

فقه نظام‌ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی
سال اول؛ شماره سوم؛ پاییز ۱۴۰۱

مبادی و روش نظری فقه حکومتی با تأکید بر آراء و نظرات آیت‌الله محمد رضا مهدوی کنی رحمه الله

محمد طالبی طادی^۱

چکیده

فقه حکومتی رویکردی متمیمی به نظام روشی و دستگاه استنباطی فقه جواهری است که در طول تاریخ فقهات اسلامی تراث عظیم مذهب امامیه را به غنا و تعمیق بحث‌ها با وجه غالب فردی رسانیده است. لذا قلمرو سخن از فقه حکومتی و تبیین زوایای نظری آن را می‌توان در مقام فلسفه دانش فقه و نه به‌مثابه یک دانش مستقل و یا شاخه تخصصی مجزا از تراث فقه جواهری قلمداد نمود. با توجه به سابقه علمی آیت‌الله محمد رضا مهدوی کنی در پرداختن به عرصه‌های مختلف فقه مضاف و هم‌چنین سابقه حضور ایشان در عرصه‌های مدیریتی کشور و درک اقتضانات اجرایی نظریه‌پردازی‌های حکومتی در دانش فقه، اگرچه موضوع فقه حکومتی به‌صراحت لفظی و دلالت مطابقی در آثار و آراء این فقیه فقید ذکر نشده است، لیکن می‌توان عناصر و موادی را از آثار ایشان استنتاج و تنظیم نمود. در این نوشتار با رویکرد استقرائی ابتدا برخی از مباحث آیت‌الله مهدوی کنی استخراج شده و سپس با روش توصیفی - تحلیلی ساختار مباحث به‌عنوان قرائتی نوین بر عناصر فکری آیت‌الله مهدوی کنی به‌مثابه مدخلی بر فقه حکومتی در ابعاد مبادی و روش‌شناختی مطمح نظر واقع می‌شود.

واژگان کلیدی: فقه حکومتی، حکمرانی، خط مشی، آیت‌الله مهدوی کنی، اصول فقه.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۸ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۶



مقدمه

دانش فقه اسلامی در طول تاریخ حیات خویش مقاطع مختلف تاریخی و مکاتب اندیشه‌ای مختلفی را پشت سر نهاده است. سرنوشتی که تمام علوم اسلامی و غیراسلامی در تاریخ تکون خود تجربه می‌نمایند. لیکن دانش فقه به دلیل نسبت ماهوی و اقتضائات دانشی که با شریعت و خاصه مذهب امامیه دارد، بیشتر از دیگر علوم اسلامی تحت تأثیر شرایط سیاسی اعصار مختلف بوده است. به همین دلیل، ابعاد تکامل آن به‌طور کامل تحت تأثیر شرایطی بوده است که در ازمنه و امکانه مختلف مذهب امامیه در تقابل تاریخی خود با عامه تجربه نموده است. لذا چنین رویکرد تاریخی به دانش فقه و تحلیل خلأهای موجود برای بازبانی نقش حیاتی این دانش در جامعه‌سازی و ایصال به حیات تمدنی اسلام اقتضا دارد تا با اتکای کامل و استفاضه تام از این تراث عظیم و غنی علمی، منطق ترمیمی و تکمیلی ناظر به ابعاد مختلف علمی دانش فقه را پی‌جویی نمود. این منطق در سال‌های اخیر تحت عناوینی همچون «فقه حکومتی»، «فقه تمدنی»، «فقه نظام‌ساز» و... به منصفه ظهور رسیده است. مسلماً ابهامات و زوایای ناپیدایی در ابتدای شروع این حرکت نیازمند به تولید ادبیات، جعل اصطلاحات علمی و تکثیر و تعمیق مباحث تولید شده در این حوزه را به وسائل و مناهج مختلف می‌طلبد. یکی از این مناهج استخراج، استنتاج و تنظیم و تنقیح عناصر مختلف مبنایی و روشی فقه حکومتی در نظام اندیشه‌ای فقها و اندیشمندان متقدم و متأخر است. زیرا اگرچه مفهومی نوظهور نمی‌تواند به‌طور صریح در منابع و آثار اندیشمندان متقدم یافت شود، لیکن با توجه به هویت تشکیکی علم و واداری روزنه‌های نوظهور به انباشت دانش این رشته علمی در گذشته، می‌توان اجزا و نظام شبکه‌ای از مفاهیم و مفاد مورد نیاز را در یک نظام اندیشه استنتاج نمود. چنین روشی می‌تواند به‌عنوان یکی از مناهج نوین در تولید دانش و کشف نظام‌های اندیشه‌ای مطمح نظر قرار گرفته و مسیر پژوهش را برای موضوعات بکر و نوظهور توسعه بخشد. با توجه به این توضیحات وجه نوآوری پژوهش حاضر این است که موضوع فقه حکومتی اگرچه در طول سالیان گذشته از ابعاد مختلف مورد بحث و دقت نظر اندیشوران حوزوی و دانشگاهی واقع شده است، لیکن در این پژوهش با تمرکز بر آرا و آثار آیت‌الله مهدوی کنی بخشی از ابعاد تفکری و اندیشه‌ای



ایشان پیرامون موضوعات و مباحث فقه حکومتی، به‌عنوان یک فقیه و مدیر اجرایی به تنظیم و تنسیق درآمد. همان‌طور که مشخص است پوشش دادن کامل مبادی کلان ساختار فقه حکومتی نه در ظرفیت چنین نوشتاری میسر است و نه می‌توان به نظام فکری یک اندیشمند تحمیل نمود. آنچه در این مقاله آورده شده است یافته‌ها و موضوعاتی است که می‌توانست دورنگاری از مبانی فکری آیت‌الله مهدوی کئی را در حوزه فقه حکومتی ترسیم نماید. بر این اساس، موضوعاتی چون تصویر مکلف فردی و حکومتی، قلمروشناسی حوزه اعتباریات و مباحث ثابت و متغیر که در آرا و آثار مرحوم آیت‌الله مهدوی کئی مطرح شده است، ذیل مقسمی با عنوان مبادی کلان ساختار فقه حکومتی مطرح می‌شود تا عنصر مشترک آن‌ها در عنوان تأمین گردد. هم‌چنین در بخش پایانی روش‌شناسی دستگاه اجتهاد نیز ناظر به ارائه تمام عناصر روشی نخواهد بود؛ بلکه همچون بخش گذشته مقسم مشترکی از عناوینی است که می‌تواند موضوعات مطروحه در آثار آیت‌الله مهدوی را پوشش دهد. برخی از مهم‌ترین آثار پژوهشی که به‌طور مطلق به موضوع فقه حکومتی پرداخته‌اند عبارتند از: مبادی و اصول فقه حکومتی، ذبیح‌الله نعیمیان؛ درآمدی بر رویکردهای فقه حکومتی، محمد مهدی میرباقری؛ فقه حکومتی؛ درآمدی بر مبانی، ماهیت و منطق نظری، بهنام طالبی طادی.

۱- قرائت اصالی و عَرَضی از تعریف فقه حکومتی

فقه حکومتی همانند بسیاری از مفاهیم نوپیدای علوم انسانی علی‌رغم تعریف شرح‌الاسمی، دارای ابهامات و تیرگی معنایی در زوایای تاریخ حیات خود می‌باشد. این اصطلاح اگرچه در سالیان گذشته به یکی از گفتمان‌های جاری مهم مجامع حوزوی و دانشگاهی تبدیل شده است، لیکن هنوز تقریر غالب و معنای واحد مشهوری از آن تثبیت نشده است.

آیت‌الله مهدوی کئی به دوگانگی و افتراق فقه فردی و حکومتی تصریح دارد. ایشان معتقد است اگرچه فقه فردی و فقه حکومتی در تعارض نیستند، لیکن مدلول‌های کاملاً متفاوتی را دارا می‌باشند که نباید آن‌ها را با یکدیگر خلط نمود. «حکومت اسلامی گرچه از فقه جدا نیست؛ ولی با فقاهت فتوایی فرق دارد. یکی از اشکالاتی که اوّل انقلاب وجود داشت و امروز هم وجود دارد، این است که بین فقه حکومتی و فقه فردی تفاوت قائل



نمی‌شویم. اگر قبول کنیم که حکومت داریم و حکومت‌مان نیز بر مبنای فقه است و نه جدای از فقه، باید ببینیم فقه حکومتی عین حکومت فقیه است یا نه؟ مثل این که از فقیه استفتاء می‌شود چگونه با کارگر قرارداد بسته شود؟ می‌گوید: طبق بر طبق توافق طرفین. اما از دولت که سؤال می‌شود، می‌گوید: توافق را قبول ندارم. حداقل حقوق کارگر فلان مبلغ است، این مقدار بیمه است و... این مسائل در فقه حکومتی بیان می‌شود و نه در فقه فردی. رساله‌های عملیه فقه فردی هستند و دعوایی هم با هم ندارند. آن در جای خودش صحیح است، این هم در جای خودش صحیح» (مهدوی کنی، بی‌تا: ۳).

هم‌چنین در جای دیگر با تصریح به دخالت عنصر مصلحت در عرصه‌های فقه حکومتی بیان می‌دارد:

«فقه تئوری اداره حیات بشر است؛ ولی این به معنای این نیست که ما با حلال و حرام مطلق، کشور را اداره کنیم. من یادم هست که یکی از وزرا برای وزارت کار از داخل رساله عملیه یک آیین‌نامه درست کرده بود. در حالی که با چنین آیین‌نامه‌ای نمی‌شود وزارتخانه اداره کرد. مثلاً در رساله نوشته شده است که اجرت براساس توافق باید انجام شود؛ در حالی که در شرایط فعلی کارفرما هزینه را مشخص می‌کند و پیشنهاد می‌دهد. اگر همین را هم از امام سؤال می‌کردند، ایشان هم همین پاسخ را می‌دادند. زیرا این یک فقه فردی است و فقه حکومتی یک چیز دیگری است. نمی‌شود کشور را با رساله عملیه و بدون اتخاذ مصالح توسط حاکم اداره کرد. انواع و اقسام مسائل و نوعیاتی را که در روابط بشر و تعاملات اجتماعی او پیش می‌آید، علم تنظیم می‌کند؛ مانند بیمه» (همان).

