

بررسی و ارزیابی قاعده «سلطنت» در اثبات مشروعیت سیاسی

ghasemi_m33@yahoo.com

محمد قاسمی / دانشجوی دکتری فلسفه سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

محمدجواد نوروزی قرانی / دانشیار گروه علوم سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۱۳ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۵/۰۲

چکیده

نظریه «انتخاب اکثریت» به عنوان یکی از نظریه‌های کلان در مشروعیت سیاسی تلقی می‌شود. این نظریه در عین اینکه بازخوانی متفاوتی با نوع غربی خود دارد، مورد توجه و پیشنهاد برخی فقیهان شیعه قرار گرفته است. بر اساس این نظریه، در فقه سیاسی شیعه، رأی و اراده اکثریت در عصر غیبت به عنوان جزء العله یا تمام العله در مشروعیت سیاسی دخیل است. به جرئت می‌توان گفت: اصلی‌ترین مستند این نظریه، قاعده «سلطه» و یا اولویت مستفاد از این قاعده است. نظر به اهمیت این قاعده در اثبات نظریه «انتخاب اکثریت»، مقاله حاضر با رویکردی «تحلیلی - انتقادی» دلالت این قاعده را موضوع بحث قرار داده است تا نشان دهد که قاعده مذکور - به فرض آنکه سلطنت بر نفس را اثبات کند - تلازمی با حق اعطای آن به دیگری ندارد و در نتیجه، با استناد به آن، حق مردم در اعطای مشروعیت به حاکم سیاسی، قابل اثبات نخواهد بود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

کلیدواژه‌ها: قاعده، سلطه، مشروعیت، نظریه اکثریت، حق رأی.

در میان متکلمان و فقیهان شیعه - فی الجمله - این مطلب اجماعی است که در عصر حضور معصومان علیهم‌السلام منشأ مشروعیت حاکم سیاسی صرفاً الهی بوده و ارادهٔ مردم در آن نقشی ندارد، بلکه حتی نسبت به عصر غیبت نیز هیچ‌یک از متکلمان و فقیهان شیعه تا سدهٔ اخیر، مشروعیت حکومت را به امری غیر از ارادهٔ الهی، یعنی ارادهٔ مردم، مشروط ندانسته است. با این حال، نظریهٔ «انتخاب اکثریت» که امروزه مشهورترین نظریه در پاسخ به سؤال از مشروعیت سیاسی تلقی می‌شود - آراء سیاسی برخی از فقیهان معاصر را تحت تأثیر قرار داده و آنان را به تفکیک منشأ مشروعیت در عصر حضور و غیبت متمایل ساخته و برای عصر غیبت، حق مردم در اعطای مشروعیت سیاسی را پذیرفته‌اند (برای نمونه ر.ک: منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۰۷؛ شمس‌الدین، ۱۴۱۱ق، ص ۴۱۰؛ همو، ۱۴۱۹ق، ص ۹۷-۱۰۰ و ۲۴۱؛ مغنیه، ۱۹۷۹م، ص ۶۴-۶۸؛ سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۱۷؛ فیاض، ۱۴۲۶ق، ص ۲۴۳؛ آصفی، ۱۴۳۵ق، ص ۷۵ به بعد).

طرف داران نظریهٔ «انتخاب اکثریت» در فقه سیاسی شیعه، ادلهٔ مشروعیت الهی محض در عصر غیبت را ناکافی می‌دانند. برخی از اینان تا ۲۶ دلیل برای اثبات نظریهٔ «انتخاب اکثریت» اقامه نموده‌اند (منتظری، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۴۹۳-۵۱۲). از میان استدلال‌ات مطرح شده برای اثبات نظریهٔ مذکور، قاعدهٔ «سلطنت بر نفس» یا اولویتِ مستفاد از قاعده و دلیل «سلطنت بر مال»، یکی از اصلی‌ترین ادلهٔ نظریهٔ مذکور به شمار می‌آید. از منظر اینان، اعتبار «رضایت مردم» در مشروعیت سیاسی، یکی از مصادیق و تطبیقات قاعدهٔ «سلطنت بر نفس» است.

بر اساس تقریرهای سه‌گانهٔ قاعده «سلطنت» که در ادامه بیان خواهد شد، چنین استدلال می‌شود که انسان بر نفس خویش مسلط آفریده شده است. بنابراین، لازمهٔ پذیرش سلطنت انسان نسبت به نفس خویش این است که او را صاحب اختیار خودش بدانیم. در نتیجه، تنها او حق دارد دیگری را بر نفس خویش مسلط سازد. این حق مستلزم آن است که تعیین حاکم سیاسی به عهدهٔ خود افراد جامعه باشد؛ زیرا اعمال حاکمیت از سوی حاکم، ملازم با امر و نهی است، و این امر و نهی نوعی سلطه بر افراد جامعه تلقی می‌شود؛ بنابراین، در صورتی حاکمیت او مشروعیت می‌یابد که این سلطه از سوی افراد جامعه مقبول قرار گیرد.

از منظر طرف‌داران انتخاب اکثریت، اگرچه عمومیت استدلال فوق توسط ادلهٔ قطعی نسبت به عصر حضور معصوم مقید می‌شود، اما شمول آن برای عصر غیبت به حال خود باقی خواهد ماند. بنابراین، برای عصر غیبت یکی از ارکان مشروعیت سیاسی حاکمان جامعه، رأی و رضایت آنان خواهد بود. و چون اذن و رضایت عمومی عادتاً غیرممکن است، رأی و ارادهٔ اکثریت آنان ملاک مشروعیت قرار می‌گیرد.

به نظر می‌رسد تلازم میان قاعدهٔ «سلطنت» و «حق اعطای مشروعیت از ناحیه مردم» با تردیدهای جدی مواجه است. بر این اساس، مقاله حاضر سعی خواهد کرد چگونگی تلازم میان قاعدهٔ «سلطنت» و «حق اعطای

مشروعیت» را به بحث گذاشته، صحت و سقم آن را ارزیابی نماید. در همین زمینه، ضمن مفهوم‌شناسی قاعده «سلطنت»، مستندات و مقدار دلالت آن، بررسی خواهد شد.

