فتوایی که در بین شیعه رایج نیست و شهرت ندارد، پیروی نکن. چون تعداد فقه اصحاب در هر منطقه‌ای اندک است و مثلاً اگر دیدی از بین پنج نفر فقیه، چهار نفر فتوایی می‌دهند و یک نفر مطلب دیگری می‌گوید، تو کلام آن چهار نفر را بگیر و گفتار آن یک نفر تنها ارا را کن.

ولی شاذ در مورد دوم، معلول غیبت امام و عدم دسترسی و عوامل تاریخی و محیطی و سیاسی و اجتماعی است. به این معنی که دوران خفقان بنی امیه و بنی العباس سپری شده و شیعه پس از سال‌ها و قرن‌ها، در گشایش واقع شده باشد و کتابهای حدیثی و میراث مکتوب شیعه، پس از دوران‌های مختلف، دچار مشکلات و ابهامات و فراز و نشیب علمی شده است و کشف قول معصوم یا غیر ممکن و یا به شدت سخت است. باید توجه داشت، در چنین شرایط و احوالی، اگر فقیهی در تتبع و استفراغ وسع خود به نظری برسد، در شرایط عدم دسترسی به معصوم بوده و دلیل «دع الشاذ النادر» شامل آن

نخواهد شد. چون مفهوم و مراد از موضوع شهرتی که مد نظر امام بوده است، با شهرتی که در اعصار متأخر به وجود آمده است، مختلف بوده و در مورد آن محقق نمی‌باشد. باید توجه داشت که محلّ و مصبّ عبارت «دع الشاذّ النادر» نمی‌تواند به عنوان «تعلیل» تلقی شود. زیرا در علم منطق و نیز در علم اصول فقه، علت، چیزی است که وجودش موجب وجود معلول و عدمش موجب عدم معلول شود. اما در این روایت، «دَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ» خودش جزئی از حکم است، نه علت برای چیز دیگر. امام در واقع یک دستور مرکب از دو جزء داده‌اند که عبارت است از:

- «حُدِّ بِمَا اسْتَهْرَجَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ» بگیر آنچه را که میان یاران ما مشهور است.
- «دَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ» رها کن شاذ و نادر را.

این دو جزء مکمل یکدیگر بوده و رابطه علی و معلولی ندارند؛ بنابراین آنچه در این روایت، «مأمورٌ به» است أخذ به «مشتهر بین الاصحاب» و ترک شاذ است. در حقیقت یک دستور واحد با دو بخش:

۱. فعل (أخذ به مشهور)

۲. ترک (دع الشاذ).

بنابراین «دَعِ الشَّاذَّ» علت برای «أخذ مطلب مشهور» نیست، بلکه هر دو بخش یک توصیه کلی برای حل تعارض هستند. اگر امام می‌فرمودند: «خذ بما اشتهر بین الاصحاب لأن الشاذّ ضعیفٌ»؛ (به مشهور عمل کن زیرا شاذ ضعیف است)، در این صورت، برداشت علت و تعلیل موجه می‌نمود، اما در روایت موجود، چنین ساختاری وجود ندارد. به هر حال، نمی‌توان به طور کلی و جمعی، کلیه روایات و فتاوی مخالف مشهور را نادرست و متروک و خلاف دانست؛ زیرا ممکن است چنین مواردی محاملی داشته باشد که از طریق مقدمات صحیح و معتبر به نتیجه‌ای رسیده باشند.

ممکن است گفته شود که وجه تعلیل در نفس تعبیر نهفته است؛ به این معنی که علت کنار گذاشتن روایت شاذ نادر، همان جنبه ندرت و شذوذ آن است. چون شاذ است پس آن را کنار بگذار. اما چنین برداشتی، بیشتر شبیه نگاه عوامانه است. زیرا: دور باطل استدلالی است. اگر بگوییم: «این روایت را رها کن، چون نادر است»،

سپس پرسیده شود: «چرا نادر است؟» و پاسخ دهیم: «چون مشهور نیست»، در این صورت، استدلال به «دور» می‌انجامد. به عبارت دیگر، روایت را به دلیل نادر بودن رد می‌کنیم، و نادر بودنش را به دلیل رد شدن توسط دیگران اثبات می‌کنیم. این دور باطل، فاقد ارزش منطقی است.

مضافاً به اینکه باید میان «علت» و «علامت» تفاوت قایل شویم. «نادر بودن» ممکن است علامتی برای احتمال ضعف باشد، اما علت واقعی برای رد روایت نیست. علت واقعی باید مواردی مانند: تعارض با نص قطعی، ضعف سندی، یا مخالفت با عقل باشد؛ بنابراین «شاذ و نادر بودن» به تنهایی نمی‌تواند علت منطقی و اصولی برای کنار گذاشتن یک روایت باشد.

بخش دوم، کیفیت بهره‌مندی فقیه حاکم از فتاوی‌اشاذ

در حکمرانی اسلامی آنچه مهم است، حفظ نظام اسلامی در چارچوب قواعد شریعت و فقهات و عقلانیت است. در نظام ولایت فقیه، «فتوای معیار» مبنای تصمیم‌گیری‌های کلان نظام و قوانین کشور قرار می‌گیرد. فتوای معیار در سطح کلان و کیان نظام اسلامی، فتوای ولی فقیه و حکم حکومتی و نظر مجمع تشخیص مصلحت نظام است (قانون اساسی، اصل ۱۱۰). اما فتوای معیار در سطح قانون‌گذاری، لوایح و طرح‌های دولت و مجلس است که در صورت عدم مخالفت با حکم قطعی اسلام توسط شورای نگهبان تأیید می‌شود. (قانون اساسی، اصل ۴).

فتوای معیار در نظام اسلامی چیست؟ پنج احتمال شمرده شده است:

۱. فتوای ولی فقیه حاکم؛
 ۲. فتوای مشهور؛
 ۳. فتوای فقهای شورای نگهبان؛
 ۴. فتوای فقیه أعلم؛
 ۵. فتوای حاجت و ضرورت و مصلحت (کارآمد).
- احتمال اول در فتوای معیار: اطلاق ادله ولایت فقیه دلالت می‌کند که همان‌طور که اداره حکومت بر فقیه جامع شرایط سپرده شده است، تمام لوازم حکومت نیز به او

سپرده شده است و یکی از این لوازم وضع قانون است. و معنا ندارد کسی حاکم باشد و نتواند وضع قانون کند. ولی فقیه می تواند براساس آنچه که اصلح به حال امت اسلامی است قوانین را تدوین کند اعم از اینکه اصلح مطابق با فتوای خود باشد یا نباشد.

احتمال دوم این است که معیار، فتوای مشهور فقها باشد و فتوای مشهور الزاماً شهرت فتوایی در علم اصول نیست بلکه به معنای مشهور و مقبول بودن فتوایی در میان فقهای شیعه است. چون شهرت، پشت سر این فتوا است پس می تواند اطمینان بیشتری نسبت به صحت آن فتوا ایجاد کند و مرحوم نائینی در تنبیه المله و تنزیه الامه در پذیرش رأی اکثریت به بیان «اکثریت عندالدوران از اقوی مرجحات نوعیه است» تمسک کرده است.

احتمال سوم فتوای معیار فتوای اجتهادی فقهای است که بر تدوین و تصویب قانون نظارت می کنند. این فقها افرادی هستند که با نیازهای زمان، موازین حقوقی و فتوای فقها آشنا هستند و می توانند کارآمدترین قانون را استخراج کنند.

احتمال چهارم این است که فتوای معیار، فتوای فقیه اعلم باشد و دلیل فقهی این احتمال، وجوب رجوع به فقیه اعلم است. در زمان حاضر نمی توان فقهی پیدا کنیم که در تمام یا اکثر مسائل اعلم باشد، فتوای فقیه اعلم همواره کارآمدترین فتوا نیست احتمال پنجم، «کارآمدترین فتوا»، فتوای معیار است. ریشه این نظریه به شهید صدر در کتاب اقتصادنا بر می شود. در این احتمال فتوایی معیار است که سه ویژگی داشته باشد:

- فتوایی که شاذ نباشد؛
 - با سایر فتاوی یک مجموعه هماهنگ را تشکیل دهد؛
 - پاسخ گوی نیازهای زمان و حکومت اسلامی باشد.
- درباره احتمال پنجم، باید دانست که لازمه اعطای ولایت از سوی ائمه علیهم السلام به فقیه جامع الشرایط این نیست که ائمه گفته باشند که «ما فتاوی تو را معتبر می شماریم و باید صرفاً فتوای خود را معیار قرار دهی» غرض ائمه از اعطای ولایت بر فقیه حفظ مصالح مسلمین در چهارچوب رعایت موازین اسلامی است و در اینجا با معیار قرار دادن فتوای

شخص ولی فقیه نقض غرض لازم می آید و باید مصالح را مطابق راهکارهای عقلایی تأمین کرد و یکی از راهکارها این است که فقیه با صاحب نظران مشورت کند و رأیی که براساس موازن عقلایی اصلح است معیار باشد؛ چه مطابق با رأی ولی فقیه باشد یا نباشد.

ولی فقیه باید مجموعه‌ای از فقها را به‌عنوان شورای فقهی قرار دهد و فقهای شورا فتوای شخص خود را معیار قرار ندهند و کارآمدترین فتوا مبنا باشد (ارسطا، ۱۳۹۳).

در نظام اسلامی که بر پایه فقه و ولایت فقیه استوار است، «فقیه حاکم» در رویارویی با مسائل و بحران‌های پیچیده جامعه، تنها به یک رأی فقهی مقید نیست. گنجینه عظیم فتاوی فقهی، از مشهور تا شاذ، در اختیار اوست تا بنا به مصلحت نظام اسلامی و شرایط خاص زمانی و مکانی، از میان آنها دست به انتخاب بزند؛ بنابراین تمسک به فتاوی شاذ و نادر، راهکاری برای عبور از بن‌بست‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی و اقتصادی است.

دلیل این مبنا در سه قسمت تقریر و تقریب می‌شود:

- در آیه شریفه می‌فرماید: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج، ۷۸)، که فقیهان از آن قاعده نفی عسر و حرج را استفاده کرده‌اند. چنانچه نظام اسلامی در بن‌بست‌های سیاسی اقتصادی متوقف شود. فتوای شاذ در شرایط اضطرار یا ضرورت، به‌عنوان راهکاری مشروع برای رفع حرج و ضرر قابل استفاده است.
- براساس مقبوله عمر بن حنظله (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۶۷-۶۸) و توقیع شریف (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، صص ۴۸۳-۴۸۵) و نیز دلالت اقتضاء (آخوند خراسانی، ۱۳۸۱، ج ۲، صص ۹۴-۹۵) (واجب بودن بیان احکام و واجب بودن قضاوت در میان مردم، مقتضی وجوب اقامه حکومت و حکمرانی فقیه است و در غیر آن صورت، وجوب إفتاء و قضاوت، لغو خواهد بود)، بر این اساس، ولی فقیه براساس مصلحت نظام، اگر به فتوای شاذ که مصلحت‌آمیزتر باشد، أخذ و عمل می‌نماید، چنین اقدامی نه تنها جایز، بلکه لازم خواهد بود.
- از سوی دیگر، «عقل» نظامی را که ناتوان از حل بحران‌ها باشد، محکوم به نقص

و ناتوانی می‌کند. بنابراین، عقل حکم می‌کند که حاکم اسلامی باید از تمام ابزارهای مشروع برای حفظ نظام استفاده کند و اگر فتوای مشهور موجب تعطیلی بخشی از نظام یا ایجاد بحران شود، و فتوای شاذ راه گشا باشد، عقلاً فتوای شاذ ترجیح دارد.

بنیاد این مبنا بر این اساس است که فقیه حاکم، چون مسئول حل و رفع بن‌بست‌های نظام است و گاهی تنها راه حل بن‌بست، استفاده و استعمال فتوای شاذ است، ناگزیر است تا به آن عمل نماید.

به‌عنوان مثال، در عرصه اقتصاد، در شرایط تحریم و فشار اقتصادی، فقیه حاکم برای رفع مضیقه از مردم، به فتوای شاذی که یک معامله خاص را در شرایط «عسر و حرج» جایز می‌داند، عمل کند، حتی اگر آن فتوا، مشهور نباشد. مثلاً بیع و قرض ربوی با کفار ذمی داخل و خارج کشور را توسعه دهد. شهید صدر در نظریه خود در مکتب اقتصادی در مواردی از رأی شاذ بهره گرفته و نظریه خود را به پیش برده است (مبلغی، ۱۳۹۸، صص ۱۳۸-۱۳۹).

و یا در عرصه قضاوت، برای احقاق حق مظلوم یا دفع شرّ فاسد، از قول فقهی کمتر شناخته شده مانند سندیت پیامک و صوت ارسال شده در فضای مجازی و دوربین‌های مدار بسته که امکان اثبات جرایم و حقوق را فراهم می‌کند، استفاده نماید و یا قضاوت زن را جایز بداند.

در سیاست خارجی، در مقام صلح یا ترک مخاصمه و یا جنگ و جهاد، به ادله‌ای مانند تمسک به اصل اولی در روابط بین‌الملل که صلح آمیز بودن رفتار حکومت‌هاست به آیه «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا» (انفال، ۶۱) تمسک کند و اگر مورد ظلم و تجاوز قرار گرفت، به عام قرآنی «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا» (حج، ۳۹) تمسک نماید و اگر چنانچه مصلحت حکومت و نظام اسلامی را در صلح پایدار تشخیص داد، به رفتار رسول خدا ﷺ در صلح حدیبیه که نمونه بارز مصلحت‌اندیشی حتی با وجود قدرت نظامی است، بیاندیشد.

قواعدی همچون قاعده نفی سبیل «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»

(نساء، ۱۴۱) (هرگونه قرارداد یا صلحی که موجب سلطه کفار بر مسلمین شود، باطل است) و لا ضرر (لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ) (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۵، صص ۴۲۷-۴۲۹)، صلح یا جنگی که بر جامعه مسلمین، ضرر وارد سازد، جایز نیست. و لزوم وجوب وفای به عهد در کلیه قراردادهای فردی و اجتماعی و داخلی و بین المللی «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» (اسراء، ۳۴) می تواند مستمسک فقیه حاکم در سیاست خارجی قرار بگیرد.

اگر فقیه حاکم، برای حفظ نظام اسلامی، تشخیص دهد که صلح با دولت متخاصم می تواند مفید بوده و اصل و اساس و کیان دین و مذهب و شریعت را حفظ می کند، آن صلح تحمیلی را پذیرفته و به سیره و رفتار امام حسن مجتبی علیه السلام تمسک می کند. و از سوی دیگر چنانچه شرایط به نحوی رقم بخورد که حفظ کیان اسلام به قتال و شهادت باشد، به سیره و رفتار امام حسین علیه السلام عمل می کند. مبنای فقهی آن نیز ادله وجوب امر به معروف و نهی از منکر در سطح کلان خواهد بود؛ بنابراین حاکم اسلامی برای تصمیم گیری درباره جنگ و صلح در سطح بین المللی و سیاست خارجی، از یک شبکه به هم پیوسته از ادله قرآن و سنت و قواعد فقهی بهرمنند خواهد بود. این اقدام، نه خروج از دایره فقه، بلکه عین التزام به آن است؛ زیرا تمامی این فتاوا، برخاسته و ناشی از نصوص و دلالات و ظهورات شرعی، هستند و در چارچوب کلان دین قرار دارند.

فقیه حاکم با در اختیار داشتن چنین امکانات نظری فقهی ای، و با تکیه بر اختیارات حاکمیتی خود می تواند حکم «اولیه» را به خاطر یک «عنوان ثانوی» (مانند ضرورت نظام، عسر و حرج عمومی، حفظ بیضه الاسلام کنار بزند و به حکم ثانوی، یا حتی به یکی از آراء فقهی معتبر اما غیر مشهور، عمل نماید.

فقیه حاکم می تواند از ظرفیت فتاواي شاذ، به شکل خلاقانه ای برای حکمرانی بهره برد. در نگاه سنتی، فتواي شاذ از نظر اکثریت فقها، فاقد اعتبار و متروک است. اما در نگاه حاضر، این تعریف تعدیل می شود. رأی شاذ، گرچه نادر است ولی دارای پشتوانه استدلالی است که در یک برهه تاریخی، مورد اقبال جامعه فقاهتی قرار نگرفته است. تمسک به استدلال فتاواي شاذ، راهی فرعی در شبکه به هم پیچیده فقه است که در

شرایط عادی مسدود به نظر می‌رسد، اما در رویارویی با بن بست می‌تواند به‌عنوان یک مسیر جایگزین، گشوده شود.

در این مجال ممکن است این پرسش مطرح شود که رابطه و نسبت میان حکم ثانوی و فتوای شاذ، در شرایطی که نظام اسلامی در تنگنا و عسر و حرج واقع شده است، چیست؟ سه شکل، متصور است:

- فتوای شاذ بر حکم ثانوی مقدم است؛
- حکم ثانوی همان فتوای شاذ است؛
- فقیه حاکم برای حلّ مشکلات، بین أخذ به فتوای شاذ و حکم ثانوی، مخیر است. باید توجه داشت، لفظ حکم در حکم ثانوی همان بیان موقعیت شرعی شیئی است. مانند حلیت اکل میتة در شرایط اضطرار مکلف. اما حکم، در مسائل حکمرانی و حکومت و ولایت، به معنی فرمان و دستور اجراء است. با این تفسیر، حکم ثانوی (حلیت اکل میتة) فتوا تلقی می‌شود. اما حکم ثانوی در نظام حکمرانی فقیه، از نظر مبادی و مقاصد و ثمرات، در مقابل فتوا قرار می‌گیرد. به این ترتیب، پس از مراجعه فقیه به منابع استنباط و صدور فتوا، (بدون در نظر داشتن حالات و اوصاف مکلف از حیث اضطرار و ضرورت و عسر و حرج)، آنچه او استنباط کرده است، همان حکم اولی موضوع فقهی است. گرچه با آراء مشهور فقیهان مخالف بوده و شاذ تلقی شود؛ بنابراین فتوای شاذ نمی‌تواند با حکم ثانوی عینیت داشته باشد.

ثانیا؛ فتوای شاذ از جنس کشف حکم الله و بیان آن است و حکم، از جنس فرمان و امر به اجراء و انجام یک عمل، در سطح اجتماع است و این دو نمی‌توانند در ماهیت و مفهوم، واحد تلقی گردند.

بنابراین به دلیل تقدم و اولویت احکام اولیه بر احکام ثانویه، فقیه حاکم، گرچه در شرایط عسر و حرج قرار گرفته است و آنجا محلّ و مصبّ احکام ثانوی است، اما با وجود فتوای شاذ در خصوص آن موضوع، چرا باید به سراغ حکم ثانوی برود؟ این مطلب، همان جنبه ترجیح فتوا بر حکم ثانوی است.

فقیه حاکم با اشراف و نظارتی که بر ادله دارد، برای حلّ موضوع چالشی جامعه، به

دلیل تقدم حکم اولی بر ثانوی، ابتدا به سراغ فتاوی شاذ می‌رود و چنانچه فقیهی در خصوص آن مورد فتوایی نداشت تا مستمسک قرار بگیرد، برای حل آن موضوع چالشی، حکم ثانوی را ابراز می‌کند. در اینصورت فقیه حاکم، میان اخذ به فتوای شاذ و حکم ثانوی مخیر نیست. بلکه به لحاظ ترتب و اقدامات پلکانی و افضل ثم الافضل، با مهارتی که دارد، بن بست به وجود آمده را می‌گشاید.

باید متذکر شد که فقیه حاکم در این فرض، از مفتی فتوای شاذ تقلید نمی‌کند، بلکه این مطلب، همان بررسی فتاوی و تتبع اقوال قدماء و متأخرین و معاصرین و بهره‌گیری از سرمایه دانش و تعمق آنان است.

راهکارهای فقهی برای بهره‌برداری فقیه حاکم از فتاوی شاذ از طریق مکانیسم‌های زیر:

(۱) فقه جواهری با نگاه حکمرانی

فقیه حاکم، با تکیه بر مسئولیت حکمرانی خود، تنها در پی کشف حکم شخصی نیست، بلکه در پی کشف مصلحت عامه برای اداره جامعه است؛ بنابراین، هنگام رویارویی با یک بن بست، به جای اتکاء به یک رأی واحد، به همه ادله و آراء موجود در تاریخ فقه، از جمله آراء شاذ، نظر می‌اندازد. او می‌کوشد با جمع بین ادله و سنجش قوت استدلالی هر یک در شرایط کنونی، رأی را برگزیند که بیشترین هماهنگی را با مقاصد الشریعه و مصالح نظام اسلامی دارد. در این فرآیند، یک فتوای شاذ با استدلال قوی می‌تواند در ترازوی سنجش، وزن بیشتری نسبت به یک فتوای مشهور اما ناکارآمد در شرایط بحران پیدا کند.

آنچه به عنوان استدلال احتمال پنجم در فتوای معیار مطرح شد، می‌تواند به قوت فتوای شاذ قرار بگیرد (فتوایی که با سایر فتاوی یک مجموعه هماهنگ را تشکیل داده و پاسخ‌گوی نیازهای زمان و حکومت اسلامی باشد).

(۲) تقدم مصلحت و دفع مفسدت، در ساحت حکومت

بسیاری از فتاوی شاذ، بر مصالحی تأکید دارند که در شرایط عادی، تحت الشعاع

احتیاطات فقهی قرار می‌گیرند. اما فقیه حاکم براساس قاعده لزوم دفع ضرر از نظام اسلامی و حفظ مصلحت عمومی، می‌تواند در مقام اجرا، به آن فتوای شاذ تمایل پیدا کند.

۳) اعمال ولایت در انتخاب بین آراء مجتهدین

فقیه حاکم، به‌عنوان ولیّ امر، این حق و امکان را دارد که در مواردی که چندین رأی فقهی معتبر (اعم از مشهور و شاذ) وجود دارد، یک رأی را به‌عنوان حکم حکومتی، برگزیند و آن را لازم‌الاجرا کند. این انتخاب، نه براساس ترجیح شخصی، بلکه براساس سنجش مصلحت نظام و با استفاده از عقلانیت جمعی (مثلاً در قالب مجمع تشخیص مصلحت نظام که کارکرد فقهی-کارشناسی دارد) انجام می‌شود. بنابراین، فتوای شاذ به یک گزینه در دسترس، برای ولی فقیه تبدیل می‌شود که در شرایط خاص، می‌تواند مبنای یک حکم حکومتی واحد برای کل سیستم قرار گیرد.

۴) توسعه سیره عقلانیه در حکمرانی اسلامی

برخی فتاوی شاذ، ممکن است با سیره عقلا هم‌هانگی بیشتری داشته باشند. به‌عنوان مثال: فروش سلاح به کفار، یکی از موضوعاتی است که فقیهان، در مباحث مکاسب محرمة به آن پرداخته‌اند. مهمترین آنها عبارت است از:

- حرمت فروش سلاح به کفار در حال جنگ و صلح مطلقاً (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۳۵؛ سبزواری، ۱۴۱۱ق، مهذب الاحکام، ج ۱۶، ص ۷۱).
- حرمت فروش سلاح به کفار در حال جنگ و جواز فروش در حال صلح (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۴۹).
- این امر، مسئله‌ای سیاسی است و تابع رأی دولت و حکومت اسلامی است (امام خمینی، مکاسب، ج ۱، ص ۱۵۲).

از سویی، سیره عقلا حتی در زمان جنگ، این است که گاهی منافع ملی تا پایان جنگ، ایجاب می‌کند که روابط اقتصادی حتی خرید و فروش سلاح، با دشمن برقرار

شود. مثلاً، خرید دارو برای اسرا یا حتی غیرنظامیان. مبادله کالاهای ضروری در مرزها برای جلوگیری از قحطی. انجام معاملات غیرمستقیم برای تأمین منابع داخلی که به خط مقدم جنگ مربوط نمی‌شود و نیز خرید و فروش سلاح برای تأمین سایر نیازهای اقتصادی. فقیه حاکم می‌تواند به آن فتوای شاذی که معاملات با کفار را حتی در شرایط جنگ جایز می‌داند استناد کند. زیرا چنان حکمی با سیره عقلا در سطح بین‌الملل هماهنگ تر است.

۴-۱. نمونه‌های عینی، محسوس و به‌روز از فتاوی‌ی شاذ

بنا بر فرض، اگر در حوزه اقتصاد و معاملات بین‌المللی، نظام اسلامی در شرایط تحریم شدید قرار گرفت و انجام معاملات بین‌المللی با استفاده از روش‌های متعارف (مانند سیستم بانکی بین‌المللی) غیرممکن یا پرهزینه شد، این امر می‌تواند منجر به قحطی دارو یا کالاهای اساسی شود.

در این شرایط فقیه حاکم می‌تواند به فتوای شاذ برخی از فقیهان استناد کند که تحت عنوان ضرورت یا عسر و حرج، برای جلوگیری از آسیب بزرگتر به نظام اسلامی (مانند تهدید امنیت ملی یا سلامت عمومی و یا فروپاشی اقتصادی) این معاملات را مجاز بدانند. حتی اگر این معاملات، شروط کامل عقود و متعاقدين و متعاملین را هم نداشته باشد، به دلیل مصلحت ملزمه جایز بدانند. وجه شذوذ این فتوا مخالفت با فتوای مشهور است که معامله‌ای که فاقد یکی از ارکان بیع و شراء باشد را باطل می‌دانند. اما این فتوا حتی در صورت فقدان یکی از شرایط صحت عقد و بیع و شراء، به دلیل مصلحت ملزمه، (خطر فروپاشی اقتصادی) آن معامله را صحیح و حتی لازم الاجراء می‌داند.

نتیجه عملی این کار این است که دولت می‌تواند با استناد به این فتوای شاذ، یک کانال مالی ویژه برای خرید دارو و غذا ایجاد کند که با موازین فقهی سازگار باشد، حتی اگر این سازوکار در نگاه اول با فتاوی‌ی مشهور همخوانی نداشته باشد. این اقدام، بن‌بست تحریم را می‌شکند.

۲-۴. حکمرانی و روابط بین‌الملل

اگر بر فرض، نظام اسلامی در آستانه یک جنگ تمام‌عیار قرار بگیرد و برای جلوگیری از آن، نیاز به یک اقدام دیپلماتیک فوری و انعطاف‌پذیر باشد که ممکن است مستلزم تعامل مستقیم با دشمن باشد یا دادن یک امتیاز تاکتیکی باشد، در این شرایط، فتوای مشهور این است که براساس قاعده نفی سبیل، تعامل و مذاکره با دشمنان بای نحو کان، ممنوع و حرام است. اما فتوای شاذ می‌تواند این باشد که فقیه حاکم بتواند برای مصلحت نظام، به طرف مقابل، امتیازی واگذار کند و از آن برهه عبور نماید. بر این اساس حفظ اصل نظام اسلامی به‌عنوان یک واجب عالی، می‌تواند بسیاری از محرمات ثانویه را مجاز کند. در چنین شرایطی، مصلحت نظام، به‌عنوان یک دلیل مستقل، می‌تواند توجیه‌کننده انجام مذاکره و یا انعقاد موقت توافق باشد.

رهبری نظام با استناد به این فتوای شاذ (عدم حرمت تعامل سیاسی با کفار در شرایط پیچیده جنگی و سیاسی به‌صورت موقت)، مصلحت نظام را بر هر چیزی مقدم می‌داند، به تیم دیپلماتیک اجازه می‌دهد برای جلوگیری از جنگ، یک راه‌حل سیاسی را دنبال کند، بدون اینکه این اقدام خلاف شرع قلمداد شود.

۳-۴. حوزه قضاوت

فرضا یک جنایت بزرگ مانند قتل عمد، رخ داده است، اما دلایل و شواهد قانونی مانند دو شاهد عادل، برای اثبات آن در دادگاه موجود نیست. در عین حال، قراین و شواهد قطعی مدرن (مانند دوربین مداربسته، تحلیل روانشناختی) وجود دارد که مجرم را به‌طور قطعی معرفی می‌کند. فتوای مشهور در این شرایط این است که در قضاوت، اثبات جرم، منوط به وجود دلایل سنتی مشخص شده در فقه (مانند اقرار، شهادت شهود، قسم) است. اما فتوای شاذ مورد استفاده فقیه حاکم می‌تواند به نظر شاذ برخی از فقهای معاصر استناد کند که، علم قاضی را به‌عنوان یک دلیل مستقل و کافی برای صدور حکم می‌پذیرند، حتی اگر با دلایل سنتی همراه نباشد. این علم، می‌تواند از طریق شواهد مدرن و علمی حاصل شود.

قاضی با استناد به این فتاوی شاذ و با تکیه بر علم حاصل از شواهد و مدارک، حکم به مجازات قاتل می‌دهد. این کار هم عدالت را برقرار می‌کند و هم سیستم قضایی را از بن‌بست ناتوانی در اثبات جرم با ادله سنتی، نجات می‌دهد.

استحصال؛ همان‌طور که ملاحظه می‌شود، فقیه حاکم در این مثال‌ها، فتاوی شاذ را نه به‌عنوان حقیقت مطلق فقهی، بلکه به‌عنوان منبع تولید راهکار در شرایط بحرانی به کار می‌گیرد. این فتاوی، به سیستم اجازه می‌دهند بدون شکستن چارچوب کلی شریعت، در رویارویی با مسائل مستحدثه و بن‌بست‌های پیچیده، انعطاف و نوآوری عملی داشته باشد. این همان فرصت فقهی و کثرت آرای فقهی است که در سایه نظام ولایی قابل بهره‌برداری می‌شود.

این فرآیند، دقیقاً همان «تبدیل کثرت‌گرایی فقهی به وحدت عملیاتی در ساحت حکمرانی اسلامی» است. در این دیدگاه، فقه یک علم زنده، پویا و چندصدایی است که حکمرانی اسلامی را نه با یک راه، بلکه با یک «نقشه راه چندلایه» تجهیز می‌کند.

بخش سوم: نظریه ابتکاری در استناد به دلیل

هدف اساسی حکومت اسلامی «اجرای احکام اسلامی» و «تثبیت موقعیت کتاب، سنت و فقه اهل بیت (علیهم‌السلام)» در جامعه است. زیرا پایه و اساس مشروعیت نظام بر مبنای دین می‌باشد. فلسفه حکومت اسلامی دائر مدار اجرای احکام اسلامی و تثبیت موقعیت کتاب و سنت و فقه اهل بیت (علیهم‌السلام) در میان افراد جامعه است.

حاکم اسلامی دارای دو ویژگی کلیدی است:

- توانمندی برای حاکمیت؛ به معنای صلاحیت و توانمندی درونی و نهادینه شده برای اداره امور که فراتر از دانش آکادمیک صرف است.
- علم اندماجی به کلیات دین؛ به معنای دانشی ترکیبی، درهم‌تنیده و سیستمی است. یعنی حاکم، افزون بر آگاهی از جزئیات فقهی، به کلیات و اهداف کلان کتاب، سنت و مرام ائمه اطهار (علیهم‌السلام)، احاطه دارد. این دانش به او توانایی تشخیص مصلحت در پرتو اهداف کلی شریعت را می‌دهد. حاکم اسلامی با دارا بودن

ملکه حاکمیت و علم اندماجی به کلیات کتاب و سنت و مرام ائمه اطهار علیهم السلام، به آنچه مصلحت و ضروری بدانند، عمل می کند.

اصل محوری در اداره حکومت عدم مخالفت قطعی با محتوای شریعت، به جای تطبیق بر نصوص است.

در این دیدگاه دو مفهوم متمایز وجود دارد:

- تطبیق بر نصوص؛ به این معنا که هر تصمیم و نظریه‌ای دقیقاً باید مصداقی از یک آیه یا روایت عام و مطلق (اطلاقات و عمومات) باشد.
- عدم مخالفت قطعی با اقتضائات دینی؛ به این معنا که تصمیمات حکومتی نباید با ضروریات و قطعیات دین (مانند حرمت شراب یا وجوب نماز) در تضاد باشد.

شرط لازم برای اداره حکومت، شرط دوم (عدم مخالفت قطعی) است و نه شرط اول (تطبیق بر نصوص). این مسئله می تواند، یک گشایش نظری مهم برای دستگاه حکمرانی تلقی شود.

آنچه در اداره حکومت لازم و مهم است، عدم مخالفت قطعی رأی و نظر فقیه، با مقتضیات دینی است و نه تطبیق آراء او بر اطلاقات و عمومات کتاب و سنت؛ بنابراین چنانچه در موضوع کلان کشورداری، مجموعه‌ای به نام «هیئت اندیشه ورز» که متشکل از نخبگان و خبرگان و اساتید متعدد در علوم مختلف و حکیمان دانا هستند، برای حل مشکل یا پیشرفت و تکامل و توسعه و امثال آن، نظریه‌ای را که مخالف ضروری دین نباشد، ابداع کنند، فقیه حاکم می تواند همان رأی را اخذ و عملیاتی کند و نیازمند تدخیل آن در ضمن یکی از عمومات و مطلقات نمی باشد.

«هیئت اندیشه ورز» متشکل از نخبگان، خبرگان و متخصصان علوم مختلف حتی فلاسفه و حکیمان دانا که لزوماً فقیه نیستند، می تواند نقش محوری برای تولید نظریه برای عبور از بحران‌ها و معضلات حکومت و حکمرانی در نظام اسلامی داشته باشد.

بنابراین نقش هیئت اندیشه ورز نقش مشروعیت بخشی به نظریات حکمرانی است.

اگر این هیئت نظریه‌ای ارائه دهد که مخالف ضروری دین نباشد، فقیه حاکم می‌تواند آن را بپذیرد و عملیاتی کند، بدون آنکه نیاز باشد آن نظریه را حتماً ذیل یک دلیل عام شرعی (مانند یک آیه یا روایت) جای دهد.

به دلیل گستردگی و پیچیدگی موضوعات جامعه، در فضای حکمرانی و ساحت حکومت، امکان تطبیق همه موضوعات عرفی مستحدث، بر موضوعات فقهی و ادله عام و مطلق، در نهایت إشکال و یا مستحیل می‌نماید. به همین جهت، نیازی نیست تا عین نظریه فقیه، یکی از مصادیق عام و مطلق کتاب و سنت باشد. بلکه محصول اندیشه هیئت اندیشه ورز، میتواند در ردیف سایر ادله مشروعیت و موجهات و مویدات واقع شود.

پیچیدگی جامعه مدرن، دلیل این گشایش، گستردگی و پیچیدگی موضوعات جامعه است. زیرا تطبیق تمام مسائل مستحدثه و عرفی جدید بر موضوعات فقهی سنتی، بسیار مشکل (إشکال) یا حتی غیرممکن (مستحیل) است؛ بنابراین الزام به چنین تطبیقی وجهی ندارد.

وقتی موضوع پیش آمده بسیار پیچیده شد، اثبات اینکه مخالف ضروری دین نیست، صعب و غیر ممکن نخواهد بود. زیرا با استفاده شورای فقیهان و وارد کردن موضوع فقهی تحت یکی از عمومات و مطلقات و مشورت با خبرگان و حکیمان و هیئت‌های اندیشه‌ورز می‌توان، پیچیدگی موضوع را آسان کرد.

اوج گشایش نظری این مبحث، اولویت مصلحت حکومت حتی بر سیره عقلا است. تلاش برای قرار دادن یک موضوع عرفی، تحت یکی از عمومات و اطلاقات کتاب و سنت، وجهی ندارد. بلکه اگر نظریه‌ای حتی مبتنی بر سیره عقلا هم نبود، (فضلاً از سیره مشرعه)، چنانچه مصلحت حکمرانی مقتضی انجام آن باشد، شکی در صحت و لزوم تحقق آن نخواهد بود. آنچه در این فرض، مهم است رعایت چارچوب‌های کلی دینی است و نه تطبیق و مصداق‌یابی برای عام قرآنی و ادله ظنی شرعی.

گرچه ترجیح مصلحت بر سیره نیاز به طراحی فرایند شناخت مصلحت حقیقی نه ادعایی، تعارضات و تراحمات مصالح و غیره دارد و به این راحتی قابل اعمال نیست،

ولی اجمالاً می‌توان گفت که چون سیره بر حسب موقعیت‌های سیال عقلایی و مبتنی بر کتاب و سنت، استوار بوده است، می‌توان دانست که همان سیره، قابلیت کشف ملاک دارد و چون پیش آمدهای جامعه، متغیر است، ملاک اصطیادی، قابل انطباق با رویدادهای آینده خواهد بود.

اگر یک نظریه، حتی مبتنی بر سیره عقلا یعنی روش معمول و خردپسند عقلای عالم، که خود یکی از منابع استنباط احکام است، نیز نباشد، اما مصلحت حکمرانی، انجام یا ترک آن را ایجاد کند، در صحت و لزوم آن شکی نیست. در این حالت، تنها رعایت چارچوب‌های کلی دینی (مانند اهداف شریعت و عدم مخالفت با قطعیات) کافی است.

این نظریه برخاسته و مستفاد از مستندات تاریخی از سیره حکومتی ائمه معصومین علیهم‌السلام است. نمونه‌هایی مانند:

- مجبور شدن امام علی علیه‌السلام، به حکمیت، عملی که در ظاهر با حکم اولیه (جنگ با معاویه) متفاوت بود اما به دلیل مصلحت زمانه در حکومت ایشان، انجام شد.
- دستور امام علی علیه‌السلام به مالک اشتر در میانه جنگ صفین، مبنی بر لزوم بازگشت و ترک جهاد، نشان‌دهنده اولویت و تقدم مصلحت بر وجوب قتل جرثومه فساد است. زیرا با شیظنت‌های معاویه و جهل سپاه کوفه، ستون خیمه حکومت امیرالمومنین به مخاطره افتاده بود و ضربه مالک اشتر بر فرق معاویه، ضربه بر پیکر حکومت امام بود.
- صلح امام حسن مجتبی علیه‌السلام: نمونه بارز تقدم مصلحت و تعطیلی موقت یک حکم اولیه (جهاد) برای حفظ اصل اسلام است.
- سکوت و در برخی موارد تأیید ائمه علیهم‌السلام در دوران حاکمیت جور، نشان می‌دهد که مشارکت نکردن در حکومت ظالم، فقط در قالب مبارزه و یک قاعده مطلق نیست و شرایط و مصالح تغییر می‌کند. اقتدای امیرالمومنین علیه‌السلام به ابوبکر و حرکت امام باقر و صادق علیهم‌السلام از مدینه به شام و ملاقات با هشام بن عبدالملک و حرکت امام رضا علیه‌السلام از مدینه به خراسان، به دستور مامون عباسی و قبول ولایت

عهدی آنحضرت، رعایت مصحت کلان برای حفظ کیان اسلام بود.

• عدم مشارکت امام صادق علیه السلام در قیام زید: نشان‌دهنده ارزیابی مصحت توسط امام و عمل براساس آن، حتی اگر یک قیام به خودی خود مشروع باشد. این وقایع تاریخی به‌عنوان الگویی برای رهبران اسلامی ارائه می‌شوند که نشان می‌دهد در حکمرانی، انعطاف و مصحت‌سنجی براساس شرایط، امری پذیرفته شده و حتی تأیید شده در سیره معصومین علیهم السلام است.

تن دادن امیرالمومنین امام علی علیه السلام به ماجرای حکمیت و دستور آن حضرت به مالک اشتر در میانه جنگ و انصراف از کشتن معاویه و عمروعاص، صلح امام حسن مجتبی علیه السلام، سکوت ائمه در دوران حکومت بنی امیه و بنی العباس، عدم مشارکت امام صادق علیه السلام در قیام زید بن علی رضوان الله علیه، همه حاکی از نظریه‌ای ابتکاری و جدید در استناد به این ادله است؛ زیرا الان هم حکومت همین‌گونه عمل می‌کند. طبق مصحت وارد جنگ تحمیلی ۸ ساله شد و طبق مصحت قطعنامه را پذیرفت و باز طبق مصحت وارد جنگ ۱۲ روزه شد و طبق مصحت آتش بس را پذیرفت. اما آیا مصالح مذکور، مستند به این امثله بودند؟ رفتار امام معصوم علیه السلام متکی به وحی و متصل به معنویت الهی است، ولی تشخیص مصحت، برای «پرهیز از خطر و ضرر» و «جلب منفعت و خیر»، متکی به فرایند تشخیصی عقل بشری است.

در دیدگاه مذکور، مصحت نظام اسلامی به‌عنوان یک معیار بسیار مهم، گاهی حتی فراتر از برخی قیود روشی استنباط (مانند سیره عقلا) قرار می‌گیرد. این دیدگاه، در واقع خوانشی کارکردگرا و اقتضایی از ولایت فقیه ارائه می‌دهد که می‌خواهد پاسخ‌گوی نیازهای پیچیده حکمرانی اسلامی در جهان معاصر باشد.

نتیجه‌گیری

فقیه حاکم، با اتکا به مبانی اصیل شریعت، به خروجی اندیشه هیئت اندیشه‌ورز برای اداره حکومت اسلامی می‌نگرد. او به فکر تعالی جامعه در ابعاد مادی و معنوی زندگی مردم است نه در اضطراب و تشویش حمل مطلق بر مقید و عام بر خاص.

بنابراین به طور خلاصه باید گفت:

- علت اختلاف نظرها برآمده از عمق متن شریعت بوده و به دلیل غنای منابع شریعت (قرآن و سنت) و وجود قواعد اصولی پیچیده برای استنباط به وجود آمده است. متون دینی ابعاد و ظرایف مختلفی دارند که زمینه‌ساز برداشت‌های متفاوت ولی معقول می‌شوند.
- مجتهد در چارچوب مشخصی از اصول فقه، آزادی دارد تا با تلاش فکری خود (اجتهاد) به حکم شرعی برسد. این آزادی، اجازه بروز آرای مختلف را می‌دهد.
- اگر در منظومه اجتماعی و زندگی پر تلاطم حیات بشر، تنها یک نظر ثابت وجود داشت، فقه تأمین‌کننده نیازهای حقوقی، در برابر تحولات زمانه منجمد می‌شد. وجود نظرات مختلف، گنجینه کهنی از آراء ایجاد کرده که مانند یک بانک اطلاعاتی عظیم برای حل مسائل جدید عمل می‌کند.
- بر خلاف مذاهب اسلامی دیگر که بهره‌ای از معارف اهل بیت علیهم‌السلام ندارند، باب علمی اجتهاد، در مذهب شیعه، همیشه باز است و مجتهدان می‌توانند مستقیماً به منابع رجوع کرده و به افق‌های وسیعتری از شریعت و حقیقت دست یابند.
- حاکم اسلامی، فقیه آگاه به زمان است. او مسائل روز، نیازهای جامعه و پیچیدگی‌های دنیای مدرن را می‌فهمد.
- تاریخ پر از اختلاف نظر فقه شیعه، آن را به بزرگ‌ترین پشتوانه نظری برای حکمرانی در عصر حاضر تبدیل کرده است. این سیستم به دلیل انعطاف و عمق و آراء جدید مستند و معتبر مستنبطه خود، توانایی پاسخ‌گویی به چالش‌های حکومت‌داری در جهان پیچیده امروز را دارد.
- فقیه حاکم به خروجی اندیشه هیئت اندیشه‌ورز نگریده و از مشورت و خرد جمعی گروه‌های کارشناسی (هیئت‌های اندیشه‌ورز) استفاده می‌کند تا بهترین راه‌حل را برای مسائل کشور، استخراج کند.
- هدف او تعالی جامعه در ابعاد مادی و معنوی است. دغدغه او رفاه دنیوی و سعادت اخروی مردم به‌طور همزمان است. فقیه حاکم درگیر اضطراب‌های نظری

- یک مجتهد عادی (مثل اینکه چگونه یک حکم کلی را با یک حکم خاص محدود کند) نیست؛ زیرا او در مقام حکومت و تدبیر امور جامعه تصمیم می‌گیرد، نه فقط در مقام استنباط یک حکم شرعی فردی. مصلحت نظام و جامعه می‌تواند مبنای تصمیم‌گیری او باشد، که از آن به حکم حکومتی تعبیر می‌شود.
- دیدگاه مطرح شده این نوشتار، تبیین ایده آل از نظام مبتنی بر ولایت فقیه را ترسیم می‌کند.
 - عقلانیت جمعی (هیئت‌های اندیشه‌ورز) مکمل اجتهاد فردی می‌شود.
 - آگاهی از زمانه به همان اندازه تسلط بر متون دینی اهمیت پیدا می‌کند.

منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۳۸۱). کفایة الاصول (ج ۲). قم: جامعه مدرسین.
- أحسائی، ابن ابی جمهور. (۱۴۰۳ق). عوالی الثالی. قم: نشر سیدالشهداء.
- ارسطا، محمدجواد. (۱۳۹۳). نشست علمی فتوای معیار در قانونگذاری.
- انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). المکاسب. قم: کنگره بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- حر عاملی، محمد بن الحسن. (۱۴۰۰ق). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- حسینی عاملی، محمد جواد. (۱۴۱۹ق). مفتاح الکرامه. قم: نشر مؤسسه النشر الإسلامی.
- حلی، یوسف بن مطهر. (۱۴۱۳ق). مختلف الشیعه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- سبزواری، سیدعبد الاعلی. (۱۴۱۱ق). مهذب الاحکام. قم: دار التفسیر
- صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی. (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمه. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مبلغی، احمد. (۱۳۹۸). مصاحبه با شبکه اجتهاد.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۹۵). اصول الفقه. قم: منشورات فیروزآبادی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۸ق). انوار الاصول. قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب.
- میرزای قمی، ابوالقاسم. (۱۳۶۳). قوانین الاصول. قم: حوزه علمیه اسلامی.
- نجاشی، ابوالعباس. (۱۳۷۴). الرجال. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- نوری، میرزا حسین. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل. قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.

The Role of the Three Branches of Government in Realizing the Jurisprudential Rule of Respect in Labor Law: An Institutional and Political Evaluation*



Abolfazl Nourian¹ 

Seifollah Sarrami² 

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

Alaviesayyedali1@gmail.com

2. Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy (ISCA), Qom, Iran.

sarrami.sayfollah@isca.ac.ir

Abstract

The Rule of Respect (Qa'idat al-Ihtiram), as one of the fundamental jurisprudential and legal principles, holds a central position in the Iranian labor law system and serves as the basis for regulating relations between workers and employers. The primary problem of this research is to examine the extent to which this rule has been institutionalized within legislative, executive, and judicial structures, and to identify the strengths, weaknesses, and reformative capacities in this path. The research findings indicate that the Legislative Branch, by transforming jurisprudential foundations into binding rules, has provided a legal framework for protecting the rights of workers and employers. The Executive Branch has brought these rules into the practical sphere through the drafting of bylaws, executive regulations, and institutional supervision. Furthermore,

* **Cite this Article:** Nourian, A., & Sarrami, S. (2025). The Role of the Three Branches of Government in Realizing the Jurisprudential Rule of Respect in Labor Law: An Institutional and Political Evaluation. *Jurisprudence and Politics*, 6(2), pp. 39-66.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74355.1114>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

▣ **Received:** 2025/04/04 • **Revised:** 2025/06/10 • **Accepted:** 2025/07/04 • **Published online:** 2025/09/29

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



the Judicial Branch has provided the necessary judicial support for the realization of this rule by establishing specialized dispute resolution bodies, applying executive and criminal guarantees, and through the supreme oversight of the Court of Administrative Justice. Thus, the Rule of Respect in Iran's labor law system is not merely a theoretical principle but a practical and binding framework operating at all levels of legislation, execution, and adjudication.

Despite these achievements, the Iranian labor law system faces serious practical challenges, including legal conflicts between the Labor Law and other statutes, weak enforcement mechanisms, prolonged litigation, and a lack of institutional oversight. These challenges create a gap between the "letter of the law" and "social reality," hindering the full realization of human dignity and social justice in labor relations. The overall conclusion of the research is that the Rule of Respect possesses a central role in resolving these challenges. Strengthening enforcement guarantees, promoting institutional supervision, resolving legal conflicts, and reducing litigation delays are the capacities of the Rule of Respect that can enhance the efficiency of the labor law system and fully realize its role at institutional and policy levels. The research methodology is based on documentary and legal analysis, wherein the articles of the Labor Law, executive bylaws, and labor procedure regulations are examined in light of the jurisprudential foundations of the Rule of Respect.

Keywords

Jurisprudential Rule of Respect, Labor Law, Legislative Branch, Executive Branch, Judicial Branch, Worker and Employer.

دور السلطات الثلاث في تحقيق مبدأ الاحترام في قانون العمل الفقهية:

تقييم مؤسسي وسياساتي*

سيف الله صرامي^٢
أبو الفضل نوريان^١

١. طالب دكتوراه، جامعة مازندران، بابلسر، إيران (المؤلف المسؤول).

Alaviesayyedali@gmail.com

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

sarrami.sayfollah@isca.ac.ir



الملخص

تعتبر مبدأ الاحترام، كإحدى المبادئ الفقهية والقانونية الأساسية، ذات مكانة محورية في النظام القانوني للعمل في إيران، وتشكل أساس تنظيم العلاقات بين العامل وصاحب العمل. المسألة الرئيسية لهذا المقال هي إلى أي مدى تمكنت هذه القاعدة والمبدأ الفقهية من التأسيس في الهياكل التشريعية والتنفيذية والقضائية؟ وما هي نقاط القوة والضعف والإمكانيات الإصلاحية في هذا المسار؟ تظهر نتائج البحث أنّ السلطة التشريعية، من خلال تحويل الأسس الفقهية إلى قواعد إلزامية، قد وفّرت إطاراً قانونياً لصيانة حقوق العامل وصاحب العمل؛ وأنّ السلطة التنفيذية، من خلال وضع اللوائح والأنظمة التنفيذية وممارسة الرقابة المؤسسية، قد طبقت هذه القواعد على أرض الواقع؛ وأنّ السلطة القضائية، من خلال تشكيل لجان متخصصة لحل النزاعات، وتطبيق الضمانات

* الاستشهاد بهذه المقالة: نوريان، أبو الفضل؛ صرامي، سيف الله. (٢٠٢٥). دور السلطات الثلاث في تحقيق مبدأ الاحترام في قانون العمل الفقهية: تقييم مؤسسي وسياساتي. الفقه والسياسة، ٦(٢)، صص ٣٩-٦٦. <https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74355.1114>

□ نوع المقال: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران

□ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٤/٠٤ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٦/١٠ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٧/٠٤ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٩/٢٩

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



التنفيذية والجنائية، والرقابة العليا لديوان العدل الإداري، قد وفّرت الدعم القضائي اللازم لتحقيق هذه القاعدة. وبذلك، فإنّ مبدأ الاحترام في النظام القانوني للعمل الإيراني ليست مجرد مبدأ نظري، بل هي إطار عملي وملزم يسري في جميع مستويات التشريع والتنفيذ والمحاكمة.


على الرغم من هذه الإنجازات، يواجه نظام قانون العمل الإيراني تحديات خطيرة على المستوى العملي؛ بما في ذلك التعارضات القانونية بين قانون العمل والقوانين الأخرى، وضعف ضمانات التنفيذ، وإطالة أمد التقاضي، ونقص الرقابة المؤسسية. هذه التحديات تؤدي إلى وجود فجوة بين "نص القانون" و"الواقع الاجتماعي"، مما يعيق التحقيق الكامل للكرامة الإنسانية والعدالة الاجتماعية في علاقات العمل. الخلاصة العامة للبحث هي أنّ مبدأ الاحترام يتمتع بقدرة على لعب دور محوري في حل هذه التحديات. إنّ تعزيز ضمانات التنفيذ، ورفع مستوى الرقابة المؤسسية، وتصحيح التعارضات القانونية، وتقليل إطالة أمد التقاضي، هي قابليات لمبدأ الاحترام في القضاء على هذه التحديات، والتي يمكن أن تزيد من كفاءة نظام قانون العمل وتحقق دور مبدأ الاحترام بشكل كامل على المستوى المؤسسي والسياساتي. تعتمد منهجية البحث في هذا المقال على التحليل الوائقي والقانوني؛ أي أنّ مواد قانون العمل واللوائح التنفيذية وإجراءات التقاضي العمالي قد تمّ فحصها وتحليلها في ضوء الأسس الفقهية لمبدأ الاحترام.

الكلمات المفتاحية

مبدأ الاحترام الفقهية، قانون العمل، السلطة التشريعية، السلطة التنفيذية، السلطة القضائية، العامل وصاحب العمل.

نقش قوای سه گانه در تحقق قاعده فقهی احترام در قانون کار:

ارزیابی نهادی و سیاستی*

ابوالفضل نوریان^۱  سیف‌الله صرامی^۲ 

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 احترام، به‌عنوان یکی از اصول بنیادین فقهی و حقوقی، در نظام حقوق کار ایران جایگاهی محوری دارد و مبنای تنظیم روابط میان کارگر و کارفرما به‌شمار می‌رود. مسئله اصلی این پژوهش آن است که تا چه اندازه این قاعده توانسته است در ساختارهای تقنینی، اجرایی و قضایی نهادینه شود و چه نقاط قوت، ضعف و ظرفیت‌های اصلاحی در این مسیر وجود دارد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که قوه مقننه با رویکرد تبدیل مبنای فقهی به قواعد الزام‌آور، چارچوبی قانونی برای صیانت از حقوق کارگر و کارفرما فراهم آورده است؛ قوه مجریه با تدوین آیین‌نامه‌ها، مقررات اجرایی و اعمال نظارت نهادی، این قواعد را به عرصه عمل وارد کرده است؛ و قوه قضاییه با تشکیل مراجع تخصصی حل اختلاف، اعمال ضمانت‌های اجرایی و کفبری و نظارت عالی دیوان عدالت اداری، پشتوانه قضایی لازم برای تحقق این قاعده را فراهم ساخته

* **استناد به این مقاله:** نوریان، ابوالفضل؛ صرامی، سیف‌الله. (۱۴۰۴). نقش قوای سه گانه در تحقق قاعده فقهی احترام در قانون کار: ارزیابی نهادی و سیاستی. فقه و سیاست، ۶(۲)، صص ۳۹-۶۶.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74355.1114>

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۴ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۲۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۳ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



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

است. بدین سان، قاعده احترام در نظام حقوق کار ایران نه تنها یک اصل نظری، بلکه چارچوبی عملی و الزام‌آور است که در تمامی سطوح تقنین، اجرا و دادرسی جریان دارد.

با وجود این دستاوردها، نظام حقوق کار ایران در سطح عملی با چالش‌هایی جدی روبه‌روست؛ از جمله تعارض‌های قانونی میان قانون کار و سایر قوانین، ضعف ضمانت‌های اجرایی، اطاله دادرسی و کمبود نظارت نهادی. این چالش‌ها موجب می‌شوند فاصله‌ای میان «نص قانون» و «واقعیت اجتماعی» ایجاد شود و تحقق کامل کرامت انسانی و عدالت اجتماعی در روابط کاری با مانع مواجه شود. نتیجه کلی پژوهش آن است که قاعده احترام از ظرفیت نقش‌آفرینی محوری، در حل این چالش‌ها برخوردار است. تقویت ضمانت‌های اجرایی، ارتقای نظارت نهادی، اصلاح تعارض‌های قانونی و کاهش اطاله دادرسی، ظرفیت‌های قاعده احترام در از بین بردن این چالش‌ها هستند که می‌توانند کارآمدی نظام حقوق کار را افزایش دهند و نقش قاعده احترام را در سطح نهادی و سیاستی به‌طور کامل محقق سازند. روش تحقیق در این مقاله مبتنی بر تحلیل اسنادی و حقوقی است؛ بدین معنا که مواد قانون کار، آیین‌نامه‌های اجرایی و مقررات دادرسی کار در پرتو مبانی فقهی قاعده احترام مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته‌اند.

کلیدواژه‌ها

قاعده فقهی احترام، قانون کار، قوه مقننه، قوه مجریه، قوه قضاییه، کارگر و کارفرما.

مقدمه

قاعده فقهی «احترام» یا «حرمت عمل مسلمان» از قواعد کلیدی و بنیادین در فقه امامیه است که آثار آن در حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی، اقتصادی و حقوقی به وضوح قابل مشاهده است. این قاعده بر اصل حرمت مال و عمل مسلمانان تأکید دارد و براساس آن، هرگونه تصرف یا انتفاع بدون رضایت، نه تنها از منظر اخلاقی مذموم، بلکه از حیث شرعی و حقوقی نیز ممنوع و موجب ضمان است. در حقیقت، احترام به عمل و مال مسلمانان، همانند احترام به جان او واجب شمرده شده و این اصل، مشروعیت بسیاری از عقود و معاملات را در فقه اسلامی تضمین می‌کند.

فقه امامیه با تکیه بر روایات معتبر و آرای فقهای برجسته، قاعده احترام را به‌عنوان یک اصل الزام‌آور معرفی کرده است؛ اصلی که دو ساحت تکلیفی و وضعی دارد. در ساحت تکلیفی، هرگونه هتک یا استیفای غیرمجاز از عمل مسلمان ممنوع است و در ساحت وضعی، هرگونه انتفاع یا تفویت منافع، ضمان و لزوم جبران را در پی دارد. این مبنا در پیوند مستقیم با عقد اجاره خدمات قرار دارد و مواد قانونی همچون ۱۸۳ و ۳۳۷ قانون مدنی نیز آن را در قالب حقوقی تثبیت کرده‌اند. بدین ترتیب، قاعده احترام نه یک توصیه اخلاقی، بلکه یک قاعده الزام‌آور با ضمانت‌های اجرایی است که در نظام حقوقی ایران جایگاه ویژه‌ای یافته است.

در نظام حقوق کار جمهوری اسلامی ایران، این قاعده به‌عنوان ستون نظری و عملی روابط کارگر و کارفرما تجلی یافته است. قانون کار، به‌مثابه مجموعه‌ای از قواعد آمره، بر اصل معوض بودن رابطه کاری، منع استیفای غیرمجاز و صیانت از کرامت انسانی کارگر استوار است. در تعریف کارگر و کارفرما، در تعیین حق‌السعی و عدالت مزدی، در پیش‌بینی خدمات رفاهی و فرهنگی، و در ضمانت‌های کیفری، می‌توان رد پای قاعده احترام را مشاهده کرد. از این منظر، قانون کار نه تنها یک متن حقوقی، بلکه بازتاب حقوقی و نهادی قاعده احترام در حوزه روابط کار است. تحقق این قاعده در عرصه حقوق کار، نیازمند نقش‌آفرینی قوای سه‌گانه است. قوه مقننه با تصویب مواد قانونی، قاعده احترام را به قواعد الزام‌آور تبدیل می‌کند و از رهگذر قانون‌گذاری، آن

را در قالب قواعد آمره تثبیت می‌سازد. قوه مجریه با تدوین آیین‌نامه‌ها و نظارت بر اجراء، احترام را در میدان عمل محقق می‌سازد و از طریق بازرسی‌ها و سیاست‌های اجرایی، کرامت کارگر را پاس می‌دارد. قوه قضاییه نیز با تشکیل مراجع حل اختلاف و اعمال ضمانت‌های اجرایی، احترام را در فرآیند داوری و دادرسی نهادینه می‌کند و از این طریق، اصل احترام را در مقام الزام عملی تثبیت می‌نماید.

با وجود این تلاش‌ها، پرسش اساسی آن است که قوای سه‌گانه تا چه اندازه توانسته‌اند این قاعده را به‌طور کامل در روابط کارگر و کارفرما محقق سازند؟ آیا قانون کار ایران توانسته است به‌طور جامع از کرامت انسانی کارگر صیانت کند و اصل احترام را در تمامی ابعاد روابط کاری نهادینه سازد؟ بررسی کارآمدی نهادی و سیاستی در این زمینه می‌تواند نقاط قوت و ضعف نظام حقوق کار ایران را آشکار کند و ظرفیت‌های اصلاحی و تکمیلی آن را نشان دهد. این مقاله با رویکرد توصیفی - تحلیلی و در چارچوب فقه و حقوق تطبیقی، در پی آن است که جایگاه قاعده احترام را در قانون کار جمهوری اسلامی ایران با تمرکز بر نقش قوای سه‌گانه بررسی کند. هدف اصلی آن، تحلیل نهادی و سیاستی کارآمدی این قاعده در نظام حقوق کار و ارائه پیشنهادهایی برای ارتقای کارآمدی و عدالت اجتماعی در روابط کارگر و کارفرماست. بدین ترتیب، مقاله حاضر می‌کوشد نشان دهد که قاعده احترام نه تنها یک اصل نظری برگرفته از فقه امامیه، بلکه روح فرآیند و ضامن نتیجه در نظام حقوق کار ایران است.

پیشینه تحقیق

۱. رساله سلامی‌زاده (۱۳۹۳) با عنوان «قاعده احترام مال مسلمان در فقه امامیه و حقوق مدنی» از پژوهش‌های مهم در این حوزه است. نویسنده در بخش نخست با تحلیل مفاهیم و مستندات فقهی، جایگاه قاعده احترام را در میان قواعد فقهی روشن ساخته و سپس با بررسی «مسقطات قاعده حرمت»، شرایط و حدود سقوط آن را توضیح داده است؛ تحلیلی که اهمیت ویژه‌ای در تعیین قلمرو اجرایی این قاعده دارد. در بخش دوم، حرمت مال مسلمان در حقوق مدنی ایران بررسی شده و مواد قانونی استثنایی

معرفی گردیده است. این مقایسه نشان می‌دهد که هرچند فقه امامیه و حقوق مدنی از منابع و روش‌شناسی متفاوتی بهره می‌گیرند، در نهایت به نتایج مشابهی دست یافته‌اند. با وجود این نقاط قوت، رساله محدودیت‌هایی نیز دارد. تمرکز اصلی آن بر حقوق مدنی بوده و از حوزه حقوق کار غفلت شده است. افزون بر این، جنبه توصیفی بر تحقیق غالب است و تحلیل نهادی و سیاستی کمتر دیده می‌شود.

۲. رساله بهرامی‌راد (۱۳۹۴) با عنوان «بررسی ادله فقهی قرارداد کار در قانون کار و آثار حقوقی آن» از پژوهش‌های مهم در حوزه حقوق کار و فقه امامیه است. نویسنده با مرور فرآیند تصویب قانون کار و طرح دیدگاه‌های مختلف درباره رابطه کارگر و کارفرما، تلاش کرده جایگاه قرارداد کار را در نظام حقوقی ایران روشن سازد. بررسی حقوق کارگر و کارفرما در پرتو مبانی فقهی و تحلیل موضوع «اجاره اشخاص» از نقاط قوت این رساله است؛ زیرا نشان می‌دهد قرارداد کار در حقوق ایران ریشه در مباحث سنتی فقهی دارد و بسیاری از احکام آن بر همان مبانی استوار است. همچنین توجه به نقش قوه مجریه و قضاییه در اجرای قانون کار ارزش افزوده‌ای برای پژوهش ایجاد کرده است. با این حال، رساله محدودیت‌هایی دارد. تمرکز آن بیشتر بر ابعاد نظری و فقهی بوده و نقد نهادی و سیاستی کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

۳. رساله مهدی‌زاد (۱۳۹۵) با عنوان «بررسی ویژگی‌های حقوق کار براساس نظریه لیبرالیستی و سوسیالیستی» کوشیده است مبانی نظری و عملی حقوق کار را در پرتو دو اندیشه لیبرالیستی و سوسیالیستی تحلیل کند. نویسنده با تبیین خصوصیات کلی این دو رویکرد نشان داده که بسیاری از مقررات کار در سطح جهانی ریشه در فلسفه‌های سیاسی و اجتماعی دارند و بدون شناخت این مبانی، فهم دقیق قانون کار دشوار خواهد بود. بررسی منابع حقوق کار - از قانون اساسی و حقوق مدنی تا رویه‌های قضایی، عرف اجتماعی و پیمان‌های دسته‌جمعی - از نقاط قوت این پژوهش است، زیرا روشن می‌سازد حقوق کار تنها محصول قوانین مدون نیست و توافقات جمعی نیز در تثبیت آن نقش دارند. همچنین تحلیل اجزای قرارداد کار و توجه به عناصر فراتر از رابطه کارگر و کارفرما، مانند کارگاه و سندیکا، و بررسی جامع حقوق کارگر در حوزه‌های مالی،

اجتماعی و صنفی، تصویری روشن از جایگاه او در نظام حقوقی ایران ارائه کرده است. بررسی ادبیات موجود نشان می‌دهد که مطالعات پیشین در حوزه قاعده احترام و حقوق کار، هرچند توانسته‌اند بخشی از مبانی نظری و فقهی را تبیین کنند و ارتباط آن را با نظام حقوقی ایران نشان دهند، اما رویکرد غالب آن‌ها توصیفی و محدود به تحلیل‌های مفهومی بوده است. این آثار عمدتاً به شرح مبانی یا تطبیق نظری بسنده کرده‌اند و از ورود به عرصه تحلیل نهادی، سیاستی و کارآمدی عملی قاعده احترام در روابط کارگر و کارفرما غفلت کرده‌اند. به همین دلیل، جایگاه این قاعده در نظام حقوق کار ایران و چگونگی تحقق آن در بستر حکمرانی همچنان به‌طور جامع و منسجم بررسی نشده است. پژوهش حاضر با هدف پر کردن این خلأ طراحی شده است. نوآوری اصلی آن در تمرکز بر تحلیل نهادی و سیاستی نقش قوای مقننه، مجریه و قضاییه در تحقق قاعده احترام در قانون کار ایران نهفته است؛ رویکردی که تاکنون در ادبیات موجود مغفول مانده است. این تحقیق قاعده احترام را نه تنها به‌عنوان یک اصل فقهی یا حقوقی، بلکه به‌مثابه یک چارچوب عملی و اجرایی در نظام حکمرانی تحلیل می‌کند. رسالت آن، ارائه تصویری جامع از کارآمدی این قاعده در روابط کارگر و کارفرماست؛ تصویری که با نقد عملکرد قوای سه‌گانه، ارزیابی سازوکارهای قانونی و اجرایی، و بررسی ضمانت‌های قضایی، زمینه ارائه راهکارهایی برای ارتقای عدالت اجتماعی و صیانت از کرامت انسانی کارگر در نظام حقوقی ایران را فراهم می‌سازد.

۱. مبانی نظری

۱-۱. قاعده احترام و جایگاه آن در قانون کار

قاعده احترام از قواعد عام و بنیادین فقه امامیه است که براساس آن، اموال و منافع مشروع اشخاص دارای حرمت ذاتی بوده و هرگونه تصرف، اتلاف یا انتفاع از آن‌ها بدون مجوز شرعی یا قانونی ممنوع تلقی می‌شود (موسوی خوئی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۲۹؛ خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۱۷). این قاعده نه تنها ناظر به عین اموال، بلکه شامل منافع و حقوق وابسته نیز می‌گردد و بدین‌سان قلمرو آن فراتر از مالکیت مادی به حوزه حقوق معنوی

و منافع انسانی گسترش می‌یابد (انصاری، ۱۴۱۰ق، ج ۱۳، ص ۲۳۳). مستندات این قاعده در منابع فقهی متنوع است: روایات متعدد بر حرمت مال مؤمن و منع اکل مال به باطل دلالت دارند (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۲۸۱)؛ آرای فقها در ابواب معاملات و ضمان، جریان این قاعده را به‌عنوان اصل حاکم بر روابط مالی تثبیت کرده‌اند (موسوی خوئی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۴۷؛ خمینی، ۱۴۱۸ق، ص ۴۰۱)؛ و سیره عقلا نیز به‌عنوان پشتوانه عرفی، احترام به اموال و منافع اختصاصی را شرط لازم برای مشروعیت هرگونه انتفاع می‌دانند. بدین ترتیب، قاعده احترام از حیث نظری و عملی، مبنای عام برای صیانت از حقوق مالکیت و منافع مشروع محسوب می‌شود (موسوی خوئی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۳۶؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۳۴؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۲۱۶؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۰۹).

ارتباط این قاعده با عقد اجاره خدمات در حقوق ایران اهمیت ویژه‌ای دارد. اجاره در معنای حقوقی، تملیک منفعت به عوض است و در اجاره اشخاص، موضوع عقد «منفعت کار» است. ماده ۱۸۳ قانون مدنی اجاره را به‌عنوان تملیک منفعت در برابر عوض تعریف کرده و ماده ۳۳۷ مقرر می‌دارد که استیفاء از عمل دیگری بدون تعیین اجرت، موجب استحقاق اجرت‌المثل خواهد بود. این دو ماده در کنار قاعده احترام، چارچوبی منسجم برای تنظیم روابط کارگر و کارفرما فراهم می‌آورند: منفعت کارگر به‌عنوان حقی محترم، تنها در صورت وجود سبب صحیح و پرداخت عوض عادلانه قابل انتقال است و هرگونه انتفاع بدون رضایت معتبر یا بدون جبران مناسب، مصداق اکل مال به باطل و تعرض به حق محترم تلقی می‌شود. بدین‌سان، قاعده احترام نه تنها مشروعیت قرارداد کار را تضمین می‌کند، بلکه در موارد فقدان توافق یا نقض تعهد، سازوکارهای جبرانی همچون اجرت‌المثل و ضمان منافع را فعال می‌سازد (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۳).

جایگاه قاعده احترام در نظام حقوقی ایران را می‌توان در سه سطح تحلیل کرد. در سطح تقنینی؛ این قاعده به‌عنوان اصل راهنما در وضع مقررات حمایتی قانون کار عمل می‌کند و مبنای الزام قانون‌گذار به تعیین حداقل دستمزد، شرایط ایمنی و حمایت‌های اجتماعی از کارگر است. در سطح اجرا؛ نهادهای اداری و نظارتی مأموریت دارند با

اتکا به این قاعده از تعرض به حقوق کارگر جلوگیری کنند و در صورت وقوع تخلف، جبران مؤثر را محقق سازند. در سطح دادرسی نیز محاکم و مراجع حل اختلاف با استناد به اصول عام فقهی و مواد قانونی مرتبط، تعارضات را به گونه‌ای حل و فصل می‌کنند که حرمت منافع انسانی کارگر حفظ شود و هیچ‌گونه استیفاء غیرعادلانه یا تملک بلاجهت صورت نگیرد.

۱-۲. نقش قوه مقننه در تحقق قاعده احترام در قانون کار

قوه مقننه در نظام حقوقی ایران، به‌عنوان مرجع اصلی وضع قواعد آمره، نقشی بنیادین در ترجمان مبانی فقهی به مقررات الزام‌آور ایفا می‌کند. در حوزه روابط کار، این قوه وظیفه دارد اصول عامی همچون قاعده احترام را از سطح نظری و فقهی به سطح قواعد قانونی منتقل سازد و از رهگذر قانون‌گذاری، چارچوبی الزام‌آور برای صیانت از حقوق کارگر و تنظیم مناسبات کاری فراهم آورد. قانون کار ایران در بسیاری از مواد خود انعکاس مستقیم این قاعده است؛ زیرا تلاش می‌کند از تعرض به منافع انسانی کارگر جلوگیری کرده و کرامت او را در مناسبات اقتصادی پاس بدارد (عراقی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۵۴).

بررسی دقیق مواد قانون کار نشان می‌دهد که قاعده احترام در قالب مقررات حمایتی متعدد به‌صورت عینی و الزام‌آور تجلی یافته است. ماده ۶ قانون کار با منع هرگونه تبعیض در برخورداری از حقوق و مزایا، اصل احترام به کرامت انسانی کارگر را در سطح قانون تثبیت می‌کند. این ماده نشان می‌دهد که احترام تنها ناظر به منافع مالی نیست، بلکه شامل شأن و حیثیت انسانی نیز می‌شود؛ بدین معنا که هرگونه تبعیض در پرداخت یا اعطای مزایا، تعرض به حق محترم کارگر و نقض اصل مساوات تلقی می‌گردد. در ادامه، ماده ۳۷ قانون کار کارفرما را مکلف می‌سازد مزد کارگر را در موعد مقرر پرداخت کند. این الزام، ترجمان مستقیم قاعده احترام به منفعت کارگر است؛ زیرا تأخیر یا امتناع از پرداخت، به منزله استیفاء غیرمجاز از نیروی کار و تعرض به حق محترم محسوب می‌شود. در فقه امامیه نیز، استیفاء منفعت بدون پرداخت عوض،

مصدق اکل مال به باطل است و همین مبنا در قالب این ماده به قاعده‌ای آمره تبدیل شده است.

ماده ۱۴۸ قانون کار کارفرما را موظف می‌کند کارگر را نزد سازمان تأمین اجتماعی بیمه نماید. این ماده، احترام به منافع آتی و امنیت اجتماعی کارگر را تضمین می‌کند و نشان می‌دهد که قاعده احترام تنها به منافع آتی محدود نیست، بلکه شامل حقوق حمایتی بلندمدت نیز می‌شود. در واقع، قانون‌گذار با الزام به بیمه، اصل احترام را به حوزه آینده زندگی کارگر و صیانت از امنیت اقتصادی او گسترش داده است. همچنین، ماده ۱۵۰ قانون کار حق کارگر بر مرخصی و تعطیلات را محترم می‌شمارد. این ماده بیانگر آن است که احترام به حقوق کارگر تنها در حوزه مالی خلاصه نمی‌شود، بلکه منافع غیرمالی همچون حق بر زمان، استراحت و بازسازی توان جسمی و روحی نیز در قلمرو احترام قرار دارند. بدین سان، قانون‌گذار با پیش‌بینی مرخصی و تعطیلات، کرامت انسانی کارگر را پاس داشته و از استیفاء بی‌وقفه و غیرمنصفانه از نیروی کار جلوگیری کرده است.

افزون بر این، ماده ۹۱ قانون کار کارفرما را مکلف می‌کند وسایل ایمنی و حفاظتی را در اختیار کارگر قرار دهد. این ماده، احترام به حق کارگر بر سلامت و امنیت شغلی را به صورت الزام قانونی تثبیت کرده است. در حقیقت، قانون‌گذار با این حکم، اصل احترام را به حوزه سلامت جسمی و روانی کارگر تسری داده و هرگونه بی‌مبالاتی در تأمین ایمنی را تعرض به حق محترم دانسته است. در مجموع، این مواد نشان می‌دهند که قاعده احترام در قانون کار نه یک اصل انتزاعی، بلکه یک چارچوب عملی و الزام‌آور است که در ابعاد مختلف روابط کاری جریان دارد: از منع تبعیض و الزام به پرداخت مزد، تا تضمین امنیت اجتماعی، حق بر زمان و سلامت شغلی. بدین ترتیب، قوه مقننه توانسته است مبانی فقهی قاعده احترام را به قواعد آمره قانونی تبدیل کند و از رهگذر آن، کرامت انسانی کارگر و عدالت اجتماعی را در محیط کار پاس بدارد.

با وجود نقاط قوت یادشده، قانون‌گذاری در این حوزه خالی از کاستی نیست و برخی مقررات قانون کار، بویژه در زمینه خاتمه یا تعلیق قرارداد، همچنان با ابهام

مواجه‌اند. برای نمونه، مواد ۲۱ و ۲۵ قانون کار شرایط پایان یا تعلیق قرارداد را به گونه‌ای بیان کرده‌اند که امکان برداشت‌های متفاوت از سوی مراجع اجرایی و قضایی وجود دارد؛ همین امر می‌تواند به تضییع حقوق کارگر بینجامد و با فلسفه قاعده احترام که بر صیانت از منافع مشروع افراد استوار است، ناسازگار جلوه کند. از سوی دیگر، هرچند قانون کار ضمانت اجراهای متعددی پیش‌بینی کرده است، اما در عمل اجرای آن‌ها با مشکلات جدی روبه‌روست. الزام کارفرما به پرداخت به‌موقع مزد یا بیمه کارگران، که در مواد مختلف قانون کار تصریح شده، در بسیاری موارد به دلیل ضعف نظارت یا پیچیدگی‌های اداری تحقق نمی‌یابد. این ناکارآمدی اجرایی موجب می‌شود که اصل احترام به حقوق کارگر در سطح قانون باقی بماند و در عرصه عمل به‌طور کامل محقق نشود. افزون بر این، قانون کار در برخی موارد نتوانسته است با تحولات اجتماعی و اقتصادی جدید هماهنگ شود. گسترش قراردادهای موقت، افزایش کارهای غیررسمی و ظهور اشکال نوین اشتغال، چالش‌هایی را ایجاد کرده‌اند که قانون کار در برابر آن‌ها حمایت کافی از کارگر ارائه نمی‌دهد. این خلأ نشان می‌دهد که ترجمان قاعده احترام در قانون‌گذاری نیازمند بازنگری و روزآمدسازی است تا بتواند با شرایط متحول بازار کار سازگار شود و همچنان کرامت انسانی و حقوق بنیادین کارگر را پاس بدارد.

۱-۳. نقش قوه مجریه در تحقق قاعده احترام در قانون کار

قوه مجریه در نظام حقوقی ایران، به‌عنوان بازوی اجرایی دولت، وظیفه دارد قوانین مصوب قوه مقننه را به عرصه عمل وارد کند و از رهگذر تدوین آیین‌نامه‌ها، بخشنامه‌ها و مقررات اجرایی، زمینه تحقق عملی اصول بنیادین حقوقی و فقهی را فراهم آورد. در حوزه روابط کار، این قوه نقشی اساسی در ترجمان قاعده احترام به سازوکارهای اجرایی ایفا می‌کند؛ زیرا صرف وجود قانون کافی نیست، بلکه اجرای دقیق و نظارت مستمر بر آن است که می‌تواند کرامت انسانی کارگر و عدالت اجتماعی را در محیط کار تضمین نماید (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۳۰۱).

نخستین جلوه نقش قوه مجریه در تحقق قاعده احترام، تدوین آیین‌نامه‌ها و مقررات

اجرائی است. قانون کار ایران در بسیاری از مواد خود، تعیین جزئیات و نحوه اجرای قواعد کلی را به وزارت تعاون، کار و رفاه اجتماعی واگذار کرده است. برای نمونه، ماده ۷ تبصره ۱ تعیین حداکثر مدت قراردادهای موقت برای کارهای غیرمستمر را به وزارت کار سپرده است. این حکم نشان می‌دهد که قانون‌گذار، با درک اهمیت قاعده احترام در روابط کاری، اختیار تنظیم جزئیات را به قوه مجریه داده تا از سوءاستفاده کارفرمایان در انعقاد قراردادهای کوتاه‌مدت جلوگیری شود و حقوق کارگر در برابر بی‌ثباتی شغلی محترم شمرده شود. همچنین، ماده ۹۳ وزارت کار را مکلف می‌کند آیین‌نامه‌های حفاظت فنی و بهداشت کار را تدوین و ابلاغ کند. این ماده، ترجمان مستقیم احترام به حق کارگر بر سلامت و امنیت شغلی است؛ زیرا بدون تدوین مقررات جزئی و استانداردهای ایمنی، اصل احترام به منافع انسانی کارگر در سطح شعار باقی می‌ماند و قابلیت اجرا پیدا نمی‌کند. بدین سان، قوه مجریه با تدوین آیین‌نامه‌ها، اصل احترام را از سطح کلیات قانونی به سطح جزئیات عملی منتقل می‌سازد و امکان تحقق آن را در محیط‌های کاری فراهم می‌آورد.

وجه دیگر نقش قوه مجریه، نظارت بر اجرای قانون کار در کارگاه‌ها و بنگاه‌هاست. ماده ۹۶ قانون کار وزارت کار را موظف کرده است بازرسان کار را برای نظارت بر اجرای مقررات سازماندهی کند و ماده ۹۷ به این بازرسان اختیار داده است بدون اطلاع قبلی وارد کارگاه‌ها شوند و شرایط کار را بررسی کنند. این دو ماده نشان می‌دهند که نظارت اجرایی، بخش جدایی‌ناپذیر از تحقق قاعده احترام است؛ زیرا اگر کارفرما در پرداخت مزد، بیمه یا تأمین ایمنی قصور کند، در واقع به حقوق محترم کارگر تعرض کرده است. بازرسان کار، با حضور در کارگاه‌ها و بررسی شرایط، مأموریت دارند از این تعرض جلوگیری کنند و در صورت مشاهده تخلف، کارفرما را ملزم به اصلاح یا تحمل مجازات قانونی سازند. افزون بر این، ماده ۱۰۵ به بازرسان اجازه می‌دهد در صورت وجود خطر جدی برای کارگران، دستور تعطیلی کارگاه یا بخشی از آن را صادر کنند. این اختیار، نشان‌دهنده جایگاه قاعده احترام در حوزه سلامت و امنیت شغلی است؛ زیرا قانون‌گذار به قوه مجریه قدرت داده است تا در مقام حفظ کرامت

انسانی کارگر، حتی فعالیت اقتصادی کارفرما را متوقف کند تا از تعرض به حق محترم کارگر جلوگیری شود.

با این حال، اجرای قانون کار در سطح عملی با چالش‌های جدی مواجه است. یکی از مهمترین ضعف‌ها، محدودیت ظرفیت نظارتی وزارت کار است. تعداد بازرسان کار در مقایسه با حجم کارگاه‌ها و بنگاه‌های اقتصادی کشور بسیار اندک است و همین امر موجب می‌شود بسیاری از تخلفات از چشم نهادهای نظارتی دور بماند. افزون بر این، پیچیدگی‌های اداری و بروکراسی سنگین، روند رسیدگی به شکایات کارگران را طولانی می‌کند و در نتیجه، حقوق آنان در عمل به موقع احقاق نمی‌شود. این ضعف‌ها نشان می‌دهد که قاعده احترام، هرچند در سطح قانون تثبیت شده، در سطح اجرا نیازمند تقویت سازوکارهای نظارتی و افزایش کارآمدی نهادی است.

نمونه‌های عملی از عملکرد وزارت کار نیز نشان می‌دهد که تحقق قاعده احترام در عرصه اجرا همواره با فراز و فرود همراه بوده است. در برخی موارد، وزارت کار توانسته با تدوین آیین‌نامه‌های دقیق و نظارت مؤثر، حقوق کارگران را تضمین کند؛ برای مثال، در حوزه ایمنی کارگاه‌ها، الزام کارفرمایان به نصب تجهیزات حفاظتی و رعایت استانداردهای ایمنی، مصداقی روشن از احترام به حق کارگر بر سلامت است. همچنین، در زمینه بیمه کارگران، اقدامات وزارت کار در الزام کارفرمایان به ثبت کارگران در سازمان تأمین اجتماعی، نشان‌دهنده تلاش برای صیانت از منافع آتی آنان است. اما در مواردی دیگر، ضعف نظارت و کمبود منابع انسانی موجب شده است که تخلفات گسترده‌ای در حوزه پرداخت مزد یا قراردادهای موقت رخ دهد و حقوق کارگران تضییع شود.

۴-۱. نقش قوه قضاییه در تحقق قاعده احترام در قانون کار

قوه قضاییه در نظام حقوقی ایران، به عنوان مرجع نهایی حل و فصل اختلافات و تضمین اجرای قوانین، نقشی بنیادین در تحقق عملی قاعده احترام ایفا می‌کند. اگر قوه مقننه وظیفه دارد مبانی فقهی را به قواعد الزام‌آور قانونی تبدیل کند و قوه مجریه مأمور

اجرای آنهاست، قوه قضاییه مسئولیت دارد این قواعد را در مقام دادرسی و رسیدگی به اختلافات به گونه‌ای اعمال کند که کرامت انسانی کارگر و حقوق مشروع کارفرما محفوظ بماند. بدین سان، قاعده احترام در حوزه قضایی به صورت ضمانت اجرایی و نهادی تحقق می‌یابد و از سطح یک اصل نظری به سطح یک سازوکار عملی ارتقا پیدا می‌کند (عباسی، ۱۴۰۳، ص ۴۰).

نخستین جلوه نقش قوه قضاییه در تحقق قاعده احترام، تشکیل هیئت‌های تشخیص و کمیسیون‌های حل اختلاف است که در فصل نهم قانون کار پیش‌بینی شده‌اند. این مراجع، هرچند در ساختار اداری وزارت کار قرار دارند، اما ماهیت قضایی و شبه‌قضایی دارند و وظیفه اصلی آنها رسیدگی به دعاوی میان کارگر و کارفرماست. براساس مواد ۱۵۷ تا ۱۶۲ قانون کار، هیئت‌های تشخیص در مرحله نخست به اختلافات رسیدگی می‌کنند و در صورت اعتراض، پرونده به کمیسیون‌های حل اختلاف ارجاع می‌شود. این سازوکار دو مرحله‌ای، در واقع ترجمان نهادی قاعده احترام است؛ زیرا هدف آن جلوگیری از تزییع حقوق طرفین و تضمین وفای به تعهدات ناشی از قرارداد کار است. در این فرآیند، اصل احترام به حقوق کارگر و کارفرما به عنوان مبنای رسیدگی پذیرفته می‌شود و هرگونه استیفاء غیرمجاز یا نقض تعهد، موجب صدور رأی به نفع طرف زیان‌دیده خواهد شد.

اهمیت این مراجع زمانی آشکارتر می‌شود که به مواد خاص قانون کار توجه کنیم. ماده ۱۶۵ در خصوص دعاوی اخراج، حکم به بازگشت به کار و پرداخت حق‌السعی از تاریخ اخراج را در صورت غیرموجه بودن پیش‌بینی کرده است. این ماده نشان می‌دهد که قاعده احترام نه تنها در سطح نظری، بلکه در مقام دادرسی نیز جریان دارد؛ زیرا اخراج غیرموجه، تعرض به حق محترم کارگر محسوب می‌شود و قوه قضاییه با الزام کارفرما به بازگشت کارگر و پرداخت حقوق معوقه، این تعرض را جبران می‌کند. همچنین، ماده ۱۶۶ تأکید می‌کند که آرای قطعی این مراجع لازم‌الاجرا بوده و از طریق واحد اجرای احکام دادگستری به اجرا گذاشته می‌شوند. این اتصال به سازوکار اجرایی احکام قضایی، ضمانت اجرایی قوی برای تصمیمات نهادهای شبه‌قضایی کار ایجاد

می‌کند و نشان می‌دهد که قاعده احترام در سطح قضایی از پشتوانه نهادی و اجرایی برخوردار است.

نقش دیگر قوه قضاییه در تحقق قاعده احترام، اعمال ضمانت‌های اجرایی و کیفری است. قانون کار برای حمایت از حقوق کارگر و کارفرما، ضمانت‌های متعددی پیش‌بینی کرده است که اجرای آن‌ها در صلاحیت مراجع قضایی قرار دارد. تخلفاتی همچون عدم پرداخت مزد در موعد مقرر، عدم بیمه‌پردازی یا نقض مقررات ایمنی، همگی مصادیق تعرض به حقوق محترم کارگر هستند و می‌توانند ضمانت اجرای کیفری یا مدنی در پی داشته باشند. قوه قضاییه با رسیدگی به این تخلفات، اصل احترام به حقوق کارگر را در سطح عملی تثبیت می‌کند و نشان می‌دهد که قاعده احترام تنها یک اصل اخلاقی یا توصیه‌ای نیست، بلکه پشتوانه قانونی و کیفری دارد. در اینجا، فلسفه فقهی قاعده احترام به‌طور کامل در قالب ضمانت‌های اجرایی حقوقی و کیفری ترجمه شده است؛ به‌گونه‌ای که هرگونه نقض آن، نه تنها تخلف اخلاقی، بلکه جرم یا تخلف قانونی محسوب می‌شود و مستوجب مجازات یا الزام به جبران خسارت خواهد بود.

با وجود این نقاط قوت، فرآیندهای دادرسی در حوزه کار با چالش‌های جدی مواجه‌اند. یکی از مهمترین مشکلات، اطاله رسیدگی است. بسیاری از دعاوی کارگری و کارفرمایی به دلیل حجم بالای پرونده‌ها و محدودیت ظرفیت مراجع قضایی، با تأخیر طولانی رسیدگی می‌شوند. این تأخیر، در عمل موجب تضییع حقوق کارگر می‌شود و با فلسفه قاعده احترام که بر صیانت فوری و مؤثر از حقوق افراد استوار است، ناسازگار جلوه می‌کند. افزون بر این، برخی مواد قانون کار در زمینه دادرسی دارای ابهام‌اند و همین امر موجب تفسیرهای متفاوت از سوی مراجع قضایی می‌شود. این ابهام‌ها، نه تنها روند رسیدگی را پیچیده‌تر می‌کنند، بلکه گاه به صدور آرای متعارض منجر می‌شوند و اعتماد کارگران و کارفرمایان به نظام قضایی را کاهش می‌دهند. بنابراین، یکی از ضرورت‌های اصلاح قانون کار، بازنگری در فرآیندهای دادرسی و رفع ابهام‌های قانونی است تا قاعده احترام بتواند در سطح قضایی به‌طور کامل محقق شود.

دیوان عدالت اداری نیز نقشی مهم در تحقق قاعده احترام ایفا می‌کند. این دیوان، به‌عنوان عالی‌ترین مرجع نظارت بر تصمیمات و مقررات اداری، صلاحیت دارد آرای صادره از هیئت‌های حل اختلاف و مقررات وزارت کار را مورد بررسی قرار دهد. نقش دیوان عدالت اداری در این حوزه، تضمین انطباق تصمیمات اجرایی و قضایی با اصول قانونی و فقهی است. در واقع، دیوان عدالت اداری با نظارت بر آرای مراجع شبه‌قضایی و مقررات اداری، مانع از تضییع حقوق کارگر و کارفرما می‌شود و اصل احترام به حقوق افراد را در سطح عالی قضایی تثبیت می‌کند. این دیوان، با ابطال مقررات مغایر قانون یا نقض آرای خلاف اصول، نشان می‌دهد که قاعده احترام نه تنها در سطح قانون و اجرا، بلکه در سطح نظارت عالی قضایی نیز جریان دارد (هاشمی، ۱۴۰۴، ص ۴۴۰).

جدول ۱: نقش قوای سه‌گانه در تحقق قاعده احترام

قوه	نقش در تحقق قاعده احترام	نقاط قوت	چالش‌ها / ضعف‌ها	ظرفیت‌های اصلاحی
مجلس	ترجمه مبانی فقهی به قواعد الزام‌آور و تصویب قانون کار	تثبیت اصل معاوضه، منع تبعیض، حمایت از کرامت انسانی	تعارض با قوانین مدنی و تجاری، ابهام در برخی مواد	بازنگری و هماهنگی قوانین، شفاف‌سازی مقررات
دیوان عدالت اداری	تدوین آیین‌نامه‌ها، نظارت بر اجرا، بازرسی کارگاه‌ها	پیش‌بینی سازوکارهای حمایتی، الزام بیمه و ایمنی	کمبود بازرسان، ضعف نظارت نهادی	افزایش ظرفیت نظارت، بهره‌گیری از فناوری‌های نوین
قضاییه	تشکیل مراجع حل اختلاف، اعمال ضمانت‌های اجرایی و کیفری	ضمانت کیفری تخلفات، نظارت دیوان عدالت اداری	اطاله دادرسی، تراکم پرونده‌ها	توسعه میانجی‌گری، چابک‌سازی فرآیند رسیدگی

۲. ارزیابی نهادی و سیاستی در تحقق ظرفیت‌های قاعده احترام در قانون کار

تحقق قاعده احترام در نظام حقوق کار ایران تنها به تصویب قوانین و اجرای اداری محدود نمی‌شود، بلکه نیازمند ارزیابی نهادی و سیاستی است تا روشن شود این اصل بنیادین فقهی و حقوقی تا چه اندازه در ساختارهای قانونی، اجرایی و قضایی نهادینه شده و چه ظرفیت‌هایی برای اصلاح و ارتقا وجود دارد. ارزیابی نهادی و سیاستی، در واقع مرحله‌ای است که کارآمدی قواعد و نهادها را در پرتو قاعده احترام می‌سنجد و نقاط قوت و ضعف آن‌ها را آشکار می‌سازد.

