

## بازخوانی موضوع نظریه عدالت در فقه سیاسی امامیه و نسبت‌سنجی آن با عدالت اجتماعی در خوانش معاصر

احمد فرشادیان\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۰

مصطفی زالی\*\*

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۸

نوع مقاله: پژوهشی

### چکیده

عدالت اجتماعی در مطالعات معاصر به معنای الزام دولت به تأمین منابع مادی زندگی برای تمام افراد است. این دریافت، موضوع نظریه عدالت را ساختارهای بنیادین جامعه می‌داند که بر مبنای آن، عدالت وصفی برای نهادهای سیاسی و اجتماعی است نه فضیلتی برای فرد. از سویی اندیشه اسلامی نیز در طول تاریخ خود نسبت به عدالت اجتماعی بی‌توجه نبوده است. بر این پایه، بازخوانی موضوع نظریه عدالت در فقه سیاسی امامیه و نسبت‌سنجی آن با دریافت معاصر از عدالت اجتماعی، مسئله اصلی این پژوهش است. به عبارتی، این پرسش که آیا اجرای عدالت فقهی، تحقق عدالت اجتماعی در معنای جدید آن را تضمین می‌کند یا خیر، مسئله اساسی پژوهش حاضر را صورت می‌بخشد. مبتنی بر یافته‌های این پژوهش که با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی مسئله مورد اشاره پرداخته است، می‌توان موضوع نظریه عدالت در فقه سیاسی امامیه را ضمن دو دریافت محوری صورت‌بندی کرد. دریافت نخست ناظر به وصفی فردی است و التزام عملی به شریعت را معیار تحقق وصف عدالت در فرد می‌داند. همین معنا از عدالت شرط تصدی قدرت برای حکمرانان قرار گرفته است. دریافت دیگر نیز تحقق عدالت در جامعه را با اجرای قوانین اجتماعی شریعت در پیوند می‌داند. مبتنی بر چنین خوانشی، تحقق احکام شرعی عین تحقق عدالت تلقی می‌شود. سرانجام، نتایج پژوهش حاکی است که عدالت به‌مثابه فضیلتی فردی و نیز تقلیل عدالت به اجرای شریعت، برای تحقق عدالت اجتماعی کافی نیست. باین‌همه می‌توان رهیافت‌ها و بایسته‌هایی درون‌فقهی را برای تأسیس نظریه فقهی عدالت اجتماعی بازشناخت.

### واژگان کلیدی

عدالت؛ عدالت اجتماعی در فقه؛ عدالت به‌مثابه فضیلتی فردی؛ عدالت به‌مثابه اجرای شریعت؛ قانون عادلانه؛ نهادهای اجتماعی عدالت‌محور.

\* دانشجوی کارشناسی ارشد معارف اسلامی و حقوق، دانشکده معارف اسلامی و حقوق، دانشگاه امام‌صادق علیه‌السلام، تهران، ایران.

\*\* پژوهشگر فقه سیاسی و استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

m.zali@ut.ac.ir

a.farshadian@isu.ac.ir

### مقدمه

موضوع عدالت اجتماعی، موضوع تازه‌ای نیست و همگام با تاریخ اندیشه بشری پیشینه دارد؛ اگرچه در دوره جدید، با انقلاب صنعتی و همچنین، تشکیل دولت-ملت‌های مدرن، اهمیتی دوچندان یافته است. این اهمیت تا آنجاست که امروزه «نظریه عدالت» در کنار «نظریه دولت» به عنوان ام‌المسائل فلسفه سیاسی شناخته می‌شود. موضوع عدالت با نهادهای اجتماعی و دولت به مثابه موضوع فلسفه سیاسی و نیز حقوق عمومی گره خورده است. این پیوند از آن روست که نظریه عدالت، نظام هنجاری حاکم بر نهاد دولت بوده و مشروعیت تصمیمات و اقدامات دولت در گروی انطباق با طرح پیشینی از سعادت، حق و عدالت است. عدالت پژوهی همواره کانون مباحث متفکران اجتماعی بوده است و بر همین اساس، نمی‌توان بدون اتکا به نظریه‌ای در باب عدالت توزیعی، از حقوق عمومی و فلسفه سیاسی هنجاری سخن به میان آورد.

مبثنی بر تغییرات بنیادین اندیشه‌ای در غرب مدرن، می‌توان گفت این عصر با تصرف در مفاهیم و بازتعریف آن‌ها همراه بوده است و مفاهیم سنتی در این دوره صورت‌بندی تازه‌ای یافته‌اند. بنابراین، لازم است پیش از هر چیز با هدف آشنایی‌زدایی<sup>۱</sup> و گشودن افق‌های تازه بحث، ابتدا تعریف خود را از مفهوم مدرن عدالت متقح کنیم. عدالت اجتماعی در معنای مدرن آن، خواهان این است که دولت تضمین کند دارایی به‌گونه‌ای در کل جامعه توزیع شود که همه افراد جامعه از سطح مشخصی از امکانات مادی برخوردار شوند. بحث‌های جاری درباره عدالت اجتماعی به‌طور معمول پیرامون این موضوع متمرکز است که چه مقدار از امکانات باید تضمین شود و برای توزیع این امکانات به چه میزان از دخالت دولت نیاز است (Fleischacker, 2004, p. 4). این تلقی از عدالت اجتماعی با خوانش سنتی آن دست‌کم در دو شاخصه متفاوت است. نخست اینکه، تلقی جدید به‌جای تأکید بر نقش افراد، به دولت و ساختارهای نهادین آن توجه می‌کند و دیگر اینکه، مفهوم سنتی به توزیع متناسب با شایستگی مربوط می‌شود درحالی‌که مفهوم مدرن خواهان توزیعی مستقل از شایستگی افراد است (Fleischacker, 2004, pp. 5-7).

ایرانیان از دوره قاجار و به‌طور خاص از عصر مشروطه، با عدالت و دیگر مفاهیم جدید آشنا شدند. این آشنایی از همان ابتدا با چالش‌های نظری همراه بود. با وجود این،

همچنان نیز صورت‌بندی‌های مشخصی در این باره وجود ندارد.<sup>۲</sup> در این میان، بازخوانی نصوص اسلامی از رهگذر عدالت اجتماعی به مثابه مسئله‌ای نوپیدا مهم تلقی می‌شود؛ هم از این رو که به شناخت ظرفیت‌های موجود کمک می‌کند و هم اینکه می‌تواند راهی برای توسعه سنت در راستای حل مسائل جدید بازگشاید. در این بازخوانی می‌توان مؤلفه‌های مختلف عدالت اجتماعی را پیش رو قرار داد.

یکی از این مؤلفه‌ها، موضوع نظریه عدالت<sup>۳</sup> است که درباره بستر اعمال اصول عدالت بحث می‌کند. بدین معنا که اگر عدالت به مثابه یک وصف در نظر گرفته شود، موصوف آن چه خواهد بود؟ عدالت اجتماعی در خوانش امروزی آن، وصفی برای ساختار بنیادین جامعه<sup>۴</sup> یا به عبارت دیگر، نهادهای سیاسی و اجتماعی است. این نهادها میان افراد و دسترسی آن‌ها به منابع قدرت، ثروت و منزلت اجتماعی نقش واسطه را ایفا می‌کنند (واعظی، ۱۳۸۳، صص. ۱۹۲-۱۹۰). از جمله متفکرانی که به این مؤلفه توجه جدی داشته‌اند، جان رالز است. وی موضوع نظریه عدالت را ساختار بنیادین جامعه یعنی قانون اساسی و تنظیمات اصلی اقتصادی و اجتماعی دانسته و معتقد است عدالت، ناظر به حقوق عمومی و ساختار کلان حکومت بوده و فراتر از مناسبات حقوق خصوصی است (Rawls, 1999, pp. 6-7).<sup>۵</sup> عدالت در این معنا نسبت به تصمیمات افراد لایه شرط است و فرض حکومتی عادلانه در معنای اجتماعی آن، با حاکمانی ناعادل- در معنای فردی - فرضی بعید تلقی نمی‌شود. در مقابل، برخی عدالت‌پژوهان مانند جرالده کوهن، رفتار عامل انسانی را نیز در نظریه خود مورد توجه قرار داده و بر اهمیت آن تأکید ورزیده‌اند (Cohen, 2008).

از دیگر سو، عدالت در حوزه اندیشه اسلامی واژه‌ای پربسامد بوده و در ترکیب‌های مختلف و ناظر به معانی مختلفی به کار رفته است. از جمله می‌توان از «عدالت فردی»، ناظر به فضیلتی برای فرد انسان، «عدالت تکوینی»، ناظر به عدالت خداوند در آفرینش، «عدالت اجتماعی»، ناظر به صفتی مربوط به جامعه انسانی، «عدالت شکلی»، ناظر به مقام اجرای قانون و برابری همگان در برابر آن و در نهایت، «عدالت تشریحی»، ناظر به عدالت در مقام قانون‌گذاری نام برد (الهی خراسانی، ۱۳۹۲، ص. ۴۶). مبتنی بر اهمیت مقوله عدالت، فقه سیاسی امامیه نیز نسبت به آن بی‌تفاوت نبوده و آن را مورد توجه

قرار داده است.

اکنون می‌توان پرسید که از لحاظ مؤلفه موضوع نظریه عدالت، دریافت‌های فقهی عدالت چه نسبتی با دریافت‌های مدرن آن دارد؟ در این راستا، صورت‌بندی موضوع نظریه عدالت در فقه سیاسی امامیه و بررسی مناسبات آن با خوانش مدرن از عدالت اجتماعی، موضوع پژوهش حاضر قرار گرفته است. بر این پایه، پرسش اصلی این پژوهش از این قرار است که «فقه سیاسی امامیه چه دریافتی از موضوع نظریه عدالت دارد و آیا این دریافت می‌تواند ضامن تحقق عدالت اجتماعی در معنای جدید آن باشد؟». گفتنی است هدف این پژوهش، توسعه دانش فقه و پیگیری اجتهادی مسئله‌ای فقهی نیست، بلکه هدف، مطالعه‌ای از جنس مطالعات درجه دو و تبیین انتقادی موضوع نظریه عدالت در میراث فقهی امامیه و همچنین، طرح بایسته‌هایی درون‌فقهی برای طرح نظریه‌ای در باب عدالت اجتماعی است.<sup>۱</sup>

در راستای پاسخ به پرسش اصلی، ابتدا خوانش فقهی از موضوع نظریه عدالت مورد واکاوی قرار می‌گیرد. بررسی اینکه عدالت فردی چیست و چه کارکردی در فقه سیاسی امامیه دارد (قسمت ۲) و نیز تبیین اینکه چه نسبتی میان اجرای حکم شرعی و تحقق عدالت اجتماعی برقرار است (قسمت ۳)، می‌تواند دو دریافت رایج فقهی از موضوع نظریه عدالت را ذیل «عدالت به‌مثابه فضیلت فردی» و «عدالت به‌مثابه اجرای شریعت» نمایان سازد. سرانجام در واپسین بخش مقاله (قسمت ۴) به بازخوانی انتقادی نسبت میان دو دریافت یادشده و عدالت اجتماعی در معنای جدید پرداخته می‌شود تا درنهایت، به این پرسش پاسخ داده شود که آیا عدالت فردی و عدالت به‌مثابه اجرای شریعت می‌تواند ضامن عدالت اجتماعی باشد؟ دست آخر نیز رهیافت‌هایی برای بنیادگذاری طرح فقهی از عدالت اجتماعی ارائه می‌شود.