مفهوم‌شناسی

اهل لغت «سلطه» را به معنای قدرت و توانایی (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۹۵؛ طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۲۵۵) و حجت (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۹۵) معنا کرده‌اند. وقتی گفته می‌شود: سلطه علیه، یعنی: او را بر آن دیگری غلبه داد (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۹۰).

معانی لغوی یاد شده به راحتی از مفهوم قاعده «سلطه» قابل اصطیاد است. این قاعده به عنوان یک حکم شرعی کلی، یکی از قواعد مسلم فقهی محسوب می‌شود. از این قاعده، با عنوان قاعده «سلطنت» (غروی نائینی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۵۵)، «تسلیط» (نراقی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۸۸)، «تسلط» (انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۲۱۰) و «سلطان» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۴، ص ۱۳۸) نیز تعبیر شده است.

متعلق قاعده سلطه، اموال شخصی و جان است. البته به نظر می‌رسد ذکر «مال» و «جان» در عبارات فقها از باب تغلیب است. بدین‌روی، چنان‌که از سوی برخی فقیهان نیز اشاره شده (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۱۶۵)، این قاعده حقوق شخصی، مانند حق خیار در بیع را نیز شامل می‌شود. بنابراین، با توجه به معنای لغوی «سلطه» و متعلق آن، مراد از «سلطنت بر مال یا جان» بدین معنا خواهد بود که صاحب مال یا جان نسبت به این دو دارای غلبه و برتری است؛ گو اینکه او اختیار جان و مال خویش را دارد و دیگران نسبت به آن حقی ندارند.

قاعده «سلطه» به لحاظ تقسیم‌بندی قواعد فقهی، ذیل قواعد خاص قرار می‌گیرد. منظور از «قواعد خاص» آن دسته از قواعد فقهی است که در تمام ابواب فقه بدان‌ها استناد نمی‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۲۶) و قاعده «سلطه» از آن نظر که در ابواب عبادی فقه بدان استناد نشده است، قاعده‌ای عام تلقی نمی‌شود، بلکه یکی از قواعد معاملات بمعنی الاعم خواهد بود.

مستندات و تقریرات قاعده «سلطنت»

فقیهان شیعه در بحث از مستندات این قاعده، به منابع چهارگانه قرآن، سنت، اجماع و عقل استشهاد کرده‌اند (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۹). با این حال، باید توجه داشت که مستند اصلی برای این قاعده، عقل و بنای عقلاست (موسوی خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۸۶؛ منتظری، ۱۴۳۱ق، ج ۲، ص ۴۹۵؛ ناصر مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۰). آنچه از سیره عملی و اعتقادی عقلا به دست می‌آید این است که همواره برای مالکیت فرد نسبت به اموالش، حریم قائل شده، تصرف در آن را بدون اجازه مالک قبیح و نامشروع می‌دانسته‌اند. این حکم عقل و سیره عقلائی نه تنها با سکوت شارع تأیید شده، بلکه با دلیل لفظی مؤکد گردیده است. در نتیجه، ادله نقلی دلیلی امضایی برای این قاعده محسوب شده، ارشاد به حکم عقل خواهند بود.

قاعده «سلطنت» از ناحیه سلطه بر مال - به عنوان یکی از مبانی نظریه «اکثریت» در فقه شیعه - چندان مورد اعتنا واقع نشده است. در واقع، استدلال به قاعده «سلطه» برای اثبات نظریه «انتخاب»، مبتنی بر تعمیم این قاعده به «سلطه بر نفس» است؛ یعنی مبتنی بر این است که قاعده مذکور را منحصر در سلطه بر اموال نکرده، تعمیم آن را به حوزه تسلط بر نفس نیز بپذیریم. بنابراین، آن دسته از فقیهانی که قائل هستند با استناد به قاعده «سلطه» می‌توان نظریه «انتخاب» را اثبات کرد، لزوماً در زمره کسانی قرار می‌گیرند که معتقدند قاعده مذکور حوزه تسلط بر نفس را نیز شامل می‌شود.

رابطه تعمیم قاعده سلطنت نسبت به جان و مال با نظریه «انتخاب اکثریت» عام و خاص مطلق است؛ زیرا اگرچه قول به نظریه «انتخاب اکثریت»، مستلزم تعمیم قاعده «سلطنت» به حوزه مال و جان است، اما عکس آن صادق نیست؛ چنان که بسیاری از فقیهان شیعه قاعده مذکور را به حوزه «تسلط بر نفس» نیز تعمیم داده‌اند (برای نمونه ر.ک: انصاری، ۱۴۲۲ق، ج ۶ ص ۲۱۶؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۱، ص ۳۸۱۰؛ مرتضوی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۴۹؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۲؛ آملی، ۱۳۸۰، ج ۱۱، ص ۴۳۴) و با وجود این، از قاعده مزبور برای اثبات نظریه «انتخاب اکثریت» استفاده نکرده و اساساً ذیل طرفداران نظریه «انتخاب اکثریت» نیز قرار نمی‌گیرند. حاصل آنکه برخلاف دلیل سلطنت انسان بر مال خویش، که مؤید به ادله لفظی از کتاب و سنت است، برای اثبات سلطنت انسان بر نفس خویش، دلیل لفظی معتبری بیان نشده است. با این حال، طرفداران تعمیم قاعده سلطه، به سه طریق برای اثبات تسلط انسان بر نفس خویش، استدلال کرده‌اند:

۱- عقلایی بودن تسلط انسان نسبت به نفس خویش

غالب فقهای که قاعده «سلطه» را به سلطه انسان بر نفس خویش تعمیم داده‌اند، به دلیل غیر لفظی - یعنی به بنای عقلا - استناد جسته‌اند (برای نمونه ر.ک: بروجردی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۸۱؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۸ق، ص ۵۰؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۱، ص ۳۸۱۰). بر این اساس، مسلط بودن انسان بر نفس خویش، قبل از آنکه یک حکم و یا قاعده شرعی باشد، یک قاعده عقلاییه محسوب می‌شود.

۲- اولویت استفاد از ادله نقلی

منظور از «دلیل نقلی» روایت «النَّاسُ مُسْلَطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ» است (حلی، ۱۹۸۱م، ص ۴۹۵). گفتنی است ادله نقلی دیگری که سنداً و دلالتاً تام هستند، در این زمینه وجود دارد، لکن روایت مذکور مورد استناد طرفداران نظریه انتخاب اکثریت قرار گرفته است، لذا تمرکز اصلی بحث بر همین روایت خواهد بود. این روایت علاوه بر آنکه به صورت مرسل است، در منابع حدیثی معتبر شیعه نیامده است. برای اولین بار در میان شیعه، شیخ طوسی در کتاب *الخلافا* با عبارت «رؤی» آن را نقل کرده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۷۶). به هر حال، هر چند سند روایت ضعیف است، لیکن با توجه به عمل مشهور بر اساس آن، و مطابقت آن با سیره عقلا و حکم عقل و یا سایر روایاتی

که به همین مضمون هستند، واجد قوت، اعتبار و اعتماد کامل شده، به گونه‌ای که علی‌رغم ضعف روایی، از مسلّمات فقهی تلقی شده است.

به لحاظ دلالتی، منطوق و معنای مستقیم روایت مذکور بیانگر آن است که انسان‌ها بر مال خویش سلطه دارند. معنای «سلطه بر مال» این است که صاحب مال حق دارد هرگونه تصرفی در مال خویش داشته باشد و دیگران حق تصرف در آن مال را ندارند، مگر با اجازه صاحب مال. جان و نفس انسان بر مال او مقدّم، و از آن مهم‌تر است. بنابراین، به طریق اولی، انسان‌ها بر نفس خویش سلطه دارند (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۱۷). بر اساس این تفسیر، تسلط انسان بر نفس خویش، حکم و قاعده مستفاد از مفهوم دلیل شرعی لفظی است.

۳- اولویت مستفاد از قاعده «سلطه بر مال» (تناسب حکم و موضوع)

برخلاف تقریر دوم، که اولویت از مفهوم دلیل شرعی لفظی و نه حکم شرعی استنباط گردید، در تقریر سوم، اولویت از خود حکم شرعی استنباط می‌شود. بر اساس این تقریر، عقل عملی حکم می‌کند که انسان بر آن چیزی که بر اساس تلاش مشروع خود به دست آورده است، مالکیت دارد. به عبارت ساده‌تر، عقل مؤید به دلیل شرعی، حکم می‌کند که انسان نسبت به متعلقات خودش مالکیت دارد. پس از اینکه ثابت شد انسان نسبت به اموالش مالکیت و سلطنت دارد و دیگران حق ندارند بدون اذن و رضایت او در آن سلطه و تصرفی داشته باشند، فهم عقلایی از مناسبت حکم و موضوع چنین استنباط می‌کند که صرفاً متعلقات و اموال انسان موضوع سلطه نیست، بلکه موضوع سلطه به نفس نیز قابل تعمیم است، بلکه به طریق اولی، انسان بر نفس و جان خود سلطنت دارد و دیگران حق ندارند بدون اجازه و رضایتش بر او سلطه و تصرفی داشته باشند (منتظری، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۴۹۶؛ فیاض، ۱۴۲۶ق، ص ۲۴۳). بر اساس این تقریر، تسلط انسان بر نفس خویش، پیش از آنکه یک حکم شرعی باشد، حکمی عقلایی است که از باب تناسب حکم و موضوع استنتاج شده است (برای آگاهی بیشتر از چگونگی استنباط حکم شرعی از ناحیه مناسبت حکم و موضوع، ر.ک: صدر، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۹۶).

آن دسته از قائلان به نظریه «انتخاب» که قاعده «سلطه» را دلیل بر مدعای خویش تلقی نموده‌اند، از تقریر دوم و سوم بهره گرفته‌اند. بر اساس دو تقریر یاد شده، می‌توان نظریه «انتخاب» را چنین توجیه کرد: «حاکمیت سیاسی ملازم با سلطه بر نفس است. به بیان دیگر، نظام سیاسی بدون تصرف در اموال و انفس مردم تحقق‌ناپذیر است. تصرف در اموال و نفوس مردم بدون اذن آنان جایز نیست. بدین‌رو، در جایی که خود خداوند به عنوان مالک حقیقی، حکم دیگری صادر نکرده است، این حاکمیت فقط با اذن صاحبان نفوس - یعنی مردم - مجاز و مشروع خواهد شد. بنابراین، لازم است در عصر غیبت - که از طرف خدای متعال فرد خاصی تعیین نشده - حاکم سیاسی برآمده از اذن و خواست مردم (اکثریت رأی‌دهندگان) باشد.

توجه به این مطلب ضروری است که قاعده «تسلط بر نفس» - با این قرائت که لازمه آن داشتن حق تعیین حاکم از سوی مردم باشد - مقید به زمان غیبت معصوم علیه السلام خواهد بود؛ یعنی با وجود معصوم علیه السلام نمی‌توان به اطلاق

قاعده «تسلط بر نفس» تمسک جست، بلکه در این صورت، اگر بگوئیم قاعده حق اعطاء سلطه نفس بر دیگری را نیز دربر می‌گیرد، سلطه بر نفس از باب تخصیص و اگر بگوئیم قاعده سلطه بر نفس، حق اعطاء سلطه نفس بر دیگری را اثبات نمی‌کند، از باب تخصص، اعتبار خود را از دست می‌دهد. اما برای عصر غیبت، معنی از تمسک به این قاعده برای اثبات اینکه تعیین حاکم باید برآمده از اراده و خواست مردم باشد، وجود نخواهد داشت.

ارزیابی نسبت سلطنت و مشروعیت

اشاره شد که آن دسته از طرفداران نظریه «انتخاب» که قاعده «سلطه» را به عنوان دلیلی برای نظریه خویش قرار داده‌اند، به اولویت تسلط بر نفس، نسبت به تسلط بر مال تمسک جسته‌اند؛ یعنی اگر انسان بر مال خویش مسلط است، بنابراین، قطعاً بر نفس خویش - به سبب مهم‌تر بودن نفس بر مال - مسلط خواهد بود؛ و لازمه «تسلط انسان بر نفس خویش» آن است که حق تعیین حاکم را داشته باشد؛ و چون میان تمام افراد جامعه در تعیین حاکم اتفاق نظر وجود ندارد، حق تعیین حاکم برای اکثریت خواهد بود. به نظر می‌رسد این استدلال نمی‌تواند بیانگر حق انتخاب، و در نتیجه، توجیه رأی و خواست اکثریت مردم حتی نسبت به عصر غیبت باشد؛ زیرا وقتی گفته می‌شود انسان بر مال خویش مسلط است و بر آن سلطه دارد، دو معنا محتمل است:

معنای اول: صاحب مال حق هرگونه تصرفی را در مال خویش دارد؛ می‌تواند آن را هبه کند، بفروشد، وقف نماید، و تصرفاتی از این قبیل را نسبت به مال خویش انجام دهد.

معنای فوق - یعنی حق تصرف نسبت به مال - با روایات نیز تأیید می‌شود. برای مثال، در روایت ابوبصیر از امام صادق علیه السلام چنین آمده است: «إِنَّ لِصَاحِبِ الْمَالِ أَنْ يَعْمَلَ بِمَالِهِ مَا شَاءَ مَا دَامَ حَيًّا، إِنْ شَاءَ وَهَبَهُ وَ إِنْ شَاءَ تَصَدَّقَ بِهِ وَ إِنْ شَاءَ تَرَكَهُ إِلَىٰ أَنْ يَأْتِيَهُ الْمَوْتُ»؛ همانا صاحب مال تا زمانی که زنده است، حق دارد آن گونه مایل است، نسبت به اموالش رفتار کند. اگر بخواهد می‌تواند آن را ببخشد یا صدقه دهد و یا آن را در طول زندگی، بدون استفاده رها نماید (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۱۰۶).

روایت فوق به لحاظ دلالتی بر عمومیت حق تصرف صاحب مال نسبت به مالش، صراحت دارد. البته به لحاظ سندی موثقه محسوب می‌شود؛ راویان آن به ترتیب نقل عبارتند از: محمد بن یحیی‌ای عطار، محمد بن حسین بن ابی‌الخطاب، عبدالله بن جبلة، سماعه بن مهران، یحیی ابوبصیر اسدی. در این میان «عبدالله بن جبلة کنانی» واقفی است. با این حال توثیق شده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۱۶).

فقها نیز همین معنا - یعنی جواز هر نوع تصرفی در مال - را از قاعده برداشت کرده‌اند. برای مثال، *فاضل آبی* در مبحث «تصرف در مبیع» معتقد است: مبیع پس از معامله، ملک مشتری است و او حق دارد هر نوع تصرفی در آن انجام دهد (آبی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۶۵). محقق کرکی نیز در مبحث حفر چاه در منزل و ملک شخصی، در حالی که محل حفر چاه نزدیک به چاه منزل همسایه باشد و موجب کمبود آب چاه همسایه شود، حکم به جواز حفر داده

و به همین تصرف مطلق در ملک استناد کرده است (کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۵۷). شهید ثانی نیز در ذیل روایت «الناس مسلطون علی اموالهم» چنین بیان می‌دارد که مقتضای تسلط، جواز هر نوع تصرفی در مال مالک است (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ص ۲۰۸).

طبق تفسیر فوق، معنای پذیرش اولویت نفس نسبت به مال، چنین خواهد بود: همان گونه که انسان حق دارد مال خویش را هبه کند، بفروشد، صدقه دهد، عاریه دهد، اجاره دهد و... پس به طریق اولی، حق چنین تصرفاتی را نسبت به نفس خویش دارد و بدین‌روی، می‌تواند نفس خویش را به دیگران بفروشد (خود را به رقیبت دیگران درآورد)، نفس خویش را هبه نماید، یا عاریه دهد، و بلکه هر نوع تصرفی که برای مال ثابت است، برای نفس هم ثابت خواهد بود.

توجه به این مطلب ضروری است که این نوع تفسیر از اولویت نفس، عقلاً و نقلاً ثابت نیست، و بدین‌روی هیچ‌یک از فقها - حتی قائلان به انتخاب اکثریت نیز - چنین تفسیری از اولویت فرد نسبت به نفس ارائه نکرده‌اند. علاوه بر آن، تقریر اول نیز قاصر از اثبات این سنخ تصرفات در نفس است؛ زیرا مستند ما یا خود دلیل عقلی است، و یا لازمه عدم جواز تصرف دیگری در نفس، که توسط دلیل عقلی اثبات می‌شود. در فرض اول، اثبات جواز تصرفات یاد شده، تمسک به اطلاق دلیل غیر لفظی خواهد بود؛ و تمسک به اطلاق دلیل غیر لفظی جایز نیست؛ و جواز تصرفات یاد شده برای نفس در فرض دوم نیز منوط به حجیت اصل مثبت خواهد بود؛ و اصل مثبت حجیت و اعتباری ندارد.

معنای دوم: کسی حق ندارد در مال دیگری (بدون اذن و اجازه) تصرف کند.

مقتضای سلطه مالک بر مال این است که بدون اذن و اجازه او، احدی نمی‌تواند در آن مال تصرف کند (انصاری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۲۰). به عبارت دیگر، همان گونه که مرحوم نائینی اشاره کرده، معنای دوم لازمه معنای اول است (نائینی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۷۸)؛ زیرا در صورتی فرد می‌تواند هر نوع تصرفی نسبت به مال خویش داشته باشد که دیگری حق نداشته باشد بدون اذن او تصرفی در مالش انجام دهد.

