



The Impact of Shiite Political Studies on Society

Reza Isania¹

Received: 03/03/2021

Accepted: 30/01/2022

Abstract

Staying in the past and only talking to the dead or going to the future without inheritance and breaking with the past often leads to excess in thought and behavior. In order to run away from extremism and excess, one must take the point of departure "present" and then build the present by focusing carefully on the past and the future. Therefore, it is our task to create or organize the social and political life, and we intend to find a solution for this problem with the help of the thought and biological experience that Shiite thinkers have had. In this article, the author seeks to answer the question "what effect has Shiite political studies had on the organization of social and political life" by analyzing the qualitative content of some works of the Research Center for Political Science and Thought. The hypothesis of the paper is that Shiite thinkers have come to the fore focusing on the socio-political system and have written in this direction by reviving and reconstructing the socio-political thought. The results and findings of the study show that the issues raised in the form of political monotheism, war and peace, politics and government, the individual and the government, enjoining the good and forbidding the evil, reason and revelation, determinism and justice, and justice, have been the issues that Shiite thinkers, with their constant pursuit throughout history, have been among the men of political thought and have had special effects on the organization of social and political life.

Keywords

Political Studies, Shia Imamiyah, Political Jurisprudence, Political Philosophy, Political Sociology.

1. Assistant professor, Research Center for Political Sciences and Thought, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. r.isania@isca.ac.ir.

* Isania, R. (1400 AP). The Impact of Shiite Political Studies on Society. *Journal of Islamic Knowledge Management*, 3(6). pp. 170-203. DOI:10.22081/jikm.2022.60363.1051

تأثیر مطالعات سیاسی شیعه بر اجتماع

رضا عیسی‌نیا^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۳

چکیده

ماندن در گذشته و فقط برای مردگان حرف زدن یا رفتن به آینده بدون میراث و با گسست از گذشته غالباً به تفریط و افراط در اندیشه و رفتار منجر می‌گردد؛ پس برای درمان ماندن از افراط و تفریط باید نقطه عزیمت را «حال» گرفت و با دقت به گذشته و آینده «حال» را ساخت؛ بنابراین ساختن حال یا ساماندهی زندگی اجتماعی و سیاسی مسئله ما است و قصد داریم راه برون‌رفت از این مسئله را با کمک اندیشه و تجربه زیستی‌ای که اندیشمندان شیعی داشته‌اند، بیابیم؛ از این رو نویسنده در این مقاله تلاش دارد با روش تحلیل محتوای کیفی برخی از آثار پژوهشکده علوم و اندیشه‌سیاسی، به پاسخ این پرسش بپردازد که «مطالعات سیاسی شیعه چه تأثیری در ساماندهی زندگی اجتماعی و سیاسی» داشته است و فرضیه‌اش نیز این بوده که اندیشمندان شیعی با عنایت به سامان اجتماعی - سیاسی به میدان آمده و با احیا و بازسازی اندیشه اجتماعی - سیاسی در این راستا قلم زده‌اند. نتایج و یافته‌های تحقیق نیز این است که مباحث مطرح‌شده در قالب مباحث توحید سیاسی، جنگ و صلح، سیاست و حکومت، فرد و دولت، امر به معروف و نهی از منکر، عقل و وحی، جبر و اختیار، و عدالت، مباحثی بوده‌اند که اندیشمندان شیعی با پیگیری آن همیشه تاریخ در ردیف مردان اندیشه سیاسی قرار گرفته‌اند و بر ساماندهی زندگی اجتماعی و سیاسی تأثیرات خاصی داشته‌اند.

کلیدواژه‌ها

مطالعات سیاسی، شیعه امامیه، فقه سیاسی، فلسفه سیاسی، جامعه‌شناسی سیاسی.

۱. استادیار پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. re.isania@isca.ac.ir

* عیسی‌نیا، رضا. (۱۴۰۰). تأثیر مطالعات سیاسی شیعه بر اجتماع. دوفصلنامه علمی - ترویجی مدیریت دانش اسلامی، ۳(۶). صص ۱۷۰-۲۰۳.
 DOI:10.22081/jikm.2022.60363.1051

یکی از مسائلی که می‌توان گفت برای اندیشمندان شیعی همیشه به‌ویژه در عصر غیبت مسئله بوده، چگونگی ساماندهی و تنظیم امور اجتماعی و سیاسی است؛ بنابراین اگر ما بخواهیم درباره مطالعات سیاسی در شیعه^۱ یا مطالعات سیاسی شیعه^۲ و تأثیرات آن بر اجتماع بحث کنیم، در قالب چندین کتاب هم نمی‌شود آن را به پایان رساند. حتی اگر بخواهیم فقط به مطالعات سیاسی شیعه در دوران ۴۳ ساله جمهوری اسلامی ایران و آثار اندیشمندان شیعی در داخل ایران پردازیم هم نمی‌توان در یک مقاله به آن پرداخت؛ بنابراین ناگزیریم مباحث خود را به فعالیت‌های یک پژوهشگر در این زمینه تقلیل بدهیم؛ از این رو آنچه از مطالعات سیاسی شیعه در این مقاله اراده می‌شود، مطالعاتی است که پژوهشگر علوم و اندیشه سیاسی از میان سیزده پژوهشگر از پژوهشگرهای پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، به‌منظور تحقیق و پژوهش در زمینه علوم و اندیشه سیاسی و در قالب سه گروه پژوهشی علوم سیاسی، فلسفه سیاسی و فقه سیاسی کار خود را آغاز کرد و مصمم گردید که جهت احیا و بازسازی اندیشه سیاسی اندیشمندان مسلمان به‌ویژه شیعیان گام‌هایی بردارد؛ بنابراین در راستای ایفای رسالت خود تولیدات پژوهشی فراوانی را به جامعه علمی ارائه کرده است که در این میان، اندیشه سیاسی فقها و فلاسفه که بخشی از موضوعات پژوهشی پژوهشگر علوم و اندیشه سیاسی بوده، در کنار دیگر موضوعاتش دنبال شد که بیشترین حجم مطالعات سیاسی شیعه را در این

۱. مطالعات سیاسی در شیعه یعنی پرداختن به مباحث سیاسی و استخراج آن از قرآن و سنت به‌طور مستقیم و بدون واسطه. از باب نمونه می‌توان به کلان‌پروژه موسوعه روایات سیاسی اشاره کرد که خود در سه فاز تقسیم شده است: ۱. استخراج و طبقه‌بندی روایات سیاسی موجود در کتب اربعه (کافی، من‌لایحضره الفقیه، تهذیب و استبصار)؛ ۲. استخراج و طبقه‌بندی روایات سیاسی موجود در دیگر جوامع و متون روایی شیعی؛ ۳. تحلیل روایات سیاسی و ظرفیت‌سنجی روایات سیاسی و متون روایی که تا به حال دو جلد از مباحث سیاسی بحار الانوار همچنین مباحث سیاسی غررالحکم و روایت سیاسی کافی و من‌لایحضره الفقیه در پژوهشگر علوم و اندیشه سیاسی به چاپ رسیده است.

۲. مطالعات سیاسی شیعه یعنی پرداختن به مباحث نویسندگانی که مباحث سیاسی‌شان را از کتاب و سنت بر پایه ادله اربعه استخراج کرده‌اند.

پژوهش‌شکده به خود اختصاص داده است و برای عملیاتی شدن آن، سه فاز تعریف شده است و کتاب‌هایی نیز به نگارش در آمده است.

الف) فاز اول: تک‌نگاشته‌هایی از اندیشه‌نامه سیاسی فقها و فلاسفه بود که اکثر آثار مربوط تا سال ۱۳۹۶ به چاپ رسید که دغدغه اصلی تک‌نگاشته‌های اندیشه‌نامه سیاسی متفکران شیعی در وهله اول تبیین و تحلیل زوایای پیدا و ناپیدای اندیشه سیاسی آنان بوده است؛ ولی آنچه در این آثار مهم‌تر جلوه می‌کند، دستیابی به نظرات اندیشمندان شیعی در چگونگی ساماندهی و تنظیم امور اجتماعی و سیاسی در عصر حضور و عصر غیبت بوده است.

ب) فاز دوم آن دوره‌نگاری بود که قرار بود کارهای تحقیقاتی پنج دوره از آن (۱) اندیشه سیاسی شیعه در دوره آل‌بویه، ۲. اندیشه سیاسی شیعه در دوره ایلخانان، ۳. اندیشه سیاسی شیعه در دوره صفویه، ۴. اندیشه سیاسی شیعه در دوره قاجاریه، ۵. اندیشه سیاسی شیعه در دوران پهلوی) انجام شود و در یک مجلد به چاپ برسد که تا به حال دو دوره یعنی اندیشه سیاسی شیعه در دوره ایلخانان و اندیشه سیاسی شیعه در عصر صفویه به چاپ رسیده است و دوره آل‌بویه و قاجاریه هم در دست تحقیق است.

ج) فاز سوم این کار با عنوان «اندیشه سیاسی شیعه» است که تا امروز فقط طرح‌نامه آن در پژوهش‌شکده مذکور تدوین شده است.

برای توضیح مفهومی شیعه و مختار نویسنده مقاله در این باره می‌توان به همین اندازه بسنده کرد که اگرچه شیعه تا زمان امام حسین علیه السلام انشعابی نداشته است (طباطبایی، ۱۳۸۶، صص ۳۲-۳۸)، چون بعد از شهادت امام حسین علیه السلام به فرقه‌های مختلفی^۱ تقسیم می‌شوند، مراد ما از شیعه، شیعه اثنی عشریه یا دوازده‌امامی است که بار و زاید بر پیامبر نبوده، بلکه

۱. از جمله: ۱. کسانیه: کسانی که بر این باور بودند که محمد بن حنفیه امام چهارم است؛ ۲. زیدیه: کسانی که خود را پیرو زید فرزند امام سجاد علیه السلام می‌دانند (برای اطلاع از این فرقه ر.ک: مشکور، ۱۳۷۵)؛ ۳. اسماعیله: کسانی که پیرو اسماعیل پسر بزرگ امام صادق علیه السلام هستند؛ البته باید عنایت داشت که از میان اسماعیله یا همان باطنیه با سه فرقه دیگری از شیعه با نام‌های نزاریه، مستعلیه و دوروزیه مواجه هستیم (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۷، ص ۶۸)؛ ۴. واقفیه: کسانی که تا امام هفتم متوقف شدند و هفت امام را به‌عنوان ائمه شیعه باور دارند.

یار و پیرو امام علی علیه السلام در جهت تحقق برنامه‌های پیامبر بوده است. اینان بزرگ‌ترین گروه شیعی هستند که معتقد به امامت امام علی علیه السلام بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله از طریق نصب و نص بوده و امامت امام حسن و حسین و نه فرزند از امام حسین علیه السلام که آخرینش یعنی امام مهدی علیه السلام در پس پرده غیبت است، باور داشته و معتقدند که باید براساس پنج اصل توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد زندگی را ساماندهی کرد. نکته دیگری که در این مقدمه نیاز است به آن پرداخته شود این است که تأثیرگذاری بر چه چیزی یا بر چه کسی است؟ آیا نسبت به معرفت سیاسی جامعه ایران یا جهان اسلام یا جهان؟ یا نسبت به ایجاد تحولات اجتماعی و سیاسی در جوامع؟ بنابراین به تأثیرگذاری مطالعات سیاسی شیعه در حوزه معرفتی و تأثیرگذاری آن روی مردم و جامعه جهت زیست بهتر و به دور از جنگ و خدعه و نیرنگ و حکمرانی و فرمانبری و به تعبیری برای ساماندهی زندگی اجتماعی - سیاسی انسان در عصر غیبت خواهیم پرداخت.

۱. تأثیرگذاری‌های مطالعات سیاسی شیعه در ساماندهی زندگی اجتماعی - سیاسی

تأثیرگذاری مطالعات سیاسی شیعه را با کلیدواژگانی همچون توحید سیاسی، جنگ و صلح، سیاست و حکومت فرد و دولت، امر به معروف و نهی از منکر، عقل و وحی، جبر و اختیار و عدالت می‌توان پی گرفت؛ اما بحث را می‌توان طور دیگری نیز دنبال کرد و آن اینکه اگر ما به تمایز چهار نظم مطالعات سیاسی از یکدیگر معتقد باشیم (پارتیج، ۱۳۷۴، صص ۶۹-۷۴؛ علیخانی و همکاران، ۱۳۸۶، ص ۳۸) آن وقت می‌توانیم مدعی شویم که عده‌ای از اندیشمندان شیعی همانند کندی، فارابی، ابن سینا، مسکویه، خواجه نصیرالدین طوسی، سهروردی، ملاصدرا و دیگر فلاسفه شیعی؛ با انگیزه‌های فلسفی / کلامی آن هم با رنگ سیاسی کوشیده‌اند که به تبیین مفاهیم زندگی یا ساماندهی زندگی اجتماعی - سیاسی بر مبنای تفکر فلسفی شیعی خود پردازند. نتیجه اینکه اولاً لایه و محوری در مطالعات سیاسی شیعه شکل می‌گیرد به نام لایه و محور فلسفه سیاسی / اندیشه سیاسی یا کلام سیاسی. همچنین عده‌ای از اندیشمندان همانند ابن ابی‌جمهور احسایی، محقق کرکی، شهید ثانی و دیگر فقهای نامدار شیعی اینان نیز با

رویکرد فقه سیاسی و اینکه بیشتر کتب فقه، کتب سیاست است (امام خمینی، ج ۱۳، ص ۱۲) و به تعبیری دیگر؛ معتقدند فقه به سیاست جهت می‌هد و نظام اجتماعی - سیاسی براساس احکام فقهی ساماندهی می‌گردد سامانی که بیشترین تمرکزش روی عدالت و اجرای عدالت است (شکوری، ۱۳۶۱، صص ۱-۶).

ثانیاً لایه و محور دیگری در مطالعات سیاسی شیعه رقم می‌خورد به نام نظم فقه سیاسی. حال هدفش تحقق عدالت در جامعه باشد یا هر یک از اهداف هفت‌گانه زیر (اعم از اهداف علمی که از تدوین علم فقه دنبال می‌شود و اهداف عملی که از عمل به آموزه‌های فقهی انتظار می‌رود که در لسان فقهای امامیه با بیان زیر متصور است:

۱. «امثال اوامر و نواهی الهی» (عاملی، ۱۳۷۴، ص ۳۷۴)، ۲. «تهذیب ظواهر رفتاری» (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ص ۲)، ۳. «نیل به ثواب و خلاص از عقاب الهی» (شهید اول، ۱۴۲۲، ص ۴۵)، ۴. «جلب منافع و دفع مضرات دنیوی و اخروی» (عاملی، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۳۰-۳۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۹۶)، ۵. «حفظ دین، نفس، مال، نسب و عقل آدمی» (فاضل مقداد، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۷؛ عاملی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۷)، ۶. «ساماندهی حیات انسانی» (صدر، ۱۳۹۵، ص ۹۹)، ۷. «دفع و رفع منازعات اجتماعی» (شهید اول، ۱۴۲۲، ص ۳۷)؛ بنابراین می‌توان گفت براساس این موارد هفت‌گانه که فقهای امامیه آن را به‌عنوان عمده اهدافی برای دانش فقه، ترسیم کرده‌اند ما می‌توانیم تأثیرگذاری فقه شیعی را بر مبنای آن اهداف تبیین و تشریح کنیم.

علاوه بر دو گروه پیش‌گفته عده‌ای از اندیشمندان نیز به جای استدلال فلسفی صرف یا فقهی صرف یا تعمیم‌های جامعه‌شناسانه بر رهیافت اخلاقی با مشرب‌های مختلف عرفانی، فلسفی و ترکیبی به مباحث نظر داشته‌اند و از این منظر به تبیین مفاهیم «باید و نباید، خوب و بد، درست و نادرست، و وظیفه» پرداخته‌اند. پس سوم آنکه لایه و محور دیگری به نام اخلاق سیاسی شکل گرفت و نهایت اینکه عده‌ای نیز با رویکرد و انگیزه جامعه‌شناسانه با تعمیم علی در حوزه رفتار پدیده‌های اجتماعی تأکید ورزیده‌اند. چهارم اینکه لایه‌ای دیگر به نام جامعه‌شناسی سیاسی شکل گرفت؛ بنابراین باید عنایت داشت از میان چهار لایه یا محور پیش‌گفته یعنی فقه سیاسی، فلسفه سیاسی، اخلاق سیاسی و جامعه‌شناسی سیاسی، ما در این مقاله بیشتر از مباحث فقه سیاسی

سپس فلسفه سیاسی برای تبیین تأثیر مطالعات سیاسی شیعه بر اجتماع بهره خواهیم برد.

۲. محورهای نظم فلسفه سیاسی یا کلام سیاسی

در بخش نظم فلسفه سیاسی از میان موضوعات و مسائل متعدد و متنوع مربوط به زندگی سیاسی انسان‌ها به دو موضوع یا دو مبحث «توحید سیاسی» و «نبوت» اکتفا می‌کنیم.

۱-۲. توحید سیاسی

در دستگاه فکری شیعه نماندن در عقاید سیاسی صرف بلکه گذر از آن و تحقق آن عقیده در زندگی اجتماعی، امر مسلمی قلمداد شده است. در بحث توحید، نه تنها توحید یکی از اصول اعتقادی است، بلکه اساس تمامی نوامیس و احکام اسلامی تلقی می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۸۴). توحید یعنی علم به یکتایی خداوند متعال و اینکه او را شریکی که سزاوار صفات او باشد، نیست. شیعه برخلاف فرقه دیگر، به مراتب چهارگانه توحید (توحید ذاتی، افعالی، توحید عبادی و توحید صفاتی) اعتقاد دارد و تعارض و تناقضی را در مراتب توحید نپذیرفته است. توحید علاوه بر تقسیم چهارگانه به نظری و عملی نیز تقسیم می‌شود که توحید نظری در مقابل توحید عملی مربوط به علم بندگان می‌شود؛ یعنی می‌خواهد این مطلب را تفهیم کند که اولاً انسان مراحل توحید را بفهمد و کسب علم کند و وقتی به معارف توحید و مراتب آن پی برد در آن متوقف نشود، بلکه وارد مرحله بعدی شود. ثانیاً بدان معتقد و ملتزم باشد؛ یعنی بعد از ساحت نظر، تمام رفتار و کردار و اخلاق خود را بر پایه توحید استوار سازد. چون گفته شده است «ان صلاتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین» (انعام، ۱۶۲)؛ پس می‌توان مدعی شد ما شیعیان بر این باوریم که توحیدمحوری و خداابوری در زیست اجتماعی - سیاسی آدمی تأثیری اساسی دارد تا جایی که پایه و مایه انسانیت، محسوب شده است؛ چون اگر چنین چیزی نباشد، نمی‌توان مفاهیمی همچون رحم و مروت و نیکوکاری و امثال آن را معنا کرد. بدین جهت است که گفته شده است خداشناسی نه فقط اول دین، بلکه پایه و مایه انسانیت نیز هست. با ملاحظه این نکات باید اظهار کرد اگر بنا است

انسانیت ساخته شود، باید روی اصل توحید ساخته شود. چون ما یک سلسله امور را به عنوان حقوق انسانی یا شئون انسانی نام می‌بریم، می‌گوییم انسانیت حکم می‌کند که رحم و مروت داشته باشیم، نیکوکار باشیم. همه اینها درست است؛ اما اگر از ما پرسند که منطق این دستورها و فلسفه‌ای که ما را قانع کند که منافع شخصی خود را فدای این امور کنیم و متحمل محرومیت شویم چیست، آیا می‌توانیم با چشم‌پوشی از مسئله خداشناسی جوابی بدهیم؟ در پاسخ باید گفت اینها همه معنویات اند و در جهت مخالف مادیات و منافع فردی هستند. سرسلسله معنویات خداشناسی است. ممکن نیست از سرسلسله معنویات و از ریشه و بن و سرچشمه آنها چشم‌پوشیم و آن‌گاه بتوانیم اصول معنوی داشته باشیم (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲۲، ص ۶۸).

همان‌طور که گفته شد ما باید به اصل بنیادین توحید اعتقاد و التزام داشته باشیم؛ زیرا توحید است که تکلیف همه چیز را مشخص می‌کند؛ بر همین مبنا است که مقام معظم رهبری در این باره می‌فرماید: «توحید یک امتداد اجتماعی و سیاسی دارد. لاله الا الله فقط در تصورات و فروض فلسفی و عقلی منحصر و زندانی نمی‌ماند، وارد جامعه می‌شود و تکلیف حاکم را معین می‌کند، تکلیف محکوم را معین می‌کند، تکلیف مردم را معین می‌کند» (بیانات رهبری در دیدار با جمعی از طلاب و فضلاء حوزه علمیه قم، ۱۳۹۱)؛ از این رو باید گفت اثر «توحید عبادی» آن است که انسان در هیچ امری مطیع غیرخدا نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۳۶)؛ پس توحید عملی (اعم از توحید عملی فردی و توحید عملی اجتماعی) عبارت است از یگانه‌شدن فرد در جهت یگانه‌پرستی خدا و نفی هرگونه پرستش قلبی از قبیل هواپرستی، پول‌پرستی، جاه‌پرستی و غیره و یگانه‌شدن جامعه در جهت یگانه‌پرستی حق از طریق نفی طاغوت‌ها و تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌ها است. بدلیل اهمیت و تأثیرگذاری توحید است که شهید مطهری بحث توحید عملی را این‌گونه فرموله می‌کند که تا فرد و جامعه به یگانگی (توحید) نرسند، به سعادت نمی‌رسند و جز در پرتو حق‌پرستی به یگانگی نمی‌رسند (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۱۱۷).

امام خمینی نیز بر اساس اصل اعتقادی توحید تأکید می‌کند اصل توحید را فقط در لابه‌لای اوراق کتب نباید جستجو کرد؛ از این رو است که می‌گویند: اعتقادات من و همه

مسلمین همان مسائلی است که در قرآن کریم آمده است یا پیامبر اسلام ﷺ و پیشوایان به حق بعد از آن حضرت بیان فرموده‌اند که ریشه و اصل همه آن عقاید - که مهم‌ترین و باارزش‌ترین اعتقادات ما است - اصل توحید است. مطابق این اصل، ما معتقدیم خالق و آفریننده جهان و همه عوالم وجود و انسان تنها ذات مقدس خدای تعالی است که از همه حقایق مطلع است و قادر بر همه چیز است و مالک همه چیز. این اصل به ما می‌آموزد انسان تنها در برابر ذات اقدس حق باید تسلیم باشد و از هیچ انسانی نباید اطاعت کند، مگر اینکه اطاعت او اطاعت خدا باشد؛ بنابراین هیچ انسانی حق ندارد انسان‌های دیگر را به تسلیم در برابر خود مجبور کند و ما از این اصل اعتقادی، اصل آزادی بشر را می‌آموزیم که هیچ فردی حق ندارد انسانی یا جامعه و ملتی را از آزادی محروم کند، برای او قانون وضع کند، رفتار و روابط او را بنا به درک و شناخت خود که بسیار ناقص است یا بنا به خواسته‌ها و امیال خود تنظیم نماید و از این اصل ما نیز معتقدیم که قانونگذاری برای بشر تنها در اختیار خدای تعالی است، همچنان که قوانین هستی و خلقت را نیز خداوند مقرر فرموده است و سعادت و کمال انسان و جوامع تنها در گرو اطاعت از قوانین الهی است که به واسطه انبیا به بشر ابلاغ شده است و انحطاط و سقوط بشر به علت سلب آزادی او و تسلیم در برابر سایر انسان‌ها است و از این رو انسان باید علیه این بندها و زنجیرهای اسارت و در برابر دیگران که به اسارت دعوت می‌کنند، قیام کند و خود و جامعه خود را آزاد سازد تا همگی تسلیم و بنده خدا باشند و از این جهت است که مبارزات اجتماعی ما علیه قدرت‌های استبدادی و استعماری آغاز می‌شود و نیز از همین اصل اعتقادی توحید، ما الهام می‌گیریم که همه انسان‌ها در پیشگاه خداوند یکسان‌اند. او خالق همه است و همه مخلوق و بنده او هستند. اصل برابری انسان‌ها و اینکه تنها امتیاز فردی نسبت به فرد دیگر بر معیار و قاعده تقوا و پاکی از انحراف و خطا است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۳۸۸).

۲-۲. نبوت و امامت و تداوم ساماندهی اجتماع توسط جانشینان آنان

انسان مکلف دارای ابعاد مختلف است و برای تکامل، نیازمند سه چیز است: ۱.

تربیت، ۲. امنیت، ۳. آزادی (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۱۲) و برای تحقق تربیت به مربی و هادی نیازمند است تا آن ابعاد مختلف انسانی را شکوفا سازد؛ چراکه انسان از طرفی دارای فطرت است و از طرفی دیگر در صندوق شهوات تن اسیر و زندانی است و احتیاج به آزادکننده‌ای دارد که او را از این زندان نجات بخشد و این ناجی کسی نیست جز انبیا. انبیای الهی آزادکننده انسان هستند که در دستگاه فکری فلاسفه شیعی با ادبیاتی متفاوت از فقهای شیعه به آن پرداخته شده است، اگرچه نتیجه مباحث آنها یک چیز است؛ چون سنت فلسفی آنها نیز توسعه و بسط نظریه سیاسی مبتنی بر امامت بوده است و به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی آرای سیاسی علمای شیعه درباره نظام امامت، مترتب بر آرای آنان در توحید، عدل و نبوت بوده است (خالقی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۸).

سؤال است چرا فلاسفه شیعی مباحث سیاسی‌شان به امامت ختم می‌گردد. پاسخ این می‌تواند باشد:

اولاً اینکه نتیجه مباحث هستی‌شناسی برخاسته از سنت فلسفی فیلسوفان مسلمان در ساحت مباحث سیاسی این است که از نظر آنان عالم هستی حادث و خدای متعال واجب‌الوجود و اولی و قادر بر جمیع مقدورات و عالم به جمیع معلومات و بی‌نیاز از همه موجودات و ایجادکننده آن است. نتیجه‌اش این می‌شود که خداوند سبحان هم خالق هستی و نظام آفرینش است و هم پس از آفرینش تدبیرکننده آن به شمار می‌آید؛ بنابراین مستلزم آن است که قانونگذاری و تشریح نیز در اختیار او باشد و همگان ملزم به تبعیت از قانون خدا باشند (خالقی، ۱۳۹۵، ص ۱۸۶؛ خامنه‌ای، ۱۳۷۸، صص ۳۷-۳۸)؛ پس واضح آن قانون باید نبی باشد که دارای خصوصیات از جانب خدا است؛ چون انسان‌ها قادر نیستند بدون پیامبری قانونگذار، امر خود را سامان دهند.

ثانیاً اینکه فیلسوفان شیعی انسان‌ها را مدنی بالطبع می‌دانند و بر این باورند که انسان‌ها به تنهایی قادر نیستند نیازهای ضروری خود (اعم از نیازهای طبیعی و اخلاقی) را تأمین کنند، بلکه نیازمند همیاری و همکاری هموعان خود هستند و از این رو اجتماع مدنی را تشکیل می‌دهند که به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی انسان‌ها برای حفظ و بقای خود و بقای نوع خود، اجتماعی را به وجود می‌آورند که به آن مدینه می‌گویند که نگهداشت

مدینه لوازماتی را در پی دارد یا به عبارت دیگر از آنجا که انسان موجودی اجتماعی است، این انسان اجتماعی برای بقای خود نیازمند مشارکت است. فلاسفه‌ای همچون ابوعلی سینا از مشارکت، لزوم معامله میان آدمیان را نتیجه گرفته‌اند که نیازمند سنت و عدل است؛ بنابراین باید کسی باشد که سنت و عدل را به آدمیان بیاموزد و از آن پاسداری کند (خالقی، ۱۳۹۵، ص ۵۶؛ ابوعلی سینا، ۱۳۸۸، ص ۳۴۴).

فلاسفه بعد از اثبات مدنی بودن انسان به انواع مدینه و چگونگی ریاست آنها و اینکه چه کسی می‌تواند ریاست مدینه را بر عهده داشته باشد می‌پردازند؛ از این رو مدینه را به مدینه و اجتماع فاضله و غیرفاضله تقسیم و سپس مدینه غیرفاضله را به مدینه ضروری، مدینه تغلیبه (سلطه‌گر)، مدینه خست (لذت‌طلب)، مدینه نذالت (سوداگر)، مدینه کرامت (اعتبارطلب)، مدینه احرار، مدینه جماعت، مدینه فاسقه و مدینه ضاله تقسیم می‌کنند و به تشریح جایگاه هریک از آنها می‌پردازند و تفاوت و تمایز مدینه فاضله و غیرفاضله را بودن و اجرای قانون الهی ذکر می‌کنند و می‌گویند جامعه‌ای که قانون شریعت الهی در آن حاکم نبوده باشد و امور آن جامعه بر پایه تمایلات نفسانی و روش‌های غیرعادلانه استوار باشد، جامعه‌ای غیرفاضله است.

فیلسوفان شیعی همانند فقهای شیعه به انواع حکومت یا اقسام ریاست و وظایف آن پرداخته‌اند؛ از این رو فارابی از پنج نوع ریاست از رئیس اول یعنی نبی گرفته تا رئیس مماثل، رئیس سنت و رئیس افاضل سخن می‌گوید و خواجه نصیرالدین طوسی نیز اشکال و اقسام ریاست را با تفصیل و توضیح بیشتری بیان می‌کند؛ چون وی فقط در مدینه فاضله به پنج قسم ریاست اشاره دارد و در مدینه غیرفاضله نیز به ریاست‌های ناقصه یا غیرفاضله به تعداد اجتماعات غیرفاضله می‌پردازد (خالقی، ۱۳۹۵، صص ۲۳۹، ۲۴۴ و ۲۴۸).

فارابی، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و دیگر فیلسوفان شیعی در آثارشان به وظایف رئیس مدینه نیز پرداخته‌اند و به وظایفی همچون دعوت به خیر، تحقق عدالت، اتحاد و تألف مردمان، مقابله با دشمنان، وضع قواعد و قوانین (وضع قوانین اساسی‌ترین وظیفه رئیس مدینه محسوب می‌شود) تکمیل خلق و رساندن آنان به سعادت اشاره کرده‌اند. از باب نمونه می‌توان به گفتار خواجه نصیر درباره وظایف رئیس مدینه بسنده کرد که

می‌گوید: سائس فاضل تمسک به عدالت کند و رعیت را به جای اصدقا دارد و مدینه را از خیرات عامه مملو کند؛ یعنی امنیت، سکون و آرامش، مؤدت با یکدیگر، عدل، عفاف، لطف و وفا و... را جاری سازد (خالقی، ۱۳۹۵، ص ۲۶۸؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۱).

خلاصه کلام اینکه آنچه در بیان این مطالب در باب مدینه‌ها و اقسام ریاست مهم می‌نماید، چگونگی و چرایی ساماندهی زندگی اجتماعی انسان در اندیشه و رفتار اندیشمندان شیعی است که در مدینه و ریاست‌های فاضله به دنبال ساماندهی زندگی اجتماعی انسان در جهت تحقق عدالت و اجتماعی مملو از خیرات یا همان رسیدن به سعادت‌اند و همچنین آگاهانیدن انسان‌ها به این مطلب که ای مردم هشیار باشید که نتیجه و پیامد ریاست غیرفاضله یا ناقصه یا تغلیبه و انواع دیگر ریاست مدینه‌های غیرفاضله به خدمت در آوردن مردم یا همان شقاوت و بدبختی خواهد بود؛ بنابراین می‌توان مدعی شد فلاسفه شیعه در سنت‌های سه‌گانه فلسفی (سنت فلسفی مشاء، اشراق و متعالی) اگرچه نتوانستند ماهیت و ساختار قدرت سیاسی حاکم را دگرگون سازند، تلاش کردند تا زمینه نسبتاً مناسبی را برای طرح مجدد فلسفه سیاسی مبتنی بر نظریه امامت شیعه به وجود آورند؛ در نتیجه آنان سعی کردند بر این استدلال تأکید ورزند که نظام آرمانی شیعه (امامت) همان چیزی است که می‌تواند زندگی مدنی انسان را به عدالت و سعادت رهنمون سازد (خالقی، ۱۳۹۵، ص ۲۷۶).

۳. محورهای نظم فقه سیاسی

این بخش که بیشترین حجم مقاله را به خود اختصاص خواهد داد از همه موضوعات و مسائل مطرح شده در چکیده و مقدمه مقاله بحث نخواهد کرد، بلکه برخی از موضوعات و مسائل آن همچون سیاست و حکومت، امر به معروف و نهی از منکر و جنگ و صلح را دنبال خواهد کرد.

۳-۱. سیاست و حکومت

انسان اجتماعی است و برای اداره زندگی اجتماعی یا به گفته محقق سبزواری تدبیر

اجتماع سیاسی، نیازمند احکام یا قوانین مستخرج از شریعت است و به عبارتی ساماندهی زندگی انسان نیازمند به صاحب شریعتی است (لکنزایی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۷) تا بتواند براساس آنچه در شرع مقرر شده از احکام طاعات گرفته تا عبادات، معاملات، نکاح و سایر احکامی که به واسطه آن زندگی انسان ساماندهی می‌شود، استخراج و به انسان رسانده شود؛ بدین جهت در بخش سیاست و حکومت به تشریح محورهای ضرورت حکومت، مشروعیت حکومت و انواع آن می‌پردازیم.

۳-۱-۱. ضرورت حکومت

فقها از دو جهت سیاست و حکومت را امری ضروری دانسته‌اند: ۱. به لحاظ ایجابی، یعنی لزوم اجرای احکام اسلامی و برقراری عدالت در جامعه؛ ۲. به لحاظ سلبی، یعنی لزوم نفی حکومت طاغوت و مبارزه با ظلم؛ از این رو در بحث از ضرورت حکومت به مباحث و محورهایی همچون ضرورت امامت و رهبری که مباحث همنشین با حکومت است نیز پرداخته‌اند؛ چون بحث از امامت بحثی است که مفروضات و زمینه‌های مطالعات سیاسی شیعه را باید در آن جستجو کرد؛ بحثی که فقهای شیعه با سنجش حکومت‌ها با مدل آرمانی حکومت امام، حکم به مشروعیت و عدم مشروعیت آنان می‌دهند. در باب اهمیت و ضرورت امامت محقق کرکی در نفحات اللاهوت سه دلیل را برای ضرورت امامت بیان می‌کند: ۱. امامت جانشینی نبوت است و نبوت از اصول دین محسوب می‌شود؛ ۲. نصب امام برای جلوگیری از شرارت و ضلالت واجب است؛ ۳. لزوم حفظ شرع بعد از پیامبر و پاسخگویی به مسائل جدید (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۸۳؛ محقق کرکی (ب)، بی‌تا، ص ۴). از آنجا که پرداختن به حکومت چه در قاب امامت و چه در قاب سلطان شیعی از مباحثی است که لازم و ضروری می‌نماید، اکثر فقهای شیعه در باب اهمیت و ضرورت حکومت سخن رانده‌اند.

در باب ضرورت حکومت و دلایل عقلی و نقلی فقها در این باب می‌توان به این دلایل اشاره کرد: ۱. حکومت جزء انفکاک‌ناپذیر احکام اسلامی است (شریعتی، ۱۳۸۷، صص ۹۰-۹۲). درباره دلیل اول از ضرورت حکومت به کلام کرکی استناد می‌کنیم که

می‌گوید: نمی‌توان گفت مردم در امور دنیا احتیاج به حکومت و رهبر دارند و حکومت امری دنیوی است؛ زیرا اکثر امور شرعی نیز متعلق به نظام زندگی و دنیای مردم‌اند؛ مثلاً عزل و نصب قضات، امری شرعی، اما متعلق به دنیای مردم است. به نظر وی پیامبر برای هدایت اخروی و دنیوی مردم مبعوث شد و عبادات مربوط به آخرت و بقیه احکام اسلامی متعلق به دنیای مردم است که بعد از پیامبر بر عهده مردم گذاشته شده و تنها کسانی می‌توانند عهده‌دار آن شوند که از پیامبر اذن داشته باشند و غیر از این، هر کسی این منصب را اشغال کند، ظالم است (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۸۶؛ محقق کرکی (ب)، بی‌تا، ص ۶۸).

۲. ضامن سلامت جامعه است. محقق حلی در این باره می‌گوید چون غالباً در جامعه زمینه‌دگری و اغتشاش وجود دارد عقل به لزوم ریشه‌کنی اختلاف و هرج و مرج حکم می‌کند؛ پس حکومت لازم است، و گرنه این اجتماع انسانی ادامه پیدا نمی‌کند مگر با سلطانی که زمام آن را به عهده گیرد (شریعتی، ۱۳۸۰، ص ۹۲؛ کرکی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۸۰).

همچنین شیخ طوسی و شیخ مفید بحث از ضرورت حکومت را بحثی عقلی دانسته‌اند و آن را با استمداد از دلایل عقلی اثبات کرده‌اند. از باب نمونه شیخ طوسی استدلال می‌کند به دلیل اینکه سلاطین و طبایع مردم مختلف است و هر فردی در پی جلب منافع و کسب لذایذ شخصی خویش است، نیاز به حکومت و رهبری همچنان باقی است (موسویان، ۱۳۸۳، صص ۳۸-۴۰) یا شیخ مفید در باب ضرورت حکومت می‌گوید: ...جنايتكاران تأديب شده، گناهكاران سر به راه می‌شوند گمراهان رادع شده، جاهلان تعليم داده می‌شوند، غافلان آگاه می‌گردند... اموال مردم محافظت می‌شود و کیان اسلام مورد حمایت قرار می‌گیرد (خالقی، ۱۳۸۸، ص ۴۲) همچنین ابوصلاح حلبی با بیان مقدماتی بر وجوب و ضرورت عقلی حکومت استنباط می‌کند (خالقی، ۱۳۸۸، ص ۹۴). ۳. اجرای برخی از احکام فقهی لازم‌ه‌اش بودن حکومت است، مانند وجوب نماز جمعه و نماز عیدین، زکات، خمس، اقامه حدود، جهاد و... (شریعتی، ۱۳۸۷، صص ۹۰-۹۲) و البته برخی از فقها همچون صاحب جواهر نیز در باب ضرورت حکومت آن را امری واضح و بدیهی دانسته‌اند که نیازی به دلیل ندارد یا آن را مفروغ‌عنه و مسلم نزد فقها دانسته‌اند که نیازی به دلیل ندارد (ایزدی، ۱۳۸۴، صص ۷۷-۷۹).

۳-۱-۲. مشروعیت حکومت

آیا مشروعیت نظام‌های سیاسی برخاسته از آرا و نظر مردم است و آیا مردم در تعیین و نصب امام نقش اساسی ایفا می‌کنند؟ سؤالی است که باید براساس دیدگاه فقهی به آن پرداخت. در یک نگاه کلان باید اظهار کرد فقها در وهله اول میان حکومت در عصر حضور و عصر غیبت تفاوت قائل‌اند؛ یعنی در عصر حضور همه اتفاق نظر دارند که حاکم اسلامی باید مشروعیت الهی داشته باشد و مردم نقشی در تعیین و نصب حاکم ندارند و فقط جهت تحقق آن باید نقش ایفا کنند؛ بنابراین از نظر شیعه حکومت حق اولیه پیامبر و جانشینان او است؛ ولی در عصر غیبت اختلاف نظر است که آیا در زمان غیبت هم فقیه عادل بر مردم حکومت کند یا خیر.

پاسخ سؤال بالا را شهید مدرس یکی از پنج تن فقهای طراز اول در مجلس شورای ملی این چنین بیان می‌کند که دوران مشروعیت حاکمان مسلمان دو قسم است: ۱. حکامی که مشروعیت الهی دارند و منصوب از جانب خداوند سبحان‌اند که اینها مربوط به عصر حضور معصوم هستند؛ ۲. حکامی که به واسطه مردم مشروعیت پیدا می‌کنند و منصوب از جانب ملت هستند. این نوع از حکومت ویژه عصر غیبت است که مردم در آن نقش اساسی دارند. مدرس درباره نوع اول یعنی عصر حضور معصومان می‌گوید: سائنس و حاکم یک مرتبه مبعوث و منصوب از جانب خدا است و در این صورت باید از روی کتابی که خداوند برای او فرستاده رفتار کند؛ ولی امروز این خارج از موضوع است و البته دستور از برای آن حاکم و سائنس که منصوب از جانب خدا است، همان کتاب آسمانی است. در قسم دوم نظریه شهید مدرس این است که مردم نقش اساسی در مشروعیت‌بخشی حکومت دارند؛ البته با این دقت نظر که ایشان حاکم اصلی را خدا و اجرای قانون او را به وسیله مردم می‌داند؛ یعنی ایشان مشروعیت را الهی می‌داند؛ اما به جنبه مقبولیت یا مشروعیت سیاسی (Legitimacy) هم توجه دارد؛ بنابراین قانونی که مردم وضع می‌کنند، نباید سر مویی مخالف قوانین اسلامی باشد (ترکمان، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۴۵).

کارویژه تطبیق قوانین با قوانین اسلامی را پنج تن از فقها به‌طور ناظر در مجلس شورای ملی انجام می‌دهند. مدرس درباره نوع دوم از مشروعیت حکومت، این چنین

می‌گوید: یک مرتبه مثل زمان ما (عصر غیبت) که این‌طور پیش آمده است، آن حاکم و سائس منصوب از جانب ملت است. در این صورت وظیفه او اجرای دستوری است که ملت به او می‌دهد و هر دستوری از تعمیر بلاد و تأمین عباد این ملت، یعنی قاصبین و موکلین به آن وکیل می‌دهند، باید رفتار کند و آن همین است که شما اسمش را قانون اساسی می‌گذارید. قانون اساسی دستوری است که ملت به آن شخص می‌دهد و آن حاکم و سائس اگر بر طبق آن عمل نکرد ظالم و متعدی و لازم‌الدفع است، به واسطه اینکه وقتی که یک اجنبی در کار یک شخصی بدون اجازه او دخالت کند، ظالم و غاصب و متعدی و سارق است؛ پس دستوری که ملت به اداره‌کنندگان داده، همین قانون اساسی است (عیسی‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۶۴).

بنابراین از دیدگاه سید در عصر غیبت تا زمانی که حاکم از طرف ملت انتخاب شده باشد و حاکم منطبق بر قانون اساسی که تجلی رأی ملت در پارلمان است، رفتار کند، آن حاکم مشروعیت دارد و گرنه حاکمی غاصب و ظالم خواهد بود و امر او مطاع نخواهد بود و اگر حاکم طبق قانون اساسی رفتار نکند، سید اجازه شورش حتی تا سرنگونی او را جایز دانسته است. وی می‌گوید اگر دیدم که پادشاه مملکت بر وفق قانون اساسی حکومت می‌کند، برایش خدمت می‌کنم؛ اما اگر دیدم برخلاف قانون اساسی قدم برمی‌دارد، به جنگش می‌روم. امروز دستور کار ما قانون اساسی است. هرچه قانون گفته است، باید اجرا شود. نسبت به این شاهی که داریم هیچ‌گونه نظر بد نداریم، اگر طبق قانون اساسی حکومت کند، برایمان محترم است (فدائی، ۱۳۷۰، ص ۳۹).

با همه توضیحاتی که در باب مشروعیت حکومت داده شد، تذکر این نکته لازم است که شهید مدرس هر نوع حکومت قانونی را هم مشروع نمی‌داند، بلکه حکومت یا پارلمانی را مشروع می‌داند که مخالف شرع اسلام نباشد (عیسی‌نیا، ۱۳۸۶، صص ۶۲-۶۴).

اگرچه برخی از فقها از جمله شهید مدرس در باب مشروعیت حکومت اسلامی در عصر غیبت چنین اظهار نظرهایی کرده‌اند، آنچه در میان فقهای شیعی بیشتر قابل قبول است، این آرا و اندیشه است که امامت مبتنی بر نص و نصب بوده است؛ بنابراین مردم در بیعت با امام می‌توانند نقش آفرینی کنند؛ به عبارت دیگر در اندیشه شیعی واگذاری

امامت به رأی مردم مورد پذیرش نیست. در این باره به نظر برخی از فقها استناد می‌کنیم؛ مثلاً مرحوم کرکی نظریه واگذاری امامت به رأی مردم را قبول ندارد؛ از این رو آن را در کتابش ابتدا با سه وجه تفریر می‌کند و سپس هر سه وجه را رد و طرد می‌کند و بر لزوم ابتدای امامت بر نص را ثابت می‌کند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۸۵؛ کرکی، بی‌تاب، ۶۷) یا صاحب جواهر می‌گوید: از عقل و نقل پیدا است که منصب حاکمیت از آن آنها و ولایت امر مال آنها است و اختیار مطلق در این باب نیز به آنها برمی‌گردد؛ بنابراین کسی بدون اذن آنها نمی‌تواند در ولایات داخل شود و متصدی امور گردد (ایزدهی، ۱۳۸۶، ص ۸۹). همچنین است نظر علامه شیخ یوسف بحرانی (شریعتی، ۱۳۸۷، ص ۲۷) و نظر فخرالمحققین فرزند علامه حلی و استاد شهید اول در باب حکومت مشروع و حکومت نامشروع (موسویان، ۱۳۸۸، صص ۴۸-۵۲).

۳-۱-۳. انواع حکومت

صاحب جواهر و ملاحمد نراقی در آثار خود به چهار نوع از انواع حکومت اشاره می‌کنند: ۱. حکومت سلطان حق (یا حاکمان واقعی)؛ یعنی حکومتی که حق حاکمیت را از آن خداوند می‌داند و از خداوند به پیامبر ﷺ و ائمه اهل بیت و اگذار شده است و این حق در عصر غیبت از آن امام معصوم غائب است و هر حکومت دیگری در عرض آن باطل است و از مصادیق غضب محسوب می‌شود. ۲. سلطان جائز موافق؛ یعنی سلاطین و حاکمان شیعه که با غضب متصدی امر حکومت شده‌اند و فقها بر اساس تقیه یا به دلیل مصلحت حکومت آنان را جائز شمرده‌اند. ۳. سلطان جائز مخالف؛ اگرچه در نوع سلطان جائز موافق، رویکرد فقیهان مشروعیت بخشی به آنان بوده است و آن هم به سبب تقیه و مصلحت سنجی‌های بوده است، ولی در مورد سلاطین غیر شیعی چنین مشروعیت بخشی‌ای وجود نداشته است. ۴. ولایت فقیه؛ این نوع حکومت که به نیابت از امام زمان علیه السلام است، در زمان بسط ید فقیه و عدم سلطنت حاکم جائز شکل می‌گیرد (ایزدهی، ۱۳۸۶، صص ۸۰-۸۷؛ ایزدهی، ۱۳۸۴، صص ۷۵-۸۹).

شیخ مفید در یک تقسیم‌بندی کلی نظام سیاسی را دو قسم می‌داند: ۱. نظام سیاسی

مبتنی بر امامت و ریاست عادل و افراد منصوب یا مأذون از سوی ایشان؛ ۲. نظام سیاسی مبتنی بر امامت و ریاست سلطان جائز و ولات ایشان (خالقی، ۱۳۸۸، صص ۴۲-۴۲). شیخ طوسی نیز بر این باور است که کسی نمی‌تواند به تدبیر امور و به سیاست‌گذاری جامعه پردازد، مگر اینکه پیامبر یا امام باشد. وی در الاقتصاد الهادی الی طریق الارشاد این چنین می‌گوید: «ولایکون احدٌ بتدبیر الامه الا من کان نبیاً او اماماً»: البته وی دلیل عدم نقش آفرینی مردم در تعیین رهبری نظام سیاسی را براساس قاعده لطف بیان می‌کند؛ بنابراین در نگاه وی حکومت‌ها به دو دسته حکومت مطلوب یا مورد قبول یعنی حکومت پیامبر، حکومت امام و حکومت نائب و جانشین امام و دیگری حکومت نامطلوب یا حکومت جائز تقسیم می‌گردند (موسویان، ۱۳۸۳، صص ۴۶-۶۱؛ خالقی، ۱۳۸۶، صص ۳۹-۴۳).

فیض کاشانی که یکی از شاگردان سیدماجد بحرینی در فقه و به گفته علامه امینی علمدار فقه در عصر صفویه بود، حکومت را به چهار نوع دسته‌بندی و این گونه معرفی می‌کند: اول حکومت نبوی و دوم حکومت و امامت معصوم علیه السلام. فیض علاوه بر دو حکومت پیش‌گفته حکومت سلاطین و ولایت فقها و حکما را به‌عنوان نوع سوم و چهارم حکومت بیان می‌کند و می‌گوید در عصر غیبت نیز برخلاف نظر غزالی، خلافت حقه بر عهده نایبان امام معصوم علیه السلام نهاده شده است؛ چرا که همواره در خلافت نبوی حقه، رعایت قلوب رعیت و اصلاح آن از سوی امام داعی معتبر دانسته شده است؛ درحالی‌که در سلطنت متغلبه چنین امری معتبر نیست و خلافت حقه تنها از عهده جانشینان و نائبان منصوب آنها برمی‌آید و آنها جز علمای فقیه و جامع‌الشرایط نیستند؛ بنابراین شکل سوم حکومت در عصر غیبت، حکومت عالمان دین نامیده می‌شود و نوع چهارم از دیدگاه فیض کاشانی، حکومت سلاطین است (خالقی، ۱۳۸۷، صص ۴۴-۴۷).

محقق حلی صاحب کتاب شرایع الاسلام که کتابش معروف به «قرآن فقه» شده است نیز حکومت را به سه نوع «حکومت سلطان عادل»، «حکومت سلطان جائز» و «حکومت فقیه عادل» تقسیم می‌کند (شریعتی، ۱۳۸۷، صص ۱۰۶-۱۱۴)؛ البته درباره حکومت فقیه باید اظهار کرد اگرچه نظر شیعه به مسئله حکومت در عصر غیبت نظر واحدی نبوده

و نیست، ولی می‌توان گفت در آثار فقها اگرچه غیرمتمرکز و به صورت پراکنده، مباحثی تحت اختیارات فقها به‌عنوان نایبان امام در عصر غیبت مطرح شده و بر آن تأکید شده است؛ مثلاً ابوالصلاح حلبی می‌گوید: شیعیان نباید از کسی که شرایط نیابت امام را ندارد، اطاعت کنند. اگر کسی دارای علم، قدرت، عقل، تدبیر، عدالت و ایمان شد، نیابت ائمه را عهده‌دار خواهد بود (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۸۷، به نقل از: ابوالصلاح حلبی، ۱۳۶۲، ص ۴۲۲).

یکی دیگر از فقهایی که در زندگی عملی خود نیز به سوی تحقق نظریه ولایت فقیه پیش رفت، شهید اول بود. بعدها شاگرد شهید اول یعنی محقق کرکی نظریه ولایت فقیه را شجاعانه در ایران در میان دولتمردان صفوی مطرح می‌کند. وی در جامع المقاصد در ذیل بحث نماز جمعه اظهار می‌کند چون فقیه جامع‌الشریط از جانب امام منصوب شده است، می‌تواند نماز جمعه را اقامه کند؛ همچنین چون فقیه از جانب امام منصوب شده است از احکام او باید اطاعت کرد و در اقامه حدود و قضاوت بین مردم یاری‌اش نمود و در ادامه می‌افزاید نمی‌توان گفت فقیه فقط برای قضاوت و فتوا از طرف امام منصوب شده است و نماز شامل این اختیارات نمی‌شود؛ چراکه فقیه را ائمه به‌عنوان حاکم منصوب کرده‌اند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۸۷، به نقل از: کرکی، ۱۴۰۸، ج ۲، صص ۳۷۱ و ۳۷۵). کرکی در کتاب الرسائل استدلال و استنادات بیشتری نسبت به آثار دیگرش در حوزه قلمرو اختیارات ولایت فقیه مطرح می‌کند (کرکی، بی‌تا (الف)، ج ۱، صص ۱۴۲، ۱۴۳ و ۱۶۱). اگرچه وی به‌جد به اختیارات سیاسی فقها و لزوم تبعیت حکومت از آنها اعتقاد داشته است، ولی آنچه او به‌صراحت از اختیارات ولی فقیه بیان می‌کند، سه وظیفه و اختیار است: ۱. قضاوت؛ ۲. دریافت و تقسیم زکات و خمس و خراج؛ ۳. افتا (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۸۷، به نقل از: کرکی، بی‌تا (ج)، صص ۵۷ و ۱۶۵).

۳-۱-۴. وظایف حکومت

در بحث از وظایف حکومت قبل از هرچیز لازم است به دو نکته توجه کنیم: اولاً وقتی فقها از وظایف و اختیارات حکومت یا حاکم بحث می‌کنند، مرادشان همان حکومت اسلامی یا حکومت ولایت فقیه است؛ ثانیاً برای تعیین دامنه و قلمرو وظایف

حکومت اسلامی یا ولایت فقیه باید ملاحظه کرد آیا ولایت فقیه را از باب ادله حسبه اثبات می‌کنند یا ولایت او را براساس ادله خاص؛ چون هریک از آنها تأثیرگذار بر نوع و دامنه وظایف خواهند بود؛ چراکه اگر ولایت فقیه را از باب ادله حسبه اثبات کنند، آن وقت اختیارات حاکم اسلامی در حد سرپرستی اطفال بی‌سرپرست، مجانین، محجوران و مانند آنها محدود می‌شود؛ اما اگر ولایت را از باب ادله خاص و به صورت نصب الهی از زبان امام و به‌عنوان نیابت از امام معصوم در عصر غیبت بدانند در این صورت اختیاراتی عام و فراگیر خواهند داشت، اعم از قانونگذاری، قضاوت، حسبه، امور اقتصادی، اجرائیات، ایجاد امنیت، دعوت کفار به اسلام، تألیف قلوب، جهاد، دفاع و... (ایزدهی، ۱۳۸۶، صص ۱۰۸-۱۳۶).

با عنایت به دو نکته بالا می‌توان گفت فیض کاشانی در آثارش، اختیارات و وظایف حکومت اسلامی را در سه عنوان اصلی «تیین احکام و قوانین الهی»، «قضاوت و دادرسی» «ولایت سیاسی- اجتماعی» بیان کرده و در ذیل ولایت سیاسی- اجتماعی به دوازده وظیفه حکومت اسلامی اشاره کرده است: ۱. دریافت زکات و خمس و اداره انفال، ۲. اقامه حدود، ۳. جهاد دفاعی، ۴. ولایت بر محجورین، ۵. ولایت بر اشخاص و اشیای گمشده (لقیط)، ۶. مقابله با احتکار، ۷. اجبار افراد بر پرداخت نفقه به مملوک یا حیوان خود، ۸. نظارت بر اموال وقفی، ۹. اجبار محجر به عمارت یا ترک زمین تحجیر شده، ۱۰. اجبار افراد به پرداخت دین خود، ۱۱. ولایت در نکاح، ۱۲. اقامه جمعه و جماعات (خالقی، ۱۳۸۷، صص ۶۲-۷۸). سیدمحمد کاظم یزدی (صاحب عروه الوثقی) نیز اختیارات و وظایفی را برای حکومت اسلامی نام می‌برد: ۱. تصدی منصب قضا، ۲. مسئولیت افتا، ۳. تصدی امور حسبه، ۴. تصدی امور عامه (از باب نمونه تولید جهاد) (شریعتی، ۱۳۸۸، صص ۸۱-۹۰). همچنین ابوالصلاح حلبی اختیارات و وظایف حاکم یا حکومت اسلامی را در قالب هشت مطلب چنین بیان می‌کند: ۱. قضاوت، ۲. بیان احکام اسلام (یا افتا)، ۳. اقامه حدود و تعزیرات، ۴. امر به معروف و نهی از منکر، ۵. جهاد و دفاع، ۶. اخذ حقوق مالی و مصرف آنها، ۷. اقامه نماز جمعه، ۸. تصدی امور حسبه (خالقی، ۱۳۸۸، صص ۱۲۱-۱۳۹). فقهای دیگر همچون شیخ طوسی- به سه وظیفه افتا و

قانونگذاری، قضاوت و کارگزاری سیاست - (موسویان، ۱۳۸۳، صص ۶۸-۸۹) یا علی نقی کمره‌ای (خالقی، ۱۳۸۸، صص ۵۱-۶۷) و فاضل مقداد - فقیه معروف شیعه در قرن نهم هجری قمری - نیز در آثارشان وظایف و اختیارات حکومت اسلامی را در ذیل سه محور بحث کرده‌اند: ۱. تأمین مصالح عمومی؛ چون علت وجودی حکومت ایجاد مصالح در جامعه و حفظ آنها است؛ ۲. ایجاد و حفظ نظم و امنیت عمومی؛ ۳. اموری که نهادهای تقنینی (احکام الهی و افتا)، اجرایی و قضایی از جانب حاکم اسلامی مأمور به انجام آن هستند (موسویان، ۱۳۸۶، صص ۸۸-۹۵). گفتنی است در میان آثاری که به اندیشه سیاسی فقهای شیعه پرداخته‌اند، کتاب اندیشه سیاسی محقق حلی در باب وظایف و اختیارات حکومت اسلامی از همه آثار موجود به صورت تفصیلی‌تر و با ارائه طبقه‌بندی کلاسیک‌تری به این مهم پرداخته است؛ چون در این کتاب اولاً به وظایف متقابل حاکم و مردم از دیدگاه محقق حلی پرداخته است؛ ثانیاً وظایف حاکم را به تفکیک وظایف اقتصادی حاکم، وظایف قضایی حاکم، وظایف نظامی حاکم، وظایف اجتماعی حاکم و وظایف سیاسی حاکم را با مصادیقش برشمرده است (شریعتی، ۱۳۸۷، صص ۱۲۸-۱۵۷).

خلاصه کلام اینکه بحث سیاست و حکومت را می‌توان در دو سطح «معصومان یا دوران حضور ائمه» و «عصر غیبت» دنبال کرد؛ البته مفهوم کلیدی‌ای که در عصر حضور می‌توان با آن مباحث را پی گرفت، مفهوم امامت است؛ چون در عصر حضور امامت در امام تجلی می‌کند و در عصر غیبت هم در ولایت فقیه؛ بنابراین شیعه اولین انحراف تاریخ مسلمانان را تبدیل امامت به خلافت می‌داند و بر این باور است که «در دوره اموی بود که سیاست از دیانت عملاً جدا شد و کسانی که حامل و حافظ موارث معنوی اسلام بودند (یعنی ائمه) از سیاست دور ماندند و در کارها نمی‌توانستند دخالت کنند؛ ولی کسانی که زعامت و سیاست اسلامی در اختیار آنها بود، از روح معنویت اسلام بیگانه بودند و تنها تشریفات ظاهری را اجرا می‌کردند تا جایی که رسماً دیانت به کلی از سیاست جدا شد؛ لذا بزرگ‌ترین ضربتی که بر پیکر اسلام وارد شد از روزی شروع شد که سیاست از دیانت منفک شد» (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۳۱). در این میان متولیان اسلام نیز بی‌کار ننشستند؛ بنابراین می‌بینیم که از آغاز نیمه دوم قرن اول هجری که

خلافت اسلامی به‌طور آشکار با پیرایه‌های سلطنت آمیخته شد و امامت اسلامی به حکومت جابرانه پادشاهی بدل گشت، ائمه اهل بیت علیهم‌السلام مبارزه سیاسی خود را به شیوه‌ای متناسب با اوضاع و شرایط شدت بخشیدند که این مبارزه بزرگ‌ترین هدفش تشکیل نظام اسلامی و تأسیس حکومتی بر پایه امامت بود (خامنه‌ای، ۱۳۶۳).

۲-۳. امر به معروف و نهی از منکر

از آنجاکه در اندیشه شیعی، یکی از اهداف حکومت، امر به معروف و نهی از منکر است (ایزدهی، ۱۳۸۶، صص ۹۹-۱۰۰)، چون خداوند در این باره فرموده است «الذین ان مکنانهم فی الارض اقاموا الصلوه و اتوا الزکات و امروا بالمعروف و نهوا عن المنکر» (حج، ۴۱)، شیعه همیشه به دنبال جامعه‌ای بوده است که از تباهی و ظلم به دور باشد و در عوض جامعه‌ای پیامبرپسند و فاضله‌ای را در ذهن و رفتارشان دنبال کند و برای تحقق آن یکی از راه‌ها را امر به معروف و نهی از منکر یا همان همت مسئولان، حاکمان و مردم و همگانی کردن این فریضه بدانند و معروفی را بالاتر از ایجاد نظام اسلامی و حفظ نظام اسلامی ندانند (ر.ک: بیانات رهبری در دیدار طلاب و فضلاء و اساتید حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹). امر به معروف و نهی از منکر از مباحث بااهمیتی است که فقها در آثار فقهی خود چه در باب جهاد و چه در بابی مستقل، از آن بحث کرده‌اند. فقها در کل چهار مسئله از مسائل امر به معروف و نهی از منکر را مطرح کرده‌اند: ۱. حکم امر به معروف و نهی از منکر و اقسام آن؛ ۲. شرایط و وجوب امر به معروف و نهی از منکر؛ ۳. مراتب امر به معروف و نهی از منکر؛ ۴. اقامه حدود (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۹۵؛ لک‌زایی، ۱۳۸۰، صص ۲۴۲-۲۵۲).

۱-۲-۳. حکم امر به معروف و نهی از منکر و اقسام آن

امر به معروف و نهی از منکر جزو کدام یک از احکام خمس است؟ اگر پاسخ این باشد که از واجبات است سؤال بعدی این است که آیا واجب عینی است یا واجب

کفایی. فقهای همچون محقق کرکی با استناد به آیه «و امر بالمعروف» (اعراف، ۱۹۹) حکم به وجوب عینی امر و نهی داده‌اند و می‌گویند هیچ محذوری در وجوب عینی امر و نهی نیست؛ چراکه مبادرت به امر و نهی بر همگان واجب است و مبادرت برخی، تکلیف را از دیگران بر نمی‌دارد و آنان در ترک امر و نهی گنهکارند، گرچه مطلوب به واسطه همان بعض حاصل شود (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، صص ۹۵-۹۶) و درباره اقسام امر و نهی گفته شده است که امر به دو قسم واجب و مستحب تقسیم می‌گردد؛ ولی نهی ظهور در حرام دارد، پس شامل مکروه نمی‌شود (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، صص ۹۵-۹۶).

۲-۲-۳. شرایط وجوب امر به معروف و نهی از منکر

یکی از واجباتی که دارای شرایط و تقیداتی است، امر به معروف و نهی از منکر است. این تکلیف شرایطی دارد که اگر آن شرایط کامل گردد، امر و نهی به صورت کفایی بر همه مکلفان واجب می‌شود و آن شرایط عبارت‌اند از: ۱. علم به حسن مأمور و قبح منهی عنه؛ ۲. تمکن آمر و ناهی از امر به معروف و نهی از منکر؛ ۳. ظن غالب آمر و ناهی بر وقوع قبیح و اخلال به واجب در آینده؛ ۴. احتمال تأثیر امر و نهی؛ ۵. مفسده‌نداشتن امر و نهی (خالقی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۸)؛ البته محقق کرکی چهار شرط را بیان می‌کند: ۱. علم به معروف یا منکر بودن فعل؛ ۲. احتمال تأثیر؛ ۳. اصرار بر ترک معروف یا انجام منکر؛ ۴. نبودن مفسده برای امر و نهی کننده (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، صص ۹۶-۹۷؛ لک‌زایی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۳).

۳-۲-۳. مراتب امر به معروف و نهی از منکر

برای امر به معروف و نهی از منکر سه مرتبه ذکر شده است: ۱. اعتقاد قلبی؛ ۲. امر و نهی زبانی؛ ۳. امر و نهی رفتاری. مرتبه سوم خود دارای تدرج است؛ یعنی گاهی حد و میزانش زدن یا اهانت کردن است و گاهی هم به مجروح کردن یا کشتن منتهی می‌شود (لک‌زایی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۵؛ حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، صص ۹۸-۹۹).

۳-۳. جنگ و صلح

از نظر فقه اسلامی دولت‌ها و کشورها به دولت اسلامی (دارالاسلام)^۱ و دولت غیراسلامی (یا دارالکفر)^۲ تقسیم می‌شوند و دولت‌های غیراسلامی یا دارالکفر شامل سه دسته‌اند: ۱. دارالصلح (یعنی کشورهای غیراسلامی که در قالب یکی از قراردادهای صلح آمیز، روابط دوستانه‌ای با دولت اسلامی برقرار کرده‌اند و شناسایی شده‌اند) و خود دارالصلح مشتمل بر چهار نوع دیگر از دولت غیراسلامی یعنی «دارالذمه»، «دارالعهد»، «دارالامان»، «دارالهدنه» می‌گردد. ۲. دارالحیاد (یا دولت بی‌طرف)؛ به سرزمینی گفته می‌شود که در رابطه سیاسی و ایدئولوژیکی از مناقشات بین دارالاسلام و دارالکفر کناره‌گیری می‌کند و سیاست عدم مداخله را در پیش می‌گیرد و در درگیری‌های نظامی و مخاصمات بین دارالاسلام و دارالحرب بدون جانبداری از طرفین یا اطراف درگیری بی‌طرفی خود را حفظ می‌کند. ۳. دارالحرب. در روابط میان دولت اسلامی و غیراسلامی اصل بر صلح است مگر با دولت حربی؛ چون کفار حربی کفاری هستند که با کشور اسلامی در حال جنگ یا در صدد جنگ هستند (شریعی، ۱۳۸۷، ص ۲۶۸؛ علیشاهی قلعه‌جوقی، ۱۳۹۲، صص ۹۰-۹۱)؛ پس یکی از وظایف و مسائل اساسی دولت اسلامی در میان دولت‌های غیراسلامی؛ مسئله جنگ و صلح است و این را هم باید در نظر داشت. آنچه برای فقها در درجه اول اهمیت قرار دارد، صلح است؛ بنابراین تقسیم‌بندی آنان درباره جوامع و نظام‌های سیاسی به دارالکفر و دارالاسلام نشان‌دهنده این است که آنان از جنگ پرهیز دارند و به سوی جهانی عاری از جنگ می‌پردازند؛ فقط در موردی که دارالکفر در بخش دارالحرب قرار گیرد، شاهد جنگ خواهیم بود؛ البته آن هم حائز شرایطی است^۳ که

۱. یعنی سرزمینی که اکثریت جمعیت آن مسلمان باشند یا مسلمانان در آنجا حاکمیت داشته باشند و احکام اسلام در آن نافذ و مجری باشد.

۲. یعنی سرزمینی که نه اکثریت جمعیت آن را مسلمانان تشکیل بدهند و نه قوانین اسلام در آن حاکمیت داشته و نافذ باشد.

۳. یکی از شرایط البته بعد از پذیرفتن دعوت قابل تحقق است، پرداختن مالیات اسلامی (جزیه) است که در آن صورت کفار می‌توانند در کنار مسلمانان زندگی کنند. اگر این دو مسئله یا دو شرط را نپذیرفتند آن وقت جهاد جایز است (ر.ک: ایزدهی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۵).

یکی از آن شرایط نزد فقهای همچون صاحب جواهر این است که ابتدا باید کفار را به اسلام دعوت کرد. وی می گوید: «با کفار حربی نباید جنگ کرد، مگر پس از دعوت آنها به محاسن و نیکی های اسلام» (ایزدهی، ۱۳۸۶، صص ۱۲۳-۱۲۴).

همان طور که گفته شد باید توجه داشت در اعتقاد فقها جنگ و جهاد^۱ اگر برای دعوت به اسلام باشد، مجاز است؛ ولی اگر جنگ، برای گسترش دایره حکومتشان یا مال اندوزی باشد یا قبل از دعوت به اسلام باشد، گناه محسوب می شود. بر همین اساس است که شیخ محمدحسن نجفی معروف به صاحب جواهر می گوید: اگر یکی از مسلمانان قبل از دعوت کفار به اسلام به جهاد برخیزد و وی را بکشد، گنهکار خواهد بود (ایزدهی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۳).

دو نکته ای که توجه دادن به آن در این قسمت از مقاله حائز اهمیت است، این است: ۱. اگرچه جهاد به حضور امام معصوم نیاز دارد و در نزد فقها این امر مشروط و مقید به وجود امام معصوم شده است، اما می توان اظهار کرد برخی از فقها مانند فیض کاشانی به طور صریح لزوم چنین جهادی را در عصر غیبت ساقط دانسته (خالقی، ۱۳۸۷، صص ۷۱-۷۲) و برخی دیگر از فقیهان همچون صاحب جواهر چون بر این باورند که منصب ولایت فقیه و حاکم اسلامی همان منصب امام معصوم علیه السلام است، معتقدند اختیاراتی مانند

۱. ما به تفاوت این دو توجه داریم؛ بنابراین در باب تفاوت بین جهاد و دفاع به این گفتار امام خمینی بسنده می کنیم که می فرماید: ما الآن که با قدرت های بزرگ دنیا مواجه هستیم، حال دفاعی داریم؛ یعنی ما مدافع از آن چیزهایی که نهضت ما، قیام ما برای ما هدیه آورده است، و از اهداف اسلامی و از کشور اسلامی خودمان و از تمام چیزهایی که مربوط به اسلام و مربوط به کشور است در حال دفاع هستیم، و در حال دفاع، بسیج باید عمومی باشد؛ یعنی قضیه جهاد یک قضیه است، قضیه دفاع قضیه دیگر. قضیه جهاد یک شرایطی دارد. برای اشخاص خاصی هست. برای گروه معینی هست با شرایطی. لکن قضیه دفاع، عمومی است. مرد، زن، بزرگ، کوچک، پیر، جوان همان طوری که عقل انسان هم به آن حکم می کند که اگر کسی هجوم آورد برای منزل یک کسی، اهالی آن منزل، هریک که هست دفاع می کنند از خودشان. چنانچه هجوم آورد کسی به شهر یک کسی، اهالی شهر برای حفظ جهات خودشان دفاع می کنند. دیگر اینجا هیچ شرطی نیست. همه دفاع باید بکنند و اگر به کشور ما، کشور اسلامی ما هجوم بکنند و بخواهند تعدی بکنند، تجاوز بکنند، بر همه افراد مملکت، بر همه افراد کشور، چه زن، چه مرد، کوچک، بزرگ اینجا دیگر شرطی نیست، بر همه واجب است که دفاع کنند. و لهذا حال دفاع فرق دارد با حال جهاد. حال جهاد شرایط دارد، حال دفاع شرطی ندارد (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۲۴۰).

اختیارات امام علیه السلام برای ولی فقیه فرض است؛ پس جهاد در عصر غیبت و در زمان حکومت ولی فقیه ممکن تلقی می‌شود؛ البته اگر در این امر اجماع وجود نداشت، حکم به وجوب جهاد بعید نبوده است (ایزدهی، ۱۳۸۶، صص ۱۲۶-۱۲۷). ۲. اگرچه دفاع از سرزمین و کیان اسلامی هم نوعی جنگ و جهاد است، اما اگر در عصر غیبت سرزمین مسلمانان مورد تعرض و هجوم دشمنان قرار گیرد و نظام اسلامی در خطر افتد، دفاع بر مسلمانان جایز و لازم است و در این صورت حضور امام معصوم شرط نیست و نایبان عام ایشان نیز می‌توانند مسئولیت بسیج مردم در دفاع از جامعه اسلامی را بر عهده بگیرند و این مطلب بین فقهای شیعی اجماعی است (خالقی، ۱۳۸۷، صص ۷۱-۷۲؛ ایزدهی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۷؛ شریعتی، ۱۳۹۰، صص ۸۸-۸۹).

۴. محورهای نظم اخلاق و جامعه‌شناسی سیاسی

در این بخش آنچه برای پژوهشکده و گروه علوم سیاسی دغدغه بود، پرداختن به مباحث و مسائل مبتلابه و جدید بود؛ مسائلی همچون احزاب سیاسی، همگرایی و واگرایی جهان اسلام، مباحث روشنفکری، روحانیت، انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی که پرداختن به آن خود مقاله مستقلی می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

آنچه از مطالعات سیاسی شیعه در این مقاله اراده شد بازخوانی متن دیروز اندیشمندان شیعی‌ای بود که برای حل مشکل امروز ما نکاتی داشتند و ما درصدد بودیم برای ساماندهی زندگی خود از آنان بهره بگیریم؛ بنابراین گفته شد اولاً مسئله مردم و توجه به مردم و افکار عمومی یکی از مسائل مهم مطالعات سیاسی شیعه را در تاریخ مطالعات اجتماعی - سیاسی تشکیل داده و می‌دهد؛ از این رو در آثار پژوهشکده به‌ویژه در آثاری که اختصاص به اندیشه اندیشمندان دارد، توجه به این مسئله دیده می‌شود؛ ثانیاً گفته شد توحید سیاسی در مطالعات سیاسی شیعیان یک امتداد اجتماعی و سیاسی دارد و فقط در تصورات و فروض فلسفی و عقلی منحصر و زندانی نمی‌ماند، بلکه وارد جامعه می‌شود

و تکلیف همه چیز و همه کس اعم از فرمانروا و فرمانبر را مشخص و معین می‌کند؛ ثالثاً شیعه امامت را منصب الهی می‌داند و معتقد است امام باید معصوم و از طرف خدا باشد؛ رابعاً اکثر شیعیان بر این باورند که انسان برای ساماندهی زندگی خود جهت دستیابی به سعادت فقط با عقل نمی‌تواند به آن دسترسی پیدا کند؛ بنابراین هم به شرط لازم یعنی عقل و هم به شرط کافی یعنی وحی نیاز است؛ چون بشر بدون وحی و انبیا راه به جایی نمی‌تواند برد. بر همین اساس به ضرورت حکومت، وظایف آن از دیدگاه فلاسفه و فقها، مطالبی مستند گردید که حکایت از دغدغه‌مندی آنان برای ساماندهی زندگی اجتماعی - سیاسی می‌کرده است و نهایتاً گفته شد شیعه در یافتن حقایق و تحلیل پدیده‌ها با راه‌های چهارگانه فلسفی (راه عقل)، و عرفانی (راه دل) و فقهی (راه عمل) و تجربی (راه حس) را مد نظر خود قرار داده و می‌دهد. محورهای بالا در بسیاری از تک‌نگاشته‌ها و دو اثر دوره‌ای ایلخانان و صفویه توسط پژوهشگرده علوم و اندیشه سیاسی، معبری مهم در عرصه مطالعات سیاسی شیعه گشوده و راه را برای محققان دیگر و همچنین کارگزاران جهت فهم و غور کردن در اندیشه سیاسی شیعه و عمل به آن هموارتر کرده است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابوعلی سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۸). الهیات از کتاب شفا (مترجم: ابراهیم دادجو). تهران: امیرکبیر.
۲. امام خمینی. (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام. (مجموعه دیجیتال آثار امام خمینی علیه السلام).
۳. ایزدهی، سیدسجاد. (۱۳۸۴). اندیشه سیاسی ملااحمدنراقی. قم: بوستان کتاب.
۴. ایزدهی، سیدسجاد. (۱۳۸۶). اندیشه سیاسی صاحب جواهر. قم: بوستان کتاب.
۵. برزگر، ابراهیم. (۱۳۸۹). ساختار فهم اندیشه سیاسی اسلام. دانش سیاسی، ۶(۱۲)، صص ۴۳-۷۲.
۶. پارتریج، پی.اچ. (۱۳۷۴). سیاست، فلسفه، ایدئولوژی، در آنتونی کوئنتین، فلسفه سیاسی (مترجم: مرتضی اسعدی). تهران: انتشارات به آور.
۷. ترکمان، محمد. (۱۳۷۶). مدرس در پنج دوره تقنینیه مجلس شورای ملی (ج ۱، چاپ اول). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۰). تسنیم: تفسیر قرآن کریم. قم: مرکز نشر اسراء.
۹. حسینی زاده، سیدمحمدعلی. (۱۳۸۰). اندیشه سیاسی محقق کرکی. قم: پژوهشگاه علوم و اندیشه سیاسی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۰. حلبی، ابوالصلاح. (۱۳۶۲). الکافی فی الفقه (به اهتمام رضا استادی). اصفهان: امیرالمومنین.
۱۱. دبیرخانه شورای عالی حوزه‌های علمیه. (۱۳۸۹). حوزه و روحانیت در نگاه رهبری. قم: مدرسه عالی دارالشفاء.
۱۲. خالقی، علی. (۱۳۸۷). اندیشه سیاسی فیض کاشانی (چاپ دوم). قم: بوستان کتاب.

۱۳. خالقی، علی. (۱۳۹۵). اندیشه سیاسی شیعه در عصر ایلخانان. تهران: سمت و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۴. خالقی، علی. (۱۳۸۶). اندیشه سیاسی ابن ادریس حلی. قم: بوستان کتاب.
۱۵. خالقی، علی. (۱۳۸۸). اندیشه سیاسی شیخ مفید و ابوالصلاح حلبی. قم: بوستان کتاب.
۱۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۳/۰۵/۱۸). پیام به کنگره‌ی علمی بین‌المللی امام علی بن موسی الرضا علیه السلام. برگرفته از: https://farsi.khamenei.ir/message_content?id.
۱۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۸). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن (چاپ هیجدهم). تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
۱۸. خواجه نصیرالدین طوسی. (۱۳۸۷). اخلاق ناصری (با تصحیح: مینوی و حیدری). تهران: خوارزمی.
۱۹. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۷۷). فرق و مذاهب اسلامی. دفتر تحقیقات و تدوین کتب درسی، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۰. شریعتی، روح‌الله. (۱۳۸۷). اندیشه سیاسی علامه شیخ یوسف بحرانی. قم: بوستان کتاب.
۲۱. شریعتی، روح‌الله. (۱۳۸۷). اندیشه سیاسی محقق حلی. قم: بوستان کتاب.
۲۲. شریعتی، روح‌الله. (۱۳۸۸). اندیشه سیاسی آیه‌الله سیدمحمدکاظم یزدی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲۳. شکوری، ابوالفضل. (۱۳۶۱). فقه سیاسی اسلام (ج ۱ و ۲). بی‌جا.
۲۴. شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۲۲ق). اربع رسائل کلامیه: المقالة التکلیفیه و البایات الصالحات. قم: بوستان کتاب.
۲۵. صدر، محمدباقر. (۱۳۹۵). المعالم الجديدة للاصول (چاپ دوم). تهران: مکتبه النجاشی.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۶ق). شیعه در اسلام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۶). ترجمه تفسیرالمیزان (ج ۴، مترجم: سیدمحمدباقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۸. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۶). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱). بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۹. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی) (۱۳۷۴). منیة المرید (محقق: رضا مختاری). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۰. عاملی، محمد بن مکی. (شهید اول). (۱۳۸۳). القواعد و الفوائد (ج ۱). قم: مکتبه الداوری.
۳۱. علیخانی، علی اکبر. (۱۳۸۶). روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۳۲. علیشاهی قلعه‌جوقی، ابوالفضل. (۱۳۹۲). پژوهشی در اباحه‌ی اموال کافران حربی از نگاه فقه شیعه. فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، ۱۰ (۳۴)، صص ۵۸-۱۰۸.
۳۳. عیسی‌نیا، رضا. (۱۳۸۶). اندیشه سیاسی شهید مدرس (چاپ دوم). قم: بوستان کتاب.
۳۴. فاضل مقداد. (سیوری). (۱۴۰۳ق). نضد القواعد الفقہیة علی مذهب الإمامیة (چاپ اول). قم: منشورات مکتبه آیه الله مرعشی نجفی &.
۳۵. فخر المحققین. (۱۳۸۷). ایضاح الفوائد فی شرح إشکالات القواعد (ج ۱). قم: المطبعة العلمیة.
۳۶. فدائی، غلامرضا. (۱۳۷۰). مدرس مجتهدی وارسته و سیاستمداری آگاه. اطلاعات سیاسی اقتصادی، ۶ (۵۱-۵۲)، صص ۳۴-۴۳.
۳۷. لک‌زایی، نجف. (۱۳۸۰). اندیشه سیاسی محقق سبزواری. قم بوستان کتاب.
۳۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار (چاپ دوم). بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۹. محقق حلّی، جعفر بن الحسن. (۱۴۰۳ق). شرایع الاسلام (چاپ سوم). قم: دارالهدی.
۴۰. محقق کرکی. (۱۴۰۸ق). جامع المقاصد. قم: آل البيت علیهم السلام.
۴۱. محقق کرکی (الف). (بی‌تا). الرسائل (به کوشش: محمد حسون). قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی علیه السلام.
۴۲. محقق کرکی (ب). (بی‌تا). نفحات اللاهوت فی لعن الحبت و الطاغوت (به کوشش محمدهادی امینی). تهران: نینوا.

۴۳. محقق کرکی (ج). (بی تا). حاشیه شرائع، نسخه خطی شماره ۶۵۸۴. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه.
۴۴. مشکور، محمدجواد. (۱۳۷۵). فرهنگ فرق اسلامی (چاپ سوم). مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۴۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۱). مجموعه آثار (وحی و نبوت، ج ۲، چاپ ششم). تهران: انتشارات صدرا.
۴۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). مجموعه آثار (ج ۴) تهران: انتشارات صدرا.
۴۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵). امامت و رهبری (چاپ هجدهم). تهران: انتشارات صدرا.
۴۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). آزادی معنوی. تهران: صدرا.
۴۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). مجموعه آثار (حکمت‌ها و اندرزها: خداشناسی مبنای انسانیت، ج ۲۲، چاپ سوم). تهران: انتشارات صدرا.
۵۰. موسویان، سیدمحمدرضا. (۱۳۸۳). اندیشه سیاسی شیخ طوسی (چاپ سوم). قم: بوستان کتاب.
۵۱. موسویان، سیدمحمدرضا. (۱۳۸۶). اندیشه سیاسی فاضل مقداد (چاپ دوم). قم: بوستان کتاب.
۵۲. موسویان، سیدمحمدرضا. (۱۳۸۸). اندیشه سیاسی فخرالمحققین. قم: بوستان کتاب.
۵۳. میرتاج الدینی، محمدرضا. (۱۳۷۴). اخلاق کارگزاران حکومت از دیدگاه اسلام. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۵۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۹/۰۷/۲۹). بیانات رهبری، در دیدار با جمعی از طلاب و فضلالی حوزه علمیه قم. منتشرشده در: هفته‌نامه سیاسی فرهنگی اجتماعی ۹ دی، شنبه، ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۱.

References

* The Holy Qur'an

1. Abu Ali Sina, H. (1388 AP). *Theology from the book of healing*. (Dadjoo, E, Trans.). Tehran: Amirkabir. [In Persian]
2. Alikhani, A. A. (1386 AP). *Methodology in Islamic political studies*. Tehran: Imam Sadegh University. [In Persian]
3. Alishahi Qala-e-Joghi, A. (1392 AP). A study on the depravity of the property of military infidels from the point of view of Shiites. *Quarterly Journal of Islamic Jurisprudence and Law*, 10(34), pp. 58-108. [In Persian]
4. Ameli, M. (Shahid Awal). (1383 AP). *Al-Qawa'id va al-Fawa'id*. (vol. 1). Qom: Maktabah al-Davari. [In Persian]
5. Ameli, Z. (Shahid Thani). (1374 AP). *Maniyah al-Murid*. (Mokhtari, R. Ed.). Qom: Maktab al-A'alm al-Islami. [In Persian]
6. Barzegar, E. (1389 AP). The structure of understanding the political thought of Islam. *Political Science*, 6(12), pp. 43-72. [In Persian]
7. Fada'i, Q. (1370 AP). Modarres, a pious mujtahid and an informed politician. *Political-Economic Information*, 6(51-52), pp. 34-43. [In Persian]
8. Fakhro al-Mohagheghin. (1387 AP). *Izah al-Fawa'id fi Sharh Ishkalat al-Qawa'id*. (vol. 1). Qom: Al-Matba'ah al-Ilmiyah. [In Persian]
9. Fazel Miqdad. (Sivari). (1403 AH). *Nazd al-Qawa'id al-Fiqhiyah ala Madhab al-Imamiyah*. (1st ed.). Qom: Publications of Ayatollah Marashi Najafi School. [In Arabic]
10. Halabi, A. (1362 AP). *Al-Kafi Fi Al-Fiqh*. (Ostadi, R, Ed.). Isfahan: Amir al-Momenin. [In Persian]
11. Hosseini Zadeh, S. M. A. (1380 AP). *Political thought of Mohaghegh Karaki*. Qom: Research Center for Political Science and Thought, Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
12. Imam Khomeini. (1378 AP). *Sahifeh Imam*. Tehran: The Institute for Publications and Preparation of Imam Khomeini's Works. (Digital collection of works of Imam Khomeini). [In Persian]

13. Isania, R. (1386 AP). *Shahid Modarres Political Thought*. (2nd ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
14. Izdehi, S. S. (1384 AP). *Mullah Ahmad Naraqi Political Thought*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
15. Izdehi, S. S. (1386 AP). *The political thought of the book Sahib Jawahir*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
16. Javadi Amoli, A. (1380 AP). *Tasnim: Interpretation of the Holy Quran*. Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]
17. Khajeh Nasir al-Din Tusi. (1387 AP). *Nasari ethics*. (Minavi & Heydari, Ed.). Tehran: Kharazmi. [In Persian]
18. Khaleghi, A. (1387 AP). *Political Thought of Feyz Kashani*. (2nd ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
19. Khaleghi, A. (1386 AP). *Ibn Idris Heli's political thought*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
20. Khaleghi, A. (1386 AP). *Political Thought of Sheikh Mofid and Abul Salah Halabi*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
21. Khaleghi, A. (1395 AP). *Shiite political thought in the Ilkhanate era*. Tehran: Samt and Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
22. Khamenei, S. A. (1378 AP). *Outline of Islamic Thought in the Qur'an*. (18th ed.). Tehran: Islamic Culture Publications. [In Persian]
23. Khamenei, S. A. (18/05/1363 AP). *Message to the International Scientific Congress of Imam Ali Ibn Musa Al-Reza*. From: <https://farsi.khamenei.ir/message-content? Id>. [In Persian]
24. Khamenei, S. A. (29/07/1389 AP). Leadership statements, in a meeting with a group of scholars and scholars of the seminary of Qom. *Political, Cultural and Social Weekly*, January 30, 2012. [In Persian]
25. Lakzaei, Najaf. (1380 AP). *Political thought of Mohaghegh Sabzevari*. Qom Bustan Kitab. [In Persian]
26. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar*. (2nd ed.). Beirut: Al-Wafa Institute. [In Arabic]

27. Mashkur, M. J. (1375 AP). *Dictionary of Islamic Sects*. (3rd ed.). Mashhad: Astan Quds Razavi Publications. [In Persian]
28. Mirtaj al-Dini, M. R. (1374 AP). *Ethics of government agents from the perspective of Islam*. Tehran: Islamic Propaganda Organization. [In Persian]
29. Mohaghegh Karaki. (1408 AH). *Jame' al-Maqasid*. Qom: Alulbayt. [In Arabic]
30. Mohaghegh Karaki. (n.d., A). *Al-Rasa'il*. (Hasoun, M, Ed.). Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
31. Mohaghegh Karaki. (n.d., B). *Hashiyah Shara'e, Manuscript No. 6584*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
32. Mohaghegh Karaki. (n.d., C). *Nafahat al-Lahout fi La'an al-Habat va al-Taghut*. (Amini, M. H, Ed.). Tehran: Neynawa.
33. Mohaqeq Heli, J. (1403 AH). *Sharaye al-Islam*. (3rd ed.). Qom: Dar al-Hoda. [In Arabic]
34. Motahari, M. (1371 AP). *Collection of works*. (Revelation and prophecy, vol. 2, 6th ed.). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
35. Motahari, M. (1372 AP). *Collection of works*. (vol. 4) Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
36. Motahari, M. (1375 AP). *Imamate and Leadership*. (18th ed.). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
37. Motahari, M. (1378 AP). *Spiritual freedom*. Tehran: Sadra. [In Persian]
38. Motahari, M. (1386 AP). *Collection of works*. (*Wisdoms and Advices: Theology, the basis of humanity*, vol. 22, 3rd ed.). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
39. Mousavian, S. M. R. (1383 AP). *Political Thought of Sheikh Tusi*. (3rd ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
40. Mousavian, S. M. R. (1386 AP). *Political Thought of Fazel Meqdad*. (2nd ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
41. Mousavian, S. M. R. (1388 AP). *The political thought of Fakhr al-Muhaqqin*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]

42. Partridge, P. H. (1374 AP). *Politics, Philosophy, Ideology, in Anthony Quentin's Political Philosophy*. (Asadi, M, Trans.). Tehran: Beh Avar Publications. [In Persian]
43. Rabbani Golpayegani, A. (1377 AP). *Islamic sects and religions. Textbook Research and Editing Office*, World Center of Islamic Sciences. [In Persian]
44. Sadr, M. B. (1395 AP). *Al-Ma'alim al-Jadidah le al-Usul*. (2nd ed.). Tehran: Maktabah al-Nijah. [In Persian]
45. Secretariat of the Supreme Council of Islamic Seminaries. (1389 AP). *The seminary and the clergy in the eyes of Ayatollah Khamenei*. Qom: Dar Al-Shifa High School. [In Persian]
46. Shahid Awal, M. (1422 AH). *Forty theological treatises: AL-Maqalah al-Taklifiyah va al-Baqiat al-Salihah*. Qom: Bustan Kitab. [In Arabic]
47. Shakoori, A. (1361 AP). *Political jurisprudence of Islam*. (vols. 1 and 2). [In Persian]
48. Shariati, R. (1387 AP). *Mohaghegh Helli political thought*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
49. Shariati, R. (1387 AP). *Political Thought of Allama Sheikh Yusuf Bahrani*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
50. Shariati, R. (1388 AP). *Political Thought of Ayatollah Seyyed Mohammad Kazem Yazdi*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
51. Tabatabaei, S. M. H. (1366 AP). *Translation of Tafsir al-Mizan*. (Vol. 4, Mousavi Hamedani, S. M. B. Trans.). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
52. Tabatabaei, S. M. H. (1376 AP). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (vol. 1). Beirut: Mu'asisah al-A'almi le al-Matbu'at. [In Persian]
53. Tabatabaei, S. M. H. (1386 AH). *Shiites in Islam*. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
54. Turkman, M. (1376 AP). *Lecturer in the five legislative terms of the National Assembly* (Vol. 1, 1st ed.). Tehran: Islamic Culture Publishing Office. [In Persian]