۲-۱. نقاط قوت و مزایا

یکی از مهمترین نقاط قوت نظام حقوق کار ایران، تثبیت اصل معوض بودن رابطه کاری است. قانون کار با تأکید بر این که کارگر در برابر ارائه نیروی کار و منفعت انسانی خود باید عوضی عادلانه دریافت کند، اصل احترام به مال و منفعت را از سطح یک قاعده فقهی به سطح یک نهاد حقوقی ارتقا داده است. این اصل، که ریشه در مبانی فقهی همچون حرمت استیفاء رایگان و منع اکل مال به باطل دارد، مانع از بهره‌برداری غیرعادلانه یا رایگان از نیروی کار می‌شود و رابطه کارگر و کارفرما را بر پایه عدالت معاوضی سامان می‌دهد. بدین سان، قانون کار با تثبیت این اصل، نه تنها به تنظیم روابط اقتصادی پرداخته، بلکه به پاسداشت کرامت انسانی کارگر در مقام صاحب منفعت مشروع نیز توجه کرده است.

نقطه قوت دیگر، حمایت گسترده از کرامت انسانی کارگر است. قانون کار ایران به خوبی نشان داده است که احترام به حقوق کارگر تنها در حوزه مالی خلاصه نمی‌شود، بلکه حقوق غیرمالی او همچون حق بر سلامت، ایمنی، مرخصی و امنیت اجتماعی نیز در قلمرو حمایت قرار دارند. این حمایت‌ها بیانگر آن است که قاعده احترام در سطح سیاستی به حوزه کرامت انسانی گسترش یافته و فقط به مالکیت مادی محدود نشده است. در واقع، قانون کار با پیش‌بینی مقررات حمایتی در زمینه ایمنی محیط کار، بیمه اجتماعی و حق بر زمان استراحت، کرامت انسانی کارگر را به‌عنوان

یک ارزش بنیادین پاس داشته و آن را در قالب قواعد الزام آور تثبیت کرده است. این امر نشان می‌دهد که قاعده احترام در نظام حقوق کار ایران، نه تنها به عنوان یک اصل اقتصادی، بلکه به عنوان یک اصل انسانی و اجتماعی نیز جریان دارد.

افزون بر این، وجود ضمانت‌های کیفری در قانون کار نقطه قوت دیگری است که نشان می‌دهد قاعده احترام پشتوانه اجرایی و کیفری دارد. تخلفاتی همچون عدم پرداخت مزد در موعد مقرر، عدم بیمه‌پردازی یا نقض مقررات ایمنی، همگی با ضمانت‌های کیفری مواجه‌اند. این ضمانت‌ها موجب می‌شوند که تعرض به حقوق کارگر تنها تخلف اخلاقی یا اداری نباشد، بلکه جرم محسوب شود و مستوجب مجازات شود. بدین سان، قاعده احترام در سطح سیاستی به صورت الزام آور و دارای ضمانت اجرا تحقق یافته است. در اینجا، مبانی فقهی همچون لزوم وفای به عقد و حرمت تضییع حقوق دیگران، در قالب ضمانت‌های کیفری ترجمه شده‌اند و به قواعد الزام آور حقوقی تبدیل گشته‌اند. این امر نشان می‌دهد که نظام حقوق کار ایران توانسته است با بهره‌گیری از ضمانت‌های کیفری، اصل احترام را از سطح یک توصیه اخلاقی به سطح یک قاعده الزام آور با پشتوانه قضایی ارتقا دهد. در مجموع، تثبیت اصل معوض بودن رابطه کاری، حمایت از کرامت انسانی کارگر و پیش‌بینی ضمانت‌های کیفری، سه نقطه قوت اساسی نظام حقوق کار ایران در تحقق قاعده احترام هستند. این نقاط قوت نشان می‌دهند که قانون کار توانسته است مبانی فقهی را به قواعد الزام آور ترجمه کند و از رهگذر آن، کرامت انسانی و عدالت اجتماعی را در محیط کار پاس بدارد. بدین سان، قاعده احترام در نظام حقوق کار ایران نه تنها یک اصل نظری، بلکه یک چارچوب عملی و الزام آور است که توانسته است رابطه کارگر و کارفرما را بر پایه عدالت، کرامت و احترام سامان دهد.

۲-۲. نقاط ضعف و چالش‌ها

با وجود نقاط قوت یادشده، نظام حقوق کار ایران در ترجمان قاعده احترام با ضعف‌های ساختاری و نهادی نیز مواجه است که مانع از تحقق کامل این اصل بنیادین

در عرصه عمل می‌شود. نخستین ضعف، وجود تعارض‌های قانونی است. در برخی موارد، مواد قانون کار با سایر قوانین مدنی یا تجاری در تعارض قرار می‌گیرند و همین امر موجب سردرگمی مراجع قضایی و اجرایی می‌شود. این تعارض‌ها نه تنها کارآمدی نظام حقوقی را کاهش می‌دهند، بلکه در عمل می‌توانند به تضییع حقوق کارگر یا کارفرما بینجامند. از منظر نظری، چنین تعارض‌هایی با فلسفه قاعده احترام ناسازگارند؛ زیرا این قاعده بر صیانت از حقوق مشروع افراد و جلوگیری از تعرض به منافع آنان استوار است، حال آن‌که تعارض‌های قانونی عملاً زمینه نقض این حقوق را فراهم می‌آورند.

ضعف دیگر، ناکامی ضمانت‌های اجرایی در تحقق اهداف قانون کار است. هرچند قانون کار ضمانت‌های کیفری و مدنی متعددی پیش‌بینی کرده است، اما در عمل اجرای آن‌ها با مشکلات جدی مواجه است. ضعف نظارت نهادی، کمبود منابع انسانی و پیچیدگی‌های اداری موجب می‌شوند بسیاری از تخلفات کارفرمایی بدون پیگیری مؤثر باقی بمانند. این ناکارآمدی اجرایی، در عمل موجب می‌شود که قاعده احترام در سطح قانون باقی بماند و در عرصه عمل به‌طور کامل محقق نشود. به بیان دیگر، فاصله‌ای میان «نص قانون» و «واقعیت اجتماعی» ایجاد می‌شود که کارآمدی نظام حقوق کار را تضعیف می‌کند.

از دیگر چالش‌های جدی، اطاله دادرسی در دعاوی کارگری و کارفرمایی است. بسیاری از این دعاوی به دلیل حجم بالای پرونده‌ها و محدودیت ظرفیت مراجع قضایی با تأخیر طولانی رسیدگی می‌شوند. این تأخیر، در عمل موجب تضییع حقوق کارگر می‌شود و با فلسفه قاعده احترام که بر صیانت فوری و مؤثر از حقوق افراد استوار است، ناسازگار جلوه می‌کند. اطاله دادرسی نه تنها اعتماد کارگران به نظام قضایی را کاهش می‌دهد، بلکه کارفرمایان را نیز در وضعیت بلا تکلیفی قرار می‌دهد و ثبات روابط کاری را مختل می‌سازد.

افزون بر این، کمبود نظارت نهادی بر اجرای قانون کار ضعف دیگری است که تحقق قاعده احترام را در سطح عملی با مشکل مواجه می‌سازد. تعداد اندک بازرسان

کار در مقایسه با حجم کارگاه‌ها و بنگاه‌های اقتصادی کشور موجب می‌شود که نظارت مؤثر بر اجرای قانون کار تحقق نیابد. در نتیجه، بسیاری از تخلفات کارفرمایی از چشم نهادهای نظارتی دور می‌ماند و حقوق کارگر در عمل تضییع می‌شود. این ضعف نظارتی، نشان‌دهنده آن است که حتی اگر قانون کار در سطح نظری و تقنینی قاعده احترام را تثبیت کرده باشد، در سطح اجرایی و نهادی هنوز با خلأهای جدی مواجه است.

۲-۳. ظرفیت‌های اصلاحی

با وجود ضعف‌های ساختاری و نهادی، نظام حقوق کار ایران ظرفیت‌های قابل توجهی برای اصلاح و ارتقا دارد؛ ظرفیت‌هایی که اگر به درستی به کار گرفته شوند، می‌توانند قاعده احترام را از سطح قانون به سطح عمل ارتقا دهند و کرامت انسانی کارگر را به طور کامل پاس دارند.

نخستین ظرفیت، تقویت ضمانت‌های اجرایی است. تجربه نشان داده است که وجود ضمانت‌های کیفی و مدنی به تنهایی کافی نیست، بلکه کارآمدی آن‌ها وابسته به نحوه اجرا و نظارت است. با افزایش کارآمدی نظارت، ارتقای سازوکارهای قضایی و اداری، و اعمال مجازات‌های مؤثرتر، می‌توان تضمین کرد که تخلفات کارفرمایی بدون پاسخ نمانند و حقوق کارگر به طور کامل احقاق شود. این اصلاح، فاصله میان «نص قانون» و «واقعیت اجتماعی» را کاهش می‌دهد و قاعده احترام را در سطح عملی تثبیت می‌کند.

ظرفیت دیگر، ارتقای نظارت نهادی است. ضعف نظارت یکی از مهمترین چالش‌های نظام حقوق کار است، اما همین ضعف می‌تواند به نقطه اصلاح تبدیل شود. با افزایش تعداد بازرسان کار، بهبود سازوکارهای بازرسی و استفاده از فناوری‌های نوین برای پایش کارگاه‌ها، می‌توان نظارت مؤثرتر و کارآمدتری بر اجرای قانون کار اعمال کرد. این ارتقا موجب می‌شود که تخلفات کارفرمایی کاهش یابد و حقوق کارگر در عمل تضمین شود. در این مسیر، بهره‌گیری از ابزارهای دیجیتال و سامانه‌های هوشمند می‌تواند نقش مهمی در شفاف‌سازی و تسریع فرآیند نظارت ایفا کند.

از دیگر ظرفیت‌های اصلاحی، بازنگری در تعارض‌های قانونی است. هماهنگی میان

قانون کار و سایر قوانین مدنی و تجاری ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. با اصلاح و بازنگری در مواد قانون کار و ایجاد انسجام میان قوانین، می‌توان از تعارض‌های قانونی جلوگیری کرد و نظام حقوقی منسجم‌تری ایجاد کرد. این اصلاح، موجب می‌شود که قاعده احترام در سطح نهادی به‌طور کامل محقق شود و حقوق کارگر و کارفرما بدون ابهام یا تعارض تضمین شود. در واقع، رفع تعارض‌های قانونی، اعتماد طرفین به نظام حقوقی را افزایش می‌دهد و زمینه تحقق عدالت اجتماعی را فراهم می‌آورد.

ظرفیت مهم دیگر، کاهش اطلاع دادرسی است. اطلاع رسیدگی به دعاوی کارگری و کارفرمایی یکی از جدی‌ترین چالش‌هاست، اما همین چالش می‌تواند به نقطه اصلاح تبدیل شود. با افزایش ظرفیت مراجع قضایی، بهبود فرآیندهای دادرسی و استفاده از سازوکارهای حل اختلاف سریع‌تر، می‌توان از تأخیر در رسیدگی جلوگیری کرد و حقوق کارگر و کارفرما را به‌طور فوری و مؤثر تضمین کرد. این اصلاح، موجب می‌شود که قاعده احترام در سطح قضایی به‌طور کامل محقق شود و عدالت اجتماعی در محیط کار برقرار شود. بویژه، توسعه سازوکارهای میانجی‌گری و داوری تخصصی می‌تواند نقش مهمی در کاهش اطلاع دادرسی ایفا کند.

جدول ۲: نقاط قوت و ضعف نظام حقوق کار در پرتو قاعده احترام

نقاط ضعف	نقاط قوت	مؤلفه
تعارض‌های قانونی با سایر مقررات	تثبیت رابطه کاری بر پایه عدالت معاوضی	اصل معاوضه
کمبود نظارت نهادی و ضعف اجرایی	حمایت از حقوق غیرمالی: ایمنی، مرخصی، بیمه اجتماعی	کرامت انسانی
ضعف اجرا و پیگیری قضایی	جرم‌انگاری تخلفات کارفرمایی	ضمانت‌های کیفری
اطاله دادرسی و تأخیر در رسیدگی	وجود مراجع تخصصی حل اختلاف	دادرسی کار

جدول ۳: ظرفیت‌های اصلاحی و مسیر ارتقا

ظرفیت اصلاحی	اقدام پیشنهادی	نتیجه مورد انتظار
تقویت ضمانت‌های اجرایی	اعمال مجازات‌های مؤثرتر، ارتقای سازوکارهای اداری	تحقق عملی قاعده احترام و کاهش تخلفات
ارتقای نظارت نهادی	افزایش تعداد بازرسان، استفاده از سامانه‌های هوشمند	تضمین حقوق کارگر و کاهش تخلفات کارفرمایی
اصلاح تعارض‌های قانونی	بازنگری مواد قانون کار و هماهنگی با قوانین مدنی/تجاری	انسجام حقوقی و رفع ابهام در روابط کاری
کاهش اطاله دادرسی	توسعه میانجی‌گری، افزایش ظرفیت مراجع قضایی	رسیدگی سریع‌تر و مؤثرتر به دعاوی کارگری

نتیجه‌گیری

بررسی جامع نقش قوا و ارزیابی نهادی و سیاستی در تحقق قاعده احترام در قانون کار ایران نشان می‌دهد که این قاعده، به‌عنوان یکی از اصول بنیادین فقهی و حقوقی، توانسته است در سطوح مختلف نظام حقوقی جایگاه خود را تثبیت کند. قوه مقننه با ترجمه مبانی فقهی به قواعد الزام‌آور قانونی، چارچوبی برای صیانت از حقوق کارگر و کارفرما فراهم آورده است؛ قوه مجریه با تدوین آیین‌نامه‌ها، مقررات اجرایی و اعمال نظارت نهادی، این قواعد را به عرصه عمل وارد کرده است؛ و قوه قضاییه با تشکیل مراجع تخصصی حل اختلاف، اعمال ضمانت‌های اجرایی و کیفری و نظارت عالی دیوان عدالت اداری، پشتوانه قضایی لازم برای تحقق این قاعده را فراهم ساخته است. بدین‌سان، قاعده احترام در نظام حقوق کار ایران نه تنها یک اصل نظری، بلکه یک چارچوب عملی و الزام‌آور است که در تمامی سطوح تقنین، اجرا و دادرسی جریان دارد.

با این حال، ارزیابی نهادی و سیاستی نشان می‌دهد که قانون کار همچنان با

چالش‌های جدی مواجهه است. تعارض‌های قانونی میان قانون کار و سایر قوانین، ضعف ضمانت‌های اجرایی در عمل، اطاله دادرسی در دعاوی کارگری و کارفرمایی، و کمبود نظارت نهادی، همگی عواملی هستند که موجب می‌شوند فاصله‌ای میان «نص قانون» و «واقعیت اجتماعی» ایجاد شود. این فاصله، کارآمدی نظام حقوق کار را در تحقق قاعده احترام کاهش می‌دهد و مانع از تحقق کامل کرامت انسانی و عدالت اجتماعی در روابط کاری می‌شود.

با وجود این ضعف‌ها، ظرفیت‌های اصلاحی قابل توجهی وجود دارند که می‌توانند این چالش‌ها را برطرف سازند. تقویت ضمانت‌های اجرایی، ارتقای نظارت نهادی، اصلاح تعارض‌های قانونی و کاهش اطاله دادرسی، فرصت‌هایی هستند که می‌توانند کارآمدی نظام حقوق کار را افزایش دهند و قاعده احترام را در سطح نهادی و سیاستی به‌طور کامل محقق سازند. این ظرفیت‌ها نشان می‌دهند که نظام حقوق کار ایران، هرچند با چالش‌های جدی روبه‌روست، اما قابلیت اصلاح و ارتقا دارد و می‌تواند با بازنگری و بهبود سازوکارهای موجود، کرامت انسانی و عدالت اجتماعی را در روابط کاری به‌طور کامل تحقق بخشد.

در نهایت، نتیجه این پژوهش آن است که قاعده احترام در نظام حقوق کار ایران، به‌عنوان اصل بنیادین فقهی و حقوقی، توانسته است در سطوح مختلف تقنین، اجرا و دادرسی جایگاه خود را تثبیت کند، اما تحقق کامل آن نیازمند اصلاح نهادی و سیاستی است. تنها با تقویت نقاط قوت، رفع ضعف‌ها و بالفعل‌سازی ظرفیت‌های اصلاحی است که می‌توان به نظام حقوق کاری دست یافت که در آن کرامت انسانی کارگر و عدالت اجتماعی به‌طور کامل پاس داشته شود. بدین‌سان، قاعده احترام نه تنها مبنای نظری روابط کاری، بلکه معیار عملی برای سنجش کارآمدی نظام حقوق کار ایران خواهد بود.

منابع

* قرآن کریم

ابن ادریس، محمد بن احمد. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی (چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.

انصاری، مرتضی. (۱۴۱۰ق). المکاسب (محقق: سیدمحمد کلانتر). قم: موسسه مطبوعاتی دارالکتاب

بجنوردی، حسن. (۱۴۱۹ق). القواعد الفقهیه (تدوین: مهدی مهریزی و محمدحسن درایتی، چاپ دوم). قم: نشر الهادی.

بهرامی‌راد، ابوالفضل. (۱۳۹۴). بررسی ادله فقهی قرارداد کار در قانون کار و آثار حقوقی آن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: دانشگاه اصول‌الدین.

حر عاملی، محمد بن حسن بن علی. (۱۴۱۴ق). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. بیروت: آل‌البیت.

حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۳ق). قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام. قم: نشر اسلامی.

خمینی، سیدروح‌الله. (۱۴۲۱ق). تحریر الوسیله. قم: نشر دارالعلم.

خمینی، سیدروح‌الله. (۱۴۱۸ق). کتاب البیع. قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

سلامی‌زاده، فاطمه. (۱۳۹۳). قاعده احترام مال در فقه امامیه و حقوق مدنی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قزوین، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی علیه السلام.

عباسی، بیژن. (۱۴۰۳). حقوق اداری (چاپ هشتم). تهران: نشر دادگستر.

عراقی، عزت‌الله. (۱۳۸۲). حقوق کار. تهران: نشر دانشگاه شهید بهشتی.

فاضل لنکرانی، محمد. (۱۳۸۷). تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله (کتاب الغصب و احیاء الموات و المشتركات و اللقطه). قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.

فخرالمحققین، محمد بن حسن بن یوسف. (۱۳۸۷ق). ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد.
قم: نشر اسماعیلیان.

قانون کار جمهوری اسلامی ایران. (۱۳۶۷). مصوب مجمع تشخیص مصلحت نظام.
قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران. (۱۳۰۷-۱۳۱۴). با اصلاحیات بعدی، مصوبه مجلس
شورای اسلامی.

محقق داماد، مصطفی. (۱۴۰۶ق). قواعد فقه. تهران: مرکز نشر اسلامی.
موسوی خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۷ق). مصباح الفقاهه فی المعاملات (مقرر: محمد علی
توحیدی، چاپ چهارم). قم: موسسه انصاریان.

مهدی زاد، مالک. (۱۳۹۵). حقوق کارگر در قانون کار ایران در مقایسه با فقه امامیه، پایان نامه
کارشناسی ارشد، ارومیه، دانشگاه آذربایجان غربی.

هاشمی، سید محمد. (۱۴۰۳). حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران (حاکمیت و نهادهای سیاسی)
(چاپ سی و چهارم). تهران: نشر میزان.



A Jurisprudential-Legal Re-reading of Interaction with Domestic Opponents in the Iranian Legal System: Principles, Challenges, and Solutions*
(With a Look at the Thought and Sira of Shahid Imam Khamenei)

Saeed Khodadadi¹ Abdolmatabeh Abdollah² Ali Rajabzadeh Almalo³

1. PhD, Assistant Professor, Level 4 Graduate of the Islamic Seminary of Qom, Qom, Iran (Corresponding Author).

saidkhod1368@gmail.com

2. Associate Professor, Faculty of Theology and Islamic Knowledge, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

abddolah_ab@yahoo.com

3. Assistant Professor, Faculty of Theology and Islamic Knowledge, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

alirajabzadeh@atu.ac.ir



۶۷
فقیه
سیاسی

پژوهانی فقهی-حقوقی تعامل با مخالفان داخلی در نظام حقوقی ایران: اصول، چالش‌ها و راهکارها

Abstract

This research aims to analyze the jurisprudential and legal capacities of the Iranian legal system in interacting with domestic opponents and to provide practical solutions for improving this interaction within the framework of Islamic and legal values. The central question is: How can existing capacities be utilized for the optimal management of disagreements and the creation of an environment based on justice, human dignity, and

* **Cite this Article:** Khodadadi, S., Abdollah, A., & Rajabzadeh Almalo, A. (2025). A Jurisprudential-Legal Re-reading of Interaction with Domestic Opponents in the Iranian Legal System: Principles, Challenges, and Solutions (With a Look at the Thought and Sira of Shahid Imam Khamenei). *Jurisprudence and Politics**, 6(2), pp. 67-97.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73783.1107>

□ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

□ **Received:** 2025/04/02 • **Revised:** 2025/06/08 • **Accepted:** 2025/07/02 • **Published online:** 2025/09/29

© 2025



the copyright and full publishing rights

civil participation? Employing an analytical-descriptive method and utilizing library and documentary resources, this study first addresses the conceptology and types of opposition, then examines the jurisprudential foundations for criticizing the government, and finally analyzes the legal capacities and challenges of the Iranian system, emphasizing principles of human dignity, legitimate freedoms, judicial guarantees, dialogue, and security. The findings indicate that Islamic jurisprudence (Fiqh), relying on Quranic verses and the practical tradition (Sirah) of the Imams (PBUH), offers ethical and reformative frameworks for interacting with opponents. Furthermore, the Iranian legal system, through constitutional principles (such as Articles 23, 24, and 27), provides capacities for protecting the rights of opponents, although challenges such as ambiguity in the limits of freedoms and a lack of formal platforms for dialogue remain. By distinguishing between legitimate and illegitimate criticism and considering Islamic teachings and the behavioral models of religious leaders, the results of this research propose practical solutions for optimizing interaction with domestic opponents, which can lead to a reduction in social tensions, the strengthening of national cohesion, and an increase in the civil participation of citizens.

Keywords

Domestic Opponents, Jurisprudential-Legal Interaction, Iranian Legal System, Human Dignity, Legitimate Freedoms.

**إعادة النظر في القراءة الفقهية-القانونية للتفاعل مع المعارضين الداخليين
في النظام القانوني الإيراني؛ المبادئ، التحديات، والحلول*
(بالنظر إلى فكرة الشهيد آية الله الخامني رحمه الله وسيرتها العملية)**



سعید خدادادي^۱ عبدالله عبدالمطلب^۲ علي رجب زاده آملالو^۳

۱. دكتوراه تخصصية، أستاذ مساعد، خريج المستوى الرابع في الحوزة العلمية في قم، إيران (المؤلف المسؤول).
saidkhod1368@gmail.com
۲. أستاذ مشارك، كلية اللاهوت والدراسات الإسلامية، جامعة علامه طباطبائي، طهران، إيران.
abdollah_ab@yahoo.com
۳. أستاذ مساعد، كلية اللاهوت والدراسات الإسلامية، جامعة علامه طباطبائي، طهران، إيران.
alirajabzadeh@atu.ac.ir

المخلص

يهدف هذا المقال إلى تحليل القابليات الفقهية والقانونية للنظام القانوني الإيراني في التعامل مع المعارضين الداخليين وتقديم حلول عملية لتحسين هذا التفاعل في إطار القيم الإسلامية والقانونية. يتحور السؤال البحثي الرئيسي حول كيفية الاستفادة من القابليات المتاحة للتحسين الأمثل للإدارة الخلافات في الرأي وخلق بيئة قائمة على العدالة والكرامة الإنسانية والمشاركة المدنية. اعتمدت هذه الدراسة المنهج التحليلي الوصفي وباستخدام المصادر المكتبية والوثائقية، حيث قامت أولاً بتحديد

* الاستشهاد بهذه المقالة: خدادادي، سعيد؛ عبدالمطلب، عبدالله؛ رجب زاده آملالو، علي. (۲۰۲۵). إعادة النظر في القراءة الفقهية-القانونية للتفاعل مع المعارضين الداخليين في النظام القانوني الإيراني؛ المبادئ، التحديات، والحلول (بالنظر إلى فكرة الشهيد آية الله الخامني رحمه الله وسيرتها العملية). الفقه والسياسة، ۶(۲)، صص ۶۷-۹۷.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73783.1107>

□ نوع المقال: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران

□ تاريخ الإستلام: ۲۰۲۵/۰۴/۰۲ • تاريخ التعديل: ۲۰۲۵/۰۶/۰۸ • تاريخ القبول: ۲۰۲۵/۰۷/۰۲ • تاريخ الإصدار: ۲۰۲۵/۰۹/۲۹

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



المفاهيم وأنواع المعارضة، ثمّ بحثت في الأسس الفقهيّة لنقد الحكم، وأخيراً، حللت القابليّات والتحدّيات القانونيّة للنظام الإيراني مع التركيز على مبادئ الكرامة الإنسانيّة، والحريّات المشروعة، والضمانات القضائيّة، والحوار، وتأمين السلامة. تشير النتائج إلى أنّ الفقه الإسلامي، بالاعتماد على الآيات القرآنيّة والسيرة العملية للأئمّة (عليهم السلام)، قد قدّم أطراً أخلاقية وإصلاحية للتعامل والتفاعل مع المعارضين. كما أنّ النظام القانوني الإيراني، من خلال مبادئ الدستور (مثل المبادئ ٢٣ و ٢٤ و ٢٧)، قد وفر إمكانيّات لدعم حقوق المعارضين، على الرغم من استمرار وجود تحدّيات مثل الغموض في حدود الحريّات ونقص المنصات الرسميّة للحوار. تقدّم نتائج هذا البحث، ضمن ترسيم الحدود بين النقد المشروع وغير المشروع، وبالنظر إلى التعاليم الإسلاميّة والنموذج السلوكي للقادة الدينيين، حلولاً عملية لتحسين التعامل مع المعارضين الداخليين، مما يمكن أن يؤدي إلى تقليل التوترات الاجتماعيّة وتعزيز الانسجام الوطني وزيادة المشاركة المدنيّة للمواطنين.

الكلمات المفتاحية

المعارضون الداخليون، التفاعل الفقهي القانوني، النظام القانوني الإيراني، الكرامة الإنسانيّة، الحريّات المشروعة.

بازخوانی فقهی - حقوقی تعامل با مخالفان داخلی در نظام

حقوقی ایران؛ اصول، چالش‌ها و راهکارها*

(با نگاهی به اندیشه و سیره امام خامنه‌ای شهید رحمت‌الله علیه)

سعید خدادادی^۱ عبدالله عبدالمطلب^۲ علی رجب‌زاده آلمالو^۳

۱. دکترای تخصص، استادیار، دانش آموخته سطح ۴ حوزه علمیه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول).

saidkhod1368@gmail.com

۲. دانشیار، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران.

abddolah_ab@yahoo.com

۳. استادیار، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

alirajabzadeh@atu.ac.ir



چکیده

این پژوهش با هدف تحلیل ظرفیت‌های فقهی و حقوقی نظام حقوقی ایران در تعامل با مخالفان داخلی و ارائه راهکارهای عملی برای بهبود این تعامل در چارچوب ارزش‌های اسلامی و قانونی انجام شده است. پرسش اصلی پژوهش این است که چگونه می‌توان از ظرفیت‌های موجود برای مدیریت بهینه اختلاف‌نظرها و ایجاد فضایی مبتنی بر عدالت، کرامت انسانی و مشارکت مدنی بهره برد؟ این مطالعه با روش تحلیلی-توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و اسنادی، ابتدا به مفهوم‌شناسی و انواع مخالفت پرداخته، سپس مبنای فقهی نقد حاکمیت را بررسی کرده و در نهایت، ظرفیت‌ها و چالش‌های قانونی نظام ایران را با تأکید

* **استناد به این مقاله:** خدادادی، سعید؛ عبدالله، عبدالمطلب؛ رجب‌زاده آلمالو، علی. (۱۴۰۴). بازخوانی فقهی - حقوقی تعامل با مخالفان داخلی در نظام حقوقی ایران؛ اصول، چالش‌ها و راهکارها (با نگاهی به اندیشه و سیره امام خامنه‌ای شهید رحمت‌الله علیه). فقه و سیاست، ۶(۲)، صص ۶۷-۹۷.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73783.1107>

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۲ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۱۸ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۱ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



بر اصول کرامت انسانی، آزادی‌های مشروع، ضمانت‌های قضایی، گفت‌وگو و تأمین امنیت تحلیل می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که فقه اسلامی با تکیه بر آیات قرآنی و سیره عملی ائمه علیهم‌السلام، چارچوب‌هایی اخلاقی و اصلاحی برای تعامل با مخالفان ارائه کرده است. همچنین، نظام حقوقی ایران از طریق اصول قانون اساسی (مانند اصول ۲۳، ۲۴ و ۲۷) ظرفیت‌هایی برای حمایت از حقوق مخالفان فراهم آورده، هرچند چالش‌هایی نظیر ابهام در حدود آزادی‌ها و کمبود بسترهای رسمی گفت‌وگو همچنان باقی است. نتایج این پژوهش ضمن مرزبندی میان نقد مشروع و نامشروع، با توجه به آموزه‌های اسلامی و الگوی رفتاری رهبران دینی، راهکارهایی کاربردی برای بهینه‌سازی تعامل با مخالفان داخلی پیشنهاد می‌دهد که می‌تواند به کاهش تنش‌های اجتماعی، تقویت انسجام ملی و افزایش مشارکت مدنی شهروندان منجر گردد.

کلیدواژه‌ها

مخالفان داخلی، تعامل فقهی حقوقی، نظام حقوقی ایران، کرامت انسانی، آزادی‌های مشروع.

مقدمه

تعامل حکومت با مخالفان داخلی، از مسائل بنیادین نظام‌های سیاسی، در اندیشه اسلامی و نظام حقوقی ایران جایگاه ویژه‌ای دارد. این موضوع، در تقاطع مبانی فقه سیاسی اسلام و اصول قانون اساسی، به مدیریت اختلاف نظرها، کاهش تنش‌های اجتماعی و تقویت انسجام ملی کمک می‌کند. فقه اسلامی با تکیه بر آیات قرآنی (مانند آیه ۱۱ سوره حجرات و آیه ۳۸ سوره شوری) و سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام، چارچوب‌هایی اخلاقی مبتنی بر کرامت انسانی و گفت‌وگوی سازنده ارائه می‌دهد. نظام حقوقی ایران نیز از طریق اصول قانون اساسی (مانند اصول ۲۳، ۲۴ و ۲۷)، آزادی‌های مشروع و ضمانت‌های قضایی را تضمین کرده، اما چالش‌هایی نظیر ابهام در حدود آزادی‌ها و کمبود بسترهای رسمی گفت‌وگو، ضرورت تحلیل عمیق این ظرفیت‌ها را آشکار می‌سازد. اهمیت این پژوهش در پیشگیری از تبدیل انتقادات به خصومت‌های اجتماعی و تقویت مشارکت مدنی و اعتماد اجتماعی است. در شرایط کنونی، که تنش‌های اجتماعی می‌توانند انسجام ملی را تهدید کنند، بررسی چارچوب‌های فقهی-حقوقی برای مدیریت اختلافات ضروری است. همچنین، فقدان مطالعات جامع که همزمان مبانی فقهی و حقوقی را تحلیل کند، خلأ پژوهشی قابل توجهی را نشان می‌دهد. نوآوری این پژوهش در رویکرد ترکیبی آن است که با تلفیق تحلیل فقهی و حقوقی، ضمن مرزبندی نقد مشروع و نامشروع، راهکارهای عملی مبتنی بر سیره رهبران دینی و رویکردهای شهید آیت‌الله خامنه‌ای علیه السلام ارائه می‌دهد. هدف این پژوهش، تحلیل ظرفیت‌های فقهی و حقوقی نظام ایران در تعامل با مخالفان داخلی و ارائه راهکارهای عملی برای بهبود این تعامل است. پرسش اصلی این است که چگونه می‌توان از این ظرفیت‌ها برای مدیریت اختلاف نظرها و ایجاد فضایی مبتنی بر عدالت و کرامت انسانی بهره برد؟ این مطالعه با روش تحلیلی-توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و اسنادی انجام شده و ساختار آن شامل مفهوم‌شناسی مخالفت، بررسی مبانی فقهی نقد حاکمیت، و تحلیل ظرفیت‌ها و چالش‌های حقوقی نظام ایران با تأکید بر کرامت انسانی، آزادی‌های مشروع و گفت‌وگو است.

پیشینه

در راستای تبیین جایگاه مقاله حاضر با عنوان «بازخوانی فقهی-حقوقی تعامل با مخالفان داخلی در نظام حقوقی ایران؛ اصول، چالش‌ها و راهکارها»، تفاوت‌های آن با مطالعات پیشین به صورت خلاصه بررسی می‌شود:

غفاری، هدی (۱۳۸۵)، «حقوق مخالفان سیاسی در حکومت امام علی (ع)»: این مقاله بر سیره امام علی (ع) متمرکز است و تحلیلی تاریخی-فقهی ارائه می‌دهد. مقاله حاضر، ضمن استفاده از سیره علوی، نظام حقوقی معاصر ایران را نیز تحلیل کرده و راهکارهای عملی برای مدیریت اختلاف‌نظرها پیشنهاد می‌دهد.

قدرتی، فاطمه (۱۴۰۰)، «حقوق مخالفان سیاسی با عنایت به سیره حکومتی امیرمؤمنان علی (ع) و بازتاب آن در قانون اساسی»: این پژوهش بر بازتاب سیره علوی در قانون اساسی تمرکز دارد، اما کمتر به چالش‌ها و راهکارهای اجرایی می‌پردازد. مقاله حاضر، چالش‌هایی مانند ابهام در حدود آزادی‌ها را شناسایی و راهکارهای مشخصی ارائه می‌دهد.

کفیلی، رضا (۱۴۰۱)، «راهکارهای مواجهه با مخالفان سیاسی در حکومت اسلامی»: این مقاله بر جنبه‌های نظری و سیاسی متمرکز است، در حالی که پژوهش حاضر با رویکرد فقهی-حقوقی، ظرفیت‌های قانونی ایران و مرزبندی نقد مشروع و نامشروع را با معیارهای مشخص تحلیل کرده و راهکارهای کاربردی ارائه می‌دهد.

قادری، زینب (۱۳۹۷)، «حقوق و آزادی‌های مخالفان سیاسی در حکومت علوی و نظام حقوقی ایران»: این مقاله بر تبیین حقوق و آزادی‌ها تمرکز دارد، اما کمتر به چالش‌های اجرایی می‌پردازد. مقاله حاضر، ضمن تحلیل حقوق، موانع عملی را شناسایی و راهکارهایی برای رفع آن‌ها پیشنهاد می‌کند.

نوآوری مقاله حاضر در رویکرد ترکیبی آن است که با تلفیق تحلیل فقهی و حقوقی، الگویی عملی برای مدیریت اختلاف‌نظرها در نظام حقوقی ایران ارائه می‌دهد. این پژوهش، برخلاف مطالعات پیشین که به‌طور عمده نظری یا تاریخی هستند، چالش‌های عملی نظیر ابهام در حدود آزادی‌ها و کمبود بسترهای گفت‌وگو را شناسایی

کرده و راهکارهایی اجرایی مانند شفاف‌سازی مفاهیم، تقویت ضمانت‌های قضایی و ایجاد بسترهای نهادی پیشنهاد می‌دهد. تأکید بر سیره شهید آیت‌الله خامنه‌ای علیه السلام به عنوان الگویی معاصر و مرزبندی دقیق نقد مشروع و نامشروع با معیارهای فقهی-حقوقی، از جنبه‌های متمایز این پژوهش است.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. تعریف منتقد و مخالف سیاسی

واژه «مخالف» در تحلیل مفهومی، اسم فاعل مشتق از باب مفاعله است و مصادر آن «المخالفة» و «الْخِلاف» هستند. این واژه در معنای اصلی خود به ناسازگاری و نقیض موافقت دلالت دارد. از منظر ریشه‌شناختی، «خالف» به عنوان مصدر باب مفاعله، بیانگر ضدیت و عدم سازگاری است (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۸۴). در متون کهن نیز «الْخِلاف» به معنای «المضادة» تعریف شده و عباراتی نظیر «خَالَفَهُ مُخَالَفَةً وَ خِلَافًا» بر این مفهوم تأکید دارند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۹۰). بنابراین، «مخالف» به موجودیتی اطلاق می‌شود که نسبت به چیز دیگر، موضعی ناسازگار و متضاد اتخاذ کند (حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۹۰۷). در تحلیل ترکیب «مخالفان حکومت»، با توجه به ماهیت دوگانه این مفهوم، لازم است هر جزء به صورت جداگانه بررسی شود. با تکیه بر تعریف پیشین «مخالف» و مفهوم «حکومت» به عنوان قدرت قاهره و ساختارمند جامعه، می‌توان «مخالفان حکومت» را افراد، گروه‌ها یا نهادهایی دانست که با این قدرت حاکم در موضع ناسازگاری و عدم موافقت قرار دارند «مخالفت سیاسی» را می‌توان فعالیت‌ها یا ساختارهای سازمان‌یافته‌ای تعریف کرد که هدفشان نقد، اصلاح یا تغییر سیاست‌ها، قوانین یا نظام حاکم است. این فعالیت‌ها ممکن است از طریق نهادهای قانونی مانند مجلس، جریان‌های اجتماعی نظیر تظاهرات، یا جنبش‌های فراسازمانی مانند احزاب و شبکه‌های مدنی شوند.

۱-۲. انواع نقد و مخالفت

در بررسی فقهی-حقوقی تعامل حکومت با منتقدان داخلی، شناخت دقیق مفهوم و

انواع مخالفت سیاسی از اهمیت اساسی برخوردار است. مخالفت سیاسی پدیده‌ای چندوجهی است که از جنبه‌های مختلف قابل تحلیل است. در ادبیات فقهی-سیاسی اسلام، تعیین مرزهای انواع مخالفت و حدود آن، مبنای تنظیم حقوق و تکالیف متقابل حکومت و شهروندان قرار می‌گیرد. مخالفان حکومت اسلامی در یک تقسیم‌بندی کلان به دو دسته داخلی و خارجی تقسیم می‌شوند (عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، صص ۱۴۷-۱۴۸). مخالفان داخلی، شهروندانی هستند که در چارچوب مرزهای جغرافیایی حکومت اسلامی با سیاست‌ها یا ساختارهای حکومتی مخالفت می‌کنند، در حالی که مخالفان خارجی، افراد یا گروه‌هایی هستند که از خارج از این مرزها به مخالفت می‌پردازند. از منظر موضوع مخالفت نیز می‌توان به دو دسته مخالفان سیاسی و مخالفان دینی-مذهبی اشاره کرد. مخالفان سیاسی کسانی هستند که در مسائل حکومتی و سیاسی با اصول و خطوط کلی نظام اسلامی همسو نیستند، در مقابل، مخالفان دینی-مذهبی در مسائل اعتقادی و مذهبی با دین یا مذهب رسمی حکومت اختلاف دارند. این تقسیم‌بندی‌ها در تعیین چارچوب حقوقی تعامل با مخالفان نقش کلیدی دارند. با توجه به اصل عدم مداخله در امور داخلی کشورها و الزام رعایت حقوق بین‌الملل، بحث حقوق و وظایف متقابل حکومت و مخالفان عمدتاً بر مخالفان داخلی متمرکز است. شناخت دقیق این مرزبندی‌ها و توجه به مبانی فقهی-حقوقی آن، پیش‌نیاز تحلیل جامع درباره حقوق مخالفان در نظام سیاسی اسلام و به‌ویژه در جمهوری اسلامی ایران است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۸۹-۹۰).

۳-۱. مرزبندی نقد مشروع و نامشروع

مرزبندی میان نقد مشروع و نامشروع در ادبیات فقهی-حقوقی، به تعیین حدود انتقاد از حکومت اسلامی اشاره دارد و چارچوبی برای تفکیک انتقادات سازنده از اقدامات مخرب و براندازانه ارائه می‌دهد. درک این مرزبندی در بررسی تعامل حکومت با منتقدان داخلی از اهمیت اساسی برخوردار است. نقد مشروع در اندیشه اسلامی، ریشه در اصل امر به معروف و نهی از منکر دارد و به‌عنوان یک حق و تکلیف شرعی شناخته

می‌شود. این نوع نقد با هدف اصلاح امور و تحقق مصالح عمومی انجام می‌شود (شجاعی زند، بی‌تا، ص ۱۲۵). ویژگی‌های نقد مشروع از منظر فقهی شامل هدف اصلاحی، تکیه بر واقعیت‌ها، رعایت ادب و احترام، توجه به مصالح عمومی و پرهیز از تفرقه است. در مقابل، نقد نامشروع به انتقاداتی اطلاق می‌شود که از چارچوب‌های شرعی و قانونی خارج شده و اهدافی مانند تضعیف نظام، تشویش اذهان عمومی یا خدمت به منافع بیگانگان را دنبال می‌کند. این نوع نقد شامل تهمت، افترا، تحریک به خشونت، تضعیف ارکان نظام و همکاری با دشمنان است. در سیره شهید آیت‌الله خامنه‌ای علیه السلام، این مرزبندی با دقت ترسیم شده است. ایشان ضمن تأکید بر حق انتقاد و آزادی بیان، نقد سازنده را لازم دانسته، اما نقدی که به تضعیف نظام یا خدمت به اهداف دشمن منجر شود، نامشروع تلقی کرده‌اند. در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران نیز، این مرزبندی در قوانین منعکس شده است. اصل بیست و چهارم قانون اساسی، آزادی بیان را تضمین کرده، اما آن را به عدم اخلال در مبانی اسلام و حقوق عمومی مقید ساخته است. قوانین موضوعه مانند قانون مطبوعات و قانون مجازات اسلامی نیز چارچوب‌های قانونی نقد را مشخص کرده‌اند. درک صحیح این مرزبندی، با توجه به مقتضیات زمان و مصالح عمومی، تکلیف حکومت در مواجهه با منتقدان و نقش نظارتی شهروندان را روشن می‌سازد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۶).

۲. مبانی فقهی نقد حاکمیت

۲-۱. جایگاه نقد در فقه سیاسی

نقد حاکمیت در اندیشه فقهی اسلام جایگاه ویژه‌ای دارد و نه تنها به‌عنوان یک حق، بلکه در مواردی به‌عنوان تکلیف شرعی مطرح است. در نگرش فقهی، حاکم اسلامی امانت‌دار مردم و مجری احکام الهی است؛ از این‌رو، عملکرد او باید تحت نظارت و ارزیابی قرار گیرد (منتظری نجف‌آبادی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۲۳). مبنای این دیدگاه، آموزه‌های قرآنی و روایی است. قرآن کریم در آیاتی مانند «وَأَقْرَبُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری، ۳۸) و «شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل‌عمران، ۱۵۹) بر مشورت تأکید دارد که زمینه‌ساز نقد و ارزیابی

است. در سیره پیامبر ﷺ و امامان علیهم السلام نیز انتقادپذیری مشهود است؛ امام علی علیه السلام در نهج البلاغه می‌فرماید: «فَلَا تَكْفُؤْا عَنْ مَقَالَةٍ بِحَقِّ أَوْ مَشُورَةٍ بَعْدَلٍ»، که بر حق نقد تأکید دارد. اصل امر به معروف و نهی از منکر نیز از مبانی کلیدی نقد حاکمیت است (آل‌عمران، ۱۱۰) و شامل همه افراد، از جمله حاکمان، می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۴). همچنین، حدیث «الدِّينُ النَّصِيحَةُ... لِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ» خیرخواهی و نصیحت به حاکمان را جزء دین می‌داند که می‌تواند شامل نقد سازنده باشد. در فقه سیاسی شیعه، مفهوم ولایت فقیه با نظارت و نقد پیوند دارد. هرچند ولی فقیه اختیارات گسترده‌ای دارد، این اختیارات در چارچوب موازین شرعی و مصلحت عمومی تعریف می‌شود. فقها تأکید دارند که نظارت بر حاکم، از انحراف جلوگیری می‌کند. از منظر فقهی، نقد باید مبتنی بر حقیقت، به دور از تهمت، با هدف اصلاح و بدون تضعیف نظام اسلامی باشد. فقها میان نقد سازنده و تخریب که به براندازی منجر می‌شود، تمایز قائل شده‌اند. در تاریخ اسلام، نمونه‌های متعددی از نقد حاکمیت توسط علما و فقها وجود دارد. امام حسین علیه السلام در قیام خود علیه یزید، نقد حاکمیت را به عالی‌ترین شکل به نمایش گذاشت. همچنین، علمایی چون شیخ انصاری، میرزای شیرازی، و امام خمینی علیه السلام در دوران معاصر، با نقد حاکمیت‌های زمان خود، نقش مهمی در اصلاح جامعه ایفا کردند (واعظی، ۱۳۸۳، ص ۴۰). در جمع‌بندی، نقد حاکمیت در فقه سیاسی اسلام نه تنها مجاز، بلکه در شرایطی واجب است. این نقد، ریشه در آموزه‌های اسلامی دارد و هدف آن حفظ مصالح امت و جلوگیری از انحراف است، مشروط بر اینکه در چارچوب اصول شرعی انجام شود.

۲-۲. حدود شرعی نقد حکومت

حدود شرعی نقد حکومت در اندیشه فقهی اسلام بر مفهوم «حق» استوار است که در فقه اسلامی به معنای سلطه یا اختیار شرعی بر چیزی تعریف می‌شود. میرزای نائینی، از فقهای برجسته شیعه، حق را سلطه ضعیف بر مال یا منفعت دانسته که نشان‌دهنده اختیار شرعی افراد در جامعه، از جمله در نقد، با مراتب مختلف است (نائینی، ۱۳۷۳ق، ص

۱۰۶). از منظر حقوقی نیز، حق به‌عنوان امتیازی قانونی که از سوی قانون تضمین شده، تعریف می‌شود و این جنبه قانونی حق نقد را تأیید می‌کند. نخستین حد شرعی نقد حکومت، مبتنی بر حقیقت بودن آن است. با توجه به معنای لغوی «حق» که به ثبوت و تحقق اشاره دارد و در مقابل باطل قرار می‌گیرد، نقد باید بر پایه واقعیت‌ها و به‌دور از تهمت و افترا باشد. همچنین، با الهام از معنای فقه به‌عنوان آگاهی اجتهادی به احکام شرعی و دقت و موشکافی در آن (طوسی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۲۱؛ صاحب معالم، بی‌تا، ص ۲۶)، نقد حکومت باید با دقت و عمق انجام شود و از سطحی‌نگری پرهیز گردد حد شرعی دیگر، رعایت مصلحت عمومی است. حکومت به‌عنوان قدرت تنظیم‌کننده امور داخلی و پاسدار تمامیت ارضی و منافع ملی تعریف می‌شود؛ از این‌رو، نقد نباید به تضعیف این وظایف اساسی منجر شود و باید در راستای تقویت و بهبود عملکرد حکومت اسلامی باشد. همچنین، نقد باید با هدف اصلاحی و به‌دور از انگیزه تخریب یا براندازی صورت گیرد که این امر تفاوت میان نقد سازنده و تخریب را مشخص می‌کند (خلخالی، ۱۳۷۷، ص ۱۸). حد شرعی بعدی، رعایت ادب و احترام است. همان‌گونه که اسلام به معنای انقیاد در برابر اوامر الهی است، نقد حکومت اسلامی نیز باید با رعایت ادب و در چارچوب موازین شرعی انجام شود. در نهایت، حدود شرعی نقد حکومت در فقه اسلامی، چارچوبی را فراهم می‌کند که ضمن به رسمیت شناختن حق نقد به‌عنوان یکی از حقوق شهروندان، آن را مشروط به رعایت ضوابط شرعی و هدف اصلاحی می‌داند تا از تضعیف نظام اسلامی جلوگیری شود.

۲-۳. آزادی بیان از منظر فقه

در فقه اسلامی، آزادی بیان به‌عنوان امتیازی شرعی تلقی می‌شود که از طریق استنباط و برهان‌های تفصیلی به فرد اعطا شده و امکان اظهارنظر و نقد منطقی را در حوزه عقاید و اندیشه‌ها فراهم می‌کند. این حق، هم امتیازی برای بیان انتقاد سازنده است و هم مسئولیتی برای استفاده از آن در چارچوب مبانی شرعی و اخلاقی به همراه دارد

(خسروشاهی و دانش پژوه، ۱۳۸۳، ص ۱۶۹). آزادی بیان در نظام فقهی، ضمن حفظ توازن میان منافع فردی و جمعی، به عنوان ابزاری برای پیوند عقل و دین، زمینه‌ساز نقد سازنده و اصلاح امور است، مشروط بر اینکه به نظم اجتماعی و ارزش‌های دینی آسیب نرساند. از منظر فقهی، آزادی بیان مستلزم درک دقیق و تحلیل عمیق است، مشابه آنچه در تعریف فقه به عنوان فهم موشکافانه کلام الهی آمده است (هروی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۲۶). این حق، فراتر از ابراز ساده عقیده، فرایندی است که فرد را ملزم به بررسی دقیق معانی و آثار گفتار خود با استناد به ادله شرعی می‌کند. در نتیجه، آزادی بیان در فقه اسلامی، هم حق و هم وظیفه‌ای مسئولانه است که باید در راستای تبیین ارزش‌های فردی و اجتماعی و با رعایت اصول شرعی اعمال شود. در سیره پیامبر ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام، آزادی بیان در مواجهه با مخالفان و منتقدان از طریق مناظره و گفت‌وگو نمود یافته است. این سیره نشان‌دهنده پذیرش اظهار عقیده حتی از سوی مخالفان و تأکید بر آزادی منطقی بیان است (مصباح زدی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۵). قرآن نیز بیان را به عنوان مظهري از رحمت الهی معرفی کرده و جایگاه والای قلم را در پیشرفت جامعه انسانی برجسته می‌سازد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۲۸). در نظام اسلامی، آزادی بیان و قلم برای مخالفان داخلی، در چارچوب مصالح کلی حکومت، جایگاهی ویژه دارد. فقها تأکید دارند که این آزادی برای همه شهروندان و گروه‌های سیاسی، به‌ویژه در مسائل اجتماعی و سیاسی، مجاز است، مشروط بر اینکه به منافع نظام آسیب نرساند (منتظری نجف‌آبادی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۳۵). امام خمینی ره نیز بر وجود آزادی بیان و قلم برای همه، اعم از موافق و مخالف، تأکید کرده‌اند. با این حال، برای جلوگیری از سوءاستفاده و حفظ مشروعیت نظام، ضوابطی برای این آزادی‌ها ضروری است (خمینی، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۲۶۲). در نهایت، آزادی بیان در فقه اسلامی، حقی بنیادین و وظیفه‌ای مسئولانه است که با رعایت اصول شرعی و مصالح عمومی، به اصلاح و پیشرفت جامعه اسلامی کمک می‌کند. این دیدگاه، ضمن ارج نهادن به آزادی عقیده و بیان، بر استفاده آگاهانه و هدفمند از آن در چارچوب نظام اسلامی تأکید دارد.

۳. اندیشه و سیره امام خامنه‌ای شهید رحمت‌الله علیه در تعامل با منتقدان

۳-۱. اصول و ارزش‌های حاکم

در اندیشه و سیره رهبری، تعامل با منتقدان بر اساس اصول و ارزش‌های مشخصی پایه‌گذاری شده است که در این جا ما به بیان و تحلیل برخی از این اصول خواهیم پرداخت.

الف. تفکیک میان نقد و تخریب

شهید آیت‌الله خامنه‌ای علیه السلام در تبیین مرزهای مفهومی میان نقد و تخریب، چارچوبی نظری ارائه می‌دهند که می‌تواند مبنای تحلیل گفتمان نقد سازنده در مطالعات علمی قرار گیرد. در این دیدگاه، نقد به‌عنوان عیب‌جویی سازنده با ماهیتی اصلاح‌گراانه تعریف می‌شود، در حالی که تخریب به «ویران‌سازی و فروپاشی بنا» تشبیه شده است. این تمایز مفهومی، ارزش‌گذاری متفاوتی را رقم می‌زند: نقد به‌عنوان خدمتی ارزشمند و تخریب به‌مثابه خیانت به نظام و منافع ملی تلقی می‌گردد چالش‌کلیدی در این گفتمان، تعیین مرز دقیق میان نقد و تخریب است که دو مسئله اساسی را مطرح می‌کند: نخست، احتمال سوءاستفاده از نقد برای مقاصد تخریبی، و دوم، برداشت نادرست از نقد سازنده به‌عنوان تخریب. برای رفع این دوگانگی، رهبری معیاری روشن ارائه می‌دهند: نقد، ارزشیابی منصفانه توسط فردی متخصص است که با آگاهی و انصاف انجام می‌شود (شهید آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۰۶/۰۲) استعاره «زرگر و آهنگر» که از این بیانات برداشت می‌شود، تمثیلی گویا برای تبیین نقد کارشناسانه است. زرگر، به‌عنوان متخصص، با دانش و ابزار مناسب، عیار طلا را می‌سنجد و ضمن اذعان به ارزش آن، کاستی‌هایش را نیز بیان می‌کند. در مقابل، آهنگر، به‌عنوان غیرمتخصص، بدون صلاحیت و ابزار لازم، ارزش ذاتی موضوع را نادیده گرفته و آن را نفی می‌کند. این تمثیل، دو مؤلفه اساسی نقد سازنده را برجسته می‌سازد: تخصص منتقد و پذیرش ارزش ذاتی موضوع مورد نقد. این چارچوب نظری، با تأکید بر انصاف، تخصص، سازندگی و احترام به ارزش‌های بنیادین، معیاری عینی برای تمایز نقد از تخریب ارائه می‌دهد.

ب. اهمیت آزادی بیان در چارچوب قانون و اخلاق

رهبر انقلاب اسلامی در بررسی جایگاه آزادی بیان، بر ضرورت و اهمیت آن در چارچوب قانون و اخلاق تأکید دارند. آزادی و استقلال به عنوان دو شعار بنیادین انقلاب اسلامی، در این گفتمان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار هستند. ایشان با صراحت اعلام می‌دارند که آزادی فکر، بیان و انتخاب در کشور به صورت گسترده‌ای تأمین شده است. با این حال، برخی افراد با سوءاستفاده از این فضا، مدعی فقدان آزادی در ایران می‌شوند. این ادعاها اغلب از سوی رسانه‌های بیگانه و جریان‌های تبلیغاتی خارجی تقویت و بازتاب داده می‌شود. رهبر انقلاب تأکید می‌کنند که این ادعاها نادرست بوده و هیچ فردی به دلیل داشتن عقاید مخالف با نظام تحت فشار یا تهدید قرار نمی‌گیرد. به گفته ایشان، افرادی که مدعی فشار به دلیل عقایدشان هستند، سخن ناصحیحی مطرح می‌کنند. در عمل، افراد و گروه‌های مختلف می‌توانند نظرات خود را از طریق رسانه‌ها آزادانه ابراز کنند. آزادی بیان در هر جامعه‌ای دارای چارچوب‌ها و حدود مشخصی است که باید رعایت شود. در ایران، این چارچوب‌ها بر اساس قانون اساسی و قوانین ملی الهام گرفته از شریعت اسلامی تعریف شده‌اند. آزادی به معنای نادیده گرفتن قانون یا اصول دینی نیست و انتظار چنین آزادی‌ای غیرمنطقی است. این رویکرد، مشابه بسیاری از نظام‌های حقوقی جهان، تعادل میان حقوق فردی و منافع جمعی را حفظ می‌کند. در نتیجه، آزادی بیان در ایران به عنوان یک حق اساسی به رسمیت شناخته شده است. این آزادی در چارچوب‌های قانونی و اخلاقی جریان دارد و از ارزش‌های جامعه صیانت می‌کند. (نک. مقام معظم رهبری، ۱۳۹۷/۰۱/۰۱)

۲-۳. شیوه‌های عملی مواجهه با منتقدان

شیوه‌های عملی شهید آیت‌الله خامنه‌ای علیه السلام در تعامل با منتقدان را می‌توان در چند محور اصلی دسته‌بندی کرد:

الف. پذیرش و استقبال از انتقاد سازنده

رهبر انقلاب اسلامی در دیدارهای متعدد با دانشجویان، نخبگان و مسئولان، بر

اهمیت پذیرش انتقاد سازنده تأکید کرده‌اند. ایشان انتقاد دلسوزانه را نشانه تعهد به نظام و جامعه می‌دانند و آن را فرصتی برای اصلاح و پیشرفت تلقی می‌کنند. این رویکرد، نقد را به‌عنوان ابزاری برای تقویت گفت‌وگو عمومی و ارتقای عملکرد نهادها معرفی می‌کند. به‌عنوان مثال، در دیدار با دانشجویان دانشگاه فردوسی مشهد (۱۳۸۶/۰۶/۲۵)، دانشجویی با صراحت انتقادی تند نسبت به برخی سیاست‌ها مطرح کرد. رهبری با آرامش و لبخند پاسخ دادند: «صراحت شما در بیان نظرات ارزشمند است و ما از این رویکرد استقبال می‌کنیم». این واکنش، نه تنها نشان‌دهنده فرهنگ نقدپذیری است، بلکه الگویی عملی برای تعامل سازنده با منتقدان ارائه می‌دهد. برای تقویت این دیدگاه، می‌توان افزود که چنین نگرشی، با ترویج فضای باز برای بیان نظرات، به تقویت اعتماد عمومی و مشارکت فعال جامعه در فرآیندهای تصمیم‌گیری کمک می‌کند. این رویکرد، چارچوبی روشمند برای نهادینه‌سازی فرهنگ نقد سازنده در سطوح مختلف اجتماعی فراهم می‌آورد.

ب. پاسخ‌گویی شفاف و منطقی

رهبر انقلاب اسلامی در مواجهه با انتقادهای، رویکردی شفاف و استدلالی اتخاذ می‌کنند که مبتنی بر منطق، تبیین شرایط و ارائه اطلاعات دقیق است. این شیوه پاسخ‌گویی، با تشریح دلایل تصمیم‌گیری‌ها و شرایط موجود، به رفع ابهامات و تقویت اعتماد عمومی کمک می‌کند. به‌عنوان مثال، در دیدار با رئیس‌جمهور و هیئت دولت دوازدهم (۱۴۰۰/۰۵/۰۶)، ایشان در پاسخ به انتقادهای مطرح‌شده درباره مذاکرات هسته‌ای و مسائل اقتصادی، با تبیین فشارهای خارجی، محدودیت‌های داخلی و ضرورت برخی تصمیمات، به روشن‌گری پرداختند. این رویکرد نه تنها به شفافیت در گفت‌وگو انتقادی کمک می‌کند، بلکه الگویی برای پاسخ‌گویی مسئولانه ارائه می‌دهد. برای تقویت این دیدگاه، می‌توان افزود که چنین پاسخ‌هایی، با ایجاد فضای گفت‌وگوی منطقی، به کاهش سوء تفاهم‌ها و تقویت همگرایی در جامعه منجر می‌شود.

این روش، چارچوبی علمی و عملی برای مدیریت انتقادات و ارتقای فرهنگ پاسخ‌گویی در سطح کلان فراهم می‌آورد.

ج. بررسی انتقادات در چارچوب نظام و پرهیز از شخصی‌سازی

رهبر انقلاب اسلامی با رویکردی کلان‌نگر، انتقادات را به شخص خود نسبت نمی‌دهند و آن‌ها را در چارچوب مسئولیت‌های نظام و آرمان‌های انقلاب بررسی می‌کنند. این نگرش، از تبدیل انتقادات به منازعات شخصی جلوگیری کرده و گفتمان انتقادی را به سطحی سازنده و هدفمند ارتقا می‌دهد. به‌عنوان مثال، در دیدار با رئیس‌جمهور و اعضای هیئت دولت (۱۳۹۵/۰۶/۰۳)، ایشان در پاسخ به انتقادهای مطرح‌شده درباره عملکرد نظام، به جای دفاع شخصی، از کلیت نظام و ارزش‌های انقلابی دفاع کردند. این رویکرد، الگویی برای مدیریت انتقادات در سطح کلان ارائه می‌دهد. برای تقویت این دیدگاه، می‌توان افزود که چنین نگرشی، با حفظ وحدت و انسجام اجتماعی، زمینه‌ساز تعامل سازنده میان منتقدان و مسئولان می‌شود. این شیوه، چارچوبی علمی برای تحلیل انتقادات و تقویت فرهنگ نقدپذیری در جامعه فراهم می‌آورد.

۴. حقوق منتقدان در نظام حقوقی ایران

۴-۱. حقوق منتقدان در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به‌عنوان سند بنیادین حقوقی کشور، در اصول متعدد به‌طور مستقیم و غیرمستقیم از حقوق منتقدان در چارچوب آزادی بیان و عقیده حمایت می‌کند. اصل ۲۳ صراحتاً تفتیش عقاید را ممنوع کرده و تأکید دارد که هیچ‌کس نباید به دلیل داشتن عقیده‌ای، مورد تعرض یا مؤاخذة قرار گیرد. این اصل، به‌طور غیرمستقیم، از حق منتقدان برای ابراز نظرات مخالف حمایت می‌کند. اصل ۲۴ آزادی مطبوعات و نشریات را به رسمیت می‌شناسد، مشروط به اینکه مخل مبانی اسلام یا حقوق عمومی نباشد، و بستری برای طرح انتقادات از طریق رسانه‌ها فراهم می‌آورد.

اصل ۲۷ نیز حق تشکیل اجتماعات و راهپیمایی‌های مسالمت‌آمیز را تضمین می‌کند، به شرط عدم حمل سلاح و رعایت مبانی اسلام، که امکان بیان انتقادات در قالب گردهمایی‌های مدنی را فراهم می‌سازد. همچنین، اصل ۹ با تأکید بر حفظ آزادی‌های مشروع، هرگونه سلب این حقوق به بهانه استقلال یا تمامیت ارضی را ممنوع می‌داند و به طور غیرمستقیم از حقوق منتقدان پشتیبانی می‌کند. با وجود این حمایت‌های قانونی، قیودی نظیر «عدم تخطی از مبانی اسلام» و «حقوق عمومی» در برخی اصول، امکان تفسیرهای متفاوت را ایجاد کرده و در عمل ممکن است به محدودیت‌هایی برای منتقدان منجر شود. برای تقویت این تحلیل، می‌توان افزود که شفاف‌سازی این قیود از طریق قوانین عادی و رویه‌های قضایی می‌تواند به تقویت حقوق منتقدان و کاهش ابهامات کمک کند. این اصول، در مجموع، چارچوبی حقوقی برای تضمین حقوق منتقدان ارائه می‌دهند، اما اجرای مؤثر آن‌ها نیازمند تبیین دقیق‌تر و اجماع بر تفسیرهای حقوقی است.

۲-۴. حقوق منتقدان در سیاست‌های کلی نظام

سیاست‌های کلی نظام، ابلاغی توسط شهید آیت‌الله خامنه‌ای علیه السلام، به عنوان راهنمایی کلان برای قانون‌گذاری و اجرای سیاست‌ها، نقش کلیدی در تعیین حقوق شهروندان، از جمله حقوق منتقدان، ایفا می‌کنند. در حوزه رسانه، این سیاست‌ها بر تقویت رسانه‌های مستقل و ایجاد فضای نقد و گفت‌وگو تأکید دارند. بند ۳ سیاست‌های رسانه‌ای بر «تکریم حق آزادی بیان و انسداد فضای باز تبادل اندیشه‌ها در رسانه‌های رسمی و مجازی» و بند ۷ بر «ضمانت حقوق روزنامه‌نگاران و منتقدان حرفه‌ای از نظر امنیت قضایی و صنفی» تمرکز دارد (شهید آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۰۷/۱۹). در حوزه حقوق شهروندی نیز، ماده ۲۵ بر ممنوعیت تفتیش عقاید و ماده ۲۶ بر حق آزادی بیان تأکید کرده و دولت را مکلف به تضمین این حق در عرصه‌های مختلف از جمله فضای مجازی و رسانه‌ها می‌داند (سیاست‌های کلی حقوق شهروندی، ۱۳۹۵، ص ۴). این سیاست‌ها، نقد سازنده را ابزاری برای اصلاح و مشارکت اجتماعی تلقی کرده و رویکردی مثبت به آن

دارند، اما با تأکید بر چارچوب‌های قانونی، منافع ملی و حدود شرعی، محدودیت‌هایی را نیز اعمال می‌کنند. این محدودیت‌ها در قوانین مرتبط نظیر قانون آیین دادرسی کیفری (۱۳۹۲)، قانون مجازات اسلامی (۱۳۹۲) و قانون احترام به آزادی‌های مشروع (۱۳۸۳) نیز منعکس شده‌اند. برای تقویت این تحلیل، می‌توان افزود که ابهام در تفسیر این چارچوب‌ها ممکن است به محدودیت‌های عملی برای منتقدان منجر شود، از این رو، تبیین دقیق‌تر این حدود از طریق رویه قضایی و تحلیل تطبیقی با نظام‌های حقوقی دیگر ضروری است. در مجموع، سیاست‌های کلی نظام ضمن به رسمیت شناختن حقوق منتقدان، این حقوق را در چارچوب‌هایی مشروط قرار داده‌اند که نیازمند بررسی‌های عمیق‌تر برای اجرای مؤثر است.

۳-۴. حقوق منتقدان در قوانین موضوعه ایران

نظام حقوقی ایران از طریق قوانین موضوعه متعدد، حقوق منتقدان را در چارچوب آزادی بیان و نقد به رسمیت شناخته، هرچند این حقوق با محدودیت‌هایی نظیر حفظ مبانی اسلام، منافع عمومی و امنیت ملی مشروط شده‌اند. قانون مطبوعات (۱۳۶۴) در ماده ۶، آزادی نشر مطالب را تضمین کرده و تنها انتشارات محل به مبانی اسلام یا منافع عمومی را ممنوع می‌داند. ماده ۲۴ این قانون، حق نقد منصفانه و مبتنی بر واقعیت را برای روزنامه‌نگاران به رسمیت می‌شناسد و ماده ۲۵ با الزام توقیف نشریات به حکم هیأت منصفه، از اقدامات خودسرانه علیه منتقدان جلوگیری می‌کند. قانون آیین دادرسی کیفری (۱۳۹۲) در ماده ۳۵، حق دسترسی متهمان، از جمله منتقدان سیاسی و مطبوعاتی، به وکیل را از آغاز تحقیقات مقدماتی تضمین می‌کند و حمایت حقوقی از حقوق دفاعی آن‌ها ارائه می‌دهد. همچنین، ماده ۳۶ قانون آیین دادرسی مدنی با تأکید بر حفظ حریم خصوصی، به‌طور غیرمستقیم از منتقدان در برابر تعرض به حقوق شخصی حمایت می‌کند. در فضای مجازی، قانون جرائم رایانه‌ای (۱۳۸۸) در ماده ۱۷، انتشار مطالب را آزاد می‌داند، مشروط به عدم تخطی از مبانی اسلام یا حقوق شهروندی، هرچند تفسیر این محدودیت‌ها توسط هیأت نظارتی ممکن است ابهاماتی ایجاد کند. اصل ۲۵ قانون

اساسی و مواد ۹۱ تا ۹۴ قانون اصول محاکمات جزایی نیز با حمایت از محرمانگی ارتباطات، فضایی امن برای بیان انتقادهای فراهم می‌آورند. برای تقویت این تحلیل، می‌توان افزود که ابهام در تفسیر محدودیت‌ها و نبود معیارهای روشن برای اجرا، گاه به محدودیت عملی حقوق منتقدان منجر می‌شود. در نتیجه، قوانین عادی ایران ضمن حمایت از حقوق منتقدان، با اعمال محدودیت‌هایی، تعادلی شکننده ایجاد کرده‌اند که نیازمند بررسی دقیق‌تر رویه قضایی و اصلاحات قانونی برای رفع چالش‌های موجود است.

۵. تحلیل تطبیقی فقه و قانون و راهکارها

۵-۱. نقاط اشتراک و افتراق

اشتراک: فقه اسلامی و نظام حقوقی ایران هر دو کرامت انسانی و حقوق اساسی شهروندان، اعم از موافقان و مخالفان، را به‌عنوان اصول محوری مورد تأکید قرار می‌دهند و این اشتراک، مبنای رویکرد آن‌ها در تنظیم روابط اجتماعی است. در فقه اسلامی، با استناد به سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام، حقوق مخالفان شامل امنیت، آزادی بیان مشروط و کرامت انسانی تضمین شده، مشروط به عدم توطئه علیه جامعه اسلامی (اسماعیلی فرد و مصطفائی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۷). این رویکرد، با تأکید بر مدارا و رحمت، نه تنها به دنبال حفظ نظم اجتماعی است، بلکه هدایت و اصلاح مخالفان را از طریق تعامل اخلاقی در اولویت قرار می‌دهد. به موازات این، نظام حقوقی ایران بر اساس اصول ۲۳ و ۲۴ قانون اساسی، آزادی اندیشه و بیان را به رسمیت شناخته و با ممنوعیت تفتیش عقاید، از حقوق مدنی، سیاسی و اجتماعی مخالفان حمایت می‌کند، البته با قید عدم تعارض با مبانی اسلامی یا منافع عمومی (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۵). این شرط نشان‌دهنده تلاش برای ایجاد تعادل میان آزادی فردی و نظم عمومی است. تحلیل این اشتراکات نشان می‌دهد که هر دو نظام، عدالت و انصاف را در تعامل با مخالفان اصل قرار داده‌اند؛ فقه اسلامی با تکیه بر رفتار رحیمانه پیامبر صلی الله علیه و آله بر جنبه‌های تربیتی و اخلاقی تمرکز دارد، در حالی که نظام حقوقی ایران با تضمین دادرسی عادلانه و حق دفاع، رویکردی قانونی

و قضایی را دنبال می‌کند. هدف مشترک آن‌ها، تأمین امنیت اجتماعی، پاسداشت حقوق اساسی و تحقق عدالت است که بیانگر همسویی در راستای ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر کرامت انسانی و تعامل سازنده است. این همسویی، به‌رغم تفاوت در روش‌ها (اخلاقی در فقه و قانونی در نظام حقوقی)، نشان می‌دهد که هر دو نظام به دنبال مدیریت اختلاف‌نظرها به گونه‌ای هستند که از تبدیل آن‌ها به تنش‌های اجتماعی جلوگیری شود و زمینه برای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز فراهم گردد.

افتراق: با وجود اشتراکاتی همچون تأکید بر کرامت انسانی و حفظ امنیت و حقوق اساسی مخالفان، تفاوت‌های بنیادینی میان فقه اسلامی و نظام حقوقی ایران در این زمینه وجود دارد. رویکرد فقه اسلامی مبتنی بر شرایط و مصالح جامعه اسلامی است؛ در این چارچوب، برخورد با مخالفان انعطاف‌پذیر بوده و محدودیت‌های شدیدی تنها در مواقعی که امنیت جامعه به طور جدی به خطر بیفتد، اعمال می‌شود. این رویکرد ناشی از تکیه بر سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام است که در آن، خواستار هدایت و اصلاح مخالفان از طریق گفت‌وگو و تبیین حقایق می‌باشد؛ بدین ترتیب، مرزهایی برای اشتعال دشمنی و توطئه ترسیم شده که در صورت عدم عبور از آن، حق امنیت و آزادی بیان مشروط و کرامت انسانی محفوظ می‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، صص ۱۲۳-۱۲۴). در مقابل، نظام حقوقی ایران محدودیت‌ها را از طریق قوانین مدون مانند قانون مطبوعات و قانون جرائم رایانه‌ای تعریف و تنظیم کرده است. این قوانین، به واسطه تفسیرهایی که گاه به صورت گسترده صورت می‌گیرند، می‌توانند محدودیت‌های بیشتری را برای مخالفان به همراه داشته باشند. به علاوه، در حالی که نظام حقوقی ایران بر ضمانت‌های قضایی و قانونی نظیر دادرسی عادلانه و حق دفاع تأکید می‌کند، جنبه‌های اصلاحی و تربیتی در برخورد با مخالفان کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، در فقه اسلامی کرامت اجتماعی مخالفان غیربرانداز به عنوان یک اصل اخلاقی و دینی برجسته شناخته می‌شود؛ این کرامت در تعاملات مبتنی بر گفت‌وگو و تبیین حقایق موجب هدایت و اصلاح مخالفان می‌شود. اما در نظام حقوقی ایران، توجه به کرامت مخالفان گاهی تحت تأثیر تفسیرهای متفاوت از منافع ملی و امنیت عمومی قرار می‌گیرد و ممکن

است به طور کامل محقق نشود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۹) این تفاوت‌ها نشانگر رویکردهای زیرساختی متفاوت در نحوه مدیریت و برخورد با مخالفان در دو نظام است؛ رویکردی که در فقه اسلامی بر مبنای ارزش‌ها و اخلاق دینی و اصلاح از طریق گفت‌وگو تکیه دارد و رویکردی که نظام حقوقی ایران از طریق چارچوب‌های قانونی و قضایی جهت تأمین امنیت اجتماعی و نظم عمومی به مسأله می‌نگرد.

۲-۵. چالش‌های موجود

در نظام فقهی و حقوقی ایران، تعامل حکومت با مخالفان داخلی با چالش‌هایی مواجه است که از منظر مفهومی، رویه‌ای و اجرایی قابل تحلیل‌اند. این چالش‌ها، به دلیل تأثیراتشان بر تحقق حقوق مخالفان و ایجاد تعادل میان آزادی فردی و نظم اجتماعی، اهمیت ویژه‌ای دارند. در این جا به بررسی و تحلیل چالش‌ها خواهیم پرداخت

۱-۲-۵. ابهام در تفسیر مفاهیم محدودکننده حقوق مخالفان

یکی از چالش‌های اساسی در نظام فقهی و حقوقی ایران، ابهام در تفسیر مفاهیمی نظیر «مخل به مبانی اسلام» و «منافع عمومی» است که به‌عنوان محدودیت‌هایی برای حقوق مخالفان در متون فقهی و قوانین ایران، از جمله قانون اساسی، مطرح شده‌اند. این مفاهیم، به دلیل فقدان تعاریف دقیق و معیارهای مشخص، زمینه‌ساز تفسیرهای گسترده و گاه متعارض شده‌اند. چنین ابهامی می‌تواند به اعمال محدودیت‌هایی فراتر از اهداف اولیه منجر شود و حقوق مخالفان را تضعیف کند (موسوی‌خواه، ۱۳۷۷، ص ۴۱). برای مثال، نبود چارچوب‌های روشن برای تعیین مصادیق «مخل به مبانی اسلام» ممکن است به تفسیرهای سلیقه‌ای در محاکم قضایی یا نهادهای نظارتی منجر شود، که نتیجه آن محدود شدن آزادی بیان یا اندیشه منتقدان غیربرانداز است. این چالش، از منظر مفهومی، به کاهش شفافیت حقوقی و از منظر اجرایی، به نقض احتمالی کرامت انسانی و عدالت در تعامل با مخالفان می‌انجامد، که با اصول مشترک فقه اسلامی و نظام حقوقی ایران در تضاد است.

۵-۲-۲. کم‌توجهی به رویکردهای اصلاحی در نظام حقوقی

چالش دیگر، غلبه رویکردهای تنبیهی بر اصلاحی در نظام حقوقی ایران است، که با سیره فقهی در تضاد قرار می‌گیرد. در فقه اسلامی، بر اساس سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام، تعامل با مخالفان بر هدایت‌گری، گفت‌وگو و اصلاح متمرکز است، به گونه‌ای که هدف، بازگرداندن مخالفان به جامعه و کاهش تنش‌ها از طریق تبیین حقایق است (منتظری، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۴۷۸). با این حال، در نظام حقوقی کنونی، سازوکارهای قضایی و تنبیهی غالب بوده و استفاده از رویکردهای آموزشی و تربیتی کمتر مشاهده می‌شود. این گرایش، برخلاف اهداف اصلاحی فقه، بر مجازات و محدودیت تمرکز دارد، که می‌تواند به افزایش شکاف میان حکومت و مخالفان منجر شود. از منظر رویه‌ای، این چالش به کاهش اعتماد اجتماعی و از منظر اجرایی، به محدود شدن فرصت‌های تعامل سازنده با منتقدان می‌انجامد، که نتیجه آن تضعیف هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و تحقق عدالت اجتماعی است.

۵-۲-۳. عدم تمایز کافی میان مخالفان برانداز و غیربرانداز

چالش سوم، عدم رعایت تمایز میان مخالفان برانداز و غیربرانداز در عمل است، در حالی که فقه اسلامی این تمایز را به وضوح به رسمیت می‌شناسد. در فقه، مخالفان غیربرانداز، که انتقادات سازنده ارائه می‌دهند، از حقوقی مانند امنیت و آزادی بیان مشروط برخوردارند، در مقابل، مخالفان برانداز که امنیت جامعه را تهدید می‌کنند، با محدودیت‌های بیشتری مواجه‌اند. اما در نظام حقوقی ایران، این تمایز گاه نادیده گرفته شده و منتقدان غیربرانداز ممکن است تحت محدودیت‌هایی مشابه با براندازان قرار گیرند. این امر، به ناهنجاری‌های حقوقی مانند نقض اصل تناسب در مجازات‌ها و کاهش حمایت از حقوق مخالفان منجر می‌شود. از منظر اجرایی، این چالش می‌تواند به کاهش فضای انتقاد سازنده و از منظر رویه‌ای، به تضعیف اعتماد عمومی به نظام قضایی منجر شود، که با هدف مشترک فقه و نظام حقوقی برای ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر عدالت و تعامل سازنده مغایرت دارد.

چالش‌های مذکور، از ابهام در مفاهیم محدودکننده تا کم‌توجهی به رویکردهای اصلاحی و عدم تمایز میان انواع مخالفان، موانع مهمی در مسیر تحقق حقوق مخالفان در نظام فقهی و حقوقی ایران ایجاد کرده‌اند. این چالش‌ها، با تضعیف شفافیت حقوقی، کاهش اعتماد اجتماعی و محدود شدن تعامل سازنده، از تحقق اهداف مشترک این دو نظام، یعنی ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر کرامت انسانی، عدالت و نظم اجتماعی، جلوگیری می‌کنند. رفع این موانع نیازمند تدوین معیارهای دقیق برای مفاهیم حقوقی، تقویت رویکردهای اصلاحی و رعایت تمایز میان مخالفان در سیاست‌گذاری‌ها و رویه‌های قضایی است (عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، صص ۱۴۷-۱۴۸).

۳-۵. ظرفیت‌ها و راهکارهای قانونی

نظام فقهی و حقوقی ایران ظرفیت‌های مفهومی، قانونی و اجرایی متعددی برای بهبود تعامل با مخالفان داخلی ارائه می‌دهد که می‌توانند به‌عنوان راهکارهایی مؤثر برای کاهش تنش‌ها، تقویت گفت‌وگوی سازنده و تحقق عدالت اجتماعی عمل کنند. این ظرفیت‌ها، با تکیه بر اصول مشترک فقه اسلامی و نظام حقوقی ایران، نظیر کرامت انسانی، عدالت و نظم اجتماعی، قابلیت تبدیل شدن به ابزارهایی عملیاتی برای مدیریت اختلاف‌نظرها را دارند. در ادامه، هر یک از این ظرفیت‌ها با تحلیل عمیق‌تر بررسی شده و چگونگی نقش آن‌ها به‌عنوان راهکارهای عملیاتی تشریح می‌شود.

الف. کرامت انسانی به‌عنوان ظرفیت فقهی و راهکار اخلاقی-حقوقی

فقه اسلامی، با استناد به منابع معتبر، بر حفظ کرامت انسانی مخالفان غیربرانداز تأکید دارد و هرگونه تحقیر، توهین یا رفتار غیراخلاقی علیه آنان را منع می‌کند (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۴، ص ۲۴۳). این اصل، ریشه در آیات قرآنی (مانند آیه ۱۱ سوره حجرات) و سیره عملی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دارد که بر رفتار رحیمانه حتی با مخالفان تأکید می‌ورزد. از منظر فقهی، کرامت انسانی نه تنها یک ارزش اخلاقی، بلکه یک الزام شرعی است که به حفظ هویت و شخصیت افراد در چارچوب نظم اجتماعی کمک می‌کند. این ظرفیت،

به‌عنوان راهکار، می‌تواند از طریق تدوین قوانین و آیین‌نامه‌های مشخص برای جلوگیری از رفتارهای تحقیرآمیز در فرآیندهای قضایی، رسانه‌ای و اجتماعی عملیاتی شود. برای مثال، ایجاد پروتکل‌هایی برای رفتار مأموران انتظامی یا قضات در مواجهه با منتقدان می‌تواند از نقض کرامت انسانی جلوگیری کند. تحلیل عمیق‌تر نشان می‌دهد که این راهکار، با کاهش احساس طردشدگی در مخالفان، به تقویت اعتماد اجتماعی و ایجاد فضایی برای نقد سازنده کمک می‌کند. علاوه بر این، تأکید بر کرامت انسانی می‌تواند به‌عنوان یک ابزار پیشگیرانه عمل کند که از تبدیل اختلاف‌نظرها به تنش‌های اجتماعی یا سیاسی جلوگیری کرده و زمینه را برای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز فراهم می‌سازد.

ب. آزادی‌های مشروع در قانون اساسی به‌عنوان ظرفیت دموکراتیک

اصول ۲۳، ۲۴ و ۲۷ قانون اساسی ایران، آزادی اندیشه، بیان و اجتماعات را به‌عنوان حقوقی بنیادین تضمین کرده‌اند که فراتر از حقوق فردی، به‌عنوان ابزارهایی برای مشارکت فعال در فرآیندهای سیاسی و اجتماعی عمل می‌کنند. این ظرفیت، ریشه در اصل حاکمیت مردم و ضرورت مشارکت شهروندان در اداره امور عمومی دارد. با این حال، ابهام در حدود این آزادی‌ها، به‌ویژه در ارتباط با مفاهیمی مانند «مخل به مبانی اسلام» یا «منافع عمومی»، گاه اجرای آن‌ها را با چالش مواجه کرده است. به‌عنوان راهکار، شفاف‌سازی این حدود از طریق تدوین قوانین تکمیلی و ایجاد نهادهای نظارتی مستقل، مانند شوراهای تخصصی برای بررسی مصادیق محدودیت‌ها، می‌تواند اثربخشی این ظرفیت را افزایش دهد. تحلیل عمیق‌تر نشان می‌دهد که این راهکار، با کاهش تفسیرهای سلیقه‌ای، به ایجاد فضایی امن برای بیان انتقادات سازنده کمک می‌کند و از سوءاستفاده از مفاهیم مبهم جلوگیری می‌نماید. (واعظی، ۱۳۸۳، ص ۹۸) علاوه بر این، تقویت این ظرفیت می‌تواند به ترویج فرهنگ دموکراتیک منجر شود، جایی که مخالفان نه تنها به‌عنوان تهدید، بلکه به‌عنوان عواملان بهبود نظام اجتماعی دیده شوند. این رویکرد، با افزایش مشارکت مدنی، به کاهش تنش‌های ناشی از احساس سرکوب و تقویت انسجام اجتماعی کمک می‌کند.

ج. ضمانت‌های قضایی به‌عنوان ظرفیت حقوقی برای عدالت

نظام حقوقی ایران در قوانین آیین دادرسی کیفری و قانون مطبوعات، ضمانت‌هایی نظیر حق دفاع، دادرسی عادلانه و نظارت هیئت منصفه را پیش‌بینی کرده است که به‌عنوان ستون‌های اصلی حمایت از حقوق مخالفان عمل می‌کنند. این ضمانت‌ها، با تضمین دسترسی به عدالت، می‌توانند از اعمال محدودیت‌های غیرمنصفانه یا تفسیرهای خودسرانه قوانین جلوگیری کنند. به‌عنوان راهکار، تقویت سازوکارهای اجرایی و نظارتی، مانند آموزش تخصصی قضات در زمینه حقوق بشر و ایجاد نهادهای مستقل برای نظارت بر اجرای این ضمانت‌ها، می‌تواند این ظرفیت را عملیاتی‌تر کند. تحلیل عمیق‌تر نشان می‌دهد که این راهکار، با افزایش شفافیت و پاسخ‌گویی در نظام قضایی، به کاهش بی‌اعتمادی مخالفان به نهادهای حکومتی کمک می‌کند. برای مثال، تقویت نقش هیئت منصفه در پرونده‌های مطبوعاتی می‌تواند به‌عنوان یک مکانیزم نظارتی، از صدور احکام غیرمنصفانه علیه منتقدان جلوگیری کند. این ظرفیت، با ایجاد فضایی عادلانه برای رسیدگی به پرونده‌های مخالفان، نه تنها حقوق آن‌ها را حفظ می‌کند، بلکه به ارتقای اعتبار نظام حقوقی در نزد جامعه کمک می‌کند.

د. گفت‌وگو و اصلاح به‌عنوان ظرفیت اصلاحی و راهکار تربیتی

سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام بر استفاده از گفت‌وگوی سازنده و تبیین حقایق برای هدایت و اصلاح مخالفان تأکید دارد، رویکردی که در فقه اسلامی به‌عنوان یک اصل تربیتی شناخته می‌شود. این ظرفیت، با تمرکز بر اصلاح به‌جای مجازات، به کاهش تنش‌ها و تقویت تعاملات سازنده کمک می‌کند. به‌عنوان راهکار، ایجاد بسترهای قانونی و نهادی برای گفت‌وگو، مانند تشکیل شوراهای مشورتی با حضور نمایندگان مخالفان یا پلتفرم‌های رسمی برای تبادل نظر، می‌تواند این ظرفیت را عملیاتی کند. (امام خمینی، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۲۸۹) تحلیل عمیق‌تر نشان می‌دهد که این راهکار، با تغییر پارادایم از تقابل به تعامل، می‌تواند شکاف‌های اجتماعی را کاهش دهد. برای مثال، ایجاد برنامه‌های گفت‌وگوی ملی با حضور نخبگان و منتقدان می‌تواند به تبیین دیدگاه‌ها و

کاهش سوء تفاهم‌ها کمک کند. این ظرفیت، با ترویج فرهنگ مدارا و نقدپذیری، نه تنها به کاهش رویکردهای تنبیهی کمک می‌کند، بلکه به عنوان یک ابزار پیشگیرانه، از تشدید اختلافات به سمت تنش‌های سیاسی یا اجتماعی جلوگیری می‌نماید.

نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان داد که نظام حقوقی ایران، با تکیه بر مبانی فقه سیاسی اسلام و اصول قانون اساسی (مانند اصول ۲۳، ۲۴ و ۲۷)، ظرفیت‌های قابل توجهی برای تعامل سازنده با مخالفان داخلی فراهم کرده است. فقه اسلامی با تأکید بر کرامت انسانی، گفت‌وگوی اخلاقی و اصلاح به جای تقابل، چارچوب‌هایی نظری و عملی مبتنی بر آیات قرآنی و سیره پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امام علی عَلَيْهِ السَّلَام ارائه می‌دهد. همچنین، سیره شهید آیت‌الله خامنه‌ای رَحِمَهُ اللهُ، با تأکید بر استقبال از نقد سازنده و پاسخ‌گویی منطقی، الگویی کارآمد برای مدیریت اختلاف نظرها عرضه می‌کند. با این حال، چالش‌هایی نظیر ابهام در تفسیر حدود آزادی‌ها، کمبود بسترهای نهادی گفت‌وگو و غلبه رویکردهای تنبیهی بر اصلاحی، تحقق کامل این ظرفیت‌ها را با موانعی مواجه کرده است. مرزبندی میان نقد مشروع و نامشروع، با معیارهایی چون هدف اصلاحی و رعایت مصالح عمومی، چارچوبی روشن برای تفکیک انتقاد سازنده از اقدامات مخرب فراهم می‌آورد. برای غلبه بر چالش‌ها، پیشنهاد می‌شود مفاهیم محدودکننده آزادی‌ها شفاف‌سازی شده، ضمانت‌های قضایی تقویت گردد و بسترهای رسمی برای گفت‌وگوی اجتماعی ایجاد شود. بهره‌برداری مؤثر از این ظرفیت‌ها می‌تواند نظام حقوقی ایران را به الگویی موفق در مدیریت اختلاف نظرها و تقویت انسجام ملی تبدیل کند، مشروط بر بازخوانی مستمر منابع فقهی و تعهد به اصول اخلاقی و حقوقی در تعامل با مخالفان.

منابع

* قرآن کریم.

ابن فارس، احمد بن زکریا. (۱۴۰۴ق). معجم مقائیس اللغة. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (چاپ سوم). بیروت: دار الفکر للطباعة.

اسماعیلی فرد، ملیحه سادات؛ محمد، مصطفائی هرسینی. (۱۳۹۳). حقوق و حدود مخالفان در نظام اسلامی با بررسی سیره حکومت داری پیشوایان معصوم علیهم السلام و امام خمینی رحمته الله علیه. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.

سیاست های کلی حقوق شهروندی (منشور حقوق شهروندی). تاریخ ابلاغ آذر ۱۳۹۵.

شهید خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷/۰۶/۱۵). بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری. پایگاه اطلاع رسانی شهید سیدعلی خامنه‌ای: <https://farsi.khamenei.ir>.

شهید خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۷/۰۶/۰۲). بیانات در دیدار رئیس جمهوری و اعضای هیأت دولت. پایگاه اطلاع رسانی شهید سیدعلی خامنه‌ای: <https://farsi.khamenei.ir>.

شهید خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷/۰۱/۰۱). بیانات رهبر انقلاب در اجتماع زائران و مجاوران حرم مطهر رضوی. پایگاه اطلاع رسانی شهید سیدعلی خامنه‌ای: <https://farsi.khamenei.ir>.

شهید خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۸/۰۹/۰۱). دیدار دانشجویان در دانشگاه صنعتی شریف. پایگاه اطلاع رسانی شهید سیدعلی خامنه‌ای: <https://farsi.khamenei.ir>.

شهید خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۶/۰۲/۲۵). دیدار با دانشجویان دانشگاه فردوسی مشهد. پایگاه اطلاع رسانی شهید سیدعلی خامنه‌ای: <https://farsi.khamenei.ir>.

شهید خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۰۶/۰۳). دیدار با رئیس جمهور و اعضای هیئت دولت. پایگاه اطلاع رسانی شهید سیدعلی خامنه‌ای: <https://farsi.khamenei.ir>.

شهید خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۰/۰۵/۰۶). دیدار با رئیس‌جمهور و هیئت دولت دوازدهم. پایگاه

اطلاع رسانی شهید سیدعلی خامنه‌ای: <https://farsi.khamenei.ir>

شهید خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۳/۰۷/۱۹). سیاست‌های کلی رسانه. پایگاه اطلاع رسانی شهید

سیدعلی خامنه‌ای: <https://farsi.khamenei.ir>

شهید خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۶/۰۳/۰۸). بیانات در دیدار نمایندگان هفتمین دوره مجلس

شورای اسلامی. پایگاه اطلاع رسانی شهید سیدعلی خامنه‌ای: <https://farsi.khamenei.ir>

شهید خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۰۶/۰۳). بیانات در دیدار رئیس‌جمهور و اعضای هیأت دولت.