برداشت فوق با استناد به تقریر اول روشن است؛ و در تقریر دوم و سوم نیز معنای اولویت چنین خواهد شد: تصرف در مال بدون رضایت و اجازه مالک آن جایز نیست. نفس از مال مهم‌تر است. بنابراین، به طریق اولی، تصرف در نفس بدون اجازه و اذن مالک نفس، جایز نخواهد بود. حال که تصرف در نفس بدون اجازه مالک نفس جایز نیست، می‌گوییم: حاکمیت بر مردم مستلزم امر و نهی است؛ و امر و نهی نوعی تصرف در نفوس محکومان (مردم) محسوب می‌شود. بدین‌روی، حاکمیت حاکم سیاسی در صورتی مشروعیت خواهد داشت که - دست کم - با رضایت و اذن اکثریت مردم، محقق شده باشد. این تقریر منظور طرفداران نظریه «اکثریت» از اولویت است. لیکن این تفسیر نیز برای اثبات مشروعیت مردمی، از چند جهت مبتلا به اشکال است:

اشکالات تقریر طرف‌داران نظریه اکثریت از اولویت

اول. عدم تلازم میان سلطه بر نفس و حق اعطای آن به دیگری

چنان‌که اشاره شد، استدلال‌کنندگان به قاعده «اولویت» درصددند تا از طریق اثبات عدم جواز سلطه بر نفس دیگری - در صورتی که بدون اذن مالک باشد - جواز تصرف با اذن مالک یا حق اعطای سلطه نفس به دیگری را اثبات نمایند، و حال آنکه لازمه قول به عدم جواز تصرف در نفس از طریق امر و نهی و بدون اجازه صاحب نفس، بدین معنا نیست که فرد حق دارد اجازه تصرف در نفس خویش را - از طریق اعطای حق امر و نهی - به دیگری بدهد. به بیان دیگر، اهمیت نفس نسبت به مال، صرفاً مثبت عدم جواز تصرف دیگری در نفس انسان است؛ اما این بدان معنا نیست که انسان حق دارد هر کسی را که خود خواست، بر خویشتن مسلط سازد و از او اطاعت کند؛ زیرا حق اعطای سلطه نفس به دیگری، تخصصاً از ذیل قاعده «سلطنت بر نفس» خارج است.

توضیح مطلب آنکه سلطه و مالکیت انسان بر نفس و اموالش مالکیتی حقیقی نیست، بلکه اعتباری و در طول مالکیت الهی است. در واقع، مالکیت انسان بر نفس و اموالش، به نوع مالکیتی که از سوی خداوند اعتبار شده است، بستگی دارد؛ و اگرچه خداوند متعال به عنوان مالک حقیقی و خالق هستی، مالکیت بر نفس و مال (به معنای حق تصرف در آنها) را به انسان عطا کرده است، اما این بدان معنا نیست که نوع مالکیت انسان نسبت به نفس و مال، یکسان باشد، بلکه نوع مالکیتی که از طرف خداوند نسبت به اموال، امضا شده، به مراتب وسیع‌تر از نوع مالکیت انسان بر نفس خویش است. بنابراین، هرچند اهمیت نفس نسبت به مال بر کسی پوشیده نیست، اما نمی‌توان گفت که اگر انسان به گونه‌ای حق تصرف در مال خویش داشت که بتواند دیگری را بر مال خویش مسلط سازد، همین قسم حق سلطه و تصرف را نسبت به نفس خویش خواهد داشت.

در تعلیل این سخن، که حق تصرف در نفس - به معنای اعطای سلطنت و حق امر و نهی به دیگری - ذیل قاعده «سلطه» قرار نمی‌گیرد، باید گفت:

اولاً، لازمه سلطه دیگری بر نفس، اطاعت و پی‌روی از اراده اوست؛ و اطاعت از دیگری به اختیار و اراده فرد نهاده نشده، بلکه انسان منحصراً مکلف و موظف است تا از اوامر و نواهی خدای متعال اطاعت کند. به همین علت، حرام است که فرد از غیر خداوند اطاعت نماید و بدین‌روی، از چنین اطاعتی در قرآن کریم مذمت و نهی شده است. به عنوان شاهد، می‌توان به این آیه اشاره کرد: «اتَّخَذُوا أَوْلِيَاءَهُمْ وَ رَهْبَانَهُمْ أَوْلِيَاءاً مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ بْنِ مَرْيَمَ وَ مَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ»؛ (آنها) دانشمندان و راهبان خویش را معبودهایی در برابر خدا قرار دادند، و (همچنین) مسیح فرزند مریم را؛ در حالی که دستوری جز عبادت خداوند یکتا، که جز او خدایی نیست، نداشتند. او پاک و منزّه است از آنچه همتایش قرار می‌دهند (توبه: ۳۱).

کلمه «احبار» جمع «حبر» - به فتح اول و هم به کسر آن - به معنای دانشمند است، و بیشتر در علمای یهود استعمال می‌شود. و کلمه «رهبان» جمع «راهب» است، و به کسی گویند که خود را به لباس رهبت و ترس از خدا درآورده باشد؛ و لیکن استعمال آن در عابدان نصرانی غلبه یافته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۳۲۶).

شیخ طوسی از مفسران شیعه (طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۲۰۶) و فخر رازی از مفسران سنی (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۳۰) دیدگاه غالب مفسران در تفسیر آیه فوق را چنین دانسته‌اند که منظور از اینکه یهودیان و نصارا، علما و دانشمندان خویش را به عنوان رب و ارباب خویش برگزیده بودند، این نیست که آنان را پرستش می‌کردند، بلکه منظور این است که از دستورات آنان اطاعت می‌کردند، در حالی که دستورات آنان مخالف اوامر و نواهی الهی بود. البته مقصود از اینکه می‌فرماید: «وَالْمَسِيحَ بْنِ مَرْيَمَ»؛ (و مسیح پسر مریم را نیز به جای خدا، رب خود گرفتند) این است که آنها - همان‌گونه که معروف است - قائل به الوهیت مسیح شدند.

