

بررسی تطبیقی

عناصر و شاخص‌های فقه حکومتی

از دیدگاه صاحب جواهر(ره) و میرزای نائینی(ره)*

عباسعلی مشکانی سبزواری

مدرس حوزه و دانشگاه

سید صمصام‌الدین قوامی

مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم

چکیده

«عناصر و شاخص‌های فقه حکومتی»، از جمله مولفه‌های مهمی است که با رصد و تبیین آنها در سیره فقهی-فقاهی فقیهان، می‌توان از اعتقاد و یا عدم اعتقاد ایشان به «رویکرد حکومتی به فقه»، پرده برداشت. مقاله حاضر تلاش می‌کند با رصد برخی از عناصر و شاخص‌های فقه حکومتی در سیره فقهی-فقاهی دو فقیه گرانقدر شیعی، آیت‌الله محمدحسین نجفی(ره) (صاحب جواهر) و آیت‌الله میرزا حسین نائینی(ره) (میرزای نائینی)، اولاً از اعتقاد و یا عدم اعتقاد این دو بزرگوار به فقه حکومتی سخن به میان آورد و در ضمن آن به مقایسه دیدگاه‌های این دو بزرگوار پیرامون این عناصر و شاخص‌ها پردازد. پس از بررسی عناصری از قبیل زمان و مکان، منطقه الفراغ، نگرش سیستمی، اهتمام به ملاکات احکام و حکم حکومتی (به عنوان بخشی از عناصر و شاخص‌های فقه حکومتی) در سیره فقهی صاحب جواهر و میرزای نائینی، می‌توان از اعتقاد ایشان به فقه حکومتی پرده برداشت. در مقام مقایسه نیز می‌توان گفت میرزای نائینی در عرصه عینی و عملی، اهتمام بیشتری به این رویکرد داشته، گرچه صاحب جواهر را می‌توان از اولین فقیهانی دانست که صریحاً به طرح این رویکرد در فقه شیعه پرداخته است.

واژگان کلیدی: فقه حکومتی، شاخص‌های فقه حکومتی، فقه حکومتی صاحب جواهر، فقه حکومتی میرزای نائینی.

مقدمه

بحث و بررسی پیرامون فقه حکومتی در راستای تبیین آن، نیازمند گفتگو از مباحث متعددی از قبیل مباحث مفهوم‌شناسی، پیشینه‌شناسی، موضوع‌شناسی، مسئله‌شناسی، مبانی‌شناسی، منابع‌شناسی و... است. از جمله مباحث مهم و عصری در این زمینه، بررسی و تبیین «عناصر و شاخص‌های فقه حکومتی» است. این بحث در کنار مبحث مبانی‌ای که مقتضی رویکرد حکومتی فقیهان به فقه حکومتی است، مسیر و معبر مهمی برای شناخت گفتمان فقه حکومتی و تمیز آن از دیگر رویکردهای فقهی است. به بیان دیگر، فقه حکومتی با تأکید بر چند عنصر و مبتنی و متکی بر چند شاخصه از دیگر جریان‌ها و رویکردهای فقهی شناخته می‌شود؛ عناصر و شاخص‌هایی که با ردیابی آنها در سیره و رویه فقهی و اجتهادی فقیهان، می‌توان اندیشه فقه حکومتی را به ایشان نسبت داد.

از جمله این عناصر و شاخص‌ها می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: دخالت دادن زمان و مکان در اجتهاد، اعتقاد به منطقه الفراغ (به معنای صحیح آن)، مجموعه‌نگری در فهم شریعت (نگرش سیستمی به دین)، اهتمام به ملاکات احکام، تبیین حکم حکومتی و... این موارد و نظایر آنها در زمره عناصری هستند که در فقه فردی یا اثری از آنها نیست و یا در صورت وجود، بسیار کم‌رنگ و با تفسیرهای حداقلی و رویکرد فردی مورد تحلیل و بهره‌برداری قرار گرفته است؛ از این جهت می‌توان این موارد را به عنوان عناصر و شاخص‌های فقه حکومتی به شمار آورد. به عنوان مثال دخالت دادن زمان و مکان در اجتهاد یکی از مهمترین عناصر و شاخص‌های فقه حکومتی به شمار می‌رود. به این معنا که در صورت ردیابی دخیل دانستن و دخالت عملی مسئله زمان و مکان در رویه و سیره فقهی و اجتهادی یکی از فقیهان، می‌توان از رویکرد حکومتی فقیه نامبرده به فقه پرده برداشت. در این تحقیق به رصد برخی از عناصر و شاخص‌های فقه حکومتی در سیره فقهی صاحب‌جواهر و میرزای نائینی پرداخته و میزان کاربست این عناصر در رویه ایشان را به کاوش می‌نشینیم.

۱. زمان و مکان

در تاریخ فقه شیعه توجه به موقعیت‌های زمانی و مکانی همواره از اهمیت بالایی برخوردار بوده است؛ چه اینکه مقتضای جامعیت، جهان‌شمولی و جاودانگی دین اسلام آن است تا برای زمان‌ها و مکان‌های مختلف، توان ارائه برنامه و صادر کردن حکم داشته باشد. به بیان دیگر، رعایت مقتضای زمان و مکان در جعل و استنباط احکام فقهی از اولین شرایط پویایی و بقاء دین و شریعت اسلامی است و

البته این مهم با مبانی اساسی و پایدار شریعت و فقه منافاتی ندارد، بلکه رعایت زمان و مکان، همان به روز کردن مبانی اصیل فقه و سخن گفتن به زبان روز است و ارائه برنامه و حکم مطابق با شرایط و نیازهای عصر و مصر است. اهمیت مسئله زمان و مکان تا حدی است که شهید مطهری آن را مهمترین مسئله اجتماعی قلمداد کرده و در تحقیقات خود در پی پاسخ به این سؤال بود که آیا انسان می‌تواند مسلمان باشد و در عین حال خودش را با مقتضیات زمان تطبیق دهد یا نه؟ و معتقد بود این امر با اجتهاد، «قدرت جوابگویی فقه اسلامی»، حل می‌شود (مطهری، ۱۳۶۸، ۱: ۱۱ و ۱۴). مراد از زمان و مکان در این بحث، مفاهیم فلسفی نیست، بلکه شرایط، ویژگی‌ها و ارتباطات جدید است که با گذر زمان و تغییر مکان‌ها بر افراد و جامعه حاکم می‌شود. در این سازوکار فقیه در تعامل با دنیای جدید و مقتضیات آن، در رفت و برگشت میان جامعه و متون دینی، برداشت‌هایی روزآمد با استفاده از ادله و منابع استنباط به دست می‌آورد. البته این امر به معنای آن نیست که دین روزآمد نیست و کسی آن را به روز می‌کند، که دین همواره پویا و زنده است، اما مجتهد با رجوع به اصول، مبانی و منابع دین، می‌تواند برای نیازهای نوشونده جامعه، دین را به نطق درآورد و پاسخ جوید (سید باقری، ۱۳۸۸: ۱۷۲). در فقه اسلامی توجه به زمان و مکان دارای اهمیت والائی است، حتی در میان اهل سنت نیز این بحث مطرح بوده است. در فقه شیعی نیز این موضوع همواره مورد بحث بوده است.

الف) دیدگاه صاحب جواهر: از دیدگاه صاحب جواهر زمان و مکان یکی از عوامل مهم و تأثیرگذار در فهم صحیح احکام الهی به شمار می‌رود. بر همین اساس در موارد مختلفی با تکیه بر مسئله زمان و مکان به استنباط احکام پرداخته است (موارد متعددی در این زمینه در جواهرالکلام مطرح شده است. برای نمونه: ن.ک. نجفی، بی‌تا، ۱: ۲۶۰؛ ۵: ۱۰۱، ۶: ۳۲۵؛ ۸: ۱۸۷ و...). برای نمونه در باب اجبار محتکر به فروش کالای احتکار شده می‌نویسد: «متحکر بر فروش کالایش اجبار می‌شود، بلکه عده‌ای بر آن ادعای اجماع کردند ... که تایید کردند که در بسیاری از زمان‌ها و مکان‌ها، مصلحت عامه و سیاست مقتضی این اجبار است» (نجفی، بی‌تا، ۲۱: ۴۸۵). نکته جالب در این عبارت این است که مصلحت و تدبیر به فروش کالای احتکار شده، به بعضی از زمان‌ها و مکان‌ها منوط شده و طبیعی است که اگر در بعضی زمان‌ها و مکان‌ها، اجبار به این فروش مصلحت نداشته باشد، این اجبار اعمال نخواهد شد. از دیگر مواردی که بر رعایت مقتضای شرایط زمان و مکان در آن تأکید شده است، جواز قبول ولایت از جانب سلطان جائر به شرط عدم اشتغال ولایت بر فعل حرام است. صاحب جواهر درباره

می‌فرماید: «دخول در ولایت حاکم جائز و استفاده از جوایز وی همانا به واسطه اذن از جانب امام عادل در زمان غیبت و کوتاه دستی و عدم تمکن آنهاست که به خاطر رأفت بر مومنان و از بین بردن حرج و ضیق در این زمان و مثل این زمان از ایام تقیه صورت پذیرفته است» (همان، ۲۲: ۱۶۲). کلام صاحب‌الجاهر در این فراز به خوبی گواه است که تنها دلیل بر اذن امام معصوم برای جواز تصدی ولایت از جانب حاکم جائز که در بسیاری از موارد مورد نهی شدید قرار گرفته، رفع حرج و فشاری است که در زمان تسلط آن حاکم ایجاد شده و لزوم مراعات مقتضای تقیه برای خروج از این وضعیت، ضرور است و امام معصوم (ع) از روی رأفت و برداشتن هرگونه تنگی و فشار از جماعت شیعه در زمان و شرایط خاص، اجازه این عمل را صادر فرموده است، وگرنه دخول در دستگاه حاکمی ستمکار و دریافت ما از دست آنها، در غیر از زمان تقیه، نه تنها مطلوب نیست، بلکه از گناهان محسوب می‌شود.

مورد دیگری که بیانگر توجه صاحب‌الجاهر به مسئله زمان و مکان است، مقوله مصلحت و شناخت آن در شرایط مختلف است. وی پیوندی میان مصلحت و زمان و مکان برقرار کرده، می‌گوید: «سزاوار است در این قضیه (لزوم شروع نبرد با کفاری که نزدیکتر هستند، مگر اینکه کفاری که دورترند، خطرشان بیشتر باشد) مقتضای مصلحت رعایت شود که آن هم در احوالات و شرایط مختلف متفاوت می‌شود و از آن حال اولویت بندی نیز معلوم می‌شود» (همان، ۲۱: ۵۰).

یکی از محققین پس از برشماری مواردی از کاربرد زمان و مکان در سیره فقهی ایشان، می‌نویسد: «از مجموع موارد یاد شده و نیز عبارت‌های مشابه، این نتایج به دست می‌آید: ۱) در مواردی، موضوعات احکام با تغییر زمان و مکان، قابل تغییر می‌باشند؛ ۲) نفس احکام، دستخوش تغییر و تبدیل نخواهند شد؛ ۳) از آنجا که عرف در تشخیص موضوع، مرجع است و ممکن است عرف با تغییر زمان و مکان دچار تغییر شود، پس در مواردی، تغییر زمان و مکان در برداشت عرفی و در نتیجه در تشخیص موضوع تأثیر می‌گذارد؛ ۴) در فهم مراد متکلم، مرجعیت عرف محکم است و از آن جا که عرف به تغییر و تبدیل زمان و مکان، تغییر می‌کند، پس تعیین مراد آن گوینده نیز وابستگی خاصی به تغییرات زمان و مکان دارد؛ ۵) در فقه به مواردی بر می‌خوریم که با توجه به ادله و قراین، شارع به طور مستقیم و مستمر، موضوع را تحدید کرده است. بی‌شک در چنین جایی تغییرات زمان و مکان تأثیری نخواهد داشت؛ ۶) زمان و مکان می‌تواند در شدت و ضعف یک حکم تأثیر داشته باشد؛ ۷) گاهی شارع با توجه به علم به تغییرات زمان و مکان، حکمی را به صورت تخییر بیان می‌کند» (عندلیب، ۱۳۷۵: ۱۵۰).

با توجه به نکات فوق، کاربرد و تاثیر مسئله زمان و مکان در بینش و روش اجتهادی صاحب جواهر به وضوح قابل فهم است و شاید بتوان زمان و مکان را یکی از فاکتورهای مورد نظر وی به هنگام استنباط احکام به شمار آورد.

