

# جایگاه امنیت نظام سیاسی در فقه امامیه با تأکید بر مرجع امنیت\*

هادی حاجزاده

دکترا حقوق عمومی و عضو هیئت علمی دانشگاه گلستان. نویسنده مسئول. گرگان. ایران.

[h.hajzadeh@gu.ac.ir](mailto:h.hajzadeh@gu.ac.ir)

حامد کرمی

دکترا حقوق عمومی و عضو هیئت علمی دانشگاه شاهد. تهران. ایران.

[h\\_karami64@yahoo.com](mailto:h_karami64@yahoo.com)

حمید رضا یغمائی

دانش آموخته دانشگاه علوم اسلامی رضوی. مشهد. ایران.

[h.yaghmayi@gmail.com](mailto:h.yaghmayi@gmail.com)

## چکیده

امنیت نظام سیاسی همواره یکی از مهم‌ترین پیش‌نیازهای سایر ابعاد امنیت (امنیت فردی، عمومی، اقتصادی، نظامی، اجتماعی و ...) است؛ ازین‌رو، از مفصل‌ترین و قدیمی‌ترین مباحث امنیت‌پژوهی محسوب می‌شود. تحقیق حاضر با توجه به این اهمیت، در صدد بازشناسی مقوله امنیت نظام‌های سیاسی در پرتوی احکام فقهی (حکم اولیه و حکم ثانویه) است و بدین منظور، ضمن تبیین اجمالی محل بحث در مطالعات امنیتی، احکام مختلف فقهی صیانت از نظام‌های سیاسی در حالتهای و شرایط متفاوت را ارائه کرده است.

با توجه به یافته‌های این تحقیق، حفظ و صیانت از نظام‌های سیاسی مختلف، از سه حکم فقهی خارج نیست؛ وجوب حفظ نظام سیاسی به حکم اولیه، وجوب حفظ نظام سیاسی به حکم ثانویه، حرمت حفظ نظام سیاسی. از مجموع برایند

\* این مقاله با هماهنگی دبیرخانه دائمی کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی در فصلنامه شماره چهارم تحقیقات بنیادین علوم انسانی منتشر شده است.

این سه دسته و با توجه به تعریفی که صاحب نظران از مفهوم «مرجع امنیت» ارائه داده‌اند، می‌توان جایگاه امنیت نظام سیاسی را در میان سایر ابعاد و وجوده امنیت بازشناسی کرد و بدین ترتیب، هسته اصلی و مرکزی (مرجع) تفکر امنیتی فقه امامیه را استخراج کرد که همانا حفظ انتظام و انسجام و یکپارچگی جامعه و هویت جمعی آن است؛ به‌گونه‌ای که حتی به منظور تحقق آن، حفظ حکومت طاغوت نیز به حکم ثانویه مجاز می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** مرجع امنیت، امنیت سیاسی، نظام سیاسی مشروع، نظام سیاسی ناممشروع، حکم ثانویه، فقه امامیه.

## ۱. مقدمه

امنیت را می‌توان مهم‌ترین عامل شکل‌گیری اجتماعات انسانی دانست؛ چراکه انسان‌ها برای برآوردن نیاز طبیعی خویش به امنیت مادی و روانی، گرد هم جمع شده و زندگی مدنی را تشکیل داده‌اند. از آنجاکه جوامع مدنی نیز برای دوام و استمرار خویش، ناگزیر از گونه‌ای «حکومت» و «نظام سیاسی» اند؛ از این‌رو، تداوم زندگی اجتماعی انسان و بالطبع، حیات طبیعی و فیزیولوژیک او متاثر و بهنوعی، وابسته به وجود و ثبات در نظام سیاسی حاکم بر آن جامعه است و بر این اساس، بسیاری از مطالعات در حوزه امنیت، معطوف به مقوله امنیت سیاسی شده است.

از سوی دیگر، در میان اندیشه‌های فقهای امامیه، توجه به ساخت قدرت و حاکمیت جایگاه محوری و تعیین کننده دارد و تبیین‌های متنوعی در این خصوص ارائه شده است؛ به‌طور کلی، فقهای امامیه (به‌ویژه فقهای غیرمعاصر)، بحث از نظام‌های سیاسی و حاکمیت را بر دو گونه حقه یا عادله یا مشروع و نیز غاصبه یا جائز یا ناممشروع بنادهداند و احکام و اثراتی را بر هریک از این دو مرتب دانسته‌اند.

از دیدگاه فقهی، حفظ و صیانت از نظام‌های سیاسی مشروع به حکم اولیه واجب و حفظ و صیانت از نظام‌های سیاسی ناممشروع به حکم اولیه حرام است. اما با توجه به بروز برخی عنوانین ثانویه، امکان دارد و جوب حفظِ نظام سیاسی مشروع یا حرمت حفظ نظام سیاسی ناممشروع به خاطر برخی مصالح، به‌طور موقت برداشته شود و همین نکته، ما را به این مستله متوجه می‌کند که امنیت سیاسی، در بالاترین مرتبه از سلسله مراجع امنیت قرار ندارد و می‌توان به خاطر مصالحی والاتر، از حفظ نظام سیاسی مشروع چشم‌پوشی کرد یا به‌طور موقت به حفظ و تقویت نظام سیاسی ناممشروع مبادرت کرد.

## ۲. مفاهیم و مفروضات

■ **تعريف امنیت:** امنیت در لغت فارسی به «ایمن شدن»، «در امن بودن» و «بی بیمی»<sup>۱</sup> تعریف شده است (معین، ۱۳۷۵: ص ۳۵۴). معادل این واژه در زبان عربی، «الامن» و «الامان» است که بر محور معنایی اطمینان، در امن بودن، ضمانت و محافظت، حمایت، مورد اعتماد و اطمینان و نیز اطمینان و سکون قلب قرار دارند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۱۳۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۴: ص ۲۱). معادل این واژه در زبان انگلیسی نیز، واژه «Security» قرار دارد که از واژه لاتین Securita و از ریشه Securus مشتق شده و به معنای رهایی از ترس یا نگرانی، امان، اطمینان، حفاظت و صیانت به کار رفته است. بر این اساس و فارغ از معانی اصطلاحی بسیار متعدد و متنوع (افتخاری، ۱۳۷۷: صص ۶۰-۲۷)،<sup>۲</sup> می‌توان معنای لغوی این واژه (فراغت از بیم و ترس) را به عنوان مبنای مطالعات در این حوزه مدنظر قرار داد.

■ **«احکام اولیه» و «احکام ثانویه»:** «حکم شرعی» به دستوراتی گفته می‌شود که از سوی خداوند برای زندگی مادی یا معنوی بشر صادر شده است (مکارم، ۱۴۲۷: ص ۲۱۵؛ نیز ر.ک: جمعی از پژوهشگران زیر نظر هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶: ج ۳، ص ۳۴۹). احکام شرعی از جنبه‌های مختلف تقسیم شده‌اند که یکی از این تقسیم‌بندی‌ها، تقسیم به احکام اولیه و احکام ثانویه است. احکام اولیه، احکامی هستند که بر موضوعات معینی قرار داده شده‌اند یا احکامی‌اند که بر طبیعت موضوعات و عناوین وضع شده‌اند و مکلفان از آن جهت که مکلف هستند، موظف به رعایت آنها شده‌اند؛ بدون ملاحظه ظرف یا حالت خاصی مثل اضطرار، اکراه، حرج، ضرر، اشتباہ، فراموشی یا عدم‌جهل و شک (مشکینی: ۱۴۱۶، اصطلاحات الاصول: صص ۱۲۵-۱۲۴). به عنوان مثال در موضوع حاضر، وجوب حفظ حکومت مشروع و وجوب براندازی حکومت ناممشروع، یک حکم اولیه است. از تعریف حکم اولیه، معنای حکم ثانوی نیز فهمیده می‌شود. احکام ثانوی، احکامی هستند که به جهت عروض بعضی حالات خاص، وضع می‌شوند، مانند موارد عسر و حرج و ضرر یا اضطرار یا تغییه که بعضی از احکام را تغییر می‌دهد.

۱. البته شایان ذکر است که بخشی از این تکثر تعاریف ناشی از اختلاف برداشت از اصطلاح امنیت است و بخشی دیگر ناشی از توسعه مفهومی واژه امنیت آن گونه که باری بوزان بیان داشته است. به این معنا که هنوز پردازش نظری درخصوص حوزه معنایی این واژه ادامه دارد (نویدنیا، ۱۳۸۸: ص ۱۵) و بخشی دیگر ناشی از سطوح و ابعاد مختلف امنیت که از سطح فردی تابیه‌الملکی و از بعد نظامی تازیست محیطی را شامل می‌شود (ربیعی، ۱۳۸۳: صص ۵-۴).

در این‌گونه موارد، احکام ثانویه، احکام اولیه را تحت تأثیر قرار می‌دهد و به حکم دیگری مبدل می‌کند (مکارم: همان؛ مشکینی: همان). شایان ذکر است که امثال حکم ثانوی، از امثال حکم اولیه کفايت می‌کند (جمعی از پژوهشگران زیر نظر هاشمی شاهروdi، ۱۴۲۶: ج ۳، ص ۳۶۰).

■ «موضوعات» و «مرجع» امنیت: منظور از «موضوع/موضوعات امنیت»<sup>۱</sup>، مسائل و اموری است که امنیت برای آنها تحقق پیدا می‌کند و رفع تهدید از آنها هدف سیاست‌های امنیتی است؛ به عبارت دیگر، اینکه «متعلق به» امنیت در هر سطحی،<sup>۲</sup> چه چیزی است، با عنوان «موضوع» امنیت بررسی می‌شود. موضوعات امنیتی می‌توانند بسیار متعدد و متعدد باشند و در سطوح مختلفی قرار بگیرند.

بالاترین هدف در موضوعات امنیتی را «مرجع امنیت»<sup>۳</sup> می‌نامند که بیشترین اهمیت را در بین سایر موضوعات دارد. به طور کلی «مرجع امنیت» مهم‌ترین مبحث در بین مباحث امنیت پژوهی است و در واقع، به مفهوم امنیت، هویت می‌بخشد (ربیعی، ۱۳۸۳: ص ۱۱۶). به طور خلاصه مرجع امنیت را می‌توان عبارت از چیزی دانست که اولاً، تهدید متوجه آن است و ثانیاً، برای حفظ و بقای آن می‌توان به تدبیر اضطراری<sup>۴</sup> متولّ شد (پورسعید، ۱۳۸۹: ش ۴۹، ص ۳۲).

■ امنیت «سیاسی»: با گسترش جوامع بشری، افق‌های جدیدی در حوزه امنیت گشوده شده و ابعاد نوینی بر این مقوله افروزده شده که یکی از این ابعاد جدید، «امنیت سیاسی» است. تاجایی که حتی برخی صاحب‌نظران معتقدند این بعد از امنیت نسبت به سایر ابعاد امنیت اهمیت و برجستگی بالاتری دارد (بوزان<sup>۵</sup>، ۱۳۸۷: ص ۳۴).

مروری اجمالی بر تعاریفی که نویسنده‌گان مختلف در باب امنیت سیاسی ارائه کرده‌اند نمایانگر دو رویکرد یا سطح مختلف در تعریف و تبیین امنیت سیاسی است:<sup>۶</sup>

### 1. Objects of security.

۲. توضیح آنکه صاحب‌نظران، امنیت را به سطوح فردی، عمومی، ملی و بین‌المللی قابل تقسیم می‌دانند.

### 3.referent object of security.

۴. emergency measures. مقصود از تمهیدات یا تدبیر اضطراری، شرایطی است که در آن حق استفاده از تمامی وسایل لازم برای جلوگیری از بروز تحولی تهدیدکننده مجاز دانسته می‌شود (بوزان، ویور، دوویلد، ۱۳۸۶: ص ۴۹) یا اقداماتی است که وزاری روابه‌های معمول و عادی سیاسی برای حل و فصل مسائل قرار دارد و عمده‌تاً با منوعیت‌ها و محدودیت‌ها همراه است (پورسعید، ۱۳۸۹، ش ۴۹: ص ۳۳). در نوشته حاضر، می‌توان عنوانین یا احکام ثانویه را همان تدبیر اضطراری در نظر گرفت.

### 5. Buzan.

۶. چنین تفکیکی با الهام از این منبع ارائه شده است: موحدی، محمدابراهیم، عرف، جمال، «عوامل اجتماعی

**الف - امنیت سیاسی فرد محور:** برخی محققان، امنیت سیاسی را در سطح فردی یا خرد مورد توجه و مطالعه قرار داده و معتقدند تأمین امنیت سیاسی افراد، منجر به تأمین امنیت کلی جامعه و دولت می‌شود.<sup>۱</sup> امنیت سیاسی در این رویکرد، اطمینان شهروندان به احراق حقوق شهروندان ازسوی دولت دانسته شده است (میراحمدی و شیری، ۱۳۸۸: ص ۸۲) به این معنا که دولت موظف است در مراحل مختلف قانونگذاری، قضاؤت و اجرای قانون، حقوق شهروندان را مدنظر قرار دهد و شهروندان نیز به این امر اطمینان حاصل کنند (میراحمدی و شیری، ۱۳۸۸: ص ۸۳). همچنین، براساس تعریف دیگر، امنیت سیاسی عبارت است از اینکه «مردم آزادانه و بدون ترس و وحشت بتوانند مواضع سیاسی و باورهای خود را هرچند مخالف دولت باشد در چهارچوب قوانین موجود بیان کنند و کسی حق تعرض به دیگران را به دلیل ابراز عقیده سیاسی نداشته باشد» (اخوان کاظمی، ۱۳۸۵: صص ۲۹-۲۸)؛ به بیان دیگر، باید احساس امنیت سیاسی را نوعی ذهنیت و جهتگیری روانی مثبت شهروندان درباره عدم تضییع حقوق سیاسی خود توسط دولت و سازمان‌های سیاسی دانست به گونه‌ای که آنها بتوانند آزادانه در فعالیت‌های سیاسی مشارکت داشته و به بیان آراء و افکار سیاسی خود بپردازنند و همچنین، احساس کنند رسانه‌ها می‌توانند آزادانه و بدون ترس به انعکاس مطالب و وقایع سیاسی کشور بپردازنند (حیدری و دیگران، ۱۳۹۰: ص ۱۳۶).

در این رویکرد، امنیت سیاسی افراد با این شاخص‌ها قابل شناسایی است: حق بر اتخاذ و ابراز هر عقیده سیاسی، حق بر انتخاب شدن برای سمت‌ها و مناصب سیاسی، حق بر انتخاب کردن حاکمان. مطالعه مبسوط این سطح رویکرد و «مرجع» امنیت در آن، مجالی مجزا می‌طلبد و می‌تواند موضوع نگاشته‌ای مستقل باشد.

**ب - امنیت سیاسی دولت محور:** در رویکرد دیگر، امنیت سیاسی در سطح «ملی» یا کلان مورد توجه، مطالعه و تحلیل قرار می‌گیرد و امنیت سیاسی افراد را در ضمن امنیت سیاسی دولت یا جامعه قرار می‌دهد. به عنوان مثال باری بوزان امنیت سیاسی را «ناظر بر ثبات سازمانی دولتها، سیستم‌های حکومتی و ایدئولوژی‌هایی» می‌داند که به این دولتها «مشروعيت» می‌بخشند (بوزان، ۱۳۸۷: ص ۳۴). بر این اساس، امنیت سیاسی، مهار تهدیداتی است که

مؤثر بر احساس امنیت سیاسی نخبگان سیاسی کشور؛ فصلنامه مطالعات راهبردی؛ تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، سال شانزدهم، شماره اول (۵۹ پیاپی)، بهار ۱۳۹۲، صص ۶۹-۶۷.  
 ۱. تعاریفی که چنین برداشتی از امنیت سیاسی را ارائه می‌دهند در این منابع قابل مشاهده است: حیدری عنایت و موحد، ۱۳۹۰: ص ۱۳۶؛ میراحمدی و شیری، ۱۳۸۸: ص ۸۳؛ اخوان کاظمی، ۱۳۸۵: صص ۲۹-۲۸.

به نحوی «موجودیت نظام سیاسی» را تهدید می‌کنند. این‌گونه تهدیدات، خود را در پدیده‌هایی چون تظاهرات و آشوب‌های خیابانی، کودتا و ضدکودتا و تروریسم و اشکال آن نشان می‌دهد (قیصری، ۱۳۹۲: ش ۱۷، ص ۵۶)؛ به عبارت دیگر، چنانچه شاخص‌هایی نظیر امنیت و ثبات اساس حکومت (فرد حاکم یا هیئت حاکمه)، امنیت ایدئولوژی یا تئوری حکومت، و کارآمدی دستگاه اداری کشور (در ابعاد مختلف اقتصادی، اجتماعی، انتظامی، دفاعی، قضائی، اداری و...) محقق شود می‌توان قائل به وجود امنیت سیاسی در کشور بود.

در ادامه این تحقیق، به این رویکرد از امنیت سیاسی از دیدگاه فقه‌ها پرداخته خواهد شد.

### ۳. احکام فقهی ناظر بر انواع نظام‌های سیاسی

با تبع در کتب فقهی معلوم می‌شود که حفظ نظام سیاسی یا امنیت سیاسی در سطح ملی در کلام فقهاء، دارای سه حکم کلی است: وجوب حفظ نظام سیاسی به حکم اولیه، وجوب حفظ نظام سیاسی به حکم ثانویه<sup>۱</sup>، حرمت حفظ نظام سیاسی. دایرة شمول مصاديق در هریک از این سه حالت نیز، با توجه به نظریه انتخاب و نظریه انتصاب، متفاوت است.

بر این اساس، در نظام‌های سیاسی مشروع، از حداقل ظرفیت‌های فقهی (و البته با رعایت محدودیت‌های آن) برای حفظ نظام سیاسی استفاده می‌شود اما در نظام‌های سیاسی ناممشروع، تنها به دلیل بروز عناوین ثانویه، و به صورت محدود، اقداماتی تجویز می‌شود که یکی از نتایج آن، حفظ و تقویت نظام سیاسی مستقر خواهد بود.

#### ۱-۳. وجوب حفظ نظام سیاسی به حکم اولیه

اولین حالت در حفظ نظام سیاسی، وجوب حفظ نظام سیاسی با حکم اولیه است. بدین معنا که حفظ برخی نظام‌های سیاسی خاص، ذاتاً مطلوب شارع قرار دارد و این‌گونه نیست که به تبع عناوین ثانویه نظیر مصلحت یا تقویه و...، حفظ این نظام سیاسی واجب باشد. نظام‌های سیاسی که حفظ آنها به حکم اولیه واجب است از این قرارند:

۱. این حالت، درواقع به عنوان استثنایات «حرمت حفظ نظام سیاسی» قابل طرح است و در ذیل آن بررسی خواهد شد.

### ۳-۱-۱. نظامی سیاسی که در رأس آن پیامبر یا امام معصوم قرار دارد.

براساس هر دو نظریه انتساب و انتخاب، حفظ حکومتی که در رأس آن پیامبر یا امام معصوم قرار دارد واجب است.

شاید در یک دیدگاه و از آنجاکه در این نظامهای سیاسی، حاکم از مقام عصمت و ارتباط با غیب بهره‌مند است، علل و عواملی که بهوسیله آنها می‌توان نظام سیاسی را حفظ کرد بسیار گسترده‌تر به ذهن برسد (مانند اینکه بتوان به خاطر مصلحت حفظ نظام سیاسی، دماء محترمه را نادیده گرفت). اما با ملاحظه سیره رسول اکرم و امیرالمؤمنین علیهم السلام مشاهده می‌شود که در این نظام نیز معیارها و ضوابط و محدودیت‌هایی ترسیم شده است. از قبل حرمت فتک<sup>۱</sup>، برخی محدودیت‌ها در جنگ<sup>۲</sup>، لزوم مشورت، حرمت نقض پیمان و...

### ۳-۱-۲. نظامی سیاسی که در رأس آن فقیه عادل جامع الشرایط قرار دارد، بر مبنای نظریه انتساب.

براساس نظر بسیاری از فقهاء متقدم و متاخر و معاصر، فقیهان، دارای ولایت بر حکومت هستند و از سوی معصومین به موجب نصوص متعدد، منصوب شده‌اند. در این دیدگاه، فقها دارای کلیه اختیارات حکومتی معصومین هستند مگر اختیاراتی که ادله، بر انحصار آنها به دوران حضور امام

۱. در روایتی از ابوصباح کنانی آمده که به امام صادق (علیه السلام) می‌گوید: همسایه‌ای دارم که درباره امیرالمؤمنین (علیه السلام) بدگویی می‌کند، اجازه می‌دهید اورا مجازات کنیم؟ حضرت فرمودند: چه کاری می‌توانی انجام دهی؟ گفتم: به خدا قسم اگر اجازه دهید در کمین او می‌نشینم و با شمشیر خود اورا می‌کشم. حضرت فرمودند: «هذا الفتک، وقد نهی رسول الله (ص) عن الفتک. یا ابا الصّلاح! إنَّ الإِسْلَامَ قَيْدُ الْفَتْكِ»: «این کار ترور است، و رسول خدا (ص) از ترور نهی کرده‌اند. ای ابوصباح! تحقیقاً اسلام مخالف و مانع ترور است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷: ص ۳۷۵). ظاهراً جناب مسلم بن عقیل نیز همین حدیث را از رسول خدا (صلی الله و علیه و آله و سلم) نقل کردن و بر این اساس خواسته هانی ابن عروه را در قتل ابن زیاد نمی‌پذیرد. آیت الله منتظری دلیل این امر را این مسئله می‌داند که «خشونت و ترور، امنیت عمومی کشور را متزلزل می‌کند و علاوه بر تجاوز آشکار به حقوق بندگان خدا، هرج و مرج و اختلال نظام را درپی دارد» (منتظری، بی‌تا، رساله استفتانات: ج ۲، صص ۲۶۳-۲۶۴).

۲. برخی از این محدودیت‌ها عبارت‌اند از: لزوم رعایت حرمت مکان‌ها و زمان‌های محترم تاحدامکان (عرaci، ۱۴۱۴، شرح تبصرة، ج ۴: ص ۳۲۰)، ممنوعیت مثله‌کردن (عاملی شهید ثانی، ۱۴۱۳، مسالک: ج ۳، ص ۲۶)، ممنوعیت حیله و غدر (عاملی شهید ثانی، ۱۴۱۳، مسالک: ج ۳، ص ۲۷)، ممنوعیت کشتن و ترس به غیرنظامیان از سوی مسلمین (جعفر کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، کشف الغطاء: ج ۴، ص ۳۷۷) (حلی، ۱۴۱۳، مختلف الشیعة: ج ۴، ص ۳۹۲) (حلی، ۱۴۱۲، متهی المطلب، ج ۱۴: ص ۸۵)، عدم جواز تعلم سحر برای مقابله با دشمن حتی در صورت نبود راهی دیگر برای مقابله با آنها (موسی قزوینی، ۱۴۲۴، ینابیع الأحكام: ج ۲، ص ۳۱۸).

معصوم دلالت دارد.<sup>۱</sup>

### ۳-۱-۳. نظامی سیاسی که در رأس آن فقیه عادل جامع الشرایط منتخب قرار دارد، مردم بر مبنای نظریه انتخاب.

از آنجاکه در نظریه انتخاب، فقیه حاکم در واقع، وکیل مردم محسوب می‌شود؛ بنابراین، صرفاً در حیطهٔ وکالت، صلاحیت اقدام و اعمال نظر دارد و در نتیجه عوامل حفظ چنین حکومتی، با خواست و اراده مردم، پیوستگی بیشتری برقرار می‌کند؛ بهیان دیگر، مهم‌ترین عامل حفظ چنین نظام سیاسی خواست مردم است و اگر مردم خواهان تداوم این نوع از حکومت یا تداوم حاکمیت شخص حاکم نباشند، آن حکومت و حاکم، مشروعیت تصدی خود را از دست می‌دهد، یعنی «در نظریهٔ نخب، خداوند این حق را به مردم داده است که شخص واجد شرایط را برای تصدی امور خود انتخاب کنند. پس حق انتخاب از طرف خداوند به مردم داده شده است. در این نظریه منبع مشروعیت ولایت در زمان غیبت برای شخص غیر معصوم، انتخاب مردم است نه نصب و جعل الهی؛ برخلاف نظریه نصب که در آن مشروعیت ولایت برای فقهاء مستقیماً توسط جعل و نصب شارع است» (منتظری، ۱۴۲۹، حکومت دینی و حقوق انسان: ص ۲۴).

### ۳-۱-۴. نظام سیاسی که در رأس آن فقیه عادل جامع الشرایطی قرار دارد که مردم با حکومت او مخالفتی ندارند بر مبنای نظریه انتخاب.

آیت الله منتظری به عنوان بر جستهٔ ترین نظریهٔ پرداز نظریه انتخاب، به این مسئله تصریح کرده‌اند که چنانچه اکثریت یک جامعه در انتخابات شرکت نکنند و حاکم، با رأی اقلیت بر سر کار بیاید یا آنکه فرد، به طریقی غیر از انتخابات، حکومت را در دست بگیرد و اکثریت مردم اعتراضی به تصدی وی صورت ندهند، به عنوان قبول‌ضمّنی حکومت وی تلقی شده و تصدی او مشروع است و حفظ چنین نظامی، از باب وجوب حفظ نظام، واجب است (منتظری، ۱۴۰۹، مبانی: ج ۲، ص ۳۶۵-۳۶۴).

۱. «أنه تعالى قد جعل للفقيه كل ما جعله للإمام عليه السلام، من حيث رئاسته على كافة الأنام، وسلطنته علىسائر العباد، وإدارته لشؤون الملة وإمامته لقيادة الأمة وتنفيذ القوانين الدينية وتطبيقاتها وتدبير الشؤون الحياتية في الرعية وتنظيمها...» (سيد مصطفى خميني، بي‌تا، ولاية الفقيه: ص ۷۹؛ برای اطلاعات بیشتر ر.ک.: کاشف‌الغطاء، عباس، بی‌تا، الفوائد الجعفرية: صص ۱۵۸-۱۵۷).

### ۱-۵. نظام سیاسی که در رأس آن مسلمان<sup>۱</sup> عادل<sup>۲</sup> (عدول مؤمنین) منتخبِ مردم قرار دارد، بر مبنای نظریه انتخاب.

آیت الله منتظری در ذیل بحث از حاکم ستمگر، حالتی را مطرح کرده‌اند که چنانچه حاکم مرتكب خطأ و اشتباهاتی شود اما این اشتباهات به‌گونه‌ای نباشد که به اساس دین لطمه بخورد، خروج علیه این حاکمیت ممنوع است و بلکه باید از دیگر طرق امر به معروف، در جهت اصلاح رفتار حاکم اقدام شود و این گونه استنباط می‌شود که چنین حکومتی نیز از دیدگاه ایشان «مشروع» و حفظ آن واجب است و «حکم به انزال قهقیزی یا خروج علیه آنان و بلکه سرپیچی و تخلف از دستورات مشروع آنان، بدون ضابطه معین، محل نظام مسلمانان و وحدت آنان است و موجب هرج و مرج و به هم ریختگی و خوزیریزی و برانگیخته شدن فتنه در هر منطقه و ناحیه هر روز و بلکه هر ساعت می‌شود» و «ظاهراً در این گونه موارد، منصبی که به آنان واگذار شده باقی می‌ماند و واجب است در صورت لغزش و خطأ، آنان را ارشاد و نصیحت کرد. در ضمن واجب است در آن تکلیف‌هایی که مربوط به شئون حکومت است از آنان اطاعت کرد و فقط در مورد خاص ستم و معصیت، اطاعت از آنان واجب نیست» (منتظری، ۱۴۰۹، مبانی: ج ۲، ص ۳۹۶)<sup>۳</sup> (نیز ر.ک: منتظری، ۱۴۰۹، مبانی: ج ۲، صص ۳۳۷-۳۳۸).

۱. آیت الله منتظری در این مقام، به این قید تصریح ندارند. اما از آنجاکه ایشان یکی از شرایط هشتگانه حاکم جامعه را اسلام (ونه تشیع) دانسته‌اند، طبعاً این شرط را نیز در اینجا مدنظر قرار داشته‌اند. در مقابل، برخی دیگر عقیده دارند، حاکم، فقط باید شیعه باشد: «یکی دیگر از شرایط حاکم اسلام، شرط تشیع است. ولی فقیه که زمام امور مردم را در دست می‌گیرد، باید علاوه بر مسلمان بودن، شیعه هم باشد و ما برای اثبات تشیع ولی فقیه، هیچ دلیلی جز همان نفس اسلام نمی‌خواهیم. همین که گفتیم حاکم اسلام باید مسلمان باشد، معناش این است که باید شیعه هم باشد... زیرا اسلام چیزی غیر از تشیع نیست» (حسینی تهرانی، ۱۴۲۱: ج ۳، ص ۱۱۴).
۲. آیت الله منتظری عنوان این قسمت از مباحث خود را حکومت حاکم جائز ستمگر قرار داده‌اند اما در اثنای بحث، به این نتیجه رسیده‌اند که حاکم ستمگر و معصیت‌کار را به صرف ارتکاب ستم و معصیت، نمی‌توان از عدالت خارج دانست.

۳. بی‌تر دید این دیدگاه آیت الله منتظری متأثر از علمای اهل سنت است که خود ایشان به‌نحو مبسوطی، اقوال آنها را در کتاب مبانی ذکر کرده‌اند. البته فقهای اهل سنت درخصوص این موضوع، بر دو دسته‌اند: گروهی معتقد‌ند، حاکم به موجب فسق، ولایتش زائل می‌شود و باید او را عزل کرد و دسته‌دوم معتقد‌ند حتی در صورت اثبات فسق، باز هم ولایتش ساقط نمی‌شود (برای اطلاع از مشروح نظرات علمای اهل سنت ر.ک: منتظری، ۱۴۰۹، مبانی فقهی حکومت اسلامی: ج ۲، ص ۳۸۱ به بعد).

## ۲-۳. وجوب حفظ نظام سیاسی به حکم ثانویه (حرمت حفظ نظام‌های سیاسی نامشروع و استثنائات آن)

همان‌گونه که بیان شد، از منظر فقه سیاسی شیعه، نظام‌های سیاسی از حیث مشروعیت<sup>۱</sup> بر دو گونه‌اند: نظام سیاسی مشروع و نظام سیاسی نامشروع. نظام‌های سیاسی مشروع در زمان حضور امام معصوم عبارت است از نظام سیاسی با محوریت پیامبر یا امام معصوم و در زمان غیبت بر مبنای نظر مشهور فقهای امامیه (نظریه انتساب) عبارت است از نظام سیاسی با محوریت نایب عام معصوم (فقهای جامع الشرایط). همچنین، براساس نظریه انتخاب اولاً، حکومت فقیه جامع الشرایط در صورتی مشروع است که مورد انتخاب یا تأیید ضمنی مردم واقع شده باشد و ثانیاً، حکومت غیرفقیهی که اجمالاً به دستورات اساسی اسلام عمل می‌کند و علاوه‌بر انتخاب یا تأیید ضمنی مردم، «مشروع» نیز تلقی می‌شود.<sup>۲</sup>

در مقابل، و با توجه به مصاديقی که برای نظام‌های مشروع بیان شد، نظام‌های سیاسی نامشروع عبارت‌اند از «کلیه نظام‌های سیاسی دوران حضور امام معصوم که بدون محوریت امام معصوم تشکیل شوند»، «کلیه نظام‌های سیاسی دوران غیبت امام معصوم که فقیه در رأس آنها نباشد بر مبنای نظریه انتساب (چه با رضایت و بیعت مردم باشد یا قهر و غلبه یا استخلاف و...)»، «کلیه نظام‌های سیاسی دوران غیبت امام معصوم که بدون رضایت مردم تشکیل شوند بر مبنای نظریه انتخاب»<sup>۳</sup>، «کلیه نظام‌های سیاسی دوران غیبت امام معصوم که اصول بنیادین دین را نادیده می‌گیرد بر مبنای نظریه انتخاب»، «کلیه نظام‌های سیاسی دوران غیبت امام معصوم که ظلم و ستم فاحش به مردم روا می‌دارد و مراتب نصیحت و امر به معروف و نهی از منکر در او اثرگذار نیست بر مبنای نظریه انتخاب».

حفظ نظام‌های سیاسی نامشروع، بنابر حکم اولیه، حرام است اما فقهاء با توجه به سیره معصومین علیهم السلام در برخورد با حکومت‌های مختلف، و بنابر شرایط، اقتضائات و مصالحی،

### 1. Legitimacy

۲. شایان ذکر است که در این میان، نظریه حکومت شورایی فقیهان نیز وجود دارد که به دلیل قابلیت اندراج آن در نظریات پیش‌گفته، به نحو مستقل مورد بررسی قرار نگرفته است.

۳. در همین زمینه آیت الله خامنه‌ای چنین بیانی دارند: «آن کس که این معیارها را دارد (عدل، اسلام‌شناسی، آشنازی با اسلام) و از تقواو صیانت نفس و دینداری کامل و آگاهی لازم بهره‌مند است آن وقت نوبت می‌رسد به قول؛ اما اگر مردم همین آدم را با همین معیارها قبول نکردند باز مشروعیت ندارد. چیزی به نام حکومت زور در اسلام نداریم» (خامنه‌ای، ۱۳۶۴، ص ۳۳).

استثنائاتی را بر این قاعدة اولیه وارد کرده‌اند که می‌توان از آنها به عنوان وجوب ثانوی حفظ یک نظام سیاسی یاد کرد.

سیره برخورد و تعامل امامان معصوم و به تبع آنها فقهای عظام شیعه با این حکومت‌های نامشروع، نگارشی مستقل و مفصل را می‌طلبند. اما به نحو اختصار و با تتابع نگارنده در متون فقهی، نحوه این تعامل را می‌توان در چهار دسته مختلف از موضوعات با یکدیگر تمایز داد: اموری که حفظ دین و اساس اسلام یا کشور اسلامی متوقف بر آنها است، اموری که رفع حوائج عمومی مردم متوقف بر آن است، اموری که حفظ نفسِ مکلف یا سایرین متوقف بر آن است (تقیه)، سایر اموری که موجب تقویت و تأیید حاکمیت حاکم غاصب می‌شود. در سه مورد اول، فقهاء قائل به جواز اعانه حاکم غاصب شده‌اند؛ هرچند این اعانه، موجب تقویت و استحکام پایه‌های این حکومت نامشروع شود و در موضوعات دسته‌ آخر، قائل به جریان اصل و حکم اولی (حرمت حفظ نظام سیاسی) هستند.

### ۳-۲-۱. اموری که حفظ دین و اساس اسلام یا کشور اسلامی متوقف بر آنها است (در حوزه امنیت ملی)

چنانچه حفظ اصل و اساس دین یا کیان کشور اسلامی متوقف بر اعانه حکومت غاصب و حفظ آن باشد، تأمین امنیت نظام سیاسی نامشروع تعیین می‌باید و همه مکلف‌اند به جهت مقدمه واجب، به حفظ حکومت غاصب مبادرت ورزند (نجفی کاشف‌الغطاء، هادی، ۱۴۲۳، الرد علی موسی جار الله: صص ۱۱-۱۳). البته برخی فقهاء در این بین، معتقدند در چنین مواردی مکلف باید نیت خود را حفظ اسلام قرار دهد و نه حفظ حکومت غاصب (اردبیلی، ۱۴۰۳: ج ۸، صص ۶۹-۶۸).

اما در هر صورت، نتیجه، حفظ حکومت نامشروع خواهد بود.

از مصاديق این موضوع، می‌توان به جواز فروش سلاح به حکومت غاصب با توجه به روایت هند زین‌ساز<sup>۱</sup> و جواز مقاتله و جهاد در مقام دفاع از کشور در معیت حاکم غاصب در صورتی که از

۱. هند زین‌ساز می‌گوید: «به امام باقر علیه السلام گفتتم: خداوند کارهایت را سامان بخشد! من اسلحه به شام صادر می‌کردم و به آنان می‌فروختم. از وقتی که خداوند ولايت شمارا به من شناساند، من از این کار ناراحت و دلتگ شدم و با خود گفتتم: از این پس اسلحه به دشمنان خدا صادر نمی‌کنم. نظرتان در این باره چیست؟ امام علیه السلام فرمود: اسلحه به سوی آنان بیرون و به آنان بفروش؛ زیرا خداوند دشمنان ما و شما یعنی روم را به وسیله آنان دفع می‌کند. پس هرگاه میان ما و آنان [شامیان = دشمنان حاکمیت اهل بیت] جنگ در گرفت (اسلحة به آنان ندهید) و هر کس به دشمن ما اسلحه دهد تا آن را علیه ما به کار گیرند، پس او مشرك است» (طباطبایی بروجردی، ۱۴۲۹: ج ۲۲، ص ۵۳۵).

حمله اجنبی، خوف بیضه اسلام یا دماء مسلمین برود (عاملی، شهید اول، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۳۰؛ قمی گیلانی، ۱۴۱۳: ج ۱، صص ۳۵۷ و ۳۶۹-۳۷۱؛ نجفی کاشف‌الغطاء، جعفر، ۱۴۲۲: ج ۴، صص ۳۸۲ و ۴۱۲؛ نجفی کاشف‌الغطاء، هادی، ۱۴۲۳: صص ۱۱-۱۳) اشاره کرد.

## ۲-۲-۳. اموری که رفع حوائج عمومی مردم متوقف بر آن است (در حوزه امنیت عمومی)

در برخی موارد، مشاهده می‌شود فقهای امامیه به جهت تأمین حقوق و منافع شیعیان و سایر مردم، برخی ترخیصات و همکاری‌هایی را با حکومت جائز مورد پذیرش قرار داده‌اند. این موارد به علت محدودبودن دایره شمول یا طبیعت آن امر، این القارا به وجود نمی‌آورد که فقیه، در صدد مشروعیت‌بخشی به حکومت جائز بوده است، بلکه این جواز همکاری و تعامل با حکومت غاصب به این دلیل بوده است که در پرتوی امنیت و آرامش درونی جامعه اسلامی اولاً، خطرات و تهدیدات بیرونی دفع شود؛ ثانیاً، اندیشه صحیح اسلامی و شیعی امکان تداوم و گسترش یابد و ثالثاً، اینکه زندگی روزمره و عادی مردمان دچار اختلال و نابسامانی ناشی از جنگ و کشمکش‌های سیاسی نشود.<sup>۲</sup> در خطبه چهلم نهج البلاغه آمده است: «وَإِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرَّأَوْ فَاجِرٍ يَعْمَلُ فِي إِمْرَاتِ الْمُؤْمِنِينَ وَيَسْتَمْتَعُ فِيهَا الْكَافِرُ وَيُلْعَغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ وَيُجْمَعُ بِهِ الْفَقِيْهُ وَيُقَاتَلُ بِهِ الْعَدُوُّ وَتَأْمَنُ بِهِ السُّبْلُ وَيُؤْخَذُ بِهِ لِلصَّعِيفِ مِنَ الْقَوْيِ حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرَّ وَيُسْتَرَاحَ مِنْ فَاجِرٍ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ص ۴۸).

بر این اساس امام خمینی (رحمه الله عليه) یکی از مسوغات پذیرش منصب در حکومت غاصب را برآوردن نیازهای عمومی مردمان دانسته‌اند (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲: صص ۱۷۴ و ۲۰۷).<sup>۳</sup>

۱. «وَ اما لِوَدْهِمْ عَلَى الْمُسْلِمِينَ عَدُوُّ مِنَ الْكُفَّارِ يَخَافُ مِنْهُ بِيَضْنَةِ الْإِسْلَامِ مِنِ الْاِصْطِلَامِ وَ الْاِسْتِيَصالِ، بِمَعْنَى كُونُ مُرادِهِمْ دفع بناء الإسلام. أو يخاف منه هلاك جمع من المسلمين فالظاهر جوازه، بل وجوبه سواء كان تتبعية امام جاير ام لا ولكن هل حكمه حكم الجهاد في كون المقتول بحكم الشهيد؟ والفار منه كالفار من الجهاد الحقيقي؟ وهل حكم الغنيمة فيه كحكم العدالة في كيفية الاستحقاق والقسمة؟ الا ظهر لا». البتة در این زمینه روایاتی نیز وجود دارد که جهاد به همراه حاکم جائز را نفی می‌کند: «عَنْ أَبِي بَصِيرِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ آبَائِهِ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا يَخْرُجُ الْمُسْلِمُ فِي الْجَهَادِ مَعَ مَنْ لَا يُؤْمِنُ عَلَى الْحُكْمِ وَ لَا يُنْفَذُ فِي الْفَقِيْهِ أَمْرُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ، فَإِنَّهُ إِنْ ماتَ فِي ذَلِكَ الْمَكَانَ كَانَ مَعِنِّا لَعْدُونَا فِي حَبْسِ حَقْنَا وَ الإِشَاطَةِ بِدَمَانَنَا وَ مَيْتَهُ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵: ص ۴۹، حدیث ۱۹۹۶۱).

۲. برای اطلاعات بیشتر در این زمینه ر.ک.: بالائی، ۱۳۹۱: ص ۵۴ به بعد.

۳. نظری چین مطلبی را آیت الله بهجت در پاسخ به سوالی درخصوص استخدام در ادارات دولتی حکومت‌های

## همچنین، ایشان در مسئله ۲۶۶۵ توضیح المسائل خود می‌فرمایند:

«اگر ورود بعض علمای اعلام در دستگاه ظلمه موجب شود که از مفسدہ‌ها و منکراتی جلوگیری شود، واجب است تصدی آن امر،<sup>۱</sup> مگر آن که مفسدہ اهمی در آن باشد، مثل آنکه تصدی آنها باعث سستی عقاید مردم شود، یا سلب اعتماد آنها به علماء شود که در این صورت جایز نیست»<sup>۲</sup> (امام خمینی، ۱۴۲۴: صص ۵۹۷-۵۹۸).

یکی دیگر از مجوزاتی که در راستای برآوردن احتیاجات عمومی توسط حکومت جائز، مورد تصریح برخی فقهاء قرار گرفته پرداخت خراج به حکومت جائز به منظور سامان یافتن امور عمومی است (نجفی کاشف‌الغطاء، جعفر، ۱۴۲۰: ۱۰۴؛ نجفی کاشف‌الغطاء، حسن، ۱۴۲۲: صص ۵۳ و ۵۷-۵۸؛ نجفی کاشف‌الغطاء، عباس، بی‌تا: صص ۷۰ و ۶۹-۷۳) و برخی آن را به مشهور نسبت داده‌اند (نجفی کاشف‌الغطاء، حسن، ۱۴۲۲: صص ۱۰۱-۱۰۰).

البته صاحب جواهر ضمن بیان این نظریه، آن را نمی‌پذیرد و بیان می‌دارد که دلیل حفظ نظم و امنیت عمومی باعث نمی‌شود تا یکی از ارکان اندیشه سیاسی شیعه را که همان مشروعت حاکم است نادیده بگیریم (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲: ص ۱۹۲).

---

جائز و دریافت حقوق بابت آن بیان نموده‌اند: «... المقدار المتوقف على أخذة حفظ النظام بحيث لو لم يؤخذ منه لأضرّ على تضييع النظام لا بأس بأخذة و اعطائه لمن يصرفه في مثل هذا المصرف يعني المشروع» (بهجهت، ۱۴۲۶: ج ۳، صص ۱۸۶-۱۸۷).

۱. البته ایشان در مکاسب محروم خود نظری غیر از این را دارند و معتقدند ادله امر به معروف قاصر از آن است که حرمت اعانه حکومت جائز را تخصیص بزند و نقض کند. چراکه در روایات بسیاری، دخول در حکومت جائز به نحو مطلق منع شده است و تنها موردی که از آن استثنای شده برای مصالح مذهب شیعه و پیروان آن بوده است که ورود در حکومت جائز، جائز دانسته شده است و احتمالاً این امر منوط به همان اعصار بوده که در صورت عدم ورود برخی متوفی شیعه به دستگاه حکومتی، شیعیان دچار مشقت‌ها و سختی‌های بسیاری می‌شوند (امام خمینی، ۱۴۱۵: ج ۲، صص ۲۰۴-۲۰۲).

۲. ایشان در کتاب ولایت فقیه در همین زمینه فرموده‌اند: «... مگر اینکه معلوم شود ورود او در آن دستگاه روى پايه و اساس عقلائي بوده است. مثل على بن يقطين که معلوم است برای چه وارد شده است، يا خواجه نصیر رضوان الله عليه که معلوم است در ورود او چه فوایدی بود. البته فقهاء اسلام از این حرف‌ها منزه‌اند و وضعشان از صدر اسلام تاکنون روشن است» (امام خمینی، ۱۴۲۳ (ولایت فقیه): ص ۱۴۷).

### ۳-۲-۳. اموری که حفظ نفس مکلف یا سایرین متوقف بر آن است (در حوزه امنیت فردی)

یکی دیگر از مسوغات قبول منصب از قبل جائز، اضطرار یا همان تقیه است (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج: ۲، ص: ۲۰۷) و بر این امر، فقهای دیگر نظری محقق اردبیلی نیز تصریح کرده‌اند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ج: ۸، صص ۹۶-۹۷). همچنین، مرحوم آیت الله سید مصطفی خمینی با وجود دیدگاه نسبتاً سختگیرانه درخصوص همکاری با حکومت جائز، بیان می‌دارد: «تصدی امور الممالک محرم، و الإعانة على هذا الظلم العظيم محروم لأن يتصدّى الولايات و المناصب حتّى على الشّيعة، والاستثناء ينحصر بصورة التقىة و الضرورة، راعياً مصالح الأمة حال الاستغفال» (موسی خمینی، بی‌تا: ج ۱، صص ۴۹۰-۴۸۶). البته پر واضح است که اگر در این میان، اساس و بنیان اسلام در معرض خطر قرار گیرد، افراد مکلف هستند ولوبه بذل جان، از همکاری با حکومت نامشروع امتناع ورزند.

### ۳-۲-۴. سایر اموری که موجب تقویت و تأیید حاکمیت حاکم غاصب می‌شود.

به جز سه موضوعی که تاکنون بیان شد، از دیدگاه فقها، حرمت حفظ و تقویت حکومت نامشروع نسبت به سایر مسائل و موضوعات اولویت دارد و نمی‌توان مبادرت به اقداماتی کرد که منجر به تأیید و تقویت حکومت نامشروع شود. برخی از امور کلیدی در این خصوص را می‌توان در این موارد مشاهده کرد:

■ حرمت بیعت، اطاعت و پیروی از این حکومت‌ها: با اثبات این موضوع که امامان شیعه حق انحصاری در ولایت و حکومت دارند، حرمت بیعت، اطاعت، همکاری و تقویت حکومت غیرمعصوم، مبرهن و مستغنى از دلیل خواهد بود و هر اقدامی که در جهت حفظ و تقویت این نظام‌های سیاسی انجام شود حرام است؛ به عبارت دیگر، حضور امام معصوم در این دوره حجتی است تا هر نوع خلیفه و حاکم دیگری را غاصب و همکاری با او را غیرمشروع بدانیم (نجفی کاشف‌الغطاء، هادی، ۱۴۲۳: صص ۱۱-۱۳).

■ حرمت تصدی منصب در دولت جائز به استثنای اکراه (تقیه) و اضطرار (رفع حوائج عامه): برخی فقهای امامیه اصل را بر حرمت تصدی منصب در دولت جائز قرار داده‌اند و تنها در موارد خاص و استثنایی (تقیه و اضطرار) و از باب حکم ثانویه حکم به جواز (و گاهی وجوب) ورود به مناصب دولت جائز را صادر کرده‌اند (موسی خمینی، بی‌تا، ج ۱: صص ۴۸۶-۴۹۰؛ نیز ر.ک.):

امام خمینی، ۱۴۲۶: صص ۵۹۷-۵۹۸ و ۷۶۳). البته برخی دیگر از فقهاء، جواز قبول منصب در حکومت جائز را محدود به اکراه و اضطرار ندانسته و به منظور اموری نظری امر به معروف و نهی از منکر، اقامه حدود، یا برآوردن نیازهای غیر ضروری عامه مردم نیز، قبول منصب از قبل جائز را جائز، مستحب و حتی واجب دانسته‌اند (خوانساری، ۱۴۰۵: ج ۳، ص ۵۸؛ حلبی، ۱۴۰۳: ص ۲۶۴-۳۶۳).

■ **حرمت تقویت مالی حکومت جائز:** هرگونه عمل و اقدامی که موجب تقویت مالی حکومت جائز شود یا متناسب با مشروعيت بخشی به آن باشد از سوی فقهاء مورد نهی قرار گرفته است. از مصاديق بارز این امر، حرمت اعطای خمس (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۱۶، ص ۱۵۵ به بعد) و میراث «من لا وارث له» به سلطان جائز است که فقهاء بسیاری به آن فتوا داده‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ ق: ج ۴، ص ۷۰؛ حلی، ۱۴۲۰: ج ۵، صص ۵۴-۵۳؛ حلی، ۱۴۱۳: ج ۳، ص ۳۷۹).

■ **فتوا به حرمت اقامه نماز جمعه در زمان غیبت:** یکی دیگر از اموری که فقهاء در جهت مبارزه با مشروعيت حکومت‌های جائز بر آن فتوا داده‌اند، حرمت اقامه نماز جمعه در این حکومت‌ها بوده است. ظاهراً اولین فقیهی که به حرام بودن اقامه نماز جمعه در زمان غیبت فتوا داده، حمزه بن عبد العزیز سلاّر، از شاگردان شیخ مفید و از نزدیکان سید مرتضی؛ متوفی ۴۶۳ ه بود که پس از سقوط دولت آل بویه چنین فتوای را صادر کرد و فقهاء بعد تا زمان دولت صفوی بر این فتوا اجماع کردند. با روی کار آمدن دولت شیعی صفوی، فقهاء آن زمان و در رأس آنها محقق کرکی (محقق کرکی، ۱۴۰۹: ج ۱۲۹)، رسائلی در جواز اقامه نماز جمعه در عصر غیبت نگاشتند<sup>۲</sup> و این جریان در فتاوی برخی فقهاء معاصر به ویژه امام خمینی (رحمه الله عليه) در قبل و بعد از پیروزی انقلاب نیز تکرار شد. از این تغییر رویکرد و فتاوی می‌توان به این نتیجه رسید که فقهاء ملاک اقامه نماز جمعه را نه حضور یا غیبت امام معصوم، بلکه وجود یا عدم حکومت شیعی مشروع می‌دانسته‌اند.

- 
۱. به طور عمده، فقهاءی که قائل به ولایت حسنه و نیز نظریه انتصاف هستند.
  ۲. از دیگر کتاب‌ها در این زمینه می‌توان به رساله‌فی وجوب صلاة الجمعة از میرداماد، الشهاب الثاقب فی وجوب صلاة الجمعة العینی از فیض کاشانی، رساله‌فی صلاة الجمعة از مجلسی اول و ... اشاره کرد. برای اطلاعات بیشتر ر.ک: عجفریان، ۱۴۲۳.

## ۴. مرجع و جایگاه امنیت نظام سیاسی

همان‌گونه که بیان شد، مرجع امنیت، آن گزاره یا موضوع امنیتی است که بیشترین اهمیت را دارد. بیشترین تهدیدات متوجه آن است و برای حفظ آن می‌توان به تدبیر اضطراری متولّ شد. در مطالعات امنیتی، برخی محققان برای هر موضوع امنیتی، یک مرجع امنیت معرفی می‌کنند (از قبیل مرجع امنیت فردی، مرجع امنیت اقتصادی، مرجع امنیت اجتماعی، مرجع امنیت سیاسی و...) و برخی دیگر سعی بر آن دارند که برای مجموع موضوعات امنیتی، یک مرجع کلی و نهایی ارائه کنند.

از آنجاکه موضوع این نگاشته، بررسی و تبیین جایگاه امنیت نظام سیاسی نسبت به سایر موضوعات است؛ از این‌رو، طبیعتاً پیگیری شیوه نخست راهگشا نخواهد بود؛ بنابراین، ضمن توجه به این نکته که در نظام‌های سیاسی نامشروع نمی‌توان قائل به وجود مرجع امنیت بود و در نظام‌های سیاسی مشروع نیز حفظ حاکم جامع الشرایط نظام اسلامی (به عنوان رکن اصلی مشروعیت‌بخشی به حکومت)<sup>۱</sup> به عنوان مرجع امنیت ملحوظ است به تبیین جایگاه امنیت نظام سیاسی در بین سایر موضوعات امنیت می‌پردازیم.

با توجه به تعاریفی که برای مرجع امنیت بیان شد، ضابطه و راهکاری که می‌توان در آموزه‌های فقهی برای استخراج مرجع امنیت سراغ گرفت را در دو باب و عنوان می‌توان مشاهده کرد: اول در باب تزاحمات و دوم در باب عنایین ثانویه؛ به بیان دیگر، اولین راهکاری که برای شناخت مرجع امنیت (مهم‌ترین موضوع امنیتی) می‌توان در پیش گرفت این است که در مقام تراحم موضوعات مختلف با یکدیگر، کدام موضوع، «اهم» تلقی می‌شود و اولویت می‌یابد. از آنجاکه پیگیری این روش، بیشتر مبتنی بر دانش اصول فقه است، تفصیل این شیوه را به نگاشته‌ای دیگر وامی‌گذاریم. اما راهکار دومی که برای شناخت مرجع امنیت می‌توان متصور بود، این است که آن موضوعی که برای صیانت از آن می‌توان به تدبیر اضطراری و غیرمعمول متولّ شد مورد شناسایی قرار

۱. درخصوص این مسئله، ذکر این نکته اهمیت دارد که حفظ اندیشه ولايت و حفظ نظام سیاسی مشروع، تلازم تامی با یکدیگر دارند؛ به گونه‌ای که اداره هر موضوعی خارج از حیطه اشراف و نظارت و تأیید ولی امر جامعه، سبب نامشروع شدن آن تصرف می‌شود و نظام سیاسی برای تداوم مشروعیت خویش، ناگزیر از آن است که همواره از اشراف و نظارت ولی امر در کلیه شئون خود صیانت کند. از چنین امری در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به «ولايت امر و امامت مستمر» و در اصل دوم به «امامت و رهبری مستمر» و «اجتهداد مستمر فقهاء جامع الشرایط» تعبیر شده که «ضامن عدم انحراف سازمان‌های مختلف از وظایف اصیل اسلامی خود» و «تمدن انقلاب اسلام» است.

بگیرد. با دقت نظر در تعریف و ماهیت عناوین ثانویه‌ای که در فقه بیان شده است می‌توان به این نتیجه رسید که این عناوین ثانویه در واقع، همان تدبیر اضطراری است که در مطالعات امنیتی به عنوان یکی از ملاک‌های تشخیص مرجع امنیت به کار می‌رود؛ به عبارت دیگر، اینکه برای تحقیق یک موضوع، یک حکم ثانویه وارد شود بدین معنا است که آن موضوع برای شارع چنان اهمیتی دارد که حاضر شده برای تحصیل آن، از حکم اولیه و عادی خود عدول کند و حکم جدیدی را وضع کند تا در هر صورت و تحت هر شرایطی آن مسئله حاصل و محقق شود.

بر این اساس، اینکه بر حکم اولیه «حرمت اعانه و همکاری با حکومت نامشروع»، در برخی موارد استثنائی (عنوان‌های ثانویه) وارد شده نشان از اهمیت مضاعف تحقیق آن موارد و اهدافی دارد که به‌خاطر آنها، این حکم اولیه تبدیل به حکم ثانویه شده است و درنتیجه، **مُفهِّم** این معنا است که در منظمه امنیتی اسلام، امنیت نظام سیاسی در آخرین درجه اهمیت قرار ندارد و می‌توان به‌خاطر برخی مصالح و در برخی مقاطع، از اقامه نظام سیاسی مشروع عقب نشست و مصالح مقدم بر آن را پی‌گرفت.

## ۵. نتیجه‌گیری

براساس آنچه بیان شد، حکم اولیه و وظیفه ابتدایی همه مکلفان در خصوص نظمات سیاسی، تلاش به منظور برقراری حاکمیت مشروع و نیز براندازی حاکمیت‌های نامشروع است. اما چنانچه اساس اسلام یا امنیت عمومی جامعه (معیشت و انتظام جامعه) در خطر قرار گیرد، این حکم اولیه تغییر می‌یابد و برقراری حکومت مشروع یا براندازی حکومت نامشروع تا زمان رفع عنوان ثانویه (مصلحت حفظ اسلام و حفظ نظام) به تعویق می‌افتد.

در این بین و در وله و نگاه اول، این‌گونه به نظر می‌رسد که حفظ اساس اسلام و کلی دین در بالاترین مرتبه از مراجع امنیت قرار دارد. اما دقت در این واقعیت که حفظ دین امری انتزاعی نیست و نیازمند بستری برای تحقیق خویش است و این جامعه یا نظام اجتماعی است که ظرف و زمینه تجلی دین قرار می‌گیرد؛ از این‌رو، حفظ جامعه و امنیت اجتماعی به عنوان مقدمه واجب، تعیین می‌یابد و بر آن پیشی می‌گیرد. بدین نحو که شارع در هر حالتی (حتی به بهای عدم ممانعت از گوساله‌پرستی یک قوم یا مصالحه به خلافت نامشروع دیگران) و با هرگونه تمهیدی (حتی پیش‌بینی شدیدترین مجازات‌ها نظیر صلب و قطع و رجم و اعدام...) در خصوص برهم‌خوردن

امنیت عمومی) خواهان حفظ هم‌بستگی جامعه و انتظام اجتماعی است<sup>۱</sup> تا در فرصت مقتضی و از طریق ارسال رسال بتواند در این بستر عینی، بذر توحید، خداپرستی و حقانیت را بیفشدند و حاکمیت مشروع را پیاده کند. چراکه با اضمحلال جامعه (حتی جوامعی که دچار کفر و بتپرستی هستند) حفظ، تبلیغ و اعتلای دین، و برقراری نظام سیاسی مشروع نیز موضوعیت خود را ازدست می‌دهد و سالبه به انتفای موضوع می‌شود<sup>۲</sup>; به عبارت دیگر، برای حفظ اساس دین و نیز تشکیل نظام سیاسی مشروع، ناگزیر از وجود زمینه و بستری هستیم که دین و دینداری و حکومت و حکمرانی در آن، موضوعیت می‌یابد.

نکته مهم در این میان، آنکه درست است که حفظ اجتماع بماهو اجتماع و فارغ از نوع روابط اجتماعی اعضای آن مورد تأکید و توجه است، اسلام و آموزهای اسلامی درصدند تا به این روابط اجتماعی، رنگ دینی ببخشند و با شکل‌دهی هنجارها و روابط خاص، جامعه‌ای متفاوت و اسوه را بنا نهند و از همین رو است که امنیت فرهنگی به عنوان پیش‌نیاز امنیت اجتماعی مورد اهتمام قرار می‌گیرد.<sup>۳</sup>

به بیان دیگر، چنانچه هر فرد به تکالیف شرعی خود (اعم از تکالیف فردی و اجتماعی) به درستی عمل کند، دین خود را حفظ کرده است (حفظ دین فردی) و چنانچه همه یا جمع کثیری

۱. دقت در کلمات امام حسین علیه السلام در نامهٔ خویش به محمد حنفیه نیز این معنا را تقویت می‌کند که علاوه بر سکوت ۲۵ سالهٔ امیرالمؤمنین و صلح امام حسن علیهم السلام، حتی قیام امام حسین نیز نه با هدف نامنی اجتماعی بلکه با هدف پیگیری امنیت فرهنگی و امنیت اجتماعی (اصلاح امت) صورت گرفته است: «قال الحسین عليه السلام: إِنِّي لَمْ أُخْرِجْ أَشْرَاوَلَا بَطْرَاوَلَا مَفْسِدَاوَلَا طَالِمَاوَلَا إِتَّمَا خَرَجْتُ لِطَلْبِ الإِصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدِّي ارِيدُ أَنْ آمِرَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهِي عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَسِيرُ بِسِيرَةِ جَدِّي وَأَبِي عَلَىٰ بْنَ أَبِي طَالِبٍ. فَ«أَشَر»: الفَرَحُ، الْمُتَكَبِّرُ، الطَّاغِيُّ. وَرِيمًا: مَنْ يُشَرِّبُ بِالْأَسْتَهْزَاءِ، فَتَأْمَلُ. وَ«بَطْرَ»: مَنْ بَطَرَهُ النَّعْمَةُ وَسَبَبَتْ لَهُ غُرُورًا وَعَدَمِ مَبَالَاتٍ بِالْحَيَاةِ وَبِتَغْيِيرِهَا. وَ«مَفْسَدًا»: مَنْ يَفْسَدُ الْمَصَالِحَ وَيَحْرِفُهَا عَنْ طَرِيقِهَا الْطَّبِيعِيِّ. وَ«ظَالِمًا»: يَشْمَلُ يَا طَالِقَهُ مَنْ يَظْلِمُ نَفْسَهُ أَوْ النَّاسَ أَوْ الْحَيَانَ أَوْ الْجَمَادَ...» (شیرازی، ۱۴۱۵، (من فقه الزهراء): ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۳).

۲. دقت در آیه ۵۴ سوره مبارکه مائده نیز می‌تواند مؤید چنین معنایی باشد. این آیه بیان می‌دارد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرَتَدَ مِنْكُمْ عَنِ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِيَ اللَّهُ بِقَوْمٍ يُجْهِمُونَ وَيُجْهِمُونَ أَذِلَّةً عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعْزَّةً عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةً لَأَنَّمِّ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلَيْهِمْ». استدلال به این آیه در بحث حاضر بدین صورت است که چنانچه اهل ایمان از اعتقادات ایمانی خود رویگردان شوند، علم و اسعانه الهی ایجاد می‌کند تا این پذیرش آگاهانه سرنوشت اجتماعی ملت، به رسمیت شناخته شود تا از رهگذر تداوم حیات اجتماعی همین ملت گمراه، در آینده، قوم و نسلی بپا خیزند که محبوب خداوند هستند و در راه او مجاهده می‌کنند.

۳. بر همین اساس مقدمه قانون اساسی مقرر می‌دارد: «ملت ما در جریان تکامل انقلابی خود از غبارها و زنگارهای طاغوتی زدوده شد و از آمیزه‌های فکری بیگانه خود را پاک کرد و به موضوع فکری و جهان‌بینی اصیل اسلامی بازگشت اکنون بر آن است که با موازین اسلامی جامعه نمونه (اسوه) خود را بنا کند».

از افراد یک جامعه، این‌گونه باشند، این بدان معنا است که یک فرهنگ و سبک زندگی واحد که همان سبک زندگی دینی است در آن جامعه پیاده شده است که از آن به «فرهنگ» تعبیر می‌شود. با تحقق و نهادینه شدن این فرهنگ جمعی، روابط اجتماعی نیز متأثر از دین شکل می‌گیرد و سامان می‌یابد که این روابط اجتماعی دینی در عرصه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، نظامی، قضائی و ... بروز می‌یابد و منجر به شکل‌گیری نظمات و ترتیبات سیاسی، اقتصادی و ... خاص در آن جامعه می‌شود (تمدن) و همه اینها زمینه حفظ و اعتدالی اساس اسلام و کلی دین خواهد بود.

## کتابنامه

۱. نهج‌البلاغه. ۱۴۱۴ ق. قم. مؤسسه نهج‌البلاغه. چاپ اول.
۲. ابن فارس بن زکریا، ابوالحسین احمد. ۱۴۰۴ ق. معجم مقایيس اللعنه. قم. انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. اخوان کاظمی، بهرام. ۱۳۸۵. امنیت در نظام سیاسی اسلام. تهران. کانون اندیشه جوان. چاپ سوم.
۴. اردبیلی، احمد بن محمد (محقق). ۱۴۰۳ ق. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان. قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵. افتخاری، اصغر. ۱۳۷۷. «امنیت ملی رهیافت‌ها و آثار». فصلنامه مطالعات راهبردی. پیش شماره ۲.
۶. امام خمینی، سیدروح‌الله. ۱۴۱۵ ق. المکاسب المحرمة. قم. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
۷. ۱۴۲۴ ق. توضیح المسائل. قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. چاپ هشتم.
۸. بالائی، حمید. ۱۳۹۱. «الگوی راهبردی حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران در تأمین امنیت ملی». پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق عمومی. تهران. دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۹. بوزان، باری. ۱۳۸۷. مردم، دولت‌ها و هراس. تهران. پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۱۰. بوزان، باری؛ الی ویور، دو ویلد. ۱۳۸۶. چهارچوبی تازه برای تحلیل امنیت. ترجمه عیرضا طیب. تهران. پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۱۱. بهجت فومی گیلانی، محمدتقی. ۱۴۲۶ ق. جامع المسائل. قم. دفتر آیه‌الله بهجت.
۱۲. پورسعید، فرزاد. پائیز ۱۳۸۹. «مرجع امنیت در کنش گفتاری امام خمینی». فصلنامه مطالعات راهبردی. سال ۱۳. شماره ۳ (۴۹ پیاپی).
۱۳. جعفریان، رسول. ۱۴۲۳ ق. دوازده رساله فقهی درباره نماز جمعه. قم. مؤسسه انصاریان.
۱۴. جمعی از پژوهشگران زیر نظر هاشمی شاهرودی، سید‌محمد. ۱۴۲۶ ق. فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام. قم. مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
۱۵. حسینی شیرازی، سید‌محمد. ۱۴۱۵. الفقه؛ من فقه الزهرا. قم. موسسه الرسول الاعظم صل الله علیه وآلہ.
۱۶. حیدری، الله‌رحم؛ عنایت، حلیمه؛ موحد، مجید. زمستان ۱۳۹۰. «جهانی شدن فرهنگ و احساس امنیت سیاسی؛ مطالعه موردی جوانان شهر شیراز». فصلنامه رهname سیاست‌گذاری.

سال ۲. شماره ۴.

١٧. حسينی تهرانی، سید محمد حسین. ١٤٢١ ق. ولایت فقیه در حکومت اسلام. مشهد. انتشارات علامه طباطبائی.
١٨. حر عاملی، محمد بن حسن. ١٤٠٩ ق. وسائل الشیعه. قم. موسسه آل البيت علیهم السلام.
١٩. حسينی روحانی قمی، سید صادق. ١٤١٢ ق. فقه الصادق علیه السلام. قم. دارالكتاب (مدرسه امام صادق علیه السلام).
٢٠. حلیبی، ابوالصلاح تقی الدین بن نجم الدین. ١٤٠٣ ق. الكافی فی الفقه. اصفهان. کتابخانه عمومی امام امیر المؤمنین علیه السلام.
٢١. حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مظہر اسدی. ١٤١٢ ق. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. مشهد. مجمع البحوث الاسلامیة.
٢٢. ———. ١٤١٣ ق. مختلف الشیعه فی أحكام الشريعة. قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. چاپ دوم.
٢٣. ———. ١٤١٣ ق. قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام. قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
٢٤. ———. ١٤٢٠ ق. تحریر الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامیة. قم. مؤسسه الامام الصادق.
٢٥. خامنهای، سید علی. ١٣٦٤. حکومت در اسلام (مجموعه مقالات سومین و چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی). معاونت فرهنگی سازمان تبلیغات اسلامی.
٢٦. خوانساری، سید احمد بن یوسف. ١٤٠٥ ق. جامع المدارک فی شرح مختصر النافع. قم. موسسه اسماعیلیان. چاپ دوم.
٢٧. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. ١٤١٢ ق. مفردات الفاظ القرآن. لبنان. دار العلم.
٢٨. ربیعی، علی. ١٣٨٣. مطالعات امنیت ملی (مقدمه‌ای بر نظریه‌های امنیت ملی در جهان سوم). تهران. دفتر مطالعات سیاسی و بین‌الملل. چاپ دوم.
٢٩. طباطبائی بروجری، آقا حسین. ١٤٢٩ ق. منابع فقه شیعه. ترجمه مهدی حسینیان قمی و م. صبوری، تهران. انتشارات فرهنگ سبز. چاپ اول.
٣٠. طوسی، شیخ ابو جعفر محمد بن حسن. ١٣٨٧ ق. المبسوط فی فقه الإمامیة. تهران. المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة. چاپ سوم.
٣١. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی. ١٤١٧ ق. الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة. قم. دفتر

- انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. چاپ دوم.
۳۲. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی. ۱۴۱۳ق. **مسالک الأفهام الى تبيح شرائع الاسلام**. قم. مؤسسه المعارف الاسلامیه. چاپ دوم.
۳۳. عراقی، آقا ضیاء الدین، علی کزازی. ۱۴۱۴ق. **شرح تبصرة المتعلمين**. قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۴. قیصری، نورالله. بهار و تابستان ۱۳۹۲. «امنیت پایدار نظام جمهوری اسلامی ایران؛ الگویی برای تبیین و اجرای سیاست‌های کلان». دانش سیاسی. سال ۹. شماره ۱ (۱۷ پیاپی).
۳۵. قمی گیلانی (میرزا قمی)، ابوالقاسم بن محمدحسن. ۱۴۱۳ق. **جامع الشتات فی أجوبة السؤالات**. تهران. مؤسسه کیهان.
۳۶. مشکینی اردبیلی، علی. ۱۴۱۴ق. **اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها**. قم. نشر الهادی.
۳۷. معین، محمد. ۱۳۷۵. **فرهنگ فارسی**. تهران. مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر. ۱۴۲۷ق. **استفتائات جدید**. قم. انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب عليه السلام. چاپ دوم.
۳۹. منتظری نجف آبادی، حسینعلی. ۱۴۰۹. **مبانی فقهی حکومت اسلامی**. قم. مؤسسه کیهان.
۴۰. ——————. ۱۴۲۹ق. **حکومت دینی و حقوق انسان**. قم. ارغوان دانش.
۴۱. موسوی خمینی (امام خمینی)، سیدروح الله. ۱۴۱۵ق. **المکاسب المحرمة**. تهران. موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ اول.
۴۲. ——————. ۱۴۲۳ق. **ولایة الفقيه**. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سرہ. چاپ دوازدهم.
۴۳. موسوی خمینی، سیدمصطفی. بی‌تا. **مستند تحریر الوسیلة**. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سرہ.
۴۴. موسوی قزوینی، سیدعلی. ۱۴۲۴ق. **ینابیع الأحكام فی معرفة الحلال والحرام**. قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۵. موحدی، محمدابراهیم؛ عرف، جمال. بهار ۱۳۹۲. «**عوامل اجتماعی مؤثر بر احساس امنیت سیاسی نخبگان سیاسی کشور**». فصلنامه مطالعات راهبردی. سال ۱۶. شماره اول (۵۹ پیاپی).
۴۶. میراحمدی، منصور؛ شیری، اکرم. زمستان ۱۳۸۸. «**عدالت سیاسی در گفتمان اسلام فقهی سیاسی**». فصلنامه علوم سیاسی. سال ۱۲. شماره ۴۸.

٤٧. نویدنیا، منیژه. ۱۳۸۸. امنیت اجتماعی. تهران. پژوهشکده مطالعات راهبردی.
٤٨. نجفی، محمدحسن. ۱۴۰۴ ق. *جواهر الكلام في شرح شرایع الاسلام*. بيروت. دار احیاء التراث العربي. چاپ هفتم.
٤٩. نجفی کاشف الغطاء، حسن بن جعفر بن خضر. ۱۴۲۲ ق. *أنوار الفقاهة؛ كتاب البيع*. نجف اشرف. مؤسسه کاشف الغطاء.
٥٠. نجفی کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی. ۱۴۲۰ ق. *شرح الشيخ جعفر على قواعد العلامة ابن المظہر*. قم. مؤسسه کاشف الغطاء.
٥١. \_\_\_\_\_ ۱۴۲۲ ق. *كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء*. قم. انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیہ قم.
٥٢. نجفی کاشف الغطاء، عباس بن حسن بن جعفر. بیتا. *القواعد الجعفرية*. قم. مؤسسه کاشف الغطاء.
٥٣. نجفی کاشف الغطاء، هادی بن عباس بن علی بن جعفر. ۱۴۲۳ ق. *الرد على موسى جار الله*. نجف اشرف. قم. مؤسسه کاشف الغطاء.
٥٤. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی. ۱۴۱۵ ق. *مستند الشیعة فی أحكام الشريعة*. قم. مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