این برداشت مفسران از منظر قرآنی و روایی نیز قابل تأیید است. برای مثال، آیه: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ»؛ و هرگز تو را بر بندگان (برگزیده) من تسلط و غلبه‌ای نخواهد بود. اقتدار و سلطه تو بر مردم گمراهی است، که پیرو تو شوند (حجر: ۴۲). همچنین در روایت صحیح‌السند از امام صادق علیه السلام نقل شده است که حضرت در معنای آیه مذکور، چنین فرمودند: «وَاللَّهِ مَا صَلَّوْا لَهُمْ وَ لَأَصَامُوا وَ لَكَيْفَهُمْ أَحَلُّوْا لَهُمْ حَرَامًا وَ حَرَّمُوا عَلَيْهِمْ حَلَالًا فَاتَّبَعُوهُمْ»؛ به خدا قسم، برای آنان (علما و دانشمندان یهود و نصارا) نماز و یا روزه‌ای بجا نیاوردند، لکن آنان حرامی را حلال کرده و حرام را حلال می‌کردند، و اینان (یهود و نصارا)، پی‌روی و تبعیت می‌کردند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۵۳).

میان «اطاعت» و «عبادت» نیز نوعی رابطه تلازم وجود دارد. بنابراین، اگر مورد اطاعت، اوامر و دستورات الهی باشد، عبادت خدا، و اگر مورد اطاعت، اوامر و دستورات فردی باشد، هرچند فرد مطیع از روی میل و اراده خویش تن به این دستورات داده باشد - عبادت غیرخدا، و در نتیجه، نوعی شرک تلقی می‌گردد؛ چنان‌که در روایت صحیح‌السند از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «مَنْ أَطَاعَ رَجُلًا فِي مَعْصِيَةٍ فَقَدْ عَبَدَهُ»؛ هر کس دیگری را در معصیتی اطاعت نماید، در واقع او را بندگی و عبادت کرده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۹۸). گفتنی است که در این روایت، یکی از روایت، نامعین است لکن این امر ضروری به صحت سندی حدیث وارد نمی‌کند. به جهت اینکه محمد بن ابی عمیر که از اصحاب اجماع است، بی‌واسطه از او نقل روایت نموده است.

بنابراین، همان‌گونه که انسان حق عبادت غیر خدای متعال را ندارد، حق اطاعت از غیر خدای متعال را نیز نخواهد داشت. حال اگر انسان حق اطاعت از غیر خدای متعال را نداشت، حق تصرف در نفس، به معنای «حق اعطای سلطه به دیگری برای صدور امر و نهی» را نیز نخواهد داشت. به قول مرحوم علامه طباطبایی علیه السلام آن کسی که خود را تسلیم امر خدا می‌داند، ربوبیت را خاص معبودش می‌داند، و ربی دیگر سراغ ندارد، و تمکین او در برابر مثل خود و اینکه اجازه دهد کسی مثل او در او تصرف کند، بدون اینکه وی در او نظیر آن تصرف را کرده باشد،

مصدق پرستیدن معبودی غیر خدا و اتخاذ ربی غیر خدا خواهد بود (طباطبایی، ج ۳، ص ۳۹۵). در نتیجه، «تصرف در نفس» به معنای «حق اعطای سلطه به دیگران» تخصصاً از ذیل قاعده «سلطه» خارج خواهد شد.

ثانیاً، حاکم در حکومت اسلامی، اراده‌ای ورای امر و نهی خداوند متعال ندارد؛ «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ...»؛ حکم تنها از آن خداست. فرمان داده که غیر از او را نپرستید. این است آیین پابرجا (یوسف: ۴۰). به همین دلیل، سلطه حاکم از سنخ سلطه فرد بر دیگران نیست؛ اما با وجود این - حتی شخص نبی مکرم اسلام ﷺ نیز باید از طرف خدای متعال مأذون باشد؛ «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ»؛ ما هیچ پیامبری را نفرستادیم، مگر برای اینکه به فرمان خدا، از وی اطاعت شود (نساء: ۶۴). به بیان دیگر، اگر پذیرفتیم که خداوند حق اعطای سلطه (امر و نهی) را برای انسان‌ها امضا نکرده و این حق منحصرأً برای خود اوست (و لَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ؛ این خدا است که رسولان خود را بر هر کس که خواهد مسلط می‌کند که او بر هر چیزی قادر است) (حشر: ۶)، حتی انسان‌ها در اینکه دستورات الهی را از چه کسی اخذ نمایند نیز مختار نخواهند بود. بنابراین، همان‌گونه که در عصر حضور، مردم موظف و مکلف هستند که از معصوم ﷺ اطاعت کنند، در عصر غیبت نیز به سبب رعایت حق اطاعت خداوند، مکلف و موظف به رعایت احتیاط و نه تخیر و انتخاب، خواهند بود. و مقتضای احتیاط آن است که منصب حکومت در دست کسی باشد که در داشتن لوازم و شرایط حکومت، نزدیک‌ترین فرد به معصوم ﷺ باشد. به بیان دیگر، اگر دسترسی به معصوم ﷺ ممکن بود، مردم مکلف بودند که از او اطاعت نمایند؛ چنان که خداوند متعال در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اطاعت کنید خدا را، و اطاعت کنید پیامبر خدا و اولو الامر [وصیای پیامبر] را (نساء: ۵۹)، اطاعت از دارندگان چنین خصوصیتی را واجب کرده است. اگر دسترسی به معصوم ﷺ به هر علتی امکان نداشت، مردم موظف - و نه مخیر - خواهند بود تا به کسی رجوع کنند که نزدیک‌ترین فرد به معصوم ﷺ است؛ یعنی از همه آگاه‌تر به اراده الهی و احکام شرعی بوده، و از همه در اجرای این احکام تواناتر است. علاوه بر آن، عقل بر این مطلب دلالت دارد، و می‌توان در تأیید آن به این بیان امیرالمؤمنین ﷺ «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِالْأَنْبِيَاءِ أَعْلَمُهُمْ بِمَا جَاءُوا بِهِ»؛ سزاوارترین افراد به [منصب] انبیا، آگاه‌ترین آنان است به آنچه آورده‌اند (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۸۴) نیز استشهاد نمود.

