

Legislation and the Capacities of Imami Jurisprudence

Seyed Javad Varaei¹

Department of Social Jurisprudence and Law, Research Institute for Hawzeh and University, Qom, Iran.
Jvarai@rihu.ac.ir

Abstract

This article, titled "Examining the Capacities of Shiite Jurisprudence in the Field of Legislation," addresses one of the most fundamental questions in the domain of political jurisprudence and public law in Islamic societies. Given the established principle of the exclusive legislative sovereignty of God in Islamic thought, and the belief that the Sharia provides rulings for all events ("There is no even unless there is a ruling on it"), a key question arises: Is the government in an Islamic system authorized to engage in "legislation" in its modern sense, that is, the establishment of general and binding regulations by competent authorities (such as the legislative branch)? In other words, does a "vacuum" exist, a space free of Sharia rulings (*minṭaqat al-farāgh*), which the government can fill with positive laws, or is the government's duty solely to implement the fixed rulings of Sharia? This study, conducted using a descriptive-analytical approach and based on reliable jurisprudential sources (up to the Constitutional Revolution), aims to identify and clarify the historical background and latent capacities of Shiite jurisprudence in this area. The results of the research revealed that, in this area, there are at least two major and opposing views among Shiite jurists. The first view, rooted in a form of jurisprudential caution, denies any legislative right for the government. Supporters of this view, who became prominent during the Constitutional Revolution, argue that with the comprehensive and complete Sharia of Islam, there is no need for a legislative body, and such an action would be considered an innovation (*bid'ā*) and an opening of a door to challenges against religion. From the perspective of this group, the ruler's duty is solely to discover, announce, and implement the divine rulings, and they cannot impose a ruling that the Sharia has not established or make changes to existing rulings. The argument of al-Muḥaqqiq al-Ḥillī in *Sharā'i' al-Islām*, where he states that "the current Imam does not obligate what is not obligatory" is a clear example of this approach, which limits the ruler's powers to alter the nature of Sharia rulings (such as converting a communal obligation into an individual one).

In contrast, the second view, which has a broader and deeper foundation in jurisprudence, recognizes certain guardian-ship (*wilā'ī*) governance powers for the ruler or

Cite this article: Varaei, S.J. (2025). Legislation and the Capacities of Imami Jurisprudence. *Political science*, 28(1), p. 51-76. <https://doi.org/10.22081/psq.2025.71755.2993>

Received: 2024-08-18 ; **Revised:** 2024-09-23 ; **Accepted:** 2024-10-31 ; **Published online:** 2025-04-09

© The Author(s).

Article type: Research Article

Publisher: Baqir al-Olum University



government within the public sphere of society, grounding these powers in reliable religious sources. This article, focusing on this perspective, identifies and analyzes the jurisprudential capacities for legislation in several key areas:

- In discussions such as judiciary and jihad, jurists have extensively debated whether the Imam or ruler can, by issuing a decree, convert a duty that is inherently recommended or of communal obligation into an "individual obligatory" duty for a person or group. While there is disagreement regarding the judiciary, on the matter of jihad, jurists almost unanimously agree that, by the Imam's order, jihad becomes an individual obligation for specific individuals. This indicates that the ruler, based on public interests, has the authority to alter the status of a ruling in its implementation. This capacity can also be extended to other cases, such as assuming positions within a just government or even an unjust one (to preserve the interests of Muslims).

- In criminal jurisprudence, especially regarding crimes with optional punishments (such as *muḥāraba* or waging war against God), or in the domain of *ta'zīrāt* (discretionary punishments), the authority to make decisions is entrusted to the ruler. The ruler's discretion in choosing from among punishments like execution, crucifixion, amputating hands and feet, or exile for a *muḥārib* (one who wages war against God), or determining the type and extent of punishment (flogging, imprisonment, or financial fines) in discretionary crimes, based on the nature of the crime, the criminal, and the interests of society, is a clear example of the right to legislate and establish a unified judicial procedure. This authority allows the government to create codified laws in the realm of punishments, preventing the dispersion of judicial opinions and the arbitrary preferences of judges.

- Throughout jurisprudence, issues such as *anfāl* (public property), public assets, *umūr ḥisbiyya* (matters necessary for society that the Sharia does not allow to be neglected), peace with the enemy, and the treatment of prisoners of war, are all considered within the powers of the ruler/government. Decision-making in these areas, which directly involve the administration of society and public interests, inherently requires the establishment of regulations and laws.

Ultimately, this research concludes that while some jurists, with a minimalistic view, consider the government merely as the executor of Sharia, a review of all the powers traditionally granted to the ruler (whether infallible or non-infallible) in classical jurisprudence leads to the general principle that Shiite jurisprudence possesses sufficient capacity to recognize the right of the government to legislate, albeit within a defined domain (the public sphere) and based on a specific framework (public interests). These powers provide a rich historical foundation for accepting the institution of modern legislation within an Islamic system, even though there may be differing opinions regarding the scope of this domain and the competent authority for enacting laws.

Keywords: Legislation, government, public sphere, sharia, Imami jurisprudence, ruler's authorities, Guardianship of the Jurist, *minṭaqat al-farāgh*.

قانون گذاری و ظرفیت های فقه امامیه

سید جواد ورعی

گروه حقوق و فقه اجتماعی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. Jvarai@rihu.ac.ir

چکیده

مقاله حاضر با هدف «بررسی ظرفیت های فقه امامیه در عرصه قانون گذاری» به یکی از بنیادین ترین پرسش های حوزه فقه سیاسی و حقوق عمومی در جوامع اسلامی می پردازد. با توجه به اصل مسلم حاکمیت تشریعی انحصاری خداوند متعال در اندیشه اسلامی و این باور که شریعت برای تمامی رویدادها حکمی دارد (ما من واقعه الا ولله فیه حکم)، این پرسش اساسی مطرح می شود که آیا اساساً حکومت در یک نظام اسلامی به «قانون گذاری» به معنای مدرن آن، یعنی وضع مقررات کلی و الزام آور توسط مراجع صلاحیت دار (مانند قوه مقننه)، مجاز هست یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا قلمروی خالی از حکم شرعی (منطقه الفراغ) وجود دارد که حکومت بتواند آن را با قوانین موضوعه پر کند، یا آنکه وظیفه حکومت صرفاً اجرای احکام ثابت شریعت است؟ این پژوهش که با روش توصیفی-تحلیلی و با استناد به منابع معتبر فقهی (تا پیش از عصر مشروطه) انجام شده است، در پی شناسایی و تبیین پیشینه ها و ظرفیت های بالقوه فقه امامیه در این زمینه است. نتیجه تحقیق نشان داد که در این زمینه، دست کم دو دیدگاه کلان و متعارض در میان فقیهان امامیه وجود دارد. دیدگاه نخست که در نوعی احتیاط فقهی ریشه دارد، هرگونه حق قانون گذاری را برای حکومت نفی می کند. طرفداران این دیدگاه که در عصر مشروطه بروز و ظهور یافته اند، معتقدند که با وجود شریعت جامع و کامل اسلام، به مجلس قانون گذاری نیازی نیست و چنین اقدامی، بدعت و دکان باز کردن در برابر دین شمرده می شود. از منظر این گروه، وظیفه حاکم صرفاً کشف، ابلاغ و اجرای احکام الهی است و او نمی تواند حکمی را که شارع وضع نکرده، الزام آور کند یا در احکام موجود تغییری ایجاد نماید. استدلال محقق حلی در شرایع الاسلام مبنی بر اینکه «امام فعلی را که الزامی نیست، الزام نمی کند» (ان الإمام لا یلزم بما لیس بلازم)، نمونه ای بارز از این رویکرد است که اختیارات حاکم را در تغییر ماهیت احکام شرعی (مانند تبدیل واجب کفایی به عینی) محدود می داند. در مقابل، دیدگاه دوم که از عمق و گستره بیشتری در فقه برخوردار است، برای حاکم یا حکومت اختیاراتی ولایی در قلمرو عمومی جامعه به رسمیت می شناسد و این اختیارات را به منابع معتبر دینی مستند می کند. این مقاله با تمرکز بر این دیدگاه، ظرفیت های فقهی برای قانون گذاری را در چند حوزه کلیدی شناسایی و تحلیل می کند:

- در مباحثی چون قضاوت و جهاد، فقیهان به تفصیل بحث کرده اند که آیا امام یا حاکم می تواند با صدور فرمان، تکلیفی را که ذاتاً مستحب یا واجب کفایی است، بر فرد یا گروهی «واجب عینی» گرداند؟ هرچند در باب قضاوت اختلاف نظر وجود دارد، در باب جهاد، فقیهان تقریباً به اتفاق معتقدند که با دستور امام، جهاد بر افراد معین واجب عینی

استناد به این مقاله: ورعی، سید جواد (۱۴۰۴). قانون گذاری و ظرفیت های فقه امامیه. علوم سیاسی، ۲۸(۱)، ۵-۷۶.

<https://doi.org/10.22081/psq.2025.71755.2993>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۸؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۰؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰

ناشر: دانشگاه باقرالعلوم (ع)

نوع مقاله: پژوهشی

© نویسندگان.



می‌شود. این امر نشان می‌دهد که حاکم بر اساس مصالح عمومی، صلاحیت تغییر وضعیت یک حکم را در حوزه اجرا دارد. این ظرفیت به موارد دیگری مانند تصدی مناصب در دولت عادل یا حتی دولت جائر (برای حفظ مصالح مسلمانان) نیز تعمیم‌پذیر است.

- در فقه کیفری، به‌ویژه در جرایمی که مجازات تخییری دارند (مانند محاربه) یا در حوزه تعزیرات، اختیار تصمیم‌گیری به حاکم سپرده شده است. اینکه حاکم از میان مجازات‌های قتل، به‌صلیب‌کشیدن، قطع دست و پا یا تبعید، کدام را برای محارب انتخاب کند یا در جرایم تعزیری، نوع و میزان مجازات را (شلاق، زندان یا جریمه مالی) بر اساس شرایط جرم و مجرم و مصالح جامعه تعیین نماید، نمونه‌ای آشکار از حق قانون‌گذاری و ایجاد رویه واحد قضایی است. این اختیار به حکومت اجازه می‌دهد تا برای جلوگیری از تشییع آرا و اعمال سلیقه قضات، قوانینی مدون در حوزه مجازات‌ها وضع کند.

- در سراسر فقه، مباحثی چون انفال، اموال عمومی، امور حسبه (امور ضروری جامعه که شارع به تعطیلی آنها راضی نیست)، صلح با دشمن و نحوه برخورد با اسرا، همگی در زمره اختیارات حاکم/ حکومت قرار گرفته‌اند. تصمیم‌گیری در این حوزه‌ها که به طور مستقیم با اداره جامعه و مصالح عمومی سروکار دارد، ذاتاً نیازمند وضع مقررات و قوانین است.

در نهایت این پژوهش نتیجه می‌گیرد که هرچند برخی فقیهان با نگاهی حداقلی، حکومت را صرفاً مجری شریعت می‌دانند، با بررسی همه اختیاراتی که در فقه سنتی برای حاکم (اعم از معصوم و غیرمعصوم) در نظر گرفته شده، می‌توان به این اصل کلی دست یافت که فقه امامیه از ظرفیت کافی برای به‌رسمیت‌شناختن حق قانون‌گذاری برای حکومت، البته در قلمروی معین (حوزه عمومی) و بر اساس چارچوبی مشخص (مصالح عمومی) برخوردار است. این اختیارات، پیشینه‌ای غنی برای پذیرش نهاد قانون‌گذاری مدرن در یک نظام اسلامی فراهم می‌آورد؛ هرچند در باب گستره این قلمرو و مرجع صلاحیت‌دار برای وضع قانون، اختلاف‌نظرهایی وجود داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: قانون‌گذاری، حکومت، حوزه عمومی، شریعت، فقه امامیه، اختیارات حاکم، ولایت فقیه، منطقه الفراغ.

