

مصلحت و جایگاه آن در حکومت اسلامی

دکتر علیرضا صابریان *

چکیده:

مصلحت نقش اساسی در تشریح احکام دارد و احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد در متعلقشان می‌باشند. در بسیاری از موارد عقل به تنهایی قاصر در کشف مصالح و مفاسد است و نیاز به بیان شریعت دارد.

احکام حکومتی در محدوده مصلحت سنجی حاکم صادر می‌شوند و وصف دائمی بودن را ندارند. احکام حکومتی صدور و تنفیذشان منوط به مصلحت است و در موضوع جواز حکم حکومتی، مصلحت اندیشی اخذ شده است. حاکم اسلامی در چارچوب مصلحت به جعل احکام می‌پردازد.

مصلحت نظامی اسلامی چه در بعد مصلحت اندیشی و یا مصلحت کرداری، رابطه مستقیم با حفظ نظام دارد. حفظ نظام در دو حوزه قابل تصور است: نخست حفظ نظام و جلوگیری از آسیب به آن به دست دشمنان و در معنای دیگر، ایجاد نظم در جامعه و سامان دادن سازمان‌ها و نهادهای حکومتی و جلوگیری از اغتشاش و هرج و مرج. از منظر فقیهان، حفظ نظام به هر دو معنا نه تنها واجب شرعی بلکه واجب عقلی است. زیرا حفظ نظام اسلامی، مقدمه‌ای برای حفظ شریعت است.

کلید واژه‌ها: مصلحت، مفاسد، حفظ نظام، مصلحت نظام، حکم حکومتی

مقدمه:

جهان هر روز شاهد تحولات در عرصه‌های مختلف، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، نظامی و دیگر حوزه هاست. دین اسلام از جامعیت برخوردار است در همه این عرصه‌ها حضور دارد و به نیازهای روز بشر پاسخ می‌دهد. گرچه نصوص دینی محدود هستند اما همین اندازه، پاسخگوی نیازهای در حال گسترش انسان امروز می‌باشند. یکی از عناصری که برای پاسخگویی به نیازهای فردی و اجتماعی در دین اسلام پیش بینی شده است، عنصر «مصلحت» است.

عمده نقش آفرینی مصلحت در بعد اجتماعی و «فقه الحکومه» است که در زمان‌های گذشته به علت عدم حاکمیت علمای دین در حالت انزوا قرار داشت. ولی در عصر حاضر با تشکیل حکومت دینی و قرار گرفتن فقیه عادل در رأس حکومت، پرداختن به مباحث فقه الحکومه و از جمله جایگاه مصلحت در این بحث، از اهمیت فراوانی برخوردار است. در این نوشتار نخست معنا و موارد کاربرد مصلحت در شریعت مورد بررسی قرار گرفته و سپس به تبیین نقش مصلحت در حکم حکومتی پرداخته شده است.

بررسی معنای لغوی و اصطلاحی مصلحت

مصلحت بر وزن مفعله به معنای صلاح و حسن آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۶، ج ۷، ۳۸۴). صلح الشئ (شئ نیک شد) برخلاف فسد (تباه شد) به کار رفته است (فیومی، ۱۴۰۵، ۳۴۵). صاحب محیط المحيط مصلحت را به معنای (منفعت) دانسته است. (بطرس البستانی، ۱۹۸۷، ۵۱۵). در قرآن کلمه مصلحت به کار نرفته است ولی از بعضی از مشتقات این واژه استعمال شده است. واژه صلاح در قرآن کریم گاهی در مقابل فساد و گاهی در مقابل سیئه به کار رفته است (راغب اصفهانی، بی تا، ۲۹۲) مانند: «وَلَا تَقْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» (اعراف، ۵۶)، «وَأَخْرَجُوا عَتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا» (توبه، ۱۰۲).

وقتی سخن از مصلحت شخص یا امت به میان می‌آید، مصلحت به معنای اسم مصدری آن مقصود است بدین معنا که نتیجه ایجاد نظم و اعتدال و رفع نقص مراد است که مقابل آن، مفسده است. مصلحت خیر و صلاحی است که بر فعل مترتب می‌شود. (مصلحت و سودی که بر انجام تکلیف مترتب می‌شود موجب سعادت دنیوی و اخروی می‌شود و این مصلحت‌گرایی با (یوتیلیتاریانیسم Utilitarianism) که همان فلسفه سودجویی است، متفاوت است. در این نوع مصلحت‌گرایی

فرض بر این است که انسان در تحت تسلط دو عامل قرار دارد: لذت و درد. بنابر این اعمال و افعال انسان باید به سمت سودجویی (او تیلیته) هدایت شود از درد اجتناب کند. بنابراین انسان باید به جهتی حرکت کند که حداکثر مدت و لذت را برای حداکثر افراد جامعه فراهم سازد. مقصود صاحبان این اندیشه از مصلحت و سود، تنها سود و بهره مادی و دنیوی است. (پازارگاد، بی تا، ۲۱۳).

در بعضی از روایات مصلحت در همین معنا به کار رفته است. مانند روایت نقل شده از صدیقه طاهره حضرت زهرا(س) که فرمود: «من اصعد الی الله خالص عبادته اهبط الله افضل مصلحته» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۴۹، ۷۰).

ترجمه: «کسی که خالصانه عبادت کند خداوند بهترین مصلحت را برای او نازل می کند».

بعضی از فقهای اهل تسنن مصلحت را به معنای عدم ضرر دانسته اند.

اما محمد تقی حکیم معتقد است که مصلحت و ضرر، ضدین هستند. (حکیم، بی تا، ۳۹۱).

مقدس اردبیلی مصلحت را به معنای ضرورت به کار برده است او می گوید:

«ضرورت عذری است که به موجب آن، ارتکاب پاره‌ای از امور ممنوعه مجاز است. مانند

کسی که گرسنه است و در شرف هلاکت است، می تواند از مال غیر، بدون اجازه‌ای او به قدر سدّ جوع بردارد» (جعفر لنگرودی، ۱۳۷۶، ۱۶).

غزالی مقصود از مصلحت را، محافظت بر مقصود شرع دانسته است. که به یکی از مصالح پنجگانه

حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسل و حفظ مال برمی گردد. (غزالی، ۱۴۱۷، ۴۱۶).

تقسیمات مصلحت

بعضی از فقها مصلحت را به لحاظ دلیل اعتبار به سه قسم تقسیم کرده اند:

مصلحت معتبر: و آن مصلحتی است که شارع آن را در قالب دلیل، معتبر دانسته و جهت

وصول به آن احکامی را وضع نموده است.

مصلحت غیر معتبر: مصلحتی است که دلیل شرعی بر معتبر نبودن آن دلالت می کند و

به بطلان آن تصریح شده است.

مصلحت مرسل: مصلحتی است که بر اعتبار یا عدم اعتبار آن دلیلی از طرف شارع بیان

نشده است. (همان، ۴۱۴).

مثال مصلحت معتبر آن است که شارع، سارق را ضامن کالای مسروقه قرار داده است اگرچه بر او حد سرقت هم جاری می‌شود.

مصلحت غیر معتبر مثل اینکه در طلاق، مصلحت اقتضا می‌کند زوج و زوجه به یک اندازه در طلاق حق داشته باشند زیرا هر دو طرف عقد نکاح هستند. اما نص شرعی این مصلحت را باطل اعلام نموده و طلاق را مختص به مرد دانسته است. و یا مانند مصلحت اقتصادی که بر عمل آوری و فروش خمر مرتب است که بانص قرآنی این مصلحت باطل و ملغی اعلام شده است. *يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَاعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا* (بقره، ۲۱۹).

به تصریح قرآن گرچه خمر منافی هم دارد اما مفسده آن بیشتر از منفعت آن است. نمونه مصلحت مرسله، مصلحت دولت اسلامی است که برای اداره جامعه بر مردم مالیات وضع می‌کند این فرض مالیات، مصلحتی است که دلیلی بر اعتبار و یا عدم اعتبار آن، وجود ندارد. (بوطی، ۱۴۱۲، ۲۲۸)

همچنین مصلحت را به لحاظ انتظار تحقق نیز به سه قسم تقسیم نموده اند:

۱ - مقطوعه ۲- مظلونه ۳- مشکوک

مصلحت مقطوعه: مصلحتی است که حصول آن قطعی است مثل تجارت در مال یتیم به

صورت نقد.

مصلحت مظلونه: مصلحتی است که حصول آن ظنی است مانند تجارت به صورت دین

در مال یتیم با اخذ وثیقه معتبر.

مصلحت مشکوک: مصلحتی است که حصول آن مشکوک است مانند تجارت در مال

یتیم به صورت دین بدون اخذ وثیقه (همان، ۲۲۲).

در تقسیمی دیگر مصلحت به ثابت و متغیر تقسیم شده است.

اگر بپذیریم که احکام تابع مصالح و مفاسد است، اگر مصلحت یا مفسده تغییر کرد حکم نیز

به تبع آن تغییر خواهد کرد.

مصلحت ثابت مصلحتی است که در تمام زمان‌ها و مکان‌ها ثابت است، اما مصلحت متغیر با

تغییر زمان و مکان و یا اشخاص تغییر پیدا می‌کند.

بوطی از علمای عامه از استاد رزقا از اندیشمندان اهل سنت نقل می‌کند:

«حقیقت از این قرار است که احکام شرعی که با تبدل زمان تغییر پیدا می‌کنند مبدأ شرعی، واحد است و آن احقاق حق و جلب مصلحت‌ها و دفع مفسده‌ها است و معنای تبدل احکام چیزی جز متبدل شدن وسایل و اسلوب‌های رساننده به مقصود شارع نیست. پس این وسایل و اسلوب‌ها از سوی شارع تعریف نشده‌اند بلکه شارع آنها را به حال خود واگذار کرده است. برای این منظور هر زمانی آن وسیله‌ها آثار سودمندتری در تنظیم نتایج و حل معضلات جامعه داشته باشند، انتخاب می‌شوند.» (همان، ۲۵۴).

ادله وجود مصالح متغیر

یکی از دلیل‌های دلالت‌کننده بر مصالح متغیر، آیات شریفه قرآن است که صریح‌ترین آنها آیه نسخ است. در آیه نسخ آمده است:

«ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِخْهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»

(بقره، ۱۰۶)

نسخ حکم شرعی در شریعت اسلام امری مسلم است و نسخ دلالت بر آن دارد که حکم منسوخ، دارای مصلحت موقت بوده که با پایان آن، حکم نیز به انتها رسیده است.

روایتی که از حضرت رضا (ع) رسیده است بر این مطلب دلالت دارد. حضرت در تفسیر آیه مذکور می‌فرماید:

«أَنَا لَا نَنْسَخُ وَلَا نَبْدِلُ إِلَّا وَغَرَضْنَا فِي ذَلِكَ مَصَالِحَكُمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، روایت

(۱۰۴، ۱۸)

از موارد دیگر، تغییر قبله از سمت بیت المقدس به سوی مکه معظمه و کعبه است که در این تعبیر مصالحی مد نظر بوده است. از جمله آن عدم دلیل یهود بر علیه امت اسلام است.

«وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ

لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَمِمْ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ

وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (بقره، ۱۵۰).

در این خصوص گفته شده است:

«ابتدا قبله مسلمین به سمت بیت‌المقدس بود و بعد به سمت کعبه تغییر کرد. اوضاعی

ایجاب می‌کرد که قبله یهود در ابتدا مورد احترام قرار گیرد و نمازگزاردن به آن طرف باشد. در این امر مصالح متفاوتی وجود داشت. می‌توان تصور کرد که در آغاز نوعی دلجویی از اهل کتاب در مقابل مشرکان، لازم بود چون قبل از ظهور اسلام، اهل کتاب با مشرکان مخالف بودند... احتمالاً ممکن است چنین مصلحتی در کار بوده که برای اینکه یارانی برای دعوت الهی پیدا شوند و همه اقوام و ملل یکپارچه علیه پیامبر اسلام مبارزه نکنند و نوعی هماهنگی با اهل کتاب اعمال شود، همان قبله اهل کتاب قبول شده است. وقتی حساب با مشرکین تسویه شد، اختلاف بین اهل کتاب و مسلمین مطرح شد که باید دعوایشان را حل کنند. این‌ها گفتند: اگر اهل حق نیستیم چرا به سوی قبله ما نماز می‌خوانید؟ و این را به عنوان قوتی برای خود و ضعفی برای اسلام قلمداد کردند و به همین جهت قبله به سمت کعبه برگشت، پس تغییر این احکام به واسطه تغییر مصالح و مفاسد است که در طول زمان اتفاق می‌افتد. مشخصه این نوع تغییر مصالح و مفاسد، زمان است.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ۸).

