

تمایز حکم حکومتی با سایر احکام شرعی*

□ علی رحمانی فرد سبزواری**

چکیده

تکامل و رشد علمی و تکنیکی جامعه انسانی هر روز نیازهای نوی را بر جامعه عرضه می‌کند و کیفیت استفاده از این پدیده‌های نوظهور، احکام مناسبی را از اجانب شریعت می‌طلبد و از طرفی خیلی از این تغییرات زمانی و مکانی مشمول ادله احکام اولیه و ثانویه نیست و تنها راه سامان‌بخشی و جهت‌مند نمودن آنها احکام و دستور فقیه حاکم عادل است که طبق مصالح ضروری، قوانین متناسب و مقررات لازم را صادر و اجرا می‌کند و از آنجا که تأثیر حکم حکومتی در حفظ نظام و سامان‌بخشی به نیازهای جامعه بسیار مهم است، شناخت آن برای آحاد مردم ضروری است.

مقاله پیش‌رو به این مهم پرداخته و به بیان و توضیح ماهیت حکم حکومتی، اقسام و ادله حجیت آن و تمایز آن با حکم اولی واقعی و ثانوی و ظاهری و نیز تفاوت آن با حکم مکشوفه به عقل توسط قطع به مصلحت ملزومه خالی از مفسده و تمایز آن با اصدار حکم شرعی بر اساس مصلحت مرسله و حفظ مقاصد شریعت همت گماشته است و بر مسدود بودن راه رسیدن به مقاصد شریعت از کانال استحسان و قیاس و مصالح مرسله تأکید ورزیده است.

کلیدواژه‌ها: حکم حکومتی، مصلحت مرسله، مصلحت ملزومه، حکم اولی.

* تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۷/۲۰؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۸/۱۱/۲۵.
** دانشیار جامعه المصطفیٰ العالمیه (arafi@chmail.ir).

یکی از شیوه‌های تطبیق اسلام با مقتضیات زمان حکم حکومتی است. بر این اساس بحث از حکم حکومتی در فقه شیعی دارای جایگاه مهمی است و امت اسلامی چنان‌که نسبت به سایر احکام الهی احساس مسئولیت می‌کنند و لباس عمل می‌پوشانند، نسبت به احکام حکومتی هم باید احساس مسئولیت نموده و بدان عمل نمایند؛ چرا که اطاعت از دستور و احکام صادره از جانب فقیه حاکم عادل امین واجب است و همان‌طور که بر تخلف از احکام الهی آثاری مترتب است، بر تخلف از دستور فقیه حاکم هم آثاری بار می‌شود. بنابراین مباحث حجیت حکم فقیه حاکم و آشنایی با اقسام و ماهیت آن و تفاوت آن با سایر احکام شرعی باید بیش از پیش در حوزه فقهی مورد توجه قرار گیرد. متأسفانه از احکام واقعی اولی و ثانوی و احکام ظاهری در فقه و اصول تحلیل‌های فراوانی به چشم می‌خورد، اما از حکم حکومتی و مسائل مربوط به آن مباحث قابل اعتنایی دیده نمی‌شود. بحث از ولایت فقیه در دوره‌های اخیر به وفور صورت گرفته است، اما همه این مباحث حول اثبات و نفی ولایت، محصور گردیده و به نقش دستور ولی در جهت مند کردن نظام حاکم و حفظ اسلامیت آن کمتر توجه شده است، در حالی که اگر احکام شرعی الهی به رفتار جامعه سمت و سوی الهی می‌بخشد، احکام و دستور فقیه حاکم هم به مجموعه نظام اسلامی در ابعاد مختلف نظامی، تقنینی و اجرایی، شکل و شمایل دینی می‌دهد. لذا ضروری است که مباحث مربوط به حکم حکومتی مورد توجه و عنایت بیشتر واقع شود.

ادله حجیت حکم حکومتی

در ضمن مباحث آینده خواهد آمد که پیامبر اسلام ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام دستورهای ولایی و حکومتی صادر کرده‌اند و مردم نیز اطاعت آنها را بر خود فرض و لازم می‌دانستند. یکی از ریشه‌های این نگرش و مشروعیت این احکام و ملزم بودن جامعه به عمل به این احکام آیه ۵۹ سوره نساء است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹). پر واضح است که «یا ایها الذین آمنوا» خطاب به همه امت است نه فقط مردان مؤمن؛ چرا که تکالیف الهی برای همه است.

در این آیه اطاعت رسول خدا و اولی الامر با اطاعت خداوند در یک سیاق قرار گرفته‌اند. پس همان‌طور که اطاعت خداوند واجب بوده و احکام الهی بر همگان فریضه است، اطاعت از دستور پیامبر ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام نیز بر همگان فرض است و نیز از آنجا که عقل اطاعت از اوامر و نواهی الهی را واجب می‌داند به حکم قاعده عبودیت و مولویت، پس «اطیعوا الله» ارشاد به همین حکم عقلی خواهد بود، در این صورت «وجوب اطاعت» می‌شود ارشادی. به علاوه اینکه اگر «اطیعوا الله» مولوی باشد لازم می‌آید در صورت مخالفت اوامر الهی مثل اوامر متعلق به نماز، زکات، حج و جهاد دو عقاب بر مخالفت آنها مترتب گردد: یکی بر مخالفت امر و دیگری بر مخالفت «اطیعوا الله» و تعدد عقاب از نگاه فقها منتفی است، اما اطیعوا الرسول و اولی الامر، امر مولوی است آیه شریفه اطاعت از دستور پیامبر ﷺ و اولی الامر را واجب نموده و پر واضح است که برای پیامبر و اولوالامر دستور پیشینی نبوده که توهم ارشادیت بیاید و اطاعت از پیامبر و اولی الامر اطاعت در امور اجتماعی، سیاسی، قضایی و نظامی است، یعنی اطاعت در تنظیم امور مربوط به نظام و حفظ آن است که این دستورها روزآمد و به روز است. علت تکرار «اطیعوا» در آیه شریفه، وجود چنین تفاوتی میان متعلق این دو حکم است: ارشادی بودن حکم اولی «أَطِيعُوا اللَّهَ» و مولوی بودن «أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ». حکم دومی؛ یعنی اثبات وجوب اطاعت از حکم حکومتی فقیه عادل حاکم منوط به این است که اولی الامر همچون پیامبر از عصمت بر برخوردار باشند. از اینکه اولی الامر با رسول در یک سیاق گنجانده شده و بدون هیچ قیدی اطاعت از آنها واجب گردیده است، پس

باید اولی الامر همچون رسول الله از عصمت برخوردار باشند؛ چرا که عقل حکم می‌کند که هرگز خداوند متعال از مردم را به اطاعت کسی که او را معصیت می‌کند و اهل فسق و طغیان است، دعوت نمی‌کند به همین دلیل علمای امامیه بالاتفاق می‌گویند مراد از اولی الامر ائمه معصومین هستند.

امام خمینی این تفسیر را از ضروریات مذهب شیعه می‌داند و تفاسیر مکتب اهل بیت علیهم‌السلام همگی متفقند که مراد از اولی الامر ائمه معصومین اند.

آیه تطهیر: «إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيَطَهِّرَكُم تَطْهِيراً» (احزاب: ۳۳)، حدیث ثقلین، و حدیث سفینه و ده‌ها شاهد دیگر دلالت بر عصمت ائمه اطهار دارد که شرح آنها در این مقاله نمی‌گنجد.

اطاعت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام نسبت به احکام حکومتی در راستای حفظ دین و اداره جامعه و حفظ نظام بوده است. بر همین اساس (حفظ نظام و حفظ دین) ائمه معصومین علیهم‌السلام اطاعت از ولی فقیه جامع الشرائط را واجب نمودند. پس همچنان که اطاعت از اولی الامر و احکام حکومتی آنها در تنظیم امور اجتماعی نظیر عزل و نصب‌های مناصب اجتماعی و... واجب است، طبق دستور همین ائمه علیهم‌السلام اطاعت از حکم و دستور فقیه حاکم در جهت حفظ دین و سیاست امور اجتماعی واجب است. در حقیقت اطاعت از حکم حکومتی فقیه اطاعت از اولی الامر است.

بنابراین ولایت و سرپرستی جامعه حق رسول اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و بعد از آن حق اولی الامر (ائمه معصومین) و در عصر غیبت تا ظهور منجی عالم، به نیابت از ائمه معصومین حق فقیه عادل است و فقیه عادل باید با دستوره‌های لازم به جامعه اسلامی سامان بخشد و از دین و نظام اسلامی حراست نماید. البته این امام واجب‌الاتباع به انتخاب مردم یا به کودتا و غلبه و یا به انتخاب نمایندگان پارلمان‌ها و... حاصل نمی‌شود، بلکه ولایت فقیه منصبی الهی است، مشروط به شرایطی که تحقق آنها هم در حدوث ولایت و هم در بقای آن معتبر است و با فقدان این شرایط تحقق نمی‌یابد و این غیر از آن ولایتی است که باقلانی می‌گوید: «لَا يَنْخَلِعُ الْإِمَامُ بِفِسْقِهِ وَظُلْمِهِ بِغَضَبِ الْأَمْوَالِ وَضَرْبِ الْأَبْشَارِ وَتَنَاوُلِ النَّفُوسِ الْمُحَرَّمَةِ وَتَضْيِيعِ الْحُقُوقِ وَتَعْطِيلِ الْحُدُودِ وَ لَا يَجِبُ الْخُرُوجُ عَلَيْهِ» (باقلانی، ۱۴۱۱: ۱۸۱) و نه آنچه تفتازانی می‌گوید: «و لا ینعزل الإمام بالفسق، أو بالخروج عن طاعة الله تعالى، و الجور (أى الظلم على عباد الله)، لأته قد ظهر الفسق، و انتشر الجور من الأئمة و الأمراء بعد الخلفاء الراشدين، و السلف كانوا ینقادون لهم ... (تفتازانی، ۱۴۰۷: ۱۸۵).

اشعری در مقالات الاسلامیین تصریح می‌کند: اطاعت سلطان واجب و قیام علیه او حرام است. بر این اساس واضح است که برداشت اهل تسنن از ولایت منصب الهی نیست، بلکه امامت نزد اهل حدیث و اشاعره منصبی دنیوی و سیاسی است که می‌تواند از راه جور و غلبه و کودتا و جنگ به دست آید و این برداشت خلاف آیه ۵۹ سوره نساء است که وجوب اطاعت را از آن معصومین می‌داند، مقام و منزلت انسان نیز چنین اقتضایی دارد؛ چون حکومت فسق و ظلمه و اهل خیانت بر جامعه انسانی خلاف شأن و کرامت انسان است؛ همان انسانی که امانت الهی را حمل کرد و مسئول کرامت‌آفرینی حق تعالی گردید و این کرامت و شأن و منزلت تا قیام قیامت ادامه دارد و والی و حاکم واقعی او نیز معصوم است. لذا همه فقهای امامیه معتقدند که حاکمیت و ولایت فقیه به اذن آن امام منجی است و وجوب اطاعت از فقیه حاکم در واقع اطاعت از امام معصوم است. شاید گفته شود مراد از اولی الامر هر کسی است که حق امر کردن دارد، پس اولوالاامر یعنی صاحبان حق حکومت. درست است که معصومین فرد اعلای صاحبان حق حکومت هستند، اما حق منحصر به آنها نیست و حصر حق ولایت به آنها در برخی از روایات حصر اضافی است نه حقیقی این روایات در مقام خارج ساختن حاکمان جور هستند که در زمان ائمه حکومت را در دست داشتند. پس اولوالاامر یعنی کسانی که حق امر کردن دارند.

پاسخ این شبهه آن است که حق امر کردن از آن کسی است که خالق و مالک انسان است و او این حق را از نگاه عقلی و نقلی به کسی داده است که از خطا و عصیان و طغیان و غفلت به دور باشد و تنها به اذن او دیگران حق امر کردن پیدا می کند. بنابراین فقیه حاکم طبق دستور صاحب حق، یعنی ائمه معصومین علیهم السلام متصدی این حق شده در زمره اولوالامر قرار گرفته است، وگرنه بالذات فاقد این حق است و لذا از منظر فقهی، شرایط ولایت فقیه حاکم حدوداً و بقائاً معتبر است. بر همین اساس روایات اهل بیت علیهم السلام تأکید دارند که حصر اولوالامر به معصوم حصر حقیقی است و در زمان غیبت هم این حق متعلق به امام معصوم علیه السلام است و در عصر غیبت نیز تنها کسی که مشابه معصوم است، فقیه امین و عادل است، و نیابت چنین فقهی در عصر غیبت در حاکمیت، همان چیزی است که در ارتکاز عقلای عالم است و امروز می بینیم که حکومت دیکتاتوری، دموکراسی و سلطنتی مورد مناقشه عقلایی است و می گویند این نوع حکومت ها نمی توانند عدالت را در زمین پیاده نمایند. بنابراین می توان یکی از ادله ولایت را دلیل عقلی و عقلایی به شمار آورد.

مرحوم آیت الله بروجردی می فرماید: حاکم عهده دار تأمین نیازهایی است که حفظ نظام اجتماعی متوقف بر آنها است و برای این جهت احکامی مقرر می کند و باید آنها را طبق نظر او اجرا نمایند. در صدر اسلام قائد مسلمین، پیامبر اعظم عهده دار این وظایف بود. پس از وی ائمه اطهار علیهم السلام عهده دار این مسئولیت بودند و پر واضح است که تدبیر و سیاست امور جامعه مختص به زمان حضور ائمه نبوده است، چون تنظیم امور مسلمین از مسائل ابتلای مسلمانان در همه اعصار است. یقینی است که آنها چه در زمان حضور که بسط ید نداشتند و چه در زمان غیبت کبرا کسانانی را برای تدبیر امور جامعه منصوب نموده اند و مردم را از رجوع به طاغوت منع کرده اند. با توجه به لزوم نصب از طرف ائمه، به ناچار فقیه عادل برای احراز این مقام متعین است؛ زیرا کسی که منصوب می شود باید مجری احکام الهی باشد. پس باید مجتهد و آشنا به احکام الهی باشد و آن هم نیست مگر فقیه عادل امین (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۰۸).

صاحب جواهر می فرماید: امر شیعیان در عصر غیبت به هرج و مرج واگذار نشده است. نظام جامعه باید بر اساس عدالت مستقر شود و چنین نباشد که زورمندان بر جامعه غلبه کنند. علاوه بر این، باید نظام اجتماعی الهی و مبتنی بر قسط و عدل باشد؛ چرا که اگر نظم و نظام بر اساس کفر و طغیان مستقر شود، عقلاً و شرعاً مردود است. علاوه بر اینها آنکه نظم جامعه و گسترش عدل را در جامعه عهده دار است باید خود عامل به قانون و مجری آن باشد و چنین کسی جز فقیه عادل امین متعهد به اسلام نیست (مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۷۱). پر واضح است که این اصول عقلی لازم الاجرا را نه نظام دموکراسی قدرت اجرای آن را دارد و نه نظام مبتنی بر استبداد و نه نظام سلطنتی، آنکه می تواند خواست های عقلایی و عقلی در مورد نظام اجتماعی لباس عمل ببوشاند فقیه عالم، عادل و امین است. لذا شیوه حکومت در مکتب اهل بیت یک شیوه عقلی و عقلایی و الهی است. اگر در روایات زیادی بر وجوب اطاعت از فقیه جامع الشرائط تأکید شده و اطاعت او را واجب قلمداد نموده همه و همه جهت استواری این شیوه عقلی و عقلایی در جامعه بشری است به آیات و روایات ذیل دقت کنید: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يَرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نساء: ۶۰).

«أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (يونس: ۳۵).

«وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يِنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴).

روایت امام کاظم علیه السلام: «لِأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ حُصُونُ الْإِسْلَامِ كَحُصُونِ سُورِ الْمَدِينَةِ لَهَا» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۸/۱).

در توفیق و جواب نامه‌ای که حضرت ولی عصر علیه السلام در پاسخ به سؤالات اسحاق بن یعقوب نوشته بود و توسط محمد بن عثمان دومین نائب خاص امام زمان علیه السلام به اسحاق بن یعقوب رسید، چنین آمده: «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَأَرْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُؤَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۷/۱۴۰).

امام حسین علیه السلام در ضمن گفتاری فرمود: «ان مجاری الامور و الاحکام علی ایدی العلماء بالله الامناء علی حلاله و حرامه» (نوری، ۱۴۰۸: ۱۶/۳۱۶). لذا صاحب جواهر در کتاب امر به معروف و نهی از منکر جلد ۲۱ آورده است که ولایت فقیه و اطاعت از آن از امور روشن است.

به هر حال، شهرت روایی و فتوایی این روایات و دلالت آیات در راستای ادله عقلی و عقلایی به شمار می‌رود. در روایت ابی خدیجه از امام صادق علیه السلام آمده: «وَ اِيَّاكُمْ اَنْ يَخَاصِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا اِلَى السُّلْطَانِ الْجَائِرِ» (حر عاملی، همان: ۱۸/۱۰۰). این حدیث را شیخ صدوق و شیخ طوسی و کلینی در کتب اربعه نقل کرده‌اند.

روایت مقبوله عمر بن حنظله که از حیث سند معتبر و مورد قبول فقها است، دلالتش بر حجیت حکم حکومتی روشن و واضح است. در این روایت امام صادق علیه السلام مراجعه به سلطان ستمگر و قاضیان دولت جور را تحریم می‌کند، به نحوی که حکم صادره از جانب آنها را منتفی می‌داند و حتی اگر صحیح باشد فاقد ارزش قلمداد می‌کند و در مقابل مراجعه به فقیهان آل محمد علیهم السلام جهت حل و فصل امور فردی و اجتماعی را توصیه می‌کند، می‌فرماید: «فانی قد جعلته علیکم حاکماً». از این جمله نصب فقیه عادل به ولایت و حاکمیت در امور اجتماعی و قضایی و تنظیم مسائل سیاسی به دست می‌آید و نمی‌توان جمله مذکور را اختصاص به قضاوت دانست و گفت: برای فقها فقط منصب قضاوت جعل می‌کند؛ هر چند ظاهر پرسش در خصوص مسئله منازعه و قضاوت است. پاسخ امام عام و کلی است و مسئله قضاوت یکی از مصادیق آن است. به همین جهت امام خمینی رحمته الله علیه در کتاب ولایت فقیه در تفسیر و تبیین روایت عمر بن حنظله آورده است: همان‌طور که از صدر و ذیل این روایت و استشهاد امام علیه السلام به آیه شریفه به دست می‌آید، موضوع مسئله حکم کلی بوده و امام تکلیف کلی را بیان کرده، همان‌طور که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در دوران حکومت ظاهری خود حاکم و والی و قاضی تعیین می‌کرد و عموم مسلمان‌ها وظیفه داشتند که از آنها اطاعت کنند و دیگر اینکه امام به «حاکما» تعبیر نمود تا خیال نشود که فقط امور قضاوت مطرح است و به سایر امور حکومتی ارتباط ندارد (همان: ۹۸/۱۸، ۱۰۲ - ۱۰۸).

عمر بن حنظله:

عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دِينٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ أَوْ إِلَى الْقَضَاةِ أَيْجُلُّ ذَلِكَ فَقَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى طَاغُوتٍ وَ مَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتًا وَ إِن كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لَهُ لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يَكْفُرَ بِهِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: يَرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ. قُلْتُ: فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ؟ قَالَ: يَنْظُرَانِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيُرْضَوْا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتُخِفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رُدُّهُ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ (همان: ۲۷/۱۳۷).

مراد از طاغوت، قدرت حاکم ظالم است نه قاضی. قاضی طاغوت هم طاغوت است و مورد تطبیق کلی بر آن است. استدلال به آیه شریفه می‌تواند مطلب را کاملاً روشن نماید که مراد مراجعه به قدرت طاغوتی است و با توجه به این بیان: «فانی قد جعلته علیکم حاکماً»، مشخص می‌کند که مراد مراجعه به حاکم اسلامی است نه قاضی. پس امام علیه السلام فقیه عادل

را به حکومت نصب کرده و اطاعتش را واجب نموده است.

طرح مبحث ولایت فقیه در کتب فقها بعد از غیبت کبرا

ولایت فقیه از مباحثی است که سابقه هزار ساله دارد. ابوالصلاح حلبی در الکافی فی الفقه (حلبی، ۱۴۰۳: ۳/۴۲۲) و ابن ادریس در سرائر مسئله ولایت فقیه را مطرح کرده‌اند. زین‌الدین ابن علی عاملی معروف به شهید ثانی در شرح عبارت محقق، مبحث ولایت فقیه امام عادل در زمان غیبت را مطرح کرده است (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱/۵۳). صاحب مفتاح الکرامه (عاملی، ۱۴۱۹: ۲۰/۲۱) بر این مطلب به ادله عقل و اجماع و اخبار استناد کرده و در ضمن دلیل عقلی می‌گوید: اگر فقیه نیابت نداشته باشد مردم به هرج و مرج افتاده و نظام زندگی از هم می‌گسلد. در بحث اجماع نیز می‌فرماید: شیعه در این امر اتفاق نظر دارد. در مبحث اخبار به روایت صدوق در اکمال الدین در جواب امام به پاسخ پرسش‌های اسحاق بن یعقوب، به «اما الحوادث الواقعة الخ» اشاره دارد.

ملا احمد نراقی فقیه بر دو امر ولایت دارد: ۱. بر آنچه پیامبر صلی الله علیه و آله ولایت داشته؛ ۲. هر عملی که به دین و دنیای مردم مربوط باشد.

محقق کرکی در رساله صلاة جمعه (کرکی، بی تا: ۱/۱۴۲). مسئله ولایت فقیه را مطرح نموده است. محقق اردبیلی در مجمع الفائدة و البرهان (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۴/۲۰۵) و محقق نراقی در عوائد الایام (نراقی، ۱۴۱۷: ۸/۱۸۷) این مبحث را به تفصیل آورده‌اند.

مرحوم صاحب جواهر (نجفی، ۱۴۲۱: ۱۶/۱۷۸ و ۲۱/۳۹) به بحث ولایت فقیه اشاره دارد. شیخ حر عاملی (حر عاملی، همان: ۱۸/۱۰۱)، شیخ انصاری در کتاب مکاسب (شیخ انصاری، ۱۴۱۵: ۱۵۹؛ همو، ۱۴۱۵: ۲۴۳) و مرحوم شیخ مرتضی حائری در مبحث صلاة الجمعة به این مبحث اشاره نموده‌اند. امام خمینی در کتاب البیع (خمینی، بی تا: ۲/۴۸۸) در بحث ولایت فقیه، وجوب اطاعت از فقیه جامع الشرائط را به تفصیل بررسی کرده است.

دیدگاه‌ها در تعریف حکم حکومتی

اوامر و دستورهایی که حاکم اسلامی در راستای حفظ نظام اسلامی مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه صادر می‌کند، گاهی به منظور عمل به یک حکم شرعی تکلیفی یا وضعی است و یا به هدف تعیین موضوع حکم شرعی و وضعی صورت می‌گیرد؛ مثل اینکه می‌گوید: فردا اول شوال است که بطلان صوم و حرمت آن بر این حکم مترتب می‌شود. گاهی نیز حکم حکومتی با اهداف دیگری صادر می‌شود: ۱. تأمین حفظ دین؛ ۲. حفظ توازن اجتماع، یعنی حکمی باشد که مصالح معنوی و اخروی و نیز مصالح مادی و دنیوی را تأمین کند. حفظ این توازن مصلحت ملزمه است که حکم حکومتی را می‌طلبد و مانع می‌شود که ماده‌گرایی یا خانه‌نشینی به وجود آید؛ ۳. گاهی حکم حکومتی به هدف کشاندن اصول ثابت اسلام به پاسخ به تغییرهای دنیای امروز صادر می‌شود.

علامه طباطبایی می‌فرماید: احکام حکومتی تصمیماتی است که ولی امر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به حسب مصلحت زمان اتخاذ می‌کند و طبق آنها مقرراتی را وضع نموده و به اجرا در می‌آورد. این مقررات لازم الاجرا بوده و مانند احکام شریعت دارای اعتبار می‌باشد با این تفاوت که قوانین شریعت ثابت و تغییرناپذیر است، ولی مقررات مجعول از جانب ولی امر مادامی و تغییرناپذیرند و در ثبات و بقا تابع مصلحت هستند. از آنجا که جامعه پیوسته در تحول و تکامل است طبعاً این مقررات تغییر می‌یابند (بحثی درباره مرجعیت و روحانیت مقاله ولایت و زعامت شرکت سهامی انتشارات

۱۳۴۱ سید محمد حسین).

نقد: لازمه حکم حکومتی این است که برخاسته از مصلحت و به داعی حفظ نظام صورت گیرد؛ هر چند موجب شود که بعضی از احکام اسلامی تا مدتی که مصلحت اقتضا می‌کند تعطیل گردد. پس این تعریف از زاویه خاصی به حکم حکومتی نگریسته است، مثل اینکه اصل حکم منصوص به نحو کلی است و در اینجا کیفیت اجرا به حاکم واگذار شده آیه «و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه» (انفال: ۶۰) بیانگر این معنا است.

امام خمینی می‌فرماید: احکام حکومتی در چارچوب احکام و قوانین فرعیه اولیه و ثانویه نیست و مصلحت نظام بر سایر احکام تقدم دارد.

صاحب جواهر حکم حکومتی را عبارت می‌داند از انشای انفاذ «دستور اجراء» از حاکم نسبت به حکم شرعی یا وضعی یا موضوع حکم شرعی و وضعی. در موارد مشخص طبق این تعریف حکم حکومتی از حکم اولی و ثانوی جدا می‌گردد؛ زیرا نفس حکم شرعی و وضعی اولی یا ثانوی به جعل شارع محقق شده است و نیازی به جعل حاکم ندارد.

نقد: این تعریف حکم حکومتی را منحصر به دستور و اوامر اجرایی می‌کند و لازمه این تعریف این است حکم حکومتی، دستورات اجرایی و منحصر به موارد اختلاف و فصل خصومات است، با اینکه حکم حکومتی که در غیر این موارد هم نافذ است. لذا صاحب جواهر برای رفع این شبهه می‌فرماید: لازم نیست حکم حکومتی فقط در موارد نزاع و اختلاف باشد، سپس به رؤیت هلال مثال می‌زند.

اشکال عمده این تعریف این است که حکم حکومتی از زاویه محدودی نگریسته شده است؛ یعنی حکم حکومتی به حکم انفاذی تعبیر نموده است. نظر ایشان در واقع این است که انشاء به انفاذ و اجرای حکم شرعی تعلق پیدا می‌کند؛ مثلاً اگر یک حکم شرعی - چه تکلیفی و چه وضعی - در جامعه موقعیت لرزان پیدا می‌کند، حاکم با امر به رعایت آن، حکم شرعی را از این وضعیت خارج می‌سازد و عمل به آن را تقویت می‌کند، در حالی که دایره حکم حکومتی خیلی اوسع از این محدوده است، لذا امام خمینی می‌فرماید: احکام حکومتی احکامی است که از اختیارات ولایت مفوضه الهی به فقیه ناشی می‌شود و در پرتو آن می‌تواند با توجه به مصالح ملزومه و مفاسد ملزومه‌ای که تشخیص می‌دهد، حکمی را صادر و یا تغییر دهد و نیز مقرراتی را وضع کند (امام خمینی، بی‌تا: ۲۰) بر همین اساس مرحوم شهید مطهری می‌فرماید: حکم حکومتی یکی از متممات انطباق قوانین با نیازهای اجتماعی و فردی است.

و جوه افتراق میان حکم حکومتی، اولی، ثانوی

بنا بر آنچه در تعریف حکم حکومتی آمده (نشأت گرفته از اختیارات مفوضه الهی و برخاسته از مصلحت ملزومه و در جهت حفظ نظام است) نمی‌توان حکم حکومتی را حکم ثانوی دانست و آن را محدود به منطقه الفراغ نمود و یا حکم حکومتی را در طول حکم اولی و ثانوی دانست و نمی‌توان حکم شرعی به حساب نیاورد و صرفاً آن را ماهیت اجرایی قلمداد کرد که فقیه با توجه به مصالح دستور به اجرای حکم اولی و ثانوی می‌دهد و از باب تطبیق احکام اولی و ثانوی بر موضوعاتشان حکم صادر می‌کند. اینها می‌گویند: اگرچه حفظ نظام از احکام اولیه است ولی حکم حکومتی که مبتنی بر آن است از احکام اولیه نیست. تفصیل این مسئله در ولایت فقیه آمده است (امام خمینی، بی‌تا: ۱۳؛ صافی ۱۴۱۲: ۱۵). حکم حکومتی حکم ثانوی نیست بدین دلیل که احکام ثانوی از نظر عروض بعضی از قیودی است که شارع بر عنوان اولیه افزوده حاصل می‌شود. اگر موضوع یا متعلق حکم اولی مقید به یکی از عناوین اضطرار، ضرر، عسر، حرج، تقیه، مقدمیت، نذر، عهد، قسم، اکراه، اطاعت من یجب اطاعته، شرط در ضمن عقد، اهم و مهم در موارد تراحم گردید، حکم ثانوی متحقق می‌شود

ولی حکم حکومتی این چنین نیست، اگرچه حاکم می تواند حکم حکومتی نسبت به اجرای حکم ثانوی داشته باشد، اما احکام اولیه و ثانویه از نصوص شرعی استفاده می شوند و مبتنی بر مصالح و مفاسد ذاتی هستند ولی احکام حکومتی غالباً بر اساس مقتضیات زمان و مکان و مصالح ملزومه و شناخت موضوعات صادر می شود. احکام اولیه دائمی است و احکام حکومتی موقتی است. در احکام اولیه و ثانویه، احکام تابع «موضوعات» اسما قرار داده شده اند و لذا وقتی موضوع تغییر کرد حکم آن هم تغییر می کند و فقیه و مفتی می تواند بر آن اساس فتوا دهد، اما در حکم حکومتی انشای مستقل لازم است و حاکم باید حکم صادر نماید. بله فقیه حاکم، مسئول اجرای احکام الهی است - چه اولی و چه ثانوی و چه ظاهری - اما در بعضی از موارد مسئول انشای حکم است و چون می تواند به اجرای احکام اولیه و ثانویه دستور بدهد، می توان گفت حکم حکومتی، حاکم بر ادله اولی است، به همین جهت حکم حکومتی همواره دستور به اجرای یک حکم اولی و یا ثانوی ندارد و لذا بحث از حکم حکومتی همیشه موضوع شناسانه است و بحث از تشخیص مصادیق است که با شناخت مصداق، حکم صادر می شود و حتی اگر حکم و موضوع حکم اولی و یا ثانوی مشخص است، ولی بدان عمل نمی شود حکم به اجرا می دهد و اگر موضوعی شناخته شد که مصداق حکم اولی و ثانوی نیست، حکم مستقل صادر می کند. بنابراین حکم حکومتی جزئی و موقت است، به خلاف حکم اولی و ثانوی که بحث از خود حکم کلی است. بعضی حکم ثانوی را هم عدل حکم حکومتی دانسته اند. از آنچه ذکر شد، معلوم گردید که اینها معادل هم نیستند.

مرحوم شهید صدر قلمرو اختیارات و احکام حکومتی را مباحات می داند. به اعتقاد وی حاکم می تواند در این محدوده احکام الزامی داشته باشد، ولی در احکام الزامی نمی تواند تصرف کند و واجب را حرام و حرام را مباح گرداند.

نقد: اینکه در دایره مباحات حاکم می تواند تصرف کند و احکام الزامی داشته باشد سخن درستی است، اما اینکه حکم حکومتی منحصر به تصمیمات حاکم در این محدوده باشد با ماهیت اختیارات حاکم سازگار نیست. حکم حکومتی در چارچوب مصالح نظام است؛ چه در منطقه الفراغ و چه در غیر آن. مهم ترین ملاک در حکم حکومتی تشخیص مصالح نظام و مصالح جمعی و فردی است، در حالی که حکم ثانوی مبتنی بر قواعد متعددی است که قبلاً شمردیم.

یکی دیگر از تفاوت های حکم حکومتی با حکم اولی و ثانوی این است که احکام حکومتی همه شئون فردی، اجتماعی، قضایی و غیره را در بر می گیرد در حالی که در احکام اولیه و ثانویه، تنها شارع حکیم تکلیف موضوعات را تعیین می کند و فقیه با ادله تفصیلی، حکم شارع را استخراج می کند، اما در احکام حکومتی، حاکم خود حکم را انشا می کند ولی چون ولایتش به تفویض الهی است حکمش از اعتبار شرعی برخوردار است. فقیه حاکم از طریق استنباط از آیات و روایات به حکم حکومتی نمی رسد، بلکه با تشخیص مصلحت، حکم را صادر می کند و لذا فرامین حکومتی جنبه روزآمد دارد نه دائمی و همه جامعه ملزم به اجرای حکم حکومتی هستند، حتی سایر فقها که از انظار خود پیروی می کنند. شهید صدر می فرماید: هرگاه حاکم اسلامی بر اساس مصلحت عمومی به چیزی فرمان دهد بر همگان پیروی از او واجب است.

امام خمینی نیز می فرماید: اگر فردی از فقها توفیق تشکیل حکومت یافت، بر فقهای دیگر واجب است که از او پیروی کنند. در احکام اولیه و ثانویه همه مقلدان مکلف به انجام نظر مرجع تقلید خود هستند. حال آنکه در احکام حکومتی همه باید به حکم حاکم عمل کنند. با توجه به اینکه حضرت امام می فرماید: احکام اولی و ثانوی ربطی به اعمال ولایت فقیه ندارد و از طرفی حکم حکومتی را حکم اولی می داند، باید مرادش از اینکه حکم حکومتی حکم اولی است این باشد که وقتی اصل ولایت فقیه حکم اولی است، پس لازمه ولایت هم که حکم حکومتی و ولایی است نیز حکم اولی است. حکم اولی دو قسم است: حکم اولی تشریحی که خود شارع متصدی آن است و حکم اولی حکومتی که فقیه حاکم جاعل او است. اولی دائمی

است. «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه» و دومی موقتی است (مقالات آیت الله احمدی میانجی اطلاعات و تحقیقات از نظر اسلام، مجله نور العلم) و از آنجا که شرع دستور به پیروی از ولی امر نموده، تبعیت از این احکام همچون تبعیت از سایر احکام اولیه الهی بوده است و منتسب به شریعت است.

امام خمینی می فرماید: احکام حکومتی احکامی است که از اختیارات و ولایت مفوضه الهی به ولی و حاکم اسلامی ناشی می شود و در پرتو آن می تواند با توجه به مصالح و مفسد ملزمه، حکمی را صادر کند و یا تغییر دهد و نیز مقرراتی را وضع کند (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۱۲/۲).

امام خمینی در نامه ای به امام جمعه وقت تهران می نویسد: حکم حکومتی در چارچوب احکام فرعیه - چه اولیه و چه ثانویه - نمی گنجد. پس می توان گفت حکم اولی تشریحی نیست و چون ناشی از مصلحت ملزمه بوده و از مقام حاکمیت مشروعه و مأذونه فقیه صادر می شود، همچون خود ولایت (حکم وضعی اولی)، حکم اولی است.

پس حکم حکومتی از آن جهت حکم شرعی است که منتسب به شارع است و شارع نیز پیروی و اطاعت از دستور حاکم اسلامی را واجب نموده است. پس حکم حکومتی مجعول مستقیم شارع نیست، ولی با یک واسطه منسوب به اوست.

قلمرو حکم حکومتی

یکی از اهداف حکم حکومتی تطبیق اسلام با مقتضیات زمان است و قلمرو وسیعی دارد:

۱. تنظیم نهادهای اجتماعی، مثل عزل و نصب کارگزاران و تصمیمات مربوط به اداره جامعه.
۲. فرمان اجرای احکام الزامی شرعی.
۳. فرمان جمع آوری زکات و خمس.
۴. فرمان تحریم یا ایجاد رابطه با کفار.
۵. تطبیق عناوین ثانوی که موجب تبدل حکم اولی می شود؛ مثل حکم میرزای شیرازی در حرمت استعمال تنباکو و حکم میرزا محمد تقی شیرازی برای جهاد.
۶. حکم به اجرای اهم در موارد تراحم اهم و مهم.
۷. تخریب منازلی که در مسیر خیابان ها می افتند.
۸. اعزام الزامی به جبهه ها.
۹. جلوگیری از خروج ارز و کالا و منع احتکار و اخذ مالیات های مقرر و جلوگیری از گران فروشی و قیمت گذاری.
۱۰. جلوگیری از حمل اسلحه.

حضرت امام علیه السلام می فرماید: ولایت فقیه شعبه ای از ولایت رسول الله است. یکی از احکام اولیه و مقدم بر واجبات فرعیه است، حتی نماز و روزه و حج، حاکم می تواند حکم به تعطیلی مسجدی بدهد. از هر امری چه عبادی و چه غیر عبادی اگر جریان آن مخالف مصالح اسلام است، جلوگیری نماید. می تواند حکم به تعطیلی حج نماید، اگر حج رفتن مخالف مصالح نظام است. بنابراین نمونه های زیادی می توان ارائه نمود که به بعضی از آنها اشاره می شود:

۱. عزل و نصب های پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام حضرت امام می فرماید: عباراتی اکثر «فَضْلِي» و «حَكَم» از معصومین مربوط به حکم حکومتی است.

۲. حکم امر به معروف و نهی از منکر حتی با وارد کردن جراحات.

۳. تخریب ساختمان های غیر مجاز. در روایت وارد شده که امام علی علیه السلام با مشاهده خانه های بنی البکا فرمود: اینجا

جزء بازار است، لذا دستور تخلیه و تخریب داد (روایت اصبع ابن نباته).

۴. منع اهل ذمه از تجارت و صرافیه. علی ع به قاضی اهواز (رفاعه) می نویسد: از کسب صرافیه اهل ذمه جلوگیری کن.

۵. دستور کندن درخت ثمره.

۶. حکم به مصادره اموال اشعث بن قیس.

۷. حکم به عفو یا تعیین مقدار جزیه. شیخ طوسی می فرماید: جزیه اندازه مشخص ندارد و تعیین آن در اختیار حاکم است. شهید در مسالک آورده است: حاکم می تواند قیمت گذاری کند.

۸. حکم به تخریب مسجد ضرار.

تمایز میان حکم حکومتی و ظاهری، بسیار واضح است؛ چرا که موضوع حکم ظاهری، شک در حکم واقعی است، ولی حکم حکومتی قطعی است و حاکم شک ندارد که این حادثه حکم دیگری دارد. حکم ظاهری مجعول شرعی است و شارع در صورت شک در حکم واقعی، حکمی ترخیص یا حکمی مماثل حکم واقعی جعل می کند، اما حکم حکومتی مجعول حاکم است. جایگاه حکم ظاهری در صورتی است که از وصول به حکم واقعی عاجز باشد، اما حکم حکومتی ممکن است با قطع به حکم واقعی جریان داشته باشد. بر این اساس حکم حکومتی از نوع احکام ظاهریه به حساب نمی آید.

فرق میان حکم حکومتی فقیه حاکم و فتوای فقیه مفتی بر مبنای مصالح ملزمه

ممکن است این توهم پیش آید که اگر حکم حکومتی تابع مصلحت است، احکام شرعی هم که تابع مصالح اند، پس چرا یکی را حکم حکومتی و دیگری را حکم شرعی می نامید؟

پاسخ: مصلحتی که در باب احکام شرعی مطرح است، یک اصل استنباطی است که اگر فقیه مصلحت قطعی بدون تراحم با مفسده را ادراک کرد، می تواند با قاعده ملازمه، حکم شرعی را کشف کند، چون مصلحت قطعی حجت است و ملازم با حکم شرعی است و فقیه می تواند بر طبق آن فتوا دهد، ولی این ادراک مصلحت یا مفسده قطعی در مواردی است که حسن و قبح ذاتی و در مستقلات عقلیه و در عقل عملی باشد. همچنین مورد تطابق آرای عقلا و از قبیل حسن عدل و قبح ظلم باشد که کشف اراده شارع در همچون مواردی قطعی است، ادراک حسن و قبح در این موارد، مساوی با ادراک مصلحت ملزمه است که ملازم با اراده تشریحی شارع است، اما حکم حکومتی غالباً در موضوعات جزئی است و مصلحت و مفسده آنها بر اساس تنظیم اداره جامعه است و یا حفظ نظام و ایجاد توازن اجتماعی است و اگر حاکم بر طبق آن مصلحت یا مفسده حکم صادر می کند از باب استنباط نیست، بلکه مبتنی بر اصلاح امور اجتماعی است. حکم حاکم، حکم تشریحی نیست، حکم حکومتی است.

به عبارت دیگر: اگر فرض کردیم موضوعی حادث شده که در عصر پیامبر ص و ائمه معصومین ع نظیر ندارد، ولی مشتمل بر مصلحت کلی و مورد اتفاق عقلا است، عقل مستقلاً حکم به اتیان آن می نماید و با قاعده ملازمه، حکم شرعی مولوی را ثابت می کند، اما در مواردی که عقل حکم شرعی را کشف می کند، مجتهد تشریحی ندارد؛ مثلاً در خرید و فروش مخدرات همه عقلا متفقند که مضر است و عقل بر اساس قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع حکم شرعی کشف می کند و این غیر از حکم حکومتی است؛ چرا که اولاً: مصلحت ادراکی توسط حاکم و یا ممکن است به کمک نخبگان صورت گیرد در اینجا خود حاکم حکم می کند نه اینکه حاکم توسط این مصلحت روزآمد حکم تشریحی را کشف کند. حاکم می تواند در امور عبادی هم حکم حکومتی داشته باشد، ولی مصلحت ملزمه ای که موجب کشف حکم شرعی می شود در

امور عبادی راه ندارد.

از آنچه گفته شد به دست می‌آید که حکم حکومتی که منشأش مثل تشخیص مصلحت در اداره نظام از جانب فقیه حاکم است با فتوای مجتهد که گاهی مبنایش مصلحت قطعی ملزومه و بدون مزاحم یا مفسده اهم است، تفاوت دارد، اما وجه تمایز هر یک از حکم حکومتی و فتوای فقیه شیعی در موارد مصالح با قاعده مصلحت و استصلاح نزد علمای عامه به این است که فقیه سنی بر اساس مصلحت مرسله حکم تشریحی صادر می‌کند. اینها فائند که اگر دلیل عام یا خاصی بر مصلحت نباشد، اما این مصلحت داخل در مقاصد الشریعه باشد، می‌توان حکم به رأی را مبتنی بر آن مصلحت نمود و به عنوان حکم الهی جعل کرد. در مصلحت مرسله نزد اهل تسنن دو تفسیر کلی آمده است:

۱. مصلحت مرسله یک اصل مستقل نیست؛ چرا که اگر مصلحت مرسله حفظ مقصود شارع است و مقصود شارع هم مستفاد از کتاب و سنت است، پس خارج از کتاب و سنت نیست و لذا شافعی‌ها می‌گویند: اصلی به نام مصلحت و استصلاح وجود ندارد و نمی‌توان حکم شرعی را بر آن مترتب نمود.

غزالی شافعی مسلک می‌گوید: «کل مصلحة رجعت الی حفظ مقصود شرعی علم کونه مقصوداً بالکتاب و السنة و الاجماع فلیس خارجاً من هذا الاصول» (الکتاب و النسبة و الاجماع).

نام‌برده از آن جهت مصلحت مرسله را مرسله می‌داند که مستند به دلیل خاص نیست، بلکه از ادله کثیره کتاب، سنت، قراین احوال و امارات متفرقه استفاده می‌شود، لذا مصلحت مرسله که همان مقصود کتاب و سنت و اجماع است باید مقطوع الحجیة باشد (غزالی، ۱۴۱۸: ۱/۱۴۳).

بر این اساس غزالی قاعده استصلاح را اصل مستقل در مقابل کتاب و سنت به حساب نمی‌آورد؛ چون مصلحت همان حفظ مقصود شرع است و مقاصد شرع باید از کتاب و سنت شناخته شود.

پاسخ غزالی آن است: مصالحی که مقاصد شرع را حفظ می‌کند منحصر به تحصیل آنها از کتاب و سنت و اجماع نیست، بلکه عقل نیز گاهگاه می‌تواند بدون اعتماد بر نص خاص یا عام و بدون استناد به کتاب و سنت کشف کند؛ چرا که عقل قدرت کشف مصالح و مفسد را دارد و می‌تواند با قاعده ملازمه حکم شارع را کشف کند.

خود نام‌برده هم ابتدای حکم شرعی بر مصالح ضروری را بعید نمی‌داند، اگرچه در مصالح حاجیات و تحسینات ابتدای حکم شرعی بر مصلحت را جایز نمی‌داند.

غزالی می‌گوید: هرچه متضمن اصول خمس باشد مصلحت است و هرچه مفوت آنها باشد مفسده است. این اصول خمس نیز می‌تواند پایه اجتهاد مجتهد واقع شود. پس هر نفع و ضرری که در جهت حفظ مقاصد شریعت (حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال مردم) باشد می‌توان حکم شرعی را بر آن مبتنی نمود و دوالیبی مصالح مرسله را داخل در مفاهیم عامه از کتاب و سنت می‌داند و مستند حجیت مصالح مرسله را حدیث لا ضرر و آیه «ان الله یأمر بالعدل و الاحسان» قلمداد می‌کند.

مشهور است که شافعی معتقد به حرمت استصلاح تشریح است: «من استصلح فقد شرع کما ان من استحسن فقد شرع و الاستصلاح کالاستحسان متابعة الهوی».

نتیجه اینکه شافعی‌ها مصلحت مکشوفه از ناحیه عقل را حجت نمی‌دانند.

۲. مصلحت مرسله بر هیچ‌یک از نص شرعی متکی نیست و حق استکشاف این مصلحت به عقل سپرده شده است، لذا ابن برهان می‌گوید: «لا تستند الی اصل کلی او جزئی». بر این تفسیر کشف مصلحت توسط عقل در ترک فعل یا فعل

شیء از جمله ادله تشریح به حساب آمده است. پس مصالح مرسله هر مصلحتی است که نص خاص یا عامی بر اعتبارش قائم نشده باشد، ولی در اعتبارش منفعت یا دفع ضرر متحقق است که بر این اساس نزد اینها برای اصدار حکم شرعی در ما لا نص فیه طریق شرعی واقع می شود. پس اگر مصلحت مرسله دلیل شرعی نداشت - نه دلیل بر اعتبار و نه دلیل بر الغای اعتبار - فهو صالحه لان یتنی علیه الاستنباط (غزالی، ۱۴۱۸: ۳/ ۱۴۰؛ حلی، بی تا: ۲۸۴).

مالک و احمد بن حنبل و تابعین آنها طرفداران این نظریه اند و قائلند: مصلحت مرسله ای که دلیل شرعی بر اعتبار و الغایش نیست می تواند مبنای استنباط قرار گیرد. طوفی از علمای حنابله مصلحت مرسله را در صورت تعارض با نصوص شرعی مقدم می دارد، اگر قابل جمع نباشد (طوفی، بی تا: ۸۱). در حالی که قرآن می گوید: «یا ایها الذین آمنوا لا تقدموا بین یدی الله و رسوله» آیا کسی که حق طلاق را از زوج می گیرد و به زوجه اعطا می کند تشریح محسوب نمی شود آیا به بهانه مصلحت می توان نصوص دینی را از اعتبار انداخت! هواداران این نظریه به قاعده مصلحت نصوص شرعی را تقیید هم می زنند. در مسئله خصال کفار قائلند که بر مفطر غنی صیام شصت روز متعین است؛ این فرد می تواند رادع از خصال کفار باشد، از روزه خوری نه اطعام و تحریر رقبه: «لعسر الصیام و یسرهما». در توجیه این بدعت می گویند: این عمل اخذ به روح قانون است (بحر الاسلام، بی تا: ۲۳۸). بر همین اساس خلیفه برای مؤلفه قلوبهم سهمی از زکات قائل نشد به مناط اینکه حکم مذکور ناشی از ضعف مسلمین و شوکت کافران بوده است. لذا مقداری از زکات را به بعضی از کفار می دادند تا از مسلمانان حمایت کنند. این مناط در زمان خلیفه منتفی بوده است و طبق این مصلحت، آیه ۶۰ سوره توبه را تقیید زدند: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ» (توبه: ۶۰).

اعتبار مصلحت در این حد و اندازه بطلانش واضح و روشن است و سر از بدعت و تشریح در می آورد. اما انشای حکم در ما لا نص فیه بر اساس مصلحت عقلی (استصلاح)، می تواند با شرایطی قابل توجیه باشد، ولی متأسفانه آن شرایط در انظار عامه رعایت نمی گردد. عده ای در توجیه انشای حکم طبق مصلحت مرسله در ما لا نص فیه گفته اند: جامعه انسانی پیوسته در تطور و تجدد است. پس اگر احکام مناسبی در مورد مصالح مردم انشا و تشریح نشود مردم در حرج واقع می شوند و مصالح جامعه تأمین نمی گردد. پس نمی توان تشریح را با اینکه جامعه به سوی تکامل به پیش می رود متوقف نمود (طوفی، همان: ۸۱؛ سبحانی، ۱۳۸۱: ۲/ ۵۸۷).

پاسخ این است که اولاً: تشریح در امور عبادی مثل اذان دوم برای نماز جمعه بدعت و حرام است. ثانیاً تشریح طبق منافع و مضاری که عقل فردی تشخیص می دهد حجت نیست؛ چون اگر یک فقیهی - مثلاً - تشخیص داد فلان فعل مصلحت یا مفسده دارد، این کاشف از آن نیست که در واقع این فعل مصلحت دارد؛ چون عقل فردی از احاطه به مصالح و مفسد واقعی عاجز است؛ زیرا ممکن است این مصلحت تشخیص داده شده مزاحم با مفسده باشد و یا بالعکس. لذا تشخیص فرد واحد یا چند فرد نمی تواند ملاک تشریح باشد. بله اگر این تشخیص مورد اطباق عقلاً باشد، عقلای عالم جیلاً بعد جیل این مصلحت ملزومه را درک می کنند در این صورت اخذ به حکم عقل اشکال ندارد، ولی در اینجا نباید سخن از انشای حکم باشد. بلکه عقل در این صورت حکم شرعی را کشف می کند و تشریحی در کار نیست. بله، در صورتی که شارع خود حکم کلی را تشریح نموده و کیفیت عمل به آن را به حاکم شرعی سپرده است، انشای حکم وجود دارد اما این انشای حکم حکومتی است، نه انشای حکم تشریحی؛ مثلاً خداوند تهیه عده و عده را جهت مقابله با دشمن واجب نمود: «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ» (انفال: ۶۰). فقیه حاکم طبق این نص الهی باید بیضه اسلام را حفظ نماید. لذا ممکن است بر این اساس امر به تشکیل سپاه قدرتمند نماید، یا به خرید یا ساخت سلاح های

مناسب دستور دهد و یا امر به عزل یا نصب فرماندهان کند. این اوامر همه انشای حکم‌اند و حکم در این موارد ناشی از مصلحت است، اما این احکام، تشریحی نیست، بلکه حکومتی است و یا اگر عمل به تشریح اسلامی مستلزم حرج و ضرر باشد و یا میان دو حکم واقعی تراحم رخ دهد، حاکم می‌تواند رفع حرج نماید و به اجرای حکم ثانوی و تقدیم آن بر حکم اولی حکم نماید و یا حکم به تقدیم اهمّ از دو حکم واقعی نماید، اما این احکام همه و همه حکومتی هستند و احکام الهی دائمی و تشریحی نیستند. لذا باید گفت: سخن جناب عبدالوهاب خلاف است که می‌گوید: نصوص شرعی چون متناهی است وافی به استنباط احکام حوادث غیر متناهی نیست: فلا بد من الأخذ بقاعدة الاستصلاح حتى تجاب عنه (طوفی، همان: ۸۱). این سخن ناشی از عدم اطلاع به مجموعه احکام و ادله شرعیه است. او اگر اختیارات حاکم اسلامی را مورد توجه قرار می‌داد و به نقش عناوین ثانوی نسبت به ادله احکام اولیه توجه می‌کرد و نسبت به اطلاعات و عمومات کتاب و سنت تحقیق مناسبی صورت می‌داد و تن به حسن و قبح عقلی می‌داد، گرفتار قاعده استصلاح و مصلحت مرسله و قائل به تشریح الهی بر مبنای مصلحت مرسله نمی‌گردید.

محقق سبحانی می‌گوید:

انّ کلّ من كتب حول قاعدتی الاستصلاح وسد الذرائع لم یفرّقوا بین الأحكام الشرعية و الأحكام الولائية الحكومية، فانّ الطائفة الأولى أحكام شرعية جاء بها النبي ﷺ لتبقى خالدة إلى يوم القيامة، و أما الطائفة الثانية فإنّما هی أحكام مؤقتة أو مقررات یضعها الحاکم الإسلامی (علی ضوء سائر القوانين) لرفع المشاكل (سبحانی، همان: ۲ / ۵۲۰).
نامبرده می‌گوید:

انّ ما مثلاً به لقاعدة الاستصلاح فإنّما هو فی الواقع من صلاحیات الحاکم الشرعی، فمثلاً عدّوا الأمثلة التالية من مصادیق تلك القاعدة: ۱. إنشاء الدواوین. ۲. سكّ النقود. ۳. فرض الإمام العادل علی الأغنیاء من المال ما لا بدّ منه كتكثیر الجند و إعداد السلاح و حماية البلاد. ۴. سجن المتهم کى لا یفر. إلى غیر ذلك ممّا یعد من صلاحیات الحاکم الشرعی (همان). نتیجه مطالب گذشته این است: قاعده استصلاح و مصلحت، پایه و اساس ندارد، اما در عین حال قائلان به حجیت مصالح مرسله به وجوهی متمسک شده‌اند که لا یُسینُّ و لا یُغنی من جوع (طوفی، بی تا: ۷۵)؛ مثلاً می‌گویند: اگر احکام شرعی برای تحقق مصالح مردم و جامعه تشریح شده، و عقل می‌تواند آن مصالح را درک کند همان‌طور که عقل قبح منهیات را می‌فهمد. پس اگر حادثه‌ای رخ دهد که نصی بر آن دلالت ندارد ولی مجتهد حکم آن حادثه را بر پایه ضرر و نفع مکشوفه به عقل انشا می‌کند، این عمل صحیح و معتبر و شرعی خواهد بود.

اولاً: این استدلال بر پایه ایمان به تحسین و تقبیح عقلی و مبتنی بر این است که درک عقل از حسن و قبح، نفع و ضرر قطعی باشد ولی آیا عقل فردی می‌تواند جزم و قطع به حسن و قبح فعلی پیدا کند، چرا که حسن و قبح همه افعال ذاتی نیست و اقتضای حسن و قبح ندارد و افعالی که از حسن و قبح ذاتی برخوردارند بسیار نادرند و در همین افعال هم خیلی از اوقات نمی‌توان قطع به حسن و نفع آنها نمود، چون ممکن است موانعی در کار باشد که عقل مجتهد آن را درک نمی‌کند. بله اگر قطع به حسن، عقلی و عقلایی باشد در آنجا می‌توان گفت که عقل می‌تواند حکم شرعی را کشف نماید نه اینکه حکم شرع را انشا نماید.

اینها گاهی به سیره صحابه استدلال می‌کنند و می‌گویند: اصحاب پیامبر ﷺ بعد از وفات او به حوادثی مبتلا شدند و در این سلسله حوادث بر طبق مصالحی که تشخیص دادند امر و نهی کردند و حکم شرعی انشاء نمودند. ابوبکر امر به جمع‌آوری قرآن نمود. به جنگ با مانعین زکات امر کرد و عمر نیز سه طلاق را به کلمه واحد تجویز نمود. استدلال به سیره بر مدعا عقیم

است؛ چرا که سیره به نقل چند حادثه از جانب چند فرد تحقق نمی‌پذیرد.

ثانیاً: آنها طبق نظر شخصی خودشان عمل کرده‌اند و قطع آنها به مصلحت موجب قطع همه مجتهدان نمی‌شود و نمی‌تواند اصلی به نام قاعده مصلحت در استنباط را ثابت کند. تصرفات فردی در بعضی حالات دلیل‌ساز نیست؛ چون آنها معصوم نبودند و اجتهاد آنها فقط برای خودشان و مقلدان‌شان حجت است.

پس اولاً: سیره از نقل چند حادثه از چند فرد محقق نمی‌شود و ثانیاً: دلیلی بر حجیت چنین سیره‌ای وجود ندارد. به علاوه، اینکه خیلی از این تصرفات با نصوص شرعی در تضاد است.

طوفی در رساله خود (طوفی، همان: ۹۰ - ۹۱). به حدیث لا ضرر استدلال نموده، می‌گوید: معنای حدیث نفی ضرر و مفساد در شریعت است و این نفی، عام است، مگر اینکه دلیل خاصی وجود داشته باشد. پس این حدیث بر همه ادله شرعیّه تقدم دارد و موجب تخصیص آنها می‌گردد. پس اگر ادله شرعیّه متضمن ضرر بودند با حدیث لا ضرر نفی می‌شود، وگرنه تعطیلی حدیث لا ضرر لازم می‌آید و الجمع بین النصوص فی العمل بها اولی من التعطیل بعضها (همان).

نامبرده می‌افزاید: این حدیث نبوی اثباتاً مقتضی رعایت مصالح و نفیاً مقتضی نفی مفساد است؛ چون ضرر مفسده است، و هرگاه شارع مفسده را نفی نمود، لازمه‌اش اثبات نفع و مصلحت است؛ لانهما تقیضان و لا واسطه بینهما.

پاسخ: نسبت حدیث به ادله اولیه نسبت مخصوص نیست، چون مورد استعمال مخصوص جایی است که عامی و خاصی باشد و عرف خاص را قرینه بر تصرف در عام بداند تا تقدیم تام و تمام باشد، در حالی که نسبت بین حدیث لا ضرر و ادله اولیه نسبت عموم من وجه است که در ماده اجتماع تعارض شکل می‌گیرد، باید احکام تعارض پیاده شود (تساقط، ترجیح یا تخییر)؛ مثلاً دلیل وجوب وضو موجب وجوب آن است چه ضرری باشد و چه نباشد و حدیث لا ضرر نفی ضرر می‌کند چه وضو باشد و چه غیر وضو، لذا در ماده اجتماع تعارض می‌کنند و بر این اساس وجه تقدیم مذکور از جناب طوفی صحیح نیست.

بله، حدیث لا ضرر مقدم بر ادله اولیه است، اما از باب حکومت نه تخصیص و هرگاه دلیلی حاکم بر دلیل دیگر باشد بین آن دو نسبت سنجی نمی‌شود. سپس معنای حکومت لا ضرر در اینجا این می‌شود که وجوب وضو را تقیید می‌زند به وضو غیر ضرری.

نکته دیگر ایشان این بود که نسبت ضرر و مصلحت نسبت تناقض است، پس زمانی مفسده نفی می‌شود که ضرر باشد و سپس مصلحت محقق می‌شود؛ لاستحالة ارتفاع التقیضین، ولی ضرر به معنای نقض در مال یا عرض یا بدن است و بین این ضرر و مصلحت واسطه است، پس اینها تقیضین نیستند، مثلاً تاجری از تجارت نه سودی می‌کند و نه ضرر می‌کند، پس نه مفسده بوده و نه مصلحت. طبق آنچه ایشان آورده باید ارتفاع تقیضین باشد، در حالی که چنین نیست. پس بین ضرر و مصلحت تضاد است نه تناقض، لذا انتفای مفسده مستلزم مصلحت نیست و لذا فقها می‌گویند با حدیث لا ضرر تکلیف رفع می‌شود نه اینکه تکلیفی ثابت گردد، پس نمی‌توان با حدیث لا ضرر بر حجیت مصالح مرسله استدلال نمود.

طوفی در ص ۱۰۹ آورده: قاعده مصلحت بر نصوص و اجماع مقدم داشته می‌شود؛ تقدیم مصلحت بر اجماع به این است که منکران اجماع رعایت مصالح را لازم می‌دانند پس رعایت مصالح مورد اتفاق موافقان اجماع و مخالفان آن است، در حالی که بعضی اجماع را قبول ندارند و «التمسک بما اتفق علیه اولی من التمسک بما اختلف فیه».

اشتباه طوفی در این دلیل این است که فرقی بین رعایت مصالح و قاعده استصلاح نگذاشته است. بله، امت بر اینکه احکام تابع مصالح‌اند متفق‌اند، ولی در قاعده استصلاح اختلافی است و معتقدان به رعایت مصالح هم قائلند که فهم

مصالح از ناحیه تشریح احکام از جانب شارع است؛ چون احکام او تابع مصالح و مفسدات واقعی است. نامبرده در باب نصوص هم می‌گوید: نصوص گاهی متعارضند و این تعارض موجب اختلاف در احکام الهی است که شرعاً مذموم است، ولی رعایت مصالح امری حقیقی بوده که مورد اتفاق است. لذا قاعده مصلحت بر نصوص هم مقدم است، پس برای فرار از اختلاف امت در موارد اختلاف نصوص باید به قاعده مصلحت پناه برد.

نامبرده بین اختلاف منهی‌عنه و اختلاف ممدوح خلط نموده است. اختلاف منهی‌عنه همان چیزی است که موجب تشتت و تفرقه میان امت می‌گردد ولی اختلاف در نصوص و برداشت‌ها موجب الفت و توالف می‌شود. به علاوه اینکه در قاعده مصلحت اتفاقی به چشم نمی‌خورد و مصالح حقیقی‌ای که اختلاف در آنها نیست خیلی کم است و در غیر آن اختلاف خیلی زیاد است، پس رو آوردن به قاعده مصلحت نه تنها سبب اتفاق امت نیست، بلکه سبب اختلاف امت خواهد بود.

بعد از اینکه ثابت شد دلیلی بر حجیت قاعده به اصطلاح استصلاح (بر مبنای مصلحت مرسله تشریح کردن) نیست؛ چون نه ناشی از کتاب و سنت است و نه از ادراک عقلی جامع شرایط یعنی ادراک مصلحت ملزمه خالی از مفسده یا احتمال مفسده، مانند حفظ نفوس و عقول. لذا نمی‌تواند حافظ مقاصد شریعت باشد.

بله، اگر مصلحت مستفاد از ادراک جمیع عقلا عالم بود، حجت بود، اما این ادراک مصلحت فردی است و عقل فردی از درک مصالح و مفسدات واقعی عاجز و قاصر است و نمی‌توان با ادراک عقلی یک فقیه آن هم ادراکات ظنیه و یا چند فقیه تشریح نمود و چنانچه این باب گشوده شود - چنانکه نزد بعضی از عامه شده - هرج و مرج دینی رخ خواهد داد؛ مثلاً در جریان داعش در سوریه و عراق اتفاق افتاد و در این جریان قاعده استصلاح، جنایت و خلاف شرع‌های زیادی را مباح نمود. لذا نباید قاعده استصلاح (بر طبق مصلحت حکم کردن) را با حکم صادر از فقیه که او نیز ناشی از مصلحت است، معتبر دانست. بنابراین تفاوت و تمایز حکم فقیه حاکم با حکم فقیه سنی که هر دو ناشی از مصلحت می‌شود کاملاً روشن است: فقیه حاکم شیعی بر مبنای مصلحت حکم حکومتی صادر می‌کند ولی فقیه سنی بر اساس قاعده استصلاح حکم واقعی صادر می‌کند. مصلحتی که فقیه حاکم شیعی بر اساس آن دستور می‌دهد در جهت حفظ نظام اسلامی و ایجاد توازن و تعادل نظام اسلامی است، اما مصلحتی که فقیه سنی مبنای حکمش قرار می‌دهد مصالح و مفسدات واقعی است که از حیظه ادراک او خارج است، فقیه سنی معتقد است که حکم ناشی از مصلحت دائمی و الهی است، ولی فقیه حاکم شیعی دستورهایش به روز و تا وقتی است که مصلحت اقتضا کند. مضافاً بر اینکه فقیه سنی قاعده استصلاح را مصدر حکم شرعی می‌داند در حالی که تشریح حق شارع مقدس است و قواعد و ادله شرعی فقط کاشف از احکام تشریحی شارع به شمار می‌آیند.

تاکنون به این نتیجه رسیدیم که حکم حکومتی، حکم واقعی و ثانوی و ظاهری نیست و نیز با حکم واقعی که از قاعده مصلحت ملزمه قطعی و خالی از مفسده ناشی می‌شود متفاوت است و با قاعده استصلاح نزد فقهای عامه نیز تباین اساسی دارد. حکم حکومتی حکمی ولایی است که مشروعیتش به جعل ولایت برای فقیه عادل امین صورت گرفته است. بر این اساس از قسم احکام اولی است اما نه حکم اولی واقعی دائمی بلکه حکم برخوردار از اعتبار شرعی و در سایه حکم اولی واقعی که برای فقیه جعل شده است. اصل ولایت، حکم اولی و دستور ولّی هم به تبع اصل ولایت احکام اولیه محسوب می‌گردد.

نتیجه

در مقاله پیش رو ابتدا حجیت حکم حکومتی از منظر کتاب و سنت و عقل، تحلیل و بررسی شده است. وانگهی تعریف

حکم حکومتی از نگاه‌های مختلف مورد بحث قرار گرفته است. در ادامه به وجوه افتراق میان حکم حکومتی و حکم اولی و حاکم ثانوی و نیز فرق میان حکم حکومتی و حکم ظاهری پرداخته شده است. سپس به نمونه‌های از احکام حکم حکومتی و نیز به وجوه افتراق بین حکم مصلحتی فقیه حاکم و فتوای مبتنی بر مصلحت ملزمه فقها اشاره شده است. در مباحث نهایی نیز افتراق میان حکم مصلحتی حاکم شیعی و تشریح حکم بر مبنای مصلحت مرسله از جانب فقیه سنی تبیین گردیده است. نتیجه این شد که با مخدوش بودن ادله حجیت مصالح مرسله و مسدود بودن راه رسیدن به مقاصد شریعت از کانال قیاس و استحسان و مصلحت مرسله، تنها راه کشف مقاصد شرع نصوص و ظواهر قرآن، سنت و ادله بر آن است، نه تشریح حکم الهی بر اساس ظن به نفع یا ضرر.

- ابن ادريس حلی، محمد بن منصور بن احمد، **السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، **کمال الدین و تمام النعمة**، تهران، اسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۹۵ق.
- اردیلبی، احمد بن محمد، **مجمع الفائدة و لبرهان**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- امام خمینی، سید روح الله، **صحیفه نور**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۰.
- _____، **کتاب البیع**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، بی تا.
- _____، **ولایت فقیه**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، بی تا.
- باقلانی، ابی بکر، **التمهید**، بیروت، لموسسه الجامعیه للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۴۱۱ق.
- تفتازانی سعد الدین، **شرح العقائد النسفیة**، قاهره، مكتبة کلیات الازهریة، چاپ: اول، ۱۴۰۷ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعه**، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
- حلبی، ابوالصلاح تقی الدین بن نجم الدین، **الكافی فی الفقه**، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- سبحانی، جعفر، **الانصاف**، قم، موسسه الامام الصادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۸۱.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی، **مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام**، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیة چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- شیخ انصاری، مرتضی، **القضاء و الشهادات**، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- _____، **المکاسب**، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- صافی گلپایگانی، **الاحکام الشرعیة ثابتة لا یتغیر**، قم، دار القرآن، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- طوفی، نجم الدین، **مصادر التشریح**، بی جا، بی نا، بی تا.
- عاملی، سید جواد بن محمد حسینی، **مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- غزالی، ابوحامد، **المستصفی فی اصول الفقه**، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، **الكافی**، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- نوروزی، محمد جواد، **فلسفه سیاست**، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
- نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام**، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
- نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، **عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- نوری، حسین بن محمد تقی، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ق.
- واعظی، احمد، **حکومت دینی تأملی در اندیشه سیاسی**، قم، مرصاد، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- یزدی حائری، مرتضی بن عبدالکریم، **صلاة الجمعة**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه

قم، چاپ سوم، ۱۴۱۸ق.