



مصلحت و جایگاه آن در حکومت اسلامی

علیرضا صابریان^۱

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 نظام اسلامی چه در بعد مصلحت اندیشی و یا مصلحت کرداری، رابطه مستقیم با حفظ نظام دارد. حفظ نظام اسلامی در دو حوزه قابل تصور است: نخست حفظ نظام و جلوگیری از آسیب به آن توسط 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 اسلامی به هر دو معنا نه تنها واجب شرعی بلکه واجب عقلی است. زیرا حفظ نظام اسلامی، مقدمه‌ای برای حفظ شریعت است. در این نوشتار نخست معنا و موارد کاربرد مصلحت در شریعت مورد بررسی قرار گرفته و سپس به تبیین نقش مصلحت

۱- استادیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی

در حکم حکومتی پرداخته شده است

کلید واژه: مصلحت، مفسده، حفظ نظام اسلامی، مصلحت نظام اسلامی، حکم حکومتی

مقدمه:

جهان هر روز شاهد تحولات در عرصه‌های مختلف، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، نظامی و دیگر حوزه‌ها است. دین اسلام از جامعیت برخوردار است و در همه عرصه‌ها حضور دارد و به نیازهای روز بشر پاسخ می‌دهد. گرچه نصوص دینی محدود هستند ولی پاسخ‌گوی همه 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.

بررسی معنای لغوی و اصطلاحی مصلحت

مصلحت بر وزن «مفعله» به معنای «صلاح» و «حسن» آمده است (ابن‌منظور، ۷، ۳۸۴). صلح الشيء (شیء نیک شد) برخلاف فسد (تباه شد) به کار رفته است (فیومی، ۳۴۵). صاحب محیط‌المحیط مصلحت را به معنای (منفعت) دانسته است (بطرس البستانی، 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، ۲۹۲) مانند: «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» (اعراف، ۵۶)، «وَأَخْرُونَ اعْتَرَفُوا 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. 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»، کسی که خالصانه عبادت کند خداوند بهترین مصلحت را برای او نازل می‌کند (بحارالانوار، ۷۰، ۲۴۹).

بعضی از فقهای اهل تسنن مصلحت را به معنای عدم ضرر دانسته‌اند. اما محمد تقی حکیم معتقد است که مصلحت و ضرر، ضدین هستند (الاصول العامة، ۳۹۱). مقدس اردبیلی مصلحت را به معنای ضرورت به کار برده است؛ او می‌گوید: «ضرورت عذری است که به موجب آن، ارتکاب پاره‌ای از امور ممنوعه مجاز است. مانند کسی که گرسنه است و در شرف هلاکت است، می‌تواند از مال غیر، بدون اجازه‌ای او به قدر سدّ جوع بردارد» (ترمینولوژی حقوق، 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 بر می‌گردد (المستصفی، ۴۱۶).

تقسیمات مصلحت

بعضی از فقها مصلحت را به لحاظ دلیل اعتبار به سه قسم تقسیم کرده‌اند: 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 می‌کند 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 به او حد سرقت هم جاری می‌شود. مصلحت غیر معتبر مثل این که در طلاق، مصلحت اقتضا می‌کند زوج و زوجه به یک اندازه در طلاق حق داشته‌اند 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 مترتب است که با نص قرآنی این مصلحت باطل و ملغی اعلام شده است. «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا» (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 (ضوابط المصلحة، ۲۲۸).

همچنین مصلحت را به لحاظ انتظار تحقق نیز به سه قسم تقسیم نموده اند: مقطوعه، مظنونه و مشکوکه؛ مصلحت مقطوعه، مصلحتی است که حصول آن قطعی است مثل تجارت در مال یتیم به صورت نقد. مصلحت مظنونه: مصلحتی است که حصول آن ظنی است مانند تجارت به صورت دین در مال یتیم با اخذ وثیقه معتبر. مصلحت مشکوکه: 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 مفاسد 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 مفاسدها 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.» (ضوابط المصلحة، ۲۵۴).

ادله وجود مصالح متغیر

از جمله دلیل‌هایی که دلالت بر وجود مصالح متغیر می‌کند، آیات شریفه قرآن است که صریح‌ترین آن‌ها آیه نسخ است. در آیه نسخ آمده است: «مَا نُنسخُ مِنْ آیهٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلُهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى 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 نُنسخُ وَلَا نَبْدِلُ إِلَّا وَغَرْضًا فِي ذَلِكَ مَصَالِحُكُمْ» (بحارالانوار، ۴، ۱۰۴).

از موارد دیگر، تغییر قبله از سمت بیت المقدس به سوی مکه معظمه و کعبه است که

در این تعبیر مصالحي مدّ نظر بوده است که از جمله آن، عدم دليل يهود بر عليه امت اسلام است. «وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَاَلَيْتُمْ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (بقره، ۱۵۰).

در میان روایات هم می‌توان مواردی را یافت که دلالت بر مصالح متغیر دارد. فیض کاشانی یک ضابطه کلی دارد به این بیان که هر گاه میان روایات اختلاف و مغایرتی وجود داشت، از طریق ائمه^(ع) امر شده است که «خذوا بالاحدث و الاخير»؛ یعنی شما به آن روایت آخری عمل کنید. فیض بدین گونه ضابطه ارائه می‌دهد: «والاخير هو مقتضى وقته فان بكل وقت مقتضى بالاضافه الى العمل و ليس ذلك بنسخ فان النسخ لا يكون بعد النبى و الاخذ بقول الحى ايضا كذلك لانه اعلم بما يقتضى الوقت و العمل به» (فیض کاشانی، الاصول الاصلیه، ۸۳-۸۴).

بر این اساس، حدیثی که بعداً صادر شده هماهنگ با مقتضای وقت است. بدلیل این که 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 مدّ 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. پس از این منظر 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 الْقِيمُ» (روم، ۳۰).

و در سنت نیز وارد شده: «حلال محمد حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی یوم





القیامة». این دسته از احکام بر اساس احتیاجات تکوینی و واقعی انسانی مبتنی 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، اما خود اصل ولایت چون یک حکم آسمانی و از مواد شریعت است، قابل تغییر نیست.» (بررسی‌های اسلامی، ۱۸۱).

همچنین در این روایات مراعات مصلحت، مورد توجه واقع شده است: امیرالمومنین علی (ع) فرمود: «فالوالی لابد ان یکون سبباً لنظام الامة عزاً لدینهم و حافظاً لمصالحهم»، بر والی لازم است که سبب نظام امت و عزت دینشان و حافظ مصالحشان باشد (نهج البلاغه، خ ۲۱۶).

از همین جا است که امام کاظم (ع) در علت قبول جایزه از سلطان جائر فرمود: «والله لولا انی اری من ازوجه بها من عذاب بنی ابی طالب لئلا ینقطع نسله ما قبلتها ابداً» (وسائل الشیعة، ۱۲، ۱۵۹). حضرت در وجه قبول هدیه تعلیل آوردند که با این کار نسل امیرالمؤمنین به خاطر انجام ازدواج قطع نگردد. در اینجا با وجود مصلحت، از کراهتی که در سلطان جائر وجود دارد، چشم پوشی شده است (مصباح الفقاهه، ۱، ۵۰۰).

رسول اکرم (ص) فرمود: «اگر امر بر امتّم دشوار نمی‌شود، مسواک زدن را بر آنان واجب می‌کردم.» (وسائل الشیعة، باب السواک، ح 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 «بنی جنبه» مقرر کرد یک چهارم خرمای نخلستان و یک چهارم صید ماهی و یک چهارم کسب همسرانشان را پرداخت کنند (المغازی، ۳، ۱۰۳۲). حضرت 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 (مکاتیب الرسول، 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). امیرالمؤمنین علی (ع) در زمان خلافت



خود به عاملش دستور داد از دهقان‌هایی که مرکب‌های گران قیمت سوار می‌شوند و انگشتری فاخر بدست می‌کنند ۴۸ درهم و از تاجران ۲۸ درهم و از سایر مردم ۱۲ درهم اخذ شود (فتوح البلدان، ۲۷۱). مصلحت‌ها در تعیین نوع رفتار پیامبر اکرم (ص) با دشمنانش نقش اساسی ایفا می‌کردند. حضرت در وقت اعزام رزمندگان در سربیه‌های مختلف توصیه می‌کرد «ولا تقطعوا شجراً الا ان تضطروا اليها»، درختان را قطع نکنید مگر در وقت ضرورت (کافی، ۵، ۲۷).

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 این که حصار طبیعی آن‌ها از بین برود، هر مسلمان پنج درخت را قطع کند (السنن الکبیر، 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.» (مکاتب الرسول، ۲۵۷).

در یک شرایط خاص وقتی دو نفر مشرک درخواست نمودند که در جنگ به همراه پیامبر (ص) باشند حضرت فرمودند: «انا لانستعين 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 (المنزلی، ۲، ۸۹۰).

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

امیرالمؤمنین علی الخیل العتاق الراعیه فی کل فرس من کل عام دینارین و جعل علی البراذین دیناراً»، امیرالمؤمنین (ع) بر اسب‌های سواری در هر سال دو دینار و بر اسب‌های

باری یک دینار در طول یک سال وضع کرد (تهذیب، ۴، ۴۶۷ و استبصار، ۲، ۱۲).

امیرالمؤمنین 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 مامور شد که از هر جریب زراعت پر بار 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 (تهذیب، ۴، ۱۲۰ و من لایحضره الفقیه، ۲، ۲۶).

شیخ طوسی با توجه به موارد مذکور، عنصر مصلحت را عنصر محوری دانسته و می گوید جایز است که گفته شود، امام^(ع) مصلحت را در آن دیدند که به فلان مقدار (خراج) قرار دهند و اگر مصلحت تغییر می کرد، میزان خراج را نیز تغییر می داد (تهذیب، ۴، ۱۲۰).

مصلحت از دیدگاه علمای امامیه

مصلحت نقش اساسی و بنیادین در تشریح احکام دارد و بین همه مذاهب اسلامی بر این مسأله اتفاق نظر 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. (الفوائد، ۳۳۴-۳۳۰).

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 می گیرد. به عبارت دیگر احکام تابع مصالح و مفاسد در متعلقشان می باشند (همان). در تعدادی از روایات، شواهدی وجود دارد که این ادعا را ثابت می کند. شیخ صدوق روایت کرده است:

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 بی رغبتی، 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 (علل الشرایع، ۲، ۱۹۶).

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

گفتی که برخی از مسلمانان بر این پندارند که خداوند تبارک و تعالی چیزی را حلال نکرده و چیزی را حرام نکرده مگر به خاطر تعبد بندگان به آن چیز، هرکسی چنین پنداری داشته باشد بدون شک به گمراهی آشکاری افتاده است؛ زیرا اگر این ادعا صحیح باشد بر خداوند 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 می کرد، چون علت امر و نهی 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 این که به خاطر منفعت و مصلحتی که در آن است و کاری را حرام نکرده مگر به خاطر ضرر و تلف و فسادی که در آن وجود دارد» (همان، ۵۹۲).

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: «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 ما امر و نهی را موثر در پیدایش این انگیزه‌ها نمی‌دانیم، بلکه آن دو را دلالت کننده، بر آن انگیزه‌ها می‌دانیم» (الذریعة الی اصول الشریعة، ۱، ۴۳۵).

قریب به همین بیان را خواجه نصیرالدین طوسی در متن تجرید الاعتقاد و علامه حلی در شرح آن دارد. علامه می‌نویسد:

«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» (کشف المراد، ۲۴۹).

در میان علمای امامیه اتفاق نظر وجود دارد که جعل احکام بر مبنای مصلحت است؛ اما عمده سخن در این است که راه کشف مصالحی 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 (الفوائد ۳۳۴-۳۳۰).

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، از مصلحت و مفسده تبعیت نمی‌کند. زیرا گاهی مصلحت در قبیح آشکارتر از مفسده





در آن است در عین حال عقلا بر قبضش اتفاق نظر دارند مثل این که 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، در خیلی از موارد با مصلحت و مفسده در مصداق متحد و گاهی مختلف می‌شوند» (دروس فی علم الاصول، ۴۲۷).

آیت الله العظمی خوئی^(۵)، نیز عقل را قاصر از کشف ملاک احکام می‌داند. چکیده نظر ایشان چنین 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 بنا بر مذهب عدلیه بین ادراک مصلحت ملزومه غیر مزاحم در فعل، یا ادراک مفسده ملزومه غیر مزاحم، توسط عقل و حکم شارع به وجود 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 (الفیاض، 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 این که 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 (کتاب المکاسب، ۱، ۱۲۷ و ۱۴۷).

اما در اصول فقه شیعه بحث مفصلی از مصلحت به میان نیامده است. اگر چه مصلحت در اصول فقه مدون شیعه جایگاه چندانی ندارد، ولی در اصول «فقه الحکومه» جایگاه مهمی دارد.

فقه الحکومه، مجموعه احکام و قوانینی است که برای اداره جامعه توسط حاکم اسلامی وضع می‌شود که به آن «حکم حکومتی» گفته می‌شود. در خصوص حکم حکومتی چندین تعریف ارائه شده است از جمله صاحب جواهر الکلام می‌نویسد: «حکم



عبارت است از انشاء دستور از طرف حاکم اسلامی نه از طرف خداوند متعال برای حکم شرعی یا وضعی و یا انفاذ موضوع این دو در چیزی خاص» (جواهرالکلام، ۴۰، ۱۰۰).
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 می‌داند آنجا که می‌نویسد: «همانا احکام ولایی احکام اجرائی و تنفیذی هستند زیرا این احکام به اقتضای طبیعت مسأله ولایت است و بازگشت این احکام به تشخیص صغریات و موضوعها و تطبیق احکام شرع بر آنها و تطبیق آنها بر احکام شرع است» (انوار الفقاهه، ۱، ۵۳۶).

امام خمینی^(۵) حکم حکومتی را از احکام اولیه می‌داند (صحیفه نور، ۲۰، ۱۷۴) احکام حکومتی در محدوده مصلحت سنجی حاکم صادر می‌شوند 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 می‌باشد حکمی را صادر می‌کند 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 می‌کند، 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^(۶) 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 در می‌آورد. مقررات نامبرده لازم الاجرا و مانند شریعت دارای اعتبار می‌باشد (بررسی های اسلامی، ۱۸۰).

احکام حکومتی صدور و تنفیذشان منوط به مصلحت است و در موضوع جواز صدور حکم حکومتی، مصلحت اندیشی 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 مبسوط الید 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 با واسطه



کارشناسان امین و خبره ممکن است با واقع مصادفت نداشته باشد و به خطا برود اما حاکم غیر معصوم در حد مقدمات در پی کسب دلیل ظاهری و حجت شرعی است و به جهت این که 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 عمده‌ای 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.

در همین راستا است که بحث اکمال «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» (مائده، ۳)، قابل طرح است؛ چرا که با جعل ولایت برای امیرمؤمنان علی^(ع) و امامان پس از او فقیهان عصر غیبت، امت اسلام در هیچ برهه‌ای در بالاترین سطح 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. بر این اساس، بنیان گذار جمهوری اسلامی می‌گوید: «هیچ عملی از فرد و جامعه نیست مگر این که مذهب اسلام بر آن حکمی قرار داده است.» (صحیفه نور، ۴، 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 القیامة و حرامه حرام ابداً الی یوم القیامة» (اصول کافی، ۱، ۵۸، حدیث ۱۹). این روایت 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.

بر این اساس احکام ثابت، تابع فطرت و غیر قابل تغییر و نسخ دانسته شده اند؛ برخلاف احکام حکومتی که مقطعی و به حسب مصلحت وقت است. در مسیر زندگی واقعی انسان که به سعادت و خوش بختی حقیقی او می‌انجامد، راهی وجود دارد که طبیعت و فطرت به سوی آن هدایت می‌کند و بر اساس مصالح و منافع واقعی که مطابق اقتضای آفرینش انسان و جهان می‌باشد، پایه‌گذاری شده، خواه با خواست‌های عواطف و احساسات تطبیق بپذیرد و خواه نپذیرد. زیرا عواطف و احساسات باید پیرو طبیعت و فطرت باشد، نه این که طبیعت و فطرت تابع عواطف و احساسات باشد. جامعه بشری باید زندگی خود را بر اساس واقع بینی بنا کند نه بر پایه لرزان خرافه پرستی و ایده آل‌های فریبنده و احساسات و همین است فرق مابین قوانین اسلامی و قوانین مدنی. زیرا قوانین اجتماعی معمولی پیرو خواست اکثریت افراد جامعه می‌باشد ولی قوانین اسلامی بر وفق هدایت طبیعت و فطرت و نشان دهنده اراده خدای متعال است 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)، (معنویت تشیع، 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 تحقیقی مطرح است که قانونگذار خود را ملزم به پیروی از راهنمایی‌های طبیعت و فطرت نمی‌داند.

آیت الله شهید صدر برای تبیین حوزه‌ای که حاکم اسلامی اختیار جعل احکام را دارد تعبیر به «منطقة الفراغ» نموده است. او این بحث را در قسمت مباحث اقتصادی مطرح می‌کند ولی از کلام او این گونه استنباط می‌شود که این بحث در دیگر ابواب فقه نیز قابل تسری است. او با طرح منطقة الفراغ می‌گوید: از این منظر، اقتصاد اسلام دو جانب دارد از یک جانب احکام ثابت و غیر قابل تغییر است و از جانب دیگر منطقة الفراغ است که قانون گذاری 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 ... در زمان رسول خدا (ص) تامین منطقة 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 ... 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» (اقتصادنا، ۳۷۹ - ۳۷۸).

توضیح این که 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 منطبق 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، پا 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 به او 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).

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 حیطه 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 غصب 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.

تأکید بر مصلحت در دیدگاه امام خمینی (ره)

امام خمینی (ره) معتقدند که ولی فقیه به استناد حدیث «الفقه‌ها حصون الاسلام» (اصول کافی، ۱، ۳۸) 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 فرعی الهی قابلیت جعل دارند، بر آن‌ها نیز مقدم می‌باشند (محمدی گیلانی، احکام اسلام، ص ۶۵-۶۰).

ولایت مطلقه‌ای که خداوند به پیامبر اکرم (ص) واگذار نموده است از اهم احکام الهی است که در دیدگاه امام بر جمیع احکام فرعی الهی مقدم است. امام خمینی (ره) می‌گوید: «حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله (ص) است یکی از احکام اولیه اسلام

است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است (صحیفه نور، ۲۰، ۱۷۱-۱۷۰). 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 (کتاب البیع، ۲، ۴۷۱). و همچنین قائل است که ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است تا جائی که احکام حکومتی بر سایر احکام، حاکم و مقدم است (صحیفه نور، ۲۰، ۱۷۴).



پاسخ‌هایی که امام^(۵) به برخی مبادی اجرایی برای حل مشکلات اجتماعی داده‌اند حاکی از آن است که ایشان اعمال ولایت را تا جایی می‌داند که مصلحت نظام اقتضا دارد، 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.

در پاسخ به این که «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^(۵) می‌فرماید که «در هر دو صورت، چه گذشته و چه حال، دولت می‌تواند شروط الزامی را مقرر نماید» (صحیفه نور، ۲۰، ۱۶۳).

در یک نگاه عمیق در پاسخ امام^(۵) دو نکته استخراج می‌شود: نکته اول آن که در حقوق خصوصی می‌توان با به کارگیری شروط ضمن عقد، تعهدات 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. امام^(۵) در این خصوص می‌فرماید: «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» (صحیفه نور، ۲۰، ۱۷۰).

امام^(۵) 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 سخت‌گیری شده و علی‌الظاهر عنصر مصلحت را کم‌رنگ تصور می‌کردند، امام^(۵) 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.» (صحیفه نور، ۲۱، ۶۱).

آنچه از سخنان حضرت امام استفاده می‌شود این است که تمام مصلحت‌اندیشی‌ها 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، 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^(۵) این معنا را از فلسفه‌های تشکیل حکومت می‌داند. او می‌نویسد:

«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 تأکیده شده است و اخلال امور مسلمین از امور ناپسند است، حفظ نظام و دوری از هرج و مرج ممکن نیست مگر بوجود والی و تشکیل حکومت» (امام خمینی، البیع، ۲، ۴۶۱).

با دقت در کلام امام خمینی^(۵) 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.

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 درطول حکم واقعی اولی قرار دارد (اصطلاحات الاصول،





۱۲۱).

از منظری دیگر، اولویت و ثانویت اموری نسبی هستند. وقتی حکمی بر عنوانی از موضوعات بار می‌شود، 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، بنابر اختلافی که در این مورد هست - ذاتی است که عنوان شرعی وضو بر آن رفته است، اکنون اگر وضویی برای مکلفی ضرری 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» (مبانی حکومت اسلامی از دیدگاه امام خمینی^(ع)، ۷، ۳۲۷).

امام خمینی^(ع) قائل است که ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است (صحیفه نور، ۲۰، ۱۷۰). یکی از فقیهان معاصر در تبیین اینکه حکم حکومتی از احکام اولیه است، چنین می‌نویسد:

اقتضای ولایت، از اعتبار افکندن اعتبار 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 هر گاه تحت سرپرستی امت باشد، لازمه آن، از اعتبار افکندن اختیار تمام این امت، در چیزهایی است که به مصالح جامعه و امت بر می‌گردد» (مؤمن، مجله فقه اهل بیت^(ع)، ش ۵ و ۶، ۷۷).

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 (معرفت، محمدهای، ولایت فقیه، ۱۷۴).

از عبارات برخی از فقها استفاده می‌شود که حکم حکومتی از سنخ احکام ثانوی است (مجله حوزه، ش ۴۹، ۸۹) و شهید آیت الله سید محمد باقر صدر با صراحت بیشتری بر این نکته تأکید دارد که احکام حکومتی از سنخ احکام ثانویه است (اقتصادنا، ترجمه اسپهبدی، ۲،

عده‌ای نیز بر این باورند که احکام حکومتی نه از احکام اولیه محسوب می‌شود و نه از احکام ثانویه، از این منظر، مقام ولایت از احکام اولیه است و همان طور که «الَّتِي أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ» (احزاب، ۶)، «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (بقره، ۴۳) و «وَأَتُوا الزَّكَاةَ» (بقره، ۸۳) از عناوین اولیه هستند جعل ولایت مطلقه برای رسول الله و بعد از ایشان برای ائمه معصومین (ع) و بعد از آن به نص خبر احتجاج «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا الي رواه حديثنا...» 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 (ص) 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» (مجله رهنمون، ش ۲، ۶۳).

تفاوت اساسی حکم حکومتی با حکم اولی و ثانوی در جاعل است. جعل حکم حکومتی بدست حاکم مسلمین است؛ اگر چه 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 هر گونه حکمی که در رابطه با رخدادی گذرا یا به جهت رفع غائله و پیش آمدی 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 خود به خود ملغی خواهد شد (معرفت، محمد هادی، ولایت فقیه، 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 (مبانی فقهی حضرت امام خمینی^(ع)، ۱۴، ۲۲۰). اگر



بخواهیم مرزبندی شفافی 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^(ع) 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 بیش‌تر، 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 نمی‌دانستند و آن را از احکام اولی اسلام می‌شمردند (صحیفه نور، ۱۸۸).

تأکید بر این که حکومت از احکام اولیه اسلام است، در سال‌های 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، احمد، حکومت اسلامی، ۲۱۴).

مجمع تشخیص مصلحت نظام برای مهیا کردن زمینه برای حکم حکومتی است و از لحاظ این که «ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است» و «حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله^(ص) است یکی از احکام اولیه است و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است» (صحیفه نور، 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 می‌کند.

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 (صحیفه امام، ج ۲۱، ۲۰۲).

حضرت امام در پیامی به مجمع تشخیص مصلحت تأکید کردند: «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 آن چنان 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^(ه) 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 داد 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 ورزید، تشخیص نهایی به عهده مجمع تشخیص مصلحت نظام واگذار گردید تا در چارچوب مصلحت، مصوبه مجلس را تأیید و اجرایی نماید (فیرحی، نظام سیاسی و دولت در اسلام، 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 مصلحت‌کرداری 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. مصلحت‌اندیشی در چارچوب شریعت برای حفظ نظام اسلامی است و نظام اسلامی برای اجرای احکام الهی است.

منابع

- ابن منظور، **لسان العرب**، ۱۸ جلد، جلد اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ ق.
- احمدی میانجی، علی، **مکاتیب الرسول**، قم، یس، ۱۳۶۳.
- آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن، **الذریعة الی اصول الشریعة**، انتشارات اسماعیلیان، قم، بی تا.
- الانصاری، الشیخ مرتضی، **کتاب المکاسب**، مؤسسة النعمان، بیروت، ۱۹۹۰ م.
- **بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی**، جلد ۷، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، ۱۳۷۴ هـ. ش.
- بستانی، معلم بطرس، **محیط المحيط**، بیروت، مکتبه لبنان، ۱۹۸۷ م.
- بلاذری، **فتوح البلدان**، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۸۷ م.
- بوطی، محمد سعید رمضان، **ضوابط المصلحة**، دمشق، الدار المتحدة، ۱۴۱۲ ق.
- بیهقی، احمد، **السنن الکبیر (السنن الکبری)**، دارالمعرفة، بیروت، ۱۹۹۲ م.
- التوحیدی التبریزی، المیرزا علی، **مصباح الفقاهة**، الطبعة الرابعة، مؤسسه انصاریان قم، ۱۴۱۷ ق، جلد ۱ و ۵.
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر، **ترمینولوژی حقوق**، تهران، گنج دانش، ۱۳۷۶ ش.
- جعفری، محمد تقی، **جایگاه تعقل و تعبد در معارف اسلامی**، مجله حوزه، شماره ۴۹.
- الحر العاملی، محمد بن الحسن و سائل الشیعة، **الی تحصیل مسائل الشریعة**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- حکیم، سید محمد تقی، **الاصول العامة للفقہ المتقارن**، مؤسسه آل بیت (ع)، قم.



- الحلّی، حسن (علامه حلّی)، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، بیروت، مؤسسه الاعلمی ۱۳۹۹ ق.
- الخراسانی، محمد کاظم، **الفوائد** (تتمه کتاب حاشیه کتاب قواعد الاصول)، قم، مکتبه بصیرتی.
- الخمینی، السید روح الله، **کتاب البیع**، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۸ هـ. ش.
- خمینی، روح الله، **صحیفه نور**، مرکز مدارک فرهنگ انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۹.
- صدر، السید محمد باقر، **اقتصادنا**، بیروت، دار التعارف، ۱۴۰۸ ق.
- صدر، السید محمد باقر، **دروس علم الاصول**، بیروت، دارالکتب اللبنانی، ۱۹۸۰ م.
- صدر، سید محمد باقر، **اقتصادنا**، ترجمه ع. اسپهبدی، بی جا، بی نا، بی تا.
- الصدوق، محمد، **علل الشرایع**، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
- الصدوق، محمد، **من لا یحضره الفقیه**، تهران دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
- صرامی، سیف الله، **مبانی احکام حکومتی از دیدگاه امام خمینی**^(۵)، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی، جلد ۷، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم.
- طباطبائی، محمد حسین، **بررسی های اسلامی**، (به کوشش هادی خسرو شاهی)، قم دارالتبلیغ الاسلامی، بی تا.
- طباطبائی، محمد حسین، **معنویت تشیع** (مقاله ولایت و رهبری).
- الطوسی، محمد، **الاستبصار فیما اختلف من الاخبار**، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.
- الطوسی، محمد، **تهذیب الاحکام**، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
- عمید زنجانی، عباسعلی، **مصاحبه درباره احکام و منابع فقهی و تحولات زمانی و مکانی**، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی^(۵)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، ۱۳۷۴ هـ. ش، جلد ۱۴.
- غزالی، ابو حامد، **المستصفی من علم الاصول**، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۷ ق.
- الفیاض، محمد اسحاق، **محاضرات فی اصول الفقه**، (تقریرات درس آیه الله العظمی خوئی، نجف مطبعة نجف، ۱۳۸۵ ق).
- فیرحی، داود، **نظام سیاسی و دولت در اسلام**، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، تهران، ۱۳۸۴ هـ. ش.
- فیض کاشانی، محمد محسن، **الاصول الاصلیه**، سازمان چاپ دانشگاه، بی جا، ۱۳۹۰ هـ. ق.
- فیومی، احمد بن محمد، **المصباح المنیر**، قم، مؤسسه دارالهجره، ۱۴۰۵ ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، **اصول کافی**، مکتبه الصدوق، تهران، ۱۳۸۱ ق.
- کلینی، یعقوب، **الكافی**، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مؤمن، محمد، **مجله فقه اهل بیت**^(۴)، سال دوم، شماره ۵ و ۶.



- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
- محمدی گیلانی، محمد، احکام اسلام، مجله رهنمون، مدرسه عالی شهید مطهری، شماره ۲ و ۳.
- محمدی گیلانی، محمد، مقایسه بین احکام حکومتی و احکام ثانویه، مجله رهنمون، مدرسه عالی شهید مطهری، شماره ۲.
- مشکینی اردبیلی، علی، اصطلاحات الاصول، انتشارات حکمت، قم، ۱۳۴۸ هـ.ش.
- مصباح، محمد تقی، معرفت دینی، فصلنامه مصباح، سال ششم، تابستان ۱۳۷۶، شماره ۲۲.
- معرفت، محمد هادی، ولایت فقیه، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، قم، ۱۳۷۷ هـ. ش.
- مکارم شیرازی، ناصر، انوار الفقاهة، قم، مدرسه امام امیرالمؤمنین، ۱۴۱۳ ق.
- نائینی، محمد حسین، تنبیه الامه و تنزیه الملة، شرکت چاپخانه فردوسی، تهران، بی تا.
- النجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- هاشمی، سید محمود، حکومت در اسلام (مقالات سومین کنفرانس اندیشه اسلامی)، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۷ هـ.ش.
- واعظی، احمد، حکومت اسلامی، (درسنامه اندیشه سیاسی اسلام)، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۸۳ هـ.ش.
- الواقدی، محمد بن عمر، المغازی، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۹۸۹ م.