پایگاه اطلاع رسانی شهید سیدعلی خامنه‌ای: <https://farsi.khamenei.ir>

شهید خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۸/۰۲/۱۱). بیانات در دیدار معلمان و فرهنگیان. پایگاه اطلاع

رسانی شهید سیدعلی خامنه‌ای: <https://farsi.khamenei.ir>

حمیری، نشوان بن سعید. (۱۴۲۰ق). شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلووم. بیروت: دار

الفکر المعاصر.

خسروشاهی، قدرت‌الله؛ دانش‌پژوه، مصطفی. (۱۳۸۳). فلسفه حقوق (چاپ هشتم). قم: مرکز

انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

خلخال، سیدمحمد مهدی موسوی. (۱۳۷۷). شریعت و حکومت. قم: مرکز انتشارات دفتر

تبلیغات اسلامی، قم.

امام خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۸۸). صحیفه نور. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.

طوسی، ابو جعفر، محمدبن حسن. (۱۴۰۷ق). عدة الاصول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به

جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

صاحب معالم. (بی‌تا). معالم الدین و ملاذ المجتهدین. قم: مؤسسه الفقه للطباعة والنشر.

عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۴۲۱ق). فقه سیاسی (چاپ چهارم). تهران: انتشارات امیر کبیر.

قرشی، سیدعلی اکبر. (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن (چاپ ششم). تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۳). حقوق و سیاست در قرآن (نگار شهید محمد شهبازی). قم:

انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.

- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۷). حکومت و مشروعیت، کتاب نقد، سال دوم.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰). نظریه حقوقی اسلام (تحقیق و نگار: محمد مهدی نادری قمی، محمدمهدی کریمی‌نیا). قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۹). رهبران بزرگ. تهران: انتشارات نسل نو اندیش.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتاب اسلامی.
- منتظری نجف‌آبادی، حسینعلی. (۱۴۰۹ق). مبانی فقهی حکومت اسلامی (مترجم: محمود صلواتی و شکوری). قم: مؤسسه کیهان.
- منتظری نجف‌آبادی، حسینعلی. (بی‌تا). رساله استفتاءات منتظری. قم.
- موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم. (۱۴۲۷ق). فقه الحدود و التعزیرات. قم: مؤسسه النشر لجامعه المفید رحمه الله.
- موسوی خواه، سیدرضا. (۱۳۷۷). آزادی مطبوعات، شماره نهم، تهران، نشریه حقوق و اجتماع.
- نائینی، محمدحسین. (۱۳۷۳ق). منیه الطالب (نگارش: نجفی خوانساری). تهران: المکتبه المحمديه.
- واعظی، احمد. (۱۳۸۳). حکومت اسلامی. قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- هروی، ابوعبید. (۱۴۱۹ق). الغریبین فی القرآن و الحدیث. مکه مکرمه: مکتبه نزار مصطفی الباز.

The Primacy of Invitation (Da'wah) in Islamic Jihad in Confronting the System of Disbelief (Kufr): A Comparative Jurisprudential Perspective with a View to the Gradual Revelation of Verses*



Maryam Alizadeh¹ 

Seyed Ali Seyed Mousavi² 

1. PhD Student, Al-Mustafa International University, Qom, Iran (**Corresponding Author**).

m.alizadeo313@gmail.com

2. Assistant professor, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

sas.mousavi110@gmail.com

Abstract

In the discourse of Islamic jurists, Jihad is specifically associated with fighting in the cause of Allah and invitation (Da'wah) to Islam. It is considered an obligatory ruling (Wajib) grounded in Quranic verses, the Sunnah of the Prophet (PBUH), and the precedents set by the Caliphs during the conquests. Given the widespread nature of war and conflict during the era of revelation, accounting for the gradual revelation of the verses on fighting (Qital) is essential. However, this aspect has often been overlooked, and the methods employed by the Caliphs during the conquests were treated as a definitive precedent for future generations. While the realization of certain benefits (Masalih) and the avoidance of certain harms (Mafasid)—validated by the Legislator as the criteria for

۹۸
فقه
سیاسی

سال ۶، شماره ۲، ۱۴۰۴

* **Cite this Article:** Alizadeh, M. ; Seyed Mousavi, A. (2025). The Primacy of Invitation (Da'wah) in Islamic Jihad in Confronting the System of Disbelief (Kufr): A Comparative Jurisprudential Perspective with a View to the Gradual Revelation of Verses. *Jurisprudence and Politics*, 6(2), pp. 98-135. <https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.74217.1111>

☑ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

☑ **Received:** 2025/04/10 • **Revised:** 2025/06/16 • **Accepted:** 2025/07/10 • **Published online:** 2025/09/29

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



legal rulings—require a gradual implementation due to the subject's importance or its prevalence in society, as seen in the gradual prohibition of intoxicants and the punishment for adultery, the same logic applies to Jihad. The methodology of this study involves substantiating the claim by analyzing gradual revelation and categorizing the verses, while regarding Islam as the ultimate "Virtue" (Ma'ruf) and disbelief (Kufr) as the ultimate "Vice" (Munkar). This research utilizes library sources through an analytical and critical approach; historical discussions are primarily incidental (istitradi). From the author's perspective, the available evidence demonstrates that not only does Jihad encompass a broader meaning than mere fighting, but defense also extends beyond defense against physical aggression. The fundamental principle of the Islamic system's confrontation with the system of disbelief is the utilization of all capabilities for the exaltation of the Word of Allah, the propagation and promotion of Islamic teachings, and the dismantling of warring tyrants (Taghut) through effective tools relevant to each era. Military force is thus considered the final resort in combating the vice of disbelief and tyranny.

Keywords

War, Peace, Qital (Fighting), Jihad, System of Disbelief (Kufr), Primacy of Peace, Primacy of War.

أصالة الدعوة في الجهاد الإسلامي في مواجهة نظام الكفر من منظور الفقه المقارن مع الأخذ في الاعتبار التدرج في نزول الآيات*



مريم عليزاده السيد علي سيد موسوي

۱. طالبة دكتوراه، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران (المؤلف المسؤول).
m.alizadeo313@gmail.com

۲. أستاذ مساعد، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران.
sas.mousavi110@gmail.com

الملخص

لقد حُصِرَ مفهوم الجهاد في كلام الفقهاء في القتال في سبيل الله والدعوة إلى الإسلام، وهو حكم وجوبي مستند إلى آيات القرآن الكريم، وسيرة النبي الأكرم ﷺ وخلفاء الراشدين في سياق الفتوحات. ونظراً لشيوخ الحرب والنزاع في عصر نزول الآيات، يُعدّ الانتباه إلى النزول التدريجي لآيات القتال أمراً ضرورياً، إلا أنه قد وقع في غفلة، كما أنّ منهج الخلفاء في الفتوحات قيّد كمرجعية لسلوك الأجيال اللاحقة. في حين أنّ تحقيق بعض المصالح ودفع بعض المفسدات التي جعلها الشارع ملاكاً للأحكام، نظراً لأهمية الموضوع أو لعموم الابتلاء به، يتطلب في مرحلة الإثبات تدرجاً، كما يظهر في حكم شرب الخمر وحدّ الزاني والزانية حيث يرى بعض الفقهاء وجوب

۱۰۰
فقه
سني

سال ۶، شماره ۲، ۱۴۰۴

* الاستشهاد بهذه المقالة: عليزاده، مريم؛ سيد موسوي، السيد علي. (۲۰۲۵). أصالة الدعوة في الجهاد الإسلامي في مواجهة نظام الكفر من منظور الفقه المقارن مع الأخذ في الاعتبار التدرج في نزول الآيات. الفقه والسياسة، ۶(۲)، صص ۹۸-۱۳۵.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74217.1111>

□ نوع المقال: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران

□ تاريخ الإستلام: ۲۰۲۵/۰۴/۱۰ • تاريخ التعديل: ۲۰۲۵/۰۶/۱۶ • تاريخ القبول: ۲۰۲۵/۰۷/۱۰ • تاريخ الإصدار: ۲۰۲۵/۰۹/۲۹

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



التدرّج في تطبيقه. فإنّ منهج الباحث في إثبات هذا المدعى يعتمد على النزول التدريجي للآيات وتقسيمها إلى طوائف مع مراعاة معروفة الإسلام ومنكرية الكفر. يعتمد هذا المقال على المصادر المكتوبة بمنهج تحليلي ونقدي، ويعتبر الدخول في المباحث التاريخية استطراداً في الغالب. ومن منظور الباحث، فإن الأدلة المتوفرة تُبَيِّن أنّ مفهوم الجهاد ليس محصوراً في القتال فحسب، بل هو أعمّ منه، كما أنّ الدفاع ليس محصوراً في الدفاع عن النفس ضد الاعتداء فحسب، بل هو أعمّ من ذلك أيضاً. إنّ جوهر مواجهة النظام الإسلامي للنظام الكفري يكمن في بذل كل الطاقات لإعلاء كلمة الله، ونشر وترويح مذهب الإسلام، وإزالة الطاغوت المحارب بأدوات مؤثرة في كل عصر. أما الوسيلة العسكرية، فهي آخر وسائل المواجهة مع منكري الكفر والطاغوت.

الكلمات المفتاحية

الحرب، السلام، القتال، الجهاد، نظام الكفر، أصالة السلام، أصالة الحرب.

اصالت دعوت در جهاد اسلامی در رویارویی با نظام کفر

از دیدگاه فقه مقارن با نظر به نزول تدریجی آیات *

id سیدعلی سیدموسوی id مریم علیزاده

۱. دانشجوی دکتری جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران (نویسنده مسئول).

m.alizadeo313@gmail.com

۲. استادیار. جامعه المصطفی العالمیه. قم، ایران.

sas.mousavi110@gmail.com



چکیده

جهاد در کلام فقهای اسلام به قتال در راه خدا و دعوت به اسلام اختصاص یافته و حکمی وجوبی مبتنی بر آیات قرآن، سیره نبی اکرم صلی الله علیه و آله و خلفا در جریان فتوحات است. نظر به عام‌البلوی بودن جنگ و نزاع در عصر نزول، توجه به نزول تدریجی آیات قتال امری ضروری به نظر می‌رسد که مورد غفلت واقع شده و روش خلفا در فتوحات مستندی برای عملکرد آینده‌گان قلمداد شد. در حالی که نیل به یکسری مصالح و زجر از بعضی مفسد که شارع آن را به‌عنوان ملاک حکم، اعتبار کرده به دلیل اهمیت موضوع و یا عمومیت در ابتلا در مرحله اثباتی، نیاز به تدریج دارد، چنانچه در جریان حکم شرب خمر و حد زانی و زانیه نظر برخی فقها بر تدریج است. روش من در اثبات مدعا توجه به نزول تدریجی و طایفه‌بندی آیات با نظر به معروف بودن اسلام و منکریت کفر است. نوشتار حاضر با استفاده از منابع کتابخانه‌ای با رویکردی

* **استاد به این مقاله:** علیزاده، مریم. (۱۴۰۴). اصالت دعوت در جهاد اسلامی در رویارویی با نظام کفر از دیدگاه فقه مقارن با نظر به نزول تدریجی آیات. فقه و سیاست، ۶(۲)، صص ۹۸-۱۳۵.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74217.1111>

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۲۶ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۹ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



تحلیلی و انتقادی است و ورود به مباحث تاریخی عمدتاً استطرادی است. از منظر نویسنده، ادله‌های موجود مبین این واقعیت است که نه تنها جهاد معنای اعم از قتال دارد بلکه دفاع نیز اعم از دفاع در برابر تهاجم است و اصل رویارویی نظام اسلامی با نظام کفر بکارگیری همه توان در اعتلای کلمه الله، تبلیغ و ترویج مکتب اسلام و برجیده شدن طاغوت محارب با ابزارهای اثرگذار در هر عصر است و ابزار نظامی آخرین وسیله مبارزه با منکر کفر و طاغوت است.

کلیدواژه‌ها

جنگ، صلح، قتال، جهاد، نظام کفر، اصالت صلح، اصالت جنگ.

با نگاهی به اوضاع اجتماعی جهان در طول تاریخ، جنگ و نزاع میان قبایل، سنتی جاری و بر همین اساس، اعراب سرزمین حجاز در عصر جاهلی بودند. پس از گذر از عصر نزول، به دلیل دلالت‌های مختلف آیات قتال، مختلف بودن اهداف جنگ در زمان حیات رسول الله ﷺ، عملکرد خلفا و حجت دانستن قول و سیره صحابه از نگاه اهل سنت و قدرت طلبی حکام وقت، در جمع بین وظیفه حکومت در تأمین اهداف اسلام و ارتباط با نظام غیر اسلامی، کنش‌های افراطی و تفریطی انجام گرفت و همین امر موجب ایجاد ابهاماتی شد که اساس شرعی رویارویی اسلام با نظام کفر در چیست؟ متأسفانه با وجود اهمیت این مسئله با تفحصی که انجام گرفت پژوهش متقن و نظام‌نامه واحدی تاکنون عرضه نشده است و عموم فقهای شیعه و سنی در کتاب‌های فقهی خود از همان قرون اولیه تا سده اخیر به اقتضای زمان و نیاز روزگار به بیان احکام جهاد پرداخته و بررسی اصل اولیه رویارویی با نظام کفر و واکاوی دقیق ادله مورد غفلت واقع شده است. در سده اخیر به دلیل بروز هجمه‌ها به اسلام، برخی محققین شیعه و سنی متوجه این خلاء شده و کتاب‌هایی به رشته تحریر در آورده‌اند. از جمله کتاب «جهاد در اسلام» (۱۳۸۶) به قلم نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی؛ وی با استناد بر قرآن و سیره پیامبر ﷺ در مقام اثبات این نظر است که جهاد ابتدایی با کفار جایز نیست و اطلاق آیات مطلقه جهاد، مقید به دفاع شده است اما نظر به نوع ادبیات گفتاری و بی‌توجهی در بیان ادله نتوانسته مدعای خود را به‌طور متقن به اثبات رساند. مقاله «اسلام اصالت جنگ یا اصالت صلح» (۱۳۸۴) اثر محمدعلی برزونی؛ در این مقاله دو دیدگاه صلح و جنگ مورد بررسی قرار گرفته و مؤلف با مناقشه به ادله‌های اصالت جنگ به تبیین ادله اصالت صلح پرداخته است. این اثر هرچند به دلیل احصاء ادله، دارای اهمیت است اما به جهت عدم متقن بودن ادله، بویژه ادله روایی که بیشتر آن دال بر فضیلت جهاد است نتوانسته است از دیدگاه خود به‌طور متقن دفاع نماید ضمن آنکه همچون بسیاری از کتاب‌های با عدم تفکیک بین نظام کفر و شخص کافر موجب خلط بحث در رویارویی با کفار شده

است. در بین فقهای عامه نیز کتاب «جهاد و خشونت» (۱۴۲۲ق) و کتاب «فقه السیره النبویه» (۱۴۲۶ق) به قلم شیخ محمدسعید رمضان البوطی، کتاب‌های ارزشمندی به حساب آمد هرچند وی صراحتاً به موضع مورد بحث نپرداخته است اما افق نگاه مولف به قتال به‌عنوان یک ابزار دفاعی برای حفظ عدالت و حقوق انسانی و آلیت جهاد دارای اهمیت است. کتاب «رسالة التوحید» (۱۹۶۶) به قلم محمد عبده، هرچند عنوان کتاب، تعیین اصل در رویارویی با نظام کفر نیست اما در بیان مطالب در صدد رد اتهام خشونت در اسلام است و معتقد است اسلام بدون هیچ شمشیری ملت‌ها را به حرکت فکری واداشت و با تکیه بر شواهد قرآنی در ۷ قانون احکام جنگ را تنظیم نموده و با توجه به آیات قرآن به این نتیجه رسیده که اسلام جنگ تهاجمی را ممنوع و قتال دفاعی را محدود به دفع فساد و برقراری مصالح عمومی بشر نموده و آن را به ضرورتی تبدیل نموده که براساس درجه آن سنجیده می‌شود، هرچند وی در بیان دیدگاه خود به ادله قرآنی استناد نموده اما مناقشاتی به دلالت‌های آیات وارد است. کتاب «وحي محمدی» (۱۴۲۶ق) به قلم رشید رضا، وی هدف از تحریر کتاب را اثبات این مهم می‌داند که اسلام همه نیازهای بشر را پاسخ داده و یکی از اهداف قرآن را اصلاح نظام جنگ و جلوگیری از مضرات آن و محدود کردن جنگ به آنچه که برای بشریت مفید است می‌داند هرچند رشید رضا صراحتاً اصالت را به صلح نداده اما در بیان مدعای خود به ادله متقنی اشاره نداشته است. کتاب «آثار الحرب فی الفقه السلامیه» (۱۳۹۷) اثر دکتر وهبه زحیلی، وی در این کتاب نظرات اصالت جنگی‌ها را به چالش کشیده و زیاده روی در اعتقاد به نسخ و شرایط آن روزگار را علت فتاوی می‌داند و در کتاب «وسطیة الإسلام» (بی‌تا) در صدد است اسلام را دینی با اعتدال و تسامح نشان داده و خشونت و افراط‌گرایی را اتهاماتی می‌داند که بدخواهان به اسلام وارد کرده‌اند اما افزون بر آنکه مناقشات وی بر ادله اصات جنگی‌ها قابل ردع است، ادله وی نیز در تبیین نظریه اصالت صلح متقن نیست.

با وجود این تلاش‌های شایسته، پژوهشی که بیانگر این اثر پژوهشی باشد یافت

نشده؛ چراکه از نقطه نظر نویسنده، در رویارویی با نظام کفر نه اصالت به جنگ است و نه صلح بلکه اصالت با تلاش در دعوت با بهره‌گیری از ابزارهای مناسب هر زمان است. این نظر با بررسی نزول تدریجی آیات مرتبط در طول ۲۳ و روایات بدست می‌آید. چنانچه مسلمین در مکه نیز با توجه به شرایط و مقتضیات زمانه، مأمور به جهاد بودند و در مدینه قتال با مهیا شدن شرایط به‌عنوان یکی از انواع جهاد در فرایند رویارویی با نظام کفر واجب شد. با این بیان، نه تنها جهاد معنایی اعم از قتال دارد بلکه با توجه به اهداف قتال، دفاع نیز اعم از دفاع در برابر تهاجم نظامی است و هر نوع تهدید اقتصادی، فرهنگی و تهدید ارزش‌های اسلامی و تهدید بشریت؛ مستلزم به‌کارگیری تمام توانایی در مقابل آن است. نوآوری این اثر پژوهشی افزون بر توجه به سیر نزول آیات جهاد، و تعیین رویارویی با نظام کفر در هر زمان و مکان و اصل منکریت کفر و معروفیت اسلام، بلکه با طایفه‌بندی آیات و روایات پیرامون جهاد و الگوگیری از مراحل شش‌گانه طرح شده، نظام‌نامه رویارویی حکومت اسلامی با نظام کفر را تبیین کرده است؛ چراکه از منظر نویسنده قتال با کفار در عصر رسول ﷺ موضوعیت نداشته بلکه آخرین ابزار در رویارویی با کفار محارب بعد از به‌کارگیری همه توان در استفاده از اسلوب‌های اثرگذار بوده است. در رویارویی با نظام کفر در هر عصری، اصل «اصالت جهاد در دعوت» است؛ یعنی تلاش در دعوت و نجات با تاسی از الگوهای ترتیبی قرآن و روش پیامبر است و امروزه با تنوع مؤلفه‌های قدرت و متنوع شدن ابزار نفوذ و بسترهای تاثیرگذار، و تنفر جهان از جنگ و خونریزی ضرورت توجه به ترتیبی بودن راهکارها، دوچندان است.

چنانچه بیان شد اسلام در بستری ظهور کرد که برتری‌جویی، نزاع و جنگ بین قبایل حجاز، همچون دیگر مناطق جهان متداول بود، بدین‌روی رفع عادت و خوی طمع‌ورزی به سرزمین‌ها و پاکسازی مسیر دعوت از قدرت‌نمایی و تعصبات جاهلی همچون حکم حرمت خمر و حد‌زنا، محصنه، نیازمند حکم تدریجی و توجه به بستر روزگار بوده است؛ بدین‌روی پیامبر ﷺ در مسیر رسالت خویش ابتدا مأمور به تبلیغ

سپس مجادله به احسن و در نهایت با استقرار حکومت اذن قتال یافت.

با این بیان در مواجهه با نظام کفر و امتثال تکلیف، شناخت صحیح اسلام به عنوان یک ایدئولوژی الهی و شناخت مقتضیات زمان و مکان و الگوگیری از روش نبی اکرم ﷺ ضرورت دارد و این نیاز به این خاطر است که احکام صادره از شارع دایر مدار مصالح و مفاسد است. در مواجهه با حاکمان جور در نظر گرفتن این امور، امری منطقی همگام با ملاکات احکام است. البته انطباق با مصالح زمانه همراهی با ذوق عمومی نیست بلکه چون ابزار رسیدن به ملاکات احکام در هر عصر فرق دارد گاه دعوت به توحید و رفع ظلم، ستیز و گاه به سبیل رحمت است. از این رو یکی از راهبردهای تحقق حکومت جهانی، همگام سازی اسلوب های دعوت براساس شرایط روزگار و نوع مخاطبین است و قتال در عصر نبی اکرم ﷺ موضوعیت نداشته و طریقی بوده است. البته این حقیقت روشنی است که در مکتب اسلام عقیده امری قلبی و سنت جاریه خدا آزادی انسانها در انتخاب عقیده است اما سلب آزادی و ممانعت از دعوت و ابلاغ وحی به بشریت و نشر کفر و گسترش نظام سلطه مذموم است و در صورتی که جز با جنگیدن با ائمه کفر، امکان پذیر نباشد قتال با آنان تا برپایی حکومت واحده عادلانه موضوعیت دارد.

این نظریه مدعی اصالت جهاد یا صلح نیست؛ بلکه ادعا دارد در نیل به هدف اسلام که اعتلای کلمه الله و رفع فتنه و برپایی عدالت و امنیت در عالم است با نظر به مقتضیات هر عصر و مصالح مسلمین باید نهایت تلاش در بکارگیری از ابزارها در دعوت به فطرت و نهی از منکر کفر انجام گیرد که خود در بردارنده استفاده ترتیبی از مرحله خفیه به ثقیله است و به کل این فرایند دعوتی، جهاد با همان معنای لغوی اطلاق می شود که شعبه فردی و حکومتی دارد. از این رو اصلی که مسلمین باید در همه اعصار و مکانها بدون در نظر داشت مانع غیبت به آن پایبند باشند "اصل تلاش در دعوت و نجات" است. بدین روی حتی مسلمانان جهان باید نهایت کوشش خود را برای دعوت به اسلام با ابزارهای مختلف و روش های اثر گذار به کار بندند و چه بسا هر تلاشی که با رویه های فرهنگی، اجتماعی ممالک، هماهنگ و مخالف با مقصد شریعت نباشد جهاد

محسوب شود. درحقیقت جهاد، تکلیفی است که یکی از مراتب و أنحاء آن بر عهده هر شخص مسلمان است و شروطی که در کتاب‌های فقهی در وجوب جهاد ذکر شده مختص مرحله شدیدة یعنی قتال ابتدایی است. براساس این نظریه اسلام مخالف طاغوت و کافر محارب است؛ بنابراین جهادی که اعظم فقها (عمانی، بی‌تا، ص ۱۰۸؛ قمی، صدوق، ۱۴۰۶؛ ابن‌براج، ۱۴۰۶؛ ج ۱، ص ۲۹۶؛ طوسی، ۱۴۰۷؛ ج ۵، ص ۵۱۷؛ حلی، ۱۴۱۰؛ ج ۱، ص ۳۴۳؛ عاملی، ۱۴۱۷؛ ج ۲، ص ۳۰؛ ابن‌عابدین، ۱۴۱۲؛ ج ۴، ص ۱۲۰؛ نووی، ۱۴۱۲؛ ج ۸، ص ۲۹۸) آن را واجب کفایی می‌دانند؛ بر ضد ملت‌ها نبوده بلکه بر ضد نظام سلطه و طاغوت و اسلام ستیز است. و اصل ارتباطی بین مسلمین با کفار دعوت به الله به منظور تذکره‌ای بر فطرت فراموش شده است که طبق بیان وحی (نحل، ۱۲۵) باید به اندازه‌ای که در دعوت به حق، اتمام حجت شود گفتمان فرهنگی و مجادله به حسن انجام گیرد و چون دعوت به اسلام معروف و کفر، منکر بزرگی محسوب می‌شود پایبندی به شروط و مراحل امر به معروف و نهی از منکر در امثال این تکلیف انتظار می‌رود. و چنانچه در مقاله‌ای دیگر^۱ از نویسنده بیان شده این امور در صورتی اثرگذار است که به پشتوانه یک برنامه عملی و وجود مصلح انجام گیرد و با بسترسازی مناسب نه تنها از مستضعفین جهان حمایت شود بلکه با افزایش بینش اجتماعی و سیاسی در بین مستضعفان، اقدام علیه سلطه زدایی از جانب خود مستضعفین رخ دهد و نهایتاً در آخرین مرتبه جهاد که تحقق آن هم شرایطی دارد «مبارزه مسلحانه برای کمک به مستضعفین» در مقابل محاربین، با مشورت از متخصصین امر و بعید نیست قایل شویم رأی شورای خبرگان به جهت حصول عدول انجام شود. به نظر می‌رسد برای تحقق این مرحله اخیر، اجتماع و اتحاد مسلمین ضرورت دارد. این امر میسر نمی‌شود مگر با رفع موانع اتحاد مسلمین، بدین منظور در پایان این مقاله و نوشتاری دیگر^۲ پیشنهادهای ارائه شده است.

۱. همزیستی مسالمت آمیز و تمدنی نوین در پرتو صلح پایدار.

۲. همزیستی مسالمت آمیز و تمدنی نوین در پرتو صلح پایدار.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. **جهاد:** نهایت قدرت و توانایی خود را در چیزی به کار بردن (جزری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۹)، محاربه با کفار و مبالغه و استفراغ وسع و به کارگیری همه توان و ظرفیت در دفع دشمن در گفتار و کردار (واسطی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۴۰۸).

۱-۲. **قتال:** زایل کردن روح از جسد و بکار بردن این واژه به اعتبار کاری است که قاتل انجام می‌دهد و اگر به اعتبار فوت شدن زندگی باشد، موت گویند (اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، صص ۱۲۹-۱۳۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۵۵۰).

۱-۳. **اصالت:** در لغت به معنای اساس شیء (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۹۴)، ریشه، پایه (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۸) و در اصطلاح مبنا و قاعده کلی (جمعی از محققان، ۱۳۸۹، ص ۲۱۵). در این پژوهش معنای اصطلاحی یعنی قاعده کلی و اساس مورد نظر است با این بیان اصالت دعوت در جهاد اسلامی در مواجهه با نظام کفر در جهت اثبات این نظر است که مبنای اولیه در رویارویی با نظام کفر، تلاش در دعوت است با همان معنای عام جهاد که بکارگیری نهایت توان و تلاش است

۱-۴. **دعوت:** به معنای متمایل کردن چیزی به سوی خود با صدا یا کلماتی که از شما نشأت گرفته، فراخوانی (مصطفوی، ج ۳، ص ۲۱۶). در اصل «الدعوة» به معنای فراخواندن به غذا هست (جوهری، ج ۶، ص ۲۳۳۶؛ صاحب بن عباد، ج ۲، ص ۱۲۵) و به نظر می‌رسد در طول زمان به دلیل وجوب دعوت به اسلام قبل از قتال، در اصطلاح شرع به دعوت به غذای روح یعنی اسلام شده است، چنانچه بیان شده پیامبر اسلام دعوت کننده به سوی خدا و توحید است (واسطی، ج ۱۹، ص ۴۰۵؛ فیومی، ج ۲، ص ۱۹۴).

۱-۵. **نظام کفر:** نظام در لغت به معنای ساختمان یا دستگاه سیاسی و اجتماعی (صدری افشار، حکمی، ج ۳، ص ۲۷۴۱) و کفر به معنای نامسلمانی بی‌دینی (صدری افشار، ج ۳، ص ۲۱۹۲). در نتیجه کشورهایی که دستگاه سیاسی - اجتماعی آنان بر مبنای دولت سکولار و بی‌دینی باشد نظام کفر اطلاق می‌شود.

۲. ادله قرآنی و نظر بر سیر تدریجی نزول آیات

آیات مربوط به قتال به ترتیب نزول با تعیین ۶ مرحله به شرح ذیل تبیین می شود:

۱-۲. مرحله اول: مقاومت و جهاد نرم در آیات مکی

ترتیب نزول	مشخصات آیه	طوایف آیات
۳	۱۰، مزمل	۱-۲-۱. طایفه اول: آیاتی که در مسیر دعوت دستور به تحمل اذیت مشرکین و حفظ نفس از برخورد با تندی و اجبار به دین دارد.
۳۴	۴۵، ق	
۴۲	۵۲ فرقان	۲-۱-۲. طایفه دوم: آیاتی که در دعوت و ازاحه باطل به نهایت کوشش در بکارگیری استدلال و رفع شبهات به وسیله قرآن و عدم مسامحه امر نموده و اطلاق آیات طایفه اول را مقید به عدم هر نوع مدافعه کرده است. و چنانچه صفح بلیغ تر از عفو (اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۸۶) و به روی برگرداندن صفحه صورت از شخص گویند (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۳۱). امر به روی برتافتن از مشرکین در صورت عدم پذیرش حق دارد که این اعراض از شخص (حجر، ۸۵-۹۴) و یا بی اعتنای به اقوال آنان (انعام، ۱۰۶)، اولین مرحله رویارویی با نظام کفر است تا بدین وسیله شرایط برای علنی نمودن دعوت مهیا شود (حجر، ۹۴) و چون پیامبر بر آنان سلطه ندارد نباید اجبار کند (غاشیه، ۲۲).
۵۴	۸۵-۹۴ سوره حجر	
۵۵	۱۰۶، انعام	
۶۸	۲۲، غاشیه	۳-۱-۲. طایفه سوم: بیان روش ها و اصول تاکتیکی دعوت.
۷۰	۱۲۵، نحل	۴-۱-۲. طایفه چهارم: نزول آیات امید بخش در عرصه جهاد با نفس (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۲۳) و یا اعم از دشمن نفس و دین (طبرسی، ۱۳۷۷ق، ج ۳، ص ۲۳۹).
۸۵	آیه ۶-۶۹ سوره عنکبوت	

۲-۲. مرحله دوم: مشروعیت قتال دفاعی با مشرکین قریش و احکام آن، در آیات مدنی

ترتیب نزول	مشخصات آیه	طوایف آیات
آیه ۸۷	۱۹۰- بقره	<p>۲-۲-۱. طایفه اول: اذن و اباحه قتال دفاعی با محاربین قریش</p> <p>برخی فقها با استناد به آیه ۱۹۰ حکم به وجوب قتال (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۳۰؛ مازندرانی، ۱۳۶۹ق، ج ۲، ص ۲۲۷؛ مزنی، ۱۴۱ق، ج ۸، ص ۳۷۶؛ زرکشی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۴۲۶؛ ماوردی، بی تا، ج ۱۴، صص ۲۱۸، ۳۸۹) و عده ای بر وجوب قتال ابتدایی (اردبیلی، بی تا، ج ۱، صص ۳۰۷-۳۰۶؛ شریینی، بی تا، ج ۱۷، ص ۲۲۲؛ جمل، بی تا، ج ۲۱، ص ۳۲۳) و برخی دیگر به وجوب قتال دفاعی (فتی، بی تا، ج ۱۳، ص ۱۶؛ سرخسی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۲) حکم کرده اند.</p> <p>اما آنچه که عقل به آن نظر دارد آن است که دستور پیامبر بر صبر و مقاومت در طول دوران مکه علی رغم درخواست مسلمین به مقابله به مثل در برابر فشار مشرکین از یک سو و شکل گیری حکومت اسلامی با هجرت به مدینه و وجوب آن برای تازه مسلمانان از سوی دیگر، از جمله قیودی است که می توان ادعا نمود با شکل گیری سرزمین و حکومت اسلامی شرایط برای دیپلماسی های مختلف از جمله قتال مهیا شد و درحقیقت می توان گفت لازمه عقلی مواجه با نظام کفر که از حاکمیت سیاسی و قبیله گوی عمیقی برخوردار بود با مسلمین که نه تنها در اقلیت بلکه فاقد حاکمیت سیاسی بودند، صبر و مقاومت با همان قیود مربوطه بوده است و با این بیان با هجرت به یثرب و تشکیل دولت اسلامی با نزول آیه ۱۹۰ بقره به پایان رسیدن دوره صبر اعلان، و مشروعیت حق دفاع و مقابله نظامی با محاربین قریشی صادر شده است. اما در اینکه آیا می توان یک حکم کلی گرفت یا خیر به نظر می رسد به دلیل شخصیه بودن قضیه، نمی توان حکم کلی صادر کرد. در اینکه متعلق حکم چه کسانی هستند به نظر می رسد چون قید «الذین یقاتلون» احترازی است پس متعلق حکم</p>

ترتیب نزول	مشخصات آیه	طوایف آیات
		قتال، محاربین قریشی است که سال‌ها مسلمین را در فشار و اذیت قرار داده‌اند و نه مطلق کفار و همین نظر را اطلاق فراز «لا تعدوا» که از تعدی در حکم و قتال با غیر محارب و غیر وجه الله نهی کرده و ارجاع ضمیر به همین افراد در آیه بعد «وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ..» که کشتن به محض دیدن است نیز تقویت می‌کند.

۲-۳. مرحله سوم: وجوب قتال دفاعی و تعیین هدف حکم و بیان وظایف مجاهدین

ترتیب نزول	مشخصات آیه	طوایف آیات
		<p>۲-۳-۱. طایفه اول: وجوب قتال دفاعی و هدف آن</p> <p>بعد از اذن به قتال طبیعی است هدف آن مشخص گردد تا دعوت به اسلام وسیله‌ای برای تصفیه حساب‌های شخصی و قبیله‌گی نشود. از این رو طبق مدلول آیات ۱۹۱ و ۱۹۳، هدف از قتال، ریشه کن نمودن جنس فتنه است. و چون به هر چه که موجب اختلال در نظم و اعمال فشار و محدودیت است فتنه گویند (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۹، ص ۲۴). حکم قتال دفاعی نه تنها شامل تهاجم نظامی، بلکه هر گونه اعمال فشار، اذیت و اختلال در امر دعوت نیز از عواملی است که فتنه محسوب شده و مجوز قتال دارد و قید «الذین یقاتلونکم» در آیه پیشین، به واسطه عمومیت دلیل (فتنه) وسعت معنایی یافته و شامل محاربه نظامی و هر امری که موجب عذاب و اختلال در امور مسلمین است می‌شود. با این بیان، هدف قتال، محو جنس فتنه‌ای است که دشمنان برای مسلمین و حکومت اسلامی در برهه‌های مختلف ایجاد کردند و طبق مدلول آیه ۱۹۱ «وَأَقْتُلُوهُمْ» امر به وجوب این قتال داد شده و صرف اذن دیگر نیست و فراز «ولا تقتلواهم</p>
	۱۹۱	
	۱۹۳- ۱۹۲	
	—	
	۱۹۴	
	۲۱۷	
	۲۱۶ بقره	

ترتیب نزول	مشخصات آیه	طوایف آیات
		<p>عند. « حکم ابتدایی آیه را مقید به غیر مسجدالحرام نموده مگر کفار تهاجم کرده که در این صورت دفاع واجب است و مفهوم آیه ۱۹۲ نیز این نظر را تقویت می‌کند. و چون این آیه خصوص حکم مقابله به مثل، در مسجدالحرام است در فراز «فمن اعتدی...» آیه ۱۹۴، مجوز قتال دفاعی در برابر دشمن محارب به طور مطلق داده شده است.</p> <p>با استناد به آیه ۱۹۳، فقها (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۲۹؛ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۳؛ سرخسی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۲؛ قرطبی، ۱۴۳۵ق، ج ۱، ص ۳۰۶؛ ابن همام، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۳۸۰؛ جصاص، ۱۴۳۱ق، ج ۷، ص ۱۰)، حکم به وجوب قتال ابتدایی دادند و حتی برخی عموماً جهاد در این آیه را مختص به حکومت امام معصوم <small>علیه السلام</small> ندانسته و قتال با فتنه‌گر را در صورت تشکیل دولت اسلامی واجب شمرده‌اند (قمی، محمد مومن، ۱۳۹۵) و برخی نیز مناط حکم را دعوت، اعتلای کلام الله و دفع شر کفر دانند (کاسانی، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۹۸). چنانچه طبق مدلول آیه ۳۸ انفال، کفر، جلوگیری از یاد خدا و اذیت مسلمین، مستوجب عذاب به‌عنوان یک سنت الهی است. از منظر نویسنده چون معدوم شدن فتنه در آیه ۱۹۳ در سیاق نفی و غایت حکم است طبق قاعده باید مفید عموم باشد اما ارجاع ضمیر «هم» به کفار یورش آوردنده و تازه تأسیس بودن حکومت، قیودی است که آن را مقید به رفع فتنه خاص دوران حکومت نوپای پیامبر می‌کند یعنی اطلاق افرادی است و نه زمانی و فراز «ویکون الدین لله» در آن زمان اشاره به دین توحیدی در جزیره العرب دارد. هرچند با نزول آیه ۳۹ انفال که شبیه به همین آیه است و به واسطه ادات عموم، حکم آیه اطلاق زمانی نیز پیدا می‌کند.</p> <p>با استناد به آیه ۲۱۶، برخی فقها (مغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۳۳۹؛ حلی (علامه)، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۱۱؛ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۲؛ نجفی، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۴؛</p>

ترتیب نزول	مشخصات آیه	طوایف آیات
		<p>عراقی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۱۷؛ شافعی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۷۶؛ جصاص، ۱۴۳۱ق، ج ۷، ص ۶؛ مزنی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۷۶؛ ماوردی، بی تا، ج ۱۴، ص ۲۱۸؛ شروانی، بی تا، ج ۹، ص ۲۱۱؛ شریینی، بی تا، ج ۱۷، ص ۲۲۱؛ ابن قدامه، ۱۳۸۸ق، ج ۹، ص ۱۹۷؛ شنیقی، بی تا، ج ۱۳۶، ص ۴)، حکم به وجوب جهاد ابتدایی داده‌اند.</p> <p>طبق بیان مشهور کتب به معنای فرض و حکم آیه ۲۱۶، وجوبی است لکن به ادله روایی وجوب مطلق ندارد بلکه وجوبی مقدمی و مقید به شرط مصلحت و بیانگر حکمت حکم است و اینکه برخی مدلول "کتب" را به شاهی آیه ۱۸۰ بقره غیر از "فرض" می‌دانند (قرطبی، ۱۴۳۵ق، ج ۱، ص ۳۰۵) قابل قبول نیست؛ چراکه با استقرائی که انجام گرفت در قرآن این لفظ گاه در قضا حتمی خدا و لزوم تکوینی (حج، ۴) و گاه جمله خبری به معنای نوشته شده (توبه، ۱۲۱-۱۲۰) و حقوق تقدیر شده در حق زنان (نساء، ۱۲۷) استحباب (بقره، ۱۸۰) وجود حق (نساء، ۱۲۷؛ بقره، ۱۷۸) وجوب حکم (بقره، ۱۸۳-۱۷۸) و مقرر شدن قانون قتال (نساء، ۷۷؛ آل عمران، ۱۵۴؛ بقره، ۲۱۶-۲۴۶) بکار رفته است. با این بیان به قرینه مدلول «فتنه» در آیات قبل دامنه دفاع وسیع تر از حمله نظامی شمرده شد و تحدید ارزش‌های مسلمین و ممانعت از دعوت، آزار مسلمین از مصادیق دفاع از ارزش‌های انسانی محسوب می‌شود و داخل در حکم است. که ما به دفاع اعم از آن نام می‌بریم؛ یعنی به منظور دفاع، قتال واجب شده است.</p> <p>قتال در آیه ۲۴۴، مطلق و قتال ابتدایی به منظور دعوت را در بر می‌گیرد اما تازه تأسیس بودن حکومت و حضور منافقین و یهودیان در مدینه و همچنین سیاست عدم اجبار به دین (بقره، ۲۵۶) قرینه‌ای صارفه است که از اطلاق آیه دست کشیده و آن را محدود به دفاع اعم بدانیم. چون طبق مدلول آیه ۲۵۱ دفاع جزء ضرورت‌های حیات بشر است.</p>

ترتیب نزول	مشخصات آیه	طوایف آیات
		<p>ظاهر آیه ۲۱۷، تحریم قتال در ماه حرام است اما از قضایای شخصیه و مربوط به سریه بدر اولی است که قبل از غزوه بدر به فرماندهی عبدالله بن جحش رخ داد (یعقوبی، بی تا، ص ۱۲۱؛ ابن هشام، بی تا، ج ۳، ص ۱۳۴). این سریه اطلاعاتی بود و مجوز قتال نداشت اما قتال درحالی که ماه حرام بود رخ داد و موجبات یک سری ابهامات شد. با نزول آیه، حکم حمله نظامی در ماه حرام گناهی بزرگ شمرده شد لکن فتنه انگیزی و حرمت شکنی، را شدیدتر دانست اما چون "قتال فیه" نکره در سیاق اثبات است شمول نداشته یعنی این گونه نیست که همه قتال‌های در ماه حرام گناه بزرگی باشد</p>
	۲۱۸ - ۲۴۴-۲۵۱	<p>۲-۳-۲. طایفه دوم: بیان فضیلت جهاد و تبیین کیفیت قتال</p> <p>آیه ۲۱۸، به صورت قضیه حقیقه بیانگر آن است که کسانی که در راه خدا و اعتلای کلمه الله نهایت تلاش خود را بکار بندند مشمول رحمت الهی هستند و ذکر سرگذشت بنی اسرائیل و بهانه تراشی‌ها برای فرار از قتال از آیات ۲۴۳ تا ۲۵۱ به جهت عبرت گیری و امر به آیات ۱۶-۱۷-۵۷، انفال در ضرورت آمادگی و احکام دفاع است. دلالت آیه ۶۰ در بکارگیری همه توان در دفاع از مرزها واضح و به مناسبت حکم و موضوع به لزوم آمادگی رزمی و بهره‌مندی از فنون مختلف نظامی و ابزار آلات هر عصر حکم می‌شود.</p>
۸۸	۱۶-۱۷ ۴۵-۵۷-۶۰ انفال	<p>۲-۳-۳. طایفه سوم: تعمیم حکم وجوب قتال دفاعی اعم، به همه زمان‌ها و مکان‌ها</p> <p>هرچند در آیه ۳۹ طبیعت قتال، ضمن مصداق معین جنگ بدر آمده و قضیه‌ای شخصیه است و مرجع ضمیر، کفار قریش است، همان‌ها که در صورت ادامه روند کفر در دایره سنت الهی باید توقع عذاب و انتقام داشته باشند (انفال، ۳۸) اما از حکم قتال «دفاعی اعم» رفع خصوصیت</p>

ترتیب نزول	مشخصات آیه	طوایف آیات
		می شود چون فراز «وَيَكُونُ الَّذِينَ كَفَرُوا» به صراحت ادات عموم (کل)، عمومیت افرادی و زمانی دارد بدین منظور انعدام فتنه به دلیل مطلقه بودن ماهیت آن، منوط به انعدام همه افرادش است و باید تمام افراد فتنه از روی زمین ریشه کن شود و این از خصایص امام زمان <small>عجل الله فرجه</small> با علم لدنی اوست، چنانچه مفسرین با استناد به احادیث، فعلیت این حکم را به ظهور امام زمان <small>عجل الله فرجه</small> نسبت داده اند (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۱۹۴) و آیه ۶۵، یا در تحریر بر قتال دفاعی اعم آمده و یا نوعی تشویق قبل از جنگ است.
۸۹	آل عمران ۱۴۶-۱۵۶ ۱۶۷-۱۹۵ ۱۵۷، ۱۷۱ ۲۰۰	۲-۳-۴. طایفه چهارم: آیات مربوط به جنگ احد و شکست مسلمین و نمایان شدن ضعف و قوت ایمان مومن از منافق است و بیاناتی جهت تقویت روحیه و اجر و فضیلت قتال.
۹۰	۲۵ احزاب	
۹۱	سوره نساء ایات ۸۹- ۹۰-۹۱	۲-۳-۵. طایفه پنجم: جداسازی کفار غیرمحارب از محارب در آیه ۱ خطاب عدم مودت و دوستی با کفار، به تمامی مومنین است و در آیه ۸ صراحتاً بیان می کند مسلمین از عدالت ورزی و نیکی نمودن با کفاری که به مقاتله در دین بلند نشده و فتنه انگیزی نمی کنند نهی نشده و حتی در جهت اثباتی مقسط بودن را مورد حب خود قرار داده است و در آیه ۹ منحصراً از دوستی با کفاری که در مورد دین به مقاتله برخواسته و فتنه انگیزی دارند نهی کرده و منظور از اخراج به مناسبت حکم و موضوع، ایجاد ممانعت از انجام کار و فعالیت تبلیغی آیینی نیز هست. اما نسبت به کفار غیرمحارب توصیه به رعایت قسط شده است؛ بنابراین

ترتیب نزول	مشخصات آیه	طوایف آیات
		اطلاقات آیات قتال به این دو آیه مقید و به کفار محارب انصراف دارد. در آیه ۸۹ نساء، یکی از مصادیق محاربه ارتداد شمرده شده و در آیه ۹۰ از حکم فراز " فَإِنْ تَوَلَّوْا .." دو طائفه استثنا شده که به دلالت مفهوم اگر متعرض مسلمین شدند داخل در حکم قتال هستند. و در آیه ۹۱ در اعلام بی طرفی، از منافقین بر حذر و در پذیرش آن دقیق باشند.

۲-۴. مرحله چهارم: مشروعیت قتال ابتدایی در حمایت از مستضعفان جهان و احکام مربوطه

ترتیب نزول	مشخصات آیه	طوایف آیات
۹۲	نساء ۷۴- ۷۵-۷۷	<p>۲-۴-۱. طایفه ۱: تحریض به نجات مسلمین مستضعف</p> <p>ظاهر از امر در آیه ۷۴ نساء، وجوب است اما با توجه به فراز پایانی، اعطای اجر عظیم به مقاتلین و آیات بعد و دستور به اطاعت از رسول در آیات پیشین، نشانگر آن است که گویی مسلمین در تبعیت از حضرتش در امر قتال لغزش‌هایی داشتند و مدلول آیات ۵۹، ۶۴، ۶۹ به همین امر اشاره دارد، طوری که برخی از شرکت در جنگ سستی نموده در حالی که در دوران مکه تمنای قتال داشتند (نساء، ۷۷) و بعد از هجرت کراهت نشان دادند از این رو آیه به جهت تحریض در «قتال نجاتی» و توییح تعلل کنندگان نازل شد؛ چرا که طبق آیه ۷۵ مسلمین توجه جدی به درخواست کمک مستضعفین نداشتند بدین روی با به کارگیری استفهام انکاری افزون بر آنکه مومنان را نسبت به مسولیت خود تذکر می‌دهد آنان را در استیفای حق مسلمین ترغیب و به تناسب حکم و موضوع، وجوب سعی و تلاش مؤمنین در راه استخلاص مستضعفین استفاده می‌شود. و با توجه به اینکه «قریه» اشاره به مکه و جریان اخراج مسلمین را دارد</p>

ترتیب نزول	مشخصات آیه	طوایف آیات
		حکم آیه مختص به مستضعفین مکه است چنانچه برخی گویند (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۴۱)، اما می توان با تنقیح مناط آن را تسری داد و در هر جای دنیا در صورت تکمیل شرایط از جمله وجود دولت اسلامی قدرتمند و رهبری عادل و پشتوانه مردمی و مصلحت عامه دفاع از مستضعفین به استناد این آیه واجب است چنانچه آیه ۳۹ انفال و حج بدان اشاره شد.
	۸۴-۷۶	۲-۴-۲. طایفه ۲: مخاطب قتال، نظام کفر و طاغوت است آیه ۷۶ جمله خبری به داعی انشاء است هر چند امر به جهاد مطلق است اما فراز پایانی بیانگر نظام کفر و حاکمان فتنه گر و طاغوت پیشه است. آیه ۸۴ امر به قتال را متفرع بر ماقبل نموده و چون در آیات پیشین از سستی برخی مسلمین سخن رفته تأکید دارد نباید استراتژی قتال در موعد خودش به سبب سستی معوق شود و پیامبر ﷺ به عنوان رهبر نظام اسلامی مکلف به قتال با نظام کفر است.
۹۵	محمد ۴-۲۰	۲-۴-۳. طایفه ۳: در آیه ۴ سوره محمد ﷺ، منظور در میدان جنگ رحم نکردن است و آیه ۲۰ توییحی بر مومنین است که از قتال در راه دفاع از مستضعفان به دلایل واهی دست کشیده اند. آیه ۴، وصف در کیفیت جهاد و پایداری در قتال و از منظر نویسنده مفهوم گیری از آیه صحیح نیست چنانچه علامه (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۴۹) معتقد است؛ چون با رفتن این قید محبت به سبب قتال از بین می رود نه آنکه با ارتفاع قید قتال سنخ همه محبت ها برود.
۱۰۹	صف ۴	
	حج ۳۹-۴۰-۱۰۳	۲-۴-۴. طایفه ۴: اذن صریح قتال به هدف دفع ظلم از مومنان، به طور مطلق از منظر نویسنده و برخی مفسرین (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۱۰۵؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۵۱۳) سوره حج مدنی است چون قبل از آن سوره نور که بدون اختلاف مدنی است نازل شده، ضمن آنکه اذن قتال بعد از هجرت

ترتیب نزول	مشخصات آیه	طوایف آیات
		<p>آمد و اینکه دو آیه اول در شب غزوه بنی المصطلق در سال ۵ یا ۶ هجرت نازل شد (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۴۱؛ ابن هشام، بی تا، ج ۴، ص ۲۵۲) و صرف سازگاری مضمون آیه با آیات مکی، دلیلی بر مکی بودن نیست به شاهدیت سوره زلزال که مدنی است.</p> <p>در دلالت آیه ۳۹ برخی آن را اولین آیه در اذن قتال (حلی (علامه)، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۱۰؛ سرخسی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۲؛ شافعی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۶۹؛ نمری، ۱۴۰۳ق، ص ۹۵) و برخی بر وجوب قتال مشرکین مکه (قتی، (سیدصادق)، بی تا، ج ۱۳، ص ۱۷) می دانند اما چنانچه بیان شد اولین آیه در مشروعیت مبارزه مسلحانه، آیه ۱۹۰ سوره بقره است. بنابراین، آیه یا خبری از اذن سابق است (بقره، ۱۹۷) و یا انشایی است. ظاهر از سیاق، انشاء اذن قتال به سبب ظلمی است که در آیه ۴۰ به آن اشاره شده و البته به سبب قید «یقاتلون» که به صیغه مجهول آمده یعنی کسانی که مورد قتل واقع می شوند از این رو اطلاق حکم، مقید به محاربین کفار است و فراز «ربنا الله» نشانگر آن است که مشرکین بخاطر دین، به قتال آمدند و حکمت تشریح حکم بنا بر فراز میانی آیه ۴۰ حفظ مجتمع دینی از شر دشمنان دین است و جمله «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَاهُمْ» در آیه ۴۱ ناظر بر عمومیت حکم است؛ یعنی هر کس در روی زمین دارای قدرت و نفوذی شده در قتال با ظالمان اذن دارد؛ با این بیان آیه انشای حکم به لسان ترغیب با همه ظالمان است. و طبق آیه ۷۸ اشاره به معنای اعم جهاد یعنی نهایت تلاش در دفع هر نوع دشمنی دارد.</p>
۱۰۱	حشر ۱۴-۱۲-۱۱	۲-۴-۵. طایفه ۵: در مقام مذمت منافقین، وجوب جهاد با بغات به موضوع رساله ربطی ندارد.
۱۰۴	۴، منافقون	
۱۰۶	۹ حجرات	

ترتیب نزول	مشخصات آیه	طوایف آیات
۱۰۷	۹ تحریم	۲-۴-۶. طایفه ۶: توجه به بکارگیری نهایت تلاش در اصلاح جامعه در برخورد با کفار و منافقین جهاد در آیه ۳۵ مائده نیز معنای عام دارد ضمن آنکه "و جاهدوا" متصل به جمله قبل است که در آن وسیله عبارت بود از مطلق هر چیزی که بنده بوسیله آن به خدا تقرب می جوید، چنانچه طبرسی بیان کرده از قبیل عبادات و ترک زشتی‌ها (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۲۷)، در نتیجه آیه تحریمی بر بکارگیری نهایت تلاش در راه دین است که خود وسیله‌ای برای درک ثواب است.
۱۱۱	۲۲ فتح	۲-۴-۷. طایفه ۷: توجه به مسئله صلح در ضرورت و ناکامی کفار و دلداری به مسلمین براساس مقتضیات زمان
۱۱۲	۳۳-۶۴ مائده:	۲-۴-۸. طایفه ۸: منظور از محارب در آیه ۳۳ به قرینه فراز بعدی و عدم اجرای احکام آیه با کفار، محاربین از مسلمین است و ربطی به موضع بحث ندارد. آیه ۶۴ خصوص امدادهای غیبی در مواجهه با کفار کتابی است.

۲-۵. مرحله پنجم: مشروعیت قتال ابتدایی به منظور دعوت به اسلام با مشرکان محارب

مکه و پاکسازی حکومت

ترتیب نزول	مشخصات آیه	طوایف آیات
۱۱۳	توبه ۵- ۱۲-۱۳	برخی فقهای امامیه به آیه ۵ توبه در اصل وجوب جهاد (مغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۳۳۹؛ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۳؛ حلی (علامه)، بی تا، ج ۹، ص ۷؛ راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۲۹؛ نجفی، بی تا، ج ۲۱، ص ۹؛ خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۶۰) و برخی دال بر وجوب قتال ابتدایی در هر مکان و هر زمان (قمی (محمد مومن)، ۱۴۲۵ق، ج ۱، صص ۴۵۹-۴۶۰) و اهل سنت در وجوب جهاد ابتدایی (جصاص، ۱۴۳۱ق، ج ۷، ص ۵؛ سرخسی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۲؛ ابن همام، بی تا، ج ۱۲، ص ۳۸۰؛ داماد افندی، بی تا، ج ۱، ص ۶۳۲؛ دمیاطی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۰۵) استناد کرده‌اند

ترتیب نزول	مشخصات آیه	طوایف آیات
		<p>از منظر نویسنده بعد از فتح مکه و قدرت یافتن حکومت، پاکسازی مکه از مخالفان داخلی محل جامعه، امری ضروری بود. از این رو هر چند طبق مدلول آیه ۱ بیزاری از مشرکین هم پیمان است اما علت بیزاری صرف عهدشکنی نیست چون وفای به عهد، شرط ضمنی عقود است و عدم وفا به عهدی که شکسته شده، امر عقلایی است، بنابراین منظور بیزاری از تمام پیمان‌ها به آنهاست که مسلمین به هر قیمتی خود را ملزم به وفای آن می‌دانستند و با توجه به آیات بعدی این بیزاری دلالت بر نهی از پایبندی به عهود دارد چنانچه بیان شده نهی از عقد در جایی که مسبب باشد مستلزم بطلان است و طبق مدلول آیه ۳ بیزاری خدا و رسولش نه تنها از پیمان‌ها بلکه از خود مشرکین و عقاید آنهاست و فرصت ۴ ماهه نه تنها مهلتی برای اندیشیدن و اَلْتِمَاتومی برای مشرکین است بلکه مسلمین نیز برای هدایت هم پیمان خود تلاش کنند. البته مشرکینی که عهد نشکستند، طبق مدلول آیه ۴، تا پایان مدت پیمان مصون از حکم آیه ۵ یعنی قتل به محض دست یافتن هستند.</p> <p>امر در آیه ۵، علی‌الظاهر مطلق است اما به اجماع هر دو قسم و روایات مخصوصه ۱ این جهاد به شرط حضور امام معصوم <small>علیه السلام</small> و بسط ید اوست؛ چنانچه صاحب جواهر به آن نظر است (نجفی، بی تا، ج ۲۱، ص ۱۱) و با این بیان به قرینه عرفیه و عقلیه منظور مشرکین محلی آن روزگار است که قابل شناسایی بوده و تعمیم حکم به همه زمان‌ها و مکان‌ها بعید است. چرا احتمال ورود مشرکین به دلیل وجود کعبه و مرکزیت تجاری، زیاد بود و این احتمال که یکسری درگیری‌ها و قتل‌های شخصی به این حکم نسبت داده شود قیودی است که قابل شویم مشرکین اطلاق افرادی ندارد بلکه موضوع حکم</p>

۱. در بخش روایات به آن پرداخته شده است.

ترتیب نزول	مشخصات آیه	طوایف آیات
		<p>محرابین مشرک قریش است کسانی که سال‌ها خدعه داشته و ادله و براهین بر آنان اثر نگذاشت. بویژه منع از ورود و کشتن مطلق مشرک، نوعی عقاب بلا بیان است که از مولای حقیقی قبیح است.</p> <p>از سیاق آیه ۱۲ مراد از ناقضین عهد، غیر آن مشرکین است که در آیات قبلی به علت نقض عهد، پیمانشان ابطال شد و به شهادت تاریخ، پیامبر با دو گروه مشرک و یهودی‌ها عهد داشت و به نظر می‌رسد این آیه یا اشاره به مشرکینی دارد که اسلام آوردند و بعد عهد شکسته و مرتد شدند و یا کفار اهل کتابی که بعد از امضای پیمان عدم تعرض، آن را شکستند که قیود طعنه زدن به دین و ائمه کفر، با اهل کتاب سازگارتر است. که طبق منطوق آیه آنها باید کشته شوند چون روسای کفر هستند خصوصا بعد از مراجعت رسول خدا ﷺ از جنگ تبوک آیه نازل شده و پیامبر مأمور شد با مشرکین آن زمان اتمام حجت کند البته بعید نیست قایل شویم بعد از گذر از مهلت مقرر چه آنها که سر جنگ دارند و چه آنها که کنار بودند مخیر شدند یا اسلام آورند و یا منطقه حرم را ترک کنند و الا محکوم به مرگ هستند. خصوصا اعطای فرصت فکر و اندیشه با درخواست پناهندگی بیانگر همین نظر است. و البته این استراتژی باعث شد بسیاری از قبایل مسلمان شوند چنانچه در کتب تاریخی به عام الوفود معروف است (نمری، ۱۴۰۳ق، ص ۲۵۳).</p> <p>و چون در جریان فتح مکه عده‌ای زیاد در زمره طلقا واقع شدند و در غزوات شرکت کردند با اینکه هنوز علقه آنان به هم پیمانانشان از بین نرفته بود از طرفی حکم کشتن هم پیمان برای برخی مسلمین سنگین بود لذا آیه ۱۳ با ادات تحذیریه سعی دارد اعتداء و تجاوز مستمر، خیانت‌های اهل کتاب و اذیت‌های مشرکین و پیمان شکنی‌ها را یادآوری و بر قتال تحریض نماید.</p>

۲-۶. مرحله ششم: وجوب قتال ابتدایی

	<p>۲-۶-۱. طایفه ۱: وجوب قتال ابتدایی با مشرکین محارب حجاز</p> <p>آیه ۱۴ ظهور در وجوب قتال ابتدایی دارد و سیاق آیه و ارجاع ضمیر «هم» در قَاتِلُوهُمْ به مدلول آیه پیشین بیانگر آن است که موضوع حکم قتال مشرکین محارب عصر رسول است. امر در آیه ۳۶ را بسیاری از فقها، دلیل قطعی وجوب قتال با مشرکین دانند (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۶؛ جصاص، ۱۴۳۱ق، ج ۷، ص ۶؛ ابن همام، بیتا، ج ۱۲، ص ۳۸۰؛ شروانی، بیتا، ج ۹، ص ۲۱۱؛ شربینی، بی تا، ج ۱۷، ص ۲۲۱؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۱۰). در کیفیت قتال نیز طبق مدلول آیه، تشکیل صف واحد و ملاک است.</p>
<p>۳۸-۲۹ -۴۴- -۱۲۰ ۱۲۲</p>	<p>۲-۶-۲. طایفه ۲: وجوب قتال ابتدایی با اهل کتاب به منظور دعوت به اسلام و احکام مربوطه</p> <p>امر در آیه ۲۹، از اوامر قطعی و به دلیل اطلاق، در قتال ابتدایی با اهل کتاب ظهور دارد طبق بیان وحی باید با اهل کتاب تا زمانی که اسلام آورند یا قبول جزیه کنند قتال کرد. هر چند قضیه شخصیه و مربوط به تعیین کردن وضعیت اهل کتاب زمان نبی اکرم ﷺ است اما تشکیل حکومت اسلامی، موردی است که از آن الغا خصوصیت می کند.</p> <p>منطوق آیه ۳۸ و ۳۹ صراحتاً ثقل بر زمین را موجب عذاب الیم دانند که با عینی بودن جنگ سازگار است و از طرفی خطاب توییخی خدا که به لسان نبی ﷺ به برخی قاعدین از جنگ آمده نشان از وجوب عینی جهاد دارد اما نه از نوع دفاعی چون، جای استیدان و قعود در آن معنا ندارد بلکه عدم استقبال از فراخوان قتال ابتدایی، موضوع را به وجوب عینی مبدل کرد؛ بویژه براساس شان نزول، بیم حمله دشمن می رفت با این بیان قتال در تبوک ابتدایی و به منظور تأدیب دشمن و قدرت نمایی مسلمین و یک عملیات پیشگیرانه بود.</p> <p>آیه ۳۹ در ترغیب قتال فی سبیل الله است و چنانچه نفر در لغت به معنای به هیجان آوردن از چیزی به چیزی و استنفار به تشویق مردم به جنگ و طلب بسیج مردمی است (اصفهان، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۱۷). آیه دلالت بر وجوب جمع</p>

	<p>شدن در صورت فراخوان عمومی دارد چنانچه برخی بدان اشاره کردند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۹۳؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، صص ۴۷-۴۸).</p> <p>در آیه ۴۴ اذن گرفتن قرینه‌ای است که منظور از جهاد، قتال در راه خداست.</p> <p>در آیه ۷۳ جهاد معنای اعم دارد و چون امر مطلق است به حسب شرایط از وسایل جهاد باید استفاده نمود و هر چند امر متوجه پیامبر است اما لازمه قهری آن طبق آیه ۱۲۰ اهل مدینه و اعراب هستند و چون در فراز پایانی آنان را به پاداش و عدم ضایع شدن اجر محسنین نوید داده اشاره به جهاد ابتدایی دارد. هر چند طبق مدلول آیه ۱۲۲ عده‌ای جهاد اخص و برخی به جهاد علمی مأمورند که البته با منطق اسلام سازگار است که دعوت به اسلام قدم به قدم است و باید مومنین نسبت به همه احکام و اصول و عقاید تبحر داشته باشند.</p>
<p>۱۲۳</p>	<p>۲-۶-۳. طایفه ۳: ارشاد به قتال ابتدایی با کفار محارب اعم از کتابی و غیر کتابی</p> <p>امر در آیه ارشادی و آیه ظهور در عموم دارد یعنی مسلمانان جهان با کفاری که مانع نشر اسلام هستند و یا قصد استیلا بر مسلمین دارند بجنگند اما بحکم عقل الاقرب فالاقرب و با در نظر داشت همه جوانب. البته در آیه کفار به صورت مطلق آمده اما بواسطه آیات (۸، ۹، ممتحنه) مقید به کفار محارب است این حکم یک قضیه حقیقیه و متصدی بیان حکم کلی و جاری در هر زمان و مکانی است که موضوع آن محقق شود.</p>
	<p>۲-۶-۴. طایفه ۴: آیاتی که غیر وجوبی است</p> <p>برخی توجه به خودسازی و جهاد با نفس ۱۶- ۴۱ و مدح مجاهدین واقعی ۱۶- ۱۹- و برتری آنان ۱۹، ذم دنیا طلبان بی میلی به جهاد، فضیلت و پاداش مجاهدین ۲۰- ۲۴ مومن ۱۱۱ و نشانه‌های نفاق آیه ۸۶، ۱۰۷ و مصادیق جهاد ۸۸، هر چند مدلول آیه ۴۱ را برخی فقهای امامیه بر وجوب (نجفی (کاشف الغطاء)، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۸۸- ۲۹۵؛ عراقی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۱۸) و برخی فقهای اهل سنت در وجوب قطعی جهاد آورنده‌اند (شافعی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۷۰؛ جصاص، ۱۴۳۱ق، ج ۷، ص ۶؛ مزنی،</p>

	<p>۱۴۱۰ق، ج ۸ ص ۳۷۶، ابن قدامه، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۱۶؛ زرکشی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۴۲۶؛ زحیلی، ۱۳۹۷، ص ۸۵) و برخی نیز بر وجوب عینی جهاد به هنگام بسیج عمومی (سرخسی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۲؛ کاسانی، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۹۸) حکم دادند.</p> <p>اما از منظر نویسنده آیه به اطلاق بر وجوب استفراغ وسع در راه اعتلای کلمه الله دلالت دارد و فراز خفافا و ثقالا بیانگر آن است که هر فرد به مقدار توانایی باید نهایت تلاش خود را بکار گیرد و چون تکلیف بر مکلف مقدور جعل شده از این رو هر مسلمان به اندازه توانایی و مقتضای حال و نیاز وظیفه جهاد دارد.</p>
--	--

۳. ادله روایی

در بررسی روایات صحیح و موثق پیرامون صلح و جنگ روایات به طوایفی مختلفی تقسیم می شود که در استدلال به برخی از آنها اشاره می شود.

۱. روایاتی که به دلالت التزامی ترک جهاد را جایز نمی دانند چه جهاد اخص یا اعم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲).
۲. روایاتی که به طور مطلق دلالت بر وجوب قتال دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲).
۳. روایاتی که وجوب جهاد را مقید به حضور امام عادل کرده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۱۸).
۴. روایاتی که تاویل آیه ۳۹ انفال را به زمان حضرت حجت علیه السلام موقوف کرده اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۰۱).
۵. روایاتی که دال بر مشروعیت جهاد با حضور امام زمان علیه السلام و خروج سفیانی است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۵۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۳۱۰).
۶. روایاتی دال بر عدم جواز جهاد با امام جائر دارد (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۳۶) و نشان می دهد زمان جهاد وقت خاص داشته و به مناسبت حکم و موضوع وقت ظهور فهمیده می شود (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، صص ۳۰-۳۲).
۷. روایاتی که هدف جهاد را دعوت و اصلاح امت و اجرای حق الله قرار داده است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، صص ۲۸-۲۹).

۸. روایاتی که به رفق و مهرورزی نسبت به دیگر پیروان مذاهب سفارش دارد (نهج البلاغه، نامه ۵۳، ص ۳۶۷).

۴. جمع آیات با روایات

۱. آیه ۱۹۰ و ۱۹۴ بقره، اطلاعات آیات قتال و روایاتی که به طور مطلق دلالت بر وجوب قتال دارد یا ترک آن را جایز نداند، مقید به دفاع نموده و این دفاع به دلیل عمومیت دلیل (فتنه) در آیات ۱۹۰ تا ۱۹۳ بقره و ۳۹ انفال، وسعت معنایی یافته و شامل هر امری که موجب فتنه است می شود؛ از این رو قتال پیشگیرانه با نظام کفر به منظور دفع فتنه براساس مدلول آیه ۳۹ انفال و دفع ظالم به سبب تحمیل ظلم، طبق مدلول آیه ۳۹ و ۴۰ حج و حفظ مجتمع دینی از ظالمان طبق مدلول آیه ۴۱ حج در هر زمان و عصری واجب است. همچنین طبق مدلول آیه ۲۱۶ سوره بقره در صورتی که بیم تهاجم اعم دشمن محارب به ممالک اسلامی باشد حاکم اسلامی با در نظر گرفتن قوت و قدرت مسلمین موظف به دفاع اعم (ولو ابتدایی و پیشگیرانه) است و این یک وجوب مقدمی به شمار می رود.

۲. اطلاعات آیات قتال همچون آیه ۲۴۴ بقره و ۶۵ انفال، براساس آیه ۷۴-۷۶ نساء، ۴۰ حج، ۹ ممتحه مقید به قتال با محاربین و نظام کفر محارب است و آیه ۸ ممتحنه و روایات مهرورزی به پیروان مذاهب موید همین امر است.

۳. آیات و روایاتی که مشعر به قتال ابتدایی، قتال به محض دست یافتن و دعوت به اسلام هستند همچون ۵ توبه به دلیل روایات صحیحه، مقید به حضور معصوم علیه السلام شده است که در عصر رسول براساس آیات ۱۴ و ۳۶ توبه و تلازم عقلی مقید به مشرکین محارب و فتنه گر بوده و در دوران غیبت ممنوع است و روایات تأویل آیه ۳۹ انفال در دولت امام زمان و صحیحه ابن مغیره که دال بر عدم جواز شرکت در جهاد با امام جائر دارد نیز مشعر به همین امر است چون در آن زمان قتالها پوششی، برای کشور کشایی و دعوت به خود و نه دعوت به اسلام بود.

نتیجه‌گیری

عموم فقها در رویارویی با نظام کفر اصالت را به جهاد قتالی داده و برخی نیز صلح را اصل می‌دانند اما با تکیه بر مبانی مشترک و توصیه بر صلح ادیانی (آل عمران، ۶۴) با نظر به مطلق نبودن این توصیه (محمد، ۳۵) و مقید بودنش به مصلحت (انفال، ۶۰) حکومت اسلامی در رویارویی با نظام غیراسلامی و امثال تکلیف، موظف به کنش و واکنش براساس مقتضیات است. با نظر به آیات و روایات مشخص شد در مسیر رویارویی حکومت اسلامی با کفار، آیات مکی با مدنی رویکرد متفاوت داشته و با تفکیک کفار محارب از غیر محارب و توجه به مقتضیات روزگار، اسلوب‌های مختلفی در حوزه فردی و حکومتی به‌عنوان الگوی عملی معرفی شد. چنانچه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در مسیر رسالت خویش ابتدا مأمور به تبلیغ سپس مجادله به احسن و در نهایت با استقرار حکومت، اذن قتال به‌صورت مرتبه‌ای یافت. تا در نتیجه این تلاش، مردم جهان آزادانه با قوانین عادلانه و جهان‌شمولی آن آشنا و با مقایسه حق و باطل به سمت حق روی آورده و با پذیرش اسلام قدمی برای شکل‌گیری حاکمیت سیاسی اکثریت شهروندان جهان که امروزه به آن دموکراسی گفته می‌شود برداشته شود و زمینه ایجاد حکومت جهانی عادلانه به رهبری امام عصر عَلَيْهِ السَّلَام فراهم شود. بدین ترتیب نگرشی نو بدور از تعصب، به آیات مربوط به «جنگ» و نحوه معامله با اقسام نظامات غیراسلامی به ترتیب نزول آیات و گردش روزگار، کمک‌شایانی در فهم مسئله و نظام‌سازی مواجه حکومت‌های مسلمین با نظام کفر به حساب آمد.

چنانچه گذشت در مکتب اسلام دعوت به حق از دعوت پنهانی شروع و با مهیا شدن شرایط دستور به قتال به هدف دفاع از خود و دفع ظلم و تجاوزگری دشمنان (حج، ۳۹)، حمایت از مردم ناتوان و مستضعف (نساء، ۷۵)، تأمین امنیت و حفظ آزادی مذهبی (حج، ۴۰) صادر شد؛ چراکه طبق منطوق آیه ۳۰ سوره روم، خداوند مردم را بر دین اسلام آفریده است، بنابراین حق همه انسان‌ها است که اسلام به آنان عرضه شود و برداشتن موانع نشر و شناخت آن یکی از راه‌های دفاع از این حق فطری است؛ چراکه براساس ۲۵۱ سوره بقره، گاه زنده ماندن یاد خدا در زمین، منوط به دفع دشمنان خدا به دست

مؤمنین است. با این بیان جنگ، فی نفسه امری مذموم نیست و قتال در راه خدا به منظور دفع فساد، دفاع از مسلمین و بیضه اسلام و یا حمله ابتدایی به منظور دفاع از حق انسانیت، مشروع است و مقابله با کفر و فتنه‌گری حرکتی مثبت در جهت برقراری عدالت و امنیت با ابزاری معادل با روزگار است.

رویکرد این نوشتار توجه ویژه به سیر نزول آیات قتال است. از نقطه نظر این نظریه، قتال در راه خدا در امر دعوت به اسلام طریقت داشته و موضوعیت ندارد و آخرین طریق در سیر این فرایند با کفار محارب است. با تعیین مراحل مختلف مشخص شد در رویارویی حکومت اسلامی با نظام کفر در نظام بین‌المللی، اصالت نه به صلح است و نه به جنگ، بلکه وظیفه حکام اسلامی دعوت به اسلام با استفاده از ابزارهای موجود و اثرگذار هر عصر است. فرایندی که نیاز به شناسایی نقاط حرکت از نقطه اول به نقطه دوم داشته و رعایت ترتیب عملکرد در فرایند دعوت به اسلام، که الگوریتم آن توسط قرآن ترسیم شده است می‌تواند طلعه‌ای در رسیدن به دنیای واحد اسلامی باشد. با این بیان نه تنها جهاد معنایی اعم از قتال دارد و به هر نوع بکارگیری تلاش در مسیر دعوت و رفع فتنه گفته می‌شود بلکه گستره دفاع نیز اعم از دفاع در برابر تهاجم نظامی و دفاع از مقام انسانیت و ارزش‌های آن است. بدین ترتیب مراحل حکم دعوت از خفیف تا ثقیل در عصر نزول در شش مرحله به شرح ذیل تبیین شد.

مرحله مقاومت (مزل، ۱۰) و به کارگیری نهایت کوشش در استدلال و رفع شبهات (فرقان، ۵۲) و بیان اصول تاکتیکی دعوت به عنوان یک قانون کلی (نحل، ۱۲۵).

مشروعیت قتال با مشرکین قریش به منظور دفاع (بقره، ۱۹۰).

وجوب قتال دفاعی در برابر مشرکین مکه به هدف ریشه کن نمودن فتنه و تعمیم آن به هر نوع تحدید ارزش‌های مسلمین و آزار آنان و مشروعیت دفاع اعم (بقره، ۱۹۳-۱۹۱) و تعمیم حکم وجوب قتال دفاعی اعم در همه زمان‌ها و مکان‌ها (انفال، ۶۵-۳۵)، مقید نمودن اطلاعات آیات قتال به کفار محارب (بقره، ۱۹۰، ممتحنه، ۸-۹) و نظام کفر (نساء، ۷۶).

مشروعیت قتال ابتدایی در حمایت از مستضعفان جهان (حج، ۴۱، انفال، ۳۹).

مشروعیت قتال ابتدایی به منظور دعوت به اسلام با مشرکان محارب مکه و پاکسازی حکومت نوپای اسلام (توبه، ۵).

و جوب قتال ابتدایی به منظور دعوت به اسلام با مشرکین محارب منطقه (توبه، ۱۴، ۳۶) و پذیرش دین حق با کفار اهل کتاب (توبه، ۲۹، ۳۸، ۳۹) ارشاد به قتال ابتدایی با کفار محارب اعم از کتابی و غیر کتابی مطلقاً (توبه، ۱۲۳).

با الگوگیری از مراحل شش گانه، می توان نظام نامه رویارویی حکومت اسلامی با نظام کفر را به شرح ذیل مرحله بندی کرد.

در صورت عدم وجود حکومت صالحه و توانمند مقاومت در برابر اذیت کفار با تقویت قلوب، استواری در ایمان و به کارگیری نهایت وسع در ازاحه باطل و دفاع از مرز اسلام ولو به لسان و عدم رکون و مسامحه در این مرحله^۱.

دفاع از وطن اسلامی که مورد تهاجم حقیقی و مجازی دشمن واقع شده.

و جوب جهاد ابتدایی تحت عنوان دفاع اعم از مسلمین و مستضعفین جهان که مورد ظلم و تعرض محاربین واقع شده اند با به کارگیری نهایت تلاش در استفاده از ابزارها و در صورت عدم تأثیر، استفاده از آخرین ابزار نظامی. با نظر به مصالح عامه مسلمین^۲.

مشروعیت حملات پیشگیرانه و قدرت تمایبی نظامی در صورت بیم حمله دشمن محارب به ممالک اسلامی با در نظر گرفتن قدرت و توانایی های طرفین و اتحاد مسلمین. عدم جواز قتال ابتدایی به منظور دعوت به اسلام به دلیل تخصیص آیات قتال به حضور امام معصوم و عدم جواز قتال ابتدایی با امام جائز.

پیشنهادهات

۱. تشکیل "مجمع جهانی دعوة والنجاه" متشکل از دانشمندان جهان اسلام و رؤسای جمهور دولتهای اسلامی به فراخوانی جمهوری اسلامی ایران و ایجاد

۱. مقاومت مردم غزه مصداقی از این مرحله است.

۲. به نظر حقیر امروزه جهاد با صهیونیست از هر نوعش واجب است.

تشکیلات جهانی به هدف بررسی فرایند دعوت به احسن، براساس مقتضیات سرزمینی و زمانی.

۲. ایجاد کمیسیون‌های مختلف زیر مجموعه مجمع، از جمله کمیسیون ساماندهی و تدوین نظام‌نامه سیاسی و روابط بین‌المللی اسلامی و بازنگری همه گزاره‌های موجود در متون دینی اعم از فقهی، توصیفی، کلامی بدون تعصب مذهبی با حضور فعالان حقوقی و فقهی.

۳. تشکیل کمیسیون نظامی و ارتش واحد جهانی متشکل از همه اعضای مقاومت و وزرای دفاع ممالک اسلامی به منظور دفاع از حق، مقابله با ظلم و ستم و برقراری صلح و امنیت.

منابع

* قرآن کریم

سیدرضی، محمد. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة. قم: مؤسسه نهج البلاغه.
آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالکتب العلمیه.
آل بسام، عبدالله. (۱۴۲۳ق). توضیح الاحکام من بلوغ المرام. مکة مکرمه: مکتبه الاسدی.
ابن منظور، ابو الفضل. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار الفکر.
ابن قدامه، أبو محمد الشهير، باین قدامة المقدسي. (۱۴۱۴ق). الکافي في فقه الإمام أحمد. بیروت:
دار الکتب العلمیه

ابن قدامه، أبو محمد. (۱۳۸۸ق). المغني لابن قدامة. قاهره: مکتبه القاهرة.
ابن عابدین، محمد أمين. (۱۴۱۲ق). رد المحتار علی الدر المختار. بیروت: دار الفکر.
ابن براج، قاضی عبدالعزيز. (۱۴۰۶ق). المهذب. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
ابن هشام البصري. (بی تا). سيرة ابن هشام.
ابن همام، کمال الدین. (بی تا). فتح القدير، مصدر الكتاب: موقع الإسلام، <http://www.al-islam.com>

اردبیلی، احمد. (بی تا). زبدة البيان في أحكام القرآن. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
اصفهانى، راجب. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار العلم - الدار الشامیه.
بحرانی، آل عصفور. (۱۴۲۱ق). سداد العباد و رشاد العباد. قم: کتابفروشی محلاتی.
بغدادی، شیخ مفید. (۱۴۲۳ق). المقنعة. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
جزری، ابن اثیر. (بی تا). النهاية في غريب الحديث. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية. بیروت: دار العلم
للملایین.

- جصاص، أحمد. (۱۴۳۱ق). شرح مختصر الطحاوی (محقق: عصمت الله عنایت الله محمد). دار البشائر الإسلامية - ودار السراج
- جمعی از محققان. (۱۳۸۹). فرهنگ نامه اصول فقه (تدوین مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جمل، سلیمان بن عمر. (بی تا). حاشیة الجمل علی شرح منهج الطلاب، مصدر الكتاب: موقع الإسلام <http://www.al-islam.com>
- حائری، سیدعلی. (بی تا). ریاض المسائل (ط - القديمة). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- حلبی، ابو الصلاح. (۱۴۰۳ق). الکافی فی الفقه. اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیر المؤمنین علیه السلام.
- حلی، علامه. (بی تا). تذکرة الفقهاء (ط - الحدیثة). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- حلی، علامه. (۱۴۱۲ق). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
- خامنه ای، سیدعلی. (۱۴۲۴ق). أجوبة الاستفتاءات (فارسی). قم: دفتر معظم له.
- خویی، سیدابوالقاسم موسوی. (۱۴۱۰ق). منهاج الصالحین. قم: نشر مدینة العلم.
- داماد، افندی. (بی تا). مجمع الأنهر فی شرح ملتقى الأبحر. بیروت: دار إحياء التراث العربي
- دمیاطی، أبو بكر. (۱۴۱۸ق). إغانة الطالبین علی حل ألفاظ فتح المعین. قم: دار الفكر للطباعة والنشر
- دیلمی، سألر، حمزة بن عبد العزيز. (۱۴۰۴ق). المراسم العلویة و الأحكام النبویة. قم: منشورات الحرمین.
- راوندی، قطب الدین. (۱۴۰۵ق). فقه القرآن فی شرح آیات الأحكام. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- رازی، محمدبن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- رشید رضا، محمد. (۱۴۲۶ق). الوحي المحمدي. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- زحیلی، وهبه. (۱۳۹۷). آثار جنگ از دیگاه فقه اسلامی (مترجم: عبدالحسین بینش، چاپ سوم). قم: پژوهشگاه تحقیقات اسلامی.

زرکشی، شمس الدین. (۱۴۱۳ق). شرح الزرکشی، دار العیکان
 زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل. بیروت: دارالکتب العربی.
 سرخسی، محمد بن أحمد. (۱۴۱۴ق). المبسوط. بیروت: دار المعرفة.
 شافعی أبو عبد الله. (۱۴۱۰ق). الأم. بیروت: دار المعرفة.
 شریینی، محمد. (بی تا). مغنی المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، موقع الإسلام فقه شافعی
<http://www.al-islam.com>
 شروانی، عبد الحمید. (بی تا). حواشی الشروانی علی تحفة المحتاج بشرح المنهاج. بیروت: دار الفکر.
 شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ق). فتح القدر. بیروت: دار ابن کثیر.
 شنقیطی، محمد. (بی تا). شرح زاد المستقنع، مصدرالکتاب: دروس صوتیة قام بتفریغها موقع
<http://www.islamweb.ne>، الشبكة الإسلامية،
 شیرازی، سیدمحمد حسینی. (۱۴۲۶ق). الفقه، السلم و السلام. بیروت: دار العلوم للتحقیق و
 الطباعة.
 صالحی نجف آبادی، نعمت الله. (۱۳۸۶). جهاد در اسلام. تهران: نشر نی.
 صدری افشار، غلام حسین؛ حکمی، نسترن؛ حکمی، نسرین. (بی تا). فرهنگ نامه فارسی واژگان
 و اعلام. تهران: انتشارات فرهنگ معاصر.
 طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة.
 طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷). تفسیر جوامع الجامع. قم: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت
 حوزه علمیه.
 طباطبایی سیدمحمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی
 جامعه مدرسین.
 طوسی، ابو جعفر. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الإسلامية.
 طوسی، ابو جعفر. (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الإمامیة. تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار
 الجعفریة.

عاملی، شهید اول. (۱۴۱۷ق). الدروس الشرعية في فقه الإمامية. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.

عاملی، حرّ. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

عمانی، ابن ابی عقیل. (بی تا). مجموعة فتاوی ابن ابی عقیل. قم: بی تا.

عراقی، آقا ضیاء. (۱۴۱۴ق). شرح تبصرة المتعلمین. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.

فیومی، احمد بن محمد. (بی تا). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر. قم: منشورات دارالرضی.

قرشی، سیدعلی اکبر. (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الإسلامية.

قمی، سیدصادق حسینی روحانی. (بی تا). فقه الصادق x.

قمی، محمد مؤمن. (۱۴۲۵ق). الولاية الإلهية الإسلامية أو الحكومة الإسلامية. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.

قمی، محمد مؤمن. (۱۳۹۵). جهاد ابتدائی آیت الله مومن (خلاصه مقالات ۱۶ آذر). قم: مدرسه فقهی امام محمد باقر علیهم السلام.

قمی، شیخ صدوق. (۱۴۰۶ق). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. قم: دار الشریف الرضی.

قرطبی، ابن رشد حفید. (۱۴۳۵ق). بداية المجتهد ونهاية المقتصد. بیروت: دار الفكر.

کلینی، ابو جعفر. (۱۴۰۷ق). الکافی (ط - الإسلامية). تهران: دار الکتب الإسلامية.

کاسانی، علاء الدین. (۱۴۰۶ق). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. تهران: دار الکتب العلمية.

کوسج، إسحاق بن منصور. (۱۴۲۵ق). مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه. بالمدينة المنورة: الجامعة الإسلامية.

مازندرانی، ابن شهر آشوب. (۱۳۶۹ق). متشابهة القرآن و مختلفه. دار الیادار للنشر

ماوردی، أبو الحسن. (بی تا). الحاوی الکبیر - الماوردی. بیروت: دار النشر/ دار الفكر .

ماوردی، أبو الحسن. (۱۴۲۲ق). الأحكام السلطانية. بيروت: دارالفکر.

مزنی، إسماعیل بن یحیی. (۱۴۱۰ق). مختصر المزنی (مطبوع ملحقاً بالأم للشافعی). بیروت: دار المعرفة.

مصطفوی، حسن. (۱۴۰۲ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: مرکز الکتاب للترجمة و النشر.

مطهری، شهید مرتضی. (بی تا). فقه و حقوق (مجموعه آثار). قم: انتشارات شهید مطهری.

مغربی، ابو حنیفه، (۱۳۸۵ق). دعائم الإسلام. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.

نجفی، صاحب الجواهر. (بی تا). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحياء التراث العربي

نجفی، کاشف الغطاء، جعفر. (۱۴۲۲ق). کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (ط - الحدیثة). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

منتظری نجف آبادی، حسینعلی. (بی تا). رساله استفتاءات (منتظری). قم: دفتر.

نمری، حافظ یوسف. (۱۴۰۳ق). الدرر فی اختصار المغازی والسیر (محقق: دکتر شوقی ضیف). القاهرة: دار المعارف.

نوی، یحیی بن شرف. (۱۴۱۲ق). روضة الطالبین وعمدة المفتین (محقق: زهیر الشاویش). بیروت: مکتب الإسلامی.

واسطی، زبیدی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر.

یعقوبی. (بی تا). تاریخ یعقوبی، عدد الأجزاء ۲، مصدر الکتاب: موقع الوراق <http://www.alwarraq.com>

A Jurisprudential-Legal Analysis of Seizing the Assets of Riot Instigators Based on the Theory of "Macro-Jurisprudence"*

Seyyed Morteza Mirzadeh Ahari 

PhD in Public Policy-making, Baqir al-Olum University, Qom, Iran.

hsma1361@gmail.com



Abstract

Following the unrest of December 2025 (Dey 1404), a new legal challenge has emerged regarding the civil and criminal liability of "instigators" and "ringleaders" who did not have physical involvement in the destruction of public property. While Article 27 of the Constitution emphasizes the freedom of assembly, the transformation of protests into organized riots and the destruction of public assets have confronted the legal system with the question of the legitimacy of "seizing the assets of instigators" (as a writ of attachment). This research, employing a descriptive-analytical method and utilizing the theoretical framework of "Macro-Jurisprudence" (Fiqh-e Kalan) as opposed to "Micro-Jurisprudence," re-examines the rules of liability (Dhaman) and causation (Tasbib). The research findings indicate that "Macro-Jurisprudence," through a systemic approach and by invoking "moral/spiritual causation," "the psychological superiority of the cause," and the "Rule of No Harm (La-Darar) at a macro level," recognizes

۱۳۶
فقه و
سیاست

سال ۶، شماره ۲، ۱۴۰۴

* **Cite this Article:** Mirzadeh Ahari, S. M. (2025). A Jurisprudential-Legal Analysis of Seizing the Assets of Riot Instigators Based on the Theory of "Macro-Jurisprudence". *Jurisprudence and Politics**, 6(2), pp.136-163. <https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.74324.1113>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

▣ **Received:** 2025/03/27 • **Revised:** 2025/06/08 • **Accepted:** 2025/07/25 • **Published online:** 2025/09/29

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



leaders and instigators not merely as accomplices but as the "efficient cause" and "creators of risk." Accordingly, the judiciary's action in seizing the assets of instigators (pursuant to Article 107 of the Criminal Procedure Code and Article 500-bis of the Islamic Penal Code) is not only compatible with legal standards but is also a necessity for achieving justice in confronting crimes against security and compensating for damages to public rights.

Keywords

Macro-Jurisprudence, Civil Liability, Moral Causation, Riots, Asset Seizure, Article 107 of the Criminal Procedure Code.

دراسة فقهية-قانونية حول الحجز على أموال مثيري الاضطرابات بالاعتماد على نظرية «الفقه الكلي»*



السيد مرتضى ميرزاده أهري

خريج دكتوراه في السياسات العامة، جامعة باقر العلوم (ع)، قم، إيران.
hsma1361@gmail.com

الملخص

في أعقاب الاضطرابات التي وقعت في ديسمبر ٢٠٢٥ (شهر ذي ١٤٠٤)، نشأ تحد قانوني جديد يتعلق بالمسؤولية المدنية والجنائية لـ "المحركين" و "القادة" - الذين لم يشاركوا مادياً في تخريب الممتلكات العامة. فبينما يؤكد المبدأ السابع والعشرون من الدستور على حرية التجمعات، فإن تحول الاحتجاجات إلى اضطرابات منظمة وتخريب للممتلكات العامة، قد طرح على النظام القانوني سؤالاً حول مشروعية "الحجز على أموال المحركين". وقد تمّ في هذه الدراسة، بمنهج وصفي-تحليلي وباستخدام الإطار النظري لـ "الفقه الكلي" (على عكس الفقه الجزئي)، إعادة النظر في قواعد باب الضمان والتسبب. وتشير نتائج البحث إلى أنّ "الفقه الكلي"، باتجاه منهجي واستناداً إلى "التسبب المعنوي"، و "شدة قوة السبب النفسية" و "قاعدة لا ضرر على المستوى الكلي"، يعتبر القادة والمحركين ليس فقط شركاء في الجريمة، بل "السبب المحدث" و "خالق الخطر". وبناءً على ذلك، فإنّ إجراء السلطة

١٣٨
فقه
سني

سال ٦، شماره ٢، ١٤٠٤

* الاستشهاد بهذه المقالة: ميرزاده أهري، السيد مرتضى. (٢٠٢٥). دراسة فقهية-قانونية حول الحجز على أموال مثيري الاضطرابات بالاعتماد على نظرية "الفقه الكلي". الفقه والسياسة، ٦(٢)، صص ١٣٦-١٦٣.
<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74324.1113>

□ نوع المقال: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران

□ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٢/٢٧ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٦/٠٨ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٧/٢٥ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٩/٢٩

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



القضائية بالحجز على أموال المحركين (استناداً إلى المادتين ١٠٧ من قانون الإجراءات الجزائية والمادة ٥٠٠ مكرر من ق.ت) لا يتوافق فقط مع الضوابط القانونية، بل يعتبر ضرورياً لتحقيق العدالة في مواجهة الجرائم ضد الأمن وتعويض الأضرار التي تلحق بالحقوق العامة.

الكلمات المفتاحية

الفقه الكلي، المسؤولية المدنية، التسبب المعنوي، الاضطرابات، الحجز على الأموال، المادة ١٠٧ من قانون الإجراءات الجزائية.

واکاوی فقهی - حقوقی توقیف اموال محرکین اغتشاشات

با تکیه بر نظریه «فقه کلان»*

سیدمرتضی میرزاده اهری 

دانش‌آموخته دکتری سیاست‌گذاری عمومی، دانشگاه باقر العلوم علیه السلام، قم، ایران.

hsma1361@gmail.com



چکیده

در پی ناآرامی‌های دی‌ماه ۱۴۰۴، چالش حقوقی نوینی پیرامون مسئولیت مدنی و کیفری «محرکین» و «لیدرها» - که مباشرت فیزیکی در تخریب اموال عمومی نداشته‌اند- پدید آمده است. در حالی که اصل بیست و هفتم قانون اساسی بر آزادی تجمعات تأکید دارد، تبدیل اعتراضات به اغتشاشات سازمان‌یافته و تخریب اموال عمومی، نظام حقوقی را با پرسش مشروعیت «توقیف اموال محرکین» (تأمین خواسته) مواجه کرده است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از چارچوب نظری «فقه کلان» (در برابر فقه خرد)، به بازخوانی قواعد باب ضمان و تسبیب می‌پردازد.

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد «فقه کلان» با روی‌کردی سیستمی و با استناد به «تسبیب معنوی»، «اقواییت روانی سبب» و «قاعده لاضرر در سطح کلان»، لیدرها و محرکین را نه تنها معاون جرم، بلکه «علت موجد» و «خالق خطر» می‌شناسد. بر این اساس، اقدام دستگاه قضایی در توقیف اموال محرکین (به استناد مواد ۱۰۷ ق.آ.د.ک و ماده ۵۰۰ مکرر ق.ت) نه تنها با موازین قانونی سازگار است، بلکه لازمه تحقق عدالت در رویارویی با جرایم علیه امنیت و جبران خسارات وارده به حقوق عامه محسوب می‌شود.

کلیدواژه‌ها

فقه کلان، مسئولیت مدنی، تسبیب معنوی، اغتشاشات، توقیف اموال، ماده ۱۰۷ ق.آ.د.ک.

* **استناد به این مقاله:** میرزاده اهری، سیدمرتضی. (۱۴۰۴). واکاوی فقهی-حقوقی توقیف اموال محرکین اغتشاشات با تکیه بر نظریه «فقه کلان». فقه و سیاست، ۶(۲)، صص ۱۳۶-۱۶۳.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74324.1113>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۱۸ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۴ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



۱. مقدمه^۱

۱-۱. تبیین رویداد و طرح چالش حقوقی

حوادث دی‌ماه ۱۴۰۴ را نمی‌توان تنها در قالب یک پدیده تک‌بعدی تحلیل کرد. اگرچه در روزهای نخستین، اعتراضات مدنی به‌عنوان حقی مصرح در قانون اساسی (اصل ۲۷) از سوی حاکمیت و حتی ریاست محترم جمهور (پزشکیان) به رسمیت شناخته شد و دستورهای مبنی بر گفت‌وگو با معترضین صادر شد، اما تغییر فاز ناگهانی این تجمعات به خشونت‌های سازمان‌یافته (بویژه پس از فراخوان‌های شب ۱۸ و ۱۹ دی)، ماهیت حقوقی ماجرا را دگرگون ساخت.

در این مرحله، با ورود عناصر برانداز و گروه‌های معاند، «اعتراض» جای خود را به «شورش»^۲ و تخریب سیستماتیک اموال عمومی و خصوصی داد. در این میان، نقش برخی سلبریتی‌ها و افراد شناخته شده که با علم به ماهیت خشونت‌بار فضا، اقدام به صدور فراخوان و تحریک توده‌های هیجانی نمودند، برجسته است. اقدام اخیر دستگاه قضایی در دستگیری این افراد و توقیف اموال آنان جهت تأمین خسارات وارده، بحث‌های حقوقی دامنه‌داری را در محافل آکادمیک برانگیخته است. منتقدین با استناد به قواعدی در حقوق جزا (مسئولیت شخصی مجازات) و برخی قواعد مدنی (ضمانت مباشر)، این اقدام را فاقد وجاهت قانونی می‌دانند (بهشتی، ۱۴۰۴). اما آیا نظام حقوقی در برابر «معماری آشوب» و «تخریب از راه دور» خلع سلاح است و ابزار قانونی برای برخورد در اختیار ندارد؟

۱-۲. پیش‌نیاز تحلیل: تفکیک نقد ساختاری از تحلیل پرونده جاری

پیش از ورود به تحلیل ماهوی پرونده مورد بحث و دفاع از مبانی حقوقی آن، لازم است جهت تنقیح ملاک و پرهیز از شائبه جانبداری غیرعلمی، بر یک اصل مهم تأکید

1. Introduction.
2. Riot.

شود: دفاع از قانونی بودن توقیف اموال در این پرونده خاص، به معنای تأیید چشم‌پسته تمامی عملکردهای گذشته دستگاه قضا نیست.

نگارنده نیز هم‌صدا با جامعه حقوقی و افکار عمومی، نقدهای جدی و مبنایی به نحوه رویارویی با «جرایم یقه‌سفیدها»^۱ و پرونده‌های کلان مفساد اقتصادی در ادوار گذشته دارد. اگر دستگاه قضایی در برخورد با اخلاط‌گران نظام اقتصادی و اختلاس‌گران، از سیاست کیفری «سریع، قاطع و بدون تبعیض» بهره می‌جست و اصل «حتمیت مجازات» را محقق می‌ساخت، چه بسا امروز شاهد انباشت نارضایتی‌های معیشتی نبودیم؛ نارضایتی‌هایی که متأسفانه به مثابه «انبار باروت»، بستر اجتماعی لازم را برای سوءاستفاده محرّکین و براندازان فراهم آورد.

مع الوصف، انصاف علمی و عدالت حقوقی حکم می‌کند که «قصور در یک حوزه» (اقتصاد)، مجوزی برای «تخطئه اقدام صحیح در حوزه‌ای دیگر» (امنیت و حقوق عامه) نباشد. هر پرونده باید با موازین قانونی و فقهی مختصّ به خود سنجیده شود. بنابراین، با پذیرش لزوم اصلاح رویه‌ها در برخورد با مفساد اقتصادی، در این نوشتار تنها به تحلیل حقوقی پرونده اغتشاشات اخیر و مبنای توقیف اموال لیدرها و محرّکین می‌پردازیم.

۱-۳. ضرورت گذار از «فقه خرد» به «فقه کلان»

فقه و حقوق کلاسیک، غالباً ماهیتی «خردنگر»^۲ و «اتمستیک» دارد؛ بدین معنا که رابطه حقوقی را صرفاً میان دو فرد (جانی و مجنی‌علیه) و در یک بستر فیزیکی محدود می‌بیند. در «فقه خرد»، اگر شیشه‌ای شکسته شود، اصل بر مسئولیت کسی است که سنگ را پرتاب کرده است (مباشر).

اگرچه «فقه خرد» مفاهیمی نظیر «تسبیب» و «سبب اقوی از مباشر» را به رسمیت می‌شناسد، اما غالباً دایره مصادیق آن را به «اجبار فیزیکی» (اکراه) یا «علیت مادی مستقیم» (مانند باز کردن قفس حیوان) محدود می‌کند. در پارادایم فقه خرد، شناسایی

1. White-collar crimes.

2. Micro-view.

«سببیت» در جایی که مباشر دارای اراده است، بسیار دشوار است.

اما در دنیای مدرن، با پدیده‌هایی نظیر «جنگ شناختی»، «شبکه‌های اجتماعی» و «مدیریت آشوب» مواجهیم که نیازمند رویکردی نوین است؛ رویکردی که ما آن را «فقه کلان»^۱ نامیده‌ایم (میرزاده اهری، ۱۴۰۴، صص ۲۴-۲۵). فقه کلان، به وزان اقتصاد کلان، به جای تمرکز صرف بر اجزاء (افراد)، به «سیستم»، «شبکه علیت» و «بسترهای تولید جرم» می‌نگرد. این نظریه، با توسعه مفهوم اقواییت به «سلطه روانی»، راه رویارویی حقوقی و کیفی با لیدرهای دارای نفوذ معنوی را باز می‌کند.

پرسش اصلی پژوهش حاضر این است: آیا با بهره‌گیری از مبانی «فقه کلان»، می‌توان به مسئولیت مدنی و کیفی لیدرها و توقیف اموال آنان (به‌عنوان سبب اقوی از مباشر) حکم داد؟ فرضیه ما این است که با توجه به ماهیت سیستماتیک اغتشاشات و نقش مسلط لیدرها بر اراده‌ی توده‌ها، قواعد فقه کلان حکم به ضمانت محرکین می‌دهد و ماده ۱۰۷ قانون آیین دادرسی کیفری، بستر قانونی لازم را برای دادستان (به‌عنوان مدعی‌العموم) فراهم می‌آورد.

۲. چارچوب نظری^۲: دوگانه «فقه خرد» و «فقه کلان»

برای تحلیل دقیق حقوقی وقایع پیچیده اجتماعی، توقف در ظواهر نصوص قانونی کافی نیست. علم حقوق و فقه پویا، نیازمند یک «نظریه»^۳ است تا بتواند پدیده‌های نوظهور را تبیین کند. در این پژوهش، ما از دوگانه تحلیلی «فقه خرد»^۴ و «فقه کلان»^۵ بهره می‌جوییم؛ دوگانه‌ای که در نحوه نگریستن به جرم، مجرم و مسئولیت تفاوت ماهوی دارد.

1. Macro Fiqh.
2. Theoretical Framework.
3. Theory.
4. Micro-Fiqh.
5. Macro-Fiqh.

۲-۱. فقه خُرد: رویکرد اتمیستیک و متن گرا^۱

«فقه خُرد»، مبتنی بر «فردگرایی اتمیستیک»^۲ است. در این پارادایم:

- **واحد تحلیل:** «فرد» است. جامعه تنها مجموعه‌ای از افراد مستقل است و نه یک

هویت واحد.

- **رابطه علیت:** خطی و مستقیم است^۳. الف به ب ضربه می‌زند؛ پس الف

ضامن است.

- **تمرکز بر «مباشر»:** در فقه و حقوق خُرد، اصل بر مسئولیت کسی است که فعل

مادی جرم^۴ را مرتکب شده است.

• **نقد کارکردی در بحران‌ها:** این رویکرد برای حل دعاوی خصوصی روزمره

(مثل تصادف دو خودرو یا شکستن شیشه همسایه) کارآمد است؛ اما در رویارویی با

پدیده‌های «جمع‌سپاری شده»^۵ و «شبکه‌ای» دچار ناتوانی تحلیلی می‌شود. فقه خُرد، یک

اغتشاش سازمان‌یافته را به هزاران پرونده مجزای «تخریب» تقلیل می‌دهد و قادر به دیدن

«نخ تسبیح» یا همان «اراده‌ی واحد پشت پرده» نیست. در نتیجه، مجازات تنها گریبان‌گیر

«پیاده‌نظام» (مباشرین میدانی) می‌شود و «ژنرال‌های جنگ نرم» (محرکین و لیدرها) به

دلیل فقدان فعل مادی مستقیم، از کمند عدالت می‌گریزند.

۲-۲. فقه کلان: رویکرد سیستمی و غایت‌گرا^۶

در نقطه مقابل، «فقه کلان» (که می‌توان آن را هم‌سنگ با اقتصاد کلان در علم

اقتصاد دانست)، پدیده‌های حقوقی را در بستر «نظم عمومی» و «سیستم اجتماعی» تحلیل

می‌کند. این رویکرد که ریشه در اندیشه‌های «فقه الحوکمه» و نظریات سیستمی شهید

1. The Atomistic Approach.

2. Atomistic Individualism.

3. Linear Causality.

4. Actus Reus.

5. Crowdsourced.

6. The Systemic Approach.

صدر و امام خمینی علیه السلام دارد و در حقیقت سنتز تکاملی این نظریات است (میرزاده اهری، لک‌زایی و رنجبر، ۱۴۰۴)، دارای ویژگی‌های زیر است:

- **واحد تحلیل:** «سیستم» و «شبکه» است. جامعه یک ارگانسیم زنده است و اخلال در آن، فراتر از جمع جبریِ جرایم فردی است.

- **رابطه علیت:** شبکه‌ای و غیرخطی است. در فقه کلان، علت وقوع جرم تنها دستِ ضارب نیست؛ بلکه «علل مُعَدّه»^۱ و بسترسازانِ روانی و اجتماعی، نقش اصلی را ایفا می‌کنند.

- **گذار از فیزیک به متافیزیکِ جرم:** در حالی که فقه و حقوق خُرد در پی «آتش‌زنه» (فندک) است، فقه کلان در پی «آتش‌افروز»^۲ می‌گردد.

- **مبانی فلسفی:** این رویکرد با نگاه پسا ساختارگرا^۳ همخوانی دارد؛ جایی که «قدرت» نه در بازوی فیزیکی، بلکه در «گفتمان‌سازی»^۴ و «هژمونی رسانه‌ای» نهفته است.

- **مبانی روش‌شناختی؛ گذار از دوگانه «موضوع-حکم» به «اجتهاد موضوع محور»:** در پارادایم «فقه کلان»، مرزهای کلاسیک میان «موضوع‌شناسی» و «حکم‌شناسی»، درهم می‌شکند. برخلاف فقه خُرد که در آن موضوعات غالباً «عرفی و بسیط» هستند (و تشخیص آن به عرف واگذار می‌شود)، در فقه کلان با موضوعات «مستحدثه، پیچیده و چندلایه» مواجهیم. در اینجا، فقیه یا حقوق‌دان بدون ورود تخصصی به ماهیت موضوع (موضوع‌شناسی دقیق)، اساساً صلاحیت صدور حکم را ندارد. (میرزاده اهری، ۱۴۰۴، صص ۲۵۱-۲۵۴). برای نمونه در پدیده‌هایی نظیر «جنگ شناختی»، تغییر در شناختِ موضوع (از یک «سخنرانی ساده» به «عملیات روانی»)، به‌طور مستقیم به تغییر در عنوانِ فقهی و حقوقی (از «آزادی بیان» به «تسبیب در جنایت») می‌انجامد.

1. The Preparatory Causes.
2. The Inciter.
3. Post-structuralist.
4. Discourse.

بنابراین، ادعای فقه کلان این نیست که جای فقها و کارشناسان عوض شود؛ بلکه ادعا این است که «حکم سیستمی» زائیده «شناخت سیستمی موضوع» است. از این رو تحلیل ماهیت لیدرها به عنوان «سبب اقوی»، یک بحث صرفاً موضوعی نیست؛ بلکه مقدمه واجب برای استنباط حکم ضمان و مسئولیت کیفری است. نادیده گرفتن این پیوند ارگانیک، منجر به صدور احکامی انتزاعی و ناکارآمد در خلأ خواهد شد.

تأکید بر «فقه کلان» تنها یک بحث موضوع‌شناسانه در تشخیص مصادیق جدید نیست؛ بلکه تلاشی اجتهادی برای تغییر در «ملاک استناد»^۱ است. در فقه خرد، ملاک استناد جرم، رابطه فیزیکی است، اما در فقه کلان، با بهره‌گیری از ظرفیت‌های فقه حکومتی، «مدیریت و فرماندهی پدیده» به عنوان ملاک^۲ تامه برای استناد مسئولیت شناسایی می‌شود. از این رو این روی‌کرد، توسعه در «مفهوم حقوقی سببیت» است، نه صرفاً تطبیق مصادیقی. بر این پایه در منطق فقه کلان، لیدر یا سلبریتی که با فراخوان خود، هزاران نفر را به خیابان می‌کشد، یک «سخنران» نیست؛ بلکه «معمار رفتار توده» است. او با ایجاد یک «میدان نیرو»^۳، اراده خود را در کالبد مباشرین میدانی تکثیر می‌کند.

۲-۳. ضرورت تغییر پارادایم در جنگ‌های ترکیبی

امروزه با تغییر ماهیت تهدیدات از «جنگ سخت» به «جنگ شناختی»^۳ و «اغتشاشات هیبریدی»، قواعد فردی فقه خرد، ناکارآمد است.

وقتی دشمن و عوامل داخلی آن با بهره‌گیری از تکنیک‌های روان‌شناسی توده، هزینه ارتکاب جرم را برای مباشرین پایین می‌آورند و هیجان را جایگزین عقلانیت می‌کنند، عملاً رابطه «سبب و مباشر» واژگون می‌شود.

در اینجا، «سبب» (لیدر) به دلیل تسلط بر اذهان و مدیریت صحنه، «اقوی» از «مباشر»

1. Criteria of Attribution.
2. Field of Force.
3. Cognitive Warfare.

جوان و نوجوان هیجان‌زده) است. فقه کلان حکم می‌کند که برای حفظ «کیان سیستم» (نظم عمومی) و اجرای عدالت واقعی، باید گریبان «علتِ فاعلیِ واقعی» (لیدر) را گرفت، نه صرفاً «علتِ مادی» (مباشر).

توقیف اموال در این پارادایم، دیگر یک اقدام سخت‌گیرانه نیست؛ بلکه یک «مکانیزم بازدارنده سیستمی» و تلاش برای «درونی‌سازی هزینه‌های خارجی»^۱ است؛ بدین معنا که هزینه آشوب باید از جیب تولیدکننده آشوب تأمین شود، نه اینکه بر دوش بیت‌المال (عموم مردم) بار شود.

۳. نقد رویکرد سنتی و پاسخ به شبهات^۲

در برابر رویکرد «فقه کلان» و سیستمی که می‌تواند مبنای اقدام اخیر دستگاه قضایی قرار گیرد، طیفی از حقوقدانان با تکیه بر قرائت‌های خردنگر از متون قانونی و فقهی، بر این باورند که توقیف اموال محرکین و لیدرهای اغتشاشات، فاقد وجهت شرعی و قانونی است (بهشتی، ۱۴۰۴). این گروه با استناد خردنگر به اصول مسئولیت کیفری و مدنی، بر این نکته پای می‌فشارند که «جرم، عملی شخصی است» و «توسری‌خور» بودن مباشر، رافع مسئولیت او نیست.

در این بخش، اهم استدلال‌های این جریان فکری (از جمله استناد به اصل شخصی بودن مجازات، قاعده تقدّم مباشر و سیره تاریخی) را طرح و با موازین «فقه کلان» نقد می‌نماییم.

۳-۱. استناد به اصل «شخصی بودن جرم» و نادیده انگاشتن «سببیت مدرن»

نخستین و رایج‌ترین نقد وارده، استناد به اصل «شخصی بودن جرم و مجازات» است. منتقدین با اشاره به اصل ۲۷ قانون اساسی (آزادی تجمعات)، استدلال می‌کنند که دعوت به تجمع، فی‌نفسه جرم نیست و اگر در حین تجمع، افرادی اقدام به تخریب

1. Internalizing Externalities.

2. Critique of the Traditional Approach.

اموال کردند، تنها همان افراد (مباشریین) باید پاسخگو باشند (بهشتی، ۱۴۰۴).

– **نقد و تحلیل:** این استدلال مبتنی بر یک «مغالطه تقلیل‌گرا»^۱ است. در حقوق مدرن و فقه کلان، «فعل» محدود به حرکات فیزیکی نیست. زمانی که یک لیدر سیاسی یا چهره مشهور، با علم به التهاب جامعه و با هدف ایجاد بی‌ثباتی^۲، فراخوان صادر می‌کند، او در حال «استفاده از ابزار انسانی» برای ارتکاب جرم است.

تفکیک میان «دعوت به اعتراض» و «تحریک به آشوب»^۳ مرز باریکی دارد که با «قراین حالیه و مقالیه» روشن می‌شود. وقتی فراخوان در بستری از خشونت، همراه با آموزش ساخت کوکتل مولوتف و حمله به اماکن حساس صادر می‌شود، تمسک به ظاهر اصل ۲۷، نوعی «سوءاستفاده از حق»^۴ است. در اینجا، لیدر صرفاً یک «مشوق» نیست، بلکه «سبب اقوا از مباشر» و در برخی تفاسیر (ماده ۱۲۶ و ۲۸۶ ق.م.ا)، «فاعل معنوی» جرم محسوب می‌شود.

۲-۳. چالش قاعده مباشرت و رویه غالب قضایی

منتقدین با تمسک به قواعد کلاسیک باب ضمان، ماده ۳۳۲ قانون مدنی و رویه غالب دیوان عالی کشور (از جمله رأی وحدت رویه شماره ۱۹۲۳ مورخ ۱۳۷۲/۱/۳۰) که مقرر می‌دارد: «در اجتماع سبب و مباشر، مباشر ضامن است مگر اینکه سبب اقوی باشد» بر این باورند که در فرض اجتماع سبب و مباشر، چنانچه مباشر «عاقل و دارای اراده (مختار)» باشد، رابطه استناد به سبب قطع شده و مسئولیت کیفری و مدنی متوجه مباشر است. این دیدگاه، ریشه در دیدگاه مشهور فقها دارد؛ چنان که آیت‌الله سبزواری در «مذهب الاحکام» تصریح می‌کند: «قاعدة ... تقديم المباشر علی السبب ما لم یکن دلیل علی الخلاف ... مع کون المباشر عاقلاً مختاراً» (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ص ۳۶۴). بر این مبنا،

1. Reductionist Fallacy.
2. Mens Rea.
3. Incitement to Riot.
4. Abuse of Right.

برخی حقوقدانان استدلال می‌کنند که چون تخریب‌کنندگان اموال (مباشرین)، دارای اراده بوده‌اند، تحریکاتِ لیدرها (سبب)، رافعِ مسئولیتِ مباشرین نیست و نمی‌توان لیدر را «اقوی» دانست. لذا «جبران خسارت با مصادره اموال غیرمباشرین با ادعای مسبب بودن هیچ مستند قانونی ندارد؛ به علت فقدان استناد، تحمیل چنین مسئولیتی شرعاً فاقد دلیل و قانوناً ممنوع است» (بهشتی، ۱۴۰۴).

- نقد و تحلیل (گذار از اقواییت فیزیکی به اقواییت روانی): پاشنه آشیل این استدلال، درک ناقص از مفهوم «اقواییت» در عصر جدید است. در فقه حُرَد، «سبب اقوی» معمولاً به اجبار فیزیکی (اکراه) محدود می‌شود. اما در «فقه کلان» و روانشناسی جنایی، «سلطه روانی»^۱ و «مسخ اراده» از مصادیق بارز اقواییت سبب است.

وفق نظریه ابتدال شر آرنِت، جنایات بزرگ لزوماً توسط «افراد شرور ذاتی»^۲ انجام نمی‌شود، بلکه توسط کسانی رخ می‌دهد که به شکلی ترسناک «معمولی»^۳ هستند و در درون یک سیستم یا تحت تأثیر یک ایدئولوژی/لیدر عمل می‌کنند. آرنِت ریشه این رفتار را در «ناتوانی در تفکر»^۴ می‌داند (Arendt, 1964, p. 276). همچنین نظریات روانشناسی توده اثبات می‌کنند که در شورش‌ها، «هوش فردی» زائل شده و «روح جمعی» حاکم می‌شود. به تعبیر لوبون «شگفت‌انگیزترین ویژگی یک توده روانشناختی - صرف نظر از اینکه چه افرادی آن را تشکیل می‌دهند - این است که ... آن‌ها را در تصاحب نوعی ذهن [روح] جمعی قرار می‌دهد که باعث می‌شود احساس، تفکر و عمل آن‌ها کاملاً متفاوت از زمانی باشد که در انزوا هستند» (Le Bon, 1960, p. 27).

وقتی سلبریتی یا شخص سرشناس به مثابه لیدر، با علم به پتانسیل تخریب از کاریزمای خود بهره برده، هیجان تزریق می‌کند؛ در واقع «نرم‌افزار» آشوب را در ذهن توده نصب می‌کند و مباشر صرفاً «سخت‌افزار» اجرایی آن است. در ترازوی عدالت،

1. Psychological Dominance.
2. Perverted nor sadistic.
3. Normal.
4. Inability to think.

طراح و مسبب اصلی، مسئولیت سنگین تری نسبت به عمل کننده هیجانی دارد. بنابراین، عرف عقلا در این موارد، تخریب را مستند به تحریک کننده می‌داند تا عمل کننده هیجانی. لذا اقدام دادستان دقیقاً منطبق بر «ذیل ماده ۳۳۲» (استثنای سبب اقوی) است، نه خلاف آن.

نکته: هر چند ضعف‌های ساختاری یا اقتصادی می‌تواند «بستر»^۱ نارضایتی را فراهم کند، اما طبق قواعد مسئولیت مدنی و کیفری، وجود زمینه، رافع مسئولیت کسی نیست که «جرقه»^۲ را می‌زند. ضعف مدیریت اقتصادی، «شرط» است، اما فراخوان لیدر، «در حکم علت تامه» برای تبدیل اعتراض به اغتشاش است.

همچنین بایستی توجه داشت که در الگوی فقه کلان، اثبات اقوایت سبب (لیدر) به معنای سلب کامل مسئولیت از مباشر (در صورتی که بالغ و عاقل باشد) نیست، اما بار اصلی جبران خسارت‌های کلان که از عهده مباشر ناتوان خارج است، بر دوش «مدیریت کننده آشوب» قرار می‌گیرد. این نوعی «مسئولیت طولی» است.

۳-۳. پاسخ به قیاس تاریخی «جنگ جمل»؛ نقد صغروی و کبروی

یکی از چالش‌برانگیزترین نقدهای مطرح شده از سوی مخالفین، استناد به سیره امیرالمؤمنین علی علیه السلام در جنگ جمل است؛ با این ادعا که ایشان از تملک اموال شورشیان خودداری فرمودند و این رویه باید در جمهوری اسلامی نیز جاری باشد. منتقدین می‌پرسند: «چگونه نظام اسلامی اموال معترضین را توقیف می‌کند در حالی که امام معصوم چنین نکرد؟» این استدلال از دو منظر «تاریخی» (صغروی) و «حقوقی» (کبروی) مخدوش است:

۳-۳-۱. عدم صحت پیش‌فرض تاریخی (نقد صغروی)^۳: همچنان که در بند ۴-۶ این نوشتار به تفصیل خواهد آمد، ادعای «عدم تعرض مطلق امام به اموال اصحاب جمل» با

1. Context.
2. Trigger.
3. Factual Critique.

واقعیت‌های تاریخی سازگار نیست. سیره عملی حضرت نشان‌گر «تفکیکِ هوشمندانه» میان «اموالِ لجستیکی موجود در اردوگاه» (که مصادره شد) و «اموالِ شخصی در خانه‌ها» (که مصون ماند) است. بنابراین، بنیان استدلالِ منتقدین که بر پایه «مصونیتِ مطلقِ اموالِ باغیان» بنا شده، فرو می‌ریزد.

۳-۲. **مغالطه میان «غنیمت» و «گرامت» (نقد کبروی^۱):** حتی با فرضِ اغماض از خطای تاریخی فوق، استدلالِ مخالفین دچار خلط مبحث میان دو مفهوم بنیادین «غنیمت جنگی»^۲ و «گرامت مدنی»^۳ است:

- **در جنگِ جمل:** بحثِ اصحاب بر سر «تملکِ قهری» اموالِ دشمن (شامل خانه، اثاثیه و زنان و فرزندان) به‌عنوان پاداشِ جنگجویان پیروز بود. امیرالمؤمنین علیه السلام با استناد به اسلام طرف مقابل، حکم به حرمتِ تملکِ اموالِ شخصی و اسارتِ خانواده‌ها دادند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۶۸).

- **در مانحن فیه:** اقدامِ قوه قضاییه، «مصادره به نفع حاکمیت» یا «تقسیم اموال بین نیروهای امنیتی» نیست؛ بلکه «توقیف احتیاطی»^۴ جهت «جبران خسارت» وارده به اموال عمومی و خصوصی است. هیچ فقیه و حقوقدانی شک ندارد که اصل «ضمان» (مسئولیت مدنی) با «مسلمان بودن» ساقط نمی‌شود. اگر کسی (چه در جنگِ جمل چه در اغتشاش) شیشه خانه‌ای را شکست یا آمبولانسی را به آتش کشید، ضامن جبران خسارت است. توقیف اموال محرز کین و لیدرهای اغتشاشات، از باب «استیفای دین» و جبران خسارت بانک‌ها، آمبولانس‌ها و اموال عمومی است، نه اینکه حکومت بخواهد این اموال را تصاحب کند. این اقدام، عین اجرای عدالت و قاعده «لا ضرر» است. بنابراین، قیاس «توقیف اموال لیدر جهت جبران خسارت» با «به غنیمت گرفتن اموال شخصی در جنگ»، قیاس مع الفارق است.

1. Theoretical Critique.
2. Spoils of War.
3. Civil Damages.
4. Seizure.

۴-۳. جمع‌بندی بخش انتقادی

بنابراین، نقدهای وارده ناشی از بی‌توجهی به تفاوت‌های ماهوی اغتشاشات مدرن (به مثابه جنگ ترکیبی) با دعوای خصوصی است. در پارادایم «فقه کلان»، حفظ نظام اجتماعی و حقوق عامه، اقتضا می‌کند که تفسیر قوانین به نفع «امنیت عمومی» و علیه «مسبب اصلی» (یقه‌سفیدها و لیدرها) باشد، نه اینکه با تمسک ناقص به ظواهر الفاظ و تفسیر به نفع متهم، راه فرار برای معماران آشوب فراهم شود.

۴. تحلیل ماهوی براساس «فقه کلان» و حقوق مدرن

پس از تبیین چارچوب نظری فقه کلان و نقد دیدگاه‌های خردنگر، اکنون نوبت آن است که با عینک «فقه کلان» و اصول «مسئولیت مدنی مدرن»، مشروعیت حقوقی اقدام دادستان در توقیف اموال محرکین اغتشاشات را اثبات نماییم. این تحلیل بر شش رکن استوار است:

۴-۱. بازتعریف «سببیت» در عصر شبکه‌های اجتماعی: گذار به «تسبیب معنوی»

در حقوق کلاسیک، رابطه علیت^۱ غالباً فیزیکی و ملموس است. اما در عصر ارتباطات و جنگ‌های شناختی، ماهیت «تأثیرگذاری» تغییر کرده است.

۴-۱-۱. مفهوم «تسبیب معنوی»^۲: روی مبانی فقه کلان، لیدری که با فراخوان‌های هیجانی، ذهنیت جامعه را بمباران می‌کند، مرتکب «تسبیب معنوی» شده است. او اراده خود را جایگزین اراده مخاطب می‌کند. طبق نظریه «استیلای روانی»، مفهوم «پرستیژ» - به‌عنوان منبع اصلی قدرت رهبران توده‌ها - نوعی «استیلا»ست که باعث فلج شدن قضاوت شخصی و اطاعت بی‌چون‌وچرا می‌شود (Le Bon, 1960, p. 133). زمانی که یک شخصیت مرجع (اینفلوئنسر سیاسی یا اجتماعی) در شرایط ملتهب، دستوری صادر

1. Causality.

2. Intellectual Causation.

می‌کند، مخاطب هیجان‌زده (غالباً نوجوانان) دچار «زوال نسبی اراده» می‌شود. در اینجا، لیدر به مثابه «نرم‌افزار^۱ آشوب» عمل می‌کند و مباشرین میدانی صرفاً «سخت‌افزار»^۲ اجرایی هستند. عقل سلیم و منطق حقوقی حکم می‌کند که در صورت بروز خطا یا خرابی، «برنامه‌نویس و طراح» مسئولیت اصلی را بر عهده دارد، نه صرفاً قطعات سخت‌افزاری.

۴-۱-۲. **کاربست جامعه‌شناسی جنایی:** ارجاع به نظریات «روانشناسی توده» در اینجا حیاتی است. همچنان‌که اشاره شد، لوبون اثبات می‌کند که در اجتماعات هیجانی، هوش و اخلاق فردی در «روح جمعی» ذوب می‌شود و افراد به «آلت دست بی‌اراده» تبدیل می‌گردند. همچنین براساس نظریه «ابتدال شر»، شرارت‌های بزرگ سیستماتیک، لزوماً توسط جنایتکاران بالفطره انجام نمی‌شود، بلکه محصول یک «سیستم» و «اطاعت از مافوق/لیدر» است. بنابراین، در ترازوی عدالت فقه کلان، «سبب» (لیدر) به دلیل «علم به موثر بودن کلامش» و «سلطه بر اذهان»، قطعاً و یقیناً «اقوی از مباشر» است.

البته در تحلیل میدانی، باید میان «هسته‌های تروریستی سازمان‌یافته» (که بحثشان جداست) و «توده‌های هیجانی» که اقدام به تخریب اموال عمومی، آتش زدن سطل‌ها و شکستن شیشه‌ها کردند، تفکیک قایل شد. بحث ما در این مقاله، ناظر به مسئولیت لیدرها در قبال کنش‌های توده‌های اخیرالذکر است که تحت تأثیر القائات روانی به میدان آمدند.

۴-۲. از اعتراض تا «جنایت علیه امنیت»؛ «خروج موضوعی» از اصل ۲۷

یکی از ارکان استدلال ما، اثبات تغییر ماهیت عمل است.

۴-۲-۱. تفکیک حق از سوءاستفاده: اصل ۲۷ قانون اساسی ناظر به «تجمعات

1. Software.
2. Hardware.

مسالمت‌آمیز» است. اما زمانی که فراخوان‌ها در بستر زمانی و مکانی خاص (مانند شب ۱۸ و ۱۹ دی و با هماهنگی جریان‌های برانداز و رسانه‌های معاند) و با ادبیات جنگ‌طلبانه صادر می‌شود، موضوع از دایره «حق اعتراض» خارج و وارد قلمرو «جنایت علیه امنیت» و «شورش»^۱ می‌شود.

۲-۲-۴. رکن روانی^۲: لیدرها با آگاهی از پتانسیل تخریب و سابقه خشونت‌ها، اقدام به صدور فراخوان کردند. این «علم به وقوع نتیجه» (تخریب اموال عمومی)، عنصر معنوی جرم را محرز می‌کند. طبق قاعده «الامتناعُ بالاختیار لا ینافی الاختیار»، کسی که آگاهانه مقدمات یک آشوب کور را فراهم می‌کند، مسئول تمامی نتایج قهری آن (اعم از قتل، حریق و تخریب) است.

۳-۴. ماده ۱۰۷ ق.آ.د.ک: دادستان چونان وکیل «شخصیت حقوقی جامعه»

استناد به ماده ۱۰۷ قانون آیین دادرسی کیفری، شاه‌کلید اجرایی این بحث است: «شاکی می‌تواند تأمین ضرر و زیان خود را از بازپرس بخواهد...»

۱-۳-۴. دادستان؛ شاکی ذی‌نفع: در جرایم مشهود و تخریب اموال عمومی (اتوبوس، بانک، تأسیسات شهری)، «شاکی» کیست؟ شاکی، «عموم مردم» هستند. دادستان به‌عنوان «مدعی‌العموم»، نماینده قانونی و وکیل تسخیری جامعه است.

۲-۳-۴. استدلال به اولویت: اگر قانونگذار به یک شهروند عادی اجازه داده است برای جبران خسارت یک «تلفن همراه»، اموال متهم را توقیف کند، آیا پذیرفتنی است که دادستان برای جبران میلیاردها تومان خسارت به بیت‌المال (که متعلق به ۸۵ میلیون نفر است)، دست‌بسته باشد؟ قطعاً خیر. به طریق اولی، دادستان حق و تکلیف دارد که برای صیانت از حقوق عامه، تقاضای تأمین خواسته و توقیف اموال محرکین و لیدرها را بنماید.

1. Riot.

2. Mens Rea.

3. A Fortiori Argument.

۳-۳-۴. تحلیل اقتصادی حقوق^۱: این اقدام منطبق بر اصل «درونی سازی هزینه های خارجی»^۲ است. هزینه آشوب نباید بر دوش قربانیان (مردم و دولت) بار شود؛ بلکه باید توسط کسی پرداخت شود که «منفعت سیاسی» یا «شهرت اجتماعی» حاصل از آن آشوب را برده است. توقیف اموال، مکانیسمی برای بازگرداندن این هزینه به تولیدکننده اصلی آن است.

۴-۴. تبلور تقنینی نظریه «سلطه روانی»: ماده ۵۰۰ مکرر قانون مجازات اسلامی

اگرچه منتقدین بر این باورند که در قوانین کیفری ایران، خلاء قانونی برای برخورد با «محرکین روانی» و «لیدرهای مجازی» وجود دارد، اما تصویب «ماده ۵۰۰ مکرر قانون مجازات اسلامی» (الحاقی ۱۳۹۹/۱۰/۲۴) خط بطلانی بر این پندار است. قانونگذار در این ماده مترقی، صراحتاً ارتکاب جرم از طریق «شیوه های کنترل ذهن» و «القائات روانی» در «فضای مجازی» را جرم انگاری کرده است.

۴-۴-۱. تطبیق مصادیق^۳: صدر ماده مقرر می دارد: «هر کس در قالب... جمعیت یا مانند آن و استفاده از شیوه های کنترل ذهن و القائات روانی در فضای واقعی یا مجازی...».

در تحلیل حقوقی پرونده های اغتشاشات اخیر، لیدرهایی که با استفاده از پلتفرم های مجازی و تکنیک های تهییج (نظیر آنچه در نظریه لوبون بحث شد)، اراده مخاطبین خود را تسخیر کرده و آنان را به سمت خشونت سوق می دهند، مصداق بارز اعمال «سلطه روانی» موضوع بند ۱ این ماده هستند. بند ۱ صراحتاً اشاره می کند: «هر اقدامی که موجب تسلط روانی... شود به نحوی که... در اثر آسیب رسانی به قدرت تصمیم گیری فرد و تشویق وی به ارتکاب جرایمی از قبیل... خودآزاری یا دیگرزنی، فرد مرتکب این اقدامات گردد.»

1. Economic Analysis of Law.
2. Internalizing Externalities.
3. The Subsumption.

آیا فراخوان‌های هیجانی که نوجوانان را با «آسیب به قدرت تصمیم‌گیری» (زوال عقلانیت) به سمت «دیگرزنی» (حمله به مدافعین امنیت) و تخریب سوق می‌دهد، چیزی جز این است؟

۴-۲. مبنای قانونی مصادره اموال (تبصره ۳): مهمترین بخش این ماده برای بحث حاضر، تبصره ۳ آن است که حکم به «مصادره اموال» می‌دهد: «اموال سردسته‌ها و اشخاص تأمین‌کننده مالی... که برای ارتکاب جرم استفاده یا به این منظور تهیه شده باشد... به نفع بیت‌المال مصادره می‌گردد». این تبصره، حجت را تمام می‌کند. زمانی که یک لیدر اقتصادی، از اعتبار تجاری، برند و سرمایه خود به‌عنوان ابزاری برای «القای روانی» و «مدیریت جمعیت» در جهت اغتشاش استفاده می‌کند، این اموال شرعاً و قانوناً «مُعَدَّ برای جرم»^۱ به‌شمار رفته و مشمول حکم مصادره به نفع بیت‌المال (جهت جبران خسارت‌های عمومی موضوع ماده) می‌گردد.

بنابراین، اقدام دستگاه قضایی نه تنها مبتنی بر اصول کلی (ماده ۱۰۷ آ.د.ک)، بلکه مستظهر به نص صریح و مؤخر قانونگذار در ماده ۵۰۰ مکرر است که دقیقاً برای مقابله با «جنگ‌های شناختی» و «فرقه‌سازی‌های سیاسی-مجازی» وضع شده است.

۴-۵. مبانی فقه حکومتی: قواعد «لاضرر» و «غرور»

در نهایت، فقه کلان با دو بازوی قدرتمند فقهی، این اقدام را مشروعیت می‌بخشد: ۴-۵-۱. قاعده لاضرر: این قاعده، حکم می‌کند که هیچ ضرری در اسلام نباید بدون جبران باقی بماند (انصاری، ۱۴۱۶ق، صص ۵۳۴-۵۳۵). وقتی مباشرین میدانی (اغلب نوجوانان فریب‌خورده یا افراد ناشناس) توانایی مالی برای جبران خسارت‌های سنگین را ندارند، و از طرفی «مسبب اصلی» (لیدر متمول) وجود دارد، رها کردن مسبب و فشار بر مباشر

1. Prepared for Crime.

ضعیف، خلاف روح عدالت و قاعده لاضرر است. فقه کلان حکم می‌کند که خسارت از محل اموال کسی جبران شود که «کانون فتنه» بوده است.

۴-۵-۲. قاعده الغرور (المغرورُ یرجعُ الی من عَرَّه): وفق این قاعده، اگر کسی (غار/فرب‌دهنده) دیگری (مغرور/فرب‌خورده) را فرب داد و او خسارتی زد، فرب‌خورده می‌تواند به فرب‌دهنده رجوع کند. (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲۳).

اگرچه در قاعده غرور، مسیر کلاسیک رجوع مغرور به غار است، اما در حقوق عمومی و فقه حکومتی، وقتی تعداد مغرورین (فرب‌خوردگان) بسیار زیاد است و امکان دادرسی تک‌به‌تک وجود ندارد، حاکمیت می‌تواند و «باید» به «قائم‌مقامی» از سوی جامعه و فرب‌خوردگان، مستقیماً به سراغ «غار» رفته و با توقیف اموال او، فرآیند جبران خسارت را تسهیل کند. در اغتشاشات اخیر، جوانان کف خیابان، «مغرور» (فرب‌خورده) محرکین و لیدرها بودند. بر این پایه حاکمیت می‌تواند با یک «قائم‌مقامی قانونی»، به جای اینکه منتظر شکایت تک‌تک این جوانان از لیدرها باشد، مستقیماً به سراغ «غار» (لیدر) رفته و اموال او را بابت خسارت وارد توقیف کند. این یعنی اجرای دقیق فقه در مقیاس کلان و حکومتی.

ممکن است پرسیده شود که «چه دلیلی بر اختیار حاکمیت برای ورود مستقیم و قائم‌مقامی از جانب زیان‌دیدگان (مغرورین) وجود دارد؟» در پاسخ باید گفت که این اختیار، نه یک استثنای حقوقی، بلکه «ذاتی مفهوم حکومت» و از بدیهیات فلسفه سیاسی است:

- در فقه سیاسی اسلام (ولایت فقیه): براساس قاعده فقهی مسلم «السلطان ولی من لا ولی له» و همچنین اختیارات وسیع حاکم در باب «امور حسیه» و حفظ نظم عمومی، حاکمیت شرعاً مکلف است در جایی که حقوق عامه یا افراد ضعیف (نوجوانان فرب‌خورده) در خطر است و توانایی استیفای حق خود را ندارند، رأساً وارد عمل شده و به نمایندگی از آنان، گریبان مسبب (لیدر) را بگیرد (برای نمونه ر.ک: خمینی، ۱۳۷۶، ص ۳۰).

- در حقوق مدرن (قرارداد اجتماعی): حتی در نظریات سکولار نظیر «قرارداد اجتماعی»^۱ روسو، شهروندان حق اجرای عدالت شخصی را به دولت واگذار کرده‌اند تا دولت به عنوان «مدعی العموم»، حافظ منافع جمعی باشد. (Rousseau, 1968, p. 60). در نظریه روسو، عبارت «واگذاری کامل تمامی حقوق»^۲، شامل سلب «حق اجرای عدالت شخصی» نیز می‌شود. قدرت فردی از او گرفته شده و در اختیار نهادی قرار می‌گیرد که تحت هدایت «اراده عمومی»^۳ یا «منافع جمعی» عمل می‌کند؛ نهادی که امروزه در ادبیات حقوقی، دقیقاً نقش «مدعی العموم» و حافظ منافع جامعه را ایفا می‌کند. بنابراین، اقدام دادستان در توقیف اموال لیدرها برای جبران خسارت، دقیقاً اجرائی مفاد این قرارداد بنیادین و اعمال ولایت قانونی بر اموال مسببین آشوب است و نیاز به دلیل تراشی جداگانه ندارد.

۴-۶. واکاوی سیره امیرالمومنین: دکترین تفکیک «اموال اردوگاه» از «اموال شخصی»

برای تکمیل بحث و پاسخ نهایی به شبهه تاریخی مطرح شده در بند ۳-۳، بازخوانی دقیق متون کلامی/روایی ضروری است. بررسی دقیق منابع دست اول نشان می‌دهد که شبهه «تلازم میان حلیت خون و حلیت مال» (که مبنای نقد مخالفین توقیف اموال است)، ریشه در مجادلات کلامی قرون نخستین دارد. سیدمرتضی (علم الهدی) در کتاب تنزیه الأنبياء، نقل می‌کند که این شبهه نخستین بار توسط «ابراهیم نظام» (از سران معتزله) جهت خدشه در قضاوت‌های امیرالمؤمنین علیه السلام مطرح گردید (علم الهدی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۵).

سیدمرتضی ضمن رد این تلازم، روایتی کلیدی را نقل می‌کند که پرده از استراتژی مالی امیرالمؤمنین علیه السلام در برخورد با بغات برداشته و دکترین کیفی/اقتصادی جنگ‌های داخلی (بغی) را روشن می‌سازد. در این روایت، امام علی علیه السلام در پاسخ به اعتراض تند خوارح مسلکان سپاه خود می‌فرمایند: «يُقَسَّم ما حَواهُ عَسْكَرُهُمْ و ما كانَ في دُورِهِمْ فَهُوَ

1. Social Contract.
2. Total alienation of all his rights.
3. general will.

میراثٌ لِذُرِّيَّتِهِمْ... و الله لقد حكمت فيكم بحكم رسول الله ص في أهل مكة قَسَمَ ما حواه العسكر و لم يعرض لما سوى ذلك...» (علم الهدى، ۱۳۷۷، ۱۵۷).

۱-۶-۴. تحلیل دلالت روایت

– **مصادره «اردوگاه»**^۱: عبارت «يُقَسَم ما حواه عسكرهم» اولاً صراحت دارد که امام، تمام دارایی‌ها، تجهیزات و امکاناتی را که در «میدان نبرد» و برای «پشتیبانی از فتنه» به کار گرفته شده بود، مصادره فرمودند؛ و ثانياً بر تفکیک اموال درگیر در میدان^۲ و اموال مدنی^۳ رهنمون است. بر خلاف اموال اردوگاه – که به عنوان «لجستیک جنگ» و «ابزار فتنه» به میدان آورده شده بود – اموالی که ماهیت شخصی داشته و در ارتکاب جرم میدانی دخیل نبودند (ما کان فی دورهم)، از تعرض مصون ماندند.

– **وحدت روبه با سیره نبوی**: امام این اقدام را دقیقاً منطبق بر عمل پیامبر در فتح مکه می‌داندند (حذو النعل بالنعل)؛ جایی که پیامبر با وجود عفو عمومی (الطلاق)، اموال نظامی و غنایم موجود در صحنه را رها نکردند. بنابراین، ادعای مخالفین مبنی بر «عدم مصادره اموال باغیان» یک تحریف تاریخی است.

۲-۶-۴. تطبیق با مصادیق مدرن

در جنگ‌های ترکیبی معاصر، مفهوم «عسكر» (اردوگاه جنگی) تغییر ماهیت داده است. امروز، «اردوگاه» یک لیدر اغتشاش، چادر و اسب و شمشیر نیست؛ بلکه «سرمایه در گردش»، «حساب‌های تجاری» و «پلتفرم‌های رسانه‌ای» اوست که به عنوان «سلاح جنگ شناختی» و «پشتیبانی مالی اعتصابات» عمل می‌کند. در پارادایم «فقه کلان»، حکم حکومتی دائر بر این است که «ماشین جنگی دشمن»

1. The Camp.
2. The Battlefield Assets.
3. Civil Assets.

باید متوقف و مصادره شود. بنابراین، توقیف این دسته از اموال توسط دستگاه قضایی، نه تنها بدعت نیست، بلکه احیای دقیق سنت نبوی و علوی در مصادره «ما حوَاهُ الْعَسْكَرُ» است. این اقدام، خلع سلاح دشمن در میدان جنگ اقتصادی-امنیتی است.

۵. نتیجه‌گیری و پیشنهادها^۱

پژوهش حاضر با هدف واکاوی مبانی فقهی و حقوقی توقیف اموال محرکین و لیدرهای اغتشاشات، به نتایج زیر دست یافت:

۱-۵. گذار اجتناب‌ناپذیر از «مباشرت فیزیکی» به «مدیریت راهبردی جرم»

تحلیل‌های صورت گرفته نشان می‌دهد که اصرار بر پارادایم «فقه خُرد»^۲ و حقوق جزای سنتی که اصالت مسئولیت را متوجه «فاعل مادی» (مباشر) می‌داند، در رویارویی با پدیده‌های نوظهور امنیتی نظیر «جنگ شناختی» و «اغتشاشات شبکه‌ای»، ناکارآمد است.

در عصر حاضر، جرم دیگر یک «اتفاق نقطه‌ای» نیست، بلکه یک «فرآیند مهندسی شده» است. در این فرآیند، لیدرها و سلبریتی‌هایی که با سوءاستفاده از جایگاه اجتماعی و رسانه‌ای، «نرم‌افزار آشوب» را طراحی و بر اذهان توده (مباشرین) مسلط می‌شوند، نه یک «معاون ساده»، بلکه «علت موجد» و «سبب اقوی» محسوب می‌شوند. «فقه کلان» با پذیرش مفهوم «تسبیب معنوی»، اثبات می‌کند که در ترازوی عدالت، «قلم مسموم» و «بیان هیجان‌ساز» لیدر، بُرنده‌تر و مخرب‌تر از «سنگ دست نوجوان» است.

۲-۵. مشروعیت توقیف اموال به مثابه «عدالت ترمیمی» و «بازدارندگی»

اقدام اخیر دستگاه قضایی در توقیف اموال لیدرها، از دو منظر دارای وجاهت کامل قانونی و شرعی است:

1. Conclusion and Recommendations.
2. Micro-Fiqh.

۱-۲-۵. جنبه حقوقی (ماده ۱۰۷ ق.آ.د.ک و ماده ۵۰۰ مکرر ق.ت): دادستان به‌عنوان وکیلِ جامعه (مدعی‌العموم)، حق دارد برای جبران خساراتِ میلیاردری وارده به اموال عمومی (بیت‌المال) و خصوصی، از اموالِ مسببین اصلی تأمین خواسته نماید. این اقدام، مصداقِ بارزِ «درونی‌سازیِ هزینه‌های جرم» است؛ بدین معنا که هزینه بازسازیِ شهر باید از جیبِ کسانی پرداخت شود که شهر را به آتش کشیده‌اند، نه از بودجه عمومی (جیب مردم).

۲-۲-۵. جنبه فقهی (قواعد لاضرر و غرور): با توجه به اینکه مباشرین میدانی غالباً فاقد تمکن مالی یا «مغرور» (فریب‌خورده) هستند، قاعده «لاضرر» و «رجوع مغرور به غار» حکم می‌کند که خسارت از «غار» (فریب‌دهنده/لیدر) اخذ شود.

۳-۵. پاسخ به منتقدین و تفکیک حوزه‌ها

پژوهش حاضر ضمن احترام به دغدغه‌های حقوقی منتقدین، نشان داد که استناد به اصولی نظیر «شخصی بودن مجازات» یا «قیاس با جنگِ جمل»، ناشی از عدم درک صحیح تفاوتِ ماهوی میان «اعتراض مدنی» و «شورش تخریبی» است. همچنین روشن شد که دفاع از این اقدام امنیتی-قضایی، به معنای نادیده گرفتن لزوم اصلاحات در سایر بخش‌ها (مفاسد اقتصادی) نیست؛ اما عدالت حکم می‌کند که هر پرونده در بستر تخصصی خود بررسی شود.

۴-۵. پیشنهاد راهبردی: تأسیس «رویه قضایی نوین»

به‌عنوان خروجی نهایی، پیشنهاد می‌شود دستگاه قضایی و جامعه حقوقی کشور، رسماً «نظریه مسئولیتِ ناشی از تسبیبِ معنوی در جرایم امنیتی» را به‌عنوان یک رویه قضایی^۱ تثبیت نمایند.

این رویکرد، پیام واضحی به اتاق‌های فکر و لیدرهای پشت پرده مخابره می‌کند:

1. Judicial Precedent.

«آزادی بیان، چک سفیدامضا برای تولیدِ خشونت نیست». هر کس که با کلام یا قلم خود، هیزم بر آتشِ اغتشاش می‌ریزد، باید بداند که در برابرِ خاکسترِ برجای مانده، مسئولیتِ مدنی و کیفریِ مستقیم خواهد داشت و اموال او وثیقه جبرانِ خسارتِ ملت خواهد بود.

این اقدام، نه بدعت، بلکه بازگشت به روحِ شریعت و قانون است که هدفِ غایبی آن، «حفظِ نظامِ اجتماعی» و «اقامه قسط» است.

منابع

انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۶ق). فرائد الأصول (ج ۲). قم: انتشارات جامعه مدرسین. بهشتی، علیرضا. (۱۳۸۸). مصادره اموال ساعدی نیا خلاف اصل شخصی بودن مجازات است. قابل دسترسی در: <https://www.rouydad24.ir/fa/news/444191> {دید شده در ۱۴۰۴/۱۱/۲۱}.

خمینی، سیدمصطفی. (۱۳۷۶). ولایة الفقیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام. سبزواری، سیدعبد اعلی. (۱۴۱۳ق). مهذب الأحكام (ج ۲۱) قم: دفتر معظم له. طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الإحتجاج علی أهل اللجاج (محقق: محمدباقر خراسان، ج ۱) مشهد: نشر مرتضی.

علم الهدی، سیدمرتضی. (۱۳۷۷). تنزیة الأنبياء. قم: دار الشریف الرضی. فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۱۶ق). القواعد الفقهية. قم: چاپخانه مهر.

میرزاده اهری، سیدمرتضی. (۱۴۰۴). چالش‌ها و راه‌کارهای سیاست‌گذاری مبتنی بر فقه در جمهوری اسلامی ایران. رساله دکتری رشته سیاست‌گذاری عمومی، دانشگاه باقر العلوم علیه السلام، قم.

میرزاده اهری، سیدمرتضی؛ لکزایی، نجف؛ رنجبر، محمدعلی (۱۴۰۴-۱). از فقه خرد تا فقه کلان: صورت‌بندی یک پارادایم چهارم برای حکمرانی فقهی. فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه باقر العلوم، دوره ۲۸، شماره ۳.

Arendt, Hannah (1964). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (Revised and Enlarged Edition). New York: The Viking Press.

Le Bon, Gustave (1960). *The Crowd: A Study of the Popular Mind*. New York: The Viking Press.

Rousseau, Jean-Jacques (1968). *The Social Contract*. London: Penguin Books.

Duties of the Government in Family Affairs Based on Verse 21 of Surah Ar-Rum*

Alireza Kabirian

Level 4 Student of Quranic Exegesis (Tafsir) and Sciences, Aimmeh At-har Institute, Qom, Iran.
alikalirian913@gmail.com



Abstract

Verse 21 of Surah Ar-Rum is one of the most pivotal verses of the Holy Quran in explaining the ontological (takwini) and legislative (tashri'i) foundations of marriage. While many commentaries and studies have focused on the moral, educational, and individual jurisprudential aspects of this verse, its political and governmental capacities in regulating state duties toward the family institution have been less explored. This research, focusing on this noble verse through an analytical approach, aims to explain the duties of the sovereign regarding family and marriage. The findings indicate that describing marriage as a "Divine Sign" (Ayat) obliges the sovereignty, as the executive arm of Divine Lordship (Rububiyah), to protect the sanctity of this institution and counter deviant factors and patterns. Furthermore, the phrase "from among yourselves" (min anfusikum) implies the ontological equality of men and women and the necessity of observing gender justice and the fair

* **Cite this Article:** Kabirian, A. (2025). Duties of the Government in Family Affairs Based on Verse 21 of Surah Ar-Rum. *Fiqh and Politics*, 6(2), pp. 164-188.
<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74265.1112>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

▣ **Received:** 2025/04/11 • **Revised:** 2025/06/17 • **Accepted:** 2025/07/11 • **Published online:** 2025/09/29

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



distribution of resources. Based on this verse, achieving "tranquility" (Sakan) is one of the primary objectives of marriage and an inherent duty of the government, which necessitates mobilizing economic and cultural resources to remove obstacles to marriage and ensure the psychological health of society. Finally, the sovereignty must facilitate the emergence of "affection and mercy" (Mawaddah and Rahmah) within families through educational and media institutions and confront the barriers to this emotional bond.

Keywords

Verse 21 of Ar-Rum, Family Jurisprudence, Supporting Couples, Marriage Policy-making, Duties of Sovereignty, Social Tranquility.

واجبات الحكومة تجاه الأسرة بناءً على الآية ۲۱ من سورة الروم*

علي رضا كبيريان

طالِب في المستوى الرابع للتفسير وعلوم القرآن، مؤسسة الأئمة الأطهار، قم، إيران.
alikaibirian913@gmail.com



الملخص

تُعد الآية ۲۱ من سورة الروم من أهم الآيات في القرآن الكريم التي تفسر الأسس التكوينية والتشريعية للزواج. يركز العديد من التفاسير والأبحاث على الجوانب الأخلاقية والتربوية والفقهية الفردية لهذه الآية، إلا أن قابليتها السياسية والحكومية في تنظيم واجبات الدولة تجاه مؤسسة الأسرة لم يتم استكشافها بشكل كافٍ. تركز هذه الدراسة بمنهج تحليلي على هذه الآية الكريمة، وتسعى لتوضيح واجبات الحكام تجاه الأسرة والزواج. تشير نتائج البحث إلى أن وصف الزواج بأنه "آية إلهية" يلزم الحاكمية بصفتها الذراع التنفيذي للربوبية الإلهية، بصيانة قدسية هذه المؤسسة ومواجهة عوامل الانحراف والأزمات المنحرفة. كما أن عبارة "من أنفسكم" تدل على المساواة بين الرجل والمرأة وضرورة مراعاة العدالة بين الجنسين والتوزيع العادل للامكانيات. بناءً على هذه الآية، فإن تحقيق "السكون" (الاطمئنان) هو أحد الغايات الأساسية للزواج والواجبات الجوهرية

١٦٦
فقه
سنة
سال ٤٠ شمسه ١٤٠٢

* الاستشهاد بهذه المقالة: كبيريان، علي رضا. (٢٠٢٥). واجبات الحكومة تجاه الأسرة بناءً على الآية ۲۱ من سورة الروم. الفقه والسياسة، ٦(٢)، صص ١٦٤-١٨٨.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74265.1112>

□ نوع المقال: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران

□ تاريخ الإستلام: ۲۰۲۵/۰۴/۱۱ • تاريخ التعديل: ۲۰۲۵/۰۶/۱۷ • تاريخ القبول: ۲۰۲۵/۰۷/۱۱ • تاريخ الإصدار: ۲۰۲۵/۰۹/۲۹

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



للحكومة، مما يستلزم حشد الموارد الاقتصادية والثقافية لإزالة عوائق الزواج وضمان الصحة النفسية للمجتمع. وأخيراً، يجب على الحاكمة، من خلال المؤسسات التعليمية والإعلامية، أن توفر الظروف لظهور "المودة والرحمة" في الأسر وأن تواجه العقبات التي تعترض هذه الرابطة العاطفية.

الكلمات المفتاحية

الآية ٢١ من سورة الروم، فقه الأسرة، دعم الزوجين، سياسات الزواج، واجبات الحاكمة، الاطمئنان الاجتماعي.

وظایف حکومت در امور خانواده براساس آیه ۲۱ سوره روم*

علیرضا کبیریان

دانشجوی سطح ۴ تفسیر و علوم قرآن، موسسه انمه اطهار (پ.ا.ت.ا)، قم، ایران.

alikaibirian913@gmail.com



چکیده

آیه ۲۱ سوره مبارکه روم از محوری‌ترین آیات قرآن کریم در تبیین مبانی تکوینی و تشریحی ازدواج است. بسیاری از تفاسیر و پژوهش‌ها بر جنبه‌های اخلاقی، تربیتی و فقهی فردی این آیه تمرکز یافته‌اند، اما ظرفیت‌های سیاسی و حکومتی آن در تنظیم وظایف دولت نسبت به نهاد خانواده، کمتر مورد واکاوی قرار گرفته است. این پژوهش با تمرکز بر این آیه شریفه و با رویکردی تحلیلی، در صدد تبیین وظایف حاکمین نسبت به خانواده و ازدواج است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که توصیف ازدواج به عنوان «آیت الهی»، حاکمیت را موظف می‌کند تا به‌عنوان بازوی اجرایی ربوبیت الهی، از قداست این نهاد صیانت کرده و با عوامل و الگوهای انحرافی مقابله نماید. همچنین عبارت «من انفسکم»، بر تساوی زن و مرد و لزوم رعایت عدالت جنسیتی و توزیع عادلانه امکانات دلالت دارد. براساس این آیه، تحقق «سکونت» (آرامش) یکی از غایات اصلی ازدواج و وظایف ذاتی حکومت است که مستلزم بسیج امکانات اقتصادی و فرهنگی برای رفع موانع ازدواج و تأمین بهداشت روانی جامعه می‌باشد. در نهایت، حاکمیت باید از طریق نهادهای آموزشی و رسانه‌ای، زمینه بروز «مودت و رحمت» را در خانواده‌ها فراهم آورده و با موانع این پیوند عاطفی مقابله کند.

۱۶۸
فقه و سیاست

سال ۶، شماره ۲، ۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها

آیه ۲۱ روم، فقه خانواده، حمایت از زوجین، سیاست‌گذاری ازدواج، وظایف حاکمیت، آرامش اجتماعی.

* **استاد به این مقاله:** کبیریان، علیرضا. (۱۴۰۴). وظایف حکومت در امور خانواده براساس آیه ۲۱ سوره روم. فقه و سیاست، ۶(۲)، صص ۱۶۴-۱۸۸.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74265.1112>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۱ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۲۷ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۰ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



سوره روم، سوره‌ای مکی و دارای ۶۰ آیه است که در مقام بیان نکات و مفاهیم جالبی از جمله وعده به پیروزی روم بر ایران و وعده بر روز قیامت و.. می‌باشد که البته وعده‌هایی مانند غلبه پیروزی روم، خیلی زود واقع شد (ر.ک: تفسیر المیزان و تفسیر نمونه ذیل معرفی سوره روم در ابتدای سوره). اما آیه ۲۱ این سوره، در کنار بسیاری از آیات پیشین و پسین، در مقام بیان آیات الهی است و یکی از زیباترین وجوه قدرت و تدبیر خداوند^۱ و در نتیجه ربوبیت خداوند را بیان می‌کند: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»؛ (و از نشانه‌های [قدرت و ربوبیت] او این است که برای شما از جنس خودتان همسرانی آفرید تا در کنارشان آرامش یابید و در میان شما دوستی و مهربانی قرار داد؛ یقیناً در این [کار شگفت‌انگیز] نشانه‌هایی است برای مردمی که می‌اندیشند) (روم، ۲۱).

این آیه به یکی از بالاترین و ارزشمندترین نعمت‌ها و آیات الهی خداوند برای موجودات بویژه انسان اشاره دارد و نکات و معارف نابی در مورد ازدواج و همسررداری و... بیان می‌کند. از این رو یکی از کلیدی‌ترین و مهمترین و محوری‌ترین آیات مربوط به ازدواج و مباحث و لوازم مربوط به آن است که در سیاق کلی آیات قبل و بعد، به نشانه‌های الهی در خلقت و نظام تکوین اشاره می‌کند. چراکه در آیات متعددی در این سوره مبارکه، به نعمت‌ها و نشانه‌های قدرت و علم و موارد اعجاب‌انگیز از مخلوقات و تدابیر خداوند متعال دارد. به همین جهت، وقتی در کنار این موارد و این آیات، خداوند به خلقت زوج و همتا برای انسان و آرامش ناشی از آن و ایجاد محبت و دلسوزی بین آنها می‌پردازد، عظمت و اهمیت و تقدس این امر الهی و خطیر روشن می‌شود. اگرچه نسبت به این آیه، شأن و سبب نزولی بیان نشده است ولی در بیشتر تفاسیر، ذیل این آیه، مطالب به نسبت مفصلی مطرح شده و هر کدام، باتوجه به میزان درک و گرایش

۱. تفسیر نمونه ربوبیت خداوند را امری مرکب از قدرت و تدبیر بیان می‌کند... به آیات آغازین سوره حمد و بقره مراجعه شود.

تفسیری و تخصص و روش موردنظر، مباحثی مربوط به این آیه مبارکه را بیان کرده‌اند. امیرالمومنین علی علیه السلام نسبت به این آیه مبارکه، در بیان اسبابی که بقای خلق به آنها وابسته است، می‌فرماید: خداوند متعال در کتابش آن اسباب را در چهار وجه ذکر می‌کند؛ خوردن و آشامیدن، پوشش و سرپناه، ازدواج و تناسل به همراه امر و نهی که در همه وجوه قبلی مورد نیاز است... [آنچه در قرآن] درباره ازدواج آمده؛ خداوند تعالی فرموده: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» که از امثال این آیات در قرآن در مورد ازدواج و تناسل فراوان است (برازش، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۴۵۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۰، ص ۳۹).

همچنین عبد العظیم بن عبدالله از امام کاظم علیه السلام این خطبه را نقل می‌کند: خداوند عزوجل، دامادی (ازدواج) را برای انس گرفتن دل‌ها قرار داد و با نسبت شخص منسوب^۱، میان خویشاوندان انس و الفت ایجاد کرد و آن را رحمت و رأفت قرار داد؛ «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ» (برازش، ج ۱۱، ص ۴۵۴؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۷۲). به هر حال اگرچه نسبت به آیه مبارکه ۲۱ روم، پژوهش‌ها و آثاری در حیطه مباحث تربیتی و خانواده و... منتشر شده است؛ اما باید گفت همان‌طور که در میان این دریای عمیق و پهناور قرآن کریم، هزاران مولفه علمی و اخلاقی و... وجود دارد که تنها بخشی از آنها به مرحله فهم و بیان رسیده است، این آیه مبارکه نیز دارای معارف و اخبار و مفاهیمی ناب و ارزشمند و مهم است که فقط بخشی از آنها اشاره شده و نسبت به دیگر معارف کم نظیرش، هنوز بکر مانده است. چراکه این آیه مانند بسیاری از آیات دیگر، از چندین جهت قابل بررسی و تحلیل است و با وجود تعمق و گسترش مباحث تفسیری و میان رشته‌ای مختلف، در مورد مباحث سیاسی و حکومتی این آیه نسبت به مباحث خانواده و ایجاد و تداوم زندگی زناشویی، پژوهشی انجام نشده است و حتی در تفاسیر تربیتی و موضوعی، نسبت به این بُعد مهم این آیه، آنچنان توجه و بررسی لازم انجام نگرفته است. به همین جهت، این پژوهش با رویکردی سیاسی در صدد یافتن پاسخ این

۱. (کسی که ازدواج می‌کند با طرف مقابل نسبتی پیدا می‌کند).

پرسش است که حاکمان سیاسی و حکومت چه نقش و وظیفه‌ای نسبت به ازدواج و تداوم زندگی پس از آن دارند و چه رویکرد و کنش و واکنش‌هایی باید در مقابل این امر مهم داشته باشند؟

باید اشاره کرد این آیه از طرفی، به‌طور کلی در صدد این است که خلقت زوج و آرامش ناشی از آن و دیگر مولفه‌ها، همگی از آیات الهی است و باید نسبت به آن تفکر و دقت شود. از طرف دیگر، این آیه در مقام اخبار و خبر دادن است. اما از آنجاکه رابطه بین تکوین و تشریح نظیر و تناظر است و در موارد زیادی اخبار، اشاره به انجام اوامر و بیان برنامه‌هایی دارد، در این آیه یکسری برنامه‌هایی مربوط به موضوع آیه بیان شده که ضمن بیان این خبرها، اشاره به دستورهای نظیر آن نیز می‌باشد. به همین جهت، توجه به این نکته، اهمیت دستورها و مفاهیم این آیه را دوچندان می‌کند.

بنابراین، هر حکومت و دولت و به‌صورت کلی، هر مجموعه‌ای که می‌خواهد در مسیر احکام الهی و قرآن کریم حرکت کند، باید نسبت به هر مقوله و مولفه‌ای در حکومت‌داری، به قرآن و آیات مبارکه آن مراجعه کند. از این‌رو نسبت به مولفه خانواده و حمایت از زوجین، حکومت و دولت‌های اسلامی برای کشف نظر و مراد خداوند و اطاعت از دستورهای ایشان، به آیات مهمی از جمله این آیه شریفه مراجعه کنند. به همین جهت پژوهش حاضر، با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکردی اجتهادی، با تمرکز به فرازها و عبارات موجود در آیه شریفه، به بررسی وظایف حکومت و دستگاه‌های اداره‌کننده امور مردم در سیاست و... می‌پردازد. زیرا حکومت‌ها نسبت به جنبه‌ها و مسائل مختلفی، وظایف متعدد و حساسی دارند که باید براساس یک جهانبینی برگزیده و نیز یک سیاست و هدف کلی و براساس اصول و فنون و روش اتخاذ شده، نسبت به این جنبه‌ها و مسائل مختلف، نقش ایفا کنند و جامعه را مدیریت کنند. مثلاً در یک حکومتی، نسبت به بهداشت عمومی مردم، براساس دیدگاهشان نسبت به دنیا و جهان مادی و با هدف ایجاد سلامت و جلوگیری از شیوع بیماری و مریضی‌ها، با استفاده از روش‌ها و فنون متخصصان و پزشکان مربوطه، به ایجاد و رواج بهداشت عمومی در جامعه اقدام و تلاش می‌کنند؛ بنابراین، هر حکومتی باید براساس اصول و

تفکراتی و با استفاده از منابع و متخصصان علمی مرتبط، در هر حیطه و بخشی مشغول به فعالیت هستند. از این رو حکومتی که با جهان بینی توحید و اسلام و براساس و محوریت دستورهای خداوند متعال در قرآن کریم و روایات معصومین باشد، در هر مسئله‌ای از جنبه‌ها و حیطه‌های مدیریت جامعه، به این منابع اسلامی یاد شده مراجعه می‌کند؛ بنابراین برای اداره جامعه و ایفای نقش در حیطه ازدواج و امور خانواده و زناشویی، به قرآن کریم مراجعه کرده و براساس ارزش‌ها و اصول و اهداف معرفی شده، نسبت به این امور یاد شده یعنی ازدواج و امور خانواده و..، جامعه را اداره می‌کند. از این رو آیه ۲۱ سوره مبارکه روم که یکی از مهمترین آیات در مورد مسئله ازدواج و امور زناشویی و... است، یکی از کلیدی‌ترین منابع برای حکومت، جهت دریافت ارزش‌ها و اهداف و وظایف در این امور است. به همین جهت، در اثر حاضر با تمرکز و تکیه بر این آیه شریفه، به وظایف حکومت اسلامی نسبت به مسائل و امور ازدواج و خانواده پرداخته می‌شود.

۱. پیشینه

باجستجوی انجام شده نسبت به پژوهش‌های مرتبط با تحقیق حاضر تنها دو مقاله مرتبط به دست آمد که در ادامه به آنها اشاره می‌شود:

۱-۱. «حیطه حضور حاکمان در عرصه خصوصی خانواده» نوشته فریبا عباسوند در نشریه مطالعات راهبردی زنان در سال ۱۳۸۰ شماره ۱۴ که به برخی مسائل موثر در میزان سعادت‌مندی و موفقیت خانواده پرداخته است.

۱-۲. «جایگاه آیه ۲۱ سوره روم (آیه مودت و رحمت) در استنباط فقهی» نوشته سیدمهدی دادمزنی در شماره ۴ در سال ۱۴۰۳ شمسی که درصدد بررسی مراجعه به قرآن از سوی فقهای اسلام با تأکید بر فقه امامیه در آیات مربوط به موضوع حیاتی خانواده است.

بنابراین، باتوجه به مسئله و موضوعات مطرح شده، باید گفت پژوهش‌های مطرح شده همگی موضوعاتی عام و کلی و فراتر یا رویکردی متفاوت با تحقیق حاضر دارند.

زیرا بارویکرد فقهی مرتبط با خانواده در آیه ۲۱ سوره روم پرداخته و یا بدون تمرکز بر آیه یادشده، قلمرو حکومت نسبت به عرصه خصوصی خانواده را بررسی کرده‌اند. اما در اثر حاضر با تکیه بر آیه ۲۱ سوره روم و بارویکردی سیاسی، به تحلیل و کنکاش علمی و تفسیری پرداخته و وظایف حکومت و حاکمان نسبت به خانواده و زندگی زناشویی و ازدواج شهروندان را مورد بررسی و دقت قرار داده است.

۲. لزوم حفظ حرمت ازدواج و مقابله با حرمت‌شکنی‌ها

در فراز آغازین آیه یعنی عبارت «من آیاته»، باید بیان داشت که اگرچه کلمه‌ای پرتکرار بویژه در این سوره و در این قسمت از سوره روم است و به بیان آیات الهی می‌پردازد، ولی همانند بسیاری از کلمات پرتکرار قرآن کریم، در هر آیه معانی و لوازم خاصی دارد؛ همانند توصیه و امر به تقوا در عباراتی نظیر «اتقوا الله» که در بسیاری از آیات الهی در قرآن اشاره شده است؛ به همین جهت، مفسرین بر این مطلب اشاره دارند که تقوا در هر کدام از این آیات، با توجه به سیاق و آیات قبل و بعد، یک معنای سیال است که اشاره به یک تقوای خاص و یک امر مخصوصی دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۸۱، ج ۶، صص ۳۱-۳۲؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۳۹).

اما در این آیه یادشده، بنابر ادامه و ذیل آیه که بیان خلقت زوج برای انسان‌ها و آرامش ناشی از ازدواج و جعل مودت و رحمت و.. دارد، این مطلب روشن می‌شود که همه اینها یعنی چه این خلقت و چه این آرامش آن و چه موارد بعدی، همگی از نشانه‌ها و آیات از سمت خداوند است. از این رو حاکم و مدیر جامعه باید نسبت به حفظ زندگی زناشویی و جلوگیری از طلاق، زمینه‌سازی و تشویق به ازدواج، ایجاد و افزایش سکونت و آرامش ناشی از ازدواج و استمرار آن در زندگی زناشویی، ایجاد و افزایش مودت و رحمت بین زن و شوهر، اقدام و سیاست‌گذاری کند و با تمام موانع فرهنگی و اقتصادی و... در این رابطه، مقابله کند. چراکه ازدواج و خلقت همسر از نشانه‌های ربوبیت خداوند است و حاکم سیاسی و حکومت باید در مسیر ربوبیت الهی عمل کند. حاکم و تمام دستگاه‌های حکومتی باید نسبت به نشانه‌های الهی و امور مقدس حساس و

مسئولیت‌پذیر باشند. از این رو در برخی تفاسیر تأکید شده که این آیات نشان‌دهنده نظام دقیق خلقت و نقش همسران در تکامل زندگی انسانهاست (خطیب، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۴۹۷)؛ بنابراین حکومت باید در این راستا یعنی تکامل زندگی بشریت سیاست‌گذاری و اقدام کند.

همچنین حاکمان و سیاستمداران باید توجه داشته باشند که این خلقت و آرامش و جعل، همگی اموری مقدس است. زیرا تمام آیات الهی از جمله این موارد مذکور، دارای تقدس است؛ بنابراین، اقدامات در راستای حمایت از زندگی زناشویی و تشویق از ازدواج و... همگی مقدس و الهی است و در مقابل، اقداماتی که بی‌احترامی به اینها شود، یعنی بی‌احترامی و وهن به همسر یا ازدواج شود یا موجب برهم زدن آرامش بین زوجین شود یا مودت و رحمت را در بین آنها کم‌رنگ کند و از بین ببرد، همگی اموری غیر الهی و اقداماتی مقابل افعال و خواسته الهی است و اموری پست و رذیل است. مثلاً جشن طلاق که امروزه مرسوم شده و بعد از طلاق، مراسم و مجلس شادی برگزار می‌کنند و یا طلاق گرفتن و برهم زدن ازدواج و پیوند زناشویی که بی‌دلیل و همراه با وهن امر مقدس ازدواج باشد و یا حتی ازدواجی که بخاطر منافع سیاسی و مادی و... باشد، یا حتی تبلیغ بر ضد ازدواج و حمایت از عدم ازدواج، گلایه از زندگی مشترک و دعوت به زندگی مجردی، دعوت به طلاق و... ارتباط زن و شوهر بدون ازدواج و محرمیت، ازدواج همجنس‌بازان و ازدواج با اشیاء و حیوانات و... همگی از مصادیق مطلب مذکور هستند. بنابراین، اگرچه ظاهر آیه شریفه، دستور و مولفه‌ای مرتبط با حکومتداری را بیان نمی‌کند؛ ولی مدیران سیاسی حکومت موظف هستند براساس این حد و مرز و اهداف و ارزش ازدواج و خانواده و مولفه‌های زیرمجموعه آنکه از قرآن کریم و منابع دین استخراج می‌کنند، سیاست‌گذاری و زمینه‌سازی‌های لازم را انجام دهند.

۳. مقابله با ازدواج با اشیاء و همجنس‌گرایی

عبارت «آزواجاً» در این فراز آیه اشاره به جنس زوج دارد و در واقع به صورت دقیق،

نوع زوج با توجه به این آیه و دیگر آیات و روایات فهمیده می‌شود؛ یعنی اگرچه در ظاهر، ازواج و زوج می‌تواند انسان همجنس و یا حیوان یا اشیا باشد، اما با دقت در لغت زوج در بررسی لغوی، فهمیده می‌شود زوج به هر شیئی دلالت ندارد؛ بلکه همان‌طور که ابن منظور از ابوبکر نقل کرده، دوتا بودن زوج و معنی زوج به اثنان را خطا و اشتباه معرفی می‌کند. چراکه مراد از "زوجان من الحمام" را کبوتر مذکر و کبوتر مونث می‌دانند و عرب، «زوج» را به صورت مفرد، مانند «زوج حمام» (یک جفت کبوتر) به کار نمی‌برند، بلکه به صورت دوتایی به کار می‌برند، مثلاً می‌گویند: زوجان یعنی «من دو جفت کبوتر دارم»، که یک نر و یک ماده مراد است، و همچنین می‌گویند «من دو جفت کفش دارم»، یعنی راست و چپ. لذا «زوج» را برای انواع مختلف، مانند سیاه و سفید، شیرین و ترش به کار می‌برند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۹۱) و براساس آیات دیگر و احادیث احادیث دیگر، زوج از جنس خود یعنی مرد برای مرد و زن برای زن نیست؛ بلکه مراد از زوج و تزویج در قرآن اقتران و ذکره بالانثی می‌باشد (ر.ک: غدیری، ص ۲۳۴). همان‌طور که در آیه ۴۵ سوره نجم، نیز اشاره شده است: «وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى»؛ بنابراین حکومت باید با هر ازدواج و زوج قرار دادن غیر از این مصداق و مورد مقابله کند و ازدواج با اشیاء، حیوانات و همجنس‌گرایی، منع قانونی و اجرایی همراه باشد. زیرا این ازدوج و پیوندها، پیوندهایی نامبارک هستند که نارضایتی خداوند متعال را به همراه دارد و تبعات و انحرافات فراوانی را به همراه دارد که البته ذکر آنها از حوصله تحقیق حاضر خارج است.

۴. برقراری عدالت بین زنان و مردان و عدم تبعیض جنسیتی

عبارت «من انفسکم» در آیه اشاره دارد به اینکه خلقت مرد و زن مساوی است و در واقع قرآن کریم خبر می‌دهد از اینکه هیچ برتری در هیچ طرفی از جهت جنسیتی نیست و البته با توجه به آیات دیگر مانند آیه «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات، ۱۳)، باید نتیجه گرفت که هیچ برتری از جهت ویژگی‌های ذاتی برای زنان و مردان نیست و برتری فقط براساس تقوا و تبعیت و اطاعت از خداوند است.

همچنین آیه ۲۱ سوره روم و این اخبار از خلقت واحد و یکسان زنان و مردان، در واقع امر به رعایت عدالت و عدم ترجیح و تفضیل مردان یا زنان بر دیگری است؛ بنابراین حاکم جامعه در تمام شئون حکومت و سیاست چه در وضع قوانین و اجرای احکام و چه در تمام دیگر شئون حکومت‌داری، اگر چه باید تناسب و رعایت ویژگی‌های جنسیتی زنان و مردان و همچنین ظرفیت توان آنها را در نظر بگیرد؛ لکن باید عدالت و عدم برتری بین هر دو جنسیت را رعایت کند و نسبت به تقسیم امکانات و رفاه و حمایت‌ها باید این مطلب کاملاً رعایت شود. چرا که برخلاف مکاتب فکری و جریانات فکری غربی و فرهنگ آن، براساس منظومه و جهان بینی الهی، برتری جنسیتی وجود ندارد و قانون و مدیریت جامعه و تقسیم امکانات و رفاه همگی باید بدون تبعیض جنسیتی باشد.

۵. رضایت جنسیتی

همچنین این بخش از آیه می‌تواند پاسخ افرادی باشد که نسبت به جنسیت خود نارضایتی و اعتراض می‌کنند. یعنی در واقع، نابسامان بودن اوضاع و شرایط زندگیشان را بخاطر جنسیتشان و نقص جنسیتشان می‌دانند و اعتقاد دارند اگر در جنس مخالف خلق شده بودند، این مشکلات و... به سراغشان می‌آمد. این آیه به آنها می‌فهماند که زن و مرد، هر دو از جنس یکدیگرند. «مِنْ أَنْفُسِكُمْ» یعنی تفاوت زن و مرد، تفاوت ریشه‌ای و ماهوی و تفاوت‌های بنیادین نیست. در واقع، وقتی اثبات شود تبعیض جنسیتی و برتری جنسیتی وجود ندارد و خلقت همه یکسان است و زن و مرد در ارتباط زوجیتی، برتری بر یکدیگر ندارند، دیگر اعتراض و نارضایتی نسبت به جنسیت و برتر دانستن جنس مقابل، معنایی ندارد. البته تفاوت‌هایی در وظایف و ویژگی‌های فردی و.. دارند؛ ولی اصلاً علت وضعیت خوب یا بد آنها نیست. چرا که هزاران زن از جهات دنیوی یا معنوی، خوشبخت شده‌اند و هزاران زن در مقابل آنها، اتفاقاً بدبخت‌ترین از جهت مادی یا معنوی شده‌اند. پس این جنسیت تأثیری در این خوشبختی یا بدبختی ندارد. همچنین برای مردان همین مطلب جریان دارد. بنابراین، حاکمان سیاسی باید به این امر مهم و

ایجاد و زمینه‌سازی جهت رضایت از جنسیت و عدم نارضایتی بخاطر جنسیت، چه در بانوان و چه در مردان دقت و اهتمام ورزد.

۶. ازدواج به هدف آرامش

براساس عبارت «لِتَسْكُنُوا» در آیه شریفه، چند مطلب قابل برداشت و استفاده است. در واقع این فراز از آیه مانند بسیاری از روایات و آیات مشابه دلالت دارد که هدف از ازدواج آرامش است. البته براساس آیات دیگر هدف ازدواج را فرزندآوری و دیگر مسائل می‌توان اشاره کرد؛ اما با توجه به این آیه شریفه آرامش یکی از مهمترین اهداف و بالاترین مقصدهای ازدواج است، بنابراین حکومت باید بنابراین هدف ازدواج و این امر الهی آرامش است و وقتی وظیفه اصلی و مهمترین وظیفه و هدف حکومت ایجاد آرامش برای شهروندان است، باید تمام اموری که منجر به آرامش مشروع و تضمینی برای انسان می‌شود، برای شهروندان فراهم کند. به همین جهت اگر دولت و حکومت و دستگاه و اداره‌های متعدد و مختلف را جهت پیشبرد و رسیدن به اهداف اقتصادی و تجاری و فرهنگی و...، را موظف می‌کند، باید یکی از اهداف و اقداماتش در پیشبرد ازدواج باشد تا آرامش و سکونت را به جامعه ارمغان بیاورد. چراکه تمام اهداف اقتصادی و تجاری و فرهنگی و اینها برای ارمغان آوردن آرامش است و این ازدواج است که این آرامش را به خانواده و افراد منتقل می‌کند. پس همه اینها یعنی دستگاه و ادارات اقتصادی و تجاری و فرهنگی و... باید در خدمت رسیدن به زمینه‌سازی و ایجاد و حمایت بستر فرهنگی و اقتصادی و غیره برای ازدواج باشد. همچنین در مقابل باید با موانع ازدواج چه موانع فرهنگی چه موانع اقتصادی چه موانع دیگر مقابله شود.

همچنین لازم به ذکر است که باید تمام امور مربوط به ازدواج به هدف ایجاد آرامش برای شهروندان باشد. یعنی اگرچه ازدواج می‌تواند برای مزایای دیگر مانند بهره‌مندی از برخی حقوق و استخدام و امتیازات خاص و معافی از سربازی و... باشد؛ لکن هدف اصلی حکومت از ازدواج باید حمایت و زمینه‌سازی ازدواج برای ارمغان آوردن آرامش و حفظ آرامش و ایجاد آرامش بیشتر باشد. افزون بر آن، باید در بین

تمام اقدامات دستگاه و وزارت‌های مرتبط با رفاه و آرامش، مهمترین اقدام، رونق و میل دادن و تشویق مردم به ازدواج باشد و این نسبت به خیلی از مسائل دیگر در اولویت قرار بگیرد. جالب اینکه قرآن در این آیه هدف ازدواج را سکونت و آرامش قرار داده است و با تعبیر پر معنی "لتسکنوا" مسائل بسیاری را بیان کرده و نظیر این تعبیر در آیه ۱۸۹ سوره اعراف نیز آمده است: «به راستی وجود همسران با این ویژگی‌ها برای انسان‌ها که مایه آرامش زندگی آنها است، یکی از مواهب بزرگ الهی محسوب می‌شود».

این آرامش از اینجا ناشی می‌شود که این دو جنس مکمل یکدیگر و مایه شکوفایی و نشاط و پرورش یکدیگر می‌باشند. به طوری که هر یک بدون دیگری ناقص است؛ طبیعی است که میان یک موجود و مکمل وجود او چنین جاذبه نیرومندی وجود داشته باشد. در نتیجه می‌توان گفت افرادی که نسبت به سنت الهی بی توجه هستند، وجود ناقصی دارند؛ چرا که یک مرحله تکاملی آنها متوقف شده (مگر آنکه به راستی شرایط خاص و ضرورتی ایجاب تجرد کند). به هر حال این آرامش و سکونت هم از نظر جسمی است و هم از نظر روحی هم از جنبه فردی و هم اجتماعی. چرا که بیماری‌هایی که به خاطر ترک ازدواج برای جسم انسان پیش می‌آید، قابل انکار نیست.

همچنین عدم تعادل روحی و ناآرامی‌های روانی که افراد مجرد با آن دست به گریبانند، کم و بیش بر همه روشن است. نیز از جهت اجتماعی، افراد مجرد کمتر احساس مسئولیت می‌کنند و به همین جهت خودکشی در میان مجردان بیشتر دیده می‌شود و جنایات هولناک نیز از آنها بیشتر سر می‌زند. هنگامی که انسان از مرحله تجرد گام به مرحله زندگی خانوادگی می‌گذارد، شخصیت تازه‌ای در خود می‌یابد و احساس مسئولیت بیشتری می‌کند و این، همان احساس آرامش در سایه ازدواج است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، صص ۳۹۱-۳۹۲). بدیهی است که آرامش حاصل از ازدواج نقش بسزایی در سعادت انسان دارد؛ زیرا فردی که همسر دارد و به غریزه جنسی خود به گونه صحیح پاسخ داده، بهتر می‌تواند عفت خویش را در برخورد با نامحرم حفظ کند و دچار گناهان منافی عفت نشود. همچنین شخص در سایه این آرامش به نحو بهتری می‌تواند بر رابطه خویش با پروردگارش تمرکز کند و از عبادت لذت کامل ببرد. در راستای

رسیدن به این هدف والا، باید آگاهی زوجین را در زمینه فراهم کردن آرامش آنان در جنبه‌های گوناگون زندگی افزایش داد. این کار از طریق ایجاد کارگاه‌های آموزشی قبل ازدواج و پس از آن با همین عنوان ممکن است (رضایی اصفهانی، شورگشتی، ۱۳۹۶).

۷. محوریت آرامش در سیاست‌گذاری و نظارت بر طلاق

باتوجه به عبارت «لتسکنا» که در آیه شریفه اشاره شده، بیان شد که خط قرمز در زادواج و زندگی زناشویی، آرامش است. از این‌رو از آنجا که هر حکومتی موظف به ایجاد ساز و کاری برای نظارت و محدودیت طلاق و... است، باید ملاک و محور این قوانین و سازوکارها را، همین آرامش و... بگذارد. بنابراین، محور قرار دادن اموری مانند میل شخصی صرف و دلایل بدون وجه و... اما با وجود آرامش میان زوجین، امری ناپسند و مورد نهی و منافی با معارف دین و قرآن کریم است؛ بنابراین، تمام دستگاه‌های قضایی و اجرایی در حکومت، باید تنها در این موارد که غرض و فایده مهم و هدف و عذر جدی و عقلانی بر طلاق هست و بی‌توجهی و وهن ازدواج و احکام الهی نشود، جواز طلاق را صادر کنند.

۸. تلاش حکومت برای استحکام، ایجاد و افزایش مودت و رحمت در خانواده‌ها

عبارت «مودة و رحمة» در آیه، اشاره به خبر دادن از این جعل مودت و رحمت از طرف خداوند بین زن و شوهر است. یعنی این امری الهی و محترم و لازم به شکر و... است. همانند همه نعمت‌ها و دیگر الطاف الهی که تمام مکلفین در برابر آن، مسئول هستند و جعل آن از سمت خداوند، قطعاً بخاطر حکمت‌هایی بوده است و مکلفین و بنده‌ها باید در حفظ و تقدس نگه داشتن آن کوشا باشند. از این‌رو حکومت و دستگاه‌های سیاسی به جهت این وظیفه یادشده، باید هم فرهنگ‌سازی و هم زمینه‌سازی و دفع موانع و... داشته باشند.

همچنین می‌تواند اشاره داشته باشد به اینکه این جعل و مودت و رحمت بین زن و شوهر باید دقت شود و امری حساس و محترم هست. از این‌رو باید تمام نهادهای

فرهنگ‌ساز و رسانه‌ها و دیگر ادارات، در خدمت ایجاد و افزایش این مودت و رحمت باشد تا رابطه بین زن و شوهر براساس این مهربانی و دوست داشتن و همچنین با اظهار محبت و علاقه باشد. در اینجا به جهت روشن شدن مودت و رحمت اگرچه چالش‌ها و نظرات متعدد و مختلفی وجود دارد، اما به طور مختصر به برخی از این بیانات نسبت به معنی مودت و رحمت و تفاوت آنها اشاره می‌شود.

همچنین دولت و حکومت موظف است با عوامل نابودکننده و متزلزل کننده مودت و رحمت بین زن و شوهر، اعم از رسانه‌ها و وضع برخی قوانین و وجود برخی آداب و رسوم و فرهنگ‌های اشتباه، مقابله کند و آنها را از میان بردارد. به هر حال برای درک عمق مطلب و اشاره به مباحث دقیق‌تر، باید به بررسی معنا و مراد از دو واژه مودت و رحمت در آیه شریفه پرداخت که در ادامه به برخی از دیدگاه‌های مفسران اشاره می‌شود:

الف) کلمه "مودت" در واقع به معنای محبتی است که اثرش در مقام عمل ظاهر باشد، در نتیجه نسبت مودت به محبت نسبت خضوع است به خشوع، چون خضوع آن خشوعی را گویند که در مقام عمل اثرش نمایان شود، به خلاف خشوع که به معنای نوعی تأثیر نفسانی است، که از مشاهده عظمت و کبریایی در دل پدید می‌آید. اما کلمه "رحمت"، به معنای نوعی تأثیر نفسانی است که از مشاهده محرومیت محرومی که کمالی را ندارد و محتاج به رفع نقص است، در دل پدید می‌آید و صاحب‌دل را وادار می‌کند به اینکه در مقام برآید و او را از محرومیت نجات داده و نقصش را رفع کند. یکی از روشن‌ترین جلوه‌گاه‌ها و موارد خودنمایی مودت و رحمت، جامعه کوچک خانواده است، چون زن و شوهر در محبت و مودت ملازم یکدیگرند و این دو با هم و مخصوصاً زن، فرزندان کوچکتر را رحم می‌کنند؛ چون در آنها ضعف و عجز مشاهده می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۵۰).

ب) مودت، دوستی است و رحمت، مهربانی است (کاشانی، ۱۳۴۷، ج ۴۷، ص ۲۲۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۴۷۰).

ج) محبت از طریق آمیزش و رحمت طبق آیه ۲ سوره مریم، به ولد (فرزند یا پیر)

اشاره شده است^۱ (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲۵، ص ۹۲؛ ابن ابی حاتم، بی تا، ج ۹، ص ۳۰۹۰).

د) مودت به مجرد تزویج و رحمت به سبب زادن فرزند؛ یعنی مودت با ازدواج ایجاد می شود و رحمت با تولد فرزند پدید می آید. همچنین مودت برای خردسالان و رحمت برای پیرسالان؛ یعنی مودت در رابطه با کودکان و رحمت در رابطه با کهنسالان معنا می یابد (واعظی کاشفی، بی تا، ج ۱، ص ۸۹۹).

ه) تعریف کلی و مصداق: مودت و رحمت به این معناست که مرد، همسرش را دوست دارد و زن، شوهرش را دوست دارد و رحمت به اینکه هر یک بر دیگری مهربانی و عطوفت می ورزد. از مصداقیق مودت، ایام جوانی و رحمت، ایام پیری است (میبیدی، بی تا، ج ۷، ص ۴۴۶).

ز) برخی می گویند محبت در هنگام نیاز نفس است و رحمت در هنگام نیاز همراه است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲۵، ص ۹۲).

به هر حال، مودت و رحمت هر دو اشاره به مهربانی و محبت و دوست داشتن و علاقه اشاره دارد لکن مودت، مرحله شدید از محبت و علاقه است که به حد اظهار می رسد. یعنی این قدر این محبت زیاد است که نمایان و اظهار می شود. از این رو از این مطلب، استفاده می شود که اظهار محبت و محبت شدید بین زن و شوهر، امری مقدس و الهی است و اگر در این راستا، کسی اقدامی انجام دهد و مثلاً اظهار محبت و علاقه به همسر نشان دهد، کاری مقدس و تأیید شده و الهی انجام داده است.

همچنین این فراز آیه اشاره به این دارد که اگر مودت و رحمتی هست، جعل آن از سمت خداوند و امری مقدس است. پس برهم زدن مودت و رحمت بین زن و شوهر، یعنی عمل اقدامی برخلاف عمل و سنت خداوند که قطعاً امری مورد مذمت و مخالفت الهی است.

نیز اگر کسی ازدیاد و زیاد شدن مودت و محبت را می خواهد، باید از خداوند متعال درخواست نماید؛ چرا که این مودت و رحمت ابتدایی از سمت خداوند است. همچنین

۱. اگرچه قابل این نظر مشخص نیست ولی در تفسیر کبیر و برخی تفاسیر، به عنوان یک قول اشاره شده است.

باید به این نکته توجه داشت که باتوجه به سیاق آیه و کلمات قبل از این فراز، آرامش ناشی از همسر تأثیر مستقیم بر مودت و رحمت دارد. یعنی هرچقدر این آرامش گرفتن بیشتر شود و محیط خانه و رابطه با همسر با آرامش بیشتری باشد، مودت و رحمت بیشتر می‌شود.

همچنین باید به عطف رحمت بر مودت دقت داشت. چراکه مودت از رحمت چه بسا مهمتر است. اما اینکه هم مودت و هم رحمت را باهمدیگر و در کنار یکدیگر ذکر کرده، درحالیکه رابطه بین این دو کلمه ارتباط نزدیکی است، علتش این است که مودت به معنی محبت و دوست داشتن و عشق است. رحمت به معنی رقت و رحم کردن و دلسوزی است. البته نسبت به این دو واژه تفسیر نمونه اینطور توضیح می‌دهد: «فرق میان "مودت" و "رحمت" ممکن است از جهات مختلفی باشد:

۱- "مودت" انگیزه ارتباط در آغاز کار است، اما در پایان که یکی از دو همسر ممکن است ضعیف و ناتوان شود و قادر بر خدمتی نباشد "رحمت" جای آن را می‌گیرد.

۲- "مودت" در مورد بزرگترها است که می‌توانند نسبت به همدیگر خدمت کنند اما کودکان و فرزندان کوچک در سایه "رحمت" پرورش می‌یابند.

۳- "مودت" غالباً جنبه متقابل دارد، اما رحمت یک جانبه و ایثارگرانه است؛ زیرا برای بقای یک جامعه گاه خدمات متقابل لازم است که سرچشمه آن مودت است و گاه خدمات بلاعوض که نیاز به ایثار و "رحمت" دارد. البته آیه مودت و رحمت را میان دو همسر بیان می‌کند ولی این احتمال نیز وجود دارد که تعبیر "بینکم" اشاره به همه انسان‌ها باشد، که دو همسر یکی از مصادیق بارز آن به‌شمار می‌روند، زیرا نه تنها زندگی خانوادگی که زندگی در کل جامعه انسانی بدون این دو اصل یعنی "مودت" و "رحمت" امکان پذیر نیست، و از میان رفتن این دو پیوند و حتی ضعف و کمبود آن، مایه هزاران بدبختی و ناراحتی و اضطراب اجتماعی است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۹۳)

همچنین فهمیده می‌شود که مودت در ارتباط بین زن و شوهر مهم است و هم

رحمت و دلسوزی. یعنی اگر فقط دوست داشتن باشد ولی دلسوزی و رحمت نباشد، چه بسا این ارتباط ضمانتی ندارد و آن مودت هم می‌رود؛ ولی رحمت و دلسوزی و بخشش و چشم‌پوشی که در عبارت رحمت است، موجب می‌شود برای یکدیگر لباس باشند و عیوب یکدیگر را پوشش دهند و همدیگر را از انحراف خارج سازند و این عشق و دوست داشتن را استمرار بخشند. همچنین باید به این دقت داشت که از آن طرف، اگر به این مودت و دوست داشتن و عشق دقت و توجه شود، رحمت و دلسوزی وجود دارد؛ و گرنه انسان بی دلیل و بی‌جهت برای کسی دلسوزی و رقت قلب و... پیدا نمی‌کند. یعنی در واقع مودت و رحمت دو قسمت کامل کننده یکدیگرند و همدیگر را کامل می‌کنند. همچنین این آیه اشاره دارد که اگرچه این جعل از طرف خداوند است، ولی هر اقدامی برای ایجاد و زیاد کردن محبت و رحمت بین زن و شوهر، چه از طرف زن و شوهر باشد، چه از سمت افراد دیگر مانند اقوام و دوستان و یا حتی مشاوره و متخصص و پزشک، همگی در راستای این فعل الهی است و امری مقدس و الهی است و بسیار برگزیده و نیکوست.

بنابراین این فراز از آیه، اشاره به تقدس و احترام و اهمیت حرفه و شغل مشاوره ازدواج و خانواده است. چراکه این مودت و رحمت میان زوجین امری الهی است و جعل آن در آیه شریفه به خداوند نسبت داده شده، پس این رحمت و مودت براساس میل خداوند است؛ بنابراین، هر کسی که در این راستا اقدامی انجام دهد، در واقع در امتداد این جعل الهی و این کار مقدس، تلاش می‌کند. از این رو متخصص و مشاوره خانواده و هر فعالیت دیگری که منجر به ایجاد یا افزایش مودت و رحمت میان زن و شوهر باشد، در همین راستا تلاش کرده و در نتیجه، امری مقدس و مهم است. البته مشاوره‌ای که هدف و قصدش همین جعل مودت و رحمت و برقراری ارتباط خوب و ایجاد آرامش در خانه باشد و اهداف شیطانی و مادی نداشته باشد؛ بلکه بی تفاوت و بدون دغدغه نباشد؛ مشاوره‌ای که در فرایند تحصیل و یادگیری حرفه‌اش و چه بعد از آن و در طول فرایند مشاوره و جلسات مشاوره ارتباط با طرفین، قصد و نیتش و هدفش غیر از این نباشد.

همچنین باید توجه داشت از میان حالات روابط زن و مرد که چندین صورت دارد، فقط حالتی که محرم باشد و ارتباطشان سببی و براساس عقد نگاه باشد، مورد پذیرش اسلام و آرامش آور واقعی است و باید تلاش در آرامش و مودت و محبت آن انجام داد؛ ولی دیگر روابط، آرامش واقعی نیست و نباید در پی آن رفت و اگر در پی مودت و محبت و آرامش باشد، مورد پذیرش اسلام نیست و ثمره‌ای و حرمت و احترامی هم ندارد.

نیز باید به این نکته دقت داشت که عبارت «جعل بینکم» است و برخلاف عبارت قبل که «خلق لکم» است، اینجا «جعل لکم» نیست. یعنی بینکم امری مهم و مورد توجه است و باید همیشه ارتباط بین زن و شوهر و تمام افعال و ارتباطاتشان براساس این باشد که جعل مودت و رحمت کم نشود و اتفاقاً زیاده‌تر هم بشود. در تفسیر الصافی آمده است که مودت و رحمت نتیجه طبیعی انس و الفت بین زوجین است و این دو ویژگی باعث استحکام زندگی مشترک می‌شوند (فیض کاشانی، بی تا، ج ۴، ص ۱۲۹).

در تفسیر البغوی آمده است که این نعمت شامل ایجاد محبت و دلسوزی بین زوجین است که بدون هیچ رابطه خویشاوندی قبلی شکل می‌گیرد (بغوی، بی تا، ج ۳، ص ۵۷۵).

همچنین باید به این توجه داشت که این مودت و محبت، اگرچه طبق آیه قرآن بین زن و شوهر توسط خداوند قرار گرفت و این لطفی الهی و مقدس است و باید به آن احترام ویژه گذاشت؛ اما با نزدیک کردن به یکدیگر و شبیه شدن و انجام دادن اصول و مهارت‌های همسررداری، می‌توان این محبت و مودت را عمیق‌تر کرد و باید این کار را انجام داد. چرا که در راستای همین امر ازدواج و این امر مقدس و هدف سکونت و آرامش که بالاترین بحث برای هر فرد و انسانی است وجود دارد؛ بنابراین، یکی از وظایف مهم حاکمیت در این زمینه، باید تقویت بیان خانواده همین امر مهم باشد.

همچنین باید به این اشاره داشت که طبق آیه شریفه، مودت و محبتی که در رابطه‌های حلال و بین زن و شوهر است، امری مقدس می‌باشد. اما در مورد مودت و محبتی که در ظاهر و در میان زن و مرد نامحرم، در ارتباط با یکدیگر وجود دارد، باید اذعان داشت که بی‌تردید، به قرینه آیات و روایت دیگر، این مودت و رحمت امری

شیطانی و منحوس و غیر مقدس است که باید آن رابطه و آن مودت و رحمت مذکور، به صورت کامل از میان برداشته شود؛ چرا که این نوع از مودت و محبت، امری غیر الهی است. آیت الله مکارم شیرازی نیز درباره این فراز آیه می فرماید: از آنجا که ادامه این پیوند در میان همسران خصوصا و در میان همه انسان ها عموما، نیاز به یک جاذبه و کشش قلبی و روحانی دارد، در پی آن اضافه می کند: «وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً» (و در میان شما مودت و رحمت آفرید) و در پایان آیه برای تأکید بیشتر می فرماید: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ». (در این امور نشانه هایی است برای افرادی که تفکر می کنند) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۹۳) یعنی در واقع، این رحمت و مودت، باید اساس و اصل در خانواده و ابزار اصلی در روابط خانوادگی شود. زیرا بدون این مودت و رحمت، این ارتباط و پیوند پایدار نخواهد بود و راز استحکام خانواده ها، توجه و لحاظ همین رکن و اصل مهم است.

نتیجه گیری

یافته های تحقیق نشان می دهد که این آیه تنها در مقام بیان یک خبر تکوینی نیست، بلکه با توجه به تناظر بین تکوین و تشریح، در بردارنده یک برنامه جامع و دستور العمل راهبردی برای اداره جامعه و تحکیم بنیان خانواده است. بر این اساس، نتایج زیر به عنوان وظایف اصلی حکومت استنتاج می شود:

۱. حفظ قداست و حریم ازدواج: از آنجا که خلقت همسر و پیوند زناشویی از «آیات الهی» بر شمرده شده، حکومت موظف است به عنوان بازوی اجرایی ربوبیت الهی، از قداست این نهاد صیانت کرده و با هر گونه جریانی که موجب وهن یا بی احترامی به این امر مقدس می شود (مانند ترویج زندگی مجردی، جشن طلاق یا الگوهای نوظهور و غیر مشروع ازدواج) مقابله قانونی و فرهنگی نماید.
۲. تحقق عدالت جنسیتی در سیاست گذاری: عبارت «مِنْ أَنْفُسِكُمْ» صراحتاً بر وحدت گوهر وجودی زن و مرد دلالت دارد؛ از این رو حاکمیت مکلف است در وضع قوانین، اجرای احکام و توزیع امکانات و رفاه، اصل عدالت و عدم برتری

جنسیتی را رعایت کرده و براساس تقوا و ظرفیت‌های انسانی به تنظیم روابط اجتماعی پردازد.

۳. اولویت‌بخشی به آرامش (سکونت) شهروندان: از آنجا که هدف غایی ازدواج در قرآن «تسکین» معرفی شده و تأمین آرامش از وظایف ذاتی حکومت است، دولت باید تمامی ظرفیت‌های اقتصادی، تجاری و فرهنگی خود را برای تسهیل ازدواج و رفع موانع آن بسیج کند. این اقدام نه تنها یک ضرورت اخلاقی، بلکه راهکاری کلان برای کاهش ناهنجاری‌های اجتماعی، جرایم و آسیب‌های روانی ناشی از تجرد در جامعه است.

۴. نهادینه‌سازی مودت و رحمت: حکومت نباید به ازدواج تنها به‌عنوان یک قرارداد حقوقی بنگرد، بلکه موظف است از طریق نهادهای آموزشی و رسانه‌ای، فرهنگ محبت، دلسوزی و مدارا (مودت و رحمت) را در بین زوجین تقویت کرده و با عوامل مخل این پیوند عاطفی در سطح کلان مقابله کند.

در مجموع، آیه ۲۱ سوره روم فراتر از مباحث اخلاقی فردی، یک منشور حکمرانی در حوزه خانواده است که حاکمان را به سیاست‌گذاری فعالانه جهت بسترسازی برای ازدواجی آرام‌بخش و پایدار ملزم می‌سازد. به همین مناسبت، در پایان پیشنهاد می‌شود در پژوهش‌های آینده، سازوکارهای اجرایی این وظایف در قالب لوایح قانونی و برنامه‌های توسعه‌ای مورد بررسی دقیق‌تر قرار گیرد.

منابع

* قرآن کریم.

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد. (بی تا). تفسیر القرآن العظیم (ج ۹). ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۲). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

برازش، علیرضا. (بی تا). نامه جامع (تفسیر اهل بیت علیهم السلام) (ج ۱۱). تهران: امیرکبیر.

بغوی، حسین بن مسعود. (بی تا). تفسیر البغوی (ج ۳). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

خطیب، عبدالکریم یونس. (بی تا). التفسیر القرآنی للقرآن (ج ۱۱). قاهره: دارالفکر العربی.

دادمرزی، سیدمهدی. (۱۴۰۳). جایگاه آیه ۲۱ سوره روم (آیه مودت و رحمت) در استنباط فقهی. نشریه آموزه های حقوق خصوصی کشورهای اسلامی، (۴).

رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۷). تفسیر قرآن مهر (ج ۱). قم: پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.

رضایی اصفهانی، محمدعلی و شورگشتی، حمیده. (۱۳۹۶). تفسیر تطبیقی آیه ۲۱ سوره روم و رویکردهای آن. سراج منیر، (۲۶)، ص ۱۵۸.

زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). التفسیر الکبیر. بیروت: دارالکتب العربی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان (ج ۱۶). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۸). تهران: ناصر خسرو.

علاسوند، فریبا. (۱۳۸۰). حیطة حضور حاکمان در عرصه خصوصی خانواده. مطالعات راهبردی زنان، (۱۴).

فیض کاشانی، ملا محسن فیض کاشانی. (بی تا). تفسیر الصافی (ج ۴). قم: مکتبه صدر.

ابراهیم غدیری، عبدالله عیسی. (۱۴۱۸ق). القاموس الجامع للمصطلحات الفقهية. (بی تا). بیروت: حارة حریک.

کاشانی، فتح الله بن شکرالله. (۱۳۴۷). تفسیر خلاصه منهج الصادقین. تهران: اسلامیه.
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۵). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ج ۹۰). بیروت:
دار إحياء التراث العربي.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه (ج ۱، ۶ و ۱۶). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
میبدی، ابوالفضل رشید الدین. (بی تا). کشف الاسرار و عدة الأبرار (ج ۷). تهران: امیر کبیر.
واعظ کاشفی، حسین بن علی. (بی تا). تفسیر حسینی (مواهب علیه) (ج ۱). سراوان: کتابفروشی
نور.

The Jurisprudential–Political Model of Interaction with Unjust Rulers: From Normative Foundations to Expediency-Oriented Principles*

Ali Farsi Madan 

Assistant Professor, Department of Law and Comparative Jurisprudence, Faculty of Islamic Denominations, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

a.farsi@urd.ac.ir



Abstract

Clarifying the relationship between Islamic jurisprudence (fiqh) and illegitimate political power has long generated numerous theoretical and practical challenges within Shi'i political thought. The principal issue addressed in this study is the examination of the principles and criteria governing interaction with unjust rulers (*hukkam al-jawr*) and the extraction of a coherent model for regulating political conduct in the face of illegitimate authority. The necessity of this inquiry stems from the fact that Imamiya political jurisprudence, while rejecting the fundamental legitimacy of unjust rulers, has nevertheless developed—on the basis of public interests and social necessities—a multilayered framework that allows for either engagement with or abstention from cooperation with such governments. Employing a descriptive-analytical methodology and drawing upon authoritative juridical sources as well as the practical

* **Cite this Article:** Farsi Madan, A. (2025). The jurisprudential–political model of interaction with unjust rulers: From normative foundations to expediency-oriented principles. *Jurisprudence and Politics*, 6(12), pp. 189-217. <https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74811.1123>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

▣ **Received:** 2025/03/30 • **Revised:** 2025/06/05 • **Accepted:** 2025/06/28 • **Published online:** 2025/09/29

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



conduct (*Sira*) of the Infallible Imams (A.S.), this research seeks to answer the following question: What are the limits and conditions governing interaction with unjust governments according to primary and secondary juridical rulings? The findings indicate that the model of interaction in Imamī jurisprudence rests upon two fundamental pillars: First, normative (obligatory) foundations, manifested in the prohibition of strengthening unjust rulers and cooperating in unlawful activities. Second, expediency-oriented principles, which, under secondary legal considerations such as preserving public order, assisting the oppressed, enjoining good, and safeguarding the higher interests of the Muslim community, permit—and in some circumstances even require—cooperation in lawful and beneficial matters. The study concludes that Shi‘i political jurisprudence, by distinguishing between the legitimacy of a ruler and the practical necessity of administering social affairs, presents a realistic and pragmatic model. Within this framework, interaction with an unjust ruler does not signify acceptance of illegitimate domination; rather, it functions as a means of achieving the higher objectives of religion and safeguarding the welfare and integrity of the Muslim community, as reflected in both the theoretical and practical conducts of Shi‘i jurists.

Keywords

Shi‘i Political Jurisprudence; Unjust Ruler (*Hakim Jā‘ir*); Political Interaction; Public Interest (*Maslahah*); Secondary Legal Considerations (*al-Anāwīn al-Thānawīyah*).

النموذج الفقهي-السياسي للتعامل مع الحكام الجائرين؛ من الأسس التكليفية إلى ضوابط المرتكزة على المصلحة*



علي فارسي مدان 

أستاذ مساعد في قسم الحقوق والفقهاء المقارن، كلية المذاهب الإسلامية، جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران.
a.farsi@urd.ac.ir

الملخص

لطالما أثار تبين العلاقة بين "الفقه" و"السلطة غير المشروعة" تحديات نظرية وعملية متعددة في الفكر السياسي الشيعي. تتمثل المسئلة الرئيسية للبحث الحالي في استقصاء الضوابط والمعايير الحاكمة للتعامل مع الحكام الجائرين، واستخلاص نموذج منسجم لتنظيم السلوك السياسي في مواجهة السلطات غير المشروعة. تنشأ هذه الضرورة من أن الفقه السياسي الإمامي، بالإضافة إلى نفيه لأصل شرعية الجائر، قد قدّم إطاراً متعدد المستويات للتعامل أو الامتناع بناءً على المصالح العامة والضرورات الاجتماعية. يسعى هذا البحث، باستخدام المنهج الوصفي-التحليلي وبالاعتماد على المصادر الفقهية الأصيلة والسيرة العملية للمعصومين (عليهم السلام)، إلى الإجابة عن هذا السؤال: ما هي حدود ونطاق التعامل مع الحكومات الجائرة بناءً على الأحكام الأولية والثانوية؟ تُظهر نتائج البحث أن نموذج التعامل في الفقه الإمامي يقوم على ركنين: الأول: "الأسس التكليفية" التي تتجلى في صورة حرمة تقوية الحاكم الجائر والتعاون في الأمور المحرمة؛ والثاني: "الضوابط المصلحية" التي تُجيز أو في

* الاستشهاد بهذه المقالة: فارسي مدان، علي. (٢٠٢٥). النموذج الفقهي-السياسي للتعامل مع الحكام الجائرين؛ من الأسس التكليفية إلى الضوابط المرتكزة على المصلحة. الفقه والسياسة، ٦(٢)، صص ١٨٩-٢١٧.
<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74811.1123>

□ نوع المقال: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران

□ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٢/٣٠ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٦/٠٥ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٦/٢٨ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٩/٢٩

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



بعض الحالات توجب التعاون في الأمور المباحة والخيريّة تحت عناوين ثانوية مثل الحفاظ على النظام العام، ومساعدة المظلومين، وإقامة الأمر بالمعروف، والمصالح العليا للمجتمع الإسلامي. تُظهر نتائج البحث أنّ الفقه السياسي الشيعي، من خلال التمييز بين "مشروعية الحاكم" و"ضرورة تدبير الأمور"، يقدّم نموذجاً واقعياً يكون فيه التعامل مع الجائر ليس بمعنى قبول السلطة، بل كوسيلة لتحقيق الأهداف السامية للدين وحماية كيان المجتمع الإسلامي في السيرة العمليّة والنظريّة للفقهاء.

الكلمات المفتاحية

الفقه السياسي الشيعي، الحاكم الجائر، التعامل السياسي، المصلحة، العناوين الثانوية.

الگوی فقهی-سیاسی تعامل با حاکمان جور؛ از مبانی تکلیفی تا ضوابط مصلحت‌محور*

علی فارسی‌مدان 

استادیار گروه حقوق و فقه مقارن، دانشکده مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.
a.farsi@urd.ac.ir



چکیده

تبیین نسبت میان «فقه» و «قدرت غیرمشروع»، از دیرباز چالش‌های نظری و عملی متعددی را در اندیشه سیاسی شیعه پدید آورده است. مسئله اصلی پژوهش حاضر، واکاوی ضوابط و معیارهای حاکم بر تعامل با حاکمان جور و استخراج الگویی منسجم برای تنظیم رفتار سیاسی در رویارویی با قدرت‌های غیرمشروع است. این ضرورت از آنجا ناشی می‌شود که فقه‌سیاسی امامیه، افزون بر نفی اصل مشروعیتِ جائز، براساس مصالح عامه و ضرورت‌های اجتماعی، چارچوبی چندلایه برای تعامل یا استتکاف ارائه داده است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر منابع اصیل فقهی و سیره عملی معصومان علیهم‌السلام، در پی پاسخ به این پرسش است که حدود و ثغور تعامل با حکومت‌های جائز براساس احکام اولیه و ثانویه چیست؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که الگوی تعامل در فقه امامیه بر دو رکن استوار است: نخست، «مبانی تکلیفی» که در قالب حرمت تقویت‌جائز و همکاری در امور حرام تجلی می‌یابد؛ دوم، «ضوابط مصلحت‌محور» که تحت عناوین ثانویه‌ای همچون حفظ نظم عمومی، یاری مظلومان، اقامه امر به معروف

* **استاد به این مقاله:** فارسی‌مدان، علی. (۱۴۰۴). الگوی فقهی-سیاسی تعامل با حاکمان جور؛ از مبانی تکلیفی تا ضوابط مصلحت‌محور. فقه و سیاست، ۶(۲)، صص ۱۸۹-۲۱۷.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74811.1123>

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۱۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۷ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



و مصالح عالیّه جامعه اسلامی، همکاری در امور مباح و خیرخواهانه را مجاز یا در مواردی واجب می‌شمارد. نتایج پژوهش گویای آن است که فقه‌سیاسی شیعه با تفکیک میان «مشروعیت حاکم» و «ضرورت تدبیر امور»، الگویی واقع‌گرایانه ارائه می‌دهد که در آن، تعامل با جائز نه به معنای پذیرش سلطه، بلکه ابزاری برای تحقق اهداف متعالی دین و صیانت از کیان جامعه اسلامی در سیره عملی و نظری فقهاست.

کلیدواژه‌ها

فقه‌سیاسی شیعه، حاکم جائز، تعامل سیاسی، مصلحت، عناوین ثانویه.

مقدمه

مسئله «تعامل با حاکمان جور» از دیرباز یکی از چالش‌برانگیزترین و در عین حال محوری‌ترین مباحث در اندیشه سیاسی و فقهی شیعه بوده است. این موضوع ریشه در یک تضاد بنیادین دارد: از یک سو، براساس مبانی کلامی و فقهی امامیه، هر حکومتی که فاقد اذن الهی و ولایت معصوم علیه السلام یا نایب عام ایشان باشد، «جائر» تلقی شده و هرگونه همکاری با آن در اصل اولی، معصیتی بزرگ و تقویت باطل به شمار می‌رود؛ اما از سوی دیگر، ضرورت استمرار نظم اجتماعی، صیانت از کیان جامعه اسلامی، حمایت از حقوق مؤمنان و دفع مفسدات بزرگتر، فقهای شیعه را واداشته است تا چارچوبی واقع‌بینانه و چندبعدی برای تعامل با این قدرت‌ها ترسیم کنند.

در واقع، فقه سیاسی شیعه در رویارویی با قدرت غیرمشروع، با یک «دوگانه راهبردی» روبروست: «حفظ اصول و نفی مشروعیت جائر» در کنار «تدبیر امور و رعایت مصالح عامه». مسئله اصلی این پژوهش، واکاوی همین منطق درونی فقه است که چگونه از حکم اولیه «حرمت تعاون بر اثم» به سمت احکام ثانویه و ضوابط مصلحت‌محور حرکت می‌کند. اگرچه در طول تاریخ، فقهای امامیه با استناد به کتاب، سنت و سیره معصومان علیهم السلام، خطوط قرمزی همچون همکاری در امور حرام و تقویت ساختار ظلم را تبیین کرده‌اند، اما در کنار آن، بن‌بست‌های سیاسی و اجتماعی را با تمسک به عناوینی چون «همکاری در امور مباح»، «اقامه عدل در پوشش حاکم جائر» و «عناوین ثانویه» گشوده‌اند.

اهمیت این واکاوی در عصر حاضر از آن جهت است که حاکمیت جائر در ادبیات فقهی، دیگر تنها به یک فرد یا سلطان خاص محدود نمی‌شود، بلکه شامل هر ساختار قدرت غیرمشروعی است که حیات سیاسی و اجتماعی مؤمنان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. از این رو تبیین «الگوی تعامل»، ضرورتی است که نه تنها به بازشناسی سیره عملی شیعه کمک می‌کند، بلکه در پی پاسخ به این پرسش بنیادین است که: «مناطق و معیار فقهی در تشخیص مرز میان همکاری جایز و همکاری ممنوع با قدرت غیرمشروع چیست؟ این نوشتار با روش توصیفی و رویکردی تحلیلی، تلاش دارد تا فراتر از نقل قول‌های

پراکنده، به یک «دستگاه فکری منسجم» دست یابد که در آن، نسبت میان مبانی تکلیفی و ضرورت‌های مصلحتی به دقت ترسیم شده باشد. ضرورت این تحقیق در آن است که نشان دهد فقه سیاسی شیعه، بر خلاف تصورات تقلیل‌گرایانه، نه بر مدار انزوای مطلق است و نه بر مدار استحاله در قدرت؛ بلکه برآمده از یک الگوی هوشمندانه است که در آن سیره عملی معصومان علیهم‌السلام به عنوان شاخصی برای انطباق آرمان‌خواهی فقهی با واقعیت‌های سیاسی عمل می‌کند.

پیشینه تحقیق حاکی از آن است، در حوزه فقهی، پژوهش‌های متعددی به تحلیل ریشه‌های فقهی و تاریخی تعامل با حکومت‌های جائر پرداخته‌اند. برخی از این مطالعات، سیره معصومین علیهم‌السلام و فقهای برجسته را در مواجهه با حکومت‌های غیرمشروع مورد بررسی قرار داده‌اند. برای مثال، کتاب «سیره سیاسی معصومان»^۸ در عصر حاکمان جور» (ملک‌زاده، ۱۳۹۲)، رویکردهای متفاوت امامان شیعه در قبال حکومت‌های زمان خود را تحلیل می‌کند، و «بررسی فقهی جواز همکاری با حکومت‌های جور در موارد وجود مصلحت» (یوسفی، ۱۴۰۲) به شرایط اضطراری و مفاهیمی مانند «تقیه»، «اضطرار» و «مصلحت» می‌پردازد. همچنین، مقاله «بازشناخت فقهی تعامل اصحاب ائمه علیهم‌السلام با حاکم جور» (فارسی‌مدان، ۱۴۰۳) به مطالعه سیره اصحاب و محدودیت‌های تعامل آنان با حکومت‌های غیرمشروع پرداخته است. دیگر پژوهش‌ها، مانند «تعامل با سلطان جور در اندیشه شیخ مفید» (قهرمان‌نژاد و همکاران، ۱۳۹۳) و «فقه‌ها و حکومت‌های جور» (طباطبایی‌فر، ۱۳۸۳) دیدگاه فقها نسبت به تعامل با حکومت‌های جائر و غیرمشروع را تحلیل کرده‌اند و چارچوب‌های فقهی این تعامل را روشن ساخته‌اند. با توجه به مطالعات و پژوهش‌های پیشینی، پژوهش حاضر درصدد است به مطالعات پسینی پرداخته و تحقیقات ارزشمند سابق را تکمیل نماید. از این رو وجه نوآوری مقاله بر سه محور استوار است:

الف) عبور از رویکرد موردی به سوی «الگوسازی سیستمی»

نوآوری اصلی این پژوهش در ارائه یک «الگوی جامع و ساختارمند» از تعامل با حاکمان جور است. برخلاف پیشینه‌ها که غالباً به شکل موردی (سیره یک معصوم یا

یک فقیه) به مسئله نگرسته‌اند، این مقاله با انتزاع از مصادیق تاریخی، در پی تبیین یک «نظریه انتخاب سیاسی» در فقه است. در این الگو، سطوح مختلف تعامل (از حرمت تکلیفی تا ضرورت مصلحتی) در یک نظام هماهنگ دسته‌بندی شده‌اند که می‌تواند به‌عنوان یک خط‌کش فقهی برای تحلیل هرگونه قدرت غیرمشروع (در هر عصری) به کار رود.

ب) واکوی قلمرو «امور مباح» و «عناوین ثانویه» در کنش سیاسی

در حالی که اکثر پژوهش‌های پیشین بر دوگانه «حرمت همکاری» یا «وجوب اضطراری (تقیه)» تمرکز کرده‌اند، نوآوری این مقاله در بازخوانی دقیق «قلمرو امور مباح» و «نقش عناوین ثانویه» در تنظیم روابط سیاسی است. این پژوهش تبیین می‌کند که چگونه فقه سیاسی شیعه، فراتر از تقیه و اضطرار، از طریق «مصلح عامه» و «عناوین ثانویه»، فضایی برای کنشگری فعال (و نه صرفاً منفعلانه) در ساختار قدرت جائر ایجاد می‌کند تا از این طریق، اهداف کلان شریعت (مانند صیانت از بیضه اسلام) محقق شود.

ج) تبیین منطقی پیوند میان «فقه تکلیفی» و «فقه مصلحت»

این پژوهش با رویکردی نو، در پی حل تضاد ظاهری میان «حرمت ذاتی همکاری با جائر» و «ضرورت عرضی تعامل» است. نوآوری مقاله در این است که نشان می‌دهد این دو ساحت، نه دو رویکرد متناقض، بلکه یک «منظومه واحد» هستند که در آن «مبانی تکلیفی» آرمان‌ها را حفظ می‌کنند و «ضوابط مصلحت‌محور» واقعیت‌های سیاسی را تدبیر می‌نمایند. این تفکیک و تبیین دقیق نسبت این دو، در پژوهش‌های پیشین کمتر مورد توجه روش‌مند قرار گرفته است.

۱. اندیشه سیاسی و حاکم جائر

اندیشه سیاسی امامیه بر این اصل بنیادین استوار است که حکومت جدای از دین نبوده، بلکه جزئی جدایی‌ناپذیر از شریعت الهی است. امام خمینی علیه السلام در تبیین این

حقیقت می‌فرماید: «دیانت، همان سیاستی است که مردم را از اینجا حرکت می‌دهد و تمام چیزهایی که به صلاح ملت است و به صلاح مردم است. آنها را از آن راه می‌برد که صلاح مردم است که همان صراط مستقیم است» (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۴۳۳). این سخن نشان می‌دهد که اسلام، تنها به عبادات فردی و مناسک عبادی محدود نمی‌شود، بلکه همه عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی را دربرمی‌گیرد. بر همین اساس، اجرای بخش عظیمی از احکام اسلام بدون وجود حکومت دینی امکان‌پذیر نخواهد بود (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۴۱۹). از منظر امامیه، حکومت و امامت امری الهی و منصوص است؛ از آغاز خلقت حضرت آدم علیه السلام تا پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و پس از ایشان در اختیار امامان معصوم علیهم السلام قرار داشته و در عصر غیبت نیز به نایبان آنان سپرده شده است (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۲، ص ۱۵۵؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۱۴۶؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۸، ص ۳۱۳؛ کرکی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۳). از این رو، معیار مشروعیت حکومت در اندیشه امامیه، انتصاب الهی است و تنها حاکم عادل منصوب از سوی شارع، واجد مشروعیت خواهد بود؛ بنابراین هر حکومتی که خارج از این چارچوب قرار گیرد، از دیدگاه شیعه «جائر» به شمار می‌رود. در واقع، تعیین حاکم عادل همچون ارائه یک معیار استاندارد عمل می‌کند؛ هر کس از این معیار فاصله گیرد، به‌طور خودکار از دایره مشروعیت خارج است. با چنین نگاهی، واقعه سقیفه پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله (مادلونگ، ۱۳۷۷، ص ۸۵؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۰۶)، به منزله نقطه آغاز انحراف در مسیر حکومت اسلامی تلقی می‌شود. کنار گذاشتن امیرالمؤمنین علی علیه السلام به‌عنوان جانشین بلافصل پیامبر صلی الله علیه و آله سبب شد حاکمیت از مسیر الهی فاصله گیرد و پیامدهایی چون منع نگارش و نقل حدیث (اعظمی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۸۲)، دنیاگرایی و تجمل‌پرستی در جامعه اسلامی رواج یابد (حسن، ۱۳۵۶، ص ۲۹۱؛ جعفریان، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۱۳). این روند در دوران خلافت عثمان به اوج رسید و زمینه را برای شکل‌گیری سلطنت بنی‌امیه فراهم ساخت؛ حکومتی که در آن مظاهر فسق، ظلم و انحراف از تعالیم اسلام به‌روشنی آشکار گردید (الدنیوری، ۱۳۶۴، ص ۳۱۲؛ جعفریان، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۹۰). امیرالمؤمنین علی علیه السلام در دوران کوتاه خلافت خویش کوشیدند تا با برقراری عدالت اجتماعی، مساوات در تقسیم بیت‌المال و جلوگیری از فتوحات صرفاً غنیمت‌جویانه،

اسلام اصیل را زنده کنند. با این حال، دلبستگی مردم به ساختارهای پیشین و تعلق آنان به دنیا موجب شد سیاست‌های آن حضرت با مخالفت شدید روبه‌رو گردد و جنگ‌های داخلی پدید آید. در پی این حوادث، با به قدرت رسیدن معاویه و خاندانش، بنی‌امیه عملاً بسیاری از ارزش‌های اصیل اسلامی را نابود ساختند (جعفریان، ۱۳۷۳، ص ۱۷۱؛ جعفریان، ۱۳۹۰، ص ۶۱). با وجود این شرایط، مجاهدت‌های پیوسته ائمه معصومین علیهم‌السلام در طول تاریخ، ضامن بقای حقیقت اسلام شد. اگر تلاش‌های آنان نبود، اساس دین از میان می‌رفت. فشارهای سیاسی و اجتماعی بر اهل بیت علیهم‌السلام سرانجام به غیبت امام دوازدهم، حضرت مهدی علیه‌السلام انجامید. بر پایه اعتقاد امامیه، آن حضرت در دو مرحله غیبت صغری و کبری از دیدگان پنهان شدند و در آینده، باذن الله تعالی ظهور کرده و حکومت عدل الهی را برپا خواهند ساخت (مفید، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۴۰؛ نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۶۷). بدین‌سان، ریشه بسیاری از انحرافات تاریخی جهان اسلام را باید در جدایی حکومت از مسیر الهی پس از سقیفه جست‌وجو کرد؛ رخدادی که موجب فاصله گرفتن سیاست از دین شد و اسلام راستین در سایه حکومت‌های جائر گرفتار انحراف شد. در امتداد این اندیشه، فقهای امامیه در باب ولایت فقیه مباحث بنیادینی را مطرح کرده‌اند. محقق کرکی (م ۹۴۰ق) با تکیه بر اجماع اصحاب معتقد است که فقیه جامع‌الشرایط در عصر غیبت، نایب ائمه علیهم‌السلام بوده و در تمام شئون که نیابت در آن دخالت دارد، ولایت خواهد داشت (کرکی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۴۲). پس از او، ملا احمد نراقی (م ۱۲۴۵ق) با توسعه این مبنا تصریح می‌کند که هر آنچه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امام معصوم علیه‌السلام در آن ولایت دارند، برای فقیه نیز ثابت است، مگر مواردی که دلیل خاص آن را استثنا کرده باشد. وی علاوه بر اجماع، به روایاتی همچون «فقیه وارث انبیا و خلیفه رسول» استناد می‌کند و ولایت عامه فقیه را از مسلمات فقه شیعه می‌شمارد (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۲۶). صاحب‌جواهر (م ۱۲۶۶ق) نیز با بررسی نصوص، بویژه توقیع امام عصر علیه‌السلام، بر ضرورت عموم ولایت فقیه تأکید دارد و مخالفت با آن را ناشی از ناآگاهی از حقیقت فقه می‌داند (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱، ص ۳۹۶). این دیدگاه در دوران معاصر به وسیله امام خمینی رحمته‌الله‌علیه به اوج خود رسید؛ ایشان فقیه عادل جامع‌الشرایط را دارای تمام اختیارات حکومتی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و

ائمہ علیہم السلام معرفی کرده و ولایت مطلقه را نه مقام و امتیاز، بلکه وظیفه‌ای برای اجرای احکام الهی و اداره جامعه اسلامی می‌دانستند (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۵۱). از نگاه ایشان، ولی فقیه واجد تمام شئون حکومتی پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام است، مگر آنچه دلیل خاص اختصاص آن را ثابت کرده باشد (خمینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۶۷). پس از ایشان نیز مراجع و فقهای برجسته‌ای همچون شهید آیت‌الله خامنه‌ای (شهیدخامنه‌ای، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۱)، آیت‌الله بهجت (باقی‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۰۱)، آیت‌الله مکارم شیرازی (مکارم، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۵۰۶)، آیت‌الله مظاهری (مظاهری، ۱۳۷۹، ص ۶۸)، آیت‌الله سبحانی (سبحانی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۷) با بیانی متفاوت اما در محوری مشترک، بر ضرورت ولایت مطلقه فقیه تأکید کرده‌اند. دیدگاه همگان بر این نکته استوار است که اجرای کامل شریعت در زمان غیبت جز در پرتو ولایت فقیه تحقق نخواهد یافت.

با توجه به سیر امامت و حکومت در اندیشه امامیه، اساس مشروعیت سیاسی به نصب الهی و اراده خداوند بازمی‌گردد؛ بدین معنا که هیچ فرد یا نهادی بدون اتصال به مشروعیت الهی حق تصرف در منصب حکومت را ندارد. از این رو، هر حکومتی که بر پایه اراده انسانی و بدون مشروعیت الهی شکل گیرد، در حقیقت تجاوز به حریم الهی و غضب جایگاه ولایت است. در عصر غیبت، این مسئولیت خطیر بر دوش فقهای جامع‌الشرایط نهاده شده است تا به‌عنوان نواب عام ائمه علیهم السلام، ضامن استمرار اجرای شریعت باشند. از منظر فقه‌سیاسی امامیه، حکومتی که بر مبنای معیارهای الهی شکل نگرفته باشد، قادر نیست عدالت و احکام دین را در جامعه جاری سازد و ناگزیر به استبداد، ظلم و انحراف می‌انجامد. در چنین شرایطی، هرگونه همراهی، همکاری یا مشروعیت‌بخشی به آن، نوعی تقویت باطل و مشارکت در ظلم به شمار می‌رود. به همین دلیل، روایات فراوان پیروان را از پذیرش منصب یا همکاری با سلاطین جور نهی کرده‌اند، مگر در موارد استثنایی و مصلحت‌آمیز که حفظ کیان امت اسلامی، یاری‌رساندن به مؤمنان، امر به معروف و نهی از منکر یا اهداف مشابه در میان باشد. در روزگار معاصر، مصداق «حاکم جائر» را می‌توان در زمامدارانی مشاهده کرد که بدون پشتوانه مشروعیت الهی، تنها بر پایه زور، قدرت‌طلبی و سیاست‌های استکباری حکومت

می‌کنند. این دسته از حاکمان نه تنها خود را مقید به شریعت الهی نمی‌دانند، بلکه با سرکوب آزادی‌های مشروع، تضييع حقوق ملت‌ها، گسترش فساد و تبعیض، و همراهی با قدرت‌های استعماری، مسیر عدالت و حقیقت را سد می‌کنند. در واقع، دولت‌هایی که بر اساس کودتا، اشغالگری، تحمیل خارجی یا استبداد داخلی برپا شده و با ظلم و استثمار به بقای خود ادامه می‌دهند، در چارچوب اندیشه امامیه مصداق روشن «حاکم جائر» به شمار می‌آیند.

۲. تعامل با حاکمان جور در فقه امامیه

اصل حکومت جائر، باطل و صاحبان چنین قدرتی در زمره ظالمان قرار دارند. در طول تاریخ، ائمه معصومین علیهم‌السلام و علمای بزرگوار شیعه تلاش خود را بر مقابله با طواغیت و ظالمان زمان معطوف کرده‌اند. ایشان بسته به شرایط زمانه و مقتضیات سیاسی، از روش‌های مختلفی مانند روشنگری‌های علمی، ایراد خطبه‌ها و سخنرانی‌ها برای مقابله با حکومت‌های ظالم بهره می‌بردند (فارسی‌مدان، ۱۴۰۳، ص ۱۷۰؛ حسین‌پور و فارسی‌مدان، ۱۴۰۴، ص ۲۴۴). با این حال، سیر تاریخی نشان می‌دهد که ائمه اطهار علیهم‌السلام و اصحاب ایشان، و نیز عالمان شیعه در طول قرون متمادی، بعضاً ناگزیر از برقراری تعاملاتی با سلاطین و حاکمان جور بوده‌اند. این تعاملات گاه در قالب رویارویی و تقابل آشکار با حکومت‌های فاسد نمود می‌یافت و گاه به سبب شرایط سخت سیاسی و اجتماعی، به شکل تقیه، مدارا یا پذیرش برخی مسئولیت‌ها برای جلب مصلحت یا دفع مفسده‌ای بزرگتر انجام می‌شد (حسین‌پور و فارسی‌مدان، ۱۴۰۴، ص ۲۶۰). در حقیقت، موقعیت شیعیان در دوره‌های گوناگون به گونه‌ای بود که انزوا و گوشه‌گیری کامل از دستگاه‌های حاکم، در عمل امکان‌پذیر نمی‌نمود و در بسیاری موارد، قطع همکاری موجب عُسر و حَرَج شدید برای جامعه شیعه می‌شد. حتی در دوران معاصر نیز، با وجود شکل‌گیری انقلاب اسلامی در ایران به‌عنوان حکومتی مبتنی بر ولایت فقیه، اصل عدم تعامل با دیگر حکومت‌ها قابل تحقق نیست؛ زیرا ادامه حیات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کشور در عرصه بین‌الملل نیازمند سطحی از تعامل، ولو محدود، با حکومت‌هایی است که

مشروعیت الهی ندارند. از این رو، فقه سیاسی امامیه میان «اصل بطلان حکومت جور» و «مشروعیت برخی تعاملات» تفکیک قایل شده است. همکاری با حاکمان جائز در برخی موارد مجاز شمرده شده است. به همین دلیل، در منابع روایی و تاریخی مواردی از جواز تعامل مشاهده می‌شود، در حالی که اصل حکومت جائز همچنان فاقد مشروعیت تلقی می‌شود. این مسئله از سویی پیچیدگی‌های روابط علما و مؤمنان با حاکمان جائز را آشکار می‌سازد و از سوی دیگر زمینه‌ساز بحث‌های دقیق‌تری است که در ادامه به بررسی آنها خواهیم پرداخت.

۲-۱. همکاری در امور حرام

تعامل با حاکم جائز در اموری که ذاتاً حرام‌اند یا منجر به ظلم و ستم می‌شوند، به طور مطلق ممنوع است. این امور شامل همکاری در ظلم و ستم، مشروعیت بخشی به حاکم جائز، ارتکاب قتل و جنایت علیه افراد بی‌گناه، اعمال تحریم‌ها و فشارهای اقتصادی ظالمانه، اشغالگری و تجاوز به حریم کشورها و همچنین مواردی از این قبیل می‌شود.

فقهها در زمینه همکاری با حاکمان جائز بر این نکته اتفاق نظر دارند که یاری رساندن به آنان در امور حرام ممنوع است. برخی از بزرگان همچون صاحب جواهر، این حکم را از مسائلی می‌دانند که نیازمند استدلال فقهی مستقل نیست و در شمار ضروریات محسوب می‌شود (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۲، ص ۱۵۶). شیخ انصاری نیز بر اجماع فقها در این مسئله تأکید کرده و «معونة الظالمین» را از گناهان کبیره دانسته است. او دامنه این حرمت را گسترده‌تر گرفته و حتی صرف انتساب به دستگاه ظالمان - مانند آنکه فردی با عنوان «معمار سلطان» یا «همکار سلطان» شناخته شود - را مصداق حرام برشمرده است (انصاری، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۱۳). در همین راستا، یاری به ظالمان از محرمات و گناهان کبیره بوده (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۱۴۸) و برخی معتقدند، نزدیک شدن به ستمگران، حتی اگر به ظاهر در امور غیرحرام باشد، به سبب خطرات معنوی و اجتماعی، زمینه هلاکت انسان را فراهم می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۹). افزون بر این، محقق نراقی حکم به حرمت مطلق

داده و همکاری با ستمگران در ظلم یا هر فعل حرامی را غیرقابل توجیه دانسته است (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۱۰۶). دیگر فقها نیز دیدگاه مشهور را پذیرفته و کمک به ظالمان را تنها در حوزه محرمات ممنوع می‌داند (بحرانی، بی‌تا، ج ۲۶، ص ۱۱۳). محقق اردبیلی با بیان مشابه، حرمت همکاری در امور حرام را مورد تأکید قرار داده است (اردبیلی، بی‌تا، ج ۱۰، صص ۵۸-۵۹). ابن ادریس حلی نیز همین حکم را مطرح کرده و دریافت هرگونه اجرت در برابر خدمت به حاکمان جائز را داخل در مکاسب محرمة دانسته است (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۲، صص ۲۰۶-۲۰۷). صاحب جواهر در جای دیگری به تفصیل بیشتری پرداخته و با تفکیک میان سلاطین شیعه و غیرشیعه، هرگونه اقدامی که به تحکیم سلطنت و افزایش اقتدار سیاسی آنان بینجامد را به صراحت مصداق اعانت بر ظلم معرفی کرده است؛ هرچند در مواردی که فعل ذاتاً مباح باشد و انگیزه تقویت حکومت در میان نباشد، حکم به جواز داده، ولی آن را خالی از کراهت نمی‌داند (نجفی، ۱۳۶۲ق، ج ۲۳، ص ۴۷).

۲-۲. سیره عملی

روشن‌ترین مثال تاریخی در سیره عملی اهل بیت علیهم‌السلام، عملکرد امام حسین علیه‌السلام در برابر طاغوت زمان خویش بود. امام حسین علیه‌السلام در دوره معاویه سیاست خویشتن‌داری و صبر را پیش گرفت و اقدام به قیام نکرد، زیرا شرایط سیاسی و اجتماعی جامعه اقتضا می‌کرد تا زمان حیات معاویه کاری انجام ندهد (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۲). با این حال، به طرق مختلف، مانند سخنرانی‌ها، نامه‌های اعتراض آمیز و مخالفت با ولیعهدی یزید، مخالفت خود را ابراز کرد (پیشوایی، ۱۳۷۹ق، ص ۱۵۱). پس از مرگ معاویه و آغاز حکومت یزید، امام حسین علیه‌السلام راهکار عدم سکوت و قیام را پیش گرفت، زیرا ادامه سکوت به معنای پذیرش حاکمیت یزید و به خطر افتادن اسلام بود. بر این اساس، حضرت فرمود: «می‌خواهم به روش جدم و پدرم علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام رفتار و عمل کنم» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ص ۱۶۰) و حاضر به بیعت با یزید نشد، با بیان اینکه: «امتی که گرفتار زمامداری همچون یزید گردد، باید فاتحه اسلام را خواند؛ از جدم رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شنیدم که خلافت

بر آل ابی سفیان حرام است» (ابن طاووس، ۱۳۴۸، ص ۲۴). امام حسین علیه السلام به هیچ وجه حاضر به همکاری با یزید نشد، تا جایی که یزید در مدینه و مکه او را تهدید به قتل کرد (ابن اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۱۸؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۳۸۵). از این رو، امام برای حفظ حرمت مکه و جان خود، ناچار شد همراه اهل و فرزندان خود از مکه خارج شود (الدینوری، ۱۳۶۴، ص ۲۴۴). حتی در کربلا، وقتی از ایشان خواسته شد با یزید بیعت کند، فرمود: «به خدا مانند ذلیلان تسلیم نمی شوم و مانند بردگان گردن نمی نهم» (طبری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۴۲۵)، همچنین ائمه علیهم السلام در مواردی اصحاب را در همکاری و نزدیک شدن به سلاطین منع کردند (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۴۱؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۹، ص ۶۳۱؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۲۹).

همچنین روایات متعددی بر حرمت هرگونه تعامل، کمک و همراهی با حاکمان جائر در امور حرام تأکید دارند و هر نوع یاری آنان ممنوع شمرده شده است. در روایتی (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۱۷۷، ح ۲۲۲۸۹) اجتناب کامل از همراهی با گناهکاران و یاری دهندگان ظلم آمده است. همچنین امام صادق علیه السلام تصریح می کند که هر کس به خصومت ظالم وارد شود یا او را یاری دهد، با لعنت الهی و عذاب شدید در آخرت مواجه خواهد شد (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۱۸۱، ح ۲۲۳۰۲). در همین روایت، پیامبر صلی الله علیه و آله بیان می کند که حتی ترس از سلطان جائر در رفع نیاز شخص، یا راهنمایی او به ظلم، یا تعظیم و محبت به صاحب دنیا برای طمع دنیوی، سبب قرار گرفتن فرد در درجات مختلف عذاب در آخرت خواهد شد. همچنین کسانی که وسیله ای برای ظلم فراهم کنند، مانند تعلیق سوطی برای سلطان جائر، در عذاب الهی باقی خواهند ماند و هرگونه تلاش برای رساندن بدی به سلطان جائر، اگر نتیجه ندهد، عمل فرد را بی اثر می کند، و اگر منجر به سوء یا آسیب شود، او در طبقه ای با هامان در جهنم قرار خواهد گرفت. برخی روایات حتی تصریح دارند که یاری چنین حاکمی می تواند مصداق خروج از اسلام باشد (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۱۸۲، ح ۲۲۳۰۳) و در روز قیامت، یاری کنندگان و کسانی که ابزار کمک فراهم کرده اند، با ظالمان محشور خواهند شد (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۱۸۲، ح ۲۲۳۰۴).

۲-۳. همکاری در امور مباح

اگر تعامل با حاکم جائز در حوزه‌هایی صورت گیرد که فی نفسه مشمول حرمت شرعی نیست و نیز موجب ظلم یا ارتکاب حرام نگردد - مانند گفت‌وگو، روابط تجاری مشروع، انعقاد قراردادها و تعاملات مشابه - مشهور فقها چنین همکاری‌هایی را فی نفسه حرام نمی‌دانند. این نوع همکاری به شرط آنکه به تقویت دستگاه ظلم منجر نشود، داخل در اصل اولی جواز خواهد بود. البته باید توجه داشت که همکاری با حکومت جائز متفاوت از قبول ولایت از جانب اوست. در باب قبول ولایت، دو مبنا میان فقها مطرح است، برخی قایل به حرمت ذاتی ولایت جائز هستند، به این معنا که حتی در امور غیر حرام نیز قبول ولایت حاکم جائز جایز نیست. در مقابل، برخی دیگر از فقها جواز پذیرش ولایت در امور غیر حرام را پذیرفته‌اند، مشروط به آنکه منجر به تقویت ظلم نگردد. ولی در مقام بحث حاضر، مراد همکاری در خلال حکومت است، نه پذیرش ولایت؛ بنابراین بحث ما ناظر به تعاملاتی است که به‌عنوان کارهای مباح انجام می‌گیرد و در صورتی که منجر به اعانت بر ظلم نشود، از نظر مشهور فقها ممنوعیتی ندارد.

شیخ انصاری در مکاسب، کمک و همکاری با حاکم جائز را تنها در دو صورت صریحاً حرام می‌داند: نخست، یاری رساندن به آنان در ظلم، و دوم، قرار گرفتن در زمره اعوان و انصار و منسوبان به سلطان. ایشان در ادامه تصریح می‌کند که انصاف این است که جز در این دو مورد، دلیلی بر حرمت همکاری و کمک به آنان وجود ندارد (انصاری، ۱۴۳۱ق، ج ۲، ص ۵۸). البته ایشان در بحث قبول ولایت حاکم جائز، بنا بر ظاهر روایات، اصل ولایت حاکم جائز را بنفسه حرام می‌شمارند، چه این ولایت در کار حرام باشد و چه در کار مباح. دلیل او این است که ولایت جائز هیچ‌گاه خالی از گناه و معصیت نیست (انصاری، ۱۴۳۱ق، ج ۲، ص ۷۰)؛ بنابراین اگر همکاری با حاکم جائز، نوعی پذیرش ولایت او تلقی شود، بعید نیست که براساس این مبنا، همکاری حتی در غیر امور حرام نیز حرام به شمار آید. همچنین محقق بحرانی در الحقائق الناصرة روایات مربوط به حرمت همکاری با حاکمان جائز را به گونه‌ای تفسیر کرده که دایره‌ی آن تنها شامل مواردی می‌شود که همکاری با ایشان مستلزم ارتکاب فعل حرام باشد. به نظر او،

۲۰۵
فقه
سنت

اگر همکاری و یاری رساندن در اموری صورت گیرد که ذاتاً حرام نیستند، اصل بر جواز خواهد بود و اشکالی در آن وجود ندارد (بحرانی، بی تا، ج ۱۸، ص ۱۱۸). وی در بحث از قبول ولایت از جانب حاکمان جور نیز همین مبنا را دنبال کرده و روایات دالّ بر جواز را حمل بر مواردی کرده است که عمل مورد نظر در بردارنده حرامی نبوده و نیت شخص تنها آمیخته به حب دنیا و جاه طلبی نباشد، بلکه انگیزه‌های مشروعی چون انجام طاعات، خدمت به مؤمنان، رفع نیازهای جامعه و رساندن خیر به مردم در میان باشد. براساس این تحلیل، اگر پذیرش منصب یا همکاری با حاکم جائز از این قبیل اهداف ناشی شود، حکم آن حلال خواهد بود (بحرانی، بی تا، ج ۱۸، ص ۱۳۲). و نیز صاحب جواهر در بحث «معونة الظالمین» تصریح می کند که حکم حرمت، اختصاص به مواردی دارد که همکاری با ظالم در فعل حرام باشد؛ بنابراین، اعانت در امور مباح ذاتاً حرام نخواهد بود (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۲، ص ۵۲). او در نقد دیدگاهی که هرگونه همکاری با ظالم - خواه در امور حلال و خواه در امور حرام - را ممنوع می داند، این نظر را غیر صحیح می شمارد و استدلال می کند که سیره قطعی مسلمانان بر خلاف آن بوده است. به باور او، چنین حکمی با روح سهولت و سماحت شریعت ناسازگار است، زیرا در زندگی اجتماعی شیعیان امکان پرهیز کامل از تعامل با ستمگران وجود نداشته و آنان ناگزیر در بسیاری از امور روزمره با حاکمان و دستگاه‌های حکومتی سر و کار داشته‌اند. او با استناد به روایت‌هایی که بر مدارا، حسن معاشرت و جلب محبت دیگران - مخالفان - تأکید دارند، نتیجه می گیرد که راه صحیح، تفکیک میان موارد است؛ بدین معنا که حرمت اعانت مختص به همکاری در گناه و معصیت است، همان گونه که کمک به هر فرد عاصی در فعل حرام جایز نیست. اما همکاری در امور مباح، به خودی خود داخل در حرمت نمی گردد، هر چند اگر نیت یا نتیجه آن تقویت ظلم باشد، می تواند به حکم حرمت یا دست کم کراهت منتهی شود (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۲، ص ۵۳). همچنین علمای دیگر نیز روایات حرمت را مخصوص به امور حرام می دانند و در امور مباح قایل به جواز هستند برخی از ایشان قید کراهت را در امور مباح ذکر می کنند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۸۹؛ اردبیلی، بی تا، ج ۱۰، ص ۵۸). امام خمینی رحمته الله علیه نیز با بررسی روایات، نتیجه می گیرد که معیار

اصلی در حکم به حرمت، صدق مشارکت در ظلم ظالم است؛ بنابراین اگر همکاری با حاکم ظالم از مصادیق ظلم یا کمک به ظالم نباشد، جایز است (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۴۶).

۲-۴. همکاری در امور خیر و مصلحت‌آمیز

در برخی موارد، تعامل و همکاری با حاکمان جور نه تنها جایز، بلکه مطلوب دانسته شده است؛ به‌خصوص زمانی که نتیجه همکاری، یاری مؤمنان، حمایت از مظلومان، یا کاهش ظلم و فساد باشد. از نظر برخی فقها که قایل به حرمت بنفسه ولایت جائر هستند، این موارد استثنای حرمت محسوب می‌شوند و نشان می‌دهد که حتی کسانی که اصل پذیرش ولایت جائر را حرام می‌دانند، در شرایطی که هدف، خدمت به دین، حفظ جان، مال و حیثیت مؤمنان یا اصلاح امور جامعه باشد، اجازه تعامل با دستگاه حاکم جور را پذیرفته‌اند.

شیخ یوسف بحرانی در تبیین قسم سوم تعامل با حاکم جائر، به گروهی از افراد اشاره می‌کند که انگیزه آنان از ورود به عرصه حکومت، تنها انجام کارهای خیر، دفع آسیب از مؤمنان و برآوردن نیازهای جامعه شیعی بوده است. او تصریح می‌کند که تحقق چنین نیتی بسیار نادر است و آن را به «خارج کردن شیر خالص از میان خون و فرث» تشبیه می‌نماید. بر همین اساس، بحرانی جواز و حتی مطلوبیت این نوع تعامل را ویژه چنین افرادی دانسته و نمونه‌های تاریخی آن را در سیره اصحاب ائمه علیهم‌السلام و برخی از علمای بزرگ برمی‌شمارد؛ مانند علی بن یقطين، محمد بن اسماعیل بن بزيع و ديگر بزرگان، همچنين علمایی همچون خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی، محقق ثانی در عهد شاه اسماعیل صفوی، شیخ بهائی و علامه مجلسی. از نگاه بحرانی، اقدام این افراد مصداقی از نیکوکاری و حمایت از مؤمنان به شمار می‌آید و روایات ترغیب به همکاری با حکام جور باید بر چنین مواردی حمل شود (بحرانی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۱۳۳). شیخ انصاری برخی موارد تعامل با حاکمان جور را مستحب می‌داند؛ از جمله احسان و نیکی به مؤمنان. به این معنا که اگر فرد با نیت خدمت به مؤمنان و رفع نیازهای آنان وارد تعامل با حاکم جائر شود، این نوع همکاری جایز و مطلوب است و در صورتی که انجام

۲۰۷
فقه
سیاسی

الگوی فقهی-سیاسی تعامل با حاکمان جور: از مبانی تکلیفی تا ضوابط مصلحت‌محور

امر به معروف و نهی از منکر متوقف بر این همکاری باشد، حتی واجب خواهد بود (انصاری، ۱۴۳۱ق، ج ۲، ص ۷۶). محقق حلی در شرائع الاسلام ضمن بررسی حکم ورود به دستگاه حاکمان جائز، تصریح می کند که اگر شخص اطمینان داشته باشد که در این مسیر مرتکب حرام نمی شود و ورود او با نیت انجام وظایفی چون امر به معروف و نهی از منکر است، چنین دخالتی نه تنها جایز، بلکه مستحب خواهد بود. براساس این دیدگاه، حضور و همکاری با دستگاه حکومتی جائز هنگامی که با نیت اصلاح و حمایت از مؤمنان همراه باشد، می تواند وسیله ای برای تحقق مصالح دینی و اجتماعی تلقی شود (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۶۶). همچنین صاحب جواهر، نصوصی برای ترغیب به ورود به دستگاه حکام جائز ذکر کرده است، بویژه در مواردی که هدف، امر به معروف و نهی از منکر، حفظ جان، مال و عرض مؤمنان و ایجاد خوشحالی برای آنان باشد. ایشان به نمونه هایی از روایات استناد می کند، از جمله روایت ابن مهاجر و مستطرفات السرائر، که نشان می دهد در شرایطی که ورود بدون اجبار و با نیت خیر انجام شود، مستحب بوده و اگر با قصد اصلاح امور مؤمنان، باشد اجر و ثواب دارد. براساس جمع بندی صاحب جواهر، استحباب ورود به عرصه حکام جور زمانی تحقق می یابد که شخص با نیت امر به معروف و نهی از منکر و اصلاح امور مؤمنان وارد شود و در مسیر خود مرتکب حرام نشود (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۲، ص ۱۶۴).

۲-۵. سیره عملی

یکی از مهمترین جلوه های تعامل با حاکمان جائز در تاریخ شیعه، حضور برخی اصحاب برجسته ائمه علیهم السلام در دستگاه حکومت با اجازه و هدایت مستقیم ائمه علیهم السلام بود. علی بن یقین، شاگرد ممتاز و معتمد امام کاظم علیه السلام، با دستور آن حضرت، وزارت هارون عباسی را پذیرفت (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۷۰؛ کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۳۳). او بارها قصد استعفا داشت، اما امام علیه السلام او را از این تصمیم بازداشت (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۸، ص ۱۵۸). در ماجرای گرفتن مالیات از شیعیان نیز از امام علیه السلام کسب تکلیف کرد و آن حضرت به او فرمود: اگر ناچار به اجرای فرمان هستی، اموال شیعیان را حفظ

کن. او نیز ظاهراً مالیات را از آنان می‌گرفت ولی پنهانی بازمی‌گرداند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۹، ص ۶۳۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۸، ص ۱۵۸). علت این اقدام آن بود که حکومت هارون مشروعیت دینی نداشت و ولایت از آن امام موسی کاظم علیه السلام بود. امام بارها او را از خطرات سیاسی حفظ کرد؛ چنان‌که هنگامی که سعایتی علیه او نزد هارون شد، خلیفه وضوی او را تحت نظر گرفت و چون مطابق روش اهل سنت وضو گرفت، از اتهام تبرئه شد؛ در حالی که این اقدام مطابق دستور پیشین امام علیه السلام بود. امام نیز در نامه‌ای وی را از نجات یافتن آگاه ساخت (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۳۵).

همچنین محمد بن اسماعیل بن بزیع نیز از وزیرای عباسی و در عین حال مورد توجه خاص امام رضا علیه السلام بود. در روایتی، حضرت درباره او فرمود: «دوست داشتم یک نفر مثل او در میان شما باشد» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۳۲). امام رضا علیه السلام او را از بندگان خاص خدا در دستگاه ستمگران دانست که به وسیله آنان مؤمنان از شرّ ظلم در امان می‌مانند و نیازمندان گرفتاری خود را برطرف می‌کنند. سپس حضرت فرمود: «به خدا سوگند، بهشت برای آنان و آنان برای بهشت آفریده شده‌اند» و خطاب به محمد بن اسماعیل فرمود: «ای محمد، تو نیز از آنان باش» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۳۲؛ کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۶۴).

نمونه‌ای دیگر، عبدالله بن سنان است که از یاران امام صادق علیه السلام بود و در منصب خزانه‌دار بیت‌المال در عهد منصور، مهدی، هادی و رشید عباسی فعالیت داشت (حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۰۵؛ نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۱۴). او با وجود حضور در دستگاه جور، همچنان مورد اعتماد امامان بود و در حفظ مصالح شیعیان نقش ایفا می‌کرد.

افزون بر این، برخی علما در دوران سلاطین، بویژه در دوره صفویه، در دستگاه حکومتی حضور یافتند و با حاکمان نزدیک شدند، اما هدف آنان نه کسب مناصب یا منافع شخصی، بلکه اصلاح اخلاقی و ترویج دیانت و علم بود. این بزرگان با ورود به عرصه قدرت، تلاش کردند تا سلاطین و اطرافیان‌شان را به مسیر هدایت و تقوا سوق دهند و دانش دینی را به حوزه‌های حکومتی منتقل کنند. امام خمینی رحمته الله علیه در تحلیل رابطه علما با سلاطین در دوره صفویه تأکید می‌کند که بزرگانی همچون خواجه نصیرالدین طوسی، محقق ثانی و مرحوم مجلسی هدفشان از ورود به دربار، نه کسب مقام سیاسی یا

منافع شخصی، بلکه اصلاح و تربیت حاکمان و انتقال علم و اخلاق دینی به حوزه قدرت بوده است. ایشان در این زمینه می‌گویند: «خواجه نصیر که در دستگاه‌ها وارد می‌شد، نمی‌رفت وزارت کند، می‌رفت آنها را آدم کند»، به این معنا که حضور علمی و تربیتی علما در دربار، ابزاری برای هدایت سلاطین و اطرافیان آنان به سوی دیانت و اخلاق بود، نه وسیله‌ای برای مشروعیت‌بخشی به سلطنت یا کسب جاه و جلال دنیوی (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۴۳۷). امام خمینی علیه السلام این رفتار را مجاهده نفسانی و گذشت از منافع شخصی می‌داند و تأکید می‌کند که این بزرگان، سلاطین را «آخوند کردند نه خودشان را صفویه»؛ یعنی با حضور خود، علم و دانش را به عرصه قدرت منتقل کرده و مذهب تشیع را ترویج نمودند. ایشان همچنین خاطرنشان می‌کنند که این اقدامات نباید با سوء تفاهمی همراه شود که علما درباری بوده‌اند، بلکه آنان با حکمت و صبر، و گاهی در مواجهه با مخالفت مردم، تلاش کردند تا اهداف دینی و اصلاحی خود را پیاده کنند (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۳۹).

بنابراین، با توجه به مجموعه روایات درباره حاکمان جور و سیره عملی ائمه علیهم السلام و اصحاب ایشان، تعامل با حاکمان جائز از حساس‌ترین موضوعات فقه‌سیاسی امامیه است. در شرایطی که علما حکم به جواز داده‌اند، همکاری با حاکم جائز تنها زمانی مجاز است که عمل فی‌نفسه حرام نبوده و انگیزه فرد، خدمت به مؤمنان و اصلاح امور جامعه باشد. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، در این موارد اصل بر جواز تعامل با حفظ مصالح و دفع مفسد بزرگتر پذیرفته شده است. با این حال، تأکید روایات و احتیاط فقها نشان می‌دهد که رویارویی با حاکمان جور نیازمند دقت و هوشیاری فراوان است، تا فرد گرفتار حيله‌ها و مکرهای آنان نشده و از ارتکاب امور حرام مصون بماند.

۲-۶. تعامل با جائز و عناوین ثانویه

در برخی موارد، عناوین ثانوی همچون تقیه، اکراه، حفظ نظام، عسر و حرج و موارد دیگر ممکن است پدید آید و به تناسب، حکم حرمت یا وجوب به خود گیرد. علامه مجلسی معاشرت و ارتباط با سلاطین جائز را در پاره‌ای از موارد واجب می‌داند. وی سه

مورد اصلی را برمی‌شمارد: نخست، تقیه؛ بدین معنا که اگر ترک رفت و آمد موجب ضرر جانی، مالی یا آبرویی شود، حضور نزد حاکمان برای دفع ضرر واجب خواهد بود. دوم، دفع ظلم و یاری مؤمنان؛ چنانچه کسی بتواند با نزدیکی به سلطان، نیازی از مؤمنی را برطرف سازد یا ظلمی را از او دفع کند، بلکه گاه آزادسازی اسیر یا پرداخت بدهی مؤمن بدان وابسته است، در این صورت چنین معاشرتی واجب است. سوم، قصد هدایت و موعظه حاکم یا عبرت‌گیری؛ چنان که لقمان حکیم نزد قاضیان و سلاطین می‌رفت و آنان را پند می‌داد یا از احوالشان عبرت می‌گرفت. البته علامه هشدار می‌دهد که بسیاری از افراد، اغراض نفسانی چون حب جاه و مال را در قالب عناوین شرعی توجیه می‌کنند و باید مراقب بود تا انگیزه‌های دنیوی، معاشرت با حکام را به دام شیطان تبدیل نکنند. (مجلسی، بی‌تا، ص ۲۷۸) صاحب جواهر در مورد اجبار قبول ولایت و همکاری در امور حرام می‌گوید، اگر شخص به گونه‌ای تحت فشار و اجبار قرار گیرد که ترک همکاری با جائز موجب ضرری بر جان، مال یا عرض او شود، و قدرت شرعی بر ترک آنرا ندارد. در این صورت ورود به ولایت جایز خواهد بود؛ هر چند با کراهت و مرجوحیت همراه است و اولویت بر پرهیز از آن باقی می‌ماند. با این حال، در صورتی که ضرر شدید مانند قتل یا نابودی کامل مال در میان باشد، کراهت نیز برداشته می‌شود و جواز تحقق می‌یابد. نکته مهم آن است که حتی در فرض اکراه نیز ارتکاب محرمات تنها در حد ضرورت مجاز است و باید «الأسهل فالأسهل» برگزیده شود. در عین حال، در این باب خون‌های محترم استناست و قتل نفس عن ظلم به هیچ وجه جایز شمرده نشده است (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۲، ص ۱۶۵). صاحب جواهر در باب جهاد بیان می‌کند که در شرایطی که کفار قصد از بین بردن شعائر اسلام یا هتک حرمت نام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را دارند، شرکت در جهاد حتی در کنار حاکم جائز واجب است (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱، ص ۴۷). این دیدگاه توسط برخی دیگر از علما نیز تأیید شده است. برای نمونه، میرزای قمی در دوره‌ای که تهدیدات نظامی روسیه و دیگر بلاد اسلامی علیه ایران وجود داشت، حکم به جهاد صادر کرد (میرزای قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۷۷). همچنین، کاشف الغطا در پاسخ به درخواست فتحعلی شاه قاجار برای دفع دشمنان اسلام از مردم ایران، توصیه به همکاری

با حاکم قاجاری در این امر نمود، بدون آنکه این توصیه به معنای مشروعیت بخشی به حاکم باشد. (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۶).

نتیجه گیری

پژوهش حاضر با هدف تبیین منطقی حاکم بر رفتارهای سیاسی در فقه امامیه نشان داد که مسئله «تعامل با حاکمان جور» فراتر از یک واکنش انفعالی یا تاریخی، برآمده از یک الگوی فقهی منسجم و چندلایه است. یافته‌های تحقیق گویای این حقیقت است که دستگاه فکری شیعه در رویارویی با قدرت غیرمشروع، دو ساحت «نفی مشروعیت» و «ضرورت تدبیر» را به گونه‌ای با هم ترکیب کرده است که نه به استحاله در قدرت می‌انجامد و نه به انزوای مطلق از عرصه اجتماع.

در مقام جمع‌بندی، الگوی استخراج شده از این پژوهش را می‌توان در محورهای زیر خلاصه کرد:

۱. **تقدم اصل عدم مشروعیت:** در ساحت «مبانی تکلیفی»، اصل اولی بر حرمت هر گونه تعامل مشروعیت بخش با حاکم جائز استوار است. سیره عملی معصومان علیهم‌السلام و فقهای بزرگ نشان می‌دهد که تبیین عدم مشروعیت و نفی هژمونی طواغیت، رکنی ثابت در اندیشه سیاسی شیعه است که از طریق روشنگری، نفی سلطه‌پذیری و صیانت از مرزهای عقیدتی دنبال می‌شود.

۲. **منطق تعامل مصلحت محور:** یافته‌ها نشان داد که فقه سیاسی امامیه با واقع‌گرایی حکیمانه، عبور از حکم اولیه (حرمت تعامل) به سوی حکم ثانویه (جواز یا وجوب تعامل) را منوط به «ضوابط مصلحت محور» کرده است. این تعاملات که در قالب «همکاری در امور مباح»، «یاری مظلومان» و «حفظ نظم عمومی» تجلی می‌یابد، به معنای پذیرش جائز نیست، بلکه ابزاری برای «صیانت از کیان جامعه اسلامی» و «دفع مفسد بزرگتر» است.

۳. **نظام‌مندی سیره عملی:** بررسی سیره اصحاب ائمه علیهم‌السلام و فقهای متقدم و متأخر ثابت کرد که تعامل با قدرت‌های غیرمشروع، همواره دارای «مناط و معیار» دقیق بوده

است. هر جا که حضور در دستگاه جائر به نفع مؤمنان، اقامه عدل (ولو نسبی) و جلوگیری از اضمحلال جامعه اسلامی بوده، فقه از طریق «عناوین ثانویه»، کنشگری فعال را جایگزین کناره‌گیری کرده است.

۴. **الگوی نهایی؛ واقع‌گرایی آرمان‌خواه:** نتیجه نهایی پژوهش نشان می‌دهد که الگوی فقهی تعامل با حاکمان جور، الگویی پویاست که میان «حفظ اصول» و «مدیریت ضرورت‌ها» توازن برقرار می‌کند. این الگو تبیین می‌کند که مؤمنان می‌توانند در عین اعتقاد به عدم مشروعیت یک ساختار، برای تحقق مصالح عالی و آمادگی برای برپایی حکومت عدل، به تعاملاتی هوشمندانه و هدفمند با ساختارهای قدرت دست بزنند. بنابراین مقاله اثبات کرد که فقه‌سیاسی شیعه با بهره‌گیری از ظرفیت‌های اجتهادی همچون مصلحت، تقیه و عناوین ثانویه، راهبردی را پیش روی کنشگران سیاسی قرار می‌دهد که در آن، «تعامل» نه یک هدف، بلکه ابزاری در خدمت «عدالت‌خواهی» و «صیانت از جامعه» در دوران غیبت و در رویارویی با قدرت‌های غیرمشروع است.

منابع

- ابن ادريس حلی، محمد بن منصور بن احمد. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى (چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن اعثم کوفی، أبو محمد أحمد. (۱۴۱۱ق). الفتوح (محقق: علی شیری). بیروت: دار الاضواء.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی. (۱۳۷۹). مناقب آل أبي طالب. قم: علمه.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۴۸). اللهوف علی قتلی الطفوف (مترجم: فهری). تهران: جهان.
- اردبیلی، أحمد. (بی تا). مجمع الفائده والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان (محقق: مجتبی عراقی، شیخ علی پناه اشتهرادی، و حسین یزدی، ج ۱۰). قم: منشورات الجامعه المدرسين فی حوزه العلمیه.
- اعظمی، محمد مصطفی. (۱۴۰۵ق). دراسات فی الحديث النبوی و تاریخ تدوینه. بیروت: المكتب الاسلامی.
- انصاری، شیخ مرتضی. (۱۴۱۱ق). المکاسب. قم: منشورات دارالذخائر.
- انصاری، شیخ مرتضی. (۱۴۳۱ق). المکاسب (۲) (چاپ چهاردهم). قم: مجمع الفكر الاسلامی باقی زاده، رضا. (۱۳۸۵). برگی از دفتر آفتاب: شرح حال شیخ السالکین آیت الله العظمی بهجت & . قم: میراث ماندگار.
- بحرانی، یوسف بن أحمد. (بی تا). الحدائق الناضره فی أحكام العتره الطاهره (محقق: محمد تقی ایروانی). قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسين.
- پیشوایی، مهدی. (۱۳۷۹). سیره پیشوایان (چاپ یازدهم). قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- جعفریان، رسول. (۱۳۶۹). تاریخ سیاسی اسلام (چاپ دوم). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جعفریان، رسول. (۱۳۷۳). تاریخ تحول دولت و خلافت. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- جعفریان، رسول. (۱۳۹۰). حیات فکری - سیاسی امامان شیعه. تهران: نشر علم.

حزّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل‌البتیة لإحياء التراث.
حسن، حسن ابراهیم. (۱۳۵۶). تاریخ سیاسی اسلام (مترجم: ابوالقاسم پاینده، چاپ سوم). تهران:
جاویدان.

حسین پور، سیدمحمد مهدی و فارسی‌مدان، علی (۱۴۰۴). روش‌های تقابل میان ائمه علیهم‌السلام و
حاکمان جائز. پژوهش‌نامه امامیه. ۱۰(۱۹)، صص ۲۴۸-۲۷۸.

حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام. قم: اسماعیلیان.
حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۱ق). رجال العلامة الحلی (چاپ دوم). نجف: دار
الذخائر.

حمیری، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). قرب الإسناد. قم: مؤسسه آل‌البتیة علیهم‌السلام.

خامنه‌ای شهید، سیدعلی. (۱۴۲۰ق). أجوبه الاستفتاءات (العریبه). بیروت: الدار الإسلامیه.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۳). البیع. قم: اسماعیلیان.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۵). المكاسب المحرمه (چاپ دوم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام
خمینی علیه‌السلام.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام خمینی علیه‌السلام (ج ۳، ۴، ۱۳، چاپ پنجم). تهران: مؤسسه
تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۱). ولایت فقیه: حکومت اسلامی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام
خمینی علیه‌السلام.

الدینوری، ابن قتیبه، أبو عبدالله محمد بن عبدالله. (۱۳۶۴). اخبار الطوال (مترجم: مهدوی
دامغانی). تهران: نشر نی.

راوندی، قطب‌الدین سعید بن هبة الله. (۱۴۰۹ق). الخرائج والجرائح. قم: مؤسسه امام مهدی علیه‌السلام.
سبحانی، جعفر. (۱۳۷۰). مبانی حکومت اسلامی (ترجمه: داود الهامی). قم: توحید.

شهیدثانی، زین‌الدین علی. (۱۴۱۳ق). مسالک الأفهام فی شرح شرائع الإسلام (چاپ سوم). قم:
بنیاد معارف اسلامی.

- طباطبایی فر، سید محسن. (۱۳۸۳). فقه و حکومت‌های جور. علوم سیاسی. ۱(۲۵)، صص ۸۵-۹۶.
- طبری، أبو جعفر محمد بن جریر. (۱۳۸۷ق). تاریخ الأمم والملوک (تاریخ طبری) (محقق: محمد أبو الفضل ابراهیم، چاپ دوم). بیروت: دار التراث.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام (چاپ چهارم). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول. قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
- فارسی مدان، علی. (۱۴۰۳). بازساخت فقهی تعامل اصحاب ائمه با حاکمان جائز. پژوهشنامه امامیه. ۱۰(۱۹). صص ۱۴۵-۱۸۰.
- فاضل هندی، محمد بن حسن اصفهانی. (۱۴۱۶ق). کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام. قم: موسسه نشر اسلامی.
- قهرمان نژاد، بهاء‌الدین؛ فرهمندپور، فهیمه؛ حقیقت، سید صادق؛ مهاجرنیا، محسن؛ حسنی نسب، مرتضی. (۱۳۹۳). تعامل با سلطان جور در اندیشه شیخ مفید، فقه. ۲(۸۰)، صص ۱۰۳-۱۲۰.
- کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی. (۱۴۲۲ق). کشف الغطاء عن مهمات الشریعة الغراء. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- کرکی، علی بن حسین. (۱۴۰۹ق). رسائل المحقق کرکی. قم: مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی، مطبعه الخیام.
- کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). رجال الکشی: اختیار معرفة الرجال. مشهد: دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). الکافی. قم: دار الحدیث.
- مادلونگ، ویلفرد. (۱۳۷۷). جانشینی حضرت محمدا: پژوهشی پیرامون خلافت نخستین (مترجم: احمد نوایی و دیگران). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (چاپ دوم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (بی تا). عین الحیاة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین.

مظاهری، حسین. (۱۳۷۹). نکته‌های پیرامون ولایت فقیه و حکومت دینی. اصفهان: بصائر.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. قم: کنگره شیخ مفید.

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

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۲۶ق). الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. قم: محبین.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۱۳ق). أنوار الفقاهه. قم: مدرسه الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام.

ملک‌زاده، محمد. (۱۳۹۲). سیره سیاسی معصومان^۸ در عصر حاکمیت جور. قم: سازمان

انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

میرزای قمی، أبو القاسم بن محمد حسن. (۱۴۱۳ق). جامع الشتات فی أجوبة السؤالات. تهران:

مؤسسه کیهان.

نجاشی، أحمد بن علی. (۱۳۶۵). رجال النجاشی (چاپ ششم). قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه

لجامعه المدرسین بقم المشرفه.

نجفی، محمد حسن. (۱۳۶۲). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام (محقق: علی آخوندی، چاپ

هفتم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

نراقی، أحمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۵ق). مستند الشیعه فی أحكام الشریعة. مشهد: مؤسسه آل

البيت لإحياء التراث.

نراقی، مولی أحمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۷ق). عوائد الأيام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه

علمیه قم.

نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). الغیبة. تهران: نشر صدوق.

یوسفی، جعفر. (۱۴۰۲). بررسی فقهی جواز همکاری با حکومت‌های جور در موارد وجود

مصلحت. مطالعات فقه امامیه. ۱(۲۰)، صص ۷-۳۲.

Fiqh al-Nazariyyah: Its Necessity, Foundations, Authority, and Functions with Special Reference to Political Jurisprudence *

Abdollah Nazarzadeh Oghaz 

Assistant Professor, Research Center for Political Sciences and Thought, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.

abdnazar@isca.ac.ir



Abstract

Throughout history, Islamic jurisprudence (*fiqh*) has been able to address a significant portion of the individual and social needs of Muslims. Nevertheless, the extensive transformations of contemporary societies and the increasing complexity of social, economic, and political structures have made the need to reconsider and develop methods of *ijtihad* more evident than ever. One of the emerging approaches in this regard is Theory-Oriented Jurisprudence (Fiqh al-Nazariyyah), which, inspired by the thought of Muhammad Baqir al-Sadr and grounded in the methodology of scientific induction, seeks to uncover overarching structures and comprehensive theories within Islamic jurisprudence. The central question of this study is whether theory-oriented jurisprudence can serve as a valid methodological approach for deriving coherent systems and comprehensive theories—particularly in the field of political jurisprudence—from dispersed legal rulings, thereby providing an

* **Cite this Article:** Nazarzadeh Oghaz, A. (2025). Fiqh al-Nazariyyah: Its necessity, foundations, authority, and functions with special reference to political jurisprudence. *Jurisprudence and Politics*, 6(12), pp. 218–236. <https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74550.1118>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

▣ **Received:** 2025/02/26 • **Revised:** 2025/05/29 • **Accepted:** 2025/06/24 • **Published online:** 2025/09/29

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



effective framework for addressing the complex issues of contemporary societies. This research adopts a descriptive-analytical method and relies on a conceptual analysis of the works of Shahid Sadr and other scholars in the fields of jurisprudence and legal theory (*usul al-fiqh*). The findings indicate that, by accepting the internal coherence of the Islamic legal system and the possibility of discovering comprehensive structures through the inductive examination of individual rulings, it is possible to arrive at a theoretical framework that generates a form of rationally persuasive certainty through the accumulation of probabilities. This provides the basis for the epistemic authority and validity of theory-oriented jurisprudence. According to this approach, jurisprudence can move beyond providing case-specific rulings and become capable of producing comprehensive theories in fields such as politics, economics, and law. Consequently, theory-oriented jurisprudence can play a significant role in enhancing the system-building capacity of Islamic jurisprudence and improving its ability to respond to the needs and challenges of contemporary societies.

Keywords

Theory-Oriented Jurisprudence (*Fiqh al-Nazariyyah*); Shahid Muhammad Baqir Sadr; Induction; Jurisprudential Theory; System-Building Ijtihad; Hujjiyyah (Juridical Authority).

فقه النظرية: الضرورة، الأسس، الحجية ووظائفها

مع التركيز على الفقه السياسي*

عبد الله نظرزادة أوغاز 

أستاذ مساعد في معهد العلوم والفكر السياسي، المعهد العالي للعلوم والتفافة الإسلامية، قم، إيران.
abdazar@isca.ac.ir



الملخص

لقد تمكّن الفقه الإسلامي على مرّ التاريخ من تلبية جزء مهمّ من الاحتياجات الفردية والاجتماعية للمسلمين؛ ومع ذلك، فإنّ التطورات الواسعة في المجتمعات المعاصرة وتعقيد الهياكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية قد كشفت أكثر من أيّ وقت مضى عن ضرورة إعادة التفكير في المناهج الاجتهادية. أحد المناهج الحديثة في هذا المجال هو "فقه النظرية"، والذي يستلهم أفكار الشهيد محمد باقر الصدر، ويعتمد على منهج الاستقراء العلي، ويسعى إلى اكتشاف الهياكل والنظريات الكبرى في الفقه الإسلامي. السؤال الرئيسي لهذا البحث هو: هل يستطيع فقه النظرية، كمنهج معتبر، استخلاص أنظمة متماسكة ونظريات كبرى، خاصة في الفقه السياسي، من الأحكام الفقهية المتفرقة، وبالتالي توفير إطار عمل فعّال للتعامل مع القضايا المعاصرة المعقّدة؟ تمّ إجراء هذا البحث بالمنهج الوصفي التحليلي، وبالاعتماد على التحليل المفاهيمي لأعمال الشهيد الصدر وغيره من المفكرين في مجال الفقه والأصول. تظهر نتائج البحث أنّه بقبول الانسجام الداخلي للشيعة وإمكانية اكتشاف

٢٢٠
فقه
سياسي

سال ١٤٠٤ هـ، شماره ٦

* الاستشهاد بهذه المقالة: نظرزادة أوغاز، عبد الله. (٢٠٢٥). فقه النظرية: الضرورة، الأسس، الحجية ووظائفها مع التركيز على الفقه السياسي. الفقه والسياسة، ٦(٢)، صص ٢١٨-٢٣٦.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74550.1118>

نوع المقال: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والتفافة الإسلامية، قم، إيران

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٢/٢٦ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٥/٢٩ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٦/٢٤ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٩/٢٩

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



الأنظمة الكبرى من خلال استقراء الأحكام الجزئية، يمكن التوصل إلى إطار نظري يؤدي من خلال "تراكم الاحتمالات" إلى نوع من اليقين العقلائي بمعنى الاطمئنان. وهذا يوفر أساس حجّة فقه النظرية. وبناءً على هذا النهج، يمكن للفقه أن يتجاوز مستوى الإجابات الفردية وأن ينتج نظريات كبرى في مجالات مثل السياسة والاقتصاد والقانون. ونتيجة لذلك، يمكن لفقه النظرية أن يلعب دوراً مهماً في تعزيز قدرة الفقه الإسلامي على بناء الأنظمة وتلبية احتياجات المجتمعات المعاصرة.

الكلمات المفتاحية

فقه النظرية، الشهيد الصدر، الاستقراء، النظرية الفقهية، الاجتهاد النظامي، الحجّة.



فقه النظرية: ضرورت، مبانی، حجیت و کارکردهای آن

با تأکید بر فقه سیاسی*

عبدالله نظرزاده اوغاز 

استادیار پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
abdnazar@isca.ac.ir



چکیده

فقه اسلامی در طول تاریخ توانسته است پاسخ‌گوی بخش مهمی از نیازهای فردی و اجتماعی مسلمانان باشد؛ با این حال، تحولات گسترده جوامع معاصر و پیچیدگی ساختارهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، ضرورت بازاندیشی در روش‌های اجتهادی را بیش از پیش آشکار ساخته است. یکی از رویکردهای نوین در این زمینه، «فقه النظریه» است که با الهام از اندیشه‌های شهید محمدباقر صدر و با تکیه بر روش استقراء علمی، در پی کشف ساختارها و نظریه‌های کلان در فقه اسلامی است. سوال اصلی این پژوهش آن است که آیا فقه النظریه می‌تواند به‌عنوان رویکردی معتبر، از دل احکام پراکنده فقهی، نظام‌های منسجم و نظریه‌های کلان بویژه در فقه سیاسی استخراج کند و بدین‌وسیله چارچوبی کارآمد برای رویارویی با مسائل پیچیده معاصر فراهم آورد؟ این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر تحلیل مفهومی آثار شهید صدر و دیگر اندیشمندان حوزه فقه و اصول انجام شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که با پذیرش انسجام درونی شریعت و امکان کشف نظام‌های کلان از طریق استقراء احکام جزئی، می‌توان به چارچوبی

۲۲۲
فقه
سیاسی
سال ۶، شماره ۲، ۱۴۰۴

* **استناد به این مقاله:** نظرزاده اوغاز، عبدالله. (۱۴۰۴). فقه النظریه: ضرورت، مبانی، حجیت و کارکردهای آن با تأکید بر فقه سیاسی. فقه و سیاست، ۶(۲)، صص ۲۱۸-۲۳۶.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74550.1118>

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۰۶ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۰۹ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۳ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



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

نظری دست یافت که از طریق «تراکم احتمالات» به نوعی یقین اطمینانی عقلایی می‌انجامد. این امر مبنای حجیت فقه‌النظریه را فراهم می‌کند. براساس این رویکرد، فقه می‌تواند از سطح پاسخ‌های موردی فراتر رفته و در حوزه‌هایی چون سیاست، اقتصاد و حقوق به تولید نظریه‌های کلان بپردازد. در نتیجه، فقه‌النظریه می‌تواند نقش مهمی در ارتقای توان نظام‌سازی فقه اسلامی و پاسخ‌گویی به نیازهای جوامع معاصر ایفا کند.

کلیدواژه‌ها

فقه‌النظریه، شهید صدر، استقراء، نظریه فقهی، اجتهاد نظام‌ساز، حجیت.

مقدمه

فقه اسلامی در طول قرون متمادی توانسته پاسخ‌گوی بخش مهمی از نیازهای فردی و اجتماعی مسلمانان باشد؛ نتیجه این رویکرد، شکل‌گیری هزاران مسئله فقهی در ابواب مختلف مانند عبادات، معاملات، حدود، دیات و سیاست بوده است.

هرچند این انباشت عظیم احکام، نشان‌دهنده غنای فقه شیعه است، اما در عین حال با یک مشکل ساختاری مواجه است و آن فقدان نظریه‌های کلان و نظام‌مند در مواجهه با پدیده‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی است. با این حال، تحولات پیچیده در عرصه‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی معاصر، ظرفیت‌های فقه سنتی را در پاسخ‌گویی نظام‌مند به چالش کشیده است (معموری، ۱۳۷۹، صص ۳۸-۳۹).

این وضعیت نوعی بحران معرفتی در فقه سنتی ایجاد کرده و ضرورت بازسازی روش اجتهاد را آشکار ساخته است. این بحران از دو سو قابل بررسی است: از یک سو نیازهای جامعه معاصر در حوزه‌هایی مانند سیاست، اقتصاد و حقوق به نظریه‌های کلان برای تنظیم روابط نیاز دارد و از سوی دیگر، فقه به دلیل حفظ وفاداری به اصول شریعت نمی‌تواند از مرجعیت نص و سنت فاصله گیرد. شهید محمدباقر صدر با طرح «فقه‌النظریه» تلاش کرد راهی میانه بین حفظ اصول و پاسخ‌گویی به نیازهای جدید بیابد (صدر، ۱۴۳۴ق، ج ۵، صص ۷۶-۸۲). فقه‌النظریه به تعبیر او روشی است مبتنی بر استقراء و تراکم احتمالات برای کشف نظام‌های درونی و نظریه‌های کلان از دل احکام جزئی.

۱. بحران فقه سنتی و ضرورت شکل‌گیری فقه‌النظریه

اول) فقه سنتی در چارچوب اجتهاد جزئی‌نگر و مسائلی محدود عمل کرده است؛ به طوری که هر مسئله تنها براساس ادله خاص خود استنباط می‌شود و ارتباط نظام‌مند میان اجزاء فقه بندرت مورد توجه قرار می‌گیرد. نتیجه این رویکرد، پراکندگی حکم‌ها و فقدان مبانی کل‌نگر در سامان‌دهی زندگی اجتماعی است (عبدالحمید، ۲۰۰۸م، ص ۸۸). به تعبیر برخی پژوهشگران، این وضعیت موجب پیدایش «بحران نظریه» در فقه شده که مانع نقش‌آفرینی فعال آن در عرصه تمدن‌سازی است (سعدی، ۱۳۹۵، ص ۴۲).

فقه‌النظریه از دل همین بحران برمی‌خیزد و هدفش پاسخ‌گویی به مشکلات جامعه با حفظ اصالت فقهی است. پایه کار آن بر کشف ارتباط میان احکام جزئی و دستیابی به نظام نظری نهفته در متن شریعت است.

دوم) از سوی دیگر، فقه سنتی در بستری تاریخی شکل گرفت که جامعه اسلامی، عموماً فاقد دولت متمرکز مدرن به معنای امروزی آن بود. در چنین فضایی، فقه‌المسائل - یعنی فقهی که پاسخ‌گوی پرسش‌های فردی مکلفان است - کارآمدی قابل قبولی داشت. اما با ظهور دولت مدرن، مسائل کاملاً جدیدی در برابر فقه‌سیاسی قرار گرفت که پاسخ‌گویی به آنها تنها با فقه‌المسائل ممکن نیست.

دولت مدرن با مفاهیمی چون سیاست عمومی، قانون‌گذاری، تنظیم ساختاری اقتصاد، مشروعیت قدرت، حقوق عمومی و اساسی سر و کار دارد. این مفاهیم ذاتاً نظریه‌محور و نظام‌مند هستند و بدون داشتن نظریه‌های کلان و نظام‌ساز، امکان اداره و هدایت دولت وجود ندارد.

بنابراین حوزه فقه‌سیاسی نیز با چالش‌های جدی مواجه است. دولت مدرن با ساختارهای پیچیده قانون‌گذاری، اجرایی و قضایی، نظام‌های انتخاباتی، حقوق شهروندی و روابط بین‌المللی، نیازمند فهمی نظام‌مند از نظریه سیاسی اسلام است. فقه سنتی، اگرچه احکامی درباره امامت، قضاوت و سیاست شرعی ارائه داده است، اما این احکام اغلب پراکنده و فاقد یک چارچوب نظری منسجم هستند. در چنین شرایطی، اگر فقه نتواند در سطح نظریه وارد شود، ناگزیر یا به حاشیه رانده می‌شود یا صرفاً نقش توجیه‌کننده تصمیمات گرفته‌شده در بیرون از فقه را ایفا می‌کند. فقه‌النظریه پاسخی به این بحران است؛ زیرا با کشف نظریه‌های فقهی در حوزه‌هایی مانند دولت، قدرت، قانون و اقتصاد، امکان حضور فعال و مولد فقه در ساختار دولت مدرن را فراهم می‌آورد (بری، ۲۰۰۱م، ص ۱۸). بدین ترتیب، فقه می‌تواند از سطح پاسخ‌های جزئی به سطوح نظری و نظام‌ساز ارتقا یابد.

سوم) ریشه‌های معرفت‌شناختی فقه سنتی غالباً بر اصالت ظواهر متون و پذیرش روش‌هایی متمرکز است که توانایی لازم برای فهم عمیق مقاصد و حکمت احکام در

شرایط جدید را ندارند. رویکردی که بیش از حد بر الفاظ تکیه کند، در فهم نظریات و مقاصد شریعت دچار کاستی می‌شود.

افزون بر این، جایگاه عقل در استنباط، بویژه در حوزه کشف مصالح و مفساد، غالباً در یک چارچوب محدود (مانند شروط عقلایی یا قواعد فقهی از پیش تأسیس شده) تعریف شده است و کمتر به نقش خلاقانه عقل در تأسیس نظام‌ها و ساختارهای نظری برای مواجهه با واقعیت‌های نوظهور اجازه داده شده است (حائری، ۱۳۷۹، صص ۱۱۶-۱۱۹). این محدودیت معرفت‌شناختی نیز مانع از آن می‌شود که فقه بتواند به صورت فعال، مبانی نظری مستحکمی برای احکام جدید بنا نهد.

بحران‌های فوق‌نشان می‌دهد که فقه سنتی، اگرچه دارای ظرفیت‌های غنی است، اما برای پاسخ‌گویی به نیازهای عصر جدید، نیازمند تحولی ژرف در معرفت‌شناسی و روش‌شناسی است. فقه‌النظریه، با تأکید بر کشف ساختارهای کلان و نظام‌های منسجم، می‌تواند این خلأ را پر کند و فقه را به ابزاری کارآمد برای پاسخ‌گویی به چالش‌های معاصر تبدیل نماید.

به بیانی دیگر، فقه معاصر برای بقا و بالندگی خود، ناگزیر از عبور از فقه صرفاً مسئله‌محور به سوی فقه نظام‌مند و نظریه‌پرداز است. فقه‌النظریه تلاشی روشمند در همین راستا است؛ تلاشی برای کشف ساختارهای کلان شریعت از دل احکام جزئی و فراهم‌سازی زمینه حضور مؤثر فقه در جهان معاصر.

۲. مفهوم‌شناسی و مبانی نظری فقه‌النظریه

۲-۱. تعریف اصطلاحی فقه‌النظریه

شهید صدر نخستین فقیهی بود که اصطلاح «فقه نظریه‌ها» را به کار گرفت. وی کاربرد این اصطلاح را برای نخستین بار در کشف مکتب اقتصادی اسلام در کتاب «اقتصادنا» مطرح کرد: «هرگاه فقیه بخواهد از محدوده فقه احکام فراتر رود و به «فقه نظریه‌ها» پردازد و فرایند کشف مکتب اقتصادی اسلام را انجام دهد، طبیعت این کار ایجاب می‌کند که نوع خاصی از احکام را مبنای آغاز قرار دهد. لازم است این احکام به

صورت مجموعه‌ای هماهنگ و مرتبط انتخاب شوند تا نقطه شروعی برای کشف باشند. اگر بتوان مجموعه‌ای از احکام مرتبط با موضوع اقتصادی را گرد آورد، آنگاه می‌توان از خلال آنها در مسیر کشف مبانی کلی اقتصاد اسلامی حرکت کرد، بی‌آنکه میان عناصر آن مجموعه تضاد یا ناسازگاری پدید آید. چنین کاری فرصت ارزشمندی فراهم می‌آورد تا شخصیت فقیه در دو نقش جلوه کند: از یک سو به‌عنوان فقیهی که احکام را استنباط می‌کند و از سوی دیگر به‌عنوان کسی که نظریه‌ها را کشف می‌کند» (بری، ۲۰۰۱، صص ۲۲-۲۳).

بنابراین اصطلاح فقه‌النظریه را می‌توان چنین تعریف کرد: «فرآیند استقرایی کشف نظام‌های کلی و منسجم فقهی از طریق مطالعه مجموعه‌ای از احکام جزئی و پراکنده، به‌منظور دستیابی به اصول حاکم بر آن احکام و ارائه چارچوبی نظری برای فهم و تطبیق شریعت در مسائل پیچیده و مستحده».

این تعریف بر چند عنصر کلیدی تأکید دارد:

استقراء: فقه‌النظریه مبتنی بر روش استقرایی است؛ یعنی از احکام جزئی به اصول کلی می‌رسد.

کشف نظام: هدف، کشف ساختارهای منسجم و نظام‌هایی است که بر احکام حاکم‌اند، نه صرفاً تعمیم احکام.

اصول حاکم: فقه‌النظریه در پی کشف اصول و مبانی‌ای است که شارع براساس آنها احکام را جعل کرده است.

کاربرد عملی: هدف نهایی، ارائه چارچوبی برای فهم بهتر و تطبیق دقیق‌تر شریعت در مسائل جدید است.

۲-۲. مبانی فقه‌النظریه در دیدگاه شهید صدر

نخستین مبنا، باور به انسجام درونی شریعت است؛ یعنی مجموعه احکام شرعی در نهایت ناظر به مقاصد و اهداف کلان واحدی‌اند که به‌صورت نظام‌مند از سوی شارع وضع شده‌اند. این انسجام سبب می‌شود بتوان از احکام جزئی به‌سوی کشف نظام‌های

درونی حرکت کرد. دومین مبنا، پذیرش روش استقراء علمی در فقه است که به گردآوری شواهد متعدد از میان احکام پراکنده، امکان دستیابی به نظریه‌های کلان را فراهم می‌آورد. سومین مبنا، ضرورت تکیه بر عقلانیت استنتاجی و تراکم احتمالات است تا نتیجه استقرایی از سطح ظنی به سطح یقین اطمینانی عقلایی ارتقا یابد (شهیدصدر، ۱۴۳۴ق، ج ۳، صص ۳۵-۳۹).

شهیدصدر استقراء را نه صرف جمع داده‌ها، بلکه فرآیندی معرفتی می‌دانست که از طریق تکرار و تراکم شواهد، اطمینان عقلایی را ایجاد می‌کند؛ همان‌گونه که در علوم تجربی با تکرار مشاهدات به نظریه‌های علمی دست می‌یابند (صدر، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۶۶۵). بر پایه این منطق، استقراء در فقه‌النظریه نیز می‌تواند معرفتی معتبر برای روشن ساختن ساختارهای پنهان در فقه اسلامی باشد.

۳. پنج‌گام اثبات حجیت استقراء در فقه‌النظریه

یکی از اشکالات مطرح شده در برابر حجیت فقه‌النظریه این است که احکامی که در استقراء استفاده می‌شوند، غالباً احکام ظاهری هستند نه واقعی، چگونه می‌توان از تراکم این احکام ظاهری به نظریه اسلام در خصوص یک موضوع خاص دست یافت؟ شهید صدر پاسخ می‌دهد که ملاک جعل احکام ظاهری، همان ملاکات احکام واقعی است. وجه جعل حجیت برای امارات، قوت احتمال، و برای اصول محرزه، ملاک تلفیقی قوت احتمال و محتمل است؛ بنابراین، از احکام مستفاد از این دو می‌توان در استقرای کاشف از نظریه بهره برد. البته نمی‌توان از اصول عملیه محض استفاده کرد (سعدی، ۱۳۹۵، ص ۴۲).

شهید صدر در کتاب الأسس المنطقية للاستقراء، بیان می‌کند که یقین، منحصر در نتیجه قیاس منطقی ارسطویی نیست، بلکه در بسیاری از حوزه‌های معرفتی بشر، یقین از طریق استقراء عقلایی حاصل می‌شود. از منظر ایشان، استقراء صحیح، فرآیندی تدریجی و مرحله‌مند است که در نهایت، با حذف عقلایی فروض بدیل، به یقین لغوی و اطمینانی می‌انجامد. لذا نوع یقینی که در استقراء قابل دست‌یابی است از دیدگاه شهید

صدر «یقین موضوعی» است. (شهیدصدر، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۴۱۷).

شهید صدر فرآیند تحصیل یقین موضوعی در استقراء احکام را در پنج مرحله تبیین می‌کند:

مرحله اول: مشاهده پدیده‌های متعدد

در این مرحله، محقق با مجموعه‌ای از پدیده‌های هم‌سنخ و هم‌جهت مواجه می‌شود. در حوزه فقه، این پدیده‌ها احکام شرعی متعددی هستند که در موضوعی خاص پراکنده شده‌اند.

مرحله دوم: تفسیر پدیده‌ها براساس یک فرضیه

در این گام، فقیه با ارائه یک فرضیه تبیینی، تلاش می‌کند انسجام میان احکام پراکنده را توضیح دهد. این فرضیه همان «نظریه فقهی» است.

مرحله سوم: توجه به احتمال بدیل

در این مرحله، امکان وجود فرضیه یا نظریه بدیل مورد توجه قرار می‌گیرد.

مرحله چهارم: تضعیف عقلایی فرضیه بدیل

با افزایش شواهد، احتمال عقلایی فرضیه‌های بدیل بشدت کاهش می‌یابد. عقل عرفی جعل تصادفی احکام متعدد را بدون وجود یک مبنای مشترک، معقول نمی‌داند.

مرحله پنجم: نسبت‌سنجی احتمالات و دستیابی به یقین

با مقایسه احتمال صدق فرضیه اصلی با احتمال بدیل، تراکم احتمالات به حدی می‌رسد که ذهن عرفی دیگر قادر به تصور جدی فرضیه بدیل نیست. در این نقطه، یقین لغوی و اطمینانی حاصل می‌شود (شهیدصدر، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۳۳).

۴. اهداف و کارکردهای فقه‌النظریه

۴-۱. کشف حکمت و نظام‌های تشریح

یکی از اهداف فقه‌النظریه، آشکارسازی پیوند میان احکام و حکمت‌های تشریحی است. چنان‌که گذشت یکی از چالش‌های اساسی فقه سنتی، ساختار موضوعی آن بر پایه

«ابواب فقهی» است. در این ساختار، احکام مربوط به یک موضوع واحد (مانند مالکیت، تعهدات یا مسئولیت) در ابواب مختلف پراکنده می‌شوند. برای مثال، احکام مربوط به مالکیت در باب بیع، اجاره، احیاء موات، صید، لقطه، غضب، وقف و میراث به صورت پراکنده آمده است، این پراکندگی، باعث می‌شود که فقیه و محقق نتواند تصویر جامع و یکپارچه‌ای از نظریه اسلام درباره یک موضوع به دست آورد. فقه‌النظریه با گردآوری احکام پراکنده ذیل یک «نظریه کلی»، این مشکل را برطرف می‌کند و به فقه، ساختاری منطقی، منضبط و سیستماتیک می‌بخشد (الزحلی، ۲۰۰۲م، ج ۱، ص ۸۵).

۲-۴. نظریه‌پردازی در حوزه فقه‌سیاسی (نظام‌سازی و دولت اسلامی)

در حوزه سیاست، فقه‌النظریه می‌تواند زمینه شکل‌گیری نظریه‌های کلان در باب دولت، قانون و قدرت را فراهم آورد. برای مثال، با استقراء احکام مربوط به ولایت، بیعت، شورا و امر به معروف، می‌توان چارچوبی نظری از مدل حکومت اسلامی و ولایت فقیه استخراج کرد که تعامل فعال با دولت مدرن داشته باشد. نتیجه آن، تولید دانش سیاسی اسلامی مبتنی بر مبانی فقه‌سیاسی است.

نظریه «ولایت فقیه» که توسط امام خمینی علیه السلام ارائه شد، نمونه‌ای از کاربرد فقه‌النظریه در عرصه سیاست است. ایشان بر این باور بود که تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت، نه تنها یک امر جایز مباح یا مستحب، بلکه یک ضرورت قطعی عقلی و شرعی و وجوب عینی است که مبتنی بر دو رکن اساسی «لزوم اجرای شریعت» و «قاعدۀ نفی سبیل» برقرار بوده و صلاحیت ذاتی فقها برای این امر اثبات می‌شود.

مفاهیم اصلی نظریه حکومت اسلامی در عصر غیبت از دیدگاه امام خمینی علیه السلام عبارتند از:

الف) حکومت اسلامی: نظامی مبتنی بر حاکمیت مطلق خداوند، حاکمیت تشریحی و اجرای احکام شریعت در عصر غیبت توسط ولی فقیه براساس اصل ولایت حقّه معصومین.

ب) عصر غیبت: دوره‌ای که امام معصوم علیه السلام از نظرها غایب است و دسترسی مستقیم

به منبع فیض الهی در امر شریعت و حکومت قطع شده است.

ج) ضرورت تأسیس: وجود ادله مختلف بر وجوب تشکیل نهاد حکومتی برای حفظ دین و اجرای احکام، نه صرفاً یک انتخاب ترجیحی.

د) ولایت فقیه: به معنای تولی امور امت توسط فقیه جامع الشرایط در غیاب امام معصوم علیه السلام، که امام خمینی رحمته الله علیه آن را شامل تمامی شئون حکومتی می‌داند (ولایت مطلقه فقیه).

ایشان با استناد به روایات تفویضی، نشان دادند که دلیل عقلی و نقلی بر وجوب اجرای احکام اقامه شده و دلیلی ندارد که در عصر غیبت قطع شود. ایشان با تفسیر مفهوم «ولایت» در احادیث، آن را شامل تمام اختیارات حکومتی پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام می‌دانستند (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، صص ۴۵-۸۵).

مبانی کلامی این نظریه بر این اصل استوار است که حکمت الهی اقتضا می‌کند که زمین هرگز خالی از حجت نباشد و اصولاً هدف آفرینش انسان، رسیدن به کمال از طریق هدایت مستمر است. حکومت اسلامی، مظهر تجلی این هدایت مستمر در حوزه تدبیر امور مردم و مدیریت اجتماعی است.

امام خمینی رحمته الله علیه معتقد بودند که اسلام دین جامع و کامل است و برای تمام شئون زندگی برنامه دارد. این جامعیت، خود بزرگترین دلیل بر لزوم وجود دستگاهی حکومت است که ضمانت اجرای این برنامه کامل را فراهم آورد. اگر حکومت در عصر غیبت تعطیل شود، لازمه‌اش نقص دین است که با عقیده امامیه در تعارض است. نظریه ضرورت تأسیس حکومت اسلامی در عصر غیبت به شکل زیر جمع‌بندی می‌شود:

۱. عقلاً: حفظ نظم و اجرای احکام الهی که هر دو ضروری هستند مستلزم وجود یک مرجع حاکم است.

۲. نقلاً: روایات تفویضیه، به وضوح مرجعیت امور کلان را به فقها واگذار کرده‌اند، به گونه‌ای که نیابت شامل اختیارات حکومتی پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام است، بویژه مقبوله عمر بن حنظله.

۳. **شروعاً:** قاعده نفی سییل و لزوم اقامه قسط، وجوب تشکیل نظامی را ایجاب می‌کند که توانایی دفاع از دین و اجرای عدالت را داشته باشد. بنابراین، تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت، یک وجوب تعیینی است که فقیه جامع‌الشرایط، تنها فرد واجد شرایط برای ایفای این نقش است، نه به صورت اختیاری، بلکه به دلیل نیابت ذاتی و ضرورت زمانی. (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، صص ۵۷۸-۵۸۵).

۳-۴. نظام‌سازی در عرصه اقتصاد اسلامی

فقه‌النظریه در حوزه اقتصاد قابلیت بالایی برای استخراج نظریه‌های کلان دارد. شهید صدر در اثر مهم خود اقتصادنا، با مطالعه استقرایی احکام معاملات، مالکیت و توزیع درآمد، به اصولی چون نفی استثمار، حاکمیت عدالت توزیعی و مالکیت مشروط دست می‌یابد (شهید صدر، ۱۴۳۴ق، ج ۳، صص ۵۸۵-۷۷۰).

شهید صدر می‌نویسد: «ما پیش از این آموختیم که توسعه اقتصادی صرفاً فرآیندی نیست که توسط دولت انجام، تصویب و وضع شود؛ بلکه فرآیندی است که تمام ملت باید از هر نظر در آن مشارکت و سهم داشته باشند. اگر ملتی بین چارچوب تحمیلی توسعه و عقیده‌ای که هنوز به آن اعتقاد دارد و جهان‌بینی آن را حفظ می‌کند، تضادی احساس کند، تا حدی که تعامل با آن عقیده مانع از مشارکت او در فرآیند توسعه و ادغام در چارچوب تحمیلی آن شود، آن را دنبال خواهد کرد. در مقابل، نظام اسلامی با این پیچیدگی مواجه نیست و از چنین تضادی رنج نمی‌برد. برعکس، اگر اجرا شود، در آموزه‌های دینی، پشتوانه‌ای قوی و عاملی مؤثر در موفقیت توسعه در چارچوب خود خواهد یافت. دلیل این امر آن است که اساس نظام اسلامی، احکام شریعت اسلامی است، احکامی که تقدس، نقض‌ناپذیری و اجرای اجباری آنها عموماً توسط مسلمانان براساس ایمان اسلامی و اعتقاد آنها به اینکه اسلام دینی و حیانی است که به خاتم پیامبران صلی الله علیه و آله اعطا شده است، باور دارند. بدون شک، یکی از مهمترین عوامل موفقیت هر نظامی که برای سازماندهی زندگی اجتماعی اتخاذ می‌شود، احترام مردم به آن و اعتقاد آنها به حق اجرای آن است» (شهید صدر، ۱۴۳۴ق، ج ۳، صص ۲۵-۲۶).

مهمترین نظریات اقتصادی که شهید صدر ارائه کرد، عبارتند از:

نظریه تولید و مالکیت: اسلام مالکیت خصوصی را به رسمیت می‌شناسد، اما آن را با شرایط و محدودیت‌های خاصی مقید می‌کند. اصل اولیه در مالکیت، «کار اقتصادی» است؛ یعنی هر کس که در ثروت‌های طبیعی کار کند، مالک محصول کار خود می‌شود (شهید صدر، ۱۴۳۴ق، ج ۳، ص ۷۱۹).

نظریه توزیع ثروت: اسلام نظام توزیع عادلانه‌ای دارد که بر پایه اصل «توزیع برابر فرصت‌ها» و «محدودیت انباشت ثروت» استوار است. ابزارهایی چون زکات، خمس، انفاق، منع ربا و منع احتکار، برای تحقق این عدالت توزیعی تعیین شده‌اند (شهید صدر، ۱۴۳۴ق، ج ۳، ص ۵۸۵).

نظریه مسئولیت دولت در اقتصاد: دولت در اسلام، نقش نظارتی و مداخله‌ای دارد. او می‌تواند در مواردی که عدالت اقتصادی تحقق نمی‌یابد، مداخله کند و ثروت را بازتوزیع نماید (شهید صدر، ۱۴۳۴ق، ج ۳، ص ۷۷۱).

این نظریات، نه تنها از نظر علمی جامع و منسجم هستند، بلکه کاربردهای عملی بسیاری نیز دارند. برای مثال، براساس این نظریات می‌توان به مسائل مستحدثه اقتصادی چون بانکداری اسلامی، مالیات، بیمه، بورس، ارزهای دیجیتال و ... پاسخ داد. بر این اساس، نظام اقتصادی اسلام نه صرفاً مجموعه‌ای از احکام جزئی، بلکه دستگامی نظری است که قابلیت پاسخ‌گویی به چالش‌های اقتصاد مدرن را دارد.

۴-۴. تولید نظام‌های حقوقی و نظریه‌های قرارداد

در حقوق، فقه‌النظریه با جمع‌آوری احکام پراکنده در حوزه معاملات و ضمان، قادر است نظریه‌های منسجم درباره قرارداد، حق و مسئولیت مدنی ارائه دهد. این امر زمینه گفت‌وگوی فعال میان فقه اسلامی و حقوق تطبیقی را فراهم می‌کند (سنهوری، ۱۳۹۳، صص ۳۶-۳۷؛ الزحیلی، ۱۹۹۷م، ص ۱۱۵). بدین سان، فقه اسلامی از سطح احکام موردی فراتر رفته و به تولید مفاهیم کلان حقوقی نزدیک می‌شود.

چنین رویکردی امکان شکل‌دهی به نظریه‌های جامع اجتماعی، اخلاقی و حقوقی در

فقه اسلامی را فراهم می‌سازد. (الزرقاء، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۱۲۵؛ السنهوری، ۱۹۵۲م، ج ۱، ص ۱۵۵).

نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که «فقه‌النظریه» بر پایه انسجام شریعت، استقرار علمی و تراکم احتمالات، رویکردی نوین در روش‌شناسی اجتهاد اسلامی است. این رویکرد با عبور از اجتهاد جزئی‌نگر، امکان استخراج نظام‌های فکری و نظریه‌های کلان را از دل احکام فقهی فراهم می‌کند. حجیت معرفتی استقراء - براساس نظریه شهید صدر - موجب می‌شود نتایج این روش دارای اعتبار عقلایی باشند و بتوان از آنها در استنباط احکام نظام‌مند بهره برد.

فقه‌النظریه در عمل می‌تواند به تحول در سه عرصه مهم بینجامد:

۱) سیاست: تولید نظریه‌های نظام‌مند درباره ساختار حکومت و قانون‌گذاری

اسلامی؛

۲) اقتصاد: استخراج اصول عدالت توزیعی، مالکیت مشروع و نظام مشارکت

اقتصادی؛

۳) حقوق: ارائه چارچوب‌های نظری برای قرارداد، تامین اجتماعی و مسئولیت

مدنی.

در نتیجه، فقه‌النظریه نه تنها راهکاری برای حفظ اصالت فقهی در برابر چالش‌های نوپدید، بلکه بستری برای تولید دانش اسلامی و پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه معاصر است. این پژوهش تأکید می‌کند که فقه باید از سطح انباشتی احکام فراتر رفته و با روش نظام‌ساز، نقش تمدن‌ساز خویش را بازیابد؛ نقشی که شهید صدر آن را سرآغاز تحول معرفتی در فقه اسلامی می‌دانست.

منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

الزحلی، وهبة. (۱۹۹۷). نظرية الضرورة الشرعية. بیروت: دارالفکر المعاصر.

الزحلی، وهبة. (۲۰۰۲م). الفقه الإسلامی و أدلته (الطبعة الرابعة). دارالفکر.

الزرقاء، مصطفى. (۱۹۹۸). المدخل الفقهي العام (ج ۲). بیروت: دارالقلم.

السنهوري، عبدالرزاق. (۱۹۵۲). مصادر الحق فی الفقه الإسلامی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

امام خمینی، روح الله. (۱۳۸۱). تهذیب الاصول (تقریرات شیخ جعفر سبحانی). قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

امام خمینی، روح الله. (۱۴۲۱ق). کتاب البیع. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

بزی، باقر. (۲۰۰۱م). فقه النظریه عند الشهيد الصدر. بیروت: دارالهادی.

حائری یزدی، مهدی. (۱۳۷۹). آفاق فلسفه از عقل ناب تا حکمت احکام (به کوشش: مسعود رضوی). تهران: نشر فرزاد.

سعدی، حسینعلی. (۱۳۹۵). حجیت در اجتهاد نظام ساز. راهبرد فرهنگ، ۹(۳۶). صص ۴۳-۶۰.

سنهوري، احمد عبدالرزاق. (۱۳۹۳). فقه حکومت اسلامی و تحول آن (مترجم: صباح زنگنه). تهران: نشر نی.

صدر، سید محمدباقر. (۱۴۳۴ق). الاسلام یقود الحیاة (موسوعة الامام الشهيد السيد محمد باقر الصدر، ج ۵). قم: انتشارات دارالصدر.

صدر، سید محمدباقر. (۱۴۳۴ق). اقتصادنا (موسوعة الامام الشهيد السيد محمد باقر الصدر، ج ۳). قم: انتشارات دارالصدر.

صدر، سيد محمد باقر. (۱۴۳۴ق). الفتاوى الواضحة (موسوعة الامام الشهيد السيد محمد باقر الصدر، ج ۱۶). قم: انتشارات دار الصدر.

صدر، سيد محمد باقر. (۱۴۳۴ق). الأسس المنطقية للاستقراء (موسوعة الامام الشهيد السيد محمد باقر الصدر، ج ۲). قم: انتشارات دار الصدر.

صدر، سيد محمد باقر. (۱۴۳۴ق). المعالم الجديدة للأصول (موسوعة الامام الشهيد السيد محمد باقر الصدر، ج ۸). قم: انتشارات دار الصدر.

عبد الحميد، صائب. (۲۰۰۸م). محمد باقر الصدر من فقه الاحكام الى فقه النظريات. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي.

معموري، علي. (۱۳۷۹). نظريه سياسى شهيد صدر. قم: انتشارات اشراق (دانشگاه قم).

Criteria for Referring to Custom in Imamiya Jurisprudence with an Emphasis on Political Jurisprudence*

Hasan Talebi Tadi

Islamic Seminary Student, Qom Seminary; M.A. in Political Science, Qom, Iran
h.talebi135@chmail.ir



Abstract

In many social interactions, the nature and extent of relationships among individuals, as well as the reciprocal relationship between government and citizens, are determined by custom (‘urf) for various reasons. Accordingly, it is evident that custom occupies a highly significant position in regulating many of these relationships. In the sphere of international relations, legal scholars have frequently relied on customary practices to address the challenges facing the global community. However, within an Islamic society, where Islamic jurisprudence (*fiqh*) serves as the principal criterion for determining what is permissible and impermissible, the role of custom has become a subject of debate and uncertainty. This study seeks to identify the criteria for referring to custom and the basis of its authority (*hujjiyyah*) within Imamiya jurisprudence. Using library-based sources and employing a descriptive-analytical methodology, the research addresses the following central question: In which cases may recourse be made to custom, and what implications does the realistic dimension of

* **Cite this Article:** Talebi Tadi, H. (2025). Criteria for referring to custom (‘urf) in Imamiya jurisprudence with an emphasis on political jurisprudence. *Jurisprudence and Politics*, 6(12), pp. 237–262.
<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74198.1110>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

▣ **Received:** 2025/04/05 • **Revised:** 2025/06/11 • **Accepted:** 2025/07/05 • **Published online:** 2025/09/29

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



custom have within the framework of political jurisprudence? The findings indicate that not every customary practice can automatically be regarded as legitimate or authoritative merely because it is customary. Rather, customary practices must be evaluated within the framework of Islamic legal standards and principles. When custom operates within these religious parameters, it can serve as a bridge between the ideal aspirations of jurisprudence and the practical realities of social life. Consequently, human relations become more manageable and adaptable to changing circumstances. Whether viewed from the perspective of expert opinion or from the standpoint of established religious custom (*'urf shar'i*), custom plays an important role in facilitating this process.

Keywords

Custom (*'Urf*); Political Jurisprudence; Customary Implications (*Mulāzamāt 'Urfiyyah*); Religious Evidence; Representation of Reality.

معايير الرجوع إلى العرف في الفقه الإمامي مع التركيز على الفقه السياسي*

حسن طالبي طادي

طالب حوزة قم العلمية، ماجستير في العلوم السياسية، قم، إيران.
h.talebi135@chmail.ir



الملخص

في العديد من المناسبات الاجتماعية، ولأسباب مختلفة، يحدّد العرف نوع ومستوى علاقات الأفراد مع بعضهم البعض والعلاقات المتبادلة بين الحكومة والشعب. وبناءً على ذلك، من الواضح جداً أنّ للعرف مكانة مهمّة في تحديد الكثير من هذه العلاقات. وفي الساحة الدوليّة، لجأ الحقوقيون مراراً إلى العرف لحلّ مشكلات المجتمع العالمي. لكن في المجتمع الإسلامي الذي يعتبر الفقه فيه هو المعيار والمقياس لتحديد ما يجب وما لا يجب، فإنّ هذا الأمر قد أثار حيرة. تهدف هذه الدراسة، التي تستخدم مصادر مكتوبة وتعتمد على المنهج الوصفي التحليلي، إلى إيجاد معايير الرجوع إلى العرف وحجّيته في الفقه الإمامي. لذلك، فإنّ السؤال الرئيسي لهذا البحث هو: في أيّ الحالات يمكن الرجوع إلى العرف؟ وما هي النتائج التي سنترتب على واقعية العرف في الفقه السياسي؟ أظهرت نتائج هذا البحث أنّه لا يمكن اعتبار كلّ سلوك حقّاً بموجب العرف؛ بل يجب أن تخضع الأعراف

* الاستشهاد بهذه المقالة: طالبي طادي، حسن. (۲۰۲۵). معايير الرجوع إلى العرف في الفقه الإمامي مع التركيز على الفقه السياسي. الفقه والسياسة، ۶(۲)، صص ۲۳۷-۲۶۲.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74198.1110>

□ نوع المقال: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران

□ تاريخ الإستلام: ۲۰۲۵/۰۴/۰۵ • تاريخ التعديل: ۲۰۲۵/۰۶/۱۱ • تاريخ القبول: ۲۰۲۵/۰۷/۰۵ • تاريخ الإصدار: ۲۰۲۵/۰۹/۲۹

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



للأحكام الشرعية؛ وفي هذه الحالة، يمكن للعرف أن يمزج الفقه المثالي بالقضايا الدنيوية. وبالتالي، يتمّ تسهيل العلاقات الإنسانية بهذه العملية. سيحقق العرف هذا الأمر المهمّ سواء من وجهة نظر الخبراء أو من وجهة نظر العرف الشرعي المصطلح عليه.

الكلمات المفتاحية

العرف، الفقه السياسي، الملازمات العرفية، الأدلة الشرعية، الواقعية.

ملاکات رجوع به عرف در فقه امامیه با تأکید بر فقه سیاسی*

حسن طالبی طادی

طلبه حوزه علمیه قم، کارشناس ارشد علوم سیاسی، قم، ایران.
h.talebi135@chmail.ir



چکیده

در بسیاری از مناسبات اجتماعی بنا به دلایل متفاوت نوع و سطح روابط آحاد مردم با یکدیگر و روابط متقابل حکومت و مردم را عرف تعیین می‌کند. بر همین اساس پر واضح است که عرف در تعیین بسیاری از این روابط جایگاه بسیار مهمی دارد. در فضای بین الملل نیز به کرات حقوقدان‌ها برای حل مشکلات جامعه جهانی دست به دامن عرف شده‌اند. اما در جامعه اسلامی که معیار و ملاک تعیین باید‌ها و نبایدها، فقه است این امر دچار حیرت شده است. این تحقیق با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی در پی یافتن ملاک‌های رجوع به عرف و حجیت آن در ضمن فقه امامیه است. از این رو سوال اصلی این پژوهش این است که در چه مواردی می‌توان به عرف رجوع کرد و گستره واقع‌گرایی عرف در فقه سیاسی چه نتایجی در پی خواهد داشت. یافته‌های این تحقیق نشان داد هر رفتاری را نمی‌توان به واسطه عرف، حق دانست؛ بلکه باید اعمال عرفی ذیل موازین شرعی قرار گیرند، در این صورت عرف می‌تواند فقه آرمانی را با مسائل دنیایی درآمیزد؛ از این رو روابط انسانی با این روند تسهیل می‌شود. عرف چه از منظر نظر کارشناس و چه از منظر عرف شرعی مصطلح، این مهم را رقم خواهد زد.

کلیدواژه‌ها

عرف، فقه سیاسی، ملازمات عرفیه، ادله شرعی، واقع‌نمایی.

* **استناد به این مقاله:** طالبی طادی، حسن. (۱۴۰۴). ملاکات رجوع به عرف در فقه امامیه با تأکید بر فقه سیاسی. فقه و سیاست، ۶(۲)، صص ۲۳۷-۲۶۲.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74198.1110>

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۲۱ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۴ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



۱. مقدمه

یکی از مباحث مهم و پنهان در میان متون فقهی که نقش مهمی در استنباطات احکام شرعی برای مجتهد دارد عرف است. این جایگاه باعث شده است که موضوعات متفاوتی همچون چگونگی حجیت عرف و شرایط آن و نوع تعامل عرف با ادله شرعی و برخی تقسیمات عرف مطرح شود. اینکه در چه شرایطی می‌توان به عرف رجوع کرد؟ و یا با توجه به اینکه فقه چارچوب خاص خود را دارد، عرف چگونه بر آن تأثیر می‌گذارد از جمله مسائلی است که نیاز به بررسی دارد. از این طریق می‌توان جایگاه عرف را در فقه شیعه دریافت. در ادامه وقتی پای فقه‌سیاسی نیز به میدان باز می‌شود نقش عرف چه در سیاست داخلی و چه در سیاست بین‌الملل بیش از پیش ظاهر می‌شود. روش فقهای سلف در تاریخ تکون فقه و استناد ایشان به عرف در بین مضامین فقهی یکی از مهمترین مسیرهای راهگشا در طراحی و تبیین جایگاه عرف در فقه‌سیاسی شیعه است. مکاتب و نحله‌های مختلف در روش‌های مختلف استنباط به انحاء متفاوتی از فهم عرفی در تبیین دلالات الفاظ و یا حکم شرعی استفاده نموده‌اند که می‌توان با جستجو و دسته‌بندی آنها به تحلیلی جامع از سیره عملی مجتهدین در عمل به عرف دست یافت. عرف از این منظر کارکردهایی دارد که داوری، فهم و منبع را در نگاه اول می‌توان نام برد که در کنار اراده الهی قرار می‌گیرد. کارایی دیگر عرف کاشفیت آن است؛ این کارکرد هم به واسطه دسترسی قهری به یکی دیگر از منابع اصلی پذیرفتنی نیست. کارکرد دیگر عرف کاربرد ابزاری آن است که تمامی فقهای شیعه و اهل تسنن آن را پذیرفته‌اند (علیدوست، ۱۳۹۷، صص ۲۲۷-۲۳۱).

همچنین سازوکار احکام ثابت و متغیر در دین، پرداختن به مصالح و اقتضائات روزآمد مکلفینی است که در شرایط زمانی و مکانی مختلف نیازمند احکام متفاوتی نسبت به منصوصات دینی می‌باشند. به همین جهت شارع مقدس برای تأمین مصالح عمومی هر عصر ذیل چارچوب کلان احکام ثابت، احکام متغیری را تعبیه نموده تا مجتهد بتواند مصالح عمومی جامعه دینی را استنباط نماید. بخشی از این مصالح مربوط به دلالت‌های عرفی و فهم موضوعاتی است که حدود و ثغور آن را عرف تعیین

می‌نماید. شناخت موضع صحیح عرف در احکام شرعی و استنباطات شرعی می‌تواند در بسیاری از بن بست‌های ناشی از موضوعات از جمله موضوعات مستحدثه راهگشا باشد. در مباحث علوم سیاسی و فقه‌سیاسی نیز با رجوع به عرف نیز می‌توان برای برون رفت از چالش‌های امروزی راهکار مناسب ارائه داد.

بنابراین عرف با واسطه‌گری در بین عالم تشریح و آرمان‌های با عالم تقنین و واقعیت‌های آن می‌تواند این دو را به یکدیگر نزدیک نماید. هدف این تحقیق بررسی چگونگی این روند در واقع‌نما کردن فقه با کنشگری عرف است. یکی از مواضعی که عرف این کارویژه را برعهده دارد سیاست است که با رجوع به فقه‌سیاسی نقش عرف در این زمینه بیش از پیش ظاهر می‌شود.

۱-۱. پیشینه

موسوی (۱۴۰۰) در مقاله‌ای با عنوان «گستره مشورت در نظام نوین اسلامی با تأکید بر فقه سیاسی» معتقد است در احکام الهی مشورت جایز نیست. افزون بر این مشورت را با اهل خبره در امور مختلف می‌پذیرد ولی مشورت را که از مصادیق رجوع به تشخیص عرف است را به شکل کلی در دولت، اقتصاد و سیاست مطرح می‌کند و ادعای رسیدن به جایگاه مدخل عرف به این تصمیم‌گیری‌ها را ندارد.

علوی (۱۴۰۰) در مقاله «واکاوی مستندات مصلحت در فقه‌سیاسی شیعه» بر این باور است که با توجه به اینکه شریعت هدفمند است و در پی تأمین مصالح جامعه می‌باشد لاجرم باید مصلحت‌اندیش باشد تا بتواند برای رهایی از مشکلات مختلف جامعه ایده‌های عینی ارائه دهد. اما رابطه این مصلحت‌اندیشی و تشخیص عرف عموم و خصوص من وجه است از این رو در بسیاری از موارد تشخیص عرف غیر از مصلحت خواهد بود.

عبدالله نسب و ترابی (۱۳۹۶) در مقاله «بررسی قواعد تعامل آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی در فقه‌سیاسی امامین انقلاب» بر این باور هستند که در اندیشه فقهی امامین انقلاب برای حکمرانی فقه‌سیاسی شیعه در جامعه رویکرد آرمان‌گرایی واقع‌بینانه

راهگشا خواهد بود. ولی در خصوص موضع عرف و ایجاد بست بین واقع‌گرایی و آرمان‌گرایی در فقه‌سیاسی به واسطه عرف نظری ندارند.

عمیدزنجانی (۱۳۷۸) در مقاله‌ای با عنوان «تاملی در فقه‌سیاسی شیعه» بر این اعتقاد است که در باب مداخلات فقهی نوین در عرصه سیاست تعیین محل ورود عرف دارای اهمیت فوق‌العاده‌ای است. این یک بحث خیلی مهمی است که در فقه سیاسی، حوزه ما لا نص فیہ را تعیین کنیم؛ یعنی مثلاً اگر قاعده‌ای داریم که اذن من له الحکم است، این شخص من له الحکم چه اندازه اذنش به عنوان شرط تکلیف یا شرط مشروعیت است. روشن شدن محل ورود عرف در بین فقه و سیاست نکته‌ای است که متأخرین از فقها به آن پرداخته‌اند بلکه صرفاً به شکل فرعی و به مناسبت این موضوعات ورود کرده‌اند. در صورت رویارویی تخصصی با حوزه «ما لا نص فیہ» امکان تعیین حدود و ثغور عرف در میان فقه و سیاست تسهیل خواهد شد. افزون بر آن نزدیک شدن به واقعیات فقهی در منابع دینی بخصوص در حوزه سیاست در تحقیقات گذشته مغفول مانده است.

همان‌طور که گذشت علما و فقهای اسلامی و اندیشمندان حوزه سیاست هر کدام به فراخور به موضوعاتی مثل فقه‌سیاسی و یا عرف پرداخته‌اند و برای حل معضلات اجتماعی به حسب نیاز از عرف استفاده کرده‌اند. متقدمین به دلیل حصر عرف در برخی موضوعات خاص نتوانسته‌اند از آن برای برون رفت جامعه از مشکلات روزمره استفاده کنند و در این فرایند به واقعیات‌های مورد توجه فقه که بوسیله عرف می‌توان آنها را تشخیص داد پرداخته‌اند. برخی افراد عرف را صرفاً در محدوده‌ای مشخص پذیرفته‌اند و یا اینکه تنها در جایی از آن استفاده می‌کنند که اجازه صریح در آن داشته باشند و برخی نیز در ما لا نص فیہ متمسک به عرف شده‌اند. الغای خصوصیت از عرف در فقه و استفاده از آن در سیاست در بین متون فقهی مغفول مانده است. از این منظر عرف که به دستور شارع برای حل بسیاری از معضلات جامعه مطرح شده است می‌تواند برای حوزه سیاست وارد عمل شده و شریعت را به دنیای امروز نزدیکتر کند. وقتی بین فقه، عرف و سیاست ارتباط منطقی برقرار شود خواه ناخواه شریعت با واقعیات جامعه در هم تنیده

خواهند شد که سبب برون‌رفت جامعه از چالش‌هایی می‌شود که در دنیای حکمرانی امروزی درگیر آن است.

۲. مفهوم عرف

در بسیاری از جوامع، در تصمیمات سیاسی و معاملات، عرف نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. هرچند به دقت عقلی باید تشکیل جامعه را مقدم بر عرف بدانیم اما عرف همزاد با شکل‌گیری جامعه است. به بیانی دیگر از زمانی که جوامع انسانی شکل گرفته‌اند عرف نیز به وجود آمده است. عرف دارای نیروی الزام‌آور و پشتوانه اجرایی است که بدون هرگونه فشار خارجی یا حکومتی دارای ضمانت اجرایی است به نحوی که حتی در قانون مدنی نیز به آن اشاره شده است (سلمانی ایزدی، ۱۳۸۳، ص ۳۶). در بسیاری از تصرفات در جوامع عرف اهمیت بسزایی داشت، از جمله در بین اعراب نیز عرف در روابط اجتماعی و معاملات موثر بود تا اینکه اسلام سربرآورد. با این حال قوانین اسلامی نیز بسیاری از مرادفات قبلی را امضا کرد و آنچه مضر می‌دانست را رد کرد. به همین دلیل وقتی به کتب فقها رجوع می‌کنیم بسیار به عرف ارجاع داده شده است.

برای اینکه بتوان تصویری واضح و روشن از مدخلیت عرف در فقه شیعی مطرح کرد لازم است ابتدا مفهوم آن بررسی شود. برای عرف تعاریفی متعددی مطرح شده است. هر آنچه که نفس انسان به آن آرام گیرد و نزد وی نیکو باشد (محمود عبد الرحمان، بی‌تا، ص ۱۳۱۴). منش و رفتاری که مردم با آن خو گرفته، هر چند عملی و یا لفظی باشد. (هلال، هیم، بی‌تا، ص ۲۰۳) حتی برخی بر این باور هستند که نه تنها رفتار و کردار و فعل متداول عرف است بلکه ترک برخی افعال نیز عرف می‌باشد (کاشف الغطا، ۱۴۱۹ق، ص ۹۸). ضدیت با نکر از ویژگی‌های خاص و ویژه عرف است (الفراهیدی، ۱۴۰۵، ص ۱۲۱). در واقع عرف، عارفه و معروف به یک معنی و ضد (نکر) است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۲۳۶). اگر یک روش در بین مردم و عامه متداول بود عرف عام و اگر در بین افراد خاصی مثل فلاسفه و یا فقها متداول بود عرف خاص می‌شود. این روش متداول که مردم امور خود را منطبق بر آن می‌کنند حتما در منطقه الفراغ، نقش تعیین‌کنندگی دارد (سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۳۰۲).

برخی عرف را به عادت تفسیر کرده‌اند که شاید این تعریف صحیح نباشد؛ زیرا عادت عملی است که نیاز به تکرار دارد و ترک آن با سختی همراه است. با این بیان روشن شد که عرف یک سیره و روشی است که در بین عموم جامعه فراگیر گشته و مردم بر طبق آن عمل می‌کنند. عرف دایره وسیعی دارد که هم قول و هم فعل مردم و هم روش برخورد آنان بین یکدیگر را شامل می‌شود. بر این مبنا باید به استفاده الفاظ و کنایات بین مردم واقف بود تا بتوان معانی عرفی اعمال و رفتار آنها را درک کرد.

۲-۱. شرایط حجیت عرف

باید توجه داشت که عرف دلیل مستقلی برای کشف در مقابل دلایل دیگری مثل کتاب و سنت نیست؛ چرا که رجوع به عرف با تأیید شارع صورت می‌گیرد. شرایط حجیت عرف شرایطی است که وجود آنها زمینه تمسک به عرف را آماده می‌سازد این شرایط عبارتند از:

۱. روش عرفی مورد پذیرش عقل و پسند ذوق سلیم و خواسته عموم باشد؛
 ۲. روش عرفی از امور تکراری و شایع بین همه مردم باشد؛
 ۳. روش عرفی یا باید از زمان گذشته رایج باشد و یا عرف معمول در زمان واقعه باشد؛ بنابراین اگر روش عرفی بعد از زمان واقعه‌ای رایج شود نسبت به آن اعتبار و حجیت ندارد.
 ۴. توافقی بر خلاف عرف صورت نگرفته باشد. پس اگر بر خلاف عرف رایج توافقی انجام گیرد، پیروی از آن عرف لزومی ندارد؛ زیرا عرف اگرچه به منزله شرط ضمنی در عقود و معاملات هم چون عقد بیع است ولی با وجود شرط صریح از سوی بایع یا مشتری بر خلاف آن دیگر زمینه‌ای برای تمسک به آن عرف باقی نمی‌ماند.
 ۵. نص معتبر با عرف مخالف نباشد؛ زیرا این مخالفت به منزله ردع یا منع شارع از آن است (جمعی از محققین، ۱۳۸۹، ص ۵۱۰).
- شارع مقدس در برخورد با عرف برخی را کاملاً مردود دانسته برخی را تأیید نموده

است و برخی را نه ردعی دارد و نه تأیید کرده است. به همین جهت فقیهان شیعه سه نگاه به حجت بودن عرف دارند:

الف) ذاتی: برخی معتقدند حجیت عرف ذاتی است. قایلین به این دیدگاه معتقدند عرف برخاسته از فطرت انسانی است که نشأت گرفته از زندگی اجتماعی انسان است. مخالفت با این عرف در حقیقت مخالفت با نیازهای اساسی انسان مدنی است که منجر به سقوط نظام بشری گشته در حالیکه شارع مقدس همواره در پی حفظ نظام می‌باشد.

ب) عقل: عقلی بودن عرف از این جهت که عقل عقلا بر حسن و قبح مراقبت دارد، از این رو عرف مرتبه‌ای از عقل عقلا است که نمی‌توان فاصلی بین آن و عقل قایل شد؛ بنابراین به ملازمه عقلیه عرف به جهت کاشفیت حکم عقل، شرعی نیز هست.

ج) امضای شارع: قایلین به این نظر، فقط عرفی را حجت می‌دانند که شارع مقدس آن را تأیید کرده باشد. پس تا زمانی که عرف با تأیید شارع همراه نباشد حجیت نخواهد داشت.

همان‌گونه که معاملات که از امور اعتباری هستند نیازی به امضا ندارند نشان دهنده این است که تلازمی بین اعتباری بودن معاملات و نیاز به امضا نیست. پس همین که شارع منعی نداشته است به معنای صحت آن خواهد بود همان‌گونه که نزد عقلا این معامله نافذ است (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱۵). تعین کنندگی عرف در فقه به این اعتبار نزد همگان پذیرفته شده است.

فقهای شیعه در مورد احکام تکلیفی، اعتباری برای عرف قایل نیستند مگر اینکه ثابت شود در زمان معصوم متداول بوده است؛ مثل عقد فضولی، اما در غیر حکم تکلیفی آن را حجت می‌دانند (ملک‌زاده، احمدلو، ۱۳۹۱، ص ۱۴۶). در مورد حکم تکلیفی باید به این نکته توجه داشت که در مواردی مثل عقد فضولی، نیازی به استناد به عرف وجود ندارد چراکه این موارد از سنت معصومین علیهم‌السلام کشف می‌شود. باید توجه داشت که حکم شارع برای اعتبار عرف از جهت رعایت مصالح جامعه مسلمین است (اشرفی‌شاهرودی، ۱۳۹۶). احکام تابع مصالح و مفاسد است و در مواردی که امر به تبعیت عرف شده بر منوال مصالح امت بوده است. امام خمینی رحمته‌الله یکی از فقهای است که برای اعتبار

ویژه‌ای قابل بود. ایشان برای عرف اعتبار ذاتی از آن جهت که خلافی برای آن یافت نمی‌شود و یا محل توجه نیست قابل بودند (جبارگلباغی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۱).

۲-۲. ادله حجیت عرف

وقتی از جانب معصوم علیه السلام عرف تأیید شود و ردعی بر عرف یافت نشود و سیره خود معصوم نیز عمل به عرف باشد، عرف حجت خواهد بود (کاشف الغطا، ۱۴۱۹ق، ص ۲۳). سیره و رفتار معصومین علیهم السلام گواه بر این مطلب است که عرف نزد ایشان معتبر و لازم الاتباع است. در عهد نامه معروف مالک اشتر، مشاهده می‌شود که حضرت امیرالمومنین علیه السلام، مالک را به حفظ عرف رایج بین مردم امر می‌کنند و از نقض آن، مالک را نهی فرموده‌اند. ایشان در قسمتی از نامه خود می‌فرمایند: «وَلَا تَنْقُضْ سُنَّةَ صَالِحَةٍ عَمَلٍ بِهَا صُدُورُ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَاجْتَمَعَتْ بِهَا الْأَلْفَةُ وَصَلَحَتْ عَلَيْهَا الرَّعِيَّةُ وَلَا تُحْدِثَنَّ سُنَّةَ نَصْرٍ بِشَيْءٍ مِنْ مَاضِي تِلْكَ السَّنَنِ فَيَكُونَ الْأَجْرُ لِمَنْ سَنَّهَا وَ الْوِزْرُ عَلَيْكَ بِمَا نَقَضْتَ مِنْهَا» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

وجود احکام امضایی، دلالت بر آن دارد که شارع مقدس در مقام تشریح، همه آداب، رسوم و رویه‌های رایج در میان مردم را الغا نکرده است، بلکه بخش قابل توجهی از رفتارهای عقلایی جاری در جامعه را، بویژه در حوزه روابط اجتماعی و معاملات، مورد امضا قرار داده است. در تحلیل اصولی این مسئله، مبنای «سیره عقلا» نقش اساسی دارد؛ بدین معنا که هرگاه روشی عقلایی در میان مردم به نحو مستمر جریان داشته باشد و شارع نسبت به آن ردع و منع معتبری ابراز نکرده باشد، این عدم ردع ظهور در امضای شارع داشته و کاشف از اعتبار آن سیره در نظر شارع خواهد بود؛ چنان که این مبنا در آثار اصولی معاصر، از جمله تحلیل‌های شهید صدر، به تفصیل تبیین شده است. ایشان می‌فرماید: «السيرة العقلائية القائمة بين الناس إذا كانت بمرأى ومسمع من الشارع ولم يردع عنها، كان سكوت الشارع وعدم ردعه دليلاً على إمضائها» (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۲۲).

بر این اساس، بسیاری از احکام امضایی در فقه اسلامی، ناظر به همان سیره‌ها و

عرف‌های رایج عقلایی‌اند که شارع آنها را، پس از احراز عدم تعارض با مقاصد و قواعد کلی شریعت، پذیرفته است. عمده این موارد در باب معاملات و در قالب عقود و ایقاعات ظهور یافته‌اند؛ به گونه‌ای که ساختار بسیاری از نهادهای معاملاتی، متکی بر رویه‌های پیشینی عقلا بوده و شارع با عدم ردع از آنها، اعتبار شرعی‌شان را امضا کرده است.

با این حال، امضای شارع نسبت به سیره عقلا و عرف‌های اجتماعی، امضایی مطلق و بی‌قید نیست؛ بلکه تنها آن دسته از سیره‌ها و عرف‌ها واجد حجیت خواهند بود که با اهداف شریعت و موازین کلی آن تعارض نداشته باشند. از این رو، نمی‌توان عرف بما هو عرف را به طور مطلق حجت دانست، بلکه حجیت عرف در گرو احراز امضای شارع یا دست کم عدم ردع اوست. بدین ترتیب، عرف در چارچوب سیره عقلایی مورد پذیرش شارع، می‌تواند به عنوان یکی از قرائن معتبر در استنباط و تحلیل احکام شرعی مورد توجه قرار گیرد، اما در صورت تعارض با مقاصد شریعت، از دایره اعتبار خارج خواهد شد.

۳. مخالفت عرف با دلیل شرعی

گاهی عرف با دلیل شرعی مخالف است که در این صورت کنار گذاشته خواهد شد همچنان که فقها نیز به ترک آن فتوا داده‌اند. مخالفت عرف با دلیل شرعی به دو صورت محقق می‌شود:

۱-۳. مخالفت کلی

اگر عرف با دلیل شرعی مخالف باشد به گونه‌ای که به طور کامل در تقابل با یکدیگر قرار بگیرند عرف توان ایستادگی در مقابل نص را نخواهد داشت؛ چراکه شریعت برای مصلحت مسلمین وضع شده‌است و هرآنچه که به آن امر کند حسن است و هرآنچه که از آن نهی کند قبیح می‌باشد فلذا عرف بر نص مقدم نخواهد شد (کاشف الغطا، ۱۴۱۹ق، ص ۳۲). مثلاً وقتی در بین عموم مردم شرب خمر عرف باشد

شرع این عرف را نمی‌پذیرد و آن را رد می‌کند پس بر مردم واجب است عرف را رها کرده و به نص عمل کنند چرا که نص، امر ثابتی است که با مخالفت عرف تغییری نمی‌کند.

۲-۳. مخالفت جزئی

وقتی عرف به شکل جزئی با دلیل شرعی در تعارض ظاهری قرار گیرد، عرف عام نص را تخصیص می‌زند. مانند اینکه پیامبر از معامله‌ای که نزد انسان نباشد نهی فرموده‌اند اما فقها عقد استصناع را اجازه داده‌اند، زیرا جمیع مردم بر طبق آن عمل می‌کنند و به مصلحت عموم مردم است. با این تفصیل که باید طریق اتخاذ چنین عرفی با مشی شارع مقدس متحد باشد. و اما در مورد عرف خاص نیز امامیه شرط کرده‌اند که حتماً باید شارع در عمل با عرف متحد باشد و آن را تأیید نماید در غیر این صورت عرف خاص مخصص نص و دلیل شرعی نخواهد بود. همان‌گونه که کاشف الغطا می‌گوید باید بنا را بر عدم تخصیص گذاشت (کاشف الغطا، ۱۴۱۹ق، ص ۳۳).

۴. موارد رجوع به عرف

برای رفع بسیاری از مشکلات روزمره رجوع به عرف نزد عقلای جمیع جوامع پذیرفته شده است ولی باید توجه داشت که قوانین عرفی و قوانین شرعی از برخی جهات متفاوتند. قانون عرفی ساخته بشر و نمایانگر صفات سازنده است و قواعدی موقتی است که صرفاً برای رفع گره‌های کور تنظیم می‌شود بعلاوه اینکه آداب و رسوم جامعه و انتظارات آرمانی و مصالح واضعین بر نوع وضع قانون عرفی موثر خواهد بود (احمدی نیک، ۱۳۹۱، صص ۱۷۸-۱۷۹). با این حال شارع مقدس امر به رجوع به عرف کرده است و یا از رجوع به آن منع نکرده از این رو می‌توان ادعا کرد که در برخی موارد می‌توان به عرف مراجعه نمود پاسخ سوالات را پیدا کرد. علاوه بر این عرف در وضع قوانین حقوقی می‌تواند نقش بسزایی داشته باشد که عمده آن عبارتند از: ایجاد قواعد حقوقی، مقام تفسیر و تطبیق قواعد حقوقی (محقق داماد، کیخافزانه، ۱۳۹۷، ص ۱۶۷). اساساً رجوع به

عرف در فقه باعث پویایی آن شده است. در اعتبار فقهی عرف عقلا تردیدی وجود ندارد و رمز جاودانگی قوانین اسلام و نو و کارآمد بودن آن در پویایی فقه است که پویایی و تحرک فقه نیز به نوبه خود در سایه توجه به عرف عقلا حاصل می شود (علوی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۶).

۴-۱. احکام شرعیه

بیشتر علمای شیعه به این مطلب ایمان دارند که باید احکام شرعی را از راه های متعارف استنباط کرد که به کمک عرف استنباط احکام صورت می گیرد (ایزدی فرد، نعمت زاده، کاویار، ۱۳۸۸، ص ۶۴). حکم که به سبب ارتباط مستقیم آن با فعل مکلف و یا ارتباط غیر مستقیم با فعل مکلف به دو دسته حکم تکلیفی و حکم وضعی تقسیم می شود. گاهی به واسطه عرف بر حکم شرعی استدلال می شود که البته باید هم در زمان معصوم اتفاق افتاده باشد و هم معصوم قدرت بر منع از آن را داشته باشد ولی آن را رد نکرده باشد (کاشف الغطاء، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۱۹). این عرف از ادله ای است که به سمت حکم و یاری کننده بر فهم احکام است البته لازم به ذکر است که دلیل مستقل شرعی نیست (کاشف الغطاء، ۱۴۱۹ق، ص ۲۰). در نتیجه، در فقه شیعه نمی توان جایی را تصور کرد که برای کشف حکم بتوان به عرف رجوع کرد؛ به عبارت دیگر عرف حکم سازی نمی کند و از این رو نمی توان عرف را دلیل مستقل شرعی دانست، بلکه عرف در رسیدن به آن کمک کننده است.

۴-۲. موضوعات

عرف در موضوعات احکام شرعی و تشخیص آن اعم از اینکه موضوع متعلق حکم باشد و یا متعلق متعلق حکم باشد، در هر صورت می تواند مرجع قرار گیرد. این مرجعیت عرف در موضوعات به دو طریق انجام می گیرد. یا اینکه عرف محقق و موجد موضوع است و یا اینکه عرف معین موضوع است. در عرفی که محقق موضوع است تفاوتی ندارد که منشأ عرف چیست، خواه منشأ

آن یک امر فطری باشد یا یک امر عقلایی، یا یک طبیعت نوعیه باشد یا یک طبیعت صنفیه و یا آداب و سنن باشد.

اگر عرف محقق موضوع باشد در سه موضع اتفاق می‌افتد که عبارتند از:

الف) اگر موضوع حکم شرعی یک عنوان واقعی باشد و متعارف به‌عنوان قید در آن أخذ شده باشد؛ عرفی که قید موضوع حکم شرعی قرار می‌گیرد عرف خاص است؛ یعنی انسان در هر جایی که زندگی می‌کند عرف همان‌جا را در نظر می‌گیرد. مثلاً یکی از واجبات شرعیه اتفاق بر زوجه است؛ اتفاق موضوع حکم شرعی و جوب است که امری واقعی است و بر زوج واجب است که به مقدار متعارف بر زوجه اتفاق کند، یعنی اتفاقی که عرفی و رایج است بر زوج واجب است. پس اگر در جایی متعارف این باشد که برای زوجه مرکب یا خادم تهیه می‌کنند بر زوج لازم است که در مقام اتفاق بر زوجه برای او مرکب یا خادم تهیه کند در اینجا عرف محقق موضوع یعنی اتفاق در مثال است.

ب) موضوع حکم شرعی عنوان اعتباری عرفی باشد؛ در این صورت معیار و ملاک روابط افراد جامعه خواهد بود مثل هتک و احترام که دائرمدار اعتبارات عرف است. مثلاً در یک عرف دراز کردن پا هتک است ولی در عرف دیگر این طور نیست. شارع فرموده هتک مومن حرام است، حال اگر کسی نزد مومنی پایش را دراز کند در جایی که این عمل را هتک می‌دانند این عمل حرام خواهد بود و اگر در یک عرف هتک نباشد این عمل جایز است. و یا در مورد تسلیم نیز این‌گونه است که اگر شما در بعضی از بلاد بخواهید منزل خود را به مشتری تسلیم کنید همین مقدار کافی است که کلید منزل را به او بدهید.

ج) موضوع حکم شرعی عنوان واقعی عرفی باشد یعنی عرف در خود عنوان موضوع أخذ شده‌است؛ این صورت خلاف صورت اول است که در مفهومش عرف و متعارف بودن أخذ نشده‌است و شارع آن را قید زده است و تفاوت آن با قسم دوم این است که در قسم دوم موضوع حکم شرعی اعتباری بود ولی در قسم سوم عنوان موضوع واقعی است. موضوع حکم شرعی در باب موونه در خمس که عرف در عنوان

موضوع اخذ شده است؛ مشهور فقها گفته‌اند این حاجت باید عرفی و متعارف و رایج باشد. مثل خرید وسایل پیش از ازدواج برای پسر که خمس دارد و برای دختر که خمس ندارد، چرا که خرید برای دختر بر خلاف پسر متعارف است.

عرف معین موضوع در جایی محل رجوع است که شیاع حجت و معروف باشد و تنها موردی که حجت است در خصوص نسب است. مثلاً سیادت موضوع حکم شرعی است که می‌توان به او خمس داد و زکات نیز بر او حرام است. یکی از راه‌هایی که سیادت و نسب ثابت می‌شود شیاع است؛ بدین معنا که فرد در عرفی که زندگی می‌کند به سید بودن معروف است و مردم او را به‌عنوان سید پذیرفته‌اند در چنین صورتی عرف محقق موضوع نیست، یعنی واقعا باعث نمی‌شود که این فرد سید شود بلکه این عرف معین موضوع است؛ از این رو اگر معروف به سید شد زکات بر او حرام و خمس جایز است و همین‌طور بقیه احکام سیادت نیز بر وی جاری می‌شود.

۳-۴. دلالات لفظیه

روش درست در فهم دلالت‌ها رجوع به عرف می‌باشد (ایزدی فرد، نعمت زاده، کاویار، ۱۳۸۸، ص ۶۴). وقتی که برای تفهیم و تفهم بین دو نفر تکلمی انجام می‌گیرد، دو چیز وجود دارد یکی تکلم است و یکی فهم است. مخاطب و متکلم وقتی سخنی می‌گویند یا می‌شنوند در ذهنشان مفهوم عرفی الفاظ را در نظر می‌گیرند پس عرف در این مفهوم مرجعیت دارد و مراد از عرف آن عرفی است که تکلم در آن انجام می‌شود؛ بنابراین تمام الفاظی که در روایات و آیات وارد شده است بر مفاهیم عرفی زمان و مکان صدور حمل می‌شود.

۵. ملازمات عرفیه

مراد از ملازمات عرفیه این است که گاهی عرف از کلام، مطلبی را متوجه می‌شود که این مطلب مدلول کلام نیست کما اینکه مدلول التزامی کلام هم نیست. به اینها ملازمات عرفیه گفته می‌شود و اینها در واقع مدالیل التزامیه عرفیه هستند نه عقلیه.

برای ملازمات عرفیه مصادیقی است که اهم آنها ۶ مورد است.

۵-۱. **الغا خصوصیت:** در بسیاری از خطابات عناوینی اخذ شده است ولی عرف برای آنها خصوصیتی را نمی‌بیند و عرفا آن خصوصیت ملغی شده است و آن حکمی که در خطاب آمده است تعمیم پیدا می‌کند و این تعمیم به خاطر الغا خصوصیت است. مقصود از الغای خصوصیت آن است که عرف از دلیل بفهمد خصوصیتی که در موضوع ذکر شده در حکم دخالتی ندارد؛ در نتیجه حکم به هر مورد دیگری که در ملاک با آن مورد مشترک باشد، سرایت داده می‌شود. شهید صدر در مورد الغا خصوصیت می‌فرماید: «المراد بإلغاء الخصوصية أن يفهم العرف من الدليل أنّ الخصوصية المذكورة في الموضوع ليست دخيلة في الحكم، فيتعدى بالحكم إلى كل مورد يشارك ذلك المورد في الملاك» (صدر، ۱۴۰۵ق، ص ۲۱۴).

در روایات زیادی داریم که آب هم طاهر است و هم مطهر؛ مثلاً امیرالمومنین علیه السلام می‌فرماید: «عند النظر إلى الماء: الحمد لله الذي جعل الماء طهوراً و لم يجعله نجساً» (حرعاملی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۳۵). اخیراً مصداقی از آب مطرح است که در زمان شارع و بعد از او نبوده است و آن آبی است که در آزمایشگاه ساخته می‌شود که مصنوعی است یعنی اکسیژن و هیدروژن را با هم ترکیب و آن را به آب تبدیل می‌کنند. سوال این است که آیا این آب مصنوعی هم طاهر و مطهر است یا نیست؟ همه قبول دارند که این آب هم طاهر است و هم مطهر ولی در استدلال به آن دو دسته شده‌اند. برخی می‌گویند آبی که در آیات و روایات آمده است اطلاق دارد و شامل این فرد هم می‌شود و بعضی دیگر می‌گویند که آیات و روایات اطلاق ندارد و لفظ «ماء» در آیات و روایات شامل این آب نمی‌شود، منتها عرف بین آب طبیعی و آب مصنوعی الغا خصوصیت می‌کند و حکمی را که برای آب طبیعی است برای آب مصنوعی هم مترتب می‌کند، ولو اینکه در روایات لفظ ماء اطلاق ندارد تا آب مصنوعی را هم شامل شود.

در مورد الغا خصوصیت، عرف مرجع است؛ زیرا این خطابات متوجه عرف است و متکلم باید فهم و ذهنیت عرف را در نظر بگیرد و اگر واقعا در نزد متکلم، آب مصنوعی این حکم را ندارد باید به آن تصریح کند، چون می‌داند وقتی که می‌گوید «الماء طاهر و

مطهر»، عرف بین آب طبیعی و آب مصنوعی فرقی نمی‌گذارد.

۲-۵. جمع عرفی: عبارت از این است که وقتی دو روایت با هم تعارض بدوی پیدا کنند، عرف خیلی از اوقات بین دو خطاب جمع می‌کند، این جمع حجت است. مثلاً فقها فرموده‌اند که اگر خطاب عامی داشته باشیم و خطابات خاصی منافی آن باشد، عرف خطاب عام را تخصیصی می‌زند که می‌توان به آن اعتماد کرد.

یک خطاب می‌گوید «اکرم کل عالم»، و خطاب دیگری می‌گوید «لا تکرّم زیدا» این دو خطاب تنافی دارد؛ چون نمی‌شود که اکرام زید هم واجب باشد و هم حرام. وقتی این دو خطاب را به دست عرف دهیم از عموم «اکرم کل عالم» رفع ید می‌کند و می‌گوید این عمومش حجت نیست و معنایش این است که «اکرم کل عالم الا زیدا» تخصیص است. به این تخصیص جمع عرفی می‌گویند و تقیید و تقدیم حاکم بر محکوم نیز جمع عرفی هستند و در جمع عرفی عرف مرجعیت دارد.

۳-۵. لوازم عرفیه: گاهی شی لازم عقلی یک شی است و گاهی یک شی لازم عرفی یک شی است. همان‌طور که عرف به لازم عقلی أخذ می‌کند، به لازم عرفی هم أخذ می‌کند. مثلاً اگر کسی گفت که حسن پسر علی است لازم عقلی آن این است که حسن پسر علی باشد، اما گاهی بعضی از لوازم، لوازم عرفی است و عرف به این لوازم هم أخذ می‌کند مثلاً کسی می‌گوید: حسن زنده است، اگر حسن زنده باشد باید الان سی سال داشته باشد و لازم سی ساله بودن حسن این است که باید الان ریش داشته باشد. ریش داشتن لازم عقلی سی ساله بودن حسن نیست و واضح است که مرجع لوازم عرفیه یک شی، عرف است.

۴-۵. حرمت تسبیب الی الحرام: ادله زیادی در فقه وجود دارد که مواردی مثل دروغ، غیبت، شرب خمر و شرب مایع نجس حرام است. حال اگر این مایع نجس به میهمان داده شود تا بنوشد، فقها قایل به حرمت این عمل هستند؛ زیرا عرف از خطاب به حرمت به شرب نجس، حرمت تسبیب نسبت به مایع نجس را استفاده می‌کند. در حقیقت عرف تشخیص مصداق تسبیب بودن را می‌دهد. تنها دلیل این حرمت تسبیب به حرام عرف است؛ بنابراین در این مورد هم ملاک فهم عرفی است.

۵-۵. حرمت اعانه بر اثم: اعانه بر اثم این است که شخصی به واسطه فعلی که انجام می‌دهد مقدمه گناه فردی دیگری را فراهم کند؛ مانند اینکه سلاحی را به دیگری برای قتل شخص ثالثی بدهد. در این گونه موارد، برخی موردهایی وجود دارد که خود دلیل حرمت آن گناه، عرفاً شامل اعانه بر آن گناه می‌شود. مثلاً اگر کسی بخواهد دیگری را بکشد و فردی به او اسلحه بدهد، دلیل حرمت قتل دادن اسلحه را نیز شامل می‌شود؛ زیرا عرف از حرمت قتل یک انسان می‌فهمد که اسلحه دادن برای قتل یک انسان نیز حرام است. بنابراین اعانه بر اثم فی الجمله حرام است و آن در مواردی است که عرف استفاده حرمت کند.

۵-۶. ترغیب به حرام: تشویق و ترغیب دیگران به فعل حرام، حرام است. این حرمت یا به این دلیل است که شارع که نهی از منکر را واجب کرده است، عرف از آن می‌فهمد که ترغیب به منکر نیز حرام است. و یا فهم عرفی از ادله محرمات می‌فهمد که ترغیب به محرمات نیز حرام است؛ بنابراین بین وجوب نهی از منکر و حرمت ترغیب به منکر ملازمه عرفیه است.

۶. تطبیقات عرفیه

متونی که در آنها حکم شرعی أخذ شده است کتاب، سنت و فتوای فقیه هستند که عناوینی مثل نماز واجب است شرب خمر حرام است و... ذکر شده است. آنچه در متون أخذ می‌شود عناوین هستند و آنچه در خارج و واقع اثر دارد معنون است. شرب خمر حرام است در واقع اثر ندارد بلکه نوشیدن خمر است که اثر فقهی دارد. در این خطاب از ناحیه شارع عنوان خمر أخذ شده است، اما این مایع مسکر خارجی است که نوشیدنش حرام است و یا شارع امر به برپاداشتن نماز فرموده است این عنوان است و معنون آن یعنی مصداق خارجی آنکه تکلیف را از عهده مکلف ساقط می‌کند.

بدین ترتیب، آیا در تطبیق عناوین بر مصادیق عرف مرجعیت دارد؟ به عبارت دیگر، آیا تطبیقات عرف مرجعیت و اعتبار دارد یا نه؟ فقها بر این باورند که در تعیین حدود و مفاهیم وارد شده در نصوص باید به عرف رجوع شود اما در تطبیق مفاهیم بر مصادیق

رجوع به عرف را نمی‌پذیرند (ساعدی، بی‌تا، ص ۲۶۸).

عرف تابع مفاهیم است نه اینکه تطبیق دهنده مفاهیم بر مصادیق باشد، اما گاهی مواقع تسامحا در تطبیق مفهوم بر آنچه که در واقع مصداق آن نیست استفاده شده است. همان‌گونه که تسامحا عرف بر چیزی که از لحاظ مقدار کاستی دارد همان اسم کامل را اطلاق می‌کند، بنابراین در مسامحات عرفی اثری مترتب نخواهد بود (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۴۹۴).

مشهور فقها معتقدند عرف تسامح غیر قابل قبول و غیر مطابق با واقع دارد، مثل تسامح اطلاق عرف بر اسم مقادیر بر ذره‌ای کمتر؛ بنابراین وقتی در مورد کفاره باید یک مد طعام داده شود مراد یک مد از نظر عقل است که باید ۷۵۰ گرم تمام باشد و نظر عرف معتبر نیست، بنابراین ۷۴۹ گرم کفایت نمی‌کند. علت این نگاه فقها این است که شارع به مصادیق مبتنی بر مسامحه عرفی اعتنا ندارد و آن را سبب تحقق عناوین آن مصادیق نمی‌داند و به نظر شارع، عرف مسامحی نمی‌تواند مصادیق عناوین شرعی را تشخیص دهد (ساعدی، بی‌تا، ص ۲۶۹)؛ چرا که شارع مقدس در مقام محاوره، مفاهیم عرفیه را در نظر می‌گیرد و با آن به مصادیق حقیقی اشاره دارد و دلیلی مبنی بر اینکه شارع مقدس در مقام تطبیقات نظر عرف را معتبر بداند وجود ندارد. وقتی امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «أَنَّه سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْكَلْبِ فَقَالَ رَجَسَ نَجَسٌ لَا يُتَوَضَّأُ بِفَضْلِهِ وَ أُضْبِتْ ذَلِكَ الْمَاءَ وَ إغْسِلُهُ بِالتُّرَابِ أَوَّلَ مَرَّةٍ ثُمَّ بِالْمَاءِ» (حرعاملی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۱۵). آنچه که نجس است چیزی است که حقیقتاً کلب باشد نه آنچه که عرف می‌گوید کلب است. بقیه امور نیز چنین است.

قاطبه فقها اعتقاد دارند که مرجع در تطبیقات عقل است؛ یعنی وقتی شارع می‌فرماید، خمر نجس است، آنچه در خارج حقیقتاً خمر است نجس است نه آنچه که عرف می‌گوید این خمر است. از این رو فقها در تشخیص مصادیق به دقت عقلی تکیه می‌کنند و به تطبیقات تسامحی عرف که دور از واقعیت هستند عمل نمی‌کنند.

با اینکه که مرجع در تطبیقات، عقل است مواردی استثنا می‌شوند که در آنها تطبیقات عرف قابل قبول است؛ یعنی آن عنوان عقلاً منطبق بر امر خارجی نیست ولی

عرفا منطبق است و همین انطباق عرفی در این موارد کافی است.

۱) موردی که تطبیق مسامحی عرف مفهوم را عوض کند مثلاً مفهوم کلمه «دم» ما یجری فی عروق الحیوانات» است. اگر مقداری از خون خارج شود که به چشم عادی قابل رویت نباشد چون خون از مولکول‌هایش شکل گرفته است و این مولکول‌ها به مقدار زیادی باید وجود داشته باشد تا خون قابل رویت باشد مفهوم و معنای لغوی خون این مورد را شامل می‌شود ولی عرف این را خون نمی‌بیند و این تطبیق عرفی باعث شد که مفهوم عرفی «دم» از معنای لغوی آن اخص شود. وقتی که مفهوم نزد عرف عوض شد تطبیق عرف دقی می‌شود و از ابتدا مراد شارع مقدس از کلمه «دم» معنای عرفی آن بود و عناوینی که در کتاب و سنت آمده است به مفاهیم عرفیه آن اخذ می‌شود.

۲) گاهی تسامحات عرفیه باعث می‌شود که برای خطابات اطلاق مقامی منعقد شود. مثلاً در شریعت خوردن خاک حرام است. وقتی گندم برداشت می‌شود مقداری خاک هم همراه آن در کیسه هست ولی عرف داخل کیسه فقط گندم می‌بیند لذا می‌خورد بدون اینکه آن را بشوید.

۳) گاهی تطبیقات تسامحی عرف باعث شکل گرفتن یک سیره می‌شود. مثلاً در زمان شارع که مردم به فعالیت‌های سنگینی مثل کشاورزی می‌پرداختند و برای غسل کردن بدنشان به حدی آلودگی داشت که آب به همه نقاط بدن نمی‌رسید و عرف این شستن را شستن تمام بدن می‌دانست و از اهلیت هم ردعی بر آن عمل دیده نشده است و این به یک سیره متشرعه تبدیل شد از این رو فقها فرمودند که اگر روی بدن چرک طبیعی به حد متعارف باشد می‌توان روی آن غسل کرد.

یکی از مهمترین موضوعاتی که در فقه به شکل گسترده موثر است و در عین حال نفوذ ویژه‌ای هم دارد عرف است. همان‌طور که گذشت فقها در ابواب مختلف فقهی از عرف به شکل استقلالی بحث نکرده‌اند اما تقریباً به همان میزان که فقه گسترده است، عرف نیز در پهنه فقه جاری است. در مورد عرفی که در کشف موضوعات فقهی از آن

می‌توان بهره برد شاید بتوان تعبیر پیدای پنهان را صادق دانست؛ چراکه همه جای فقه حضور دارد ولی به‌طور مستقل نمی‌توان آن را یافت، به همین دلیل است که کاشف الغطا آن را در اعداد مصادر فقه نام می‌برد و می‌گوید: «المصدر التاسع العرف و العادة» (کاشف الغطا، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۱۸).

تأثیر عرف به نحوی است که سه کارکرد اصلی برای آن ظاهر گشته است. بنابراین عرف به شکل تفسیری، تکمیلی و تعدیلی در فقه نقش بسزایی دارد (پروین، ۱۳۹۵، ص ۲۲۹). عرفی سازی بسیاری از مناسبات سیاسی اجتماعی توسط شریعت شکل گرفته است. این مناسبات که احکام امضایی و محدوده «ما لا نص فیه» را دربر می‌گیرد بر این اساس که احکام امضایی اختصاص به صدر اسلام ندارد تا زمانی که تعارض با نصوص دینی نداشته باشد قابل اعتنا هستند مورد استناد فقهی قرار می‌گیرند (عمیدزنجانی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۴). دین نیز به سبب شریعت و اعتقادات خاص خود عرف خاصی را حمایت می‌کند که به واسطه ایجاد حکومت و تنظیم عقلانیت و روابط صحیح بین فرد و جامعه عرف را دگرگون کرده است (عمیدزنجانی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۶). در مورد عرف سیاسی نیز رویه‌هایی وجود دارد که مورد تأیید شارع نیز بوده است؛ مثلاً پرهیز از کشتن نمایندگان سیاسی دولت‌ها که پیامبر اسلام ﷺ با استناد به عرف سیاسی از مجازات نماینده خارجی گذشت کردند. و یا رجوع به عرف سیاسی در تأسیس نهاد بین‌القباثل به جهت حمایت از مظلومان که در چند حلف الفضول شرکت کردند. نمونه دیگر عرف سیاسی که ایشان پذیرفتند، حکم و داوری در حل اختلافات خارجی بود که در مقابل یهودیان بنی قریظه پذیرفتند و همین رویه نیز در صفین عملیاتی شد (عمیدزنجانی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۹۸)؛ بنابراین نظر به اینکه دلیل خاصی از جانب شارع بر عدم پیروی از عرف سیاسی وجود ندارد، می‌توان ادعا کرد که عرف سیاسی علاوه بر مشروعیت در اثبات سایر خصوصیات مثل اختیارات نظام سیاسی از آن بهره برد.

۷. نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه گذشت، عرف با شرایط و طرق فوق‌الذکر در بین شیعیان حجیت دارد،

بنابراین در فقه صاحب اثر است. عرف از این جهت که به مردم وابسته است و منشأش انسان‌ها هستند پای در زمین دارد و فقه از این جهت که منشأش وحی الهی می‌باشد و به عوالم غیبی متصل است در اعلی درجه شرافت قرار دارد و حال که بنا به دلایل متفاوتی که ذکر آن گذشت انسانی که از دسترسی به سرچشمه شهودات غیبی ناتوان است نیاز به یک معبر برای حل مناقشاتش را بیش از پیش احساس می‌کند؛ لاجرم شارع مقدس برای حل بسیاری از مسائل روزمره و زندگی او راهی را به‌عنوان عرف که شاید حلقه اتصال بین فقه و زندگی باشد را مطرح کرده است.

اینکه هر رفتار و گفتاری را نمی‌توان در سنخ عرف دانست از بدیهیات است بلکه حتما این فعل باید در موازین شرعی بگنجد. گذشت که با چه شرایطی عرف می‌تواند ملاک عمل باشد تا بتوان از آن در احکام شرعی و تسهیل روابط انسانی جامعه از آن بهره برد. در چنین جایگاهی عرف می‌تواند در مواردی مثل امور سیاسی به کمک حکمرانی آمده و آرمان‌های بشری را که علومی داعیه‌دار آن هستند عینی نماید. نمود واقع‌گرایی در فقه‌سیاسی را می‌توان در استنباطات عرفی جستجو کرد و شاهد زمینی شدن فقه و آرمان‌هایش به‌واسطه رجوع به عرف بود.

توصیه می‌شود محققین در باب دخالت عرف ذیل حکومت به خصوص در فقه‌سیاسی به‌واسطه تقنین قضا و اجرا به پژوهش بپردازند. اینکه عرف تا چه میزان توان تأثیرگذاری در مناسبات سیاسی را دارد می‌تواند واقعیت‌های عینی را نمایان سازد که این امر مهم نیاز به تحقیق و پژوهش ژرف اندیشان دارد.

منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
احمدی نیک، سیدمهدی. (۱۳۹۱). احکام فقهی، هم سویی با عرف زمان یا فرازمانی. آموزه‌های
فقه مدنی، ۴(۵). صص ۱۷۱-۱۸۸.

اشرفی شاهرودی. (۱۳۹۶). تقریرات درس خارج فقه

ایزدی فر، علی‌اکبر؛ نعمت‌زاده رجعلی؛ کاویار، حسین. (۱۳۸۸). عرف و جایگاه آن در استنباط
احکام شرعی. مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۱(۱). صص ۴۵-۷۳.

پروین، خیرالله. (۱۳۹۵). درآمدی بر مفهوم و موازین عرف حقوق سیاسی. پژوهش‌های فقه.
۱۲(۲). صص ۲۲۹-۲۵۵.

ترابی، محمد؛ عبدالله نسب، محمدرضا. (۱۳۹۶). بررسی قواعد تعامل آرمان‌گرایی و
واقع‌گرایی در فقه سیاسی امامین انقلاب. اندیشنامه ولایت، ۳(۶). صص ۵-۲۰.

حر عاملی، محمدبن حسن. (۱۳۷۴). تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه.
قم: موسسه آل‌البیت (علیهم السلام) لاحیاء التراث.

جبار گلباغی، سیدعلی. (۱۳۷۹). عرف از دیدگاه امام خمینی. فقه، ۷(۲۵-۲۶). صص ۲۱۵-۲۴۴.

جمعی از محققین. (۱۳۸۹). فرهنگ نامه اصول فقه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

ساعدی، جعفر. (بی‌تا). نقش عرف و سیره در استنباط احکام نزد شیعه. فقه اهل بیت (علیهم السلام).
۱۲(۴۵). صص ۲۴۹-۲۸۸.

سبحانی، جعفر. (۱۳۸۳). اصول الفقه المقارن فی ما لا نص فیه. قم: نشر موسسه امام صادق (علیه السلام).

سلمانی ایزدی، ناصر. (۱۳۸۳). عرف یا عنصر پویایی فقه. مطالعات اسلامی، ۳۶(۶۴). صص ۲۹-۶۰.

صدر، سیدمحمدباقر. (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الأصول، قم: مؤسسه دائرة المعارف الفقه الإسلامی.

- صدر، سیدمحمدباقر. (۱۴۰۵ق). دروس فی علم الأصول (الحلقات)، الحلقة الثالثة. قم: دارالفکر.
- عبدالرحمان، محمود. (بی تا). معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية. بی جا: بی نا.
- علوی، سیدمحمدتقی. (۱۳۸۱). تأملی بر جایگاه عرف و عادت در فقه و حقوق موضوعه ایران. دانشکده ادبیات و علوم انسانی. ۴۵ (۱۸۲). صص ۱۳۵-۱۶۸.
- علوی، سیدعلی اصغر. (۱۴۰۰). واکاوی مستندات مصلحت در فقه سیاسی شیعه. سیاست متعالیه. ۳۳(۹). صص ۱۸۳-۲۰۲.
- علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۹۷). فقه و عقل. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عمیدزنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۸). تأملی در فقه سیاسی شیعه. علوم سیاسی. ۲(۴). صص ۶-۲۴.
- عمیدزنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۲). درآمدی بر حقوق اسلامی تطبیقی. تهران: میزان.
- عمیدزنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۸). بایسته‌های فقه سیاسی. تهران: مجد.
- عمیدزنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۸). قواعد فقه (ج ۳). تهران: سمت.
- الفراهیدی، الخلیل بن احمد. (۱۴۰۵ق). العین. قم: دار الهجره.
- کاشف الغطاء، أسعد. (۱۴۱۹ق). العرف حقیقتة و حجیته. بی جا: الذخائر.
- کاشف الغطاء، علی. (۱۴۰۸ق). مصادر الحكم الشرعي و القانون المدني. نجف الاشرف: الآداب.
- محقق داماد، سیدمصطفی؛ کیخاferزانه، محمدامین. (۱۳۹۷). کاربرد عرف در مقام تفسیر در حقوق قضایی مبتنی بر فقه امامیه. دیدگاه‌های حقوق قضایی. ۲۳(۸۱). صص ۱۶۷-۱۹۱.
- ملک‌زاده، فهیمه، احمدلو، مونا. (۱۳۹۱). جایگاه عرف در حقوق با رویکردی بر اندیشه‌های امام خمینی علیه السلام. پژوهش‌های متین. ۱۴(۵۶). صص ۱۳۹-۱۶۳.
- موسوی، سیدمحمدعلی. (۱۴۰۰). گستره مشورت در نظام نوین اسلامی با تأکید بر فقه سیاسی. افق‌های نو در فقه سیاسی. ۱۰(۱). صص ۵۱-۷۷.
- موسوی خمینی، سیدروح الله. (۱۴۱۵ق). انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایا. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- نائینی، محمدحسین. (۱۳۷۶ق). فوائد الأصول. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

The Cycle of Domination: An Analysis of the Dialectic of Arrogance and Oppression in the Qur'an and the Discourse of Resistance (with Emphasis on the Thought of the Martyred Leader Grand Ayatollah Sayyid Ali Khamenei)*



Seyed Sajjad Ale Seyed Ghafoor 

Researcher, Research Center for Qur'anic Sciences Studies, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. aleghafoor@isca.ac.ir

Abstract

The absence of a systematic explanation of the Qur'anic concepts of arrogance (*istikbār*) and oppression or marginalization (*istid'āf*) as an analytical framework for understanding systems of domination has created a theoretical gap. This deficiency has often prevented strategies of resistance from attaining the conceptual and operational coherence necessary for effective confrontation. The present study aims to clarify the dialectical relationship between the Qur'anic concepts of *istikbār* and *istid'āf* as two central categories for analyzing systems of domination and to examine the place of this conceptual duality in the thought of the martyred leader, Grand Ayatollah Sayyid Ali Khamenei. The research employs a descriptive-analytical methodology and relies on library-based sources, including Qur'anic verses, narrations, and the statements and

* **Cite this Article:** Ale Seyed Ghafoor, S. S. (2025). The cycle of domination: An analysis of the dialectic of arrogance and oppression in the Qur'an and the discourse of resistance (with emphasis on the thought of the martyred leader Grand Ayatollah Sayyid Ali Khamenei). *Jurisprudence and Politics*, 6(12), pp. 263–290. <https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74722.1121>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

▣ **Received:** 2025/03/29 • **Revised:** 2025/06/04 • **Accepted:** 2025/06/27 • **Published online:** 2025/09/29

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



writings attributed to Ayatollah Khamenei. Data were collected with a focus on evidence indicating the intrinsic and oppositional relationship between these two concepts and were analyzed through a thematic interpretation of the Qur'an using a descriptive-analytical approach. The findings demonstrate that *istikbār* (self-aggrandizement and rebellion against truth) and *istid'āf* (being kept in a state of weakness and dependency) exist in a reciprocal and causal relationship. Systems of arrogance and domination require the production and maintenance of intellectual, cultural, economic, and political weakness within target societies in order to sustain and reproduce their power. Conversely, the continuation of conditions of oppression and weakness contributes to the preservation and reinforcement of arrogant and dominating systems. Within the framework examined in this study, modern Western civilization is interpreted as a manifestation of a global system of arrogance characterized by features such as secularism, materialism, and liberalism, and is viewed as employing various mechanisms to impose systematic forms of domination upon other nations. In contrast, the discourse of the Islamic Revolution, grounded in the Qur'anic promise that the oppressed shall inherit the earth, seeks to break this cycle and restore the agency of oppressed peoples in determining their own destinies. The study argues that understanding this reciprocal relationship provides an essential key to analyzing the nature of systems of domination and formulating strategies of active resistance aimed at overcoming conditions of oppression and confronting global structures of power. Rooted in fundamental Qur'anic concepts, this analytical framework offers a model for understanding the ongoing struggle between truth and falsehood in the contemporary world.

Keywords

Qur'anic Scientific Authority; Arrogance (*Istikbār*); Oppression (*Istid'āf*); Systems of Domination; Political Thought of Grand Ayatollah Sayyid Ali Khamenei.

دورة السلطة: تحليل جدلية الاستكبار والاستضعاف في القرآن وخطاب المقاومة (مع التركيز على فكر القائد الشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئي)*



سيد سجاد آل سيد غفور 

باحث رسمي في مركز دراسات علوم القرآن، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.
aleghafoor@isca.ac.ir

الملخص

إنّ فقدان تبيان منهجيّ لمفهوميّ الاستكبار والاستضعاف القرآنيين كإطار تحليلي لفهم نظام الهيمنة الغربي، قد أدى إلى أن تفتقر أساليب المواجهة إلى الانسجام المفاهيمي والعمليّ اللازم. يهدف هذا البحث إلى شرح العلاقة الجدلية بين مفهوميّ الاستكبار والاستضعاف القرآنيين، باعتبارهما مفهومين محوريين في تحليل نظام الهيمنة، ودراسة مكانة هذا الثنائي في فكر الإمام الشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئي. قد تمّ إجراء هذا البحث باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، بالاعتماد على المصادر المكتوبة (آيات القرآن الكريم، الروايات، وتصريحات القائد الشهيد آية الله العظمى الخامنئي). وتمّ جمع معلومات البحث مع التركيز على الأدلة التي تشير إلى العلاقة الذاتية الجوهرية والتقابلية بين هذين المفهومين، وتحليلها بمنهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم مع اتباع نهج وصفي تحليلي. تُظهر النتائج أنّ الاستكبار (الغطرسة والتجاوز في مواجهة الحق) والاستضعاف (البقاء في

* الاستشهاد بهذه المقالة: آل سيد غفور، السيد سجّاد. (۲۰۲۵). دورة السلطة: تحليل جدلية الاستكبار والاستضعاف في القرآن وخطاب المقاومة (مع التركيز على فكر القائد الشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئي). الفقه والسياسة، ۶(۲)، صص ۲۶۳-۲۹۰.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74722.1121>

□ نوع المقال: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران

□ تاريخ الإستلام: ۲۰۲۵/۰۲/۲۹ • تاريخ التعديل: ۲۰۲۵/۰۶/۰۴ • تاريخ القبول: ۲۰۲۵/۰۶/۲۷ • تاريخ الإصدار: ۲۰۲۵/۰۹/۲۹

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



حالة ضعف) يقعان في علاقة سببية ومتبادلة. وبهذه الطريقة، يحتاج نظام الغطرسة، لتثبيت نفسه واستمراره، إلى إحداث استضعاف فكري وثقافي واقتصادي وسياسي في المجتمع المستهدف. ومن ناحية أخرى، فإن استمرار حالة الاستضعاف يمهد لبقاء النظام المستكبر. في فكر آية الله العظمى الخميني (قدس سره)، الحضارة الغربية بمؤشراتها مثل إنكار الله، والمادية، والليبرالية، هي مثال واضح لنظام الاستكبار العالمي الذي يستضعف الأمم الأخرى بشكل منهجي بأدوات مختلفة. في المقابل، خطاب الثورة الإسلامية بشعار "المستضعفون هم وارثون العالم وسادتها"، يسعى إلى كسر هذه الدورة وإحياء دور المستضعفين في تقرير مصيرهم. إن فهم هذه العلاقة التفاعلية هو مفتاح تحليل طبيعة نظام الهيمنة وتقديم استراتيجية مقاومة فعالة للخروج من حالة الاستضعاف ومواجهة الغطرسة العالمية. يوفّر هذا الإطار التحليلي، المتجذر في مفاهيم قرآنية خالصة، نموذجاً فعالاً لتفسير المواجهة بين جبهات الحق والباطل في عصرنا الحالي.

الكلمات المفتاحية

المرجعية العلمية للقرآن، الاستكبار، الاستضعاف، نظام الاستكبار، الفكر السياسي للإمام الشهيد آية الله العظمى خامنئي.



چرخه سلطه؛ واکاوی دیالکتیک استکبار و استضعاف در قرآن و گفتمان مقاومت (با تأکید بر اندیشه رهبر شهید آیت‌الله العظمی سیدعلی خامنه‌ای)*



سیدسجاد آل سیدغفور 

محقق رسمی پژوهشکده مطالعات علوم قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
aleghafoor@isca.ac.ir

چکیده

فقدان تبیین منظومه‌ای از مفاهیم قرآنی استکبار و استضعاف به‌عنوان چارچوبی تحلیلی برای شناخت نظام سلطه غرب، این خلأ نظری باعث شده رویکردهای مقابله، از انسجام مفهومی و عملیاتی لازم برخوردار نباشند. این پژوهش با هدف تبیین رابطه دیالکتیکی مفاهیم قرآنی استکبار و استضعاف به‌عنوان دو مفهوم محوری در تحلیل نظام سلطه، و بررسی جایگاه این دوگانه در اندیشه امام شهید آیت‌الله العظمی سیدعلی خامنه‌ای علیه السلام انجام شده است. تحقیق حاضر با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی و با اتکا به منابع کتابخانه‌ای (آیات قرآن کریم، روایات و بیانات رهبر شهید آیت‌الله العظمی خامنه‌ای) انجام شده است. داده‌ها با تمرکز بر شواهد دال بر ارتباط ذاتی و تقابلی این دو مفهوم گردآوری و با روش تفسیر موضوعی قرآن با رویکرد توصیفی-تحلیلی مورد بررسی قرار گرفته‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که استکبار (خودبرتربینی و طغیان در برابر حق) و استضعاف (در ضعف نگاه داشته شدن) در یک رابطه علی و متقابل قرار دارند. به

* **استناد به این مقاله:** آل سیدغفور، سیدسجاد. (۱۴۰۴). چرخه سلطه؛ واکاوی دیالکتیک استکبار و استضعاف در قرآن و گفتمان مقاومت (با تأکید بر اندیشه رهبر شهید آیت‌الله العظمی سیدعلی خامنه‌ای). *فقه و سیاست*، ۶(۲)، صص ۲۶۳-۲۹۰.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74722.1121>

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۰۹ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۱۴ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۶ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



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

این ترتیب که نظام استکبار برای تثبیت و تداوم خود، نیازمند ایجاد استضعاف فکری، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی در جامعه هدف است. از سوی دیگر، تداوم حالت استضعاف، زمینه‌ساز بقای نظام مستکبر می‌شود. در اندیشه شهید آیت‌الله العظمی خامنه‌ای^{علیه السلام}، تمدن غرب با شاخصه‌هایی چون انکار خداوند، مادی‌گرایی و لیبرالیسم، مصداق بارز نظام استکبار جهانی است که با ابزارهای گوناگون به استضعاف سیستماتیک سایر ملل می‌پردازد. در مقابل، گفتمان انقلاب اسلامی با شعار مستضعفان صاحبان زمین خواهند شد، در پی شکستن این چرخه و احیای نقش‌آفرینی مستضعفان در تعیین سرنوشت خویش است. درک این رابطه دو سویه، کلید تحلیل ماهیت نظام سلطه و ارائه راهبرد مقاومت فعال برای خروج از وضعیت استضعاف و مقابله با استکبار جهانی است. این چارچوب تحلیلی، که ریشه در مفاهیم ناب قرآنی دارد، الگویی کارآمد برای تبیین تقابل جبهه حق و باطل در عصر حاضر ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها

مرجعیت علمی قرآن، استکبار، استضعاف، نظام سلطه، اندیشه سیاسی امام شهید آیت‌الله العظمی خامنه‌ای.

۱. مقدمه

پس از فروریزی نظام دوقطبی و استقرار ادعایی نظم نوین جهانی در پایان قرن بیستم، این توهم در میان نظریه پردازان غربی قوت گرفت که لیبرال دموکراسی غربی به عنوان پایان تاریخ (فوکویاما، ۱۳۹۵، ص ۴۵) ظاهر شده و الگویی جهان شمول برای تمامی ملل و تمدن هاست. اما به زودی آشکار شد که این نظم نوین، در حقیقت شکلی پیچیده تر و پوشیده تر از سلطه گری است که تحت لوای فرینده جهانی سازی، به استثمار سیستماتیک اقتصادی و تهاجم همه جانبه فرهنگی - فکری علیه ملت ها می پردازد. در این بستر تاریخی، گفتمان انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷، نه به عنوان یک پدیده تنها ملی یا منطقه ای، بلکه به مثابه یک آلترناتیو تمدنی اصیل با شعار بنیادین نه شرقی، نه غربی ظاهر شد. هسته سخت این گفتمان را مفهوم مقاومت تشکیل می دهد؛ مقاومتی که ریشه در جهان بینی الهی و توحیدی دارد و برای تحلیل خود از نظام سلطه، به سراغ مفاهیم اصیل و بنیادین قرآنی رفته است.

از نظر روش شناختی، این پژوهش با بهره گیری از روش تفسیر موضوعی قرآن (موضوع - محور) و با رویکرد توصیفی - تحلیلی انجام شده است.

مفاهیم استکبار و استضعاف از جمله کلیدی ترین مبانی قرآنی این گفتمان هستند. با این حال، علی رغم تعدد اشاره ها و استنادهای متعدد به این مفاهیم در متون دینی و آثار اندیشمندان اسلامی، اغلب تحلیلی یکپارچه و نظام مند که بتواند پیوند دیالکتیکی آنها و نقش تعیین کننده شان در پویایی های قدرت جهانی را تبیین کند، ارائه نشده است. این مقاله بر این فرض استوار است که این دو مفهوم، در یک رابطه متقابل و چرخه ای ناگسستنی قرار دارند و فهم عمیق این رابطه، کلید درک ماهیت نظام سلطه و راه مقابله با آن است؛ بنابراین، این پژوهش در گام اول به تبیین مبانی مفهومی و ریشه شناختی این دو اصطلاح در قرآن کریم می پردازد. سپس، با تحلیل رابطه دیالکتیکی آنها، الگویی نظری تحت عنوان چرخه سلطه ارائه می دهد. در ادامه، با تمرکز بر بیانات رهبر شهید آیت الله العظمی خامنه ای علیه السلام، تمدن غرب به عنوان مصداق عینی نظام مستکبر جهانی

تحلیل شده و در نهایت، گفتمان مقاومت فعال به‌عنوان راهبرد شکستن این چرخه و احیای نقش تاریخی مستضعفان معرفی می‌شود.

۲. مبانی مفهومی: استکبار و استضعاف در قرآن کریم

قرآن کریم به‌عنوان کتاب هدایت، مفاهیم استکبار و استضعاف را نه به شکل انتزاعی، بلکه در بستر داستان‌های انبیا و جوامع تاریخی توصیف می‌کند. این مفاهیم، بخشی از سنت‌های الهی (سنن الله) هستند که الگوهای تکرارشونده در تاریخ بشر را نشان می‌دهند. شهید آیت الله العظمی امام خامنه‌ای در بیانات خود، بر این نکته تأکید دارند که درک این مفاهیم، کلید فهم تقابل حق و باطل در عصر حاضر است. ایشان می‌فرمایند: استکبار یعنی خود بزرگ‌بینی، خود را برتر دانستن از دیگران و حق را انکار کردن، که این ریشه همه ظلم‌ها است (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۷۵/۰۸/۰۹).

۲-۱. مفهوم استکبار: از ردیلت اخلاقی تا نظام جهانی سلطه

در نگاه سطحی و ابتدایی، استکبار ممکن است تنها به‌عنوان یک ردیلت اخلاقی ساده مانند تکبر یا غرور شخصی تفسیر شود، که فرد را از تعامل سالم با دیگران بازمی‌دارد و منجر به انزوا یا تعارضات فردی می‌شود. اما قرآن کریم با عمق بخشیدن به این مفهوم و لایه‌برداری از ابعاد پنهان آن، استکبار را به یک الگوی ثابت تاریخی (سنن الله) و منطق حاکم بر نظام‌های باطل ارتقا می‌دهد. این تحول مفهومی نه تنها یک توصیف اخلاقی است، بلکه یک تحلیل ساختاری از چگونگی شکل‌گیری و تداوم سلطه در تاریخ بشر ارائه می‌کند. برای درک دقیق این تحول مفهومی، باید به ریشه‌یابی قرآنی آن پرداخت و بررسی کرد که چگونه استکبار از یک ویژگی فردی به یک سیستم جهانی تبدیل می‌شود. رهبر شهید آیت الله العظمی خامنه‌ای در این زمینه تأکید می‌کنند که استکبار، پایه‌ای برای همه نظام‌های ظالمانه است و مقابله با آن، وظیفه‌ای الهی است (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۰۳/۲۵).

ریشه‌شناسی قرآنی و تحلیل داستان ابلیس: سرآغاز هستی‌شناختی استکبار را می‌توان

در امتناع ابلیس از سجده بر آدم علیه السلام جستجو کرد. خداوند در آیات متعدد به این حادثه اشاره می‌کند: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره، ۳۴). این واقعه، که در سوره‌های مختلفی مانند اعراف (آیه ۱۲)، اسراء (آیه ۶۱)، کهف (آیه ۵۰)، طه (آیه ۱۱۶) و ص (آیه ۷۴) تکرار می‌شود، نشان‌دهنده یک الگوی بنیادین است. تحلیل این واقعه چند لایه کلیدی را آشکار می‌سازد و به ما کمک می‌کند تا استکبار را نه به عنوان یک احساس گذرا، بلکه به عنوان یک فرآیند وجودی درک کنیم. در واقع، این داستان، نمادی از آغاز تقابل بین اطاعت الهی و خودمحوری است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، ذیل همین آیه، استکبار ابلیس را نه یک گناه ساده، بلکه خروج از صراط عبودیت و خودخدایی معرفی می‌کند که الگویی برای تمام مستکبران تاریخ است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۹۶).

امتناع از اطاعت (أبی): این اولین جلوه استکبار است؛ نافرمانی از فرمان مستقیم خداوند که ناشی از خودمحوری و قرار دادن خواست خود در برابر اراده الهی است. ابلیس نه تنها سجده نکرد، بلکه این امتناع را با توجیحات شخصی همراه کرد، که نشان‌دهنده آغاز یک منطق باطل است. این امتناع، در واقع، انکار اصل توحید عملی است و پایه‌ای برای هر نوع سلطه‌گری می‌شود. قرآن در سوره اعراف آیه ۱۳ می‌فرماید: «قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ»، که نشان‌دهنده تنبیه الهی برای این استکبار است.

خودبرترینی نژادی و وجودی (استکبر): دلیل این امتناع، حس برتری جویی بود: «قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (اعراف، ۱۲). اینجا استکبار، یک مقایسه باطل و انکار کرامت وجودی دیگری (آدم) است. این برتری جویی نه تنها نژادی (آتش در برابر خاک) بلکه وجودی است، زیرا ابلیس خود را برتر از خلقت الهی می‌پندارد. این لایه نشان می‌دهد که استکبار همیشه با انکار ارزش دیگری همراه است و پایه‌ای برای تبعیض و سلطه فراهم می‌کند. در سوره ص، آیه ۷۶، ابلیس می‌گوید: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ»، که تکرار این توجیه باطل است.

پیوند ناگسستگی با کفر (كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ): این سه گام (امتناع، استکبار، کفر) نشان

می‌دهد که استکبار تنها یک حس درونی نیست، بلکه به یک موضع‌گیری وجودی (کفر) در برابر حق منجر می‌شود؛ بنابراین، استکبار در بنیاد خود، یک کفر عملی است که نه تنها انکار خدا، بلکه انکار هرگونه نظام ارزشی الهی است. این پیوند، استکبار را از حوزه اخلاق فردی خارج کرده و به یک تهدید وجودی برای جامعه انسانی تبدیل می‌کند. قرآن در سوره اسراء آیه ۶۱ این را با «كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» تأکید می‌کند.

سیر تحول از خصیصه فردی به نظام تمام‌عیار سلطه: قرآن کریم با روایت داستان مستکبران تاریخ، نشان می‌دهد که این خصلت چگونه از فرد فراتر رفته و به یک ساختار اجتماعی-سیاسی پیچیده تبدیل می‌شود. فرعون نمونه‌ی اعلای این تحول است. او نه تنها فردی متکبر بود، بلکه یک نظام فرعون‌بنی بنا نهاد که ویژگی‌های آن عبارت بود از: سلطه بر مردم، استفاده از قدرت برای سرکوب، و ایجاد یک سیستم ایدئولوژیک برای توجیه اقدامات خود است. علاوه بر فرعون، داستان قارون نیز مثال دیگری است که استکبار اقتصادی را نشان می‌دهد: «إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ» (قصص، ۷۶)، که نشان‌دهنده چگونگی تبدیل استکبار به استثمار اقتصادی است. همچنین، در سوره یونس آیه ۷۵، از فرعون و قومش به‌عنوان مستکبرین یاد می‌شود: «ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِم مُّوسَى وَهَارُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ بِآيَاتِنَا فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ».

علو و طغیان در زمین: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ» (یونس، ۸۳). این "علو" تنها بلندپروازی شخصی نیست، بلکه به معنای تسلط‌طلبی و گسترش حاکمیت ظالمانه بر مردم و قلمروهاست. فرعون با ادعای الوهیت («أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» نازعات، ۲۴) خود را فراتر از هر محدودیتی قرار داد و یک نظام ایدئولوژیک برای سلطه ایجاد کرد. این ادعا در سوره زخرف آیه ۵۱ نیز تکرار می‌شود: «فَقَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ».

تفرعن و ستمگری: «إِنَّهُ كَانَ عَلِيًّا مِّنَ الْمُسْرِفِينَ» (دخان، ۳۱). تفرعن، مرحله‌ای پس از تکبر است که در آن فرد یا نظام، خود را فراتر از هر قانون و محدودیتی می‌داند و به اسراف و تجاوز به حقوق دیگران می‌پردازد. این اسراف نه تنها مادی، بلکه شامل اسراف در قدرت و سرکوب است. در سوره قصص آیه ۴، از استضعاف فرعون‌بنی یاد

می شود: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْ أَهْلَهَا شِيْعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُدَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ».

تجزیه جامعه و استثمار گروه‌ها: فرعون به صراحت می گوید: «وَأَنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ» (یونس، ۸۳) و استراتژی خود را براساس استضعاف بنی اسرائیل بنا نهاد: «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ * وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذُرْكُمُ الْآيَاتِ» (اعراف، ۱۲۷). این نشان می دهد نظام‌های مستکبر برای حفظ قدرت، نیازمند ایجاد "دیگری" (مستضعف) هستند. آنها جامعه را به گروه‌های برتر و فرودست تقسیم می کنند تا کنترل آسان تر شود. در سوره غافر آیه ۴۷، از استکبار قوم نوح یاد می شود: «وَإِذْ يَتَحَاوُونَ فِي النَّارِ قِيْقُولُ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُّعْتَدُونَ عَنَّا نَصِيْبًا مِّنَ النَّارِ».

شاکله و ارکان نظام مستکبر در عصر حاضر: از تحلیل آیات می توان یک تئوری نظام مند از ساختار استکبار استخراج کرد، که نه تنها تاریخی، بلکه قابل اعمال به جوامع مدرن است. آیت الله العظمی خامنه‌ای در بیانات خود، تمدن غرب را نمونه‌ای از این نظام می دانند و می فرمایند: استکبار امروز، با ابزارهای نوین، همان کار فرعون را می کند، اما پیچیده تر. (شهید امام خامنه‌ای، ۱۴۰۳/۱۲/۲۲).

بنیاد معرفت شناختی؛ اومانیسم و طرد امر متعالی: در قلب نظام مستکبر، انسان به عنوان محور و معیار نهایی همه ارزش‌ها قرار دارد. این نگاه، هرگونه مرجعیت فرابشری (خدا، وحی، سنت‌های الهی) را نفی می کند. حقیقت، امری نسبی و برساخته قدرت و خواست بشر می شود. این بنیاد، پایه‌ای برای ایدئولوژی‌های سکولار مدرن فراهم می کند که در آن اخلاق براساس سودمندی تعریف می شود. قرآن در سوره زمر آیه ۶۰، استکبار را با کفر مرتبط می کند: «أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُسْتَكْبِرِينَ».

هدف استراتژیک؛ تأمین هژمونی و انباشت قدرت و ثروت: هدف نهایی، سلطه بر منابع مادی و انسانی جهان و به حاشیه راندن هر رقیب بالقوه است. این سلطه، صرفاً اقتصادی نیست، بلکه فرهنگی، سیاسی و امنیتی است. در عصر حاضر، این هدف از طریق نهادهای جهانی مانند سازمان تجارت جهانی پیگیری می شود. شهید آیت الله

العظمی خامنه‌ای تأکید می‌کنند که این هژمونی، نتیجه استکبار است و باید با استکبارستیزی مقابله کرد (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۰۴/۳۱).

روش‌های عملیاتی چندوجهی: نظام مستکبر از یک جعبه ابزار کامل استفاده می‌کند که شامل لایه‌های پنهان و آشکار است. این روش‌ها، از قرآن الهام گرفته و در داستان‌های انبیا دیده می‌شود.

ابزار فرهنگی: مهندسی فرهنگی از طریق رسانه‌ها، سیستم‌های آموزشی و نهادهای فرهنگی برای ایجاد "هژمونی فرهنگی" (گرامشی، ۱۴۰۳، ص ۱۰۵) و القای برتری ذاتی الگوی زندگی غربی. این ابزار، با تولید محتوای رسانه‌ای، باورهای سستی را تضعیف می‌کند. در قرآن، فرعون با جادوگران خود (اعراف، ۱۱۶) سعی در فریب مردم داشت.

ابزار اقتصادی: ایجاد نظام وابستگی از طریق نهادهای مالی بین‌المللی (صندوق بین‌المللی پول، بانک جهانی)، تحریم‌های یکجانبه، کنترل بازارهای جهانی و تحمیل قراردادهای ناعادلانه. این وابستگی، کشورها را در چرخه بدهی نگه می‌دارد. مثال قارون در قرآن، نماد این استکبار اقتصادی است.

ابزار سیاسی: براندازی نرم، دخالت در انتخابات، حمایت از گروه‌های مخالف، اعمال فشار دیپلماتیک و استفاده از نهادهای بین‌المللی برای مشروعیت‌زدایی از حکومت‌های مستقل. مثال‌های مدرن مانند دخالت در امور داخلی کشورهای آمریکای لاتین این را نشان می‌دهد. قرآن در سوره یونس آیه ۸۳، از ملاً فرعون به‌عنوان حامیان سیاسی یاد می‌کند.

ابزار نظامی: استفاده از جنگ سخت به‌عنوان آخرین حربه، اما دائماً با نمایش قدرت نظامی و ایجاد ترس، به‌عنوان یک اهرم بازدارنده روانی عمل می‌کند. پایگاه‌های نظامی جهانی، بخشی از این ابزار هستند. در قرآن، فرعون با لشکر خود (قصص، ۸) سلطه می‌کرد.

آیت‌الله العظمی خامنه‌ای در بیانات خود، این ارکان را با مثال‌های معاصر تبیین می‌کنند و تأکید دارند که استکبار، یک پدیده جهانی است که باید با بیداری اسلامی مقابله شود (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۰۹/۰۶).

۲-۲. مفهوم استضعاف: از ضعف ذاتی تا موقعیت تحمیل شده

درک صحیح از استضعاف کلید فهم رابطه دیالکتیکی آن با استکبار است. این مفهوم با ضعف یا فقیر بودن تفاوت ماهوی دارد و نشان‌دهنده یک فرآیند فعال سلطه است. قرآن در بیش از ۱۰ آیه به استضعاف اشاره دارد، مانند سوره نساء آیه ۷۵: «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا».

تحلیل ریشه‌شناختی و تمایز بنیادین: استضعاف از باب استفعال در زبان عربی به معنای خواستن و درخواست کردن ضعف برای دیگری یا به حالت ضعف درآوردن است. این ساختار دستوری به وضوح نشان می‌دهد که استضعاف یک عملکرد فعالانه از سوی یک فاعل است. در مقابل، ضعف یک حالت ممکناً طبیعی یا موقتی است. آیه شریف «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ» (قصص، ۵) به روشنی بر این موضوع دلالت دارد که گروهی مشخص در زمین به حالت ضعف نگاه داشته شده‌اند؛ یعنی یک عامل خارجی (نظام فرعون) عامدانه مانع از قدرت‌یابی و شکوفایی آنان شده است؛ بنابراین، مستضعف، "قربانی یک پروژه سلطه" است. این تمایز، استضعاف را از یک وضعیت طبیعی به یک موقعیت تحمیلی تبدیل می‌کند که قابل تغییر است. در مقاله "گونه‌شناسی استضعاف و ماهیت آن در قرآن کریم" (قرآن و طب)، استضعاف به عنوان یک پدیده اجتماعی توصیف شده که علل و راهکارهای آن در قرآن بیان شده است.

ابعاد پیچیده و درهم‌تنیده استضعاف: استکبار مدرن، استضعاف را در ابعاد گوناگون و به شکل سیستماتیک پیاده می‌کند، که هر بُعد بر دیگری تأثیر می‌گذارد. آیت‌الله العظمی خامنه‌ای در بیانات خود، مستضعفان را مخاطب اصلی انقلاب می‌داند و می‌فرماید: پیام انقلاب خطاب به مستضعفان عالم است (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۰۴/۰۴).

استضعاف فکری و فرهنگی (عمیق‌ترین و خطرناک‌ترین بُعد): در این بُعد، نظام مستکبر با استفاده از ابزارهای پیشرفته رسانه‌ای، آموزشی و فرهنگی، اقدام به تخریب هویت و شستشوی مغزی می‌کند. اهداف این بُعد عبارتند از:

القای این باور که تمدن غربی، یگانه‌الگوی مشروع و ممکن برای پیشرفت و

سعادت است. این القای باور از طریق فیلم‌ها، کتاب‌ها و برنامه‌های آموزشی انجام می‌شود. قرآن در سوره نساء آیه ۹۷، از استضعاف فکری سخن می‌گوید: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا».

رضا داوری اردکانی نیز پدیده غرب‌زدگی را حاصل همین خودباختگی فرهنگی می‌داند که در آن ملت‌ها بدون نیاز به سلطه مستقیم نظامی، ارزش‌ها و الگوهای غربی را به‌عنوان معیار پیشرفت می‌پذیرند (داوری اردکانی، ۱۳۹۴، ص ۸۵).

تحقیق تاریخ، فرهنگ، دین و ارزش‌های ملت‌های غیرغربی و ایجاد خودباختگی فرهنگی. مثال‌هایی مانند تحریف تاریخ استعمار در کتاب‌های درسی غربی این را نشان می‌دهد.

ترویج سکولاریسم به‌عنوان تنها عقلانیت قابل قبول، که نتیجه آن قطع ارتباط ملت‌ها از سرچشمه‌های معنوی و هویتی خود است. این ترویج، منجر به بحران هویت در جوامع می‌شود.

یک مستضعف فکری، حتی قدرت تصور "امکان یک جهان دیگر" را از دست می‌دهد و در دام "تقدس‌زدایی از جهان" می‌افتد. این بُعد، پایه‌ای برای پذیرش سلطه بدون مقاومت فراهم می‌کند. در مقاله "بیان قرآن درباره مستضعفان و مستکبران" (آیین رحمت)، استضعاف به‌عنوان نقطه مقابل استکبار توصیف شده است.

استضعاف اقتصادی (زنجیر محسوس وابستگی): این بعد با مکانیزم‌های متعددی محقق می‌شود که اقتصاد را به ابزاری برای کنترل تبدیل می‌کند:

وابستگی ساختاری: طراحی نظام اقتصادی جهانی به گونه‌ای که کشورهای پیرامونی همواره تأمین‌کننده مواد خام و مصرف‌کننده کالاهای صنعتی کشورهای مرکز باشند. این ساختار، از دوران استعمار کهنه به ارث رسیده است.

استثمار از طریق بدهی: تحمیل وام‌های کلان از طریق نهادهای بین‌المللی که با شروط سنگین سیاسی و اقتصادی همراه است و حاکمیت ملی کشورها را مخدوش می‌کند. کشورهایی مانند یونان در بحران بدهی، مثال این هستند.

تحریم به عنوان سلاح: استفاده از تحریم‌های اقتصادی به عنوان ابزاری برای تنبیه ملت‌هایی که از دستورات نظام مستکبر ترمرد می‌کنند. هدف این تحریم‌ها، فلج کردن اقتصاد و ایجاد نارضایتی عمومی برای فشار آوردن به حکومت‌هاست. تحریم‌های علیه ایران و ونزوئلا نمونه‌های مدرن هستند. آیت‌الله العظمی خامنه‌ای تحریم‌ها را تروریسم اقتصادی می‌داند.

غارث منابع طبیعی: کنترل و بهره‌برداری از منابعی مانند نفت و گاز کشورهای دیگر با قراردادهای ناعادلانه. شرکت‌های چندملیتی نقش کلیدی در این غارت دارند. قرآن در سوره قصص آیه ۵، وعده نجات مستضعفان از این غارت را می‌دهد.

استضعاف سیاسی (سلب اراده و حاکمیت): در این بُعد، حاکمیت ملی و حق تعیین سرنوشت ملت‌ها نقض می‌شود و سیاست به ابزاری برای سلطه تبدیل می‌شود:

۱) حکومت‌های دست‌نشانده: نصب و حمایت از حکومت‌های وابسته که مطیع دستورات بیگانگان هستند. مثال‌هایی مانند حکومت‌های وابسته در خاورمیانه پس از جنگ جهانی دوم.

۲) مهندسی انتخابات و کودتا: دخالت در فرآیندهای دموکراتیک یا سازماندهی کودتا برای بر سر کار آوردن افراد و گروه‌های مطیع. کودتای ۱۹۵۳ در ایران نمونه‌ای تاریخی است.

۳) فشار از طریق نهادهای بین‌المللی: استفاده از شورای امنیت، دادگاه‌های بین‌المللی و سازمان‌های حقوق بشری برای تحت فشار قرار دادن کشورهای مستقل. این فشارها اغلب با استانداردهای دوگانه همراه هستند. در قرآن، فرعون با ملأ خود (اعراف، ۱۰۹) چنین فشارهایی اعمال می‌کرد.

۴) استضعاف نظامی (ایجاد رعب و بازدارندگی): این بعد با دو مکانیزم اصلی عمل می‌کند که امنیت را تهدید می‌کند:

۵) انحصارطلبی تسلیحاتی: جلوگیری از دستیابی کشورهای مستقل به فناوری‌های دفاعی استراتژیک و تحمیل تحریم‌های تسلیحاتی. کنترل تجارت اسلحه توسط قدرت‌های بزرگ.

۶) تبلیغات جنگ روانی: نمایش همیشگی قدرت نظامی برای ایجاد ترس و وحشت و سلب روحیه مقاومت در ملت‌ها. فیلم‌های هالیوودی و اخبار رسانه‌ای بخشی از این تبلیغات هستند. قرآن در سوره انفال آیه ۵۷، از ایجاد رعب در دشمنان سخن می‌گوید، اما مستکبران این را معکوس می‌کنند.

شهید آیت‌الله العظمی خامنه‌ای در پیامی به مناسبت ۱۳ آبان (Leader.ir)، استضعاف را نتیجه استکبار جهانی می‌داند و بر لزوم مبارزه با آن تأکید دارند.

۳. رابطه دیالکتیکی استکبار و استضعاف: تحلیل چرخه سلطه

این دو مفهوم، مانند دو روی یک سکه یا دو حلقه یک زنجیر هستند که یک چرخه معیوب سلطه را تشکیل می‌دهند. درک این رابطه دیالکتیکی برای شکستن دور باطل سلطه ضروری است و نشان می‌دهد که چگونه هر کدام دیگری را تقویت می‌کند. در مقاله استکبار و استضعاف در قرآن (حوزه نت، ۱۳/۰۸/۱۴۰۰)، این رابطه به عنوان دوقطبی شدن جامعه توصیف شده است.

جهت اول: استکبار ⇒ استضعاف (فرآیند فعال سلطه‌گری)

نظام مستکبر برای بقا و توسعه خود، به صورت ساختاری نیازمند تولید و بازتولید "مستضعف" است. این یک ضرورت وجودی برای آن است. این فرآیند از طریق مکانیزم‌های زیر انجام می‌پذیرد که هر کدام لایه‌ای از سلطه را اضافه می‌کند. شهید آیت‌الله العظمی خامنه‌ای این را "تحقیر ملی و هویتی" می‌نامند (از "جرا استکبار و نه امپریالیسم؟"، Khamenei.ir، ۱۲/۰۸/۱۳۹۵).

تولید جهل و اباحه‌گری معرفتی: نظام مستکبر با ترویج سکولاریسم، پست مدرنیسم و نسبی‌گرایی اخلاقی، هرگونه پایگاه استوار معرفتی و اخلاقی را در میان مستضعفان متلاشی می‌کند. وقتی حقیقت مطلق نفی شود، هرگونه مقاومتی براساس "حق" ناممکن به نظر می‌رسد و تنها قدرت معیار عمل می‌شود. این تولید جهل، از طریق آموزش و رسانه انجام می‌شود. قرآن در سوره غافر آیه ۳۵، استکبار را با انکار آیات مرتبط می‌کند: «الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ

آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَبِّرٍ جَبَّارًا.

تولید وابستگی سیستماتیک: با ایجاد نیازهای کاذب از طریق تبلیغات و کنترل زنجیره تأمین جهانی، کشورها را در موقعیتی قرار می‌دهد که برای کوچک‌ترین نیازهای تکنولوژیک، اقتصادی و حتی غذایی به مراکز استکبار وابسته شوند. این وابستگی، اهرم قدرتمندی برای اعمال فشار و اخاذی است. مثال‌هایی مانند وابستگی غذایی کشورهای آفریقایی به واردات. در قرآن، فرعون بنی‌اسرائیل را وابسته نگه می‌داشت (قصص، ۴).

تولید ترس و رعب روانی: با نمایش همیشگی قدرت نظامی خود در مانورها، فیلم‌ها و اخبار، و همچنین با عملیات‌های واقعی مانند حمله به کشورها، این باور را در اذهان عمومی جهان نهادینه می‌کند که مقاومت در برابر او، هزینه‌ای ویرانگر دارد و محکوم به شکست است. این ترس، اراده جمعی برای تغییر را تحلیل می‌برد. جنگ‌های مدرن مانند عراق و افغانستان نمونه‌هایی هستند. قرآن در سوره انفال آیه ۱۲، از ایجاد رعب در دل کافران سخن می‌گوید، اما مستکبران این را علیه مستضعفان استفاده می‌کنند.

اریک فروم در کتاب گریز از آزادی، استدلال می‌کند که ترس و احساس تنهایی ناشی از آزادی فردی در جوامع مدرن، انسان‌ها را به سمت پذیرش اقتدارگرایی و سلطه‌گران سوق می‌دهد (فروم، ۱۳۶۰، ص ۱۵۵).

تولید نخبگان وابسته: با اعطای بورسیه‌های تحصیلی، ایجاد شبکه‌های سیاسی و اقتصادی وابسته و فاسد، و ارائه امتیازات مادی، لایه‌ای از نخبگان کشورهای مستضعف را به خود وابسته می‌کند که در داخل، مجری سیاست‌های او هستند. این نخبگان اغلب در نقش مشاوران یا سیاستمداران عمل می‌کنند. در قرآن، ملاً فرعون چنین نخبگانی بودند (اعراف، ۱۰۹).

جهت دوم: استضعاف ⇒ استکبار (فرآیند غیرفعال بازتولید سلطه)

حالت استضعاف، به نوبه خود و اغلب به شکل ناخواسته، به تقویت و تداوم نظام مستکبر می‌انجامد. این همان حلقه بازخورد مثبتی است که چرخه را تقویت می‌کند و آن را پایدار می‌سازد.

تأمین منابع مادی و انسانی: مستضعفان، منابع اولیه (نفت، گاز، مواد معدنی)، بازار مصرف برای کالاهای صنعتی، و حتی نیروی کار ارزان و مغزهای نخبه (فرار مغزها) را برای نظام مستکبر تأمین می‌کنند. این منابع، پایه مادی قدرت و رفاه جوامع مستکبر را تشکیل می‌دهند. فرار مغزها از کشورهای در حال توسعه به غرب مثال بارز است.

تأمین مشروعیت ایدئولوژیک: حالت انفعال، تسلیم و تقلید کورکورانه مستضعفان، این توهم را در نظام مستکبر و ناظران بیرونی تقویت می‌کند که این نظام، بر حق، کارآمد و اجتناب‌ناپذیر است. این تصور، به توجیه اخلاقی و عقلانی سلطه کمک شایانی می‌کند. پذیرش مدل‌های غربی توسط نخبگان محلی این مشروعیت را افزایش می‌دهد.

بازتولید فرهنگی و هژمونی: هنگامی که یک ملت مستضعف، سبک زندگی، ارزش‌ها، مد، زبان و الگوهای مصرف مستکبر را می‌پذیرد، در واقع به شکل داوطلبانه در حال تقویت و انتشار گفتمان سلطه است. این پذیرش، هژمونی فرهنگی مستکبر را طبیعی و بدیهی جلوه می‌دهد. گسترش زبان انگلیسی و فرهنگ پاپ نمونه‌هایی هستند.

تضمین امنیت و انسجام داخلی مستکبر: وجود یک "دشمن خارجی" یا "دیگری" ضعیف و قابل استعمار، به نظام مستکبر کمک می‌کند تا با متمرکز کردن توجه افکار عمومی خود بر تهدیدات بیرونی، از تنش‌ها و تضادهای داخلی خود بکاهد و انسجام ملی را حفظ کند. این مکانیزم، در سیاست‌های داخلی غرب دیده می‌شود.

این چرخه، یک سیستم بسته و خودتقویت‌کننده است که به شکل یک "دور باطل" عمل می‌کند. شکستن این چرخه نیازمند یک مداخله آگاهانه، اراده جمعی و یک راهبرد همه‌جانبه است که از درون گفتمان مستضعفان برمی‌خیزد و بر پایه ارزش‌های الهی بنا می‌شود. شهید آیت‌الله العظمی خامنه‌ای این چرخه را در کلام خود "مبارزه با استکبار جهانی" می‌نامند و بر لزوم بیداری مستضعفان تأکید دارند (از گزیده بیانات رهبری در مورد مستضعفین، سایت تابناک).

۴. تمدن غرب به مثابه نظام استکبار جهانی در اندیشه شهید آیت الله العظمی خامنه‌ای

در اندیشه تحلیلی-انقلابی رهبر شهید، تئوری استکبار-استضعاف از حیطة نظریه پردازی محض خارج شده و به یک لنز قدرتمند برای تحلیل دقیق و بی‌پرده مناسبات قدرت در جهان معاصر تبدیل می‌شود. ایشان با صراحت و شجاعت، تمدن غرب مدرن را به‌عنوان نمونه عینی و کامل نظام استکبار جهانی معرفی می‌کنند و آن را نه به‌عنوان یک پیشرفت طبیعی، بلکه به‌عنوان یک پروژه سلطه‌گر تحلیل می‌کنند. شهید آیت الله العظمی خامنه‌ای می‌فرماید: استکبار امروز، غرب است که با سکولاریسم و مادی‌گرایی، جهان را به استضعاف کشانده (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۰۶/۱۴).

البته این به معنای ذات‌گرایی و یکسان‌نگاری تمام مؤلفه‌های تمدن غرب نیست؛ بلکه ناظر به ساختار سلطه‌گر حاکم بر نهادهای تصمیم‌گیر و جریان مسلط آن است. در مقابل، جریان‌های ضدامپریالیستی، عدالت‌خواه و دین‌باور در درون خود غرب (از جمله برخی مکاتب انتقادی، جنبش‌های ضدسرمایه‌داری و روشنفکران دینی غربی) نیز می‌توانند در منطق قرآنی مستضعف فکری قرار نگیرند و حتی بخشی از جبهه مقاومت محسوب شوند.

۴-۱. شاخصه‌های تمدن مستکبر غرب از منظر شهید امام خامنه‌ای

سکولاریسم رادیکال به‌عنوان بنیان معرفتی: ایشان تأکید می‌کنند که غرب، خدا و دین را به کلی از صحنه زندگی عمومی و خصوصی حذف کرده است. این امر منجر به بحران‌های عمیق معنوی، فروپاشی خانواده، افسردگی جمعی و از بین رفتن مبنایی استوار برای اخلاق شده است. در چنین سیستمی، هیچ مرجعیتی بالاتر از خواست و منفعت بشر وجود ندارد. این سکولاریسم، از دوران روشنگری آغاز شده و به ایدئولوژی غالب تبدیل شده است. قرآن این را با استکبار ابلیس مقایسه می‌کند که خدا را انکار کرد.

مادی‌گرایی افراطی به‌عنوان معیار ارزش‌گذاری: در تمدن غرب، سود و لذت به تنها اهداف و معیارهای زندگی تبدیل شده‌اند. حتی روابط انسانی، عواطف و فرهنگ نیز به

کالاهایی برای مبادله در بازار تبدیل می‌شوند. این نگاه، جهان را به یک بازار بزرگ تقلیل می‌دهد که در آن همه چیز، حتی انسان، قیمت دارد اما هیچ چیز ارزش ندارد. مصرف‌گرایی افراطی، نتیجه این مادی‌گرایی است. آیت‌الله العظمی خامنه‌ای این را بحران معنوی غرب می‌نامند.

لیبرالیسم به عنوان ایدئولوژی سلطه و تمیزه کردن جامعه: رهبر شهید، شعارهای فریبنده آزادی‌های لیبرال را نه به عنوان ابزار رهایی، بلکه به عنوان ابزاری برای تخریب هویت‌های جمعی (مانند خانواده، امت، ملت) و ایجاد جامعه‌ای از افراد منفرد و تمیزه می‌داند. چنین جامعه‌ای که فاقد پیوندهای عمیق اجتماعی است، به راحتی توسط رسانه‌ها و بازار قابل مدیریت و کنترل است. این ایدئولوژی، فردگرایی را به حد افراط می‌رساند.

استعمار نوین به شیوه‌ای پیچیده و پوشیده: ایشان بارها اشاره کرده‌اند که دوران استعمار کهنه با لشکرکشی مستقیم به پایان رسیده، اما استعمار نوین با ابزارهای اقتصادی، فرهنگی و سیاسی به شکلی پیچیده‌تر و خطرناک‌تر ادامه دارد. در این مدل، بدون اشغال فیزیکی یک کشور، تمام ارکان حاکمیت آن (فرهنگ، اقتصاد، سیاست) تحت کنترل در می‌آید. گلوبالیزاسیون، پوششی برای این استعمار است. در مقاله استکبار و استکبارستیزی از دیدگاه رهبر انقلاب (قدس آنالین، ۱۳۹۵/۸/۱۲)، این شاخصه‌ها بررسی شده است.

۴-۲. مکانیزم‌های استضعاف سیستماتیک غرب در تحلیل شهید امام خامنه‌ای

آیت‌الله العظمی خامنه‌ای با دقت نظری بالا، به تشریح ابزارهای نوین استضعاف از سوی نظام مستکبر غرب می‌پردازد و آنها را به عنوان بخشی از یک استراتژی کلان تحلیل می‌کنند:

جنگ نرم و تهاجم فرهنگی تمام‌عیار: ایشان بارها بر این موضوع تأکید کرده‌اند که خط مقدم مقابله امروز، خط فرهنگی است. دشمن اصلی، سرهنگ با سرنیزه نیست، بلکه استاد دانشگاه، هنرپیشه هالیوود و مدیر شبکه‌های اجتماعی است که با قلم، تصویر

و سخن، بنیان‌های فکری و ایمانی یک ملت را هدف می‌گیرند. اهداف این جنگ عبارتند از: القای شبهات در باورهای دینی، ترویج سبک زندگی غربی به‌عنوان آرمانشهر، تحقیر تاریخ پرافتخار اسلام و ایران، و عادی‌سازی روابط نامشروع. شبکه‌های اجتماعی مانند فیسبوک و اینستاگرام ابزارهای اصلی هستند.

تروریسم اقتصادی و تحریم‌های ظالمانه: از دیدگاه ایشان، تحریم‌ها صرفاً یک اقدام تنبیهی اقتصادی نیستند، بلکه شکلی از جنگ و تروریسم اقتصادی هستند. هدف نهایی تحریم‌ها، تحت فشار قرار دادن مردم یک کشور برای ناامید کردن آنان از نظام سیاسی خود و سلب اراده آنان برای مقاومت است. این یک استضعاف عمدی و سیستماتیک برای شکستن اراده ملت‌هاست. تحریم‌های علیه ایران، مثال بارز این تروریسم است.

نفوذ سیستماتیک در ساختار حکومت‌ها: ایشان به‌طور مکرر به خطر "نفوذ" اشاره می‌کنند. نظام مستکبر سعی می‌کند از طریق جذب نخبگان، ایجاد شبکه‌های نفوذ در بدنه حکومت‌ها، و حمایت از گروه‌های خاص، تصمیم‌گیری‌های ملی را به نفع خود جهت دهد و حکومت‌های دست‌نشانده یا وابسته ایجاد کند. این نفوذ، اغلب از طریق سازمان‌های غیردولتی انجام می‌شود.

سلطه رسانه‌ای و ساختن روایت: در عصر اطلاعات، قدرت اصلی در دست کسی است که روایت‌سازی می‌کند. ایشان اشاره می‌کنند که شبکه‌های خبری بزرگ غربی مانند BBC و CNN، با جعل واقعیت، سانسور اخبار، بزرگ‌نمایی و کوچک‌نمایی، در حال ساختن ذهنیت عمومی جهان به نفع نظام مستکبر هستند. آنها با این کار، جنایت‌های خود را توجیه و مقاومت‌های مردمی را تروریسم جلوه می‌دهند. مثال‌هایی مانند پوشش خبری جنگ غزه این را نشان می‌دهد.

ایشان تأکید می‌کنند که غرب با ایجاد "استضعاف فکری" و "خودباختگی فرهنگی"، بزرگترین مانع را در برابر بیداری اسلامی ایجاد کرده است؛ چراکه تا زمانی که یک ملت، "خود"ی برای بازگشت به آن نداشته باشد و ظرفیت‌های تمدنی خویش را باور نکند، هرگز برای تغییر وضع موجود و ایستادگی در برابر سلطه اقدام نخواهد کرد. این تحلیل، بر پایه بررسی تاریخی و معاصر بنا شده است. در "پیام به مناسبت ۱۳ آبان روز

مبارزه با استکبار جهانی" (Leader.ir)، ایشان بر پیشینه تاریخی استکبارستیزی تأکید دارند.

۵. گفتمان مقاومت فعال: راهبرد شکستن چرخه سلطه و احیای اراده مستضعفان

در برابر این چرخه شوم و سیستماتیک، گفتمان انقلاب اسلامی، راهبرد مقاومت فعال را نه به عنوان یک انتخاب تاکتیکی، بلکه به عنوان یک ضرورت استراتژیک و تنها راه نجات پیشنهاد می دهد. از منظر شهید آیت الله العظمی خامنه ای علیه السلام، مقاومت تنها یک شعار یا یک عمل دفاعی انفعالی نیست، بلکه یک راهبرد کلان، تهاجمی و حیات بخش برای خروج از وضعیت انفعال و شکستن تمامی حلقه های استضعاف است. هدف نهایی این راهبرد، محقق ساختن وعده الهی «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص، ۵) است؛ یعنی تبدیل شدن مستضعفان از ابژه تاریخ به سوژه تاریخ، از مطیع به امام و از تحت ستم به وارث زمین. این وعده، نه تنها یک امید، بلکه یک سنت الهی است که با تلاش محقق می شود. در مولفه های مقاومت در کلام رهبر شهید، استکبارستیزی به عنوان شاخصه اصلی مقاومت توصیف شده است. مرتضی مطهری در کتاب قیام و انقلاب مهدی از دیدگاه فلسفه تاریخ، این تحول را براساس سنت های الهی و فلسفه تاریخ قرآنی تحلیل کرده و ظهور منجی را نقطه عطف خروج مستضعفان از استضعاف و برپایی حکومت صالحان می داند (مطهری، ۱۳۷۷، صص ۴۵-۵۰).

۵-۱. ماهیت مقاومت فعال

فعال و پیش قدم شدن به جای منفعل: به جای آنکه منتظر باشد دشمن میدان نبرد را تعیین کند و سپس واکنش نشان دهد، جبهه مقاومت است که با تشخیص نقاط ضعف دشمن، ابتکار عمل را در دست گرفته و میدان های جدیدی از تقابل را ایجاد می کند. این مقاومت، منتظر حمله دشمن نمی ماند، بلکه با تقویت مستمر خود، امکان حمله را از دشمن سلب می کند. مثال هایی مانند ابتکارات محور مقاومت در خاورمیانه این را نشان

می‌دهد. قرآن در سوره محمد آیه ۳۵، بر عدم سستی در مقاومت تأکید دارد: «فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكُمُ أَعْمَالِكُمْ».

عقلانی، حساب‌شده و مبتنی بر تدبیر: مقاومت به هیچ وجه به معنای خشونت‌کور، افراطی‌گری و رفتارهای احساسی و غیرقابل پیش‌بینی نیست. بلکه مبتنی بر محاسبات دقیق استراتژیک، درک نسبت قوا، و استفاده بهینه از تمام ظرفیت‌های مادی و معنوی موجود است. این عقلانیت، از آموزه‌های قرآنی مانند «أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (انفال، ۶۰) برگرفته شده است.

همه‌جانبه و سیستمی: مقاومت نمی‌تواند تنها در یک عرصه (مثلاً نظامی) متمرکز شود. برای شکستن چرخه پیچیده سلطه، می‌بایست به شکل همزمان و هماهنگ در تمام عرصه‌هایی که استضعاف ایجاد می‌شود، جاری و ساری شود. این همه‌جانبگی، کلید پایداری است.

۲-۵. ابعاد مقاومت فعال در عمل

مقاومت فکری و فرهنگی (اساسی‌ترین بُعد): این بُعد، پایه و اساس همه ابعاد دیگر مقاومت است. بدون پیروزی در این عرصه، مقاومت در سایر زمینه‌ها پایدار نخواهد بود. مصادیق آن عبارتند از:

خودباوری و بازگشت به هویت اصیل: با مطالعه تاریخ تمدن اسلامی-ایرانی، شناخت توطئه‌های استعمار و درک ظرفیت‌های موجود، اعتماد به نفس ملی و دینی را احیا کردن. برنامه‌های آموزشی و فرهنگی برای نسل جوان کلیدی است.

مقاومت در برابر جنگ نرم: با تولید علم بومی، تقویت گفتمان انقلاب اسلامی در دانشگاه‌ها، فعالیت‌های رسانه‌ای هوشمندانه و تولید محتوای جذاب و عمیق در فضای مجازی. ایجاد شبکه‌های رسانه‌ای مستقل مانند پرس تی‌وی.

حفظ و تقویت بنیان خانواده: به‌عنوان کانون انتقال ارزش‌ها و هویت به نسل آینده. برنامه‌های حمایت از خانواده در برابر تهاجم فرهنگی.

مقاومت در برابر شیخون فرهنگی: با نظارت بر محصولات فرهنگی وارداتی و تولید

- داخلی آثار فاخر هنری و ادبی. جشنواره‌های فرهنگی برای ترویج ارزش‌های اسلامی. شهید آیت‌الله العظمی خامنه‌ای علیه السلام بر خط فرهنگی به‌عنوان خط مقدم تأکید دارند.
- مقاومت اقتصادی (تجلی عینی استقلال): تجلی عملی و ملموس این بعد، "اقتصاد مقاومتی" است که توسط رهبر شهید تبیین شده است. اقتصاد مقاومتی مدلی است که:
- درون‌زا است: حلقه‌های واسطه تولید داخلی را تکمیل و وابستگی به خارج را به حداقل می‌رساند. تمرکز بر صنایع کوچک و متوسط.
 - برون‌گرا است: اما این برون‌گرایی هوشمندانه، فعال و از موضع قدرت است، نه انفعالی. تجارت با کشورهای همسو مانند اعضای بریکس.
 - دانش‌بنیان است: بر پایه نوآوری و فناوری‌های روز بنا شده تا بتواند در میدان رقابت جهانی بایستد. سرمایه‌گذاری در شرکت‌های دانش‌بنیان.
 - عدالت‌محور است: شکاف طبقاتی را کاهش می‌دهد و باعث تقویت انسجام ملی می‌شود. برنامه‌های حمایتی برای اقشار کم‌درآمد.
 - پاسخ‌گو به تحریم است: با طراحی مکانیزم‌های خاص، اثرات تحریم را خنثی یا کم‌اثر می‌کند. این مدل اقتصادی، مهمترین ابزار استضعاف (یعنی وابستگی اقتصادی) را خنثی می‌سازد. پیشرفت‌های ایران در حوزه نفت و گاز علی‌رغم تحریم‌ها مثال است.
 - مقاومت سیاسی (حفظ حاکمیت ملی): این بعد به معنای ایستادگی بر اصول و حفظ استقلال در عرصه بین‌المللی است:
 - حفظ استقلال تمام‌عیار: عدم پذیرش هرگونه سلطه‌پذیری و دخالت بیگانگان در سرنوشت کشور، حتی تحت عنوان‌های فریبنده مانند "همکاری‌های بین‌المللی". رد توافقات ناعادلانه.
 - اتکا به قدرت مردمی: مشروعیت نظام سیاسی را نه از بیگانگان، بلکه از رای و اراده مردم خود بگیرد. انتخابات مردمی و مشارکت عمومی.
 - دیپلماسی فعال و عزت‌مند: داشتن روابط فعال با جهان، اما از موضع عزت و نه

ذلت، و براساس منافع ملی تعریف شده. دیپلماسی عمومی و روابط با جنبش‌های آزادی‌خواه.

- مقاومت نظامی و امنیتی (ضامن نهایی امنیت): این بُعد به معنای تقویت مستمر قدرت بازدارندگی است:

- توسعه علمی و بومی صنایع دفاعی: دستیابی به فناوری‌های راهبردی به گونه‌ای که دشمن از حمله مستقیم منصرف شود. موشک‌های بالستیک و پهپادهای ایرانی مثال هستند.

- هوشیاری امنیتی: مقابله با توطئه‌های براندازی نرم، نفوذ و جنگ ترکیبی. تقویت نهادهای اطلاعاتی.

این مقاومت همه‌جانبه، چرخه استکبار-استضعاف را به‌طور هم‌زمان در چندین جبهه درهم می‌شکند. هنگامی که یک ملت از نظر فکری به خودباوری برسد، دیگر پذیرای فرهنگ استعماری نیست. هنگامی که از نظر اقتصادی خوداتکا شود، اهرم فشار دشمن بی‌اثر می‌شود. و هنگامی که از نظر سیاسی مستقل عمل کند، به بازیگری تأثیرگذار در صحنه جهانی تبدیل می‌شود. این همان فرآیندی است که مستضعف را از حالت شیء بودن و ابژه تاریخ بودن خارج کرده و به سوژه تاریخ و سازنده آینده خویش تبدیل می‌کند. گفتمان مقاومت فعال، نقشه راهی برای تحقق این دگرگونی تاریخی است و بر پایه ایمان، عقلانیت و عمل بنا شده است.

۶. نتیجه‌گیری

مفاهیم قرآنی استکبار و استضعاف در یک رابطه دیالکتیکی و چرخه‌ای ناگسستنی با یکدیگر قرار دارند. استکبار برای تثبیت خود، نیازمند تولید استضعاف است و استضعاف، به نوبه خود، بازتولیدکننده استکبار. این چرخه سلطه، الگویی کلان برای تحلیل پویایی‌های قدرت در تاریخ و جهان معاصر ارائه می‌دهد. رهبر شهید آیت‌الله العظمی خامنه‌ای علیه السلام با بهره‌گیری از این چارچوب تحلیلی قرآن‌محور، تمدن غرب را به‌عنوان مصداق بارز نظام استکبار جهانی معرفی کرده و مکانیزم‌های پیچیده و نوین

استضعاف سیستماتیک آن را در عرصه‌های فکری، اقتصادی، سیاسی و رسانه‌ای تشریح نموده‌اند.

هرچند ایشان و این نوشتار بر سلطه‌گری ساختاری غرب به مثابه یک پروژه تمدنی تأکید دارند، اما این تحلیل نافی وجود جریان‌های نقدکننده، عدالت‌خواه و حتی مقاوم در درون خود جوامع غربی نیست؛ جریان‌هایی که از منظر قرآنی می‌توانند هم‌راستا با مستضعفان عالم قرار گیرند.

در برابر این چرخه، گفتمان مقاومت فعال که قلب تپنده انقلاب اسلامی است، به‌عنوان راهکاری الهی-انسانی برای شکستن این دور باطل ارائه شده است. این گفتمان، با تبدیل مقاومت از یک موضع دفاعی به یک راهبرد تهاجمی و همه‌جانبه، درصدد است تا با احیای اراده، خودباوری و قدرت عمل در میان مستضعفان، آنان را از حالت انفعال خارج کرده و به بازیگران اصلی صحنه تقابل تاریخی حق و باطل تبدیل کند؛ بنابراین، چارچوب تحلیلی استکبار-استضعاف-مقاومت، نه تنها برای تبیین وضع موجود، بلکه برای ترسیم نقشه راه آینده امت اسلامی و همه ملت‌های تحت ستم، الگویی کارآمد، راهگشا و امیدبخش به شمار می‌آید. این الگو نشان می‌دهد که پیروزی نهایی، از آن مستضعفانی است که با تکیه بر ایمان و اراده خود، چرخه سلطه را درهم می‌شکنند و عصر جدیدی از حیات بشری را رقم خواهند زد.

منابع

* قرآن کریم.

** نهج البلاغه.

داوری اردکانی، رضا. (۱۳۹۴). غربزدگی و خودباختگی. در: ما و راه دشوار تجدد. تهران: نشر ساقی.

شهید امام خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۵/۸/۹). بیانات رهبر شهید در دیدار جمعی از دانشجویان و دانش‌آموزان،

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2817>

شهید امام خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۳/۲۵). بیانات رهبر شهید در دیدار مسئولان و کارگزاران نظام،

<https://www.leader.ir/fa/media/play/17195?year=1395&type=0&page=25>

شهید امام خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۳/۱۲/۲۲). بیانات رهبر شهید در دیدار رضایی دانشجویان

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=59664>

شهید امام خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۴/۴/۳۱). بیانات در دیدار اساتید و دانشجویان دانشگاه‌های سراسر کشور،

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=28776>

شهید امام خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۸/۹/۶). بیانات در دیدار بسیجیان،

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=44267>

شهید امام خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۸/۴/۴). بیانات رهبر انقلاب اسلامی در جمع ائمه جمعه و روحانیون

farsi.khamenei.ir/speech-content?id=7739

شهید امام خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۲/۰۶/۱۴). بیانات در دیدار رئیس و اعضای مجلس خبرگان

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=23810>

شهید خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۱). بیانیه جهاد اقتصادی.

شهید خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۳). بیانیه سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

فوکو، میشل. (۱۳۹۰). ایرانیان چه رؤیایی در سر دارند؟ (مترجم: حسین معصومی همدانی). در:

گفتارهایی درباره ایران. تهران: نشر هرمس.

فروم، اریک. (۱۳۶۰). گریز از آزادی (مترجم: عزت‌الله فولادوند). تهران: نشر مروارید.

فوکویاما، فرانسیس. (۱۳۹۵). پایان تاریخ و واپسین انسان (مترجم: عباس عربی). تهران:

سخنکده.

گرامشی، آنتونیو. (۱۴۰۳). دفترهای زندان (مترجم: حسن مرتضوی). تهران: نشر چرخ

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). قیام و انقلاب مهدی از دیدگاه فلسفه تاریخ. تهران: صدرا.

An Analysis of the Jurisprudential Requirements for Establishing Structures to Foster the Development of Human Potential in an Islamic Government*



Iman Kakavand 

Graduate of Advanced Seminary Studies, Qom, Iran.

Email: imankakavandzaman@yahoo.com

Abstract

The development and flourishing of human potential constitute a prerequisite for achieving the higher objectives of an Islamic government. Since the realization of this goal is impossible without systematic institutional foundations, governmental jurisprudence (*fiqh al-hukūmah*) imposes specific obligations regarding the establishment of structures designed to cultivate and develop individual talents and capabilities. The present study employs a descriptive-analytical methodology to address the following question: Which jurisprudential principles provide the basis for obligating an Islamic government to establish structures aimed at fostering human potential and talent development? The findings indicate that several major jurisprudential principles support such an obligation. First, the principle of preserving the social order considers the continuity of political and social life dependent upon the cultivation of qualified human resources. One of the most significant factors in developing

* **Cite this Article:** Kakavand, I. (2025). An analysis of the jurisprudential requirements for establishing structures to foster the development of human potential in an Islamic government. *Jurisprudence and Politics*, 6(12), pp. 291–313. <https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74391.1115>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

▣ **Received:** 2025/04/10 • **Revised:** 2025/06/16 • **Accepted:** 2025/07/10 • **Published online:** 2025/09/29

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



competent individuals is the identification and nurturing of their latent talents and abilities. Second, the principle of justice, through its rejection of discrimination, regards the provision of opportunities for personal growth and development as an application of the maxim “giving every rightful claimant his due” (*i‘ṭā’ kull dhī ḥaqqin ḥaqqah*). Third, the principles of no harm (*lā ḍarar*) and causation (*tasbīb*), from the perspective of safeguarding valuable resources, hold the government accountable for the waste of human potential and for negligence in creating the necessary institutional and structural foundations for talent development. Ultimately, these principles, together with the principle of rational correlation (*mulāzamah aqliyyah*), establish the creation of appropriate structures for nurturing human potential as a religious and legal obligation incumbent upon an Islamic government.

Keywords

Talent Development; Institutional Structures; Islamic Government; Jurisprudential Principles.

تحليل المتطلبات الفقهية لإنشاء هيكل لتنمية المواهب الكامنة

في الحكومة الإسلامية*

إيمان كاوند  id

خريج المستويات العليا بالحوزة العلمية، قم، إيران.
imankavandzaman@yahoo.com



الملخص

تعد تنمية المواهب الكامنة شرطاً أساسياً لتحقيق الأهداف السامية في الدولة الإسلامية. وبما أن تحقيق ذلك غير ممكن بدون وجود بني تَحْتِيَّةٍ منهجية، فإنَّ الفقه الحكومي يقتضي متطلبات محددة لإنشاء هيكل "لازدهار المواهب". تسعى هذه الدراسة، باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، إلى الإجابة عن السؤال التالي: ما هي القواعد الفقهية التي تدعم التزام الحكومة بإنشاء هيكل لتنمية المواهب؟ تظهر نتائج البحث أنَّ قاعدة حفظ النظام تعتبر استمرارية الحياة السياسية والاجتماعية مرهونة بتربية القوى البشرية الكفؤة، وأنَّ أحد العوامل المهمة في تربية القوى الكفؤة هو تنمية المواهب؛ وقاعدة العدالة، من خلال نفي التمييز، تعتبر توفير بيئة لتنمية المواهب من مصاديق «إعطاء كل ذي حق حقه»؛ أما قاعدة «لا ضرر ولا إضرار» من منظور صيانة الموارد، تجعل الحكومة مسؤولة عن إهدار المواهب والتقصير في بناء البنية التحتية. في النهاية، هذه القواعد بالإضافة إلى قاعدة الملازمة العقلية تجعل إنشاء الهيكل إلزاماً شرعياً للحكومة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية

التنمية، البنية التحتية، الحكومة الإسلامية، الأحكام الفقهية.

* الاستشهاد بهذه المقالة: كاوند، إيمان. (۲۰۲۵). تحليل المتطلبات الفقهية لإنشاء هيكل لتنمية المواهب الكامنة في الحكومة الإسلامية. الفقه والسياسة، ۶(۲)، صص ۲۹۱-۳۱۳.
<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74391.1115>

□ نوع المقال: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران

□ تاريخ الإستلام: ۲۰۲۵/۰۴/۱۰ • تاريخ التعديل: ۲۰۲۵/۰۶/۱۶ • تاريخ القبول: ۲۰۲۵/۰۷/۱۰ • تاريخ الإصدار: ۲۰۲۵/۰۹/۲۹

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



تحلیل الزامات فقهی ایجاد ساختار جهت شکوفاسازی استعدادهای بالقوه در حکومت اسلامی*

ایمان کاکاوند 

دانش‌آموخته سطوح عالی حوزه علمیه، قم، ایران.
imankakavandzaman@yahoo.com



چکیده

شکوفاسازی استعدادهای بالقوه، پیش شرط تحقق اهداف متعالی در حکومت اسلامی است. از آنجا که دستیابی به این مهم بدون وجود زیرساخت‌های نظام‌مند ممکن نیست، فقه حکومتی الزامات مشخصی را برای «ایجاد ساختار» در این زمینه ایجاب می‌کند. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، در پی پاسخ به این پرسش است که کدام قواعد فقهی پشتیبان الزام حکومت به ایجاد ساختار شکوفاسازی استعدادها هستند؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد قاعده حفظ نظام استمرار حیات سیاسی - اجتماعی را منوط به تربیت نیروی انسانی شایسته می‌داند و یکی از عوامل مهم تربیت نیروهای شایسته، شکوفاسازی استعدادها است؛ قاعده عدالت با نفی تبعیض، ایجاد بستر برای رشد استعدادها را از مصادیق «اعطاء کلّ ذی حقّ حقّه» برمی‌شمارد؛ قواعد لاضرر و تسبیب از منظر صیانت از منابع، حکومت را در قبال ائتلاف استعدادها و قصور در زیرساخت‌سازی مسئول می‌داند. در نهایت این قواعد به همراه قاعده ملازمه عقلیه ایجاد ساختار را یک الزام شرعی برای حکومت اسلامی است.

۲۹۴

فقه و سیاست

سال ۶، شماره ۲، ۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها

شکوفاسازی، ساختار، حکومت اسلامی، قواعد فقهی.

* **استناد به این مقاله:** کاکاوند، ایمان. (۱۴۰۴). تحلیل الزامات فقهی ایجاد ساختار جهت شکوفاسازی استعدادهای بالقوه در حکومت اسلامی. فقه و سیاست، ۶(۲)، صص ۲۹۱-۳۱۳.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74391.1115>

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۲۶ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۹ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



بیان مسئله

در نظام سیاسی اسلام، مشروعیت اقدامات اجرایی و اعتبار سیاست‌گذاری‌های کلان و به‌طور کلی حکمرانی در حکومت اسلامی منوط به انطباق با موازین شریعت (صدر، ۱۳۹۳، ص ۲۸۶) و استخراج ریل‌گذاری‌های فقهی است. از این‌رو، هرگونه مداخله حکومتی در عرصه‌های کلان اجتماعی، نیازمند کشف «منشأ الزام‌آور» در فقه است. یکی از چالش‌های اساسی در مدیریت منابع انسانی جامعه اسلامی، نابرابری‌های جغرافیایی و ساختاری مانند مسائل فرهنگی، مالی، قومیتی و ... است که دسترسی به فرصت‌های رشد را محدود کرده است. اگرچه مدیریت استعدادهاى بالفعل از ضروریات پیشرفت است، اما تمرکز صرف بر این قشر، موجب غفلت از «استعدادهای بالقوه» در مناطق محروم یا طبقات کم‌برخوردار می‌شود؛ غفلتی که نه تنها منجر به هدررفت سرمایه‌های انسانی تمدن اسلامی می‌شود، بلکه کارآمدی نظام را با چالش مواجه می‌کند.

از طرفی ایجاد بستر برای شکوفاسازی استعدادهاى بالقوه، مستلزم هزینه‌کرد منابع عمومی و ایجاد زیرساخت‌های گسترده است؛ از این‌رو کشف مبنای وجوب این اقدام برای حکمران ضرورتی حیاتی دارد. پرسش بنیادین این پژوهش آن است که آیا فقه امامیه براساس قواعدی نظیر «قاعده عدالت»، «وجوب حفظ نظام» و.. ایجاد ساختار جهت شکوفاسازی این استعدادها را بر حکومت واجب کرده است یا خیر؟ و در صورت اثبات وجوب، منشأ این الزام فقهی کدام یک از قواعد فقهیه است؟ عدم تبیین این مبنا، می‌تواند منجر به تضييع حق رشد استعدادها و کندی در حرکت تمدنی جامعه شود. از این‌رو این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، در پی استخراج و تحلیل ادله وجوب ایجاد این ساختار مدیریتی در بستر فقه است.

پیشینه

در خصوص پیشینه پژوهش، گرچه مطالعات مستقلی در باب الزامات فقهی ایجاد ساختار برای شکوفاسازی استعدادهاى بالقوه یافت نشد، اما برخی پژوهش‌ها در لایه‌های همسو با مدیریت استعداد از منظر اسلامی قابل‌بازیابی است. از جمله، پهلوان شریف

(۱۳۹۵) مسئله مدیریت استعداد را با بررسی منابع تفسیری شیعه و اهل سنت بحث کرده و نتیجه این امر را با دسته بندی هفتگانه‌ای شامل: مبانی کلی، مبانی فرایندی، زمینه‌های مؤثر، موانع، راهکارها و عوامل، لوازم تحقق و ویژگی‌های برنامه الهی پرورش استعدادها، سازمانی ارائه داده است. محمدنژاد و پهلوان شریف (۱۴۰۳) به این موضوع ورود کرده و مدیریت استعدادها را با نگاه کلی به مبانی اسلامی مورد بررسی قرار داده است. این مقاله قایل است در کشور ما، جذب استعدادها و به کارگیری آنها، تنها براساس مدل‌های مدیریتی غیربومی و غربی انجام گرفته و فرهنگ سازمانی براساس رویکردهای ارزشی دینی اسلامی نادیده انگاشته شده است؛ از این رو به بررسی جامع مبانی مدیریت استعداد و چگونگی و همسویی شیوه‌های آن با میراث غنی فرهنگ اسلامی ایران پرداخته است. ایمان کااوند (۱۴۰۲) با بهره‌گیری از هفت قاعده فقهی بر ضرورت مدیریت استعدادها در حکومت اسلامی تأکید شده است.

وجه مشترک و در عین حال محدودیت پژوهش‌های فوق، تمرکز بر مرحله پس از فعلیت استعدادهاست؛ به بیانی دیگر، این مطالعات فرض را بر وجود استعدادها، شناسایی شده گذارده و وظیفه حکومت را در جذب و به کارگیری آنها خلاصه می‌کنند. اما خلأ موجود، مغفول ماندن مرحله پیش‌نیاز یعنی بسترسازی برای استعدادهایی است که به دلیل موانع جغرافیایی و ساختاری، هرگز به منصف ظهور نمی‌رسند؛ بنابراین مرحله «مدیریت استعداد» نیز مختل خواهد شد. نوآوری این پژوهش در آن است که سطح تحلیل را یک گام به عقب برده و با تمرکز بر استعدادها، بالقوه، وجوب شرعی ایجاد ساختار شکوفاسازی را به عنوان تکلیف حکومت تبیین می‌نماید. این پژوهش بر این اصل استوار است که موفقیت مدیریت استعدادها، منوط به تکمیل موفقیت آمیز مرحله پیشین، یعنی شکوفاسازی فراگیر استعدادهاست.

مفهوم‌شناسی

حکومت اسلامی

حکومت به معنای تشکیلات سیاسی به دو شیوه حکومت سکولار و دینی تقسیم

می‌شود. حکومت سکولار حکومتی است که خواهان جدایی دولت و سازمان‌های آن از کلیسا و احکام آن است. هدف آن ایجاد حاکمیت دنیاگرا و بی‌دین، مستقل از حاکمیت دینی و روحانی و به دور از نفوذ و دخالت آن است. اما در حکومت دینی هدف تحقق بخشیدن آرمان‌های الهی در جامعه است. حکومت در آموزه‌های قرآنی خلافت و ولایت از سوی خداوند برای بسترسازی کمال‌یابی بشر است. از آنجا که محور آموزه‌های قرآنی توحید است، در حکومت دینی همه چیز بر محور توحید و تکامل انسانی، معنا می‌یابد (اعرافی، ۱۳۹۵، ج ۲۶، ص ۳۱). حکومت دینی، حکومتی است که بر اساس حاکمیت خداوند بنا شده است و حاکم در این حکومت ولی امر مسلمین است که از جانب خداوند هم در زمان حضور، هم در زمان غیبت منصوب شده است (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۴۹). وظیفه حکومت اسلامی، افزون بر تأمین نیازهای مادی و آسایش و سعادت دنیایی، تأمین نیازهای روحی و سعادت آخرتی از راه احیای ارزش‌های معنوی و دینی در جامعه است، چنان که امیر مؤمنان علیه السلام افزون بر فراهم ساختن امکانات و اصلاح امور مادی مردم، احیای ارزش‌های دینی را از وظایف حکومت اسلامی بر شمرده است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۳۷۹). مهمترین هدفی که حکومت اسلامی به همراه دارد و با نظام‌های سه گانه انسانی (نظام فاعلی، غایی و داخلی) هماهنگ است، همانا دو چیز است: اول انسان‌ها را به سوی خلیفه‌الله شدن راهنمایی و مقدمات سیر و سلوک آن را فراهم کردن؛ دوم کشور اسلامی را مدینه فاضله ساختن، مبادی تمدن راستین را مهیا نمودن و اصول حاکم بر روابط داخلی و خارجی را تبیین کردن است. زمامدار حکومت اسلامی عهده‌دار تأمین علم و دانش شهروندان قلمرو حکومت خود خواهد بود و آیاتی همچون: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» بیانگر آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، صص ۴۵-۴۶). با استناد به این غایات، می‌توان نتیجه گرفت که حکومت اسلامی حکومتی «هدف‌مبنا» است که برای دستیابی به مقاصد توحیدی، ملزم به بسیج تمامی امکانات است؛ بنابراین، «استفاده حداکثری از استعدادها بالقوه انسانی» نه تنها یک ضرورت مدیریتی، بلکه یک تکلیف فقهی در راستای تحقق عدالت و کمال اجتماعی تلقی می‌شود.

مفهوم استعداد

استعداد در لغت، مصدر باب استفعال از ریشه (ع د د) به معنای آمادگی و مهیا شدن است (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۹۸؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۹۷). در لغت نامه‌های فارسی استعداد به آماده شدن، مهیا شدن، آمادگی، توانایی کاری را داشتن، قابلیت، گنجایش، توانایی، ظرفیت، ذوق، نزدیک یا دور بودن شیء معنا شده است (دهخدا، ۱۳۳۰، ج ۶، ص ۲۱۷۲؛ عمید، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۷۳). در اصطلاح استعداد بلوغ برجسته در شایستگی‌ها (شامل دانش و مهارت‌ها) و در فعالیت‌های فردی می‌دانند به نحوی که فرد را جزو ۱۰ درصد افراد برتر در میان همکارانی قرار می‌دهد که در همان حوزه فعالیت می‌کنند. استعداد به معنای مهیا شدن، آمادگی و توانایی بر انجام کاری است؛ توانایی فطری فرد که به یادگیری او کمک می‌کند و آن را تسریع می‌نماید (میردیکوندی، ۱۳۷۹، ص ۶۵). یکی از استعدادهایی که در نفس وجود دارد این است که همانند ظرفی قابلیت پذیرش مطالب را دارد اما میزان پذیرش آن بستگی به تربیت دارد (مرتضوی، ۱۳۷۵، ص ۲۷)؛ بنابراین می‌توان گفت استعدادها بالقوه انسان مجموعه‌ای از قابلیت‌های ذاتی و فطری است که در صورت فراهم شدن زمینه مناسب (محیط، آموزش، فرهنگ) می‌تواند شکوفا شود. این استعدادها شامل ابعاد عقلی، اخلاقی، دینی و هنری بوده و شناخت و پرورش آنها از اهداف اصلی تعلیم و تربیت به شمار می‌رود.

شکوفایی استعدادها بالقوه

در نظام تربیتی اسلام که هدفش به کمال رساندن انسان است، تربیت و پرورش چیزی جز شکوفا کردن استعدادها درونی که به صورت بالقوه در انسان وجود دارد نیست (خطیب، ۱۳۹۶، ص ۴۵). از گذشته دور تا به امروز استعداد یکی از عوامل موفقیت و یکی از شاخص‌های مهم برجستگی نخبگان دانسته شده است. این موضوع در فضای علمی غرب از زمان افلاطون تاکنون محل بحث و مناقشه بوده است. از میان فلاسفه یونان ارسطو معتقد بود در جهان غایتمند، آدمی موجودی است که ماهیتی معین و غایتی مشخص دارد و در جریان رویشی مداوم و هماهنگ می‌تواند صورت تحقق یافته

و نهایی خویش را بیابد (باقری، ۱۳۷۷، ص ۸۶). از میان فلاسفه مسلمان، ابن سینا از استعداد به عنوان یکی از مباحث کلیدی در حوزه تعلیم و تربیت سخن به میان آورده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۸). استعداد در اصطلاح به مجموعه‌ای از توانایی‌ها، قابلیت‌ها و ظرفیت‌های طبیعی انسان که در زمینه‌ای خاص آشکار شده و در جهت کمال و شکوفایی انسان به کار گرفته می‌شود تعریف شده است (خطیب، ۱۳۹۶، ص ۵۱). انسان طالب کمال و شکوفایی است و عامل فطرت او را به سوی کمال دعوت می‌کند. در واقع، شکوفایی و کمال به فعلیت رساندن استعدادهای بالقوه است و استعدادها در مسیر کشف به فعلیت در می‌آیند. اگر ظرفیت‌ها و ویژگی‌ها و قابلیت‌های بالقوه انسانی به صورت بالفعل در آید مراحل کمال و شکوفایی فرد طی می‌شود. بر این اساس شکوفایی، استفاده و بهره‌برداری کامل از استعدادها، ظرفیت‌ها و توان‌های بالقوه است (خطیب، ۱۳۹۶، ص ۵۲).

روش‌شناسی پژوهش

روش انجام این پژوهش، «توصیفی - تحلیلی» با رویکرد «فقهی - استنباطی» است. گردآوری اطلاعات و داده‌ها به روش کتابخانه‌ای و با مراجعه به منابع فقهی و کتب مدیریت انجام شده است. فرآیند تحلیل در این پژوهش در دو ساحت انجام می‌شود:

۱. ساحت نظری: تبیین مفاهیم مبانی پیرامون شکوفاسازی استعدادهای بالقوه با استناد به منابع کتابخانه‌ای.

۲. ساحت فقهی: استخراج و تحلیل الزامات حکومتی با بهره‌گیری از روش استنباط فقهی با استفاده از کبرای کلی قواعد فقهی و صغرای موضوعیه نسبت میان موضوع و حکم سنجیده شده و الزامات شرعی ایجاد ساختار مورد استنتاج قرار می‌گیرد.

فرضیه پژوهش

ایجاد ساختار جهت شکوفاسازی استعدادهای بالقوه، از وظایف مهم حکومت اسلامی است؛ چراکه از یک سو بر مبنای قاعده عدالت بسترسازی برای تساوی فرصت‌ها، تکلیفی قطعی در راستای ایصال حق به ذی‌حق است و از سوی دیگر، طبق قواعد

و جوب حفظ نظام صیانت از عزت و اقتدار تمدنی جامعه اسلامی، متوقف بر حداکثرسازی بهره‌وری از سرمایه‌های انسانی است. از این‌رو غفلت از این استعدادها، نه تنها مصداق ظلم ساختاری و تضييع حقوق عامه، بلکه موجب سستی پایه‌های اقتدار ملی است.

یافته‌های پژوهش

ایجاد ساختار برای شکوفاسازی استعدادها از ضرورت‌های انکار ناپذیر و غیرقابل چشم پوشی در حکومت اسلامی است؛ به همین دلیل فقه اسلامی بنابر قواعدی که در بطن خود دارد برای حفظ پایداری و شکوفایی حکومت اسلامی الزاماتی را برای حکومت در نظر گرفته است تا حکومت را ملزم به ایجاد ساختاری برای شکوفاسازی استعدادهای خود کند. این قواعد در مجموع پنج قاعده که شامل: قاعده حفظ نظام، قاعده عدالت، قاعده لاضرر، قاعده تسبیب و قاعده ملازمه عقليه است .

قاعده حفظ نظام اجتماعی

قاعده حفظ نظام در ادوار مختلف فقه شیعی در معانی متعددی مانند: حفظ کیان یا بیضه اسلام، حفظ نظم اجتماعی مسلمین و حفظ نظام معیشت و اقتصاد مسلمین به کار رفته است (جمال زاده و باباخوانی، ۱۳۹۶، ص ۹) این قاعده در بخش‌های از فقه مانند جواز اجرت بر واجبات، قضاوت و ولایت فقیه استفاده شده است (افتخاری و صادقی، ۱۳۹۱، ص ۲۴) حفظ نظام اجتماعی از ضرورت‌های مهم اجتماعی و فقهی است. میرزای نائینی در تقسیمات واجب در تعریف واجبات نظامیه می‌گوید: «هو کلمات و جوبه لاجل حفظ نظام العباد، کجمع صنوف الصناعات التي يتوقف نظام الناس عليها»؛ هر کاری که برای حفظ نظام بندگان لازم باشد واجب است مانند همه صنوف صنعت‌ها که نظام جامعه به آنها نیاز دارد (آملی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۲). مرحوم نائینی از این قاعده بسیار نام برده و معتقد است در شریعت مطهره، حفظ بیضه اسلام را از اهم جمیع تکالیف و سلطنت اسلامیة را از وظایف و شئون امامت مقرر فرموده‌اند. وی همچنین در تشریح حفظ بیضه اسلام

تصریح نموده است تحفظ از مداخله اجانب و تحذر از حیل معموله در این باب و تهیه قوه دفاعیه و استعدادات حربیه و غیر ذلک و این معنی را در لسان متشرعین حفظ بیضه اسلام و سایر ملل «حفظ وطن» می دانند (نائینی، ۱۴۲۴ق، صص ۴۰-۳۹). علاوه بر این در کتب فقهی به مواردی همچون احتکار، عدم مشروعیت احتیاط در جمیع تکالیف، اماره ید و سوق المسلمین کفایت عدالت ظاهری شاهد و غیره (سینی مازندرانی، ۱۴۲۵ق، صص ۲۶-۲۴) به قاعده حفظ نظام تمسک شده و این بیانگر اهمیت این قاعده و از مسلمات فقهی بودن آن است (افتخاری و صادقی، ۱۳۹۱، ص ۲۵).

در کلمات فقههای متقدم، مصادیق حفظ نظام به طور عمده در امور نظام اجتماع ظهور یافته، اما با تحول موضوعات، امروزه «اقتدار ملی» و «حفظ نظام اجتماعی» بشدت با سطح دانش و شکوفایی استعدادهای شهروندان گره خورده است. بر این اساس، شکوفاسازی استعدادهای بالقوه نه تنها یک امر رفاهی، بلکه از مصادیق بارز «واجبات نظامیه» تلقی می شود.

تطبیق قاعده

در هر دوره از حیات یک نظام اجتماعی، تحت تأثیر تحولات و متغیرهای گوناگونی همچون رشد فناوری، ظهور بیماری‌های جدید، حوادث طبیعی و تغییرات اقلیمی قرار می گیرد که نیازهای جدیدی را در جامعه پدیدار می سازد. پاسخ گویی به این نیازها امری اجتناب ناپذیر است؛ چراکه بی پاسخ ماندن، پاسخ ناقص یا تأخیر در آن، منجر به اختلال در کارکرد نظام و تضییع منافع عمومی می شود. برای نمونه، اگر در رویارویی با بیماری‌های جدید، پزشکان متخصص به تعداد کافی وجود نداشته باشند، جان بخشی از جامعه به خطر می افتد. یا اگر هم پای رشد تکنولوژی، مهندسان خبره تربیت نشوند، جامعه اسلامی دچار وابستگی به بیگانگان شده که این امر با اصل استقلال در تضاد است. همچنین در زمان بلایای طبیعی، فقدان امکانات و نیروی انسانی کارآمد، مدیریت بحران را ناممکن می سازد؛ بنابراین، تشخیص به موقع نیازها و ارائه پاسخ شایسته در زمان و مکان مقتضی، شرط لازم برای صیانت از سلامت، اموال، رشد و بهره‌وری جامعه است.

تحقق این امر، مستلزم شناسایی استعدادهای بالقوه، پرورش و به‌کارگیری آنها در جایگاه‌های مناسب است. این استدلال مبنی بر این رابطه است که عدم پاسخ به نیازها برابر است با اختلال نظام و پاسخ به نیازها برابر است با نیازمندی به شکوفاسازی استعدادها و این یک اصل پذیرفته‌شده در نظریه سیستم‌ها است. با توجه به این مقدمه می‌توان استدلال فقهی زیر را اقامه کرد:

کبرای کلی: بنابر قاعده فقهی «حفظ نظام» (که نگهداری کیان جامعه اسلامی را واجب می‌داند) هر اقدامی که برای جلوگیری از اختلال نظام، واجب شرعی است. صغرای استنباط: با توجه به اینکه ایجاد ساختار جامع برای شکوفاسازی استعدادها، یک «مقدمه ضروری» برای تأمین نیازهای حیاتی، حفظ استقلال و پیشگیری از اختلال نظام اجتماعی است و بدون آن، نظام دچار آسیب جدی و وابستگی می‌شود. نتیجه: بنابراین، ایجاد ساختار برای شناسایی و شکوفاسازی استعدادها بر حاکمیت اسلامی واجب شرعی است.

براساس نتیجه‌ای که از قاعده حفظ نظام گرفته می‌شود، می‌توان از باب مقدمه واجب نیز وجوب ایجاد ساختار بر حکومت را اثبات کرد؛ چراکه وقتی ذی‌المقدمه که حفظ نظام اجتماعی است، واجب است مقدمه آن، که ایجاد ساختار است نیز واجب می‌شود. چراکه استقلال تمدنی و رهایی از وابستگی به اجانب، مقدمتاً مستلزم فعلیت بخشیدن به توانمندی‌های نهفته در آحاد جامعه است. از این رو ایجاد ساختار برای این مهم، از باب مقدمه واجب حفظ نظام، بر حاکمیت الزام‌آور خواهد بود.

قاعده عدالت

کاربرد واژه عدالت در فقه به معنای ترک کبائر و عدم اصرار بر صغائر است و این به دلیل این است که عمده تمرکز فقه در طی ادوار گذشته بر فقه فردی متمرکز بوده و معنایی اجتماعی از عدالت کمتر مورد توجه بوده است. کاربرد آن در عرصه فقه از امام جماعت گرفته تا مرجعیت تقلید و تا زعامت عالیه جامعه اسلامی، همه مشروط به عدالت هستند. سیستم قضایی اسلام نیز بر محور عدالت قاضی و شهود می‌چرخد و

به طور کلی در بسیاری از ابواب فقه، از عبادات و معامات، عدالت نقش محوری دارد (محمد یبکی و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۴۹). در مسائل اجتماعی و کاربرد اجتماعی عدالت می توان به کلام حضرت علی علیه السلام اشاره کرد که می فرمایند: «العدل یضع الامور مواضعها» این روایت می تواند در عرصه اجتماعی کاربرد داشته باشد با این حال اصل عدالت در فقه اجتماعی به شکل یک قاعده معین و مشخص مورد بحث قرار نگرفته اما در لا به لای برخی احکام مورد استناد بوده است مانند: مسئله ارش (نجفی، بی تا، ج ۲۳، ص ۲۹۴)، ضمان مثلی بنابر نظر علامه حلی (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ۴۶۰) لزوم تسلیم «ما وقع علیه العقد» توسط متعاقدین، چرا که امساک مال غیر ظلم است و اگر یک طرف ظلم کرد و امساک نمود طرف دیگر حق ندارد ظلم کند (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۷۱). به همین دلیل برخی از محققین به این مسله اشاره و از ضرورت این اصل سخن گفته اند. شهید مطهری در این زمینه تذکر داده و در این باره چنین می نویسد: «اصل عدالت اجتماعی با همه اهمیت آن در فقه ما مورد غفلت واقع شده است و در حالی که از آیاتی چون «بالوالدین احساناً» و «اوفوا بالعقود» عموماً در فقه به دست آمده است ولی با این همه تأکیدی که در قرآن کریم بر روی مسئله عدالت اجتماعی دارد، مع هذا یک قاعده و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده و این مطالب سبب رکود تفکر اجتماعی فقهای ما گردیده است» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۳۱)؛ بنابراین می توان گفت با تمسک به ادله ای مانند آیات قرآن کریم، روایات معصومین، تأکید «عقل»، روش عقلا، فتوهای فقها و نظرات حقوقدانان و عمل آنها در برخورد با حوادث عدالت به مثابه یک قاعده فقهی و حقوقی است (اصغری، ۱۳۸۸، ص ۲۰). می توان گفت معنای عدالت در عرصه اجتماعی بنا بر روایت حضرت علی علیه السلام جایگذاری هر کس در موضع خود است و بنابر کاربرد آن در فقه معاملات به معنای نفی ظلم است.

