

جامعیت شریعت پیامبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

(نقش مصلحت در تحقق جامعیت شریعت پیامبر)

سید حسین هاشمی *

چکیده

با توجه به وجود پرسش‌هایی درباره مسئله جامعیت و کمال شریعت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فلسفه فقهی حکومت دینی از جمله مسئله ثبات و تغییر احکام دین، و چگونگی تحولات شریعت و انطباق آن با مقتضیات زمان، بررسی این موضوع آن هم در سالی که مزین به نام پیامبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شده است، دارای اهمیت ویژه‌ای است.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران به رهبری حضرت امام خمینی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ و با توجه به غنای فقه شیعه، به دلیل تأسیس حکومت نوپای شیعی، پرسش‌های ذکر شده، پیرامون مسایل حکومت دینی مطرح گردید، به ویژه آن که حضرت امام رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ با طرح موضوع مصلحت و نقش آن در جامعیت شریعت، باب جدیدی را در این باره گشود و نشان داد که در اسلام، قوانین ثابت و متغیری وجود دارد که از طریق انطباق قوانین متغیر با نیازهای روز، می‌توان جامعیت و جاودانگی احکام و شریعت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را تضمین نمود.

کلید واژه‌ها: جامعیت شریعت پیامبر، ثبات و تغییر احکام دین، اختیارات حاکم اسلامی، مصلحت، احکام حکومتی.

مقدمه

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران به رهبری حضرت امام خمینی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ، تفکر سازمان‌یافته حکومت دینی، منجر به تدوین قانون اساسی و قوانین عادی بر اساس فقه شیعه و هم‌سو با آن شد. به دلیل تأسیس حکومت نوپای شیعی، با توجه به مسئله جامعیت شریعت اسلام، پرسش‌های بسیاری در مورد مسایل حکومت دینی از جمله مسئله ثبات و تغییر احکام دین و تحولات شریعت و

* مدرس حوزه و دانشگاه، محقق و نویسنده.

انطباق آن با مقتضیات زمان مطرح گردید؛ به‌ویژه آن که حضرت امام خمینی (ره) با طرح موضوع مصلحت و نقش آن در تحولات شریعت، باب جدیدی را در این باره گشود و نشان داد که در اسلام، قوانین ثابت و متغیری وجود دارد که از طریق انطباق قوانین متغیر با نیازهای روز، می‌توان جامعیت و جاودانگی احکام و شریعت پیامبر (ص) را تضمین نمود.

البته طرح موضوع مصلحت و احکام حکومتی و تقدم آن بر احکام اولیه، سوء برداشت‌هایی را از سوی پیروان برخی از فرقه‌های اسلامی در سایر کشورها به همراه داشته است که بررسی این موضوع و روشن‌گری در این مورد به منظور تحقق اندیشه تقریب، ضروری است. با توجه به پرسش‌های موجود، بررسی مسئله جامعیت و کمال شریعت اسلام، آن هم در سالی که مزین به نام پیامبر گرامی اسلام (ص) شده است، دارای اهمیت ویژه‌ای است. مقاله حاضر به بررسی چند پرسش اساسی در این مورد پرداخته است:

- ۱- آیا در اسلام قوانین ثابت و متغیری وجود دارد تا از طریق انطباق قوانین متغیر با نیازهای روز، بتوان جامعیت و جاودانگی احکام و شریعت پیامبر (ص) را تضمین نمود؟
- ۲- با فرض وجود چنین قوانینی، ضابطه تشخیص قوانین ثابت از قوانین متغیر اسلام چیست و متصدی تشخیص آن به‌ویژه در عصر غیبت امام معصوم، کیست؟
- ۳- بر فرض انتقال این اختیارات به فقیه جامع الشرایط، چه ضابطه‌ای برای مصلحت‌اندیشی ولی فقیه در محدوده قوانین ثابت و متغیر اسلام و انطباق این احکام با مقتضیات زمان، وجود دارد؟
- ۴- معنای تقدم احکام حکومتی مبتنی بر مصلحت بر سایر احکام اولیه چیست؟

بخش اول: جایگاه مصلحت در فقه شیعه و اهل سنت

۱- معنای مصلحت و رابطه آن با ضرورت؟

قبل از ورود به اصل بحث، ارایه تعریفی از مصلحت لازم است تا مشخص شود که آیا مقصود از «مصلحت» همان «ضرورت» است یا چیزی متفاوت با آن.

۱-۱- تعریف مصلحت

در معنای مصلحت و تعریف آن اتفاق نظر وجود ندارد. برخی از فقهای شیعه در تعریف مصلحت گفته‌اند:

«مصلحت عبارت است از آن چه که با مقاصد انسان در امور دنیوی یا اخروی و یا هر دو، موافق

بوده، و نتیجه آن به دست آوردن منفعت یا دفع ضرری باشد». (محقق حلی، معارج الاصول، بی تا، ص ۲۲۱).^۱

مرحوم شهید بهشتی، در معنای مصلحت می‌گوید:

«مصلحت، کلمه‌ای است کلی و دارای معنایی بسیار وسیع ... به این ترتیب حکومت مصلحت نیز انواع‌گوناگون پیدا می‌کند. عالی‌ترین حکومت از این نوع آن است که اساس آن مراعات مصالح مادی و معنوی، اخلاقی و دینی، برای همه افراد، همه طبقات، همه ملت‌ها و همه نژادها در همه نسل‌ها و زمان‌ها باشد». (بهشتی، بی تا، ص ۳۴).

غزالی، از دانشمندان مشهور اهل سنت، در تعریف مصلحت می‌گوید:

«مصلحت، در اصل (از نظر لغوی) عبارت است از جلب منفعت و دفع ضرر، ولی این مفهوم منظور ما نیست؛ زیرا جلب منفعت و دفع ضرر از مقاصد خلق است و مراد ما از مصلحت، تأمین مقصود و هدف شرع است، و مقصود شرع نسبت به خلق پنج امر است: حفظ دین، جان، عقل، نسل و اموال؛ پس آنچه در جهت حفظ این اصول پنج‌گانه باشد، مصلحت و آنچه موجب تفویت آنها باشد، مفسده نامیده می‌شود». (غزالی، ۱۴۱۳، ۱۷۴).

نجم‌الدین طوفی، یکی از عالمان حنبلی و معاصر با علامه حلی، در تعریف مصلحت می‌گوید:

«مصلحت در مورد هر چیز، مناسب‌ترین وضعی است که آن چیز با توجه به غرض و غایت خود ممکن است داشته باشد؛ مثلاً مصلحت در شمشیر، تأمین حداکثر کارایی آن در برندگی و رزم است». (موحدی، ۱۳۵۰)

با وجود اختلاف نظر، نقطه اشتراک در تعریف مصلحت این است که در معنای آن، هم به جنبه «دنیوی» توجه شده است و هم به جنبه «دینی و اخروی» و این نکته در کلام مولای متقیان، حضرت علی ع نیز مشهود است. (نهج البلاغه، خطبه شماره ۲۱۲، ص ۲۴۵)^۲ و حتی آن حضرت بر تقدّم مصالح دینی بر مصالح دنیوی، تأکید می‌کردند. (پیشین، ص ۱۱۳۵)^۳ که توجه به این مسئله در مباحث آینده بسیار مفید خواهد بود.

بنابراین، در یک تعریف نسبتاً جامع از مصلحت در امور حکومتی، می‌توان گفت:

مصلحت عبارت است از تدبیری که دولت اسلامی به منظور رعایت منافع معنوی و مادی جامعه اسلامی و در راستای اهداف شرع مقدّس، در پیش می‌گیرد.

۱- «المصلحة هي ما يوافق الانسان في مقاصده لدنياه او لآخرته او لهما و حاصله تحصيل منفعة او دفع مضرة».

۲- «... و المصلحة في الدين و الدنيا غير المفسدة...».

۳- «لا يترك الناس شيئا من امر دينهم لاستصلاح دنياهم الا فتح الله عليهم ما هو اضر منه».

۲-۱. رابطه مصلحت با ضرورت و ضرر

پرسش اساسی در این باره آن است که آیا «مصلحت» با عنوان‌هایی مانند «ضرورت» (اضطرار) و «ضرر» مترادف است یا عنوانی مستقل و متفاوت با آنها است. برای پاسخ به این پرسش، ابتدا لازم است معنای «ضرر» و «ضرورت» مشخص شود. حضرت امام خمینی رحمته‌الله در تعریف «ضرر» می‌فرماید: «مفهوم ضرر نزد عرف عبارت است از وارد کردن نقصی بر مال یا جان». (امام خمینی رحمته‌الله، بی‌تا، ص ۹۲).

برخی دیگر از فقها، در تعریف ضرر گفته‌اند:

«ضرر، عبارت است از نقص مالی، بدنی، عقلی و یا روحی». (خویی، ۱۴۰۹، ص ۲۱۷). بنا بر تعریف دوم، «صدمه‌های روحی» و «خسارت‌های معنوی» نیز مشمول ضرر است، ولی در این مسئله، هم در حقوق موضوعه کشورهای - از جمله حقوق ایران - و هم از نظر فقهی، اتفاق نظر وجود ندارد.

برخی از فقها بر این عقیده‌اند که از نظر عرف، کتاب و سنت، واژه ضرر در مورد ضربات روحی ناشی از هتک حیثیت استعمال نمی‌شود. (امام خمینی، پیشین، ص ۹۳).

در حقوق ایران، بر اساس بند ۲ از ماده ۹ قانون آیین دادرسی کیفری، مصوب سال ۱۳۳۵، و نیز بر اساس قانون مسؤلیت مدنی، مصوب ۱۳۳۹، ضرر و زیان معنوی، یعنی کسر حیثیت یا اعتبار اشخاص، یا صدمات روحی، قابل مطالبه و جبران بود، اما در ماده ۹ قانون آیین دادرسی کیفری، مصوب ۱۳۷۸، این بند حذف گردید.

علاوه بر عرف کنونی، در تاریخ سیاسی اسلام نیز مواردی به چشم می‌خورد که نشان‌دهنده به رسمیت شناخته شدن ضرر معنوی است؛ برای نمونه، وقتی مکه فتح شد و خالد بن ولید، بر خلاف مأموریت پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با قبیله «بنی جذیمه بن عامر» جنگید، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بلافاصله حضرت علی رضی‌الله‌تعالی‌عنه را برای دلجویی و جبران خسارت، به آنجا فرستاد و امیر مؤمنان رضی‌الله‌تعالی‌عنه در محاسبه خسارت‌ها، ضررهای معنوی و روحی را نیز در نظر گرفته، به کسانی که از حملات خالد بن ولید ترسیده بودند، مبلغی پرداخت کرد و آن‌گاه که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از رفتار عادلانه امیر مؤمنان رضی‌الله‌تعالی‌عنه آگاه شد، وی را ستود. (سبحانی، فرازهایی از تاریخ پیامبر اسلام، ص ۴۵۳).

اما در مورد صدق ضرر بر «منافع ممکن الحصول» و قابل مطالبه بودن آن در حقوق ایران، اتفاق نظر وجود دارد و از دیدگاه فقهی نیز این نظریه قابل تأیید است، به ویژه در منافع ممکن الحصولی که استیفا شده و به ناحق استفاده شده باشد؛ (منافع مستوفاه).

برخی بر این باورند که در مقابل مفهوم «ضرر»، مفهوم «نفع» قرار دارد. به عبارت دیگر، بر «عدم النفع» هم ضرر صدق می‌کند. (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶، ص ۴۱۵).

نجم‌الدین طوفی از علمای حنبلی، نیز «ضرر» را در مقابل «مصلحت» و این دو را نقیض هم می‌داند و به همین دلیل معتقد است که اقتضای قاعده لاضرر، رعایت مصالح و مفاسد است؛ زیرا ضرر به معنای مفسده می‌باشد، پس هر گاه شرع، مفسده را نفی کند، لازمه‌اش اثبات نفع است که همان مصلحت می‌باشد؛ چون این دو «نقیض» یک‌دیگرند و واسطه‌ای میان آنها نیست. (حکیم، بی‌تا، ص ۳۹۱).

سید محمد تقی حکیم، در پاسخ به این دیدگاه، می‌گوید: ضرر و مصلحت از قبیل «ضدین» است و نه متناقضین، تا نفی یکی موجب اثبات دیگری باشد؛ بنابراین، از طریق نفی ضرر نمی‌توان مصلحت را اثبات کرد. (پیشین، ص ۳۹۲).

در تعریف «ضرورت» گفته‌اند:

عذری است که به موجب آن، ارتکاب پاره‌ای از امور ممنوعه مجاز است؛ مانند کسی که گرسنه و در شرف هلاکت است که می‌تواند از مال غیر بدون اجازه او به قدر سدّ جوع بردارد. (جعفری لنگرودی، پیشین، ص ۴۱۶).

بنابراین، می‌توان گفت:

«ضرورت» عبارت است از: پدید آمدن نیاز شدید در برابر شرایطی که موجب بروز خطر و ضرر بر جان، مال، ناموس و حیثیت فرد یا جامعه باشد، خواه ضرر مورد نظر، مادی باشد یا معنوی، و خواه فعلیت داشته باشد (ضرر بالفعل) و یا امکان ایجاد آن باشد (ضرر بالقوه).

این چنین تعریفی برای «ضرورت»، آن را به مفهوم «مصلحت» نزدیک می‌کند؛ زیرا در عدم رعایت مصلحت نیز در واقع نوعی «ضرر بالقوه» نهفته است که از آن به «مصلحت ملزمه» تعبیر می‌شود. در کلام برخی از فقها نیز واژه مصلحت به معنای ضرورت به کار رفته است.^۱ (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۳).

اما در پاره‌ای موارد، واژه مصلحت، متفاوت با ضرورت استعمال شده است و در واقع مصلحت در این معنا، مرتبه‌ای خفیف‌تر است که هنوز به حدّ ضرورت نرسیده و از دست دادن آن ضرری را در پی نخواهد داشت، اگر چه موجب محرومیت از منفعتی خواهد شد.

بنابراین، تشخیص مصلحت در تعریف اول، به معنای تشخیص ضرورت است که با

۱- «... و اقتضاء المصلحة له بحیث یکون ضروریاً...».

«احکام ثانویه» تناسب دارد و در آن، گستره اختیارات ولی امر و نهادهای مرتبط با وی، به وضعیت‌های اضطراری و نیازهای غیر قابل اجتناب جامعه محدود خواهد بود؛ (مصباح یردی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۹). اما بر اساس تعریف دوم، دایره اختیارات نهاد تشخیص مصلحت، گسترده‌تر خواهد بود؛ یعنی با وجود عدم تحقق ضرورت و صرفاً به این جهت که اعمال چنین اختیاری پیشرفت جامعه اسلامی را در پی خواهد داشت، می‌توان به عمل مورد نظر فرمان داده، و یا از آن نهی کرد؛ یعنی همان هدفی که به تأسیس مجمع تشخیص مصلحت انجامید؛ مثلاً برای آسایش و راحتی مردم - بدون این که به حد اضطرار رسیده، یا موجب ضرری باشد - به تخریب ساختمان‌های مسکونی در مسیر خیابان کشتی، اقدام گردد. (پیشین، ص ۴۰).