### ۱. پیشینه پژوهش

گفتنی است بحث از «موضوع نظریه عدالت در فقه سیاسی امامیه» تاکنون به‌طور مستقل مورد پژوهش قرار نگرفته و این نوشته نخستین پژوهش مستقل در این زمینه است. پژوهش‌هایی ناظر به مسئله فقه و عدالت صورت گرفته، اما عمدتاً ناظر به عدالت فردی یا قاعده فقهی عدالت است. این پژوهش‌ها یا در مقام تأسیس قاعده‌ای در مراحل

استنباط احکام بوده (الهی خراسانی، ۱۳۹۲؛ اکبریان، ۱۳۹۶) یا به کلی از حیطه فقه سیاسی و مقوله عدالت اجتماعی فاصله گرفته و عدالت را به مثابه فضیلتی فردی مورد واکاوی قرار داده است؛ البته کوشش‌هایی نیز در راستای بحث از نظریه اسلامی عدالت اجتماعی صورت گرفته است که از جمله آن‌ها می‌توان به واعظی (۱۴۰۱) در کتاب *بازاندیشی عدالت اجتماعی* اشاره کرد. وی کوشیده است تا با ایضاح و تحلیل مفهومی عدالت به نظریه‌ای در این خصوص دست یابد. باین‌همه، نسبت این نظریه با لوازم فقهی عدالت اجتماعی روشن نیست و این خود تمایز اثر یادشده با نوشته حاضر است. نقطه تمایز این نوشتار آن است که می‌کوشد نشان دهد که نقطه آغازین بحث از عدالت اجتماعی، تعیین صریح موضوع عدالت است.

## ۲. عدالت به مثابه فضیلتی فردی

بررسی عدالت، آنگاه که در فقه سیاسی به منزله وصفی برای متصدی قدرت به کار می‌رود، نخستین هدف پژوهش حاضر است. مبانی اندیشه امامیه در باب تصدی قدرت، سرانجام منجر به پذیرش عدالت به عنوان شرطی برای فرد متصدی قدرت می‌شود. در این بخش، چنین دریافتی از موضوع نظریه عدالت مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

### ۲-۱. تصدی قدرت در اندیشه امامیه

سیاست و حکومت آن‌گونه که در فقه امامیه طرح و گسترش یافته، ناظر به دو مفهوم «وجوب تبعیت» و «نفوذ تصرف» است که از آن‌ها به ولایت ظاهری نیز تعبیر می‌شود. وجوب تبعیت بیان‌کننده حکمی تکلیفی و ناظر به ضرورت شرعی اطاعت از حاکم مشروع است. بدین ترتیب، اطاعت از دستورات چنین حاکمی افزون‌برآنکه اقتضای ضرورت عملی و اجتماعی هر حکومتی است و با ضمانت اجرای مرسوم عرفی تأمین می‌شود، شرعاً نیز واجب است و تخطی از آن گناه خواهد بود. نفوذ تصرف نیز بیان‌کننده حکمی وضعی است که بر مبنای آن، تصرفات حاکم مشروع در جان و مال مسلمانان نافذ است.<sup>۷</sup>

بر این مبنای، نخستین شاخصه حکومت اسلامی ناظر به متصدی قدرت و فرد حاکم

است. مبتنی بر اندیشه امامیه، جانشین رسول خدا در همه شئون ایشان از جمله حکومت، باید از جانب خدا منصوب شده باشد. این جانشینی در مرحله نخست متعلق به ائمه معصوم (علیهم‌السلام) است که واجد دو خصوصیت «علم امام» و «عصمت» هستند (سبحانی، ۱۳۸۵، صص. ۱۵۳-۱۴۹ و ۱۶۵. همچنین، برای ملاحظه تفصیل بحث درباره اندیشه سیاسی شیعه مبتنی بر انگاره‌های نصب، علم و عصمت ن. ک به: فیرحی، ۱۳۹۵، صص. ۲۰۹-۲۰۱). این اندیشه فصل ممیز شیعه است و حتی آن دسته فقیهانی که درباره ولایت مطلقه فقیه تشکیک کرده‌اند، درباره اینکه هم نفوذ تصرف و هم وجوب تبعیت برای معصومان (علیهم‌السلام) ثابت است، تردیدی روا نداشته‌اند (خویی، بی تا، ج ۵، صص. ۴۱-۳۱).

مشروعیت تشکیل حکومت در عصر غیبت محل نزاع قرار گرفته است و در این باره دست کم سه نظر وجود دارد. گروهی معتقد به تعطیل حکومت در عصر غیبت هستند. از نظر این گروه، نصب حاکم تنها در خصوص معصومان (علیهم‌السلام) صورت گرفته و اندیشه نیابت فقیه از معصوم فاقد مستندات کافی است. گروه دیگر، اندیشمندان قائل به ولایت فقیه هستند. صرف نظر از اینکه گستره این ولایت محدود به اموری خاص باشد (ولایت مقید به امور حسبه) یا اینکه ناظر به تمام عرصه‌های اجتماعی باشد (ولایت مطلقه)، در مشروعیت ولایت چنین فقهی می‌توان دو نظریه را از یکدیگر متمایز دانست. برخی مقبولیت مردمی را جزئی از مشروعیت فقیه لحاظ کرده (منتظری نجف‌آبادی، ۱۴۰۹ق، صص. ۴۳۹ به بعد) و در مقابل، برخی مقبولیت را نه به مثابه جزء مشروعیت، بلکه تنها از شرایط تحقق حکومت وی دانسته‌اند (جوان آراسته، ۱۳۹۵، صص. ۲۴۳-۲۱۹). با این همه، تمام این اندیشه‌ها در اینکه برای تحقق ولایت بر جامعه، نصب الهی ضروری است با یکدیگر مشترک‌اند.

## ۲-۲. عدالت به منزله شرط تصدی قدرت

بر اساس ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت و مبتنی بر اندیشه نصب، متصدی حکومت در این دوره از باب جانشینی معصوم بر جامعه ولایت می‌یابد. بدین ترتیب، تصرفات او نافذ و تبعیت از وی واجب است. از آنجاکه جانشین باید واجد خصوصیات متناظر با کسی که جانشینی را از وی پذیرفته است، باشد، افزون بر ویژگی

نصب، دو شرط فقاها و عدالت نیز مورد توجه قرار گرفته‌اند. در این دیدگاه، فقاها و عدالت به مثابه بدل طولی و مرتبه نازله علم امام و عصمت وی ظاهر می‌شوند (کعبی، ۱۳۹۸، ص. ۲۸۱). از دیدگاه امام خمینی (رحمت‌الله علیه)، والی افزون بر اینکه باید عالم به قوانین اسلامی باشد (شرط فقاها)، باید در میان مردم و در مقام اجرای احکام که قوانین حکومت اسلامی هستند، عادل باشد (خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص. ۶۲۴). همین فقره از بیان امام خمینی (رحمت‌الله علیه) درباره شرایط ولی فقیه توسط کمیسیون رهبری در شورای بازنگری قانون اساسی مورد استناد قرار می‌گیرد (ورعی، ۱۳۸۶، ص. ۵۹۹). بنابراین، از این رو که حاکم وظایف خطیری برعهده دارد و نیز از این رو که جانشین معصوم است، باید شرط عدالت را دارا باشد (المقدس الغریفی، ۱۴۳۶ق، ص. ۳۳۷).

عدالت در این معنا، نوعی فضیلت فردی<sup>۸</sup> و فاقد حقیقت شرعی یا متشرعه است؛ یعنی برای آن تعریف مشخص و منضبطی در لسان شارع یا معصومان (علیهم‌السلام) وجود ندارد (خویی، ۱۴۱۸ق، ص. ۲۵۴). از همین رو فقیهان با تکیه بر بحث‌های عرفی و لغوی به تعریف آن دست یازیده‌اند (برای ملاحظه تفصیلی تعاریف عدالت فردی ن. ک به: المقدس الغریفی، ۱۴۳۸ق، صص. ۳۱۲-۳۰۶؛ مشکینی، بی‌تا، ص. ۳۶۹). برخی تعاریف بر لزوم تحقق ملکه نفسانی در فرد که موجب التزام وی به احکام شرعی می‌شود، تأکید کرده‌اند (از جمله یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص. ۱۰). برخی دیگر نیز با عدول از ملکه نفسانی، بر وجود نوعی استقامت در طریق شریعت تکیه کرده‌اند (از جمله خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص. ۲۱۰). سبب این نزاع‌ها درباره تعریف عدالت، نبود تعریف شرعی درباره آن است. تعبیر در تعریف این‌گونه عدالت متفاوت است، با این‌همه نمی‌توان در خصوص اینکه این نوع از عدالت وصفی فردی است، تردیدی روا داشت.

قدر جامع تعاریف عدالت فردی، تابعیت محض نسبت به احکام و دستورات دین است. بر این اساس، فرد حاکم افزون بر اینکه علم دین را درست می‌فهمد (فقاها)، آن را در ساحت‌های مختلف فردی و اجتماعی اجرا می‌کند و پیرو میل و خواست خود و دیگران نیست. از این رو در فقه سیاسی نیز عدالت ترک حرام و انجام دادن واجبات دانسته شده و بر مبنای آن، فقیه نیز نسبت به احکام خود مطیع است (جوادی آملی،

۱۳۹۷، صص. ۱۳۹-۱۳۸). به بیانی مختصر، عدالت فردی همان التزام عملی به شریعت است. باین حال، باید توجه داشت که چنین التزامی، التزام مطلق و قطعی نیست. عصمت ذاتی، التزام مطلق به شریعت است و امکان لغزش درباره آن وجود ندارد، اما عدالت که مرتبه نازل عصمت شمرده می‌شود، وضعیتی در فرد است که التزام عملی وی را نسبت به شریعت به صورت حداکثری تأمین می‌کند.

براین اساس، می‌توان گفت شرط عدالت برای حاکم، مبتنی بر این اندیشه است که امور و مناصب عمومی از دیدگاه اسلام امانت هستند. قدرت در این نگاه، امتیاز و حق نیست، بلکه نوعی مسئولیت و وظیفه تلقی می‌شود. از این رو تصدی قدرت بدون داشتن وصف امانت‌داری خیانت خواهد بود؛ زیرا حکمرانی عمومی مختل و نیز حق افراد صالح برای تصدی غصب می‌شود (عمید زنجانی، ۱۳۹۰، ص. ۸۵). در فقه شیعه آنجا که فعل یا قول یک شخص حجت تلقی و موجب سقوط تکلیف شرعی می‌شود و نیز آنجا که متصدی امری از امور یا اموال عمومی عهده‌دار مسئولیت است، عدالت به عنوان شرط لازم معتبر است (عمید زنجانی، ۱۳۹۰، ص. ۸۷). بر این مبنا، شرط عدالت در سطح حقوق عمومی عمل می‌کند و در عبادات و حقوق خصوصی اعتبار ندارد. از این رو در حقوق خصوصی شرط تصدی یا شرط صحت چیزی شناخته نشده است (عمید زنجانی، ۱۳۹۰، ص. ۸۸).

از دیدگاه امام خمینی (رحمت‌الله علیه)، شرط عدالت برای حاکم، شرطی عقلی است (خمینی، ۱۴۲۱ ق، ج ۲، ص. ۶۲۴). به نظر می‌رسد در اینجا مراد از عقلی بودن یک چیز، همانا عقلایی بودن آن است و بعید نیست بتوان عدالت در معنای فقهی آن را نیز شرطی عقلایی تلقی کرد؛<sup>۹</sup> با این وجه که عدالت در معنای کلی آن، التزام به قانون است و حاکم نیز باید ملتزم به اجرای قانون باشد. بر همین اساس، حاکم اسلامی باید به قوانین اسلامی پایبند باشد و التزام به شریعت در مشی او محقق شود و التزام به شریعت همان اتیان واجبات و ترک محرّمات است.

در این باره بحث‌های دیگری نیز صورت گرفته است. از جمله اینکه، عدالت، مفهومی تشکیکی و واجد شدت و ضعف است و نمی‌توان آن را به همان میزانی که برای تصدی سطوح مختلف امور عمومی (مثل امامت جماعت در نماز) لازم است، برای مقام ولایت نیز کافی دانست، بلکه به سطح بالاتری از عدالت نیاز است (عمید زنجانی،



۱۳۹۲، ص. ۲۵۱ و برای ملاحظه تفصیل بحث‌ها درباره قید عدالت در شورای بازنگری قانون اساسی ن. ک به: ورعی، ۱۳۸۶، صص. ۶۰۳-۵۹۶). بر اساس این دیدگاه، از آنجاکه ولی فقیه نماینده معصوم است، پس باید عالی‌ترین درجه عدالت را نیز داشته باشد تا بتواند وظایف خود را به‌عنوان نماینده معصوم به‌خوبی به انجام رساند (ارسطا، ۱۳۹۸، ص. ۱۱۶).

عدالت فردی در مواضع مختلفی از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران انعکاس یافته است؛ آنجا که یکی از شرایط مقام رهبری، عدالت برشمرده شده است (اصل‌های ۵ و ۱۰۹). شرط عدالت برای مقام رهبری در قانون اساسی سال ۱۳۵۸ بیان نشده بود و تنها به وصف تقوا بسنده شده بود، اما شرط تقوا برای رساندن مقصود از شرط صلاحیت فردی رهبری نابسنده بود؛ زیرا اولاً، واجد ابهام بود و ثانیاً، تقوا تنها ناظر به ابعاد سلبی این فضیلت فردی است که ناظر به التزام اجتناب از معاصی است، اما التزام به همه واجبات و موازین عدالت نیازمند تعبیری دقیق‌تر و جامع‌تر است که عدالت رساترین واژه در این راستاست (عمید زنجانی، ۱۳۹۲، ص. ۲۵۲). در مقابل، در شورای بازنگری قانون اساسی درباره شرط عدالت در اصل ۱۰۹، بحث‌های دیگری نیز صورت گرفت از جمله اینکه پیشنهاد داده شد به‌جای عدالت، از صفت تقوا نام برده شود. از آن‌رو که تقوا مرتبه عالی عدالت است. از دیدگاه برخی دیگر نیز مفاد شرط عدالت و تقوا، مفادی واحد است (ارسطا، ۱۳۹۸، ص. ۱۱۵). همچنین، در مقدمه این سند عالی، نظارت بر قوانین و وظیفه فقیهان عادل دانسته شده که این موضوع در اصل ۹۱ نیز تجلی یافته است. افزون‌براین، ریاست قوه قضائیه (اصل ۱۵۷)، همه قضات دادگاه‌ها (اصل ۱۵۸)، رئیس دیوان عالی کشور و نیز دادستان کل کشور (اصل ۱۶۲) نیز باید متصف به همین وصف باشند. از دیدگاه برخی نویسندگان، مهار قدرت به دو شیوه صورت می‌پذیرد. اول، مهار درونی حاکم از راه شرط کردن صفاتی مانند عدالت و تقوا و دوم، مهار بیرونی از طریق نظارت شخص یا نهادی بر اعمال حاکم (ارسطا، ۱۳۹۸، صص. ۱۱۰-۱۱۱). بدین ترتیب، وجود شرط عدالت و تقوا برای رهبری به‌نوعی مهار قدرت وی نیز شمرده می‌شود.

### ۳. عدالت به مثابه اجرای شریعت

قانون به منزله ترسیم‌کننده ضوابط اجتماعی، موضوع دریافت دیگر از عدالت در فقه سیاسی امامیه است. این تلقی، تحقق عدالت اجتماعی را در گروی اجرای قوانین شریعت می‌داند. بخش پیش رو از مقاله به بازخوانی چنین دریافتی از عدالت می‌پردازد.

#### ۳-۱. حاکمیت تقنینی شریعت

افزون بر شاخصه ناظر به حاکم و متصدی قدرت در نظریه فقهی حکومت اسلامی، دیگر مؤلفه مهم چنین حکومتی، شاخصه ناظر به چگونگی اعمال قدرت آن است. شماری از نویسندگان از «حاکمیت الهی» و «حاکمیت شریعت» به منزله معیارهای اسلامی بودن حکومت یاد کرده و مواردی مانند «در چهارچوب شرع بودن قانون»، «مشروع یا الهی بودن حاکم» و «اسلامی بودن شیوه حکمرانی» را به عنوان شاخصه‌های تحقق حکومت اسلامی مورد توجه قرار داده‌اند (ارسطا و بهادری جهرمی، ۱۳۹۳، ص. ۲۷). براین اساس، افزون‌براینکه در عصر غیبت، فقیه عادل در رأس حکومت اسلامی قرار می‌گیرد، این حکومت مجری احکام شریعت نیز هست. از دیدگاه برخی اسلام‌پژوهان، شریعت در اندیشه سیاسی مسلمانان به منزله نوعی قانون اساسی عمل می‌کند و مجموعه‌ای از اصول و قواعد است که کارکردها، وظایف و قدرت را در میان کارگزاران تقسیم و چگونگی تعامل آن‌ها را در سپهر عمومی روشن می‌کند (کرون، ۱۳۹۹، ص. ۴۶۹). در اندیشه سیاسی معاصر، مبدأ عزیمت در بحث حکومت و ضرورت آن، مباحثی مانند نظم و امنیت است، اما از دیدگاه اندیشمندان مسلمان بیش و پیش از هر چیز مسئله حفظ سامان اخلاقی و شرعی جامعه نقطه ثقل مباحث بود. از دیدگاه مسلمانان عصرهای نخستین، اصلی‌ترین و حیاتی‌ترین نقش رهبر، اعتبار دادن به شریعت و قوانینی بود که جامعه اسلامی بر آن مبتنی بود (کرون، ۱۳۹۹، ص. ۴۷۹). هر جا که به وظیفه حاکم اسلامی اشاره شده، وظیفه محوری، اجرای قوانین شرعی بوده و اصولاً همه وظایف دیگر وی زیرمجموعه همین وظیفه اصلی هستند (کرون، ۱۳۹۹، ص. ۴۸۷).

در سنت فقهی امامیه نیز بحث‌هایی که درباره ضرورت حکومت اسلامی صورت گرفته، مبتنی بر اجتماعی بودن احکام اسلام و ضرورت اجرای آن‌هاست (عزیزی،

۱۴۰۰، صص. ۱۴۳-۱۲۱). برای مثال، از دیدگاه آیت‌الله بروجردی برای هرکس که با احکام اسلام آشنا باشد، روشن است که دین اسلام به امور اجتماعی اهتمام ویژه‌ای داشته و در این راستا، احکام بسیاری را نیز تشریح کرده است. اجرای این احکام نیز به حاکم مسلمین واگذار شده است (بروجردی، ۱۴۱۶ق، ص. ۷۵).

براین اساس می‌توان احکام شرعی را به‌منزله قوانین حکومت اسلامی دانست و از این مبنا با عنوان «حاکمیت تقنینی شریعت» یاد کرد. به تعبیر امام‌خمينی (رحمت‌الله علیه)، «اسلام همان حکومت است با تمام شئون آن و احکام به‌مثابه قوانین حکومت اسلامی و شأنی از شئون آن هستند» (خمينی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص. ۶۳۳). در این دیدگاه، احکام اصالت ندارند و ابزاری برای اداره حکومت اسلامی و گسترش اهداف آن هستند. از منظر امام‌خمينی (رحمت‌الله علیه)، حکومت اسلامی، حکومت قانون به‌طور عام و حکومت قانون الهی به‌طور خاص است. در واقع، فلسفه حکومت، اجرای قانون و گسترش عدالت الهی میان مردم است. همین ویژگی موجب می‌شود تا ضرورت وجود دو شرط فقاقت و عدالت در خصوص حاکم آشکار شود (خمينی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص. ۶۲۳).

حاکمیت تقنینی شرع و ابتنای قانون‌گذاری بر شریعت اسلام در اصل ۲ متمم قانون اساسی مشروطه - مشهور به اصل طراز - بازتاب یافته و تشخیص ابتنای یادشده بر عهده گروهی از فقها نهاده شده است. پس از تحولات مشروطه و با ظهور انقلاب اسلامی، اصل یادشده این بار در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران منعکس شد. مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اسلام را عنصر مشروعیت‌بخش نظام می‌داند و بر این تأکید می‌کند که «... قانون‌گذاری که مبین ضابطه‌های مدیریت اجتماعی است، بر مدار قرآن و سنت، جریان می‌یابد. بنابراین، نظارت دقیق و جدی از ناحیه اسلام‌شناسان عادل و پرهیزگار و متعهد (فقهای عادل)، موضوعی محتوم و ضروری است...». از دیگر سو، در اصول متعدد این قانون از انطباق یا عدم مغایرت قانون با اسلام سخن به میان آمده است از جمله ابتنای همه قوانین بر موازین اسلامی و نهادن وظیفه تشخیص آن بر عهده فقهای شورای نگهبان (اصل ۴)، لزوم عدم تغایر مصوبات مجلس شورای اسلامی با احکام اسلام و نهادن وظیفه تشخیص آن بر عهده

فقه‌های شورای نگهبان (اصول ۹۱ و ۹۶) و تکلیف قضات دادگاه‌ها به عدم اجرای تصویب‌نامه‌ها و آیین‌نامه‌های دولتی مخالف با قوانین و مقررات اسلامی (اصل ۱۷۰). اندیشه حاکمیت تقنینی شرع دقیقاً به همان ایده حکومت اسلامی به‌مثابه مجری احکام شریعت بازمی‌گردد و بیان‌کننده این است که حکومت باید احکام شریعت را اجرا یا دست‌کم بر اساس ضرورتی عملی، از اجرای قوانین مغایر با شریعت خودداری کند.

### ۳-۲. صورت‌بندی «قانون عادلانه» در شریعت اسلامی

اینک می‌توان پرسید که احکام اسلامی چگونه با عدالت اجتماعی پیوند می‌یابند؟ بحث از «قانون عادلانه» در صورت امروزی خود پیشینه روشنی در اندیشه اسلامی ندارد، اما می‌توان زمینه‌های ناظر به آن را در تاریخ اندیشه اسلامی بازجست. بحث از عدالت در ساحت قوانین از آن‌رو حائز اهمیت است که مبتنی بر آنچه درباره احکام شرعی و نسبت آن با حکومت گذشت، می‌توان گفت احکام شرعی به‌مثابه قوانین حکومتی عنصر سامان‌دهنده و تنظیم‌گر اجتماع هستند. بدین ترتیب، اگر قانون عادلانه محقق شود، گامی مهم در راستای تحقق عدالت اجتماعی برداشته شده است.

فقه اسلامی از حیث مبانی خود مبتنی بر طرح کلامی از عدل الهی در تشریح و نیز نظریه حسن و قبح ذاتی صورت‌بندی شده است. بر مبنای این طرح کلامی، همان‌طور که خداوند در مقام تکوین عادل است و در مقام افاضه، شایستگی‌ها را در نظر می‌گیرد، در تشریح نیز عادل است. عدل تشریحی ناظر به هدایت انسان به‌وسیله ارسال رسل و تشریح قوانین است و این تشریح با هدف نیل انسان به کمالات معنوی است (سبحانی، ۱۳۸۵، ص. ۸۱). این موضوع که تکلیف الهی ظلم نیست و خداوند هرگز به بندگان خود ظلمی روا نمی‌دارد، نزاع‌هایی با دامنه گسترده را در تاریخ کلام اسلامی شکل داده که ذیل «نظریه تکلیف» صورت‌بندی شده است. براین‌اساس، موضوع تکلیف در اندیشه اسلامی با مسئله حسن و قبح پیوندی وثیق می‌یابد (هاشمی، ۱۳۸۸، ص. ۴۴؛ تاره، ۱۳۸۷، ص. ۹۵؛ پاکتچی، ۱۳۹۱، ص. ۶۵۳).

بر اساس اندیشه عدلیه (شیعه و معتزله) و باور به حسن و قبح ذاتی افعال (هاشمی، ۱۳۸۸، ص. ۳۶۶)، شریعت اسلامی مبتنی بر مصالح و مفاسد ذاتی و عقل قادر به درک حسن و قبح آن‌هاست (سبحانی، ۱۳۸۵، صص. ۸۱-۷۹). بر اساس نظریه حسن و قبح

ذاتی، افعال پیش از ورود شریعت دارای وصف حسن و قبح بودند و بر همین مبنا، احکام شریعت افزون بر اینکه برنامه‌ای برای آزمون بشر در پیشگاه الهی هستند، واجد حسن پیشینی نیز هستند (پاکتچی، ۱۳۹۱، ص. ۶۵۴). هیچ‌کدام از عدلیه غرض و مقصد شریعت را انکار نمی‌کند؛ زیرا خداوند مکرر در قرآن نسبت به کلیت خلقت یا شریعت یا برخی دستورات جزئی دین، هدف و حکمت ارائه می‌کند (علیدوست، ۱۳۹۷، صص. ۱۰۱-۱۱۷).

براین اساس، احکام شریعت مصالح زندگی انسانی اعم از فردی و اجتماعی را دربر گرفته و نه تنها برای رسیدن وی به سعادت کفایت می‌کنند، بلکه تحصیل سعادت بدون آن‌ها غیرممکن است (علامه حلی، ۱۴۱۷ق، ص. ۴۳۷). بر این مبنا، تکالیف نمی‌توانند بی‌هدف و عبث باشند. این تکالیف شرعی غایتمند هستند، اما این غایت به خدا بازمی‌گردد؛ زیرا اقتضای کمال خدا، عدم غایتمندی اوست. این غایت به مکلف بازمی‌گردد؛ غایتی که جز با امتثال تکالیف حاصل نخواهد شد.

با توجه به اینکه مصالح احکام برای تحصیل هدایت و سعادت بشر هستند، بعید نیست اگر گفته شود که سعادت زندگی اجتماعی نیز یکی از مصالح احکام است و به تبع آن، عدالت نیز که یکی از غایات حیات اجتماعی است و دست‌کم در مقام ثبوت یکی از مقاصد شریعت است، در تشریح احکام الهی اخذ شده است.

آنچه تا اینجا درباره نظریه حسن و قبح بیان شد، ناظر به بحثی ثبوتی و در حیطه وجودشناختی و معرفت‌شناختی احکام بود، اما در ساحت اثباتی، از دیدگاه جریان غالب امامیه، کشف علت و مناط احکام از عهده ذهن انسانی خارج است (برای ملاحظه تفصیل آراء و ادله ن. ک به: علیدوست، ۱۳۸۵، سراسر مقاله). از دیدگاه فقهای متأخر امامیه، عقل منبعی بالقوه برای فقه است نه منبعی بالفعل؛ توضیح اینکه، بر اساس ضوابط علم اصول فقه، عقل توانایی کشف احکام را دارد، اما چنین کشفی تاکنون در هیچ مورد به‌خصوصی رخ نداده و تمام احکام شرعی که بر اساس قطعی عقل مجرد انسانی قابل کشف است، در قرآن و سنت نیز مورد راهنمایی قرار گرفته است (صدر، ۱۴۰۳ق، ص. ۹۸؛ مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸، ص. ۱۲). افزون‌براین از آنجاکه نظریه مقاصدالشریعه در فضای فکری امامیه بسط و تفصیل نیافت، کشف علت احکام و به تبع

آن، بحث از مقاصد شریعت نیز منتفی تلقی شد یا به صورت بسیار محدود و با شرایط خاصی پذیرفته شد (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۳۹ق، صص. ۳۴۰-۳۳۹). با این حساب، عدالت نیز در نهایت، در سطح حکمت احکام پذیرفته شده است و تشخیص مصادیق آن توسط عقل انسانی در گفتمان فقهی به راحتی پذیرفتنی نیست.

با این وصف، آنچه برای کشف عدالت باقی می ماند، کشف دستورات شریعت است و از همین رو، تلاش برای کشف حکم شرعی تلاش برای بسط عدالت است.<sup>۱۰</sup> مجتهدی که احکام را استنباط می کند، در واقع قوانین عادلانه را نیز کشف می کند. بر همین اساس، عدالت معنایی جز اجرای احکام اسلام نخواهد داشت. در کشاکش نزاع های مشروطه، شیخ فضل الله نوری در پاسخ گفتمانی که شعار عدالت را ذیل ایده مشروطه مطرح می کرد، معتقد بود «تحصیل عدالت به اجرای احکام اسلام است» (نوری، ۱۳۹۰ ب، ص. ۲۶۹) و ایده عدالتی که در شعارهای مشروطه خواهان ترجیح بند است، عدالت را تنها به مثابه جایگزینی برای سامان بخشی امور دنیایی با هدف رفاه بیشتر طرح می کند (نوری، ۱۳۹۰ ب، ص. ۲۷۰) حال آنکه احکام شریعت در بردارنده مصالح دنیا و آخرت هستند و نیاز به تکمیل و متمیم با این گونه نظریات ندارند (نوری، ۱۳۹۰ ب، ص. ۲۸۳).

همین دیدگاه در بیانات بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران نیز مشاهده می شود آنجا که ایشان پس بیان اینکه احکام، قوانین حکومت اسلامی هستند، اشاره می کنند «بل الأحكام مطلوبات بالعرض، و أمور آلیّة لإجرائها و بسط العدالة» (خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص. ۶۳۳). از این کلام قابل برداشت است که احکام موضوعیت ندارند، بلکه طریقی هستند برای نیل انسان به سعادت و عدالت. اینکه احکام موجب بسط عدالت هستند، همان اندیشه ای است که در بیان شیخ فضل الله نوری نیز منعکس شده بود.

زمینه هایی از این دیدگاه در اندیشه شهید صدر نیز یافت می شود. از دید ایشان، منطقه الفراغ<sup>۱۱</sup> حوزه ای خارج از الزامات شرع است که محدوده مداخله تقنینی حاکم شرع است. از دید ایشان، این مداخله باید مبتنی بر اهداف کلی اسلامی باشد. به دیگر سخن، اگرچه در منطقه الفراغ حکم مشخص شرعی وجود ندارد، اما لازم است مداخله در این حوزه در راستای تحقق اهداف کلان نظام اقتصادی اسلام باشد (صدر، ۱۴۱۷ق،

ص. ۳۸۰). آن گونه که از مجموع بحث‌های شهید صدر در کتاب *اقتصادنا* قابل برداشت است، ایشان موضوع نظریه عدالت را منطقه‌الفراغ می‌دانند. به این بیان که مناط مداخله دولت و وضع قوانین در حوزه منطقه‌الفراغ، تحقق عدالت اجتماعی به معنای حفظ توازن عمومی و تأمین اجتماعی است (پیغامی و سرآبادانی تفرشی، ۱۳۹۶، ص. ۵۸). بر اساس این دیدگاه، آنجا که حکم مشخص شرعی وجود دارد، نیازی به عدالت اجتماعی نیست؛ شاید از این رو که احکام، خود واجد مصالح‌اند.

باری؛ مبتنی بر چنین دریافتی از عدالت اجتماعی، از آنجا که شارع جز به عدل حکم نمی‌کند، کشف حکم شارع همان کشف عدل است. احکام فقهی خود تأمین‌کننده عدل هستند و به منزله سازوکاری برای تحقق عدالت عمل می‌کنند. هم ازین‌روست که در فضای جامعه اسلامی بحث از عدالت اجتماعی جدی تلقی نشده و فروع فقهی - کلامی زیادی را به خود اختصاص نداده است (پیغامی، تراب‌زاده جهرمی و سجادیه، ۱۳۹۵، ص. ۶۴).

#### ۴. خوانش فقهی و تضمین عدالت اجتماعی

در بخش‌های پیشین کوشش شد تا خوانش فقهی از موضوع نظریه عدالت ضمن دو دریافت «عدالت به‌مثابه فضیلتی فردی» و «عدالت به‌مثابه اجرای شریعت» بررسی شود. این بخش از نوشتار، ضمن صورت‌بندی دو دریافت یادشده و ارائه تصویری منسجم از نظریه فقهی عدالت، به نقد مفروضات این تصویر پرداخته است و سرانجام، بایسته‌های ایجابی را برای طراحی نظریه فقهی عدالت اجتماعی ارائه می‌کند.

#### ۴-۱. صورت‌بندی نهایی خوانش فقه سیاسی از عدالت

مبتنی بر آنچه گذشت، مشروعیت حکومت اسلامی در اندیشه شیعه بر مبنای دو محور اصلی شکل می‌گیرد. نخست، وجود حاکم منصوب و دیگر، اجرای قوانین اسلامی. براین‌اساس، موضوع نظریه عدالت نیز در فقه سیاسی ماهیتی دوگانه می‌یابد: عدالت فرد حاکم و قوانین عادلانه حکومت. اینک می‌توان صورت‌بندی روشن‌تری از عدالت اجتماعی در فقه سیاسی امامیه ارائه کرد.

درنگی در متون فقه سیاسی نشان می‌دهد که عدالت فردی، کارکردی اصیل ندارد و

واجد نقش واسطه‌ای است. از دیدگاه امام‌خمينی (رحمت‌الله عليه) حاکم غیرعادل، قانون اسلام را درست اجرا نخواهد کرد و نفع شخصی را بر نفع عمومی ترجیح خواهد داد (خمينی، ۱۳۹۷، ص. ۴۹). ورعی نیز بر این مضمون تأکید ورزیده که اولاً، عدالت در زمامدار غیر از عدالت در زمامداری است و ثانياً، عدالت، آن‌گونه که در فقه سیاسی شیعه درباره زمامدار و حکمران مورد تأکید قرار گرفته است، طریقت دارد و موضوع اصلی همان اصالت عدالت در زمامداری و حکمرانی است. از دیدگاه وی، شرط عدالت و حتی عصمت برای فرد حاکم، راهی برای تحقق عدالت در اجتماع است (ورعی، ۱۳۹۵، ص. ۹۱). از دیدگاه ارسطو نیز اشتراط فضیلت فردی برای فرد حاکم از آن‌روست که وی حکمرانی بهتری داشته باشد و در تصمیمات خود مصالح جامعه اسلامی را مدنظر قرار دهد (ارسطو، ۱۳۹۸، ص. ۱۱۶). بنابراین، عدالت فردی حاکم، مقوله‌ای بی‌ارتباط با عدالت اجتماعی نیست.

این اندیشه که فرد کامل حکومت کاملی نیز خواهد داشت، در گفتمان سیاسی جهان اسلام مورد توجه بوده است و مبتنی بر وجود نوعی تلازم میان فضیلت فردی و فضیلت اجتماعی، می‌توان گفت حاکم عادل، ضامن حکومت عادلانه تلقی شده است. در مواردی که مسئولیت عمومی متوجه کسی می‌شود، برای تضمین امانت‌داری او و حسن اجرای کار، شرط عدالت نیز وجود دارد. در فقه به وجود چنین ملازمه‌ای تصریح نشده، اما در فضای فلسفه سیاسی مسلمانان، ایده فیلسوف-شاه افلاطونی مورد توجه واقع شده است. در دیدگاه افلاطونی، فیلسوف شایسته حکومت است. از آن‌رو که اولاً، با حقیقت‌آشناست و ثانياً، خویش‌ن‌دار است (کرون، ۱۳۹۹، صص. ۳۱۸-۳۱۳). بعید نیست اگر «آشنایی با حقیقت» و «خویش‌ن‌داری» در گفتمان فلسفه سیاسی تا حدودی متناظر با فقاہت و عدالت در گفتمان فقهی دانسته شود.

افزون‌بر رابطه یادشده میان عدالت فردی حاکم و عدالت اجتماعی، می‌توان با پیوند دادن عدالت فردی به تلقی شیعی از «قانون عادلانه»، به تصویری منسجم‌تر از خوانش فقهی عدالت دست یافت. چنان‌که شرح آن گذشت، مبتنی بر عدالت تشریحی و نیز حسن و قبح ذاتی، احکام اسلامی جمیع مصالح انسانی را از جمله آنچه در تحقق عدالت اجتماعی نهفته است، دربردارند. با عدالت فردی نیز می‌توان به‌روشنی توضیح داد که چگونه عدالت فردی حاکم با عدالت به‌مثابه اجرای شریعت پیوند می‌یابد.



عدالت فردی بدین معناست که حاکم به اجرای شریعت چه در ساحت شخصی زندگی خود و چه در ساحت اجتماعی التزام داشته باشد. از دیگر سو، حاکم در حکمرانی حکومت اسلامی باید احکام اجتماعی اسلام را اجرا کند که مبتنی بر عدالت تشریحی، تحقق این احکام همانا تحقق سعادت و از جمله تحقق عدالت اجتماعی را نیز در پی خواهد داشت. بنابراین، عدالت تشریحی نقش حلقه واسط را میان عدالت فردی و عدالت اجتماعی ایفا می‌کند.

#### ۴-۲. بازخوانی انتقادی مفروضات و بایسته‌های طرحی ایجابی از عدالت اجتماعی

تصویر فوق از عدالت اجتماعی مرکب از دو مدعای بنیادین است. مدعای نخست اینکه، «احکام شریعت، قوانین حکومت اسلامی هستند» و مدعای دیگر اینکه، «تحقق عدالت اجتماعی، همان اجرای احکام اسلام است». این دو گزاره مبتنی بر مفروضاتی است که می‌تواند مورد تأملات انتقادی واقع شود.

این انگاره که «احکام، قوانین حکومت اسلامی هستند»، می‌تواند دو تفسیر داشته باشد. نخست، تفسیری است مبتنی بر انطباق تمام قوانین حکومتی با احکام شرعی و دوم، عدم مغایرت آن‌ها با احکام شرعی. تفسیر نخست دست‌کم در دوره کنونی که هنوز فقه اجتماعی بسط کافی نیافته است، غیرواقعی به نظر می‌رسد. اینکه حوزه‌ای وجود دارد که در تعبیر شهید صدر به آن منطقه الفراغ گفته می‌شود، از نظر واقعیت عملی نیز روشن است و بیشینه‌گرایی نسبت به گستره فقه موجود و اظهار نظر تفصیلی آن درباره تمام موضوعات حکومت، واقعی به نظر نمی‌رسد. چنانچه پیش‌تر نیز بیان شد، از دیدگاه شهید صدر صورت‌بندی طرحی از عدالت اجتماعی دست‌کم برای قانون‌گذاری در منطقه الفراغ موضوعیت می‌یابد.

به رسمیت شناختن عرصه‌ای از زندگی اجتماعی که در آن الزام صریح شرعی وجود ندارد، راه را برای قانون‌گذاری باز می‌کند (مرادخانی، ۱۳۹۶، ص. ۳۲۰) و آنچه در عرصه یادشده اجرا می‌شود، عیناً منطبق بر احکام شریعت نیست و نمی‌توان با اتکای صرف به عدالت تشریحی، تحقق عدالت اجتماعی در آن عرصه را توضیح داد. براین اساس، حتی با مفروض گرفتن ادعای دوم (تحقق عدالت در صورت اجرای احکام)، همچنان نیاز به وجود طرحی فراگیر از عدالت اجتماعی به چشم می‌خورد.<sup>۱۲</sup>

در مدعای دوم، وحدت فقه و شریعت فرض انگاشته شده است حال آنکه این انگاره با تردید جدی روبه‌روست. شریعت اسلامی به منزله یک کل منسجم و پیوسته، ناظر به امری ثبوتی است که در خلال نصوص و آموزه‌های اسلامی توسط نبی مکرم اسلام (صلی‌الله علیه و آله) و معصومان (علیهم‌السلام) بازتاب یافته است. عالمان مسلمان نیز این نصوص را - که در قالب کتاب و سنت حفظ شده‌اند - برحسب غایت یا موضوعی خاص در قالب یکی از علوم اسلامی مورد پیگیری قرار داده‌اند. آموزه‌های اسلام در ساحت پژوهش‌ها و آثار مکتوب در قالب علوم مختلفی بخش‌بندی شده است، اما در این‌بین وحدتی وجود دارد که کل یکپارچه اسلام را در تعامل و پیوند با یکدیگر قرار می‌دهد (صدر، ۱۳۹۳، ص. ۱۴). در این میان، فقه به‌مثابه تبلور عملی نظام هنجاری اندیشه اسلامی، نقشی کلیدی و اساسی در سامان‌دهی حیات سیاسی و اجتماعی انسان مسلمان دارد، اما همه شریعت فقه نیست، بلکه تنها ناظر به بخشی از آن است.

برخلاف شریعت که موضوعی قدسی و نفس‌الامری است، فقه، دانشی بشری است که مبانی خاص خود را دارد. حتی این مبانی گاه مربوط به دانش‌هایی خارج از فقه هستند و لزوماً دینی نیستند. حجیت از جمله مهم‌ترین مبانی فقهی است که تعیین نسبت آن با فقه حکومتی بسیار مهم است. حجیت بر دو محور اصلی منجزیت و معذرت استوار است. منجزیت ناظر به مسئولیت مکلف است در زمانی که حکم شارع برای وی روشن شده و در مقابل، معذرت ناظر به امنیت مکلف از عقاب است در زمانی که به حکمی از جانب شارع دسترسی پیدا نکرده است (صدر، ۱۴۳۳ق، صص. ۱۹۰-۱۸۶). بر مبنای فقه حجت‌محور، وضعیت مخاطب از حیث عمل به وظیفه مهم است و بر مبنای همین وظیفه‌گرایی، وی واجد مسئولیت و امنیت خواهد بود. فقه حجت‌محور از حیث نتیجه نسبت به واقعیت لابه‌شرط و محور اصلی، ادای وظیفه و رفع تکلیف است (پاکتچی، ۱۴۰۰، ص. ۷۸). برای مثال، استناد به خبر واحد حجت است. بدین ترتیب می‌توان در حوزه تکلیف به آن استناد و از آن احکام شرعی را استنباط کرد، اما تسری این حجیت به دیگر زمینه‌ها با اشکال روبه‌روست (پاکتچی، ۱۴۰۰، ص. ۲۵۷ و نیز برای ملاحظه تفصیلی نزاع‌ها در این باره ن. ک به: محمدی، ۱۳۹۷، سراسر اثر). اکنون این پرسش جدی خود را نمایان می‌سازد که آیا حکومت اسلامی در زمینه عدالت

اجتماعی نیز در پی حجت است یا عدالت اجتماعی ناظر به عرصه واقعیت است و نمی‌توان با حجیت محوری آن را سامان داد؟

باید توجه داشت که تشریح، گاه دایره مدار نتیجه است و در فقه اسلامی، احکامی وجود دارد که ناظر به نتیجه است. در این‌گونه احکام، نتیجه ملاک حکم قرار می‌گیرد مانند فروش سلاح به کفار که از دیدگاه امام خمینی (رحمت‌الله علیه) حکم آن متناسب با مصلحت قابل تغییر است (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص. ۲۲۸). افزون‌براین از دیدگاه شهید صدر نیز انسجام و نتیجه محوری در حجیت احکام در فقه اجتماعی دخیل هستند (سعدی، ۱۳۹۵، سراسر مقاله). با وجود این، دایره قلمرو چنین احکامی محدود است و به هر حال تلازم کامل میان نتیجه و حجیت قابل دفاع نیست. وانگهی، نمی‌توان به راحتی از انطباق شریعت و فقه سخن گفت.

فقه از حیث عملی سرگشتگی انسان را در مقام ادای وظیفه برطرف و سعادت اخروی وی را تأمین می‌کند. با این حال، این انگاشت که چون شریعت اسلامی مبتنی بر مصالح معین است، پس فقه نیز به تحصیل همان مصالح می‌انجامد و در نهایت اجرای آن موجب تحقق عدالت می‌شود، ادعایی غیردقیق است. هم از این‌روست که شیعه در طول تاریخ اندیشه خود و در کشاکش بحث‌های کلامی ناظر به تخطئه و تصویب، مخطئه و معتقد بوده است که مجتهدان لزوماً به حکم واقعی شرع دست نمی‌یابند (هوشنگی، ۱۳۸۵، ص. ۶۷۷). این خطا از نظر عملی با تحصیل عذر منافات ندارد، اما درباره اینکه مصلحت واقعی فوت شده است، تردیدی نیست. بنابراین، نمی‌توان گفت اجرای فقه دقیقاً معادل با اجرای شریعت است. گفتنی است که این موضوع منافاتی با عدالت تشریحی و اعتقاد عدلیه به حسن و قبح ندارد؛ زیرا مسئله حسن و قبح برای عدلیه از ابتدا ناظر به بحثی وجودشناختی بوده است. از دیدگاه عدلیه، حکم شریعت بی‌حکمت نیست و مبنایی هستی‌شناسانه دارد (هاشمی، ۱۳۸۸، ص. ۳۶۶).

بر اساس آنچه گذشت، تقلیل تحقق عدالت اجتماعی به این ادعا که «حاکم عادل به احکام شریعت ملتزم است و احکام شریعت نیز ضامن سعادت در معنای عام آن هستند»، درست به نظر نمی‌رسد. هم از این‌رو که از حیث گستره، ناظر به تمام ضرورت‌های اجتماعی، حکم شرعی وجود ندارد و هم از این‌رو که ملازمه میان اجرای

احکام و تحقق شریعت، ملازمه‌ای کامل نیست؛ زیرا بسیاری از احکام مبتنی بر امارات و در زمره احکام ظاهری بوده و فوت مصلحت در آن‌ها همواره محل بحث قرار گرفته است.<sup>۱۳</sup> تمایز فقه و شریعت و به تبع آن، تمایز حجیت و عذر و تحقق شریعت در دیدگاه فقیهان امامی روشن بوده و آن را مورد توجه قرار داده‌اند (علیدوست، ۱۳۹۵، صص. ۲۵۴-۲۵۳).

در مقام بررسی بایسته‌های طرح نظریه عدالت اجتماعی در فقه امامیه، توجه به عنصر فردمحوری فقه واجد اهمیت است. رویکرد غالب و سنتی در فقه امامیه، استنباط احکام ناظر به آحاد مکلفان است، اما فقه حکومتی، فقه را در سطح مدیریت جامعه قرار می‌دهد. براین اساس، عدالت اجتماعی موضوعی است که نمی‌توان آن را ناظر به آحاد مکلفان دانست، بلکه با نظر به حکومت و جامعه طرح می‌شود (واعظی، ۱۴۰۱، ص. ۱۵۷). به‌رحال، فردمحوری فقهی را می‌توان ذیل دو مقوله پیگیری کرد. نخست، ضرورت عبور از قواعد حقوق خصوصی به قواعد حقوق عمومی در فقه سیاسی و دیگر، شناسایی نهادهای اجتماعی به‌مثابه مخاطب احکام فقهی.

توجه به این نکته که نمی‌توان از حقوق خصوصی و مفروضات آن به نظریه‌ای درباره عدالت اجتماعی و نوعی برابری‌گرایی دست یافت، از مفروضات کلیدی و مهم نظریه عدالت است (زالی، ۱۴۰۰، سراسر مقاله). به نظر می‌رسد حکومت اسلامی آن‌گونه که در بستر تاریخی-فقهی خود رشد یافته، از آن حیث که مداخل بحث متعلق به مباحث حقوق خصوصی بوده است، به‌نوعی توسعه حقوق خصوصی به ساحت حقوق عمومی به شمار می‌آید. از میان فقیهان امامی، محقق خویی به این مهم توجه کرده است. از دیدگاه وی از ادله می‌توان جواز نفوذ تصرف فقیه را استنباط کرد، اما جواز تصرف با وجوب تبعیت ملازمه قطعی ندارد (خویی، ۱۴۱۸ق، ص. ۴۲۳)؛ توضیح اینکه، ولایت فقیه آنجا که در معاملات و پس از ولایت پدر بر فرزند مورد بحث قرار می‌گیرد، درنهایت می‌تواند نفوذ تصرفات فقیه در امور عمومی را اثبات کند نه وجوب تبعیت از وی را. این نکته اگرچه دقتی صحیح است، برای نفی ولایت فقیه در امور اجتماعی کافی نیست؛ زیرا ادله مستقل از نفوذ تصرف نیز ارائه شده است. محقق نراقی به این تفکیک در مقام استدلال بر ولایت فقیه توجه کرده و متذکر شده است که فقیه دو گونه اختیار دارد. اختیار ناظر به امامت جامعه و اختیار ناظر به تصرف

در امور حسبیه<sup>۱۴</sup> (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص. ۵۳۶).

عدالت اجتماعی موضوعی ناظر به حکومت است و قابل ارجاع به مناسبات میان افراد با یکدیگر نیست. در نتیجه، ساحت حقوق عمومی و قواعد حاکم بر آن قابل فروکاست به ساحت خصوصی و قواعد آن نیست. باین همه می توان ادعا کرد که فقه، آنگاه که در عرصه های سیاسی وارد می شود، همچنان از ساختارهای حقوق خصوصی عبور نکرده است. برای مثال، اقتضانات اصل تسلیط در حقوق خصوصی با اقتضانات آن در حقوق عمومی و در مقام تعارض با منافع عمومی متفاوت است، اما هنوز صورت بندی روشنی در این باره مشاهده نمی شود و شورای نگهبان به مثابه نهاد سنجش قوانین از حیث شرعی، هنوز اصل تسلیط را مبتنی بر حقوق خصوصی در نظر گرفته است و تنها ملاک عدول از آن را نه مصلحت، بلکه ضرورت می داند (ویژه و امجدیان، ۱۳۹۴، سراسر مقاله). از آنجاکه مالکیت در فقه اسلامی در حقوق خصوصی تبیین شده، کمتر توانسته است به مثابه نهاد و حق بنیادی طرح شود. این موضوع باعث شده است تا در نهایت، در موارد متعدد، مجمع تشخیص مصلحت نظام، مواضع انعطاف ناپذیر شورای نگهبان را تعدیل کند تا نوعی توازن میان مالکیت افراد و حفظ منافع عمومی برقرار کند (ویژه، ۱۳۸۹، صص. ۴۷۴-۴۷۳). از بایسته های داشتن طرحی نهادین از عدالت اجتماعی، گذار از حقوق خصوصی به حقوق عمومی در فقه سیاسی است.

مقوله دیگری که از بایسته های طرح عدالت اجتماعی در فقه است، شناسایی نهادهای اجتماعی است. شاید بتوان زمینه های این بحث را ذیل مباحث مربوط به شخصیت حقوقی پیگیری کرد. به صورت خلاصه برخی شخصیت های حقوقی در فقه اسلامی به رسمیت شناخته شده اند (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۴ق، سراسر اثر). از جمله این شخصیت ها می توان به دولت اشاره کرد و برای آن شخصیتی مستقل از حاکم در نظر گرفت. کارگزاران نیز به عنوان نماینده این شخصیت در تصرفات مختلف و امور حکمرانی اعمال قدرت می کنند. از جمله فعالیت های این شخص، روابط خارجی و معاهدات بین المللی است که دولت می تواند طرف معاهد قرار بگیرد که با مرگ حاکم منقضی نمی شود. دیگر اینکه، در امور اداری و استخدامی، نصب کارگزار با فوت ناصب از بین نمی رود و دیگر اینکه، ذمه دارد؛ یعنی از جهت مالی بدهکار یا طلبکار

می‌شود یا می‌تواند ضامن باشد (حائری، ۱۴۳۸ق، صص. ۸۵-۸۳).

باوجوداین، واقعیت‌های نهادی در فقه به‌طور گسترده به‌عنوان مکلف مورد شناسایی قرار نگرفته‌اند (حائری، ۱۴۳۸ق، صص. ۱۰۶-۷۷). نظریه تکلیف یکی از مبانی کلامی فقه به‌شمار می‌رود و مکلف بودن انسان اساسی‌ترین اصل موضوعه و پیش‌فرض دانش فقه است. از همین رو فقه را علم به افعال مکلفان نامیده‌اند (بیرشک، ۱۳۸۷، ص. ۹۰). از حیث اوصاف مکلفان بر مبنای نظریه تکلیف، انسان مخاطب تکلیف است (بیرشک، ۱۳۹۶، صص. ۹۰-۸۹). از دیدگاه فقها، کسی می‌تواند مخاطب تکلیف باشد که اهلیت داشته باشد که مخاطب شارع قرار بگیرد. شرایط چنین اهلیتی از دیدگاه آنان بلوغ و عقل است (هاشمی، ۱۳۸۳، ص. ۴۳). بنابراین، اموری مانند عقل و بلوغ در شرایط تکلیف اخذ شده‌اند حال آنکه شخصیت‌های حقوقی و نهادها فاقد این ویژگی‌ها هستند. فقه در ساخت سستی خود، علمی است مبتنی بر احکام تکلیفی خمسه که وجوب و حرمت عقاب در پی‌دارند و این موضوع معقول نیست که نهادهای اجتماعی در روز قیامت برانگیخته شوند! بنابراین، مسئله ثواب و عقاب که بنیاد تکلیف فقهی است، در مورد افراد مکلف مطرح است (برای ملاحظه بحث‌ها درباره نظریه تکلیف و حجیت‌محوری و نسبت آن با فقه اجتماعی ن. ک به: وکیلی، ۱۳۹۹، صص. ۶۳-۵۵). حتی آنجا که در فقه واجب اجتماعی وجود دارد، ذیل واجب کفایی طرح می‌شود و واجب کفایی هم نوعی واجب فردی است که بر عهده تک‌تک مکلفان قرار می‌گیرد و پس از حصول کفایت، از عهده دیگر مکلفان ساقط می‌شود (مظفر، ۱۴۳۶ق، ج ۱، صص. ۹۳-۹۲).

نکته شایان توجه اینکه، اختیارات و شئون نهادهای حاکمیتی قابل انحلال به حقوق و تکالیف ناظر بر افراد نیست. به‌عبارت‌دیگر نمی‌توان سنخ رابطه مردم و حکومت را از سنخ رابطه مردم با مردم دانست تا انحلال و تقلیل شئون حکومتی به شئون فردی امکان‌پذیر باشد. بنابراین، مسئله، پذیرش یا عدم پذیرش مفهومی به نام حکومت یا مصلحت جمعی نیست، بلکه نقطه تأکید و اختلاف در آن است که آیا می‌توان شئون اجتماعی را به شئون و هنجارهای حاکم بر روابط میان افراد تقلیل داد (Freeman, 2001)؛ البته پیگیری مفهوم وجوب مقدمی حکومت و لوازم آن می‌تواند به استنتاج مفهومی از حاکمیت سیاسی مورد نظر این نوشتار منجر شود (زالی، ۱۴۰۲، سراسر مقاله)، اما خارج از قلمرو نوشتار حاضر است.

بنابراین، چنانچه قرار باشد از نظریه فقهی عدالت اجتماعی سخن به میان بیاید، لازم است پیش از هر چیز، نهادهای اجتماعی مبتنی بر فقه شناسایی شوند و بایسته‌ها و لوازم آن‌ها مورد طرح و بسط قرار گیرد. اینکه نهادهای اجتماعی بتوانند مخاطب فقه قرار بگیرند، مهم‌ترین پیش‌شرط بحث فقهی از عدالت اجتماعی است.

### نتیجه‌گیری

عدالت اجتماعی در خوانش معاصر به معنای پذیرش مسئولیت دولت برای تأمین حداقلی از امکانات مادی برای همگان است. چنین خوانشی از عدالت آن را به‌منزله وصفی برای نهادهای سیاسی و اجتماعی در نظر گرفته است و موضوع نظریه عدالت را ساختار بنیادین جامعه می‌داند. نسبت‌سنجی میان دریافت یادشده از عدالت و خوانش فقهی از آن، موضوع پژوهش حاضر را شکل داده است.

موضوع نظریه عدالت در خوانش فقهی را می‌توان ذیل دو دریافت «عدالت به‌مثابه فضیلتی فردی» و «عدالت به‌مثابه اجرای شریعت» صورت‌بندی کرد. دریافت نخست، موضوع نظریه عدالت را فرد حاکم و دریافت دیگر، موضوع آن را قوانین حکومتی می‌داند. مبتنی بر اندیشه امامیه، حاکم مشروع در عصر غیبت باید واجد وصف عدالت باشد. عدالت در این معنا، فضیلتی فردی و به معنای التزام عملی به شریعت است. از دیگر سو، احکام شرعی به‌منزله قوانین حکومت اسلامی هستند و بر اساس مبانی کلامی فقه، منطبق بر مصالح و مفاسد واقعی و واجد همه لوازم سعادت بشری هستند. بنابراین، عدالت معنایی جز اجرای شریعت نخواهد داشت. درنهایت، با ضمیمه کردن این دو دریافت از عدالت می‌توان گفت که در صورت رفع موانع، از آنجا که حاکم عادل ملتزم به احکام شریعت است و با در نظر گرفتن این موضوع که احکام شریعت همان قوانین اسلامی هستند، احکام شریعت در بستر جامعه به اجرا درخواهد آمد و نتیجه این موضوع، تحقق عدالت در جامعه است.

باوجوداین، اتکا به عدالت فردی و نیز تقلیل عدالت اجتماعی به اجرای شریعت، نمی‌تواند به‌تنهایی تحقق عدالت اجتماعی را تضمین کند و در این زمینه تأملاتی مطرح است از جمله اینکه گستره احکام شرعی در فقه کنونی، از گستره قوانین مورد نیاز حکومت محدودتر است. بنابراین، عرصه‌ای از قانون‌گذاری وجود دارد که نیازمند

داشتن طرحی فراگیر از عدالت اجتماعی است. دیگر اینکه، فقه لزوماً با شریعت منطبق نیست. فقه دانشی بشری و مبتنی بر مبانی خاص است، اما شریعت موضوعی غیرانسانی و نفس‌الامری است. پس نمی‌توان اجرای فقه را از همه جهات معادل با اجرای کامل شریعت دانست. در این میان بایسته‌هایی ایجابی برای ارائه طرح فقهی عدالت اجتماعی مطرح است. اول اینکه، باید ضرورت‌های حقوق عمومی در فقه اجتماعی لحاظ شود. دوم اینکه، بحث از شناسایی نهادهای اجتماعی مورد بازنگری قرار گیرد. به‌هرروی تاریخ فقه امامیه خبر از پویایی این دانش می‌دهد و امکان درانداختن چنین طرح‌هایی در آن منتفی نیست، اما نیازمند بحث‌های جدی است.

### یادداشت‌ها

۱. آشنایی‌زدایی به معنی بازتعریف و مواجهه دوباره با موضوعی است که به‌اجمال، آشنا و شناخته شده است.

۲. به‌عنوان نمونه‌ای از این چالش‌ها می‌توان به نزاع میرزای نایینی و شیخ فضل‌الله نوری درباره مساوات و عدالت اشاره کرد. از دیدگاه میرزای نایینی، عدالت، مساوات و آزادی نه تنها در شرع مورد تأکید قرار گرفته است، بلکه از دیدگاه وی این ادعا چندان دور از ذهن نیست که گفته شود این مفاهیم جدید ریشه در آموزه‌های اسلام دارند (نایینی، ۱۳۹۰، ص. ۴۱۴). در مقابل، از دیدگاه برخی دیگر از اندیشمندان آن دوره مانند شیخ فضل‌الله نوری این مفاهیم واجد استلزاماتی خاص هستند و نسبتی با مفاهیم همنام آن‌ها در سنت اسلامی ندارند. از دیدگاه وی، عدالت در معنای جدید آن جایگزین شرع است نه برخاسته از آن (نوری، ۱۳۹۰، ب، ص. ۲۷۰).

### 3. Subject Matter of Theory of Justice

#### 4. Basic Structure

۵. درباره اینکه چرا در خوانش معاصر از عدالت اجتماعی، به ساختار بنیادین جامعه توجهی مضاعف و حیاتی صورت گرفته است، مباحث مختلفی وجود دارد، اما بسط این بحث‌ها، فراتر از طرح مسئله پژوهش حاضر است (برای ملاحظه تفصیلی موضوع ن. ک به: زالی، ۱۴۰۰، سراسر مقاله).

۶. از آنجاکه حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران تجلی فقه سیاسی در عرصه واقعیت حکومت‌داری است، به فراخور بحث به این سند مهم نیز توجه شده است.

۷. البته قلمرو این نفوذ تصرف می‌تواند در نگاه فقهیان مختلف دستخوش تضییق و توسعه شود.

۸. این معنا از عدالت بحثی پربسامد در فقه است و موارد مختلفی مانند امام جماعت، مرجع تقلید، متحمل شهادت در طلاق، قاضی، شاهد در مقام ادای شهادت، ولایت عدول مؤمنین و...



را دربرمی‌گیرد. به تعبیر دیگر، وصف عدالت به مثابه فضیلتی فردی در احکام فقهی مختلف و موضوعات آن‌ها اخذ شده است (مشکینی، بی‌تا، ص. ۳۷۰).

۹. دلیل عقلی، استنتاج عقل و ناظر به مصلحت و مفسده است، اما دلیل عقلایی عنوانی برای سیره عملی عقلاست (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۲، ص. ۶۲).

۱۰. البته در این باره دو دیدگاه حداقلی و حداکثری وجود دارد (واعظی، ۱۴۰۱، ص. ۱۴۳).

۱۱. محدوده‌ای که در آن حکم الزامی از جانب شرع نیامده باشد اعم از اباحه، کراهت یا استحباب.

۱۲. می‌توان تلاش‌های صورت گرفته درباره شناسایی قاعده فقهی عدالت را کوششی در همین راستا دانست. قاعده عدالت، قاعده‌ای فراگیر است که در صورت پذیرش آن در فقه می‌تواند اطلاق و عموم ادله را نیز محدود کند (برای ملاحظه مثالی از این کوشش‌ها ن. ک به: الهی خراسانی، ۱۳۹۲؛ اکبریان، ۱۳۹۶؛ واعظی، ۱۴۰۱، صص. ۱۵۸-۱۴۳).

۱۳. در میان آرای اصولیان متأخر امامی، بحث‌هایی درباره جبران مصلحت فوت شده به چشم می‌خورد. برای مثال، از دید شیخ انصاری و مبتنی بر نظریه مصلحت سلوکی، مصلحت عمل به مفاد امارات، مصلحت فوت شده حکم واقعی را جبران می‌کند (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، صص. ۱۱۴-۱۱۶). این بیان اگرچه می‌تواند اشکالی بر بیان یادشده باشد، باین حال نظریه مصلحت سلوکی نظریه غالب در اندیشه اصولی امامی نیست و آنچه غالب است، همان قول به تخطئه است. این نوشته نیز مبنای خود را جریان غالب امامی قرار داده و براین اساس، آگاهانه از این دست موارد چشم پوشیده است.

۱۴. اموری در جامعه که ضروری هستند و لازم است متولی خاصی داشته باشند، اما گروه یا شخص خاصی برای تصدی آن‌ها از جانب شارع مشخص نشده است.

### کتابنامه

- ارسطا، محمدجواد (۱۳۹۸). تحلیل مبانی نظام جمهوری اسلامی ایران؛ تأملاتی در فقه سیاسی و مبانی فقهی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. تهران: مجد.
- Arasta, Mohammad Javad (2018). Analysis of the foundations of the system of the Islamic Republic of Iran; Reflections on political jurisprudence and jurisprudential foundations of the Constitution of the Islamic Republic of Iran. Tehran: Majd.
- ارسطا، محمدجواد؛ و بهادری جهرمی، علی (۱۳۹۳). «حکومت اسلامی؛ معیار تشخیص و شاخصه‌های عملی». دانش حقوق عمومی، شماره ۷.
- Arasta, Mohammad Javad; and Bahadri Jahrami, Ali (2014). "Islamic government; Diagnostic criteria and practical indicators". Knowledge of Public Law, No. 7.

- اکبریان، حسنعلی (۱۳۹۶). *قاعده عدالت در فقه امامیه*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- Akbarian, Hassan Ali (2016). *The rule of justice in Imami jurisprudence*. Qom: Islamic Science and Culture Research Institute.
- الهی خراسانی، علی (۱۳۹۲). *قاعده فقهی عدالت*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- Elahi Khorasani, Ali (2012). *Jurisprudential rule of justice*. Mashhad: Astan Quds Razavi Research Foundation.
- انصاری، مرتضی (۱۴۲۸ق). *فرائد الاصول*. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- Ansari, Murtada (1428 BC). *Faraed-al-ousoul*. Qom: Academy of Islamic Thought.
- بروجردی طباطبایی، حسین (۱۴۱۶ق). *البدرا الزاهر فی صلاة الجمعة والمسافر*. قم: دفتر ایشان.
- Boroujerdi Tabatabai, Hossein (1416 BC). *Al-Badr Al-Zahir in salat Al-jomoe va mosافر*. Qom: Eshan notebook.
- بیرشک، حسین (۱۳۸۷). مدخل «تکلیف» ذیل جلد ۱۶ *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- Birshak, Hossein (2008). The entry "Taklif" under Volume 16 of the Great Islamic Encyclopaedia. Tehran: Great Islamic Encyclopedia Center.
- بیرشک، حسین (۱۳۹۶). *مبانی کلامی اصول فقه امامیه؛ مکتب شیخ مفید*. تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
- Birshak, Hossein (2016). *Theological foundations of Imami jurisprudence; School of Sheikh Mufid*. Tehran: Imam Sadiq University (peace be upon him).
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۱). مدخل «حسن و قبح» ذیل جلد ۲۰ *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- Paktachi, Ahmad (2011). The entry "Hasan and Ugly" under Volume 20 of the Great Islamic Encyclopaedia. Tehran: Great Islamic Encyclopedia Center.
- پاکتچی، احمد (۱۴۰۰). *روش‌شناسی پیوند میان دستگاه مفهومی قرآن کریم و علوم مدرن*. تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
- Pakatchi, Ahmad (2022). *Methodology of the connection between the conceptual system of the Holy Quran and modern sciences*. Tehran: Imam Sadiq University (peace be upon him).
- پیغامی، عادل؛ ترابزاده جهرمی، صادق؛ و سجادیه، علیرضا (۱۳۹۵). *گفتارهایی در عدالت اجتماعی*. تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، به اهتمام مرکز رشد دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
- Peighami, Adel; Torabzadeh Jahormi, Sadegh; and Sajjadih, Alireza (2015). *Speeches in social justice*. Tehran: Imam Sadiq University (peace be upon him).

- پیغامی، عادل؛ و سرآبادانی تفرشی، حسین (۱۳۹۶). «تبیین مفهومی نظریه عدالت اجتماعی در اندیشه شهید صدر». فصلنامه نقد و نظر، شماره ۲.
- Peighami, Adel; and Sarabadani Tafarshi, Hossein (2016). "Conceptual explanation of social justice theory in the thought of Martyr Sadr". Criticism Quarterly, No. 2.
- تاره، مسعود (۱۳۸۷). مدخل «تکلیف» ذیل جلد ۱۶ دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- Tare, Massoud (2007). The entry "Taklif" under Volume 16 of the Great Islamic Encyclopaedia. Tehran: Great Islamic Encyclopedia Center.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۲). دانشنامه حقوقی (جلد ۲). تهران: امیرکبیر.
- Jafari Langroudi, Mohammad Jaafar (1996). Legal encyclopedia (volume 2). Tehran: Amir Kabir.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷). ولایت فقیه؛ ولایت فقاهت و عدالت. قم: اسرا.
- Javadi Amoli, Abdullah (2017). Velayat Faqih; Jurisprudence and justice. Qom: Asra.
- جوان آراسته، حسین (۱۳۹۵). مبانی حکومت اسلامی. قم: بوستان کتاب.
- Javan Arasteh, Hossein (2015). Basics of Islamic government. Qom: Bostan Kitab.
- حائری، سیدکاظم (۱۴۳۸ق). فقه العقود. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- Haeri, Sayyid-kazem (1438 BC). Jurisprudence of contracts. Qom: Academy of Islamic Thought.
- خمینی، سیدروح الله (۱۳۹۷). ولایت فقیه (حکومت اسلامی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمت الله علیه).
- Khomeini, Seyed-ruhollah (1397). Velayat-e Faqih (Islamic government). Tehran: Foundation for organizing and publishing the works of Imam Khomeini.
- خمینی، سیدروح الله (۱۴۱۵ق). المكاسب المحرمة. ۲ج، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمت الله علیه).
- Khomeini, Seyed-ruhollah (1415 AH), al-makasib al-muharama. 2C, Qom: Foundation for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini.
- خمینی، سیدروح الله (۱۴۲۱ق). کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمت الله علیه).
- Khomeini, Seyed-ruhollah (1421 AH), kitab al-baye. Tehran: Foundation for organizing and publishing the works of Imam Khomeini
- خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۸ق). التنقیح فی شرح العروة الوثقی؛ الاجتهاد والتقلید (تحت اشراف لطفی). قم.
- Khoyi, Sayyid Abu Al-Qasim (1418 BC). Al-tanqih fi sharha orwati-al-wothqaa; al-iajtihad w al-taqliyd (under the supervision of Lotfy). qom.

- خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۸ق). موسوعة الامام الخویی. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی.  
 Khoyi, Sayyid Abu Al-Qasim (1418 BC). Encyclopedia of Imam Al-Khoei. Qom: Foundation for the Revival of the Monuments of Imam al-Khoyi.
- خویی، سیدابوالقاسم (بی تا). مصباح الفقاهة (المکاسب). (دسترس: نرم افزار جامع فقه اهل بیت).  
 Khoyi, Sayyid Abu Al-Qasim (-). Mesbah al-fiqaha. (Dastarsi: Narmafzar Jami' Fiqh Ahlbayt).
- زالی، مصطفی (۱۴۰۰). «دست پنهان یا قرارداد اجتماعی: نوزیک، رالز و مسئله عدالت توزیعی». دوفصلنامه فلسفی شناخت، دوره ۱۴، شماره ۱.  
 Zali, Mustafa (2022). "Invisible Hand or Social Contract: Nozick, Rawls and Social Justice". Cognition Philosophical Quarterly, Volume 14, Number 1.
- زالی، مصطفی (۱۴۰۲). «مصلحت و حاکمیت سیاسی؛ قدسی یا عرفی». فصلنامه علمی نظریه های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۳ (۴).  
 Zali, Mustafa (2024). "Political interest and sovereignty; Qudsi or orfi". Scientific quarterly of social theories of Muslim thinkers, 13.(۴)
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۵). منشور عقاید امامیه. قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).  
 Sobhani, Jafar (2015). Manifesto of Imami beliefs. Qom: Imam Sadiq Institute (peace be upon him).
- سعدی، حسین علی (۱۳۹۵). «حجیت در اجتهاد نظام ساز». فصلنامه راهبرد فرهنگ، شماره ۳۶.  
 Saadi, Hossein Ali (2015). "Managemental System of Jurisprudence and the Process of Policymaking and Planning". Culture Strategy Quarterly, No. 36.
- صدر، محمدباقر (۱۴۰۳ق). الفتاوی الواضحة وفقاً لمذهب اهل البيت (عليهم السلام). لبنان: دارالتعارف للمطبوعات.  
 Sadr, Muhammad Baqir (1403 BC). Al-fatawaa-al-wadihat wfqaan limadhhab ahil albit (peace be upon them). Lebanon: Dar Al-Ta'arif for Publications.
- صدر، محمدباقر (۱۴۱۷ق). اقتصادنا. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.  
 Sadr, Muhammad Baqir (1417 BC). Our economy. Qom: Islamic notification book.
- صدر، محمدباقر (۱۴۳۳ق). دروس فی علم الاصول (الحقلة الثانية). لبنان: العارف للمطبوعات.  
 Sadr, Muhammad Baqir (1433 BC). durus fi eilm-al-osul (the second field). Lebanon: Al-Arif Publications.
- صدر، موسی (۱۳۹۳). روح تشریح در اسلام؛ واقعیت قانون گذاری در اسلام (موسی اسوار و احمد ناظم، مترجمان). تهران: مؤسسه فرهنگی-تحقیقاتی امام موسی صدر.  
 Sadr, Moussa (2013). The spirit of legislation in Islam; The reality of legislation in Islam (Mousa Aswar and Ahmad Nazim, translators). Tehran: Imam Moussa

Sadr Cultural-Research Institute.

عزیزی، سیدمجتبی (۱۴۰۰). بازخوانی انتقادی نظریه تعطیل حکومت در عصر غیبت. تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).

Azizi, Seyed Mojtaba (2022). A critical reading of the theory of government shutdown in the age of absenteeism. Tehran: Imam Sadiq University (peace be upon him).

علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: مؤسسه نشر الاسلامی.

Allameh Hilli, Hassan ibn Yoosof (1417 BC). kashf al-murad fi sharh tajrid al-iaetiqad. Qom: Islamic Publishing Foundation.

علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۹۵). فقه و مصلحت. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

Alidoust, Abulqasem (2015). jurisprudence and expediency Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought.

علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۵). «امکان فهم مصالح و مفسد مورد نظر شارع». فصلنامه حقوق اسلامی (فقه و حقوق سابق)، دوره ۲، شماره ۸.

Alidoust, Abulqasem (2015). "The possibility of understanding the materials and corruptions intended by the Shariah". Quarterly Journal of Islamic Law (Former Jurisprudence and Law), Volume 2, Number 8.

علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۹۷). فقه و عقل. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

Alidoust, Abulqasem (2017). Jurisprudence and intellect. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought.

عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۹۰). قواعد فقه؛ بخش حقوق عمومی. تهران: سمت.

Amid Zanjani, Abbas Ali (2011). rules of jurisprudence; Public law department. Tehran: Samt.

عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۹۲). کلیات حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران. تهران: مجد.

Amid Zanjani, Abbas Ali (2012). constitutional law of the Islamic Republic of Iran. Tehran: Majd.

فیرحی، داود (۱۳۹۵). نظام سیاسی و دولت در اسلام. تهران: سمت.

Feirhi, Dawoud (2015). Political system and government in Islam. Tehran: Samt.

کرون، پاتریشا (۱۳۹۹). تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام (مسعود جعفری، مترجم). تهران: سخن.

Kron, Patricia (2019). History of political thought in Islam (Masoud Jafari, translator). Tehran: Sokhn.

کعبی، عباس (۱۳۹۸). تحلیل مبانی نظام جمهوری اسلامی ایران (جلد ۱). تهران: پژوهشگاه

## شورای نگهبان

- Kaabi, Abbas (2018). Analysis of the foundations of the Islamic Republic of Iran (Volume 1). Tehran: Guardian Council Research Institute
- لجنة الفقه المعاصر (۱۴۳۹ق). الفائق فی الاصول. قم: حوزه های علمیه.
- Committee of Contemporary Jurisprudence (1439 AH). Al-Faiq fi-asul. Qom: Hoze Elmiyeh.
- لجنة الفقه المعاصر (۱۴۴۴ق). الشخص الاعتباری (جلد ۱). قم: حوزه های علمیه.
- Committee of Contemporary Jurisprudence (1444 BC). Legal person (skin 1). Qom: Hoze Elmiyeh
- محمّدی، عبدالله (۱۳۹۷). اعتبار خیر واحد در اعتقادات و علوم انسانی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- Mohammadi, Abdullah (2017). The credibility of Khabar Vahed in beliefs and human sciences. Tehran: Research Institute of Hikmat and Philosophy of Iran.
- مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۶۸). مقدمه ای بر فقه شیعه (محمد آصف فکرت، مترجم). مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- Modrasi Tabatabai, Hossein (1989). An introduction to Shia jurisprudence (Mohammed Asif Fikrat, translator). Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation.
- مرادخانی، فردین (۱۳۹۶). خوانش حقوقی از انقلاب مشروطه ایران. تهران: میزان.
- Muradkhani, Fardin (2016). Legal reading from Iran's constitutional revolution. Tehran: Mizan
- مشکینی، میرزا علی (بی تا). مصطلحات الفقه. (دسترسی: نرم افزار جامع فقه اهل بیت).
- Mishkini, Mirza Ali (-). Al-Fiqh terms. (Access: comprehensive software of Ahl al-Bayt jurisprudence).
- مظفر، محمدرضا (۱۴۳۶ق). اصول الفقه (جلد ۱). قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- Muzaffar, Mohammad Reza (1436 AH). Usul al-Fiqh (Volume 1). Qom: Ismailian Institute.
- المقدس الغریفی، ابوالحسن الحمید (۱۴۳۸ق). حاکمیه الفقیه و حدود ولایت علی الامه. عراق: مکتب انصار الحجة الاسلامی.
- Al-Maqdis Al-Gharifi, Abu Al-Hasan Al-Hamid (1438 BC). The rule of the jurist and the limits of his guardianship over the nation. Iraq: Ansar Al-Hajj Al-Islami Office.
- منتظری نجف آبادی، حسینعلی (۱۴۰۹ق). دراسات فی ولایت الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه. قم: نشر تفکر.
- Montazeri Najafabadi, Hossein Ali (1409 BC). Studies in the Guardianship of the Jurist and the jurisprudence of the Islamic State. Qom: Tafkar Publishing.
- نایینی، محمدحسین (۱۳۹۰). تنبیه الامه و تنزیه المله در زرگری نژاد، غلامحسین، رسائل

- مشروطیت (جلد ۲). تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- Naini, Mohammad Hossein (2011). *Tanbih al-omma and Tanzih al-Melleh in Zargari Nejad, Gholam Hossein, Constitutional Letters (Volume 2)*. Tehran: Humanities Research and Development Institute.
- نراقی، احمد (۱۴۱۷ق). *عوائدالایام فی بیان قواعدالاحکام*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- Naraqī, Ahmad (1417 BC). *Awayid al-ayam fi bayan qawaeid al-ahkam*. Qom: Islamic Notifications Book of the Qom Seminary.
- نوری، فضل‌الله (۱۳۹۰ الف). *تذکره‌العافل و ارشادالجاهل در زرگری‌نژاد، غلامحسین، رسائل مشروطیت (جلد ۱)*. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- Nouri, Fazlollah (2011 a). *tazkera al-ghafel va ershad al-jahel, in Zargarinejad, Gholam Hossein, Mashoutiyyat Letters (Volume 1)*. Tehran: Foundation for the Investigation and Expansion of Human Sciences.
- نوری، فضل‌الله (۱۳۹۰ ب). *رساله حرمت مشروطه در زرگری‌نژاد، غلامحسین، رسائل مشروطیت (جلد ۱)*. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- Nouri, Fazlollah (2011 b). *Resale Hormat Mashrouteh, in Zargarinejad, Gholam Hossein, Mashoutiyyat Letters (Volume 1)*. Tehran: Foundation for the Investigation and Expansion of Human Sciences.
- واعظی، احمد (۱۳۸۳). «عدالت اجتماعی و مسائل آن». *قیاسات*، سال ۹.
- Waezi, Ahmad (2004). "Social Justice and Current Issues." *Qabasat*, 9.
- واعظی، احمد (۱۴۰۱). *بازاندیشی عدالت اجتماعی*. قم: بوستان کتاب.
- Waezi, Ahmad (2022). *Social justice*. Qom: Bostan Kitab.
- ورعی، سیدجواد (۱۳۸۶). *مبانی و مستندات قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*. قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
- Warai, Seyed javad (2016). *Fundamentals and documents of the Constitution of the Islamic Republic of Iran*. Qom: Secretariat of the Council of Leadership Experts.
- ورعی، سیدجواد (۱۳۹۵). «فقه سیاسی و اصالت عدالت در زمامداری». *فصلنامه علمی-پژوهشی علوم سیاسی*، ۷۶.
- Warai, Seyedjavad (2015). "Political Jurisprudence and Authenticity of Justice in Governance". *Scientific-Research Quarterly of Political Science*, 76.
- وکیلی، محمدحسن (۱۳۹۹). *علم دینی از چیستی تا چگونگی؛ الزامات فقهی و اصولی (جلد ۳)*. مشهد: مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلامی نور.
- Vakili, Mohammad Hassan (2019). *Religious science from what to how; Jurisprudential and principle requirements (Volume 3)*. Mashhad: Noor Institute

of Strategic Studies of Islamic Sciences and Education.

ویژه، محمدرضا (۱۳۸۹). «مراجع صیانت از قانون اساسی و حمایت از مالکیت افراد؛ نگرشی تطبیقی بر عملکرد مراجع صیانت از قانون اساسی در ایران و فرانسه». فصلنامه پژوهش حقوق عمومی، ۲۹.

vijeh, Mohammad Reza (2009). "References for the protection of the Constitution and the protection of people's property; A comparative view on the performance of constitutional protection authorities in Iran and France". Public Law Research Quarterly, 29.

ویژه، محمدرضا؛ و امجدیان، حسن (۱۳۹۴). «رویکرد فقهای شورای نگهبان در زمینه رویارویی مالکیت خصوصی و منفعت عمومی؛ مطالعه‌ای رویه‌ای». دانش حقوق عمومی، ۱۲.

vijeh, Mohammadreza; and Amjadian, Hassan (2014). "The approach of the faqih of the Guardian Council in the field of confrontation between private property and public interest; A procedural study". Knowledge of public law, 12.

هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۳). مدخل «تکلیف» ذیل جلد ۸ دانشنامه جهان اسلام. تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.

Hashemi, Mohammad Mansour (2004). The entry "taklif" under volume 8 of Islamic World Encyclopedia. Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation.

هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۸). مدخل «حسن و قبح» ذیل جلد ۱۳ دانشنامه جهان اسلام. تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.

Hashemi, Mohammad Mansour (2007). The entry "Hosn and ghobh" under volume 13 of Islamic World Encyclopedia. Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation.

هوشنگی، حسین (۱۳۸۵). مدخل «تخطئه و تصویب» ذیل جلد ۱۴ دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

Hoshangi, Hossein (2015). The entry "takhyae va tasvib" under Volume 14 of the Great Islamic Encyclopaedia. Tehran: Great Islamic Encyclopedia Center.

یزدی، سیدمحمدکاظم (۱۴۰۹ق). العروة الوثقی. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

Yazdi, Sayyid Muhammad Kazem (1409 BC). Al-orva al-vothgha. Beirut: Al-Alami Publications Foundation.

Cohen, Gerald (2008). Rescuing Justice and Equality, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Fleischacker, Samuel (2004). a short history of distributive justice, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Freeman, Samuel (2001). "Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not a Liberal View." Philosophy & Public Affairs, vol. 30, no. 2,

Rawls, John (1999). A Theory of justice, revised edition, Cambridge, MA: Harvard University Press.