۱. مقدمه

در کانون اندیشه سیاسی و حقوقی اسلام، اصل بنیادین «حاکمیت تشریعی انحصاری خداوند متعال» قرار دارد. بر مبنای این اصل، این پرسش اساسی از نظام‌های حکومتی مبتنی بر شریعت قابل طرح است که جایگاه «قانون‌گذاری» نهادهای بشری، به‌ویژه حکومت در این نظام‌های دینی چیست؟ اگر شریعت اسلامی برای تمامی شئون زندگی فردی و اجتماعی انسان برنامه و حکم دارد، آیا اساساً به وضع قوانین جدید نیازی باقی می‌ماند یا آنکه وظیفه حکومت صرفاً اجرای احکام الهی است؟ این مقاله در پی پاسخ به این پرسش کلیدی است که فقه امامیه با وجود تأکید بر انحصار تشریع در ذات الهی، چه ظرفیت‌های درونی و پیشینه‌هایی برای به‌رسمیت شناختن حق قانون‌گذاری حکومت در قلمرو عمومی جامعه ارائه می‌دهد؟ به بیان دیگر آیا در سنت فقهی می‌توان ردّپایی از اختیاراتی برای حاکم یافت که با مفهوم مدرن قانون‌گذاری هم‌پوشانی داشته باشد؟ برای پاسخ به این پرسش، پژوهش حاضر گستره زمانی تحلیل خود را به میراث فقهی تا پیش از عصر مشروطه محدود می‌سازد. هدف از این تحدید زمانی، ردیابی ریشه‌های این بحث در سنت فقهی کلاسیک و تمایز آن از مباحث متأخرتری همچون «منطقه الفراغ» است که به طور عمده پس از آشنایی جوامع اسلامی با مفاهیم مدرن دولت و قانون مطرح گردیدند؛ همچنین تحلیل تفصیلی قاعده مشهور «ما من واقعه إلاّ ولله فيه حکم» از حوصله این مقال خارج است و به فرصتی دیگر موکول می‌گردد. این پژوهش با اذعان به فقدان بحثی مستقل با عنوان «قانون‌گذاری» در فقه سنتی، استدلال می‌کند که ظرفیت‌های این امر را باید در دل مباحث مربوط به «اختیارات حاکم/ حکومت» جستجو کرد؛ از این‌رو پس از ارائه تعریفی مشخص از واژه «قانون» به عنوان یک قاعده حقوقی کلی و الزام‌آور، این مقاله به شناسایی، تبیین و تحلیل مواردی در باب‌های مختلف فقه (همچون قضاوت، جهاد، تعزیرات و امور عمومی) می‌پردازد که در آنها برای حاکم، شأن تصمیم‌گیری و وضع مقررات بر اساس مصالح عمومی به رسمیت شناخته شده است.

۲. قانون در لغت و اصطلاح

قانون در زبان فارسی به معنای «رسم و آیین» (دهخدا، ۱۳۷۷، ج. ۱۱، ص. ۱۷۳۹۵)، در عربی به معنای «اندازه و مقیاس» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج. ۱۱، ص. ۳۲۷) و در ادبیات دینی به معنای «شرع، تشریع یا حکم شرعی» است. این واژه برگرفته از لغت یونانی «Kanun» در زبان عربی است و از نظر لغوی به معنای قاعده است. قاعده نیز هر نوع رابطه‌ای است که محصول دو پدیده باشد؛ به گونه‌ای که هرگاه یکی از آن دو پدیده رخ دهد، پدیده دیگر نیز در پی او پدید می‌آید. قانون در اصطلاح معانی متعددی دارد، اما مقصود از آن در این پژوهش «مفهومی کلی است که مراجع صلاحیت‌دار (قوه مقننه) آن را برای اجرا تصویب می‌کنند و در اختیار عموم می‌گذارند» (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۷، ص. ۲۵). بنابر این معنا

چه بسا در جامعه‌ای مرجع صلاحیت‌دار، پادشاه باشد؛^۱ در جامعه دیگری، مجلس نمایندگان^۲ و در جامعه‌ای دیگر، چند مرجع صلاحیت‌دار،^۳ در جامعه دیگری، مجتهد اعلم، در جامعه‌ای دیگر شورای مجتهدان، بنابر ولایت جمعی فقیهان در عصر غیبت (شیرازی، بی‌تا) و در جامعه‌ای دیگر، اهل حلّ و عقد و... باشند؛ هرچند در اصطلاح خاص، تنها بر مصوبات مجلس متشکل از نمایندگان مردم، قانون اطلاق می‌شود. در عرف عام، همه تصمیم‌های دولتی لازم‌الاجرا مانند: مصوبات مجلس، تصویب‌نامه‌ها و آیین‌نامه‌ها و بخش‌نامه‌های دولتی قانون است؛ ولی در عرف خاص و نزد اهل فن، تنها به قاعده حقوقی لازم‌الاجرا که به وسیله مرجع صلاحیت‌دار، یعنی قوه مقننه وضع شود، قانون گفته می‌شود.

۳. پیشینه تحقیق

از زمانی که زمره قانون‌گذاری در کشورهای اسلامی مطرح شد، عالمان دینی به بحث درباره این پرسش پرداختند که «آیا اصولاً در جامعه اسلامی قانون‌گذاری مشروعیت دارد؟» ابهام از این جهت بود که برخی از عالمان دین مانند نوری و تبریزی معتقد بودند اگر در اروپا به منظور مهار قدرت مطلقه سلاطین و ضابطه‌مند کردن رفتار کارگزاران حکومتی، مشروط‌بودن دولت مطرح شد که یکی از ارکان آن، «مجلس قانون‌گذاری» است، بدین جهت بود که آنان فاقد دینی بودند که دارای شریعت باشد و قوانین و مقرراتی برای همه ابعاد زندگی داشته باشد؛ درحالی‌که ما پیرو آیینی هستیم که بخش مهمی از تعالیم آن «شریعت» است (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴، ص. ۱۳۸).^۴ شریعت، احکام و قوانینی است که از جانب خدای

۱. در یونان باستان از دیدگاه افلاطون و ارسطو، در دوره رومی و در عصر امپراطوری، در قرون وسطی در بسیاری از حکومت‌ها، سده هفدهم میلادی از دیدگاه هابز و در سده نوزدهم میلادی از دیدگاه جان آستین حاکم عهده‌دار وضع قانون بوده است (ر.ک: احسان‌ی و طحان‌نظیف، ۱۳۹۷، فصل اول).

۲. برای نمونه به موجب اصل ۵۸ قانون اساسی جمهوری اسلامی، «اعمال قوه مقننه، از طریق مجلس شورای اسلامی است که از نمایندگان منتخب مردم تشکیل می‌شود» و به موجب صدر اصل ۸۵، «مجلس نمی‌تواند اختیار قانون‌گذاری را به شخص یا هیئتی واگذار کند». در عین حال به موجب اصل ۵۹ همین قانون، «در مسائل بسیار مهم اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، ممکن است اعمال قوه مقننه، از راه همه‌پرسی و مراجعه مستقیم به آرای مردم صورت گیرد».

۳. در عصر پادشاهی، خدا و مردم، در عصر جمهوری مجلس، قضات و مردم، از دیدگاه سیسرو، پروردگار و حاکم، از دیدگاه آگوستین قدیس و توماس آکوئیناس، خدا و فرمان‌روا، از نگاه مونتسکیو، پارلمان و حاکم واضع قانون‌دار (ر.ک: احسان‌ی و طحان‌نظیف، ۱۳۹۷)؛ همچنین در متمم قانون اساسی مشروطیت، به موجب بند نخست اصل ۲۷، قوه مقننه ناشی از پادشاه، مجلس شورای ملی و سنا دانسته‌اند که هر کدام حق انشای قانون دارند؛ ولی استقرار آن موقوف به مخالفت نکردن با موازین شرع و تصویب دو مجلس و توشیح پادشاه خواهد بود.

۴. «در دول مشروطه روی زمین، چون احکام الهیه وافیه و کافی به وقایع جزئی و سیاست مدنی در میان خود ندارند، لابدند مجلس پارلمنت مرکب از عقلا و علما ترتیب دهند و صلاح ملک و ملت را به اکثریت آرا به دست آرند. ... اما ما اهل اسلام و ایمان، چون احکام شرعیه وافیه و کافی داریم، لهذا احتیاج به قوه مقننه نداریم؛ زیرا شاه و رعیت همه خود را تابع شرع می‌دانیم و مخالفت او را تجویز نمی‌کنیم».

متعالی برای زندگی فردی و اجتماعی انسان وضع شده و به وسیله رسول خدا(ص) به مردم ابلاغ گردیده است. از آنجاکه اسلام آخرین دین و شریعت اسلامی آخرین شریعتی است که خدای متعال برای بشر تا روز قیامت فرستاده است، تکلیف پیروان این دین در حیات فردی و اجتماعی روشن است و در مواجهه با هر موضوع و واقعه‌ای می‌توانند به حکم شریعت عمل کنند؛ پس به قانون‌گذاری و مجلسی که عهده‌دار وضع قانون باشد، نیازی ندارند. قانون‌گذاری در جامعه اسلامی بدعت و دکان‌بازکردن در برابر شریعت است. الزام قانون موضوعه بر مردم بدعتی دیگر و مجازات متخلفان از قانون موضوعه، بدعت سومی است (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴، ص. ۱۵۸، ۱۶۶)^۱ که عالمان دین وظیفه دارند در برابر چنین بدعتی بایستند و با آن مخالفت کنند.

تعدادی از نمایندگان مجلس شورای ملی در آغاز تأسیس مشروطه نیز بر این باور بودند که مجلس در پی فراهم کردن اجرای احکام شریعت است. به گفته یکی از نمایندگان، «قوانین امروزه تمام برای این است که تمام قوانین شرعیه که تا به حال معطل بود و مجری نمی‌شد، با یک قوه قانونی مجری شود و در بوتۀ تعطیل و اهمال نماند» (شهشهانی، روزنامه مجلس، ص. ۴۴۴، مذاکرات دوره اول، ۱۳ مهر ۱۳۸۵-۲ تیر ۱۲۸۷، ج ۲. به نقل از: فیرحی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص. ۳۴۵). با تأسیس جمهوری اسلامی و زمزمه تدوین قانون اساسی جدید و تشکیل مجلس شورا، بار دیگر اختلاف‌نظرهای عصر مشروطه احیا شد. اینکه ما مجاز به قانون‌گذاری هستیم یا نه؟ اساساً با وجود قرآن و سنت چه نیازی به قانون اساسی و قانون عادی داریم؟ آیا قانون‌گذاری شأن فقیهان است یا نمایندگان مردم؟ و ... برخی از عالمان به مخالفت با قانون اساسی به عنوان محور نظام سیاسی جمهوری اسلامی پرداختند. در عرض قرآن پنداشتن قانون اساسی و بدعت خواندن آن، دقیقاً همان ایرادی است که در آثار باقی مانده از عصر مشروطه به چشم می‌خورد. معلوم بود پس از ده‌ها سال هنوز این شبهه برطرف نشده است. در نامه یکی از این عالمان، خطاب به مراجع عظام آمده است: «این لفظ و کلام از اول مشروطه تا اِلی یومنا هذا طوری عمل شده که در نتیجه یک لفظ تزویر و حیلۀ انگیز گردیده در میان ما ایرانیان و هر انسان دنیادیده و فهمیده وقتی که به این لفظ خوش ظاهر نگاه می‌کند، خود به خود قهراً مشمئز گردیده، ناراحت می‌شود. می‌بیند که «کلمۀ حقّ یُراؤ بها باطل» است. چون هر بلایی که به سر ما مسلمان‌ها آوردند، به این عنوان بوده (قانون اساسی). ما

۱. «اصل این ترتیب و قانون اساسی و اعتبار به اکثریت آراء، اگرچه در امور مباحه بالاصل هم باشد، چون بر وجه قانون التزام شده و می‌شود، حرام تشریعی و بدعت در دین است: «وَلَوْلَا بَدْعُ ضَلَالَةٍ». مباح را هم اگر التزام به آن نمایند و لازم بدانند و بر مخالفت آن جزاء مرتب کنند، حرام است. «از جمله مواد آن ضلالت‌نامه (قانون اساسی)، تقسیم قوای مملکت به سه شعبه است که اول قوه مقننه است و این بدعت و ضلالت محض است؛ زیرا که در اسلام برای احدی جایز نیست تقنین و جعل حکم [کند]؛ هر که باشد. و اسلام ناتمامی ندارد که کسی او را تمام نماید و در وقایع حادثه، باید به باب الاحکام که نواب امام (ع) هستند، رجوع کنند و او استنباط از کتاب و سنت نماید، نه تقنین و جعل».