البته بدیهی است که در این فرض، ضرورت فعلی وجود ندارد، ولی معمولاً این‌گونه موارد در آینده به اضطرار، عسر و حرج و یا ضرر منجر می‌گردد و چه بسا خسارت وارد در آینده به مراتب بیشتر باشد (ضرر بالقوه).

خلاصه جواب این که: «مصلحت» به دو معنا به کار رفته است؛ در یک معنا مترادف با «ضرورت» و در معنای دیگر، وسیع‌تر از آن، و آن‌چه فقها در آن اختلاف نظر دارند، همین معنای دوم است. در این باره، در بحث‌های آینده به تفصیل سخن خواهیم گفت.

۲- مصلحت عنوان اولی یا ثانوی؟

پرسش اساسی این است که آیا «مصلحت» از دیدگاه فقهی یک «عنوان اولی» است یا مانند «عسر»، «حرج» و «ضرر» «عنوانی ثانوی» است و یا هیچ کدام از این دو نیست.

همان گونه که بیان شد، «مصلحت» به دو معنا به کار رفته است؛ در معنای اول که مترادف با ضرورت است، از احکام ثانویه به شمار می‌رود، که در این صورت هیچ گونه اختلاف نظری وجود ندارد.^۱

اما مصلحت به معنای دوم، در احکام ثانویه متعارف در فقه، از قبیل: ضرورت، و عسر و حرج، داخل نیست، بلکه خود عنوانی مستقل است. بررسی این موضوع نیاز به توضیح بیشتری دارد. از ویژگی‌های احکام اولیه این است که «ثابت» و تغییر ناپذیرند، زیرا بر اساس مصالح کلی و دائمی وضع گردیده‌اند.

۱- حضرت امام خمینی (ره) نیز در برخی موارد واژه «مصلحت» را به معنای احکام ثانویه به کار برده است؛ برای نمونه ر. ک: صحیفه نور، ج ۱۷، انتشارات سهامی چاپخانه وزارت ارشاد اسلامی، بهمن ۶۱، ص ۱۶۰ به بعد، بیانات امام در جمع نمایندگان مجلس شورای اسلامی، ۶۱/۱۱/۴.

با توجه به ویژگی احکام اولیه، یعنی ثابت و تغییرناپذیر بودن آنها، مصلحت که بر مبنای حکم حکومتی است، نمی‌تواند از احکام اولیه به شمار آید؛ زیرا احکام حکومتی مبتنی بر مصلحت، محدود و مشروط به بقای مصلحت است (مادام المصلحة) و به محض آن که مصلحت از بین رود، حکم حکومتی نیز از درجه اعتبار ساقط می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۱۲۹).

از سوی دیگر، از ویژگی‌های حکم ثانوی این است که به صورت عَرَضی و در مواردی خاص، بر اموری عارض می‌شود که به حکم سابق محکوم بوده، و به صورت موقت، به دلیل پدید آمدن حالت جدید، از قبیل حالت ضرورت، حکمی جدید پیدا کرده است.^۱

البته نفس «جعل ولایت»^۲ در تمام موارد، حتی در موارد اختیارات حکومتی، یک حکم شرعی اولی است (جوادی آملی، ۱۳۶۷: ۸۸) و به تعبیر حضرت امام خمینی رحمته الله علیه:

حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم است، یکی از احکام اولیه اسلام است. (روزنامه جمهوری اسلامی، ش ۲۵۰۱، ۱۳۶۶/۱۰/۱۹).

اما توجه به این نکته ضروری است که اگر چه نفس جعل اختیارات حکومتی برای فقیه، از احکام اولیه و غیر قابل تغییر است، ولی این امر مانع نمی‌شود احکام حکومتی که از طرف حاکم اسلامی صادر می‌شود، موقتی و قابل تغییر باشد.

بنابراین، نمی‌توان گفت احکام حکومتی مبتنی بر مصلحت لزوماً از احکام اولیه است؛ زیرا چنان که قبلاً نیز گذشت، «مصلحت» به دو معنا به کار رفته است؛ در معنای اول که مترادف با ضرر و ضرورت است، هر گاه مصلحت ناشی از حکم حکومتی در حدی از لزوم باشد که به ضرورت و اضطراب منجر شود، در این صورت حکم حکومتی از جمله «احکام ثانویه» محسوب می‌گردد، و در صورتی که مصلحت ناشی از حکم حکومتی، به حد ضرورت و یا سایر عنوان‌های ثانویه نرسیده باشد (معنای دوم از مصلحت) - چنان که همین معنا از مصلحت مورد بحث ماست - حکم حکومتی مبتنی بر مصلحت، نه در عنوانی از عناوین معروف احکام ثانویه داخل خواهد بود و نه در احکام اولیه، بلکه خود در عرض این دو عنوان، «عنوانی مستقل» است.

۱- عنوانی که در موضوع یک حکم شرعی مورد نظر است گاه ثابت است، با قطع نظر از عوارض و پدیده‌هایی که موجب تغییر احکام می‌شود؛ چنین عنوانی را «عنوان اولی» و حکم ناشی از آن را «حکم اولی» نامند. گاه یک عنوان با توجه به عوارض و پدیده‌های متعلق به آن که موجب تغییر حکم می‌شود، مورد نظر است؛ چنین عنوانی را «عنوان ثانوی» گویند؛ مثلاً خوردن گوشت حیوان مردار به عنوان اولی حرام است، ولی در شرایط اضطراری که خطر جانی در پی داشته باشد، به عنوان ثانوی حلال است. (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۴۱۳، ق، ص ۵۴۰).

۲- مقصود از «جعل ولایت»، اصل انتصاب فقیه به مقام ولایت و حاکمیت دینی است.

برخی از صاحب‌نظران درباره تفاوت احکام حکومتی و احکام ثانویه، چنین آورده‌اند: «احکام حکومتی به مقرراتی گفته می‌شود که از سوی مسئولین کشور برای برقراری نظم و تأمین مصلحت عمومی صادر می‌گردد که اگر تداوم نسبی داشته باشد و رسمیت پیدا کند، از احکام اولیه به‌شمار می‌رود. این گونه احکام در رابطه با «حوادث واقعه» یا «مصالح مقتضیه» هستند و هم چنین از احکام متغیره هستند که به شرایط زمان بستگی دارند و قابل تغییرند، ... و هرگونه حکمی که در رابطه با رخدادی گذرا، یا به جهت رفع غائله و پیش‌آمدی صادر می‌گردد، مانند فتوای تنباکو و مانند آن که جنبه رسمیت و قانونی پیدا نمی‌کند 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.» (معرفت، ۱۳۷۷، ص ۱۷۴).

اما به اعتقاد برخی از فقیهان معاصر:

«احکام ثانویه، در عناوینی چون: ضرر، عسر و حرج و امثال آن منحصر نیست.» (مکارم شیرازی، پیشین، ۵۴۱).

در این صورت، می‌توان مصلحت به معنای دوم را نیز داخل در یکی از عناوین ثانویه به معنای عام آن دانست؛ یعنی مصلحت‌اندیشی در مسایل حکومتی به نوعی به عنوان‌های ثانوی از قبیل: قاعده ضرر، ضرورت و یا قاعده اهم و مهم، و امثال آن، بازگشت می‌کند. بنابراین نظریه، «مصلحت»، عنوان مستقلی نخواهد بود و حدود اختیارات حاکم اسلامی نیز در محدوده اجرای احکام اولیه و ثانویه (به معنای عام آن) محصور خواهد شد. (پیشین، ص ۵۴۹-۵۵۱).

اما هم چنان مصادیق و مواردی از مصلحت وجود دارد که تحت عنوان‌های ثانوی نمی‌گنجد؛ مثلاً در مواردی که هیچ‌گونه ضرر و یا ضرورتی وجود ندارد و یا از موارد تراحم حقوق و احکام هم نیست تا بحث اهم و مهم مطرح باشد؛ در این گونه موارد، پرسش مهم این است که آیا احکام حکومتی موقتی مبتنی بر مصلحت، بر احکام اولیه اسلام مقدم است و در این صورت، علت تقدّم آن چیست. در بخش دوم، به تفصیل درباره این مسئله اساسی سخن خواهیم گفت.

۳- فرق مصلحت در فقه شیعه با مصالح مرسله در فقه عامه

از دیدگاه برخی از مذاهب اهل سنت و در رأس آنها مذهب مالکی، «مصالح مرسله» به‌عنوان یکی از منابع استنباط و اجتهاد، به رسمیت شناخته شده است. تأسیس نهاد مجمع تشخیص مصلحت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، این سؤال را برانگیخته که

نهاد تشخیص مصلحت، با توجه به مبانی آن در فقه شیعه، با مصالح مرسله چه تفاوتی دارد.

۱-۳- معنای «مصالح مرسله»

برای پاسخ به این پرسش، لازم است معنای مصالح مرسله از دیدگاه فقه اهل سنت روشن گردد. بر اساس نظریه برخی از علمای اهل سنت، مصالح، به سه قسم تقسیم‌بندی می‌شود:

- مصالحی که شارع به معتبر بودن آنها تصریح نموده است؛ مثلاً قصاص را برای مصلحت حفظ نفس مقرر کرده است؛

- مصالحی که شارع به غیر معتبر بودن آنها تصریح نموده است؛ مانند تصریح شارع به عدم اعتبار معاملات ناشی از ربا؛

- مصالح مرسله؛ یعنی مصالحی که شارع نه به اعتبار آن تصریح کرده باشد و نه به الغای آن. از این رو در تعریف آن گفته‌اند:

«مصالح مرسله عبارت است از اوصافی که با تصرفات و اهداف شرع هماهنگی دارد، ولی دلیل معین شرعی نسبت به اعتبار یا عدم اعتبار آن وجود نداشته باشد و ارتباط حکم با آنها، موجب جلب مصلحت یا دفع مفسده از مردم است». (زحیلی، ۱۴۱۸ ق، ج ۴، ص ۲۸۶۱).

«مصالح مرسله»، خود از نظر درجه اهمیت بر سه نوع است:

- «**مصالح ضروریّه**»؛ یعنی مصالحی که حیات انسان‌ها و قوام و بقای جامعه اسلامی بر آنها متوقف است، به گونه‌ای که عدم توجه به این مصالح موجب «**اختلال نظام**» و هرج و مرج می‌گردد؛

- «**مصالح حاجیه**»؛ یعنی مصالح مربوط به آن دسته از نیازهایی که به منظور «**رفع مشقت و حرج**» در نظر گرفته می‌شوند، اگر چه عدم مراعات آنها موجب اختلال نظام نگردد و بتوان با تحمل نوعی مشقت، از آنها چشم پوشید؛

- «**مصالح تحسینیّه یا کمالیه**»؛ یعنی مصالحی که عدم مراعات آنها نه موجب اختلال نظام اسلامی است و نه موجب مشقت و حرج، بلکه صرفاً به منظور حفظ مکارم اخلاق و آداب پسندیده مقرر می‌گردد؛ مانند: میانه‌روی و اعتدال در امور زندگی و قناعت در امر معاش. (مرعشی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۵۰۵۱ و جعفری لنگرودی، پیشین، ص ۵۷۵).

۲-۳. آرای مذاهب مختلف نسبت به مصالح مرسله

برخی از مذاهب اسلامی، مانند مذهب «شافعیه»، مصالح مرسله را به معنایی که گذشت، مطلقاً نفی کرده‌اند.

«آمدی» از فقهای اهل سنت، معتقد است «حنفیه» نیز مانند شافعیه، بر عدم اعتبار مصالح مرسله اتفاق نظر دارند. (آمدی به نقل از: جابری عربلو، ۱۳۶۲ش، ۱۶۳). اما بعضی بر این عقیده‌اند که حنفیه نیز آن را معتبر می‌دانند. (مصادر التشریح، ص ۷۴ به نقل از حکیم، ص ۳۸۶).

پاره‌ای دیگر از مذاهب اسلامی مصالح مرسله را مطلقاً حجت می‌دانند. «مالکیه» از عمده‌ترین طرفداران این نظریه‌اند. (پیشین)

«حنابله» نیز مانند مالکیه، مصالح مرسله را حجت می‌دانند، اگر چه بین آنان از جهت اختصاص یا عدم اختصاص مصالح مرسله به امور ضروری، اختلاف نظر وجود دارد. (مرعشی، پیشین، ۵۱).

گروهی دیگر نیز به صورت مشروط، نظریه مصالح مرسله را پذیرفته‌اند؛ از جمله طرفداران این نظریه، «بیضاوی» و «غزالی»، از علمای معروف شافعی، هستند که مصالح مرسله را با سه شرط معتبر و حجت می‌دانند: ۱. مصلحت، برای جامعه «ضروری» باشد؛ ۲. مصلحت، برای جامعه «قطعی» باشد و نه احتمالی؛ ۳. مصلحت، «کلی و همگانی» باشد نه به نفع جمعی خاص. (غزالی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۷۶).

۳-۳. مقایسه مصالح مرسله با مصلحت در فقه شیعه

برخی بر این عقیده‌اند که با دقت در معنای مصالح مرسله از دیدگاه اهل سنت، می‌توان تصدیق نمود که نظریه مصالح مرسله با اصول و مبانی شیعه سازگار است؛ زیرا مقصود از «ارسال» این است که دلیل خاصی بر اعتبار و عدم اعتبار آن وجود ندارد، نه آن که تحت عموماتی از قبیل عمومات اضطرار و عسر و حرج قرار نمی‌گیرد؛ (مرعشی، پیشین). بنابراین، «مصالح ضروری» و «مصالح حاجیه» که از اهم مصالح مرسله به حساب می‌آیند، در عمومات و اطلاقات ادله «احکام ثانویه» وجود دارند و فقهای شیعه نیز تردیدی در حجیت و اعتبار عناوین ثانویه ندارند، و اساساً بنای عقلا و عمل آنان به مصالح مرسله، موجب اعتبار شرعی آن است و منعی هم از جانب شارع ثابت نشده است؛ بنابراین، عمل به مصالح مرسله عمل به ظن غیر معتبر نخواهد بود.

به علاوه، اگر عمل به مصالح مرسله جایز نباشد، دلیلی بر اعتبار مسایلی چون: تعیین رهبری و تشکیل حکومت و تعیین قوای سه‌گانه و سایر امور مرتبط با دولت که نص خاصی ندارد، وجود

نخواهد داشت و پایه‌های حکومت متزلزل خواهد شد؛ پس مقصود طرفداران مصالح مرسله این است که این مصالح باید با «اصول کلی اسلام» هماهنگی داشته باشد. (پیشین، ص ۵۸۶۰).