حال با این تفاوت مبرز در فقه فردی و فقه حکومتی باید دید که عنصر حکومتی چه نسبت و ارتباط منطقی با فقه می‌تواند برقرار نماید.

با توجه به روشن بودن معنای اصطلاحی فقه، باید دید وصف «حکومتی»^۱ در فقه چه دلالت‌های معنایی می‌تواند در پی داشته باشد و آیا اساساً جعل چنین اصطلاحی برای فقه

۱. در این تحلیل پذیرفته شده است که واژه حکومتی مضافه‌الیه نیست و منظور از فقه حکومتی، بخشی از فقه که دارای مسائل مرتبط با ابعاد حکمرانی است، نخواهد بود؛ بلکه حکومت، وصفی برای فقه است که فقه‌الحکومه بخشی از آن را تشکیل خواهد داد.



می‌تواند صحیح باشد یا خیر؟ دو احتمال برای ارتباط وصف حکومتی برای فقه مطرح شده است (ضیائی، ۱۳۹۱: ۲۴-۲۹) که عبارتند از:

۱. حکومتی بودن، وصف احکام شرعی است. به عبارت دیگر، این مفهوم وصف واقع و نفس الامر احکام شرعی در مقام ثبوت است. به نحوی که شارع برای جعل احکام شرعی شرایط امتثال حکومتی با توسعه مفهومی آن را در نظر داشته است.

۲. حکومتی بودن وصف اجتهاد و تفقه است. به این معنا که فقیه در مقام کشف و استنباط احکام شرعی از منابع، رویکرد حکومتی را مدنظر قرار می‌دهد و لذا این تعلق مرتبط با مقام اثبات است و ربطی به نفس الامر و ساحت واقع جعل حکم عندالشارع ندارد.

سؤالی که در این جا مطرح می‌شود این است که این نسبت به نحو «تعلیق» است یا «شرط»؟ و آیا در چنین حالتی می‌توان برای فقه حکومتی ثمرات حکم مشروط و معلق را قائل بود؟ زیرا برخی معتقدند: تعلق امر بلکه مطلق حکم به یک شرط موجب انتفای حکم هنگام انتفای شرط می‌شود (ابن شهید ثانی، ۱۳۷۶: ۱۱۰). بر این اساس، آیا می‌توان گفت که در صورت عدم تشکیل حکومت، احکام و دستورات شریعت در چنین دستگاهی مفروض نخواهند بود؟ سؤال دیگر این است که وصف حکومتی به ماده امر یا هیأت آن تعلق گرفته است یا این که اساساً قید ظرف متعلق است و از متعلقات فعل محسوب می‌شود؟

اگر قید هیأت باشد، واجب نسبت به آن قید مشروط می‌شود و اگر قید ماده محسوب شود، واجب نسبت به آن مطلق است و متعلق واجب است که مقید می‌شود که در این حالت تحصیل قید واجب است. در حالت اول وجوب مشروط استقبالی است و واجب ایضاً استقبالی و در حالت دوم وجوب و واجب هر دو حالی خواهند بود. در حالت سوم حکومتی ظرف قضیه و مفاد آن خواهد بود. در این شرایط هیأت و ماده به نسبت این وصف مطلق هستند؛ اگرچه از حیث دیگری مشروط باشد. چنین قضایایی را که نه مشروط است و نه مقیده، مطلقه حینیه نامیده‌اند. همان‌طور که حین حج استطاعت واجب می‌شود (خمینی، ۱۴۱۸ق، ۳: ۱۱۱).

بر این اساس، وصف حکومتی برای فقه نه لزوماً به معنای معلق نمودن دستورات دینی



به حکومت که در صورت فقدان آن با عدم الزام شریعی روبه‌رو شویم و نه به معنای استنباط و فقهات حکومتی است که همه چیز منوط به فهم و استنباط فقیه ناظر به عرصه‌های حکومتی و کلان شود تا چنین اشکال شود که لزوماً شریعت چنین پرداختی را در خود نداشته و استنباط حکومتی به نوعی تحمیل به دستگاه فقهاتی و شریعت الهی است. لذا به نظر می‌رسد که بهتر است نسبت وصف حکومتی و فقه را چنین تقریر نمود که این وصف به معنای ایجاد ظرفیتی در نفس احکام و دستور شرعی نه به نحو مشروط و نه به نحو مطلق، بلکه همان‌طور که در اصطلاح آمده است، به نحو مطلقه حینیه می‌باشد. یعنی در صورتی که حکومت اسلامی حقه تشکیل شد و شرایط اجرای شریعت الهی فراهم گشت، دستورات شریعت («ظرفیت») بروز و ظهور در عرصه‌های حاکمیتی را دارا می‌باشند. پس فقه حکومتی در چنین حالتی نشأت گرفته از ظرفیت ذاتی شریعت است نه ملاحظات فقیه حاکمیتی و یا فقهات حکومتی و از طرفی چنین نیست که در حین فقدان حکومت نظام شریعت الهی و دستگاه فقهی تعطیل گردد.

۲- مبادی کلان ساختار فقه حکومتی

نظام مبادی حاکی از شبکه عناصری است که در یک ارتباط هماهنگ و مرتبط ساختار دلالت مفاهیم مرتبط در شکل‌دهی ادبیات موجود در فقه حکومتی را متصور می‌نماید. این عناصر می‌تواند برداشت‌هایی متفاوت ناظر به کلیدی‌ترین عرصه‌های تولید فقه حکومتی تلقی شود. برخی از این مفاهیم عبارتند از:

تصویر مکلف غیرفردی

تصویر مکلف غیرفردی یکی دیگر از مبادی مطروحه در این مبحث است. زیرا فقه حکومتی موضوعاتی را مطرح نظر قرار می‌دهد که عموماً از سطح مکلف فردی گذشته و یا اجتماع بما هو اجتماع را موضوع الحکم تصوّر می‌نماید و یا فعل حکومت را به‌عنوان یک حقیقت اعتباری در اعداد احکام و موضوعات آن‌ها متصور می‌شود. زیرا در حکمرانی ما به صورت خاص متعرض فعل حکمرانی می‌شویم که یک مکلف بیرونی و خارجی انسانی نیست، بلکه یک («شخصیت حقوقی») است که باید اصل مشروعیت جعل چنین مکلف اعتباری



و هم‌چنین تحلیل افعال آن را از درون منابع دینی دریافت نموده باشد. به همین جهت در ادامه با تحلیلی بر ابعاد ماهوی و حکمی فعل حکمران اعتباری به‌مثابه یک مکلف فقهی آرای مرحوم آیت‌الله مهدوی کنی را نیز در این مورد متعرض خواهیم شد.

حقیقت مکلف غیر انسانی (اعتباری)

مفهوم انسان به حمل شایع صنایع جزئی از مصادیق و موارد حقایق عالم است. در مقابل مجموعه‌ای از موضوعات و مصادیق را می‌توان نام برد که در این حوزه معنایی دلالتی از حقیقت نداشته است، بلکه از امور اعتباری محسوب می‌گردند. اصطلاح اعتباری در فلسفه به معنای مفاهیمی است که صورت و حقیقتی در اعیان خارجی ندارد (صدرا، ۱۳۶۰: ۱۴). به اعتبار مُدرک که دو ساحت اعتبار و واقع را دربر می‌گیرد، نفس ادراکاتی مُدرک را نیز می‌توان به این دو قسم تقسیم نمود. معارفی که متعلق آن حقیقت است، مربوط به نفس الامر است و انعکاسات ذهنی واقع را نشان می‌دهد. برخلاف ادراکات اعتباری که متعلق آن قراردادهایی است که انسان به منظور رفع احتیاجات حیاتی خود آن‌ها را در زندگی اجتماعی وضع می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲، ۱۳۰).

بر این اساس، در محل نزاع ما یعنی تحلیل حقیقت فاعل و فعل غیر فردی (غیر انسانی اعتباری) که شامل حکومت نیز می‌شود، باید ابتدا اصل متصور بودن چنین مکلف و موضوع‌الحکم را در دستگاه شریعت اسلامی مورد پژوهش قرار داد؛ بدین نحو که آیا دستورات دینی می‌تواند متعلق چنین مکلف و با موضوع‌الحکمی واقع شود یا خیر؟ سپس در رابطه با ماهیت و دستگاه استنباطی که در این حوزه به جعل و صدور احکام اقدام می‌نماید، سخن به میان آوریم.

در تحلیل ماهیت‌شناسی حقایق اعتباری و مکلف یا موضوع‌الحکم واقع شدن آن‌ها باید متذکر این نکته شد که نفس اعتباریات نیز خود به دو دسته اعتباریات شرعی و عرفی تقسیم‌پذیر است. اعتباریاتی که در عرف و توسط آن وضع و اشاعه می‌یابد، منشأی جز عقل و درک بشر ندارد. قوانین و احکام پیرامون زوجیت، ملکیت، تأمین امنیت و سلامت و حکمرانی از جمله مواردی هستند که بخش اعظمی از آن‌ها توسط عقل و تجربه بشری به قلم تدوین درآمده است. این اعتباریات را با عنوان اعتباریات عرفی می‌توان قلمداد نمود.



البته باید دقت داشت که همین اعتباریات عرفی نیز از جانب خداوند متعال که علت علل و منشأ تمام هستی است به انسان الهام می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۱۶) و آنچه در نحوه اعتبار احکام آن‌ها، منشأ و صدور اعتبار و باید و نباید دستگاه شریعت است و وجوه الزام به آن نیز توسط شریعت معین می‌شود، مصادقی از مصادیق اعتباریات شرعی است.

آیت‌الله مهدوی کنی ادراکات حقیقی را آن قسم از مدرکاتی می‌داند که ذهن انسان بدون ایفای بازیگری و نقشی، فقط جنبه حکایت و انعکاس داشته باشد که خود نیز به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف. ادراکاتی که به‌طور مستقیم حس می‌شود؛

ب. ادراکاتی که با واسطه است.

حسب این برداشت مفاهیم کلی که از مصادیق خارجی و بیرونی به واسطه ذهن انتزاع می‌شود نیز می‌تواند از جمله مدرکات حقیقی باشد (مهدوی کنی، ۱۳۷۹: ۱۸۶).

حسب این تعاریف «ماهیت» حکومت و دستگاه اجرایی را که صاحب مجموعه‌ای از اجزا، ارکان و شبکه عناصر تصمیم‌ساز و تصمیم‌گیر است، می‌توان یکی از مصادیق اعتباریات عرفی محسوب نمود. لیکن برخی از عناصر و یا دستورات و گزاره‌هایی که از جانب شریعت برای آن جعل و یا تولید می‌شود، می‌تواند در قلمرو اعتباریات شرعی قرار گیرد. مسلماً این نوع از اعتباریات، از سنخ اعتباریات بعدالاجتماع هستند. زیرا «اعتباریات بعدالاجتماع، اعتباریاتی هستند که منشأ آن نیازهای حیاتی وابسته به اجتماع است» (همان: ۱۹۰-۱۹۱) و حکومت نیز از جمله نیازهای اجتماعی انسان است که در حالت حیات انفرادی او ضرورتی نیافته و صرفاً هنگام شکل‌گیری اجتماعات انسانی مورد نیاز واقع می‌شود.

سابقه پرداختن به چنین شوون اعتباری در موازین فقهی و جعل تکالیف و حقوق برای آن را می‌توان در موضوع «شخصیت حقوقی» پی‌جویی نمود. به عبارت دیگر، تحلیل

۱. اگرچه ما اعتباریات را بدون منشأ خارجی و ادراک حقیقی را دارای منشأ خارجی تلقی نموده‌ایم، لیکن تمام علوم و احکام اعتمادش بر فعل خدای تعالی است؛ زیرا هرآنچه بهره‌ای از هستی دارد، معلول فعل الهی است. بنابراین، هنگامی که یک قانون طبیعی و عقلی به‌عنوان یک ادراک حقیقی ذکر می‌شود، به این نکته اشاره دارد که خدای تعالی دائماً چنین نسبتی بین این موضوع و محمول برقرار نموده است. هم‌چنین است هنگامی که یک حکم ارتکازی عقلایی را به‌عنوان اعتباریات مدنظر قرار داده و الزامی را برای آن وضع می‌کنیم. این قسم دوم نیز به این معنا است که خدای متعال این انسان را چنین خلق نموده است که به ارتکاز خود چنین ابداعی انجام دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۶۶).



ماهیت اعتباری حاکمیت و کشف احکام فعل حکمران را می‌توان با موضوع شخصیت حقوقی یکسان‌پنداری نمود. حقوق دانان معتقدند که منشأ شخصیت حقوقی قانون است. شخص حقوقی برخلاف شخص حقیقی که ذات طبیعی دارد، از ذات قانونی برخوردار بوده و تمام منشأ هستی خود را وابسته به آن می‌داند. لذا اگر مجموعه‌ای منشأ قانونی نداشته باشد، نمی‌تواند شخصیت حقوقی تلقی گردد (مهاجریان، ۱۳۷۳: ۷۹).

برای اثبات امکان شخصیت حقوقی در فقه اسلامی باید ابتدا ملاک وجود چنین وضع و اعتباری در ساحت تشریح دینی را معین نمود؛ سپس با مدنظر قرار دادن آن ملاک و نظر در ادله و منابع، وجود مسبوق یا امکان اثبات لاحق چنین شخصیتی را از منظر فقه اسلامی اثبات نمود.

مهم‌ترین دلیلی که برای اثبات شئون شخصیت حقوقی برای مجموعه یا امری بیان نموده‌اند، اثبات اهلیت تملک^۱ حقوق برای آن است. اسباب تملک نیز در این جا تفاوتی در اصل اهلیت تملک ایجاد نمی‌کند. به همین دلیل هرکدام از عقود می‌تواند اسباب اهلیت تملک برای شخصیت حقوقی مطرح شود و در مقابل تکلیف و تعهد برای آن ایجاد نماید. چراکه رابطه حقوق و تکالیف از نظر منطقی رابطه متضایفان می‌باشد (صفا، ۱۳۷۳: ۴۱-۴۲).

مهم‌ترین دلیل برای امکان و اثبات شخصیت حقوقی در اسلام این است که مالکیت از اعراض متأصل خارجی نیست تا به مالک و مملوک حقیقی نیازمند باشد؛ بلکه یک امر اعتباری است و به همین دلیل مالک و مملوک هر دو می‌توانند از امور اعتباری باشند. مانند: مالکیت فقرا نسبت به زکات، مالکیت مسلمین نسبت به سرزمین‌های خراجی (اراضی مفتوحه‌العنوه)، مالکیت دولت (منصب امامت) نسبت به انفال، مالکیت جهات

۱. فقها تعبیر گوناگونی از مفهوم ملک ارائه نموده‌اند که عبارت است از: «اختصاص شیء به شیء» (کفایه با حاشیه مشکینی، ۲: ۳۰۷)؛ «اعتبار سلطنت مالک بر مملوک» (حاشیه ایروانی بر مکاسب، ص ۱۴۵)؛ «سلطنت مالک بر مملوک» (تعلیقه سید محمد کاظم طباطبایی یزدی بر مکاسب، ۱: ۱۱۶).

بر اساس این تعاریف مالکیت، یک مفهوم اعتباری است و منظور از این اعتبار، تعرض به عالم وهم و خیال نیست؛ بلکه اعتباری عینی است در ساحت اجتماع و نه ساحت عینیت فیزیکی. هم‌چنین منشأ این اعتبار امور واقعی است. برای مفاهیم می‌توان سه حالت متفاوت متصور شد: مفاهیم نفسی، مفاهیم ذات‌الاضافه و مفاهیم اضافی. در مفهوم صدلی نسبتی لحاظ نشده است و از مفاهیم نفسی به‌شمار می‌رود. مفاهیم ذات‌الاضافه به مفاهیمی که دارای نسبتی باشند، اطلاق می‌گردد؛ مثل مفهوم علم که باید به چیزی که معلوم نام دارد، تعلق گیرد. بعضی مفاهیم نیز از سنخ اضافات می‌باشند؛ مانند: مالکیت که از جمله مفاهیم اضافی و نسبی است که بین شخص مالک و موضوع آن یعنی مملوک اعتبار می‌شود.



عامه نسبت به اموال وقف یا وصیت شده به نفع آنان. آیت‌الله مهدوی کنی معتقد است که «اعتبار مالکیت، یکی از اعتبارات ضروری انسانی است که از یک اعتبار وسیع به عنوان اعتبار اختصاص - که در فلسفه از اعتبارات عمومی قبل الاجتماع شمرده می‌شود - منشعب می‌گردد» (مهدوی کنی، ۱۳۷۹: ۱۸۵). آیت‌الله مهدوی کنی اساساً حکومت را یکی از عوامل مالکیت قلمداد نموده و تمام هویت و اصالتی را که می‌توان برای دستگاه حکمرانی به اقتضای شرایط از دیدگاه اسلام قائل شد، به موضوع ولایت و امامت دینی نسبت می‌دهد. لذا ایشان با استناد به آیه شریفه «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ» تصریح دارد که «مالکیت مربوط به منصب است و نه شخص» و چنین سازوکاری برای تعلق مالکیت متوقف بر این است که شأنی اعتباری (مقام امامت) دارای اصالت و هم‌چنین شرایط تعلق حقوق و تکالیف باشد (همان: ۱۷۴-۱۷۵).

هم‌چنین عدم الردع شارع نیز دلیل دیگر بر اثبات حجیت تملک مصادیق جدید اشخاص حقوقی است. ارتکاز عقلایی بر بسیط بودن مفهوم شخصیت حقوقی دلالت دارد. لذا نمی‌توانیم با احتمال ردع شارع قابل تبعض این مفهوم شویم.

شهید مطهری در این رابطه آورده است: «در مورد مالکیت دولت، در میان فقها دو نظریه وجود دارد: یک نظریه این است که دولت هم مثل فرد می‌تواند مالک باشد، می‌تواند ثروت داشته باشد و به اصطلاح شخصیت حقوقی داشته باشد. مرحوم آقای بروجردی، مرحوم آقای حسین قمی و بسیاری از مراجع فعلی عقیده‌شان همین است که در مالکیت هیچ فرقی میان شخصیت حقوقی و شخصیت حقیقی نیست. شخصیت حقوقی هم می‌خواهد دولت باشد یا غیردولت. اعم از این که دولت ظالم باشد یا ظالم نباشد. یعنی دولت ظالم هم مثل فرد ظالم تنها اعمال نامشروعش باطل است؛ اما در مقابل، بعضی دیگر از فقها همچون آقای خویی فتوایشان این است که ما شخصیت حقوقی را نمی‌شناسیم و تنها شخصیت حقیقی درست است. این‌ها معتقدند که دولت صلاحیت مالکیت را ندارد و هر ملکی که در دست دولت است، در واقع مال افراد دیگر است و چون افراد دیگر را نمی‌شناسیم، پس اموالی که در دست دولت است، مجهول‌المالک می‌باشد و باید با آن‌ها معامله مجهول‌المالک نمود. بنابراین، استدلال این دسته آن است که دولت و یا هر مؤسسه



عام المنفعه‌ای وجود حقیقی ندارد و در نتیجه نمی‌توان با او همچون مالک رفتار نمود؛ اما در پاسخ این عده آن دسته از فقها که قائل به شخصیت حقوقی هستند، می‌گویند: خود مالکیت هم وجود حقیقی ندارد؛ بلکه یک امر اعتباری است. یک وقت ما می‌خواهیم یک امر حقیقی را برای یک امر اعتباری اثبات کنیم و یک وقت می‌خواهیم یک امر اعتباری را برای یک امر حقیقی ثابت کنیم. وجود دولت وجود اعتباری است؛ مالکیت هم وجودش وجود اعتباری است. بنابراین، با اثبات مالکیت برای دولت و به تعبیر بهتر اثبات شخصیت حقوقی برای دولت، باید با او همچون یک مالک شرعی برخورد و رفتار شود. یعنی دیگر دزدیدن و تقلب کردن از اموال دولت خلاف شرع خواهد بود. بنابراین، اگر دولت اعلام کند تا مقدار معینی حمل بار مسافر مجانی است و اضافه بار، کرایه لازم دارد، مخفی کردن اضافه بار، موجب مدیون شدن به دولت می‌گردد. یا به عنوان مثال، اگر دولت اعلام کند که من تا بچه دوازده ساله را مجانی می‌برم و شما بچه بزرگ‌تر از دوازده سال را کوچک‌تر اعلام نمایید، به او مدیون می‌شوید)) (اسلام و مقضیات زمان، ۱۳۵۹: ۱۸۷).

با این توضیحات یکی از زوایای دید فقهی به مکلف غیرفردی (اعم از حکومت و اجتماع) می‌تواند از منظر شخصیت حقوقی باشد که اصل وجود آن و ساحات تکالیف و حقوقی که می‌تواند عهده‌دار شود، مورد بحث و دقت نظر اندیشوران قرار گرفته است.

حجیت فعل حکومت

از آن‌جا که دستگاه حاکمیت برای اداره امور اقدام به انجام اعمال و تصرفاتی در حوزه فردی و اجتماعی خواهد داشت، باید وجه حجیت اعمال او را تحلیل و تبیین نمود. زیرا حکومت به عنوان یک شخص حقوقی، همچون شخص حقیقی دارای تکالیف و حقوقی است و همچون حکومت‌های غیردینی نمی‌توان اعتبار و مشروعیت اعمال آن را صرفاً از طریق رأی و اقبال عمومی تأمین نمود.

آیت‌الله مهدوی کنی تصریح دارد که برخلاف فقه فردی، در فقه حکومتی، حکومت می‌تواند در قیمت‌گذاری بازار دخالت داشته باشد و قیمت‌هایی را که براساس عرف کاذب ایجاد شده است، محقق نماید (مهدوی کنی، بی‌تا: ۳). لذا این چنین افعال صادره از حکومت باید با ابتنا بر مبانی حجیت‌ساز فقهی صورت پذیرد.



از دیدگاه شهید صدر افعال حکومت که صادر از رأی و اجتهاد حاکم دینی است، می‌تواند با رأی شخصی حاکم در تضاد باشد. به عبارت دیگر، حاکم دینی برای طُرَاحی اعمال حاکمیت می‌تواند از دیدگاه اجتهادی خود عدول کرده و از نظرات کارشناسی دیگران استفاده نماید. در فقه فردی حجیت چنین عملی دارای خدشه است. زیرا تقلید از دیگری برای مجتهد حرام است و او نمی‌تواند از نظر خود عدول نموده و ملتزم به نظر مجتهد دیگر شود. ابتدای این دیدگاه شهید صدر بر این است که باید مقام افتا و کشف نظریه را از یکدیگر تفکیک نمود. لذا مجتهدی که در مقام افتا است، صرفاً به مسجّل نمودن موضوعی بین خود و خدای خود و صدور حکم می‌تواند تجزّ و تعدّر حکم را خود و مقلدین تأمین نماید. لیکن مجتهدی که در مقام اداره حکومت است باید از فقه الاحکام به فقه التّظریّات که همان کشف نظریات دینی در یک موضوع فقهی است، عبور نماید و سیاست‌گذاری‌های لازم در فرآیند اداره دانش‌بنیان اجتماع را صادر نماید. استخراج چنین عرصه‌ای را در تعبیر صدر می‌توان با «المذهب الاقتصادي» مشاهده نمود (صدر، ۱۴۲۴، ۳: ۲۷).

به تعبیر دیگر، حکمرانی که وظیفه اعمال حاکمیت را برعهده دارد، مجموعه فعالیت‌های خود را در موضوعات مختلف حکمرانی نظریاتی که در بستر منظومه شریعت دینی اکتشاف شده است، تحقّق می‌بخشد. آنچه که در این دیدگاه از منظر فقهی حائز اهمیت است، اثبات مشروعیت و حجیت فقهی چنین سازوکاری برای طُرَاحی مبانی فقه حکومت اسلامی است.

در توضیح فرآیندی که برای تأمین حجیت این نظریه قرار داده شده است، ابتدا باید به دو مقام کشف و تولید نظریه علمی و تفکیک آن‌ها از یکدیگر اشاره کرد. شهید صدر برای علم به معنی اعم و نه به‌طور نظریه علمی، شأن کاشفیت قائل است و علم را ابزاری برای کشف حقائق می‌داند: «فإنّ العلم مهما نما و تطوّر لیس إلاّ أداة لكشف الحقائق الموضوعیة» (همان: ۳۵۲)؛ «علم هنگامی که رشد می‌کند و توسعه می‌یابد، چیزی نیست جز ابزاری برای کشف حقایق خارجی» و به همین جهت، کشف مکتب مقامی متفاوت از تأسیس و ابداع علم است (همان: ۴۳۱-۴۳۲).

بر این اساس، در مقام تکوین اولاً، نظام تفکّری با سیر طبیعی خود به‌صورت مستقل

۱. یکی از مهم‌ترین راهبردهای ایجاد، ترکیب و تلفیق معرفت علمی، تولید یک «نظریه» است.



و مستقیم نظریات عامی را برای مذهب اقتصادی وضع می‌نماید که به عنوان مبنایی برای مباحث ثانوی و تفریعات مطرح خواهد شد. لیکن در مقام اکتشاف حدود و ابعاد نظام و نظریه قبل از اکتشاف مشخص نیست و تا نصی برای روشن نمودن حدود مذهب مورد بررسی قرار نگیرد، نمی‌توان در مورد مبنایی و ساختار نظام و نظریه ادعایی نمود.

شهید صدر برای الگوی کشف مذهب اقتصادی دو مرحله را می‌پیماید:

مرحله اول: عملیات تجمیع مفاهیم و دستوراتی که می‌توان تحت آن‌ها اکتشاف مذهب را انجام داد؛

مرحله دوم: عملیات تفسیر این مجموعه از مفاهیم و دستورات شرعی. این تفسیر باید از چارچوب یک نظریه واحد در ارائه مذهب اقتصاد اسلامی برخوردار باشد (همان: ۴۱).

مبتنی بر مباحثی که بیان شد، صدر معتقد است نظریه‌ای که مبنای حکمرانی قرار گرفته و از منظومه معرفت دینی کشف شده است، می‌تواند دارای اجزایی فراتر از دیدگاه حاکم مجتهد باشد. بلکه آنچه حائز اهمیت است، تأمین انسجام درونی نظریه و کارآمدی آن در عرصه اداره مجتمع انسانی است. بر همین مبنا در کتاب «اقتصادنا» تصریح دارد که آرای مطروحه در آن لزوماً دیدگاه اجتهادی مؤلف نیست و از نظرات دیگران که مطابق با طبیعت اسلام و حقیقت شریعت است، استفاده شده است. احتمالاتی که در پاسخ به تأمین حجیت فعل حکومت از این طریق مطرح می‌شود عبارتند از:

در توسعه نظریه حجیت باید از فعل مکلف فردی عبور کرده و سازوکار تأمین حجیت در مکلف غیرحقیقی را نیز تأمین نمود. به عبارت دیگر، اگر حجّت در فعل فردی آن چیزی است که مکلف می‌تواند در مقابل فعل خود به آن احتجاج کند، برای فعل حکومت نیز باید چنین شرایطی را در تأمین حجیت در نظر گرفت تا مکلف حقوقی بتواند در مقابل فعل خود به آن احتجاج کند. لذا از آن‌جا که بین کارآمدی اعمال حکمرانی و تکوّن مبنایی اعمال قدرت بر فقه‌التظریاتی که منشأ آراء مختلف اجتهادی است، ملازمه وجود داشته است و نمی‌توان آن‌ها را از یکدیگر منفک نمود، پس به نوعی ذاتی تأمین حجیت در اعمال

۱. فلیس کلّ ما يعرض من أحكام في هذا الكتاب وبتبئی و يستدلّ علیه نتیجه لاجتهاد المؤلف شخصياً، بل قد يعرض في بعض النقاط لما لا يتفق مع اجتهاده ما دام يعبر عن وجهه نظر اجتهادیه اخرى تحمل الطابع الإسلامي والصفه الشرعيّه (صدر، ۱۴۲۴ق: ۴۵۹).



حاکمیت اخذ آرای دیگر مجتهدان است تا بتوان کارآمدی را برای آن محقق نمود. ممکن است به این دیدگاه اشکال شود که کارآمدی نمی‌تواند مبنای حجیت قرار گیرد؛ چراکه چه‌بسا حکومت‌هایی بدون در نظر گرفتن وجه شرعی، کارآمدی خود را تأمین نمایند و التزامی به وجوه حجیت مدّ نظر در این دیدگاه نیز نداشته باشند. پس کارآمدی نیز باید با قید مشروعیت در این دیدگاه ذکر شود.

باید حکومت به‌مثابه مکلف فردی در نظر گرفته شود که برای موضوعات مختلف به مجتهدی متجزّی مراجعه می‌کند و حکم مسائل تخصصی خود را از یک مجتهد دریافت می‌نماید. مبتنی بر همین اعمال حاکمیت توسط حاکم و در مسائل مختلف حکومت می‌تواند مبتنی بر رجوع به متخصصین حوزه مربوطه صورت پذیرد و حکم هر کدام از آن‌ها هر چند مخالف با رأی اجتهادی حاکم اجزای نظریه نهایی و نظام‌واره دانشی جهت اداره حکومت را تدوین نماید.

اشکالی که ناظر به این دیدگاه مطرح می‌شود این است که تبعیض در تقلید آن هم در فروع یک باب مورد قبول هیچ‌یک از فقها نیست؛ بلکه تجزّی در اجتهاد صرفاً در ابواب مختلف فقهی امکان‌پذیر است نه در فروع یک باب (ابن شهید ثانی، ۱۳۷۶: ۳۲۹). در دیدگاه شهید صدر حاکم شرعی در تنظیم اجزای نظریه واحد، جهت حکمرانی از آرای دیگر مجتهدان استفاده می‌نماید و این نمی‌تواند به‌مثابه تجزّی در اجتهاد مطرح شود. لیکن اگر برای هر نظریه و به تعبیر دیگر ارائه هر کدام از نظامات مبتنی بر یک رأی از یک مجتهد عمل می‌شد، تطبیق آن بر اجتهاد متجزّی و تأمین حجیت آن امکان‌پذیر بود؛ در حالی که در فرض مذکور صورت مسأله اساساً متفاوت است.

باید دقت داشت تعبیری که مرحوم صدر در این جا ناظر به چنین فرآیندی در اجتهاد به کار برده است با عناوینی چون «الاجتهاد الجماعی» که در دوران معاصر توسط برخی از اندیشمندان اهل سنت و امامی مطرح شده است (محمداسماعیل، ۱۴۱۸: ۲۳۶) متفاوت است. در دیدگاه اجتهاد گروهی، سخن از اجتماع اجتهاد تعدادی از مجتهدین در رسیدن به حکم واحد و حجیت آن حکم است؛ ولی در نظریه شهید صدر سخن از اتخاذ رأی مجتهد غیرحاکم در بدل رأی اجتهادی حاکم به دلیل کارآمدی و تکمیل اطراف فقه‌النظریات



اسلامی است.

قلمروشناسی اعتباریات عقلی و دینی

موضوع در فقه از یک منظر به موضوعات عرفی و شرعی تقسیم می‌شود. موضوعات عرفی خود نیز به موضوعات عرفی صرفه و موضوعات عرفی که شریعت متولی بیان حدود و ضوابط آنها است، تقسیم می‌شوند. مبتنی بر این تقسیم باید گفت که یکی از مبادی مهم در موضوع فقهی که بایسته است به عرصه‌های حکومتی و فرافردی بپردازد، تبیین قلمرو اعتباریات عقلی و دینی در موضوعاتی است که لزوماً مسبوق به سابقه نبوده است. به عبارت دیگر، فقه حکومتی که از نظر موضوعی و روشی از سطح فقه فردی فراتر رفته و موضوعاتی را مورد بحث و کاوش قرار می‌دهد که لزوماً منصوص نبوده و در طراحی سازوکار نظام استنباط و پرداختن به چنین موضوعاتی اولین سؤال از قلمروشناسی فقهی در پرداختن و یا عدم پرداختن به آنها است. به عبارت دیگر، مرز صرف‌الموضوع پنداشتن چنین موضوعاتی است که حوزه پرداختن به آنها با تشخیص مکلف و به عبارتی عقل و تجربه بشری است و یا این که آنها را نه صرف‌الموضوع بلکه موضوعات دارای حکمی دانستن که شریعت وظیفه تعیین احکام و حدود و ثغور آنها را دارد، چگونه خواهد بود؟ زیرا فقها شریعت را دارای شأنیّت در ورود به موضوعات صرفه نمی‌دانند. مصادیقی که ایشان برای موضوعات صرفه که با عقل و تجربه بشر تحلیل و تحدید می‌گردد، بیان نموده‌اند عبارتند از: استهلال، فهم دخول وقت واجبات، موت و حیات زید (رشتی گیلانی، ۱۴۰۱: ۱۳۶)، فهم معانی لغاتی که دارای حقیقت شرعیّه و متشرعه نیست (لنکرانی، ۱۴۲۹: ۲۲۶)، شناخت موضوعی غنا (کشمیری، ۱۴۱۸: ۳۸)، تعیین مثلی و قیمی بودن مال تلف شده (لاری، ۱۴۱۸: ۱، ۵۰۸).

از ویژگی‌های چنین موضوعاتی این است که شرع صرفاً آنها را از طریق امارات حسّی (بینه و اقرار و یمین) می‌پذیرد و در مورد آنها نظر می‌دهد (قزوینی، ۱۴۲۷: ۵۶۸) و یا برخی قائل به حجّیت مطلق ظنّ در چنین موضوعاتی شده‌اند (حائری، بی‌تا: ۲۶۵). هم‌چنین چنین موضوعاتی قابلیت تأسیس اصل در حجّیت قول متخصصین و اهل‌خبره در حوزه‌های تخصصی آنها را دارند (همان: ۶۶۲). هنگامی که علم پیرامون آنها وجود ندارد، اصل اباحه در مورد آنها جاری می‌شود و نیاز به اجتهاد جهت تحصیل علم در مورد چنین موضوعاتی



نیست (کشمیری، ۱۴۱۸: ۳۸). غیر حجّت بودن ظنون معتبره شرعیّه در مورد چنین موضوعاتی و نیازمندی به علم در اثبات (آشتیانی، ۱۴۱۸: ۱۹۹). هرچند برخی معتقدند اگر موضوعات صرفه از مواردی مانند: اثبات ضرر، وقف، عدالت و... باشد که از خارج عدم رضایت شارع به تقدّم اصل بر ظنّ در این موارد احراز شود، همان‌طور که در شکّ در چنین مواردی ظنّ مقدم بر اصل می‌شود، این‌جا نیز می‌توان به ظنون معتبره پیرامون موضوعات صرفه اعتنا نمود؛ به دلیل این‌که در صورت عدم تقدّم ظنّ، با تفویت اغراض شارع در چنین مواردی روبه‌رو خواهیم شد (لاری، ۱۴۱۸: ۲۴۳). عدم جواز تقلید در این امور (سیدزیدی، ۱۴۰۹: ۲۵) به دلیل این‌که تطبیق کبرویات بر صغرویات قیاس استنباط برعهده مجتهد نیست. آیت‌الله خوبی^{رحمه‌الله} در این مورد معتقد است که چه‌بسا مردم عامی در چنین تطبیقاتی از فقیه آگاه‌تر باشند. لذا در تطبیق چنین امور حسّی مجتهد و مقلّد یکی است و نمی‌توان از مجتهد تقلید کرد (خویی، ۱۴۱۸: ۱، ۳۴۹).

در تعیین این حدود و ثغور برخی معتقدند: طبق قول مشهور تمامی ماهیاتی که مجموع شریعت است، جزو موضوعات مستنبطه می‌باشد و عرف و عقل نمی‌تواند در مورد آن‌ها اظهار نظر نماید و غیر آن‌ها موضوعات صرفه خواهد بود. قول غیرمشهور دیگری معتقد است که موضوعات صرفه تمامی اعیان خارجی است که موضوع احکام شرعی همچون آب، خاک، خون، بول، غائط و... موضوعات مستنبطه مفهومی هستند که مستفاد از موضوعات صرفه می‌باشند (تویسرکانی، ۱۴۱۸: ۴).

آیت‌الله مهدوی کنی معتقد است که دین نیز به ساحت اجرا و برخی موضوعات صرفه ورود دارد و می‌تواند الگوهای را به‌عنوان کیفیت اجرا بیان نماید. لیکن این الگوواره‌های اجرایی که از منابع دینی استخراج می‌گردد، در شبکه‌ای نظام‌مند مرتبط با مبانی نظری و افق‌های بنیادین معرفت دینی قرار دارند. ایشان معتقد است که «برای مثال اگر قرآن کریم مالکیت خصوصی را مشروع می‌شمارد و ثمره کوشش و تلاش و کسب‌وکار هرکس را مختصّ به او می‌داند ولی در مقام اجرا فرد و جامعه را به شرایط و لوازمی ملزم می‌دارد تا در توزیع ثروت، عدالت رعایت شود و یا اگر در جنگ با کفار و معاندان، غنایم جنگی را حلال می‌شمارد، ولی در مقام توزیع، حاکم را ملزم به اخذ خمس و تقسیم بقیه به‌طور



عادلانه می‌کند و یا در «فیء» به‌طور کلی غنیمت را در اختیار حاکم (پیامبر و امام عادل) قرار می‌دهد تا ثروت عادلانه در میان مسلمانان توزیع شود» (مهدوی کنی، ۱۳۷۹: ۱۸)، علی‌رغم این آیت‌الله مهدوی کنی تصریح دارد که «این تصوّر که فقیه می‌آید و در مسائل فقهی دخالت می‌کند، اشتباه است... فقیهی که حاکم است، به حرف کارشناس گوش می‌دهد که نزدیک‌ترین راه به فقه باشد و اصول ارزشی کامل رعایت شود تا برسیم به جایی که این مشکلات حل شود. امام از اول همه را بهم نریختند» و یا «حاکم به معنای فقیه شخصاً در مسائل فنی اقتصادی ورود نمی‌کند...» (مهدوی کنی، بی‌تا: ۳).

لذا نباید چنین تخلیط شود که در مسائلی که حاکم حسب ضرورت و با اختیارات وی در منطقه‌الفراغ^۱ ورود خواهد کرد و اصل عدم دخالت دین و شؤون فقهی آن در موضوعات صرفه؛ لذا بر این اساس، دین با تمامی متغیّرات زمانه که در مخالفت با اصول اساسی دینی نیست، سازگار خواهد بود. اگر همان‌طور که آیت‌الله مهدوی کنی تصریح دارند که بعد از انقلاب نیز امام خمینی رحمه‌الله مشی براندازی تمامی قالب‌ها و صورت‌های به جا مانده از دوران طاغوت در ساختارهای اجرایی و مدیریتی را نداشتند و به آنچه حسب علم و تجربه بشری به‌دست آمده بود و مغایرتی با مبانی ارزشی و جهان‌بینی اسلامی نداشت، پایبند می‌مانند. همچنان که ایشان تصریح دارند که حتی با قالب و شکل موجود از بانکداری مخالفتی نخواهیم داشت؛ بلکه محتوای آن را باید از دلالت‌های ربوی پالایش نمود.

ثابت و متغیّر

ظرفیت احکام ثابت و متغیّر در شریعت اسلامی یکی دیگر از وجوه مهم تطبیق شریعت اسلامی و فقه با اعصار و ازمنه مختلف است. در این تفسیر برخی از احکام که به‌مثابه ستون فقرات نظام شریعت الهی محسوب می‌شود همیشه ثابت بوده و نمی‌توان آن‌ها را متناسب با شرایط زمانه تغییر داد و در مقابل قسمتی از احکام تحت چارچوب و ضوابط احکام ثابت می‌تواند متناسب با اقتضانات شرایط هر عصری نظام احکام و دستورات نوینی را از شریعت صادر نماید.

۱. آیت‌الله مهدوی کنی برخلاف شهید معتقد است منطقه‌الفراغ صرفاً شامل حوزه مباحثات نمی‌شود و هر کجا دین، بیانی در مورد خوب و بد نداشته باشد، می‌توان در حوزه منطقه‌الفراغ محسوب نمود (مهدوی کنی، بی‌تا: ۳).



تاریخچه پرداختن به تفکیک احکام ثابت و متغیر را می‌توان به دهه‌های گذشته نسبت داد که شریعت اسلامی به‌طور جدی در عرصه‌های حاکمیتی و کلان با زمینه‌های تجدد و موضوعات نوظهوری که لاجرم می‌بایست دین نسبت خود را با آن‌ها روشن می‌ساخت، روبه‌رو شد. لذا اولین نگاه‌ها در این عرصه را می‌توان در آثار مرحوم میرزای نائینی (نائینی، ۱۳۲۴: ۱۳۳) و علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۱: ۸۴) و... بی‌جویی نمود.

آیت‌الله مهدوی کنی نیز عنصر احکام ثابت و متغیر را یکی از مهم‌ترین بسترهای جعل احکام و گزاره‌های فقهی ناظر به حکومت و کلان موضوعات اجتماعی می‌داند. دو برداشت از قوانین ثابت و متغیر از احکام اسلامی وجود دارد. برداشت رسمی و مشهور که آیت‌الله مهدوی کنی، نظر مختار صاحب‌نظرانی همچون شهید مطهری و علامه طباطبایی می‌داند، این است که احکام ثابت و متغیر به لحاظ ماهیت دو مقوله متباین را تشکیل می‌دهند. در تعریف این دو قسم می‌توان چنین بیان داشت:

احکام ثابت

قسم نخست قوانینی که در تمام ازمه و اعصار شکل و محتوای ثابتی دارد و مجتهد صاحب‌نظر یا حاکم نمی‌تواند به‌عنوان احکام متغیر در آن‌ها تصرفی ایجاد نماید. زیرا این احکام ناظر به ثابتات انسانی است و متعلق روابط اجتماعی و سیاسی نیست تا بتوان حسب تغییرات زمانی در هر برهه، تغییری در آن‌ها به وجود آورد.

احکام متغیر

نوع دوم قوانینی است که می‌توان شکل و محتوای آن را متناسب با شرایط زمان و مکان یک عصر و یا یک بوم جغرافیایی تغییر داد. آیت‌الله مهدوی کنی این سنخ از احکام را لزوماً حکم اولی نمی‌داند و غالب بودن آن‌ها را در عداد احکام حکومتی و ولایتی می‌داند نه احکام شرعی و فردی. البته این به معنای ماهیت غیردینی و غیرشرعی احکام حکومتی و تفارق منشأ آن‌ها با احکام ثابت نیست. آیت‌الله مهدوی کنی نیز به این امر مهم اهتمام داشته و احکام حکومتی را همان احکام شرعی تلقی نموده و آثار تکلیفی برای آن‌ها قائل است. ایشان در مورد قوانین حکومت اسلامی چنین بیان می‌دارد: «تخلف از قوانین



رانندگی در حکومت اسلامی جرم و گناه است. علاوه بر این که باید متخلف را جریمه کرد، او باید برای این جرم در روز قیامت هم جواب پس بدهد؛ زیرا این تخلف از دستور حکومت اسلامی است» (مهدوی کنی، ۱۳۹۳: ۴۷) و «اگر ما ایمان داشته باشیم واجب است آنچه را که یک حکومت اسلامی بیان می‌کند، انجام دهیم و به‌طور خودکار هم باید انجام دهیم. مخالفت با دستور دولت اسلامی، گناه و جرم است و این به نفع شما و همه مردم است» (همان: ۵۰) یا «من به‌عنوان یک فقیه و وزیر کشور می‌گویم که ریختن آشغال در نهر در این موقعیت، گناه کبیره است» و «اگر شما برخلاف خواسته دولت و دستور دولت اسلامی کار کنید، گناه مرتکب شده‌اید. زیرا این حکومت، حکومتی است که در رأس آن فقیه و مجتهد قرار گرفته و دستورهای او لازم‌الاتباع است و واجب است که انجام شود» (همان: ۴۸). تمامی این موارد به این نکته اشعار دارد که آیت‌الله مهدوی کنی احکام حکومتی را هم‌سنخ با احکام ثابت و اولی می‌دانسته و اثرات وضعی آن‌ها را بر حکم حکومتی مترتب نموده است.

منشأ این تغییر حکم مطابق اقتضانات زمان هر مکلفی نیست؛ بلکه صرفاً حاکم شرع است که می‌تواند مبتنی بر مصالح و مفاسدی که از شرایط جدید استدراک می‌نماید، احکام و ضوابط شرعی جدید و متغیّر وضع نماید. چارچوب و ضوابط حاکم بر این تغییر نیز ثابتات احکام می‌باشند.^۱ برای مثال، اجرایی نمودن الگوی تفکیک قوا در نظام توزیع قدرت حکومت اسلامی بعد از انقلاب، یکی از متغیّرات زمانه است که براساس شرایط و مصالح زمان تعیین و تثبیت شده است. لذا ایشان طرّاحی متغیّرات ذیل اصول را چنین ترسیم می‌نماید: «ولایت فقیه به شکل فعلی اگر در ۲۰۰ سال پیش می‌آمد، امام به این نحو اجرا نمی‌کردند. ولی الان چون در دنیا تفکیک قوا و... پذیرفته شده است، می‌توان به این مدل حکومت‌داری عمل کرد. امام هم همین شکل تعدیل شده را با شکلی نزدیک به اسلام درست کردند. مثلاً مشاوره را طوری و... پس امام تجربه‌های بشری را در کنار آن اصول پذیرفتند. شما هم باید در زیر سایه آن اصول جهت بدهید به علم. مثلاً ما بانک را حذف نمی‌کنیم؛ شکل بانک را هم حذف نمی‌کنیم؛ ولی محتوا عوض می‌شود...»

۱. معنای ابتناء فقه است عصر حاضر بر اجتهاد جواهری در عین پویایی فقه همین است که شرایط زمان و مکان در اجتهاد دخیل باشد؛ در عین حال، روش‌شناسی اجتهاد مبتنی بر روشی باشد که فقهای عظام بدان پایبند بوده‌اند (مهدوی کنی، ۱۳۹۰: ۲۲۸).



(مهدوی کنی، بی‌تا: ۳). از طرف دیگر، بسنده کردن به برخی اصول ثابت در شریعت مانند حرمت ربا نمی‌تواند منجی نیازهای وافر بشریت در تبادلات مالی عصر حاضر باشد. لذا آیت‌الله مهدوی کنی استفاده از حوزه منطقه‌الفراغ را راه نجاتی برای این عرصه دانسته و بیان می‌دارد: «منطقه‌الفراغ راه ورود به مسیر مسائل جدید است... بسیاری از جاها باید در منطقه‌الفراغ کار کنیم. این‌که این کار حرام است و این حلال است که درست نمی‌شود. می‌خواهیم بانک درست کنیم. صرفاً حرمت ربا که کار ما را پیش نمی‌برد» (همان).

آیت‌الله مهدوی کنی معتقد است با این اوصاف اصل تغییر در احکام ثابت را نمی‌توان منکر شد. زیرا لاجرم احکام ثابت نیز می‌تواند تحت تأثیر متغیّرات زمانه قرار گیرد و جایی برخی اصول و مصالح کلی شریعت را تحت الشعاع قرار دهد. به همین دلیل، در صورتی که به‌واسطه اجرای احکام ثابت نه صرفاً مصالح جاری اجتماعی که دائماً در تغییر و تحوّل است، بلکه اصول و مصلحت عامّه شریعت به خطر افتد، می‌توان از اقامه احکام ثابت نیز ممانعت نمود. لیکن در چنین حالتی این احکام در عداد احکام متغیّر قرار نمی‌گیرند؛ بلکه همان‌طور که بیان شد احکام متغیّر صرفاً احکام حکومتی و ولایتی است و چنین حالتی را که احکام ثابت به‌طور موقّت اقامه نخواهند شد، در تحت عنوان «حکم ثانوی» محسوب می‌نمایند. «به‌طور مثال، ممکن است به جهت ملاحظات سیاسی، در یک سال حجّ تعطیل شود، امّا یک سلسله احکام حکومتی موقّتی نیست که به‌عنوان ضرورت تصویب شده باشد؛ بلکه به‌عنوان مقرّرات حکومت و نظام تصویب شده و از لوازم آن است. بنابراین، احکام اسلامی دو نوع متصوّر می‌شود:

احکام ضروری و ثانوی که موقّتی هستند؛

احکام حکومتی که به اقتضای مصلحت باقی می‌مانند» (مهدوی کنی، ۱۳۷۹: ۱۰۰-۱۰۱).

آیت‌الله مهدوی کنی مبتنی بر این مبنای ثابت و متغیّر، مکانیزم تولید فقه مضاف در فقه حکومتی را طّراحی می‌کند. ایشان معتقد است که اسلام علم «اقتصاد» ندارد ولیکن نمی‌توان مدعی شد که با همین احکام فردی و حلال و حرام‌های موجود می‌توان به نیازهای عصر امروز بشر پاسخ داد؛ بلکه کشف روابط انسانی نیاز به تحقیق و تفحص دارد که باید به آن‌ها پرداخت. در رسیدن به فقه‌های مضاف نیز باید در بی‌طّراحی مجموع اصول باشیم که



مبنتی بر مبانی جهان‌بینی اسلامی است. سپس این مبانی فلسفی در جهان‌بینی و هم‌چنین اصول ارزشی، مولد مجموعه‌ای از اصول حقوقی می‌شود که در فقه از آن به احکام رباط انسان‌ها یاد می‌شود و منشأ آن همین اصول اولیه است. آیت‌الله مهدوی کنی معتقد است که نفس اصول و مبانی ارزشی را نیز می‌توان از احکام استنباط شده استخراج و تنقیح نمود. لذا ایشان تصریح دارد که همان‌طور که اندیشمندانی همچون شهید صدر بیان داشته‌اند، ما «علم» اقتصاد اسلامی نداریم، ولی می‌توانیم نظام اقتصادی را که مولد فقه مضاف در عرصه‌های مختلف است، از مجموعه احکام موجود دین استنباط نموده و اصول مستخرج آن را به‌عنوان شاکله اصلی در نظام اقتصادی بنیان نهیم. لیکن نام این اصول را نمی‌توان علم اقتصاد نهاد؛ بلکه اصول حقوقی اقتصاد اسلامی است (مهدوی کنی، بی‌تا: ۳)

مسلم است که این به معنای نفی «علم دینی» نیست. زیرا برخی علوم همچون علوم انسانی برخلاف علوم تجربی و عقلی محض مؤثر از جهان‌بینی مکاتب مختلف است. لذا دین اسلام نیز می‌تواند برای خود چارچوبی طراحی نماید تا علوم انسانی مورد نیاز بشریت که مبتنی بر وحی و تشریح الهی است، تولید و منقح گردد (همان).

معیار برای پذیرش علوم غیراسلامی و تلفیق آن با مبادی و مناشی دینی نیز مبتنی بر همین اصول ارزشی و جهان‌بینی مکاتب مختلف است. لذا آیت‌الله مهدوی کنی معتقد است: «آن میزان از اندیشه‌های علمی آن‌ها که مرتبط با جهان‌بینی آن‌ها است و فلسفه خاص است، ما به‌عنوان علم قبول نداریم و دلیل آن هم اختلافی است که در مکاتب مختلف وجود دارد. به علت این‌که فلسفه‌هایشان با هم تفاوت دارد» (همان).

۳- روش‌شناسی دستگاه اجتهاد در فقه حکومتی

استنباط شبکه‌ای و نظام‌مند

یکی از الگوهای مطرح در روش‌های استنباط آیت‌الله مهدوی کنی، رویکرد شبکه‌ای به ادله استنباط و طراحی فرآیند چند بُعدی اجتهاد است. ایشان در این روش، ادله و مبانی فهم را به‌صورت هم‌افزا به جرگه استنباط وارد می‌نمایند به نحوی که با خلأ یک عنصر و ظهور معنایی عناصر دیگر کامل نخواهد شد و نمی‌توان به آن‌ها استناد نمود. این رویکرد



در پرداختن به موضوعات خرده نظام‌های فقه حکومتی بسیار حائز اهمیت است و می‌تواند مسائل کلان و یا مستحدث را به‌طور جامع مورد تفسیر و تطبیق با مبادی معرفت دینی قرار دهد. از نظر آیت‌الله مهدوی کنی این روش فهم شبکه‌ای و نظام‌مند ادله را در دو ساحت می‌توان پی‌جویی نمود:

ساحت اول: نظری

که خود به دو قسم تقسیم‌پذیر است:

الف: اخذ هماهنگی و انسجام گزاره‌ها در یک دلیل: برای مثال، برای استخراج حکم مالکیت زمین در قرآن نمی‌توان به استناد آیه «والارض وضعها للأنام»^۱ حکم به مالکیت اشتراکی داد. «زیرا این آیه در مقام بیان جریان تکوین است نه تشریح... در مقام قانون‌گذاری نیست تا از عموم و اطلاق کلمه «للأنام» قانون اشتراک مالکیت اراضی برداشت شود» (مهدوی کنی، ۱۳۷۹: ۱۷)؛ بلکه باید این آیه را در شبکه موضوعی آیاتی که به اقسام دلالت (مطابقی، التزامی و تضمینی) دال بر موضوع مطروحه می‌باشند، مورد دقت نظر قرار داد. این ظرفیت به دلیل اقسام آیات محکم و متشابه، مطلق و مقید و عام و خاص و ناسخ و منسوخ، مجمل و مبین است که به‌طور مستقیم و غیرمستقیم می‌تواند در یک فرآیند استنباط مطمح نظر واقع شود (همان: ۱۸). از دیدگاه آیت‌الله مهدوی کنی با دقت فنی و اصول فقهی اساساً ظهور حاصل شده از یک فحص و بررسی تک‌بعدی و طرد استنباط شبکه‌ای از معارف، تکمیل نخواهد بود و تا دیگر آیات در ذیل این دلیل قرآنی مورد بررسی قرار نگیرند، نمی‌توان شارع را در «مقام بیان» تصوّر نمود. زیرا در این حالت، شارع در مقام بیان تمام مراد خویش نیست و ظهور کلام اگرچه منعقد شده است، لیکن صرفاً کاشف از اراده استعمالی شارع است که تطابقی با اراده جدی وی نخواهد داشت. لذا نمی‌توان به آن نیز تمسک جست (خویی، ۱۴۲۲: ۴، ۵۳۶-۵۳۷).

شریعت اسلامی نیز به این موضوع اهتمام داشته است و مخاطب خود را به شبکه معنایی آیات متوجه می‌سازد. آیت‌الله مهدوی کنی به‌عنوان مؤید این روش‌شناسی در استنباط فقه‌های مضاف به این روایت نیز اشاره می‌نماید: «امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید: «أَنَّ

۱. زمین را برای خلاق آفرید.



الْكِتَابَ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا»^۱ (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴: ۶۱)؛ {قرآن مجموعه‌ای منسجم و هماهنگ است} . برخی از آیات قرآن تصدیق می‌کند بعض دیگرش را^۲ (مهدوی کنی، ۱۳۷۹: ۱۷).

ب: اخذ هماهنگی و انسجام بین ادلّه: همان‌طور که در هر دلیل فقهی ائمه که شامل: قرآن، سنت، اجماع و عقل است، باید عناصر و جزئیات در یک ترکیب واحد و یکپارچه در فرآیند استنباط، مورد اتخاذ رأی و توسعه مفهومی و منطقی اجتهادی قرار گیرند، منابع و ادلّه نیز در مقام کلان باید در ارتباط با یکدیگر قرار گرفته و احکام مستخرج از آن‌ها نه تنها در تعارض به لحاظ منطوقی و مفهومی با یکدیگر نباشند؛ بلکه احکام صادره از آن‌ها در جزایری پراکنده از یکدیگر نباشند و در مسیر هم‌افزا بتوانند ارکان علمی و منطقی یکدیگر را تکمیل نمایند. آیت‌الله مهدوی کنی نیز بر آن است که کیفیت گزاره‌های قرآنی را که از سنخ کلیات، عموماً و اطلاعات هستند، لاجرم برای فهم تعمیم و تخصیص و تقیید آن‌ها در ثقل دیگر یعنی سنت معصومین علیه‌السلام، پی‌جویی نماید. لذا از منظر دانش اصول اگر ظاهر قرآن حجّت است، لیکن استناد به ظواهر آن در مقام استنباط حکم و تنجّز تکلیف وقتی تمام است که فحص کامل ادلّه دیگر نیز صورت گرفته باشد. لذا از دیدگاه آیت‌الله مهدوی کنی «حجّیت کتاب در مقام عمل در صورتی قاطع عذر است که به انضمام و ارتباط با سنت لحاظ شود. زیرا بدون آن، حدود و ثغور تکالیف و کیفیت اجرای آن معلوم نمی‌شود» (همان: ۱۹).

این قرائت نوینی است که آیت‌الله مهدوی کنی از حجّیت ظواهر کتاب ارائه می‌دهند. در این رویکرد نه قول اخباریین در عدم پذیرش ظواهر کتاب به طور مطلق (استرآبادی، ۱۴۲۶: ۲۶۹) پذیرفته شده است و نه قول اصولیین در پذیرش مطلق ظواهر کتاب (بهبهانی، ۱۴۱۵: ۲۸۴) قبل از فحص و بررسی قرائن دلّالی در سنت معصومین است. بلکه از این جهت قرآن در «مقام بیان» مواد جزئی قانونی نیست تا بتوان به عموماً و ظواهر آن در صدور حکم استناد نمود و بلکه «به تعبیری به منزله قانون اساسی اسلام است و قوانین جزئی آن در سنت شریف آمده و بخشی نیز در اختیار حاکم مسلمین نهاده شده است» (مهدوی کنی، ۱۳۷۹: ۱۹).

ساحت دوم: عملی و کاربردی

۱. در کتاب اصول و مبانی اقتصاد اسلامی در قرآن این روایت با کلمه «القرآن» ذکر شده است.



بدین معنا که نظام شبکه‌ای گزاره‌های دینی برخی به‌عنوان مبانی نظری و بنیادهای علمی که طراحی فرآیندهای اجرایی مبتنی بر آن‌ها است، نقش ایفا می‌نمایند و برخی از عناصر این شبکه نیز در ماهیتی از سنخ گزاره‌های اجرایی و عملکرد دارند. آیت‌الله مهدوی کنی نیز نظام‌واره منابع استنباط را گاهی در جهت استنباط اصل حکم و گاهی در کیفیت اجرا مؤثر دانسته و معتقد است: «آیات قرآن گاهی ناظر به یک اصل عملی و قانون اساسی است که کیفیت اجرای آن در آیات دیگر آمده است» (همان: ۱۸).

بدین ترتیب، روش شبکه‌ای استنباط هم ناظر به استخراج مبانی نظری است و هم ناظر به کیفیت اجرا. مسلماً در «موضوعات صرفه» باید موضوع‌شناسی دقیقی صورت گیرد و از تمام مبادی و مناشی فهم موضوع بهره جست. حتی اگر چنین موضوع‌شناسی در مبانی نظری و مکاتب فلسفی دیگری مطرح شده باشد، می‌توان در فهم موضوعات و مسائلی که در فرآیند استنباط مطرح است، استفاده نمود (همان: ۲۳).

ترتیب ادله در مقام استنباط

علمای متأخر در بیان ادله و مدارک احکام، عناصر چهارگانه کتاب، سنت، اجماع و عقل را مطرح نموده‌اند. اگرچه متقدمین منحصراً چنین تفسیری از منابع و ترتیب ادله ارائه ننموده‌اند، لیکن آنچه بدون اقتضای شرایط سیاسی و تقابل مذهبی خاصه و عامه می‌توان متعرض آن شد، ادله اصلی کتاب و سنت و با تسامح دلیل عقل نیز می‌باشد. شهید ثانی نیز در این باره چنین می‌نویسد: «دلیل استنباط منحصر در قرآن - نه همه آن بلکه بعضی از آن که حدود پانصد آیه می‌شود - و سنت نبوی و امامی به همان صورتی که در کتب اصولی و فقهی استدلالی بیان شده است و سوم دلیل عقل با توجه به بطلان بودن قیاس منحصر در اصل برائت و استصحاب می‌شود. {در مسیر استنباط} چاره‌ای جز فهم این سه منبع وجود ندارد. اصحاب و فقهای امامیه نیز آن را به نحوی تبیین نموده‌اند که مورد دیگری به آن اضافه نشود. این سه مورد که مأخذ احکام محسوب می‌شوند، به منزله مواد {استنباط} هستند و فهم باقی علوم به منزله شرایط معتبره در شخص مستنبط و فاعل است»^۱ (عاملی،

۱. «فالدلیل حینئذٍ منحصر فی الكتاب لا کله بل بعضیه، و هو قریب من خمسمائه آیه، و السنه النبویه و الإمامیه علی الوجه المقرّر فی الکتب الأصولیه و الفقهیه الاستدلالیّه و الثالث دلاله العقل و حیث بطل القیاس انحصر فی البراءه الأصلیه و الاستصحاب، فلا بد من معرفه الأدله الثلاثه و کیفیه دلالته‌ها، و قد بینتها



آیت‌الله مهدوی کنی نیز در روش‌شناسی فقه مضاف خود در مقام استنباط موضوعات مختلف از دریچه دانش فقهی، در میان ادله قرآن را مقدم می‌داند. لذا معتقد است که ادبیات موضوع باید ابتدا از قرآن مورد استخراج قرار گرفته و پس تنظیم ابعاد معنایی آن موضوع از دیدگاه قرآن به حکم فقهی آن موضوع، مبانی و شرایط آن پرداخته می‌شود. ایشان در توضیح این روش می‌نویسند: «بدین ترتیب موضوعی را در نظر بگیریم. آیات مربوط به آن را در برگه‌هایی بنویسیم و سپس مباحث مربوط به موضوع را مرتب کنیم و هر کدام را به تناسب مفاد و ترتیب موضوعات مورد بحث در جای خود قرار دهیم. برای مثال، اگر بخواهیم درباره جهاد بحث کنیم، ابتدا جهاد را از نظر قرآن تعریف می‌کنیم؛ سپس به ترتیب موارد، وجوب، فلسفه،^۱ شرایط و سایر احکام آن را بررسی می‌کنیم» (مهدوی کنی، ۱۳۷۹: ۲۰). ایشان در تفسیر آیات اقتصادی قرآن همین روش را اتخاذ نموده و مبتنی بر آن به اصول و مبانی اقتصاد اسلامی پرداخته‌اند.

نتیجه‌گیری

فقه حکومتی اگرچه در کشاکش اندیشه‌های نو دارای قرائت و رویکردهای معنایی جدید شده است، لیکن مسائلی بنیادین و چالش‌های همیشگی در پی خود داشته است که باید به‌عنوان مسائل محوری به آن پرداخت. آیت‌الله مهدوی کنی رحمه‌الله با توجه به حضور در مناصب اجرایی و اشراف بر فقاهت جواهری به آبخور نظری این دو رویکرد به فقاهت اسلامی توجه ویژه داشته است. ایشان فقه فردی را با مبدل و ساحتی به نام فقه حکومتی به‌عنوان پشتوانه حکمرانی اسلامی بیان می‌کند و فقدان رویکرد حکومتی به فقه را موجب انسداد تسری این دانش به عرصه‌های اجرایی حکومت دینی دانسته است. از منظر آیت‌الله مهدوی مصلحت یکی از مهم‌ترین عناصر نقش‌آفرین در انضمام به رساله‌های عملیه برای حاکمیت اسلامی است. ساختار کلان نظام فقه حکومتی از منظر آیت‌الله مهدوی،

الأصحاب رضوان الله عليهم على وجه لا مزيد عليه. فهذه الثلاثه مأخذ الأحكام، فهي بمنزله الماده و معرفه باقي العلوم بمنزله الشرائط المعتمره من قبل الفاعل».

۱. منظور از این مباحث ارائه مباحث فلسفی عام - که فلاسفه الهی در تبیین جهان هستی ذکر کرده‌اند - نیست؛ بلکه منظور استخراج جگم و مقاصدی است که در چارچوب نظری آن‌ها قواعد در حوزه فقه مضاف به منصف ظهور می‌رسند (مهدوی کنی، ۱۳۷۹: ۲۳).



الگوهای هنجاری است که چارچوب کلانی را برای ترسیم برنامه‌ها و سیاست‌های مختلف حاکمیتی تداعی می‌نماید. به همین جهت فقیه از نظر ایشان در ساختار فقه حکومتی فقیه به موضوعات صرفه ورود نخواهد داشت، هرچند که می‌توان از برخی منابع دینی، پاره‌ای از الگوهای اجرایی را نیز استفاده نمود.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین (۱۳۷۶)؛ معالم الأصول (با حواشی سلطان العلماء)، قم، بی نا، چاپ دوم.
۳. استرآبادی، محمدامین؛ عاملی، سید نورالدین موسوی (۱۴۲۶ق)؛ الفوائد المدنیة و بذیله الشواهد المکیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۴. آشتیانی، میرزا محمدحسن بن جعفر (۱۴۱۸ق)؛ رساله فی القواعد الفقهیه (مع تعلیقات المدرس الطهرانی)، دریک جلد، تهران، مؤسسه اطلاعات.
۵. تویسرکانی، میرزا عبدالغفار حسینی (۱۴۱۸ق)؛ رساله فی الغناء (للتویسرکانی)، قم، نشر مرصاد.
۶. رشتی گیلاتی نجفی، میرزا حبیب الله (۱۴۰۱ق)؛ کتاب القضاء (للمیرزا حبیب الله)، ۲ جلد، قم، دارالقرآن الکریم.
۷. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)؛ صحیحی صالح، قم، نشر هجرت.
۸. حائری، سید محمد مجاهد طباطبایی (بی تا)؛ کتاب المناهل، قم، مؤسسه آل البیت علیه السلام.
۹. خمینی، مصطفی (۱۴۱۸ق)؛ تحریرات فی الأصول، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله.
۱۰. خویی، سید ابوالقاسم موسوی (۱۴۱۸ق)؛ موسوعه الإمام الخوئی، ۳۳ جلد، مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی رحمه الله، قم، ایران.
۱۱. ضیائی فر، سعید (۱۳۹۱)؛ درآمدی بر رویکرد حکومتی به فقه (مجموعه مقالات و نشست ها)، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، معاونت پژوهشی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸)؛ بررسی های اسلامی، ۲ جلد، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
۱۳. عاملی، زین الدین بن علی (۱۴۲۱ق)؛ رسائل الشهید الثاني (ط - الحدیثه)، ۲ جلد، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۴. غروی نائینی، میرزا محمدحسین (۱۴۲۴ق)؛ تنبیه الأئمه و تنزیه المله، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۵. موسوی قزوینی، سید علی (۱۴۲۷ق)؛ الاجتهاد و التقليد (التعلیق علی معالم الأصول)، دریک جلد، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۶. موسوی نجفی کشمیری، سید مهدی (۱۴۱۸ق)؛ رساله مسأله الغناء (للكشمیری)، دریک جلد، قم، نشر مرصاد.
۱۷. موحدی لنکرانی، محمدافضل (۱۴۲۹ق)؛ تفصیل الشریعه - الغضب، إحياء الموات، المشتركة و اللفظه، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیه السلام.
۱۸. مهدوی کنی، محمدرضا (۱۳۷۹)؛ اصول و مبانی اقتصاد اسلامی در قرآن، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۹. _____ (۱۳۹۰)؛ دوازده گفتار؛ مجموعه بیانات آیت الله محمدرضا مهدوی کنی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۰. _____ (۱۳۹۳)؛ سیاست اخلاقی و اخلاق سیاسی؛ مجموعه خطبه ها و سخنرانی های آیت الله مهدوی کنی در نماز جمعه تهران، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۲۱. _____ (بی تا)، گفتارهایی در آیات احکام اقتصادی قرآن (آیت الله محمدرضا مهدوی کنی و



آیت الله باقری کنی، نرم افزار چندرسانه ای، چهار جلسه.

۲۲. وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل، (۱۴۱۵ق)؛ الفوائد الحائریه، قم، مجمع الفکر الاسلامی.

۲۳. یزدی طباطبایی، سید محمد کاظم (۱۴۰۹ق)، العروه الوثقی (للمسید الیزدی)، ۲ جلد، بیروت، مؤسسه الأعلمی

للمطبوعات، چاپ دوم.