در میان روایات هم می‌توان مواردی را یافت که دلالت بر مصالح متغیر دارد. فیض کاشانی یک ضابطه کلی را بدین شکل استخراج نموده است.

هر گاه میان روایات اختلاف و مغایرتی وجود داشت، از طریق ائمه (ع) امر شده است که «خذوا بالاحداث و الاخیر» یعنی شما به آن روایت آخری عمل کنید. فیض بدین گونه ضابطه ارائه می‌دهد:

«والاخیر هو مقتضی وقتہ فان لكل وقت مقتضی بالاضافه الی العمل و لیس ذلک بنسخ فان النسخ لایکون بعد النبی و الاخذ بقول الحی ایضاً کذلک لانه اعلم بما یقتضی الوقت و العمل به.» (فیض کاشانی، ۱۳۹۰، ۱۸۳/۸۴).

ترجمه: «حدیثی که بعداً صادر شده هماهنگ با مقتضای وقت است. بدلیل اینکه هر وقتی دارای اقتضایی است که عمل در آن وقت انجام گیرد و این نسخ نیست زیرا نسخ، بعد از زمان پیامبر اکرم (ص) اتفاق نخواهد افتاد و عمل کردن به قول پیشوای زنده از آن جهت است که او مقتضای زمان را مد نظر قرار می‌دهد. زیرا او داناتر به مقتضای زمان و عمل به آن است.» در تبیین این مطلب می‌توان گفت: انسان دارای دو بعد مجرد و مادی است و به طور طبیعی دارای نیازهای ثابت و متغیر نیز خواهد بود.

نیازهای ثابت مربوط به بعد مجرد و نیازهای متغیر مربوط به بعد مادی او می‌باشد و از آنجا

که بعد مادی او دستخوش تغییر و تحول می‌گردد نیازهای او نیز متغیر می‌شود و باید احکام متناسب با نیازهای او جعل گردد.

علامه طباطبائی (ره) در این خصوص می‌گوید:

«مقررات اسلامی بر دو قسمند و به عبارت دیگر در جامعه اسلامی دو نوع مقررات اجرا می‌شود: نوع اول آسمانی و قوانین شریعت که موادی ثابت و احکام غیر قابل تغییر می‌باشند. این‌ها یک سلسله احکامی هستند که به وحی آسمانی به عنوان دین فطری غیر قابل نسخ گردیده، چنانچه در آیه شریفه اشاره شد: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (روم، ۳۰).

و در سنت نیز وارد شده: «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه». که این دسته از احکام بر اساس احتیاجات تکوینی و واقعی انسانی مستقر می‌باشد و بدیهی است که همه احتیاجات انسانی قابل تغییر و در معرض تحول نیست، بلکه یک رشته احتیاجات واقعی ثابت نیز داریم. نوع دوم احکام و مقرراتی که از کرسی ولایت به حسب مصلحت وقت، وضع شده و اجرا می‌شود این نوع از مقررات در بقا و زوال خود تابع مقتضیات و موجبات وقت است و با تغییر مصالح و مفاسد، تغییر و تبدل پیدا می‌کند، آری خود اصل ولایت چون یک حکم، آسمانی و از مواد شریعت است، قابل تغییر نیست.» (طباطبائی، بی‌تا، ۱۸۱).

همچنین در این روایات مراعات مصلحت، مورد لحاظ واقع شده است:

امیر المومنین علی (ع) فرمود: «فالوالی لابد ان یکون سبباً لنظام الامه عزاً لدینهم و حافظاً لمصالحهم». (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶).

ترجمه: «بر والی لازم است که سبب نظام امت و عزت دینشان و حافظ مصالحشان باشد». از همین جاست که امام کاظم (ع) در علت قبول جایزه از سلطان جائر فرمود: «واالله لولا انی اری من ازوجه بها من عذاب بنی ابی طالب لئلا ینقطع نسله ما قبلتها ابداً» (وسائل الشیعه، بی‌تا، ج ۱۲، ۱۵۹).

حضرت در وجه قبول هدیه تعلیل آوردند که با اینکار نسل امیرالمومنین به خاطر انجام ازدواج قطع نگردد. در اینجا با وجود مصلحت، از کراهتی که در جایز سلطان وجود دارد، چشم پوشی شده است. (التوحیدی، ۱۴۱۷، ج ۱، ۵۰۰).

رسول اکرم (ص) فرمود: «لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک» (وسائل الشیعه، بی‌تا، ۴).

در این حدیث، وجه عدم وجوب مسواک زدن، مصلحت تسهیل ذکر شده است.

شواهد تاریخی عمل به مصلحت

پیامبر اسلام برای اخذ خراج یا جزیه به یک سبک و شیوه خاص عمل نمی‌کرد. به عنوان نمونه بر اهالی «مقنا» و «بنی‌جنبه» مقرر کرد یک چهارم خرمای نخلستان و یک چهارم صید ماهی و یک چهارم کسب همسرانشان را پرداخت کنند. (واقعی، ۱۹۸۹، ج ۳، ۱۰۳۲)

در معاهده‌ای که با مسیحیان نجران منعقد کرد، مقرر شد سالیانه دو هزار حله که هزار عدد آن در ماه رجب و هزار عدد آن در ماه صفر پرداخت کنند. (احمدی، ۱۳۶۳، ۳۱۸).

در معاهده با یهودیان بنی نضیر سالیانه ششصد صاع جو به هنگام برداشت و سیصد صاع خرما در فصل برداشت مقرر گردید. (همان / ۱۱۹).

امیرالمومنین علی (ع) در زمان خلافت خود به عاملش دستور داد از دهقان‌هایی که مرکب‌های گران قیمت سوار می‌شوند و انگشتی فاخر بدست می‌کنند ۴۸ درهم و از تاجران ۲۸ درهم و از سایر مردم ۱۲ درهم اخذ شود. (بلاذری، ۱۹۸۷، ۲۷۱).

مصلحت‌ها در تعیین نوع رفتار پیامبر اکرم (ص) با دشمنانش نقش اساسی ایفا می‌کردند. حضرت در وقت اعزام رزمندگان در سریه‌های مختلف توصیه می‌کرد «ولا تقطعوا شجراً الا ان تضطروا الیها» (کلینی، ۱۳۸۱، ۵، ۲۷).

ترجمه: «درختان را قطع نکنید مگر در وقت ضرورت».

در جنگ طائف که قبیله ثقیف در قلعه پناه گرفته بودند و با تیراندازی، مسلمانان را از پای در می‌آوردند پیامبر اکرم (ص) دستور داد برای اینکه حصار طبیعی آنها از بین برود، هر مسلمان پنج درخت را قطع کند. (بیهقی، ۱۹۹۲، ج ۹، ۸۳).

در شرایط خاص پیامبر (ص) تن به قراردادی دادند که به حسب ظاهر بر علیه مسلمانان بود در بند ۵ قرارداد صلح حدیبیه آمده است: «کسانی که از قریش مسلمان شوند و نزد پیامبر (ص) آیند حضرت باید آنها را بازگرداند اما اگر از اهالی مدینه به قریش پناهنده شدند قریش و اهل مکه وظیفه ندارند آنها را بازگردانند.» (احمدی، ۱۳۶۳، ۲۵۷).

در یک شرایط خاص وقتی دو نفر مشرک درخواست نمودند که در جنگ به همراه پیامبر (ص) باشند حضرت فرمودند: «انا لانستعین بالمشرکین علی المشرکین».

اما در هنگام جنگ هوازن، پیامبر از صفوان بن امیه که مشرک بود سلاح به عاریه گرفت و از او خواست که سلاح‌ها را تا منطقه نبرد حنین حمل کند. (واقعی، ۱۹۸۹، ج ۲، ۸۹۰).

در عصر پیامبر (ص) از اسب‌ها مالیات گرفته نمی‌شد اما با توجه به مصلحت و اوضاع و احوال خاص زمان امیرالمومنین علی (ع) بر اسبها مالیات وضع گردید.

«وضع امیرالمومنین علی الخیل العتاق الراعیه فی کل فرس من کل عام دینارین و جعل علی البراذین دیناراً».

ترجمه: امیرالمومنین (ع) بر اسب‌های سواری در هر سال دو دینار و بر اسبهای بارکش یک دینار در طول یک سال وضع کرد. (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۴، ۴۶۷ و طوسی، ۱۳۶۳، ج ۲، ۱۲).

امیرالمومنین علی (ع) با توجه به شرایط زمان و مصلحت حکومت به تصمیم‌گیری می‌پرداخت. حضرت برای اداره جامعه خودشان دستور داد از ثروتمندان ۴۸ درهم و از طبقه متوسط ۲۴ درهم و از طبقه پایین کفار ۲۴ درهم به عنوان جزیه گرفته شود. (همان)

مصعب بن یزید انصاری از طرف حضرت مأمور شد که از هر جریب زراعت پربار یک و نیم درهم و از هر جریب زراعت متوسط، یک درهم و از هر جریب زراعت کم بار، دو سوم درهم را دریافت کند. همچنین از یک جریب انگور و خرما، ده درهم در طول یک سال، خراج مطالبه کند. (همان، ۱۲۰ - صدوق، ۱۳۹۰، ج ۲، ۲۶).

شیخ طوسی با توجه به موارد مذکور، عنصر مصلحت را عنصر محوری دانسته و می‌گوید جایز است که گفته شود، امام (ع) مصلحت را در آن دیدند که به فلان مقدار (خراج) قرار دهند و اگر مصلحت تغییر می‌کرد، میزان خراج را نیز تغییر می‌داد. (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۴، ۱۲۰)

مصلحت در فقه شیعه

مصلحت نقش اساسی و بنیادین در تشریح احکام دارد و بر این مسئله اتفاق نظر بین همه مذاهب اسلامی وجود دارد، حتی اشاعره که منکر حسن و قبح ذاتی هستند قائل به مصلحت هستند گرچه این مصلحت در نفس احکام و یا به جعل احکام ایجاد شود.

قول مشهور علمای امامیه آن است که با قطع نظر از تعلق حکم، اشیاء و افعال فی نفسه دارای مصلحت و مفسده ذاتی و یا عرضی هستند و به همین جهت جعل حکم مناسب (تکلیفی و

یا وضعی) به اشیاء و افعال تعلق می‌گیرد به عبارت دیگر احکام تابع مصالح و مفاسد در متعلقشان می‌باشند. در تعدادی از روایات، شواهدی وجود دارد که این ادعا را ثابت می‌کند.

شیخ صدوق روایت کرده است:

«... قلت لابی جعفر علیه السلام لم حرم الله المیتة و الدم و لحم الخنزیر و الخمر؟ قال: ان الله تبارک و تعالی لم یحرم ذلك علی عباده و احل لهم ما سوی ذلك من رغبة فیما احل لهم و لازهداً فیما حرم علیهم و لکنه عزوجل خلق الخلق و علم ما تقوم به ابدانهم و ما یصلحها فاحله لهم و اباحه و علم ما یضرهم فنهاهم و حرم علیهم».

ترجمه: «به امام باقر(ع) گفتم چرا خداوند مردار و خون و گوشت خوک و خمر را حرام کرده است؟ حضرت فرمودند: خداوند تبارک و تعالی به خاطر بی‌رغبتی، اینها را حرام ننموده است و هم چنین غیر این‌ها را که حلال نموده به خاطر رغبت به آن‌ها نبوده است و لکن خداوند عزوجل مخلوقات را آفرید و به نیازهای ضروری بدن او و آن چه که برای آن نفع دارد، آگاه است و آنها را بر او مباح کرده است و آنچه که موجب ضرر است بر او حرام نموده است. (صدوق، ۱۴۰۸، ج ۲، ۱۹۶).

در این حدیث به صراحت بیان شده است که علت حلیت و حرمت، مصلحت و مفسده ای است که در متعلق احکام ذکر شده وجود دارد.

در روایت دیگری که تحت عنوان مکاتبه منسوب به حضرت رضا (ع) از آن یاد شده است، آمده است:

«جائنی کتابک تذکر ان بعض اهل القبلة یزعم ان الله تبارک و تعالی لم یحل و لم یحرمه لعله اکثر من التبعید لعباده بذلک قد ضل من قال ذلك ضلالاً بعيداً و خسر خسراً مبیناً لانه لو کان کذلک لکان جایزاً ان یتعبدهم بتحلیل ما حرم و تحریم ما اهل حتی یتعبدهم بترك الصلاة و الصیام و اعمال البر کلها اذ العلة فی التحلیل و التحریم التبعید لا غیره اعلم رحمک الله ان الله تبارک و تعالی لم یبیح اکلاً و لا شرباً الا ما فیہ المنفعة و الصلاح و لم یحرم الا ما فیہ الضرر و التلف و الفساد. (همان / ۵۹۲)

ترجمه: «نامه‌ات به من رسید در آن یادآور شدی که برخی از مسلمانان بر این پندارند که خداوند تبارک و تعالی چیزی را حلال نکرده و چیزی را حرام نکرده مگر به خاطر تبعید بندگان به آن چیز هرکسی چنین پنداری داشته باشد بدون شک به گمراهی آشکاری افتاده است زیرا اگر

این ادعا صحیح باشد برخداوند روا بود به حلال کردن حرام و حرام کردن حلال، بندگان را متعبد کند. حتی آنها را به ترک نماز و روزه و اعمال خوب متعبد می‌کرد چون علت امر ونهی و حرام و حلال نمودن اشیا صرفاً این بوده که بندگان به خاطر این امر و نهی به خداوند و دستوراتش متعبد باشند. زیرا علت در حلال و حرام نمودن چیزی جز تعبد نیست.

خداوند ترا رحمت کند بدان که خداوند تبارک و تعالی هیچ خوردنی را مباح نکرده و نه هم نوشیدنی مگر اینکه به خاطر منفعت و مصلحتی که در آن است و کاری را حرام نکرده مگر به خاطر ضرر و تلف و فسادى که در آن وجود دارد».

در این روایت نیز علت تشریح احکام، وجود صلاح و فساد در متعلق آن‌ها شمرده شده است.

در روایت دیگری نیز از حضرت رضا (ع) همین مضمون مورد اشاره واقع شده است:

«انا وجدنا كلما احل الله تبارک فیه صلاح العباد و بقاءهم و لهم الیه الحاجه التی لا یستغنون عنها (وجدنا) ما حرم من الاشیا لاحاجه للعباد الیه و وجدناه مفسداً داعياً الی الفناء و الهلاک».

(همان)

ترجمه: «همانا در تمامی آنچه خداوند تبارک و تعالی حلال کرده است صلاح و بقای بندگان را یافتیم و انسان به آن‌ها نیاز دارد و در تمامی آنچه خداوند حرام نموده، فساد و نابودی انسان و بی‌نیازی آن‌ها را بدان یافتیم».

با نگاهی به کلمات فقها هم می‌یابیم که این معنا را مورد توجه قرار داده‌اند و جعل احکام را

دائر مدار مصلحت و مفسده قرار داده‌اند تا جایی که سید مرتضی می‌نویسد:

«ان کل شی اوجب علینا فی الشرع فلا بد فیه من وجه قبح و ان کنا لانعلم جهات الوجوب و القبح علی سبیل التفصیل و لا نجعل الامر و النهی موثرین فی تلک الجهات بل یدلان علیه (تهرانی، بی‌تا، ج ۱، ۴۳۵)».

ترجمه: «همانا هر آنچه در شرع بر ما واجب شده است، باید وجه واجب بودن را در خود داشته

باشد و هر چیزی که حرام گردیده باید وجه قبیح بودن را داشته باشد اگرچه ما این علت‌های واجب و قبیح بودن را به تفصیل ندانیم و امر و نهی را موثر در پیدایش این انگیزه‌ها ندانیم و بلکه آن دو را دلالت‌کننده، بر آن انگیزه‌ها بدانیم».

قریب به همین بیان را خواجه نصیرالدین طوسی در متن تجرید الاعتقاد و علامه حلی در

شرح آن دارد. علامه می‌نویسد:

«التكليف حسن لان الله تعالى فعله و الله تعالى لا يفعل القبيح و وجه حسنه اشتماله على مصلحة لا تحصل بدون و هي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف» (علامه حلی، ۲۴۹/۱۳۹۹).

ترجمه: «تکلیف حسن است زیرا از طرف خداوند متعالی صادر شده است و از خدای تعالی کار قبیح سر نمی‌زند و حسن بودن آن نیز، از این جهت است که مشتمل بر مصلحتی است که بدون تکلیف، حاصل نمی‌شود و مصلحت این است که با تکلیف کردن، مکلف را در معرض سودهای بزرگ قرار دهد».

از اینکه جعل احکام بر مبنای مصلحت است سخنی نیست، عمده سخن در این است که راه کشف مصلحتی که احکام بر آن مترتب می‌شود چیست؟

آیا کاشف، آن خطاب شارع است و یا عقل نیز امکان کشف مصلحت را به صورت مستقل دارد؟ آنچه می‌تواند محل نفوذ عقل در این حوزه باشد، حسن و قبح افعال است. آخوند خراسانی قائل است که صرف حسن و قبح افعال علت تامه برای جعل احکام نیست و شناخت اغراض مولی که در سلسله علل احکام دخالت دارد، در قدرت عقل نیست. مدح و ذم مولا بر صدور حسن یا قبیح از جهت عاقل بودن مولا است نه جهت مقام مولویت و تا زمانی که مدح و ذم از جهت مولویتش نباشد، کاشف از موافقت غرض و اراده اش یا مخالفت غرض و کراهتش نمی‌باشد زیرا هر حسنی موافق غرض مولا نیست و هر قبیحی مخالف غرض او نیست.

او دلیل اشاعره را که منکر حسن و قبح عقلی در افعال خداوند و بندگان شده‌اند اینگونه نقل می‌کند:

«هر فعلی که از خداوند صادر می‌شود به جا است زیرا خداوند مالک همه مخلوقات است پس اگر عاصی را ثواب دهد و مطیع را عقاب کند قبیحی مرتکب نشده است چون در مملکت و محل سلطنتش تصرف کرده و از آن چه که خداوند انجام می‌دهد، سؤال نمی‌شود و دیگران مورد سؤال واقع می‌شوند و در خصوص بندگان چون از روی جبر و اضطرار است فعل جبری و بدون اختیار، حسن و قبیح نیست و حسن و قبح به افعال اختیاری قرار می‌گیرد».

آخوند خراسانی هر دو دلیل اشاعره را با این تقریر باطل می‌داند:

«چون علم و بی‌نیازی خداوند مانع از صدور فعلی است که جهت کمال و خیرش بر جهت نقص و شرش غالب نباشد و نیز فعل اختیاری فعلی است که مسبوق به مقدمات اختیاری باشد

اگرچه وقتی علت تامه محقق شد و به سرحد و جوب رسید وجودش حتمی است اما چون مقدمات آن اختیاری بوده فعل از وصف اختیاری بودن خارج نمی‌شود». (آخوند خراسانی، بی‌تا، ۱۳۳۴ الی ۱۳۳۰). شهید صدر نیز قائل است که به تنهایی نمی‌توان با حکم عقل پی به مصلحت و مفسده برد او می‌نویسد: «آن چه در عالم خارج تجربه شده است این نکته را می‌رساند که حسن و قبح، تابع مصالح و مفاسد نیستند زیرا گاهی مصلحت در قبیح بین از مفسده در آن است در عین حال عقلا بر قبحش اتفاق نظر دارند مثل اینکه کشتن انسانی به خاطر به دست آوردن داروئی مخصوص از قلبش که این دارو دو نفر را از مرگ نجات می‌دهد.

اگر به تنهایی از منظر مصلحت و مفسده نگریسته شود، مصلحت این کار بیش از مفسده آن است در عین حال همه این قتل را عقلاً ظلم و قبیح می‌شمارند. بنابراین حسن و قبح همیشه تابع مصلحت و مفسده نیست، بلکه دارای واقعیتی هستند که در خیلی از موارد با مصلحت و مفسده در مصداق متحد و گاهی مختلف می‌شوند». (صدر، ۱۹۸۰، ۴۲۷).

فقیه معاصر آیه الله العظمی خوئی (ره)، نیز عقل را قاصر در کشف ملاک احکام می‌داند. چکیده نظر ایشان این است:

«علم به وجود مصلحت یا مفسده در فعل، تابع تعلق امر یا نهی به آن است و بدون امر و نهی، علم به آن ممکن نیست از همین جهت قائلیم که بنابر مذهب عدلیه بین ادراک مصلحت ملزومه غیر مزاحم در فعل، یا ادراک مفسده ملزومه غیر مزاحم، توسط عقل و حکم شارع به وجوب یا حرمتش ملازمه است ولی صغرای آن در خارج بوجود نمی‌آید، زیرا عقل راهی برای کشف و ادراک ملاک واقعی ندارد و نمی‌تواند درک کند که آن ملاک مزاحم ندارد.» (القیاض، ۱۳۸۵، ج ۳، ۷۰).

مصلحت و حکم حکومتی

کلمه مصلحت در روایات شیعه و فقه در موارد زیادی از آن نامبرده شده است. هر گاه سخن از ولایت و سرپرستی یا اداره اموری است که شریعت به افراد واگذار کرده است، مصلحت نیز به همراه آن ذکر شده است و یا در بعضی از فروع فقہی علت حکم، مصلحت دانسته شده است مثل اینکه در مکاسب محرمه آمده است اگر غیبت از مؤمن موجب جلب مصلحت برای او می‌شود از نظر شارع یا عقل بر مصلحت حفظ احترام او ترجیح دارد و نیز گفته شده است اگر گفتن دروغ

به جهت اصلاح ذات البین باشد جایز است. (شیخ انصاری، ۱۹۹۰، ج ۱، ۱۲۷ و ۱۴۷).
 اما در اصول فقه شیعه سخنی از مصلحت به میان نیامده است. اگر چه مصلحت در اصول
 فقه مدون شیعه جایگاه چندانی ندارد اما در اصول «فقه الحکومه» جایگاه مهمی دارد.
 فقه الحکومه، مجموعه احکام و قوانینی است که برای اداره جامعه توسط حاکم اسلامی وضع
 می شود که به آن «حکم حکومتی» گفته می شود.

در خصوص حکم حکومتی چندین تعریف ارائه شده است از جمله صاحب جواهر الکلام
 می نویسد: «اما الحکم فهو انشاء انفاذ من الحاکم لامنه تعالی لحکم شرعی او وضعی او موضوعها
 فی شیء مخصوص» (نجفی، بی تا، ۴۰، ۱۰۰).

ترجمه: «حکم عبارت است از انشاء نمودن دستور از طرف حاکم اسلامی نه خداوند متعال
 برای حکم شرعی یا وضعی و یا انفاذ موضوع این دو در چیزی خاص».
 در این تعریف متعلق انفاذ، دو چیز است. حکم و موضوع و منظور از حکم خواه حکم تکلیفی
 باشد و یا وضعی.

