

تحلیل اسلامیت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

جواد نوری^۱، محدثه رمضانی^۲

^۱مقطع دکتری حقوق عمومی دپارتمان حقوق دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، ایران.

^۲دانشجوی کارشناسی حقوق دپارتمان حقوق دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد، ایران

چکیده

مقاله‌ی حاضر با عنوان «اسلامیت در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران» در پی آن است تا با نگاهی ژرف و چندبُعدی به بررسی و تبیین جایگاه و مفهوم «اسلامیت» در ساختار حقوقی، حاکمیتی و سیاسی جمهوری اسلامی بپردازد. واژه‌ی «اسلامیت» از جمله مفاهیمی است که پس از پیروزی انقلاب اسلامی، در ادبیات حقوقی و سیاسی ایران حضوری پررنگ یافته و در متن قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به‌ویژه در اصول بنیادین آن، به عنوان مبنای مشروعیت نظام جمهوری اسلامی، تبلور یافته است. با این حال، در بسیاری از مباحث حقوقی، ماهیت، حدود و نسبت اسلامیت با سایر مفاهیم کلیدی همچون حاکمیت، جمهوریت، کرامت انسانی، مشارکت سیاسی و قانون‌گرایی، به شکلی جامع و منسجم تحلیل نشده است. این مقاله درصدد است تا با تمرکز بر همین خلأ نظری، به تبیین بنیادین و سیستماتیک از مفهوم اسلامیت در نظام حقوق اساسی ایران بپردازد. هدف اصلی مقاله، ارائه‌ی چارچوبی نظری و منسجم برای درک صحیح از نسبت «اسلامیت» با حقوق اساسی جمهوری اسلامی است. از جمله اهداف فرعی مقاله می‌توان به مواردی از جمله تبیین مبانی فقهی و قرآنی اسلامیت در نظام سیاسی، تحلیل نسبت جمهوریت و اسلامیت و بررسی چگونگی تحقق مردم‌سالاری دینی، بررسی تطبیقی دیدگاه اسلام و اسناد بین‌المللی در خصوص کرامت انسانی و تحلیل حقوقی جایگاه ولایت فقیه به‌عنوان جلوه‌ای از حاکمیت الهی در ساختار حقوقی ایران اشاره نمود. روش پژوهش در این مقاله، توصیفی - تحلیلی است و از منابع کتابخانه‌ای شامل متون فقهی، تفاسیر قرآنی، قوانین، نظریات حقوق‌دانان، متون تاریخی و همچنین اسناد بین‌المللی حقوق بشر برای تحلیل مطالب استفاده شده است. از منابع مهم می‌توان به قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، صحیفه امام خمینی، کتب شهید مطهری، علامه طباطبایی و دکتر بهشتی، و همچنین اسنادی نظیر اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاقین بین‌المللی اشاره کرد.

واژگان کلیدی: حاکمیت، اسلام، کرامت انسانی، جمهوری اسلامی ایران.

مقدمه

حقوق اساسی به عنوان شاخه‌ای بنیادین از علم حقوق، به بررسی اصول و قواعد حاکم بر ساختار قدرت سیاسی، نحوه‌ی اعمال حاکمیت و حقوق و آزادی‌های بنیادین افراد در درون یک نظام سیاسی می‌پردازد. در جمهوری اسلامی ایران، این نظام حقوقی و سیاسی بر مبنای اصول اسلامی و فقه شیعه امامیه طراحی شده و در قالب «قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران» تثبیت شده است. از این منظر، «اسلامیت» یکی از ارکان اصلی نظام حقوق اساسی ایران به‌شمار می‌رود که تمام وجوه آن را تحت تأثیر قرار داده است.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اسلام نه تنها به عنوان دین رسمی کشور معرفی شده (اصل ۱۲)، بلکه منبع مشروعیت قوانین و مبنای تنظیم روابط بین دولت و مردم نیز تلقی می‌شود. اصل چهارم قانون اساسی صراحت دارد که کلیه قوانین و مقررات باید بر اساس موازین اسلامی تدوین شوند؛ امری که نشان از حاکمیت فقه اسلامی بر نظام تقنینی و اجرایی کشور دارد. در این چارچوب، مفهوم حاکمیت نیز از تعریف صرفاً مدرن آن فاصله گرفته و با آموزه‌های اسلامی مانند ولایت فقیه، مفهوم مشروعیت الهی، و عدالت دینی پیوند خورده است.

با این حال، اسلامیت حقوق اساسی در جمهوری اسلامی، تنها به احکام شرعی محدود نمی‌شود، بلکه مفاهیمی همچون کرامت انسانی نیز در قالب نگرش اسلامی بازتعریف شده‌اند. اصل دوم قانون اساسی، ضمن تأکید بر مبنای اسلامی، کرامت و ارزش والای انسان را به عنوان یکی از پایه‌های نظام جمهوری اسلامی معرفی می‌کند و نشان می‌دهد که دیدگاه اسلامی، انسان را موجودی مختار و مسئول می‌داند که برخوردار از حقوقی خدادادی است. همین امر سبب شده که در کنار شریعت، مفاهیمی نظیر حقوق ملت، آزادی‌های عمومی، و مشارکت سیاسی نیز در قانون اساسی مورد توجه قرار گیرند.

این مقاله تلاش دارد تا با تحلیل اصول بنیادین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به تبیین جایگاه اسلامیت در نظام حقوقی کشور بپردازد و نشان دهد که چگونه اصول اسلامی در ساختار، کارکرد و غایت حقوق اساسی ایران حضور فعال دارند. همچنین نسبت میان اسلامیت با مفاهیمی مانند حاکمیت مردم، کرامت انسانی و جمهوریت بررسی خواهد شد تا تصویر دقیق‌تری از ویژگی‌های متمایز حقوق اساسی در ایران معاصر به دست آید.

فصل اول: بیان مفاهیم

گفتار اول: حاکمیت

«حاکمیت» از مفاهیم بنیادین در حوزه‌ی حقوق عمومی و نظریه‌های سیاسی است که مبنای مشروعیت بخشی به ساختار قدرت و سازمان حکومت در یک نظام سیاسی به‌شمار می‌رود. در نظام جمهوری اسلامی ایران، مفهوم حاکمیت در چارچوب اسلام و فقه شیعه امامیه بازتعریف شده و با مفاهیمی چون ولایت فقیه، مشروعیت الهی و مردم سالاری دینی گره خورده است و این گفتار به تبیین مفهوم حاکمیت در اندیشه سیاسی، حقوق اساسی و مبنای اسلامی می‌پردازد (عمید زنجانی، ۱۳۸۳: ص ۲۵۴).

مفهوم عام حاکمیت: در نظریات کلاسیک غربی، حاکمیت به قدرت مطلق و برتر یک دولت در قلمرو سرزمینی خاص اشاره دارد که در برابر قدرت‌های داخلی و خارجی مستقل است. ژان بدن، نظریه پرداز فرانسوی، نخستین کسی بود که در قرن شانزدهم این مفهوم را با تعریف قدرت مطلق، دائمی و تقسیم‌ناپذیر وارد علم سیاست کرد (Bodin, 1992: p. 45). بعدها توماس هابز، با تأکید بر ضرورت وجود اقتدار واحد برای تأمین امنیت، و جان لاک، با تأکید بر اراده‌ی مردم، مفهوم حاکمیت را در نظریه‌های قرارداد اجتماعی توسعه دادند (لاک، ۱۳۹۶: ص ۱۵۳). در حقوق عمومی امروز، حاکمیت اغلب به ملت تعلق دارد و دولت صرفاً ابزار اعمال این قدرت است. حاکمیت شامل دو جنبه‌ی درونی (وضع قانون، قضا، اجرا) و بیرونی (استقلال در برابر سایر کشورها) است (کاتوزیان، ۱۳۹۰: ص ۴۰).

حاکمیت در اندیشه اسلامی: در اسلام، برخلاف دیدگاه‌های سکولار، حاکمیت مطلق تنها از آن خداوند است «إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ» (یوسف: ۴۰) در این چارچوب، انسان موجودی مختار، اما تابع قانون الهی است. حاکم مشروع، کسی است که بر اساس

شریعت حکومت کند و مشروعیتش ناشی از اذن الهی باشد، نه صرفاً رضایت عمومی لذا در فقه شیعه، این اندیشه در قالب نظریه‌ی ولایت فقیه، خصوصاً با آرای امام خمینی(ره) در کتاب ولایت فقیه، به‌صورت نظام‌مند مطرح شده است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ص ۶۳).

حاکمیت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، در تلفیق مفاهیم اسلامی با ساختارهای حقوق عمومی، برداشت خاصی از حاکمیت ارائه می‌دهد. با استناد به اصل ۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تصریح می‌کند: حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. بدین ترتیب، حاکمیت در جمهوری اسلامی، هم دارای منشأ الهی است (مشروعیت) و هم توسط مردم اعمال می‌شود (مقبولیت). این ترکیب مفهومی در قالب «مردم‌سالاری دینی» شناخته می‌شود (هاشمی، ۱۴۰۰: ج ۱، ص ۹۵). از سوی دیگر، اصل ۵۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مقرر می‌دارد: «قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارتند از: قوه‌ی مقننه، قوه‌ی مجریه و قوه‌ی قضائیه که زیر نظر ولایت مطلقه‌ی امر و امامت امت بر طبق اصول آینده‌ی این قانون اعمال می‌گردند.» لذا مطابق این اصل، همه‌ی قوا در چهارچوب ولایت فقیه که تجسم حاکمیت الهی است، مشروعیت می‌یابند. این جایگاه در اصل ۱۱۰ نیز به‌صورت تفصیلی بیان شده است.

حاکمیت در نسبت با اسلامیت نظام: اسلامیت نظام جمهوری اسلامی ایجاب می‌کند که کلیه‌ی فرآیندهای حکومتی از جمله اعمال حاکمیت، در چهارچوب شریعت اسلامی صورت گیرد. اصل ۴ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بر این نکته تأکید دارد که: «کلیه‌ی قوانین و مقررات باید بر اساس موازین اسلامی باشد...» بدین ترتیب، اعمال حاکمیت در جمهوری اسلامی نه تنها باید با خواست مردم هماهنگ باشد، بلکه از جهت مبنایی، در چارچوب احکام الهی و فقه اسلامی انجام می‌گیرد. شورای نگهبان، به‌عنوان نهاد ناظر بر انطباق قوانین با شرع و قانون اساسی، تجلی عینی این قید شرعی بر اعمال حاکمیت است (عمید زنجانی، ۱۳۸۳: ص ۲۶۳). بنابراین مفهوم حاکمیت در نظام جمهوری اسلامی ایران، برخلاف نظام‌های صرفاً مردم‌سالار یا صرفاً دینی، دارای ماهیتی ترکیبی است لذا از یک‌سو، حاکمیت از سوی خداوند دانسته شده که در اندیشه اسلامی و فقه شیعه تثبیت شده است؛ از سوی دیگر، این حاکمیت به مردم واگذار شده تا در چارچوب موازین اسلامی، سرنوشت خود را رقم بزنند. این دیدگاه، پایه‌ی تئوریک و حقوقی نظام جمهوری اسلامی را شکل داده و مبنای تحلیل دیگر مفاهیم حقوق اساسی چون قانون‌گذاری، مشروعیت قدرت و حقوق ملت است.

گفتار دوم: اسلام

اسلام، به‌عنوان دومین دین ابراهیمی با بیش از یک میلیارد پیرو، تنها یک نظام عبادی فردی نیست، بلکه یک منظومه‌ی فکری، اخلاقی، حقوقی، سیاسی و تمدنی است که ناظر به همه‌ی شئون زندگی انسان است. تفاوت اساسی اسلام با نظام‌های سکولار در این است که اسلام به رابطه‌ی دین و حکومت، مشروعیت سیاسی، عدالت، قانون‌گذاری، حقوق عمومی و خصوصی، و حتی سیاست خارجی می‌پردازد. بنابراین، درک اسلام در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، باید از منظری جامع و حکومتی انجام شود، نه صرفاً آیینی و فردی. از آن‌رو که «اسلامیت» رکن بنیادین ساختار جمهوری اسلامی ایران است، لازم است ابتدا خود «اسلام» به‌عنوان مبنای اندیشه‌ی حقوقی - سیاسی تحلیل و تبیین شود.

مفهوم اسلام از منظر عمومی: در لغت، اسلام به‌معنای «تسلیم شدن» است و ریشه‌ی آن از ماده «س-ل-م» گرفته شده که به معنای سلامت، صلح و تسلیم است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۳۲۹). در اصطلاح، اسلام مجموعه‌ای منسجم از باورهای توحیدی، احکام عبادی، اخلاق فردی و اجتماعی، و قواعد رفتاری برای تنظیم مناسبات فرد با خدا، خود، دیگران و حکومت است. اسلام با تأکید بر توحید در ربوبیت، تشریع و حاکمیت، تمام عرصه‌های زندگی را دربر می‌گیرد. به همین دلیل، بسیاری از اندیشمندان اسلامی، از جمله شهید مطهری، اسلام را یک ایدئولوژی اجتماعی-سیاسی نیز دانسته‌اند، نه صرفاً یک دین

عبادی (مطهری، ۱۳۸۷: ص ۲۵). بنابراین، اسلام در بستر حکومت، قانون، عدالت، نظام اقتصادی، حقوق شهروندی و نهادهای اجتماعی نیز نقش آفرین است.

اسلام در اندیشه سیاسی: در اندیشه سیاسی اسلامی، دین و سیاست یک حقیقت واحدند. پیامبر اسلام(ص) نه تنها نقش رهبری معنوی و پیامبری داشت، بلکه در مدینه، رئیس دولت و فرمانده نظامی نیز بود. در حکومت نبوی، اداره‌ی جامعه بر اساس وحی صورت می‌گرفت و قواعد شرعی، مبنای نظام سیاسی و اجتماعی بود (مدرسی، ۱۳۷۰: ص ۱۲۲). در فقه سیاسی شیعه، پس از دوران پیامبر(ص)، امامت به عنوان استمرار ولایت الهی در قالب امامت امامان معصوم ادامه یافت. در دوران غیبت، فقهای جامع‌الشرایط، با تکیه بر دانش دینی، عدالت و بینش اجتماعی، در جایگاه ولیّ امر می‌توانند اداره‌ی جامعه را به عهده گیرند (خمینی، ۱۳۷۴: ص ۴۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳: ص ۱۷۱). این دیدگاه، در نظریه «ولایت فقیه» تجسم یافته است که اساس حکومت اسلامی در عصر غیبت محسوب می‌شود. امام خمینی(ره) معتقد بود اسلام تنها برای عبادات فردی نیامده، بلکه برای تأسیس حکومت عدل الهی در زمین آمده است. از دیدگاه ایشان، اقامه‌ی حدود الهی، اجرای عدالت، و تحقق اهداف شریعت، نیازمند حکومت اسلامی است (خمینی، ۱۳۷۴: ص ۱۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ص ۶۳).

اسلام در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اسلام را نه صرفاً به عنوان یک عنصر فرهنگی یا دینی، بلکه به عنوان مرجع نظام حقوقی و سیاسی کشور معرفی می‌کند. در اصل ۲ قانون اساسی، «ایمان به وحی الهی و نقش بنیادی آن در بیان قوانین» به عنوان یکی از ارکان نظام جمهوری اسلامی ذکر شده است. همچنین در اصل ۴ قانون اساسی، صراحتاً آمده است: «کلیه‌ی قوانین و مقررات... باید بر اساس موازین اسلامی باشد... تشخیص این امر برعهده‌ی فقهای شورای نگهبان است». این اصل، ستون فقرات اسلامی سازی نظام حقوقی کشور است و جایگاه فقه اسلامی را به عنوان منبع الزام آور حقوق، تثبیت می‌کند. و همچنین در اصل ۱۲، مذهب رسمی کشور، فقه جعفری اثنی عشری اعلام شده و حتی مذهب غالب در تدوین قوانین، نظارت شرعی، مدیریت آموزشی و فرهنگی کشور را بر پایه‌ی همین فقه قرار داده است. نکته‌ی مهم دیگر در قانون اساسی، نقش نهادهایی چون رهبری، شورای نگهبان، و قوه‌ی قضاییه است که همگی باید زیر نظر و هدایت مبانی فقهی و اسلامی عمل کنند. این ساختار به وضوح نشان می‌دهد که اسلام در قانون اساسی، یک عامل ساختاری و کنترلی است، نه صرفاً نمادین.

اسلام در نسبت با اسلامیت نظام: اسلامیت، در اصطلاح حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، به معنای حضور مؤثر، ساختاری و محتوایی اسلام و شریعت در کل نظام سیاسی است. این اسلامیت در چند سطح قابل بررسی است:

۱. سطح قانون گذاری: همه‌ی قوانین باید با موازین شرعی منطبق باشند؛ شورای نگهبان ناظر رسمی بر این امر است (اصل ۹۶)
 ۲. سطح نهادهای سیاسی: نهادهایی چون رهبری (اصل ۱۰۷ تا ۱۱۰)، شوراهای اسلامی، و حتی قوای سه گانه باید در چهارچوب فقه اسلامی عمل کنند.

۳. سطح حقوق مردم: آزادی‌ها و حقوق ملت در قانون اساسی به رسمیت شناخته شده‌اند، اما در چارچوب اسلام (اصل ۲۶، ۲۷، ۲۸).

اسلامیت به معنای «اقتدار اسلام در عرصه‌ی عمومی» است، نه صرفاً وابسته به خواست مردم. در این مدل، «مشروعیت» مبتنی بر احکام شریعت است و «مقبولیت» از رأی مردم ناشی می‌شود (هاشمی، ۱۴۰۰: ج ۱، ص ۱۱۱؛ عمید زنجانی، ۱۳۸۳: ص ۲۷۱). بنابراین اسلام، به عنوان ستون اصلی ساختار حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، نه تنها در سطح مبانی نظری بلکه در سازوکارهای اجرایی، تقنینی و قضایی کشور حضور مؤثر دارد. نظام جمهوری اسلامی، با تکیه بر آموزه‌های اسلام و فقه شیعه، سعی دارد بین مشروعیت الهی و مشارکت مردمی، پیوندی ارگانیک برقرار کند. درک درست «اسلام» در این بستر، صرفاً با شناخت شریعت، فقه، اندیشه‌ی سیاسی اسلام و ساختار قانون اساسی ممکن است. در نتیجه، اسلامیت نه یک شعار، بلکه یک الگوی حکومتی تمام عیار و قابل تحلیل حقوقی است.

گفتار سوم: کرامت انسانی

در تبیین مؤلفه‌های «اسلامیت» در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، یکی از مفاهیم کلیدی که هم در اندیشه اسلامی و هم در نظام حقوقی جمهوری اسلامی جایگاه برجسته‌ای دارد، مفهوم «کرامت انسانی» است. کرامت انسان، به‌عنوان اصل بنیادین در فلسفه سیاسی اسلام و همچنین حقوق بشر معاصر، بنیان بسیاری از قواعد و اصول حقوقی را تشکیل می‌دهد. مقاله حاضر با هدف بررسی ابعاد مختلف کرامت انسانی در اندیشه اسلامی، فلسفه سیاسی، نظام حقوق بین‌الملل و جایگاه آن در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تدوین شده است.

مفهوم لغوی و معنوی کرامت انسانی: واژه «کرامت» در زبان عربی از ریشه «کَرُمَ» به معنای بزرگواری، شرافت و ارزشمندی است. ابن‌منظور در «لسان‌العرب» کرامت را به معنای شرافت و والایی ذاتی انسان دانسته است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ذیل واژه کرم). در فرهنگ اسلامی، کرامت ناظر به شأن و ارزش ذاتی انسان است که از جانب خداوند به او عطا شده است. این معنا در تعبیر قرآنی و متون روایی بارها مورد تأکید قرار گرفته است.

کرامت انسانی در اندیشه اسلامی: در منابع اسلامی، کرامت انسانی در دو سطح مورد توجه قرار گرفته است:

(الف) کرامت ذاتی: بر اساس آیه شریفه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰)، خداوند همه انسان‌ها را به‌طور ذاتی و بدون در نظر گرفتن ایمان یا عمل، گرامی داشته است. علامه طباطبایی این آیه را دال بر شأن ذاتی انسان به عنوان مخلوق الهی دانسته که دارای عقل، اختیار و قدرت فهم است (طباطبایی، المیزان، ج ۱۳، ص ۱۵۷).

(ب) کرامت اکتسابی: در آیه «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (حجرات: ۱۳)، کرامت در گرو تقوا و عمل صالح دانسته شده است. این سطح از کرامت، برخاسته از رشد معنوی و اخلاقی انسان است و در متون اخلاق اسلامی مورد تأکید قرار گرفته است (مصباح یزدی، اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۱۲۲).

کرامت انسانی در حقوق بین‌الملل بشر: در نظام بین‌الملل، پس از فجایع جنگ جهانی دوم، اصل کرامت انسانی به عنوان پایه حقوق بشر مورد پذیرش قرار گرفت. اعلامیه جهانی حقوق بشر در مقدمه و ماده اول، حیثیت ذاتی انسان را به رسمیت شناخته است. در مقدمه آمده است: «شناسایی حیثیت ذاتی همه اعضای خانواده بشری... اساس آزادی، عدالت و صلح در جهان است» (UDHR, 1948). بر این اساس، اصل برابری، منع تبعیض، آزادی و امنیت، همگی از کرامت انسانی نشأت می‌گیرند (Donnelly, 2013: 14).

مفهوم بنیادین کرامت در نظام حقوق بشر: کرامت انسانی (Human Dignity) در حقوق بین‌الملل بشر، سنگ‌بنای اصلی برای شناسایی، تفسیر و توجیه حقوق بشر است. این اصل، مبنای جهان‌شمولی و برابری حقوق انسانی تلقی می‌شود و در تمامی اسناد بین‌المللی حقوق بشری به‌عنوان محور شناسایی حقوق و آزادی‌های فردی و جمعی معرفی شده است. در منشور ملل متحد (۱۹۴۵)، کرامت انسانی مقدمه و غایت تلاش‌های جامعه جهانی عنوان شده است: «اعضای ملل متحد، ایمان خود را به حقوق اساسی بشر، به حیثیت و ارزش شخصیت انسانی و به تساوی حقوق مرد و زن، مجدداً اعلام می‌دارند» (Preamble, UN Charter, 1945). همچنین ماده ۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) صراحت دارد: «همه افراد بشر آزاد زاده شده و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند». به تعبیر بسیاری از اندیشمندان حقوق بین‌الملل، اصل کرامت انسانی هم‌زمان دارای جنبه‌ی ارزشی، اخلاقی و حقوقی است؛ یعنی نه‌تنها به‌عنوان یک ارزش اخلاقی و فلسفی بلکه به‌مثابه مبنای الزام‌آور حقوقی در حقوق بین‌الملل نوین تثبیت شده است. (رجوع شود به: Jack Donnelly, Universal Human Rights in Theory and Practice, 2013)

کرامت انسانی در اسناد مهم بین‌المللی: الف) اعلامیه جهانی حقوق بشر (UDHR - 1948) مقدمه‌ی این اعلامیه بر «کرامت ذاتی و حقوق برابر و غیرقابل سلب همه اعضای خانواده بشری» تأکید می‌کند. این عبارت پایه‌ی همه حقوق ذکر شده در متن است. بسیاری از مواد آن، به طور مستقیم یا غیرمستقیم، بر احترام به کرامت انسانی دلالت دارند (به‌ویژه مواد ۱، ۳، ۵، ۲۲ و ۲۳).

ب) میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR - 1966) در مقدمه‌ی این میثاق آمده است: «حقوق ناشی از کرامت ذاتی شخص انسان شناخته شده و باید حفظ شوند». مواد این میثاق نیز در چارچوب پاسداری از کرامت انسان طراحی شده‌اند، مانند ممنوعیت شکنجه (ماده ۷)، حق زندگی (ماده ۶)، و حقوق زندانیان (ماده ۱۰).

ج) میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (ICESCR - 1966) در مقدمه‌ی این سند نیز تصریح شده که این حقوق از کرامت ذاتی انسان نشأت می‌گیرند. حقوقی چون آموزش، بهداشت، کار شایسته، و امنیت اجتماعی در راستای کرامت تفسیر می‌شوند.

د) کنوانسیون‌های منطقه‌ای: کنوانسیون اروپایی حقوق بشر (ECHR - 1950)، ماده ۳ (ممنوعیت شکنجه) مبتنی بر اصل کرامت است. منشور حقوق بنیادین اتحادیه اروپا (EU Charter - 2000) در ماده ۱ تصریح می‌کند: «کرامت انسانی مصون و محترم است و باید در همه حال پاس داشته شود». کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر (ACHR - 1969) نیز بارها به شأن انسانی افراد اشاره دارد.

جایگاه کرامت انسانی در رویه دیوان‌های بین‌المللی: دیوان اروپایی حقوق بشر و دادگاه عدالت اتحادیه اروپا، در آرای متعدد خود بر اصل کرامت انسانی به‌عنوان مبنای تفسیر حقوق بشر تأکید کرده‌اند. برای مثال: رأی *Pretty v. United Kingdom* (۲۰۰۲): دیوان اروپایی در بحث بر سر مرگ با عزت، کرامت انسانی را اساس حفظ حریم خصوصی دانست. رأی *S. and Marper v. UK* (۲۰۰۸): درباره جمع‌آوری اطلاعات ژنتیکی، دیوان تأکید کرد که نگهداری داده‌های زیستی بدون رضایت فرد، مغایر با کرامت است.

تفسیر کرامت انسانی در فقه حقوق بین‌الملل بشر: اصل کرامت انسانی به‌طور فزاینده‌ای به‌عنوان یک اصل بنیادین (Fundamental Principle) در فقه حقوق بین‌الملل بشر شناخته می‌شود. برخی حقوقدانان آن را حتی فراتر از قواعد آمره (Jus Cogens) دانسته‌اند، چرا که: اولاً، کرامت انسانی دارای ماهیت جهان‌شمول است. ثانیاً، غیرقابل سلب، غیرقابل انتقال، و غیرقابل چشم‌پوشی است. ثالثاً، شالوده‌ی اخلاقی برای تمامی نظام‌های حقوق بشری محسوب می‌شود.

Michael J. Perry نظریه‌پرداز حقوق بشر، کرامت انسانی را «پایه‌ی فلسفی اخلاقی» کل نظام حقوق بشر می‌داند و معتقد است که همه حقوق بشر، به‌نوعی، حمایت از حیثیت انسان هستند. بنابراین با وجود جایگاه ممتاز کرامت انسانی، در فلسفه حقوق بشر چند چالش اساسی وجود دارد: تعریف دقیق و جهان‌شمولی از «کرامت» وجود ندارد و ابهام مفهومی در آن رایج است. نظام‌های لیبرال، دینی، و سوسیالیستی، هر یک کرامت را از منظری خاص تبیین می‌کنند و اختلاف مبنای فلسفی مشاهده می‌شود. برخی دولت‌ها از مفهوم کرامت انسانی، برای توجیه مداخلات سیاسی یا محدودیت‌های حقوقی سوءاستفاده می‌کنند و به نوعی کاربرد ابزاری دارد.

کرامت انسانی در فلسفه سیاسی و نظریه‌های حقوق عمومی: در فلسفه سیاسی غرب، امانوئل کانت با طرح ایده «حیثیت ذاتی انسان»، اعلام می‌کند که انسان نباید به‌عنوان ابزار، بلکه همواره به‌عنوان غایت مورد توجه قرار گیرد (Kant, 1996: 38). جان راولز در نظریه عدالت، کرامت انسان را مبنای توزیع عادلانه حقوق و فرصت‌ها می‌داند (Rawls, 1999: 19). مارثا نوسبام نیز کرامت را بنیان توسعه انسانی و سیاست‌گذاری اجتماعی معرفی می‌کند (Nussbaum, 2011: 25).

کرامت انسانی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، با بهره‌گیری از آموزه‌های اسلامی، کرامت انسانی را در اصول متعددی مورد توجه قرار داده است:

اصل دوم: نظام جمهوری اسلامی بر پایه «کرامت و ارزش والای انسان» استوار است.

اصل نوزدهم: همه افراد ملت ایران در برابر قانون مساوی‌اند و از حقوق انسانی و مدنی برخوردارند.

اصل بیستم: حمایت قانونی از همه افراد با رعایت موازین اسلامی تضمین شده است.

اصل بیست‌ودوم: حیثیت، جان، مال و شغل افراد مصون از تعرض است مگر به حکم قانون.

بر این اساس، قانون اساسی ضمن پذیرش کرامت ذاتی، آن را در چارچوب شریعت اسلامی تفسیر کرده و بهره‌مندی از آن را مشروط به رعایت موازین اسلامی دانسته است (هاشمی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۲۴۱).

نسبت کرامت انسانی و اسلامیت نظام: در جمهوری اسلامی ایران، «اسلامیت نظام» ایجاب می‌کند که کرامت انسانی نه صرفاً بر پایه عقلانیت بشری، بلکه بر اساس تکریم الهی تفسیر شود. در این نگاه، کرامت انسان هم حق است و هم تکلیف؛ یعنی انسان هم شایسته برخورداری از حقوق است و هم مسئول در برابر خداوند. این تفاوت نگاه با نظام سکولار، مبنای شکل‌گیری نظام حقوق اساسی متفاوتی شده است که در آن، کرامت انسانی با عناصر توحید، معاد، شریعت و مسئولیت دینی پیوند خورده است (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ص ۳۳). بنابراین کرامت انسانی در نظام حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، برآیند تعامل آموزه‌های اسلامی با ضرورت‌های حقوقی عصر جدید است. این کرامت هم از بعد تکوینی (ذاتی) و هم از بعد تشریعی (ارزشی و رفتاری) مورد توجه قرار گرفته و در قالب اصول متعدد قانون اساسی نهادینه شده است. وجه تمایز این نظام با مکاتب غربی در این است که کرامت انسانی در چارچوب بندگی و ارتباط انسان با خدا معنا می‌یابد؛ نه صرفاً بر اساس خواست و اراده انسانی.

فصل دوم: سابقه اسلامیت در ایران

درک «اسلامیت» در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران مستلزم بررسی ریشه‌های تاریخی و تطور مفهومی این واژه در بستر فرهنگ و سیاست ایران است. تاریخ اسلامیت در ایران نه فقط از زمان پیروزی انقلاب اسلامی آغاز می‌شود، بلکه دارای پیشینه‌ای عمیق در تحولات سیاسی، فکری و فقهی ایران پیش و پس از اسلام است. این فصل با تحلیل دوره‌ای به بررسی مسیر تاریخی، اجتماعی و سیاسی اسلامیت در ایران می‌پردازد.

گفتار اول: ورود اسلام به ایران و تحولات فرهنگی نخستین

ورود اسلام به ایران در سده هفتم میلادی (یکم هجری) با فروپاشی سلسله ساسانیان و گسترش خلافت اسلامی، نقطه عطفی در تاریخ هویتی و فکری ایرانیان بود. برخلاف تصور رایج از اجبار در اسلام‌آوری، تاریخ‌نگاران بسیاری مانند هاجسون (۱۹۷۴) و طباطبایی (۱۳۸۳) بر تأثیر تدریجی، فرهنگی و گفتمانی اسلام بر جامعه ایرانی تأکید کرده‌اند. اسلام با رویکرد اخلاق‌محور و عدالت‌خواه خود، زمینه اصلاح ساختار اجتماعی مبتنی بر تبعیض طبقاتی ساسانی را فراهم آورد و نظام جدیدی از حکمرانی و حقوق را معرفی کرد که پایه‌های عرفی را به چالش کشید (طباطبایی، سید جواد). «درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران»، تهران: طرح نو، ۱۳۸۳. افزون بر این، تعامل میان فرهنگ ایرانی و تعالیم اسلامی موجب شکل‌گیری سنت‌های فکری خاصی چون عرفان اسلامی، فلسفه اسلامی و علمای جامع‌الاطراف چون فارابی، ابن‌سینا و خواجه نصیر شد که هویت دینی و ملی ایرانی را غنا بخشیدند. Hodgson, Marshall G. S. The Venture of Islam. ۱۹۷۴. ورود اسلام به ایران نه تنها یک دگرگونی سیاسی ناشی از سقوط ساسانیان و پیروزی مسلمانان عرب در قرن اول هجری بود، بلکه آغاز یک دگرگونی عمیق فرهنگی، معرفتی و تمدنی نیز به شمار می‌رفت. برخلاف برخی برداشت‌های سطحی که این تحول را صرفاً یک تغییر اجباری و از بالا به پایین تلقی می‌کنند، شواهد تاریخی و تحولات اجتماعی نشان می‌دهد که اسلام به تدریج با بافت فکری و فرهنگی ایران سازگار شد و حتی از تمدن ایرانی تأثیر پذیرفت. (هاجسون، مارشال. ۱۳۸۲). سلسله مراتب مقدس تمدن اسلامی. ترجمه احمد آرام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی). فرایند پذیرش اسلام در ایران به‌ویژه پس از قرن دوم هجری، با ترکیب عناصر ایرانی مانند زبان فارسی، هنر ایرانی، تشکیلات دیوانی و الگوهای تربیتی زرتشتی با آموزه‌های اسلامی همراه بود. ترجمه آثار یونانی، سریانی و هندی در مدارس بغداد و نیشابور و حضور پررنگ اندیشمندان ایرانی مانند ابن‌سینا، فارابی، خوارزمی و رازی در شکل‌گیری تمدن اسلامی نمونه‌ای از این تأثیر دوسویه است. (جعفریان، رسول. ۱۳۹۶). تاریخ ایران اسلامی. تهران: نشر علم). همچنین پیدایش مکتب‌های فقهی و کلامی در خراسان و ماوراءالنهر و گسترش اسلام شیعی در مناطق مرکزی و شمالی ایران نشان‌دهنده روند بومی‌سازی اسلام در قالب فرهنگی ایرانی است. بسیاری از تاریخ‌نگاران مانند مارشال هاجسون، هانس برهیر و فرانسویس رابینسون به این نکته تأکید دارند که اسلام در ایران نه فقط به‌عنوان یک دین، بلکه به‌عنوان یک «جهان‌بینی

تمدنی» در تعامل با هویت ایرانی تکامل یافت. از این منظر، ورود اسلام به ایران آغاز مرحله‌ای جدید در تاریخ هویتی این سرزمین بود؛ مرحله‌ای که طی آن، عناصر ایرانی و اسلامی به تدریج درهم آمیختند و مفهوم «اسلامیت ایرانی» را شکل دادند؛ مفهومی که بعدها در نظریه‌های فقه سیاسی، عرفان شیعی، و حتی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بازتاب یافت. (طباطبایی، سید جواد. (۱۳۹۴). زوال اندیشه سیاسی در ایران. تهران: کویر).

گفتار دوم: تشیع و تکوین هویت اسلامی ایران

با تأسیس دولت صفویه در اوایل قرن دهم هجری، تشیع دوازده‌امامی به عنوان مذهب رسمی ایران شناخته شد. این تحول نه تنها هویت دینی ملت ایران را متمایز کرد بلکه یکی از زمینه‌های مؤثر در نهادینه‌سازی اسلامیت در ساختار دولت و جامعه بود. دولت صفوی با استفاده از فقه شیعی، نهادهای مذهبی چون حوزه‌های علمیه، قضاوت شرعی و ترویج نظام ولایت را رسمی ساخت (کدی، نیکو). «تشیع و سیاست در ایران»، ترجمه جواد طباطبایی، نشر نی، ۱۳۸۲. در این دوره، مرجعیت شیعی از نهاد خلافت اهل سنت فاصله گرفت و به صورت نهاد مستقلی با پایگاه مردمی عمل کرد. این استقلال در عصر مشروطه، ملی شدن نفت و سرانجام انقلاب اسلامی، نقش‌آفرینی کلیدی در سیاست ایران داشت. در بررسی تطبیقی، می‌توان تفاوت مدل صفوی را با الگوی خلافت عثمانی دید که در آن، تشیع جایگاه نداشت و دین ابزار قدرت سیاسی سنی تلقی می‌شد؛ حال آنکه در ایران، فقه شیعه نقش تعیین‌کننده در دولت‌سازی یافت. Newman, Andrew. *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*, I.B. Tauris, 2006. یکی از برجسته‌ترین ابعاد شکل‌گیری «اسلامیت» در بستر تاریخی ایران، پیوند یافتن مذهب تشیع با ساختار هویتی این سرزمین است. برخلاف برخی دیگر از سرزمین‌های اسلامی که تشیع در آنها اقلیت باقی ماند، ایران در طی قرون متمادی به تدریج و خصوصاً با تثبیت قدرت دولت صفوی، به کانون اصلی تشیع دوازده‌امامی در جهان اسلام تبدیل شد. این امر، نه تنها ساختار اعتقادی مردم ایران را متحول کرد، بلکه در تکوین نهایی «هویت ایرانی-اسلامی» نقش اساسی ایفا نمود. (طباطبایی، سید جواد. (۱۳۹۴). تشیع، سیاست و تاریخ در ایران. تهران: کویر). ریشه‌های فرهنگی، عقلانی و حتی اسطوره‌ای تشیع با ذهنیت ایرانی که قرن‌ها با مفاهیم «عدالت کیهانی»، «منجی موعود»، «حق‌خواهی» و «قیام بر ظلم» آشنا بود، هم‌خوانی داشت. آموزه‌های امامان شیعه به‌ویژه امام علی (ع) و امام حسین (ع)، با تأکید بر عدالت، امامت و ولایت حقه، با روحیه عدالت‌طلب ایرانیان و مخالفت تاریخی آنان با ظلم خلفای اموی و عباسی هم‌پوشانی معنایی پیدا کرد. (عاملی، زین‌العابدین. (۱۳۹۵). جایگاه تشیع در فرهنگ ایرانی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی). با تأسیس دولت صفویه در قرن دهم هجری، تشیع دوازده‌امامی به عنوان مذهب رسمی کشور معرفی شد. این امر موجب پدید آمدن نظام‌های آموزش حوزوی، اندیشه‌ورزی فقهی-کلامی شیعی و شکل‌گیری طبقه علمای شیعه به عنوان رکن فرهنگی-سیاسی شد. این روند، تشیع را از سطح اعتقادی فردی به سطح هویتی-ملی ارتقا داد. چهره‌هایی مانند محقق کرکی، علامه مجلسی، شیخ مفید، سید مرتضی و خواجه نصیرالدین طوسی نه تنها در تحکیم اندیشه شیعی، بلکه در نهادینه‌سازی آن در فرهنگ ایرانی نقش داشتند. از نظر تطبیقی، تجربه ایرانی در هم‌نشینی مذهب تشیع و ساخت دولت، با الگوهایی نظیر مصر سنی، عثمانی خلافت‌محور یا مغرب اسلامی متفاوت است. ایران از دوره صفویه به بعد، نقش ولایت فقیه، اجتهاد، مرجعیت دینی و نظریه نیابت عامه را به تدریج به گفتمان سیاسی خود وارد کرد؛ گفتمانی که در دوران مشروطه تقویت شد و در نهایت، در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مصداق نهادی یافت. (همایون کاتوزیان، هما. (۲۰۱۵). *The Persians: A Modern History of Iran*. New Haven: Yale University Press). در نتیجه، تشیع نه فقط به عنوان یک مذهب، بلکه به عنوان ریشه‌ای از هویت سیاسی، حقوقی، و فرهنگی ایرانی تبلور یافت؛ هویتی که اسلامیت آن بر بنیاد امامت، عدالت و مسئولیت اجتماعی استوار شده است.

گفتار سوم: اندیشه اسلام‌گرایی در دوره مشروطه

نهضت مشروطه نقطه‌ای کلیدی در هم‌نشینی اسلام و مفاهیم نوین حقوق اساسی بود. بسیاری از علما نظیر آیت‌الله نائینی در رساله «تنبی‌الامه و تنزی‌المله» به دنبال مشروع‌سازی مفهوم مشروطه از منظر فقهی بودند. نائینی حکومت مبتنی بر قانون و عدالت را در تعارض با اسلام نمی‌دانست، بلکه آن را منطبق بر اصول عقل و شریعت می‌دانست (نائینی، محمدحسین).

«تنبيه الامه و تنزيه المله»، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵). در مقابل، گروهی از علمای سنت‌گرا نظیر شیخ فضل‌الله نوری به شدت با مفاهیم وارداتی قانون اساسی مخالفت کردند و خواستار نظارت کامل فقهی بر مجلس و قوانین بودند. این دوگانه همچنان در ساختار نظام جمهوری اسلامی ایران نیز وجود دارد، به‌ویژه در مفهوم ولایت فقیه و نظارت شورای نگهبان (کاتوزیان، محمدعلی. «ایران، جامعه کوتاه‌مدت»، نشر مرکز، ۱۳۸۶). در مقایسه با انقلاب‌های مدرن غربی، نهضت مشروطه ایران کوششی برای اسلامی‌سازی مدرنیته سیاسی بود، برخلاف انقلاب فرانسه که کاملاً با سنت مذهبی قطع ارتباط کرد. اندیشه اسلام‌گرایی در عصر مشروطه یکی از مهم‌ترین حلقه‌های اتصال میان سنت فقهی شیعه و مفهوم نوین قانون‌مداری در دولت مدرن است. اگرچه مشروطه ایران در آغاز بیشتر تحت تأثیر جنبش‌های ناسیونالیستی و لیبرال اروپایی پنداشته می‌شود، اما در حقیقت، این انقلاب از درون جامعه‌ای دینی و با حضور برجسته علما و مجتهدان پدید آمد. به همین دلیل، اسلام‌گرایی نه به‌عنوان نیرویی معارض، بلکه به‌عنوان یک نیروی تفسیرگر و گاه هدایت‌گر جنبش مشروطه وارد میدان شد. (نائینی، محمدحسین. (۱۳۸۲). تنبيه الامه و تنزيه المله. با مقدمه و تصحیح علی‌اکبر طباطبایی. قم: بوستان کتاب).

اسلام‌گرایی و مسئله قانون: پیش از مشروطه، قانون در ایران بیش از آن‌که به معنای حقوقی و مدون امروزی‌اش فهم شود، در قالب «شرع» و «عرف» تعریف می‌شد. ظهور اندیشه قانون اساسی و پارلمانتاریسم در عصر مشروطه، این سؤال بنیادین را مطرح کرد که «مرجع تشریع» چیست؟ آیا مشروعیت قانون باید از ملت ناشی شود یا از شرع؟ پاسخ به این پرسش، تقابل نظری میان دو گرایش اصلی را شکل داد: مشروطه‌طلبان مشروعه که قانون‌گذاری را تنها در چارچوب فقه شیعه مشروع می‌دانستند (مانند شیخ فضل‌الله نوری) مشروطه‌طلبان عرف‌گرا که بر حق ملت در قانون‌گذاری تأکید داشتند و شرع را بیشتر در حاشیه می‌خواستند (مانند تقی‌زاده و برخی از روشنفکران) با این حال، گروهی از فقهای نوگرای شیعه مانند آخوند خراسانی، سید محمد طباطبایی، سید عبدالله بهبهانی و نائینی کوشیدند تا با ترکیب مفاهیم شریعت و قانون، نظریه‌ای از حکومت دینی مشروط و قانون‌مند ارائه دهند. آنها با تکیه بر اصل «عدالت» و «شورای منتخب مردم»، مشروعیت حکومت را در عصر غیبت در گرو نظارت فقیهان دانستند. (کاتوزیان، محمدعلی همایون. (۱۳۸۳). مشروطه ایرانی. تهران: نشر مرکز).

نظریه نائینی و مبانی اندیشه اسلام‌گرایی: علامه شیخ محمدحسین نائینی در کتاب مشهور خود تنبيه الامه و تنزيه المله (۱۳۲۷ ق) تلاش کرد تا از درون فقه امامیه، الگوی حکومتی مشروطه را استنباط و توجیه کند. او مشروعیت دولت را در گرو تطابق قوانین با شریعت، ولی کارآمدی آن را در گرو مشارکت مردم می‌دانست. این نظریه را می‌توان نقطه آغاز نظریه‌های بعدی در باب ولایت فقیه، قانون اساسی اسلامی و حاکمیت‌الهی در نظام جمهوری اسلامی دانست. (طباطبایی، سید جواد. (۱۳۹۰). درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران. تهران: کویر).

تأثیرات پایدار در حقوق اساسی ایران: دستاورد فکری اندیشه اسلام‌گرایی مشروطه، بسترسازی برای پذیرش ایده‌های دینی در بستر قانون اساسی بود. برای نخستین بار، در قانون اساسی ۱۲۸۵، اصل دوم متمم به‌صراحت نظارت علما بر مصوبات مجلس را پیش‌بینی کرد. این اصل بعدها با تطور مفهومی، به نهاد شورای نگهبان در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (اصل ۹۱ تا ۹۹) منتهی شد. (آقاجری، هاشم. (۱۳۸۹). «اسلام‌گرایی و مشروطه»، مجله تاریخ معاصر ایران، ش. ۴۸ و دیگر منابع خارجی).

گفتار چهارم: اندیشه سیاسی اسلام در قرن بیستم و انقلاب اسلامی

با ظهور جریان‌های اسلام‌گرایی مدرن از اوایل قرن بیستم، نقش دین در سیاست مجدداً احیا شد. آثاری چون «حکومت اسلامی» امام خمینی و افکار متفکرانی چون مطهری و شریعتی، مبنای نظری نظام جمهوری اسلامی ایران را شکل دادند. آنان با نقد سکولاریسم غربی، به بازتعریف مفاهیمی چون عدالت، آزادی، ولایت و حاکمیت پرداختند (امام خمینی. «ولایت فقیه»، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸). انقلاب ۱۳۵۷ نه تنها واکنشی به استبداد داخلی و سلطه بیگانه بود، بلکه نمایانگر احیای اسلامیت در عرصه قانونگذاری و حکومت بود. تصویب قانون اساسی با محوریت ولایت فقیه، نهادینه‌سازی اسلام فقهاتی در قالب نهادی قانونی بود که مشروعیت را نه از رأی مردم صرف، بلکه از شریعت نیز اخذ می‌کرد (مطهری، مرتضی. «نظام حقوق زن در اسلام»، صدرا، ۱۳۸۱).

تحول گفتمان اسلام سیاسی در قرن بیستم: قرن بیستم، دوره‌ای بود که در آن اسلام سیاسی از یک گفتمان واکنشی و فرهنگی، به یک نظریه‌پردازی جامع برای حکمرانی و دولت‌سازی دینی تبدیل شد. استعمار، فروپاشی خلافت عثمانی (۱۹۲۴)، ظهور ناسیونالیسم سکولار و بحران هویت دینی در جوامع اسلامی، مجموعه‌ای از چالش‌ها را برای مسلمانان پدید آورد. در واکنش به این تحولات، اندیشه‌ورزان اسلامی، مانند حسن البنا، سید قطب، ابوالاعلی مودودی، محمدباقر صدر، امام موسی صدر و امام خمینی، با الهام از آموزه‌های اسلامی و در نقد غرب‌گرایی، نظریه‌هایی برای بازسازی امت اسلامی و تشکیل حکومت اسلامی ارائه دادند. خمینی، روح‌الله (۱۳۸۴). ولایت فقیه یا حکومت اسلامی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی). اسلام سیاسی در قرن بیستم در پی پاسخ‌گویی به این پرسش محوری بود: چگونه می‌توان حکومت و جامعه‌ای مدرن اما وفادار به شریعت اسلامی بنا نهاد؟ این جنبش، با فاصله‌گیری از نگاه‌های صرفاً فقهی سنتی، به ترکیب آموزه‌های دینی با مفاهیم جدیدی چون قانون اساسی، پارلمان، حقوق ملت، آزادی سیاسی، و عدالت اجتماعی روی آورد. (مطهری، مرتضی. ۱۳۸۰). پیرامون جمهوری اسلامی. تهران: صدرا).

جایگاه امام خمینی در تحول اسلام سیاسی: یکی از مهم‌ترین و تحول‌آفرین‌ترین چهره‌های اسلام سیاسی در قرن بیستم، امام خمینی (ره) بود. او نه تنها در نظریه‌پردازی، بلکه در تحقق عینی اندیشه حکومت اسلامی موفق شد. نظریه «ولایت فقیه» که امام خمینی آن را ابتدا در درس‌های نجف و سپس در کتاب ولایت فقیه یا حکومت اسلامی تبیین کرد، از جمله شاخص‌ترین مفاهیم اندیشه اسلام سیاسی معاصر است. در این نظریه، حاکم اسلامی، فقیهی جامع‌الشرایط است که در عصر غیبت، مسئولیت اجرای احکام الهی و صیانت از دین و جامعه را بر عهده دارد. (مودودی، ابوالاعلی. ۱۳۷۰). نظریه حکومت اسلامی. ترجمه احمد آرام. تهران: امیرکبیر). امام خمینی با اتکا به همین نظریه، انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ را رهبری کرد. انقلاب اسلامی نه تنها نظام سلطنتی را ساقط کرد، بلکه نخستین نظام سیاسی در دنیای معاصر را بنیان نهاد که در آن مشروعیت سیاسی به جای حاکمیت فردی یا رأی صرف مردم، از حاکمیت الهی نشئت می‌گیرد و در عین حال با رأی مردم هم‌پوشانی دارد. (صدر، محمدباقر. ۱۳۷۹). اسلام، رهیافت آینده. قم: مؤسسه فرهنگی فجر).

جمهوری اسلامی ایران: تلفیق شریعت و مردم‌سالاری: نتیجه عملی اندیشه اسلام سیاسی در ایران، تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۳۵۸ بود؛ قانونی که برای نخستین بار، مفاهیم فقهی مانند ولایت فقیه، اجتهاد مستمر، موازین اسلامی، نظارت شرعی بر قانون‌گذاری و ... را با نهادهای مدرن نظیر مجلس شورای اسلامی، ریاست‌جمهوری، انتخابات عمومی، شوراهای شهر و روستا، دیوان عدالت اداری و اصل تفکیک قوا ترکیب کرد. نظام جمهوری اسلامی را می‌توان نمونه‌ای بی‌بدیل از دولت دینی قانون‌مند در جهان اسلام دانست؛ دولتی که نه صرفاً دینی است و نه کاملاً سکولار، بلکه ساختار خود را بر اساس اصول اسلامی، با سازوکارهای مشارکت سیاسی مردم تلفیق کرده است. Nasr, Vali. (2006). The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future. Norton

بررسی تطبیقی با سایر کشورهای اسلامی: در سایر کشورهای اسلامی، اسلام سیاسی عموماً یا در قالب جنبش‌های اعتراضی (مانند اخوان المسلمین در مصر)، یا در شکل احزاب اپوزیسیون (مانند حزب عدالت و توسعه در ترکیه) یا حتی در قالب حکومت‌های اقتدارگرا (مانند عربستان سعودی) جلوه یافته است. اما جمهوری اسلامی ایران تنها موردی است که اسلام سیاسی توانسته در قالب یک نظام حقوقی-سیاسی جامع، قانون اساسی و نهادهای پایدار ایجاد کند. در عربستان، حکومت دینی مبتنی بر فقه وهابیت است، اما فاقد قانون اساسی مدون و مشارکت دموکراتیک است. در ترکیه، علی‌رغم موفقیت‌های حزب عدالت و توسعه، اسلام سیاسی در چارچوب قانون اساسی لائیک عمل می‌کند. این تفاوت‌ها نشان می‌دهد که نظریه ولایت فقیه و تجربه انقلاب اسلامی ایران یک تجربه خاص و منحصر به فرد در امت اسلامی به شمار می‌رود. Roy, Olivier. (1994). The Failure of Political Islam. Harvard University Press

گفتار پنجم: تثبیت اسلامیت در ساختار جمهوری اسلامی ایران

با پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷، ایران وارد مرحله‌ای نوین از تاریخ سیاسی و دینی خود شد که در آن، برای نخستین بار پس از دوران خلافت‌های نخستین، تلاش شد حاکمیت سیاسی به صورت رسمی و ساختاری، بر مبنای شریعت

اسلامی شکل گیرد. این تجربه که با رهبری فقهی جامع‌الشرایط و اتکا به خواست عمومی مردم رقم خورد، نه تنها نظام سلطنتی را کنار زد بلکه اسلام را از یک ایدئولوژی انقلابی به یک نظام حقوقی - سیاسی بدل ساخت. شکل‌گیری نهادهای رسمی اسلامی، تدوین قانون اساسی مبتنی بر فقه امامیه، و استقرار نهاد ولایت فقیه، نشانه‌هایی روشن از تلاش برای تثبیت اسلامیت در ساختار نظام جدید بود. در این مسیر، اسلامیت نه به صورت نمادین، بلکه به شکل بنیادین و تصمیم‌ساز، در تار و پود ساختار سیاسی جمهوری اسلامی تنیده شد. قانون اساسی سال ۱۳۵۸، با ارجاع به قرآن، سنت، و اجماع فقها، چارچوب‌های اصلی حقوقی و حاکمیتی نظام را ترسیم کرد و اصل «ولایت فقیه» را به عنوان ضامن اجرای احکام اسلامی نهادینه ساخت. این تثبیت صرفاً محدود به بعد قانونی نماند، بلکه نهادهای فرهنگی، آموزشی، قضایی، و سیاسی نیز متناسب با اصول اسلامی بازطراحی شدند.

تحقق نظریه اسلام سیاسی در ساختار حقوقی: انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ نه تنها تغییری بنیادین در ساخت قدرت سیاسی ایجاد کرد، بلکه مبنای تدوین نظامی حقوقی-سیاسی شد که اسلامیت را در متن ساختارهای حکومتی، قانون‌گذاری، قضایی و اجرایی نهادینه ساخت. این ساختار که در قالب جمهوری اسلامی ایران طراحی شد، ترکیبی است از آموزه‌های اسلامی و مکانیزم‌های مدرن حکومت‌داری، و از این جهت در میان کشورهای اسلامی بی‌همتاست. اسلامیت نظام نه شعاری صرف، بلکه واقعیتی ساختاری و حقوقی است که در اصول قانون اساسی، نهادهای کلیدی، قواعد سیاست‌گذاری عمومی، و حتی نظارت‌های حقوقی و شرعی به صورت صریح بازتاب یافته است.

اصل حاکمیت الهی و ولایت فقیه: مهم‌ترین رکن تثبیت اسلامیت، پذیرش حاکمیت الهی و ولایت فقیه به عنوان مبنای مشروعیت نظام سیاسی است. اصل دوم قانون اساسی، نظام جمهوری اسلامی را مبتنی بر "ایمان به خدای یگانه و اختصاص حاکمیت و تشریع به او" می‌داند. این اصل، نقطه تمایز بنیادین با نظام‌های سکولار است که منشأ حاکمیت را اراده انسانی می‌دانند. اصل پنجم، در پرتو همین باور، ولایت امر و امامت امت را به فقیه جامع‌الشرایط واگذار می‌کند و با استناد به نظریه ولایت مطلقه فقیه، نظارت و هدایت کلی نظام را به فقیه واگذار می‌کند. (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۲ و ۵؛ خمینی، روح‌الله، ولایت فقیه یا حکومت اسلامی، ۱۳۸۴).

شورای نگهبان - تضمین شریعت در فرآیند قانون‌گذاری: نقش شورای نگهبان در بررسی شرعی و قانونی مصوبات مجلس، از ابزارهای کلیدی تثبیت اسلامیت است. این شورا متشکل از ۶ فقیه منصوب رهبری و ۶ حقوقدان منتخب مجلس است و بر اساس اصل ۹۱ قانون اساسی، وظیفه دارد مصوبات مجلس را با موازین اسلامی و قانون اساسی تطبیق دهد. به این ترتیب، هیچ قانونی نمی‌تواند بدون تأیید فقیهان شورای نگهبان لازم‌الاجرا شود، و این امر تضمین‌کننده اسلام‌محوری در فرآیند قانون‌گذاری است (قانون اساسی، اصل ۹۱ تا ۹۴؛ طباطبایی مؤتمنی، محمود، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، جلد ۲، نشر سمت، ۱۴۰۱).

نهادهای نظارتی شرعی - فقاہت در نهاد قدرت: علاوه بر شورای نگهبان، نهادهایی مانند مجمع تشخیص مصلحت نظام و دیوان عدالت اداری نیز، در مواقع خاص، وظایف شرعی و فقهی مهمی بر عهده دارند. مجمع تشخیص، در تعارض میان مصلحت عمومی و موازین شرعی، با تأکید بر مصالح نظام اسلامی، نقش داور ایفا می‌کند. همچنین، وجود فقه اسلامی در محاکم قضایی، آموزش قضات در حوزه‌های علمیه، و حضور فقها در رده‌های عالی دستگاه قضایی، همگی گواهی بر نهادینه شدن شریعت اسلامی در ساختار قضایی کشور است. (کاتوزیان، ناصر، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، جلد دوم، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۴).

اصل ۴ قانون اساسی - مرجعیت دائمی فقه: اصلی‌ترین نقطه ثقل اسلامیت در قانون اساسی، اصل چهارم است که مقرر می‌دارد: «کلیه قوانین و مقررات، اعم از مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها، باید بر اساس موازین اسلامی باشد...» و مرجع تشخیص این امر را فقهای شورای نگهبان می‌داند. این اصل، چتری فراگیر بر تمامی نهادهای حاکمیتی گسترده است. نه فقط مجلس، بلکه دولت، شوراها، و حتی بخش خصوصی و عمومی ملزم به رعایت شریعت اسلامی هستند. این اصل، مفهوم شریعت را از حیطه امور عبادی یا کیفری، به تمام ساحت‌های حکومت بسط می‌دهد. (قانون

اساسی، اصل ۴؛ مؤمن، محمد، تحلیل اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در پرتو فقه و حقوق اسلامی، مؤسسه آموزش عالی امام خمینی (ره)، (۱۳۹۹).

اسلامیت در نهادهای اجرایی و آموزشی: جمهوری اسلامی از ابتدای شکل‌گیری، با نهادهایی نظیر سازمان تبلیغات اسلامی، شورای عالی انقلاب فرهنگی، حوزه هنری، وزارت ارشاد و... کوشیده است اسلام را در سطح سیاست‌گذاری فرهنگی و اجرایی نیز تثبیت کند. قوانین مربوط به آموزش، رسانه، مطبوعات، و فعالیت‌های هنری همگی زیر نظر موازین اسلامی تدوین می‌شوند. برگزاری نماز جماعت در ادارات، حمایت قانونی از حجاب، محدودیت‌های فقهی در نظام بانکی، و طراحی برنامه‌های درسی بر اساس فرهنگ اسلامی از مصادیق این امر است. (سروش، عبدالکریم، دانش و ارزش، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۶۰؛ شریعتی، علی، اسلام‌شناسی، جلد اول، حسینیه ارشاد، ۱۳۵۲).

بررسی تطبیقی با نظام‌های دیگر: تثبیت اسلامیت در جمهوری اسلامی ایران، نسبت به سایر کشورها، منحصر به فرد است. در عربستان، شریعت در قالب فقه حنبلی و بدون قانون اساسی اعمال می‌شود، اما مردم در ساختار سیاسی نقشی ندارند. در پاکستان، ماده ۲ قانون اساسی، اسلام را دین رسمی می‌داند، اما قانون‌گذاری بر اساس فقه امام اعظم است. در سودان، ساختار اسلامی در دوره عمرالبشیر برقرار شد اما به دلیل عدم کارآمدی نهادهای حقوقی، ناپایدار باقی ماند. در ایران، برای نخستین بار، اسلام به عنوان منشأ مشروعیت و مرجع عمل نظام حقوقی با سازوکارهای مدرن حکومت ترکیب شده است، و این امر را باید نتیجه تدبیر ساختاری مبتنی بر فقه سیاسی شیعه دانست. Zubaida, Sami. Law and Power in the Islamic World. I.B. Tauris, 2005. اسلامیت در ساختار جمهوری اسلامی ایران، صرفاً یک شعار یا گزاره نظری نیست، بلکه مجموعه‌ای از اصول، نهادها، سازوکارهای نظارتی، و رویه‌های اجرایی است که با دقت طراحی شده‌اند تا شریعت اسلامی را در همه سطوح حاکمیت نهادینه کنند. تجربه ایران نشان می‌دهد که امکان تلفیق سنت دینی با قواعد حقوق عمومی مدرن، با الهام از فقه شیعه و نظریه ولایت فقیه، وجود دارد. (۱۰. شریعتی، علی. اسلام‌شناسی. حسینیه ارشاد، ۱۳۵۲).

فصل سوم: اسلامیت در حاکمیت ایران

تحقق اسلامیت در ساختار حاکمیت ایران، نتیجه پیوند تاریخی، اجتماعی و فکری میان آموزه‌های دینی و اراده جمعی مردم برای اداره جامعه بر مبنای ارزش‌های اسلامی است. این پیوند، پس از طی دوره‌های متنوعی از تجربه‌های دینی در حوزه سیاست، در نهایت با انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ به صورت نظام‌مند و حقوقی تثبیت شد. از آن زمان به بعد، اسلام نه صرفاً یک عامل فرهنگی یا اخلاقی، بلکه بنیان مشروعیت‌بخش، قانون‌ساز و هدایت‌گر حاکمیت به شمار آمده است. در این چارچوب، مفاهیمی چون ولایت فقیه، شورای نگهبان، مجلس خبرگان رهبری و نظارت شرعی بر قانون‌گذاری، جلوه‌های عینی این اسلامیت در حاکمیت محسوب می‌شوند. بررسی جلوه‌های عملی اسلامیت در حاکمیت جمهوری اسلامی ایران اعم از مشروعیت نظام، کار ویژه قوای سه‌گانه، رابطه میان مردم و حکومت از منظر فقه سیاسی، تا سیاست‌گذاری‌های اجرایی، اقتصادی، فرهنگی و قضایی. همچنین، تلاش می‌شود نسبت اسلامیت با جمهوریت، و نسبت این دو با مفاهیمی چون کرامت انسانی، آزادی، عدالت و حقوق مردم، با استناد به منابع دینی و قانون اساسی تحلیل شود. بر این اساس، اسلامیت در حاکمیت ایران، نه امری انتزاعی یا نمادین، بلکه نهادینه‌شده در ساختارهای حقوقی و فرآیندهای اجرایی کشور است.

گفتار اول: اسلامیت بر مبنای حاکمیت الهی

یکی از بنیادی‌ترین اصول در نظریه حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل «حاکمیت الهی» است؛ اصلی که شالوده‌ی تمام ساختارهای سیاسی، حقوقی و اجرایی نظام را تشکیل می‌دهد و مفهوم «اسلامیت» را در بطن خود معنا می‌بخشد. در گفتمان جمهوری اسلامی، اسلامیت نه صرفاً به معنای اسلامی بودن قوانین و احکام بلکه فراتر از آن، به معنای پذیرش این اصل است که حاکمیت مطلق و ذاتی از آن خداوند است و هرگونه مشروعیت در عرصه قدرت و حکومت باید از ناحیه خداوند و در چارچوب اراده و رضای او تفسیر شود. به بیان دیگر، مبنای حاکمیت در جمهوری اسلامی برخلاف نظام‌های سکولار، نه بر اساس اراده‌ی صرف مردم، بلکه بر بنیاد توحید در ربوبیت و حاکمیت الهی است. این دیدگاه، که در اصل دوم و پنجم قانون

اساسی جمهوری اسلامی ایران تصریح شده، ریشه در آموزه‌های کلامی و فقهی شیعه دارد و بازتاب‌دهنده‌ی نگاهی است که نه تنها سیاست را از دیانت جدا نمی‌داند، بلکه آن را بخشی از دین تلقی می‌کند. در چنین چارچوبی، «ولایت فقیه» به عنوان تجلی عینی و حقوقی حاکمیت الهی در دوران غیبت امام معصوم، به منزله‌ی محور نظام اسلامی و ضامن تحقق اسلامیت در ساختار حاکمیت در نظر گرفته می‌شود.

مبانی کلامی و فقهی حاکمیت الهی در اسلام: در اندیشه اسلامی، حاکمیت مطلق و ذاتی از آن خداوند است و هیچ انسانی ذاتاً حق حکومت ندارد مگر آنکه از سوی خداوند مأذون باشد. این اصل، که ریشه در آیات قرآن دارد، مبنای بنیادینی برای شکل‌گیری نظام سیاسی اسلامی محسوب می‌شود. آیات متعددی همچون «إِن الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف: ۴۰) و «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَلِكُ» (طه: ۱۱۴) بر انحصار حق حاکمیت برای خداوند تأکید دارند. در نظام اسلامی، حاکم نه بر پایه قرارداد اجتماعی یا انتخابات صرف، بلکه به واسطه مشروعیت الهی و انتصاب از جانب خداوند مشروعیت می‌یابد (مطهری، ۱۳۸۱). این نگرش کلامی به‌ویژه در تفکر شیعی تبلور یافته است، جایی که امامت تداوم نبوت دانسته می‌شود و امام معصوم به‌عنوان جانشین پیامبر از سوی خداوند منصوب می‌گردد. از همین رو، ولایت فقیه به‌عنوان استمرار ولایت معصوم در عصر غیبت مطرح می‌شود. مطابق نظریه ولایت مطلقه فقیه که امام خمینی (ره) آن را تبیین کرد، فقیه جامع‌الشرایط در غیبت امام زمان (عج) واجد حق حاکمیت الهی بر مردم است، چراکه از سوی شارع به این امر منصوب است (خمینی، ۱۳۷۸).

تمایز حاکمیت الهی با مردم‌سالاری لیبرال: در اندیشه سیاسی غرب، به‌ویژه پس از عصر روشنگری، حاکمیت از آن مردم شمرده می‌شود و مشروعیت حکومت بر پایه‌ی رضایت شهروندان و سازوکار انتخابات شکل می‌گیرد. نظریه قرارداد اجتماعی (Social Contract) نزد متفکرانی چون هابز، لاک و روسو مبنای حاکمیت را خواست عمومی مردم می‌داند و خدا یا دین از ساحت حاکمیت کنار نهاده می‌شود (Heywood, 2019). در مقابل، در نظریه اسلامی حاکمیت، حتی اگر مردم نقش کلیدی در تعیین مصداق حاکم داشته باشند، مشروعیت نهایی حاکمیت از خداوند ناشی می‌شود. به بیان دیگر، مردم در چارچوب مشروعیت الهی عمل می‌کنند. انتخابات در جمهوری اسلامی نیز، در همین راستا، نقش تعیین‌گر دارد نه مشروعیت‌بخش. از این رو، اسلامیت نظام با دموکراسی غربی تفاوت ماهوی دارد و نظام اسلامی، الگویی متفاوت از مردم‌سالاری دینی (Islamic Democracy) را معرفی می‌کند (نقیب‌زاده، ۱۳۹۵).

تحقق حاکمیت الهی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل حاکمیت الهی به‌روشنی تصریح شده است. در اصل دوم قانون اساسی، «جمهوری اسلامی نظامی است بر پایه ایمان به... خداوند یکتا (لا إله إلا الله)، حاکمیت مطلق بر جهان و انسان» که دال بر تأسیس نظام سیاسی بر مبنای توحید در حاکمیت است. همچنین در اصل ۵۷ آمده است: «قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می‌گردند». این اصل، به‌وضوح نشان می‌دهد که تمامی قوای سه‌گانه باید در چارچوب ولایت فقیه که نماد تحقق حاکمیت الهی در عصر غیبت است، فعالیت کنند. علاوه‌براین، اصل پنجم قانون اساسی، ولی فقیه را به‌عنوان حاکم مشروع در عصر غیبت معرفی می‌کند و مشروعیت همه ساختارها منوط به تأیید و نظارت رهبری می‌گردد. بنابراین، ساختار جمهوری اسلامی تجلی نظام‌مند اصل حاکمیت الهی است که با پذیرش نقش مردم در انتخاب و مشارکت، به الگویی تلفیقی از مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی دست یافته است.

تحلیل تطبیقی نظریه ولایت فقیه و نظریه خلافت در اسلام سنی: در فقه اهل سنت، خلافت به‌عنوان نهاد اجرایی برای امت اسلامی تلقی می‌شود که انتخاب آن از طریق اجماع امت یا اهل حل و عقد صورت می‌گیرد. در حالی که در تشیع، امامت یک منصب الهی است و نصب آن با نصّ الهی صورت می‌پذیرد. تفاوت میان این دو مکتب در باب حاکمیت سیاسی نیز مشهود است؛ اهل سنت گرچه به اصل حاکمیت الهی معتقدند، ولی نظام سیاسی‌شان بیشتر بر مبنای انتخاب و بیعت مردمی بنا شده است. در مقابل، در تشیع، ولایت فقیه، امتداد امامت معصومان و جلوه‌ای از حاکمیت خداوند در عصر غیبت شمرده می‌شود (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۴). این تفاوت، در ساختار جمهوری اسلامی ایران انعکاس یافته است. ولایت فقیه به‌مثابه نظریه‌ی بومی شیعه، از دل فقه جعفری استخراج شده و اساس حاکمیت سیاسی نظام را بر پایه الهی و دینی مستقر ساخته است، در

حالی که در دیگر کشورهای اسلامی، اغلب نظام‌های سیاسی مبتنی بر مدل‌های مردم‌سالار سکولار یا سلطنتی‌اند که ارتباط مستقیمی با مفهوم حاکمیت الهی ندارند.

گفتار دوم: مشارکت مردم و تعیین سرنوشت در اسلام

یکی از مباحث محوری در نظام حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، بررسی نسبت میان اسلامیت نظام و نقش مردم در تعیین سرنوشت خویش است؛ موضوعی که در ظاهر ممکن است میان «حاکمیت الهی» و «مشارکت مردمی» نوعی تعارض را القا کند، اما در منظومه فکری اسلام سیاسی، به‌ویژه در قرائت شیعی و فقه حکومتی امام خمینی (ره)، این دو اصل در تعامل و توازن با یکدیگر تعریف می‌شوند. از نگاه اسلامی، انسان موجودی مختار، مکلف و دارای کرامت است که مشارکت در سرنوشت اجتماعی‌اش بخشی از مسئولیت‌های او در برابر خداوند تلقی می‌شود. بنابراین، مشارکت سیاسی نه صرفاً یک حق مدنی، بلکه نوعی تکلیف شرعی و اخلاقی در راستای تحقق عدالت و اقامه قسط در جامعه اسلامی است. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ششم به صراحت بیان می‌دارد که «در جمهوری اسلامی ایران امور کشور باید با اتکاء به آراء عمومی اداره شود»، که نشانگر تأکید قانونگذار بر مشارکت مردمی به عنوان یکی از ارکان مهم حاکمیت است. این اصل در کنار اصول دیگر چون اصل اول، سوم، بیست‌وسوم و پنجاه‌وششم، تصویری روشن از ساختار جمهوری اسلامی ارائه می‌دهد؛ ساختاری که ضمن پایبندی به اصول اسلام، نقش مردم را در انتخاب سرنوشت خود به رسمیت می‌شناسد.

مبنای قرآنی مشارکت مردم در حکومت: یکی از مهم‌ترین مستندات دینی برای مشارکت مردم در تعیین سرنوشت خود، آیات قرآن کریم است. در آیه ۳۸ سوره شوری آمده است: «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ»؛ به این معنا که مؤمنان، کارهایشان را از طریق مشورت با یکدیگر سامان می‌دهند. این آیه نه تنها یک اصل اخلاقی، بلکه بنیاد نظری حاکمیت مردم در نظام اسلامی است. بر این اساس، جامعه‌ی اسلامی باید بر پایه‌ی مشورت و مشارکت عمومی شکل گیرد، به گونه‌ای که اداره‌ی جامعه از اراده‌ی جمعی برآمده باشد (مطهری، ۱۳۷۸: ص ۲۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ذیل آیه). (طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۴). تفسیر المیزان. جلد ۱۸) آیه ۵۹ سوره نساء نیز با بیان: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ» سلسله مراتب اطاعت در نظام سیاسی اسلامی را معرفی می‌کند که در آن، اولی‌الامر (پیشوایان شایسته و واجد شرایط) مشروعیت خود را از سوی خداوند و با پذیرش مردمی کسب می‌کنند. در حقیقت، حتی در چارچوب ولایت الهی، این مردم هستند که در پذیرش و تحقق عینی آن مشارکت دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۱۴۵). مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر. تهران: صدرا. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). ولایت فقیه، ولایت قرآن. قم: اسراء.

مشروعیت سیاسی و مشارکت مردمی در سنت فقهی: در فقه سیاسی شیعه، رابطه میان مردم و حاکم، رابطه‌ای دوسویه است. در نظریه‌ی ولایت فقیه نیز، اگرچه مشروعیت اولیه از سوی شارع مقدس تعیین می‌شود، اما تحقق آن در عرصه‌ی عمومی نیازمند مشارکت مردم است. امام خمینی تصریح می‌کند که: "حکومت اسلامی نه استبدادی است و نه مطلقه، بلکه حکومت مشروطه است؛ مشروط به اجرای احکام الهی و متکی به آرای عمومی" (خمینی، ۱۳۷۸: ص ۵۲). خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸). ولایت فقیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام. این دیدگاه، نقطه‌ی تلاقی نظریه‌ی حاکمیت الهی با مردم‌سالاری دینی است. در نگاه فقیهانی چون شهید صدر، امام خمینی و آیت‌الله منتظری، بیعت، شورا، و رضایت مردم از ارکان حکومت مشروع اسلامی به‌شمار می‌رود. به‌ویژه در «نظریه‌ی انتخابی-الهی» شهید صدر، تأکید شده که مردم از لحاظ اجرایی و ساختاری در تحقق نظام سیاسی اسلامی نقش فعالی دارند (صدر، ۱۴۰۹ق: ص ۴۳). صدر، محمدباقر. (۱۴۰۹ق). الاسلام یقود الحیاة. قم: دارالتعارف.

اصل مشارکت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مشارکت مردم را به‌عنوان یکی از اصول بنیادین شناسایی کرده است. اصل ۶ قانون اساسی تصریح می‌کند: «در جمهوری اسلامی ایران امور کشور باید به اتکای آرای عمومی اداره شود...». همچنین اصول ۵۶، ۷، ۲۳، و ۱۱۰ نیز به نقش مردم در تعیین سرنوشت خویش اشاره دارند. (کاتوزیان، ناصر. ۱۳۸۲). حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران. جلد ۱. تهران: میزان). حسینی، محمد. (۱۳۸۹). فقه سیاسی در نظام جمهوری اسلامی. قم: بوستان کتاب) به‌ویژه اصل ۵۶ با بیان اینکه «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن

خداست و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است»، مدل ترکیبی مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی را تبیین می‌کند. بنابراین، نظام اسلامی ایران از یک سو مبتنی بر وحی و حاکمیت الهی و از سوی دیگر بر اساس اراده‌ی مردم طراحی شده است (کاتوزیان، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۹۸؛ حسینی، ۱۳۸۹: ص ۵۲).

مشارکت سیاسی در نظام مردم‌سالاری دینی: در نظریه مردم‌سالاری دینی، که توسط رهبر انقلاب آیت‌الله خامنه‌ای نیز تبیین شده، مشروعیت و کارآمدی نظام سیاسی وابسته به مشارکت مردم در فرآیندهای تصمیم‌گیری، انتخابات، نظارت، و حتی نقد سازنده است. در این چارچوب، ابزارهایی همچون مجلس شورا، انتخابات ریاست‌جمهوری و شوراهای اسلامی شهر و روستا مصادیقی از بروز عملی مشارکت مردمی هستند. این مشارکت نه تنها شکلی، بلکه محتوایی و مؤثر در روند سیاست‌گذاری است. آیت‌الله خامنه‌ای در سخنان مختلف خود تأکید کرده‌اند که: "مردم‌سالاری دینی یعنی مردم در چارچوب دین، خود، سرنوشت خود را تعیین می‌کنند و بر کار حکومت نظارت دارند." (خامنه‌ای، ۱۳۸۲؛ همچنین نگاه کنید به بشیریه، ۱۳۸۳). بشیریه، حسین. (۱۳۸۳). مبانی علم سیاست. تهران: نی

تطبیق با الگوهای مشارکت سیاسی در جهان اسلام: در کشورهای مسلمان همچون مالزی، اندونزی، تونس، ترکیه و حتی مراکش، الگوهای مختلفی از تلفیق شریعت و مشارکت مردمی دیده می‌شود. در اندونزی، مشارکت سیاسی با محوریت اسلام مدنی و قانون‌گرایی نمود یافته؛ در مالزی، توازن میان دین رسمی (اسلام) و نظام پارلمانی رعایت شده؛ و در تونس، پس از انقلاب، مدل جدیدی از دموکراسی اسلامی از طریق قانون اساسی ۲۰۱۴ تدوین شد.

Hefner, R. (2000). *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton University Press. در مقابل، در نظام‌هایی چون عربستان سعودی، مشارکت مردم در ساختار قدرت به شدت محدود است و ولایت و حاکمیت به طور کامل به خاندان سلطنتی تفویض شده است؛ در نتیجه، هیچ نقش مؤثری برای مردم در تعیین سرنوشت خود وجود ندارد. این تفاوت‌ها نشان می‌دهد که جمهوری اسلامی ایران یکی از معدود نظام‌هایی است که در آن اسلام‌گرایی با مشارکت انتخاباتی و نظارت عمومی تلفیق شده است. Esposito, J. (2003). *The Islamic World: Past and Present* Oxford University Press.

گفتار سوم: برابری و حفظ کرامت انسانی

در منظومه فکری اسلام، کرامت انسانی مفهومی بنیادین و غیرقابل خدشه است که مبنای بسیاری از اصول حقوقی، اخلاقی و اجتماعی را شکل می‌دهد. برخلاف نگاه‌های صرفاً ابزاری یا طبقاتی به انسان در برخی مکاتب سیاسی و فلسفی، قرآن کریم با صراحت تمام اعلام می‌دارد: «و لقد کرّمنا بنی آدم» (اسراء: ۷۰)، یعنی انسان به صرف انسان بودن، برخوردار از کرامت ذاتی است؛ کرامتی که منشأ آن نه قدرت، ثروت یا نژاد، بلکه خلیفه‌اللّٰهی و توانمندی درک و انتخاب اوست. این نگاه، محور بسیاری از ساختارها و روابط در جامعه اسلامی قرار گرفته و در تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز به وضوح بازتاب یافته است. در همین راستا، اصل نوزدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بر برابری همه ملت ایران، بدون در نظر گرفتن قوم، نژاد، زبان و امثال آن تأکید دارد، و اصل بیستم نیز تصریح می‌کند که همه افراد ملت، از حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی برخوردارند. این اصول، نشانگر آن است که «اسلامیت نظام» نه تنها با اصل برابری و کرامت انسانی در تعارض نیست، بلکه خود پشتیبان و مبنای حقوق برابر برای تمامی افراد جامعه محسوب می‌شود.

مبنای اسلامی کرامت و برابری انسان‌ها: اسلام از آغاز با تأکید بر یکتاپرستی، نوعی نگرش جهان‌شمول به کرامت انسان را مطرح کرده است. آموزه‌های قرآنی نشان می‌دهند که کرامت، شأنی ذاتی و غیرقابل سلب برای تمام انسان‌ها است؛ خواه مسلمان باشند یا نه. آیه مشهور قرآن کریم که می‌فرماید: «و لقد کرّمنا بنی آدم» (اسراء: ۷۰)، گویای این دیدگاه فراگیر است. در این آیه، هیچ قیدی از دین، نژاد، قومیت یا طبقه اجتماعی برای کرامت مطرح نشده، که خود دلیلی بر بنیادهای انسان‌محور در نگرش اسلامی است. (طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان، جلد ۱۳، نشر دفتر انتشارات اسلامی قم.)

در سنت نبوی نیز، آموزه‌هایی از رسول گرامی اسلام (ص) ثبت شده که بر برابری ذاتی انسان‌ها فارغ از تفاوت‌های ظاهری تأکید دارد. در خطبه معروف حجة‌الوداع آمده است: «لا فضل لعربی علی عجمی الا بالتقوی». این پیام، در زمانی که جامعه

قبیله‌ای جاهلی ساختار نابرابر و طبقاتی داشت، نوعی انقلاب مفهومی در زمینه کرامت و برابری بود. (بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۱ق). صحیح البخاری، کتاب الحج، باب خطبة النبی فی حجة الوداع). به‌ویژه در فقه امامیه، اصل «حرمت مؤمن» و تأکید بر «احترام انسان بما هو انسان»، از مهم‌ترین مبانی اخلاق سیاسی در رابطه با حاکم و مردم تلقی می‌شود. علامه حلی در کتاب «تحریر الأحکام» و شهید ثانی در «مسالك الأفهام» نیز به مسئله کرامت در معاملات، قضاوت و رفتارهای اجتماعی به عنوان اصل اخلاقی اشاره کرده‌اند. (شهید ثانی، زین‌الدین عاملی. (۱۳۹۰). مسالك الأفهام، ج ۱، تحقیق مجتهد شبستری، نشر دارالمرتضی).

برابری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با بهره‌گیری از منابع اسلامی، اصل کرامت را در چندین اصل حقوقی نهادینه کرده است. اصل نوزدهم این قانون به صراحت اعلام می‌کند که «مردم ایران از هر قوم و قبیله‌ای که باشند، از حقوق مساوی برخوردارند»؛ عبارتی که بر حذف هرگونه امتیاز تبعی مبتنی بر قومیت، زبان، یا مذهب تأکید دارد. این اصل برخاسته از آموزه‌های اسلامی و بر اساس فقه عدالت‌محور امام خمینی شکل گرفته است. (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۱۹؛ همچنین ر.ک: امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۲، ص ۱۵۳). اصل بیستم نیز با اشاره به برابری همه افراد در برابر قانون، این نکته را روشن می‌سازد که هیچ شخصی از امتیاز ویژه برخوردار نیست، مگر بر اساس تقوا یا شایستگی قانونی. در این اصل، زنان و مردان از «حمایت قانون برخوردار» معرفی شده‌اند، که نقطه تمایز قانون اساسی ایران با برخی دیگر از نظام‌های اسلامی محافظه‌کار نظیر عربستان است. (همان، اصل ۲۰؛ مقایسه تطبیقی با: Al-Faruqi, I. R. (1982). "The Islamic Conception of Justice." International Journal of Middle East Studies, (14(1), pp. 1-19).

همچنین اصل سوم قانون اساسی، دولت را موظف می‌کند «برای ایجاد محیط مساعد برای رشد فضائل اخلاقی بر اساس ایمان و تقوا» و نیز «رفع تبعیضات ناروا» و «ایجاد امکانات عادلانه» تلاش کند. این اصل نشان‌دهنده تعهد نظام به کرامت و برابری به‌مثابه وظیفه‌ای حاکمیتی است نه صرفاً اخلاقی. (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل سوم؛ همچنین ر.ک: بشیریه، حسین. (۱۳۹۳). درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران، نشر نی، ص ۲۵۴).

کرامت انسانی و برابری در حقوق بین‌الملل معاصر: در سطح حقوق بین‌الملل، مفهوم کرامت انسانی به عنوان زیربنای حقوق بشر مدرن تلقی می‌شود. اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) در ماده نخست تصریح می‌کند: «تمام افراد بشر آزاد زاده می‌شوند و از حیث حیثیت و حقوق برابرند». این ماده، مفهومی بسیار نزدیک به دیدگاه اسلامی درباره شأن ذاتی انسان دارد. (Universal Declaration of Human Rights, 1948, Article 1). همچنین میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR) و میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (ICESCR) نیز در بندهای آغازین خود، کرامت انسانی را اساس تدوین حقوق بشر ذکر می‌کنند. در این اسناد، شناسایی شأن ذاتی انسان به عنوان بنیاد آزادی، عدالت و صلح تلقی شده است. (ICCPR, 1966, Preamble; ICESCR, 1966, Preamble). در مقایسه تطبیقی، کشورهای غربی نیز در قالب نظام‌های لیبرال دموکرات با تکیه بر کرامت ذاتی انسان، اصولی چون برابری در برابر قانون، منع تبعیض نژادی، جنسیتی و دینی را پایه‌ریزی کرده‌اند. اما آنچه در نظام اسلامی ایران متمایز است، پیوند مفهومی میان کرامت و عبودیت الهی است؛ به این معنا که کرامت نه صرفاً به دلیل زیست انسانی، بلکه به سبب ظرفیت انسان در بندگی و مسئولیت‌پذیری در برابر خداوند معنا پیدا می‌کند.

گفتار چهارم: اسلام در نهاد ها حاکمیتی ایران

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷، یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌های نظام نوپای جمهوری اسلامی، طراحی ساختارهای نهادی و حکومتی بر مبنای اصول اسلامی بود. برخلاف بسیاری از انقلاب‌های قرن بیستم که پس از پیروزی در تغییر قدرت سیاسی متوقف شدند، انقلاب اسلامی ایران به دنبال استقرار نظامی مبتنی بر «اسلامیت» در تمام سطوح حکمرانی بود. از همین رو، در فرآیند تدوین قانون اساسی، تأکید ویژه‌ای بر اسلامی بودن نهادها، قوانین، نظارت‌ها و خط‌مشی‌های اجرایی شد. بررسی عملکرد، مشروعیت، کارکرد و مبانی فقهی این نهادها همچون ولایت فقیه، شورای نگهبان،

قوه قضائیه، مجلس خبرگان رهبری، و سازمان تبلیغات اسلامی که هر یک به نوعی تجلی ساختاری از مفاهیم و آموزه‌های اسلامی در حکمرانی هستند، به خوبی می‌تواند چگونگی پیوند میان «اسلامیت» و «تهادسازی» را در نظام حقوق اساسی ایران نمایان سازد.

مبنای اسلامی‌سازی نهادها: از انقلاب تا نهادسازی: پیروزی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ نه صرفاً یک تحول سیاسی بلکه نقطه آغازی برای بازتعریف ساختارهای قدرت بر اساس شریعت اسلامی بود. شعار «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» نمایانگر اراده ملت برای برپایی نهادی بود که در آن، اسلام نه در حاشیه بلکه در متن نظام قدرت قرار گیرد. بدین ترتیب، پس از پیروزی انقلاب، مهندسی نهادی بر مبنای آموزه‌های اسلامی در دستور کار قرار گرفت؛ فرآیندی که تحت نظارت مستقیم رهبر انقلاب، امام خمینی(ره)، شکل گرفت. (امام خمینی، صحیفه نور، ج ۶، ص ۲۴۳؛ همچنین: مطهری، مرتضی، ۱۳۹۴). پیرامون انقلاب اسلامی، صدرا، مهم‌ترین نقطه آغاز برای اسلامی‌سازی نهادها، تدوین قانون اساسی بود که در آن، اصل ولایت فقیه به عنوان محور مشروعیت قدرت، نهاده شده است. این اصل مبتنی بر نظریه فقهی حکومت در دوران غیبت است و ضمن حفظ نظام‌مندی در حاکمیت، تلاش می‌کند شریعت را در بالاترین سطح تصمیم‌گیری جاری سازد. با تأسیس نهادهایی مانند شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت نظام، مجلس خبرگان رهبری و نهاد رهبری، ساختار سیاسی ایران به گونه‌ای طراحی شد که اسلام در تار و پود آن حضور یابد. (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصول ۵، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۲؛ مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۶). نظریه سیاسی اسلام، مؤسسه آموزشی امام خمینی، ص ۱۷۵). علاوه بر نهادهای مرکزی، در سطح اجرایی نیز تلاش شد ساختارهایی تأسیس شود که متناسب با اصول اسلامی عمل کنند. به عنوان مثال، شورای عالی انقلاب فرهنگی با هدف نظارت و هدایت نظام آموزش و فرهنگ کشور تأسیس شد. همچنین نهادهایی چون سازمان تبلیغات اسلامی، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، و شورای سیاست‌گذاری ائمه جمعه، مأمور به حفظ پیوست دینی سیاست‌های کلان شدند. (احمدی، حبیب‌الله، ۱۳۹۵). تحلیل ساختار نظام جمهوری اسلامی، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ص ۳۲).

تجلی اسلام در نهادهای کلان سیاسی و قضایی: نظام جمهوری اسلامی ایران در حوزه قوای سه‌گانه نیز نشانه‌های روشنی از تلاش برای تحقق اسلام در ساختار حاکمیتی دارد. در قوه مجریه، رئیس‌جمهور باید شرایطی چون التزام عملی به اسلام و ولایت فقیه را دارا باشد (اصل ۱۱۵). افزون بر این، عملکرد دولت توسط نهادهای همچون دیوان عدالت اداری که مأمور به تطبیق مصوبات و اقدامات اداری با احکام شرع و قانون اساسی است، تحت نظارت شرعی قرار دارد. (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصول ۱۱۳ تا ۱۱۵؛ صانعی، یوسف، ۱۳۸۳). نظریه مشروعیت در فقه سیاسی، قم: نشر مرکز فقهی). در قوه مقننه، یکی از مهم‌ترین نهادهای اسلامی‌ساز، شورای نگهبان است که علاوه بر تطبیق مصوبات مجلس با قانون اساسی، آن را با احکام اسلام نیز می‌سنجد. این شورا که متشکل از فقهای برجسته حوزه علمیه است، نقش «مرجع تشخیص شرعیت» قانون را ایفا می‌کند. این سازوکار بی‌سابقه در دیگر نظام‌های حقوقی جهان، بیانگر پیوند مستقیم فقه اسلامی با فرآیند قانون‌گذاری است. (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصول ۹۱ تا ۹۹؛ فضل‌الله موسوی، ۱۳۹۰). حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، سمت، ص ۱۸۹). در ساختار قوه قضائیه نیز، بر اساس اصل ۱۵۷ قانون اساسی، رئیس قوه قضائیه باید فقیه عادل و آگاه به امور قضایی باشد. این شرط، به وضوح حاکی از آن است که اسلام به عنوان مبنای تصمیم‌گیری در قوه قضائیه نهاده شده است. افزون بر آن، محاکم قضایی نیز مکلف‌اند احکام را بر اساس موازین اسلامی صادر کنند (اصل ۱۶۷). (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصول ۱۵۷ و ۱۶۷؛ حسینی‌نیا، علی، ۱۴۰۰). عدالت و قضا در جمهوری اسلامی، پژوهشگاه قوه قضائیه).

نظارت دینی بر نهادها و توازن قوا در چارچوب اسلام: در نظام جمهوری اسلامی، نظارت شرعی بر نهادها از طریق مکانیسم‌هایی طراحی شده که هدف آن، صیانت از اسلامیت ساختارها و جلوگیری از انحرافات ایدئولوژیک است. از مهم‌ترین این مکانیسم‌ها، مجلس خبرگان رهبری است که وظیفه تعیین و نظارت بر رهبری را دارد. اعضای این مجلس خود باید فقیه باشند و بنابراین، از منظر شریعت بر عالی‌ترین مقام نظام نظارت دارند. (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصول ۱۰۷ و ۱۰۸؛ ر.ک: آشتیانی، عبدالحسین، ۱۳۸۴). مبنای و اصول نظارت فقهی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ص ۵۱). از دیگر سازوکارهای نظارت، نهاد رهبری و اختیارات آن است. ولی فقیه بر اساس اصل ۱۱۰، اختیاراتی چون نصب رئیس قوه قضائیه،

فرماندهی کل نیروهای مسلح، حل اختلاف میان قوا و امضای احکام ریاست جمهوری را داراست. این تمرکز اختیارات، با هدف حفظ وحدت اسلامی و جلوگیری از تضاد منافع طراحی شده و برای جلوگیری از استبداد احتمالی، محدود به چارچوب فقهی و نظارت خبرگان است. (قانون اساسی، اصل ۱۱۰؛ کدیور، محسن. (۱۳۸۵). نظریه‌های دولت در فقه شیعه، نشر نگاه معاصر، ص ۲۳۳). افزون بر این، نهادهایی چون هیات تطبیق مصوبات دولت با شرع، و نقش نظارتی فقهی در شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت نظام، نشان‌دهنده استمرار حضور اسلام در فرآیندهای حکمرانی است. این نهادها، حتی در موارد تعارض بین مصلحت و حکم اولیه شرعی، تلاش می‌کنند با تفسیر فقهی منطبق با شرایط زمان، اسلامیت نظام را حفظ نمایند. (شریعت‌مداری، حسین. (۱۳۹۷). فقه و مصلحت در نظام اسلامی، مجله فقه حکومتی، ش ۳۵، ص ۸۹).

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر با عنوان «اسلامیت در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران» بر آن بود تا با رویکردی تحلیلی و تطبیقی، چیستی و چگونگی تجلی اسلام در ساختار حقوقی، سیاسی و فرهنگی نظام جمهوری اسلامی را بررسی کند. مسئله اصلی این تحقیق، بررسی نسبت میان اسلام به‌عنوان یک ایدئولوژی الهی و قانون اساسی به‌عنوان سند بنیادین حقوق عمومی کشور بود. در این راستا، مقاله در سه فصل تلاش کرد ضمن تبیین مفاهیم کلیدی مانند اسلام، حاکمیت، مردم‌سالاری، کرامت انسانی و سابقه تاریخی اسلامیت در ایران، نحوه تحقق این مفاهیم در نظام حکومتی را واکاوی و ارزیابی کند.

در فصل نخست، تبیین مفهومی اسلام نشان داد که اسلام در اندیشه سیاسی تشیع نه فقط یک دین فردی، بلکه مجموعه‌ای جامع برای تنظیم مناسبات اجتماعی، سیاسی و حقوقی است. مفهوم اسلام در قانون اساسی ایران با پذیرش ولایت فقیه، احکام شرعی و اهداف کلان دینی، از قالب یک دین فردی فراتر رفته و به عنوان مبنای حاکمیت، مشروعیت‌بخشی و سیاست‌گذاری ایفای نقش می‌کند. همچنین، تبیین کرامت انسانی به عنوان یکی از اصول مورد تأکید شریعت اسلامی و حقوق اساسی ایران، پیوند میان انسان‌محوری و خدامحوری را به‌وضوح نشان داد.

فصل دوم با بررسی سیر تاریخی ورود اسلام به ایران، پذیرش تشیع، نقش روحانیت در جنبش مشروطه، و نهایتاً تکوین اندیشه اسلام‌گرایی در قرن بیستم، نشان داد که اسلام در جامعه ایرانی تنها یک نظام عقیدتی نبود، بلکه به یک جریان فعال در تحولات تاریخی، اجتماعی و هویتی کشور تبدیل شد. انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ را می‌توان نقطه اوج پیوند اسلام با سیاست و حقوق دانست؛ چراکه با رهبری مرجعیت دینی و حضور گسترده مردم، الگویی نو از حکمرانی بر مبنای آموزه‌های دینی پدید آمد. این پیشینه تاریخی، اساس اسلامیت نظام را نه تنها در قانون، بلکه در حافظه تاریخی و فرهنگی ملت ایران تثبیت کرد.

در فصل سوم، مقاله به تحلیل نظری سازوکارهای تجلی اسلام در حاکمیت جمهوری اسلامی پرداخت. نظریه حاکمیت الهی که در اصل دوم و پنجم قانون اساسی نمود یافته، مشروعیت را از خداوند دانسته و انسان را خلیفه و مسئول در چارچوب شریعت معرفی می‌کند. همچنین، در گفتار مشارکت مردم، مشخص شد که برخلاف برداشت‌های سکولار از تفکیک دین و دموکراسی، مشارکت عمومی در اسلام با چارچوب‌های الهی هم‌ساز است. اصول انتخاباتی، شوراها و نظارت همگانی در قانون اساسی برآمده از این برداشت توأمان از «اسلام و جمهوریت» است. در گفتار برابری و کرامت انسانی، نشان داده شد که حقوق اساسی ایران، با تأکید بر حقوق انسانی صرف‌نظر از نژاد، جنسیت یا مذهب، بر مبنای اسلامی نظیر آیه شریفه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء/ ۷۰) استوار است. این مسئله نشان می‌دهد که اسلام نه تنها مخالف اصول حقوق بشر نیست، بلکه می‌تواند مبنایی غنی‌تر و ژرف‌تر برای آن فراهم سازد. در گفتار نهادهای حکومتی نیز بررسی شد که ساختارهایی مانند شورای نگهبان، مجلس خبرگان و قوه قضائیه نه صرفاً نهادهایی فقهی، بلکه مبتنی بر تلفیق آموزه‌های اسلامی با سازوکارهای مدرن قانون‌گذاری، نظارت و اجرا هستند.

بنابراین، نتیجه اساسی مقاله آن است که اسلامیت در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران نه صرفاً یک شعار یا پوسته ظاهری، بلکه مبنای نظری، تاریخی و ساختاری نظام سیاسی کشور است. در این میان، اصل تلفیق مشروعیت الهی با مقبولیت مردمی، ویژگی متمایز جمهوری اسلامی نسبت به سایر نظام‌های سکولار یا تئوکراتیک است. هدف مقاله از تحلیل این موارد،

اثبات این نکته بود که مدل حاکمیتی جمهوری اسلامی تلاشی برای تحقق دولت اسلامی در عصر مدرن، با تکیه بر فقه پویا، اجماع نخبگانی و مشارکت مردمی است.

منابع

۱. احمدی، حبیب‌الله، تحلیل ساختار نظام جمهوری اسلامی، پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۵.
۲. آشتیانی، عبدالحسین، مبانی و اصول نظارت فقهی، قم، ۱۳۸۴.
۳. ابن‌منظور، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۴. بشیریه، حسین، مبانی علم سیاست، تهران، ۱۳۸۳.
۵. جوادی آملی، عبدالله، انسان از آغاز تا انجام، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۲.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه، ولایت فقه، قم: اسراء، ۱۳۹۳.
۷. جعفریان، رسول، تاریخ ایران اسلامی، تهران: نشر علم، ۱۳۹۶.
۸. حسینی، محمد، فقه سیاسی در نظام جمهوری اسلامی، ۱۳۸۹.
۹. حسینی‌نیا، علی، عدالت و قضا در جمهوری اسلامی، پژوهشگاه قوه قضائیه، ۱۴۰۰.
۱۰. خمینی، روح‌الله، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۷۴.
۱۱. خمینی، روح‌الله، ولایت فقیه یا حکومت اسلامی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۴.
۱۲. خوشبخت، (نیاز به اطلاعات بیشتر برای کامل کردن این مورد).
۱۳. کدیور، محسن، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۵.
۱۴. کاتوزیان، ناصر، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۴.
۱۵. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مصوب ۱۳۵۸، با اصلاحات ۱۳۶۸.
۱۶. لاک، جان، دو رساله درباره حکومت، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ۱۳۹۶.
۱۷. مدرسی طباطبایی، سید جعفر، مبانی اندیشه سیاسی اسلام، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۰.
۱۸. مطهری، مرتضی، اسلام و نیازهای زمان، جلد اول، تهران: صدرا، ۱۳۸۷.
۱۹. مطهری، مرتضی، پیرامون جمهوری اسلامی، تهران: صدرا، ۱۳۸۰.
۲۰. مطهری، مرتضی، بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی.
۲۱. مطهری، مرتضی، خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران: صدرا، ۱۳۷۰.
۲۲. منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه.
۲۳. نائینی، محمدحسین، تنبیها لامه و تنزیها لمله، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۲۴. نقییزاده، احمد، مبانی علم سیاست، تهران: سمت، ۱۳۹۵.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق: دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
۲۶. صانعی، یوسف، نظریه مشروعیت در فقه سیاسی، قم، ۱۳۸۳.
۲۷. صدر، محمدباقر، الاسلام یقود الحیاء، بیروت: دارالتعارف، ۱۴۰۹ق.
۲۸. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، جامعه مدرسین، ج ۱۳.
۲۹. طباطبایی، سید جواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر، ۱۳۹۴.
۳۰. طباطبایی مؤتمنی، محمود، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، جلد دوم، نشر سمت، ۱۴۰۱.
۳۱. فضل‌الله موسوی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، سمت، ۱۳۹۰.

۳۲. سروش، عبدالکریم، دانش و ارزش، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۶۰.
۳۳. شریعتی، علی، اسلامشناسی، حسینیه ارشاد، ۱۳۵۲.
۳۴. قرآن کریم، سوره یوسف، آیه ۴۰.
۳۵. هاشمی، سید محمد، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۱، تهران: دادگستر، ۱۴۰۰.
36. Beitz, Charles R. *The Idea of Human Rights*. Oxford University Press, 2009.
37. Bodin, Jean. *On Sovereignty*, edited and translated by Julian Franklin, Cambridge University Press, 1992.
38. Charter of the United Nations (1945).
39. Donnelly, Jack. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Cornell University Press, 2013.
40. EU Charter of Fundamental Rights (2000).
41. ICCPR (1966), ICESCR (1966), ECHR (1950).
42. Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge University Press, 1996.
43. McCrudden, Christopher. "Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights", *European Journal of International Law*, 2008.
44. Nussbaum, Martha. *Creating Capabilities*. Harvard University Press, 2011.
45. Perry, Michael J. *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*. Oxford University Press, 1998.
46. Rawls, John. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, 1999.
47. Universal Declaration of Human Rights (1948).
48. Waldron, Jeremy. *Dignity, Rank, and Rights*. Oxford University Press, 2012

Analysis of Islamism in the Constitution of the Islamic Republic of Iran

Javad Nouri¹, Mohaddeseh Ramazani²

¹PhD in Public Law, Department of Law, Islamic Azad University, Qom Branch, Iran

²Undergraduate Student in Law, Department of Law, Islamic Azad University, Mashhad Branch, Iran

Abstract

The present article, titled “Islamism in the Constitutional Law of the Islamic Republic of Iran”, seeks to explore and clarify the position and concept of “Islamism” within the legal, governmental, and political structure of the Islamic Republic through a deep and multi-dimensional lens. The term “Islamism” is among those concepts that, after the victory of the Islamic Revolution, gained a prominent presence in Iran's legal and political discourse and is reflected in the text of the Constitution—especially its fundamental principles—as the basis for the legitimacy of the Islamic Republic system. However, in many legal discussions, the essence, boundaries, and relationship of Islamism with other key concepts such as sovereignty, republicanism, human dignity, political participation, and the rule of law have not been comprehensively and cohesively analyzed. This article aims to fill that theoretical gap by offering a foundational and systematic explanation of the concept of Islamism within the constitutional framework of Iran. The primary goal of the article is to provide a coherent theoretical framework for understanding the relationship between “Islamism” and the constitutional law of the Islamic Republic. Secondary objectives include: clarifying the jurisprudential and Quranic foundations of Islamism in the political system; analyzing the relationship between republicanism and Islamism and how religious democracy is realized; conducting a comparative review of the Islamic and international perspectives on human dignity; and legally analyzing the role of the Supreme Leader as a manifestation of divine sovereignty in Iran's legal structure. The research method in this article is descriptive-analytical, utilizing library resources including jurisprudential texts, Quranic commentaries, laws, legal scholars' opinions, historical texts, and international human rights documents. Important sources include the Constitution of the Islamic Republic of Iran, Sahifeh-ye Imam (Collected Works of Imam Khomeini), books by Martyr Motahhari, Allameh Tabataba'i, and Dr. Beheshti, as well as documents such as the Universal Declaration of Human Rights and the International Covenants.

Keywords: Sovereignty, Islam, Human Dignity, Islamic Republic of Iran
