

جایگاه امنیت نظام سیاسی در فقه امامیه با تأکید بر مرجع امنیت

هادی حاجزاده

دکترای حقوق عمومی و عضو هیئت علمی دانشگاه گلستان. نویسنده مسئول. گرگان. ایران.

h.hajzadeh@gu.ac.ir

حامد کرمی

دکترای حقوق عمومی و عضو هیئت علمی دانشگاه شاهد. تهران. ایران.

h_karami64@yahoo.com

حمیدرضا یغمائی

دانش آموخته دانشگاه علوم اسلامی رضوی. مشهد. ایران.

com.gmail@yaghmayi.h

چکیده

امنیت نظام سیاسی همواره یکی از مهم‌ترین پیش‌نیازهای سایر ابعاد امنیت (امنیت فردی، عمومی، اقتصادی، نظامی، اجتماعی و...) است؛ ازاین‌رو، از مفصل‌ترین و قدیمی‌ترین مباحث امنیت‌پژوهی محسوب می‌شود. تحقیق حاضر با توجه به این اهمیت، درصدد بازشناسی مقوله امنیت نظام‌های سیاسی در پرتوی احکام فقهی (حکم اولیه و حکم ثانویه) است و بدین منظور، ضمن تبیین اجمالی محل بحث در مطالعات امنیتی، احکام مختلف فقهی صیانت از نظام‌های سیاسی در حالت‌ها و شرایط متفاوت را ارائه کرده است.

با توجه به یافته‌های این تحقیق، حفظ و صیانت از نظام‌های سیاسی مختلف، از سه حکم فقهی خارج نیست؛ وجوب حفظ نظام سیاسی به حکم اولیه، وجوب حفظ نظام سیاسی به حکم ثانویه، حرمت حفظ نظام سیاسی. از مجموع برایندها

این سه دسته و با توجه به تعریفی که صاحب‌نظران از مفهوم «مرجع امنیت» ارائه داده‌اند، می‌توان جایگاه امنیت نظام سیاسی را در میان سایر ابعاد و وجوه امنیت بازشناسی کرد و بدین ترتیب، هسته اصلی و مرکزی (مرجع) تفکر امنیتی فقه امامیه را استخراج کرد که همانا حفظ انتظام و انسجام و یکپارچگی جامعه و هویت جمعی آن است؛ به گونه‌ای که حتی به منظور تحقق آن، حفظ حکومت طاغوت نیز به حکم ثانویه مجاز می‌شود.

کلیدواژه‌ها: مرجع امنیت، امنیت سیاسی، نظام سیاسی مشروع، نظام سیاسی نامشروع، حکم ثانویه، فقه امامیه.

۱. مقدمه

امنیت را می‌توان مهم‌ترین عامل شکل‌گیری اجتماعات انسانی دانست؛ چراکه انسان‌ها برای برآوردن نیاز طبیعی خویش به امنیت مادی و روانی، گرد هم جمع شده و زندگی مدنی را تشکیل داده‌اند. از آنجاکه جوامع مدنی نیز برای دوام و استمرار خویش، ناگزیر از گونه‌ای «حکومت» و «نظام سیاسی» اند؛ از این رو، تداوم زندگی اجتماعی انسان و بالطبع، حیات طبیعی و فیزیولوژیک او متأثر و به نوعی، وابسته به وجود و ثبات در نظام سیاسی حاکم بر آن جامعه است و بر این اساس، بسیاری از مطالعات در حوزه امنیت، معطوف به مقوله امنیت سیاسی شده است.

از سوی دیگر، در میان اندیشه‌های فقه‌های امامیه، توجه به ساخت قدرت و حاکمیت جایگاه محوری و تعیین‌کننده دارد و تبیین‌های متنوعی در این خصوص ارائه شده است؛ به طور کلی، فقه‌های امامیه (به ویژه فقه‌های غیر معاصر)، بحث از نظام‌های سیاسی و حاکمیت را بر دو گونه حقه یا عادلانه یا مشروع و نیز غاصبه یا جائز یا نامشروع بنا نهاده‌اند و احکام و اثراتی را بر هریک از این دو مترتب دانسته‌اند.

از دیدگاه فقهی، حفظ و صیانت از نظام‌های سیاسی مشروع به حکم اولیه واجب و حفظ و صیانت از نظام‌های سیاسی نامشروع به حکم اولیه حرام است. اما با توجه به بروز برخی عناوین ثانویه، امکان دارد وجوب حفظ نظام سیاسی مشروع یا حرمت حفظ نظام سیاسی نامشروع به خاطر برخی مصالح، به طور موقت برداشته شود و همین نکته، ما را به این مسئله متوجه می‌کند که امنیت سیاسی، در بالاترین مرتبه از سلسله مراجع امنیت قرار ندارد و می‌توان به خاطر مصالحی والا تر، از حفظ نظام سیاسی مشروع چشم‌پوشی کرد یا به طور موقت به حفظ و تقویت نظام سیاسی نامشروع مبادرت کرد.

۲. مفاهیم و مفروضات

■ **تعریف امنیت:** امنیت در لغت فارسی به «ایمن شدن» «در امن بودن» و «بی‌بیمی» تعریف شده است (معین، ۱۳۷۵: ص ۳۵۴). معادل این واژه در زبان عربی، «الامن» و «الامان» است که بر محور معنایی اطمینان، در امن بودن، ضمانت و محافظت، حمایت، مورد اعتماد و اطمینان و نیز اطمینان و سکون قلب قرار دارند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۱۳۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۴: ص ۲۱). معادل این واژه در زبان انگلیسی نیز، واژه «Security» قرار دارد که از واژه لاتین Securita و از ریشه Securus مشتق شده و به معنای رهایی از ترس یا نگرانی، امان، اطمینان، حفاظت و صیانت به کار رفته است. بر این اساس و فارغ از معانی اصطلاحی بسیار متعدد و متنوع (افتخاری، ۱۳۷۷: صص ۶۰-۲۷)،^۱ می‌توان معنای لغوی این واژه (فراغت از بیم و ترس) را به عنوان مبنای مطالعات در این حوزه مدنظر قرار داد.

■ «احکام اولیه» و «احکام ثانویه»: «حکم شرعی» به دستوراتی گفته می‌شود که از سوی خداوند برای زندگی مادی یا معنوی بشر صادر شده است (مکارم، ۱۴۲۷: ص ۲۱۵؛ نیز ر.ک: جمعی از پژوهشگران زیر نظر هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶: ج ۳، ص ۳۴۹). احکام شرعی از جنبه‌های مختلف تقسیم شده‌اند که یکی از این تقسیم‌بندی‌ها، تقسیم به احکام اولیه و احکام ثانویه است. احکام اولیه، احکامی هستند که بر موضوعات معینی قرار داده شده‌اند یا احکامی‌اند که بر طبیعت موضوعات و عناوین وضع شده‌اند و مکلفان از آن جهت که مکلف هستند، موظف به رعایت آنها شده‌اند؛ بدون ملاحظه ظرف یا حالت خاصی مثل اضطرار، اکراه، حرج، ضرر، اشتباه، فراموشی یا علم، جهل و شک (مشکینی: ۱۴۱۶، اصطلاحات الاصول: صص ۱۲۵-۱۲۴). به عنوان مثال در موضوع حاضر، وجوب حفظ حکومت مشروع و وجوب براندازی حکومت نامشروع، یک حکم اولیه است. از تعریف حکم اولیه، معنای حکم ثانوی نیز فهمیده می‌شود. احکام ثانوی، احکامی هستند که به جهت عروض بعضی حالات خاص، وضع می‌شوند، مانند موارد عسر و حرج و ضرر یا اضطرار و یا تقیه که بعضی از احکام را تغییر می‌دهد. در این گونه موارد، احکام ثانویه، احکام اولیه را تحت تأثیر قرار می‌دهد و به حکم دیگری مبدل می‌کند (مکارم: همان؛ مشکینی: همان). شایان ذکر است که امثال حکم ثانوی، از امثال حکم اولیه کفایت می‌کند

۱. البته شایان ذکر است که بخشی از این تکرر تعاریف ناشی از اختلاف برداشت از اصطلاح امنیت است و بخشی دیگر ناشی از توسعه مفهومی واژه امنیت آن گونه که باری بوزان بیان داشته است. به این معنا که هنوز پردازش نظری درخصوص حوزه معنایی این واژه ادامه دارد (نویدینا، ۱۳۸۸: ص ۱۵) و بخشی دیگر ناشی از سطوح و ابعاد مختلف امنیت که از سطح فردی تا بین‌المللی و از بعد نظامی تا زیست محیطی را شامل می‌شود (ربیعی، ۱۳۸۳: صص ۴-۵).

(جمعی از پژوهشگران زیر نظر هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶: ج ۳، ص ۳۶۰).