فقیه معاصر آیه الله مکارم شیرازی احکام حکومتی را احکام اجرائی و تنفیذی می داند آنجا که
 می نویسد: «ان الاحکام الولائیه، احکام اجرائیه و تنفیذیه لانه مقتضی طبیعه مسأله الولاية و انها
 دائماً ترجع الی تشخیص الصغریات و الموضوعات و تطبیق احکام الشرع علیها و تطبیقها علی
 احکام الشرع». (مکارم شیرازی، ۱۴۱۳، ج ۱، ۵۳۶)

ترجمه: «همانا احکام ولایی احکام اجرائی و تنفیذی هستند زیرا این احکام به اقتضای
 طبیعت مسئله ولایت است و بازگشت این احکام به تشخیص صغریات و موضوع ها و تطبیق
 احکام شرع بر آنها و تطبیق آنها بر احکام شرع است».

امام خمینی حکم حکومتی را از احکام اولیه می داند. (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲، ۱۷۴)

احکام حکومتی در محدوده مصلحت سنجی حاکم صادر می شوند و فرق آن با دیگر احکام
 اولیه در این است که احکام حکومتی وصف دائمی بودن را ندارند و حاکم اسلامی که بدون واسطه
 و یا با واسطه منصوب از طرف شارع می باشد حکمی را صادر می کند از یک منظر، از آن جهت که
 این حاکم، حاکمیتش از طرف شارع جعل شده این یک حکم کلی اولی است و از طرف دیگر با این
 اختیاری که پیدا نموده و جعل حکم می کند، این حکم حکومتی است. از همین جاست که حاکم
 غیر معصوم باید با به کارگیری کارشناسان خبره و امین، مصلحتها را در محدوده شرع تشخیص

داده و اقدام به جعل حکم حکومتی نماید. علامه طباطبائی (ره) سخن رسایی در این خصوص دارد. او می‌نویسد:

«احکام حکومتی، تصمیماتی است که ولی امر، در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به حسب مصلحت وقت گرفته، طبق آنها مقرراتی وضع نموده به اجرا درمی‌آورد. مقررات نامبرده لازم الاجرا و مانند شریعت دارای اعتبار می‌باشد. با این تفاوت، قوانین آسمانی ثابت و غیر قابل تغییر، و مقررات وضعی قابل تغییر و در ثبات و بقا، تابع مصلحتی می‌باشد که آنها را به وجود آورده است... بنابراین می‌توان مقررات اسلامی را بر دو قسم دانست. قسم نخست احکام اسلامی و قوانین شریعت که مواردی ثابت و احکامی غیر قابل تغییر می‌باشد و قسم دوم، مقرراتی که از کرسی ولایت سرچشمه گرفته و به حسب مصلحت وقت وضع و اجرا می‌شود.»
(طباطبائی، بی‌تا، ۱۸۰)

احکام حکومتی صدور و تنفیذشان منوط به مصلحت است و در موضوع جواز صدور حکم حکومتی، مصلحت‌اندیشی اخذ شده است.

از آنجایی که اصل و مبنای جعل حاکمیت برای حاکم اسلامی چه معصوم و یا غیر معصوم از طرف شارع است، جعل حکم حکومتی و تشخیص مصلحت در صدور حکم توسط حاکم خواه بدون واسطه و یا با واسطه، مورد تایید شارع خواهد بود و اگر احراز مصلحت واقعی توسط حاکم شرط صدور حکم حکومتی باشد، چون در خیلی از موارد این احراز ممکن نیست، لازمه این سخن این است که حاکم مبسوط‌الید نیست و تا زمانی که احراز مصلحت واقعی نکرده است نمی‌تواند حکم حکومتی را صادر کند زیرا تشخیص مصلحت حاکم غیر معصوم چه بدون واسطه و یا باواسطه کارشناسان امین و خبره ممکن است با واقع مصادفت نداشته باشد و به خطا برود اما حاکم غیر معصوم در حد مقدرات در پی کسب دلیل ظاهری و حجت شرعی است و به جهت اینکه تشخیص او یا کارشناسان خبره ممکن است به خطا رود مجوزی برای رها کردن صدور حکم حکومتی نمی‌باشد. زیرا در این صورت تعطیلی در قسمت عمده ای از احکام حکومتی بوجود آمده و در کار نظام اسلامی اختلال پدید می‌آید بنابراین با توجه به مبانی اصولی باید گفت که اگر تشخیص مصلحت حاکم غیر معصوم، مستقیم و یا غیر مستقیم اگر به واقع اصابت نمود منجزیت و در صورت عدم اصابت با واقع برای او معذرت بوجود خواهد آورد.

از همین جهت، احکام صادره بر مبنای تشخیص مصلحت از جانب حاکم اسلامی غیر

معصوم، نظیر سایر احکام دارای اعتبار بوده و تخلف از آن نه تنها در چارچوب قوانین موضوعه دارای مجازات بوده بلکه موجب کیفر اخروی نیز خواهد بود. بر طبق همین مبنا امام خمینی (ره) پس از انتخاب دولت موقت بعد از پیروزی انقلاب اسلامی فرمود:

«این دولتی که تعیین شده است به ولایت شرعی تعیین شده است، یک حکومت شرعی است نه فقط حکومت قانونی باشد، یعنی حکومت شرعی لازم الاتباع، همه کس واجب است بر او که از این حکومت اتباع کند نظیر این که مالک اشتر را که حضرت امیر(ع) می فرستاد یک جایی و منصوبش می کرد حاکم واجب الاتباع بود یعنی حاکم الهی بود حاکم شرعی بود.» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۳۴)

در همین راستا است که بحث اکمال «الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» (مائده، ۳) قابل طرح است چرا که با جعل ولایت برای امیرمومنان علی(ع) و امامان پس از او فقیهان عصر غیبت، امت اسلام در هیچ برهه‌ای در بلا تکلیفی به سر نمی‌برد و در حوزه‌های مختلف نیازهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و... حاکم اسلامی با جعل حکم حکومتی مطابق با شرایط زمان و مکان در چارچوب احکام شریعت، جامعه اسلامی را اداره خواهد نمود در غیر این صورت جامعه اسلامی در عرصه تغییرات شگرفی که جوامع انسانی با آنها مواجه هستند و تغییر و تبدل موضوعات که به صورت مستمر صورت می‌گیرد، دچار نوعی ایستایی و یا عقب افتادگی شده و اداره جامعه بزرگ اسلامی دستخوش معضلات خواهند شد.

از همین جاست که بنیان‌گذار جمهوری اسلامی می‌گوید: «هیچ عملی از فرد و جامعه نیست مگر اینکه مذهب اسلام بر آن حکمی قرار داده است.» (همان، ج ۴، ص ۱۶۸).

برای مصلحت‌های ثابت حکم ثابت و دائمی قرار داده شده است و برای مصلحت‌های متغیر که مصلحت‌های حکومتی غالباً از این نوع می‌باشد، حکم متغیر قرار داده شده است و این امر با جاودانگی ثبات احکام دین اسلام هماهنگی دارد.

آنجا که امام صادق(ع) می‌فرماید:

«حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام ابد الی یوم القیامه» (کلینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۸).

اشاره به احکام ثابتی دارد که مصلحت آن در همه زمان‌ها و مکان‌ها جاری است اما مصلحت‌های حکومتی در موارد بسیاری، نسبی بوده و پایدار نیستند از همین جهت احکام بر خاسته از آن مصلحت‌ها نیز متغیر می‌باشند.

علامه طباطبائی در توجیه این مطلب می‌گوید: «احکام ثابت تابع فطرت است و لذا قابل تغییر و نسخ نیست ولی احکام حکومتی مقطعی و به حسب مصلحت وقت گرفته می‌شود و در مسیر زندگی واقعی انسان که سعادت و خوش بختی حقیقی او را در بر دارد راهی است که طبیعت و فطرت به سوی آن هدایت می‌کند بر اساس مصالح و منافع واقعی که مطابق اقتضای آفرینش انسان و جهان می‌باشد پایه‌گذاری شده، خواه با خواست‌های عواطف و احساسات تطبیق پذیرد و خواه نپذیرد، زیرا عواطف و احساسات درخواست‌های خود باید از راهنمایی طبیعت و فطرت پیروی کند و محکوم آن باشد، نه طبیعت و فطرت از خواست‌های بی‌بند و بارانه عواطف و احساسات. و جامعه بشری زندگی خود را بر اساس واقع‌بینی بنا کند نه بر پایه لرزان خرافه پرستی و ایده‌آل‌های فریبنده و احساسات و همین است فرق مابین قوانین اسلامی و قوانین مدنی دیگر زیرا قوانین اجتماعی معمولی پیرو خواست اکثریت افراد جامعه می‌باشد ولی قوانین اسلامی بر وفق هدایت طبیعت و فطرت است که نشان دهنده اراده خدای متعال می‌باشد و از همین جا است که قرآن کریم حکم و تشریح را در انحصار ساحت کبریای خداوند می‌داند. «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف، ۴۰)، «وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (مائده، ۵۰)، (علامه طباطبائی، بی‌تا، ۱۱۱).

آنچه که از این سخن بدست می‌آید آن است که حاکم اسلامی در چارچوب مصلحت و با راهنمای طبیعت و فطرت که مخلوق خداوند هستند به جعل احکام می‌پردازد که این نظریه شباهتی با نظریه حقوق طبیعی دارد که در بین حقوق دانان غربی طرفداران زیادی دارد و عمده نظر بر این است که قوانین موضوعه باید ریشه در طبیعت و فطرت داشته باشند در مقابل این نظریه، نظریه حقوق تحققی مطرح است که قانونگذار خود را ملزم به پیروی از راهنمایی‌های طبیعت و فطرت نمی‌داند.

آیه الله شهید صدر برای تبیین حوزه‌ای که حاکم اسلامی اختیار جعل احکام را دارد تعبیر به «منطقه الفراغ» نموده است. او در ضمن مباحث اقتصادی می‌گوید:

«اقتصاد اسلام دو جانب دارد از یک جانب احکام ثابت و غیر قابل تغییر است و از جانب دیگر منطقه الفراغ است که قانون‌گذاری در این جانب به دولت یا ولی امر واگذار شده است که بر اساس اهداف کلی اقتصاد اسلامی و به توجه به اقتضای زمان به جعل حکم اقدام می‌نماید».

او می‌گوید: «در زمان رسول خدا (ص) تامین منطقه الفراغ از جانب ایشان از جهت عنوان ولایت امر بوده و نه از جهت نبوت و تبلیغ احکام، بنابراین آنچه که به عنوان ولی امر بیان کرده

فی نفسه احکام دائمی اسلام نیستند».

او سپس نتیجه می‌گیرد: «مکتب اقتصادی اسلام برای اجرایی شدن نیاز به نظام حکومتی دارد که حاکم، آن اختیارات رسول اکرم (ص) را به عنوان ولی امر داشته باشد در غیر این صورت مکتب اقتصادی اسلام به مرحله عمل و اجرا نمی‌رسد». (صدر، بی‌تا، ج ۹، ۳۷۹ الی ۳۷۸).

آیه الله سید محمود هاشمی شاهرودی رئیس فعلی قوه قضائیه که از شاگردان شهید صدر است در تبیین مبانی ایشان می‌نویسد:

«اگر مسائلی است که حکم آن با دگرگونی شرایط مختلف و اوضاع زمانی و مکانی تغییر می‌یابد، جعل قوانین در خصوص آن به عهده ولی امر مسلمین است. این منطق پویای قوانین از طبیعت تحرک و تجارب تدریجی پاره‌ای از موارد احتیاج انسان‌ها و روابط اجتماعی آنها نشأت می‌گیرد و نبودن حکم صریح در خصوص آن دلیل بر نقصان قوانین یا اهمال شریعت از بیان حکم برخی موارد نیست. بلکه برعکس، نشان فراگیری و قدرت تشریح، یا به پای ادوار مختلف زمان است، زیرا منطقه مورد بحث به نوعی که ناشی از نقص یا اهمال باشد رها نشده بلکه احکام آن تحدید گشته و هر حادثه‌ای حکم اصلی و کلی آن بیان گردیده و به ولی امر نیز اختیار داده شده که به حسب صلاحدید و شرایط درباره آن از احکام ثانویه استفاده کند.