ب) دیدگاه میرزای نائینی: در اندیشه میرزای نائینی نیز «زمان و مکان» نقش تعیین کننده‌ای در «استنباط احکام» دارد. از نگاه وی نیک‌آگاهی فقیه بر دو عنصر زمان و مکان موجب گشوده شدن گره‌های زندگی انسان معاصر و روابط حاکم بر آن می‌شود و این مهم از طریق تفکیک امور ثابت و متغیر دین، و تنظیم امور متغیر متناسب با زمان و مکان امکان‌پذیر است: «مجموع وظائف راجع به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت، خوراه دستورات اولیه و یا ثانویه علی کل تقدیر خارج از دو قسم نخواهد بود: چه بالضرورة منصوصاتی است که وظیفه عملیه آن بالخصوص معین و حکمش در شریعت مطهره، مضبوط است، و یا غیر منصوصی است که وظیفه عملیه آن به واسطه عدم اندراج در تحت ظابطه خاص و میزان منصوص غیر معین و به نظر ولی نوعی موکول است. واضح است که همچنان که قسم اول نه به اختلاف اعصار و امصار قابل تغییر و اختلاف و نه جز تعبد مخصوص شرعی الی قیام الساعه وظیفه و رفتاری در آن مقصود تواند بود، همین طور قسم ثانی هم تابع مصالح و مقتضیات اعصار و امصار و به اختلاف آن، قابل اختلاف و تغییر است» (نائینی، ۱۴۲۴: ۱۳۳). در برخی از سخنان نائینی از تاثیر و دخالت زمان و مکان در تغییر و تبدیل موضوعات سخن به مان آمده است (ن.ک. همو، ۱۳۷۳، ۱: ۱۴۶ و ۳۹۳). شاید بتوان گفت شکل حکومت و شیوه اداره جامعه نیز از گزاره‌هایی است که زمان و مکان در آن نقش اساسی و بنیادی دارد و به همین جهت می‌بینیم که نائینی در زمان نهضت مشروطه، اصراری بر حاکمیت مطبقة فقیه ندارد و اجازه به سلطان را برای اداره نظام از سوی فقیه در چارچوب قانون اساسی کافی می‌داند و در مشروعیت دادن به حاکم، با اجازه و ولایت دادن از سوی کسانی که «لهم ولایة النظر» بسنده می‌کند. با توجه به نکات فوق، نائینی هم از لحاظ علمی و تئوری و هم از جنبه عملی و عینی، نقش زمان و مکان را به اثبات می‌رساند و آن را برای فقیه، از ابزار کارساز و کارآمدی فقه می‌داند.

ج) بررسی تطبیقی: صاحب جواهر و میرزای نائینی درباره اهمیت به کارگیری زمان و مکان در فرایند اجتهاد و استنباط احکام هم‌داستان هستند. تنها نکته در این میان ضابطه‌مندی این مسئله در نگاه نائینی است. وی با تقسیم احکام به ثابت و متغیر، احکام مربوط به حوزه متغیرات را در گستره زمان و مکان و در نسبت با آن، متغیر می‌داند. صاحب جواهر اما چنین ضابطه‌ای به دست نداده است.

۲. منطقه‌الفراغ

یکی از مسائل مهم که ناشی از دیدگاه‌های مختلف در باب گستره شریعت می‌باشد، مسئله «منطقه الفراغ» یا «منطقه‌العفو» است. چنانکه گذشت در باب گستره شریعت، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. یک دیدگاه، دیدگاه شمول، در مقابل دیدگاه عدم شمول (حداکثری) بود. طرفداران دیدگاه حداکثری، به دو دسته تقسیم می‌شوند. یک دسته، اولاً: شریعت را شامل احکام تمامی حرکات و سکناات و امور فردی و اجتماعی دانسته (جامعیت شریعت)، و ثانیاً: با استدلال به توحید تشریحی، تشریح و تقنین را تنها از آن خداوند دانسته، از دیگران، حتی از نبی و امام نیز - مجال تشریح را نفی می‌نمایند. در مقابل این گروه، دسته‌ای دیگر قرار دارند که در عین اعتراف به شمول تشریح نسبت به همه حرکات و افعال، و اینکه دین متکفل پاسخ به همه پدیده‌های فردی و اجتماعی، معتقد به جعل و تشریح الهی در قالب عام یا خاص در همه زمینه‌ها نیستند، بلکه حوزه‌هایی را خالی از تشریح الهی بی‌واسطه می‌دانند و فقیه را چون سرپرست خانواده - که به اقتضای مصالح خانواده تصمیم می‌گیرد و برنامه‌ریزی می‌کند - صاحب اختیار و موظف می‌دانند که باید با ملاحظه اهداف و مقاصد کلان شریعت از سوی، و ملاحظه مصالح امت از دیگر سو، قضاوت کند و به تشریح بپردازد. دیدگاه اول را می‌توان «دیدگاه شمول تشریح همراه با انکار منطقه‌الفراغ» و دیدگاه دوم را «دیدگاه شمول تشریح همراه با قبول منطقه‌الفراغ» نام نهاد.

البته احتمال سومی نیز وجود دارد و آن اینکه منطقه‌الفراغ به گونه‌ای تعریف و تبیین گردد که با دیدگاه شمول و جامعیت منافاتی نداشته باشد، چنانکه در تحلیل نهائی و مختار در رابطه با اندیشه صاحب جواهر و میرزای نائینی ارائه می‌گردد، از این قسم است.

الف) دیدگاه صاحب جواهر: در بیان و بنان صاحب جواهر، موضوعی مربوط به مسئله منطقه‌الفراغ مطرح نشده است، گرچه با استفاده از مبانی اندیشه‌ای ایشان در مسئله گستره شریعت و اعتقاد به شریعت حداکثری، می‌توان ایشان را در جرگه معتقدان به شمول تشریح قرار داد؛ و در نتیجه اعتقاد به منطقه‌الفراغ - با تحلیل مشهور - را از وی نفی نمود. از سوی دیگر، پذیرش مسئله حکم حکومتی از سوی ایشان و تجویز اصدار حکم از سوی حاکم جامعه اسلامی، و نیز اذعان به مقوله «مالانص فیه» (نجفی، همان، ۱: ۲۱۰، ۲۲۸-۲۲۹؛ ۱۲: ۳۶۱ و...) در برخی از ابواب جواهر، با نفی اعتقاد به منطقه‌الفراغ از سوی صاحب جواهر ناسازگار می‌نماید؛ یعنی طبق تعریف مشهور از منطقه‌الفراغ، برخی از حوزه‌ها از تشریح مستقیم الهی خالی است و با واسطه به فقیه واگذار شده و بستر حکم حکومتی و نیز حوزه مالانص فیه همین جا دانسته شده است (ر.ک. مهدوی، ۱۳۹۰: ۱۸۱). اما اگر تحلیل دیگری از منطقه‌الفراغ ارائه گردد، هم نسبت دادن اعتقاد

بررسی تطبیقی
عناصر و شاخص‌های
فقه حکومتی از دیدگاه
صاحب جواهر و نائینی

توأمان صاحب جواهر به جامعیت شریعت و منطقہ الفراغ و نیز حکم حکومتی موجه می‌نماید. در این تحلیل می‌توان در عین اعتقاد به جامعیت شریعت و نفی مجال تشریح و تقنین از جانب غیر خدا، - حتی از نبی و امام- به منطقہ الفراغ نیز قائل بود؛ با این بیان که: تمام نیازهای بشری در قالب نص خاص و یا خارج از نص خاص و غیر مندرج در تحت ضابط معین و داخل در عمومات، اطلاقات و قواعد عام از سوی شارع مقدس ارائه شده است.^۱

در این صورت قوانین در حوزه اول، ثابت و ابدی، و در حوزه دوم متغیر خواهد بود، که باید با ترجیح و نظر ولی نوعی و حاکم صالح اسلامی معین می‌شود. واضح است که در این صورت نه کار فقیه و حاکم شرع تقنین است و نه آنچه از ناحیه وی معین گردید، «شریعت ثانوی» خواهد بود، بلکه کار وی «تطبیق عمومات و قواعد شرعی بر موارد خاص» و آنچه معین گردیده «حکم الهی و شریعت اولی» است. در این صورت بستر حکم حاکم نیز جایی که خالی از حکم باشد نیست، بلکه کار حاکم «تطبیق عمومات و قواعد شرعی بر موارد خاص» است و آنچه توسط وی معین می‌گردد تشریح ثانوی نیست، بلکه «حکم الهی و شریعت اولی» است. لذا می‌توان گفت: صاحب جواهر، در عین اعتقاد به جامعیت شریعت، با پذیرش حکم حکومتی و حوزه مالانص فیه، نوعی از منطقہ الفراغ - بخوانید تحلیلی دیگر از منطقہ الفراغ- را پذیرفته است.

(ب) دیدگاه میرزای نائینی: بر اساس برخی از دیدگاه‌های میرزای نائینی، وی را باید از طرفداران دیدگاه «شمول تشریح همراه با قبول منطقہ الفراغ» قلمداد کرد. وی نیز همچون صاحب جواهر با کاربست مالانص فیه و توضیح آن، به منطقہ الفراغ نزدیک شده است. وی در بحث از وظائف سیاسی در عصر غیبت، یکی از مهمترین وظائف را وضع قوانین متناسب با شرایط و مقتضیات زمان می‌داند و به طور کلی قوانین و احکام شریعت برای تنظیم و تدبیر امور کشور را به احکام ثابت و متغیر که به اختلاف اعصار و امصار تغییر می‌یابد تقسیم می‌کند، و حوزه ثابت را حوزه منصوص و

۱. صاحب جواهر در یک اظهار نظر احتمالی درباره مالانص فیه می‌گوید: «العل المراد بما لا نص فیه فی کلامهم عدم ورود خبر فیه بالخصوص أو بالعموم» (نیجفی، همان، ۱: ۲۱۱). اما به نظر می‌رسد صاحب جواهر وجود مالانص فیه به این معنا را قبول ندارد (از باب نمونه ن.ک. همان، ۱: ۲۲۸-۲۲۹). محتمل است استناد او به اجماع در موارد موسوم به لانص فیه، پاسخی در خور برای تناقض جامعیت شریعت و مالانص فیه باشد (ن.ک. همان، ۷: ۴۳۵، ۱۲: ۳۱۶). البته بر این اساس که منشأ حجیت اجماع را بر منبای امامیه، بازگشت آن به سنت، و کاشفیت اجماع از سنت بدانیم.

حوزه متغیر احکام سیاسی اسلام را احکام غیر منصوص می‌داند که تشخیص وظیفه در آن به ولی امر موکول شده است. به بیان دیگر، نائینی «معظم سیاسات نوعیه» را فارغ از تشریح مستقیم الهی می‌داند و آن را داخل در «عنوان ولایت ولی امر و نواب خاص یا عام و ترجیحات ایشان» می‌شمرد و اگر مجلس و «مبعوثان ملت» قانونی در این باره تدوین کنند باید به «امضا و اذن من له الامضاء و الاذن» برسد. بیان نائینی در این باره از قرار ذیل است: «چون معظم سیاسات نوعیه از قسم دوم [که قابل تبدیل است] و در تحت عنوان ولایت ولی امر (ع) و نواب خاص یا عام و ترجیحاتشان مندرج و اصل تشریح شورویت در شریعت به این لحاظ است البته با توقف حفظ نظام و ضبط اعمال مغتصبه متصدیان و منع از تهاون و تجاوزشان بر تدوین آنها به طور قانونیت بر همین وجه متعین است، و قیام به این وظیفه لازمه حسبیه با این حالت حالیه و توقف رسمیت و نفوذ آن به صدور از مجلس رسمی شورای ملی سابقاً مبین شد که در عهده درایت کامله و کفایت کافیه مبعوثان ملت است و با امضاء و اذن من له الامضاء و الاذن» (نائینی، همان، ۱۳۶).

مطابق این بیان، مرحوم نائینی حوزه فارغ و غیر منصوص را «معظم سیاسات نوعیه» ای می‌داند که «وظیفه عملیه آن به واسطه عدم اندراج در تحت ضابط خاص و میزان مخصوص غیر معین و به نظر و ترجیح ولی نوعی موکول است (همان: ۱۳۴). در این بیان همچنین نهاد تقنین و ترجیح «ولی نوعی»، «من له ولایة الاذن»، «ولی امر و نواب خاص یا عام» دانسته شده و مجعول از سوی این نهاد را قوانینی در کنار منصوصات شرعی شمرده شده است.