در تأیید این نظریه می‌توان گفت: اکثر طرفداران مصالح مرسله، آن را به مواردی محدود کرده‌اند که مقصود شارع با توجه به کتاب، سنت و اجماع، مراعات گردد و این گونه مصالح دلیل خاص شرعی ندارد، ولی از مجموع قراین و أمارات می‌توان دریافت که مورد خواست شرع است، اما با این شرط که به کارگیری این مصالح، موجب دفع مشقت و حرجی گردد و از جنس مصالحی باشد که شریعت اسلام آن را معتبر دانسته است، اگر چه دلیل معین بر آن نیست، و این مصالح نباید با اصلی از اصول شرع مخالف باشد. (عمری، ۱۴۰۸، ص ۳۳۶-۳۳۷).^۱

همان گونه که ملاحظه گردید، مصالح مرسله از دیدگاه برخی از اهل سنت، در صورت التزام به شرایط آن، با اصول مختلف پذیرفته شده در فقه شیعه، از قبیل «احکام ثانویه» (به ویژه قاعده نفی عسر و حرج)، «امور حسسیه» و نظریه «منطقه الفراغ» که بعضی از علمای معاصر شیعه مطرح کرده‌اند،^۲ با اندک تسامحی قابل انطباق است، و در واقع مصالح مرسله با شرایط یاد شده، چیزی جز همان سبک اجتهادی پذیرفته شده در فقه شیعه، یعنی «رد فروع و مسایل مستحدثه بر اصول ثابت اسلامی»،^۳ نیست.

اما در مقابل، برخی دیگر از فقهای اهل سنت از شرایط مطرح شده درباره مصالح مرسله عدول کرده‌اند و بعضی از حنابله، مانند «طوفی»، و مالکیه که عمده‌ترین طرفداران مصلحت مرسله هستند، بر این باورند که در باب معاملات، «مصالح» موجب تخصیص «نصوص قرآن» و «سنت نبوی» است. (مصادر التشریح، ص ۸۰ به نقل از حکیم، پیشین، ص ۳۸۴ و علم الهدی، ۱۳۷۳، ص ۱۷).

بعضی از فقهای اهل سنت در مورد قلمرو مصلحت مرسله، تا به آن جا پیش رفته‌اند که حاکم

۱- «هی المصالح التي لم يشهد لها نص معين، لا بالاعتبار ولا بالالغاء و هي ترجع الى حفظ مقصود شرعی علم بالكتاب او السنة او الاجماع الا أنها لا يشهد لها اصل معين بالاعتبار و إنما كونها مقصودة لا بدليل واحد و إنما بمجموع ادلة و قرائن احوال و تقاریق امارات و من اجل ذلك تسمى مصلحة مرسله؛ فیاخذ بالمصلحة حيث لا نص، بشرط أن يكون فی الأخذ بها دفع حرج و...».

۲- مؤسس نظریه «منطقه الفراغ» مرحوم آیت الله شهید صدر است. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: صدر، محمد باقر، اقتصادنا، مجمع علمی شهید صدر، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق، ص ۷۲۸-۷۲۲. (البته درباره این نظریه در بخش بعد به تفصیل بحث خواهیم کرد).

۳- در این رابطه، ر.ک: مطهری، مرتضی، عدل الهی، انتشارات صدرا، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۱، ص ۳۳-۳۴ و اسلام و مقتضیات زمان، انتشارات صدرا، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۲، ص ۱۳۳ و علامه طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۴، ص ۱۲۸-۱۲۷. (در این باره در بخش دوم به تفصیل سخن خواهیم گفت).

اسلامی، بر اساس عمل به مصالح مرسله می‌تواند حتی یک سوم امت را برای اصلاح دو سوم دیگر به قتل رساند! (ابن ابی الحدید معتزلی، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۲۱۳).

برخی از دانشمندان معروف اهل سنت نیز بر این عقیده‌اند که خلیفه دوم، بر مبنای اعتقاد به مصالح مرسله، قیاس و استحسان، عموم نصوص شرعی را با رأی و استنباط شخصی خود تخصیص می‌زد؛ بر خلاف حضرت علی رضی الله عنه که از اجتهاد شخصی خودداری نموده، و مغایر با کتاب، سنت و نصوص شرعی رفتار نمی‌کرد. (پیشین، ص ۲۱۳-۲۱۲).^۱

بنابراین، اهل سنت قلمرو مصالح مرسله را به خوبی مشخص نکرده‌اند؛ زیرا هر یک، تعریفی متفاوت با دیگر تعریف‌ها ارائه کرده است. (ر.ک: حکیم، پیشین، ۳۸۴-۳۸۱). از این رو به خوبی می‌توان علت مخالفت بسیاری از فقهای شیعه را با مصلحت مرسله دریافت.

«سید محمد تقی حکیم»، در یک بررسی علمی و تحقیقی درباره اعتبار مصالح مرسله، نظریه‌ای معتدل و سازگار با مبانی فقه شیعه عرضه کرده است. وی در این باره می‌گوید:

«برای مصالح مرسله تعریف‌های گوناگونی ارائه گردیده است که در برخی از این تعریف‌ها به این موضوع تصریح شده است که: مصلحت باید از نصوص و قواعد عمومی اسلام استنباط شده باشد؛ چنان که «دوالیبی» و «نجم الدین طوفی» چنین تعریفی را از مصلحت ارائه نموده‌اند. مقتضای این تعریف آن است که باید مصالح مرسله را به «سنت» ملحق نمود و اجتهاد در این گونه موارد از قبیل «تنقیح مناط» نوع اول است؛ یعنی: تطبیق کبرای قضیه بر صغرای آن پس از این که صغرای قضیه از راه‌های معین شده از طرف شارع به دست آمده باشد و در این فرض، لازم نیست که چنین مصلحتی، در شرع، ذاتاً و بخصوصه مورد تصریح واقع شده باشد؛ زیرا در الحاق آن به سنت همین مقدار کافی است که داخل در مفاهیم کلی سنت قرار گیرد...؛ اما بنابر تعریف‌های دیگر، مصلحت مرسله، فقط در صورتی از دیدگاه شیعه دارای اعتبار است که منشأ مصلحت‌اندیشی، از طریق «عقل» باشد؛ زیرا در این گونه موارد ممکن است به اعتبار میزان دخالت عقل، از نظر درجه حجیت نیز

۱- «...و أمير المؤمنين كان مقيداً بقيود الشريعة مدفوعاً إلى اتباعها و رفض ما يصلح اعتماده من آراء الحرب و الكيد و التدبير إذا لم يكن للشرع موافقاً فلم تكن قاعدته في خلافته قاعدة غيره ممن لم يلتزم بذلك و لسا بهذا القول زارين على عمر بن الخطاب و لا ناسبين إليه ما هو منزه عنه و لكنه كان مجتهداً يعمل بالقياس و الاستحسان و المصالح المرسله و يرى تخصيص عموماً النص بالأراء و بالاستنباط من أصول تقتضي خلاف ما يقتضيه عموم النصوص... و لم يكن أمير المؤمنين رضي الله عنه يرى ذلك و كان يقف مع النصوص و الظواهر و لا يتعداها إلى الاجتهاد و الأقيسة و يطبق أمور الدنيا على أمور الدين و يسوق الكل مسافاً واحداً و لا يضيع و لا يرفع إلا بالكتاب و النص فاختلفت طريقتاهما في الخلافه و السياسة».

مختلف باشد؛ بنابراین، اگر فهم مصلحت کاملاً از طریق عقل باشد، در این صورت، از نظر شیعه، دارای حجیت است؛ زیرا در مقابل حکم عقل، دیگر زمینه‌ای برای سؤال و استفهام وجود ندارد».

(پیشین، ص ۴۰۲).

با این بیان می‌توان دریافت که از دیدگاه ایشان، مصالح مرسله در صورتی معتبر است که خود، منبع مستقل استنباط احکام نباشد، بلکه یا به سنت و یا به حکم عقل بازگشت کند (به حسب اختلاف تعریف‌ها).

بنابراین، همان طور که برخی نویسندگان ادعان داشته‌اند، تفاوت اساسی میان مصلحت در فقه شیعه و مصالح مرسله، در این است که مصالح مرسله از منابع استنباط احکام شریعت به شمار می‌رود، هر چند در احکام حکومتی نیز کاربرد داشته باشد، ولی در فقه شیعه، مصلحت از منابع مستقل استنباط شرعی به حساب نمی‌آید (مگر آن که به نوعی با حکم عقل یا سنت منطبق باشد)، و تنها در احکام حکومتی به کار می‌رود؛ (خسرو پناه، ۱۳۷۹، ص ۱۶۳). در نتیجه، حکم مبتنی بر مصالح مرسله، نوعی تشریح و قانون‌گذاری توسط همه فقها است که از احکام اولیه و ثابت به شمار می‌رود، ولی حکم مبتنی بر مصلحت، در فقه شیعه، از احکام حکومتی و متغیر است که با انتقای موضوع مصلحت، حکم آن نیز از درجه اعتبار ساقط خواهد شد، و تنها از اختیارات حاکم اسلامی است و نه هر فقیهی.

۴- ملاک‌ها و ضابطه‌های تشخیص مصلحت

آیا تشخیص مصلحت در نظام اسلامی، ملاک و ضابطه‌ای عقلایی و منطقی دارد یا هر آنچه که نهاد تشخیص مصلحت^۱ لازم دانست، معتبر است، هر چند مبنای صحیحی نداشته باشد؟

علمای شیعه و اهل سنت در این مسئله اتفاق نظر دارند که حاکم اسلامی باید در مصلحت‌اندیشی خود ملاک‌های «عقلایی» و «منطقی» داشته باشد و نمی‌تواند بر اساس خواسته‌ها و «مصالح شخصی» خود و یا بر اساس ضابطه‌های غیر منطقی عمل نماید.

اما در این باره که «ملاک‌های عقلانی و صحیح کدام است؟» پاسخ‌های متنوعی مطرح گردیده که نقطه اشتراک آنها این است که تشخیص مصلحت باید با روح قوانین اسلام سازگار و با اصول و مبانی شرع هماهنگ باشد و یا دست‌کم مخالفت آن با اصول اسلام احراز نشود، هر چند اصول یاد

۱- درباره این مسئله که «نهاد تشخیص مصلحت» از دیدگاه فقه اسلام چه کسی است، توضیح لازم ارایه خواهد شد.

شده ممکن است بر اثر گوناگونی مذاهب اسلامی، متفاوت باشد، ولی نقطه اتصال تمامی آنها در این است که چنین اختیاری را به نوعی به منابع شرع منتسب می‌دانند؛ بنابراین، هیچ یک از مذاهب اسلامی در تشخیص مصلحت، اصل لزوم ملاک و ضابطه‌ای را که بر اساس اصول شرع استوار باشد نمی‌کنند.

شایان ذکر است که در موارد به اصطلاح «امور عامه»، ادله شرعی بر این مسئله دلالت دارد که نهاد تشخیص مصلحت باید «مصلح عمومی» را در نظر بگیرد، ولی با توجه به این که در تعریف مصلحت، هم به جنبه دنیوی توجه شده و هم به جنبه دینی و اخروی، باید توجه به مصلح عمومی و رعایت مصلح جامعه اسلامی مساوی با رعایت مصلح «مادی و معنوی» جامعه باشد، و این خود در نهایت به معنای توجه به مبانی و اصول شرعی است تا مبدا مصلح مورد نظر، با اصول و اهداف شرع اسلام در تضاد باشد.

اما برخی بر این عقیده‌اند که پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) از این قاعده کلی مستثنا هستند؛ به این معنی که معصومین (ع)، به عنوان حاکم اسلامی، می‌توانند بدون مراعات مصلحت عمومی، در اموال و نفوس مردم تصرف نمایند (حتی در صورتی که برای شخص مالک هم مصلحتی تصور نشود)، اگر چه آنان در عمل از اختیار خود استفاده ننموده‌اند. (آذری قمی، ۱۳۷۳، ص ۴۸ و ۳۵).

هر چند ارایه کننده این نظریه، آن را به شیخ انصاری نسبت داده، و خود نیز ظاهراً به آن اعتقاد دارد، (پیشین، ص ۳۲) ولی نظریه یاد شده، بر فرض ظهور کلام شیخ در آن، با عقل و نقل سازگاری ندارد؛ زیرا عملی که از مصلحت فردی یا جمعی خالی بوده و صرفاً بر مبنای خواسته‌های شخصی و نفسانی باشد - آن گونه که این نویسنده تبیین نمود - صدور آن از امام معصوم (ع) قبیح و محال است و نسبت دادن آن به معصوم (ع)، ناخواسته نسبت دادن عملی بی‌هوده و عبث به اوست، در حالی که آنان از انجام اعمالی که از مصلحت فردی یا جمعی و منشأ عقلانی خالی باشد، منزه‌اند، اگر چه ممکن است مصلحت و فلسفه برخی از اعمال آنان با عقل ناقص بشری قابل درک نباشد، ولی در مقام ثبوت و واقع دارای مصلحت عمومی برای اسلام و جامعه اسلامی است.

از آیاتی مانند: «الَّتِي أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب/۶) نیز نمی‌توان چنین استنباط نمود که معصومین (ع) می‌توانند بدون وجود مصلحتی برای اسلام و جامعه اسلامی و یا شخص مالک، مثلاً خانه کسی را خراب کنند؛ زیرا پیامبر در مورد اموال و نفوس مردم به گونه‌ای اختیار برتر دارد که برای خود مردم عمل مزبور جایز و مباح باشد، در حالی که مثلاً تخریب خانه بدون دلیل و مصلحت، برای

صاحب آن به دلیل ارتکاب «اسراف»، حرام است چه رسد به معصوم علیه السلام، و یا مثلاً هیچ کس نمی‌تواند جان خود را بدون وجود مصلحتی در خطر بیندازد تا پیامبر صلی الله علیه و آله طبق آیه شریفه، در گرفتن جانش (بدون مصلحت شخصی یا جمعی) از اولویت برخوردار باشد. به علاوه، این چه افتخاری است که اختیاری را برای معصومین علیهم السلام قایل شویم، ولی نتوانیم حتی یک نمونه از مصادیق استفاده آنان از چنین اختیاری را ارایه کنیم. حاشا که امام معصوم عملی را در حق انسانی مرتکب شود که صرفاً به دلیل مصالح فردی و خواهش‌های شخصی خود باشد!

بنابراین، به باور فقیهان نامداری چون صاحب جواهر، امام معصوم علیه السلام تمام آن چه را که انجام می‌دهد بر مبنای مصلحت و شرع است. (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۰، ص ۶۲).^۱

از این رو فقها در کتاب‌های فقهی (مبحث جهاد)، در تعیین تکلیف وضعیت اسرای جنگی از جانب امام معصوم علیه السلام، به نوعی تفکیک در اختیارات امام علیه السلام قایل شده‌اند؛ به این صورت که هر گاه سربازان دشمن در جهاد اسلامی، به اسارت گرفته شوند و تا قبل از رسیدن نزد امام معصوم علیه السلام مسلمان نشوند باید کشته شوند؛ اما در مورد «کیفیت قتل» آنان، امام علیه السلام مخیر است و این نوع اختیار امام علیه السلام به مصلحت‌اندیشی نیاز ندارد؛ زیرا مطلوب شارع، قتل آنان است، به هر گونه که امام تشخیص دهد. (شهید ثانی، ج ۲، ص ۱۵۳).

اما مشهور فقها، نوع دیگری از اختیار را در مسئله تعیین تکلیف اسرای جنگی، برای امام معصوم علیه السلام قائل‌اند که به «رعایت مصلحت» مشروط است و این در صورتی است که کفار پس از پایان کارزار، اسیر شده باشند؛ در این صورت امام مخیر است بین عفو و آزاد کردن آنان، بدون دریافت چیزی، یا آزاد کردن آنان در مقابل دریافت فدیة، و یا به بندگی گرفتن آنان؛ اما تصمیم امام علیه السلام باید بر مبنای مصلحت‌اندیشی و انتخاب اصلح باشد و به تعبیر شهید ثانی، این نوع تصمیم‌گیری که به مصلحت‌اندیشی مشروط است، در واقع تخییر نیست، بلکه لزوم تشخیص و انتخاب اصلح است، مگر آن که هر سه مورد در عمل مساوی بوده و هیچ یک دارای ترجیح نباشد. و حتی در مورد اختیار نوع اول نیز شهید ثانی محتمل دانسته است که مصلحت‌اندیشی از جانب امام علیه السلام لازم بوده، و صرف خواست شخصی امام (بدون رعایت مصالح) معیار نباشد. (پیشین).

نمونه فقهی دیگری را که از لزوم مصلحت‌اندیشی در تصمیمات امام معصوم علیه السلام حکایت دارد، می‌توان در کلام محقق حلی - از فقهای بنام شیعه - یافت. ایشان درباره «عزل قاضی» بر این عقیده است که حتی امام معصوم علیه السلام نمی‌تواند قاضی را از مقام خود عزل کند، مگر آن که مصلحت چنین

۱- «ان الامام علیه السلام لا یفعل الا ما یوافق المصلحة و یناسب المشروع».

اقتضا کند و یا شخصی لایق‌تر از او وجود داشته باشد. (محقق حلی، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ۱۴۰۳ ق، ج ۴، ص ۷۱).^۱

علاوه بر این، نمونه‌های متعدد فقهی دیگری را نیز در مورد لزوم وجود ملاک مصلحت در تصمیمات معصومین علیهم‌السلام، مانند: عدم جواز عفو در قصاص توسط امام علیه‌السلام (در مواردی که امام ولی محسوب می‌شود)، در سراسر فقه می‌توان یافت. (فاضل آبی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۶۷۲؛ ۱۴۱۷، ص ۷۴۳ و ابن فهد حلی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۳۶۷).

بخش دوم: نقش حاکم اسلامی در انطباق احکام شریعت با مقتضیات زمان

۱- وجود قوانین ثابت و متغیر در اسلام

قوانین حکومتی اصولاً تابع شرایط زمان و مکان خاص خود می‌باشد؛ از این رو «موقتی بودن» و «قابلیت تغییر» از ویژگی‌های قوانین حکومتی است.

در این قسمت، به این مسئله می‌پردازیم که آیا اجمالاً احکام غیر ثابت و قابل تغییر، در اسلام وجود دارد یا خیر.

با توجه به این که اسلام دین جاودانی و پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آخرین پیامبر است، این سؤال همواره مطرح می‌شود که دستورات اسلام چگونه با پیشرفت فن‌آوری و گذشت زمان و تحول روابط اقتصادی و اجتماعی و تغییر مکان، قابل انطباق است و اساساً اسلام با این تغییرها چگونه برخورد می‌کند. آیا لازمهٔ چنین تحولی در جامعه، این نیست که احکام اسلامی نیز متحول شود و یا دست‌کم بخشی از آنها با تغییر زمان و مکان، تغییر یابد؟ و اگر در بخشی از احکام اسلام، تغییرهایی به حسب زمان و مکان، صورت می‌گیرد، در کدام بخش است؟

برخی به حدی افراط کرده‌اند که همه چیز و در نتیجه تمام احکام و قوانین را غیر ثابت فرض کرده‌اند؛ مانند مارکسیست‌ها که قایل‌اند تاریخ از نظر ماهیت، یک موجود صددرصد «مادی» و دیگر شئون حیاتی؛ مانند فرهنگ، مذهب و حتی اخلاق، رو بنای آن است؛ (جمعی از نویسندگان، ص ۱۴۵-۱۴۶) در نتیجه همه چیز متغیر است و هیچ قانون ثابتی وجود ندارد. (مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، ۱۳۶۲، ص ۱۰).

در پاسخ به این ادعا که همه چیز را متغیر می‌داند، باید گفت:

۱- «هل يجوز أن يعزل اقتراحاً؟ الوجه: لا، لأن ولايته استقرت شرعاً فلا تزول تشهياً؛ أما لو رأى الامام أو النائب عزله لوجه من وجوه المصالح، أو لوجود من هو أتم منه نظراً، فانه جائز مراعاةً للمصلحة».

اولاً، این مطلب که «هیچ قانون ثابتی وجود ندارد» خودش را نیز شامل است؛ پس این قانون هم نباید ثابت و دائمی باشد؛ و در نتیجه، کلیت این مطلب از اعتبار می‌افتد و دست‌کم یک مورد یافت می‌شود که ثابت باشد؛ بنابراین، قانون یاد شده، با خودش نقض می‌شود. (طباطبایی، پیشین، ص ۱۲۷؛ مطهری، پیشین، ص ۱۱۸).

ثانیاً، در روابط انسانی، عوامل پایدار بسیاری وجود دارد که با وجود تغییرهای اقتصادی هم‌چنان بدون تغییر باقی می‌مانند؛ زیرا عصر قدیم و جدید، گرچه از نظر روابط مادی بسیار متفاوت‌اند، ولی در امور کلی خود، اشتراک دارند و اختلاف تنها از جهت مصداق است؛ مثلاً انسان برای زندگی خود به غذا، لباس و مسکن نیازمند است که این نوع احتیاج‌ها تغییرناپذیر است و اختلاف تنها در نوع وسایل و ابزاری است که این احتیاج‌ها را برطرف می‌سازد. قوانین کلی اسلام نیز، مانند نیازمندی به خوراک، پوشاک و مسکن، تغییرناپذیرند؛ زیرا بر مبنای «فطرت انسانی» وضع شده‌اند. (طباطبایی، پیشین، ص ۱۲۸).

بنابراین، احکام و اصول مبتنی بر فطرت انسانی از احکام ثابت و تغییرناپذیر محسوب می‌شوند. (سبحانی، ۱۳۷۳، ص ۸۹).

پس نظر صحیح این است که احکام اسلامی، نه آن گونه که مارکسیست‌ها می‌گویند، همگی متغیّرند و نه آن گونه که متحجران و اهل جمود می‌گویند، تمام آنها (اعم از کلیات و امور جزئی) تغییرناپذیر، بلکه اجمالاً تغییر یافتن قسمتی از احکام اسلام به تبع مقتضیات زمان و مکان، قطعی و قسمتی هم که جزء اصول ثابت اسلام می‌باشد تغییرناپذیرند. اصطلاح «فقه پویا» که از سوی حضرت امام خمینی رحمته‌الله مطرح گردید، اشاره به همین معناست.

حال سؤال این است که مرجع این تغییر و انعطاف چه کسی است. در پاسخ می‌توان گفت: در زمان پیامبر و ائمه معصومین علیهم‌السلام به طور قطع خود آنان به عنوان حاکم اسلامی مرجع این تغییر بودند و بسیاری از احکام شرعی که از پیامبر صادر می‌شد، با توجه به مقتضای عصر آن بزرگواران بوده است.^۱

اما پرسش مهم‌تر این است که آیا در عصر غیبت این اختیارات حکومتی، به فقهای جامع‌الشرایط نیز واگذار شده است یا خیر.

۱- برای ملاحظه تفصیلی این موضوع ر. ک.: هاشمی، حسین، مجمع تشخیص مصلحت (تحلیل مبانی فقهی و حقوقی)، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، چاپ اول، ۱۳۸۱، ص ۲۷-۴۸.

۲- انتقال اختیارات حکومتی معصومین (علیهم السلام) به فقیه جامع الشرایط

از دیدگاه فقهای شیعه، مطابق دلایل عقلی و نقلی، اختیارات حکومتی معصومین (علیهم السلام) به فقیه جامع الشرایط منتقل شده است و به رغم برخی تشکیک‌ها، در اصل انتقال این اختیارات، بین آنان اختلافی نیست و حتی به اعتقاد بسیاری از فقهای صاحب‌نام شیعه، در «ولایت عامه» (فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۵۲۲، محقق اردبیلی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۳۹۴) و «نیابت عامه» (شیخ انصاری، ج ۲، ص ۵۱۲) فقیه از جانب معصومین (علیهم السلام) نیز تردیدی وجود ندارد. در کلام فقها از ولایت یا نیابت عامه، به «ولایت مطلقه» نیز تعبیر شده است که مقصود از این اصطلاحات آن است که همه اختیارات حکومتی معصومین (علیهم السلام)، در عصر غیبت، به فقیه جامع الشرایط منتقل گردیده و هیچ محدودیتی از این جهت وجود ندارد، مگر آن دسته از اختیاراتی که با دلیل خاص خارج شده باشد، اگر چه در این باره نیز از نظر مصداق، هنوز موردی که همه فقها بر آن اتفاق نظر داشته باشند، مشاهده نشده است.^۱

بحث درباره انتقال این اختیارات، خود نیازمند کتابی مستقل است (ر.ک: هاشمی، پیشین) که برای رعایت اختصار از پرداختن تفصیلی به آن، صرف نظر می‌کنیم، اما لازم است به اختصار «مفهوم ولایت مطلقه» را توضیح دهیم؛ زیرا برای برخی به نادرست چنین تصویری به وجود آمده است که «ولایت مطلقه» با بی‌قیدی و عدم محدودیت مترادف است و نوعی حکومت سلطنتی و دیکتاتوری را تداعی می‌کند که در اداره جامعه اسلامی، هیچ‌گونه حد و مرزی را نمی‌شناسد!

در پاسخ باید گفت: بر اساس اصطلاح فقهای شیعه، مقصود از «ولایت مطلقه فقیه» که گاه از آن به «نیابت عامه» و امثال آن نیز تعبیر می‌شود، این است که در عصر غیبت امام عصر (عج)، «تمام اختیارات سیاسی و حکومتی» که خداوند برای امام معصوم (علیهم السلام) قرار داده، به «فقیه جامع الشرایط» منتقل شده است، مگر آن دسته از اختیاراتی که با دلیل خاص خارج شده باشد^۲، و به تعبیر برخی از فقها، مقتضای ادله مربوط به ولایت فقیه در عصر غیبت، این است که فقیه جامع الشرایط، در تمام اموری که از نظر عرف به رئیس و حاکم مراجعه می‌شود، دارای اختیار است؛ خواه این امور به مسایل

۱- حتی در مورد خروج «جهاد ابتدایی» از دایره اختیارات ولی فقیه نیز اتفاق نظر وجود ندارد. (ر.ک: نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱، ص ۱۳).

۲- «و یمكن بناء ذلك - بل لعله الظاهر - على ارادة نصب العام في كل شيء على وجه يكون له ما للامام عليه السلام كما هو مقتضى قوله عليه السلام: «فاني جعلته حاكماً». (پیشین، ج ۴۰، ص ۱۸) و نیز ر.ک: (امام خمینی، کتاب البیع، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۶۷ و ۴۸۸).

سیاسی مربوط باشد یا مسایل شرعی، و به شبهات حکمیة و یا مسایل شرعی اختصاص ندارد؛ زیرا مقصود از کلمه «الحوادث» در روایات، فروع نو پیداست.^۱

بنابراین، ولی فقیه در اختیارات خود باید احکام اسلام و مصلحت جامعه اسلامی را ملاک عمل و تصمیم‌گیری‌های خود قرار دهد، بلکه حتی معصومین علیهم‌السلام نیز در تصمیمات حکومتی خود بدون محدودیت نیستند و رعایت مصلحت جامعه اسلامی و منافع مسلمین، مهم‌ترین ملاک در تصمیم‌گیری‌های آنان می‌باشد، حتی اگر برای رعایت مصلحت جامعه، بر شخص آنان ستمی وارد شود.^۲

مقصود از ولایت مطلقه در اصل ۵۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز همین اصطلاح رایج در فقه شیعه است؛ از این رو با پذیرش ولایت مطلقه در اصل ۵۷، در ذیل اصل ۱۱۰ قانون اساسی، آمده است:

«... رهبر در برابر قوانین، با سایر افراد کشور مساوی است.»

ولایت مطلقه به مفهومی که گذشت، مورد پذیرش فقهای نام‌آور شیعه است، به گونه‌ای که بسیاری از فقها، در این باره، ادعای اجماع کرده‌اند.

توضیح این که: فقهای شیعه در کتاب‌های فقهی خود ولایت مطلقه فقیه را به صراحت پذیرفته، و بسیاری از امور شرعی، حقوقی و سیاسی مربوط به شیعه را از اختیارات ولی فقیه دانسته‌اند، به طوری که پذیرش مسئله ولایت مطلقه نزد آنان مفروغ عنه و مفروض بوده است.

برای نمونه، حاج آقا رضا همدانی - از فقهای برجسته شیعه - در این باره می‌گوید:

«با دقت در روایت [نامه] منقول از امام زمان (عج)^۳، که از مهم‌ترین دلایل نصب فقها در عصر

۱- «ان عموم الحوادث لكونها جمعاً محلّی باللام، يقتضى أن يكون الفقيه مرجعاً في كل حادثة يرجع فيها الرعية الى رئيسهم؛ سواء تعلق بالسياسيات او بالشرعيات، دون خصوص الشبهات الحكمية و المسائل الشرعية، بارادة الفروع المتجددة من الحوادث.» (محقق اصفهانی، ج ۱، ص ۲۱۴).

۲- «والله لأسلمن ما سلمت امور المسلمین و لم یکن فیها جوراً اعلیّی خاصة.» (نهج البلاغه، خطبة شماره ۷۳، ص ۱۷۱).

۳- مقصود روایتی است که نزد فقهای شیعه تلقی به قبول شده و در منابع روایی و کتاب‌های شیعه آمده است: «... اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا فانهم حجّتی و أنا حجّة الله.» امام علیه‌السلام در تعیین تکلیف حوادث و رخدادهای مهم زندگی، شیعیان خود را به تبعیت از روایان حدیث (فقها) امر فرموده‌اند و در عصر غیبت، آنان را حجّت و نمایندۀ خود معرفی نموده‌اند. (البته در برخی از کتاب‌های روایی مانند وسائل الشیعه کلمه «حدیثنا» به صورت جمع ﴿احادیثنا﴾ استعمال شده است). ر.ک: (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۷۰؛ شیخ طوسی، الغیبة، ۱۴۱۱، ص ۲۹۱؛ اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۵۳۱؛ امین الاسلام طبرسی، ص ۴۵۲؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۸۴؛ نبلی نجفی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۱۲۲ و حرّعاملی، وسائل الشیعه، (۳۰ جلدی)، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۴۰).

غیبت است، می‌توان دریافت که امام عصر (عج) فقیهی را که متمسک به روایات معصومین علیهم‌السلام است به جانشینی خود برگزیده، و شیعیان را در تمام مواردی که باید به امام معصوم علیه‌السلام مراجعه نمایند، به چنین فردی ارجاع داده است تا این که شیعه او در زمان غیبت، سرگردان نماند... و اگر کسی در این روایت دقت نماید درمی‌یابد که امام - علیه السلام - با این نامه خواسته است تا حجت خود را بر شیعیان خود در زمان غیبت تمام نماید...؛ به هر صورت، هیچ اشکالی در این مسئله نیست که فقیه جامع شرایط در زمان غیبت، در این گونه امور از جانب امام عصر (عج)، نیابت دارد؛ چنان که تتبع در کلمات فقهای شیعه مؤید همین ادعاست، تا آن جا که از کلمات فقهای شیعه چنین استظهار می‌شود که اعتقاد به نیابت فقیه از طرف امام عصر (عج)، در تمام ابواب (و نه فقط باب خمس و زکات و امور مالی) نزد آنان از امور مسلم و قطعی بوده است؛ به گونه‌ای که بسیاری از آنان عمده‌ترین دلیل خود را برای عام بودن نیابت فقیه (ولایت مطلقه) نسبت به این گونه امور، اجماع فقهای شیعه دانسته‌اند». (همدانی، ج ۳، ص ۱۶۱-۱۶۰).

مرحوم «نراقی» - از فقهای نامدار شیعه - نیز عقیده دارد که اعتقاد به ولایت مطلقه فقیه نزد فقهای شیعه از مسلمات بوده و از این رو علاوه بر ذکر ادله روایی در این مسئله، ادعای اجماع کرده است.^۱ مرحوم «آل بحر العلوم» - یکی دیگر از فقهای بزرگ شیعه - درباره ولایت مطلقه فقیه معتقد است: «تمام اختیارات حکومتی معصومین علیهم‌السلام، در عصر غیبت، به فقیه جامع شرایط تفویض شده است». (آل بحر العلوم، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۲۳۳) و سپس، در مقام دفاع از این نظریه می‌گوید:

«اگر کسی فتاوی فقهای شیعه را در موارد متعدد، مورد تتبع قرار دهد، درمی‌یابد که آنان بر این مسئله اتفاق نظر دارند که باید در این موارد جهت تعیین تکلیف، به فقیه مراجعه نمود، با وجود آن که در این گونه موارد هیچ دلیل خاصی وجود ندارد و این نیست مگر به این جهت که فقهای شیعه به حکم ضرورت عقلی و نقلی، بر این باور بوده‌اند که فقیه جامع شرایط دارای ولایت عام (ولایت مطلقه) است؛ بلکه به این وسیله بر عموم ولایت استدلال نموده‌اند و حتی نقل اجماع فقهای شیعه (در مورد ولایت مطلقه فقیه) از حد استفاضه تجاوز نموده است و بحمد الله تعالی، در این مسئله هیچ تردید و شبهه‌ای راه ندارد».^۲

۱- «فالدلیل علیه بعد ظاهر الاجماع، حیث نص به کثیر من الاصحاب بحیث یظهر منهم کونه من المسلمات، ما صرح به الاخبار المتقدمة». (نراقی، ۱۴۰۸، ص ۱۸۹).

۲- «... یظهر لمن تتبع فتاوی الفقهاء فی موارد عدیده کما استعرف فی اتفاقهم علی وجوب الرجوع فیها الی الفقیه مع أنه غیر منصوص علیها بالخصوص، و لیس الا لاستفادتهم عموم الولاية له بضرورة العقل و النقل، بل استدلوا به علیه، بل حکایة الاجماع علیه فوق حد الاستفاضة. و هو واضح بحمد الله تعالی، لا شک فیہ و لا شبهة تعتریه و الله اعلم». (پیشین، ص ۲۳۴).

بر اساس این، برخی از دانشمندان شیعه معتقدند آیه شریفه «الَّتِي أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أُنْفُسِهِمْ» به این دلیل برای پیامبر نسبت به مؤمنان حق اولویت قرار داده که ایشان ولی امر مسلمین است و نه به دلایل شخصی؛ از این رو هر کس که ولایت امر جامعه اسلامی را بر عهده دارد دارای چنین حقی است؛ زیرا چنین شخصی نماینده کامل مصالح اجتماع است و در جهت حفظ مصلحت جامعه، می‌تواند فرد را فدای جامعه کند. (مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، ص ۱۹۰-۱۸۹).

با توجه به این توضیحات، می‌توان دریافت که اعتقاد به ولایت مطلقه، به مفهومی که تبیین گردید، از مبنای فقهی مستحکمی برخوردار است.

۲- محدوده تشخیص مصلحت در تحولات شریعت

در این قسمت به بررسی این موضوع خواهیم پرداخت که در روند تحولات شریعت، محدوده و قلمرو تشخیص مصلحت در حاکمیت اسلامی تا چه حد است. در بررسی این موضوع، باید بین سه دسته از مسایل تفکیک نمود؛ دسته اول به تشخیص مصلحت در مسایل و موضوعات نوظهور مربوط است که سابقه فقهی در احکام اسلامی ندارد؛ دسته دوم به مسایلی مربوط می‌شود که در احکام دینی دارای سابقه است، ولی از احکام متغیر و به تعبیر دیگر، از احکام حکومتی اسلام به شمار می‌آید، و دسته سوم به مسایلی مربوط می‌شود که در احکام دینی دارای سابقه است، ولی از احکام ثابت و غیر قابل تغییر است. در ذیل، محدوده تشخیص مصلحت را در هر یک از سه موضوع یاد شده جداگانه بررسی خواهیم کرد.

۲-۱- تشخیص مصلحت در مسایل نوظهور (مالا نص فیه)

برای دستیابی به پاسخ مسایل نوپیدا که سابقه مشخص فقهی ندارد، اجتهاد شیعه راه کاری ارائه می‌کند که رد فروع بر اصول ثابت اسلامی نامیده شده است؛ و تشخیص مصلحت نیز تا حد امکان در همین محدوده اعمال می‌شود. مسئله رد فروع و تطبیق مسایل جدید بر اصول ثابت اسلامی، با توجه به ابدیت احکام کلی اسلام و لزوم تطبیق احکام اسلام با زمان و مکان، از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ از این رو، بحث در مسئله‌ای که از عوامل و عناصر تطبیق احکام اسلام با مقتضیات زمان و مکان، به‌شمار می‌رود، خالی از فایده نخواهد بود.

این روش، در میان فقهای شیعه از مقبولیت ویژه‌ای برخوردار است. مرحوم علامه طباطبایی (طباطبایی، پیشین، ص ۱۲۸-۱۲۷) و استاد شهید مطهری (مطهری، عدل الهی، ۱۳۶۱، ص ۳۴-۳۳) از جمله

کسانی هستند که بر مسئله ردّ فروع بر اصول ثابت، تأکید دارند و آن را از عناصر تطبیق احکام ثابت اسلام با مقتضیات زمان می‌دانند. حاکمیت اسلامی نیز در مقام قانون‌گذاری باید بر این شیوه اهتمام داشته باشد و از این طریق، حکم مسابلی را که در اثر پیشرفت علوم و فن آوری رخ می‌دهد، بیابد. حتی برخی از عامه نیز این نظریه را پذیرفته‌اند. (عمری، پیشین، ص ۷).

از خاصیت‌های این تئوری آن است که ریشه‌های جمود در احکام اسلام را از بین برده، توجه قانون‌گذار را بیشتر معطوف به فلسفه و روح احکام اسلامی می‌نماید و با در دست داشتن اصول و کلیات تغییرناپذیر، در فروع و جزئیات انعطاف نشان می‌دهد؛ برای مثال، مجتهد از طرفی با اصل لزوم نیرومندی نظامی مسلمانان «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» روبه‌رو است و از طرف دیگر، برای مصادیق و فروع این اصل، در اسلام با این حکم رو به رو است که رهن بر روی تیراندازی و اسب‌دوانی و شمشیرزنی، جایز بوده و از مصادیق قمار محسوب نمی‌شود؛ با وجود این که اصل کلی «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» تغییر ناپذیر است، ولی مصادیق آن بر حسب زمان و مکان متفاوت است. به این بیان که در صدر اسلام، چون اسب‌دوانی و شمشیرزنی در جنگ کاربرد بسیاری داشت و اساس جنگ و مبارزه بود، پیامبر رهن را در این مسابقه‌ها جایز دانست، ولی در حال حاضر شمشیرزنی و اسب‌دوانی دیگر از مصادیق آن اصل غیرقابل تغییر، به شمار نمی‌روند و به این جهت، باید نوعی انعطاف و تغییر در این مصادیق به وجود آورد. (ر.ک: مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، ص ۱۳۳).

در روایات زیادی بر این شیوه تأکید شده که نشان می‌دهد ردّ فروع بر اصول، حتی در زمان حضور ائمه معصومین (علیهم‌السلام) هم لازم و ضروری به نظر می‌رسید:

«أما علينا أن نلقى الاصول و عليكم أن تفرّعوا». (حرّ عاملی، ۲۰ جلدی)، ج ۱۸، ص ۴۱.

این روایت را ابن ادریس با کمی تفاوت، در خاتمه کتاب سرائر، ذیل عنوان «مستطرفات سرائر» به نقل از جامع بزنتی آورده است، در حالی که خود به خبر واحد عمل نمی‌کند و این بدین جهت است که او این حدیث را تردید ناپذیر و متواتر یا نزدیک به تواتر دانسته و در زمرهٔ چنین احادیثی آورده است. (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۵۷۵).

روایات متعددی با همین مضمون، ذکر شده است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

از امام رضا (علیه‌السلام) روایت شده است که: «علینا التاء الاصول و علیکم التفریع». (حرّ عاملی، پیشین،

ص ۱۸).

حضرت علی (علیه‌السلام) در مورد صفات علما می‌فرماید:

«... قد نَصَبَ نَفْسَهُ لَلَّهِ سَبْحَانَهُ فِي أَرْفَعِ الْأُمُورِ مِنْ إِصْدَارِ كُلِّ وَارِدٍ عَلَيْهِ وَتَصْيِيرِ كُلِّ فَرْعٍ إِلَى أَصْلِهِ...»
(نهج البلاغه، خطبه ۸۶، ص ۲۱۰).

یعنی: از جمله صفات عالمان این است که در مسایل پیش آمده، فروع و مسایل جدید را از اصول گرفته، با آن می‌سنجند.

به همین جهت، روایاتی که درباره تکمیل دین آمده و بر این امر دلالت دارند که خداوند و رسول ﷺ همه احکام را به مردم تعلیم داده‌اند،^۱ بر این معنا حمل می‌شوند که تمام اصول مورد نیاز در اسلام تبیین و تصریح شده است و جزئیات را باید علمای هر عصری، با توجه به مقتضیات زمان و مسایل مستحدثه، استخراج کنند. در اصول کافی بابی است با عنوان: باب الردّ الی الکتاب و السنّة و انه لیس شیء من الحلال و الحرام الا و قد جاء فيه کتاب او سنّة. (شیخ کلینی، پیشین، ج ۱، ص ۶۰، ح ۶).

بر اساس این روایات که بسیاری از آنها صحیح و یا موثق‌اند، تمام احکام مورد نیاز بندگان در کتاب و سنت آمده است؛ زیرا قرآن «تبیان کل شیء» می‌باشد، ولی - چنان که گذشت - مراد، القا و تبیین اصول است نه ذکر تمام جزئیات گذشته و آینده که امکان شمارش آن نیست، جالب این که در همین باب، حدیثی وجود دارد که دیگر روایات را به همین معنا تفسیر می‌کند:

«... عن المعلی بن خُنس، قال: قال ابو عبد الله عليه السلام: ما من امر یختلف فیهِ اثنان الا و له اصل فی کتاب الله، عزّ و جلّ، و لکن لا تبلُغُهُ عقول الرجال». (پیشین، ح ۲).

بر پایه این روایت^۲، هیچ مسئله اختلافی وجود ندارد، مگر این که در قرآن اصلی برای آن مشخص شده است که هنوز عقل انسانی به آن دست نیافته است.

نکته‌ای که در این روایت وجود دارد، این است که امام نفرموده: «لَنْ تَبْلُغَهُ...» (هرگز عقل انسان‌ها به آن نخواهد رسید)، بلکه فرموده: «لَا تَبْلُغُهُ...» (نرسیده)؛ یعنی در آینده ممکن است عقل انسان‌ها اصول یاد شده را درک کند و این، تأیید همان عقیده‌ای است که بر مبنای آن، مسلمانان بعدی، برخی از احکام اسلام را بهتر از مسلمانان صدر اسلام درک و تفسیر خواهند کرد.

شایان ذکر است برخی بر این عقیده‌اند که در مسایل نوپیدا که حکم شرعی خاصی وجود ندارد

۱- «...خطب رسول الله فی حجة الوداع: یا ایها الناس و الله ما من شیء یقرّبکم من الجنة و یباعدکم من النار الا و قد امرتکم به و ما من شیء یقرّبکم من النار و یباعدکم من الجنة الا و قد نهیتکم عنه...» (شیخ کلینی، پیشین، ج ۲، ص ۷۴)؛ «...الحمد لله الذی لم یخرجنی من الدنیا حتی بیئت للامة ما تحتاج الیه» (طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۳۱۹).

۲- البته این روایت که در جای دیگری از اصول کافی هم آمده است، از اعتبار سندی لازم برخوردار نیست ولی بسیاری از روایات این باب، صحیح و یا موثق‌اند.

ما لانص فيه)، مراجعه به آرای عمومی تعیین کننده است و نه رأی حاکم اسلامی و فقیه جامع‌الشرایط.

ممکن است در اثبات این ادعا به روایتی منقول از پیامبر ﷺ استناد شود که براساس آن، حضرت علی (ع) به پیامبر گرامی ﷺ عرض کردند:

«هرگاه مسئله‌ای برای ما رخ نمود که در کتاب و سنت پیامبر حکم آن نیست، تکلیف چیست؟»

پیامبر در پاسخ فرمودند:

«آن مسئله را بین مؤمنان به مشورت بگذارید و این کار را به یک مورد خاص هم محدود نکنید»^۱.

در پاسخ باید یادآور شد: در تفسیر فرات کوفی که یکی از قدیمی‌ترین کتاب‌های تفسیری است، گاه روایاتی به چشم می‌خورد که با هیچ یک از اصول مسلم شیعه سازگار نیست؛ اما با این وصف، علمای نامدار شیعه مانند شیخ صدوق، سید رضی، علامه مجلسی، شیخ حرّ عاملی و محدث نوری از این کتاب احادیثی نقل کرده‌اند، ولی با وجود این، ظاهراً هیچ یک از محدثان شیعه روایت یاد شده را نه از تفسیر فرات و نه از منبع دیگری نقل نکرده‌اند و این خود بهترین دلیل بر ضعف روایت مزبور می‌باشد.

علاوه بر این، روایت مزبور با روایات متعددی که در این باره نقل شده، در تعارض است؛ از جمله روایت صحیحه ابوبصیر از امام صادق (ع) که در بیشتر کتاب‌های روایی معتبر شیعه وجود دارد. در این روایت آمده است: «ابوبصیر از امام (ع) می‌پرسد:

مسایلی برای ما رخ می‌دهد که نه از کتاب و نه از سنت، حکم آن را نمی‌یابیم، آیا خودمان می‌توانیم در این مورد به نظر خود عمل کنیم؟»

امام (ع) در پاسخ فرمودند:

«خیر؛ اگر در تصمیم خود به حکم خدا رسیده باشی، هیچ اجر و پاداشی نداری و اگر به خطا رفته باشی، بر خداوند دروغ بسته‌ای»^۲.

۱- «فقال علی بن ابی طالب: یا رسول الله و کیف نجاهد المؤمنین الذین یقولون فی فتنتهم أمانا؟ قال: یجاهدون علی الأحداث فی الدین اذا عملوا بالرأی فی الدین و لا رأی فی الدین انما الدین من الرب أمره و نهیه. قال امیر المؤمنین (ع): یا رسول الله رأیت اذا نزل بنا أمر لیس فیہ کتاب و لا سنة منک، ما نعمل فیہ؟ قال النبی (ص): اجعلوه شوری بین المؤمنین و لا تقصروا به بأمر خاصة...» (کوفی، ۱۴۱۰، ص ۶۱۵).

۲- «مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَنْ مُثَنَّى الْحَنَاطِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَرَدُّ عَلَيْنَا أَشْيَاءٌ لَيْسَ نَعْرِفُهَا فِي كِتَابِ اللَّهِ وَ لَا سُنَّةَ فَتَنْظُرُ فِيهَا. فَقَالَ: لَأَمَّا أَنْكَ أَنْ أَصِيبَتْ لَمْ تُؤْجَرْ وَ أَنْ أَخْطَأْتَ كَذَبَتْ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» (برقی، ۱۳۷۱، ص ۲۱۳؛ حرّ عاملی، پیشین، ج ۲۷، ص ۴۰؛ مجلسی، پیشین، ج ۲، ص ۳۰۶ و شیخ کلینی، ح ۱۱، ص ۵۶).

بنابراین، برپایه روایات صحیحه، اگر در مسئله‌ای از مسایل مورد نیاز انسان، نص خاصی وجود نداشته باشد، دست کم یک حکم عام و کلی وجود دارد؛ از این رو این ادعا که مسئله‌ای از مصادیق «مال نص فیه» به شمار می‌رود، مورد تأیید روایات نیست مگر این که مقصود، عدم وجود نص خاص باشد که در این موارد نیز رجوع به آرای عمومی مستند شرعی ندارد.

۲-۳. تشخیص مصلحت در قوانین حکومتی (احکام متغیر)

پیامبر ﷺ و ائمه معصومین علیهم السلام که در مقام ولایت امری مسلمانان ایفای نقش می‌کردند، به طور قطع، احکامی را صادر کرده‌اند که به حسب مقتضیات زمان و مکان و بر اساس حکم حکومتی بوده است. آن چه که برای حاکمیت اسلامی، در عصر غیبت، دارای اهمیت زیادی است تشخیص احکام حکومتی و متغیر و تفکیک آن از احکام ثابت و تغییرناپذیر اسلامی است که می‌تواند از طریق شواهد و قراین حاکم بر این احکام، آنها را کشف نماید؛ برای نمونه از دیدگاه حضرت امام خمینی رحمته الله علیه، هرگاه حدیثی از پیامبر، با عباراتی هم‌چون «أَمْرٌ» و «حَكْمٌ» و امثال آن همراه باشد، ظهور در این دارد که فرمان موجود در آن، حکم حکومتی است و نه در جایگاه تبلیغ احکام حلال و حرام الهی. (امام خمینی رحمته الله علیه، تهذیب الاصول، پیشین، ص ۱۱۴).

با دقت در احکام اسلامی و توجه به قراین داخلی و خارجی روایات، کشف احکام حکومتی صادر شده از معصومین علیهم السلام تا حدودی ممکن است؛ برای مثال، بیشتر فقهای شیعه در مورد تعیین میزان جزیه^۱ در عقد ذمه، بر این عقیده‌اند که:

آن چه بر اساس روایات، توسط حضرت علی رضی الله عنه به عنوان مقدار جزیه معین شد، بر مبنای اقتضای مصلحت زمان ایشان بوده است؛ بنابراین، در صورت اقتضای مصلحت برخلاف آن، لازم الاتباع نیست و از جمله قرائنی که موجب تأیید این ادعاست، آن است که حضرت علی رضی الله عنه بر میزان جزیه‌ای که پیامبر ﷺ مشخص نموده بود، بر اساس مصلحت‌اندیشی خویش مقداری بر آن افزود.^۲

با توجه به این که احکام اسلامی اصولاً دارای ثبات و دوام خاص است و بر اساس روایات متعدد، از جمله روایت صحیحه «حلال محمد صلی الله علیه و آله حلال الی یوم القیامة.» (شیخ کلینی، پیشین، ج ۱، ص ۵۸)، در

۱- «جزیه» مالیاتی است که دولت اسلامی از کفار ذمی دریافت می‌کند.

۲- «و ما قدره علی رضی الله عنه محمول علی اقتضاء المصلحة... فلا یجب العمل به لو اقتضت المصلحة خلافه و مما یؤید ذلك أن علیاً رضی الله عنه زاد فی الوضع عما قدره النبی صلی الله علیه و آله بحسب ما راه من المصلحة و کذا القول فی غیره و هذا هو الاقوی و مختار الاکثر.» (شهید ثانی، پیشین، ج ۱، ص ۱۵۷).

صورت شک در موقت و حکومتی بودن یک حکم اسلامی، اصل بر ثابت بودن آن است مگر آن که با توجه به شواهد و قراین، موقتی بودن آن ثابت شود که در این صورت مصلحت‌اندیشی حاکم اسلامی و تغییر در آن ممکن است.

۳-۲. تشخیص مصلحت در قوانین ثابت

«حکم شرعی» بر آن دسته از احکامی اطلاق می‌شود که از سوی شارع وضع شده باشد و نه معصومین علیهم‌السلام؛ این احکام همان قوانین ثابت‌اند. در بخش قوانین ثابت که بر مبنای نیازهای فطری و تغییر ناپذیر انسان وضع گردیده است، تغییر از طریق مصلحت‌اندیشی بی‌معناست؛ زیرا با فرض ثبات و دوام این احکام سازگار نیست. قانون‌گذاری در این دسته از قوانین، بر عهده شارع مقدس است و آنچه در روایات بر ابدی بودن حلال و حرام خدا تأکید شده، به همین نوع از قوانین ثابت مربوط است.

البته ثابت بودن این احکام به این معناست که فی نفسه قابل تغییر نیستند، اما در تعارض با سایر احکام ممکن است در مقام اجرای قانون اهم بر مهم، مرجوح واقع شده، برای مدتی مسکوت بمانند. این مسئله با توجه به اهمیت بسیاری که دارد، به توضیح بیشتری نیازمند است؛ از این رو، آن را در مباحث بعدی تبیین خواهیم نمود.

۴- تقدّم احکام حکومتی مبتنی بر مصلحت، بر سایر احکام اسلام

در مسئله اختیارات حکومتی ولی فقیه، این پرسش اساسی مطرح می‌شود که آیا احکام حکومتی مبتنی بر مصلحت باید در چارچوب احکام شرعی و موافق با آنها باشد، یا باید دست‌کم با احکام شرع مخالفتی نداشته باشد. یا این که احکام حکومتی می‌تواند حتی مخالف با احکام شرع باشد و در صورت اقتضای مصلحت جامعه اسلامی، در هنگام تعارض، موجب تعطیل شدن دیگر احکام شرعی (حتی احکام ثابت و تغییر ناپذیر) گردد.

در پاسخ به این سؤال، ابتدا دیدگاه حضرت امام خمینی ره را در این مورد مطرح نموده، سپس به تفسیر و تبیین این نظریه خواهیم پرداخت.

۱-۴- طرح دیدگاه حضرت امام خمینی ره

حضرت امام خمینی ره در پاسخ به این پرسش که آیا احکام حکومتی، به چارچوب احکام اسلامی محدود است و یا فراتر از آن و مقدم بر آن می‌باشد، می‌فرماید:

«حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله ﷺ است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیّه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش ردّ کند... حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام است، از آن مادامی که چنین است، جلوگیری کند... و می‌تواند هر امری را چه عبادی یا غیر عبادی باشد که جریبان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است، جلوگیری کند...» (روزنامه جمهوری اسلامی، پیشین).

حضرت امام خمینی این دیدگاه را پیش از این نیز در سخنان خود، به بیان دیگری مطرح کرده بود؛ چنان که در فرازی از سخنان ایشان می‌خوانیم:

«اگر فرض کنیم که یک کسی اموالی هم دارد، خوب اموالش هم مشروع است لکن اموال طوری است که حاکم شرع و فقیه و ولی امر تشخیص داد که این به این قدر که هست نباید این قدر باشد، برای مصالح مسلمین، می‌تواند قبض و تصاحب نماید و یکی از چیزهایی که مرتب بر ولایت فقیه است و مع الأسف این روشن فکرها ما نمی‌فهمند که ولایت فقیه، یعنی چه. یک کارش هم تحدید امور است. مالکیت را در عین حالی که شارع مقدس محترم شمرده است، لکن ولی امر می‌تواند همین مالکیت محدودی که ببیند خلاف صلاح [مصالح] مسلمین و اسلام است، همین مالکیت مشروع را محدودش کند به یک حدّ معینی و با حکم فقیه از او مصادره بشود». (از سخنان امام در دیدار با دانشجویان اصفهان، ۸۵/۸/۱۴).

از مجموع آنچه حضرت امام خمینی در این مورد مطرح کرده است، چنین استفاده می‌شود که از دیدگاه ایشان، عمل به مصلحت در اختیارات حکومتی، محدودیتی ندارد و همین که ولی فقیه حکمی را به مصلحت مسلمانان دید، می‌تواند بر تمام احکام شرعی دیگر (اعم از احکام ثابت و متغیّر) مقدّم کند.

طرح این دیدگاه، سوء برداشت‌ها و ابهاماتی را در پی داشته است و حتی برخی از عناصر مغرض، در داخل و خارج کشور از این نظریه سوء استفاده‌هایی نیز کرده‌اند. یکی از نویسندگان عرب زبان در کتابی که در نقد مسئله امامت از دیدگاه شیعه نوشته است، ضمن استناد دادن مسایل خلاف واقع و تحریف شده به شیعه، در مورد نامه معروف حضرت امام خمینی به رئیس جمهور محترم وقت که قسمتی از آن گذشت، می‌گوید:

«از نتایج این حکومت که از امامت موازی و مترادف با نبوت از نظر تشریح احکام، سرچشمه

می‌گیرد، عبارت است از نسخ احکام ثابت که در شریعت به طور صریح ذکر شده است و از ثمرات تن دادن مطلق به امامت و اطاعت کورکورانه از آن، این است که حاکمیت یا امامت، هر چه از ارکان دین و واجبات اسلام و احکام شریعت را که خواست، می‌تواند در صورت اقتضای مصلحت اجتماعی یا سیاسی، لغو نماید... و واضح است که این عمل، تصرف در احکام شرعی و نسخ و تعطیل احکام شرع است از طریق یک اجتهاد فردی و یا مصلحت سیاسی^۱.

از مجموع مطالب مطرح شده در این کتاب به خوبی می‌توان به انگیزه سیاسی و شدت تعصب و کینه توزی این نویسنده نسبت به کارایی تئوری امامت و ولایت فقیه و اطاعت پذیری مردم ایران در جنگ تحمیلی رژیم بعثی عراق علیه ایران، پی‌برد؛ (پیشین، ص ۲۸۶) ولی پاسخ به آن دسته از مطالبی که به اصل مسئله مربوط است، به توضیح و تفسیر دیدگاه حضرت امام علیه السلام نیاز دارد.

۲-۴- تفسیر و تبیین دیدگاه حضرت امام خمینی علیه السلام

دیدگاه مطرح شده از سوی حضرت امام علیه السلام که در عصر حاضر، بیش از هر کس برای حفظ و احیای احکام دین، تلاش و اهتمام داشت، هرگز به معنای «نسخ» احکام دین نیست؛ چنان که توضیح و تفسیر آن به زودی خواهد آمد؛ زیرا بر اساس اعتقاد شیعه، نسخ احکام ثابت دین حتی توسط امامان معصوم علیهم السلام نیز ممکن نیست، تا چه رسد به ولی فقیه؛ اما تغییر در احکام حکومتی اسلام بر مبنای ادله کتاب و سنت، از اختیارات حاکم اسلامی است؛ چنان که توضیح آن گذشت. علامه طباطبایی در این باره می‌گوید:

«احکام جزئی مربوط به حوادث جاری، که بر اثر تغییر زمان، به سرعت متغیر است - مانند قوانین مالی و انتظامی مربوط به دفاع، و راه‌های آسان‌سازی ارتباطات و مواصلات و نظم امور کشور و امثال آن - از اختیارات حاکم اسلامی است... و در این امور باید پس از مشاوره با مسلمین، مصلحت جامعه اسلامی مراعات شود...؛ اما این اختیارات به تمامی به امور عامه

۱- «... و من نتائج هذه الحكومة التي تثبتق من الامامة التي توازي النبوة في تشريع الاحكام و نسخ الثابت المنصوص من الشريعة و من نتائج الخضوع لها خضوعاً مطلقاً و طاعتها طاعة عمياء أن تلغى هذه الحكومة - او الامامة - ما تشاء من أركان الدين و فرائض الاسلام و احكام الشريعة اذا اقتضى ذلك مصلحة جماعية او سياسية... و معلوم أن هذه العملية عملية التصرف في الاحكام الشرعية و النسخ و التعطيل فيها باجتهاد فردي او مصلحة سياسية...» (حسنی ندوی، ۱۴۱۹، ص ۲۸۵).

مربوط است... و این غیر از احکام (ثابت) الهی است که از کتاب و سنت سرچشمه می‌گیرد و هیچ‌گونه نسخی در آن راه ندارد.^۱

نسخ یک حکم، به معنای دست برداشتن از آن حکم به صورت دائم است؛ ولی تقدیم یک حکم حکومتی مبتنی بر مصلحت بر سایر احکام اسلام، تا زمانی است که مصلحت باقی باشد و پس از رفع موضوع مصلحت، حکم شرعی، دوباره به اعتبار سابق باز می‌گردد.

در تفسیر و توضیح دیدگاه حضرت امام علیه السلام، برخی از صاحب‌نظران بر این عقیده‌اند که:

«مقصود از تقدیم و ترجیح احکام حکومتی بر سایر احکام شرع، نه به معنای تقیید و تخصیص حکم الهی است و نه به معنای نسخ آن، بلکه به معنای حکومت^۲ برخی از احکام الهی بر بعضی دیگر از احکام شرع است؛ بنابراین، ترجیح و تقدیم برخی از احکام بر بعضی دیگر، از باب ترجیح اهم بر مهم است در مقام اجرای احکام و نه در مقام تشریح آن، و به همین دلیل در مسایل اجتماعی نیز حاکم، حق افزودن و یا کاستن در هیچ یک از قوانین ثابت الهی را ندارد، بلکه در محدوده اجرای قوانین، هرگاه حکمی را با حکم دیگر در تزاخم دید، به حکم عقل و شرع، قانون اهم را مقدم می‌دارد؛ زیرا در تزاخم دو حکم، فرض بر این است که عمل به هر دو ممکن نیست. (جوادی آملی، ۱۳۶۷، ص ۸۹-۹۲ و ۱۲۹).

ممکن است این پرسش مهم مطرح گردد که در برخی موارد، مصلحت در حد ضرورت و الزام (مصلحت ملزمه) نیست، بلکه صرفاً انجام یا ترک آن نیکوتر است بدون آن که فعلاً به حد ضرورت و یا عسر و حرج رسیده باشد؛ مانند احداث راه‌ها و پارک‌هایی که صرفاً به منظور آینده‌نگری و سهولت در عبور و مرور و آسایش در زندگی صورت می‌گیرد؛ آیا در این گونه موارد نیز مصلحت‌اندیشی حاکم اسلامی می‌تواند بر سایر احکام شرعی (حتی احکام ثابت شرع) مقدم باشد؟ به بیان دیگر، در بعضی موارد ممکن است اساساً دو حکم شرعی فعلی در بین نباشد؛ یعنی حکمی که به مصلحت جامعه اسلامی است هیچ سابقه فقهی و شرعی نداشته باشد تا برای رفع تزاخم آن با حکم شرعی دیگر، به قاعده تقدیم قانون اهم متوسل شد؛ آیا در این گونه موارد نیز حکم حکومتی مبتنی بر مصلحت بر سایر احکام شرع مقدم است؟

۱- «أما الأحكام الجزئية المتعلقة بالحوادث الجارية التي تحدث زماناً و زماناً و تتغير سريعاً بالطبع كالأحكام المالية و الانتظامية المتعلقة بالدفاع و طرق تسهيل الارتباطات و المواصلات و الانتظامات البلدية و نحوها فهي مفوضة الى اختيار الوالي و متصدى امر الحكومة... يراعى فيها صلاح حال المجتمع بعد المشاورة مع المسلمين... كل ذلك في الامور العامة... غير الأحكام الالهية التي يشتمل عليها الكتاب و السنة و لا سبيل للنسخ اليها». (طباطبائي، پیشین، ص ۱۲۹).

۲- «حکومت» به معنای مصطلح و رایج در اصول فقه، مقصود است.

از مجموع آثار حضرت امام - در این مورد - چنین استنباط می‌شود که مقصود ایشان عمدتاً به همین قسم از احکام حکومتی ناظر بوده است و این دسته از احکام مبتنی بر مصلحت را نیز بر سایر احکام اسلامی مقدم می‌دانند، اگر چه بیشتر مثال‌هایی که در نامه معروف ایشان به رئیس جمهور محترم وقت آمده است، به آن دسته از احکام حکومتی مربوط است که مصلحت موجود در آن از نوع «مصلح ملزمه» می‌باشد که می‌تواند در عناوین ثانویه نیز قرار گیرد.

در توجیه و تبیین این دیدگاه، برخی از صاحب‌نظران بر این عقیده‌اند که این قسم از احکام حکومتی که مصلحت موجود در آن به حد الزام و ضرورت نرسیده باشد، نیز داخل در محدوده اختیارات ولی فقیه است؛ زیرا این مسئله از لوازم و مقتضیات جعل ولایت است؛ به این بیان که مفهوم ولایت و سرپرستی یک شخص بر دیگری، این است که او در تمام امور و شئون مربوط به مولی علیه، حق سرپرستی و دخالت دارد. در مسئله ولایت فقیه نیز نفس جعل ولایت برای فقیه، کافی است تا چنین اختیاراتی در محدوده اختیارات وی قرار گیرد و نیاز به دلیل دیگری ندارد. (طاهری خرم آبادی، ۱۳۷۳، ص ۷۹-۸۱).

برخی دیگر از صاحب‌نظران این دیدگاه را از طریق احکام ثانویه توجیه کرده‌اند؛ یعنی با گسترش محدوده احکام ثانویه، این دسته از احکام حکومتی را نیز در دایره آن دانسته‌اند. بر اساس این دیدگاه، اگر چه نفس «جعل ولایت» در احکام اولیه داخل است، ولی متعلقات و احکام حکومتی ناشی از این جعل ولایت، بر مدار احکام اولیه و ثانویه می‌گردد و از این محدوده نمی‌توان عدول کرد. بر پایه این توجیه، ولایت مطلقه به این معناست که احکام حکومتی و تصمیمات ولی فقیه، به ضرورت، اضطرار، عسر و حرج و امثال آن مقید نیست، بلکه با تعمیم و گسترش محدوده مفهوم احکام ثانویه، احکام حکومتی مبتنی بر مصلحت نیز در احکام ثانویه داخل می‌شود، حتی اگر مصلحت موجود در این احکام به حد ضرورت و اضطرار و امثال آن نرسیده باشد. (مکارم شیرازی، پیشین، ص ۵۵-۵۴۹).

اما نکته مهم این توجیه آن است که احکام حکومتی که به مصلحت جامعه تشخیص داده می‌شود، باید لزوماً از نوع مصالح قطعی باشد و نه از نوع مصالح مشکوک یا مظنون. به عبارت دیگر، در این قبیل احکام حکومتی که می‌تواند تحت عناوین ثانویه درج شود، اگر چه لازم نیست مصلحت موجود در آن به حد ضرورت و اضطرار برسد، ولی این گونه هم نیست که نفس مصلحت‌اندیشی بر پایه مسایل ظنی و یا مشکوک صورت گیرد؛ زیرا مصلحتی که بر اساس آن حکم حکومتی صادر شده است و قرار است بر حکم اولیه شرعی مقدم گردد، از نظر وجود مصلحت، یا «احتمالاً» دارای ترجیح است، یا در حد «گمان» و یا «به طور قطع» مصلحت آن از مصلحت موجود در حکم اولیه شرعی بیشتر است.

در صورت «احتمال» یا «گمان»، به طور قطع کسی ادعا ندارد که می‌توان یک حکم حکومتی مبتنی بر مصلحت را بر یک حکم اولیه شرعی (که به طور قطع دارای مصلحت است) مقدم کرد و تنها در فرض سوم، یعنی در صورت «قطع» به ترجیح مصلحت موجود در حکم حکومتی، می‌توان آن را بر مصلحت یک حکم اولیه شرعی، مقدم نمود؛ در این صورت، مسئله مورد نظر در «قاعده اهم و مهم» داخل است و بر اساس این نظریه، قاعده اهم و مهم نیز در عناوین ثانویه قرار می‌گیرد؛ پس در نهایت، مسئله تقدیم احکام حکومتی بر سایر احکام شرع، به قاعده اهم و مهم بازگشت دارد. (پیشین، ص ۵۵۱-۵۵۰).

در توجیه و تفسیر دیدگاه حضرت امام خمینی علیه السلام، هر یک از دو تبیین را که بپذیریم، در اعتبار این دیدگاه خدشه‌ای وارد نمی‌کند؛ زیرا احکام حکومتی مبتنی بر مصلحت را خواه از نوع احکام اولیه بدانیم - چنان که تبیین اول بر این نظریه تأکید دارد - و خواه آن را از نوع احکام ثانویه بدانیم - چنان که تبیین دوم بر این دیدگاه تأکید می‌ورزد - اصل تقدیم احکام حکومتی ناشی از مصلحت بر سایر احکام اولیه شرعی، پذیرفتنی است، و از نظر ثمره فقهی و حقوقی نیز تفاوتی به نظر نمی‌رسد؛ زیرا حتی بر فرض که احکام حکومتی مبتنی بر مصلحت از نوع احکام اولیه باشد، باز تقدیم آن بر سایر احکام اولیه شرعی، تقدیم مشروط و موقت است و نه تقدیم دائم و مطلق تا موجب نسخ احکام شرع گردد؛ زیرا بر اساس دیدگاه اول، تقدیم و ترجیح حکم حکومتی تا زمانی است که مصلحت باقی باشد و به محض انتفای موضوع مصلحت، حکم شرعی مرجوح، به اعتبار سابق خود باز می‌گردد.

علاوه بر این، بر اساس تبیین اول نیز تعارض، میان دو حکم شرع است؛ زیرا در این فرض، حکم حکومتی از احکام اولیه است؛ پس در نهایت به تبیین دوم بازگشت دارد که بر مبنای آن، موارد اهم و مهم در احکام ثانویه داخل است.

از این رو، تعبیر به این که اختیارات ولی فقیه به خارج از چارچوب احکام شرع نیز سرایت می‌کند نوعی تعبیر مسامحی و مجازی است و بر اساس تفسیر و تبیین این دیدگاه، در واقع و حقیقت امر، چیزی خارج از چارچوب احکام شرع صورت نگرفته است و صرفاً نوع تعبیرات در جعل اصطلاح متفاوت است؛ اگر چه تبیین اول با ظاهر کلام امام راحل علیه السلام سازگارتر به نظر می‌رسد؛ زیرا از نظر ایشان نه تنها «جعل ولایت» از احکام اولیه است که «احکام حکومتی» ولی فقیه نیز در زمره احکام اولیه می‌باشد.^۱ اما صاحبان هر دو نظریه به این حقیقت واحد اعتراف دارند که در واقع عملی خارج از چارچوب احکام دین انجام نگرفته است و شاید همین نکته، سرّ تبیینی باشد که در سال

۱- «ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است.» (امام خمینی، صحیفه نور، ۱۳۶۱، ج ۲۰، ص ۱۷۴).

۱۳۶۶ از سوی رئیس جمهور محترم وقت (مقام معظم رهبری) درباره دیدگاه حضرت امام ارایه گردیده بود.

این دیدگاه حضرت امام علیه السلام را در کلام فقهای نامدار شیعه نیز می‌توان مشاهده کرد؛ برای نمونه، شیخ انصاری در «کتاب القضاء» در مبحث شرایط لازم برای قاضی، می‌گوید: هرگاه امام معصوم علیه السلام مصلحت بداند، می‌تواند کسی را که فاقد شرایط لازم برای قضاوت است، به این مقام بگمارد؛ چنان که حضرت علی علیه السلام به دلیل اقتضای مصلحت، شریح قاضی را در این منصب ابقا کرد (البته با این فرض که آن حضرت با شریح شرط نکرده باشد که تمام احکام صادره را برای تنفیذ به ایشان عرضه نماید؛ چنان که در برخی روایات هم آمده است).^۱

در نمونه دیگری از این نوع اختیارات، در حدیثی آمده است که حضرت علی علیه السلام «زن مرتدی» را به قتل محکوم کرد، در حالی که چنین حکمی با احکام اولیه سازگاری ندارد؛ زیرا بر اساس اتفاق نظر فقها، حکم زن مرتد، حبس است نه قتل. به همین دلیل شیخ طوسی پس از نقل این حدیث، می‌گوید:

«ممکن است حضرت علی علیه السلام (در آن قضیه خاص) قتل زن مرتد را به مصلحت دانسته باشد.» (طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۱۴۳).

سپس شیخ طوسی این حکم را به دلیل امکان حکومتی بودن آن، در سایر موارد مشابه قابل پیروی ندانسته است.

در موردی دیگر، از علی بن مهزیار روایت شده است که امام جواد علیه السلام در سال ۲۲۰ هجری اضافه بر خمس متعارف، در بسیاری از اموال مردم، خمس فوق العاده‌ای (البسته تنها برای همان سال)، قرار داد. (حرّ عاملی، (۳۰ جلدی)، ج ۹، ص ۵۰۱).

در فقه و منابع روایی، این قبیل نمونه‌ها را می‌توان یافت، که برای رعایت اختصار به همین موارد بسنده می‌کنیم. روشن است که این قبیل اختیارات حکومتی معصومین علیهم السلام بر اساس مفهوم ولایت مطلقه فقیه که توضیح آن گذشت، در عصر غیبت به فقیه جامع‌الشرایط منتقل گردیده است. بدون تردید منشأ این قبیل اختیارات صفات اختصاصی امام علیه السلام نیست بلکه مسئولیت‌های وسیع امامت و رهبری جامعه اسلامی اقتضای چنین اختیاراتی را دارد. (عمید زنجانی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۷۴).

۱- «و ان اقتضت المصلحة توليته مع فقده للشرایط فان كانت المصلحة في علم الامام علیه السلام راجحة على المصلحة الداعية للشارع على اعتبار ذلك الشرط المفقود، جاز بل يخرج حيثئذ الشرط عن الشرطية في حق هذا المنصوب كما في تقرير امير المؤمنين علیه السلام لقضاوة شريح بناءً على أنه لم يثبت أنه علیه السلام نهاه عن امضاء حكم من دون أن يعرضه على الامام علیه السلام كما في بعض الروایات» (شیخ انصاری، کتاب القضاء، ص ۵۹).

۵- مصلحت‌اندیشی حاکم اسلامی در محدوده «منطقه الفراغ»

بر مبنای این نظریه که از جانب شهید سید محمد باقر صدر، فقیه و فیلسوف برجسته شیعه مطرح گردیده است، احکام حکومتی تنها در محدوده «منطقه الفراغ» قابل اعمال است. در این گفتار به توضیح این نظریه خواهیم پرداخت.

مرحوم شهید صدر، پیش از طرح اصل نظریه منطقه الفراغ، به ریشه این نظریه پرداخته، حیات اقتصادی انسان را به دو نوع رابطه، تقسیم می‌کند: «رابطه انسان با طبیعت» و «رابطه انسان با انسان». درباره رابطه نوع اول، می‌گوید: رابطه انسان با طبیعت از نظر اسلام، در طول زمان و گذشت ایام در تغییر است، ولی روابط انسان با انسان با مرور زمان، تغییر نمی‌کند؛ زیرا برای مشکلات ثابت وضع شده است؛ برای مثال، در مورد «توزیع منابع طبیعی» - که رابطه انسان با انسان است - نظر اسلام بر این است که ایجاد حقی خاص در منابع طبیعی، بر اساس کار است.

این نظریه به حلّ یک مشکل عمومی در روابط میان انسان با انسان که شکل توزیع منابع طبیعی را مشخص می‌سازد، مربوط است و راه حل یاد شده، با مرور زمان و پیشرفت تکنولوژی و ابزار کار، هم چنان ثابت بوده و تغییر نمی‌پذیرد؛ بر خلاف مارکسیست‌ها که روابط انسان با انسان را به تبع تغییر روابط انسان با طبیعت، در حال تغییر می‌دانند؛ ولی با وجود عدم تغییر در نوع روابط انسان با انسان، اسلام در مقابل تغییراتی که در روابط انسان با طبیعت رخ می‌دهد، عکس‌العمل نشان داده، از طریق وضع قانونی که ایشان اصطلاحاً آن را «منطقه الفراغ» نامیده است، این اجازه را به ولی امر مسلمانان داده تا در این محدوده، به کنترل روابط انسان با طبیعت بپردازد؛ مثلاً، بر اثر پیشرفت صنعت، برای افرادی که دارای تکنولوژی برتر هستند این امکان فراهم شده است که در مدت کوتاهی بتوانند زمین زیادی را آباد کنند، در حالی که در قدیم چنین امکانی نبوده است.

به این جهت، شارع مقدس به حاکم اسلامی اختیار داده تا بتواند در محدوده منطقه الفراغ در زمانی که صنعت پیشرفته‌تر شده و موجب گردیده اشخاص محدودی از صاحبان صنایع، احیای اراضی موات را به انحصار خود درآورند، نسبت به آنها محدودیتی قایل شود و از این طریق عدالت را اجرا نموده، روابط انسان با طبیعت را سامان دهد.

وی درباره دلیل و حدود منطقه الفراغ، می‌گوید:

«دلیل اعطای چنین صلاحیتی به ولی امر برای پرکردن خلأ منطقه الفراغ، آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» می‌باشد، و حدود منطقه الفراغ هم، که طبق این آیه شریفه به ولی امر چنین صلاحیتی را بخشیده، عبارت است از هر فعلی که بر اساس طبیعت

خود، تشريعاً مباح باشد؛ پس هر گونه فعاليت يا عملي که یک نص شرعی بر حرمت يا وجوب آن نباشد، برای ولی امر این امکان را فراهم خواهد آورد که به این قبيل فعاليتها با امر يا نهی خود یک صفت ثانويه بدهد. بنابراین، هرگاه حاکم اسلامی فعل مباحی را منع نمود، آن فعل حرام می شود و اگر امر نمود واجب می شود. اما افعالی که در شریعت، حرمت آنها به صورت کلی ثابت شده باشد، مانند ربا، ولی امر حق ندارد که به آنها امر نماید؛ چنان که اگر فعلی در شریعت وجوب آن ثابت شده باشد، مانند وجوب انفاق زوجه، ولی امر نمی تواند آن را منع کند؛ زیرا اطاعت ولی الامر در حدودی است که با اطاعت خداوند و احکام کلی او در تعارض نباشد. بنابراین، فقط آن دسته از فعاليتهايي که به طبيعت خود، در زندگی اقتصادی مباح هستند، محدوده منطقه الفراغ را تشکیل می دهند»^۱.

سپس ادامه می دهد: «در نظام تشريعی اسلام، «منطقة الفراغ» نقصى محسوب نمی شود و شارع با توجه و بدون قصد اهمال، این محدوده را برای ولی امر معين کرده، تا بتواند به وقایع و حوادثی که دارای حکم اباحه اند، بر حسب مقتضيات زمان، یک صفت تشريعی ثانوی اعطا کند». (پیشین، ص ۷۲۵-۷۲۲).

ایشان بر اساس همین نظریه، در پیش نویسی که در اوایل پیروزی انقلاب، برای قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ارائه نمود، این مطلب را به صراحت مطرح کرد. (صدر، ۱۹۷۹م، ص ۱۸-۱۹).

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام.
- ۳- نهج البلاغه، ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی.
- ۴- آذری قمی، احمد، شیخ اعظم انصاری و مسئله ولایت فقیه، دبیرخانه کنگره بزرگداشت دوستمین سالگرد میلاد شیخ اعظم انصاری، قم، چاپ اول، پاییز ۱۳۷۳.

۱- «و الدلیل علی اعطاء ولی الامر صلاحیات كهذه لملء منطقة الفراغ هو النص القرآنی الكرمی: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منكم» و حدود منطقة الفراغ التي تنسج لها صلاحیات اولی الامر تضم فی ضوء هذا النص الكرمی، كل فعل مباح تشريعیاً بطبیعته. فأی نشاط او عمل لم یرد نص تشريعی يدل علی حرمة او وجوبه، یسمح لولی الامر باعطائه صفة ثانوية بالمنع عنه او الأمر به فاذا منع الامام عن فعل مباح بطبیعته أصبح حراماً و اذا أمر به أصبح واجباً. و اما الافعال التي ثبت تشريعیاً تحريمها بشكل عام كالربا مثلاً، فلیس من حق ولی الامر، الأمر بها كما أن الفعل الذي حکمت الشریعة بوجوده كانفاق الزوج علی زوجته، لا یمکن لولی الامر المنع عنه لأن طاعة اولی الامر مفروضة فی الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله و احكامه العامة. فألوان النشاط المباحة بطبیعتها فی الحیاة الاقتصادية هي التي تشكل منطقة الفراغ». (صدر، ۱۴۰۸، ص ۷۲۶-۷۲۵).

- ۵- آل بحر العلوم، محمد، بلغة الفقيه، مكتبة الصادق، تهران، چاپ چهارم، ج ۳، ۱۳۶۲ ش.
- ۶- ابن ابی الحديد معتزلی، عبد الحمید، شرح نهج البلاغة، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، ج ۱۰، ۱۴۰۴ ق.
- ۷- ابن ادريس حلی، محمد بن منصور، کتاب السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۱ ق.
- ۸- ابن فهد حلی، جمال الدین احمد، المهذب البارع في شرح المختصر النافع، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ج ۵، ۱۴۱۳ ق.
- ۹- اربلی، علی بن عیسی، كشف الغمة، مكتبة بنی هاشمی، تبریز، ج ۲، ۱۳۸۱ ق.
- ۱۰- امام خمینی، روح الله، تهذیب الاصول، تقریر جعفر سبحانی، دار الفکر، قم، ج ۳.
- ۱۱- _____، صحیفه نور، شرکت سهامی چاپخانه وزارت ارشاد اسلامی، بهمن ۱۳۶۱.
- ۱۲- _____، کتاب البیع، مؤسسه اسماعیلیان، قم، چاپ چهارم، ج ۲، ۱۴۱۰ ق.
- ۱۳- امین الاسلام طبرسی، فضل بن حسن، اعلام الوری، دار الکتب الاسلامیة، قم، بی تا.
- ۱۴- برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، دار الکتب الاسلامیة، قم، چاپ دوم، ۱۳۷۱ ش.
- ۱۵- بوگسلافسکی و دیگران، ماتریالیسم تاریخی و دیالکتیک، کتاب دوم، ترجمه رزم آزما، انتشارات گوتنبرگ، تهران، بی تا.
- ۱۶- بهشتی، محمد حسین، حکومت در اسلام، بی تا، بی نا، بی تا.
- ۱۷- جابری عربلو، محسن، فرهنگ اصطلاحات فقه اسلامی، امیر کبیر، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۲ ش.
- ۱۸- جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، گنج دانش، تهران، چاپ هشتم، ۱۳۷۶ ش.
- ۱۹- جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه، مرکز نشر فرهنگی رجاء، قم، چاپ اول، ۱۳۶۷ ش.
- ۲۰- حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسایل الشیعة الی تحصیل مسایل الشریعة (۲۰ جلدی)، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- ۲۱- _____، تفصیل وسایل الشیعة الی تحصیل مسایل الشریعة (۳۰ جلدی)، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، قم، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
- ۲۲- حسنی ندوی، ابو الحسن علی، المرتضی سیرة امیر المؤمنین...، دارالقلم، دمشق، چاپ دوم، ۱۴۱۹ ق.

- ۲۳- حکیم، محمد تقی، *الاصول العامة للفقہ المقارن، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث*، قم، چاپ دوم.
- ۲۴- خسرو پناه، عبد الحسین، *گفتمان مصلحت در پرتو شریعت و حکومت، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، تهران، چاپ اول، زمستان ۱۳۷۹.*
- ۲۵- خویی، سید ابو القاسم، *مصباح الاصول، تقریر سید محمد سرور واعظ، مکتبه الداوری، قم، چاپ اول، ج ۲، ۱۴۰۹ ق.*
- ۲۶- زحیلی، وهبه، *الفقه الاسلامي و ادلته، دار الفكر، دمشق، چاپ چهارم، ج ۴، ۱۴۱۸ ق.*
- ۲۷- سبحانی، جعفر، *الملازمه بين حکمي العقل و الشرع عند الشيخ الانصاري، کنگره بزرگداشت دوستمین سالگرد میلاد شیخ اعظم انصاری، قم، چاپ اول، پاییز ۱۳۷۳ ش.*
- ۲۸- _____ *فراهایی از تاریخ پیامبر اسلام.*
- ۲۹- شهید ثانی، *مسالك الافهام في شرح شرايع الاسلام، انتشارات بصیرتی، قم، ج ۱ و ۲.*
- ۳۰- شیخ انصاری، مرتضی، *حاشیه بر کتاب الطهارة، مؤسسه آل البيت، قم، ج ۲، بی تا.*
- ۳۱- شیخ صدوق، کمال الدین، قم، *دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۵ ق.*
- ۳۲- شیخ مفید، محمد بن نعمان: *المقنعة، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۷ ق.*
- ۳۳- صدر، محمد باقر، *اقتصادنا، مجمع علمی شهید صدر، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.*
- ۳۴- _____ *لمحة فقهية تمهيدية (پیش نویس پیشنهادی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران)، انتشارات دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۹۷۹ م.*
- ۳۵- طاهری خرم آبادی، حسن، *مسألة ولاية الفقيه في كلام الشيخ الانصاري، دبیرخانه کنگره بزرگداشت شیخ انصاری، قم، چاپ اول، ۱۳۷۳ ش.*
- ۳۶- طباطبایی، محمدحسین، *الميزان في تفسير القرآن، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ چهارم، ج ۴، ۱۳۶۲ ش.*
- ۳۷- طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج، نشر مرتضی، ۱۴۰۳ هـ.ق.*
- ۳۸- طوسی، ابو جعفر، *الغیبة، مؤسسه معارف اسلامی، قم، ۱۴۱۱ ق.*
- ۳۹- _____ *تهذيب الاحكام، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ چهارم، ج ۱۰، ۱۳۶۵ ش.*
- ۴۰- علم الهدی، عبد الجواد، *الدلیل و الحجّة (رسالة في القياس و الاستحسان و الاجماع و المصالح المرسله)، دبیرخانه کنگره شیخ انصاری، قم، چاپ اول، ۱۳۷۳ ش.*
- ۴۱- علی بن ابراهیم، *تفسیر قمی، مؤسسه دار الکتب، چاپ سوم، ۱۴۰۴ ق.*

- ۴۲- عمری، نادیه شریف، *اجتهاد الرسول*، انتشارات مؤسسه الرساله، بیروت، چاپ چهارم، سال ۱۴۰۸ ق.
- ۴۳- عمید زنجانی، عباسعلی، *فقه سیاسی*، انتشارات امیر کبیر، تهران، چاپ اول، ج ۲، ۱۳۶۷ ش.
- ۴۴- غزالی، محمد ابو حامد، *المستصفی*، دارالکتب الاسلامیه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
- ۴۵- فاضل آبی، زین الدین، *کشف الرموز فی شرح المختصر النافع*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ سوم، ج ۲، ۱۴۱۷.
- ۴۶- کلینی، یعقوب، *اصول کافی*، انتشارات علمیه اسلامی، تهران، چاپ چهارم، پاییز ۱۳۶۴ ش.
- ۴۷- کوفی، فرات بن ابراهیم، *تفسیر فرات*، مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
- ۴۸- محقق حلّی، شیخ جعفر، *شرائع الاسلام فی مسایل الحلال و الحرام*، دار الاضواء، بیروت، چاپ دوم، ج ۴، ۱۴۰۳ ق.
- ۴۹- _____، *معارج الاصول*، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.
- ۵۰- مرعشی، محمد حسن، *دیدگاه‌های نو در امور کیفی*، نشر میزان، تهران، چاپ دوم، ج ۱، پاییز ۱۳۷۶ ش.
- ۵۱- مصباح یزدی، محمد تقی، *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، چاپ اول، ج ۲، ۱۳۷۷ ش.
- ۵۲- مطهری، مرتضی، *اسلام و مقتضیات زمان*، انتشارات صدرا، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۲ ش.
- ۵۳- _____، *عدل الهی*، انتشارات صدرا، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۱ ش.
- ۵۴- معرفت، محمد هادی، *ولایت فقیه*، مؤسسه فرهنگی - انتشاراتی التمهید، قم، چاپ دوم، ۱۳۷۷ ش.
- ۵۵- مقدس اردبیلی، ملا احمد، *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ اول، ج ۱۲، ۱۴۱۶ ق.
- ۵۶- مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الفقاهة*، مدرسه امیرالمؤمنین، قم، چاپ دوم، ج ۱، ۱۴۱۳ ق.
- ۵۷- موحدی، محمد علی، *نجم الدین طوفی و نظر تهوّر آمیز او در مورد نصّ شرعی و مصلحت اجتماعی*، مجله کانون وکلا، شماره ۱۱۶ و ۱۱۷، سال بیست و سوم، بهار و تابستان ۱۳۵۰ ش.
- ۵۸- نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم، ج ۴۰، ۱۹۸۱ م.

- ۵۹- نراقی، ملا احمد، عوائد الایام، مکتبة بصیرتی، قم، ۱۴۰۸ ق.
- ۶۰- نیلی نجفی، علی بن عبد الکریم، منتخب الانوار المضية، چاپخانه خیام، قم، ۱۴۰۱ ق.
- ۶۱- هاشمی، حسین، مجمع تشخیص مصلحت (مبانی فقهی و حقوقی)، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، قم، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.
- ۶۲- همدانی، آقا رضا، مصباح الفقیه، کتاب الخمس، مکتبة الصدر، ج ۳.