منطقه یاد شده شامل موارد ذیل است:

۱- موارد اباحه و ارتباطات که در شکل اولیه قانونی آن اجازه و رخصت داده شده و ولی امر می‌تواند اگر مصلحت بداند آن را محدود سازد.

۲- مواردی که ولی امر مسلمین به عنوان ولایتی که دارد به محدود ساختن آن تکلیف شده است مانند محدود ساختن آن چه از مجازات‌ها و تعزیرات شرعی در قوانین کیفری اسلامی بدو تفویض گردیده و مثل استفاده از اختیارات سیاسی و قانونی و امکانات مالی جهت حفظ نظام سیاسی و اقتصادی و نظامی و بالا بردن سطح مایحتاج و معیشت مردم.

۳- در موارد استثنایی که ضرورت‌های خاص در آن مفروض است و ایجاب می‌کند که به عنوان ثانوی یا مصلحت دیگر اسلامی، که از مصلحت حکم اولیه مهم تر است از حکم اصلی صرف نظر گردد. گرچه حکم در اصل شرع، ثابت و الزامی باشد، اهم را بر مهم مقدم می‌دارد.» (هاشمی شاهرودی / حکومت اسلام / مقالات سومین کنفرانس اندیشه اسلامی / مقاله منبع قانون گذاری از دیدگاه اسلامی).

تشخیص اهم و مهم و ترجیح اهم بر مهم یکی از عناصر مهم اداره جامعه اسلامی است که بدون آن، در بعضی از موارد ضربات جبران‌ناپذیری را به جامعه وارد خواهد نمود. مثلاً اگر رفتن به حج موجب ضرر به جامعه اسلامی است، حاکم می‌تواند موقتاً جلو حج رفتن مردم را بگیرد و یا اگر نماز اول وقت موجب حمله دشمن به صف لشکریان اسلام می‌شود حاکم و فرمانده می‌تواند جلو این نماز را بگیرد. تشخیص این مصلحت‌ها نه تنها در حیظه اختیار ولی امر مسلمین است بلکه در سطوح پایین‌تر نیز کارگزاران منصوب از طرف ولی امر می‌توانند بعد از احراز اهم، مهم را کنار بگذارند حتی این حکم در زندگی فردی افراد نیز جاری است. اگر کودکی در حوض خانه همسایه در حال غرق شدن است، در اینجا شریعت، مصلحت سنجی و تشخیص مورد اهم از مهم را به عهده مکلف واگذار نموده و غضب را که دارای ملاک مهم است مرتکب شده و جلوی غرق شدن طفل و نجات او که دارای ملاک اهم است، انتخاب نماید تقدیم اهم بر مهم نه تنها ملاک شرعی داشته بلکه ریشه عقلانی دارد و شاید بتوان آن را جزء مستقلات عقلیه شمرد.

نقش مصلحت از دیدگاه امام خمینی (ره)

امام خمینی (ره) معتقدند که ولی فقیه به استناد حدیث «الْفَقِهُ أَحْصُونَ الْإِسْلَامَ» (کلینی، ۱۳۸۱، ج ۳۸، ۱) حافظ نظام و احکام اسلام می‌باشد، ولایتش به اعتبار نص احتجاج که از ولایت امام معصوم (ع) جعل می‌گردد، همانند ولایت پیامبر (ص) و امام معصوم (ع) مطلقه و عام است. بر این اساس فقیه دارای حکومت ولایتی، بر مبنای اختیاراتی که برای صیانت از نظام و جامعه اسلامی دارد، احکامی را وضع می‌نماید که تحت عنوان احکام اولیه یا ثانویه قرار نمی‌گیرد مثل این که ولی فقیه حکم نماید که افراد، در سن خاصی الزاماً و اجباراً به جبهه‌ی جنگ اعزام گردند. این احکام که در چارچوب احکام اولیه یا ثانویه جای نمی‌گیرند و به اعتبار مقام و منصب ولایت وضع می‌شوند ضمن آن که فراتر از احکام فرعی‌ی الهی قابلیت جعل دارند، بر آنها نیز مقدم می‌باشند (محمدی گیلانی، بی‌تا، ۶۵، ص ۶۰).

ولایت مطلقه‌ای که خداوند به پیامبر اکرم (ص) واگذار نموده است از اهم احکام الهی است که در دیدگاه امام بر جمیع احکام فرعی‌ی الهی مقدم است.

امام خمینی (ره) می‌گوید:

«حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله (ص) است یکی از احکام اولیه‌ی اسلام

است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پولش را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قرار دادهای شرعی را که با مردم بسته است در موقعی که آن قرار داد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی است که جریان آن مخالف مصالح اسلام است از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند.» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲۰، ۱۷۱ الی ۱۷۰).

در دیدگاه امام خمینی (ره) تمام اختیاراتی که رسول اکرم (ص) و ائمه (ع) در امور حکومت و سیاست داشتند، فقیه نیز آنها را دارا می‌باشد. ایشان فرق گذاشتن بین این سه را معقول نمی‌داند (خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ۴۷۱).

ایشان قائل است که ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است تا جائی که احکام حکومتی بر سایر احکام، حاکم و مقدم است (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲، ۱۷۴).

امام خمینی در پاسخ به بیانات یکی از امامان جمعه تهران پیرامون اختیارات حکومت اسلامی اینگونه مرقوم نمود:

«از بیانات جناب عالی در نماز جمعه این طور ظاهر می‌شود که شما حکومت را که به معنای ولایت مطلقه‌ای که از جانب خدا به نبی اکرم (ص) واگذار شده و اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام فرعیه الهیه تقدم دارد، صحیح نمی‌دانید و تعبیر به آن که اینجانب گفته‌ام حکومت در چارچوب احکام الهی دارای اختیار است، به کلی برخلاف گفته‌های اینجانب است.

اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعیه الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مفوضه به نبی اسلام (ص) یک پدیده‌ای بی معنا و محتوا باشد. اشاره می‌کنم به پی‌آمدهای آن که هیچ کس نمی‌تواند ملتزم به آن‌ها باشد. مثلاً خیابان کنی‌ها که مستلزم تصرف در منزل است یا حریم آن است در چارچوب احکام فرعیه نیست. نظام وظیفه و اعزام الزامی به جبهه‌ها و جلوگیری از ورود یا خروج هر نوع کالا و منع احتکار در غیر دو سه مورد و گمرکات و مالیات و جلوگیری از گران‌فروشی، قیمت‌گذاری و جلوگیری از پخش مواد مخدر و منع اعتیاد به هر نحو غیر از مشروبات الکلی، حمل اسلحه به هر نوع که باشد و صدها امثال آن که از اختیارات دولت است...» (همان، ۱۷۱ الی ۱۷۰).

امام خمینی(ره) برای حکومت نقش بنیادین و اساسی در تشخیص مصلحت‌ها قائل بود. ایشان می‌گوید:

«اگر فرض بکنیم یک کسی اموالی هم دارد خوب اموالش هم مشروع است. لکن اموال طوری است که حاکم شرع، فقیه، ولی امر تشخیص داد که این به این قدر که هست نباید باشد، برای مسلمین می‌تواند غضب کند و تصرف کند و مالکیت را در عین حال که شارع مقدس محترم شمرده است لکن ولی امر می‌تواند همین مالکیت محدود که ببیند خلاف صلاح مسلمین و اسلام است همین مالکیت مشروع را محدودش کند به یک حدّ معینی و با حکم فقیه از او مصادره بشود» (همان، ج ۲۱، ۹۸).

حاکمیت که در عصر غیبت به ولی فقیه سپرده شده است ولی فقیه با ابزاری همانند ابزار قوای سه گانه، این حاکمیت را به مرحله اجرا در می‌آورد. در نظر امام خمینی(ره) فلسفه حکومت بدین شکل ترسیم شده است:

«حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است. حکومت نشان دهنده جنبه عملی فقه در بر خورد با تمامی مضامین اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه تئوری واقعی و کامل اراده انسان و اجتماعی از گهواره تا گور است.» (همان، ۹۸)

از استفتای وزیر کار از امام خمینی(ره) و پاسخ ایشان و موضع گیری شورای نگهبان و جواب امام (ره) می‌توان دریافت که اعمال ولایت را تا هر جایی می‌داند که مصلحت نظام به آن وابسته است چه به لحاظ تنظیمات کلی امور و ضرورت حفظ مصالح یا دفع مفسده‌ای که بر حسب احکام ثانویه به طور موقت باید اجرا شود و در واقع مربوط به اجرای احکام و سیاست‌های اسلام و جهاتی است که شارع مقدس راضی به ترک آنها نمی‌باشد.

وزیر کار و امور اجتماعی وقت در آذر ماه ۱۳۶۶ طی نامه‌ای از امام خمینی(ره) سوال کرد: «آیا می‌توان برای واحدهایی که از امکانات و خدمات دولتی و عمومی مانند آب، برق، تلفن، سوخت، ارز، مواد اولیه، بندر، جاده، اسکله، سیستم اداری، سیستم بانکی و غیره به نحوی از انحاء استفاده می‌نمایند، اعم از اینکه این استفاده از گذشته بوده و استمرار داشته باشد یا به تازگی به عمل آید، درازای این استفاده، شروط الزامی را مقرر نمود؟».

امام خمینی(ره) در پاسخ اینگونه مرقوم نمودند: «در هر دو صورت، چه گذشته و چه حال،

دولت می‌تواند شروط الزامی را مقرر نماید». (همان، ج ۲۰، ۱۶۳).

دبیر شورای نگهبان این اندازه از اختیارات حکومتی را مورد تشکیک قرار داده و طی نامه‌ای در تاریخ ۱۳۶۶/۹/۲۶ اینگونه برای حضرت امام خمینی(ره) مرقوم می‌نماید:

«از فتوای صادره از ناحیه‌ی حضرتعالی که دولت می‌تواند در ازای استفاده از امکانات دولتی و عمومی شروط الزامی مقرر نماید، به طور وسیع بعضی اشخاص استظهار نموده‌اند که دولت می‌تواند هر گونه نظام اجتماعی، اقتصادی کار، عائله، بازرگانی، امور شهری، کشاورزی و غیره را با استفاده از این اختیار جایگزین نظامات اصیل و مستقیم اسلام قرار دهد و خدمات و امکاناتی را که منحصر به او شده است و مردم در استفاده از آن‌ها مضطر می‌باشند، وسیله‌ی اعمال سیاست‌های عام و کلی بنماید و افعال و تروک مباحه شریعه را تحریم یا الزام نماید. بدیهی است در امکاناتی که در انحصار دولت نیست و دولت مانند یک طرف عادی عمل می‌کند و یا مربوط به مقرر کردن یک نظام عام در مسائل عامه نیست و یا مربوط به نظام استفاده از خود آن خدمت است جواز این شروط، مشروع و غیر قابل تردید است. اما در امور عامه و خدماتی که به دولت منحصر شده است، به عنوان شرط مقرر داشتن نظامات مختلف که قابل شمول نسبت به موارد و اقشار و اصناف و اشخاص است، موجب نگرانی شده که نظامات اسلام از مزارعه، اجاره، تجارت، عائله و سایر روابط، بتدریج عملاً منع و در خطر تعویض و تغییر قرار بگیرد و خلاصه‌ی استظهار این اشخاص که می‌خواهند در برابر هر گونه نظام اجتماعی و اقتصادی این فتوا را مستمسک قرار دهند، به نظر آنها باب عرضی هر نظامی را مفتوح نموده است. بدیهی است همان طور که در همه موارد نظر مبارک راه گشای عموم بوده، در این موارد نیز رافع اشتباه خواهد شد».

حضرت امام خمینی در پاسخ، مرقوم نمودند:

«باسمه تعالی، دولت می‌تواند در تمام مواردی که مردم استفاده از امکانات و خدمات دولتی می‌کنند، با شروط اسلامی و حتی بدون شروط، قیمت مورد استفاده را از آنان بگیرد و این جاری است در تمام مواردی که تحت سلطه حکومت است و اختصاص به مواردی که در نامه وزیر کار ذکر شده است ندارد. بلکه در انفال که در زمان حکومت اسلامی امرش با حکومت است می‌تواند بدون شرط یا با شرط الزامی این امر را اجرا کند...». (همان، ۱۶۵).

در یک نگاه عمیق در پاسخ امام(ره) دو نکته استخراج می‌شود:

نکته اول آن که در حقوق خصوصی می‌توان با به کارگیری شروط ضمن عقد، تعهداتی و

الزاماتی را بر طرف مقابل تحمیل نمود و نکته دوم آن است که حکومت اسلامی دارای اختیارات وسیعی می‌باشد که در جمیع موارد تحت سلطه، می‌تواند مقررات الزام آور وضع نماید.

تا جایی که امام (ره) در نامه‌ای دیگر در این خصوص مرقوم نمودند:

«آن چه گفته شده است که شایع است مزارعه و مضاربه و امثال آنها با آن اختیارات از بین خواهد رفت، صریحاً عرض می‌کنم که فرضاً چنین باشد، این از اختیارات حکومت است.» (همان، ۱۷۰).

از دیدگاه امام، مصلحت نظام چه در بعد مصلحت اندیشی و یا مصلحت کرداری رابطه مستقیم با حفظ نظام دارد آنجا که می‌گوید:

«... مصلحت نظام و مردم از امور مهمه‌ای است که مقاومت در مقابل آن ممکن است اسلام پا برهنگان زمین را در زمانهای دور و نزدیک زیر سوال ببرد و اسلام آمریکایی مستکبرین و متکبرین را با پشتوانه میلیاردها دلار توسط ایادی داخل و خارج آنان پیروز گرداند» (همان، ۱۶۷).

امام (ره) مصلحت نظام را به اندازه‌ای مهم می‌داند که چه بسا نادیده انگاشتن آن موجب این پندار گردد که قوانین اسلام قادر به اداره جامعه نیست. این نکته در نصیحت پدران ایشان به اعضای شورای نگهبان قانون اساسی به چشم می‌خورد، آنجا که اعضای شورا در تأیید مصوبات مجلس شورای اسلامی دچار نوعی سخت گیری شده و علی الظاهر عنصر مصلحت را کم رنگ تصور می‌کردند، امام (ره) فرمودند:

«تذکر پدران به اعضاء شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند، چرا که یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی، نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌ها است، حکومت، فلسفه عملی برخورد با شرک و کفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می‌کند و با این بحث‌های طلبگی مدارس که در چار چوب تئوری‌هاست نه تنها قابل حل نیست که ما را به بن بست می‌کشاند که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می‌گردد. شما در عین این که باید تمام توان خودتان را بگذارید که خلاف شرعی صورت نگیرد (و خدا آن روز را نیاورد) باید تمام سعی خودتان را بنمایید که خدای ناکرده اسلام در پیچ و خم‌های اقتصادی، نظامی، اجتماعی و سیاسی، متهم به عدم قدرت اداره‌ی جهان نگردد.» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲۱، ۶۱).

آنچه از سخنان حضرت امام استفاده می‌شود این است که تمام مصلحت اندیشی‌ها برای حفظ نظام اسلامی است و حفظ نظام در دو حوزه قابل تصور است:

نخست منظور از حفظ نظام، پاسداری از حاکمیت اسلامی و جلوگیری از آسیب به آن به دست دشمنان است که در تعبیرهای فقها به عنوان «حفظ بیضه اسلام» آمده است. میرزای نائینی تعبیر به «تحفظ از مداخله اجانب و تحذر از حیل معموله در این باب و تهیه قوه دفاعیه و استعدادات حربیه» نموده است. (میرزای نائینی، بی تا، ۵).

و در معنای دیگر ایجاد نظم در جامعه و سامان دادن سازمان‌ها و نهادهای حکومتی و جلوگیری از اغتشاش و از هم گسیختگی و هرج و مرج، موجبات حفظ نظام است. امام خمینی (ره) این معنا را از فلسفه‌های تشکیل حکومت می‌داند. او می‌نویسد:

«ان الاحکام الالهیه سواء الاحکام المربوطه بالمالیات او السياسیات او الحقوق لم تنسخ بل تبقى الی یوم القیامه، و نفس بقاء تلك الاحکام یقضى بضروره حکومت و ولایه تضمن حفظ سیاده القانون الالهی و تکفل الاجرائه، ولا یمكن اجراء احکام الله الایها لئلا یلزم الهرج و المرج مع ان حفظ النظام من الواجبات الاکیدة و اختلال امور المسلمین من الامور المبعوضه و لا یقوم ذا و لا یسد عن هذا الا بوال و حکومت». (همان، ج ۲، ۴۶۱).

ترجمه:

«احکام الهی خواه احکامی که مربوط به امور مالی و یا سیاسی و یا حقوقی منسوخ نشده‌اند بلکه تا قیامت باقی هستند و نفس بقای آن احکام، اقتضای وجود حکومتی را دارد که سیادت قانون الهی را حفظ نموده و اجرای آن را ضمانت کند و اجرای احکام الهی بجز تأسیس حکومت، ممکن نیست. تا اینکه هرج و مرج ایجاد نشود. همچنین حفظ نظام از واجبات تأکید شده است و اختلال امور مسلمین از امور ناپسند است، حفظ نظام ودوری از هرج و مرج ممکن نیست مگر بوجود والی و تشکیل حکومت».

با دقت در کلام امام خمینی (ره) این نکته استنباط می‌شود که حکومت وسیله‌ای برای اجرای احکام الهی می‌باشد و نبود آن موجب هرج و مرج و اختلال امور مسلمین و وجود آن موجب اجرای احکام الهی و برقراری نظم می‌باشد.

میرزای نائینی نیز با صراحت به دو معنای حفظ نظام اشاره دارد آنجا که می‌نویسد:

«در شریعت مطهره، حفظ بیضه اسلام را اهم جمیع تکالیف و سلطنت اسلامی را از وظایف و شئون امامت، مقرر فرموده‌اند ... و واضح است که تمام جهات راجعه به توقف نظام عالم به اصل سلطنت و توقف حفظ شرف و قومیت هر نوعی به امارت نوع خود انسان، منتهی به دو اصل است.

اول: حفظ نظامات داخلیه مملکت و تربیت نوع اهالی و رسانیدن هر ذی حقی به حق خود و منع از تعدی و تجاوز احاد ملت بعضهم علی بعض الی غیر ذلک از وظایف نوعیه راجعه به مصالح داخلیه مملکت و ملت.

دوم: تحفظ از مداخله اجانب و تحذر از حیل معموله در این باب و تهیه قوه دفاعیه... «(میرزای نائینی، ۵).

از منظر فقیهان حفظ نظام به هر دو معنا نه تنها واجب شرعی است، بلکه عقل حکم می‌کند که برای حفظ شریعت، باید نظام حفظ گردد و حفظ نظام مقدمه‌ای برای حفظ شریعت است. از همین جهت میرزای نائینی قائل است که:

«چون عدم رضای شارع مقدس به اختلال نظام و ذهاب بیضه اسلام، بلکه مهم‌تر بودن وظایف مربوط به حفظ نظم مملکت اسلامی از تمامی امور حسبیه، از اوضح قطعیات است، پس ثبوت نیابت فقها و نواب عام عصر غیبت در اقامه وظایف مذکور از قطعیات مذهب خواهد بود.» (همان، ۴۶).

حکم اولی، حکم ثانوی، حکم حکومتی و مصلحت

بنابر آنچه که فقها در خصوص حکم اولی و ثانوی گفته‌اند این معنا بدست می‌آید که حکم اولی حکمی است که بر افعال و ذوات با در نظر گرفتن عناوین اولی آنها مترتب می‌شود مثل وجوب نماز ظهر و حرمت خوردن گوشت خوک. اما حکم ثانوی حکمی است که بر موضوعات با وصف اکراه، اضطرار، اجبار و عناوین عارضی دیگر بار می‌شود مثل جواز افطار روزه رمضان برای کسی که مکره و یا مضطر به خوردن گردد. علت نام‌گذاری چنین حکمی به ثانوی بدین دلیل است که در طول حکم واقعی اولی قرار دارد (مشکینی، ۱۳۴۸، ۱۲۱).

برخی دیگر حکم اولی و ثانوی را چنین تفسیر نموده‌اند:

«اولویت و ثانویت اموری نسبی هستند. وقتی حکمی بر عنوانی از موضوعات بارمی‌شود، اگر بدون عنایت و نظر به عنوان دیگری لحاظ شود، آن را حکم اولی می‌نامند اما چنانچه حکم یک عنوان که بر ذاتی رفته است، با عنایت و فرض این که عنوان دیگری نیز بر همین ذات وجود دارد، بار شود، آن حکم ثانوی است، مثلاً وضو یک عنوان شرعی است که حکم نفسی آن استحباب و حکم غیری آن وجوب است ذات شستن دست و صورت و مسح سر و پا، همراه قصد

عنوان وضو، به علاوه نیت قربت، یا بدون آن بنا بر اختلافی که در این مورد هست - ذاتی است که عنوان شرعی وضو بر آن رفته است، اکنون اگر وضویی برای مکلفی ضروری یا حرجی باشد عنوان ضرر و حرج که با عنایت و نظر به عنوان وضو و در طول آن لحاظ می‌شود، عنوان ثانوی وضو خوانده می‌شود که حکم جواز ترک یا حرمت ارتکاب را برای آن ذات، به دنبال خود می‌آورد». (صرامی، بی تا، ج ۷، ۳۳۷).

امام خمینی (ره) قائل است که ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است. (خمینی، ج ۲۰، ۱۷۰).

یکی از فقیهان معاصر در تبیین اینکه، حکم حکومتی از احکام اولیه است چنین می‌نویسد:

«در رأس حکومت اسلامی، ولی و امامی صالح وجود دارد که اداره امور تمام مردم به او واگذار و اختیارهای گسترده‌ای برای وی قرار داده شده است و تمامی تشکیلات حکومتی از او سرچشمه می‌گیرد، چرا که تشکیلات و نظام دولتی، از اراده، دیدگاه و اختیار او سرچشمه می‌گیرد و نه حدود اختیارهای او از تشکیلات و نظامی که او خود جزئی از آن است. دلیل‌های بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد پیشوای مسلمانان بر امت اسلامی ولایت دارد و او سرپرست آنان است، مانند آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ...» (مائده، ۵۵) و لازمه این که شخصی، سرپرست دیگری باشد، خواه این دیگری فرد باشد و خواه گروه، آن است که اداره امور آن شخص و یا گروه به سرپرست او سپرده شود. سرپرستی که برای امام و ولی امر مسلمانان ثابت است، به این اعتبار است که آنها یک امت و یک گروه حساب می‌شوند و ریاست آنان به شخصی سپرده شده که ولی امر آنان است. زیرا عرف از واژه «تولی امر» همین معنا را می‌فهمد، چرا که مسئله تشکیل حکومت و اداره امر مملکت، مسأله تازه‌ای نیست. بلکه امری معمولی و شناخته شده در میان تمام مردم است، هرچند شکل حکومت‌ها، گوناگون است. با توجه به آنچه گفتیم می‌افزاییم: وقتی اداره امت اسلامی به یک سرپرست واگذار شده باشد بر این سرپرست بایسته است بیندیشد دقت کند تا بر آنچه به حال امت سودمندتر است آگاهی یابد. لکن از آن جا که کارهایی که وی انجام دادن آنها را اراده می‌کند، به تک تک افراد امت ارتباط دارد، وقتی خداوند او را سرپرست این امت قرار دهد، اراده‌های وی در حق آنان روان و اراده و خوشنودی وی حاکم بر آنان است و با وجود سرپرست، آنان اراده و فرمانی ندارند. از باب مثال هرگاه ولی امر، صلاح بداند که اگر خیابانهای شهرهای این امت گسترش یابند، برای آنها

سودمندتر خواهد بود و در مسیر این عملیات توسعه، ملک‌های شخصی، قرار داشته باشد، در این صورت، به کار بردن این ملک‌ها به سود همگان، به خوشنودی مالکان آنها بستگی ندارد. زیرا بر اساس آنچه گفتیم، آنچه به مصلحت اشخاص بر می‌گردد، به خود آنان واگذار شده و اما آنچه به مصلحت امت بازگشت می‌کند، به ولی امر آنان سپرده شده است. البته باید یادآوری کرد که مصلحت عموم، اقتضای پرداخت نکردن بهای ملک‌های اشخاص را ندارد، زیرا مصلحت امت، تنها به کارگیری این ملک‌ها برای اجرای پروژه توسعه را اقتضا دارد، نه اقتضای به کارگیری آن به گونه رایگان.

نتیجه این که اقتضای ولایت، از اختیار افکندن اختیار شخص و یا امت تحت سرپرستی است. یعنی هر گاه تحت سرپرستی شخص باشد، اقتضای ولایت از اعتبار انداختن رضایت و اختیار او، به کلی و در تمام چیزهایی است که به وی تعلق دارد و هرگاه تحت سرپرستی امت باشد، لازمه آن، از اعتبار افکندن تمام این امت، در چیزهایی است که به مصالح جامعه و امت برمی‌گردد. چنین بر می‌آید که سخن بالا معنای چیزی است که از امام راحل نقل شده است و آن این که: «مقرر کردن مالیات بر مردم از گونه احکام ثانوی نیست».

«بر اساس آنچه گذشت، می‌توان گفت همان گونه که دست یازیدن ولی کودک در اموال او، حکم ثانوی نیست بلکه در مورد خودش حکم اولی است و اراده ولی، جانشین اراده کودک به شمار می‌رود و به راضی بودن اراده کودک اعتنا نمی‌شود، در این جا نیز، درست قضیه از همان قرار است». (مؤمن، مجله فقه اهل بیت (ع)، سال دوم، شماره ۵ و ۷۷۶...).

از دیدگاه این محقق و بعضی از محققان دیگر احکام حکومتی که از سوی دست اندرکاران برای برقراری نظم و تأمین مصلحت عمومی وضع می‌گردد و دارای تداوم نسبی هم است و به صورت رسمی در کشور اجرا می‌شود از احکام اولیه به شمار می‌رود. این گونه احکام، به نوعی مصداق «حوادث واقعه» یا «مصالح مقتضیه» و هم چنین از احکام متغیره به شمار می‌روند که بستگی به شرایط زمان دارند و قابل تغییر می‌باشند (محمد‌هادی، ۱۳۷۷، ۱۷۴).

از عبارات برخی از فقها استفاده می‌شود که حکم حکومتی از سنخ احکام ثانوی است علامه محمد تقی جعفری در این خصوص می‌نویسد:

«بخشی از معارف اسلام، مقررات و قوانینی هستند که در گذرگاه زمان به جهت بروز مصالح و یا مفاسدی، توسط ولی امر مسلمانان وضع می‌گردد. این دسته از احکام که بدان‌ها احکام ثانویه

می‌گویند، تا هنگامی که مصالح و موجبات و علل صدور آن باقی و پابرجا باشد و یا مفاسد و موانع برطرف نگردد، ثابت و پابرجاست و هر موقع اسباب آن برطرف شد حکم هم برطرف می‌گردد، درست نظیر تحریم تنباکو. احکام ثانویه، مثل احکام اولیه، پیش رو نیست بلکه تابع است. بدان معنا که آگاهان و خبرگان و متخصصان متعهد جامعه، اشخاص مورد اعتماد، که از جریانات و موضوعات مختلفی که در جامعه می‌گذرد آگاه و مطلع‌اند و قضایای مختلف را زیر نظر دارند، تشخیص خود را به حاکم و مقام ولایت فقیه منتقل می‌کنند به دنبال آن اگر حاکم نظر آنان را صائب تشخیص داد بر اساس آن حکم صادر می‌کند» (محمدتقی جعفری، مجله حوزه، ش ۴۹، ۸۹). شهید آیت الله سید محمد باقر صدر با صراحت بیشتری بر این نکته تأکید دارد که احکام حکومتی از سنخ احکام ثانویه است آنجا که می‌نویسد:

«به موجب نص قرآن کریم با حدود قلمرو آزادی (منطقه الفراغ) که اختیارات دولت را مشخص می‌کند، هر عمل تشریحی است که بالطبع، مباح باشد، یعنی ولی امر اجازه دارد هر فعالیت و اقدامی که حرمت یا وجوبش، صریحاً اعلام نشده را به عنوان دستور ثانویه ممنوع و یا واجب الاجرا نماید از این رو، هر گاه امر مباحی را ممنوع کند، آن عمل مباح حرام می‌گردد و هرگاه اجرائش را توصیه نماید واجب می‌شود. البته کارهایی که قانوناً مثل حرمت ربا تحریم شده باشد، قابل تغییر نیست، چنانچه کارهایی که اجرای آنها، نظیر انفاق زوجه واجب شناخته شده را نیز ولی امر نمی‌تواند تغییر دهد، زیرا فرمان ولی امر نباید با فرمان خدا و احکام عمومی تعارض داشته باشد. بنابر این آزادی عمل ولی امر منحصر به آن دسته از اقدامات و تصمیماتی است که بالطبع مباح اعلام شده باشد». (صدر، بی‌تا، ج ۲، ۳۳۲).

عده‌ای نیز بر این باورند که احکام حکومتی نه از احکام اولیه محسوب می‌شود و نه از احکام ثانویه، استدلال این دسته بدین قرار است:

«مقام ولایت از احکام اولیه است و همان طور که «الَّتِي أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ» (احزاب، ۶)، «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (بقره، ۴) و «وَأْتُوا الزَّكَاةَ» (بقره، ۸۲) از عناوین اولیه هستند جعل ولایت مطلقه برای رسول الله و بعد از ایشان برای ائمه معصومین علیهم السلام و بعد از آن به نص خبر احتجاج «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا الي رواه حدیثنا...» برای علما و فقها نیز اولیه است ... حکمی که او (ولی امر) انشاء می‌کند ممکن است، نه حکم اولی الهی باشد و نه تحت عناوین ثانویه قرار گیرد. مثلاً ولی امر مسلمین تشخیص می‌دهد که افراد جوان، در فلان سن، باید اجباراً

به سربازی بروند. این امر نه تحت عنوان حکم اولی واقع می‌شود و نه حکم ثانوی. بنابر این از آنجا که احکام ولایی حکومتی حکم وضعی است که خدای سبحان وضع نموده و برای رسول الله صلی الله علیه و آله قرار داده است، لذا از این حکم ولایی ممکن است حکم وضعی بعث و زجرهایی صادر شود که این بعث و زجرها، تحت هیچ یک از عناوین اولیه یا عناوین ثانویه واقع نشوند». (محمدی گیلانی، مجله رهنمون، شماره ۲، ۶۳).

تفاوت اساسی حکم حکومتی با حکم اولی و ثانوی در جاعل است. جعل حکم حکومتی بدست حاکم مسلمین است اگرچه حاکم غیر معصوم باشد، اما جعل حکم اولی و ثانوی بدست شارع است. نکته قابل توجه این است که گرچه جعل ولایت برای حاکم یک حکم اولی است اما احکام حکومتی که از طرف حاکم اسلامی صادر می‌شود نمی‌تواند جزو احکام اولیه باشد. از طرف دیگر هرگونه حکمی که در رابطه با رخدادی گذرا یا به جهت رفع غائله و پیش‌آمدی صادر می‌گردد و مانند فتوای تنباکو و مانند آن که جنبه رسمیت و قانونی پیدا می‌کند و با رفع غائله خود به خود ملغی می‌گردد، از احکام ثانویه خواهد بود که با پایان یافتن مقتضی آن، حکم صادر شده نیز پایان می‌یابد، مانند تجویز برخی از کارها به جهت حالت اضطرار، که با پایان یافتن شرایط اضطراری، تجویز مزبور خودبه خود ملغی خواهد شد. (محمد هادی، ۱۳۷۷، ۱۷۴).

اگر مصلحت ناشی از حکم حکومتی به مرحله ضرورت برسد در این صورت حکم حکومتی از احکام ثانویه شمرده می‌شود.

از این رو می‌توان گفت بین حکم حکومتی و حکم ثانویه رابطه عموم و خصوص من وجه است و در بعضی از موارد هم مصداق حکم حکومتی و هم مصداق حکم ثانویه است. مواردی هم هست که احکام ثانویه جدا می‌شود، اصلاً مصلحت در آن نیست بلکه به خاطر مسائل حرج، ضرر، نظم و نظایر این‌ها است. مواردی هم هست که صرفاً مصلحت است (عمید زنجانی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ۲۲۰).

اگر بخواهیم مرزبندی شفاف بین حکم اولی و ثانوی و حکم حکومتی ارائه دهیم باید بگوییم احکام اولیه توسط شارع بر اساس مصلحت‌های کلی و دایمی و احکام ثانوی بر اساس ضرورت جعل می‌گردند. اما احکام حکومتی مبتنی بر مصلحت‌های جامعه صادر می‌گردند. صدور حکم حکومتی، منوط به وجود مصلحت اسلام و نظام مسلمین است و لازم نیست یکی از عناوین ثانوی

نظیر عسر و حرج و یا اضطرار و یا اختلال نظام پیش آید. مصلحت نظام مبنای حکم حکومتی است هر چند یکی از عناوین ثانوی در میان نباشد.

امام خمینی (ره) در سالهای نخست پیروزی انقلاب در مواردی حق صدور حکم حکومتی و وضع قوانین منافی با ظاهر شرع را به مجلس شورای اسلامی تفویض، و برای رعایت احتیاط و محکم کاری بیش تر، وضع چنین قوانینی را منوط به عناوین ثانوی نظیر «اختلال نظام» و «ضرورت» و «حرج» کردند. گرچه به لحاظ فقهی صدور حکم حکومتی را متوقف بر این عناوین نمی دانستند و آن را از احکام اولی اسلام می شمردند.

ایشان در پاسخ نامه مورخ ۱۳۶۰/۷/۵ رئیس مجلس شورای اسلامی وقت مرقوم نمودند: «آنچه در حفظ نظام اسلامی دخالت دارد که فعل و ترک آن موجب اختلال نظام می شود و آن چه ضرورت دارد که ترک آن مستلزم فساد است و آن چه فعل یا ترک آن مستلزم حرج است، پس از تشخیص موضوع به وسیله اکثریت وکلای مجلس شورای اسلامی با تصریح به موقت بودن آن مادام که موضوع محقق است و پس از رفع موضوع، خود به خود لغو می شود، مجازند در تصویب و اجرای آن و باید تصریح شود که هر یک از متصدیان اجرا از حدود مقرر تجاوز نمود، مجرم شناخته می شود» (خمینی، ۱۳۶۹، ۱۸۸).

تأکید بر اینکه حکومت از احکام اولی اسلام است، در سال های آخر عمر با برکت ایشان رو به فزونی گرفت و به طور مشخص، مصلحت نظام را مبنای صدور حکم حکومتی معرفی نمودند. مصلحت نظام با عناوین ثانوی، نظیر اختلال نظام، و ضرورت و عسر و حرج تفاوت آشکاری دارد. از این رو مجمع تشخیص مصلحت نظام به عنوان نهادی مشورتی جهت تشخیص مصالح و یاری رساندن به ولی فقیه برای صدور حکم حکومتی تشکیل شد و تشخیص مبنای صدور احکام حکومتی به این نهاد واگذار و تفویض شد (واعظی، ۱۳۸۳، ۲۱۴).

مجمع تشخیص مصلحت نظام برای مهیا کردن زمینه برای حکم حکومتی است و از لحاظ اینکه «ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است» و «حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله (ص) است یکی از احکام اولیه است و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است». (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲۰، ۱۷۰)، اولاً تصمیمات آن مقدم و حاکم بر شورای نگهبان است (همان، ۴۵۷) و ثانیاً اعضای ثابت و متغیر آن را اختصاصاً فقیه حاکم تعیین می کند. درست بر اساس همین دیدگاه است که اصل ۱۱۲ قانون اساسی مصوب سال ۱۳۶۸ می گوید:



«مجمع تشخیص مصلحت نظام برای تشخیص مصلحت در مواردی که مصوبه مجلس شورای اسلامی را شورای نگهبان خلاف موازین شرع یا قانون اساسی بداند و مجلس با در نظر گرفتن مصلحت نظام نظر شورای نگهبان را تأمین نکند و مشاوره در اموری که رهبری به آنان ارجاع می‌دهد و سایر وظایفی که در این قانون ذکر شده است به دستور رهبری تشکیل می‌شود. اعضای ثابت و متغیر این مجمع را مقام رهبری تعیین می‌نماید. مقررات مربوط به مجمع توسط خود اعضا تهیه و تصویب و به تأیید مقام رهبری خواهد رسید».

مجمع تشخیص مصلحت نظام، همانند شورای نگهبان نهاد مستقل قانونگذاری نیست. بلکه مسیر قانونگذاری در نظام جمهوری اسلامی ایران چنان طراحی شده است که «همه قوانین باید در مجلس شورای اسلامی طرح و تصویب گردد، اگر مصوبه مجلس با اظهار نظر منفی شورای نگهبان مواجه شد، برای اصلاح به مجلس بر می‌گردد. مجلس پس از نظر مجدد آن را به شورای نگهبان برگرداند. آنگاه چنانچه لازم تشخیص داده شد برای اصلاح نهایی به شورای تشخیص مصلحت ارجاع گردد» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲۱، ۲۰۲).

حضرت امام در پیامی به مجمع تشخیص مصلحت تأکید کرد «تنها در مواقعی که بین مجلس و شورای نگهبان اختلاف است به همان صورتی که در آیین نامه مصوب آن مجمع طرح شده بود عمل گردد زیرا هیچ مسأله‌ای آنچنان فوریتی ندارد که بدون طرح در مجلس و نظارت شورای نگهبان مستقیماً در آن مجمع طرح گردد» (همان، ۲۱۷).

بدین ترتیب در نظریه حکومتی امام خمینی (ره) و بر اساس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مجلس شورای اسلامی از ارکان اصلی نظام جمهوری تلقی می‌شود که اعمال قوه مقننه از طریق آن تصویب و انجام می‌یابد و چنانچه مجلس بنا به نیازهای قانونی کشور قوانینی را تصویب کرد و شورای نگهبان در مقام انجام وظایف قانونی خود، تشخیص می‌داد که مصوبات مجلس مغایر با شرع یا قانون اساسی است و مجلس به هنگام بررسی مجدد آن مصوبه با استناد به مصلحت بر مصوبه خود اصرار می‌ورزید تشخیص نهایی به عهده مجمع تشخیص مصلحت نظام واگذار گردید تا در چارچوب مصلحت، مصوبه مجلس را تأیید و اجرایی نماید. (فیرحی، ۱۳۸۴، ۲۵۷).

نتیجه‌گیری

مصلحت به معانی متعدد آمده است که معنای مورد نظر ایجاد نظم و اعتدال و رفع نقص و

در مقابل آن مفسده است.

از دیدگاه فقهای عامه و خاصه مصلحت، نقش اساسی در تشریح احکام دارد گرچه در وسعت این نقش توافقی وجود ندارد.

احکام حکومتی که توسط حاکم اسلامی صادر می‌شوند در محدوده مصلحت سنجی حاکم جعل می‌گردند و چون مصلحت جامعه اسلامی در حال تغییر است از این جهت وصف ثبات و دائمی بودن را ندارند. اگر حاکم اسلامی غیر معصوم است باید با به کارگیری کارشناسان خبره و امین، مصلحت‌ها را در محدوده شرع تشخیص داده و اقدام به جعل حکم حکومتی نماید. احکام حکومتی، تصمیماتی است که ولی امر، در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به حسب مصلحت وقت گرفته، طبق آنها مقرراتی وضع نموده، به اجرا در می‌آورد.

احکام حکومتی صدور و تنفیذشان منوط به مصلحت است و در موضوع جواز صدور حکم حکومتی، مصلحت اندیشی اخذ شده است.

در شریعت اسلام برای مصلحت‌های ثابت حکم ثابت و دائمی قرار داده شده است و برای مصلحت‌های متغیر که مصلحت‌های حکومتی غالباً از این نوع می‌باشد، حکم متغیر قرار داده شده است و این نحوه تشریح نشان فراگیری و قدرت تشریح، پا به پای ادوار مختلف زمان است.

مصلحت‌اندیشی یا مصلحت کرداری رابطه مستقیم با حفظ نظام اسلامی دارد حفظ نظام اسلامی در دو حوزه قابل تصور است. در حوزه نخست پاسداری از حکومت اسلامی و صیانت آن از هجوم دشمنان است که در تعبیرهای فقها به «حفظ بیضه اسلام» آمده است و در حوزه دیگر تأسیس سازمان‌ها و نهادهای حکومتی و ایجاد نظم و امنیت در جامعه است که موجب حفظ نظام می‌گردد.

تشکیل حکومت وسیله‌ای برای اجرای احکام الهی می‌باشد که نبود آن موجب هرج و مرج و اختلال امر مسلمین و وجود آن موجب اجرای احکام الهی و برقراری نظم می‌باشد.

مصلحت اندیشی در چارچوب شریعت برای حفظ نظام اسلامی است و نظام اسلامی برای اجرای احکام الهی است.

فهرست منابع

- ۲- احمدی میانجی، علی، (۱۳۶۳)، مکاتیب الرسول، قم، یس.
- ۳- آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن، (بی تا)، الذریعة الى اصول الشريعة، قم، انتشارات اسماعیلیان.
- ۴- الانصاری، الشیخ مرتضی، (۱۹۹۰)، کتاب المکاسب، مؤسسه النعمان، بیروت.
- ۵- خمینی، روح الله، (۱۳۷۴)، بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی، جلد ۷، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۶- بستانی، معلم بطرس، (۱۹۸۷)، محیط المحيط، بیروت، مکتبه لبنان.
- ۷- بلاذری، (۱۹۸۷)، فتوح البلدان، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۸- بوطی، محمد سعید رمضان، (۱۴۱۲)، ضوابط المصلحة، دمشق، الدار المتحدة.
- ۹- بیهقی، احمد، (۱۹۹۲)، السنن الكبير (السنن الكبرى)، دارالمعرفة، بیروت.
- ۱۰- التوحیدی التبریزی، المیرزا علی، (۱۴۱۷)، مصباح الفقاهة، جلد ۱ و ۲، الطبعة الرابعة، مؤسسه انصاریان قم.
- ۱۱- جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۷۶)، ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش.
- ۱۲- جعفری، محمد تقی، (بی تا)، جایگاه تعقل و تعبد در معارف اسلامی، مجله حوزه، شماره ۴۹.
- ۱۳- الحر العاملی، محمد بن الحسن، (بی تا)، وسائل الشیعة، الى تحصیل مسائل الشريعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۴- حکیم، سید محمد تقی، (بی تا)، الاصول العامة للفقهاء المتقارن، قم، مؤسسه آل بیت (ع).
- ۱۵- الحلی، حسن (علامه حلّی)، (۱۳۹۹)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- ۱۶- الخراسانی، محمد کاظم، (بی تا)، الفوائد (تتمه کتاب حاشیه کتاب قواعد الاصول)، قم، مکتبه بصیرتی.
- ۱۷- الخمینی، السید روح الله، (۱۳۶۸)، کتاب البیع، قم، انتشارات اسماعیلیان.
- ۱۸- خمینی، روح الله، (۱۳۶۹)، صحیفه نور، تهران، مرکز مدارک فرهنگ انقلاب اسلامی.
- ۱۹- صدر، السید محمد باقر، (۱۴۰۸)، اقتصادنا، بیروت، دارالتعارف.
- ۲۰- صدر، السید محمد باقر، (۱۹۸۰)، دروس علم الاصول، بیروت، دارالکتاب اللبنانی.
- ۲۱- صدر، سید محمد باقر، (بی تا)، اقتصادنا، ترجمه ع. اسپهبدی، بی جا، بی نا.
- ۲۲- الصدوق، محمد، (۱۴۰۸)، علل الشرايع، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۲۳- الصدوق، محمد، (۱۳۹۰)، من لا یحضره الفقیه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۴- صرامی، سیف الله، (بی تا)، مبانی احکام حکومتی از دیدگاه امام خمینی (ره)، قم، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی، جلد ۷، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.



- ۲۵- طباطبائی، محمد حسین، (بی تا)، بررسی های اسلامی (به کوشش هادی خسرو شاهی)، قم، دارالتبلیغ الاسلامی.
- ۲۶- طباطبائی، محمد حسین، (بی تا)، معنویت تشیع (مقاله ولایت و رهبری).
- ۲۷- الطوسی، محمد، (۱۳۶۳)، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۸- الطوسی، محمد، (۱۳۶۵)، تهذیب الاحکام، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۹- عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۷۴)، مصاحبه درباره احکام و منابع فقهی و تحولات زمانی و مکانی، قم، جلد ۱۴، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (ره)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۳۰- غزالی، ابو حامد، (۱۴۱۷)، المستصفی من علم الاصول، بیروت، مؤسسه الرساله.
- ۳۱- الفیاض، محمد اسحاق، (۱۳۸۵)، محاضرات فی اصول الفقه، تقریرات درس آیة الله العظمی خوئی، نجف، مطبعه نجف.
- ۳۲- فیرحی، داود، (۱۳۸۴)، نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- ۳۳- فیض کاشانی، محمد محسن، (۱۳۹۰)، الاصول الاصلیه، سازمان چاپ دانشگاه، بی جا.
- ۳۴- فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۰۵)، المصباح المنیر، قم، مؤسسه دارالهجره.
- ۳۵- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۱)، اصول کافی، تهران، مکتبه الصدوق.
- ۳۶- کلینی، یعقوب، (بی تا)، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۳۷- مؤمن، محمد، (بی تا)، مجله فقه اهل بیت (ع)، سال دوم، شماره ۵ و ۶.
- ۳۸- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳)، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- ۳۹- محمدی گیلانی، محمد، (بی تا)، احکام اسلام، مجله رهنمون، مدرسه عالی شهید مطهری، شماره ۲ و ۳.
- ۴۰- محمدی گیلانی، محمد، (بی تا)، مقایسه بین احکام حکومتی و احکام ثانویه، مجله رهنمون، مدرسه عالی شهید مطهری، شماره ۲.
- ۴۱- مشکینی اردبیلی، علی، (۱۳۴۸)، اصطلاحات الاصول، قم، انتشارات حکمت.
- ۴۲- مصباح، محمد تقی، (۱۳۷۶)، معرفت دینی، فصلنامه مصباح، سال ششم، تابستان، شماره ۲۲.
- ۴۳- معرفت، محمد هادی، (۱۳۷۷)، ولایت فقیه، قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
- ۴۴- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۱۳)، انوار الفقاهه، قم، مدرسه امام امیرالمؤمنین.
- ۴۵- نائینی، محمد حسین، (بی تا)، تنبیه الامه و تنزیه المله، تهران، شرکت چاپخانه فردوسی.
- ۴۶- النجفی، محمد حسن، (بی تا)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

- ۴۷- هاشمی، سید محمود، (۱۳۶۷)، **حکومت در اسلام** (مقالات سومین کنفرانس اندیشه اسلامی)، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- ۴۸- واعظی، احمد، (۱۳۸۳)، **حکومت اسلامی**، (درسنامه اندیشه سیاسی اسلام)، قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- ۴۹- الواقدی، محمد بن عمر، (۱۹۸۹)، **المغازی**، بیروت، مؤسسه الاعلمی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی





شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی