

تمایز حکم حکومتی با سایر احکام شرعی*

علی رحمانی فرد سبزواری
مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم
دانشیار جامعه المصطفی العالمیه

چکیده

از آن‌رو که 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 به آنها جهت‌مند نمودن آنها در مسیر رشد اعتقادی، اخلاقی، معنوی و دستورات فقیه حاکم عادل را می‌طلبد که طبق مصالح ضروری قوانین متناسب و مقررات لازم را صادر و به اجرا درآورد و از آنجا که تأثیر حکم حکومتی در حفظ نظام و سامان‌بخشی به نیازهای جامعه بسیار مهم است و شناخت آن برای آحاد مردم ضروری است.

مقاله پیش‌رو به این مهم پرداخته و به بیان و توضیح ماهیت حکم حکومتی، اقسام آن 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.

واژگان کلیدی: حکم حکومتی، مصلحت مرسله، مصلحت ملزومه، حکم اولی.

مقدمه

یکی از شیوه‌های تطبیق اسلام با مقتضیات زمان حکم حکومتی است. بر این اساس بحث از حکم حکومتی در فقه شیعی باید از جایگاه مهمی برخوردار باشد و امت اسلامی همچون که نسبت به سایر احکام الهی احساس مسئولیت می‌کند و لباس عمل می‌پوشند نسبت به احکام حکومتی هم باید احساس مسئولیت نموده و بدان عمل نمایند چرا که اطاعت از دستورات و احکام صادره از جانب فقیه عادل امین حاکم واجب است و همان‌طور که بر تخلف از احکام الهی آثاری مترتب است بر تخلف از دستورات فقیه حاکم هم می‌تواند آثاری بار شود، لذا مباحث حجیت حکم فقیه حاکم و آشنایی به اقسام آن، ماهیت آن و تفاوت آن با سایر احکام شرعی 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، اگرچه بحث از ولایت فقیه در دوره‌های اخیر به وفور صورت گرفته است، اما همه این مباحث حول اثبات و نفی ولایت محصور گردیده است 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 دستورات فقیه حاکم هم به مجموعه نظام اسلامی در ابعاد مختلف نظامی تقنینی اجرایی مشکل و شمایلی 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 (ص) و ائمه معصومین (ع) دستورات ولایی و حکومتی صادر کرده‌اند و مردم 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 وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ». 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 گرفته است. پس همان‌طور که اطاعت خداوند واجب است و احکام الهی بر همگان فریضه است اطاعت از دستورات پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) نیز بر همگان فرض است و از آنجا که عقل اطاعت از اوامر و نواهی الهی را واجب می‌داند به حکم قاعده عبودیت و مولویت،

پس اطیعوا الله باید ارشاد به همین حکم عقلی باشد در این صورت وجوب اطاعت، ارشادی می‌شود؛ مضافاً بر 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 می‌شود: یکی بر مخالفت امر به نماز مثلاً و یکی هم بر مخالفت اطیعوا الله و تعدد عقاب از نگاه فقها متنفی است، اما اطیعوا الرسول و اولی الامر، امر مولوی است آیه شریفه اطاعت از دستورات پیامبر(ص) و اولی الامر را واجب نموده، پر واضح است که برای پیامبر و اولو الامر دستورات پیشینی نبوده که توهم ارشادیت بیاید 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 دستورات روزآمد و به روز است. علت تکرار اطیعوا در آیه شریفه وجود چنین تفاوت میان متعلق این دو حکم است «ارشادی بودن حکم اولی «أَطِيعُوا اللَّهَ» و مولوی بودن «أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أَوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» حکم دومی اثبات وجوب اطاعت از حکم حکومتی فقیه عادل جاکم منوط به این است که اولول الامر همچون پیامبر از عصمت برخوردار باشند از اینکه اولی الامر با رسول در یک سیاق گنجانده شده است و بدون هیچ قیدی اطاعت از آنها واجب گردید، پس باید اولی الامر همچون رسول الله از عصمت برخوردار باشند چرا که عقل حکم می‌کند که هرگز خداوند متعال کسی که او را معصیت می‌کند و اهل فسق و طغیان است مردم را به اطاعت او دعوت نمی‌کند و لذا علمای امامیه بالاتفاق می‌گویند مراد از اولوالامر ائمه معصومین هستند.

امام خمینی این تفسیر را از ضروریات مذهب شیعه می‌داند و تفاسیر مکتب اهل بیت(ع) همگی بر اینکه مراد از اولی الامر ائمه معصومین اند نیز متفق اند.

آیه تطهیر [«إِنَّمَا يَرِيذُ اللَّهُ لِيُذِيبَ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» (احزاب: ۳۳)] و حدیث تقلین و سفینه و دهها شاهد دیگر دلالت بر عصمت ائمه اهل بیت دارد. که شرح آنها در این مقاله نمی‌گنجد. اطاعت پیامبر(ص) و ائمه اهل‌البیت نسبت به احکام حکومتی در راستای حفظ دین و اداره جامعه و حفظ نظام بوده است و بر همین اساس؛ یعنی حفظ نظام و حفظ دین ائمه معصومین(ع) اطاعت از ولی فقیه جامع‌الشرائط را واجب نمودند. پس همچنان‌که 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(ع) اطاعت از حکم و دستور فقیه حاکم در جهت حفظ دین و سیاست امور اجتماعی واجب است که در حقیقت اطاعت از حکم حکومتی فقیه اطاعت از اولی الامر است.

نتیجه اینکه ولایت و سرپرستی جامعه حق رسول اعظم (ص) و بعد از آن حق اولی الامر و ائمه معصومین و در عصر غیبت تا ظهور منجی عالم، به نیابت از ائمه معصومین حق فقیه عادل است و فقیه عادل باید با دستورات لازم الاتباع به جامعه اسلامی سامان بخشد و از دین و نظام اسلامی حراست نماید. البته این امام واجب الاتباع به انتخاب مردم یا به کودتا و غلبه و یا به انتخاب نمایندگان پارلمان‌ها و... حاصل نمی‌شود، بلکه ولایت فقیه منصبی است الهی، مشروط به شرایطی که تحقق آنها هم در حدوث ولایت و هم در بقای آن معتبر است و با فقدان این شرایط تحقق نمی‌پذیرد و این غیر از آن ولایتی است که باقلانی می‌گوید: «لَا يَنْخَلِعُ الْإِمَامُ بِفِسْقِهِ وَ ظَلَمِهِ بَغْضَبِ الْأَمْوَالِ وَ ضَرْبِ الْأَبْشَارِ وَ تَنَاوُلِ الْفُؤَسِ الْمُحَرَّمَةِ وَ تَضْيِيعِ الْحَقُوقِ وَ تَعْطِيلِ الْحُدُودِ وَ لَا يَجِبُ الْخُرُوجُ عَلَيْهِ» (باقلانی، ۱۴۱۱: ۱۸۱) و نیز تفتازانی می‌گوید: «و لا ينزل الإمام بالفسق، أو بالخروج عن طاعة الله تعالى، و الجور (أى الظلم على عباد الله)، لأنه قد ظهر الفسق، و انتشر الجور من الأئمة و الأمراء بعد الخلفاء الراشدين، و السلف كانوا ينفادون لهم...» (تفتازانی، ۱۴۰۷: ۱۸۵).

تمایز حکم حکومتی
با سایر
احکام شرعی

اشعری نیز در مقالات الاسلامیین تصریح دارد به اینکه اطاعت سلطان واجب است 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 استیلائی و کودتا و جنگ به دست آید و این برداشت خلاف آیه ۵۹ سوره نساء است که وجوب اطاعت را از آن معصومین می‌داند و مقام منزلت انسان نیز چنین اقتضایی دارد، چون حکومت فسق و ظلمه و اهل خیانت بر جامعه انسانی خلاف شأن انسان و کرامت او است همان انسانی که امانت الهی را حمل کرد و مسئول کرامت‌آفرینی حق متعال گردید و این کرامت و شأن و منزلت تا قیام قیامت ادامه دارد و تا قیام قیامت هم والی و حاکم واقعی آن انسان معصوم است و لذا همه فقهای امامیه معتقدند که حاکمیت فقیه و ولایت او به اذن آن امام منجی است و لذا وجوب اطاعت از فقیه حاکم در واقع اطاعت از امام معصوم است، ممکن است گفته شود مراد از اولی الامر هر کسی است که حق امر کردن دارد، پس اولوا الامر 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 معصومین در برخی از روایات حاضر اضافی است نه حقیقی این روایات در مقام خارج ساختن حاکمان جور هستند که در زمان ائمه حکومت را در دست داشتند.

نتیجه اینکه اولوا الامر به معنای کسانی که حق امر کردن دارند، می باشد.

پاسخ: حق امر کردن از آن کسی است که خالق انسان است همان که 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 اگر کسی حق امر کردن پیدا کند جز از راه از بالا به پایین راه دیگر ندارد، چون کسی این چنین حقی ندارد ولو همه مردم باشد که این حق را به کسی ببخشد و فقیه حاکم طبق دستور صاحب حق، یعنی ائمه معصومین (ع) متصدی این حق در زمره اولو الامر قرار گرفته است. پس فقیه حق امر کردن پیدا می کند اولی الامر می شود به واسطه صاحبان اصلی حق است و الا بالذات فاقد این حق است و لذا از منظر فقهی شرایط ولایت فقیه حاکم حدوثاً و بقائاً معتبر است. بر همین اساس روایات اهل بیت (ع) تأیید بر این دارد که حصر اولو الامر به معصوم حصر حقیقی است و در زمان غیبت هم این حق مال امام معصوم (ع) است و در عصر غیبت تنها کسی که مشابه معصوم است، انسان امین فقیه و عادل است، و نیابت فقیه عادل و امین در عصر غیبت در حاکمیت همان چیزی است که در ارتکاز عقلای عالم است و امروز می بینیم که حکومت دیکتاتوری، دموکراسی، 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 امر را دلیل عقلی و عقلایی به شمار آورد.

آیت الله بروجردی (ره) را حاکم عهده دار تأمین نیازهایی میدانند که حفظ نظام اجتماعی متوقف بر آنها است و برای این جهت احکامی مقرر می کند و طبق نظر او باید آنها را اجرا نمایند در صدر اسلام قاید مسلمین پیامبر اعظم عهده دار این وظایف بود و پس از آن عهده دار این مسئولیت قاید حقیقی امت ائمه اطهار (ع) 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 مسلمین در همه اعصار است. و یقینی است که آنها چه در زمان حضور که بسط ید نداشتند و چه در زمان غیبت کبری کسانی 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، چون آنکه منصوب می شود باید مجری احکام الهی باشد. پس باید مجتهد و آشنا به احکام الهی باشد و آن نیست مگر فقیه عادل امین (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۰۸).

صاحب جواهر معتقد است شیعیان امرشان در عصر غیبت به هرج و مرج واکذار نشده است جامعه باید بر اساس عدالت نظامش مستقر شود و چنین نباشد که زورمندان بر جامعه غلبه کنند و علاوه بر این، باید نظام اجتماعی الهی باشد مبتنی بر قسط و عدل باشد چرا که اگر نظم و نظام بود اما بر

اساس کفر و طغیان مستقر بود عقلاً و شرعاً مردود است و علاوه بر اینها باید آنکه نظم جامعه و گسترش عدل را در جامعه عهده‌دار است باید خود عامل به قانون باشد و مجری قانون 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 می‌تواند خواست‌های عقلایی و عقلی در رابطه با نظام اجتماعی لباس عمل بپوشاند 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 آن 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: «لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ يَرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نساء: ۶۰)؛ «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَيَّ الْحَقُّ أَحَقُّ أَنْ يَتَّبِعَ أَمَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (يونس: ۳۵)؛ «وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴).

روایت امام کاظم (ع) «إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ خُصُّونَ الْإِسْلَامَ كَخُصُّونَ سُورَ الْمَدِينَةِ لَهَا» (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۳۸). در توفیق و جواب نامه‌ای که حضرت ولی عصر در پاسخ به سؤالات اسحاق بن یعقوب صادر شده بود و توسط محمد بن عثمان دومین نائب خاص به اسحاق بن یعقوب رسید چنین آمده: «وَأَمَّا الْخَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۲۷: ۱۴۰).

امام حسین (ع) در ضمن گفتاری فرمود: «ان مجاری الامور و الاحکام علی ایدی العلماء بالله الامناء علی حاله و حرامه» (نوری، ۱۴۰۸، ۱۶: ۳۱۶)، لذا صاحب جواهر این فقیه برجسته در میان فقیهان شیعه در کتاب امر به معروف و نهی از منکر 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 ابی‌خدیجه از امام صادق (ع) آمده: «وَإِيَّاكُمْ أَنْ يَخَاصِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى السُّلْطَانِ الْجَائِرِ» (حرعاملی، همان، ۱۸: ۱۰۰). این حدیث را صدوق و طوسی و کلینی 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 (ع) مراجعه به سلطان ستمگر و قاضیان دولت جایز را تحریم می‌کند به نحوی که حکم صادره از جانب آنها را کان لم یکن به حساب می‌آورد حتی اگر

صحیح باشد فاقد ارزش قلمداد می‌کند و در مقابل مراجعه به فقیهان آل محمد(ص) جهت حل و فصل امور فردی و اجتماعی 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 قاضی داد و گفت که برای فقها فقط منصب قضاوت جعل می‌کند هرچند ظاهر پرسش در خصوص مسئله منازعه و قضاوت است. پاسخ امام عام است و کلی است مسئله قضاوت یکی از مصادیق آن است، لذا امام خمینی(ره) در کتاب ولایت فقیه در تفسیر و تبیین روایت عمر بن حفصه آورده است همان‌طور که از صدر و ذیل این روایت و استشهاد امام(ع) به آیه شریفه به دست می‌آید موضوع مسئله حکم کلی بوده و امام تکلیف کلی را بیان کرده، همان‌طور که امیرالمؤمنین(ع) 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 فرمود تا خیال نشود که فقط امور قضاوت مطرح است و به سایر امور حکومتی ارتباط ندارد: «عَنْ عُمَرَ بْنِ حَفْصَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دِينٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ أَوْ إِلَى الْقَضَاءِ أَوْ يَحِلُّ ذَلِكَ فَقَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى طَاغُوتٍ وَمَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سِحْتًا وَإِنْ كَانَ حَقًّا تَابَتَا لَهُ لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ وَقَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يَكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَرْبِدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ قُلْتُمْ فَكَيْفَ يُصْغَعَانُ قَالَ يُنْظَرَانِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيُرْضُوا بِهِ حُكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَعَلَيْنَا رُدُّهُ وَالرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَهُوَ 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 از مراجعه به قدرت طاغوتی است با توجه به این بیان «فانی قد جعلته علیکم حاکماً» مشخص می‌کند که مراد به حاکم اسلامی است نه قاضی. پس امام فقیه عادل را به حکومت نصب کرده و اطاعتش را واجب نموده است.

طرح مبحث ولایت فقیه در کتب فقها بعد از غیبت کبری

مبحث ولایت فقیه از مباحثی است که سابقه هزار ساله دارد. ابوالصلاح حلبی در الکافی فی الفقه (حلبی، ۱۴۰۳، ۳: ۴۲۲). 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 عقل و اجماع و اخبار استدلال کرده است و در دلیل عقلی آورده اگر فقیه نیابت نداشته باشد مردم به هرج و مرج افتاده و نظام زندگی از هم می‌گسلد و در بحث اجماع می‌فرماید: شیعه در این امر اتفاق نظر دارد و در مبحث اخبار به روایت صدوق در اکمال الدین در جواب امام به پاسخ پرسش‌های اسحاق بن یعقوب «اما الحوادث الواقعة» اشاره دارد.

محقق کرکی در رسال صلاة جمعه (کرکی، بی‌تا: ۱/ ۱۴۲). مسئله ولایت فقیه را مطرح نموده است. مقدس اردبیلی در مجمع الفائدة و البرهان (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۴/ ۲۰۵) محقق نراقی در عوائد الایام (نراقی، ۱۴۱۷: ۸/ ۱۸۷) این مبحث را به تفصیل آورده است. 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 نموده است. امام خمینی در کتاب البیع (خمینی، بی‌تا: ۲/ ۴۸۸). به بحث ولایت فقیه و جوب اطاعت از او را به تفصیل به بحث گذاشته است.

دیدگاه‌ها در تعریف حکم حکومتی

اوامر و دستوراتی که حاکم اسلامی در راستای حفظ نظام اسلامی مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه صادر می‌کند این اوامر 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 و گاهی حکم حکومتی با اهداف دیگری صادر می‌شود ۱. تأمین حفظ دین. ۲. حفظ توازن اجتماع یعنی حکمی باشد که مصالح معنوی و اخروی از یک سو و مصالح مادی و دنیوی از سوی دیگر 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 دارد 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 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 غیر قابل تغییر است، ولی مقررات مجعول از جانب ولی امر قابل تغییرند

و در ثبات و بقا تابع مصلحت هستند که آنها را به وجود آورده است و چون جامعه پیوسته در تحول و تکامل است طبعاً این مقررات تغییر و تبدل پیدا می‌کند (ن.ک. طباطبایی، ۱۳۴۱).

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

امام خمینی معتقد است احکام حکومتی در چارچوب احکام و قوانین فرعیه اولیه و ثانویه نیست مصلحت نظام بر سایر احکام تقدم دارد. صاحب جواهر حکم حکومتی را عبارت می‌داند از انشاء 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 متحقق شده است و نیاز به جعل حاکم ندارد.

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

اشکال عمده‌ای که بر این تعریف وارد است این است که حکم حکومتی را از زاویه محدود نگریسته است و آن اینکه حکم حکومتی به حکم انفاذی تعبیر نموده و نظر ایشان در واقع به 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 یاد شده 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 و لذا امام خمینی دارد احکام حکومتی احکامی است که از اختیارات ولایت مفوضه الهی به فقیه ناشی می‌شود و در پرتو آن می‌تواند با توجه به مصالح ملزمه و مفسد ملزمه‌یی 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 دارد حکم حکومتی یکی از متممات انطباق قوانین با نیازهای اجتماعی و فردی است.

وجوه افتراق میان حکم حکومتی و اولی و ثانوی

بنابر تعریف حکم حکومتی که نشأت گرفته از اختیارات مفوضه الهی و برخاسته از مصلحت ملزمه و در جهت حفظ نظام باشد، 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 نیامورد و صرفاً آن را ماهیت اجرایی قلمداد کرد که فقیه دستور به اجرای حکم اولی و ثانوی با توجه به مصالح 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 که از احکام اولیه نیست تفصیل مسئله در ولایت فقیه (امام خمینی، بی تا: ۱۳؛ صافی ۱۴۱۲: ۱۵). اما اینکه حکم حکومتی حکم ثانوی نیست بدین دلیل که احکام ثانوی از نظر عروض بعضی از قیودی است که شارع بر عناوین اولیه افزوده حاصل می‌شود، اگر موضوع یا متعلق حکم اولی مقید به یکی از عناوین ذیل اضطرار، ضرر، عسر، حرج، تقیه، مقدمیه، 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 می‌تواند نسبت به اجراء حکم ثانوی حکم داشته باشد. احکام اولیه و ثانویه از نصوص شرعی استفاده می‌شوند و مبتنی بر مصالح ذاتی و مفساد ذاتی هستند ولی احکام حکومتی غالباً بر اساس مقتضیات زمان و مکان و مصالح ملزمه و شناخت موضوعات صادر می‌شود. احکام اولیه دائمی است و احکام حکومتی موقتی است. در احکام اولیه و ثانویه احکام تابع «موضوعات» اسماء قرار داده شده‌اند و لذا وقتی موضوع تغییر کرد حکم آن هم تغییر می‌کند و فقیه می‌تواند بر آن اساس فتوی دهد، اما در حکم حکومتی انشأ مستقل لازم است و حاکم باید حکم صادر نماید درست است که فقیه حاکم مسئول اجرای احکام الهی است چه اولی و چه ثانوی و چه ظاهری. اما در بعضی از موارد مسئول انشاء حکم است و چون می‌تواند دستور به اجرای احکام اولیه و ثانویه بدهد می‌توان گفت حکم حکومتی حاکم بر ادله اولی است و لذا حکم حکومتی همواره دستور به اجرای یک حکم اولی و یا ثانوی ندارد و لذا بحث از حکم حکومتی همیشه موضوع شناسانه و بحث از تشخیص مصادیق است که با شناخت مصادیق صدور حکم صورت می‌گیرد و اگر حکم و موضوع حکم اولی و یا ثانوی مشخص است، ولی بدان عمل نمی‌شود حکم به اجرا می‌دهد و اگر موضوعی شناخته شد و مصادیق حکم اولی و ثانوی نیست حکم مستقل صادر می‌کند. لذا حکم حکومتی جزئی و موقت است به خلاف حکم اولی و ثانوی که بحث از خود حکم کلی است، بعضی حکم ثانوی را عدل حکم حکومتی دانسته‌اند. از آنچه گذشت معلوم شد که این حرف درست نیست.

شهادت صدر قلمرو اختیارات و احکام حکومتی را مباحث می‌داند. حاکم می‌تواند در این محدوده احکام الزامی داشته باشد، ولی در احکام الزامی نمی‌تواند تصرف و واجب را حرام و حرام را مباح گرداند. نقد: اینکه در دایره مباحث حاکم می‌تواند 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 چارچوبه مصالح نظام است چه در منطقه الفراغ باشد و چه در منطقه الفراغ نباشد مهم‌ترین 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 از فروق حکم حکومتی با حکم اولی و ثانوی این است که احکام حکومتی همه شئون فردی، اجتماعی و قضایی و غیره را در بر می‌گیرد در حالی که احکام اولیه و ثانویه این چنین نیست در احکام اولیه و ثانویه این شارع حکیم است که تکلیف موضوعات را تعیین می‌کند و فقیه با ادله تفصیلی حکم شارع را استخراج می‌کند در حالی که در احکام حکومتی، حاکم خود حکم را انشاء می‌کند 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 نمی‌رسد، بلکه با تشخیص مصلحت حکم را صادر می‌کند 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 می‌کنند. شهادت صدر دارد: هرگاه حاکم اسلامی بر اساس مصلحت عمومی به چیزی فرمان دهد بر همگان پیروی از او واجب است.

حضرت امام می‌فرماید: اگر فردی از فقها توفیق تشکیل حکومت یافت بر فقهای دیگر واجب است که از او پیروی کنند. در احکام اولیه و ثانویه همه مقلدین مکلف به اعمال نظر مرجع تقلید خود هستند بنابر اجتهاد شخصی رفتار می‌کنند و حال آنکه در احکام حکومتی همه باید به حکم حاکم عمل کنند. با توجه به اینکه حضرت امام دارد احکام اولی و ثانوی ربطی به اعمال ولایت فقیه ندارد و از طرفی حکم حکومتی را حکم اولی می‌داند، باید مرادش از اینکه حکم حکومتی حکم اولی است، این باشد که وقتی اصل ولایت فقیه حکم اولی است لازمه ولایت هم که حکم حکومتی است نیز حکم اولی است. نهایت حکم اولی دو قسم است: حکم اولی تشریحی که خود شارع متصدی آن است و حکم اولی حکومتی که فقیه حاکم جاعل آن است. اولی دائم و دومی موقت است. و از آنجا که شرع دستور به اتباع ولی امر نموده، تبعیت از این احکام همچون تبعیت از سایر احکام اولیه الهیه است.

ایشان همچنین می‌فرماید: احکام حکومتی احکامی است که از اختیارات و ولایت مفوضه الهیه به ولی و حاکم اسلامی ناشی می‌شود و در پرتو آن می‌تواند با توجه به مصالح و مفسد ملزومه حکمی را صادر کند و یا تغییر دهد و نیز مقرراتی را وضع کند (امام خمینی، ۱۳۷۰، ۲: ۱۷۰).

ایشان در نامه‌ای به امام جمعه وقت تهران می‌نویسد: حکم حکومتی در چارچوب احکام فرعیه چه اولیه و چه ثانویه نمی‌گنجد، پس چون در زمره احکام فرعیه اولیه و ثانویه نیست، می‌توان گفت حکم اولی تشریعی نیست و چون ناشی از مصلحت ملزومه است و از مقام حاکمیت مشروعه و مأذونه فقیه صادر می‌شود همچون خود ولایت که حکم وضعی اولی است، حکم اولی است.

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

قلمرو حکم حکومتی

از آنجا که حکم حکومتی یکی از اهدافش تطبیق اسلام با مقتضیات زمان است، 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 جمع‌آوری زکات و خمس. ۴. فرمان تحریم یا ایجاد رابطه با کفار. ۵. تطبیق عناوین ثانوی که موجب تبدل حکم اولی می‌شود 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 خیابان‌ها می‌افتند. ۸. اعزام الزامی به جبهه‌ها. ۸. جلوگیری از خروج ارز و کالا منع احتکار اخذ مالیات‌های مقرر. جلوگیری از گران‌فروشی و قیمت گذاری. ۱۰. جلوگیری از حمل اسلحه.

وی همچنین معتقد است: ولایت فقیه شعبه‌ای از ولایت رسول الله است یکی از احکام اولیه است و مقدم بر واجبات فرعیه است حتی نماز و روزه و حج حاکم می‌تواند حکم به تعطیلی مسجدی بدهد هر امری را چه عبادی و چه غیر عبادی اگر جریان آن مخالف مصالح اسلام است مادامی که چنین است جلوگیری نماید می‌تواند حکم به تعطیلی حج نماید اگر حج رفتن مخالف مصالح نظام است. بنابراین نمونه‌های زیادی می‌توان ارائه نمود که به بعضی از آنها اشاره می‌شود: ۱. عزل و نصب‌های پیامبر(ص) و ائمه اطهار حضرت امام دارند عباراتی همچون اکثر قضی، حکم 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 (ع) با مشاهده خانه های بنی البکا فرمود: اینجا جزء بازار است دستور تخلیه و تخریب داد به روایت اصبح ابن نباته. ۴. منع اهل ذمه از تجارت صرافی علی (ع) به قاضی اهواز «رفاعه» می نویسد که از کسب صرافی اهل ذمه جلوگیری کند. ۵. دستور کنند درخت ثمره. ۶. حکم به مصادره اموال اشعث بن قیس. ۷. حکم به غفو یا تعیین مقدار جزیه. شیخ طوسی دارد جزیه اندازه مشخص ندارد تعیین آن در اختیار حاکم است شهید در مسالک آورده است که حاکم می تواند قیمت گذاری کند. ۸. حکم به تخریب مسجد ضرار.

تمایز میان حکم حکومتی و ظاهری اظهر من الشمس است چرا که حکم ظاهری موضوعش 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 فقیه 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 مصلحه 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 آن است که مصلحتی که در باب احکام شرعی مطرح است به عنوان یک اصل استنباطی مطرح است که اگر فقیه مصلحت قطعیه بلا تراحم با مفسده را ادراک کرد می تواند با قاعده ملازمه حکم شرعی را کشف کند، چون مصلحت قطعیه حجت است و ملازم با حکم شرعی است و فقیه می تواند بر طبق آن فتوی دهد، ولی این ادراک مصلحت یا مفسده قطعیه در مواردی است که حسن و قبحش ذاتی باشد در مستقلاّب عقلیه باشد در عقل عملی باشد مورد تطابق آرای عقلا باشد 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 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 است و مورد اتفاق عقلا است عقل در همچو موردی مستقلاً حکم به اتیان آن می‌نماید و با قاعده ملازمه حکم شرعی مولوی را ثابت می‌کند اما در همچو موارد عقل حکم شرعی را کشف می‌کند مجتهد در اینجا تشریحی ندارد مثلاً در خرید و فروش مخدرات همه عقلا متفقند که مضر است عقل کشف می‌کند حکم شرعی را به قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع 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 می‌کند نه اینکه حاکم به توسط این مصلحت روزآمد حکم تشریحی را کشف کند، حاکم می‌تواند در امور عبادی هم حکم حکومتی داشته باشد، ولی مصلحت ملزمه‌ای که موجب کشف حکم شرعی می‌شود در امور عبادی راه ندارد.

از آنچه گفته آمد 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 قطعیه ملزمه غیر مزاحمه یا مفسده اهم است متفاوت است 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 قائلند که اگرچه دلیل عام یا خاصی بر مصلحت نباشد، اما این مصلحت داخل در مقاصد الشریعه است لذا 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 حفاظت بر 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 دارد: کل مصلحه رجعت الی حفظ مقصود شرعی علم کونه مقصوداً بالکتاب و السنه و الاجماع فلیس خارجاً من هذا الاصول «الکتاب و السنه 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 الحجیه باشد و مورد بحث نباشد (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 سنه شناخته شود و خارج از سنت نیست.

پاسخ غزالی آن است که مصالحی که مقاصد شرع را حفظ می‌کند منحصر به تحصیل آنها از کتاب و سنت و اجماع نیست، بلکه عقل نیز گاهگاه می‌تواند کشف کند بدون اعتماد بر نص خاص یا عام و بدون استناد به کتاب و سنت چرا که عقل قدرت کشف مصالح و مفاسد را دارد و می‌تواند با قاعده ملازمه حکم شارع را کشف کند. نامبرده هم ابتدا حکم شرعی را بر مصالح ضروری بعید نمی‌داند، اگرچه در مصالح حاجیات و تحسینات ابتناء حکم شرعی را بر مصلحت جایز نمی‌داند.

غزالی معتقد است هرچه متضمن اصول خمس باشد مصلحت است و هرچه که مفوت آنها باشد مفسده است و این اصول خمس می‌تواند پایه اجتهاد مجتهد واقع شود پس هر نفع و ضرری که در جهت حفظ مقاصد شریعت یعنی حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال مردم باشد می‌تواند حکم شرعی را بر آن مبتنی نمود نه مصلحتی که صرفاً به عقل الکتاب شده باشد دوالیی مصالح مرسله را داخل در مفاهیم عامه از کتاب و سنه 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 است استصلاح تشریح محرم است او دارد: من استصلح فقد شرع كما ان من استحسن فقد شرع و الاستصلاح کالاستحسان متابعه الهوی. نتیجه اینکه شافعی‌ها مصلحت مکشوفه از ناحیه عقل را حجت نمی‌دانند.

۲. تفسیر دوم در مصلحت مرسله این است که این مصلحت بر هیچ‌یک از نص شرعی متکی نیست حق استکشاف این صلحت به عقل سپرده شده است، لذا ابن برهان دارد لا تستند الی اصل کلی او جزئی بر این تفسیر کشف عقل مصلحت را 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 است ولی در اعتبارش منفعت یا دفع ضرر متحقق است که بر این اساس نزد اینها طریق شرعی واقع می‌شود برای اصدار حکم شرعی در ما لا نص فیہ. پس اگر مصلحت مرسله از شرع دلیل نداشت نه دلیل بر اعتبار و نه دلیل بر الغای اعتبار فهو صالحه لان یبتنی علیه الاستنباط (غزالی، ۱۴۱۸، ۳: ۱۴۰؛ حلی، بی تا: ۲۸۴).

مالک و ابن حنبل و تابعین آنها طرفداران این نظریه‌اند و قائلند مصلحت مرسله‌ای که از شرع دلیلی بر اعتبار و الغایش نیست می‌تواند مبنای استنباط قرار گیرد طوفی از علمای حنابله مصلحت مرسله را در صورت تعارض با نصوص شرعی مقدم می‌دارد اگر قابل جمع نباشد (طوفی، بی‌تا: ۸۱). در حالی که قرآن می‌گوید: «یا ایها الذین آمنوا لا تقدموا بین یدی الله و رسوله» آیا کسی که حق تطبیق را از روح می‌گیرد و به زوجه اعطا می‌کند تشریح محسوب نمی‌شود آیا به بهانه مصلحه می‌توان نصوص دینی را از اعتبار انداخت هواداران این نظریه به قاعده مصلحت نصوص شرعی را تقیید هم می‌زنند در مسئله خصال کفار قائلند بر مفطر غنی صیام شصت روز متعین است از جهت اینکه این فرد از خصال کفار می‌تواند رادع باشد از روزه‌خوری نه اطعام و تحریر رقبه «لعسر الصیام و یسرهما» در توجیه این بدعت اینان می‌گویند این عمل اخذ به روح قانون است (بحرالاسلام، بی‌تا: ۲۳۸). بر همین اساس خلیفه برای مؤلفه قلوبهم سهمی از زکات قائل نشد به مناط اینکه حکم مذکور ناشی از ضعف مسلمین بوده و شوکت کافرین لذا مقداری از زکات را به بعضی از کفار می‌دادند تا مسلمین را حمایت کنند و این مناط در زمان خلیفه متفی بوده است و بر طبق این مصلحت آیه ۶۰ توبه را تقیید زدند «انما الصدقات للفقراء و المساکین و العالمین علیها و المولفة قلوبهم». پر واضح است اعتبار مصلحت در این حد و اندازه بطلانش واضح و روشن است و سر از بدعت و تشریح در می‌آورد.

اما انشأ حکم در مالائض فیه بر طبق مصلحت مکشوفه به عقل که نامش استصلاح است می‌تواند با شرایطی قابل توجیه باشد ولی متأسفانه آن شرایط در انظار عامه و رعایت نمی‌گردد. در توجیه انشاء حکم بر طبق مصلحت مرسله در ما لا نص فیه بعضی آورده‌اند که جامعه انسانی پیوسته در تطور و تجدد است. پس اگر احکام مناسبی در مورد مصالح مردم انشأ و تشریح نشود مردم در حرج واقع می‌شوند و مصالح جامعه تأمین نمی‌گردد. پس نمی‌توان تشریح را با اینکه جامعه به سوی تکامل به پیش می‌رود متوقف نمود (طوفی، همان: ۸۱؛ سبحانی، ۱۳۸۱، ۲: ۵۸۷).

پاسخ این است که اولاً تشریح در امور عبادی مثل تشریح اذان دوم برای نماز جمعه بدعت و حرام است. ثانیاً تشریح طبق منافع و مضاری که عقل فردی تشخیص می‌دهد نمی‌تواند حجت باشد، چون اگر یک فقیهی مثلاً تشخیص داد فلان فعل مصلحت دارد یا مفسده دارد این کاشف از آن نیست که در واقع این فعل مصلحت دارد؛ چون عقل فردی از احاطه به مصالح و مفساد واقعی عاجز است چون ممکن است این مصلحت تشخیص داده شده مزاحم با مفسده باشد و یا بالعکس لذا تشخیص فرد واحد یا چند

فرد نمی‌تواند ملاک تشریح باشد بلکه اگر این تشخیص مورد اطلاق عقلاً باشد، عقلاً عالم جیلاً بعد جیل این مصلحت ملزمه را درک کنند در این صورت اخذ به حکم عقل بلا اشکال است، ولی در اینجا نباید سخن از انشاء حکم باشد. بلکه عقل در این صورت حکم شرعی را کشف می‌کند و تشریحی در کار نیست، بلی در صورتی که شارع خود حکم کلی را تشریح نموده و کیفیت عمل به آن را به حاکم شرعی سپرده انشاء حکم وجود دارد اما این انشاء حکم، انشاء حکم تشریحی نیست انشاء حکم حکومتی است مثلاً خداوند تهیه عده و غده را جهت مقابله با دشمن واجب نمود فرمود: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» (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 امر به خرید یا ساخت سلاح های مناسب نماید امر به عزل یا نصب فرماندهان کند این اوامر همه انشاء حکم‌اند و حکم در این موارد ناشی از مصلحت است، اما این احکام، احکام تشریحی نیست، بلکه احکام 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 حکم به اجرای حکم ثانوی و تقدیم آن بر حکم اولی نماید و یا حکم به تقدیم اهم از حکمین واقعی بر دیگری نماید اما این احکام همه و همه حکم حکومتی هستند و احکام الهی دائمی و تشریحی نیستند، لذا باید گفت سخن جناب عبدالوهاب خلاف که می‌گوید: نصوص شرعی چون متناهی است وافی به استنباط احکام حوادث غیر متناهی نیست فلا بد من الأخذ بقاعدة الاستصلاح حتی تجاب عنه (طوفی، همان: ۸۱). سخنی است که از عدم اطلاع به مجموعه احکام و ادله شرعی ناشی شده 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 اطلاقات و عمومات کتاب و سنت تحقیق مناسبی صورت می‌داد و تن به حسن و قبح عقلی می‌داد گرفتار قاعده استصلاح و مصلحت مرسله نمی‌شد و قائل به تشریح الهی بر مبنای مصلحت مرسله نمی‌گردید.

محقق سبحانی دارد: «ان کلّ من كتب حول قاعدتي الاستصلاح وسد الذرائع لم يفرقوا بين الأحكام الشرعية و الأحكام الولائية الحكومية، فإنّ الطائفة الأولى أحكام شرعية جاء بها النبي (ص) لتبقي خالدة إلى يوم القيامة، و أمّا الطائفة الثانية فإنما هي أحكام مؤقتة أو مقررات يضعها الحاكم الإسلامي (على ضوء سائر القوانين) لرفع المشاكل» (سبحانی، همان، ۲: ۵۲۰).

نامبرده دارد «انّ ما منّتلوا به لقاعدة الاستصلاح فإنّما هو فی الواقع من صلاحیات الحاكم 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 کی لا یفر. إلى غیر ذلك ممّا یعد من صلاحیات الحاكم الشرعی (همان).

بر اساس آنچه گذشت قاعده استصلاح و مصلحت پایه و اساس ندارد اما در عین حال قائلین به حجیت مصالح مرسله به و جوهی متمسک شده‌اند که لا یُسین و لا یغنی 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 انشاء می‌کند این عملیه صحیح و معتبر و شرعی خواهد بود.

این استدلال اولاً بر پایه ایمان به تحسین و تقییح عقلی است 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 همه افعال انسان‌ها حسن و قبحشان ذاتی نیست اقتضاء 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 و عقلی و عقلایی باشد در آنجا می‌توان گفت که عقل می‌تواند حکم شرعی را کشف نماید نه اینکه حکم شرع را انشاء نماید. اینها گاهی به سیره صحابه استدلال می‌کنند می‌گویند اصحاب پیامبر(ص) بعد از وفات او به حوادثی مبتلا شدند و در این سلسله حوادث بر طبق مصالحی که تشخیص دادند امر و نهی داشتند و حکم شرعی انشاء می‌کردند. ابوبکر امر به جمع قرآن نمود امر به جنگ با مانعین زکات کرد و جناب عمر سه طلاق را به کلمه واحد تجویز نمود. استدلال به سیره بر مدعا عقیم است چرا که به نقل چند حادثه از جانب چند فرد سیره تحقق نمی‌پذیرد.

ثانیاً آنها طبق نظر شخصی خودشان عمل کرده‌اند و قطع آنها به مصلحت موجب قطع همه مجتهدان نمی‌شود و نمی‌تواند یک اصل به نام قاعده مصلحت در استنباط را ثابت کند تصرفات فردی در بعضی حالات دلیل‌ساز نیست، چون اولاً آنها معصوم نبودند و دیگر اینکه اجتهاد آنها فقط برای خودشان حجت است و آنها که از آنها تقلید می‌کنند.

پس اولاً تکون سیره از نقل چند حادثه از چند فرد محقق نمی‌شود و ثانیاً این چنین سیره‌ای دلیل بر حجیت آن مفقود است مضافاً بر 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 است او می‌گوید معنای حدیث نفی ضرر و مفساد است در شریعت و این نفی، نفی عام است، مگر اینکه دلیل خاصی بیاید. پس این حدیث بر همه ادله شرعیه تقدم دارد و موجب تخصیص ادله شرعی می‌گردد. پس اگر ادله شرعیه متضمن ضرر بودند به این حدیث نفی می‌شود و اگر ضرر به حدیث لا ضرر نفی نشود تعطیلی حدیث لا ضرر لازم می‌آید.

و لذا باید به ادله شرعیه عمل کرد در جایی که متضمن ضرر نباشد و هم به حدیث لا ضرر عمل نمود و الجمع بین النصوص فی العمل بها اولی من التعطیل بعضها (همان).

نامبرده می‌افزاید: این حدیث نبوی مقتضی رعایت مصالح است اثباتاً و مقتضی نفی مفساد است نفیاً چون ضرر مفسده است وقتی شارع مفسده را نفی نمود لازمه‌اش اثبات نفع و مصلحت است لانها نقیضان و لا واسطه بینهما.

پاسخ: اولاً نسبت حدیث به ادله اولیه نسبت مخصوص نیست، چون مورد استعمال مخصوص جایی است که عامی باشد و خاصی 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 رخ می‌دهد و علی الاصول باید احکام تعارض پیاده شود «تساقط یا ترجیح یا تخیر» مثلاً دلیل وجوب وضو موجب وجوب وضو است چه ضرری باشد و چه نباشد حدیث لا ضرر نفی ضرر می‌کند چه وضو باشد و چه غیر وضو، پس وضو ضرری را دلیل وجوب وضو واجب می‌کند و حدیث لا ضرر وجوب وضو را نفی می‌کند و 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 در موردی که یک دلیل حاکم بر دلیل دیگر باشد بین دو دلیل نسبت سنجی نمی‌شود لذا معنای حکومت لا ضرر در اینجا این می‌شود که وجوب وضو را تقیید می‌زند به وضو غیر ضرری.

نکته دیگری وی این است که نسبت ضرر و مصلحت نسبت تناقض است، پس وقتی مفسده نفی می‌شود که ضرر باشد مصلحت محقق می‌شود لاستحالة ارتفاع النقیضین، ولی ضرر به معنای نقض در مال یا عرض یا بدن است بین این ضرر و مصلحت واسطه محقق است، پس اینها نقیضین

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 تقيضين 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 به حدیث لا ضرر تکلیف رفع می‌شود نه اینکه تکلیفی ثابت گردد، پس به حدیث لا ضرر نمی‌توان بر حجیت مصالح مرسله استدلال نمود.

طوفی آورده قاعده مصلحت بر نصوص و اجماع مقدم داشته می‌شود اما تقدیم مصلحت بر اجماع به این است که منکرین اجماع رعایت مصالح را لازم می‌دانند پس رعایت مصالح مورد اتفاق موافقین اجماع و مخالفین آن است در حالی که اجماع را بعضی قبول ندارد و التمسک بما اتفق علیه اولی من التمسک بما اختلف فيه.

اشتباه طوفی این است که بین رعایت مصالح و قاعده استصلاح فرق نگذاشته. این درست که امت بر اینکه احکام تابع مصالح‌اند متفق‌اند ولی قاعده استصلاح را همه نمی‌پذیرند و قاعده استصلاح اختلافی است و معتقدین 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. وی در باب نصوص هم می‌گوید: نصوص گاهی متعارضند و تعارض نصوص موجب خلاف در احکام الهی است که مذموم است شرعاً ولی رعایت مصالح امری حقیقی است که مورد اتفاق است لذا قاعده مصلحت بر نصوص هم مثل تقدیمش بر اجماع مقدم است پس برای فرار از اختلاف امت در موارد اختلاف نصوص باید به قاعده مصلحت پناه برد.

نامبرده خلط نموده بین اختلاف منهی عنه و اختلاف مملوح اختلاف منهی عنه همان است که موجب تشمت و تفرقه میان امت می‌گردد ولی اختلاف در نصوص و برداشت‌ها موجب الفت و توالف می‌شود مضافاً بر اینکه در قاعده مصلحت اتفاقی به چشم نمی‌خورد و مصالح حقیقیه‌ای که اختلاف در آنها نیست خیلی کم است و در غیر مصالح حقیقیه اختلاف خیلی زیاد است، پس رو آوردن به قاعده مصلحت سبب اتفاق امت که نیست بماند، بلکه سبب اختلاف امت خواهد بود.

بعد از اینکه ثابت شد قاعده به اصطلاح استصلاح «بر مبنای مصلحت مرسله تشریح کردن» دلیلی بر حجیت آن نیست چون نه ناشی شد 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 عقول، مثل دین و مال مردم لذا نمی‌توند 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 مفاسد واقعی عاجز و قاصر است و نمی‌توان با ادراک عقلی یک فقیه آن هم ادراکات ظنیه یا چند فقیه تشریح نمود و چنانچه این باب گشوده شود چنانچه شده نزد بعضی از عامه هرج و مرج دینی رخ خواهد داد، چنانچه 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 یعنی بر طبق مصلحت حکم کردن را با حکم صادر از فقیه که او نیز از مصلحت ناشی می‌شود به اعتبار گرفت تفاوت و تمایز حکم فقیه حاکم با حکم فقیه سنی که هر دو از مصلحت ناشی می‌شود کاملاً روشن است فقیه حاکم شیعی بر مبنای مصلحت حکم حکومتی صادر می‌کند ولی فقیه سنی بر طبق قاعده استصلاح حکم واقعی صادر می‌کند مصلحتی که فقیه حاکم شیعی بر طبق 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 مفاسد واقعی است که از حیطة ادراک او خارج است، فقیه سنی معتقد است که حکم ناشی از مصلحت دائمی و الهی است ولی فقیه حاکم شیعی دستوراتش به روز است 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 قطعیه خالی از مفسده ناشی می‌شود متفاوت است و با قاعده استصلاح نزد فقهای عامه نیز تباین اساسی دارد، بلکه حکم حکومتی حکمی ولایی است که مشروعیتش و شرعیتش 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 بر خوردار از اعتبار شرعی است در سایه حکم اولی واقعی که برای فقیه جعل شده است اصل ولایت حکم اولی است دستورات ولی هم به تبع اصل ولایت احکام اولیه محسوب می‌گردد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در مقاله پیش رو ابتدا حجیت حکم حکومتی از منظر کتاب و سنت و عقل به تحلیل و بررسی گذاشته شده است و انگهی تعریف حکم حکومتی از نگاه‌های مختلف مورد بحث قرار گرفته است در ادامه به وجوه افتراق میان حکم حکومتی و حکم اولی و حکم حکومتی و حاکم ثانوی و نیز فرق میان حکم حکومتی و حکم ظاهری پرداخته شده است و بعد از این به نمونه‌های از احکام حکم حکومتی اشاره گردیده است و نیز به وجوه افتراق بین حکم مصلحتی فقیه حاکم و فتوای مبتنی بر مصلحت ملزمه فقها همت گماشته شده است و در مباحث نهایی افتراق میان حکم مصلحتی حاکم شیعی و تشریح حکم بر مبنای مصلحت مرسله از جانب فقیه سنی تبیین گردیده است و به این نتیجه رسیده 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 داله بر آن است نه تشریح حکم الهی بر اساس ظن به نفع و یا ضرر.

منابع

- ابن ادریس حلی (۱۴۱۰)؛ السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵)؛، کمال الدین و تمام النعمه، تهران، اسلامیه.
- اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳)؛، مجمع الفائدة و لبرهان، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۰)؛ صحیفه نور، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- امام خمینی، سید روح‌الله (بی‌تا)؛ کتاب البیع، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- باقلانی، ابی‌بکر (۱۴۱۱)؛ التمهید، بیروت، لموسسه الجامعیه للدراسات و النشر و التوزیع.
- تفتازانی سعد الدین (۱۴۰۷)؛ شرح العقائد التسفیة، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)؛ وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل‌البتیت (ع).
- حلی، ابوالصلاح (۱۴۰۳)؛ الکافی فی الفقه، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین (ع).
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۱)؛ الانصاف، قم، موسسه الامام الصادق (ع).
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی عاملی (۱۴۱۳)؛ مسالک الأفهام، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیه.
- شیخ انصاری، مرتضی (۱۴۱۵)؛ القضاء و الشهادات، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری (ره).
- شیخ انصاری، مرتضی (۱۴۱۵)؛ المکاسب، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری (ره).

صافی گلپایگانی (۱۴۱۲): الاحکام الشرعیة ثابتة لا یتغیر، قم، دار القرآن.

طوفی، نجم‌الدین (بی‌تا)؛ مصادر التشریح، بی‌جا، بی‌نا.

عاملی، سید جواد (۱۴۱۹)؛ مفتاح الکرامه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

غزالی، ابو حامد (۱۴۱۸)؛ المستصفی فی اصول الفقه، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)؛ الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

نوروزی، محمد جواد (۱۳۸۰)؛ فلسفه سیاست، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

نجفی، محمد حسن (۱۴۲۱)؛ جواهر الکلام، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).

نراقی، احمد (۱۴۱۷)؛ عوائد الأيام قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۸ ق.

واعظی، احمد (۱۳۸۰)؛ حکومت دینی تأملی در اندیشه سیاسی، قم، مرصاد.

یزدی حائری، مرتضی (۱۴۱۸)؛ صلاة الجمعة، قم، دفتر انتشارات اسلامی.