دیدیم که متمم قانون اساسی بعد از محسّنات و تعریفات واهی منتسب به دین نموده؛ ... بایستی این قوانین را قانون غیراساسی تلقی نمود؛ چون قانون اساسی ما مسلمان‌ها قرآن است؛ پس جمهوری اسلامی نه مجلس مؤسسان احتیاج دارد؛ چون رفرا ندیم شد، مردم همه رأی دادند و نه به قانون اساسی. اینها در مقابل قرآن می‌باشد. هرگاه برای مردم قرار و آدابی را می‌خواهند تنظیم کنند، به اسامی دیگر باید باشد؛ مثلاً به نام آداب اجتماعی خواسته‌های مردم. نتیجه انقلاب، وظیفه دولت، رفاه مردم و مشابه این اسامی باشد، نه قانون اساسی» (امینی نجفی و ابراهیم احمد، ۱۳۵۸. به نقل از: ورعی، ۱۳۹۱، ج. ۵، ص. ۳۸۴، ۳۹۰).

در ادامه از اینکه می‌خواهند با تدوین قانون اساسی و تأسیس شورا به اهل سنت حق رأی دهند، اعتراض کرده و آن را ایستادگی در برابر قرآن توصیف کرده است (همان، ص. ۳۹۱). یکی دیگر از عالمان حوزوی در نقد خود بر پیش‌نویس قانون اساسی در سال ۱۳۵۸ نوشت: «قانون اساسی قرآن است و سنت پیامبر و نیازی به تأسیس ندارد. این تنها شورای فتوایی است که با شرکت مجتهدین طراز اول، احکام الهی را از قرآن و سنت استخراج می‌کند و سپس شورای تطبیق که اضافه بر مجتهدان و فقها، گروهی از حقوق‌دانان مسلمان و تنها از دیدگاه اسلامی و شرایط زمان و مکان ترتیب عملکرد قوانین اسلامی را بدهد و در مرحله سوم برای انتخاب رئیس جمهور که بزرگ‌ترین شخصیت اسلامی است با مشارکت بقیه مسلمین و تنها از دیدگاه اسلامی و موازین اسلامی تعیین می‌شود و دیگر هیچ.» (صادقی تهرانی، ۱۳۵۸. به نقل از: ورعی، ۱۳۹۱، ج. ۵، ص. ۷۱۹).

پس از آشنایی مختصر با پیشینه موضوع، نوبت آن است به موضوع اصلی مقاله، یعنی «قانون‌گذاری در فقه امامیه» بپردازیم.

۴. حاکمیت خدا و قانون‌گذاری

حاکمیت مطلق حق تعالی که یکی از شئون آن قانون‌گذاری است، یک اصل موضوعی پذیرفته‌شده در فقه است. قرآن تأکید دارد که تشریع به معنای حلال یا حرام کردن اشیا، شأن خداوند حکیم است و کسی مجاز به تعیین حلال و حرام یا تغییر آنها نیست (آل عمران، ۱۲۸؛ یوسف، ۴۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج. ۱۰، ص. ۸۶).^۱ در عین حال آیات مرتبط با این موضوع متفاوت و حاوی نکات متعددی است. حرام کردن حلال‌ها ممنوع و افترای بر خداوند است (یونس، ۵۹).^۲ پیامبر هم موظف بود به مردم بگوید: «من به تحریم حلال‌های خدا مجاز نیستم. تنها خون مردار و خوک به خاطر ناپاک‌بودن و نیز حیوانی که ذبح شرعی نشده باشد، تحریم شده است. چنان‌که در ادیان قبلی نیز برخی خوردنی‌ها حرام شده بود،

۱. «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ»؛ «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ».

۲. «قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ».

مگر به هنگام ضرورت» (انعام، ۱۴۲-۱۴۶). در همین راستا به مسلمانان هشدار می‌دهد که اگر تحت تأثیر وسوسه‌های شیاطین مبنی بر اینکه «فرقی بین دام‌هایی که ذبح شرعی شده با دام‌های مرده نیست»، قرار گرفته و از آنها بخورند، از مشرکان خواهند بود (انعام، ۱۲۱). به پیامبر دستور داده شد تا در برابر کسانی که بدون علم و آگاهی، حکم حرمت خوردنی‌ها را صادر می‌کنند و به خداوند نسبت دروغ می‌دهند، بگوید: «لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا»؛ یعنی در میان آنچه بر من وحی شده چیزی را که خوردن آن بر خورنده‌ای حرام باشد، نمی‌یابم» (انعام، ۱۴۵). معلوم می‌شود محرمات جز از طریق وحی قابل اثبات نیست. اصل بر حلیت اشیاست؛ مگر آنکه خداوند چیزی را حرام کرده باشد. وحی هم که اعم از قرآن و غیرقرآن است. (اردبیلی، بی‌تا، ص. ۶۲۷).

۵. پیامبران و حق قانون‌گذاری

با این حال، در برخی از آیات قرآن از «حق تشریع یا حکمرانی پیامبران» سخن رفته است (مائده، ۴۴)؛^۱ مثل دستور قرآن به حضرت داود (ص، ۲۶)؛^۲ درخواست حضرت ابراهیم از خداوند (شعراء، ۸۳)؛^۳ دستور به رسول خدا (ص) برای حکم کردن در میان مردم بر اساس وحی الهی (مائده، ۴۸-۴۹)؛^۴ همچنین قرار دادن شأن «تحلیل پاکی‌ها و تحریم ناپاکی‌ها» برای پیامبر.

قرآن می‌فرماید: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي ... وَيَحْلُلُ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيَحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ... أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (اعراف، ۱۵۷). مفسران در تشریح و تفسیر آیه فوق به نکاتی توجه داده‌اند: اینکه پیامبر برخی از تکالیف سخت امت‌های قبلی (مثل حرمت عروق و غدد و صید در روز شنبه) را از امت اسلامی برداشت (طوسی، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۵۶۰). «إِصْر» به معنای بار سنگین است؛ مثل کشتن خود به هنگام توبه؛ «أَغْلَال» به معنای تکالیف سنگین؛ مثل بریدن جای نجس بدن و لباس و سوزاندن غنائم و حرمت صید در روز شنبه (طبرسی، ۱۴۱۰ق، ج. ۱، ص. ۴۷۵).

بر مبنای قرآن، حق تشریع در اصل از آن خداست و اگر از حق تشریع برای پیامبران الهی سخن گفته‌اند، با اذن الهی بوده و عرضی است؛ به همین جهت خداوند خود را «احکم الحاكمین» (تین، ۸) و «خیر الحاكمین» (اعراف، ۸۷) خوانده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۷، ص. ۱۱۶، ج. ۳، ص. ۱۲۳). روش قرآن این است که تشریع محض را به خدا نسبت می‌دهد (کهف، ۲۶؛ انعام، ۵۷؛

۱. «يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ».

۲. «إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ».

۳. «رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ».

۴. «أَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ».

قصص، ۷۰)؛^۱ از این رو حکم به «برائت از مشرکان» از جانب خدا و رسول او در کنار هم، حکم قضایی و ولایی خوانده شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۹، ص. ۱۴۷)؛ زیرا شأن پیامبر را صدور حکم ولایی و قضایی می‌داند. در عین حال از اینکه در آیه فوق «تحلیل طئیات» و «تحریم خبائث» را به پیامبر نسبت داده است، معلوم می‌شود که در منطق قرآن، پیامبران در قلمروی محدود و مشخص، شأن جعل و تشریع احکام را هم دارند؛ هرچند با اذن پروردگار. چنان‌که تحلیل برخی از محرّمات آیین یهود را به عیسی (ع) نسبت می‌دهد و می‌فرماید: «وَمَصَدَّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَلَأَحْلَلْ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا» (آل عمران، ۵۰).

روش قرآن در آیات متعدد آن است که حکم تشریعی محض را در خدای متعال منحصر می‌داند؛ ولی حکمرانی و قانون‌گذاری در دایره ولایت، حکومت، سیاست و قضاوت را به پیامبر یا دیگری نسبت داده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۹، ص. ۱۴۷؛ مانده، ۹۵؛^۲ ص. ۲۶؛ مانده، ۴۴؛^۳ مانده، ۴۸؛^۴ مانده، ۴۹)؛^۵ چنان‌که روایات معروف به «تفویض» گویای آن است. بعضی از محدثان که به تبیین معانی روایات تفویض پرداخته‌اند، احتمال داده‌اند که مقصود از تفویض چنین باشد: «واگذاری امور مردم در سیاست و تأدیب و تکمیل نفوس و تعلیم آنان به پیامبر و ائمه، و امر به اطاعت و پیروی آنان در آنچه می‌پسندند یا نمی‌پسندند یا آنچه مصلحت تشخیص می‌دهند» (مجلسی، ۱۴۰۸ق، ج. ۲۵، صص. ۳۴۷-۳۴۹). امام خمینی پس از نقل دیدگاه عالمان دین، این نوع تفویض را به پیامبر و امام معصوم که مشیت‌شان فانی در مشیت حق و اراده‌شان سایه‌ای از اراده حق تعالی است، تأیید کرده و گسترش قلمرو آن را بی‌اشکال دانسته‌اند (امام خمینی، ۱۳۹۲ «ب»، صص. ۶۰۸-۶۱۲). البته با این تفاوت که حق تشریع اصالتاً از آن پیامبر است که در اصطلاح اهل معرفت دارای مقام جمعی است و برای جانشینان معصوم ایشان، بالمتابعة والتبعیه (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج. صص. ۱۲۰-۱۲۱).

نتیجه آنکه رسول خدا (ص) در قلمروی خاص، آن هم با اذن الهی، حق تشریع احکام ثابتی را داشته است؛ چنان‌که در مقام حاکم جامعه، حق قانون‌گذاری در امور اجتماعی را دارد و معمولاً تابع شرایط و مقتضیات مختلف زمانی و مکانی است. اگر شأن حکومتی پیامبر پس از رحلت آن حضرت تداوم دارد، پس اختیار قانون‌گذاری در امور اجتماعی و متناسب با شرایط و مقتضیات زمان و مکان به آن حضرت

۱. «وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا»؛ «ان الحكم الا لله»؛ «وله الحكم».

۲. «يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ».

۳. «يا داود إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ».

۴. «يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ».

۵. خطاب به پیامبر (ص): «فَاَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ».

۶. «أَنْ أَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ».

اختصاص ندارد. این مقاله با فرض «اختیار قانون‌گذاری حکومت دینی در قلمرو مصالح عمومی جامعه»، در پی شناسایی ظرفیت‌های فقه امامیه است. موضوع «قانون‌گذاری پیامبر یا امام معصوم یا هر مقام صلاحیت‌دار دیگری در عصر غیبت در قلمرو امور شخصی یا موضوعات ثابتی که در شریعت حکمی دارد»، خارج از موضوع این مقاله است. احکام و قوانین شرعی در موضوعات ثابت، حق انحصاری خدای متعال است و البته در قلمروی محدود به پیامبر واگذار شده و موارد مشخص آن در منابع حدیثی آمده است (مجلسی، ۱۴۰۸ق، ج. ۲۵، ص. ۳۴۰؛ کلینی، ۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۲۶۷؛ همان، ص. ۲۶۷؛ همان، ۲؛ همان، ص. ۲۶۶، ج. ۴؛ همان^۱). حتی بر اساس برخی روایت‌ها، امام باقر و امام صادق (ع) فرمود: خداوند همه امور خلاق را به پیامبرش واگذار کرد تا فرمان‌بردار از نافرمان شناخته شود. آن‌گاه آیه شریفه «ما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم فانتهوا» (حشر، ۷) را تلاوت کردند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۲۶۶، ج. ۳).

۶. اختیارات امام در فقه امامیه

اکنون نوبت آن است که ظرفیت‌های موجود در فقه امامیه در ارتباط با «اختیار قانون‌گذاری حکومت دینی در عرصه عمومی جامعه» شناسایی شود. این موضوع از دیرباز در برخی از فروع فقهی مطرح بوده است که قلمرو اختیارات امام و پیشوای جامعه تا کجاست؟ آیا امام می‌تواند افزون بر ابلاغ احکام الهی، به صدور حکم ثابت شرعی یا حکم حکومتی و ولایی اقدام کند یا بنابر مصالحی در مواردی خاص، حکمی از احکام الهی را تغییر دهد؟ پیش‌تر یادآور شدیم که پیامبر با اذن الهی حق وضع پاره‌ای از احکام ثابت شرعی را داشته است؛ اما ثبوت حق تشریع احکام ثابت شرعی برای امام مورد تردید است؛ هرچند «حق ولایت در مقام امامت جامعه و صدور حکم ولایی و تدبیر امور عمومی»، دست‌کم برای امام

۱. به گفته امام صادق (ع) خداوند پس از آنکه پیامبرش را تربیت کرد، اختیاراتی به او داد؛ بر همین اساس وقتی خداوند مکه را حرم امن قرار داد، رسول خدا (ص) نیز مدینه را حرم امن اعلام کرد؛ خداوند شراب را حرام کرد و پیامبر هر مسکری را؛ خداوند برای بازماندگان میت ارث مقرر کرد و پیامبر برای پدر بزرگ؛ آن‌گاه امام این آیه قرآن را تلاوت کرد: «من یطیع الرسول فقد اطاع الله» (نساء، ۸۰).

۲. «عن ابی جعفر (ع): وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) دِيَةَ الْعَيْنِ وَدِيَةَ النَّفْسِ وَحَرَّمَ الْبَيْدَ وَكُلَّ مُسْكِرٍ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ جَاءَ فِيهِ شَيْءٌ قَالَ: نَعَمْ لِيَعْلَمَ مَنْ يُطِيعُ الرَّسُولَ مِنْ يَعْصِيهِ.» به گفته امام باقر (ع) پیامبر ديه نفس و چشم را وضع کرد و آبجو و هر مسکری را حرام کرد؛ برای آنکه معلوم شود چه کسانی از پیامبر پیروی می‌کنند و چه کسانی تمرّد.

۳. «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ فَرَضَ الصَّلَاةَ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ عَشْرَ رَكَعَاتٍ فَأَصَافَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِلَى الرُّكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ وَإِلَى الْمَغْرِبِ رَكْعَةً فَصَارَتْ عَدِيلُ الْفَرِيضَةِ فَرَضَ اللَّهُ فِي السَّنَةِ صَوْمَ شَهْرِ رَمَضَانَ وَسَنَّ رَسُولُ اللَّهِ (ص) صَوْمَ شُعْبَانَ وَثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي كُلِّ شَهْرٍ مِثْلِي الْفَرِيضَةِ.»

۴. «فَرَضَ اللَّهُ فِي السَّنَةِ صَوْمَ شَهْرِ رَمَضَانَ وَسَنَّ رَسُولُ اللَّهِ (ص) صَوْمَ شُعْبَانَ وَثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي كُلِّ شَهْرٍ مِثْلِي الْفَرِيضَةِ.»

معصوم از مسلمات فقه امامیه است. در سراسر فقه به تناسب از اختیارات حاکم سخن به میان آمده است که مصداق قطعی آن امام معصوم است. بی‌گمان واگذاری این همه اختیار به حاکم با گستره وسیعی که در فقه دارد، نمی‌تواند به دوران کوتاه حضور امام معصوم محدود باشد؛ دست‌کم فقیهانی که در عصر غیبت برای فقیه عادل و در صورت عدم امکان ولایت او، برای مؤمن عادل و حتی مؤمن فاسق ولایت را ثابت می‌دانند، چنین اختیاراتی را به عصر غیبت هم گسترش می‌دهند؛ هرچند برخی از این اختیارات را مختص امام معصوم بدانند. مصداق «امام» نیز در سراسر فقه، هرچند در برخی موارد «امام معصوم» است، هم از لحاظ لغوی و هم از نظر کاربرد «امام عادل» در برابر «امام جائز»، در موارد فراوانی مقصود از امام عادل، «اعم از امام معصوم و حاکم غیر معصوم» است (عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۹ق، ج. ۴، ص. ۱۰۰؛ عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۲۱ق، ج. ۱، ص. ۲۱۰؛ کرکی، ۱۴۰۸ق، ج. ۲، ص. ۳۷۱؛ منتظری، ۱۴۰۹ق، ج. ۱، ص. ۸۲). دقت در موارد مختلفی که در فقه مطرح شده است، زوایای جدیدی از این موضوع را به دست می‌دهد. با مروری بر این موارد، قلمرو اختیارات حاکم یا حکومت دینی در عرصه قانون‌گذاری روشن می‌شود.

۷. امام (حاکم) و دستور قضاوت

در بحث قضاوت، با طرح یک پرسش، رد پای این مسئله دیده می‌شود. «آیا با توجه به استحباب یا وجوب کفایی قضاوت، امام می‌تواند قضاوت را بر شخص یا گروهی واجب گرداند، به گونه‌ای که با امر امام، قضاوت بر ایشان واجب عینی شود؟». بی‌شک در فرضی که تنها یک فرد واجد شرایط برای قضاوت وجود داشته باشد، حتی بدون دستور امام، قضاوت بر آن فرد واجب عینی است و با فرمان امام، وجوب مؤکد خواهد شد. در این فرض، امام می‌تواند قضاوت را بر او الزام کند؛ چون در حقیقت ابلاغ حکم الهی است و پیروی از امام، در حقیقت اطاعت از حکم خداست. در این فرض، دستور امام حکم شرعی را تغییر نمی‌دهد؛ بلکه تنها تأکیدی بر اجرای یک واجب عینی، یعنی قضاوت است.

اما در فرضی که افراد متعددی واجد شرایطی وجود داشته باشند، چنان‌که امام بر یک یا چند تن از آنان قضاوت را لازم شمارد، آیا آنان می‌توانند با این استدلال که «قضاوت واجب عینی نیست، بلکه مستحب یا واجب کفایی است و افراد متعددی هستند که می‌توانند قضاوت کنند»، از قضاوت کردن امتناع ورزند؟ شیخ طوسی در برخی از آثار خود پیروی از امام را لازم شمرده است. به نظر وی، هرچند فرد مورد نظر بدون امر امام به صورت خاص ملزم به قضاوت نیست، پس از دستور امام موظف به اطاعت است؛ چون تخلف از فرمان امام گناه است (طوسی، ۱۴۰۷ق «ب»، ج. ۶، ص. ۲۰۹؛ حلی، ۱۴۱۳ق «الف»، ج. ۳، ص. ۴۲۰؛ عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۲ق، ج. ۲، ص. ۶۶؛ عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۰ق، ج. ۳، ص. ۶۱؛ حلی (ابن‌فهد)، ۱۴۰۷ق، ج. ۴، ص. ۴۵۲؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج. ۴۰، ص. ۴۱؛ شیخ انصاری،

۱۴۱۵ق، ص. ۵۲). در حقیقت قضاوتی که ذاتاً مستحب یا واجب کفایی است، با دستور امام بر این شخص واجب عینی خواهد شد. از نگاه فقیهانی که برای فقیه عادل در عصر غیبت ولایت قایل‌اند، با امر فقیه عادل نیز «وجوب کفایی» قضاوت، به «وجوب عینی» تبدیل می‌شود (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج. ۱، ص. ۱۳۹). در مقابل این دیدگاه که چنین اختیاری را برای امام قایل است، به گونه‌ای که می‌تواند بر اساس مصلحتی، واجب کفایی را برای شخص یا اشخاص معینی واجب عینی کند، دیدگاه دیگری قرار دارد. محقق حلّی ضمن نقد دیدگاه شیخ طوسی در «خلاف»، اساساً معتقد است که امام نمی‌تواند حکم شرعی را تغییر دهد و قضاوتی را که واجب کفایی است، به امر خویش واجب عینی کند (محقق حلّی، ۱۴۰۸ق، ج. ۴، ص. ۶۱؛ طوسی (ابن حمزه)، ۱۴۰۸ق، ص. ۲۰۸).

محقق نراقی نیز با اعتقاد به همین مبنا، به توجیه روی آورده و می‌نویسد: «وقتی امام در فرض تعدّد افراد واجد صلاحیت قضا، یک نفر را تعیین می‌کند، از صلاحیت‌نداشتن دیگران حکایت دارد؛ زیرا امام کاری را که وجوب عینی نیست، بر کسی واجب عینی نمی‌کند؛ چنان که محقق در نقد شیخ طوسی گفته است» (نراقی، ۱۴۲۵ق، ص. ۴۸۵). برخی از فقیهان نقد محقق بر شیخ طوسی را وارد ندانسته‌اند؛ از آن‌رو که امر و الزام امام یا به «واجبات عینی» تعلق می‌گیرد یا «امور سیاسی» یا «امور عادی زندگی». در فرض اول، پیروی از امام در واقع پیروی از خدا بوده و واجب است. در فرض دوم نیز اطاعت واجب است؛ چون خدای متعال تدبیر امور مردم را به امام واگذار کرده و پیروی آنان را لازم شمرده است؛ پس در حقیقت اطاعت از امر الهی است. در فرض سوم هم با استناد به ادله اربعه، اطاعت از امام واجب است. دستور امام به فرد معینی برای تصدّی قضاوت، از قبیل اوامر و الزامات نوع دوم یا سوم است (رشتی، ۱۴۰۱ق، ج. ۱، ص. ۶۷).

اتفاقاً شیخ طوسی در کتاب دیگرش به نام مبسوط، ضمن نقل هر دو دیدگاه، نظر دوم را تقویت کرده و معتقد شده است که در فرض مورد بحث، بر شخصی که قضاوت واجب کفایی است، امتناع از تصدّی منصب قضا مجاز بوده و پیروی از امام صرفاً مستحب است. ایشان در این زمینه به روایتی از رسول خدا (ص) نیز استناد کرده است که «إِنَّا لَا نُجْبِرُ عَلَى الْقَضَاءِ أَحَدًا»؛ ما کسی را بر قضاوت مجبور نمی‌کنیم» (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج. ۸، ص. ۸۳).

چه بسا کسی دیدگاه شیخ طوسی در مبسوط را مختص باب قضاوت بداند، از آن‌رو که به روایت نبوی در موضوع قضا استناد کرده است؛ اما عبارت محقق حلّی هر چند در باب قضاست، به قضا اختصاص ندارد. محقق به صورت مطلق نوشته است: «إِنَّ الْإِمَامَ لَا يُلْزِمُ بِمَا لَيْسَ بِالْإِزْمِ فَلَا يَتَعَيَّنُ»؛ امام فعلی را که الزامی نیست، الزام نمی‌کند؛ لذا بر شخص مکلف تعین پیدا نمی‌کند (محقق حلّی، ۱۴۰۸ق، ج. ۴، ص. ۶۱). اگر بپذیریم که عبارت محقق مطلق است، می‌توان در موارد مشابه نیز این پرسش را مطرح کرد. از عبارت‌های فقیهان در این موضوع بر می‌آید که قلمرو اختیارات امام که یکی از شئون حکومت

است، چندان برای ایشان روشن و شفاف نبوده است؛ به گونه‌ای که اختلافی پیش نیاید. آیا معنای سخن مخالفان این است که مثلاً امیرمؤمنان علی(ع) در مسند حکومت نمی‌تواند بر اساس مصالحی، یکی از یارانش را بر مسند قضا بنشانند و او را به قضاوت در میان مردم امر کند؛ چون به حکم اولی قضاوت واجب کفایی یا مستحب است؟! آیا او می‌تواند با استناد به حکم شرعی قضاوت، از پذیرش فرمان امام سرباز زند؟ حتی آنان که تخلف از فرمان امام را ممنوع دانسته‌اند، به «معصیت‌بودن تخلف از فرمان امام» استدلال کرده‌اند؛ نه به اقتضائات تشکیل حکومت و اختیارات آن در اداره مطلوب جامعه. می‌توان از این منظر به موضوع نگریست که آیا امام/حکومت که مسئولیت اداره جامعه را بر عهده دارد، می‌تواند بر اساس مصالح عمومی جامعه، گروهی از واجدان شرایط قضاوت را به امر قضاوت بگمارد و آیا آنان می‌توانند با استناد به حکم اولی قضاوت، نپذیرند؟ وقتی نسبت به اختیارات امام معصوم چنین اختلافی باشد، نسبت به حاکمان غیر معصوم به طریق اولی چنین تردیدی وجود دارد.

۸. امام (حاکم) و دستور جهاد

آیا امام می‌تواند با توجه به کفایی بودن وجوب جهاد، به خاطر مصالحی، جهاد را بر افراد مشخصی الزام نماید و واجب عینی کند؟ شبیه آنچه در صدر اسلام رخ داد و پیامبر حضور در سپاه اُسامه بن زید را برای برخی از اصحاب الزام فرمود؟ هرچند به گواهی تاریخ، تخلف کردند و به مدینه بازگشتند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ج. ۱، صص. ۱۸۲-۱۸۳). اتفاقاً فقیهان در مبحث جهاد این فرع فقهی را مطرح کرده و بدون هرگونه ابهامی فتوا داده‌اند که جهاد در بعضی مواقع و بر اثر عواملی، واجب عینی می‌شود و نخستین آنها، «دستور امام» است (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج. ۱۴، ص. ۳۲؛ کرکی، ۱۴۰۸ق، ج. ۳، صص. ۳۷۰-۳۷۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج. ۸، ص. ۹).^۲ در این زمینه به آیاتی از قرآن هم استناد کرده‌اند؛ از جمله آیه «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم» (نساء، ۵۹) که اطاعت از رسول و امام معصوم^۳ را به طور مطلق واجب شمرده‌اند؛ همچنین آیه «یا ایها الذین آمنوا ما لکم اذا قیل لکم انفروا فی سبیل الله

۱. «أنَّ الجهاد واجبٌ على الكفاية ويتعیّن على المكلف بأمر: أحدها: تعین الإمام. الثاني: النذر وشبهه. الثالث: الاستنجار. الرابع: عدم الاكتفاء بغيره. الخامس: إذا التقى الزحفان وتقابل الفتنان».

۲. حتی برخی از فقیهان تصریح کرده‌اند که لازم نیست تعین امام در فرض وجود مصلحت آشکاری باشد؛ هرچند امام بدون مصلحت فردی را برای حضور در جهاد تعیین نمی‌کند تا واجب کفایی در حق او عینی گردد. نایب امام هم، حکم امام را دارد (عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۹ق، ص. ۴۵۱).

۳. مفسران شیعه نوعاً از آیه فوق که به اطاعت مطلق از اولی الامر دستور می‌دهد، عصمت امام را استفاده کرده‌اند؛ زیرا اطاعت مطلق از غیر معصوم روا نیست (برای نمونه، ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۲۳۶؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۲، ص. ۶۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۴، ص. ۳۹۲). حتی برخی از مفسران اهل سنت نیز از همین آیه عصمت اولی الامر را برداشت کرده‌اند؛ هرچند مصداق معصوم را امت اسلامی دانسته‌اند (ر.ک: فخر رازی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۱۴۴).

اَتَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ» (توبه، ۳۸) که مؤمنان را در فرض صدور دستور جهاد از کوتاهی در این امر برحذر می‌دارد (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج. ۱۴، ص. ۳۲). به همین دلیل فتوا داده‌اند که در این فرض، شخص نمی‌تواند برای حضور در جهاد نایب بگیرد و انجام تکلیف را به دیگری واگذارد (حلی (ابن ادریس)، ۱۴۱۰ق، ج. ۲، ص. ۸۵؛ علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج. ۲، ص. ۱۳۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج. ۱۴، ص. ۳۰، ۶۸). چه بسا حکمت دستور امام به فردی برای حضور در جهاد، ویژگی‌های فردی او مثل صبر و استقامت در جنگ، نظرات صائب، عقل وافر و ترس دشمن از او بوده باشد (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج. ۲۱، ص. ۱۱۹). چنانکه فقیهان با بیان این نکته که به فرمان امام وجوب کفایی جهاد، عینی می‌شود، تخلف از فرمان امام را گناه کبیره دانسته‌اند (کرکی، ۱۴۰۸ق، ج. ۳، ص. ۴۸۳). یا به این پرسش که «آیا پدر و مادر می‌توانند فرزندشان را از جهاد منع کنند؟»، در صورت وجوب عینی جهاد که بر اثر عوامل مختلفی مانند: امر امام یا توقف پیروزی بر حضور این فرد در جهاد یا کمبود نیرو و مانند آن رخ می‌دهد، پاسخ منفی داده‌اند؛ زیرا اطاعت از پدر و مادر نمی‌تواند مجوزی برای زیرپا نهادن حکم الهی باشد (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج. ۷، ص. ۴۴۲).

۹. امام (حاکم) و دستور تصدّی منصب در دولت عادل و جائز

نه تنها قضاوت و جهاد، بلکه هر واجب کفایی دیگری که نوعاً برای حفظ نظام اجتماعی تشریع شده است، با این پرسش روبروست که «آیا امام می‌تواند هر واجب کفایی را بر اساس مصلحتی که تشخیص می‌دهد، بر برخی از افراد الزام کند و آن امر به واجب عینی تبدیل گردد؟». «تصدّی منصب در دولت عادل» نه تنها مجاز است؛ بلکه امری پسندیده است و گاهی مثل امر امام واجب عینی می‌شود (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج. ۳، ص. ۵۹). حتی تصدّی منصب در دولت جائز با آنکه به حکم اولی حرام است، با دستور امام، به خاطر مصالحی چون نفوذ در دستگاه جائز یا مراقبت از حقوق مظلومان یا جلوگیری از ستم و طغیان کارگزاران جائز، وجوب عینی می‌شود. (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج. ۸، ص. ۹۶). اینکه محقق در بحث جهاد یا تصدّی منصب در دولت جائز و مانند آن، بر خلاف بحث قضا، در لزوم اطاعت از امام و عینی شدن وجوب جهاد و تصدّی منصب تردید نکرده، بر می‌آید که تعبیر ایشان در مبحث قضا، هر چند مطلق است، به احتمال به دلیل وجود روایت نبوی، به باب قضا اختصاص دارد؛ وگرنه اگر امام چنین اختیاری نداشته باشد که در مواردی که مصلحت می‌داند، دستوری دهد و به سبب آن واجبی کفایی عینی شود، پس شأن ولایی امام کجا کاربرد و ثمره دارد؟ جعل ولایت برای امام و فلسفه حکومت برای همین است که بتواند بر اساس مصالح، در عرصه عمومی قانونی وضع کند یا تصمیمی بگیرد که به موجب آن انجام دادن یا ترک کردن فعل مباحی برای عموم مردم یا افراد مشخصی الزامی شود یا واجبی کفایی، عینی گردد. اگر امام (حکومت) اختیار آن را نداشته باشد که در قلمرو عمومی جامعه، بنابر

مصالح، حکمی صادر کند یا قانونی وضع نماید که به موجب آن بر افرادی وجوب کفایی عینی گردد، این امر به تغییر واجب کفایی به عینی اختصاص نخواهد داشت؛ بلکه به همین ملاک، حق نخواهد داشت تا با صدور حکم ولایی، فعل مباحی را الزامی کند؛ چون اباحه نیز حکمی از احکام الهی است و کسی حق تغییر آن را ندارد؛ مگر آنکه کسی چنین اختیاری را برای امام در قلمرو مباحات مجاز بداند و تنها در قلمرو احکام الزامی ممنوع بشمارد.

۱۰. امام (حاکم) و تغییر واجب تخییری و واجب مضیق

این مسئله و پرسش، به واجبات کفایی و تبدیل آن به واجبات عینی اختصاص ندارد؛ بلکه می‌تواند در موارد مشابه مثل واجبات تخییری و واجبات موسّع هم مطرح شود. آیا امام (حکومت) می‌تواند یکی از اطراف واجب تخییری را بر یک مکلف یا مکلفانی، معین کند و به موجب آن برای افرادی به واجب تعیینی تبدیل شود؟ آیا می‌تواند واجب موسّعی را که زمان برای انجام دادن آن وسعت دارد، بر مکلف یا مکلفانی، واجب مضیق گرداند؟ آیا امام (حکومت) می‌تواند تکلیفی را که مکلف می‌تواند با تأخیر انجام دهد، فوری کند؟ در این زمینه، توجه به چند مثال لازم است. نخست مثال‌هایی در قلمرو امور عبادی مطرح می‌شود، سپس به موضوع اصلی مقاله که به حوزه اجتماعی و سیاسی اختصاص دارد، می‌پردازیم. آیا امام می‌تواند «وجوب تخییری» شصت روز روزه گرفتن یا اطعام کردن شصت فقیر یا آزاد کردن یک برده را به عنوان کفاره افطار عمدی روزه واجب، «واجب تعیینی» کند؟ مثلاً برای تنبّه و بازداشتن از تجرّی بر گناه، به ثروتمندانی که فکر می‌کنند به راحتی می‌توانند روزه خواری کنند و با اطعام شصت فقیر کفاره‌شان را بپردازند و خود را راحت کنند، بگوید: «شما نمی‌توانید با اطعام شصت فقیر خاطر خود را آسوده کنید، باید به خاطر افطار عمدی روزه ماه مبارک رمضان، شصت روز روزه بگیرید». آیا امام می‌تواند واجب موسّع را مضیق گرداند؟ مثلاً به سبب شناختی که از فرد یا افرادی دارند، مصلحت آنان را در این بیند که اول وقت نماز بخوانند؛ از این رو دستور دهد: باید نمازتان را اول وقت بخوانید؛ در حالی که وقت نمازهای روزانه موسّع است یا به بدهکارانی که برای ادای بدهی‌شان فرصت دارند، دستور دهد که باید بدهی‌تان را تا سه روز آینده بپردازید؟ اگر در این مثال‌ها مناقشه شود که ارتباطی به قلمرو عمومی جامعه ندارند و به حوزه عبادات مربوط می‌شود و قایل شدن چنین اختیاری برای امام، چه بسا به معنای حق تشریع در احکام ثابت الهی تلقی شود که خارج از موضوع این مقاله است؛ اما مثال‌های دیگری نیز می‌توان مطرح کرد که به قلمرو عمومی جامعه و با شأن ولایی امام ارتباط پیدا می‌کند. آیا کسانی که به خاطر تعلّق زکات یا خمس به اموالشان، به پرداخت بخشی از اموال خود به عنوان زکات یا خمس موظف باشند، امام (حکومت) می‌تواند بنابر مصالحی آنان را از پرداخت معاف کند یا برای پرداخت آن مهلت معین کند یا به جای پرداخت یک جا، تقسیط نماید و در چند مرحله دریافت کند؟ اگر چنین اختیاری برای امام

(حکومت) قایل شدیم، به معنای تغییر «وجوب» به «اباحه» یا «وجوب مضیق و فوری» به «وجوب موسّع و مدت‌دار» است؟

قهرأً اگر کسی برای امام چنین اختیاری قایل باشد که به خاطر مصلحت، می‌تواند حکم شرعی را در موارد خاص تغییر دهد؛ مثلاً فعل مباح یا مستحبی را الزام کند، چنان‌که خود مکلف می‌تواند از راه معینی مثل نذر، عهد و قسم یا امر پدر و مادر چنین کند، یا واجب کفایی را عینی، واجب تخییری را تعیینی، و واجب موسّع را مضیق گرداند، در سراسر فقه و همه مواردی که به قلمرو عمومی جامعه ارتباط دارد و از شئون حکومت‌ها شمرده می‌شود، می‌توان بدان ملتزم بود، هر چند فقیهان مطرح نکرده باشند. احتمال دیگر این است که علت طرح این مسئله در کتاب *القضاء* و کتاب *الجهاد* و مطرح نشدن آن در دیگر مباحث فقهی، آن است که قضا و جهاد از شئون امام به عنوان حاکم است. شأن حکومتی او ایجاب می‌کند افراد را به منصب قضاوت برگزیند یا افرادی را به عنوان فرمانده جنگ تعیین کند یا برای حضور در میدان جهاد الزام نماید. آن‌گاه این پرسش‌ها به میان می‌آید: با توجه به اینکه قضاوت ذاتاً مستحب یا واجب کفایی است، آیا امام می‌تواند با دستور خویش آن را بر فرد معینی، واجب عینی کند؟ با توجه به اینکه جهاد واجب کفایی است، آیا امام می‌تواند با الزام شخص به جهاد، آن را در حق او واجب عینی کند؟ اما تکالیفی که جنبه فردی دارد و ارتباطی با جامعه و حکومت ندارد، بی‌گمان مجالی برای دخالت امام به عنوان حاکم جامعه باقی نمی‌ماند.

۱.۱ امام (حاکم) و تعیین نوع و مقدار مجازات حدی و تعزیری

در بسیاری از مسائل اجتماعی که به نوعی با حکومت ارتباط دارد، در روایت‌ها و فقه، اختیاراتی برای حاکم در نظر گرفته شده است؛ برای نمونه برخی از جرایم مثل محاربه، یک نوع مجازات ندارد، بلکه در قرآن^۱ و سنت (طوسی، ۱۴۰۷ق «الف»، ج. ۵، ص. ۳۳۳)^۲ و به تبع آن در فقه، برای آن انواعی از مجازات تعیین شده است. در این گونه موارد انتخاب یکی از انواع مجازات برای آن جرم، در اختیار امام به عنوان حاکم جامعه نهاده شده است. در مثال مجازات محاربه، دو دیدگاه در میان فقیهان وجود دارد: برخی با استناد به روایت‌ها (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج. ۲۸، ص. ۳۰۸)^۳، به طور کلی تعیین یکی از انواع

۱. «أَمَّا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلُّوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ...» (مانده، ۳۳).

۲. «وَكُلُّ شَيْءٍ فِي الْقُرْآنِ أَوْ فَصَاحِبُهُ بِالْخِيَارِ يَخْتَارُ مَا يَشَاءُ».

۳. «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ... إِلَى آخِرِ الْآيَةِ، أَيُّ شَيْءٍ عَلَيْهِ مِنْ هَذِهِ الْحُدُودِ الَّتِي سَمَّى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ؟ قَالَ: ذَلِكَ إِلَى الْإِمَامِ إِنْ شَاءَ قَطَعَ وَإِنْ شَاءَ نَفَى، وَإِنْ شَاءَ صَلَبَ وَإِنْ شَاءَ قَتَلَ، قُلْتُ: النَّفْيُ إِلَى أَيْنَ؟ قَالَ: مِنْ مِصْرَ إِلَى مِصْرَ آخِرَ وَقَالَ: إِنْ عَلِيّاً (ع) نَفَى رَجُلَيْنِ مِنَ الْكُوفَةِ إِلَى الْبَصْرَةِ؛ خَبَرَ سَمَاعَةَ بْنَ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي

مجازات‌ها برای شخص محارب را در اختیار امام دانسته‌اند (مفید، ۱۴۱۰ق، صص. ۸۰۴-۸۰۵؛ حلی (ابن ادریس)، ۱۴۱۱ق، ج. ۳، ص. ۵۰۶؛ ابن بابویه (صدوق)، ۱۴۱۸ق، ص. ۲۹۶؛ سارر دیلمی، ۱۴۰۴ق، ص. ۲۵۱؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج. ۴، ص. ۱۸۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، «ب»، ج. ۹، ص. ۲۵۸؛ عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۳ق، ج. ۱۵، ص. ۱۲).^۱ در حالی که برخی دیگر این اختیار را مطلق نمی‌دانند؛ بلکه واگذاری اختیار مطلق به حاکم را بعید می‌شمارند و آن را غیر عقلانی ارزیابی می‌کنند. افزون بر آن به روایت‌های دیگری استناد می‌کنند (طوسی، ۱۴۰۰ق، ج. ۳، ص. ۳۳۴؛ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج. ۸، ص. ۴۸؛ حلبی، ۱۴۰۳ق، ص. ۲۵۲؛ راوندی، ۱۴۰۵ق، ج. ۱، ص. ۳۶۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج. ۱۶، ص. ۱۵۶) و به اختیار مقید قایل‌اند (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ج. ۲۸، ص. ۳۰۸)^۲ و آن را مشهور میان فقیهان می‌دانند؛ به این معنا که انتخاب هر یک از انواع مجازات‌ها باید متناسب با فعل مجرمانه‌ای باشد که شخص محارب مرتکب شده است؛ مثلاً اگر مرتکب قتل شده، یک نوع مجازات دارد، اگر مرتکب دزدی شده، نوع دیگری از مجازات‌های چهارگانه درباره‌اش اعمال می‌شود؛ هر چند اختیار تصمیم‌گیری و انتخاب نوع مجازات به حاکم سپرده شده باشد (گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج. ۳، صص. ۲۴۷-۲۵۳).

یکی دیگر از مباحث فقهی که می‌توان ردّ پای اختیارات حکومت در عرصه قانون‌گذاری را مشاهده کرد، بحث تعزیرات است. در میان فقیهان این پرسش‌ها مطرح است که آیا در مجازات‌های تعزیری غیر از آنچه در روایات تعزیر دیده می‌شود، می‌توان مجرمان را به انواع مجازات‌ها مثل زندانی کردن، تبعید کردن یا جریمه مالی محکوم کرد یا الزاماً باید به تعزیر به معنای «شلاق‌زدن» محکوم کرد؟ آیا حکومت می‌تواند به منظور ایجاد رویه واحد در دادگاه‌ها، نوع و مقدار مجازات را مشخص کند یا به موجب دلایل روایی «التعزیر بید الحاکم»، نوع و میزان مجازات در اختیار قاضی است؟

در این زمینه دست‌کم دو دیدگاه وجود دارد: یک دیدگاه آن است که تعزیر در لغت و اصطلاح حدیث به معنای زدن است و نمی‌توان مجرم را با انواع دیگر مجازات‌ها محکوم کرد. تصمیم‌گیری درباره کیفیت و کمیت مجازات با قاضی جامع‌الشرایط است و حکومت نمی‌تواند در این خصوص قانون وضع کند و مجازات مشخص و معینی را برای جرایم غیر حدّی تعیین کند و قصات را به صدور حکم بر اساس قانون

عبدالله (ع) فی قول الله: إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله. قال: الإمام في الحكم فيهم بالخيار إن شاء قتل وإن شاء صلب وإن شاء قطع وإن شاء نفى من الأرض.

۱. برخی هم مانند محقق اردبیلی در عین آنکه به تخییر قایل شده‌اند، اما آن را به رعایت مصلحت مقید کرده‌اند (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱۳، ص. ۲۹۴).

۲. صحیح برید بن معاویه قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن قول الله عز وجل: إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله: قال: «ذلك إلى الإمام يفعل ما شاء» قلت: فمفروض ذلك إليه؟ قال: «لا ولكن نحو الجنائية».

الزام نماید (ر.ک: صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱ق، ص. ۸۰).^۱ دیدگاه دیگر آن است که اولاً تعزیر به معنای تأدیب و تنبیه است؛ فرقی هم نمی‌کند پدري فرزندش را تنبیه کند یا مولی عبدش را یا معلم شاگردش را و یا حاکم متخلفان و متجاوزان به حقوق مردم را مجازات نماید. همگی تعزیر به معنای تنبیه و تأدیب است؛ ثانیاً روایت‌های باب تعزیر مختلف است (ر.ک: موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج. ۱، صص. ۱۴-۱۸، ۴۴-۴۹). تنها در برخی از روایت‌ها تعزیر به معنای زدن است (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ج. ۲۸، ص. ۸۱، ج. ۱-۲؛ ص. ۸۵، ج. ۳؛ ص. ۸۹، ج. ۱۷-۱۸؛ ص. ۲۰۵، ج. ۱۰). روایت‌های دیگری هست که به طور مطلق از تعزیر سخن گفته‌اند؛ بدون آنکه مصداق آن را تعیین کنند (همان، ص. ۳۷۱، ج. ۲-۳؛ ص. ۲۰۰، ج. ۴؛ ص. ۲۰۱، ج. ۱)؛ چنان‌که در دسته دیگری از روایت‌ها، از حبس، تبعید و جریمه مالی به عنوان مصداق تعزیر یاد شده است (همان، ج. ۲۷، ص. ۳۰۱، ج. ۲-۳؛ ص. ۳۳۴، ج. ۳؛ ج. ۲۸، ص. ۱۶۳، ج. ۱؛ ص. ۱۴۵، ج. ۲). حکومت می‌تواند به منظور ایجاد وحدت رویه و جلوگیری از صدور احکام متعدد و متشتت برای جرم واحد، مجازات مشخص و معینی را در نظر گیرد و قضات را به صدور حکم بر اساس قانون ملزم کند. درنهایت برای آنکه قضات در صدور حکم مجازات متناسب با جرم و شخص مجرم و با هدف اثرگذاری در فرد و جامعه اختیار لازم را داشته باشند، در قانون پیشینه و کمینه‌ای در نظر گرفته شود تا نه اختیار از قاضی سلب گردد و نه به صدور احکام قضایی متعدّد و متشتت و با اختلاف فاحش منجر شود (ر.ک: موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج. ۱، صص. ۳۷-۴۱).^۲ امام خمینی ضمن آنکه معتقد بود «در تعزیرات شرعیه احتیاط آن است که به مجازات‌های منصوبه اکتفا شود، مگر آنکه جنبه عمومی داشته باشد؛ مثل احتکار و گران‌فروشی»، در عین حال مجازات در احکام سلطانی (یعنی قوانینی که در مجلس برای اداره امور کشور وضع می‌شود، مثل قانون قاچاق و گمرکات و تخلفات رانندگی و...) را خارج از تعزیرات شرعی می‌دانست که حاکم یا وکیل وی می‌توانند متخلفان را به انواع مجازات‌های بازدارنده مجازات کنند (امام خمینی، ۱۳۹۲ «الف»، ج. ۱۰، ص. ۷۴).

۱۲. نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف کاوش در ظرفیت‌های درونی فقه امامیه برای به‌رسمیت‌شناختن «قانون‌گذاری» توسط حکومت، به این نتیجه بنیادین دست یافت که با وجود دیدگاهی که هرگونه تشریع بشری را در برابر

۱. «ان الولاية على تعيين نوع التعزير انما تكون اذا لم يعين في الشرع ذلك. و بعد ما استظهرناه من الادله ان الشارع عيّن نوع ذلك، و حدّد مقداره بان يكون دون الحدّ، و جعل تعيين مقداره فيمادون الحدّ موكولا الى نظر الحاكم، حسب الموارد و المناسبات، يعمل الحاكم - سواء كان اماماً او نائبه الخاص او العام - وفق ما قرّره الشرع، كما يعمل في الحدود الشرعية».

۲. «بالجملة التعزير ليس امراً عبادياً تعديداً محضاً شرعاً لمصالح غيبية لانعرفها، بل الغرض منه هو تأديب الفاعل وردعه و كذا تزجیر و تهديد كلّ من رأى و سمع، فيصلح بذلك الفرد و المجتمع، و لاجل ذلك فوّض تعيين حدوده و مقداره الى الحاكم الشرعي المشرف على المجتمع».

شریعت الهی نفی می‌کند، میراث غنی فقه امامیه سرشار از مبانی و پیشینه‌هایی است که نه تنها جواز، بلکه ضرورت قانون‌گذاری در قلمرو عمومی جامعه را تأیید می‌کند. در حقیقت با تحلیل دقیق اختیاراتی که در باب‌های مختلف فقه برای امام (حاکم) به رسمیت شناخته شده، می‌توان به یک اصل کلی و حاکم دست یافت: فقه امامیه، ولایت و اختیار حاکم را در راستای تأمین مصالح عمومی (مصلحة العامة) به رسمیت می‌شناسد و این ولایت، ذاتاً مستلزم حق وضع مقررات و قوانین الزام‌آور است. بررسی‌ها نشان داد که دورویکرد کلان در این زمینه قابل تفکیک است: رویکرد نخست که می‌توان آن را دیدگاهی حداقلی یا محافظه‌کار نامید، حکومت را صرفاً مجری احکام ثابت شریعت می‌داند. پیروان این نظر، با استناد به کمال دین و جامعیت احکام، هرگونه نهاد قانون‌گذاری را بدعت و امری زائد تلقی می‌کنند و معتقدند که حاکم به الزام امری که در شرع لازم شمرده نشده، مجاز نیست. این نگاه که در بزنگاه‌های تاریخی مانند عصر مشروطه و تأسیس جمهوری اسلامی بروز یافت، ظرفیتی برای قانون‌گذاری مدرن قایل نیست. اما رویکرد دوم که بدنه اصلی و پویای فقه را تشکیل می‌دهد، با نگاهی واقع‌گرایانه به اقتضائات اداره جامعه، اختیارات گسترده‌ای را برای حاکم در نظر می‌گیرد که این اختیارات، درعمل همان کارویژه قانون‌گذاری است. شواهد این ظرفیت در سراسر فقه پراکنده است:

۱) مهم‌ترین ظرفیت فقهی در این زمینه، پذیرش اختیار حاکم برای تغییر ماهیت اجرایی برخی احکام بر اساس مصالح است. فقیهان به اتفاق پذیرفته‌اند که حاکم می‌تواند «واجب کفایی» مانند جهاد را بر افراد مشخصی «واجب عینی» گردانند. این اختیار به معنای آن است که حاکم صرفاً یک ابلاغ‌کننده صرف نیست؛ بلکه بر اساس تشخیص مصلحت، در نحوه و سطح الزام یک حکم شرعی تصرف می‌کند. این الگو به دیگر واجبات کفایی مانند تصدی منصب در دولت (حتی دولت جائر برای حفظ حقوق مسلمانان) و امور حسبه نیز تعمیم‌پذیر است.

۲) حوزه فقه کیفری، یکی از شفاف‌ترین عرصه‌های بروز حق قانون‌گذاری حاکم است. در جرایمی با مجازات تخییری مانند محاربه، انتخاب نوع مجازات به تشخیص حاکم واگذار شده است. مهم‌تر از آن، در «تعزیرات» که بخش عمده‌ای از جرایم اجتماعی را پوشش می‌دهد، تعیین نوع، کیفیت و کمیت مجازات (اعم از شلاق، حبس، تبعید یا جریمه مالی)، به طور کامل در اختیار حاکم قرار دارد. این اختیار به حکومت اجازه می‌دهد تا به منظور ایجاد وحدت رویه قضایی، جلوگیری از تشّت آرا و تحقق عدالت، یک نظام کیفری مدون و قانون‌مند ایجاد کند که این امر، عیناً همان فرایند قانون‌گذاری است.

۳) در مباحثی همچون انفال و ثروت‌های عمومی، عقد صلح با دشمن، مدیریت غنایم جنگی و چگونگی برخورد با اسیران، فقه به‌صراحت تصمیم‌گیری را به امام (حاکم) واگذار کرده است. اداره این امور که به طور مستقیم با سرنوشت و مصالح کلان جامعه گره خورده است، بدون وضع مقررات، آیین‌نامه‌ها و قوانین مشخص، امکان‌پذیر نیست.

بنابر نتیجه نهایی این پژوهش، دیدگاهی که حکومت اسلامی را فاقد حق قانون‌گذاری می‌داند، با روح حاکم بر فقه سیاسی امامیه و اختیارات گسترده‌ای که برای اداره جامعه به حاکم سپرده شده، سازگاری ندارد. این اختیارات پراکنده، در کلیت خود، یک اصل بنیادین را آشکار می‌سازند: حکومت نه تنها مجری احکام منصوص، بلکه مدیر و مدبر حوزه عمومی جامعه است و این مدیریت و تدبیر، بدون ابزار «قانون» ممکن نیست. این قانون‌گذاری، تشریع در عرض شریعت الهی نیست؛ بلکه تشریعی طولی و در چارچوب اصول و اهداف کلی شریعت و بر مبنای مصالح عمومی است. این یافته، یک پشتوانه فقهی-سنتی مستحکم برای نهادهای قانون‌گذاری مدرن در یک نظام اسلامی فراهم می‌کند و نشان می‌دهد که فقه امامیه ظرفیت انطباق با نیازهای زمانه و پذیرش ساختارهای نوین حکومتی را داراست. البته این پژوهش اذعان دارد که با اثبات این ظرفیت، پرسش‌های مهم دیگری مطرح می‌شود: مرجع صلاحیت‌دار برای اعمال این حق قانون‌گذاری در عصر غیبت کیست؟ گستره دقیق قلمرو عمومی و مرز آن با حوزه خصوصی کجاست و ملاک تشخیص مصالح عمومی چیست؟ پاسخ به این پرسش‌ها، مسیری برای پژوهش‌های آینده در حوزه فقه و سیاست خواهد گشود.

منابع

قرآن کریم.

- ابن بابویه (صدوق)، م. (۱۴۱۸ق). *الهدایة فی الاصول والفروع*. قم: مؤسسه امام هادی (ع).
- ابن منظور، ج. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. (چاپ سوم؛ ج. ۱۱). بیروت: دارالفکر و دار صادر.
- احسانی، ر.؛ طحان نظیف، ه. (۱۳۹۷). *مفهوم قانون از منظر فقه امامیه و مکتب اثبات گرایی حقوقی*. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- اردبیلی، ا. (۱۴۰۳ق). *مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان*. (ج. ۷-۸، ۱۳). م. عراقی، ع. پ. اشتهااردی، ح. یزدی اصفهانی (تحقیق و تصحیح). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- اردبیلی، ا. (بی تا). *زبدة البیان فی احکام القرآن*. م. ب. بهبودی (محقق). تهران: المکتبه الجعفریة لآثار الجعفریة.
- انصاری (شیخ)، م. (۱۴۱۵ق). *القضاء والشهادات*. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- جعفری لنگرودی، م. ج. (۱۳۸۷). *مقدمه علم حقوق*. تهران: گنج دانش.
- حرّ عاملی، م. (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعة*. (ج. ۲۸). قم: مؤسسه آل البیت (ع).
- حلبی، ا. ت. (۱۴۰۳ق). *الکافی فی الفقه*. ر. استادی (محقق). اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین (ع).
- حلی (علامه)، ح. (۱۴۲۰ق). *تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة*. (ج. ۲). قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- حلی (محقق)، ن. (۱۴۰۸ق). *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام*. (چاپ دوم، ج. ۴). قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- حلی (ابن فهد)، ج. ا. (۱۴۰۷ق). *المهذب البارع فی شرح مختصر النافع*. (ج. ۴). م. عراقی (مصحح). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- حلی (علامه)، ح. (۱۴۱۲ق). *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*. (ج. ۱۴). مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة.
- حلی (علامه)، ح. (۱۴۱۳ق «الف»). *قواعد الاحکام فی معرفة الحلال والحرام*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- حلی (علامه)، ح. (۱۴۱۳ق «ب»). *مختلف الشیعه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- حلی، (ابن ادریس)، م. (۱۴۱۰ق). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*. (ج. ۲-۳). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- خمینی، ر. ا. (۱۳۹۲ «الف»). *موسوعة الامام الخمينی، استفتانات*. (چاپ چهارم، ج. ۱۰). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، ر. ا. (۱۳۹۲ ج). *موسوعة الامام الخمينی، مصباح الهدایة الی الخلافه والولایة*. (چاپ پنجاه و هفتم). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، ر. ا. (۱۳۹۲ ب). *موسوعة الامام الخمينی، شرح چهل حدیث*. (چاپ پنجاه و هفتم). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوانساری، س. ا. (۱۴۰۵ق). *جامع المدارک فی شرح مختصر النافع*. (ج. ۳). ع. ا. غفاری (محقق). قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- دهخدا، ع. ا. (۱۳۷۷). *لغت نامه*. (چاپ دوم، ج. ۱۱). تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- راوندی، ق. س. (۱۴۰۵ق). *فقه القرآن*. (چاپ دوم، ج. ۱). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- رشتی، م. ح. (۱۴۰۱ق). *کتاب القضاء*. (ج. ۱). س. ا. حسینی (مصحح). قم: دارالقرآن الکریم.

- زرگری نژاد، غ. ح. (۱۳۷۴). *رسائل مشروطیت*. تهران: انتشارات کویر.
- سبحانی، ج. (۱۴۱۸ق). *نظام القضاء والشهادة فی الشريعة الاسلامیة الغراء*. (ج. ۱). قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
- سلار دیلمی، ح. (۱۴۰۴ق). *المراسم العلویة والاحكام النبویه*. م. بستانی (محقق). قم: منشورات الحرمین.
- شیرازی، س. م. ح. (بی تا). *الاسنله والاچوبه (اثنا عشر رساله)*. نرم افزار جامع فقه اهل بیت (ع).
- صافی گلپایگانی، ل. (۱۴۳۱ق). *الرسائل الخمس من فقه الامامیه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی، س. ع. (۱۴۱۸ق). *ریاض المسائل*. (ج. ۸، ۱۶). قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
- طباطبایی، س. م. ح. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. (ج. ۹-۱۰، ۷، ۳-۴). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طبرسی، ا. ف. (۱۴۰۳ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. (ج. ۲). قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- طبرسی، ا. ف. (۱۴۱۰ق). *جوامع الجامع*. ا. گرجی (تعلیقات). (چاپ سوم؛ ج. ۱). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طوسی، م. (۱۳۸۷ق). *المبسوط فی فقه الإمامیه*. (چاپ سوم؛ ج. ۸). تهران: المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریه.
- طوسی، م. (بی تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*. (ج. ۳-۴). ا. ح. عاملی (مصحح). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طوسی (ابن حمزه)، م. (۱۴۰۸ق). *الوسيلة الى نیل الفضیله*. م. حسّون (محقق). قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
- طوسی، م. (۱۴۰۰ق). *النهاية فی مجرد الفقه والفتوى*. (ج. ۳). بیروت: دارالکتب العربی.
- طوسی، م. (۱۴۰۷ق «الف»). *تهذیب الاحکام*. (ج. ۵). ح. موسوی خراسان (محقق). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طوسی، م. (۱۴۰۷ق «ب»). *خلاف*. (ج. ۶). خراسانی و همکاران (محقق). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- عاملی، س. ج. ح. (۱۴۱۹ق). *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه*. (ج. ۲۱). م. ب. خالصی (محقق). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- عاملی (شهید اول)، م. م. (۱۴۱۲ق). *الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه*. (ج. ۲). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- عاملی (شهید اول)، م. م. (۱۴۱۹ق). *ذکر الشیعة فی احکام الشریعه*. (ج. ۴). قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
- عاملی (شهید ثانی)، ز. (۱۴۱۰ق). *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*. (ج. ۳). س. م. کلانتر (محقق). قم: کتابفروشی داورى.
- عاملی (شهید ثانی)، ز. (۱۴۱۳ق). *مسالك الافهام فی شرح شرایع الاسلام*. (ج. ۱۵). قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- عاملی (شهید ثانی)، ز. (۱۴۱۹ق). *فوائد التواعد*. س. ا. مطلبی (مصحح). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- عاملی (شهید ثانی)، ز. (۱۴۲۱ق) *رسائل الشهيد الثاني*. (ج. ۱). ر. مختاری و ح. شفیعی (مصحح). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فخر رازی، ا. م. (بی تا). *تفسیر الکبیر*. (چاپ سوم؛ ج. ۱۰). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فیرحی، د. (۱۳۹۳). *فقه و سیاست در ایران معاصر*. (چاپ چهارم؛ ج. ۱). تهران: نشر نی.
- کرکی (محقق)، ع. (۱۴۰۸ق). *جامع المقاصد فی شرح التواعد*. (ج. ۲-۳). قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
- کلینی، م. (۱۴۰۷ق). *کافی*. (چاپ چهارم؛ ج. ۱). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گلپایگانی، س. م. ر. (۱۴۱۲ق). *الدر المنضود فی احکام الحدود*. (ج. ۳). ع. کریمی جهرمی (تقریر). قم: دارالقرآن الکریم.
- مجلسی، م. ت. (۱۴۰۸ق). *بحار الانوار*. (ج. ۲۵). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مفید، م. (۱۴۱۰ق). *مقنعه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

مفید، م. (۱۴۱۳ق). *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*. (ج. ۱). قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
 منتظری، ح. ع. (۱۴۰۹ق). *دراسات فی ولاية الفقيه و فقه الدولة الاسلامیه*. (چاپ دوم؛ ج. ۱). قم: نشر تفکر.
 موسوی اردبیلی، ع. (۱۴۲۷ق). *فقه الحدود والتعزیرات*. (چاپ دوم؛ ج. ۱). قم: مؤسسة النشر لجامعة المفید.
 نجفی، م. ح. (۱۴۰۴ق). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*. (چاپ هفتم؛ ج. ۴۰). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 نراقی، م. ا. (۱۴۲۵ق). *الحاشیة علی الروضة البهیة*. ر. استادی و م. احمدی (مصحح). قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
 ورعی، س. ج. (۱۳۹۱). *مجموعه اسناد و مدارک تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*. (ج. ۵). قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری (در دست انتشار).

References

The Holy Quran.

- ‘Āmilī (Shahīd Awwal), M. M. (1991). *Al-Durūs al-shar‘iyya fī fiqh al-Imāmiyya* (Vol. 2). Qom, Iran: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- ‘Āmilī (Shahīd Awwal), M. M. (1998). *Dhikrā al-shī‘a fī ahkām al-shar‘a* (Vol. 4). Qom, Iran: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
- ‘Āmilī (Shahīd Thānī), Z. (1989). *Al-Rawḍa al-bahīyya fī sharḥ al-lum‘a al-Dimashqiyya* (Vol. 3, S. M. Kalantar, Ed.). Qom, Iran: Davari Bookstore. [In Arabic]
- ‘Āmilī (Shahīd Thānī), Z. (1992). *Masālik al-afhām fī sharḥ sharā‘i‘ al-Islām* (Vol. 15). Qom, Iran: Mu‘assasat al-Ma‘arif al-Islamiyya. [In Arabic]
- ‘Āmilī (Shahīd Thānī), Z. (1998). *Fawā‘id al-qawā‘id* (S. A. Motalebi, Ed.). Qom, Iran: Islamic Propagation Office Press. [In Arabic]
- ‘Āmilī (Shahīd Thānī), Z. (2000). *Rasā‘il al-Shahīd al-Thānī* (Vol. 1, R. Mokhtari & H. Shafiei, Eds.). Qom, Iran: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
- ‘Āmilī, S. J. H. (1998). *Miftāḥ al-karāma fī sharḥ qawā‘id al-‘Allāma* (Vol. 21, M. B. Khalesi, Ed.). Qom, Iran: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Anṣārī, M. (1984). *Al-Qaḍā‘ wa-l-shahādāt*. Qom: World Conference for Honoring Shaykh Anṣārī. [In Arabic]
- Ardabīlī, A. (1982). *Majma‘ al-fā‘ida wa-l-burhān fī sharḥ irshād al-adhhān* (vols. 7, 8, 13; M. Araghi, A. P. Eshtehardi, H. Yazdi Esfehāni, Eds.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Ardabīlī, A. (n.d.). *Zubdat al-bayān fī ahkām al-Qur‘ān* (M. B. Behboodi, Ed.). Tehran: al-Maktabat al-Ja‘fariyya li-l-Āthār al-Ja‘fariyya. [In Arabic]
- Dehkhoda, A. A. (1998). *Lughatnāma* (2nd ed., vol. 11). Tehran: Tehran University Press. [In Persian]
- Ehsani, R. & Tahhan Nazif, H. (2018). *The concept of law from the perspective of Imami jurisprudence and legal positivism*. Tehran: Imam Sadiq University Press. [In Persian]
- Fakhr al-Rāzī, A. M. (n.d.). *Tafsīr al-kabīr* (Vol. 10, 3rd ed.). Beirut, Lebanon: Dar Ihya‘ al-Turath al-‘Arabi. [In Arabic]

- Feirahi, D. (2014). *Fiqh and politics in contemporary Iran* (Vol. 1, 4th ed.). Tehran, Iran: Nashr-e Ney. [In Persian]
- Golpaygani, S. M. R. (1991). *Al-Durr al-mandūd fī ahkām al-ḥudūd* (Vol. 3). A. Karimi Jahromi (Ed.). Qom, Iran: Dar al-Qur'an al-Karim. [In Arabic]
- Ḥalabī, A. T. (1982). *Al-Kāfī fī al-fiqh*. R. Ostadi (Ed.). Isfahan: Imam Amir al-Mu'minin Public Library. [In Arabic]
- Ḥillī ('Allāma), H. (1991). *Muntahā al-maṭlab fī taḥqīq al-madḥhab* (vol. 14). Mashhad: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Ḥillī ('Allāma), H. (1992a). *Qawā'id al-aḥkām fī ma'rifat al-ḥalāl wa-l-ḥarām*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Ḥillī ('Allāma), H. (1992b). *Mukhtalaḥ al-Shī'a*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Ḥillī ('Allāma), H. (1999). *Taḥrīr al-aḥkām al-shar'iyya 'alā madḥab al-Imāmiyya* (vol. 20). Qom: Imam Sadiq Institute. [In Arabic]
- Ḥillī (Ibn Fahd), J. A. (1986). *Al-Muḥadḥab al-bāri' fī sharḥ mukhtaṣar al-nāfi'* (vol. 4; M. Araghi, Ed.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Ḥillī (Ibn Idrīs), M. (1989). *Al-Sarā'ir al-ḥawī li-taḥrīr al-fatāwī* (vols. 2-3). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Ḥillī (Muḥaqqiq), N. (1987). *Sharā'i' al-Islām fī masā'il al-ḥalāl wa-l-ḥarām* (2nd ed., vol. 4). Qom: Esmaelian Institute. [In Arabic]
- Ḥurr al-'Āmilī, M. (1988). *Wasā'il al-Shī'a* (vol. 28). Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Ibn Bābawayh, M. (1997). *Al-Hidāya fī al-uṣūl wa-l-furū'*. Qom: Imam Hadi Institute. [In Arabic]
- Ibn Manzūr, J. (1993). *Lisān al-'Arab* (3rd ed., vol. 11). Beirut: Dār al-Fikr and Dār Ṣādir. [In Arabic]
- Jafari Langaroodi, M. J. (2008). *An introduction to law*. Tehran: Ganj-e Danesh. [In Persian]
- Karakī (Muḥaqqiq), A. (1987). *Jāmi' al-maqāṣid fī sharḥ al-qawā'id* (Vols. 2-3). Qom, Iran: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Khomeini, R. (2013a). *Mawsū'at al-Imam al-Khomeini, istiftā'āt* (4th ed., vol. 10). Qom: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Khomeini, R. (2013b). *Mawsū'at al-Imam al-Khomeini, sharḥ-i chihil ḥadīth* (57th ed.). Qom: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Khomeini, R. (2013c). *Mawsū'at al-Imam al-Khomeini, Miṣbāḥ al-hidāya ilā al-khilāfa wa-l-wilāya* (57th ed.). Qom: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Khwānsārī, S. A. (1984). *Jāmi' al-madārik fī sharḥ mukhtaṣar al-nāfi'* (vol. 3). A. A. Ghaffari (Ed.). Qom: Esmaelian Institute. [In Arabic]
- Kulaynī, M. (1986). *Al-Kāfī* (Vol. 1, 4th ed.). Tehran, Iran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- Majlisī, M. B. (1987). *Biḥār al-anwār* (Vol. 25). Beirut, Lebanon: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

- Montazeri, H. A. (1988). *Dirasāt fī wilāyat al-faqīh wa-fiqh al-dawla al-Islāmiyya* (Vol. 1, 2nd ed.). Qom, Iran: Nashr-e Tafakkor. [In Arabic]
- Mufid, M. (1989). *Al-Muqni'a*. Qom, Iran: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Mufid, M. (1992). *Al-Irshād fī ma'rifa hujaj Allāh 'alā al-'ibād* (Vol. 1). Qom, Iran: Shaykh Mufid World Conference. [In Arabic]
- Musavi Ardabili, A. (2006). *Fiqh al-hudūd wa-l-ta'zīrāt* (Vol. 1, 2nd ed.). Qom, Iran: Mufid Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Najafi, M. H. (1983). *Jawāhir al-kalām fī sharḥ sharā'i' al-Islām* (Vol. 40, 7th ed.). Beirut, Lebanon: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Narāqī, M. A. (2004). *Al-Hāshiya 'alā al-rawḍa al-bahiyya*. R. Ostadi & M. Ahmadi (Eds.). Qom, Iran: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Rashti, M. H. (1981). *Kitāb al-Qaḍā'* (Vol. 1). S. A. Hosseini (Ed.). Qom: Dar al-Quran al-Karim. [In Arabic]
- Rāwandī, Q. S. (1984). *Fiqh al-Qur'ān* (2nd ed., vol. 1). Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic]
- Safi Golpaygani, L. (2010). *Al-Rasā'il al-khams min fiqh al-Imāmiyya*. Qom, Iran: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Sallār al-Daylamī, H. (1983). *Al-Marāsīm al-'Alawiyya wa-l-aḥkām al-Nabawiyya*. M. Bostani. (Ed.). Qom: Manashūrāt al-Haramayn. [In Arabic]
- Shirazi, S. M. H. (n.d.). *Al-as'ila wa-l-ajwiba (Twelve essays)* [Computer software]. Jami' Fiqh Ahl al-Bayt. [In Arabic]
- Sobhani, J. (1997). *Nizām al-qaḍā' wa-l-shahāda fī al-sharī'a al-Islāmiyyat al-gharrā'* (Vol. 1). Qom: Imam al-Sadiq Institute. [In Arabic]
- Ṭabarsī, A. F. (1982). *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān* (Vol. 2). Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library. [In Arabic]
- Ṭabarsī, A. F. (1989). *Jawāmi' al-jāmi'* (Vol. 1, 3rd ed.). A. Gorgi (Ed.). Tehran, Iran: Tehran University Press. [In Arabic]
- Ṭabāṭabā'i, S. A. (1997). *Riyāḍ al-masā'il* (Vols. 8, 16). Qom, Iran: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Ṭabāṭabā'i, S. M. H. (1996). *Al-Mizān fī tafsīr al-Qur'ān* (Vols. 3- 4, 7, 9-10). Qom, Iran: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]