■ «موضوعات» و «مرجع» امنیت: منظور از «موضوع/موضوعات امنیت»^۱، مسائل و اموری است که امنیت برای آنها تحقق پیدا می‌کند و رفع تهدید از آنها هدف سیاست‌های امنیتی است؛ به عبارت دیگر، اینکه «متعلق به» امنیت در هر سطحی،^۲ چه چیزی است، با عنوان «موضوع» امنیت بررسی می‌شود. موضوعات امنیتی می‌توانند بسیار متنوع و متعدد باشند و در سطوح مختلفی قرار بگیرند.

بالاترین هدف در موضوعات امنیتی را «مرجع امنیت»^۳ می‌نامند که بیشترین اهمیت را در بین سایر موضوعات دارد. به طور کلی «مرجع امنیت» مهم‌ترین مبحث در بین مباحث امنیت‌پژوهی است و درواقع، به مفهوم امنیت، هویت می‌بخشد (ریبعی، ۱۳۸۳: ص ۱۱۶). به طور خلاصه مرجع امنیت را می‌توان عبارت از چیزی دانست که اولاً، تهدید متوجه آن است و ثانیاً، برای حفظ و بقای آن می‌توان به تدابیر اضطراری^۴ متوسل شد (پورسعید، ۱۳۸۹: ش ۴۹، ص ۳۲).

■ امنیت «سیاسی»: با گسترش جوامع بشری، افق‌های جدیدی در حوزه امنیت گشوده شده و ابعاد نوینی بر این مقوله افزوده شده که یکی از این ابعاد جدید، «امنیت سیاسی» است. تاجایی که حتی برخی صاحب‌نظران معتقدند این بُعد از امنیت نسبت به سایر ابعاد امنیت اهمیت و برجستگی بالاتری دارد (بوزان^۵، ۱۳۸۷: ص ۳۴).

مروری اجمالی بر تعاریفی که نویسندگان مختلف در باب امنیت سیاسی ارائه کرده‌اند نمایانگر دورویکرد یا سطح مختلف در تعریف و تبیین امنیت سیاسی است:^۶

الف) امنیت سیاسی فردمحور: برخی محققان، امنیت سیاسی را در سطح فردی یا خرد مورد

1.objects of security.

۲. توضیح آنکه صاحب‌نظران، امنیت را به سطوح فردی، عمومی، ملی و بین‌المللی قابل تقسیم می‌دانند.

3.referent object of security.

۴. emergency measures. مقصود از تمهیدات یا تدابیر اضطراری، شرایطی است که در آن حق استفاده از تمامی وسایل لازم برای جلوگیری از بروز تحولی تهدیدکننده مجاز دانسته می‌شود (بوزان، ویور، دووید، ۱۳۸۶: ص ۴۹) یا اقداماتی است که ورای رویه‌های معمول و عادی سیاسی برای حل و فصل مسائل قرار دارد و عمدتاً با ممنوعیت‌ها و محدودیت‌ها همراه است (پور سعید، ۱۳۸۹، ش ۴۹: ص ۳۳). در نوشته حاضر، می‌توان عناوین یا احکام ثانویه را همان تدابیر اضطراری در نظر گرفت.

5. Buzan.

۶. چنین تفکیکی با الهام از این منبع ارائه شده است: موحدی، محمدابراهیم، عرف، جمال، «عوامل اجتماعی مؤثر بر احساس امنیت سیاسی نخبگان سیاسی کشور»؛ فصلنامه مطالعات راهبردی؛ تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، سال شانزدهم، شماره اول (۵۹ پیاپی)، بهار ۱۳۹۲، صص ۶۹-۶۷.

توجه و مطالعه قرار داده و معتقدند تأمین امنیت سیاسی افراد، منجر به تأمین امنیت کلی جامعه و دولت می‌شود.^۱ امنیت سیاسی در این رویکرد، اطمینان شهروندان به احقاق حقوقشان از سوی دولت دانسته شده است (میراحمدی و شیر، ۱۳۸۸: ص ۸۲) به این معنا که دولت موظف است در مراحل مختلف قانون‌گذاری، قضاوت و اجرای قانون، حقوق شهروندان را مدّ نظر قرار دهد و شهروندان نیز به این امر اطمینان حاصل کنند (میراحمدی و شیر، ۱۳۸۸: ص ۸۳). همچنین، براساس تعریف دیگر، امنیت سیاسی عبارت است از اینکه «مردم آزادانه و بدون ترس و وحشت بتوانند مواضع سیاسی و باورهای خود را هرچند مخالف دولت باشد در چهارچوب قوانین موجود بیان کنند و کسی حق تعرض به دیگران را به دلیل ابراز عقیده سیاسی نداشته باشد» (اخوان کاظمی، ۱۳۸۵: صص ۲۹-۲۸)؛ به بیان دیگر، باید احساس امنیت سیاسی را نوعی ذهنیت و جهت‌گیری روانی مثبت شهروندان در باره عدم تضییع حقوق سیاسی خود توسط دولت و سازمان‌های سیاسی دانست به گونه‌ای که آنها بتوانند آزادانه در فعالیت‌های سیاسی مشارکت داشته و به بیان آرا و افکار سیاسی خود بپردازند و همچنین، احساس کنند رسانه‌ها می‌توانند آزادانه و بدون ترس به انعکاس مطالب و وقایع سیاسی کشور بپردازند (حیدری و دیگران، ۱۳۹۰: ص ۱۳۶).

در این رویکرد، امنیت سیاسی افراد با این شاخص‌ها قابل شناسایی است: حق بر اتخاذ و ابراز هر عقیده سیاسی، حق بر انتخاب شدن برای سمت‌ها و مناصب سیاسی، حق بر انتخاب کردن حاکمان. مطالعه مبسوط این سطح و رویکرد و «مرجع» امنیت در آن، مجالی مجزا می‌طلبد و می‌تواند موضوع نگاشته‌ای مستقل باشد.

ب) امنیت سیاسی دولت‌محور: در رویکرد دیگر، امنیت سیاسی در سطح «ملی» یا کلان مورد توجه، مطالعه و تحلیل قرار می‌گیرد و امنیت سیاسی افراد را در ضمن امنیت سیاسی دولت یا جامعه قرار می‌دهد. به عنوان مثال باری بوزان امنیت سیاسی را «ناظر بر ثبات سازمانی دولت‌ها، سیستم‌های حکومتی و ایدئولوژی‌هایی» می‌داند که به این دولت‌ها «مشروعیت» می‌بخشد (بوزان، ۱۳۸۷: ص ۳۴). بر این اساس، امنیت سیاسی، مهار تهدیداتی است که به نحوی «موجودیت نظام سیاسی» را تهدید می‌کنند. این گونه تهدیدات، خود را در پدیده‌هایی چون تظاهرات و آشوب‌های خیابانی، کودتا و ضدکودتا و تروریسم و اشکال آن نشان می‌دهد (قیصری، ۱۳۹۲: ش ۱۷، ص ۵۶)؛ به عبارت دیگر، چنانچه شاخص‌هایی نظیر امنیت و ثبات اساس حکومت (فرد حاکم یا هیئت حاکمه)، امنیت ایدئولوژی یا تنوری حکومت، و کارآمدی دستگاه اداری کشور (در ابعاد

۱. تعاریفی که چنین برداشتی از امنیت سیاسی را ارائه می‌دهند در این منابع قابل مشاهده است: حیدری عنایت و موحد، ۱۳۹۰: ص ۱۳۶؛ میراحمدی و شیر، ۱۳۸۸: ۸۳؛ اخوان کاظمی، ۱۳۸۵: صص ۲۹-۲۸.

مختلف اقتصادی، اجتماعی، انتظامی، دفاعی، قضائی، اداری و...) محقق شود می‌توان قائل به وجود امنیت سیاسی در کشور بود.

در ادامه این تحقیق، به این رویکرد از امنیت سیاسی از دیدگاه فقها پرداخته خواهد شد.

۳. احکام فقهی ناظر بر انواع نظام‌های سیاسی

با تتبع در کتب فقهی معلوم می‌شود که حفظ نظام سیاسی یا امنیت سیاسی در سطح ملی در کلام فقها، دارای سه حکم کلی است: وجوب حفظ نظام سیاسی به حکم اولیه، وجوب حفظ نظام سیاسی به حکم ثانویه^۱، حرمت حفظ نظام سیاسی. دایره شمول مصادیق در هریک از این سه حالت نیز، با توجه به نظریه انتخاب و نظریه انتصاب، متفاوت است.

بر این اساس، در نظام‌های سیاسی مشروع، از حداکثر ظرفیت‌های فقهی (و البته با رعایت محدودیت‌های آن) برای حفظ نظام سیاسی استفاده می‌شود اما در نظام‌های سیاسی نامشروع، تنها به دلیل بروز عناوین ثانویه، و به صورت محدود، اقداماتی تجویز می‌شود که یکی از نتایج آن، حفظ و تقویت نظام سیاسی مستقر خواهد بود.

۳-۱. وجوب حفظ نظام سیاسی به حکم اولیه

اولین حالت در حفظ نظام سیاسی، وجوب حفظ نظام سیاسی با حکم اولیه است. بدین معنا که حفظ برخی نظام‌های سیاسی خاص، ذاتاً مطلوب شارع قرار دارد و این گونه نیست که به تبع عناوین ثانویه نظیر مصلحت یا تقیه و...، حفظ این نظام سیاسی واجب باشد. نظام‌های سیاسی که حفظ آنها به حکم اولیه واجب است از این قرارند:

۳-۱-۱. نظامی سیاسی که در رأس آن پیامبر یا امام معصوم قرار دارد.

براساس هر دو نظریه انتصاب و انتخاب، حفظ حکومتی که در رأس آن پیامبر یا امام معصوم قرار دارد واجب است.

شاید در یک دیدگاه و از آنجاکه در این نظام‌های سیاسی، حاکم از مقام عصمت و ارتباط با غیب بهره‌مند است، علل و عواملی که به وسیله آنها می‌توان نظام سیاسی را حفظ کرد بسیار گسترده‌تر به ذهن برسد (مانند اینکه بتوان به خاطر مصلحت حفظ نظام سیاسی، دماء محترمه را

۱. این حالت، در واقع به عنوان استثنائات «حرمت حفظ نظام سیاسی» قابل طرح است و در ذیل آن بررسی خواهد شد.

نادیده گرفت). اما با ملاحظه سیره رسول اکرم و امیرالمؤمنین علیهما السلام مشاهده می شود که در این نظام نیز معیارها و ضوابط و محدودیت هایی ترسیم شده است. از قبیل حرمت فتک^۱، برخی محدودیت ها در جنگ^۲، لزوم مشورت، حرمت نقض پیمان و

۳-۱-۲. نظامی سیاسی که در رأس آن فقیه عادل جامع الشرایط قرار دارد، بر مبنای نظریه انتصاب.

بر اساس نظر بسیاری از فقهای متقدم و متأخر و معاصر، فقیهان، دارای ولایت بر حکومت هستند و از سوی معصومین به موجب نصوص متعدد، منصوب شده اند. در این دیدگاه، فقها دارای کلیه اختیارات حکومتی معصومین هستند مگر اختیاراتی که ادله، بر انحصار آنها به دوران حضور امام معصوم دلالت دارد.^۳

۳-۱-۳. نظامی سیاسی که در رأس آن فقیه عادل جامع الشرایط منتخب قرار دارد، مردم بر مبنای نظریه انتخاب.

از آنجاکه در نظریه انتخاب، فقیه حاکم در واقع، وکیل مردم محسوب می شود؛ بنابراین، صرفاً

۱. در روایتی از ابوصباح کنانی آمده که به امام صادق (علیه السلام) می گوید: همسایه ای دارم که درباره امیرالمؤمنین (علیه السلام) بدگویی می کند، اجازه می دهید او را مجازات کنیم؟ حضرت فرمودند: چه کاری می توانی انجام دهی؟ گفتم: به خدا قسم اگر اجازه دهید در کمین او می نشینم و با شمشیر خود او را می کشم. حضرت فرمودند: «هذا الفتک، وقد نهی رسول الله (ص) عن الفتک. یا ابا الصباح! إن الإسلام قید الفتک»: «این کار ترور است، و رسول خدا (ص) از ترور نهی کرده اند. ای ابوصباح! تحقیقاً اسلام مخالف و مانع ترور است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷: ص ۳۷۵). ظاهراً جناب مسلم بن عقیل نیز همین حدیث را از رسول خدا (صلی الله و علیه و آله و سلم) نقل کردند و بر این اساس خواسته هانی ابن عروه را در قتل ابن زیاد نمی پذیرد. آیت الله منتظری دلیل این امر را این مسئله می داند که «خشونت و ترور، امنیت عمومی کشور را متزلزل می کند و علاوه بر تجاوز آشکار به حقوق بندگان خدا، هرج و مرج و اختلال نظام را در پی دارد» (منتظری، بی تا، رساله استفتانات: ج ۲، صص ۲۶۴-۲۶۳).

۲. برخی از این محدودیت ها عبارت اند از: لزوم رعایت حرمت مکان ها و زمان های محترم تاحدامکان (عراقی، ۱۴۱۴، شرح تبصره، ج ۴: ص ۳۲۰)، ممنوعیت مثله کردن (عاملی شهید ثانی، ۱۴۱۳، مسالك: ج ۳، ص ۲۶)، ممنوعیت حیل و غدر (عاملی شهید ثانی، ۱۴۱۳، مسالك: ج ۳، ص ۲۷)، ممنوعیت کشتن و ترس به غیر نظامیان از سوی مسلمین (جعفر کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، کشف الغطاء: ج ۴، ص ۳۷۷) (حلی، ۱۴۱۳، مختلف الشیعة: ج ۴، ص ۳۹۲) (حلی، ۱۴۱۲، منتهی المطلب، ج ۴: ص ۸۵)، عدم جواز تعلّم سحر برای مقابله با دشمن حتی در صورت نبود راهی دیگر برای مقابله با آنها (موسوی قزوینی، ۱۴۲۴، ینایع الأحکام: ج ۲، ص ۳۱۸).

۳. «أَنَّهُ تَعَالَى قَدْ جَعَلَ لِلْفَقِيهِ كُلِّ مَا جَعَلَهُ لِلْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، مِنْ حَيْثُ رَأَسَتْهُ عَلَى كَافَّةِ الْأَنْامِ، وَ سُلْطَنَتُهُ عَلَى سَائِرِ الْعِبَادِ، وَ إِدَارَتُهُ لَشُؤْنِ الْمَلَّةِ وَ إِمَامَتُهُ لِقِيَادَةِ الْأُمَّةِ وَ تَنْفِذُ الْقَوَانِينِ الدِّينِيَّةِ وَ تَطْبِيقُهَا وَ تَدْبِيرُ الشُّؤْنِ الْحَيَاتِيَّةِ فِي الرِّعْيَةِ وَ تَنْظِيمِهَا...» (سید مصطفی خمینی، بی تا، ولایة الفقیه: ص ۷۹، برای اطلاعات بیشتر ر.ک.: کاشف الغطاء، عباس، بی تا، الفوائد الجعفریة: صص ۱۵۸-۱۵۷).

در حیطهٔ وکالت، صلاحیت اقدام و اعمال نظر دارد و در نتیجه عوامل حفظ چنین حکومتی، با خواست و ارادهٔ مردم، پیوستگی بیشتری برقرار می‌کند؛ به بیان دیگر، مهم‌ترین عامل حفظ چنین نظام سیاسی خواست مردم است و اگر مردم خواهان تداوم این نوع از حکومت یا تداوم حاکمیت شخص حاکم نباشند، آن حکومت و حاکم، مشروعیت تصدی خود را از دست می‌دهد، یعنی «در نظریهٔ نخب، خداوند این حق را به مردم داده است که شخص واجد شرایط را برای تصدی امور خود انتخاب کنند. پس حق انتخاب از طرف خداوند به مردم داده شده است. در این نظریه منبع مشروعیت ولایت در زمان غیبت برای شخص غیر معصوم، انتخاب مردم است نه نصب و جعل الهی؛ برخلاف نظریهٔ نصب که در آن مشروعیت ولایت برای فقها مستقیماً توسط جعل و نصب شارع است» (منتظری، ۱۴۲۹، حکومت دینی و حقوق انسان: ص ۲۴).

۳-۱-۴. نظام سیاسی که در رأس آن فقیه عادل جامع‌الشرایطی قرار دارد که مردم با حکومت او مخالفتی ندارند بر مبنای نظریهٔ انتخاب.

آیت الله منتظری به عنوان برجسته‌ترین نظریه‌پرداز نظریهٔ انتخاب، به این مسئله تصریح کرده‌اند که چنانچه اکثریت یک جامعه در انتخابات شرکت نکنند و حاکم، با رأی اقلیت بر سر کار بیاید یا آنکه فرد، به طریقی غیر از انتخابات، حکومت را در دست بگیرد و اکثریت مردم اعتراضی به تصدی وی صورت ندهند، به عنوان قبول ضمنی حکومت وی تلقی شده و تصدی او مشروع است و حفظ چنین نظامی، از باب وجوب حفظ نظام، واجب است (منتظری، ۱۴۰۹، مبانی: ج ۲، ص ۳۶۴-۳۶۵).

۳-۱-۵. نظام سیاسی که در رأس آن مسلمان 'عادل' (عدول مؤمنین) منتخب مردم قرار دارد، بر مبنای نظریه انتخاب.

آیت الله منتظری در ذیل بحث از حاکم ستمگر، حالتی را مطرح کرده‌اند که چنانچه حاکم مرتکب خطا و اشتباهاتی شود اما این اشتباهات به گونه‌ای نباشد که به اساس دین لطمه بخورد، خروج علیه این حاکمیت ممنوع است و بلکه باید از دیگر طرق امر به معروف، در جهت اصلاح رفتار حاکم اقدام شود و این گونه استنباط می‌شود که چنین حکومتی نیز از دیدگاه ایشان «مشروع» و حفظ آن واجب است و «حکم به انزال قهری یا خروج علیه آنان و بلکه سرپیچی و تخلف از دستورات مشروع آنان، بدون ضابطه معین، مخل نظام مسلمانان و وحدت آنان است و موجب هرج و مرج و به هم ریختگی و خونریزی و برانگیخته شدن فتنه در هر منطقه و ناحیه هر روز و بلکه هر ساعت می‌شود» و «ظاهراً در این گونه موارد، منصبی که به آنان واگذار شده باقی می‌ماند و واجب است در صورت لغزش و خطا، آنان را ارشاد و نصیحت کرد. در ضمن واجب است در آن تکلیف‌هایی که مربوط به شئون حکومت است از آنان اطاعت کرد و فقط در مورد خاص ستم و معصیت، اطاعت از آنان واجب نیست» (منتظری، ۱۴۰۹، مبانی: ج ۲، ص ۳۹۶) (نیز ر.ک: منتظری، ۱۴۰۹، مبانی: ج ۲، صص ۳۳۸-۳۳۷).

۱. آیت الله منتظری در این مقام، به این قید تصریح ندارند. اما از آنجاکه ایشان یکی از شرایط هشتگانه حاکم جامعه را اسلام (ونه تشیع) دانسته‌اند، طبعاً این شرط را نیز در اینجا مدنظر قرار داشته‌اند. در مقابل، برخی دیگر عقیده دارند، حاکم، فقط باید شیعه باشد: «یکی دیگر از شرایط حاکم اسلام، شرط تشیع است. ولی فقیه که زمام امور مردم را در دست می‌گیرد، باید علاوه بر مسلمان بودن، شیعه هم باشد. و ما برای اثبات تشیع ولی فقیه، هیچ دلیلی جز همان نفس اسلام نمی‌خواهیم. همین که گفتیم حاکم اسلام باید مسلمان باشد، معنایش این است که باید شیعه هم باشد... زیرا اسلام چیزی غیر از تشیع نیست» (حسینی تهرانی، ۱۴۲۱: ج ۳، ص ۱۱۴).

۲. آیت الله منتظری عنوان این قسمت از مباحث خود را حکومت حاکم جائز ستمگر قرار داده‌اند اما در اثنای بحث، به این نتیجه رسیده‌اند که حاکم ستمگر و معصیت کار را به صرف ارتکاب ستم و معصیت، نمی‌توان از عدالت خارج دانست.

۳. بی تردید این دیدگاه آیت الله منتظری متأثر از علمای اهل سنت است که خود ایشان به نحو مبسوطی، اقوال آنها را در کتاب مبانی ذکر کرده‌اند. البته فقهای اهل سنت در خصوص این موضوع، بر دو دسته‌اند: گروهی معتقدند، حاکم به موجب فسق، ولایتش زائل می‌شود و باید او را عزل کرد و دسته دوم معتقدند حتی در صورت اثبات فسق، بازهم ولایتش ساقط نمی‌شود (برای اطلاع از مشروح نظرات علمای اهل سنت ر.ک: منتظری، ۱۴۰۹، مبانی فقهی حکومت اسلامی: ج ۲، ص ۳۸۱ به بعد).

۲-۳. وجوب حفظ نظام سیاسی به حکم ثانویه (حرمت حفظ نظام های سیاسی نامشروع و استثنائات آن)

همان گونه که بیان شد، از منظر فقه سیاسی شیعه، نظام های سیاسی از حیث مشروعیت^۱ بر دو گونه اند: نظام سیاسی مشروع و نظام سیاسی نامشروع. نظام های سیاسی مشروع در زمان حضور امام معصوم عبارت است از نظام سیاسی با محوریت پیامبر یا امام معصوم و در زمان غیبت بر مبنای نظر مشهور فقهای امامیه (نظریه انتصاب) عبارت است از نظام سیاسی با محوریت نایب عام معصوم (فقهای جامع الشرایط). همچنین، براساس نظریه انتخاب اولاً، حکومت فقیه جامع الشرایط در صورتی مشروع است که مورد انتخاب یا تأیید ضمنی مردم واقع شده باشد و ثانیاً، حکومت غیر فقیهی که اجمالاً به دستورات اساسی اسلام عمل می کند و علاوه بر انتخاب یا تأیید ضمنی مردم، «مشروع» نیز تلقی می شود.^۲

در مقابل، و با توجه به مصادیقی که برای نظام های مشروع بیان شد، نظام های سیاسی نامشروع عبارت اند از «کلیه نظام های سیاسی دوران حضور امام معصوم که بدون محوریت امام معصوم تشکیل شوند»، «کلیه نظام های سیاسی دوران غیبت امام معصوم که فقیه در رأس آنها نباشد بر مبنای نظریه انتصاب (چه با رضایت و بیعت مردم باشد یا قهر و غلبه یا استخلاف و ...)»، «کلیه نظام های سیاسی دوران غیبت امام معصوم که بدون رضایت مردم تشکیل شوند بر مبنای نظریه انتخاب»^۳، «کلیه نظام های سیاسی دوران غیبت امام معصوم که اصول بنیادین دین را نادیده می گیرد بر مبنای نظریه انتخاب»، «کلیه نظام های سیاسی دوران غیبت امام معصوم که ظلم و ستم فاحش به مردم روا می دارد و مراتب نصیحت و امر به معروف و نهی از منکر در او اثرگذار نیست بر مبنای نظریه انتخاب».

حفظ نظام های سیاسی نامشروع، بنابر حکم اولیه، حرام است اما فقها با توجه به سیره معصومین علیهم السلام در برخورد با حکومت های مختلف، و بنابر شرایط، اقتضائات و مصالحی، استثنائاتی را بر این قاعده اولیه وارد کرده اند که می توان از آنها به عنوان وجوب ثانوی حفظ یک نظام سیاسی یاد کرد.

1. Legitimacy

۲. شایان ذکر است که در این میان، نظریه حکومت شورایی فقیهان نیز وجود دارد که به دلیل قابلیت اندراج آن در نظریات پیش گفته، به نحو مستقل مورد بررسی قرار نگرفته است.

۳. در همین زمینه آیت الله خامنه ای چنین بیانی دارند: «آن کس که این معیارها را دارد (عدل، اسلام شناسی، آشنائی با اسلام) و از تقوا و صیانت نفس و دینداری کامل و آگاهی لازم بهره مند است آن وقت نوبت می رسد به قول: اما اگر مردم همین آدم را با همین معیارها قبول نکردند باز مشروعیت ندارد. چیزی به نام حکومت زور در اسلام نداریم» (خامنه ای، ۱۳۶۴، ص ۳۳).

سیره برخورد و تعامل امامان معصوم و به تبع آنها فقههای عظام شیعه با این حکومت‌های نامشروع، نگارشی مستقل و مفصل را می‌طلبد. اما به نحو اختصار و با تتبع نگارنده در متون فقهی، نحوه این تعامل را می‌توان در چهار دسته مختلف از موضوعات با یکدیگر تمایز داد: اموری که حفظ دین و اساس اسلام یا کشور اسلامی متوقف بر آنها است، اموری که رفع حوائج عمومی مردم متوقف بر آن است، اموری که حفظ نفس مکلف یا سایرین متوقف بر آن است (تقیه)، سایر اموری که موجب تقویت و تأیید حاکمیت حاکم غاصب می‌شود. در سه مورد اول، فقها قائل به جواز اعانه حاکم غاصب شده‌اند؛ هر چند این اعانه، موجب تقویت و استحکام پایه‌های این حکومت نامشروع شود و در موضوعات دسته آخر، قائل به جریان اصل و حکم اولی (حرمت حفظ نظام سیاسی) هستند.

۳-۲-۱. اموری که حفظ دین و اساس اسلام یا کشور اسلامی متوقف بر آنها است (در حوزه امنیت ملی)

چنانچه حفظ اصل و اساس دین یا کیان کشور اسلامی، متوقف بر اعانه حکومت غاصب و حفظ آن باشد، تأمین امنیت نظام سیاسی نامشروع تعیین می‌یابد و همه مکلف‌اند به جهت مقدمه واجب، به حفظ حکومت غاصب مبادرت ورزند (نجفی کاشف الغطاء، هادی، ۱۴۲۳، الرد علی موسی جارالله: صص ۱۱-۱۳). البته برخی فقها در این بین، معتقدند در چنین مواردی مکلف باید نیت خود را حفظ اسلام قرار دهد و نه حفظ حکومت غاصب (اردبیلی، ۱۴۰۳: ج ۸، صص ۶۸-۶۹)، اما در هر صورت، نتیجه، حفظ حکومت نامشروع خواهد بود.

از مصادیق این موضوع، می‌توان به جواز فروش سلاح به حکومت غاصب با توجه به روایت هند زین‌ساز^۱ و جواز مقاتله و جهاد در مقام دفاع از کشور در معیت حاکم غاصب در صورتی که از حمله اجنبی، خوف بیضه اسلام یا دماء مسلمین برود (عاملی، شهید اول، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۳۰؛ قمی گیلانی، ۱۴۱۳: ج ۱، صص ۳۵۷ و ۳۶۹-۳۷۱؛ نجفی کاشف الغطاء، جعفر، ۱۴۲۲: ج ۴،

۱. هند زین‌ساز می‌گوید: «به امام باقر علیه السلام گفتم: خداوند کارهایت را سامان بخشد! من اسلحه به شام صادر می‌کردم و به آنان می‌فروختم. از وقتی که خداوند ولایت شما را به من شناساند، من از این کار ناراحت و دل‌تنگ شدم و با خود گفتم: از این پس اسلحه به دشمنان خدا صادر نمی‌کنم. نظرتان در این باره چیست؟ امام علیه السلام فرمود: اسلحه به‌سوی آنان ببر و به آنان بفروش؛ زیرا خداوند دشمنان ما و شما یعنی روم را به‌وسیله آنان دفع می‌کند. پس هرگاه میان ما و آنان [شامیان = دشمنان حاکمیت اهل بیت] جنگ در گرفت (اسلحه به آنان ندهید) و هرکس به دشمن ما اسلحه دهد تا آن را علیه ما به‌کار گیرند، پس او مشرک است» (طباطبایی بروجردی، ۱۴۲۹: ج ۲۲، ص ۵۳۵).

۲. «وَ اَمَّا لَوْ دَهَمَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ عَدُو مِنَ الْكُفَّارِ يَخَافُ مِنْهُ عَلَى بَيْضَةِ الْإِسْلَامِ مِنَ الْأَصْطِلَامِ وَالْإِسْتِصَالِ، بِمَعْنَى كَوْنِ مُرَادِهِمْ دَفْعَ بِنَاءِ الْإِسْلَامِ. أَوْ يَخَافُ مِنْهُ هَلَاكُ جَمْعٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَالظَّاهِرُ جَوَازُهُ، بَلْ وَجُوبُهُ سِوَاكَانِ بَتَبْعِيَةِ إِمَامٍ جَائِرٍ أَوْ لَا لَكِنْ هَلْ حَكَمَهُ حُكْمُ الْجِهَادِ فِي كَوْنِ الْمَقْتُولِ بِحُكْمِ الشَّهِيدِ؟ وَ الْفَازُ مِنْهُ كَالْفَازِ مِنَ الْجِهَادِ الْحَقِيقِيِّ؟

صص ۳۸۲ و ۴۱۲؛ نجفی کاشف الغطاء، هادی، ۱۴۲۳: صص ۱۳-۱۱) اشاره کرد.

۳-۲-۲. اموری که رفع حوائج عمومی مردم متوقف بر آن است (در حوزه امنیت عمومی)

در برخی موارد، مشاهده می شود فقهای امامیه به جهت تأمین حقوق و منافع شیعیان و سایر مردم، برخی ترخیصات و همکاری هایی را با حکومت جائز مورد پذیرش قرار داده اند. این موارد به علت محدود بودن دایره شمول یا طبیعت آن امر، این القا را به وجود نمی آورد که فقیه، در صدد مشروعیت بخشی به حکومت جائز بوده است، بلکه این جواز همکاری و تعامل با حکومت غاصب به این دلیل بوده است که در پرتوی امنیت و آرامش درونی جامعه اسلامی اولاً، خطرات و تهدیدات بیرونی دفع شود؛ ثانیاً، اندیشه صحیح اسلامی و شیعی امکان تداوم و گسترش یابد و ثالثاً، اینکه زندگی روزمره و عادی مردمان دچار اختلال و نابسامانی ناشی از جنگ و کشمکش های سیاسی نشود.^۱ در خطبه جهلم نهج البلاغه آمده است: «وَإِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ يَعْمَلُ فِي إِمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ وَيَسْتَمْتِعُ فِيهَا الْكَافِرُ وَيُبْلَغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ وَيُجْمَعُ بِهِ الْفِيءُ وَيَقَاتَلُ بِهِ الْعَدُوُّ وَتَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ وَيُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوَى حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ وَيُسْتَرَحَ مِنْ فَاجِرٍ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ص ۴۸).

بر این اساس امام خمینی (رحمة الله عليه) یکی از مسوغات پذیرش منصب در حکومت غاصب را بر آوردن نیازهای عمومی مردمان دانسته اند (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲: صص ۱۷۴ و ۲۰۷).^۲ همچنین، ایشان در مسئله ۲۶۶۵ توضیح المسائل خود می فرمایند:

«اگر ورود بعض علمای اعلام در دستگاه ظلمه موجب شود که از مفسده ها و منكراتی

و هل حكم الغنيمه فيه كحكم غنيمه الجاد في كيفية الاستحقاق والقسمه؟ الاظهر لا». البته در این زمینه روایاتی نیز وجود دارد که جهاد به همراه حاکم جائز را نفی می کند: «عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه، قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يخرج المسلم في الجهاد مع من لا يؤمن على الحكم ولا يُنْقَذُ في الفیء أمر الله عز وجل، فإنه إن مات في ذلك المكان كان معيلاً لعدونا في حبس حقنا والإشاعة بدمائنا وميته ميته جاهلية» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵: ص ۴۹، حدیث ۱۹۹۶۱).

۱. برای اطلاعات بیشتر در این زمینه ر.ک.: بالائی، ۱۳۹۱: ص ۵۴ به بعد.
 ۲. نظیر چنین مطلبی را آیت الله بهجت در پاسخ به سؤالی در خصوص استخدام در ادارات دولتی حکومت های جائز و دریافت حقوق بابت آن بیان نموده اند: «... المقدار المتوقف على أخذه حفظ النظام بحيث لو لم يؤخذ منه لأضرّ على تضييع النظام لا بأس بأخذه واعطائه لمن يصرفه في مثل هذا المصرف يعنى المشروع» (بهجت، ۱۴۲۶، ج ۳، صص ۱۸۷-۱۸۶).

جلوگیری شود، واجب است تصدّی آن امر،^۱ مگر آن که مفسده اُهمّی در آن باشد، مثل آنکه تصدّی آنها باعث سستی عقاید مردم شود، یا سلب اعتماد آنها به علما شود که در این صورت جایز نیست»^۲ (امام خمینی، ۱۴۲۴: صص ۵۹۸-۵۹۷).

یکی دیگر از مجوزاتی که در راستای برآوردن احتیاجات عمومی توسط حکومت جائز، مورد تصریح برخی فقها قرار گرفته پرداخت خراج به حکومت جائز به منظور سامان یافتن امور عمومی است (نجفی کاشف الغطاء، جعفر، ۱۴۲۰: ۱۰۴؛ نجفی کاشف الغطاء، حسن، ۱۴۲۲: صص ۵۳ و ۵۸-۵۷؛ نجفی کاشف الغطاء، عباس، بی تا: صص ۷۰-۶۹ و ۷۳) و برخی آن را به مشهور نسبت داده اند (نجفی کاشف الغطاء، حسن، ۱۴۲۲: صص ۱۰۱-۱۰۰).

البته صاحب جواهر ضمن بیان این نظریه، آن را نمی پذیرد و بیان می دارد که دلیل حفظ نظم و امنیت عمومی باعث نمی شود تا یکی از ارکان اندیشه سیاسی شیعه را که همان مشروعیت حاکم است نادیده بگیریم (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲: ص ۱۹۲).

۳-۲-۳. اموری که حفظ نفس مکلف یا سایرین متوقف بر آن است (در حوزه امنیت فردی)

یکی دیگر از مسوغات قبول منصب از قبل جائز، اضطرار یا همان تقيه است (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲: ص ۲۰۷) و بر این امر، فقهای دیگر نظیر محقق اردبیلی نیز تصریح کرده اند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ج ۸، صص ۹۷-۹۶). همچنین، مرحوم آیت الله سید مصطفی خمینی با وجود دیدگاه نسبتاً سختگیرانه در خصوص همکاری با حکومت جائز، بیان می دارد: «تصدّی اُمُور المَمَالِکِ مُحَرَّمٌ، وَ الْإِعَانَةُ عَلَىٰ هَذَا الظُّلْمِ الْعَظِيمِ مُحَرَّمٌ بِأَن يَتَصَدَّى الْوَلَايَاتُ وَ الْمَنَاصِبُ حَتَّى عَلَى الشَّيْعَةِ، وَ الْإِسْتِثْنَاءُ يَنْحَصِرُ بِصُورَةِ التَّقِيَّةِ وَ الضَّرُورَةِ، رَاعِيًا مَصَالِحَ الْأُمَّةِ حَالِ الْإِسْتِغَالِ» (موسوی خمینی،

۱. البته ایشان در مکاسب محرمة خود نظری غیر از این را دارند و معتقدند ادله امریه معروف قاصر از آن است که حرمت اعانه حکومت جائز را تخصیص بزند و نقض کند. چرا که در روایات بسیاری، دخول در حکومت جائز به نحو مطلق منع شده است و تنها موردی که از آن استثنا شده برای مصالح مذهب شیعه و پیروان آن بوده است که ورود در حکومت جائز، جائز دانسته شده است و احتمالاً این امر منوط به همان اعصار بوده که در صورت عدم ورود برخی متنفذین شیعه به دستگاه حکومتی، شیعیان دچار مشقت ها و سختی های بسیاری می شدند (امام خمینی، ۱۴۱۵: ج ۲، صص ۲۰۴-۲۰۲).

۲. ایشان در کتاب ولایت فقیه در همین زمینه فرموده اند: «... مگر اینکه معلوم شود ورود او در آن دستگاه روی پایه و اساس عقلانی بوده است. مثل علی بن یقظین که معلوم است برای چه وارد شده است، یا خواجه نصیر رضوان الله علیه که معلوم است در ورود او چه فوایدی بود. البته فقهای اسلام از این حرف ها منزّه اند و وضعشان از صدر اسلام تاکنون روشن است» (امام خمینی، ۱۴۲۳ (ولایت فقیه): ص ۱۴۷).

بی تا: ج ۱، صص ۴۹۰-۴۸۶). البته پرواضح است که اگر در این میان، اساس و بنیان اسلام در معرض خطر قرار گیرد، افراد مکلف هستند ولو به بذل جان، از همکاری با حکومت نامشروع امتناع ورزند.

۳-۲-۴. سایر اموری که موجب تقویت و تأیید حاکمیت حاکم غاصب می شود.
به جز سه موضوعی که تاکنون بیان شد، از دیدگاه فقها، حرمت حفظ و تقویت حکومت نامشروع نسبت به سایر مسائل و موضوعات اولویت دارد و نمی توان مبادرت به اقداماتی کرد که منجر به تأیید و تقویت حکومت نامشروع شود. برخی از امور کلیدی در این خصوص را می توان در این موارد مشاهده کرد:

■ **حرمت بیعت، اطاعت و پیروی از این حکومت ها:** با اثبات این موضوع که امامان شیعه حق انحصاری در ولایت و حکومت دارند، حرمت بیعت، اطاعت، همکاری و تقویت حکومت غیر معصوم، مبرهن و مستغنی از دلیل خواهد بود و هر اقدامی که در جهت حفظ و تقویت این نظام های سیاسی انجام شود حرام است؛ به عبارت دیگر، حضور امام معصوم در این دوره حجتی است تا هر نوع خلیفه و حاکم دیگری را غاصب و همکاری با او را غیر مشروع بدانیم (نجفی کاشف الغطاء، هادی، ۱۴۲۳: صص ۱۱-۱۳).

■ **حرمت تصدی منصب در دولت جائز به استثنای اکراه (تقیه) و اضطرار (رفع حوائج عامه):**
برخی فقهای امامیه اصل را بر حرمت تصدی منصب در دولت جائز قرار داده اند و تنها در موارد خاص و استثنایی (تقیه و اضطرار) و از باب حکم ثانویه حکم به جواز (و گاهی وجوب) ورود به مناصب دولت جائز را صادر کرده اند (موسوی خمینی، بی تا (مستند تحریر)، ج ۱: صص ۴۹۰-۴۸۶؛ نیز ر. ک.: امام خمینی، ۱۴۲۶ (توضیح المسائل): صص ۵۹۸-۵۹۷ و ۷۶۳). البته برخی دیگر از فقها، جواز قبول منصب در حکومت جائز را محدود به اکراه و اضطرار ندانسته و به منظور اموری نظیر امر به معروف و نهی از منکر، اقامه حدود، یا برآوردن نیازهای غیر ضروری عامه مردم نیز، قبول منصب از قبل جائز را جائز، مستحب و حتی واجب دانسته اند (خوانساری، ۱۴۰۵: ج ۳، ص ۵۸؛ حلبی، ۱۴۰۳: ص ۴۲۳؛ نراقی، ۱۴۱۵: ج ۱۴، ص ۱۹۹؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ج ۱۳، صص ۳۶۳-۲۶۴).

■ **حرمت تقویت مالی حکومت جائز:** هرگونه عمل و اقدامی که موجب تقویت مالی

۱. به طور عمده، فقهایی که قائل به ولایت حسبه و نیز نظریه انتصاب هستند.

حکومت جائز شود یا متضمن مشروعیت بخشی به آن باشد از سوی فقها مورد نهی قرار گرفته است. از مصادیق بارز این امر، حرمت اعطای خمس (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۱۶، ص ۱۵۵ به بعد) و میراث «من لا وارث له» به سلطان جائز است که فقهای بسیاری به آن فتوا داده‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷: ج ۴، ص ۷۰؛ حلی، ۱۴۲۰: ج ۵، صص ۵۴-۵۳؛ حلی، ۱۴۱۳: ج ۳، ص ۳۷۹).

■ **فتوا به حرمت اقامه نماز جمعه در زمان غیبت:** یکی دیگر از اموری که فقها در جهت مبارزه با مشروعیت حکومت‌های جائز بر آن فتوا داده‌اند، حرمت اقامه نماز جمعه در این حکومت‌ها بوده است. ظاهراً اولین فقیهی که به حرام بودن اقامه نماز جمعه در زمان غیبت فتوا داده، حمزه‌بن عبدالعزیز سلار، (از شاگردان شیخ مفید و از نزدیکان سید مرتضی؛ متوفی ۴۶۳ هـ) بود که پس از سقوط دولت آل بویه، چنین فتوایی را صادر کرد و فقهای بعد تا زمان دولت صفوی بر این فتوا اجماع کردند. با روی کار آمدن دولت شیعی صفوی، فقهای آن زمان و در رأس آنها محقق کرکی (محقق کرکی، ۱۴۰۹: (رسائل)، ج: ۱۲۹)، رسانی در جواز اقامه نماز جمعه در عصر غیبت نگاشتند^۱ و این جریان در فتاوی برخی فقهای معاصر به‌ویژه امام خمینی (رحمة الله علیه) در قبل و بعد از پیروزی انقلاب نیز تکرار شد. از این تغییر رویکرد و فتاوی می‌توان به این نتیجه رسید که فقها ملاک اقامه نماز جمعه را نه حضور یا غیبت امام معصوم، بلکه وجود یا عدم حکومت شیعی مشروع می‌دانسته‌اند.

۴. مرجع و جایگاه امنیت نظام سیاسی

همان‌گونه که بیان شد، مرجع امنیت، آن گزاره یا موضوع امنیتی است که بیشترین اهمیت را دارد. بیشترین تهدیدات متوجه آن است و برای حفظ آن می‌توان به تدابیر اضطراری متوسل شد. در مطالعات امنیتی، برخی محققان برای هر موضوع امنیتی، یک مرجع امنیت معرفی می‌کنند (از قبیل مرجع امنیت فردی، مرجع امنیت اقتصادی، مرجع امنیت اجتماعی، مرجع امنیت سیاسی و...) و برخی دیگر سعی بر آن دارند که برای مجموع موضوعات امنیتی، یک مرجع کلی و نهایی ارائه کنند.

از آنجاکه موضوع این نگاشته، بررسی و تبیین جایگاه امنیت نظام سیاسی نسبت به سایر موضوعات است؛ از این رو، طبیعتاً پیگیری شیوه نخست راهگشا نخواهد بود؛ بنابراین، ضمن توجه به این نکته که در نظام‌های سیاسی نامشروع نمی‌توان قائل به وجود مرجع امنیت بود و در نظام‌های

۱. از دیگر کتاب‌ها در این زمینه می‌توان به رساله فی وجوب صلاه الجمعة از میرداماد، الشهاب الثاقب فی وجوب صلاة الجمعة العینی از فیض کاشانی، رساله فی صلاه الجمعة از مجلسی اول و ... اشاره کرد. برای اطلاعات بیشتر ر.ک: جعفریان، ۱۴۲۳.

سیاسی مشروع نیز حفظ حاکم جامع الشرایط نظام اسلامی (به عنوان رکن اصلی مشروعیت بخشی به حکومت)^۱ به عنوان مرجع امنیت ملحوظ است به تبیین جایگاه امنیت نظام سیاسی در بین سایر موضوعات امنیت می پردازیم.

با توجه به تعاریفی که برای مرجع امنیت بیان شد، ضابطه و راهکاری که می توان در آموزه های فقهی برای استخراج مرجع امنیت سراغ گرفت را در دو باب و عنوان می توان مشاهده کرد: اول در باب تراحمات و دوم در باب عناوین ثانویه؛ به بیان دیگر، اولین راهکاری که برای شناخت مرجع امنیت (مهم ترین موضوع امنیتی) می توان در پیش گرفت این است که در مقام تراحم موضوعات مختلف با یکدیگر، کدام موضوع، «اهم» تلقی می شود و اولویت می یابد. از آنجاکه پیگیری این روش، بیشتر مبتنی بر دانش اصول فقه است، تفصیل این شیوه را به نگاشته ای دیگر وامی گذاریم.

اما راهکار دومی که برای شناخت مرجع امنیت می توان متصور بود، این است که آن موضوعی که برای صیانت از آن می توان به تدابیر اضطراری و غیر معمول متوسل شد مورد شناسایی قرار بگیرد. با دقت نظر در تعریف و ماهیت عناوین ثانویه ای که در فقه بیان شده است می توان به این نتیجه رسید که این عناوین ثانویه در واقع، همان تدابیر اضطراری است که در مطالعات امنیتی به عنوان یکی از ملاک های تشخیص مرجع امنیت به کار می رود؛ به عبارت دیگر، اینکه برای تحقق یک موضوع، یک حکم ثانویه وارد شود بدین معنا است که آن موضوع برای شارع چنان اهمیتی دارد که حاضر شده برای تحصیل آن، از حکم اولیه و عادی خود عدول کند و حکم جدیدی را وضع کند تا در هر صورت و تحت هر شرایطی آن مسئله حاصل و محقق شود.

بر این اساس، اینکه بر حکم اولیه «حرمت اعانه و همکاری با حکومت نامشروع»، در برخی موارد استثنائاتی (عنوان های ثانویه) وارد شده نشان از اهمیت مضاعف تحقق آن موارد و اهدافی دارد که به خاطر آنها، این حکم اولیه تبدیل به حکم ثانویه شده است و در نتیجه، مفهوم این معنا است که در منظومه امنیتی اسلام، امنیت نظام سیاسی در آخرین درجه اهمیت قرار ندارد و می توان به خاطر برخی مصالح و در برخی مقاطع، از اقامه نظام سیاسی مشروع عقب نشست و مصالح مقدم بر آن را پی گرفت.

۱. در خصوص این مسئله، ذکر این نکته اهمیت دارد که حفظ اندیشه ولایت و حفظ نظام سیاسی مشروع، تلازم تامی با یکدیگر دارند؛ به گونه ای که اداره هر موضوعی خارج از حیطه اشرف و نظارت و تأیید ولی امر جامعه، سبب نامشروع شدن آن تصرف می شود و نظام سیاسی برای تداوم مشروعیت خویش، ناگزیر از آن است که همواره از اشرف و نظارت ولی امر در کلیه شئون خود صیانت کند. از چنین امری در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به «ولایت امر و امامت مستمر» و در اصل دوم به «امامت و رهبری مستمر» و «اجتهاد مستمر فقهای جامع الشرایط» تعبیر شده که «ضامن عدم انحراف سازمان های مختلف از وظایف اصیل اسلامی خود» و «تداوم انقلاب اسلام» است.

۵. نتیجه‌گیری

براساس آنچه بیان شد، حکم اولیه و وظیفه ابتدایی همه مکلفان در خصوص نظامات سیاسی، تلاش به منظور برقراری حاکمیت مشروع و نیز براندازی حاکمیت‌های نامشروع است. اما چنانچه اساس اسلام یا امنیت عمومی جامعه (معیشت و انتظام جامعه) در خطر قرار گیرد، این حکم اولیه تغییر می‌یابد و برقراری حکومت مشروع یا براندازی حکومت نامشروع تا زمان رفع عنوان ثانویه (مصلحت حفظ اسلام و حفظ نظام) به تعویق می‌افتد.

در این بین و در وهله و نگاه اول، این‌گونه به نظر می‌رسد که حفظ اساس اسلام و کلی‌دین در بالاترین مرتبه از مراجع امنیت قرار دارد. اما دقت در این واقعیت که حفظ دین امری انتزاعی نیست و نیازمند بستری برای تحقق خویش است و این جامعه یا نظام اجتماعی است که ظرف و زمینه تجلی دین قرار می‌گیرد؛ از این رو، حفظ جامعه و امنیت اجتماعی به عنوان مقدمه واجب، تعیین می‌یابد و بر آن پیشی می‌گیرد. بدین نحو که شارع در هر حالتی (حتی به بهای عدم ممانعت از گوساله‌پرستی یک قوم یا مصالحه به خلافت نامشروع دیگران) و با هرگونه تمهیدی (حتی پیش‌بینی شدیدترین مجازات‌ها نظیر صلب و قطع و رجم و اعدام و... در خصوص برهم خوردن امنیت عمومی) خواهان حفظ هم‌بستگی جامعه و انتظام اجتماعی است^۱ تا در فرصت مقتضی و از طریق ارسال رسل بتواند در این بستر عینی، بذر توحید، خداپرستی و حقانیت را بیفشاند و حاکمیت مشروع را پیاده کند. چراکه با اضمحلال جامعه (حتی جوامعی که دچار کفر و بت‌پرستی هستند) حفظ، تبلیغ و اعتلای دین، و برقراری نظام سیاسی مشروع نیز موضوعیت خود را ازدست می‌دهد و سالبه به انتفای موضوع می‌شود؛^۲ به عبارت دیگر، برای حفظ اساس دین و نیز تشکیل نظام

۱. دقت در کلمات امام حسین علیه السلام در نامه خویش به محمد حنفیه نیز این معنا را تقویت می‌کند که علاوه بر سکوت ۲۵ ساله امیرالمومنین و صلح امام حسن علیهما السلام، حتی قیام امام حسین نیز نه با هدف ناامنی اجتماعی بلکه با هدف پیگیری امنیت فرهنگی و امنیت اجتماعی (اصلاح امت) صورت گرفته است: «قال الحسين عليه السلام: إني لم أخرج أشرا ولا بطرا ولا مفسدا ولا ظالما وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر وأسير بسيرة جدي وأبي علي بن أبي طالب. ف «أشر»: الفرج، المتكبر، الطاغى. و ربما: من يشير بالاستهزاء، فتأمل. و «بطر»: من بطرته النعمة وسبب له غرورا وعدم مبالاة بالحياة و بتغييراتها. و «مفسد»: من يفسد المصالح و يحرقها عن طريقها الطبيعي. و «ظالم»: يشمل بإطلاقه من يظلم نفسه أو الناس أو الحيوان أو الجماد...» (شیرازی، ۱۴۱۵، (من فقه الزهراء): ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۲).

۲. دقت در آیه ۵۴ سوره مبارکه مائده نیز می‌تواند مؤید چنین معنایی باشد. این آیه بیان می‌دارد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَزِدْكُمْ مِنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِيَ اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ». استدلال به این آیه در بحث حاضر بدین صورت است که چنانچه اهل ایمان از اعتقادات ایمانی خود رویگردان شوند، علم و اسعانه الهی ایجاب می‌کند تا این پذیرش آگاهانه سرنوشت اجتماعی ملت، به رسمیت شناخته شود تا از رهگذر تداوم حیات اجتماعی همین

سیاسی مشروع، ناگزیر از وجود زمینه و بستری هستیم که دین و دینداری و حکومت و حکمرانی در آن، موضوعیت می‌یابد.

نکته مهم در این میان، آنکه درست است که حفظ اجتماع بماهو اجتماع و فارغ از نوع روابط اجتماعی اعضای آن مورد تأکید و توجه است، اسلام و آموزه‌های اسلامی درصددند تا به این روابط اجتماعی، رنگ دینی ببخشند و با شکل دهی هنجارها و روابط خاص، جامعه‌ای متفاوت و اسوه را بنا نهند و از همین رو است که امنیت فرهنگی به عنوان پیش نیاز امنیت اجتماعی مورد اهتمام قرار می‌گیرد.^۱

به بیان دیگر، چنانچه هر فرد به تکالیف شرعی خود (اعم از تکالیف فردی و اجتماعی) به درستی عمل کند، دین خود را حفظ کرده است (حفظ دین فردی) و چنانچه همه یا جمع کثیری از افراد یک جامعه، این گونه باشند، این بدان معنا است که یک فرهنگ و سبک زندگی واحد که همان سبک زندگی دینی است در آن جامعه پیاده شده است که از آن به «فرهنگ» تعبیر می‌شود. با تحقق و نهادینه شدن این فرهنگ جمعی، روابط اجتماعی نیز متأثر از دین شکل می‌گیرد و سامان می‌یابد که این روابط اجتماعی دینی در عرصه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، نظامی، قضائی و... کرد و بروز می‌یابد و منجر به شکل گیری نظامات و ترتیبات سیاسی، اقتصادی و... خاص در آن جامعه می‌شود (تمدن) و همه اینها زمینه حفظ و اعتلای اساس اسلام و کلی دین خواهد بود.

کتابنامه

۱. نهج البلاغه. ۱۴۱۴ ق. قم. مؤسسه نهج البلاغه. چاپ اول.
۲. ابن فارس بن زکریا، ابوالحسین احمد. ۱۴۰۴ ق. معجم مقائیس اللغة. قم. انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. اخوان کاظمی، بهرام. ۱۳۸۵. امنیت در نظام سیاسی اسلام. تهران. کانون اندیشه جوان. چاپ سوم.
۴. اردبیلی، احمد بن محمد (محقق). ۱۴۰۳ ق. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان. قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵. افتخاری، اصغر. ۱۳۷۷. «امنیت ملی رهیافت‌ها و آثار». فصلنامه مطالعات راهبردی. پیش شماره ۲.
۶. امام خمینی، سیدروح الله. ۱۴۱۵ ق. المکاسب المحرمة. قم. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
۷. _____ ۱۴۲۴ ق. توضیح المسائل. قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. چاپ هشتم.
۸. بالائی، حمید. ۱۳۹۱. «الگوی راهبردی حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران در تأمین امنیت ملی». پایان نامه کارشناسی ارشد حقوق عمومی. تهران. دانشگاه امام صادق علیه السلام.

ملت گمراه، در آینده، قوم و نسلی بپا خیزند که محبوب خداوند هستند و در راه او مجاهده می‌کنند.

۱. بر همین اساس مقدمه قانون اساسی مقرر می‌دارد: «ملت ما در جریان تکامل انقلابی خود از غبارها و زنگارهای طاغوتی زدوده شد و از آمیزه‌های فکری بیگانه خود را پاک کرد و به مواضع فکری و جهان بینی اصیل اسلامی بازگشت اکنون بر آن است که با موازین اسلامی جامعه نمونه (اسوه) خود را بنا کند».

۹. بوزان، باری. ۱۳۸۷. **مردم، دولت‌ها و هراس**. تهران. پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۱۰. بوزان، باری؛ الی ویور، دو ویلد. ۱۳۸۶. **چهارچوبی تازه برای تحلیل امنیت**. ترجمهٔ عیضا طیب. تهران. پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۱۱. بهجت فومنی گیلانی، محمدتقی. ۱۴۲۶ ق. **جامع المسائل**. قم. دفتر آیه الله بهجت.
۱۲. پورسعید، فرزاد. پانیز ۱۳۸۹. «**مرجع امنیت در کنش گفتاری امام خمینی**». فصلنامهٔ مطالعات راهبردی. سال ۱۳. شماره ۳ (۴۹ پیاپی).
۱۳. جعفریان، رسول. ۱۴۲۳ ق. **دوازده رسالهٔ فقهی دربارهٔ نماز جمعه**. قم. مؤسسهٔ انصاریان.
۱۴. جمعی از پژوهشگران زیر نظر هاشمی شاهرودی، سید محمود. ۱۴۲۶ ق. **فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام**. قم. مؤسسهٔ دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
۱۵. حسینی شیرازی، سید محمد. ۱۴۱۵. **الفقه؛ من فقه الزهراء**. قم. موسسه الرسول الاعظم صل الله علیه و آله.
۱۶. حیدری، الله رحم؛ عنایت، حلیمه؛ موحد، مجید. زمستان ۱۳۹۰. «**جهانی شدن فرهنگ و احساس امنیت سیاسی؛ مطالعه موردی جوانان شهر شیراز**». فصلنامهٔ رهنما سیاست‌گذاری. سال ۲. شماره ۴.
۱۷. حسینی تهرانی، سید محمد حسین. ۱۴۲۱ ق. **ولایت فقیه در حکومت اسلام**. مشهد. انتشارات علامه طباطبایی.
۱۸. حر عاملی، محمد بن حسن. ۱۴۰۹ ق. **وسائل الشیعه**. قم. مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۹. حسینی روحانی قمی، سید صادق. ۱۴۱۲ ق. **فقه الصادق علیه السلام**. قم. دارالکتاب (مدرسه امام صادق علیه السلام).
۲۰. حلبی، ابوالصلاح تقی الدین بن نجم الدین. ۱۴۰۳ ق. **الکافی فی الفقه**. اصفهان. کتابخانهٔ عمومی امام امیر المؤمنین علیه السلام.
۲۱. حلبی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. ۱۴۱۲ ق. **منتهی المطلب فی تحقیق المذهب**. مشهد. مجمع البحوث الاسلامیه.
۲۲. _____ ۱۴۱۳ ق. **مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة**. قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم. چاپ دوم.
۲۳. _____ ۱۴۱۳ ق. **قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام**. قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.
۲۴. _____ ۱۴۲۰ ق. **تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیه**. قم. مؤسسه الامام الصادق.
۲۵. خامنه‌ای، سید علی. ۱۳۶۴. **حکومت در اسلام** (مجموعهٔ مقالات سومین و چهارمین کنفرانس اندیشهٔ اسلامی). معاونت فرهنگی سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۶. خوانساری، سید احمد بن یوسف. ۱۴۰۵ ق. **جامع المدارک فی شرح مختصر النافع**. قم. مؤسسه اسماعیلیان. چاپ دوم.
۲۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. ۱۴۱۲ ق. **مفردات ألفاظ القرآن**. لبنان. دار العلم.
۲۸. ربیع، علی. ۱۳۸۳. **مطالعات امنیتی ملی (مقدمه‌ای بر نظریه‌های امنیت ملی در جهان سوم)**. تهران. دفتر مطالعات سیاسی و بین الملل. چاپ دوم.
۲۹. طباطبایی بروجری، آقا حسین. ۱۴۲۹ ق. **منابع فقه شیعه**. ترجمهٔ مهدی حسینیان قمی و م. صبور، تهران. انتشارات فرهنگ سبز. چاپ اول.
۳۰. طوسی، شیخ ابوجعفر محمد بن حسن. ۱۳۸۷ ق. **المبسوط فی فقه الإمامیه**. تهران. المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة. چاپ سوم.
۳۱. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی. ۱۴۱۷ ق. **الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیه**. قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم. چاپ دوم.
۳۲. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی. ۱۴۱۳ ق. **مسالك الأفهام الی تنقیح شرایع الاسلام**. قم. مؤسسه المعارف الاسلامیه. چاپ دوم.

۳۳. عراقی، آقا ضیاء الدین، علی کزازی. ۱۴۱۴ ق. شرح تبصرة المتعلمين. قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۴. قیصری، نورالله. بهار و تابستان ۱۳۹۲. «امنیت پایدار نظام جمهوری اسلامی ایران؛ الگویی برای تبیین و اجرای سیاست‌های کلان». دانش سیاسی. سال ۹. شماره ۱ (۱۷ پیاپی).
۳۵. قمی گیلانی (میرزای قمی)، ابوالقاسم بن محمد حسن. ۱۴۱۳ ق. جامع الشتات فی أجوبة السؤالات. تهران. مؤسسه کیهان.
۳۶. مشکینی اردبیلی، علی. ۱۴۱۴ ق. اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها. قم. نشر الهادی.
۳۷. معین، محمد. ۱۳۷۵. فرهنگ فارسی. تهران. مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر. ۱۴۲۷ ق. استفتائات جدید. قم. انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام. چاپ دوم.
۳۹. منتظری نجف آبادی، حسینعلی. ۱۴۰۹. مبانی فقهی حکومت اسلامی. قم. مؤسسه کیهان.
۴۰. _____ ۱۴۲۹ ق. حکومت دینی و حقوق انسان. قم. ارغوان دانش.
۴۱. موسوی خمینی (امام خمینی)، سیدروحالله. ۱۴۱۵ ق. المکاسب المحرمه. تهران. موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ اول.
۴۲. _____ ۱۴۲۳. ولایة الفقیه. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره. چاپ دوازدهم.
۴۳. _____ ۱۴۲۴. توضیح المسائل. قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. چاپ هشتم.
۴۴. موسوی خمینی، سیدمصطفی. بی تا. مستند تحریر الوسيلة. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
۴۵. موسوی قزوینی، سیدعلی. ۱۴۲۴ ق. ینایع الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام. قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۶. موحّدی، محمدابراهیم؛ عرف، جمال. بهار ۱۳۹۲. «عوامل اجتماعی مؤثر بر احساس امنیت سیاسی نخبگان سیاسی کشور». فصلنامه مطالعات راهبردی. سال ۱۶. شماره اول (۵۹ پیاپی).
۴۷. میراحمدی، منصور؛ شیر، اکرم. زمستان ۱۳۸۸. «عدالت سیاسی در گفتمان اسلام فقهاتی سیاسی». فصلنامه علوم سیاسی. سال ۱۲. شماره ۴۸.
۴۸. نویدنیا، منیژه. ۱۳۸۸. امنیت اجتماعی. تهران. پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۴۹. نجفی، محمدحسن. ۱۴۰۴ ق. جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. بیروت. دار احیاء التراث العربی. چاپ هفتم.
۵۰. نجفی کاشف الغطاء، حسن بن جعفر بن خضر. ۱۴۲۲ ق. أنوار الفقاهة؛ کتاب البیع. نجف اشرف. مؤسسه کاشف الغطاء.
۵۱. نجفی کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی. ۱۴۲۰ ق. شرح الشیخ جعفر علی قواعد العلامة ابن المطهر. قم. مؤسسه کاشف الغطاء.
۵۲. _____ ۱۴۲۲ ق. کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء. قم. انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵۳. نجفی کاشف الغطاء، عباس بن حسن بن جعفر. بی تا. الفوائد الجعفریة. قم. مؤسسه کاشف الغطاء.
۵۴. نجفی کاشف الغطاء، هادی بن عباس بن علی بن جعفر. ۱۴۲۳ ق. الرد علی موسی جار الله. نجف اشرف. قم. مؤسسه کاشف الغطاء.
۵۵. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی. ۱۴۱۵ ق. مستند الشیعة فی أحكام الشریعة. قم. مؤسسه آل البيت علیهم السلام.