از نگاهی دیگر اما، می‌توان وی را از طرفداران اندیشه «شمول همراه با انکار منطقه الفراغ» به شمار آورد. یکی از محققین معاصر در این زمینه می‌گوید: «محقق نائینی مسائل سیاسی، اجتماعی و امور راجع به نظم و حفظ مملکت را یا منصوص به نص خاص می‌داند و یا خارج از نص خاص و غیر مندرج در تحت ضابط معین و داخل در عمومات، اطلاقات و قواعد عام می‌پندارد. قوانین را در حوزه اول ثابت و ابدی و در حوزه دوم متغیر می‌داند، که باید با ترجیح و نظر ولی نوعی و حاکم صالح اسلامی معین شود. واضح است که در این صورت نه کار فقیه و حاکم شرع تقنین است و نه آنچه از ناحیه وی معین گردید، «شریعت ثانوی» خواهد بود، بلکه کار وی «تطبیق عمومات و قواعد شرعی بر موارد خاص» و آنچه معین گردیده «حکم الهی و شریعت اولی» است.

بر این اساس محقق نائینی امور مورد بحث را به منصوص خاص و غیر منصوص به نص خاص و مندرج در نص عام تقسیم کرده و هیچ حوزه‌ای را از جعل مستقیم الهی خارج نمی‌داند» (علیدوست، ۱۳۸۸: ۲۰۶-۲۰۷).

او همچنین در مباحث فقهی خود، از حرمت و قبح تشریح به معنای تشریح ثانوی، یاد کرده و بر حرمت شرعی و نیز عقلی آن (از طریق قاعده ملازمه) حکم کرده است (نائینی، ۱۴۱۱: ۱، ۳۱۵ و ۳۱۶). بر همین اساس او کارهایی که در قالب قانون‌گذاری و شبیه آن در مجالسی با عنوان قانون‌گذاری انجام می‌شود را اینگونه از دایره تشریح ثانوی خارج می‌کند: «بدعت ... در صورتی متحقق و صورت‌پذیر گردد که غیر مجعول شرعی، خواه حکم جزئی شخصی باشد و یا عنوان عام و یا کتابچه و دستور کلی، هر چه باشد به عنوان آنکه مجعول شرعی و حکم الهی - عز اسمه - است، ارائه و اظهار و الزام و التزام شود؛ و آلا بدون اقرار به عنوان مذکور، هیچ نوعی الزام و التزامی بدعت و تشریح نخواهد بود» (نائینی، ۱۴۲۴: ۱۰۶-۱۰۷). بنابراین تشریح غیر خداوند، از نگاه نائینی مستفی به نظر می‌رسد.

بدیهی است در صورت پذیرش تحلیل اخیر، منطقه‌الفراغ مستلزم تحلیلی است که با جامعیت شریعت منافات نداشته باشد. البته به نظر می‌رسد این تحلیل در کلام نائینی وجود دارد و او تعارض ظاهری منطقه‌الفراغ با جامعیت شریعت را حل کرده است، با این بیان که: آنچه به فقیه و اگذار شده، تشریح و تقنین در جایی که خالی از حکم باشد نیست، بلکه کار وی «تطبیق عمومات و قواعد شرعی بر موارد خاص» است و آنچه توسط وی معین می‌گردد تشریح ثانوی نیست، بلکه «حکم الهی و اولی» است.

ج) بررسی تطبیقی: صاحب جواهر در نگاه اول، با اعتقاد به جامعیت شریعت، منطقه‌الفراغ به معنای مشهور را به طور ضمنی انکار می‌کند. اما در ادامه و با پذیرش حکم حکومتی، زمنه را برای پذیرش منطقه‌الفراغ، اما با تحلیلی نوین را فراهم می‌آورد. در این تحلیل، کار فقیه و حاکم تشریح ثانوی نیست، بلکه کار وی «تطبیق عمومات و قواعد شرعی بر موارد خاص» و آنچه معین گردیده «حکم الهی و شریعت اولی» است. در اندیشه نائینی نیز، ابتدائاً برخی کلمات شائبه اعتقاد به منطقه‌الفراغ با تحلیل مشهور را به وجود می‌آورد، اما با دقت بیشتر در مبانی و نیز برخی کلمات دیگر او، به دیدگاهی قریب به دیدگاه صاحب جواهر درباره منطقه‌الفراغ دست می‌یابیم. بر این اساس می‌توان ادعا کرد هر دو اندیشمند در این موضوع نیز با یکدیگر همراه و هم‌رأی هستند؛ یعنی منطقه‌الفراغ و حکم حکومتی را با عنوان «تطبیق عمومات و قواعد شرعی بر موارد خاص» و نه تشریح ثانوی پذیرفته‌اند.

۳. مجموعه‌نگری (نگرش سیستمی به دین)

نگاه مجموعی به شریعت و توجه به ارتباط نظام‌مند و وثیق بخش‌های گوناگون آن با یکدیگر، و به اصطلاح رویکرد سیستمی به شریعت، از جمله ضرورت‌ها در پروسه کشف و استنباط احکام الهی می‌باشد. همچنان که نمی‌توان یک جمله از یک سخنرانی پیوسته را جداگانه به تفسیر نشست و نمی‌توان سخن از حکیمی فرزانه را جدای از سایر کلمات و سخنان او تفسیر کرد و نیز چنانکه نمی‌توان دستوری از یک قانون را جدا از سایر قوانین به کار بست، همچنین نمی‌توان سخن یا دستوری از یک مکتب و شریعت آسمانی را جدای از سایر کلمات و دستورات آن مکتب تفسیر کرد. این یک اصل عقلایی است و نزد همه خردمندان معمول و مقبول است. برخی از محققان معاصر با تعبیر «روش انضمامی در فهم احکام» از این مهم یاد کرده‌اند و در مقابل آن «روش انفرادی در فهم احکام» را قرار داده‌اند (ضیائی‌فر، ۱۳۸۵: ۷۳). در فقه و فقهات موجود اما، گرچه از مخصص و مقید پیوسته و ناپیوسته، لفظی و غیر لفظی جستجو می‌شود و تا آنجا عملیات فحص انجام می‌پذیرد که یقین به عدم پیدا شود، اما غالباً نوعی فحص دیگر که مهم‌تر از فحص پیش‌گفته است و سهم بسزایی در فهم و کشف احکام الهی دارد، مورد غفلت قرار گرفته و نسبت به آن قصور روا داشته می‌شود. منظور از این فحص، این است که برای تفسیر یک سخن دینی باید مجموعه شریعت را در نظر داشت و فراتر از مخصص و مقید مصطلح به جستجو پرداخت. چه اینکه وصول به حکم مورد نظر شارع با نظر به مجموعه فرامین و آموزه‌های او و نیز وقوف بر مقاصد و اهداف او امکان‌پذیر است.

مسئله‌ای به این مهمی عموماً مورد غفلت فقیهان - به جز تعداد انگشت‌شماری از ایشان - قرار دارد، این در حالی است که این امر باید به عنوان یک مسئله اصولی مهم و اساسی، مورد توجه واقع شده، به عنوان اصلی مسلم و تاثیرگذار در فرآیند فهم و استنباط احکام فقهی پذیرفته شود (ن.ک. مشکانی سبزواری، ۱۳۹۳: ۹۵-۱۱۰).

علامه کاشف‌الغطاء به عنوان اولین کسی که به صورت نظری به این بحث پرداخته (ضیائی‌فر، همان: ۷۴) و با عنوان روش «مجموعه‌بینی» از آن یاد کرده و در توضیح آن نوشته است: «راه بی بردن به مراد مولا، روشی است که در ذهن مجتهد در نتیجه جستجو در منابع و ادله همراه با ذوق سلیم و درک صحیح نقش می‌بندد، به گونه‌ای که از مجموع ادله [نه تک تک آنها] مطلبی را می‌فهمد. این فهم همانند فهم از [حس] از نصوص معتبر است، چرا که عقل هم مانند حس، ذائقه، لامسه، سامعه، شامه و ناطقه دارد و مطالبی که در مواردی با حواس ظاهری قابل ادراک نیست، به واسطه این حواس [حواس

باطنی] ادراک می‌شود» (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲، ۱: ۱۸۷-۱۸۸). یکی از اندیشمندان معاصر نیز در این زمینه می‌گوید: «فهم اجتهادی مجموعی دین و استنباط نظام‌دار (سیستماتیک) احکام، در یک پیوستگی تام، (پیوستگی همه اجزای دین به هم)، به منظور تحقق بخشی به هدف دین، با شناخت درست آن هدف... فقه اصطلاحی [موجود]، تفقه در دین نیست، در بخشی از دین است، آن هم به صورتی گسسته از دیگر بخش‌ها، ولی توجه به هدف اصلی دین، در ساختن فرد و جامعه، یعنی تربیت و سیاست، و ابعاد گسترده این دو موضوع مهم و اصلی. و روشن است که تفقه در یک بخش از تعالیم دین و درک اجتهادی آن، در حقیقت، تفقه نیست، چون از دیگر بخش‌ها گسسته است، و از میزان و مقدار دخالت و تأثیر آن بخش‌ها در این استنباط‌ها بی‌بهره است و به تعبیر اصطلاحی، «استفراغ وسع» - به معنای واقعی و جامع آن - نیست، زیرا که همه ابواب و مسائل و اهداف دین با هم در نظر گرفته نشده است» (حکیمی، ۱۳۷۰: ۱۱۹).

چنانکه مورد اشارت قرار گرفت تعداد انگشت شماری از فقیهان نگرش مجموعه‌ای و سیستمی را در فرآیند اجتهادی خویش پیشه کرده‌اند.^۱ از آن میان صاحب جواهر و میرزای نائینی از جمله کسانی هستند که با پیشه کردن این مهم در رویه اجتهادی خویش، در این نکته نیز همداستان و همراه هستند.

الف) دیدگاه صاحب جواهر: صاحب جواهر از معدود فقیهانی است که در سیره فقهی خود از نگرش سیستمی و مجموعه‌بینی بسیار استفاده کرده است. این مهم چنان در رویه و سیره فقهی ایشان نمودار است که به عنوان یکی از شاخصه‌های فقه جواهری قلمداد شده است: «خصوصیت دیگری که در فقه جواهری وجود دارد، نگرشی کاملاً نظام‌مند به فقه است. یعنی فقه را در یک نگرش کلی و در ارتباط تنگاتنگی که بین کلیت آن وجود دارد، مورد بررسی قرار می‌دهد. این حقیقت را با مراجعه به مجموعه نفیس کتب جواهر، از طهارت تا دیات مشاهده می‌کنیم» (نوابی، ۱۳۸۱: ۱۰۵).

یکی از مواردی که بیان‌گر نگرش سیستمی و نظام‌مند صاحب جواهر به دین و شریعت است، این است که وی اختیار همه امور را به والی، امام، نائب‌الامام و فقیه عادل واگذار می‌نماید. به عنوان نمونه حکم به تخریب بناهایی که موجب ضررند، حکم به جهاد ابتدائی و دفاع، حکم اجرای حدود، حکم

۱. در این مورد می‌توان به افرادی مانند آنچه در ادامه می‌آید اشاره کرد: کاشف‌الغطاء (ر.ک. «کشف‌الغطاء» ج ۱، ص ۱۸۷)؛ آل‌کاشف‌الغطاء (ر.ک. «الفرودس الاعلی»، ص ۵۳)؛ امام خمینی (ر.ک. «البیع»، ج ۲، ص ۶۵۵ ج ۳، ص ۱۰۲)؛ «کتاب الطهاره»، ج ۱، ص ۲۷۷ و ج ۲، ص ۴۹ و ۲۶۶ و ...؛ شمس‌الدین (ر.ک. «الستر و النظر»، ص ۲۳)؛ حکیمی (همان).

من بیده القضاوه، حکم اخذ دیه، حکم شفعه، امر به معروف و نهی از منکر، امضای احکام تأیید عرف، حکم اساری، حکم جزیه، خراج؛ مقاسمه، انفال، اراضی مفتوح العنوه، اراضی صلح، بحث شکت، مضارعه، مضاربه، مساقات، اجراه، تجارت و ... در تمامی این موارد و ابواب فقهی، حاکم مطلق را امام یا نائب او، فقیه می‌داند (ن.ک. قاسمی، ۱۴۲۶، ۱: ۸۵-۴۹۱).

دیگر موردی که دال بر نگرش سیستمی صاحب جواهر است، مباحثی است که وی ذیل تعبیر «اصول و قواعد مذهب» در جای جای جواهر ارائه کرده است. بر اساس آن مطلبی را تأیید یا رد می‌شود که به نظر می‌رسد، این تعبیر، همان توجه به مجموع شریعت داشتن است (ن.ک. نجفی، همان، ۱: ۳۷۸ و ۳۸۸؛ ۲: ۱۳۷؛ ۳: ۶۸؛ ۴: ۳۷۵؛ ۵: ۲۵۹؛ ۶: ۷۰؛ ۸: ۳۶۲؛ ۹: ۴۴؛ ۱۱: ۲۲۶ و...). چنانکه از کاربردهای مختلف این واژه در جواهر الکلام مشهود است، اصول مذهب عبارت از ضابطه‌هایی کلی است که کلیت شریعت و پیوستگی احکام به صورت منظومه‌ای واحد، منشاء و منبع استنباط و استخراج آن اصول می‌باشد (ر.ک. همان: ۲۷۶-۲۹۵). به عبارت دیگر خاستگاه تعبیری به نام اصول و قواعد مذهب، پیوستگی و نظام‌مندی شریعت و احکام است و اگر فقیهی نگاه انفرادی و گسسته نسبت به احکام داشته باشد، بدیهی است که به اصول و کلیاتی که بتوان از آنها تعبیر به اصول مذهب کرد، دست نمی‌یابد.

تنها نکته‌ای که درباره قاعده «اصول و قواعد مذهب» در آثار صاحب جواهر وجود دارد، عدم ارائه ضابطه‌ای مشخص، در عین کثرت استعمال آن در جواهر الکلام،^۱ از سوی نویسنده می‌باشد. به بیان دیگر، صاحب جواهر در عین فراوانی استفاده از این قاعده، به اجمال از آن گذشته و در هیچ جای جواهر معیار و مقیاسی در این زمینه به دست نداده است؛ و فقط میتوان از طریق رصد و تحلیل موارد کاربرد این واژه به مقصود وی پی برد.

از دیگر مواردی که شاید بتوان به عنوان مؤید برای نگرش سیستمی صاحب جواهر ارائه کرد، مسئله مذاق شریعت و استدلال صاحب جواهر به آن است. مسئله مذاق شریعت رابطه تناگتگی با مسئله اصول مذهب دارد و نحوه استدلال به مذاق همان نحوه استدلال به اصول مذهب است. شاید بتوان گفت این هر دو عبارت، عبارت‌آخری یکدیگر باشند! به هر حال، مذاق در جواهر با عناوین و به منظورهای مختلفی استعمال شده است. در مواردی مقصود از مذاق، مذاق روایات (ن.ک. نجفی، همان، ۸: ۵۲؛ ۱۵: ۷۸ و ۱۴۰؛ ۲۶: ۷۳؛ ۲۷: ۲۲۸؛ ۱۸: ۸۱؛ ۳۲: ۲۴۲ و...) و در برخی موارد مقصود مذاق عامه است (ن.ک.

۱. با جستجویی اجمالی در جواهر الکلام معلوم می‌شود این تعبیر حدود ۲۵۰ مرتبه در ادبیات و استدلال‌های وی به کار رفته است!

همان، ۷: ۲۳۸؛ ۳۲: ۷۳؛ ۳۶: ۲۵۸؛ ۳۷: ۳۰۷ و ۳۸۹ و...). در مواردی دیگر اما، مذاق به همراه کلماتی با ترکیب‌های ذیل استفاده شده است: مذاق الشرع (ن.ک. همان، ۱: ۱۵۰ و ۳۰۳؛ ۲: ۳۲۸-۳۲۹؛ ۱۵: ۱۹۶؛ ۲۴: ۲۲۲؛ ۳۰: ۱۹۵ و ۳۱۰؛ ۳۲: ۶ و...). مذاق الشریعه (همان، ۸: ۴۰۵)، مذاق قواعد الشریعه (همان: ۳۷۰)، مذاق العقلاء (همان، ۲۷: ۱۰۸)، مذاق الإمامیه (همان، ۳۷: ۳۲۸)، مذاق الفقاهه (همان، ۱۵: ۱۷) و مذاق الفقه (همان، ۶: ۴۲؛ ۲۷: ۳۸۷؛ ۳۹: ۲۶۲ و...).

یکی از محققین معاصر مهم‌ترین ویژگی‌های فقه جواهری در زمینه «مذاق» را از قرار ذیل می‌داند: (۱) علاوه بر توجه و تأمل عمیق در نصوص خاص، فقیه باید «مذاق شرع»، «مذاق فقه» و «مذاق عقلاء» را نیز در استنباطات خود در نظر داشته باشد؛ (۲) رعایت «مذاق عقلاء» در اجتهاد، به آن است که در عین دقت‌های علمی و فنی، قواعد و اصول مسلم نزد عقلاء را به فراموشی نسپرد؛ (۳) به نظر می‌رسد دایره «مذاق شرع» از «مذاق فقه» و «مذاق امامیه» گسترده‌تر باشد. «مذاق فقه» با ممارست در قرآن و سنت و بویژه تأمل در مصالح احکام به دست می‌آید، اما با وجود این، امری موهبتی است و از این رو باید از خداوند، معرفت مذاق شرع و فقه را خواستار بود؛ (۴) اگر فقیهی به مذاق شرع شناخت پیدا کرد، و از طرفی مشاهده نمود که اجرای یک حکم الهی در برهه‌ای با مذاق شرع منافات دارد، می‌تواند از اجرای آن حکم جلوگیری کند؛ (۵) شاید بتوان گفت مراد ایشان از مخالفت با «مذاق فقه» منافات یک فتوا و یا حتی یک احتمال با قواعد و اصول قطعی فقهی است، به گونه‌ای که فقیهی را یارای تقوه به آن فتوا و یا احتمال نباشد؛ (۶) سخت‌گیری بی‌مورد در احکام الهی و زشت جلوه دادن دین در نزد سایر عقلای عالم از جمله موارد مخالفت با مذاق شرع به شمار می‌رود. همچنین باور به عدم لزوم اجرای تمام فقه در زمان غیبت (که لازمه انکار ولایت فراگیر فقیه می‌باشد) از جمله مصادیق مخالفت با مذاق فقه است» (عندلیب: همان).

موردی دیگری که می‌تواند به عنوان مؤیدی بر این ادعای نگرش سیستمی صاحب جواهر ارائه گردد، جمله‌ای از جواهرالکلام است که می‌توان از فحوای آن به مجموعه‌نگری در اندیشه نویسنده آن بی‌برد. وی در جواهر می‌گوید: «و لا یخفی علیک أنه لا یلیق بالفقیه الممارس لطریقه الشرع العارف للسانه ان یتطلب الدلیل علی کل شیء بخصوصه من روایه خاصه و نحوها، بل یکتفی بالاستدلال علی جمیع ذلک بما دل علی تعظیم شعائر الله، و بظاهر طریقه الشرع المعلومه لدی کل أحد، أ تری أنه یلیق به أن یتطلب روایه علی عدم جواز الاستنجاء بشیء من کتاب الله» (نجفی، همان، ۲: ۵۲). به نظر می‌رسد صاحب جواهر با این جمله تعریضی به مسئله مجموعه‌نگری داشته، بر فرض عدم وجود

روایات در برخی مواقع، معتقد است می‌توان از مجموعه ادله، بدون تکیه بر دلیلی خاص و موردی، به حکم مسئله پی برد. در هر صورت نگرش سیستمی و مجموعه‌ای به دین و شریعت در سیره و رویه فقهی و اجتهادی صاحب جواهر امری مسلم و مسلّم است.

ب) دیدگاه میرزای نائینی: به شهادت محققین میرزای نائینی نیز، شریعت و فقه را مجموعه‌ای به هم پیوسته و سیستمی می‌دید (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶: ۱۳۹). یکی از شواهد نگرش سیستمی نائینی به دین و شریعت، پدیده‌ای در رویه فقهی اوست که در برخی منابع با عنوان «نگرش طیفی» از آن یاد شده است (حیدری بهنوئی، ۱۳۸۶: ۴۲)، که منظور از آن گونه‌ای از نگرش مجموعه‌ای به مسائل و موضوعات دینی و فقهی است. در توضیح نگرش طیفی گفته شده است: «نائینی در روش خود در فقه سیاسی، گاهی طیفی از افراد یک موضوع را نشان می‌دهد [تبین می‌کند و سپس به اظهار نظر درباره آن موضوع اقدام می‌کند]؛ برای نمونه در مقدمه تنبیه الامه، پس از تقسیم نحوه تصرف سلطان به تملیکیه و ولایتیه، هر کدام از روش تصرف را دارای مراتبی می‌داند و برای هر مرتبه حکم خاصی را صادر می‌کند و امکان و عدم امکان تحقق هر کدام از انواع و آثار و لوازم آنها را از ابعاد گوناگونی مورد بررسی قرار می‌دهد [و حکم هر کدام از آنها را با توجه به مجموعه این تقسیمات استخراج می‌کند]» (همان).

دیگر از ادله نگرش سیستمی نائینی به شریعت، استنباط و استخراج نظام مشروطه از دل شریعت است. وی در واقع با گذر از دلالت تک‌به‌تک ادله، با نگرش مجموعه‌ای به آنها و استخراج روح حاکم بر آنهاست به عنوان اولین فقیه نظام‌ساز، -که به صورت عینی و عملی یک نظام سیاسی از دل ادله استخراج کند- به ارائه نظام مشروطه اقدام کند؛ چه اینکه ارائه نظام از دل فقه شریعت، بدون نگرش مجموعه‌ای و سیستمی به منابع و ادله، امکان‌پذیر نیست. توضیح اینکه: در نظام‌سازی و دید نظام‌نگر هر حکم مانند جزئی از یک مرکب مکمل اجزای دیگر و هم‌جهت و همسو با آنها قرار می‌گیرد و این اشاره به نقش شمول‌فقاها و احاطه بر کلیت شریعت از رهگذر نگاه مجموعی و سیستمی به دین و شریعت در تشخیص نظام و نظام‌پردازی است. نکته مهم در این زمینه تشخیص اهداف و ارزش‌ها و خطوط کلی شریعت و وسایل نیل به آن از سویی، و نیز جمع بین ارزش‌ها و اشکال اجرای آنها و نیز جمع بین مقتضیات متغیر و مبادی ثابت آنها از سوی دوم، و تشخیص نسبت هر کدام از این اهداف و ارزش‌ها با احکام و مسائل ریز و و درشت در بخش‌های مختلف از سوی سوم است. بدیهی است این سه مهم از رهگذر نگاه نظام‌مند و مجموعی به شریعت و منابع آن حاصل می‌گردد (گروهی از

نویسندگان، ۱۳۷۴، ۷: ۱۰۵-۱۰۶). از سوی دیگر به شهادت تاریخ، منابع و محققین، از میان فقهای دو قرن اخیر، میرزای نائینی به عنوان پیشگام نظام‌پردازی فقهی است که با اعتقاد به وجود نظامات فقهی، به اکتشاف آنها همت گماشته است. وی در «تنبیه الامه» را در راستای تبیین نظریه اسلام راجع به نظام سیاسی و ناظر به قالب نظام مشروطه ارائه نمود (ن.ک. نائینی، ۱۴۲۴).

ج) بررسی تطبیقی: نگرش سیستمی به دین یکی از مهمترین مؤلفه‌های فقه حکومتی به شمار می‌رود. چراکه نظام‌سازی نیازمند نگرش فقهی و از سوی دیگر، مهمترین کارویژه فقه حکومتی، نظام‌سازی به شمار می‌رود (مشکانی سزواری، ۱۳۹۰: ۱۴۵). در این میان صاحب جواهر و میرزای نائینی هر دو در سیره و سنت اجتهادی خود این مهم را مورد توجه قرار داده و در برداشته‌ها و استنباط‌های فقهی خود از این روش بهره برده‌اند. برخی از شواهد نگرش سیستمی صاحب جواهر، عبارت از «محوریت حکومت و حاکم در تمامی احکام» و استناد به «اصول و قواعد مذهب» می‌باشد. برخی از شواهد نگرش مجموعه‌ای و سیستمی میرزای نائینی نیز عبارت است از: «نگرش طیفی» وی در سیره و رویه اجتهادی و نیز «موفقیت در ارائه نظام مشروطه» از منابع دینی.

یکی از محققین ذیل عنوان «شم‌الفقاهه» به تبیین این نگرش پرداخته می‌نویسد: «این مهم کار آسانی نیست، بلکه به احاطه‌ای تام به کلیت اسلام بخصوص ابواب فقه و هوشی سرشار و به فرموده صاحب جواهر نفسی عاری از هوی و نیز زاهد نسبت به دنیا نیازمند است... [در این روش] چیزی در ذهن مجتهد از تتبع ادله و با وساطت ذوق سلیم او و درک صحیحش نقش می‌بندد، به گونه‌ای که می‌توان از مجموع ادله (و نه تک آنها) استنتاج کرد... اینکه فقهی (مانند صاحب جواهر) در زمان غیبت انداختن سهم امام زمان(ع) به دریا را خلاف ذوق فقهی دانسته (نجفی، همان، ۳۹: ۲۶۲) و اعمال مرجحاتی استحسانی مانند ثروت و شهرنشین بودن و حرّ بودن یا مسافر نبودن به جای قرعه در باب فقه را مستلزم تحقق فقه جدید دانسته (همان، ۸: ۱۸۷؛ ۳۸: ۲۱۰)... و عالم دیگری (مانند میرزای نائینی) استعمال قرعه در شبهات حکمی را خلاف مذهب قلمداد می‌کند (نائینی، ۱۳۶۹، ۲: ۴۹۲)... نگاهی به روح [و کلیت] اسلام دارند و شم فقهی خود را دستمایه رسیدن به روح نص قرار می‌دهند» (گروهی از نویسندگان، همان: ۹۶).

نکته‌ای که وجود دارد عدم تصریح این هر دو اندیشمند به مسئله نگرش سیستمی و مجموعه‌ای است و آنچه به عنوان نگرش سیستمی در رویه اجتهادی ایشان ارائه گردید، استنباطی است که نویسنده از برخی مبانی و نیز سیره اجتهادی ایشان داشته است.

۴. ملاکات احکام

از مباحث بسیار حساس و مسئله برانگیز در فرهنگ فقهی، مسئله ملاکات احکام، رعایت مصالح و مفاسد و توجه به روح و جهت اصلی احکام است، به گونه‌ای که موضع مثبت یا منفی داشتن نسبت به این موضوع و دخالت دادن و یا دخالت ندادن آن در شیوه استنباط و خروجی آن تأثیر مهمی می‌گذارد. شریعت اسلامی در کلیت خود اهداف و مقاصدی را دنبال می‌کند که فروع و مسائل عدیده، در راستای تحقق آن مقاصد و اهداف تشریح شده است. دین‌شناس و فقیه اولاً باید آنها را شناخته و از منابع استخراج کند و در مرحله بعد به هنگام اجتهاد و استنباط باید آن را در نظر داشته باشد. این در حالی است که در فقه موجود، غالباً این مهم مورد غفلت است. توجه به مقاصد و اهداف شریعت، نقش اصلی در کارآمدی فقه دارد. چه اینکه مراد از کارآمدی فقه، این است که فقه بتواند اهداف شارع مقدس از جعل و اجرای احکام فقهی در تمامی جنبه و ساحت‌های جامعه انسانی (فردی و اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، فرهنگی و تربیتی، حقوق و نظامی و ...) را در عالم خارج محقق سازد. پس در گام اول باید اهداف شارع را کشف و استنباط کرده و سپس ارتباط نظام‌مند این اهداف را بر اساس رویکرد سیستمی تا نایل به احکام نهایی، مورد اهتمام شارع و مورد نیاز انسان و جامعه دنبال نمود: «بحث درباره [فقه و] اجتهاد، با نظر به «اهداف دین»، حیاتی‌ترین بحث در این مقوله است... بحث درباره اجتهاد با نظریه «احکام دین» نیز پس از این بحث باید آغاز گردد... اهداف دین، غایات دین است، و احکام دین مقدمات رسیدن به آن غایات. پس باید همواره مقدمات، دارای آن کیفیتی باشند که به اهداف متبهی گردند نه جز آن... عقل گواهی می‌دهد، و نقل تصریح می‌کند، و تجربه به لمس می‌رساند که توجه به «احکام دین» بدون توجه به «اهداف دین» توجه به «احکام» نیز نیست، که «احکام» در حال توجه به «اهداف»، درست استنباط می‌شوند و مضمون الهی می‌یابند، و در تحول بنیادین جامعه، و ساختن فرد صالح، و تشکیل نظام عادل اعجاز می‌کنند» (حکیمی، ۱۳۷۳: ۱۰۷).

یکی از جهات اهمیت مسئله مقاصد و ملاکات، محدودیت و کلیت نصوص شرعی است، به گونه‌ای که شامل همه احکام در همه شرایط نیست و در صورتی می‌توان این احکام را توسعه و تعمیمی داد که به مقاصد احکام توجه شود، بویژه آنکه فاصله زمانی و دگرگونی اوضاع اجتماعی و فردی ایجاب می‌کند که به روح احکام توجه و ماده و گوهر احکام نسبت به شرایط مختلف تطبیق شود و موضوعات جدید که در گذشته نبوده و حتی سابقه نداشته، با تطبیق به همان نصوص به کشف مقاصد اقدام گردد و گاهی با ملاکات احکام پیشین سنجیده شود تا از این طریق وضعیت جدید روشن شود.

بررسی تطبیقی
عناصر و شاخص‌های
فقه حکومتی از دیدگاه
صاحب جواهر و قنینی

نقطه اتصال این بحث به فقه حکومتی، دقیقاً همین نکته است. چه اینکه فقه حکومتی، مدعی حضور در تمامی حوزه‌ها و جنبه‌های زندگی بشری است. از سوی دیگر محدودیت نصوص، با این ادعا معارضه می‌کند. اینجاست که پای مسائل از قبیل مسئله مقاصد و ملاکات به میان آمده و بر مدعای فقه حکومتی صحنه می‌گذارد و کمال و جامعیت آن را تأمین و تأیید می‌نماید.

علامه طباطبائی با تأکید بر ملاکات و روح احکام، عدم توجه به آن را سبب خمودی فقه و انحطاط جامعه اسلامی می‌داند: «از این آیه (تلك حدود الله فلا تعتدوها [بقره: ۲۲۹]) استفاده می‌شود میان احکام فقهی و اصول اخلاقی جدایی نیست و اکتفاء به عمل بر طبق احکام فقهی و بسنده کردن بر ظواهر احکام، ایدیه گرفتن و نابود کردن مصالح و اغراض شریعت و غرض دین و سعادت زندگی است... اسلام دین عمل است نه گفتار، و شریعت راهنمای عمل است و مسلمانان به انحطاط و سقوط نرسیدند مگر اینکه به ظاهر احکام اکتفاء کردند و از روح و باطن اوامر الهی سربرتاقتند و هرگز به این نکته توجه نکردند که عمل به احکام در سایه رعایت مصالح و اغراض اوامر و نواهی الهی است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۲: ۲۳۵).

از دیگر عوارض عدم توجه به مسئله مقاصد و ملاکات می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: بی‌روح شدن احکام و از خاصیت افتادن آنها، ایجاد ناهماهنگی در میان احکام متنوع اسلامی، فراهم شدن زمینه دخالت در قانون و حيله‌گیری برای فرار از احکام (مانند حیل شرعی فرار از ربا)، محصور شدن فقه در معانی تنگ و پویا نشدن آن در نتیجه عدم پاسخگویی به نیازها و... (ن.ک. ایازی، ۱۳۸۶: ۳۸۵-۳۸۶). البته معنای این سخن این نیست که جملگی فقهای پیشین به روح احکام و ملاکات احکام توجه نکرده‌اند، بلکه در مواردی تصریح و تأکید برخی از فقهاء را شاهدیم. صاحب جواهر و میرزای نائینی از جمله فقیهان روش‌بینی هستند مسئله‌ای به این مهمی از نگاه تیز آنان مخفی نمانده و این هر دو اندیشمند شیعی با تصریح و تأکید بر چیستی و اهمیت مسئله، در عمل اجتهادی خویش نیز بدان پایبند بوده‌اند.

الف) دیدگاه صاحب جواهر: مرحوم صاحب جواهر از جمله کسانی است که بر تبعیت احکام از اغراض و مصالح تأکید می‌کند و مسئله مقاصد را در احکام ضروری می‌داند. وی هدف از جعل احکام را تأمین مصالح و فواید دنیوی و اخروی مردم ذکر می‌کند و در لابلای استنباط‌های فقهی خویش بارها با استفاده از غرض و هدف حکم به استنباط می‌پردازد. وی در این باره می‌گوید: «ظاهر کتاب مجید چنین است که تمام معاملات و غیر معاملات برای مصالح و فواید دنیایی و آخرتی مردم تشریح شده‌اند که در عرف آن را مصلحت و فایده می‌نامند» (نجفی، همان، ۲۲: ۳۴۴).

چنانکه مشهود است تشخیص غرض و ملاک حکم از نظر وی محدود به حوزه معاملات نیست و حوزه عبادات (غیر معاملات) را نیز شامل می‌شود؛ یعنی بر خلاف تصور برخی که تشخیص ملاک در حوزه عبادات را ممکن نمی‌دانند، وی در این حوزه نیز قائل به ملاک و تشخیص آن است.^۱

مواردی که صاحب جواهر با استفاده از این مسئله به استنباط و بیان حکم می‌پردازد، فراوان است (ن.ک. نجفی، همان، ج ۲، ص ۲۹۴؛ ج ۴، ص ۳۸، ۳۴۹؛ ج ۵، ص ۹۸، ۳۱۲؛ ج ۶، ص ۲۰۵، ۲۵۲؛ ج ۸، ص ۱۲۸، ۱۷۸؛ ج ۹، ص ۱۳۷؛ ج ۱۲، ص ۵۰ و ۵۹، ۳۶۱ و...). در ذیل به چند مورد اشارتی می‌رود. در بحث خمس و زکات و حیل شرعی پیرامونی آن می‌گوید: «برخی برای رهایی از خمس و زکاتی که به گردنشان است، کالای کم ارزش را به قیمت گزاف به فقیری می‌فروشند، آنگاه پول را به عنوان خمس یا زکات به فقیری می‌دهند و سپس به عنوان ثمن معامله از وی دریافت می‌کنند». وی می‌گوید: «چنین کاری با غرض شارع منافات دارد؛ چرا که هدف از تشریح خمس و زکات نظم دادن به امور انسانها و برطرف کردن نیاز فقرا از اموال اغنیاست و رسانیدن آنان به سعادت در دنیا و عقبات، و امثال دادوستد فوق نقض غرض شارع از تشریح چنین احکامی است و هر دادوستدی که متضمن نقض غرض تشریح آن باشد، محکوم به بطلان است» (نجفی، همان، ۳۲: ۲۰۲).

در موردی دیگر در بحث کشیدن آب از چاه پس از بحث درباره علیت در حکم و بیان تفاوت میان علت و حکمت می‌گوید: «ملاک و مناط چارپاست، چه الاغ باشد یا گاو، فرقی نمی‌کند» (همان، ۱: ۲۲۴). یا در بحث خیار حیوان می‌گوید: «ملاک در خیار حیوان رضایت مشتری است، پس اگر در جایی به هر دلیل این رضایت حاصل نشد، حق فسخ او باقی است» (همان، ۲۳: ۳۰).

۱. گفتنی است که فهم غرض و ملاک حکم و قطع به آن، خصوصاً در حوزه عبادات، از نظر صاحب جواهر همیشه امکان ندارد و در مواردی همراه با صعوبت و گاهی عدم توفیق است. مثلاً در مورد مصرف سهم امام در خمس، بنابر آنکه در خمس قصد قربت شده، تشخیص مصالح و مفاسد را مشکل دانسته است (نجفی، همان، ۱۶: ۱۷۳). در جای دیگر در مورد مسح جیره‌ای با آب می‌گوید: «این مصالح قابل درک است، اما امکان قطع به آن نداریم، لان احکام العبادات غیر معروفة الحکم و المصالح فلا سیل للقطع بذلك» (همان، ۲: ۲۹۴-۲۹۵). همچنین درباره جواز یا حرمت نبش قبر می‌نویسد: «و العلم بان ذلک صلاح للمیت او فساد مختص بعلم الغیوب، فلعل فی النبش مفسدة تقابل المصلحة و تفضل عنها» (همان، ۴: ۳۶۳). حتی در مواردی مانند بحث شهادت بر وصیت که از امور روشن و غیر تعبدی است - و این موضوع مطرح می‌شود که اگر شهادت اهل ذمه در مورد خودشان پذیرفتنی باشد، باید شهادت مومنان فاسق نیز قابل پذیرش باشد، در حالی که دلیلی بر این مطلب نداریم - صاحب جواهر تأمل می‌کند و می‌گوید: «عقل احاطه‌ای بر مصالح و مفاسد حکم ندارد تا بخواهد میان این دو صورت قیاس کند» (همان، ۲۸: ۳۴۸).

در باب صلات نیز پس از فهم ملاک و مناط حکم نماز در آتشکده‌ها یا کلیساها، اقدام به تسری آن به موارد مشابه نموده، می‌نویسد: «ممکن است قائل به تعمیم بشویم و بگوییم نماز در غیر معابد مانند اماکن دیگر مذهبی و ساختمان‌های مجاور آنها نیز اشکال داشته باشد؛ مثل آشپزخانه که آتش در آنها وجود دارد». اما بعد اشکال می‌کند و می‌نویسد: «معیار نهی، پرستش آتش است و نه اینکه هر جا آتش باشد منهی است، بنابراین شامل این موارد نمی‌شود».

یکی از توابع بحث مقاصد و ملاکات، مسئله تنقیح مناط و الغای خصوصیت است. صاحب جواهر علاوه بر استفاده از کشف و تنقیح مناط (نجفی، همان، ۳۹: ۳۰۸؛ ۲۳: ۲۷)، گاه در مورد ویژگی‌های مناط معتبر از جمله مناسب بودن با حکم و حکمت آن و نیز وصف منضبط و ظاهر بودن آن نیز توضیحاتی داده (همان، ۱: ۲۷۲)، و گاه از شروط دریافتن مصالح و مناط احکام نیز (غیر از شروط علمی و مهارت فقهی و اصولی) سخن به میان آورده است، شروط مانند زهد و بی‌رغبتی به دنیا (همان، ۱۶: ۱۷۳).

یکی از راه‌های تنقیح مناط، الغای خصوصیت از روایت است. در فقه جواهری موارد متعددی از تنقیح مناط از طریق الغای خصوصیت و پیگیری دقیق در مناط احکام مشاهده می‌شود؛ از جمله تنقیح مناط و الغای خصوصیت در موارد ذیل: (۱) حرمت حریر برای مرد در نماز و تسویه حکمی بین اتکا و لبس و افتراش حریر (همان، ۸: ۱۲۸)؛ (۲) عدم جواز نماز میت برای منافق و تسویه حکمی بین او و ناصب (همان، ۲: ۵)؛ (۳) حکم تمام خواندن نماز کثیر السفر و تسویه حکمی فرد مکاری و غیرمکاری (همان، ۱۴: ۲۸۴)؛ (۴) تنقیح مناط در مورد ملاک سرایت نجاست (رطب بودن) (همان، ۵: ۳۴۷)؛ (۵) نفی خصوصیت حکم تیمم در سفر در خصوص مورد حدیث و حمل بر اراده مثال (همان، ۵: ۱۵)؛ همچنین ن.ک. همان، ۲: ۴۳؛ ۲۹: ۶۷؛ ۳۳: ۳۱؛ ۵: ۱۰۱ و...).

ب) دیدگاه میرزای نائینی: میرزای نائینی نیز مسئله مقاصد و ملاکات و مصالح و مفاسد را از مسائل مهم و قطعی برشمرده و بر امکان فهم و دسترسی به آنها استدلال نموده است (نائینی، ۱۴۰۶، ۳: ۵۶). او معتقد است اگر شارع هم امر و نهی نداشت، این مصالح و مفاسد وجود داشت. وی در این زمینه می‌نویسد: «راهی برای انکار تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و متعلقات آنها نیست، و همانا در حد ذات افعال مصالح و مفاسدی نهفته است که اگر شارع هم امر و نهی نمی‌کرد، باز این مصالح و مفاسد وجود داشت و همین مصالح و مفاسد علل برای احکام و مناطات آنها نیز وجود داشت» (نائینی، همان، ۳: ۵۹). وی در ذیل همین کلام می‌گوید: همان طور که برای ادراک عقل به صورت موجب

جزئیة نسبت به این مناطات جای انکار نیست، برای درک حسن و قبح نیز کنار گذاشتن عقل ممکن نیست، چون عزل عقل موجب انهدام اساس خالق و صانع و تلاش انبیاست و جایی برای درک معجزه و تکذیب مدعی دورغین آن نیست (ن.ک. همان).

شبهه‌ای که در این بین وجود دارد با عنوان «عدم جواز تسری ملاک به سایر موارد» طرح شده است، به این بیان که: در مواردی که حتی ملاک و علت حکم هم رسیده باشد، باز نمی‌توان به آنها استناد کرد و از آن مورد به سایر موارد تسری داد؛ چون احتمال وجود دارد علتی که در شرع بیان شده تمام علت نباشد، تا بتوان بر طبق آن حکم شرعی را در فرع اثبات کرد. به بیان دیگر، در مواردی که علت و ملاک حکم در روایات و نصوص هم آمده باشد، فهم آن برای سایر موارد حجت نیست؛ زیرا احتمال دارد این علت و مصلحتی که حکم بر آن بنا شده، تمام العله نباشد، بدین روی نمی‌توان بر طبق آن حکم شرعی را اثبات کرد (ایازی، همان: ۲۱۱). در پاسخ به این شبهه بویژه در جایی که احکام تبعیدی نیست، و دستیابی به مصلحت ممکن است، میرزای نائینی می‌گوید: «عقل پس از درک مصلحت ملزمه‌ای در احکام، و درک این نکته که این مصلحت بدون مزاحمت با مصلحت دیگر است، و به این مبنا توجه کرد که احکام شرعی گزارفی نیست، و نمی‌تواند بدون حکمت باشد و از سوی دیگر هدف از جعل احکام رساندن بندگان خدا به مصالح خاص است، باز چگونه می‌توان گفت از نظر عقل این مصلحت معتبری نیست و در استکشاف حکم شرعی باید توقف کرد» (نائینی، ۱۳۶۹، ۲: ۴۰).

جواب دیگری که در این باره از سوی نائینی مطرح شده این است که: اگر در این موارد علت حکم چنان بیان شود که بتوان انحصار و کبرای کلی را از آن فهمید، می‌توان از توسعه حکم در موارد غیر منصوص سخن به میان آورد. مثلاً بعید نیست عرف از جمله ای مثل «الخمر حرام لانه مسکر» استفاده کبرای کلی کند و دریابد که «کل مسکر حرام» (همان، ۱: ۴۹۸-۴۹۹).

مرحوم نائینی اشکالات و شبهات دیگری از قبیل بی‌اعتباری عقل و شبهات و مشکلاتی که عقل در کشف مقاصد و مصالح به وجود می‌آورد، خفای ملاک شرعی تا جایی که عقل را متحیر می‌سازد و نمی‌تواند به دریافت خود اطمینان کند و مواردی از دست را نیز مورد توجه قرار داده و به پاسخگویی آنها پرداخته است (همان، ۲: ۳۸).

بر این اساس طبق نظر مرحوم نائینی دستیابی به مقاصد شارع و ملاکات احکام در حوزه معاملات از طریق عقل و عموماً به صورت استقلالی امکان پذیر است. در حوزه عبادات نیز، علیرغم توقیفی

بودن این بخش از احکام- می‌توان از طریق خود نص به ملاک احکام دسترسی حاصل نمود و ملاک‌های احکام را از متون دینی استخراج نمود. در آن صورت افزون بر حکم، کشف ملاک نیز توفیقی و مستند به نص خواهد بود و حکم و مصلحتی که از آن برداشت شده، آن چیزی است که خود شارع بیان کرده است. تفاوت این بخش از احکام مولوی و توفیقی با احکام معاملات و امور امضایی در این جهت خواهد بود که کشف ملاک در بخش اخیر متوقف به بیان شارع و مستند به نص نخواهد بود و عقل در جایی که مصلحت لازم‌الرعايه‌ای در کار یافت به آن مصلحت استناد می‌کند. البته مشروط بر اینکه در این ادراک با مفسده‌ای در تراحم نباشد (همان، ۲: ۴۰).

ج) بررسی تطبیقی: هر دو اندیشمند مورد بحث در مسئله مقاصد الشریعه و مناطات احکام، همراه و همراهی هستند. هر دو اولاً: قائل به وجود غرض و مناط در احکام هستند، و ثانیاً: فهم این هدف و مناط را امکان‌پذیر و تاثیر آن را بسزا می‌دانند. حتی با اینکه برخی از فقهاء فهم غرض و مناط در حوزه عبادات را ممکن می‌دانند، صاحب جواهر و میرزای نائینی توأمان فهم غرض و مناط در این حوزه را نیز ممکن می‌دانند. البته میرزای نائینی تأکید دارد که فهم غرض و مناط در حوزه عبادات از طریق خود نصوص ممکن است.

۵. حکم حکومتی (احکام ولایی)

احکام فقهی به اعتبارهای گوناگونی قابل تقسیم‌بندی است. در یک تقسیم به اعتبار ویژگی‌های خود حکم به تکلیفی و وضعی تقسیم می‌گردد. در تقسیمی دیگر به اعتبار ویژگی‌های مکلف به واقعی و ظاهری و نیز اولی و ثانوی تقسیم می‌گردد. در تقسیم سوم، به اعتبار لحاظ حاکم و ویژگی‌های او، به دو گونه حکم شرعی و حکومتی خواهیم داشت. در تقسیمی دیگر، با توجه به چگونگی قانون گذاری از سوی شارع، احکام به دو سته تاسیس و امضایی تقسیم می‌گردند (رحمانی، ۱۳۸۲: ۲۷).

آنچه در این میان از اهمیت بالایی برخوردار بوده و با مبحث فقه حکومتی رابطه تنگاتنگی دارد، مسئله تقسیم احکام به شرعی و حکومتی، و به تعبیر دیگر، تقسیم احکام به واقعی دایمی و حکم حکومتی (ولایی) است.

بی‌شک حکم حکومتی در سیستم قانون‌گذاری اسلام، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا با اختیاراتی که دین مقدس اسلام برای حاکم اسلامی (ولی فقیه) در نظر گرفته است، در هر زمان و مکان، قوانین اسلام همسو و با وضع و نیازهای جامعه پیش می‌رود و چهره‌ای زنده، پویا، متحرک و

گره‌گشا از خود نشان می‌دهد. تعبیرهای مختلفی در رابطه با حکم حکومتی وجود دارد که احکام ولایی، حکم حاکم، احکام سلطانی، احکام متغیر و ... (همان: ۶۰).

علامه طباطبائی در تعریف حکم حکومتی فرموده است: «احکام حکومتی، تصمیم‌هایی است که ولیّ امر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به حسب مصلحت وقت، اتخاذ و طبق آن مقرراتی وضع و اجرا می‌کند» (طباطبائی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۸۷).

برخی از تفاوت‌های حکم اولی دائمی و حکم حکومتی نیز از این قرار است: «الف) تشخیص مصلحت در احکام اولی بر عهده شارع است و در احکام حکومتی بر عهده حاکم؛ ب) احکام اولی غیر قابل تغییر، ولی احکام حکومتی، موقت و قابل تغییرند؛ ج) در احکام حکومتی پیروی از غیر حاکم جایز نیست، اما در مورد احکام اولی دائمی، هر مکلفی می‌تواند به نظر اجتهادی خود و یا نظر مرجع تقلید عمل نماید و یا احتیاط نماید؛ د) احکام اولی اعم از فردی و اجتماعی است، اما احکام حکومتی به روابط اجتماعی محدود است؛ ه) احکام اولی احکام الهی بی واسطه و احکام حکومتی احکام الهی با واسطه است» (رحمانی، همان: ۶۱-۶۲).

الف) دیدگاه صاحب‌الجاهر: صاحب‌الجاهر از جمله فقهانی است که با دیدی باز و مثبت به احکام حکومتی نگریسته و دایره احکام حکومتی را بسیار وسیع‌تر از حکم در منازعات و دعاوی می‌داند. وی بعد از آنکه تعریف سه تن از فقهای نامدار (شهید ثانی، فاضل مقداد و فاضل هندی) را نقل می‌کند، تعریف شهید اول در دروس (مبنی بر اینکه قضاوت نوعی ولایت بر حکم بین مردم و بر جمیع مصالح عمومی است) را نقل و تقویت کرده، می‌نویسد: «این تعریف بهتر است، زیرا از جهت حکم اعم است و شامل حکم به ثبوت هلال و مانند و همه مصالح می‌شود و شاید علت اینکه قضا را به معنی ولایت گفته‌اند، با اینکه قضاوت به معنای ولایت نیست، می‌خواستند بگویند که قضاوت صحیح و مشروع از مراتب و از مناصب است، مانند فرمانروایی و زعامت بر مردم. و در حقیقت قضاوت شاخه‌ای از درخت ریاست عامه که مختص پیامبر و جانشینان ایشان بوده است و همین هم مراد خدای متعال در قرآن است: ای داوود! تو را جانشین خود کریم پس بین مردم به قسط و عدالت حکم کن» (نجفی، همان، ۴۰: ۹).

بر همین اساس خودش حکم حکومتی را به گونه‌ای تعریف می‌کند که شامل حکم قضائی و حکم سلطانی و به عبارت دیگر حکم ابتدائی و غیر ابتدائی نیز می‌شود. ایشان می‌نویسد: «اما الحكم فهو انشاء انفاذ من الحاكم لامنه تعالى لحکم شرعی او وضعی او موضوعهما فی شیء مخصوص؛ حکم

عبارت است از انشاء و فرمان حاکم - نه خدای متعال - بر عمل کردن به حکم شرعی تکلیفی و یا عمل به حکم وضعی و یا عمل به موضوع آن دو در مورد خاص (یعنی انشای اجرای حکم باید در یک شیء مخصوص باشد و نه در حکمی کلی) (همان، ۴۰: ۱۰۰). چنانچه مشهود است در این تعریف حکم مقید به موارد اختلاف نشده و افزون بر آن مورد حکم فراگیر است و شامل حکم در شبهات حکمیه و موضوعیه و وضعیه و احکام دادگاه و غیر دادگاه می‌شود، بویژه که صاحب جواهر در توضیح می‌فرماید: «میان فقها اختلاف شده است در اینکه حکم باید همراه با نزاع باشد یا نباشد». از ظاهر عبارت ایشان استفاده می‌شود که اگر حکم در مورد اختلاف و نزاع نباشد نیز نافذ و حجت است. ایشان مثال می‌زند به اینکه اجرای حدود و حکم به رویت هلال از طرف حاکم حجت و نافذ است اگرچه مورد اختلاف نباشد (همان).

الف/۱. تفاوت حکم و فتوا: صاحب جواهر تفاوت بین حکم و فتوا را اینگونه بیان می‌کند: «المراد بالاولی (الفتوی) الاخبار عن الله تعالی بحکم شرعی متعلق بکلی کالقول بنجاسه الملاقی البول و الخمر، و اما قول هذا القدر نجس لذلک فهو لیس فتوی فی الخفیفة و ان کان ریما تسوع باطلاقها علیه. و اما الحکم فهو انشاء انفاذ من الحاکم لامنہ تعالی لحکم شرعی او وضعی او موضوعهما فی شیء مخصوص» (همان). بنابراین هنگامی که مجتهد حکم را به صورت کلی ارائه دهد، فتواست، اما زمانی که آن را در مورد خاص تطبیق دهد، از آن به حکم تعبیر می‌شود. دیگر اینکه، چنانکه صاحب جواهر فرمودند: «او موضوعهما» لازم نیست که حکم، همیشه بیانگر حکم شرعی یا وضعی باشد، بلکه گاهی حکم، انشای قطعیت نسبت به موضوع هر یک از دو حکم می‌باشد، بر خلاف فتوا که همیشه بیانگر حکم شرعی و یا وضعی موضوعات است (گروهی از نویسندگان، ۱۳۷۴، ۷: ۳۷۶).

الف/۲. ملاک احکام حکومتی: یکی از بحث‌های مهم پیرامون احکام حکومتی، بحث از ملاکات آنهاست. ملاک‌های مختلفی برای حکم حکومتی برشمرده شده است. از جمله این ملاک‌ها این است حکم حکومتی باید از سوی حاکم صادر گردد. بنابراین چنانچه در جامعه اسلامی که در رأس آن حاکم اسلامی قرار دارد، مجتهد دیگری حکم صادر کند، حکم حکومتی نخواهد بود. صاحب جواهر در این زمینه می‌فرماید: «چنانچه محکمر خود مجتهد و صاحب نظر باشد، حاکم اسلامی، اگرچه از نظر رتبه علمی در رتبه پایین تر از او باشد، وی را وادار به رفع احتکار می‌کند» (نجفی، همان، ۲۲: ۴۸۷).

الف/۳. تزاخم حکم حکومتی و حکم اولی: هر گاه میان حکم حاکم و حکم اولی تزاخم و یا تعارض برقرار گردد وظیفه چیست؟ بدون شک یکی از مرجحات در دو حکم متزاخم عبارت است از تقدیم حکم اهم بر مهم. در تزاخم حکم اولی و حکم حاکم، بی‌تردید حکم حاکم اهم است، زیرا حکم حاکم در ارتباط با مصلحت همه افراد حکومت و جامعه است، ولی حکم اولی در ارتباط با مصلحت یک یا چند فرد است (گروهی از نویسندگان، همان: ۲۵۱). بطور مثال اگر مالک اموالش را در غیر مواردی که احتکار نمی‌شود، احتکار کند، برای رسیدن به نفع شخصی است، ولی حکم حاکم بر لزوم رفع احتکار برای تحصیل مصلحت تمام افراد است. بنابراین حکم حاکم اهم و مقدم بر حکم اولی است. از این‌رو صاحب‌جواهر گفته است: اگر محتکر مجتهد باشد و افضل از حکام باشد و حاکم حکم به رفع احتکار کند، پیروی از او واجب است» (نجفی، همان، ۲۲: ۵۱۴).

الف/۴. نقض حکم حاکم: اینکه نقض حکم حاکم اسلامی حرام است، برای فقهاء امری مسلم است. بر همین اساس صاحب‌جواهر می‌نویسد: «و قد ذکر غیر واحد آن من خواصه عدم نقض الحکم فیه بالاجتهاد، بل یجب علی غیره من القضاء تنفیذ و إن خالف اجتهاده؛ بسیاری از فقهاء فرموده‌اند نقض حکم حاکم از راه اجتهاد جایز نیست، بلکه تنفیذ حکم حکومتی بر سایر قضات واجب است اگرچه از نظر اجتهادی هم مخالف باشند» (همان، ۴۰: ۱۰).

در بحث احتکار نیز آورده است: «اگر محتکر مجتهد باشد و افضل از حکام باشد و حاکم حکم به رفع احتکار کند، پیروی از او واجب است [نقض آن حرام است]» (همان، ۲۲: ۵۱۴). در مسئله ثبوت هلال به حکم حاکم نیز، رد حکم حاکم راه، رد حکم ائمه (ع) قلمداد کرده است (همان، ۱۶: ۳۵۹). از مجموع مباحث پیشین چند مطلب عمده حاصل می‌شود: اول اینکه دایره احکام حکومتی اسلام بسیار وسیع است و اختصاص به باب قضا ندارد، بلکه شامل کلیه مصالح اجتماعی از جمله موضوعاتی مانند ثبوت هلال، حکم به عدالت افراد، احکام اقتصادی، سیاسی و عبادی و ... می‌شود و دست حاکم اسلامی به منظور اداره امور مسلمین و اجرای احکام اولی و ثانوی باز است. دوم اینکه، احکام حکومتی با فتوای فقیه فرق دارد، زیرا نقض فتوای فقیه برای فقیه دیگر جایز است، اما نقض حکم حاکم جایز نیست، زیرا هم موجب هرج و مرج و هم منجر به تضعیف حاکم می‌شود.

ب) دیدگاه میرزای نائینی: میرزای نائینی از جمله فقهای است که قائل به حکم حکومتی بوده و درباره آن به بحث و بررسی پرداخته است. پیش از پرداختن به اصل موضوع از نگاه نائینی، ذکر یک نکته به عنوان مقدمه ضرور است.

چنانکه گذشت، یکی از تفاوت‌های حکم اولی و حکم حکومتی این است که احکام اولی غیر قابل تغییر، ولی احکام حکومتی، موقت و قابل تغییرند. دلیل این تفاوت این است که در حکم اولی، شارع حکم را روی عنوان جعل می‌کند و نه روی افراد خارجی. به عبارت دیگر، کیفیت جعل احکام شرعی، به گونه قضیه حقیقه است؛ مانند اینکه شارع می‌فرماید: انسان در هر زمان و مکانی که خلق شود، نماز خواندن بر او واجب می‌شود. این در حالی است که کیفیت جعل احکام در حکم حکومتی به گونه قضیه خارجی است؛ یعنی حکم روی موضوع و مصادیق خارجی‌ای که حاکم تشخیص داده است، بار می‌شود (رحمانی، همان: ۶۰).

میرزای نائینی در مباحث اصولی خود، در باب چگونگی جعل احکام از سوی شارع تحلیلی در باب قضایای حقیقی و خارجی و نسبت آنها با جعل الهی احکام ارائه می‌دهد، که متناظر به بیان فوق از تفاوت حکم اولی و حکم حکومتی، می‌توان به تقسیم حکم از نگاه وی و فلسفه این تقسیم دست یافت. ایشان با اشاره به تقسیم قضیه به چهار قسم عقلیه، حقیقه و خارجی، می‌فرماید: «بحث از قضیه عقلیه و طبیعیه، ربطی به هدف ما ندارد؛ مهم تعریف قضیه حقیقه و خارجی و تفاوت آن دو با یکدیگر است... قضیه خارجی یعنی ثبوت وصف و یا حکمی بر شخص خاص به گونه‌ای که این وصف و یا حکم، از این شخص به غیر آن سرایت نکند؛ هر چند این افراد در اوصاف شبیه آن فرد باشند» (نائینی، ۱۴۰۶، ۱: ۱۷۰). در قضیه خارجی تفاوتی نمی‌کند که به صورت جمله خبریه باشد یا انشائی، مانند «زید قام» و یا «اکرم زید»، و نیز فرقی نمی‌کند که قضیه به صورت جزئی و یا به صورت کلی مطرح شود، مانند: «کل من فی العسکر قتل؛ هر کسی در لشکرگاه بود، کشته شده است»، زیرا ملاک در قضیه خارجی این است که حکم بر اشخاص وارد شود و نه بر عنوان. سپس نائینی در مقام تعریف قضیه حقیقه می‌نویسد: «قضیه حقیقی ثبوت وصف و یا حکم بر عنوان است که به گونه مرآت برای افراد مقلده الوجود در نظر رگفته می‌شود، زیرا ممکن است عناوین مرآت و وسیله نگاه به افراد و مصادیق قرار گیرند و فرقی نمی‌کند بالفعل افراد خارجی داشته و یا نداشته باشند، بلکه اگر برای عنوانی فردی در خارج موجود نباشد جایز است عنوان مرآت آنها قرار گرفته و حکم به لحاظ آن افراد، روی عنوان قرار گیرد؛ زیرا ملاک در قضیه حقیقی این

است که عنوان موضوع به عنوان مرآت مقدره الوجود برای افراد در نظر گرفته شود، به طوری که اگر فردی در خارج موجود شد، این حکم و یا وصف که روی عنوان رفته، بر آن بار شود و فرقی در این جهت که قضیه به گونه خبریه، مانند ک جسم ذوابعاد ثلاثه بیان شود و یا به صورت انشائی صادر شود، مانند کل عاقل بالغ مستطیع یجب علیه الحجج» (همان: ۱۷۰). سپس ایشان در مقام فرق نهادن میان قضیه حقیقی و خارجی سه تفاوت اساسی را بیان می‌کند، از جمله اینکه در قضیه حقیقی، حکم بر خلاف قضیه خارجی روی تمام افراد بر اساس یک ملاک می‌رود و در مورد دیگر، تصریح می‌کند که نحوه قانون‌گذاری در شرع مقدس به گونه قضیه حقیقی است: «همانا مجعولات شرعی به روش قضایای حقیقی است؛ همان‌گونه که این مطلب ظاهر چیزی است که در کتاب و سنت وارد شده است» (همان: ۲۷۸).

با توجه به این تحلیل در باره قضایای حقیقی و خارجی و نسبت آنها با احکام شرعی، می‌توان در منظومه فکری فقهی به تقسیم احکام به اولی (شرعی) و حکومتی دست یافت و فلسفه این تقسیم را نیز درک کرد. به این بیان که احکام اولیه، همان احکامی است که به نحو قضایای حقیقیه جعل شده و ثابت و لایتغیر است. در مقابل حکم حکومتی، حکمی است که به مثابه قضیه خارجیه بوده، متناسب با مصالح و مقتضیات اعصار و امصار و به اختلاف آن‌ها مختلف می‌گردد و متغیر است. چنانکه در تنبیه الامه نیز با تقسیم احکام به دو قسم، بر تقسیم‌بندی احکام به دو دسته اولی (منصوص و مضبوط در شریعت) و حکومتی (غیر منصوص موكول به نظر ولی نوعی) صحه می‌گذارد: «...منصوصاتی که وظیفه عملیه آن بالخصوص معین و حکمش در شریعت مطهره، مضبوط است (حکم اولی)، و یا غیر منصوصی که وظیفه عملیه آن به واسطه عدم اندراج در تحت ظابطه خاص و میزان منصوص غیر معین و به نظر ولی نوعی موكول است (حکم حکومتی). واضح است که همچنان که قسم اول (حکم اولی) نه به اختلاف اعصار و امصار قابل تغییر و اختلاف و نه جز تعبد مخصوص شرعی الی قیام الساعه وظیفه و رفتاری در آن مقصود تواند بود، همین طور قسم ثانی (حکم حکومتی) هم تابع مصالح و مقتضیات اعصار و امصار و به اختلاف آن، قابل اختلاف و تغییر است و مانند قسم اول (احکام اولی) مبتنی بر دوام و تأیید نتواند بود» (نائینی، ۱۴۲۴: ۱۳۴). بدیهی است مقصود از قسم دوم، حکم حکومتی است و یا حداقل یکی از مصادیق اصلی آن، حکم حکومتی است.

ب/۱. مبنای حجیت حکم حاکم: میرزای نائینی با استدلال به آیه اولی الامر (نساء: ۵۹)، مبنای حجیت و مشروعیت حکم حاکم را اینگونه به تصویر کشیده است: «اطاعت ولی (امام) را در ایه مبارکه اطیعوا الله و

اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم (نساء: ۵۹) در عرض اطاعت خدا و رسول، بلکه اطاعت مقام رسالت و ولایت صلوات الله عليه را با هم در عرض اطلاعات خالق عالم عزاسمه تعداد فرموده‌اند، بلکه از وجوه و معنای اکمال دین به نصب ولایت یوم الغدير هم همین است، همین طور در عصر غیبت هم ترجیحات نواب عام و یا مأذونین از جانب ایشان لامحاله به مقتضیات نیابت ثابتة قطعیة علی کل تقدیر ملزم این قسم است» (همان: ۱۳۱).

ب/۲. **محدوده نفوذ حکم حاکم:** از مهمترین مسائل مربوط به حکم حکومتی، شناخت مدرک و کیفیت دلالت آن بر نفوذ احکامی است که از ناحیه فقیه صادر می‌شود. زیرا محدوده اختیارات فقیه از سوی فقهاء مورد بحث و نقد قرار گرفته است. بدیهی است بر فرض قبول ولایت عامه، گستره نفوذ حکم حاکم وسیع خواهد بود، اما اگر ولایت عامه را نپذیریم، آنگاه باید دید حکم فقیه تا چه اندازه نفوذ دارد. میرزای نائینی در گام اول و بنیادی، با اعتقاد به ولایت عامه فقیه، دائره نفوذ حکم حاکم را وسیع می‌داند (نائینی،

کمیته
حکومت

سال چهارم
شماره ششم
پار و تابستان ۱۳۹۹

۱۴۱۳، ۲: ۳۳۷). در گام بعد ائمه، با فرض عدم قبول ولایت عامه، یا عدم امکان برقرار حکومت توسط فقیه در شرایطی خاص، از راه دیگری، یعنی استدلال به لزوم حفظ نظام و عدم جواز اهمال در امور حسیه، بر دائره و نفوذ حکم حاکم استدلال می‌کند. امور حسیه از مسائلی است که در فقه اهتمام قابل توجهی به آن شده است و آن این است که اگر اموری را دیدیم که شارع مقدس راضی به ترک آن نیست، بر فقیه لازم است که نسبت به آن امر اقدام کند. بر این اساس می‌توان گفت که برقراری نظم و انضباط اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج و سدّ ثغور از مسائلی است که اهمال و ترک آن موجب ضرر جدی به جامعه اسلامی است و شارع مقدس هیچگاه رضایت نمی‌دهد که مومنین این امور را رها کنند و زمام آن را به دست اشخاص ناصالح واگذارند. بدین مناط، فقیه این حق را دارد که انتظام و حفظ نظم جامعه را بر عهده گیرد و طبیعی است که قبول تعهد نسبت به این امر، جز به اعمال حکم در امور مربوطه سامان نمی‌گیرد. میرزای نائینی در این باره می‌نویسد: «از جمله قطعیات مذهب ما طائفه امامیه، این است که در این عصر غیبت، آنچه از ولایات نوعیه را که عدم رضای شارع مقدس به اهمال آن حتی (در این زمینه) معلوم باشد، وظایف حسیه نامیده و نیابت فقهای عصر غیبت را در آن قدر متقین و ثابت دانستیم، حتی با عدم ثبوت نیابت عامه در جمیع مناصب، و چون عدم رضای شارع مقدس به اختلال نظام و ذهاب بیضه اسلام، بلکه مهمتر بودن وظایف مربوط به حفظ نظم ممالک اسلامی از تمام امور حسیه از اوضاع قطعیات است، لهذا ثبوت نیابت فقهاء و نواب عام عصر غیبت در اقامه وظایف مذکوره، از قطعیات

مذهب خواهد بود» (همان). چنانکه در تعریف حکم حکومتی گذشت، فقهی که دارای حاکمیت است، می‌تواند حکم حکومتی صادر کند، اما بر اساس نظریه اخیر نائینی، دایره حکم حکومتی گسترش پیدا کرده و حتی فقهی که حاکمیت ندارد نیز از باب حسبه می‌تواند حکم حکومتی صادر نماید. از بیان پیشین میرزای نائینی همچنین، اهمیت و نیز حرمت نقض حکم حاکم فهم می‌گردد.

ج) بررسی تطبیقی: تقسیم حکم به اولی و حکومتی از مواردی است که مورد اتفاق هر دو اندیشمند مورد بحث می‌باشد. صاحب جواهر از طریق اثبات ولایت عامه فقیه، به مشروعیت و جواز صدور حکم حکومتی از سوی فقیه حاکم استدلال نموده و بر اهمیت این حکم و نیز حرمت مخالف ون نیز نقض آن تأکید می‌کند. میرزای نائینی نیز با پذیرش حکم حکومتی، دایره آن را گسترش می‌دهد و برای فقیه غیر حاکم نیز از باب حسبه اصدار حکم حکومتی را مشروع و جائز می‌داند.

البته گفتنی است که این نظریه نائینی، بر فرض عدم پذیرش و یا عدم امکان تشکیل حکومت توسط فقیه است و در صورت پذیرش و تشکیل حکومت توسط فقیه، طبیعتاً حق اصدار حکم حکومتی مختص فقیه حاکم خواهد بود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نتیجه بررسی تحقیق حاضر در زمینه عناصر و شاخص‌های فقه حکومتی در سیره فقهی و فقاهی صاحب جواهر و میرزای نائینی به شرح ذیل است:

۱. صاحب جواهر و میرزای نائینی درباره اهمیت به کارگیری زمان و مکان در فرایند اجتهاد و استنباط احکام هم‌داستان هستند. تنها نکته در این میان ضابطه‌مندی این مسئله در نگاه میرزای نائینی است. به بیان دیگر، میرزای نائینی با تقسیم احکام به ثابت و متغیر، احکام مربوط به حوزه متغیرات را در گستره زمان و مکان و در نسبت با آن، متغیر می‌داند. صاحب جواهر اما چنین ضابطه‌ای در این رابطه به دست نداده است.

۲. صاحب جواهر و میرزای نائینی در مسئله منطقه الفراغ نیز با یکدیگر همراه و همراهی هستند؛ یعنی منطقه الفراغ و حکم حکومتی را با عنوان «تطبیق عموماًت و قواعد شرعی بر موارد خاص» و نه تشریح ثانوی پذیرفته‌اند.

۳. این هر دو اندیشمند در سیره و سنت اجتهادی خود نگرش سیستمی به دین را مورد توجه قرار داده و در برداشت‌ها و استنباط‌های فقهی خود از این روش بهره برده‌اند. نکته‌ای که وجود دارد عدم

تصریح این هر دو اندیشمند به مسئله نگرش سیستمی و مجموعه‌ای است و آنچه به عنوان نگرش سیستمی در رویه اجتهادی ایشان ادعا می‌شود، استنباطی است که نویسنده از برخی مبانی و نیز سیره اجتهادی ایشان داشته است.

۴. در مسئله مقاصد الشریعه و مناطات احکام، هر دو اندیشمند اولاً: قائل به وجود غرض و مناط در احکام هستند، و ثانیاً: فهم این هدف و مناط را امکان‌پذیر و تأثیر آن را بسزا می‌دانند. حتی با اینکه برخی از فقهاء فهم غرض و مناط در حوزه عبادات را ممکن می‌دانند، صاحب جواهر و میرزای نائینی توأمان فهم غرض و مناط در این حوزه را نیز ممکن می‌دانند. البته میرزای نائینی تأکید دارد که فهم غرض و مناط در حوزه عبادات از طریق خود نصوص ممکن است.

۵. تقسیم حکم به اولی و حکومتی از مواردی است که مورد اتفاق هر دو اندیشمند مورد بحث می‌باشد. صاحب جواهر از طریق اثبات ولایت عامه فقیه، به مشروعیت و جواز صدور حکم حکومتی از سوی فقیه حاکم استدلال نموده و بر اهمیت این حکم و نیز حرمت مخالف و ن نیز نقض آن تأکید می‌کند. میرزای نائینی نیز با پذیرش حکم حکومتی، دایره آن را گسترش می‌دهد و برای فقیه غیر حاکم نیز از باب حسبه اصمدار حکم حکومتی را مشروع و جائز می‌داند.

۶. با توجه به رصد مبانی و نیز عناصر و شاخص‌های فقه حکومتی در رویه فقهی و اجتهادی صاحب جواهر و میرزای نائینی می‌توان از رویکرد حکومتی این هر دو اندیشمند به فقه، و نیز شباهت‌های فراوان رویه فقهی ایشان در این زمینه پرده برداشت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ایازی، سید محمد علی (۱۳۸۶)؛ ملاکات احکام و شیوه‌های استکشاف آن، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جمعی از نویسندگان مجله حوزه (۱۳۸۶)؛ علامه نائینی فقیه نظریه پرداز، قم، بوستان کتاب.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۰)؛ نامه، مجله آینه پژوهش، شماره هفتم.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۳)؛ احکام دین و اهداف دین، مجله نقد و نظر، شماره اول.
- حیدری بهنوئی، عباس (۱۳۸۶)؛ اندیشه سیاسی آیت الله میرزا محمد حسین نائینی، قم، بوستان کتاب.
- رحمانی، محمد (۱۳۸۲)؛ بازشناسی احکام صادره از معصومین (ع)، قم، موسسه بوستان کتاب.
- سید باقری، سید کاظم (۱۳۸۸)؛ فقه سیاسی شیعه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ضیائی فر، سعید (۱۳۸۵)؛ پیش درآمدی بر مکتب‌شناسی فقهی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۸)؛ بررسی های اسلامی، قم، موسسه بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴)؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: موسوی همدانی، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
- علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۸)؛ فقه و مصلحت، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عندلیب، علی محمد (۱۳۷۵)؛ سبک‌شناسی جواهر، مجله اندیشه حوزه، شماره پنجم.
- قاسمی، محمد علی و همکاران (۱۴۲۶)؛ فقیهان امامی و عرصه‌های ولایت فقیه، مشهد، دانشگاه علوم رضوی.
- کشاف الغطاء، جعفر (۱۴۲۲)؛ کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات.
- گروهی از نویسندگان (۱۳۷۴)؛ مجموعه آثار کنگره مبانی فقهی امام خمینی، تهران، موسسه نشر آثار امام خمینی (ره).
- مشکانی سبزواری، عباسعلی (۱۳۹۳)؛ عدالت در ساحت فقه حکومتی، مجله معرفت، شماره ۱۹۹.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)؛ اسلام و مقتضیات زمان (ج ۱)، قم، نشر صدرا.
- مهدوی، اصغر آقا و همکاران (۱۳۹۰)؛ گفتارهایی در فقه سیاسی، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- نائینی، محمد حسین (۱۳۶۹)؛ اجود التقریرات؛ قم، موسسه مطبوعات دینی.
- (۱۳۷۳)؛ منیة الطالب فی شرح المکاسب، تهران، المکتبۃ المحمدیة.
- (۱۴۰۶)؛ فوائد الاصول، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- (۱۴۱۱)؛ کتاب الصلاة، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
- (۱۴۱۳)؛ المکاسب و البیع، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
- (۱۴۲۴)؛ تنبیه‌الأمه و تنزیه المله، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- نجفی، محمد حسن (بی‌تا)؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- نوائی، علی اکبر (۱۳۸۱)؛ نظریه دولت دینی، قم، دفتر نشر معارف.