



Interaction or Conflict: The Interrelationship between Wilāyah-Based Fiqh and Modern Law

Seyed Ehsan Rafiei Alavi¹ and Pouya Almaspour²

1. Associate Professor, Department of Philosophy of Law, Faculty of Law, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. Email:

rafiealavy272@gmail.com

2. Corresponding author, PhD Student in Jurisprudence, Principles of Law, and the Thought of Imam Khomeini, Faculty of Law, Baqir al-Uloom University, Qom, Iran. Email: p.almas@iran.ir

Article Info	Abstract
Article type: Research Article	In modern societies, the establishment and maintenance of legal order is a fundamental concern, primarily achieved through the institution of law. Through their interaction with modern nation-states, contemporary conceptions of law have gradually entered Islamic societies. Nevertheless, because the provision of normative order and the determination of religious authority (ḥujjiyyah) have traditionally been grounded in Islamic jurisprudence (fiqh) and the authority of the jurist (Faqih), fiqh continues to constitute a primary source of normative and legal guidance in these societies. This reliance has given rise to theoretical and practical challenges, with some scholars arguing that fundamental differences between fiqh and modern law render their full reconciliation difficult or even impossible. Against this background, the present study asks: What challenges arise from the relationship between modern legal theory and fiqh, and to what extent can these challenges be addressed within a fiqh-based legal framework? Employing a descriptive-analytical methodology, this study examines the relationship between modern law and Islamic jurisprudence and explores the capacity of fiqh to respond to the demands of contemporary legal systems. The findings suggest that, given its inherent normative and legal character, fiqh possesses the conceptual and institutional capacity to address these challenges and contribute to the establishment of the normative order required by modern law. The principal contribution of this study lies in identifying and addressing the points of tension between fiqh and modern law by demonstrating the extensive capacity of Wilāyah-based fiqh for legal and institutional system-building and legislative development, drawing on the foundational theory of the Wilāyah-Based Legal System.
Article history: Received 25 February 2026 Received in revised form 30 March 2026 Accepted 24 May 2026 Published online 06 July 2026	
Keywords: Legal system, state legal system, general will, transformation, authority.	

Cite this article: Rafiei Alavi, S.E., & Almaspour, P., (2026). Interaction or Conflict: The Interrelationship between Wilāyah-Based Fiqh and Modern Law, *Legal Studies in Islamic Countries*, 2 (2). 19-39. <https://doi.org/10.22091/Isic.2026.16007.1060>



© Author(s) retain the copyright and full publishing rights

[doi 10.22091/Isic.2026.16007.1060](https://doi.org/10.22091/Isic.2026.16007.1060)

Publisher: University of Qom

https://Isic.qom.ac.ir/article_4552.html?lang=en



التفاعل أم التعارض: رؤية في الترابط بين الفقه الولائي والقانون الحديث

سيد إحسان رفاعي علوي^١ و بوبا الماس بور^٢

١. أستاذ مشارك، قسم فلسفة القانون، كلية الحقوق، جامعة باقر العلوم، قم، إيران raficalavy272@gmail.com

٢. المؤلف المسؤول، طالب دكتوراه في الفقه وأصول القانون وفكر الإمام الخميني، كلية الحقوق، جامعة باقر العلوم، قم، إيران. p.almas@iran.ir

معلومات المقالة	الملخص
نوع المادة:	تشفي المجتمع الحديث، يُعد تأمين النظام القانوني من أهم قضايا الحياة الاجتماعية، والأداة الأبرز لتحقيقه
مقالة محكمة	هي القانون. وفي سياق العلاقة بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الحديثة، دخل القانون إلى المجتمعات
تاريخ المقال:	الإسلامية أيضاً. ونظراً لأن تأمين النظام والحجية الشرعية يقع تقليدياً على عاتق الفقه والفقيه، فقد أصبح الفقه
تاريخ الاستلام: ٢٠٢٦/٠٢/٢٥	أهم مصدر للقانون في هذه المجتمعات. لكن هذا الأمر بحد ذاته خلق تحديات؛ إذ ادعى البعض استحالة
تاريخ المراجعة: ٢٠٢٦/٠٣/٣٠	التنسيق والانسجام بين الفقه الإسلامي والقانون الحديث لوجود فروق بينهما. لذلك، فإن السؤال الرئيسي لهذا
تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٠٥/٢٤	البحث هو: ما هي تحديات نظرية القانون الحديث مع نظرية الفقه الإسلامي؟ يسعى هذا البحث للإجابة
تاريخ النشر: ٢٠٢٦/٠٧/٠٦	عن التساؤل بالاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي. ويبدو أن الفقه الإسلامي، بطبيعته القانونية وصدوره في
الكلمات الرئيسية:	فضاء قانوني، سيكون قادراً على تجاوز هذه التحديات وتأمين النظام المعياري للقانون الحديث. وتتمثل أهم
النظام القانوني، النظام القانوني	ابتكارات البحث في الإجابة عن هذه التحديات وبيان قدرات «الفقه الولائي» في بناء النظام والتشريع معتمداً
الولائي، الإرادة العامة،	على نظرية «النظام القانوني الولائي».
التحول، الولاية.	

الاقتباس: رفاعي علوي، سيد إحسان و الماس بور، بوبا. (١٤٤٨). الوضع القانوني لسلح حزب الله من منظور القانون الدولي، البحوث القانونية للدول الاسلامية، ٢(٢).

صص: ٣٩-١٩. <https://doi.org/10.22091/Isic2026.17388.1124>



https://Isic.qom.ac.ir/article_4552.html?lang=ar

الناشر: جامعة قم

يحتفظ المؤلفون بحقوق النشر وحقوق النشر الكاملة

10.22091/Isic2026.17388.1124



المقدمة

الإنسان كائن يجب أن يعيش اجتماعياً» (طباطبائي، ١٣٧٤: ١٤٤). هذا المطلب متفق عليه بين المفكرين، وربما يمكن الادعاء بأنه يُعتبر متوافقاً مع الفطرة الإنسانية والوجدان البشري المشترك. من أجل استمرار حياته الاجتماعية يجب على الإنسان تأمين احتياجاته (قاضي شريعت پناهي، ١٣٩٥: ١٩)، ولكن نقص الموارد، وتعارض المصالح، وما يتبعه من فوضى، يُعد عقبة كبيرة جداً أمام تلبية هذه الاحتياجات، ومن هنا تتجلى أهمية النظام في الحياة الاجتماعية.

إن تأمين هذا النظام في الحياة الاجتماعية يمتلك أداة تُسمى القانون، والذي يُعتبر حجر الزاوية في الحياة الاجتماعية. لقد شهد القانون في مساره التاريخي في الحياة الاجتماعية للإنسان دائماً تراجعاً وانحطاطاً وارتقاءات متنوعة، وهو يقف الآن في محطة «القانون الحديث» بوصفه القانون المنشود. لقد طرح التفاعل الحضاري الآن هذا الادعاء بأن إيجاد نظام قانوني عالٍ بواسطة القانون الحديث لا يأنس أساساً بالفكر الفقهي-الحقوقي الإسلامي، وأن القانون الحديث يُظهر مبدئياً تناقضاً بين الفقه ونظامه القانوني المنشود وبين النظام القانوني للقانون الحديث.

بعض هذه التناقضات المدعاة هي كالتالي: أ. القانون في المجتمعات الحديثة مرآة للإرادة العامة للشعوب، أما في المجتمعات الإسلامية، فالقانون والمعيار القانوني هما نتاج فهم الفقهاء - بصفتهم المتولين لإدارة المجتمع - للمصادر الفقهية. ب. القانون الحديث قادر على التحول والتنسيق مع التحولات والاحتياجات الاجتماعية، أما الفقه فغير قادر على مثل هذا التنسيق والتحول. ج. المصادر الفقهية لا تتناسب مع الإدارة الاجتماعية القانونية، ولذلك نشأت سيادة مزدوجة للقانون والشرع، وهذه السيادة المزدوجة ستؤدي مبدئياً إلى شرخ اجتماعي. د. الافتراض المسبق للقانون هو تعددية الأيديولوجيا والمساواة المعيشية بين الأشخاص مع التنوع الجنسي والقومي والديني، ولكن في الفقه لم يتم قبول هذا المطلب، ولذا فإن

تصور الآثار النافعة للقانون في المجتمع غامض تماماً من الأساس. في هذا البحث، جرت محاولة للإجابة عن هذه التحديات في أربعة أقسام بالاستعانة بنظرية الفقه الولائي والنظام القانوني الولائي.

١. القانون الولائي إم الإرادة العامة

إن فقه الإمامية مبني ذاتياً على عنصر الولاية، ولكن الهدف من القانون في العالم الحديث هو إيجاد حكومة ودولة جمهورية، وهذه المسألة بحد ذاتها تسببت في إيجاد تحدٍ في التفاعل بين الفقه والقانون؛ لأن من أهم خصائص القانون كونه مظهراً للإرادة العامة (كاتوزيان، ١٤٠٣: ١٥٢-١٥٦). في الواقع، الشعب هو من يشرع القانون، والقانون يُوضع بناءً على إرادة ومشينة الشعب. أما في الفقه الإسلامي، فإن الفقهاء يقومون باستنباط ووضع القانون بناءً على المصادر الدينية (مطهري، ١٣٩٠: ١٣، نوايي، ١٣٧٧: ٢)، ولا يمكن للناس وضع قانون وفقاً لإرادتهم، وهو أمر يتعارض مع روح القانون في العالم الحديث. في مقام حل هذا التحدي في تفاعل الفقه مع القانون في المجتمع الإسلامي، هناك عدة طرق ممكنة لحل التحدي وإيجاد علاقة بينهما:

أولاً، إن للقانون خصائص «ذاتية»، أي الخصائص التي إذا خلت القاعدة القانونية منها لا يمكن أساساً إطلاق اسم القانون عليها؛ مثل: كون القانون ملزماً أو عاماً. وله خصائص عَرَضِيَّة، وهي الخصائص التي يصح إطلاق اسم القانون على القاعدة القانونية دون وجودها، رغم أن وجودها في بعض الأنظمة القانونية يزيد من اعتبار القانون ووظيفته، وهذه الخصائص تعتمد على النظريات الداعمة لمفهوم القانون (راسخ، ١٣٨٥: ٤). لا ينبغي فرض الخصائص العرضية في نظام قانوني على نظام آخر. ومن مصاديق ذلك كون القانون مظهراً للإرادة العامة. هذه الخاصية النابعة من نظريات الديمقراطية الليبرالية لا ينبغي فرضها على النظام الفقهي-الحقوقي الإسلامي، وتشويه التفاعل بين الفقه والقانون بناءً عليها.

ثانياً، إن من أهم وظائف الفقه والقانون في المجتمع الإسلامي هو تأمين مصلحة المجتمع. وفي القانون أيضاً، يُعد تأمين المصالح العامة من وظائف الدولة والقانون، ولكن هذه المسألة تم التغافل عنها في مقابل كون القانون مظهراً للإرادة العامة، لأنه عندما يتدخل أفراد المجتمع في جعل القانون، فإنهم بطبيعة الحال يقدمون كسب المنفعة الشخصية على المنفعة العامة، وبالتالي فإن الإرادة العامة لن تكون مؤمنة للمنفعة العامة بشكل حر تماماً. ولهذا السبب، فإن نظريات الديمقراطية الليبرالية المطلقة لا تحظى اليوم بمؤيدين كثير في العالم (عميد زنجاني، ١٣٨٧: ٦٠-٧٢)، وقد أخذت نظرية الديمقراطية الليبرالية المشروطة مكانها بين النظريات القانونية. في الإسلام، تم إيلاء اهتمام جدي لهذه المسألة، حيث يجب أن تكون جميع القوانين والقرارات في مسار تأمين مصلحة المجتمع والمنفعة العامة (إيزدهي، ١٣٩٣: ٩٣-١١٠)،

وشرط نفاذ جميع القوانين والمقررات وأوامر ولي المجتمع - حتى لو كان ذلك الولي نبي الله - هو مراعاة المصلحة العامة.

الملاحظة الأخرى التي يجب الاهتمام بها في التعارض بين المصلحة الاجتماعية والإرادة العامة، هي الانتباه إلى مسألة أنه على فرض مراعاة المصلحة الاجتماعية من قبل الإرادة العامة، فإنه يتم تأمين مصلحة الأشخاص الموجودين، ولا يتم الاهتمام بمصلحة وإرادة الأجيال القادمة بواسطة الإرادة العامة. حتى لو أراد الناس الاهتمام بحقوق الأجيال القادمة. لكي يؤمن القانون حقوق جميع أصحاب المصلحة، سواء من السلف أو الخلف أو الحاضرين، يجب أن يصدر من مصدر له علم تام بالمصالح ويكون قادراً على أخذ مصلحة الجميع بعين الاعتبار. لذلك، فإن القانون النافع هو القانون الذي ينبع من مصدر الوحي، والذي يحاول الفقهاء الإسلاميون تدوينه والمصادقة عليه من خلال الاستنباط من هذا المصدر العظيم.

أما الحل الثالث والأهم الذي يمكن من خلاله إقامة تفاعل وترابط بين الفقه والقانون، فهو الالتفات إلى الفضاء القانوني الحاكم على النظام الفقهي الإمامي وصدور الشريعة الإسلامية في فضاء قانوني (خميني، ١٣٧٥: ٣٣). تُفهم هذه المسألة من خلال الرجوع إلى الآيات والروايات، وبناءً عليه يُفهم سيادة الروح القانونية على الشريعة الإسلامية. بالطبع، قد يبدو أنه عندما تقبل الروح القانونية، فلن يعود هناك مجال لقبول عنصر الولاية (مددي، ١٣٩٧: ٦٣)، ولكن هذا الاحتمال ناتج عن الفهم غير الصحيح لمسألة الولاية. لقد فُسّر البعض الولاية بالسلطة والهيمنة أو حق الطاعة أو المالكية (موسوي خدخالي، ١٣٨٠: ٢٢٧)، لكن الولاية ليست مالكية تحكم في نظام العبد والمولى، ولا هي حق أو سلطة، بل الولاية تكليف اجتماعي.

لتوضيح البحث، يجب توضيح عدة أمور:

١-١. التصنيف النمطي للولاية

يجب أن يتمتع النظام القانوني بانسجام قانوني، ويجب الانتباه إلى أن طبيعة بعض أمور المجتمع فردية والبعض الآخر ذو طبيعة اجتماعية. لقد كان لهذه المسألة تأثير كبير في فقهاء؛ ولكن في الوقت نفسه لم يُلْتَفَت إلى أن طبيعة بعض الأمور مثل: التعزيرات، الحدود، الخمس، و... هي طبيعة اجتماعية. فمثلاً، لا يحق لأي فرد في المجتمع أن يسجن شخصاً أو يقيم عليه الحد، أو طبيعة الزكاة التي هي ظاهرة اجتماعية، وقد أمر الله في القرآن الكريم رسول الله (ص) بوصفه زعيم المجتمع بأخذ الزكاة وجمعها (التوبة ١٠٣). يقارن البعض الولاية على المجتمع بالولاية على المجنون والصبي، ويقولون إن ولاية الفقيه هي ولاية على المجانين والأطفال وليست ولاية على المجتمع (حائري يزدي، بلا تاريخ: ٢٠١). ويعتبر آخرون ولاية الفقيه ولاية على العلماء والنخب في المجتمع (جواد آمل، ١٣٧٨: ١٢٥). ولكن يبدو أن الولاية على الصبي والمجنون هي في البداية فردية، وإذا لم يوجد الأب أو الجد للأب، تأخذ المسألة طابعاً اجتماعياً، في حين أن الولاية على المجتمع اجتماعية بالذات،

وليست ولاية على طبقة أو مجموعة أو عرق أو منطقة معينة، بل هي ولاية على المجتمع بأسره، لذا فإن طبيعتها على عكس الولاية على السفهاء والأطفال هي طبيعة اجتماعية.

بعبارة أخرى، لا يعتبر البعض للمجتمع وجوداً مستقلاً، وبطبيعة الحال لا يرتبون عليه آثاراً، ويعتبرون كل ما ينسب إلى المجتمع مجازاً، وفي الحقيقة ينسبون هذه الآثار إلى الأفراد (مصباح يزدي، ١٣٩١: ٣٣). ولكن في المقابل يمكن القول إن المجتمع له حقيقة مستقلة لها آثار ولوازم تميز عن الأفراد (صالح منشي، ١٤٠١: ١٧). وفي القرآن الكريم أيضاً نسب الله «الأجل» إلى الأمة والمجتمع (الأعراف ٣٤)، مما يكشف عن الوجود الاستقلالي للمجتمع. إن الوجود الاستقلالي للمجتمع وهيئته المجموعية له لوازم ومقتضيات تقوم بهيئته الاجتماعية، والقانون أيضاً يضع هذه الهيئة الاجتماعية في الحساب. ولكن إذا أُحيل اتخاذ القرار والتشريع إلى الإرادة العامة، فإن حقوق الأجيال السابقة واللاحقة ستضيع. لذا، فقد بُني النظام القانوني في الإسلام على عنصر الولاية، والولاية هي السند الداعم للقانون. بالطبع لا يمكن للولي أن يشرع القوانين بناءً على الأذواق الشخصية، بل يجب أن تكون جميع قراراته مبنية على مصلحة المجتمع، المجتمع الذي يتكون من أجيال بشرية مختلفة. لذلك، يجب أن يكون اتخاذ القرار والتشريع للمجتمع من مصدر أعلى، ولذا فإن الولاية بشقيها «الولاية التشريعية» و«الولاية التنفيذية» تعود أولاً وبالذات إلى الله المتعال، وقد فُوضت هذه الولاية من قبل الله إلى الأنبياء والأوصياء (المائدة ٥٥)، ومن أجل استمرار وامتداد هذا العنصر في المجتمع، أُنيط هذا التكليف المهم بالولي الفقيه. لذا، يجب أن يكون الفقيه صورة مصغرة ونسخة صغيرة للإمام المعصوم، ويجب أن يكون شبيهاً بذلك الأصل في العلم بالأحكام والموضوعات، وكذلك في العمل والتقوى (مددي، ١٣٩٧: ٦٧) ليكون امتداداً للولاية في المجتمع وقادراً على تأمين مصالح المجتمع.

٢-١. الولاية في ضوء المفهوم

يقول الراغب بعد بيانه أن «الولاء» يعني وقوع شيئين خلف بعضهما: حقيقة الولاية هي التكفل بأمر ما (راغب أصفهاني، ١٤١٢: ٨٨٥). في تحليل مفهوم الولاية، يجب الانتباه إلى وجود كائنين مستقلين، ولكل منهما قواعد مستقلة، ولكن غالباً ما يُغفل أنه بالنظر إلى وجود بعض النواقص والفراغات في الكائن الأول، فإن الكائن الثاني لديه وظيفة تدير وسد تلك الفراغات. هذا النوع من التدبير ليس مالكية ولا سلطة، بل هو تكليف ووظيفة على الكائن الثاني لاستكمال فراغات الكائن الأول، مثل السفهيه وولييه، حيث يقع على عاتق الولي سد وتكميل فراغاته. فالولي بالنسبة للسفيه ليس مالكاً ولا يمثل سلطة وهيمنة. ربما يمكن القول إنها تشبه الرقابة الاستصوابية التي هي نوع من الرقابة، ولكنها ليست رقابة محضة؛ بل هي نوع من الرقابة التي تسد النواقص والفراغات (مددي، ١٣٩٧: ٦٤). الولاية في المجتمع أيضاً من واجبها

إكمال الفراغات الموجودة في المجتمع، وولايته على المجتمع ليست ولاية مطلقة، بل إن جميع قراراته نافذة عندما تصدر في إطار وظائفه ومراعاة المصلحة الاجتماعية.

١-٣. الولاية في النظام القانوني

في العالم الحديث، التصور الموجود تجاه الولاية هو تصور مبني على نظام «العبد والمولى» ونظام «العبودية» والأنظمة «الاستبدادية»، حيث يمتلك الولي سلطة مطلقة، ومطلق العنان، ويحكم المجتمع بناءً على الميل والرغبة الشخصية. لذلك، ولنفي مثل هذه الولاية، تم التوجه نحو الأنظمة القانونية. وكان أحد أهداف الأنظمة القانونية نفي الولاية التي كانت تؤدي إلى الظلم والاستبداد، ولا مكان للولاية في الأنظمة القانونية، بل الإرادة العامة هي التي تتولى الدور الأول (مددي، ١٣٩٧: ٧٥). ولكن في الشريعة الإسلامية، تُطرح مسألة الولاية بشكل آخر، وكما ذكر، فإن الولاية ليست حقاً من أجل المنفعة الشخصية؛ بل الولاية هي تكليف من أجل نفع المجتمع (موسوي خلخالي، ١٣٨٠: ٩١، معرفت، ١٣٧٧: ٧٢). في نظر الإسلام، الولي ليس حراً في فعل أي شيء، بل تم وضع كل أداة يحتاجها لإدارة المجتمع تحت تصرفه (الإمام الخميني، ١٣٧٨: ٥١). وبناءً عليه، فإن الولاية تتولى مسؤولية هداية المجتمع واستكمال نواقصه وعيوبه. توجد في المجتمع دائماً فجوتان أساسيتان، تتمثل هذه النواقص في: معرفة الأحكام الإلهية والقوانين التي يحتاجها المجتمع، وكذلك تطبيق الأحكام (مددي، ١٣٩٧: ٦٢) وتنفيذها في المجتمع من أجل وصول المجتمع إلى السعادة.

على النقيض من تصور عامة المسلمين الذين يعتبرون «الولاية الإلهية» مجرد «ولاية تشريعية»، (أميني، ١٣٧٩: ١) يرى الشيعة وجود «ولاية تنفيذية» أيضاً، وكلاهما ولاية إلهية: إحداها مسألة التشريع ووضع القوانين، والأخرى مسألة التنفيذ. فالشيعة، بالإضافة إلى وضع القانون، يعتبرون تنفيذ القانون أيضاً من واجبات الولي؛ لأن المجتمع له تعقيداته الخاصة، ولكل زمان ميزاته الخاصة التي تجعل انطباق القواعد الكلية الإسلامية في الأزمان المختلفة غير ممكن إلا بعنصر «الولاية» و«الإمامة» (مددي، ١٣٩٧: ٦٥). لذا، في النظام القانوني الإسلامي - على عكس الأنظمة القانونية الأخرى - تم الاهتمام بعنصر الولاية. ولكن هذه المسألة لا تؤدي إلى القول بأن الإسلام لا يملك نظاماً قانونياً، بل في الإسلام هناك علاقة جادة بين عنصر الولاية والنظام القانوني.

١-٤. العلاقة بين الولاية والنظام القانوني

بعد تبين النظام القانوني الولائي الحاكم في الشريعة الإسلامية، يأتي دور شرح كيفية اقتراب النظام القانوني المبني على الولاية من الأنظمة القانونية وابتعاده عن أنظمة العبد والمولى. لقد يُن أن جعل القانون في النظام القانوني للإسلام يقع على عاتق الولاية، ولكن هذا لا يعني تفكك النظام القانوني بهذا العمل؛ لأن

الولي لا يمكنه التصرف كالمولى في نظام العبد والمولى ويُفسد القانون، بل بعد المصادقة على القانون يصبح الجميع متساوين أمام القانون (معرفت، ١٣٧٧: ٨٠، هادوي طهراني، ١٣٧٧: ٢). حتى لو كان ولي المجتمع رسول الله (ص)، فمثلاً بعد جعل وتشريع «أوفوا بالعقود» يصبح الجميع مكلفين بمراعاته، ولا يقول رسول الله (ص): «لأنني المشرع ولأنني ولي المجتمع فلسنت مكلفاً به ولا أراعيه. بالإضافة إلى ذلك، يجب الأخذ في الاعتبار أن الولاية تفهم نفس القانون الذي يفهم من خلال ارتكازاتنا والعقل العملي، لأن أحد أقسام العقل العملي هو «سياسة المدن». والولاية تُصلح أصل التقنين، ولكنها لا تغير شكل القانون، وهو في شكل القانون يشبه القوانين البشرية في الأنظمة القانونية الأخرى، أو بعبارة أفضل: القانون في النظام القانوني الإسلامي يقع من الناحية الماهوية على عاتق الولاية، وفي هذا المجال حدث تأسيس؛ ولكن الأداة بشرية، وليس للشارع تأسيس جديد في مجال الأداة. وهذا النظام القانوني هو الذي يتمتع بالانسجام، وهذا الانسجام يجب أن يُحفظ على وجه الأرض من زمن رسول الله (ص) إلى يوم القيامة، وحفظ هذا النظام المنسجم لا يتيسر إلا عن طريق رسول الله (ص) والأئمة من بعده (مددي، ١٣٩٧: ٧٥)، وفي مرتبة أدنى لا يتيسر إلا عن طريق الفقهاء الذين حاولوا أن يكونوا أشباههم.

٢. الفقه والتحول الاجتماعي

من أهم تأثيرات عصر النهضة على المجتمعات هو التوجه نحو وضع القانون كأفضل أداة لتأمين النظام والأمن في المجتمع (يزدانيان، ١٣٨٩: ٣). ولذا فإن أهم وظيفة للقانون هي تنظيم العلاقات الاجتماعية، سواء العلاقات بين الدولة والمواطنين أو العلاقات بين أفراد الشعب (أصلائي، كاظميني، ١٣٩٠: ٤). ولكن بما أن الحياة الاجتماعية للإنسان لم تكن ثابتة ووتيرة واحدة على مر التاريخ، بل كانت تحولاتها كثيرة - خصوصاً في العالم الحديث حيث سرعة التغير والتحول كبيرة جداً - فمن الطبيعي أن يكون القانون قادراً على التنظيم الفعال لهذه الحياة المتغيرة، وأن يقدم البرنامج المناسب لمختلف الظروف. وإذا لم يكن النظام القانوني قادراً على التنظيم الفعال للمجتمع فسيفشل، وسيتجاوز المجتمع ذلك النظام القانوني. من الخصائص التي تجعل النظام القانوني يكتسب اعتباراً خاصاً، قدرته على المرونة في مواجهة التحولات الاجتماعية في حياة البشر. لذلك، تُعد إعادة النظر في القوانين بناءً على الاحتياجات الاجتماعية ضرورية في كل نظام تشريعي (جودي نعمت، ١٣٨٦: ٢). بناءً على ذلك، فالقانون في تفاعل دائم مع المجتمع، ويتحول توازياً مع التحولات الجديدة، ويسعى دائماً لإصلاح نفسه. وهذه القابلية للتحويل في القانون مقبولة في المجتمعات المختلفة، ورغم وجود اختلافات في سرعة تحول القانون بين المجتمعات، إلا أن مبدأ الإصلاح وإعادة النظر في القوانين مقبول، والقانون يتلاءم وينسجم مع الحياة الجماعية الحديثة.

في المجتمعات الإسلامية قبل الحداثة، كانت وظيفة التنظيم المجتمعي تقع على عاتق الفقه. وبما أن الفقه كان منسجماً تماماً مع المجتمع، فقد كان ناجحاً في تنظيم العلاقات الاجتماعية وقادراً على تلبية احتياجات المجتمع المختلفة. ولكن بدخول الحداثة إلى المجتمعات الإسلامية، وبالنظر إلى عدم قابلية الفقه للتحويل، وعدم القدرة على إعادة النظر في أحكامه وقواعده المعيارية، والسرعة العالية لتغيرات الحداثة، فإن الفقه - على عكس القانون - غير قادر على التنظيم الفعال في المجتمع الحديث. وهذه المسألة بحد ذاتها جعلت التفاعل بين الاثنين يواجه تحدياً خطيراً جداً.

لحل هذا التحدي، يجب أولاً معرفة ما هو المقصود من التغير والتحول؟ إذا كان المراد من التحول هو نسخ الأحكام الإسلامية، فإن الإشكال المطروح صحيح والفقه الإسلامي غير قابل للتحويل؛ لأنه بعد نبي الإسلام المكرم (ص) لا يُسمح لأحد بنسخ الأحكام (النجفي، ١٣٦٢: ١٤١). ولكن إذا كان المراد من التغير والتحول هو التغيير المؤقت للأحكام في مرحلة التنفيذ والانسجام مع المجتمع، فإن طرح مثل هذا التحدي والإشكال ناتج عن عدم الفهم الصحيح للشريعة والفقه الإسلامي؛ لأن الفقه الإمامي ولائي ذاتياً، وهدفه الحكم على المجتمع بناءً على النظام القانوني، وفي النظام القانوني تؤخذ وقائع المجتمع بعين الاعتبار، والهدف من جعل القاعدة المعيارية هو التحقق الخارجي والعمل بها. لذا، فقد راعى الشارع المقدس اللوازم التنفيذية لجعل الحكم (خميني، ١٣٧٨: ٢٥). وإذا لم تكن هذه اللوازم مأخوذة في الحسبان، فلا معنى أساساً للفقه الولائي؛ لأنه في الفقه الاستنباطي البحث لا أثر لكون المجتهد حياً أو ميتاً، واشتراط العمل بتقليد المجتهد الحي يكشف عن مراعاة اللوازم التنفيذية للحكم من قبل الشارع المقدس. ولذا، فالفقيه قادر، بالنظر إلى التحولات المتنوعة والأزمنة والأمكنة المختلفة، على اتخاذ قرارات مناسبة مع الظروف الزمانية والمكانية (مددي، ١٣٩٧: ٧٧). ومبدئياً، كون الفقه ولائياً يوضح أن الفقه الإمامي ليس نظاماً قانونياً ثابتاً وغير قابل للمرونة، بل يتمتع بقابلية المرونة في أوقات الحاجة.

بالطبع، مع قبول المرونة في النظام القانوني الولائي للإسلام، يجب الانتباه إلى أن التغير والتحول لا ينبغي أن يكون انفعالياً، بل الهدف الرئيسي للفقه والقانون في النظام القانوني الولائي هو التمهيد لتنفيذ أحكام وأوامر الشارع المقدس (خميني، ١٤٣٤: ٦٥٧). والتوافق والانسجام للفقه مع تغيرات المجتمع لا يعني انفعاله أمام هذه التغيرات، والقانون المنفعل بطبيعة الحال لا يمكنه الوصول إلى الأهداف المرسومة له، لأن القانون المنفعل يؤدي إلى التشتت في المجتمع، والتشتت يتنافى مع الهدف الرئيسي للقانون وهو التنظيم. لذلك، يجب أن تكون القوانين والقرارات في الأزمنة المختلفة متناسقة مع النظام الكلي الذي يُتخذ فيه القرار. هذه مسألة بديهية جداً، وفي أي نظام قانوني لا تُقبل التحولات والتغيرات المتضادة والمتنافية مع النظام الكلي الحاكم على النظام القانوني. وبما أن النظام القانوني الكلي لأي مجتمع يُصمم بواسطة

الدستور، فقد وُضعت في جميع الأنظمة القانونية مؤسسة لضمان مطابقة القوانين مع الدستور (بروين، ١٣٩٤: ٤). لذلك، يجب اتخاذ جميع القواعد المعيارية بما يتناسب مع النظام القانوني، وفي الوقت نفسه تكون قابلة للجريان في المجتمع. في النظام القانوني الولائي أيضاً، تم تدارك هذا الأمر المهم بفضل وجود عنصر الولاية، وُضعت أدوات للقيام بذلك تحت تصرف الولي أو حاكم المجتمع، نذكر بعضها أدناه.

١-٢. تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد

إن طرح تحدي عدم تحول الفقه ناتج عن بعض الرؤى المتطرفة كالأخباريين الذين يعتبرون الأحكام الشرعية ثابتة ولا يقبلون أي تغيير فيها. ولكن عند الرجوع إلى المصادر الفقهية، يلاحظ أن وظيفة الفقيه هي تفریع الأصول التي بينها المعصومون (ع) على الفروع المختلفة في الزمان والمكان (حر عاملي، ١٤٠٩، ج ٢٧: ص ٦٢). إن سيرة الفقهاء في العصور المختلفة هي دليل ناطق على استجابة الفقيه لاحتياجات المجتمع. وعلم الفقه في حالة تحول دائم، وإضافة الفروع المختلفة إلى علم الفقه على مر الزمن يُظهر قوة الفقه في تحليل التغيرات الاجتماعية في ساحة التشريع. لدرجة أنه اليوم نادراً ما يعارض أحد تأثير الزمان والمكان في استنباط الأحكام، وحتى الفقهاء الميالون للثبات الأقصى قبلوا بمسألة تحول الفقه في الزمان والمكان على المستوى النظري (مجبى، رفيعي علوي، ١٣٩٧: ٨). وقد حظي تأثير هذه المسألة في الفقه الشيعي باهتمام بالغ لدرجة أنه في المادة ٥ من الدستور لجمهورية إيران الإسلامية، جُعل وعي الفقيه الحاكم على المجتمع الإسلامي بظروف العصر أحد شروط أهليته.

هذه المسألة التي عُبر عنها بالأحكام الثابتة والمتغيرة (جوادى آملی، ١٣٦٨: ٩١) تشير إلى الأحكام الفقهية المتغيرة، وهذا التغيير يحدث بطبيعة الحال في ساحة الموضوع أو المسألة. والموضوع للحكم هو بمنزلة العلة للحكم الشرعي (نائيني، ١٣٧٦: ١٤٦). بعبارة أخرى، الحكم لا يوجد الموضوع؛ بل الحكم تابع للموضوع ويتغير بتغيره (مجبى، رفيعي علوي، ١٣٩٧: ١٠). بالطبع، يجب الانتباه إلى أنه في مقابل الموضوعات المتحولة والمتغيرة، وباعتراف الفطرة الإنسانية، توجد بعض الموضوعات العابرة للزمان والمكان التي لا تتغير أحكامها بتغير الظروف الاجتماعية. وفي المسائل الاجتماعية أيضاً تُرى الموضوعات والمسائل المتغيرة والثابتة جنباً إلى جنب، على سبيل المثال: مسائل مثل «الحرية، الأخلاق، العدالة، الروحانية...» (بيان الخطوة الثانية) هي عابرة للزمان والمكان، وكان حكمها دائماً ثابتاً. ولكن في المقابل تُرى موضوعات اجتماعية متغيرة مثل مسألة الزكاة التي كانت الأموال المشمولة بها في الحكومة النبوية والعلوية مختلفة، أو كأن يسأل بعضهم أمير المؤمنين (ع) عن مسألة الخضاب، بأن رسول الله (ص) أمر بتغطية الشيب بالخضاب لكي لا يستضعفكم العدو، فهل المسألة ما زالت كذلك اليوم؟ في الإجابة على هذا السؤال يقول الإمام (ع) إن هذا الأمر من النبي (ص) كان خاصاً بيوم كان المسلمون فيه قلة، أما اليوم

وقد اتسع الإسلام فقد تغير الحكم وليعمل كل شخص باختياره (نهج البلاغة حكمة ١٧). هذا السؤال والجواب في الرواية يوضح بجلاء تغير الحكم إزاء تغير الموضوع، بل إنه يرتقي بالمسألة مرتبة ويظهر أن تغير الموضوع يكون أحياناً بسبب تغير الظروف الاجتماعية رغم أن الموضوع نفسه لم يتغير؛ في المسألة المطروحة لم يتغير موضوع الخضاب، بل التغير حدث في الظروف السياسية-الاجتماعية. لذلك، في النظام القانوني الولائي، بالإضافة إلى التغيير في الموضوع، يمكن للتغير في الظروف السياسية-الاجتماعية أن يغير الحكم أيضاً.

٢-٢. المصلحة في الفقه الولائي

من الأدوات الأخرى التي يمتلكها الفقيه الحاكم في المجتمع الإسلامي لتنظيم العلاقات في الظروف الزمانية والمكانية هو عنصر المصلحة. يمكن دراسة المصلحة في مقامين: أحدهما في مرحلة ملاكات الأحكام والتي يُطلق عليها المصلحة القبلية، والآخر في مرتبة تنفيذ الأحكام والذي يُطلق عليه المصلحة البعدية (عليدوست، ١٣٩٦: ٩٤). بالنسبة للمقام الأول، أي مرحلة ملاكات الأحكام، ربما يمكن الادعاء بأن ارتكاز جميع الفقهاء الإسلاميين هو أن جميع الأحكام في مرحلة الملاكات تابعة للمصالح والمفاسد. هذا الارتكاز الفقهي واضح في الفروع الفقهية المطروحة من قبل الفقهاء، إلى درجة يُشعر معها أن هذه التبعية تُعتبر أمراً مسلماً به، وقد تم الاستناد إليها في مواضع مختلفة في الفقه دون أي شك (عرفاني، ١٣٨٨: ١٨). بل يمكن القول إننا نعلم بالجملة أنه لم يُجعل أي حكم دون أخذ المصلحة بعين الاعتبار، حتى لو لم نكن نعلم بتلك المصلحة تفصيلاً (علم الهدى، ١٣٧٦: ٤٣٥)، لأن الله المتعال لا يأمر بشيء قبيح ولا ينهى عن شيء فيه مصلحة (ميرزاي قمي، ١٤٣٠: ١١). لذلك، فإن مراعاة المصلحة على النحو البعدي وجعل الأحكام هو أمر مفروغ منه عند الفقهاء ولا يخالفه أحد.

أما المسألة التي تحتاج إلى اهتمام أكبر، فهي بحث مراعاة المصلحة على النحو البعدي أو في مقام تنفيذ الأحكام والقوانين الإسلامية. وإذا نشأت مصلحة أو مفسدة مختلفة عن المصلحة الأولية في تنفيذ الأحكام، فإن النظام القانوني الولائي يضع عنصر المصلحة في متناول الحاكم الإسلامي ليتمكن من خلاله من تدارك المصلحة الثانوية عبر وضع القانون وتنظيم المجتمع بشكل فعال. بالطبع، ليس لولي المجتمع الخيار في مراعاة المصلحة ليستخدمها متى شاء، بل أعمال المصلحة هو وظيفته وهو إلزامي، وجميع أوامره وقوانينه مشروطة بمراعاة المصلحة، ومن دون المصلحة فإن قوانينه وأوامره غير نافذة. ولكن إذا صدرت قوانينه وأوامره بناءً على المصلحة، فإن اتباع قانونه وأمره واجب على جميع المسلمين (صدر، ١٤٠٣: ١١٦). ويجب الانتباه بالطبع إلى أن المراد من هذه المصلحة هو مصلحة المجتمع، ومصلحة النظام والمجتمع في الشريعة الإسلامية مقدمة على جميع الأحكام والقوانين، ويجب على الجميع - حتى الولي

- أن يتبعوها (خميني، ١٣٨٩: ١١٦). على سبيل المثال، في الشريعة الإسلامية المقدسة، أُعلن عن حرمة احتكار بعض السلع الأساسية، ولكن إذا رأى الحاكم الإسلامي، بناءً على ظروف المجتمع، مصلحة في إعلان منع احتكار موارد أخرى لتأمين المصالح العامة، فيجب على جميع الناس إطاعته (صدر، ١٤٠٣: ١١٦). أو إذا اقتضت مصلحة المجتمع الإسلامي، فمن الممكن للولي أن يسلب الملكية من شخص أو مجموعة من الأشخاص (مطهري، ١٣٧٤: ٨٥). وبناءً عليه، بالنظر إلى ابتناء الأحكام الإسلامية على مصالح ومفاسد يمكن كشفها بواسطة عقل وعلم البشر، وكذلك كون التشريع في الإسلام على نحو القضايا الحقيقية، فإن ذلك يوفر للمجتهد إمكانية وضع قوانين مختلفة وإصدار فتاوى مختلفة في ظروف زمانية ومكانية متنوعة، وفي الواقع يُشخص أن شيئاً ما حلال في زمان وحرام في زمان آخر، ومتى يكون واجباً ومتى مستحباً (مطهري، ١٣٨٠: ٥٦). لذا، يمكن للفقهاء أن يقوم بالتنظيم الفعال للمجتمع بناءً على المصلحة الاجتماعية بما يتناسب مع الظروف المتغيرة للمجتمع.

هنا، وتجنباً للإطالة، تمت الإشارة فقط إلى موردين من العناصر التحولية للفقهاء الموجودة تحت تصرف الفقيه الحاكم، ولكن القواعد والعناصر التي تؤدي إلى تحول الفقه هي أكثر من ذلك بكثير، ودراسة هذه العناصر التحولية تحتاج بحد ذاتها إلى بحث مستقل. كان هدفنا في هذا القسم مجرد بيان أنه خلافاً لبعض التصورات الخاطئة التي اعتبرت الفقه الإسلامي متصبلاً وغير قابل للتحويل، مما أوقع القانون الإسلامي في تحديات تبعاً لذلك، فإنه في النظام القانوني الولائي والفقه الولائي توجد قدرات للتنسيق والمواكبة مع المجتمع.

٣. الفقه الولائي والقانون: تباين إم تفاعل

القانون هو هيكل وقالب لإدارة المجتمع وتنظيم العلاقات الاجتماعية، وبطبيعة الحال فإن القانون يمتلك مصادر تتناسب مع الثقافة والمباني الفكرية لكل مجتمع يُنفذ فيه القانون. في المجتمعات الإسلامية أيضاً، وبالنظر إلى أن الجهاز الذي يجب افتراضه في النظام الفكري الإسلامي هو علم الفقه، فإن الفقه يُعتبر أهم مصدر للقانون (حاجي ده آبادي، ١٣٧٩: ١١). ولكن في هذا الالتقاء والتفاعل، لم يلتفت إلى مسألة مهمة جداً وهي أن لكل منهما مقتضياته الخاصة، وهذه المسألة أدت إلى عدم الانسجام بينهما؛ لأن القانون يمتلك مباني خاصة ويتم استنباطه وتفسيره وفقاً لمنهج محدد من مصادر خاصة، بالإضافة إلى أن القانون قد ظهر في سياق تاريخي وثقافي خاص وله أهداف محددة (حكمت نيا وآخرون، ١٣٩٨: ٢). بعبارة أوضح، دخل القانون إلى حيز الوجود في إطار النزعة الفردية والمركزية الإنسانية، ويتشكل بناءً على مشيئة وإرادة الشعب والحكومة. أما الفقه، فهو مبين للإرادة التشريعية للشارع المقدس التي يسعى

الفقيه لكشفها بالأدوات الأصولية (أميني، ١٣٧٩: ١). لذا، فإن المصدر المانح للمشروعية في الفقه هو إرادة الشارع المقدس، في حين أن المصدر المانح للمشروعية في القانون هو الشعب والإرادة العامة. كما أن للقانون مقتضيات ومعايير تعارض الفقه الإسلامي؛ مثل أن القانون يتولى مسؤولية ضمان الحقوق الأساسية للمواطنين، ولا يفرق بينهم من حيث التأنيث والتذكير أو كونهم مسلمين أو غير مسلمين (راسخ، ١٣٨٥: ١٧). أما في الفقه، فالأمر ليس كذلك، حيث يتم التمييز بين المواطنين المختلفين؛ فعلى سبيل المثال في الفقه الإسلامي، دية الكافر هي عُشر دية المسلم، أو دية المرأة نصف دية الرجل. أو أن وظيفة القانون هي تأمين المصالح العامة، في حين أن هدف الفقه الإسلامي هو تأمين مصالح المسلمين. ولذا، فلن يتم تأمين أي من مقتضيات القانون عبر الفقه، ولا يوجد تناسب بينهما، وقد لا يكون من الصواب تأمين محتوى القانون عبر الفقه الإسلامي.

في دراسة هذا التحدي، يبدو أن أصل التحدي صحيح وهذا الاختلاف موجود؛ لأن الفقه الإسلامي تشكل في نموذج محورية الله، ومهمته هي تنفيذ الأوامر الشرعية (ضيايي فر، ١٣٨٧: ٢)، ويقدم محورية المجتمع على محورية الفرد (إيزدهي، ١٣٩٤: ٦). أما هدف القانون الحديث والنظام القانوني فهو إلغاء أي إرادة تعلق على القانون (Fenwick & Phillipson, 2003: 3) وتبعا لهذه الاختلافات الجذرية في مجال التكوين والأهداف والمفاهيم، أصبح التفاعل بينهما صعباً، وعند الالتقاء يسعى كل منهما للتحرك نحو أهدافه، والنتيجة الطبيعية لذلك هي عدم الانسجام وعدم التجانس بينهما. ومن الطبيعي أنه من خلال الجمع بينهما قد لا تتمكن من الوصول إلى النتيجة المنشودة. بالطبع، هذا في حال كان المراد من القانون هو القانون المنبثق عن أنظمة خاصة مثل النظام القانوني النابع من الأفكار الليبرالية الديمقراطية، وكما ذكر سابقاً فهما غير منسجمين والجمع بينهما غير صحيح. ولكن السؤال هو: هل جميع الأنظمة القانونية في العالم منسجمة مع بعضها؟ هل القانون والنظام القانوني النابع من النظريات الاشتراكية منسجم مع النظام القانوني للبرالية؟ أو مثلاً، هل النظام القانوني الروماني-الجرماني منسجم مع نظام القانوني الأنجلوساكسوني؟ بطبيعة الحال الجواب سلبي؛ لأن كل واحد من هذه الأنظمة القانونية قد تشكل في نموذج (باراداييم) خاص ويمتلك أهدافه الخاصة والمميزة، ولذا فإن الجمع بينها أيضاً خطأ. ولكن إذا كان مرادنا من القانون هو القانون المنبثق عن الشريعة الإسلامية والنظام القانوني الإسلامي، فإن العلاقة بينهما هي العينية (التطابق)، ولا يرى أي تعارض بينهما. وقد عُرض سابقاً أن الشريعة الإسلامية تركز على النظام القانوني الولائي، والفقه بقدراته قادر من داخل النظام القانوني الولائي على تدوين قانون مناسب للمجتمع، قانون يمكنه تنظيم الحياة الحديثة.

بسبب عدم الانتباه إلى هذه المسألة، وهي أن لكل نظام قانوني منشأ الخاص، حاول البعض إدخال

القانون ذي الرؤية الليبرالية إلى النظام القانوني للمجتمعات الإسلامية ودمجه مع الفقه، مما تسبب اليوم في ظهور مثل هذه التحديات. هذا في حين يجب أن يكون النظام القانوني متناسباً مع أي مجتمع يُراد إيجاد النظام فيه. لذا، في المجتمع الإسلامي أيضاً يجب الاستفادة من القدرات الفقهية لتدوين القانون. ولكن هل يمكن للفقه أن يدوّن قانوناً ينسجم مع الحياة الحديثة للإنسان المسلم؟ الإجابة على هذا السؤال إيجابية، فكما استطاع الفقه في العصور الماضية إيجاد نظام مطلوب في المجتمعات، فإنه اليوم يمتلك هذه القدرة على بناء نظام يتناسب مع مجتمع اليوم. أساساً، إن كون الفقه الشيعي ولائياً وابتناءه على النظام القانوني الولائي هو من أجل هذا الغرض.

بالنظر إلى منشأ تشكيل الفقه الولائي والنظام القانوني الولائي، يجب تطبيق الأحكام الإسلامية في المجتمع. وشأن الحكومة لا يقتصر على تطبيق أحكام المعاملات والعبادات (بهداروند، ١٣٨٢: ٥)، بل يجب بالإضافة إلى ذلك تنفيذ الأحكام والأوامر السياسية-الاجتماعية وحتى الأحكام المرتبطة بالمسائل العسكرية وتخطيط المدن والموارد والمعادن. بعبارة أدق، يجب تنفيذ مجموع أحكام الدين. إن مسألة تنفيذ أحكام الشريعة تُستفاد أيضاً من آيات القرآن الكريم؛ لأن القرآن الكريم يعتبر إقامة الصلاة من خصائص المؤمنين (الحج ٤١)، ومن الطبيعي أن إجراء الأحكام الإلهية في المجتمع يحمل معه اللوازم التنفيذية، ويجب مراعاة الآليات المناسبة للتنفيذ فيه. واليوم أيضاً، يُعد القانون من أهم أدوات تنفيذ الشريعة. يجب في تدوين وتشريع القانون مراعاة الأدبيات القانونية والروح القانونية للشريعة؛ أي أن تدوين وتشريع القانون يجب أن يكون بناءً على الروح القانونية الإسلامية (مددي، ١٣٩٧: ١٥). لذا، يجب اكتشاف الروح القانونية للشريعة ليكون الفقيه الحاكم قادراً بناءً عليها على بناء النظام والتنظيم القانوني للمجتمع.

يمتلك الفقه الشيعي قدرات هائلة لبناء النظام، ولكن للاستفادة من هذه القدرات يجب أولاً أن تتجاوز فضاء العبد والمولى الذي كان يخيم على نظامنا الفقهي لسنوات بسبب الظروف الزمانية والمكانية، وأن نكون قادرين داخل الفضاء القانوني الذي صدرت فيه الشريعة على استنباط الأوامر والأحكام الشرعية واستخراج النظام القانوني للفقه. في هذه الحالة سيكون الفقيه قادراً على استخدام القدرات العظيمة للفقه في تشريع القوانين. هنا نشير إلى بعض القدرات الفقهية لبناء النظام وتشريع القانون:

أولاً، جميع تصرفات الحاكم مشروطة بمراعاة المصلحة، والمصلحة بوصفها قدرة مهمة تساعد الفقيه في تدوين قوانين فعالة ومتناسبة مع المجتمع، ويجب على الفقيه أن يبذل قصارى جهده لتحقيق مصلحة المجتمع في التقنين من خلال الآليات المناسبة. ثانياً، من القدرات المهمة للفقه في تدوين القانون الفقهي لزوم مراعاة أصل الرحمة من قبل ولي المجتمع، والذي تمت الإشارة إليه في كلام رسول الله (ص) بالإضافة إلى القرآن الكريم (آل عمران: ١٥٩)؛ فالنبي لا يعتبر أحداً صالحاً للإمامة والحكم إلا إذا كان

يتمتع بخصائص إحداها أعمال أصل الرحمة للناس والمجتمع، لدرجة يجب أن يكون فيها الحاكم كالأب الرحيم للناس (الكليني، ١٤٠٧: ٤٠٧). هذا الأصل، الذي هو أحد شروط الحاكم، يُعد قاعدة مهمة جداً وقدرة غنية للغاية يمكن للحاكم استخدامها في التقنين وبناء النظام. القدرة الفقهية الثالثة التي تؤدي، بالإضافة إلى جعل القانون فعالاً، إلى عمل الناس بالقانون بشكل أفضل ومواكبتهم بشكل أحسن لولي المجتمع، هي مسألة تشاور الحاكم الإسلامي مع الناس. وهو حكم أوجب الله المتعال على النبي الأكرم (ص) كحاكم إسلامي مراعاته (آل عمران: ١٥٩)، وبما أن هذا الأمر من الله لرسول الله (ص) كان بصفته حاكماً، فإن هذا التكليف ثابت أيضاً بالنسبة لجميع الحكام من بعده في التشاور مع الناس عند اتخاذ القرار والتشريع والاستفادة من قدراتهم في التشريع.

في النظام القانوني الولائي، توجد قدرات كثيرة للتشريع، ولكن تجنباً لإطالة البحث في هذه الدراسة، تم الامتناع عن ذكرها جميعاً، وذكرت فقط بضعة موارد على سبيل المثال.

٤. التعايش السلمي

إحدى وظائف القانون في العالم الحديث هي التمهيد لتعايش الأيديولوجيات، والفقه الإسلامي لا يمكنه توفير مثل هذه الأرضية. وبمزيد من التوضيح، كان عصر النهضة بيئة لبروز وظهور تعدد الرؤى، والمعتقدات، والتيارات، والمؤسسات الفكرية والاجتماعية. هذا التنوع الفكري والأيديولوجي انتشر بسرعة أكبر في العصور اللاحقة، خاصة في عصر التنوير، وهذه المسألة بالذات أدت إلى خلق صراعات اجتماعية. وفي خضم هذه التوترات، طرح الفاعلون والتيارات المختلفة، بناءً على نموذج المركزية الإنسانية، ادعاءات لصالحهم، وكانوا يدافعون عنها بالاستناد إلى مفاهيم مثل الكرامة الإنسانية والحقوق الذاتية، وطالبوا بضمن تلك الادعاءات ومأسستها. وكانت نتيجة النظريات المتمحورة حول الإنسان هي نفي أي أفضلية قبلية في الحياة الاجتماعية-السياسية للإنسان، وإرساء مبدأ المساواة في حق تقرير المصير، ونفي شرعية حق السيادة المسبقة للأفراد أو الجماعات. وبالنظر إلى التنوع والتعدد الفكري والعنقي والديني و...، كان لازماً السيطرة على هذه الأفكار لمنع الفوضى الاجتماعية باستخدام قواعد وقوانين فوق أيديولوجية. لذلك، يجب أن تكون جميع الهياكل الاجتماعية والأفعال الاجتماعية للناس منبثقة عن قواعد عامة الشمول لا يمكن أن تنشأ من أيديولوجيا معينة (راسخ، ١٣٨٦: ١١-١٧). بناءً على ذلك، فإن استخدام الفقه الإسلامي كمصدر للقانون لا يمكن أن يكون صحيحاً؛ لأن الفقه الإسلامي ناشئ عن أيديولوجيا خاصة هدفها بيان تكاليف المسلمين وتنفيذ أوامر الدين الإسلامي، ولا يحترم الحقوق الإنسانية للبشر الآخرين.

في دراسة هذا التحدي، يجب الانتباه أولاً إلى أن حقوق الإنسان لها أنواع مختلفة؛ فبعض الحقوق

يملكها الإنسان من حيث كونه إنساناً، وبعض الحقوق ناتجة عن الفروق التكوينية، وكذلك بعض حقوق الإنسان هي حقوق مكتسبة. في الإسلام، تم احترام حقوق الفئة الأولى لجميع من يتمتعون بالكرامة الإنسانية، مثل حق الحياة (المادة: ٣٢) أو حق المحاكمة العادلة الذي يمكن ملاحظته في السيرة العملية لأئمة المؤمنين (ع)، حيث رأى الإمام درعه في يدي رجل غير مسلم، وبعد إنكار الرجل، تابع الإمام المسألة عبر الطرق القانونية، وفي النهاية أصدرت المحكمة حكماً لصالح الرجل غير المسلم (تقفي، ١٤١٠: ٧٤، ابن الأثير، ١٣٨٥: ٤٠١). وبالنظر إلى حجية سيرة المعصومين (ع)، فإن هذه القصة تكشف عن مراعاة الحقوق الإنسانية للأفراد في المجتمع الإسلامي؛ لأنه لو لم تكن مراعاة حقوق غير المسلمين لازمة، لاستطاع الإمام التمسك بسلطته واسترداد الدرع من الشخص غير المسلم.

أما بالنسبة للحقوق الناشئة عن الفروق التكوينية، فيجب القول إن المساواة غير مقبولة في الفقه الإسلامي من هذا الحيث؛ لأن قبول المساواة في هذه الحالة يعني تجاهل الفروق الطبيعية للأفراد، وهو عين اللادالة. والحقوق المتساوية تكتسب معنى عندما تكون الظروف متساوية أيضاً (جوان آراسته، ١٣٩٧: ٨٥-١١٧). لذا فإن قبول المساواة في هذا الفرض هو ظلم للأفراد، تماماً كما هو الحال في الحقوق المكتسبة حيث قبل الجميع بأن المساواة لا معنى لها وأن قبول المساواة هو ظلم للبشر.

التعايش السلمي في رؤية الإسلام هو قيمة وهدف (كريمي نيا، ١٣٨٤: ٢). ولكن التعايش السلمي مبني على أصول، أحد هذه الأصول هو الحوار المنطقي بين التيارات الدينية والاجتماعية. وتؤكد الشريعة الإسلامية أيضاً على ضرورة التفاعل البناء مع النحل المختلفة، وتدعو إلى الحوار العقلاني المحوري حول الأخلاق (النحل: ١٢٥). من منظور القرآن الكريم، ليس الحوار مجرد أداة لاكتشاف الحقيقة وتمييز الحق من الباطل، بل هو أداة استراتيجية في إيجاد حلول للمشاكل في مقام العمل وحل الخلافات الاجتماعية. يمكن ملاحظة هذا الأسلوب في دعوة النبي الأكرم (ص) لمخالفه إلى قبول المشتركات. إن قبول الحوار والدعوة إليه له لوازم مثل الاعتراف بالحقوق الاجتماعية وضمان حق حرية التعبير والعقيدة. إن الفقه الإسلامي الذي يدعو إلى الحوار، والمستعد للجلوس للحوار في أي مسألة، وهو الذي يدعو بنفسه إلى الحوار، يمنع بطبيعة الحال عدم الاحترام والتعاملات العنيفة ولا يعترف بها، بل يسعى لإيجاد طريق لرفع الخلاف والتسالم (موحدي ساوجي، ١٣٩٣: ٤). لم يسع الفقه الإسلامي يوماً لتعامل عنيف مع المخالفين فكرياً وعقائدياً (رفيعي، ١٣٩٦: ٩)، وكان داعماً للتعايش السلمي. وفي إطار الأحكام الشرعية، اعترف رسمياً بتأمين مصالح غير المسلمين في المجتمع الإسلامي.

أحد الأصول الأخرى للتعايش السلمي هو حرية العقيدة والتعبير عنها. إن القرآن الكريم، بوصفه أحد مصادر الفقه والنظام القانوني الولائي، رفض صراحةً الإجبار في قبول الدين، ودم الإيمان الذي لا يُبنى

على الاختيار والرضا القلبي (طباطبائي، ١٤١٧: ٣٤٧). وقد انعكست هذه الحرية في اختيار الدين في آيات متعددة من القرآن، وأبرز هذه الآيات هي الآية ٢٥٦ من سورة البقرة المباركة التي نصت على أنه لا إكراه في الدين. هذه الآية الشريفة، سواء فُسرت على نحو القضية الخبرية الحاكية عن واقع تكويني أو على نحو الإنشاء والتشريع، فهي دلالة واضحة على رفض وبطلان أي إجبار في قبول الدين (موحدي ساوجي، ١٣٩٣: ٧). لذلك، ووفقاً للآية الشريفة، يُعد أي إجبار في اختيار الدين توجهاً غير مشروع. بالإضافة إلى ذلك، جرت سنة الله على أن يختار البشر دينهم بحرية، لأن الله كان قادراً تكويناً على إجبار الناس على اختيار الدين (يونس ٩٩). وبما أن الله لم يفعل ذلك، فهذا دليل على سنة الله التكوينية في حرية اختيار الدين والعقيدة.

إن لازمة قبول حرية العقيدة هي أداء الشعائر الدينية بحرية والمشاركة في البرامج الدينية والعقائدية لكل فرد، وقد قبل الفقه الإسلامي هذه الحرية والتي أُشير إليها في المادتين ٢٣ و ٢٦ من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية. ولكن في الفقه الإسلامي، شأنه شأن الأنظمة القانونية الأخرى، هذه الحرية مقبولة إلى الحد الذي لا تتعرض فيه للنظام العام للمجتمع ولا تؤدي إلى الفوضى. لذلك، فإن الفقه الإسلامي بوصفه نظاماً قانونياً ولائياً قد هباً أرضية التعايش السلمي، وفي الوقت نفسه يسعى لجعل النظام القانوني للإسلام جارياً وسارياً في المجتمع.

النتيجة

في هذا البحث، تمت دراسة تحديات تفاعل الفقه الإسلامي والقانون الحديث، وبمقاربة وصفية-تحليلية بُذلت محاولة لتقديم آليات للتنسيق والمواكبة بين القانون والفقه. شملت هذه التحديات مباحث مثل: مصدر مشروعية القانون. في النظام القانوني، مصدر مشروعية القانون هو الإرادة العامة، وفي النظام القانوني الولائي، الإرادة التشريعية والولائية لله المتعال هي المصدر المانع للمشروعية للقانون. ولكن الاهتمام بمباحث مثل تأمين المصلحة العامة والمنفعة العامة بواسطة القانون وولي المجتمع ووظائفه في سد فراغات المجتمع، يجعل من الممكن إقامة تفاعل بناء بين الفقه الإسلامي والقانون. إمكانية القابلية للتحويل كانت المسألة الأخرى التي حظيت بالاهتمام. على الرغم من أنه في النظرة الأولية قد يبدو أن الفقه الإسلامي لا يمتلك القدرة على التحويل والتنسيق مع التغيرات الاجتماعية، إلا أن الماهية الولائية للفقه الشيعي وقواعد مثل تأمين المصلحة ودور الزمان والمكان في الاجتهاد، تظهر القدرات التحويلية والديناميكية للفقه الشيعي في التشريع وتقنين المجتمع. إن الاختلاف في الأهداف وفضاء تشكل الفقه الإسلامي والقانون، وإن كان يؤدي إلى عدم انسجامهما

وبالتالي عدم الفاعلية في الإدارة الاجتماعية، إلا أن هذه النقطة تصدق عندما يكون المراد من القانون هو القوانين العرفية. أما بين القانون الإسلامي والفقه الإسلامي فلا تُرى ازدواجية في إدارة المجتمع، والعلاقة بينهما هي العينية.

المسألة الأخرى التي طُرحت لنفي القانون الإسلامي كانت مسألة التعايش السلمي، والتي يُظهر التقرير الصحيح للفقه الإسلامي أن الفقه الإسلامي في قالب النظام القانوني الولائي يسعى لتأمين المصالح الأساسية للجميع - حتى غير المسلمين - في المجتمع. بالطبع، هذه المسألة لا تنفي الاختلاف في الحقوق المكتسبة. في نهاية المطاف، يُظهر هذا البحث، من خلال أخذ النظام القانوني الولائي بعين الاعتبار، أن الفقه الشيعي، بالنظر إلى ماهيته الولائية، قادر على تصميم نظام قانوني يتناسب مع المجتمع الحديث. ويمكن للفقه الولائي أن يعمل كأساس لبناء النظام القانوني في المجتمع الإسلامي.

المصادر والمراجع

قرآن كريم

نهج البلاغة

١- المصادر باللغة العربية

- ابن الأثير، عز الدين ابوالحسن علي بن محمد. (١٣٨٥ هـ ق). الكامل في التاريخ. دار صادر.
- الصدر، شهيد سيد محمد باقر. (١٤٠٣ هـ ق). الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت. دار التعارف للمطبوعات.
- النجفي، الشيخ محمد حسن. (١٣٦٢ هـ ش). جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام (محمود قوجاني). دار إحياء التراث العربي.
- الثقفي، إبراهيم بن محمد. (١٤١٠ هـ ق). الغارات (عبد الزهراء حسيني). دار الكتاب الإسلامي.
- الحر العاملي، محمد بن حسن. (١٤٠٩ هـ ق). وسائل الشيعة. مؤسسة آل البيت.
- الخميني، روح الله (١٣٧٥). التعادل والتراجيح. موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني (ره).
- الخميني، روح الله. (١٣٨٥ هـ ق). كتاب البيع. موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني (ره).
- الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد. (١٤١٢ هـ ق). مفردات الفاظ القرآن (صفوان عدنان داودي). دار العلم - الدار الشاميه.
- الطباطبائي، محمد حسين. (١٤١٧ هـ ق). الميزان (الطبعة الخامسة). موسسه النشر الإسلامي.
- علم الهدى، علي بن حسين (سيد مرتضي). (١٣٧٦ هـ ش). الذريعة إلى أصول الشريعة. جامعة طهران. مؤسسة انتشارات و چاپ.
- الكليني، أبو جعفر، محمد بن يعقوب. (١٤٠٧ هـ ق). الكافي (الطبعة الرابعة). دار الكتب الإسلامية.
- الميرزا القمي، أبو القاسم بن محمد حسن. (١٤٣٠ هـ ق). القوانين المحكمة في الأصول (رضا حسين صبح). إحياء الكتب الإسلامية.
- النائيني، محمد حسين. (١٣٧٦ هـ ش). فوائد الأصول (محمد علي كاظمي الخراساني). مؤسسة النشر الإسلامي.

٢- المصادر باللغة الفارسية

- اصلاني فيروز، كاظم، و كاظمي، سيد محمد حسين. (١٣٩٠). مفهوم حاكمية قانون و برداشت از آن با تأكيد بر قانون اساسي ج.ا.ا. مطالعات انقلاب اسلامي، (٢٦).
- اميني، علي رضا. (١٣٧٩). فقه و مسأله قانون. پژوهش و حوزه، (٣).
- ايزدهي، سجاد. (١٣٩٤). ماهيت فقه سياسي. حقوق اسلامي، (٤٤).

- ايزدهي، سيد سجاد. (١٩٩٣). مصلحت در فقه سياسي شيعه. سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي.
- بهداروند، محمدمهدي. (١٣٨٢). ولايت فقيه يا ولايت فقه: تعامل يا تقابل؟. حكومت اسلامي، (٢٩).
- پروين، خيرالله. (١٣٩٤). جستاري بر اندیشه دادرسي اساسي در جهان. مطالعات حقوق تطبيقي، (١)٦.
- جوادى آملی، عبدالله. (١٣٦٨). ولايت فقيه: رهبري در اسلام. مركز نشر فرهنگي رجاء.
- جوادى آملی، عبدالله. (١٣٧٨). ولايت فقيه: ولايت فقهت و عدالت. مركز نشر اسراء.
- جوانآراسته، حسين. (١٣٩٧). حقوق بشر در اسلام. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جودی نعمت، اکرم. (١٣٨٦). بازنگري و تحول قوانين در نظام حقوقی و قانون‌گذاري. نشریه فقه و حقوق خانواده (ندای صادق)، (٤٧).
- حاجي‌ده‌آبادی، احمد. (١٣٧٩). فقه و قانون‌نگاري. قيسات، (١٥ و ١٦).
- حائري يزدي، مهدي. (بی‌تا). حکمت و حکومت. بی‌جا: بی‌نا.
- حکمت‌نیا، محمود، معلى، مهدي، و کاظمی، سيد محمدحسين. (١٣٩٨). درآمدی بر نظريه حقوقی اسلامي. تحقيقات بنيادی علوم انسانی، (١٤).
- خمينی، روح‌الله. (١٣٧٨). ولايت فقيه: حکومت اسلامي. مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني (ره).
- خمينی، روح‌الله. (١٣٨٩). صحيفه امام. مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني (ره).
- راسخ، محمد. (١٣٨٥). ويژگي‌های ذاتی و عرضی قانون. مجلس و راهبرد، (٥١).
- راسخ، محمد. (١٣٨٦). مدرنيته و حقوق دينی. نامه مفيد، (٦٤).
- زيبايي‌نژاد، محمدرضا، و سبحانی، محمدتقي. (١٣٨٦). درآمدی بر نظام شخصيت زن در اسلام. دفتر مطالعات و تحقيقات زنان مرکز مديريت حوزه‌های خواهران.
- ضیائی‌فر، سعيد. (١٣٨٧). اهداف علم فقه: دينوی و اخروی بودن علم فقه. فقه، (٣).
- طباطبایي، محمدحسين. (١٣٧٤ هـ.ش). ترجمه تفسير الميزان (ناصر مکارم شیرازی). چاپ پنجم.
- عرفاني، محمد. (١٣٨٨). بررسی جایگاه مصلحت در فقه شيعه و اهل سنت. کوثر معارف، (٩).
- علی‌دوست، ابوالقاسم. (١٣٩٦). فقه و مصلحت. انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- عمیدزنجانی، عباسعلی. (١٣٨٧). مبانی حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران. مجد.
- قاضی شریعت‌پناهی، سيد ابوالفضل. (١٣٩٥ هـ.ش). بایسته‌های حقوق اساسی (چاپ ٥٢). نشر میزان.
- کاتوزیان، ناصر. (١٤٠٣ هـ.ش). گامی به سوی عدالت. میزان.
- کریمی‌نیا، محمدمهدي. (١٣٨٤). دیدگاه اسلام درباره همزیستی مسالمت‌آمیز. بصيرت، (٣٥).
- محبی، جلیل، و رفیعی‌علوی، سيد احسان. (١٣٩٧). دیالکتیک فقه و واقعیت اجتماعی: بررسی قاعده ثابت و متغیر به‌مثابه الگوی نظام‌سازی در امر اجتماعی. دين و قانون، (٢٠).
- مددی، سيد احمد. (١٣٩٧). نظام قانونی ولایي در فقه و اصول (یحیی عبداللهی). بی‌جا: بی‌نا.
- مصباح يزدي، محمدتقي. (١٣٩١). جامعه و تاريخ از دیدگاه قرآن. سازمان تبلیغات اسلامي: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- مطهری، مرتضی. (١٣٧٤). آشنایی با علوم اسلامي. صدرا.
- مطهری، مرتضی. (١٣٨٠). اسلام و مقتضیات زمان. صدرا.
- مطهری، مرتضی. (١٣٩٠). اصول فقه، فقه. صدرا.
- معرفت، محمدهادی. (١٣٧٧). ولايت فقيه. مؤسسه فرهنگي تمهید.
- موحدی ساوجی، محمدحسن. (١٣٩٣). همزیستی مسالمت‌آمیز انسان‌ها از دیدگاه قرآن و نظام بین‌المللی حقوق بشر. مجله حقوق بشر، دوره نهم.
- موسوی خلخالی، محمدمهدي. (١٣٨٠). حاکمیت در اسلام يا ولايت فقيه. دفتر انتشارات اسلامي.
- نوابی، علی‌اکبر. (١٣٧٧). توانمندی فقه در اداره نظام اسلامي. پژوهش‌های اجتماعی اسلامي، (١٢).
- هادوی تهرانی، مهدي. (١٣٧٧). حکومت اسلامي. کتاب نقد، (٧).
- يزدانيان، علیرضا. (١٣٨٩). قلمرو فقه در حقوق موضوعه ایران. پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال دهم (٢).

References

- Alam al-Huda, Ali ibn Husayn (Sayyid Murtada). (1997). *Al-Dhari'ah ila Usul al-Shari'ah*. University of Tehran, Institute for Publication and Printing. [In Arabic]
- Al-Hurr al-Amili, Muhammad ibn Hasan. (1988). *Wasa'il al-Shi'ah*. Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Alidoust, A. (2017). *Jurisprudence and expediency*. Research Institute for Culture and Islamic Thought Publications. [In Persian]
- Al-Khomeini, Ruhollah. (1965). *Kitab al-Bay'*. Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Al-Khomeini, Ruhollah. (1996). *Al-Ta'adul wa al-Tarajih*. Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Al-Kulayni, Abu Ja'far, Muhammad ibn Ya'qub. (1986). *Al-Kafi* (4th ed.). Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Al-Mirza al-Qummi, Abu al-Qasim ibn Muhammad Hasan. (2008). *Al-Qawanin al-Muhkamah fi al-Usul* (Reza Husayn Sabh, Ed.). Ihya al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Al-Na'ini, Muhammad Husayn. (1997). *Fawa'id al-Usul* (Muhammad Ali Kazimi al-Khorasani, Ed.). Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Al-Najafi, Sheikh Muhammad Hasan. (1983). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'i' al-Islam* (Mahmoud Quchani, Ed.). Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Al-Raghib al-Isfahani, Husayn ibn Muhammad. (1991). *Mufradat Alfaz al-Qur'an* (Safwan Adnan Dawudi, Ed.). Dar al-Ilm – Dar al-Shamiyyah. [In Arabic]
- Al-Sadr, Shahid Sayyid Muhammad Baqir. (1983). *Al-Fatawa al-Wadihah according to the school of Ahl al-Bayt*. Dar al-Ta'aruf lil-Matbu'at. [In Arabic]
- Al-Tabataba'i, Muhammad Husayn. (1996). *Al-Mizan* (5th ed.). Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Al-Thaqafi, Ibrahim ibn Muhammad. (1989). *Al-Gharat* (Abd al-Zahra Hussein, Ed.). Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic]
- Amid Zanjani, A. (2008). *Foundations of constitutional law of the Islamic Republic of Iran*. Majd. [In Persian]
- Amini, A. (2000). Jurisprudence and the issue of law. *Pazhuhesh va Howzeh*, (3). [In Persian]
- Behdarvand, M. M. (2003). Guardianship of the jurist or guardianship of jurisprudence: Interaction or confrontation? *Islamic Government*, (29). [In Persian]
- Erfani, M. (2009). Examining the place of expediency in Shiite and Sunni jurisprudence. *Kowsar Ma'arif*, (9). [In Persian]
- Fenwick, Helen and Gavin Phillipson (2003) *Text, Cases and Materials on Public Law and Human Rights*. New York: Cavenish Publishing.
- Hadavi Tehrani, M. (1998). Islamic government. *Kitab-e Naqd*, (7). [In Persian]
- Haeri Yazdi, M. (n.d.). *Wisdom and governance*. No publisher. [In Persian]
- Hajidehabadi, A. (2000). Jurisprudence and law-writing. *Qabasat*, (15 & 16). [In Persian]
- Hekmatnia, M., Mo'alli, M., & Kazemini, S. M. H. (2019). An introduction to Islamic legal theory. *Fundamental Research in Humanities*, (14). [In Persian]
- Ibn al-Athir, Izz al-Din Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad. (1966). *Al-Kamil fi al-Tarikh*. Dar Sadir. [In Arabic]
- Izedi, S. (2015). The nature of political jurisprudence. *Islamic Law*, (44). [In Persian]
- Izedi, S. S. (1993). *Expediency in Shiite political jurisprudence*. Research Institute for Culture and Islamic Thought Publications. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (1989). *Guardianship of the jurist: Leadership in Islam*. Raja Cultural Publishing Center. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (1999). *Guardianship of the jurist: Guardianship of jurisprudence and justice*. Esra Publishing Center. [In Persian]
- Javan Araسته, H. (2018). *Human rights in Islam*. Research Institute of Hawzah and University. [In Persian]
- Joudi Ne'mat, A. (2007). Review and transformation of laws in the legal system and legislation. *Journal of Family Jurisprudence and Law (Neday-e Sadegh)*, (47). [In Persian]
- Kariminia, M. M. (2005). Islam's view on peaceful coexistence. *Basirat*, (35). [In Persian]
- Katouzian, N. (2024). *A step toward justice*. Mizan. [In Persian]
- Khomeini, R. (1999). *Guardianship of the jurist: Islamic government*. Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Khomeini, R. (2010). *Sahifeh-ye Imam*. Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Madadi, S. A. (2018). *The legal system of guardianship in jurisprudence and principles* (Y. Abdollahi, Ed.). No publisher. [In Persian]
- Ma'refat, M. H. (1998). *Guardianship of the jurist*. Tamehid Cultural Institute. [In Persian]
- Mesbah Yazdi, M. T. (2012). *Society and history from the perspective of the Qur'an*. Islamic Propagation Organization: International Printing and Publishing Company. [In Persian]
- Mohabbi, J., & Rafiei Alavi, S. E. (2018). The dialectic of jurisprudence and social reality: Examining the fixed and variable rule as a model of systematization in social affairs. *Religion and Law*, (20). [In Persian]

- Motahari, M. (1995). *An introduction to Islamic sciences*. Sadra. [In Persian]
- Motahari, M. (2001). *Islam and the requirements of time*. Sadra. [In Persian]
- Motahari, M. (2011). *Principles of jurisprudence, jurisprudence*. Sadra. [In Persian]
- Mousavi Khalkhali, M. M. (2001). *Governance in Islam or guardianship of the jurist*. Islamic Publications Office. [In Persian]
- Movahedi Savoji, M. H. (2014). Peaceful coexistence of human beings from the perspective of the Qur'an and the international human rights system. *Human Rights Journal*, 9th series. [In Persian]
- Navai, A. A. (1998). The capability of jurisprudence in governing the Islamic system. *Islamic Social Research*, (12). [In Persian]
- Parvin, K. (2015). An inquiry into the idea of constitutional adjudication in the world. *Comparative Law Studies*, 6(1). [In Persian]
- Qazi Shariat Panahi, S. A. (2016). *Requirements of constitutional law* (52nd ed.). Mizan Publishing. [In Persian]
- Rasekh, M. (2006). Intrinsic and accidental characteristics of law. *Majlis and Rahbord*, (51). [In Persian]
- Rasekh, M. (2007). Modernity and religious law. *Nameh-ye Mofid*, (64). [In Persian]
- Tabatabai, M. H. (1995). *Translation of Tafsir al-Mizan* (N. Makarem Shirazi, Trans.) (5th ed.). [In Persian]
- Yazdani, A. (2010). The scope of jurisprudence in Iranian statutory law. *Critical Research Journal of Humanities Texts and Programs*, 10(2). [In Persian]
- Ziaei-Far, S. (2008). Objectives of the science of jurisprudence: Worldly and otherworldly nature of jurisprudence. *Fiqh*, (3). [In Persian]
- Zibaeinejad, M. R., & Sobhani, M. T. (2007). *An introduction to the system of women's personality in Islam*. Office of Women's Studies and Research, Center for the Management of Sisters' Seminaries. [In Persian]