دوم. اصل مثبت بودن دلیل اولویت

به فرض اینکه حق اعطای سلطه بر نفس از ذیل قاعده «سلطنت» خروج تخصصی نداشته باشد، لازمه عدم جواز سلطه در نفوس دیگران، جواز سلطه با اذن آنان خواهد بود. اما این لازمه توسط اولویت دلیل سلطه اثبات نمی‌شود؛ زیرا لوازم یک دلیل در صورتی حجیت داشته، لازم الاتباع هستند که آن دلیل، لفظی باشد. در حالی که دلیل ما غیرلفظی است، لوازم عقلی و عادی آن حجیت ندارد و به واسطه دلیل غیر لفظی قابل اثبات نخواهد بود. در محل بحث ما، دلیل سلطه بر نفس - اعم از آنکه مستند به بنای عقلا و یا مستند به اولویت مستفاد از متن روایت باشد،

دلیل غیر لفظی محسوب می‌شود. بنابراین، حق تصرف در نفس به معنای حق اعطای امر و نهی به دیگری، با استناد به اولویت دلیل سلطه، اثبات نخواهد شد.

توضیح مطلب آنکه استدلال به عمومیت و اطلاق ادله غیر لفظی منزلزل است؛ یعنی تنها در صورتی که دلیل غیر لفظی بر عمومیت صراحت داشته باشد، قابل استناد است. اما چنان که در این عمومیت تردید ایجاد شود و یا حتی احتمال قرینه بر تخصیص وجود داشته باشد، تمسک به عمومیت و یا اطلاق دلیل جایز نیست. در این حالت، وظیفه مکلفان صرفاً تمسک به قدر متیقن از دلیل است. بنابراین، به فرض آنکه قاعده مذکور سلطه بر نفس را شامل شود، نمی‌توان آن را به گونه‌ای تعمیم داد که حق اعطای آن به دیگری را نیز اثبات کند؛ زیرا عدم شمول دلیل نسبت به این مورد، اگر قطعی نباشد، مشکوک است؛ و با فرض شک، موظف به اخذ قدر متیقن خواهیم شد. قدر متیقن در سلطه بر نفس هم، صرفاً عدم جواز تسلط دیگری بر نفس خواهد بود. روشن است که این مقدار از دلالت برای استدلال به نظریه «انتخاب اکثریت» کافی نیست.

سوم. موارد نقض در حق اعطای سلطه نفس به دیگری

به فرض آنکه از اشکال خروج تخصصی صرف نظر نموده، دلالت ادله یاد شده برای اثبات حق اعطای سلطه نفس به دیگری را بپذیریم، اثبات چنین حقی مبتلا به اشکال نقضی خواهد بود؛ زیرا:

اولاً، از یک سو نظریه «انتخاب»، رضایت و اذن اکثریت رأی دهندگان را مجوزی برای سلطه حاکم نسبت به تمام افراد جامعه می‌داند، و از سوی دیگر، به مقتضای سلطه فرد بر نفس خویش - به معنای حق اعطای امر و نهی به دیگری - دیگری نمی‌تواند بدون اذن مالک نفس سلطه‌ای بر او داشته باشد. حال اگر رضایت و اذن اکثریت رأی‌دهندگان و بلکه حتی شرکت‌کنندگان در انتخابات را مجوز سلطه بر تمام افراد جامعه تلقی کنیم، سبب تضييع حق کسانی خواهد بود که به هر دلیلی در فرایند رأی‌گیری شرکت نکرده‌اند، به‌ویژه که گاهی تعداد کسانی که در این فرایند شرکت نکرده‌اند از مجموع شرکت‌کنندگان در فرایند انتخابات بیشتر است.

ممکن است به اشکال فوق چنین پاسخ داده شود که شرکت نکردن در فرایند تصمیم‌گیری‌های جمعی - از جمله انتخاب حاکم و قانون‌گذاری - به منزله اعراض از حق است. بدین‌روی، افرادی که در فرایند رأی‌گیری مشارکت نداشته‌اند، حقی نخواهند داشت. بنابراین، با مشارکت و اعمال اراده اکثریت، حقی از آنان ضایع نخواهد شد. اما این پاسخ مقبول نیست؛ زیرا ما دلیلی نداریم که بتواند به لحاظ عقلی و یا نقلی اثبات کند که میان اعراض از حق و عدم مشارکت در فرایند رأی‌گیری رابطه تلازم وجود دارد تا بتوانیم نتیجه بگیریم که با منتفی شدن یکی (عدم مشارکت)، انتفای دیگری اثبات می‌شود.

ثانیاً، مقتضای حق سلطه بر نفس این است که فرد در اعطای این حق به دیگری ممنوعیتی نداشته باشد؛ یعنی همان‌گونه که صاحب مال می‌تواند به هر کس که مایل بود - حتی به دیوانه و دشمن خویش - اذن تصرف در مالش را بدهد، در اعطای حق سلطه بر نفس نیز چنین خواهد بود. بنابراین، وجهی ندارد که این حق را منحصر به

عصر غیبت، و در عصر غیبت نیز منحصر به فقها نماییم. به بیان دیگر، وجهی ندارد که بگوییم که انسان در زمان حضور معصوم، حق سلطه بر نفس ندارد و همچنین در زمان غیبت هم اگر حق سلطه بر نفس دارد، موظف و مکلف است آن را به هر کدام از فقیهان که مایل بود، عطا نماید. و اگر گفته شود که به لحاظ زمانی عصر حضور و به لحاظ افراد، غیر فقها از باب تخصیص و تقیید، از ذیل عمومیت حق استثنا شده‌اند، لازمه‌اش تخصیص اکثر خواهد بود که حتی قائلان به نظریه «انتخاب» نیز (برای نمونه، منتظری، ۱۴۳۱ق، ج ۴، ص ۲۳۶؛ سبحانی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۵۹؛ فیاض، ۱۴۰۱ق، ص ۲۳۵) آن را قبیح و مستهجن می‌دانند؛ و تفسیر یک دلیل به معنایی که مستلزم تخصیص اکثر در آن دلیل باشد، علامت نادرستی آن تفسیر است.

توضیح مطلب آنکه پذیرش حق اعطای سلطه نفس به دیگری بر اساس مبنای آن دسته از فقیهانی که میان عصر غیبت و حضور در مشروعیت تمایز قائل هستند، و برای عصر غیبت عقل کامل، ایمان و اسلام، مرد بودن، عدالت، علم به احکام و قوانین الهی، مدیر بودن، حلال‌زادگی و زهد را برای متصدیان حکومت شرط می‌دانند (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۰۷)، مستلزم تخصیص اکثر خواهد بود؛ زیرا لازم می‌آید وجود این حق را از غیر واجدان شرایط حاکمیت - که به لحاظ تعداد، بسیار اندک هستند - استثنا کنیم؛ یعنی بگوییم: انسان حق اعطای سلطه نفس به دیگری را در غیر واجدان شرایط دارد، و چنین حکمی تخصیص اکثر بوده، از حکیم صادر نمی‌شود.

جمع‌بندی و نتیجه

سلطه بر نفس دو حیثیت «ایجابی» و «سلبی» دارد. برای اثبات نظریه «انتخاب اکثریت»، باید هر دو حیثیت را از دلیل سلطه بر نفس، اصطیاد نمود. تقریرهای سه‌گانه از قاعده «سلطه بر نفس»، صرفاً مثبت حیثیت سلبی آن است. در واقع، قاعده مذکور بیانگر آن است که هر نوع سلطه‌ای از ناحیه دیگری جایز نیست. اما حیثیت ایجابی آن، یعنی جواز اعطای سلطه به دیگری، از تقریرهای یاد شده به دست نمی‌آید.

تفکیک میان عصر حضور و غیبت در تفسیر قاعده «سلطه بر نفس»، وجیه نیست؛ زیرا حتی اگر ادله نصب را برای عصر غیبت انکار کنیم، ملاک نصب قابل انکار نیست. در واقع، به همان ملاک که در عصر حضور حق اعطای سلطه به دیگری از سوی صاحب نفس منتفی است، در عصر غیبت نیز منتفی خواهد بود.

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، قم، هجرت.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، معجم مقاییس اللغة، تصحیح هارون عبدالسلام محمد، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- انصاری (شیخ)، مرتضی، ۱۴۱۵ق، القضاء والشهادات، قم، کنگره شیخ انصاری.
- ، ۱۴۲۲ق، کتاب المکاسب، قم، مجمع اندیشه اسلامی.
- آبی (فاضل)، حسن بن ابی طالب، ۱۴۱۷ق، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، مصحح علی پناه اشتهاردی و حسین یزدی، چ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- آصفی، محمدمهدی، ۱۴۳۵ق، الآثار الفقهیه، قم، بوستان کتاب.
- آملی، میرزا محمدتقی، ۱۳۸۰، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، تهران، بی نا.
- بروجردی، سیدحسین، ۱۴۱۳ق، تقریرات ثلاث، مقرر علی پناه اشتهاردی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۹۸۲م، نهج الحق و کشف الصدق، بیروت، دارالکتاب.
- سیحانی، جعفر، ۱۴۱۴ق، المحصول فی علم الاصول، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- ، ۱۴۲۱ق، مفاهیم القرآن، چ چهارم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- شیرازی، سید موسی، ۱۴۱۹ق، کتاب نکاح، قم، مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
- صدر (شهید)، محمدباقر، ۱۴۰۵ق، دروس فی علم الاصول، بیروت، دارالمتنظر.
- طباطبایی (حکیم)، سیدمحسن، ۱۴۱۶ق، مستمسک عروة الوثقی، قم، دارالتفسیر.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طریحی، فخرالدین، ۱۴۱۶ق، مجمع البحرین، مصحح سید احمد حسینی، چ سوم، تهران، کتاب فروشی مرتضوی.
- طوسی (شیخ)، محمد بن حسن، ۱۴۰۷ق، الخلاف، قم، جامعه مدرسین.
- ، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، ۱۴۱۳ق، مسالک الأفهام إلى تنقیح سوانح الإسلام، قم، مؤسسه معارف اسلامی.
- عاملی، (محقق کرکی)، علی بن حسین، ۱۴۱۳ق، المکاسب و البیع، تقریر میرزا محمدتقی آملی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ، ۱۴۱۴ق، جامع المقاصد فی شرح القواعد، چ دوم، قم، آل البیت.
- غروی نائینی، محمدحسین، ۱۳۷۳ق، منیه الطالب فی حاشیه المکاسب، تهران، مکتبه المحمديه.
- ، ۱۴۱۳ق، المکاسب و البیع، تقریر میرزا محمدتقی آملی، قم، جامعه مدرسین.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فیاض (کابلی)، محمد اسحاق، ۱۴۰۱ق، مجموعه دراسات و بحوث فقهیه اسلامیة، قم، دارالکتاب.
- ، ۱۴۲۶ق، المسائل المستحدثه، کویت، مؤسسه محمد رفیع حسین.

قرشی، سید علی اکبر، ۱۴۱۲ق، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

مرتضوی لنگرودی، سید محمدحسن، ۱۴۱۲ق، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقليد، قم، مؤسسه انصاریان.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۱۱ق، القواعد الفقهیه، چ سوم، قم، مدرسه امیرالمؤمنین علیه السلام.

_____، ۱۴۲۴ق، کتاب نکاح، قم، امیرالمؤمنین علیه السلام.

منتظری، حسینعلی، ۱۴۰۹ق، کتاب الزکاه، چ دوم، قم، مرکز جهانی مطالعات اسلامی.

_____، ۱۴۳۱ق، دراسات فی ولایة الفقیه، چ دوم، قم، نشر فکر.

موسوی خمینی، سید روح‌الله، ۱۴۱۸ق، کتاب البیع (تقریرات خرم‌آبادی)، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام علیه السلام.

نجاشی، احمد بن علی، ۱۴۰۷ق، رجال النجاشی، قم، جامعه مدرسین.

نجفی، محمدحسن، ۱۴۰۴ق، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، چ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

نراقی، محمد بن احمد، ۱۴۲۲ق، مشارق الاحکام، مصحح سید حسن وحدتی، چ دوم، قم، کنگره نراقیین.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی