

۶۰. گلپایگانی، سیدمحمدرضا، توضیح المسائل، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۳ ق.
 ۶۱. همو، مجمع المسائل، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۹ ق.
 ۶۲. مترجمان، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فراهانی، ۱۳۶۰ ش.
 ۶۳. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
 ۶۴. محقق حلی، نجم‌الدین جعفر بن حسن، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
 ۶۵. محقق کرکی عاملی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح الفوائد، چاپ دوم، قم، بی‌نا، ۱۴۱۴ ق.
 ۶۶. مراغی حسینی، میرفتاح، العناوین الفقهیه، بی‌جا، ۱۴۱۷ ق.
 ۶۷. مسعودی، محمدفاضل، الاسرار الفاطمیة، چاپ دوم، قم، مؤسسة الزائر فی الروضة المقدسه، ۱۴۲۰ ق.
 ۶۸. مغربی، نعمان بن محمد بن منصور، دعائم الاسلام، دار المعارف، ۱۳۸۳ ق.
 ۶۹. مغنیه، محمدجواد، الفقه علی المذاهب الخمسه، چاپ دهم، بیروت، دار التیار الجدید، دار الجواد، ۱۴۲۱ ق.
 ۷۰. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، زیده البیان فی احکام القرآن، تهران، المكتبة الجعفریة لاحیاء التراث الجعفریة، بی‌تا.
 ۷۱. همو، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم، ۱۴۰۳ ق.
 ۷۲. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
 ۷۳. ملکی میانجی، محمدباقر، بدائع الکلام فی تفسیر آیات الاحکام، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۰ ق.
 ۷۴. موسوی بجنوردی، حسن بن آقازرگ، القواعد الفقهیه، قم، الهادی، ۱۴۱۹ ق.
 ۷۵. موسوی همدانی، محمدباقر، ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ ش.
 ۷۶. موسوی، فاخر، التجلی الاعظم، قم، بی‌نا، ۱۴۲۱ ق.
 ۷۷. نابلسی، عبدالغنی بن اسماعیل، کشف النور، استانبول ترکیه، مكتبة الحقبه، ۱۳۶۴ ش.
 ۷۸. نجفی خمینی، محمدجواد، تفسیر آسان، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۸ ق.
 ۷۹. نجفی، محمدحسن بن باقر، جواهر الکلام، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۷ ش.
 ۸۰. نراقی، احمد بن محمد مهدی، رسائل و مسائل، بی‌جا، بی‌تا.
 ۸۱. همو، عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، بی‌جا، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
 ۸۲. نصر الهوینی، القاموس المحیط، بی‌جا، بی‌تا.
 ۸۳. نمازی شاهرودی، علی، مستدرک سفینه البحار، بی‌جا، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق.
 ۸۴. نووی، محیی‌الدین بن شرف، المجموع، بی‌جا، دار الفکر، بی‌تا.
 ۸۵. وحید بهبهانی، محمدباقر، مصابیح الظلام، بی‌جا، مؤسسة العلامة المجدد البهبهانی، ۱۴۲۴ ق.
 ۸۶. هاشمی، هاشم، حوار مع فضل الله حول الزهراء، چاپ دوم، بی‌جا، دار الهدی، ۱۴۲۲ ق.
 ۸۷. هویدی بغدادی، محمد، التفسیر المعین للواعظین و المتعظین، قم، ذوی القربی، بی‌تا.

حکم حکومتی و مبانی استنباط آن*

- دکتر فرج بهزاد وکیل آباد
- استادیار دانشگاه آزاد اسلامی

چکیده

در این نوشتار به برخی از مهمترین معانی لغوی و اصطلاحی حکم و حکومت اشاره شده، سپس ضمن تعیین جایگاه حکم حکومتی در میان تقسیمات احکام، تعریفی از حکم حکومتی ارائه و به بررسی آن پرداخته شده است. آنگاه در مبانی استنباط حکم حکومتی با اشاره به تفاوت میان حکم و فتوا مواردی از قبیل مصالح عمومی، عقل، تجربیات بشری، عرف، سیره و بنای عقلا به عنوان پایه‌های استنباط حکم حکومتی بیان شده است. واژگان کلیدی: حکم، حکومت، حکم حکومتی، مصلحت، عقل، بنای عقلا.

مقدمه

مباحث مربوط به فقه سیاسی و حوزه سیاست در متون اصیل دینی از قبیل قرآن و سنت، جایگاه و منزلت ویژه‌ای دارد و دین مقدس اسلام طوری با سیاست عجین شده که تفکیک این دو از هم ممکن نیست. اسلام دین سیاست است و این نکته

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۵/۱۰/۱۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۳/۱۲

برای هر کسی که کمترین تأملی در احکام سیاسی، حکومتی، اجتماعی و اقتصادی اسلام داشته باشد، روشن است. پس هر کس گمان کند دین از سیاست جداست، نه دین را شناخته و نه سیاست را (امام خمینی، ۱۳۶۶: ۲۳۴/۱).

دیانت اسلام یک دیانت عبادی تنها نیست و همین طور یک مذهب و دیانت سیاسی تنها نیست، عبادی است و سیاسی. سیاستش در عبادتش مدغم است و عبادتش در سیاستش مدغم است؛ یعنی همان جنبه عبادی یک جنبه سیاسی دارد (امام خمینی، ۱۳۶۱: ۱۲۰/۳). قرآن کریم و سنت پیامبر ﷺ آنقدر که در حکومت و سیاست احکام دارند، در سایر چیزها ندارند، بلکه بسیاری از احکام عبادی اسلام، عبادی - سیاسی است که غفلت از اینها این مصیبت را به بار آورده است (همان: ۱۷۸/۲۱). خوشبختانه بعد از نهضت بیدارگر امام خمینی علیه السلام تا حدودی به این مباحث پرداخته شد و فقه سیاسی از گوشه کتابخانه‌ها و لابلاهای کتابها به متن جامعه کشیده شد و مباحث ارزنده‌ای در باب حکومت، ولایت، رهبری، تأسیسات و تشکیلات حکومتی، احکام حکومتی و... طرح شد.

در این مقاله ابتدا به برخی از مهمترین معانی لغوی و اصطلاحی حکم و حکومت اشاره شده سپس با اشاره به جایگاه احکام حکومتی در تقسیمات احکام، تعریفی از احکام حکومتی ارائه شده و به توضیح و احیاناً دفع برخی از ایرادات آن، و در نهایت به مبحث اصلی که مبانی استنباط حکم حکومتی باشد، پرداخته شده است.

۱. بررسی لغوی و اصطلاحی برخی واژه‌ها

۱-۱. حکم در لغت

حکم در لغت در معانی گوناگونی به کار رفته است از جمله به معنی حکومت و فرمانروایی کردن، کشورداری، رهبری، امر، فرمان، دستور، امر کردن، حکم راندن، قانون و قضا و... (ر.ک: ابن منظور، بی‌تا: ۱۴۰/۱۲-۱۴۴: ابن فارس، ۱۴۰۴: ۹۱/۲؛ ابن اثیر، ۱۳۹۹: ۴۱۸/۱).

از سخنان لغت‌شناسان چنین استنباط می‌شود که معنای اصلی ماده حکم که همه

این معانی به نحوی از آنجا سرچشمه می‌گیرند، «منع کردن و جلوگیری نمودن به منظور اصلاح» است (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: ۱۲۶) و یا مطلق منع کردن (فیومی، ۱۳۴۷: ۱۷۸). حکمت را نیز با توجه به معنای بازدارندگی‌اش حکمت نامیده‌اند؛ زیرا حکمت، حکیم را از اخلاق پست و خصلتهای نکوهیده باز می‌دارد (همان). حکمرانی به معنای جلوگیری از ظلم و ستم می‌باشد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۹۱/۲) و از آنجایی که حاکم دارای قدرت اجرایی است و جلوی ستم ستمگران و تجاوز متجاوزان به حقوق مردم را می‌گیرد (ابن اثیر، ۱۳۹۹: ۴۱۸/۱) و نصب شده تا میان مردم حکومت کند (مصطفی ابراهیم، ۱۴۱۰: ۱۹۰/۱) و مجری احکام است (فیروزآبادی، ۱۹۹۱: ۹۹/۴؛ ابن منظور، بی‌تا: ۱۴۲/۱۲) (نه کسی که صرفاً قضاوت و اظهارنظر کند بلکه کسی است که قدرت اجرای احکام خود را نیز دارد) او را حاکم نامیده‌اند. از این تعبیرات به خوبی استفاده می‌شود که واژه‌های حاکم و حکومت و حکم که فراوان در آیات و روایات و سخنان فقها به کار رفته است، ظهور در ولایت عامه و رهبری تمام شئون جامعه اسلامی دارد (نجفی، بی‌تا: ۳۵۹/۲؛ نایینی، ۱۳۷۳: ۳۷۲/۲)، نه اینکه به معنای قضاوت و داوری بوده و صرفاً ناظر به حل و فصل نزاعها و خصومات بوده باشد، چه شأن قاضی اظهار رأی در مورد به خصوصی است نه امر و نهی قاطعانه کردن، به خلاف حکام که به تعبیر محقق نایینی علیه السلام: «فإنَّ الحکومة ظاهرة فی الولاية العامة فإنَّ الحاکم هو الذی یحکم بین الناس بالسيف و السوط و لیس ذلك شأن القاضی» (نایینی، ۱۳۷۳: ۳۷۲/۲).

۲-۱. حکم در اصطلاح

حکم در اصطلاحات عدیده‌ای به کار رفته که شماری از آنها را تهنوی در «کشف اصطلاحات الفنون» جمع کرده است (تهنوی، ۱۹۹۶: ۶۹۳/۱). در یک اصطلاحی که نزد فقها بسیار شایع است حکم به معنای تمامی قوانین و مقررات شرعی است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸: ۱۷۳۹/۳ و ۱۳۷۴: ۲۴۲)، اعم از عبادات و معاملات و... شهید صدر علیه السلام آنجا که می‌فرماید: «حکم شرعی عبارت است از قانون صادر از خدای متعال برای سامان بخشیدن به زندگی مادی و معنوی انسانها اعم از اینکه جعل حکم مستقیماً به فعل مکلف تعلق گیرد یا به خود او و یا به چیزهای دیگر در رابطه با او (۱۴۱۲):

۱/۱۶۱-۱۶۲ و (۱۴۲۱: ۱۲۳)، اشاره به همین معنای از حکم دارد. گاهی حکم به معنای رأی قاضی در دعاوی و اختلافات است که در این صورت حکم در مقابل فتواست، چون فتوا عبارت است از نظر فقیه از روی اجتهاد، در غیر سمت قضا. نسبت به این معنا گفته می‌شود که نقض حکم جایز نیست ولی نقض فتوا جایز است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۴: ۲۴۳)؛ چون تجویز نقض حکم به بی‌ثباتی احکام منتهی می‌شود و آن مخالف مصلحتی است که نظم امور مسلمین باشد و بدان جهت نصب حکام تشریح شده است (شهید اول، ۱۳۷۲: ۳۸۱/۱-۳۸۲).

از جمله مهم‌ترین معانی حکم، دستورها و فرامین رهبر جامعه است (نجفی، بی‌تا: ۱۰۰/۴۰؛ امام خمینی، بی‌تا: ۱۴۹-۱۵۰؛ طباطبایی، بی‌تا: ۱۱۰-۱۱۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۳: ۵۵۱/۱). حکم در این معنا عبارت از مقرراتی است که از سوی ولیّ امر و سایر مسئولان حکومتی که زیر نظر ولیّ امر جامعه ایفای نقش می‌کنند برای برقراری نظم و تأمین مصلحت عمومی صادر می‌گردد. این گونه احکام در رابطه با «حوادث واقعه» یا «مصالح مقتضیه» هستند و به شرایط زمان و مکان بستگی دارند، به همین جهت نیز قابل تغییر می‌باشند. تمامی احکام انضباطی و آیین‌نامه‌ها و... از این قبیل می‌باشند (معرفت، ۱۳۷۷: ۱۷۴). این همان چیزی است که به «حکم حکومتی» نامبردار است و یکی از مهم‌ترین اقسام حکم است که در مباحث آینده بیشتر به آن می‌پردازیم.

۳-۱. حکومت در لغت

حکومت در لغت به معنای فرمانروایی کردن، فرمان دادن، دولت، دستگاه دولتی، سیاستمداران، حکمرانان، هیئت حاکمه متشکل از مجموعه افرادی که متصدی اداره شئون مختلف کشور هستند، داوری و... آمده است (ر.ک: المنجد و سایر کتب لغت، ماده حکم). ابن منظور می‌نویسد: «أصل الحكومة ردّ الرجل عن الظلم» (بی‌تا: ۱۴۱/۱۲) معنای اصلی حکومت باز داشتن فرد از ظلم و ستمگری است.

۴-۱. حکومت در اصطلاح

در اصطلاح فقهی نیز حکومت از معنای لغوی دور نشده است و به معنای فرمانروایی کردن و فرمان دادن و دادرسی و قضا به کار رفته است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۴: ۲۴۲).

در برخی از کتابهای حقوقی آمده است که سه معنای مختلف از حکومت به ذهن تبادر می‌کند: ۱- عمل حکومت و رهبری، ۲- رژیم سیاسی، ۳- ارگانهای حاکم در جامعه به ویژه ارگانهایی که قوه اجرایی را اعمال می‌کنند، مانند هیئت وزرا... در فرهنگ لالاند آمده است: حکومت یعنی مجموعه ارگانهایی که به واسطه آنان، حاکم به اعمال اقتدار پردازد، پس اختصاص این واژه به قوه مجریه یا تنها به کابینه وزرا نادرست است. به نوشته اسمن واژه حکومت به معنای اصلی و کلی نمایشگر اجرای اقتدار عمومی توسط حاکم است (قاضی، ۱۳۷۳: ۳۱۵/۱-۳۱۶).

در اصطلاح حقوق اساسی و علوم سیاسی، حکومت عبارت است از سازمانی دارای تشکیلات و نهادهای سیاسی، مانند قوه مقننه، قضائیه و اجرائیه (عمید زنجانی، ۱۳۶۶: ۹۴/۱). هدف این سازمان تعیین وظایف و حقوق افراد، گروهها و سازمانهاست که با وضع مقررات و قوانین در رفع نیازها و تأمین منافع، از بین بردن اصطکاکها و به طور کلی برآوردن مقتضای زندگی عمومی اتباع خود می‌کوشد. حکومت به این معنا برای هر جامعه‌ای ضرورت عقلی دارد و طبق گواهی اسناد و مدارک، انسانهای نخستین نیز در اولین صبحدم زندگی اجتماعی خود به ضرورت وجود قانون و حکومت در جامعه پی برده و در صدد تشکیل سازمان حکومتی متناسب با آن عهد برآمده‌اند.

۵-۱. تعریف حکم حکومتی

احکام از جهات مختلف دارای تقسیمات عدیده‌ای است، مثلاً حکم را به تکلیفی و وضعی، تأسیسی و امضایی، مولوی و ارشادی، واقعی و ظاهری و... تقسیم می‌کنند. از جمله مهم‌ترین تقسیمات احکام که کمتر مطرح شده، تقسیم حکم به خصوصی و عمومی است. احکام خصوصی یا فردی احکامی است که به طور مستقیم وظایف یک یا چند فرد بخصوص را بیان می‌کند. به عبارت دیگر تکالیف اشخاص را در رابطه با حقوق خداوند یا حقوق افراد بخصوص بیان کرده است از قبیل احکام عبادات و معاملات و مانند آن. احکام عمومی احکامی است که درباره حقوق جامعه برای افراد جامعه وضع شده است مانند احکام مربوط به فرهنگ، بهداشت، اقتصاد، مالیات، جنگ و صلح، حمل و نقل، طرق و شوارع، پست و

مخابرات و ارتباطات، انتظامات و... این قسم از احکام هم مانند سایر احکام وظایفی است که باید افراد جامعه عهده‌دار انجام آن باشند، لیکن نظر به اینکه شارع مقدس هم جعل این احکام را در چارچوب ضوابط مشخص و هم اجرای آن را به عهده حکومت و حاکم اسلامی هر عصر محوّل فرموده است و تک‌تک افراد نمی‌توانند عهده‌دار آن باشند از اینجا معلوم می‌شود که شارع مقدس نصب حاکم یا هیئت حاکمه‌ای را که متصدی این‌گونه از امور است ضروری دانسته است، طبعاً ضوابطی را هم که برای قانون‌گذاری در این باره لازم بوده، تعیین فرموده است. در این صورت حاکم با تعیین قوای مقننه، مجریه و قضائیه، متصدی وضع مقررات، تعیین ضوابطی برای اجرا و رفع اختلافات، ایجاد نظم و... می‌گردد و امور را به نحو صحیح و شایسته تمشیت می‌نماید.

احکام خصوصی هم یا شخصی است یا غیر شخصی. شخصی مثل «أُنذِر عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (شعراء/ ۲۱۴؛ نیز نک: مائده/ ۶۷؛ حجر/ ۹۴؛ اسراء/ ۷۹) که مکلف به انجام آن تنها یک فرد است. غیر شخصی مانند احکام بیع، نکاح، اجاره و... که گرچه مستقیماً به افراد خاصی (دو طرف این عقود) متوجه است ولی به طور غیر مستقیم به دیگر مکلفان هم مربوط می‌شود. همه مکلفان باید مشتری را مالک مبیع و بایع را مالک ثمن بشناسند، همین‌طور در مورد اجاره و نکاح و سایر عقود و ایقاعات و نیز در مورد احکام قضایی. از این‌رو این نوع از احکام خصوصی هم مانند احکام عمومی به حاکمان و مدیران جامعه مربوط می‌شود، لذا قانون‌گذاران در این باره قوانینی وضع کرده، مجریان و قضات هم بر مبنای همان قوانین، عملیاتی را به اجرا درآورده و احکامی صادر می‌کنند (گرچی، ۱۳۷۴: ۲۷۹/۱۴ به بعد؛ همو، *مجلة اندیشه حکومت*: ۴۸/۸). احکام عمومی و همین‌طور احکام خصوصی غیر شخصی که در حکم احکام عمومی است گاهی «حکم حکومتی» نامیده می‌شوند.

در تقسیم دیگری حکم را به فتوایی، قضایی و حکومتی تقسیم می‌کنند. منظور از حکم قضایی حکمی است که قاضی از روی امارات و اصول موضوعی استنباط نموده و در مقام رفع خصومت انشا می‌کند؛ مثلاً با توجه به قاعدهٔ ید، حکم به مالکیت ذوالید می‌کند (گرچی، ۱۳۶۹: ۲۸۶/۲).

حکم فتوایی عبارت است از اخبار فقیه جامع الشرایط از دستور الهی که به موضوع کلی تعلق گرفته است، مانند فتوا به وجوب امر به معروف و نهی از منکر. حکم حکومتی هم حکمی است که بر اساس مصالح اجتماعی در حوزه ولایت ولیّ امر، به صورت مستقیم توسط خود ولیّ امر یا غیر مستقیم توسط قوای مقننه و قضائیه و مجریه برای ادارهٔ جامعهٔ اسلامی و حل مشکلات مردم و تنظیم امور، وضع و جعل می‌شود و تابع شرایط زمان و مکان می‌باشد که از این قسم احیاناً تعبیر به حکم عمومی و اجتماعی و یا قوانین دولتی نیز می‌شود. به نظر می‌رسد اساس این تقسیم‌بندی در کلمات فقهای پیشین بوده است. به عنوان نمونه شهید اول رحمته‌الله علیه می‌فرماید:

تصرف پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در امور گاهی به عنوان تبلیغ صورت می‌گیرد که آن فتواست و گاهی به عنوان امامت و رهبری است، مانند دستور جهاد و تصرف در بیت‌المال و گاهی به عنوان قضا و داوری است، مثل فیصله دادن بین طرفین دعوی به وسیله شاهد یا سوگند و اقرار (۱۳۷۲: ۲۴۰/۱).

علامه کتانی در «التراتب الاداریه» می‌نویسد:

و حکمه صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فی الظاهر کان تارة فی القضاء و تارة بالسیاسة و السلطنة أى الإمارة العظمی و تارة بالفتوی (بی‌تا: ۲۵۰/۱).

قریب به این بیان را امام خمینی رحمته‌الله علیه نیز در برخی از تألیفات خود دارند (۱۳۶۷: ۱۱۲/۳-۱۱۳: ۱۳۶۸: ۵۰ به بعد) و معظم له در کتاب ولایت فقیه مکرر تعبیر به حکم حکومتی و حکم قضایی می‌نمایند (بی‌تا: ۱۴۹-۱۵۰).

دیدگاه علامه طباطبایی دربارهٔ حکم حکومتی: علامه طباطبایی رحمته‌الله علیه می‌فرماید: خدای متعال در آیهٔ ۱۴۴ سورهٔ آل عمران، مسلمین را مورد توبیخ و سرزنش قرار داده که چرا شما تشکیلات خود را به هم می‌ریزید. پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز مانند سایر پیامبران، رسالت خود را انجام داده، خواهد رفت، اما دین، دین خداست و برای همیشه باقی است. آیا اگر روزی برای پیامبر حادثه‌ای پیش آمد، از دین روگردان خواهید شد؟ یعنی پس از پیامبر نیز باید جامعهٔ اسلامی حکومتی برپا داشته باشد تا شتون اجتماعی اسلام را همانند زمان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم زنده نگه دارد. مقام ولایت، احکام و قوانین ثابت دین را که شریعت اسلام نامیده می‌شود و هرگز تغییربردار نیست، اجرا نموده و متخلفین را طبق دستورات روشن دینی، مجازات کند و برای

اداره کلیه شئون اجتماعی جامعه اسلامی به نحوی که مصلحت اسلام و مسلمین مقتضی است احکام و فرامینی که به حسب تغییر مصالح اوقات، قابل تغییر است صادر نماید. آنگاه ایشان احکام را به دو قسم ثابت و متغیر تقسیم کرده سپس تعریف نسبتاً جامعی از احکام حکومتی ارائه نموده‌اند. «احکام حکومتی عبارتند از یک سلسله تصمیماتی که ولی امر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به حسب مصلحت وقت گرفته، طبق آنها مقرراتی وضع نموده، به موقع اجرا بیاورد. علامه تصریح می‌نمایند که مقررات نامبرده لازم الاجرا و مانند شریعت، دارای اعتبار می‌باشند، با این تفاوت که قوانین آسمانی ثابت و غیر قابل تغییر و مقررات وضعی قابل تغییر و در ثبات و بقا تابع مصلحتی می‌باشند که آنها را به وجود آورده است و چون پیوسته زندگی جامعه انسانی در تحول و رو به تکامل است طبعاً این مقررات تدریجاً تبدیل پیدا کرده و جای خود را به بهتر از این قوانین خواهند داد (بی تا: ۱۰۹-۱۱۳، با تصرف و تلخیص نیز: ۱۱۴ و ۱۲۲).

تحلیل و بررسی دیدگاه علامه رحمته‌الله علیه: علامه رحمته‌الله علیه در این تعریف به جنبه اجرایی بودن احکام و مقررات حکومتی و اینکه اختیار وضع آنها به دست ولی امر یا حکومت اسلامی است اشاره فرموده‌اند. تعبیر به «وضع» ممکن است اشاره به تفاوت احکام حکومتی با سایر احکام و قوانین کلی اسلام داشته باشد؛ به این معنا که در حکومت‌های اسلامی هرچند همه احکام حکومتی به نحوی به دستورات و تعالیم اسلامی مربوط می‌شود اما به خاطر طبیعت دائماً در حال تغییر و تحول این گونه احکام، شارع مقدس در این خصوص دستورات و خط و مشی کلی صادر فرموده، نظیر: عدل و قسط «أن تحکموا بالعدل»، «لیقوم الناس بالقسط»، رشد علمی و فرهنگی مسلمین «طلب العلم فریضة علی کل مسلم» و... و این اختیار را به حکومت اسلامی داده که با تیزبینی و تحلیلها و کارشناسی دقیق و گسترده با تشخیص مصلحت جامعه اسلامی و با توجه به تعالیم و اهداف کلی و در چارچوب ضوابط معین، قوانین و مقررات اجرایی لازم را وضع و جعل نماید. همچنین علامه تنها محدودیتی که برای احکام حکومتی در نظر می‌گیرند موافقت این احکام با احکام ثابت است و آن را مقید به احکامی که صرفاً جنبه اجرایی احکام ثابت باشد نمی‌گردانند. منظور از «مصلحت وقت» مصلحت جامعه اسلامی در زمان

تصمیم‌گیری است.

تنها ایرادی که ممکن است متوجه این تعریف شود این است که شامل احکام و فرامین اجرایی حکومت اسلامی همچون حکم به ثبوت هلال و عزل و نصبها و... نمی‌شود؛ چون احکام حکومتی منحصر به قوانینی که حکومت برای اداره جامعه وضع می‌کند، نیست، ولی توجه به فضایی که علامه این تعریف را در آن طرح کرده‌اند این اشکال را دفع می‌نماید. ایشان راجع به احکام و مقررات ثابت و متغیر اسلام و چگونگی ارتباط آنها بحث می‌فرموده‌اند، از این رو فقط قوانین و مقررات را محور تعریف قرار داده‌اند. از مهمترین نقاط قوت تعریف مزبور، تکیه روی مصلحت است که به عنوان مهمترین مبنای استنباط حکم حکومتی به صراحت در تعریف آمده است. چنان که از مطالب گذشته نیز معلوم شد احکام حکومتی فقط در حوزه مسائل اجتماعی^۱ جریان دارد، اما در احکام خصوصی که مربوط به روابط خصوصی افراد است، مانند رابطه فرد با خداوند (عبادات)، راهی برای حکم حاکم وجود ندارد؛ مثلاً حاکم نمی‌تواند با حکم به صحت، نماز باطل فردی را تصحیح کند. به عبارت دیگر قوانین و مقررات در دین مبین اسلام بر دو قسمند:

- ۱- احکام و مقرراتی ثابت و آسمانی که از سوی خداوند متعال بر اساس مصالح و مفاسد واقعی برای سعادت انسانها به وحی آسمانی به عنوان دین فطری غیر قابل نسخ بر رسول اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده‌اند و در همه مکانها و برای همیشه در میان بشر واجب الاجرا معرفی گردیده‌اند. «فطرة الله التي فطر الناس علیها لا تبدل لخلق الله ذلك الدین القیم» (روم / ۳۰).
- ۲- قوانین و مقرراتی که از کرسی ولایت سرچشمه گرفته و از اختیارات حکومت اسلامی ناشی می‌شود که بر اساس مصالح متغیر زمان، قانون گذاری و اجرا می‌شود. این نوع قوانین در بقا و زوال خود تابع مقتضیات و مصالح زمان بوده و حتماً با

۱. قرآن می‌فرماید: «و إذا كانوا معی علی أمر جامع...»؛ و هنگامی که بر سر کاری عمومی با او هستند... (نور / ۶۲). تفسیر راهنما چنین می‌نویسد: «امر جامع به مسئله‌ای گفته می‌شود که در خور این باشد که مردم به خاطر آن اجتماع کنند و به مشاوره و فراگیری و حل و فصل آن پردازند» (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۹: ۳۴۹-۳۵۰).

پیشرفت مدنیت و تغییر مصالح و مفساد تغییر و تبدیل پیدا می‌کند. آری، خود اصل ولایت چون یک حکم آسمانی و از مواد شریعت است قابل تغییر و نسخ نیست (طباطبایی، بی‌تا: ۱۱۱-۱۱۴ با اندکی تصرف؛ معرفت، ۱۳۷۷: ۱۷۲-۱۷۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۰۷-۱۱۰؛ ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۶۰-۱۶۲). آنچه که احکام حکومتی خوانده می‌شود همین نوع دوم از قوانین اسلامی است، به علاوه فرامین و دستورات جزئی و نیز دستور اجرای احکام کلی الهی. برخی از محققان از احکام حکومتی به احکام ولایتی یا احکام سلطانیه و احياناً احکام عمومی و اجتماعی نیز تعبیر می‌کنند (امام خمینی، ۱۴۱۵: ۴۷۷/۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۰۹؛ گرجی، ۱۳۷۴: ۲۷۹/۱۴-۲۸۱).

۲. منابع و مبانی استنباط احکام حکومتی

مدارک استنباط احکام فتوایی عبارت است از: کتاب (قرآن)، سنت، اجماع و عقل. البته در کنار منابع اصلی از سیره و بنای عقلایی که به نظر مجتهد، کاشف از نظر شرع مطهر باشد نیز استفاده می‌شود، به علاوه قواعد کلی برگرفته از متون شرعی که طبعاً مددکار فقیه در طریق استنباط خواهد بود. پر واضح است که اگر از ادله شرعی به دست آید که شارع مقدس در موردی زمام امر را به دست عرف و عقلا سپرده، در این صورت، نظر عقلا را اگر بر خلاف احکام قطعی و مسلم اسلام نباشد می‌توان به شارع مقدس استناد داد. در هر حال شاید این موضوع جای هیچ‌گونه مناقشه و اختلافی نباشد که فتوا، حکم کلی الهی است که مجتهد از روی منابع استنباط می‌کند و به صورت اخبار و گزارش اعلام می‌نماید. اما قوانین و مقرراتی که رهبری جامعه اسلامی برای اداره و مدیریت و پیشبرد جامعه صادر می‌نماید از سنخ انشا و ایجاد و وضع است که علامه طباطبایی رحمته‌الله نیز به این نکته عنایت خاصی داشتند. اطاعت از قوانین و مقرراتی که رهبر وضع و انشا می‌نماید نیز نه تنها بر مقلدین او بلکه بر همه مسلمانان واجب است، چنان که در جریان تحریم تنباکو وقتی شاه از میرزا محمد حسن آشتیانی رحمته‌الله مجتهد بزرگ و بانفوذ تهران می‌خواهد که یا روی منبر برود و با قلیان کشیدن فتوای میرزای شیرازی رحمته‌الله را نقض کند و یا از تهران بیرون برود، میرزای آشتیانی رحمته‌الله با قاطعیت پاسخ می‌دهد:

من پیشنهاد اول را به هیچ وجه عمل نخواهم کرد و با میرزای شیرازی مخالفت نمی‌کنم که حکم او مسئولیت آور و واجب است (حکم تحریم تنباکو یک حکم است و حتی مجتهدی به عظمت میرزای آشتیانی حق مخالفت با آن را ندارد) ولی پیشنهاد دوم را می‌پذیرم و فردا از تهران خارج خواهم شد (مدنی، ۳۰/۱۳۶۱: نیز ر.ک: امام خمینی، بی‌تا: ۱۴۹-۱۵۰)!

فقها تصریح فرموده‌اند که در صورت تعارض فتوا و حکم (قانون) فتوا نقض می‌گردد و قانون به وسیله فتوا نقض نمی‌شود (شهید اول، ۱۳۷۲: ۳۷۹-۳۸۲؛ نجفی، بی‌تا: ۹۷/۴۰).

مسئلاً بین حکم و فتوا تفاوتی وجود دارد که بررسی همه آنها از حوصله این نوشتار خارج است. در اینجا سعی می‌شود به طور اختصار به این سؤال پاسخ داده شود که آیا منابع استنباط احکام حکومتی همان منابعی است که به درد استنباط حکم فتوایی می‌خورد یا در این مورد نیز این دو از هم متفاوتند؟ انسان در رابطه با اجتماع و کل جامعه که نماینده آن، حکومت است وظایفی دارد، جامعه بر او حقوقی دارد، او نیز بر جامعه حق و حقوقی دارد. احکام عمومی نیز همانند حکم فردی، حکم شرعی است، لکن بر حسب شرایط و اوضاع زمان و مکان تغییر می‌یابد. به نظر می‌رسد برای استنباط این دسته از احکام شرعی راه دیگری باشد که حکومت اسلامی در هر زمان و مکانی متناسب با آن تصمیم‌گیری کند و با استفاده از ضوابط و قواعد کلی که شرع تعیین نموده حکم مقتضی را صادر کند. از جمله ضوابط کلی، اینکه حکومت باید بر اساس عدل باشد، همین طور تعاون، اخلاق، احسان، مساوات و....

بعضی از محققان گفته‌اند: مصلحت منفعتی است که شارع حکیم برای بندگانش قرار داده از حفظ دین، جان، عقل، نسل و اموالشان بر طریق معینی که ذکر گردیده است. بر اساس تعریف فوق، سه گونه مصلحت را می‌توان از هم تمیز داد:

- ۱- مصلحت کلامی: مصلحت کلامی به این سؤال پاسخ می‌دهد که آیا صدور احکام شارع مبتنی بر مصلحت پیشینی بوده است یا خیر؟ در این خصوص گروهی قائل به وجود مصالح پیشینی و گروهی قائل به اصل تعبد شده‌اند.

۲- مصلحت فقهی: مصلحت فقهی به این سؤال پاسخ می‌دهد که آیا در مقام استنباط قوانین شرع می‌توان مصلحت را به مثابه مرجعی مستقل در نظر گرفت یا خیر؟ در این خصوص برخی از فقها از عدم حجیت، عده‌ای از حجیت و گروهی از حجیت مشروط مصلحت سخن گفته‌اند. شیعه بر خلاف اهل سنت که قائل به حجیت مصالح مرسله است در این زمینه معتقد است که مصلحت در تخصیص عام و یا تقیید مطلق معتبر نیست مگر آنکه نص خاصی مؤید آن مصلحت باشد که در این صورت اعتبار موجود در اینجا چه ایجابی و چه سلبی متعلق به آن نص است و نه از آن مصلحت.

۳- مصلحت فلسفی: بحث از مصلحت فلسفی غالباً با عنوان حسن و قبح عقلی در فلسفه اسلامی شناخته می‌شود. معتزله و امامیه در این مقام طرفدار حجیت عقلند، بنابراین، عقل آدمی می‌تواند با تشخیص حسن و قبح ذاتی افعال، مصالح را تشخیص دهد و اشاعره با گرایش به حجیت وحی، حسن و قبح را تا حد اعراض تنزل داده‌اند (افتخاری، ۱۳۷۸: ۳/۱۱۷-۱۱۸، با تلخیص و تصرف).

گرچه فضای بحث اقتضا می‌کند که بیشتر روی مصلحت فقهی متمرکز شویم لکن جا دارد که یادآوری کنیم که از نظر کلامی نیز شیعه مصلحت را به عنوان مهمترین پایه احکام شرعی می‌پذیرد. اسلام سیاسی که در تأمین مصالح همگانی و تضمین اجرای عدالت اجتماعی خلاصه می‌شود، بر پایه مصلحت استوار است و مصلحتی که زیربنای شریعت است در متعلق احکام می‌باشد و نه فقط در تشریح احکام؛ یعنی هر تکلیفی ارشاد به مصلحتی است که در متعلق آن نهفته است و انسان را به آن مصلحت واقعی نایل می‌سازد. لذا به نظر ما در شریعت، تعبد محض حاکم نیست، بلکه هدایت به سود و زیانهای واقعی مادی و معنوی است و با انجام تکالیف، علاوه بر به دست آوردن قرب الهی در اثر فرمانبری، سعادت در زندگی نیز تأمین می‌شود (معرفت، ۱۳۷۷: ۱۶۹-۱۷۰، با تصرف).

استاد شهید مطهری می‌نویسند:

قوانین اسلامی به اصطلاح امروزی در عین اینکه آسمانی است، زمینی است؛ یعنی بر اساس مصالح و مفساد موجود در زندگی بشر است، بدین معنا که جنبه مرموز و صددرد مخفی و رمزی ندارد که بگوید حکم خدا به این حرفها بستگی ندارد،

خدا قانونی وضع کرده و خودش از رمز آن آگاه است. نه، اسلام اساساً خودش بیان می‌کند که من هرچه قانون وضع کرده‌ام بر اساس همین مصالحی است که یا به جسم شما مربوط است یا به روح شما؛ یعنی امور به اصطلاح مرموزی که عقل بشر هیچ به آن راه نداشته باشد، نیست (۱۳۸۶: ۲۶-۲۷، با تصرف).

چنان که حضرت رضا علیه السلام در نامه‌ای به محمد بن سنان می‌نویسند:

هر کس چنین بیندازد که تمامی تکالیف و حلال و حرام سببی جز تعبد محض ندارد سخت در اشتباه است... ما چنین یافتیم که هرچه را خداوند دستور داده، مصلحت مردم در آن منظور گشته و مایه بقا و کمال آنها می‌باشد و مورد نیاز زندگی است و هرچه را منع نموده چیزهای بیهوده و مایه تباهی و نابودی کمال و شرف انسانی است و اگر برخی محرمات را در موقع ضرورت تجویز نموده، آن نیز به جهت مصلحت موقت بوده، مانند آنکه انسانی از هلاکت رهایی یابد. بنابراین روشن است که هرچه را حلال فرموده جهت مصلحت جسمشان بوده و هرچه را منع نموده به جهت مفسده و زیان بوده است (شیخ صدوق، ۱۳۸۵: ۴۸۳-۴۸۴).

روایاتی که تکالیف شرعی را وابسته به مصالح واقعی می‌داند فراوان است و این یک اصل ثابت در مکتب تشیع به شمار می‌رود. به طور مسلم از نظر فلسفی هم شیعه به حسن و قبح عقلی معتقد است. حال سؤال این است که آیا شیعه نسبت به مصلحت فقهی در استنباط احکام حکومتی چگونه می‌نگرد؟ آیا باب مصلحت را به طور کلی مسدود می‌داند یا دیدگاه او در این زمینه چیز دیگری است؟ حقیقت این است که با تأمل در اطراف این مسئله به نظر می‌رسد که مصالح واقعی بر دو گونه است:

- ۱- مصلحت‌های ثابت که برای همیشه قابل پیش‌بینی بوده است؛
 - ۲- مصلحت‌های متغیر که به اوضاع و احوال زمان بستگی دارد.
- بر همین اساس، احکام و قوانین اسلامی نیز دو نوع شده است:
- احکام ثابت که بر مصالح ثابت استوار است، نظیر احکام عبادات و مقدمات آن و... که به خاطر مصالح همیشگی و دائمی که در آنهاست هرگز تغییری نمی‌یابند، روایت هم به همین معنا اشاره دارد (کلینی، ۱۳۸۸: ۵۸/۱، ح ۱۹؛ مجلسی، ۱۳۶۲: ۲/۲۶۰)؛
- احکام متغیر که به مصالح متغیر بستگی دارد که مطابق با شرایط زمان و مکان عوض می‌شود و این گونه مصالح، مصالح مقتضیه یا مصالح مرسله (مصلحت‌های

مسکوت گذارده شده) نامیده می‌شوند که در توفیق شریف با نام «حوادث واقعه» از آن یاد شده است و مرجع برای تشریح و قانون‌گذاری درباره این نوع مصالح متغیر نیز فقهای شایسته را تعیین و به آنها محول فرموده است (طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۷۰؛ حرّ عاملی، ۱۳۶۷: ۱۰۱/۱۸؛ نراقی، ۱۳۷۵: ۵۳۲). اینکه امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «إنما علينا أن نلقى إليكم الأصول و عليكم أن تفرعوا» (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۴: ۵۷۵/۳) به این حقیقت اشاره دارد که درباره این گونه امور متغیر برای همیشه نمی‌شود یک نسخه داد. ما ضوابط کلی را بیان می‌کنیم، شما متناسب با زمان و مکان و با رعایت آن ضوابط، قوانین جزئی را به دست آورید.

بسیاری از مسائل سیاسی، نظامی، انتظامی، آیین‌نامه‌ها، نهادها و تأسیسات و تشکیلات مربوط به روابط داخلی و خارجی و انواع معاملات و موضوعات نوظهور با گذشت زمان و تغییر اوضاع دگرگون می‌شوند و با این اختیاراتی که در وضع قوانین و جعل احکام حکومتی به حکومت اسلامی داده شده است، شریعت جهان‌شمول و ابدی اسلام توانسته برای همیشه پاسخگوی نیازهای جامعه بشری در راستای دیانت باشد و در هیچ پیشامدی با بن‌بست و کاستی مواجه نگردد (معرفت، ۱۳۷۷: ۱۷۲-۱۷۳، با تصرف) و یکی از رموز جاودانگی دین اسلام همین است. وقتی مصلحت ملزمه یا مفسده ملزمه‌ای پیش آمد حاکم بر اساس آن، حکم حکومتی صادر می‌نماید و حکم او حکم الله است، نظیر حکم قاضی در منازعات. بر اساس ادله ولایت فقیه، حکمی که حاکم صادر می‌کند لازم الاجراست، آن هم حکم الله است و همان گونه که احکام اولیه و ثانویه تابع مصالح و مفسدات نفس‌الامری است و تشخیص مصلحت آنها با پروردگار عالم است و حاکم در آنها خداست، احکام حکومتی و ولایی هم نزد حاکم تابع مصالح و مفسدات نفس‌الامری است و تشخیص مصلحت آنها و مفسده‌شان به دست حاکم اسلامی است که «فإنهم حجّتی علیکم» (مظاهری، ۱۳۷۴: ۳۳۴/۱۴-۳۳۵، با تلخیص). منظور از «حوادث واقعه» همان چیزهایی است که در حکومت پیدا می‌شود (همان: ۳۳۸) و به تعبیر شیخ اعظم رحمته الله علیه همان «مصالح عمومی» است (انصاری، ۱۳۶۶: ۱۵۴). همان طور که احکام خصوصی تابع مصالح خصوصی افراد است، احکام عمومی (حکومتی) نیز تابع مصالح عمومی جامعه است

و چون مصالح جامعه هر آن ممکن است دگرگون شود گاهی مصلحت جامعه در جنگ است، یک وقت در صلح و... از این رو احکام حکومتی سریعاً در زمانها و مکانهای مختلف عوض می‌شود (گرچی، ۱۳۷۴: ۲۸۱/۱۴، با تصرف). صاحب جواهر رحمته الله علیه در ذیل آیه شریفه «و لا تقربوا مال الیتیم إلاّ بالتی هی أحسن» می‌نویسند: منظور از «أحسن» مراعات مصلحت است، سپس تذکر می‌دهند که مصالح قابل ضبط نیستند چون با اختلاف زمانها و مکانها و اوضاع و احوال مختلف می‌شوند (نجفی، بی‌تا: ۱۶۰/۲۵). در مورد اجبار محترک به فروش کالاهای احتکار شده می‌نویسد:

ممکن است «قاعدة عدم جبر المسلم علی ما لایجب علیه» مانع تلقی شود، اما در این خصوص باید دست از آن قاعده کشید، به خاطر ادله «جواز اجبار المؤیدة باقتضاء المصلحة العامة و السياسة ذلك فی كثير من الأزمنة و الأمکنة» مؤید آن ادله این است که در بسیاری از زمانها و مکانها مصالح عمومی و سیاست، اقتضا می‌کند که دست از قاعده مزبور برداریم (همان: ۴۸۵/۲۲).

امکان تشخیص مصلحت

ممکن است گفته شود که آیا غیر معصوم می‌تواند مصالح را تشخیص داده و بر اساس آن احکامی جعل نماید، یا اینکه تشخیص مصالح و مفسدات و قانون‌گذاری بر اساس آن، مخصوص شارع مقدس است؟ بدون شک یک سلسله از احکام طوری است که فقط شارع مقدس به مصالح و مفسدات آنها آگاهی داشته و عقل انسانهای عادی از حریم تشخیص آنها کوتاه می‌باشد و هیچ کس راجع به این دسته از احکام بحثی ندارد و اینکه معروف شده شیعه مصالح مرسله را قبول ندارد، مربوط به همین دسته از احکام الله است. لکن دسته دیگر از احکام وجود دارد که ملاکات آنها برای انسانهای عادی نیز قابل درک و دریافت است مثل حرمت گران‌فروشی، سرقت، لزوم مجازات متجاوزان به حقوق مردم و جانیان و خائنان به مملکت و... صاحب جواهر رحمته الله علیه می‌نویسد: از اخبار و سخنان فقهای امامیه بلکه ظاهر قرآن این معنا استفاده می‌شود که همه معاملات و دادوستدها و غیر آن صرفاً برای مصالح و سود دنیوی و اخروی مردم، یعنی آنچه به نظر عرف، مصلحت و سود و فایده نامیده می‌شود، تشریح و قانون‌گذاری شده است (همان: ۳۴۴/۲۲).

به خوبی می‌توان از این بیان استفاده کرد، دیدگاهی که معتقد است ما دسترسی به درک مصالح و مفاسد احکام نداریم، از نظر صاحب جواهر خطاست و از کلام ایشان برداشت می‌شود که اگر تشخیص مصالح در عبادیات میسر نیست در معاملات بمعنی الاعم ممکن و قابل درک و دریافت است. دسته‌ای از مسائل هستند که شارع مقدس نسبت به آنها اظهار نظر فرموده، نه به خاطر کوتاهی و بی‌توجهی بلکه از روی حکمت و رحمت. «إِنَّ اللَّهَ حَدَّ حُدُودِهَا فَلَاتَتَعَدُوهَا وَفَرْضَ فَرَائِضَ فَلَاتَتَقْضُوهَا وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ لَمْ يَسْكَتْ عَنْهَا نِسْيَانًا فَلَاتَتَكَلَّفُوهَا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَكُمْ فَاقْبَلُوهَا» (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۵: ۳۴/۲). در این موارد چاره‌ای جز استفاده از عقل و مصلحت‌اندیشی و علم از راه قانون‌گذاری صحیح نیست. برخی می‌گویند متعلقات احکام خالی از مصلحت و مفسده نیست ولی ما به طور یقین نمی‌توانیم آنها را به دست آوریم؛ یعنی برای اینکه مصلحت مرجع در استنباط احکام قرار گیرد یقین لازم است. به نظر می‌رسد اگر شارع مقدس در این گونه موارد (مصلحت در احکام و قوانین حکومتی) بیش از علم عادی و اطمینان می‌خواست، طبعاً تشخیص مصالح آنها را به انسانهای عادی نمی‌سپرد. نکته درخور توجه این است که شاید هیچ فقیه و حقوق‌دان مسلمان یا حتی غیر مسلمان در این مطلب شک و تردید نداشته باشد که اگر کسی را به ولایت نصب کرده او را حاکم قرار دادند، به طور قطع، اختیار تصمیم‌گیری در مورد مصالح آن جامعه نیز به او سپرده خواهد شد. حاکمی که اختیار نداشته باشد بر اساس مصالح جامعه و مردم خود تصمیم‌گیری کند او چگونه حاکمی خواهد بود؟ اگر شارع مقدس به فقیه جامع‌الشرایط اذن داده که حکومت کند، طبعاً مصلحت‌اندیشیهای او نیز مشروع و مورد رضایت شارع خواهد بود چه اینکه اذن در شیء اذن در لوازم آن نیز خواهد بود. از همین روست که قبلاً از شیخ انصاری رحمته‌الله‌علیه نقل کردیم که ایشان می‌فرمایند منظور از «حوادث واقعه» که امام زمان علیه‌السلام امت را در آن به فقهای جامع‌الشرایط ارجاع داده‌اند همین مصالح عمومی می‌باشد نه فقط مسائل شرعی. امام خمینی رحمته‌الله‌علیه نیز بر این مسئله تأکید داشتند که ولی امر مسلمین دارای اختیاراتی است که می‌تواند به آنچه در حوزه حکومتی خود صلاح می‌داند عمل نماید. فقیه عادل از همه اختیارات و صلاحیتهای حکومتی و

سیاسی که برای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه معصومین علیهم‌السلام ثابت است برخوردار می‌باشد، در این زمینه فرقی بین فقیه عادل و معصوم نیست. در صورتی که مصالح اقتضا کند مردم را به اوامری که والی در آنها صلاحیت دارد فرمان می‌دهد و بر مردم واجب است اطاعت کنند (۱۴۱۵: ۴۶۷/۲). معظم له در کتاب ارزشمند «البيع» می‌نویسند: «باری، حکومت می‌تواند در امور مطابق مصلحت مسلمانان... عمل نماید». در «تحریر الوسیله» نیز همین وجه مورد نظر قرار گرفته (همان: ۴۶۱/۲؛ همو، ۱۳۶۶: ۶۲۶/۲) و بالاخره همه دیدیم که امام رحمته‌الله‌علیه در نهایت مصلحت را به عنوان یک نهاد که دارای کارکرد حکومتی است، مطرح فرمودند و دستور تأسیس مجمع تشخیص مصلحت را دادند. شهید صدر رحمته‌الله‌علیه می‌نویسد:

اگر حاکم اسلامی با در نظر گرفتن مصالح عمومی به چیزی فرمان دهد، پیروی از آن بر همه مسلمانان واجب است، حتی کسانی که معتقدند مصلحتی را که حاکم تشخیص داده، اهمیتی ندارد، نمی‌توانند مخالفت کنند (۱۳۹۸: ۱۱۱۶، مسئله ۳).

معتقدان به تشخیص مصلحت به ادله اربعه از آیات، روایات، اجماع و عقل تمسک کرده‌اند (مرعشی، *مجله کانون وکلا*: ۱۷/۶ به بعد؛ بوطنی، ۱۴۰۶: ۷۵-۸۴). به نظر می‌رسد بداهت مسئله ما را بی‌نیاز از اقامه و طرح و بررسی آن ادله می‌نماید.

ویژگیهای مصلحت در اسلام و مکاتب دیگر

برخی نیز خیال کرده‌اند مصلحتی که در این مباحث مطرح می‌شود همان مصلحتی است که در مکاتب دیگر مرسوم بوده است و به دنبال آن شبهاتی را مطرح کرده و به تشویش اذهان پرداخته‌اند. لکن باید بدانیم که هرچند اصل مصلحت جزء خواسته‌های فطری تمام ابنای بشر است، اما در تشخیص مصداق آن اختلاف نظر دارند. مصلحت در نزد صاحبان مکاتب غیر دینی دارای سه ویژگی مهم است:

اولاً: تعیین مصلحت صرفاً در چارچوب زندگی دنیایی است که ثمره غفلت و بی‌توجهی به زندگی اخروی است و حاصل آن، اضطراب و اختلاف در ضوابط خیر و شر آدمی است. طبیعی است که وقتی معیار زندگی دنیوی باشد، تمایلات گوناگونی که همگی برخاسته از دنیاخواهی انسانهاست باعث این همه اختلافات

فاحش و سردرگمی خواهد بود که در مکاتب غربی شاهد آن هستیم.
ثانیاً: ارزش مصلحت به ارزش لذت مادی آن بستگی دارد.

ثالثاً: دین را به عنوان فرع مصلحتی که در نظر آنان معتبر است اهمیت می‌دهند؛ در نتیجه از دین صرفاً برای تأمین مصالح دنیوی و مادی استفاده می‌شود. بنتام می‌گوید: تنها معیار برای قضاوت در مورد دین و دینداری این است که بینیم در راستای خیر و منفعت سیاسی مردم، از دین چه برمی‌آید. بیش از این نباید به دین و دینداری توجه کرد (بوطی، ۱۴۰۶: ۴۱). البته معلوم است که از دین تحریف‌شده مسیحیت هم چیز زیادی در راستای منافع سیاسی مردم نمی‌توان به دست آورد. چنان که انجیل می‌گوید: کار قیصر را به قیصر واگذار! از این رو باید نویسندگان مسلمان در این مقوله‌ها، تفاوت‌های اساسی اسلام و مسیحیت را در نظر بگیرند و ایراداتی را که روشنفکران مسیحیت، به حق بر دین کنونی مسیحیت وارد کرده‌اند، ندانسته به دین مقدس اسلام منتسب نسازند، چه اینکه به اعتراف خود مسیحیان باانصاف نیز، تنها دینی که آسمانی به معنای واقعی کلمه است و دست تحریف از آن کوتاه مانده، متون و نصوص دین مقدس اسلام است.

اما مصلحت در اسلام کاملاً عکس مکاتب دیگر است.
اولاً دیدگاه اسلام برای معیار مصلحت تنگ‌نظرانه نبوده، محدود به خواسته‌ها و تمایلات دنیوی نمی‌باشد، بلکه ترکیبی از دنیا و آخرت است و دنیا به عنوان ابزار آخرت مطرح است. «و ابتغ فیما آتاک الله الدار الآخرة و لاتنس نصیبک من الدنیا» (قصص / ۷۱)؛ در آنچه خدا به تو داده، سرای آخرت را بطلب، ولی بهره‌ات را از دنیا نیز فراموش مکن.

ثانیاً مصلحت شرعی صرفاً تأمین‌کننده لذایذ مادی نیست بلکه نیازهای روحی و جسمی هر دو را در نظر می‌گیرد. ایمان، پاکدامنی، تزکیه نفس، ترک رذایل اخلاقی همانند حسد، ریا و... و اهتمام به عبادات و مناجات و... ناشی از ملاحظه نیازهای روحی انسان است.

ثالثاً مصلحت دین پایه همه مصالح و مقدم بر آنهاست، بر خلاف دیدگاه‌های غیر دینی که دین را وسیله‌ای برای تحصیل آنچه خود مصلحت می‌دانند،

می‌پندارند. از دیدگاه دین همه مصالح را با لحاظ دین باید در نظر گرفت. مصالح در سایه گوهر دین که متکی بر نصوص صریح و متون دینی است ارزش و اعتبار دارد. از این رو، هیچ مصلحتی نمی‌تواند پایه حکمی بر خلاف قرآن و سنت قرار گیرد. البته معنای این سخن بی‌اعتنایی به علم و تجربه متمدن بشری نیست، بلکه تنها محدودیت علوم و تجارب بشری را با توجه به نیازهای گسترده و نامحدود انسان گوشزد می‌کند. انسان نیازها و مصالحی دارد که باید از افقی ورای افق علم و تجربه به آنها نگریسته و پاسخ داده شود، به علاوه چه کسی غیر از خداوند متعال و انبیا و اولیا می‌تواند ادعا کند که در سایه علم و تجربه در تشخیص مصالح و مفساد هیچ خطا نمی‌کند، مخصوصاً با توجه به هوا و هوس و اغراض شهوانی که غالب انسانها گرفتار آن هستند؟ البته در امور عادی و معاملاتی که در کتاب و سنت نصی درباره آنها نیامده، چون مربوط به مصالح متغیّرند و اموری مانند صنعت و کشاورزی و... میدانهای باز برای مصلحت‌اندیشی متخصصان و کارشناسان است (بوطی، ۱۴۰۶: ۵۸-۶۹؛ هشام احمد، مجله حکومت اسلامی: ۱۰۲-۹۸/۳). بنابراین طبیعی است که از نظر شرع انور اسلام هر مصلحت و مفسده‌ای نمی‌تواند منشأ اثر و علت حکم باشد. چه بسا چیزهایی که ممکن است منفعت زودگذر داشته باشد ولی در آینده منشأ ضرر و زیانهای کلانی بشود و بالعکس. علمای اسلام با استقرا و بررسی همه‌جانبه و کلی از احکام شریعت نورانی اسلام در زمینه‌های گوناگون به این نتیجه رسیده‌اند که مصالح مورد نظر شرع حفظ پنج رکن ضروری زندگی بشر است که عبارتند از: دین، جان، عقل، نسل و مال. دقت در این پنج امر نشانگر این است که تمام مصالح فرهنگی، تربیتی، اقتصادی، نظامی، سیاسی و... و خلاصه تمامی مصالح حیاتی، مادی و معنوی بشر در ضمن این پنج رکن اساسی گنجانده شده است (شهید اول، ۱۳۷۲: ۱/۱؛ غزالی، ۱۴۱۷: ۱/۱؛ میرزای قمی، ۱۳۷۸: ۹۲/۲؛ بوطی، ۱۴۰۶: ۱۱۹-۱۲۰).

کدام مصلحت؟

هیچ‌یک از علمای اسلام اعم از شیعه و سنی، مصلحت بدون ضابطه و معیار را مبنای استنباط حکم قرار نمی‌دهند. به طور اجمال می‌توان گفت علمای اسلام بالاتفاق

معتقدند که مصلحت می‌تواند مبنای حکم حکومتی قرار گیرد که موازین و ضوابط زیر در آن رعایت شده باشد و حاکم اسلامی بر اساس چنین مصالحی می‌تواند احکام حکومتی صادر نماید:

- ۱- مصلحت مورد نظر باید با اهداف و مقاصد کلی شرع سازگار باشد و آنها را توضیح نماید (شاطبی، بی‌تا: ۱۲۹/۲؛ گرجی، ۱۳۷۴: ۲۸۳/۱۴؛ بوطی، ۱۴۰۶: ۱۱۵ به بعد).
 - ۲- با نصوص شرعی مخالفتی نداشته باشد و با هیچ‌یک از احکام کلی و جزئی اسلام که در کتاب و سنت آمده در تنافی نباشد (مکارم شیرازی، ۱۴۱۳: ۵۳۶؛ بوطی، ۱۴۰۶: ۱۱۵).
 - ۳- زمینه مصلحت مسائل اجتماعی و سیاسی و روابط بین دولت و ملت و روابط بین‌المللی و... باشد، نه مسائل عبادی؛ چون حاکم در مسائل عبادی حکمی ندارد (شهید اول، ۱۳۷۲: ۳۸۰؛ شاطبی، بی‌تا: ۱۲۹/۲).
 - ۴- رعایت اهمیت در مصالح شده باشد (بوطی، ۱۴۰۶: ۱۱۵). اصولاً حکومت و ولایت برمی‌گردد به مراعات **الاهم فالاهم** (مکارم شیرازی، ۱۴۱۳: ۵۵۲). در صورت تراحم بین دو مصلحت، تقدیم مصلحت مهمتر جزء اصول عقلایی است و جای مناقشه ندارد.
 - ۵- رعایت جوانب کارشناسی و استفاده از نظرات خبرگان و متخصصان امور بر اساس شور و مشورت (همان: ۵۳۶؛ معرفت، ۱۳۷۷: ۷۷).
- پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با اینکه معصوم بودند ولی به شیوه‌های متعارف مشورت می‌کردند و هرگز تحمیل و تحکمی در کار نبوده است (معرفت، ۱۳۷۷: ۷۶). حتی به مشورت به شیوه متعارف امر فرموده‌اند. وقتی علی رضی الله عنه پرسیدند: «یا رسول الله رأیت إذا نزل بنا أمر لیس فیه کتاب و لا سنة منك ما نعمل فیه؟»، فرمودند: «اجعلوه شوری بین المؤمنین و لا تقصرونه بأمر خاصّة» (همان: ۱۰۱، به نقل از فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۶۱۵). خلاصه اینکه در مواردی که نص شرعی نیست آن را با مشورت انجام دهید و مشورت را در همه موارد به کار برید. قرآن مؤمنان را مورد ستایش قرار می‌دهد. «و أمرهم شوری بینهم» (شوری/ ۳۸) چرا که در تمام ابعاد حیات فردی و اجتماعی پای‌بند به مشورت هستند.

سایر مبانی استنباط حکم حکومتی

عقل: دانشمندان علم اصول دلیل عقلی را به «حکم عقلیّ یتوصّل به الی حکم

شرعی» یا به «ما یمكن التوصل بصحیح النظر فیه الی حکم شرعی» تعریف کرده، آن را بر دو قسم تقسیم کرده‌اند: مستقل و غیر مستقل. در این زمینه بحثهای دامنه‌داری در کتابهای اصولی انجام گرفته و ما در صدد تکرار آن مباحث نیستیم. همین قدر می‌گوییم که تقریباً اکثریت قریب به اتفاق علمای اصولی، عقل را به هر دو قسمش **حجت** می‌دانند و در استنباط احکام الهی کم و بیش از آن استفاده می‌کنند. راستی کدام حکم خداست که مورد تصدیق عقل و توصیه عرف و صرافت طبع سلیم قرار ننگرفته باشد؟ هماهنگی بین عقل و شرع بزرگترین گواه صدق پیامبر و بزرگترین دلیل و **حجت** بر عموم مردم است و این هماهنگی استکه پیامبر و عقل را یک **حجت** قرار داده که آن عقل ظاهر و این پیامبر باطن است. لذا این احکام کلی که وحی و عقل در آنها هماهنگ هستند مصدر و منبع احکام جزئی‌اند که به مسائل محدود و متغیر اختصاص دارند. عقلی که به نور وحی منور باشد در شناخت احکام جزئی ناتوان نمی‌شود و آنها را از احکام کلی استنباط می‌کند، به ویژه با توجه به منبع سرشار بیانات معصومان علیهم السلام. آری «معظم مصالح الدنيا و مفاسدها معروف بالعقل» (عزالدين بن عبدالسلام، ۱۹۶۸: ۸/۱)؛ عمده مصالح و مفاسد دنیوی به وسیله عقل کشف و شناخته می‌شود، بنابراین، آنچه که می‌خواهیم در اینجا اضافه نماییم این است که عقل علاوه بر اینکه در باب ملازمات عقلیه و حسن و قبح عقلی **حجت** است قسم دیگری هم وجود دارد و آن اینکه هرگاه عقل موضوعی را ملاحظه کند ولی نه به لحاظ نفس و ذات آن موضوع بلکه از آن حیث که آن موضوع دارای مصلحت است و یا دارای مفسده، و سپس بالاستقلال حکم به وجوب و لزوم آن موضوع دارای مصلحت کند و یا حکم به لزوم اجتناب از آن موضوع دارای مفسده نماید، آیا از این حکم عقل، وجوب و حرمت در نزد شارع کشف می‌شود یا نه، به طوری که علم به مصالح و مفاسد از مصادر و منابع قانون‌گذاری اسلامی باشد؟ به نظر می‌رسد در صورتی که عقل، مصلحت و مفسده چیزی را کشف و درک کند به شرط اینکه ادراک عقل مستند به مصلحت و مفسده عمومی باشد، تمام عقلا در ادراک آن برابرنند. در این حال نیز استنباط حکم شرعی از حکم عقلی صحیح خواهد بود (سبحانی، ۱۳۷۶: ۱۳۷۶-۷۹/۲)؛ یعنی اگر عقلا

«بما هم عقلاء» با قطع نظر از عادات، رسوم و گرایشهای قومی و قبیله‌ای به چیزی حکم کردند، معلوم می‌شود حکم عقل عملی نیز همان است و از آنجایی که باید‌ها و نبایدهای عقل عملی ناشی از فطرت است و فطرت مشترک بین همه انسانهاست و دین هم احکامش مطابق فطرت است «فطرة الله التي فطر الناس عليها... ذلك الدين القيم» (روم/ ۳۰) طبعاً بین حکم عقل و حکم شرع اختلافی نخواهد بود. «کلما حکم به العقل حکم به الشرع».

عقل و تجربیات بشری

در این بخش ضمن تأکید بر اهمیت عقل به طور کلی و تأیید مطالب گذشته، نکاتی را در مورد عقل استدلالگر و به اصطلاح عقل ابزاری و تجربی که بیشتر جنبه کاربردی دارد بیان می‌گردد. نباید از این نکته غفلت گردد که عقل و تجربیات بشری منبع سرشاری است که در طول سالیان متمدنی اندوخته شده و سینه تاریخ پر از انواع تجربیات تلخ و شیرینی است که از اجداد و نیاکان ما به یادگار مانده است. این تجارب چنانکه به مثابه آینه‌ای شفاف، گذشته را پیش روی ما قرار می‌دهد، می‌تواند همانند نورافکنی قوی زوایای تاریک آینده را نیز بر ما بنمایاند. قرآن که به طور مسلم کتاب قصه نیست، گاهی برخی از قصص را مانند داستان حضرت موسی ع‌ا‌س، شاید در سی مورد تکرار می‌کند، چرا؟ یکی از اسرار آن این است که می‌خواهد انسانها درس عبرت بگیرند؛ زیرا که در هر تجربه‌ای، علم جدیدی وجود دارد و تجارب، خلاصه و عصاره عقل انسانهاست. متأسفانه نقش عقل و کارکردهای وسیع آن در زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله و بزرگان دین چنان که باید مورد توجه قرار نمی‌گیرد و این معنا بیشتر تلقین می‌شود که آنان امور اجتماعی و فردی خود را با بهره‌گیری از غیب و الهام انجام می‌داده‌اند و این در حالی است که آن بزرگان -هرچند برای تعلیم انسانهای عادی- از عقل و تجارب متعارف بشری به صورت گسترده در انجام امور مختلف و تحلیل مسائل گوناگون، به ویژه در برنامه‌ریزیهای حکومتی و سیاسی بهره می‌جسته‌اند (برای نمونه ر.ک: نهج البلاغه، بی تا: ۵۷، خطبه ۵: ۲۷۱، خطبه ۹۱: ۴۱۵، خطبه ۱۳۴: ۴۴۲، خطبه ۱۴۶). ما موظفیم به تأسی از این بزرگان و رهبران

دینی با توجه به کلیات ارائه شده از سوی شرع مطهر از عقل و اندیشه خود و تجارب دیگران کمال استفاده را ببریم. در مسائل حکومتی، میدان گسترده‌ای برای مصلحت‌اندیشی عقل بشری وجود دارد. بالاتر از سیره معصومان ع‌ا‌س، قرآن این حبل الله المتین و العروة الوثقی در دسترس همگان است. قرآن به انحای مختلف سندیت عقل را امضا کرده است. تنها در یک مورد می‌توان از حدود شصت، هفتاد آیه قرآن نام برد که در آنها به این مسئله اشاره شده است که این موضوع را طرح کردیم تا درباره آن تعقل کنید [یا تدبّر نمایید و بیندیشید]. به عنوان مثال از یک تعبیر شگفت‌انگیز قرآن نمونه می‌آوریم. قرآن می‌فرماید: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمَّ الْبِکْمَ الَّذِینَ لَا یَعْقِلُونَ» (انفال/ ۲۲)؛ بدترین جنبنده‌ها کسانی هستند که کر و لال و لایعقل اند. «لایعقلون» کسانی هستند که از اندیشه خویش سود نمی‌گیرند. قرآن این گونه افراد را که نام انسان زبیده آنها نیست، در سلک حیوانات و به نام چارپایان مخاطب خویش قرار می‌دهد. «و یجعل الرجس علی الذین لایعقلون» (یونس/ ۱۰۰)؛ بر آنان که تعقل نمی‌کنند پلیدی قرار می‌دهد. در این دو آیه که به عنوان نمونه ذکر کردیم، قرآن به اصطلاح اهل منطق، به دلالت مطابقی دعوت به تعقل نموده است. آیات بسیاری نیز وجود دارد که قرآن به دلالت التزامی سندیت عقل را امضا می‌کند (مطهری، بی تا: ۵۴-۵۶). اصولاً این عقل است که انسان را بر پذیرش شرع و عمل بر طبق احکام آن ملزم می‌سازد و اگر نقش فعال عقل انکار شود بنای شرع ویران می‌گردد و چیزی باقی نمی‌ماند. در قرآن مجید حدود ۴۹ مرتبه کلمه عقل با مشتقاتش استعمال شده است (عبدالباقی، ۱۳۶۴: ۴۶۸ به بعد). صرف نظر از آیاتی که در آنها به تأمل و تفکر و دقت و نظر فرا می‌خواند، از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود: «العقل أساس دینی» (گروهی از نویسندگان، ۱۳۷۴: ۳۲/۱۰ و ۹۱)؛ عقل اساس و پایه دین من است. شرع چیزی جز عقل ظاهر و عقل چیزی جز شرع باطن نیست. آری، عقل و شرع هر دو فرستاده از جانب خداوند هستند. علی ع‌ا‌س می‌فرماید: «العقل رسول الحق» (آمدی، ۱۳۷۳: ۷۰/۱)، «عقل مصلح کل است» (همان: ۱۱۰/۱)، «عقل سرلشکر و فرمانده قشون الهی است» (همان: ۱۳۷/۲)، «تدین انسان به اندازه عقل اوست» (همان: ۳۱۳/۴). در کتب حدیثی، صدها حدیث و سخن در باب عقل و ارزش و

اهمیت آن از معصومان علیهم‌السلام رسیده است (گروه مؤلفان، ۱۳۷۳: ۴۸۶۲/۷-۴۸۶۸؛ نیز ر.ک: مؤسسه تحقیقاتی و اطلاع‌رسانی خانه کتاب ایران، ۱۳۷۳: ۱۹/۱۴۱۲۰-۱۴۱۳۹). اینها نورافکنهای پرنوری‌اند که راه صحیح زندگی را به بشریت نشان می‌دهند. از دیدگاه مولای متقیان، علی بن ابی طالب علیه‌السلام فقدان عقل، فقدان زندگی است (کلینی، ۱۳۸۸: ۲۷/۱) و داشتن عقل مایه حسن سیاست و حیات و زندگی است و نابودی و هلاکت، ناشی از تدبیر بد. «من ساء تدبیره تعجل تدمیره» (آمدی، ۱۳۷۳: ۶۲۳/۲). علی علیه‌السلام استبداد و خودرأیی را مایه هلاکت و استفاده از خرد و اندوخته فکری دیگران را موجب شراکت در عقول آنان برمی‌شمرد (نهج البلاغه، بی‌تا: ۱۱۶۵، قصار ۱۵۲).

بهره‌مندی از تجارب جامعه‌های گذشته از جمله سفارشات علی علیه‌السلام به امرا و والیان است. به طور قطع جوامع انسانی به دلیل برخوردار از استعداد، عقل، تدبیر و بهره‌گیری از آن به دستاوردهای بسیار و خصلتهای نیکویی رسیده‌اند که استفاده از آن موجب زیادت خرد و بهره‌مندی از مواهب الهی می‌گردد. «خرد استعدادی است که با علم و تجربه افزایش می‌یابد» (آمدی، ۱۳۷۳: ۸۵/۱). «تجربه‌های طولانی سبب افزایش خرد است» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۱۲۸/۷۸). آن حضرت به مالک رضوان الله علیه توصیه می‌کند که آیینها و سنتهای ممدوح مردم مصر را تغییر ندهد و از دانشمندان آنان برای استواری شهرها و نظم و امنیت مصر سود جوید. «آیین پسندیده‌ای را بر هم مریز که بزرگان این امت به آن عمل کرده‌اند و رعیت بر آن سنت به نظام آمده و حالش نیکو شده است... با دانشمندان و حکیمان فراوان گفتگو کن، در تثبیت آنچه امور بلاد تو را به صلاح می‌آورد و آن نظم و آیینی که مردم پیش از تو برپا داشته‌اند» (نهج البلاغه، ۱۳۷۶: ۳۲۵/۲، نامه ۵۳).

عرف، سیره و بنای عقلا

به نظر می‌رسد در کنار موارد مذکور، از عرفهای صحیح، سیره و بناهای عقلایی نیز بتوان برای وضع قوانین حکومتی سود جست. غزالی می‌نویسد:
 عادت و عرف آن چیزی است که به کمک عقلها در جانها رسوخ یافته و ذوقهای سلیم آن را قبول کرده است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۵: ۵۸/۱).

فقههای شیعه در موارد عدیده‌ای از فقه، به عرف تمسک کرده‌اند. نگاهی کوتاه به کتاب ارزشمند «جواهر الکلام» این ادعا را تأیید می‌کند. در ضمن بحث از سیره و بنای عقلا و ارتکازات عقلایی، دانشمندان اصولی به نکته مهمی پرداخته‌اند که به نظر می‌رسد با این کار مشکل عمده در راه حجیت عرف را به کلی مرتفع نموده باشند. اینان می‌گویند: مراد از بنای عقلا صرف عمل خارجی نیست تا گفته شود این عمل که در زمان معصوم علیه‌السلام وجود خارجی نداشته است تا مورد امضای او قرار گیرد، بلکه شامل مرتکزات عقلایی هم هست هرچند که هنوز بروز و ظهور خارجی نیافته و مطابق آن هیچ رفتاری صورت پذیرفته باشد (صدر، ۱۴۱۲: ۲۳۴/۴). به نقل از: فیض، ۱۳۷۱: ۲۲۵). خلاصه، طبع انسانهای خردمند که عرف از آن ناشی می‌شود اگر مورد ردع قرار نگرفته باشد، همواره اعتبار دارد. امام خمینی ره نیز سیره عقلا و عرف را اگرچه در زمانهای متأخر از زمان ائمه علیهم‌السلام تحقق یافته باشد مادامی که ردّ و منعی درباره آنها نرسیده باشد حجّت و معتبر می‌دانند (۱۳۶۸: ۱۲۴-۱۳۰: ۱۳۷۶: ۶۴-۸۲). مرحوم مغنیه ضمن تذکر اینکه مراد از سیره و بنای عقلا، همان عرف عام است از هر دین و مذهب، و شارع، سید و پیشوای اهل عرف و عقل است که در قانون‌گذاری خود به عرف مألوف و متداول توجه داشته و در پرتو عرف و سیره با مردم سخن گفته است، اعتبار عرف و بنای عقلا در نزد شارع را موجب نظم و سامان امور می‌داند و اینکه اگر بنای عقلا و عرف نبود هیچ‌یک از امور نظم و سامان نمی‌یافت و بدین ترتیب همه عرفها و بنائات عقلایی را در تمام زمانها حجّت و معتبر می‌داند (۱۹۸۰: ۲۲۲).

در این فرصت به همین مقدار اکتفا می‌شود. بحث در این زمینه با طرح موارد دیگری قابل پی‌گیری است. به هر حال حاکم اسلامی می‌تواند از همه این مبانی و ابزارها استفاده کند و مصالح عمومی امت را تشخیص داده و حکم حکومتی صادر نماید به واسطه اینکه شارع مقدس او را مأمور کرده و به او اذن داده است که با استفاده از تجربیات، عقل، دانش، آگاهیهای بشری، عرف، بنای عقلا و... به این مسئولیت خطیر اقدام نماید، لکن نباید از مصالح و مفاسد کلی مورد نظر شرع هم خارج شود و موجب تحلیل حرام یا تحریم حلال گردد (گرچی، مجلة مسجد: ۱۵/۳۶، با تصرف).

۱. نهج البلاغه، ترجمه آیتی، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۷۶ ش.
۲. نهج البلاغه، ترجمه سیدعلینقی فیض الاسلام، تهران، بی تا.
۳. آمدی، عبدالواحد، غرر الحکم و درر الکلم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۴. ابن اثیر، محمد، النهاية فی غریب الحديث و الاثر، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۹ ق.
۵. ابن ادریس حلی، محمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۶. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۷. ابن منظور، محمد، لسان العرب، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۸. افتخاری، اصغر، «قدرت و مصلحت»، فصلنامه متین، سال اول، شماره‌های ۳ و ۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۸ ش.
۹. امام خمینی، سیدروح‌الله، الاجتهاد و التقليد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. همو، البیع، ۱۴۱۵ ق.
۱۱. همو، الرسائل، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۸ ش.
۱۲. همو، تحریر الوسیله، قم، دار العلم، ۱۳۶۶ ش.
۱۳. همو، تهذیب الاصول، دار الفکر، ۱۳۶۷ ش.
۱۴. همو، صحیفه نور، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۱ ش.
۱۵. همو، ولایت فقیه، بی تا.
۱۶. انصاری، شیخ مرتضی، کتاب المکاسب، مطبوعات دینی، ۱۳۶۶ ش.
۱۷. بوٹی، محمد سعید رمضان، ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیه، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۶ ق.
۱۸. تهانوی، محمدعلی، کتشاف اصطلاحات الفنون، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶ م.
۱۹. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ترمینولوژی حقوق، ۱۳۷۴ ش.
۲۰. همو، دانشنامه حقوقی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵ ش.
۲۱. همو، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، تهران، کتاب‌فروشی گنج دانش، ۱۳۷۸ ش.
۲۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، کتاب‌فروشی اسلامی، ۱۳۶۷ ش.
۲۳. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین، المفردات فی غریب القرآن، تهران، المکتبه المرتضویه، ۱۳۶۲ ش.
۲۴. سبحانی، جعفر، الموجز فی اصول الفقه، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۷۶ ش.
۲۵. شاطبی، ابواسحاق، الاعتصام، مطبعة السعاده، بی تا.
۲۶. شهید اول، محمد بن مکی، القواعد و الفوائد، ترجمه صانعی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۲ ش.
۲۷. شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی، علل الشرائع، مکتبه الداوری، ۱۳۸۵ ق.
۲۸. صدر، سیدمحمدباقر، الفتاوی الواضحه، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۳۹۸ ق.
۲۹. همو، المعالم الجدیده، ۱۴۲۱ ق.
۳۰. همو، دروس فی علم الاصول، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۳۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، فراهایی از اسلام، جهان آرا، بی تا.
۳۲. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، المرتضی، ۱۴۰۳ ق.
۳۳. عبدالباقی، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، مصر، دار الکتب المصریه، ۱۳۶۴ ق.
۳۴. عزالدین بن عبدالسلام، قواعد الاحکام فی مصالح الانام، مکتبه الکلیات الازهریه، ۱۹۶۸ م.
۳۵. عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶ ش.

۳۶. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۷ ق.
۳۷. فرات کوفی، تفسیر فرات کوفی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۳۸. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۱ م.
۳۹. فیض، علیرضا، میادی اصول و فقه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ ش.
۴۰. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، مطبوعات محمدعلی صبیح، ۱۳۴۷ ق.
۴۱. قاضی، ابوالفضل، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۴۲. کتانی، شیخ عبدالحی، نظام الحکومه النبویه المسمی بالتراتب الاداریه، دار الکتب العربی، بی تا.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
۴۴. گرجی، ابوالقاسم، «امام خمینی در عرصه فقه و حکومت»، مجله مسجد، شماره ۳۶.
۴۵. همو، مجله اندیشه حکومت، ۱۳۷۸ ش، شماره ۸.
۴۶. همو، مقالات حقوقی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۹ ش.
۴۷. همو، نقش زمان و مکان در اجتهاد، ۱۳۷۴ ش.
۴۸. گروه مؤلفان، المعجم المنهرس لالفاظ احادیث الکتب الاربعه، احیاء کتاب، ۱۳۷۳ ش.
۴۹. گروهی از نویسندگان، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (ره) (جامعیت شریعت)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴ ش.
۵۰. مؤسسه تحقیقاتی و اطلاع‌رسانی خانه کتاب ایران، المعجم المفهرس لالفاظ احادیث بحارالانوار، با اشرف علیرضا برازش، ۱۳۷۳ ش.
۵۱. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ ش.
۵۲. مدنی، جلال‌الدین، تاریخ سیاسی معاصر ایران، اسلامی، ۱۳۶۱ ش.
۵۳. مرعشی، محمدحسن، «مصلحت و پایه‌های فقهی آن»، مجله کانون وکلا، سال دوم، شماره ۶.
۵۴. مصباح یزدی، محمدتقی، حقوق و سیاست در قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹ ش.
۵۵. مصطفی ابراهیم و دیگران، المعجم الوسیط، دار الدعوه، ۱۴۱۰ ق.
۵۶. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
۵۷. همو، اسلام و نیازهای زمان، صدرا، ۱۳۸۶ ش.
۵۸. مظاهری، حسین، نقش زمان و مکان در اجتهاد، ۱۳۷۴ ش.
۵۹. معرفت، محمدهادی، ولایت فقیه، ۱۳۷۷ ش.
۶۰. مغنیه، محمدجواد، علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید، قم، مکتبه الزهراء، افسست از روی چاپ بیروت، لبنان، چاپ دوم، ۱۹۸۰ م.
۶۱. مکارم شیرازی، ناصر، انوار الفقاهه، قم، مدرسه امام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ۱۴۱۳ ق.
۶۲. میرزای قمی، ابوالقاسم، قوانین الاصول، المکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۷۸ ق.
۶۳. نایینی، محمدحسین، منیه الطالب فی حاشیه المکاسب، المکتبه المحمديه، ۱۳۷۳ ش.
۶۴. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۶۵. نراقی، ملااحمد، عوائد الایام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۶۶. هاشمی رفسنجانی، علی اکبر، تفسیر راهنما، ۱۳۷۹ ش.
۶۷. هشام احمد، «مصلحت شرعی و حاکمیت سیاسی»، مجله حکومت اسلامی، سال دوم، شماره ۳.