

مشروعیت هم‌کاری فقها با حکومت‌های عرفی در حوزه مرافعات قضایی

دریافت: ۹۹/۹/۱۳ تأیید: ۹۹/۱۱/۲۸ محسن ملک افضلی اردکانی*
و آصف احمدی** و مجتبی ملک افضلی اردکانی***

چکیده

یکی از مسائلی که از گذشته تا به حال، همواره محل بحث فقها بوده بحث هم‌کاری با سلاطین جائر و قبول تصدی مناصب حکومتی است. پژوهش حاضر که به روش تحلیلی و توصیفی سامان یافته در صدد پاسخ به این پرسش اصلی است که با توجه به جایگاه حساس قضا و موقعیت استثنایی فقیه که از منظر امامیه به عنوان نماینده شریعت در عصر غیبت تلقی شده هم‌کاری قضایی فقیه با حکومت‌های عرفی چه حکمی دارد؟ فرضیه یا پاسخ نخستین به این پرسش آن است که بنا به حکم اولی شرعی، هرگونه هم‌کاری با حاکم جور در حکومت‌های عرفی حرام است. این حکم با استناد به ادله‌ای چند به اثبات می‌رسد. با این حال، در مواردی به خاطر بروز عناوین ثانویه و به تبع، به موجب حکم ثانوی، هم‌کاری با این نوع حکومت‌ها از جمله پذیرش منصب قضا مجاز و چه بسا واجب می‌شود. بدیهی است که این تجویز تحت ضابطه حکم ثانوی و مقید به قیودی خاص است.

واژگان کلیدی

مشروعیت، حکومت عرفی، ولایت قضایی، مرافعات قضایی، حکم ثانوی

* دانش آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی جامعه المصطفی العالمیه:

mohsenmalekafzali@yahoo.com

** دانش آموخته حوزه علمیه: asef_ahmadi2003@yahoo.com

*** عضو هیأت علمی دانشگاه یزد: malekafzali@yazd.ac.ir

مقدمه

اهمیت نهاد قضاوت و دادرسی در اسلام موجب شده که شریعت مقدس اسلام نسبت به تصدی این مقام حساس بوده و شرایط مهمی برای آن در نظر گیرد که لحاظ همین شرایط باعث شده تا افراد وارسته و ذیصلاح نسبت به تصدی این منصب، کمال احتیاط را در نظر گرفته و یا از پذیرش آن به کلی صرف نظر کنند. با این وجود، عده زیادی از فقها و علما، در طول تاریخ به دلیل رسالتی که خداوند به گردن آنها نهاده است، علی‌رغم میل باطنی، در بسیاری از حکومت‌هایی که مشروعیت لازم را نداشته‌اند، متصدی این مناصب شده و در این زمینه با آنها مجبور به تعامل شده‌اند.

جایگاه منصب قضا در شریعت اسلام بسیار مقدس و ممتاز بوده تا حدی که هم‌تراز و هم‌سنگ با جایگاه حکومت و حقی از حقوق الهی دانسته شده که به پیامبر اکرم ⁹ و سپس ائمه هدی : و پس از ایشان، به فقهای جامع الشرائط واگذار شده است. این حق که از آن به «ولایت قضا» تعبیر می‌شود، شأنی از شئون حاکم مشروع اسلامی بوده که از سوی وی قابل تنفیذ به افراد شایسته و واجد شرایط است. حال چگونه می‌توان تصور کرد، حاکم حکومت عرفی که در تفکر سیاسی امامیه حاکم نا مشروع تلقی شده این ولایت را که از حقوق الهی است، در اختیار فرد واجد شرایط؛ یعنی فقیه قرار دهد، آیا تنفیذ این ولایت از سوی جائر و پذیرش و هم‌کاری فقیه با حکومت عرفی در مناصب قضایی؛ همان گونه که برخی از فقها هم قائل شده‌اند، تشریح جدید و بدعت نیست؟ هم‌کاری فقیه با حکومت‌های عرفی علاوه بر این محذور با عواقب دیگری هم مواجه است؛ چرا که فقیه به عنوان چهره و شخصیت ممتاز دینی و نماینده شریعت در جامعه، چگونه می‌تواند با والیان ظالم تعامل کند. آیا هم‌کاری ایشان با آن موقعیت ممتاز، بر جلال و شوکت حکومت جائر نمی‌افزاید و موجب جرأت و جسارت بیش‌تر ظالم در ظلمش نمی‌شود؟

بسیار واضح است که تمامی این عواقب سوء و محذورات شرعی در هم‌کاری قضایی فقیه با حکومت‌های عرفی قابل تصور و پیش‌بینی است. با این همه، فقها

نمی‌توانند نسبت به امور جامعه اسلامی و مردم مسلمان بی‌تفاوت باشند، بلکه باید به وظایف و تکالیف شرعی خود به عنوان نایب امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) در دوران غیبت عمل نمایند. حال مسأله این است که اگر شرایط برای تشکیل حکومت آرمانی اسلامی فراهم نبود، چگونه فقیه می‌تواند از یک طرف پای‌بند به هنجارهای فقهی باشد و از سوی دیگر، با ورود به مناصب حکومتی مهمی همانند مناصب قضایی، منافع جامعه اسلامی را تأمین نماید. از این رو، معرفی ادله و مبنای شرعی در دفاع از هم‌کاری قضایی فقیه با حکومت‌های عرفی، با توجه به اهمیت مسأله کاملاً ضروری است.

این مقاله که به روش تحلیلی - توصیفی و با استفاده از منابع فقهی در چهار بند، سامان یافته بر این فرض استوار است که «حکم اولی مبتنی بر ادله شرعی در فقه امامیه، حرمت هم‌کاری و تعامل فقها در حوزه قضایی با حکومت‌های عرفی (غیر مأذون شرعی) است، اما بر اساس مبانی ثانوی، می‌توان تا زمان وجود عناوین ثانوی؛ مانند ضرورت، مصلحت، اضطرار و ... به جواز هم‌کاری و تعامل قضایی با این حکومت‌ها در حد لازم حکم کرد».

مفهوم مشروعیت، حکومت عرفی و ولایت قضایی

الف) مفهوم مشروعیت: واژه «مشروعیت» از ریشه «شرع» در زبان عربی گرفته شده و در فارسی با مفاهیمی؛ مانند؛ «قانونی بودن، قانونیت، حقانیت، توجیه‌پذیر، منطقی و حلالیت» معنا شده است (آریانپور کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۸۱۹).

اما در اصطلاح، در حوزه‌های مختلف علمی با تعبیری؛ مانند قانونیت (عالم، ۱۳۷۲، ص ۱۰۵)، حقانیت (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۵۳)، مقبولیت (وینسنت، ۱۳۸۵، ص ۶۷)، مبتنی بر شرع بودن (خسرو پناه، ۱۳۸۸، ش ۷، ص ۱۳۸-۱۱۰) معنا شده که در این پژوهش همان معنای اخیر؛ یعنی مبتنی بر شرع بودن یا مشروعیت فقهی مورد نظر است. سایر تعاریف اصطلاحی مربوط به حوزه دیگر علمی؛ یعنی فلسفه سیاسی، جامعه‌شناسی سیاسی و ... است. در حقیقت باید دانسته شود که تعامل و هم‌کاری فقها با حکومت‌های عرفی در حوزه مراعات قضایی مبتنی بر شرع است یا خیر؟ آیا شارع

مقدس این اجازه را به فقیه می‌دهد که در حوزه قضایی با حکومت‌های عرفی تعامل و همکاری نماید یا خیر؟ که همه بر معنای اخیر تکیه دارد.

ب) حکومت عرفی: حکومت عرفی یک اصطلاح مرکب است که از دو واژه «حکومت» و «عرف» پدید آمده است. در علوم سیاسی، آن گونه که محققان گفته‌اند، حکومت بر اساس معیارهای گوناگونی تقسیم‌بندی شده است؛ مثلاً تقسیم حکومت بر اساس ساختار توزیع قدرت، مدل قانون اساسی، با توجه به نظام سیاسی و یا تقسیم‌بندی بر اساس نوع جهان‌بینی که به حکومت الهی و طاغوتی تقسیم می‌شود (نوروزی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۲). حکومت هرگاه با پسوند‌های مختلف بکار رود، اشاره به نوع خاصی از انواع آن دارد. به عنوان مثال، وقتی اصطلاح حکومت دینی را بکار می‌بریم، مقصود از آن حکومتی است که بر طبق شریعت و قوانین اسلامی اداره می‌شود.

اما «حکومت عرفی» در اصطلاح سیاسی تقریباً مترادف با حکومت «سکولار» است و معمولاً در مقابل «حکومت دینی» بکار می‌رود؛ چرا که به گفته محققان «تمدن جدید غربی عرصه سیاست را مقوله عرفی و عقلانی معرفی کرده و جایگاه دین در مبنای مشروعیت حکومت را انکار کرده و این منطقی که به جدایی دین از سیاست منجر شده «سکولاریسم» نام گرفته» (ایزدهی، ۱۳۹۳، ص ۱۳) که در تعریف اصطلاحی آن گفته‌اند: «حکومتی که دین، نه در مشروعیتش و نه در قوانین آن جایگاهی داشته باشد» (آشوری، ۱۳۹۴، ص ۱۴۱). در واقع «حکومت عرفی» آن دسته از حکومت‌هایی است که جهان‌بینی غیر الهی دارند و در قوانین اساسی آن‌ها از احکام الهی استفاده نشده و قوانین آن‌ها به وسیله نخبگان جامعه و یا حاکمان آن‌ها ساخته شده است. البته ممکن است در طول تاریخ، برخی از حکومت‌ها؛ مانند حکومت عباسی و اموی و ... که از دین و مذهب به عنوان یک ابزار برای پیش‌برد اهداف‌شان استفاده می‌کرده‌اند و حتی به برخی از ظواهر دینی هم پای‌بند بودند، اما مطابق مبانی سیاسی امامیه حکومت غاصب و جائز بوده و به عنوان حکومت عرفی تلقی می‌شوند.

ج) ولایت قضایی: شهید اول که قضا را نوعی ولایت معرفی می‌کند، در تعریف این اصطلاح می‌نویسد: «قضا نوعی ولایت شرعی در مصالح عامه از طرف امام

معصوم 7 است» (شهید اول، ۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۵). اما مرحوم صاحب جواهر با وجود این که قضا را از جنس ولایت شرعی دانسته، معتقد است که این منصب، بلکه فراتر از یک فصل خصومت عادی بوده و می‌فرماید: «از تمامی آنچه برای تو گفته شد، روشن می‌شود، قضا که از توابع نبوت، امامت و ریاست عامه در دین و دنیا است، ثبوت این ولایت، نیاز به دلیل نیست» (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۰، ص ۱۱).

پیشینه هم‌کاری قضایی با حکومت‌های عرفی

الف) عصر حضور: امیرالمؤمنین علی 7 به دلیل مصالح جامعه اسلامی و حفظ نهال نوپای اسلام در ادامه سعی کرد در برخی از امور سیاسی، دینی، نظامی، قضایی به خلفا مشاوره داده و بسیاری از مسائل لاینحل قضایی به دست ایشان گره‌گشایی شده است. در این دوره مکرراً نقل شده که حضرت، خلفا را در امر قضا راهنمایی کرده و به تکلیف شرعی خویش در این زمینه عمل نموده؛ به طوری که بارها خلیفه دوم به حضرت مراجعه کرده و گفته: «اقضانا علی»؛ بهترین ما در امر قضاوت علی است (سیوطی، ۴۱۷ق، ص ۲۰۳).

همین رویه در سیره عملی سایر ائمه اطهار هم مشاهده شده و گزارش‌های تاریخی مؤید این مطلب است که خلفا و سلاطین جائر، علی‌رغم این که کینه شدیدی به اهل بیت پیامبر داشتند، اما به دلیل موقعیت خاص و شهرت علمی آنان نمی‌توانستند از ایشان به کلی صرف نظر کرده و در هیچ امری به آنان مراجعه ننمایند. از این رو، نقل شده که در امر قضاوت و مناصب قضایی؛ گر چه به صورت مستقیم و رسمی دارای کرسی و منصبی نبودند، اما همانند جدشان امیرالمؤمنین گره‌های زیادی از مسائل لاینحل قضایی که خلفا و قضات‌شان قادر به گشودن آن نبوده را باز کرده‌اند.

مثلاً نقل شده است که در زمان مأمون عباسی فردی از دنیا می‌رود که یکی از ورثه ایشان ختنی بوده تقسیم ارث برای ختنی دشواری‌های خاصی داشته از این رو، مسأله را به یحیی بن اکثم که قاضی القضاات مأمون عباسی بود، ارجاع می‌دهند، یحیی بن اکثم که در حل این مسأله قضایی متحیر مانده بود، از امام رضا 7 چاره کار را سؤال می‌کند

(طوسی، ۱۴۰۰ ق، ص ۶۷۷). در مورد دیگری علامه مجلسی نقل می‌کند که در عهد متوکل عباسی، مرد نصرانی که با زن مسلمانی زنا کرده بود را برای اجرای حد نزد متوکل بردند، همین که متوکل قصد اقامه حد کرد، فرد نصرانی با گفتن شهادتین مسلمان شد. قاضی القضاة متوکل عباسی رأی به اسقاط حد به دلیل قاعده «الایمان یمحو ما قبله» داد، اما برخی دیگر از فقها گفتند که باید بر وی سه حد جاری شود. در نهایت این اختلاف نظر در رأی قضاة باعث شد که متوکل با نوشتن نامه از امام هادی ۷ کسب تکلیف کند. حضرت با نوشتن نامه‌ای راه حل مسأله را به متوکل بیان می‌نماید (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵۰، ص ۱۷۳ و عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۸۵).

در سیره اصحاب و متشرعه هم نمونه‌هایی از هم‌کاری با سلاطین جور در عصر حضور مشاهد شده که عمدتاً با کسب اجازه از ائمه هدی صورت گرفته، شخصیت‌هایی؛ همانند علی بن یقظین، عبد الله بن سنان، خزانه‌دار خلفای عباسی (کشی، ۴۳۰ ق، ص ۲۹۴)، محمد بن اسماعیل بن بزیع (نجاشی، ۴۳۱ ق، ص ۳۱۶)، دعبل خزاعی، عبد الله نجاشی، والی اهواز، ابو سلمه خلیل، ملقب به وزیر آل محمد و یا ابو بحیر اسدی بصری از والیان و امرای عهد منصور و یا محمد بن اشعث، وزیر عهد هارون الرشید و ... (امین، ۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۱۹۲) چهره‌هایی هستند که پژوهش‌گران آن‌ها را از دولت‌مردان امامیه در دستگاه ظلمه معرفی نموده که برخی همانند علی بن یقظین، سمبل و پرچم‌دار هم‌کاری با حکومت جائز شناخته شده است. اما متناسب با موضوع این پژوهش هم می‌توان به صورت خاص به شخصیتی همانند نوح بن دراج که از محدثان بزرگ و فقیهان برجسته شیعه تلقی شده اشاره کرد. وی در دوران حکومت هارون عباسی، به سبب مصلحت و ضرورت‌هایی، وارد دستگاه حکومتی شده و همانند پدرش به قضاوت در دستگاه طاغوت پرداخته و با رعایت هنجارهای امامیه به مکتب تشیع خدمت کرده است (خویی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۹، ص ۱۷۹).

ب) عصر غیبت: با آغاز غیبت کبری و محروم‌شدن جامعه از فیض وجودی امام ۷ مشکلات فراوانی در جامعه امامیه ایجاد شد. آن گونه که محققان در مورد عصرهای ابتدای پس از غیبت گزارش داده‌اند، در این ادوار به علت غیبت امام عصر و

تردیدهای ناشی از آن، تا مدت‌ها آشفتگی و حیرت جامعه امامیه را فرا گرفته بود. از این رو، به دلیل فراهم نبودن شرایط نسبت به امر حکومت و تلاش برای تشکیل آن، کم‌توجه بوده و تمامی تلاش‌شان در جهت حل مشکلات نظری و اعتقادی جامعه متمرکز بوده است (طباطبایی فر، ۱۳۸۳، ش ۲۵، ص ۸۶).

فقها و علمای این عصر، با توجه به مبنای خاص امامیه در امر حکومت، که آن را در عصر غیبت مختص فقهای جامعه الشرائط می‌دانند، نسبت به حکومت‌های تشکیل شده این ادوار دید مثبتی نداشته و آنان را فاقد مشروعیت لازم تلقی نموده و نسبت به هم‌کاری با آنان احتیاط می‌کردند. با این وجود، در آثار علمی‌شان، مشروعیت هم‌کاری با این حکومت‌ها را تابع شرایط و ضوابط خاصی دانسته و به کلی تعامل با آنان را منع نمی‌کردند. به همین جهت، هر چه از عصرهای ابتدایی غیبت فاصله می‌گیریم، ملاحظه می‌شود که فقها با توجه به واقعیت‌های اجتماعی و ضرورت‌های روز، از سیره توأم با احتیاط خارج شده و به اظهار نظر تئوری و علمی صرف در این موضوع بسنده نکرده، بلکه وارد عرصه‌های مشارکت و هم‌کاری با برخی حکومت‌ها، در حوزه‌های مختلف از جمله مسأله قضا شده‌اند.

به عنوان نمونه شخصیت‌هایی مانند سید مرتضی، سید رضی، ابن حمزه، ابن براج و... (افندی اصفهانی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۱۷۳) را ملاحظه می‌نماییم که علاوه بر بحث‌های تئوری فقهی، به هم‌کاری و مشارکت عملی در مناصب حکومتی - مثل مناصب قضایی - پرداخته‌اند.

با این حال، به جرأت می‌توان ادعا کرد که نقطه اوج تعامل فقها با حکومت‌های عرفی در حوزه‌های مختلف از جمله هم‌کاری‌های قضایی که مورد توجه خاص این پژوهش است، در عهد صفوی صورت گرفته؛ چرا که در این دوره به دلیل زمینه‌ها و فرصت‌های بسیار مساعدی که از سوی دولت صفوی ایجاد شد، تحولات سرنوشت‌سازی - همانند رسمی شدن مذهب شیعه، رشد و شکوفایی علمی و فرهنگی امامیه، احیای شعائر مذهبی و... - برای جامعه تشیع اتفاق افتاد که بخش عظیمی از آن‌ها مرهون زحمات علمای آن عصر بوده است. به گواهی منابع تاریخ فقهای بزرگی؛

همانند محقق کرکی، محقق اردبیلی، فیض کاشانی، علامه مجلسی و... در این عصر در مناصب اداری مهمی همانند دستگاه قضا قرار گرفتند (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۹۸-۱۹۱).

حکم هم‌کاری قضایی فقها با حکومت‌های عرفی

الف) ممنوعیت هم‌کاری قضایی به حکم اولی و ادله آن: با توجه به آموزه‌های فقهی امامیه در امر قضاوت که آن را منصبی الهی و شأنی از شؤون نبی اکرم ﷺ و سپس جانشینان وی می‌شمارد، حرمت و ممنوعیت پذیرش این منصب از سوی حاکم جائز به عنوان اولی و بدون لحاظ عناوین ثانوی و شرایط استثنایی، امری بدیهی به نظر می‌رسد. چرا که تصدی این ولایت؛ چه در عصر حضور معصومین : و چه در عصر غیبت، منوط به اجازه ایشان بوده و پذیرش آن از سوی سلاطین طاغوت مشروعیت ندارد. قضا همانند سایر ولایات شرعیه نیازمند اذن شارع مقدس بوده و واگذاری و تنفیذ آن از سوی حکام ظلمه؛ آن‌گونه که حتی برخی محققان قائل شده‌اند، موجب بدعت و تشریح بوده و در حالت اختیار جایز نیست (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۲، ص ۱۵۸).

البته در این بین، برخی از فقها گفته‌اند فقیه باید به نیابت از امام معصوم متولی مناصب شرعی شده، هر چند در ظاهر، این ولایات شرعی به تنفیذ سلطان غاصب صورت گرفته است. در حقیقت فقیه باید به نیابت از امام معصوم این مناصب را از جانب جائز تحویل گرفته و اجرای حدود و حکم بین الناس نماید (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۳۰۳ و محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۳۱). با توجه به این دیدگاه، برخی از محققان سعی کرده‌اند با ارائه مبانی؛ مانند استیفای حق و یا ماذون‌بودن سلطان از سوی فقیه - همانند شاهان صفویه - به نوعی این هم‌کاری‌ها و تعاملات را توجیه شرعی نمایند (برجی، ۱۳۸۵، ص ۹۸). مثلاً بر اساس دیدگاه «استیفای حق»، فقیه حق خویش که ولایت در حکومت، قضاوت و... است را به تنفیذ ظاهری جائز و به نیابت از امام عصر گرفته و مرتکب هیچ امر قبیحی نشده است. پس تولی مناصب شرعی همانند قضا از سوی جائز به حکم اولی جایز است و یا بر اساس دیدگاه «ماذون‌بودن سلطان»، در حقیقت شاه از کارگزاران فقیه است، نه فقیه از کارگزاران شاه. پس در هر دو فرض، این تعاملات به حکم اولی جایز است.

در پاسخ باید گفت هر چند فقیه حقیقتاً، به نیابت از امام عصر متولی این مناصب شده است، اما همین تنفیذ ظاهری ولایت و تولی آن از جانب سلطان جائر، ولو در ظاهر قبیح بوده و دارای آثار و عواقب سوء است که نمی‌توان حکم به جواز این هم‌کاری به عنوان اولی نمود؛ اگر چه به عنوان ثانوی؛ مانند مصلحت، اهم و مهم، ... فقها از مفسد اولی آن گذشته و حکم به جواز ثانوی کرده‌اند.

به همین دلیل، بسیاری از فقها نفس هم‌کاری با سلطان جائر، حتی از طریق تصدی مناصب و ولایات غیر شرعی؛ همانند خیاطی، بنایی، نجاری و.... را با اشکالاتی مواجه دانسته و معتقدند که بسیاری از روایات و سیره عملی حضرات معصومین .: بر قبیح و ممنوعیت این هم‌کاری به صورت ذاتی دلالت داشته و مؤید اولی بودن حکم حرمت است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۴). از این رو، برخی از فقها حرمت این امر را به عنوان اولی مسلم دانسته و می‌فرمایند: «اصل اولی در این مسأله حرمت است، حتی اگر شخص از ارتکاب گناه در این زمینه مصون بماند» (نراقی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۴، ص ۱۹۲). در ادامه این پژوهش به ادله حکم اولی اشاره خواهد شد.

حرمت تعاون بر اثم و عدوان در قرآن

یکی از آیاتی که می‌توان در مسأله مورد نظر به آن استناد کرد، آیه معروف «تعاون» است. خداوند در سوره مائده می‌فرماید:

«تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (مائده (۵): ۲)؛ (همواره) در راه نیکی و پرهیزگاری با هم تعاون کنید و (هرگز) در راه گناه و تعدی هم‌کاری ننمایید و از (مخالفت فرمان) خدا پرهیزید که مجازات خدا شدید است.

این آیه که به یکی از اصول مسلم و کلی در اسلام اشاره داشته و به عنوان یک قاعده در فقه پذیرفته شده ضمن تشویق به هم‌کاری در جهت نیکوکاری و تقوا، مؤمنین را از هم‌کاری در جهت گناه و معصیت برحذر می‌دارد. در حقیقت از آن‌جا که مطابق آموزهای فقه سیاسی امامیه و مبانی کلامی آن، حکومت حق پیامبر و امام معصوم و

جانشینان آن‌ها است، تمامی کسانی که بدون اذن امام و جانشینان وی بر اریکه قدرت تکیه زده‌اند، به دلیل این‌که فاقد اذن در حکومتند، غاصب و نامشروع تلقی شده و به اعتقاد فقها این حکام از مصادیق روشن ظلمه و طاغوت بوده و به حکم این آیه تعامل با ایشان حرام است (ایروانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۴۲). محقق دیگری با استناد به این آیه در موضوع تعامل قضایی با سلاطین ظلمه می‌فرماید: «اکثر فقها تصریح به حرمت تولی منصب قضا و حکم و مانند آن از طرف سلطان جائز کرده و حتی برخی ادعای نفی خلاف در مسأله مورد نظر نموده‌اند. زیرا این امر از مصادیق اعانه بر ظلم است» (نراقی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۴، ص ۱۹۲).

اما در نقد تمسک بر این آیه شریفه باید گفت آیا صرف هم‌کاری و پذیرش مسؤولیت قضایی در دستگاه حکومتی ظلمه و طاغوت حرام است و از مصادیق اعانه بر اثم و عدوان تلقی می‌شود یا این‌که شخص باید در جهت ظلم و ستم هم‌کاری کند تا عنوان تعاون و هم‌کاری در اثم صدق کند؟ پرواضح است، آنچه از ظاهر صریح این آیه شریفه استفاده می‌شود، این است که هم‌کاری با آنان در جهت ظلم حرام است، نه مطلق هم‌کاری و تعامل؛ به همین جهت، بسیاری از فقها با استناد به این آیه شریفه، تحریم هم‌کاری با ظلمه را در جهت ظلم دانسته‌اند، نه مطلق هم‌کاری با جائز (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۶۵۵).

مناهی قرآنی

اگر چه دوستی و برقراری ارتباط با هم‌نوعان مورد توجه دین مبین اسلام است، اما خداوند کریم در آیات متعددی (انعام (۶): ۶۸؛ آل عمران (۳): ۲؛ ممتحنه (۶۰): ۱؛ نساء (۴): ۱۴۴؛ مائده (۵): ۵۱ و هود (۱۱): ۱۱۳) مسلمانان را از دوستی و اعتماد و هم‌نشینی با افراد و گروه‌های خاصی منع کرده و روابط با ایشان را به عنوان خط قرمز شریعت معرفی می‌کند. شریعت اسلام در عین احترام و حفظ حقوق تمامی انسان‌ها؛ اعم از مسلمان و غیر مسلمان، محدودیت‌هایی را برای روابط با کفار، منافقان، یهود، نصارا، ظالمین، منحرفین و... بیان کرده است. بسیار واضح است که این محدودیت‌ها

به دلایل مختلف از جمله جلوگیری از تأثیرپذیری مسلمانان و انحرافات اعتقادی، تقویت دستگاه ظلمه و... صورت پذیرفته است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۵، ص ۳۷۲).

در میان این مناهی قرآنی، آیه شریفه «وَلَا تَرْكُؤُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ» (هود(۱۱): ۱۱۳)؛ و بر ظالمان تکیه ننمایید که موجب می‌شود آتش شما را فرا گیرد و در آن حال، هیچ ولی و سرپرستی جز خدا نخواهید داشت و یاری نمی‌شوید. بیش‌تر مورد توجه صاحب‌نظران در مسأله مورد نظر قرار گرفته و بر اساس این آیه شریفه معتقدند که مراد از «الذین ظلموا» که قرآن از تکیه و اعتماد به آن‌ها نهی کرده به قرینه روایات، سلاطین و حکام ظلمه است (ایروانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۴۲). از این رو، یکی از محققان می‌گوید: «زمانی که قرآن، حتی تمایل به ایشان را حرام کرده به طریق اولی هم‌کاری با آنان حرام است» (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۶۵۵).

البته با توجه به سایر مبانی و ادله فقهی باید گفت که تمامی ارتباطات و تمایلات به افراد و گروه‌های فوق‌الذکر در تمامی امور مورد نهی شارع مقدس نیست، بلکه رکون و اعتماد در امر دین به ایشان منهی عنه بوده و نباید در اموری که مضر به دین است، به ظالمین و منحرفین تکیه و اعتماد شود (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۱، ص ۵۵). روشن است که اگر هم‌کاری قضایی فقیه با حکومت‌های عرفی، متناسب با هنجارهای امامیه صورت بگیرد، نه تنها منهی عنه نبوده، بلکه مورد سفارش شارع مقدس نیز هست.

روایات

بررسی و تفحص در جوامع حدیثی امامیه - علی‌الخصوص کتب اربعه که از جایگاه خاصی برخوردار هستند - نشان از انبوهی از روایات است که این اخبار هم‌نشینی، معاشرت و حتی سیاهی لشکر بودن در دستگاه ظلمه را قبیح شمرده و منع کرده است. صرف نظر از این روایات، در منابع روایی ما اخباری هم از معصومین نقل شده که تولی ولایات شرعی از سوی ظلمه را منع کرده (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۱۵۸؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۲۹ و کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۰۵) که از باب اختصار به بیان چند روایت اکتفا می‌شود.

روایت ولایت ولات والی جائر

امام صادق 7 در روایت طولانی که از ایشان در مورد معایش عباد سؤال شده، انواع ولایت حلال و حرام را بیان می‌کند که در قسمتی از روایت می‌فرمایند:

«أَمَّا وَجْهُ الْحَرَامِ مِنَ الْوَلَايَةِ فَوَلَايَةُ الْوَالِي الْجَائِرِ وَوَلَايَةُ وُلَايَةِ الرَّئِيسِ مِنْهُمْ وَاتِّبَاعِ الْوَالِي فَمَنْ دُونَهُ مِنْ وُلَاةِ الْوُلَاةِ إِلَى أَدْنَاهُمْ... وَالْكَسْبُ مَعَهُمْ بِجِهَةِ الْوَلَايَةِ لَهُمْ حَرَامٌ وَ مُحَرَّمٌ مُعَذَّبٌ...» (حرانی، ۱۳۸۲، ص ۶۰۹)؛ اما نوع حرام از انواع ولایت، ولایت والی جائر و ولایت ولات والی جائر و اتباع جائر تا آخرین مراتب ولایت از طرف ولات جائر است، و عمل برای آن‌ها و کسب با آن‌ها به جهت ولایت آن‌ها حرام است... .

این روایت هر چند به لحاظ سندی مرسل بوده، اما بسیاری از محققان به دلیل تعلیلاتی که در متن روایت وجود داشته عمل به آن را صحیح دانسته (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۶۶۹) و معتقدند «که آثار صدق از آن‌ها روشن است و اطمینان به صدور این حدیث از امام 7 داریم» (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲).

نکته قابل توجه در این روایت، عبارت «بِجِهَةِ الْوَلَايَةِ» است که اشاره به فلسفه حرمت هم‌کاری با جائر داشته و در حقیقت آن‌چه سبب حرمت تولی ولایت محسوب شده، تنفیذ آن از سوی جائر بوده؛ یعنی چون این ولایت از سوی جائر واگذار شده تولی آن حرام است. صاحب‌نظران، نه تنها این روایت را دال بر حرمت تولی ولایت از سوی جائر دانسته، بلکه معتقدند این روایت با عبارت مذکور دلالت بر حرمت ذاتیه هم‌کاری با جائر دارد (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۵۹).

روایت زیاد بن ابی سلمه

«... يَا زَيْدًا لَآنَ اسْقَطَ مِنْ خَالِقٍ فَاتَّقَطَّ قِطْعَةً قِطْعَةً أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَتَوَلَّى لِأَحَدٍ مِنْهُمْ عَمَلًا أَوْ أَطَأَ بِسَاطِ رَجُلٍ مِنْهُمْ...» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۱۹۴)؛ ای زیاد! اگر من از بالای بلندی بیفتم و قطعه قطعه شوم، در نزد من محبوب‌تر است از این‌که در دستگاه آنان متولی عملی بشوم و یا بساط مردی از آنان را پهن کنم.

این روایت هر چند به لحاظ سندی تضعیف شده، اما فقها به صدر این روایت بر حرمت ذاتی تولی ولایت از سوی جائز استناد کرده که مؤید حکم اولی حرمت در این زمینه می باشد (امام خمینی، ۴۱۰ اق، ج ۲، ص ۱۶۸).

روایت داوود بن زربی

روایت دیگری که می توان از آن بر حرمت پذیرش ولایت حاکم جور استفاده کرد، صحیحه داود بن زربی است که فقها سند آن را پذیرفته و از آن تعبیر به صحیحه کرده اند. در این روایت، داود بن زربی می گوید: یکی از موالی امام سجاد ۷ به من گفت: من در کوفه بودم که امام صادق ۷ به حیره آمدند و من هم به خدمت امام ۷ رفتم و عرض کردم: «جُعِلْتُ فِدَاكَ لَوْ كَلَّمْتَ دَاوُدَ بْنَ عَلِيٍّ أَوْ بَعْضَ هَؤُلَاءِ فَأَدْخُلَ فِي بَعْضِ هَذِهِ الْأَوْلِيَاةِ فَقَالَ: «مَا كُنْتُ لِأَفْعَل...»، اگر می شد صحبتی با داود بن علی یا بعض از این ها می کردید تا من هم وارد بعضی از این ولایات شوم، حضرت در جواب ایشان می فرمایند: چنین کاری نمی کنم. راوی می گوید عرضه داشتم فدایت گردم، گمان می کنم کراهت شما به خاطر خوف از ظلم و ستم من باشد، ولی چنین نیست و قسم می خورم که زنانم مطلقه و بندگانم آزاد باشند، اگر ظلم کرده و به عدالت رفتار ننمایم. فَقَالَ: «تَنَاوَلُ السَّمَاءَ أَيْسَرُ عَلَيْكَ مِنْ ذَلِكَ». پس حضرت سر به آسمان بلند کرده و فرمود: دست یابی به آسمان برای تو از آن چیزی که گفتم آسان تر است (کلینی، ۱۴۰۷ اق، ج ۹، ص ۶۲۵).

بر اساس تعلیلی که امام صادق ۷ به آن اشاره کرده است، رسیدن به آسمان آسان تر از اجرای عدالت در دستگاه جور است؛ چرا که فرد با پذیرش ولایت در دستگاه جائز، به یکی از عمال آن ها تبدیل شده و باید منویات آنان را در تصمیماتش لحاظ کند. به همین جهت، فقها تولی ولایت در دستگاه جائز را منفک از معصیت ندانسته و معتقدند که انسان الا و لابد ناگزیر به ارتکاب برخی محرمات خواهد شد (انصاری، ۱۴۱۵ اق، ج ۲، ص ۷۰). با توجه به آنچه بیان شد، چگونه فقیه بتواند در سیستم قضایی سلاطین جائز و حکومت های عرفی مشغول به کار شود و با آن ها در

این زمینه همکاری و تعامل کند؛ در حالی که اجرای عدالت در چنین حکومتی بسیار مشکل، بلکه قریب به محال و به تعبیر امام صادق 7 همانند دست‌یابی به آسمان است.

سیره

گزارش‌های تاریخی دو گونه رفتار متفاوت از ائمه اطهار : در مواجهه با حکام طاغوت نشان می‌دهند. نخستین رفتار و سیره عملی - که ناظر به حکم اولی است - این گونه بود که هر یک از ائمه اطهار به تناسب شرایط زمانی، تا آن‌جا که توانسته‌اند، در اعتراض به جریان غصب خلافت، با خلیفه زمان خویش به احتجاج پرداخته و در هیچ امر حکومتی با ایشان مشارکت و همکاری نکرده‌اند، مگر در مورد جریان ولایت‌عهدی امام رضا 7 که به تصریح خود ایشان این مسأله از باب تقیه و اکراه بوده است و حتی حضرت شرط می‌کند که نه فرمان دهم، نه باز دارم، نه فتوا دهم، نه قضاوت کنم و نه عزل و نصب کنم (صدوق، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۷۰).

اما رفتارهای دیگر؛ مانند مشاوره‌های علمی، فقهی، قضایی، نظامی و ... در دوران امیرالمؤمنین و یا سایر ائمه اطهار : معمولاً بر مبنای عناوین ثانوی و حفظ مصالح جامعه اسلامی بوده است.

اجماع

مراجعه به آثار گران‌بهای فقهای امامیه در ادوار مختلف، مؤید این مطلب است که ایشان حرمت تولی ولایت شرعی را به صورت اجمالی محل اتفاق نظر دانسته‌اند. مرحوم صاحب جواهر در این زمینه می‌فرماید:

پذیرش ولایت قضا یا نظام سیاسی و یا سرپرستی مالیات و قاصرین از طرف سلطان عادل یا نایب ایشان قطعاً جایز است و چه بسا، حتی در برخی شرایط واجب باشد...، اما پذیرش این ولایات از سوی حاکم جائز در حالت اختیار و در امور حرام، بدون هیچ اختلافی جایز نیست و این امر مستند به ادله قرآن و سنت و اجماع است (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۲، ص ۱۵۵).

صاحب ریاض، دیگر محققى که در این مسأله اظهار نظر کرده می‌نویسد:

پذیرش ولایت قضا و حکم کردن بین مردم، از سوی حاکم عادل، بدون هیچ اختلافی جایز است و دلیل این مسأله اصل اباحه و عدم مانع می‌باشد. اما قبول منصب قضا و پذیرش این ولایت از طرف حاکم جائز - بلا خلاف - جایز نیست (طباطبایی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۰۹).

به همین صورت، مرحوم نراقی معتقد است: «اکثر فقها بر حرمت تولی منصب قضا و حکم کردن بین مردم و مانند آن از طرف سلطان جائز تصریح دارند و گروهی از فقها ادعای عدم خلاف نموده‌اند؛ زیرا این امور مصداق هم‌کاری با ظالم است» (نراقی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۴، ص ۱۹۲). هم‌چنین در میان فقهای متأخر هم حرمت این مسأله - فی‌الجمله - به عدم خلاف نسبت داده شده است (خویی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۳۶ و امام خمینی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۸۳).

اما اشکالی که متوجه تمسک به اجماع در این فرع فقهی است، این‌که اولاً تعبیرات فقها معمولاً در این مسأله عدم خلاف بوده، نه اجماع که عدم خلاف در مرتبه پایین‌تر از اجماع قرار دارد (محمدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۹۹). ثانیاً حتی اگر تعابیر ایشان را حمل بر اجماع نماییم، اشکال دیگری که متوجه این دلیل است، مدرکی بودن اجماعات مورد ادعا است که در علم اصول، عدم حجیت آن ثابت شده است. از این‌رو، نهایت چیزی که می‌توان نسبت به این اجماعات گفت، استفاده از آن‌ها به عنوان مؤید است.

عقل

یکی از منابع کشف احکام شرعی عقل است. عقل در صورتی که حکم قطعی به وجود مصلحت و یا مفسده‌ای در موضوعی کند، شرع نیز از این حکم قطعی عقل پیروی کرده و بر اساس آن، حکم شرعی صادر می‌نماید. در موضوع مورد بحث - تعامل قضایی فقیه با حکومت عرفی - برخی صاحب‌نظران به این دلیل استناد کرده و تولی ولایات شرعی همانند قضا، از سوی جائز را به دلیل صدق عناوین حرامی؛ مانند ظلم، ممنوع دانسته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۱۵۶). یکی از محققین در این زمینه می‌نویسد: «اکثر فقها حکم به حرمت تولی قضا و حکم بین مردم از سوی حاکم جائز کرده و در

این مسأله هیچ اختلافی نیست؛ زیرا این امر مستلزم هم‌کاری با ظالمین است» (نراقی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۴، ص ۱۹۲). به همین صورت، مرحوم آیة‌الله خویی با استناد به ظاهر روایت تحف العقول و تعلیلات عقلی که در آن آورده شده، هم‌کاری با ظالمین را حرام دانسته و معتقدند که نباید در غیر ضرورت با ظالمین هم‌کاری و تعامل کرد (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۶۶۹).

بسیار واضح است که حرمت هم‌کاری بر اساس این دلیل؛ همان گونه که مشهور فقها فرموده‌اند، در صورتی است که در جهت ظلم باشد (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۳) که حکم به حرمت در این فرض، به فرمایش صاحب جواهر از امور ضروری و مستغنی از دلیل است (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۲، ص ۱۵۶). پس عقل به صورت مستقل، هم‌کاری قضایی فقیه با حکومت عرفی را فی‌نفسه قبیح و حرام نمی‌شمارد. از این رو، نمی‌توان بر حرمت و قبح هم‌کاری قضایی فقیه با حکومت عرفی به حکم عقل مستقل استناد کرد، بلکه اگر این هم‌کاری مستلزم ظلم شود، از نظر عقل قبیح و حرام است.

ب) جواز هم‌کاری قضایی به حکم ثانوی: با توجه به موارد زیر می‌توان پذیرفت که در صورت ضرورت و بروز عنوان ثانوی و به موجب حکم ثانوی، امکان هم‌کاری قضایی با حکومت‌های عرفی وجود دارد.

آیات قرآن

بسیاری از صاحب‌نظران از جمله شیخ انصاری و شیخ طوسی، در میان آیات قرآن، آیه شریفه «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ» (یوسف (۱۲): ۵۵)؛ گفت مرا در رأس خزانهداری کشور مصر قرار ده؛ چرا که من هم حافظ و نگه‌دار خوبی هستم و هم به اسرار این کار واقفم، را مستمسکی مناسب برای مسأله جواز ولایت جائز در فرض وجود مصلحت تلقی کرده و معتقدند که با توجه به مضامین آیه شریفه، اگر شخصی شایستگی و توانایی لازم را داشته باشد و بتواند از این طریق، حقوق افراد را بستاند و در جهت مصلحت عباد قدم بر دارد، مجاز به پذیرش ولایت جائز است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۷۲ و طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۵۷).

اما در مقابل، عده‌ای از محققان استناد به آیه شریفه را صحیح ندانسته و معتقدند که حضرت یوسف 7 خود، شایسته و مستحق سلطنت بود و در واقع استیفای حق کرد، از این رو، ولایتی را از سوی جائر نپذیرفته است (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۶۰۰). پس تنفیذ ولایتی که از سوی فرعون مصر به حضرت یوسف 7 صورت گرفت، با توجه به جایگاه انبیای الهی حقیقی نبوده، بلکه صوری و ظاهری می‌باشد. اما به نظر می‌رسد که آن چه به خودی خود حرام است و ادله شرعی ناظر به حکم اولی آن را اثبات می‌کند، نفس پذیرش ولایت حاکم جور است؛ چرا که شخص منصوب شده شایسته و مستحق بوده و استیفای حق کرده باشد، یا خیر. این که حضرت یوسف این ولایت را قبول کرده بر خلاف میل باطنی و شرایط خاص آن دوران بوده است (روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۴۷۶).

روایات

همان گونه که روایات مانعه از هم‌کاری با ظلمه در منابع روایی به فراوانی یافت می‌شود، روایات مجوزه هم که ناظر بر عناوین ثانوی همانند مصلحت، ضرورت، تقیه، اکراه، اضطرار و... بوده به وفور در جوامع روایی دیده شده که در ادامه بحث به چند روایت از باب نمونه اشاره می‌شود.

تمسک به صحیحہ علی بن یقظین

عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَقْظِينَ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ، مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ 7: «إِنَّ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مَعَ السُّلْطَانِ أَوْلِيَاءَ يَدْفَعُ بِهِمْ عَنْ أَوْلِيَائِهِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۱۹۲)؛ به درستی که خداوند تبارک و تعالی در کنار هر سلطانی اولیایی قرار داده که به وسیله ایشان بلاها را از سایر اولیا دور می‌کند. این روایت که صاحب‌نظران سند آن را پذیرفته و آن را صحیحہ دانسته‌اند (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۳۸)، بیان‌گر این مطلب است که در معیت سلاطین جائر، افرادی هستند که خداوند به وسیله آنان از اولیا و دوستان خود دفاع می‌کند. برخی از محققان از باب نمونه به مواردی در این زمینه اشاره کرده‌اند. مانند مؤمن آل فرعون که در دستگاه حکومت فرعون مشغول به کار بود و باعث نجات حضرت موسی 7

شد و یا علی بن یقظین، محقق کرکی، علامه مجلسی و.... که در معیت سلاطین زمان خویش، منشای خدمات ارزنده‌ای به جامعه اسلامی بوده و به این طریق از مؤمنین دفاع کردند (لاری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۷۲). با توجه به ظاهر این حدیث، به نظر می‌رسد که دلالت این روایت بر موضوع مورد نظر تمام باشد؛ زیرا می‌فرماید در دستگاه ظلمه، بعضی از اولیا قرار دارند که خداوند از طریق ایشان مصیبت‌ها و مشکلات را از شیعیان دفع می‌کند.

تمسک به صحیح زید الشحام

عن ابی عبد الله 7:

«مَنْ تَوَلَّى أَمْرًا مِنْ أُمُورِ النَّاسِ وَفَتَحَ بَابَهُ وَرَفَعَ سِتْرَهُ وَنَظَرَ فِي أُمُورِ النَّاسِ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُؤْمِنَ رَوْعَتَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَدْخُلَهُ الْجَنَّةَ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۱۹۳)؛ امام صادق 7 می‌فرماید: اگر فردی متولی امری از امور مؤمنین شود و درب خود را به روی مردم باز بگذارد، پرده‌ها و موانع را مرتفع کند و با دقت تمام به فکر اصلاح امور مردم باشد، حق است که خداوند روز قیامت وی را محافظت کرده و داخل بهشت کند.

صاحب‌نظران با استناد به این روایت که سند آن را معتبر و صحیح دانسته‌اند، معتقدند که اگر کسی با تصدی ولایت از سوی جائر در جهت مصلحت عمومی مؤمنین قدم بر دارد و گره‌ای از کار آن‌ها بگشاید، جایز است که متولی ولایتی از سوی جائر شده و با آنان در این زمینه همکاری نماید (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۷۲).

احادیث ناظر بر ولایت عهدی امام رضا 7

این روایت می‌تواند در فرض مزبور - جواز تولی ولایات از سوی جائر در صورت عروض عناوین ثانوی - مورد استناد قرار گیرد. به نظر صاحب‌نظران سند این احادیث در حد استفاضه بوده (امام خمینی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۶۹) با متون و طرق متفاوت ناظر به فلسفه پذیرش این منصب از سوی امام رضا 7 است و مستمسکی مناسب برای فرض مورد نظر تلقی می‌شود. در یکی از این اخبار آمده است:

مُحَمَّدُ بْنُ عَرَفَةَ قَالَ: قُلْتُ لِلرُّضَا 7 يَا بْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا حَمَلَكَ عَلَى الدُّخُولِ

فِي وِلَايَةِ الْعَهْدِ؟ قَالَ: «مَا حَمَلَ جَدِّي أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ 7 عَلَى الدُّخُولِ فِي الشُّورَى» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۲۰۵)؛ محمد بن عرفه می گوید: به امام رضا 7 گفتم ای فرزند رسول الله، چه چیزی باعث شد شما ولایت عهدی را قبول بفرمایید؟ امام 7 فرمود: همان چیزی که جدم امیرالمؤمنین را وادار کرد وارد شورای شش نفره عمر شود.

البته این حدیث با متن های متنوع و متفاوتی در مجامع حدیثی نقل شده - مثلاً در حدیث دیگر، حضرت می فرماید: «...دَفَعْتَنِي الضَّرُورَةَ إِلَى قَبُولِ ذَلِكَ عَلَى إِكْرَاهٍ وَاجْبَارٍ بَعْدَ الْإِشْرَافِ عَلَى الْهَلَاكِ...» (صدوق، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۳۹)؛ مرا ضرورت و ناچاری با کمال اکراه و نادل خوشی بدین کار کشید - که همگی دلالت بر قبول این ولایت به دلیل عروض عناوین ثانویه دارند.

تمسک به موثقه عمار

عن أبي عبد الله 7: سُئِلَ عَنْ أَعْمَالِ السُّلْطَانِ يَخْرُجُ فِيهِ الرَّجُلُ؟ قَالَ: «لَا إِلَا أَنْ لَا يَقْدِرَ عَلَى شَيْءٍ يَأْكُلُ وَلَا يَشْرَبُ وَلَا يَقْدِرُ عَلَى حِيلَةٍ فَإِنْ فَعَلَ فَصَارَ فِي يَدِهِ شَيْءٌ فَلْيَبِعْهُ بِخُمْسِهِ إِلَى أَهْلِ الْبَيْتِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۲۰۲)؛ عمار ساباطی از امام صادق 7 در مورد هم کاری با سلطان جائر سؤال می کند، حضرت در این روایت می فرماید: دخول در اعمال سلطان جایز نیست، مگر در شرایطی که چیزی برای خوردن و آشامیدن نداشته باشد و هیچ چاره ای ندارد، پس اگر انجام داد (مشغول به کاری در دستگاه جائر شد) و چیزی از این راه به دست آورد، پس خمس آن را به اهل بیت تقدیم کند.

این حدیث که به لحاظ سندی از نظر صاحب نظران موثقه و معتبره تعبیر شده (نراقی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۴، ص ۱۵۳) به گفته برخی محققان ظاهرش دلالت بر عدم جواز دخول در دستگاه سلاطین جور و هم کاری با آنان داشته، مگر این که شخص از باب اضطرار و ضرورت ناگزیر به هم کاری با ایشان شود (امام خمینی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۸۱).

تمسک به ذیل روایت تحف العقول

آن جایی که حضرت فرموده‌اند:

«فَلذَلِكَ حَرَمُ الْعَمَلِ مَعَهُمْ وَمَعُونَتُهُمْ وَالْكَسْبُ مَعَهُمْ إِلَّا بِجِهَةِ الضَّرُورَةِ نَظِيرِ الضَّرُورَةِ إِلَى الدَّمِّ وَالْأُمِّيَّةِ» (حرانی، ۱۳۸۲، ص ۶۰۹)؛ پس حرام است تولی ولایت در دستگاه جائر و یاری رساندن به آنان و معامله و تجارت با وی، مگر از باب ضرورت؛ مانند ضرورت به خون و میت.

این روایت که - همان‌گونه که بیان شد - به لحاظ سندی مورد قبول محققان و صاحب‌نظران قرار گرفته مستمسکی مناسب بر جواز هم‌کاری با ظلمه در صورت عروض عناوین ثانویه است.

نتیجه این‌که هر چند روایات دال بر حرمت هم‌کاری و تولی ولایات شرعی از سوی جائر - به گفته محققان در حد تواتر و یا استفاضه - در منابع روایی امامیه وجود داشته (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۲، ص ۷۲)، اما در طرف مقابل، اخبار دال بر جواز و حتی استحباب و وجوب هم‌کاری و پذیرش ولایت جائر در جوامع حدیثی یافت شده که به نظر می‌رسد اخبار مانع ناظر به عناوین اولی و اخبار مجوزه ناظر به عناوین ثانوی باشد.

سیره معصومین :

سیره عملی حضرات معصومین :، خصوصاً سیره حضرت علی ۷ می‌تواند از مهم‌ترین مبانی و ادله هم‌کاری قضایی فقها با حکومت‌های جور تلقی شود. چرا که گزارش‌های تاریخی - همان‌گونه که در پیشینه بحث هم اشاره شد - حاکی از هم‌کاری قضایی گسترده امیرالمؤمنین با خلفا و برخی مشاورهای قضایی سایر ائمه با حکومت‌های ظلمه است. بر اساس این گزارش‌های خلفا، در موارد فراوانی به حضرت علی ۷ مراجعه کرده و حضرت در موضوع قضا با آنها هم‌کاری نموده است. به طوری که یکی از محققان، این مراجعات و هم‌کاری‌ها را - که بخش اعظم آن در موضوع قضا بوده - در کتابی با عنوان علی و الخلفاء جمع‌آوری کرده است (عسکری، ۱۳۸۰ق، ص ۳۸۸-۷۳). روشن است که امام علی ۷ با در نظر گرفتن وظیفه شرعی و مصلحت جامعه اسلامی از باب عناوین ثانوی به خلفا مشورت داده و یا مستقیماً دخالت کرده‌اند.

سیره اصحاب و متشرعه

هر چند بسیاری از اصحاب و متشرعه با تأسی به بخشی از سیره عملی معصومین و بیاناتشان که ناظر به فیح هم‌کاری و حکم اولی حرمت است، از تعامل با ظلمه صرف نظر کرده‌اند، اما در مقابل، عده‌ای دیگر از نخبگان و خواص امامیه با توجه به عروض عناوین ثانویه و در نظر گرفتن روایات و سیره مجوزه که ناظر بر حکم ثانوی است، به هم‌کاری‌های مختلف با آنان - از جمله در موضوع قضا - پرداخته که در پیشینه بحث به آن اشاره شد.

اجماع

به همان صورت که برخی فقها در حرمت هم‌کاری با سلاطین جائز به اجماع تمسک کرده‌اند، عده‌ای از فقها در جواز هم‌کاری، هم به این دلیل استناد نموده‌اند. مثلاً شیخ انصاری با اجماعی دانستن این موضوع، به نقل قولی از محقق راوندی پرداخته که فرمود: «پذیرفتن منصب از جانب سلطان جائز جایز است؛ در صورتی که بتوان از این طریق حق را به مستحق آن رسانید، دلیل این حکم، اجماع و سنت صحیحه و قول خداوند متعال است» (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۷۲) و یا صاحب جواهر با ذکر تولی قضا به عنوان یکی از مصادیق این مسأله بر جواز هم‌کاری با آنان در این امر، به دلیل اجماع تمسک کرده است. وی معتقد است که در صورت اکراه، خوف، تقیه و... جواز پذیرش این امر از سوی جائز اجماعی است و در این مسأله اجماع به هر دو قسمش - اجماع محصل و منقول - وجود دارد (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۲، ص ۱۶۵).

با توجه به عبارات فقها، بسیار واضح است که استناد به اجماع در حرمت هم‌کاری، ناظر به عناوین اولی بوده و جواز هم‌کاری با ظلمه، ناظر به عناوین ثانوی است. از این رو، هیچ تناقضی میان اجماعات نقل شده وجود نداشته، اما آنچه تمسک به اجماع در این مسأله را مورد اشکال قرار می‌دهد و در مطالب گذشته بیان شد، مدرکی بود و یا حداقل محتمل‌المدرک بودن این اجماعات است که فقها به صورت صریح به آن اذعان کرده و پشتوانه این اجماع را وجود روایات فراوان از حضرات معصومین دانسته‌اند و معتقدند که قبل از تمسک به اجماع، سنت صحیحه و اخبار متواتره بر این موضوع

دلالت دارند (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۷۲). پس این اجماع مطابق این مبنا حجت نبوده و نهایتاً می‌توان از این دلیل به عنوان مؤید در مسأله مورد نظر استفاده کرد.

عقل

بر اساس مطالب گذشته بیان شد که هرگاه عقل حکم به وجود مصلحت و مفسده قطعی در موضوعی کند و فاعل آن را مستحق مدح و یا ذم قلمداد نماید، شارع مقدس هم از این حکم قطعی عقل استقبال کرده و از آن پیروی می‌نماید. بدیهی است که اگر هم‌کاری قضایی فقها با حکومت‌های عرفی با هدف تحقق عدالت و دادخواهی مظلومین صورت گیرد و در یک جمله از باب «مصلح العباد» باشد، قطعاً عقل همان‌گونه که قائل به حسن عدل است، به صورت مستقل این نوع هم‌کاری را تحسین کرده و فاعل آن را مستحق مدح می‌داند، اما اگر هم‌کاری با آنان در جهت ظلم به مردم و به تعبیر فقها، مصداق «معوثة الظالمین» باشد، بسیار واضح است که عقل به صورت مستقل این هم‌کاری را مذمت می‌نماید (همان، ص ۵۴).

ضوابط و قلمرو هم‌کاری قضایی

پس از اثبات مشروعیت هم‌کاری قضایی فقها با حکومت‌های عرفی با بهره‌گیری از منابع فقهی، اکنون برای بیان قلمرو این هم‌کاری و مشارکت قضایی، ضوابط و اصولی را بیان نموده تا حدود و ثغور این مسأله روشن شود. به عبارت بهتر، هر چند فقها به عنوان حکم ثانوی قائل به جواز این هم‌کاری شده‌اند، اما مشروعیت این تعامل، به صورت مطلق و فاقد حد و مرز نیست. بلکه از منظر فقهی تابع ضوابط و مقرراتی است که باید در قالب قلمرو بحث، به آن پرداخت.

ممنوعیت هم‌کاری قضایی در جهت ظلم و معصیت

از مهم‌ترین ضوابطی که فقها در هم‌کاری با حکومت‌های ظلمه به آن اشاره کرده و لازم است در تعامل قضایی فقیه با حکومت‌های عرفی مورد توجه قرار گیرد، مشارکت نکردن با آنان در جهت ظلم و معصیت است. محقق حلی در مورد رعایت این قاعده می‌نویسد: «هم‌کاری با سلطان جائر در صورتی که شخص ایمن از گناه نباشد،

حرام است» (حلی، ۴۰۳ق، ج ۲، ص ۶). مرحوم صاحب جواهر به تبع محقق حلی و با تأکید بر اندیشه و رأی ایشان در این موضوع، معتقد است که هم‌کاری با سلطان جائز در صورتی که شخص، گرفتار گناه و معصیت شود، شکی در حرمت آن نیست و حرمت این موضوع از ضروریات بی‌نیاز از دلیل است (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۲، ص ۱۶۵). به همین صورت، مرحوم نراقی در مستند می‌فرماید: «اکثر فقها تصریح به حرمت تولی منصب قضا و حکم و مانند آن از طرف سلطان جائز کرده و حتی برخی ادعای نفی خلاف در مسأله مورد نظر نموده‌اند؛ زیرا این امر از مصادیق اعانه بر ظلم است» (نراقی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۴، ص ۱۹۲).

بسیار واضح است که رعایت این ضابطه در حکومت‌های عرفی امکان‌پذیر نیست، مگر این‌که برخی شرایط فراهم باشد. مانند این‌که قاضی در امر قضا از استقلال قضایی کافی برخوردار بوده و قوانین قضایی آن حکومت مبتنی بر شرع باشد. در غیر این صورت، قطعاً قاضی در صدور حکم دچار ظلم و معصیت خواهد شد.

ممنوعیت تأیید و تقویت حکومت ظلمه

ممنوعیت مشروعیت‌بخشی و تقویت حکومت جور از ضوابط و محدودیت‌هایی است که فقها برای چهار چوب این بحث مطرح کرده‌اند. به همین جهت، بسیاری از فقها از جمله امام خمینی^۱ در مورد رعایت این ضابطه هشدار داده و می‌فرماید: «داخل شدن در اعمال ظلمه در صورتی که موجب شوکت و قوت‌شان شود، حرام است؛ نه از این جهت که مقدمه حرام بوده، بلکه به علت تعلق گرفتن حرمت به همین نکته» (امام خمینی، ۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۶۶).

هم‌کاری قضایی فقیه با حکومت ظلمه، در صورت رعایت‌نشدن هنجارهای امامیه، دارای این پتانسیل است که از مصادیق تأیید و تقویت حکومت جائز تلقی شود. چرا که فقیه و مجتهد، ممتازترین چهره و شخصیت دینی امامیه در عصر غیبت محسوب شده و قطعاً هم‌کاری وی با حکومت‌های عرفی این شائبه را ایجاد می‌نماید. پس لازم است تا فقها در هم‌کاری و تعامل قضایی با حکومت ظلمه متوجه این ضابطه و چهار چوب باشند.

با این حال، عده‌ای از فقها امامیه علی‌رغم این مفسده به هم‌کاری با حکام نامشروع ادامه داده و حتی در مواردی به مدح و ثنای سلاطین پرداخته و زمینه اعتراض برخی روشن‌فکران را فراهم آورده‌اند. البته محققان پاسخ‌هایی به این شبهات داده و با کمی واقع‌نگری رفتارهای علما و فقها را با استفاده از برخی عناوین ثانوی؛ مانند دفع افسد با فاسد، اهم و مهم، مصالح عظیمه توجیه کرده‌اند. در حقیقت علما با استفاده از این ترفندها سعی داشته‌اند که به سلاطین بیش از پیش نزدیک شده و به کنترل شاهان پرداخته و از قدرت مطلقه آنان در جهت انحرافات بیش‌تر جلوگیری نمایند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۸ و مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۴، ص ۴۴۱).

تعامل در محدوده مصلحت

مهم‌ترین مبنایی که علما و فقها با استناد به ادله - خصوصاً روایات - در تجویز هم‌کاری با نظام حکومتی ظلمه به آن تمسک کرده‌اند، عنوان ثانویه «مصلحت» است. از این رو، هر زمانی که در هم‌کاری با آنان مصالح عظیمی؛ مانند حفظ نظام، ترویج دین، اقامه شعائر، اجرای احکام اسلامی، حفظ جان، مال و... مترتب بود و از این رهگذر خدمتی به جامعه اسلامی شد، باید فقیه به رسالت خویش عمل کرده و مصالحی که شارع مقدس راضی به ترک آن نیست را تحصیل نماید، اما اگر هم‌کاری با آنان فاقد مصلحت قابل اعتنا و مورد نظر شارع بود، تخطی از قاعده و حکم اولی در این صورت معنایی جز تقویت جائز نداشته، باید از هم‌کاری با ظلمه صرف نظر شود. پس نتیجه این‌که تعامل با آنان باید در محدوده مصلحت و منافع جامعه امامیه صورت گیرد.

کما این‌که بخشی از فراز و فرودهای هم‌کاری علما و فقها با حکومت‌های نامشروع در طول تاریخ، به توانایی بر انجام وظیفه و جلب منافع و مصالح در جهت گسترش و تقویت مذهب بستگی داشته است. شاید بهترین مصداق برای تأیید این موضوع (هم‌کاری مصلحت‌آمیز)، رابطه برخی فقهای شیعه؛ نظیر محقق کرکی با حکومت صفویه باشد. چرا که وی گاه بسیار نزدیک به دربار و شاهان صفویه بوده و آن چنان با حکومت هم‌کاری تنگاتنگی داشته که گویا شاه تمامی اختیارات حکومت را به وی

تفویض کرده است و گاهی آن چنان از حکومت فاصله گرفته که حتی تصمیم به مهاجرت از ایران می‌گیرد و به نجف اشرف نقل مکان می‌نماید. این مهاجرت‌ها و کناره‌گیری‌ها از هم‌کاری با حکومت صفویه که به تأیید محققان، چندین بار تکرار شده تابع همین روابط مصلحت‌آمیز بوده است. یکی از پژوهش‌گران در این زمینه می‌نویسد: «آنچه از رفت و آمدهای کرکی به ایران روشن می‌شود، این است که وی همیشه و به هر قیمتی حاضر به هم‌کاری با سلطنت نیست و هر زمان خود را در محدودیت می‌بیند، از دربار کناره‌گیری می‌کند» (حسینی زاده، ۱۳۸۰، ص ۷۴).

نتیجه‌گیری

بر اساس آن چه در این پژوهش از نظر گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که حکم اولی در موضوع مورد نظر؛ یعنی «هم‌کاری با حکومت‌های عرفی در حوزه مراجعات قضایی» از منظر ادله اجتهادی (کتاب، سنت، اجماع و عقل)، حرمت هم‌کاری قضایی است، اما عروض برخی عناوین ثانوی و مصالح جامعه امامیه، باعث تغییر حکم حرمت اولی به جواز ثانوی شده که می‌توان از میان ادله اربعه بر آن اقامه دلیل کرد. با این حال، اصلی‌ترین دلیل حکم جواز و عدم جواز هم‌کاری قضایی با حکومت‌های عرفی، روایات بسیاری بوده که از حضرات معصومین : در موضوع جواز و عدم جواز هم‌کاری با ظلمه وارد شده است.

هر چند بیش‌تر این روایات ناظر بر موضوع ولایت جائر است، اما بسیار واضح است که نزدیک‌ترین مصداق این ولایات، با توجه به شواهد تاریخی، تولی منصب قضا است. علی‌رغم این روایات، سیره ایشان هم در موضوع مورد نظر بسیار راه‌گشاست؛ خصوصاً سیره علوی که هم ناظر به حکم اولی بوده و هم مؤید حکم ثانویه است. چرا که ملاحظه می‌شود، این که حضرت از یک سو به شدت نسبت به خلفا در مسأله غضب خلافت اعتراض کرده و حتی به نشانه اعتراض، از هم‌کاری همه‌جانبه با حکومت کناره گرفته، اما از طرف دیگر، به دلیل عناوین ثانویه که «مصلحت» در رأس آنان قرار داشته با خلفا در موضوعات مختلفی از جمله مسأله قضا هم‌کاری و تعامل کرده است.

البته این‌که فقها به حکم ثانوی و در راستای جلب منافع و مصالح مؤمنین مجاز به همکاری با حکومت‌های عرفی در حوزه قضایی هستند، به معنای تعامل و مشارکت بدون ضابطه و قانون نیست، بلکه این همکاری قضایی در چهار چوب قواعد فقهی صورت می‌گیرد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آریانپور کاشانی، منوچهر، فرهنگ انگلیسی به فارسی، تهران: انتشارات جهان رایانه، چ ۱۲، ۱۳۸۷.
۳. آشوری، داریوش، دانشنامه سیاسی، تهران: نشر مروارید، چ ۲۴، ۱۳۹۴.
۴. ابن شعبه، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول، ترجمه صادق حسن‌زاده، قم: نشر آل علی ۷، ۱۳۸۲.
۵. افندی اصفهانی، میرزا عبدالله، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، مشهد مقدس: انتشارات آستان قدس رضوی ۷، چ ۳، ۱۳۸۹.
۶. امام خمینی، سید روح الله، تحریر الوسیله، ج ۱، قم: جامعه مدرسین، مؤسسه النشر الاسلامی، چ ۱۹، ۱۳۸۳.
۷. امام خمینی، سید روح الله، صحیفه نور، ج ۸، تهران: مؤسسه نشر و آثار امام خمینی، چ ۵۷، ۱۳۷۹.
۸. امام خمینی، سید روح الله، مکاسب محرمه، ج ۲، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.
۹. امین، سید محسن، اعیان الشیعه، ج ۱، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.
۱۰. انصاری، شیخ مرتضی، مکاسب محرمه، ج ۱ و ۲، قم: کنگره بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ق.
۱۱. ایروانی، علی، حاشیه مکاسب، ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۱۲. ایزدهی، سجاد، حکومت دینی چرا، مشهد مقدس: انتشارات آستان قدس رضوی ۷، ۱۳۹۳.
۱۳. برجی، یعقوب علی، ولایت فقیه در اندیشه فقیهان، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۵.
۱۴. جعفریان، رسول، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ج ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.

۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن، وسایل الشیعة، ج ۱۷، قم: مؤسسه آل البيت :، ۱۴۰۹ق.
۱۶. حسینی زاده، سید محمد علی، اندیشه سیاسی محقق کرکی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۱۷. حلی، جعفر بن حسن، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۲، تهران: انتشارات استقلال، ج ۲، ۱۴۰۳ق.
۱۸. خسروپناه، عبدالحسین، «مشروعیت حکومت ولایی»، فصلنامه کتاب نقد، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۷، مهر ۱۳۸۸.
۱۹. خویی، سید ابوالقاسم، مصباح الفقاهة، مقرر، شیخ محمد علی توحیدی، ج ۱، قم: انتشارات انصاریان، ۱۴۱۷ق.
۲۰. خویی، سید ابوالقاسم، معجم الرجال الحدیث، ج ۱۹، قم: منشورات مدینة العلم، ج ۳، ۱۴۰۳ق.
۲۱. روحانی، سید محمد صادق، فقه الصادق 7، ج ۱۴، قم: دار الكتاب مدرسه امام صادق 7، ۱۴۱۲ق.
۲۲. سیوطی، جلال الدین، تاریخ الخلفاء، تحقیق صالح ابراهیم، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۷ق.
۲۳. شهید اول، محمد بن مکی، الدروس الشرعية فی فقه الامامية، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ج ۲، ۱۴۱۷ق.
۲۴. صدوق، علی بن الحسین بن بابویه قمی، الخصال، ج ۲، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ق.
۲۵. صدوق، علی بن الحسین بن بابویه قمی، علل الشرایع، ج ۲، قم: نشر داوری، ۱۳۸۶.
۲۶. طباطبایی، سید علی، ریاض المسائل فی تحقیق الحکام، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت :، ج ۳، ۱۴۰۴ق.
۲۷. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵ و ۱۱، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ج ۳، ۱۳۹۳ق.
۲۸. طباطبایی فر، سید محسن، «فقها و حکومت های جور»، فصلنامه علوم سیاسی، سال هفتم، ش ۲۵، بهار ۱۳۸۳.
۲۹. طباطبایی یزدی، محمد کاظم، حاشیه مکاسب، ج ۱، قم: اسماعیلیان، ج ۳، ۱۴۲۱ق.
۳۰. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۱. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۰ق.

۳۲. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، ج ۶، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۳۳. عالم، عبدالرحمان، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی، چ ۱۲، ۱۳۷۲.
۳۴. عسکری، نجم الدین شریف، علی و الخلفاء، نجف اشرف: مطبعة الاداب، ۱۳۸۰ق.
۳۵. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر عیاشی، مصحح، سید هاشم رسولی محلاتی، ج ۱، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۸۰.
۳۶. کشی، محمد بن عبد العزیز، رجال کشی، تصحیح سید احمد حسین، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۳۰ق.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۵ و ۹، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۳۸. لاری، سید عبد الحسین، التعلیقه، علی المکاسب، ج ۱، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۸ق.
۳۹. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۵۰، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ ۳، ۱۴۰۳ق.
۴۰. محقق کرکی، علی بن الحسین عاملی، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۳، قم: مؤسسه آل البيت ::، ۱۴۱۴ق.
۴۱. محمدی، علی، شرح اصول فقه، ج ۱، قم: انتشارات دارالفکر، چ ۱۴، ۱۳۹۴.
۴۲. مصباح یزدی، محمد تقی، نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، به قلم محمدمهدی نادری قمی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛، ۱۳۹۶.
۴۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱۴، تهران: صدرا، چ ۳، ۱۳۷۷.
۴۴. نجاشی، ابی العباس احمد بن علی، رجال النجاشی، بیروت: الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۳۱ق.
۴۵. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۲۲ و ۴۰، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
۴۶. نراقی، احمد بن محمد بن مهدی، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، ج ۱۴، قم: مؤسسه آل البيت ::، ۱۴۱۸ق.
۴۷. نوروزی، محمد جواد، فلسفه سیاست، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛، چ ۹، ۱۳۸۴.
۴۸. وینست، اندرو، نظریه های دولت، ترجمه دکتر حسین بشیریه، تهران: نشر نی، چ ۵، ۱۳۸۵.