تطبیق قاعده

اگر قاعده عدالت را به معنای «وَضَعُ الْأُمُورِ فِي مَوَاضِعِهَا» (قرار دادن هر چیز در جایگاه شایسته خود) در نظر بگیریم، این قاعده با «قاعده حفظ نظام» همسو و ملازم

است؛ چراکه عدم جایگذاری شایسته منابع (از جمله سرمایه انسانی)، موجب ناکارآمدی، هرج و مرج و در نهایت اختلال نظام می‌شود. از سوی دیگر، اگر عدالت را به معنای رایج در فقه معاملات، یعنی «نفی ظلم» بدانیم، می‌توان مسئولیت حکومت را در دو ساحت بررسی کرد: ظلم به افراد و ظلم به جامعه. تقریر استدلال بدین شرح است:

ساحت فردی: اگر حکومت ساختارهای لازم برای شکوفاسازی استعدادها را فراهم نکند، در حق افراد بااستعداد ظلم روا داشته است؛ زیرا آنان با موانع ساختاری در مسیر رشد خود مواجه شده و از حق طبیعی و شرعی خود برای شکوفایی محروم می‌گردند. این محرومیت در مناطق کمتر برخوردار، مصداق بارز تبعیض و ظلم سیستماتیک است.

ساحت اجتماعی: جامعه برای بقا و پیشرفت، نیازمند بهره‌گیری از نخبگان برای حل چالش‌های خود است. کندی یا توقف فرآیند شکوفاسازی استعدادها، منجر به بی‌پاسخ ماندن نیازهای حیاتی و تحمیل خسارت‌های کلان به جامعه می‌شود. برای نمونه، در صنعت خودروسازی، فقدان مهندسان متخصص و مدیران شایسته می‌تواند منجر به تولید محصولات پرمصرف و آلاینده شود؛ پیامدی که سلامت عمومی جامعه را (حتی برای غیررانندگان) از طریق آلودگی هوا تهدید می‌کند.

بنابراین، براساس قاعده عدالت و اصل «نفی ظلم»، فراهم‌سازی ساختارهای لازم برای شکوفاسازی استعدادها بر حکومت واجب است تا از تضییع حقوق افراد و ورود ضررهای کلان به جامعه جلوگیری شود. شایان ذکر است که شکوفاسازی استعدادها به تنهایی کافی نیست و «مدیریت و به‌کارگیری صحیح» آنها در مرحله بعد، به‌عنوان تکمیل‌کننده این فرآیند، ضروری است.

قاعده لاضرر

شهید اول در کتاب القواعد والفوائد، قاعده لاضرر را جزء پنج قاعده مهم فقهی معرفی می‌کند که بسیاری از مسائل فقهی بر آن استوار است (شهید اول، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۴).

فاضل تونی در رابطه با قاعده لاضرر می‌گوید: «نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع»؛ ضرری که جبران نشده در شرع نفی شده است (فاضل تونی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۹۴). طبق این قاعده شریعت هر نوع ضرر رساندن به دیگری را نفی کرده است و این نظر را شیخ الشریعه اصفهانی نیز پذیرفته است (بجنوردی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۵۴)؛ بنابراین به‌طور کلی می‌توان گفت، هر کس ضرری به دیگری رساند باید آن را به حکم شرع جبران کند، چرا که ضرر جبران نشده در شرع وجود ندارد و ضرر زننده باید جبران کند. در مورد این معنا آیت الله مکارم شیرازی چنین توضیح می‌دهند: «نفي شارع از وجود ضرر به صورت مطلق، با آنکه ما وقوع ضرر را در خارج می‌بینیم، دلیل بر این است که همه انواع ضررهایی که از ناحیه مکلفان حاصل می‌شود، در حکم شرع قابل جبران و تدارک است؛ و کسی که این ضرر را وارد کرده، مأمور به جبران و تدارک آن است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۲).

تطبیق قاعده

بر اساس قاعده حفظ نظام اجتماعی، بیشتر اثبات شد که شکوفاسازی استعدادها امری لازم و واجب است؛ چرا که عدم تحقق آن، جامعه اسلامی را با چالش‌های جدی مواجه ساخته و ضررهایی را به پیکره جامعه وارد می‌سازد. برای نمونه، نظام سلامت برای تضمین بهداشت عمومی، نیازمند پزشکان متخصص و کادر درمان توانمند است و هرگونه خلل در تربیت این متخصصان مستعد، سلامت جامعه را تهدید می‌کند. این تهدیدات در سایر نیازمندی‌های حیاتی جامعه اعم از صنعت، هنر، آموزش، فرهنگ و... نیز صادق است. چون حکومت «زمام امور عمومی» (مالکیت بر بیت‌المال و ابزارها) را در دست دارد، ترک ایجاد زیرساخت، مصداق «ورود ضرر» به جامعه است زیرا اگر زیرساخت و ساختار لازم برای شکوفاسازی استعدادها را فراهم نسازد، بر اساس قاعده لاضرر، مسئول جبران خسارات وارده خواهد بود. از آنجاکه بسیاری از این خسارات (مانند فقدان امنیت سلامت یا وابستگی تکنولوژیک) ماهیتی ساختاری دارند، جبران آنها نیز مستلزم بازسازی ساختارها از مسیر شکوفاسازی استعدادهاست. بنابراین،

حکومت اسلامی برای ایفای وظیفه شرعی خود در حفظ نظام و رعایت قاعده لاضرر، راهکاری جز ایجاد ساختار جامع برای شکوفاسازی استعدادها ندارد؛ چراکه این امر هم مقدمه‌ای برای پیشگیری از ضرر است و هم تنها راهکار عقلایی برای جبران ساختاری خسارت‌های ناشی از کمبود نیروی متخصص به شمار می‌رود؛ بنابراین طبق مبنایی که در مورد قاعده لاضرر بیان شد و به معنای «نفی ضرر بدون تدارک» است، پس تدارک (جبران) شرعاً واجب می‌شود.

قاعده تسبیب

براساس منابع فقهی قاعده تسبیب یکی از قواعد مهم فقهی در زمینه مسئولیت مدنی و ضمان است. این قاعده در مقابل قاعده مباشرت قرار دارد و به مواردی مربوط می‌شود که شخص به‌طور غیرمستقیم باعث خسارت می‌شود. قاعده تسبیب به معنای ایجاد سبب اتلاف است که در آن شخص به‌طور مستقیم مرتکب جنایت نمی‌شود، بلکه زمینه و سبب تلف یا خسارت را فراهم می‌کند و در باب‌های غضب، قصاص و دیات کاربرد دارد.

براساس قاعده تسبیب، اگر کسی به‌طور غیرمستقیم و مع‌الواسطه موجب تلف مال دیگری گردد، ضامن است و مسئول جبران خسارت است، اعم از اینکه موجب تلف شدن عمدی باشد یا غیرعمدی و اعم از اینکه در اثر انجام فعلی باشد، مانند اینکه کسی دیگری را وادار به دزدی کند، و یا در اثر ترک وظیفه‌ای، مثل اینکه متصدی نگهداری از حیوان از مهار کردن حیوان خودداری ورزد و حیوان مزرعه را تباه کند (طباطبایی لطفی و روشنی، ۱۳۹۰، ص ۷۵). از مجموع اخبار برداشت می‌شود که ایجاد مقدمه تلف موجب ضمان است (سنگنجی، بی‌تا، ص ۶۶). همچنین روایات قاعده تسبیب اطلاق دارند و هرگونه ایراد خسارت را شامل می‌شوند (محقق داماد، ۱۳۸۴، ص ۱۲۰). چنان‌که محقق حلی نیز هر فعل مسبب تلف را ذیل قاعده می‌آورد و می‌فرماید: «و هو کل فعل يحصل التلف بسببه» (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۸۶)؛ بنابراین می‌توان گفت سبب به معنای ایجاد کردن زمینه‌های تلف و سبب‌سازی عرفی یک پدیده است.

تطبيق قاعدة

برای تطبیق این قاعده بر موضوع بحث، تبیین سه مقدمه ضروری است: مقدمه اول (ضابطه سببیت): ملاک تحقق تسبیب آن است که در صورت عدم سبب، تلف یا جنایت واقع نشود. یعنی سبب عاملی است که بدون آن، جنایت محقق نمی‌گردد. از سوی دیگر، چون سبب «علت تامه» نیست و تنها در حدوث اثر مؤثر است، وجود آن به تنهایی ضرورتاً باعث وقوع تلف نمی‌شود (طباطبایی لطفی و روشنی، ۱۳۹۰، ص ۷۵) و از وجود آن الزاماً حادثه تحقق نمی‌یابد. به تعبیر دیگر، «سبب» چیزی است که تلف به همراه آن و به واسطه آن، اما به علت دیگری حاصل می‌گردد، به گونه‌ای که اگر سبب نبود، علت تأثیری نمی‌داشت؛ بنابراین «تسبیب» ایجاد چیزی است که تلف به سبب آن حاصل می‌گردد، یعنی خودش علت مستقیم حادثه نیست، بلکه علت یا زمینه‌ساز علت است (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۵).

مقدمه دوم (تحلیل علت در شکوفاسازی): شکوفاسازی استعدادها فرآیندی چندعاملی است که افزون بر حکومت، عوامل دیگری همچون همت و تلاش فرد مستعد، و حمایت خانواده و جامعه نیز در آن دخیل‌اند؛ بنابراین، حکومت به تنهایی «علت تامه» شکوفایی نیست. این مورد مصداق «اجتماع سبب و مباشر» است؛ فرد مستعد (به‌عنوان مباشر در رشد خود) و حکومت (به‌عنوان سبب زمینه‌ساز) نقش دارند. با این حال، با لحاظ گستردگی امکانات، ابزارهای فرهنگ‌سازی، سیاست‌گذاری‌های کلان و تخصیص بودجه که در انحصار یا اختیار حکومت است، می‌توان حکومت را نه یک سبب عادی، بلکه «سبب قوی» دانست که تأثیر آن بر سایر عوامل غلبه دارد.

مقدمه سوم (چالش مالیت و راهکار دلالت التزامی): قاعده تسبیب به‌طور عمده در امور مالی جاری است، در حالی که «استعدادهای بالقوه» از دیدگاه فقها و حقوقدانان، مصداق مستقل «مال» نیستند. از این‌رو اثبات ضمان از طریق «دلالت مطابقی» امکان‌پذیر نیست. راهکار علمی در اینجا تمسک به «دلالت التزامی» است. بدین بیان که اگرچه استعداد به خودی خود مال نیست، اما تضييع آن توسط سبب قوی (حکومت)، لازمه‌اش ورود خسارت‌های کلان مالی به ساختار اقتصادی کشور و تضييع حقوق عمومی است.

در نگاه عرفی، بین «نقش محوری حکومت در سیاست‌گذاری» و «خسارت‌های ناشی از عدم شکوفایی استعدادها» تلازمی آشکار وجود دارد؛ به گونه‌ای که عرف، حکومت را مسئول اصلی این خسارات می‌داند؛ بنابراین، با استناد به این تلازم عرفی و عقلی، می‌توان حکم به ضمانت حکومت کرد.

نتیجه: با عنایت به اینکه حکومت در مرتبه اول، اقوی از مباشر در فرآیند شکوفایی استعدادها عمل می‌کند و ترک وظایف ذاتی آن (سیاست‌گذاری و تخصیص منابع) عرفاً علت اصلی تضييع پتانسیل‌های ملی تلقی می‌گردد، بنا بر قاعده تسبیب، مسئولیت مدنی عمومی یا ضمان حکومتی را برای جبران خسارات ناشی از قصور در این حوزه اثبات کرد.

قاعده ملازمه عقليه

عقل یکی از منابع و مدارک احکام است. هیچ دینی مانند اسلام با عقل پیوند نزدیک نداشته و برای آن اهمیت قایل نشده است. تنها اسلام است که عقل را یکی از منابع احکام و اساس دین دانسته است. فقها در استنباط احکام به چهار منبع و مدرک تمسک می‌کنند: کتاب، سنت، عقل و اجماع. و میان عقل و شرع رابطه ناگسستنی قایلند که آن را در اصطلاح خودشان قاعده ملازمه می‌نامند و می‌گویند: کلما حکم به العقل حکم به الشرع و کلما حکم به الشرع حکم به العقل؛ هرچه عقل حکم کند، شرع نیز مطابق آن حکم می‌کند، هرچه شرع حکم کند، عقل بر طبق آن حکم می‌کند. عقل در فقه اسلامی افزون بر این که خود مستقلاً منبع و مدرک احکام است، پس اصل (کلما حکم به العقل حکم به الشرع) یک اصل ثابت و دیرین است که هرگز منسوخ نشده و نمی‌شود (روحانی، ۱۳۸۲، ص ۷). معنای این قاعده، همان گفتار مشهور است که: «هر آنچه عقل به آن حکم کند، شرع نیز به آن حکم خواهد کرد». پس هرگاه عقل به وجوب چیزی به صورت حکمی قطعی، مستقل و ریشه‌دار حکم نماید، ناگزیر حکم شرع نیز مطابق با آن خواهد بود؛ چراکه میان این دو حکم، جدایی‌ناپذیری (ملازمه) وجود دارد. در حقیقت، حکم عقل که مورد اتفاق خردمندان (بما هم عقلاً) قرار گرفته است، عیناً همان

حکم شرع است، بدون هیچ فاصله و غیریتی. بر این اساس، برای نمونه «وجوب اطاعت از مولی» که از مستقلات عقلی است (یعنی حکم عقلی که مانند تحسین و تقبیح عقلی، نیازمند مقدمه شرعی نیست)، عیناً همان وجوب شرعی خواهد بود (مصطفوی، بی تا، ص ۲۸۶).

تطبیق قاعده

بدون تردید، آینده هر کشوری به شرط تداوم تلاش‌ها و شکوفاتر کردن استعداد‌های جوانان مبتکر و خلاق تضمین می‌شود. به همین دلیل در بسیاری از نظام‌های آموزشی کشورهای پیشرفته جایگاه و برنامه‌های خاصی برای شناسایی و کمک به شکوفایی این استعدادها در نظر گرفته شده است. بدیهی است افرادی که دارای توان و استعداد بیشتری هستند، باید مورد توجه قرار گیرند و از نیروهای خلاق و سازنده آنان بهره‌برداری مناسب‌تر و شایسته‌تری صورت گیرد. رهبر انقلاب در پیام تبریک خود به مناسبت روز معلم در زمینه شکوفاسازی استعداد‌های بالقوه چنین می‌گویند: «کودک و نوجوان و جوان در کشور اسلامی می‌آموزد که استعداد و توان بالقوه‌ی خود را برای ارزش‌های متعالی ملی یعنی ارزش‌های اسلامی و انقلابی شکوفا کند و به کار گیرد». این تأکیدها و در کنار آن آثار پژوهشی پیرامون شکوفاسازی استعداد‌های بالقوه، نشان از ضرورت عقلی این مقوله می‌دهد و می‌توان گفت یک حکم قطعی عقلی است؛ همچنین می‌توان گفت چون حفظ نظام واجب است و حفظ نظام بدون شکوفایی استعدادها (در طب، صنعت و...) ممکن نیست، پس شکوفاسازی استعدادها عقلاً واجب است؛ بنابراین می‌توان با تمسک به قاعده ملازمه عقلیه وجوب آن را استخراج کرد، از این‌رو شکوفاسازی استعدادها یک واجب شرعی بوده که هم وظیفه حکومت در سطح کلان و هم وظیفه افراد، خانواده‌ها و جامعه در سطح خرد است.

نتیجه‌گیری

حکومت اسلامی به دلیل رسالت هدایت جامعه به سوی کمال و اهداف متعالی، نیازمند نیروی انسانی کارآمد است و تحقق این امر، منوط به شناسایی و شکوفاسازی

استعدادهای بالقوه است. در این میان، فقه به‌عنوان بازوی نظری و جهت‌دهنده به سیاست‌های حکومتی، الزامات لازم برای «ساختارسازی» در این مسیر را تبیین می‌کند. با تتبع در منابع فقهی، چهار قاعده بنیادین قابل استناد است که ایجاد ساختار نظام‌مند برای شکوفایی استعدادها را بر حکومت اسلامی الزامی می‌سازد. در قاعده حفظ نظام با توجه به نیازهای حال و آینده جامعه، بقای نظام اجتماعی در گرو تأمین نیروی انسانی متخصص است؛ از این رو حکومت موظف به ایجاد زیرساخت برای تربیت نسل آینده است. قاعده عدالت اقتضا می‌کند تا افراد در مواضع شایسته خود قرار گیرند؛ بنابراین ایجاد ساختاری برای کشف و جایگذاری صحیح استعدادها، مصداق بارز اقامه عدالت است. در قاعده لاضرر هدررفت استعدادها بالقوه، ضرری بزرگ به پیکره جامعه است و حکومت مکلف است با برنامه‌ریزی صحیح، از این ضرر جلوگیری کند. بنابر قاعده تسبیب از آنجا که حکومت دارای بیشترین اختیارات و دسترسی‌هاست، در قبال بسترهایی که فراهم می‌کند مسئولیت مستقیم دارد. این قواعد به همراه قاعده ملازمات عقلیه دلالت دارند، قصور در ایجاد بستر شکوفایی استعدادها، موجب مسئولیت شرعی و قانونی حکومت خواهد بود. در نهایت، می‌توان نتیجه گرفت این پنج قاعده فقهی، در کنار یکدیگر، منظومه‌ای جامع از الزامات شرعی را تشکیل می‌دهند که حکومت اسلامی را موظف می‌سازد تا با ایجاد ساختارهای مناسب، زمینه شکوفایی استعدادها بالقوه در جامعه را فراهم آورد. این الزامات نه تنها ناظر به نیازهای کنونی جامعه است، بلکه با توجه به قاعده حفظ نظام، آینده‌نگری و آمادگی برای نیازهای آتی را نیز دربر می‌گیرد. تحقق این امر، افزون بر اینکه اجرای عدالت و جلوگیری از ضررهای اجتماعی است، ضامن پویایی و بالندگی مداوم حکومت اسلامی در راستای اهداف متعالی آن خواهد بود. بر این اساس پیشنهاد می‌شود سیاست‌گذاران نظام اسلامی، «کشف استعدادها بالقوه در مناطق محروم» را نه به‌عنوان یک طرح حمایتی، بلکه به‌عنوان یک «تکلیف حاکمیتی» در اسناد بالادستی و بودجه‌ریزی‌های کلان لحاظ نمایند. تحقق این مهم، ضامن عبور از مدیریت انفعالی و رسیدن به «حکمرانی استعدادمحور» در تراز تمدن نوین اسلامی خواهد بود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۴۰۴ق). الشفاء؛ الطبيعيات (ج ۲). قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- اصغری، محمد. (۱۳۸۸). عدالت به مثابه قاعده فقهی و حقوقی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۹، شماره اول، بهار، صص ۱-۲۱.
- اعرافی، علیرضا. (۱۳۹۵). فقه تربیتی (ج ۲۶). قم: مؤسسه فرهنگی هنری اشراق و عرفان.
- افتخاری، اصغر؛ صادقی، محمد. (۱۳۹۱). بررسی قاعده حفظ نظام و ابعاد آن در نظام حقوقی - سیاسی جمهوری اسلامی ایران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۲، شماره ۴، صص ۲۱-۴۰.
- آملی، محمد تقی. (بی تا). المكاسب و البیع (تقریر میرزای نائینی) (ج ۱). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- باقری، خسرو. (۱۳۷۷). در باب استعداد آدمی: تحقیقی در فلسفه تعلیم و تربیت، روش شناسی علوم انسانی، شماره ۱۴ و ۱۵، صص ۸۵-۹۱.
- بجنوردی، محمد. (۱۴۰۱ق). قواعد فقهیه (ج ۱، چاپ سوم). تهران، مؤسسه عروج.
- پهلوان شریف، محمد امین. (۱۳۹۵). طراحی چارچوبی برای مدیریت استعداد در پرتو رو پژوهش قرآنی، پایان نامه مقطع دکتری، دانشگاه تهران، دانشکده مدیریت.
- جمالزاده، ناصر؛ باباخوانی، مجتبی. (۱۳۹۶). کاربرد قاعده حفظ نظام در اندیشه فقهی - سیاسی امام خمینی علیه السلام، دانش سیاسی، ۱۳(۲۵)، صص ۵-۴۰.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). اسلام و محیط زیست. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). ادب فنای مقربان (ج ۹). قم: اسراء.
- حلی، نجم الدین (محقق حلی). (۱۴۰۸ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام (ج ۳). قم: مؤسسه اسماعیلیان.

- خراسانی، فاضل تونی. (۱۴۱۲ق). الوافیة فی اصول الفقه. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- خطیب، سیدمهدی. (۱۳۹۶). تبیین مفهومی و فرآیندی استعداد براساس منابع اسلامی، روانشناسی اسلامی، ۳(۷)، صص ۴۵-۵۸.
- خمینی، سیدروح الله. (۱۴۱۵ق). کتاب البیع (ج ۲، ۵). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۳۰). لغت نامه دهخدا (ج ۶). تهران: گلشن.
- روحانی، محمدصادق. (۱۳۸۲). پاسخ‌های حضرت آیت الله العظمی روحانی به استفتائات قوه قضاییه و مؤسسه حقوقی و کلاهی بین المللی. تهران: حدیث دل.
- زیبیدی، محمد مرتضی بن محمد. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس (ج ۵). بیروت: دار الفکر.
- سنگلجی، محمد. (بی تا). دلایل السداد در قواعد فقه و اجتهاد. تهران، مطبوعه مجلس.
- سیفی مازندرانی، علی اکبر. (۱۴۲۵ق). مبانی الفقه الفعّال (ج ۱). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- شهید اول. (بی تا). القواعد والفوائد (ج ۱). قم: مکتبه المفید.
- صدر، محمد باقر. (۱۳۹۳). بارقه‌ها. قم: دارالصدر.
- طباطبایی لطفی، عصمت السادات؛ روشنی، محمود. (۱۳۹۰). قاعده تبیین و رابطه آن با قاعده إتلاف، مطالعات فقهی فلسفی، ۲(۷)، صص ۷۳-۹۰.
- طریحی، فخرالدین. (۱۴۱۶ق). مجمع البحرین (ج ۳). تهران، کتاب فروشی مرتضوی.
- عمید، حسن. (۱۳۶۵). فرهنگ فارسی عمید (ج ۱). تهران: سپهر.
- فیاض، محمد اسحاق. (۱۳۹۲). الگوی حکومت اسلامی. کابل: دبیرخانه کنگره تجلیل از مقام علمی آیت الله العظمی فیاض.
- کااوند، ایمان. (۱۴۰۲). تحلیل نقش قواعد فقهی بر مدیریت استعداد در حکومت اسلامی، فقه و سیاست، ۴(۸)، صص ۱۲۹-۱۵۷.
- محقق داماد، مصطفی. (۱۳۸۴). قواعد فقه: بخش مدنی (مالکیت و مسئولیت). تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.

- محقق داماد، مصطفی. (۱۴۰۶ق). قواعد فقه (ج ۱). تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- محمد بیکی، علیرضا؛ توتونچیان، مهری. (۱۳۹۸). بررسی قاعده‌ی عدالت از دیدگاه فقه امامیه، مطالعات فقه اقتصادی، ۱(۱)، صص ۴۷-۸۱.
- محمدنژاد، معین؛ پهلوان شریف، محمد امین. (۱۴۰۳). مبانی مدیریت استعداد مبتنی بر رویکرد اسلامی، مدیریت اسلامی، دوره ۳۲، شماره ۲، صص ۱۱-۵۹.
- مرتضوی، محمد. (۱۳۷۵). اصول و روش‌ها در نظام تربیتی اسلام. مشهد: گلنشر.
- مصطفوی، محمد کاظم. (بی تا). مائة قاعدة فقهية معنی و مدرکا و موردا. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۵). القواعد الفقهیه (ج ۱). قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ق). دائرة المعارف فقه مقارن. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
- میردریگوندی، رحیم. (۱۳۷۹). شغل، رضایت شغلی و روش‌های ارزیابی آن، معرفت، شماره ۳۸، صص ۶۴-۷۷.
- نائینی، میرزا محمدحسین غروی. (۱۴۲۴ق). تبيه الأمة و تنزيه الملة. قم: نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- نجفی، محمدحسن. (بی تا). جواهرالکلام (ج ۲۳). بیروت، دار احیاء التراث العربی.

Points of Divergence Between the Theories of Absolute and Restricted Guardianship Concerning the Powers of Wali Faqih During the Occultation*



Morteza Gharasban Rouzbahani 

Graduate of Level Four Seminary Studies and Ph.D. Student, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.
m.gharasban@isca.ac.ir

Abstract

One of the central issues in the theory of *Wilayat al-Faqih* (Guardianship of the Jurist) is the precise determination of the scope and limits of the authority exercised by the Islamic ruler during the period of the Major Occultation. With the commencement of the Occultation, the administration of public affairs and the protection of the interests of the Muslim community became among the most significant concerns of Shi'i political jurisprudence. Within this framework, two major approaches emerged regarding the powers of the qualified jurist (*faqih jāmi' al-sharā'it*): the theory of Absolute Guardianship of the Jurist (*Wilayat al-Faqih al-Mutlaqah*) and the theory of Restricted Guardianship of the Jurist (*Wilayat al-Faqih al-Muqayyadah*). Each approach carries distinct implications for governance, legislation, and the exercise of political authority. Given the diversity of interpretations concerning the meaning of "absoluteness" (*itlāq*), the present study seeks to clarify the precise

* **Cite this Article:** Gharasban Rouzbahani, M. (2025). Points of divergence between the theories of absolute and restricted guardianship concerning the powers of Wali Faqih during the occultation. *Jurisprudence and Politics*, 6(12), pp. 314-343. <https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74778.1122>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

▣ **Received:** 2025/04/12 • **Revised:** 2025/06/18 • **Accepted:** 2025/07/12 • **Published online:** 2025/09/29

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



meaning of this concept and to identify the foundational distinctions between these two theories. The research addresses the following question: What is meant by “absoluteness” in the theory of Absolute Guardianship of the Jurist, and how does it differ from the theory of Restricted Guardianship? The study adopts a descriptive-analytical methodology and relies on library-based research and documentary sources. The findings indicate that Absolute Guardianship, or what earlier jurists often referred to as General Guardianship, denotes the jurist’s unrestricted authority in matters relating to the administration of society and the implementation of Islamic law. In contrast, Restricted Guardianship limits the authority of the jurist primarily to *hisbah* matters (public-interest duties lacking a specific administrator) and cases of necessity. Furthermore, an examination of the views of Ruhollah Khomeini before and after the Islamic Revolution—particularly as expressed in his work *Wilayat al-Faqih* and in his governmental positions—demonstrates a clear commitment to the theory of Absolute Guardianship as the most effective foundation for the Islamic political system.

The study concludes that the differences between these two approaches can be explained through five principal dimensions:

1. The scope of the jurist’s authority.
2. The temporal extent of authority during the periods of the Presence and Occultation of the Imam.
3. The legitimacy of establishing an Islamic government.
4. The status and authority of governmental decrees (*ahkam hukūmiyyah*).
5. The legal form and framework of the jurist’s powers.

The originality of this research lies in its analytical and comparative approach, which not only clarifies the meaning of absoluteness (*itlāq*) but also systematically identifies the points of divergence between the two theories and demonstrates their relationship to the foundations of Islamic governance and the function of governmental rulings during the period of Occultation.

Keywords

Guardianship (*Wilayah*); Authorization of Disposition; Absolute Guardianship; Restricted Guardianship; Governmental Ruling.

وجوه اختلاف النظرتين الكبيرين، المطلقة والمقيّدة، في صلاحيات الولي الفقيه في عصر الغيبة*

مرتضى غرسبان روزبهاني 

خريج المستوى الرابع من الحوزة العلمية وطالب دكتوراه في جامعة شهيد بهشتي، طهران، إيران.
m.garasban@isca.ac.ir



المخلص

أحد المحاور المركزيّة في نظرية ولاية الفقيه هو التحديد الدقيق لنطاق وحدود صلاحيّات الحاكم الإسلامي في عصر الغيبة. بالتزامن مع بداية الغيبة الكبرى، أصبحت كميّة إدارة الشؤون العامّة وصيانة مصالح المجتمع الإسلامي إحدى الاهتمامات الأساسيّة للفقه السياسي الشيعي. في هذا الإطار، ظهرت نظريتان رئيسيتان بشأن حدود صلاحيّات الفقيه الجامع للشرائط، وهما «الولاية المطلقة للفقيه» و «الولاية المقيدة للفقيه»، وكلتاها تتركّان آثاراً مختلفة في مجالات الحكم والتشريع وممارسة السيادة. نظراً لتنوع المفاهيم حول مصطلح "الإطلاق"، تهدف الدراسة الحاليّة إلى توضيح المعنى الدقيق لهذا القيد وإبراز أوجه التمييز الأساسيّة بين وجهتي النظر، وذلك بالإجابة على السؤال التالي: ما معنى الإطلاق في ولاية الفقيه المطلقة وما الفرق بينها وبين الولاية المقيدة؟ أُجري هذا البحث بالطريقة الوصفية التحليلية وباستخدام المصادر المكتبية. تُظهر النتائج أنّ المقصود بالولاية المطلقة، أو الولاية العامّة في اصطلاح الفقهاء المتقدّمين، هو الولاية غير المحدودة للفقيه في نطاق

۳۱۶
فقه
سیاسی
سال ۶، شماره ۲، ۱۴۰۴

* الاستشهاد بهذه المقالة: غرسبان روزبهاني، مرتضى. (۲۰۲۵). وجوه اختلاف النظرتين الكبيرين، المطلقة والمقيّدة، في صلاحيات الولي الفقيه في عصر الغيبة. الفقه والسياسة، ۶(۲)، صص ۳۱۴-۳۴۳.
<https://doi.org/10.22081/IJP.2026.74778.1122>

□ نوع المقال: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران

□ تاريخ الإستلام: ۲۰۲۵/۰۴/۱۲ • تاريخ التعديل: ۲۰۲۵/۰۶/۱۸ • تاريخ القبول: ۲۰۲۵/۰۷/۱۲ • تاريخ الإصدار: ۲۰۲۵/۰۹/۲۹

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



إدارة المجتمع وتطبيق أحكام الشريعة؛ في حين أنّ الولاية المقيدة تحدّ صلاحيات الفقيه في الأمور الحسبية وحالات الضرورة. كما أنّ دراسة آراء الإمام الخميني (قدّس سرّه) قبل وبعد الثورة الإسلامية، خاصّة في كتاب «ولاية الفقيه» ومواقفه الحكوميّة، تشير إلى تأكّيد الواضح على نظريّة الولاية المطلقة كأساس لفاعليّة نظام الحكم الإسلامي. وتظهر نتائج البحث أنّ الفرق بين هاتين النظريتين يمكن تفسيره في خمسة محاور أساسية، وهي: نطاق الصلاحيّات، والنطاق الزمني لعصر الحضور والغيبة، وشرعيّة تشكيل الحكومة، ومكانة وأصالة الحكم الحكوميّ، وشكل صلاحيات الفقيه. الإنجاز المبتكر لهذا البحث هو أنّه من خلال نهج تحليلي ومقارن، بالإضافة إلى شرح معني الإطلاق، استخلص أوجه الاختلاف بين النظريتين بطريقة منهجيّة ومتكاملة، وأوضح ارتباطهما بأسس تشكيل الحكومة الإسلاميّة ووظيفة الحكم الحكوميّ في عصر الغيبة.

الكلمات المفتاحية

الولاية، إذن التصرف، المطلقة، المقيدة، الحكم الحكوميّ.

وجوه اختلاف دیدگاه‌های مطلقه و مقیده، در

اختیارات ولی فقیه در عصر غیبت*

مرتضی غریب‌ان روزبهانی 

دانش‌آموخته سطح ۴ حوزه علمیه و دانشجوی دکتری دانشگاه شهید بهشتی، تهران. ایران.
m.gharasban@isca.ac.ir



چکیده

یکی از مباحث محوری در نظریه ولایت فقیه، تبیین دقیق گستره و حدود اختیارات حاکم اسلامی در عصر غیبت است. همزمان با آغاز غیبت کبری، چگونگی اداره امور عمومی و صیانت از مصالح جامعه اسلامی، به یکی از دغدغه‌های اساسی فقه‌سیاسی شیعه تبدیل شد. در این چارچوب، درباره حدود اختیارات فقیه جامع‌الشرایط، دو دیدگاه کلان «ولایت مطلقه فقیه» و «ولایت مقیده فقیه» شکل گرفت که هر یک آثار متفاوتی در حوزه حکومت، قانون‌گذاری و اعمال حاکمیت بر جای می‌گذارند. با توجه به تنوع برداشت‌ها از مفهوم «اطلاق»، پژوهش حاضر با هدف تبیین معنای دقیق این قید و روشن ساختن وجوه تمایز مبنایی دو دیدگاه، به این پرسش پاسخ می‌دهد که اطلاق در ولایت مطلقه فقیه به چه معناست و تفاوت آن با ولایت مقیده در چیست. این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که مراد از ولایت مطلقه، یا ولایت عامه در اصطلاح فقیهان متقدم، ولایت غیرمحدود فقیه در قلمرو اداره جامعه و اجرای احکام شریعت است؛ در حالی که ولایت مقیده، اختیارات فقیه را به

* **استناد به این مقاله:** غریب‌ان روزبهانی، مرتضی. (۱۴۰۴). وجوه اختلاف دیدگاه‌های مطلقه و مقیده، در اختیارات ولی فقیه در عصر غیبت. فقه و سیاست، ۶(۲)، صص ۳۱۴-۳۴۳.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74778.1122>

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۲ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۲۸ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۱ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



امور حسیه و موارد اضطرار محدود می‌کند. همچنین، بررسی آراء امام خمینی علیه السلام پیش و پس از انقلاب اسلامی، بویژه در کتاب ولایت فقیه و مواضع حکومتی ایشان، بیانگر تأکید روشن بر نظریه ولایت مطلقه به‌عنوان مبنای کارآمدی نظام سیاسی اسلام است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که تفاوت این دو دیدگاه در پنج محور اساسی، یعنی محدوده اختیارات، گستره زمانی عصر حضور و غیبت، مشروعیت تشکیل حکومت، جایگاه و اعتبار حکم حکومتی، و قالب اختیارات فقیه، قابل تبیین است. نوآوری این پژوهش در آن است که با رویکردی تحلیلی و مقایسه‌ای، افزون بر تبیین معنای اطلاق، وجوه افتراق دو نظریه را به‌صورت منظم و یکپارچه استخراج کرده و پیوند آن را با مبانی تشکیل حکومت اسلامی و کارکرد حکم حکومتی در عصر غیبت روشن ساخته است.

کلیدواژه‌ها

ولایت، اذن تصرف، مطلقه، مقیده، حکم حکومتی.

مقدمه

حاکم اسلامی، مدیریت کلان جامعه را برعهده دارد و مبین وظیفه اجتماعی انسان‌ها و افراد جامعه است و در هر زمانی مردم هم به فقه خرد (امور فردی) و هم به فقه کلان (امور اجتماعی) مکلف هستند و با روایات بسیاری مثل «مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ» (مجلسی، بی تا، ج ۷۱، ص ۳۳۹) یا «فَلَيْسَ مِنَ الْإِسْلَامِ فِي شَيْءٍ» (مجلسی، بی تا، ج ۷۲، ص ۲۱) یا «فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ» (کلینی، ۱۴۷۲ق، ج ۲، ص ۱۶۳) بر این تکلیف تأکید بسیار شده است، و به تعبیر امام علیه السلام، اهتمام به امور مسلمین از اوجب واجبات است (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۱۴).

تعیین وظایف مربوط به فقه کلان، برعهده رهبر و حاکم جامعه است، از این رو همان گونه که همه مردم موظف به شناخت و اطاعت از مرجع تقلید برای انجام اعمال مربوط به فقه خرد هستند، موظف به شناخت و اطاعت از امام و رهبر جامعه برای فهم و انجام وظایف اجتماعی خویش هستند. همچنین تکالیف الزامی از طرف فقیه نه تنها برای مکلفین غیر فقیه، بلکه شامل همه فقها هم می شود و مخالفت با حکم ایشان، نه از مجتهد و نه از هیچ مقلدی پذیرفته نیست.

بر این اساس، حکم ولایت فقیه برای همه انسان‌ها است و در شمول افراد، دارای اطلاق است و همه مردم باید در هر زمانی ولی فقیه داشته باشند و به دستورات او عمل کنند. اما از آنجاکه ولایت فقیه رمز موفقیت و تعالی نظام اسلامی و عامل شکست دشمنان دین و انقلاب در جنگ سخت و نرم علیه ما بوده است، مورد تهاجم فکری قرار گرفته و برخی درصدد تضعیف این جایگاه هستند. که به ابعاد مختلف مسئله، حمله می کنند. یکی از این ابعاد، دست آویز قراردادن دایره اختیارات ولی فقیه است که در این تحقیق به تبیین آن می پردازیم.

مسئله ولایت فقیه یکی از مسائل اساسی و پردامنه در اندیشه سیاسی اسلام است. همزمان با طرح این بحث در آغاز عصر غیبت، مسئله میزان و گستره اختیارات ولی فقیه نیز مطرح بوده است و در قرن اخیر و همزمان با عینیت یافتن این نظریه در نهضت امام خمینی علیه السلام، این مسئله بیش از گذشته مطرح گردید.

فلسفه وجودی حکومت و وظایف حکومت اسلامی، مستلزم برخورداری حاکم از میزان اختیاراتی است که بتواند با تکیه بر آنها به وظایفش عمل کند. اگر وظایفی را بر عهده فردی قرار دهند اما اختیارات لازم برای انجام آن وظایف را به وی ندهند، بازخواست انجام آن مسئولیت و وظیفه امری غیر منطقی است. از این رو هر جا وظیفه‌ای به کسی محول می‌شود متقابلاً باید اختیاراتی به او واگذار شود که با بهره‌گیری از آنها بتواند وظایف خویش را انجام دهد. بر این اساس، مجموعه وظایف سنگین دولت اسلامی، که از نظر حجم و وسعت از وظایف سایر حکومت‌ها بیشتر است، بالطبع اقتضاء می‌کند که اختیارات و امکانات دولت اسلامی نیز از اختیارات و امکانات سایر حکومت‌ها وسیع‌تر باشد تا بتواند به خوبی از عهده تکالیف و وظایف خود بر آید.

با این وضوح، برخی در بحث اختیارات ولی فقیه در جامعه اسلامی، تشکیکاتی مطرح نموده‌اند که برآورد آن، طرح دو دیدگاه ولایت مطلقه فقیه و ولایت مقیده فقیه است. با توجه به تنوع معانی در قید اطلاق، این تحقیق در پی پاسخ‌گویی به این سوال است که قید اطلاق در ولایت مطلقه فقیه، دقیقاً به چه معناست و تفاوت این دو دیدگاه در چیست. از این رو در این تحقیق، پس از مفهوم‌شناسی واژه‌ها و ذکر پیشینه بحث، ضمن تبیین دقیق دو دیدگاه، به دیدگاه امام علیه السلام در این خصوص پرداخته و سپس تفاوت‌های این دو دیدگاه مطرح می‌شود.

بر این اساس، نوآوری پژوهش حاضر در آن است که به جای بسنده کردن به نقل دیدگاه‌ها، تلاش می‌کند بر پایه تحلیل مفهومی و تطبیقی، مرز دقیق میان ولایت مطلقه و ولایت مقیده را روشن ساخته و نشان دهد اختلاف این دو نظریه صرفاً لفظی نیست، بلکه در عرصه اداره جامعه اسلامی و نحوه اعمال اختیارات حاکم دینی آثار عملی و نظری مهمی دارد.

پیشینه بحث اختیارات ولی فقیه

تصور ایجاد حکومت اسلامی و حاکمیت فقیه‌ی بزرگ چون حضرت امام علیه السلام به جای رژیم طاغوت، از آغاز عصر غیبت تا پیدایش انقلاب، امری بعید بود. در گذشته

اگرچه شرایط تحقق ولایت فقیه وجود نداشت، اما چون بحث علمی آن خالی از اشکال بود، برخی از فقهای بزرگ نظریه «ولایت مطلقه فقیه» را مطرح کردند. آنان به بررسی این مسئله پرداختند که اگر روزی شرایط برای حاکمیت فقیه مهیا شد و فقیهی بر مسند حکومت نشست، آیا ولایت او مطلق است یا مقید؟

امامان معصوم علیهم السلام در طول حدود ۲۵۰ سال حضور، غالباً در تقیه بودند و امکان ایجاد حکومت را نیافتند و حق دخالت در مسائل حکومتی از آنان سلب شده بود. پس از آنان فقهای شیعه نیز در زمان غیبت و در طول تاریخ غالباً از حکومت کنار زده شدند و امکان دخالت در مسائل حکومتی از آنان سلب شده بود. علی‌رغم این وضعیت، این پرسش همواره مطرح بود که اگر زمینه حاکمیت فقیه فراهم شد و وی توانست حکومت تشکیل دهد، آیا او در اعمال ولایت همچنان باید به امور ضروری یعنی «امور حسیه» اکتفا کند، یا تمام محدودیت‌ها و قید و بندهای دوران حاکمیت طاغوت و ستمگران کنار نهاده می‌شود و محدوده خاصی برای اعمال ولایت فقیه وجود ندارد؟ آیا فقیه جامع‌الشرایط همچون امام معصوم، مبسوط‌الید است که حکومت تشکیل دهد و تمامی اختیاراتی که امام معصوم در حوزه اداره جامعه و مدیریت کلان جامعه دارد، فقیه نیز خواهد داشت یا خیر؟ که گزینه مثبت پاسخ، تحت عنوان «نظریه ولایت مطلقه فقیه» مطرح شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۱۰۱-۱۰۲).

در میان فقهای شیعه، کسی که افزون بر نظریه پردازی در بحث ولایت فقیه، آن را عملاً نیز محقق ساخت، حضرت امام علیه السلام بود. ایشان در مباحث ولایت فقیه که پیش از انقلاب ارائه کردند، بر این نکته تصریح داشتند که امکان تحقق تشکیل حکومت در یک محدوده خاص جغرافیایی برای فقیه وجود دارد و در این صورت اختیاراتش منحصر به امور حسیه و ضروری نمی‌گردد؛ بلکه فقیه هر جا مصالح ایجاب کند در چارچوب موازین شرع و مبانی اسلامی مجاز به اعمال ولایت است (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۵۶).

هرچند پیش از امام علیه السلام نیز در یک سده اخیر برخی فقهای شیعه واژه «ولایت مطلقه فقیه» را به کار گرفته‌اند، اما این اصطلاح فقهی از سوی ایشان ارائه و به لحاظ نظری و

عملی مورد بحث و بررسی قرار گرفت. امام خمینی علیه السلام معتقد بودند تمام اختیاراتی که امام معصوم علیه السلام در اداره امور سیاسی و اجتماعی دارا است، ولی فقیه نیز همان اختیارات را دارد، مگر اینکه چیزی استثنا شده باشد: «اصل این است که فقیه دارای شرایط حاکمیت، در عصر غیبت، همان اختیارات وسیع معصوم علیه السلام را داشته باشد، مگر آنکه دلیل خاصی داشته باشیم که فلان امر از اختصاصات ولی معصوم است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۵۶).

۱. مفهوم‌شناسی ولایت مطلقه فقیه

پیش از پرداختن به مفهوم ولایت مطلقه فقیه، ضرورت دارد معنای اصطلاحات ولایت، مطلقه و فقیه روشن شود.

۱-۱. ولایت

ولایت، واژه‌ای عربی است که از کلمه «ولی» به معنای پیوستگی و قرابت گرفته شده و واژه‌های فراوانی از آن اشتقاق یافته است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۳۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۸ق، ج ۱۵، صص ۴۰۰-۴۰۲). در لغت عرب هم به معنای آمدن چیزی است در پی چیزی دیگر، بدون آنکه فاصله‌ای در میان آن دو باشد که لازمه چنین ترتبی، قرب و نزدیکی آن دو به یکدیگر است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۳۳).

این واژه با شکل‌های مختلف (به فتح و کسر) در معانی محبت، حب و دوستی، نصرت و یاری، سلطان، متابعت و پیروی و سرپرستی استعمال شده و از آنجا که ریشه اصلی واژه با همان معنای لغوی به نوعی در همه این معانی دیده می‌شود، نمی‌توان معانی شمرده شده بالا را از سنخ مشترک لفظی دانست (ابن منظور، ج ۱۵، صص ۴۰۰-۴۰۲).

واژه ولایت در بحث ولایت فقیه به معنای سرپرستی است و در این معنا، ولایت شامل ولایت تکوینی و تشریحی می‌شود. ولایت تشریحی نیز خود به دو بخش ولایت بر محجوران و ولایت بر جامعه خردمندان تقسیم می‌شود. ولایت فقیه نیز ولایت مدیریتی

بر جامعه اسلامی است که به منظور اجرای احکام و تحقق ارزش‌های دینی و شکوفا ساختن استعداد های افراد جامعه و رساندن آنان به کمال و تعالی در خور خویش صورت می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۹).

همچنین ولایت، امری غیر از قیمومیت است؛ بررسی موارد کاربرد این واژه در قرآن کریم نشان می‌دهد که همواره این‌گونه نیست که معنای قیمومیت در مفهوم ولایت نهفته باشد تا سبب شود برخی ادعا کنند ولایت فقیه این است که شخص برتری به نام فقیه، بر صغار و انسان‌های بی‌عقل قیمومیت داشته باشد (حائری یزدی، بی‌تا، ص ۱۷۶).

۱-۲. مطلقه

در ولایت مطلقه فقیه، تعبیرهای متعددی نسبت به مطلق و مطلقه صورت می‌گیرد که در اینجا به اختصار آنها را مطرح می‌کنیم:

۱-۲-۱. مطلق از هر قیدی

مطلق در این تعبیر، به معنای آزاد و رها از هر قید و بند و فارغ از هر حد و حدودی و رای قانون و مسئولیت نداشتن در برابر گفتار و رفتار به کار می‌رود؛ در این تعبیر که برخی از روی مرض، جهل یا غرض تخریب، آن را به فقیه نسبت می‌دهند، گفته می‌شود که شعاع اختیارات ولی فقیه چنان گسترش داده شده که مقید به رعایت هیچ امر اخلاقی، دینی و حتی انسانی نیست و هرچه دلش خواست می‌تواند انجام دهد. آنها از معنی کردن مطلقه که اصطلاح خاصی است به معنای لغوی مطلق (Absolute) یعنی رها، آزاد، بی‌قید به این حرف باطل خود استدلال کرده‌اند، در حالی که هیچ عالم مسلمانی از مطلقه چنین برداشتی ندارد. مخالفان با نسبت دادن چنین اطلاقی به ولایت فقیه، حکومت اسلامی را دیکتاتوری و استبدادی می‌خوانند، در حالی که بدیهی است که مبنای تصمیم‌ها، انتخاب‌ها، عزل و نصب‌ها و کلیه کارهای فقیه، احکام اسلام و تأمین مصالح جامعه اسلامی و رضایت خدای متعال است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۹).

۱-۲-۲. مطلق در قبال مقید به امور فرعی فقهی

طبق این تعبیر که ظاهر دینی هم دارد، ولایت مطلقه فقیه یعنی اینکه فقیه اختیار همه چیز را دارد؛ حتی می‌تواند توحید را تغییر دهد و انکار کند و یا مثلاً نماز را از دین بردارد؛ به بیان دیگر ولی فقیه اگر مطلق باشد، می‌تواند در امور شرعی و حلال و حرام کردن دست ببرد و دین را تغییر دهد و این تحریف دین و غیر قابل قبول است (کعبی، ۱۳۸۰، ص ۶۱).

در حالی که اولاً: اینکه ولایت فقیه در چارچوب اصول دین و برآمده از آن و حافظ و مجری احکام آن است، شک و شبهه‌ای نیست؛ یعنی ایجاد و تأسیس حکومت و حفظ آن هم جزو دستورات دین است و عمل به آن، عمل به دین است و مخالفت با آن هم تکذیب ائمه علیهم‌السلام و اسلام است. ثانیاً: حفظ نظام اسلامی بر بسیاری از امور فرعی فقه، مقدم است و اهمیت بیشتری دارد و به تعبیر امام علیه‌السلام: «حفظ نظام جمهوری اسلامی ... از اهم واجبات عقلی و شرعی است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۵۶). و ثالثاً: در امور فقه خرد، دستور دین این است که، اگر ضرورتی پیش آمد، شخص می‌تواند و در مواردی، باید واجبی را به تأخیر بیندازد و یا مرتکب امر حرامی شود؛ مثلاً برای نجات غریق، می‌توان بدون اذن مالک وارد ملک او شد. حال آیا این امور در این شرایط حرام است؟!

۱-۲-۳. مطلق در قبال عدم بسط ید در زمان حکومت طاغوت

تعبیر دیگر این است که ولایت مطلقه فقیه، در مقابل ولایت محدودی است که فقها در زمان طاغوت داشتند. تا قبل از پیروزی انقلاب اسلامی و دوران حاکمیت طاغوت، که از آن به زمان عدم بسط ید تعبیر می‌شود، فقهای شیعه به علت محدودیت‌ها و موانعی که از طرف حکومت‌ها برای آنان وجود داشت، نمی‌توانستند در امور اجتماعی چندان دخالت کنند. با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و تشکیل حکومت اسلامی توسط امام خمینی علیه‌السلام زمینه اعمال حاکمیت تامّ و تمام فقهای شیعه فراهم شد. در این زمان فقیه می‌توانست از مطلق اختیارات و حقوقی که از جانب صاحب شریعت و مالک

جهان و انسان برای او مقرر شده بود، استفاده کرده و آنها را اعمال نماید و محدودیت‌های متعددی که در زمان حاکمیت حکومت‌های طاغوتی فراروی او بود، اکنون دیگر برداشته شده بودند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۱۰۱-۱۰۲).

۱-۲-۴. مطلق نسبت به امور حسبه

برخی امور در جامعه رخ می‌دهد که شارع مقدّس به تعطیل و بر زمین ماندن آنها راضی نیست و پیگیری و انجام آنها امری مفید، لازم و مطلوب شارع است. این امور واجب کفایی است، ولی اولویت و تقدم تصدّی در این مسئله با حاکم شرع و ولیّ فقیه است، مثلاً رسیدگی به کار یتیمان و یا پیگیری کار افراد بی سرپرست و یا دفن جنازه افراد مجهول الهویه و... به این امور دارای ثواب، امور حسبه می‌گویند. برخی افراد، اختیارات ولیّ فقیه را منحصر در این امور می‌دانند، و مطلقه با این تعبیر در مقابل این دیدگاه مطرح می‌گردد (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۷۷).

۱-۲-۵. مطلق نسبت به ولایت صغار و محجور و مجنون

برخی از منتقدین بحث مطلقه بودن ولایت فقیه، مدعی هستند که دایره ولایت فقیه در ولایت بر اشخاصی که در امور حسبه صحبت از آن می‌شود و یا ولایت بر اشخاصی که توانایی عقلی لازم برای مدیریت زندگی خود را ندارند؛ مثل صغیر و محجور و مجنون، محدود و محصور است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۹).

۱-۲-۶. مطلق نسبت به میزان اختیارات پیامبر ﷺ و ائمه اطهار

تعبیر دیگری که ولایت مطلقه فقیه بدان اشاره دارد این است که فقیه هنگامی که در رأس حکومت قرار می‌گیرد هر آنچه از اختیارات و حقوقی که برای اداره حکومت، لازم و ضروری است، برای او وجود دارد و از این نظر نمی‌توان هیچ تفاوتی بین او و امام معصوم علیه السلام قایل شد؛ یعنی بگوییم یک سری از حقوق و اختیارات علی‌رغم آنکه برای اداره یک حکومت لازم و ضروری است، مع هذا اختصاص به امام معصوم علیه السلام

دارد و فقط اگر شخص امام معصوم علیه السلام در رأس حکومت باشد، می تواند از آنها استفاده کند، اما فقیه نمی تواند و حق ندارد از این حقوق و اختیارات استفاده کند. بدیهی است که این سخن قابل قبول نیست، چرا که اگر فرض می کنید که این حقوق و اختیارات از جمله حقوق و اختیاراتی هستند که برای اداره یک حکومت لازمند و نبود آنها موجب خلل در اداره امور می شود و حاکم بدون آنها نمی تواند به وظیفه خود که همان اداره امور جامعه است، عمل نماید؛ بنابراین عقلا به هیچ وجه نمی توان در این زمینه تفاوتی بین امام معصوم علیه السلام و ولی فقیه قایل شد و هر گونه ایجاد محدودیت برای فقیه در زمینه این قبیل حقوق و اختیارات، مساوی با از دست رفتن مصالح عمومی و تفویض منافع جامعه اسلامی است؛ بنابراین لازم است فقیه نیز به مانند امام معصوم علیه السلام از مطلق این حقوق و اختیارات برخوردار باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۱۰۱-۱۰۲).

۱-۲-۷. مطلق در مقابل مشروط به اضطرار

بدیهی است که هم در امور فردی و هم در امور اجتماعی، به خاطر اضطرار، حکم خاصی به دست می آید؛ مثل خوردن گوشت حرام برای زنده ماندن. تکلیف احکام فردی در اضطرار توسط مرجع تقلید روشن می شود و در امور اجتماعی مطابق حکم حاکم اسلامی باید رفتار شود. اما ممکن است در برخی موارد امور اجتماعی، رجحان عقلی یا عقلایی برای موضوعی وجود داشته باشد گرچه به حدّ اضطرار نرسد، حال سؤال این است که آیا در این موارد، ولی فقیه می تواند حکم دهد یا نه؟ در این موارد دو نظر هست. برخی اختیارات فقیه را مخصوص مواقع اضطرار می دانند و برخی هم صرف وجود رجحان عقلی و عقلایی را کافی می دانند که نظر دوم نسبت به نظر اول مطلق است و مشروط به زمان اضطرار نیست؛ یعنی ولایت فقیه نسبت به شرط اضطرار مطلق است. مقصود از «ولایت مطلقه فقیه» به این تعبیر، این است که اگر «مصالح اهمّ اجتماعی» مسلمانان با یکی از احکام اولیه شرعی که از نظر اهمیت در رتبه پایین تری قرار دارد، در تراحم قرار گیرد، بدون اینکه منجر به اضطرار شود، ولی فقیه که موظف به حفظ مصالح عالیّه جامعه اسلامی است، به خاطر حفظ مصالح اهمّ جامعه اسلامی

نه تنها می تواند، بلکه باید موقتاً آن حکم شرعی اولی را تعطیل و مصالح جامعه را بر آن مقدم بدارد (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۵۶).

با نگاهی به تعابیر فوق می توان چنین گفت که در اینجا مقصود از اطلاق، گسترش دامنه ولایت فقیه و شمول مسئولیت است که برای تأمین مصالح و تضمین عدالت، همه ابعاد مصالح مردمی را فرا می گیرد. فقهای پیشین به جای واژه مطلقه از عامه استفاده می کردند؛ زیرا در برابر این شمول و مطلق بودن ولایت، ولایت های دیگری نیز وجود دارد که جهات خاصی از آنها مورد نظر است، مانند ولایت پدر در امر ازدواج دختر یا ولایت پدر و جد در تصرفات مالی فرزندان نابالغ (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۹)؛ بنابراین، منظور از اطلاق، گسترش دامنه ولایت فقیه و مسئولیت اجرایی ولی فقیه در همه احکام اسلامی و همه ابعاد مصالح عمومی مردم است و مانند دیگر ولایت ها، یک بعدی نخواهد بود؛ از این رو، مطلقه در برابر مقیده ای آمده است که اختیارات ولی فقیه را به موارد خاصی همچون امور حسیه محدود می کردند. در نتیجه، مطلق بودن ولایت یعنی اینکه فقیه ملزم است:

الف) همه احکام اسلام را تبیین و اجرا کند؛ زیرا هیچ حکمی از احکام الهی در عصر غیبت قابل تعطیل شدن نیست؛

ب) براساس قاعده اهم و مهم، برای تراحم احکام چاره ای بیندیشد؛

ج) بر خلاف حکومت های مطلقه، اطلاق در ولایت فقیه محدود به موازین اسلامی و رعایت عدالت و تقوا برای اداره جامعه اسلامی است.

بنابراین، ولایت فقیه در چارچوب قوانین الهی اعم از فرعی، ثانوی و حکومتی را ولایت مطلقه فقیه می نامند.

۱-۳. فقیه

فقیه که در لغت به معنای فهم همراه با تلاش آمده در اصطلاح به علم به احکام شرعی خلاصه شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۶۴۲). همچنین فقیه به کسی می گویند که در فهم مسائل شرعی و احکام الهی تخصص داشته باشد، به عبارت دقیق تر فقیه

همان کسی است که ملکه فقاها در او وجود دارد و فقاها یعنی فهم مسائل شرعی از راه استنباط از ادله معتبر شرعی (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۴۶).

مقصود از فقیه در بحث ولایت فقیه، مجتهد جامع الشرایطی است که باید سه ویژگی داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۹):

۱. **اجتهاد مطلق:** یعنی آنکه مسلط بر علم فقه باشد و بتواند مسائل جدید و

مستحدثه مسلمانان را حل کند و آنها را با اصول و فروع دین تطبیق دهد.

۲. **عدالت:** فقیه جامع الشرایط کسی است که با پیروی عملی از احکام و

دستورهای دین، هوا و هوس را ترک کند. فقیه حاکم، اگر فتوا می‌دهد،

باید خود نیز به آن عمل کند و اگر حکم ولایتی و حکومتی صادر و

انشاء می‌کند، خود نیز آن را بپذیرد.

۳. **قدرت مدیریت و استعداد رهبری:** فقیه جامع الشرایط باید افزون بر

اجتهاد و عدالت، بینش درستی نسبت به امور سیاسی و اجتماعی داخل و

خارج کشور داشته باشد و از هنر مدیریت و لوازم آن برخوردار باشد.

دیدگاه‌های اختیارات ولی فقیه

در خصوص اینکه در عصر غیبت، فقیه از چه اختیاراتی برخوردار است، دو دیدگاه

وجود دارد:

ولایت مطلقه فقیه

براساس این دیدگاه، اختیارات ولی فقیه در امر حکومت، همان اختیارات پیامبر ﷺ

و ائمه معصومین علیهم السلام است. هر حکومتی در جامعه اهدافی را تعقیب می‌کند. مقایسه

اهداف حکومت در اندیشه اسلامی با سایر حکومت‌ها، حاکی از تنوع و گستردگی

اهداف حکومت اسلامی در مقایسه با سایر حکومت‌ها است. بی تردید تحقق این

اهداف، مستلزم اختیارات متوازن و متناسب با آنها است. از این اختیارات که با اهداف

حاکمیت دینی تناسب دارد، به ولایت مطلقه فقیه تعبیر شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۱۰۱-۱۰۲).

در تبیین مفهومی ولایت مطلقه فقیه توجه به نکات زیر ضروری است:
بدون تردید مراد از اطلاق در «ولایت مطلقه فقیه» معنا و مفهوم لغوی آن نیست و روشن است که برخی از شبهات در این زمینه ناشی از خلط معنای لغوی و اصطلاحی است. مطلقه در فرهنگ لغت به معنای «رهایی و آزاد بودن از هرگونه قید و بند» است؛ بدان معنا که فرد هر آنچه را که اراده کند، بتواند انجام دهد؛ بنابراین می‌توان دریافت که اطلاق در ولایت مطلقه فقیه اصطلاحی فقهی است و ارتباطی با معنای لغوی آن ندارد (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۳۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۸ق، ج ۱۵، صص ۴۰۰-۴۰۲).

واژه مطلقه در ولایت مطلقه فقیه با اصطلاح علمی آن در دانش سیاسی نیز متمایز است. در علم سیاست، حکومت مطلقه ترجمه *Absolutism* است. در فرهنگ علوم سیاسی این واژه به حکومت مطلقه ترجمه شده است و بدان معناست که حاکم دارای اختیارات بی‌حد و اندازه‌ای است که هر قانونی را که اراده کند بتواند وضع و اجرا کند، در حالی که خود او در عمل از آن مستثنا است. از چنین حکومتی به حکومت استبدادی تعبیر شده است. در حکومت‌های استبدادی، مال، جان و ناموس افراد تحت حاکمیت حاکم است و هرگونه که اراده کند در سرنوشت زندگی شهروندان رفتار می‌کند. واژه مطلقه در ولایت مطلقه فقیه اصطلاحی فقهی است و معنای لغوی آن در فرهنگ لغت و یا مفهوم اصطلاحی آن در علم سیاست مراد نیست.

براساس تعریفی که حضرت امام علیه السلام و مرحوم نراقی از ولایت مطلقه فقیه ارائه کرده‌اند؛ مراد از ولایت مطلقه فقیه تمامی اختیاراتی است که پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصومین علیهم السلام در عرصه اداره جامعه از آن برخوردار هستند. به دیگر سخن، تفاوتی میان اختیارات ولی فقیه با اختیارات پیامبر و امامان معصوم در اداره امور جامعه وجود ندارد. از این اختیارات گسترده فقیه در عصر غیبت که همچون ولایت معصومین در اداره شئون جامعه است، به ولایت مطلقه فقیه تعبیر شده است. امام علیه السلام در تبیین این دیدگاه می‌فرمایند: «کلیه اختیاراتی که امام علیه السلام دارد فقیه نیز داراست، مگر دلیل شرعی اقامه

شود مبنی بر آنکه فلان اختیار و حق ولایت امام علیه السلام به سبب حکومت ظاهری او نیست بلکه به شخص امام مربوط می‌شود و یا اگرچه به مسائل حکومت و ولایت ظاهری بر جامعه اسلامی است، لیکن مخصوص شخص امام معصوم است و شامل دیگران نمی‌شود» (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۵۶).

البته بدیهی است که این گستره ولایت فقیه، تنها در حیطه شئون اجتماعی و اداره امور سیاسی و اجتماعی است؛ در حالی که معصومین علیهم السلام افزون بر مقامات بلند معنوی، ولایت داشتن در امور تکوینی و در شئون فردی نیز دارای اختیار بوده و هستند، اما فقیه هیچ‌یک از این اختیارات را نداشته و ندارد.

ولایت مقیده فقیه

براساس این دیدگاه، اختیارات ولی فقیه محدود به امور حسبه است؛ یعنی اموری که خداوند راضی به ترک آنها نیست و متولی مشخصی هم ندارد؛ مانند: قضاوت، جهاد، اجرای حدود الهی، رسیدگی به امور بی‌سرپرستان، دیوانگان و محجورین (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۷۷).

براساس مراتب تشکیکی حکومت در نظام سیاسی اسلام، در صورتی که حکومت در دست امام معصوم علیه السلام و یا زمامدار عادل نبود و حکومت جور و طاغوت استقرار داشت، وظیفه جامعه اسلامی چیست؟ آیا همه امور به طور کامل در اختیار حاکم غاصب و ستمگر قرار می‌گیرد و مردم باید امور حکومتی را کاملاً واگذارند و هیچ امر حکومتی نباید به شکل صحیح انجام بگیرد؟ آیا افراد صالح و شایسته نباید در هیچ سطحی براساس موازین اسلامی به امور حکومتی رسیدگی کنند و در حد امکان جامعه را رهبری کنند؟

بی تردید و با توجه به مبنای ارزش گذاری در اسلام، پاسخ منفی است و اسلام برای چنین مواردی که امام معصوم حضور ندارد تا حکومت تشکیل دهد، مقرر کرده است که مردم حتی الامکان - ولو در موارد محدود - در ارتباط با امور حکومتی به کسی مراجعه کنند که شباهت بیشتری به معصوم داشته باشد. همواره در جامعه، در مسائل

خانوادگی، شخصی، اجتماعی و در معاملات و دادوستدها اختلاف و مشاجراتی رخ می‌دهد. برای رفع این امور و حل و فصل آنها، مردم نیاز به دخالت حکومت دارند و باید به مراجع قانونی رجوع کنند تا به اختلافات و مرافعات رسیدگی شود. در دوران حاکمیت حکام ظالم و فاسد، مردم نباید به این بهانه که حکومت حق وجود ندارد و امام معصوم و یا حاکم عادل در رأس حکومت نیست، به حکومت طاغوت رضایت دهند و هرچه آن حکومت گفت انجام دهند و تدبیری نیندیشند؛ بلکه باید به کسی رجوع کنند که حکم صحیح اسلامی را بیان و اجرا کند.

این فقها باید دارای سه شرط فقاقت، عدالت و مدیریت کافی برای داوری و رفع معضل باشند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۹). معنای این سخن آن است که در قلمرو سیطره وسیع دولت غاصب، دولت‌های محدودی تشکیل شود که مردم در محدوده‌های خاصی مشکلات حکومتی خود را به آنها ارجاع دهند. در فرهنگ اسلامی ما از چنین اعمال حاکمیتی به «ولایت مقیده» تعبیر می‌شود.

از آنچه گفتیم می‌توان نتیجه گرفت:

در فقه شیعه، برخورداری حکومت اسلامی از اختیارات لازم برای انجام وظایف محوله، به ولایت مطلقه فقیه تعبیر می‌شود. به دیگر سخن، «ولایت مطلقه فقیه» یعنی اینکه حاکم اسلامی از همه اختیاراتی برخوردار باشد که بتواند در پرتو آنها به تمام وظایفی که برای حکومت دینی برشمردیم اقدام کند و به تأمین همه نیازمندی‌های جامعه به شکل مشروع و قانونی بپردازد. در مقابل آن، ولایت محدود و مقید فقیه است که فقط در موارد ضرورت و ناچاری برای فقیه حق تصرف قایل است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۱۰۱-۱۰۲).

قید «مطلقه» در ولایت مطلقه، در مقابل ولایت محدودی است که فقها در عصر حاکمیت طاغوت دارا بودند. فقهای شیعه در عصر طاغوت به علت عدم بسط ید و محدودیت‌ها و موانعی که از طرف حکومت‌ها برای آنان وجود داشت، نمی‌توانستند آشکارا در امور اجتماعی دخالت کنند و فقط در برخی مسائل نظیر ازدواج، طلاق، رفع اختلافات و برخی امور حقوقی دخالت می‌کردند. پیروزی انقلاب اسلامی زمینه بسط ید

و اعمال حاکمیت فقها را فراهم ساخت (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۱۰۱-۱۰۲).

میان فقیه و امام معصوم علیه السلام و پیامبر صلی الله علیه و آله هیچ تفاوتی در برخورداری از اختیارات و حقوقی که برای اداره جامعه و حکومت ضروری است، وجود ندارد. معقول نیست که در اداره جامعه میان اختیارات فقیه و معصومان تمایز قایل شد؛ زیرا ایجاد محدودیت در موارد ضروری، موجب تفویت مصالح جامعه می گردد. لذا فقیه نیز مانند معصومان علیهم السلام در حوزه اجتماعی و اداره امور جامعه از تمامی اختیارات لازم برخوردار است (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۵۶).

دامنه ولایت فقیه منوط و منحصر به موارد ضروری نیست، بلکه وی در چارچوب مصالح اسلام و مسلمین تصمیم گیری می کند. اگر جایی امر دایر میان اهمّ و مهم شود، فقیه می تواند مهم را فدای اهمّ کند تا اهمّ باقی بماند؛ مثلاً اگر رفتن به حج موجب ضرر به جامعه اسلامی باشد و ضرر آن از ضرر تعطیل حج بیشتر باشد، فقیه حق دارد برای حفظ جامعه اسلامی و پاسداری از دین، حج را موقتاً تعطیل کند و مصلحت مهمتری را برای اسلام فراهم نماید (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۵۶). درباره اصول دین، که اسلام بر آن بنا شده است، باید گفت که به هیچ وجه جایز نیست برای حفظ مصلحت دیگری اصول دین تغییر یابد؛ زیرا در تزاخم میان اصول دین با امور دیگر، اصول دین مقدم است.

وجوه اختلاف دیدگاه‌های مطلقه و مقیده

با مقایسه دیدگاه‌های مطرح در مسئله اختیارات ولی فقیه می توان تفاوت و ثمره عملی آنها را در چند امر مهم بیان کرد:

محدوده اختیارات

براساس دیدگاه ولایت مطلقه فقیه، ولایت شخص فقیه در عصر غیبت، به هیچ یک از قیودی که در بحث مفهوم‌شناسی و تعابیر مطلق گذشت، محدود نمی شود. ولی براساس دیدگاه ولایت مقیده فقیه، دایره اختیارات فقیه، محدود است. توضیح آنکه براساس دیدگاه ولایت مطلقه فقیه، هرگاه فقیه جامع الشرایط در عصر

غیبت مبسوط الید شود و بتواند در راستای اهداف والای اسلامی و اجرای احکام و حدود الهی تشکیل حکومت دهد، از اختیاراتی متناسب با آن اهداف متعالی برخوردار می‌گردد که از آن به ولایت مطلقه‌ی فقیه تعبیر می‌شود. زمانی که فقیهی بتواند تشکیل حکومت دهد در تدبیر امور جامعه از همان اختیاراتی برخوردار است که امام معصوم علیه السلام داراست در این صورت اعتبار کلیه‌ی مقررات، آیین‌نامه‌ها و دستورالعمل‌های صادر شده در جامعه‌ی اسلامی، منوط به امضا و اذن او خواهد بود. پس معنای ولایت مطلقه این است که حاکم و رهبر و پیشوای امت اسلامی برای انجام وظایف و اجرای مصالح جامعه‌ی اسلامی، از اختیارات لازم برخوردار است و ولی فقیه در راستای مصالح جامعه‌ی اسلامی و تأمین نیازمندی‌های جامعه، هر نوع دخل و تصرفی که لازم باشد می‌تواند انجام بدهد. پس فقیه در عصر غیبت از سه منصب برخوردار است:

الف) منصب افتاء (صادر کردن فتوا)

ب) منصب قضاوت و حکم بین مردم

ج) منصب ولایت. یعنی ولایت در انواع تصرفات که این خود شامل اختیارات

هفتگانه است:

۱. ولایت بر اموال افراد صغیر، بی‌سرپرست و دیوانگان؛
۲. ولایت بر گرفتن خمس و زکات و اوقاف عامه و صرف آن در موارد مشخص؛
۳. ولایت در اجرای حدود الهی؛
۴. ولایت در امر به معروف و نهی از منکر در مواردی که منجر به جرم یا قتل می‌شود؛
۵. ولایت در حکومت و سیاست و تنظیم بلاد و حفظ مرزها و دفاع در مقابل دشمنان و هر آنچه مربوط به اداره جامعه و مصالح عمومی است؛
۶. ولایت بر اموال و نفوس؛
۷. ولایت بر تشریح و اینکه حق وضع قوانین و تشریح آنها مطابق مصالح جامعه را داشته باشد.

اما براساس دیدگاه ولایت مقیده فقیه، همان‌گونه که فقها در عصر حضور معصومان علیهم‌السلام با اذن ایشان اجازه قضاوت بین دادخواهان و صدور حکم داشتند، در دوران غیبت نیز همواره فقها گرچه بسط ید و مجال تشکیل حکومت نداشته‌اند، در موارد محدودی در مرافعات، درگیری‌ها و اختلافات و امور ضروری و بر زمین مانده که در فقه ما از آنها به امور حسبه تعبیر می‌شود، دارای ولایت بوده‌اند. بنابراین در اصطلاح فقها، ولایت مطلقه مقابل ولایت مقید و محدود فقیه است که از سوی برخی از فقها ارائه شده است؛ بدین معنا که گروهی از فقهای معاصر، ولایت فقیه را محدود به افتاء، قضاوت و امور حسبه می‌دانند؛ در حالی که براساس نظریه ولایت مطلقه، گستره اختیارات حکومتی فقیه گسترده بوده و اعم از امور یاد شده در نظریه فوق است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۱۰۱-۱۰۲؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۵۶).

محدوده زمانی عصر حضور و غیبت

ولایت مطلقه در عصر حضور، منحصر از آن معصومین بوده و بر این اساس، ولایت مطلقه فقیه، تنها منحصر در عصر غیبت است. اما ولایت مقیده فقها، در عصر حضور معصومین علیهم‌السلام نیز برپا بوده است. در زمان معصومان علیهم‌السلام نیز فقها از ولایت مقیده برخوردار بوده و با اجازه معصومان در موارد خاصی مُجاز به قضاوت و دادرسی بودند. همچنین در عصر غیبت نیز گرچه فقها بسط ید و مجال تشکیل حکومت نداشتند، اما در موارد محدودی، در مرافعات، درگیری‌ها، اختلافات و امور ضروری که در فقه از آنها به «امور حسبه» تعبیر می‌شود حکومت می‌کردند.

تشکیل حکومت و اختیارات حاکم

در امر تشکیل حکومت، از دو منظر می‌توان به مقایسه دو دیدگاه پرداخت: یکی از جهت اصل تشکیل حکومت و دیگری از نظر محدوده اختیارات حاکم پس از تشکیل حکومت.

در بحث اصل تشکیل حکومت، براساس دیدگاه ولایت مطلقه، اصل اولی در

ولایت فقیه تشکیل حکومت است و ولایت او مرادف خلافت دانسته شده است؛ در حالی که براساس دیدگاه ولایت مقیده، اصل حق تشکیل حکومت به عنوان یکی از امور حسیه برای فقیه ثابت می شود. در تبیین دیدگاه ولایت مطلقه و ارتباط آن با اصل تشکیل حکومت، امام علیه السلام در کتاب ولایت فقیه در توضیح مرسله صدوق می فرماید: «معنی خلافة رسول الله صلی الله علیه و آله امر معهود من أول الإسلام، ليس فيه إبهام، والخلافة لو لم تكن ظاهرة في الولاية والحكومة، فلا أقل من أنها القدر المتيقن منها، وقوله صلی الله علیه و آله «الذين يأتون من بعدى» معرف للخلفاء، لا محدد لمعناها، وهو واضح.»؛ خلافت و جانشینی پیامبر صلی علیه و آله از آغاز اسلام دارای مفهومی روشن بوده است و هیچ گونه ابهامی در آن راه ندارد. مفهوم خلافت، اگر ظهور در ولایت و حکومت نداشته باشد، حداقل آن است که ولایت و حکومت قدر متیقن و مصداق بارز خلافت است؛ بنابراین فرمایش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرمودند: «کسانی که بعد از من می آیند»، تنها در مقام معرفی جانشینان آن حضرت است و هرگز درصدد تعریف واژه «خلافت» نیست و این امری روشن است (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۵۶).

در مقابل، با بررسی آثار علمایی که بحث ولایت مقیده فقیه را مطرح نموده اند، می توان ثابت کرد که اعتقاد آنان به ولایت مقیده، مانند اعتقاد قایلین به ولایت مطلقه، در مرحله عمل به لحاظ اختیار تشکیل حکومت برای فقیه می انجامد. چرا که: اولاً اکثر علما با توجه به عدم امکان تشکیل حکومت این نظر را مطرح نموده اند و در ادامه بحث خود معتقدند اگر فقیه آنچنان بسط ید پیدا کرد که بتواند اختیارات ائمه را اجرا و حکومت تشکیل دهد، باید برای تحقق اهداف اسلامی این کار را انجام دهد؛ ثانیاً اکثر علمایی که قایل به این نظریه بوده اند، دایره امور حسیه را وسیع تر از مصادیق مطرح دانسته و تشکیل حکومت را به منظور دستیابی به اهداف حکومت اسلامی از مهمترین مصادیق امور حسیه می دانند.

امام علیه السلام نیز در تأیید این سخن در کتاب ولایت فقیه می فرماید: «ولایخفی أن حفظ النظام، وسدّ ثغور المسلمین، وحفظ شبانهم من الانحراف عن الإسلام، ومنع التبلیغ المضادّ للإسلام ونحوها، من أوضح الحسیّات، ولا يمكن الوصول إليها إلا بتشکیل

حکومة عادلة إسلامية؛ بر کسی پوشیده نیست که اموری نظیر «حفظ نظام اسلامی»، «پاسداری از مرزهای میهن اسلامی»، «حفظ جوانان مسلمان از گمراهی و انحراف» و «جلوگیری از تبلیغات ضد اسلامی» از روشن ترین مصادیق امور حسیه به شمار می‌روند و از طرفی تنها تشکیل یک حکومت عادلانه اسلامی می‌تواند ما را به این اهداف مقدس نائل سازد (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۷۷).

اما در بحث محدوده اختیارات حاکم جامعه اسلامی، در اصطلاح فقها ولایت مطلقه مقابل ولایت مقید و محدود فقیه است که از سوی برخی از فقها ارائه شده است؛ بدین معنا که گروهی از فقهای معاصر ولایت فقیه را محدود به افتاء، قضاوت و امور حسیه می‌دانند؛ در حالی که براساس نظریه ولایت مطلقه، گستره اختیارات حکومتی فقیه گسترده بوده و اعم از امور یاد شده در نظریه فوق است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۱۰۱-۱۰۲).

البته تذکر این نکته ضروری است که در ولایت مقید فقیه نیز مسئله حکومت فقیه مطرح است، اما حاکم فقط در موارد ضروری حق تصرف و دخالت دارد. از نظر این عده، اگر برای زیباسازی شهر نیاز به تخریب خانه‌ای باشد، فقیه نمی‌تواند دستور تخریب آن را صادر کند؛ زیرا زیباسازی شهر یکی از امور ضروری و از اموری که زندگی بدون آن ممکن نباشد نیست. در حالی که معتقدان به ولایت مطلقه فقیه، تمامی موارد نیاز جامعه اسلامی - چه اضطراری و چه غیراضطراری - را در قلمرو تصرفات شرعی فقیه می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۱۰۱-۱۰۲).

بنابراین در میان فقهای معاصر، دیدگاه ولایت مقید و محدود به امور حسیه مسئله رهبری سیاسی جامعه و حکومت را رد نمی‌کند، بلکه آن را با اختیاراتی محدودتر و در چارچوب احکام اولیه می‌پذیرد. البته در مقام عمل، هر یک از فقهای فوق که موفق به تشکیل حکومت شوند، بدون تردید بدون برخورداری از ولایت مطلقه قادر به دستیابی به اهداف حکومت اسلامی نخواهند بود و زمینه‌های اجتماعی و به تعبیر حضرت امام، توجه به عنصر زمان و مکان موجب تحول در نظریه و نگاه فقهی آنان می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۵۶).

۱-۴. حکم حکومتی

صدور حکم حکومتی از دیگر مواضع اختلاف دو دیدگاه مطلقه و مقیده است. دیدگاه ولایت مطلقه، بر خلاف دیدگاه ولایت مقیده، این اجازه را به فقیه جامع‌الشرایط می‌دهد که حکم حکومتی یا حکم ولایی صادر نماید. براساس دیدگاه ولایت مطلقه فقیه، اختیارات ولی فقیه در عصر غیبت به او این اجازه را می‌دهد که براساس مقتضیات زمان و منطبق با آن، احکامی صادر نماید و حتی برای مدتی اجرای یک حکم اولیه را متوقف کند که از آن به حکم حکومتی تعبیر می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۵۶). توضیح بیشتر آنکه احکام به دو نوع ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند. احکام ثابت، احکامی هستند که در طول اسلام ثابت بوده و تا روز قیامت مستمر و پایدارند که خود بر دو نوع‌اند:

• **احکام اولیه:** احکام عادی اسلام که ناظر به شرایط عادی مکلف است و شرایط

خاص مکلفین در آن لحاظ نشده و مصلحت در آن به خود فعل تعلق می‌گیرد؛ مانند بسیاری از احکام و فروع دین نظیر نماز، روزه، خمس، زکات، حج و ...

• **احکام ثانویه:** احکامی که ناظر به شرایط خاص مکلف است و مصلحتی که

براساس آن حکم وضع می‌شود تابع شرایط خاص مکلفین است؛ مانند عناوینی چون ضرر، عسر و حرج، جهل، اضطرار، اکراه و ...

در مقابل احکام ثابت، احکام متغیر قرار دارند که تعریف آن چنین است: حکمی که برای مدتی موقت، با توجه به شرایط، مقتضیات، ضرورت‌ها و نیازمندی‌های جامعه صادر می‌شود و تا زمان بقای این شرایط، حکم نیز استمرار دارد. مثال بارز این نوع از احکام، حکم ولایی یا همان حکم حکومتی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۱۰۱-۱۰۲).

بر این اساس، حکم حکومتی یا حکم ولایی، حکمی مصلحتی است که حاکم جامعه براساس شرایط، مقتضیات، ضرورت‌ها و نیازمندی‌های جامعه صادر می‌کند و اجرای آن توسط همگان ضروری است و تا بقای شرایط، این حکم نیز باقی است؛ مانند فتوای تحریم تنباکو.

حکم حکومتی اگر ناظر به احکام باشد، ممکن است در مقام تراحم با یک حکم

اولیه قرار گیرد و اجرای آن را موقتاً متوقف سازد؛ همان گونه که در احکام ثانویه نیز چنین است. در واقع می توان گفت حکم حکومتی از جهت کارکرد، شباهتی به حکم ثانویه دارد، ولی با تفاوت هایی از جمله:

حکم ثانویه ناظر به شرایط خاص فرد مکلف است، اما حکم حکومتی ناظر به شرایط خاص جامعه است.

حکم ثانویه در چارچوب قواعد کلی شریعت ثابت است، اما حکم حکومتی حکمی متغیر و موقت است و با از بین رفتن شرایط، خودبه خود منتفی می شود.

حکم ثانویه توسط فقها در مقام استنباط بیان می شود، اما وضع حکم حکومتی تنها در اختیار حاکم جامعه اسلامی است؛ مگر آنکه حکومت اسلامی برقرار نباشد که در این صورت فقها در حدود اختیارات خود اعمال ولایت می کنند (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۷۷). عمل به حکم ثانویه تنها بر مقلدان همان فقیه لازم است، اما عمل به حکم حکومتی بر همه مسلمانان لازم است.

در رد شبهه اطلاق و استبداد بیان شد که اختیارات ولی فقیه آزاد و رها نبوده بلکه محدود به قوانین شرعی است. پرسشی که مطرح می شود این است که اگر اختیارات ولی فقیه محدود به قانون الهی است، چگونه احکام حکومتی مخالف احکام و دستورات دین صادر می شود؟

در پاسخ باید گفت: اولاً حکم حکومتی تنها هنگامی صادر می شود که میان دو حکم اولیه تراحم پیش آید و ولی فقیه با ترجیح یکی بر دیگری، تراحم را برطرف کند؛ بنابراین حکم حکومتی مخالفتی با احکام اولیه اسلام ندارد. ثانیاً حکم حکومتی در طول حکم اولیه خداوند است نه در عرض آن؛ زیرا یکی از احکام اولیه، لزوم اطاعت از حاکم مشروع اسلامی است (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۵۶).

مسئله مهمی که گاه در پی بحث از جایگاه حکم حکومتی مطرح می شود این است که در صورت تعارض میان حکم ولی فقیه و فتوای فقهای دیگر چه باید کرد؟ بدیهی است شخص مقلد می تواند در امور فردی و عبادی خود به مرجع تقلیدی که در فقاہت اعلم تشخیص داده شده است مراجعه کند؛ اما اگر در امور مربوط به اداره جامعه

اسلامی - اعم از مسائل اجتماعی و حتی برخی مسائل فردی که به مصلحت عمومی گره خورده است - میان حکم ولی فقیه و فتوای مرجع تقلید تفاوتی وجود داشته باشد، حکم ولی فقیه مقدم است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۱-۱۰۲).

وظیفه مرجع تقلید به عنوان یک کارشناس و متخصص، صدور فتواست؛ یعنی بیان نظر فقهی درباره احکام کلی اسلام. اما وظیفه ولی فقیه صدور حکم است؛ یعنی دستور و فرمان الزام آوری که در مقام حاکم شرعی و برای اداره جامعه اسلامی صادر می‌شود. در حوزه مربوط به اداره جامعه اسلامی، حکم ولی فقیه بر فتوای فقهای دیگر مقدم است؛ زیرا ولی فقیه با در نظر گرفتن مصلحت کل مسلمین و در چارچوب شرع مقدس اسلام حکم ولایی صادر می‌کند و تبعیت از آن بر همه مسلمانان لازم است؛ اعم از اینکه در مسائل شرعی خود مقلد شخص ولی فقیه باشند یا مرجع دیگری و حتی اعم از اینکه خود مرجع باشند یا مقلد (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۵۶).

بنابراین مرجع تقلید تنها می‌تواند فتوا صادر نماید نه حکم حکومتی، و این تنها ولی فقیه است که در مقام حاکم اسلامی می‌تواند حکم صادر کند و حکم او ذاتاً در حوزه اداره جامعه مقدم بر فتواست؛ زیرا:

فتوا ناظر به بعد فردی و بیان حکم کلی است، ولی حکم ناظر به بعد اجتماعی و اجرایی است.

حکم ولی فقیه، بر خلاف فتوای مرجع تقلید، مصلحت کلی جامعه را در نظر می‌گیرد نه صرفاً مصلحت فردی.

۱-۵. قالب اختیارات

یکی از موارد اختلافی در دو دیدگاه ولایت مطلقه و ولایت مقیده فقیه، اختلاف در قالب اختیارات است. همان‌گونه که بیان شد، در اصل تشکیل حکومت و تا حدودی در دایره اختیارات، در مرحله عمل تفاوت چندانی میان نظریه ولایت مطلقه فقیه و ولایت مقیده فقیه مشاهده نمی‌شود؛ اما نکته مهم آن است که این اختیارات در عصر غیبت در چه قالبی در اختیار فقیه قرار می‌گیرد.

طبق نظریه ولایت مطلقه فقیه، شخص فقیه بر امور تحت اختیار خود ولایت دارد و اختیارات او در قالب ولایت تبیین می‌شود. در مقابل، براساس نظریه ولایت مقیده فقیه، این اختیارات به شخص فقیه تفویض و واگذار می‌شود و او به نوعی مأذون در تصرف است نه صاحب ولایت؛ بنابراین فقیه براساس دیدگاه ولایت مطلقه، «ولی» محسوب می‌شود و دارای ولایت است؛ در حالی که در دیدگاه ولایت مقیده، صرفاً مأذون در تصرف بوده و حق ولایت به معنای کامل آن برای وی اثبات نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۱۰۱-۱۰۲).

ثمره این تفاوت در چند مورد آشکار می‌شود:

- **دایره اختیارات:** ولی در حوزه مولی علیه خود از اختیارات گسترده‌ای برخوردار است و محدود به موارد خاصی نیست؛ اما اختیارات شخص مأذون در تصرف محدود به مواردی است که به او اذن داده شده است.
- **زمانندی:** حق تصرف ولی محدود به زمان خاصی نیست و تا هنگامی که شرایط فقاہت، عدالت و سایر ویژگی‌های لازم در فقیه جامع‌الشرایط وجود داشته باشد، این حق برای او باقی است؛ در حالی که حق تصرف شخص مأذون در تصرف تا زمانی اعتبار دارد که اذن به او داده شده باشد.
- **حق واگذاری:** ولی می‌تواند تمام یا بخشی از اختیارات خود را به دیگران واگذار کند؛ اما مأذون در تصرف از چنین اختیاری برخوردار نیست و نمی‌تواند اختیارات خود را به دیگری منتقل کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۹).

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف واکاوی وجوه اختلاف میان دو دیدگاه «ولایت مطلقه» و «ولایت مقیده» در خصوص اختیارات فقیه در عصر غیبت انجام شد. براساس یافته‌های این تحقیق، می‌توان نتیجه گرفت که اختلاف میان این دو رویکرد، فراتر از یک تفاوت سطحی در واژگان، ریشه در مبانی کلامی و فقهی عمیقی دارد که نوع نگاه به وظایف دین در عرصه عمومی را تعیین می‌کند.

نتایج حاصل از این بررسی نشان داد که مهمترین وجه افتراق این دو دیدگاه در «قلمرو تصرف» و «فلسفه تشکیل حکومت» نهفته است. در حالی که ولایت مقیده، اختیارات فقیه را به امور حسیه و موارد اضطرار محدود می‌سازد و فقیه را تنها به عنوان «امین شرع» در موارد خاص می‌شناسد، ولایت مطلقه با تکیه بر استمرار وظایف حکومتی معصوم علیه السلام، فقیه را «حاکم و مدیر جامعه» قلمداد می‌کند. در این دیدگاه، «اطلاق» به معنای رها بودن از بن‌بست‌های اجرایی و داشتن اختیارات تام برای وضع مقررات در چارچوب مصلحت عمومی است؛ امری که برای حفظ نظام و اجرای عدالت در جوامع پیچیده امروزی اجتناب‌ناپذیر می‌نماید.

همچنین، این تحقیق روشن ساخت که بازتعریف «حکم حکومتی» در اندیشه امام خمینی علیه السلام، نقطه عطف تفاوت میان این دو نگاه است. در ولایت مطلقه، حکم حکومتی ابزاری پویا برای حل تراحمات و پاسخ‌گویی به نیازهای متغیر زمان و مکان است، در حالی که در دیدگاه مقیده، فقیه فاقد چنین ابزار کارآمدی برای اداره کلان کشور است. در نهایت، می‌توان چنین استنباط کرد که نظریه ولایت مطلقه فقیه، پاسخی جامع به ضرورت «کارآمدی» در نظام سیاسی اسلام است. این نظریه با عبور از نگاه فردگرایانه به فقه، مسیری را به سوی «فقه حکومتی و تمدن‌ساز» می‌گشاید. اگرچه دیدگاه مقیده بر صیانت از حدود سنتی فقه تأکید دارد، اما در مقام عمل و در رویارویی با ضرورت‌های کشورداری، با چالش‌های جدی مواجه است؛ بنابراین، وجوه اختلاف مطرح شده در این مقاله (از جمله در محدوده اختیارات، جایگاه مصلحت و ماهیت احکام حکومتی) نشان‌دهنده آن است که ولایت مطلقه، ضرورتی برخاسته از ماهیت اجتماعی اسلام برای صیانت از کیان جامعه اسلامی در دوران طولانی غیبت است که تداوم اجرای احکام الهی را تضمین می‌کند.

منابع

- * قرآن کریم.
- * قانون اساس جمهوری اسلامی ایران. (بی تا).
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۸ق). لسان العرب (محقق: علی شیری). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). ولایت فقیه؛ ولایت فقاها و عدالت (تنظیم و ویرایش محمد محرابی). قم: مرکز نشر اسراء.
- حائری یزدی، مهدی. (بی تا). حکمت و حکومت. بی جا: بی نا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۴ق). مفردات الفاظ القرآن. تهران: دفتر نشر کتاب.
- کعبی، عباس. (۱۳۸۰). بررسی تطبیقی مفهوم ولایت مطلقه فقیه. قم: انتشارات ظفر.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۲). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (بی تا). بحار الأنوار (ج ۷۱، ۷۲). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰). نظریه سیاسی اسلام (ج ۲). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۴). حکیمانانه‌ترین حکومت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۸). صحیفه امام (ج ۳). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۳). ولایت فقیه (حکومت اسلامی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

Editorial board

(Persian Alphabetical Order)

Esmail Aghababaei Beni

Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

Abul- Qasem Alidoost

Professor Research Institute for Islamic Culture and Thought

Ahmad Rahdar

Associate professor professor Baqir al- OlumUniversity

Seyed Javad Rathi Varai

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

Mohammad Sadegh Yousefi Moqaddam

Professor, Research Institute for Islamic Culture and Thought

Reviewers of This Volume

Syed Mohammad Rezi Asif Aghah, Ali Akbari Moallem, SeifollahSarrami,
Hassanali AliAkbarian, Najaf Lakzai, Mansour Mirahmadi.



Jurisprudence and politics

Journal of jurisprudence and politics

Vol. 6, No. 2, 2025

12

Islamic Sciences and Culture Academy

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:	شهرستان:	کدا اشتراک قبل:
خیابان:	خیابان:	پیش شماره:
کوچه:	کوچه:	تلفن ثابت:
پلاک:	پلاک:	تلفن همراه:
		رایانامه:

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

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

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی