فقه و سیاست

سال هفتم، شماره دوم، ۱۴۰۵

۱۴

صاحب امتیاز:
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
www.isca.ac.ir
مدیر مسئول: نجف لک‌زایی
سردبیر: سیف‌اللّه 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 مینه علوم سیاسی (پژوهشی) به زبان فارسی و ترتیب انتشار دوفصلنامه به نام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در تاریخ ۱۳۹۸/۰۸/۱۳ به شماره ثبت ۸۵۸۶۷ از سوی معاون امور مطبوعاتی و اطلاع‌رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر گردید.

فقه و سیاست پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ پایگاه استنادی بین المللی (D0AJ) 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

اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

اسماعیل آقابابائی بنی
دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

سیدجواد راثی ورعی
دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

احمد رهدار
دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام

سیدکاظم سیدباقری
دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

سیف‌اللّه صرامی
دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

ابوالقاسم علیدوست
استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

محمدصادق یوسفی‌مقدم
استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

داوران این شماره

علی اکبری معلم، اسماعیل آقابابایی بنی، محمدعلی خادمی کوشا، سیدکاظم سیدباقری، محمد صالحی مازندرانی، سیف الله صرامی، حسنعلی علی‌اکبریان، رضا عیسی‌نیا، مهدی فیروزی، نجف لک‌زایی.

اهداف انتشار دوفصلنامهٔ الکترونیکی علمی ـ 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 الحکومة، فقه حکومتی توسط پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی وابسته به پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی تأسیس و از شماره ۴ تاکنون توسط پژوهشکده فقه و حقوق تهیه و تداوم یافته است.

دوفصلنامه فقه و سیاست با اهداف زیر منتشر می‌شود:

۱. گسترش مرزهای فقه و سیاست و تعمیق مباحث آن بین حوزویان و دانشجویان؛

۲. دستیابی و ارائه آخرین یافته‌ها و دستاوردها در حوزه فقه و سیاست؛

۳. اهتمام در تولید مباحث فقه سیاسی در راستای پاسخگویی به نیازهای اساسی کشور؛

۴. فراهم ساختن زمینه پرورش پژوهشگران و دانشمندان تراز اول در زمینه فقه و سیاست؛

۵. ایجاد امکان مشارکت و همکاری پژوهشگران برجسته سایر مراکز علمی در زمینه فقه و سیاست؛

۶. ایجاد بستری برای ارتباط و همکاری و جذب و حفظ نخبگان حوزوی، دانشگاهی در حوزه فقه و سیاست؛

۷. معرفی، نقد و ارزیابی اندیشه‌ها و جریان‌های فقه و سیاست در کشور ایران و جهان اسلام؛

۸. بسط مباحث و مسائل فقه و سیاست در قالب رویکرد معرفتی به گرایش بینارشته‌ای فقه و سیاست، روش‌شناسی فقه و سیاست، مسائل فقه و سیاست، فقه الحکومة، فقه حکومتی، فقه و سیاست تطبیقی، فقه و سیاست اهل سنّت و ... ؛

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

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

۱۱. کسب مرجعیت علمی در زمینه فقه سیاسی؛

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

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

راهنمای تدوین و نگارش مقالات

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه فقه و سیاست در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه فقه و سیاست نباید قبلا 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 مشابهت‌یابی می‌شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این دو سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه فقه و سیاست از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Roman New Times نازک ۱۰برای انگلیسی) حروف‌چینی شود.
  - **شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر:** چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
  - **پایان‌نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)

    ** مقاله ارسالی از **دانشجویان (ارشد و دکتری)** به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام **استاد راهنما** الزامی می‌باشد.
  - **طرح پژوهشی** (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
  - **ارائه شفاهی در همایش و کنگره** (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
  - **روند ارسال مقاله به نشریه:** نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، **نویسنده مسئول** باید ابتدا در بخش «**ارسال مقاله**» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.
  - **قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش**

۱. نشریه فقه و سیاست فقط مقالاتی را که حاصل دستاورهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.

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

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

۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)

۲. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)

۳. فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

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

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

- **حجم مقاله: واژگان کل مقاله:** بین 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، کارشناسی‌ارشد، 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 (۴،۳،۲)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/ مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

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

۱. **عنوان؛**

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

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

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

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

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

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

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

فهرست مقالات

واکاوی لوازم ضوابط احکام حکومتی از منظر امام خمینی و شهید صدر ۷
حسینعلی سعدی - حمیدرضا معارفی زنجانی اصل

الگوی حکمرانی جمعیتی در جمهوری اسلامی ایران بر پایه مقاصد شریعت و اختیارات ولی‌امر در منطقةالفراغ ۳۶
علی فارسی مدان - فاطمه دهقان نصیری

مبانی و حدود مداخله قضایی در قراردادهای خصوصی در فقه امامیه و حقوق ایران ۷۷
محمدمهدی زارعی - علی اکبر ایزدی فرد - علی قوچانیان

از اعداد قوّه تا قصاص حرمات؛ جواز تولید و به‌کارگیری تسلیحات هسته‌ای با تکیه بر آیات قتال ۱۰۴
سیدمسعود امیری مقدم

اعتبارسنجی قواعد فقهیه در تحدید و تنظیم آزادی در قانون مطبوعات ج. ا. ایران ۱۴۴
ابوالفضل نوریان - فاطمه انصاری

امر به معروف و نهی از منکر؛ سازوکار درون‌زای تأمین امنیت اجتماعی در فقه سیاسی اسلام ۱۷۴
مهدی گردی تختی

تعهدات بین‌المللی دولت اسلامی؛ بازخوانی تطبیقی فقه سیاسی امامیه و کنوانسیون ۱۹۶۹ وین ۲۰۲
زینب ساروی

طراحی الگوی حکمرانی مقاومت؛ رهیافتی فقهی به سناریوهای آینده نظام اسلامی ۲۳۳
سجاد سلطانی رضایی سیر

مبانی فقهی بازنگری و خاتمه تصمیمات حکومتیِ زمان‌مند؛ تحلیلی بر نسبت حجیت تصمیم اولیه با تغییر موضوع و زوال مصلحت ۲۶۸
محسن تقی‌زاده - مسعود قاسمی

اتحاد جماهیر اسلامی در ترازوی نقد؛ واکاوی چهار چالش بنیادین و پاسخ به آنها ۲۹۴
وحید زارعی شریف

تحلیل تزاحم اصول سه‌گانه عزت، حکمت و مصلحت با منافع ملی در مذاکرات پساجنگ رمضان با آمریکا ۳۲۱
فهیمه روح‌الهی

بررسی دلالت آیات و روایات در شمول قاعده اعانت بر اثم بر نظامات نظارتی حکومت اسلامی ۳۴۸
محسن نادری - علی اکبر ایزدی فرد - محمدمهدی زارعی

مبانی و سیاست‌های قرآنی- فقهی مقابله با احتکار و انحصار در چارچوب امنیت اقتصادی چندسطحی ۳۷۸
سیدسجاد آل سیدغفور

http://ijp.isca.ac.ir

Jurisprudence and politics
ISSN: 2717-3569
EISSN:2717-3577

An Examination of the Implications of the Criteria Governing Governmental Rulings from the Perspectives of Imam Khomeini and Martyr Ayatollah Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr*

Hossein Ali Saadi[1] **Hamidreza Maarefi Zanjani Asl**[2]

1. Department of Islamic Jurisprudence and the Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology, Islamic Studies and Guidance, Imam Sadiq University, Tehran, Iran.
saadi@isu.ac.ir

2. Department of Islamic Jurisprudence and the Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran (**Corresponding Author**).
h.maarefi@isu.ac.ir

Abstract

The fundamental debate between the theory of Mintaqat al-Faragh (the Zone of Permissibility) and the theory of Absolute Guardianship of the Jurist (Wilayat al-Faqih) goes beyond a simple disagreement over the scope of the jurist's authority. Rather, it reflects two distinct foundations concerning the relationship between Islamic law (Shari'ah), sovereignty, and Islamic civilization-building. Within Imam Khomeini's jurisprudential framework, absolute guardianship is not merely an expansion of political authority; rather, it constitutes a primary ruling that takes precedence over the institutional hierarchy of rulings and enables their reorganization in accordance with the overriding public interest of preserving the Islamic system. By establishing the precedence of the evidence of public interest over the evidence for secondary particular rulings, this foundation permits the temporary suspension of certain religious obligations, the redefinition of legal subjects, and authoritative intervention in both the public and private

* **Cite this Article**: Saadi, H. A., & Maarefi Zanjani Asl, H. R. (2026). An Examination of the Implications of the Criteria Governing Governmental Rulings from the Perspectives of Imam Khomeini and Martyr Ayatollah Sayyid Muhammad Baqir Sadr. *Jurisprudence and Politics, 7*(2), pp. 7-35
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.76142.1160

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

Received: 2026/04/30 ● **Revised:** 2026/08/06 ● **Accepted:** 2026/08/23 ● **Published online:** 2026/09/30

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

spheres in cases of conflict between competing obligations. It also explains the permissibility of delegating certain governmental responsibilities to authorized institutions within the framework of centralized guardianship. By contrast, the theory of Mintaqat al-Faragh, developed by the late Martyr Ayatollah Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr, rests on the dual concepts of Khilafat al-Nas (the vicegerency of the people) and Shahadat al-Anbiya (the testimony of the prophets), as well as the principle of non-prescriptive permissibility. By distinguishing the supreme supervisory authority of religious leadership from the legislative authority of the Muslim community, this theory restricts the ruler's legislative jurisdiction exclusively to areas in which no primary obligation or prohibition has been established. It also requires the exercise of guardianship to remain directed toward the realization of the objectives of the Islamic school of thought.

Employing a comparative approach and a descriptive-analytical method, this article examines the theoretical foundations and structural implications of these two theories in the thought of Ayatollah Martyr Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr and the late Imam Khomeini. The findings indicate that the principal differences between these two schools lie in their respective mechanisms for generating binding obligations, exercising sovereignty, distributing governmental responsibilities, and regulating jurisprudential responses to emerging phenomena and complex conflicts of interest in governance. On the one hand, restricting legislation to the sphere of permissible acts under the Mintaqat al-Faragh model, although it safeguards the normative authority of religious texts, may lead to legal and institutional deadlock when confronting large-scale, systemic conflicts of interest. Absolute guardianship, however, should not be understood as a mechanism for departing from Islamic law, but rather as an internal jurisprudential framework for reproducing the effectiveness of the Shari'ah. Accordingly, the model developed by the late Imam Khomeini, owing to its capacity for overarching regulation and structural flexibility, offers a more comprehensive framework for addressing the requirements of complex governance and Islamic system-building.

Keywords
Absolute Guardianship of the Jurist, Mintaqat al-Faragh, Governmental Rulings, Implications of Theoretical Foundations, Legislative System-Building.

الفقه والسياسية
ISSN: ٢٧١٧-٣٥٦٩
EISSN:٢٧١٧-٣٥٧٧

تحليل لوازم ضوابط الأحكام الحكوميّة من منظور الإمام الخميني والشهيد الصدر *

حسينعلي سعدي[١] حميدرضا معارفي زنجاني اصل[٢]
١. قسم الفقه وأسس الحقوق الإسلاميّة، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، إيران.
saadi@isu.ac.ir
٢. قسم الفقه وأسس الحقوق الإسلاميّة، كليّة الإلهيات والمعارف الإسلاميّة، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، إيران (**الباحث المسؤول**).
h.maarefi@isu.ac.ir

الملخص

إنّ النقاش الجذري بين نظرية «منطقة الفراغ» و«ولاية الفقيه المطلقة» يتجاوز كونه اختلافاً بسيطاً في حدود صلاحيّات الفقيه، ليعكس ارتكازاً على أساسين متمايزين في تحديد العلاقة بين الشريعة، السيادة، وبناء الحضارة الإسلاميّة. في المنظومة الفقهيّة للإمام الخميني، لا تقتصر الولاية المطلقة على توسيع نطاق السلطة السياسية، بل تُعدّ حكماً أولياً ذا طبيعة فوق مؤسسية، يهدف إلى إعادة ترتيب مراتب الأحكام على أساس المصلحة الملزمة المتمثلة في حفظ النظام. ويستند هذا المبنى إلى إثبات تقدّم دليل المصلحة على أدلة الأحكام الفرعية الأولية، بما يجيز تعليق بعض التكاليف الشرعيّة مؤقتاً، وإعادة تعريف الموضوعات، والتصرّف القهري في نطاق الحقوق والحريات العامة والخاصة عند مقام التزاحم، كما يفسّر جواز تفويض بعض الشؤون إلى المؤسسات المأذون لها في إطار تركيز السلطة الولائية.

وفي المقابل، ترتكز نظرية «منطقة الفراغ» للمرحوم الشهيد الصدر على ثنائية «خلافة الناس» و«شهادة الأنبياء» وعلى الإباحة اللااقتضائية؛ حيث تعمد إلى الفصل بين الإشراف العالي للمرجعية

* **الاستناد إلى هذه المقالة:** سعدي، حسينعلي؛ ومعارفي زنجاني أصل، حميدرضا. (٢٠٢٦). تحليل لوازم ضوابط الأحكام الحكوميّة من منظور الإمام الخميني والشهيد الصدر، الفقه والسياسة، ٧(٢)، صص ٧-٣٥.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.76142.1160

▣ **نوع المقال:** بحثية؛ **الناشر:** المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران
▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٦/٠٤/٣٠ ● **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٦/٠٨/٠٦ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٦/٠٨/٢٣ ● **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٦/٠٩/٣٠

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

وتقنين الأمة، محصرةً نطاق التشريع الحاكم في المجالات غير الإلزامية فحسب (الخلوة عن الوجوب والحرمة الأوليين)، لتكون ممارسة الولاية حينئذٍ منقادةً لتحقيق غايات المذهب.

تتناول هذه المقالة، وفق منهج مقارن وأسلوب وصفي ـ تحليلي، الأسس النظرية واللوازم البنيوية لكلتا النظريتين في فكر آية الله الشهيد السيد محمد باقر الصدر والإمام الخميني﵀. وتُظهر النتائج أن التمايز الجوهري بين هذين الاتجاهين يكمن في منطق إنتاج الإلزام، وكيفية ممارسة السيادة، وتوزيع شؤون الحوكمة، وآليات التنظيم الفقهي في مواجهة المستجدات والتزاحمات الحكوميّة المعقّدة. فمن جهة، إن حصر التشريع في دائرة المباحات ضمن نموذج «منطقة الفراغ»، وإن كان يؤدي إلى صيانة المنظومة المعيارية للنصوص الشرعيّة، فإنه قد يفضي، عند مواجهة حالات التزاحم الفائق ذات الطابع المنظومي الشامل، إلى إصابة النظام بانسداد قانوني. أما الولاية المطلقة، فلا تمثّل آليّة للخروج عن الشريعة، بل تشكّل منطقاً فقهياً داخلياً لإعادة إنتاج فاعليّة الشريعة وكفاءتها. وبناءً عليه، يتمتع نموذج الإمام الخميني﵀ – نظراً لما يحمله من قابلية الضبط فوق-المؤسسي والمرونة الهيكليّة – بشمولية أكبر تمكّنه من الاستجابة لمتطلّبات الحوكمة المعقّدة وبناء النظام الإسلامي.

الكلمات المفتاحية

الولاية المطلقة، منطقة الفراغ، الأحكام الحكوميّة، لوازم الأسس، بناء الهيكليّة التشريعية للنظام.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

واکاوی لوازم ضوابط احکام حکومتی از منظر امام خمینی و شهید صدر*

حسینعلی سعدی[۱] حمیدرضا معارفی زنجانی اصل[۲]

۱. گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران.
saadi@isu.ac.ir

۲. گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران (**نویسنده مسئول**).
h.maarefi@isu.ac.ir

چکیده

مناقشه بنیادین میان «منطقة الفراغ» و «ولایت مطلقه فقیه» فراتر از اختلافی ساده در حدود اختیارات فقیه، بازتاب دو مبنای مجزا از نسبت شریعت، حاکمیت و تمدن‌سازی اسلامی است. در منظومه فقهی امام خمینی رحمه الله، ولایت مطلقه تنها توسعه اقتدار سیاسی نیست، بلکه حکمی اولی و فرادستگاهی برای بازآرایی مراتب احکام بر مدار مصلحت ملزمه حفظ نظام است. این مبنا با اثبات تقدم دلیل مصلحت بر ادله اولیه فرعی، امکان تعلیق موقت برخی الزامات شرعی، بازتعریف موضوعات و تصرف قاهرانه در حریم‌های عمومی و خصوصی را در مقام تزاحم مجاز شمرده و جواز تفویض شئون به نهادهای مأذون را زیر چتر تمرکز ولایی تبیین می‌کند.

در مقابل، نظریه منطقة الفراغ مرحوم شهید صدر رحمه الله بر دوگانه «خلافة الناس» و «شهادة الأنبیاء» و اباحه لااقتضائی استوار است که با تفکیک نظارت عالیه مرجعیت از تقنین امت، قلمرو قانون‌گذاری حاکم را منحصراً به حوزه‌های غیرالزامی (فاقد وجوب و حرمت اولیه) محدود کرده و اعمال ولایت را منقاد تحقق غایات مکتب می‌داند.

این مقاله با رویکردی تطبیقی و روش توصیفی ـ تحلیلی، مبانی نظری و لوازم ساختاری این دو نظریه را در اندیشه آیت الله شهید سیدمحمدباقر صدر و مرحوم امام خمینی رحمه الله واکاوی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد تمایز

* **استناد به این مقاله:** سعدی، حسینعلی؛ معارفی زنجانی اصل، حمیدرضا. (۱۴۰۵). واکاوی لوازم ضوابط احکام حکومتی از منظر امام خمینی و شهید صدر. فقه و سیاست، ۷(۲)، صص ۷-۳۵.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.76142.1160

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۱۰ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۵/۰۵/۱۵ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۶/۰۱ **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۷/۰۸

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

اصلی این دو مکتب در منطق تولید الزام، نحوه اعمال حاکمیت، توزیع شئون حکمرانی و سازکارهای تنظیم‌گری فقه در رویارویی با نوپدیده‌ها و تزاحم‌های پیچیده حکومتی نهفته است. از یک سو، تحدید تقنین به دایره مباحات در الگوی منطقة الفراغ، اگرچه به صیانت هنجاری از نصوص می‌انجامد، اما در رویارویی با ابرتزاحم‌های کلان سیستمی، نظام را دچار انسداد حقوقی می‌سازد. اما، ولایت مطلقه نه سازکار خروج از شرع، بلکه منطق درون‌فقهی بازتولید کارآمدی شریعت است. بر این اساس، الگوی مرحوم امام خمینی﵀ به دلیل برخورداری از ظرفیت تنظیم‌گری فرادستگاهی و انعطاف ساختاری، از جامعیت بیشتری برای پاسخ‌گویی به اقتضائات حکمرانی پیچیده و نظام‌سازی اسلامی برخوردار است.

کلیدواژه‌ها

ولایت مطلقه، منطقةالفراغ، احکام حکومتی، لوازم مبانی، نظام‌سازی تقنینی.

مقدّمه

تکوین و دگرگونی دولت اسلامی، نیازمند ابزاری پویا برای حل گره‌های نوپدید اجتماعی است؛ ابزاری کارآمد که در فقه امامیه تحت عنوان حکم حکومتی تجلی یافته است. با این حال، تبیین ضوابط و بویژه لوازم ساختاری و کارکردی این احکام، کماکان یکی از چالش‌های بنیادین در قلمرو فقه سیاسی به شمار می‌رود. مرحوم امام خمینی﵀، با ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه و محوریت بخشیدن به عنصر مصلحت، بستر عبور از بن‌بست‌های تزاحم را فراهم ساختند، در حالی که شهید محمدباقر صدر﵀ با طراحی مبنای منطقةالفراغ، الگویی قانون‌مدار برای پر کردن خلاءهای تقنینی در دایره غیر الزامیات ارائه دادند. مسئله اساسی این پژوهش، واکاوی و مقایسه نظام‌مند لوازم و پیامدهای فقهی این دو دیدگاه در رویارویی با نسبت میان اختیارات حاکم، حریم‌های عمومی و خصوصی، و الزامات نظام‌سازی فقهی است؛ امری که هندسه متفاوتی از اعمال حاکمیت دینی را ترسیم می‌کند.

پرسش اصلی پژوهش حاضر این است: لوازم و ضوابط کاربست احکام حکومتی بر مدار مصلحت در اندیشه امام خمینی﵀ چه تفاوت‌های ساختاری و مبنایی با چارچوب منطقةالفراغ در نظرگاه شهید صدر﵀ دارد؟ فرضیه محوری پژوهش بر این امر استوار است که مصلحت‌محوری امام خمینی﵀ به بسط ید فرادستگاهی حاکم در تمام شئون (حتی توقف موقت احکام اولیه فرعیه) و تمرکزگرایی ولایی می‌انجامد، حال آنکه دکترین شهید صدر با تفکیک شئون حاکمیتی و تحدید جعل حکم به دایره مباحات، نظامی ضابطه‌مند، هنجارگرا و به‌نوعی غایت‌محور ارائه می‌دهد.

اهمیت این پژوهش در ضرورت پاسخ‌گویی به چالش‌های کارآمدی حکومت دینی در رویارویی با مقتضیات زمان نهفته است. نوسان میان انعطاف مصلحت‌محور و انضباط ساختارمحور، همواره نظام‌سازی اسلامی را با تهدید افراط در مداخله یا تفریط در تدبیر روبرو می‌کند. تبیین دقیق ضوابط و لوازم این دو کلان‌نظریه فقهی، نه‌تنها مرزهای نظری اعمال حاکمیت را روشن می‌سازد، بلکه به طراحان کلان و قانون‌گذاران در بومی‌سازی الگوهای کارآمد تصمیم‌گیری سیاسی مدد می‌رساند. ضرورت این امر زمانی دوچندان می‌شود که نظام اسلامی برای پویایی قوانین خود به تلفیقی کارآمد از پویایی ولایی و انتظام ساختاری نیاز مبرم دارد.

روش تحقیق در این مقاله، توصیفی-تحلیلی، با رویکردی تطبیقی است. گردآوری داده‌ها به شیوه کتابخانه‌ای و با تکیه بر متون اصلی فقهی و سیاسی دو فقیه بزرگ انجام گرفته و تحلیل فیش‌ها براساس قواعد اجتهاد و بازخوانی ظرفیت‌های فقه حکومتی انجام شده است.

در باب پیشینه تحقیق، مقالاتی چون «ویژگی‌ها و ضوابط تشخیص احکام قضایی و حکومتی در فقه اسلامی» به تمایزات سنخ‌شناختی احکام پرداخته و مقاله «مفهوم و گستره حکم حکومتی با تأکید بر مبانی نظری امام خمینی﵀» ابعاد کلامی‌فقهی مبنای امام را کاویده است. همچنین مقاله «گستره صدور حکم حکومتی مقارنه میان آراء امام خمینی﵀ و شهید صدر»، به مقایسه قلمرو نظریات این دو فقیه مبادرت ورزیده است. با این حال، وجه نوآوری و تمایز پژوهش حاضر (بویژه نسبت به مقاله سوم) در این است که پژوهش حاضر فقط به مقایسه توصیفی قلمرو احکام و یا تبیین مفهومی و مبانی کلامی-فقهی قلمرو احکام حکومتی بسنده نکرده، بلکه تمرکز خود را بر تحلیل لوازم و پیامدهای فقهی-ساختاری این ضوابط قرار داده است؛ تبیین اینکه چگونه تغییر مبنا، شاکله توزیع قدرت، صیانت از حریم خصوصی، روش بن‌بست‌شکنی، و در نهایت هندسه نوین تلفیق انعطاف ولایی با انضباط قانونی را بازطراحی می‌کند.

ساختار تفصیلی این مقاله در سه بخش اصلی تنظیم شده است؛ بخش نخست به واکاوی مبانی امام خمینی﵀ و لوازمی چون گشایش در تزاحم‌ها، قلمرو تصرف در حریم خصوصی و تفویض شئون می‌پردازد. بخش دوم، چارچوب منطقة‌الفراغ شهید صدر﵀، تفکیک نظارت از تقنین و تحدید جعل در غیر الزامیات را واکاوی می‌کند. در نهایت، بخش سوم در رویکردی تطبیقی، تقاطع مصلحت و منطقة‌الفراغ را در الگوهای تصرف، پویایی تقنین و ظرفیت‌سازی برای نظام‌سازی پویا به بحث می‌گذارد تا به نتیجه‌گیری و ارائه پیشنهادهای کاربردی منتهی شود.

۱. اعمال ولایت بر مدار مصلحت؛ واکاوی لوازم در نظرگاه امام خمینی﵀

در هندسه فقه سیاسی امام خمینی﵀، عنصر مصلحت نظام اسلامی، از یک قاعده ثانوی انفعالی فراتر رفته و به مثابه مدار بنیادین اعمال ولایت و روح حاکم بر شریعت تقنین‌یافته،

نقش‌آفرینی می‌کند. این چرخش محوری، نهاد ولایت مطلقه فقیه را به‌عنوان ساختاری پویا برای اداره جامعه، از قید تصلب ظاهری احکام رها می‌سازد. در این چشم‌انداز، بررسی لوازم فقهی و کارکردی این رویکرد مصلحت‌محور، پیش‌نیاز قطعی برای درک چگونگی مدیریت بحران‌ها، گسترش دامنه تصرفات حاکمیتی و هندسه قدرت در اندیشه ایشان است که در ادامه به تفصیل یکی از مهمترین این لوازم تبیین می‌شود.

۱-۱. گشایش در بن‌بست‌های تزاحم؛ تقدّم حکم حکومتی و توقّف احکام فرعیّه

در سپهر فقه الإداره و فقه السیاسه، یکی از غامض‌ترین چالش‌های فراروی حکومت دینی، مسئله تزاحم میان احکام شرعی فرعی با اقتضائات کلان و مصالح عالیه نظام اسلامی است. تزاحم، در اصطلاح اصولیان، تقاطع دو حکم الزام‌آور در مقام امتثال است که مکلف از جمع میان آن دو ناتوان می‌باشد. در رویکرد سنتی، حل این معضل غالباً به قواعدی نظیر تقدیم اهم بر مهم در دایره تکالیف فردی تقلیل می‌یافت؛ اما در دستگاه اجتهادی امام خمینی﵀، این قاعده با یک جهش معرفت‌شناختی شگرف، به سطح کلان اداره دولت ارتقاء یافت. ایشان با تبیین کارکردی نظریه ولایت مطلقه فقیه، راهکاری نظام‌مند و قاطع برای خروج از بن‌بست‌های ناشی از این تزاحمات اداری و تقنینی ارائه نمودند.

در منظومه فکری امام خمینی﵀، تشکیل و حفظ حکومت اسلامی خود یک حکم اولی و از قضا، از اهمّ احکام الهی است که بر تمامی احکام فرعیه، اعم از عبادی و غیرعبادی، تقدم ذاتی و رتبی دارد. ایشان در یکی از مکتوبات تاریخی و بنیادین خویش صراحتاً مرقوم می‌دارند که حکومت، شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول‌الله ﷺ است و در صورت تقابل مصلحت حکومت اسلامی با هر یک از احکام فرعیه، حاکم اسلامی مجاز و بلکه مکلف است که اجرای آن حکم فرعی را تا زمان بقای تزاحم و به اقتضای مصلحت ملزمه، متوقف سازد (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۰). این گزاره فقهی، نشان‌دهنده اوج پویایی مکتب اجتهادی ایشان است؛ جایی که حکم حکومتی مبتنی بر مصلحت به‌عنوان سنجه‌ای قاطع، گره‌های کور ناشی از فقدان انعطاف در رویارویی با پدیده‌های نوظهور را می‌گشاید.

مبنای این تقدم را باید در توسعه معنایی ولایت و شمول اختیارات حاکم جستجو کرد. در نگاه امام، اختیارات ولیّ فقیه محصور در امور حسبیه یا تنها اجرای احکام اولیه در شرایط عادی و خالی از تزاحم نیست. ایشان در مباحث استدلالی خویش تأکید می‌کنند که اگر اختیارات حکومت اسلامی صرفاً به چارچوب احکام فرعیه محدود شود، عملاً حکومت الهی و ولایت مفوضه به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمه علیهم‌السلام، پدیده‌ای بی‌معنا، مقید و فاقد کارایی خواهد بود (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ص ۴۹۷). بر این اساس، صدور حکم حکومتی، سازکاری است که شارع مقدس برای صیانت از کیان مکتب تعبیه کرده است تا در صورت بروز تزاحم میان حفظ نظام و اجرای یک حکم فرعی، حکم حکومتی نقش حاکم و وارد را بر ادله احکام اولیه ایفا نماید و بن‌بست‌های مدیریت کلان را مرتفع سازد.

حکم حکومتی دائر مدار مصلحت، تجلی اراده شارع در مقام اجرای اجتماعی است که با فرآیند توقف موقت احکام فرعیه، از نقض غرض مقنن الهی در حفظ نظام معیشت جامعه جلوگیری می‌کند (عمید زنجانی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۲). در واقع، ولایت مطلقه در این ساحت به معنای استبداد یا رهایی از شرع نیست، بلکه دقیقاً به معنای رهایی حاکمیت از بن‌بست تزاحمات احکام خرد به نفع مقاصد کلان شریعت است.

نتیجه و لازمه مستقیم این مبنا، بسط ید حاکمیت در تقنین و اجرای تصمیماتی است که در مقام حفظ نظام، واجد ضرورت و مصلحت قطعی‌اند. در این الگو، تشخیص تزاحم و احراز مصلحت اهمّ، صرفاً یک رویه عرفی و منفصل از فقه نیست؛ بلکه فرآیندی کاملاً استنباطی است که با ابزار حکم حکومتی، انسجام درونی نظام حقوقی اسلام را تضمین می‌کند. توقف موقت احکام فرعیه، هرگز به معنای نسخ شریعت تلقی نمی‌شود، بلکه به منزله فعلیت یافتن ظرفیت‌های پنهان فقه برای تطبیق مستمر با مقتضیات زمان و مکان است که تنها از مجرای اصیل ولایت اعمال می‌شود.

۱-۲. گسترش قلمرو تصرفات؛ شمول اختیارات والی در حریم عمومی و خصوصی

ترسیم مرزهای فارق میان قلمرو عمومی و حریم خصوصی، از امهات مسائل فقه سیاسی و حقوق عمومی است. در فقه سنتی، مقتضای ادله‌ای نظیر اصالت برائت و اصالت عدم ولایت احدی بر احد، همسو با عمومات مسلّمی چون قاعده «تسلیط» (الناس مسلطون

علی اموالهم و انفسهم) و اصاله الحظر فی تصرف مال الغیر، ایجاد نوعی مصونیت ساختاری برای مالکیت فردی و شؤون خصوصی شهروندان بود. براساس این رویکرد، دایره تصرفات حاکم به امور حسبیه یا حوزه ضیق مصلحت ضروریه بالغه محدود می‌گشت. اما در دستگاه اجتهادی امام خمینی﵀، با بیان نظریه ولایت مطلقه فقیه و تبیین منصب ولایت بر امت، این دوپارگی دستخوش دگرگونی مبنایی گردید. در این رهیافت، ولایت نه یک منصب اضطراری و فرعی، بلکه حکمی وضعی، اصیل و استقلالی برای تمشیت عام شئون جامعه است که قواعد حاکم بر حریم خصوصی را منقاد و محکوم تصرفات ولایی حاکم می‌سازد.

در تبیین فنی این نظریه، اختیارات والی بر پایه نظریه هم‌پوشانی شئون حکومتی فقیه با مناصب اجرایی معصوم﵇، تبیین می‌شود. امام خمینی﵀ با تکیه بر شمول ملاکات تشریعی، قلمرو تصرفات حاکم را فراتر از شئون و عرصات عبادی و احکام اولی فردی می‌دانند. از منظر ایشان، ادله ولایت حاکم بر عموم ادله احکام فرعیه، تقدم دارند؛ بدین معنا که این تقدم، ولایی و ناشی از اختیارات مطلقه فقیه حاکم برای حفظ نظام، اقامه مصالح عامه و تقدم اهم بر مهم در تزاحم احکام است. بر این مبنا، حاکم اسلامی مجاز است در رویارویی با تزاحم مصلحت غالبه یا ملزمه عامه با منافع فردی، قاعده سلطنت مالکیه را محدود نموده و حتی به ابطال یک‌طرفه عقود لازمه، تحدید مالکیت‌های مشروع و وضع تکالیف مقرراتی در حریم شخصی افراد مبادرت ورزد.

در نظرگاه ایشان، مقتضای تشریع ولایت برای اداره جامعه، دارا بودن همان اختیارات حکومتی رسول‌اللهﷺ است؛ لذا هرگاه مصالح عامه اقتضا کند، تصرف والی در مالکیت‌های خصوصی و حتی منع از تصرفات مالک در ملک خویش، نافذ و شرعاً متبع است (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ص ۶۲۴).

جلوه عملیاتی این اندیشه اجتهادی در تعاملات تقنینی نظام اسلامی رخ نمود. در مناقشات فقهی ناظر بر تدوین قانون کار و حدود مداخلات دولت در روابط کارگر و کارفرما (عقود اجاره اشخاص) و روابط موجر و مستأجر، برخی فقها با تمسک به عمومات عقد اجاره و اراده طرفین، وضع شروط الزامی خارج از عقد را نامشروع می‌انگاشتند. امام خمینی﵀ در پاسخی بنیادین و منشورساز، بر این حقیقت پای فشردند که حاکم به مقتضای

ولایت الهی خویش می‌تواند در جهت استیفای حقوق عامه و رفع تظالم، شروط تکلیفی و وضعی ملزمی را بر متعاملین در حریم خصوصی کسب و تجارت بار کند و حتی مجاری تولید ثروت شخصی را در صورت مغایرت با مصلحت نظام تحدید نماید (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ص ۴۵۷). این رویکرد اثبات می‌کند که در موازنه اصولی میان مصلحت کلان جامعه و حقوق خصوصی، ادله حفظ نظام اسلامی به‌عنوان اهمّ تکالیف، بر قواعد ناظر بر حقوق مالکیت فردی تقدم حکومتی دارند.

شایسته ذکر است که این بسط ید، مستلزم الغای اراده آزاد شهروندان یا خروج از موازین شرع نبوده، بلکه از سنخ تزاحم احکام و تقدیم مصلحت اقوی است که به واسطه جعل شارع در نهاد ولایت اعمال می‌شود. در واقع، ولایت مطلقه با مهار تزاحمات ناشی از آزادی‌های مطلقه فردی، نظام توزیع عدالت را ثبات می‌بخشد (ورعی، ۱۳۸۱، ص ۳۵۴)؛ بنابراین، شمول اختیارات والی بر حریم خصوصی، پیامد مستقیم ترتب رتبی مصالح عامه بر منافع خاصه در دایره تزاحمات اجتماعی است که کارآمدی و پویایی فقه شیعه را در ساحت اداره جامعه تضمین می‌کند.

۱-۳. تمرکز در اعمال حاکمیت؛ گستره ولایت مطلقه و جواز تفویض شئون

تحلیل و واکاوی موازنه ثبوتی میان بساطت و تمرکز حاکمیت و تکثر و تفویض اجرایی شئون، از مهمترین مسائل در فقه حکومتی امامیه و مبتنی بر تبیین دقیق مرزهای اصولی مقام جعل و مقام امتثال است. در مبانی اصولی و فقهی امام خمینی﵀، جعل منصب ولایت و تفویض حکومت سیاسی به فقیه، نه از باب تصدی امور حسبیه بالمعنی‌الاخص، بلکه براساس ابتنای بر نصب عام در شمول شئون ولایی و نیز مقتضای ادله لبّی و مستقلات عقلیه دالّ بر ضرورت دفع عارضه اختلال نظام و صیانت از کیان و حفظ بیضه اسلام است (موسوی خمینی، ۱۳۲۹، ص ۵۳). بر این اساس، ولایت در مقام ثبوت و تشریع، امری بسیط، واحد و استقلالی است که تشتت و کثرت در مبدأ آن، عقلاً مستلزم تالی فاسد هرج‌ومرج، تشتت آرای حاکمه و نقض غرض تقنینی شارع خواهد بود؛ چه اینکه تشریع حاکمیت‌های هم‌عرض و متعدد در رتبه واحد، ممتنع و مآلاً به تشریک در ولایت استقلالیه منتهی می‌شود. با این حال، در مقام اثبات، تعقد ساختاری و تنوع کارکردی در نظامات مدنی و

دولت‌های مدرن، تصدی مستقیم تمام شؤون اجرایی و تصمیم‌گیری‌های جزئی را توسط شخص ولی امر ممتنع می‌سازد؛ این امر، مسئله جواز تفویض شؤون و استنابه در وظایف را به‌عنوان یک مقدمه وجودیه عقلیه، جهت تحقق غایات حکومت مطرح می‌نماید.

در تبیین روش‌شناختی این مسئله، امام خمینی﵀ گستره اختیارات تشریعی و تصرفات ولایی فقیه جامع‌شرائط را محدود به شئون قضایی و افتاء ندانسته، بلکه با استناد به ادله نیابت عامه، آن را به قلمرو کلان سیاست، تقنین حکومتی و اداره جامعه تسری می‌دهند. ایشان صراحتاً بر این مبنا استدلال می‌کنند که نواب عام امام عصر﵀ در عصر غیبت، در اجرای سیاسات و تمامی آنچه برای امام معصوم﵇ از حیث اداره حکومت و تمشیت امور عامه ثابت است، قائم‌مقام و نازل‌منزله ایشان هستند، مگر آنکه دلیلی خاص بر اختصاص حکمی به شخص معصوم﵇ از جهت خصایص نبوت یا امامت قائم گردد (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج۱، ص ۴۷۲). مقتضای این عموم تنزیل، اثبات نفوذ وضعی و جواز تکلیفی تفویض شئون به کارگزاران مأذون است؛ چراکه مصلحت حفظ نظام و اجرای سیاسات، بدون تفکیک قوا، واگذاری تکالیف اجرایی به نهادهای تخصص‌یافته و تشکیلات اداری میسر نبوده و این امتناع عادی، مجوزی شرعی برای استنابه و توکیل در مقام امتثال به شمار می‌آید تا از طریق ملازمه عقلی وجوب مقدمه واجب، وجوب وضعی و تکلیفی تفویض شئون اثبات شود.

بر این اساس، تفویض اختیارات حکومتی به نهادهای مأذون (اعم از قوای سه‌گانه، شوراهای عالی و مجامع تخصصی)، به معنای انحلال اصل ولایت یا اسقاط حق تصرف استقلالی نیست، بلکه از سنخ استنابه مأذون تحت اشراف عالیه است؛ بدین معنا که مشروعیت نهایی و نفوذ حقوقی تمامی شئون اجرایی، قضایی و تقنینی، منوط به اذن سابق، مقارن یا لاحق (تنفیذ) مقام ولایت باقی می‌ماند و حاکم اسلامی همواره واجد حق استرجاع ذاتی تصرف در موارد تزاحم با مصالح عالیه شریعت است. این سیره مستمره در مکتوبات متأخر ایشان، بویژه در فرمان بازنگری قانون اساسی و تنفیذ صلاحیت‌های مجمع تشخیص مصلحت نظام نیز تبلور یافت، آنجا که مرزهای تفویض را به‌عنوان طریقی عقلایی برای رتق‌وفتق مصالح نظام ترسیم فرمودند (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج۲۱، ص ۳۶۴)؛ بنابراین، تفویض شئون و عرصات در مبنای امام خمینی﵀، الگویی اصولی از تمرکز در

مبدأ مشروعیت و تکثر در مجرای کارآمدی است که سیستم حکومتی اسلام را از تمرکزگرایی مخل به پویایی ساختار و همچنین از تکثرگرایی منتهی به تشتت و هرج و مرج مصون می‌دارد. درنتیجه، تفویض شئون در این نظریه، بازوی عقلانی و شرعی ولایت مطلقه برای گسترش کارآمدی شریعت در گستره نظامات نوین اجتماعی، بدون فروافتادن در ورطه دیوان‌سالاری معطل‌کننده است.

۲. اعمال ولایت در چارچوب منطقةالفراغ؛ تحلیل لوازم در مبنای شهید صدر

نظریه مبنایی آیت‌الله شهید سیدمحمدباقر صدر﵀، معطوف به مهندسی نظام‌مند فقه سیاسی شیعه بر مدار خوانشی راهبردی از نظریه استخلاف الهی است. در این مکتب، حاکمیت فقیه از تصرفات فردی و مصلحت‌محور فرادستگاهی فراتر رفته و در بستری از نظامات منضبط حقوقی تحت عنوان «منطقةالفراغ» انتظام می‌یابد. لوازم فقهی این مبنا، شاکله‌ای هنجارین و قانون‌مدار از تشکیلات دولت اسلامی به دست می‌دهد که تبیین آن منوط به واکاوی عمیق در موازنه ساختاری میان دو خط بنیادین «خلافةالناس» و «شهادةالفقهاء» است.

لازم به ذکر است که در منظومه فقه سیاسی شهید صدر، نظریات دیگری هم قابل احصا و تبیین است، همچون نظریه تزاحم مصالح و ترجیح اهم بر مهم، که یکی از ارکان تبیین مشروعیت صدور احکام ولایی است. از نگاه برخی از شارحان تفکر شهید صدر (حسینی، ۲۰۱۷م، صص ۱۷۹-۱۸۱)، از سخنان و مطالب ایشان این مطلب قابل برداشت است که در تقاطعِ تزاحم میان مصالح عالیه امت و احکام اولیه در عرصه عینی حکمرانی، ولی‌امر با تکیه بر ضابطه عقلی-شرعی تقدیم اهم بر مهم، مجاز به صدور احکام سلطانی است؛ احکامی که دایره احکام اولیه را در مرتبه امتثال مهار کرده و مصلحت اهم را مقدم می‌دارند. این رویکرد، صدور حکم حکومتی را به یک مهندسیِ متکی بر تزاحم‌سنجی دقیق فقهی بدل می‌سازد.

در کنار آن، نظریه الزام به‌عنوان ثانوی از باب احکام ولایی، تبیین‌کننده سازکار نفوذ حقوقی فرامین حکومتی است. شهید صدر تصریح می‌کند ولی‌فقیه صلاحیت دارد موضوعات مباح یا افعال غیراضطراری را به واسطه عوارض طارئه و ضرورت‌های حفظ

استقلال امت، به احکام الزام‌آور (وجوب یا حرمت) تبدیل کند (صدر، ۱۴۰۸ق، ص ۶۸۹). در این فرآیند، حکم حکومتی با ایجاد عنوان ثانوی، موضوع عمل را دگرگون ساخته و تبعیت از آن را بر مکلفین واجب شرعی می‌گرداند تا چارچوبی منسجم برای پاسخ‌گویی به مقتضیات متغیر زمانه فراهم شود. البته بررسی جامع این نظریات، مجال مناسب و پژوهش‌های مستقل خود را طلب می‌کند و در این تحقیق، به مبنای اصلی و برجسته ایشان که همان نظریه منطقةالفراغ باشد پرداخته خواهد شد.

۲-۱. توزیع شئون حاکمیتی؛ تفکیک نظارت مرجعیت از تقنین امت

در دستگاه فکری و اجتهادی شهید صدر﵀ که شالوده آن در رسائل «الاسلام یقود الحیاة»، بویژه رساله «خلافة الإنسان وشهادة الأنبیاء» تنقیح گردیده، کالبد حاکمیت دینی بر دو رکن متعادل، هم‌وزن و متلائم استوار می‌شود: «خط الخلافة» که مظهر نیابت عمومی عامه ناس و تجلی کرامت تکوینی و تشریعی انسان در عرصه تعیین سرنوشت و اداره عرصه‌های اجتماعی خویش است، و «خط الشهادة» که تداوم‌بخش جریان نبوت و امامت و مجرای صیانت و اشراف عالیه بر انطباق تکاملی نظام با ظواهر و بواطن شریعت به شمار می‌رود. بر خلاف برخی از مسالک فقهی که تمامی شئون اجرایی، تقنینی و نظارتی را مستقیماً در نهاد ولایت متمرکز نموده و حیثیات دولت را به نحو استقلالی به شخص حاکم مفوض می‌دارند، شهید صدر با تفکیک جوهری میان مقام شهادت و اشراف صیانتی از یک‌سو، و مقام تقنین تفصیلی و تدبیر تنفیذی از سوی دیگر، افقی نوین در شکل‌دهی قوای عمومی گشوده است. در این اندیشه، نهاد مرجعیت به‌عنوان مظهر صیانت الهی، مستقیماً به تصدی تصرفات خرد اجرایی و وضع مقررات روزمره نمی‌پردازد، بلکه در تراز مرجعیت قانون اساسی (المرجعیة الدستوریة) قرار گرفته و شأن نظارتی عالیه بر تقنینیات امت را ایفا می‌کند؛ در حالی که جعل تفصیلی احکام و قوانین در منطقه غیر الزامیات، به امت تفویض می‌شود.

تأصیل فقهی و اصولی این تفکیک شئون، مبتنی بر تحلیل دقیق ایشان از حقیقت استخلاف عام است. شهید صدر با استشهاد به آیاتی نظیر «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»

(احزاب: ۷۲) و «... إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ...» (بقره، ۳۰)، معتقد است که حق حاکمیت و تدبیر امور در حوزه «منطقةالفراغ» (قلمرو تهی از نصوص الزامی اعم از وجوب و حرمت مظهِر در احکام اولیه)، بالاصالة و تشریعاً به امت واگذار شده است. امت با تشکیل مجامع شورا و نهادهای نوین تقنینی، صلاحیت جعل احکام تکلیفی ثانوی را در این محدوده دارا می‌باشد. با این حال، حاکمیت شورایی امت، یله و رها از قواعد متعالی شریعت نبوده، بلکه تحت سیطره و حکومت دلیلی خط شهادت قرار دارد. مرجع صالح در این هندسه، در مقام «صمام الأمان» (مرجع اطمینان عقیدتی و فقهی)، قوانین مصوب شورا را با محکمات شریعت محک زده و در صورت کشف هرگونه تعارض ذاتی یا عرضی با احکام ثابته الهی، مجاز به اعمال حق وتوی دستوری است (صدر، ۱۴۰۱، ص ۱۷). این الگو از توزیع شئون، تباینی بنیادین با مسلک مصلحت‌محوری مطلق دارد؛ چراکه دایره تصرف فقیه را به نظارت عالیه و اذن صیانتی محدود نموده و تقنین را مجرایی عقلایی برای پویایی قوانین قرار می‌دهد.

در نگاه شهید صدر، این تقسیم کار ساختاری، مانع از تجمیع قدرت مخلّ به عدالت اجتماعی و تضمین‌کننده کرامت ذاتی جامعه است. مرجعیت در این الگو، به‌عنوان ناظر عالی بر قانون اساسی، با تفکیک مرزهای نظارت از تقنین، پویایی اراده ملی را در چارچوب شریعت به رسمیت می‌شناسد، بدون آنکه نهاد قدسی فتاوا را با تنش‌های اجرایی و تشتت‌آفرین تصمیم‌گیری‌های سیاسی فرسوده سازد (حسینی حائری، ۱۴۱۵ق، ص ۱۲۰). بدین‌سان، این چارچوب توزیع شئون، نه تنزل جایگاه ولی‌فقیه، بلکه بازآفرینی حکیمانه شؤون او در تراز قانون‌گذاری نظام‌مند نوین است که از منظر این مبنا، پویایی تقنین امت را با مشروعیت لایزال فقهی صیانت می‌کند.

در مجموع، این تفکیک روش‌شناختی میان شهادت و خلافت، ساختار قدرت را بر پایه توزیع متمایز وظایف انتظام بخشیده و پویایی اراده ملی در منطقةالفراغ را تحت هیمنه صیانتی خط شهادت تصویر می‌کند؛ رویکردی اصولی که به‌عنوان یک کلان‌الگو، بیانگر تکثر روش‌شناختی فقه امامیه در عرصه نظام‌سازی است و تلازم میان مقتضیات حکمرانی مدرن و اراده قدسی شریعت را متناسب با مبانی اصولی خویش، بدون فرو غلتیدن در مدهش کثرت‌گرایی مخلّ به وحدت حاکمیتی، به نحو مؤثری تبیین می‌نماید.

۲-۲. تدبیر امور بر مدار مقاصد؛ الزام والی به تحقّق غایات مکتب

تبیین ماهیت اختیارات تقنینی والی در نظریه منطقةالفراغ شهید صدر، مستلزم تحلیل نسبت اصولی میان جعل ولایت و غایات تشریع است. در مبنای ایشان، حق تصرف تشریعی حاکم، فاقد استقلال موضوعی بوده و به نحو مقدمیت طریقی برای ایصال به غایات عینی مذهب جعل شده است. در واقع، منطقةالفراغ اگرچه در مرتبه احکام اولیه، قلمرو اباحه لااقتضائی (خالی از ملاک الزام تکلیفی ثبوت و اثبات) است، اما در ساحت فقه حکومتی، تحت تأثیر وجوب عقلی تحفظ بر غایات مذهب، واجد تقیید غایی لبّی می‌شود. بر این اساس، مصلحت موجد حکم حکومتی، از سنخ مصالح مرسله ظنیه نیست، بلکه مصالحی مقید به نظام ارزش‌شناختی اسلام است. ازاین رو، صلاحیت تفویض‌شده به والی، تنها در چارچوب تحقق عینی عناوینی چون توازن اجتماعی و تأمین معیشت همگانی تشریع شده و هرگونه جعل حکم عاری از این شروط غایی، با فقدان شرط ثبوتی اذن، واجد بطلان وضعی (نه صرفاً حرمت تکلیفی) و خروج از حدود ولایت خواهد بود.

در واکاوی اثباتی این تقیید، شهید صدر در کتاب إقتصادنا، با کالبدشکافی ساختاری اختیارات حاکم در نظامات توزیع ثروت، استدلال می‌کند که تشریع حکم حکومتی در حوزه مباحات بالذات، ابزاری منقاد جهت نیل به توازن اجتماعی است (صدر، ۱۴۰۸ق، ص ۶۵۰). مقتضای این موازنه اثباتی آن است که آزادی تشریعی والی، محدود به نصوص عام جهت‌دهنده مکتب باشد؛ به‌طوری که هرگونه قانون‌گذاری که منجر به تکاثر ثروت یا تحدید حقوق عامه شود، به جهت انتفای مقتضی و جریان مانع غایی، فاقد نفوذ حقوقی و شرعی خواهد بود. در واقع، غایت در این دستگاه فقهی، فراتر از یک توصیه اخلاقی، به‌عنوان شرط تقییدی صحت جعل عمل می‌کند؛ امری که پویایی تقنین حکومتی را به‌طور کامل منقاد اهداف راهبردی شریعت ساخته و جلوی انحراف وضعی مقررات را از اهداف بنیادین عدالت توزیعی سد می‌نماید.

در مبنای خلافةالناس، اراده تشریعی کارگزاران تحت سیطره و حکومتخط شهادت مرجعیت، به سمت غایات معین سوق داده می‌شود. بر این اساس، قوانین حکومتی مصوب شورا، زمانی نافذ خواهند بود که افزون بر عدم مخالفت با ظواهر کتاب و سنت، واجد علیت غایی در استیفای مقاصد وضعی مذهب باشند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج۴، ص ۲۱۰). این

پیوند روش‌شناختی میان تقنین و مبانی اصولی ترتب ملاکات، مانع از مشروعیت‌بخشی به مقرراتی می‌شود که با ظاهری دینی، اهداف نظام‌سازانه مکتب را محقق نمی‌سازند. تجلی عینی این التزام مقاصدی را می‌توان در تحدید آزادی‌های فردی و بازطراحی سیستم‌های پولی و مالی بر پایه نفی مفسده تراکم سرمایه جستجو کرد؛ آنجا که جعل نظام بانکداری بدون ربا (صدر، ۱۴۰۱، ص ۱۸۲)، نه یک تدبیر رفاهی ثانوی، بلکه امتثال غایت ملزم شریعت در تحریم ربا و نفی استثمار تبیین می‌شود. این سنخ از تقنین، اثبات می‌کند که حاکم مأمور به تفتیش مدام موضوعات و بازسازی عینی شئون معیشتی بر مبنای جهت‌گیری‌های عدالت‌محور و توزیعی اسلام است و نمی‌تواند به اباحه اولیه پدیده‌ها تمسک جوید.

بنابراین، تدبیر امور در اندیشه شهید صدر﵀، ساختاری عقلانی و غایت‌گرا دارد که در آن، اختیارات قانونی حاکم، ابزاری منقاد و تقییدیافته به اهداف کلان شریعت است. در این نظام، آزادی عمل والی در منطقةالفراغ، هرگز راهی به سوی تکوین قوانین دلبخواهانه یا منطبق بر مقتضیات نظام‌های سرمایه‌داری و سوسیالیستی باز نمی‌کند، بلکه تعهدی وثیق بر دوش حاکمیت برای فعلیت بخشیدن به غایات نهایی وحی می‌گذارد.

۲-۳. تحدید قلمرو تقنین؛ انحصار جعل حکم در دایره غیر الزامیات

شمولیت و ثبات احکام اولیه، مقتضی تحدید اراده تشریعی حاکم در بستری فروبسته است. ساختار کلی تکالیف الهی به دو قلمرو متمایز احکام الزامیه (واجبات و محرمات ناشی از مصالح و مفاسد واقعیّه محضه یا غالبه) و غیرالزامیات (مباحات بالمعنی‌الأعم عاری از ملاک الزام) منقسم می‌گردد. پوشش تکلیفی شریعت بر تمام رفتارهای بشری سیطره دارد، اما قلمرو وسیعی از افعال به جهت فقدان مقتضی برای الزام، در دایره غیرالزامیات باقی مانده‌اند تا انطباق پویا با نیازهای زمان میسر گردد (صدر، ۱۳۹۷ق، ص ۴۲). در حقیقت، حاکم اسلامی صلاحیت تشریعی و تصرف استقلالی در احکام الزامی اولیه را دارا نیست؛ چه اینکه واجبات و محرمات الهی، تبلور خطابات ابدی وحیانی بوده و اراده حاکم، فاقد شأن دگرگون‌سازی در این بستر است. بر این اساس، اقتدار تقنینی دولت، تنها به‌عنوان شأنی ثانوی و در دایره غیرالزامیات فعلیت می‌یابد؛ قلمرویی که در آن حاکم مجاز است حکم غیرالزامی را به جهت مصالح عمومی، متصف به وجوب یا حرمت

ثانوی حکومتی سازد، بی‌آنکه به شاکله احکام اولیه آسیبی رسد.

نفی صلاحیت حاکم نسبت به مرزهای الزامی شریعت، مانع از تعلیق موقت احکام اولیه به بهانه ضرورت‌ها می‌شود. از نگاه شهید صدر، حاکمیت در تراز تشریع حکومتی، مجاز به حلال کردن محرمات یا تحریم واجبات نبوده و قلمرو مأذون برای وضع مقررات الزامی، منحصراً محدود به حوزه غیرالزامیات است (صدر، ۱۴۰۸ق، ص ۴۸۴). ایشان با این تحدید ساختاری، در نظر دارد حاکمیت را از خطر استبداد تقنینی یا دگرگونی هیکل تشریعی شریعت مصون بدارد؛ زیرا تصمیمات دولت دینی، نه احکامی هم‌عرض با احکام الهی، بلکه تصمیماتی اجرایی و طریقی برای تحقق عینی همان احکام در بستر مباحات هستند. بدین‌سان، مصلحت‌اندیشی حاکم نمی‌تواند بهانه‌ای برای دست‌اندازی به الزامات ثابت مذهب واقع شود و نظام اسلامی ملزم است راه‌حل بحران‌های خود را به جای تعلیق احکام اولیه، در مجاری اصولی تزاحم ملاکات و قواعد خرد ثانویه جستجو کند.

تبیین اصولی تحول غیرالزامیات به مقررات الزامی حکومتی، مبتنی بر تفکیک میان اباحه اقتضائی و لااقتضائی است. اباحه در منطقه تفویض، از مصلحت آزادی مطلق مکلف ناشی نمی‌شود تا حکم الزامی حاکم با آن متباین باشد؛ بلکه ناشی از تهی بودن فعل از ملاک الزامی اولیه است. اباحه لااقتضائی، به جهت نداشتن اقتضای ذاتی برای حفظ اباحه، ذاتاً پذیرای مصلحت ثانوی بوده و با احراز مصلحت عامه، متصف به وجوب یا حرمت حکومتی می‌گردد (الحائری، ۱۴۱۶ق، صص ۱۱۳-۱۱۴). در نگاه این مبنا، جعل حکم حکومتی در حوزه غیرالزامیات، معارضه یا تفویضی در اصل تشریع اولی پدید نمی‌آورد، بلکه مجرای عقلانی مدیریت ظرفیت‌های شریعت در جهت انتظام جامعه بدون خروج از مرزهای ترسیم‌شده الهی است؛ بنابراین، پویایی دولت در تمشیت امور عامه، مشروط به انقیاد کامل در هندسه تشریعی مقنّن باقی می‌ماند.

۳. سنجش کفایت دو الگوی اعمال ولایت در حکمرانی اسلامی؛ ترجیح الگوی مصلحت‌محور

عیارسنجی کارآمدی نظامات برآمده از فقه امامیه، مستلزم واکاوی ثبوتی در نحوه رویارویی با تزاحمات مستحدثه و بحران‌های کلان سیستمی است. ترجیح روش‌شناختی الگوی مصلحت‌محور بر نظریه منطقةالفراغ، برخاسته از ضرورت صیانت ساختار در برابر

انسداد کارکردی در پهنه کلان‌سیستم‌های مدنی است. این موازنه با ارزیابی مبانی اصولی حاکم بر تصرفات ولایی، ظرفیت هر الگو را در حفظ بیضه اسلام و رتق‌وفتق شئون عامه، بدون تعلیق صوری احکام ثابته، عیان می‌سازد.

۳-۱. نارسایی تحدید تقنین؛ نقد منطقةالفراغ در رویارویی با تزاحمات نوپدید

تحدید صلاحیت تشریعی والی به قلمرو غیرالزامیات، به معنای نفی جریان ولایت در گستره احکام الزامیه اولیه است؛ مبنایی که در گلوگاه‌های تزاحم، کارایی نظام را دچار تضییق ساختاری می‌سازد. در واکاوی اصولی این انحصار، روشن می‌شود که تحدید تقنین به دایره مباحات به جهت تحفظ بر نصوص الزامی، عملاً قدرت مانور حاکمیت را در حل بحران‌های کلان اقتصادی و معاهدات بین‌المللی درهم‌تنیده با احکام الزامیه، دچار چالش جدی می‌کند. بر پایه این تضییق، چنانچه ساختار حاکمیتی با ابرتزاحمی میان مصلحت ملزمه حفظ نظام و یک حکم اولی الزامی-نظیر عمومات حرمت غصب یا تضییق مالکیت خصوصی- مواجه گردد، مبنای اباحه لااقتضائی، صدور حکم حکومتی جهت تعلیق موقت آن حکم الزامی را ثبوتاً ممتنع می‌انگارد. این انسداد حقوقی، تلازم ذاتی میان بقای جامعه و پویایی شریعت را متزلزل می‌سازد؛ چراکه با مفروض انگاشتن انحصار چالش‌های حکومتی در دایره تکالیف خالی از مقتضی، از هندسه پیچیده تزاحمات در روبنای نظامات غافل مانده و با سلب اختیار تصرف قاهرانه از والی، اقتدار نظام را در تقابل با حوادث واقعه زائل می‌نماید.

از منظر اقتصاد سیاسی و فقه توسعه، فروکاستن تصرفات دولتی به محدوده اباحه اولیه، برخاسته از عدم تمایز مبنایی میان ملاک اباحه و ملاک مصلحت عامه در تکوین احکام ثانوی است. در فرآیند تنظیم‌گری بازارهای پیچیده سرمایه و تحدید مالکیت‌های مشاع، اتکای صرف بر ابزار غیرالزامیات جهت مدیریت بحران‌های مستحدث، به دلیل ماهیت تکوینی و درهم‌تنیده روابط مدرن، فاقد کارآمدی نظام‌ساز است (بهروزی‌لک و بدرآبادی، ۱۳۹۳، ص ۵۶). اباحه لااقتضائی در هندسه منطقةالفراغ، فاقد ظرفیت زایش مستمر برای تکوین تکالیف پایدار تنظیمی است؛ حال آنکه فقه مضاف حکومتی نیازمند فرآیندی فرادستگاهی است تا با دگرگون‌سازی موضوعی، ملاک مصلحت ملزمه را بر ملاکات

نفسیه اولیه حاکم گرداند و از طریق کسر و انکسار مصالح، هنجارهای الزامی نوینی را برای استیفای عدالت توزیعی جعل کند. مبنای انحصار در غیرالزامیات، حاکم را به جستجوی منفعلانه در خلأهای نصوص وامی‌دارد، در حالی که ابرتزاحم‌های اقتصادی ذاتاً مستلزم تداخل مستقیم و تضییق مالکیت‌های الزامی پیشین‌اند؛ رویکردی که در تصلب منطقةالفراغ، به دلیل لزوم تحفظ احکام اولیه، تصرفی غیرنافذ و نامشروع انگاشته می‌شود.

مضاف بر این، ثنویت نهادی مستتر در تحدید اختیارات والی، کارکرد مصلحت را به‌عنوان روح سیال و حاکم بر تمام طبقات احکام کاهش می‌دهد. تقابل مبنایی میان خط خلافت امت و خط شهادت مرجعیت، با ایجاد مضیقه در اعمال حاکمیت قاهره، سرعت عمل و انسجام نظام را در مدیریت پیش‌دستانه بحران‌های مستحدثه بشدت فرسوده می‌سازد.

در فقدان تبیین تقدم رتبه‌ای حکم حکومتی بر احکام اولیه فرعیه، فرآیند تصمیم‌سازی دچار تشتت هنجاری می‌شود؛ زیرا مصلحت صیانت از نظام در رویارویی با موضوعات چندوجهی بسان هوش مصنوعی و معماری سایبرنتیک، تفکیک‌پذیری انتزاعی شئون الزامی از غیرالزامی را برنمی‌تابد. تفوق روش‌شناختی نظریه ولایت مطلقه امام خمینی‌ﷺ دقیقاً در ابتنای آن بر یگانگی مشروعیت و بساطت منصب ولایت متجلی است؛ مبنایی که با تقدم دلیلیِ مصلحت بر عموم خطابات شرعی، به حاکم مأذون اقتدار می‌بخشد تا غایات متعالی شریعت را در کالبد نظامات مدرن بازآفرینی نماید. این الگوی استعلایی، کارآمدی عینی دین را در پهنه تمدن‌سازی نوین اسلامی، منزه از آفت تکثرگراییِ مخلّ به وحدت حاکمیتی، با صلابتی بی‌بدیل مستقر می‌سازد.

۳-۲. کارآمدی گسترش اختیارات ولایی؛ مزیت ولایت مطلقه در تنظیم مناسبات متغیّر

استحکام نظامات عامه در رویارویی با تبدل موضوعات و مستحدثات زمانه، شرعاً و عقلاً نیازمند فرآیندی است که از جمود در ظواهر ادله اولیه عبور کرده و بسط ید فقیه حاکم را در ساحت تصرفات الزامیه تضمین نماید. در هندسه فقه امامیه، ولایت مطلقه فقیه تنها توسعه‌ای کمّی در اباحات نیست، بلکه کیفیتی اصولی در اعمال تقدم دلیلی ادله ولایت بر سایر ادله احکام فرعیه است. هنگامی که مناسبات مستحدثه در ابواب معاملات،

انفال و حقوق عامه، بسترساز تزاحم میان ملاک اهم حفظ نظام و ملاکات مهم تکالیف فردی می‌گردند، گسترش اختیارات ولایی، یگانه ابزار مشروع جهت تقدیم رتبه‌ای مصالح ملزمه بر اطلاقات ادله اولیه است؛ قاعده‌ای که ریشه در تنقیح مناط قطعی از سیره معصومین علیهم‌السلام در تمشیت امور حکومتی دارد.

مقتضای مبنای ولایت مطلقه آن است که حکم حکومتی، در عرض احکام اولیه شرعیه نیست تا در صورت تعارض، نیازمند تخصیص یا تقیید باشد، بلکه از سنخ احکام اولیه حاکمه است (مؤمن‌قمی، ۱۴۲۵ق، صص ۳۹۹-۴۰۰)، که بر ادله احکام فرعی الزامی، حکومت و ورود دارد. جواز تصرف والی در احکام الزامیه به هنگام بروز عسر و حرج نوعی یا اختلال نظام، ناشی از تفویض صلاحیت تشخیص و اعمال عنوان ثانوی بر موضوعات متغیر است. ثمره فقهی این مبنا در مقام استنباط آن است که توقف موقت یک حکم اولی الزامی (نظیر انسداد موقت یکی از عقود لازمه در شرایط تورم حاد به حکم حاکم)، هرگز مصداق بدعت و یا حتی نسخ تشریع الهی قلمداد نمی‌شود؛ بلکه تضییق فعلیت حکم، ناشی از طروّ عنوان اهمّ بر موضوع حکم مهم است. والی مأذون، با اشراف بر ملاکات احکام، فعلیت حکم فرعی را در ظرف اجتماع، به نفع بقای اصل اسلام و حفظ دماء و اموال مسلمین معلق می‌سازد. این تصرف قاهرانه در بستر الزامیات، بر خلاف الگوی مضیق منطقةالفراغ، مانع از انسداد مسیر امتثال مقاصد عالیه مکتب گردیده و شریعت را از انفعال در برابر دگرگونی شتابان موضوعات اقتصادی و مدنی مصون می‌دارد.

افزون بر این، کارآمدی ولایت مطلقه در مدیریت مناسبات متغیر، برخاسته از نفوذ وضعی و تکلیفی احکام ولایی در حریم الزامیات عرفیه و شرعیه است. بسط ید والی ایجاب می‌کند که او در مقام تنظیم‌گری نظامات نوین، محصور در دایره مباحات لااقتضائی نماند؛ چراکه رتق‌وفتق امور مستحدثه‌ای که ذاتاً آمیخته با حقوق مکتسبه و الزامات مالکیتی پیشین هستند، مستلزم وضع احکام ایجابی و سلبی قاهرانه است. دقت در این مطلب، مبرهن می‌سازد که تحدید حریم خصوصی، وضع مالیات‌های حکومتی مازاد بر خمس و زکات، و دگرگون‌سازی نظام ارزی، همگی تصرفاتی مستقیماً متقاطع با احکام الزامیه اولیه‌اند. چنانچه دایره ولایت به حریم مباحات محدود شود، حاکمیت شرعی فاقد صلاحیت جعل الزامات بازدارنده در برابر تکاثر ثروت و مفاسد مستحدثه خواهد بود و این

امر ثبوتاً مستلزم نقض غرض شارع در غایت بعثت انبیاﷺ و اقامه قسط است. در مقابل، ولایت مطلقه با درنوردیدن مرزهای صوری اباحه، به حاکم اسلامی اختیار می‌دهد تا براساس مصلحتِ مستنبط از نصوص عامه، احکام وضعیه و تکلیفیه نوینی را تأسیس نماید که تکالیف مکلفین را مستقیماً درگیر ساخته و چارچوب حقوقی جامعه را همگام با مقتضیات قطعی زمان، با صلابت و انضباط کامل بازسازی کند.

بنابراین، کارآمدی گسترش اختیارات ولایی در نظام فقهی، متبلور در ظرفیت اصولی ولایت مطلقه برای حل معضل تبدل موضوعات و تزاحم ملاکات است؛ ظرفیتی که با اتکا بر استنباطات مستحکم جواهری، حاکمیت را مجهز به اقتدار تشریعی طریقی نموده و استمرار سیطره هنجارین شریعت را در غامض‌ترین شئون اداره جوامع متغیر تضمین می‌نماید.

۳-۳. کفایت ساختاری دو نظریه؛ برتری ولایت مطلقه در نظام‌پردازی اسلامی

نظام‌پردازی در فقه سیاسی امامیه، تنها عملیاتی استقرائی جهت تجمیع فتاوای آحاد مکلفین در ابواب معاملات و سیاسات نیست؛ بلکه مهندسی و تنسیق پیوندهای طولی میان نظامات در یک کلان‌سیستم است (نصرتی، ۱۳۹۴، ص ۸۹)، که استقرار آن، منوط به مرکزیت یک هسته حاکم ولایی جهت کسر و انکسار مستمر ملاکات است. سنجش عیار کفایت ساختاری مکاتب فقهی در ساحت تقنین، مستقیماً به ظرفیت ثبوتی آنها در تأسیس این مرجعیت فصل‌الخطاب و مهار تزاحمات سیستمی، در بزنگاه تلاقی مصالح عامه با خطابات الزامیه اولیه بازمی‌گردد. فقدان این هسته مرکزی در مقام اجرا، قهراً منتهی به بروز اختلال نظام می‌شود. واکاوی مطلب مذکور مبرهن می‌سازد که انحصار ابزارهای تقنینی در قلمرو مباحات لااقتضائی (منطقة‌الفراغ)، به جهت فقدان صلاحیت ذاتی حاکمیت در تصرف مستقیم در الزامات اولیه، فاقد کارایی تمدنی در راهبری ابرسیستم‌های مدرن بوده و ساختار حکومتی را در رویارویی با تزاحم‌های مستحدثِ اقتصادی دچار انسداد و عجز کارکردی می‌نماید.

ابتنای معماری نظام اسلامی بر نظریه منطقة‌الفراغ، ذاتاً و لزوماً مقتضی تضییق ثبوتی در قوام ساختارهای کلان است؛ چه اینکه نظامات عینی مدنی نظیر نظام مالی، پولی و کیفری،

به‌صورت جزایری منفک از احکام الزامیه شرعیه ترسیم نمی‌شوند تا حاکم اسلامی بتواند خلأهای تقنینی آنها را صرفاً با جعل مقررات در دایره مباحات «ما لا نص فیه» مرتفع سازد. در ساحت حکمرانی متکثر، غامض‌ترین گره‌های سیستمی دقیقاً در نقاط تقاطع مصلحت اهم حفظ نظام با تکالیف وجوبی و تحریمی اولیه تکوین می‌یابند. در این چارچوب صلب، تحدید دایره نفوذ اوامر ولی‌امر به ساحت غیرالزامیات، عملاً مانع از تصرفات قاهره در حقوق مالکیتی، عقود لازمه شرعیه، قاعده تسلیط و حریم‌های متجاوز به حقوق عامه در شرایط اضطرار نوعی است (پرور، ۱۳۹۱، صص ۲۰۶-۲۰۹). امتناع ثبوتی اعمال ولایت در حوزه الزامات، به جهت لزوم تحفظ بی‌قید بر نصوص فرعی فردی، ساختار را از چابکی بازطراحی مناسبات مالی و مهار بحران‌ها مطلقاً محروم می‌سازد.

این عسرت کارکردی در مقام اجرا، مستقیماً ناشی از تنزل شأن والی از معمار نظام‌ساز به یک مجری محصور در ظواهر نصوص است؛ فرآیندی که با تفکیک انتزاعی شئون اجتماعی، مصلحت ملزمه را از جریان در کلان‌سیستم بازداشته و مآلاً به تلاشی کارآمدی حکومت دینی در تقابل با نظامات رقیب منتهی می‌شود. این تضییق نظری مایه تشتت هویتی فقه مدنی است؛ زیرا ماهیت مقررات حکومتی را نه به‌عنوان عنصر ذاتی شریعت، بلکه به مثابه عارضی ثانوی بر پیکره تکالیف فردی تعریف می‌کند. اصولاً تحدید ولایت به دایره مباحات، مستلزم آن است که در دوران امر میان حفظ یک حکم فرعی و کیان اسلام، دست حاکم شرع در اعمال قاعده لاضرر و نفی حرج در سطح کلان بسته بماند که این امر، با مبانی قطعی و مقاصد عالیه فقه امامیه تهافت جدی دارد.

در نقطه مقابل، تفوق ساختاری و ظرفیت نظام‌سازانه نظریه ولایت مطلقه امام خمینی﵀، بر پایه تبیین اصولی منصب ولایت به‌عنوان یک حکم اولی فرادستگاهی و حاکم بر تمامی خطابات فرعیه استوار است. در این هندسه استنباطی، اختیارات مطلقه نه یک تفویض موضوعی الحاقی در حاشیه مباحات، بلکه حقیقتی روش‌شناختی است که روح جهت‌دهنده و قوام‌بخش نظامات را بر مبنای قاعده تقدیم رتبه‌ای مصالح نوعیه بر تکالیف فردی در ساحت اجتماع سامان می‌بخشد.

امام خمینی﵀ با پایه‌ریزی اصل تقدم دلیلی و ورود حکمی خطابات ولایی بر ادله اولیه فرعیه، مجرایی مستحکم برای بن‌بست‌شکنی در مقام تزاحم ملاکات بنا نهادند. بر این

مبنای متقن، ولی‌فقیه مأذون است به هنگام طروّ مصلحت ملزمه و لزوم حفظ کیان نظام، فعلیت یک حکم اولی الزامی را موقتاً مسلوب‌المنفعه و معلق ساخته یا موضوع آن را بازتعریف کند، بی‌آنکه این اقدام قاهرانه، مستلزم مفسده نسخ تشریع الهی تلقی شود.

تفاوت بنیادین این الگو با صرف اعمال عناوین ثانویه در این است که حکم حکومتی، خود ماهیتاً از احکام اولیه است که مستقیماً از شأن ولایت صادر می‌گردد و نیازمند تحقق شرایط اضطرار فردی در آحاد مکلفین نیست (مؤمن‌قمی، ۱۴۲۵ق، ص۶)؛ بلکه صرف مصلحت مستنبطه حاکم برای حفظ کلان‌نظام، شرط کافی برای اعمال این حاکمیت دلیلی در بستر تقنین است. در این فرایند، حاکم اسلامی ملاکات احکام را در افق کلان ارزیابی کرده و با تشخیص مصلحت نوعی، حکم حکومتی را به‌عنوان مفسّر و تحدیدکننده قلمرو شمول ادله اولیه مستقر می‌سازد، که این خود نماد بارز حکومت اصولی دلیلی در اعلا مرتبه آن است.

اثر وضعی و تکلیفی این اقتدار اصولی در فرآیند نظام‌پردازی، درهم‌تنیدگی پویای قوانین شریعت با متغیرات زمانه را بدون فروافتادن در ورطه آنارشی تقنینی یا تصلب‌های ساختاری، شرعاً تضمین می‌نماید. مصلحت در این سیستم کلان، ابزاری منقاد، شرعی و ضابطه‌مند در راستای تحقق اغراض اهم شریعت است که به والی مبسوط‌الید اجازه می‌دهد تا پیچیده‌ترین نظامات نوین، از جمله سیستم بانکداری مرکزی، مالیات‌های حکومتی مضاعف بر وجوهات شرعیه، تنظیم‌گری اراضی موات و انفال را تحت یک معماری واحد منسجم بازسازی کند. این رویکرد متصلب‌شکن، پویایی فقه حکومتی را از بن‌بست تفکیک مکانیکی خطوط تقنینی رها ساخته و با تمرکز حق تنفیذ نهایی در مبدأ مشروعیت، ثبات ساختار را در رویارویی با ابرتزاحم‌های مقتضی عصر مدرن کاملاً بیمه می‌کند.

به بیان دیگر، در ساحت ابرتزاحم‌ها، حاکمیت دلیل مصلحت حفظ نظام بر ادله فرعی، از باب تکوین عنوان ثانوی مصلحت شخصی نیست، بلکه از سنخ تقدیم مقتضی حفظ بیضه اسلام بر سایر مقتضیات فرعیه در مقام تلافی و کسر و انکسار واقعی ملاکات ثبوتی است. اعمال ولایت مطلقه با تکیه بر اطلاقات ادله لفظیه و لبیّه نشان می‌دهد که حفظ نظام اسلامی، خود واجد بالاترین ملاک وجوبی است که بر اطلاق هر دلیل لفظی معارض، حکومت رتبه‌ای دارد و تخلف از آن شرعاً موجب ضمان و خروج از عدالت است.

بر این اساس، کفایت ساختاری در ساحت خطیر نظام‌پردازی، منحصراً یا لاأقل با قوت بیشتری در نظریه ولایت مطلقه مصلحت‌محور تبلور می‌یابد؛ مبنای بی‌بدیل و منسجمی که الگوی واجد قوه در فقه سیاسی شیعه، جهت گذار ایمن از شریعت فردمحور تجمیعی به سوی تکوین نظامات تمدنی پویا و مقتدر به شمار می‌رود.

البته در پایان این گفتار، اشاره به یک مطلب شایسته است و آن اینکه چنانچه حقیقت احکام حکومتی و مناط صدور آنها در اندیشه فقهی مرحوم امام خمینی﵀ به مقام تزاحم احکام و جریان قانون عقلی-شرعی تقدیم اهم بر مهم، جهت صیانت از مصلحت ملزمه نظام اسلامی ارجاع شود، زمینه وفاق دلالتی و همگرایی بنیادین میان مکتب فقهی ایشان و نظریه مرحوم شهید آیت‌الله صدر﵀ فراهم می‌شود.

در این بازخوانی، تصرف ولی‌امر در احکام اولیه، نه از باب نسخ یا تخصیصِ تشریعی در مرتبه جعل، بلکه همچون تقدیم احکام طاریه بر احکام ذاتیه در مرتبه امتثال و تزاحمِ دو مصلحت است. از طرفی، شهید صدر نیز اختیارات حاکم اسلامی را در گستره مباحات بالمعنی الأخص (منطقة الفراغ) جهت الزام مکلفین به تحقق مصالح مرجّحه جامعه نافذ می‌داند.

نقطه وفاق و مصالحه دقیق میان این دو مبنا در این حقیقت متجلی می‌شود که: هرگاه مصلحت عمومیِ نظام به درجه‌ای از اهمیت برسد که ترک آن مستلزم اختلال نظام یا تفویتِ مصلحتِ عالیه شود، آن امرِ مباح در الگوی شهید صدر، یا آن حکمِ اولیِ مرجوح در منظومه مرحوم امام خمینی﵀، مستقیماً تحت شعاع حکم حکومتی قرار می‌گیرد. بدین ترتیب، ولایت مطلقه در مقام رفع تزاحم، عملیاتی‌سازیِ همان اختیارات ولی‌امر در مدیریتِ ضابطه‌مند منطقة الفراغ بر محور حفظ نظام و ترجیح اهمّ خواهد بود.

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

عبور از فقه خرد ترمیمی به سوی تمدن‌سازی کلان، نیازمند بازخوانی دقیق نسبت میان اقتدار ولایی و انتظام قانونی است. این استنتاج اجتهادی نهایی، بر تهافت ثبوتی دو نظریه منطقةالفراغ و ولایت مطلقه در ساحت حکمرانی پرده برمی‌دارد. در حالی که الگوی شهید صدر با تکیه بر ضابطه مندی دقیق، پاسداری از حریم صلب نصوص را در دایره

غیرالزامیات تضمین می‌کند، نظریه ولایت مطلقه امام خمینی با گذار از تصلب ساختاری، به حاکم مأذون اختیار می‌دهد تا اغراض محوری شارع مقدس را در کالبد مصلحت اهم، بازتولید نماید. مآلاً، اقتدار مستنبط از ولایت مطلقه، نه عنصری عارضی، بلکه حکم اولی فرادستگاهی و روح حاکم بر شریان‌های تقنینی است که انسجام نهادی نظام را در اعلا مرتبه اعمال اراده قدسی تضمین می‌نماید.

بدین سان، برای تحقق این هندسه تمدنی، بایسته‌های راهبردی ذیل در تراز نظام سازی تقنینی پیشنهاد می شود:

نخست؛ گذار از موضوع شناسی بسیط به مهندسی سیستمی ملاکات است. نهادهای عالی فقهی باید با تأسیس شوراهای اجتهاد مرکب، سازوکارهای تحلیلی پیشرفته‌ای برای رصد پیامدهای کلان سیستمی احکام تعبیه کنند تا مصلحت ملزمه، نه ابزاری انفعالی برای مدیریت بحران‌های آنی، که ضابطه‌ای منضبط برای تمدن سازی پیش دستانه باشد.

دوم؛ صورت بندی فقهی حریم تصرفات قاهره است. ضرورت دارد حدود دخالت‌های حاکمیت در حقوق مکتسبه و عقود لازمه، بر مدار قاعده کشف ملاک اهم و با استناد به فقه نظامات، به نحوی مستحکم تدوین شود که از هرگونه سلیقه گرایی اجرایی در تحدید آزادی‌های مشروع مصون بماند.

سوم؛ تفکیک عملیاتی احکام ولایی نظام ساز از احکام مبتنی بر عناوین ثانویه است. نظام قانون گذاری باید مجاری صدور احکام حکومتی را از مقررات اضطراری مبتنی بر عسر و حرج متمایز سازد تا شأن تمدنی ولایت، تحت الشعاع محدودیت‌های عارضی و زمانی احکام ثانویه قرار نگیرد.

سرانجام؛ بازطراحی فرآیند تفویض شئون بر مدار یگانگی ولایت است. نظام اسلامی باید با رفع تداخلات فرساینده میان نهادهای مأذون، الگوی تمرکز در تنفیذ و تکثر در کارشناسی را نهادینه سازد تا پویایی مستتر در نظریه ولایت مطلقه، در چنبره تصلب‌های بروکراتیک محبوس نشده و اقتدار دینی، با صلابتی که قوه حل مسائل را داشته باشد، در برابر ابرچالش‌های تمدنی معاصر، پاسخ‌گو و مقتدر باقی بماند و الگوی حکمرانی نوین را به مثابه تراز جهانی در میان نظامات حقوقی معاصر تثبیت نماید.

منابع

* قرآن کریم.

بهروزی‌لک، غلامرضا؛ بدرآبادی، همت. (۱۳۹۳). ملاک احکام حکومتی در فقه سیاسی شیعه، علوم سیاسی (مطالعات سیاسی اسلامی)، ۱۷(٦٨)، صص ٧٤-٥٣.

پرور، اسماعیل (۱۳۹۱). احکام حکومتی؛ چرایی، چیستی، چگونگی (چاپ دوم). قم: انتشارات کتاب فردا.

الحائری، السید علی‌اکبر (١٤١٦ق). منطقةالفراغ في التشريع الإسلامي، نشریه رسالة التقریب، شماره ۱۱، صص ۱۱۱-۱٤۱.

حسینی حائری، سیدکاظم. (١٤١٥ق). أساس الحكومة الإسلاميّة. قم: مجمع الفكر الإسلامي.

حسینی، سیدعلی (۲۰۱۷ م). نظریة منطقةالفراغ عند الشهید الصدر؛ قراءةٌ نقديّةٌ (مترجم: محمد عبدالرزاق) نصوص معاصرة، شماره ۲۹، صص ۱۷۷-۱۹۰.

صدر، سیدمحمدباقر. (١٤٠١ق). الإسلام يقود الحياة. بیروت: دار المعرفة للمطبوعات.

صدر، سیدمحمدباقر. (١٤٠٨ق). اقتصادنا (چاپ بیست و یکم). بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

صدر، سیدمحمدباقر. (١٤٠١ق). البنك اللاربوي في الإسلام (چاپ هفتم). بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

صدر، سیدمحمدباقر. (۱۳۹۷ق). الفتاوى الواضحة (به همراه مقدمه المرسل والرسول والرسالة). بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۹). فقه سیاسی (ج۲، چاپ چهارم). تهران: انتشارات امیرکبیر.

مؤمن‌قمی، محمد. (١٤٢٥ق). الولاية الالهيّة أو الحكومة الإسلاميّة (ج۱). قم: مؤسسه نشر اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۷۹). کتاب البیع (ج۱). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام (ج۲۰، چاپ پنجم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی﵀.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۲۹ق). اجتهاد و تقلید (مترجم: وهاب دانش‌پژوه). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی﵀.

موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۹). تحریر الوسیله (ج۱، چاپ دوم). قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم.

موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام (ج۲۱، چاپ پنجم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی﵀.

نصرتی، علی‌اصغر. (۱۳۹٤). بایسته‌های مهندسی فقه سیاسی شیعه، رساله جهت اخذ مدرک دکتری، دانشگاه باقرالعلوم علیه اسلام، دانشکده تاریخ و مطالعات سیاسی.

ورعی، سیدجواد. (۱۳۸۱). حقوق و وظایف شهروندان و دولتمردان. قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.

هاشمی شاهرودی، سیدمحمود. (۱٤۱۷ق). بحوث في علم الأصول (تحریرات مباحث شهید صدر) (ج٤). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

Jurisprudence and politics
ISSN: 2717-3569
EISSN:2717-3577

The Model of Population Governance in the Islamic Republic of Iran Based on the Objectives of Sharia and the Powers of the Guardian-Ruler in the Zone of Legislative Discretion*

Ali Farsi Madan[1] **Fatemeh Dehghan Nasiri**[2]

1. Assistant Professor, Department of Comparative Jurisprudence and Law, Faculty of Islamic Denominations, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (**Corresponding Author**).
a.farsi@urd.ac.ir

2. PhD Candidate in Comparative Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Islamic Denominations, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.
fdnassiri9338@gmail.com

Abstract

The decline in fertility rates and its consequences in the Islamic Republic of Iran, alongside the emergence of novel issues concerning reproduction and advances in medical technologies, have highlighted the need to revisit the jurisprudential foundations and objectives-based principles of population policymaking. This study aims to explain a model of population governance in the Islamic Republic of Iran based on the objective of preserving progeny (*hifz al-nasl*) and the powers of the Guardian-Ruler (*wali al-amr*) within the Zone of Legislative Discretion (*mintaqat al-faragh*). It seeks to clarify the relationship between Islamic legal rulings, public interests, and governmental policies. The central research question is: In light of the objectives of Sharia and the experience of population policies in Iran, what framework can be proposed for population regulation? The study adopts a descriptive-analytical approach. The findings indicate that the preservation of progeny is one of the five essential objectives of Sharia. To this end, Sharia prescribes

* **Cite this Article**: Farsi Madan, A., & Dehghan Nasiri, F. (2026). The model of population governance in the Islamic Republic of Iran based on the objectives of Sharia and the powers of the Guardian-Ruler in the Zone of Legislative Discretion. *Jurisprudence and Politics*, 7(2), pp. 36-76
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75820.1147

Article Type: Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
Received: 2026/04/04 ● **Revised:** 2026/08/01 ● **Accepted:** 2026/08/23 ● **Published online:** 2026/09/30

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

both affirmative means, including marriage and encouragement of procreation, and preventive measures, such as prohibitions against adultery, infanticide, and abortion. The primary ruling is that increasing the number of believers is recommended (*mustahabb*). Nevertheless, legitimate concerns about poverty, the quality of religious upbringing, and the broader interests of society must also be taken into account in policymaking. The Zone of Legislative Discretion refers to an area in which the Lawgiver has not prescribed a binding ruling, leaving the quantitative and qualitative determination of policies—such as the optimal fertility rate, birth intervals, and regional population distribution—to expert assessment and the discretion of the Guardian-Ruler. Accordingly, population control is legitimate only insofar as it does not conflict with the general objectives of Sharia, remains temporary and context-specific, and is accompanied by the provision of alternative conditions and arrangements. An examination of Iran's experience indicates that neglecting jurisprudential and objectives-based capacities, together with the uncritical imitation of Western models, has been accompanied by a decline in fertility below the replacement level, population aging, an increase in singlehood, and a crisis of national identity.

Keywords
Population Governance, Population Policymaking, Objectives of Sharia, Preservation of Progeny, Guardian-Ruler, Zone of Legislative Discretion, Islamic Republic of Iran.

الفقه والسياسية
ISSN: ٢٧١٧-٣٥٦٩
EISSN:٢٧١٧-٣٥٧٧

أُنموذج الحَوْكَمَة السكّانية في الجمهورية الإسلاميّة الإيرانية على أساس مقاصد الشريعة وصلاحيّات وليّ الأمر في منطقة الفراغ*

علي فارسي مدان[١] فاطمة دهقان نصيري[٢]

١. أستاذ مساعد، قسم الحقوق والفقه المقارن، كليّة المذاهب الإسلاميّة، جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران (**الباحث المسؤول**).
a.farsi@urd.ac.ir

٢. طالبة دكتوراه في الفقه المقارن وأسس الحقوق الإسلاميّة، كليّة المذاهب الإسلاميّة، جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران.
fdnassiri9338@gmail.com

الملخص

إنّ مسألة انخفاض معدّل الخصوبة وتداعيّاتها في الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة، إلى جانب ظهور المسائل المستحدثة في مجال الإنجاب والتقنيات الطبية الحديثة، قد أظهرت الضرورة الملحّة لإعادة قراءة الأسس الفقهيّة والمقاصدية للسياسات السكّانية. يسعى البحث الراهن – بهدف تبيين أنموذج الحَوْكَمَة السكّانية في الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة استناداً إلى مقصد حفظ النسل وصلاحيّات وليّ الأمر في «منطقة الفراغ» – إلى إيضاح العلاقة القائمة بين الأحكام الشرعيّة، والمصالح العامة، والسياسات الحكوميّة. ويتمثّل السؤال الرئيس للبحث في تحديد الإطار الذي يمكن تقديمه لتنظيم السياسة السكانية، في ضوء مقاصد الشريعة وتجربة السياسات السكانية في إيران. وقد اعتمد البحث المنهج الوصفي ـ التحليلي. وتُظهر النتائج أن حفظ النسل يُعدّ من الضروريات الخمس، وأن الشريعة قد قرّرت لتحقيقه وسائل وجودية، من قبيل الزواج والحثّ على تكثير النسل، ووسائل عدمية، من قبيل تحريم الزنا وقتل الأولاد والإجهاض. الأصل الأولي هو استحباب تكثير نسل المؤمنين؛ ومع ذلك،

* **الاستناد إلى هذه المقالة:** فارسي مدان، علي؛ حسينعلي؛ دهقان نصيري، فاطمة. (٢٠٢٦). أُنموذج الحَوْكَمَة السكّانية في الجمهورية الإسلاميّة الإيرانية على أساس مقاصد الشريعة وصلاحيّات وليّ الأمر في منطقة الفراغ. الفقه والسياسة، ٧(٢)، صص ٣٦-٧٦.

https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75820.1147

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

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٦/٠٤/٠٤ ● **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٦/٠٨/٠١ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٦/٠٨/٢٣ ● **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٦/٠٩/٣٠

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار عند وضع السياسات مخاوف الفقر المبرّرة، وجودة التربية الدينية، والمصلحة العامة للمجتمع. وتُمثّل منطقة الفراغ تلك الدائرة التي لم يقرر الشارع فيها حكماً إلزامياً، حيث يُوكَل تحديد السياسات كمّاً وكيفاً - كالمعدل المطلوب للخصوبة، والمباعدة بين الولادات، والتوزيع الجغرافي للسكان - إلى الرؤية الخبيرة وتقدير وليّ الأمر. وبناءً عليه، فإنّ تنظيم النسل وتحديده لا يكتسب المشروعية إلّا إذا خلى من معارضة مقاصد الشريعة العامة، واتّسم بالتوقيت والمرحلية، مع توفير البدائل المناسبة. وتكشف دراسة التجربة الإيرانية أنّ الغفلة عن الطاقات الفقهيّة والمقاصدية والتقليد غير النقدي للنماذج الغربية، قد أدّيا إلى هبوط معدل الخصوبة إلى ما دون مستوى الإحلال، وشيخوخة المجتمع، وارتفاع معدلات العزوبة، وأزمة الهوية الوطنيّة.

الكلمات المفتاحية

الحَوْكَمَة السكّانية، السياسات السكّانية، مقاصد الشريعة، حفظ النسل، وليّ الأمر، منطقة الفراغ، الجمهورية الإسلاميّة الإيرانية.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

الگوی حکمرانی جمعیتی در جمهوری اسلامی ایران بر پایه مقاصد شریعت و اختیارات ولی‌امر در منطقةالفراغ*

علی فارسی مدان[۱] فاطمه دهقان نصیری[۲]

۱. استادیار، گروه حقوق و فقه مقارن، دانشکدهٔ مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (**نویسنده مسئول**).
a.farsi@urd.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فقه مقارن و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.
fdnassiri9338@gmail.com

چکیده

مسئله کاهش نرخ باروری و پیامدهای آن در جمهوری اسلامی ایران، در کنار ظهور مسائل مستحدثه در حوزه تولید نسل و فناوری‌های نوین پزشکی، ضرورت بازخوانی مبانی فقهی و مقاصدی سیاست‌گذاری جمعیتی را آشکار کرده است. پژوهش حاضر با هدف تبیین الگوی حکمرانی جمعیتی در جمهوری اسلامی ایران بر پایه مقصد حفظ نسل و اختیارات ولی‌امر در منطقةالفراغ، می‌کوشد نسبت میان احکام شرعی، مصالح عمومی و سیاست‌های حکومتی را روشن سازد. پرسش اصلی آن است که با توجه به مقاصد شریعت و تجربه سیاست‌های جمعیتی ایران، چه چارچوبی برای تنظیم سیاست جمعیتی قابل ارائه است. روش پژوهش توصیفی ـ تحلیلی است. یافته‌ها نشان می‌دهد حفظ نسل از ضروریات خمسه است و شریعت برای آن وسایل وجودی، از جمله ازدواج و ترغیب به تکثیر نسل، و وسایل عدمی، مانند منع زنا، قتل فرزندان و سقط جنین، مقرر کرده است. اصل اولی، استحباب تکثیر نسل مؤمنان است؛ بااین‌حال، خوف موجه از فقر، کیفیت تربیت دینی و مصلحت کلان جامعه در سیاست‌گذاری ملاحظه می‌شود. منطقةالفراغ، حوزه‌ای است که شارع در آن حکم الزام‌آور تعیین نکرده و تعیین کمّی و کیفی سیاست‌ها، مانند نرخ باروری مطلوب، فاصله موالید و توزیع

* **استناد به این مقاله:** فارسی‌مدان، علی؛ دهقان‌نصیری، فاطمه. (۱۴۰۵). الگوی حکمرانی جمعیتی در جمهوری اسلامی ایران بر پایه مقاصد شریعت و اختیارات ولی‌امر در منطقةالفراغ. فقه و سیاست، ۷(۲)، صص ۳۶-۷۶.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75820.1147

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۱۵ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۵/۰۵/۱۰ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۶/۰۱ **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۷/۰۸

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

منطقه‌ای جمعیت، به تشخیص کارشناسی و ولی‌امر واگذار می‌شود. بنابراین، کنترل جمعیت تنها با عدم تعارض با مقاصد عام شریعت، موقتی و مقطعی بودن و تأمین زمینه‌های جایگزین، مشروعیت می‌یابد. بررسی تجربه ایران نشان می‌دهد غفلت از ظرفیت‌های فقهی و مقاصدی و تقلید بی‌نقد از الگوهای غربی، با کاهش باروری به زیر سطح جانشینی، سالخوردگی جمعیت، افزایش تجرد و بحران هویت ملی همراه شده است.

کلیدواژه‌ها

حکمرانی جمعیتی، سیاست‌گذاری جمعیتی، مقاصد شریعت، حفظ نسل، ولی‌امر، منطقةالفراغ، جمهوری اسلامی ایران.

۱. مقدمه

مسئله جمعیت و سیاست‌های مرتبط با آن، از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و سیاست‌گذاران بوده است؛ اما در دوران معاصر با طرح مفاهیمی چون «تنظیم خانواده» و «کنترل جمعیت»، ابعاد پیچیده‌تری یافته و به یکی از چالش‌های فراروی نظام‌های سیاسی تبدیل شده است (کتابی، بی‌تا، فصل دوم). در این میان، تجربه جمهوری اسلامی ایران به‌عنوان کشوری که نوسانات جمعیتی شدیدی را از سر گذرانده، بسیار قابل‌تأمل است. جمعیت ایران که بین سال‌های ۱۳۵۵ تا ۱۳۷۵ دو برابر شد و به حدود ۶۰ میلیون نفر رسید، باعث شد دولتمردان سیاست‌های کنترل جمعیت را در اولویت قرار دهند (سرایی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۲). با این حال، تداوم این سیاست‌ها بدون توجه به بسترهای فرهنگی و دینی، پیامدهایی نظیر کاهش باروری به زیر سطح جانشینی، سالخوردگی جمعیت و بحران هویت ملی را به همراه داشته است (محمودی و همکاران، ۱۳۹۷، صص ۴۵-۶۷؛ محزون، ۱۳۹۶، صص ۸۵-۹۲).

در رویکردهای سکولار و نظام سرمایه‌داری، جمعیت غالباً تابعی از منافع تولید و مصرف دیده شده است (گردنر، ۱۳۸۷، ص ۱۱۳؛ زهری، ۲۰۱۰م، ص ۷۰)؛ چنان‌که نظریه مالتوس (۱۷۹۸، ص ۱۵) نیز بر رابطه هندسی رشد جمعیت و محدودیت منابع تأکید داشت. اما در نظام تشریع اسلامی، «حفظ نسل» به‌عنوان یکی از ضروریات خمسه (پنج ضرورت)، جایگاهی بنیادین دارد (الشاطبی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص ۸؛ العالم، ۱۹۹۴م، ص ۴۳۴). این مقصد، افزون بر بقای نوع بشر، با استحکام خانواده، حفظ نسب و صیانت از کرامت انسانی پیوندی ناگسستنی دارد (الغزالی، ۱۳۹۰، ج۲، ص ۴۷؛ ابن‌عاشور، ۱۹۸۴م، ج۱۵، ص ۹۲).

در باب پیشینه تحقیق، آثار کلاسیک مقاصد شریعت مانند الموافقات شاطبی و المستصفی غزالی، مبانی کلی حفظ نسل را تبیین کرده‌اند. فقهای امامیه با استناد به شرایع الإسلام (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص ۱۲۶) و جواهر الکلام (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۹، ص ۱۲)، احکام خانواده را به تفصیل بررسی کرده‌اند و در فقه اهل‌سنت نیز آثاری همچون المبسوط سرخسی (بی‌تا، ج۵، ص ۲۱۷) و المغنی ابن‌قدامه (بی‌تا، ج۷، ص ۳۴) ظرفیت‌های فقهی برای تنظیم روابط خانواده ارائه داده‌اند. در دوره معاصر نیز آثار متعددی درباره مسائل مستحدثه توسط فقها و نهادهایی چون مجمع فقه اسلامی منتشر شده است (مجمع الفقه الإسلامی، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص ۷۳؛ امام خمینی،۱۳۷۹، ج۲، ص ۲۸۵). با وجود این، خلأ پژوهش در این است که پیوند میان

«الگوی حکمرانی»، «اختیارات ولی‌امر در منطقة‌الفراغ» و «سیاست‌گذاری جمعیتی مبتنی بر مقاصد» به‌صورت یک الگوی جامع برای جمهوری اسلامی ایران کمتر واکاوی شده است.

این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد اجتهادی-مقاصدی، می‌کوشد این خلأ را پر کند. وجه نوآوری مقاله در ارائه چارچوبی حکمرانی‌محور است که در آن، حفظ نسل به‌عنوان مقصدی کلان، در نسبت با مصلحت عمومی، شرایط زمانی-مکانی و اختیارات ولی‌امر در منطقة‌الفراغ تعریف می‌شود. این مطالعه استدلال می‌کند که سیاست جمعیتی نباید مطلق‌انگارانه باشد، بلکه باید بر اساس مشورت‌های تخصصی، تصویب ولی‌امر و بازنگری‌های دوره‌ای تنظیم گردد تا میان کمیت و کیفیت نسل و الزامات اقتدار ملی توازن برقرار شود.

۲. وسایل حفظ نسل در شریعت اسلام

۲-۱. حفظ نسل از جنبه وجودی (ایجابی)

۲-۱-۱. تشریع ازدواج و ترغیب به آن

نخستین و مهمترین وسیله وجودی برای حفظ نسل، تشریع ازدواج و ترغیب به آن است. اسلام با تشریع ازدواج، تکثیر نسل را مورد تأکید قرار داده و آن را راهی فطری و الهی برای بقای نوع بشر معرفی کرده است.

از منظر «فقهای امامیه»، محقق حلی در شرایع الإسلام می‌نویسد: «النکاح من المستحبات المؤکدة، و هو من مقاصد الشریعة في حفظ النسل و تنمیته» (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص ۱۰). علامه حلی نیز در تذکرة الفقهاء، ازدواج را از ضروریات بقای نوع بشر دانسته است (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج۳، ص ۴۵).

در «فقه اهل سنت»، الغزالی در إحیاء علوم الدین می‌گوید: «الفائدة الأولی وهو الأصل وله وضع النکاح والمقصود إبقاء النسل وألا یخلو العالم عن جنس الإنس» (الغزالی، ۱۳۹۰، ج۲، ص ۴۷). پیامبر اکرمﷺ می‌فرماید: «یا معشر الشباب من استطاع منکم الباءة فلیتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج» (بخاری، ۱۴۱۰ق، ح ۱۹۰۵). همچنین ازدواج با زنان زاینده مورد

تأکید است: «تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم» (أبو داود، ۱۴۲۰ق، ح ۲۰۵۰).

۲-۱-۲. تحریم تبتل و رویگردانی از نکاح

شریعت به منظور تأکید بر ضرورت ازدواج، از تبتل (رویگردانی از ازدواج و روی آوردن به عبادت محض) جلوگیری کرده است. پیامبر اکرمﷺ می‌فرماید: «أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني» (بخاری، ۱۴۱۰ق، ح ۵۰۷۳).

از منظر «فقهای امامیه»، علامه حلی در تذکرة الفقهاء، تبتل را مکروه و مذموم می‌داند (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج۳، ص ۴۸). حافظ ابن حجر در شرح حدیث می‌گوید: «حکمت در منع آنها از تبتل، اراده تکثیر نسل برای ادامه جهاد با کفار و استمرار امت اسلامی است» (ابن حجر، ۱۴۲۴ق، ج۹، ص ۱۱۸).

۲-۱-۲-۱. تحلیل اصولی تعارض ترغیب تکثیر با کراهت تبتّل و تبیین مناسبت حکم و موضوع

در واکاوی مبانی فقهی تکثیر نسل، توجه به دیدگاه مشهور فقها در باب «کراهت تبتّل» (انقطاع از نکاح و ترک فرزندآوری) دارای اهمیت است؛ چنان‌که محقق حلی در شرائع‌الاسلام با تکیه بر سنت نبوی، تبتّل را مکروه شمرده است (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص ۴۹۴). در برابر اطلاقِ ادله ترغیب به کثرت ولد، این پرسش اصولی رخ می‌نماید که آیا حکم استحباب تکثیر، حکمی مطلق و فارغ از ظرفیت‌های اجتماعی، تربیتی و اقتصادی جامعه اسلامی است، یا با عناوینی چون عسر و حرج یا اختلال نظام مواجه می‌شود؟

در مقام جمع دلالی، بر پایه قاعده «مناسبت حکم و موضوع» و انصراف عرفی ادله، مطلوبیت تکثیر نسل متوجه «کثرت مؤمنانِ توانمند و موجب عزت جامعه اسلامی» است نه صرفِ افزایش عددی بدون پشتوانه تمدنی. از سوی دیگر، در مواجهه با نصوصی که از سرسپردگی و تشبه به جوامع غیرمسلمان نهی می‌کنند، حفظ کیان و استقلال سیاسی–جمعیتی امت اسلامی اقتضا دارد که توازن میان "کیفیت زیست و تربیت ایمانی" و "کمیت جمعیت" به‌گونه‌ای سنجیده شود که جامعه اسلامی دچار بحران پیری و انفعال تمدنی نگردد؛ بنابراین، تعارض بدوی میان ترغیب به کمیت و محذورات عسر و حرج، با نظارت

تدبیری حاکمیت و ایجاد ظرفیت‌های پشتیبان زیرساختی مرتفع می‌شود.

۲-۱-۳. تکریم زن و تأمین حقوق او

اسلام با تأمین حقوق مادی و معنوی زن، زمینه تشکیل خانواده‌ای مستحکم را فراهم کرده است. قرآن کریم می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» (روم، ۲۱).

از منظر «فقهای امامیه»، محقق حلی در شرایع الإسلام به مهریه، نفقه و حسن معاشرت به‌عنوان حقوق واجب زن اشاره دارد (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۲، صص ۱۲۵-۱۳۰).

در «فقه اهل سنت»، سرخسی در المبسوط می‌نویسد: «النفقة والمهر من حقوق الزوجة التي أوجبها الله تعالى لاستقرار الحياة الزوجية و بقاء النسل» (السرخسی، بی‌تا، ج۵، ص ۲۲۰). السدلان نیز در فقه الزواج می‌نویسد: «للمرأة حقوق على زوجها منها: المهر، والنفقة، وحسن العشرة، وعدم الإضرار بها، والعدل بين الزوجات» (السدلان، ۲۰۰۸م، صص ۱۳۸-۱۳۹).

۲-۱-۴. تشویق به فرزندآوری و تربیت نسل صالح

شریعت افزون بر تشریع ازدواج، به‌طور خاص به تشویق به فرزندآوری و تربیت نسل صالح نیز توجه دارد. فرزند در قرآن به‌عنوان «زینت زندگی دنیا» (سوره کهف، آیه ۴۶) و «نعمت الهی» (سوره نحل، آیه ۷۲) معرفی شده است.

از منظر «فقهای امامیه»، امام خمینی در تحریر الوسیله می‌فرماید: «الأصل في النكاح هو الإبقاء على النسل و تكثيره، و هو من المقاصد الشرعية الأساسية» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج۲، ص ۲۸۴).

در «فقه اهل سنت»، الغزالی در إحیاء علوم الدین بر تربیت دینی و اخلاقی فرزندان تأکید دارد (الغزالی، ۱۳۹۰، ج۲، صص ۵۰-۵۵).

بررسی و اعتبارسنجی سندی ادله روایی حفظ نسل

«ادله روایی مذکور در این پژوهش، از حیث سندی در دو مقطع ارزیابی می‌شود:

نخست، از منظر منابع امامیه، روایات باب نکاح و تکثیر نسل در الکافی (ج۵)، من لایحضره الفقیه (ج۳) و وسائل الشیعة (ابواب مقدمات النکاح) با اسناد متعدد و در سیاق‌های هم‌مضمون (نظیر «مُكاثِرٌ بِكُمُ الْأُمَمَ»، «مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتي») نقل شده‌اند و تعدد

طرق، از حیث کلامی، جبران‌کننده ضعف‌های احتمالی سند منفرد است.

دوم، از منظر منابع اهل‌سنت، احادیثی چون «تزوجوا الودود الولود» در سنن ابن‌ماجه (ح۱۸۴۶) و سنن ابی‌داود (ح۲۰۵۰) با اسنادی آمده که اهل‌سنت آنها را معتبر شمرده‌اند. از منظر روش‌شناسی این پژوهش، تحلیل «درایة» (دلالت متن) اهمیت بنیادین دارد: دلالت این روایات بر استحباب تکثیر نسل، بر استحباب عمومی و شرعی صادق است؛ اما تعیین مصداق آن در شرایط اضطراری (نظیر فقر ساختاری یا مخاطره تربیتی) به عناوین ثانویه و منطقه‌الفراغ حکومتی حواله می‌شود. نتیجه‌ای که مقاله بر پایه آن، مدل ترکیبی «مقاصد + ولی‌امر» را تدوین کرده است.

۲-۲. حفظ نسل از جنبه عدمی (سلبی)

۲-۲-۱. تحریم زنا و تعیین مجازات برای آن

زنا یکی از بزرگترین تهدیدها برای حفظ نسل و کیان خانواده است. خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا» (إسراء، ۳۲). زنا مفاسد متعددی دارد: اختلاط انساب، جنایت بر نسل، از هم گسیختگی خانواده‌ها، انتشار بیماری‌ها و فروپاشی اخلاقیات. شریعت برای زنا مجازات سنگین تعیین کرده است: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» (نور، ۲).

از منظر «فقهای امامیه»، محقق حلی در شرایع الإسلام به تفصیل به احکام زنا پرداخته است (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۴، صص ۱۵۰-۱۶۵).

در «فقه اهل سنت»، ابن عاشور در تفسیر التحریر والتنویر می‌گوید: «زنا مایه تضییع انساب و مظنه نزاع و درگیری است، بنابراین شایسته بود که در تحریم آن به‌طور قصدی و توسلی تشدید شود» (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج۱۵، ص ۹۲).

۲-۲-۲. تحریم قذف و تعیین مجازات برای آن

قذف به معنای نسبت ناروا و بی‌اساس به افراد است که حیثیت و آبروی آنها را خدشه‌دار می‌کند. خداوند متعال می‌فرماید: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً» (نور، ۴).

از منظر «فقهای امامیه»، علامه حلی در تذکرة الفقهاء بر این نکته تأکید دارد که حد قذف، تضمین‌کننده حیثیت افراد و عامل بازدارنده از انتشار شایعات است (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج۴، صص ۳۰-۳۵).

در «فقه اهل سنت»، ابن کثیر می‌گوید: «هذه الآیة بیان حکم جلد القاذف للمحصنة» (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج۶، ص ۲۵۴). الآمدی نیز می‌نویسد: «شرع حد القذف صیانة للأعراض و حفظاً للأنساب» (الآمدی، ۱۴۲۴ق، ج۲، ص ۲۳۱).

۲-۲-۳. تحریم قتل فرزندان و سقط جنین

شریعت به شدت از هرگونه اقدامی که به حیات فرزندان چه قبل از تولد و چه بعد از تولد آسیب برساند، جلوگیری کرده است. خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا» (إسراء، ۳۱) و «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ» (أنعام، ۱۵۱).

قاسمی می‌گوید: «قتل آنها خطایی بزرگ بود، زیرا به ویرانی جهان منجر می‌شد» (القاسمی، ۱۳۸۴، ج۳، ص ۲۵۴). سقط جنین نیز حرام است و دیه (غره) دارد. ابن کثیر می‌گوید: «هذا یشمل قتله وهو جنین کما یفعله بعض الجهال من النساء» (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج۴، ص ۳۴۵).

بر اساس آرای فقهی مراجع تقلید معاصر، روش‌های دائمی تحدید نسل (وازکتومی/توبکتومی) در حالت عادی جایز نیست و تنها در موراد ضرورت پزشکی یا حرجی مشروعیت دارد؛ در مقابل، روش‌های موقت کنترل موالید در دایره جواز قرار دارد (خامنه‌ای شهید، ۱۴۲۴ق، س۱۲۷۶ و ۱۲۷۸؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج۳، ص ۴۵۴، س۱۲۹۲؛ سیستانی، ۱۴۲۲ق، م۹۹۱).

در فقه اهل سنت، النووی در المجموع و ابن قدامه در المغنی بر حرمت سقط جنین تأکید دارند (النووی، بی‌تا، ج۴، ص ۱۸۸؛ ابن قدامه، بی‌تا، ج۷، ص ۴۰).

۲-۲-۳-۱. بازخوانی اختلاف‌نظر فقهی در مراحل تکوینی جنین و تزاحم حیات

اگرچه در فقه امامیه حرمت اسقاط جنین پس از ولوج روح (چهارماهگی) به دلیل صدقِ عنوان قتل نفس محترمه مورد اجماع و اتفاق‌نظر است، اما در مرحله «پیش از ولوج

روح»، دیدگاه‌های فقها دارای مراتب و تفاوت‌های مبنایی است. مشهور متأخرین بر پایه اطلاق روایات دیات و لزوم حفظ نطفه مستقر، سقط را در تمامی مراحل ذاتاً حرام و مستوجب دیه می‌دانند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۴۳، ص ۳۷۷)؛ با این حال، گروهی از فقها با تمسک به اصل برائت و انصراف ادله قتل از مراحل پیش از حلول روح، در موارد وجود حرج شدید یا خطر جانی برای مادر، حکم به جواز یا عدم ثبوت عنوان جنایت عمدی داده‌اند.

نقطه اوج این چالش فقهی، در مسئله «تزاحم حیات جنین با حیات مادر» جلوه‌گر می‌شود؛ جایی که قاعده فقهی «تزاحم دو نفس محترمه» مطرح است. در مرحله پیش از ولوج روح، تقدم حفظ حیات مادر به‌عنوان نفس مستقر و بالفعل بر جنین نامستقر، امری مبرهن است؛ اما پس از ولوج روح، با تعارض حیات با حیات روبرو هستیم. غالب فقهای معاصر، دفع ضرر قطعی از حیات مادر را با استناد به قاعده دفاع و نفی عسر و حرج بر حفظ جنین مقدم شمرده‌اند (خویی، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص ۳۲۱). ورود این تفکیکات فنی در ساختار مقاله نشان می‌دهد که حرمت سقط جنین، حکمی صلب و فارغ از قواعد تزاحم نیست، بلکه در یک نظام قانون‌گذاری جامع، ضوابط پزشکی قانونی و موارد اضطرار مستند به موازین فقهی تبیین می‌شود.

۲-۲-۴. تحریم تبنّی و وعید شدید بر نفی نسب

اسلام، تبنّی را تحریم کرده و انتساب افراد را به نسب حقیقی خود واجب دانسته است. خداوند می‌فرماید: «وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ... ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ» (أحزاب، ۴-۵). پیامبر ﷺ می‌فرماید: «لیس من رجل ادعی لغیر أبیه وهو یعلمه إلا کفر بالله» (متفق علیه).

از منظر «فقهای امامیه»، علامه حلی در تذکرة الفقهاء بر این نکته تأکید دارد که نسب از اصول اساسی حقوق خانواده است (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج۳، صص ۵۵-۵۸).

در «فقه اهل سنت»، ابن حجر در شرح حدیث می‌گوید: «این برای حفظ انساب و جلوگیری از اختلاط آنهاست» (ابن حجر، ۱۴۲۴ق، ج۹، ص ۴۵).

۲-۲-۵. تحریم وطی در دُبُر و سایر انحرافات جنسی

شریعت، افزون بر تحریم زنا، انحرافات جنسی دیگر را که به حفظ نسل آسیب

می‌رسانند، تحریم کرده است. «وطی در دُبُر» در فقه امامیه و اهل سنت حرام است.

از منظر «فقهای امامیه»، محقق حلی در شرایع الإسلام می‌نویسد: «وطء الزوجة في الدبر حرام، و لا يحل له ذلك بحال» (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص ۱۲۴). امام خمینی‌ﷺ در تحریر الوسیله بر حرمت آن تأکید دارد (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج۲، ص ۲۸۹).

در «فقه اهل سنت»، النووی در المجموع می‌نویسد: «وطء الزوجة في الدبر حرام بإجماع المسلمين» (النووی، بی‌تا، ج۴، ص ۱۹۰). همچنین «لواط» (همجنس‌گرایی مردان) و «مساحقه» (همجنس‌گرایی زنان) به شدت تحریم شده‌اند و پیامبرﷺ برای آنها مجازات سنگین تعیین کرده است: «من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل و المفعول به» (ابو داود، ۱۴۲۰ق، ح ۴۴۶۲).

بنابرین با توجه به مطالب فوق، شریعت اسلام با طراحی نظامی جامع و متوازن، حفظ نسل را از دو جنبه وجود (ایجابی) و عدم (سلبی) تأمین کرده است. جنبه وجودی با تشریع ازدواج، ترغیب به تکثیر نسل، تکریم زن و تشویق به فرزندآوری، زمینه‌های ایجاد و تداوم نسل را فراهم می‌آورد. جنبه عدمی نیز با تحریم زنا، قذف، قتل فرزندان، سقط جنین، تبنّی و انحرافات جنسی، از عوامل تهدیدکننده نسل جلوگیری می‌کند. این دو جنبه، مکمل یکدیگرند و نظامی کامل و همه‌جانبه را برای حفظ

و بقای نسل بشری ارائه می‌دهند. در عصر حاضر، با ظهور مسائل مستحدثه و چالش‌های جمعیتی، این نظام جامع می‌تواند به‌عنوان الگویی کارآمد برای سیاست‌گذاری جمعیتی در جوامع اسلامی مورد استفاده قرار گیرد.

۲-۳. حجیت اصولی تمسک به مقاصد شریعت و پیوند آن با منطقةالفراغ حکمرانی

یکی از چالش‌های بنیادین در کاربستِ نظریه «مقاصد شریعت» در الگوی حکمرانی اسلامی، تبیین جایگاه معرفت‌شناختی و اصولی آن در فرآیند استنباط احکام است. در سنت اصولی اهل‌سنت، بویژه در آراء ابوحامد غزالی در المستصفی و ابواسحاق شاطبی در الموافقات، مقاصد ضروری پنج‌گانه (حفظ دین، نفس، نسل، عقل و مال) به‌مثابه «اصول عامه قطعی» تلقی شده‌اند که بر مبنای استقراء تام یا معنوی از نصوص حاصل آمده و توانایی تخصیص، تقیید و حتی کشف مستقل احکام در حوزه مصالح مرسله را دارا

می‌باشند (شاطبی، ۱۴۱۷ق، ج۲، صص۳۲–۳۸). از این منظر، «حفظ نسل» اصلی پیشینی است که سیاست‌گذاری جمعیتی مستقیماً بر مدار آن سامان می‌یابد.

در مقابل، در دانش اصول فقه امامیه، تمسک استقلالی به مقاصد شریعت و مناطات ظنی با موانع جدی اصولی روبروست. اصولیان متأخر و معاصر امامیه، بویژه آیت‌الله خویی، استقلال مقاصد در استنباط احکام شرعی را به دلیل عدم دسترسی به علل تامه و ملاکات واقعی احکام (منع از قیاس و استحسان) نامعتبر دانسته و حجیت ملازمه عقل و شرع را تنها در مواردی جاری می‌دانند که ملاک قطعی تام و بدون تزاحم به طریق معتبر عقلی یا شرعی احراز شده باشد (خویی، ۱۴۱۸ق، ج۳، ص ۴۱۱). از این دیدگاه، مقاصد کلی شریعت به خودیِ خود و بدون استناد به ادله معتبر نقلی (کتاب و سنت) نمی‌توانند منبع جعلِ تکالیف الزامی اولیه قرار گیرند.

با این حال، نفی استقلالِ تشریعی مقاصد در فقه امامیه، به معنای نادیده گرفتن آنها در نظام تدبیر و اداره جامعه نیست؛ بلکه وجهِ اصولی کاربست مقاصد شریعت در فقه ولایی، از طریق پیوند با «نظریه منطقةالفراغ» و «اختیارات ولی‌امر در احکام حکومتی» بازتعریف می‌شود. در حوزه منطقةالفراغ - یعنی عرصه‌ای از مباحات عامه و امور تدبیری که فاقد حکم تشریعی الزامی دائمی است - ولی‌فقیه با تمسک به ادله عامه ولایت و لزوم حفظ نظام اجتماعی، ملزم است تصمیمات و مقررات تنظیمی خود را بر مبنای مصلحت نوعیه و مقاصد کلی شریعت (از جمله حفظ و ارتقای نسل مسلمانان) جهت‌دهی کند (صدر، ۱۴۲۴ق، صص ۳۸–۴۲).

بر این مبنا، «مقاصد شریعت» در فقه امامیه نه «دلیل مستقل تشریع در عرض کتاب و سنت»، بلکه «ضابطه تعیین مصداق مصلحت و شرط کفایت و مشروعیتِ اعمال ولایت در حوزه منطقةالفراغ» هستند. این تفکیک روش‌شناختی از یک سو مانع از افتادن در دام استحسانات ظنی و احکام التقاطی می‌شود و از سوی دیگر، انعطاف‌پذیری و کارآمدی فقه پویا را در پاسخ به نیازهای متغیر جمعیتی با تکیه بر اختیارات حاکم اسلامی تضمین می‌نماید.

بنابراین از حیث مبانی روش‌شناختی اصول فقه، هرچند مقاصد شریعت در اندیشه امامیه استقلال تشریعی برای جعل احکام اولیه ندارند، اما در هندسه حکمرانی ولایی، به‌منزله

ضابطه کشف مصلحت نوعیه و شرط کفایت و تحدید اختیارات ولی‌امر در حوزه منطقةالفراغ عمل می‌کنند؛ از این‌رو، الگوی حکمرانی جمعیتی در جمهوری اسلامی ایران نه از مسیر قیاس و مصالح مرسله ظنی، بلکه از مجرای اعمال مشروع ولایت فقیه در مدار حفظ نسل و نظام اسلامی مشروعیت و عینیت می‌یابد.

۳. سیاست‌های کنترل جمعیت در نظام سرمایه‌داری و دولت‌های رفاه

۳-۱. ریشه‌ها و پیشینه تاریخی سیاست‌های جمعیتی در غرب

سیاست‌های کنترل جمعیت در نظام سرمایه‌داری، ریشه در تحولات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جوامع غربی از دوران «انقلاب صنعتی» به بعد دارد. این سیاست‌ها، برخلاف رویکرد اسلامی که نگاهی جامع و مبتنی بر کرامت انسانی به جمعیت دارد، عمدتاً مبتنی بر «نگاه مادی، اقتصادی و ابزاری» به انسان و جمعیت است. در این نظام، جمعیت به‌عنوان یک «عامل تولید» و «مصرف‌کننده» در نظر گرفته می‌شود که باید متناسب با نیازهای نظام سرمایه‌داری تنظیم گردد (گردنر، ۱۳۸۷، ص ۸۹).

یکی از مهمترین مبانی نظری این سیاست‌ها، «نظریه توماس مالتوس» (۱۷۶۶-۱۸۳۴) در کتاب «جستاری در اصل جمعیت» (۱۷۹۸) است. مالتوس معتقد بود که جمعیت هر ۲۵ سال یکبار بر اساس «تصاعد هندسی» دوبرابر می‌شود، در حالی که تولید مواد غذایی بر اساس «تصاعد حسابی» افزایش می‌یابد. این ناهماهنگی، به گفته مالتوس، منجر به فقر، گرسنگی و بحران‌های اجتماعی می‌شود. بر اساس این نظریه، مالتوس با هرگونه کمک به فقرا و تشویق به ازدواج مخالف بود؛ زیرا به عقیده او، این اقدامات تنها به افزایش جمعیت فقیر دامن می‌زند و بحران را تشدید می‌کند (مالتوس، ۱۷۹۸م، ص ۱۵؛ زهری، ۲۰۱۰م، ص ۷۰).

نظریه مالتوس با نقدهای متعددی مواجه شده است که مهمترین آنها عبارتند از:

الف) پیشرفت‌های فناوری و کشاورزی: تجربه تاریخی نشان داده است که پیشرفت‌های فناوری و افزایش بهره‌وری کشاورزی، امکان تولید مواد غذایی به مراتب بیشتر از رشد جمعیت را فراهم کرده است. «خوزه دوکاسترو» در نقد مالتوس می‌نویسد: «نخستین اشتباه مالتوس این بود که افزایش جمعیت را عاملی مستقل و جدا از چهارچوب حقایق اجتماعی می‌پنداشت» (ر.ک: کتابی، بی‌تا، فصل دوم).

ب) نادیده‌گرفتن توزیع ناعادلانه منابع: نظریه مالتوس، نقش توزیع ناعادلانه منابع و عوامل سیاسی-اقتصادی در ایجاد فقر را نادیده می‌گیرد. در واقع، بسیاری از بحران‌های غذایی نه به دلیل کمبود تولید، بلکه به دلیل توزیع ناعادلانه و عدم دسترسی اقشار فقیر به منابع است (شجاعی، ۱۴۰۲، ص ۲۹۳).

ج) نادیده‌گرفتن نقش انسان به‌عنوان تولیدکننده: مالتوس، انسان را تنها به‌عنوان «مصرف‌کننده» در نظر گرفت و نقش او را به‌عنوان «تولیدکننده» و «خلاق» نادیده انگاشت. در حالی که با افزایش جمعیت، نیروی کار، خلاقیت و توان تولید نیز افزایش می‌یابد.

د) تعارض با آموزه‌های اسلامی: نظریه مالتوس با آموزه‌های اسلامی در مورد تضمین روزی توسط خداوند و تکثیر نسل مؤمنان در تعارض کامل است. قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا» (هود، ۶) و «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ» (إسراء، ۳۱).

از منظر «فقهای امامیه»، علامه حلی در تذکرة الفقهاء بر این نکته تأکید دارد که هرگونه سیاست‌گذاری مبتنی بر ترس از فقر، با آموزه‌های اسلامی در تعارض است و خداوند متعال خود را ضامن روزی بندگان معرفی کرده است (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج۳، ص ۵۸).

در «فقه اهل سنت» نیز، الغزالی در إحیاء علوم الدین، توکل و اعتماد به خداوند را از اصول اساسی ایمان می‌داند و بر این نکته تأکید دارد که ترس از فقر، هرگز نباید مانع از ازدواج و فرزندآوری شود (الغزالی، ۱۳۹۰، ج۲، ص ۵۲).

۳-۲. سیاست‌های جمعیتی در نظام سرمایه‌داری و دولت‌های رفاه

نظام سرمایه‌داری، رویکردی «سیال، فرصت‌طلبانه و ابزاری» به جمعیت دارد و بر اساس نیازهای متغیر خود، سیاست‌های جمعیتی را تنظیم می‌کند. این نظام در هر شرایطی که برای حفظ چرخه تولید و مصرف خود به افزایش جمعیت نیاز داشته باشد، آن را توصیه و راهبردی کرده است و هرگاه که کاهش جمعیت برای حفظ و تداوم این نظام مطلوب بوده، به سیاست‌های کاهش جمعیت روی آورده است. ویلیام گردنر در کتاب «جنگ علیه خانواده» به این نکته اشاره می‌کند که سیاست‌های جمعیتی در غرب، هرگز بر اساس

ارزش‌های انسانی و اخلاقی، بلکه بر اساس منافع اقتصادی و سیاسی نظام سرمایه‌داری طراحی شده‌اند (گردنر، ۱۳۸۷، ص ۱۱۳).

الف) جهات مفید بودن افزایش جمعیت برای نظام سرمایه‌داری:

- بازار کار (کنترل دستمزدها)؛ هر چه جمعیت جوان جویای کار بیشتر باشد، نظام سرمایه‌داری قدرت بیشتری برای کنترل دستمزدها خواهد داشت. افزایش عرضه نیروی کار، باعث کاهش قیمت تمام‌شده تولید و افزایش سود سرمایه‌داران می‌شود (گردنر، ۱۳۸۷، ص ۹۰).
- مصرف و بازار؛ فراوانی جمعیت، به معنای افزایش مصرف‌کنندگان و رونق تولید است. هر چه جمعیت بیشتر باشد، بازار بزرگتر و سود سرمایه‌داران بیشتر خواهد بود. نظام سرمایه‌داری برای حفظ چرخه تولید و مصرف خود، به جمعیت به‌عنوان «مصرف‌کننده» نیاز دارد.
- نیروی انسانی و تولید؛ تولید در نظام سرمایه‌داری، به نیروی انسانی وابستگی دارد. افزایش جمعیت، نیروی کار ارزان و فراوان را در اختیار سرمایه‌داران قرار می‌دهد و بهره‌وری را افزایش می‌دهد.

ب) جهات مفید بودن کاهش جمعیت برای نظام سرمایه‌داری: با پیدایش دولت‌های رفاه در دهه‌های ۲۰ تا ۷۰ میلادی، افزایش جمعیتی که برای نظام‌های سرمایه‌داری کارآمد بود، خود به مشکلی برای دولت‌ها بدل گردید (گردنر، ۱۳۸۷، ص ۸۹ و ۱۱۳). «دولت‌های رفاه» با گسترش تعهدات مالی و هزینه‌های سنگین رفاهی، به دنبال کاهش جمعیت وابسته و افزایش بهره‌وری اقتصادی بودند. این دولت‌ها برنامه‌های مربوط به کنترل جمعیت و تنظیم خانواده را از طریق ابزارهای مختلفی دنبال کردند:

- تشویق به تأخیر در ازدواج: با تبلیغات گسترده، مردان و زنان را به ازدواج در سنین بالاتر تشویق کردند تا دوره باروری کاهش یابد.
- تولید و تنوع وسایل کنترل بارداری: با تولید انبوه و دسترسی آسان به وسایل پیشگیری از بارداری، کنترل موالید را تسهیل کردند.
- اولویت‌دهی به فعالیت‌های اجتماعی برای زنان: با تشویق زنان به اشتغال تمام وقت و فعالیت‌های اجتماعی خارج از خانه، میل به فرزندآوری را کاهش دادند.

- ترویج سقط جنین: همزمانی این فعالیت‌ها با نهضت سقط جنین، ابعاد گسترده‌ای ایجاد کرد و سقط جنین به‌عنوان یک «حق زن» در بسیاری از کشورهای غربی قانونی شد.
- تغییر در نظام آموزشی و فرهنگی: با تغییر محتوای آموزشی و ترویج فردگرایی، سبک زندگی جدیدی را جایگزین سبک زندگی سنتی مبتنی بر خانواده کردند.

۳-۳. شهرنشینی و تغییرات فرهنگی در الگوی باروری

شهرنشینی به‌عنوان یکی از مهمترین عوامل مؤثر بر کاهش نرخ باروری در کشورهای غربی شناخته می‌شود. شهرنشینی، مستلزم رفتارهایی معین و ساختارهای فرهنگی-اجتماعی متفاوتی است که همگی به کاهش تمایل به فرزندآوری می‌انجامند:

- **تراکم جمعیت و معماری شهری:** تراکم جمعیت در شهرها، معماری و خانه‌سازی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و فضای زندگی را محدود می‌کند. زندگی در آپارتمان‌های کوچک، تمایل به داشتن فرزندان زیاد را کاهش می‌دهد.
- **افزایش هزینه‌های زندگی:** بهای مسکن، هزینه‌های نگهداری، آموزش و بزرگ کردن فرزندان در شهرها به شدت افزایش یافته است. والدین شهری برای تأمین نیازهای فرزندان خود با هزینه‌های سنگینی مواجه هستند که آنها را از فرزندآوری بیشتر بازمی‌دارد.
- **تغییر الگوی خانوادگی:** خانواده‌های سنتی با چندین فرزند، جای خود را به خانواده‌های هسته‌ای و تک‌فرزندی داده‌اند. فردگرایی و استقلال طلبی، جایگزین روحیه جمعی و همبستگی خانوادگی شده است.
- **آزادی جنسی و دسترسی به وسایل کنترل بارداری:** پیدایش تکنولوژی‌های کنترل بارداری و دسترسی آسان به آنها، باعث تغییر رفتارهای جنسی مردان و زنان گردید. روابط جنسی از چهارچوب ازدواج خارج شد و فرزندآوری به‌عنوان یک «انتخاب» و نه یک «ضرورت» در نظر گرفته شد.
- **اشتغال تمام وقت زنان:** با افزایش اشتغال زنان و فعالیت‌های اجتماعی خارج از خانه، زنان فرصت و انگیزه کمتری برای فرزندآوری پیدا کردند. تعارض میان

نقش مادری و نقش شغلی، یکی از مهمترین عوامل کاهش باروری در جوامع غربی محسوب می‌شود.

- **تغییر نگرش به فرزند:** در الگوی تک فرزندی، فرزند به‌عنوان یک «مزاحم» و «هزینه‌بر» تلقی می‌شود و والدین مسئولانه برای این کودکان تجربه نمی‌شوند، در حالی که فرزندان در رشد و ارتقای شخصیت والدینشان تأثیر دارند.

به عبارت دیگر، کنترل جمعیت به یک عادت و سبک زندگی برای انسان غربی تبدیل شده است و این الگو از طریق رسانه‌ها، فیلم‌ها و شبکه‌های اجتماعی به کشورهای در حال توسعه و جوامع اسلامی نیز صادر شده است. بر همین اساس است که کشورهای توسعه‌یافته غربی که اکنون با رشد منفی جمعیت و سالخوردگی جمعیت مواجه شده‌اند، سیاست‌های خود را تغییر داده و با تبلیغات گسترده، مردم را به فرزندآوری بیشتر ترغیب می‌کنند. اما این تغییر رویکرد، با دوگانه‌نگری و نگاه ابزاری به جمعیت همراه است؛ چراکه در عین حال، همچنان بر کاهش جمعیت کشورهای در حال توسعه و اسلامی اصرار دارند. این کشورها ناچارند برای جبران کاهش جمعیت خود، مهاجرین و پناهندگان را با سهولت بیشتری بپذیرند (سیاحت غرب، شماره ۳۲، ص ۸).

۳-۴. دوگانه‌نگری در سیاست‌های جمعیتی غرب و تأثیر آن بر کشورهای اسلامی

یکی از مهمترین ویژگی‌های سیاست‌های جمعیتی در نظام سرمایه‌داری، «دوگانه‌نگری» و «تناقض‌گویی» آشکار در رویکرد آن است. این دوگانه‌نگری در سطوح مختلف قابل مشاهده است:

الف) دوگانه‌نگری در سطح جهانی: از یک سو، نهادهای بین‌المللی و کشورهای غربی، بر «کاهش جمعیت» و «تنظیم خانواده» در کشورهای در حال توسعه و جوامع اسلامی تأکید می‌کنند و با ارائه کمک‌های مالی و فنی، برنامه‌های کنترل موالید را در این کشورها ترویج می‌دهند. از سوی دیگر، در کشورهای توسعه‌یافته غربی که با کاهش جمعیت و سالخوردگی مواجه شده‌اند، سیاست‌های «تشویق فرزندآوری» را در دستور کار قرار می‌دهند و با ارائه مشوق‌های مالی و حمایت‌های اجتماعی، مردم را به افزایش فرزندان ترغیب می‌کنند (سیاحت غرب، شماره ۳۲، ص ۸).

ب) دوگانه‌نگری در سطح تاریخی: نظام سرمایه‌داری در ادوار مختلف، بر اساس نیازهای خود، سیاست‌های جمعیتی را تغییر داده است. در دوران گسترش استعمار و نیاز به نیروی کار ارزان، افزایش جمعیت را تشویق می‌کرد و در دوران دولت‌های رفاه و افزایش هزینه‌های اجتماعی، کاهش جمعیت را دنبال می‌کرد. این نگاه فرصت‌طلبانه، نشان‌دهنده آن است که جمعیت هرگز برای این نظام، یک ارزش ذاتی و انسانی نیست، بلکه ابزاری برای تأمین منافع اقتصادی و سیاسی است.

ج) دوگانه‌نگری در سطح گفتمانی: غرب از یک سو، حقوق بشر و کرامت انسانی را شعار خود قرار داده است، اما از سوی دیگر، با ترویج سقط جنین، عقیم‌سازی و کنترل جمعیت در کشورهای فقیر، به کرامت انسان‌ها و حق حیات آنها تجاوز می‌کند. این تناقض، نشان‌دهنده ماهیت استعماری این سیاست‌هاست.

ساموئل هانتینگتون در کتاب «برخورد تمدن‌ها» اشاره کرده است که افزایش جمعیت جوان در کشورهای اسلامی، یکی از چالش‌های اصلی برای قدرت‌های استعماری محسوب می‌شود و آنها به دنبال راه‌هایی برای مهار این جمعیت جوان هستند (روشه، ۱۹۶۹م، صص ۴۱-۴۲). از این‌رو، هرگونه دعوت عمومی برای محدود یا کاهش نسل، در تحقق و اجرای خطرناک‌ترین توطئه‌های استعماری نقش دارد. شجاعی نیز در این باره می‌نویسد: «برخی از سیاست‌های جمعیتی توصیه‌شده از سوی نهادهای بین‌المللی، با هدف کاهش جمعیت جوان کشورهای اسلامی طراحی شده‌اند و اجرای بی‌نقد آنها می‌تواند به تضعیف اقتدار ملی و وابستگی اقتصادی بیانجامد» (شجاعی، ۱۴۰۲، ص ۲۹۵).

۳-۵. تأثیر سیاست‌های جمعیتی غرب بر کشورهای اسلامی (مطالعه موردی ایران)

کشورهای اسلامی، از جمله ایران، در دهه‌های اخیر تحت تأثیر سیاست‌های جمعیتی غرب و توصیه‌های نهادهای بین‌المللی قرار گرفته‌اند. در ایران، سیاست‌های کنترل جمعیت از سال ۱۳۵۵ تا ۱۳۷۵ به‌طور جدی دنبال شد و جمعیت ایران در این دوره دو برابر گردید، اما سیاست‌های کاهش جمعیت از دهه ۷۰ به بعد، تأثیرات عمیقی بر ساختار جمعیتی کشور گذاشت (سرایی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۲).

پیامدهای سیاست‌های کاهش جمعیت در ایران:

الف) کاهش نرخ باروری به زیر سطح جانشینی: نرخ باروری در ایران از حدود ۷ فرزند در دهه ۶۰ به حدود ۱/۶ فرزند در سال‌های اخیر کاهش یافته است که بسیار پایین‌تر از سطح جانشینی (۲/۱ فرزند) است.

ب) سالخوردگی جمعیت: با کاهش نرخ باروری و افزایش امید به زندگی، ساختار سنی جمعیت ایران بسرعت در حال پیر شدن است و این مسئله، چالش‌های اقتصادی و اجتماعی عظیمی را به همراه خواهد داشت.

ج) بحران هویت ملی و فرهنگی: کاهش جمعیت جوان، به تضعیف هویت ملی و فرهنگی و کاهش توان علمی، نظامی و اقتصادی کشور می‌انجامد.

د) افزایش نرخ تجرد و تأخیر در ازدواج: با تغییر سبک زندگی و تحت تأثیر فرهنگ غربی، سن ازدواج افزایش یافته و نرخ تجرد به شدت بالا رفته است.

محزون در کتاب «پنجره جمعیتی و توسعه اقتصادی در ایران» به این نکته اشاره می‌کند که غفلت از ظرفیت‌های فقهی و مقاصدی شریعت در تدوین سیاست‌های جمعیتی، نه تنها به حل مسائل کمک نکرده، بلکه بحران‌های جدیدی را نیز رقم زده است (محزون، ۱۳۹۶، صص ۸۵-۹۲). از این‌رو، بازنگری در سیاست‌های جمعیتی بر اساس اصول و مبانی شریعت اسلام و با بهره‌گیری از ظرفیت‌های فقه مقاصدی، یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر برای ایران و سایر کشورهای اسلامی است.

بنابراین با توجه به مطالب این بخش، سیاست‌های کنترل جمعیت در نظام سرمایه‌داری، بر خلاف شریعت اسلام که نگاهی جامع و مبتنی بر کرامت انسانی به جمعیت دارد، مبتنی بر «نگاه مادی، اقتصادی و ابزاری» به انسان و جمعیت است. این سیاست‌ها در ادوار مختلف، بر اساس منافع نظام سرمایه‌داری و دولت‌های رفاه، به افزایش یا کاهش جمعیت روی آورده‌اند و با «دوگانه‌نگری» و «تناقض‌گویی» آشکار همراه هستند. شهرنشینی، فردگرایی، آزادی جنسی، اشتغال تمام وقت زنان و تغییر الگوی خانوادگی، عواملی هستند که به کاهش نرخ باروری در جوامع غربی انجامیده‌اند و این الگو از طریق رسانه‌ها به کشورهای اسلامی نیز صادر شده است. تجربه ایران نشان می‌دهد که تقلید از سیاست‌های جمعیتی غرب، بدون توجه به بسترهای فرهنگی، دینی و اقتصادی، می‌تواند پیامدهای

جبران‌ناپذیری چون سالخوردگی جمعیت، کاهش نرخ باروری به زیر سطح جانشینی و بحران هویت ملی را به دنبال داشته باشد. از این‌رو، بازنگری در سیاست‌های جمعیتی بر اساس اصول و مبانی شریعت اسلام و با بهره‌گیری از ظرفیت‌های فقه مقاصدی، یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر است.

۳-۶. پیامدهای عملی سیاست‌های کاهش جمعیت در ایران

بر اساس آمارهای رسمی و هشدارهای مسئولان، ایران در دهه‌های اخیر یکی از سریع‌ترین و گسترده‌ترین کاهش‌های نرخ باروری ثبت‌شده در تاریخ جمعیت جهان را تجربه کرده است. این کاهش چشمگیر، پیامدهای عملی گسترده‌ای در ابعاد مختلف اقتصادی، اجتماعی، امنیتی و فرهنگی به دنبال داشته است:

کاهش بی‌سابقه نرخ باروری و رشد جمعیت: نرخ باروری کلی (TFR) در ایران از حدود ۶/۵ تا ۷ فرزند در دهه ۱۳۶۰، به حدود ۱/۴ تا ۱/۵ فرزند در سال‌های اخیر کاهش یافته است . این رقم به مراتب پایین‌تر از سطح جانشینی (۲/۱ فرزند) است و به این معناست که هر زوج ایرانی به‌طور میانگین حتی جایگزین خود را نیز به دنیا نمی‌آورد. در سال ۱۴۰۴، حدود ۸۹۲ هزار ولادت در کشور ثبت شد، در حالی که حدود ۴۵۰ هزار فوت رخ داد و رشد جمعیت به حدود ۰/۵ درصد رسید. این در حالی است که هر سال بین ۷ تا ۱۰ درصد نسبت به سال قبل، موالید جدید در کشور کاهش پیدا می‌کند.

پیش‌بینی ورود به «سیاه‌چاله جمعیتی»: طبق هشدار وزارت بهداشت، اگر روند فعلی کاهش تولدها ادامه پیدا کند، ایران طی **۱۰ تا ۱۵ سال آینده به نقطه صفر رشد جمعیت** خواهد رسید و پس از آن وارد روند منفی جمعیتی می‌شود. بر اساس برآوردهای انجام‌شده، اگر وضعیت فعلی باروری ادامه پیدا کند، **جمعیت ایران طی حدود ۷۵ سال آینده از نزدیک به ۹۰ میلیون نفر به حدود ۳۱ میلیون نفر کاهش خواهد یافت.** همچنین برآوردهای بین‌المللی نشان می‌دهد که ایران تا سال ۲۱۰۰ میلادی از رتبه هجدهم جمعیتی جهان به جایگاه سی‌وهشتم سقوط خواهد کرد.

سالخوردگی جمعیت و کاهش نیروی کار: با کاهش نرخ باروری و افزایش امید به زندگی، ساختار سنی جمعیت ایران بسرعت در حال پیر شدن است. در حال حاضر حدود

۴۵ درصد جمعیت کشور در سنین میانسالی (۳۰ تا ۶۴ سال) قرار دارند و این رقم رو به افزایش است.

نتایج عملی این پدیده عبارتند از:

- **کاهش جمعیت فعال و افزایش جمعیت سالمند:** در دهه‌های آینده، جمعیت سالمند افزایش و جمعیت فعال کاهش می‌یابد.
- **فشار بر نظام تأمین اجتماعی:** نسبت «شاغل به بازنشسته» به شدت کاهش یافته و صندوق‌های بازنشستگی را با بحران مواجه می‌کند.
- **کاهش نیروی کار جوان و توان تولیدی کشور.**

تهدید امنیت ملی و تغییر موازنه جمعیتی در منطقه: افزایش جمعیت جوان در کشورهای اسلامی، یکی از چالش‌های اصلی برای قدرت‌های استعماری محسوب می‌شود و آنها به دنبال راه‌هایی برای مهار این جمعیت جوان هستند .کاهش جمعیت ایران در برابر همسایگان پرجمعیت، تهدیدی جدی برای امنیت ملی و اقتدار منطقه‌ای محسوب می‌شود.

طبیعت جمعیت‌شناسی به ما می‌گوید که «خلأ جمعیتی با مهاجرت پر می‌شود، نه معجزه «و این موضوع می‌تواند امنیت مرزهای شرقی و غربی ایران را تحت تأثیر قرار دهد.

افزایش نرخ تجرد و تأخیر در ازدواج: سیاست‌های کاهش جمعیت، همراه با تغییر سبک زندگی و تحت تأثیر فرهنگ غربی، باعث افزایش سن ازدواج و بالا رفتن نرخ تجرد در ایران شده است. کاهش ازدواج و افت ولادت‌ها، زنگ خطر جمعیتی برای ایران به صدا درآورده است. بر اساس مطالعات، بیش از ۶۰ درصد زوج‌های جوان ایرانی «سواد جمعیتی» کافی ندارند و از پیامدهای تک‌فرزندی، هزینه‌های تربیت فرزند در بلندمدت و اهمیت پنجره جمعیتی آگاه نیستند.

رواج سقط جنین: برآوردها نشان می‌دهد که **سالانه بیش از ۳۸۵ هزار مورد سقط جنین درکشور رخ می‌دهد** که معادل حدود ۳۵ درصد تعداد ولادت‌هاست. این آمار هولناک، نه تنها به کاهش جمعیت دامن می‌زند، بلکه با آموزه‌های اسلامی در مورد حرمت سقط جنین در تعارض کامل قرار دارد.

بحران هویت ملی و فرهنگی: کاهش جمعیت جوان، به تضعیف هویت ملی و فرهنگی و کاهش توان علمی، نظامی و اقتصادی کشور می‌انجامد. قدرت منطقه‌ای ایران تنها با

موشک و پهپاد حفظ نمی‌شود؛ جمعیت جوان، تحصیل‌کرده و انبوه، ستون فقرات قدرت ملی است.

تجربه عملی جمهوری اسلامی ایران در چند دهه اخیر نشان می‌دهد که غفلت از ظرفیت‌های فقهی و مقاصدی شریعت در تدوین سیاست‌های جمعیتی و تقلید بی‌نقد از الگوهای غربی، پیامدهای جبران‌ناپذیری چون کاهش نرخ باروری به زیر سطح جانشینی، سالخوردگی جمعیت، افزایش نرخ تجرد، رواج سقط جنین و بحران هویت ملی را به دنبال داشته است (محزون، ۱۳۹۶، صص ۸۵-۹۲؛ محمودی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۴۵-۶۷). از این‌رو، بازنگری در سیاست‌های جمعیتی بر اساس اصول و مبانی شریعت اسلام و با بهره‌گیری از ظرفیت‌های فقه مقاصدی، یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر است (شجاعی، ۱۴۰۲، ص ۲۹۵).

۳-۷. نقد پیامدهای اجتماعی و فرهنگی سیاست‌های کنترل جمعیت

سیاست‌های کنترل جمعیت، افزون بر اشکالات نظری و مبنایی، پیامدهای اجتماعی و فرهنگی متعددی به دنبال داشته است که با مقاصد شریعت در تعارض کامل قرار دارد. در این گفتار، به بررسی مهمترین این پیامدها می‌پردازیم:

تضعیف بنیان خانواده: یکی از مهمترین پیامدهای سیاست‌های کنترل جمعیت، «تضعیف بنیان خانواده» است. فردگرایی، آزادی جنسی، اشتغال تمام وقت زنان، و تغییر الگوی خانوادگی، همگی عواملی هستند که به تضعیف بنیان خانواده و افزایش طلاق، تجرد و روابط خارج از ازدواج انجامیده‌اند (گردنر، ۱۳۸۷، صص ۱۱۳-۱۱۵).

در «شریعت اسلام»، خانواده به‌عنوان اساسی‌ترین نهاد اجتماعی و مقدس‌ترین پیوند انسانی محسوب می‌شود. قرآن کریم از ازدواج به‌عنوان «میثاق غلیظ» (پیمان محکم) یاد کرده است: «وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا» (نساء، ۲۱).

از منظر «فقهای امامیه»، محقق حلی در شرایع الإسلام بر این نکته تأکید دارد که احکام خانواده به‌گونه‌ای طراحی شده‌اند که از فروپاشی خانواده جلوگیری کنند و هرگونه سیاستی که به تضعیف این نهاد بینجامد، با اهداف شریعت در تعارض است (محقق حلی، ۱۴۱۹ق، ج۲، ص ۱۲۶).

در «فقه اهل سنت»، الغزالی در إحیاء علوم الدین، خانواده را اساس تمدن اسلامی

می‌داند و بر این نکته تأکید دارد که هرگونه سیاست جمعیتی که به تضعیف خانواده بیانجامد، باید مورد نقد و بازنگری قرار گیرد (الغزالی، ۱۳۹۰، ج۲، ص ۵۰). النووی در المجموع نیز بر ضرورت حفظ کیان خانواده به‌عنوان رکن اساسی جامعه اسلامی تأکید دارد (النووی، بی‌تا، ج۴، ص ۱۸۵).

تغییر نگرش به فرزند و تضعیف جایگاه او: از دیگر پیامدهای منفی سیاست‌های کنترل جمعیت، تغییر نگرش به فرزند است. در الگوی تک فرزندی یا بدون فرزندی، فرزند به‌عنوان یک «مزاحم» و «هزینه‌بر» تلقی می‌شود و والدین مسئولانه برای این کودکان تجربه نمی‌شوند. در برخی موارد، فرزندان به‌عنوان «وسیله‌ای برای تأمین اهداف والدین» در نظر گرفته می‌شوند و حقوق و کرامت آنها نادیده گرفته می‌شود.

در «شریعت اسلام، فرزند به‌عنوان زینت زندگی دنیا و نعمت الهی معرفی شده است. قرآن کریم می‌فرماید: «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (کهف، ۴۶) و «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ» (نحل، ۷۲).

از منظر «فقهای امامیه»، فرزندان دارای حقوق متعددی بر والدین خود هستند که از جمله آنها می‌توان به حق حیات، حق نسب، حق تربیت دینی، حق نفقه و حق ارث اشاره کرد. علامه حلی در تذکرة الفقهاء بر این نکته تأکید دارد که والدین وظیفه دارند فرزندان خود را با محبت و احترام تربیت کنند و حقوق آنها را به‌طور کامل رعایت نمایند (علامه حلی، ۱۴۱۹ق، ج۳، صص ۵۰-۵۲).

در «فقه اهل سنت»، النووی در المجموع بر حقوق فرزندان تأکید دارد و آنها را از جمله حقوق واجب بر والدین می‌داند (النووی، بی‌تا، ج۴، ص ۱۸۵). ابن قدامه در المغنی نیز بر ضرورت تربیت دینی و اخلاقی فرزندان تأکید دارد (ابن قدامه، بی‌تا، ج۷، ص ۴۰).

افزایش روابط جنسی خارج از چهارچوب خانواده: دستیابی به تکنولوژی‌های کنترل بارداری و ترویج آزادی جنسی، باعث شده است که افراد جرئت و جسارت بیشتری برای ایجاد روابط خارج از چهارچوب خانواده پیدا کنند. این پدیده، به افزایش بی‌بندوباری جنسی، شیوع بیماری‌های جنسی، افزایش طلاق و فروپاشی نظام اخلاقی در جوامع غربی انجامیده است (سیاحت غرب، شماره ۳۲، ص ۸).

در «شریعت اسلام»، عفت، حیا و محدودیت روابط جنسی به چهارچوب ازدواج از

اصول اساسی اخلاقی و اجتماعی به شمار می‌رود. قرآن کریم می‌فرماید: «وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أو مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ» (مؤمنون، ۵-۶). این آیه، حافظان عفت خود را از مؤمنان راستین معرفی می‌کند و روابط جنسی را به چهارچوب ازدواج محدود می‌نماید. پیامبر اکرمﷺ نیز می‌فرماید: «الحیاء من الإیمان» (حیا از ایمان است).

از منظر فقهای امامیه، محقق حلی در شرایع الإسلام بر این نکته تأکید دارد که احکام شرعی در مورد عفت و حیا، به منظور حفظ کرامت انسانی و سلامت جامعه وضع شده‌اند (محقق حلی، ۱۴۱۹ق، ج۲، ص ۱۲۴).

رواج سقط جنین و ترویج فرهنگ مرگ: یکی از هولناک‌ترین پیامدهای سیاست‌های کنترل جمعیت، رواج سقط جنین و ترویج فرهنگ مرگ است. عقیم‌سازی، کنترل زاد و ولد و سقط جنین که در قالب «آرمان جهانی رفع فقر و ایجاد جامعه‌ای متکامل» معرفی شد، در حقیقت مبنای جنبش «اصلاح نژادی» گردید که هدف آن، حذف جمعیت‌های ناخواسته و ناتوان از منظر نظام سرمایه‌داری بود.

در «شریعت اسلام»، سقط جنین پس از ولوج روح (حدود ۴ ماهگی) حرام قطعی است و دیه کامل دارد و پیش از آن نیز با کراهت شدید همراه است.

از منظر «فقهای امامیه»، همچون امام خمینیﷺ در تحریر الوسیله می‌فرماید: «إذا أسقطت المرأة حملها بعد ولوج الروح وجبت الدیة کاملة، وقبل ذلك یجب الغرة و الکفارة» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج۲، ص ۲۸۷).

در «فقه اهل سنت»، النووی در المجموع و ابن قدامه در المغنی بر حرمت سقط جنین تأکید دارند و آن را تنها در موارد ضرورت پزشکی جایز می‌دانند (النووی، بی‌تا، ج۴، ص ۱۸۸؛ ابن قدامه، بی‌تا، ج۷، ص ۴۰).

۳-۸. نقد دوگانه‌نگری و رویکرد استعماری در سیاست‌های جمعیتی

یکی از مهمترین نقدهای وارد بر سیاست‌های جمعیتی در نظام سرمایه‌داری، دوگانه‌نگری و رویکرد استعماری آن است. این دوگانه‌نگری در سطوح مختلف قابل مشاهده است:

الف) دوگانه‌نگری در سطح جهانی: از یک سو، کشورهای غربی بر کاهش جمعیت و

تنظیم خانواده در کشورهای در حال توسعه و جوامع اسلامی تأکید می‌کنند و از سوی دیگر، در کشورهای خود با کاهش جمعیت مواجه شده‌اند و سیاست‌های تشویق فرزندآوری را در دستور کار قرار می‌دهند. این تناقض آشکار، نشان‌دهنده نگاه ابزاری به جمعیت کشورهای دیگر است (سیاحت غرب، شماره ۳۲، ص ۸).

ب) دوگانه‌نگری در سطح تاریخی: نظام سرمایه‌داری در ادوار مختلف، بر اساس نیازهای خود، سیاست‌های جمعیتی را تغییر داده است. در دوران گسترش استعمار، افزایش جمعیت را تشویق می‌کرد و در دوران دولت‌های رفاه، کاهش جمعیت را دنبال می‌کرد.

ج) دوگانه‌نگری در سطح گفتمانی: غرب از یک سو، حقوق بشر و کرامت انسانی را شعار خود قرار داده است، اما از سوی دیگر، با ترویج سقط جنین، عقیم‌سازی و کنترل جمعیت در کشورهای فقیر، به کرامت انسان‌ها و حق حیات آنها تجاوز می‌کند.

ساموئل هانتینگتون در کتاب «برخورد تمدن‌ها» به این نکته اشاره کرده است که افزایش جمعیت جوان در کشورهای اسلامی، یکی از چالش‌های اصلی برای قدرت‌های استعماری محسوب می‌شود (روشه، ۱۹۶۹م، صص ۴۱-۴۲). ازاین‌رو، هرگونه دعوت عمومی برای محدود یا کاهش نسل، در تحقق و اجرای خطرناک‌ترین توطئه‌های استعماری نقش دارد. یوسف حامد العالم در این باره می‌نویسد: «إن تحدید النسل فیه معارضة صریحة لقوانین الفطرة والطبیعة، وفیه معارضة للنصوص الشرعیة الداعیة إلی الإکثار من النسل والولد، وفیه مساس بالعقیدة الإسلامیة، لأنه مبنی علی الخوف من الفقر وعدم التوکل علی الله» (العالم، ۱۹۹۴م، ص ۲۶۶). شجاعی نیز در این باره می‌نویسد: «برخی از سیاست‌های جمعیتی توصیه‌شده از سوی نهادهای بین‌المللی، با هدف کاهش جمعیت جوان کشورهای اسلامی طراحی شده‌اند و اجرای بی‌نقد آن‌ها می‌تواند به تضعیف اقتدار ملی و وابستگی اقتصادی بیانجامد» (شجاعی، ۱۴۰۲، ص ۲۹۵).

از منظر فقهای امامیه، علامه حلی در تذکرة الفقهاء بر این نکته تأکید دارد که هرگونه سیاست‌گذاری که به تضعیف امت اسلامی و اقتدار ملی بینجامد، با اهداف شریعت در تعارض است (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج۳، ص ۵۸).

۹-۳. الگوی مطلوب جمعیتی در اسلام و مدل عملیاتی برای سیاست‌گذاری در ایران

بر اساس مبانی فقهی و مقاصدی، الگوی مطلوب جمعیتی در اسلام دارای ویژگی‌های زیر است:

توجه هم‌زمان به کمیت و کیفیت نسل: اسلام نه تنها بر افزایش کمیت نسل (تکثیر) تأکید دارد، بلکه بر کیفیت نسل (تربیت دینی، اخلاقی و علمی) نیز توجه ویژه‌ای دارد. قرآن کریم می‌فرماید: «رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ» (فرقان، ۷۴).

از منظر «فقهای امامیه»، علامه حلی در تذکرة الفقهاء بر تربیت دینی و اخلاقی فرزندان تأکید دارد (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج۳، صص ۵۰-۵۲). محقق حلی در شرایع الإسلام بر این نکته تأکید دارد که تربیت صحیح فرزندان، یکی از اهداف اصلی ازدواج است (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص ۱۲۶).

در «فقه اهل سنت»، الغزالی در إحیاء علوم الدین بر تربیت دینی و اخلاقی فرزندان تأکید دارد (الغزالی، ۱۳۹۰، ج۲، صص ۵۰-۵۵). النووی در المجموع نیز بر ضرورت تربیت دینی و اخلاقی فرزندان تأکید دارد (النووی، بی‌تا، ج۴، ص ۱۸۵). ابن قدامه در المغنی بر این نکته تأکید دارد که تربیت صحیح فرزندان، وظیفه والدین و دولت اسلامی است (ابن قدامه، ج۷، ص ۴۰).

تأمین امنیت اقتصادی و اجتماعی: دولت اسلامی موظف است زمینه‌های معیشتی، مسکن، اشتغال و آموزش را برای خانواده‌ها فراهم کند تا ترس از فقر از بین برود. ابن تیمیه در مجموع الفتاوی می‌فرماید: «خداوند متعال، بندگان را آفرید تا او را عبادت کنند و زمین را آباد سازند، و تکثیر نسل از اسباب آبادانی زمین و بقای عبادت است» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج۲۸، ص ۳۴۲).

از منظر «فقهای امامیه»، محقق حلی در شرایع الإسلام بر این نکته تأکید دارد که تأمین معاش خانواده، از وظایف دولت اسلامی است (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص ۱۳۰).

در «فقه اهل سنت»، شاطبی در الموافقات بر این نکته تأکید دارد که تأمین نیازهای اساسی مردم، از وظایف دولت اسلامی است (الشاطبی، ۱۴۱۷ق، ج۴، ص ۲۵۲).

سنجش ادله متعارض؛ استصحاب فقر در برابر وعده ضمانت رزق: در مواجهه با چالش معیشت و فرزندآوری، دو دسته از ادله و قواعد فقهی در تقابل ظاهری قرار

می‌گیرند: از یک سو، حکم عقل به لزوم تدبیر معاش و تمسک به ادله دفع ضرر محتمل و استصحابِ عدم تمکن مالی که عرفاً توجیه‌کننده کنترل اختیاری نسل در شرایط تنگنای معیشتی است؛ و از سوی دیگر، ادله خاص قرآنی و روایی که صراحتاً خوف فقر را علت موجهی برای ترک فرزندآوری و نکاح نمی‌دانند. قرآن کریم در آیاتی نظیر «إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ» (نور، ۳۲) و «وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ» (طلاق، ۲-۳)، رزق نسل را به فضل الهی پیوند زده و از واهمه فقر نهی کرده است.

در تبیین فقهی این تعارض، باید میان «رویکرد فردی متوکلانه» و «وظیفه نظام‌سازی حکومتی» تفکیک قایل شد. نهی از خوف فقر به معنای نادیده انگاشتن برنامه‌ریزی اقتصادی و مسئولیت حاکمیت نیست؛ بلکه ناظر به زدودن یأس و نگرش مادی صِرف در میان مؤمنان است. از منظر حاکمیتی و در حوزه منطقةالفراغ، دولت اسلامی موظف است با رفع موانع ساختاری، بازتوزیع عادلانه ثروت و اجرای سیاست‌های حمایتی خانواده‌محور، مقتضای ادله قرآنیِ کفالت رزق را در قالب برنامه‌های عینی محقق سازد تا شهروندان میان تکلیف شرعیِ حفظ نسل و معضلات اقتصادی دچار انقطاع نشوند.

مقابله با تهاجم فرهنگی و سیاست‌های استعماری: الگوی جمعیتی در اسلام باید با تهاجم فرهنگی و سیاست‌های استعماری که به دنبال کاهش جمعیت کشورهای اسلامی هستند، مقابله کند. شجاعی در این باره می‌نویسد: «برخی از سیاست‌های جمعیتی توصیه‌شده از سوی نهادهای بین‌المللی، با هدف کاهش جمعیت جوان کشورهای اسلامی طراحی شده‌اند و اجرای بی‌نقد آنها می‌تواند به تضعیف اقتدار ملی و وابستگی اقتصادی بیانجامد» (شجاعی، ۱۴۰۲، ص ۲۹۵).

از منظر «فقهای امامیه»، علامه حلی در تذکرة الفقهاء بر این نکته تأکید دارد که هرگونه سیاست‌گذاری که به تضعیف امت اسلامی و اقتدار ملی بینجامد، با اهداف شریعت در تعارض است (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج۳، ص ۵۸).

در «فقه اهل سنت»، ابن تیمیه بر این نکته تأکید دارد که حفظ اقتدار ملی و مقابله با تهاجم دشمنان، از وظایف دولت اسلامی است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج۲۸، ص ۳۴۸).

تعادل میان مصالح فردی و اجتماعی: سیاست‌های جمعیتی باید به‌گونه‌ای طراحی شوند که هم به مصالح فردی (مانند سلامت مادر و فرزند) و هم به مصالح اجتماعی (مانند

اقتدار ملی و بقای امت) توجه داشته باشند. این تعادل، یکی از اصول اساسی شریعت در تمامی عرصه‌ها است. الشاطبی در الموافقات بر این نکته تأکید دارد که شریعت، میان مصالح فردی و جمعی تعادل برقرار کرده است (الشاطبی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص ۱۲).

از منظر «فقهای امامیه»، محقق حلی در شرایع الإسلام بر این نکته تأکید دارد که احکام شرعی به‌گونه‌ای طراحی شده‌اند که هم به مصالح فردی و هم به مصالح اجتماعی توجه داشته باشند (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص ۱۲۶).

در «فقه اهل سنت»، شاطبی در الموافقات بر این نکته تأکید دارد که شریعت، میان مصالح فردی و جمعی تعادل برقرار کرده است (الشاطبی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص ۱۲).

مدل عملیاتی سیاست‌گذاری جمعیتی در ایران بر اساس مقاصد شریعت: بر اساس مبانی فقهی و مقاصدی و با توجه به تجربه جمهوری اسلامی ایران، مدل عملیاتی زیر برای سیاست‌گذاری جمعیتی در ایران پیشنهاد می‌شود:

مرحله اول: تشخیص موضوع و آسیب‌شناسی: بررسی دقیق وضعیت جمعیتی ایران (نرخ باروری، ساختار سنی، مهاجرت، نرخ تجرد و...) بر اساس آمارهای رسمی و گزارش‌های علمی. این مرحله باید با مشارکت جمعیت‌شناسان، اقتصاددانان و جامعه‌شناسان صورت گیرد.

مرحله دوم: مشورت با کارشناسان و تشکیل شورای عالی جمعیت: تشکیل شورای عالی جمعیت با حضور فقها، جمعیت‌شناسان، اقتصاددانان، جامعه‌شناسان و متخصصان علوم پزشکی. این شورا باید بر اساس اصل شوری در اسلام (سوره شوری، آیه ۳۸) عمل کند و نظرات تخصصی را جمع‌آوری نماید.

مرحله سوم: تحلیل مقاصدی و ارزیابی شرعی: بررسی سیاست‌های پیشنهادی از منظر مقاصد شریعت (ضروریات، حاجیات و تحسینیات). در این مرحله، فقها باید بر اساس قواعد فقهی مانند قاعده «لاضرر»، «سد ذرائع» و «مصلحت»، سیاست‌های پیشنهادی را ارزیابی کنند و از انطباق آنها با اهداف شریعت اطمینان حاصل نمایند. این تحلیل باید با حضور فقهای مذاهب مختلف (امامیه، مالکی، حنفی، شافعی و حنبلی) صورت گیرد تا از جامعیت آن اطمینان حاصل شود.

مرحله چهارم: تصویب توسط ولی‌امر و شورای نگهبان: تأیید نهایی سیاست‌ها توسط

ولی‌فقیه در چارچوب منطقة الفراغ و همچنین تأیید شورای نگهبان از نظر عدم مغایرت با موازین شرعی. این مرحله بر اساس آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء، ۵۹) صورت می‌گیرد.

مرحله پنجم: اجرا و نظارت مستمر: اجرای سیاست‌های مصوب توسط دستگاه‌های اجرایی و نظارت مستمر بر نتایج آن توسط شورای عالی جمعیت. در صورت بروز هرگونه مشکل یا تغییر در شرایط، سیاست‌ها باید بازنگری و اصلاح شوند.

مرحله ششم: بازنگری دوره‌ای: با توجه به اصل «موقتی و مقطعی بودن» سیاست‌های کنترل جمعیت، این مدل نیاز به بازنگری دوره‌ای (هر ۵ سال یکبار) دارد تا با تغییرات جمعیتی و اجتماعی هماهنگ شود.

۳-۱۰. راهکارهای عملیاتی برای افزایش نرخ باروری در ایران

بر اساس مبانی فقهی و مقاصدی، تجربه کشورهای موفق و آسیب‌شناسی وضعیت موجود، راهکارهای عملیاتی زیر برای افزایش نرخ باروری در ایران پیشنهاد می‌شود.

الف) راهکارهای اقتصادی و معیشتی

اعطای مشوق‌های مالی به خانواده‌های دارای فرزند: اختصاص وام‌های کم‌بهره و بلندمدت به خانواده‌های دارای سه فرزند و بیشتر، افزایش سقف معافیت مالیاتی به ازای هر فرزند، و پرداخت یارانه ماهانه به مادران شاغل با فرزند زیر سه سال، از جمله راهکارهای مؤثر در این زمینه است (سرایی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۰). تجربه کشورهایی مانند فرانسه و سوئد نشان داده است که مشوق‌های مالی مستقیم، تأثیر مثبتی بر افزایش نرخ باروری دارد (گردنر، ۱۳۸۷، ص ۱۱۳).

تأمین مسکن مناسب برای خانواده‌های جوان: اختصاص زمین و مسکن ارزان‌قیمت به خانواده‌های دارای دو فرزند و بیشتر، افزایش مساحت واحدهای مسکونی با افزایش تعداد فرزندان، و اولویت‌دهی به خانواده‌های پرجمعیت در طرح‌های ملی مسکن، از نیازهای اساسی خانواده‌های جوان است (محزون، ۱۳۹۶، صص ۸۵-۹۲).

کاهش هزینه‌های درمان و آموزش: پوشش کامل بیمه درمانی برای فرزندان سوم به

بعد، ارائه تخفیف‌های ویژه در شهریه‌های مدارس و دانشگاه‌ها، و تأمین رایگان لوازم‌التحریر و کتب درسی برای خانواده‌های پرجمعیت، می‌تواند دغدغه‌های معیشتی خانواده‌ها را کاهش دهد (شجاعی، ۱۴۰۲، ص ۲۹۵).

مبنای شرعی: قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا» (هود، ۶). از منظر فقهی، تأمین نیازهای اقتصادی خانواده‌ها از وظایف دولت اسلامی است و در صورت عدم تأمین، سیاست‌های تشویق فرزندآوری مشروعیت خود را از دست می‌دهند (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص ۱۳۰؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج۲۸، ص ۳۴۸).

ب) راهکارهای فرهنگی و اجتماعی

تغییر نگرش فرهنگی نسبت به فرزندآوری: تولید محتوای رسانه‌ای در ترویج ارزش‌های خانواده و فرزندآوری، مقابله با تبلیغات سبک زندگی غربی و فردگرایی، و تبیین آثار تربیتی و معنوی فرزندان در زندگی والدین، از جمله راهکارهای اساسی در این حوزه است (الغزالی، ۱۳۹۰، ج۲، صص ۴۹-۵۵). رسانه‌ها و فضای مجازی با ترویج سبک زندگی مجردی و استقلال‌طلبی، جوانان را از ازدواج بازمی‌دارند و با نمایش زندگی‌های ایده‌آل و مصرف‌گرایانه، فشار روانی بر جوانان ایجاد می‌کنند (گردنر، ۱۳۸۷، ص ۹۰).

ترویج ازدواج آسان و به‌موقع: برگزاری دوره‌های آموزشی برای جوانان در مورد ازدواج و زندگی مشترک، تسهیل شرایط ازدواج از طریق کاهش مهریه و تشریفات، و فرهنگ‌سازی برای ازدواج آسان و به‌موقع با الهام از سنت نبوی، می‌تواند زمینه را برای ازدواج جوانان فراهم کند (السدلان، ۲۰۰۸م، صص ۱۳۸-۱۳۹).

حمایت از مادران شاغل: افزایش مرخصی زایمان به ۱۲ ماه با حفظ حقوق، احداث مهدکودک‌های رایگان در محل‌های کار و دانشگاه‌ها، و تسهیل شرایط اشتغال مجدد مادران پس از مرخصی زایمان، از جمله راهکارهای حمایت از مادران شاغل است (سیاحت غرب، شماره ۳۲، ص ۸).

مبنای شرعی: پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «تَزَوَّجُوا الْوَدُودَ الْوَلُودَ فَإِنِّي مُكَاثِرٌ بِكُمُ الْأُمَمَ» (أبو داود، ۱۴۲۰ق، ح ۲۰۵۰). همچنین شریعت بر اهمیت تربیت دینی و اخلاقی فرزندان تأکید دارد و از والدین می‌خواهد که فرزندان خود را با محبت و احترام تربیت کنند (الغزالی، ۱۳۹۰، ج۲، ص ۴۹).

ج) راهکارهای قانونی و نهادی

اصلاح قوانین حمایت از خانواده: بازنگری در قوانین طلاق و حضانت به نفع حفظ کیان خانواده، حمایت قانونی از خانواده‌های پرجمعیت در حوزه‌های مختلف، و تسهیل فرآیندهای اداری برای ازدواج و فرزندآوری، از جمله اقدامات ضروری در این زمینه است (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج۳، صص ۵۰-۵۲).

ایجاد نهادهای تخصصی: تشکیل شورای عالی جمعیت با حضور فقها، جمعیت‌شناسان، اقتصاددانان و جامعه‌شناسان، راه‌اندازی دبیرخانه دائمی جمعیت در نهاد ریاست‌جمهوری، و ایجاد سامانه پایش مستمر شاخص‌های جمعیتی، از جمله راهکارهای نهادی است (خادمی، ۱۹۹۸م، ص ۱۵۸).

تصویب سند ملی جمعیت: تدوین سند ملی جمعیت مبتنی بر مقاصد شریعت، تعیین اهداف کمّی و کیفی برای افزایش نرخ باروری، و الزام دستگاه‌های اجرایی به اجرای سند ملی جمعیت، از جمله راهکارهای کلان است (محزون، ۱۳۹۶، صص ۸۵-۹۲).

مبنای شرعی: اصل شوری در اسلام (سوره شوری، آیه ۳۸) و نقش ولی‌امر در سیاست‌گذاری جمعیتی در چارچوب «منطقة الفراغ»، دولت اسلامی را موظف می‌کند که با مشورت با متخصصان، سیاست‌های مناسب را طراحی کند (امام خمینی، ۱۳۸۱، صص ۴۵-۵۰؛ الشاطبی، ۱۴۱۷ق، ج۴، ص ۲۵۲).

د) راهکارهای تبلیغی و رسانه‌ای

تولید محتوای تبلیغی متناسب با فرهنگ اسلامی: ساخت فیلم‌ها و سریال‌های ترویج‌دهنده خانواده‌های پرجمعیت، تولید پادکست‌ها و برنامه‌های رادیویی در مورد مزایای فرزندآوری، و بهره‌گیری از ظرفیت شبکه‌های اجتماعی و اینفلوئنسرها، از جمله راهکارهای تبلیغی است (سیاحت غرب، شماره ۳۲، ص ۸).

تشویق الگوهای موفق: معرفی خانواده‌های موفق و پرجمعیت به‌عنوان الگو، تجلیل از مادران دارای فرزندان زیاد، و برگزاری جشنواره‌های خانواده و فرزندآوری، می‌تواند انگیزه فرزندآوری را در جامعه افزایش دهد (گردنر، ۱۳۸۷، ص ۱۱۳).

مقابله با تهاجم فرهنگی رسانه‌ای: نظارت بر محتوای رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی،

ممنوعیت تبلیغات ترویج‌دهنده سبک زندگی غربی، و برخورد قانونی با محتوای تضعیف‌کننده خانواده، از ضروریات سیاست‌گذاری جمعیتی محسوب می‌شود (شاطبی، ۱۴۱۷ق، ج۴، ص ۲۵۲).

مبنای شرعی: قرآن کریم می‌فرماید: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ» (آل عمران، ۱۰۴). بر اساس این آیه، ترویج ارزش‌های اسلامی از جمله تکثیر نسل مؤمنان، یک وظیفه اجتماعی و دینی است. فقهای امامیه نیز بر ضرورت امر به معروف و نهی از منکر و مقابله با فساد و تباهی در جامعه تأکید دارند (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص ۱۲۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج۳، ص ۵۸)؛ بنابراین با توجه به بخش فوق، سیاست‌گذاری جمعیتی در جوامع اسلامی نیازمند یک چارچوب جامع و منسجم مبتنی بر مقاصد شریعت است که در آن، نقش ولی‌امر به‌عنوان متولی سیاست‌گذاری در چارچوب «منطقة الفراغ» تعیین‌کننده است. منطقة الفراغ به حوزه‌هایی از سیاست‌گذاری جمعیتی اطلاق می‌شود که شارع حکم الزام‌آوری برای آنها تعیین نکرده است و تشخیص مصلحت در آنها به ولی‌امر و کارشناسان واگذار شده است. کنترل جمعیت تنها در صورتی مشروعیت شرعی پیدا می‌کند که سه شرط اساسی (عدم تعارض با مقاصد عام، موقتی و مقطعی بودن، و تأمین زمینه‌های جایگزین) را دارا باشد. قواعد و اصول حاکم بر سیاست‌گذاری جمعیتی شامل اصل اولی استحباب تکثیر نسل، ممنوعیت تحدید و قطع قطعی نسل، جواز کنترل موقت باروری در شرایط خاص، لزوم توجه به مقتضیات زمانی-مکانی و نقش ولی‌امر در منطقة الفراغ است. الگوی مطلوب جمعیتی در اسلام، الگویی است که هم به کمیت و کیفیت نسل توجه دارد، هم امنیت اقتصادی و اجتماعی را تأمین می‌کند، هم با تهاجم فرهنگی و سیاست‌های استعماری مقابله می‌کند و هم میان مصالح فردی و اجتماعی تعادل برقرار می‌نماید. مدل عملیاتی شش مرحله‌ای ارائه‌شده در این پژوهش، می‌تواند چارچوبی مناسب برای سیاست‌گذاری جمعیتی در جمهوری اسلامی ایران و سایر کشورهای اسلامی فراهم آورد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با تمرکز بر سیاست‌گذاری جمعیتی بر بنیاد مقاصد شریعت و با رویکردی تطبیقی در فقه مذاهب خمسه، نشان داد که مسئله جمعیت در اسلام، تنها یک مسئله کمی

و آماری نیست، بلکه در پیوندی وثیق با حفظ نسل، حفظ نسب، حفظ عرض، استحکام خانواده، کرامت انسانی و مصالح عمومی قرار دارد. در پاسخ به سؤال اصلی پژوهش مبنی بر تبیین الگوی حکمرانی جمعیتی بر اساس مقصد حفظ نسل، یافته‌ها بیانگر آن است که سیاست‌گذاری در این حوزه باید از «الگوی اقتضایی و تقلیدی» به سمت «الگوی حکمرانی مقاصدمحور» حرکت کند؛ الگویی که در آن، حفظ نسل به‌عنوان یکی از ضروریات خمسه، محور اصلی است و تصمیم‌گیری‌های خرد و کلان جمعیتی در دایره «منطقةالفراغ» و با نظارت مستقیم «ولی‌امر» صورت می‌گیرد.

یافته‌های پژوهش تصریح می‌کند که حفظ نسل در شریعت، مفهومی جامع است که علاوه بر بقای نوع انسانی، مشروعیت روابط خانوادگی و صیانت از کرامت انسان را دربرمی‌گیرد. از نظر فقهی، اصل اولی بر استحباب تکثیر نسل و حمایت از استمرار خانواده است؛ بااین‌حال، شریعت با رویکردی واقع‌بینانه، تنظیم موقت موالید را در صورت وجود مصلحت معتبر، فقدان ضرر و توافق زوجین، مجاز دانسته است. در مقابل، تحدید دائمی نسل و سیاست‌هایی که به تضعیف خانواده یا نقض کرامت انسانی می‌انجامند، با مقاصد شریعت ناسازگارند.

بر اساس این پژوهش، الگوی حکمرانی جمعیتی در جمهوری اسلامی ایران باید بر شش رکن اساسی استوار باشد: ۱. تشخیص موضوع و آسیب‌شناسی علمی توسط متخصصان؛ ۲. تشکیل شورای عالی جمعیت با حضور نخبگان فقهی، اجتماعی و پزشکی؛ ۳. ارزیابی سیاست‌ها بر اساس مقاصد شریعت و قواعد فقهی؛ ۴. تصویب نهایی سیاست‌ها توسط ولی‌امر؛ ۵. اجرای هماهنگ توسط دستگاه‌های حاکمیتی؛ و ۶. بازنگری دوره‌ای بر اساس شرایط زمانی و مکانی.

نتیجه نهایی آن است که سیاست جمعیتی مطلوب در ایران نباید به محاسبات صرف اقتصادی و ابزاری —مانند آنچه در نظام‌های سرمایه‌داری رایج است— فروکاسته شود. حکمرانی صحیح جمعیتی مستلزم آن است که ولی‌امر با بهره‌گیری از ظرفیت فقه مذاهب خمسه و در چارچوب منطقةالفراغ، میان بقای نسل، مصلحت خانواده و الزامات اقتدار ملی توازن برقرار کند. تحقق این الگو، تنها از طریق ایجاد زیرساخت‌های حمایتی، اقتصادی، فرهنگی و حقوقی امکان‌پذیر است؛ به‌گونه‌ای که فرزندآوری نه یک تحمیل حکومتی،

بلکه اقدامی در راستای تقویت بنیان‌های خانواده و حیات طیبه اسلامی تعریف شود. بنابراین، سیاست جمعیتی در منطق شریعت، نه به معنای مداخله مطلق در زندگی خصوصی افراد، بلکه به معنای تدبیر حکیمانه حکومت برای حفظ کیان جامعه اسلامی و صیانت از کرامت نسل آینده است.

منابع

* قرآن کریم

الآمدی، سیف الدین أبو الحسن علی بن محمد. (۱۴۲۴ق). الأحکام فی أصول الأحکام. بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن تیمیه، تقی الدین أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم. (۱۴۱۶ق). مجموع الفتاوی (جمع و ترتیب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم). المدینة المنورة: مجمع الملک فهد لطباعة المصحف الشریف.

ابن حجر العسقلانی، أحمد بن علی. (۱۴۲۴ق). فتح الباری شرح صحیح البخاری. بیروت: دار المعرفة.

ابن عاشور، محمد الطاهر. (۱۴۲۸ق). مقاصد الشریعة الإسلامیة. القاهرة: دار السلام.

ابن عاشور، محمد الطاهر. (۱۹۸۴م). تفسیر التحریر والتنویر. تونس: الدار التونسیة للنشر.

ابن قدامه، موفق الدین عبد الله بن أحمد. (بی‌تا). المغنی. بیروت: دار الکتب العلمیة، بیروت.

ابن کثیر، أبو الفداء إسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الفکر.

أبو داود، سلیمان بن الأشعث السجستانی. (۱۴۲۰ق). سنن أبی داود. بیروت: دار الفکر.

الأسنوی، جمال الدین عبد الرحیم بن الحسن. (۱۳۸۵ق). التمهید فی تخریج الفروع علی الأصول (محقق: محمدأمین البوجلیمی). کویت: وزارة الأوقاف الشؤون الإسلامیة.

امام خمینی، روح الله الموسوی. (۱۳۷۹). تحریر الوسیلة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

امام خمینی، روح الله الموسوی. (۱۳۸۱). ولایت فقیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

البار، محمد علی. (۱۹۸۸م). «زرع الغدد التناسلیة والأعضاء التناسلیة». مجلة مجمع الفقه الإسلامی.

البخاری، محمد بن إسماعیل. (۱۴۱۰ق). صحیح البخاری. قاهره: وزارة الاوقاف. المجلس الاعلی للشئون الاسلامیة. لجنة إحیاء کتب السنة.

البراذعی، أبو سعید خلف بن أبی القاسم. (۱۴۲۳ق). التهذیب فی اختصار المدونة. ریاض: وزارة الأوقاف السعودیة.

التسولی، أبو عبد الله محمد بن الحسن. (۱۴۱۸ق). البهجة فی شرح التحفة. بیروت: دار الفکر.

الحلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۴ق). تذکرة الفقهاء. قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث.

الخادمی، نور الدین بن مختار. (۱۹۹۸). الاجتهاد المقاصدی حجیته ضوابطه مجالاته. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامی.

الخادمی، نور الدین بن مختار.(۱۴۲۱ق). علم المقاصد الشرعیة. الریاض: مکتبة العبیکان.

خامنه‌ای شهید، سیدعلی. (۱۴۲۴ق). أجوبة الاستفتاءات. قم: دفتر معظم له در قم.

خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۰ق) .صراط النجاة، به تحقیق میرزا جواد تبریزی. قم: نشر دار الرضا.

خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق) .مصباح الاصول (تقریر بحث بقلم السید محمد سرور البهسودی)، قم: مکتبة الداوری.

الدبو، إبراهیم فاضل. (۱۹۸۸).«تنظیم النسل وتحدیده». مجلة مجمع الفقه الإسلامی.

الذهبی، شمس الدین محمد بن أحمد. (۱۹۸۵). سیر أعلام النبلاء. بیروت: مؤسسة الرسالة.

روشه، گی. (۱۹۶۹م). تغییرات اجتماعی (مترجم: دکتر منصور وثوقی). تهران: انتشارات نی.

الریسونی، أحمد. (۲۰۰۳م). نظریة المقاصد عند الإمام الشاطبی. المغرب: دار الأمان.

الزحیلی، وهبة بن مصطفی. (۱۹۸۶م). أصول الفقه الإسلامیة. دمشق: دارالفکر.

زهیر، طافر. (۲۰۱۰م). النظریات السکانیة وانعکاساتها علی الاقتصاد والمجتمع.

السبکی، تاج الدین عبد الوهاب بن علی. (۱۴۲۵ق). جوامع الحکم فی شرح الجوامع (ج۲). بیروت: دار الکتب العلمیة

السدلان، صالح بن غانم. (۲۰۰۸م) فقه الزواج فی ضوء الکتاب والسنة. الناشر: Al-Basheer Publications & Translations.

سرایی، حسن. (۱۳۹۰). جمعیت‌شناسی: مبانی و زمینه‌ها. تهران.

السرخسی، محمد بن أحمد بن أبی سهل. (بی‌تا). المبسوط. بیروت: دار المعرفة.

سیاحت غرب. ماهنامه، صاحب امتیاز: اداره کل پژوهش های اسلامی صدا و سیما، شماره ۳۲، ص ۸
سیستانی، سیدعلی. (۱۴۲۲). المسائل المنتخبة. قم: مکتب آیة الله العظمی السید السیستاني.
شاطبی، ابراهیم بن موسی (۱۴۱۷ق) .الموافقات فی اصول الشریعة، تحقیق مشهور بن حسن آل‌سلمان، الخبر: دار ابن عفان.
الشاطبی، إبراهیم بن موسی الغرناطی المالکی. (۱۴۱۷ق). الموافقات (محقق: عبد الله دراز) بیروت: دار الکتب العلمیة.
شجاعی، حسین. (۱۴۰۲). چالش‌های جمعیتی ایران. مطالعات جمعیتی، ۸(۱۵)، صص ۲۸۷-۳۱۶
صدر، سید محمدباقر. (۱۴۲۴ق) .اقتصادنا، قم: مرکز الابحاث والدراسات التخصصیة للشهید الصدر.
عارف، محمد و دیگران. (۲۰۰۱م). دراسات فقهیة فی قضایا طبیة معاصرة. عمان: دار النفائس.
العالم، یوسف حامد. (۱۹۹۴م). المقاصد العامة للشریعة الإسلامیة. ریاض: الدار الإسلامیة للکتاب الإسلامی.
الغزالی، محمد بن محمد. (۱۳۹۰).إحیاء علوم الدین. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
الفاسی، علال محمد بن عبد الواحد. (۱۹۷۹م). مقاصد الشریعة الإسلامیة ومکارمها. المغرب: مطبعة الرسالة.
القاسمی، جمال الدین محمد بن سعید. (۱۳۸۴). محاسن التأویل. بیروت: دار الکتب العلمیة.
کتابی، پرویز. (بی‌تا). درآمدی بر اندیشه‌ها و نظریه‌های جمعیت‌شناسی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
گردنر، ویلیام. (۱۳۸۷). جنگ علیه خانواده. قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
مالتوس، توماس رابرت. (۱۷۹۸) جستاری در اصل جمعیت.
مجمع الفقه الإسلامی. (۱۴۰۹ق). قرارات وتوصیات مجمع الفقه الإسلامي.ات. بی‌جا.
محزون، علی‌اکبر. (۱۳۹۶). پنجره جمعیتی، انتقالات اقتصادی نسلی و چشم انداز سود جمعیتی اول و دوم در ایران. جمعیت، شماره ۹۹ و ۱۰۰، صص ۱-۲۳
محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام (مصحح: عبدالحسین محمدعلی بقال). بیروت: دار الأضواء.

محمدی، محمدجواد و همکاران. «بررسی پیامدهای کاهش باروری بر ساختار سنی جمعیت ایران». ۱۳۹۷، صص ۴۵-۶۷.

مسلم بن حجاج. (۱۴۰۷ق). صحیح مسلم. بیروت: مؤسسة عزالدین.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ق). استفتاءات جدید. قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب علیه‌السلام.

نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام (محقق: عباس قوچانی). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

النووی، أبو زکریا محیی الدین یحیی بن شرف. (بی‌تا). المجموع شرح المهذب. بیروت: دار الفکر.

الیوبی، محمد سعید رمضان .(۱۹۹۸م). مقاصد الشریعة الإسلامیة وعلاقتها بالأدلة الشرعیة. بیروت: دار الکتبی.

Jurisprudence and politics
ISSN: 2717-3569
EISSN:2717-3577

The Foundations and Limits of Judicial Intervention in Private Contracts under Imamiya Jurisprudence and Iranian Law*

Mohammad Mahdi Zarei[1] **Ali Akbar Izadifard**[2] **Ali Quchanian**[3]

1. Department of Islamic Jurisprudence and the Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran (**Corresponding Author**).
m.zarei@umz.ac.ir
2. Professor of Jurisprudence and Law, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran.
ezadifard@umz.ac.ir
3. PhD Candidate, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran.
quchaniyansbu@gmail.com

Abstract

The principle of freedom of contract, as one of the most fundamental principles of contract law, requires contractual relationships to be governed by the free will of the parties, with intervention by public institutions, particularly the courts, occurring only in exceptional circumstances. However, the expansion of economic relations, the increasing complexity of modern contracts, the emergence of adhesion contracts, and growing disparities in bargaining power between contracting parties have made reliance solely on the principle of contractual freedom inadequate to meet the demands of contractual justice. Consequently, the role of judges in maintaining contractual balance, protecting the weaker party, and preventing the abuse of contractual freedom has become one of the most significant issues in contemporary contract law. Using a descriptive-analytical method and a comparative approach, this study examines the foundations, forms, and limits of judicial intervention in private contracts

* **Cite this Article**: Zarei, M. M., Izadifard, A., & Quchanian, A. (2026). The foundations and limits of judicial intervention in private contracts under Imamiya jurisprudence and Iranian law. *Jurisprudence and Politics, 7*(2), pp. 77-103
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75666.1144

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2026/04/29 ● **Revised:** 2026/08/08 ● **Accepted:** 2026/08/25 ● **Published online:** 2026/09/30

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

under Imamiya jurisprudence and Iranian law. The findings indicate that although Iranian law lacks explicit provisions granting judges general authority to modify or revise contracts, Imamiya jurisprudence offers considerable potential through such legal principles as *la darar* (the prohibition of harm), the negation of undue hardship, good faith, the binding force of contracts, and other justice-oriented principles. These principles can provide a basis for expanding the judicial role in maintaining contractual balance. The results demonstrate that although expanding judicial powers may play an effective role in achieving contractual justice, such powers must be exercised within the framework of legal certainty, contractual stability, freedom of contract, and the principles of fair trial. Accordingly, reforming the Iranian Civil Code by drawing on the potential of Imamiya jurisprudence and selectively incorporating the experience of legal reforms in France could help establish a balance between contractual freedom and judicial justice. The novelty of this study lies in proposing an integrated framework for explaining the jurisprudential and legal foundations of judicial intervention and presenting legislative recommendations suited to the Iranian legal system.

Keywords
Islamic Jurisprudence, Law, Private Contracts, Realization of Justice, Judicial Intervention.

الفقه والسياسية
ISSN: ٢٧١٧-٣٥٦٩
EISSN:٢٧١٧-٣٥٧٧

أسس حدود التدخّل القضائي في العقود الخاصة في الفقه الإمامي والقانون الإيراني*

محمد مهدي زارعي[١] علي أكبر إيزدي‌فرد[٢] علي قوجانيان[٣]

١. قسم الفقه وأسس الحقوق الإسلاميّة، كليّة الإلهيات والمعارف الإسلاميّة، جامعة مازندران، بابلسر، إيران (**الباحث المسؤول**).
m.zarei@umz.ac.ir

٢. أستاذ، الفقه والحقوق، جامعة مازندران، مازندران، إيران.
ezadifard@umz.ac.ir.com

٣. طالب دكتوراه، جامعة مازندران، مازندران، إيران.
quchaniyansbu@gmail.com

الملخص

يقتضي مبدأ سلطان الإرادة باعتباره أحد أهم المبادئ الأساسية في قانون العقود أن تكون العلاقات التعاقدية خاضعة للإرادة الحرّة للطرفين، وألّا تتدخل المؤسسات العامة، ولا سيما المحاكم، إلا في حالات استثنائية. غير أنّ اتساع نطاق العلاقات الاقتصادية، وتعقّد العقود الحديثة، وظهور عقود الإذعان، وتزايد التفاوت في القدرة التفاوضية بين المتعاقدين، قد أدّت إلى أن يصبح الاعتماد على مبدأ حرّية التعاقد وحده غير كافٍ للوفاء بمتطلبات العدالة التعاقدية. ومن هذا المنطلق، أصبح دور القاضي في الحفاظ على التوازن التعاقد، وحماية الطرف الضعيف، ومنع التعسف في استخدام حرّية التعاقد، من أبرز مباحث قانون العقود المعاصر.

يبحث البحث الحالي – باعتماد المنهج الوصفي-التحليلي والمنهج المقارن – في الأسس، والأساليب، وحدود التدخل القضائي في العقود الخاصة ضمن نطاق الفقه الإمامي والقانون الإيراني. وتُظهر نتائج

* **الاستناد إلى هذه المقالة:** زارعي، محمد مهدي؛ إيزدي‌فرد، علي أكبر؛ قوجانيان، علي. (٢٠٢٦). أسس حدود التدخّل القضائي في العقود الخاصة في الفقه الإمامي والقانون الإيراني. الفقه والسياسة، ٧(٢)، صص ٧٧-١٠٣.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75666.1144

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

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٦/٠٤/٢٩ ● **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٦/٠٨/٠٨ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٦/٠٨/٢٥● **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٦/٠٩/٣٠

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

البحث أنه على الرغم من خلو القانون الإيراني من نصوص صريحة بشأن السلطة العامة للقاضي لتعديل العقود أو إنجاز تسوية فيها، إلا أن هناك طاقات واسعة كامنة في القواعد الفقهيّة، كقاعدة «لا ضرر»، ونفي «العسر والحرج»، و«حسن النية»، و«لزوم الوفاء بالعقود»، وغيرها من القواعد القائمة على العدالة، والتي يمكن أن تشكل أساساً لتطوير الدور القضائي في حفظ التوازن التعاقدي.

وتشير النتائج أيضاً إلى أنه مع أن توسيع صلاحيّات القاضي يمكن أن يؤدي دوراً فاعلاً في تحقيق العدالة التعاقدية، إلا أن هذه الصلاحيّات يجب أن تُمارس في إطار مبدأ الأمن القانوني، واستقرار العقود، وسلطان الإرادة، ومراعاة مبادئ المحاكمة العادلة. بناءً على ذلك، فإن تعديل القانون المدني الإيراني بالاستفادة من طاقات الفقه الإمامي، والاستعانة الانتقائية بتجربة الإصلاحات القانونية الفرنسية، من شأنه أن يمهد الطريق لإيجاد توازن منسجم بين حرّية التعاقد والعدالة القضائية. وتكمن ابتكارية هذا البحث في تقديم إطار تركيبي لتبيين الأسس الفقهيّة والقانونية للتدخل القضائي، واقتراح تشريعات تتناسب مع النظام القانوني الإيراني.

الكلمات المفتاحية

الفقه، القانون، العقود الخاصة، تحقيق العدالة، التدخل القضائي.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

مبانی و حدود مداخله قضایی در قراردادهای خصوصی در فقه امامیه و حقوق ایران*

محمدمهدی زارعی[۱] علی اکبر ایزدی فرد[۲] علی قوچانیان[۳]

۱. گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر. ایران (**نویسنده مسئول**).
m.zarei@umz.ac.ir

۲. استاد. فقه و حقوق. دانشگاه مازندران، مازندارن، ایران.
ezadifard@umz.ac.ir.com

۳. دانشجوی دکتری، دانشگاه مازندران، مازندارن، ایران.
quchaniyansbu@gmail.com

چکیده

اصل حاکمیت اراده به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین اصول حقوق قراردادها، اقتضا می‌کند که روابط قراردادی تابع اراده آزاد طرفین باشد و مداخله نهادهای عمومی، بویژه دادگاه، تنها در موارد استثنایی انجام پذیرد. با این حال، گسترش روابط اقتصادی، پیچیدگی قراردادهای نوین، ظهور قراردادهای الحاقی و افزایش نابرابری قدرت چانه‌زنی میان متعاملین، موجب شده است که اتکای صرف به اصل آزادی قراردادی، دیگر پاسخ‌گوی الزامات عدالت قراردادی نباشد. ازاین‌رو، نقش قاضی در حفظ تعادل قراردادی، حمایت از طرف ضعیف و جلوگیری از سوءاستفاده از آزادی قراردادی، به یکی از مهمترین مباحث حقوق قراردادهای معاصر تبدیل شده است. پژوهش حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی و رویکرد تطبیقی، مبانی، شیوه‌ها و حدود مداخله قضایی در قراردادهای خصوصی را در فقه امامیه و حقوق ایران مورد مطالعه قرار می‌دهد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هرچند حقوق ایران فاقد مقررات صریح در زمینه اختیار عام قاضی برای تعدیل یا اصلاح قراردادهاست، اما ظرفیت‌های قابل توجهی در قواعد فقهی همچون «لاضرر»، «نفی عسر و حرج»، «حسن نیت»، «لزوم وفای به

* **استناد به این مقاله:** زارعی، محمدمهدی؛ ایزدی فرد، علی اکبر؛ قوچانیان، علی. (۱۴۰۵). مبانی و حدود مداخله قضایی در قراردادهای خصوصی در فقه امامیه و حقوق ایران. فقه و سیاست، ۷(۲)، صص ۷۷-۱۰۳.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75666.1144

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۰۹ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۵/۰۵/۱۷ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۶/۰۳ **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۷/۰۸

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

عهد» و سایر قواعد عدالت‌محور وجود دارد که می‌تواند مبنای توسعه نقش قضایی در حفظ تعادل قراردادی قرار گیرد.

نتایج پژوهش نشان می‌دهد که هرچند توسعه اختیارات قاضی می‌تواند نقش مؤثری در تحقق عدالت قراردادی ایفا کند، این اختیار باید در چارچوب اصل امنیت حقوقی، ثبات قراردادها، حاکمیت اراده و رعایت اصول دادرسی منصفانه اعمال شود. بر همین اساس، اصلاح قانون مدنی ایران با بهره‌گیری از ظرفیت‌های فقه امامیه و استفاده گزینشی از تجربه اصلاحات حقوق فرانسه، می‌تواند زمینه ایجاد تعادل میان آزادی قراردادی و عدالت قضایی را فراهم سازد. نوآوری این پژوهش در ارائه چارچوبی تلفیقی برای تبیین مبانی فقهی و حقوقی مداخله قضایی و ارائه پیشنهادهای تقنینی متناسب با نظام حقوقی ایران است.

کلیدواژه‌ها

فقه، حقوق، قراردادهای خصوصی، تحقق عدالت، مداخله قضایی.

۱. مقدمه

حقوق قراردادها همواره بر پایه اصل حاکمیت اراده و آزادی قراردادی استوار بوده است، اصلی که به اشخاص اجازه می‌دهد روابط حقوقی خویش را براساس اراده آزاد و با رعایت قواعد آمره و نظم عمومی سامان دهند. در پرتو این اصل، قرارداد نه‌تنها منشأ ایجاد تعهد، بلکه جلوه‌ای از آزادی‌های فردی و استقلال اراده اشخاص به شمار می‌رود. بر همین مبنا، اندیشه کلاسیک حقوق قراردادها بر این باور استوار بود که بهترین تضمین عدالت، احترام به اراده آزاد طرفین و اجرای دقیق مفاد توافقی است که با رضایت آنان منعقد شده است. در حقوق ایران نیز این نگرش افزون بر مواد ۱۰، ۲۱۹، ۲۲۰ و ۲۲۳ قانون مدنی، ریشه در قواعد مسلم فقه امامیه همچون «المؤمنون عند شروطهم»، «اوفوا بالعقود» و «الناس مسلطون علی اموالهم» دارد که بر لزوم وفای به عهد، احترام به توافق‌های مشروع و آزادی اشخاص در تنظیم روابط مالی خود تأکید می‌کنند.

قرارداد، در ساده‌ترین بیان، نقطه تلاقی اراده‌های خصوصی و نظم حقوقی است (کاتوزیان، ۱۴۰۲، ج۱، ص ۲۴)؛ اما همین نقطه تلاقی، یکی از دشوارترین مسائل حقوق خصوصی را نیز پدید می‌آورد؛ اگر قرارداد محصول اراده آزاد اشخاص است، دادگاه تا کجا می‌تواند در قلمرو اراده آنان وارد شود؟ پاسخ به این پرسش، در نگاه نخست، چندان دشوار به نظر نمی‌رسد؛ زیرا اصل حاکمیت اراده و اصل لزوم قراردادها اقتضا می‌کند که اشخاص بتوانند سرنوشت اقتصادی و حقوقی خویش را خود تعیین کنند و پس از انعقاد قرارداد نیز نتوانند به آسانی از آثار آن رهایی یابند. ماده ۱۰ و ماده ۲۱۹ قانون مدنی ایران نیز در همین جهت، به ترتیب اعتبار قراردادهای خصوصی و اصل لزوم قراردادهای صحیح را شناسایی کرده‌اند. با این حال، قرارداد در خلأ منعقد و اجرا نمی‌شود؛ بلکه در متن جامعه‌ای شکل می‌گیرد که در آن، قدرت اقتصادی، اطلاعات، تخصص و توان چانه‌زنی طرفین الزاماً برابر نیست. از همین‌جا پرسشی اساسی‌تر شکل می‌گیرد: آیا وفاداری به قرارداد در همه شرایط، عین عدالت است؟ این پرسش در حقوق قراردادهای معاصر اهمیت مضاعف یافته است. قراردادهای الحاقی، قراردادهای مصرف‌کننده، قراردادهای بلندمدت، قراردادهای بانکی و اقتصادی، قراردادهای پیمانکاری و تجاری و به‌طور کلی روابط قراردادی پیچیده، نشان داده‌اند که تصویر سنتی طرفین قرارداد به‌عنوان دو شخص

کاملاً آزاد، آگاه و برخوردار از قدرت چانه‌زنی برابر، همواره با واقعیت اقتصادی و اجتماعی منطبق نیست. در چنین شرایطی، اصرار بر اجرای مطلق و قرارداد ممکن است در مواردی به نتیجه‌ای منتهی شود که از حیث شکلی با آزادی قراردادها سازگار، اما از منظر عدالت و منع سوءاستفاده از حق قابل دفاع نباشد. تحول مفهوم آزادی قراردادی نیز تا اندازه‌ای از همین واقعیت ناشی شده است؛ به‌گونه‌ای که در ادبیات حقوقی معاصر، آزادی قراردادی تنها به معنای «آزادی از مداخله» تلقی نمی‌شود، بلکه گاه در قالب «آزادی مؤثر و منصفانه» و در پیوند با حمایت از طرف ضعیف قرارداد مورد بازاندیشی قرار گرفته است.

با وجود این، تحولات شتابان اقتصادی، گسترش قراردادهای پیچیده تجاری، توسعه قراردادهای الحاقی، ظهور قراردادهای الکترونیکی، افزایش عدم تقارن اطلاعاتی و نابرابری قدرت اقتصادی طرفین، نشان داده است که اتکای صرف به اصل آزادی قراردادی، همواره به تحقق عدالت منجر نمی‌شود. در بسیاری از روابط قراردادی، اراده ظاهراً آزاد یکی از طرفین در عمل تحت تأثیر برتری اقتصادی، فنی یا اطلاعاتی طرف دیگر شکل می‌گیرد و اجرای بی‌قید و شرط قرارداد ممکن است به نتایجی منتهی شود که با عدالت، انصاف و امنیت اقتصادی ناسازگار باشد. ازاین‌رو، اندیشه حقوقی معاصر بتدریج از رویکرد فردگرایانه کلاسیک فاصله گرفته و به سوی پذیرش نقش فعال‌تر قانون‌گذار و قاضی در حفظ تعادل قراردادی، حمایت از طرف ضعیف و جلوگیری از سوءاستفاده از آزادی قراردادی حرکت کرده است.

در حقوق ایران اگرچه به‌طور صریح اختیار عامی برای بازنگری یا تعدیل قراردادها به قاضی اعطا نکرده است، اما ظرفیت‌های قابل توجهی در فقه امامیه برای تحقق چنین هدفی وجود دارد. قواعدی همچون لاضرر، نفی عسر و حرج، منع اکل مال به باطل، حسن معاشرت، عدالت، انصاف، منع سوءاستفاده از حق و همچنین نهادهایی مانند خیارات، شرط ضمن عقد و نظریه تغییر اوضاع و احوال در برخی دیدگاه‌های فقهی، نشان می‌دهد که فقه امامیه برخلاف برداشت‌های سنتی، از انعطاف لازم برای پاسخ‌گویی به نیازهای نوین روابط قراردادی برخوردار است. با این حال، نبود چارچوب قانونی روشن، پراکندگی مبانی فقهی و فقدان رویه قضایی منسجم، موجب شده است که قلمرو و حدود مداخله قضایی در حقوق ایران همچنان با ابهام روبه‌رو باشد.

بر همین اساس، پژوهش حاضر با رویکردی توصیفی ـ تحلیلی و با بهره‌گیری از روش تطبیقی، تلاش می‌کند ابتدا مبانی فقهی مداخله در روابط قراردادی را بررسی و نسبت میان اصل وفای به عقد و قواعد عدالت‌محور را تبیین کند؛ در نهایت، با مطالعه مبانی حقوق ایران بررسی لازم را در این زمینه نماید. فرض بنیادین این پژوهش آن است که عدالت قراردادی و حاکمیت اراده دو ارزش متعارض و الزاماً نفی کننده یکدیگر نیستند؛ بلکه می‌توان با طراحی معیارهای دقیق برای مداخله قضایی، میان ثبات قرارداد و جلوگیری از نتایج ناعادلانه آن تعادل برقرار کرد.

۲. پیشینه پژوهش

بررسی پیشینه پژوهش نیز نشان می‌دهد کمتر پژوهشی با رویکردی جامع، مبانی فقهی، مبانی حقوقی، شیوه‌های مداخله قضایی، حدود اختیارات قاضی و راهکارهای اصلاح نظام حقوقی ایران را در قالب یک مطالعه تطبیقی مورد بررسی قرار داده است. از این حیث، همچنان خلأ پژوهشی قابل توجهی در ادبیات حقوق قراردادهای ایران مشاهده می‌شود.

سلطان احمدی، ابراهیمی و ایرانشاهی (۱۴۰۴): امروزه امکان دخالت دادرسان در قراردادهای خصوصی در غالب نظام‌های حقوقی دنیا پذیرفته شده است و اصول برقراری رابطه قراردادی منصفانه درمورد اختلافات قراردادی تنها از طریق دخالت دادگاه‌ها به طرق مختلف عینیت می یابد.

حاجی‌پور در مقاله‌ای تحت عنوان «تأثیر حقوق بنیادین بشری بر آزادی قراردادی» عقیده دارد توسل به حقوق بنیادین در برخورد با اصل آزادی قراردادی منجر به ظهور مفهوم ماهوی از آزادی قراردادی شده است و حتی در برخی آراء قضایی به‌صورت مشخص به این اصل خصیصه بنیادین بودن اعطا شده است (حاجی پور،۱۳۹۶).

مرادی (۱۳۹۲): از بررسی مبانی که برای توجیه تعدیل قرارداد ذکر شد، می‌توان نتیجه گرفت که پذیرش نظریه شرایط ضمنی، هرچند بازبینی و تعدیل قرارداد را بار اراده طرفین برقرار ساخته و نیازی به مراجعه به احکام ثانویه باقی نمی‌گذارد، استناد به آن با تردیدهایی مواجه است؛ بنابراین نمی‌توان اصل لزوم را که مبنای استحکام و ثباب قراردادهاست، مورد تعرض قرار داد و به استناد شرایط ضمنی به فسخ یا تعدیل

قرارداد اقدام کرد.

پژوهش حاضر درصدد پاسخ به این پرسش اساسی است که مبانی فقهی و حقوقی مداخله قاضی در قراردادهای خصوصی چیست، این مداخله از چه شیوه‌هایی تحقق می‌یابد، حدود آن تا کجاست و حقوق ایران تا چه اندازه می‌تواند با بهره‌گیری از ظرفیت‌های فقه امامیه سازوکاری متعادل برای تحقق عدالت قراردادی بدون خدشه به اصل ثبات قراردادها طراحی کند. فرضیه اصلی پژوهش آن است که میان اصل حاکمیت اراده و مداخله قضایی تعارض ذاتی وجود ندارد، بلکه با تفسیر صحیح قواعد فقهی و بهره‌گیری از تجارب حقوق تطبیقی، می‌توان چارچوبی منسجم برای اعمال مداخله قضایی در موارد استثنایی ترسیم کرد؛ چارچوبی که ضمن حفظ امنیت حقوقی و اعتبار قراردادها، از تحقق بی‌عدالتی و سوءاستفاده از آزادی قراردادی جلوگیری نماید. بر همین اساس، این پژوهش با استفاده از روش توصیفی ـ تحلیلی و با بهره‌گیری از مطالعات تطبیقی، ضمن بررسی مبانی نظری و فقهی مداخله قضایی، شیوه‌های اعمال این مداخله و حدود آن را در حقوق ایران و فقه امامیه تحلیل کرده و در پایان، پیشنهادهایی برای اصلاح قانون مدنی ایران و توسعه مبانی نظری عدالت قراردادی ارائه می‌کند

۳. اصل حاکمیت اراده و چالش‌های آن

اصل حاکمیت اراده، یکی از بنیادی‌ترین مبانی نظری حقوق قراردادها در نظام‌های حقوقی معاصر است که براساس آن، اراده آزاد اشخاص منشأ ایجاد آثار حقوقی و تعهدات قراردادی به شمار می‌رود. بر پایه این اصل، اشخاص از آزادی برخوردارند تا در حدود قوانین آمره، نظم عمومی و اخلاق حسنه، روابط حقوقی و اقتصادی خود را مطابق خواست و منافع مشروع خویش تنظیم کنند. اندیشه کلاسیک حقوق خصوصی بر این باور استوار بود که افراد بهترین تشخیص‌دهنده منافع خود هستند و از این‌رو، مداخله دولت یا دادگاه در روابط قراردادی باید به حداقل ممکن محدود شود. نتیجه منطقی چنین نگرشی، پذیرش اصل «لزوم قراردادها» و احترام به توافق‌های خصوصی است؛ اصلی که همچنان یکی از ارکان اساسی حقوق قراردادها در اغلب نظام‌های حقوقی به شمار می‌رود (کاتوزیان، ۱۴۰۲،

صص ۷۳-۹۶؛ صفایی و قاسم‌زاده، ۱۴۰۱، صص ۲۷-۳۵).

پـذیرش نقـش دادرس در تنظـیم و کنتـرل روابـط قـراردادی، بـدون تعیـین حـدود و معیارهای اعمال این صلاحیت، می‌تواند خود به عاملی برای افزایش نااطمینانی در معاملات و تضعیف ثبات روابط خصوصی تبدیل شود. ازاین‌رو، مسئله اساسی تنهـا شناسـایی امکـان مداخله قضایی نیست، بلکه ایجاد چارچوبی روشن برای نحوه، شرایط و میـزان اعمـال ایـن مداخله است. دادرس باید بتواند ضمن احترام به اصل حاکمیت اراده و الزام‌آوری قرارداد، مبانی ایجاد تعهد، قلمرو آثار عقد و معیارهای تشخیص اراده واقعـی یـا مفـروض طـرفین را به‌درستی شناسایی کند. تحقق چنـین امـری مسـتلزم آن اسـت کـه اختیـار قضـایی در قالـب قواعد و معیارهای قابل پیش‌بینی تعریف شود و تصمیم‌گیری دادگاه از برداشت‌های کـاملاً شخصی و سـلیقه‌ای فاصـله گیـرد. در ایـن راسـتا، کارآمـدی نظـام قضـایی تنهـا بـا اعطـای صلاحیت‌های گسترده بـه دادرس حاصـل نمـی‌شـود، بلکـه بـه وجـود روش‌هـای حقـوقی مشخص برای اعمال این صلاحیت‌ها نیاز دارد. تفسـیر قـرارداد، تکمیـل مفـاد آن در مـوارد سکوت یا ابهام، کنترل شروط قراردادی و در شـرایط اسـتثنایی، تعـدیل آثـار قـرارداد، هـر یک قلمرو و مبنای متفاوتی دارند و نباید در قالب یک اختیار کلی و نامحدود برای دادگاه جمع شوند. ازاین‌رو، قانون‌گذار باید حدود هر یک از این ابزارها، شرایط استفاده از آنها و آثار تصمیم قضایی را تا حد امکان مشخص سازد تا ضمن تـأمین عـدالت قـراردادی، اصـل امنیت حقوقی و قابلیت پیش‌بینی روابط معـاملاتی نیـز حفـظ شـود. از سـوی دیگـر، تحقـق چنین الگویی مستلزم ارتقای تخصص قضایی در حوزه قراردادهای پیچیده اسـت. گسـترش قراردادهای تجاری، استاندارد، الحاقی و نمونه و افزایش نقش شـروط از پـیش تنظیم‌شـده، موجب شده است که رسیدگی به اختلافات قراردادی در بسیاری از موارد صرفاً با اتکـا بـه قواعد سنتی تفسیر اراده امکان‌پـذیر نباشـد. در چنـین شـرایطی، بهره‌گیـری از دادگاه‌هـا یـا شعب تخصصی، آموزش مستمر قضات در حوزه حقوق قراردادها و تدوین قواعد تکمیلـی و حمایتی می‌تواند به ایجاد رویه‌ای منسـجم‌تر و قابـل پیش‌بینـی‌تـر کمـک کنـد؛ بنـابراین، توسعه نقش دادرس باید هم‌زمان با تخصصی‌شدن فراینـد رسـیدگی و تقویـت تضـمین‌های دادرسی منصفانه صورت پذیرد. در نهایـت، هـدف از سـامان‌دهی اختیـارات قضـایی نبایـد تبدیل دادرس به طرفی مستقل در قرارداد یا جایگزین کردن ارزیابی شخصی وی بـه جـای

اراده متعاملین باشد؛ بلکه مقصود آن است که دادگاه بتواند در چارچوب معیارهای قانونی و اصول حقوقی، از اجرای نتایجی جلوگیری کند که آشکارا با الزامات عدالت، حسن نیت یا قواعد آمره ناسازگارند. در حقوق قراردادهای معاصر نیز میان تفسیر مفاد صریح قرارداد و استنباط شروط ضمنی، مرزهایی مشخص مورد توجه قرار گرفته است؛ به‌گونه‌ای که پیش از افزودن یک شرط ضمنی، مفاد صریح قرارداد باید تفسیر شود و وجود ضرورت حقوقی یا تجاری برای تکمیل قرارداد احراز شود. این رویکرد بر اهمیت وجود معیارهای عینی و قابل کنترل در اعمال صلاحیت قضایی تأکید دارد (McKendrick, 2020، 345).

در حقوق ایران، اصل حاکمیت اراده افزون بر مبانی فقهی، در مقررات قانون مدنی نیز بازتاب یافته است. ماده ۱۰ قانون مدنی با پذیرش اصل آزادی قراردادها، اعتبار توافق‌های خصوصی را مشروط به عدم مخالفت با قوانین آمره اعلام کرده و مواد ۲۱۹، ۲۲۰ و ۲۲۳ همان قانون نیز بر لزوم وفای به عهد، اجرای آثار عرفی قرارداد و اصل صحت معاملات تأکید دارند. این مقررات، در کنار قواعد فقهی همچون «المؤمنون عند شروطهم»، «اوفوا بالعقود» و «الناس مسلطون علی أموالهم»، نشان می‌دهد که نظام حقوقی ایران نیز اصل را بر احترام به اراده طرفین و الزام‌آور بودن قراردادها قرار داده است (امامی، ۱۳۸۷، ج۱، صص ۲۱۹-۲۲۸؛ کاتوزیان، ۱۴۰۲، صص ۱۰۴-۱۱۸).

با این همه، تحولات اقتصادی و اجتماعی سده اخیر، مبانی سنتی حقوق قراردادها را با چالش‌های جدی مواجه ساخته است. گسترش قراردادهای الحاقی، توسعه تجارت الکترونیکی، پیچیده‌تر شدن روابط اقتصادی، تمرکز قدرت اقتصادی در دست بنگاه‌های بزرگ و نابرابری اطلاعاتی میان متعاملین، این واقعیت را آشکار ساخته است که فرض برابری واقعی طرفین قرارداد در بسیاری از موارد با واقعیت‌های اجتماعی انطباق ندارد. در چنین شرایطی، اجرای صرف و بی‌قید و شرط مفاد قرارداد، ممکن است به جای تحقق عدالت، زمینه سوءاستفاده از موقعیت برتر اقتصادی و تحمیل شروط ناعادلانه بر طرف ضعیف را فراهم آورد (ابدالی، ۱۴۰۲، صص ۱۳۵-۱۴۲؛ نریمان‌پور و چیت‌سازیان، ۱۴۰۳، صص ۵۸-۶۴).

در پاسخ به این تحولات، حقوق قراردادهای معاصر از رویکرد فردگرایانه کلاسیک فاصله گرفته و بتدریج مفهوم «عدالت قراردادی» را در کنار اصل حاکمیت اراده مورد

توجه قرار داده است. در این رویکرد، قرارداد تنها وسیله تجلی اراده طرفین نیست، بلکه ابزاری برای تأمین تعادل اقتصادی، حمایت از اعتماد مشروع، رعایت انصاف و تضمین امنیت حقوقی نیز به شمار می‌آید.

در حقوق ایران نیز اگرچه قانون‌گذار هنوز اختیار عامی برای تعدیل یا اصلاح قراردادها به قاضی اعطا نکرده است، اما ظرفیت‌های قابل توجهی در فقه امامیه برای تحقق چنین هدفی وجود دارد. قواعدی همچون «لاضرر»، «نفی عسر و حرج»، «منع اکل مال به باطل»، «وفای به عهد» و «قاعده عدالت»، همگی بیانگر آن هستند که اصل حاکمیت اراده در فقه امامیه هیچ‌گاه به‌عنوان اصلی مطلق و فارغ از ملاحظات عدالت‌محور تلقی نشده است. از این منظر، مداخله قضایی نه نفی آزادی قراردادی، بلکه ابزاری برای جلوگیری از انحراف این اصل از اهداف واقعی آن، یعنی تحقق عدالت، حفظ اعتماد مشروع و برقراری تعادل در روابط قراردادی است (قاسمی حامد و امینی، ۱۴۰۴؛ ابدالی، ۱۴۰۲، صص ۱۴۸-۱۵۴).

به نظر نگارنده، چالش اصلی حقوق قراردادهای ایران، فقدان مبانی نظری یا فقهی برای مداخله قضایی نیست، بلکه نبود چارچوب تقنینی منسجم برای اعمال این اختیار است. پراکندگی قواعد فقهی، فقدان تصریح قانونی و نبود رویه قضایی یکسان، موجب شده است که دادگاه‌ها در رویارویی با مسائل نوظهور قراردادها، رویکردهای متفاوتی اتخاذ کنند. از این‌رو، اصلاح قانون مدنی با بهره‌گیری از ظرفیت‌های غنی فقه امامیه و استفاده هوشمندانه از تجربه اصلاحات حقوق فرانسه، می‌تواند ضمن حفظ اصل لزوم قراردادها، زمینه تحقق عدالت قراردادی و افزایش امنیت حقوقی را نیز فراهم سازد.

۳-۱. مبانی فقهی و قانونی مداخله قضایی در حقوق ایران با تأکید بر فقه امامیه

اگرچه اصل لزوم قراردادها یکی از ارکان اساسی فقه معاملات و حقوق قراردادها به شمار می‌آید، اما این اصل در فقه امامیه هرگز به‌صورت مطلق و فارغ از ملاحظات عدالت‌محور تفسیر نشده است. فقهای امامیه در کنار تأکید بر اصل وفای به عهد، همواره قواعد ثانویه و اصول حاکم بر نظام تشریع را نیز در نظر گرفته‌اند؛ قواعدی که در شرایط استثنایی، امکان محدود ساختن آثار قرارداد یا حتی مداخله حاکم شرع در روابط خصوصی اشخاص را فراهم می‌آورند. از این منظر، مداخله قضایی نه استثنایی بر اصل

حاکمیت اراده، بلکه جلوه‌ای از اجرای قواعد عالی‌تر شریعت در راستای تحقق عدالت، جلوگیری از ظلم و حفظ مصالح عمومی محسوب می‌شود (کاتوزیان، ۱۴۰۲، صص ۱۸۴-۱۹۲؛ صفایی و قاسم‌زاده، ۱۴۰۱، صص ۱۵۴-۱۶۱).

در میان قواعد فقهی، قاعده لاضرر، مهمترین مبنای فقهی برای توجیه مداخله قضایی در قراردادهای خصوصی به شمار می‌آید. این قاعده که مستند به حدیث مشهور نبوی «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام» است، تنها ناظر به نفی حکم ضرری نیست، بلکه از دیدگاه بسیاری از فقهای متأخر، مبنایی برای جلوگیری از استمرار روابط حقوقی زیان‌بار نیز به شمار می‌رود. هرگاه اجرای مفاد قرارداد، بدون آنکه در زمان انعقاد قابل پیش‌بینی باشد، موجب ورود ضرری نامتعارف یا برهم خوردن آشکار تعادل قراردادی گردد، قاضی می‌تواند با استناد به این قاعده و با رعایت اصل تناسب، از استمرار وضعیت زیان‌بار جلوگیری نماید (کاتوزیان، ۱۴۰۲، صص ۱۹۰-۱۹۸؛ ابدالی، ۱۴۰۲، صص ۱۴۵-۱۵۰).

در کنار قاعده لاضرر، قاعده نفی عسر و حرج نیز از مهمترین مبانی فقهی انعطاف‌پذیری قراردادها به شمار می‌رود. مستند این قاعده، آیه شریفه «وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج، ۷۸) و روایات متعدد فقهی است که بر نفی تکالیف مشقت‌بار دلالت دارند. براساس این قاعده، هرگاه اجرای تعهد قراردادی درنتیجه حوادث غیرمتعارف یا تغییر بنیادین اوضاع و احوال، مشقتی فراتر از حد متعارف بر یکی از طرفین تحمیل کند، استمرار الزام قراردادی با فلسفه تشریع ناسازگار خواهد بود. ازاین‌رو، حاکم شرع می‌تواند در چارچوب ضوابط فقهی، راهکاری متناسب برای رفع عسر و حرج اتخاذ کند؛ راهکاری که ممکن است در قالب تعدیل، تعلیق یا حتی انحلال رابطه قراردادی جلوه‌گر شود (صفایی و قاسم‌زاده، ۱۴۰۱، صص ۱۶۵-۱۷۲؛ قاسمی حامد و امینی، ۱۴۰۴، صص ۱۲-۱۶).

افزون بر این دو قاعده، اصولی همچون قاعده عدالت، منع اکل مال به باطل، اصل انصاف، اصل حسن نیت در اجرای تعهدات و قاعده وفای به عهد نیز در کنار یکدیگر شبکه‌ای منسجم از مبانی فقهی را تشکیل می‌دهند که امکان تفسیر پویا از قراردادها را فراهم می‌سازند.

از منظر حقوق موضوعه ایران نیز، اگرچه قانون مدنی اختیار عامی برای بازنگری یا تعدیل قراردادها پیش‌بینی نکرده است، اما مجموعه‌ای از مقررات قانونی امکان استنباط

چنین اختیاری را فراهم می‌سازد. مواد ۱۰، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۵ و ۲۲۷ قانون مدنی، در کنار قواعد عمومی مسئولیت مدنی و اصول تفسیری قراردادها، ظرفیت آن را دارند که با تفسیر هماهنگ با مبانی فقهی، زمینه تحقق عدالت قراردادی را فراهم آورند. افزون بر این، اصل ۱۶۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز در موارد سکوت یا اجمال قوانین، قاضی را مکلف به مراجعه به منابع معتبر اسلامی و فتاوای معتبر می‌داند؛ امری که می‌تواند جایگاه قواعد فقهی را در حل اختلافات قراردادی تقویت نماید (کاتوزیان، ۱۴۰۲، صص ۲۰۵-۲۱۰).

به نظر نگارنده، یکی از مهمترین کاستی‌های حقوق ایران، فقدان مبانی فقهی برای مداخله قضایی نیست؛ بلکه نبود تقنین منسجم در تبدیل این ظرفیت‌های فقهی به قواعد روشن و قابل پیش‌بینی است.

در حقوق ایران، هرچند قانون‌گذار چنین نهادهایی را به‌صورت صریح پیش‌بینی نکرده است، اما اصول کلی حقوق قراردادها ظرفیت پذیرش تدریجی این رویکرد را دارند. مواد ۲۲۰، ۲۲۵ و ۲۲۷ قانون مدنی، اصل تفسیر متعارف قراردادها، لزوم رعایت عرف و امکان معافیت از مسئولیت در صورت تحقق موانع خارج از اراده متعهد را پذیرفته‌اند. همچنین، قواعد فقهی همچون لاضرر، نفی عسر و حرج و منع سوءاستفاده از حق، امکان توسعه نظریه مداخله قضایی را در چارچوب مبانی بومی فراهم می‌آورند (کاتوزیان، ۱۴۰۲، صص ۲۳۸-۲۵۱؛ صفایی و قاسم‌زاده، ۱۴۰۱، صص ۲۱۱-۲۲۵).

نتیجه چنین وضعیتی، شکل‌گیری رویه‌های قضایی متفاوت و کاهش پیش‌بینی‌پذیری در روابط قراردادی است؛ موضوعی که با اصل امنیت حقوقی و ثبات معاملات سازگاری کامل ندارد (قاسمی حامد و امینی، ۱۴۰۴؛ نریمان‌پور و چیت‌سازیان، ۱۴۰۳).

به نظر نگارنده، مهمترین دستاورد حقوق تطبیقی برای نظام حقوقی ایران، اعطای اختیار مطلق به قاضی نیست، بلکه تدوین معیارهای روشن و قابل پیش‌بینی برای اعمال مداخله قضایی است. تجربه اصلاحات حقوق فرانسه نشان می‌دهد که هرچه حدود اختیار دادگاه دقیق‌تر و معیارهای قانونی شفاف‌تر باشد، هم امنیت حقوقی طرفین حفظ می‌شود و هم امکان تحقق عدالت قراردادی افزایش می‌یابد (Code civil français,2016, Article 1195,)؛ بنابراین، مناسب‌ترین راهکار برای حقوق ایران، بهره‌گیری از ظرفیت‌های غنی فقه امامیه در کنار

استفاده گزینشی از تجارب موفق حقوق تطبیقی است؛ به‌گونه‌ای که ضمن حفظ اصل حاکمیت اراده و لزوم قراردادها، امکان حمایت مؤثر از عدالت قراردادی نیز فراهم شود

۴. روش‌های مداخله قاضی در قرارداد

قاضی برای اعمال این مبانی، از روش‌های متنوعی استفاده می‌کند که می‌توان آنها را در چهار دسته کلی بررسی کرد (قاسمی حامد و امینی، ۱۴۰۴، ص ۱۸).

۴-۱. تفسیر قرارداد (Interpretation)

تفسیر قرارداد، ابتدایی‌ترین و رایج‌ترین شکل مداخله قاضی است. در حقوق ایران، مواد ۲۲۴ و ۲۲۵ قانون مدنی، به‌ترتیب الهام‌گرفته از معیار شخصی (ذهنی) و معیار نوعی (عینی) هستند، اما قواعد تفسیری مدون و جامعی در قانون وجود ندارد و قضات ناگزیر به مراجعه به اصول فقهی و عرف هستند (کاتوزیان، ۱۴۰۲، ص ۳۴۵).

یکی از نکات مهم در این حوزه، تمایز میان تفسیر حکمی و تفسیر موضوعی است. قاضی دادگاه در عملیات تفسیر برای احراز قصد طرفین اختیار مطلق دارد و دیوان عالی کشور نمی‌تواند در امور موضوعی این اختیار را محدود نماید. بااین‌حال، در فرضی که دادرس قرارداد را به بهانه تفسیر تحریف می‌کند، دیوان می‌تواند حکم را نقض کند (ریاحی، ۱۴۰۲، ص ۸۲۲). رویه دیوان عالی کشور فرانسه نیز در این زمینه با دیوان عالی ایران همسو است و بر تمایز میان تفسیر حکمی (مسائل قانونی) و تفسیر موضوعی (مسائل واقعی) تأکید دارد (ریاحی، ۱۴۰۲، ص ۸۲۵).

تکمیل قرارداد یکی از مهمترین جلوه‌های مداخله قضایی در روابط قراردادی است که در فرض سکوت، نقص یا اجمال مفاد قرارداد اعمال می‌شود. برخلاف تفسیر قرارداد که هدف آن کشف اراده واقعی مشترک طرفین است، تکمیل قرارداد زمانی مطرح می‌شود که اراده مشترک نسبت به موضوعی اساساً شکل نگرفته یا در متن قرارداد بازتاب نیافته است. در چنین مواردی، قاضی با بهره‌گیری از قواعد تکمیلی قانون، عرف، عادت، اصول کلی حقوق و مقتضیات حسن نیت، خلأ موجود را پر می‌کند تا امکان اجرای صحیح قرارداد فراهم شود (کاتوزیان، ۱۴۰۲، صص ۳۶۱–۳۷۸؛ صفایی و قاسم‌زاده، ۱۴۰۱، صص ۲۵۵–۲۶۸).

در حقوق ایران نیز اگرچه قانون مدنی اصطلاح «تکمیل قرارداد» را به‌کار نبرده است، اما مواد ۲۲۰ و ۲۲۵ قانون مدنی، مبانی قانونی این نهاد را فراهم ساخته‌اند. مطابق ماده ۲۲۰، متعاملین افزون بر تعهدات مصرح، نسبت به تمامی نتایجی که به موجب عرف، عادت یا قانون از عقد حاصل می‌شود نیز ملتزم هستند. همچنین ماده ۲۲۵ قانون مدنی، عرف و عادت را در تعیین آثار قرارداد مؤثر دانسته است؛ بنابراین، هرگاه قرارداد نسبت به موضوعی ساکت باشد، قاضی می‌تواند با استناد به عرف مسلم، بنای عقلا و قواعد تکمیلی قانون، مفاد قرارداد را تکمیل کند؛ مشروط بر آنکه این اقدام با قصد مشترک طرفین و ماهیت قرارداد تعارض نداشته باشد (کاتوزیان، ۱۴۰۲، صص ۳۷۹–۳۹۴؛ صفایی و قاسم‌زاده، ۱۴۰۱، صص ۲۶۸–۲۷۶).

از منظر فقه امامیه نیز مبانی متعددی برای پذیرش تکمیل قرارداد وجود دارد. قواعدی همچون «المؤمنون عند شروطهم»، «اوفوا بالعقود»، بنای عقلا، سیره عقلایی و حجیت عرف، بیانگر آن است که آثار عقد منحصر به شروط تصریح‌شده نیست و عرف معتبر می‌تواند بخشی از مفاد ضمنی قرارداد را تشکیل دهد. بسیاری از فقهای امامیه نیز معتقدند که شرط بنایی و شروط ارتکازی، هرچند در متن عقد ذکر نشده باشند، در صورت احراز قصد مشترک یا وجود بنای عرفی، برای طرفین الزام‌آور خواهند بود؛ تحلیلی که ظرفیت قابل توجهی برای توسعه نظریه تکمیل قرارداد در حقوق ایران فراهم می‌آورد (امامی، ۱۳۸۷، ج۱، صص ۲۳۵–۲۴۸؛ کاتوزیان، ۱۴۰۲، صص ۱۸۴–۱۹۲).

به نظر نگارنده، تکمیل قرارداد نباید وسیله‌ای برای تحمیل اراده قاضی یا ایجاد تعهدات جدید خارج از قلمرو توافق طرفین باشد. حدود اختیار دادگاه در این حوزه باید به مواردی محدود شود که سکوت قرارداد با مراجعه به قانون، عرف مسلم یا قواعد پذیرفته‌شده فقهی قابل جبران باشد. هرگونه توسعه این اختیار بدون وجود معیارهای مشخص، می‌تواند امنیت حقوقی و قابلیت پیش‌بینی روابط قراردادی را مخدوش سازد. ازاین‌رو، ضروری است قانون‌گذار ایران همانند حقوق فرانسه، معیارهای روشن و ضابطه‌مندی برای تکمیل قرارداد پیش‌بینی کند تا ضمن حفظ اصل حاکمیت اراده، امکان تحقق عدالت قراردادی نیز فراهم شود (مطهری‌فر، صادقی و میرداداشی، ۱۴۰۳، صص ۱۲–۱۵؛ قاسمی حامد و امینی، ۱۴۰۴، صص ۱۸–۲۱).

۴-۲. تعدیل قرارداد

تعدیل قرارداد مهمترین و در عین حال بحث‌برانگیزترین شیوه مداخله قضایی در روابط قراردادی به شمار می‌رود. برخلاف تفسیر و تکمیل قرارداد که در پی کشف یا تکمیل اراده مشترک طرفین هستند، تعدیل قرارداد به قاضی اجازه می‌دهد در شرایط استثنایی، آثار قرارداد را به منظور برقراری مجدد تعادل قراردادی تغییر دهد. چنین اختیاری از آن جهت حساسیت ویژه‌ای دارد که مستقیماً با اصل حاکمیت اراده و اصل لزوم قراردادها در تعارض ظاهری قرار می‌گیرد و همواره این پرسش را مطرح می‌سازد که تا چه اندازه می‌توان برای تحقق عدالت، از مفاد مورد توافق طرفین عدول کرد (کاتوزیان، ۱۴۰۲، صص ۴۰۱–۴۱۵؛ صفایی و قاسم‌زاده، ۱۴۰۱، صص ۲۹۱–۳۰۵).

با این حال، تحولات اقتصادی قرن بیستم، وقوع جنگ‌های جهانی، بحران‌های مالی، نوسانات شدید اقتصادی و افزایش پیچیدگی قراردادهای بلندمدت، نشان داد که پایبندی مطلق به اصل لزوم قراردادها، در برخی موارد نه تنها عدالت قراردادی را تضمین نمی‌کند، بلکه خود به ابزاری برای ورود زیان‌های غیرمتعارف و برهم خوردن توازن اقتصادی قرارداد تبدیل می‌شود.

در فقه امامیه نیز اگرچه عنوان مستقلی تحت نام «تعدیل قرارداد» مشاهده نمی‌شود، اما بسیاری از قواعد فقهی قابلیت انطباق با این نهاد را دارند. فقهای امامیه همواره میان اجرای احکام اولیه و رعایت قواعد ثانویه، مانند نفی ضرر و نفی حرج، جمع کرده‌اند و در موارد تزاحم، اجرای حکم ضرری را فاقد مشروعیت دانسته‌اند. ازاین‌رو، هرگاه بقای قرارداد موجب ورود ضرر فاحش یا حرج غیرقابل تحمل گردد، می‌توان با استناد به قواعد ثانویه، راهکارهایی نظیر تعدیل، تعلیق یا حتی انحلال رابطه قراردادی را توجیه کرد. این تحلیل، نشان می‌دهد که برخلاف تصور رایج، فقه امامیه ظرفیت نظری قابل توجهی برای پذیرش مداخله محدود و ضابطه‌مند قاضی در قراردادها دارد (صفایی و قاسم‌زاده، ۱۴۰۱، صص ۳۰۶–۳۱۸؛ امامی، ۱۳۸۷، ج ۱، صص ۲۶۸–۲۸۴).

با وجود این، پذیرش تعدیل قضایی بدون تعیین ضوابط دقیق، می‌تواند امنیت حقوقی و قابلیت پیش‌بینی قراردادها را بشدت کاهش دهد.

در حقوق ایران، قانون مدنی چنین اختیار عامی را برای دادگاه پیش‌بینی نکرده است. با

وجود این، بسیاری از نویسندگان حقوقی معتقدند که مجموعه‌ای از قواعد فقه امامیه، ظرفیت پذیرش تعدیل قضایی قرارداد را داراست. قاعده «لاضرر»، قاعده «نفی عسر و حرج»، منع اکل مال به باطل، اصل انصاف و ممنوعیت سوءاستفاده از حق، همگی بر این اندیشه استوارند که اجرای قرارداد نباید به وسیله‌ای برای ورود ضررهای نامتعارف یا تحمیل مشقت‌های خارج از حد متعارف تبدیل شود. از این منظر، مداخله قاضی نه نفی اصل لزوم قرارداد، بلکه تضمین اجرای عادلانه آن خواهد بود (کاتوزیان، ۱۴۰۲، صص ۱۹۰–۲۰۵؛ قاسمی حامد و امینی، ۱۴۰۴، صص ۲۳–۲۸).

متقدمین از فقها معتقدند، عقد بما هو عقد موجب ترتب همه آثار شرعیه بر آن قرارداد شده و حتی شروط ضمن عقد نیز الزام آور نیست (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج۱۹، ص۷۰)؛ بنابراین، آنچه که شارع تایید و یا تأسیس نموده است موجد اثر شرعی برای قراردادها است (نجفی جواهری،۱۴۰۴ق، ج۲۲، ص ۲۵۱). به همین خاطر در عقود خاص و لازمی نظیر بیع، نکاح و غیره، الفاظی غیر از آن مواردی که در نصوص آمده را کافی نمی‌دانستند (ابن فهدحلی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص ۳۵۵)، اما فقها متأخرتر نظیر مقدس اردبیلی و ملا احمد نراقی معتقدند که چنانچه نص یا اجماعی دال بر اینکه عقد با صیغه و لفظ خاصی جاری شود یافت نگردد، می‌توان از آن عدول کرد (نراقی، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص ۲۷۳).

به نظر می‌رسد دخالت محکمه در اصل آزادی اراده در قراردادها باید ضمن رعایت ماده ۱۰ قانون مدنی باشد و این دخالت در مواردی که ضروری است فقط قابل پذیرش باشد. یعنی در مواردی که نص یا اجماع هم نباشد اصل عدم دخالت است مگر آن که خلاف اخلاق حسنه، نظم عمومی و مخل امنیت و آرامش روانی جامعه و غیره باشد که مصلحت‌های ایجابی جامعه اسلامی را مورد خدشه واقع می‌سازد.

۴-۳. اصلاح قرارداد

اصلاح قرارداد، اگرچه در ادبیات حقوقی ایران کمتر به‌عنوان نهادی مستقل مورد بررسی قرار گرفته است، اما در نظام‌های حقوقی نوین بتدریج جایگاه ویژه‌ای یافته است. مقصود از اصلاح قرارداد، تغییر محدود و هدفمند برخی از مفاد قرارداد صحیح به‌منظور حفظ کارایی اقتصادی، استمرار رابطه قراردادی یا انطباق آن با تحولات بعدی است؛ بدون

آنکه ماهیت اساسی عقد یا اراده بنیادین طرفین دگرگون شود. از این حیث، اصلاح قرارداد با تفسیر، تکمیل و تعدیل تفاوت ماهوی دارد؛ زیرا در تفسیر، اراده موجود کشف می‌شود، در تکمیل، خلأهای قراردادی جبران می‌شود و در تعدیل، تعادل اقتصادی قرارداد بر اثر حوادث استثنایی بازسازی می‌شود، در حالی که اصلاح قرارداد ناظر بر بازآفرینی محدود مفاد قرارداد برای تضمین بقای رابطه حقوقی است (نریمان‌پور و چیت‌سازیان، ۱۴۰۳، صص ۵–۱۲؛ کاتوزیان، ۱۴۰۲، صص ۴۱۲–۴۲۰).

در حقوق ایران، اگرچه چنین نهادی به‌صورت مستقل مورد شناسایی قانون‌گذار قرار نگرفته است، اما برخی نهادهای حقوقی و فقهی، ظرفیت پذیرش آن را دارند. برای نمونه، امکان حذف شرط باطل و بقای عقد در مواردی که شرط، مقتضای ذات عقد نباشد، یا پذیرش اصل «تفکیک شرط از عقد»، نمونه‌هایی از گرایش قانون مدنی به حفظ قرارداد است. همچنین در برخی عقود، امکان تراضی مجدد طرفین برای اصلاح بخشی از تعهدات، بدون انحلال قرارداد اولیه، نشان می‌دهد که حقوق ایران نیز اصل استمرار روابط قراردادی را مورد توجه قرار داده است (کاتوزیان، ۱۴۰۲، صص ۴۲۱–۴۳۵؛ صفایی و قاسم‌زاده، ۱۴۰۱، صص ۳۲۱–۳۳۵).

از منظر فقه امامیه نیز هرچند اصطلاح «اصلاح قرارداد» سابقه مستقلی ندارد، اما قواعدی همچون «الصلح جائز بین المسلمین»، «اوفوا بالعقود» و اصل ترجیح بقای معاملات بر زوال آنها، می‌تواند مبنای فقهی پذیرش این نهاد قرار گیرد. فقهای امامیه همواره کوشیده‌اند تا در صورت امکان، قراردادهای صحیح را حفظ کنند و تنها در مواردی که فساد عقد به ارکان اساسی آن سرایت کند، حکم به بطلان یا انحلال صادر نمایند. همچنین پذیرش نهادهایی مانند اقاله، تراضی مجدد و اصلاح شروط ضمن عقد، نشان می‌دهد که فقه امامیه ظرفیت انعطاف لازم برای بازنگری محدود در روابط قراردادی را داراست (امامی، ۱۳۸۷، ج۱، صص ۲۸۵–۳۰۲؛ کاتوزیان، ۱۴۰۲، صص ۴۳۶–۴۴۳).

در سال‌های اخیر، برخی از نویسندگان حقوق تطبیقی با الهام از تجربه حقوق فرانسه، نظریه «تنظیم اعمال حقوقی» را مطرح کرده‌اند. براساس این نظریه، هرگاه عمل حقوقی دارای نقص یا ایرادی باشد که بدون خدشه به ارکان اساسی عقد قابل رفع است، باید به جای اعلام بطلان، امکان اصلاح یا تنظیم مجدد آن فراهم شود. این رویکرد علاوه بر

کاهش آثار منفی بطلان قراردادها، موجب تقویت امنیت حقوقی، کاهش هزینه‌های مبادله و افزایش اعتماد فعالان اقتصادی به نظام حقوقی خواهد شد (نریمان‌پور و چیت‌سازیان، ۱۴۰۳، صص ۱۲–۲۵).

به نظر نگارنده، یکی از مهمترین خلأهای حقوق قراردادهای ایران، غلبه رویکرد دوگانه «صحت یا بطلان» است؛ در حالی که روابط اقتصادی امروز، راهکارهای انعطاف‌پذیرتری را اقتضا می‌کند. پذیرش نهادی مستقل برای اصلاح قرارداد، با الهام از تجربه حقوق فرانسه و با تکیه بر قواعد مسلم فقه امامیه، می‌تواند ضمن حفظ اصل لزوم قراردادها، از افزایش دعاوی، گسترش بطلان قراردادها و بی‌ثباتی روابط اقتصادی جلوگیری کند. البته اعمال چنین اختیاری باید به موارد استثنایی محدود شود و تحت نظارت دقیق دادگاه و براساس معیارهای قانونی شفاف صورت گیرد تا از مداخله سلیقه‌ای در اراده طرفین جلوگیری شود (قاسمی حامد و امینی، ۱۴۰۴، صص ۳۵–۴۱؛ مطهری‌فر ودیگران، ۱۴۰۳، صص ۱۶–۲۲).

۵. کنترل تعادل قراردادی و شروط ناعادلانه

یکی از مهمترین زمینه‌های دخالت قاضی در قراردادهای خصوصی، کنترل شروط ناعادلانه[1] است. مفهوم عدم تعادل اساسی قراردادی به یکی از مهمترین ابزارهای مبارزه با سوءاستفاده‌های قراردادی، بویژه در روابطی که با نابرابری آشکار اقتصادی یا اجتماعی میان طرفین همراه است، تبدیل شده است (ابدالی، ۱۴۰۲، ص ۱۳۵).

۵-۱. رویکرد حقوق ایران

در حقوق ایران، معیار عینی مشخصی برای تشخیص ناعادلانه بودن شروط قراردادی وجود ندارد و این مسئله کنترل آنها را با دشواری مواجه ساخته است. قوانینی چون قانون تجارت الکترونیک و قانون اجرای سیاست‌های کلی اصل ۴۴ قانون اساسی نیز در این زمینه راهگشا نیستند (ابدالی، ۱۴۰۲، ص ۱۶۰). هرچند در رویه قضایی و دکترین حقوقی،

1. Gros Imbalance

می‌توان از ظرفیت‌های قواعد فقهی لاضرر و نفی عسر و حرج برای تعدیل یا ابطال شروطی که موجب ضرر یا مشقت فاحش می‌شوند، بهره برد، اما نیاز به اصلاح قانونی و ایجاد معیارهای عینی در این حوزه کاملاً احساس می‌شود (صفایی و قاسم‌زاده، ۱۴۰۱، ص ۲۷۸).

برخی پژوهش‌های تطبیقی نشان می‌دهد که می‌توان با الهام از معیارهای حقوق فرانسه، معیارهایی مانند «نسبت نامتناسب میان تعهدات طرفین»، «تحمیل هزینه‌های غیرضروری بر طرف ضعیف»، «انحصار در انتخاب طرف قرارداد» و «عدم شفافیت در شروط قراردادی» را به‌عنوان شاخص‌های تشخیص شروط ناعادلانه در حقوق ایران مورد استفاده قرار داد (ابدالی، ۱۴۰۲، ص ۱۶۸).

۵-۲. نظم عمومی و محدودیت‌های آزادی قراردادی

نظم عمومی به‌عنوان یک مفهوم بنیادین، نقشی کلیدی در تعیین حدود دخالت قاضی ایفا می‌کند. در حقوق ایران، هرچند تمایز نظام‌مند میان قراردادهای خصوصی و دولتی به‌اندازه حقوق فرانسه توسعه نیافته است، اما اصول کلی حقوق عمومی مانند اصل حاکمیت قانون و عدالت اداری، زمینه‌های نظری لازم برای تحدید آزادی قراردادی در پرتو نظم عمومی را فراهم می‌آورند. نظام‌های حقوقی از طریق ابزارهایی چون مداخله قانون‌گذار، تفسیر محدودکننده اراده یا ارائه نظریه‌های یکپارچه‌ساز مانند نظریه تعدیل قرارداد، تلاش می‌کنند میان آزادی اراده و نظم عمومی تعادل برقرار کنند (هراتی، ۱۴۰۵، ص ۳۶۲).

۶. حدود اختیارات قاضی: چارچوب‌های مهار

نکته دارای اهمیت در این پژوهش، تأکید بر تعیین حدود اختیار قاضی است. با پذیرش دخالت قاضی، این خطر وجود دارد که عدالت قراردادی جای خود را به استبداد رأی قاضی دهد. برای جلوگیری از این امر، چهارچوب‌های زیر ضروری است (قاسمی حامد و امینی، ۱۴۰۴، ص ۳۸).

۶-۱. رعایت اصول دادرسی منصفانه

قاضی باید بی‌طرف باشد، به حق دفاع طرفین احترام بگذارد و اصل تساوی سلاح‌ها را

رعایت کند. هیچ‌یک از طرفین نباید در فرآیند دادرسی و ارائه ادله، در موقعیت برتر یا فروتر از دیگری قرار گیرد (کاتوزیان، ۱۴۰۲، ص ۴۵۶). اصل **۳۴** قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز به‌صراحت بر حق دادخواهی و دسترسی عادلانه به دادگاه تأکید دارد و این امر مستلزم رعایت اصول دادرسی منصفانه در تمامی مراحل رسیدگی است.

۶-۲. اولویت با اصل ثبات قراردادی

اصل اولیه بر دوام قراردادها است و تفسیر و تعدیل باید تا حد امکان به‌گونه‌ای باشد که اصل قرارداد حفظ شود. هرگونه مداخله که به فسخ یا تغییر اساسی قرارداد بینجامد، باید با ادله قوی و مستند به قواعد روشن حقوقی همراه باشد. در این راستا، رویه دیوان عالی کشور ایران و فرانسه نشان می‌دهد که نظارت بر تفسیر قراردادها، فقط در امور حکمی (مسائل قانونی) امکان‌پذیر است و در امور موضوعی، قاضی بدوی دارای اختیار مطلق است، مگر در مواردی که قرارداد به بهانه تفسیر تحریف شود (ریاحی، ۱۴۰۲، ص ۸۲۵). قاعده فقهی «الاصل فی العقود اللزوم» (اصل اولیه در عقود، لزوم است) نیز مؤید این رویکرد است و هرگونه تعدیل یا فسخ باید براساس ادله خاص و استثنایی صورت پذیرد (صفایی و قاسم‌زاده، ۱۴۰۱، ص ۳۱۲).

۶-۳. وجود قواعد آمره و قوانین حمایتی

قوانین خاص، مثل قوانین حمایت از مصرف‌کننده یا قوانین تنظیم قراردادهای الحاقی، چارچوبی عینی برای قاضی فراهم می‌آورد و سلیقه‌ای عمل کردن را کاهش می‌دهد. در حقوق ایران، فقدان چنین معیارهای عینی، یکی از موانع اصلی کنترل مؤثر شروط ناعادلانه است. قانون حمایت از حقوق مصرف‌کننده مصوب ۱۳۸۸، هرچند گامی مثبت در این جهت بوده است، اما به دلیل نقص در ضمانت‌اجراهای مؤثر و فقدان معیارهای دقیق، نتوانسته است به‌طور کامل نیازهای موجود را برآورده سازد (ابدالی، ۱۴۰۲، ص ۱۷۰).

۶-۴. اصل تناسب

مداخله قاضی باید متناسب با هدف باشد. به عبارت دیگر، قاضی باید از میان روش‌های

مختلف مداخله، کمترین مداخله‌ای که عدالت را تأمین می‌کند، انتخاب نماید. به‌عنوان مثال، ابتدا باید به تفسیر قرارداد پرداخت، سپس تکمیل، سپس تعدیل و در نهایت، در صورت ضرورت، اصلاح قرارداد را مورد توجه قرار داد (قاسمی حامد و امینی، ۱۴۰۴، ص ۴۰). این رویکرد، همسو با قاعده فقهی «الامر بین الامرین» (میان دو امر، یعنی بین آزادی مطلق و اجبار مطلق، حد وسطی وجود دارد) است که به تعادل و میانه‌روی در تمامی امور تأکید دارد (کاتوزیان، ۱۴۰۲، ص ۴۶۷).

۷. نهاد نوین «تنظیم اعمال حقوقی»[1]

در فقه امامیه و حقوق ایران، به دلیل فقدان مکانیسم‌های پیشگیرانه‌ای چون تفکیک بطلان به مطلق و نسبی یا نظریه تبدیل قرارداد، اعمال حقوقی باطل به‌وفور یافت می‌شوند. در این نظام‌ها، یک عمل حقوقی یا صحیح است، یا باطل و یا غیرنافذ. هرگونه تخلف از قواعد آمره (غیر از موارد غیرنافذ) منجر به بطلان می‌شود که این رویکرد، با امنیت و ثبات معاملات در تعارض است (نریمان‌پور و چیت‌سازیان، ۱۴۰۳، ص ۱۸). ازاین‌رو، معرفی سازوکارهای تنظیمی مشابه، می‌تواند راهگشا باشد. با وجود چالش‌های این نهاد (از جمله اثر قهقرایی آن که ممکن است به حقوق اشخاص ثالث لطمه بزند)، به‌نظر می‌رسد با اولویت‌دهی به تداوم قراردادی و امنیت حقوقی، شایسته پذیرش در چارچوبی مدوّن و محدود است (نریمان‌پور و چیت‌سازیان، ۱۴۰۳، ص ۲۵).

برخی پژوهش‌های تطبیقی نشان می‌دهد که می‌توان با الهام از این نهاد، سازوکارهایی مانند «تأیید عقد باطل» (با فرض اینکه طرفین پس از آگاهی از بطلان، به عقد خود ادامه دهند) یا «تبدیل عقد باطل به عقد صحیح» (در مواردی که شرایط عقد صحیح دیگر در عقد وجود دارد) را در حقوق ایران مورد استفاده قرار داد (مطهری‌فر و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۲۲). این رویکرد، افزون بر تأمین امنیت حقوقی، با قاعده فقهی «ما لا یدرک کله لا یترک کله» (هر چیزی که همه آن قابل درک نیست، همه آن رها نمی‌شود) نیز همسو است و می‌تواند گامی مؤثر در جهت کاهش بطلان‌های قراردادی باشد.

1. Regulation of Legal Acts

۸. نتیجه‌گیری

این مقاله تطبیقی نشان می‌دهد که پدیده دخالت قاضی در قراردادهای خصوصی، پاسخی به ناکارآمدی اصل مطلق آزادی اراده در دنیای مدرن است. در حالی که فقه امامیه با تکیه بر قواعدی چون «لاضرر» و «نفی عسر و حرج»، ظرفیت بالایی برای این مهم دارد، نظام حقوقی ایران به دلیل نبود صراحت قانونی و رویه قضایی منسجم، در استفاده از این ظرفیت با تردید مواجه است. اصلاحات اخیر حقوق فرانسه در سال ۲۰۱۶، با اعطای اختیارات گسترده به قضات برای تضمین تعادل قراردادی و کنترل شروط ناعادلانه، گامی بلند در جهت تحقق عدالت قراردادی برداشته است. بااین‌حال، این اختیارات باید در چارچوبی از اصول دادرسی منصفانه، اصل ثبات قراردادی و قواعد آمره مهار شوند تا از استبداد رأی قاضی و بی‌ثباتی قراردادها جلوگیری به عمل آید.

نظام حقوقی ایران نیز برای هم‌گامی با تحولات جهانی و پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه مدرن، نیازمند اصلاح قانونی در این حوزه است. الگوبرداری از تجارب موفق نظام‌های پیشرو، بویژه اصلاحات فرانسه، با حفظ مبانی فقهی و بومی‌سازی سازوکارها، می‌تواند گامی مؤثر در جهت افزایش کارایی و عدالت قراردادی در ایران باشد. اصلاح قانون مدنی، تصریح اختیار تعدیل قضایی، تعیین معیارهای عینی برای تشخیص شروط ناعادلانه، توسعه قوانین حمایتی، آموزش تخصصی قضات و ترویج فرهنگ داوری و میانجی‌گری، از جمله راهکارهای پیشنهادی این مقاله است که می‌تواند به بهبود نظام حقوقی ایران در زمینه دخالت قاضی در قراردادهای خصوصی کمک نماید.

در نهایت، باید تأکید کرد که هرگونه دخالت قاضی در قراردادهای خصوصی باید با رعایت دقیق اصول حقوقی و فقهی، بویژه اصل لزوم قراردادها، قاعده لاضرر و قاعده نفی عسر و حرج، صورت پذیرد تا ضمن تأمین عدالت، از بی‌ثباتی و تزلزل در روابط قراردادی جلوگیری به عمل آید.

منابع

* قرآن کریم

ابدالی، مهرزاد. (۱۴۰۲). معیارهای عینی کنترل منصفانه بودن شروط در قراردادهای مصرف و ضمانت اجرای آنها (مطالعه تطبیقی در حقوق فرانسه و ایران). مطالعات حقوق تطبیقی معاصر، ۱۴(۳۱)، صص ۱۳۱-۱۷۴.

ابن فهد حلّی، جمال الدین احمد بن محمد اسدی. (۱۴۰۷ق). المهذب البارع في شرح المختصر النافع. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

امامی، سیدحسن. (۱۳۸۷). حقوق مدنی. تهران: انتشارات اسلامیه.

بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم آل عصفور. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

حاجی پور، مرتضی. (۱۳۹۶). تأثیر حقوق بنیادین بشری بر آزادی قراردادی، پژوهش حقوق خصوصی، ۶(۲۰)، صص ۳۵-۶۰.

حرعاملی، محمدبن حسن. (بی‌تا). وسائل الشیعه. قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام.

ریاحی، محمد. (۱۴۰۲). مطالعه تطبیقی جایگاه نظارت دیوان بر آرای دادگاه‌ها با توجه به حکمی یا موضوعی بودن تفسیر قرارداد در حقوق ایران و فرانسه. مطالعات حقوق تطبیقی، ۱۴(۲)، صص ۸۰۷-۸۲۹.

سلطان احمدی، جلال؛ ابراهیمی، سارا؛ ایرانشاهی، علیرضا. (۱۴۰۴). مطالعه تطبیقی بررسی مبانی، طرق و حدود دخالت دادرسان در قراردادهای خصوصی، تحقیقات حقوقی، ۲۸(۱۱۲)، صص ۱۲۵-۱۴۶.

سلطان احمدی، جلال؛ ابراهیمی، سارا؛ ایرانشاهی، علیرضا. (۱۴۰۴). مطالعه تطبیقی مبانی، روش‌ها و حدود دخالت قضات در قراردادهای خصوصی. تحقیقات حقوقی، ۲۸(۱۱۲). صص ۱۲۵-۱۴۶.

صفایی، سیدحسین و قاسم‌زاده، علی. (۱۴۰۱). حقوق مدنی: تعهدات و قراردادها. تهران: نشر میزان.

کاتوزیان، ناصر. (۱۴۰۲). حقوق مدنی: قواعد عمومی قراردادها (چاپ پانزدهم). تهران: نشر میزان.

مرادی. خدیجه. (۱۳۹۲). تحلیل مبانی تعدیل قضایی در حقوق ایران و فقه امامیه، فقه و مبانی حقوق اسلامی. ۴۶(۲)، صص ۳۲۱-۳۴۴.

مطهری‌فر، زهرا؛ صادقی، محمد؛ میرداداشی، سیدمهدی. (۱۴۰۳). امکان‌سنجی اعمال نوآوری‌های قانون مدنی فرانسه در حوزه حقوق تعهدات در قانون مدنی ایران. دانشنامه فقه و حقوق تطبیقی، ۲(۲)، صص ۱-۱۶.

نجفی جواهری، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحیاء التراث العربي.

نراقی، مولی احمد. (۱۴۲۲ق). القواعد الفقهیة (جامعة الأصول). قم: کنگره بزرگداشت محققان ملا مهدی و ملا احمد نراقی.

نریمان‌پور، مهدی؛ چیت‌سازیان، مرتضی. (۱۴۰۳). تنظیم اعمال حقوقی در حقوق فرانسه و امکان‌سنجی آن در فقه و حقوق ایران. مطالعات حقوقی، ۱۷(۱)، صص ۳۵۱-۳۸۶.

هراتی، مصطفی. (۱۴۰۴). مطالعه تطبیقی پیرامون نظریه عمومی عدم توازن فاحش در پرتو اصلاحات ۲۰۱۶ قانون مدنی فرانسه و جایگاه آن در حقوق ایران. تحقیق و توسعه در حقوق تطبیقی. ۹(۳۱). صص۳۵۶-۳۸۶.

McKendrick, Ewan. *Contract Law*: Text, Cases, and Materials. 9th ed. , Oxford: Oxford University Press, 2020, PP. 345-346.

Code civil français, *Article 1195*. (2016)

Jurisprudence and politics
ISSN: 2717-3569
EISSN:2717-3577

From the Preparation of Military Strength to Retaliation for Violated Sanctities: The Permissibility of Producing and Using Nuclear Weapons in Light of the Qur'anic Verses on Armed Combat*

Seyyed Masoud Amiri Moghadam
Graduate of the Islamic Seminary; Level 4 Seminary Student, Specialized Center for Islamic Civilization Studies, Qom, Iran.
s.m.amiri63@gmail.com

Abstract

The fundamental transformation of the means of warfare and the emergence of nuclear weapons have confronted the jurisprudence of jihad with a new question concerning the rulings on the production, deterrent threat, and use of such weapons. Employing a descriptive-analytical method and an ijtihād-based inferential approach, the present study seeks to develop a refined framework for reconciling the relevant Qur'anic evidence by drawing on the technical examination of nuclear weapons and an analysis of the implications of Qur'anic verses concerning armed combat. In examining the subject matter, the study analyzes the principal effects of nuclear weapons, including the blast wave, thermal radiation, initial radiation, long-term radioactive contamination, and electromagnetic pulse. It demonstrates that the jurisprudential ruling governing such weapons depends on the manner of their use, explosive yield, detonation altitude, range of effects, controllability, and human and environmental consequences. In analyzing the relevant textual evidence, the study examines the relationship among the Qur'anic injunctions to prepare military strength, proportional retaliation,

* **Cite this Article**: Amiri Moghadam, S. M. (2026). From the preparation of military strength to retaliation for violated sanctities: The permissibility of producing and using nuclear weapons in light of the Qur'anic verses on armed combat. *Jurisprudence and Politics, 7*(2), pp. 104-143 https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.76300.1164

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2026/03/22 ● **Revised:** 2026/07/29 ● **Accepted:** 2026/08/16 ● **Published online:** 2026/09/30

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

the prohibition of transgression, the prohibition of taking human life, and the prohibition of corruption and the destruction of crops and progeny. The findings indicate that the implications of these verses lead neither to an absolute prohibition of all stages and scenarios involving nuclear weapons nor to their unrestricted permissibility. The production and acquisition of deterrent capabilities, where a genuine threat exists and no adequate alternative is available, can be justified under the principle of deterrence through the preparation of military strength (*iʿdād al-quwwah*). The first use of nuclear weapons in an indiscriminate manner is prohibited because it falls under categories such as transgression, corruption, and the killing of non-combatants. However, given the diversity of nuclear weapons and their capabilities, their first use in armed combat may be permissible when their effects are confined to the enemy's military installations. Furthermore, the use of such weapons in response to a comparable act of aggression, as an exercise of retaliation (*qiṣāṣ*), is permissible and may even be deemed obligatory in cases where failure to respond would lead to the repetition of the enemy's aggression, as illustrated through a hypothetical scenario examined in this study. In this regard, by analyzing the social character of the aggressor, the study explains that if an enemy targets the biological and infrastructural foundations of an Islamic society, that society may, in exercising its right to repel aggression, direct a proportionate retaliatory response against the corresponding component of the aggressor's social structure.

Keywords
Nuclear Weapons; Jurisprudence of Jihad; Preparation of Military Strength (*Iʿdād al-Quwwah*); Retaliation for Violated Sanctities (*Qiṣāṣ al-Ḥurumāt*); Proportional Retaliation; Prohibition of Transgression; Destruction of Crops and Progeny.

الفقه والسياسية
ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

من إعداد القوّة إلى قصاص الحرمات؛ جواز إنتاج واستخدام الأسلحة النوويّة بالاعتماد على آيات القتال*

السيد مسعود أميري مقدم
خريج الحوزة العلمية، طالب مرحلة السطح (۴) في المركز التخصصي لحوزة الحضارة الإسلاميّة، قم، إيران.
s.m.amiri63@gmail.com

الملخص

إنّ التحول الجذري في أدوات القتال وظهور الأسلحة النووية قد واجه فقه الجهاد بسؤال مستحدث حول حكم إنتاجها، والتهديد الردعي بها، واستخدامها. يسعى البحث الحالي – بالاعتماد على المنهج الوصفي-التحليلي والمنهج الاجتهادي– إلى تقديم أنموذج منقّح للجمع بين الأدلّة القرآنيّة من خلال دراسة موضوعيّة فنيّة للأسلحة النووية وتحليل دلالي لآيات الجهاد. في قسم دراسة الموضوع، تمّ استعراض الآثار الرئيسية للسلاح النووي؛ كالموجة الانفجارية، والإشعاع الحراري، والإشعاع الأولي، والتلوث الإشعاعي اللاحق، والنبضة الكهرومغناطيسية، حيث يتبيّن أنّ الحكم الفقهي لهذا السلاح يتبع نوع الاستخدام، وقوّة الانفجار، وارتفاع الانفجار، ونطاق التأثير، وقابليّة التحكّم، فضلاً عن التداعيّات الإنسانية والبيئية. وفي القسم الدلالي، تمّ تحليل نسبة آيات إعداد القوّة، والمقابلة بالمثل، ومنع الاعتداء، وحرمة قتل النفس، والنهي عن الإفساد وإهلاك الحرث والنسل. وتخلص الدراسة إلى أنّ دلالة الآيات لا تفضي إلى المنع المطلق لكلّ مراحل وفروض الأسلحة النووية، ولا إلى جوازها المطلق؛ فإنّ إنتاج وتحصيل القدرة الردعيّة – في فرض تحقق التهديد الحقيقي وفقدان البديل الكافي – يُعدّ قابلاً للدفاع عنه تحت أصل الردع عبر إعداد القوّة. وأما الاستخدام الابتدائي وغير المميّز

* الاستناد إلى هذه المقالة: أميري مقدم، السيد مسعود. (۲۰۲۶). من إعداد القوة إلى قصاص الحرمات؛ جواز إنتاج واستخدام الأسلحة النووية بالاعتماد على آيات القتال. الفقه والسياسة، ۷(۲)، صص ۱۰۴-۱۴۳.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.76300.1164

نوع المقال: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران
تاريخ الإستلام: ۲۰۲۶/۰۳/۲۲ ● تاريخ التعديل: ۲۰۲۶/۰۷/۲۹ ● تاريخ القبول: ۲۰۲۶/۰۸/۱۶● تاريخ الإصدار: ۲۰۲۶/۰۹/۳۰

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

لهذه الأسلحة، فهو محظور لصدق عناوين نظير الاعتداء، والإفساد، وقتل غير المقاتلين، غير أنّه بالنظر إلى الطيف المتنوع للأسلحة النووية فإن استخدامها الابتدائي في مقام القتال وبمدى تأثير محصور في الأماكن العسكريّة للعدو يُعدّ جائزاً. كما أنّ الاستخدام الناظر إلى رد الاعتداء المماثل في مقام القصاص – على نحو ما تمّ بحثه في نموذج افتراضي – يُعدّ جائزاً بل الأقوى هو وجوب الاستخدام في الحالات التي يؤدي فيها عدم الرد إلى تكرار اعتداء العدو، وفي هذا السياق، ومن خلال تحليل الشخصية الاجتماعية للمعتدي، يُبيّن أنه إذا استهدف العدو الركن الحيوي والعمراني للمجتمع الإسلامي، فإنّ المجتمع الإسلامي في مقام رد الاعتداء يمكنه جعل الركن المناظر من الشخصيّة الاجتماعية للمعتدي محلاً للرد المماثل.

الكلمات المفتاحية

الأسلحة النوويّة، فقه الجهاد، إعداد القوّة، قصاص الحرمات، المقابلة بالمثل، منع الاعتداء، إهلاك الحرث والنسل.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

از اعداد قوّه تا قصاص حرمات؛ جواز تولید و به‌کارگیری تسلیحات هسته‌ای با تکیه بر آیات قتال*

سیدمسعود امیری مقدم
دانش آموخته حوزه علمیه، طلبه سطح۴ مرکز تخصصی حوزوی تمدن اسلامی، قم، ایران.
s.m.amiri63@gmail.com

چکیده

تحول بنیادین ابزارهای نبرد و ظهور تسلیحات هسته‌ای، فقه جهاد را با پرسشی نوپدید درباره حکم تولید، تهدید بازدارنده و کاربرد این تسلیحات مواجه ساخته است. پژوهش حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی و رویکرد اجتهادی ـ استنباطی، در پی آن است که با تکیه بر موضوع‌شناسی فنی تسلیحات هسته‌ای و تحلیل دلالی آیات جهاد، الگویی منقح برای جمع میان ادله قرآنی ارائه کند. در بخش موضوع‌شناسی، آثار اصلی سلاح هسته‌ای، از جمله موج انفجار، تابش حرارتی، تابش اولیه، آلودگی پرتوزای دیررس و پالس الکترومغناطیسی بررسی شده و نشان داده می‌شود که حکم فقهی این سلاح تابع نوع کاربرد، قدرت انفجار، ارتفاع انفجار، گستره اثر، قابلیت کنترل و پیامدهای انسانی و زیست‌محیطی است. در بخش دلالی، نسبت آیات اعداد قوّه، مقابله‌به‌مثل، منع اعتداء، حرمت قتل نفس و نهی از افساد و اهلاک حرث و نسل تحلیل می‌شود. نتیجه تحقیق آن است که دلالت آیات نه به منع مطلق همه مراحل و فروض تسلیحات هسته‌ای می‌انجامد و نه به جواز مطلق آن. تولید و تحصیل توان بازدارنده، در فرض تحقق تهدید واقعی و فقدان جایگزین کافی، ذیل اصل بازدارندگی از طریق اعداد قوّه قابل دفاع است؛ کاربرد ابتدایی و غیرتمییزی این تسلیحات، به جهت صدق عناوینی نظیر اعتداء، افساد و قتل غیرمقاتلان ممنوع است اما با توجه به طیف متنوع سلاح هسته‌ای کاربرد ابتدایی آن در مقام قتال و

* **استناد به این مقاله:** امیری‌مقدم، سیدمسعود. (۱۴۰۵). از اعداد قوّه تا قصاص حرمات؛ جواز تولید و به‌کارگیری تسلیحات هسته‌ای با تکیه بر آیات قتال. فقه و سیاست، ۷(۲)، صص ۱۰۴-۱۴۳.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.76300.1164

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

▣ **تاریخ دریافت:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۲ ●**تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۵/۰۵/۰۷ ●**تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۵/۲۵ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۷/۰۸

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

با دامنه تأثیر در اماکن نظامی دشمن جایز است همچنین کاربرد ناظر به رد اعتداءِ هم سنخ در مقام قصاص آن‌گونه که در نمونه‌ای فرضی بررسی شد جایز بلکه اقوی وجوب استفاده در مواردی است که عدم پاسخ منجر به تکرار اعتداء دشمن شود در این خصوص با تحلیل شخصیت اجتماعی معتدی، تبیین می‌شود که اگر دشمن، رکن زیستی و عمرانی جامعه اسلامی را هدف قرار داد، جامعه اسلامی در مقام ردّ اعتداء می‌تواند رکن متناظر از شخصیت اجتماعی معتدی را متعلق پاسخ مماثل قرار دهد.

کلیدواژه‌ها

تسلیحات هسته‌ای، فقه جهاد، اعداد قوّه، قصاص حرمات، مقابله‌به‌مثل، منع اعتداء، اهلاک حرث و نسل.

مقدمه

تحول بنیادین در ابزارهای نبرد و ظهور تسلیحات کشتار جمعی (اعم از اتمی، شیمیایی و میکروبی)، فقه جهاد را با پرسشی سرنوشت‌ساز مواجه کرده است که از این میان خصوص سلاح‌های اتمی در نسبت با کشور ما از توجه ویژه‌ای برخوردار است به‌گونه‌ای که صرف احتمال تولید آن پیامدهای امنیتی، سیاسی و اقتصادی زیاد و با بسامد زمانی بالایی را به‌دنبال داشته؛ فارغ از هر نگاهی در این حوزه، با توجه به ابتنای حکومت اسلام بر احکام شرعی، بررسی فقهی جواز یا عدم جواز از دو منظر تولید و استفاده با توجه به ویژگی‌های عدم تمایز میان نظامیان و غیرنظامیان و تخریب گسترده و مهارناپذیر زیست‌محیطی ضرورتی انکارناپذیر است.

اجمال ادله بدین صورت است که در یک سو اطلاقِ آیاتی همچون «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ» (انفال، ۶۰) ضرورت کسب بالاترین سطح بازدارندگی را القا می‌کند و آیه «الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» (بقره، ۱۹۴) ضمن جواز ارتکاب محرمات در مقام قصاص، مقابله به مثل را مجاز می‌شمارد. اما در سوی دیگر، نهی از إهلاک حرث و نسل (بقره، ۲۰۵) و حرمت قتل نفس بغیر نفس(مائده،۳۲)، امکان وقوع تعارض را مطرح ساخته است. مسئله تحقیق این است که آیا در مقام تعارض میان دو دسته ادله یاد شده، می‌توان به الگویی نظام‌مند برای استنباطِ حکم تولید و به‌کارگیری این سلاح‌ها دست یافت؟

اهمیت این پژوهش از سه منظر مطرح است: نخست، نظریه‌ای که می‌گوید تا کشور مجهز به سلاح اتمی نشود باب بهانه‌گیری از سوی دول مستکبر و فشار بر فعالیت صلح‌آمیز هسته‌ای باز بوده و این پرونده و پیامدهای آن فقط با تولید سلاح اتمی بسته خواهد شد؛ دوم آنکه، با توجه به شرایط جنگ تحمیلی سوم –در زمان نگارش این مقاله مورد هجمه دشمنانی واقع شده‌ایم که دارای انواع تسلیحات کشتارجمعی هستند و تهدید به استفاده از آن می‌کنند و سابقه به‌کارگیری را نیز در کارنامه خود دارند– آنچه درصد بازدارندگی را بالا می‌برد همانا تجهیز به سلاح اتمی است و از منظر سوم اینکه باید برای قصاص و تنبیه

متجاوز در صورت استفاده از سلاح هسته‌ای ابزار مناسب و هم سنخ تولید شده باشد.

در حوزه فقه معاصر، سخنانی از فقهای عظام در خصوص سلاح‌های هسته‌ای بیان شده و همچنین پایان نامه و مقالاتی نگارش شده است. با این حال، اکثر پژوهش‌های موجود، مبتنی بر بررسی آیات ناهی از اعتداء و افساد بوده یا رویکرد قواعدی داشته و در مقام استدلال و جمع ادله با ساختار و نتیجه این مقاله متفاوتند.

ردیف	منبع	محتوا
۱	بیانات رهبر شهید انقلاب رضوان الله تعالی علیه در دیدار دست‌اندرکاران ساخت ناوشکن جماران (۳۰بهمن۱۳۸۸)[1]	حرمت بکار بردن بدلیل ضایع کردن حرث و نسل
۲	بیانات آیت الله مکارم شیرازی در دیدار با رئیس سازمان انرژی اتمی (زمستان۱۳۹۲)	حرمت سلاح هسته‌ای
۳	پیام آیت الله جوادی آملی به همایش فقه هسته‌ای (۳۰بهمن۱۳۹۲)	حرمت تولید و نگهداری
۴	پیام آیت الله سبحانی به همایش فقه هسته‌ای (۳۰بهمن۱۳۹۲)	حرمت بدلیل ویرانگر بودن
۵	بیانات آیت الله نوری همدانی در دیدار با جمعی از فرماندهان سپاه پاسداران انقلاب اسلامی (۲۹فروردین۱۳۸۹)	حرمت سلاح هسته‌ای
۶	گفت و گو آیت الله علوی گرگانی با شبکه پرس تی‌وی (۲۴خرداد۱۳۹۱)	حرمت به دلیل کشتار وسیع و آثار مخرب و طولانی مدت محیط زیستی و آسیب به نسل‌ها بعد

۱. ردیف ۱تا ۶ برگرفته از مطلبی با عنوان «نظر مراجع تقلید در رابطه با سلاح هسته‌ای» به تاریخ ۲۱مهر۱۴۰۴، تارنمای فارس نیوز. (دسترسی:۱۹ تیر۱۴۰۵)

https://farsnews. ir/Abbas_hamidavi/1760377833174857891/

ردیف	منبع	محتوا
۷	پاسخ آیت الله سیدمحمد حسینی شیرازی به استفتاء(حسینی شیرازی، بی‌تا، ج۴، ص ۴۷)	اصابه سالمندان، کودکان و بیماران در مقام ضرورت یا مقابله به مثل جایز است.
۸	پاسخ آیت الله علوی بروجردی به استفتاء (۱۶بهمن ۱۴۰۰)[1]	به دست آوردن دانش و ظرفیت عملی ساخت سلاح هسته‌ای اشکال ندارد.
۹	پایان نامه[2]«مبانی فقهی ساخت و استفاده از سلاح هسته‌ای»	حکم اولیه ساخت، اباحه و حکم ثانویه آن حرمت است. حکم کابرد حرمت است با توجه به عناوین حرمت نسل کشی، منع تعدی، سیره و برخی قواعد فقهی
۱۰	پایان نامه«مبانی فقهی و حقوقی حرمت استفاده از سلاح هسته‌ای»	حرمت با توجه به دامنه تخریب غیرقابل کنترل، سرایت به نسل‌های دیگر، تخریب محیط زیست
۱۱	رساله«مبانی فقهی ممنوعیت تولید و استفاده از سلاح هسته‌ای»	حرمت تولید و استفاده بدلیل گستردگی ترس ناشی از تولید و وسعت تخریب ناشی از استفاده
۱۲	پایان‌نامه«مبانی منع به‌کارگیری سلاح هسته‌ای در فقه و حقوق بین‌الملل»	حرمت در شرایط عادی بدلیل آیات نهی فساد در زمین و رعایت حقوق بشر و روایات منع از

۱. تارنمای انصاف‌نیوز به تاریخ ۱اردیبهشت۱۴۰۱، (دسترسی: ۱۹تیر۱۴۰۵)

۲. ردیف ۹ تا ۱۴ با جستجوی کلیدواژه «سلاح هسته‌ای» در دامنه عنوان تارنمای گنج و با استفاده از چکیده‌ها می‌باشد. (دسترسی: ۲۵ تیر ۱۴۰۵).

ردیف	منبع	محتوا
		مسموم کردن آب دشمن و قتل زنان و کودکان و حفظ محیط زیست. جواز استفاده در شرایطی که تنها راه پیروزی و حفظ جان مسلمین و نظام اسلامی باشد.
۱۳	رساله«مبانی فقهی و حقوقی فتوای رهبری در خصوص حرمت تولید و استفاده از سلاح‌های هسته‌ای»	حرمت تولید و استفاده مطلقا
۱۴	پایان‌نامه «تولید و ساخت سلاح هسته‌ای در فقه و حقوق با تأکید بر مبانی فقهی آیت الله خامنه‌ای»	حرمت بدلیل عدم امکان تفکیک و از بین بردن حرث و نسل و قاعده لاضرر
۱۵	مقاله «تسلیحات کشتار جمعی در مقام مقابله به مثل از نظر فقه»	حرمت به دلیل کشتار غیرنظامیان، تخریب اموال آنان و نابودی گسترده محیط‌زیست
۱۶	مقاله«بازشناسی تأثیر سلاح‌های هسته‌ای بر بازدارندگی با تأکید بر آیه ۶۰ سوره انفال»	جواز تولید سلاح هسته‌ای ذیل آیه ۶۰ انفال قابل طرح نیست زیرا بلحاظ عقلی و با توجه به تجره زیسته بشر هیچ‌گونه بازدارندگی ندارد
۱۷	مقاله«تحلیل فقهی فتوای رهبری مبنی بر حرمت استفاده از سلاح هسته‌ای در پرتو نظریه تابعیت»	حرمت از طریق بررسی قواعد و برخی روایات

خلأ موجود که این تحقیق درصدد پر کردن آن است، واکاویِ موضوع‌شناسانه و نص‌محور در مفردات آیات قتال (مانند تحلیل عبارت «الحرمات قصاص» در آیه ۱۹۴ بقره) است.

بنابراین، مسئله اصلی این پژوهش بررسی حکم تولید و به‌کارگیری سلاح اتمی براساس تحلیل دلالی آیات جهاد است.

نوآوری این تحقیق در سه ساحت تعریف می‌شود:

۱. موضوع شناسی دقیق و بررسی فنی تسلیحات اتمی؛

۲. گذار از استدلال‌های قواعدی (قواعد فقهی) به سمت استدلال‌های «نص‌محور» و تحلیل واژگانی آیات؛

۳. تحلیل مورد تحقق مقابله به مثل، در اعتداءِ با مقیاس اجتماعی.

این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد اجتهادی-استنباطی انجام می‌پذیرد. در جمع‌آوری داده‌ها از روش کتابخانه‌ای استفاده شده است. فرایند استدلال بر پایه موضوع‌شناسی دقیق، تخریج نصوص و در نهایت جمع میان ادله با اسلوب فقه جواهری است.

۱. موضوع‌شناسی سلاح هسته‌ای

تحقیق و استنباط فقهی در مسائل مستحدثه، بویژه در موضوعاتی که با جان انسان‌ها، امنیت عمومی، محیط زیست و بقا یا زوال نسل‌ها ارتباط دارند، بدون موضوع‌شناسی دقیق، به‌سهولت دچار انتزاع، ساده‌سازی یا خطای تطبیقی می‌شود. در فقه امامیه، حکم شرعی بر موضوع خارجی مترتب می‌شود و هرگونه دگرگونی در شناخت ماهیت، آثار و لوازم واقعی موضوع، می‌تواند در تعیین عنوان اولی، عنوان ثانوی یا قیود حکم اثرگذار باشد. ازاین‌رو، بحث فقهی درباره تولید، نگهداری، تهدید به‌کاربرد یا کاربرد سلاح هسته‌ای، پیش از هر چیز نیازمند شناخت ماهیت این سلاح و ویژگی‌هایی است که آن را از سلاح‌های متعارف متمایز می‌سازد.

در این نوشتار، اصطلاح «سلاح هسته‌ای» به‌عنوان تعبیر دقیق‌تر به‌کار می‌رود؛ هرچند در ادبیات عمومی، تعبیر «سلاح اتمی» نیز رایج است. مقصود از سلاح هسته‌ای، ابزاری نظامی است که انرژی تخریبی خود را نه از واکنش‌های شیمیایی متعارف، بلکه از فرآیندهای مربوط به هسته اتم، یعنی شکافت هسته‌ای یا گداخت هسته‌ای، به دست می‌آورد. همین منشأ انرژی سبب می‌شود که این سلاح، از حیث شدت تخریب، گستره

اثر، نوع آسیب انسانی، امکان استمرار آلودگی و پیامدهای زیست‌محیطی، با بیشتر سلاح‌های متعارف تفاوت ماهوی پیدا کند.

۱-۱. شاخصه‌های تکوینی مؤثر در حکم فقهی

از منظر فقهی، و در برداشت اولیه ناشی از تصور عمومی، دست‌کم چهار شاخصه تکوینی در سلاح هسته‌ای اهمیت اساسی دارد:

أ. عدم تمایز یا دشواری شدید تفکیک

بسیاری از سلاح‌های متعارف، دست‌کم در اصل، قابلیت هدف‌گیری به‌نسبت محدودتر دارند؛ اما سلاح هسته‌ای، بویژه در کاربرد علیه شهرها یا نزدیکی مناطق مسکونی، آثار خود را براساس وضعیت رزمنده و غیررزمنده، کودک و بزرگسال، بیمارستان و پادگان، یا انسان و محیط طبیعی تفکیک نمی‌کند. ازاین‌رو، در بسیاری از فرض‌های عملی، کاربرد آن با قتل یا ایراد آسیب به غیرمقاتلان و تخریب گسترده اموال و زیرساخت‌های غیرنظامی همراه خواهد بود. تعبیر دقیق آن نیست که در هیچ فرض عقلی نمی‌توان از هیچ اثر آن تفکیک کرد، بلکه این است که در استعمال عادی و قابل پیش‌بینی، آثار آن غالباً از حدود هدف نظامی معین فراتر می‌رود (Glasstone and Dolan,1977,pp. 80-126; International Court of Justice,1966,pp. 257-266).

ب. دوام و امتداد اثر

در سلاح‌های متعارف، هرچند آثار جنگ ممکن است بسیار سنگین و طولانی باشد، اما در سلاح هسته‌ای، امتداد اثر به‌واسطه تابش، آلودگی پرتوزا، بیماری‌های دیررس، تخریب اکوسیستم و اختلال در سکونت‌پذیری محیط، صورت تشدیدشده‌ای پیدا می‌کند. همین ویژگی، بحث را از صرف ضربه نظامی به ایجاد ضرر در گستره جغرافیا و زمان منتقل می‌کند (Glasstone and Dolan, 1977, pp. 387-460,541-609; Ruff, 2022, pp. 5-17; National Academies of Sciences; 2025; pp. 18-24).

ج. سرایت‌گری و مهارناپذیری نسبی

ذرات آلوده می‌توانند با باد، باران، آب‌های سطحی یا چرخه غذایی منتقل شوند و آثار انفجار نیز می‌تواند از مرزهای مکانی و حتی سیاسی عبور کند. این ویژگی برای فقه از جهت تسبیب در قتل، جرح، اتلاف مال، افساد محیط و ایجاد ضرر نسبت به کسانی اهمیت دارد که نه در نبرد حضور داشته‌اند و نه دخالتی در تحقق موضوع جنگ داشته‌اند (Glasstone and Dolan, 1977, pp. 387-460; National Academies of Sciences; 2025; pp. 79-107).

د. تخریب زیرساخت‌های حیات اجتماعی

سلاح هسته‌ای فقط انسان‌ها را به‌طور مستقیم هدف آسیب قرار نمی‌دهد، بلکه امکان استمرار زندگی شهری را نیز مختل می‌کند؛ از بیمارستان و برق و آب گرفته تا راه‌ها، ارتباطات، کشاورزی، امنیت غذایی و امکان بازگشت مردم به محل سکونت؛ بنابراین، موضوع فقهی در اینجا فقط قتل یا جرح نیست، بلکه می‌تواند عناوینی مانند افساد، اتلاف، تخریب حرث و نسل، ناامن‌سازی محیط زیست، اخلال در نظام معاش و تعریض جمعیت‌های غیرمقاتل به مرگ تدریجی را نیز درگیر کند (Glasstone and Dolan, 1977, pp. 154-230,514-540; National Academies of Sciences; 2025; pp. 52-78).

۱-۲. ماهیت و انواع کلی سلاح هسته‌ای

در یک تقسیم‌بندی کلی، سلاح‌های هسته‌ای را می‌توان از حیث سازوکار غالب تولید انرژی به دو دسته اصلی تقسیم کرد: نخست، سلاح‌های شکافتی که در آنها انرژی از شکافت هسته‌های سنگین آزاد می‌شود؛ دوم، سلاح‌های گرماهسته‌ای که در آنها فرآیند گداخت هسته‌های سبک نیز در آزادسازی انرژی سهم دارد. افزون بر این تقسیم اصلی، برخی گونه‌ها یا طراحی‌ها بر غلبه نوع خاصی از اثر متمرکزند؛ مانند سلاح‌های تابش‌افزا که در آنها نسبت تابش نوترونی به آثار انفجاری با هدف مقابله با ادوات زرهی بیشتر مورد توجه قرار گرفته است، یا سلاح‌هایی که در ادبیات نظری با عنوان آلودگی‌افزا مطرح می‌شوند (Glasstone and Dolan, 1977, pp. 1-19; National Academies of Sciences; 2025; pp. 21,28-29).

در مقاله فقهی، ورود به جزئیات طراحی، سازوکار ساخت یا روش‌های فنی تولید این

سلاح‌ها نه لازم است و نه مناسب؛ آنچه اهمیت دارد، شناخت آثار نوعی و بیرونی این سلاح‌ها در میدان استعمال است. موضوع‌شناسی در اینجا باید نشان دهد که این ابزار، در مقام کاربرد، چه نوع آثاری بر انسان، شهر، محیط زیست، نسل آینده و زیرساخت‌های حیات اجتماعی بر جای می‌گذارد.

۱-۳. آثار اصلی سلاح هسته‌ای

آثار سلاح هسته‌ای را می‌توان در پنج محور اصلی خلاصه کرد: موج انفجار، تابش حرارتی، تابش هسته‌ای اولیه، آلودگی پرتوزای دیررس یا بارش رادیواکتیو، و پالس الکترومغناطیسی. موج انفجار در زمان بسیار کوتاه، فشار شدیدی بر محیط وارد می‌کند و می‌تواند موجب تخریب ساختمان‌ها، فروپاشی زیرساخت‌ها، مرگ یا جراحت ناشی از آوار، و آسیب‌هایی به بدن انسان شود. تابش حرارتی نیز در چند ثانیه نخست، سوختگی‌های وسیع، آتش‌سوزی شهری، آسیب چشمی و در برخی شرایط، طوفان آتش ایجاد می‌کند. تابش هسته‌ای اولیه، بویژه در فاصله‌های نزدیک‌تر، می‌تواند موجب بیماری حاد پرتوی، آسیب سلولی، تضعیف مغز استخوان و افزایش خطر برخی بیماری‌های دیررس شود. بارش رادیواکتیو، برخلاف آثار فوری، ممکن است در ساعات، روزها، سال‌ها و حتی دهه‌های بعد، از طریق آلودگی خاک، آب، محصولات کشاورزی و چرخه زیستی، پیامدهای انسانی و محیطی برجای گذارد. پالس الکترومغناطیسی نیز بیش از آنکه اثر مستقیم جسمانی داشته باشد، از جهت اختلال در تجهیزات برق، ارتباطات، بیمارستان‌ها، سامانه‌های حمل‌ونقل و زیرساخت‌های حیاتی اهمیت دارد (Glasstone and Dolan, 1977, pp. 80-126; Allen and Matthews, 2002, pp. 284-255).

۱-۴. عامل‌های تعیین‌کننده گستره اثر

شدت و گستره این آثار تابع عوامل متعددی است. برخی از این عوامل به خود سلاح یا نحوه کاربرد آن بازمی‌گردند؛ مانند قدرت انفجار، ارتفاع انفجار، نوع واکنش هسته‌ای و ترکیب مواد پرتوزا. برخی دیگر به محیط کاربرد وابسته‌اند؛ مانند تراکم جمعیت، جنس ساختمان‌ها، توپوگرافی منطقه، شرایط جوی، جهت و سرعت باد، بارندگی، نوع خاک

و وضـعیت آب‌هـای سـطحی و زیرزمینـی؛ بنـابراین، در موضوع‌شناسـی فقهـی نبایـد تنها به‌عنوان کلی سلاح هسته‌ای اکتفا کرد، بلکه باید توجه داشت که آثـار آن بـا توجـه بـه نحوه کاربرد و محل اصابت تغییر می‌کنـد. بـا ایـن حـال، حتـی بـا پـذیرش ایـن تفاوت‌هـا، ویژگی نوعی این سلاح‌ها آن است که آثارشـان غالباً بسـیار بیشـتر از سـلاح‌های متعـارف است (National Academies of Sciences; 2025; pp. 28-36; National Research Council, 2005, pp. 30-39).

۱-۴-۱. نمونه‌سازی تقریبی براساس بمب هیروشیما

برای تقریب ذهنی نسبت بـه گسـتره آثـار سـلاح هسـته‌ای، می‌تـوان از نمونـه تـاریخی هیروشیما استفاده کـرد. بمـب به‌کاررفتـه در هیروشـیما از نـوع انفجـار هـوایی و بـا قـدرت تقریبی ۱۵ کیلوتن TNT بـود و در ارتفـاع حـدود ۶۰۰ متـری از سـطح زمـین منفجـر شـد. درنتیجه، شعاع تقریبی آثار اصلی آن ـ از جمله تخریب شـدید، آسـیب سـازه‌ای، شکسـتن شیشه‌ها، سـوختگی‌های شـدید و برخـی آثـار الکترومغناطیسـی ـ در منـابع فنـی و تـاریخی به‌صورت تقریبی قابل گزارش است (Kerr, 2005, pp. 42-61; National Academies of Sciences; 2025; pp. 18-19).

جدول زیر با این فرض تنظیم شده است که اگر در شرایطی قیاس‌پـذیر بـا هیروشـیما ـ یعنی با فرض مشابهت نسبی در ارتفاع انفجار، نوع منطقه شهری، تراکم سـازه‌هـا، وضـعیت جوی و معیار سنجش آسیب ـ به جای بمب ۱۵ کیلوتنی، بمبـی بـا قـدرت ۱ کیلـوتن یـا ۱ مگاتن به‌کار می‌رفت، شعاع اثرات اصلی در حدود مقادیر زیر تغییر می‌کرد؛ بنابراین، ارقام جـدول، «انـدازه‌گیری قطعـی» یـا «حکـم ثابـت فیزیکـی» نیسـتند، بلکـه تخمین‌هـای موضوع‌شناسـانه‌اند کـه بـرای نشـان دادن نسـبت میـان قـدرت انفجـار و گسـتره اثـر بـه‌کار می‌روند. در این تخمین، بـه‌طور کلـی از قاعـده مقیاس‌گـذاری ریشـه سـوم قـدرت انفجـار استفاده می‌شود؛ بدین معنا که افـزایش قـدرت انفجـار، شـعاع بسـیاری از آثـار انفجـاری و حرارتی را به همان نسبت خطی افـزایش نمی‌دهـد، بلکـه شـعاع آنهـا تقریبـاً بـا ریشـه سـوم افزایش قدرت تغییر می‌کند. البته پالس الکترومغناطیسی و آلـودگی پرتـوزا تـابع متغیرهـای بیشتری هستند و صرفاً با این قاعده قابل محاسـبه دقیـق نیسـتند (Glasstone and Dolan, 1977, pp. 276-323; National Academies of Sciences; 2025; pp. 34-36).

نوع اثر	شعاع تقریبی بمب ۱۵ کیلوتنی، مانند هیروشیما	شعاع تقریبی بمب ۱ مگاتنی، در شرایط قیاس‌پذیر	شعاع تقریبی بمب ۱کیلوتنی، در شرایط قیاس‌پذیر
تخریب کامل یا ویرانی شدید ساختمان‌ها	حدود ۱ تا ۵/۱ کیلومتر	حدود ۴ تا ۵ کیلومتر	حدود ۴۰۰ متر
آسیب شدید سازه‌ای	حدود ۲ کیلومتر	حدود ۸ کیلومتر	حدود ۵۰۰ متر
شکستن شیشه‌ها	حدود ۱۰ تا ۱۵ کیلومتر	تا حدود ۳۰ کیلومتر	حدود ۲ کیلومتر
سوختگی درجه سه	تا حدود ۲ کیلومتر	حدود ۱۰ تا ۱۲ کیلومتر	حدود ۷۰۰ متر
پالس الکترومغناطیسی	حدود ۲ تا ۳ کیلومتر	حدود ۵ تا ۸ کیلومتر	چندصد متر
سطح بالای آلودگی محیطی	عمدتاً در روز نخست، وابسته به نوع انفجار و شرایط محیطی	عمدتاً در روز نخست، با امکان گسترش بیشتر بسته به ارتفاع انفجار، باد و بارش	عمدتاً در روز نخست، با گستره محدودتر
بقای آلودگی محیطی	از چند هفته تا دوره‌های طولانی‌تر، بسته به نوع مواد پرتوزا و شرایط محیطی	از چند هفته تا دوره‌های طولانی‌تر، با امکان درگیری محیطی گسترده‌تر	از چند هفته تا دوره‌های طولانی‌تر، با گستره محدودتر

این جدول برای اثبات یک نسبت کلی در موضوع‌شناسی به‌کار می‌رود: هرچند

افزایش قدرت انفجار به‌صورت خطی شعاع اثر را افزایش نمی‌دهد، اما حتی افزایش محدود در بازده انفجاری می‌تواند محدوده درگیری انسانی، شهری و زیست‌محیطی را چندین برابر کند. ازاین‌رو، در تحلیل فقهی، قدرت انفجار فقط یک ویژگی فنی نیست، بلکه در تعیین گستره قتل، جرح، تخریب، اتلاف، آلودگی و سرایت ضرر به غیرمقاتلان دخالت مستقیم دارد. آنچه در این نسبت‌سنجی بسیار مهم است و باید مورد توجه قرار گیرد امکان محدودسازی و کنترل آثار انفجار هسته‌ای است و این دقیقا نقطه مقابل تصور عمومی از آن است.

۱-۴-۲. تحلیل تفصیلی آثار پنج‌گانه سلاح هسته‌ای

جدول پیشین، تصویری تقریبی از نسبت میان قدرت انفجار و شعاع برخی آثار اصلی سلاح هسته‌ای ارائه کرد. با این حال، شعاع اثر به‌تنهایی برای موضوع‌شناسی فقهی کافی نیست؛ زیرا هر یک از آثار سلاح هسته‌ای، از حیث زمان وقوع، گستره مکانی، عوامل فیزیکی مؤثر، شرایط محیطی و پیامدهای انسانی و زیرساختی، ماهیتی متفاوت دارد. ممکن است یک اثر در چند ثانیه نخست ظاهر شود و اثر دیگر در ماه‌ها و سال‌های بعد استمرار یابد؛ همچنین ممکن است یک اثر عمدتاً جسم انسان را متأثر کند، در حالی که اثر دیگر زیرساخت‌های شهری، محیط زیست یا امکان سکونت و کشاورزی را مختل سازد.

ازاین‌رو، برای آنکه موضوع‌شناسی حاضر در خدمت استنباط فقهی قرار گیرد، باید آثار سلاح هسته‌ای نه به‌صورت یک عنوان کلی، بلکه به‌صورت تفکیکی بررسی شود. جدول زیر پنج اثر اصلی سلاح هسته‌ای را از پنج منظر تحلیل می‌کند: زمان وقوع، مقیاس فضایی اثر، مؤلفه‌های فیزیکی مؤثر، مؤلفه‌های محیطی مؤثر، و پیامدهای انسانی و زیرساختی. این تفکیک نشان می‌دهد که سلاح هسته‌ای تنها ابزار ایجاد انفجار شدید نیست، بلکه مجموعه‌ای از آثار فوری، تأخیری، مستقیم، غیرمستقیم، موضعی و سرایت‌پذیر را پدید می‌آورد؛ آثاری که هر یک می‌تواند در تعیین عناوین فقهی مانند قتل، جرح، اتلاف، افساد، تخریب حرث و نسل، اضرار به غیرمقاتلان و اخلال در نظام معاش دخالت داشته باشد (Allen and Matthews, 2002, pp. 248-255).

نوع اثر	زمان وقوع اثر	مقیاس فضایی اثر	مؤلفه‌های فیزیکی مؤثر	مؤلفه‌های محیطی مؤثر	پیامدهای انسانی و زیرساختی
موج انفجار	از چند میلی ثانیه تا چند ثانیه پس از انفجار	بیشترین شدت در نزدیکی مرکز انفجار و کاهش سریع با فاصله	بازده انفجار، ارتفاع انفجار، فاصله از مرکز انفجار، انعکاس موج از سطح زمین	توپوگرافی، تراکم شهری، نوع و مقاومت سازه‌ها، خیابان‌های باز، دره‌ها و موانع طبیعی یا مصنوعی	تخریب ساختمان‌ها، فروپاشی زیرساخت‌ها، مرگ یا جراحت ناشی از آوار، آسیب به ریه، گوش و اندام‌های داخلی بر اثر فشار ناگهانی
تابش حرارتی	در چند ثانیه نخست انفجار	می‌تواند در فاصله‌های قابل توجه موجب سوختگی و آتش‌سوزی شود	بازده انفجار، اندازه گوی آتش، مدت تابش حرارتی، فاصله از مرکز انفجار	شفافیت جو، وجود ابر یا مه، گردوغبار، خط دید مستقیم، جنس و تراکم مواد قابل اشتعال در محیط شهری	سوختگی پوست، آسیب چشمی، آتش‌سوزی گسترده شهری، ایجاد طوفان آتش در شرایط خاص، افزایش تلفات غیرمستقیم به‌سبب سوختگی، دود و خفگی
تابش هسته‌ای اولیه	عمدتاً در چند ثانیه نخست انفجار	بیشتر در فاصله‌های نزدیک تا متوسط مؤثر است	نوع واکنش هسته‌ای، بازده انفجار، انرژی پرتوها، فاصله از مرکز انفجار	وجود حفاظ‌هایی مانند خاک، بتن، دیوارهای ضخیم، پناهگاه‌ها و نوع استقرار افراد در محیط	بیماری حاد پرتوی، آسیب سلولی و DNA، تضعیف سیستم ایمنی، آسیب مغز استخوان، افزایش خطر برخی بیماری‌های دیررس

نوع اثر	زمان وقوع اثر	مقیاس فضایی اثر	مؤلفه‌های فیزیکی مؤثر	مؤلفه‌های محیطی مؤثر	پیامدهای انسانی و زیرساختی
آلودگی پرتوزای دیررس / بارش رادیواکتیو	از چند ساعت پس از انفجار تا روزها، ماه‌ها و حتی سال‌ها، بسته به نوع مواد پرتوزا و شرایط محیطی	بسته به باد، بارش، ارتفاع انفجار و نوع زمین می‌تواند مناطق وسیع و حتی دور از نقطه انفجار را درگیر کند	ترکیب مواد پرتوزا، نیمه‌عمر ایزوتوپ‌ها، مقدار مواد آزادشده، نوع انفجار، ارتفاع انفجار و میزان مکش خاک و آوار به ابر انفجار	جهت و سرعت باد، بارندگی، نوع خاک، پوشش گیاهی، ویژگی‌های هیدرولوژیک منطقه، مسیر آب‌های سطحی و زیرزمینی	آلودگی خاک و آب، محدودیت یا ممنوعیت کشاورزی، خطر سرطان‌های دیررس، تخلیه طولانی‌مدت مناطق، اختلال در سکونت‌پذیری، انتقال آلودگی از طریق زنجیره غذایی
پالس الکترومغناطیسی / EMP	در کسری از ثانیه پس از انفجار	بویژه در انفجارهای ارتفاع بالا می‌تواند ناحیه‌ای بسیار وسیع را تحت تأثیر قرار دهد	ارتفاع انفجار، شدت میدان الکترومغناطیسی ، بازده انفجار، فاصله و گستره دید انفجار	میزان سخت‌سازی شبکه برق و تجهیزات الکترونیکی، نوع زیرساخت‌های مخابراتی، پراکندگی سامانه‌های حساس، وابستگی منطقه به شبکه‌های الکترونیکی	اختلال یا از کار افتادن شبکه برق، مخابرات، سامانه‌های کنترل صنعتی، حمل‌ونقل، بیمارستان‌ها، سامانه‌های امدادی و زیرساخت‌های حیاتی

این جدول نشان می‌دهد که آثار سلاح هسته‌ای از یک سنخ نیستند. برخی آثار، مانند موج انفجار و تابش حرارتی، فوری و آشکارند؛ برخی دیگر، مانند آلودگی پرتوزا، تدریجی، سرایت‌پذیر و ماندگارند؛ و برخی، مانند پالس الکترومغناطیسی، ممکن است بجای کشتار مستقیم، نظام زیرساختی حیات اجتماعی را مختل کنند؛ بنابراین، در تحلیل فقهی نباید تنها به لحظه انفجار یا تعداد تلفات اولیه توجه کرد، بلکه باید مجموعه آثار مستقیم و غیرمستقیم، فوری و تأخیری، انسانی و محیطی، و نظامی و غیرنظامی با هم ملاحظه شود (Glasstone and Dolan, 1977, pp. 387-460,514-540; National Academies of Sciences; 2025; pp. 18-24,52-78).

همین مجموعه آثار است که سلاح هسته‌ای را از یک ابزار صرفاً شدیدالاثر، به موضوعی پیچیده تبدیل می‌کند که حکم فقهی آن بستگی تام به مصادیق دارد و به‌طور کلی نمی‌توان حکم به جواز یا عدم جواز کرد. برای روشن شدن بیشتر این مدعا توجه به دو عامل ارتفاع انفجار و نیمه عمر می‌تواند مفید باشد.

۱-۴-۳. تحلیل عامل ارتفاع انفجار

یکی از عناصر مهم در تحلیل آثار سلاح هسته‌ای، مسئله ارتفاع انفجار است. انفجار سطحی معمولاً آلودگی پرتوزای محلی بیشتری ایجاد می‌کند؛ زیرا مواد خاک، آوار و ذرات محیطی با مواد پرتوزا درآمیخته و به‌صورت بارش آلوده به زمین بازمی‌گردند. در این فرض، مسئله نیمه‌عمر مواد و سکونت‌پذیری محیط، به یکی از حساس‌ترین مؤلفه‌های موضوع‌شناسی تبدیل می‌شود (Glasstone and Dolan, 1977, pp. 26-63; National Academies of Sciences; 2025; pp. 28-36).

انفجار هوایی، در مقایسه با انفجار سطحی، ممکن است از جهت آلودگی محلی اولیه کمتر باشد، اما می‌تواند سطح وسیع‌تری از شهر را در معرض موج انفجار، تابش حرارتی و آتش‌سوزی قرار دهد. انفجار در ارتفاع بالا نیز ممکن است آثار مستقیم زمینی کمتری داشته باشد، اما از جهت پالس الکترومغناطیسی و اخلال در شبکه‌های حیاتی گسترده اهمیت پیدا می‌کند. این تفاوت‌ها برای فقه اهمیت دارد؛ زیرا نشان می‌دهد حکم کاربرد سلاح هسته‌ای فقط به‌عنوان کلی آن وابسته نیست، بلکه به آثار قابل پیش‌بینی و نوع خسارت نیز مرتبط است.

۱-۴-۴. تحلیل عامل نیمه‌عمر و پایداری آلودگی

عنصر دیگر، نیمه‌عمر مواد پرتوزا و پایداری آلودگی است. نیمه‌عمر تنها یک عدد فیزیکی نیست، بلکه در موضوع‌شناسی فقهی نشان‌دهنده امکان استمرار ضرر و امتداد آثار جنگ به پس از پایان مخاصمه است. برخی مواد پرتوزا در کوتاه‌مدت دز بالایی ایجاد می‌کنند و برخی دیگر با ماندگاری طولانی‌تر، امکان آلودگی خاک، آب، محصولات کشاورزی و محیط سکونت انسان را در دوره‌های طولانی‌تر فراهم می‌آورند (Glasstone and Dolan, 1977, pp. 541-609; Allen and Matthews, 2002, pp. 248-255; National Academies of Sciences; 2025; pp. 18-24).

بنابراین، اثر سلاح هسته‌ای را نباید فقط با لحظه انفجار سنجید؛ بلکه باید آثار تأخیری، بین‌نسلی، زیست‌محیطی و اجتماعی آن نیز در موضوع‌شناسی وارد شود.

در حقوق بین‌الملل نیز همین ویژگی‌ها منشأ مباحث جدی شده است. معاهده منع گسترش سلاح‌های هسته‌ای، در سطح بین‌المللی، بر منع اشاعه، استفاده صلح‌آمیز از انرژی هسته‌ای و خلع سلاح تأکید دارد. معاهده منع جامع آزمایش‌های هسته‌ای، هرچند هنوز لازم‌الاجرا نشده، هنجاری مهم علیه آزمایش انفجارهای هسته‌ای ایجاد کرده است. معاهده منع سلاح‌های هسته‌ای نیز گامی در جهت ممنوعیت حقوقی گسترده این سلاح‌هاست. افزون بر این، دیوان بین‌المللی دادگستری در رأی مشورتی سال ۱۹۹۶، کاربرد سلاح هسته‌ای را از منظر اصول و قواعد حقوق بشردوستانه، بویژه تفکیک، تناسب و منع رنج غیرضروری، بشدت محل اشکال دانست؛ هرچند درباره برخی فرض‌های استثنایی، رأی صادره با احتیاط و عدم قطعیت همراه است (National Academies of Sciences; 2025; pp. 18-19; Ruff, 2022, pp. 5-17; International Court of Justice, 1996, pp. 257-266).

۱-۵. جمع‌بندی موضوع‌شناسانه

نتیجه موضوع‌شناسانه آن است که سلاح هسته‌ای، صرفاً یک سلاح شدیدتر از سلاح‌های متعارف نیست، بلکه موضوعی چندبعدی است که آثار آن در پنج سطح قابل بررسی است: انسان، شهر، محیط زیست، نسل آینده و امنیت؛ بنابراین، در بحث فقهی باید میان چند مسئله تفکیک کرد: تولید، نگهداری، تهدید به کاربرد، بازدارندگی، کاربرد در

میدان جنگ، کاربرد علیه شهرها، کاربرد در مناطق نظامی، و کاربرد مقابله‌به‌مثل. با این حال، آنچه از تدقیق بحث به‌دست آمد این است که سلاح هسته‌ای در مقام کاربرد می‌تواند طیف بسیار وسیعی از آثار را داشته باشد، بنابراین هر مصداقی حکم مختص به خود را دارد و نمی‌توان حکم کلی به جواز یا عدم جواز آن صادر کرد.

۲. تحلیل دلالی آیات مرتبط

پس از روشن شدن ماهیت تسلیحات اتمی و تفاوت اقسام آن از حیث قدرت تخریب، قلمرو اثر، امکان کنترل و آثار زیست‌محیطی، لازم است آیات ناظر به کیفیت قتال بررسی شوند. مسئله تسلیحات کشتار جمعی، بویژه تسلیحات اتمی، از موضوعات مستحدثه‌ای است که حکم آن را نمی‌توان با تمسک ساده به یک آیه و بدون ملاحظه قیود، مقاصد و نسبت آیات با یکدیگر به دست آورد. قرآن کریم در باب جنگ، دفاع،رد اعتداء، منع فساد، حرمت قتل نفس و اعداد قوّه، شبکه‌ای از دلالت‌ها و قواعد می‌سازد و فقیه باید این قواعد را در نسبت با یکدیگر ببیند.

در چنین رویکردی، آیات اعداد قوّه و مقابله به مثل در کنار آیات عدم اعتداء، حرمت قتل نفس، منع افساد، صیانت از حرث و نسل و آیات ناظر به مسئولیت اجتماعی امت‌ها قرار می‌گیرند. بنابراین، بحث اصلی این گفتار تعیین نسبت دلالی این آیات و استخراج ضابطه‌ای منقح است.

۲-۱. آیه ۱۹۴ بقره و تأسیس قاعده قصاص حرمات

آیه ۱۹۴ سوره بقره می‌فرماید: «الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُماتُ قِصاصٌ فَمَنِ اعْتَدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ ما اعْتَدى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ». با توجه به سبب نزول، آیه شریفه قتال ابتدایی در ماه حرام را از باب قصاص جایز می‌داند؛ زیرا در سال حدیبیه مشرکان مکه حرمت ماه حرام را شکستند و با تیراندازی و سنگ پراکنی مانع از حج رسول خدا ﷺ و اصحاب ایشان شدند و سال بعد هنگامی که مسلمین قصد انجام حج داشتند از اینکه مشرکین به مفاد صلح حدیبیه پایبند نباشند و از انجام اعمال عبادی آنها جلوگیری کنند خائف بودند که آیات ۱۹۰ الی ۱۹۵ نازل شد. اما تعبیر

«والحرمات قصاص» از مورد خاص فراتر می‌رود و قاعده‌ای عام در جواز قصاص حرمات تأسیس می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۲، ص ۹۲؛ ج۲، ص ۷؛ مکارم شیرازی،۱۴۲۱ق، ج۲، ص ۳۳؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج۱، ص ۳۰۱؛ جرجانی، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص ۸؛ حلی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص ۳۴۴؛ اردبیلی، بی‌تا، ص ۳۱۰؛ کاظمی، ۱۳۶۵، ج۲، ص ۳۲۴؛ اصفهانی، ۱۴۰۶ق، ج۸، ص ۴۲۵؛ طباطبایی حائری، ۱۴۱۸ق، ج۸، ص ۷۷؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۴۲، ص ۸؛ طباطبایی بروجردی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۳۴؛ جعفری تبریزی، ۱۴۱۹ق، ص ۶۰).

نکته اساسی در این آیه آن است که نباید آن را به تکرار جواز اصل قتال تنزل داد چه اینکه اصل جواز قتال با مقاتلان دشمن در آیات دیگر بیان شده است. اگر مراد از آیه ۱۹۴ تنها این باشد که با نظامیان دشمن بجنگید، آیه حکم جدیدی نخواهد داشت و تعبیر «فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم» کارکرد تأسیسی خود را از دست می‌دهد بلکه ظاهر آیه آن است که اگر دشمن حرمتی را شکست، پاسخ مماثل نسبت به همان حرمت، در مقام قصاص، مشروع می‌شود؛ هرچند اگر همان فعل، بدون سبق اعتداء واقع می‌شد، عنوان اعتداء منهی داشت.

تعبیر «بمثل ما اعتدی علیکم» نیز در این تحلیل نقش محوری دارد. مثل در لغت و در باب قصاص، مماثلت در جمیع جهات است (بهبهانی، ۱۴۱۷ق، ص ۶۲۶)؛ بنابراین ناظر به مشابهت در سنخ، کیفیت، مقدار و اثر است. در قصاص اعضا گفته می‌شود عضو در برابر همان عضو و جراحت در برابر جراحت مشابه قرار می‌گیرد. مثل در لغت به‌معنای شبیه و مشابهت از هر جهت است. در مفردات می‌گوید مثل اعم است از اشتراک در ماهیت، کیفیت و کمیت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۵۹)؛ در لسان العرب، مثل را به چیزی می‌گوید که بتواند جایگزین دیگری شود و نقش و کارکرد آن را به‌طور کامل داشته باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۱، ص ۶۱۰)؛ بنابراین، تفسیر آیه به پاسخ نامماثل، از ظهور لفظ مثل فاصله می‌گیرد. البته باید میان مماثلت در سنخ فعل، مقدار و کیفیت خسارت از یک سو، و مماثلت عینی در متعلق از سوی دیگر فرق نهاد. در قصاص فردی، متعلق روشن است؛ اما در میدان جنگ، گاهی متعلق قصاص ممکن است تنها شخص مباشر نباشد.

قید «واتقوا الله» نیز به معنای نفی اصل مقابله نیست، بلکه به معنای منع تجاوز از حدّ مثلیت است. یعنی خشم، انتقام‌جویی و هیجان نباید پاسخ را از مقدار مماثل فراتر ببرد. درنتیجه، مطابق آیه ۱۹۴ مقابله به مثل از باب قصاص و با لحاظ ضابطه مثلیت و احتیاط در آن مشروع است.

۲-۲. آیه ۱۲۶ نحل و جواز مقابله به مثل

آیه ۱۲۶ سوره نحل می‌فرماید: «وَإِن عَاقَبْتُم فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ وَلَئِن صَبَرتُم لَهُوَ خَیر لِّلصَّابِرِینَ». این آیه، مقابله به مثل در برابر کفار و مشرکان را مشروعیت می‌بخشد اما می‌گوید صبر بر تلخی عقاب آنها و عدم تلافی بهتر است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱۲، ص ۵۳۸).

پس از جنایات مشرکین در جنگ احد و مثله کردن مسلمانان وقتی سایرین یا به نقلی حضرت رسول ﷺ با پیکر جناب حمزه مواجه شدند بسیار ناراحت شده و فرمودند اگر بر آنها ظفر یابم مثله‌شان می‌کنم که آیه شریفه نازل شد (جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۸ق، ج۲، صص ۲۰۱-۲۰۲). مستفاد از این سبب نزول دو مطلب است اول آنکه اگر دشمن در میدان نبرد فراتر از مقاتله مرتکب جنایات دیگری شد برای مسلمانان جایز است از باب قصاص مقابله به مثل کنند (احمدی میانجی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۵۶) و دوم آنکه صبر بر جنایات دشمن بهتر است.

بر همین اساس این آیه شریفه مفاد آیه ۱۹۴ در قصاص حرمات را تقویت می‌کند و البته بواسطه تشویق به صبر مانع انعقاد حکم وجوب از صیغه امر در عبارت فاعتدوا علیه می‌شود کما اینکه صرف جواز در رد اعتداء با مقام قصاص سازگار است.

۲-۳. آیه ۱۹۰ بقره و اصل قتال مقید به عدم اعتداء

آیه ۱۹۰ سوره بقره می‌فرماید: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ». این آیه، قتال را در برابر کسانی که در مقام قتال با جامعه ایمانی‌اند مشروع می‌سازد، اما در همان حال آن را به قید ولا تعتدوا محدود می‌کند؛ بنابراین، از نگاه این آیه، مشروعیت اصل قتال، مساوی با مشروعیت هر شیوه و ابزار جنگی نیست بلکه قتال مشروع، قتال در حدود شریعت است.

در تحلیل این آیه، دو نکته باید لحاظ شود. نخست آنکه براساس برخی تقریرهای تفسیری و با توجه به سبب نزول که گذشت، آیه می‌تواند ناظر به جهاد ابتدایی و وضعیتی باشد که مسلمانان در موضع آغاز قتال مشروع هستند؛ بنابراین جواز قتال با مشرکین مشروط به فعلیت قتال از جانب آنها نیست بلکه صرف وجود احتمال آن، مجوز قتال برای مومنین است، اگرچه علامه طباطبایی جهاد ابتدایی را نیز نوعی جهاد دفاعی می‌دانند به

معنای دفاع از حق انسانیت، که موجب ایجاد زمینه بروز فطرت و آراسته شدن به توحید است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۲، ص ۹۷).

در این صورت، نهی از اعتداء بویژه ناظر به این است که وقتی جامعه اسلامی در موضع اقدام قرار دارد، نباید از حدود قتال مشروع فراتر رود. مصادیقی مانند قتال قبل از پیشنهاد مصالحه بر سر حق، قتل زنان و کودکان، و قتال قبل از اعلان جنگ با دشمن، در روایات و سیره نبوی به‌عنوان موارد خروج از حدّ مطرح شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۲، ص ۸۹).

دوم آنکه تعلیل «إن الله لا یحب المعتدین» ظرفیت قاعده‌سازی دارد. این جمله نشان می‌دهد که اعتداء بما هو اعتداء مبغوض است. اما همین قاعده باید در نسبت با آیه ۱۹۴ فهم شود؛ زیرا آیه ۱۹۴ از اعتداء مماثل در مقام ردّ اعتداء سخن می‌گوید و آن را در قالب قصاص حرمات مشروع می‌سازد. پس آیه ۱۹۰ نافی مطلق هر فعلی که صورتاً اعتداء نامیده شود نیست، بلکه نافی ابتداء در اعتداء، غیرمماثل، بی‌ضابطه و خارج از حدود بودن در فرض رد اعتداء است.

بر این اساس، آیه ۱۹۰ قاعده‌ای مهم در اخلاق جنگ به دست می‌دهد: قتال مشروع، در دامنه عدم تجاوز از حدود معنا می‌شود. اما این قاعده، به‌تنهایی، نسبت به همه فروض مقابله به مثل حکم نهایی نمی‌دهد؛ زیرا در مواردی که دشمن خود مرتکب اعتداء شده و جامعه اسلامی در مقام ردّ همان اعتداء است، باید آیه ۱۹۴ نیز در نظر گرفته شود، بنابراین نسبت میان این دو آیه، نسبت منع اعتداء ابتدایی با تجویز اعتداء مماثل در مقام قصاص است.

۲-۴. نسبت آیه ۱۹۴ با آیه ۳۲ مائده و آیه ۲۰۵ بقره

آیه ۳۲ سوره مائده می‌فرماید: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا». این آیه عظمت حرمت قتل بی‌دلیل نفس را بیان می‌کند. آیه ۲۰۵ بقره نیز در وصف مفسد می‌فرماید: «وَإِذا تَوَلَّى سَعى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيها وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللهُ لا يُحِبُّ الْفَسادَ» و اهلاک حرث و نسل را از نشانه‌های فساد می‌شمارد.

نسبت این آیات با آیه ۱۹۴ باید دقیق فهم شود. نمی‌توان گفت آیه ۳۲ و آیه ۲۰۵ به‌صورت مطلق مانع هر نوع ردّ اعتداء هستند؛ زیرا آیه ۱۹۴ در مقام قصاص حرمات،

برخی افعالی را که در حالت ابتدایی ممنوع‌اند، در صورت تحقق اعتداء سابق و رعایت مثلیت، از عنوان منع اولیه خارج می‌کند. قتل در مقام قصاص نفس، قتل بغیر نفس نیست؛ اتلاف مماثل در مقام قصاص نیز، اگر در حدّ قصاص و تحت قید تقوا باشد، نمی‌تواند به‌سادگی همان فساد ابتدایی دانسته شود.

با این حال، تقیید آیه ۱۹۴ نسبت به آیات منع، مطلق و بی‌قید نیست. آیه ۱۹۴ فقط در همان قلمرو قصاص مماثل عمل می‌کند. اگر پاسخ از حیث مقدار، سنخ، متعلق یا آثار، از اعتداء سابق فراتر رود، دیگر تحت بمثل ما اعتدی علیکم باقی نمی‌ماند. همچنین اگر متعلق اصلی پاسخ، نفوس غیرمستحق باشند و هیچ راهی برای خروج آنان از آسیب فراهم نشده باشد، آیه ۳۲ همچنان مانع جدی خواهد بود. اگر پاسخ، به اهلاک گسترده و غیرقابل کنترل حرث و نسل بینجامد، آیه ۲۰۵ دوباره موضوعیت می‌یابد.

بنابراین، نسبت صحیح چنین است: آیه ۱۹۴ در مقام ردّ اعتداء، نسبت به اطلاقات اولیه منع قتل و افساد، شأن تقییدی دارد؛ اما این تقیید تنها در حدّ احراز قصاص مماثل، تعیین دقیق متعلق قصاص، رعایت تقوا، و عدم خروج از مقدار لازم است. به بیان دیگر، آیه ۱۹۴ آیات منع را کنار نمی‌زند، بلکه نشان می‌دهد مواردی با ظاهر اعتداء، اگر در مقام قصاص و با تحقق شرایط باشند، دیگر اعتداء منهی یا فساد ابتدایی نیستند.

۲-۵. آیه ۶۰ انفال و اعداد قوّه در نسبت با بازدارندگی

آیه ۶۰ سوره انفال می‌فرماید: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ ما اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِباطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ». این آیه، جامعه اسلامی را به فراهم کردن قدرت در برابر دشمن فرمان می‌دهد. تعبیر «ما استطعتم من قوة» اطلاق دارد و اختصاص به ابزارهای جنگی عصر نزول ندارد. قوّه در این مقام، هر توان مؤثر در دفاع، بازدارندگی و دفع تهدید را شامل می‌شود (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج۱، ص ۳۳۳).

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه شریفه می‌فرماید: «امر عامی است به مؤمنین که در قبال کفار به قدر تواناییشان از تدارکات جنگی که به آن احتیاج پیدا خواهند کرد تهیه کنند، به مقدار آنچه که کفار بالفعل دارند و آنچه که توانایی تهیه آن را دارند... بر جامعه اسلامی واجب است که همیشه و در هر حال تا آنجا که می‌تواند و به همان مقداری

که احتمال می‌دهد دشمنش مجهز باشد مجتمع صالحش را مجهز کند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۹، ص ۱۵۱).

همچنین تعلیل به فراز «ترهبون به عدوالله و عدوکم» می‌تواند تأسیس کننده اصلی باشد و آن لزوم تحصیل بازدارندگی است (حلی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص ۳۸۸)؛ یعنی تحصیل شرایطی که مانع از طمع دشمن شده و انگیزه مقاتله را از دشمن بگیرد. اگر دشمنان جامعه اسلامی به سلاح‌هایی مجهز باشند که نبود توان متناسب، آنان را به تجاوز جری‌تر می‌کند، اصل بازدارندگی و اعداد قوّه اقتضا می‌کند جامعه اسلامی به مقدار استطاعت، توان بازدارنده متناسب را فراهم سازد. در این مقام ضرورت تولید، تحصیل و نگهداری توان هسته‌ای می‌تواند از باب مقدمه بازدارندگی و حفظ جامعه اسلامی توضیح داده شود همچنان‌که اگر دفع دشمن متوقف بر امری باشد، واجب است (گیلانی، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص ۳۹۳).

با این حال، نباید از آیه ۶۰ بی‌واسطه وجوب تولید هر نوع سلاح خاص را نتیجه گرفت. آیه بر اصل بازدارندگی از طریق اعداد قوه دلالت دارد اما تعیین مصداق آن تابع موضوع‌شناسی و بررسی فقهی است؛ بنابراین، تعبیر دقیق آن است که جامعه اسلامی مکلف به تحصیل قدرت بازدارنده متناسب است.

نسبت آیه اعداد قوّه با آیه ۱۹۴بقره نیز روشن است: آیه ۶۰ انفال ناظر به مرحله آمادگی و بازدارندگی است؛ آیه ۱۹۴بقره ناظر به مرحله پاسخ به اعتداء است. ممکن است تولید یا نگهداری توان، از باب اعداد قوّه توجیه شود، حتی اگر کاربرد آن جز در فروض محدود و مشروط مجاز نباشد. ازاین‌رو، باید میان تولید برای بازدارندگی و کاربرد عملی تفکیک کرد.

۲-۶. جمع‌بندی

از مجموع مباحث می‌توان نسبت آیات را چنین تنظیم کرد: آیه ۱۹۴ بقره، قاعده قصاص حرمات و مقابله به مثل را تأسیس می‌کند و نشان می‌دهد که اعتداء مماثل در مقام ردّ اعتداء، با رعایت مثلیت و تقوا، اعتداء منهی نبوده، بلکه مشروع است. آیه ۱۲۶ نحل، مفاد آیه ۱۹۴بقره را تأیید می‌کند. آیه ۱۹۰ بقره، اصل قتال مشروع را به عدم اعتداء مقید می‌کند. این آیه ناظر به منع ابتداء در اعتداء بوده است؛ بنابراین رد اعتداء با رعایت شرایط

آن از دایره منع خارج است. آیه ۳۲ مائده، حرمت قتل نفس بی‌دلیل را تثبیت می‌کند، اما قتل یا اتلافی که واقعاً در قلمرو قصاص مشروع قرار گیرد، از عنوان بغیر نفس خارج می‌شود. آیه ۲۰۵ بقره، منع افساد و اهلاک حرث و نسل را بیان می‌کند، اما اتلاف محدود و مماثل در مقام قصاص، اگر از حدّ مثلیت و تقوا خارج نشود، افساد منهی نیست. آیه ۶۰ انفال نیز اصل اعداد قوّه و بازدارندگی را اثبات می‌کند، بدون آنکه به‌تنهایی حکم کاربرد را تعیین کند.

در این منظومه، آیه ۱۹۴ بقره نسبت به آیات منع، شأن تقییدی دارد، اما نه به معنای رفع مطلق منع. آیه ۱۹۴ فقط در مواردی عمل می‌کند که سه چیز احراز شود: نخست، اعتداء سابق دشمن؛ دوم، مثلیت در سنخ، مقدار و اثر؛ سوم، انتساب پاسخ به همان شخصیت معتدی. اگر یکی از این سه رکن مخدوش شود، آیه ۱۹۴ از قلمرو تطبیق خارج می‌شود و آیات منع دوباره به قوت خود باقی می‌مانند.

۳. حکم فقهی تسلیحات اتمی، تولید و کاربرد

با توجه به مطالب گذشته، حکم تسلیحات اتمی را باید در چند مقام جداگانه بررسی کرد. نخست مقام تولید یا تحصیل توان بازدارنده است. در این مقام، آیه ۶۰ انفال اصل بازدارندگی از طریق اعداد قوّه را اثبات می‌کند و بنای عقلای معاصر نیز نشان می‌دهد که در جهانی که برخی دولت‌های متخاصم از توان هسته‌ای برخوردارند، بازدارندگی راهبردی براساس محاسبه توان پاسخ شکل می‌گیرد؛ بنابراین، اصل تحصیل توان بازدارنده متناسب، در صورت وجود تهدید واقعی و فقدان جایگزین کافی، قابل دفاع بلکه واجب است اما تعیین مصداق آن و حدود آن نیازمند تشخیص فقهی و حکومتی است.

دوم مقام تهدید بازدارنده است. تهدید به پاسخ، اگر تنها برای بازداشتن دشمن از ارتکاب اعتداء باشد و خود مشتمل بر التزام به فعل حرام قطعی نباشد، در چارچوب اعداد قوّه و ارهاب دفاعی تحلیل می‌شود. با این حال، تهدید نباید به معنای اعلام آمادگی برای قتل بی‌ضابطه غیرمقاتلان یا افساد مطلق باشد. تهدید مشروع، تهدید به پاسخ مماثل، منضبط و تحت قیود شرعی است.

سوم مقام کاربرد عملی است. در فرض عادی و تصویر غالب از کاربرد سلاح اتمی،

یعنی سلاحی که آثار آن غیرتمییزی، گسترده، پایدار و غیرقابل کنترل است و به قتل جمعی غیرمقاتلان، تخریب گسترده زیست‌بوم، آلودگی طولانی‌مدت و اهلاک حرث و نسل می‌انجامد، آیات منع اعتداء، حرمت قتل نفس و منع افساد، مانع جدی هستند. در چنین فرضی، تطبیق عنوان اعتداء و فساد بر کاربرد سلاح، قوی است.

اما با توجه به طیف متنوع آثار تسلیحات هسته‌ای در فرضی که نوعی از توان اتمی، در هدف قرار دادن پایگاه‌های نظامی دشمن با رعایت قید عدم اعتداء استفاده شود، طبق آیه ۱۹۰بقره که دستور به قتال داده مانعی از کاربرد آن در هدف‌گیری نظامیان دشمن نیست اگرچه بنحو ابتدایی باشد. و همچنین مطابق آیه ۱۹۴ در مقام قصاص و در پاسخ به اعتداءِ هم‌سنخِ دشمن، با آثار قابل کنترل، رعایتِ مقدارِ مماثل و متوجه به معتدی جایز است به‌کار رود. بلکه در مواردی مانند هنگامی‌که عدم پاسخ منجر به تکرار اعتداء دشمن شود حکمِ به وجوب استفاده، اقوی است.

البته در مقام مقابله به‌مثل، دو خطر باید دفع شود. خطر نخست آن است که کاربرد اتمی به بهانه مقابله به مثل، از حدّ مثلیت خارج شود و به افساد فراگیر تبدیل شود. خطر دوم آن است که از ترس خطر اول، آیه ۱۹۴ از کارکرد تأسیسی خود تهی شود و هر ردّ اعتداء به مقاتله معمولی تنزل کند، بلکه جمع صحیح آن است که آیه ۱۹۴ را به‌عنوان قاعده تأسیسی قصاص حرمات بپذیریم، اما در چارچوب مثلیت، تقوا و منع آثار غیرقابل کنترل معنا شود.

۳-۱. بررسی نمونه فرضی

فرض این است که دشمن، به شهری از جامعه اسلامی حمله کرده، اهالی غیرنظامی آن را کشته، دام‌ها را نابود کرده و مزارع را به آتش کشیده است. در این فرض، اعتداء دشمن شامل نقض حرمت جان غیرمقاتل، حرمت عمران، حرمت حرث، و امنیت زیستی جامعه است. اگر پاسخ جامعه اسلامی تنها در میدان جنگ و علیه نیروهای نظامی دشمن باشد، این پاسخ در حد مقاتله باقی مانده و قصاصِ حرمتِ نقض‌شده را محقق نکرده است همچنان‌که گرفتن غرامت، اسقاط قصاص است پس پاسخ، باید متوجه همان حیثیتی شود که دشمن نقض کرده است.

از سوی دیگر، اگر گفته شود باید به همان صورت، بـه شـهری از جامعـه دشـمن حملـه شود، استدلال با دشواری‌های جدی روبه‌رو می‌شود؛ زیرا دسـت کـم بایـد ثابـت شـود کـه آحاد غیرمباشر جامعه دشمن، تنهـا بـه دلیـل عضـویت در آن جامعـه، متعلـق قصـاص قـرار می‌گیرند تا مشمول حرمت قتل نفس بغیر نفس و اهلاک حرث و نسل نشود؛ بنابراین، بایـد راهی یافت که هم تأسیسی بودن آیه ۱۹۴ حفظ شود، هم رد اعتداء بـه مقاتلـه نظـامی تنـزل داده نشود.

یکی از مقدمات اصلی در تحلیـل مقابلـه بـه مثـل در سـطح اجتمـاعی آن اسـت کـه در جنگ‌های دولتی و اجتماعی، معتدی همیشه شخص مباشر طبیعی نیسـت. بسـیاری از افعـال جنگی به دولت، سـتاد فرمانـدهی و جامعـه سیاسـی نسـبت داده می‌شـود. اگـر ایـن مقدمـه پذیرفته نشود، آیه ۱۹۴ در مقام جنگ‌هایی که سرایت به غیرنظامیان داشته به دشواری قابـل تطبیق خواهد بود؛ زیرا مباشر طبیعی در جنگ مدرن معمولاً یک سرباز، اپراتور، خلبـان یـا فرمانده جزء است و رد اعتـداء بـه او چیـزی جـز مقاتلـه نیسـت، از طرفـی عـرف جنـگ و حقوق، فعل را به دولت و ساختار سیاسی نسبت می‌دهد.

قرآن کریم در موارد متعدد، فعل اجتماعی را به قوم یا امت نسبت می‌دهد. نمونه روشن آن داستان ثمود است. در سوره شمس آمـده اسـت: «إِذِ انْبَعَـثَ أَشْـقاها» (شـمس، ۱۲)، کـه از مباشر خاص عقر ناقه سخن می‌گوید؛ اما در آیات دیگر، فعل به قـوم نسـبت داده می‌شـود: «فَعَقَرُوها فَأَصْبَحُوا نادِمِينَ» (شعراء، ۱۵۷) و «فَعَقَـرُوا النَّاقَـةَ وَعَتَـوْا عَـنْ أَمْـرِ رَبِّهِـمْ» (اعـراف، ۷۷). این نسـبت، صـرف مسـامحه لفظـی نیسـت، بلکـه نشـان می‌دهـد وقتـی فعـل فـرد در بسـتر رضایت، همراهی یا سکوت مؤثر جامعه تحقق می‌یابد، قابلیت انتساب به شخصـیت جمعـی پیدا می‌کند.

در نهج‌البلاغـه نیز ایـن معنـا بـا صـراحت تبیـین شـده اسـت: «إنمـا یجمـع النـاس الرضـا والسـخط، وإنمـا عقـر ناقـة ثمـود رجـل واحـد، فعمهـم الله بالعـذاب لمـا عمـوه بالرضـا» (نهج البلاغه، خطبه۲۰۱). مضـمون ایـن بیـان آن اسـت کـه رضـا و سـخط اجتمـاعی، انسـان‌ها را ذیل یک فعل جمع می‌کنـد؛ بنـابراین، مـلاک انتسـاب اجتمـاعی فقـط مباشـرت خـارجی نیست؛ رضایت، همراهی، بهره‌مندی و عدم انفکاک از فعل اجتمـاعی نیـز در تحلیـل دینـی نقش دارد.

آیات مربوط به عهد و نقض عهد نیز شخصیت جمعی را تأیید می‌کند. آیه «وَإِمّا تَخافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلى سَواءٍ» (انفال، ۵۸) نشان می‌دهد که اجتماع می‌تواند طرف عهد، خیانت و اعلام موضع حقوقی باشد. آیات سوره توبه درباره عهد مشرکان و نقض پیمان نیز همین منطق را نشان می‌دهد. در این آیات، طرفِ رابطه حقوقی فقط شخص طبیعی نیست، بلکه قوم و جامعه سیاسی است.

آیات مسئولیت اجتماعی مانند «وَاتَّقُوا فِتْنَةً لا تُصيبَنَّ الَّذينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خاصَّةً» (انفال، ۲۵)، آیات ۱۶۳-۱۶۶ سوره اعراف در رابطه با اصحاب سبت، و آیات ۷۸-۷۹ مائده درباره ترک نهی از منکر در بنی‌اسرائیل، همه نشان می‌دهند که جامعه در برابر منکر ساختاری بی‌نسبت نیست. البته این آیات به‌تنهایی جواز تعرض به آحاد غیرمباشر را اثبات نمی‌کنند؛ اما اصل مسئولیت و شخصیت اجتماعی را تأیید می‌کنند.

در فقه اسلامی نیز شواهدی بر اعتبار شخصیت جمعی دیده می‌شود. قاعده عاقله در باب دیات نشان می‌دهد که در برخی موارد، آثار فعل فرد به اعتبار پیوند اجتماعی بر عهده مجموعه‌ای قرار می‌گیرد. بیت‌المال نیز گاه عهده‌دار ضمان‌های عمومی و حکومتی است. در باب جهاد، هدنه، امان و ذمه، امام یا حاکم با قوم، دولت یا مجموعه‌ای اجتماعی پیمان می‌بندد و نقض یا وفای به آن نیز اثر جمعی دارد. قاعده غنم و غرم نیز به نحو عقلایی مؤید آن است که کسی که از منافع یک ساختار اجتماعی بهره‌مند است، نمی‌تواند در سطح تحلیل اجتماعی از همه پیامدهای آن منفک دانسته شود.

بنای عقلای معاصر نیز همین معنا را تقویت می‌کند. در حقوق بین‌الملل، فعل ارگان‌های دولت، فعل دولت شمرده می‌شود. مواد مسئولیت بین‌المللی دولت‌ها، رفتار ارگان‌های دولت و اشخاص یا گروه‌های عمل‌کننده تحت دستور یا کنترل دولت را به دولت منتسب می‌داند.[1] ماده ۵۱ منشور ملل متحد نیز در صورت وقوع حمله مسلحانه علیه یک دولت عضو، حق ذاتی دفاع مشروع فردی یا جمعی را به رسمیت می‌شناسد.[2] افزون بر

۱. کمیسیون حقوق بین‌الملل سازمان ملل متحد، «پیش‌نویس مواد مسئولیت دولت‌ها در قبال اعمال متخلفانه بین‌المللی» (مواد مصوب ILC و منضم به قطعنامه ۸۳/۵۶ مجمع عمومی سازمان ملل)، ۲۰۰۱، ماده ۴ و شرح ذیل آن، صص ۴۰-۴۲.

۲. منشور ملل متحد، مصوب ۲۶ژوئن ۱۹۴۵، ماده ۵۱.

آن، در برخی دکترین‌های معاصر بازدارندگی هسته‌ای، پاسخ به تهدید و حمله هسته‌ای با توجه به محاسبات رهبری دولت دشمن و ظرفیت‌های سیاسی ـ نظامی و راهبردی آن طراحی می‌شود؛ به‌گونه‌ای که قابلیت در معرض خطر قرار دادن آنچه رهبری دشمن بیش از همه برای آن ارزش قایل است، بخشی از منطق بازدارندگی شمرده می‌شود.[1]. دیوان بین‌المللی دادگستری نیز در رأی مشورتی درباره سلاح هسته‌ای، با وجود تأکید بر قواعد حقوق بشردوستانه، نتوانسته است به‌طور قطعی همه فروض دفاعی افراطی را، در جایی که بقای دولت در خطر است، غیرقانونی اعلام کند.[2] این شواهد، از حیث بناء عقلا، نشان می‌دهد که در جنگ‌های اجتماعی، معتدی می‌تواند شخصیت حقوقی دولت یا جامعه سیاسی باشد.

علامه طباطبایی می‌گوید نسبت یک اجتماع به اجتماع دیگر، مانند نسبت یک انسان به انسان دیگر است بلکه نیاز یک اجتماع به امنیت از نیاز یک فرد بیشتر است، زیرا هرچه غرض و عامل بزرگتر باشد، عمل نیز بزرگتر می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۹، ص ۲۴۹)؛ بنابراین همان‌گونه که اجتماع در باب عهد و نقض عهد، یک انسان بزرگ و طرف حکم تلقی می‌شود، در باب اعتداء جنگی نیز می‌تواند شخصیت اجتماعی معتدی باشد؛ زیرا جهاد، دفاع، مقابله با متجاوزان و پیمان‌شکنان نیز از همان شوون حیات اجتماعی است.

با پذیرش این معنا یعنی قول به شخصیت واحد اجتماعات انسانی همان‌طور که وقتی به زید آسیبی وارد می‌شود می‌تواند به‌صورت مماثل قصاص کند وقتی به اجتماع الف بعنوان یک پیکره واحد آسیبی وارد می‌شود می‌تواند به‌صورت برابر قصاص کند. تنها تفاوتی که وجود دارد آن است که چون مسئله دماء و نفوس مطرح است این امور با تجویز حاکم شرع اتفاق می افتد گویا او راس و قوه تصمیم گیر این پیکره است. قابل توجه است که قول جواز مقابله به مثل در این سطح در میان فقها نیز بدون قایل نبوده و برخی این‌گونه فتوا داده‌اند (حسینی شیرازی، بی‌تا، ج۴، ص ۴۹).

۱. وزارت دفاع ایالات متحده امریکا، بازبینی وضعیت هسته‌ای و بازبینی دفاع موشکی۲۰۲۲؛ وزارت دفاع ایالات متحده آمریکا. گزارش راهبرد کاربرد هسته‌ای ایالات متحده. نوامبر ۲۰۲۴.

۲. دیوان بین المللی دادگستری، رای مشورتی درباره مشروعیت تهدید یا استفاده از سلاح‌های هسته‌ای، ۸ ژوئیه ۱۹۹۶، گزارش‌های دیوان بین‌المللی دادگستری۱۹۹۶، ص۲۶۶، بند۱۰۵، جزء ۲، بند E .

با این همه، موافق احتیاط آن است که میان اثبات شخصیت اجتماعی معتدی و تعمیم آثار قصاص به همه آحاد جامعه دشمن فرق گذاشت. قرآن، روایت، فقه و بناء عقلا اصل شخصیت اجتماعی را تأیید می‌کنند؛ اما اینکه هر عضو جامعه دشمن بما هو عضو متعلق پاسخ باشد، نیازمند دلیل زاید است. ازاین‌رو باید میان ارکان تصمیم‌گیر، قوه قهریه، مراکز پشتیبان مستقیم، شهروندان راضی و پشتیبان، ساکتان قادر بر اعتراض، معترضان، ناتوانان و غیرمؤثران تفکیک کرد. این تفکیک مانع آن است که نظریه شخصیت اجتماعی به مجازات بی‌ضابطه آحاد غیرمباشر تبدیل شود.

راه دقیق‌تر آن است که شهر یا روستا، نه بما هو محل حضور آحاد غیرمقاتل، بلکه بما هو رکن اجتماعی، زیستی، عمرانی و اعتباری شخصیت متجاوز لحاظ شود. اگر دشمن رکن زیستی و عمرانی جامعه اسلامی را هدف قرار داده است، جامعه اسلامی در مقام ردّ اعتداء می‌تواند رکن متناظر از شخصیت اجتماعی معتدی را متعلق پاسخ مماثل قرار دهد.

در این بیان، متعلق پاسخ، جان غیرمقاتل نیست؛ بلکه رکن اجتماعی و عمرانی شخصیت متجاوز است. ازاین‌رو، پاسخ نه مقاتله صرف است، زیرا متوجه صرف نظامیان میدان نیست؛ و نه قتل غیرمقاتل است، زیرا هدف اصلی و مقصود بالذات نفوس غیرمستحق نیستند. در چنین فرضی، می‌توان گفت مماثلت در سطح حرمت نقض‌شده، یعنی عمران، حرث، امنیت زیستی و رکن اجتماعی، تحقق یافته است.

البته برای اینکه اثر این بیان محدود به کلمات و تعابیر نشود باید ذیل شروطی محقق شود که از جمله آن اعلام قبلی واقعی، مؤثر و نه صوری است تا فرصتی برای تخلیه شهر باشد. خسارت نباید از مقدار اعتداء دشمن فراتر رود. ابزار مورد استفاده نباید آثار غیرقابل کنترل و پایدار داشته باشد که پس از تخلیه نیز اهلاک حرث و نسل را در سطحی فراتر از قصاص پدید آورد. همچنین اگر در آن منطقه گروه‌هایی مانند مؤمنان، معترضان، ناتوانان، اسیران یا کسانی که امکان خروج ندارند وجود داشته باشند، باید در مقام تشخیص موضوع لحاظ شوند؛ بنابراین، این بیان، مجوز مطلق حمله به شهر نیست؛ بلکه صورت‌بندی از قصاص رکن اجتماعی شخصیت معتدی است.

۳-۲. جمع‌بندی

حکم جواز تولید و تهدید بازدارنده با دشواری مواجه نیست بلکه مشخصا ذیل آیه ۶۰ انفال و البته با نظارت دلالی آیات دیگر قابل اثبات است و حتی می‌تواند متعلق وجوب باشد. اما در محور کاربرد باید به سه نکته اساسی توجه کرد نخست آنکه باید میان شخص مباشر و شخصیت اجتماعی یا سیاسی معتدی فرق گذاشت. در جنگ‌های اجتماعی و دولتی، فعل نظامی غالباً تنها فعل یک فرد طبیعی نیست، بلکه فعل دولت، ارتش، ساختار تصمیم‌گیر و قوه قهریه یک جامعه سیاسی است. ازاین‌رو، در مقام تحلیل آیه فاعتدوا علیه، باید در نظر داشت متعلق علیه در جنگ اجتماعی فقط شخص مباشر طبیعی نیست بلکه شخصیت حقوقی و اجتماعی متجاوز را نیز شامل می‌شود.

دوم آنچه موافق احتیاط است آنکه باید میان هدف‌گیری نفوس غیرمقاتل و تعرض به رکن اجتماعی، عمرانی یا زیستی شخصیت متجاوز تفکیک کرد. اگر شهر یا روستایی بما هو محل حضور غیرمقاتلان هدف قرار گیرد، بحث به قتل نفس غیرمستحق نزدیک می‌شود. اما اگر آن شهر یا روستا به‌عنوان رکن زیستی و عمرانی شخصیت متجاوز و پس از اعلام مؤثر مورد پاسخ محدود و مماثل قرار گیرد، متعلق اصلی پاسخ دیگر نفوس غیرمقاتل نیست، بلکه رکن اجتماعی و عمرانی شخصیت معتدی است.

سوم باید میان دلالت مطابقی آیه، دلالت التزامی، تنقیح مناط، تطبیق فقهی بر موضوع مستحدث و مؤید قرآنی یا عقلایی فرق گذاشت. برخی آیات، مانند آیه ۱۹۴ بقره، مستقیماً درباره مقابله به مثل سخن می‌گویند؛ برخی آیات، مانند آیه ۲۰۵ بقره، به‌صورت مستقیم درباره افساد و اهلاک حرث و نسل‌اند و در مسئله سلاح اتمی از باب ملاک و تطبیق به‌کار می‌روند؛ برخی شواهد، مانند بنای عقلای معاصر در مسئولیت دولت‌ها، حجت قرآنی نیستند، اما در فهم عرفی و عقلایی موضوع می‌توانند مؤید باشند. همچنین آیات مسئولیت اجتماعی و شواهد روایی و عقلایی، برای اثبات این نکته به‌کار می‌آیند که در جنگ‌های اجتماعی، معتدی می‌تواند شخصیت حقوقی دولت یا جامعه سیاسی باشد. اما این شواهد، بدون تفصیل، به آسانی دلالت بر جواز تعرض به همه آحاد جامعه ندارند؛ بنابراین، باید میان شخصیت متجاوز و نفوس غیرمباشر تفکیک کرد و تا حد امکان نفوس غیرمقاتل را از متعلق پاسخ خارج نمود.

بنابراین دلالت آیات، نه به منع مطلق همه مراحل و فروض می‌انجامد و نه به جواز مطلق. تولید یا تحصیل توان بازدارنده، با تحقق شرایط، ذیل اصل بازدارندگی از طریق اعداد قوّه قرار می‌گیرد؛ کاربرد غیرتمییزی تسلیحات اتمی، به دلیل اعتداء و افساد، ممنوع یا دست‌کم غیرقابل دفاع است؛ و کاربرد محدود، کنترل‌شده، مماثل و ناظر به ردّ اعتداء هم‌سنخ، در فرض احراز قیود و با تشخیص مرجع صالح، دارای محمل فقهی ـ تفسیری است.

۴. نتیجه‌گیری

نتیجه پژوهش حاضر آن است که در حکم فقهی تسلیحات هسته‌ای نمی‌توان به یک حکم کلی و بسیط، در جواز مطلق یا حرمت مطلق بسنده کرد. موضوع‌شناسی فنی نشان می‌دهد که سلاح هسته‌ای، از حیث قدرت تخریب، گستره اثر، دوام آلودگی، سرایت‌پذیری، امکان یا عدم امکان کنترل و پیامدهای انسانی و زیست‌محیطی، دارای مراتب و مصادیق گوناگون است و همین تفاوت‌ها در تعیین حکم فقهی نقش مستقیم دارد. ازاین‌رو، باید میان تولید، تهدید بازدارنده و کاربرد عملی تفکیک کرد.

براساس تحلیل دلالی آیات، آیه اعداد قوّه، اصل تحصیل قدرت بازدارنده متناسب را در برابر دشمن اثبات می‌کند و در فرض وجود تهدید واقعی، فقدان جایگزین کافی و توقف بازدارندگی مؤثر بر چنین توانی، می‌تواند مبنای جواز بلکه وجوب تحصیل قدرت بازدارنده قرار گیرد. در مقابل، آیات منع اعتداء، حرمت قتل نفس و نهی از افساد و اهلاک حرث و نسل، کاربرد غیرتمییزی، گسترده، پایدار و غیرقابل کنترل تسلیحات هسته‌ای را با منع جدی مواجه می‌سازند؛ بویژه در فرضی که نتیجه کاربرد، قتل جمعی غیرمقاتلان، نابودی زیرساخت‌های حیاتی، آلودگی بلندمدت محیط و اخلال در امکان استمرار حیات اجتماعی باشد.

در عین حال، آیه قصاص حرمات و آیات مقابله به‌مثل نشان می‌دهند که رد اعتداء، در حد مماثلت و با رعایت تقوا، از عنوان اعتداء ابتدایی خارج است؛ بنابراین اقوی حکم به جواز بلکه وجوب در مواردی است که احتمال تکرار اعتداء وجود دارد، اگرچه احتیاط آن است که کاربرد توان هسته‌ای یا اتمی متوجه رکن نظامی یا رکن اجتماعی ـ عمرانی

شخصیت متجاوز باشد، اعلام قبلی مؤثر برای خروج غیرمقاتلان تحقق یابد و نفوس غیرمستحق تا حد امکان از متعلق پاسخ خارج شوند.

بر این اساس، مختار مقاله آن است که آیات قرآن کریم نه مؤید منع مطلق همه مراتب تسلیحات هسته‌ای است و نه مجوز کاربرد بی‌ضابطه آن. تولید و تحصیل توان بازدارنده، با تحقق شرایط، ذیل اعداد قوّه مندرج است؛ تهدید بازدارنده نیز تنها در چارچوب پاسخ مشروع و مماثل معنا دارد. کاربرد عملی نیز، در فرض هدف گرفتن نظامیان به‌طور مشخص و کنترل شده بنحو ابتدایی جایز بوده اما در مقام رد اعتداء و قصاص مماثل با رعایت احتیاطاتی جایز و در برخی فروض واجب است. ازاین‌رو، در این مسئله الگوی مستخرج به‌صورت: لزوم تولید و تحصیل بازدارندگی، منع کاربرد ابتدایی غیرتمییزی، جواز استفاده مشخص و محدود علیه اماکن نظامی دشمن، جواز قصاص در ظرف رد اعتداء و در برخی فروض آن وجوب است.

منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

ابن منظور. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (محقق/مصحح: احمد فارس، چاپ سوم). بیروت: دارالفکر.

احسانی‌فر، احمد. (۱۳۹۶). تحلیل فقهی فتوای رهبری مبنی بر حرمت استفاده از سلاح هسته‌ای در پرتو نظریه تابعیت، حکومت اسلامی، شماره ۴، صص ۵ -۳۴.

احمدی میانجی، علی. (۱۴۱۱ق). الأسیر في الإسلام. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

اردبیلی، احمد بن محمد. (بی‌تا). زبدة البیان في أحکام القرآن (محقق/ مصحح: محمدباقربهبودی). تهران: المکتبة الجعفریة لإحیاء الآثار الجعفریة.

اصفهانی (مجلسی دوم)، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۶ق). ملاذ الأخیار في فهم تهذیب الأخبار (محقق/ مصحح: سیدمهدی رجائی). قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

افضل‌زاده، رضیه. (۱۳۹۳). مبانی منع به‌کارگیری سلاح هسته‌ای در فقه و حقوق بین‌الملل، کارشناسی ارشد، دانشگاه قرآن و حدیث پردیس تهران.

الهیان، محمدابراهیم؛ الهیان، مجتبی؛ محمد یثربی، سیدعلی. (۱۳۹۷)، تسلیحات کشتار جمعی در مقام مقابله به مثل از نظر فقه، پژوهش‌های فقهی، ۱۴(۴)، صص ۸۴۹ -۸۸۴.

بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل. (۱۴۱۷ق). حاشیة مجمع الفائدة و البرهان (محقق/ مصحح: گروه پژوهش مؤسسه علامه مجدد وحید بهبهانی). قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحید البهبهاني.

پاوست، حسین. (۱۳۹۶). تولید و ساخت سلاح هسته‌ای، در فقه و حقوق با تأکید بر مبانی فقهی آیت الله خامنه‌ای، کارشناسی ارشد، دانشگاه آیت الله حائری میبد.

پورامینی، محمدحسین. (۱۴۰۱). مبانی فقهی و حقوقی فتوای رهبری در خصوص حرمت تولید و استفاده از سلاح‌های هسته‌ای، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

جعفری تبریزی، محمدتقی. (۱۴۱۹ق). رسائل فقهی. تهران: مؤسسة منشورات کرامت.
جمعی از نویسندگان در پژوهشکده تحقیقات اسلامی. (۱۴۲۸ق). جهاد در آینه قرآن. قم: انتشارات زمزم هدایت.
حربه‌زاده، محمود. (۱۳۹۲). مبانی فقهی ساخت و استفاده از سلاح هسته‌ای، کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید چمران اهواز.
حسینی جرجانی، سیدامیر ابوالفتح. (۱۴۰۴ق). آیات الاحکام (محقق/ مصحح: میرزا ولی‌الله اشراقی سرابی). تهران: انتشارات نوید.
حسینی شیرازی، سیدمحمد. (بی‌تا). الأسئلة و الأجوبة- اثنا عشر رسالة. تهران: تابان.
حلّی (فاضل مقداد)، مقداد بن عبد الله سیوری. (۱۴۲۵ق). کنز العرفان في فقه القرآن. قم: انتشارات مرتضوی.
حنان، حمیدرضا. (۱۳۹۷). مبانی فقهی ممنوعیت تولید و استفاده از سلاح هسته‌ای، پایان‌نامه دکتری تخصصی، دانشگاه قم.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن (محقق/مصحح: صفوان عدنان). بیروت: دارالعلم.
راوندی، قطب‌الدین سعید بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). فقه القرآن (محقق/ مصحح: سیداحمد حسینی، چاپ دوم). قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی- رحمه الله.
سبحان، محسن. (۱۳۹۲). مبانی فقهی و حقوقی حرمت استفاده از سلاح هسته‌ای، کارشناسی ارشد، دانشگاه پیام‌نور استان مازندران، بهشهر.
طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان (مترجم: موسوی همدانی سیدمحمدباقر، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
طباطبایی بروجردی، آقاحسین . (۱۴۱۳ق). تقریرات ثلاث (مقرر: علی‌پناه اشتهاردی). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
طباطبایی حائری، سیدعلی بن محمد. (۱۴۱۸ق). ریاض المسائل في تحقیق الأحکام بالدلائل (ط- الحدیثة) (محقق/ مصحح: محمد بهره‌مند، محسن قدیری، کریم انصاری، علی مروارید). قم: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام.

کاظمی، جواد بن سعید. (۱۳۶۵). مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام (چاپ دوم). تهران: کتابفروشی مرتضوی.

گیلانی(میرزای قمّی)، ابوالقاسم بن محمدحسن. (۱۴۱۳ق). جامع الشتات في أجوبة السؤالات (محقق/ مصحح: مرتضی رضوی). تهران: مؤسسه کیهان.

مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ق). تفسیر الکاشف. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۱ق). الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل. قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب علیه‌السلام.

موسوی، سیدروح الله؛ ابراهیمی، مرتضی؛ بندانی، محمد. (۱۴۰۴). بازشناسی تأثیر سلاح‌های هسته‌ای بر بازدارندگی با تأکید بر آیه ۶۰ سورهٔ انفال، علوم سیاسی، ۲۸(۳)، صص ۱۲۷-۱۴۴.

نجفی (صاحب الجواهر)، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام في شرح شرائع الإسلام (محقق/ مصحح: عباس قوچانی- علی آخوندی، چاپ هفتم). بیروت: دار إحیاء التراث العربي.

Allen, Joseph Y. , and Leah M. Matthews. 2002. "*Radiation as a Weapon of Mass Destruction.* " Clinical Pediatric Emergency Medicine 3, no. 4: 248–255. (دسترسی:۴تیر۱۴۰۵)

Glasstone, Samuel, and Philip J. Dolan, eds. 1977. *The Effects of Nuclear Weapons*. 3rd ed. Washington, DC: U. S. Department of Defense and Energy Kerr, G. D. , R. W. Young, H. M. Cullings, and R. F. Christy, *"Bomb Parameters," in Reassessment of the Atomic Bomb Radiation Dosimetry for Hiroshima and Nagasaki—Dosimetry System 2002 (DS02)*, ed. R. W. Young and G. D. Kerr, Hiroshima: Radiation Effects Research Foundation, 2005, pp. 42–61.

National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine. 2025. *Potential Environmental Effects of Nuclear War*. Washington, DC: The National Academies Press.

National Research Council. 2005. *Effects of Nuclear Earth-Penetrator and Other Weapons*. Washington, DC: The National Academies Press.

Research and Development Administration. Online edition: Fourmilab/Atomic Archive.

Ruff, Tilman A. 2022. "*Ending Nuclear Weapons before They End Us: Current Challenges and Paths to Avoiding a Public Health Catastrophe.* " Journal of Public Health Policy 43(1): 5–17.

اسناد و آراء بین المللی

دیوان بین‌المللی دادگستری، مشروعیت تهدید یا استفاده از سلاح‌های هسته‌ای، رأی مشورتی، ۸ ژوئیه ۱۹۹۶؛ (دسترسی:۱۰تیر ۱۴۰۵)

International Court of Justice, *Legality of the Threat or Use of Nuclear Weapons, Advisory Opinion*, I. C. J. Reports 1996, p. 226, esp. p. 266, para. 105(2)(E)

کمیسیون حقوق بین‌الملل سازمان ملل متحد، «پیش‌نویس مواد مسئولیت دولت‌ها در قبال اعمال متخلفانه بین‌المللی» (مواد مصوب ILC و منضم به قطعنامه ۸۳/۵۶ مجمع عمومی سازمان ملل)، ۲۰۰۱، ماده ۴ و شرح ذیل آن، صص ۴۰-۴۲. (دسترسی: ۱۰تیر۱۴۰۵)

International Law Commission (ILC), Draft Articles on Responsibility of States for Internationally Wrongful Acts, with Commentaries, 2001, art. 4 and commentary thereto, pp. 40–42,

منشور ملل متحد، مصوب ۲۶ ژوئن ۱۹۴۵، ماده ۵۱؛ (دسترسی: ۱۰تیر ۱۴۰۵)

Charter of the United Nations, 26 June 1945, 1 UNTS XVI, Art. 51.

وزارت دفاع ایالات متحده آمریکا، بازبینی وضعیت هسته‌ای و بازبینی دفاع موشکی. ۲۷ اکتبر ۲۰۲۲. (دسترسی:۱۰تیر۱۴۰۵)

U. S. Department of Defense. 2022 National Defense Strategy, *Nuclear Posture Review, and Missile Defense Review*. 27 October 2022.

وزارت دفاع ایالات متحده آمریکا. گزارش راهبرد کاربرد هسته‌ای ایالات متحده. نوامبر ۲۰۲۴. (دسترسی: ۱۰تیر۱۴۰۵)

U. S. Department of Defense. *Report on the Nuclear Employment Strategy of the United States*. November 2024.

Jurisprudence and politics
ISSN: 2717-3569
EISSN:2717-3577

Validating the Jurisprudential Principles Governing the Restriction and Regulation of Freedom under the Press Law of the Islamic Republic of Iran*

Abolfazl Nourian[1] **Fatemeh Ansari**[2]

1. PhD Student in Islamic Jurisprudence and Law, University of Mazandaran, Babolsar, Iran (**Corresponding Author**).
Alaviesayyedali1@gmail.com
2. Assistant Professor of Islamic Jurisprudence and Law, University of Qom, Qom, Iran.
fa.ansari@qom.ac.ir

Abstract

Press freedom in the legal system of the Islamic Republic of Iran is a qualified and conditional freedom that is restricted and regulated in light of jurisprudential principles. The central problem addressed in this study is that, without an explicit articulation of its jurisprudential foundations, Iran's Press Law lacks theoretical coherence in its legal analysis and cannot provide a clear framework for media freedom. The significance and necessity of this research lie in the capacity of jurisprudential principles, as general principles of legal reasoning in Imamiya jurisprudence, to provide a theoretical foundation for regulating press freedom and thereby reveal the internal logic of the Press Law. This is essential not only for a precise understanding of the Press Law but also for developing an indigenous model in the field of media law. The principal contribution of this study is the presentation of a model of responsible media freedom, which defines press freedom as neither absolute nor merely restrictive, but rather as freedom exercised within the framework

* **Cite this Article**: Nourian, A., & Ansari, F. (2026). Validating the jurisprudential principles governing the restriction and regulation of freedom under the Press Law of the Islamic Republic of Iran. *Jurisprudence and Politics, 7*(2), pp. 144-173.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.74465.1117

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2026/05/05 ● **Revised:** 2026/08/11 ● **Accepted:** 2026/08/31 ● **Published online:** 2026/09/30

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

of social, political, and ethical responsibilities. This model is based on five fundamental jurisprudential principles: the *lā ḍarar* (no-harm) rule, which provides a basis for restricting media and press freedom; the *nafy al-sabīl* (negation of domination) rule, which safeguards media independence; the principle of *ḥifẓ al-niẓām* (preservation of the social and political order), which ensures the continuity of the political and social system; the prohibition of lying, which upholds truthfulness and public trust; and the *ahamm wa muhimm* (the more important and the important) principle, which prioritizes overarching public interests over individual freedoms. The study adopts a comparative jurisprudential-legal analytical method. Accordingly, the selected jurisprudential principles are first examined on the basis of Qur'anic, hadith-based, and legal-theoretical evidence. The provisions of Iran's Press Law are then assessed in light of these principles to clarify, independently and with supporting evidence, the role of each principle in restricting and regulating media freedom.

Keywords
Jurisprudential Principles; Iran's Press Law; Freedom of Expression; Media Responsibility; Governmental Jurisprudence.

الفقه والسياسية
ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

مدى حجيّة القواعد الفقهيّة في تقييد وتنظيم الحرّية في قانون المطبوعات للجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة*

أبو الفضل نوريان[۱] فاطمة أنصاري[۲]

۱. طالب دكتوراه في فرع الفقه والحقوق، جامعة مازندران، بابلسر، إيران (**الباحث المسؤول**).
Alaviesayyedali1@gmail.com

۲. أستاذ مساعد، فرع الفقه والحقوق، جامعة قم، قم، إيران.
fa.ansari@qom.ac.ir

الملخص

تُعدّ حرّية المطبوعات والإعلام في النظام القانوني للجمهورية الإسلاميّة الإيرانية حرّية مقيّدةً ومشروطةً، تُحدَّد وتُنظَّم في ضوء القواعد الفقهيّة. وتتمثّل المسألة الرئيسة لهذا البحث في أنّ قانون المطبوعات الإيراني – دون تبيين أُسُسه الفقهيّة – يفتقر إلى الانسجام النظري في التحليل القانوني، ولا يمكنه تقديم إطار واضح لحرّية وسائل الإعلام. وتكمن أهميّة البحث الراهن وضرورته في أنّ القواعد الفقهيّة، بوصفها أصولاً عامة للاستنباط في الفقه الإمامي، تملك القدرة على أن تكون أساساً نظرياً لتنظيم حرّية المطبوعات، كاشفةً بذلك عن المنطق الداخلي لهذا القانون. ولا يقتصر هذا الأمر على كونه ضرورياً للفهم الدقيق لقانون المطبوعات فحسب، بل يكتسب أهميّة مضاعفة لتقديم أنموذج أصيل في مجال قوانين الإعلام والنشر. ويتمثل الإنجاز الرئيس للبحث في تقديم أنموذج «الحرّية الإعلامية المسؤولة»؛ وهو أنموذج لا يعرّف حرّية المطبوعات على أنها مطلقة، ولا أنها مجرد مقيدة، بل يؤطرها ضمن المسؤوليات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية. ويقوم هذا الأنموذج على خمس قواعد فقهيّة

* **الاستناد إلى هذه المقالة:** نوريان، أبو الفضل؛ وأنصاري، فاطمة. (۲۰۲۶). مدى حجيّة القواعد الفقهيّة في تقييد وتنظيم الحرّية في قانون المطبوعات للجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة. الفقه والسياسة، ۷(۲)، صص ۱۴۴-۱۷۳.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.74465.1117

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

▣ **تاريخ الإستلام:** ۲۰۲۶/۰۵/۰۵ ● **تاريخ التعديل:** ۲۰۲۶/۰۸/۱۱ ● **تاريخ القبول:** ۲۰۲۶/۰۸/۳۱● **تاريخ الإصدار:** ۲۰۲۶/۰۹/۳۰

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

جوهرية: قاعدة «لا ضرر» بوصفها أساساً لتقييد حرّية الإعلام والمطبوعات، وقاعدة «نفي السبيل» الضامنة للاستقلال الإعلامي، وقاعدة «حفظ النظام» المتكفلة بالبقاء السياسي والاجتماعي، وقاعدة «حرمة الكذب» المتضمنة للصدق وبناء الثقة العامة، وقاعدة «الأهم والمهم» الناظرة إلى أولوية المصالح العليا على الحرّيات الفرديّة. يعتمد منهج البحث التحليل الفقهي-القانوني بمقاربة مقارِنة؛ إذ تُبيّن القواعد الفقهيّة المختارة أولاً استناداً إلى الأدلة القرآنيّة والروائية والأصولية، ثم تُطبَّق عليها مواد قانون المطبوعات الإيراني ليتضح دور كل قاعدة في تقييد وتنظيم حرّية وسائل الإعلام بشكل مستقل وموثق.

الكلمات المفتاحية

القواعد الفقهيّة، قانون المطبوعات والإعلام الإيراني، حرّية التعبير، المسؤوليّة الإعلامية، الفقه الحكومي.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

اعتبارسنجی قواعد فقهیه در تحدید و تنظیم آزادی در قانون مطبوعات ج. ا. ایران*

ابوالفضل نوریان[۱] فاطمه انصاری[۲]

۱. دانشجوی دکتری رشته فقه و حقوق، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (**نویسنده مسئول**).
Alaviesayyedali1@gmail.com

۲. استادیار. رشته فقه و حقوق دانشگاه قم، قم، ایران.
fa.ansari@qom.ac.ir

چکیده

آزادی مطبوعات در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران، آزادی‌ای مقید و مشروط است که در پرتو قواعد فقهیه تحدید و تنظیم می‌شود. مسئله اصلی این پژوهش آن است که قانون مطبوعات ایران بدون تبیین مبانی فقهی خود، فاقد انسجام نظری در تحلیل حقوقی خواهد بود و نمی‌تواند چارچوبی روشن برای آزادی رسانه‌ها ارائه دهد. اهمیت و ضرورت تحقیق حاضر در آن است که قواعد فقهیه، به‌عنوان اصول عام استنباط در فقه امامیه، ظرفیت آن را دارند که مبنای نظری برای تنظیم آزادی مطبوعات باشند و بدین‌وسیله منطق درونی قانون مطبوعات را آشکار سازند. این امر نه‌تنها برای فهم دقیق قانون مطبوعات ضروری است، بلکه برای ارائه الگویی بومی در حوزه حقوق رسانه اهمیت مضاعف دارد. دستاورد اصلی پژوهش، ارائه مدل آزادی مسئولانه رسانه‌ای است؛ مدلی که آزادی مطبوعات را نه مطلق و نه صرفاً محدود، بلکه در چارچوب مسئولیت‌های اجتماعی، سیاسی و اخلاقی تعریف می‌کند. این مدل بر پنج قاعده بنیادین فقهی استوار است: قاعده لاضرر به‌عنوان مبنایی برای تحدید آزادی رسانه و مطبوعات، قاعده نفی سبیل ضامن استقلال رسانه‌ای، قاعده حفظ نظام متکفل بقای سیاسی و اجتماعی، قاعده حرمت کذب متضمن صداقت و اعتماد عمومی، و قاعده اهم و مهم

* **استناد به این مقاله:** نوریان، ابوالفضل؛ انصاری، فاطمه. (۱۴۰۵). اعتبارسنجی قواعد فقهیه در تحدید و تنظیم آزادی در قانون مطبوعات ج. ا. ایران. فقه و سیاست، ۷(۲)، صص ۱۴۴-۱۷۳.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.74465.1117

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۱۵ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۵/۰۵/۲۰ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۶/۰۹ **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۷/۰۸

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

ناظر بر تقدم مصالح کلان بر آزادی‌های فردی. روش تحقیق در این مقاله، تحلیل فقهی ـ حقوقی با رویکرد تطبیقی است؛ بدین‌گونه که قواعد فقهیه منتخب ابتدا براساس مستندات قرآنی، روایی و اصولی تبیین شده و سپس مفاد قانون مطبوعات ایران با آنها تطبیق داده می‌شود تا کارکرد هر قاعده در تحدید و تنظیم آزادی رسانه‌ها به‌طور مستقل و مستند روشن شود.

کلیدواژه‌ها

قواعد فقهیه، قانون مطبوعات ایران، آزادی بیان، مسئولیت رسانه‌ای، فقه حکومتی.

مقدمه

آزادی مطبوعات در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران همواره یکی از چالش‌های بنیادین در عرصه حقوق عمومی و رسانه‌ای بوده است. از یک سو، مطبوعات به‌عنوان رکن اساسی اطلاع‌رسانی و نقد اجتماعی باید امکان بیان آزادانه دیدگاه‌ها را داشته باشند؛ و از سوی دیگر، این آزادی نمی‌تواند مطلق و بی‌قید باشد، بلکه باید در چارچوب مصالح عمومی، امنیت ملی و ارزش‌های دینی تنظیم شود. همین تعارض میان آزادی و محدودیت، مسئله اصلی پژوهش حاضر را شکل می‌دهد: چگونه می‌توان آزادی مطبوعات را در ایران بر مبنای اصول فقهی و حقوقی سامان داد تا هم کارکرد رسانه‌ای آن حفظ شود و هم از آسیب‌های اجتماعی و سیاسی جلوگیری شود؟ اهمیت این بحث از آن‌جا ناشی می‌شود که قواعد فقهیه در فقه امامیه، به‌عنوان اصول کلی و کارآمد در استنباط احکام اجتماعی، ظرفیت بالایی برای تنظیم روابط حقوقی دارند. قواعدی چون لاضرر، نفی سبیل، حفظ نظام، حرمت کذب و اهم و مهم نه تنها در فقه فردی بلکه در عرصه حقوق عمومی و رسانه‌ای نیز کارکرد دارند. توجه به این قواعد در تحلیل قانون مطبوعات، ضرورتی دوگانه دارد: نخست، از منظر نظری، برای تبیین مبانی فقهی محدودیت‌های رسانه‌ای؛ دوم، از منظر عملی، برای اصلاح و ارتقای قانون مطبوعات در راستای تأمین آزادی مسئولانه رسانه‌ها.

روش تحقیق در این مقاله مبتنی بر تحلیل اسنادی و تطبیقی است. ابتدا متن قانون مطبوعات و آیین‌نامه اجرایی آن به‌صورت ماده‌به‌ماده بررسی شده و قابلیت تطبیق هر ماده با قواعد فقهیه تحلیل گردیده است. سپس با بهره‌گیری از منابع فقهی و حقوقی، مبانی نظری قواعد فقهیه تبیین شده و در نهایت، مدل پیشنهادی آزادی مسئولانه رسانه‌ای استخراج گردیده است. این روش، ضمن اتکا به منابع معتبر فقهی و حقوقی، امکان ارائه یک چارچوب نظری منسجم را فراهم می‌سازد. نوآوری مقاله در ارائه یک مدل آزادی مسئولانه رسانه‌ای است؛ مدلی که نشان می‌دهد آزادی مطبوعات در ایران نه به‌صورت مطلق و نه تنها محدودکننده، بلکه در چارچوب پنج قاعده فقهیه معنا پیدا می‌کند. این مدل ویژگی‌هایی چون م

سئولیت اجتماعی، استقلال از سلطه بیگانه، صداقت خبری، حفظ نظام و رعایت مصالح

اهم را به‌عنوان ارکـان اصـلی آزادی رسـانه‌ای معرفـی می‌کنـد. بـدین‌ترتیب، مقالـه حاضـر می‌تواند هم به غنای نظری ادبیات حقوق رسانه در ایران بیفزاید و هـم راهکارهـایی عملـی برای اصلاح قانون مطبوعات ارائه دهد.

پیشینه تحقیق

۱. زهـرا و فاطمـه اجـاق (۱۳۹۴)؛ محـدودیت‌های آزادی مطبوعـات؛ نظـام بین‌المللـی حقـوق بشـر و نظـام حقـوقی جمهـوری اسـلامی ایـران؛ ایـن مقالـه بـه‌طور مسـتقیم بـه ناسازگاریهای نظام حقوقی ایران با نظام بینالمللی حقوق بشر پرداخته اسـت. نویسـندگان بـا استفاده از اصول شکلی و ماهوی مانند «حاکمیت قانون»، «ضرورت جامعـه مـردم سـالار» و «اصل عدم تبعیض»، نشان می‌دهند که بسیاری از محدودیت‌های مطبوعات در ایـران فراتـر از چارچوب‌های پذیرفته شده در اسناد بین‌المللی است. نقطه قوت مقالـه در ایـن اسـت کـه به‌طور روشن بر شکاف میان حقـوق داخلـی و حقـوق بـین الملـل تأکیـد مـی‌کنـد و نشـان می‌دهد که قانون مطبوعات ایران حتی فراتر از قانون اساسی محدودیت ایجـاد کـرده اسـت. امـا ضعف مقاله در آن است که بیشتر در سطح نظری باقی می ماند و راهکارهای عملـی بـرای رفـع این ناسازگاری‌ها ارائه نمیدهـد. زبـان مقالـه نیـز گـاهی بسـیار انتزاعـی و حقـوقی اسـت و بـرای خواننده غیرحقوقی دشوار می‌شـود. بـا ایـن حـال، ایـن مقالـه بـرای بخـش تطبیقـی پـژوهش تـو ارزشمند است زیرا به‌طور مستقیم بر تضاد میان ایران و استانداردهای بین‌المللی تمرکز دارد.

۲. احمـــدی و همکـــاران (۱۳۹۵)؛ بررســـی تطبیقـــی محـــدودیت‌های آزادی بیـــان در تلویزیون از منظر اسناد بین الملل حقوق بشر و حقـوق موضـوعه ایـران؛ ایـن مقالـه یکـی از نخستین تلاش‌ها برای بررسی تطبیقـی آزادی بیـان در تلویزیـون ایـران بـا اسـناد بین‌المللـی حقوق بشر است. نویسندگان با تأکید بر قدرت تلویزیون بـه‌عنوان رسـانه‌ای فراگیـر، نشـان می‌دهند که چرا این ابزار نیازمند محدودیت‌های ویژه است. نقطه قوت اصلی مقاله، مقایسه دقیق میان کنوانسیون اروپایی و آمریکایی حقوق بشر و تفسیر شورای نگهبـان از اصـول ۴۴ و ۱۷۵ قانون اساسی ایران است. این مقایسه آشکار می‌سازد که در حالیکه اسناد بین‌المللـی بر امکان فعالیت رسانه‌های خصوصـی تأکیـد دارنـد، در ایـران تلویزیـون بـه‌طور کامـل در انحصار دولت قرار گرفته است. با این حال، تمرکز مقاله بر رسـانه تلویزیـون قـرار گرفتـه و

سایر بسترهای ارتباطی همچون مطبوعات و اینترنت را مغفول نهاده است. افزون بر این، تحلیل‌های ارائه‌شده عمدتاً جنبه توصیفی داشته و کمتر به نقد عمیق پیامدهای اجتماعی و سیاسی ناشی از این انحصار پرداخته‌اند.

۳. تقوی‌نیا و همکاران (۱۴۰۳)؛ اصول دادرسی عادلانه در رویه قضایی محاکم مطبوعاتی ایران؛ این مقاله به یکی از مهمترین ابعاد آزادی مطبوعات یعنی دادرسی عادلانه پرداخته است. نویسندگان با بررسی اصولی چون حق دفاع، برابری طرفین، شفافیت مراحل رسیدگی و بی‌طرفی قضات، نشان می‌دهند که محاکم مطبوعاتی ایران در بسیاری موارد با استانداردهای بین‌المللی فاصله دارند. نقطه قوت مقاله در تحلیل دقیق رویه‌های قضایی و آرای دادگاه‌های مطبوعاتی ایران است که به خواننده امکان می‌دهد وضعیت واقعی رسیدگی‌ها را درک کند. همچنین، مقاله با مقایسه‌این رویه‌ها با اسناد بین المللی، شکاف موجود را برجسته می‌سازد. اما محدودیت مقاله در تمرکز صرف بر فرآیند قضایی است؛ یعنی کمتر به ساختار کلی آزادی مطبوعات و محدودیت‌های قانونی پرداخته و بیشتر بر جنبه آیین دادرسی تأکید دارد. داده‌های تجربی نیز محدودند و بیشتر بر تحلیل نظری و نمونه‌های قضایی تکیه شده است. با این وجود، این مقاله اهمیت زیادی دارد زیرا نشان میدهد که حتی در سطح قضایی، آزادی مطبوعات در ایران با چالش‌های جدی مواجه است.

برآیند این مطالعات نشان می‌دهد که پژوهش‌های پیشین بیشتر بر مقایسه با نظام‌های بین‌المللی یا کشورهای دیگر و یا بر جنبه‌های خاصی از رسانه‌ها تمرکز داشته‌اند. آنچه در این میان کمتر مورد توجه قرار گرفته، نقش قواعد فقهیه به‌عنوان مبنای نظری و حقوقی در تنظیم آزادی مطبوعات ایران است. نوآوری مقاله در همین نقطه شکل می‌گیرد؛ چراکه تحلیل ماده‌به‌ماده قانون مطبوعات و تطبیق آن با قواعد فقهیه، چارچوبی تازه برای آزادی مسئولانه رسانه‌ای ارائه می‌شود. چارچوبی که می‌تواند هم به غنای نظری ادبیات حقوق رسانه در ایران بیفزاید و راهکارهایی عملی برای اصلاح قانون مطبوعات فراهم سازد.

۱. تاریخچه قانون مطبوعات در ایران

۱-۱. قانون مطبوعات در مشروطه و حکومت پهلوی

پیدایش قانون مطبوعات در ایران به دوران مشروطه بازمی‌گردد؛ جایی که برای نخستین بار

آزادی مطبوعات در اصل سیزدهم قانون اساسی مشروطه به‌عنوان یک حق عمومی به رسمیت شناخته شد. تصویب نخستین قانون مطبوعات در سال ۱۲۸۶ هجری شمسی، با اقتباس از قوانین اروپایی، نقطه عطفی در تاریخ حقوق رسانه‌ای ایران بود (براون، ۱۳۸۶، ص ۴۵؛ صدرهاشمی، ۱۳۶۳، ج۱، ص ۷۲). این قانون مطبوعات را به‌عنوان رکن نظارت اجتماعی بر قدرت سیاسی معرفی کرد، اما هم‌زمان با محدودیت‌هایی چون منع نشر مطالب مخل نظم عمومی همراه بود. افراط برخی نشریات در نشر مطالب ضد دینی و ضد سنتی، واکنش جریان‌های مذهبی و سیاسی را برانگیخت و موجب شد اصل بیستم متمم قانون اساسی آزادی مطبوعات را مقید به عدم مخالفت با مبانی شرع و مصالح عمومی سازد (ملک‌زاده، ۱۳۸۳، ج۲، ص ۱۱۲). این تحول بیانگر آن بود که مطبوعات در ایران نه تنها یک نهاد مدنی، بلکه نهادی با پیوندهای عمیق با ارزش‌های دینی و اجتماعی محسوب می‌شوند.

در دوران پهلوی اول، با سیاست تمرکزگرایی رضاشاه، مطبوعات عملاً تحت سیطره دولت قرار گرفتند. بسیاری از روزنامه‌ها تعطیل شدند و تنها نشریات دولتی اجازه فعالیت یافتند (طباطبایی، ۱۳۷۵، ص ۹۸). این محدودیت‌ها بیش از آنکه بر مبنای اصول حقوقی یا فقهی باشد، ناشی از اقتدارگرایی سیاسی و امنیتی بود و مطبوعات به ابزار تثبیت قدرت دولت مرکزی بدل شدند. اما در دوران پهلوی دوم، وضعیت مطبوعات پیچیده‌تر شد. پس از سقوط رضاشاه در سال ۱۳۲۰، فضای سیاسی بازتر شد و مطبوعات رشد چشمگیری یافتند (صدرهاشمی، ۱۳۶۳، ج۲، ص ۲۵۴). جریان‌های سیاسی متنوع ـ از ملی‌گرایان و مذهبی‌ها تا چپ‌گرایان ـ از مطبوعات به‌عنوان ابزار رقابت سیاسی بهره بردند. شخصیت‌هایی چون دکتر محمد مصدق و قوام‌السلطنه نقش مهمی در جهت‌دهی به سیاست‌های مطبوعاتی داشتند (ملک‌زاده، ۱۳۸۳، ج۴، ص ۳۴۵). پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، سرکوب مطبوعات شدت گرفت. روزنامه‌نگاران برجسته‌ای چون دکتر حسین فاطمی و کریم‌پور شیرازی قربانی این محدودیت‌ها شدند (قاضی‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۷۲). در سال ۱۳۳۴، قانون جدید مطبوعات تصویب شد که با تمرکز قدرت در دست حکومت و نهادهای امنیتی، آزادی مطبوعات را بشدت محدود کرد (کهن، ۱۳۶۰، ج۱، ص ۱۴۵). از این زمان تا انقلاب اسلامی، مطبوعات عملاً به ابزار تبلیغاتی دولت تبدیل شدند و هرگونه نقد جدی با سانسور و توقیف مواجه گردید.

در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، با گسترش فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی، مطبوعات بار دیگر به عرصه‌ای برای بیان دیدگاه‌های مخالف تبدیل شدند. با این حال، کنترل شدید ساواک و سانسور گسترده مانع از شکل‌گیری مطبوعات مستقل شد (طباطبایی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۲). تنها در مقاطع کوتاه، مانند دوران نخست‌وزیری علی امینی یا فضای باز سیاسی سال‌های ۱۳۵۶–۱۳۵۷، مطبوعات توانستند نقش مؤثرتری در نقد حکومت ایفا کنند. در همین سال‌ها، روزنامه‌هایی چون کیهان و اطلاعات به‌عنوان رسانه‌های پرنفوذ، صحنه‌ای برای بازتاب اعتراضات اجتماعی و سیاسی شدند و در نهایت به یکی از ابزارهای مهم در بسیج افکار عمومی علیه رژیم پهلوی بدل گشتند (براون، ۱۳۸۶، ص ۲۸۹؛ صدرهاشمی، ۱۳۶۳، ج۳، ص ۱۷۵).

۱-۲. قانون مطبوعات در نظام جمهوری اسلامی

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، ضرورت بازتعریف جایگاه مطبوعات در نظام حقوقی نوپدید جمهوری اسلامی، بسرعت به دستور کار نهادهای تقنینی و اجرایی وارد شد. در فاصله کوتاه پس از انقلاب، مقررات انتظامیِ شورای انقلاب به‌منظور سامان‌دهی صدور مجوز، نظارت اولیه و تحدید نشر مخلّ نظم عمومی تصویب شد؛ این مقررات گرچه نقش گذار را ایفا کردند، اما فاقد بنیان نظریِ منسجم در پیوند مستقیم با اصول قانون اساسی بودند و بیشتر کارکرد انتظامی داشتند . با استقرار مجلس شورای اسلامی و تثبیت ساختار حقوق اساسی، تصویب قانون مطبوعات در سال ۱۳۶۴ نقطه عطفی در تاریخ حقوق رسانه‌ای کشور رقم زد؛ قانونی که بر مبنای اصل ۲۴ قانون اساسی، آزادی مطبوعات را در چارچوب موازین اسلامی به رسمیت می‌شناسد و «رسالت» رسانه را در خدمت به دین، اخلاق، مصالح عمومی و آگاهی‌بخشی مسئولانه صورت‌بندی می‌کند (هاشمی، ۱۴۰۳، ج۲، ص ۳۱۰؛ معتمدنژاد، ۱۳۷۹، ص ۱۹۰).

قانون مطبوعات ۱۳۶۴ با ترسیم تعریف حقوقی مطبوعات، شرایط صدور پروانه نشر، مسئولیت مدیرمسئول، حدود و ممنوعه‌ها، و سازوکار نظارت و رسیدگی، کوشید میان آزادی حرفه‌ای و صیانت از مصالح عمومی توازن برقرار سازد. در این چارچوب، هیئت نظارت بر مطبوعات به‌عنوان نهاد تنظیم‌گر، مأموریت یافت بر صدور مجوز، تخلفات و

پیشنهاد توقیف یا لغو امتیاز در موارد مشخص نظارت کند؛ ترتیباتی که با فلسفه «آزادی مسئولانه» و پیوند با نظام حقوق اساسی سازگار بود و از همان ابتدا عملاً به «ستون تنظیم‌گری» در حوزه رسانه تبدیل شد (معتمدنژاد، ۱۳۷۹، ص ۱۹۵). تحولات اجتماعی و سیاسی دهه ۱۳۷۰ ضرورت به‌روزرسانی برخی احکام را روشن ساخت. اصلاحات سال ۱۳۷۹، با تمرکز بر تقویت دقت مقررات در حوزه‌های امنیت ملی، حرمت ارزش‌های اسلامی و صیانت از حقوق عمومی، دامنه تکالیف حرفه‌ای و نظارتی را گسترش داد و به‌صورت نظام‌مند حدود انتشار مطالب مخل به امنیت و اخلاق عمومی را تصریح کرد؛ هم‌زمان، نقش هیئت نظارت و ترتیبات رسیدگی انتظامی و قضایی بارزتر شد (معتمدنژاد، ۱۳۷۹، ص ۲۱۰). این اصلاحات، گرچه با واکنش‌های گسترده صنفی مواجه شدند، اما در منطق حقوقیِ قانون مطبوعات، به‌منزله کوشش برای بازتنظیم نسبت آزادی و نظم عمومی در بستر رسانه‌ای پُرتکاپوی آن دوره قابل تبیین‌اند (هاشمی، ۱۴۰۳، ج۲، ص ۳۱۵).

با ظهور رسانه‌های نوین و گسترش پایگاه‌های خبری اینترنتی در اواخر دهه ۱۳۸۰، اصلاحات سال ۱۳۸۸، به‌نحو هدفمند کوشیدند رسانه‌های دیجیتال را ذیل سازوکار مجوزدهی، تکالیف و مسئولیت‌های مشابه مطبوعاتِ چاپی قرار دهند. این توسعه مفهومیِ قلمرو قانون، از چارچوب سنتی روزنامه و مجله فراتر رفت و تلاش کرد در رویارویی با تغییر ماهیت بستر انتشار، اصل برابریِ تکلیف و مسئولیت را به فضای مجازی تعمیم دهد؛ بدین‌ترتیب، بنیان‌های قانونیِ مسئولیت مدیرمسئول، حدود محتوا و سازوکار نظارت، برای رسانه‌های نوین نیز تعریف شد (تقوی‌نیا و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۹۱). در دهه ۱۳۹۰، آیین‌نامه‌های اجرایی و دستورالعمل‌های تکمیلی، با تمرکز بر جزئیات فرآیند صدور مجوز، شرایط حرفه‌ای مدیرمسئول، نحوه انتشار، ضوابط انتشار برخط و محدوده‌های موضوعی، کوشیدند قابلیت اجرای قانون را در بستر رسانه‌ای متحوّل ارتقا دهند. آیین‌نامه‌های مصوبِ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی (بویژه از میانه دهه ۱۳۹۰) نشان می‌دهند که تنظیم‌گری عملی و مصداقی، به‌منظور حفظ انسجام اجرای قانون مطبوعات و هماهنگ‌سازی آن با تحولات فناوری و الگوهای مصرف رسانه‌ای، به‌صورت مستمر بازطراحی شده است (هاشمی، ۱۴۰۳، ج۲، ص ۳۲۵).

در جمع‌بندی، سیر قانون مطبوعات پس از انقلاب اسلامی، از مقررات موقت شورای

انقلاب به قانون جامع ۱۳۶۴، سپس اصلاحات ۱۳۷۹ و ۱۳۸۸، و نهایتاً تکمیل‌های آیین‌نامه‌ایِ دهه ۱۳۹۰ و پس از آن، روایت یک «توازن‌یابی تدریجی» میان آزادی حرفه‌ای رسانه و صیانت از مصالح عمومی، در چارچوب حقوق اساسی و سیاست جنایی رسانه‌ای جمهوری اسلامی است؛ روایتی که بنیاد نظری آن در آثار حقوق اساسی و حقوق ارتباطات به‌روشنی تبیین شده و در رویه تقنینی و اجرایی استمرار یافته است .

۲. مبانی نظری

آزادی مطبوعات در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران، مفهومی مقید و مشروط است که در پرتو مبانی فقه امامیه و قواعد فقهیه تفسیر و تحدید می‌شود. برخلاف نظام‌های حقوقی لیبرال که آزادی بیان را به‌مثابه حقی مطلق تلقی می‌کنند، در ایران آزادی رسانه‌ها در چارچوبی فقهی ـ حقوقی سامان یافته است. این چارچوب را می‌توان به‌عنوان «مدل آزادی مسئولانه رسانه‌ای» معرفی کرد؛ مدلی که براساس قواعد فقهیه، آزادی را با مسئولیت اجتماعی، سیاسی و اخلاقی پیوند می‌زند.

۲-۱. قاعده لاضرر و جایگاه آن قانون مطبوعات

قاعده «لاضرر و لاضرار فی الاسلام» از قواعد مشهور و بنیادی فقه امامیه است که در منابع معتبر حدیثی، از جمله روایت نبوی در ماجرای سمره بن جندب، به‌عنوان اصل کلی در منع هرگونه ضرر به فرد یا جامعه مطرح شده است (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج۱۴، ص ۲۶؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص ۲۸۳). فقهای امامیه این قاعده را نه تنها در روابط خصوصی میان افراد، بلکه در تنظیم روابط اجتماعی و عمومی نیز جاری دانسته‌اند. به تعبیر فقها، لاضرر قاعده‌ای است که هرگونه حکم شرعی یا عرفی اگر موجب ضرر غیرقابل تحمل به فرد یا جامعه شود، موجب فقدان اعتبار آن خواهد شد (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج۱، ص ۱۳۱؛ بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص ۲۱۱).

در حوزه رسانه و مطبوعات، قاعده لاضرر ظرفیت‌های گسترده‌ای برای تنظیم آزادی بیان دارد. رسانه‌ها به‌عنوان ابزار انتقال اطلاعات و شکل‌دهی افکار عمومی، می‌توانند هم منافع اجتماعی را تقویت کنند و هم در صورت سوءاستفاده، زیان‌های جدی به افراد و

جامعه وارد سازند. از منظر فقهی، هرگونه نشر مطلبی که موجب هتک حیثیت اشخاص، تضعیف اعتماد عمومی، یا ایجاد آشوب اجتماعی شود، مصداق بارز «اضرار» است و مشمول منع قاعده لاضرر خواهد بود. فقهایی چون امام خمینی﵀ و آیت‌الله نائینی﵀ بر این نکته تأکید کرده‌اند که آزادی بیان و مطبوعات باید در چارچوبی باشد که به مصالح عمومی و حقوق افراد آسیب نرساند؛ زیرا ضرر اجتماعی، حتی اگر ناشی از آزادی رسانه‌ای باشد، مشروعیت ندارد (موسوی خمینی ، ۱۳۹۷، ج۱، ص ۴۸۹؛ نائینی، ۱۴۰۳، ص ۱۲۷).

حقوق‌دانان معاصر نیز این قاعده را به‌عنوان یکی از مبانی نظری قانون مطبوعات تحلیل کرده‌اند. دکتر سیدمحمد هاشمی تصریح می‌کند که اصل آزادی مطبوعات در قانون اساسی ایران (اصل ۲۴) مقید به «موازین اسلامی» است و یکی از مهمترین این موازین، قاعده لاضرر است. به بیان دیگر، آزادی مطبوعات تا جایی معتبر است که به ضرر جامعه یا افراد منتهی نشود (هاشمی، ۱۴۰۳، ج۲، ص ۳۱۸). دکترمعتمدنژاد نیز لاضرر را مبنای نظری جرم‌انگاری نشر اکاذیب و مطالب مضر به اخلاق عمومی می‌داند و معتقد است که این قاعده ظرفیت دارد تا به‌عنوان اصل تنظیم‌گر در حوزه رسانه‌های نوین نیز عمل کند (معتمدنژاد، ۱۳۷۹، ص ۱۸۹).

از منظر نظری، قاعده لاضرر در مطبوعات دو کارکرد اساسی دارد: نخست،کارکرد سلبی که مانع از انتشار مطالب زیان‌بار می‌شود؛ دوم، کارکرد ایجابی که رسانه‌ها را به سمت ایفای نقش مسئولانه در حفظ منافع عمومی سوق می‌دهد. این قاعده نه تنها آزادی مطبوعات را محدود نمی‌کند، بلکه آن را در چارچوبی عقلانی و اخلاقی قرار می‌دهد. به همین دلیل، می‌توان گفت لاضرر ستون نخست مدل «آزادی مسئولانه رسانه‌ای» است؛ مدلی که آزادی را در مرزهای عدم اضرار تعریف می‌کند و به رسانه‌ها اجازه می‌دهد تا در خدمت جامعه باشند، نه علیه آن؛ بنابراین، فارغ از متن قانون مطبوعات، قاعده لاضرر ظرفیت نظری و عملی گسترده‌ای برای تنظیم فعالیت رسانه‌ها دارد. این قاعده می‌تواند مبنای اخلاق حرفه‌ای روزنامه‌نگاری، چارچوب مسئولیت اجتماعی رسانه‌ها، و حتی معیارهای بین‌المللی آزادی بیان باشد. در واقع، لاضرر پلی است میان فقه اسلامی و حقوق رسانه‌ای مدرن، که نشان می‌دهد آزادی مطبوعات تنها زمانی مشروع است که به ضرر دیگران یا جامعه منتهی نشود.

قاعده لاضرر در قانون مطبوعات ایران به‌صورت صریح در مواد تقنینی بازتاب یافته است. ماده ۶ این قانون، انتشار مطالبی را که مخل به مبانی اسلام، حقوق عمومی، اخلاق حسنه یا حیثیت اشخاص باشد، ممنوع اعلام می‌کند. این ممنوعیت دقیقاً با منطق قاعده لاضرر هم‌خوانی دارد؛ زیرا هرگونه زیان به فرد یا جامعه مصداق ضرر بوده و فاقد مشروعیت است. افزون بر آن، ماده ۲۳ قانون مطبوعات، انتشار مطالبی که موجب هتک حیثیت یا زیان به اخلاق عمومی گردد را جرم‌انگاری کرده است. این ماده نشان می‌دهد که قانون‌گذار نه تنها در سطح هنجاری، بلکه در سطح ضمانت اجرا نیز قاعده لاضرر را مبنای تنظیم فعالیت رسانه‌ای قرار داده است.

در آیین‌نامه‌های اجرایی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی نیز این قاعده به‌طور عملی پیاده شده است. دستورالعمل‌های مربوط به صدور پروانه انتشار و نظارت بر محتوا، رسانه‌ها را ملزم می‌سازد از انتشار مطالبی که موجب آسیب به امنیت روانی جامعه یا حیثیت افراد می‌شود، خودداری کنند. این مقررات، کارکرد اجرایی قاعده لاضرر را تثبیت کرده و آزادی مطبوعات را در چارچوب «عدم اضرار» تعریف می‌نمایند. درنتیجه، قاعده لاضرر در سه سطح قابل شناسایی است: هنجاری (تعیین مرز آزادی)، تقنینی (جرم‌انگاری مصادیق زیان‌بار)، و اجرایی (نظارت عملی بر محتوا). بدین‌ترتیب، آزادی مطبوعات در نظام حقوقی ایران، آزادی مسئولانه‌ای است که تنها تا مرز عدم اضرار معتبر است و احکام ایجابی آزادی بیان را محدود خواهد کرد .

۲- ۲. قاعده نفی سبیل و جایگاه آن در قانون مطبوعات

قاعده «نفی سبیل» از قواعد مهم فقه امامیه است که ریشه در آیه شریفه «وَلَن یَجعَلَ اللهُ لِلکافِرینَ عَلَی المُؤمِنینَ سَبیلاً» (نساء، ۱۴۱) دارد. مفاد این آیه آن است که خداوند هیچ‌گاه راه سلطه و غلبه کفار بر مؤمنان را قرار نداده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۵، ص ۳۲۰). فقهای امامیه این آیه را به‌عنوان یک اصل کلی در منع هرگونه سلطه سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و حقوقی بیگانگان بر جامعه اسلامی تفسیر کرده‌اند (تسخیری، ۱۴۲۵ق، ج۲، ص ۱۰؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج۳، ص ۲۴۳). به همین دلیل، قاعده نفی سبیل در فقه سیاسی و اجتماعی جایگاه ویژه‌ای دارد و در بسیاری از ابواب فقه، از جمله معاملات، سیاست خارجی و حقوق

عمومی، کاربرد یافته است. از منظر فقهی، نفی سبیل نـه تنهـا بـه معنـای منـع سـلطه مسـتقیم بیگانگان است، بلکه هرگونه زمینه‌سازی برای نفوذ و سلطه غیرمسلمانان بر جامعـه اسـلامی را نیـز شـامل می‌شـود. امـام خمینـی﵀ ایـن قاعـده را بـه‌عنوان اصـل بنیـادین اسـتقلال جامعه اسلامی معرفی کرده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۹۷، ج۱، ص ۴۹۲) آیـت‌الله نـائینی نیـز بـر ایـن نکته تأکید دارد که آزادی‌های اجتماعی و سیاسی بایـد در چـارچوبی باشـد کـه بـه سـلطه بیگانگان منتهی نشود؛ زیرا هر آزادی که زمینه‌ساز نفـوذ دشـمن گـردد، مشـروعیت نـدارد (نائینی، ۱۴۰۳، ص ۱۳۴).

در حوزه مطبوعـات و رسـانه، قاعـده نفـی سـبیل ظرفیت‌هـای گسـترده‌ای بـرای تنظـیم فعالیت رسانه‌ای دارد. رسانه‌ها به‌عنوان ابزار انتقـال فرهنـگ و اندیشـه، می‌تواننـد دروازه‌ای برای نفوذ بیگانگان باشند. اگر مطبوعـات داخلـی به‌گونـه‌ای عمـل کننـد کـه زمینـه سـلطه فرهنگی یا سیاسی قدرت‌های خارجی را فراهم سازند، این امر مصداق بارز «سبیل» اسـت و براساس قاعده نفی سـبیل بایـد از آن جلـوگیری شـود. بـه همـین دلیـل، بسـیاری از فقهـا و حقوق‌دانان معتقدند که نظارت بر محتوای رسانه‌ها نه تنها برای حفظ اخلاق عمومی، بلکـه بـرای جلـوگیری از نفـوذ بیگانگـان ضـرورت دارد (هاشـمی، ۱۴۰۳، ج۲، ص ۴۵۰). حقوق‌دانـان معاصر نیز این قاعده را به‌عنوان یکی از مبانی نظری قانون اساسی و قانون مطبوعات تحلیـل کرده‌اند. دکتر هاشمی تصریح می‌کند که اصل استقلال فرهنگی و سیاسی جامعه اسـلامی، در حوزه مطبوعات بـا قاعـده نفـی سـبیل تضـمین می‌شـود(هاشـمی، ۱۴۰۳، ج۲، ص ۴۵۱). دکتـر معتمدنژاد نیز این قاعده را مبنای نظری محدودیت‌هایی می‌داند که مانع از وابستگی رسـانه‌ها بـه قدرت‌های خارجی می‌شود. به بیان دیگر، نفی سبیل نه تنهـا یـک اصـل فقهـی، بلکـه یـک اصل حقوقی در تنظیم روابط رسانه‌ای با جهان خارج است. (معتمدنژاد، ۱۳۷۹، ص ۲۴۵).

از منظـر نظـری، قاعـده نفـی سـبیل در مطبوعـات دو کـارکرد اساسـی دارد: نخسـت، کارکرد حفاظتی که مانع از نفـوذ و سـلطه بیگانگـان بـر رسـانه‌های داخلـی می‌شـود؛ دوم، کارکرد هویتی که رسانه‌ها را موظف می‌کند در خدمت استقلال فرهنگی و سیاسی جامعـه اسلامی باشند. این قاعده نشـان می‌دهـد کـه آزادی مطبوعـات در جامعـه اسـلامی بایـد در چارچوبی باشد که استقلال ملی و دینی را حفظ کند و از هرگونه سلطه خارجی جلوگیری نماید؛ بنابراین، فارغ از مـتن قـانون مطبوعـات، قاعـده نفـی سـبیل ظرفیـت نظـری و عملـی

گسترده‌ای برای تنظیم فعالیت رسانه‌ها دارد. این قاعده می‌تواند مبنای سیاست‌گذاری رسانه‌ای، چارچوب استقلال فرهنگی، و حتی معیارهای بین‌المللی در حوزه امنیت رسانه‌ای باشد. در واقع، نفی سبیل پلی است میان فقه اسلامی و حقوق رسانه‌ای مدرن، که نشان می‌دهد آزادی مطبوعات تنها زمانی مشروع است که به سلطه بیگانگان منتهی نشود.

قاعده نفی سبیل که بر منع هرگونه سلطه بیگانگان بر جامعه اسلامی دلالت دارد، در قانون مطبوعات ایران به‌صورت تقنینی و اجرایی بازتاب یافته است. ماده ۶ قانون مطبوعات در بندهای خود انتشار مطالبی را که علیه استقلال کشور یا در جهت تبلیغ وابستگی به قدرت‌های خارجی باشد، ممنوع اعلام می‌کند. این ممنوعیت، ترجمان حقوقی اصل نفی سبیل است؛ زیرا هرگونه زمینه‌سازی برای سلطه فرهنگی یا سیاسی بیگانگان بر رسانه‌های داخلی، مصداق «سبیل» بوده و فاقد مشروعیت است. افزون بر آن، ماده ۹ قانون مطبوعات شرایط صدور پروانه انتشار را به‌گونه‌ای تنظیم کرده که وابستگی مالی یا مدیریتی رسانه‌ها به اشخاص یا نهادهای خارجی مانع صدور مجوز می‌شود. این ماده نشان می‌دهد که قانون‌گذار با الهام از قاعده نفی سبیل، استقلال رسانه‌ای را تضمین کرده و از نفوذ بیگانگان در ساختار مطبوعات جلوگیری می‌کند.

در آیین‌نامه‌های اجرایی نیز این قاعده به‌طور عملی پیاده شده است. دستورالعمل‌های وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در زمینه نظارت بر منابع مالی و مدیریتی رسانه‌ها، بر منع سرمایه‌گذاری یا مدیریت مستقیم بیگانگان تأکید دارند. این مقررات، کارکرد اجرایی قاعده نفی سبیل را تثبیت کرده و رسانه‌ها را ملزم می‌سازد استقلال فرهنگی و سیاسی خود را حفظ کنند. بدین‌ترتیب، قاعده نفی سبیل در سه سطح قابل شناسایی است: هنجاری(تعیین استقلال رسانه‌ای)، تقنینی (ممنوعیت وابستگی به بیگانگان)، واجرایی(نظارت بر منابع مالی و مدیریتی). این ساختار نشان می‌دهد که آزادی مطبوعات در ایران تنها زمانی مشروع است که در خدمت استقلال ملی و فرهنگی قرار گیرد.

۲- ۳. قاعده حفظ نظام و جایگاه آن در قانون مطبوعات

قاعده «حفظ نظام» یکی از قواعد کلیدی فقه امامیه است که بر ضرورت صیانت از انسجام و بقای جامعه اسلامی تأکید دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج۱ ، ص ۲۹۲؛ مصطفوی، ۱۴۲۱ق،

ج۴، ص ۲۶۴). این قاعده ریشه در عقل و شرع دارد؛ زیرا عقل به‌طور مستقل حکم می‌کند که بقای جامعه و جلوگیری از فروپاشی آن واجب است، و شرع نیز با آیات و روایات متعدد بر اهمیت حفظ وحدت و جلوگیری از هرگونه هرج‌ومرج تأکید کرده است. از جمله آیه «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمیعاً وَلا تَفَرَّقُوا» (آل‌عمران، ۱۰۳) که بر ضرورت اتحاد و پرهیز از تفرقه دلالت دارد. فقهای امامیه این اصل را به‌عنوان یکی از قواعد عام پذیرفته‌اند و آن را در حوزه‌های مختلف فقه، از جمله سیاست، امنیت و حقوق عمومی، جاری دانسته‌اند (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج۲۱، ص ۳۹۵). از منظر فقهی، حفظ نظام به معنای ضرورت وجود ساختار سیاسی، اجتماعی و فرهنگی منسجم است که بتواند مصالح عمومی جامعه اسلامی را تأمین کند. فقهایی چون محقق نراقی و امام خمینی‌ﷺ در آثار فقهی خود، تصریح کرده‌اند که حفظ نظام از واجباتی است که بر بسیاری از تکالیف دیگر مقدم می‌شود؛ زیرا بدون نظام اجتماعی و سیاسی، اجرای سایر احکام شرعی ممکن نخواهد بود. به همین دلیل، هر عملی که موجب تضعیف یا فروپاشی نظام گردد، از منظر فقهی ممنوع است (نراقی، ۱۳۷۵، ص ۵۳۶؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۷، ج۱، ص ۵۹۶).

در حوزه مطبوعات و رسانه، قاعده حفظ نظام ظرفیت‌های گسترده‌ای برای تنظیم آزادی بیان دارد. رسانه‌ها به‌عنوان ابزار شکل‌دهی افکار عمومی، می‌توانند هم به تقویت انسجام اجتماعی کمک کنند و هم در صورت سوءاستفاده، موجب تضعیف نظام سیاسی و فرهنگی شوند. براساس قاعده حفظ نظام، هرگونه نشر مطلبی که موجب آشوب اجتماعی، تضعیف ارکان حکومت یا ایجاد بحران مشروعیت شود، فاقد مشروعیت است. این قاعده نه تنها مانع از انتشار مطالب ضدنظام می‌شود، بلکه رسانه‌ها را موظف می‌کند در جهت تقویت انسجام و ثبات اجتماعی فعالیت کنند. فقها و حقوق‌دانان معاصر نیز بر اهمیت این قاعده در حوزه مطبوعات تأکید کرده‌اند. امام خمینی‌ﷺ تصریح می‌کند که حفظ نظام اسلامی از اهم واجبات است و هیچ آزادی یا حقی نمی‌تواند به‌گونه‌ای اعمال شود که به تضعیف نظام منجر گردد (موسوی خمینی، ۱۳۹۹، ج۱۵، ص ۳۲۹) .

از منظر نظری، قاعده حفظ نظام در مطبوعات دو کارکرد اساسی دارد: نخست، کارکرد سلبی که مانع از انتشار مطالبی می‌شود که موجب تضعیف یا فروپاشی نظام شود؛ دوم، کارکرد ایجابی که رسانه‌ها را موظف می‌کند در جهت تقویت انسجام اجتماعی،

مشروعیت سیاسی و ثبات فرهنگی فعالیت کنند. این قاعده نشان می‌دهد که آزادی مطبوعات در جامعه اسلامی باید در چارچوبی باشد که به حفظ نظام سیاسی و اجتماعی کمک کند و از هرگونه بحران یا فروپاشی جلوگیری نماید؛ بنابراین، فارغ از متن قانون مطبوعات، قاعده حفظ نظام ظرفیت نظری و عملی گسترده‌ای برای تنظیم فعالیت رسانه‌ها دارد. این قاعده می‌تواند مبنای سیاست‌گذاری رسانه‌ای، چارچوب امنیت ملی، و حتی معیارهای بین‌المللی در حوزه ثبات سیاسی باشد. در واقع، حفظ نظام پلی است میان فقه اسلامی و حقوق رسانه‌ای مدرن، که نشان می‌دهد آزادی مطبوعات تنها زمانی مشروع است که به انسجام و بقای نظام اجتماعی و سیاسی منتهی شود.

قاعده حفظ نظام که در فقه امامیه به‌عنوان یکی از اهم واجبات شناخته می‌شود، در قانون مطبوعات ایران به‌طور صریح بازتاب یافته است. ماده ۶ قانون مطبوعات در بند نخست خود، انتشار مطالبی را که علیه اصول و مبانی اسلام و نظام جمهوری اسلامی باشد، ممنوع اعلام می‌کند. این ماده نشان می‌دهد که قانون‌گذار با الهام از قاعده حفظ نظام، آزادی مطبوعات را در چارچوبی تعریف کرده است که بقای نظام سیاسی و اجتماعی در اولویت قرار گیرد. افزون بر آن، ماده ۱۲ قانون مطبوعات مسئولیت مدیرمسئول را در حفظ مصالح عمومی و رعایت حدود قانونی برجسته می‌سازد. این مسئولیت در واقع ترجمان حقوقی اصل حفظ نظام است؛ زیرا مدیرمسئول موظف است از هرگونه اقدام رسانه‌ای که موجب تضعیف ارکان حکومت یا ایجاد بحران مشروعیت شود، جلوگیری کند.

در آیین‌نامه‌های اجرایی نیز این قاعده به‌طور عملی پیاده شده است. دستورالعمل‌های وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در زمینه نظارت بر رسانه‌های چاپی و برخط، بر ضرورت جلوگیری از انتشار مطالبی تأکید دارند که موجب آشوب اجتماعی یا تضعیف انسجام ملی شوند. این مقررات، کارکرد اجرایی قاعده حفظ نظام را تثبیت کرده و رسانه‌ها را ملزم می‌سازد در خدمت ثبات سیاسی و اجتماعی فعالیت کنند. بدین‌ترتیب، قاعده حفظ نظام در سه سطح قابل شناسایی است: هنجاری (تعیین حدود آزادی)، تقنینی (ممنوعیت مطالب ضدنظام)، و اجرایی (نظارت عملی بر رسانه‌ها). این ساختار نشان می‌دهد که آزادی مطبوعات در ایران تنها زمانی مشروع است که در خدمت بقای نظام و انسجام اجتماعی قرار گیرد.

۲- ۴. قاعده حرمت کذب و جایگاه آن در قانون مطبوعات

قاعده «حرمت کذب» یکی از قواعد قطعی و اجماعی در فقه امامیه است که بر ممنوعیت دروغ و نشر اکاذیب تأکید دارد. مستند اصلی این قاعده، آیات قرآن کریم و روایات معتبر است. قرآن در آیه «إِنَّ اللهَ لا یَهْدی مَن هُوَ مُسْرِفٌ کَذّاب» (غافر، ۲۸) دروغ‌گویی را مانع هدایت الهی معرفی می‌کند. همچنین در آیه «وَیْلٌ لِلَّذینَ یَکتُبونَ الکِتابَ بِأَیدیهِم ثُمَّ یَقولونَ هذا مِن عِندِ الله» (بقره، ۷۹)، نسبت دادن سخن دروغ به خداوند بشدت نکوهش شده است. روایات متعدد نیز دروغ را از بزرگترین گناهان کبیره دانسته‌اند؛ از جمله روایت نبوی: «إیّاکم و الکذب فإنّ الکذب یهدی إلی الفجور»؛ (مجلسی، ۱۴۰۳ق «ب»، ج۷۲، ص ۲۶۳). فقهای امامیه بر این نکته اجماع دارند که دروغ به‌طور مطلق حرام است و هیچ‌گونه مشروعیتی ندارد، مگر در موارد استثنایی همچون «توریه» برای دفع ضرر شدید یا حفظ جان بی‌گناه. آنان در آثار فقهی خود بر حرمت مطلق کذب تأکید کرده و آن را در شمار گناهان بزرگ قرار داده‌اند. این اجماع نشان می‌دهد که قاعده حرمت کذب نه تنها یک اصل اخلاقی، بلکه یک قاعده فقهی الزام‌آور و بنیادین در نظام حقوقی اسلام به‌شمار می‌آید (یزدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۶، ص ۴۲۷ ؛ حائری یزدی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۸۸).

در حوزه مطبوعات و رسانه، قاعده حرمت کذب ظرفیت‌های گسترده‌ای برای تنظیم آزادی بیان دارد. رسانه‌ها اگر به نشر اکاذیب، شایعات یا اطلاعات نادرست بپردازند، نه تنها به حیثیت افراد آسیب می‌زنند، بلکه اعتماد عمومی را نیز متزلزل می‌سازند. از منظر فقهی، چنین رفتاری مصداق بارز کذب است و مشروعیت ندارد. به همین دلیل، فقها معتقدند که مطبوعات باید در چارچوب صداقت و حقیقت فعالیت کنند و هرگونه دروغ یا تحریف واقعیت ممنوع است. آیت‌الله نائینی تأکید می‌کند که آزادی بیان باید در خدمت حقیقت باشد و اگر به نشر اکاذیب منجر شود، مشروعیت ندارد. (نائینی، ۱۴۰۳، ص ۱۴۵) حقوق‌دانان معاصر نیز این قاعده را مبنای نظری جرم‌انگاری نشر اکاذیب در قوانین مطبوعاتی دانسته‌اند. دکتر هاشمی تصریح می‌کند که اصل آزادی مطبوعات مقید به موازین اسلامی است و یکی از مهمترین این موازین، حرمت کذب است. همچنین

جرم‌انگاری نشر اکاذیب در قانون مطبوعات بازتاب مستقیم قاعده حرمت کذب است و این قاعده ظرفیت دارد تا به‌عنوان اصل تنظیم‌گر در رسانه‌های نوین نیز عمل کند (هاشمی، ۱۴۰۳، ج۲، ص ۴۶۰).

از منظر نظری، قاعده حرمت کذب در مطبوعات دو کارکرد اساسی دارد: نخست، کارکرد سلبی که مانع از انتشار مطالب دروغین و شایعات می‌شود؛ دوم، کارکرد ایجابی که رسانه‌ها را موظف می‌کند در خدمت حقیقت و آگاهی‌بخشی صحیح فعالیت کنند. این قاعده نشان می‌دهد که آزادی مطبوعات در جامعه اسلامی باید در چارچوب صداقت و حقیقت باشد و هرگونه دروغ یا تحریف واقعیت ممنوع است؛ بنابراین، فارغ از متن قانون مطبوعات، قاعده حرمت کذب ظرفیت نظری و عملی گسترده‌ای برای تنظیم فعالیت رسانه‌ها دارد. این قاعده می‌تواند مبنای اخلاق حرفه‌ای روزنامه‌نگاری، چارچوب مسئولیت اجتماعی رسانه‌ها، و حتی معیارهای بین‌المللی در حوزه صداقت خبری باشد. در واقع، حرمت کذب پلی است میان فقه اسلامی و حقوق رسانه‌ای مدرن، که نشان می‌دهد آزادی مطبوعات تنها زمانی مشروع است که در خدمت حقیقت و صداقت باشد.

قاعده حرمت کذب که بر ممنوعیت مطلق دروغ و نشر اکاذیب دلالت دارد، در قانون مطبوعات ایران به‌صورت روشن بازتاب یافته است. ماده ۶ قانون مطبوعات در بند هفتم خود، انتشار اکاذیب و مطالب خلاف واقع را ممنوع اعلام می‌کند. این ماده نشان می‌دهد که قانون‌گذار با الهام از قاعده حرمت کذب، آزادی مطبوعات را در چارچوب صداقت و حقیقت تعریف کرده و هرگونه تحریف یا دروغ‌پردازی را فاقد مشروعیت دانسته است. افزون بر آن، ماده ۳۰ قانون مطبوعات مسئولیت کیفری مدیرمسئول را در قبال نشر اکاذیب تصریح می‌کند. این ماده، ضمانت اجرایی قاعده حرمت کذب را تثبیت کرده و نشان می‌دهد که دروغ در حوزه رسانه نه تنها از منظر اخلاقی مذموم، بلکه از منظر حقوقی نیز جرم‌انگاری شده است. بدین‌ترتیب، قاعده فقهی حرمت کذب به یک اصل الزام‌آور در نظام حقوقی رسانه‌ای تبدیل شده است.

در آیین‌نامه‌های اجرایی نیز این قاعده به‌طور عملی پیاده شده است. دستورالعمل‌های وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی رسانه‌ها را ملزم می‌سازد که اخبار خود را از منابع

معتبر اخذ کنند و از انتشار مطالب غیرمستند یا شایعات خودداری نمایند. این مقررات، کارکرد اجرایی قاعده حرمت کذب را تضمین کرده و رسانه‌ها را در چارچوب حقیقت‌گویی و مسئولیت اجتماعی قرار می‌دهد. درنتیجه، قاعده حرمت کذب در سه سطح قابل شناسایی است: هنجاری (لزوم صداقت در بیان)، تقنینی (ممنوعیت و جرم‌انگاری نشر اکاذیب)، و اجرایی (نظارت بر صحت اخبار). این ساختار نشان می‌دهد که آزادی مطبوعات در ایران تنها زمانی مشروع است که در خدمت حقیقت و پرهیز از کذب باشد.

۲. ۵. قاعده اهم و مهم و جایگاه آن قانون مطبوعات

قاعده «اهم و مهم» یکی از قواعد عقلایی و فقهی است که در موارد تزاحم میان دو تکلیف یا دو مصلحت، حکم به تقدیم امر مهمتر می‌کند. این قاعده ریشه در عقل عملی دارد؛ زیرا عقل به‌طور مستقل حکم می‌کند که در صورت تعارض میان دو وظیفه، باید آن وظیفه‌ای را مقدم داشت که اهمیت بیشتری در حفظ مصالح فرد یا جامعه دارد. فقهای امامیه این قاعده را در ابواب مختلف فقه، از جمله عبادات، معاملات و سیاست شرعی، به‌کار گرفته‌اند (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج۱، ص ۵۲؛ بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ص ۷۲). از منظر فقهی، قاعده اهم و مهم به معنای آن است که در صورت تزاحم میان دو حکم یا دو مصلحت، باید آنچه اهمیت بیشتری دارد مقدم شود. فقها این قاعده را به‌عنوان اصل عقلایی پذیرفته‌اند و آن را در بسیاری از مسائل اجتماعی و سیاسی به‌کار برده‌اند. امام خمینی‌ﷺ در مباحث فقه حکومتی تصریح می‌کند که اگر آزادی فردی با مصالح عمومی تزاحم پیدا کند، باید مصالح عمومی مقدم شود؛ زیرا حفظ جامعه و نظام اسلامی اهم از آزادی فردی است (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج۴، ص ۳۵؛ صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج۲۲، ص ۱۴۵).

در حوزه مطبوعات و رسانه، قاعده اهم و مهم ظرفیت‌های گسترده‌ای برای تنظیم آزادی بیان دارد. رسانه‌ها ممکن است در شرایطی قرار گیرند که آزادی انتشار مطلبی با مصالح عمومی یا امنیت ملی تزاحم پیدا کند. در چنین مواردی، براساس قاعده اهم و مهم، باید مصالح عمومی مقدم شود. به‌عنوان مثال، اگر انتشار یک خبر موجب آشوب اجتماعی یا تضعیف امنیت ملی شود، منع انتشار آن بر آزادی فردی مقدم خواهد بود. این قاعده

نشان می‌دهد که آزادی مطبوعات مطلق نیست، بلکه در چارچوب مصالح اهم جامعه اسلامی باید تنظیم شود.

فقها و حقوق‌دانان معاصر نیز بر اهمیت این قاعده در حوزه مطبوعات تأکید کرده‌اند. آیت‌الله نائینی تصریح می‌کند که آزادی‌های سیاسی و اجتماعی باید در چارچوب مصالح عمومی اعمال شوند و اگر با مصالح اهم تزاحم پیدا کنند، باید محدود شوند (نائینی، ۱۴۰۳، ص ۱۵۰). در حوزه حقوقی، دکتر هاشمی قاعده اهم و مهم را مبنای نظری محدودیت‌های قانونی در حوزه مطبوعات می‌داند و معتقد است که این قاعده توجیه‌کننده تقدم مصالح عمومی بر آزادی فردی در موارد تزاحم است (هاشمی، ۱۴۰۳، ج۲، ص ۳۴۰).

از منظر نظری، قاعده اهم و مهم در مطبوعات دو کارکرد اساسی دارد: نخست، کارکرد سلبی که مانع از انتشار مطالبی می‌شود که با مصالح اهم جامعه تزاحم دارند؛ دوم، کارکرد ایجابی که رسانه‌ها را موظف می‌کند در خدمت مصالح عمومی و اهداف کلان جامعه اسلامی فعالیت کنند. این قاعده نشان می‌دهد که آزادی مطبوعات در جامعه اسلامی باید در چارچوبی باشد که مصالح اهم جامعه را حفظ کند و از هرگونه تزاحم زیان‌بار جلوگیری نماید؛ بنابراین، فارغ از متن قانون مطبوعات، قاعده اهم و مهم ظرفیت نظری و عملی گسترده‌ای برای تنظیم فعالیت رسانه‌ها دارد. این قاعده می‌تواند مبنای سیاست‌گذاری رسانه‌ای، چارچوب مسئولیت اجتماعی، و حتی معیارهای بین‌المللی در حوزه آزادی بیان باشد. در واقع، اهم و مهم پلی است میان فقه اسلامی و حقوق رسانه‌ای مدرن، که نشان می‌دهد آزادی مطبوعات تنها زمانی مشروع است که در خدمت مصالح اهم جامعه باشد.

قاعده اهم و مهم که بر تقدم مصالح برتر در موارد تزاحم دلالت دارد، در قانون مطبوعات ایران به‌صورت تقنینی و اجرایی بازتاب یافته است. ماده ۶ قانون مطبوعات با ذکر مصادیق متعدد ممنوعیت، نشان می‌دهد که آزادی مطبوعات در موارد تزاحم با مصالح عمومی باید محدود شود. به‌عنوان نمونه، انتشار مطالبی که موجب اخلال در امنیت ملی یا وحدت اجتماعی شود، براساس این ماده ممنوع است. این ممنوعیت در واقع ترجمان حقوقی اصل تقدم مصالح اهم بر آزادی فردی است. افزون بر آن، ماده ۲۴ قانون مطبوعات اختیار هیئت نظارت بر مطبوعات را برای توقیف یا جلوگیری از انتشار نشریه در

مواردی که مصالح عمومی در معرض تهدید قرار گیرد، تصریح می‌کند. این ماده نشان می‌دهد که قانون‌گذار با الهام از قاعده اهم و مهم، سازوکاری نهادی برای تقدم مصالح کلان جامعه بر آزادی رسانه‌ای پیش‌بینی کرده است.

در آیین‌نامه‌های اجرایی نیز این قاعده به‌طور عملی پیاده شده است. دستورالعمل‌های وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در شرایط خاص، مانند بحران‌های امنیتی یا اجتماعی، بر تقدم مصالح عمومی بر آزادی انتشار تأکید دارند. این مقررات، کارکرد اجرایی قاعده اهم و مهم را تثبیت کرده و رسانه‌ها را ملزم می‌سازد در موارد تزاحم، مصالح کلان جامعه را بر آزادی فردی مقدم دارند. بدین‌ترتیب، قاعده اهم و مهم در سه سطح قابل شناسایی است: هنجاری (تقدم مصالح اهم)، تقنینی (مواد ۶ و ۲۴)، و اجرایی (دستورالعمل‌های نظارتی). این ساختار نشان می‌دهد که آزادی مطبوعات در ایران تنها زمانی مشروع است که در تزاحم‌ها، مصالح عمومی و امنیت ملی مقدم شمرده شوند.

جدول اول :قانون مطبوعات ایران و قواعد فقهیه

شماره ماده	خلاصه محتوای ماده	قاعده فقهیه مرتبط	توضیح تحلیلی
ماده ۶ بند ۱	ممنوعیت تبلیغ علیه نظام جمهوری اسلامی	حفظ نظام	بقای نظام سیاسی و جلوگیری از تضعیف مشروعیت.
ماده ۶ بند ۲	منع نشر مطالب مخل امنیت و مصالح عمومی	حفظ نظام / اهم و مهم	تقدم مصالح کلان اجتماعی بر آزادی فردی.
ماده ۶ بند ۳	ممنوعیت ترویج فساد و فحشا	لاضرر	جلوگیری از ضرر معنوی و اخلاقی به جامعه.
ماده ۶ بند ۴	منع اضرار به حیثیت افراد	لاضرر	حمایت از حقوق شخصی و منع ضرر معنوی.

شماره ماده	خلاصه محتوای ماده	قاعده فقهیه مرتبط	توضیح تحلیلی
ماده ۶ بند ۵	منع انتشار مطالب خلاف عفت عمومی	لاضرر	جلوگیری از آسیب اجتماعی و اخلاقی.
ماده ۶ بند ۶	ممنوعیت نشر اکاذیب و افترا	حرمت کذب	الزام به صداقت خبری و منع دروغ‌پردازی.
ماده ۶ بند ۷	منع تحریف مطالب و دروغ‌پردازی	حرمت کذب	جلوگیری از فریب افکار عمومی.
ماده ۶ بند ۸	منع انتشار مطالب مخل وحدت ملی	حفظ نظام / اهم و مهم	حفظ انسجام اجتماعی و تقدم مصالح عمومی.
ماده ۷	الزام مطبوعات به درج پاسخ و تکذیب افراد	لاضرر / حرمت کذب	جبران ضرر ناشی از نشر مطالب خلاف واقع.
ماده ۸	الزام به درج پاسخ‌ها در همان صفحه و اندازه	لاضرر	حمایت از حقوق افراد در برابر ضرر رسانه‌ای.
ماده ۲۴	جرم‌انگاری نشر اکاذیب	حرمت کذب	تأکید بر صداقت و منع دروغ در رسانه.
ماده ۲۵	جرم‌انگاری تبلیغ علیه نظام	حفظ نظام	جلوگیری از اقدامات مخل بقای نظام.
ماده ۲۶	ممنوعیت وابستگی مالی یا محتوایی به بیگانگان	نفی سبیل	جلوگیری از سلطه خارجی بر رسانه‌ها.
ماده ۲۷	جرم‌انگاری مطالب مضر به اخلاق عمومی	لاضرر	منع ضرر اجتماعی و فرهنگی.
ماده ۲۸	جرم‌انگاری اخلال در امنیت	حفظ نظام / اهم و مهم	تقدم مصالح کلان و امنیت بر آزادی فردی.

جدول دوم :آیین‌نامه اجرایی قانون مطبوعات(۱۳۹۵)و قواعد فقهیه

شماره ماده	خلاصه محتوای ماده	قاعده فقهیه مرتبط	توضیح تحلیلی
ماده ۷	منع تکثیر نشریه بدون مجوز	لاضرر	جلوگیری از تضییع حقوق پدیدآورنده و جامعه.
ماده ۹	نقل مطالب گروه‌های منحرف صرفاً برای نقد و رد	حفظ نظام / نفی سبیل	جلوگیری از ترویج انحراف و سلطه فکری بیگانه.
ماده ۱۰	الزام به درج صحیح مطالب مطابق پروانه انتشار	حرمت کذب / حفظ نظام	جلوگیری از تحریف و تضمین نظم رسانه‌ای.

نتیجه‌گیری

تحلیل پنج قاعده فقهیه «لاضرر»، «نفی سبیل»، «حفظ نظام»، «حرمت کذب» و «اهم و مهم» نشان داد که قانون مطبوعات جمهوری اسلامی ایران بر بنیان‌های فقهی استوار است و این قواعد نه به‌صورت منفرد، بلکه در کنار یکدیگر، مدلی منسجم برای تنظیم آزادی رسانه‌ای ارائه می‌دهند. این مدل، آزادی مطبوعات را نه به‌عنوان حقی مطلق، بلکه به‌عنوان «آزادی مسئولانه» تعریف می‌کند؛ آزادی‌ای که در پرتو اصول فقهی و مواد قانونی، مقید به عدم اضرار، استقلال ملی، بقای نظام، صداقت خبری و رعایت مصالح اهم است. مدل آزادی مسئولانه مطبوعات در ایران دارای سه سطح کارکرد است: نخست، سطح هنجاری که مرزهای آزادی را براساس قواعد فقهی تعیین می‌کند؛ دوم، سطح تقنینی که این قواعد را در قالب مواد قانونی و جرم‌انگاری مصادیق زیان‌بار بازتاب می‌دهد؛ و سوم، سطح اجرایی که از طریق آیین‌نامه‌ها و نظارت نهادی، تحقق عملی این اصول را تضمین می‌کند. بدین‌ترتیب، آزادی رسانه‌ای در ایران واجد منطق فقهی ـ حقوقی مشخصی است که آن را از الگوهای لیبرالِ مبتنی بر آزادی مطلق متمایز می‌سازد. این مدل نه تنها کارکرد داخلی دارد، بلکه ظرفیت نظری برای سامان‌دهی و اصلاحات آینده در حوزه رسانه را نیز فراهم می‌آورد. بدین‌گونه که توسعه آزادی مطبوعات همواره باید در پرتو قواعد فقهی و مصالح

کلان جامعه صورت گیرد. درنتیجه، پنج قاعده فقهیه مورد بحث، بنیان یک مدل بومی و منسجم را شکل می‌دهند که آزادی مطبوعات را در ایران به‌عنوان آزادی مسئولانه و مقید به اصول فقهی ـ حقوقی تعریف می‌کند.

پیشنهادات

با توجه به نتایج این پژوهش، روشن شد که قواعد فقهیه «لاضرر»، «نفی سبیل»، «حفظ نظام»، «حرمت کذب» و «اهم و مهم» نه تنها مبنای نظری قانون مطبوعات را تشکیل می‌دهند، بلکه در سطح تقنینی و اجرایی نیز به‌طور مستقیم بازتاب یافته‌اند. بر این اساس، پیشنهادهای زیر برای ارتقای کارآمدی نظام حقوقی رسانه‌ای ایران قابل طرح است:

نخست، ضرورت دارد بازنگری‌های منظم و دوره‌ای در قانون مطبوعات انجام شود تا مواد قانونی با تحولات اجتماعی و فناوری‌های نوین رسانه‌ای هماهنگ شود. این بازنگری باید در چارچوب قواعد فقهی صورت گیرد تا هم کارآمدی و هم مشروعیت نظام حقوقی حفظ شود.

دوم، لازم است آیین‌نامه‌های اجرایی با دقت و شفافیت بیشتری تدوین شوند؛ به‌گونه‌ای که مصادیق ممنوعیت‌ها و حدود آزادی مطبوعات به‌وضوح مشخص شود و امکان برداشت‌های سلیقه‌ای کاهش یابد. این امر موجب افزایش اعتماد عمومی به نظام حقوقی رسانه‌ای خواهد شد.

سوم، پیشنهاد می‌شود نهادهای نظارتی و قضایی آموزش‌های تخصصی در حوزه فقه رسانه‌ای دریافت کنند تا بتوانند در مقام اجرا، قواعد فقهی را با انسجام و دقت بیشتری اعمال نمایند.

چهارم، لازم است مدل بومی آزادی مسئولانه رسانه‌ای به‌عنوان چارچوب نظری در سیاست‌گذاری‌های کلان فرهنگی تثبیت شود. این مدل می‌تواند مبنای اصلاحات آینده باشد و توسعه آزادی مطبوعات را همواره در پرتو قواعد فقهی و مصالح عمومی هدایت کند. در مجموع، پیشنهادها بر ضرورت تلفیق مستمر میان مبانی فقهی و الزامات حقوقی تأکید دارند تا آزادی مطبوعات در ایران به‌عنوان آزادی مسئولانه و مقید به اصول فقهی ـ حقوقی استمرار یابد.

منابع

* قرآن کریم، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.

احمدی، سیدمحمدصادق؛ ناصری، علیرضا؛ قاسم آبادی، مرتضی. (۱۳۹۵). بررسی تطبیقی محدودیت‌های آزادی بیان در تلویزیون از منظر اسناد بین‌الملل حقوق بشر و حقوق موضوعه ایران، پژوهش حقوق عمومی، ۵۲(۲)، صص ۱۵۳-۱۷۷.

اجاق، زهرا؛ اجاق فاطمه. (۱۳۹۴). محدودیت‌های آزادی مطبوعات؛ نظام بین‌المللی حقوق بشر و نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران. مجله جهانی رسانه، ۱۰(۱)، صص ۲۰ -۳۷.

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

براون، ادوارد گرانویل. (۱۳۸۶). تاریخ مطبوعات و ادبیات در ایران در دوره مشروطیت (مترجم: محمد عباسی). تهران: نشر علم.

بلندی، فاطمه؛ محمدی، حسین؛ تهامی، مرتضی؛ پورآرین، فؤاد. (۱۴۰۰). مطبوعات و نحوه تعامل آنان با ارکان حکومت مشروطه در دوره مجلس اول (۱۳۲۴-۱۲۳۶ق)، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۴ (۲)، صص ۲۹۱-۳۱۱.

تسخیری، محمد علی. (۱۴۲۵ق). القواعد الاصولیه و الفقهیه علی مذهب الامامیه. تهران: نشر مجمع العالمی.

تقوی‌نیا، شقایق؛ توسلی، منوچهر؛ شریفشاهی، محمد. (۲۰۲۴). اصول دادرسی عادلانه در رویه قضایی محاکم مطبوعاتی ایران. پژوهش‌های تطبیقی فقه، حقوق و سیاست، ۶(۱)، صص ۱۸۸-۲۱۴.

حائری یزدی، مرتضی بن عبدالعظیم. (۱۴۰۶ق). شرح العروه الوثقی. قم: انتشارات جامعه مدرسین.

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

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

حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۳ق). مختلف الشیعه فی احکام الشریعه. قم: نشر اسلامی.

حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۹ق). نهایه الاحکام فی معرفه الاحکام. قم: نشر اسماعیلیان.

حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۹ق). تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه (محقق: ابراهیم بهادری). قم: نشر امام صادق علیه‌السلام.

حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۰۹ق). القواعد الفقهیه و الاجتهاد و التقلید. قم: نشر اسماعیلیان.

شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۰ق). مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام. قم: نشر معارف اسلامی.

صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر. (۱۴۰۴). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام (تدوین: عباس قوچانی، علی آخوندی). بیروت، نشر دار احیاء التراث العربی.

صدرهاشمی، محمد. (۱۳۶۳). تاریخ جراید و مجلات ایران (چاپ دوم). اصفهان: نشر کمال.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین قم.

طباطبایی، محمد محیط. (۱۳۷۵). تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران (چاپ دوم). تهران: نشر بعثت.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۳ق). التبیان فی تفسیر القرآن (محقق: آغا بزرگ تهرانی، احمد قصیر عاملی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

قاضی‌زاده، علی‌اکبر. (۱۳۸۰). جانباختگان روزنامه نگار. تهران: نشر ایرانیان.

کهن، گوئل. (۱۳۶۰). تاریخ سانسور در مطبوعات ایران. تهران: نشر آگاه.

مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار. قم: دار الکتب الاسلامیه.

محقق داماد، مصطفی. (۱۴۰۶ق). قواعد فقه. تهران: مرکز نشر اسلامی.

مصطفوی، محمدکاظم. (۱۴۲۱ق). قواعد (مائه قواعد فقهیه). قم: نشر انتشارات اسلامی.

معتمدنژاد، کاظم. (۱۳۷۹). حقوق مطبوعات (بررسی تطبیقی مبانی حقوقی آزادی مطبوعات و تأسیس و انتشار آنها). تهران: مرکز مطالعات و برنامه ریزی رسانه‌ها.

معین فرد، محمدرضا. (۱۳۸۸). سیر تحول قوانین مطبوعات در ایران. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۰). القواعد الفقهیه. قم: نشر مدرسه امیرالمومنین.

ملک‌زاده، مهدی. (۱۳۸۷). تاریخ انقلاب مشروطیت ایران (چاپ دوم). تهران: نشر سخن.

موسوی خمینی، سیدروح الله. (۱۳۹۷). تحریر الوسیله (چاپ هفتم). تهران: موسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.

موسوی خمینی، سیدروح الله. (۱۳۹۹). صحیفه امام خمینی (چاپ هفتم). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

نائینی، میرزا محمدحسین. (۱۴۰۳). تنبیه الامه و تنزیه المله (مترجم: سیدجواد ورعی، چاپ هشتم). قم: بوستان کتاب.

نراقی، احمد بن محمدمهدی. (۱۳۷۵). عوائد الایام فی بیان الاحکام. قم: بوستان کتاب.

هاشمی، سیدمحمد. (۱۴۰۳). حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران (چاپ هجدهم). تهران: نشر میزان.

یزدی، محمدکاظم. (۱۴۱۰ق). العروه الوثقی فیما تعلم به البلوی (محقق: احمد محسنی سبزواری، چاپ دوم). قم: نشر دفتر انتشارات اسلامی.

Jurisprudence and politics
ISSN: 2717-3569
EISSN:2717-3577

Enjoining Good and Forbidding Wrong: An Endogenous Mechanism for Ensuring Social Security in Islamic Political Jurisprudence*

Mahdi Gordi Takhti
Graduate of the Islamic Seminary, Level 4; Seminary Instructor and Instructor at Al-Mustafa International University, Qom, Iran.
takhti313@gmail.com

Abstract

Social security does not merely mean the absence of crime, harm, or threats; rather, it encompasses the preservation of normative order, the protection of rights, and the maintenance of social trust and cohesion. This study seeks to explain the capacity of enjoining good and forbidding wrong to strengthen social security within Islamic political jurisprudence and to identify the mechanisms and intervening conditions that connect this religious obligation to social security. Its objective is to explain how the normative and social responsibility embodied in this obligation can be transformed into an endogenous capacity for social prevention and reform. The study adopts a descriptive-analytical method and textual analysis, based on the purposeful examination of Qur'anic verses, hadith reports, and jurisprudential and political texts. Concepts and implications relating to social responsibility, reform, order, and security are analyzed in connection with the research question. The findings indicate that the relationship between enjoining good and forbidding wrong and social security is neither direct nor automatic. Rather, it takes shape through a process involving the identification of wrongdoing, normative awareness, preventing the normalization of

* **Cite this Article**: Gordi Takhti, M. (2026). Enjoining good and forbidding wrong: An endogenous mechanism for ensuring social security in Islamic political jurisprudence. *Jurisprudence and Politics,* 7(2), pp. 174-201.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.76107.1158

Article Type: Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
Received: 2026/05/05 • **Revised:** 2026/08/05 • **Accepted:** 2026/08/23 • **Published online:** 2026/09/30

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

wrongdoing, social responsibility, prevention and reform, and the strengthening of social trust, cooperation, and cohesion. Furthermore, knowledge of the relevant conduct, the likelihood of achieving the desired effect, observance of the prescribed stages, proportionality of intervention, avoidance of greater harm, protection of rights, and distinction between social responsibility and governmental authority are essential conditions for realizing this potential. The novelty of this study lies in its two-level formulation of this relationship. First, it identifies a procedural pathway extending from the recognition of wrongdoing to the strengthening of social security. Second, it explains four regulatory components—social responsibility, jurisprudential rules governing intervention, public interest, and governmental authority—that determine the limits and conditions under which this process can contribute to security. Accordingly, social security is not a direct consequence of this religious obligation. Rather, when implemented legitimately, proportionately, and in accordance with public interest, it can emerge as the outcome of strengthening society's endogenous capacity to preserve order, rights, trust, and social stability. This framework transforms the relationship between the normative responsibility embodied in this obligation and its social consequences from a direct connection into a conditional and regulated process, thereby clarifying its potential for analyzing social security within the framework of Islamic political jurisprudence.

Keywords
Enjoining Good and Forbidding Wrong; Social Security; Social Responsibility; Islamic Political Jurisprudence; Endogenous Security-Building.

الفقه والسياسية
ISSN: ٢٧١٧-٣٥٦٩
EISSN:٢٧١٧-٣٥٧٧

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ آليّة نابعة من الذات لتحقيق الأمن الاجتماعي في الفقه السياسي الإسلامي*

مهدي كردي تختي
خرّيج الحوزة العلمية، السطح الرابع، أستاذ في الحوزة العلمية وجامعة المصطفى العالمية، قم، إيران.
takhti313m@gmail.com

الملخص

لا يقتصر الأمن الاجتماعي على مجرّد غياب الجريمة أو الضرر أو التهديد، بل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بحفظ النظام المعياري، وصيانة الحقوق، وتعزيز الثقة والتماسك الاجتماعي. وتتمثّل مسألة هذا البحث في تبيين طاقة فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في تعزيز الأمن الاجتماعي في الفقه السياسي الإسلامي، واستكشاف الآليات والشروط الوسيطة القائمة بين هذه الفريضة وبين استتباب الأمن الاجتماعي؛ إذ يتوخّى البحث بيان الكيفية التي تتحوّل بها المسؤوليّة المعيارية والاجتماعية لهذه الفريضة إلى طاقةٍ لتوليد الأمن ذاتياً (الأمن النابع من الذات) بغية الوقاية والإصلاح الاجتماعيين. اعتمد البحث المنهج الوصفي-التحليلي وتحليل النصوص، وذلك عبر الاستقراء والتحليل الهادف للآيات القرآنيّة والروايات الشريفة والنصوص الفقهيّة-السياسية، حيث جرى تفكيك ودراسة المفاهيم والدلالات المتصلة بالمسؤوليّة الاجتماعية، والإصلاح، والنظام، والأمن، وربطها بمسألة البحث. وتُظهر النتائج أنّ العلاقة بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين الأمن الاجتماعي ليست علاقةً ميكانيكيةً مباشرة أو تلقائية، بل تتشكّل عبر مسارٍ يبدأ بـ «تشخيص المنكر، وتفعيل الحساسية المعيارية، والحيلولة دون اعتياد المنكر، وتحمّل المسؤوليّة الاجتماعية، والوقاية والإصلاح، وصولاً إلى ترسيخ الثقة

* **الاستناد إلى هذه المقالة:** كردي تختي، مهدي. (٢٠٢٦). الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ آليّة نابعة من الذات لتحقيق الأمن الاجتماعي في الفقه السياسي الإسلامي. الفقه والسياسة، ٧(٢)، صص ١٧٤-٢٠١.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.76107.1158

▣ **نوع المقال:** بحثية؛ **الناشر:** المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران
▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٦/٠٥/٠١ ● **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٦/٠٨/٠٥ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٦/٠٨/٢٣ ● **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٦/٠٩/٣٠

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

والتعاون والتماسك الاجتماعي». كما تُعدّ المعرفة بالموضوع، واحتمال التأثير، ومراعاة المراتب، وتناسب التدخّل، ودرء المفسدة الأعظم، وصيانة الحقوق، وتمايز المسؤوليّة الاجتماعية عن السلطة الحكوميّة، شروطاً رئيسة لتفعيل هذه الطاقة. وتكمن جدّة البحث وابتكاره في صياغةٍ ثنائية المستوى لهذه العلاقة: الأول، استخراج المسار الإجرائي والعملياتي الممتد من لحظة تشخيص المنكر حتى تعزيز الأمن الاجتماعي؛ والثاني، تبيين أربعة مكوّنات ضابطة ومنظِّمة تشمل: المسؤوليّة الاجتماعية، والضوابط الفقهيّة للتدخّل، والمصلحة العامة، وصلاحيّات الدولة، وهي المكوّنات التي تحدد أُطُر تحوّل هذه الفريضة إلى عاملٍ صانع للأمن وشروطه. وتأسيساً على ذلك، لا يُعدّ الأمن الاجتماعي نتيجةً حتميّة مباشرة للفريضة بذاتها، بل يتحقق بوصفه حصيلةً لتوليد الأمن ذاتياً عبر تعزيز قدرة المجتمع على صون النظام والحقوق وبناء الثقة والاستقرار الاجتماعي، شريطة تطبيقها تطبيقاً مشروعاً ومتوازناً ومراعياً للمصلحة. وتُسهم هذه الصياغة في نقل الصلة بين المسؤوليّة المعيارية والآثار الاجتماعية للفريضة من علاقةٍ خطية بسيطة إلى سيرورةٍ مشروطة ومنضبطة، مما يبرز بوضوح أكبر طاقتها في تحليل الأمن الاجتماعي ضمن إطار الفقه السياسي.

الكلمات المفتاحية

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الأمن الاجتماعي، المسؤوليّة الاجتماعية، الفقه السياسي الإسلامي، الأمن النابع من الذات (توليد الأمن ذاتياً).

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

امر به معروف و نهی از منکر؛ سازوکار درون‌زای تأمین امنیت اجتماعی در فقه سیاسی اسلام*

مهدی گردی تختی
دانش آموخته حوزه علمیه، سطح ۴، استاد حوزه علمیه و جامعه المصطفی، قم. ایران
takhti313m@gmail.com

چکیده

امنیت اجتماعی تنها فقدان جرم، آسیب یا تهدید نیست، بلکه به حفظ نظم هنجاری، صیانت از حقوق، اعتماد و انسجام اجتماعی مربوط می‌شود. مسئله پژوهش، تبیین ظرفیت امر به معروف و نهی از منکر برای تقویت امنیت اجتماعی در فقه سیاسی اسلام و شناسایی سازوکارها و شرایط واسط میان این فریضه و امنیت اجتماعی است. هدف، تبیین چگونگی تبدیل مسئولیت هنجاری و اجتماعی این فریضه به ظرفیت درون‌زای پیشگیری و اصلاح اجتماعی است. پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی و تحلیل متن، از طریق مطالعه و تحلیل هدفمند آیات قرآن، روایات و متون فقهی ـ سیاسی انجام شده و مفاهیم و دلالت‌های مرتبط با مسئولیت اجتماعی، اصلاح، نظم و امنیت در ارتباط با مسئله پژوهش تحلیل شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که رابطه امر به معروف و نهی از منکر با امنیت اجتماعی مستقیم و خودکار نیست، بلکه از مسیر «تشخیص منکر، حساسیت هنجاری، جلوگیری از عادی‌شدن منکر، مسئولیت‌پذیری اجتماعی، پیشگیری و اصلاح، و تقویت اعتماد، همکاری و انسجام اجتماعی» شکل می‌گیرد. همچنین علم به موضوع، احتمال تأثیر، رعایت مراتب، تناسب مداخله، منع مفسده بزرگتر، صیانت از حقوق و تفکیک مسئولیت اجتماعی از اقتدار حکومتی، شرایط تحقق این ظرفیت‌اند. نوآوری پژوهش در صورت‌بندی دو سطحیِ این رابطه است: نخست، استخراج مسیر فرایندی از تشخیص منکر

* **استناد به این مقاله:** گردی تختی، مهدی. (۱۴۰۵). امر به معروف و نهی از منکر؛ سازوکار درون‌زای تأمین امنیت اجتماعی در فقه سیاسی اسلام. فقه و سیاست، ۷(۲)، صص ۱۷۴-۲۰۱.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.76107.1158

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

▣ **تاریخ دریافت:** ۱۴۰۵/۰۲/۱۱ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۵/۰۵/۱۴ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۶/۰۱ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۷/۰۸

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

تا تقویت امنیت اجتماعی، دوم، تبیین چهار مؤلفه تنظیم‌کننده شامل مسئولیت اجتماعی، ضوابط فقهی مداخله، مصلحت عمومی و صلاحیت حکومت که حدود و شرایط امنیت‌سازشدن این فرایند را تعیین می‌کنند. بر این اساس، امنیت اجتماعی پیامد مستقیم فریضه نیست، بلکه در صورت اجرای مشروع، متناسب و مصلحت‌مدار آن، می‌تواند به‌مثابه برآیند تقویت ظرفیت درون‌زای جامعه برای حفظ نظم، حقوق، اعتماد و ثبات اجتماعی تحقق یابد. این صورت‌بندی، پیوند میان مسئولیت هنجاری و پیامدهای اجتماعی فریضه را از رابطه‌ای مستقیم به فرایندی مشروط و تنظیم‌شده تبدیل می‌کند و ظرفیت آن را برای تحلیل امنیت اجتماعی در چارچوب فقه سیاسی روشن‌تر می‌سازد.

کلیدواژه‌ها

امر به معروف و نهی از منکر، امنیت اجتماعی، مسئولیت اجتماعی، فقه سیاسی اسلام، امنیت‌سازی درون‌زا.

۱. مقدمه

امنیت اجتماعی از الزامات اساسی ثبات و استمرار زندگی جمعی است و به فقدان جرم، آسیب یا تهدید محدود نمی‌شود؛ بلکه حفظ نظم هنجاری، صیانت از حقوق، اعتماد، همکاری و انسجام اجتماعی را نیز دربرمی‌گیرد. ازاین‌رو، «آسیب اجتماعی» که به وضعیت یا رفتاری مختل‌کننده روابط اجتماعی اشاره دارد و «ایمنی» که بر مصونیت در برابر خطری مشخص دلالت می‌کند، با مفهوم گسترده‌تر امنیت اجتماعی یکسان نیستند. در منابع اسلامی نیز امنیت با رفع خوف، حفظ حقوق، انتظام روابط و اصلاح مناسبات عمومی پیوند دارد. قرآن کریم امر به معروف و نهی از منکر را در شمار سازوکارهای اصلاح اجتماعی قرار داده است: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»؛ «و باید از میان شما گروهی باشند که به خیر دعوت کنند و به‌کار شایسته فرمان دهند و از کار ناشایست بازدارند؛ و آنان همان رستگاران‌اند» (آل‌عمران، ۱۰۴). مسئله اساسی آن است که امر به معروف و نهی از منکر چگونه و تحت چه شرایطی می‌تواند از یک تکلیف هنجاری به ظرفیتی درون‌زا برای تقویت امنیت اجتماعی تبدیل شود؟ پاسخ به این مسئله تنها با اثبات اصل اصلاح‌گری این فریضه کامل نمی‌شود؛ زیرا هر نوع مداخله‌ای الزاماً به امنیت نمی‌انجامد و اقدام فاقد تناسب، همراه با مفسده یا ناقض حقوق می‌تواند به بی‌نظمی و تضعیف اعتماد اجتماعی منجر شود. اهمیت و ضرورت پژوهش از همین مسئله ناشی می‌شود: تبیین رابطه میان مسئولیت اجتماعی ناشی از این فریضه و امنیت اجتماعی، بدون خلط مسئولیت اصلاحی افراد با اقتدار قهری حکومت و بدون نادیده‌گرفتن حدود فقهی مداخله.

نوآوری پژوهش در دو سطح اصلی قابل تبیین است:

نخست، نوآوری فرایندی: ارائه صورت‌بندی منسجم از سازوکار تبدیل مسئولیت هنجاریِ امر به معروف و نهی از منکر به ظرفیت امنیت‌ساز، از طریق تبیین زنجیره «تشخیص منکر ← حساسیت هنجاری ← جلوگیری از عادی‌شدن منکر ← مسئولیت‌پذیری اجتماعی ← پیشگیری و اصلاح ← تقویت اعتماد، همکاری و انسجام اجتماعی ← امنیت اجتماعی». در این صورت‌بندی، امنیت اجتماعی پیامد مستقیم فریضه تلقی نمی‌شود، بلکه به‌عنوان پیامد نهایی یک فرایند تدریجی و واسطه‌مند تحلیل می‌گردد؛

به‌گونه‌ای که هر مرحله، زمینه تحقق مرحله بعدی را فراهم می‌کند.

دوم، نوآوری تنظیمی ـ فقهی: تبیین عوامل تعیین‌کننده تحقق و حدود این ظرفیت امنیت‌ساز در قالب چهار مؤلفه به‌هم‌پیوسته «مسئولیت اجتماعی، ضوابط فقهی مداخله، مصلحت عمومی و صلاحیت حکومت». این مؤلفه‌ها فقط شروط پراکنده اجرای فریضه نیستند، بلکه در صورت‌بندی مقاله نقش عوامل تنظیم‌کننده رابطه میان مسئولیت هنجاری و امنیت اجتماعی را ایفا می‌کنند؛ به این معنا که مسئولیت اجتماعی، اصل مشارکت اصلاحی را توضیح می‌دهد؛ ضوابط فقهی مداخله، حدود و شیوه اعمال آن را تنظیم می‌کند؛ مصلحت عمومی، پیامدهای اجتماعی مداخله را در نسبت با خیر عمومی می‌سنجد؛ و صلاحیت حکومت، مرز میان مسئولیت اجتماعی و اعمال اقتدار عمومی را مشخص می‌سازد.

بر این اساس، امنیت اجتماعی پیامد مستقیم و خودکار فریضه نیست، بلکه در صورت اجرای مشروع، متناسب و مصلحت‌مدار آن، می‌تواند از تقویت ظرفیت اصلاح هنجاری جامعه پدید آید. پرسش اصلی این است که سازوکار و شرایط امنیت‌سازشدن امر به معروف و نهی از منکر در فقه سیاسی اسلام چیست؟ فرضیه آن است که این فریضه از مسیر مسئولیت‌پذیری اجتماعی و اصلاح هنجاری، مشروط به رعایت ضوابط شرعی، تناسب مداخله، جلوگیری از مفسده بزرگ‌تر، صیانت از حقوق و تفکیک صلاحیت اجتماعی از اقتدار حکومتی، می‌تواند به تقویت نظم، اعتماد و انسجام اجتماعی و درنهایت امنیت اجتماعی کمک کند.

پیشینه پژوهش

مطالعات مرتبط را می‌توان در سه دسته کلی آثار ناظر به مبانی و کارکردهای امر به معروف و نهی از منکر، مطالعات فقه سیاسی و نظم اجتماعی، و آثار مربوط به مسئولیت اجتماعی و نظم سیاسی جای داد. این آثار هر یک بخشی از مبانی نظری بحث را فراهم کرده‌اند، اما مسئله حاضر در سطح پیوند مرحله‌ای و شرط‌مند میان کنش هنجاری و امنیت اجتماعی همچنان نیازمند تبیین است.

در دسته نخست، شهید مطهری در پیرامون جمهوری اسلامی (۱۳۵۸) و نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر (۱۳۶۲)، نسبت ارزش‌های اسلامی، اصلاح جامعه و سامان

اجتماعی را بررسی کرده است. قرائتی در امر به معروف و نهی از منکر (۱۳۷۷)، مبانی، شرایط و مراتب این فریضه را تبیین کرده و شریعتی در امر به معروف و نهی از منکر در اندیشه اسلامی (۱۳۹۰)، ابعاد اجتماعی و اصلاحی آن را مورد توجه قرار داده است. این آثار برای تبیین ماهیت اجتماعی فریضه و حدود مداخله اهمیت دارند؛ بااین‌حال، پیوند میان مراحل شکل‌گیری حساسیت هنجاری، مسئولیت اجتماعی و تقویت امنیت اجتماعی در قالب یک سازوکار منسجم در آنها دنبال نشده است.

در دسته دوم، کدیور در نظریه‌های دولت در فقه شیعه (۱۳۷۶) و واعظی در حکومت اسلامی (۱۳۸۱)، نسبت فقه، دولت و اقتدار سیاسی را بررسی کرده‌اند و جوادی آملی در مفاتیح‌الحیات (۱۳۹۱)، مسئولیت‌های متقابل و تنظیم روابط اجتماعی را تبیین کرده است. در آثار لاتین‌زبان نیز Cook (۲۰۰۰)، در امر به معروف و نهی از منکر در اندیشه اسلامی؛ Lewis (۱۹۸۸)، در زبان سیاسی اسلام؛ Hallaq (۲۰۱۳)، در دولت ناممکن؛ و Kamali (۲۰۱۵)، در راه میانه اعتدال در اسلام، ابعاد مختلف امر به معروف، نظم سیاسی، شریعت، اخلاق عمومی و مسئولیت اجتماعی را بررسی کرده‌اند. این آثار برای فهم ابعاد دینی، فقهی و سیاسی موضوع اهمیت دارند، اما ارتباط منظم میان مسئولیت هنجاری، ضوابط مداخله و ظرفیت امنیت اجتماعی را در قالب یک الگوی تحلیلی واحد صورت‌بندی نکرده‌اند.

تمایز مقاله در سطح تحلیل و نحوه پیوند دادن این حوزه‌هاست؛ یعنی به جای بررسی منفک فریضه، حکومت یا امنیت اجتماعی، رابطه میان مراحل فرایند هنجاری و شرایط تنظیم‌کننده آن را در یک چارچوب واحد بررسی می‌کند. از این منظر، خلأ پژوهشی، فقدان مطالعه درباره اصل ارتباط امر به معروف و نهی از منکر با نظم اجتماعی نیست؛ بلکه نبود تبیینی منسجم از چگونگی و شرایط تبدیل مسئولیت هنجاری به ظرفیت درون‌زای امنیت‌سازی است.

۲. مفهوم‌شناسی و چارچوب نظری

۲-۱. امنیت اجتماعی

امنیت اجتماعی مفهومی متمایز از آسیب اجتماعی و ایمنی است. آسیب اجتماعی به وضعیت یا رفتاری گفته می‌شود که می‌تواند سلامت و انتظام روابط اجتماعی را مختل کند، در حالی

که ایمنی بر مصونیت در برابر خطر دلالت دارد؛ امنیت اجتماعی مفهومی گسترده‌تر است و حفظ جان، مال، حقوق و انتظام مناسبات اجتماعی را دربرمی‌گیرد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص ۲۸۰). ازاین‌رو، کاهش آسیب یا پیشگیری از خطر را نباید معادل تحقق امنیت دانست؛ زیرا امنیت افزون بر کنترل عوامل تهدیدکننده، به ثبات و استمرار زندگی اجتماعی نیز ارتباط دارد. در منابع اسلامی، امنیت با رفع خوف و برخورداری از آرامش و اطمینان پیوند دارد. قرآن کریم می‌فرماید: «الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ»؛ «همان که آنان را از گرسنگی اطعام کرد و از ترس ایمنی بخشید» (قریش، ۴). این آیه، رفع خوف را از عناصر سامان زندگی اجتماعی معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۲۰، ص ۳۴۱). همچنین قرآن کریم از نزاعی که به سستی و از میان رفتن قدرت جمعی می‌انجامد، نهی کرده است: «وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ»؛ «و با یکدیگر نزاع نکنید که سست شوید و قدرتتان از میان برود» (انفال، ۴۶). بر این اساس، امنیت اجتماعی با رفع خوف، حفظ نظم و جلوگیری از اختلال در روابط عمومی ارتباط دارد. این معنا در روایات نیز با تأکید بر مصونیت متقابل و مسئولیت اجتماعی تکمیل می‌شود. پیامبر اکرمﷺ می‌فرماید: «الْمُؤْمِنُ مَنْ أَمِنَهُ النَّاسُ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ»؛ «مؤمن کسی است که مردم او را نسبت به جان و مال خود امین بدانند» (ابن‌ماجه، ۱۴۱۸ق، ج۲، ص ۱۲۹۸). همچنین در الکافی آمده است: «مَنْ لَمْ يَهْتَمَّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ»؛ «کسی که به امور مسلمانان اهتمام نداشته باشد، مسلمان نیست» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص ۱۶۴). امام علیؑ نیز در وصیت خود می‌فرماید: «وَاللَّهَ اللَّهَ فِي جِيرَانِكُمْ، فَإِنَّهُمْ وَصِيَّةُ نَبِيِّكُمْ»؛ «خدا را درباره همسایگانتان در نظر بگیرید؛ زیرا آنان سفارش پیامبر شما هستند» (نهج‌البلاغه، نامه ۴۷). مجموع این شواهد، امنیت اجتماعی را وضعیتی فراتر از فقدان آسیب می‌نمایاند که بر مصونیت جان و مال، رعایت حقوق، مسئولیت‌پذیری و انتظام روابط اجتماعی استوار است؛ مؤلفه‌هایی که مبنای تحلیل ظرفیت امر به معروف و نهی از منکر در تقویت امنیت اجتماعی قرار می‌گیرند.

۲-۲. امر به معروف و نهی از منکر

«معروف» به امر شناخته‌شده و پسندیده و «منکر» به امر ناپسند اطلاق می‌شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج۹، صص ۲۳۹ـ۲۴۰). امر به معروف و نهی از منکر در فقه اسلامی، تکلیفی برای

اصلاح رفتار و مناسبات اجتماعی است و اجرای آن به شرایط و مراتب شرعی وابسته است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۱، صص ۳۵۶ـ۳۸۲). قرآن کریم این فریضه را در قالب مسئولیتی اجتماعی بیان می‌کند: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»؛ «و باید از میان شما گروهی باشند که به خیر دعوت کنند و به‌کار شایسته فرمان دهند و از کار ناشایست بازدارند؛ و آنان همان رستگاران‌اند» (آل‌عمران، ۱۰۴). پیامدهای اجتماعی این فریضه در روایت امام باقر علیه‌السلام با تعبیرهایی چون امنیت راه‌ها، بازگرداندن مظالم، حلال شدن کسب‌ها و استقامت امور بیان شده است: «إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ، بِهَا تُقَامُ الْفَرَائِضُ، وَتَأْمَنُ الْمَذَاهِبُ، وَتَحِلُّ الْمَكَاسِبُ، وَتُرَدُّ الْمَظَالِمُ، وَتُعْمَرُ الْأَرْضُ، وَيُنْتَصَفُ مِنَ الْأَعْدَاءِ، وَيَسْتَقِيمُ الْأَمْرُ»؛ «امر به معروف و نهی از منکر فریضه‌ای بزرگ است که به وسیله آن فرایض برپا می‌شود، راه‌ها امن می‌گردد، کسب‌ها حلال می‌شود، مظالم بازگردانده می‌شود، زمین آباد می‌گردد، از دشمنان دادخواهی می‌شود و امور سامان می‌یابد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، صص ۵۵ـ۵۶). دلالت این روایت بر ارتباط فریضه با امنیت اجتماعی، از طریق آثار آن در اصلاح روابط حقوقی، اقتصادی و عمومی قابل تبیین است.

۲ـ۳. سازوکار درون‌زا

سازوکار درون‌زا به ظرفیت اصلاح و تنظیم رفتار اجتماعی از طریق مسئولیت‌پذیری اعضای جامعه و مشارکت آنان در حفظ هنجارهای پذیرفته‌شده اشاره دارد. چنین ظرفیتی در منابع اسلامی با مسئولیت متقابل اعضای جامعه نسبت به اصلاح رفتار و جلوگیری از گسترش منکر ارتباط دارد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج۳، ص ۳۷). از این منظر، امر به معروف و نهی از منکر فقط ناظر به اصلاح فردی نیست، بلکه می‌تواند در تنظیم روابط اجتماعی و جلوگیری از تثبیت رفتارهای ناسازگار با ارزش‌ها و حقوق عمومی نقش داشته باشد. البته تحقق آثار اجتماعی این فریضه مطلق نیست و رعایت شرایط شرعی، احتمال تأثیر، تناسب اقدام و پرهیز از ایجاد مفسده بزرگ‌تر در آن دخالت دارد (امام خمینی، ۱۴۲۵ق، ج۱، صص ۴۳۴-۴۳۸)؛ بنابراین، نسبت امر به معروف و نهی از منکر با امنیت اجتماعی را باید نسبتی زمینه‌ساز و مشروط دانست، نه رابطه‌ای مستقیم و قطعی. هنگامی که این فریضه در چارچوب ضوابط

شرعی و با رعایت مصالح اجتماعی اجرا شود، می‌تواند با اصلاح هنجارها، جلوگیری از عادی‌شدن منکر، صیانت از حقوق عمومی و تقویت نظم اجتماعی، در کاهش زمینه‌های ناامنی و تقویت امنیت اجتماعی مؤثر باشد. نوآوری مفهومی بحث در توجه به همین ظرفیت درون‌زای اصلاح هنجاری است؛ ظرفیتی که امنیت اجتماعی را نه تنها محصول اقدامات رسمی، بلکه متأثر از مسئولیت‌پذیری اجتماعی و رعایت هنجارهای دینی می‌داند.

۳. مبانی فقهی ـ سیاسی ظرفیت امنیت‌ساز

۳ـ۱. مسئولیت اجتماعی و نفی بی‌تفاوتی

یکی از مبانی فقهی امر به معروف و نهی از منکر، مسئولیت اعضای جامعه در قبال وضعیت هنجاری و اخلاقی محیط اجتماعی است. قرآن کریم می‌فرماید: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...»؛ «مردان و زنان مؤمن، برخی ولیّ و یاور برخی دیگرند؛ به‌کار شایسته فرمان می‌دهند و از کار ناشایست بازمی‌دارند. . . » (توبه، ۷۱). قرار گرفتن امر به معروف و نهی از منکر در کنار ولایت متقابل، نشان می‌دهد که رابطه ایمانی در قرآن با مسئولیت نسبت به وضعیت اجتماعی همراه است (طبری، ۱۴۲۲ق، ج۱۱، صص ۵۳۷ـ۵۴۱). این مسئولیت در آیه ۱۰۴ آل‌عمران نیز به‌صورت تکلیف اجتماعی مطرح شده است: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»؛ «و باید از میان شما گروهی باشند که به خیر دعوت کنند و به‌کار شایسته فرمان دهند و از کار ناشایست بازدارند؛ و آنان همان رستگاران‌اند» (آل‌عمران، ۱۰۴). تعبیر «مِنْكُمْ» در کنار دعوت به خیر، نشان‌دهنده آن است که اصلاح اجتماعی در قلمرو تکالیف جمعی جامعه اسلامی قرار می‌گیرد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۲، صص ۷۶۴ـ۷۶۶). قرآن کریم ترک این مسئولیت را نیز مورد نکوهش قرار داده است: «كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ»؛ «از کار ناشایستی که انجام می‌دادند، یکدیگر را بازنمی‌داشتند» (مائده، ۷۹). نکوهش ترک بازداشتن از منکر، نشان می‌دهد که استمرار رفتار نادرست در محیط اجتماعی می‌تواند موضوع مسئولیت عمومی قرار گیرد و بی‌تفاوتی نسبت به آن مطلوب شریعت نیست (قرطبی، ۱۳۸۴ق، ج۶، صص ۲۵۴ـ۲۵۶).

در منابع روایی، دامنه این مسئولیت با آثار اجتماعی آن پیوند خورده است. امام باقر علیه‌السلام

می‌فرماید: «إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ بِهَا تُقَامُ الْفَرَائِضُ وَتَأْمَنُ الْمَذَاهِبُ وَتَحِلُّ الْمَكَاسِبُ وَتُرَدُّ الْمَظَالِمُ وَتُعْمَرُ الْأَرْضُ وَيُنْتَصَفُ مِنَ الْأَعْدَاءِ وَيَسْتَقِيمُ الْأَمْرُ»؛ «امر به معروف و نهی از منکر فریضه‌ای بزرگ است که به وسیله آن فرایض برپا می‌شود، راه‌ها امن می‌گردد، کسب‌ها حلال می‌شود، مظالم بازگردانده می‌شود، زمین آباد می‌گردد، از دشمنان دادخواهی می‌شود و امور سامان می‌یابد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، صص ۵۵ـ۵۶). اهمیت این روایت برای بحث امنیت اجتماعی در آن است که «امنیت راه‌ها» را در کنار رفع مظالم، آبادانی و استقامت امور قرار می‌دهد؛ یعنی امنیت را در متن مناسبات حقوقی، اقتصادی و عمومی جامعه ملاحظه می‌کند. با وجود این، مسئولیت اجتماعی به معنای اختیار نامحدود برای مداخله در رفتار دیگران نیست. علم به معروف و منکر از شرایط اساسی این فریضه است؛ زیرا بدون شناخت موضوع، احتمال خطا در تشخیص و اقدام افزایش می‌یابد (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۱، صص ۳۴۲ـ۳۴۵). در فقه امامیه، احتمال تأثیر نیز در شمار شرایط امر و نهی قرار گرفته است (امام خمینی، ۱۴۲۵ق، ج۱، صص ۴۶۲ـ۴۶۴). ازاین‌رو، مسئولیت اجتماعی با آگاهی، صلاحیت و امکان تأثیر مقید است و نمی‌توان هر نوع واکنش فردی را مصداق فریضه دانست. این قید فقهی برای تبیین نسبت امر به معروف با امنیت اجتماعی اهمیت دارد؛ زیرا امنیت تنها با کاهش یک رفتار نادرست حاصل نمی‌شود، بلکه شیوه رویارویی با آن نیز باید با حقوق و نظم اجتماعی سازگار باشد. از این جهت، امر به معروف و نهی از منکر در سطح اجتماعی، مسئولیتی ضابطه‌مند برای اصلاح است، نه مجوزی برای اعمال سلیقه شخصی یا مداخله خودسرانه به شمار می‌رود.

۲ـ۳. مصلحت عمومی، دفع مفسده و شروط فقهی مداخله

دومین مبنای اساسی، رعایت مصلحت و پرهیز از ایجاد مفسده در هنگام اجرای فریضه است. در فقه اسلامی، امر به معروف و نهی از منکر دارای شرایطی است که احتمال تأثیر و نبودن مفسده از مهمترین آنها به شمار می‌آید (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۱، صص ۳۵۲ـ۳۵۸). این شروط نشان می‌دهد که ارزش شرعی اقدام اصلاحی تنها به نیت مکلف وابسته نیست و آثار واقعی آن نیز باید مورد توجه قرار گیرد. قرآن کریم در موردی که واکنش به یک رفتار نادرست

می‌توانست به مفسده‌ای شدیدتر منجر شود، از انجام آن نهی می‌کند: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ فَيَسُبُّوا اللهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ»؛ «و کسانی را که غیر خدا را می‌خوانند دشنام ندهید، مبادا آنان از روی دشمنی و ناآگاهی خدا را دشنام دهند» (انعام، ۱۰۸). این آیه، توجه به پیامد اقدام و جلوگیری از مفسده ناشی از شیوه اصلاح را تأیید می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۷، صص ۲۸۳ـ۲۸۴). اصل مصلحت عمومی در فقه سیاسی نیز به معنای ترجیح منفعت شخصی یا تشخیص سلیقه‌ای نیست؛ بلکه باید در محدوده مصالح معتبر شرعی و با توجه به آثار واقعی تصمیم اجتماعی فهم شود (نراقی، ۱۴۱۷ق، صص ۵۲۹ـ۵۳۶). از همین‌رو، هر اقدامی که با عنوان نهی از منکر انجام شود، لزوماً اقدامی مطلوب از منظر امنیت اجتماعی نیست. اگر شیوه اقدام موجب گسترش نزاع، تضییع حقوق یا اختلال شدیدتر شود، نسبت دادن اثر امنیت‌ساز به آن فاقد مبنای فقهی خواهد بود. مسئله مراتب نیز همین ضرورت تناسب را آشکار می‌سازد. فقه برای امر و نهی، مراتب متفاوتی از انکار قلبی و زبانی تا مراتب عملی را مطرح کرده و انتقال از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر را تابع شرایط دانسته است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص ۲۶۲)؛ بنابراین، شدت اقدام نمی‌تواند مستقل از شدت منکر، احتمال تأثیر و پیامد آن تعیین شود. روایت امام صادق علیه‌السلام نیز بر دخالت علم و توانایی در مسئولیت تأکید دارد: «إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِيِّ الْمُطَاعِ، الْعَالِمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمُنْكَرِ، لَا عَلَى الضَّعِيفِ الَّذِي لَا يَهْتَدِي سَبِيلًا»؛ «این وظیفه بر عهده شخص نیرومند و مطاع و آگاه به معروف و منکر است، نه بر عهده ناتوانی که راه را نمی‌شناسد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص ۶۰). این روایت، تفاوت میان اصل مسئولیت و صلاحیت برای اقدام را روشن می‌کند. از سوی دیگر، ملاحظه مفسده در فقه با قاعده منع اضرار نیز تقویت می‌شود. در روایت نبوی آمده است: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»؛ «ضرر و زیان‌رسانی در اسلام پذیرفته نیست» (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج۱۷، ص ۳۴۰). بر این اساس، اقدام اصلاحی نمی‌تواند با ایجاد زیان ناموجه برای دیگران توجیه شود. درنتیجه، ظرفیت امنیت‌ساز امر به معروف و نهی از منکر مشروط به رعایت ضوابط آن است. مقصود از این ظرفیت، آن نیست که هر اقدام نهی‌کننده الزاماً امنیت تولید می‌کند؛ بلکه هنگامی می‌توان از اثر امنیتی سخن گفت که اقدام اصلاحی با شناخت صحیح، تناسب، احتمال تأثیر و پرهیز از مفسده همراه باشد (موسوی خویی، ۱۴۱۰ق، ج۱، صص ۴۷۳ـ۴۷۴).

۳ـ۳. حفظ نظم عمومی و مسئولیت حکومت

امر به معروف و نهی از منکر در حوزه عمومی با مسئولیت حکومت نیز ارتباط دارد. هنگامی که موضوع به حقوق عمومی، نظم اجتماعی، مجازات یا اعمال قدرت مربوط می‌شود، اقدام فردی نمی‌تواند جایگزین صلاحیت قانونی حکومت شود. در فقه سیاسی، حفظ مصالح عمومی و جلوگیری از اختلال در امور جامعه از مهمترین وظایف حکومت به شمار می‌رود (ماوردی، ۱۴۰۵ق، صص ۱۵ـ۲۰). در عهدنامه مالک اشتر، رعایت حقوق مردم و عدالت در اعمال قدرت جایگاهی بنیادین دارد: «وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ ...»؛ «دلت را از رحمت نسبت به مردم و محبت و لطف به آنان سرشار کن ...» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳)؛ بنابراین، اقتدار عمومی در اندیشه علوی با عدالت و رعایت حقوق مردم مقید است و حفظ نظم را نمی‌توان به معنای حفظ نظم با هر وسیله دانست. قرآن کریم نیز غایت اجتماعی عدالت را با فرمان عمومی به عدل و احسان بیان می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»؛ «همانا خداوند به عدالت و نیکوکاری فرمان می‌دهد» (نحل، ۹۰). بر این مبنا، امنیت مطلوب اسلامی با نظمی که بر ظلم یا تضییع حقوق استوار باشد، یکسان نیست. مسئولیت حکومت در صیانت از نظم عمومی، امر به معروف را از مسئولیت اجتماعی افراد جدا نمی‌کند، بلکه قلمرو آنها را متمایز می‌سازد. در فقه، برخی مراتب عملی امر و نهی نیازمند قدرت و صلاحیت‌اند و نمی‌توان آنها را به اقدام اشخاص عادی واگذار کرد (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج۱، صص ۴۵۸ـ۴۶۰). این تفکیک مانع آن است که عنوان فریضه به مجوز اعمال قدرت خارج از صلاحیت تبدیل شود. در اندیشه سیاسی شیعه، اداره امور عمومی نیز به رعایت ضوابط شرعی و مصلحت جامعه وابسته است. اختیارات حاکم اسلامی در حوزه عمومی برای تأمین مصالح جامعه و اجرای احکام اجتماعی اسلام معنا پیدا می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۶، صص ۲۷ـ۳۳). ازاین‌رو، مسئولیت حکومت را نمی‌توان به اقدامات کیفری یا انتظامی محدود کرد؛ ایجاد شرایط عدالت، حمایت از حقوق عمومی و جلوگیری از اختلال اجتماعی نیز بخشی از کارکرد آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، صص ۱۳۱ـ۱۴۵). در اینجا تمایز «آسیب»، «ایمنی» و «امنیت» اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. آسیب می‌تواند یکی از عوامل تهدیدکننده نظم اجتماعی باشد؛ ایمنی بیشتر ناظر به مصونیت در برابر خطر مشخص

است؛ اما امنیت اجتماعی وضعیتی گسترده‌تر است که آرامش، ثبات، صیانت از حقوق و امکان استمرار زندگی جمعی را دربرمی‌گیرد. قرآن می‌فرماید: «وَضَرَبَ اللهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً»؛ «و خدا شهری را مَثَل زد که امن و آرام بود» (نحل، ۱۱۲). هم‌نشینی «آمِنَةً» و «مُطْمَئِنَّةً» نشان می‌دهد که امنیت در منطق قرآنی با ثبات و آرامش اجتماعی نیز ارتباط دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۱۱، ص ۵۰۸)؛ بنابراین کاهش یک آسیب، پیشگیری از یک خطر یا ایجاد ایمنی موضعی، به‌تنهایی برای اطلاق عنوان «امنیت اجتماعی» کافی نیست. امنیت هنگامی موضوعیت پیدا می‌کند که وضعیت عمومی جامعه از حیث حفظ حقوق، کاهش خوف، انتظام روابط و امکان استمرار زندگی جمعی مورد توجه قرار گیرد. همین تفکیک، از تقلیل امنیت به صرف کنترل آسیب جلوگیری می‌کند. «ظرفیت امنیت‌ساز امر به معروف و نهی از منکر در نسبت میان مسئولیت اجتماعی، شروط فقهی مداخله، مصلحت عمومی و صلاحیت حکومت آشکار می‌شود؛ نسبتی که مانع از یکسان‌انگاشتن امنیت اجتماعی با کاهش آسیب یا ایمنی در برابر خطر مشخص است. از این منظر، امر به معروف و نهی از منکر نه تنها تکلیفی فردی در قلمرو اخلاق و نه ابزاری مستقل برای اعمال اقتدار عمومی است، بلکه در صورت تحقق شرایط شرعی، می‌تواند از حقوق اجتماعی صیانت کند، زمینه‌های اختلال در روابط عمومی را محدود سازد و به استقرار نظم عادلانه یاری رساند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۱، صص ۳۵۲ـ۳۸۲).

بر این اساس، نقش این فریضه در امنیت اجتماعی، مشروط به حدود و ضوابطی است که مسئولیت فردی را از اعمال اقتدار عمومی متمایز می‌کند و مداخله را تابع علم، تناسب، احتمال تأثیر، رعایت حقوق و پرهیز از مفسده می‌سازد. چنین برداشتی از یک‌سو، امر به معروف و نهی از منکر را از سطح توصیه اخلاقی فردی فراتر می‌برد و آن را در نسبت با مسئولیت اجتماعی و صیانت از نظم عمومی می‌نگرد و از سوی دیگر، مانع تبدیل آن به مجوزی عام برای مداخله و اعمال قدرت می‌شود. در این چارچوب، امنیت اجتماعی به معنای حذف مطلق آسیب نیست، بلکه به حفظ نظم عادلانه، حقوق متقابل، اعتماد عمومی و امکان اصلاح اختلالات اجتماعی بازمی‌گردد؛ ازاین‌رو، تحقق آثار امنیت‌ساز این فریضه به نحوه و حدود اجرای آن وابسته است.

۴. سازوکارهای درون‌زای امنیت‌سازی

۴ـ۱. تشخیص و آشکارسازی منکر

نخستین کارکرد اجتماعی امر به معروف و نهی از منکر، حفظ تمایز میان رفتار پذیرفته و رفتار نادرست است. قرآن کریم می‌فرماید: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»؛ «و باید از میان شما گروهی باشند که به خیر دعوت کنند و به‌کار شایسته فرمان دهند و از کار ناشایست بازدارند؛ و آنان همان رستگاران‌اند» (آل‌عمران، ۱۰۴). جمع میان دعوت به خیر و امر و نهی نشان می‌دهد که فریضه، تنها واکنش پس از وقوع تخلف نیست؛ بلکه پاسداری از معیارهای تشخیص رفتار شایسته و ناشایست را نیز دربرمی‌گیرد. تفسیر آیه در پیوند با اصلاح اجتماعی و اقامه خیر، این برداشت را تأیید می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۳، صص ۳۷۱ـ۳۷۷). اهمیت این کارکرد هنگامی آشکارتر می‌شود که قرآن، ترک نهی از منکر را به‌عنوان یک آسیب اجتماعی یاد می‌کند: «كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ»؛ «از کار ناشایستی که انجام می‌دادند یکدیگر را بازنمی‌داشتند» (مائده، ۷۹). موضوع آیه تنها ارتکاب منکر نیست، بلکه فقدان واکنش اصلاحی جامعه در برابر آن است. از این شاهد می‌توان دریافت که بی‌تفاوتی عمومی، خود می‌تواند زمینه تثبیت رفتار نادرست را فراهم آورد. روایت «مَا أَقَرَّ قَوْمٌ بِالْمُنْكَرِ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ لَا يُغَيِّرُونَهُ إِلَّا أَوْشَكَ أَنْ يَعُمَّهُمُ اللهُ بِعِقَابٍ» نیز نسبت میان پذیرش اجتماعی منکر و فراگیر شدن پیامدهای آن را هشدار می‌دهد (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج۱۶، ص ۱۳۷). درنتیجه، حساسیت نسبت به منکر را می‌توان یکی از زمینه‌های پیشگیری از تبدیل آسیب محدود به اختلال گسترده‌تر دانست. البته تشخیص آسیب بدون احراز موضوع شرعی معتبر نیست. علم به معروف و منکر از شرایط اقدام شمرده شده است (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص ۳۴۲). این شرط، از یک‌سو مانع اطلاق عنوان منکر بر رفتارهای ناشناخته یا محل اختلاف می‌شود و از سوی دیگر، مداخله را به شناخت معتبر موضوع وابسته می‌سازد؛ بنابراین، آشکارسازی آسیب در منطق فقهی به معنای انگ‌زنی اجتماعی نیست؛ بلکه تشخیص مسئولانه رفتاری است که معیار شرعی و عقلایی آن احراز شده باشد. این محدودیت، نخستین مانع در برابر تبدیل امر به معروف به عاملی برای بی‌نظمی اجتماعی است.

۲.۴. پیشگیری و مهار گسترش آسیب

پس از تشخیص معتبر، مسئله اساسی، نحوه واکنش است. فقه امامیه اقدام اصلاحی را به شرایطی همچون احتمال تأثیر، توانایی و رعایت مراتب مقید کرده است. در این چارچوب، استفاده از مرتبه شدیدتر هنگامی موجه است که مرتبه خفیف‌تر برای اصلاح کافی نباشد (امام خمینی، ۱۴۲۵ق، ج۱، صص ۴۳۴ـ۴۳۸). نتیجه مهم این حکم آن است که شدت مداخله، به خودی خود ملاک امنیت‌سازی نیست؛ ارزش اقدام به تناسب آن با موضوع و امکان اصلاح وابسته است. این معنا با توجه فقهی به توان و شرایط مکلف تقویت می‌شود. در منابع فقهی، مسئولیت امر و نهی برای شخصی که شناخت و توان لازم برای اقدام ندارد، همانند مسئولیت فرد واجد شرایط تلقی نشده است (موسوی خویی، ۱۴۱۰ق، ج۱، صص ۴۷۳-۴۷۴). چنین محدودیتی از دخالت‌های نسنجیده جلوگیری می‌کند. از منظر امنیت اجتماعی، اقدام اصلاحی هنگامی کارکرد پیشگیرانه دارد که خود به پیدایش مفسده شدیدتر منجر نشود. توجه به مفسده، در تعیین شیوه اقدام جایگاه اساسی دارد. در بحث فقهی امر به معروف، احتمال تأثیر و سنجش پیامدهای اقدام در کنار اصل تکلیف مورد توجه قرار گرفته است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج۱، صص ۲۶۲ـ۲۶۴)؛ بنابراین، اگر اقدامی برای رفع یک منکر، نزاع گسترده‌تر، تضییع حق یا اختلال شدیدتر ایجاد کند، نمی‌توان صرف عنوان امر به معروف را برای توجیه آن کافی دانست. این نکته دقیقاً در محل اتصال فقه امر به معروف و امنیت اجتماعی قرار می‌گیرد: اصلاح اجتماعی باید به‌گونه‌ای انجام شود که هزینه آن از مفسده‌ای که برای رفع آن اقدام شده فراتر نرود. در سطح سیاسی، این ملاحظه اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا هرگونه اقدام عمومی می‌تواند آثار گسترده‌تری از رفتار فردی داشته باشد. توجه به مصلحت عمومی، حفظ نظام اجتماعی و جلوگیری از اختلال در مصالح جامعه، از ملاحظات مطرح در بحث شئون اجتماعی و ولایت فقیه است (نراقی، ۱۴۱۷ق، صص ۵۲۹ـ۵۳۶). ازاین‌رو، پیشگیری در منطق فقهی تنها به معنای اقدام سریع نیست؛ بلکه به معنای واکنش به‌موقع، متناسب و اصلاح‌گرایانه‌ای است که احتمال گسترش آسیب را کاهش دهد و خود منشأ آسیب تازه نشود.

۳.۴. تولید مسئولیت‌پذیری، اعتماد و تاب‌آوری اجتماعی

امنیت اجتماعی تنها با کاهش رفتارهای آسیب‌زا تحقق نمی‌یابد؛ کیفیت روابط میان

اعضـای جامعـه نیـز در پایـداری آن اهمیـت دارد. قـرآن کـریم می‌فرمایـد: «وَالْمُؤْمِنُـونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْـضٍ يَـأْمُرُونَ بِـالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَـوْنَ عَـنِ الْمُنْكَـرِ»؛ «مـردان و زنـان مؤمن، برخی ولیّ و یاور برخی دیگرند؛ به‌کار شایسته فرمـان می‌دهنـد و از کـار ناشایسـت بازمی‌دارند» (توبـه، ۷۱). قرار گرفتن امر و نهی در کنار ولایت متقابل، نشان می‌دهـد کـه ایـن فریضه در قرآن در مـتن رابطـه اجتمـاعی و مسـئولیت متقابـل قـرار دارد. ازایـن‌رو، اصـلاح اجتماعی صرفاً وظیفه یک نهاد رسمی نیست و مشارکت مسئولانه اعضای جامعه نیـز در آن موضـوعیت دارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۵، صص ۵۰ـ۵۲). در عـین حـال، مشـارکت اجتمـاعی بـدون ضابطه مطلوب نیست. در روایت آمده است: «إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِيِّ الْمُطَاعِ، الْعَالِمِ بِـالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمُنْكَرِ»؛ «این وظیفه بر عهده توانمندِ مورد اطاعـت و آگـاه بـه معـروف و منکـر اسـت» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص ۶۰). دلالت این روایت آن است که مسئولیت اصلاحی با علـم، تـوان و امکان اثرگذاری پیوند دارد؛ بنـابراین، مسـئولیت‌پذیری اجتمـاعی در فقـه، مجـوز دخالـت همگانی و بی‌ضابطه نیست؛ بلکه مشارکتی مسئولانه و مشروط است. از سوی دیگر، امنیـت پایدار به عدالت و رعایت حقوق وابسـته اسـت. در عهدنامـه مالـک اشـتر، اصـلاح مـردم و آبادانی سرزمین در شمار وظایف حکومت قرار گرفتـه اسـت: «وَاسْتِصْـلَاحَ أَهْلِهَـا، وَعِمَـارَةَ بِلَادِهَا» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳). این عبارت، اصلاح اجتماعی را در کنـار آبـادانی قـرار می‌دهـد و نشان می‌دهد که کارکرد حکومت تنها دفع تخلف نیست؛ بلکه فراهم کردن شرایط صـلاح عمومی نیز اهمیت دارد. همچنین تأکید عهدنامه بر عدالت در رابطه با مردم، نشـان می‌دهـد که اقتدار حکومتی هنگامی با صلاح اجتماعی سازگار است که با رعایت حق همـراه باشـد (نهج‌البلاغه، نامـه ۵۳). درنتیجه، اعتماد اجتماعی در این بحث نه یک مفهوم مستقل از فقه، بلکـه پیامد قابل انتظارِ رعایت عدالت، حقوق و مسئولیت متقابـل اسـت. اگـر امـر بـه معـروف بـا شناخت صحیح، تناسب، عدالت و رعایت حق همراه باشـد، می‌توانـد حساسـیت اجتمـاعی نسبت به آسیب را حفظ کند و امکان مشارکت اصلاحی را افزایش دهد؛ اما اگر به مداخله بی‌ضابطه، تحقیر یا تضییع حقوق بینجامد، ظرفیت اصلاحی آن تضعیف می‌شـود. ازایـن‌رو، تاب‌آوری اجتماعی را می‌توان در این چارچوب، توان جامعه برای رویـارویی اصـلاحی بـا آسیب، حفظ نظـم هنجـاری و بازگشـت بـه وضـعیت متعـادل پـس از اخـتلال دانسـت، نـه مصونیت مطلق از هرگونه آسیب.

برآیند این تحلیل آن است که ظرفیت امنیت‌ساز امر به معروف و نهی از منکر در سه ویژگی اساسی آن آشکار می‌شود: حفظ حساسیت جامعه نسبت به منکر، محدود کردن مداخله به شرایط و مقتضیات شرعی، و تقویت مسئولیت اصلاحی در چارچوب عدالت و رعایت حقوق. بدین ترتیب، امنیت اجتماعی پیامد خودکار فریضه نیست؛ بلکه هنگامی قابل انتظار است که کنش اصلاحی از شناخت معتبر آغاز شود، متناسب با احتمال تأثیر و مفسده انجام گیرد و در روابط اجتماعی به مسئولیت‌پذیری و حفظ اعتماد عمومی کمک کند. چنین برداشتی، امر به معروف را از یک اقدام صرفاً واکنشی فراتر می‌برد و ظرفیت آن را برای پیشگیری از تثبیت آسیب، حفظ نظم هنجاری و تقویت توان جامعه در رویارویی با اختلالات اجتماعی آشکار می‌سازد.

۵. حدود فقهی و سیاسی امنیت‌سازی

وابسته است که از یک‌سو امکان اصلاح منکر را فراهم می‌کنند و از سوی دیگر از تبدیل اقدام اصلاحی به منشأ مفسده، تعدی به حقوق یا بی‌نظمی جلوگیری می‌کنند. بر این اساس، حدود فقهی امر به معروف را باید بخشی از منطق تأمین امنیت اجتماعی دانست، نه محدودیتی بیرونی و بی‌ارتباط با آن تلقی کرد.

۵ـ۱. رعایت مراتب

فقه امامیه میان اصل وجوب امر به معروف و شیوه اجرای آن تفکیک می‌کند. تحقق تکلیف به شناخت معروف و منکر و احتمال تأثیر وابسته است (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۱، صص ۳۴۳ـ۳۴۵). این قید نشان می‌دهد که صرف اعتقاد به نادرستی یک رفتار، برای هر نوع اقدام کافی نیست. موضوع باید شناخته شود و اقدام نیز از امکان عقلایی اصلاح برخوردار باشد. در منابع فقهی، مراتب امر و نهی نیز تابع همین منطق است. در صورتی که مرتبه خفیف‌تر برای تحقق مقصود کفایت کند، توسل به مرتبه شدیدتر توجیه شرعی ندارد (امام خمینی، ۱۴۲۵ق، ج۱، صص ۴۳۴ـ۴۳۸). اهمیت این حکم در بحث امنیت اجتماعی روشن است: مداخله‌ای که بیش از مقدار لازم اعمال شود، ممکن است از اصلاح رفتار به ایجاد تنش اجتماعی تغییر جهت دهد؛ بنابراین، معیار مشروعیت اقدام، قدرت شخص بر اعمال مداخله

نیست؛ بلکه تناسب مداخله با ضرورت اصلاح است. این معنا در بحث فقهی مراتب نیز با توجه به شرایط اقدام تأیید شده است؛ به‌گونه‌ای که مراتب انکار بدون توجه به وضعیت مکلف و پیامد اقدام، قابل اعمال مطلق نیست (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج۱، صص ۲۶۲ـ۲۶۴). از این منظر، رعایت مراتب تنها یک حکم اجرایی نیست، بلکه ابزاری برای کنترل واکنش اجتماعی در برابر آسیب است. هرچه امکان اصلاح با روش کم‌تنش‌تر وجود داشته باشد، توسل به روش شدیدتر با غایت اصلاح و حفظ نظم اجتماعی فاصله بیشتری خواهد داشت. درنتیجه، مراتب فقهی را باید ضمانتی برای جلوگیری از افراط در واکنش دانست. این ضابطه، امر به معروف را از اعمال قدرت بدون حد جدا می‌کند و نشان می‌دهد که امنیت اجتماعی از طریق بیشینه‌سازی شدت مداخله حاصل نمی‌شود، بلکه به انتخاب مداخله‌ای وابسته است که ضمن امکان اصلاح، کمترین آسیب جانبی را ایجاد کند.

۲ـ۵. تناسب مداخله و منع ایجاد مفسده بزرگ‌تر

اصل دوم، توجه هم‌زمان به مصلحت اصلاح و پیامدهای اقدام است. فقه اسلامی، رفع یک منکر را مجوز مطلق استفاده از هر وسیله‌ای قرار نمی‌دهد؛ زیرا وسیله‌ای که خود موجب ضرر یا مفسده شدیدتر شود، با غایت اصلاح سازگار نخواهد بود. در بحث قواعد فقهی، «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» توجه به ضرر و پیامدهای آن در ارزیابی اعتبار اقدام مورد تأکید قرار گرفته است (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج۱۷، صص ۳۴۰). اهمیت این اصل زمانی آشکار می‌شود که میان «وجوب مقابله با منکر» و «مشروعیت هر شیوه مقابله» تفکیک شود. ممکن است اصل جلوگیری از یک رفتار نادرست لازم باشد، اما شیوه انتخاب‌شده به دلیل پیامدهای زیان‌بار، فاقد مشروعیت باشد. ازاین‌رو، عنوان مصلحت نمی‌تواند به‌تنهایی مجوز مداخله باشد؛ مصلحت باید در چارچوب قواعد و مقاصد معتبر شرعی سنجیده شود. قاعده لاضرر نیز در همین زمینه اهمیت دارد: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ». دلالت این قاعده بر نفی اضرار، مانع آن است که اقدام اصلاحی به زیان ناروا علیه دیگری تبدیل شود. از منظر امنیت اجتماعی، اهمیت این قاعده در آن است که مقابله با آسیب نباید به تولید آسیب گسترده‌تر بینجامد. بدین‌ترتیب، تناسب میان موضوع، شیوه اقدام و پیامد آن، بخشی از مشروعیت کنش اصلاحی به شمار می‌رود. این ملاحظه در قلمرو امور عمومی اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا

آثار تصمیمات عمومی از محدوده فردی فراتر می‌رود. در مباحث مربوط به ولایت و مصالح عمومی، ضرورت و مصلحت معتبر از معیارهای مهم در تعیین قلمرو تصرفات عمومی شمرده شده است (بحرالعلوم، ۱۴۰۳ق، ج۳، صص ۲۹۰ـ۲۹۶)؛ بنابراین، اقدام حکومتی برای مقابله با منکر نیز نمی‌تواند از سنجش آثار اجتماعی خود بی‌نیاز باشد. از این منظر، مرز میان امنیت‌سازی و تولید ناامنی در «اصل اقدام» خلاصه نمی‌شود، بلکه «شیوه و پیامد اقدام» نیز موضوع ارزیابی است. اگر مداخله‌ای، آسیب محدود را به نزاع گسترده، تضییع حقوق یا اختلال در نظم اجتماعی تبدیل کند، عنوان اصلاح به‌تنهایی نمی‌تواند پیامد آن را توجیه کند. چنین ملاحظه‌ای، مفهوم امنیت‌سازی را از اعمال قدرت جدا کرده و آن را به کنشی متناسب، مصلحت‌سنج و اصلاح‌محور پیوند می‌دهد.

۳ـ۵. تفکیک مسئولیت اجتماعی از اقتدار حکومتی

یکی از مهمترین حدود سیاسی امر به معروف، تمایز میان «تکلیف» و «اختیار» است. وجوب امر به معروف برای مکلفان، به‌خودی‌خود به معنای برخورداری همه افراد از صلاحیت اعمال اقتدار عمومی نیست. منابع فقهی میان اصل مسئولیت مکلف و شئون نیازمند ولایت و صلاحیت تفکیک کرده‌اند و اعمال برخی اختیارات عمومی را به صاحبان صلاحیت مرتبط دانسته‌اند (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج۸، صص ۱۵۱ـ۱۵۳). در اندیشه سیاسی اسلامی، اقتدار عمومی نیز باید در چارچوب شریعت اعمال شود. حکومت اسلامی در تلقی فقهی، حکومت قانون و اجرای احکام الهی است و حاکم نمی‌تواند اراده شخصی را جایگزین ضابطه شرعی کند (امام خمینی، ۱۳۷۳، صص ۲۷ـ۳۳)؛ بنابراین، از عنوان امر به معروف نمی‌توان اختیار مستقل و نامحدود برای تصرف در حقوق اشخاص یا اعمال قهر عمومی استنباط کرد. این تفکیک با مبنای ولایت فقیه نیز سازگار است؛ زیرا اعمال ولایت سیاسی به فقاهت، عدالت و رعایت ضوابط شرعی وابسته است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، صص ۱۳۱ـ۱۴۵). همچنین محدودسازی قدرت و جلوگیری از استبداد، در اندیشه سیاسی شیعه با اصل مسئولیت حکومت در برابر قانون و مصالح عمومی پیوند خورده است (نائینی، بی‌تا، صص ۵۳ـ۶۷). بر این اساس، دو گزاره باید از یکدیگر جدا بماند: هر مکلف در حدود شرایط شرعی، مسئول امر به معروف است؛ اما هر مکلف صاحب اختیار اعمال اقتدار قهری عمومی نیست. گزاره

نخست از تکلیف شرعی ناشی می‌شود و گزاره دوم نیازمند دلیل مستقل درباره ولایت، صلاحیت و حدود اختیار است. این تفکیک از آن جهت برای امنیت اجتماعی اهمیت دارد که مانع خصوصی‌سازی قدرت عمومی و تبدیل مسئولیت دینی به اقدام خودسرانه می‌شود. درنتیجه، امنیت اجتماعی هنگامی با امر به معروف سازگار است که مسئولیت اصلاحی شهروندان در حدود تکلیف شرعی باقی بماند و اقتدار عمومی تنها از مجرای صلاحیت‌های معتبر اعمال شود. چنین تفکیکی هم امکان مشارکت اجتماعی را حفظ می‌کند و هم از اختلاط تکلیف اخلاقی با اختیار قهری جلوگیری می‌نماید.

۴ـ۵. منع خودسری و رعایت حقوق

آخرین حد امنیت‌ساز امر به معروف و نهی از منکر، صیانت از حقوق اشخاص و جلوگیری از تبدیل اقدام اصلاحی به مداخله خودسرانه است. امر به معروف نمی‌تواند مجوز تجسس، هتک حرمت، اتهام ناروا یا تعرض بدون دلیل به حقوق مشروع اشخاص قرار گیرد؛ زیرا در منطق روایی، این فریضه در پیوند با اقامه فرایض، رفع ظلم و اصلاح امور اجتماعی تعریف می‌شود. امام باقر علیه‌السلام در تبیین جایگاه این فریضه می‌فرمایند:«إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ، بِهَا تُقَامُ الْفَرَائِضُ، وَتَأْمَنُ الْمَذَاهِبُ، وَتَحِلُّ الْمَكَاسِبُ، وَتُرَدُّ الْمَظَالِمُ، وَتَعْمُرُ الْأَرْضُ، وَيُنْتَصَفُ مِنَ الْأَعْدَاءِ، وَيَسْتَقِيمُ الْأَمْرُ»؛ «امر به معروف و نهی از منکر فریضه‌ای بزرگ است که به‌وسیله آن فرایض برپا می‌شوند، راه‌ها امنیت می‌یابند، کسب‌وکارها حلال می‌شوند، مظالم بازگردانده می‌شوند، زمین آباد می‌شود، در برابر دشمنان دادخواهی صورت می‌گیرد و امور سامان می‌یابد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، صص ۵۵ـ۵۶). این روایت، غایت فریضه را در مجموعه‌ای از کارکردهای هنجاری و اجتماعی صورت‌بندی می‌کند و «رد مظالم» و «استقامت امر» را در کنار «تأمین امنیت» قرار می‌دهد. از این منظر، اقدام اصلاحی هنگامی با منطق درونی فریضه سازگار می‌ماند که خود به تولید ظلم، تعرض و بی‌نظمی جدید نینجامد. هرگونه مداخله‌ای که با نقض حقوق اشخاص همراه شود، از غایت اصلاحی فریضه فاصله می‌گیرد و نمی‌تواند تنها با استناد به‌عنوان امر به معروف مشروعیت پیدا کند. همین محدودیت در حوزه اقتدار عمومی نیز در عهدنامه مالک اشتر آشکار می‌شود. امام علی علیه‌السلام در تنظیم نحوه رویارویی حاکم با

تجاوز می‌فرمایند: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنْهُمْ جَنَحَ لِلْعُدْوَانِ فَاحْمِلْ عَلَيْهِ، وَلَا تُسْرِفْ فِيهِ»؛ «و اگر یکی از آنان به تجاوز گرایید، در برابر او بایست، ولی در آن زیاده‌روی مکن» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳). قید «وَلَا تُسْرِفْ فِيهِ» نشان می‌دهد که حتی مقابله با تجاوز نیز از حدود عدالت و تناسب خارج نمی‌شود. ازاین‌رو، مقابله با رفتار نادرست، خود نمی‌تواند به مجوز تجاوز متقابل تبدیل شود. این اصل، تفاوت میان «اصلاح» و «سلطه» را روشن می‌کند. اصلاح در منطق فقهی باید به رفع منکر، حفظ حق و سامان‌یافتن روابط اجتماعی بینجامد؛ اما اگر اقدام اصلاحی موجب تعرض ناروا به حیثیت، مال، جان یا حقوق مشروع اشخاص شود، عنوان امر به معروف به‌تنهایی مشروعیت آن را اثبات نمی‌کند. رعایت حقوق در این چارچوب، محدودیتی بیرونی بر امنیت‌سازی محسوب نمی‌شود، بلکه یکی از شرایط درونی اعتبار و کارآمدی آن را تشکیل می‌دهد. بر پایه این مبانی، حدود فقهی و سیاسی امنیت‌سازی را می‌توان در چهار اصل مرتبط دنبال کرد: رعایت مراتب، تناسب مداخله با مفسده و مصلحت، تفکیک مسئولیت اجتماعی از اقتدار عمومی و صیانت از حقوق اشخاص این اصول نشان می‌دهند که امر به معروف و نهی از منکر در منطق فقه سیاسی، مجوز مداخله نامحدود نیست، بلکه تکلیفی مقید به شناخت، احتمال تأثیر، تناسب، صلاحیت و عدالت به شمار می‌رود. از این منظر، نسبت امر به معروف و امنیت اجتماعی هنگامی تبیین‌پذیر می‌شود که کنش اصلاحی هم‌زمان از گسترش آسیب جلوگیری کند و مانع تبدیل مداخله به عامل جدید ناامنی شود. فقه با تعیین مراتب، توجه به مفسده، محدود کردن اقتدار به صاحبان صلاحیت و الزام به رعایت حقوق، سازوکار حفظ این تعادل را فراهم می‌کند. بدین‌سان، امنیت اجتماعی مطلوب از مسیر حذف هرگونه اختلاف یا افزایش بی‌حد مداخله حاصل نمی‌شود، بلکه از اصلاح آسیب در محدوده حق، عدالت و صلاحیت مشروع تحقق می‌یابد.

نتیجه‌گیری

بررسی نسبت امر به معروف و نهی از منکر با امنیت اجتماعی در فقه سیاسی اسلام نشان داد که این فریضه، فراتر از یک تکلیف فردی، ظرفیت اجتماعی لازم برای صیانت از نظم هنجاری، حقوق عمومی و اصلاح روابط جمعی را فراهم می‌کند؛ بااین‌حال، این ظرفیت

به‌صورت خودکار از اصل مداخله حاصل نمی‌شود، بلکه تحقق آن به کیفیت، مشروعیت و حدود مداخله وابسته می‌ماند. تحلیل مبانی قرآنی و روایی نشان داد که مسئولیت متقابل مؤمنان، دعوت به خیر، جلوگیری از گسترش منکر، عدالت و اصلاح اجتماعی، زمینه مشارکت اجتماعی در پاسداری از نظم عادلانه را فراهم می‌کنند. تمایز میان «آسیب اجتماعی»، «ایمنی» و «امنیت اجتماعی» نیز در تبیین این نسبت نقش اساسی ایفا می‌کند. آسیب به اختلال و وضعیت زیان‌بار اجتماعی اشاره می‌کند، ایمنی مصونیت در برابر خطر مشخص را نشان می‌دهد و امنیت اجتماعی ثبات، آرامش، صیانت از حقوق و استمرار مطمئن زندگی جمعی را دربرمی‌گیرد. بر این اساس، کاهش یک آسیب یا دفع یک خطر، به‌تنهایی امنیت اجتماعی را محقق نمی‌کند؛ زیرا تقویت امنیت اجتماعی هنگامی تحقق می‌یابد که فرآیند اصلاح، هم‌زمان حفظ حقوق، اعتماد و نظم مشروع اجتماعی را تأمین کند. صورت‌بندی تحلیلی ظرفیت امنیت‌ساز امر به معروف و نهی از منکر بر پیوند چهار مؤلفه «مسئولیت اجتماعی، شروط فقهی مداخله، مصلحت عمومی و صلاحیت حکومت» استوار می‌شود. مسئولیت اجتماعی، مشارکت اصلاحی را فعال می‌کند؛ شروط فقهی، حدود و مشروعیت مداخله را مشخص می‌سازد؛ مصلحت عمومی، پیامدهای اجتماعی اقدام را در ارزیابی وارد می‌کند؛ و صلاحیت حکومت، مرز مسئولیت عمومی افراد با اعمال اقتدار رسمی را تعیین می‌نماید. نوآوری این صورت‌بندی در آن است که ظرفیت اجتماعی فریضه را نه به‌عنوان اثری مستقیم، بلکه به‌مثابه ظرفیتی مشروط و تنظیم‌شده برای امنیت‌سازی تبیین می‌کند. رعایت مراتب، تناسب، احتمال تأثیر، منع مفسده بزرگتر و صیانت از حقوق، صرفاً قیود محدودکننده فریضه محسوب نمی‌شوند، بلکه اثر امنیتی آن را نیز شکل می‌دهند. ازاین‌رو، هر مداخله‌ای که با عنوان امر به معروف موجب نزاع، بی‌نظمی، تضییع حقوق یا تضعیف اعتماد عمومی شود، صرفاً به دلیل انتساب به این فریضه، کارکرد امنیت‌ساز پیدا نمی‌کند. ظرفیت امنیت‌ساز فریضه زمانی تحقق می‌یابد که مسئولیت اجتماعیِ ضابطه‌مند، در چارچوب عدالت، مصلحت عمومی و صلاحیت مشروع حکومت، به اصلاح هنجاری و تقویت اعتماد و انسجام اجتماعی بینجامد. بر این مبنا، فقه سیاسی اسلام امنیت اجتماعی را حاصل تنظیم مشروع روابط عمومی و صیانت هم‌زمان از نظم، حقوق و مسئولیت اجتماعی می‌داند، نه صرفاً پیامد کاهش آسیب یا افزایش مداخله تلقی می‌کند.

منابع

* قرآن کریم.

نهج‌البلاغه. ترجمه و شرح محمد دشتی. قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین، ۱۳۷۹.

ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج۹). بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.

ابن‌ماجه، محمد بن یزید. (۱۴۱۸ق). سنن ابن‌ماجه (ج۲). بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.

امام خمینی، سیدروح‌الله. (۱۴۲۵ق). تحریر الوسیلة (ج۱). قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

امام خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۷۳). ولایت فقیه؛ حکومت اسلامی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

امام خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۷۶). کشف اسرار. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

بحرالعلوم، سیدمحمد. (۱۴۰۳ق). بلغة الفقیه (ج۳). تهران: مکتبة الصادق.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). ولایت فقیه؛ ولایت فقاهت و عدالت. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱). مفاتیح‌الحیات. قم: اسراء.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۲ق). وسائل الشیعة (ج۱۶، ۱۷). قم: مؤسسة آل البیت لإحیاء التراث.

حلی، علامه حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). تذکرة الفقهاء (ج۱، ۹). قم: مؤسسة آل البیت لإحیاء التراث.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن (ج۲). بیروت: دار القلم.

شریعتی، علی. (۱۳۹۰). امر به معروف و نهی از منکر در اندیشه اسلامی. تهران: نشر قلم.

شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام (ج۱). قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج۲، ۵). تهران: ناصر خسرو.

طبری، محمد بن جریر. (۱۴۲۲ق). جامع البیان عن تأویل آی القرآن (ج۱۱). بیروت: دار الفکر.
طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج۳، ۷، ۲۰). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
طوسی، شیخ محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الإمامیة (ج۸). تهران: مکتبة المرتضویة.
قرائتی، محسن. (۱۳۷۷). امر به معروف و نهی از منکر. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۸۴ق). الجامع لأحکام القرآن (ج۴، ۶). قاهره: دار الکتب المصریة.
کدیور، محسن. (۱۳۷۶). نظریه‌های دولت در فقه شیعه. تهران: نشر نی.
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج۵). تهران: دار الکتب الإسلامیة.
ماوردی، علی بن محمد. (۱۴۰۵ق). الأحکام السلطانیة. قاهره: دار الحدیث.
محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام (ج۱). قم: مؤسسة اسماعیلیان.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه (ج۱۱). تهران: دار الکتب الإسلامیة.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۱ق). أنوار الفقاهة (ج۳). قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
مطهری، مرتضی. (۱۳۵۸). پیرامون جمهوری اسلامی. تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی. (۱۳۶۲). نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر. تهران: صدرا.
موسوی خویی، سیدابوالقاسم. (۱۴۱۰ق). منهاج الصالحین (ج۱). قم: مؤسسة الخوئی الإسلامیة.
نائینی، محمدحسین. (۱۳۷۸). تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة. تهران: انتشارات طه.
نراقی، ملا احمد. (۱۴۱۷ق). عوائد الأیام. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام (ج۲۱). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
واعظی، احمد. (۱۳۸۱). حکومت اسلامی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
Hallaq, Wael. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2013.

Kamali, Mohammad Hashim. *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Lewis, Bernard. *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Jurisprudence and politics
ISSN: 2717-3569
EISSN:2717-3577

The International Obligations of the Islamic State: A Comparative Re-examination of Imamiya Political Jurisprudence and the 1969 Vienna Convention*

Zeinab Saravi
Graduate of the Islamic Seminary, Al-Zahra University, Qom, Iran.
zeynabsaravi@proton.me

Abstract

This study examines the foundations and limits of the binding force of the obligations undertaken by an Islamic state through a comparative approach to the 1969 Vienna Convention and Imamiya political jurisprudence. Its central question is whether the binding nature of international obligations rests solely on the consent of states or whether their validity and continued force must also be assessed in light of substantive constraints and superior norms. Employing a descriptive, analytical, and comparative method, the study demonstrates that Article 53 of the Vienna Convention limits the will of states at the stage of treaty validity by reference to peremptory norms and considers treaties conflicting with the fundamental norms of the international public order void from the outset. Similarly, in Imamiya political jurisprudence, the *nafy al-sabil* (prohibition of domination) rule and related principles, including the preservation of Muslim dignity, the protection of independence, and the prohibition of subjection to domination, serve as prior criteria for assessing the legitimacy of obligations and exclude domination-producing commitments from the scope of the Lawgiver's endorsement. With regard to the obligation to perform treaties, Article 26 of

* **Cite this Article**: Saravi, Z. (2026). The international obligations of the Islamic state: A comparative reassessment of Imamiya political jurisprudence and the 1969 Vienna Convention. *Jurisprudence and Politics*, 7(2), pp. 202-232.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75839.1149

Article Type: Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
Received: 2026/04/21 • **Revised:** 2026/08/01 • **Accepted:** 2026/08/19 • **Published online:** 2026/09/30

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

the Vienna Convention and the principle of *asalat al-luzum* (the presumption of binding force) in Imamiya jurisprudence both affirm the necessity of adhering to valid commitments. The difference, however, is that in Imamiya jurisprudence, the presumption of binding force applies only to legitimate obligations. Accordingly, Article 53 and the *nafy al-sabil* rule determine the limits of the validity and legitimacy of the source of an obligation, whereas Article 26 and *asalat al-luzum* concern the performance of valid obligations. By contrast, Article 27 prohibits invoking domestic law, at the stage of treaty implementation, as a justification for failure to perform a treaty. Therefore, the principles that define the Islamic state's religious and normative identity must be applied before an obligation is accepted, through domestic rules governing treaty-making competence, reservations, and interpretative declarations, rather than being invoked retrospectively as an excuse for non-performance. In this regard, the exception provided for in Article 46 limits recourse to domestic law to cases involving a manifest violation of a fundamental rule of internal law concerning competence to conclude treaties. Furthermore, the rule of *fundamental change of circumstances* under Article 62 and the concepts of a *change in the subject matter of a ruling* or the *cessation of the underlying interest* in Imamiya jurisprudence, despite their different foundations, perform functionally convergent roles in preventing the continuation of obligations that no longer have a justifiable basis. The study concludes that the binding force of an Islamic state's international obligations is not limited to the will of the parties. Rather, their validity rests on substantive legitimacy, while their continuation or termination is governed by the principles of treaty performance or by lawful mechanisms of modification and termination.

Keywords
Binding Force of Treaties; Vienna Convention (1969); Imamiya Political Jurisprudence; *Nafy al-Sabil* Rule; Peremptory Norms; Pacta Sunt Servanda; Domestic Law; Fundamental Change of Circumstances.

الفقه والسياسية
ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

الالتزامات الدوليّة للدولة الإسلاميّة؛ قراءةٌ مقارَنة بين الفقه السياسي الإمامي واتفاقية فيينا لعام ۱۹۶۹م*

زينب ساروي
خرّيجة الحوزة العلمية، جامعة الزهراء، قم، إيران.
zeynabsaravi@proton.me

الملخص

يبحث هذا البحث في أُسُس وحدود القوّة الملزمة لالتزامات الدولة الإسلاميّة، وذلك عبر دراسةٍ مقارَنة بين اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات (۱۹۶۹م) والفقه السياسي الإمامي. وتتمثّل المسألة الرئيسة في معرفة ما إذا كانت القوّة الإلزامية للعهود والمواثيق الدوليّة تنهض على مجرّد رضا الدول وإرادتها المحضة، أم أنّ حُجّيّتها ونفاذها واستمرارها رهنٌ بقيودٍ موضوعية ومعايير عليا حاكمة. ويبيّن البحث – مستنداً إلى المنهج الوصفي التحليلي والمقارَن – أنّ المادة (۵۳) من اتفاقية فيينا تقيّد إرادة الدول في مرحلة انعقاد المعاهدة وصحتها بالقواعد الآمرة (*Jus Cogens*)، فتعدّ المعاهدة المعارضة للقواعد الآمرة في النظام العام الدولي باطلةً بطلاناً مطلقاً من الأساس. وبالمثل، في الفقه السياسي الإمامي، تُعدّ «قاعدة نفي السبيل» والمبادئ المتساوقة معها – كحفظ عزّة المسلمين، وصيانة الاستقلال، وحرمة الخضوع للهيمنة – معياراً قبلياً لتقييم مشروعية الالتزامات؛ مما يخرج التعهدات المكرِّسة للتبعية والاستعلاء عن دائرة إمضاء الشارع ابتداءً. أمّا في مرحلة وجوب الوفاء بالعهد، فتدلّ المادة (۲۶) من اتفاقية فيينا وقاعدة «أصالة اللزوم» في الفقه الإمامي على وجوب الالتزام بالمعاهدة المعتبرة قانوناً وشرعاً، مع فارقٍ جوهري يتمثل في أنّ أصالة اللزوم في الفقه الإمامي لا تجري إلا في الالتزام المشروع.

* **الاستناد إلى هذه المقالة:** ساروي، زينب. (۲۰۲۶). الالتزامات الدوليّة للدولة الإسلاميّة؛ قراءةٌ مقارَنة بين الفقه السياسي الإمامي واتفاقية فيينا لعام ۱۹۶۹م. الفقه والسياسة، ۷(۲)، صص ۲۰۲-۲۳۲.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75839.1149

▣ **نوع المقال:** بحثية؛ **الناشر:** المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران
▣ **تاريخ الإستلام:** ۲۰۲۶/۰۴/۲۱ ● **تاريخ التعديل:** ۲۰۲۶/۰۸/۰۱ ● **تاريخ القبول:** ۲۰۲۶/۰۸/۱۹● **تاريخ الإصدار:** ۲۰۲۶/۰۹/۳۰

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

ومن ثَمَّ، تضبط المادة (٥٣) وقاعدة «نفي السبيل» حدود صحة منشأ الالتزام ومشروعيته، بينما تنصرف المادة (٢٦) وأصالة اللزوم إلى وجوب تنفيذ الالتزام بعد ثبوت صحته. وفي المقابل، تحظر المادة (٢٧) – في مقام التنفيذ – التذرع بالقانون الداخلي لتبرير عدم الوفاء بالمعاهدة؛ وبناءً عليه، يتعيّن إعمال المعايير الشرعيّة المؤسِّسة للهوية قبل إبرام الالتزام، وذلك من خلال القواعد الدستورية الناظمة لأهلية إبرام المعاهدات، أو عبر آليّة التحفّظ (*Reservation*)، أو الإعلانات التفسيرية، لا بوصفها عذراً لاحقاً للتحلل من التنفيذ. وفي هذا السياق، يقتصر الاستثناء الوارد في المادة (٤٦) على التمسّك بالقانون الداخلي في حال الانتهاك الصريح لقاعدة ذات أهميّة جوهرية تتعلق بالأهلية والاختصاص بإبرام المعاهدات. كما تُظهر دراسة قاعدة «التغيّر الجوهري في الظروف» (*Rebus sic stantibus*) في المادة (٦٢)، وقاعدتي «تغيّر موضوع الحكم» أو «انتفاء المصلحة» في الفقه الإمامي، تقارباً وظيفياً بينهما للحيلولة دون استدامة الالتزامات الفاقدة لمسوّغاتها، وإن اختلفت الأسس النظرية. وخلاصة القول: إنّ القوّة الإلزامية لتعهدات الدولة الإسلاميّة لا تنحصر في التراضي الإرادي بين الأطراف، بل ترتكز مشروعيتها على الأصالة الموضوعية، ويبقى بقاؤها أو زوالها خاضعاً لمقتضيات الوفاء بالعهد أو الآليات القانونية للتعديل والإنهاء.

الكلمات المفتاحية

القوّة الملزمة للمعاهدات، اتفاقية فيينا (١٩٦٩م)، الفقه السياسي الإمامي، قاعدة نفي السبيل، القواعد الآمرة، الوفاء بالعهد، القانون الداخلي، التغيّر الجوهري في الظروف.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

تعهدات بین‌المللی دولت اسلامی؛ بازخوانی تطبیقی فقه سیاسی امامیه و کنوانسیون ۱۹۶۹ وین*

زینب ساروی
دانش آموخته حوزه علمیه، جامعه الزهرا، قم. ایران.
zeynabsaravi@proton.me.com

چکیده

این پژوهش مبانی و حدود الزام‌آوری تعهدات دولت اسلامی را با رویکردی تطبیقی میان کنوانسیون وین (۱۹۶۹م) و فقه سیاسی امامیه بررسی می‌کند. مسئله اصلی آن است که آیا الزام تعهدات بین‌المللی تنها بر رضایت دولت‌ها استوار است یا اعتبار و استمرار آنها باید با توجه به قیود ماهوی و هنجارهای برتر سنجیده شود. این پژوهش با روش توصیفی، تحلیلی و تطبیقی نشان می‌دهد که ماده ۵۳ کنوانسیون وین، اراده دولت‌ها را در مرحله اعتبار معاهده، به قواعد آمره مقید می‌کند و معاهده معارض با هنجارهای بنیادین نظم عمومی بین‌المللی را از ابتدا باطل می‌داند. در فقه سیاسی امامیه نیز قاعده نفی سبیل و مبانی همسوی آن، مانند حفظ عزت مسلمانان، صیانت از استقلال و منع سلطه‌پذیری، معیار سنجش پیشینی مشروعیت تعهدات‌اند و تعهدات سلطه‌آفرین را خارج از قلمرو امضای شارع قرار می‌دهند. در مرحله الزام به وفا، ماده ۲۶ کنوانسیون وین و اصالة اللزوم در فقه امامیه، بر لزوم پایبندی به تعهد معتبر دلالت دارند؛ با این تفاوت که در فقه امامیه، اصالة اللزوم تنها نسبت به تعهد مشروع جاری است؛ بنابراین، ماده ۵۳ و قاعده نفی سبیل حدود اعتبار و مشروعیت منشأ تعهد را تعیین می‌کنند و ماده ۲۶ و اصالة اللزوم ناظر به وفای به تعهد معتبرند. در مقابل، ماده ۲۷، در مقام اجرای معاهده، استناد به حقوق داخلی را برای توجیه عدم اجرای آن منع می‌کند. ازاین‌رو، موازین شرعی

* **استناد به این مقاله:** ساروی، زینب. (۱۴۰۵). تعهدات بین‌المللی دولت اسلامی؛ بازخوانی تطبیقی فقه سیاسی امامیه و کنوانسیون ۱۹۶۹ وین. فقه و سیاست، ۷(۲)، صص ۲۰۲-۲۳۲.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75839.1149

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۵/۰۵/۱۰ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۵/۲۸ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۷/۰۸

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

هویت‌بخش، باید پیش از پذیرش تعهد، از طریق قواعد داخلیِ ناظر به صلاحیت انعقاد معاهده، حق شرط و اعلامیه تفسیری اعمال شوند، نه به‌عنوان عذر پسینی برای عدم اجرا. در این میان، استثنای مقرر در ماده ۴۶، استناد به حقوق داخلی را تنها به نقض آشکارِ قاعده‌ای بنیادینِ ناظر به صلاحیت انعقاد معاهده محدود می‌سازد. همچنین، قاعدهٔ «تغییر بنیادین اوضاع و احوال» در ماده ۶۲ و «تغییر موضوع حکم» یا «انتفاء مصلحت» در فقه امامیه، با وجود تفاوت مبنایی، در جلوگیری از تداوم تعهدات فاقد مبنای توجیهی کارکردی هم‌گرا دارند. نتیجه آنکه الزام‌آوری تعهدات دولت اسلامی محدود به اراده طرفین نیست؛ بلکه اعتبار آن بر مشروعیت ماهوی استوار و بقا یا زوالش تابعِ موازینِ وفای به عهد یا سازوکارهای قانونیِ تعدیل و خاتمه است.

کلیدواژه‌ها

الزام‌آوری معاهدات، کنوانسیون وین (۱۹۶۹م)، فقه سیاسی امامیه، قاعده نفی سبیل، قواعد آمره، وفای به عهد، حقوق داخلی، تغییر بنیادین اوضاع و احوال.

مقدمه

در حقوق بین‌الملل معاصر، معاهده، مهمترین ابزار ایجاد، تنظیم و تثبیت تعهد میان دولت‌ها به شمار می‌رود و اصل وفای به عهد[1]، ستون اصلی الزام‌آوری آن است. کنوانسیون وین در در خصوص حقوق معاهدات (۱۹۶۹م)[2]، دولت‌ها را ملزم می‌کند که معاهدات لازم‌الاجرا را با حسن نیت اجرا کنند. بااین‌حال، در مورد «دولت اسلامی»، مسئله تنها اجرای صوریِ تعهد نیست، بلکه این پرسش بنیادین نیز مطرح است که آیا هر تعهد پذیرفته‌شده در عرصه بین‌المللی، از منظر شریعت نیز واجد اعتبار و الزام‌آوری است یا آنکه برخی تعهدات به سبب تعارض با قواعد ماهوی فقه امامیه، از اساس قابلیت پذیرش ندارند. ازاین‌رو، مسئله اصلی این پژوهش، تبیین نسبت میان «الزام‌آوری بین‌المللی» و «مشروعیت شرعی» در تعهدات دولت اسلامی است؛ نسبتی که در آن، افزون بر اهمیت اصل وفای به عهد، قاعده نفی سبیل، قواعد لاضرر و لاحرج، و ارزش‌هایی چون صیانت از استقلال و منع سلطه‌پذیری نیز جایگاهی تعیین‌کننده دارند.

بررسی این نسبت، مستلزم تمایز میان قواعد ناظر به مبنای اعتبار و الزام‌آوری تعهد و قواعد ناظر به اجرای تعهد معتبر و استمرار آن است. در قلمرو نخست، ماده ۵۳ کنوانسیون وین (ص ۱۸) با محدودکردن اراده دولت‌ها به‌وسیله قواعد آمره، معاهده معارض با هنجارهای بنیادین نظم عمومی بین‌المللی را از آغاز باطل ساخته، حدود اعتبار اولیه تعهد را تعیین می‌کند. ماده ۲۶ (ص ۱۱) نیز، پس از احراز اعتبار معاهده، اصل وفای به عهد را مبنای الزام به اجرای با حسن نیتِ تعهدات لازم‌الاجرا قرار می‌دهد. در فقه سیاسی امامیه نیز، قاعده نفی سبیل و مبانی همسو با آن، از جمله حفظ عزت مسلمانان، صیانت از استقلال و منع سلطه‌پذیری، معیار سنجش پیشینی مشروعیت تعهدات‌اند و اصالة اللزوم تنها وفای به تعهد مشروع و معتبر را لازم می‌داند. در مقابل، مواد ۲۷ (ص ۱۱) و ۶۲ (ص ۲۱) کنوانسیون وین ناظر به اجرای تعهد معتبر و امکان استمرار آن‌اند. ماده ۲۷، استناد به حقوق داخلی را برای توجیه عدم اجرا نمی‌پذیرد و ماده ۶۲، در فرض «تغییر بنیادین اوضاع و احوال»،

1. Pacta sunt servanda.

2. Vienna Convention on the Law of Treaties (1969).

بازنگری در تداوم تعهد را ممکن می‌سازد. در منطق فقه امامیه، موازین شرعی، مرجعِ حاکم در احراز پیشینی صلاحیت و مشروعیتِ پذیرش تعهدات بین‌المللی‌اند، نه آنکه پس از انعقاد تعهدِ مشروع و معتبر، مبنایی برای نادیده‌گرفتن اجرای آن باشند. در حقوق معاهدات، ماده ۴۶ (ص ۱۷)، قواعد صلاحیت‌ساز داخلی، حق شرط و اعلامیه تفسیری، سازوکارهای حقوقیِ پیشینی برای اعمال این موازین در فرایند پذیرش تعهد به‌شمار می‌آیند. دگرگونی موضوع تعهد، تغییر مصلحتِ مؤثر و ملاحظات برخاسته از قواعدی چون لاضرر و لاحرج نیز می‌توانند در ارزیابی تداوم الزام مؤثر باشند؛ مشروط به آنکه تعدیل یا خاتمه تعهد از مجاری حقوقیِ مقرر پیگیری شود.

آثار پژوهشیِ داخلی موجود در حوزه فقه امامیه و حقوق بین‌الملل، به طور عمده بر تبیین قواعدی چون وفای به عهد و نفی سبیل، یا بررسی موردیِ نسبت این قواعد با برخی معاهدات بین‌المللی متمرکز بوده‌اند. رضایی و هاشمی (۱۳۹۱، ص ۶۷) با طرح نسبت میان اصل نفی سبیل و اصل لزوم وفای به تعهدات بین‌المللی، تأکید می‌کنند که روابط سیاسی دولت اسلامی با بیگانگان نباید به استیلای آنان بر سرزمین، جان یا اموال مسلمانان بینجامد و هر رابطه خارجیِ منتهی به سلطه اقتصادی، سیاسی، نظامی، فرهنگی یا اعتقادی بیگانگان مردود است. کرم‌زاده و فیض (۱۳۹۸، ص ۱۱۳) نیز، با بررسی کاربرد قاعده نفی سبیل در الحاق ایران به کنوانسیون مقابله با تأمین مالی تروریسم، نتیجه می‌گیرند که این قاعده نافیِ مطلقِ روابط و تعهدات بین‌المللی نیست؛ بلکه ارزیابی مشروعیت چنین تعهداتی باید با توجه به میزان ایجاد سلطه، مصالح و منافع عمومی، شرایط زمانی و مکانی و آثار واقعی تعهد صورت گیرد. بااین‌حال، در این پژوهش‌ها نسبتِ مبانی فقه سیاسی امامیه با مبانی الزام و قواعد عامِ اعتبارِ معاهدات، و نیز سازوکارهای ناظر به اجرا، بطلان و خاتمه در کنوانسیون وین، به‌صورت تطبیقی و نظام‌مند بررسی نشده است.

در پژوهش‌های بین‌المللی نیز، آست[1] (۲۰۰۷م)، شاو[2] (۲۰۰۸م) و دور و اشمالنباخ[3] (۲۰۱۸م) قواعد حاکم بر انعقاد، اعتبار، تفسیر، اجرا، بطلان و خاتمه معاهدات را تبیین کرده‌اند. فون

1. Aust, 2007.
2. Shaw, 2008.
3. Dörr & Schmalenbach, 2018.

و پاریزی[1] (۲۰۰۸م) در زمینه سازوکارهای حقوق معاهدات و آثار آن بر دامنه تعهدات دولت‌ها، و یوتووا[2] (۲۰۲۳م) در زمینه مسائل مرتبط با اجرای تعهدات و حقوق داخلی دولت‌ها، پژوهش‌هایی ارائه کرده‌اند. بااین‌حال، در این آثار به چگونگیِ جمع میانِ تعهدات بین‌المللی و معیارهای شرعیِ حاکم بر مشروعیت، مبنای الزام و استمرارِ آن تعهدات پرداخته نشده است. ازاین‌رو، نسبتِ قواعد حقوق معاهدات با مبانی فقهیِ ناظر به مشروعیت و حدودِ الزام‌آوریِ تعهدات دولت اسلامی، همچنان به‌صورت منسجم و نظام‌مند واکاوی نشده است.

اهمیت و ضرورت این پژوهش از آن روست که دولت اسلامی در عمل، ناگزیر از حضور فعال در نظام معاهدات بین‌المللی است و نمی‌تواند نسبت به تعهدات ناشی از معاهدات بی‌اعتنا بماند. از سوی دیگر، پذیرش بی‌ضابطه تعهداتی که با موازین شرعی یا مصالح اساسی جامعه اسلامی ناسازگارند، می‌تواند به تضعیف مشروعیت داخلی، بروز تزاحم حقوقی و دشواری در اجرای تعهدات بین‌المللی بینجامد؛ بنابراین، پژوهش حاضر می‌کوشد الگویی ارائه کند که در آن، نخست، تعهد در مقام انعقاد و پذیرش، از حیث مشروعیت ماهوی و مبنای الزام ارزیابی شود و سپس، اجرای تعهد معتبر و امکان استمرار آن در پرتو موازین شرعی و اوضاع مؤثر مورد سنجش قرار گیرد. این امر بویژه در مورد تعهداتی که جنبه‌های حاکمیتی، اقتصادی، فرهنگی یا امنیتی دارند، اهمیت بیشتری پیدا می‌کند؛ زیرا چنین تعهداتی ممکن است آثار بلندمدتی بر استقلال و صلاحیت دولت اسلامی برجای گذارند.

نوآوری پژوهش حاضر در ارائه چارچوبی پیشگیرانه برای ورود ملاحظات فقهی در فرایند شکل‌گیری تعهدات بین‌المللی دولت اسلامی است. بر پایه این چارچوب، ارزیابی شرعی و حقوقیِ تعهدات باید پیش از الحاق، تصویب یا پذیرش معاهده صورت گیرد، نه آنکه پس از ایجاد تعهد و در مرحله اجرا، به مبنایی برای نادیده‌گرفتن آن تبدیل شود. بااین‌حال، این تقدمِ ارزیابی پیشینی، ارزیابی پسینیِ تداوم تعهد را در صورت دگرگونی

1. Fon & Parisi, 2008.

2. Yotova, 2023.

بنیادین اوضاع و احوال، تغییر موضوع یا زوال مصلحت مؤثر منتفی نمی‌سازد؛ بلکه تعدیل، تعلیق یا خاتمه تعهد را در چنین وضعی، منوط به پیگیری از مجاری حقوقیِ مقرر می‌داند. بدین‌سان، با ارتقای تدابیر حقوقیِ پیشینی و پیش‌بینی سازوکارهای قانونیِ رویارویی با تحولات مؤثر بر استمرار تعهد، زمینه مشارکت قانون‌مند و متوازن دولت اسلامی در نظام معاهدات، بدون عدول از موازین شرعی و با کاهش زمینه‌های تعارض و مسئولیت بین‌المللی، فراهم می‌شود. بدین‌سان، پژوهش حاضر ضمن صیانت از استقلال مبانی فقه امامیه، آنها را معیار بنیادین برای ارزیابی مشروعیت و جوازِ التزام به تعهدات می‌داند و سازوکارهای حقوق بین‌الملل را صرفاً در مقامِ تنظیمِ حقوقی و سنجشِ تطبیقیِ این تعهدات به‌کار می‌بندد.

وفای به عهد در فقه امامیه و حقوق بین‌الملل: تحلیل تطبیقی در دو مرحلهٔ مبنا و اجرای تعهدات

پذیرش تعهدات ناشی از معاهدات بین‌المللی، در نقطه تلاقیِ اصل وفای به عهد و ضرورت صیانت از ارزش‌های بنیادین و موازین داخلیِ هر نظام حقوقی قرار دارد. ازاین‌رو، برای تبیین نسبت مبانی فقهی حکومت اسلامی و حقوق بین‌الملل، بررسی حاضر در دو سطح انجام می‌گیرد: نخست، سطح مبنا و اعتبار که به قواعد آمره، قیود ماهویِ مشروعیت و مبانی وفای به عهد می‌پردازد تا حدود اعتبار و الزام‌آوری تعهدات مشخص شود؛ و دوم، سطح اجرا و استمرار که با تمرکز بر منع استناد به حقوق داخلی و تغییر اوضاع و احوال، شرایط تداوم، تعدیل یا خاتمه تعهدات را تبیین می‌کند.

الف) سطح مبنا و اعتبار: قواعد آمره، قیود ماهوی مشروعیت و مبانی وفای به عهد

۱. قواعد آمره و قیود ماهوی مشروعیت: تحلیل ماده ۵۳ کنوانسیون وین و تطبیق با قاعده نفی سبیل و قواعد هم‌سنخ

۱-۱. ماده ۵۳ کنوانسیون وین و گسست از اراده‌محوری مطلق

ماده ۵۳ کنوانسیون وین، با مشروط کردن اعتبار معاهدات به رعایت قواعد آمره، از برجسته‌ترین جلوه‌های گذار حقوق معاهدات از رویکرد اراده‌محور به نظمی مبتنی بر

هنجارهای برتر است. این ماده، قاعده آمره را هنجاری می‌داند که جامعه بین‌المللی آن را پذیرفته و هرگونه عدول از آن ممنوع است؛ به‌طوری‌که تغییر آن، جز با قاعدهٔ‌آمره‌ای از همان سنخ، امکان‌پذیر نیست. پیامد حقوقی این تعریف، بطلان ذاتی معاهدات متعارض با قواعد آمره عام در زمان انعقاد است. بدین‌سان، این ماده برای نخستین‌بار در متنی مدون، این اصل را تثبیت کرد که اعتبار و مشروعیت معاهده، فراتر از تراضی طرفین، به عدم تعارض با هنجارهای بنیادین نظم عمومی بین‌المللی وابسته است.

بر این اساس، قواعد آمره، به‌عنوان اصول برتر حقوق بین‌الملل، قواعدی هستند که عدول از آنها از طریق معاهده یا عرف خاص و محلی مجاز نیست؛ ازاین‌رو، ارادهٔ دولت‌ها نمی‌تواند در مرحلهٔ انعقاد، به تعهدات مغایر با این قواعد اعتبار بخشد (شاو، ۲۰۰۸م، ص ۱۲۵). از سوی دیگر، هرچند ماده ۵۳ فهرستی از مصادیق قواعد آمره ارائه نداده است، ممنوعیت‌های بنیادین از جمله منع نسل‌کشی، برده‌داری، شکنجه و توسل به زور، در زمره مهمترین مصادیق پذیرفته‌شده قرار دارند. این امر نشان‌دهندهٔ ماهیت اساسی و جایگاه متمایز این قواعد از قواعد عادی در نظام حقوق بین‌الملل است؛ بنابراین، این قواعد صرفاً معیار تفسیری یا اصل راهنما نیستند، بلکه آثار حقوقیِ مستقیم و الزام‌آور دارند: چنانچه معاهده‌ای در زمان انعقاد با قاعده‌ای آمره تعارض داشته باشد، از اساس باطل است. افزون بر این، حتی اگر تعارض تنها به بخشی از مفاد آن محدود باشد، کل معاهده، نه فقط بخش متعارض، باطل خواهد بود. درنتیجه، قواعد آمره را باید معیاری پیشینی برای سنجش اعتبار ماهوی معاهده دانست، نه صرفاً ضابطه‌ای برای تنظیم یا محدودکردن نحوهٔ اجرای آن؛ زیرا تعارض با این قواعد، پیش از مرحلهٔ اجرا، اساس اعتبار معاهده را از زمان انعقاد مخدوش می‌کند (آست، ۲۰۰۷م، ص ۳۱۹).

در این چارچوب، مادهٔ ۵۳ کنوانسیون وین، محدودیتی بر اصل وفای به عهدِ مقرر در مادهٔ ۲۶ ایجاد می‌کند؛ زیرا مقرر می‌دارد معاهده‌ای که در زمان انعقاد با قاعدهٔ آمرهٔ حقوق بین‌الملل عام تعارض داشته باشد، از آغاز باطل است؛ بنابراین، پیش از الزام دولت‌ها به اجرای تعهدات با حسن نیت، باید احراز شود که توافق مزبور اساساً شایستگی ورود به قلمرو معاهدهٔ معتبر را دارد. در این راستا، قواعد آمره تنها ناظر به اجرای تعهد نیستند، بلکه بر اعتبار خودِ معاهده نیز تأثیر می‌گذارند. به بیان دیگر، دولت‌ها نمی‌توانند

با توافق مشترک، تعهدی ناسازگار با هنجارهای بنیادین جامعهٔ بین‌المللی ایجاد کنند.

۱-۲. تحلیل فقهی قاعده نفی سبیل و قواعد هم‌سنخ؛ قیود ماهوی مشروعیت در فقه امامیه

در منظومهٔ فقه سیاسی امامیه، هرگاه یک توافق یا تعهد از آغاز به‌سبب وجود مانع شرعی در ماهیت خود، فاقد مشروعیت باشد، اساساً وصف و ماهیتِ «عقدِ معتبر شرعی» را پیدا نمی‌کند. بر پایهٔ استدلال صاحب‌جواهر (۱۳۶۲، ج۲۸، ص ۴۰۴) ذیل آیات نفی ولایت بیگانگان و نفی سبیل، هرگونه ثبوتِ ولایت و وصایت برای کافر بر مؤمن به‌صورت مطلق منتفی است. از فحوای این استدلال با «الغای خصوصیت» و «تنقیح مناط» در سطح کلانِ حقوقی می‌توان دریافت که قاعدهٔ نفی سبیل، معیاری ماهوی برای سنجش مشروعیت روابط و تعهدات است؛ به‌گونه‌ای که مانع از ایجاد هر نوع سلطه یا نفوذ ناروا بر شئون جامعهٔ اسلامی می‌شود. در این چارچوب، اصولی چون حفظ عزت و صیانت از استقلال مسلمانان، اعتبار هر تعهد خارجی را نه فقط بر پایهٔ ظاهر توافق، بلکه براساس پیامدهای عینی آن بر استقلال مؤمنان مشروط می‌سازد. این برداشت با مبنای آیت‌الله خویی (۱۳۷۸ق، ج۲، ص ۱۲۲) نیز سازگار است؛ زیرا از نظر ایشان، نفوذ و اثر روابط حقوقی، ناشی از تحقق ماهوی آنها نزد شارع است، نه صرفاً برساخت ارادی طرفین. امام خمینی (۱۴۲۱ق، ج۴، ص ۲۳) نیز بنای عقلاء در معاملات را امری لبی و محدود به قدر متیقن می‌داند؛ امری که تسری قلمرو لزوم به معاهدات سلطه‌آفرین را ناممکن می‌سازد. بر این اساس، تعهداتی که به لحاظ ماهیت با قاعدهٔ نفی سبیل تعارض داشته باشند، از مشروعیت و الزام‌آوری شرعی برخوردار نیستند؛ هرچند ممکن است بر پایهٔ رضایت طرفین یا اعتبار عقلایی صورت‌بندی شده باشند. ازاین‌رو، دلالت قاعدهٔ نفی سبیل در اینجا ناظر به تحدید قلمرو ادلهٔ وفای به عقد است؛ زیرا هرگاه تعهدی در عمل به سلطهٔ بیگانگان بینجامد، از شمول «أوفوا بالعقود» خارج می‌شود.

از این منظر، نکته کلیدی آن است که تعارض با این قواعد محدودکننده، هرگاه به اصل متعلق تعهد بازگردد، در مرتبه بطلان ذاتی و فقدان مشروعیت فهم می‌شود و نمی‌توان آن را صرفاً به مرتبه پیدایش حق فسخ یا عذر در مقام اجرا فروکاست. بر این اساس، چنانچه معاهده‌ای از آغاز دربردارنده سازوکاری برای سلطه ساختاری بیگانگان یا تحمیل

ضرر نامشروع باشد، اصولاً در قالب التزامی معتبر شکل نمی‌گیرد و به‌دلیل تقیید ذاتی ادله، از شمول احکام امضایی وفای به عهد خارج خواهد بود.

این تفکیک مبنایی، تفاوت کارکردی قاعدهٔ نفی سبیل با قواعد لاضرر و لاحرج را روشن می‌سازد. قاعدهٔ نفی سبیل، از آن رو که عمدتاً ناظر به ایجاد «سبیل» در اصل رابطه و تعهد است، ارزیابیِ اصلِ مشروعیتِ تعهد را در مرحلهٔ انعقاد بر عهده دارد. ازاین‌رو، تعهدی که ذاتاً به سلطهٔ بیگانگان بینجامد، پیش از ورود به مرحلهٔ اجرا با مانع شرعی مواجه می‌شود. در مقابل، قواعد لاضرر و لاحرج در مرحلهٔ اجرا، ابزارهایی برای مدیریت و تعدیل الزام به‌شمار می‌آیند؛ هرچند در مواردی ممکن است تعهد از آغاز و ذاتاً متضمن ضرر یا حرج باشد. در این صورت، این قواعد نیز همانند قاعدهٔ نفی سبیل، در مرحلهٔ انعقاد و در ارزیابیِ اعتبار تعهد اثر می‌گذارند.

۱-۳. تحلیل تطبیقی: شباهت کارکردی و تمایزات منشأیی

در حقوق بین‌الملل، مادهٔ ۵۳ کنوانسیون وین با طرح مفهوم قواعد آمره، ارادهٔ دولت‌ها را محدود و اعتبار توافق را به انطباق با هنجارهای بنیادین منوط می‌سازد. این سازوکار در فقه سیاسی امامیه نیز بازتابی دقیق دارد؛ آنجا که قواعدی همچون نفی سبیل به‌عنوان معیاری ماهوی مشروعیت، پیش از طرح مسئلهٔ وفای به عهد، اعتبار اولیهٔ تعهد را مشروط می‌سازند. بر این اساس، قاعدهٔ یادشده با تعیینِ مرزهای مشروعیت و امتناع از پذیرش تعهدات سلطه‌آمیز، ظرفیت دولت در انعقاد معاهدات را محدود می‌کند.

با این وجود، از آنجاکه تمایز بنیادین این دو نظام در منشأ اعتبار و شیوهٔ شناسایی آنها نهفته است، نباید این شباهت کارکردی را به‌منزلهٔ یگانگیِ ماده ۵۳ و قواعد فقهی تلقی کرد. اعتبار قواعد آمره در حقوق بین‌الملل، برآمده از پذیرش و شناساییِ جامعهٔ بین‌المللی دولت‌ها در کلیت آن است و مصادیق آن در رویهٔ قضایی و دکترین حقوقی تبلور می‌یابد؛ درحالی‌که قواعدی مانند قاعدهٔ نفی سبیل، ریشه در نصّ شرعی دارند و در چارچوب اجتهاد و ادلهٔ فقهی تبیین می‌شوند. این تمایز، پیامد مهمی برای نسبت میان اعتبار بین‌المللی و مشروعیت شرعی دارد؛ چه اینکه ممکن است معاهده‌ای در سطح بین‌المللی معتبر باشد، اما از دیدگاه فقه امامیه، به‌سبب ایجاد سلطهٔ بیگانه یا اشتمال بر ضرر، نامشروع و فاقد

مشروعیت شرعی باشد. در نقطهٔ مقابل، ممکن است معاهده‌ای از منظر فقه امامیه صحیح و مشروع باشد، اما به‌دلیل تعارض با قواعد آمرهٔ حقوق بین‌الملل، معتبر شناخته نشود. ازاین‌رو، هرگونه همسان‌پنداری شتاب‌زده میان این دو سازوکار، یا به تقلیل فقه به حقوق بین‌الملل می‌انجامد، یا به تطبیق شتاب‌زده و فاقد دقتِ مفاهیم فقهی بر دستگاه مفهومی کنوانسیون وین منتهی خواهد شد.

۲. مبانی وفای به عهد؛ تحلیل ماده ۲۶ کنوانسیون وین و تطبیق آن با اصالة اللزوم

مادهٔ ۲۶ کنوانسیون وین، اصل وفای به عهد را قاعده‌ای بنیادین در حقوق معاهدات می‌شناسد و اجرای تعهدات را با رعایت حسن نیت الزامی می‌داند. بررسی این ماده، مبنای حقوقی و جایگاه این اصل را در نظام حقوق بین‌الملل تبیین می‌کند.

۲-۱. اصل وفای به عهد در حقوق بین‌الملل

۲-۱-۱. مبانی نظری و جایگاه وفای به عهد و حسن نیت

ماده ۲۶ کنوانسیون حقوق معاهدات وین مقرر می‌دارد: «هر معاهدهٔ لازم‌الاجرا برای طرف‌های آن الزام‌آور است و باید با حسن نیت اجرا شود». در پرتو این ملاحظه، اصل «وفای به عهد» از دو مؤلفه به‌هم‌پیوسته تشکیل می‌شود: نخست، التزام طرف‌ها به مفاد معاهده لازم‌الاجرا و دوم، اجرای تعهدات ناشی از آن با حسن نیت. بر این اساس، حسن نیت صرفاً وصفی اخلاقی یا توصیه‌ای در روابط معاهده‌ای نیست، بلکه معیاری حقوقی برای چگونگی اجرای تعهدات توافقی به شمار می‌آید. شاو (۲۰۰۸م، ص ۹۰۳) اصل وفای به عهد را قاعده‌ای بنیادین در شکل‌گیری روابط بین‌المللی می‌داند که اعتماد لازم برای پذیرش تعهدات را فراهم می‌کند. آست (۲۰۰۷م، ص ۱۷۹) نیز با تکیه بر تفسیر کمیسیون حقوق بین‌الملل[1]، وفای به عهد را هسته هنجاریِ حقوق معاهدات می‌شمارد که حسن نیت در آن نقشی درونی دارد. به نظر وی، اجرای این اصل مستلزم توجه به واقعیت و آثار حقوقی رفتار دولت‌هاست، نه صرفاً صورت‌های لفظی آنها. بااین‌حال، الزام کامل ناشی از

1. International Law Commission (ILC).

اصل وفای به عهد تنها نسبت به معاهده‌ای برقرار می‌شود که لازم‌الاجرا شده باشد.

۲-۱-۲. وفای به عهد در رویهٔ دیوان بین‌المللی دادگستری

جایگاه بنیادین ماده ۲۶ کنوانسیون وین و اصل لزوم وفای به عهد، بارها در رویهٔ قضایی بین‌المللی بازتاب یافته است. دیوان بین‌المللی دادگستری[1] در «قضیهٔ آزمایش‌های هسته‌ای» (۱۹۷۴م، ص ۲۶۸، بند ۴۶) بیان داشته است:

«یکی از اصول بنیادین حاکم بر ایجاد و اجرای تعهدات حقوقی، صرف‌نظر از منشأ آنها، اصل حسن نیت است. اعتماد و اطمینان در عصری که تعاملات مشترک دولتی بیش‌ازپیش ضرورت می‌یابد، از عناصر ذاتی مناسبات بین‌المللی است. اصل وفای به عهد در حقوق معاهدات و الزام‌آور بودنِ تعهدات ناشی از اعلامیه‌های یک‌جانبه، هر دو بر همین اصل مبتنی هستند».

با این حال، اصل وفای به عهد همواره با چالشِ تغییر بنیادین اوضاع و احوال مواجه است؛ وضعیتی که ممکن است به دستاویزی برای رهایی دولت‌ها از تعهدات الزام‌آور تبدیل شود. برای مثال، دیوان بین‌المللی دادگستری (۱۹۹۷م، صص ۶۴-۶۵)، در قضیهٔ «گابچیکوو–ناگیماروش»[2]، با ردّ استناد مجارستان به دگرگونی‌های سیاسی، اقتصادی و زیست‌محیطی، بر جایگاه محوری اصل وفای به عهد و استثنایی‌بودن اعمال مادهٔ ۶۲ کنوانسیون وین تأکید ورزید. طبق رویهٔ قضایی دیوان، تغییر اوضاع تنها در شرایطی بسیار محدود و با احراز ضوابط سخت‌گیرانه می‌تواند بر استمرار تعهدات اثر گذارد. تحلیل تفصیلیِ شرایط و آثار حقوقیِ تغییر بنیادین اوضاع و احوال، در فصل چهارم بررسی خواهد شد.

۲-۲. تحلیل فقهی؛ مبانی اصالة اللزوم و تحلیل صیغه‌های امر و وجوب

۲-۲-۱. آیه «أوفوا بالعقود»؛ وجوب تکلیفی یا لزوم وضعی

در فقه سیاسی امامیه، پایبندی به پیمان‌ها در ابواب فقهی تحت عنوان «اصالة اللزوم در

1. International Court of Justice (ICJ).

2. Gabčíkovo–Nagymaros Project.

عقود» شناخته می‌شود. مبنای اولیه و مستند اصلی فقهای امامیه در اثبات این اصل، آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده، ۱) است. محل نزاع در تحلیل اصولی «أوفوا بالعقود»، به ماهیت مدلول این خطاب بازمی‌گردد. پرسش محوری آن است که آیا وجوب وفای به عهد، حکمی مولوی است که شارع مستقلاً آن را جعل کرده باشد، یا حکمی ارشادی به اقتضای بنای عقلا و حکم عقل.

برخی فقها امر به وفا را ناظر به لزومِ وضعی دانسته و آن را نه تکلیفی مستقل، بلکه ارشادی به اقتضای عرفیِ عقد می‌شمارند. در این میان، آیت‌الله خویی (۱۳۷۸ق، ج۲، ص ۱۴۲) با تفکیک دقیق میان لزوم وضعی (عدم زوال عقد با فسخ یک‌جانبه) و وجوب تکلیفی (الزام مؤمن به وفای به شرط)، مدلول اصلی خطاب را لزوم وضعی دانسته است؛ بدین معنا که هیچ‌یک از طرفین نمی‌تواند عقد واقع‌شده را جز از طریق اسباب قانونیِ انحلال، مانند توافق بر اقاله یا اعمالِ حق فسخ، برهم زند یا از آثار آن شانه خالی کند. در مقابل این دیدگاه، مشهور فقها «أوفوا بالعقود» را خطابی مولوی دانسته و بر وجوب تکلیفی وفا تأکید می‌ورزند؛ بدین معنا که شارع با انشای آن، وفا را موضوع تکلیف قرار داده است. از این منظر، وفای به عهد صرفاً اقتضای عرفی قرارداد نیست، بلکه تکلیفی شرعی است که ترک آن عنوان عصیان می‌یابد. بر همین اساس، شیخ انصاری (۱۴۱۵ق، ج۵، ص ۱۸) وجوب وفای مستفاد از آیه را حکمی شرعی می‌داند که در مقام عمل، با لزوم عقد ملازمه دارد. آیت‌الله مکارم شیرازی (۱۴۲۵ق، ج۱، ص ۷۷) نیز با تکیه بر ظهور خطاب در مولویت، وفای به عقد را واجب دانسته و لزوم وضعی را فرع بر این وجوب می‌شمارد، هرچند این مبنا را لزوماً مستلزم حرمت مستقل فسخ نمی‌داند. بر پایه این تحلیل، که مبنایِ فقهیِ مقاله حاضر است، لزومِ عقد نه تنها ناشی از اقتضای عرفی، بلکه حکمی شرعی است که ضمانت اجرای تکلیفیِ لازم‌الاجرا می‌یابد.

۲-۲-۲. تحلیل فقهیِ مبانی وفای به عقد: دلالتِ امر، اعتبارِ عقد و اصالة اللزوم

اصل وفای به عهد در فقه امامیه از مبانی بنیادین تنظیم روابط حقوقی است. بااین‌حال، شمول ادله وفا و لزوم نسبت به هر التزام عرفی، مطلق و نامحدود نیست. تعهد زمانی در قلمرو الزام شرعی قرار می‌گیرد که اعتبار شرعیِ نخستین آن به امضای شارع رسیده باشد و

بقا و اجرای آن نیز با موازین و قواعد حاکم ناسازگار نباشد. ازاین‌رو، اطلاق ادله وفا در پرتو قواعد حاکمی چون «نفی سبیل»، «لاضرر» و «لاحرج» محدود می‌شود.

قاعده نفی سبیل، چنان‌که پیش‌تر بیان شد، در کارکرد اصلی خود معیاری ماهوی برای سنجش مشروعیت تعهد در مرحله انعقاد است، زیرا تعهدی که مفاد آن ذاتاً مستلزم سلطه نامشروع باشد، پیش از ورود به مرحله اجرا با مانع شرعی روبه‌رو می‌شود. قواعد لاضرر و لاحرج نیز، هرگاه وصف ذاتی و جدایی‌ناپذیر تعهد باشند، همانند نفی سبیل در اعتبار شرعیِ نخستین آن اثر می‌گذارند. بااین‌حال، کارکرد غالب این دو قاعده، ناظر به فرضی است که تعهد، هنگام انعقاد، مشروع و فاقد وصف ضرری یا حرجی بوده، اما وفای به آن در مقام اجرا، به ضرر یا حرج انجامیده است. در این فرض، قلمروِ اثرِ قواعدِ یادشده، اصلِ اعتبارِ تعهد نیست، بلکه مقتضیاتِ اجرای آن است؛ موضوعی که به دگرگونی اوضاع‌واحوال و تحولاتِ پسینی در مرحلهٔ اجرا بازمی‌گردد. امام خمینی (۱۴۲۱ق، ج۴، ص ۵۶۲) در تبیین نسبت قاعده لاضرر با عموم «أوفوا بالعقود»، بر حاکمیت این قاعده تصریح دارد؛ به‌گونه‌ای که هرگاه وفای به عقد در موردی خاص مستلزم ضرر باشد، قاعده لاضرر اطلاق ادله وفا را مقید می‌سازد و الزام ناشی از آن را برمی‌دارد؛ بنابراین، قواعد حاکم و عناوین ثانویه در تعارض با اصل لزوم قرار ندارند، بلکه حدود شمول و فعلیت الزام ناشی از ادله وفا را تعیین می‌کنند. حاصل آنکه ادله لزوم تنها نسبت به تعهداتی منشأ اثرند که افزون بر برخورداری از اعتبار شرعیِ نخستین، در مرحله بقا و اجرا نیز با مانع حاکم شرعی مواجه نشوند.

۲-۲-۳. ماهیت دوجانبه تعهدات در فقه امامیه: از اعلام اراده تا الزام عقدی

در فقه امامیه، الزام حقوقی و شرعیِ پایدار بر پایه رابطه‌ای دوطرفه شکل می‌گیرد؛ یعنی تعهد زمانی وصف الزام‌آور می‌یابد که در قالب عقد، عهد متقابل یا التزام طرفینی قرار گیرد. از این منظر، صرف اعلام اراده یک‌جانبه یا التزام ابتدایی، منشأ الزام عقدی شمرده نمی‌شود. در همین چارچوب، شیخ انصاری (۱۴۱۵ق، ج۵، ص ۲۱) با تفکیک میان التزام ابتدایی و التزام تابع، شمول ادله الزام را نسبت به تعهدات مستقل و ابتدایی نمی‌پذیرد و تأکید می‌کند که تعهد الزام‌آور عرفاً التزامی وابسته به رابطه‌ای پیشین و متقابل است. این

رویکرد موجب می‌شود تعهدات ناشی از اعلام اراده یک‌جانبه فاقد ضمانت اجرای عقدی باشند و هم‌سنگ تعهدات قراردادی قرار نگیرند.

۲-۳. چالش‌های تطبیقی در مبنا و حدود الزام‌آوری تعهدات

۲-۳-۱. قلمرو الزام‌آوری تعهدات: از «شروط ابتدایی» تا «اعلامیه‌های یک‌جانبه»

هرچند مادهٔ ۲۶ کنوانسیون وین، اصل وفای به عهد را مبنای الزام‌آوری معاهدات قرار می‌دهد، در حقوق بین‌الملل، تعهد الزام‌آور صرفاً از معاهده ناشی نمی‌شود؛ چه آنکه ظرفیت‌های حقوقی دیگری، نظیر «اعلامیه‌های یک‌جانبه»، نیز به‌عنوان بسترهای مستقل ایجاد تعهد، خارج از چارچوب معاهدات کتبی، به رسمیت شناخته شده‌اند. نمونهٔ روشن آن، قضایای آزمایش‌های هسته‌ای است که در پی اعتراض استرالیا و نیوزیلند به آزمایش‌های فرانسه در اقیانوس آرام جنوبی، نزد دیوان بین‌المللی دادگستری مطرح شد. دیوان بین‌المللی دادگستری (۱۹۷۴م، صص ۲۶۷-۲۶۸، بندهای ۴۳-۴۵)، در جریان این قضایا، اعلام مقامات فرانسه دربارهٔ توقف این آزمایش‌ها را، با احراز قصد التزام، تعهدآور دانست و آن را صرفاً موضعی سیاسی تلقی نکرد. بدین‌ترتیب، حقوق بین‌الملل می‌تواند ارادهٔ آشکار دولت را، حتی بیرون از قالب توافق، منشأ تعهدی مستقل بداند. در مقابل، در فقه امامیه، صرفِ اعلام اراده یا قصد التزام برای ایجاد الزام شرعی کافی نیست؛ بلکه تعهد باید در قالبی معتبر در فقه، مانند عقد صحیح یا شرط ضمن عقد لازم، قرار گیرد. از همین‌جا تفاوت بنیادین دو نظام آشکار می‌شود: معیار تعهدآوری در حقوق بین‌الملل، قصد التزام دولت‌هاست؛ درحالی‌که در فقه امامیه، التزام صرف، بدون قرارگرفتن در قالب معتبر شرعی، منشأ الزام نمی‌گردد.

۲-۳-۲. حدود شرعی اعتبار و استمرار تعهدات

افزون بر تفاوت در مبنای ایجاد تعهد، فقه سیاسی امامیه در مفهوم و حدودِ اعتبارِ این تعهدات نیز از منطق حاکم بر حقوق بین‌الملل متمایز است. چنان‌که در مبانیِ پیشین گذشت، «اعتبارِ» یک تعهد در فقه امامیه، ماهیتی پویا و مشروط دارد؛ به این معنا که اعتبارِ شرعی و الزام‌آوریِ آن، تنها تابعِ اراده طرفین نیست، بلکه در تمامیِ مراحلِ حیاتِ قرارداد،

در پرتوِ قواعدِ حاکمی چون «نفیِ سبیل»، «لاضرر» و «لاحرج» سنجیده می‌شود. ازاین‌رو، حتی اگر تعهدی در قالبِ یک ساختارِ معتبر شکل گرفته باشد، استمرارِ اعتبارِ آن منوط به آن است که به سلطه بیگانه، ضررِ فاحش یا حرجِ شدید برایِ جامعه اسلامی نینجامد. در مقابل، در منطق ماده ۲۶، اعتبار تعهد عمدتاً بر رضایت دولتها و تشکیل معاهده استوار است و هرگونه خدشه در الزام‌آوری آن، تنها در صورتی مسموع است که در چارچوب استثناها و سازوکارهای خاص حقوق معاهدات صورتبندی شده باشد.

ب) سطح اجرا و استمرار: منع استناد به حقوق داخلی و بررسی تغییر اوضاع و احوال

۱. ماده ۲۷ کنوانسیون وین؛ منع استناد به حقوق داخلی و نسبت آن با موازین شرعی هویت‌بخش

۱-۱. مبانی نظری ماده ۲۷

چالش میان نظم حقوقی بین‌المللی و نظام‌های حقوقی ملی، از دیرپاترین منازعات دکترین حقوق بین‌الملل است. در این میان، ماده ۲۷ کنوانسیون وین برای صیانت از اعتبار پیمان‌ها، قاعده‌ای سخت‌گیرانه وضع کرده و مقرر می‌دارد که هیچ دولتی نمی‌تواند مقررات حقوق داخلی خود را دلیلی برای عدم اجرای معاهده قرار دهد. ریشه این قاعده به رویه قضایی پیش از کنوانسیون بازمی‌گردد؛ چنان‌که دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی[1] (۱۹۳۲م، ص ۲۴) در قضیه رفتار با اتباع لهستانی در دانزیگ[2] تصریح کرد که دولت‌ها نمی‌توانند با استناد به قوانین داخلی یا حتی قانون اساسی خود، از زیر بار تعهدات بین‌المللی شانه خالی کنند. این قاعده در نگاه نخست، برای دولت اسلامی که نظام حقوقی آن بر موازین شرعی بنا شده است، بن‌بست‌زا به‌نظر می‌رسد؛ ازاین‌رو، واکاوی نسبت این ممنوعیت با موازین شرعی هویت‌بخش در فقه سیاسی امامیه، ضرورتی گریزناپذیر است.

برای فهم دقیق‌تر ممنوعیت استناد به حقوق داخلی، باید میان «مقام انعقاد» و «مقام اجرا» تفکیک قایل شد. ماده ۲۶ کنوانسیون وین بر لزوم وفای به معاهده و اجرای آن با حسن

1. Permanent Court of International Justice / PCIJ.

2. Danzig.

نیت دلالت دارد و ماده ۲۷ در ادامه همین مبنا، استناد به حقوق داخلی را برای توجیه عدم اجرای تعهدات نمی‌پذیرد. به بیان دقیق‌تر، ماده ۲۶ ناظر به اصل لزوم وفای به معاهده‌ای است که به‌طور معتبر منعقد شده و قابلیت انتساب به دولت دارا باشد. در مقابل، ماده ۲۷ ناظر به مرحله اجراست و تمسک به حقوق داخلی را برای توجیه نقض تعهد معتبر نفی می‌کند؛ بنابراین، ماده ۲۶، قاعده وفای به عهد را تثبیت می‌کند و ماده ۲۷ با بستن راه استناد به قوانین داخلی، از بی‌اثر شدن این الزام در مقام عمل جلوگیری می‌نماید. بااین‌حال، این حکم به معنای برتری مطلق حقوق بین‌الملل بر حقوق داخلی نیست، بلکه فقط در فرض تعارض واقعی میان آن دو درباره موضوعی واحد مطرح می‌شود (یوتووا، ۲۰۲۳، ص ۲۰).

۱-۲. ماده ۴۶: استثنای ناظر بر حاکمیت اراده و صلاحیت داخلی

ماده ۴۶ کنوانسیون وین، در نسبت با ماده ۲۷، استثنایی مضیق بر قاعده عدم استناد به حقوق داخلی است. ماده ۲۷، استناد به حقوق داخلی را برای توجیه عدم اجرای تعهدات معاهده‌ای نمی‌پذیرد و ماده ۴۶ صرفاً در صورت نقض آشکارِ یکی از قواعد بنیادین حقوق داخلیِ ناظر به صلاحیت انعقاد، چنین استنادی را تجویز می‌کند. ازاین‌رو، این استثنا نباید به‌گونه‌ای تفسیر شود که امنیت و ثبات معاهدات را تضعیف کند. چنان‌که دور و اشمالنباخ (۲۰۱۸م، ص ۸۰۵) نیز تأکید می‌کنند، ماده ۴۶ تنش میان حاکمیت دولت و امنیت معاهدات را به سود امنیت معاهدات حل کرده و تنها استثنائات محدود و مبتنی بر حسن نیت را می‌پذیرد.

۱-۳. تحلیل فقهی: سنجش پیشینی مشروعیت تعهد در فقه سیاسی

در تحلیل فقهی تعهدات خارجی دولت اسلامی، موازین بنیادین شرعی مانند قاعدهٔ نفی سبیل، تنها منشأ عذر پسینی برای امتناع از اجرای تعهد نیستند؛ بلکه غالباً در رتبه‌ای مقدم، معیار مشروعیت صدور و انتساب تعهد از سوی دولت اسلامی محسوب می‌شوند. ازاین‌رو، میان استناد به حکم شرعی برای عدم اجرای تعهدی که در اصل معتبر واقع شده است و سنجش پیشینیِ صلاحیت دولت برای ایجاد همان تعهد باید تفکیک کرد؛ زیرا این قواعد، پیش از ورود توافق به مرحلهٔ اجرا، حدود اختیار دولت اسلامی در توافق و التزام خارجی

را تعیین می‌کنند. بر این مبنا، هرگاه توافقی موجب سلطه، وابستگی یا اخلال در استقلال جامعهٔ اسلامی شود، مسئله تنها پدیدآمدن مانعی در اجرای یک تعهد معتبر نیست؛ بلکه دولت اسلامی از ابتدا صلاحیت شرعیِ ایجاد چنین التزامی را ندارد. درنتیجه، این توافق، تعهدی مشروع و قابل انتساب به دولت اسلامی تلقی نمی‌شود تا منع استناد پسینی به حقوق داخلی، موضوعیت یابد. بر این اساس، قاعدهٔ نفی سبیل از همان مرحلهٔ ایجاد تعهد، مانع شمول ادلهٔ اولیهٔ وفای به عقد نسبت به توافق‌های سلطه‌آفرین می‌شود (عمید زنجانی، ۱۴۰۲، ج۲، صص ۳۱–۳۳، ۳۹–۴۲). این دیدگاه با مبانی امام خمینی‌ؒ دربارهٔ حفظ اسلام، استقلال و نفی وابستگی سازگار است؛ زیرا این مفاهیم، در اندیشهٔ ایشان صرفاً ملاحظاتی اجرایی نیستند، بلکه حدود جهت‌گیری و صلاحیت دولت اسلامی در روابط خارجی را تعیین می‌کنند (امام خمینی ، ۱۳۸۷، صص ۱۸ و ۵۵).

۱-۴. چالش تطبیقی: مادهٔ ۲۷ و تفکیک عذر عدم اجرا از سنجش پیشینی مشروعیت تعهد در فقه سیاسی

مادهٔ ۲۷ کنوانسیون وین، ناظر به آثار بین‌المللیِ تعهدی است که دولت رضایت خود را به التزام در برابر آن اعلام کرده است. بر پایهٔ این ماده، دولت نمی‌تواند حقوق داخلی خود را مستند توجیه عدم اجرای تعهدات قرار دهد؛ بنابراین، پس از آنکه التزام دولت به‌نحو معتبر شکل گرفت، ناسازگاری اجرای معاهده با مقررات داخلی، به‌خودیِ خود، مجوز امتناع از اجرا در حقوق معاهدات نیست. بااین‌حال، این قاعده ناظر به مرحلهٔ اجرای تعهد و منع استناد پسینی به حقوق داخلی است و دربارهٔ مبانی داخلیِ ارزیابی مشروعیت و صلاحیت دولت پیش از پذیرش معاهده حکمی مقرر نمی‌کند. ازاین‌رو، تحلیل فقهیِ پیش‌گفته با مادهٔ ۲۷ در یک سطح قرار ندارد: تحلیل فقهی، ناظر به سنجش پیش از التزام است؛ در حالی‌که مادهٔ ۲۷، آثار حقوقیِ بین‌المللیِ تعهد پس از اعلام رضایت معتبر را تنظیم می‌کند.

۱-۵. راهکارهای همسوسازی در مرحلهٔ پذیرش تعهد: حق شرط و اعلامیهٔ تفسیری

مادهٔ ۲۷، هرچند در مقام اجرای معاهده، استناد به حقوق داخلی را برای توجیه

عدم اجرا مردود می‌شمارد، ضرورتِ پیش‌بینیِ تعارض‌های احتمالی را به مرحلهٔ پیش از التزام منتقل می‌کند. بر این اساس، دولت اسلامی باید پیش از اعلام رضایت به التزام، یا هم‌زمان با آن، سازگاریِ تعهد موردنظر با ملاحظات شرعی و قیود بنیادین حقوق داخلی را ارزیابی و از طریق ابزارهای حقوقی مقتضی تضمین کند. مهمترین این ابزارها عبارت‌اند از:

۱) **صورت‌بندی موازین شرعی در قالب قواعد صلاحیت‌ساز:** قواعد بنیادینی مانند نفی سبیل، در صورت درج در قانون اساسی به‌عنوان قیود مربوط به صلاحیت انعقاد معاهده، می‌توانند در چارچوب محدودیت‌های ماده ۴۶ کنوانسیون وین بررسی شوند؛ مشروط بر آنکه نقض آنها آشکار و برای طرف مقابل معاهده قابل تشخیص باشد.

۲) **حق شرط:** دولت می‌تواند هنگام امضا، تصویب، پذیرش، تأیید یا الحاق به معاهده، با درج حق شرط معتبر، آثار حقوقی برخی مقررات معاهده را نسبت به خود محدود یا تعدیل کند تا از پذیرش تعهد ناسازگار با موازین بنیادین شرعی پیشگیری شود؛ مشروط بر آنکه حق شرط با هدف و موضوع معاهده ناسازگار نباشد (کنوانسیون وین، ۱۹۶۹م، مادهٔ ۱۹، ص ۸).

۳) **اعلامیهٔ تفسیری:** دولت می‌تواند هنگام ابراز رضایت به التزام، برداشت و فهم تفسیریِ خود از مقررات را در قالب اعلامیهٔ تفسیری تبیین کند، به‌نحوی که کیفیت اجرای تعهدات، در چارچوب معنای قابل دفاع متن، با موازین بنیادین شریعت سازگار شود. اعلامیهٔ تفسیری، برخلاف حق شرط، در پی تغییر یا استثنای آثار حقوقی معاهده نیست؛ بااین‌حال، می‌تواند به‌عنوان بخشی از اوضاع و احوال حاکم بر زمان انعقاد و در مقام ابزار تکمیلیِ تفسیر، نقش پشتیبان در تعیین و تأیید معنا و نیز اثبات حسن‌نیت دولت ایفا کند (کنوانسیون وین، ۱۹۶۹، مادهٔ ۳۲).

بازتاب این منطق در اصول ۷۷، ۱۵۲ و ۱۵۳ قانون اساسی نشان می‌دهد که نظام حقوقی ایران نیز کنترل مشروعیت تعهدات خارجی را به مرحلهٔ پیش از التزام منتقل کرده و حفظ

استقلال و منع سلطه را از قیود مؤثر بر صلاحیت دولت در انعقاد توافق‌های بین‌المللی دانسته است (عمید زنجانی، ۱۴۰۲، صص ۴۹–۵۰).

۲. تغییر اوضاع و احوال؛ تحلیل ماده ۶۲ کنوانسیون و تطبیق با مفهوم «تغییر موضوع حکم» و «مصلحت»

دگرگونی‌های بنیادین در اوضاع اقتصادی، امنیتی و ژئوپلیتیکی می‌تواند زمینه‌ای را که تعهدات بر مبنای آن شکل گرفته‌اند، به‌گونه‌ای اساسی تغییر دهد و تداوم اجرای معاهده را با دشواری مواجه سازد. ماده ۶۲ کنوانسیون وین درخصوص حقوق معاهدات، با وضع شرایطی محدود و استثنایی، امکان استناد به «تغییر بنیادین اوضاع و احوال» را بررسی می‌کند. این مسئله در فقه امامیه نیز از منظر «تغییر موضوع حکم» و تأثیر «مصلحت» در ارزیابی استمرار تعهد قابل تحلیل است. بر این اساس، باید روشن شود که تغییر شرایط تا چه اندازه ماهیت موضوع تعهد را دگرگون می‌سازد و آیا چنین تحولی می‌تواند مبنایی برای بازنگری در تداوم الزام‌آوری آن باشد.

۲-۱. ماده ۶۲ کنوانسیون وین؛ استثنای مضیق بر اصل وفای به عهد

مادۀ ۶۲ کنوانسیون وین ناظر به این مسئله است که آیا تغییرات غیرمنتظره در اوضاع و احوالی که معاهده بر پایۀ آن منعقد شده، می‌تواند بر ادامۀ اعتبار و اجرای آن اثر بگذارد یا نه. در حقوق بین‌الملل، اصل بر پایبندی دولت‌ها به معاهدات است؛ زیرا ثبات و اعتماد در روابط بین‌المللی بدون وفای به تعهدات شکل نمی‌گیرد. با این حال، کنوانسیون وین پذیرفته است که تحت شرایط استثنایی، تغییر بنیادین اوضاع و احوال می‌تواند زمینۀ استناد به بازنگری در استمرار تعهد را فراهم آورد؛ بنابراین، مادۀ ۶۲ راهی برای رهایی آسان از تعهدات نیست، بلکه استثنایی محدود بر اصل وفای به عهد است که در آن، میان حفظ ثبات معاهدات و جلوگیری از استمرار تعهدی که مبنای آن به‌طور بنیادین دگرگون شده، تعادل برقرار می‌شود. اهمیت حیاتی ثبات معاهدات ایجاب می‌کند که این ماده به‌طور مضیق تفسیر و اعمال گردد؛ چه آنکه بار اثباتِ استناد به چنین تغییری، بنابر تعبیر شاو (۲۰۰۸م، ص ۹۵۰)، چنان سنگین است که خود گواهِ ماهیت فوق‌العاده استثنایی این قاعده به شمار می‌رود.

مطابق بند ۱ این ماده، تغییر اوضاع و احوال تنها زمانی مسموع است که واجد سه شرط اصلی و تراکمی باشد:

۱) **پیش‌بینی‌ناپذیری:** تغییر یادشده نباید از سوی طرف‌ها پیش‌بینی شده باشد؛

۲) **مبنای اساسی رضایت:** وجود آن اوضاع و احوال در زمان انعقاد، باید مبنای اساسیِ رضایت طرف‌ها به التزام به معاهده را تشکیل داده باشد؛

۳) **دگرگونی بنیادین تعهدات:** اثرِ این تغییر باید دامنهٔ تعهداتی را که هنوز باید اجرا شوند، به‌طور بنیادین دگرگون سازد.

آست (۲۰۰۷م، ص ۲۹۸) یادآور می‌شود که استناد به تغییر بنیادین اوضاع و احوال امری کاملاً استثنایی است و تغییر در خط‌مشی سیاسی یا قوانین داخلی یک دولت به‌تنهایی نمی‌تواند مصداق این قاعده قرار گیرد، مگر آنکه همان وضعیت پیشین، اساسِ رضایت طرف‌ها را در زمان انعقاد تشکیل داده باشد. به‌گفتهٔ کرافورد (۲۰۱۹م، ص ۶۲۴)، دگرگونی اوضاع در صورت بی‌اثر ساختن هدف معاهده می‌تواند زمینهٔ خاتمهٔ آن را فراهم آورد، حتی اگر اجرای ظاهری معاهده همچنان ممکن باشد. با این حال، وی می‌افزاید که استناد به تغییری که ناشی از نقض تعهد توسط خودِ دولت استنادکننده باشد مسموع نیست؛ افزون بر این، معاهدات مرزی نیز از شمول این قاعده مستثنا شده‌اند تا ثبات مرزها و صلح بین‌المللی دستخوش تزلزل نگردد.

۲-۲. مبانی فقهی تغییر در تعهدات؛ از «انتفاء موضوع» تا «حاکمیت مصلحت»

۲-۲-۱. تغییر موضوع حکم و انتفاء لزوم شرعی

قاعدهٔ اصولی «الحکم یدور مدار الموضوع وجودا وعدما» بیانگر ارتباط وثیق میان موضوع و حکم است؛ به این معنا که با تحقق خارجی موضوع، حکمِ متعلق به آن فعلیت می‌یابد و با انتفای موضوع، حکم نیز مرتفع می‌گردد (حکیم، ۱۴۱۴ق، ج۶، ص ۴۸). بر این اساس، در تحلیل معاهدات و تعهدات بین‌المللی، اگر در طول زمان، اوصاف و شرایط مقومِ موضوعِ یک معاهده به‌گونه‌ای تغییر کند که ماهیت اولیهٔ خود را از دست بدهد، حکم «وجوب وفا» نیز به‌دلیل انتفای موضوع یا تبدل ماهوی آن، به انتفای موضوع سالبه می‌شود. این وضعیت، مصداق «تخصص» است؛ بدین معنا که موضوع اساساً از شمول

حکم خارج است، نه آنکه تخصیصی بر حکم وارد شده باشد. درنتیجه، معاهده‌ای که با هدف تأمین امنیت منعقد شده، اما بعدها خود به عاملی برای تهدید و بی‌ثباتی بدل گردد، دیگر مشمول الزام کلی وفای به عهد نخواهد بود؛ زیرا موضوعِ آن با وصفِ پیشین، دیگر محقق نیست.

۲-۲-۲. نظریه مصلحت و ولایت بر تعهدات در اندیشه امام خمینی

در فقه سیاسی امام خمینی (۱۳۸۹، ج۲۰، ص ۴۵۲)، عنصر مصلحت مبنایی بنیادین برای اداره و بازنگری در تعهدات عمومی هنگام دگرگونی شرایط به شمار می‌آید. از این منظر، حفظ نظام و استمرار حیات جامعهٔ اسلامی از تکالیف نخستین حاکمیت است و هیچ تعهدی نمی‌تواند بر مصلحت ملزمهٔ بقای جامعه مقدم شود؛ زیرا اختیارات حکومت ناشی از ولایت عامه برای تحقق همین غایت است. بر این اساس، چنانچه معاهده‌ای در زمان انعقاد واجد مصلحت بوده، اما در گذر زمان و بر اثر تغییر بنیادین اوضاع و احوال، مصلحت اساسیِ خود را از دست بدهد یا به پایه‌ای برای اضرار به کیان امت اسلامی تبدیل شود، حاکم اسلامی موظف است تدابیر لازم را برای بازنگری در آن به‌کار بندد. در این راستا، راهکارهای حقوق بین‌الملل برای مذاکرهٔ مجدد، تعلیق، تعدیل یا خاتمهٔ معاهده، ابزارهایی در دسترس برای انطباق اجرای تعهدات با مصلحت عامه به شمار می‌روند.

۲-۲-۳. انعطاف‌پذیریِ لزوم وفا در پرتو قواعد حاکمهٔ تعدیل‌گر

در نظام حقوقی اسلام، احکام اولیهٔ ناشی از ادله‌ای همچون وجوب وفای به عهد، در مرحلهٔ اجرای تعهد، اطلاقی غیرقابل تحدید ندارند؛ بلکه با تحقق موضوعِ «قواعد حاکم»، دامنهٔ الزام‌آوری آنها تعدیل می‌شود. در این راستا، قواعدی نظیر «لاضرر» و «لاحرج» در فقه امامیه بر اطلاق ادلهٔ احکام اولیه حکومت دارند و در فرض تحقق ضرر یا حرج، شمول حکم اولیه را نسبت به مورد زیان‌بار یا مشقت‌آمیز محدود می‌سازند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج۱، ص ۳۵۰). بر این اساس، هرگاه اجرای یک معاهدهٔ بین‌المللی مستلزم ورود ضرر فاحش یا تحمل حرج غیرمتعارف بر کیان یا معیشت مسلمین شود، قواعد مذکور می‌توانند در حدود موضوع خود، الزام عملی به اجرای تعهد را محدود یا معلق سازند؛

بی‌آنکه این امر لزوماً به‌معنای بطلان اصل تعهد یا زوال خودکار آن باشد.

همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شد، این کارکرد از حیث رتبه و اثر، با قاعدهٔ «نفی سبیل» متفاوت است. قاعدهٔ نفی سبیل به‌مثابهٔ قیدی ماهوی، عمدتاً در مرحلهٔ سنجش پیشینیِ اعتبارِ تعهدات خارجی دولت اسلامی عمل می‌کند؛ به‌گونه‌ای که اگر عقد یا التزامی در ارزیابی فقهی مصداق ایجاد سلطه و برتری ساختاری بیگانه بر جامعهٔ اسلامی تشخیص داده شود، از ابتدا فاقد نفوذ و اعتبار شرعی خواهد بود (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۳، ج۲، ص ۵۱۵). در مقابل، قواعد لاضرر و لاحرج عمدتاً در مرحلهٔ اجرا برای تعدیل یا تعلیق الزامِ عملیِ تعهدِ معتبر مطرح می‌شوند و در صورت تحقق موضوع خود، قلمرو التزام به وفا را متناسب با ضرورت محدود می‌کنند. هرچند تفاوت این قواعد، تفاوتی غالبی در نوع کارکرد و سطح اثر است، نه انفکاکی مطلق از حیث زمان جریان.

۲-۳. تحلیل تطبیقی و الگوی همسوسازی: ماده ۶۲ در برابر مصلحت فقهی

تطبیق ماده ۶۲ با مبانی فقهی نشان‌دهندهٔ «اشتراک در هدف» و «افتراق در مبنا و مرجع» است:

۱) **اشتراک کارکردی؛ مقابله با الزام به اجرای ناعادلانهٔ تعهدات:** هر دو نظام حقوقی پذیرفته‌اند که وفای به عهد نباید به استمرار تعهداتی بینجامد که مبنای توجیهی خود را از دست داده‌اند. ماده ۶۲ با تعبیر «تغییر اساسی اوضاع و احوال» و فقه امامیه با مفاهیم «انتفاء مصلحت» یا «تغییر موضوع»، راهکاری برای بازنگری در تعهدات دگرگون‌شده پیش‌بینی کرده‌اند.

۲) **افتراق در مرجع تشخیص؛ عینی‌گرایی در برابر مصلحت‌گرایی:** در حقوق بین‌الملل، تشخیص تغییر بنیادین اوضاع و احوال مبتنی بر «معیارهای عینی» است و معمولاً استناد به آن مستلزم احراز از سوی مرجع ثالث، مانند دیوان‌های داوری یا قضایی است (شاو، ۲۰۰۸م، ص ۱۰۱۱). در مقابل، در فقه سیاسی، تشخیص مصلحت یا تغییر موضوع تعهدات در حیطه اختیارات حاکم اسلامی و نهادهای عالیِ حاکمیتی قرار دارد (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۵۸/۱۳۶۸، اصل ۱۱۰).

اگر دولت اسلامی تنها با استناد به تشخیص داخلی مصلحت اقدام به فسخ معاهده کند،

این اقدام در سطح بین‌المللی می‌تواند نقض اصل حسن نیت و خروج غیرموجه از چارچوب ماده ۶۲ تلقی شود. ازاین‌رو، برای همسوسازی منطق فقهی با حقوق بین‌الملل، دولت اسلامی باید فقدان مصلحت شرعی را در قالب «تغییر بنیادین اوضاع و احوال» بازصورت‌بندی کند؛ بدین معنا که اثبات نماید مصلحتِ منتفی‌شده، صرفاً نه یک ترجیح سیاسی، بلکه مبنای اساسی التزام دولت به معاهده بوده است.

۲-۴. راهکارهای عملیاتی برای همسوسازی تعهدات در زمان تغییر شرایط

اجرای بین‌المللی قواعد و مفاهیمی نظیر «لاضرر»، «لاحرج»، «انتفاء مصلحت» و «تغییر موضوع»، نیازمند صورت‌بندی در قالب سازوکارهای پذیرفته‌شدهٔ حقوق بین‌الملل هستند. بدین‌منظور، ظرفیت‌های کنوانسیون وین در باب تعلیق، خاتمه یا تغییر اساسی اوضاع و احوال، بستر حقوقی مناسبی برای پیگیری این ملاحظات فراهم می‌سازد:

۱) **درج شروط بازنگری و اصلاح:** دولت اسلامی می‌تواند هنگام تدوین و انعقاد معاهده، سازوکارهای بازنگری و تعدیل تعهدات را برای تغییرات مهم اقتصادی، امنیتی یا سیاسی پیش‌بینی کند تا هرگونه بازنگری آتی، بر پایهٔ ترتیبات مندرج در خود معاهده یا توافق بعدی طرف‌ها تحقق یابد، نه اقدامات یک‌جانبه خارج از چارچوب حقوقی (کنوانسیون وین، ۱۹۶۹، مادهٔ ۳۹).

۲) **پیش‌بینی حق فسخ و خروج:** دولت اسلامی می‌تواند در فرایند انعقاد معاهده، حق فسخ یا شروط خروج را متناسب با مصالح حیاتی و دگرگونی اساسی شرایط درج نماید تا پایان‌یافتن معاهده، مستند به مفاد مصرح در آن یا براساس تراضی و موافقت لاحق طرف‌های متعاهد صورت پذیرد (کنوانسیون وین، ۱۹۶۹، مادهٔ ۵۴).

۳) **تفکیک تعلیق از خاتمه:** در مواردی که تعلیق موقت اجرای معاهده برای تأمین مصلحت کفایت می‌کند، شایسته است از اقدام به خاتمهٔ دائمی پرهیز گردد. در این وضعیت، تعلیق معاهده یا از طریق استناد به مفاد پیش‌بینی‌شده در آن و یا براساس توافق بعدی میان طرف‌های متعاهد صورت می‌پذیرد (کنوانسیون وین، ۱۹۶۹، مادهٔ ۵۷).

۴) **حقوقی‌سازی مصلحت و تشریفات ابلاغ:** هرگاه مصلحت نظام، اقتضای تعلیق

یا خاتمهٔ تعهدی بین‌المللی را داشته باشد، این ضرورت باید در قالب نهادها و مفاهیم پذیرفته‌شدهٔ حقوق بین‌الملل، نظیر تغییر بنیادین اوضاع و احوال، صورت‌بندی شده و با رعایت کامل تشریفات رسمی، اعلام کتبی و مهلت‌های ابلاغ پیگیری گردد تا ادعای مطرح‌شده دارای اعتبار و آثار معتبر حقوقی باشد (کنوانسیون وین، ۱۹۶۹، مادهٔ ۶۵).

نتیجه‌گیری

این پژوهش با بازخوانی انتقادی نسبت میان لزوم معاهدات در حقوق بین‌الملل و مبانی فقه سیاسی امامیه، در پی عبور از دو رویکرد نامتعادل بود: تعهدگرایی مطلق، که وفای به عهد را بدون توجه به مشروعیت ماهوی و شرایط متغیر اجرا، الزام‌آور می‌داند؛ و گریز از تعهد، که ملاحظات شرعی و مصلحتی را دستاویزی برای عدول پسینی و یک‌جانبه از تعهدات بین‌المللی می‌سازد. مسئله مقاله، تبیین چگونگی بازتاب موازین شرعی، استقلال سیاسی و مصالح عمومی در فرایند انعقاد معاهده بود؛ به‌گونه‌ای که وفای مسئولانه به تعهدات معتبر را ممکن سازد. دستاورد روش‌شناختی پژوهش، تفکیک میان دو مرحله مرتبط است: مرحله مبنا و اعتبار تعهد و مرحله اجرا و استمرار تعهد معتبر.

در مرحله نخست، ماده ۵۳ کنوانسیون وین و قاعده نفی سبیل، با وجود تشابه در محدودسازی پیشینی اراده دولت‌ها، از حیث خاستگاه، معیار و قلمرو یکسان نیستند. ماده ۵۳، معاهده معارض با قواعد آمره بین‌المللی را بی‌اعتبار می‌سازد؛ درحالی‌که نفی سبیل، تعهدِ مستلزم سلطه یا وابستگی ساختاری جامعه اسلامی را فاقد نفوذ می‌داند. همچنین، ماده ۲۶ کنوانسیون وین و اصالة اللزوم، هر دو بر ثبات و وفای به تعهد تأکید دارند؛ با این تفاوت که در فقه امامیه، لزوم وفا تنها پس از احراز اعتبار شرعی التزام موضوع می‌یابد.

در مقام اجرای معاهده، ماده ۲۷ کنوانسیون وین مانع از آن است که دولت برای توجیه عدم اجرای تعهدات خود به حقوق داخلی استناد کند. استثنای ماده ۴۶ نیز تنها در فرض نقض آشکارِ قاعده‌ای بنیادین از حقوق داخلی که ناظر به صلاحیت انعقاد معاهده است، می‌تواند به‌عنوان مبنایی برای ابطال رضایت و بی‌اعتباری معاهده مورد استناد قرار گیرد؛ بنابراین، جایگاه اِعمال موازینی مانند «نفی سبیل»، مرحلهٔ پیش از پذیرش تعهد است؛ بدین

معنا که این موازین از طریق قواعد صلاحیت‌ساز، حق شرط یا اعلامیهٔ تفسیری، در فرایند انعقاد معاهده اعمال می‌شوند. بااین‌حال، در صورت دگرگونی بنیادین اوضاع یا تغییر موضوع، قواعدی مانند «لاضرر» و «لاحرج» می‌توانند در حدودِ شرایط ماده ۶۲، و با رعایت تشریفات حقوقی، در تعدیل یا خاتمه تعهد مؤثر باشند. درنتیجه، سازگاری تعهدات بین‌المللی با موازین بنیادین داخلی و شرعی، باید عمدتاً در مرحله پیش از التزام تضمین شود و در مرحله اجرا، جز از مجاری حقوقیِ مقرر، نمی‌توان از وفای به عهد عدول کرد.

نوآوری نظری و عملی این مقاله در ارائه الگوی «فقهی‌سازی فرایند تصمیم‌گیری» در برابر «سیاسی‌سازی مرحله اجرا» تجلی یافته است؛ الگویی که موازین فقهی را از جایگاه واکنش‌های پسینی و پرهزینه در عرصه دیپلماسی، به سطح طراحی هوشمندانه حقوقی، سنجش تخصصی صلاحیت‌ها و تعهدسازی ضابطه‌مند ارتقا می‌دهد. بر پایه این الگو، دستگاه سیاست خارجی و نهادهای تقنینی دولت اسلامی موظف‌اند پیش از تصویب یا الحاق به هر معاهده، ارزیابی جامعی پیرامون پنج مؤلفه به عمل آورند: سازگاری مفاد تعهد با موازین شرعی و قواعد آمره؛ حدود صلاحیت ارکان داخلی در پذیرش و انعقاد تعهدات بین‌المللی؛ میزان تعهدات پذیرفته‌شده و تناسب آنها با تعهدات طرف مقابل؛ توان ساختاری و اجرایی کشور؛ و تدبیر وضعیت تعهدات در رویارویی با تحولات بنیادین آینده. بدین‌ترتیب، دولت اسلامی می‌تواند بدون نقض هنجارهای الزام‌آور شرعی، و بدون انزوا یا رویارویی با مسئولیت ناشی از نقض تعهدات بین‌المللی، مشارکتی پویا، متوازن و قانون‌مند در نظام حقوق معاهدات بین‌المللی داشته باشد.

منابع

* قرآن کریم.

امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۷). وصیت‌نامه سیاسی-الهی امام خمینی (چاپ هجدهم). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

امام خمینی، روح‌الله. (۱۴۲۱ق). کتاب البیع. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). کتاب المکاسب (ج۳). قم: تراث الشیخ الأعظم.

حکیم، سیدمحمدسعید طباطبایی. (۱۴۱۴ق). المحکم فی أصول الفقه. قم: مؤسسه المنار.

خویی، سیدابوالقاسم. (۱۳۷۸ق). مصباح الفقاهة (ج۲). کتابخانه مدرسه فقاهت. https://lib.eshia.ir/10155/2/1

رضایی، عبدالعلی؛ هاشمی، سیدمحمد. (۱۳۹۲). بازخوانی قاعده نفی سبیل با رویکردی به اندیشه‌های امام خمینی رحمه‌الله. پژوهشنامه متین، ۱۴(۵۷)، صص ۶۱–۸۶.

عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۴۰۲). قواعد فقهی (ج۲؛ بخش حقوق عمومی، چاپ ششم). تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

فاضل لنکرانی، محمد. (۱۳۸۳). القواعد الفقهیة. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. (۱۳۶۸/۱۳۵۸). قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (اصل ۱۱۰).

کرم‌زاده، سیامک؛ فیض، زهرا. (۱۳۹۸). قاعده نفی سبیل و الحاق ایران به کنوانسیون بین‌المللی مبارزه با تأمین مالی تروریسم. پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، ۶(۲)، صص ۸۷–۱۱۸.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۰). قواعد فقهیه (ج۲، چاپ سوم). قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب علیه‌السلام.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۵ق). انوار الفقاهة: کتاب البیع (ج۱). قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب علیه‌السلام.

نجفی، محمدحسن. (۱۳۶۲). جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام (ج۲۸). قم: مؤسسه دار إحیاء التراث العربی.

Aust, A. , & Watts, A. (2007). *Modern treaty law and practice* (Vol. 3). Cambridge: Cambridge University Press.

Crawford, J. , & Brownlie, I. (2019). *Brownlie's principles of public international law*. Oxford University Press.

Dörr, O. , & Schmalenbach, K. (2018). *Vienna convention on the law of treaties*. Berlin, Germany: Springer.

Fon, V. , & Parisi, F. (2008). The hidden bias of the Vienna Convention on the International Law of Treaties. *Review of Law & Economics*, 4(1), 383.

International Court of Justice. (1974). Nuclear Tests (Australia v. France) (Judgment, 20 December 1974). I. C. J. Reports 1974, 253.

International Court of Justice. (1997). Case Concerning the Gabčíkovo–Nagymaros Project (Hungary/Slovakia) (Judgment, 25 September 1997). I. C. J. Reports 1997, 7.

Permanent Court of International Justice. (1932). Treatment of Polish Nationals and Other Persons of Polish Origin or Speech in Danzig (Advisory Opinion, 4 February 1932). P. C. I. J. , Series A/B, No. 44, 24.

Shaw, M. N. (2008). *International law* (6th ed.). Cambridge University Press.

Vienna Convention on the Law of Treaties. (1969). *United Nations Treaty Series*, vol. 1155, p. 331.

Yotova, R. (2023). Article 27 of the VCLT: Internal law and observance of treaties. *University of Cambridge Faculty of Law Research Paper*. (27).

Jurisprudence and politics
ISSN: 2717-3569
EISSN:2717-3577

Designing a Model of Resistance Governance: A Jurisprudential Approach to Future Scenarios of the Islamic Political System*

Sajjad Soltani Rezaei Sir
Department of Political Science, Faculty of Governance, Shahed University, Tehran, Iran.
alirzai222hhgg@gmail.com

Abstract

Resistance governance, as a model rooted in jurisprudential foundations and embodied in the experience of the Islamic Revolution of Iran, offers a theoretical potential to address the uncertain futures of the Islamic political system. The central problem of this study is to explain the jurisprudential foundations of resistance governance and explore their application to scenario planning for the future of the Islamic political system. Its principal questions are: What are the jurisprudential foundations of resistance governance, and how can plausible scenarios for the future of the Islamic political system be developed on their basis? The study aims to design a model of resistance governance grounded in a jurisprudential approach and to develop plausible scenarios for the future of the Islamic political system using scenario-planning methodology. Adopting a descriptive-analytical approach and employing the scenario-planning technique, the study first explains the jurisprudential foundations of resistance governance through four principles: the *nafy al-sabil* (prohibition of domination) rule, the obligation to preserve the political and social order, the prevention of probable harm, and the negation of undue hardship. It then identifies two key driving forces—internal cohesion and external pressure—and develops

* **Cite this Article**: Soltani Rezaei Sir, S. (2026). Designing a model of resistance governance: A jurisprudential approach to future scenarios of the Islamic political system. *Jurisprudence and Politics,* 7(2), pp. 233-267.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75954.1152

Article Type: Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
Received: 2026/04/30 ● **Revised:** 2026/08/05 ● **Accepted:** 2026/08/24 ● **Published online:** 2026/09/30

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

four scenarios for the future of the Islamic political system: advancement and progress, resistance under pressure, transformation, and overthrow. The findings indicate that the resistance governance model has the capacity to facilitate the realization of a new Islamic civilization under the advancement and progress scenario. Under the resistance-under-pressure scenario, it can manage external pressures by relying on internal cohesion and a resistance economy. The study concludes that designing a model of resistance governance based on a jurisprudential approach is not only feasible but also an unavoidable necessity for systematic futurology in religious governance. Strengthening governmental jurisprudence, managing soft warfare, consolidating Islamic unity, and developing a resistance economy can serve as key strategies for achieving a desirable future.

Keywords
Resistance Governance; *Nafy al-Sabil* Rule; Islamic Futurology; Scenario Planning; Governmental Jurisprudence.

الفقه والسياسية
ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

تصميم أنموذج حوكمة المقاومة؛ مقاربة فقهيّة لسيناريوهات المستقبل للنظام الإسلامي*

سجاد سلطاني رضائي سير
قسم العلوم السياسية، كليّة الحوكمة، جامعة شاهد، طهران، إيران.
alirzai222hhgg@gmail.com

الملخص

يُعدّ «أنموذج حوكمة المقاومة» بوصفه نمواً منبثقاً من الأُسُس الفقهيّة والمُتجسّداً في التجربة العملية للثورة الإسلاميّة، طاقةً نظرية واعدة لمواجهة المستقبلات غير المحدّدة للنظام الإسلامي. وتتمثّل المسألة الرئيسة للبحث في تبيين الأُسُس الفقهيّة لحوكمة المقاومة وكيفية إعمالها في صياغة السيناريوهات المستقبلية للنظام الإسلامي، ويدور التساؤل الأساسي حول: ما هي الأُسُس الفقهيّة لحوكمة المقاومة، وكيف يمكن بناءً عليها وضع السيناريوهات المحتملة لمستقبل النظام الإسلامي؟ ويهدف البحث إلى تصميم أنموذج حوكمة المقاومة استناداً إلى مقاربة فقهيّة، وتقديم السيناريوهات المحتملة لمستقبل النظام الإسلامي بالاستعانة بمنهجيّة صناعة السيناريو (*Scenario Planning*). اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي مع استخدام تقنية السيناريو، حيث عكف أولاً على تبيين الأُسُس الفقهيّة لحوكمة المقاومة عبر أربع قواعد كبرى: قاعدة «نفي السبيل»، و«وجوب حفظ النظام»، و«دفع الضرر المحتمل»، و«نفي الحرج». ثمّ قام بتحديد محرّكين أساسيين وهما: «الانسجام الداخلي» و«الضغط الخارجي»، ليُصيغ على أساسهما أربعة سيناريوهات محتملة لمستقبل النظام الإسلامي: سيناريو الترقي والتقدم، سيناريو المقاومة تحت الضغط، سيناريو الاستحالة والتآكل البنيوي، وسيناريو الإسقاط والانهيار. وتُظهر النتائج أنّ

* **الاستناد إلى هذه المقالة:** سلطاني رضائي سير، سجاد. (۲۰۲۶). تصميم أنموذج حوكمة المقاومة؛ مقاربة فقهيّة لسيناريوهات المستقبل للنظام الإسلامي. الفقه والسياسة، ۷(۲)، صص ۲۳۳-۲۶۷.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75954.1152

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

▣ **تاريخ الإستلام:** ۲۰۲۶/۰۴/۳۰ ● **تاريخ التعديل:** ۲۰۲۶/۰۸/۰۵ ● **تاريخ القبول:** ۲۰۲۶/۰۸/۲۴ ● **تاريخ الإصدار:** ۲۰۲۶/۰۹/۳۰

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

أنموذج حوكمة المقاومة يمتلك القدرة في «سيناريو الترقي والتقدم» على تحقيق الحضارة الإسلاميّة الحديثة، وفي «سناريو المقاومة تحت الضغط» يستطيع – متكئاً على الانسجام الداخلي واقتصاد المقاومة – إدارة الضغوط الخارجية بكفاءة. ويخلّص البحث إلى أنّ تصميم أنموذج حوكمة المقاومة استناداً إلى المقاربة الفقهيّة لا يقتصر على كونِه أمراً ممكناً فحسب، بل يُعدّ ضرورةً حتميةً للدراسات المستقبليّة المنهجية في حوكمة الدين؛ كما أنّ تعزيز «الفقه الحكومي»، وإدارة الحرب الناعمة، وتوطيد الوحدة الإسلاميّة، وتطوير اقتصاد المقاومة تُمثّل الاستراتيجيات المفتاحية لبلوغ المستقبل المنشود.

الكلمات المفتاحية

حوكمة المقاومة، قاعدة نفي السبيل، الدراسات المستقبليّة الإسلاميّة، بناء السيناريو، الفقه الحكومي.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

طراحی الگوی حکمرانی مقاومت؛ رهیافتی فقهی به سناریوهای آینده نظام اسلامی*

سجاد سلطانی رضایی سیر
گروه علوم سیاسی، دانشکده حکمرانی، دانشگاه شاهد، تهران. ایران.
alirzai222hhgg@gmail.com

چکیده

حکمرانی مقاومت به‌عنوان الگویی برآمده از بنیان‌های فقهی و عینی‌شده در تجربه انقلاب اسلامی، ظرفیتی نظری برای رویارویی با آینده‌های نامتعین نظام اسلامی دارد. مسئله اصلی پژوهش، تبیین مبانی فقهی حکمرانی مقاومت و کاربست آن در سناریونویسی آینده نظام اسلامی است. پرسش اساسی آن است که مبانی فقهی حکمرانی مقاومت چیست و چگونه می‌توان براساس آن، سناریوهای محتمل برای آینده نظام اسلامی را ترسیم کرد؟ هدف پژوهش، طراحی الگوی حکمرانی مقاومت مبتنی بر رهیافت فقهی و ارائه سناریوهای محتمل برای آینده نظام اسلامی با بهره‌گیری از روش سناریونویسی است. پژوهش با رویکرد توصیفی ـ تحلیلی و با استفاده از تکنیک سناریونویسی انجام شده است؛ ابتدا مبانی فقهی حکمرانی مقاومت را در چهار قاعده نفی سبیل، وجوب حفظ نظام، دفع ضرر محتمل و نفی حرج تبیین کرده، سپس با شناسایی دو پیشران کلیدی انسجام درونی و فشار خارجی، چهار سناریوی ترقی و پیشرفت، مقاومت تحت فشار، استحاله و براندازی را برای آینده نظام اسلامی طراحی کرده است. یافته‌ها نشان می‌دهد الگوی حکمرانی مقاومت، در سناریوی ترقی و پیشرفت، ظرفیت تحقق تمدن نوین اسلامی را دارد و در سناریوی مقاومت تحت فشار، با تکیه بر انسجام درونی و اقتصاد مقاومتی، می‌تواند فشارهای خارجی را مدیریت کند. نتیجه‌گیری نهایی آن است که طراحی

* **استناد به این مقاله:** سلطانی رضایی سیر، سجاد. (۱۴۰۵). طراحی الگوی حکمرانی مقاومت؛ رهیافتی فقهی به سناریوهای آینده نظام اسلامی. فقه و سیاست، ۷(۲)، صص ۲۳۳-۲۶۷.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75954.1152

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۱۰ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۵/۰۵/۱۴ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۶/۰۲ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۷/۰۸

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

الگوی حکمرانی مقاومت مبتنی بر رهیافت فقهی، نه‌تنها امکان‌پذیر، بلکه ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای آینده‌پژوهی نظام‌مند حکمرانی دینی است و تقویت فقه حکومتی، مدیریت جنگ نرم، تحکیم وحدت اسلامی و توسعه اقتصاد مقاومتی می‌تواند راهبردهای کلیدی دستیابی به آینده مطلوب باشد.

کلیدواژه‌ها

حکمرانی مقاومت، قاعده نفی سبیل، آینده‌پژوهی اسلامی، سناریونویسی، فقه حکومتی.

۱. مقدمه

انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷، گفتمان جدیدی را در عرصه نظریه‌پردازی سیاسی و حکمرانی دینی گشود که برآمده از آموزه‌های فقه شیعی و اندیشه ولایت فقیه بود. این گفتمان، حکمرانی را نه تنها مدیریت دنیوی، بلکه تحقق اهداف متعالی شریعت و زمینه‌سازی برای تمدن نوین اسلامی تعریف می‌کند. در طول چهار دهه اخیر، نظام جمهوری اسلامی با چالش‌های متعددی مواجه بوده و در عین حال، توانسته است با اتکا به ظرفیت‌های درونی و رویکرد حکمرانی مقاومت، در برابر فشارهای خارجی و بحران‌های داخلی تاب‌آوری قابل‌توجهی نشان دهد. این تاب‌آوری، که ریشه در بنیان‌های فقهی و عینی‌شده در تجربه انقلاب اسلامی دارد، نشان‌دهنده ظرفیت نظری این الگو برای رویارویی با آینده‌های نامتعین نظام اسلامی است. با نگاهی به تاریخ معاصر ایران و منطقه غرب آسیا، بویژه تحولات ژئوپلیتیکی سال‌های اخیر، شکل‌گیری دو ساختار قدرت متضاد به‌وضوح قابل مشاهده است: جغرافیای مقاومت و جغرافیای سلطه. این تقابل، آینده سیاسی، امنیتی و تمدنی منطقه را به‌طور جدی تحت تأثیر قرار داده است. در این میان، نظام جمهوری اسلامی به‌عنوان محور اصلی جغرافیای مقاومت، با پرسش‌های راهبردی درباره آینده خود مواجه است. تجربه تاریخی نشان داده که نظام‌های سیاسی برآمده از انقلاب‌های مردمی، همواره در دهه‌های دوم و سوم با چالش‌های هویتی، کارآمدی و مشروعیت روبه‌رو بوده‌اند و نظام جمهوری اسلامی نیز از این قاعده مستثنا نیست. با این حال، آنچه این نظام را از سایر تجارب انقلابی متمایز می‌سازد، اتکای آن بر مبانی فقهی مستحکمی است که می‌تواند چارچوبی نظری برای عبور از بحران‌ها و ترسیم آینده‌ای مطلوب فراهم آورد.

ضرورت بررسی موضوع حکمرانی مقاومت از آن‌روست که اگرچه این مفهوم در عرصه سیاست خارجی و گفتمان انقلابی مطرح بوده، اما به‌عنوان الگویی نظام‌مند و مبتنی بر مبانی فقهی، کمتر مورد تدوین و بسط نظری قرار گرفته است. بررسی منابع موجود نشان می‌دهد که بیشتر پژوهش‌های انجام‌شده، یا به توصیف تجربه عینی مقاومت در انقلاب اسلامی پرداخته‌اند و یا به تحلیل کارکردی این مفهوم در عرصه سیاست خارجی اکتفا

کرده‌اند، اما کمتر تلاشی برای استخراج نظام‌مند مبانی فقهی این الگو و کاربست آن در آینده‌پژوهی انجام گرفته است. از سوی دیگر، تحولات سریع منطقه‌ای و بین‌المللی، پیچیدگی‌های جنگ نرم و ترکیبی، و فشارهای فزاینده بر نظام اسلامی، این ضرورت را دوچندان می‌سازد که الگویی نظری مبتنی بر فقه حکومتی طراحی شود تا بتواند پاسخ‌گوی عدم‌قطعیت‌های آینده باشد. نقدی که بر رویکردهای صرفاً توصیفی یا تحلیلیِ گذشته وارد است، غفلت از ظرفیت‌های فقه پویای شیعه در ارائه راهکارهای حکمرانیِ آینده‌نگر است، در حالی که فقه حکومتی با ماهیت اجتهادی و بازاندیشانه خود، ظرفیت قابل‌توجهی برای پاسخ‌گویی به مسائل نوپدید و پیچیده حکمرانی دارد.

اهمیت این پژوهش در آن است که از یک سو، با تدوین نظام‌مند مبانی فقهی حکمرانی مقاومت، گامی در جهت نظریه‌پردازی اسلامی در عرصه حکمرانی برمی‌دارد و فقه حکومتی را از انزوای فردی و مکلف‌محور به عرصه کلان سیاست‌گذاری و آینده‌پژوهی می‌کشاند. از سوی دیگر، کاربست ابزارهای آینده‌پژوهی مانند سناریونویسی در این حوزه، می‌تواند زمینه‌ساز گشایش‌های نظری جدید و ارائه راهبردهای عملیاتی برای رویارویی هوشمندانه با آینده‌های نامتعین شود. کارکرد نظری این پژوهش، تبیین نسبت فقه و آینده‌پژوهی و نشان دادن ظرفیت فقه شیعه برای پاسخ‌گویی به مسائل حکمرانی در عصر غیبت است و کارکرد عملی آن، ارائه چارچوبی برای تصمیم‌سازی و سیاست‌گذاریِ مبتنی بر مبانی شرعی در رویارویی با سناریوهای مختلف آینده نظام اسلامی است. چنین رویکردی، افزون بر غنای ادبیات نظری حکمرانی دینی، می‌تواند به افزایش تاب‌آوری نظام در برابر تهدیدات و تحقق تمدن نوین اسلامی یاری رساند.

مسئله اصلی پژوهش حاضر، تبیین مبانی فقهی حکمرانی مقاومت و کاربست آن در سناریونویسی آینده نظام اسلامی است. در این راستا، پرسش‌های اساسی که مقاله در پی پاسخ‌گویی به آنهاست، عبارت‌اند از: مبانی فقهی حکمرانی مقاومت کدام‌اند و این مبانی چگونه می‌توانند چارچوب نظری الگوی حکمرانی مقاومت را شکل دهند؟ و نیز، براساس این الگوی فقهی، سناریوهای محتمل برای آینده نظام اسلامی کدام‌اند و چه راهبردهایی برای دستیابی به آینده مطلوب و مدیریت آینده‌های نامطلوب می‌توان تدوین کرد؟ پاسخ به این پرسش‌ها، نیازمند رویکردی میان‌رشته‌ای است که از یک سو به مبانی فقهی توجه

داشته باشد و از سوی دیگر، از ابزارهای آینده‌پژوهی برای طراحی سناریوهای محتمل بهره گیرد. آینده‌پژوهی با تأکید بر عدم‌قطعیت به‌عنوان اصل حاکم، در پی درنظرگرفتن آینده‌های ممکن و محتمل است، نه تنها پیش‌بینی آینده‌ای واحد، و این رویکرد با ماهیت اجتهادی و بازاندیشانه فقه شیعه که همواره در پی استنباط حکم متناسب با شرایط متغیر است، همخوانی قابل‌توجهی دارد.

۲. مبانی نظری و مفاهیم

۲ـ۱. مفهوم‌شناسی حکمرانی مقاومت

حکمرانی در ادبیات علوم سیاسی، مفهومی فراتر از دولت و حکومت است که بر فرایند تعامل سازنده میان دولت و سازمان‌های اجتماعی و شبکه‌های قدرت تأکید دارد (آقابخشی، ۱۴۰۳، ص ۷۲). در این نگاه، حکمرانی به معنای فرایند تصمیم‌گیری و اجرا در یک نظام سیاسی است که در آن، نهادهای دولتی و غیردولتی در تعامل با یکدیگر، جهت‌دهی به جامعه را عهده‌دارند. حکمرانی مقاومت گونه‌ای خاص از حکمرانی دینی است که با الهام از آموزه‌های اسلامی و تجربه عینی انقلاب اسلامی شکل گرفته است (حکیمی، ۱۴۰۱، ص ۳۲). این الگو، حکمرانی را در معنای فرامادی و متعالی ترسیم می‌کند و آن را راهبری فقیهانه و مؤمنانه قدرت به همراه استقامت، از مبدأ تا مقصد، جهت تحقق و نیل به اهدافی مشخص در هر مکان و زمانی تعریف می‌نماید. بر این اساس، حکمرانی مقاومت، حرکتی است همراه با استقامت که از آغاز خلقت تا حاکمیت موعود الهی ادامه دارد و انبیای الهی، ائمه معصومین و فقیهان امامیه به‌عنوان متحرکان این حرکت، براساس توحید آن را به پیش می‌برند (خمینی، ۱۳۶۷، ص ۶۵). امروزه، حکمرانی مقاومت نه تنها در ایران، بلکه در گفتمان جبهه مقاومت در منطقه غرب آسیا به‌عنوان یک الگوی راهبردی برای مقابله با نظام سلطه و تحقق استقلال و عزت امت اسلامی مطرح است (خامنه‌ای شهید، ۱۴۰۳، ص ۳). عوامل متعددی در شکل‌گیری، تداوم و کارآمدی حکمرانی مقاومت نقش دارند که در دو دسته درونی و بیرونی قابل طبقه‌بندی هستند. عوامل درونی عبارتند از: مبانی فقهی و اعتقادی، انسجام درونی نظام، کارآمدی اقتصادی و عدالت اجتماعی، قدرت دفاعی و امنیتی، نهادسازی و آینده‌پژوهی. و عوامل بیرونی عبارتند از: سطح و نوع فشارهای خارجی، وضعیت منطقه‌ای

و بین‌المللی، جنگ نرم و تغییرات هویتی (جوادی آملی، ۱۴۰۲، ص ۷۹).

قاعده نفی سبیل، از قواعد معروف و مسلّم فقه اسلامی است. این قاعده در عرصه حکمرانی بعد سیاسی، بعد اقتصادی، بعد فرهنگی، بعد امنیتی را شامل می‌شود (ایزدهی، ۱۴۰۳، ص ۴۶). از منظر حکمرانی مقاومت، قاعده نفی سبیل به دلیل تأمین استقلال و عزت، ایجاد اتحاد و همبستگی اسلامی، مبنایی برای اقتصاد مقاومتی، پیشران تمدن‌سازی، بنیان فقهی اساسی این الگو محسوب می‌شود (معصومی، ۱۴۰۴). در کنار قاعده نفی سبیل، قاعده وجوب حفظ نظام اسلامی به‌عنوان بنیان دیگر حکمرانی مقاومت، نقش اساسی دارد که اختلاف و نزاع را موجب سستی و از بین رفتن عزت و شوکت جامعه اسلامی معرفی می‌کند (خامنه‌ای شهید، ۱۴۰۴، ص ۲۶). براساس این قاعده، هرگونه اقدام، تصمیم یا سیاستی که بقا و استمرار نظام اسلامی را به خطر اندازد، از نظر شرعی ممنوع است و در مقابل، هر اقدامی که به حفظ و تقویت نظام اسلامی کمک کند، از وظایف شرعی حکومت و شهروندان محسوب می‌شود. (لک‌زایی، ۱۴۰۳).

قاعده وجوب حفظ نظام، مکمل قاعده نفی سبیل در الگوی حکمرانی مقاومت است به‌گونه‌ای که در شرایط تزاحم میان این دو قاعده، قاعده وجوب حفظ نظام مقدم می‌شود (درگاهی، ۱۴۰۲). این قاعده، همچنین به حکمرانی مقاومت، نگاه راهبردی و کلان‌نگر می‌دهد که فراتر از مصالح و منافع کوتاه‌مدت، به بقا و استمرار نظام اسلامی به‌عنوان یک اصل اساسی و حیاتی می‌نگرد (ابراهیمی سرو علیا، ۱۴۰۱). در این نگاه، هرگونه تصمیم، سیاست یا اقدامی، باید در بوته سنجش تأثیر آن بر بقا و تعالی نظام اسلامی مورد ارزیابی قرار گیرد. قاعده وجوب دفع ضرر محتمل براساس قاعده وجوب دفع ضرر محتمل یا قاعده لاضرر، هرگاه احتمال عقلایی برای ورود ضرر قابل‌توجه وجود داشته باشد، دفع آن ضرر واجب است و در قاعده نفی حرج در شریعت اسلام، هیچ حکم تکلیفی حرج‌آوری وجود ندارد. حرج به معنای تنگی، مشقت غیرقابل‌تحمل و سختی خارج از حد متعارف است که عرفاً قابل تحمل نباشد (خسروی، ۱۴۰۱).

این چهار قاعده فقهی در یک نظام هماهنگ و منسجم، چارچوب نظری حکمرانی مقاومت را شکل می‌دهند. قاعده نفی سبیل، جهت‌گیری اصلی و اهداف راهبردی را تعیین

می‌کند. قاعده وجوب حفظ نظام، اولویت‌های حکمرانی را در شرایط تزاحم مشخص می‌سازد و بقا و استمرار نظام را به‌عنوان یک اصل حیاتی تثبیت می‌نماید. قاعده دفع ضرر محتمل، رویکرد پیشگیرانه و آینده‌نگر را به حکمرانی می‌دهد و آن را از انفعال و واکنش‌محوری خارج می‌سازد (مومنی، ۱۴۰۲، ص ۳۲۸). و قاعده نفی حرج، انعطاف‌پذیریِ عملیاتی و قابلیت تطبیق با شرایط متغیر را فراهم می‌آورد و حکمرانی را از خشکی و جمود مصون می‌دارد (طباطبایی، ۱۳۹۷، ص ۸۳).

۲.۲. سناریونویسی و آینده‌پژوهی اسلامی

آینده‌پژوهی، رشته‌ای میان‌رشته‌ای است که به مطالعه نظام‌مند آینده‌های ممکن، محتمل و مطلوب می‌پردازد. این رشته با تأکید بر عدم‌قطعیت به‌عنوان اصل حاکم، به دنبال درنظرگرفتن آینده‌های ممکن و محتمل است (فضلی روزبهانی، ۱۴۰۲). آینده‌پژوهی در رویکرد اسلامی، با آینده‌پژوهی متداول در غرب تفاوت‌های ماهوی دارد. در حالی که آینده‌پژوهی متعارف، با تأکید بر پسامدرنیسم هستی‌شناختی، بر عدم‌قطعیت و تکثر آینده‌ها تأکید دارد، آینده‌پژوهی اسلامی، ضمن پذیرش امکان‌های متعدد برای آینده، آینده مطلوب و مرجح را براساس مبانی ارزشی و هنجاری اسلام تعریف می‌کند (عیوضی، ۱۳۹۱). ویژگی‌های اصلی آینده‌پژوهی اسلامی عبارت‌اند از: هدف‌محوری و غایت‌گرایی، ارزش‌محوری، تکلیف‌محوری، توحیدمحوری، سناریونویسی به‌عنوان ابزار آینده‌پژوهی. سناریونویسی به‌عنوان یکی از ابزارهای اصلی آینده‌پژوهی، روشی برای شناسایی و طراحی آینده‌های ممکن، محتمل و مطلوب است (موسوی‌زاده، ۱۴۰۴). در سناریونویسی، براساس شناسایی پیشران‌ها و عدم‌قطعیت‌های کلیدی، چند روایت متفاوت از آینده ترسیم می‌شود که هر یک، حاوی داستانی منسجم، قابل‌قبول و مبتنی بر منطق علّی است. سناریوها به تصمیم‌سازان کمک می‌کنند تا عدم‌قطعیت‌های محیطی را بهتر درک کنند، نقاط آسیب‌پذیر و فرصت‌های راهبردی را شناسایی نمایند، و برای رویارویی با شرایط مختلف، راهبردهای منعطف و مقاوم تدوین کنند (پارسامهر، ۱۳۹۸). مراحل اصلی سناریونویسی عبارت‌اند از: ۱- شناسایی موضوع و افق زمانی؛ ۲- تحلیل محیطی و شناسایی پیشران‌های کلیدی؛ ۳- شناسایی عدم‌قطعیت‌های بحرانی؛

۴- طراحی ماتریس سناریو براساس دو عدم‌قطعیت کلیدی؛ ۵- نگارش روایت‌های سناریو؛ ۶- تحلیل پیامدها و تدوین راهبردهای متناسب با هر سناریو (بهروزی لک و همکاران، ۱۳۹۸).

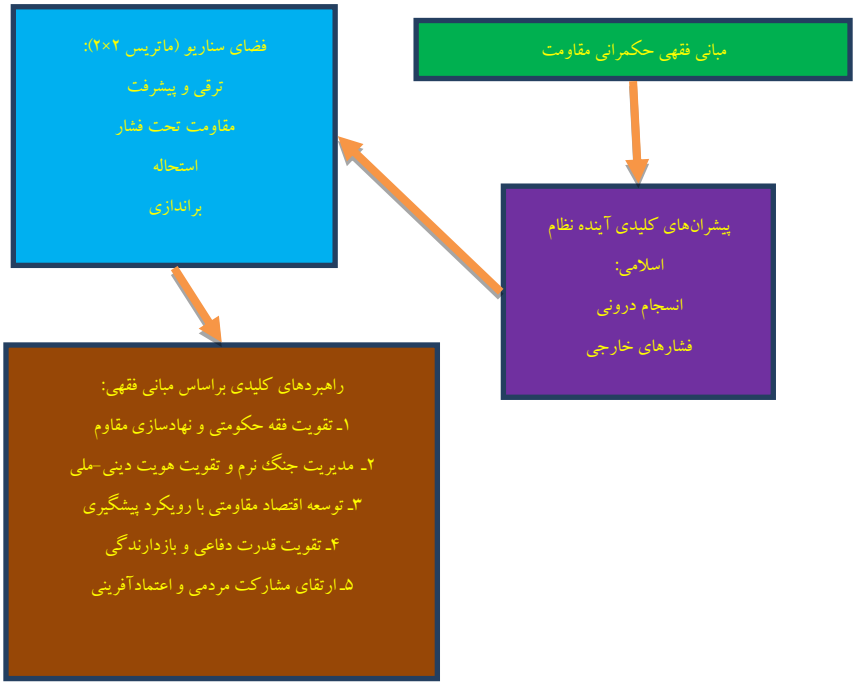
۳.۲. نسبت سناریونویسی با فقه حکومتی

نسبت سناریونویسی با فقه حکومتی از چند جهت قابل تأمل است: نخست اینکه، فقه حکومتی با ماهیت اجتهادی و پویای خود، همواره در پی استنباط حکم متناسب با شرایط متغیر و مقتضیات زمان و مکان است. سناریونویسی، با ترسیم آینده‌های محتمل و نامطلوب، به فقیه و مجتهد حکومتی کمک می‌کند تا پیش‌بینی‌های دقیق‌تری از شرایط آینده داشته باشد و احکام و سیاست‌های متناسب با هر شرایط را استنباط نماید (نادری بنی، ۱۴۰۱). به عبارت دیگر، سناریونویسی، زمینه‌ساز فقه آینده‌نگر می‌شود که می‌تواند پیش‌ازرویارویی با بحران‌ها، چارچوب شرعی لازم را تدوین کند. دوم اینکه، فقه حکومتی بر اصول و قواعد ثابتی مانند نفی سبیل و وجوب حفظ نظام استوار است که در تمامی سناریوها، به‌عنوان اصول هادی و چارچوب‌های محدودکننده عمل می‌کنند. سناریونویسی در چارچوب فقه حکومتی، در پی یافتن راهکارهای شرعی و عملیاتی برای تحقق این اصول در شرایط مختلف است و راهبردهای متناسب با هر سناریو را با در نظر گرفتن این اصول طراحی می‌کند. سوم اینکه، رویکرد آینده‌پژوهیِ مبتنی بر سناریو، به فقه حکومتی کمک می‌کند تا از رویکردِ صرفاً واکنشی و انفعالی خارج شده و به رویکردی پیش‌فعالانه و آینده‌ساز تبدیل شود. فقهی که سناریوهای مختلف را پیش‌بینی و برای هر یک، احکام و راهبردهای متناسب تدوین می‌کند، می‌تواند در رویارویی با آینده‌های نامتعین، کارآمدتر و تاب‌آورتر باشد و از بروز بحران‌ها و فتنه‌ها پیشگیری نماید. به همین دلیل، کاربست سناریونویسی در فقه حکومتی، نه تنها ممکن، بلکه ضرورتی برای پویایی و کارآمدی فقه در عصر کنونی محسوب می‌شود (رادمهر، ۱۴۰۴).

۴.۲. مدل مفهومی پژوهش

براساس شکاف‌های شناسایی‌شده در پیشینه پژوهش و با هدف تلفیق نظام‌مند مبانی

فقهی حکمرانی مقاومت با سناریونویسی آینده نظام اسلامی، مدل مفهومی پژوهش حاضر به‌صورت زیر طراحی شده است:



نمودار۱. مدل مفهومی پژوهش

مدل فوق نشان می‌دهد که مبانی چهارگانه فقهی به‌عنوان مبانی بنیادین، چارچوب نظری حکمرانی مقاومت را شکل می‌دهند. این مبانی، بر شناسایی دو پیشران کلیدی انسجام درونی و فشار خارجی تأثیر می‌گذارند. ترکیب این دو پیشران، فضای سناریو (ماتریس ۲×۲) را شکل می‌دهد که خروجی آن، چهار سناریوی محتمل برای آینده نظام اسلامی است. در نهایت، براساس سناریوی مطلوب و با در نظر گرفتن سناریوهای محتمل و نامطلوب، راهبردهای کلیدی تدوین شده‌اند. این مدل، برخلاف پژوهش‌های پیشین که یا فقط به تبیین مبانی فقهی پرداخته‌اند و یا تنها به سناریونویسی، رویکردی تلفیقی و نظام‌مند ارائه می‌دهد که فقه حکومتی و آینده‌پژوهی سناریو-محور را در هم‌آمیخته و به‌عنوان نوآوری پژوهش حاضر به شمار می‌رود.

۳. پیشینه پژوهش

بررسی نظام‌مند پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که مطالعات مرتبط با موضوع حکمرانی مقاومت؛ رهیافتی فقهی به سناریوهای آینده نظام اسلامی در چهار حوزه اصلی قابل دسته‌بندی است که در جدول زیر به تفکیک ارائه شده است:

جدول۱. پیشینه پژوهش

حوزه مطالعاتی	رویکرد غالب	نمونه پژوهش‌ها	نقاط قوت	شکاف‌ها و خلأها
مبانی فقهی حکمرانی مقاومت	توصیفی-تحلیلی با تکیه بر قاعده نفی سبیل و وجوب حفظ نظام	حدادی، لکزایی و قره‌داغی (۱۴۰۳)؛ طباطبایی و کعب‌نسب (۱۳۹۷)	تبیین مستندات قرآنی و روایی قواعد فقهی؛ بسط قاعده نفی سبیل به عرصه‌های نوین	غلبه رویکرد توصیفی بر آینده‌نگر؛ عدم ارائه الگوی نظام‌مند برای کاربست قواعد در سناریوهای مختلف
آینده‌پژوهی انقلاب اسلامی و تمدن‌سازی	سناریونویسی و تحلیل روند با رویکرد تمدنی	مطهری‌نژاد و همکاران (۱۳۹۴)	شناسایی سناریوهای سه‌گانه (ترقی، استحاله، براندازی)؛ توجه به بیانیه گام دوم انقلاب	عدم تلفیق نظام‌مند مبانی فقهی با سناریونویسی؛ غالباً به پیش‌بینی بسنده شده و راهبردهای عملیاتی مبتنی بر فقه ارائه نشده است
نسبت‌سنجی مفهومی حکمرانی مقاومت	مفهوم‌پژوهی و تحلیل گفتمان	مظاهری، علیرضا (۱۴۰۳)	تبیین سه رویکرد «حکمرانی دفاعی»، «حکمرانی مقاومت» و «حکمرانی جهاد ابتدایی» در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای	فاقد کاربست عملیاتی در سناریونویسی؛ به ابعاد فقهی ـ حکمرانی آینده‌محور نپرداخته است

حوزه مطالعاتی	رویکرد غالب	نمونه پژوهش‌ها	نقاط قوت	شکاف‌ها و خلأها
روش‌شناسی آینده‌پژوهی اسلامی	فراترکیب و روش‌های ترکیبی آینده‌پژوهی	منطقی، محسن (۱۳۹۳) رحمانی، جعفر (۱۴۰۴)	تأکید بر رویکرد عدم‌قطعیت بحرانی و لایه‌های تمدنی	مطالعات تطبیقی اندک میان مبانی فقهی و روش‌های آینده‌پژوهی؛ عدم ارائه مدل مفهومی یکپارچه

بررسی نظام‌مند پیشینه پژوهش، نشان‌دهنده وجود چند خلأ علمی اساسی است که پژوهش حاضر در صدد پر کردن آنها برآمده است:

نخست: فقدان مدل مفهومی یکپارچه فقه‌محور در آینده‌پژوهی. پژوهش‌های پیشین یا به تبیین مبانی فقهی حکمرانی مقاومت پرداخته‌اند و یا به سناریونویسی آینده نظام اسلامی، اما کمتر پژوهشی توانسته است این دو حوزه را در یک مدل مفهومی منسجم، تلفیق کند. به بیان دقیق‌تر، آنچه در ادبیات موجود غایب است، چارچوبی نظریه‌کاربردی است که ضمن استخراج نظام‌مند مبانی فقهی حکمرانی مقاومت، این مبانی را به‌عنوان متغیرهای مستقل سناریونویسی در نظر بگیرد و راهبردهای متناسب با هر سناریو را براساس همین مبانی تدوین نماید.

دوم: نبود مدل مفهومی کمّی و شاخص‌سازی عملیاتی. اکثر پژوهش‌های پیشین، رویکردی کیفی و توصیفی داشته‌اند و از ارائه مدل‌های مفهومی قابل‌سنجش و شاخص‌سازی عملیاتی برای متغیرهای کلیدی غفلت کرده‌اند. در حالی که پژوهش حاضر با ارائه جدول سناریوها براساس ترکیب دو متغیر کلیدی و تعیین پیامدهای هر سناریو، گامی به‌سوی مدل‌سازی مفهومی قابل‌ارزیابی برداشته است. سوم: عدم کاربست رویکردهای ترکیبی و عدم‌قطعیت‌محور در فقه حکومتی. پژوهش‌های آینده‌پژوهی اسلامی موجود، غالباً یا به صرف پیش‌بینی آینده‌های محتمل پرداخته‌اند و یا از روش‌های غربی آینده‌پژوهی بدون بومی‌سازی فقهی استفاده کرده‌اند. آنچه در این میان مغفول مانده، بهره‌گیری از رویکرد عدم‌قطعیت بحرانی در چارچوب فقه حکومتی است.

۴. روش‌شناسی

۴-۱. فلسفه و رویکرد پژوهش

پژوهش حاضر براساس الگوی «پیاز پژوهش» ساندرز در شش لایه طراحی و اجرا شده است. این الگو با رویکردی نظام‌مند، مراحل متوالی تصمیم‌گیری در طراحی پژوهش را به‌صورت لایه‌های هم‌مرکز ترسیم می‌کند:

لایه اول: فلسفه پژوهش؛ فلسفه حاکم بر این پژوهش، تفسیرگرایی است زیرا ماهیت موضوع مستلزم درک عمیق معانی، تفاسیر و برداشت‌های ذهنی صاحبنظران از متون فقهی، بیانات رهبر شهید﵀ و روندهای اجتماعی - سیاسی است. همچنین، رویکرد آینده‌پژوهی که با عدم‌قطعیت و تکثر آینده‌ها سر و کار دارد، با فلسفه تفسیرگرایی که بر ساخت‌شدگی اجتماعی واقعیت‌ها و تکثر معانی تأکید دارد، هماهنگی کامل دارد.

لایه دوم: رویکرد پژوهش؛ این پژوهش با رویکرد استقرایی انجام شده است بدین معنا که از بررسی نظام‌مند متون فقهی، بیانات رهبر شهید و تحلیل‌های صاحبنظران، به تدوین الگوی حکمرانی مقاومت و طراحی سناریوهای آینده دست یافته است. پژوهش با مشاهده روندهای موجود و مطالعه منابع دست اول، به استنتاج نظریه‌ای و سناریوهای محتمل پرداخته است. با این حال، در بخش تدوین سناریوها، از یک چارچوب مفهومی از پیش‌تعیین‌شده استفاده شده که نشان‌دهنده عناصر قیاسی در پژوهش است؛ بنابراین، رویکرد پژوهش را می‌توان استقرایی با عناصر قیاسی توصیف کرد که با ماهیت میان‌رشته‌ای موضوع همخوانی دارد.

لایه سوم: راهبرد پژوهش؛ راهبرد اصلی این پژوهش، تحلیل محتوای کیفی است که برای استخراج نظام‌مند مبانی فقهی از متون و بیانات به‌کار رفته است. تحلیل محتوای کیفی با رویکرد استقرایی، امکان کشف مضامین و الگوهای پنهان در متون فقهی را فراهم می‌آورد. در گام بعدی، راهبرد سناریونویسی به‌عنوان یک روش آینده‌پژوهی، برای طراحی سناریوهای محتمل آینده نظام اسلامی براساس یافته‌های مرحله اول، به‌کار گرفته شده است. این ترکیب از راهبردهای کیفی، امکان مبتنی‌سازی فقهی سناریوها را فراهم می‌آورد.

لایه چهارم: بازه زمانی پژوهش؛ داده‌های پژوهش در یک بازه زمانی مشخص گردآوری شده‌اند که نشان‌دهنده ماهیت مقطعی پژوهش است. با این حال، ماهیت سناریونویسی، رویکردی آینده‌نگر به پژوهش می‌دهد. بدین معنا که داده‌های مقطعی گردآوری‌شده، به‌عنوان مبنایی برای ترسیم آینده‌های محتمل استفاده شده‌اند. به‌عبارت دیگر، پژوهش از روش مقطعی آینده‌نگر بهره گرفته است.

لایه پنجم: روش‌های گردآوری داده‌ها؛ روش گردآوری داده‌ها، کتابخانه‌ای و مبتنی بر مطالعه منابع مکتوب و گزارش‌های تحلیلی و اسناد بالادستی نظام جمهوری اسلامی است. تمامی داده‌ها از طریق مرور نظام‌مند اسناد و مدارک موجود گردآوری شده‌اند.

لایه ششم: تکنیک‌های تحلیل داده‌ها؛ برای تحلیل داده‌های گردآوری‌شده، از دو تکنیک مکمل استفاده شده است: ۱- تکنیک تحلیل محتوای کیفی با رویکرد استقرایی برای استخراج مبانی فقهی حکمرانی مقاومت از متون و بیانات. در این مرحله، متون مرتبط مطالعه، کدگذاری و مضامین اصلی شناسایی شده‌اند. ۲- تکنیک ماتریس سناریو مبتنی بر دو عدم‌قطعیت کلیدی که براساس یافته‌های تحلیل محتوا و شناسایی پیشران‌ها، سناریوهای چهارگانه طراحی شده‌اند.

۲.۴. مفاهیم و متغیرهای پژوهش

پژوهش حاضر دارای دو دسته مفاهیم اصلی و متغیرهای کلیدی است که در جدول زیر تعریف شده‌اند:

جدول۲. متغیرهای پژوهش

متغیر	نوع متغیر	تعریف مفهومی	تعریف عملیاتی
مبانی فقهی حکمرانی مقاومت	متغیر مستقل	قواعد و اصول فقهی که چارچوب نظری الگوی حکمرانی مقاومت را شکل می‌دهند	استخراج و تدوین نظام‌مند چهار قاعده از منابع فقهی و بیانات رهبر شهید﵀ با روش تحلیل محتوای کیفی

متغیر	نوع متغیر	تعریف مفهومی	تعریف عملیاتی
حکمرانی مقاومت	متغیر وابسته	راهبری فقیهانه و مؤمنانه قدرت به همراه استقامت برای تحقق اهداف شریعت و تمدن نوین اسلامی	طراحی الگویی مشتمل بر مبانی، ابعاد و مؤلفه‌های عملیاتی
انسجام درونی	پیشران	سطح همبستگی میان قوا، اجماع نخبگان سیاسی، مشارکت مردمی و اعتماد اجتماعی به کارگزاران نظام	ارزیابی کیفی از روندهای موجود براساس تحلیل بیانات رهبری و نظرات صاحبنظران، تعیین درجه انسجام در سه سطح: بالا، نسبتاً بالا، تضعیف‌شده و فروپاشی‌یافته
فشار خارجی	پیشران	شدت و گستره تحریم‌های اقتصادی، تهدیدات نظامی، جنگ نرم و عملیات روانی قدرت‌های سلطه‌گر علیه نظام اسلامی	ارزیابی کیفی از وضعیت کنونی و روندهای پیش‌رو براساس تحلیل بیانات رهبری و شواهد موجود؛ تعیین درجه فشار در سه سطح: متوسط/کنترل‌شده، شدید، نسبتاً شدید و حداکثری.
سناریوهای آینده نظام اسلامی	متغیر وابسته	روایت‌های محتمل از آینده نظام اسلامی که براساس ترکیب دو عدم‌قطعیت کلیدی ترسیم می‌شوند	طراحی چهار سناریوی ترقی و پیشرفت، مقاومت تحت فشار، استحاله و براندازی در قالب ماتریس ۲×۲
راهبردهای دستیابی به آینده مطلوب	متغیر وابسته (خروجی)	مجموعه اقدامات و سیاست‌های عملیاتی برای تحقق سناریوی مطلوب و مدیریت سناریوهای نامطلوب	تدوین ۵ راهبرد کلیدی مبتنی بر مبانی فقهی و متناسب با هر سناریو

۳-۴. روش گردآوری داده‌ها

روش گردآوری داده‌ها در این پژوهش، مطالعه کتابخانه‌ای و اسنادی است. منابع مورد مطالعه شامل دسته‌های زیر بوده‌اند:

دسته اول: منابع فقهی و قرآنی. شامل قرآن کریم به‌عنوان منبع اصلی استنباط قواعد فقهی، تفاسیر معتبر، کتاب‌هایفقهی شیعه، مقالات علمی منتشرشده در فصلنامه‌های تخصصی فقه و اصول. این منابع برای استخراج مبانی فقهی حکمرانی مقاومت مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

دسته دوم: بیانات و رهنمودهای رهبران انقلاب اسلامی. شامل مجموعه بیانات و رهنمودهای امام خمینی‌ﷺ در صحیفه نور و بیانات رهبر شهیدﷺ از سال ۱۳۶۸ تا ۱۴۰۴، با تأکید بر بیانات مرتبط با حکمرانی، مقاومت، اقتصاد مقاومتی، تمدن‌سازی و آینده نظام اسلامی. بیانات رهبر شهید، به‌عنوان گفتمان رسمی نظام و چارچوب نظری عملی در تدوین مبانی حکمرانی مقاومت و شناسایی پیشران‌های کلیدی، از اهمیت محوری برخوردار بوده‌اند.

دسته سوم: مقالات علمی و گزارش‌های پژوهشی. شامل مقالات علمی-پژوهشی منتشرشده در مجلات معتبر داخلی. این منابع برای شناسایی پیشران‌های کلیدی و بررسی روندهای موجود مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

دسته چهارم: اسناد بالادستی نظام جمهوری اسلامی. شامل قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، سیاست‌های کلی نظام، بیانیه گام دوم انقلاب، و اسناد راهبردی مرتبط با اقتصاد مقاومتی و برنامه‌های توسعه.

۴. روش تحلیل داده‌ها

پژوهش حاضر از دو روش تحلیل داده به‌صورت تلفیقی استفاده کرده است:

۴-۱. تحلیل محتوای کیفی با رویکرد استقرایی

در مرحله اول، برای استخراج مبانی فقهی حکمرانی مقاومت از روش «تحلیل محتوای کیفی با رویکرد استقرایی» استفاده شده است. این روش شامل مراحل زیر بوده است.

جدول۳. تحلیل محتوای کیفی با رویکرد استقرایی

مراحل	توضیح
مرحله اول: تعیین واحد تحلیل	واحد تحلیل در این مرحله، جمله و پاراگراف از متون فقهی، بیانات رهبر شهید و مقالات علمی بوده است که به‌صورت معنادار به موضوع حکمرانی، مقاومت، استقلال، عزت، نفی سلطه، حفظ نظام و آینده‌پژوهی اشاره داشته‌اند.
مرحله دوم: کدگذاری باز.	متون و بیانات، مطالعه و مفاهیم کلیدی مرتبط با مبانی فقهی استخراج شده‌اند. برای مثال، از بیانات رهبری که بر نفی سلطه بیگانگان، خودکفایی اقتصادی، استقلال سیاسی، مقابله با تهاجم فرهنگی و حفظ کیان نظام تأکید شده، کدهای اولیه استخراج شده‌اند.
مرحله سوم: کدگذاری محوری	کدهای اولیه براساس شباهت‌های مفهومی، در دسته‌ها و مقوله‌های اصلی سازماندهی شده‌اند. برای مثال، تمامی کدهای مرتبط با استقلال و عزت در مقوله قاعده نفی سبیل، کدهای مرتبط با بقا و استمرار نظام در مقوله قاعده وجوب حفظ نظام و به‌همین ترتیب، کدها در چهار مقوله اصلی دسته‌بندی شده‌اند.
مرحله چهارم: کدگذاری انتخابی	در این مرحله، کدهای محوری به‌عنوان مبانی فقهی حکمرانی مقاومت شناسایی و نهایی‌سازی شده‌اند و ارتباط بین‌آنها در قالب مدل مفهومی پژوهش ارائه گردیده است.

۴-۴. تکنیک ماتریس سناریو

در مرحله دوم، برای طراحی سناریوهای آینده نظام اسلامی، از تکنیک ماتریس سناریو استفاده شده است. این روش، مبتنی بر شناسایی دو عدم‌قطعیت کلیدی و ساخت ماتریس ۲×۲ است:

جدول۴. تکنیک ماتریس سناریو

مراحل	توضیح
مرحله اول: شناسایی پیشران‌های کلیدی	پیشران‌های کلیدی مؤثر بر آینده نظام اسلامی براساس تحلیل بیانات رهبری، مقالات علمی و شواهد عینی، شناسایی شده‌اند. این پیشران‌ها شامل: انسجام درونی، کارآمدی اقتصادی، قدرت دفاعی و امنیتی، فشار خارجی و وضعیت منطقه‌ای و بین‌المللی است.
مرحله دوم: تعیین دو عدم‌قطعیت بحرانی	از میان پیشران‌های شناسایی‌شده، دو پیشران با بیشترین اهمیت و عدم‌قطعیت به‌عنوان محورهای ماتریس سناریو انتخاب شده‌اند: ۱- وضعیت انسجام درونی و ۲- وضعیت فشار خارجی. انتخاب این دو پیشران، براساس تحلیل بیانات رهبری و نیز مرور پژوهش‌های پیشین انجام گرفته است.
مرحله سوم: ساخت ماتریس ۲×۲ و ترسیم سناریوها	با ترکیب هر یک از دو سطح ممکن برای هر عدم‌قطعیت، چهار سناریوی اصلی شکل داده شده است. برای هر سناریو، روایتی منسجم، قابل‌قبول و مبتنی بر منطق علّی از آینده نظام اسلامی نوشته شده است.

۴ـ۵. جامعه و نمونه

جامعه آماری پژوهش شامل کلیه متون، اسناد و منابع مکتوبی است که به‌نحوی با مبانی فقهی حکمرانی مقاومت، آینده‌پژوهی نظام اسلامی و سناریونویسی مرتبط هستند. این جامعه شامل قرآن کریم، تفاسیر، کتاب‌هایفقهی، بیانات رهبران انقلاب، مقالات علمی-پژوهشی، گزارش‌های راهبردی و اسناد بالادستی نظام جمهوری اسلامی است. نمونه پژوهش به‌صورت هدفمند انتخاب شده است و شامل منابع کلیدی‌ای است که در چهار دسته زیر قابل طبقه‌بندی هستند: ۱- منابع فقهی برجسته که در آنها به قواعد نفی سبیل، وجوب حفظ نظام، دفع ضرر محتمل و نفی حرج پرداخته شده است؛ ۲- بیانات رهبر شهید‌ﷺ از سال ۱۳۹۸ تا ۱۴۰۴ که مستقیماً به مباحث حکمرانی، مقاومت و آینده نظام اشاره دارند؛ ۳- مقالات علمی-پژوهشی منتشرشده در مجلات معتبر داخلی در بازه زمانی ۱۴۰۰-۱۴۰۵ که به‌نحوی با موضوع پژوهش مرتبط بوده‌اند؛ ۴- اسناد بالادستی راهبردی.

۶. روایی و پایایی ابزار گردآوری اطلاعات

با توجه به اینکه پژوهش حاضر از نوع پژوهش‌های کیفی و کتابخانه‌ای است، برای تأمین روایی و پایایی از راهبردهای زیر استفاده شده است:

جدول۵. روایی پژوهش

روایی	توضیح
روایی محتوایی	برای تأمین روایی محتوایی، منابع انتخاب‌شده از میان معتبرترین و معروف‌ترین کتاب‌های فقهی، تفاسیر و بیانات رهبران انقلاب انتخاب شده‌اند.
روایی سازه	برای تأمین روایی سازه، مبانی فقهی استخراج‌شده با آرای فقهای برجسته مقایسه و مطابقت داده شده است.
روایی صوری و اعتبارسنجی به‌روش ارجاع به صاحبنظران	برای تأمین روایی صوری و اعتبار یافته‌ها، از روش ارجاع به صاحبنظران استفاده شده است. بدین منظور، خلاصه‌ای از یافته‌ها در اختیار ۳ نفر از صاحبنظران حوزه فقه حکومتی و آینده‌پژوهی قرار داده شده و نظرات اصلاحی آنها در مورد دقت استنباط‌ها، جامعیت مبانی و منطق سناریوها اخذ شده است. نظرات دریافتی، در نهایی‌سازی یافته‌ها اعمال شده است.

جدول۶. پایایی پژوهش

پایایی	توضیح
پایایی بازآزمون	برای تأمین پایایی در استخراج مبانی فقهی، فرایند کدگذاری و تحلیل محتوا، در دو نوبت با فاصله زمانی ۲ هفته توسط پژوهشگر تکرار شده است. اشتراک بیش از ۹۰ درصدی کدهای استخراج‌شده در دو مرحله، نشان‌دهنده پایایی بالای فرایند تحلیل بوده است.
پایایی ارزیابان	برای تأمین پایاییِ ارزیابان، ۲۰٪ از متون به‌طور مستقل توسط یک پژوهشگر دیگر کدگذاری شده است. میزان توافق بین دو کدگذار بیش از ۸۵٪ بوده است که نشان‌دهنده پایایی قابل‌قبول فرایند تحلیل است.

پایایی	توضیح
مستندسازی کامل فرایند پژوهش	تمامی مراحل پژوهش به‌صورت دقیق و شفاف ثبت و مستند شده‌اند تا امکان بازبینی و تکرار پژوهش توسط سایر محققان فراهم باشد. فایل‌های کدگذاری، جداول استخراج کدها و مستندات مربوط به سناریوها، در پرونده پژوهش ثبت شده است.

۴-۶. مراحل انجام و اجرای پژوهش

پژوهش حاضر در چهار مرحله اصلی، مطابق با جدول زیر، اجرا شده است:

جدول۷. مراحل انجام و اجرای پژوهش

مرحله	عنوان	مرحله گام‌های اجرایی	خروجی مرحله
مرحله اول	استخراج مبانی فقهی حکمرانی مقاومت	۱. مطالعه نظام‌مند قرآن، تفاسیر، کتاب‌های فقهی و بیانات رهبری ۲. شناسایی قواعد فقهی مرتبط با حکمرانی و مقاومت ۳. کدگذاری باز، محوری و انتخابی متون ۴. تدوین نهایی چهار قاعده فقهی اساسی	چهار قاعده فقهی مستند به منابع معتبر؛ مدل مفهومی پایه از مبانی حکمرانی مقاومت
مرحله دوم	شناسایی پیشران‌های کلیدی مؤثر بر آینده نظام اسلامی	۱. بررسی روندهای جاری براساس تحلیل بیانات رهبری و مقالات علمی ۲. مرور نظام‌مند پژوهش‌های پیشین در حوزه آینده‌پژوهی انقلاب اسلامی ۳. شناسایی مهمترین پیشران‌های تأثیرگذار ۴. تعیین دو عدم‌قطعیت کلیدی از میان پیشران‌ها	فهرست ۵ پیشران کلیدی با اولویت‌بندی دو عدم‌قطعیت بحرانی
مرحله سوم	طراحی سناریوهای آینده نظام اسلامی	۱. ساخت ماتریس ۲×۲ براساس دو عدم‌قطعیت کلیدی ۲. تعیین سطوح ممکن برای هر عدم‌قطعیت ۳. نگارش روایت‌های چهار سناریوی اصلی ۴. تحلیل پیامدهای هر سناریو برای نظام اسلامی و منطقه	چهار سناریوی ترقی و پیشرفت، مقاومت تحت فشار، استحاله و براندازی با پیامدهای هر یک

مرحله	عنوان	مرحله گام‌های اجرایی	خروجی مرحله
مرحله چهارم	تدوین راهبردهای کلیدی	۱. تحلیل سناریوی مطلوب و شناسایی الزامات تحقق آن ۲. تحلیل سناریوهای محتمل و نامطلوب و شناسایی راهکارهای مدیریت آنها ۳. تدوین راهبردهای پنج‌گانه مبتنی بر مبانی فقهی ۴. ارائه پیشنهادهای پژوهشی برای مطالعات آتی	۵ راهبرد کلیدی برای دستیابی به آینده مطلوب و مدیریت سناریوهای نامطلوب

۵. یافته‌ها

۵-۱. مبانی فقهی حکمرانی مقاومت

براساس مطالعه منابع فقهی و بیانات رهبران انقلاب، الگوی حکمرانی مقاومت بر چهار قاعده فقهی اساسی استوار است:

قاعده اول: نفی سبیل

همان‌گونه که پیش از این تبیین شد، این قاعده، نافی هرگونه سلطه کافران بر مؤمنان است. در سطح حکمرانی، این قاعده، استقلال، عزت و عدم وابستگی به نظام سلطه را به‌عنوان یک اصل شرعی و راهبردی تثبیت می‌کند. حکمرانی مقاومت، در سیاست خارجی به معنای نه گفتن به سلطه، در اقتصاد به معنای اقتصاد مقاومتی و در فرهنگ به معنای مقاومت در برابر تهاجم فرهنگی است (معصومی، ۱۴۰۴، ص ۸۳).

قاعده دوم: وجوب حفظ نظام اسلامی

براساس این قاعده که مستند به ادله نقلی و عقلی فراوان است، هرگونه اقدامی که به تضعیف یا فروپاشی نظام اسلامی منجر شود، حرام است و حفظ و تقویت نظام، واجب شرعی است. در شرایط بحران، این قاعده، اولویت‌های حکمرانی را مشخص می‌کند و به کارگزاران نظام اجازه می‌دهد تصمیمات ضروری و در عین حال شرعی برای حفظ نظام اتخاذ کنند (رادمهر، ۱۴۰۴، ص ۵۵).

قاعده سوم: وجوب دفع ضرر محتمل

براساس قاعده وجوب دفع ضرر محتمل یا قاعده لاضرر، هرگاه احتمال عقلایی برای ورود ضرر قابل‌توجه وجود داشته باشد، دفع آن ضرر واجب است. در حکمرانی مقاومت، این قاعده، مبنایی برای پیش‌گیری از بحران‌ها، مدیریت ریسک‌ها و اتخاذ تدابیر پیشگیرانه در رویارویی با تهدیدهای آینده است. براساس این قاعده، نباید منتظر وقوع قطعی فتنه‌ها و بحران‌ها بود، بلکه باید با طراحی نظام مقاومت، زمینه‌های وقوع آنها را از بین برد.

قاعده چهارم: نفی حرج

قاعده نفی حرج، بیان می‌دارد که در شریعت اسلام، هیچ حکم تکلیفی حرج‌آوری وجود ندارد. در حکمرانی، این قاعده، به کارگزاران نظام اجازه می‌دهد در شرایط بحرانی که اجرای تمام احکام اولیه ممکن نیست یا موجب حرج و مشقت غیرقابل‌تحمل برای جامعه می‌شود، از احکام ثانویه و عناوین ثانوی مانند اضطرار، عسر و حرج، برای اداره جامعه استفاده کنند. این قاعده، به حکمرانی مقاومت، انعطاف‌پذیری لازم برای رویارویی با شرایط متغیر و بحران‌های غیرمنتظره را می‌دهد (ایزدهی، ۱۴۰۳، ص ۸۷).

جدول زیر، خلاصه‌ای از مبانی فقهی حکمرانی مقاومت را نشان می‌دهد:

جدول۸. مبانی فقهی حکمرانی مقاومت

قاعده فقهی	مستند اصلی	کاربرد در حکمرانی مقاومت
نفی سبیل	قرآن (نساء/۱۴۱)	استقلال، عزت، عدم وابستگی، اقتصاد مقاومتی
وجوب حفظ نظام	ادله نقلی و عقلی	اولویت‌دهی به بقای نظام در شرایط بحرانی
دفع ضرر محتمل	قاعده لاضرر	پیش‌گیری، مدیریت ریسک، تدابیر پیشگیرانه
نفی حرج	قرآن (حج/۷۸)	انعطاف‌پذیری، احکام ثانویه در شرایط بحران

۵-۲. شناسایی پیشران‌های کلیدی

براساس تحلیل بیانات و رهنمودهای رهبر معظم انقلاب و نیز بررسی روندهای موجود، مهمترین پیشران‌هایی که آینده نظام اسلامی را تحت تأثیر قرار می‌دهند، عبارت‌اند از:

جدول۹. پیشران‌های کلیدی

پیشران‌های کلیدی	توضیح
۱. انسجام درونی نظام	شامل همبستگی میان قوا، هماهنگی میان نهادهای انقلابی، اجماع نخبگان سیاسی بر سر اصول نظام، سطح مشارکت مردمی و اعتماد اجتماعی به کارگزاران. این پیشران، از مهمترین عوامل تاب‌آوری نظام در برابر بحران‌ها و فشارهای خارجی است.
۲. کارآمدی اقتصادی	شامل توانایی نظام در تأمین معیشت مردم، کنترل تورم، اشتغال‌زایی، رشد اقتصادی و کاهش وابستگی به خارج. اقتصاد مقاومتی و خودکفایی در حوزه‌های راهبردی، از مؤلفه‌های اصلی این پیشران است.
۳. قدرت دفاعی و امنیتی	شامل توان نظامی برای بازدارندگی، امنیت داخلی، مقابله با جنگ‌های ترکیبی، و قدرت نرم و هژمونی گفتمانی در منطقه. جغرافیای مقاومت و محور مقاومت، از مصادیق این قدرت است که در طول چهار دهه، توانسته است به‌عنوان یک جبهه متحد در منطقه شکل گیرد.
۴. سطح فشارهای خارجی	شامل تحریم‌های اقتصادی، فشارهای نظامی، جنگ رسانه‌ای، عملیات روانی و تلاش برای تغییر رژیم توسط قدرت‌های سلطه‌گر. شدت و نوع این فشارها، یکی از مهمترین عدم‌قطعیت‌های پیش روی نظام است.
۵. وضعیت منطقه‌ای و بین‌المللی	شامل تحولات ژئوپلیتیکی در غرب آسیا، سیاست‌های قدرت‌های بزرگ، تغییرات در نظم بین‌الملل، و موازنه قدرت در منطقه. شکل‌گیری جغرافیای مقاومت در مقابل جغرافیای سلطه، از مهمترین روندهای مؤثر بر آینده نظام اسلامی است.

براساس تحلیل پژوهشگران، جغرافیای مقاومت در مسیر تثبیت و توسعه قرار دارد و تقویت فناوری‌های نوین، توسعه اقتصاد مقاومتی، مدیریت جنگ نرم و تحکیم وحدت اسلامی، از مهمترین راهبردهای پیش روی آن است.

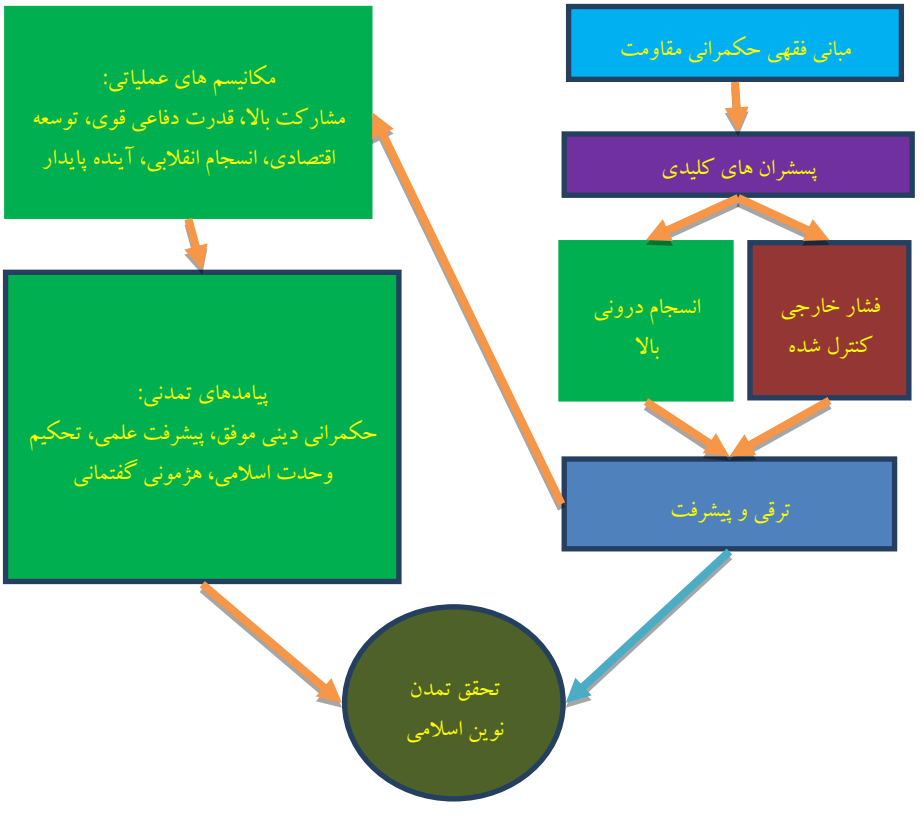
۵-۳. طراحی سناریوهای آینده نظام اسلامی

براساس شناسایی دو عدم‌قطعیت کلیدی، یعنی وضعیت انسجام درونی و وضعیت

فشارهای خارجی، فضای سناریو شکل گرفته و چهار سناریوی اصلی طراحی شده است.

سناریوی اول: ترقی و پیشرفت

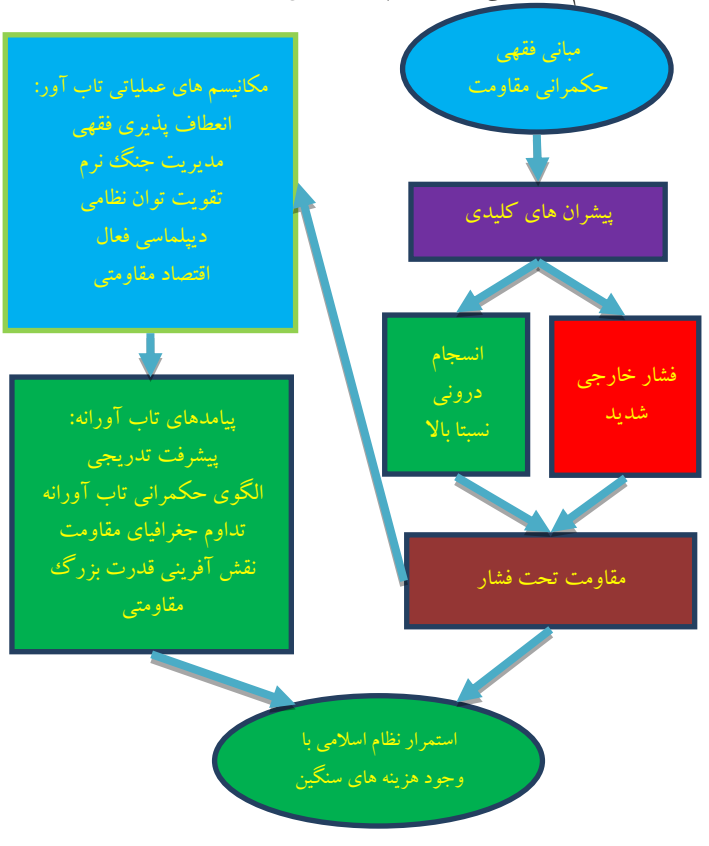
در این سناریو، نظام اسلامی با انسجام درونی بالا و فشار خارجی در سطح متوسط یا کنترل‌شده مواجه است. همبستگی میان قوا، وفاق نخبگان سیاسی، مشارکت بالای مردمی و اعتماد اجتماعی، زمینه‌ساز حل مسائل داخلی و تقویت بنیه اقتصادی و دفاعی نظام می‌شود. در این شرایط، نظام با استفاده از فرصت‌های بین‌المللی و با حفظ استقلال و عزت، به پیشرفت روزافزون دست می‌یابد و در مسیر تحقق تمدن نوین اسلامی حرکت می‌کند. این سناریو، منطبق با وعده‌های الهی و سنت‌های تاریخی و آینده مطلوب نظام اسلامی است که در گفتمان انقلاب اسلامی، با عنوان تمدن‌سازی و حکومت عدل جهانی از آن یاد می‌شود.



نمودار۲. سناریوی اول: ترقی و پیشرفت

سناریوی دوم: مقاومت تحت فشار

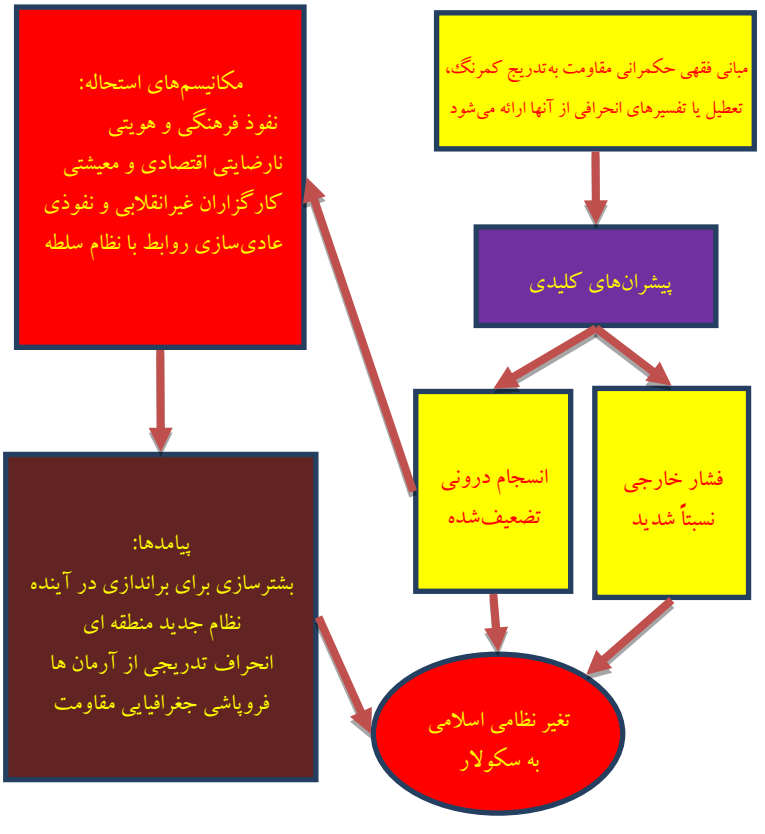
در این سناریو، نظام با فشارهای خارجی شدید و سنگین (تحریم‌های همه‌جانبه، تهدیدات نظامی و جنگ ترکیبی) مواجه است، اما با تکیه بر انسجام نسبی درونی و مدیریت هوشمندانه، توانایی مقاومت و تاب‌آوری را حفظ می‌کند. اقتصاد مقاومتی، دیپلماسی فعال، قدرت دفاعی و بازدارندگی، و جبهه‌سازی منطقه‌ای، از مهمترین ابزارهای نظام در این سناریو است. نظام اسلامی در این سناریو، اگرچه با هزینه‌های سنگین روبه‌روست، اما استمرار می‌یابد و از فروپاشی جلوگیری می‌کند. این سناریو، براساس شواهد و روندهای موجود، محتمل‌ترین سناریوی پیش‌روی نظام اسلامی است. تجربه چهار دهه اخیر، بویژه موفقیت نظام در مقاومت در برابر جنگ تحمیلی، تحریم‌های فلج‌کننده و جنگ نرم، گواهی بر امکان‌پذیری این سناریو است.



نمودار۳. سناریوی مقاومت تحت فشار

سناریوی سوم: استحاله

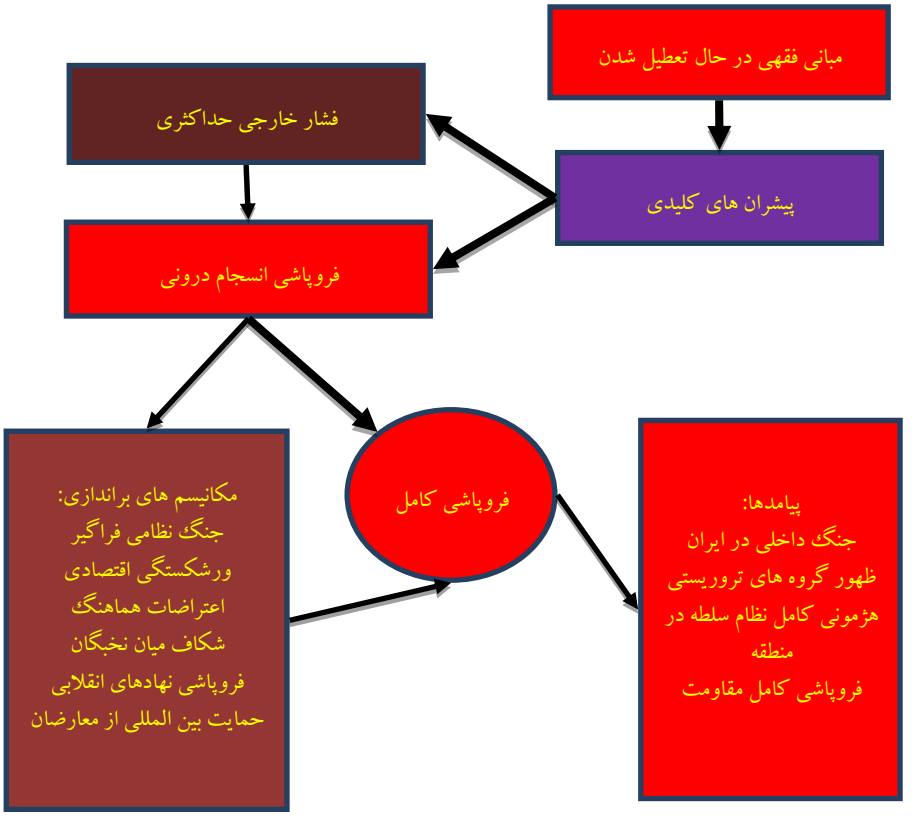
در این سناریو، فشارهای خارجی نسبتاً شدید، همراه با تضعیف تدریجی انسجام درونی، هویت اسلامی و باورهای انقلابی جامعه، موجب تغییر ماهیت نظام از درون می‌شود. کارگزاران نظام، بتدریج اصول و ارزش‌های انقلابی را کنار گذاشته و به سمت سکولاریسم و وابستگی به نظام سلطه حرکت می‌کنند. نظام در این سناریو، اگرچه ظاهر خود را حفظ می‌کند، اما محتوای خود را از دست می‌دهد و به نظامی غیراسلامی و وابسته تبدیل می‌شود. استحاله، تهدیدی نرم‌افزاری و فریبنده‌تر از براندازی است، زیرا با حفظ ظاهر و تغییر باطن، زمینه را برای انحراف تدریجی نظام فراهم می‌آورد. این سناریو، با تأکید بر شکنندگی‌های اجتماعی، نارضایتی‌های اقتصادی و نفوذ فرهنگی دشمنان، قابل تصور است.



نمودار۴. سناریوی استحاله

سناریوی چهارم: براندازی

در این سناریو، فشارهای خارجی حداکثری (جنگ نظامی همه‌جانبه، تحریم‌های فلج‌کننده، عملیات‌های روانی گسترده) با فروپاشی انسجام درونی (تفرقه قوا، اختلافات شدید نخبگان، خیزش‌های مردمی هماهنگ) همراه می‌شود و نظام اسلامی با فروپاشی مواجه می‌شود. این سناریو، اگرچه با توجه به قدرت دفاعی و تاب‌آوری بالای نظام، کم‌احتمال‌ترین سناریو است، اما به دلیل شدت عدم‌قطعیت‌های موجود، نباید از آن غافل شد. تحلیل‌گران راهبردی، براساس تجربه سایر کشورهای منطقه (مانند عراق، سوریه، لیبی و یمن) و روندهای موجود، این سناریو را هرچند ضعیف، اما غیرقابل‌انکار می‌دانند.



نمودار۵. سناریوی براندازی

جدول زیر، خلاصه‌ای از سناریوهای طراحی‌شده را نشان می‌دهد:

جدول۱۰. خلاصه سناریوها

سناریو	انسجام درونی	فشار خارجی	پیامدها
ترقی و پیشرفت	بالا	متوسط یا کنترل‌شده	تمدن‌سازی، پیشرفت، تحقق اهداف
مقاومت تحت فشار	نسبتاً بالا	شدید	تاب‌آوری، استمرار با هزینه
استحاله	تضعیف‌شده	نسبتاً شدید	تغییر ماهیت، وابستگی
براندازی	فروپاشی‌یافته	حداکثری	فروپاشی نظام

۵-۴. پیامدهای هر سناریو

هر یک از سناریوهای چهارگانه، پیامدهای متفاوتی برای نظم سیاسی، امنیتی و تمدنی منطقه و جهان به همراه خواهد داشت: در سناریوی ترقی و پیشرفت: نظام اسلامی به‌عنوان الگوی حکمرانی دینی موفق، به افزایش هژمونی گفتمانی خود در سطح منطقه و جهان دست می‌یابد. جغرافیای مقاومت گسترش یافته، وحدت اسلامی تحکیم می‌شود و زمینه برای تحقق تمدن نوین اسلامی فراهم می‌آید. در سناریوی مقاومت تحت فشار: نظام اسلامی با وجود هزینه‌های سنگین، به حیات خود ادامه می‌دهد و به‌عنوان یک قدرت بزرگ منطقه‌ای، در موازنه‌های بین‌المللی نقش‌آفرینی می‌کند. جغرافیای مقاومت با وجود فشار، تداوم می‌یابد، اما توسعه آن با سرعت کمتری پیش می‌رود. در سناریوی استحاله: نظام اسلامی، ماهیت انقلابی و هویت اسلامی خود را از دست داده و به نظامی سکولار و وابسته تبدیل می‌شود. جغرافیای مقاومت فروپاشی می‌کند و جبهه‌های مقاومت در منطقه، پشتوانه اصلی خود را از دست می‌دهند. نظم جدیدی در منطقه شکل می‌گیرد که تحت سلطه نظام سلطه خواهد بود. در سناریوی براندازی: فروپاشی نظام اسلامی، موجب بی‌ثباتی گسترده در منطقه، جنگ‌های داخلی، ظهور گروه‌های افراطی و هژمونی کامل نظام سلطه

بر منطقه می‌شود. این سناریو، فاجعه‌بارترین و نامطلوب‌ترین آینده برای نظام اسلامی و امت اسلامی است.

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که الگوی حکمرانی مقاومت بر چهار قاعده فقهی اساسی استوار است که در تعامل با یکدیگر، چارچوبی منسجم برای حکمرانی دینی در عصر غیبت ارائه می‌دهند.

الگوی حکمرانی مقاومت، چارچوبی نظری-عملیاتی است که برآمده از بنیان‌های فقهی مستحکم و عینی‌شده در تجربه انقلاب اسلامی است و ظرفیت پاسخ‌گویی به آینده‌های نامتعین نظام اسلامی را دارد. این الگو، برخلاف الگوهای سکولار حکمرانی که بر مبانی انسان‌محور و زمینی استوارند، ریشه در شریعت الهی و آموزه‌های وحیانی دارد و استقامت را به‌عنوان راهبرد اصلی در مسیر تحقق اهداف متعالی شریعت و تمدن نوین اسلامی ترسیم می‌کند. چهار قاعده فقهی نفی سبیل، وجوب حفظ نظام، دفع ضرر محتمل و نفی حرج، در یک نظام هماهنگ و منسجم، چارچوب نظری حکمرانی مقاومت را شکل می‌دهند. قاعده نفی سبیل، جهت‌گیری اصلی و اهداف راهبردی را تعیین می‌کند. قاعده وجوب حفظ نظام، اولویت‌های حکمرانی را در شرایط تزاحم مشخص می‌سازد و بقا و استمرار نظام را به‌عنوان یک اصل حیاتی تثبیت می‌نماید. قاعده دفع ضرر محتمل، رویکرد پیشگیرانه و آینده‌نگر را به حکمرانی می‌دهد. و قاعده نفی حرج، انعطاف‌پذیری عملیاتی و قابلیت تطبیق با شرایط متغیر را فراهم می‌آورد. براساس ترکیب دو عدم‌قطعیت کلیدی انسجام درونی و فشار خارجی، چهار سناریوی محتمل برای آینده نظام اسلامی قابل تصویر است: سناریوی مطلوب ترقی و پیشرفت با انسجام بالا و فشار متوسط، سناریوی محتمل مقاومت تحت فشار با انسجام نسبتاً بالا و فشار شدید، سناریوی نامطلوب استحاله با انسجام تضعیف‌شده و فشار نسبتاً شدید و سناریوی فاجعه‌بار براندازی با فروپاشی انسجام و فشار حداکثری. از میان این سناریوها، مقاومت تحت فشار براساس شواهد و روندهای موجود، محتمل‌ترین سناریوی پیش‌روی نظام اسلامی است و سناریوی ترقی و پیشرفت به‌عنوان آینده مطلوب، نیازمند مجاهده و تلاش مستمر است.

ارتباط منطقی میان یافته‌ها و اهداف پژوهش، در آن است که اهداف سه‌گانه پژوهش به‌طور کامل محقق شده و مدل مفهومی ارائه‌شده، نشان‌دهنده پیوند نظام‌مند میان مبانی فقهی به‌عنوان متغیر مستقل، پیشران‌های کلیدی به‌عنوان متغیرهای میانجی، سناریوها به‌عنوان خروجی اصلی و راهبردهای کلیدی به‌عنوان خروجی کاربردی است. این مدل، برخلاف پژوهش‌های پیشین که یا تنها به تبیین مبانی فقهی پرداخته‌اند یا فقط به سناریونویسی، رویکردی یکپارچه و نظام‌مند ارائه می‌دهد.

پیشنهادها

۱. تدوین شاخص‌های عملیاتی و کمی برای سنجش پیشران‌های کلیدی؛
۲. طراحی مدل‌های کمّی و شبیه‌سازی سناریوها؛
۳. آسیب‌شناسی فقهی‌سیاسی سناریوی استحاله؛
۴. بررسی تطبیقی الگوی حکمرانی مقاومت با الگوهای مشابه در سایر کشورهای اسلامی؛
۵. توسعه روش‌شناسی آینده‌پژوهی اسلامی‌فقهی؛
۶. تقویت فقه حکومتی و نهادسازی آینده‌نگر؛
۷. مدیریت جنگ نرم و تقویت هویت دینی- ملی؛
۸. توسعه اقتصاد مقاومتی با رویکرد پیشگیرانه.

منابع

آقابخشی، علی؛ افشاری‌راد، مینو. (۱۴۰۳). فرهنگ علوم سیاسی. تهران: چاپار.

ایزدهی، سیدمهدی. (۱۴۰۳). نسبت فقه و حکمرانی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

ابراهیمی سرو علیا، عاطفه. (۱۴۰۱). نقش قاعده نفی سبیل در سیاست‌گذاری خارجی جمهوری اسلامی و روابط بین‌الملل. جامعه‌شناسی سیاسی ایران، ۵ (۱۲)، صص ۴۵-۲۴.

بهروزی لک، غلامرضا؛ دهکردی، علی‌جعفر. (۱۳۹۸). مدل دستگاه فهم و آینده‌اندیشی تمدن‌ساز مبتنی بر قرآن کریم. مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، ۲ (۱)، صص ۳۳-۳۸۶.

پارسامهر، تقی. (۱۳۹۸). گذار به تمدن نوین اسلامی از طریق تاب‌آورسازی جامعه ایرانی در مقابل عدم‌قطعیت‌های آینده. مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، ۲ (۲)، صص ۱۵۸-۱۱۷.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۲). حکمت متعالیه و حکمرانی دینی. قم: اسراء.

حکیمی، محمد؛ انفتاری، اصغر. (۱۴۰۱). مؤلفه‌های مفهومی مقاومت در اندیشه امام خامنه‌ای. انقلاب اسلامی، ۲۶(۴۱)، صص ۴۲-۲۰.

خامنه‌ای شهید، سیدعلی. (۱۴۰۳). بیانات در دیدار با مسئولان نظام. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای.

خامنه‌ای شهید، سیدعلی. (۱۴۰۴). مجموعه سخنرانی‌های مقام معظم رهبری. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۶۷). صحیفه نور (ج۱۵). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خسروی، محمد. (۱۴۰۱). نظریهٔ جهاد ذبّی در اندیشهٔ آیت‌الله محمدجواد فاضل لنکرانی و نسبت آن با فقه مقاومت. مطالعات فقه سیاست، ۴(۲)، صص ۵۷-۳۰.

درگاهی، مهدی. (۱۴۰۲). چیستی «راهبرد مقاومت» در اندیشه مقام معظم رهبری و تحلیل مبانی عقلی آن از منظر فقه سیاسی. حکومت اسلامی، ۲۸ (۲)، صص ۲۳-۱.

رادمهر، محسن. (۱۴۰۴). سناریوهای جغرافیای مقاومت در برابر جغرافیای سلطه با الهام از رهنمودهای رهبر معظم انقلاب. مطالعات انقلاب اسلامی، ۶ (۴)، صص ۶۷-۴۴.

طباطبایی، علیرضا. (۱۳۹۷). حکمرانی فضای مجازی و قاعده فقهی «نفی سبیل» با تأکید بر بایسته‌های نظام جمهوری اسلامی ایران. معرفت سیاسی، ۱۰ (۲)، صص ۷۱-۹۴.

عیوضی، محمدرحیم. (۱۳۹۱). سناریوهای آینده انقلاب اسلامی. فصلنامه پژوهشنامه انقلاب اسلامی. ۱-۳۴.

فضلی روزبهانی، محسن. (۱۴۰۲). آینده‌پژوهی انقلاب اسلامی با تکیه بر مبانی فقه اسلامی در علوم سیاسی. یازدهمین کنفرانس بین‌المللی علوم سیاسی، روابط بین‌الملل و تحول. صص ۱۸-۱.

لک‌زایی، نجف. (۱۴۰۳). حکمرانی مقاومت و مؤلفه‌های قرآنی آن با تأکید بر سیره شهید سلیمانی. مطالعات بیداری اسلامی. ۷ (۳)، صص ۸۲-۵۸.

معصومی، سیدابراهیم؛ فاضلی، امیر. (۱۴۰۴). قاعده نفی سبیل؛ مبنای فقهی مقاومت سیاسی در فقه شیعه. مطالعات بیداری اسلامی، ۱۴ (۳)، صص ۷۲-۹۰.

مومنی، عابدین؛ رضازاده، سیدحنیف. (۱۴۰۲). فقه حکومتی و بسط گفتمان مقاومت فرهنگی. فقه اجتماعی، ۱۱ (۲)، صص ۳۱۱-۳۳۶.

موسوی‌زاده، سیدابوالفضل. (۱۴۰۴). چشم‌انداز آینده‌پژوهی پیشرفت علمی در مسیر تمدن‌سازی نوین اسلامی براساس بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی. پژوهش‌های راهبردی گام دوم انقلاب اسلامی، ۱ (۲)، صص ۳۳-۴۶.

نادری بنی، احسان. (۱۴۰۱). رویکرد نخبگانی و آینده تمدن اسلامی. مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، ۵ (۱)، صص ۱۲۳-۱۶۰.

Jurisprudence and politics
ISSN: 2717-3569
EISSN:2717-3577

Jurisprudential Foundations for the Reconsideration and Termination of Time-Bound Governmental Decisions: An Analysis of the Relationship Between the Binding Force of an Initial Decision, Changes in Its Subject Matter, and the Cessation of Its Underlying Interest*

Mohsen Taghizadeh[1] **Masoud Ghasemi**[2]

1. Graduate of the Islamic Seminary, Level 3; Seminary Instructor, Imam Khomeini Seminary, Mashhad, Iran (**Corresponding Author**).
mt1356885@gmail.com
2. Graduate of the Islamic Seminary, Level 4; Instructor and Director, Imam Khomeini Seminary, Mashhad, Iran.
mt13568855@gmail.com

Abstract

Time-bound governmental decisions are measures issued by the *Wali al-Amr* (the Islamic ruler) on the basis of prevailing public interest and for the purpose of managing exceptional circumstances. Such decisions are binding at the time of their issuance. The fundamental question addressed in this study is what becomes of their binding force—that is, their *munajjiziyyah* (capacity to establish an obligation) and *muʿadhdhiriyyah* (capacity to serve as an excuse)—after a change in their subject matter or the cessation of the interest that gave rise to them, and what jurisprudential and principles-of-jurisprudence foundations justify their reconsideration or termination. Employing a descriptive-analytical method and an *ijtihadi* approach, this

* **Cite this Article**: Taghizadeh, M., & Ghasemi, M. (2026). Jurisprudential foundations for the reconsideration and termination of time-bound governmental decisions: An analysis of the relationship between the binding force of an initial decision, changes in its subject matter, and the cessation of its underlying interest. *Jurisprudence and Politics,* 7(2), pp. 268-293. https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.76277.1163

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

▣ **Received:** 2026/05/02 ● **Revised:** 2026/08/10 ● **Accepted:** 2026/08/28 ● **Published online:** 2026/09/30

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

article examines Qur'anic and hadith-based evidence concerning guardianship and the ruler's duty to act in accordance with public interest, including the verse concerning obedience to those vested with authority, the verse on the best manner of managing an orphan's property, and the Letter of Imam Ali to Malik al-Ashtar. It then analyzes the jurisprudential principle that a ruling follows its subject matter, jurists' views on the distinction between a fatwa and a governmental ruling, and the positions of Imam Khomeini and Allameh Tabataba'i on changing and temporary regulations based on necessity. The findings indicate that the binding force of a governmental decision is *dāʾir madār* (contingent upon the continued existence of its underlying grounds) and operates in two stages. Its initial binding force arises when it is issued by a competent authority and its subject matter and underlying public interest have been established. Its continuing binding force remains in effect only as long as these essential grounds persist. The termination of a decision can occur according to four distinct patterns: explicit expiration, the disappearance of its subject matter, the cessation of its underlying public interest, and an initial error in establishing the subject matter or public interest. The first two patterns result automatically. In the third, because the assessment of public interest involves expert judgment, a determination by the competent authority and recourse to specialists are necessary; individual addressees cannot independently assume the authority to determine that the relevant interest has ceased. In the fourth, reconsideration leads to the annulment of the decision. In the first three patterns, termination does not have retroactive effect; it merely extinguishes the decision's continuing binding force. However, where termination is not self-evident, the cessation of its binding force in practice depends on appropriate notification. An addressee who has complied with the decision before its termination is announced is deemed excused, and the effects of actions already undertaken remain protected on the basis of the protection of legitimate expectations and the *nafy al-darar* (no-harm) rule. Moreover, if the continued enforcement of an obligation that no longer serves a legitimate public interest causes harm because the authorities have failed to monitor the relevant circumstances, the government is responsible for compensating the resulting loss. Beyond proposing this fourfold model, the article's contribution lies in identifying

five criteria for reconsideration: explicitly specifying the grounds and duration of a decision; periodically monitoring the underlying public interest; distinguishing the assessment of the subject matter from the determination of the ruling; avoiding retroactive effects; and providing appropriate notification of termination. These criteria offer a practical framework for the reconsideration and termination of time-bound governmental decisions.

Keywords
Governmental Decision; Governmental Ruling; Time-Bound Nature; Binding Force; Change in Subject Matter; Cessation of Public Interest; Reconsideration.

الفقه والسياسية
ISSN: ٢٧١٧-٣٥٦٩
EISSN:٢٧١٧-٣٥٧٧

الأُسس الفقهيّة لمراجعة وزوال القرارات الحكوميّة المؤقتة؛ تحليلٌ لنسبة حجيّة القرار الأولي إلى تغيّر الموضوع وزوال المصلحة*

محسن تقي‌زاده[١] مسعود قاسمي[٢]

١. خريج الحوزة العلمية، السطح الثالث، أستاذ في حوزة الإمام الخميني، مشهد، إيران(**الباحث المسؤول**).
mt1356885@gmail.com

٢. خريج الحوزة العلمية، السطح الرابع، أستاذ ومدير حوزة الإمام الخميني، مشهد، إيران.
mt13568855@gmail.com

الملخص

القرارات الحكوميّة المؤقتة هي تدابير يصدرها وليّ الأمر بناءً على مصلحة الوقت ولإدارة الظروف الاستثنائية، وهي واجبة الإتباع لحظة صدورها. وتتمثّل المسألة الأساسية لهذا البحث في معرفة مصير حجيّة القرار – أي تنجيزه ومعذريته – بعد تغيّر الموضوع أو زوال المصلحة التي أوجبته، وعلى أيّ أُسُس فقهيّة وأصولية تقف مراجعته أو إنهاؤه. وقد درس البحث – بالمنهج الوصفي التحليلي والمنهجيّة الاجتهادية – الأدلّة القرآنيّة والروائية لولاية الحاكم ومدارته على المصلحة، ومنها: آية طاعة أولي الأمر، وآية التصرّف بالأحسن في مال اليتيم، وعهد الإمام علي عليه السلام لمالك الأشتر. ثمّ حلّل القاعدة الأصوليّة القاضية بتبعيّة الحكم للموضوع، ورؤى الفقهاء حول الفرق بين الفتوى وحكم الحاكم، فضلاً عن آراء الإمام الخميني والعلامة الطباطبائي بشأن التشريعات المتغيرة والمؤقتة القائمة على الضرورة. وتُظهر النتائج أنّ حجيّة القرار الحكومي حجيّة دائرة حول مدار وذات مرحلتين: فالحجيّة الحدوثية تثبت بصدوره عن مرجع صالح وإحراز الموضوع والمصلحة، بينما تستمر الحجيّة البقائيّة باستمرار هذه

* **الاستناد إلى هذه المقالة:** تقي‌زاده، محسن؛ قاسمي، مسعود. (٢٠٢٦). الأُسُس الفقهيّة لمراجعة وزوال القرارات الحكوميّة المؤقتة؛ تحليلٌ لنسبة حجيّة القرار الأولي إلى تغيّر الموضوع وزوال المصلحة. الفقه والسياسة، ٧(٢)، صص ٢٦٨-٢٩٣.

https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.76277.1163

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

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٦/٠٥/٠٢ ● **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٦/٠٨/١٠ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٦/٠٨/٢٨● **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٦/٠٩/٣٠

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

المقوّمات. ويتحقق انتهاء القرار عبر أربعة أنماط مُميَّزة: انقضاء صريح، وارتفاع الموضوع، وزوال المصلحة، والخطأ الابتدائي في إحراز الموضوع أو المصلحة. النمطان الأولان قهريان؛ وفي النمط الثالث – نظراً لكون المصلحة أمراً تشخيصياً واجتهادياً – يُشترط تحكيم المرجع الصالح والرجوع إلى أهل الخبرة، إذ لا يحق لكل مكلف اعتبار نفسه مرجعاً لتشخيص الزوال؛ وفي النمط الرابع تفضي المراجعة إلى الإبطال. ولا يوجد للإنهاء في الأنماط الثلاثة الأولى أثر رجعي، بل يقتصر على سلب المحيّة البقائية فحسب، غير أنّ تنجّزه في غير موارد البداهة مرهونٌ بالبلاغ المناسب. والمخاطَب الذي عمل بالقرار قبل إعلان إنهائه يُعدّ معذوراً، وتظل آثار الأفعال السابقة محترمةً استناداً إلى حماية الثقة المشروعة وقاعدة «لا ضرر»؛ كما يقع جبران الضرر الناجم عن استمرار الإلزام العري عن المصلحة على عاتق الدولة في حال التقصير في الرقابة والمتابعة. وتكمن جِدّة البحث – فضلاً عن تقديم النموذج الرباعي – في اقتراح خمسة ضوابط للمراجعة وهي: التصريح بالعلة والمدد الزمنية، والتقييم الدوري للمصلحة، والفصل بين تشخيص الموضوع والحكم، والاحتراز عن الأثر الرجعي، والإبلاغ المناسب بالإنهاء؛ وهي ضوابط ترسم إطاراً عملياً منضبطاً.

الكلمات المفتاحية

القرار الحكومي، الحكم الحكومي، المؤقَّتِيّة، المحيّة، تغيّر الموضوع، زوال المصلحة، المراجعة.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

مبانی فقهی بازنگری و خاتمه تصمیمات حکومتیِ زمان‌مند؛ تحلیلی بر نسبت حجیت تصمیم اولیه با تغییر موضوع و زوال مصلحت*

محسن تقی‌زاده[۱] مسعود قاسمی[۲]

۱. دانش آموخته حوزه علمیه، سطح ۳، استاد حوزه علمیه امام خمینی رحمه‌الله، مشهد، ایران.
mt1356885@gmail.com

۲. دانش آموخته حوزه علمیه، سطح ۴، استاد و مدیر حوزه علمیه امام خمینی، مشهد. ایران.
mt13568855@gmail.com

چکیده

تصمیمات حکومتیِ زمان‌مند، تدابیری است که ولی امر بر پایه مصلحت وقت و برای اداره شرایط ویژه صادر می‌کند و در لحظه صدور، واجب‌الاتباع است. پرسش بنیادین این پژوهش آن است که پس از تغییر موضوع یا زوال مصلحتِ پدیدآورنده تصمیم، سرنوشت حجیت آن، یعنی منجّزیت و معذّریتش، چیست و بازنگری یا خاتمه آن بر کدام مبانی فقهی و اصولی استوار است. مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد اجتهادی، ادله قرآنی و روایی ولایت و مصلحت‌مداری حاکم، از جمله آیه اطاعت از اولی‌الامر، آیه تصرف احسن در مال یتیم و عهدنامه مالک اشتر، را بررسی کرده است. سپس قاعده اصولی تبعیت حکم از موضوع، دیدگاه فقیهان درباره تفاوت فتوا و حکم حاکم، و آرای امام خمینی رحمه‌الله و علامه طباطبایی رحمه‌الله درباره مقررات متغیر و موقتِ مبتنی بر ضرورت را تحلیل می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد حجیت تصمیم حکومتی «دائرمدار» و دومرحله‌ای است: حجیت حدوثی با صدور از مرجع صالح و احراز موضوع و مصلحت پدید می‌آید و حجیت بقایی تا استمرار این مقومات ادامه می‌یابد. پایان تصمیم در چهار الگوی متمایز تحقق می‌یابد: انقضای تصریحی، ارتفاع موضوع، زوال مصلحت و خطای ابتدایی در احراز موضوع یا مصلحت. دو الگوی نخست قهری‌اند؛ در

* **استناد به این مقاله:** تقی‌زاده، محسن؛ قاسمی مسعود. (۱۴۰۵). مبانی فقهی بازنگری و خاتمه تصمیمات حکومتیِ زمان‌مند؛ تحلیلی بر نسبت حجیت تصمیم اولیه با تغییر موضوع و زوال مصلحت. فقه و سیاست، ۷(۲)، صص ۲۶۸-۲۹۳.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.76277.1163

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۱۲ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۵/۰۵/۱۹ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۶/۰۶ **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۷/۰۸

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

الگوی سوم، به سبب تشخیصی بودن مصلحت، داوری مرجع صالح و رجوع به اهل خبره لازم است و هر مخاطب نمی‌تواند خود را مرجع تشخیص زوال بداند؛ و در الگوی چهارم، بازنگری به ابطال می‌انجامد. خاتمه در سه الگوی نخست اثر رجعی ندارد و تنها حجیت بقایی را از میان می‌برد، ولی تنجّزِ آن در موارد غیر بدیهی به ابلاغ مناسب وابسته است. مخاطبی که پیش از اعلام خاتمه به تصمیم عمل کرده، معذور است و آثار اعمال انجام‌شده، بر پایه حمایت از اعتماد مشروع و قاعده نفی ضرر، محترم می‌ماند؛ جبران زیان ناشی از ادامه الزام بی‌مصلحت نیز در صورت کوتاهی در پایش، بر عهده حاکمیت است. نوآوری مقاله، افزون بر الگوی چهارگانه، پیشنهاد پنج ضابطه بازنگری است: تصریح به علت و مدت، پایش دوره‌ای مصلحت، تفکیک تشخیص موضوع از حکم، پرهیز از اثر رجعی و ابلاغ مناسب خاتمه؛ ضوابطی که چارچوبی عملی فراهم می‌آورند.

کلیدواژه‌ها

تصمیم حکومتی، حکم حکومتی، زمان‌مندی، حجیت، تغییر موضوع، زوال مصلحت، بازنگری.

۱. مقدمه

ولایت امر در اندیشه فقهی شیعه به معنای اختیار تدبیر عمومی بر پایه مصلحت است و ثمره عملی این اختیار، صدور تصمیماتی است که فقیهان از آنها با عنوان «حکم حکومتی» یاد می‌کنند. علامه طباطبایی این مقررات را تصمیماتی می‌داند که ولی امر در سایه قوانین شریعت و با رعایت هماهنگی با آنها، به حسب مصلحت زمان اتخاذ می‌کند و تصریح دارد که برخلاف قوانین آسمانیِ ثابت، این مقررات در ثبات و بقا تابع مصلحتی هستند که آنها را پدید آورده است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج۱، ص ۱۶۴). امام خمینی﵀ نیز در تعیین حدود اختیارات حکومت، همین مبنا را با قید «مادامی که چنین است» تصریح کرده است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج۲۰، صص ۴۵۱ـ۴۵۲). همین سخن، مسئله این مقاله را آشکار می‌سازد: اگر بقای تصمیم حکومتی تابع بقای مصلحت است، پس حجیت آن، یعنی منجّزیت و معذّریتش نسبت به مخاطبان، پس از تغییر موضوع یا زوال مصلحت چه وضعی دارد؟

مسئله از دو جهت اهمیت دارد. نخست، از جهت نظری: اصولیان قاعده «تبعیت حکم از موضوع» را در احکام شرعی بحث کرده‌اند و خوئی بر این نکته تأکید دارد که ماندگاری حکم با نابودی موضوعش ناممکن است (خوئی، ۱۴۱۷ق، ج۳، ص ۲۴۱؛ به نقل از کوخایی‌زاده و زرگوش‌نسب، ۱۴۰۱، ص ۲۶۶). اما این قاعده در حوزه احکام حکومتی، که موضوع آنها «مصلحت وقت» است و تشخیص آن بر عهده حاکم است، به تحلیل جداگانه نیاز دارد. دوم، از جهت عملی: تصمیمات حکومتیِ مقطعی، مانند محدودیت‌های اقتصادی یا امنیتی یا مقررات اضطراری، اگر پس از زوال شرایط پدیدآورنده آنها همچنان لازم‌الاجرا بمانند، با مبنای مصلحت‌محورِ ولایت ناسازگارند؛ و اگر هر مخاطبی خودسرانه آنها را پایان‌یافته بداند، نظم و حفظ نظام که خود غایت این تصمیمات است، آسیب می‌بیند.

پرسش‌های این پژوهش از این قرار است: نخست، حجیت تصمیم حکومتی زمان‌مند بر چه مبنایی استوار است و آیا این حجیت، حدوثی است یا بقایی نیز دارد؟ دوم، تغییر موضوع و زوال مصلحت چه نسبتی با حجیت تصمیم اولیه دارند و آیا این دو در پایان‌دادن به تصمیم، سازوکار یکسانی دارند؟ سوم، بازنگری و خاتمه چه تفاوتی دارند و ضوابط فقهی هر یک چیست؟ فرضیه پژوهش آن است که حجیت تصمیم حکومتی از نوع «حجیت دائرمدار» است، یعنی هم در پیدایش و هم در بقا به موضوع و مصلحت وابسته

است، اما این وابستگی به معنای زوال خودکار و بی‌ضابطه حجیت در هر شبهه زوال نیست.

نوآوری این مقاله در سه نکته است. نخست، تفکیک چهارگانه علل پایان تصمیم حکومتی (انقضای تصریحی، ارتفاع موضوع، زوال مصلحت و خطای ابتدایی) که در پژوهش‌های تزاحم‌محور و مصلحت‌محورِ موجود به‌صورت یکجا و با تمایز آثار آنها بررسی نشده است. دوم، تحلیل نسبت میان «پایان یافتن حکم» و «پایان یافتن تنجّز» با توجه به نقش ابلاغ. سوم، پیشنهاد ضوابطی برای بازنگریِ دوره‌ای که از خودِ مبنای مصلحت‌محوریِ ولایت استنباط می‌شود. ساختار مقاله به این ترتیب است: ابتدا پیشینه پژوهش و روش بیان می‌شود، سپس نتایج به‌اختصار آمده و آن‌گاه در بخش بحث، مبانی و ضوابط به‌تفصیل تحلیل می‌گردد. افزون بر این، در این مقاله دیدگاه‌های امام خمینی‌ﷺ و علامه طباطبایی‌ﷺ مستقیماً از آثار اصلی ایشان نقل و تحلیل شده است.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های مرتبط با این موضوع را می‌توان در سه دسته جای داد. دسته نخست، مباحث اصولیِ تزاحم و تبعیت حکم از موضوع است. کوخایی‌زاده و زرگوش‌نسب با نگاه به دیدگاه شهید صدر، تزاحم را به تزاحم ناشی از ناتوانی مکلف، مقدمیت حرام برای واجب و ملازمه اتفاقی دو فعل تقسیم کرده و نشان داده‌اند که در تزاحمِ احکام، حکم مهمتر مقدم می‌شود (کوخایی‌زاده و زرگوش‌نسب، ۱۴۰۱، ص ۲۷۲ـ۲۷۳). این پژوهش برای بحث حاضر از این جهت مفید است که نشان می‌دهد اصولیان، فعلیت حکم را به فعلیت موضوع آن گره می‌زنند؛ چنان‌که در نقد خوئی بر نائینی، مسئله زمان تحقق موضوع و قدرت، معیار تقدم شمرده می‌شود (کوخایی‌زاده و زرگوش‌نسب، ۱۴۰۱، ص ۲۶۶ـ۲۶۸). با این حال، این مباحث ناظر به احکام شرعی اولی و ثانوی‌اند و به ماهیت زمان‌مندی در حکم حکومتی نمی‌پردازند.

دسته دوم، پژوهش‌هایی درباره ماهیت و قلمرو حکم حکومتی است. قاسمی با تأکید بر حوزه امور عمومی، میان فتوا و حکم و نیز میان احکام اولی، ثانوی و حکومتی تمایز نهاده و نتیجه گرفته است که احکام اولی دائمی و ثابت‌اند و احکام حکومتی موقت و قابل‌تغییرند (قاسمی، ۱۴۰۱، ص ۶۲). او همچنین معیار احکام حکومتی را مصلحت حفظ نظام و مصالح اسلام و مسلمانان می‌شمارد و می‌افزاید تا زمانی که موضوع مصلحت تحقق دارد،

حکم حکومتی پایدار است (قاسمی، ۱۴۰۱، ص ۶۰). این تحلیل، نقطه آغاز بحث ماست؛ اما پرسش از حجیت، تفاوت زوال با خطا، و نقش ابلاغ در آن بررسی نشده است.

دسته سوم، پژوهش‌هایی است که به‌طور مستقیم به مصلحت و حکم حکومتی پرداخته‌اند. علیدوست در «فقه و مصلحت» به نسبت میان فقه و مصلحت پرداخته است (علیدوست، ۱۳۹۵) و صرامی در «احکام حکومتی و مصلحت»، پس از تعریف حکم حکومتی و بیان دیدگاه شیعه و اهل سنت درباره مصلحت، به منابع و معیارهای تشخیص مصلحت، نقش اهل خبره و شورا، وظیفه شهروندان در اطاعت و نقد این احکام و نسبت آنها با قانون اساسی و مجمع تشخیص مصلحت نظام پرداخته است (صرامی، ۱۳۷۳). جلالی‌زاده و همکاران نیز نشان داده‌اند که فقه امامیه و فقه شافعی هر دو مصلحت را مبنای حکم حکومتی می‌دانند و این حکم بر پایه ارزیابی مصلحت از سوی حاکم صادر می‌شود و دائمی نیست (جلالی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۸). این پژوهش‌ها عمدتاً ناظر به مبنا و معیار مصلحت و فرایند صدور حکم حکومتی‌اند و به سرنوشت حجیت تصمیم پس از زوال مصلحت نپرداخته‌اند.

جمع‌بندی پیشینه نشان می‌دهد که تبعیتِ بقای حکم حکومتی از مصلحت، در ادبیات موجود پذیرفته شده است (جلالی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۸؛ صرامی، ۱۳۷۳)، اما سه خلأ باقی می‌ماند: نخست، تبیین این تبعیت در قالب مفهوم «حجیت» و تفکیک حجیت حدوثی از بقایی؛ دوم، تمایز سازوکار خاتمه در ارتفاع موضوع و زوال مصلحت؛ و سوم، تعیین ضوابط بازنگری و آثار آن بر اعمال گذشته. این مقاله می‌کوشد همین خلأها را با تکیه بر منابع اصلی فقهی و اصولی پر کند.

۳. روش‌شناسی

پژوهش حاضر به شیوه توصیفی ـ تحلیلی و با رویکرد اجتهادی انجام شده است. در گام نخست، مفاهیم بنیادین، یعنی حکم حکومتی، زمان‌مندی، موضوع، مصلحت، حجیت، بازنگری و خاتمه، روشن شده‌اند. در گام دوم، ادله قرآنی و روایی ولایت امر و مصلحت‌مداری حاکم بررسی شده و آن‌گاه قواعد اصولی مربوط به تبعیت حکم از موضوع و ملاک در حدی که با بحث پیوند دارد، تحلیل گردیده است. در گام سوم، آرای فقیهان و اصولیان، با تکیه بر متون دست‌اول و نیز گزارش‌های دقیق پژوهشی از آنها،

مقایسه شده است. نقل‌قول‌های امام خمینی﵀ و علامه طباطبایی﵀ نیز مستقیماً از آثار اصلی ایشان آمده است.

مبنای اصولی پژوهش آن است که حجیت، به معنای منجّزیت و معذّریت است؛ یعنی چیزی حجت است که در صورت مطابقت با واقع، مکلف را مؤاخذه‌پذیر کند و در صورت مخالفت، عذر او را بپذیرد (صدر، ۱۴۱۸ق، ج۲، مبحث حجیت). بر این پایه، پرسش از «حجیت تصمیم حکومتی پس از تغییر موضوع»، در حقیقت پرسش از بقای منجّزیت و معذّریتِ آن تصمیم است. روش تحلیل نیز استدلال عقلی ـ نقلی است و برای هر ادعا، دلیل ذکر شده و در صورت لزوم، اشکال و پاسخ آن آمده است. درباره منابع، اولویت با کتاب‌هایفقهی و اصولی و متون حدیثی بوده و مقالات و پژوهش‌های معاصر فقط برای گزارش دیدگاه‌ها و تکمیل تحلیل به‌کار رفته‌اند تا اعتبار علمی استدلال حفظ شود.

حدود پژوهش نیز مشخص است. موضوع بحث، تصمیمات حکومتیِ زمان‌مند است، نه احکام اولیه و ثانوی و نه احکام قضایی. نیز مقصود از «تصمیم اولیه» نخستین تصمیمی است که حاکم صالح و در چارچوب شریعت صادر کرده و فرض این است که آن تصمیم در زمان صدور، معتبر بوده است؛ بنابراین بحث از مشروعیت خودِ ولایت یا گستره اختیارات آن، موضوع این مقاله نیست و تنها در حدّ نیاز بحث، به آن اشاره می‌شود.

محدودیت‌های پژوهش نیز باید یادآوری شود. مبنای این مقاله، فقه امامیه و نظریه ولایت فقیه است و تعمیم یافته‌ها به دیگر مذاهب فقهی یا دیگر الگوهای حکمرانی، پژوهش جداگانه‌ای می‌طلبد. همچنین در بخش نمونه‌های تطبیقی، تحلیل بر پایه متن نامه امام خمینی و رخداد تحریم تنباکو انجام شده و بررسی گسترده‌تر مصادیق تاریخی و حقوقی، به پژوهش‌های آینده واگذار شده است.

نتایج

یافته‌های اصلی پژوهش را می‌توان در پنج گزاره اجمالی خلاصه کرد، که تفصیل و دلیل آنها در بخش بحث آمده است. نخست، تصمیم حکومتی زمان‌مند از نظر منشأ، حکمی است که تابع مصلحت اجتماعی و حکومتی است، نه مصالح و مفاسد نفس‌الامری ثابت؛ ازاین‌رو ذاتاً دائرمدار مصلحت است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج۱، ص ۱۶۴). دوم، حجیت این تصمیم

دو مرحله دارد: حجیت حدوثی که با صدور از مرجع صالح و احراز موضوع پدید می‌آید، و حجیت بقایی که تا ماندن موضوع و مصلحت ادامه می‌یابد.

سوم، پایان تصمیم حکومتی به چهار صورت متمایز تحقق می‌یابد: انقضای مدت یا شرط تصریحی؛ ارتفاع موضوع؛ زوال مصلحت؛ و خطای ابتدایی در احراز موضوع یا مصلحت. دو صورت نخست قهری‌اند و در صورت سوم، تشخیص مرجع صالح نقش اساسی دارد (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج۱۵، ص ۲۹۷). چهارم، خاتمه ناشی از سه صورت نخست، اثر رجعی ندارد و تنها از زمان تحقق علت، حجیت بقایی را از میان می‌برد؛ حال آنکه خطای ابتدایی، حجیت حدوثی را از ریشه منتفی می‌سازد، هرچند آثار اعتماد مشروع مخاطبان همچنان محترم است. پنجم، تنجّزِ خاتمه برای مخاطبان، در موارد غیر بدیهی منوط به ابلاغ مناسب است و حاکم موظف است بقای مصلحت را به‌صورت دوره‌ای پایش کند.

بحث

۴. مفهوم‌شناسی تصمیم حکومتی زمان‌مند

حکم حکومتی، دستورات، مقررات و قوانینی است که حاکم جامعه اسلامی براساس مصلحت در حوزه مسائل اجتماعی، برای اجرای احکام شرع یا اداره جامعه، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم صادر یا وضع می‌کند (ر. ک: صرامی، ۱۳۷۳؛ امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، ص ۴۵۱ـ۴۵۲). از این تعریف، دو عنصر استخراج می‌شود: صدور از جایگاه حاکمیت، و ابتنا بر مصلحت. «زمان‌مند» بودن، وصفی است که از عنصر دوم پدید می‌آید؛ زیرا مصلحت‌های اجتماعی ثابت نیستند و با تغییر شرایط، فزونی یا کاستی می‌یابند. افزون بر این، حکم حکومتی، برخلاف حکم اولی، دائمی نیست و مدت اعتبارش به مصلحت و عناوینی بستگی دارد که حاکم هنگام صدور در نظر داشته است (جلالی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۸).

با این مبنا، می‌توان سه گونه زمان‌مندی را از یکدیگر بازشناخت. گونه نخست، زمان‌مندیِ تصریحی است که در آن حاکم، مدتی معین یا شرطی مشخص را برای اجرا اعلام می‌کند. گونه دوم، زمان‌مندیِ عنوانی است که در آن حکم به‌عنوان یا وضعیتی خاص، مانند جنگ، قحطی یا بحران، مقید شده و با رفتن عنوان، دلیل بقا نیز از میان می‌رود. گونه سوم، زمان‌مندیِ مصلحتی است که در آن، حکم بدون ذکر مدت و عنوان

صریح، به‌خاطر مصلحتی صادر شده که ممکن است در گذر زمان از میان برود. امام خمینی در تفسیر حکم میرزای شیرازی درباره تنباکو همین نکته را یادآور شده است: چون حکم بر عنوان و مصلحت استوار بود، تا زمانی که عنوان وجود داشت، حکم هم بود و با رفتن عنوان، حکم نیز برداشته شد (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۴).

دو اصطلاح «بازنگری» و «خاتمه» نیز باید از هم جدا شوند. خاتمه، پایان‌یافتن اعتبار تصمیم است، خواه خودبه‌خود (مانند انقضای مدت) و خواه با اعلام مرجع صالح. بازنگری، فرایند بررسی مجدد تصمیم است که ممکن است به ادامه، اصلاح، تعدیل یا خاتمه بینجامد؛ بنابراین هر خاتمه‌ای مستلزم بازنگری نیست، چنان‌که انقضای مدت صریح نیازی به آن ندارد؛ و هر بازنگری هم به خاتمه نمی‌رسد. این تمایز در تنظیم ضوابط بعدی نقش مهمی دارد.

۵. مبنای زمان‌مندی: تبعیت تصمیم حکومتی از مصلحت

نخستین دلیل بر زمان‌مندی، ماهیت ولایت است. قرآن کریم اطاعت از اولی‌الامر را در امتداد اطاعت از خدا و رسول قرار داده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ» (نساء، ۵۹). این آیه وجوب اطاعت را اثبات می‌کند، اما درباره مدت و شرایط بقای آن ساکت است و باید از سایر ادله و قواعد کمک گرفت. در همین راستا، قرآن در باب تصرف در مال یتیم، اجازه را به «بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» مقید کرده است (انعام، ۱۵۲)، و از همین قیاس منزلت می‌توان استنباط کرد که تصرف ولی در امور مولّی‌علیه باید بر پایه مصلحت باشد؛ مصلحتی که هم در آغاز تصرف و هم در ادامه آن لازم است (، انعام، ۱۵۲).

دلیل دوم، سیره حکومتی امیرالمؤمنین علیه‌السلام است. در عهدنامه مالک اشتر آمده است که محبوب‌ترین کارها نزد حاکم باید میانه‌روترین آنها در حق، فراگیرترین در عدل و گردآورنده‌ترین برای رضایت مردم باشد (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، نامه ۵۳). و در همان عهدنامه، حاکم از این پندار باز داشته شده که چون فرمانروا است، فرمانش بی‌چون‌وچرا اجرا می‌شود (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، نامه ۵۳). این تعالیم نشان می‌دهد که اعتبار تصمیمات حکومتی، مطلق و بی‌پشتوانه نیست و باید با معیارهای عدل و مصلحت عمومی سنجیده شود؛ و چون

این معیارها در گذر زمان تغییر می‌کنند، پیوسته باید مورد ارزیابی قرار گیرند.

دلیل سوم، تفاوت ساختاری احکام ثابت و مقررات متغیر است. علامه طباطبایی تصریح می‌کند که قوانین آسمانیِ شریعت ثابت و غیرقابل تغییرند، اما مقررات وضعیِ ولی امر قابل‌تغییرند و چون زندگی جامعه پیوسته در تحول و تکامل است، این مقررات بتدریج دگرگون می‌شوند و جای خود را به بهتر می‌دهند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج۱، ص ۱۶۴). این سخن با مضمون روایتی که حلال و حرام الهی را تا قیامت ثابت می‌داند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص ۵۸) سازگار است؛ زیرا آنچه تغییر می‌کند، حلال و حرام تشریعی نیست، بلکه مقررات تدبیری است که بر پایه همان احکام ثابت و برای تحقق آنها وضع می‌شود. شهید اول و شهید ثانی و صاحب جواهر نیز حکم حاکم را انشاء الزام در موضوعی خاص برای مصالح معاش دانسته و آن را از فتوا که اخبار از حکم الهی است، متمایز کرده‌اند (شهید اول، بی‌تا، ج۱، ص ۳۲۰؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص ۱۰۸؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۴۰، ص ۱۰۰). این تمایز، پایه تفاوت در حجیت و ماندگاری است: فتوا تا زمان تغییر استنباط مجتهد باقی است، اما حکم حاکم تا زمان بقای شرایط و مصلحت.

دلیل چهارم، سخن امام خمینی‌ﷺ است که بقای حکم حکومتی را صریحاً به بقای موضوع گره زده است. ایشان در سال ۱۳۶۰ درباره وضع قوانین ضروری توسط مجلس براساس احکام ثانوی می‌فرماید که پس از تشخیص موضوع، با تصریح به موقت بودن آن، مادامی که موضوع محقق است و پس از رفع موضوع، خودبه‌خود لغو می‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج۱۵، ص ۲۹۷). این عبارت دو نکته دارد: اول، موقت بودن از ذات مقررات مبتنی بر ضرورت است؛ دوم، لغو پس از رفع موضوع «خودبه‌خود» است، یعنی نیازمند صدور حکم ناسخ نیست. همین نکته را باید با دقت تحلیل کرد، چون پرسش از «چگونگی احراز رفع موضوع» را پیش می‌کشد.

افزون بر این، باید زمان‌مندی حکم حکومتی را از موقت بودن حکم ثانوی بازشناخت. احکام اولیه دائمی‌اند و احکام ثانوی موقتی، اما حکم حکومتی سلسله تصمیماتی است که به حسب مصلحت وقت اتخاذ می‌شود. موقت بودن حکم ثانوی از زوال عنوان ثانوی، مانند اضطرار، اکراه یا حرج ناشی می‌شود و با رفع عنوان، موضوع حکم از میان می‌رود. اما زمان‌مندی حکم حکومتی، افزون بر عنوان خارجی، از ارزیابی حاکم از مصلحت نیز

تأثیر می‌پذیرد؛ ازاین‌رو دولایه است و پایان آن می‌تواند ناشی از تغییر عنوان یا تغییر ارزیابی مصلحت باشد. همین تفاوت، لزوم بحث مستقل از بازنگری و خاتمه تصمیمات حکومتی را توجیه می‌کند و نشان می‌دهد که صرفِ انتقال قواعد حکم ثانوی به این حوزه کافی نیست.

۶. تغییر موضوع و زوال مصلحت: تحلیل اصولی

از نظر اصولی، رابطه حکم و موضوع، رابطه قضیه حقیقیه است: حکم برای موضوعی مقدر الوجود جعل می‌شود و فعلیت آن به فعلیت موضوع وابسته است. خوئی در بحث تزاحم، تصریح دارد که با نبود موضوع، بقای حکم ناممکن است و در این امتناع فرقی نیست که انتفای موضوع متأخر، مقارن یا مقدم باشد (خوئی، ۱۴۱۷ق، ج۳، ص ۲۴۱؛ به نقل از کوخایی‌زاده و زرگوش‌نسب، ۱۴۰۱، ص ۲۶۶). همچنین در مثال روزه دو دهه، حکم دهه دوم به‌سبب انتفای موضوع، یعنی قدرت، منتفی دانسته شده است (کوخایی‌زاده و زرگوش‌نسب، ۱۴۰۱، ص ۲۶۸). این قاعده، اگر به احکام حکومتی تعمیم یابد، نتیجه می‌دهد که با ارتفاع موضوعِ تصمیم، حجیت آن خودبه‌خود از میان می‌رود.

اما تعمیم این قاعده به همه موارد، دشواری دارد؛ زیرا موضوع در حکم حکومتی دو لایه دارد. لایه نخست، «موضوع بیرونی» یا عنوان خارجی است، مانند جنگ، قحطی، تحریم یا بحران مالی. لایه دوم، «ملاک» یا مصلحتی است که حاکم از آن عنوان به دست آورده است. در بسیاری موارد این دو هم‌زمان از میان می‌روند، اما همیشه چنین نیست: ممکن است عنوان بیرونی باقی بماند، ولی مصلحت به سبب پیدایش راه‌حل بهتر، یا تغییر شرایط جانبی، دیگر ایجاب نکند؛ و ممکن است عنوان از میان برود، اما آثار آن همچنان ادامه داشته باشد و مصلحت مقتضی بقای تصمیم باشد. از همین‌جا، دو سازوکار متفاوت پدید می‌آید: ارتفاع موضوع، که معمولاً ماهیتی تکوینی و روشن دارد و ارتفاع قهری را نتیجه می‌دهد؛ و زوال مصلحت که تشخیصی و ارزیابانه است و در گرو نظر مرجع صالح و اهل خبره است.

از جهت اصولی، پرسش مهم آن است که اگر دلیل حجیت تصمیم حکومتی، اطلاق وجوب اطاعت از اولی‌الامر است، چرا این اطلاق شامل زمان زوال مصلحت نمی‌شود.

پاسخ آن است که آیه اولی‌الامر ناظر به اصل وجوب اطاعت از حاکم مشروع است، اما حاکم در تدبیر امور عمومی، به حکم ادله ولایت و قید «بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»، مقید به مصلحت است؛ ازاین‌رو موضوع حجیت، «تصمیمِ صادرشده از حاکم بر پایه مصلحت» است و نه هر دستوری که از او صادر شود. این قید، قیدی لبّی و برگرفته از مبانی خودِ ولایت است و ذکر آن در متن تصمیم لازم نیست، هرچند ذکرش ارزیابی بعدی را آسان‌تر می‌کند. بدین‌سان اطلاق دلیل اطاعت با قید لبّی مصلحت محدود می‌شود و حجیت بقایی نیز در همین چارچوب تعریف می‌شود.

به همین سبب، سخن امام خمینی‌ﷺ درباره لغو خودبه‌خود را باید ناظر به‌صورتی دانست که رفع موضوع به‌گونه‌ای روشن و بی‌اختلاف محقق شده باشد. اگر زوال مصلحت محل اختلاف باشد، هر مخاطب نمی‌تواند خود را مرجع تشخیص بداند؛ زیرا ادله ولایت و وجوب اطاعت، در مقام تشخیص مصداق و تدبیر عمومی، نظر حاکم را مقدم می‌دارند (سوره نساء، آیه ۵۹). در بحث تشخیص مصلحت نیز، مشورت با اهل خبره و شورا راه سنجش مصلحت شمرده شده و این وظیفه قابل واگذاری به هر کس نیست (صرامی، ۱۳۷۳)؛ بنابراین ملاک دوگانه ما این است: هرجا موضوع به‌طور روشن مرتفع شود، حکم خودبه‌خود پایان می‌یابد؛ و هرجا پایان مصلحت محل شبهه باشد، تشخیص با مرجع صالح است.

نقش استصحاب در این میان نیز شایان توجه است. اگر شک شود که آیا مصلحت باقی است یا نه، آیا می‌توان با استصحاب، بقای حجیت تصمیم را اثبات کرد؟ پاسخ این است که استصحاب در صورتی جاری است که موضوع آن، به نظر عرف و دلیل، باقی و متحد باشد. در حکم حکومتی، «مصلحت» نه یک حالت عارضی، بلکه قوام موضوع است؛ چراکه دلیل حجیت آن تصمیم، همین مصلحت است. پس شک در بقای مصلحت، در حقیقت شک در بقای موضوع است و استصحاب حکم در آن، از باب شبهه مفهومی یا اختلاف در موضوع، قابل مناقشه است. با این حال، می‌توان استصحاب موضوعیِ بقای خودِ شرایط عینی را هنگام شک در مصداق جاری دانست؛ مثلاً اگر شک شود که وضعیت اضطراری پایان یافته یا نه، اصل بر بقای وضعیت است تا خلاف آن ثابت شود. نتیجه این است که اصل عملی، نقش مکمل دارد و جایگزین تشخیص مرجع صالح نمی‌شود.

مسئله دیگر آن است که گاه با بقای تصمیم اولیه، مصلحتی مهمتر پدید می‌آید که اجرای تصمیم قبلی را با آن ناسازگار می‌کند. در این حالت، دیگر زوال مطلق مصلحت اولیه مطرح نیست، بلکه تزاحم میان مصلحت پیشین و مصلحت نو در میان است. امام خمینی﵀ حکومت را مقدم بر احکام فرعی می‌شمارد (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج۲۰، صص ۴۵۱ـ۴۵۲)، و این تقدم را می‌توان بر پایه تقدم اهم بر مهم تحلیل کرد. همین قاعده در تعامل دو تصمیم حکومتی نیز می‌تواند جاری شود: تصمیم اولیه تا زمانی که اهم است معتبر می‌ماند و چون تصمیم جدید با مصلحت اهم پدید آید، تصمیم پیشین، بدون آنکه موضوعش مرتفع شود، به حکم تقدم اهم کنار می‌رود. اصولیان در تزاحم، حکمی را که اهمیت بیشتری دارد بر دیگری مقدم می‌کنند (کوخایی‌زاده و زرگوش‌نسب، ۱۴۰۱، صص ۲۷۲ـ۲۷۳)، و بدیهی است که اهمیت در اینجا با تشخیص ولی امر و کارشناسان تعیین می‌شود، نه با ترجیح مخاطب. این صورت، الگوی پنجمی نیست، بلکه گونه‌ای از الگوی سوم است، یعنی زوال نسبی مصلحت.

پایان‌یافتن تصمیم حکومتی را باید از «نسخ» نیز متمایز دانست. نسخ، برداشتن حکم شرعیِ ثابت از سوی شارع است و با پایان وحی به سر آمده است؛ اما در تصمیم حکومتی، حاکم نه حکم الهی را برمی‌دارد و نه آن را تغییر می‌دهد، بلکه تدبیری را که خود در چارچوب شریعت و بر پایه مصلحت وضع کرده است، با زوال مبنایش پایان می‌دهد. ازاین‌رو خاتمه تصمیم حکومتی از سنخ انتفای موضوع یا ارتفاع قید است، نه رفع حکم ثابت؛ و حتی آنجا که حاکم تصمیم جدیدی در جایگزینی تصمیم پیشین صادر می‌کند، آن تصمیم کاشف از زوال مبنای تصمیم پیشین و در عین حال تصمیمی نو بر پایه مصلحتی تازه است. نتیجه عملی این تمایز آن است که آنچه در خاتمه لازم است، احراز زوال مبنا است و نه اثبات «ناسخ».

۷. حجیت تصمیم اولیه: حدوثی و بقایی

اگر حجیت را به منجّزیت و معذّریت تعریف کنیم (صدر، ۱۴۱۸ق، ج۲، مبحث حجیت)، تصمیم حکومتی از لحظه صدور و ابلاغ، مکلف را مؤاخذه‌پذیر می‌کند و در صورت عمل، عذر او را می‌پذیرد. این حجیت حدوثی، دو شرط دارد: صدور از مرجع صالح و در چارچوب

شریعت، و احراز موضوع و مصلحت از سوی او. تفاوت مهم آن با حجیت فتوا در این است که حکم حاکم، حتی برای فقیه دیگر نیز لازم‌الاتباع است؛ چنان‌که امام خمینی درباره حکم میرزای شیرازی در تحریم تنباکو می‌فرماید که برای فقیه دیگر هم واجب‌الاتباع بود و همه علمای بزرگ جز اندکی از آن پیروی کردند (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۴).

حجیت بقایی، یعنی استمرار منجّزیت و معذّریت پس از لحظه صدور. فرضیه این پژوهش آن است که حجیت بقایی تصمیم حکومتی مستقل از حجیت حدوثی نیست، اما با آن نیز عین یکدیگر نیستند. دلیل این امر آن است که حجیت حدوثی، با «تحقق شرایط در لحظه صدور» پدید می‌آید، و حجیت بقایی با «استمرار شرایط در طول زمان» ادامه می‌یابد. اگر مقومات تصمیم در لحظه بعد از میان برود، حجیت حدوثیِ گذشته بی‌اثر نمی‌شود ـ یعنی آنچه در گذشته براساس آن انجام شد، صحیح و معتبر است ـ ولی حجیت بقایی برای آینده منتفی می‌گردد. این همان تفاوت میان «بطلان» و «انتفا» است: خاتمه، انتفای از این‌پس است، نه بطلانِ از ابتدا.

دلیل این تفکیک آن است که صحت اعمال گذشته به شرایط زمان انجام آنها وابسته است و اعتبار آینده به شرایط آینده؛ و قاعده تبعیت حکم از موضوع نیز فقط ناظر به آینده است (خوئی، ۱۴۱۷ق، ج۳، ص ۲۴۱؛ به نقل از کوخایی‌زاده و زرگوش‌نسب، ۱۴۰۱، ص ۲۶۶). فقیهان در باب قضا شرایط نقض حکم قاضی را جداگانه بحث کرده‌اند و آن بحث با پایان‌یافتن اعتبار مقررات حکومتی بر اثر تغییر شرایط، مسئله دیگری است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۴۰، ص ۱۵۲). در تصمیم حکومتی زمان‌مند، همین تمایز به شکل روشن‌تری تکرار می‌شود، زیرا خودِ تصمیم از ابتدا مقید به شرایطی بوده است؛ بنابراین قرارداد یا معامله‌ای که در ظل تصمیم معتبر منعقد شده، با خاتمه آن تصمیم بی‌اعتبار نمی‌شود؛ مگر آنکه خودِ تصمیم، طبیعتاً آثار مستمری داشته که با خاتمه باید تصفیه شود، که در این صورت قواعد جبران و تسویه اعمال می‌گردد.

تنجّز و ابلاغ را باید در همین چارچوب بررسی کرد. حکم ظاهراً تا هنگامی منجّز است که مکلف به آن علم یا حجت داشته باشد؛ و رفع تنجّز نیز، هنگامی تحقق می‌یابد که خبر رفع به او برسد یا به‌طور عمومی روشن باشد. در صورتی که پایان تصمیم بدیهی و عمومی

باشد، مانند پایان یک دوره مشخص، نیازی به ابلاغ جداگانه نیست. اما اگر زوال مصلحت از نوع تشخیصی باشد، ادامه الزام پس از زوال مصلحت و پیش از ابلاغ، می‌تواند موجب تضییع حقوق مردم و نقض مبنای مصلحت‌محوری شود؛ و خروج بدون ابلاغ نیز اعتماد عمومی و نظم را مختل می‌کند. ازاین‌رو لازم است که خاتمه، به‌گونه‌ای معقول اعلام شود تا هم مخاطبان تکلیف خود را بدانند و هم حاکم از ادامه الزام بی‌مصلحت مصون بماند.

در باب ابلاغ، دو مرحله را باید از هم جدا کرد: ابلاغ صدور، که شرط تنجّز حدوثی است، و ابلاغ خاتمه، که در موارد غیر بدیهی شرط رفع تنجّز است. اگر مخاطب به ارتفاع قطعی موضوع علم پیدا کند، مثلاً با پایان رسمی و علنی شرایط ویژه‌ای که تصمیم بر آن استوار بود، علم او به خاتمه همان کارکرد ابلاغ را دارد. اما چون زوال مصلحت امری تشخیصی است و علم یا گمان شخصیِ مخاطب به آن، بویژه هنگام اختلاف نظر کارشناسان، حجت نیست، این علم جای اعلام مرجع صالح را نمی‌گیرد. بدین‌سان، هم قاعده «قبح عقاب بلابیان» در حق مخاطب رعایت می‌شود و هم از تعدد مراجع تشخیص جلوگیری به عمل می‌آید.

پرسش دیگر درباره وضعیت مکلفی است که پس از زوال واقعی مصلحت و پیش از اعلام خاتمه، به تصمیم عمل می‌کند. وظیفه بنده، به تعبیر اصولیان، امتثال حکم مجعول مولا است و تشخیص ملاکات بر عهده مولا (کوخایی‌زاده و زرگوش‌نسب، ۱۴۰۱، ص ۲۷۲). بر این پایه، مخاطب در این دوره معذور است و عمل او مطابق تکلیف ظاهری، صحیح شمرده می‌شود؛ زیرا حجیت تصمیم برای او تا رسیدن حجت بر خلاف باقی است. در مقابل، مسئولیت جبران زیان‌های ناشی از ادامه الزام پس از زوال مصلحت، اگر حاکم در پایش کوتاهی کرده باشد، متوجه حاکمیت است نه مخاطب. این تقسیم مسئولیت هم با قاعده نفی ضرر سازگار است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص ۲۹۲) و هم انگیزه حاکم را برای پایش دوره‌ای تقویت می‌کند.

۸. الگوی چهارگانه پایان تصمیم حکومتی

بر پایه تحلیل‌های پیشین، می‌توان چهار الگوی متمایز برای پایان تصمیم حکومتی ارائه کرد. الگوی نخست، پایان تصریحی است: مدت یا شرط پایان در خودِ تصمیم بیان شده و

با تحقق آن، حجیت بقایی خودبه‌خود زائل می‌شود. نمونه آن، همان است که امام خمینی از مجلس می‌خواهد: تصریح به موقت بودن مقررات مادامی که موضوع محقق است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج۱۵، ص ۲۹۷). در این الگو، اختلاف و شبهه کمتر است و نیازی به بازنگری نیست.

الگوی دوم، پایان به سبب ارتفاع موضوع است. در این الگو، عنوان یا وضعیتی که تصمیم بر آن استوار بود، به‌طور روشن از میان می‌رود و براساس قاعده تبعیت حکم از موضوع، حجیت بقایی منتفی می‌شود. امام خمینی درباره تنباکو دقیقاً همین الگو را توضیح می‌دهد: با رفتن عنوان، حکم هم برداشته شد (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۴). این پایان، قهری است و حاکم نقشی جز اعلام و تثبیت ندارد.

الگوی سوم، پایان به سبب زوال مصلحت است. در این الگو، موضوع بیرونی ممکن است باقی باشد، اما مصلحت که علت بقای تصمیم بود، دیگر وجود ندارد یا مصلحت مقابل بر آن غلبه کرده است. چون تشخیص مصلحت، محل اختلاف و نیازمند کارشناسی است، این پایان نیازمند تشخیص مرجع صالح و رجوع به اهل خبره است. امام خمینی در مواردی که حکومت، قراردادهای شرعی را مخالف مصالح کشور بیابد، آن را قابل لغو یک‌جانبه می‌داند و اضافه می‌کند که هر امری که جریان آن مخالف مصالح اسلام باشد، مادامی که چنین است، قابل جلوگیری است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، صص ۴۵۱ـ۴۵۲). عبارت «مادامی که چنین است» روشن می‌کند که منع حکومتی، به بقای مصلحت مقید است.

الگوی چهارم، پایان به سبب خطای ابتدایی است. اگر معلوم شود که در لحظه صدور، موضوع یا مصلحت به‌درستی احراز نشده بوده، حجیت حدوثی نیز از ریشه مخدوش است و بازنگری به معنای ابطال خواهد بود. این صورت از سه صورت پیشین متمایز است؛ زیرا آنجا زوال طارئ است و اینجا خطای ابتدایی. اثر عملی این تفکیک، در آثار گذشته ظاهر می‌شود: در سه صورت اول، آثار گذشته معتبر است، اما در صورت چهارم، آثار گذشته بر پایه اصل حمایت از اعتماد مخاطبان، که خود مخاطب نمی‌توانسته خطای حاکم را بداند، تا حد ممکن حفظ می‌شود، مگر جایی که ادامه آن موجب ضرر یا ظلم شود که در این حالت، جبران ضرر بر عهده حاکمیت است. این حکم با قاعده «لاضرر» نیز هماهنگ است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص ۲۹۲).

قیاس این الگو با نقض حکم قاضی در فقه روشنگر است: فقیهان نقض حکم را در صورتی روا می‌دانند که خطای آن احراز شود (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۰، ص ۱۵۲). اما حکم حکومتی، از آن رو که ناظر به تدبیر عمومی و دارای آثار گسترده است، پس از احراز خطا افزون بر ابطال، مستلزم تسویه آثار و جبران زیان‌ها نیز هست؛ بنابراین ابطال در الگوی چهارم، نه نسخ، بلکه کشف عدم تحقق شرط در لحظه صدور است.

۹. نمونه‌های تطبیقی

برای آزمودن الگو می‌توان به نمونه‌هایی توجه کرد که در سخن امام خمینی﵀ آمده است. ایشان در همین نامه مصادیقی مانند نظام وظیفه و اعزام الزامی به جبهه‌ها، جلوگیری از ورود و خروج ارز و کالا، منع احتکار، گمرکات و مالیات، قیمت‌گذاری و جلوگیری از گران‌فروشی و منع پخش مواد مخدر را از احکام حکومتی برشمرده‌اند که در چارچوب احکام فرعی نمی‌گنجند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، صص ۴۵۱ـ۴۵۲). در این مصادیق، منشأ مصلحت متفاوت است: در اعزام الزامی، مصلحت وابسته به وجود تهدید و جنگ است و با ارتفاع آن، خاتمه از نوع الگوی دوم است؛ در قیمت‌گذاری و محدودیت ورود و خروج کالا، مصلحت به شرایط بازار و اقتصاد وابسته است و زوال آن تشخیصی و کارشناسی است و از نوع الگوی سوم؛ و در منع پخش مواد مخدر، مصلحت چنان پایدار است که زوال آن بعید می‌نماید، هرچند از نظر نظری باز هم دائر مدار مصلحت است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، صص ۴۵۱ـ۴۵۲).

در تحریم تنباکو نیز، همین نمونه گواه است که با آنکه استعمال تنباکو به‌خودیِ‌خود حرام شمرده نمی‌شد، تحریم آن برای حفظ و قوت اسلام لازم شد. از این واقعه و از تفسیر امام خمینی که تا وجود عنوان، حکم بود و با رفتن عنوان، حکم نیز برداشته شد (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۴)، می‌توان نتیجه گرفت که حجیت حکم تنباکو از جنس حجیتِ دائرمدار عنوان و مصلحت بود. این نمونه نشان می‌دهد که الگوی پیشنهادی صرفاً برآمده از تحلیل ذهنی نیست و با تعبیر فقیهان در برجسته‌ترین مصداق تاریخیِ حکم حکومتی همخوان است.

ضوابط پنج‌گانه بازنگری

از مبانی فوق، می‌توان پنج ضابطه برای بازنگری دوره تصمیمات حکومتی زمان‌مند استنباط کرد. ضابطه نخست، لزوم تصریح به علت و مدت در متن تصمیم یا ضمیمه آن است؛ زیرا امام خمینی﵀ بر تصریح به موقت بودن تأکید کرده است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج۱۵، ص ۲۹۷). این تصریح، شبهه زمان‌مندی را در آغاز برطرف می‌کند و ارزیابی بعدی را آسان می‌سازد.

ضابطه دوم، وجوب پایش دوره‌ای مصلحت بر حاکم است. از آنجاکه تصرف ولی باید بر پایه مصلحت باشد و مصلحت در ابتدا و استمرار هر دو لازم است، حاکم موظف است در بازه‌های معقول، بقای مصلحت را بررسی کند. این وظیفه با قاعده حفظ نظام نیز تقویت می‌شود؛ زیرا امام خمینی﵀ حفظ نظام را از واجبات مؤکد و اختلال امور مسلمانان را مبغوض شارع می‌شمارد (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص ۶۱۹)، و به‌تحلیل این پژوهش، ادامه تصمیمی که مصلحتش زائل شده، می‌تواند خود مصداق اختلال و نادیده‌گرفتن غایت تصمیم باشد. در نظام حقوقی ایران نیز، مجمع تشخیص مصلحت نظام نمونه‌ای از نهاد کارشناسی تشخیص مصلحت است (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۱۱۲).

ضابطه سوم، تفکیک تشخیص موضوع از تشخیص حکم است. ارزیابی مصلحت، برخلاف استنباط حکم کلی، بحثی موضوع‌شناسانه است و به تشخیص مصداق و شرایط خارجی مربوط می‌شود؛ بنابراین در بازنگری، باید از کارشناسان موضوع‌شناس بهره گرفت و نظر ایشان مبنای تشخیص حاکم قرار گیرد؛ چنان‌که در بحث تشخیص مصلحت، نقش اهل خبره و شورا برجسته شده است (صرامی، ۱۳۷۳).

ضابطه چهارم، پرهیز از اثر رجعی است. چون حجیت بقایی با زوال از میان می‌رود و حجیت حدوثی در گذشته پایدار است، خاتمه فقط برای آینده اثر دارد و آثار گذشته به قوت خود باقی است، مگر در خطای ابتدایی. این ضابطه با اصل حمایت از اعتماد مخاطبان و قاعده نفی ضرر هماهنگ است و ثبات روابط اجتماعی را حفظ می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص ۲۹۲). ضابطه پنجم، لزوم ابلاغ مناسب است؛ به‌گونه‌ای که اگر پایان تصمیم بدیهی و عمومی نباشد، پیش از بازگشت مخاطبان به وضع پیشین، خاتمه اعلام شود تا از هرج‌ومرج جلوگیری گردد، که خود غایت حفظ نظام است (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص ۶۱۹).

۱۰. نقد و بررسی اشکالات

اشکال نخست آن است که اگر حکم حکومتی از ولایت مطلقه نشئت می‌گیرد و امام خمینی حکومت را شعبه‌ای از ولایت مطلقه پیامبر ﷺ و مقدم بر احکام فرعی می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج۲۰، صص ۴۵۱ـ۴۵۲)، پس چگونه ممکن است تصمیم حاکم به‌خاطر زوال مصلحت از اعتبار بیفتد؟ پاسخ این است که اطلاق ولایت به معنای نفی قید مصلحت نیست. عبارت «مادامی که چنین است» در همان سخن امام خمینی نشان می‌دهد که اطلاق ولایت در برابر احکام فرعی است، نه در برابر قید مصلحت، و مرز ولایت مطلقه، مفهوم مصلحت است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج۲۰، صص ۴۵۱ـ۴۵۲). همین مرز، علت امکان خاتمه پس از زوال مصلحت را نیز فراهم می‌آورد.

اشکال دوم آن است که پذیرش خاتمه خودبه‌خود، باب اختلاف را می‌گشاید و هر کس می‌تواند به بهانه زوال مصلحت، از اجرای تصمیم سر باز زند. پاسخ این است که الگوی پیشنهادی، خاتمه قهری را فقط برای موارد روشنِ ارتفاع موضوع یا انقضای تصریحی می‌پذیرد، و در موارد مشکوک، تشخیص را با مرجع صالح می‌داند؛ بنابراین هم از لغو بی‌ضابطه جلوگیری می‌شود و هم از ادامه بی‌مصلحت. این پاسخ با رویکرد شهید صدر در تفکیک وظیفه بنده از وظیفه مولا نیز سازگار است که در تزاحم، ترجیحِ ملاکات را به دست مولا و ترجیحِ احکام را وظیفه بنده می‌داند (کوخایی‌زاده و زرگوش‌نسب، ۱۴۰۱، ص ۲۷۲). نظیر این تفکیک در تصمیمات حکومتی، میان مخاطب و حاکم برقرار است.

اشکال سوم، به نسبت میان حفظ نظام و خاتمه مربوط است: آیا مصلحت نظام می‌تواند تصمیمی را که موضوعش زائل شده، همچنان لازم کند؟ پاسخ مثبت و مشروط است. اگر حفظ نظام از بابِ حکم اولیِ مستقل مطرح باشد، چنان‌که از تعبیر امام خمینی درباره تقدم حکومت بر احکام فرعی برمی‌آید (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج۲۰، صص ۴۵۱ـ۴۵۲)، مصلحت نظام می‌تواند ادامه تصمیم را ایجاب کند، اما در این صورت، دیگر آن تصمیم همان تصمیم قبلی نیست، بلکه تصمیمی جدید با موضوع و مصلحتی جدید است که باید به‌صورت صریح صادر شود. در مقابل، اگر حکم حکومتی را از باب تطبیق عناوین ثانوی بدانیم، چنان‌که برخی فقیهان معاصر چنین دیدگاهی دارند، حکم تا بقای عنوان ثانوی معتبر است و با زوال آن عنوان، منتفی می‌شود؛ بنابراین الگوی پیشنهادی بر هر دو مبنا قابل تطبیق است، هرچند بر مبنای دوم، خاتمه روشن‌تر است.

نکته پایانی درباره منطقةالفراغ است. شهید صدر تعیین احکام در این منطقه را به ولی امر می‌سپارد و آن را به شرایط متغیر پیوند می‌زند (صدر، ۱۴۱۷ق، بحث منطقةالفراغ)؛ بر این پایه، چنین احکامی با تغییر آن شرایط پایان می‌یابند. این دیدگاه، با الگوی چهارگانه همخوان است و نشان می‌دهد که در هر دو مبنا، چه تصمیم را حکم اولی بدانیم و چه ثانوی، زمان‌مندی و تبعیت از موضوع و مصلحت، ویژگی ذاتی تصمیم حکومتی است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان داد که تصمیمات حکومتیِ زمان‌مند، از آنجاکه بر مصلحتِ وقت و موضوعِ مشخص استوار شده‌اند، حجیتی دائرمدار دارند: حجیت آنها با صدور از مرجع صالح و احراز موضوع و مصلحت پدید می‌آید و تا بقای آن مقومات ادامه می‌یابد. تفکیک حجیت حدوثی از بقایی این امکان را فراهم می‌کند که میان اعتبار گذشته تصمیم و اعتبار آینده آن، تمایز نهاده شود؛ بنابراین پایان‌یافتن تصمیم، به معنای بطلان آثار پیشین نیست (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج۱، ص ۱۶۴).

افزون بر این، الگوی چهارگانه پایان تصمیم حکومتی ـ انقضای تصریحی، ارتفاع موضوع، زوال مصلحت و خطای ابتدایی ـ نشان می‌دهد که سازوکار خاتمه در هر حالت متفاوت است: در دو حالت نخست، پایان قهری است؛ در حالت سوم، تشخیص مرجع صالح و رجوع به اهل خبره لازم است؛ و در حالت چهارم، بازنگری به ابطال و جبران می‌انجامد. سخن امام خمینی﵀ درباره لغو خودبه‌خود مقررات پس از رفع موضوع، در حوزه حالت دوم قابل فهم است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج۱۵، ص ۲۹۷)، نه به‌عنوان قاعده‌ای که هر مخاطب را مرجع تشخیص زوال مصلحت قرار دهد.

ضوابط پنج‌گانه پیشنهادی، یعنی تصریح به علت و مدت، پایش دوره‌ای مصلحت، تفکیک تشخیص موضوع از حکم، پرهیز از اثر رجعی و ابلاغ مناسب خاتمه، چارچوبی عملی و برگرفته از خودِ مبانی ولایت فراهم می‌آورد که هم از ادامه بی‌مصلحت تصمیمات جلوگیری می‌کند و هم از لغو بی‌ضابطه. پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های آینده، نسبت این الگو را با تصمیمات حکومتیِ دارای آثار مالی و قراردادیِ مستمر، و نیز نقش نهادهای کارشناسی در تشخیص زوال مصلحت، به‌صورت موردی و تطبیقی بررسی کنند.

منابع

* قرآن کریم.

** نهج‌البلاغه.

امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۸). ولایت فقیه (حکومت اسلامی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

امام خمینی، روح‌الله. (۱۴۲۱ق). کتاب البیع (ج۲). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

جلالی‌زاده، جلال؛ مروانی، ناصر؛ ذوالفقارطلب، مصطفی؛ صرامی، علی. (۱۳۹۸). واکاوی مصلحت در احکام حکومتی در فقه شافعی و امامیه. فقه مقارن، ۷(۱۴)، صص ۱۹۷-۲۱۸.

خوئی، سیدابوالقاسم. (۱۴۱۷ق). محاضرات فی اصول الفقه (ج۳). قم: دار الهادی.

شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج‌البلاغه (مصحح: صبحی صالح). قم: هجرت.

شهید اول، محمد بن مکی. (بی‌تا). القواعد و الفوائد (ج۱، مصحح: عبدالهادی حکیم). قم: کتابفروشی مفید.

شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام (ج۳). قم: مؤسسة المعارف الاسلامیة.

صدر، محمدباقر. (۱۴۱۷ق). اقتصادنا. قم: دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان.

صدر، محمدباقر. (۱۴۱۸ق). دروس فی علم الاصول (ج۲). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

صرامی، سیف‌الله. (۱۳۷۳). احکام حکومتی و مصلحت. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸). بررسی‌های اسلامی (ج۱). قم: بوستان کتاب.

علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۹۵). فقه و مصلحت (چاپ سوم). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

قاسمی، محمود. (۱۴۰۱). تزاحم و قانون تقدم مصلحت اهم و مصادر تعیینی ترجیح به اهمیت، با تأکید بر حوزه امور عمومی و حکومتی. پژوهشنامه فقه و علوم اسلامی، ۱(۲)، صص ۴۷ـ۹۰.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. (۱۳۵۸؛ با اصلاحات ۱۳۶۸).

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج۱، ۵). تهران: دار الکتب الاسلامیة.

کوخایی‌زاده، کریم؛ و زرگوش‌نسب، عبدالجبار. (۱۴۰۱). واکاوی تزاحم و کاربرد آن در اصول و فقه با رویکردی بر دیدگاه شهید صدر. مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۱۴(۲۸)، صص ۲۵۱ـ۲۷۴.

نجفی، محمدحسن. (صاحب جواهر). (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام (ج۴۰). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

Jurisprudence and politics
ISSN: 2717-3569
EISSN:2717-3577

The Union of Islamic Republics under Critical Scrutiny: Examining Four Fundamental Challenges and Responding to Them*

Vahid Zarei Sharif
Assistant Professor, Department of Law, Islamic Azad University, Rasht Branch, Rasht, Iran.
dr.zsharif@iau.ac.ir

Abstract

The theory of the "Union of Islamic Republics," proposed as a model for the political integration of Muslim societies, was developed in the author's previous study on the basis of the shared jurisp+rudential foundations of Islamic schools of thought and the experiences of contemporary composite states. That study proposed an intermediate model for moving beyond the dichotomy between a "centralized unitary state" and "limited cooperation among independent states." Under this model, the member Islamic republics would retain their domestic independence and political identities while delegating some of their sovereign powers in shared policy areas to union institutions. The present article continues that line of inquiry but pursues a different objective: not to "propose" the theory, but to "test" it. Its fundamental question is whether the theory of the Union of Islamic Republics can withstand serious jurisprudential, legal, political, and religious criticism, or whether it is conceptually beset by irresolvable contradictions. To address this question, the article formulates four fundamental criticisms: a jurisprudential critique (the issue of *wilayah* and

* **Cite this Article**: Zarei Sharif, V. (2026). The union of Islamic republics under critical scrutiny: Examining four fundamental challenges and responding to them. *Jurisprudence and Politics, 7*(2), pp. 294-320.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.76132.1159

Article Type: Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
Received: 2026/03/30 • **Revised:** 2026/07/30 • **Accepted:** 2026/08/23 • **Published online:** 2026/09/30

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

its relationship to the delegation of powers); a legal critique (the issue of national sovereignty and its compatibility with the constitutions of the member republics); a political critique (the question of ultimate authority and the risk of deadlock in times of crisis); and a religious critique (the issue of dual legitimacy and the incompatibility of the foundations of legitimacy across Islamic schools of thought). Using a descriptive-analytical method and drawing on jurisprudential and principles-of-jurisprudence sources, comparative constitutional law, and theories of federalism, the study demonstrates that all four criticisms are rooted in conceptual conflations: confusing *wilayah* (guardianship) with *wikalah* (delegation or agency); "sovereignty" with "competence"; a "personal ruler" with "legal sovereignty"; and "religious legitimacy" with "ummah-based legitimacy." Once these concepts are redefined, it becomes clear that the Union of Islamic Republics neither violates the Guardianship of the Jurist (*Wilayat al-Faqih*), nor undermines national sovereignty, lacks an ultimate authority, or suffers from an insurmountable religious deadlock. The article concludes that the theory of the Union of Islamic Republics withstands the test posed by the four fundamental criticisms, provided that foundational sovereignty is distinguished from delegable powers, the transfer of powers is understood as a form of joint agency, the constitution is accepted as the ultimate authority, and the legitimacy of the union is defined on the basis of the Islamic *ummah* rather than any particular Islamic school of thought. Nevertheless, certain unresolved tensions—particularly concerning the interaction between the Supreme Council of Jurisprudence and the union institutions, as well as mechanisms for resolving conflicts among the legal opinions of different Islamic schools—require independent research and broader jurisprudential dialogue.

Keywords
Union of Islamic Republics; Jurisprudential Critique; Sovereignty; *Wilayah*; *Wikalah*; Ultimate Authority; Ummah-Based Legitimacy; Federalism.

الفقه والسياسة
ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

اتحاد الجماهير الإسلاميّة في ميزان النقد؛ دراسةٌ لأربعة تحديّات بنيويّة والردّ عليها*

وحيد زارعي شريف
أستاذ مساعد، قسم الحقوق، جامعة آزاد الإسلاميّة فرع رشت، رشت، إيران.
dr.zsharif@iau.ac.ir

الملخص

طُرحت نظرية «اتحاد الجماهير الإسلاميّة» بوصفها أنموذجاً للتقارب والاندماج السياسي بين المجتمعات الإسلاميّة، في بحثٍ سابق للباحث بالاستناد إلى المشتركات الفقهيّة بين المذاهب الإسلاميّة وتجارب الدول المركبة المعاصرة. وقد اقترح ذلك البحث نمطاً وسطاً لتجاوز ثنائية «الدولة المركزية الواحدة» و«التعاون المحدود بين الدول المستقلة»؛ وهو نمطٌ تُفوّض فيه الجمهوريات الإسلاميّة الأعضاء جزءاً من صلاحيّاتها السيادية في المجالات المشتركة إلى مؤسسات الاتحاد، مع احتفاظ كلٍّ منها باستقلالها الداخلي وهويتها السياسية.

ويأتي هذا البحث استكمالاً لنفس المسار ذاته ولكن بغايةٍ مختلفة؛ لا لـ «عرض» النظرية بل لـ «اختبارها». ويتمثّل التساؤل الجوهري في معرفة ما إذا كانت نظرية اتحاد الجماهير الإسلاميّة قادرةً على الصمود أمام الانتقادات الجادة – الفقهيّة والقانونية والسياسية والمذهبية – أم أنها تنطوي في مستواها المفاهيمي على تناقضاتٍ بنيوية مستعصية على الحل. وللإجابة عن ذلك، صِيغت أربعة انتقادات محورية: النقد الفقهي (مسألة الولاية ونسبتها إلى تفويض الصلاحيّات)، والنقد القانوني (مسألة السيادة الوطنيّة ومدى مواءمتها للدساتير الوطنيّة للجمهوريات الأعضاء)، والنقد السياسي

* **الاستناد إلى هذه المقالة:** زارعي شريف، وحيد. (۲۰۲۶). اتحاد الجماهير الإسلاميّة في ميزان النقد؛ دراسةٌ لأربعة تحديّات بنيويّة والردّ عليها. الفقه والسياسة، ۷(۲)، صص ۲۹۴-۳۲۰.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.76132.1159

▣ **نوع المقال:** بحثية؛ **الناشر:** المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران
▣ **تاريخ الإستلام:** ۲۰۲۶/۰۳/۳۰ ● **تاريخ التعديل:** ۲۰۲۶/۰۷/۳۰ ● **تاريخ القبول:** ۲۰۲۶/۰۸/۲۳ ● **تاريخ الإصدار:** ۲۰۲۶/۰۹/۳۰

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

(معضلة صاحب السيادة النهائي وخطر الانسداد في الأزمات)، والنقد المذهبي (مسألة ازدواجيّة الشرعيّة وتضارب أسسها بين المذاهب الإسلاميّة).

يُبيّن البحث – متوسلاً بالمنهج الوصفي التحليلي ومستفيداً من المصادر الفقهيّة والأصولية والقانون الدستوري المقارَن ونظريات الفيدرآليّة – أنّ الانتقادات الأربعة ترتكز جميعاً على خلطٍ مفاهيمي: الخلط بين «الولاية» و«الوكالة»، وبين «السيادة» و«الصلاحية»، وبين «الحاكم الشخصي» و«السيادة القانونية»، وأخيراً بين «الشرعيّة المذهبية» و«الشرعيّة المرتكزة على الأمة». وبإعادة تحرير هذه المفاهيم، يتضح أنّ اتحاد الجماهير الإسلاميّة لا ينقض ولاية الفقيه، ولا يهدر السيادة الوطنيّة، ولا يفتقر إلى مرجعيةٍ حاسمة، كما لا يقع في مأزقٍ مذهبي.

ويخلص البحث إلى أنّ نظرية اتحاد الجماهير الإسلاميّة تجتاز اختبار هذه التحديّات بنجاح؛ شريطة التمييز بين السيادة الجوهرية والصلاحيّات القابلة للتفويض، واعتبار نقل الصلاحيّات ضرباً من «الوكالة المشتركة»، والاعتراف بالدستور الاتحادي حاكماً نهائياً أعلى، وتأسيس شرعيّة الاتحاد على قاعدة «الأمة الإسلاميّة» الجامعة لا على مذهبٍ بعينه. ومع ذلك، فإنّ بعض الإشكالات العالقة – ولا سيما كيفية تفاعل «المجلس الأعلى للفقه» مع الهيئات الاتحادية وآليات فضّ التعارض بين فتاوى المذاهب – تظلّ بحاجة إلى دراساتٍ مستقلة وحوارٍ فقهي أوسع نطاقاً.

الكلمات المفتاحية

اتحاد الجماهير الإسلاميّة، النقد الفقهي، السيادة، الولاية، الوكالة، صاحب السيادة النهائي، الشرعيّة المرتكزة على الأمة، الفيدرآليّة.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

اتحاد جماهیر اسلامی در ترازوی نقد؛ واکاوی چهار چالش بنیادین و پاسخ به آنها*

وحید زارعی شریف
استادیار گروه حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی واحد رشت، رشت، ایران.
dr.zsharif@iau.ac.ir

چکیده

نظریه «اتحاد جماهیر اسلامی»، به‌عنوان الگویی برای همگرایی سیاسی جوامع اسلامی، در پژوهش پیشین نگارنده با تکیه بر مشترکات فقهی مذاهب اسلامی و تجارب دولت‌های مرکب معاصر ارائه شد. آن پژوهش، الگویی میانی برای گذار از دوگانه «دولت واحد متمرکز» و «همکاری محدود میان دولت‌های مستقل» پیشنهاد کرد؛ الگویی که در آن، جمهوری‌های اسلامی عضو، ضمن حفظ استقلال داخلی و هویت سیاسی خود، بخشی از صلاحیت‌های حاکمیتی را در حوزه‌های مشترک به نهادهای اتحادی واگذار می‌کنند.

مقاله حاضر، در ادامه همان مسیر با هدفی متفاوت نوشته شده است: نه «ارائه» نظریه، بلکه «آزمون» آن. پرسش بنیادین آن است که آیا نظریه اتحاد جماهیر اسلامی در برابر نقدهای جدی – فقهی، حقوقی، سیاسی و مذهبی – تاب می‌آورد یا آنکه در همان سطح مفهومی، گرفتار تناقض‌هایی حل‌ناشدنی است. برای پاسخ، چهار نقد بنیادین صورت‌بندی شده است: نقد فقهی (مسئله ولایت و نسبت آن با واگذاری صلاحیت)، نقد حقوقی (مسئله حاکمیت ملی و سازگاری آن با قانون اساسی جمهوری‌های عضو)، نقد سیاسی (مسئله حاکم نهایی و خطر بن‌بست در شرایط بحرانی)، و نقد مذهبی (مسئله مشروعیت دوگانه و ناسازگاری مبانی مشروعیت در مذاهب اسلامی).

پژوهش با روش توصیفی – تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع فقهی، اصولی، حقوق اساسی تطبیقی و نظریه‌های

* **استناد به این مقاله:** زارعی شریف، وحید. (۱۴۰۵). اتحاد جماهیر اسلامی در ترازوی نقد؛ واکاوی چهار چالش بنیادین و پاسخ به آنها. فقه و سیاست، ۷(۲)، صص ۲۹۴-۳۲۰.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.76132.1159

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۱۰ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۵/۰۵/۰۸ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۶/۰۱ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۷/۰۸

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

فدرالیسم، نشان می‌دهد هر چهار نقد، بر خلط‌های مفهومی استوارند: خلط «ولایت» و «وکالت»، خلط «حاکمیت» و «صلاحیت»، خلط «حاکم شخصی» و «حاکمیت حقوقی»، و خلط «مشروعیت مذهبی» و «مشروعیت امت‌محور». با بازتعریف این مفاهیم، روشن می‌شود که اتحاد جماهیر اسلامی، نه ناقض ولایت فقیه است، نه ناقض حاکمیت ملی، نه فاقد حاکم نهایی، و نه گرفتار بن‌بست مذهبی.

مقاله نتیجه می‌گیرد که نظریه اتحاد جماهیر اسلامی، از آزمون چهار نقد بنیادین سربلند بیرون می‌آید؛ مشروط بر آنکه حاکمیت بنیادین از صلاحیت‌های قابل تفویض تفکیک شود، واگذاری صلاحیت به‌مثابه وکالت مشترک تلقی گردد، قانون اساسی به‌عنوان حاکم نهایی پذیرفته شود، و مشروعیت اتحاد بر پایه امت اسلامی – نه یک مذهب خاص – تعریف شود. با این حال، تنش‌های باقی‌مانده – بویژه در باب نحوه تعامل شورای عالی فقه با نهادهای اتحادی و سازوکار حل تعارض میان فتاوی مذاهب – نیازمند پژوهش‌های مستقل و گفتگوی فقهی گسترده‌ترند.

کلیدواژه‌ها

اتحاد جماهیر اسلامی، نقد فقهی، حاکمیت، ولایت، وکالت، حاکم نهایی، مشروعیت امت‌محور، فدرالیسم.

۱. مقدمه

نظریه «اتحاد جماهیر اسلامی»، به‌عنوان الگویی برای همگرایی سیاسی جوامع اسلامی، در پژوهش پیشین نگارنده با عنوان «امکان‌سنجی تشکیل فدراسیون اتحاد جماهیر اسلامی؛ بر پایه مشترکات فقهی مذاهب اسلامی» (زارعی شریف، ۱۴۰۵) ارائه شد. آن پژوهش، با تکیه بر مشترکات فقهی مذاهب اسلامی و تجارب دولت‌های مرکب معاصر، الگویی میانی برای گذار از دوگانه «دولت واحد متمرکز» و «همکاری محدود میان دولت‌های مستقل» پیشنهاد کرد؛ الگویی که در آن، جمهوری‌های اسلامی عضو، ضمن حفظ استقلال داخلی و هویت سیاسی خود، بخشی از صلاحیت‌های حاکمیتی را در حوزه‌های مشترک به نهادهای اتحادی واگذار می‌کنند (زارعی شریف، ۱۴۰۵، صص ۲۱۰-۲۱۵).

با این حال، آن پژوهش، چنان‌که خود تصریح کرده بود، یک «نظریه کامل» نبود، بلکه گامی مقدماتی در مسیر نظریه‌پردازی بود. مقاله حاضر، در ادامه همان مسیر، گامی دیگر برمی‌دارد؛ اما این بار نه برای «ارائه» نظریه، بلکه برای «آزمون» آن. پرسش بنیادین این است: آیا نظریه اتحاد جماهیر اسلامی، در برابر نقدهای جدی - از منظر فقهی، حقوقی، سیاسی و مذهبی - تاب می‌آورد؟ یا آنکه در همان سطح مفهومی، گرفتار تناقض‌هایی حل‌ناشدنی است؟

این پرسش، تنها یک دغدغه انتزاعی نیست. هر نظریه‌ای در حوزه فقه سیاسی و حقوق عمومی، اگر در معرض نقد قرار نگیرد و از آزمون انتقادی سربلند بیرون نیاید، در سطح یک «ایده خام» باقی می‌ماند. آنچه یک نظریه را به «نظریه‌ای قابل دفاع» تبدیل می‌کند، نه تنها انسجام درونی آن، بلکه توانایی پاسخ به قوی‌ترین نقدهای ممکن است. ازاین‌رو، مقاله حاضر، بجای تبلیغ نظریه، آن را در برابر چهار نقد بنیادین قرار می‌دهد و می‌کوشد به هر یک، پاسخی مستند و منطقی ارائه دهد.

چهار نقد بنیادینی که در این مقاله صورت‌بندی و بررسی می‌شوند، عبارت‌اند از: نخست، نقد فقهی که بر مسئله «ولایت» و نسبت آن با واگذاری صلاحیت متمرکز است؛ دوم، نقد حقوقی که بر مسئله «حاکمیت ملی» و سازگاری آن با پیوستن به اتحاد تأکید دارد؛ سوم، نقد سیاسی که بر مسئله «حاکم نهایی» و خطر بن‌بست در شرایط بحرانی متمرکز است؛ و چهارم، نقد مذهبی که بر مسئله «مشروعیت دوگانه» و

ناسازگاری مبانی مشروعیت در مذاهب اسلامی انگشت می‌گذارد. هر یک از این نقدها، به‌تنهایی می‌تواند بنیاد نظریه را متزلزل کند؛ ازاین‌رو، پاسخ به آنها، شرط بقای نظریه است.

البته برای ارزیابی نظریه اتحاد جماهیر اسلامی، افزون بر صورت‌بندی نقدهای وارد بر آن، باید جایگاه این نظریه در میان پژوهش‌های مربوط به حدود دولت اسلامی، ضرورت نظام سیاسی و نسبت میان مرزهای سیاسی و مسئولیت‌های فراملی روشن شود. این مطالعات، هرچند مستقیماً ناظر به آزمون نظریه حاضر در برابر چهار نقد بنیادین نیستند، زمینه لازم را برای تبیین مسئله و تشخیص خلأ پژوهشی فراهم می‌کنند.

لک‌زایی و لک‌زایی (۱۴۰۴) در مقاله «مرزهای دولت اسلامی در قرآن کریم؛ تحلیل دوگانه جغرافیایی و اعتقادی در نظام سیاسی اسلام»، نسبت میان مرزهای جغرافیایی دولت و مرزهای اعتقادی امت را بررسی کرده‌اند. اهمیت این پژوهش برای مقاله حاضر، در تفکیک قلمرو سرزمینی دولت از گستره امت اسلامی است؛ بااین‌حال، این تفکیک به‌تنهایی پاسخ‌گوی این پرسش نیست که آیا و با چه شرایطی می‌توان ساختاری سیاسی با صلاحیت‌های مشترک میان جمهوری‌های اسلامی تأسیس کرد (لک‌زایی و لک‌زایی، ۱۴۰۴«ب»، صص ۷-۲۸).

همچنین لک‌زایی و لک‌زایی (۱۴۰۴) در مقاله «ضرورت تأسیس نظام سیاسی اسلامی در آموزه‌های قرآنی»، ضرورت نظام سیاسی را بر پایه آموزه‌های قرآنی بررسی کرده‌اند. این پژوهش برای تبیین جایگاه نظم سیاسی در اندیشه اسلامی اهمیت دارد؛ اما اثبات ضرورت نظام سیاسی، با اثبات امکان فقهی و حقوقی واگذاری بخشی از صلاحیت‌های عمومی به نهادهای مشترک میان چند جمهوری یکسان نیست. مسئله اخیر به بررسی مستقل منشأ صلاحیت، حدود اختیار و نسبت نهاد مشترک با ساختارهای حقوقی و فقهی اعضا نیاز دارد (لک‌زایی و لک‌زایی، ۱۴۰۴ «الف»، صص ۷-۳۱).

عرفانی (۱۴۰۱) نیز در مقاله «مرزهای ملی و وظایف فراملی از دیدگاه اسلام»، نسبت میان مرزهای سیاسی و مسئولیت‌های فراملی اسلام را بررسی کرده است. این بحث با مسئله اتحاد جماهیر اسلامی ارتباط دارد؛ زیرا امکان تحقق اهداف فراملی را در کنار وجود مرزهای ملی مطرح می‌کند. بااین‌حال، تبیین این نسبت، به‌تنهایی مسائل مربوط به ولایت،

حاکمیت، تعیین مرجع نهایی تصمیم‌گیری و تفاوت مبانی مشروعیت مذاهب اسلامی را حل نمی‌کند (عرفانی، ۱۴۰۱، صص ۱۰۹-۱۲۴).

بنابراین، مسئله متمایز پژوهش حاضر، تنها دفاع از وحدت اسلامی یا تبیین ضرورت همکاری میان دولت‌ها نیست؛ بلکه آزمودن یک نظریه سیاسی معین در برابر چهار چالش فقهی، حقوقی، سیاسی و مذهبی است. از این منظر، پژوهش حاضر می‌کوشد روشن کند که آیا می‌توان برای اتحاد جماهیر اسلامی، با حفظ مبانی فقهی و هویت سیاسی جمهوری‌های عضو، پاسخی منسجم به این چالش‌ها ارائه کرد یا خیر.

مدعای اصلی مقاله آن است که هر چهار نقد، بر خلط‌های مفهومی استوارند: خلط «ولایت» و «وکالت»، خلط «حاکمیت» و «صلاحیت»، خلط «حاکم شخصی» و «حاکمیت حقوقی»، و خلط «مشروعیت مذهبی» و «مشروعیت امت‌محور». با بازتعریف این مفاهیم در چارچوب فقه سیاسی اسلامی و حقوق عمومی معاصر، می‌توان نشان داد که نظریه اتحاد جماهیر اسلامی، از آزمون چهار نقد بنیادین سربلند بیرون می‌آید؛ مشروط بر آنکه حاکمیت بنیادین از صلاحیت‌های قابل تفویض تفکیک شود، واگذاری صلاحیت به‌مثابه وکالت مشترک تلقی شود، قانون اساسی به‌عنوان حاکم نهایی پذیرفته شود، و مشروعیت اتحاد بر پایه امت اسلامی - نه یک مذهب خاص - تعریف شود.

با این حال، مقاله حاضر ادعا نمی‌کند که همه تنش‌های نظری حل شده‌اند. تنش‌های باقی‌مانده - بویژه در باب نحوه تعامل شورای عالی فقه با نهادهای اتحادی، سازوکار حل تعارض میان فتاوی مذاهب، و حدود دقیق صلاحیت‌های وکالتی - موضوعاتی هستند که نیازمند پژوهش‌های مستقل و گفتگوی فقهی گسترده‌ترند. آنچه این مقاله نشان می‌دهد، نه اجماع فقهی بر الگوی اتحاد، بلکه امکان نظری و فقهی چنین ساختاری است؛ امکانی که می‌تواند مبنایی برای بحث‌های عمیق‌تر در آینده قرار گیرد.

روش پژوهش، توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع فقهی، اصولی، حقوق اساسی تطبیقی و نظریه‌های فدرالیسم انجام می‌شود. ساختار مقاله بدین صورت است که نخست، مرور فشرده‌ای از نظریه اتحاد جماهیر اسلامی ارائه می‌شود؛ سپس چهار نقد بنیادین صورت‌بندی می‌گردد؛ آن‌گاه به هر نقد، پاسخی مستند ارائه می‌شود؛ و در نهایت، نتیجه‌گیری مقاله در قالب یک الگوی مفهومی جمع‌بندی می‌شود.

۲. مرور فشرده نظریه اتحاد جماهیر اسلامی

پیش از ورود به نقدها، لازم است تصویری فشرده از نظریه‌ای ارائه شود که در مقاله پیشین (زارعی شریف، ۱۴۰۵) به‌تفصیل تبیین شده است. این مرور، فقط جنبه یادآوری دارد و هدف آن، فراهم آوردن زمینه برای نقدهای بخش بعدی است؛ بنابراین، از تکرار تفصیلی مباحث مقاله اول پرهیز می‌شود و تنها به مبانی، اصول و ساختار نهادی نظریه، به‌صورت خلاصه، اشاره می‌شود.

۲-۱. مبانی فقهی نظریه

نظریه اتحاد جماهیر اسلامی، بر پنج مبنای فقهی استوار است که در منابع مشترک مذاهب اسلامی قابل شناسایی‌اند: نخست، اصل ضرورت نظم عمومی و اداره جامعه. فقیهان همه مذاهب اسلامی، با وجود اختلاف در شیوه تعیین حاکم و حدود اختیارات او، بر ضرورت وجود نهادی برای حفظ نظم، اجرای احکام، رفع اختلافات و تأمین مصالح اجتماعی اتفاق نظر دارند (ماوردی، ۱۴۰۹ق، ص ۵).

دوم، اصل حفظ وحدت و حرمت تفرقه. قرآن کریم، مسلمانان را از تفرقه برحذر می‌دارد و آنان را به اعتصام به حبل‌الله فرا می‌خواند: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل‌عمران، ۱۰۳). این اصل، مبنایی برای همگرایی سیاسی میان جوامع اسلامی فراهم می‌آورد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۳، ص ۳۶۹).

سوم، اصل عدالت. قرآن کریم، عدالت را به‌عنوان یکی از اهداف اساسی رسالت پیامبران معرفی می‌کند: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید، ۲۵). در اندیشه سیاسی اسلامی، عدالت، معیار مشروعیت و کارآمدی حکومت است (ماوردی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۵).

چهارم، اصل تعاون بر نیکی. قرآن کریم می‌فرماید: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (مائده، ۲). این اصل، مبنایی برای همکاری سازمان‌یافته میان جوامع اسلامی فراهم می‌آورد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۵، ص ۱۸۰). پنجم، اصل مصالح عمومی. در نظریه مقاصد شریعت، حفظ نظام اجتماعی و تحقق مصالح مردم، از اهداف مهم احکام اسلامی دانسته شده است (الشاطبی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص ۸). این اصل، مبنایی برای طراحی ساختارهای سیاسی مشترک فراهم می‌کند.

۲-۲. اصول حاکم بر نظریه

براساس این مبانی، نظریه اتحاد جماهیر اسلامی بر پنج اصل حاکم استوار است: نخست، اصل وحدت در عین کثرت. وحدت سیاسی در سطح کلان تحقق می‌یابد، اما واحدهای تشکیل‌دهنده، استقلال داخلی خود را در حدود قانون اساسی مشترک حفظ می‌کنند (زارعی شریف، ۱۴۰۵، ص ۲۲۰).

دوم، اصل تقسیم صلاحیت‌ها. صلاحیت‌ها میان دو سطح توزیع می‌شوند: امور مشترک (مانند سیاست خارجی، دفاع، پول واحد و بازار مشترک) به نهادهای اتحادی واگذار می‌شود؛ و امور داخلی (مانند فرهنگ، آموزش، خانواده و امور حسبیه) در اختیار جمهوری‌های عضو باقی می‌ماند (Watts, 1999, p. 84). سوم، اصل عدم تمرکز. تمرکز قدرت در مرکز، محدود می‌شود و واحدهای عضو، در حوزه صلاحیت خود، استقلال عمل دارند (Elazar, 1998, p. 12).

چهارم، اصل مشارکت برابر اعضا. همه جمهوری‌های عضو، بدون توجه به اندازه، جمعیت یا قدرت اقتصادی، در نهادهای اتحادی، مشارکت برابر دارند (زارعی شریف، ۱۴۰۵، ص ۲۲۲). پنجم، اصل تضمین نقش مذاهب. همه مذاهب اسلامی، در ساختار قدرت اتحادی، نمایندگی دارند و هیچ مذهبی نمی‌تواند بر دیگری تحمیل شود (زارعی شریف، ۱۴۰۵، ص ۲۲۰).

۲-۳. ساختار نهادی نظریه

نظریه اتحاد جماهیر اسلامی، پنج نهاد اصلی را پیش‌بینی می‌کند: نخست، رهبری اتحاد. مقام عالی برای حفظ انسجام سیاسی، هدایت کلان نظام و تضمین اجرای اصول بنیادین قانون اساسی اتحاد؛ دوم، شورای عالی فقه مذاهب اسلامی. نهاد متشکل از فقیهان برجسته همه مذاهب اسلامی که وظیفه تضمین پیوند میان مبانی اسلامی و ساختار سیاسی اتحادی را بر عهده دارد (زارعی شریف، ۱۴۰۵، صص ۲۲۵-۲۲۶).

سوم، مجلس اتحادی. نهاد قانون‌گذاری که از نمایندگان جمهوری‌های عضو تشکیل می‌شود و در حوزه‌های مشترک، قانون‌گذاری می‌کند. چهارم، قوای عمومی اتحادی.

شامل قوه مجریه (مسئول اجرای قوانین اتحادی)، قوه قضاییه (مسئول حل اختلافات میان اعضا و نهادهای اتحادی)، و نظام‌های تخصصی مشترک (مانند بانک مرکزی مشترک و نیروهای دفاعی مشترک) (زارعی شریف، ۱۴۰۵، صص ۲۲۷-۲۲۸).

پنجم، نظام‌های تخصصی مشترک. مجموعه‌ای از نهادهای تخصصی در حوزه‌هایی که ماهیت فرامرزی و مشترک دارند؛ مانند نظام اقتصادی و مالی مشترک، نظام دفاعی و امنیتی مشترک، و نظام فرهنگی و آموزشی مشترک (زارعی شریف، ۱۴۰۵، صص ۲۲۹-۲۲۸).

این تصویر فشرده، مبنای نقدهای بخش بعدی است. در بخش سوم، چهار نقد بنیادین بر این نظریه صورت‌بندی می‌شود؛ نقدهایی که هر یک، یکی از ارکان نظریه را هدف قرار می‌دهد.

۳. چهار نقد بنیادین بر نظریه اتحاد جماهیر اسلامی

نظریه اتحاد جماهیر اسلامی، با وجود انسجام درونی و ابتنای بر مبانی فقهی و حقوقی، در معرض نقدهای جدی قرار دارد. این نقدها نه از موضع خصومت، بلکه از موضع «آزمون نظری» مطرح می‌شوند؛ زیرا هر نظریه‌ای در حوزه فقه سیاسی و حقوق عمومی، تنها در صورتی می‌تواند به‌عنوان یک نظریه قابل دفاع تلقی شود که در برابر قوی‌ترین نقدهای ممکن، تاب بیاورد. در این بخش، چهار نقد بنیادین صورت‌بندی می‌شود: نقد فقهی (مسئله ولایت)، نقد حقوقی (مسئله حاکمیت ملی)، نقد سیاسی (مسئله حاکم نهایی)، و نقد مذهبی (مسئله مشروعیت دوگانه).

۳-۱. نقد فقهی: مسئله ولایت و عدم امکان تفویض آن

نخستین و بنیادی‌ترین نقد، از منظر فقه امامیه به اصل امکان واگذاری ولایت بازمی‌گردد. در فقه امامیه، مشروعیت حکومت در عصر غیبت، بر پایه «نیابت عام فقیه جامع‌الشرایط از امام معصوم» تبیین می‌شود (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص ۵۷؛ نائینی، ۱۴۲۴ق، ص ۴۵). براساس این نظریه، ولایت، امری اصیل و غیرقابل تفویض به غیر است.

اگر ولایت فقیه، نیابت از امام معصوم است و ولی فقیه، «امین» و «نایب» در اداره امور امت اسلامی است، چگونه می‌تواند بخشی از این ولایت را به نهادی واگذار کند که در

آن، فقیهان مذاهب دیگر نیز حضور دارند و تصمیمات آن، براساس رأی اکثریت یا اجماع گرفته می‌شود؟ به عبارت دیگر، نظریه اتحاد جماهیر اسلامی، عملاً به معنای «تقسیم ولایت» است. تقسیم ولایت، در فقه امامیه، به معنای «تعدد ولی» است. تعدد ولی، به نوبه خود، به معنای «تعدد حجت» و در نهایت، به «هرج و مرج فقهی» می‌انجامد. اگر در یک نظام سیاسی، دو یا چند مرجع مشروع ولایت وجود داشته باشد، کدام یک حجت نهایی است؟

این نقد را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد: مقدمه اول آنکه ولایت در فقه امامیه، اصیل و غیرقابل تفویض است؛ مقدمه دوم آنکه اتحاد جماهیر اسلامی، مستلزم واگذاری بخشی از ولایت به نهادهای فراملی است؛ و نتیجه آنکه اتحاد جماهیر اسلامی، مستلزم نقض نظریه ولایت فقیه است.

این نقد، جدی است؛ زیرا نه تنها از منظر فقهی، بلکه از منظر ساختار قدرت نیز، به بنیاد نظریه اتحاد ضربه می‌زند. اگر ولی فقیه نتواند بخشی از اختیارات خود را به نهاد اتحادی واگذار کند، اتحاد عملاً بی‌معنا می‌شود. و اگر بتواند، آن‌گاه این پرسش پیش می‌آید که «حدود این واگذاری چیست و چه کسی آن را تعیین می‌کند؟»

۳-۲. نقد حقوقی: مسئله حاکمیت ملی و ناسازگاری آن با قانون اساسی

دومین نقد جدی، از منظر حقوق اساسی داخلی جمهوری‌های عضو مطرح می‌شود. در قوانین اساسی بسیاری از کشورهای اسلامی - از جمله جمهوری اسلامی ایران - حاکمیت ملی، امری غیرقابل تقسیم و غیرقابل واگذاری تلقی می‌شود.

برای نمونه، اصل ۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مقرر می‌دارد: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آنِ خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ‌کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد» (هاشمی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۵). همچنین اصل ۵۹ قانون اساسی، تصریح می‌کند که «تصمیمات راجع به مسائل بسیار مهم اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، ممکن است از طریق همه‌پرسی و مراجعه مستقیم به آراء مردم صورت گیرد» که خود، نشان‌دهنده اصالت حاکمیت ملی در چارچوب این قانون اساسی است.

اگر قانون اساسی یک جمهوری اسلامی، حاکمیت را «مطلق» و «غیرقابل سلب» می‌داند، چگونه می‌توان بخشی از این حاکمیت را به یک نهاد فراملی واگذار کرد؟ آیا این واگذاری، مستلزم اصلاح قانون اساسی نیست؟ و اگر مستلزم اصلاح باشد، آیا اصلاح قانون اساسی برای واگذاری حاکمیت، خود نقض حاکمیت نیست؟

این نقد را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد: مقدمه اول آنکه حاکمیت ملی در قوانین اساسی جمهوری‌های اسلامی، امری مطلق و غیرقابل واگذاری است؛ مقدمه دوم آنکه اتحاد جماهیر اسلامی، مستلزم واگذاری بخشی از صلاحیت‌های حاکمیتی به نهادهای فراملی است؛ و نتیجه آنکه اتحاد جماهیر اسلامی، مستلزم نقض قانون اساسی جمهوری‌های عضو و نقض حاکمیت ملی است.

۳-۳. نقد سیاسی: مسئله حاکم نهایی و خطر بن‌بست در شرایط بحرانی

سومین نقد، از منظر نظریه سیاسی و حقوق عمومی، به مسئله «حاکم نهایی» بازمی‌گردد. این نقد، ریشه در اندیشه کارل اشمیت دارد که در نقد فدرالیسم و نظام‌های لیبرال، پرسش بنیادین را چنین مطرح کرد: «حاکم کیست؟» و پاسخ داد: «حاکم کسی است که در وضعیت استثنا تصمیم می‌گیرد» (Schmitt, 2005, p. 5).

از نگاه اشمیت، هر نظام حقوقی، در نهایت بر یک «حاکم نهایی» استوار است که در شرایط بحرانی، تصمیم نهایی را می‌گیرد. اگر چنین حاکمی وجود نداشته باشد، نظام دچار فروپاشی یا فلج دائمی خواهد شد. اشمیت معتقد بود که فدرالیسم، ذاتاً با این مشکل مواجه است؛ زیرا در فدراسیون، حاکمیت میان دو سطح توزیع شده و درنتیجه، در شرایط بحرانی، هیچ‌کس نمی‌داند که تصمیم نهایی را چه کسی می‌گیرد.

در اتحاد جماهیر اسلامی، این مشکل دوچندان است؛ زیرا در این نظام، حاکمیت میان سه سطح توزیع شده است: حاکمیت الهی، حاکمیت ملی و حاکمیت فراملی. در شرایط بحرانی - مانند جنگ، تجاوز خارجی، بحران اقتصادی، یا اختلاف مذهبی حاد - کدام سطح، تصمیم نهایی را می‌گیرد؟

این نقد را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد: مقدمه اول آنکه هر نظام سیاسی پایدار، نیازمند یک حاکم نهایی است که در شرایط بحرانی تصمیم می‌گیرد؛ مقدمه دوم آنکه در

اتحاد جماهیر اسلامی، حاکمیت میان سه سطح الهی، ملی و فراملی توزیع شده است؛ و نتیجه آنکه در این نظام، یا حاکم نهایی وجود ندارد - که به بی‌ثباتی و فلج می‌انجامد - یا یکی از سه سطح بر دیگری غلبه می‌کند - که به نابودی فدرالیسم می‌انجامد.

۳-۴. نقد مذهبی: مسئله مشروعیت دوگانه و ناسازگاری مذاهب اسلامی

چهارمین نقد، از منظر اختلاف مبانی مشروعیت در مذاهب اسلامی مطرح می‌شود. این نقد، بنیادی‌ترین چالش فقهی نظریه است؛ زیرا نه به ساختار حقوقی مربوط می‌شود و نه به توزیع قدرت، بلکه به «مبانی مشروعیت» بازمی‌گردد.

فقه سیاسی اسلامی، یک دستگاه واحد و یکپارچه نیست؛ بلکه در درون خود، مذاهب گوناگونی را جای داده که هر یک، مبانی متفاوتی برای مشروعیت حکومت دارند. در فقه امامیه، مشروعیت حکومت در عصر غیبت، بر پایه «ولایت فقیه» و «نیابت عام از امام معصوم» تبیین می‌شود (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص ۵۷؛ نائینی، ۱۴۲۴ق، ص ۴۵). در فقه اهل سنت، مشروعیت حکومت، بر پایه «خلافت»، «بیعت»، «اجماع اهل حل و عقد»، یا «استخلاف» تبیین می‌شود (ماوردی، ۱۴۰۹ق، ص ۵). و برخی جریان‌های فکری معاصر، مشروعیت حکومت را بر پایه «قرارداد اجتماعی» یا «دموکراسی» تبیین می‌کنند (An-Na'im, 2008, p. 45).

حال که اتحاد جماهیر اسلامی قرار است همه این مذاهب را در یک ساختار سیاسی مشترک گرد آورد، مشروعیت نهادهای اتحادی از کدام مبنای فقهی ناشی می‌شود؟ اگر مبنای مشروعیت، «ولایت فقیه» باشد، مذاهب اهل سنت آن را نمی‌پذیرند. اگر مبنای مشروعیت، «خلافت» یا «بیعت» باشد، فقه امامیه آن را در عصر غیبت مشروع نمی‌داند. و اگر مبنای مشروعیت، «قرارداد اجتماعی» باشد، آن‌گاه اتحاد از مدار فقهی خارج شده و تنها یک نهاد سکولار خواهد بود.

این نقد را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد: مقدمه اول آنکه مشروعیت هر حکومت اسلامی باید از مبنای فقهی مورد قبول مذاهب اسلامی ناشی شود؛ مقدمه دوم آنکه مذاهب اسلامی، مبانی فقهی متفاوت و گاه متعارضی برای مشروعیت حکومت دارند؛ و نتیجه آنکه نهادهای اتحادی یا باید یکی از مبانی را برگزینند - که به نقض عدالت مذهبی

می‌انجامد - یا باید مبنایی فرامذهبی تعریف کنند - که مورد قبول هیچ‌یک از مذاهب به‌طور کامل نیست.

چهار نقد فوق، هر یک از زاویه‌ای متفاوت، بنیاد نظریه اتحاد جماهیر اسلامی را هدف قرار می‌دهند. نقد نخست، از منظر فقهی، امکان واگذاری ولایت را زیر سؤال می‌برد. نقد دوم، از منظر حقوق اساسی مدرن، امکان واگذاری حاکمیت ملی را چالش می‌کشد. نقد سوم، از منظر نظریه سیاسی، ضرورت وجود حاکم نهایی را یادآور می‌شود. و نقد چهارم، از منظر اختلاف مذاهب، امکان تعریف یک مبنای مشروعیت مشترک را ناممکن جلوه می‌دهد. بخش بعدی مقاله، به پاسخ این نقدها اختصاص دارد.

۴. پاسخ به نقدها: بازتعریف مفاهیم و حل پارادوکس‌ها

چهار نقد مطرح‌شده در بخش پیشین، هرچند در ظاهر بنیاد نظریه اتحاد جماهیر اسلامی را هدف قرار می‌دهند، اما همگی بر پیش‌فرض‌هایی استوارند که قابل مناقشه‌اند. در این بخش، نشان داده می‌شود که این نقدها، نه یک تناقض حل‌ناشدنی، بلکه محصول خلط میان مفاهیمی چون «ولایت» و «وکالت»، «حاکمیت» و «صلاحیت»، «حاکم شخصی» و «حاکمیت حقوقی»، و «مشروعیت مذهبی» و «مشروعیت امت‌محور» هستند. پاسخ‌ها به ترتیب نقدها ارائه می‌شوند تا تقارن منطقی میان مسئله و راه‌حل حفظ شود.

۴-۱. پاسخ به نقد فقهی: تفکیک «ولایت» از «وکالت»

پاسخ به نقد نخست، بر تفکیک دقیق میان دو مفهوم «ولایت» و «وکالت» استوار است. در فقه اسلامی، «ولایت» امری اصیل و غیرقابل تفویض است؛ اما «وکالت» امری تبعی و قابل تفویض است.

ولایت فقیه، نیابت عام از امام معصوم است و به‌عنوان یک «منصب الهی-شرعی»، قابل واگذاری به غیر نیست. ولی فقیه، «ولی» است؛ یعنی کسی که اصالتاً حق تصرف دارد. این منصب، به شخص فقیه جامع‌الشرایط اختصاص دارد و از او قابل انتقال به دیگری نیست (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص ۹۵؛ نائینی، ۱۴۲۴ق، ص ۶۵).

در مقابل، در فقه اسلامی، نهاد «وکالت» جایگاهی مستقل دارد. وکیل، اختیار را از

موکل می‌گیرد، اما مالک آن نمی‌شود؛ موکل می‌تواند در هر لحظه وکیل را عزل کند یا حدود وکالت را تغییر دهد (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج۱۳، ص ۲۴۵). وکالت، نه ولایت است و نه انتقال مالکیت؛ بلکه تنها «نیابت در تصرف» است.

در تأیید این تفکیک، باید میان انتقال اصل ولایت و واگذاری انجام وظایف و اعمال صلاحیت‌های معین تمایز گذاشت. آقاپیروز با بررسی مسئله تفویض ولایت از سوی فقیه، استدلال می‌کند که تصدی مسئولیت‌های اجرایی از سوی کارگزاران لزوماً به معنای برخورداری آنان از ولایت مستقل یا انتقال منصب ولایت به ایشان نیست؛ بلکه می‌توان اعمال اختیارات را از سوی صاحب صلاحیت و از طریق کارگزاران تبیین کرد (آقاپیروز، ۱۳۹۵، صص ۱۰۱-۱۲۲). بر این اساس، در نظریه اتحاد جماهیر اسلامی نیز می‌توان استدلال کرد که ایجاد نهادهای مشترک و سپردن وظایف معین به آنها، ضرورتاً به معنای انتقال اصل ولایت به این نهادها نیست. مبنای این استدلال، حفظ منشأ مشروعیت در نظام‌های عضو و تفکیک آن از سازوکار اعمال صلاحیت‌های مشترک است.

بر این اساس، در نظریه اتحاد جماهیر اسلامی، نهادهای اتحادی، «ولی» نیستند؛ بلکه «وکیل» جمهوری‌های عضو در اعمال صلاحیت‌های مشترک‌اند. این وکالت، از طریق قانون اساسی اتحاد شکل می‌گیرد که خود، محصول توافق آزادانه اعضاست؛ بنابراین، آنچه در اتحاد جماهیر اسلامی رخ می‌دهد، «تفویض ولایت» نیست؛ «وکالت در اعمال صلاحیت» است.

نکته کلیدی آن است که وکالت، قابل بازپس‌گیری است. اگر ولی فقیه یا هر یک از جمهوری‌های عضو، تشخیص دهد که نهاد اتحادی از حدود وکالت خود تجاوز کرده است، می‌تواند وکالت را بازپس گیرد یا محدود کند. این سازوکار، تضمین می‌کند که ولایت فقیه، هرگز به‌طور کامل به نهاد فراملی منتقل نشود.

برای عملی شدن این تفکیک، باید در قانون اساسی اتحاد، دو فهرست مشخص تهیه شود: فهرست امور وکالتی (اموری که جمهوری‌های عضو، به‌طور صریح، صلاحیت آن را به نهادهای اتحادی واگذار کرده‌اند؛ مانند سیاست خارجی مشترک، دفاع مشترک، پول واحد و بازار مشترک) و فهرست امور ولایی (اموری که در قلمرو ولایت داخلی هر جمهوری باقی می‌مانند؛ مانند احکام شرعی خاص، قوانین خانواده، موقوفات و امور

حسبیه). این تفکیک، نه تنها با فقه امامیه سازگار است، بلکه با تجربه دولت‌های فدرال مدرن نیز هماهنگی دارد. در فدراسیون‌هایی مانند آلمان، ایالات، صلاحیت‌های فرهنگی و آموزشی خود را حفظ می‌کنند، در حالی که سیاست خارجی و دفاعی به دولت مرکزی سپرده شده است (Watts, 1999, p. 83).

همچنین، شورای عالی فقه مذاهب اسلامی، یک نهاد «مشورتی» و «نظارتی» است، نه یک نهاد «ولایی». این شورا، فتاوی و نظرات فقهی خود را ارائه می‌دهد، اما تصمیمات الزام‌آور آن، فقط در حوزه‌های وکالتی و با تأیید جمهوری‌های عضو اعمال می‌شود؛ بنابراین، شورای عالی فقه، جانشین ولی فقیه نمی‌شود؛ بلکه مکمل اوست.

۴-۲. پاسخ به نقد حقوقی: تفکیک «حاکمیت» از «صلاحیت»

پاسخ به نقد دوم، بر تفکیک دقیق میان دو مفهوم «حاکمیت» و «صلاحیت» استوار است. در حقوق اساسی مدرن، تفکیک دقیقی میان «حاکمیت» و «صلاحیت» وجود دارد. حاکمیت، امری اصیل، مطلق و غیرقابل تقسیم است. اما صلاحیت‌ها، اختیارات مشخص و محدودی هستند که می‌توانند میان سطوح مختلف حکومتی توزیع شوند (قاضی شریعت‌پناهی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۰؛ کاتوزیان، ۱۳۸۷، ص ۵۲).

نمونه روشن این تفکیک، واگذاری امور به شهرداری‌ها یا شوراهای محلی است. هیچ‌کس نمی‌گوید واگذاری امور محلی به شورای شهر، «نقض حاکمیت ملی» است؛ زیرا حاکمیت ملی، همچنان در سطح کلان برقرار است؛ فقط صلاحیت‌های اجرایی، توزیع شده‌اند.

بسیاری از قوانین اساسی، از جمله قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، امکان واگذاری صلاحیت به نهادهای فراملی را پیش‌بینی کرده‌اند. برای نمونه، اصل ۱۵۲ قانون اساسی مقرر می‌دارد: «سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران براساس معیارهای اسلام، تعهد برادرانه نسبت به همه مسلمانان و حمایت بی‌دریغ از مستضعفان جهان تنظیم می‌شود. » این اصل، خود، مبنایی برای همکاری فراملی است. همچنین، اصل ۷۷ قانون اساسی، تصویب معاهدات بین‌المللی را پیش‌بینی کرده است. اگر ایران بتواند به معاهدات بین‌المللی بپیوندد و بخشی از صلاحیت‌های خود را در چارچوب آن معاهدات اعمال کند،

پس می‌تواند به یک اتحاد فراملی نیز بپیوندد؛ مشروط بر آنکه این پیوستن، از مسیر قانونی و با تصویب مجلس شورای اسلامی و تأیید شورای نگهبان صورت گیرد.

نکته کلیدی آن است که واگذاری صلاحیت، به‌معنای واگذاری حاکمیت نیست؛ بلکه «اعمال حاکمیت» است. وقتی ملت، از طریق نمایندگان خود در مجلس، تصمیم می‌گیرد که به یک اتحاد فراملی بپیوندد، این تصمیم، خود، «اعمال حاکمیت ملی» است، نه «واگذاری حاکمیت». ملت، با اراده آزاد خود، تصمیم گرفته است که برخی امور را به‌صورت مشترک و از طریق نهادهای فراملی اداره کند. این، عین حاکمیت است، نه نقض آن (MacCormick, 1999, p. 127).

همان‌گونه که در پاسخ به نقد اول گفته شد، نهادهای اتحادی، «وکیل» جمهوری‌های عضو هستند، نه «مالک» صلاحیت‌های آنها. این وکالت، قابل بازپس‌گیری است و مشروط به رعایت حدود تعیین‌شده در قانون اساسی اتحاد است؛ بنابراین، حاکمیت ملی جمهوری‌های عضو، در سطح کلان، همچنان برقرار می‌ماند.

تجربه دولت‌های فدرال مدرن نیز نشان می‌دهد که این تفکیک، عملی و موفق است. در فدراسیون‌هایی مانند آلمان، آمریکا، کانادا و استرالیا، ایالات یا استان‌ها، بخشی از صلاحیت‌های خود را به دولت مرکزی واگذار کرده‌اند، بدون آنکه حاکمیت ملی خود را از دست بدهند. در آلمان، اصل «صلاحیت‌های رقابتی» به ایالات اجازه می‌دهد در حوزه‌هایی که دولت مرکزی قانون‌گذاری نکرده، خود قانون‌گذاری کنند (Watts, 1999, p. 83). در آمریکا، اصل دهم قانون اساسی، اختیارات واگذارنشده را به ایالات یا مردم واگذار می‌کند (Hamilton, Madison & Jay, 2008, p. 112).

اگر پیوستن به اتحاد جماهیر اسلامی، مستلزم اصلاح قانون اساسی باشد، این اصلاح، از مسیر قانونی و با رأی ملت یا نمایندگان ملت صورت می‌گیرد. اصلاح قانون اساسی، خود، «اعمال حاکمیت ملی» است، نه «نقض آن». ملت، با اراده آزاد خود، قانون اساسی را اصلاح می‌کند تا امکان همکاری فراملی را فراهم سازد.

۴-۳. پاسخ به نقد سیاسی: قانون اساسی به‌مثابه «حاکم نهایی حقوقی»

پاسخ به نقد سوم، بر دو استدلال استوار است: نخست، نقد اشمیت بر فدرالیسم، خود

قابل مناقشه است؛ دوم، در اتحاد جماهیر اسلامی، سازوکارهای مشخصی برای شرایط بحرانی پیش‌بینی شده است.

نقد اشمیت بر فدرالیسم، مطلق نیست. تجربه دولت‌های فدرال موفق - مانند آلمان، آمریکا، کانادا، سوئیس و استرالیا - نشان می‌دهد که فدرالیسم، ذاتاً به فلج یا فروپاشی نمی‌انجامد. این دولت‌ها، در بحران‌های بزرگ - از جنگ جهانی اول و دوم تا بحران‌های اقتصادی و همه‌گیری‌ها - پایدار مانده‌اند. دلیل این پایداری، وجود «قانون اساسی» به‌عنوان حاکم نهایی است (Kelsen, 1967, p. 221).

از نگاه کلسن، در نظام حقوقی، «حاکم نهایی»، یک شخص نیست؛ بلکه «هنجار بنیادین» است که سایر هنجارها از آن مشروعیت می‌گیرند. در فدراسیون، این هنجار بنیادین، قانون اساسی است. قانون اساسی، نه یک متن صامت، بلکه یک نظام زنده حقوقی است که سازوکارهای تفسیر، حل اختلاف و تصمیم‌گیری در شرایط بحرانی را در درون خود دارد (Kelsen, 1967, p. 221).

در اتحاد جماهیر اسلامی، قانون اساسی اتحاد، نقش حاکم نهایی را ایفا می‌کند. این قانون اساسی، نه یک متن تحمیلی، بلکه قراردادی بنیادین میان جمهوری‌های عضو است که با رضایت آنها تصویب شده است. در درون این قانون اساسی، سازوکارهای مشخصی پیش‌بینی شده است.

مرجع تفسیر قانون اساسی، دیوان عالی اتحادی است که ترکیب آن از قضات همه مذاهب تشکیل شده است. این دیوان، مرجع نهایی تفسیر قانون اساسی اتحاد است و آرای آن، برای همه اعضا الزام‌آور است. سازوکار حل اختلاف میان اعضا و اتحاد، از طریق دادگاه اتحادی صورت می‌گیرد که به اختلافات میان جمهوری‌های عضو و نهادهای اتحادی رسیدگی می‌کند. این دادگاه، مستقل از قوای سیاسی است و اعضای آن، با رأی مجلس اتحادی انتخاب می‌شوند. سازوکار شرایط اضطراری، از طریق شورای عالی اتحاد عمل می‌کند که در شرایط بحرانی - مانند تجاوز خارجی یا بحران اقتصادی حاد - می‌تواند تصمیمات موقت بگیرد. این تصمیمات، پس از رفع بحران، باید به تأیید مجلس اتحادی برسد. همچنین، این تصمیمات، قابل بازبینی توسط دیوان عالی اتحادی هستند.

در شرایط بحرانی که تصمیم‌گیری نیازمند تطبیق با احکام شرعی است، شورای عالی

فقه مذاهب اسلامی، نظر مشورتی خود را ارائه می‌دهد. این نظر، در تصمیم‌گیری نهادهای اتحادی، لحاظ می‌شود؛ بنابراین، حاکمیت الهی، نه در حاشیه، بلکه در متن تصمیم‌گیری‌های بحرانی حضور دارد. همچنین، در مجلس اتحادی، نمایندگان جمهوری‌های عضو حضور دارند و در تصمیم‌گیری‌های کلان، مشارکت می‌کنند؛ بنابراین، حاکمیت ملی هر عضو، در سطح اتحادی، نمایندگی می‌شود.

تجربه اتحادیه اروپا نیز نشان می‌دهد که یک نظام فراملی می‌تواند در بحران‌های بزرگ پایدار بماند. اتحادیه اروپا، در بحران‌های بزرگی - مانند بحران مالی ۲۰۰۸، بحران مهاجرت ۲۰۱۵ و برگزیت - با چالش‌های جدی مواجه شده، اما فرو نپاشیده است. دلیل این پایداری، وجود «معاهده» به‌عنوان حاکم نهایی و «دیوان دادگستری اروپا» به‌عنوان مرجع تفسیر آن است (Weiler, 1999, p. 26; MacCormick, 1999, p. 127).

در نهایت، باید میان دو مفهوم تفکیک قایل شد: «حاکم نهایی» و «تصمیم‌گیرنده نهایی». در اتحاد جماهیر اسلامی، حاکم نهایی، «قانون اساسی» است؛ اما تصمیم‌گیرنده نهایی در هر شرایط، نهادی است که قانون اساسی تعیین کرده است. در شرایط عادی، مجلس اتحادی؛ در شرایط بحرانی، شورای عالی اتحاد؛ و در شرایط تفسیری، دیوان عالی اتحادی. این تفکیک، هم پایداری نظام را تضمین می‌کند و هم از تمرکز قدرت جلوگیری می‌کند.

۴-۴. پاسخ به نقد مذهبی: گذار از «مشروعیت مذهب‌محور» به «مشروعیت امت‌محور»

پاسخ به نقد چهارم، بر بازتعریف مفهوم «مشروعیت» در چارچوب مفهوم قرآنی «امت» استوار است. در فقه سیاسی اسلامی، «امت» مفهومی بنیادین و فراتر از «مذاهب» است. قرآن کریم، مسلمانان را «امت واحده» می‌خواند: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً» (انبیاء، ۹۲) و بر اخوت و همبستگی آنها تأکید می‌کند: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل‌عمران، ۱۰۳). امت، مجموعه مسلمانانی است که با وجود اختلاف مذهبی، در اصول بنیادین اسلام مشترک‌اند. این اشتراک، خود، پایه‌ای برای مشروعیت است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱۴، ص ۳۳۷).

مشروعیت امت‌محور، به این معنا نیست که مشروعیت از «رأی اکثریت» یا «قرارداد اجتماعی» صرف ناشی می‌شود؛ که آن، سکولار است. بلکه مشروعیت، از سه منبع به هم

تنیده سرچشمه می‌گیرد. نخست، اذن الهی که در اصول مشترک همه مذاهب - مانند وجوب حفظ نظام، حرمت تفرقه، و وجوب تعاون بر نیکی - تبلور یافته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۳، ص ۳۶۹). دوم، رضایت ملت‌ها که از طریق قوانین اساسی جمهوری‌های عضو و تصویب قانون اساسی اتحاد ابراز شده است. و سوم، اجماع امت که از طریق شورای عالی فقه، نمایندگی می‌شود. این ترکیب سه‌گانه، نه سکولار است و نه مذهب‌محور؛ بلکه امت‌محور است و امت، خود، جامع همه مذاهب است. ساچدینا با بحث از کثرت‌گرایی دینی در اسلام، نشان می‌دهد که قرآن، امت را فراتر از مذاهب تعریف می‌کند و هم‌زیستی مذهبی را در درون امت واحد، ممکن و مطلوب می‌داند (Sachedina, 2001, p. 78).

برای تضمین این مشروعیت فراگیر، سازوکار «شورای عالی فقه مذاهب اسلامی» طراحی شده است. این شورا، متشکل از فقیهان برجسته همه مذاهب اسلامی است و تصمیمات آن، براساس «اجماع» یا «اکثریت مشروط» گرفته می‌شود. هیچ مذهبی نمی‌تواند به‌تنهایی تصمیمی را بر سایر مذاهب تحمیل کند؛ اما در عین حال، هیچ مذهبی نیز نمی‌تواند کل اتحاد را به خاطر اختلاف فقهی خود فلج کند (زارعی شریف، ۱۴۰۵، ص ۲۲۰).

نکته کلیدی این است که مشروعیت اتحاد، با مشروعیت جمهوری‌های عضو، متفاوت است. مشروعیت جمهوری‌های عضو، از مبانی فقهی مورد قبول خود آنها ناشی می‌شود. جمهوری اسلامی ایران، مشروعیت خود را از ولایت فقیه می‌گیرد؛ عربستان سعودی، از بیعت و اجماع؛ و مالزی، از نظام سلطنتی انتخابی. این تنوع، نه تنها پذیرفته شده، بلکه محترم است. اما مشروعیت اتحاد، از «امت» ناشی می‌شود، نه از یک مذهب خاص. امت، جامع همه مذاهب است و مشروعیت اتحاد، از همین جامعیت ناشی می‌شود.

تجربه تاریخی «امت» در صدر اسلام نیز نشان می‌دهد که وحدت سیاسی امت، با تنوع مذهبی ناسازگار نیست. در صدر اسلام، امت اسلامی، از همان آغاز، متشکل از مسلمانانی بود که در فروع فقهی و حتی در برخی مسائل اعتقادی، اختلاف داشتند. اما این اختلافات، مانع از تشکیل «امت واحده» نشد. پیامبر اکرمﷺ در مدینه، ساختاری سیاسی ایجاد کرد که در آن، مسلمانان از قبایل و گروه‌های مختلف، در یک چارچوب مشترک گرد آمدند (ابن هشام، ۱۴۱۱ق، ج۱، ص ۵۰۳).

در فقه اسلامی، قاعده «الزام» مقرر می‌دارد که مسلمانان می‌توانند به احکام مذاهب

دیگر نیز عمل کنند. همچنین، «تعدد حقوقی» در فقه اسلامی، سابقه‌ای طولانی دارد. در دوران خلافت عباسی، هر مذهب، قاضی و نظام حقوقی خود را داشت و خلیفه، به‌عنوان حاکم، بر همه آنها نظارت می‌کرد (Hallaq, 2013, p. 124)؛ بنابراین، تعدد مبانی مشروعیت در مذاهب، مانع از تشکیل یک ساختار سیاسی مشترک نیست؛ به شرط آنکه این تعدد، در چارچوب یک نظام حقوقی کلان مدیریت شود.

چهار پاسخ فوق، نشان می‌دهند که نقدهای مطرح‌شده، ناشی از خلط‌های مفهومی زیر هستند: نقد اول، «ولایت» و «وکالت» را یکسان می‌انگارد؛ نقد دوم، «حاکمیت» و «صلاحیت» را خلط می‌کند؛ نقد سوم، «حاکم شخصی» را تنها شکل ممکن حاکمیت نهایی می‌داند؛ و نقد چهارم، «مشروعیت مذهبی» را با «مشروعیت امت‌محور» یکی می‌گیرد. با بازتعریف این مفاهیم در چارچوب فقه سیاسی اسلامی و حقوق عمومی معاصر، روشن می‌شود که اتحاد جماهیر اسلامی، نه ناقض ولایت فقیه است، نه ناقض حاکمیت ملی، نه فاقد حاکم نهایی، و نه گرفتار بن‌بست مذهبی.

۵. نتیجه‌گیری

نظریه اتحاد جماهیر اسلامی، به‌عنوان الگویی برای همگرایی سیاسی جوامع اسلامی، از همان آغاز با پرسش‌های بنیادینی مواجه بوده است که پاسخ به آنها، شرط امکان تحقق این نظریه است. مقاله حاضر با هدف آزمون انتقادی این نظریه، چهار نقد بنیادین را صورت‌بندی کرد و به آنها پاسخ داد. این نقدها از منظرهای متفاوتی مطرح شدند: نقد فقهی (مسئله ولایت)، نقد حقوقی (مسئله حاکمیت ملی)، نقد سیاسی (مسئله حاکم نهایی)، و نقد مذهبی (مسئله مشروعیت دوگانه).

نخستین نقد بر این پایه استوار بود که ولایت در فقه امامیه، امری اصیل و غیرقابل تفویض است و واگذاری بخشی از آن به نهاد اتحادی، مستلزم نقض نظریه ولایت فقیه است. پاسخ به این نقد، بر تفکیک میان «ولایت» و «وکالت» استوار شد. ولایت فقیه، همچنان در سطح جمهوری‌های عضو برقرار می‌ماند و نهادهای اتحادی، «وکیل» جمهوری‌های عضو در اعمال صلاحیت‌های مشترک‌اند، نه «ولی» آنها. وکالت، قابل بازپس‌گیری است و هرگز به انتقال ولایت نمی‌انجامد (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص ۹۵؛ حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج۱۳، ص ۲۴۵؛ نائینی، ۱۴۲۴ق، ص ۶۵).

دومین نقد بر این پایه استوار بود که حاکمیت ملی در قوانین اساسی جمهوری‌های اسلامی، امری مطلق و غیرقابل واگذاری است و پیوستن به اتحاد، مستلزم نقض قانون اساسی و حاکمیت ملی است. پاسخ به این نقد، بر تفکیک میان «حاکمیت» و «صلاحیت» استوار شد. حاکمیت ملی، همچنان در سطح کلان برقرار می‌ماند؛ اما صلاحیت‌های حکومتی، در چارچوب قانون اساسی، قابل تفویض‌اند. واگذاری صلاحیت، خود، «اعمال حاکمیت» است، نه «نقض آن». تجربه دولت‌های فدرال مدرن - از جمله آلمان، آمریکا و کانادا - نشان می‌دهد که این تفکیک، عملی و موفق است (قاضی شریعت‌پناهی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۰ ;Watts, 1999, p. 83; Hamilton, Madison & Jay, 2008, p. 112).

سومین نقد بر این پایه استوار بود که در اتحاد جماهیر اسلامی، حاکم نهایی وجود ندارد و نظام در شرایط بحرانی دچار فلج یا فروپاشی می‌شود. پاسخ به این نقد، بر پذیرش «قانون اساسی» به‌مثابه حاکم نهایی استوار شد. در نظام‌های فدرال مدرن، حاکم نهایی می‌تواند یک نظام حقوقی باشد، نه یک شخص. قانون اساسی اتحاد، با پیش‌بینی سازوکارهای مشخص ـ مانند دیوان عالی اتحادی، دادگاه اتحادی و شورای عالی اتحاد ـ امکان مدیریت بحران را فراهم می‌کند. تجربه اتحادیه اروپا نیز نشان می‌دهد که یک نظام فراملی می‌تواند در بحران‌های بزرگ پایدار بماند (Kelsen, 1967, p. 221; Weiler, 1999, p. 26; MacCormick, 1999, p. 127).

چهارمین نقد بر این پایه استوار بود که مذاهب اسلامی، مبانی متفاوتی برای مشروعیت حکومت دارند و اتحاد، یا باید یکی از مذاهب را ترجیح دهد یا مشروعیتی سکولار تعریف کند. پاسخ به این نقد، بر گذار از «مشروعیت مذهب‌محور» به «مشروعیت امت‌محور» استوار شد. مشروعیت اتحاد، از «امت اسلامی» ناشی می‌شود که جامع همه مذاهب است. شورای عالی فقه مذاهب اسلامی، سازوکار تضمین مشارکت همه مذاهب در ساختار قدرت است. تجربه صدر اسلام و قاعده «الزام» و «تعدد حقوقی» نشان می‌دهد که وحدت سیاسی امت، با تنوع مذهبی ناسازگار نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱۴، ص ۳۳۷؛ زارعی شریف، ۱۴۰۵، ص ۲۲۰ ;Sachedina, 2001, p. 78; Hallaq, 2013, p. 124).

یافته نهایی این پژوهش آن است که هر چهار نقد، بر خلط‌های مفهومی استوارند. نقد اول، «ولایت» و «وکالت» را یکسان می‌انگارد. نقد دوم، «حاکمیت» و «صلاحیت» را خلط

می‌کند. نقد سوم، «حاکم شخصی» را تنها شکل ممکن حاکمیت نهایی می‌داند. و نقد چهارم، «مشروعیت مذهبی» را با «مشروعیت امت‌محور» یکی می‌گیرد. با بازتعریف این مفاهیم در چارچوب فقه سیاسی اسلامی و حقوق عمومی معاصر، روشن می‌شود که اتحاد جماهیر اسلامی، نه ناقض ولایت فقیه است، نه ناقض حاکمیت ملی، نه فاقد حاکم نهایی، و نه گرفتار بن‌بست مذهبی.

با این حال، این پژوهش ادعا نمی‌کند که همه تنش‌های نظری حل شده‌اند. تنش‌های باقی‌مانده - بویژه در باب نحوه تعامل شورای عالی فقه با نهادهای اتحادی، سازوکار حل تعارض میان فتاوی مذاهب، و حدود دقیق صلاحیت‌های وکالتی - موضوعاتی هستند که نیازمند پژوهش‌های مستقل و گفتگوی فقهی گسترده‌ترند.

آنچه این مقاله نشان داد، نه اجماع فقهی بر الگوی اتحاد، بلکه امکان نظری و فقهی چنین ساختاری است؛ امکانی که می‌تواند مبنایی برای بحث‌های عمیق‌تر در آینده قرار گیرد. نظریه‌ای که توانسته باشد از آزمون دشوار چهار نقد بنیادین سربلند بیرون آید، اکنون می‌تواند با اطمینان بیشتری وارد مرحله طراحی نهادی تفصیلی و گفتگوی فقهی گسترده‌تر شود.

منابع

* قرآن کریم

آقاپیروز، علی. (۱۳۹۵). بررسی تفویض ولایت از سوی فقیه و لزوم احراز عدالت مدیران. علوم سیاسی، ۱۹(۷۶)، صص ۱۰۱-۱۲۲. doi:10.22081/psq.2017.22743

ابن هشام، عبدالملک. (۱۴۱۱ق). السیرة النبویة. بیروت: دارالجیل.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البیت.

زارعی شریف، وحید. (۱۴۰۵). امکان‌سنجی تشکیل فدراسیون اتحاد جماهیر اسلامی؛ بر پایه مشترکات فقهی مذاهب اسلامی. فقه و سیاست، ۷(۱)، صص ۲۰۷-۲۴۶. doi:10.22081/ijp.2026.75543.1142

الشاطبی، ابراهیم بن موسی. (۱۴۱۷ق). الموافقات. الخبر: دار ابن عفان.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

عرفانی، محمد قیوم. (۱۴۰۱). مرزهای ملّی و وظایف فراملّی از دیدگاه اسلام. افق‌های نو در فقه سیاسی، ۱۰(۲)، صص ۱۰۹-۱۲۴.

قاضی شریعت‌پناهی، ابوالفضل. (۱۳۸۳). حقوق اساسی و نهادهای سیاسی. تهران: میزان.

کاتوزیان، ناصر. (۱۳۸۷). مقدمه علم حقوق. تهران: شرکت سهامی انتشار.

ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد. (۱۴۰۹ق). الأحکام السلطانیة والولایات الدینیة. بیروت: دارالکتب العلمیة.

منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۹ق). دراسات فی ولایة الفقیه وفقه الدولة الإسلامیة. قم: المرکز العالمی للدراسات الإسلامیة.

نائینی، محمدحسین. (۱۴۲۴ق). تنبیه الامة وتنزیه الملة. قم: بوستان کتاب.

لک‌زایی، رضا و لک‌زایی، نجف. (۱۴۰۴/ الف). ضرورت تأسیس نظام سیاسی اسلامی در آموزه‌های قرآنی. فقه و سیاست، ۴(۲)، صص ۷-۳۱. doi:10.22081/ijp.2025.72044.1076

لک‌زایی، نجف و لک زایی، رضا. (۱۴۰۴/ ب). مرزهای دولت اسلامی در قرآن کریم؛ تحلیل دوگانه جغرافیایی و اعتقادی در نظام سیاسی اسلام. مطالعات علوم قرآن، ۷(۴)، صص ۷-۲۸. doi:10.22081/jqss.2026.72102.1384

هاشمی، سیدمحمد. (۱۳۸۸). حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران. تهران: میزان.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed (2008). *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge: Harvard University Press.

Elazar, Daniel J. (1998). *Covenant and Civil Society: The Constitutional Matrix of Modern Democracy*. New Brunswick: Transaction Publishers.

Hallaq, Wael B. (2013). *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press.

Hamilton, Alexander; Madison, James; Jay, John (2008). *The Federalist Papers*. Oxford: Oxford University Press.

Kelsen, Hans (1967). *Pure Theory of Law*. Berkeley: University of California Press.

MacCormick, Neil (1999). *Questioning Sovereignty: Law, State, and Nation in the European Commonwealth*. Oxford: Oxford University Press.

Sachedina, Abdulaziz (2001). *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. Oxford: Oxford University Press.

Schmitt, Carl (2005). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press.

Watts, Ronald L. (1999). *Comparing Federal Systems*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Weiler, J. H. H. (1999). *The Constitution of Europe: 'Do the New Clothes Have an Emperor?' and Other Essays on European Integration*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jurisprudence and politics
ISSN: 2717-3569
EISSN:2717-3577

An Analysis of the Tension Between the Three Principles of Dignity, Wisdom, and Expediency and National Interests in Post–Ramadan War Negotiations with the United States*

Fahimeh Ruhollahi
PhD Student, Baqir al-Ulum University, Qom, Iran.
fahime194@gmail.com

Abstract

The end of the Ramadan War has confronted the Islamic Republic of Iran with a fundamental tension between the necessity of securing vital national interests—including reconstruction, sanctions relief, and security—and adherence to the three principles of "dignity, wisdom, and expediency," which are regarded as binding principles in negotiations with the United States. Employing a descriptive-analytical method and an interdisciplinary approach, this study draws on the Qur'an, hadith reports, and texts of Shiite political jurisprudence to analyze this tension in the context of post–Ramadan War negotiations with the United States. The necessity of this research lies in addressing a gap in the literature concerning the concrete, case-specific analysis of conflicts between these principles and national interests during a particular historical and political period. The findings indicate that, under the critical conditions prevailing after the Ramadan War, the tension between the principle of "dignity"—with its requirements of rejecting domination (*nafy al-sabil*) and refusing humiliation—and the necessity of negotiation and the possible acceptance of restrictive conditions

* **Cite this Article**: Ruhollahi, F. (2026). An analysis of the tension between the three principles of dignity, wisdom, and expediency and national interests in post–Ramadan War negotiations with the United States. *Jurisprudence and Politics, 7*(2), pp. 321-347.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75698.1146

Article Type: Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
Received: 2026/04/25 • **Revised:** 2026/08/06 • **Accepted:** 2026/08/26 • **Published online:** 2026/09/30

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

reaches its peak. Similarly, the tension between the principle of “wisdom,” which calls for prudent judgment and foresight, and pressure to achieve rapid results, together with the risk of deception, becomes particularly acute. Nevertheless, Shiite political jurisprudence regards this tension not as an impasse but as an arena for the dynamic application of the principle of “expediency” and the rule of prioritizing the more important over the important. Within this framework, the preservation of the political system, as a matter of overriding public interest, takes precedence over certain requirements associated with dignity or decisions driven by the urgency of necessity. Determining this interest is a rational and religiously grounded process. Drawing on the teachings of Imam Khomeini concerning the subordination of foreign relations to “day-to-day expediency” and the influence of “time and place” on *ijtihad* (independent legal reasoning), this determination is ultimately made by the Guardian Jurist (*Wali al-Faqih*), in consultation with competent institutions, such as the Expediency Discernment Council. The article concludes that, within the intellectual framework of the Islamic Revolution, dignity, wisdom, and expediency are inseparably interconnected. Genuine national interests can be secured only through adherence to these principles and the management of competing obligations by prioritizing what is more important.

Keywords
Dignity; Wisdom; Expediency; National Interests; Conflict of Obligations; Post–Ramadan War Negotiations.

الفقه والسياسية
ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

تحليل تزاحم الأصول الثلاثة: العزّة، والحكمة، والمصلحة مع المصالح الوطنيّة في مفاوضات ما بعد حرب رمضان مع الولايات المتحدة الأمريكية*

فهيمة روح‌اللهي
طالبة دكتوراه، جامعة باقر العلوم، قم، إيران.
fahime194@gmail.com

الملخص

وضعت نهايةُ «حرب رمضان» الجمهوريةَ الإسلاميّة الإيرانية أمام تزاحمٍ بنيويّ بين حتمية تأمين المصالح الوطنيّة الحيوية (إعادة الإعمار، ورفع العقوبات، وضمان الأمن) وبين وجوب الالتزام بالأصول الثلاثة: «العزّة، والحكمة، والمصلحة» بوصفها أصولاً ملزمة في أيّ تفاوض مع الولايات المتحدة الأمريكية. ويبحث هذا البحث – عبر المنهج الوصفي التحليلي والمقاربة البينيّة، وبالاستناد إلى القرآن الكريم والروايات الشريفة ونصوص الفقه السياسي الشيعي – في تحليل هذا التزاحم في سياق مفاوضات ما بعد حرب رمضان مع واشنطن. وتتأكد ضرورة البحث في سدّ الفجوة العلمية المتصلة بالتحليل العيني والميداني لتعارض هذه الأصول مع المصالح الوطنيّة في مرحلة تاريخية-سياسية استثنائية. وتُظهر نتائج البحث أنّ التزاحم يبلغ ذروته في ظروف ما بعد الحرب الحرجة بين أصل «العزّة» (بما يقتضيه من قاعدة «نفي السبيل» ورفض الدَّنِيّة) وبين ضرورة التفاوض واحتمال القبول بشروط مقيّدة؛ وكذلك بين أصل «الحكمة» (بما يفرضه من تدبير وحصافة وبعد نظر) وبين الضغوط الاستعجاليّة لإحراز نتائج سريعة وخطر الاستدراج والخداع. ومع ذلك، لا يرى الفقه السياسي الشيعي

* **الاستناد إلى هذه المقالة:** روح‌اللهي، فهيمة. (۲۰۲۶). تحليل تزاحم الأصول الثلاثة: العزّة، والحكمة، والمصلحة مع المصالح الوطنيّة في مفاوضات ما بعد حرب رمضان مع الولايات المتحدة الأمريكية. الفقه والسياسة، ۷(۲)، صص ۳۲۱-۳۴۷.

https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75698.1146

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

▣ **تاريخ الإستلام:** ۲۰۲۶/۰۴/۲۵ ● **تاريخ التعديل:** ۲۰۲۶/۰۸/۰۶ ● **تاريخ القبول:** ۲۰۲۶/۰۸/۲۶● **تاريخ الإصدار:** ۲۰۲۶/۰۹/۳۰

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

في هذا التزاحم انسداداً سياسياً، بل يعتبره مضماراً للتطبيق الحيوي لأصل «المصلحة» وقاعدة «تقديم الأهم على المهم». وفي هذا الإطار، يتقدّم «حفظ النظام» بوصفه المصلحة العليا الأهم على بعض المقتضيات العزتية الصورية أو الاندفاعات الناشئة عن الاضطرار. ويُمثّل تشخيص هذه المصلحة مساراً عقلائياً وشرعياً يستند إلى آراء الإمام الخميني حول خضوع العلاقات الخارجية لـ «المصلحة الراهنة» وأثر «الزمان والمكان» في عملية الاجتهاد، وهو ما ينهض به الولي الفقيه بالتشاور مع المؤسسات الدستورية المختصة (كمجمع تشخيص مصلحة النظام). ويخلص البحث إلى أنّ العزّة والحكمة والمصلحة في المنظومة الفكرية للثورة الإسلاميّة ترتبط برباطٍ وثيق لا ينفصم، وأنّ تحقيق المصالح الوطنيّة الحقيقية لا يتأتّى إلا في ظل صيانة هذه الأصول وإدارة التزاحم عبر بوابة «تقديم الأهم على المهم».

الكلمات المفتاحية

العزّة، الحكمة، المصلحة، المصالح الوطنيّة، التزاحم، مفاوضات ما بعد الحرب.

فقه و سیاست
ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

تحلیل تزاحم اصول سه‌گانه عزت، حکمت و مصلحت با منافع ملی در مذاکرات پساجنگ رمضان با آمریکا*

فهیمه روح‌الهی
دانشجوی دکتری، دانشگاه باقرالعلوم، قم، ایران.
fahime194@gmail.com

چکیده

پایان جنگ رمضان، جمهوری اسلامی ایران را با تزاحمی بنیادین میان ضرورت تأمین منافع ملی حیاتی (بازسازی، رفع تحریم، امنیت) و التزام به اصول سه‌گانه «عزت، حکمت و مصلحت» به‌عنوان اصولی الزامی در مذاکرات با آمریکا مواجه ساخته است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و رویکردی میان‌رشته‌ای، با تکیه بر قرآن، روایات، متون فقه سیاسی شیعه، به تحلیل این تزاحم در بستر مذاکرات پساجنگ رمضان با آمریکا می‌پردازد. ضرورت تحقیق، پر کردن خلأ پژوهشی در تحلیل عینی و موردیِ تعارض این اصول با منافع ملی در یک برهه تاریخی-سیاسی خاص است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در شرایط بحرانی پساجنگ، تزاحم اصل «عزت» (با الزام «نفی سبیل» و ذلت‌ناپذیری) با ضرورت مذاکره و احتمال پذیرش شروط محدودکننده، و تزاحم اصل «حکمت» (با اقتضای تدبیر و دوراندیشی) با فشار برای دستیابی سریع به نتایج و خطر فریب، به اوج می‌رسد. با این حال، فقه سیاسی شیعه این تزاحم را نه یک بن‌بست، که عرصه‌ای برای کاربست پویای اصل «مصلحت» و قاعده «تقدیم اهم بر مهم» می‌داند. در این چارچوب، «حفظ نظام» به‌عنوان مصلحت اهم، بر پاره‌ای از الزامات عزت‌مدارانه یا شتاب‌های ناشی از اضطرار اولویت می‌یابد. تشخیص این مصلحت، فرایندی عقلایی و شرعی است که با تکیه بر آموزه‌های امام خمینی‌ﷺ در باب تبعیت روابط خارجی از

* **استناد به این مقاله:** روح‌الهی، فهیمه. (۱۴۰۵). تحلیل تزاحم اصول سه‌گانه عزت، حکمت و مصلحت با منافع ملی در مذاکرات پساجنگ رمضان با آمریکا. فقه و سیاست، ۷(۲)، صص ۳۲۱-۳۴۷.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75698.1146

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۰۵ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۵/۰۵/۱۵ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۶/۰۴ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۷/۰۸

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

«مصلحت یومیه» و تأثیر «زمان و مکان» در اجتهاد، نهایتاً توسط ولی فقیه و با مشورت نهادهای ذی‌صلاح (مانند مجمع تشخیص مصلحت نظام) صورت می‌گیرد. مقاله نتیجه می‌گیرد که در منظومه فکری انقلاب اسلامی، عزت، حکمت و مصلحت با یکدیگر پیوندی ناگسستنی دارند و تأمین منافع ملی حقیقی، جز در سایه حفظ این اصول و مدیریت تزاحم از گذرگاه «تقدیم اهم» میسر نیست.

کلیدواژه‌ها

عزت، حکمت، مصلحت، منافع ملی، تزاحم، مذاکرات پساجنگ.

۱. مقدمه

پایان جنگ رمضان، جمهوری اسلامی ایران را در موقعیتی پیچیده و سرنوشت‌ساز قرار داد. از یک سو، نیازهای حیاتی و فوری کشور، از بازسازی ویرانی‌ها و رفع فشارهای اقتصادی گرفته تا تأمین امنیت ملی، ایجاب می‌کرد که نظام برای عبور از بحران، راه‌حل‌های عملی و سریع بیابد که گاه مستلزم تعامل با قدرت‌های بین‌المللی، از جمله آمریکا به‌عنوان طرف اصلی جنگ و تحریم، بود. از سوی دیگر، هویت و مشروعیت این نظام، بر پایه اصولی استوار است که در کلام رهبران آن، «عزت، حکمت و مصلحت» به‌عنوان «مثلث الزامی» در تنظیم روابط خارجی معرفی شده‌اند. این اصول، که ریشه در متون دینی و فقه سیاسی شیعه دارند، چارچوبی ارزشی و هنجاری برای هرگونه تعامل بین‌المللی ترسیم می‌کنند. در این میان، «منافع ملی» به‌عنوان مجموعه اهداف بلندمدت یک کشور برای حفظ بقا، امنیت، استقلال و رفاه (سیف‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۹۷)، بویژه در شرایط پساجنگ، فشار عینی و فزاینده‌ای برای اتخاذ تصمیمات عملی و گاه متفاوت با ظواهر این اصول ایجاد می‌کند. اینجا است که مسئله اصلی این مقاله یعنی: تحلیل تزاحم و تعارض احتمالی میان اصول سه‌گانه عزت، حکمت و مصلحت با الزامات منافع ملی در بستر مذاکرات پساجنگ رمضان با آمریکا، شکل می‌گیرد.

ابعاد این مسئله چندلایه و حساس است. از یک سو، اصل «عزت» که بر پایه آموزه‌های قرآنی و روایی، ناظر بر «نفی سبیل» کفار بر مؤمنان (سوره نساء، آیه ۱۴۱) و حفظ موضع «علو و استیلا» است، هرگونه نشانه ذلت، وابستگی یا پذیرش سلطه را مردود می‌شمارد. نشستن پای میز مذاکره با دشمنی که مسئولیت خون‌های ریخته شده در جنگ است، و احتمال پذیرش شروط محدودکننده برای رفع تحریم‌ها، به‌ظاهر می‌تواند با این اصل در تعارض باشد. از سوی دیگر، اصل «حکمت» که بر خردورزی، دوراندیشی و پرهیز از شتاب‌زدگی تأکید دارد، در شرایط فوری پس از جنگ که فشار برای دستیابی سریع به نتایج ملموس (مانند رفع تحریم) بالاست، به چالش کشیده می‌شود. فشار منافع ملی ممکن است فضای لازم برای «تدبیر قبل از عمل» – که امام علی علیه‌السلام آن را مایه امان از پشیمانی می‌دانند (ابن‌بابویه، ۱۳۷۶، ص ۴۴۷) – را تنگ کند و خطر فریب خوردن یا پذیرش تعهدات مبهم را افزایش دهد. در نهایت، اصل «مصلحت» به‌عنوان سازوکار تطبیق اصول ثابت با شرایط

متغیر، خود در موقعیتی حساس قرار می‌گیرد: آیا مصلحت حفظ نظام و رفع فشارهای حیاتی، می‌تواند توجیه‌گر اقداماتی باشد که در نگاه اول با عزت یا حکمت ناسازگار به نظر می‌رسند؟ قاعده فقهی «تقدیم اهم بر مهم» چگونه در این میدان به‌کار می‌آید؟

پیشینه پژوهش در این حوزه، عمدتاً به تبیین نظری این اصول یا بررسی کلی جایگاه آنها در سیاست خارجی پرداخته است. برای نمونه، شهبازی (۱۳۹۵) در پایان‌نامه خود به «مبانی نظری عزت، حکمت و مصلحت و تأثیرات آنها در روابط بین‌الملل از منظر قرآن و روایات» پرداخته و موحدی‌نیا و همکاران (۱۳۹۷) در مقاله‌ای «اصول و قواعد بنیادین فقهی حاکم بر مذاکره» را بررسی کرده‌اند. رضایی اندیشمند (۱۳۹۵) نیز در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود، دیدگاه مقام معظم رهبری را درباره این سه اصل در سیاست خارجی تحلیل نموده است. همچنین داوری (۱۳۹۹) در رساله دکتری خود به «تحلیل مبانی قرآنی اصول سیاست خارجی از منظر مفسران فریقین» پرداخته است. با این حال، خلأ پژوهشی آشکاری در تحلیل عینی و موردی تزاحم این اصول با منافع ملی در یک بستر تاریخی-سیاسی خاص، مانند مذاکرات پساجنگ رمضان، وجود دارد. اغلب پژوهش‌های پیشین، یا نگاهی کلی داشته‌اند یا تنها به جنبه‌های نظری و فقهی اکتفا کرده‌اند.

ضرورت و نوآوری این مقاله در پر کردن همین خلأ و ارائه تحلیلی میان‌رشته‌ای است که مفاهیم فقه سیاسی شیعه (عزت، حکمت، مصلحت) را با نظریه‌های روابط بین‌الملل (منافع ملی) در یک مطالعه موردی مشخص پیوند می‌زند. این پژوهش می‌کوشد نشان دهد که چگونه فقه حکومتی شیعه، با ابزارهایی مانند قاعده «تقدیم اهم بر مهم» و تأکید بر نقش «زمان و مکان» در اجتهاد (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج۲۱، ص ۲۸۹)، ظرفیت مدیریت چنین تزاحم‌های پیچیده‌ای را دارد. سؤال اصلی مقاله این است: در مذاکرات پساجنگ رمضان با آمریکا، تزاحم میان اصول سه‌گانه عزت، حکمت و مصلحت با منافع ملی چگونه قابل تحلیل است و فقه سیاسی شیعه چه راه‌حلی برای مدیریت این تزاحم ارائه می‌دهد؟ هدف این پژوهش، واکاوی این تزاحم در سه سطح مجزا و سپس ارائه یک چارچوب نظری یکپارچه است. در بخش اول، الزامات عزت‌مدارانه در دیپلماسی اسلامی و مصادیق تعارض آن با ضرورت مذاکره برای رفع تحریم‌ها بررسی می‌شود. در بخش دوم، تضاد بین ضرورت دوراندیشی و حکمت عملی با فشار برای دستیابی سریع به

نتایج در شرایط پساجنگ تحلیل می‌شود. در بخش سوم، نقش مصلحت‌سنجی فقهی و قاعده «تقدیم اهم بر مهم» به‌عنوان راه‌حلی برای عبور از بن‌بست این تزاحم‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد. فرضیه مقاله بر این پایه است که در منظومه فکری انقلاب اسلامی، منافع ملی حقیقی در بلندمدت، در گرو حفظ این اصول سه‌گانه است و تزاحم ظاهری در شرایط بحرانی، نه با نادیده گرفتن اصول، بلکه با کاربست پویای فقه حکومتی و تشخیص مصلحت اهم توسط ولی فقیه و نهادهای مشورتی ذی‌صلاح (مانند مجمع تشخیص مصلحت نظام) مدیریت می‌شود. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با اتکا به منابع کتابخانه‌ای (قرآن، روایات، متون فقهی، سخنان رهبران نظام و آثار علمی) در پی تبیین این مسئله پیچیده است.

۲. مفهوم‌شناسی و چارچوب نظری

واژه «عزت» در لغت به معنای رفعت، چیرگی‌ناپذیری و امتناع به‌کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۵، ص ۳۷۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۸، ص ۱۰). علامه طباطبایی، عزت را نوعی «نایابی» معنا می‌کند: «چیزی که به آسانی نمی‌توان بدان دست یافت و عزیزِ قوم کسی است که شکست دادنش آسان نباشد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۳، ص ۲۰۶).

«حکمت» در اصل از مادّه «حَکَمَ» به معنای منع و بازداشتن است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص ۹۱). علامه طباطبایی حکمت را نوعی «امر محکم و متقن» تعریف می‌کند که «هیچ رخنه و سستی در آن نباشد» و غالباً در معلومات عقلی به‌کار می‌رود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۲، ص ۶۰۶). در سیاست خارجی، حکمت به معنای تدبیر عقلانی، دوراندیشی، شناخت دقیق میدان و دشمن، و انتخاب بهترین راهکارها برای تأمین اهداف دینی و ملی است.

«مصلحت» از ریشه «صَلَحَ» و به معنای صلاح، شایستگی و ضدّ فساد آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج۱۳، ص ۲۱۰؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ج۱، ص ۳۸۳؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص ۳۲۲). در اصطلاح فقهی، میرزای قمی مصلحت را چنین تعریف کرده است: «مصلحت دفع ضرر دینی، دنیایی یا کسب نفع دینی یا دنیایی می‌باشد» (قمی، ۱۴۳۰ق، ج۳، ص ۲۰۸)؛ بنابراین مصلحت در فقه سیاسی، نه یک مفهوم سودگرایانه صرف، که تشخیص عقلایی و شرعی مصادیق «مصالح عالیه اسلام و مسلمین» براساس موازین دین و خرد جمعی است.

مفهوم «منافع ملی» در دانش روابط بین‌الملل به مجموعه خواسته‌ها و اهداف بلندمدتی اطلاق می‌شود که یک کشور برای حفظ بقا، تمامیت ارضی، امنیت، استقلال سیاسی، رفاه اقتصادی و ارزش‌های بنیادین خود دنبال می‌کند (سیف‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۹۷). این مفهوم دارای دو سطح داخلی و خارجی بوده و به‌عنوان معیار غایی تصمیم‌گیری در سیاست خارجی عمل می‌کند. ابعاد منافع ملی هم شامل مؤلفه‌های ملموس مانند امنیت و اقتصاد می‌شود و هم مؤلفه‌های ناملموس مانند هویت، اعتبار و نفوذ را در بر می‌گیرد (سیف‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۰۳).

چارچوب نظری مقاله بر تبیین «تزاحم» و مدیریت آن در فقه سیاسی شیعه استوار است. در شرایط بحرانی پساجنگ، نیازهای فوری کشور ذیل منافع ملی، با الزامات حداکثری عزت و حکمت تزاحم می‌یابد. فقه حکومتی برای برون‌رفت از این تنگنا، قاعده «تقدیم اهم بر مهم» را پیشنهاد می‌کند که بر پایه آن، «حفظ نظام» به‌عنوان مصلحت اهم، بر برخی الزامات اولیه رجحان می‌یابد. این مصلحت‌سنجی پویا با تکیه بر نظریه نقش «زمان و مکان» در اجتهاد و تبعیت روابط سیاسی از «مصلحت یومیه» (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج۸، صص ۱۵۲-۱۵۳)، با تشخیص ولی‌فقیه و مشورت نهادهای ذی‌صلاح (اصول ۱۱۰ و ۱۱۲ قانون اساسی) صورت می‌گیرد. بدین‌ترتیب، تزاحم اصول با منافع ملی نه یک بن‌بست، بلکه بستری برای کاربست پویای اجتهاد مصلحت‌محور در دیپلماسی است.

۳. تحلیل تزاحم اصل عزت با منافع ملی در مذاکرات پساجنگ

پس از جنگ، جمهوری اسلامی با تزاحمی بنیادین میان اصل «عزت» و «منافع ملی» مواجه شد. از یک سو، الزامات شرعی (نفی سبیل و علو) دولت را از هرگونه کرنش در برابر دشمن بر حذر می‌دارد. از سوی دیگر، ضرورت‌های حیاتی مانند بازسازی و رفع تحریم‌ها، مذاکره با متخاصمان را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. این بخش ضمن واکاوی مبانی فقهی و قرآنی عزت، به تبیین این تعارض در مذاکرات پساجنگ می‌پردازد. هدف، ارائه چارچوبی نظری برای مدیریت این تزاحم است؛ به‌گونه‌ای که بدون نقض اصول هویتی نظام و خطوط قرمز شرعی، بتوان فشارهای خارجی را مدیریت کرده و امنیت و منافع راهبردی کشور را تأمین کرد.

۱-۳. الزامات عزت‌مدارانه در دیپلماسی اسلامی

در دیپلماسی اسلامی، «عزت» تکلیفی شرعی و راهبردی است که حدود مشروعیت مذاکره را در ترازوی «نفی سبیل» و «علوّ و استیلا» معین می‌سازد. در روابط بین‌الملل انقلاب اسلامی، عزت رکن بنیادین مثلث «عزت، حکمت و مصلحت» است که حکمت روش حفظ آن و مصلحت میدان مانور موقت آن را سامان می‌دهد.

قرآن کریم با فرمان «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ... تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ» (انفال، ۶۰)، بازدارندگی و اقتدار را راهبردی همیشگی معرفی می‌کند تا دشمن هزینه تعرض را سنگین بیابد. در همین راستا، حدیث نبوی «الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَ لَا يُعْلَى عَلَيْهِ» (طوسی، ۱۴۱۶، ج۱، ص ۱۵۹)، مبنای فقهی سیادت اسلام را تثبیت می‌کند؛ ازاین‌رو دولت اسلامی موظف است همواره از موضع استعلا وارد گفتگو شود و از هرگونه تعهد مخلّ به این جایگاه بپرهیزد.

مهمترین الزام عزت‌مدارانه، قاعده «نفی سبیل» برخاسته از آیه «وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۱) است. این اصل حاکم، هر معاهده‌ای را که موجبات سلطه، تحکم یا نفوذ سیاسی، نظامی، اقتصادی و امنیتی بیگانگان را فراهم آورد، باطل می‌شمارد. از دیدگاه فقهی، هر شرطی که با سیادت اسلامی منافات داشته باشد بی‌اعتبار است؛ چه آنکه عزت اصیل تنها از آنِ خدا، رسول و مؤمنان است: «وَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون، ۸) و تکیه بر بیگانگان برای کسب شوکت، خطایی راهبردی است.

عزت اسلامی با مفهوم مادی «غرور سیاسی» تفاوت بنیادین دارد. رهبر معظم انقلاب با تمایز این دو، «عزت ملی» را متکی بر خودباوری الهی و کرامت انسانی می‌دانند (امام خامنه‌ای شهید، ۱۳۹۴، ص ۲۳). این عزت‌مداری مانع از انفعال و خودباختگی در سخت‌ترین شرایط می‌شود. امام صادق علیه‌السلام نیز ذلت‌پذیری را نامشروع دانسته و می‌فرمایند: «إِنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا وَ لَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يُذِلَّ نَفْسَهُ...» (حکیمی، ۱۳۸۰، ص ۶۹۷). همچنین امیرالمؤمنین علیه‌السلام هشدار می‌دهند: «نفس خود را از هر پستی و ذلّتی بازدار، هرچند تو را به اهداف برساند، زیرا نمی‌توانی به اندازه عزت و آبرویی که از دست می‌دهی بهایی به دست آوری...» (شریف‌الرضی، ۱۳۸۵، ص ۵۳۳).

با این حال، الزامات عزت‌مدارانه هرگز به معنای نفی دیپلماسی و گفتگو نیست. امیرالمؤمنین علیه‌السلام بر پیوند میان حسن معاشرت، نرمی در گفتار و عزت دینی تأکید دارند

(محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۹، ص ۳۳۷). مدارا و انعطاف‌پذیری تاکتیکی که در ادبیات رهبری با عنوان «نرمش قهرمانانه» شناخته می‌شود تنها تا مرز خطوط قرمز عزت و نفی سبیل مجاز است و نباید به عقب‌نشینی راهبردی یا استرحام بینجامد. در این الگو، مذاکره نه بستری برای اعطای امتیاز، بلکه میدان مانور برای حفظ کیان نظام اسلامی و دفع سلطه است. بر این اساس، التزام به این الزامات در مذاکرات پساجنگ رمضان با آمریکا با چالشی مضاعف روبه‌روست؛ جایی که تقابل با دشمنِ متخاصم از یک سو، و فشارهای اقتصادی و بازسازی از سوی دیگر فشار می‌آورد. حل این تعارض در گرو آن است که دیپلمات‌ها با تکیه بر خودباوری و صلابت ایمانی، مذاکره را از موضع انفعال خارج کرده و آن را به صحنه تثبیت برتری گفتمان مقاومت بدل سازند، تا منافع ملی بدون فرسایش عزت پایدار اسلامی تأمین شود.

۲-۳. مصادیق تزاحم در بستر مذاکره با متخاصم

فرایند مذاکره با دشمن، بویژه پس از وقایعی چون جنگ رمضان و شهادت رهبر انقلاب، عرصه‌ای پرمخاطره برای آزمون عملی اصول عزت، حکمت و مصلحت در تقابل با الزامات منفعت ملی است. در این میان، اصل «عزت» به‌عنوان سنگ بنای دیپلماسی اسلامی، در موقعیت‌های گوناگون با چالش‌های جدی مواجه می‌شود که نیاز به واکاوی دقیق دارد. یکی از بارزترین این چالش‌ها، «ضرورت نشستن پای میز مذاکره با دشمنی است که دستش به خون رهبر انقلاب آلوده است». این وضعیت، تضادی آشکار با روحیه «ذلت‌ناپذیری» و «خودباوری ملی» که از لوازم عزت است، ایجاد می‌کند.

قرآن کریم با صراحت می‌فرماید: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۱) و هرگونه سلطه‌پذیری را نفی می‌کند. امام صادق علیه‌السلام نیز تأکید می‌کنند که خداوند به مؤمن اجازه نداده است که ذلیل باشد: «إِنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا وَ لَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِيلًا» (حکیمی، ۱۳۸۰، ج۱، ص ۶۹۸). چگونه می‌توان همزمان از موضع عزت با طرفی که مسبب خونریزی بوده، سخن گفت و از پذیرش هرگونه «سبیل» پرهیز نمود؟

تحلیل این وضعیت با «قاعده نفی سبیل» نشان می‌دهد که هرگونه توافقی که به‌طور

مستقیم یا غیرمستقیم، راه را برای سلطه قدرت‌های بیگانه بر مقدرات سیاسی، اقتصادی یا امنیتی جمهوری اسلامی هموار سازد، از اساس مردود است. به عبارت دیگر، حتی اگر منافع ملی در کوتاه‌مدت، پذیرش چنین محدودیت‌هایی را ایجاب کند، اصل «نفی سبیل»، به مثابه حکم فقهی فرادستی، مانع از تحقق آن خواهد بود (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج۴، ص ۱۴۲؛ موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص ۱۸۷؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۳؛ عمید زنجانی، ۱۳۷۹، ج۳، ص ۲۴). این در حالی است که حدیث «الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَ لَا يُعْلَى عَلَيْهِ»، بر ضرورت حفظ سیادت و برتری معنوی و سیاسی اسلام تأکید دارد.

«پیامدهای روحی- سیاسی تن دادن به برخی خواسته‌ها بر خودباوری ملی و پیوستگی ملت» نیز از جنبه‌های حیاتی این تزاحم است. عزت، ریشه در خودباوری دارد که عبارت است از «اعتقاد به احساسات و ادراکات برخاسته از درون» و ایمان به خویشتن (مهدوی‌نژاد، ۱۳۸۶، ص ۸۱). قرآن کریم با تأکید بر برتری مؤمنان می‌فرماید: «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل‌عمران، ۱۳۹). هرگونه عقب‌نشینی در برابر دشمن که مصداق «ذلت» تلقی شود، مستقیماً بر روحیه خودباوری ملی تأثیر منفی گذاشته و انسجام داخلی را خدشه‌دار می‌سازد. امام علی علیه‌السلام در خطبه ۱۳۰ نهج‌البلاغه خودباختگی را حتی در سخت‌ترین شرایط نفی می‌کنند و می‌فرمایند: «اگر آسمان و زمین درهای خود را بر روی بنده‌ای ببندند و او از خدا بترسد، خداوند راه نجاتی از میان آن دو برای او خواهد گشود، آرامش خود را تنها در حق جستجو کن، و جز باطل چیزی تو را به وحشت نیندازد» (شریف الرضی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۷).

با توجه به مطالب مذکور می‌توان گفت: واقعیت تلخ مذاکره با دشمنی که مسئولیت خون‌های ریخته شده را در خود دارد، و فشار منافع ملی برای رفع تحریم‌ها، موقعیت «عزت» را در مقام عمل به شدیدترین محک می‌زند. در چنین شرایطی، صرف تکیه بر کلیات شرعی و حتی استناد به قواعد فقهی، بدون در نظر گرفتن ظرایف دیپلماتیک و حفظ «هندسه قدرت» در عرصه عمل، نمی‌تواند تضمین‌کننده حفظ عزت باشد. وظیفه مهم نظام اسلامی در چنین بزنگاهی، آن است که با تکیه بر خودباوری الهی و با اتکا به «عزت ملی» که ریشه در کرامت انسانی و توکل به خداوند دارد چنان‌که رهبر معظم انقلاب آن را اصل بنیادین در جامعه جهانی می‌دانند (خامنه‌ای شهید، ۱۳۹۴، ص ۲۳) مسیری را انتخاب کند که

نه موجب ذلت شود و نه با «علوّ» اسلام در تضاد افتد. این امر مستلزم درک عمیق از نسبت میان «عزت» و «نیازهای راهبردی» و یافتن راه‌های خلاقانه برای دستیابی به منافع ملی، بدون خدشه‌دار کردن بنیان‌های عزت است. تنها در این صورت است که مذاکره با متخاصم، نه به میدان تسلیم، که به عرصه‌ای برای نمایش اقتدار و حکمت نظام اسلامی تبدیل خواهد شد.

۴. واکاوی تزاحم اصل حکمت با منافع ملی در فرایند مذاکره

اصل «حکمت» به‌عنوان دومین رکن از اصول سه‌گانه، بر خرد عملی، گفتگوی عقلانی و تدبیرمحور استوار است. با این حال، در شرایط اضطراری پساجنگ، فشار برای رفع سریع تحریم‌ها و دستیابی به نتایج فوری می‌تواند با الزامات حکمت که بر تأمل، دقت و پرهیز از شتاب‌زدگی تأکید دارد دچار تزاحم شود. این تعارض در دو سطحِ «تنگی عرصه گفتگوی عمیق» و «تضعیف تدبیر و عاقبت‌اندیشی در برابر وعده‌های فریبنده» بروز می‌یابد. این بخش ضمن تشریح مؤلفه‌های حکمت در متون دینی، به تحلیل این نقاط تزاحم می‌پردازد و نشان می‌دهد که منافع حقیقی ملی در بلندمدت، تنها در سایه دوراندیشی و پرهیز از تصمیمات احساسی و شتاب‌زده تحقق می‌یابد.

۴-۱. گفتگوی خردمندانه و تدبیر حکیمانه

اصل «حکمت» به‌عنوان دومین رکن از مثلث الزامی در دیپلماسی نظام اسلامی، نقشی بنیادین در هدایت فرایند مذاکرات دارد. قرآن کریم با تکیه بر آیه «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ» (نحل، ۱۲۵)، بستری راهبردی برای «گفتگوی خردمندانه» با دیگران، حتی دشمنان، فراهم آورده است. در فضای مذاکرات پساجنگ رمضان که مملو از سوءظن است، حکمت به معنای به‌کارگیری خرد عملی و انتخاب شیوه‌ای است که با کمترین هزینه، بیشترین دستاورد را داشته باشد. امیرالمؤمنین علیه‌السلام مؤلفه‌های اصلی گفتگوی حکیمانه را چنین تبیین می‌فرمایند: «كَسْبُ الْحِكْمَةِ إِجْمَالُ النُّطْقِ وَ اسْتِعْمَالُ الرِّفْقِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۱۱)؛ یعنی «اجمال النطق» (سخن‌گویی فشرده و محکم) و «استعمال الرفق» (به‌کارگیری نرمش در بیان).

تحقق این گفتگوی حکیمانه مستلزم رعایت چهار شاخص است: نخست، «تأکید بر نکات مشترک»؛ دوم، «فهم عمیق موضوع» با پرهیز از پیروی بدون علم (إسراء، ۳۶)؛ سوم، «اصالت دادن به استدلال» به جای شخصیت‌زدایی؛ و چهارم، «اتکا بر عقل» به‌عنوان پشتوانه کلام (پیشگر، ۱۳۹۰، ص ۱۶). سیره نبوی در مذاکرات با دشمنان، الگوی اعلای این رویکرد است که ضمن اجتناب از رفتارهای تنش‌زا، قاطعیت بر اصول را حفظ می‌کرد (حمیدالله، ۱۳۷۴، ص ۷۸).

بعد دوم حکمت، «تدبیر و دوراندیشی» است. تدبیر به معنای مدیریت عواقب امور است که در قرآن کریم به خداوند نسبت داده شده است (الرعد، ۲). در سطح انسانی، تدبیر به معنای آینده‌نگری و سنجش پیامدهاست؛ چنان‌که رسول خدا ﷺ می‌فرمایند: «خُذِ الْأَمْرَ بِالتَّدْبِيرِ فَإِنْ رَأَيْتَ فِي عَاقِبَتِهِ خَيْرًا فَامْضِ...» (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۴۵۵). این دوراندیشی راهکار مصونیت از پشیمانی (ابن‌بابویه، ۱۳۷۶، ص ۴۴۷) و نشانه سیاست نیکو است (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۲۲۹). در مذاکرات پساجنگ، تدبیر حکیمانه به‌مثابه سپری در برابر فریب‌های طرف مقابل ازجمله وعده‌های توخالی رفع تحریم‌ها برای اخذ امتیازات راهبردی عمل می‌کند. رهبر معظم انقلاب نیز تأکید دارند که تعامل با دنیا نیازمند برنامه است و نوعِ این تعامل (قهر، گفتگو، لبخند یا پرخاش) باید متناسب با منافع ملی و اقتضائات زمانی تنظیم شود (امام خامنه‌ای شهید، ۱۳۹۴، ص ۱۵۶).

در جمع‌بندی، گفتگوی خردمندانه و تدبیر حکیمانه نه یک انتخاب تاکتیکی، بلکه ضرورتی راهبردی است. حکمت به معنای انفعال یا محافظه‌کاری نیست، بلکه رویکردی حساب‌شده است که مذاکره‌کننده را قادر می‌سازد زمانِ قاطعیت، سکوت، مدارا یا بحث را تشخیص دهد. این حکمت عملی در کنار «عزت» و «مصلحت»، مثلثی را شکل می‌دهد که ضامن توفیق دیپلماسی نظام در برابر متخاصمان است. بدین‌ترتیب، در فرایند مذاکرات پساجنگ، این رویکرد حکیمانه همچون چراغی روشن، مسیر را از ورطه‌های فریب و تصمیم‌های عجولانه پاکسازی کرده و دستیابی به منافع بلندمدت ملی را در سایه حفظ عزت اسلامی تضمین می‌کند. این همان کاربست پویای عقلانیت است که دیپلماسی انقلاب اسلامی را از بن‌بست‌های فرسایشی می‌رهاند.

۲-۴. نقاط تزاحم حکمت و منافع در شرایط فوری پساجنگ

اصل حکمت، به‌عنوان یکی از ارکان مثلث الزامی در روابط بین‌الملل جمهوری اسلامی، ایجاب می‌کند که هرگونه تعامل و گفتگو مبتنی بر خردورزی، دوراندیشی و اتخاذ مؤثرترین روش‌ها باشد. با این حال، در شرایط فوری و اضطراری پس از یک جنگ تمام‌عیار، فشار برای رفع سریع تحریم‌ها و آغاز بازسازی ویرانی‌های ناشی از جنگ، می‌تواند زمینه‌ساز تزاحمی جدی بین الزامات این اصل و تأمین فوری منافع ملی شود. این تزاحم زمانی آشکار می‌شود که ضرورت‌های کوتاه‌مدت و فوری، مانند نیاز مبرم به جذب سرمایه، فناوری و بازگشایی مسیرهای اقتصادی، حکم به شتاب‌زدگی در فرایند مذاکره و انعقاد توافق می‌دهد، حال آنکه حکمت، بر دقت، تأمل و سنجش همه‌جانبه عواقب بلندمدت هر تصمیم تأکید دارد. در چنین فضایی، خطر آن است که «تدبیر قبل از عمل» قربانی احساس اضطرار شود همان‌طور که امام علی‌علیه‌السلام آن را مایه امان از پشیمانی می‌دانند (ابن‌بابویه، ۱۳۷۶، ص ۴۴۷).

امام خامنه‌ای شهید در این خصوص می‌فرمایند:

«عرصه دیپلماسی، عرصه لبخند و درخواست مذاکره است، اما همه این رفتارها باید در چارچوب چالش اصلی فهم و درک شود. . . تعامل با دنیا برنامه می‌خواهد. تعامل شامل قهر کردن، حرف نزدن، خنده و پرخاش است. پس نوع تعامل به تناسب منافع ملی ما و مقطع زمانی تعیین می‌شود. هیچ‌کدام از این رفتارها و مواضع اصالت ندارد؛ نه نرمش اصالت دارد و نه اوقات تلخی؛ آنچه اصالت دارد، تأمین منافع ملی ماست» (خامنه‌ای شهید، ۱۳۹۴، ص ۱۵۶).

بیانات رهبر شهید انقلاب اسلامی به‌وضوح چارچوبی برای تحلیل این تزاحم ارائه می‌دهد. ایشان با تأکید بر اینکه «عرصه دیپلماسی، عرصه لبخند و درخواست مذاکره است، اما همه این رفتارها باید در چارچوب چالش اصلی فهم و درک شود»، نشان می‌دهند که نرمش و انعطاف ظاهری در مذاکره نباید موجب غفلت از «چالش اصلی» که همان حفظ عزت، استقلال و منافع اساسی نظام است شود.

تلازم حکمت با قاطعیت و پرهیز از فریب، دیگر مؤلفه‌ای است که در شرایط

اضطراری پساجنگ به چالش کشیده می‌شود. حکمت به معنای ملایمت و انعطاف بی‌قید نیست، بلکه همان‌گونه که در سیره رسول اکرمﷺ آمده، همراه با قاطعیت در اصول و هوشیاری نسبت به نیات پنهانی طرف مقابل است (حمیدالله، ۱۳۷۴، ص ۷۸). فشار برای عقد سریع توافق، ممکن است فضایی ایجاد کند که مذاکره‌کننده در مواضع اصولی خود سست شده و برای رسیدن به نتیجه، از قاطعیت لازم چشم‌پوشی کند، یا تحت تأثیر تهدیدها و وعده‌های فریبنده قرار گیرد. در چنین شرایطی، حکمت عملی، نه در تسریع بی‌مهابای فرایند، که در حفظ خونسردی، قاطعیت در دفاع از خطوط قرمز و هوشیاری کامل برای تشخیص فریب‌کاری‌های احتمالی طرف مقابل متجلی می‌شود. امام علی‌علیه‌السلام حسن تدبیر را از نشانه‌های سیاست نیکو برمی‌شمرند (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۲۲۹)، و سیاست نیکو در شرایط پساجنگ، ممکن است ایجاب کند که به رغم فشارهای داخلی و خارجی برای دستیابی به یک توافق سریع، فرایند مذاکره با دقت و حوصله بیشتری پیش رود تا از دام‌های پنهان دوری شود.

بنابراین، تزاحم ظاهری بین حکمت و منافع در شرایط پساجنگ، در واقع تزاحمی کاذب است؛ چراکه منافع حقیقی و پایدار ملی، جز در سایه حکمت و دوراندیشی قابل تحقق نیستند. شتاب‌زدگی و پذیرش شروط مبهم یا وعده‌های غیرقابل اعتماد، اگرچه ممکن است گره‌ای کوتاه‌مدت را بگشاید، اما در بلندمدت به بهای از دست رفتن اقتدار و افزایش وابستگی تمام خواهد شد. رهبر انقلاب با محور قرار دادن «تأمین منافع ملی» به‌عنوان تنها امر اصیل، راه برون‌رفت از این تزاحم را نشان می‌دهند: هر تصمیم و حرکتی – اعم از نرمش یا قهر – باید با محاسبه دقیق و حکیمانه سود و زیان آن برای منافع ملی سنجیده شود. در شرایط پساجنگ، حکمت حکم می‌کند که حتی برای رفع فوری‌ترین نیازها، نباید چنان تعهداتی داد یا پذیرفت که توان حرکت آینده نظام را محدود یا منافع حیاتی آن را به مخاطره اندازد.

۵. تدقیق تزاحم اصل مصلحت با منافع ملی در مدیریت بحران

در رویارویی با بحران‌های پیچیده پس از جنگ، اصل «مصلحت عقلایی» به‌عنوان سومین رکن مثلث راهبردی، نقش تعیین‌کننده‌ای در مدیریت تعارضات و اتخاذ تصمیمات دشوار

ایفا می‌کند. مصلحت در فقه سیاسی شیعه، به معنای تشخیص و ترجیح مصالح عالیه اسلام و مسلمین براساس موازین شرعی و عقلایی است و مبنای قواعدی چون «حفظ نظام» به شمار می‌رود. این اصل به نظام اسلامی اجازه می‌دهد در عین پایبندی به اصول ثابت (مانند عزت)، با در نظر گرفتن «مقتضیات الوقت» و شرایط ویژه، از انعطاف لازم در عرصه عمل برخوردار باشد. دیدگاه امام خمینی﵀ مبنی بر تبعیت اموری مانند صلح و روابط خارجی از «مصلحت یومیه» و تأکید ایشان بر نقش «زمان و مکان» در اجتهاد، گواهی بر پویایی این اصل است. با این حال، کاربست مصلحت در شرایط بحرانی پس از جنگ، خود محل تزاحم‌های عمیقی است. گاه مصلحت حفظ نظام و رفع فشارهای حیاتی (مانند تحریم‌ها)، پذیرش توافقات یا تعهداتی را ایجاب می‌کند که در نگاه اول و در شرایط عادی، ممکن است با ظواهر اصل عزت یا حتی برخی ملاحظات حکیمانه (مانند پرهیز از شتاب‌زدگی) در تعارض به نظر برسد. اینجاست که قاعده فقهی «تقدیم اهم بر مهم» به میدان می‌آید و تشخیص مصلحت اهم (مانند حفظ کیان نظام) بر مصلحت مهمتر (مانند پاره‌ای از الزامات عزت‌مدارانه در کوتاه‌مدت) اولویت می‌یابد. این فصل با تبیین «مبانی مصلحت‌سنجی فقهی در روابط خارجی» آغاز می‌شود و جایگاه شرعی و عقلایی آن را در احکام مربوط به صلح موقت (مهادنه) و دیگر تعاملات با غیرمسلمانان روشن می‌سازد. سپس در بخش «مصلحت‌اندیشی در تنگنای منافع ملی پس از جنگ تحمیلی»، به تحلیل این تزاحم شدید می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه تشخیص مصلحت اهم توسط حاکم اسلامی – با مشورت نهادهایی مانند مجمع تشخیص مصلحت نظام – می‌تواند راه‌گشای عبور از بن‌بست‌های به ظاهر غیرقابل حل بین اصول و ضرورت‌های عملی باشد.

۵-۱. مصلحت‌سنجی فقهی در روابط خارجی

سومین رکن از اصول سه‌گانه حاکم بر روابط خارجی دولت اسلامی، اصل «مصلحت عقلایی» است که در منظومه فقه سیاسی شیعه، جایگاهی محوری و تعیین‌کننده دارد. این اصل، نه به معنای مصلحت‌اندیشی سکولار یا مبتنی بر منافع مادی صرف، بلکه به معنای تشخیص و ترجیح مصالح عالیه اسلام و مسلمین براساس موازین شرعی و عقلایی است که مبنای بسیاری از قواعد مهم فقهی، از جمله قاعده حیاتی «حفظ نظام» قرار می‌گیرد. در

واقع، مصلحت‌سنجی فقهی، سازوکاری است که امکان تطبیق اصول ثابت دینی با شرایط متغیر زمان و مکان را فراهم می‌سازد و به حکومت اسلامی اجازه می‌دهد در عین پایبندی به ارزش‌ها، مناسبات خود با دیگر بازیگران بین‌المللی را به نحوی سامان بخشد که بقا، اقتدار و پیشرفت جامعه اسلامی تضمین شود. رهبر شهید انقلاب اسلامی این اصل را در کنار عزت و حکمت، «یک مثلث الزامی برای چارچوب ارتباطات بین‌المللی» دانسته‌اند (خامنه‌ای شهید، ۱۳۷۰/۴/۱۸).

جایگاه مصلحت در فقه سیاسی، بویژه در مسئله روابط خارجی، به‌طور آشکار در احکام مربوط به «مهادنه» (صلح موقت) با دشمنان تبلور یافته است. فقهای امامیه تصریح دارند که جواز عقد مهادنه با کفار، مشروط به وجود مصلحت برای مسلمانان است. شهید اول و شهید ثانی بر این شرط تأکید کرده‌اند (عاملی، ۱۴۰۳، ج۲، ص ۳۹۹). حتی در مورد مدت این صلح، که میان فقها اختلاف نظر وجود دارد و برخی حداقل آن را چهار ماه و حداکثر را ده سال دانسته‌اند نهایتاً تشخیص آن به مصلحت اسلام و مسلمین وابسته است و توسط امام، نائب خاص یا نائب عام او تعیین می‌شود (کرکی، ۱۴۱۴ق، ج۳، صص ۴۶۸-۴۷۰؛ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج۲، صص ۵۰-۵۱).

دیدگاه جامع و راهبردی امام خمینی﵀ در باب تبعیت امور سیاسی و روابط خارجی از «مصلحت یومیه»، نقطه عطفی در تبیین جایگاه مصلحت در فقه شیعه است. ایشان در کتاب المکاسب المحرمه، در بحث فروش سلاح به کفار، با نگاهی فراتر از احکام ظاهری و کلی، این مسئله را از «امور سیاسیة التابعة لمصالح الیوم» می‌دانند.

امام﵀ استدلال می‌کنند که فروش سلاح به کفار، امری مطلقاً حرام یا حلال نیست، بلکه تابع مصلحت روز و مقتضیات زمان است و حتی ممکن است مصلحت مسلمین در شرایطی ایجاب کند که سلاح به رایگان در اختیار گروهی از کفار قرار گیرد تا حملهٔ دشمن قوی‌تری دفع شود: «سپس بدان که این کار، یعنی فروش سلاح به دشمنان دین، از امور سیاسیِ وابسته به مصلحت‌های روزگار است؛ پس گاهی مصلحت مسلمانان اقتضا می‌کند که سلاح فروخته شود، بلکه حتی به گروهی از کافران به‌صورت رایگان داده شود؛ و این مانند آن است که بر قلمرو اسلام دشمنی نیرومند هجوم آورد که دفع او جز با مسلح کردن این گروه ممکن نباشد» (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج۸، ص ۱۵۲).

ایشان در جمع‌بندی تأکید می‌کنند: «به‌طور خلاصه، این مسئله از شئون حکومت و دولت است و امری ثابت و ضابطه‌مند به‌صورت مطلق نیست، بلکه تابع مصلحت روز و اقتضائات زمان است؛ بنابراین، نه آتش‌بس و صلح به‌طور مطلق موضوع حکمی معین نزد عقل است، و نه مشرک و کافر نیز چنین‌اند؛ ازاین‌رو، تمسک به اصول و قواعد ظاهری در چنین موردی، نابجا و نادرست است» (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج۸، ص ۱۵۳).

این بیان روشنگر، نشان می‌دهد که در نگاه فقهی امام خمینی﵀، نه تنها صلح موقت، بلکه کلیهٔ روابط سیاسی، اقتصادی، نظامی و فرهنگی با غیرمسلمانان، تابع تشخیص مصلحت توسط حاکم اسلامی است.

این نگاه پویا به مصلحت، مستلزم «زمان‌شناسی و مکان‌شناسی دقیق» است. امام خمینی﵀ به‌صراحت بر نقش تعیین‌کننده زمان و مکان در اجتهاد تأکید کرده و فرموده‌اند: «زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند. مسئله ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصادی نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعا موضوع جدیدی شده است که قهرا حکم جدیدی می‌طلبد. مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج۲۱، ص ۲۸۹). این بدان معناست که احکام ثانویه و حکومتی، که بر پایهٔ مصلحت صادر می‌شوند، ناظر به شرایط خاص زمانی و مکانی هستند. امام علی﵇ نیز در مقام عمل، براساس مصلحت زمانه اقدام می‌کردند؛ چنان‌که برای اسب زکات وضع کردند «چون که وضعیت اسب و اسب داری جوری بود که حضرت به حسب مصلحت آن زمان، از اختیاراتی که به‌عنوان یک ولیّ امر شرعی داشتند استفاده کردند» (مجلسی، ۱۹۸۳م، ج۴۷، ص ۳۳۲)؛ بنابراین، مصلحت‌سنجی فقهی، امری ایستا نیست، بلکه فرایندی پویاست که با درنظرگرفتن «مقتضیات الوقت» و تشخیص «اهم و مهم» صورت می‌گیرد. قاعده «تقدیم اهم بر مهم» در موارد تزاحم مصالح، راهنمای عمل حاکم اسلامی است.

با توجه به مطالب مذکور می‌توان گفت: در مذاکرات پساجنگ، که کشور با تنگناهای شدید اقتصادی و فشار بین‌المللی مواجه است، این اصل مصلحت است که به تصمیم‌گیران اجازه می‌دهد میان گزینه‌های مختلف، از جمله پذیرش مذاکره یا امضای توافق‌های

موقت، دست به انتخاب بزنند، مشروط بر آنکه این انتخاب، ذیل چارچوب کلان «حفظ نظام» و با تشخیص ولی فقیه به‌عنوان مرجع نهایی تشخیص مصلحت صورت گیرد. مصلحت، پلی است بین اصول ثابت (مانند عزت) و ضرورت‌های متغیر (مانند نیاز به بازسازی)، و بدون آن، دیپلماسی اسلامی در گرداب سخت‌گیری‌های غیرواقع‌بینانه یا تساهل‌های زیانبار گرفتار خواهد آمد.

۵-۲. مصلحت‌اندیشی در تنگنای منافع ملی پس از جنگ تحمیلی

پایان یافتن جنگ تحمیلی، جمهوری اسلامی ایران را در شرایطی مهم و دشوار قرار داد که در آن، تزاحم میان منافع ملی حیاتی و اصول بنیادین سیاست خارجی، بویژه اصل عزت اسلامی، به نقطه‌ای بحرانی رسید. شرایط پس از جنگ، مملو از نیازهای فوری و حیاتی بود: بازسازی ویرانه‌های گسترده، تأمین امنیت ملی، و رفع تحریم‌های بین‌المللی که اقتصاد کشور را در تنگنای شدید قرار داده بود. در چنین بستری، مصلحت‌سنجی فقهی، که در بخش پیشین مبانی آن تبیین شد، نه به‌عنوان یک گزینه، بلکه به‌عنوان یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر برای حفظ و استمرار کیان نظام اسلامی ظهور یافت. این مصلحت‌سنجی، گاه ایجاب می‌کند که دولت اسلامی وارد مذاکراتی شود یا توافقاتی را بپذیرد که در شرایط عادی و بدون وجود آن تنگناها، با الزامات عزت‌مدارانه و حکیمانه در ظاهر ناسازگار می‌نماید. در اینجا، تزاحم میان «پاسداشت خون شهدا و حفظ موضع عزت و اقتدار» از یک سو، و «ضرورت بازسازی کشور و رفع فشار اقتصادی» از سوی دیگر، به اوج می‌رسد و حل این تزاحم، تنها در سایه کاربست قاعده «تقدیم اهم بر مهم» امکان‌پذیر می‌شود.

در شرایط پساجنگ، حفظ کیان نظام اسلامی، که خود مقدمه واجب برای بقای اسلام و اجرای احکام الهی است، بی‌تردید بر پاره‌ای از الزامات عزت‌مدارانه، که ممکن است در آن مقطع خاص به مانعی برای نجات کشور از بحران تبدیل شوند، اولویت می‌یابد. این همان منطقی است که در پشت تصمیمات دشوار آن دوره نهفته است؛ تصمیماتی که ظاهر آن ممکن است با برخی سخت‌گیری‌های مرسوم در مفهوم عزت منافات داشته باشد، اما در باطن، خود عین عزت و حکمت است، زیرا موجودیت و بقای نظامی را تضمین می‌کند

که حامل آن عزت است. رهبر شهید انقلاب این نگاه پویا را تبیین کرده‌اند که نوع تعامل «به تناسب منافع ملی ما و مقطع زمانی تعیین می‌شود. هیچ کدام از این رفتارها و مواضع اصالت ندارد؛ نه نرمش اصالت دارد و نه اوقات تلخی؛ آنچه اصالت دارد، تأمین منافع ملی ماست» (خامنه‌ای شهید، ۱۳۹۴، ص ۱۵۶).

با این حال، چالش اصلی در میدان عمل، تشخیص دقیق و صائب «مصلحت اهمّ» است. این امر، فرآیندی پیچیده و چندوجهی است که نمی‌توان آن را به سلیقه‌های فردی یا منافع گروهی واگذار کرد. در فقه سیاسی شیعه، مرجع نهایی تشخیص مصلحت و تصمیم‌گیری در این موارد، حاکم اسلامی است که در زمان غیبت، ولی فقیه عهده‌دار آن می‌باشد. این جایگاه قانونی و شرعی، به‌معنای نادیده گرفتن نظر متخصصین نیست.

امام خمینی﵀ خود بر ضرورت بهره‌گیری از خرد جمعی و مشورت با اهل فن تأکید داشتند و در پاسخ به شبهه‌ای مبنی بر ناتوانی فقها در ادارهٔ امور اجرایی، فرمودند: «اداره و تدبیر در هر دولتی با مشارکت تلاش‌های شمار زیادی از متخصصان و صاحب‌نظران انجام می‌شود؛ و پادشاهان و رؤسای جمهور، از روزگاران دور تا زمان ما، جز در مواردی اندک، خود آگاه به فنون سیاست‌ورزی و فرماندهی نظامی نبوده‌اند، بلکه امور همواره به دست متخصصان هر حوزه جریان یافته است» (امام خمینی، ۱۳۸۲، ج۲، ص ۴۹۸).

بر همین اساس، مجمع تشخیص مصلحت نظام در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، با هدف بهره‌گیری از تخصص‌های گوناگون برای تشخیص مصالح، پیش‌بینی شد که هم به‌عنوان بازوی مشورتی رهبری در تعیین سیاست‌های کلی نظام عمل می‌کند و هم در موارد اختلافی، تصمیم‌گیری نهایی را بر عهده دارد (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۱۱۰ و ۱۱۲). این سازوکار نهادی، در شرایط بحرانی پس از جنگ، نقشی کلیدی در ایجاد تعادل میان فشارهای فوری برای رفع تحریم‌ها و ملاحظات بلندمدت عزت و استقلال کشور ایفا کرد.

به نظر نگارنده مصلحت‌اندیشی در تنگنای پس از جنگ تحمیلی، آزمونی بی‌بدیل برای سنجش ظرفیت‌های فقه سیاسی شیعه در مدیریت بحران‌های نوین بود. تزاحم شدید میان الزامات بقا و الزامات عزت، در نهایت با کاربست قاعده «تقدیم اهم بر مهم» به نفع «حفظ نظام» حل شد. این تصمیم، نه از سر انفعال یا نادیده گرفتن خون شهدا، بلکه

براساس عقلانیتی راهبردی و با تشخیص ولی فقیه به‌عنوان مرجع نهایی مصلحت انجام گرفت. این رویکرد نشان داد که در منظومه فکری انقلاب اسلامی، «عزت» یک مفهوم انتزاعی و صلب نیست، بلکه با «مصلحت» و «حکمت» پیوندی ارگانیک دارد؛ به‌گونه‌ای که گاه تأمین مصلحت حیاتی نظام، خود بزرگترین تجلی عزت و حکمت است. چالش اصلی در این میانه، نه در اصلِ قاعده تقدیم اهم، بلکه در دشواری‌های تشخیص مصلحت در میدان واقعی و با داده‌های ناقص است؛ امری که استفاده از تمام ظرفیت‌های مشورتی، از جمله مجمع تشخیص مصلحت و متخصصین، را به یک ضرورت مستمر تبدیل می‌کند. مشروعیت و کارآمدی این فرآیند، در گرو آن است که مصلحت‌سنجی‌ها همواره در چارچوب مبانی شرعی و عقلایی صورت پذیرد و از تبدیل شدن به توجیهی برای عبور موقت از اصول، بشدت پرهیز شود.

۶. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با تمرکز بر برهه حساس پس از جنگ رمضان، نشان داد که تزاحم میان اصول سه‌گانه «عزت، حکمت و مصلحت» با «منافع ملی»، نه یک تعارض لاینحل، بلکه عرصه‌ای برای ظهور پویایی و عمق فقه سیاسی شیعه در مدیریت بحران‌های نوین است. در شرایطی که فشارهای عینی و حیاتی پس از جنگ (بازسازی ویرانی‌ها، رفع تحریم‌ها و تأمین امنیت) ممکن بود به اتخاذ تصمیماتی شتاب‌زده و مغایر با ظواهر عزت و حکمت بینجامد، این فقه حکومتی بود که با به‌کارگیری قواعدی چون «تقدیم اهم بر مهم»، راهی برای عبور از این بن‌بست گشود. یافته‌های مقاله تأیید می‌کند که در این چارچوب، «حفظ نظام» به‌عنوان مصداق اتمّ مصلحت اهم، اولویت‌بندی میان ضرورت‌های متزاحم را رقم می‌زند؛ به‌گونه‌ای که تأمین این مصلحت حیاتی، خود تجلی‌بخش عزت و حکمت در بلندمدت است. تحلیل سه‌گانه تزاحم‌ها نشان داد که اصل عزت، با وجود الزامات صلب خود یعنی «نفی سبیل» و پرهیز از ذلت، در پرتو مصلحت و با تشخیص ولی فقیه، از یک مفهوم انتزاعی خارج شده و امکان «نرمش قهرمانانه» را در عین حفظ سیادت فراهم می‌آورد. همچنین روشن شد که حکمت، نه به معنای محافظه‌کاری، که به معنای دوراندیشی و پرهیز از فریب در میدان مذاکره است و تزاحم آن با منافع فوری، در واقع

تزاحمی کاذب است، زیرا منافع حقیقی ملی جز با تدبیر و عاقبت‌اندیشی تـأمین نمـی‌شـود. در نهایت، اصل مصلحت به‌عنوان حلقه اتصال ایـن دو، در بـاب تبعیـت روابـط خـارجی از «مصلحت یومیه» و تأثیر «زمان و مکان» در اجتهاد، نشان داد که فقه شیعه ظرفیت انطبـاق بـا شرایط متغیر را بدون عدول از مبانی دارد. فرایند تشخیص مصلحت اهم، امـری تخصصـی، عقلایی و شورایی است. قانون اساسی با پیش‌بینی نهادهایی چون مجمع تشخیص مصـلحت نظام، و تأکید فقها بر بهره‌گیری از خرد جمعی، این فرایند را از سلیقه‌گرایی و تصـمیم‌های شتاب‌زده مصون می‌سازد. با این همه، می‌توان گفت که مصلحت‌اندیشی نباید بـه تـوجیهی برای عبور موقت و مکـرر از اصـول تبـدیل شـود؛ بلکـه بایـد همـواره در چـارچوب مبـانی شرعی و با هدف حراست از کیان نظام و مصالح عالیه اسلام انجام پذیرد.

منابع

ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۳۷۶). امالی صدوق (چاپ ششم). تهران: نشر کتابچی.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دارصادر.

أبي الحسین أحمد بن فارس بن زکریّا (ابن‌فارس). (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس‌اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

خامنه‌ای شهید، سیدعلی. (۱۳۹۴). راهبردهای سیاست خارجی برگرفته از بیانات مقام معظم رهبری. تهران: نشر انقلاب اسلامی.

خامنه‌ای شهید، سیدعلی. (۱۳۷۰/۴/۱۸). بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با مسؤولان وزارت خارجه، سفرا و کارداران جمهوری اسلامی ایران.

انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). کتاب‌المکاسب. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، .

پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۸۲). نهج‌الفصاحة (چاپ چهارم). تهران: نشر دنیای دانش.

پیشگر، زری. (۱۳۹۰). آداب سخن در قرآن و روایات، مجله پژوهش‌نامه معارف قرآن، شماره۴، صص ۱–۲۶.

تمیمی‌آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). غررالحکم و دررالکلم (چاپ دوم). قم: دارالکتاب الاسلامی.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). الصحاح. بیروت: دارالعلم الملایین.

حکیمی، محمدرضا. (۱۳۸۰). محمد و علی. الحیاة. (ج۱، مترجم: احمد آرام). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

حمیدالله، محمد. (۱۳۷۴). نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمدا و اسناد صدر اسلام (مترجم: سیدمحمد حسینی). تهران: سروش.

داوری، روح‌الله. (۱۳۹۹). تحلیل مبانی قرآنی اصول سیاست خارجی از منظر مفسران فریقین، رساله دکتری رشته تفسیر تطبیقی، دانشگاه قم، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه (چاپ دوم). تهران: دانشگاه تهران.

رضایی اندیشمند، ابوالقاسم. (۱۳۹۵). عزت، حکمت، مصلحت در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران از دیدگاه مقام معظم رهبری، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام، دانشکده علوم سیاسی.

زبیدی، مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس. بیروت: دارالفکر.

سیف‌زاده، حسین. (۱۳۸۵). اصول روابط بین‌الملل. تهران: نشر سفیر.

شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۳۸۵). نهج البلاغه (مترجم: محمد دشتی، چاپ هفتم). قم: انتشارات قدس.

شهبازی، فرشاد. (۱۳۹۵). مبانی نظری عزت، حکمت و مصلحت و تأثیرات آنها در روابط بین‌الملل از منظر قرآن و روایات، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی ایلام.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیرالقران (چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الإمامیهٔ (چاپ سوم). تهران: المکتبهٔ المرتضویهٔ لإحیاء الآثار الجعفریهٔ.

طوسی، محمدبن حسن. (۱۴۱۶ق). تهذیب الاحکام (چاپ دوم). بیروت: دارالتعارف.

عاملی کرکی، علی بن حسین (محقق ثانی) . (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد. قم: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام.

عاملی، زین الدین (شهید ثانی) . (۱۴۰۳ق). الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه. بیروت: چاپ محمد کلانتر.

عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۹). فقه سیاسی (حقوق تعهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام). تهران: انتشارات امیرکبیر.

فاضل لنکرانی، محمد. (۱۳۸۳). القواعد الفقهیه (به تحقیق: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام). قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار علیهم‌السلام.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). القاموس المحیط. بیروت: دارالکتب العلمیه.

قمی (میرزا). (۱۴۳۰ق). القوانین المحکمه فی الاصول. قم: احیاء الکتب الاسلامیه.
لیثی واسطی، علی بن محمد. (۱۳۷۶). عیون‌الحکم و المواعظ. قم: دارالحدیث.
مجلسی، محمد باقر. (۱۹۸۳م). بحارالأنوار الجامعة لدررأخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۳ق). معارج الاصول. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۷۹). میزان الحکمة. قم: دارالحدیث.
مهدوی‌نژاد، غلامحسین. (۱۳۸۶). راهکارهای تقویت خودباوری در مجامع علمی و دانشگاهی از دیدگاه قرآن و روایات، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، شماره ۳۴، صص ۸۱–۹۹.
موحدی‌نیا، مهدی و همکاران. (۱۳۹۷). اصول و قواعد بنیادین فقهی حاکم بر مذاکره، پژوهش‌های فقهی، دوره ۱۴(۳). صص ۵۸۱-۶۰۶.
موسوی بجنوردی، حسن. (۱۴۱۹ق). قواعد الفقهیه. قم: نشر الهادی علیه‌السلام.
موسوی خمینی، روح الله. (۱۳۸۲). البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله.
موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله .
موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۴۱۵ق). المکاسب المحرمة. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله .
نجفی، محمدحسن. (۱۴۲۹ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار احیاء التراث.

Jurisprudence and politics
ISSN: 2717-3569
EISSN:2717-3577

An Examination of the Applicability of the Rule Prohibiting Assistance in Sin to the Supervisory Systems of the Islamic Government in Light of Qur'anic Verses and Hadith Reports*

Mohsen Naderi[1] **Ali Akbar Izadifard**[2] **Mohammad Mahdi Zarei**[3]

1. PhD Student, Department of Islamic Jurisprudence and the Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran (**Corresponding Author**).
mnnnnarsenal9085@gmail.com
2. Professor of Jurisprudence and Law, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran.
ezadifard@umz.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Islamic Jurisprudence and the Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.
m.zarei@umz.ac.ir

Abstract

The rule prohibiting assistance in sin (*qaʿidat al-iʿanah ʿala al-ithm*) is one of the important principles of Islamic jurisprudence. Its scope extends beyond individual conduct and may also influence the regulation of social relations and structures of governance. This study examines whether Qur'anic verses and hadith reports support the applicability of this rule to the supervisory systems of the Islamic government. Its central question is whether the implications of the Qur'anic and hadith-based evidence for this rule encompass the actions, omissions, and supervisory mechanisms of the Islamic government and, if so, what limits and criteria govern such applicability. The study's hypothesis is that, in view of the general wording of certain proofs and the underlying rationale for prohibiting assistance in sin, the rule can extend to the supervisory systems of the Islamic government.

* **Cite this Article**: Naderi, M., Izadifard, A. A., & Zarei, M. M. (2026). An examination of the applicability of the rule prohibiting assistance in sin to the supervisory systems of the Islamic government in light of Qur'anic verses and hadith reports. *Jurisprudence and Politics, 7*(2), pp. 348-377. https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75993.1154

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

Received: 2026/03/26 ● **Revised:** 2026/08/02 ● **Accepted:** 2026/09/17 ● **Published online:** 2026/09/30

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

Accordingly, whenever a governmental supervisory structure, decision, or performance effectively and, according to customary understanding, attributably facilitates the commission or continuation of a prohibited act, it falls within the scope of this rule. The findings indicate that the Qur'anic verse “Do not cooperate in sin and aggression” (Qur'an 5:2) constitutes the most important Qur'anic evidence for this rule. Its general wording, provided that assistance is established in the customary sense, can be extended to the domains of governance and supervision. Relevant hadith reports also support this interpretation by emphasizing social responsibility in relation to sin and the failure to forbid wrongdoing. Nevertheless, the rule does not apply unconditionally. Its applicability depends on establishing elements such as intent or the customary recognition of assistance, an effective and direct causal relationship between supervisory conduct and the occurrence of sin, and the attribution of that conduct to the supervisory system. Accordingly, the design and implementation of the Islamic government's supervisory systems must be such that they prevent the creation or perpetuation of conditions conducive to disobedience and sinful conduct.

Keywords
Rule Prohibiting Assistance in Sin; Supervisory Systems; Islamic Government; Qur'anic and Hadith-Based Evidence; Religious Responsibility.

الفقه والسياسية
ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

دراسة دلالة الآيات والروايات على شمول قاعدة الإعانة على الإثم لنظامات الرقابة في الحكومة الإسلاميّة*

محسن نادري[۱] علي أكبر ايزدي‌فرد[۲] محمد مهدي زارعي[۳]

۱. طالب دكتوراه، قسم الفقه وأصول الفقه الإسلامي، كليّة الإلهيات والمعارف الإسلاميّة، جامعة مازندران، بابلسر، إيران (**الباحث المسؤول**).
mnnnnarsenal9085@gmail.com

۲. أستاذ، الفقه والحقوق، جامعة مازندران، بابلسر، إيران.
ezadifard@umz.ac.ir

۳. أستاذ مشارك، قسم الفقه وأصول الفقه الإسلامي، كليّة الإلهيات والمعارف الإسلاميّة، جامعة مازندران، بابلسر، إيران.
m.zarei@umz.ac.ir

الملخص

تُعدّ «قاعدة الإعانة على الإثم» إحدى القواعد الفقهيّة المهمّة التي يتجاوز نطاقها السلوكيات الفرديّة ليؤثر في تنظيم العلاقات الاجتماعية وهياكل الحوكمة أيضاً. وقد أُجري هذا البحث بهدف دراسة دلالة آيات القرآن الكريم والروايات الشريفة على شمول هذه القاعدة لنظامات الرقابة والتفتيش في الحكومة الإسلاميّة. وتتمثّل المشكلة الرئيسيّة للبحث في معرفة ما إذا كانت مفاد الأدلّة القرآنيّة والروائية لقاعدة الإعانة على الإثم تشمل إجراءات الحكومة الإسلاميّة، وتركها للأفعال، وآلياتها الرقابية، وفي حال الإجابة بالإيجاب، فما هي حدود وضوابط هذا الشمول؟ وتستند فرضية البحث إلى أنّه بالنظر إلى إطلاق بعض الأدلّة ومع ملاحظة ملاك حرمة الإعانة على الإثم، يمكن للقاعدة أن تشمل نظامات الرقابة في الحكومة الإسلاميّة، بحيث إذا وفّرت البنية أو القرار أو الأداء الرقابي للحكومة – بصورة

* **الاستناد إلى هذه المقالة:** نادري، محسن؛ إيزدي‌فرد، علي أكبر؛ زارعي، محمد مهدي. (۲۰۲۶). دراسة دلالة الآيات والروايات على شمول قاعدة الإعانة على الإثم لنظامات الرقابة في الحكومة الإسلاميّة. الفقه والسياسة، ۷(۲)، صص ۳۴۸-۳۷۷.

https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75993.1154

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

▣ **تاريخ الإستلام:** ۲۰۲۶/۰۳/۲۶ ● **تاريخ التعديل:** ۲۰۲۶/۰۸/۰۲ ● **تاريخ القبول:** ۲۰۲۶/۰۹/۱۷● **تاريخ الإصدار:** ۲۰۲۶/۰۹/۳۰

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

مؤثرة وعرفاً قابلة للنسبة – أرضيةً لتحقق الفعل المحرّم أو استمراره، فإنه سيشمله حكم القاعدة. وتُظهر نتائج البحث أنّ آية «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» تُمثّل أهم مستند قرآني للقاعدة، وأنّ إطلاقها – عند إحراز المفهوم العرفي للإعانة – قابل للتسري إلى ساحة الحوكمة والرقابة. كما تؤكد الروايات ذات الصلة، من خلال التشديد على المسؤوليّة الاجتماعية تجاه المعصية وترك النهي عن المنكر، هذا الاستنباط؛ بيد أنّ شمول القاعدة ليس مطلقاً، بل يتوقف تحققه على إحراز عناصر مثل القصد أو الصدق العرفي للإعانة، والعلاقة المؤثرة والمباشرة بين الأداء الرقابي ووقوع الإثم، وقابلية نسبة الفعل إلى النظام الرقابي. وبناءً على ذلك، يجب أن تُصمم نظامات الرقابة في الحكومة الإسلاميّة وتُنفّذ على نحو يمنع من نشوء أو استمرار أرضيات تحقق المعصية والذنب.

الكلمات المفتاحية

قاعدة الإعانة على الإثم، النظامات الرقابيّة، الحكومة الإسلاميّة، الأدلّة القرآنيّة والروائيّة، المسؤوليّة الشرعيّة.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

بررسی دلالت آیات و روایات در شمول قاعده اعانت بر اثم بر نظامات نظارتی حکومت اسلامی*

محسن نادری[۱] علی اکبر ایزدی فرد[۲] محمدمهدی زارعی[۳]

۱. دانشجوی دکتری. گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر. ایران (**نویسنده مسئول**).
mnnnnarsenal9085@gmail.com

۲. استاد. فقه و حقوق. دانشگاه مازندران، مازندارن، ایران.
ezadifard@umz.ac.ir.com

۳. دانشیار. گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر. ایران.
m.zarei@umz.ac.ir

چکیده

قاعده اعانت بر اثم، از قواعد مهم فقه اسلامی است که قلمرو آن، افزون بر رفتارهای فردی، می‌تواند در تنظیم روابط اجتماعی و ساختارهای حکمرانی نیز اثرگذار باشد. پژوهش حاضر با هدف بررسی دلالت آیات قرآن کریم و روایات بر شمول این قاعده نسبت به نظامات نظارتی حکومت اسلامی انجام شده است. مسئله اصلی پژوهش آن است که آیا مفاد ادله قرآنی و روایی قاعده اعانت بر اثم، اقدامات، ترک فعل و سازوکارهای نظارتی حکومت اسلامی را نیز دربرمی‌گیرد و در صورت مثبت بودن پاسخ، حدود و ضوابط این شمول چیست؟ فرضیه پژوهش بر این مبنا استوار است که با توجه به اطلاق برخی ادله و با لحاظ ملاک حرمت اعانت بر اثم، قاعده اعانت بر اثم می‌تواند نظامات نظارتی حکومت اسلامی را دربرگیرد؛ به‌گونه‌ای که هرگاه ساختار، تصمیم یا عملکرد نظارتی حکومت به‌صورت مؤثر و عرفا قابل انتساب، زمینه تحقق یا استمرار فعل حرام را فراهم کند، مشمول حکم قاعده خواهد بود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که آیه «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ»

* **استناد به این مقاله:** نادری، محسن؛ ایزدی‌فرد، علی‌اکبر؛ زارعی، محمدمهدی. (۱۴۰۵). بررسی دلالت آیات و روایات در شمول قاعده اعانت بر اثم بر نظامات نظارتی حکومت اسلامی. فقه و سیاست، ۷(۲)، صص ۳۴۸-۳۷۷.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75993.1154

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۰۶ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۵/۰۵/۱۱ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۶/۲۶ **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۷/۰۸

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

مهمترین مستند قرآنی قاعده است و اطلاق آن، در صورت احراز مفهوم عرفی اعانت، قابلیت تسری بـه عرصـه حکمرانی و نظارت را دارد. روایات مرتبط نیز با تأکید بر مسئولیت اجتماعی در قبال گناه و ترک نهی از منکر، مؤید این برداشت‌اند؛ هرچند شمول قاعده مطلق نبوده و تحقق آن به احراز عناصری مانند قصد یا صدق عرفی اعانت، رابطه مؤثر و مستقیم میان عملکرد نظارتی و وقوع اثم، و قابلیت انتساب رفتـار بـه نظـام نظـارتی وابسـته است. بر این اساس، طراحی و اجرای نظامات نظارتی حکومت اسلامی بایـد به‌گونـه‌ای باشـد کـه از ایجـاد یـا استمرار زمینه‌های تحقق معصیت و گناه جلوگیری کند.

کلیدواژه‌ها

قاعده اعانت بر اثم، نظامات نظارتی، حکومت اسلامی، ادله قرآنی و روایی، مسئولیت شرعی.

۱. بیان مسئله

بحران‌های بزرگ حکومتی، غالبا نه به واسطه فشارهای خارجی، بلکه به واسطه کوتاهی در انجام وظیفه و سستی یا نفوذ اداری و عدم توجه به مسائلی که به ظاهر پیش افتاده می‌نماید ایجاد می‌شود و تایید یا سکوت نسبت به اقدامات آسیب زا اشخاص و عدم نظارت مسئولین بالادستی پدید آورنده بحران‌های مسئله زا می شوند. مسئله این جا است که وقتی نظامات نظارتی در حکومت اسلامی در چرخه سیاست گذاری دچار انفعال و سستی در انجام وظیفه می شوند؛ در واقع به‌طور غیر مستقیم در حال تسهیل مسیر وقوع چالش‌ها و بحران‌های بالقوه هستند. این پژوهش می کوشد با تکیه بر آموزه‌های منبعث از قرآن و سنت، تبیین کند که اولا کوتاهی نظامات نظارتی در حکومت اسلامی مشمول قاعده اعانت بر اثم است و ثانیا تبیین نماید که چگونه قاعده اعانت بر اثم می‌تواند به‌عنوان قاعده‌ای بازدارنده در نظام‌های نظارتی مانع از تبدیل شدن خطاهای ناخواسته (بدون تساهل و تسامح نظامات نظارتی) به گناه‌های ساختاری و اعانت بر آنها شود.

در دنیای امروز که انحرافات فراوانی گریبانگیر جوامع شده و بحران‌های داخلی و خارجی جهت اختلال در نظامات سیاسی کشورها پدیدار گشته و قدرت‌های مستکبر سعی در به چالش کشیدن و فروپاشی دولت‌های غیر همسو با خواسته‌های خویش هستند؛ نظارت هوشمندانه نظامات نظارتی حکومت اسلامی در پایش و برخورد با انحرافات در حوزه عدالت اجتماعی، مبارزه با فساد اقتصادی و غیره لازم و ضروری است. اهمیت این پژوهش در آن است که نظامات نظارتی مسئولیت ممانعت از فعالیت‌های آسیب زا را دارند و چنانچه در این امر کوتاهی آنها به اثبات برسد؛ دارای مسئولیت دنیوی و اخروی تحت قاعده اعانت بر اثم خواهند بود. این امر از این حیث دارای اهمیت است که با مفهوم عدالت ساختاری و نظام مند پیوند خورده و بقای مشروعیت و کارآمدی حکومت اسلامی را تضمین می کند.

مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که آیا می‌توان براساس آیات و روایات مرتبط با قاعده اعانت بر اثم، قاعده مذکور را به فعل و ترک فعل در حوزه نظامات نظارتی حکومت اسلامی تسری داد و در صورت امکان، ملاک و ضابطه این شمول چیست؟ اهمیت این پرسش از آنجا ناشی می‌شود که نظام نظارتی تنها مجموعه‌ای از اقدامات مستقیم برای جلوگیری از تخلف نیست، بلکه گاه از طریق وضع مقررات، صدور مجوز،

بازرسی، گزارش‌دهی، ترک نظارت، تأخیر در اقدام، عدم پیگیری یا حتی طراحی ناقص فرآیندهای نظارتی، به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم با تحقق یا استمرار یک فعل حرام ارتباط پیدا می‌کند. در فعل نظارتی، اگر یک مقام یا نهاد نظارتی با علم به اینکه صدور مجوز یا تأیید یک فعالیت، مستقیماً و عرفا زمینه تحقق فعل حرام را فراهم می‌کند، آن اقدام را انجام دهد، امکان صدق اعانت بر اثم قوی‌تر است؛ اما چنانچه نظامات نظارتی مستقیما موجب وقوع در گناه نشوند؛ صدق عنوان اعانت محل تامل است. به‌طور مثال چنانچه سازمان بازرسی موردی را به‌طور کامل پیگیری نکرده و موجب تخلف اشخاص حقیقی یا حقوقی شود و یا وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در صدور مجوز برای بازی‌های رایانه‌ای با تساهل و سطحی نگری مجوزی داده و سازندگان بازی با تعبیه امکان چت در بازی و عدم کنترل و مدیریت آن، بستر وقوع در حرام را برای کاربران فراهم کرده‌اند. آیا در این موارد نظامات نظارتی دارای مسئولیت هستند و ترک فعل آنها از مصادیق اعانت بر اثم است؟ در این فرض، پرسش دیگر این است که آیا می‌توان خود طراحی یا عدم طراحی سازوکار نظارتی را مصداق اعانت بر اثم دانست، برای نمونه، اگر قانون‌گذار یا مقام مسئول، با علم به شیوع یک پدیده حرام اجتماعی و امکان ایجاد یک سازوکار نظارتی مؤثر، عمدا نظام نظارتی لازم را ایجاد نکند، باید بررسی کرد که آیا این ترک فعل، عرفاً «اعانت» به شمار می‌رود. مانند اینکه به بهانه رعایت آزادی‌های مدنی یا دلایلی همچون چالش‌های امنیتی، مسئله حجاب و حفظ شئون اسلامی در این زمینه و مقررات لازم و مربوطه نسبت به آن را تصویب و یا اجرایی نکنند.

بنابراین، مسئله پژوهش صرفا اثبات یا نفی شمول قاعده براساس آیات و روایات مرتبط نسبت به نظامات نظارتی نیست، بلکه تعیین حدود این شمول است؛ پژوهش حاضر در پی آن است که با بررسی دلالت آیات و روایات و تحلیل مفاهیم «اعانت»، «اثم»، «فعل» و «ترک فعل»، ضابطه‌ای برای تشخیص موارد شمول و عدم شمول قاعده اعانت بر اثم در نظامات نظارتی حکومت اسلامی ارائه کند.

۲. پیشینه پژوهش

حسینی و ملیحی (۱۳۹۵) در مقاله‌ای تحت عنوان «واکاوی فقهی قلمرو آیه تحریم اعانت

براثم» با نقد نظر برخی از فقهای معاصر از جمله آیت الله خویی، حصول نتیجه در عالم خارج را شرط تحقق عنوان اعانت نمی‌دانند؛ بلکه عمل شخص معین عالم به قصد معان را که قصد ارتکاب معصیت دارد را اعانت براثم می‌دانند؛ باوجود اینکه ممکن است در اثر به وجود آمدن مانعی آن گناه و اثم محقق نشود زیرا صدق عرفی عنوان اعانت به صرف علم و قصد شخص جهت کمک کردن و تسهیل مقدمات فعل معان کفایت می کند.

شیخ الاسلامی (۱۳۹٤) در مقاله‌ای تحت عنوان «واکاوی معنا و مفهوم اعانه بر اثم در آرای فقهای امامیه» ملاک در صدق عنوان اعانت را بناء بر اقوال فقها و از جهت اینکه از جمله موضوعات خارجیه می‌باشد «عرف» می‌داند و بادسته بندی تعاریف فقها، مفهوم عرفی اعانت براثم را محل اختلاف نظر متقدمین و متاخرین می‌داند و بهترین ضابطه در صدق عرفی عنوان اعانت براثم را معیار شیخ انصاری می‌داند که اگر مقدّمه‌ای منحصر در حرام باشد؛ اعانت بر آن مصداق اعانت بر اثم خواهد بود ولو اینکه معین در عمل قاصد نباشد.

علیدوست (۱۳۹۳) در مقاله خود«دلالت یا عدم دلالت آیه لاتعاونوا علی الإثم والعدوان بر حرمت اعانت و تعاون بر اثم و عدوان» ضمن بررسی مفردات آیه معتقد است در صدق تعاون و واژه‌های مترادف آن، هماهنگی قصد متعاون، معین ومعاون با قصد مجرمانه و گناه آلود معان لازم نیست وصرف کمک و پشتیبانی از سوی معین در صدق قاعده کفایت می کند.

اگرچه برخی از پژوهشگران به بررسی قاعده اعانت بر اثم و شروط دخیل در آن پرداخته‌اند؛ ولی بررسی مصادیق قاعده اعانت بر اثم با توجه به شروط کلی دخیل در آن امری مستحدثه و قابل تامل است. از جمله این مصادیق بررسی شمول اعانت بر اثم نسبت به کوتاهی مسئولین مربوطه در نظامات نظارتی حکومت اسلامی است که پژوهش حاضر به این مسئله پرداخته است.

۳. بررسی آیات مرتبط با قاعده اعانت بر اثم

۳-۱. آیه تعاون

مشهورترین آیه‌ای که برای حرمت اعانت بر اثم به آن استناد شده است، آیه ۲ سوره

مبارکه مائده است که به آیه تعاون معروف است: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ »؛ «و در نیکوکاری و پرهیزگاری با یکدیگر همکاری کنید، و در گناه و تعدّی دستیار هم نشوید». از منظر علامه طباطبایی، قسمت اخیر از آیه ۲ سوره مبارکه مائده بیانگر پایه و اساس سنت اسلامی، برگرفته از دستور خداوند تبارک و تعالی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۵، ص ۲۶۶). همان‌طور که از معنای آیه بر می‌آید؛ یاری دادن یکدیگر بر گناه، ظلم و تجاوز نهی شده است. در روایتی، علی علیه‌السلام می‌فرماید: «لا تعن قویا علی الضعیف» هیچ قدرتمندی را بر علیه ضعیفی یاری مکن (تمیمی امدی، ۱۳۶۶، ج۱، ص ۲۵۰). آیه مذکور عصیان و معصیت نسبت به امر پروردگار و ایجاد انشقاق و تفرقه در جامعه اسلامی را نهی کرده است و به سبیل مومنین که عبارت از تعاون بر سبیل نیکوکاری و تقوا است؛ حکم می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۵، ص ۱۳۲).

دستور به تعاون در امور نیک و پسندیده و رعایت تقوا الهی و عدم تعاون در امور گناه و ناشایست از اصول کلی اسلامی است که در آیه مذکور آمده است و ابعاد اخلاقی، سیاسی اجتماعی، حقوقی، اقتصادی، فرهنگی و غیره از امت اسلامی را فرا گرفته است (مکارم شیرازی ، ۱۳۵۳، ج۴ ، ص ۳۲۸). ظاهرا مراد از قسمت اخیر از آیه یعنی (تعاونوا علی الاثم)؛ اعانت بر معاصی همراه با قصد یا صدق عرفی عنوان اعانت بوده است، مانند اینکه ظالم از شخصی طلب عصایی کند برای اینکه مظلومی را با آن بزند و آن شخصی که از او طلب یاری شده است امتثال امر نماید (محقق اردبیلی، بی‌تا، ج۱، صص ۲۹۷-۲۹۸). مطابق قسمت اخیر از آیه ۲ سوره مبارکه مائده، امت اسلامی که جملگی آنها مخاطبان این نهی و امر هستند، شایسته است که در اعمال خیر و نیکی‌ها همدست و همکار یکدیگر باشند اما نسبت به امور باطل، گناه، ظلم و جور نباید یاری‌گر یکدیگر باشند، حتی اگر ظالم و کسی که یاری می‌شود از اقوام و بستگان و دوستان صمیمی آن شخص باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ج۴ ، ص ۳۲۸). این حکمی است که از نهی موجود در آیه گرفته شده است و خط بطلانی بر تعصبات جاهلانه و افراطی دوران جاهلیت پیش از اسلام بود (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ج۴ ، ص ۳۲۸).

درباره آیه تعاون، گروهی از فقها حرمت اعانت بر اثم را استنباط کرده‌اند و گروهی دیگر این آیه را برای این مقصود کافی ندانسته‌اند. آن دسته از فقهایی که آیه مذکور را

برای حرمت اعانت براثم ناکافی می‌دانند؛ از جمله محقق ایروانی در حاشیه برمکاسب معتقد هستند که نهی به‌کار رفته در آیه، موید نهی تنزیهی است که در مقابل نهی تحریمی قرار دارد (ایروانی نجفی، ۱۳۸۴، ج۱، ص ۱۵)، بنابراین حکم اعانت کراهت می‌باشد. دلیل بر این مدعا آن است که در ابتدا سفارش بر تعاون نسبت به تقوا شده است و سفارش به رعایت و انجام تقوا مستحب است؛ ازاین‌رو اعانت بر آن نیز مستحب است و این قرینه‌ای است بر اینکه در مقابل؛ تعاون بر اثم نکوهیده و ناپسند خواهد بود (خمینی، ۱۳۶۸، ج۱، ص ۱۳۱) و این مدعا به این خاطر است که برخی معتقد هستند بالجمله اعانت بر تقوا واجب نیست و در مواردی مانند نجات جان نفس محترم و نجات غریق، این امور از باب امر به معروف و نهی از منکر واجب می شوند (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص ۴۴۴). ایراد دوم که بر این مدعا وارد کرده‌اند آن است که این آیه بر حرمت معاونت و تعاون در راه اثم و عدوان دلالت دارد. بدین معنا که بر اثم و عدوان بایکدیگر همکاری و مشارکت نکنید. حال آن که عنوان اعانت زمانی صدق می‌کند که شخصی به‌عنوان مباشر عمل باشد و دیگری یاریگر و کمک کننده در انجام برخی از مقدمات فعل حرام وی باشد (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص ۴۴۵)، اما در پاسخ به ایرادات وارد شده و مشخصا ایراد اول می‌توان گفت که آیه از دو عبارت مستقل و جدای از هم تشکیل شده است که یکی امر به تعاون در تقوا است که حکم آن استحباب است؛ زیرا امر به تقوا مستحب است و بخش دیگر جمله امر به عدم تعاون در اثم و عدوان است که حکم حرمت را دارد به این خاطر که اثم و عدوان حرام هستند. بنابراین این دو عبارت منفک از یکدیگر می‌باشند و اینکه امر بر تقوا و معاونت در آن مستحب است (واجب نیست) دلیل و وجهی برای اینکه این حکم به عدم اعانت بر اثم تسری کرده و حکم حرمت را جاری نکرد نخواهد بود (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص ۴۴۴). این مسئله توسط ادراک عقلی متناسب با حکم و موضوع به دست می‌آید؛ چراکه ظلم و عدوان عقلا قبیح و مذموم است و عقل مستقلا بر حرمت ان دلالت دارد نه کراهت آن. بنابراین امام خمینی‌ؒ در پاسخ به شبهه محقق ایروانی نسبت به مدلول آیه برآمده و اذعان می‌کند که در عبارت و آیه مذکور قراینی وجود دارد که موید تحریمی بودن نهی هستند. اول آنکه به تناسب حکم و موضوع، از نهی بر اعانت براثم و عدوان، حرمت اعانت به ذهن متبادر می‌شود. دومین شاهد براین مدعا نیز عطف کلمه عدوان است که عقلاً و

شرعاً اعانت دیگران بر ظلم، حرام است (خمینی، ۱۳۸۱، ج۱، ص ۱۳۱) و با توجه به اینکه در این جا دو جمله با دو حکم متفاوت (امر و نهی) وجود دارد؛ بحث وحدت سیاق منتفی خواهد بود؛ چراکه وحدت سیاق زمانی موجود است که دو عبارت دارای حکم واحدی باشند که مشتمل بر امر یا نهی باشد (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹، ج۲، ص ۲۳۲). اما نسبت به ایراد دوم نیز می‌توان این‌گونه پاسخ داد که مراد شارع مقدس بر امر به تعاون در تقوا و نیکی‌ها و امر بر عدم اعانت بر اثم و عدوان یک امر جزئی نسبت به یک واقعه خارجی نیست بلکه امری کلی است که از عمومیت برخوردار است و مخاطب آن عموم مسلمانان در همه ادوار تاریخ می‌باشند که باید نسبت به همدیگر در تقوا و امور خیر معین و یاری‌رسان باشند و نسبت به عصیان الهی و ارتکاب اثم و عدوان نباید تشویق کننده و یاری دهنده یکدیگر باشند. ازاین‌رو، امر به تعاون در آیه (تعاونوا علی البر و تقوی)، و یاری رساندن مسلمان در انجام این امور توسط مسلمان دیگر است و در ادامه امر به عدم یاری مسلمانی که قصد ارتکاب فعل حرام و اثم را دارد. (و لا تعاونوا علی اثم و العدوان) مبین نهی از اعانت شخصی است که عمل گناهی را انجام می‌دهد (محقق داماد، ۱۳۹۸، ج۴، ص ۱۹۷). شایان توجه است که برخی از فقهای معاصر نظریه سومی را نسبت به دلالت آیه مذکور بر حرمت یا کراهت در اعانت بر اثم عنوان کرده‌اند. از جمله آنها سیدکاظم حسینی حائری است که معتقد است دلالت آیه بر حرمت و کراهت به‌طور مطلق نیست بلکه نسبی بوده و با توجه به شواهد و قراین خارجی و موضوعی که در خارج واقع می‌گردد به تناسب موارد مختلف حکم متفاوت خواهد بود (حسینی حائری، ۱۴۲۳ق، ج۱، ص ۲۷۶).

۳-۲. آیه ۱۷ سوره قصص

«قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ »؛ (موسی علیه‌السلام) گفت: «پروردگارا به پاس نعمتی که بر من ارزانی داشتی هرگز پشتیبان و یاری‌دهنده مجرمان نخواهم بود» (قصص، ۱۷).

ظهیر: معنای لغوی آن پشتیبانی و یاری‌رسانی است که از ظهر به معنی پشت گرفته شده است (قرشی، ۱۳۹۱، ج۸، ص ۲۳). ابن‌منظور در لسان العرب، ظهیر(اظهر و تظاهر) را مترادف با اعانت و تعاون دانسته است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۴، ص ۵۲۵). شیخ طبرسی صراحتا لغت ظهیر را

مترادف و یکسان با معین ذکر کرده است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص ۲۹۰).

مجرمین: واژه جرم و هم‌خانواده‌های آن بیش از ۶۰ بار در قرآن کریم ذکر شده است و در لغت به معنای عمل خطا و گناه می‌باشد و در اصطلاح فعلی است که به لحاظ شرعی انجام آن ممنوع تلقی شده و در صورت ارتکاب فاعل دارای مجازات‌های دنیوی و یا اخروی برحسب شرایط خواهد بود (هاشمی شاهرودی و دیگران، ۱۳۷۴، ج۳، ص ۷۴). البته برخی از فقها قایل به تفاوت بین جرم با معصیت و اثم شده‌اند و فقط آن دسته از محرمات و ممنوعیت‌های شرعی‌ای را که مواخذه و کیفر دنیوی دارد «جرم» نامیده‌اند و سایر اعمالی که در شرع ممنوع است در زمره «اثم» و «معصیت» و «خطیئه» دانسته‌اند.

جرم (به فتح ج) در کتب لغوی به معنی قطع آمده است (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص ۲۷). گناه از آن جهت جرم نامیده شده است که فریضه‌ای که واجب الاطاعه است را قطع می‌کند و گناهکار را از آن جهت مجرم می‌گویند که اعمال صالح را قطع می‌کند (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج۴، ص ۱۵۴). در مقابل، طبری در تفسیر خود «للمجرمین» را مساوی «بالمشرکین» گرفته است و معنای مجرمین را مشرکین می‌داند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص ۴۶). در ذیل آیه مذکور برخی از مفسران و فقها اهل سنت نظیر شهاب الدین آلوسی معتقدند منظور از «مجرمین» در آیه مورد بحث کسانی هستند که شخص دیگری را به انجام جرم و گناه ترغیب و وادار می‌کنند؛ ازاین‌رو مجرم در آیه مذکور کسی است که از موسی علیه‌السلام طلب استمداد نمود و موسی علیه‌السلام را وادار به انجام جرم کرد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص ۵۵). اما به عقیده علامه طباطبایی، مراد آیه شریفه عهد و پیمان موسی علیه‌السلام با پروردگار است که به پشتوانه نعمت‌هایی که بر وی ارزانی داشته که منظور از این نعمت‌ها ولایت الهی می‌باشد، هرگز یاری کننده و پشتیبان مجرمین نخواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱، ص ۲۵) و بر این اساس منظور از مجرمین در آیه شریفه فرعون، امثال فرعون، درباریان و ظالمان و گنه کاران می‌باشد که یاری کردن آنها مستلزم توبه است. بر این اساس موسی علیه‌السلام که پروردگار از وی با عنوان انسان مخلص و نبی خویش یاد می‌کند مقام عصمت داشته و هرگز جرمی مرتکب نمی‌شود که نیاز به توبه داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱، ص ۲۶).

مستفاد از قسمت انتهایی آیه مذکور (فلن اکون ظهیرا للمجرمین) می‌توان حکم نمود به اینکه پشتیبانی و یاری نمودن مجرمین تخلف از فرمان الهی و معصیت و جرم است

(بیستونی، ۱۳۹۰، ج۱۸ ، ص ۱۷۵) و روایات هم دلالت بر این مدعا دارد. از امام جعفر صادق علیه‌السلام روایتی وارد شده است مبنی بر اینکه یاری دهنده به ظالم، خودش در زمره ظالمان است و فرموده است «عامل ظلم و اعانت کننده آن و شخص راضی به ظلم هرسه در آن ظلم شریک هستند. و آن حضرت تأکید می‌نمودند که به هیچ وجه و در هیچ حالتی از احوالات کاری برای ظالمان و ستمگران انجام نخواهند داد و یاری‌گر آنها نخواهند بود» (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ج۱۲ ، ص ۱۲۸).

فقها در دلالت به مستند قرآنی حرمت اعانت بر اثم، اکثر قریب به اتفاقشان به آیه ۲ سوره مبارکه مائده استناد کرده‌اند و نسبت به آیه ۱۷ سوره مبارکه قصص در باب دلالت یا عدم دلالتش بر قاعده اعانت بر اثم سخنی در آثار خود نیاورده‌اند. ابن عباس که از اصحاب خاصه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامان علیهم‌السلام بوده است و از مقام والای علمی برجسته‌ای در فهم و تفسیر قرآن و فقه برخوردار بود چنان‌که ملقب به ترجمان القرآن گردید (علامه حلی، بی‌تا، ج۲ ، ص ۲۳۹). براساس این آیه، پشتیبانی و یاری رساندن مومنین را طاعت و فرمانبرداری از خداوند دانسته و پشتیبانی و مظاهره مجرمان و ظالمان را جرم و معصیت می‌داند (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج۷، ص ۴۲۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۱۶، ص ۴۶). اعانت به ظلم از مصادیق بارز اعانت بر اثم است (محمدی خراسانی، ۱۳۸۸، ج۱، ص ۲۸۱) و با توجه به اینکه مطلق اعانت بر اثم حرام است به تبع آن اعانت ظلمه حرام خواهد بود (محمدی خراسانی، ۱۳۸۸، ج۱، ص ۲۸۱).

۳-۳. بررسی دلالت آیات مرتبط با اعانت بر اثم بر نظامات نظارتی

با بررسی دو آیه، آیه ۲سوره مائده و آیه ۱۷ از سوره قصص می‌توان گفت، این آیات از مهمترین مستندات قرآنی در بحث منع یاری‌رسانی به گناه و ظلم‌اند؛ اما دلالت این دو آیه یکسان نیست. آیه مائده دلالت قوی‌تری در نهی از همکاری بر گناه و تجاوز دارد. با این حال، با ضمیمه‌کردن آیات مشابه در این زمینه می‌توان گفت؛ نظامات نظارتی مختلف در حکومت اسلامی در حیطه تخصصی خویش نمی‌توانند نسبت به ایجاد یا استمرار ساختارهایی که به‌طور مؤثر زمینه‌ساز ظلم و جرم هستند بی‌تفاوت باشند؛ اما با توجه به شرایطی که فقها برای صدق عنوان اعانت بر اثم در نظر گرفته‌اند؛ نمی‌توان گفت هر نوع رابطه مقدماتی نظامات نظارتی با فعل حرام، بدون هیچ قید دیگری، مصداق اعانت بر اثم

است؛ بلکه باید رابطه میان فعل و یا ترک فعل نظامات نظارتی حکومت اسلامی و تحقق گناه احراز و شرایط صدق عنوان اعانت بر اثم در آنها ملاحظه شود. نکته‌ای که می‌تواند برای اثبات شمول فعل یا ترک فعل نظامات نظارتی تحت قاعده اعانت بر اثم با توجه به دلالت آیه تعاون مورد توجه قرار گیرد؛ آن است که آیه، تنها از نهی از اعانت بر اثم سخن نمی‌راند، بلکه آن را با عدم همکاری با عدوان نیز همراه می‌کند. از آنجایی که بخش قابل‌توجهی از وظایف نظارتی نظامات نظارتی حکمرانی اسلامی، نه تنها جلوگیری از گناه شخصی، بلکه جلوگیری از ظلم، تضییع حقوق عمومی، فساد، تجاوز به اموال و حقوق مردم و سوءاستفاده از قدرت است؛ می‌تواند مشمول این دستور صریح قرآنی قرار گیرد. این مقدار از دلالت آیه برای اینکه خصوصا ترک فعل نظامات نظارتی تحت قاعده حرمت اعانت بر اثم قرار گیرد کافی نیست.

می‌توان به‌طور کلی با توجه به اطلاق آیات مرتبط، چنین استدلال کرد که اولا با توجه به اصل که عدم همکاری موثر و آگاهانه در اثم و عدوان است و ثانیا شمول صدق قاعده نسبت به اشخاص حقوقی که از اطلاق ادله برداشت می‌شود؛ نظامات نظارتی حکومت اسلامی، در مقام اعمال قدرت عمومی، مجموعه‌ای از افعال، تصمیم‌ها، مجوزها، نظارت بر تصویب و توزیع بودجه‌ها، نظارت بر انتصابات و سازوکارهای اجرایی، می‌توانند در صورت ترک فعل تحت عنوان قاعده قرار گیرند. ثالثا نه تنها به واسطه ترک فعل موثر بلکه به طریق اولی چنانچه اقدامات نظامات نظارتی عرفاً مقدمه یا وسیله تحقق ظلم و گناه باشند؛ در صورت احراز رابطه مؤثر میان فعل نظامات نظارتی حکومتی و گناه، عنوان «اعانت» یا «تعاون» می‌تواند مطرح شود. توضیح مسئله آن که باید بین ضعف نظارتی(ترک فعل موثر)، فقدان اطلاعات دقیق و تساهل در بررسی تخلفات و اقدام آگاهانه در وقوع اعانت تفکیک قایل شد. به‌طور مثال، در فرضی که دستگاه اجرایی، طی قراردادی، پروژه بزرگی را به شرکتی واگذار کرده و شواهدی وجود دارد که مدیران آن دستگاه با تبانی، مناقصه را به نفع شرکت خاصی منحرف کرده‌اند. موضوع برای نظامات نظارتی نیز روشن شده است. در فرض مسئله نظامات نظارتی مربوطه مأمور است اسناد قرارداد، نحوه برگزاری مناقصه و گردش مالی را بررسی کند. اما مسئولان آن نهاد، بجای بررسی واقعی،فقط بخشی از اسناد را بررسی می‌کنند؛ اسناد مهمی را که از تبانی حکایت دارد

نادیده می‌گیرند؛ با این سهل انگاری و سطحی نگری خویش در گزارش رسمی می‌نویسند تخلف مؤثری مشاهده نشد؛ و درنتیجه، دستگاه اجرایی می‌تواند قرارداد را نهایی و میلیاردها تومان از اموال عمومی را به شرکت مذکور منتقل کند. در اینجا افزون بر اینکه می‌توان تحت موارد دیگری با آن نظامات نظارتی برخورد کرد، این سطحی نگری می‌تواند مصداق اعانت بر اثم باشد. در حالی که اگر در همین فرض به دلیل فقدان اطلاعات کافی یا ادله توجیه پذیر دیگر نتوانند به تخلفات پی ببرند، یقینا صدق عنوان اعانت با اشکال مواجه است چراکه قصدی وجود نداشته و عرفا اعانت شکل نمی‌گیرد. در روند بررسی مقدمات نیز، گزارشی که با سطحی نگری و عدم بررسی دقیق انجام گرفته،عرفاً یکی از مقدمات مؤثر در استمرار عمل حرام شده است. از طرف دیگر ممکن است این اشکال شود که علی رغم سطحی نگری توسط نهاد نظارتی اما آن نهاد قصد اعانت نداشته است؛ در پاسخ باید گفت؛ نسبت به تأثیر قصد در وقوع اعانت براثم و اینکه قصد از شروط تحقق اعانت می‌باشد؛ میان فقها اختلاف نظر است. برخی از فقهای معاصر نظیر مکارم شیرازی معتقدند؛ اعانت، امری عرفی است. بنابراین، امکان صدق اعانت براثم، بدون قصد وجود دارد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج۱، ص ۵۸). برخی از فقها و مفسرین نظیر محقق اردبیلی ذیل آیه تعاون بر این امر صحّه گذاشته‌اند (محقق اردبیلی، بی‌تا، ج۱، ص ۲۹۷)؛ ازاین‌رو، اگر شخصی وظیفه کسب اطلاع از موقعیت راهبردی دشمن و به دست آوردن اطلاعات از آنها را دارد؛ در مسئولیت خود کوتاهی کند؛ به دشمنان اسلام و مسلمین یاری و اعانت رسانده؛ درنتیجه، در این جا عرف بر قصد غلبه داشته؛ قصد معتبر نخواهد بود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج۱، ص ۵۸)، در مانحن فیه نیز ساده انگاری نظامات نظارتی در بررسی دقیق آنچه که وظیفه نظارت بر آن را داشته‌اند چنانچه موجب تضییع حق دیگران، وقوع فساد و سایر اعمال حرام توسط معان را تسهیل نماید در ذیل قاعده حرمت اعانت بر اثم قرار می گیرد.

ممکن است این انتقاد وارد شود که چنانچه شمول قاعده را مبتنی بر عرف کرده و قصد را در آن دخیل ندانیم؛ هر فعالیت نظامات نظارتی حکومت اسلامی که به گناهی منتهی شود مصداق اعانت خواهد بود و این منطقی نیست. در پاسخ باید گفت؛ قطعا چنین اطلاقی قابل دفاع نیست. به‌طور مثال حکومت اسلامی و مشخصا دولت اسلامی بسیاری از خدمات عمومی را ارائه می‌کند و ممکن است برخی اشخاص از امکانات عمومی

سوءاستفاده کنند و نظامات نظارتی هم نتوانند آن را کشف کنند. صرف این امر، بدون رابطه عرفی و مؤثر میان فعل و یا عدم فعل نظامات نظارتی حکومت اسلامی و گناه اشخاص، برای تحقق اعانت بر اثم کافی نیست.

به عقیده نگارندگان، مقصود از عرفی‌دانستن مفهوم اعانت آن نیست که هر فعلی که به نحوی با وقوع گناه ارتباط پیدا کند، الزاما مصداق اعانت باشد؛ بلکه معیار عرفی، تشخیص وجود رابطه‌ای مؤثر و قابل انتساب میان فعل معاون و تحقق فعل حرام است. ازاین‌رو، قصد در همه مصادیق اعانت شرط مستقل و لازم نیست؛ چنان‌که ممکن است عرفاً فعلی اعانت بر حرام تلقی شود، هرچند فاعل قصد مستقیم ارتکاب یا تحقق حرام را نداشته باشد. بااین‌حال، در برخی موارد که فعل فی‌نفسه ارتباط روشنی با تحقق حرام ندارد و تنها با توجه به انگیزه و هدف فاعل می‌توان عنوان اعانت را بر آن صادق دانست، احراز قصد ضرورت پیدا می‌کند؛ بنابراین، نه می‌توان قصد را در تمام مصادیق شرط دانست و نه می‌توان به‌طور کلی اثر آن را نفی کرد. همچنین لازم نیست همه عناصر احتمالی مانند علم، آگاهی، قصد و مباشرت، به‌صورت هم‌زمان در هر مورد وجود داشته باشند؛ بلکه حسب نوع فعل و رابطه آن با حرام، ممکن است احراز برخی از این عناصر برای صدق عرفی اعانت کافی باشد.

ملاک، ارتباط عرفی مؤثر با تحقق حرام در خارج است، نه صرف اقتران زمانی یا سببی یک گناه با فعل و یا ترک فعل نظامات نظارتی حکومت اسلامی و قصد نیز بسته به نوع رابطه میان فعل یا ترک فعل معین و ارتکاب حرام توسط معان، گاهی در تحقق یا احراز این عنوان نقش دارد و گاهی ندارد. این صورت‌بندی و تفصیل، از دو افراط جلوگیری میشود؛ از طرفی نه اعانت را آن قدر موسع می‌کند که هر کنش یا عدم کنش نظامات نظارتی حکومتی را مصداق اعانت بداند و از طرف دیگر اعانت را محدود به قصد و سایر شروط نمی‌داند و وجود برخی از ملاک‌ها و شرایط را برای صدق عنوان اعانت کافی می‌داند.

۴. روایات مرتبط با قاعده اعانت بر اثم

احادیث و روایات فراوانی درباره خودداری از یاری رساندن ظلمه و ستمگران و گنه

کاران از معصومین روایت شده است که مسلمانان را از اعانت بر امور قبیح و ناپسند برحذر داشته و مجازات و عقاب آنها را در صورت ارتکاب متذکرشده‌اند. که در ادامه برخی از آنها ذکر می شود:

٤-١. روایت در باب اعانت بر قتل مومن

روایتی که سلسله روات آن نهایتا به ابی عبدالله، امام جعفر صادق علیه‌السلام می‌رسد را صاحب ثواب الاعمال در کتاب خود آورده است که آن حضرت نسبت به شخصی که معین قاتلی باشد فرمودند مورد غضب و خشم خداوند در روز قیامت واقع خواهد شد و هرگز مشمول عفو و رحمت باری تعالی قرار نخواهد گرفت (ابن بابویه(صدوق)، ۱۴۰۶ق، ج۱، ص ۲۷۶). این روایت درسایر کتب معتبر روایی شیعه و مذاهب اهل سنت نیز آمده است. جلال الدین سیوطی از فقها مشهور شافعی مذهب در کتاب معروف خود در المنثور، این حدیث را از رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله ذکر کرده است (سیوطی، بی‌تا، ج۳، ص ۱۲).

٤-٢. روایات در حرمت اعانت ظلمه

در کتب روایی و معتبر شیعی از جمله اصول کافی مرحوم کلینی، وسائل الشیعه شیخ حر عاملی، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال شیخ صدوق و سایر کتب روایی احادیث فراوانی نسبت به موضوع یاری و اعانت ظلمه یافت می‌شود که حاکی از آن است که اعانت و یاری کردن ظلمه از قبیح‌ترین گناهاناست که مواخذه و عقاب شدید الهی بر آن مترتب می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۱۶، ص ۵۷).

به‌عنوان نمونه: در وسائل الشیعه در حدیثی که که از محمد بن یعقوب نقل شده و سلسله راویان آن به امام سجاد علیه‌السلام می‌رسد ایشان از همنشینی با گنهکاران و اعانت ظالمان برحذر داشته‌اند و می‌فرمایند: «إیاکم وصحبة العاصین ومعونة الظالمین» (حرعاملی، ۱۴۰۳، ج۱۲، ص ۱۲۸).

این مسئله در قرآن کریم هم مورد توجه قرار گرفته است و افزون بر آیه ۲ سوره مبارکه مائده که ازاعانت بر اثم و عدوان نهی کرده است، سوره مبارکه هود مومنان را از همنشینی با ظالمان منع کرده است به‌گونه‌ای که در روایات آمده است کسی که بر حاکم

ظالمی وارد می‌شود و دوام حاکمیت او را هم می خواهد خوار و بی‌پشتوانه می‌شود. امام صادق علیه‌السلام در تبیین آیه مذکور مراد و خطاب آیه را فردی می‌داند که نزد حاکم عصیانگر، کیسه‌ای پول نصیبش گردد چنین فردی تمایل، رکون و اعتماد به ظالمان داشته که بدین جهت نصیبش جز تنهایی و خواری نخواهد بود. (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق ، ج۳، ص ۲۵۷).

٤. ۳. عدم همنشینی و مجالست با گنهکاران

در روایتی از معصوم علیه‌السلام وارد شده است که به یکی از اصحاب خود فرمودند چرا نزد فلانی رفتی؟ و آن فرد پاسخ داد که وی دایی من است. "سمعت أبا الحسن علیه‌السلام یقول ما لي رأیتك عند عبدالرحمن بن یعقوب فقال ـ إنه خالي" (کلینی، ۱۳۹۹، ج۴، ص ۱۱۰)، امام علیه‌السلام ادامه دادند: دایی تو خداوند را بدان چه که به آن علم ندارد توصیف کرده و صفات مخلوقات را برای خداند جل جلاله برمی‌شمارد، درحالی که خداوند تبارک و تعالی مبرای از این اوصاف است؛ ازاین‌رو، مجالست با او را واگذار و با ما همنشین باش در غیر این صورت از مجالست ما محروم می‌شوی و با او همنشین شو.

آن فرد در توجیه عمل خود گفت: اگر با او نشست و برخاست داشته باشم ولی اندیشه او را قبول نداشته باشم زیانی از او متوجه من نخواهدشد. آن حضرت داستان یکی از یاران موسی علیه‌السلام و پدرش که از فرعونیان بود را یاد آورده نموده و فرمودند آیا نمی‌ترسی عذاب خداوند بر او نازل شود و همه شما را فرا گیرد؟ (کلینی، ۱۳۹۹، ج۴، ص ۱۱۰).

۵. نقد و بررسی روایات مرتبط با اعانت بر اثم

نسبت به روایاتی که برای استناد به این قاعده مورد استفاده قرار گرفته است نقدهایی توسط برخی از پژوهشگران صورت گرفته است اما نهایتا اینکه روایات می‌تواند مستند قاعده باشد مورد پذیرش ایشان واقع شده است (محقق داماد، ۱۳۹۸، ج۴، ص ۲۰۰).

۱- نسبت به روایتی که در باب اعانت بر قتل مومن ذکر گردید، اشکالی که بر دلالت آن نسبت به اعانت بر اثم وارد گردیده است، آن است که این روایت اعانت و یاری کردن قاتل در وقوع قتل را حرام دانسته و برای آن عقاب و مواخذه اخروی در نظرگرفته است و نمی‌تواند دلالت بر حرمت مطلق اعانت بر گناه و فعل حرام را از آن استنباط کرد (محقق

داماد، ۱۳۹۸، ج۴، ص ۱۹۸)، اما باید گفت با توجه به سایر ادله‌ای که موجود است از جمله در کتاب (آیه ۲ سوره مبارکه مائده و ۱۷ قصص) و دلیل عقل و قرار دادن سایر روایات در کنار این روایت جملیگی قرینه‌ای هستند بر اینکه اعانت بر اثم مطلقا حرام است است و از مصادیق بارز آن اعانت بر قتل نفس بی‌گناه است؛ چه آن که عمومات و اطلاق آیات و روایات این مدعا را تقویت می‌کند و البته ذکر اعانت بر قتل دلیل بر حصر حرمت اعانت بر قتل نیست چراکه عموما روایات مصداق روشن، آشکار و اشد را به‌عنوان نمونه بیان می‌کنند.

۲- ایرادی که بر احادیث مربوط به اعانه ظلمه وارد شده است آن است که ظلم، عدوان است و عمومات ادله حرمت اعانت بر اثم مشمول آن نمی‌شود (محقق داماد، ۱۳۹۸، ج۴، ص ۱۹۹)، اما باتوجه به آیه ۲ سوره شریفه مائده از کنار هم قرار گرفتن دو لفظ اثم و عدوان به قرینه مقابله می‌توان گفت این دو دارای معنایی یکسان هستند (محقق داماد، ۱۳۹۸، ج۴، ص ۱۹۹). اعانت به ظلم از مصادیق بارز اعانت بر اثم است و با توجه به اینکه مطلق اعانت بر اثم حرام است به تبع آن اعانت ظلمه حرام خواهد بود (محمدی خراسانی، ۱۳۸۸، ج۱، ص ۲۸۱).

۳- بنابر نظر و عقیده بسیاری از فقها، ترک فعل مشمول اعانت بر اثم نمی‌گردد (خمینی، ۱۳۶۸، ج۱، ص ۱۴۱). با توجه به این نظر می‌توان نسبت به احادیثی که از هم نشینی و مجالست با گنهکاران نهی کرده‌اند اشکال کرد که ترک فعل شخصی که نسبت به دستور شارع مقدس مبنی بر عدم مجالست با گنهکاران بی‌توجه بوده است از موارد اعانت بر اثم تلقی نمی‌شود و درنتیجه مدلول این روایات دلیلی بر حجیت قاعده حرمت اعانت بر اثم نخواهد بود.

اما در پاسخ می‌توان گفت در روایتی که ذکر شد امام علیه‌السلام هشدار و عواقب هم‌نشینی با شخص گنهکار را برای مخاطب بازگو نمودند و اگر چنانچه شخص با علم و التفات به حکم حرمت اقدام به این امر کند قطعا از مصادیق اعانت بر اثم خواهد بود چراکه احتمال وقوع اعانت بر اثم با ترک فعل ممکن است. مثلا شخصی مرتکب عمل حرامی در فضای مجازی شود و دیگری با ترک فعل خود او را یاری رسانده باشد مانند این که تولیدکننده بازی یا برنامه‌ای علی رغم قابلیت حذف کردن پیام‌های قبیح؛ این قابلیت را تعبیه نمی‌کند و برخی از کاربران مرتکب اثم می‌شوند؛ برخی از فقها معتقد هستند «اگر این ترک فعل

باعلم و التفات بود اعانت بر اثم می‌شود. ولی اگر توجه نداشت اعانه بر اثـم نیسـت» (جـوادی آملی، ۱۴۰۲/۳/ ۳).

ایراد دیگری که می‌توان بر حدیث وارد کرد آن است که این احتمـال وجـود دارد کـه به لحاظ سنددارای ضعف باشد. مجلسی در مرآة العقول در نقـد و بررسـی حـدیث مـذکور عنوان داشته است که دو ابهام در حدیث به چشم می‌خـورد. اول اینکـه جعفـری کـه راوی حدیث است این احتمال وجود دارد که ابوهاشم داوود بن قاسم جعفـری باشـد کـه از امـام رضاعلیه‌السلام تا امام دوازدهم شیعیان‌عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف را درک کرده است و ممکن است مقصود از جعفـری در حدیث، سلیمان بن جعفر باشد، چنانچه در کتاب مجـالس مفیـدرحمه‌الله بـه آن تصـریح شـده است. دومین ابهام در حدیث مذکور« ابوالحسن» است که مـردد بـین امـام رضـاعلیه‌السلام و امـام هـادی‌علیه‌السلام اسـت (مجلسـی، ۱۴۰۴ق، ج۱۱، ص ۷۶). حـدیث معلـل یکـی از اقسـام ضـعف حـدیث می‌باشد و مقصود از آن حدیثی است، که در سند یا متن آن نقصی باشد (صدر، ۱۳۵۴، ج۱، ص ۲۹۳) و یکی از عوامل نقص در سند اسامی مشترک بین راویان است (مدیرشـانه چـی، ۱۳۹۳، ج۱، ص ۸۴). در ما نحن فیه جعفری که راوی حدیث است مردد اسـت بـین دوشـخص، ازایـن‌رو ممکن است این اشکال شود که حدیث دارای ضعف سندی است امـا در پاسـخ بایـدگفت حدیث مذکور در کافی کلینی که از کتب اربعه شیعه است ذکـر گردیـده اسـت. همچنـین در باب حرمت هم‌نشینی با گنهکاران مورد استعمال سایر فقها موثق نظیر محـدث نـوری در مستدرک الوسائل (نوری طبرسی، ۱۳۶۸، ج۸، ص ۳۴۹) و شیخ مفید قـرار گرفتـه اسـت؛ ازایـن‌رو، این ضعف به جهت اینکه مورد استفاده فقهـا قـرار گرفتـه و درکتـب معتبـر و توسـط افـراد ثقه‌ای چون شیخ کلینی ذکر شده است جابر ضعف سند بوده و ایـن اشـکال را در صـورت وارد بودن؛ برطرف می‌کند.

۵-۱. بررسی دلالت روایات نسبت به شمول قاعده بر نظامات نظارتی حکومت اسلامی

بررسی روایات باب اعانت بر اثم، حرمـت اعانـت ظلمـه، همکـاری بـا اهـل معصـیت و همنشینی با آنان نشان می‌دهد که مفاد این روایات را نمی‌توان صرفا به مباشرت شخصی در ارتکاب گناه و اعانت نسـبت بـه آن توسـط معـین، محـدود کـرد؛ بلکـه در سـطح دلالـت، مجموعه‌ای از آنها ناظر به نقش‌آفرینی و مشارکت مؤثر در تحقق رفتـار نامشـروع دیگـری

است. از این منظر، می‌توان شمول قاعده نسبت به برخی سازو کارهای نظارتی نظامات نظارتی حکومت اسلامی را مطرح کرد؛ البته این شمول، مطلق نیست. بلکه باید بین ضعف نظارتی(قصور)، ترک فعل و یا فعل ناکافی و فعل هدفمند منفی(مصداق بارز اعانت) و عدم وجود اطلاعات کافی تفکیک کرد و فقط مورد دوم و سوم می‌تواند از مصادیق اعانت بر اثم باشد.

با توجه به روایات و اطلاق آن باید گفت؛ اگر نهاد نظارتی به‌گونه‌ای سازمان‌دهی شود که عملاً به تسهیل ظلم یا استمرار فعل حرام بینجامد، استناد به روایات مذکور برای نفی مشروعیت چنین همکاری‌ای قابل طرح است؛ هرچند برای اثبات حرمت، باید رابطه عرفی و مؤثر میان فعل یا ترک فعل نظامات نظارتی و تحقق حرام در خارج احراز شود. مجموعه این روایات اثبات می‌کند که نوعی مسئولیت اخلاقی و شرعی نسبت به تساهل در نظارت‌های اجتماعی و سازمانی وجود دارد. دلالت روایت حرمت اعانت ظلمه از حیث موضوعی بسیار روشن است: ملاک حرمت، عنوان ظالم و و نقش اعانت‌کننده در نسبت میان ظالم و کسی است که مورد ظلم واقع شده است؛ بنابراین، اگر فعل شخص یا نهاد به تحقق ظلم نسبت به دیگری کمک کند، چنانچه این فعل با قصد یا به واسطه علم و آگاهی باشد؛ یقینا مصداق اعانت بر اثم است اما اگر قصد اعانت نداشته باشد اما به‌طور کامل بررسی‌های لازم را در نظارت خود اعمال نکند و از این طریق تضییع حق و یا ظلمی واقع شود؛ این مسئله و فرض محل تامل است که شامل اعانت بر اثم می‌شود؟ از طرف دیگر اگر ترک فعلی صورت گیرد؛ از مصادیق اعانت بر اثم است یا حرمت ترک نهی از منکر؟

از این روایت‌ها و به خصوص روایات مرتبط با حرمت اعانت ظلمه می‌توان یک ضابطه مهم استخراج کرد؛ هرچه نقش یک اقدام در تحقق ظلم مستقیم‌تر، مؤثرتر و عرفاً قابل انتساب‌تر باشد، احتمال شمول عنوان اعانت بیشتر است. در مقابل، رابطه بسیار بعید(ابعد)و احتمالی میان رفتار نهاد نظارتی و وقوع ظلم، برای صدق عنوان اعانت نیازمند دلیل بیشتری است. بر این اساس اقدامات مثبت و ناکافی علی رغم وجود ادله کافی برای بررسی و وارسی بیشتر نسبت به موضوعات نظارتی می‌تواند مصداق اعانت بر اثم باشد.

٦. ترک فعل نظامات نظارتی مصداق اعانت بر اثم یا ترک نهی از منکر

وقتی نظامات نظارتی در حکومت اسلامی از انجام وظیفه خود سرباز زنند؛ یعنی ترک فعل انجام داده‌اند و کوتاهی آنها زمینه‌ای برای سوء استفاده احتمالی معاندین و نفوذی‌ها در دستگاه‌های مربوطه می‌شود. پرسشی که به ذهن متبادر می‌شود آن است که ترک فعل نظامات نظارتی مصداقی از مصادیق اعانت بر اثم است یا ترک نهی از منکر؟

در تحقق اعانت بر اثم، علی‌الظاهر فقهای متقدم و متأخر تأکید دارند بر اینکه باید عملی از معین در عالم خارج صورت بپذیرد که در شکل گیری، یا تکمیل و یا تمامیّت گناه دخالت داشته باشد و فقط محل اختلاف، در منوط نمودن اعانت بر اثم، بر وجود قصد، علم و آگاهی معین و حصول نتیجه است (هاشمی شاهرودی و دیگران، ۱۳۷۴، ج۳۵، ص ۱۳۳). دلیل بر این مدّعا را معنایی می‌دانند که برای اعانت وضع شده است. ازاین‌رو، ترک فعل از دایره مصادیق اعانت بر اثم خارج است (محقق داماد، ۱۳۹۸، ج۴، ص ۲۰۶). با توجه به این مسئله، به‌طور مثال چنانچه شخص، محیطی را در فضای مجازی ایجاد نماید؛ امّا بر حسن اجرای موارد شرعی و قانونی نظارت نکند، ترک فعل و عدم نظارت او مشمول اعانت بر اثم می‌شود؟ به نظر می‌رسد که موارد مختلف دارای حکم متفاوتی است و گاهی از باب ترک امر به معروف و گاهی از مصادیق اعانت بر اثم است و مثال مذکور (در صورت علم و آگاهی و اثبات کوتاهی) از باب اعانت بر اثم است؛ چراکه نصرت و یاری دین خدا و تحقق احکام و شریعت اسلامی فقط با فعل مثبت واقع نمی‌شود؛ تکلیف یا به‌صورت واجب بوده؛ باید انجام شود و یا حکم عملی حرمت بوده؛ باید ترک شود. پس اینکه مساعدت و اعانت تنها در زمان ارتکاب عمل توسط شخص لحاظ شود؛ محل تأمل است. ضمن اینکه، در تعریف لغوی واژه اعانت، اعانت را به معنای مطلق مساعدت می‌دانند و برای آن قیدی در نظر نگرفته‌اند. از همین رو، جمادات و موجودات بی جانی چون عصا هم می‌توانند کمک کننده انسان در راه رفتن باشند و شخص اذعان می‌کند به کمک عصا راه می‌روم (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹، ج۲، ص ۲۳۱). بر این اساس، اگر مردی پیراهن نپوشد و در انظار عموم ظاهر شود و نامحرمی به او نگاه کند؛ نگاه نامحرم حرام بوده و عدم پوشیدن لباس و ترک فعل آن مرد، اعانت بر فعل حرام است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج۱ ، ص ۵۸).

برخی از فقها معتقدند، هرنوع کوتاهی و ترک فعل اشخاص، اعانت بر اثم محسوب می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۰۲/۳/۱۸). دسته‌ای دیگر از آنها در صورتی که سازنده با علم و التفات و در صورت امکان قابلیت حذف پیام‌های قبیحه را تعبیه نکرده باشد؛ این ترک فعل را از مصادیق اعانت بر اثم می‌دانند (جوادی آملی، ۱۴۰۲/۳/۳). به عقیده قائد شهید امت «موارد دارای اختلاف است» (خامنه‌ای شهید، ۱۴۰۲/۳/۲۰). امّا از نظر طباطبایی حکیم، در هر صورت اگر بتواند مانع اثر منفی اثم شود، از بابت نهی از منکر لازم می‌شود (طباطبایی حکیم، ۱۴۰۲/۳/۳).

۷. بررسی تطبیقی نسبت به نظامات نظارتی حکومت اسلامی

نکته دارای اهمیت در این مسئله آن است که بدوا اصل قاعده مورد پذیرش باشد چه آنکه برخی از فقها نسبت به آن خدشه وارد کرده‌اند. از طرفی یکی از خصایص و ویژگی‌های قاعده اعانت بر اثم که در صدق عنوان آن دخیل است؛ حرمت عمل ارتکابی توسط معان است. مکلّف، در صورت انجام فعل حرام، یا ترک فعل واجب گناهکار محسوب شده؛ مرتکب حرام می‌شود (هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۸، ج۳، ص ۲۹۱). احکام براساس مفاسد و مصالح اجتماعی تشریح شده؛ آن دسته از اعمالی که مفسده دارند حکم حرمت بر آنها مترتب می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج۱۴ ، ص ۱۰۶)؛ ازاین‌رو، چنانچه شخصی مرتکب عملی شود که ساحت و کیان نظام اسلامی را تضعیف نماید و در این مسیر، نهاد نظارتی مربوطه به وظیفه خود عمل نکند؛ می‌تواند تحت قاعده اعانت بر اثم قرار گیرد؛ اما با توجه به برخی از خصایص قاعده مذکور و تفاوت آن با معاونت در جرم در سایر موارد که مسئله دارای مجازات قانونی است؛ اما به لحاظ شرعی دارای حکم حرمت نیست و بالعکس، صدق عنوان اعانت محل تأمل است. نظیر غیبت کردن و یا مشاطه‌گری در برخی از موارد، در حالی که برخی گناهان در قوانین عرفی جرم انگاری شده‌اند و بسیاری از جرایم در زمره گناهان شرعی قرار می گیرند. در عین حال در برخی از موارد عمل انجام شده توسط شخص از گناهان و از رذیلت‌های اخلاقی و شرعی است؛ امّا در قانون جرم انگاری نشده است؛ نظیر غیبت یا دروغگویی. ازاین‌رو، رذیلت‌های اخلاقی مانند دروغگویی و یا غیبت ناپسند است، لکن در حقوق نسبت به برخی از موضوعات و با تحقق پاره‌ای از شرایط جرم

انگاری شده و دارای مجازات خواهد بود. به این خاطر، اثم و جرم در باب ضمانت اجرا بایکدیگر متفاوت خواهند بود (کاتوزیان، ۱۳۹۳، ص ۶۱)؛ به‌طور مثال زن مشّاطه و آرایشگر با علم به این مسئله که مشتری وی جهت نشان دادن آرایش خود به نامحرم به او مراجعه و درخواست اصلاح نموده؛ به آرایش او بپردازد، چنانچه وحدت قصد بین مشتری و آرایشگر وجود داشته باشد؛ اعانت بر اثم خواهد بود (اراکی، ۱۳۷۱، ج۱، ص ۵۹۹).

به‌طور کلی می‌توان گفت، کسانی که وظیفه مستقیم نظارتی در رویارویی با انحرافات مختلف اخلاقی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی دارند، در صورت ترک وظیفه شرعی و قانونی خود، گاهی موجب کمک به دشمنان امّت اسلامی و در بسیاری از موارد موجب تضعیف حکومت اسلامی می‌شوند. به‌طور مثال چنانچه رسانه‌های سیاسی یا انسان رسانه‌ها بدون تحقیق و تفحص، به بازنشر شایعات و مطالب خلاف واقع بپردازند و یا در زمان جنگ به دو قطبی‌های کاذب دامن زنند؛ موجب تقویت دولت استکباری و متخاصم و تضعیف روحیه مردم و گسست اجتماعی-سیاسی نظام اسلامی می‌شوند و بر این اساس یقینا با توجه به اطلاق ادله و آیات و روایاتی که در باب حرمت اعانت ظالمان و همدستی با گنهکاران ذکر شد؛ از جمله آیه تعاون، این کوتاهی از مصادیق بارز اعانت بر اثم است. آیت الله مکارم شیرازی معتقد است؛ در مسئله مذکور (تحریف یا باز نشر شایعات خلاف واقع توسط انسان رسانه‌ها و رسانه‌های سیاسی) چنانچه توسط نهادهای نظارتی کوتاهی صورت گرفته باشد؛ «برابر مقررات بررسی و تشخیص با مراجع ذی صلاح است» (مکارم شیرازی، ۱۴۰۲/۳/۲۰) و از نظر رهبری شهید امت « موارد دارای اختلاف است» (خامنه‌ای شهید، ۱۴۰۲/۳/۱۹). البته این نکته دارای اهمیت است که مطابق قواعد فقهی در هنگام بروز شک و شبهه باید به قدر متیقن اکتفاء کرد؛ ازاین‌رو در موارد شک در تحقق و صدق عنوان اعانت بر اثم نمی‌توان به عمومات و اطلاقات موجود نسبت به نهی اعانت بر اثم و عدوان مراجعه کرد. زیرا، شبهه موجود از شبهات مصداقیه است و در شبهات مصداقیه تمسک به عمومات مجاز شمرده نشده است. ازاین‌رو، حکم تکلیفی نسبت به عمل ارتکابی برائت خواهد بود. (محمدی خراسانی، ۱۳۸۸، ج۱، ص ۱۸۰)؛ بنابراین، باید کوتاهی نهاد مربوطه در نظامات نظارتی حکومت اسلامی ثابت شود و در فرض تردید، اصل بر عدم (تحقق اعانت بر اثم) است.

در تبیین نسبت میان قاعده و نظامات نظارتی حکومت اسلامی می‌توان گفت؛

۱. وظیفه پیشگیرانه، نظامات نظارتی وظیفه دارند پیش از تبدیل شدن یک تصمیم به اثم در عالم خارج که احتمال آن می‌رود مانع آن شوند. در غیر این صورت با توجه به علم به احتمال وقوع معین بر اثم خواهند بود.

۲. مسئولیت ناشی از سکوت. مطابق اطلاق ادله و روایات باب سکوت که به رضایت و شراکت در گناه منجر می‌شود؛ چنانچه نظامات نظارتی موجود بر حسب قوانین مطروحه از انحرافات مختلف افرادی که باید بر آنها نظارت داشته باشند؛ آگاهی داشته باشند اما به دلیل فشارهای سیاسی و حزبی و دلایل غیر موجه دیگر سکوت کنند؛ مرتکب اعانت بر اثم شده‌اند.

۳. مشروعیت و مقبولیت نظامات نظارتی: مشروعیت و مقبولیت نظامات نظارتی در ایفای وظایف و مسئولیت‌پذیری آنها است؛ به‌گونه‌ای که توانایی مقابله با تهدیدات و بحران‌های اخلاقی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی را دار باشند وگرنه مقبولیت و مشروعیت این نهادها.

۸. نتیجه‌گیری

با توجه به مبانی قرآنی و روایی قاعده اعانت بر اثم، می‌توان گفت شمول این قاعده نسبت به نظامات نظارتی حکومت اسلامی، فی‌الجمله قابل اثبات است؛ اما این شمول مطلق نبوده و منوط به تحقق ضوابط و شرایط خاصی است. صرف وقوع تخلف یا گناه پس از ترک نظارت، به‌تنهایی موجب صدق عنوان اعانت بر اثم بر مقام یا نهاد ناظر نمی‌شود؛ بلکه باید میان فعل یا ترک فعل نظارتی و تحقق یا استمرار فعل حرام، رابطه‌ای عرفی و موثر وجود داشته باشد. بنابراین هر مصداقی می‌تواند حکم مختلفی داشته باشد به‌گونه‌ای که در برخی از موارد نیاز به احراز قصد وجود دارد و در برخی اوقات قصد لازم نیست و وجود سایر شرایط و اهمال در انجام فرآیندهای نظارتی نظیر بررسی اجمالی و گزارش غیر دقیق نظامات نظارتی می‌تواند مصداق اعانت بر اثم باشد.

بر این اساس، هرگاه مقام یا نهاد نظارتی با علم یا آگاهی متعارف از وقوع یا استمرار فعل حرام، و با وجود امکان و تکلیف قانونی و شرعی برای مداخله، از اقدام مؤثر

خودداری کند یا اقدامی انجام دهد که عرفا زمینه‌ساز، تسهیل‌کننده یـا تقویت‌کننـده تحقـق حرام باشد، در صورت وجود سایر شرایط، ترک فعل یا فعل وی می‌توانـد مشـمول قاعـده اعانت بر اثم قرار گیرد؛ بنابراین، صدور مجوز آگاهانه برای فعـالیتی کـه عرفـاً مسـتقیماً بـه حرام منتهی می‌شود، تأیید و تسهیل فعل حرام، عدم پیگیری عمدی تخلف موثر، یا ایجاد و حفظ خلا نظارتی در مواردی که ایجاد سازوکار نظـارتی ضـرورت و امکـان داشـته اسـت، حسب مورد می‌توانـد مصـداق اعانـت باشـد. در مقابـل، صـرف ضـعف مـدیریتی، خطـای غیرعمدی، عدم علم به وقوع حرام، فقدان امکان واقعـی مداخلـه، یـا وجـود رابطـه‌ای تنهـا اتفاقی و غیرمؤثر میان ترک نظارت و وقوع گناه، برای تحقق عنـوان اعانـت کـافی نیسـت. ازاین‌رو، ملاک اصلی، احراز علم یا قابلیت انتساب، وجود وظیفه و امکـان مداخلـه، رابطـه عرفی و مؤثر میان رفتار نظارتی و وقوع یا استمرار اثم، و قابلیت پیش‌بینی نتیجه است.

درنتیجه، قاعده اعانت بر اثم می‌تواند افزون بر یک حکم ناظر به رفتار فـردی، بـه‌عنوان یک مبنای فقهی برای مسئولیت و پیشگیری در نظام نظارتی حکومت اسلامی مورد استفاده قرار گیرد؛ به‌گونه‌ای که مـانع تبـدیل خطاهـای قابـل پیشـگیری بـه انحرافـات مسـتمر و در نهایت گناه‌های ساختاری شود. بر این مبنا، مسئولیت نظارتی صرفا مسـئولیت ناشـی از فعـل مستقیم نیست، بلکه در موارد واجد شرایط، ترک فعـل مـؤثر و قابـل انتسـاب نیـز می‌توانـد منش مسئولیت شرعی و دنیوی و تحت عنوان قاعده اعانت بر اثم باشد.

در نهایت، تحقیق حاضر نشان می‌دهد که قاعده اعانت بر اثم یک قاعـده کـاربردی در عرصه‌های مختلف از جمله فقه سیاسی است که در نظامات نظارتی حکومت اسـلامی، ایـن قاعده به این معنی است که نظارت، صرفا وظیفه‌ای اداری نیست بلکه یک تکلیـف شـرعی است که کوتاهی در آن می‌تواند مصداق اعانت بر اثم باشد. هرگونه تسهیل اعم از فعـل یـا ترک فعلی که موجب تقویت سیاست‌های آسیب‌زا شود و مقدمـه آن را کوتـاهی نظامـات نظارتی ایجاد نماید، می‌تواند در چارچوب قاعـده اعانـت بـر اثـم تعریـف شـود و نظامـات نظارتی باید به‌عنوان سد و مـانعی در برابـر نفوذهـای سـاختاری، تضـعیف نهادهـا و ارکـان حکومتی نظام و غیره عمل نماید تا سلامت نظام سیاسی تضمین شود.

منابع

* قرآن کریم

ابن بابویه قمی، ابوالحسن علی بن حسین بن موسی. (١٤٠٦ق). فقه الرضا. مشهد: المؤتمر العالمي للإمام الرضا علیه السلام.

ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی، أبو الفضل، جمال الدین. (١٤١٤ق). لسان العرب (چاپ سوم). بیروت: دار صادر.

اراکی، محمدعلی. (١٣٧١). توضیح المسائل. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات إسلامی حوزه علمیه قم.

اردبیلی(محقق)، احمد بن محمد. (بی‌تا). زبده البیان فی احکام القرآن. تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.

آلوسی، شهاب الدین محمود بن عبدالله. (١٤١٥ق). روح المعانی. بیروت: دار الکتب العلمیه.

ایروانی نجفی، میرزا علی. (١٣٨٤). حاشیه المکاسب. تهران: انشارات کیا.

بیستونی، محمد. (١٣٩٠). ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

تمیمی آمدی ، عبدالواحدبن محمد. (١٤١٠ق). غرر الحکم و درر الکلم (چاپ دوم). قم: دار الکتاب الاسلامیه.

جوادی آملی، عبدالله، (استفتاء javadidaftar@gmail.com)، تاریخ استفتاء١٤٠٢/٣/٣، تاریخ افتاء ١٤٠٢/٣/٣.

حر عاملی، محمد بن الحسن. (١٤٠٣ق). وسائل الشیعه (چاپ پنجم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

حسینی حائری، سیدکاظم. (١٤٢٣ق). فقه‌العقود (چاپ دوم). قم: مجمع اندیشه اسلامی.

حسینی، سیدعبدالرحیم، ملیحی سیدمصطفی. (١٣٩٥). واکاوی فقهی قلمرو آیه تحریم اعانت بر اثم، پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، شماره ١٩، صص ٨٠-٩٩.

حلی، شیخ جمال‌الدین ابومنصور حسن بن یوسف بن علی مطهر. (بی‌تا). کشف المراد في شرح تجرید الاعتقاد قسم الالهیات (محقق: جعفر سبحانی). قم: مکتب مصطفوی.

خامنه‌ای(امام شهید)، سید علی حسینی، (استفتاء leader.ir) ، تاریخ استفتاء ۱۴۰۲/۳/۲۰ ، تاریخ افتاء ۱۴۰۲/۳/۲۰

خامنه‌ای(امام شهید)، سید علی حسینی، (استفتاء leader.ir)، تاریخ استفتاء۱۴۰۲/۳/۱۹ ، تاریخ افتاء ۱۴۰۲/۳/۲۰

خمینی، سیدروح الله الموسوی. (۱۳٦۸). المکاسب المحرمه (چاپ سوم). قم: موسسه اسماعیلیان.

خمینی، سیدروح‌الله موسوی. (۱۳۸۱). المکاسب‌المحرمة (تعلیق: مجتبی تهرانی). قم: نشر مهر.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکرجلال الدین. (بی‌تا). در المنثور فی تفسیر بالماثور. بیروت: دار الفکر.

شیخ الاسلامی، محمدعلی. (۱۳۹٤). واکاوی معنا و مفهوم اعانه بر اثم در آرای فقهای امامیه، مطالعات اسلامی:فقه و اصول، پیاپی ۱۰۱، صص۱۳۵-۱۵۸.

صدر، سیدحسن. (۱۳۵۴). نهایة الدرایه. تهران: نشر مشعر.

طباطبایی حکیم، سید محمد سعید، (istefta@alhakeem.com) ،تاریخ استفتاء از دفتر مرحوم طباطبایی حکیم ۱۴۰۲/۳/۳ تاریخ افتاء ۱۴۰۲/۳/۱۵

طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷٤). ترجمه تفسیر المیزان (چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن. (۱٤۱۵ق). تفسیرمجمع البیان. بیروت: موسسه اعلمی للمطبوعات.

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. (۱٤۱۲ق). تفسیر طبری. بیروت: دار الکتب العلمیه.

علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۹۳). دلالت یا عدم دلالت آیه لاتعاونوا علی الإثم والعدوان بر حرمت اعانت و تعاون بر اثم و عدوان، قرآن، فقه و حقوق اسلامی، شماره ۱، صص۷۳-۱۰۳.

فاضل موحدی لنکرانی، محمد. (۱٤۲۵ق). ثلاث الرسائل. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام.

فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی. (۱٤۱۷ق). المحجه البیضاء (چاپ چهارم). قم: موسسه نشر اسلامی.

قرشی، سیدعلی اکبر. (۱۳۹۱). تفسیر احسن الحدیث. قم: دفتر نشر نوید اسلام.

قرشی، سیدعلی اکبر. (۱٤۱۲ق). قاموس قرآن (چاپ ششم). تهران: دار الکتب الاسلامیه.

کاتوزیان، ناصر. (۱۳۹۳). مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران (چاپ نودو ششم). تهران: شرکت سهامی انتشار.

کلینی رازی، ثقه الاسلام محمد بن یعقوب. (۱۳۹۹). اصول کافی (تصحیح و ترجمه: حمید احمدی جلفایی). تهران: دانش گویا.

مجلسی، محمد باقر. (۱٤۰۳ق). بحار الانوار (چاپ سوم). بیروت: دار الاحیاء التراث.

مجلسی، محمد باقربن محمدتقی. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول (چاپ دوم) قم: دار الکتب الإسلامیّة.

محقق داماد، سیدمصطفی. (۱۳۹۸). قواعد فقه بخش جزایی(٤) (چاپ سی و هفتم). تهران: مرکزنشرعلوم اسلامی.

محمدی خراسانی، علی. (۱۳۸۸). کوثر فقه. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، موسسه چاپ و نشر عروج.

مدیرشانه چی، کاظم. (۱۳۸۵). درایه الحدیث. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۵۳). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷٤). تفسیر نمونه ط-دار الکتب الاسلامیه (چاپ سی و دوم). تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸٦). پیام امیرالمومنین. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱٤۲٤ ق.). کتاب النکاح. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب.

مکارم شیرازی، ناصر. (استفتاء (pasokh@makarem. ir)، تاریخ استفتاء ۱٤۰۲/۳/۲۰ ،تاریخ افتاء ۱٤۰۲/ ۳/۲۱.

مکارم شیرازیف ناصر. (استفتاء (pasokh@makarem. ir، تاریخ استفتاء ۱٤۰۲/۳/۱۸، تاریخ افتاء ۱٤۰۲/ ۳/۱۹.

موسوی بجنوردی، سیدمحمد. (۱۳۷۹). قواعد فقهیه (چاپ سوم). تهران: موسسه عروج.

نوری طبرسی. (محدث نوری)، میرزا حسین. (۱۳٦۸). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (چاپ دوم). قم: موسسه آل البیت لاحیاءا لتراث.

هاشمی شاهرودی، سیدمحمود. (۱۳۷۸). بایسته‌های فقه جزا. تهران: نشر میزان.

هاشمی شاهرودی، سیدمحمود و دیگران. (۱۳۷٤). فقه اهل بیت. قم: موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

Jurisprudence and politics
ISSN: 2717-3569
EISSN:2717-3577

Qur'anic and Jurisprudential Foundations and Policies for Combating Hoarding and Monopoly within a Multilevel Economic Security Framework*

Seyyed Sajjad Al-e Seyyed Ghafoor
Official Researcher, Research Institute of Qur'anic Sciences Studies, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
aleghafoor@isca.ac.ir

Abstract

This study aims to identify and analyze Qur'anic policies for combating hoarding and monopoly as multilevel threats to economic security. In addition to examining their Qur'anic foundations, it briefly reviews the views of Imamiya jurists on hoarding and monopoly. Hoarding and monopoly are structural economic challenges that directly affect inflation, public welfare, and distributive justice. In conventional economics, these phenomena are primarily addressed through competition regulation and antitrust policies. The Holy Qur'an, however, offers a deeper perspective by examining them through concepts such as *kanz* (the accumulation and hoarding of wealth), the wrongful consumption of others' property, and the violation of collective rights. The study employs qualitative content analysis and systematic thematic interpretation to examine verses relating to *kanz*, hoarding, charitable spending (*infaq*), almsgiving (*zakat*), and economic justice. Data are collected from authoritative Qur'anic commentaries, particularly *Al-Mizan* and *Al-Tahrir wa al-Tanwir*, as well as other library resources. The findings indicate that the Qur'an regards hoarding and monopoly not merely

* **Cite this Article**: Al-e Seyyed Ghafoor, S. S. (2026). Qur'anic and jurisprudential foundations and policies for combating hoarding and monopoly within a multilevel economic security framework. *Jurisprudence and Politics, 7*(2), pp. 378-408.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.76068.1157

Article Type: Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
Received: 2026/04/26 ● **Revised:** 2026/08/16 ● **Accepted:** 2026/09/07 ● **Published online:** 2026/09/30

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

as market-related disruptions but as threats to economic security at four levels: the family, society, the Muslim *ummah*, and the political system. At the family level, livelihood security is threatened by inflation and declining purchasing power. At the societal level, class divisions and inequality undermine social cohesion. At the level of the *ummah*, solidarity and economic independence are weakened. At the level of the political system, declining public trust and legitimacy jeopardize national security. In response to these threats, the Qur'an presents a comprehensive framework encompassing preventive policies, such as promoting ethical awareness and encouraging contentment; regulatory policies, including active market supervision and the institution of *hisbah* (market oversight); punitive policies, such as penalizing hoarders; and structural policies, including wealth redistribution through *zakat* and *waqf* (endowment), as well as the promotion of transparency. By simultaneously emphasizing the role of formal institutions and the economic education of society based on Qur'anic values, this framework can provide a foundation for redesigning indigenous economic policies in Iran. The study ultimately argues that the Qur'anic approach offers a conceptual model for achieving legitimate economic security in the face of exclusively secular approaches, while promoting economic security, social justice, and political stability.

Keywords
Economic Security; Hoarding; Monopoly; Qur'anic Policies; Political Jurisprudence; Iranian Economy; *Hisbah*; *Zakat*.

الفقه والسياسية
ISSN: ٢٧١٧-٣٥٦٩
EISSN:٢٧١٧-٣٥٧٧

المباني والسياسات القرآنيّة والفقهيّة لمواجهة الاحتكار والتفَرُّد بالسوق في إطار الأمن الاقتصادي متعدد المستويات*

سيد سجاد آل سيد غفور
باحث رسمي، معهد الثقافة والمعارف القرآنيّة، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلاميّة، قم، إيران.
aleghafoor@isca.ac.ir

الملخص

أُجري هذا البحث بهدف استخراج وتحليل السياسات القرآنيّة لمواجهة الاحتكار والتفرُّد بالسوق (الانحصار الاقتصادي) بوصفهما تهديدين متعددي المستويات للأمن الاقتصادي. وقد جرى في هذا البحث، إلى جانب المباني القرآنيّة، استعراضُ موجز لرؤية فقهاء الإمامية حيال الاحتكار وهيمنة التفرُّد على السوق. ويُعدّ الاحتكار والتفرُّد بالسوق من التحدّيات الهيكليّة للاقتصاد التي تؤثر مباشرةً في التضخم والرفاه العام والعدالة التوزيعية. ففي الاقتصاد المعاصر، تجري مواجهة هذه الظواهر أساساً عبر القوانين المنظِّمة للمنافسة وسياسات مكافحة الاحتكار (Anti-trust)، بيد أنّ القرآن الكريم يتناول هذه الظواهر برؤيةٍ أعمق في سياق مفاهيم مثل: «الكنز»، و«أكل المال بالباطل»، و«تضييع حقوق المجتمع». يعتمد البحث على منهج تحليل المحتوى النوعي والتفسير الموضوعي المنهجي؛ حيث دُرست الآيات ذات الصلة بمفاهيم الكنز، والاحتكار، والإنفاق، والزكاة، والعدالة الاقتصادية. وتمثلت أدوات جمع المعطيات في التفاسير المعتبرة – ولا سيما «الميزان» و«التحرير والتنوير» – إلى جانب المصادر المكتبية. وتُظهر النتائج أنّ القرآن الكريم لا يتعامل مع ظاهرتي الاحتكار والتفرُّد بالسوق بوصفهما مجرد اختلالٍ في السوق، بل يراهما تهديداً للأمن الاقتصادي على مستويات الأسرة والمجتمع

* **الاستناد إلى هذه المقالة:** آل سيد غفور، سيد سجاد. (٢٠٢٦). المباني والسياسات القرآنيّة والفقهيّة لمواجهة الاحتكار والتفَرُّد بالسوق في إطار الأمن الاقتصادي متعدد المستويات. الفقه والسياسة، ٧(٢)، صص ٣٧٨-٤٠٨.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.76068.1157

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

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٦/٠٤/٢٦ ● **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٦/٠٨/١٦ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٦/٠٩/٠٧● **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٦/٠٩/٣٠

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

والأمة والنظام السياسي. ففي مستوى الأسرة، يتعرض الأمن المعيشي للخطر عبر التضخم وتراجع القدرة الشرائية؛ وفي مستوى المجتمع، يؤدي التفاوت والتمايز الطبقي إلى تقويض التماسك الاجتماعي؛ وفي مستوى الأمة، يضعف التضامن والاستقلال الاقتصادي؛ وفي مستوى النظام السياسي، يهدد تراجع الثقة العامة والشرعيّة صلبَ الأمن القومي. وفي مواجهة هذه التهديدات، يطرح القرآن إطاراً شاملاً يتضمن سياسات وقائية كالتثقيف الأخلاقي وإشاعة القناعة، وسياسات ضبطية كالرقابة الفاعلة على السوق ومؤسسة الحسبة، وسياسات عقابية كمعاقبة المحتكرين، وسياسات هيكليّة كإعادة توزيع الثروة عبر الزكاة والوقف وإرساء الشفافية. وهذا الإطار – بالتركيز المتزامن على وظيفة المؤسسات الرسمية والتربية الاقتصادية للمجتمع على هدي القيم القرآنيّة – يمكن أن يشكل مرتكزاً لإعادة هندسة السياسات الاقتصادية الوطنيّة في إيران. ويخلص البحث إلى أنّ الرؤية القرآنيّة للأمن الاقتصادي والعدالة الاجتماعية والاستقرار السياسي تقدم أنموذجاً مفاهيمياً راسخاً لتحقيق الأمن الاقتصادي المشروع في مواجهة النماذج العلمانية الصرفة.

الكلمات المفتاحية

الأمن الاقتصادي، الاحتكار، التفَرُّد بالسوق (الانحصار الاقتصادي)، السياسات القرآنيّة، الفقه السياسي، الاقتصاد الإيراني، الحسبة، الزكاة.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

مبانی و سیاست‌های قرآنی- فقهی مقابله با احتکار و انحصار در چارچوب امنیت اقتصادی چندسطحی*

سیدسجاد آل سیدغفور
محقق رسمی پژوهشکده مطالعات علوم قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم. ایران.
aleghafoor@isca.ac.ir

چکیده

پژوهش حاضر با هدف استخراج و تحلیل سیاست‌های قرآنی مقابله با احتکار و انحصار به‌عنوان تهدیدهای چندسطحی امنیت اقتصادی انجام شده است. در این پژوهش، علاوه بر مبانی قرآنی، دیدگاه فقهای امامیه درباره احتکار و انحصار نیز به‌صورت مختصر بررسی شده است. احتکار و انحصار از چالش‌های ساختاری اقتصاد هستند که بر تورم، رفاه عمومی و عدالت توزیعی تأثیر مستقیم می‌گذارند. در اقتصاد متعارف، مقابله با این پدیده‌ها به‌طور عمده از طریق تنظیم مقررات رقابتی و سیاست‌های ضدتراست انجام می‌گیرد، اما قرآن کریم با نگاهی عمیق‌تر، این پدیده‌ها را در چارچوب مفاهیمی چون کنز، اکل مال به باطل و تضییع حقوق جامعه تحلیل می‌کند. روش پژوهش، تحلیل محتوای کیفی و تفسیر موضوعی نظام‌مند است و آیات مرتبط با مفاهیم کنز، احتکار، انفاق، زکات و عدالت اقتصادی بررسی شده‌اند. ابزار گردآوری داده‌ها، تفاسیر معتبر بویژه المیزان و التحریر والتنویر و منابع کتابخانه‌ای است. یافته‌ها نشان می‌دهد قرآن کریم پدیده‌های احتکار و انحصار را نه تنها اختلالی بازارمحور، بلکه تهدیدی برای امنیت اقتصادی در سطوح خانواده، جامعه، امت و نظام سیاسی قلمداد می‌کند. در سطح خانواده، امنیت معیشتی از طریق تورم و کاهش قدرت خرید تهدید می‌شود. در سطح جامعه، شکاف طبقاتی و نابرابری، انسجام اجتماعی را تخریب می‌کند. در سطح امت،

* **استناد به این مقاله:** آل سیدغفور، سیدسجاد. (۱۴۰۵). مبانی و سیاست‌های قرآنی- فقهی مقابله با احتکار و انحصار در چارچوب امنیت اقتصادی چندسطحی. فقه و سیاست، ۷(۲)، صص ۳۷۸-۴۰۸.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.76068.1157

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۰۶ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۵/۰۵/۲۵ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۶/۱۶ **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۷/۰۸

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

همبستگی و استقلال اقتصادی تضعیف می‌شود. در سطح نظام سیاسی، کاهش اعتماد عمومی و مشروعیت، امنیت ملی را به خطر می‌اندازد. در پاسخ به این تهدیدها، قرآن چارچوبی جامع مشتمل بر سیاست‌های پیشگیرانه مانند فرهنگ‌سازی اخلاقی و ترویج قناعت، سیاست‌های کنترلی مانند نظارت فعال بازار و نهاد حسبه، سیاست‌های تنبیهی مانند مجازات محتکر، و سیاست‌های ساختاری مانند توزیع مجدد ثروت از طریق زکات و وقف و شفاف‌سازی ارایه می‌دهد. این چارچوب با تأکید هم‌زمان بر کارکرد نهادهای رسمی و تربیت اقتصادی جامعه بر مبنای ارزش‌های قرآنی می‌تواند مبنایی برای بازطراحی سیاست‌های اقتصادی بومی در ایران قرار گیرد. پژوهش در نهایت استدلال می‌کند رویکرد قرآنی برای امنیت اقتصادی، عدالت اجتماعی و ثبات سیاسی، الگویی مفهومی برای امنیت‌سازی اقتصادی مشروع در برابر الگوهای صرفا سکولار عرضه می‌کند.

کلیدواژه‌ها

امنیت اقتصادی، احتکار، انحصار، سیاست‌های قرآنی، فقه سیاسی، اقتصاد ایران، حسبه، زکات.

۱. مقدمه

احتکار و انحصار از چالش‌های ساختاری اقتصاد هستند که بر تورم، رفاه عمومی و عدالت توزیعی تأثیر مستقیم می‌گذارند. در اقتصاد متعارف، مقابله با این پدیده‌ها عمدتا از طریق تنظیم مقررات رقابتی و سیاست‌های ضدتراست انجام می‌گیرد. اما قرآن کریم با نگاهی عمیق‌تر، این پدیده‌ها را در چارچوب مفاهیمی چون کنز، اکل مال به باطل و تضییع حقوق جامعه تحلیل می‌کند. از منظر گفتمان امنیت اقتصادی، احتکار و انحصار صرفا نقص کارکرد بازار نیستند، بلکه به مثابه تهدیدهایی چندسطحی عمل می‌کنند که پایه‌های امنیت اقتصادی را در سطوح مختلف متزلزل می‌سازند.

در سطح خانواده، این پدیده‌ها از طریق تشدید تورم و کاهش قدرت خرید، امنیت معیشتی را مورد هدف قرار می‌دهند. در سطح جامعه، با تعمیق شکاف طبقاتی و تقویت نابرابری، امنیت اجتماعی و همبستگی ملی را تهدید می‌کنند. در سطح امت اسلامی، با ایجاد انحصار در منابع حیاتی و توزیع ناعادلانه ثروت، همبستگی اقتصادی امت و استقلال را تحیل می‌برند. و در سطح نظام سیاسی، با کاهش اعتماد عمومی، گسترش نارضایتی و تضعیف مشروعیت حکومت، امنیت ملی را در معرض خطر قرار می‌دهند.

۲. چارچوب مفهومی: تعاریف کلیدی

در این پژوهش، امنیت اقتصادی به‌عنوان یک مفهوم چندسطحی تعریف می‌شود که وضعیت دسترسی پایدار به منابع معیشتی، توزیع عادلانه ثروت و مصونیت در برابر شوک‌های بازار را در بر می‌گیرد. این تعریف با اقتباس از مفهوم امنیت انسانی در ادبیات توسعه (UNDP, 1994) و آیات قرآن در باب تأمین معیشت و قسط صورت‌بندی شده است. امنیت اقتصادی در چهار سطح کلان تحلیل می‌شود:

سطح خانواده: تأمین نیازهای اساسی، قدرت خرید پایدار و مصونیت از فقر. این سطح مبتنی بر آیاتی است که بر مسوولیت تأمین خانواده تأکید دارند، مانند «لیقوموا بالقسط» (حدید، ۲۵) و روایات مربوط به نفقه و کرامت انسانی.

سطح جامعه: تحقق عدالت توزیعی، انسجام اجتماعی و کاهش شکاف طبقاتی. این سطح مبتنی بر مفهوم قرآنی امت و آیات امر به تعاون و نهی از تنازع، و نیز ادبیات اقتصاد

توسعه در مورد شکاف طبقاتی به‌عنوان تهدید امنیت است.

سطح امت: استقلال اقتصادی، خودکفایی در کالاهای حیاتی و همبستگی مالی درون امتی. این سطح مبتنی بر آیاتی مانند «و لن یجعل الله للکافرین علی المومنین سبیلا» (نساء، ۱۴۱) است.

سطح نظام سیاسی: حفظ مشروعیت، اعتماد عمومی و ثبات سیاسی در برابر بحران‌های اقتصادی. این سطح، حلقه واسط میان امنیت اقتصادی و امنیت ملی است؛ زیرا بحران‌های اقتصادی می‌توانند بسرعت به بحران مشروعیت و نارضایتی سیاسی تبدیل شوند.

تهدید چندسطحی نیز به هر عاملی اطلاق می‌شود که این امنیت را در یک یا چند سطح به خطر می‌اندازد. احتکار و انحصار به‌عنوان مصادیقی کلیدی از این تهدید، هم‌زمان بر خانواده (از طریق تورم و کاهش قدرت خرید)، جامعه (از طریق شکاف طبقاتی)، امت (از طریق وابستگی اقتصادی) و نظام سیاسی (از طریق کاهش مشروعیت) تأثیر مخرب می‌گذارند.

۲-۱. مکتب کپنهاگ و امنیت اقتصادی

مکتب کپنهاگ که با نام‌هایی چون باری بوزان، اوله واور و یپ دو ویلد شناخته می‌شود، امنیت را نه یک وضعیت عینی صرف، بلکه برساخته گفتمان امنیت‌سازی می‌داند. در این چارچوب، امنیت اقتصادی یکی از بخش‌های پنج‌گانه امنیت است و زمانی به یک مساله امنیتی تبدیل می‌شود که نخبگان آن را به‌عنوان تهدید وجودی برای واحد مرجع بازنمایی کنند (Buzan, Wæver, & de Wilde, 1998). بوزان در اثر خود با عنوان مردم، دولت‌ها و هراس، امنیت را در پنج بخش نظامی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و زیست‌محیطی دسته‌بندی می‌کند و امنیت اقتصادی را در پیوند با دسترسی پایدار به منابع و توانایی تأمین معیشت تعریف می‌نماید (Buzan, 1991).

رویکرد قرآنی حاضر، ضمن پذیرش چندسطحی بودن تهدید اقتصادی و استفاده از بینش‌های مکتب کپنهاگ در تحلیل گفتمانی تهدید، در خاستگاه و غایت با آن تفاوت بنیادین دارد. در مکتب کپنهاگ، امنیت محصول گفتمان قدرت و برساخته نخبگان است، اما در رویکرد قرآنی، امنیت برآمده از تحقق عدالت، رعایت حقوق الهی و انسانی و تأمین

مصالح واقعی جامعه است. بـه ایـن معنـا، امنیت‌سـازی اقتصـادی در قـرآن نـه یـک فراینـد گفتمانی صرف، بلکه یک وظیفه شرعی و اخلاقی است کـه بـا تحقـق قسـط و عـدل گـره خورده است.

۳. پیشینه تحقیق

مطالعات پیشین در دو حوزه قابل تقسیم‌بندی هستند:

الف) مطالعات اسلامی: تمرکز این تحقیقات عمدتا بر احکـام فقهـی مقابلـه بـا احتکـار (مانند وجوب فروش کالای محتکر) و تحلیل مفاهیم قرآنـی ماننـد کنـز و ربـاخواری بـوده است (حکیمی، ۱۳۸۵؛ رضایی، ۱۳۹۵). در این دسته، آثار فقهی امام خمینی﵀ در تحریر الوسیله و دیدگاه‌های شهید صدر﵀ در اقتصادنا از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. امام خمینـی احتکـار را از مصادیق اکل مـال بـه باطـل دانسـته و حـاکم اسـلامی را موظـف بـه جلـوگیری از آن می‌داند (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۱، ص ۴۸۵). شهید صدر نیز در اقتصادنا، انحصـار و احتکـار را عامل تعطیلی چرخه تولید و توزیع معرفی کرده و بر نقـش دولـت اسـلامی در تنظیـم بـازار تأکید می‌کند (صدر، ۱۴۱۰ق، ص ۳۵۶). آیت الله شهید خامنه‌ای نیز در بیانات متعـدد، مبـارزه بـا فساد اقتصادی و رانت را از وظایف اساسی نظام اسلامی شمرده‌اند (خامنه‌ای شهید، ۱۳۹۸).

ب) مطالعات اقتصاد متعارف: در این حوزه، مباحث نظـری گسـترده‌ای حـول شکسـت بازار ناشی از قدرت انحصاری شکل گرفته است. اقتصاددانانی مانند پیگو (۱۹۲۰) بـر لـزوم مداخله دولت برای تعدیل آثار خارجی انحصار تأکید کرده‌انـد. در مقابـل، مکاتـب بعـدی مانند مکتب شیکاگو (بویژه استیگلر، ۱۹۷۱) با ارایه نظریه تنظیم‌گری، خود فرایند تنظیم‌گـری را در معرض نقد قرار داده و بر خطر تصاحب نهاد توسط گروه‌هـای ذی‌نفـع اشـاره کرده‌انـد. این مباحث به سیاست‌های عملیـاتی ماننـد مقررات‌زدایـی و تقویـت قـوانین ضدتراسـت در نظام‌های اقتصادی غرب انجامیده است.

خلأ پژوهشی و نقطه عزیمت مقالـه حاضـر: بـا وجـود غنـای هـر یـک از ایـن دو سـنت فکری، گفتگوی مستقیم و نظام‌مند بین آنها کم‌شـمار اسـت. اغلـب مطالعـات اسـلامی، بـه بـازخوانی فقهـی مسـاله بسـنده کـرده و از تحلیل‌هـای اقتصـادی نـوین دربـاره انگیزه‌هـا و پیامدهای انحصار بهره‌ای کـم برده‌انـد. از سـوی دیگـر، ادبیـات اقتصـاد متعـارف، بـا غلبـه

رویکردی سکولار و ابزاری، به ندرت به بنیان‌های اخلاقی و فلسفه عدالت در نقد انحصار پرداخته است. بنابراین، خلأ اصلی فقدان پژوهشی است که با رویکردی بین‌رشته‌ای، مبانی قرآنی را با ادبیات دقیق اقتصاد متعارف پیوند زده و سیاست‌های استخراج‌شده را در چارچوب گفتمان امنیت اقتصادی به‌طور کاربردی تحلیل کند. مقاله حاضر درصدد پر کردن این خلأ است.

۴. روش تحقیق

این پژوهش با روش تحلیل محتوای کیفی و با استفاده از نرم‌افزار MAXQDA انجام شده است. جامعه آماری پژوهش، آیات قرآن کریم مرتبط با مفاهیم کنز، احتکار، انفاق، زکات و عدالت اقتصادی است. ابزار گرداوری داده‌ها، تفاسیر معتبر قرآن (المیزان، التحریر والتنویر) و منابع کتابخانه‌ای است. روش تحلیل داده‌ها، کدگذاری مضامین و استخراج سیاست‌های کلان از مفاهیم قرآنی است. جهت افزایش اعتبار پژوهش، از بازبینی خبرگان و کدگذاری دوطرفه استفاده شده است.

۵. یافته‌ها

۵-۱. مبانی قرآنی مقابله با احتکار و انحصار

۵-۱-۱. نفی کنز و ذخیره‌سازی غیرمولد

قرآن کریم به صراحت و با لحنی هشداردهنده، عمل کنز را تقبیح کرده و مرتکبان آن را به عذابی دردناک بشارت می‌دهد: «وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (توبه، ۳۴). در گفتمان تفسیری قرآن، مفهوم کنز فراتر از نگهداری ساده و شخصی طلا و نقره است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، کنز را این‌گونه معنا می‌کند: مقصود از کنز، جمع‌آوری مال و جلوگیری از جریان آن در مجاری صحیحی است که شارع مقدس برای مصالح جامعه مقرر کرده است (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۹، ص ۳۵۶). این تعریف، کنز را از یک عمل شخصی و منفعل، به یک جرم اجتماعی فعال ارتقا می‌دهد که در آن، فرد عامدانه مسیر گردش ثروت را مسدود می‌سازد.

از دیدگاه المیزان، مصداق کنز منحصر به فلزات گران‌ها نیست، بلکه هرگونه دارایی که نتواند در چرخه تولید، تجارت عادلانه یا رفع نیازهای جامعه به جریان افتد و فرد از این جریان‌اندازی جلوگیری کند، مشمول این مفهوم می‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۹، ص ۳۵۷). این نگاه، دایره شمول ایه را به تمامی اشکال ذخیره‌سازی غیرمولد و انباشت راکد ثروت گسترش می‌دهد. بر این اساس، احتکار کالاهای ضروری اعم از گندم، روغن، دارو و دیگر مایحتاج عمومی مصداق بارز و عینی کنز به شمار می‌رود. علامه طباطبایی در المیزان، ذیل آیه ۳۴ سوره توبه، پس از آنکه کنز را به جمع‌آوری مال و جلوگیری از جریان آن در مجاری صحیح تعریف می‌کند، احتکار کالاهای ضروری را از مصادیق بارز کنز دانسته و می‌نویسد که احتکارکننده غذا در شرایط ضرورت، گویی با تمام مسلمانان در حال جنگ است (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۴، ص ۱۵۶؛ نیز نک: ج۹، ص ۳۵۶). محتکر با خارج کردن عمدی این کالاها از دسترس جامعه و ایجاد کمبود ساختگی، عملا آنها را از چرخه مفید توزیع و مصرف بازداشته و به نوعی، حیات اقتصادی جامعه را به رکود می‌کشاند.

پیامدهای کنز از منظر قرآن و تفسیر المیزان، دو وجه فردی روانی و اجتماعی اقتصادی دارد. در وجه فردی، کنز به‌عنوان یک رذیلت اخلاقی بزرگ تلقی می‌شود که ریشه در بیماری‌های روحی بخل، حرص و دلبستگی افراطی به دنیا دارد. این حالت، قلب فرد را از توجه به حقوق دیگران و مسوولیت اجتماعی تهی می‌سازد و او را به سوی اکل مال به باطل سوق می‌دهد. قرآن با وعده عذاب الیم برای کنزکنندگان، بر عمق فساد اخلاقی این عمل تأکید می‌ورزد (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۹، ص ۳۵۸). در وجه اجتماعی، کنز به مثابه یک تهدید امنیت اقتصادی عمل می‌کند. با ایجاد کمبود مصنوعی و اختلال در عرضه، قیمت‌ها را به شکل غیرطبیعی افزایش داده و قدرت خرید قشرهای متوسط و ضعیف جامعه را تحلیل می‌برد. این امر نه تنها امنیت معیشتی خانواده‌ها را مخدوش می‌سازد، بلکه با دامن زدن به تورم افسارگسیخته، بی‌عدالتی توزیعی را تشدید و انسجام اجتماعی را تهدید می‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۴، ص ۱۵۵).

نکته عمیق‌تر در تحلیل المیزان، غایت‌شناسی اقتصادی قرآن است. از این منظر، ثروت و سرمایه، امانتی الهی در دست انسان است که باید به‌عنوان وسیله‌ای برای عمران، توسعه و تحقق عدالت در جامعه به کار گرفته شود. هرگونه اقدامی که این ثروت را از حرکت

بازدارد و آن را به هدفی در خود تبدیل کند، نوعی انحراف از فلسفه خلقت مال و مخالفت با اراده تشریعی الهی است که بر گردش و تعادل ثروت تأکید دارد (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص ۱۷۹). این نگاه، با اقتصاد متعارف که بر اهمیت نقدینگی و گردش مالی برای رشد اقتصادی تأکید می‌ورزد، همسویی کارکردی دارد. اقتصاددانان نیز رکود سرمایه را عامل رکود می‌دانند. با این حال، تمایز بنیادین رویکرد قرآنی در پشتوانه اخلاقی و غایت متعالی آن است. در حالی که اقتصاد متعارف، گردش سرمایه را برای حداکثرسازی سود یا رشد تولید ناخالص داخلی می‌خواهد، اقتصاد قرآنی آن را برای تحقق قسط، تأمین معیشت طیبه برای همگان و تزکیه نفس انسان‌ها دنبال می‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص ۱۷۹)؛ بنابراین، نفی کنز در قرآن، تنها یک توصیه اقتصادی نیست، بلکه بخشی از یک مهندسی معنوی و اجتماعی است که هدف نهایی آن، ساخت جامعه‌ای مبتنی بر تعاون، عدالت و قرب به خدا است.

۵-۱-۲. تأکید بر گردش ثروت و جلوگیری از انحصار

قرآن کریم با صراحت اهداف تشریع احکام مالی در اسلام را برمی‌شمارد و می‌فرماید: «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر، ۷). این فراز پایانی آیه ، یک اصل بنیادین و غایت‌محور در اقتصاد قرآنی را اشکار می‌سازد: جلوگیری از انحصار و چرخش ثروت تنها در میان ثروتمندان. مفهوم دوله به معنای گردش، تداول و دور زدن است. بنابراین، مقصود این آیه آن است که غنایم و ثروت‌های عمومی باید در میان تمامی اقشار جامعه از فقیر و غنی گردش کند، نه اینکه تنها در دسته‌ای خاص محدود و محصور بماند و دیگران از آن محروم گردند (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۱۹، ص ۲۴۵). این تفسیر، آیه را از یک حکم خاص در باره غنیمت جنگی فراتر برده و آن را به یک قاعده کلی اقتصادی در منظومه اسلام ارتقا می‌دهد.

این اصل قرآنی، در واقع نفی‌کننده هرگونه ساختار اقتصادی ایستا و انباشته‌گراست. از دیدگاه المیزان، فلسفه این امر تأمین مصالح عمومی و تحقق عدالت اجتماعی است. وقتی ثروت در جامعه جریان یابد، مانند خون در عروق پیکره اجتماع، حیات، سلامت و پویایی

را برای تمام اجزای آن به ارمغان می‌اورد. این جریان، مواد غذایی (سرمایه) را به تمام سلول‌ها (بخش‌های اقتصادی و اقشار اجتماعی) می‌رساند و مواد زاید (فقر و محرومیت) را از آن دور می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۱۹، ص ۲۴۶). در مقابل، هرگونه تمرکز و انحصار ثروت، ایجاد لخته و انسداد در این سیستم حیاتی است. انحصار در تولید، توزیع یا بازار، و احتکار کالاهای ضروری، دقیقا همان موانعی هستند که این جریان سالم را مسدود می‌کنند. محتکر یا انحصارگر، با بستن شریان‌های عرضه و انباشت منابع در مخازن خصوصی، موجب نکروز یا مردن بافت‌های سالم اقتصاد خرد و کلان می‌شود. نتیجه این امر، رکود فعالیت‌های اقتصادی کوچک، نابودی رقابت سالم، و در نهایت، فلج شدن نوآوری و کارافرینی در سطح ملی است (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۴، ص ۱۵۵).

علامه طباطبایی با استناد به روایات، این مفهوم را به وضوح بیشتر می‌کشاند. ایشان به حدیثی از پیامبر اکرمﷺ اشاره می‌کند که فرمودند: «الناس شرکاء فی ثلاث: الماء والکلاء والنار»؛ مردم در سه چیز شریکند: آب، مرتع و آتش. (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۱۹، ص ۲۴۷). این حدیث، روح حاکم بر آیه را نشان می‌دهد: برخی منابع و ثروت‌ها به قدری حیاتی هستند که انحصار آنها به معنای محروم کردن دیگران از حق طبیعی و شرعی آنان است؛ بنابراین، انحصار ثروت در میان اغنیا، تنها یک توصیه اخلاقی نیست، بلکه تضمین‌کننده حق برخورداری از مواهب طبیعی و اقتصادی برای همه افراد جامعه است.

مخالفت قرآن با انحصار ثروت، تنها دغدغه‌ای اقتصادی ندارد، بلکه پیامدهای مخرب اجتماعی، سیاسی و امنیتی آن نیز مورد توجه است. المیزان هشدار می‌دهد وقتی ثروت در انحصار طبقه‌ای خاص قرار گیرد، طبیعی است که آن طبقه برای حفظ و افزایش امتیازات خود، به تصاحب ابزار قدرت سیاسی و فرهنگی نیز بپردازد. این امر به ایجاد یک دایره شوم می‌انجامد: ثروت، قدرت می‌آورد و قدرت، انباشت بیشتر ثروت را ممکن می‌سازد. نتیجه نهایی، استحکام یک اقلیت ثروتمند قدرت‌مند در برابر یک اکثریت فقیر ضعیف است که بنیان‌های امنیت ملی و انسجام اجتماعی را از درون می‌پوساند و جامعه را در معرض شکاف‌های عمیق طبقاتی، بحران بی‌عدالتی و نهایتا ناآرامی‌های گسترده قرار می‌دهد. قرآن، در حقیقت سیاست‌های امنیت‌ساز و انسجام‌بخش هستند که از فروپاشی کالبد جامعه جلوگیری می‌کنند.

بنابراین می‌توان گفت اقتصاد قرآنی، اقتصادی دینامیک و چرخشی است در برابر اقتصادهای استاتیک و انباشتی. غایت این اقتصاد، نه تولید ثروت برای ثروت، بلکه تولید ثروت برای تأمین حیات طیبه همگانی است. هر عاملی مانند احتکار و انحصار که این دینامیک را به سکون تبدیل کند، از دیدگاه قرآن، دشمن سلامت، عدالت و امنیت جامعه قلمداد می‌شود و مبارزه با آن، نه یک انتخاب، که یک ضرورت شرعی و عقلی است.

۵-۱-۳. منع اکل مال به باطل و نفی هرگونه درآمد غیرعادلانه

قرآن کریم با حکمی کلی و قاطع مرزهای مشروعیت در کسب و تصرف مال را ترسیم می‌کند: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» (بقره، ۱۸۸). این فرمان، یک قاعده فقهی اساسی در منظومه حقوقی اسلام پایه‌ریزی می‌کند که دامنه‌ای گسترده دارد. نشان می‌دهد اقتصاد قرآنی، صرفا به صحت صوری قراردادها بسنده نکرده، بلکه به عدالت ذاتی، تناسب عوضین و عدم تضییع حقوق در فرایند مبادله تأکید می‌ورزد.

در این چارچوب، پدیده احتکار به وضوح مصداق بارز اکل مال به باطل است. محتکر با ایجاد کمبود ساختگی و بحران مصنوعی در بازار، عرضه را دستکاری کرده و قیمت‌ها را تا سطحی غیرمنطقی و خارج از روال عادی بازار افزایش می‌دهد. سود کلانی که از این راه کسب می‌کند، نه حاصل کار مولد، ارایه خدمت مفید یا پذیرش ریسک منطقی اقتصادی، بلکه نتیجه مستقیم سوءاستفاده از شرایط اضطرار و نیاز حیاتی مردم است. به تعبیر المیزان، این رفتار، نوعی غصب حق عمومی بر دسترسی عادله به کالاهای اساسی و تحمیل ضرر نامشروع بر احد جامعه است (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۱، ص ۱۵۶). از این منظر، پول به دست آمده از احتکار، مالی است که به باطل خورده شده، زیرا مبادله‌ای حقیقی و عادله در کار نبوده، بلکه یک رابطه استثماری یک‌سویه شکل گرفته است.

همچنین، انحصارطلبی در بازار نیز ذیل همین قاعده قرآنی محکوم است. انحصارگر با کنترل بخش عمده‌ای از عرصه یک کالا یا خدمت، قدرت بازار را به دست می‌گیرد و از این موقعیت برای تحمیل قیمت‌های ناعادلانه، تحدید کمی یا کیفی عرضه و حذف رقبای بالقوه سوءاستفاده می‌کند. در این حالت نیز، سود انحصاری حاصل، نه پاداش کارایی برتر، که عایدی ناشی از خلع ید کردن دیگران از فرصت‌های برابر اقتصادی و

استثمار مصرف‌کننده بیچاره است. مرحوم طباطبایی با اشاره به روح کلی آیات اقتصادی قرآن، بر این نکته تأکید می‌کند اسلام با هرگونه اکتساب مال از طریق ظلم و غصب فرصت‌ها مخالف است و بازار باید عرصه‌ای برای تعاون و رقابت عادلانه باشد، نه میدان سلطه‌جویی و استثمارگری (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص ۱۷۹)؛ بنابراین، انحصار نیز به دلیل پایه‌ریزی بر باطل و از بین بردن قسط در معاملات، مردود است.

نکته عمیق‌تر، پیوند این آیه با مفاهیم کلیدی دیگر قرآن است. المیزان نشان می‌دهد اکل مال به باطل در حقیقت نقطه مقابل انفاق فی سبیل الله و ابتاء ذی القربی است (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص ۱۲۴). در یک سو، رفتاری قرار دارد که مال را در مسیرهای خودخواهانه طالمانه و غیرمولد می‌بلعد و در سوی دیگر، رفتاری که آن را در مسیر خدمت به دیگران و آبادانی جامعه به جریان می‌اندازد. این تقابل، غایت‌شناسی اقتصادی قرآن را آشکار می‌سازد: مشروعیت ثروت، نه در انباشت آن، که در گردش عادلانه و مصرف صحیح آن است.

این قاعده قرآنی، امروزه کاربردهای گسترده‌ای در مقررات‌زدایی از بازار و مقابله با فساد اقتصادی دارد. قوانین ضدتراست، مبارزه با رانت، منع تبانی برای تعیین قیمت و مقررات شفاف‌سازی در معاملات دولتی، همگی در راستای تحقق همان هدف قرآنی نفی باطل از عرصه کسب و کار هستند. آیه ۱۸۸ سوره بقره، با نفی کلیه روش‌های ناعادلانه، چارچوبی اخلاقی و حقوقی فراگیر ارایه می‌دهد که می‌تواند مبنای بازنگری در قوانین تجاری و تنظیم مقرراتی شود که نه تنها از احتکار و انحصار صوری، بلکه از اشکال پیچیده‌تر اکل مال به باطل در بازارهای مالی و پیمان‌های کلان اقتصادی نیز جلوگیری کند.

۵-۱-۴. مسوولیت اجتماعی ثروتمندان و حق ذاتی محرومان در اموال

قرآن کریم با بیانی موجز و در عین حال عمیق، یکی از بنیادی‌ترین اصول روابط اقتصادی در اسلام را ترسیم می‌کند: «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (ذاریات، ۱۹). این آیه ، با به کار بردن حرف اضافه فی (در)، به جای من (از)، دلالت معنایی نیرومندی دارد. این تعبیر نشان می‌دهد حق نیازمندان، ذاتی و درهم‌تنیده با خود مال است، نه اینکه امری

جدا و خارج از آن باشد که پس از تکمیل مالکیت، به آن تعلق گیرد. علامه طباطبایی این نکته را به وضوح تشریح می‌کند: معنای فی اموالهم، این است که این حق، داخل در حقیقت مال و ملکه آنان است؛ به این معنا که همین که مالی به ملکیت کسی درآمد، برای سائل و محروم حقی در آن ثابت می‌شود، گویی این حق، شرطی است که در عقد ملکیت گنجانیده شده است (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۱۸، ص ۵۶). این تفسیر، مالکیت خصوصی در اسلام را از حالت مطلق و انحصاری خارج ساخته و آن را به یک مالکیت مسوولیت‌پذیر و مشروط به مصالح اجتماعی تبدیل می‌نماید.

المیزان با تفصیل بیشتری به تبیین ابعاد این حق می‌پردازد. ایشان با استناد به روایات اهل بیت علیهم‌السلام، سائل را نیازمندی می‌داند که دست نیاز به سوی دیگران دراز می‌کند و محروم را کسی معرفی می‌کند که از حداقل‌های معیشتی محروم است، هر چند از روی حیا یا عزت نفس، سوال نمی‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۱۸، ص ۵۷). بنابراین، دایره این حقوق، بسیار وسیع‌تر از دریافت‌کنندگان صدقات واضح است. این دیدگاه، فلسفه اجتماعی مالکیت در قرآن را نشان می‌دهد: ثروت، ابزاری برای آبادانی زمین و تأمین زندگی شرافت‌مندانه برای تمامی اعضای جامعه است. خداوند به‌عنوان مالک حقیقی هستی، این اموال را به‌عنوان امانت در اختیار انسان‌ها نهاده و یکی از شرایط این امانت‌داری، رعایت حق ضعیفان در آن است. فیض کاشانی در تفسیر الصافی نیز بر همین معنا تأکید کرده و می‌نویسد این آیه ، دلالت بر آن دارد که در اموال ثروتمندان، حقی واجب برای نیازمندان است، نه تنها به‌عنوان توصیه اخلاقی، بلکه به‌عنوان یک الزام شرعی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج۵، ص ۷۸).

این نگرش، در تقابل اشکار با مفهوم مالکیت مطلق فردی در برخی مکاتب لیبرال کلاسیک قرار دارد. در آن مکاتب، مالک می‌تواند هرگونه تصرفی در مال خود کند، بی‌آنکه مسوولیتی در قبال دیگران داشته باشد، مگر آنکه داوطلبانه بخواهد بخشش کند. اما در منظومه قرآنی، بخشش (انفاق) پس از ادای یک حق واجب قرار می‌گیرد. این اصل، پشتوانه‌ای محکم برای سیاست‌های بازتوزیع ثروت و ایجاد تأمین اجتماعی در حکومت اسلامی فراهم می‌سازد. نظام‌های مالیاتی همچون زکات، خمس، و وجوب انفاق در موارد خاص، تجلی عینی اجرای این حق ذاتی هستند.

در ارتباط مستقیم با موضوع احتکار و انحصار، این آیه محکومیت چنین رفتارهایی را

دوچندان می‌کند. ثروتمندی که از طریق احتکار کالاهای اساسی، قیمت‌ها را افزایش می‌دهد، عملا دو جرم مرتکب می‌شود: اول، اخلال در بازار و اکل مال به باطل؛ و دوم، تضییع عینی حق محرومان. زیرا با گران کردن مایحتاج اولیه، توانایی فقرا و طبقات متوسط برای دسترسی به این حق موجود در اموال جامعه را کاهش می‌دهد یا سلب می‌کند. به همین ترتیب، انحصارگر که با کنترل بازار، سودهای کلان و نامشروع به دست می‌آورد، در حقیقت بخش بزرگی از ثروت جامعه را که باید به گردش درآید و حق نیازمندان از آن ادا شود، در انحصار خود گرفته و آن را از حرکت بازمی‌دارد. طباطبایی با اشاره به همین پیامدها می‌نویسد هر عملی که منجر به محرومیت مردم از حقوقشان شود، از مصادیق ظلم است و حاکم اسلامی موظف به رفع آن است (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۴، ص ۱۵۷).

بنابراین، آیه ۱۹ سوره ذاریات، تنها یک توصیه اخلاقی برای خیریه نیست، بلکه سنگ بنای یک نظریه اقتصادی جامع است که در آن، عدالت توزیعی، مسوولیت اجتماعی و مشروطیت مالکیت، ارکان اصلی را تشکیل می‌دهند. این آیه به سیاست‌گذار حکم می‌کند قوانین و مقررات را به‌گونه‌ای تنظیم کند که اولا، ثروت در جامعه به شکل عادلانه‌ای گردش کند و ثانیا، مکانیزم‌های مؤثری برای استیفای حقوق محرومان از مجرای اموال ثروتمندان (از طریق مالیات‌های تصاعدی، عوارض خاص و نظارت بر انحصار) پیش‌بینی شود. این نگاه، اقتصاد را از حیطه فردگرایی صرف خارج کرده و به آن وجهه‌ای کاملا اجتماعی و مبتنی بر کرامت انسانی می‌بخشد.

۵-۱-۵. مبانی فقهی احتکار و انحصار

در فقه امامیه، احتکار به معنای حبس و ذخیره کالاهای ضروری و مورد نیاز عمومی با قصد گرانی و انتظار افزایش قیمت است. فقها برای تحقق احتکار شرایطی ذکر کرده‌اند: نخست، کالا از نیازهای اساسی و عمومی باشد؛ دوم، قصد انتظار گرانی وجود داشته باشد؛ سوم، نیاز جامعه به آن کالا فعلی یا نزدیک باشد. صاحب جواهر، شیخ انصاری و امام خمینی به حرمت احتکار تصریح کرده‌اند. امام خمینی‌ﷺ در تحریر الوسیله احتکار را از مصادیق اکل مال به باطل و از گناهان کبیره دانسته و حاکم اسلامی را موظف به جلوگیری از آن می‌داند (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۱، ص ۴۸۵). شهید صدر نیز در اقتصادنا، انحصار و

احتکار را عامل تعطیلی چرخه تولید و توزیع معرفی کرده و بر نقش دولت اسلامی در تنظیم بازار تأکید می‌کند (صدر، ۱۴۱۰ق، ص ۳۵۶). رهبر شهید آیت‌الله خامنه‌ای نیز در بیانات متعدد، مبارزه با فساد اقتصادی و رانت را از وظایف اساسی نظام اسلامی شمرده‌اند (خامنه‌ای شهید، ۱۳۹۸).

۵-۱-۶. دیدگاه فقها درباره انحصار

انحصار در فقه، هرچند باب مستقل ندارد، اما ذیل عناوینی چون اکل مال به باطل، قاعده لاضرر، اخلال نظام، احتکار و امور حسبه بررسی می‌شود. فقها معتقدند هر انحصاری که موجب تضییع حقوق مسلمانان، افزایش ناعادلانه قیمت‌ها یا تعطیلی بازار شود، حرام و مشمول تعزیر است. حاکم شرع با استناد به ولایت بر امور حسبه می‌تواند انحصارگر را به فروش کالا با قیمت متعارف، جریمه مالی یا حبس محکوم کند. بنابراین، مقابله با انحصار در فقه اسلامی نه یک انتخاب سیاست‌گذارانه، بلکه یک تکلیف شرعی برای حاکم اسلامی است

۵-۲. سیاست‌های استخراج‌شده از قرآن

۵-۲-۱. سیاست‌های پیشگیرانه: ترویج اخلاق اقتصادی و فرهنگ قناعت

قرآن کریم با تأکید نظام‌مند بر مفاهیم بنیادین اخلاقی اقتصادی مانند قناعت، اعتدال در مصرف (اجتناب از اسراف و تبذیر)، ایثار و انفاق، در حقیقت درصدد معالجه و پیشگیری از ریشه‌های روان‌شناختی و فرهنگی پدیده‌هایی چون احتکار و انحصار است. این رویکرد، مبتنی بر این بینش است که مفاسد اقتصادی بزرگ، اغلب از ذهنیت‌ها و خلق‌وخوهای ناصحیح فردی و اجتماعی سرچشمه می‌گیرند. قرآن با اصلاح این مبانی، مانع شکل‌گیری انگیزه‌ها و توجیهات اخلاقی برای رفتارهای مخرب اقتصادی می‌شود. علامه طباطبایی، ذیل آیات مربوط به معیشت و مصرف، با ژرف‌اندیشی خاص خود، این پیوند عمیق بین اخلاق فردی و سلامت اقتصادی جامعه را توضیح می‌دهد.

قناعت و اعتدال: پادزهر روانی حرص و انباشت‌گری

قرآن کریم با ستایش قناعت و میانه‌روی، به‌طور مستقیم به مقابله با حرص که موتور

محرکه بسیاری از انحرافات اقتصادی است، می‌پردازد. آیاتی مانند «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ» (اسراء، ۲۹) که به نه بخل بورز و نه اسراف کن ترجمه شده، چارچوب رفتاری یک مومن در حوزه اقتصادی را ترسیم می‌کند. علامه طباطبایی در تفسیر این آیات، قناعت را حالتی روحی می‌داند که انسان را از تبعیت محض از شهوات نفسانی در کسب و مصرف رها ساخته و او را به رضایت به مقدار کفاف سوق می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۱۳، ص ۸۹). این حالت روحی، فرد را از افتادن در دام انباشت افراطی برای نمایش ثروت یا ارضای نفس حریص بازمی دارد. کسی که قناعت پیشه کند، نه تنها نیازمند احتکار کالا برای سودجویی افراطی نیست، بلکه انباشت بی‌رویه را امری ناپسند و مخل آرامش روحی خود می‌داند. به تعبیر المیزان، اسراف و تبذیر (که مقابل قناعت است)، نشانه جهل به ارزش نعمت‌ها و غفلت از مسوولیت در برابر آنهاست و همین غفلت است که می‌تواند زمینه‌ساز اکل مال به باطل برای جبران هزینه‌های گزاف مصرفی شود (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۱۳، ص ۹۰).

انفاق و ایثار: شکستن حلقه تمرکز ثروت و خودمحوری

در سطحی فراتر از قناعت فردی، قرآن کریم با تأکید قاطع بر انفاق در راه خدا، سیاست پیشگیرانه‌ای اجتماعی را دنبال می‌کند. انفاق، چه واجب مانند زکات و چه مستحب، عملی است که مستقیم‌ترین ضربه را به ذهنیت انحصارطلبی و تمرکزگرایی ثروت وارد می‌سازد. این عمل، با نهادینه کردن فرهنگ بخشش و توجه به دیگران، دیگری را در ذهن و دل اقتصادی فرد حاضر می‌کند. علامه طباطبایی ذیل آیات انفاق (مانند بقره، ۲۶۱) آن را ترکیه نفس و تطهیر مال می‌خواند (طباطبایی، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص ۶۱۷). از منظر ایشان، انفاق بیماری بخل و دلبستگی افراطی به مال را درمان می‌کند؛ بیماری‌ای که اگر علاج نشود، به صورت طبیعی به رفتارهایی چون احتکار (برای حفظ و افزایش مال) و انحصار (برای انباشت هرچه بیشتر) تظاهر می‌یابد. انفاق، گردش ثروت را نه یک اجبار بیرونی، که یک خواست درونی و ارزش اخلاقی جلوه می‌دهد. وقتی انفاق به‌عنوان یک فضیلت نهادینه شود، فرد ثروتمند، جامعه و نیازهای آن را شریک معنوی در مال خود می‌داند، نه صحنه‌ای برای غارت. این نگرش، قوی‌ترین

سد اخلاقی در برابر سوءاستفاده از موقعیت اقتصادی برای ضرر زدن به دیگران است.

اخلاق معامله: از خودمحوری تا دیگرخواهی

در عرصه تجارت، قرآن کریم با قاعده طلایی «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» (بقره، ۱۸۸) و نیز تأکید بر برادری ایمانی در حدیث معروف لا یومن احدکم حتی یحب لاخیه ما یحب لنفسه، پایه‌های یک اخلاق معامله قرآنی را می‌ریزد. این اخلاق، منافع شخصی را در چارچوب رعایت حقوق و منافع طرف مقابل تعریف می‌کند. کسی که این اخلاقیات را درونی کرده باشد، هرگز دست به احتکار نمی‌زند؛ زیرا به خوبی می‌داند سود او از گرسنگی و مضیقه دیگران حاصل می‌شود که مصداق بارز اکل مال به باطل است. همچنین، انحصارطلبی را روا نمی‌دارد، زیرا می‌داند انحصار، نوعی غصب فرصت‌های دیگران برای رقابت و کسب روزی است. این ضمانت اجرای درونی، از هر قانون بیرونی نیرومندتر است، زیرا دائمی، همگانی و کم‌هزینه است. المیزان بر این نکته تأکید دارد قوانین حقوقی و مجازات‌های بیرونی، زمانی کارامد خواهند بود که توسط یک وجدان اخلاقی جمعی پشتیبانی شوند که ریشه در ایمان و تربیت دینی دارد (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۴، ص ۱۵۸).

بنابراین سیاست پیشگیرانه قرآن، متوجه عمیق‌ترین لایه‌های شکل‌دهنده به رفتار اقتصادی، یعنی ارزش‌ها، نگرش‌ها و خلق‌وخوی‌هاست. این سیاست، با ترویج قناعت (به‌عنوان تعدیل‌کننده تقاضای درونی)، انفاق (به‌عنوان تعدیل‌کننده انباشت و توزیع) و اخلاق معامله (به‌عنوان تنظیم‌کننده روابط مبادله)، مثلثی اخلاقی می‌سازد که فرد و جامعه را از درون در برابر ویروس احتکار و انحصار واکسینه می‌کند. به تعبیر علامه طباطبایی، این احکام و توصیه‌های اخلاقی اقتصادی قرآن، همگی در راستای تأسیس مدینه فاضله‌ای است که در آن، تعاون بر البر جای تنازع بر الثروه را می‌گیرد و اقتصاد به جای آنکه میدان ازمندی باشد، بستری برای عبودیت و تعاون می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۴، ص ۱۵۵)؛ بنابراین، نقطه تمایز کلیدی رویکرد قرآنی، اولویت بخشیدن به این مهندسی فرهنگ و اخلاق اقتصادی به‌عنوان زیربنایی است که سیاست‌های کنترلی و تنبیهی، تنها در سایه آن به حداکثر کارایی خود می‌رسند.

۵-۲-۲. سیاست‌های کنترلی: نظارت فعال دولت و نهاد حسبه

قرآن کریم با طرح اصل بنیادین امر به معروف و نهی از منکر (آل عمران، ۱۰۴)، نه تنها یک وظیفه فردی اخلاقی، که یک مسوولیت نهادی و اجتماعی را پایه‌ریزی می‌کند که در راس آن، وظیفه حاکمیت اسلامی در حفظ نظام و دفع مفاسد از عرصه عمومی، از جمله اقتصاد، قرار دارد. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان ذیل این آیات تأکید می‌کند که این فرمان قرآنی، بنیان تشکیل امتی متحد و مسوول را می‌گذارد که در آن، نظارت بر درستکاری و جلوگیری از انحراف، به یک تکلیف جمعی تبدیل می‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۳، ص ۶۱۴). این مفهوم، مسوولیت نظارت بر بازار و جلوگیری از مفاسدی چون احتکار، گران‌فروشی و تقلب را از حیطه شخصی خارج ساخته و آن را به یک وظیفه حکومتی و اجتماعی دارای ضمانت اجرا تبدیل می‌نماید. بر این مبنا، اقتصاد قرآنی، اقتصاد رها شده محض نیست، بلکه اقتصادی هدایت شده و نظارت‌پذیر است که در آن، تحقق عدالت و منع ظلم، نیازمند حضور فعال و آگاهانه نهادهای عمومی است.

نهاد حسبه: بازوی اجرایی نظارت قرآنی در بازار

تجلی عینی و تاریخی این سیاست کنترلی قرآن، در تشکیل نهاد حسبه در تمدن اسلامی بوده است. این نهاد، که مسوولیت الاحتساب فی السوق (نظارت بر بازار) را بر عهده داشت، در حقیقت تجسم عملی امر به معروف و نهی از منکر در عرصه مبادلات اقتصادی بود. مامور حسبه (محتسب) نه تنها بر نرخ‌ها، کیفیت کالاها، صحت معاملات و ادای حقوق مردم نظارت می‌کرد، بلکه به‌طور ویژه مامور مبارزه با احتکار به‌عنوان یکی از خطرناک‌ترین مفسده‌های اقتصادی بود (حکیمی، ۱۳۸۵، ج۵، ص ۲۳۴). وی حق داشت وارد انبارها شود، احتکارکنندگان را شناسایی و به فروش اجباری کالاها با قیمت عادلانه مجبور کند. این نهاد، پیشگام مفهوم نظارت رگولاتوری فعال در تاریخ اقتصاد جهان به شمار می‌رود. علامه طباطبایی در تحلیل مسوولیت حاکم، بر این نقش نظارتی تأکید ویژه دارد و می‌فرماید بر والی مسلمین واجب است که از هرگونه ضرر و ضرار در جامعه جلوگیری کند و نظم بازار را به نحوی حفظ نماید که حقوق مردم ضایع نشود و استضعاف اقتصادی پدید نیاید (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۴، ص ۱۵۶). نهاد حسبه، ابزار عملی این وظیفه والی بود تا مانع از

آن شود که ازادی تجارت، بهانه‌ای برای تعدی به حقوق عمومی و برهم زدن تعادل اقتصادی جامعه گردد.

مسوولیت حاکم در المیزان: منع از ضرر و حفظ تعادل

در منظومه فکری تفسیر المیزان، مسوولیت حاکم اسلامی در قبال اقتصاد، فراتر از یک مداخله اداری ساده است. این مسوولیت، ریشه در مفهوم قرآنی قسط و عدل دارد. علامه طباطبایی با استناد به آیات مختلف، حکومت اسلامی را امین مردم و مسوول تأمین مصالح عمومی می‌داند. ایشان در توضیح این مسوولیت در عرصه اقتصاد، به قاعده فقهی کلیدی لاضرر و لاضرار فی الاسلام استناد می‌کند و استدلال می‌نماید هر عملی از جمله فعالیت اقتصادی که منجر به ضرر عام به جامعه شود، مشروعیت خود را از دست می‌دهد و حاکم موظف است با آن مقابله کند (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۴، ص ۱۵۷). احتکار، با ایجاد کمبود مصنوعی و تورم تحمیلی، مصداق بارز ضرر عام است؛ بنابراین، نظارت دولت و جلوگیری از آن، نه تنها یک حق، که یک تکلیف شرعی برای حاکم است. این نظارت، هدفش حفظ تعادل عمومی بازار است: تعادلی که در آن، عرضه و تقاضا به صورت واقعی و بدون دستکاری سرند و قیمت‌ها به شکل عادلانه (متعارف) شکل می‌گیرند. از منظر المیزان، این تعادل، لازمه تحقق معیشت طیبه برای تمام احد جامعه است.

تمایز خاستگاه: نظارت اخلاق‌محور در برابر تنظیم‌گری سکولار

اگرچه سیاست کنترلی قرآن و نهاد حسبه، از نظر کارکردی مشابه نظارت رگولاتوری در اقتصادهای مدرن است، اما در خاستگاه و غایت با آن تفاوت بنیادین دارد. تنظیم‌گری مدرن، عموما بر مبانی سکولار کارایی اقتصادی، حفظ رقابت و منافع مصرف‌کننده استوار است. در حالی که نظارت قرآنی، ریشه در یک فرمان الهی (امر به معروف) و غایتی اخلاقی الهیاتی دارد: حفظ کرامت انسانی، تحقق عدالت به‌عنوان یک ارزش ذاتی، و جلوگیری از ظلم و استثمار. علامه طباطبایی تصریح می‌کند هدف از تشریع احکام اجتماعی اسلام، تربیت انسان و ایجاد جامعه‌ای الهی است که در آن حقوق همه محفوظ باشد (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص ۲۱)؛ بنابراین، ناظر بازار در نظام اسلامی (محتسب)، تنها یک

مامور اداری نیست، بلکه نقش یک مصلح اجتماعی و ناهی از منکر را ایفا می‌کند که اقدامش، علاوه بر بعد مادی، بعد تربیتی و هشداردهنده نیز دارد. این بعد، نظارت را از یک فعل بوروکراتیک صرف به عملی دینی و مسوولانه در برابر خدا و مردم ارتقا می‌دهد.

بنابراین سیاست کنترلی مبتنی بر نظارت فعال دولت و نهادهای مردمی مانند حسبه، حلقه اتصال ضروری بین سیاست‌های پیشگیرانه (فرهنگ‌سازی) و تنبیهی در اقتصاد قرآنی است. این سیاست، با مراقبت دایمی از سلامت بازار مانع از وقوع جرم می‌شود (کارکرد پیشگیرانه) و در صورت وقوع، مکانیزم کشف و اعلام آن را فراهم می‌سازد تا سیاست‌های تنبیهی به موقع اجرا شوند. به این ترتیب، قرآن کریم با نهادینه کردن مسوولیت نظارتی برای حاکمیت و جامعه، تضمین می‌کند که بازار به‌عنوان یکی از مهمترین عرصه‌های زندگی اجتماعی به صحنه‌ای برای اکل مال به باطل و تضییع حقوق ضعفا تبدیل نشود، بلکه بستری برای تعاون، عدالت و گردش سالم ثروت باشد.

۵-۲-۳. سیاست‌های تنبیهی: ضمانت‌های اجرایی برای منع احتکار

فقه اسلامی با الهام از سنت قولی و عملی پیامبرﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام، و مبتنی بر مبانی قرآنی، برای مقابله با پدیده شوم احتکار، ضمانت‌های اجرایی تنبیهی روشنی را در نظر گرفته است. این سیاست‌ها، که نشان‌دهنده جدیت شریعت در دفاع از حقوق عمومی و امنیت معیشتی جامعه است، در راستای عملی‌سازی مفاهیم قرآنی مانند نفی اکل مال به باطل و کنز طراحی شده‌اند. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، ذیل آیات مربوطه، زمینه فلسفی این سیاست‌گیری‌ها را توضیح می‌دهد. ایشان با اشاره به آیه «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» ، هرگونه تصرفی که به زیان جامعه و بدون مبادله عادلانه باشد را ممنوع دانسته و بر وظیفه حاکم در مقابله با آن تأکید می‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۱، ص ۱۵۶).

۵. ۲. ۳. ۱. دیدگاه فقها درباره احتکار

فقهای امامیه احتکار را حرام و از مصادیق اکل مال به باطل دانسته‌اند. امام خمینی‌ره در تحریر الوسیله، احتکار را از مصادیق اکل مال به باطل شمرده و حاکم اسلامی را موظف به جلوگیری از آن می‌داند (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۱، ص ۴۸۵). ایشان احتکار را در مواردی

که موجب تضییع حقوق مسلمانان شود، از گناهان کبیره دانسته و بر لزوم مداخله فوری حاکم شرع تأکید می‌ورزد. شهید صدر در اقتصادنا، انحصار و احتکار را عامل تعطیلی چرخه تولید و توزیع معرفی کرده و بر نقش دولت اسلامی در تنظیم بازار تأکید می‌کند (صدر، ۱۴۱۰ق، ص ۳۵۶). از دیدگاه شهید صدر، احتکار نه تنها یک عمل اقتصادی مذموم، بلکه اقدامی علیه عدالت اجتماعی و امنیت اقتصادی جامعه است که باید با ابزارهای قانونی و نظارتی با آن مقابله شود. آیت الله شهید خامنه‌ای نیز در بیانات متعدد، مبارزه با فساد اقتصادی و رانت را از وظایف اساسی نظام اسلامی شمرده‌اند (خامنه‌ای شهید، ۱۳۹۸)؛ بنابراین، در فقه اسلامی، مقابله با احتکار نه یک انتخاب سیاست‌گذارانه، بلکه یک تکلیف شرعی و فقهی است که پشتوانه آن، مبانی قرآنی و روایی مستحکم است.

مجازات محتکر در فقه اسلامی، از دو منظر قابل بررسی است: از یک سو، مجازات‌های اخروی که قرآن برای کنزکنندگان و اکل‌کنندگان مال به باطل وعده داده است، و از سوی دیگر، مجازات‌های دنیوی که شامل تعزیرات غیر مقدّر (مجازاتی که شارع برای آن اندازه معینی تعیین نکرده و تعیین نوع و مقدار آن به حاکم شرع واگذار شده است) می‌شود[1]. در فقه اسلامی، حاکم شرع می‌تواند بر اساس مصلحت جامعه، محتکر را به فروش کالا با قیمت متعارف، جریمه مالی، یا حتی حبس محکوم کند. این تعزیرات، با هدف بازدارندگی و اصلاح مجرم و جلوگیری از تکرار جرم طراحی شده‌اند و نشان‌دهنده جدیت شریعت در دفاع از امنیت اقتصادی جامعه هستند.

برخی فقها دایره احتکار را به غلات و اقوات محدود کرده‌اند و برخی دیگر هر کالای ضروری را شامل می‌دانند. این اختلاف، تأثیری در اختیار حاکم در مقابله با انحصار و احتکار ندارد، زیرا حاکم بر اساس مصلحت جامعه و قاعده لاضرر می‌تواند هر اقدام مخل امنیت اقتصادی را تعزیر کند. همچنین، انحصار اگر از طریق قرارداد یا قدرت بازار باشد، تحت قاعده حرمت اکل مال به باطل و نظارت حاکم قرار می‌گیرد.

۱. تعزیر غیر مقدّر: مجازاتی که شارع برای آن اندازه معینی تعیین نکرده و تعیین نوع و مقدار آن به حاکم شرع واگذار شده است. در مقابل، تعزیر مقدّر یا مجازات‌های حدی قرار دارند که شارع برای آن‌ها مقدار مشخص تعیین کرده است.

۵. ۲. ۴. سیاست‌های ساختاری: توزیع مجدد ثروت، وقف و شفاف‌سازی

زکات: مالیات الهی با کارکرد توزیعی و درمان ریشه کنز

زکات به‌عنوان یک مالیات اسلامی الزامی و با مصارف مشخص (توبه، ۶۰)، ابزار محوری قرآن برای تحقق گردش ثروت و جلوگیری از تبدیل شدن آن به دوله‌ای میان ثروتمندان (حشر، ۷) است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان با عمق‌بخشی به این مفهوم، زکات را پادزهر عملی کنز معرفی می‌کند. ایشان تأکید می‌کنند فلسفه وجوب زکات، تنها کمک به فقرا نیست، بلکه پاکسازی و تزکیه اموال ثروتمندان و خود آنان از رذیلت بخل و انباشت‌گری است؛ رذیلتی که مقدمه رفتارهای اقتصادی مخربی مانند احتکار است. به تعبیر المیزان، زکات باعث می‌شود ثروت در جامعه جریان یابد و از رکود و تعفن ناشی از تمرکز در دست عده‌ای خاص جلوگیری شود (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۹، ص ۴۵۶). این جریان‌اندازی، بازارها را فعال نگه می‌دارد و فرصت‌های کسب‌وکار را گسترش می‌دهد، که خود مانعی ساختاری در برابر شکل‌گیری انحصارهای محدودکننده است؛ بنابراین، نظام کارامد زکات، هم به صورت مستقیم با انتقال بخشی از ثروت به نیازمندان، شکاف طبقاتی را کاهش می‌دهد و هم به صورت غیرمستقیم، با تحت تأثیر قرار دادن انگیزه‌ها و فرهنگ اقتصادی، بستر روانی و اجتماعی احتکار و انحصارطلبی را می‌خشکاند (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۹، صص ۴۵۸-۴۵۹).

انفاق و وقف: گسترش دایره مسوولیت‌پذیری و تضعیف پایه‌های انحصار

فراتر از زکات واجب، قرآن کریم با تأکید گسترده بر انفاق مستحب و تشویق به وقف، شبکه‌ای از مسوولیت‌پذیری اجتماعی و توزیع داوطلبانه ثروت را ایجاد می‌کند. علامه طباطبایی ذیل آیات انفاق (مانند بقره، ۲۶۱) توضیح می‌دهد که این اعمال، حق محروم (ذاریات، ۱۹) را که به صورت قهری در اموال ثروتمندان وجود دارد، به شکل فعال و اختیاری محقق می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۱۸، ص ۵۶). وقف بویژه، به‌عنوان حبس اصل و تسهیل منفعت، سازوکاری هوشمندانه برای خارج کردن بخشی از ثروت از حیطه مالکیت فردی و انباشتی و تخصیص دایمی منافع آن به عموم جامعه یا قشر خاصی از محرومان است. این مکانیزم، دارایی‌های مولد را از چرخه انباشت برای اهداف شخصی بالقوه

انحصارگرایانه خارج کرده و آن را در خدمت اهداف عمومی قرار می‌دهد. نظام وقف در تاریخ تمدن اسلامی، با ایجاد مراکز علمی، درمانی و رفاهی رایگان، نه تنها نیازهای جامعه را برآورده می‌ساخت، بلکه با ارایه خدمات رقابتی یا رایگان، قدرت انحصارگران خصوصی در عرضه آن خدمات را نیز محدود می‌کرد. به تعبیر المیزان، این‌گونه اقدامات، تجسم عینی تعاونوا علی البر والتقوی (مائده، ۲) و تقویت‌کننده اعتصام به حبل الله در عرصه اقتصاد است که در برابر تفرقه و استثمار ایستادگی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۵، ص ۳۲۸).

شفافیت مالی: پیشگیری ساختاری از انحصار پنهان

قرآن کریم برای تضمین سلامت و عدالت در نظام توزیع و مبادله، بر شفافیت به‌عنوان یک اصل ساختاری پای می‌فشارد. آیه ۲۸۲ سوره بقره که طولانی‌ترین آیه قرآن است، با دستورالعمل دقیق در مورد نوشتن دین و حضور شاهدان، هدفی فراتر از حل اختلافات فردی را دنبال می‌کند. علامه طباطبایی در المیزان نشان می‌دهد این دستورات، در حقیقت بنای یک نظام حقوقی و مالی شفاف را پایه‌ریزی می‌کند تا نزاع و انکار کاهش یابد و حقوق افراد ضایع نشود (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص ۶۲۱). شفافیت در معاملات و قراردادها، نورافکنی است بر تاریکخانه‌های اقتصاد که محل رشد معاملات صوری، رشوه‌خواری، پولشویی و سرانجام شکل‌گیری شبکه‌های انحصاری پنهان است. وقتی چرخه مالی و مالکیت‌ها شفاف باشد، انحصارگرایان نمی‌توانند به راحتی با تبانی‌های مخفی، بازار را کنترل یا احتکار کنند. المیزان این شفافیت را مقدمه و مکمل عدالت می‌داند و تأکید می‌کند نظم در معیشت و تحقق عدل اجتماعی بدون ضابطه‌مند کردن و اشکار کردن معاملات ممکن نیست (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص ۶۲۳). از این منظر، سیاست شفاف‌سازی قرآن، نه یک توصیه اخلاقی صرف، بلکه یک ضرورت ساختاری برای خنثی‌سازی مکانیزم‌های فساد اقتصادی است که احتکار و انحصار، اغلب از دل آن سر بر می‌اورند.

بنابراین سیاست ساختاری قرآن در حوزه اقتصاد، مثلثی را تشکیل می‌دهد که راس‌های آن عبارتند از: توزیع مجدد ثروت (از طریق زکات و انفاق)، خروج دارایی از حیطه انباشت خصوصی محض (از طریق وقف) و شفاف‌سازی کلیه فرایندهای مالی. این مثلث، به‌طور سیستماتیک هم بر کاهش نابرابری (که زمینه مطالبات انحصاری است) تأثیر

می‌گذارد، هم انگیزه و امکان مادی برای کنز و احتکار را تضعیف می‌کند، و هم فضای اقتصاد را برای شکل‌گیری تبانی‌های انحصاری تاریک، ناامن می‌سازد. به بیان علامه طباطبایی، این سیاست‌ها در کنار هم، بدن جامعه را از امراض اقتصادی مانند احتکار و انحصار مصون می‌دارند و عدالت اجتماعی را که تنها در سایه آن امنیت واقعی محقق می‌شود، برپا می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۴، ص ۱۵۵)؛ بنابراین، رویکرد قرآنی نشان می‌دهد مقابله با احتکار و انحصار، نیازمند اصلاحات ساختاری عمیق در نظام گردش و نظارت بر ثروت است، نه صرفا اقدامات تنبیهی مقطعی.

۶. مقایسه با سیاست‌های موجود

سیاست‌های قرآنی در مقایسه با رویکردهای متعارف، دارای نقاط قوت قابل توجهی هستند: تأکید بر بعد اخلاقی، جامع‌نگری و توجه به عدالت توزیعی. در مقابل، سیاست‌های فعلی اقتصاد ایران از نقاط ضعفی مانند تمرکز بر مقررات‌زدایی بدون تقویت نهادهای نظارتی و ضعف در اجرای قوانین ضد انحصار رنج می‌برند (مرکز آمار ایران، ۱۴۰۱).

۶-۱. پیشنهادهای کاربردی برای اقتصاد ایران

واقعیت موجود: شاخص تمرکز بازار در بسیاری از صنایع کلیدی ایران مانند سیمان، خودرو و فلزات اساسی بسیار بالاتر از حد استاندارد بین‌المللی است که بیانگر وجود ساختارهای انحصاری و نیمه‌انحصاری ریشه‌دار است. این ساختارها، رقابت را محدود و امکان رفتارهای احتکارگونه را افزایش می‌دهند (سازمان توسعه و نوسازی صنایع ایران، ۱۳۹۹).

اصلاح قوانین ضد انحصار: گنجاندن مفاهیمی مانند کنز و اکل مال به باطل در قوانین جاری. نمونه موردی: پرونده انحصار در واردات داروهای خاص مانند داروهای بیماران در سال‌های اخیر، نشان‌دهنده خلأ قانونی در برخورد با انحصارگرانی است که با سوءاستفاده از موقعیت، قیمت‌ها را به شکل نامتعارفی افزایش داده و دسترسی عمومی را محدود کرده‌اند. این مورد، ضرورت گنجاندن مفهوم قرآنی اکل مال به باطل در قوانین رقابتی را عینیت می‌بخشد (کمیسیون بهداشت مجلس شورای اسلامی، ۱۴۰۱؛ عابدی، ۱۴۰۰).

تقویت نهادهای نظارتی: ایجاد نهادهای مستقل نظارتی با مشارکت نهادهای مردمی. شاهد تجربی: گزارش مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی در سال ۱۴۰۰ نشان می‌دهد نیروهای عمده فروش در بازار مرغ، با ایجاد شبکه‌ای غیرشفاف و احتکار دوره‌ای، توانسته‌اند قیمت‌ها را افزایش دهند، در حالی که نهاد نظارتی موجود به دلیل کمبود اختیارات و ضعف هماهنگی بین دستگاهی نتوانسته است مداخله مؤثری انجام دهد (مرکز پژوهش‌ها، ۱۴۰۰، ص ۲۳).

تقویت نظام توزیع مجدد ثروت: ساماندهی نظام زکات و وقف به‌عنوان مکمل نظام مالیاتی. آمار گویا: بر اساس آمارهای رسمی، تنها حدود ۱۵ درصد از زکات واجب در ایران به صورت سازمان یافته جمع‌آوری می‌شود که نشان از ضعف نهادینه‌سازی این ابزار قدرتمند توزیع مجدد دارد. در مقابل، کشورهای مانند مالزی با سامانه‌های یکپارچه، بیش از ۸۰ درصد زکات را جمع‌آوری و توزیع می‌کنند (سازمان زکات مالزی، ۱۴۰۰).

تقویت کارکرد نظارتی نهادهای دینی و مردمی: با الهام از سنت حسبه، می‌توان سازوکارهای مشارکتی برای نظارت عمومی بر بازار طراحی کرد که در آن، نهادهای مدنی، مساجد و تشکل‌های مردمی نقش فعال در پایش قیمت‌ها، شناسایی احتکار و گزارش تخلفات ایفا کنند. این رویکرد، هم هزینه نظارت را کاهش می‌دهد و هم مشروعیت اجتماعی اقدامات نظارتی را افزایش می‌دهد (فرهادی، ۱۳۹۹).

نتیجه‌گیری

از منظر فقه اسلامی، مقابله با احتکار و انحصار نه یک توصیه اخلاقی صرف، بلکه تکلیف شرعی حاکم اسلامی بر اساس قاعده لاضرر، امور حسبه و حرمت اکل مال به باطل است. در پرتو گفتمان قرآنی، مبارزه با احتکار و انحصار را می‌توان گامی اساسی در راستای امنیت سازی مشروع اقتصادی تلقی کرد. در این نظریه، که در تقابل و گفتگو با الگوهای سکولاری چون مکتب کپنهاگ قرار می‌گیرد، امنیت نه برساخته گفتمان‌های قدرت، بلکه برآمده از تحقق عدالت، رعایت حقوق الهی و انسانی، و تأمین مصالح واقعی جامعه در سطوح مختلف است. همان‌گونه که در بخش ۲. ۱ توضیح داده شد، مکتب کپنهاگ امنیت را برساخته گفتمان نخبگان می‌داند، در حالی که در رویکرد قرآنی، امنیت اقتصادی

برآمده از تحقق قسط و عدل و رعایت حقوق ذاتی محرومان است. بر این اساس، سیاست‌های استخراج‌شده از قرآن، از ترویج فرهنگ انفاق و نظارت دولتی گرفته تا ایجاد نظام‌های بازتوزیع ثروت، همگی در خدمت فرایندی از امنیت‌سازی هستند که مشروعیت خود را از اصول وحیانی و غایت‌گرایی عدالت‌محور می‌گیرد. این فرایند، امنیت اقتصادی را در سطح فرد (اسایش معیشتی خانواده)، خانواده (پایداری درآمد)، جامعه (انسجام و کاهش شکاف طبقاتی)، امت (استقلال و همبستگی اقتصادی) و نظام سیاسی (حفظ مشروعیت و اعتماد عمومی) تقویت می‌کند.

به کارگیری این راهکارها در اقتصاد ایران، نیازمند بازتعریف سیاست‌های اقتصادی بر اساس این مفاهیم و تقویت نهادهای نظارتی با الهام از سنت اسلامی است. تحقق این امر، علاوه بر اصلاح قوانین و ساختارها، مستلزم توجه جدی به بعد فرهنگ‌سازی و تربیت اقتصادی جامعه بر مبنای ارزش‌های قرآنی است. در نهایت، این پژوهش نشان می‌دهد رویکرد قرآنی به مقابله با احتکار و انحصار، تنها یک مجموعه دستورالعمل عملیاتی نیست، بلکه بخشی از یک منظومه بزرگتر فکری است که امنیت اقتصادی را در پیوندی ناگسستنی با عدالت، اخلاق، ثبات سیاسی و توحید معنا می‌کند.

منابع

* قرآن کریم.

حکیمی، محمدرضا. (۱۳۸۵). الحیاة. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

خامنه‌ای شهید، سیدعلی. (۱۳۹۸). بیانات در دیدار مسوولان نظام. تهران: دفتر مقام معظم رهبری.

رضایی، محمد. (۱۳۹۵). احتکار در فقه اسلامی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

سازمان توسعه و نوسازی صنایع ایران. (۱۳۹۹). وضعیت رقابت در صنایع ایران (گزارش اتمی تراست). تهران: سازمان توسعه و نوسازی صنایع ایران.

سازمان زکات مالزی. (۱۴۰۰). سالنامه زکات مالزی. کوالالامپور: سازمان زکات مالزی.

صدر، سیدمحمدباقر. (۱۴۱۰ق). اقتصادنا. قم: موسسه النشر الاسلامی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۱ق). المیزان فی تفسیر القرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

عابدی، پ. (۱۴۰۰). تحلیل ساختار انحصاری بازار دارو در ایران. اقتصاد اسلامی، ۲۱(۸۲)، ۱۲۵-۱۵۰.

فرهادی، ع. (۱۳۹۹). کارکرد نهاد حسبه در نظارت بر بازار از دیدگاه فقه اسلامی و تطبیق با نهادهای ناظر مدرن. بررسی‌های بازرگانی، ۲۳(۵۸)، ۸۹-۱۱۰.

فیض کاشانی، محسن. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. تهران: مکتبة الصدر.

کمیسیون بهداشت مجلس شورای اسلامی. (۱۴۰۱). گزارش بررسی انحصار در واردات داروهای خاص. تهران: مجلس شورای اسلامی.

مرکز آمار ایران. (۱۴۰۰). سالنامه آماری کشور. تهران: مرکز آمار ایران.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله. (۱۴۲۱ق). تحریر الوسیله. قم: موسسه النشر الاسلامی.

صدر، سیدمحمدباقر. (۱۴۱۰ق). اقتصادنا. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). المکاسب. قم: کنگره جهانی شیخ انصاری.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۸). بیانات در دیدار مسئولان نظام. تهران: دفتر مقام معظم رهبری.

Buzan, B. (1991). *People, States and Fear*: An Agenda for International Security Studies in the Post-Cold War Era (2nd ed). Harvester Wheatsheaf.

Buzan, B. , Wæver, O., & de Wilde, J. (1998). *Security: A New Framework for Analysis*. Lynne Rienner.

UNDP. (1994). *Human Development Report*. Oxford University Press, 1994.

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

Ali Akbari Moallem, Ismail Aghababaei Beni, Mohammad Ali Khademi Koosha, sayid kazim sayid baqiri, Mohammad Salehi Mazandarani, Seifollah Sarrami, Hassanali Aliakbarian, Reza Eisania, Mehdi Firouzi, Najaf Lakzai.

Jurisprudence and politics

Journal of jurisprudence and politics

Vol. 7, No. 2, 2025

14

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 Abstractes and References:
Mohammad Reza Amouhosseini

Arabic Translator
Amin Fathi

Tel.:+ 98 25 31156855 / 31156912 • P.O. Box.: 37185/3688

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

جستارهای فقهی و اصولی	آینه پژوهش	نقد و نظر	فقه	حوزه
یک سال اشتراک ۸۰۰،۰۰۰ریال	یک سال اشتراک ۹۶۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱/۴۰۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱/۴۰۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۸۰۰/۰۰۰ ریال

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

نام: / نهاد: / شرکت:

نام و نام خانوادگی:

تاریخ تولد:

نام پدر:

میزان تحصیلات:

نشانی:

استان:
شهرستان:
خیابان:
کوچه:
پلاک:

کد پستی:

صندوق پستی:

رایانامه:

کد اشتراک قبل:
پیش شماره:
تلفن ثابت:
تلفن همراه:

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کدپستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ تلفن: ۳۷۱۱۶۶۶۷-۰۲۵
شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبا بانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی