

نقصان حکومت در فقه سیاسی؛ چالش‌ها و الزامات

سید محسن قائمی خرق*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۹/۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۵

نوع مقاله: پژوهشی

DOI: 10.22034/qjplk.2022.240

چکیده

تکوین حکومت و پای‌بست مردم به نهاد حاکمیت، براساس مبانی فقهی عامه و امامیه، در گرو شکل‌یابی «صحیح» حکومت است. «صحیح بودن نهادها و سازوکارهای حاکمیتی» و در مقابل، نظریه قوام‌نیافته فقهی «حکومت ناقص» در هریک از این مبانی، با وجود هم‌نواپی، تفاوت‌های زیادی دارند. افزون‌بر این، نقصان حکومت، با چالش‌ها و ابهامات متعددی روبه‌روست که بر نسبت اختیارات و گستره ولیّ و مکلف به حاکمیت و تکالیف شهروندان تأثیرگذار خواهد بود. پژوهش حاضر با طرح و تبیین توصیفی-تحلیلی، از سویی به نسبت‌سنجی تطبیقی حکومت ناقص در فقه عامه و زمینه‌های آن در فقه امامیه می‌پردازد و از سویی به احکام مختلف حقوق عمومی چنین حکومتی نظر دارد. مسئله مشروعیت یا اعتبار اقدامات مقامات یا نهادهای حقوقی داخلی که فاقد شرایط شرعی یا قانونی‌اند یا می‌شوند، نیز در چارچوب حکومت ناقص، می‌تواند بعد کاربردی این نظریه در حقوق اساسی حکومت‌های چینی باشد. نتیجه آنکه، در فقه سیاسی امامیه، حکومت جور، ولایت عدول مؤمنان و انتخاب شخص غیراصلاح به حکمرانی می‌تواند قالب‌ها یا زمینه‌های تحقق حکومت ناقص قرار گیرد. **واژگان کلیدی:** حکومت ناقص، شناسایی واقع‌گرا، فقه سیاسی عامه، فقه سیاسی امامیه، ولایت عدول مؤمنان.



مقدمه

حکومت در اندیشه فقهی، مبتنی بر پیش‌فهم‌ها و ضوابطی است که برخی مربوط به شرایط حاکمان و برخی دیگر مربوط به شرایط تکوین دولت و دسته سوم ناظر بر فرایند حکمرانی است. در برابر، تاریخ اندیشه فقهی، گویای آن است که گاه، حکومتی در دارالاسلام یا در دارالکفر روی کار می‌آید که بی‌آنکه در مرحله تکوین، پایبند به قواعد فقه دولت بوده باشد، «بالفعل» شده و رفتار فقها و مؤمنان در برابر آن، چه در قالب پذیرش ولایت سیاسی و تبعیت و چه همکاری (داخلی و بین‌المللی) تحت عنوان شناسایی رسمی یا شناسایی اضطراری مطرح می‌شود.

در اصطلاح حقوقی، این وضعیت تحت عنوان دوفاکتو^۱ یا شناسایی بالفعل (در برابر دو ژور^۲ یا شناسایی قانونی) فهم می‌شود. این اصطلاح، ناظر بر هنگامی است که رژیم سیاسی یا حکومت کشوری، تغییر کند و شناسایی دوفاکتو چه از سوی کشورهای دیگر و چه از سوی ملت‌ها، به‌منظور شناسایی موقتی و برقراری مناسبات سیاسی در سطح پایین است (Geldenhouse, 2001: 24). دولت دوفاکتو را می‌توان واجد ویژگی‌هایی زیر دانست:

- دارای رهبری سازماندهی شده؛
- برخورداری از درجه‌ای از حمایت‌های مردمی؛
- کنترل قلمرو سرزمینی مشخص در بازه زمانی مشخص (حداقل دو سال) (pegg, 1998: 16)؛

- تمایل به رسمیت تام و دوزور از طریق رفتارندوم یا اقدامات جدایی‌طلبانه دیگر (Bahcheli, 2013: 12; Stansfield, 2008: 99).

شایان ذکر است که صدق تمامی ویژگی‌های «دولت دوفاکتو» بر «دولت ناقص» در فقه عامه و پس از آن در فقه امامیه، محل تردید است؛ از جمله برخورداری درجه‌ای از حمایت‌های مردمی در آنجایی که دولتی اسلامی براساس تغلب و سیطره روی کار آمده باشد؛ البته بررسی وجوه افتراق و اشتراک و تأمل در خصوص آن، موضوع این نوشتار نیست. برخلاف حقوق بین‌الملل که در آن به تفصیل، در خصوص وضعیت حقوقی دوفاکتو و مقدار صلاحیت‌ها و اختیارات دولت دوفاکتو در برقراری روابط خارجی با دول دیگر سخن گفته شده، ولی هیچ‌گاه در خصوص وضعیت مشابه آن در اسلام و به‌طور کلی چالش‌ها و وضعیت حقوقی دول ناقص از منظر فقه سیاسی تحلیلی به‌عمل نیامده است. نوشته حاضر بنابر این ضرورت به نگارش درآمده است. البته این نوشته، در خصوص همکاری با دولت جائز

دارای پیشینه‌ای قوی در ادبیات فقهی به‌خصوص نگاه‌های فقهی ناظر بر عصر صفوی است^۳، ولی این پیشینه اغلب به رویکرد فتوایی ویا تحلیل سیاسی، گذشته و در این آثار، چالش‌های حقوقی-فقهی و رصد تطور رویکرد فتاوا نسبت به حکومت ناقص در فقه امامیه، به چشم نمی‌خورد.

براساس این ضرورت مسئله تحقیق، مفهوم‌شناسی حکومت ناقص در فقه سیاسی عامه و امکان‌سنجی پدیدارشناسانه آن در فقه امامیه و همچنین بررسی تطبیقی آن با شناسایی حکومت در فقه عامه است. اهمیت این مسئله از آن‌روست که تفکیک شناسایی رسمی و شناسایی غیررسمی در عمل پیچیده است، ولی به‌نظر می‌رسد بتوان در فقه، معیار مناسبی برای تفکیک این دو نوع شناسایی ارائه کرد. همچنین، گاه برخی نهادها و مقامات درون حکومت اسلامی (به معنای اعم آن) شرایط شرعی خود را از دست می‌دهند. تحلیل‌های پیشاینده در این نوشته، می‌تواند ماهیت حکمی تصرفات و اقدامات آن‌ها را معین و مدلل، و جنبه کاربردی پژوهش برای عصر حاضر را قوی‌تر سازد.

بر این اساس، در نوشته پیش‌رو نخست به مفهوم و چالش‌های حکومت ناقص در فقه عامه می‌پردازیم. در نهایت نیز به زمینه‌ها و احکام فقه سیاسی امامیه در خصوص پذیرش و شناسایی دولت در قالب بالفعل پرداخته خواهد شد.

۱. مفهوم دولت ناقص در رویکرد فقه سیاسی عامه

مفهوم دولت ناقص در فقه سیاسی، به وضعیتی اطلاق می‌شود که به هر دلیل، برپایی نظام حکومت صحیح ممتنع شده است. در این موارد، مسلمانان خود را در تنگنا می‌یابند؛ چه آنکه، آنان از سویی، شرعاً موظف به برپایی چنین نظامی هستند، از سوی دیگر، از برپایی این نظام ناتوان‌اند. در این شرایط، نظام حکومت به‌صورت ناقص (غیر راشد) درخواهد آمد. بنابراین دولت ناقص، خود را در برابر «حکومت صحیح راشد» می‌یابد. حکومت صحیح، سه خصیصه ذاتی دارد:

۱. «نظام راشد» مبتنی براساس قرارداد است (بیعت آزادانه)؛
 ۲. حاکم یا نامزد حکمروایی، واجد اهلیتی که فقه مقرر کرده، است تا حسن اداره حکومت تضمین شود؛
 ۳. عمل حکمرانی، مشتمل بر صلاحیت‌های سیاسی و دینی، التزام به اجرای شریعت اسلامی و تضمین اتحاد سراسر دارالاسلام باشد.
- در بندهای زیر به ترتیب به تکوین دولت ناقص در اثر فقدان هر یک از این عوامل می‌پردازیم:

۱-۱. حکومت مبتنی بر قدرت و زور: المواقف در این خصوص نقل می‌کند: «... زمانی که فردی جاهل یا فاسق غلبه یافته و منع وی از خلافت باعث آشفتگی‌ها و دشواری‌هایی غیرقابل احتراز شود، گریزی جز پذیرش امامت او باقی نمی‌ماند تا همچون کسی نشود که برای ساختن قصرش یک شهر را کاملاً ویران می‌کند» (عضدی، ۱۹۰۷، ج ۸: ۵۳). فقه عامه به پذیرش بالفعل چنین حکومتی اعتقاد دارد؛ چه آنکه در قیاس با جنگ داخلی که نتیجه آن مشخص نیست، ضرر کمتری دارد، مانند حکومت دو خاندان اموی و عباسی (سنه‌وری، ۱۹۹۳: ۱۷۷). شرط نخست پذیرش این حکومت آن است که در مرحله تثبیت نظام و امنیت، از زور استفاده شده باشد. همان‌گونه که سنه‌وری نوشته است: «هنگامه شرعی شدن حکومت ناقص، به حکم واقع، لحظه‌ای است که جهان اسلام به واسطه آن حکومت از ثبات نظام و امنیت بهره‌مند گردد (سنه‌وری، ۱۹۹۳: ۱۷۸). همچنین وجود برخی مخالفت‌ها در صورتی که تهدیدکننده بنیان‌های این حکومت نباشد، نمی‌تواند مانعی برای شرعی بودن حکومت باشد (سنه‌وری، ۱۹۹۳: ۱۸۰).

شرط دیگر، لزوم بیعت است؛ بیعت به‌عنوان اعتراف رسمی و شکلی مسلمانان به حکومت مستقر با زور، در این حکومت، با اجبار و اکراه یا تهدید و رشوه منعقد می‌شود؛ نظیر بیعت یزید بن معاویه، و از دیگر سو نسبت به کسی که اهلیت حکمرانی ندارد، اخذ می‌شود. به هر روی، عنصر قانونی (بیعت) در کنار عنصر واقعی (سیطره غالبانه)، اعتباری قانونی برای این حکومت ایجاد کرده است.

۲-۱. فقدان اهلیت حاکم: آغاز مکانیزم ناقص حکومت می‌تواند ناشی از سقوط ولایت صحیح باشد؛ بدین معنا که حاکم، شروط اهلیت برای اعمال ولایت را از دست دهد. ماوردی می‌گوید: «دو حالت وجود دارد که سبب سقوط ولایت ولی می‌شود. اول: عیب یا نقص معنوی که صفت عدالت یا اسلام را از وی زایل کند [نظیر فسق یا ارتداد] و دوم: نقص و عیب جسمانی (ماوردی، ۱۳۲۷: ۱۴) که به از دست دادن یکی از حواس یا اعضای بدن یا حریت وی منجر شود. بر این موارد، می‌توان، مرگ و استعفا را نیز افزود (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ج ۴: ۱۷۰). البته در خصوص استعفا، قیودی م‌تصور است که برای طرف حاکم صحیح، قدرت پایان دادن به عقد عمومی حکومت را سلب می‌کند. برخی دیگر معتقدند حاکمیت، حقی اصیل برای حاکم نیست و منصبی است که از امت به‌دست آورده؛ بنابراین هنگام حاجت به او وی حق استعفا ندارد (طماوی، ۱۹۶۷: ۲۷۲؛ وصفی، ۱۹۷۴: ۱۱۴). در نظری دیگر، تفتازانی، استعفا را خلیفه با اراده منفرد خود را جایز نمی‌داند، مگر اینکه سببی که وی را ناتوان از انجام مسئولیت‌هایش کرده باشد، به استعفا منجر شده باشد. البته در این حالت پایان یافتن ولایت به سبب سقوط ولایت است نه استعفا (تفتازانی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۲۷۲).

در حوزه تأثیر فسق بر تکوین دولت ناقص، نظرهای نادری نیز قابل پیگیری است. برای مثال تفتازانی معتقد است: «شخص فاسق یا غیرعادل سزاوار مقام خلافت نیست ولی فسق یا ظلم منجر به سقوط صفت خلافت نمی‌شود (تفتازانی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۲۷۲ و ۱۴۶). برخی دیگر نظیر صاحب‌المواقف، برکناری خلیفه به سبب فسق را امری اختیاری در دست امت می‌دانند (ایجی، بی تا، ج ۸: ۳۵۳). نظریه سوم نیز به دلیل مفاسد مترتب بر عزل خلیفه (از جمله ناآرامی داخلی) بقای وی را ضروری می‌داند (ایجی، بی تا، ج ۷: ۳۵۳). به هر روی، در دو رویکرد اخیر، بقای خلیفه، حکومت را اضطراری، ناقص، استثنایی و موقتی می‌نماید.

بر این مبنا، فقه سیاسی اهل سنت با آنکه حاکم جائز را مذمت کرده، اطاعت از وی را لازم شمرده است. عمده‌ترین دلیل آنان دسته‌ای از روایات است؛ از جمله آنکه پیامبر (ص) در روایتی درباره زمامداری که از حقوق ملت سر باز می‌زدند، می‌فرماید: «بشنوید و اطاعت کنید که آنها مسئول کارهای خویش‌اند و شما مسئول کار خویش هستید» (بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج ۶: ۶۱؛ حمیدی، ۱۴۲۳ق، ج ۲: ۳۴۷؛ شوکانی، بی تا، ج ۱۶: ۳۳۳؛ طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۲۳۹). واقع‌گرایی عامه و همبست بنیان‌های نظری اهل سنت با واقعیت‌های سیاسی، والاترین ارزش در سیاست را، نه عدالت، که امنیت قرار می‌دهد. «در این نگرش توانایی حکومت و حفظ قانون و نظم جامعه نسبت به تقوا از منزلت بیشتری برخوردار است» (عنایت، ۱۳۸۰: ۳۳). البته این نظریه مشهور در میان قائلان معاصر به انفتاح باب اجتهاد، امتداد استبداد سیاسی به شمار می‌آید و آن را در جدال با دموکراسی می‌داند. این نواندیشان، با تأویل این روایات و تأکید بر آموزه‌های شورا، قانون‌گرایی، نهادگرایی و تفکیک قوا، تعیین مدت برای حاکم از سوی امت را با روایات سازگار می‌دانند؛ چه مراد روایات، پرهیز از فتنه و جلوگیری از هرج و مرج و خونریزی و جلوگیری از فساد و استبداد است (سلیم‌العواء، ۱۴۲۴ق: ۱۱۳؛ سنهوری، ۱۹۹۳: ۱۹۳).
در میانه این دو نظر، نووی، چنین نگاشته است: «اطاعت از امام عادل یا جائز مادامی که در امر و نهی مخالفت با حکم شرع نکرده است واجب است» (نووی، بی تا، ج ۳: ۴۳۳).

افزون بر سقوط ولایت به سبب از دست رفتن برخی شرایط حاکم، در صورت بیعت مردم با مفضول به جای فاضل، بدون آنکه عذری موجه در میان باشد، جاحظ گفته است: بیعت منعقد نمی‌شود؛ زیرا هنگامی که انتخاب برتر ممکن باشد عدول از آن به دیگری جایز نیست؛ نظیر اجتهاد در احکام شرعی که وقتی دلیلی بر ترک آن نص باشد عدول از آن جایز نیست. ولی اکثریت فقها و متکلمان بر این عقیده‌اند که بیعت منعقد می‌شود و به جواز قضاوت مفضول در صورت وجود افضل قیاس آورده‌اند و نیز آنکه افضلیت، سبب ترغیب در انتخاب است و در شروط استحقاق معتبر نیست. می‌توان نظریه نخست را به نظریه کشف تعبیر کرد

که بیعت را نوعی هدایت به سوی تنها فرد شایسته در میان امت قلمداد می‌کنند. در مقابل، اکثریت، بیعت را تصرفی انشائی دانسته که به واسطه آن قدرت عمومی به وی تفویض می‌شود (ماوردی، ۱۳۲۷: ۵).

۳-۱. چنانکه گفته شد، عناصر اساسی در خلافت صحیح، وحدت جهان اسلام، اجرای شریعت اسلامی و اعمال شئون دینی و سیاسی است. تنها توجیه برای شرعی بودن این خلافت‌ها، التزام و پای‌بست امت به پذیرش بالفعل این خلافت است. این التزام گاه به سبب ناتوانی خلافت در تحقق وحدت اسلامی و یا تفکیک میان ویژگی‌های سیاسی و دینی است (به ترتیب نظیر وضعیت خلافت اموی در اندلس و خلفای عباسی در بغداد که معاصر خلفای اموی در اسپانیا بوده‌اند) و یا به دلیل اضطرار ناشی از مقتضیات زمان به استفاده از نظم سیاسی و قوانین برگرفته از قوانین بیگانه (سنه‌وری، ۱۹۹۳: ۱۸۵). البته در خصوص پایان این حکومت، می‌توان از زوال این حکومت در اثر نابودی قوه اجباری حکومت سخن گفت یا آنکه حاکم غاصب، دارای شرایط خلافت صحیح شود و مردم به اختیار با وی بیعت کنند که در این صورت، حکومت به صحیح تبدیل خواهد شد. البته گفته شده است که در این شرایط کافی است برای تحول نظام، خلیفه به جای تکیه بر قدرت، بدون انجام بیعت جدید، ولایت خود را بر موافقت جمعی امت مبتنی کند (سنه‌وری، ۱۹۹۳: ۱۹۵). اما در خصوص پایان حکومت‌های اضطراری، افزون‌بر لزوم رفع اضطرار، رضایت انشایی (و نه کاشف) مردم برای عزل حاکم نیز ضروری است.

در مجموع می‌توان حکومت ناقص را مبتنی بر دو پیش‌فهم دانست؛ نخست پیش‌فهم تشکیکی به حکومت. براساس این عقیده، فقه، بدل از تأکید بر حکومت مشروع و غیرمشروع در معنای تام، بر میانه‌ای از مشروع و غیرمشروع توجه دارد که نه مشروع به معنای تام است و نه غیرمشروع؛ بلکه مفهوم، حالت «طیف» به خود می‌گیرد و افزون‌بر حکومت مشروع و غیرمشروع، حکومت ناقص نیز در آن قرار می‌گیرد.

پیش‌فهم دوم نیز فاصله‌گیری پذیرش بالفعل و واقع‌گرای حکومت، از مبانی متعالی و در برابر، توجه به واقعیت موجود است (واقع‌گرایی فقه سیاسی). منظور از «عنصر واقعیت» همان سیطره فعلی حاکم در حکومت مبتنی بر زور یا اضطرار به وجود حکومتی ولو ناقص است. بنابراین حکومت ناقص بیشتر به یک واقعیت می‌ماند تا اثری برآیند از مشروعیت.

۲. چالش‌های حکومت ناقص

۲-۱. چالش مشروعیت

در خصوص پذیرش حکومت ناقص، سه رویکرد اساسی در نظریات سیاسی عامه قابل

پیگیری است؛ نخستین اندیشه، از آن روی که برپایی خلافت راشده (کامل) را محال تلقی می‌کند، تنها الگوی قابل پذیرش را در حکومت اسلامی ناقص منحصر می‌داند (نظریه ضرورت). رویکرد دوم، نظام ناقص را به قید توقیت تجویز می‌کند، ولی منضم به این حکم، تلاش در راه بازگشت به خلافت راشد را امری بایسته می‌داند. رویکرد سوم، بی‌آنکه به نسبت میان حکومت موجود و حکومت کامل بپردازد، از رهگذر باور به اینکه «نظریه سیاسی اسلام نسبت به شکل خاصی از حکومت لا اقتضا و منعطف است»، سعی بر همسازی و سازگاری مطالبات شریعت و شرایط ناگزیر موجود دارد. حکومت بر ایند، که حاصل تعدیل رویکردهای فقهی است، حکومت کامل و راشد خواهد بود. از این الگو می‌توان به راهبرد ترجیح^۵ و تلفیق فتوایی^۶ (Stilt, 2011: 8) یاد کرد که اگرچه همچون رویکرد قبل به «امتناع حکومت دوزور» باور ندارد، ایجاد آن را برخلاف رویکرد اخیرش، تنها در پی «نهضت علمی فقه اسلام» ممکن می‌داند؛ نهضتی که میان امور دینی محض و احکامی که به حیات دنیوی مربوط است، تمایز نهد و «انعطاف‌پذیری دائمی احکام دنیایی و مینوی» اصل بنیادین این راهبرد را شکل می‌دهد. این اعتقاد، همزیستی ساکنان مسلمان و غیرمسلمان و نیل به سمت تکوین جامعه جهانی در چارچوب «جامعه ملل شرقی» را از پیامدهای مثبت خود ارزیابی می‌کند (سنهوری، ۱۹۹۳: ۲۳۸).

به هر روی، برخی نواندیشان، مانند توفیق الشاوی معتقدند با وجود حکم فقیهان سنتی بر جواز شرعی حکومت‌های ناقص، چنین انحنای تاریخی، هرگز نخواهد توانست ضرورت اهتمام به تمایز حکومت مطلوب و نامطلوب را جملگی کنار بگذارد، زیرا همواره نیاز است که با تصویری درست از دولت‌های شورایی مطلوب، معیاری برای ارزیابی انحراف معیار در حکومت‌های ناقص موجود باشد (الشاوی، بی‌تا: ۱۱۳).

۲-۲. چالش ناظر بر صلاحیت‌های حکومت ناقص

بنابر آنچه «اصل تعطیل‌ناپذیری احکام» معرفی می‌شود، تمامی صلاحیت‌های خلافت صحیح، مشروط به امکان اجرا و توانایی، در حکومت ناقص نیز خواهد بود؛ نظیر تعیین نمایندگان دارای اختیار (قضات، وزرا، فرمانداران، سران ارتش، مأموران مالیات، ائمه جمعه و جماعات و...) (رشید رضا، ۱۳۴۱: ۲۷۸)، اجرای شئونی چون اعلان جنگ، صرف زکات در مصارف شرعی، حق ولایت قضایی، تنفیذ احکام قضایی و اقامه حدود. صاحب المقاصد نیز می‌نویسد: «به‌طور کلی، تمامی صلاحیت‌های حکومت، به شرط عدم اجبار و رعایت احکام شرعی اسلام برای حکومت ناقص نیز جایز است» (تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ج ۵: ۲۷۷). البته این اصل در مواردی مانند استخلاف (خلیفه‌گزینی) استثنا دارد. همچنین در صورت خلافت ناقص مبتنی بر غلبه و زور، عدم التزام حکمروا به مبانی و هنجارهای شرعی، در صورت ضرورت

گزینش ضرر أخف، می‌تواند تنفیذ شود (کردستانی، بی‌تا: ۲۴۲). بنابراین انگاره‌ها، جز در فرض عدم التزام حکومت به شریعت، در خلافت ناقص اضطراری، خروج علیه حکومت، غیرشرعی است، ولی در فرض حکومت ناشی از زور، بر مسلمانان کمک کردن به آن حاکم واجب نیست؛ بلکه به عکس در صورت قیام فردی که اهلیت ایجاد حکومت صحیح را دارد، باید او را یاری دهند. ولی اگر قیام‌کننده‌ای دیگر وجود داشته باشد که با هدف استیلا با زور قیام نموده است، بر مسلمانان واجب نیست که به او کمک کنند (رشیدرضا، ۱۳۴۱: ۳۵).

اصل حاکم دیگر بر خلافت ناقص، لزوم وحدت دولت و عدم تزام است و در غیر این صورت و در فرض امکان یکپارچه‌سازی جهان اسلام و دعوت فردی به وحدت و پاسخگو نبودن راهکارهای مسالمت‌آمیز، جنگ میان دولت‌های اسلامی ناقص جایز خواهد بود. در غیر این صورت، اصل حاکم، برقراری روابط اقتصادی و فرهنگی دوستانه میان حاکمیت‌های ناقص است (ابن‌العربی، ۱۴۰۷ق: ۲۴۳). البته برخی راهبردها در نظریات مدرن عامه، می‌تواند چالش‌های حکومت ناقص را کاهش دهد؛ راهبرد نخست بر تفکیک امور دینی و سیاسی از یکدیگر نظر اندوخته است. بر این اساس، سازمان دینی مجزا در قالب هیأتی مستقل شکل می‌یابد که در عصر نقصان حکومت محرک اساسی خلافت خواهد بود تا حکومت راشد امکان تکوین یابد. راهبرد دیگر، موانع تشکیل دولت صحیح را از طریق «برابر نمودن کامل غیرمسلمانان با مسلمانان» (با وجود آزادی دینی آنان) و از سوی دیگر «تأکید بر تحول برخی احکام به‌خصوص در امور اقتصادی همگام با ضرورت‌های تمدن جدید» امکان‌پذیر می‌داند. بنابراین معیار تفکیک حکومت ناقص (یا در برخی تعابیر الملک^۶) به حکومت کامل، شیوه ولایت‌گزینی حاکم است. در صورتی‌که این شیوه به‌صورت شورا یا انتخاب یا استخلاف باشد یا به‌صورت عادلانه حکومت نماید (نظیر عمر بن عبدالعزیز)، زمینه حکومت کامل (خلافة نبوة) و شناسایی مبتنی بر آموزه‌های اصلی و اولی شریعت فراهم خواهد بود، ولی اگر ناشی از اضطرار و یا قوه و سیطره به زور باشد، خلافت ناقص خواهد بود (زحیلی، ۱۹۹۷، ج ۸: ۳۰۱).

۳. نقصان حکومت در فقه امامیه

در پی‌جویی وضعیت نقصان در فقه دولت امامیه، می‌توان همچون عامه، امکان خلافت ناقص را در دو فرض «حکومت زور» و «حکومت اضطراری» پیگیری کرد یا به پدیده‌ها و بسترهایی در فقه امامیه رجوع کرد که از حیث پیامدی، به شناسایی عملی بینجامد. در حقیقت، دولت ناقص در امامیه، گاه به‌دلیل شرایط بیرونی و تحمیل‌یافته بر اسلام محقق می‌شود، ولی گاهی فقه نیز به‌دلیل تأکید بر شرایط حاکمان و بندهای مشروعیت حکومت، عملاً امکان تحقق را از خود سلب می‌کند. در نظریه‌های سیاسی اسلامی این امر مسلم انگاشته شده است که

برای جوامع انسانی، امری به نام حکومت، اجتناب‌ناپذیر است؛ «لابد للناس من امیر بر او فاجر» (معتزلی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۳۰۷). در ادامه حضرت فرموده‌اند که در این حکومت «مرد با ایمان کار خویش کند و کافر بهره خود برد. تا آنگاه که وعده حق سر رسد و مدت هر دو فرا رسد. در سایه حکومت او مال دیوانی را فراهم آورند و با دشمنان پیکار کنند و راه‌ها را ایمن سازند و به نیروی او حق ناتوان را از توانا بستانند تا نیکوکردار روز به آسودگی به شب رساند و از گزند تبهکار در امان ماند» (شهیدی، ۱۳۷۵: ۳۹). بنابراین، حکومت اگرچه مشروعیت تام نداشته باشد، در صورت انجام کارکردهای اولیه (از جمله نظم و امنیت و گردآوری مالیات و جلوگیری از ظلم و ستم) از سطحی از مشروعیت برخوردار است و وجود آن توجیه می‌شود. در سخن دیگری، امام، وجود سلطان ستمگر را بهتر از فتنه طولانی دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲: ۳۵۹). بر همین اساس است که اسلام در پذیرش حکومت جائر یا عدول مؤمنان به فوایدی چون حفظ نظام و جلوگیری از هرج و مرج استناد می‌کند (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق: ۸۹). البته این کارکردها به معنای حقانیت یا مشروعیت تام این حکومت‌ها که به عصر حضور امام گره خورده، نیست و بیشتر «توجیه‌کننده» وجود و تداوم دولت است.

۳-۱. مواجهه فتوایی فقها با نقصان حکومت

پس از حمله مغول، تمایز «جایگاه معنوی خلیفه» از «جایگاه دنیوی»، افزون‌بر اینکه دیگر مخالفت با حاکم را از جرگه «مخالفت با خدا و خروج از دین» متمایز ساخت (ابن ابی‌علی، بی‌تا، ج ۱: ۲۴۴)؛ اما آیا حقیقتاً این دو منصب اموری ملازم یکدیگرند؟ فاصل نهادن دولت به دولت «جائر» و دولت «عادل» و تطبیق مصداق سلطان عادل بر امام معصوم (حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۱۴۱) به نوعی بازتاب پیوست‌انگاری است. اما پس از سرنگونی عباسیان در بغداد و آغاز حکومت مغولان، مسلمانان با دولتی روبه‌رو شدند که فقط مدعی استیلای سیاسی بر جامعه اسلامی بود و در خصوص استیلای معنوی، ادعایی نداشت. در این برهه، با تفکیک میان دو مفهوم «خلافت» و «حکومت»، ابرواژه سیاسی «مشروعیت» به حاکمیتی که از طرق رعایت برخی قواعد شرعی فراهم آمده باشد، پیوست شد. چه این ضرورتی، مقاصد‌انگارانه باشد یا ضرورتی برخاسته از «لزوم انکارناپذیر وجود دولت»، آن هم در نبود ولایت عدل امامان، برخلاف دوران حضور امام معصوم (ع) (حلی، ۱۴۰۳ق: ۸۸).

تاریخ فقه سیاسی امامیه، دلالت می‌کند که دولت، مفهومی طیف‌گونه است که در آن، نخست «جائزیت مطلق حکومت‌های غیرمعصوم و تخطئه مطلق همکاری [و به طریق اولویت شناسایی]» (حلی، ۱۴۰۳ق: ۲۸۲)، «جائزیت مطلق حکومت‌های غیرمأذون» پس از آن، «جائزیت مطلق ولی جواز مجدد همکاری فقها با این حکمرانی‌ها» (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۳۸)؛

مفید، ۱۴۱۳ق: ۶۷۵)، و در نهایت نظریه «دگردیسی مفهوم عدالت در شروط حکومت و تبعاً تحول ماهیت غضب حکمرانی» وجود دارد. در این مبنا، با دگراندیشی در معنای روایت «طواغیت‌انگاری قیام هر پرچمی قبل از ظهور امام زمان» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۲۹۵)، با نظر به «قید نیایی بودن حکومت عصر غیبت و فرض تحویل حکومت به حضرت، پس از ظهور» (اراکي، ۱۴۳۵ق: ۱۱)، تشکیل دولت در عصر غیبت، مشروع انگاشته شد.

بنابراین، در ابتدای دوران فقهی شیعه و در آغاز غیبت کبری، شخصیت حقوقی حکومت جور، مفهومی مجمل، سلبی و متصلب داشت، ولی پس از مدتی، نظریه «لرزم نصب در استحاله دولت جور به دولت عدل»، به نظریه «عملکرد عادلانه» عدول یافت (ابن طاووس، بی تا، ج ۹: ۸؛ ابن الطقطقی، ۱۴۱۵ق: ۹۹) و نقصان حکومت از جهاتی مورد چشم‌پوشی واقع شد. از این رو، دولت جائز، دولت غیرمأذون نیست، بلکه دولتی است که بر مردم ظلم کند؛ اگرچه حاکم آن مسلمان باشد^۱ و شرط عدالت معنوی (عدالت در برابر فسق) زمانی برای سلطان، ضروری است که او داعیه ریاست معنوی هم داشته باشد و خود را جانشین پیامبر در بعد ولایی آن حضرت بداند؛ اما وقتی حاکم فقط مدعی ریاست اجتماعی است، شرط عدالت اجتماعی (عدالت در برابر ظلم) در او کافی به نظر می‌رسد. در همین زمینه، میان «رسمیت» و «مشروعیت» تفاوت دقیقی نهفته است؛ در اولی، دولت از آنجایی که توان برقراری حق در جامعه را دارد، به رسمیت شناخته می‌شود، ولی معیارهای حاکم در شریعت را دارا نیست. می‌توان در شریعت، از سویی در تعریف دولت مشروع، «کارامدی» را در نظر انگاشت و از این رو برخی صلاحیت‌ها را بدان اعطا کرد و از دیگر سو، دخالت آن دولت در «صلاحیت‌های ناظر امور دینی» را منوط به کسب «مشروعیت» (از جمله نصب، اذن و...) دانست. مؤید این برداشت، عباراتی در نصوص است که حکم در آن‌ها به امام، والی، سلطان، حاکم یا مانند آن‌ها معلق شده است و نمی‌توان این واژگان را تنها بر «امام معصوم یا منصوب از طرف ایشان» حمل کرد، بلکه گاهی به معنای عام به هر شخصی که عهده‌دار اداره جامعه است، اطلاق شده است (منتظری، بی تا: ۱۱). همچنین اختیاراتی برای ایشان ذکر می‌شود؛ از جمله «صلاحیت اذن سلطان ولو غیرمشروع در خصوص ضرب در مراحل امر به معروف و نهی از منکر» (طوسی، ۱۴۲۳ق: ۳۱۱)، «صلاحیت رفع اختلافات در جامعه»، «مشروعیت دستور حاکم جور درباره وضعیت تملک زمین‌ها و حتی در تولی عقد صلح که فقط در حیظه‌ی اختیارات امام معصوم و نایب ایشان است».

۲-۳. امور حسبیه، ولایت عدول و حکومت ناقص

به نظر می‌رسد هنجارهای موضوعه در حوزه امور حسبیه را بتوان منتهی به حکومت ناقص

دانست. توضیح اینکه، امور حسبیه، اموری است که حفظ نظام متوقف بر آن است (نائینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۳۳۰)؛ یا به تعبیری دیگر، اموری است که شارع به ترک آنها راضی نیست و دین درباره آنها احکام ایجابی یا سلبی قاطع دارد. در عین حال، برخی اوقات، متولی خصوصی ندارد، مواردی چون سرپرستی افراد بی‌سرپرست، اموال بی‌سرپرست و مجهول‌المالک یا وقفی و... (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۶۶۵). بنابراین، معیار «ضرورت اجرا» در احکام‌الحسبه، به‌عنوان اصلی نهادین مطرح است. در پیوند «نظریه حسبه» و «تکوین دولت» دیدگاه‌های گوناگونی قابل پیگیری است. در نظریه‌ای، این مبنا می‌تواند زیربنای تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت انگاشته شود (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۶۶۵؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۲: ۵۶). دیدگاه دیگر، رویکردی مجرد از دولت دارد و امور حسبه را در زمره واجبات فردی و عام اجتماعی کفایی (فارغ از دخالت و نظارت دولت) قرار می‌دهد. پیش‌فهم نهفته در این دیدگاه، «فقدان حکومت مشروع» است.

نظریه اخیر، مرزی میان رویکرد فقه سیاسی امامیه با عامه ترسیم می‌کند؛ عامه، با فرض «ممنوعیت قیام علیه حکومت جور»، به اجرایی شدن «امور حسبه حتی در قالب حکومت جور» نظر دارد و به رویکرد فردی و مجرد از ساخت دولت روی نمی‌آورد. ولی در امامیه، حتی در مضیق‌ترین دیدگاه‌ها (عمید، ۱۳۸۵: ۱۹-۲۱)، در شرایط فقدان حکومت مشروع، امکان و جواز اقدام به امور حسبیه به‌طور انفرادی و جدا از نظارت دولت جائر وجود دارد و مقتضای حرمت همکاری با دولت جائر، وجوب عمل به حسبه بدون همکاری با دولت جائر حاکم است. از این رو، موارد تشکیل حکومت ناقص در فقه امامیه تا حد زیادی کاهش می‌یابد، جز آنکه عناوین ثانوی همچون تقیه، اکراه، ضرورت و اضطرار و مصلحت تحقق یابند. به‌نظر می‌رسد تمامی کسانی که به نظریه اول گرایش داشته‌اند، به‌طور ضمنی طرح یک دولت به معنای خاصی را پذیرفته‌اند، اگرچه از قبول صریح آن خودداری کرده و به‌دلیل احتمال تناقض در مبنای نظریه که مشروعیت را در دولت امام معصوم (ع) منحصر می‌دانسته‌اند، از ورود به این مرحله امتناع کرده‌اند، زیرا قبول انجام‌یابی حسبه در درون یک تشکیلات حکومتی به معنای پذیرش رسمی و تام حکومت غیرمعصوم تلقی می‌شد. بنابراین، دقت در موارد و مصادیق حسبه نشان می‌دهد که هرگونه اقدام برای انجام این امور تنها در بستر تشکیلات هرچند مردمی، چیزی جز نوعی حکومت با اقتدار محدود نیست و نمونه این نوع دولت را می‌توان در میان نظریه‌های لیبرالیستی مشاهده کرد که مسئولیت دولت را محدود به ارائه خدمات عمومی و انجام اموری می‌دانند که مردم به‌دلیل عمومی بودن آن امور و نداشتن فرصت و امکانات لازم، انجام آنها را به دولت منتخب خود وامی‌نهند.

بنابراین، اگرچه براساس این دیدگاه نیز می‌توان به پدیده «دولت [در دولت]» دست یافت، وجه تمایز فقه سیاسی عامه و امامیه، در این خواهد بود که در فقه امامیه، امور حسبیه، در صورت نبود شرایط اجتماعی-سیاسی مناسب، تنها به‌عنوان «دولت در دولت» انگاشته می‌شود، اما در شرایط مناسب، خود مبنایی برای تشکیل دولت مستقل است؛ ولی در فقه عامه، مطلقاً و در هر حالتی، امور حسبیه مبنایی برای تشکیل دولت مشروع یا دولت بالفعل خواهد بود.

ولایت عدول مؤمنان که حسب شرایط اضطرار و ضرورت در جامعه اسلامی پیش می‌آید نیز می‌تواند وضعیت نقصان را در حکمرانی اسلامی پیش آورد. البته این ولایت، مورد اجماع فقها نیست^۹ و در میان موافقان نیز برخی پذیرش مشروعیت حکومت مؤمنان را جایز (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۶۱۷) و برخی واجب می‌دانند (المراغی، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ۵۸۱). به هر روی، بنابر پارادایم تشکیکی به شرایط حاکم و حکومت، در عصر غیبت و شرایط تعذر، ولایت را به‌ترتیب بر فقیه، مؤمن عادل، موثق، بقیه مؤمنان، و همه مردم ولو کافر قرار می‌دهد (نائینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۳۳۰). البته بسته به نوع و میزان شرایط مفقود، گستره صلاحیت‌های حکومت ناقص متفاوت خواهد بود. امام خمینی (ره) نیز در مورد تقسیم‌بندی امور حسبه نگاشته‌اند: «مواردی از امور حسبه را که می‌دانیم متصدی خاص دارد، همان سرپرست، تصدی را بر عهده می‌گیرد... دسته‌ای از امور حسبی که اجازه شخص خاصی مانند فقیه در آن معتبر است و به‌طور مطلق موردنظر شارع نیست، اگر بدانیم این نظر، به‌طور مطلق شرط است، در صورت نبود فقیه، آن تکلیف ساقط است و اگر بدانیم نبود فقیه، مطلوبیت آن را از بین نمی‌برد، تکلیف به قوت خود باقی است و بر عهده دیگران قرار می‌گیرد [مانند برقراری نظم و امنیت که تجلی حکومت است] چراکه این امور تعطیل‌بردار نیست [خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۴۹۷].

در برخی نظریات (برخلاف مشهور)، در امور مشروط به فقیه [نظیر رفع اختلاف یا افتا یا برخی از مراتب نهی از منکر (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۵۶۱) و حدود (اصفهانی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۰۲) و قصاص، هنگامی که ترک آن سبب فساد و ترویج فحشا شود (که می‌شود)] اشکالی نسبت به ولایت مؤمنان عادل در این امور نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۵۷۲).

برخی نیز بدون تصریح به شرط اجتهاد و اذن فقیه، نگاشته‌اند: تصدی آنچه را که وظیفه حاکم است (مانند جهاد، دفاع، حدود، تعزیرات، قبول سرپرستی اراضی خراجیه و جبایه الاموال و صرف هزینه برای حفظ مرزها و مصالح مسلمانان و امثال این‌ها)، غیرقابل انجام توسط افراد و مؤمنان و حتی فقیه غیرمبسوط‌الید دانسته‌اند و اموری را که افراد می‌توانند به آن مبادرت ورزند، تنها در مواردی مانند نماز میت و بیع مال یتیم دانسته‌اند (محقق اصفهانی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۰۲). بنابراین در صورت تشکیل حکومت توسط افرادی غیر از افراد دارای

ولایت شرعی، وظایف گفته‌شده در ابتدای نظریه در حیطه صلاحیت‌های حکومت قرار خواهد گرفت. این نتیجه در برابر رویکرد فقه عامه قرار دارد که اصل را بر توسعه صلاحیت‌های حکومت بالفعل قرار می‌دهد. افزون‌بر این ملاک، ضرورت فقاقت، ملاک دیگری برای محدوده صلاحیت حکومت ناقص مؤمنان پیش‌بینی شده است و آن، «اموری است که حفظ نظام متوقف بر آن است» (نائینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۳۳۰؛ خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۶۶۴)، زیرا از اموری است که عقل، آن را مصلحت ملزمه می‌داند. افزون‌بر این، قاعده اهم و مهم نیز بر این پذیرش غیررسمی دلالت دارد، زیرا رها کردن این امور، موجب محرومیت مستحق محتاج می‌شود (شهید اول، بی‌تا، ج ۱: ۴۰۷). عده‌ای نیز به قاعده «لاضرر» و «لاضرر» تمسک جست‌اند (نائینی، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۲۴۰). این دلیل، نسبت به دلایل پیشین، به‌ویژه دلیل قبلی، گستره بیشتری دارد، زیرا دلیل پیشین، حال ضرورت را بیان می‌کرد، اما این دلیل، شامل موارد غیرضروری نیز می‌شود. همچنین دلیل قبلی، دلیلی غیرلفظی بود که نمی‌توان به اطلاق آن تمسک کرد، اما این دلیل، لفظی است که می‌توان به اطلاق آن تمسک جست (هاشمی، ۱۳۸۸: ۱۳۵). همچنین از آنجا که احسان، مبنای اقدامات این حکومت است، ضمان‌آور نخواهد بود (المراغی، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ۵۸۰).

باید توجه داشت که ماهیت عمل عدول، ثقات و مردم (برخلاف ماهیت عمل فقیه در عصر غیبت) از قبیل تکلیف است و نه ولایت (الاصفهانی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۱۶)، از این رو در صورت فراهم شدن شرایط تشکیل حکومت فقیه و به تعبیری حکومت مشروع، این حکومت ناقص، فاقد مشروعیت نخواهد بود، چراکه تزامم در تکلیف میان فقیه با عادل بی‌معناست؛ مگر آنکه این بحث رخ دهد که تکلیف اولیه بر عهده کیست؟ آیا تکلیف بر عهده همگان و به‌نحو واجب کفایی است؟ یا اینکه در مرحله اول بر عهده فقیه است و در صورت تعذر و در دسترس نبودن فقیه، تکلیف متوجه عدول مؤمنان می‌شود؟ درحالی‌که در صورت ماهیت «ولایت» برای این امر، بعضاً یا کلاً، موجب سقوط اقامه آن وظایف از سوی فقیه می‌شد.

۳-۳. انتخاب شخص غیراصلاح به حکمرانی حکومت اسلامی

گاهی ممکن است با وجود شخص اصلاح، مردم شخص بدون شرایط نظیر غیرفقیه یا فقیه مفضول را به حکمرانی برگزینند. از نظر قواعد، بی‌شک انتخاب فرد فاقد صلاحیت، هیچ‌گونه مشروعیتی را برای او ایجاد نمی‌کند و اصولاً ولایت برای او انعقاد نمی‌یابد (منتظری، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۵۴۱). همچنین اگر شخص منتخب فاقد شرایط و یا مفضول، مقررات اسلام را اجرا نکند، هیچ شکی در لزوم مقابله با او نمی‌ماند. در فرض اجرا نساختن مقررات اسلام نیز، به سبب تزامم این مقابله با مصالح مهم‌تر جامعه اسلامی، باید به حکومت شخص فاقد شرایطی که منتخب مردم است، تن در داد تا اصل نظام اسلامی متزلزل نشود (منتظری، ۱۴۰۸ق، ج ۲:

(۲۵۷)، که مفسده‌اش به مراتب از باقی ماندن مفضول در رأس قدرت، بیشتر است.

۴. سرنوشت حکمی تصرفات در ساخت حکمرانی ناقص

چنانکه بیان شد، فقدان شرایط شرعی و قانونی در گذار امور و تولی حکومت اسلامی، تحت عنوان حکومت ناقص یا حکومت وضعی در بیان برخی فقها (بحرانی، بی تا: ۲۳) مطرح می‌شود. حال، نکته اساسی در این است که آیا اقدامات انجام یافته در این مدت موقت یا نامعین، اصالت و اعتبار دارد یا اعتبار آن، منوط به تصویب بعدی فقیه یا کارگزار جدید است؟ ظاهر این است که نیازمند تصویب بعدی نیست و ماهیت عمل حکمرانی (و استمرار آن) و اقتضای جواز در خصوص اعطای صلاحیت‌های این چنینی به ساخت ناقص نیز همین است. اما در تحلیلی دقیق‌تر، می‌توان گفت که به این ساخت، هیچ «ولایت» و «قدرت تولی» اعطا نشده است، از این رو جز بنا بر ادله ثانوی نمی‌توان به چنین ساختی در فقه معتقد شد. همچنین می‌توان به گونه‌ای دیگر این مسئله را از منظر روایی و اصولی تحلیل کرد. توضیح اینکه، می‌توان این تصرفات و اقدامات اعم از مالی و غیرمالی را بنا بر سیاق روایی «لک المهنأ و علیهم الوزر»^۱ (حظ و بهره برای تو، و وزر و مؤاخذه بر ایشان است) و اذن عام موجود در این روایات برای تصرفات برخی دول، صحیح دانست. این اذن از حیث تسهیل بر عامه مؤمنان است و نمی‌توان آن را از قبیل وکالت و تفویض در مواردی که فرد منتخب یا منصوب، از ابتدا فاقد شرایط اولیه بوده یا چنین شده است، دانست، زیرا افزون بر آنکه نهاد وکالت نمی‌تواند هویت فقهی مقامات منتخب و منصوب قرار گیرد، وکالت در این موارد، بنا بر پیش فهم‌هایی منعقد شده که اساساً نبوده و اگر از دست رفته، وکالت نیز منفسخ شده است. همچنین نمی‌توان جوهرگرا بود و صرف صحت شرعی اقدامات ولو از جانب فرد فاقد شرایط شرعی را مدنظر قرار داد؛ چه آنکه تشخیص این صحت، خود یا منوط به نظارت نهادهای نظارتی است یا واریسی توسط فرد واجد شرایطی که در آینده روی کار خواهد آمد. البته نظارت واپسین و تصحیح اقدامات وی در آینده، ممکن است در برخی موارد، نظام اقتصادی، اجتماعی و... را بر هم بریزد و نمی‌توان این مسئله را نظیر ترتب ایادی محدود در مسائل فقه خصوصی دانست که بتوان عرق ظالم را به راحتی و بدون مانع رفع کرد.

بنابراین، غیر از آنکه پذیرش مشروعیت اقدامات افراد و نهادهای فاقد شرایط شرعی، در قالب حفظ نظام (در معنای عام) می‌تواند باشد، نوعی امضای تسهیلی و امتنان بر مؤمنان است که با تصرفات این افراد و نهادها، نظیر اقدامات صحیح و شرعی رفتار می‌شود و این فرد و نهاد نازل به منزله ولی شرعی می‌شود. افزون بر این ماهیت، چنانکه گفته شد، مواجهه روایی و

فتوایی نیز بر تنفیذ اقدامات دولت غیرشرعی، در مواردی که پیشتر گفته شد، دلالت داشت. البته این امضا را نمی‌توان امضای تکلیفی دانست، بلکه به نظر می‌رسد بنا بر گزاره «لک المهنأ او الحظ و علیهم الوزر» مؤاخذه و حرمت تکلیفی تصرف (عدوانی) بر عهده آن مقام است و امضای تصرف وی در مال، وضعی است و طایفه‌ای از روایات نیز بر این معنا دلالت دارند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷: ۲۳۱، حدیث ۵، ۶، ۸). البته این امضا نیز منوط به وجود حظ و فایده برای مؤمنان بوده و تا حدی است که به اخلال در نظام عمومی و ضرر بر عامه مردم منجر نشود. بنابراین اصل عدم شریعت چنین تصرفاتی است، مگر در حالتی که عناوین طرح شده نظیر حرج پیش آید. بر همین اساس، اگرچه عسر و حرج، تنها رافع حکم حرمت تصرف است و اثبات حکم و امضای آثار نمی‌کند، باید توجه داشت که اسلام، شریعت سهله و سمحه بوده و حکمت احکام مجعول در شریعت، در احکام وضعی و تکلیفی برآمده از سهولت و یسر مساوی است. به عبارت دیگر، ادله‌ای نظیر «یریدُ اللهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يَرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ» (بقره: ۱۸۵) دلالت بر این دارند که شارع بر مکلفان، حرج نمی‌نهد، چه در جعل حکم و چه در رفع حکم.

همچنین این بحث، در صورت تحقق اضطرار، می‌تواند تحت عنوان اجزای حکم اضطراری (نوعی) از حکم واقعی مطرح شود که ثبوتاً، در فرض «دستیابی به تمامی مصلحت»، یا «عدم دستیابی به مصلحت و عدم امکان جبران»، علما قائل به اجزا شده‌اند. در فرضی هم که به مصلحت دست نیافته ولی قابل تدارک باشد، به دلیل وجوب تدارک، اقدامات اضطراری مجزی نخواهد بود (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۴۶)، ولی در مقام اثبات، فقها به اجزا معتقد شده و در صورت شک در اطلاق ادله نیز با تمسک به اصل برائت، به عدم لزوم انجام دوباره آن، حکم داده‌اند (عراقی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۲۲۴).

نتیجه

با لحاظ تفکیک میان حکومت نیابتی و حکومت ناقص، حکومت‌های ناقص به مثابه یک واقعیت، با وجود سیطره آن بر عالم اسلام در طول قرون متمادی همواره از نظر شریعت اسلامی و حقوق عمومی اسلام حالتی استثنایی بوده است. در فقه سیاسی امامیه، اگرچه جور (در مقابل حکومت عدل) تا برهه‌ای از حیث جهان‌بینی توحیدی و نصب از سوی خداوند، تأیید می‌شد، پس از آن، با پیوند دادن عدل به ملاکات رفتاری، معنای جور از لحاظ منبع و بنیادهای مشروعیت، به جور در عملکرد تغییر داد که براساس آن می‌توان حکومت کافر عادل را در فرض تراحم بر حکومت جائز مسلمان ترجیح داد. با این تغییر، گستره حکومت بالفعل محدودتر شد و به شناسایی شرعی و رسمی حکومت‌های عصر غیبت افزوده شد.

همچنین، در تحلیل سؤالات تحقیق، ملاحظه شد که مبنای احکام تشکیل حکومت بالفعل مبتنی بر حالت ضرورت است؛ که این حالت یا ناشی از وجود قدرتی است که غلبه بر آن ممتنع است و یا مانعی غیر از قدرت برپایی حکومت صحیح را غیرممکن می‌سازد. فقه عامه بنا بر گزینه اصل ضرر کمتر (حکومت ناقص در قیاس با عدم برپایی هر نوع نظام حکومتی) به وجوب برپایی حکومت ناقص اعتقاد دارد، ولی فقه امامیه ظاهراً از قاعده حفظ نظام و لاضرر و لاجرح صرفاً در راستای پذیرش حکومت ناقص روی کارآمده بهره برده است و حتی در خصوص امور حسبیه و تصدی مؤمنان عادل نیز، گاه به وجوب تصدی و گاه به صرف جواز نظر داده است. همچنین، فقه عامه، صفت شرعی بودن را به لحاظ نظری به حکومت ناقص اعطا می‌کند تا هدف و آرمان امت همواره تصحیح این نظام به نظام صحیح و کامل باشد، ولی فقه امامیه بدون تعرض به شرعیت حکومت جور، صرفاً بر ضرورت وجود آن تأکید می‌کند و در مقابل بر شرعیت موقتی حکومت مؤمنان عادل و مراتب پس از آن نظر دارد.

با پذیرش غیررسمی حکومت ناقص در فقه سیاسی، قواعد نظریه ضرورت در آن جاری خواهد شد؛ بدین معنا که اگرچه ضرورت امر محذور را جایز می‌سازد، ولی حکومتی که تمام شرایط لازم در نظام حکومت صحیح را ندارد، تا زمانی که کمترین ضرر محسوب شود، شرعی شمرده می‌شود. همچنین، ضرورت تنها به مقدار لازم لحاظ می‌شود (الضرورات تنقذ بقدرها). بنابراین، برخلاف نظریه فقه عامه که «در اعطای صلاحیت‌ها به حکومت ناقص، هیچ‌یک از احکام تعطیل نمی‌شود مگر اینکه ضرورت ایجاب کند»، در حکومت ناقص فقه امامیه، تنها صلاحیت‌های ضروری به حکومت ناقص اعطا می‌شود.

بنابراین و علاوه بر نتایج به‌دست‌مذکور، می‌توان برای تمییز شناسایی غیررسمی از شناسایی رسمی و مشروعیت‌بخشی تام، به دو ملاک عدالت در رفتار و ضرورت اجرای احکام اشاره کرد. همچنین، در حالت نقصان حکومت، می‌توان اقدامات و تصرفات افراد و نهادهای ناقص را با توجه به وقوع عسر و حرج و نیز تحقق اضطرار و به‌دلیل حفظ نظام، قائل به اجزای اقدامات نهادها و افراد شد.



یادداشت‌ها

1- De facto.

2- De jure.

۳- برای نمونه در کتاب‌های فقهی، ر.ک: خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۱۵؛ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۵۴؛ ایروانی، ۱۳۷۹: ۴۴؛ خوبی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۵۴) و در خصوص آثار جدید، ر.ک: ورعی، ۱۳۹۵: ۱۲۹؛ رشیدی و دیاری، ۱۳۹۴: ۵۲۹؛ قهرمان‌نژاد و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۰۳.

۴- عذر موجه نظیر آنکه، افضل غایب یا مریض باشد یا اینکه مردم از مفضول فرمانبرداری بیشتری کنند و در دل‌ها نفوذ بیشتری داشته باشد.

5- The exercise of preference

6- Patching (*talfiq*)

۷- منطق نامگذاری حکومت ناقص به «مُلک»، روایتی منقول از حضرت رسول (ص) است که فرمودند: «ثمّ تصیر مُلکاً» و ضمیر در تصیر، به خلافت برگشت می‌یابد و معنای کلام این است که خلافت، به ملک تبدیل خواهد شد. بدیهی است که حکم بر شیء مستدعی وجود آن شیء است. بنابراین حکومت ناقص یا همان ملک وجود خواهد داشت (الآمدی، ۱۹۹۲: ۳۰۷).

۸- از جمله مستندات این نظریه، روایت رسول‌الله (ص) است که فرمودند: هر که رئیس قومی شود خدای عز و جل او را به هر روزی هزار سال در کنار دوزخ نگاه‌دارد و دست به گردن بسته محشور شود در قیامت اگر به دستور خدا میان آنان کار کرده خدا او را آزاد کند و اگر ستم کرده او را به آتش دوزخ فرو برد (صدوق، ۱۴۲۳ق: ۱۳۳).

۹- از جمله مخالفان ولایت عدول مؤمنان می‌توان به ابن‌ادریس (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۲۱۱) و محقق اصفهانی (محقق اصفهانی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۱۶) اشاره کرد.

۱۰- ر.ک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷: ۲۳۱.



منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه (۱۳۷۵)، ترجمه جعفر شهیدی، تهران: انتشارات علمی-فرهنگی، چ نهم.

الف) فارسی و عربی

۱. ابن ابی یعلی، محمد (بی تا)، طبقات الحنابلة، بیروت: دارالمعرفة، چ دوم.
۲. ابن ادریس (۱۴۱۰ق)، السرائر، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ دوم، ج ۲.
۳. ابن الطقطقی (۱۴۱۵ق)، الفخری، فی الآداب السلطانیة، بیروت: دارالصادر، لا ط.
۴. ابن العربی، محمد بن عبدالله (۱۴۰۷ق)، العواصم من القواصم فی تحقیق مواقف الصحابة بعد وفاة النبی (ص)، تحقیق محمد جمیل غازی، بیروت: دار الجیل، چ دوم.
۵. ابن حزم (۱۴۱۶ق)، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، بیروت: دارالکتب العلمیة، چ اول، ج ۴.
۶. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۷۵)، كشف المحجة لثمره المهجة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چ اول.
۷. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۷۶)، الاقبال بالاعمال الحسنه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ط ۳، ج ۱.
۸. الاصفهانی، محمدحسین (۱۴۰۹ق)، الاجاره، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ دوم.
۹. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق)، المکاسب، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چ پنجم، ج ۳.
۱۰. ایروانی نجفی، میرزا علی (۱۳۷۹)، حاشیه المکاسب، تهران: رشدیة، چ سوم.
۱۱. الآمدی، علی بن أبی علی (۱۹۹۲م)، الإمامة من أباکار الأفكار فی أصول الدین، تحقیق محمد الزبیدی، بیروت: دارالکتب العربی، چ سوم.
۱۲. بحرانی، محمد سند (بی تا)، ملكیة الدولة، بی جا: بی نا، بی چا.
۱۳. البیهقی، ابوبکر (۱۴۱۰ق)، شعب الایمان، بیروت: دارالکتب العلمیة، چ اول.
۱۴. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۷ق)، قاهره: مکتبة کلیات الازهریة، چ اول، ج ۲.



۱۵. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۱۲ق)، شرح المقاصد، قم: الشریف الرضی، چ اول، ج ۵.
۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع)، چ اول.
۱۷. حسینی المراغی (۱۴۱۸ق)، العناوین الفقهیه، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ط ۳، ج ۲.
۱۸. حلبی، تقی‌الدین (۱۴۰۳ق)، الکافی فی الفقه، اصفهان: منشورات امام امیرالمؤمنین، ط ۲.
۱۹. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۰ق)، نهاییة الاحکام فی معرفة الاحکام، قم: اسماعیلیان، چ اول، ج ۲.
۲۰. حلّی، حسن بن یوسف (۱۹۸۲م)، نهج الحق و كشف الصدق، بیروت: دارالکتب اللبنانی، چ اول.
۲۱. حمیدی، محمد بن فتوح (۱۴۲۳ق)، الجمع بین الصحیحین البخاری و مسلم، تحقیق: علی حسین البواب، بیروت: دارالنشر/دار ابن حزم، چ اول.
۲۲. خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۹)، کتاب البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ سوم، ج ۲.
۲۳. خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۸)، مصباح الفقاهة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چ دوم.
۲۴. رشیدی رنجبر، نوشین؛ دیاری بیدگلی، محمدتقی (۱۳۹۴)، «قبول ولایت از طرف سلطان جائر (برداشت حکم فقهی از ایه ۵۵ سوره یوسف در تفاسیر فریقین)»، پژوهشنامه ثقلین، دوره ۲، ش ۳، صص ۵۲۹-۵۴۸.
۲۵. رشید رضا (۱۳۴۱)، الخلافة، طبعه القاهرة، لا ط.
۲۶. زحیلی، وهبة (۱۹۹۷م)، الفقه الإسلامی وأدلته، دمشق: دار الفکر، چ چهارم.
۲۷. السنهوری، عبدالرزاق (۱۹۹۳م)، فقه الخلافة و تطویرها لتصبح عصبه امم شرقیه، القاهرة: هیئه العامه للکتاب، چ دوم.
۲۸. الشاوی، توفیق محمد (بی‌تا)، فقه الحکومتة الاسلامیة، بین السنه و الشیعة، قاهره: منشورات العصر الحدیث، چ اول.
۲۹. الشریف المرتضی (۱۴۰۵ق)، رسائل، قم: دارالقران الکریم، لا ط.
۳۰. الشوکانی (لات)، فتح القدر، قاهره: موقع الاسلام، لا ط، ج ۱۶.

۳۱. شهید اول (بی‌تا)، القواعد و الفوائد، قم: مفید، ج ۲.
۳۲. الطبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد (۱۴۱۵ق)، المعجم الاوسط، تحقیق طارق بن عوض الله و عبدالمحسن بن ابراهیم الحسینی، القاهره: دارالحرین، ط ۲.
۳۳. الطماوی، سلیمان محمد (۱۹۷۳م)، مبادئ القانون الاداری، القاهره: دارالفکر العربی، ج اول ج ۲.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵)، التهذیب، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج دوم، ج ۶.
۳۵. عاملی، محمد بن مکی (۱۴۱۳ق)، مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم: معارف اسلامی، ج دوم، ج ۶.
۳۶. عراقی، ضیاءالدین (۱۴۱۱ق)، منهاج الاصول، تقریر: محمد ابراهیم کرباسی، بیروت: دارالبلاغه، ج اول، ج ۱.
۳۷. عضدالدین ایچی، عبدالرحمن بن احمد (بی‌تا)، المواقف، قم: الشریف الرضی، ج اول، ج ۷.
۳۸. عمید زنجانی، عباسعلی (بی‌تا)، «دیدگاه حکومتی در نظریه حسبیه، فرضیه حکومت با اختیارات محدود»، حکومت اسلامی، سال دوم، ش ۱، صص ۱۴-۲۱.
۳۹. عنایت، حمید (۱۳۸۰)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی، ج چهارم.
۴۰. العواء، محمدسلیم (۱۴۲۴ق)، النظام السياسي فی الاسلام، دمشق: دارالفکر، ج اول.
۴۱. قهرمان نژاد، بهاءالدین؛ فرهمندپور، فهیمه؛ حقیقت، سید صادق؛ مهاجرنیا، محسن؛ حسنی نسب، مرتضی (۱۳۹۳)، «تعامل با سلطان جور در اندیشه شیخ مفید»، کاوشی نو در فقه اسلامی، سال بیست و یکم، ش ۲، صص ۱۰۳-۱۲۰۳.
۴۲. کردستانی، محمد وسیم (بی‌تا)، تقریب المرام، قاهره: دار البصائر، ج اول.
۴۳. مجلسی، محمدباقر (۱۹۸۳م)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء، ج چهارم، ج ۷۲.
۴۴. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۷ق)، المعبر فی شرح المختصر، قم: سیدالشهدا، ج چهارم، ج ۱.

۴۵. معتزلی، ابن ابی الحدید (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، چ چهارم، ج ۲.
۴۶. مفید، محمدین محمد (۱۴۱۳ق) المقتنعة، قم: کنگره جهانی شیخ مفید، چ سوم.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴ق)، کتاب النکاح، قم: انتشارات مدرسه امام علی (ع)، چ اول، ج ۲.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶)، بحوث فقهیه، تهران: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، چ دوم.
۴۹. منتظری، حسینعلی (بی‌تا)، البدر الزاهر، تقریرات درس آیت‌الله بروجردی، قم: دفتر آیت‌الله منتظری، چ سوم.
۵۰. ----- (۱۴۰۸)، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، چ ۱ اول، ج ۲.
۵۱. نائینی، محمدحسین (۱۳۷۶)، فوائد الاصول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چ اول، ج ۱.
۵۲. ----- (۱۴۱۸ق)، منیة الطالب فی حاشیة المکاسب، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ ۲، ج ۱.
۵۳. النووی (بی‌تا)، روضه الطالبین و عمدہ المفتین، قاهره: موقع الوراق، چ دوم.
۵۴. ورعی، سید جواد (بی‌تا)، «تصدی منصب در دولت جائز»، مطالعات فقه معاصر، سال اول، ش ۱، صص ۱۲۹-۱۵۹.
۵۵. وصفی، مصطفی کمال (۱۹۷۴م)، النظام الدستوری فی الاسلام، قاهره: مکتبه وهبه، مطبوعه الامانة، چ اول.
۵۶. هاشمی، سید محمدمین (۱۳۸۸)، «ولایت عدول مؤمنان»، حکومت اسلامی، سال چهاردهم، ش ۴، صص ۱۲۹-۱۵۴.

(ب) لاتین

1. Bahcheli. T (2013), Barry Bartmann, and Henry Srebrnik (eds.), De Facto States: The Quest for Sovereignty; and Nina Caspersen and Gareth Stansfield, Unrecognized States in the International System.
2. Pegg. S (1998), De Facto States in the International System, Institute of International Relations No. 21, United states: The University of British Columbia.

3. Stilt, Kristen and Gandhavadi, Swathi (2011), "Strategies of Muslim Family Law Reform". Faculty Working Papers. <http://scholarlycommons.law.northwestern.edu/facultyworkingpapers/11>.
4. Stansfield. G (2008), Unrecognized States in the International Law. *Journal of International Law*, 40(1), 1-123.

References

1. The Holy Quran
2. Nahj al-Balaghah (1996), translated by Jafar Shahidi, Tehran: Scientific-Cultural Publications, Edition 9.
3. Ibn Abiyyali, Muhammad, Tabaghat Al-Hannabal, Beirut: Dar al-Ma'rifah, Edition 2.
4. Ibn Idris (1981), Al-Sarair, Qom: Islamic Publishing Institute, Edition 2, Vol 2.
5. Ibn al-Taqtaqi (1994), Al-Fakhri, Fi al-Adab al-Sultaniya, Beirut: Dar al-Sadr, no.
6. Ibn al-Arabi, Muhammad ibn Abdullah (1986), Al-Awasim from Al-Qawasim in the investigation of the positions of the Companions after the death of the Prophet (PBUH), Research of Muhammad Jamil Ghazi, Beirut: Dar Al-Jail, 2 Edition.
7. Ibn Hazm (1995), Al-Fasl fi Al-Mullal wa Al-Ahwa 'wa Al-Nahl, Tabatat al-Birut, Dar al-Kitab al-Alamiyyah, Edition 1, vol. 4.
8. Ibn Tawus, Ali ibn Musa (1954), kashf Al-Muhajjah Lethamara Al-Muhajjah, Qom: Daftar Tablighat Islami, Edition 3, Vol 1.
9. Ibn Tawus, Ali Ibn Musa (1997), Al-Iqbal Bala Al-Amal Al-Hasna, Qom: Daftar Tablighat Islami, Edition 3, vol 1.
10. Al-Isfahani, Mohammad Hussein (1988), Al-ejarah, Qom: Majmaa ol-fekr Al-Islami, Edition 2.
11. Imam Khomeini, Seyyed Ruhollah (2000), Kitab al-Bayy, Tehran: Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini, Edition 3, Vol. 2.
12. Ansari, Morteza (1994), Al-Makasib, Qom: Islamic Thought Complex, vol. 5, vol. 3.
13. Irvani Najafi, Mirza Ali (2000), Hashiya Al-Makasib, Tehran: Rushdieh, Edition 3.
14. Al-Amadi, Ali Ibn Abi Ali (1992), Al-Imama men ABkar A-afkar fi Osol Al-din, Tahiqiq Muhammad Al-Zubaidi, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, Edition 3.
15. Bahrani, Muhammad Sind, Melkiya Al-dolaa.

16. Al-Bayhaqi, Abu Bakr (1988), Shaab al-Iman, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya, Edition 1.
17. Taftazani, Saad al-Din (1986), Cairo: Al-Azariyah Library, Edition 1, vol. 2.
18. Taftazani, Mas'ud ibn Umar (1991), Sharh al-Maqassid, Qom: Al-Sharif al-Radhi, Edition 1, vol. 5.
19. Horre Ameli, Muhammad ibn Hassan (1988), Vasael Al-shiye, Qom: Al-Bayt Foundation, Edition 1.
20. Hosseini Al-Maraghi (1997), Al-anavin Al-feghhiya, Qom: Islamic Publishing Foundation, Edition 3, Vol 2.
21. Halabi, Taqiyatuddin (1983), Al-Kafi Fi Al-Fiqh, Isfahan: Publications of Imam Amir al-Mo'menin, 2nd floor.
22. Helli, Hassan Ibn Yusuf (1989), Nehaya Al-ahkam Fi maarefa Al-ahkam, Qom: Ismailiyan, Edition 1, vol. 2.
23. Helli, Hassan Ibn Yusuf (1982), Nahj al-Haqq and Kashf al-Sidq, Beirut: Dar al-Kitab al-Lebani, Edition 1.
24. Hamidi, Mohammad Ibn Fatuh (2002), Al-Jum'ah between Al-Sahihin Al-Bukhari and Muslim, research: Ali Hussein Al-Bawab, Beirut: Dar Al-Nashr / Dar Ibn Hazm, Edition 1.
25. Khoei, Seyyed Abolghasem (1958), Mesbah al-Fiqh, Qom: Al-nashr Al-Islami, Edition 2.
26. Rashidi Ranjbar, Noushin, Diari Bidgoli, Mohammad Taghi (2015), "Acceptance of Wilayah by Sultan Jair (interpretation of jurisprudential ruling from verse 55 of Surah Yusuf in Tafsir Fariqin)", Saqaleen Research Journal, Volume 2, Number 3, 548-529.
27. Rashid Reza (1922), Al-khilafa, Cairo Press.
28. Zahili, Wahba (1997), Al-Fegh Al-Islami Va Adellatoh, Damascus: Dar al-Fikr, vol.
29. Al-Sunnahi, Abdul Razzaq (1993), Fegh Al-khilafa Va Tatviroha letosbah Asabata Ummah Sharghyia, Cairo: Heyat ol-Amma, Edition 2.
30. Al-Shawi, Tawfiq Muhammad, Fiqh Al-hokomaa Al-Islamiya, bayn Al-sonna va Al-shyia, Cairo: Al-Asr Al-Hadith Publications, Edition 1.
31. Al-Sharif Al-Murtada (1984), Rasael, Qom: Dar al-Quran al-Karim.
32. Al-Shokani, Fath Al-ghadir, Cairo: Moghe Al-Islam, Vol 16.
33. Al-shahid avval, Al-ghavaed va Al-Favaed, Qom: Mofid, Edition 2.
34. Al-Tabarani, Abu al-Qasim Sulayman bin Ahmad (1994). Al-moajam Al-aousat, research by Tariq bin Awadullah and Abdul Muhsin bin Ibrahim Al-Husseini, Cairo: Dar al-Harmain, Edition 2.
35. Al-Tamawi, Suleiman Muhammad (1973), Principles of Administrative Law, Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, Edition 1, vol. 2.
36. Tusi, Mohammad Ibn Hassan (1946), Al-tahzib, Tehran: Islamic Library, Edition 1, vol 6.

-
37. Ameli, Muhammad ibn Makki (1992), Masalak al-Afham ela Tanqih Sharia al-Islam, Qom: Ma'aref-e-Islami, Edition 2, vol. 6.
38. Iraqi, Zia al-Din (1990), Minhaj al-Asul, narrated by: Mohammad Ibrahim Karbasi, Beirut: Dar al-Balaghah, Edition 1, vol 1.
39. Azd al-Din Iji, Abdul Rahman bin Ahmad, Al-Mawaqif, Qom: Al-Sharif Al-Radhi, Edition 1, vol. 7.
40. Amid Zanjani, Abbas Ali, "Governmental view in the theory of Hasbeh, the hypothesis of government with limited authority", Islamic government, second year, first issue, 14-21.
41. Enayat, Hamid (2001), Political Thought in Contemporary Islam, translated by Baha'uddin Khorramshahi, Tehran: Kharazmi Publications, Edition 4.
42. Al-Awwa, Muhammad Salim (2003), The Political System in Islam, Damascus: Dar al-Fikr, vol.
43. Ghahramannejad, Baha'uddin, Farahmandpour, Fahimeh, Haghghat, Seyed Sadegh, Mohajernia, Mohsen, Hassani Nasab, Morteza (2014), "Interaction with Sultan Jour in Sheikh Mofid's Thought", A New Exploration in Islamic Jurisprudence, 21, No. 2, 120-103.
44. Kurdistan, Mohammad Wasim, Taghrib Al-Maram, Cairo: Dar al-Basair, Edition 1.
45. Majlisi, Mohammad Baqir (1983), Baharalanwar, Beirut: Al-Wafa Institute, Edition 4, vol. 72.
46. Mohaqeq Helli, Ja'far ibn Hassan (1986), Al-Mu'tabar Fi Sharh Al-Mukhtasar, Qom: Sayyid al-Shuhada, Edition 4, vol1.
47. Mu'tazili, Ibn Abi Al-Hadid (1983), Sharh Nahj al-Balaghah, Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi, Edition4, vol. 2.
48. Mufid, Muhammad ibn Muhammad (1992) Al-Muqna'a, Qom: Sheikh Mufid World Congress, Edition 1.
49. Makarem Shirazi, Nasser (2003), Kitab al-Nikah, Qom: Imam Ali (as) School Publications, Edition1, vol. 2.
50. Makarem Shirazi, Nasser (2007), Bohoth Al-feghhiya, Tehran: Islamic Information and Documentation Center, Edition 2.
51. Montazeri, Hossein Ali, Al-Badr Al-Zahir, Lectures of Ayatollah Boroujerdi, Qom: Ayatollah Montazeri's office, Edition 3.
52. Montazeri, Hussein Ali (1987), Derasat Fi Velayat Al-faghih va Feghh Al-dolaa Al-eslamiya, Qom: The World Center for Islamic Studies, Edition1, vol 1.
53. Naini, Mohammad Hussein (1997), Fawaid al-Asul, Qom: Islamic Publishing Institute, Edition 1, vol 1.
54. Naini, Muhammad Hussein (1997), Monya al-Talib Fi Hashiya Al-makaseb, Qom: Islamic Publishing Institute, Edition 2, vol 1.
55. Al-Nawawi, Rawdah al-Talibeen va Omda Al-Muftin, Cairo: Moghe Al-varragh, Edition 2.