

قاعده تعاون بر اساس نگرش فقه حکومتی

محمد قربانی مقدم*

تأیید: ۱۴۰۰/۲/۶

دریافت: ۱۳۹۹/۸/۱۸

چکیده

قاعده‌ای رایج در کتب فقهی وجود دارد تحت عنوان حرمت اعانه علی الاثم که برگرفته از دومین آیه سوره مبارکه مائده است. اما این قاعده در حقیقت بخشی از یک قاعده کلی به نام تعاون است که به دلیل نگرش غلط به مفاد و مفهوم آیه، تنها به بخشی از آن؛ یعنی قسمت دوم توجه شده که همان نیز به نحو ناقصی است. این مشکل که ناشی از نگرش فردی به ادله و قواعد فقهی است، موجب فهم نادرست یا ناقص برخی ادله شده تا جایی که منجر به اعراض از برخی از آن ادله شده است. در این مقاله کوشش می‌شود، تا با بررسی این قاعده از منظر فقه حکومتی، کارکردها و ظرفیت‌های قاعده تعاون واکاوی شود. به این منظور کارکردهای این قاعده در چهار سطح بررسی می‌شود که عبارت است از: تأسیس حکومت دینی، تأسیس و حمایت از نهادها و تشکیلات انقلابی، قانون‌گذاری و تکالیف فردی.

واژگان کلیدی

فقه حکومتی، قاعده تعاون، قانون‌گذاری، امر به معروف، نهی از منکر

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی جامعه المصطفی العالمیه: m.ghorbanim@chmail.ir

مقدمه

فقه شیعه به دلیل دوری از قدرت و حکومت، بیش‌تر به عنوان یک مجموعه دست‌ورالعمل فردی شناخته می‌شود تا یک نظام‌نامه جامع جهت‌بخش و رفتارساز برای جامعه. به همین دلیل، فقهای عظام در حل برخی معضلات روایی دچار چالش‌هایی شده‌اند که هر یک بنا بر فراخور نگرش و مکتب فقهی خود راه حل‌هایی را برگزیده‌اند. مثلاً روایت یا آیه‌ای که بر وجوب دلالت دارد را حمل بر استحباب کرده و یا اساساً از آن اعراض کرده که خود این اعراض هم منشأ مباحث و مشکلاتی بین متأخرین شده و سنگ بنای تأسیس قاعده‌ای اختلاف‌برانگیز به همین نام گردیده است.

یکی از قواعدی که در کتب فقهی و اصولی از آن یاد می‌شود، قاعده «تعاون یا اعانه» است. مفاد این قاعده که بر گرفته از آیه دوم سوره مائده است، مشتمل بر دو بخش است: یکی به صورت امر به تعاون بر نیکی و تقوا و دیگری به صورت نهی از گناه و تجاوز. عدم نگرش جامع به این قاعده موجب شده تا معمولاً قاعده به صورت ناقص و یک طرفه مطرح شود؛ یعنی تنها از این قاعده با عنوان «حرمت اعانه بر اثم» یاد شده است. مثلاً مرحوم بجنوردی در کتاب قواعد فقهیه خود با بیان این‌که از خارج می‌دانیم مطلق تعاون بر برّ و تقوا واجب نیست، آن را حمل بر استحباب کرده و در طول بررسی این قاعده به طور کلی آن را کنار گذاشته است (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۵۹). نظیر این عبارت در کتاب قواعد فقهیه آیه‌الله فاضل لنکرانی ذکر شده است (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۴۴). با یک جست‌وجوی ساده در مقالات و کتب قواعد فقهیه روشن می‌گردد که همه جا از یک بخش، آن هم بخش دوم این دستور دوگانه قرآنی، صحبت و بحث شده است. البته اخیراً مقاله‌ای با عنوان «تحلیلی بر قاعده فقهی اعانه بر برّ و موارد کاربرد آن در عرصه حکومت»، نوشته محسن داوودآبادی در پژوهش‌نامه فقهی چاپ شده که نگاهی به بخش اول این قاعده دارد. علی‌رغم این‌که این نوشته را می‌توان یک اقدام ارزنده برای توجه بیش‌تر به ظرفیت‌های این قاعده قلمداد کرد، با این وجود به دلیل پرداختن به یک بخش از قاعده (تنها بخش اول؛ یعنی اعانه بر برّ)، نیاز به

تکمیل دارد. از این گذشته، مقاله فوق، اگر چه به بررسی قاعده در عرصه حکومت پرداخته است، اما با روی کرد فقه حکومتی متفاوت است و حداکثر بر اساس اولین دیدگاهی که در تعریف فقه حکومتی ذکر خواهیم کرد، آن را می‌توان در زمره بررسی‌های فقه حکومتی دانست.

این غفلت را می‌توان نتیجه نگرش فردی به فقه به طور کلی و به این قاعده به طور خاص دانست. اگر به منابع فقه به خصوص دستورات قرآنی، از منظر فقه حکومتی نگاه شود، جایگاه و ضرورت توجه بیش‌تر به بخش اول قاعده و به طور کلی ظرفیت وسیع این قاعده، روشن‌تر خواهد شد.

بنابراین، مقصود از این نوشتار، نگرشی نوین به قاعده معروف تعاون یا اعانه، به منظور تبیین و جایگاه این قاعده از منظر فقه حکومتی است. از این‌رو، لازم است ابتدا مراد از اصطلاح «فقه حکومتی» در این نوشتار را روشن کرده و سپس نگاهی به ادله و مستندات قاعده و پس از آن، به مفردات مهم‌ترین مستند آن؛ یعنی آیه دوم سوره مائده بیان‌ازیم.

فقه حکومتی

اصطلاح فقه حکومتی یک اصطلاح جدیدی است که اثری از آن در عبارات پیشینیان وجود ندارد (مهریزی، ۱۳۷۶، ش ۱۲، ص ۱۴۱). با این حال، در سال‌های پس از انقلاب، محققان باب گفت‌وگو در این زمینه را باز کرده که از خلال گفتارهای مطرح‌شده در این خصوص می‌توان به دیدگاه‌های زیر در تعریف آن دست یافت.

دیدگاه اول: حل احکام مبتلابه حکومت

در این دیدگاه، فقه حکومتی؛ یعنی بخشی از فقه (هم‌چون احکام دیات، حدود و قصاص و قضا و جهاد و...) که اجرای آن بر عهده حکومت است. برای اجرایی‌شدن بخشی از فقه به حاکمیت نیاز است.

آیه‌الله جوادی آملی می‌گوید:

این نظام یک فقه حکومتی هم می‌خواهد؛ فقه حکومتی مسبوق به قواعد فقهی

حکومتی است (یک) مسبوق به اصول حکومتی است (دو) تا ما اصول حکومتی مدوّن نداشته باشیم، قواعد فقهی مدوّن نداشته باشیم، حکومتی مدوّن نداشته باشیم، فقه حکومتی هم نخواهیم داشت. رأی مردم چقدر حجّت است، اکثریت یعنی چه، شورای عمومی یعنی چه، منطقه فراغ شورا کجاست، منطقه ممنوعه شورا کجاست، ... این را باید فقه حکومتی مدوّن کند (جوادی آملی، ۱۳۹۰).

دیدگاه دوم: استنباط مسائل فقهی با روی کرد حکومتی

برخی از محققین گفته‌اند فقه حکومتی، دایره‌ای از همین فقه موجود است، منتها مسائل آن می‌بایست با نگاه و «روی کرد حکومتی» مورد توجه قرار گیرد و استنباط شود و اگر با روی کرد حکومتی استنباط نشود، استناد آن تمام نخواهد بود. طبق این روی کرد، در فقه حکومتی باید فقیه به عنوان حاکم و از منظر مجری به مسائل فقهی نگاه کند (مهریزی، ۱۳۷۶، ش ۱۲، ص ۱۴۱).

دیدگاه سوم: استنباط دو مرحله‌ای فقیه در مسائل

یکی دیگر از فضلاء قم معتقد است:

فقیه در این عرصه اساساً باید دو استنباط داشته باشد: در استنباط اول فقیه با همان نگاه اجتماعی و حکومتی، احکام این فقه را استنباط می‌کند. در استنباط دوم - که امروز برای ما نامأنوس است - فقیه به اجرای این حکم استنباط شده نظر می‌کند و در مواقع تزامم بین دو حکم فقهی حکومتی، حکم می‌دهد که کدام یک ارجح است و باید آن را اجرا کرد. یعنی وقتی دستگاه‌های حکومتی با دو مقوله و جوب یا حرمت و مصلحت یا مفسده مواجه می‌شوند که با هم تزامم دارد، باید به کدام یک عمل کنند؟ برخی گمان می‌کنند که تشخیص این تزامم، یک کار کارشناسانه مدیریتی و خارج از استنباط است. یعنی وقتی در مقام اجرای فقه هستیم، یک سلسله تزامماتی پیدا می‌شود که درک و حل آن، کار فقیهانه می‌طلبد و باید بر عهده فقیه قرار گیرد (علیدوست، ۱۳۹۱).

دیدگاه چهارم: فقه موجود، با فرض وجود حکومت

مقصود از فقه حکومتی، فقهی جدای از فقه سنتی نیست، بلکه گاهی احکامی را بیان می‌کنیم که ناظر بر وجود حکومت است و فقه حکومتی نام دارد. گاهی نیز احکامی که صادر می‌شود، با قطع نظر از وجود یا عدم وجود حکومت است که فقه فردی نام دارد (عابدی، ۱۳۹۱/۹/۸).

دیدگاه پنجم: فقه تعیین احکام الزامی حاکم در منطقة الفراغ

این دیدگاه که از شهید صدر است را می‌توان جزو اولین نظرات در این رابطه دانست. بر اساس آن، برخی مسائل که قوانین ثابتی ندارند، مطابق با نیازهای زمان و مکان توسط ولی امر قانون‌گذاری خواهند شد. شناسایی این مسائل بر عهده فقه حکومتی است (شهید صدر، ۱۳۸۷، ص ۴۴۳).

نظر برگزیده

در این مجال فرصت بررسی دقیق هر یک از نظرات فوق و صحت انتساب هر یک به صاحبان آن نیست. اما تعریف دوم، بیش‌ترین قرابت را با نظر برگزیده این نوشتار دارد. از دیدگاه نویسنده این سطور، منظور از فقه حکومتی، مطالعه منابع استنباط حکم به منظور کشف قوانین فردی و اجتماعی دین است. یعنی وقتی فقیه کتاب یا سنت را مورد بررسی قرار می‌دهد، باید توجه داشته باشد که آنچه به عنوان نظر شارع ابراز می‌کند، در عین آن‌که تکلیف عملی افراد را مشخص می‌کند، بناست جامعه اسلامی را (علی نحو عام مجموعی) به بهترین شکل ممکن اداره کرده و به رشد، سعادت و کمال نفس الامری نایل کند. به نظر می‌رسد فرمایش ذیل از مقام معظم رهبری، مبتنی بر همین نگرش باشد.

استنباط فقهی، بر اساس فقه اداره نظام باشد، نه فقه اداره فرد. فقه ما از طهارت تا دیات، باید ناظر به اداره یک کشور، اداره یک جامعه و اداره یک نظام باشد. شما حتی در باب طهارت هم که راجع به ماء مطلق یا فرضاً ماء الحمام فکر می‌کنید، باید توجه داشته باشید که این در یک جا از اداره

زندگی این جامعه تأثیری خواهد داشت؛ تا برسد به ابواب معاملات و ابواب احکام عامه و احوال شخصی و بقیه ابوابی که وجود دارد. بایستی همه این‌ها را به عنوان جزئی از مجموعه اداره یک کشور استنباط بکنیم. این در استنباط اثر خواهد گذاشت و گاهی تغییرات ژرفی را به وجود خواهد آورد (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۶/۳۱).

ادله و مستندات قاعده تعاون

اگرچه به عقل (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۴۹)، اجماع (همان، ص ۴۵۰) و روایات متعددی (همان، ص ۴۴۶ و بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۶۲) در خصوص این قاعده تمسک شده است، اما یقیناً مهم‌ترین دلیل این قاعده، آیه دوم سوره مائده است. زیرا عقل و اجماع دلایلی لبی هستند که تنها قدر متیقن از موارد اعانه را دلالت می‌کنند و همان‌طور که در مقدمه گذشت، نگاه حداقلی به مسائل مخصوصاً در زمان برپایی حکومت اسلامی، نه تنها کافی نیست، بلکه گاهی منجر به فهم غلط گزاره‌ها و احکام دینی می‌شود. روایت‌هایی هم که بدان استناد شده است، به دو دلیل اهمیت کم‌تری دارند:

اول این‌که برخی از این روایت‌ها ضعیف هستند، مانند اولین روایتی که مرحوم بجنوردی بدان استناد کرده است (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۶۲). این روایت در کتاب عوالی اللئالی نقل شده (احسایی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۳۳) که هم روایت به دلیل ارسال ضعیف است و هم اصل کتاب مورد اعتماد نیست (شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۴، ص ۴۰).

دوم این‌که این روایات نوعاً به موارد خاصی هم‌چون حرمت کمک بر تولید خمر دلالت می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۲۷). یا بر حرمت اعانه بر قتل اختصاص دارد (احسایی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۳۳). آیه‌الله فاضل لنکرانی پس از نقل این روایت می‌نویسد:

لا شبهة فی ان الإیعاد سیما بهذا النحو، یکشف عن الحرمة، إنَّما الکلام فی ان

المستفاد منه هل هو كون الإعانة على القتل خصوصاً مع أهميته حرام، أو ان الملاك مطلق الإعانة على الإثم؟ لا يبعد الأول (فاضل لنكرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۴۷)؛ ... آیا از این روایت تنها حرمت اعانت بر قتل استفاده می‌شود یا ملاک مطلق اعانه بر اثم است؟ بعید نیست که تنها اولی اثبات شود.

بنابراین، روایات مطرح در باب هم نمی‌توانند به مثابه یک قاعده فراگیر کاربرد داشته باشند.

از این رو، از بررسی بیش‌تر در باره این‌گونه ادله خودداری می‌کنم و به بررسی مستند قرآنی این قاعده و با تأکید بر هر دو بخش آن؛ یعنی اعانه بر برّ و اعانه بر اثم اکتفا می‌کنم.

بررسی مفهومی آیه تعاون

در دومین آیه از سوره مبارکه مائده مجموعاً ۸ دستور از جانب خدای سبحان ذکر شده که نوعاً سفارشات در باب مناسک و شعائر حج است. در فراز پایانی این آیه آمده است:

«وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»؛ و (همواره) در راه نیکی و پرهیزگاری با هم تعاون کنید! و (هرگز) در راه گناه و تعدی هم‌کاری ننمایید! و از (مخالفت فرمان) خدا پرهیزید که مجازات خدا شدید است!

در مورد این‌که چه ارتباطی بین این فراز از آیه و فرازهای گذشته آن وجود دارد، سخن زیادی در کلام مفسران یافت نمی‌شود جز این‌که بعضاً گفته شده با توجه به این‌که در فراز ششم آیه به عدم خصومت با دشمنان سابق اسلام توصیه‌ای آمده است، در این قسمت توصیه قبل تکمیل شده و به هم‌کاری در امور خیر دعوت شده است. به هر حال، این آیه یک قاعده کلی به مسلمانان آموزش می‌دهد که به تعبیر علامه طباطبایی در میزان، اساس سنت اسلامی است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۱۶۳). هم‌چنین در تفسیر نمونه آمده است که این سنت، نقطه مقابل سنت جاهلی است که

طبق آن باید برادر، برادر را یاری کند؛ چه ظالم باشد، چه مظلوم؛ انصر اخاک ظالماً او مظلوماً (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۵۳).

پیش از بررسی مفردات آیه لازم به ذکر است که برخی با مرتب‌دانستن این قاعده با بحث «معاونت در جرم» که در حقوق کیفری مطرح است، اشکالی مطرح کرده‌اند و آن این‌که در بحث معاونت در جرم و هم‌چنین به نحوی که فقها این قاعده را مطرح کرده‌اند، یک نفر مباشر و فاعل جرم یا گناه است و دیگری به عنوان کمک و یاری‌دهنده در بعضی از مقدمات فعل است؛ در حالی که آن‌چه در آیه شریفه آمده عنوان «تعاون» است که از باب «تفاعل» به معنای مشارکت و هم‌کاری دو نفر در ایجاد یک فعل است. مرحوم آیه‌الله فاضل لنکرانی این اشکال را چنین پاسخ گفته است:

امر خداوند بر تعاون در نیکی و نهی از تعاون در ظلم و گناه به اعتبار یک قضیه و یک واقعه نیست، بلکه خطاب به عموم مؤمنین و مسلمین است که نسبت به هم‌دیگر در نیکی کمک و یار باشند، نه در گناه و ظلم. پس اطلاق لفظ تعاون به اعتبار مجموع قضایایی است که از مسلمانان صادر می‌شود، نه یک واقعه. پس امر در آیه، کمک و یاری هر مسلمانی است نسبت به مسلمان دیگر در خصوص امر خیر و نهی از اعانت شخصی که فعل گناه از او صادر می‌شود (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۴۵).

به نظر نگارنده، پاسخ فوق اگرچه غلط نیست، اما نشأت‌گرفته از همان نگاه فردی به این قاعده است. همان‌طور که در آینده خواهد آمد، نگرش اجتماعی و حکومتی به این قاعده اشکال مذکور را از اساس باطل می‌کند. زیرا اساساً لازم است که برای پیش‌برد اهداف دین، تشکیلات و گروه‌هایی تأسیس شود که دلیل اصلی استفاده از هیأت باب تفاعل در این دستور مهم است. یعنی این‌طور نیست که الزاماً یک نفر مباشر فعلی باشد و آیه کریمه از کمک‌کردن به آن مباشر صحبت کند، بلکه چه بسا لازم باشد برای یک هدف، افرادی جمع شده و تشریک مساعی کرده و به گسترش تقوا و عمل صالح در جامعه کمک کنند. هم‌چنین بالعکس، آیه از هرگونه هم‌افزایی در خصوص ارتکاب معاصی الهی و ظلم به مردم نهی می‌کند.

همان‌طور که گذشت، برای فهم دقیق از آیه لازم است مفردات آن بررسی شود تا نحوه کارکرد این قاعده در فقه حکومتی روشن شود.

تعاون

راغب اصفهانی در مفردات، تعاون را به معنای کمک‌کردن و مساعدت‌نمودن دانسته و می‌گوید:

«التَّعَاوُنُ: التَّظَاهِرُ. قَالَ تَعَالَى: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعَدْوَانِ» (المائدة (۵): ۲) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۹۸).

بنابراین، معنای اعانه با همان معنای رایج و معروف آن؛ یعنی کمک‌کردن تفاوت چندانی ندارد. در روایتی نیز آمده است که «عَوْنُ الضَّعِيفِ مِنْ أَفْضَلِ الصَّدَقَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۵).

اما در اصطلاح فقها، تعاریفی برای آن ذکر شده است. مثلاً شیخ انصاری می‌گوید: «ان الاعانة هو فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله تحقق منه لا مطلقاً» (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۸)؛ اعانت عبارت است از انجام بعضی از مقدمات کاری که دیگری انجام می‌دهد، با قصد انجام تحقق فعل از آن شخص مورد نظر، نه بدون قصد مطلقاً. البته ایشان با توضیحاتی که خواهد آمد، در ادامه این تعریف را اصلاح و تکمیل خواهد کرد.

طیب اصفهانی در تفسیر اطیب البیان نوشته است: «اعانت ایجاد مقدمات قریب به فعل صادر از غیر است؛ مثلاً دست‌گیری را گرفتن برای رفتن به مسجد یا اسلحه و مراکب‌دادن به دست مجاهدین» (طیب اصفهانی، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۲۹۴).

با این وجود در تحقق مفهوم اعانه نظراتی چند وجود دارد:

برخی برای صدق آن، وقوع قصد رسیدن معان (کمکشونده) به هدف، توسط معان (کمک‌کننده) لازم است (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۳۲).

برخی علاوه بر آن، تحقق هدف در خارج را نیز شرط کرده‌اند (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۷۶). گروهی نیز هیچ‌یک را شرط ندانسته‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۶، ص ۲۸۵).

به نظر می‌رسد در این میان بهترین نظر، نظر محقق اردبیلی است که مورد پسند شیخ انصاری نیز واقع شده است. مرحوم محقق اردبیلی می‌نویسد:

الظاهر أنّ المراد الإعانة على المعاصي مع القصد، أو على الوجه الذي يصدق أنها إعانة مثل أن يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه إيّاه، أو يطلب القلم لكتابة ظلم فيعطيه إيّاه و نحو ذلك مما يعدّ معونة عرفاً فلا يصدق على التاجر الذي يتّجر لتحصيل غرضه أنّه معاون للظالم العاشر في أخذ العشور، و لا على الحاجّ الذي يؤخذ منه المال ظلماً، و غير ذلك ممّا لا يحصى، فلا يعلم صدقها على بيع العنب ممّن يعمله خمراً، أو الخشب ممّن يعمله صنماً؛ و لذا ورد في الروايات الصحيحة جوازه، و عليه الأكثر و نحو ذلك ممّا لا يخفى (مقدس اردبیلی، بی‌تا، ص ۲۹۷).

خلاصه نظر ایشان چنین است که برای صدق مفهوم اعانه، یکی از این دو عنصر کافی است:

الف) قصد کمک‌کننده. ب) انجام کاری که عرفاً کمک محسوب شود، ولو این‌که قصدی در کار نباشد.

شیخ انصاری پس از نقل کلام ایشان و تکمیل نظر فوق به این‌که اگر مقدمه کمک‌شده توسط معین، مقدمه‌ای مشترک بین گناه و مباح باشد، اعانه بر اثم محقق نمی‌شود، نظر فوق را پذیرفته و می‌گوید:

و لقد دقّ النظر حيث لم يعلّق صدق الإعانة على القصد، و لا أطلق القول بصدقه بدونه، بل علّقه بالقصد، أو بالصدق العرفي و إن لم يكن قصد (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۳۶)؛ این نظر دقیقی است که صدق اعانه نه بر قصد معلق شده و نه به طور مطلق بدون قصد هم قابل تحقق ارزیابی شده، بلکه یکی از این دو لازم است، یا قصد یا صدق عرفی، ولو این‌که قصدی در کار نباشد.

به نظر نگارنده نیز همین معنا از اعانه صحیح است و در عرف و لغت به‌کارگیری شده است. در روایات نیز مشاهده می‌شود که برخی استعمالات این واژه بر اساس

صدق عرفی و نه قصد صورت گرفته است؛ مثلاً در روایتی آمده است: «من أكل الطين فمات فقد أغان علی نفسه» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۴، ص ۲۲۲)؛ هر کس خاک بخورد، به [مرگ] خود کمک کرده است. همان‌طور که مشاهده می‌شود، در این روایت خوردن خاک کمک به مرگ خود شمرده شده است؛ در حالی که معمولاً کسی با خوردن خاک قصد خودکشی ندارد و بر فرض این‌که چنین قصدی داشته باشد، نتیجه مزبور بدیهی و بی‌نیاز از تذکر است؛ زیرا مضمون جمله چنین می‌شود: «هرکس به قصد خودکشی خاک بخورد، خودکشی کرده است!». بنابراین، منظور از «کمک به مرگ خود» در رابطه به کسانی گفته شده که چنین قصدی از خوردن خاک ندارند. موارد مشابه دیگری از این نحو استعمال وجود دارد که برای عدم اطاله از ذکر آن صرف نظر می‌شود.

برّ

لغت‌شناسان برای واژه «برّ» معانی مختلفی را گفته‌اند؛ از جمله این معانی می‌توان به «صدق و راستی» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۲۵۹)، «اطاعت» (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۵۱)، «خیر» (فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۳) اشاره کرد. به گفته لغت‌شناسان، معنای اصلی کلمه «برّ» خشکی است و چون خشکی توأم با وسعت است، بدان سبب به نیکی وسیع «برّ» (به کسر اول) و به بسیار نیکی‌کننده «برّ» (به فتح اول) گفته‌اند (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۸۰).

اگرچه علامه طباطبایی با توجه به آیه ۱۷۷ سوره بقره، «برّ» در این آیه را بر ایمان حمل می‌کند، اما به نظر می‌رسد، معنای برّ و نیکی در این آیه و سایر آیات، مربوط به رفتارهای نوع‌دوستانه انسان و هرگونه خدمت‌رسانی به مخلوقات الهی باشد. به همین منظور، در آیه ۹۲ سوره آل عمران، انفاق در راه خدا را موجب رسیدن به مقام «برّ» دانسته و در همان آیه ۱۷۷ بقره نیز پس از ایمان به خدا، بحث کمک‌های مالی مطرح شده است.

تقوا

تقوا از ماده «وقی» است. این واژه به معنای دفع یک شیء از شیء دیگر به واسطه

چیز دیگر و حفظ آن است. بدیهی است این ماده در موقعیت‌هایی به کار می‌رود که انسان در مخاطره قرار گرفته است و برای مصون ماندن از خطر در پی جلب عوامل محافظ باشد که در این صورت خوف و ترس، محرک انسان برای حرکت به سوی عوامل نگه‌دارنده است (داودآبادی، ۱۳۹۲، ش ۳، ص ۴۰).

اثم

معنای اثم روشن است. این واژه به معنای گناه است و به همین دلیل، در کتاب صحاح در معنای این واژه آمده است: «الإثم: الذنب» (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۸۵۷).

علامه طباطبایی ذیل همین آیه تعاون، اثم را عمل زشتی می‌داند که باعث فاصله‌گذاری با یک زندگی سعادت‌مند می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۱۶۳). مرحوم آیه‌الله فاضل لنکرانی اثم را مطلق معصیت و عدوان را به معنای ظلم دانسته است (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۴۶).

از نظر مجمع البیان «اثم» ترک واجبات و عدوان انجام محرمات است:

الإثم هو ترک ما أمرهم الله تعالى به، و العدوان ارتکاب ما نهاهم عنه؛ لأنه مجاوزة ما حدّ الله لعباده في دينهم و فرض لهم في أنفسهم، و عليه فالإثم و العدوان كلاهما بمعنی العصيان، غاية الأمر ان الأول عدمی و الثاني وجودی (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۴۰).

عدوان

این واژه به معنای ظلم و تجاوز است. در لسان العرب آمده است: «الاعتداء و التعدی و العدوان: الظلم». و قوله تعالى: «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ»؛ يقول: لا تعاونوا على المعصية و الظلم» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۳۳).

در مفردات راغب پس از معنای عدو و عداوة، عدوان که از همین واژه مشتق شده را به آن ظلمی اختصاص داده که در معامله با دیگران جانب عدالت و انصاف رعایت نشده باشد: «... و تارة في الإخلال بالعدالة في المعاملة، فيقال له: العدوان و العدو. قال

تعالی: «فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ» (انعام(۶): ۱۰۸)، (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۵۴).

به نظر نویسنده، بعید نیست که اثم ناظر به گناهی است که حق الله در آن رعایت نشده و عدوان مربوط به عدم رعایت حق الناس است.

شبهه این استنباط در قاموس قرآن و با استفاده از آیات ۲۹ و ۳۰ نساء نقل شده است. مؤلف قاموس می‌نویسد: «ملاحظه آیات ما قبل آنها نشان می‌دهد که مراد از «اثم» گناه نسبت به خویش و از «عدوان» ظلم به دیگران است» (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۳۰۸).

شاهد این مدعا آیه ۲۹ و ۳۰ نساء است؛ زیرا در آیه ۲۹ دو توصیه شده است: نخوردن مال مردم از روی باطل، خودکشی نکردن. سپس در آیه ۳۰، از این دو عمل به ترتیب با عنوان «عدوان» و «ظلم» یاد شده است. علامه طباطبایی نیز آیه مذکور را این طور جمع‌بندی می‌کند:

در حقیقت معنای تعاون بر برّ و تقوا، این است که جامعه مسلمین بر برّ و تقوا و یا به عبارتی بر ایمان و عمل صالح ناشی از ترس خدا اجتماع کنند و این همان صلاح و تقوای اجتماعی است و در مقابل آن، تعاون بر «گناه» و «عدوان» است. گناه؛ یعنی عمل زشتی که موجب عقب‌افتادگی جامعه و فرد از زندگی سعادت‌مند می‌شود و عدوان عبارت است از تعدی بر حقوق مردم و سلب امنیت از جان و مال و ناموس آنان (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۱۶۳).

علت این که مرحوم علامه طباطبایی «بر» را بر ایمان حمل می‌کند، توجه به آیه ۱۷۷ سوره بقره است. در آیه مذکور در تفسیر این واژه چنین ذکر شده است: «و لکن البرّ من آمن باللّه و الیوم الآخر» (همان، ج ۱، ص ۴۲۹)؛ برّ عبارت است از ایمان به خدای احد و روز قیامت. البته همان‌طور که ملاحظه شد، معنای برّ و نیکی در این آیه و سایر آیات، مربوط به رفتارهای نوع‌دوستانه انسان و هرگونه خدمت‌رسانی به مخلوقات الهی می‌باشد. بر این اساس، معلوم می‌شود برداشت تفسیری صاحب‌المیزان از این آیه نیز یک برداشت اجتماعی است، نه صرف یک دستور فردی.

با توجه به اطلاق آیه، معلوم می‌گردد در این آیه کریمه از مؤمنان خواسته شده است که هر گونه کمکی برای تحقق نوع دوستی و رعایت حلال و حرام الهی در جامعه از آن‌ها ساخته است، انجام دهند و از هر گونه کمک برای ارتکاب معاصی الهی و تجاوز به حد و حدود مردم (حق الله و حق الناس) خودداری کنند.

کیفیت تمسک به قاعده تعاون در گستره فقه حکومتی

همان‌طور که در مقدمه گذشت، به دلیل حاکمیت نگرش فردی بر فقه، ظرفیت‌های قاعده تعاون مورد غفلت زیادی واقع شده و در مواردی جزئی و فردی بدان استناد شده است. مثلاً شیخ طوسی برای جواز عاریه دادن به این آیه تمسک کرده است (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۴۹). هم‌چنین شهید اول در القواعد و الفوائد در خصوص رسیدگی به ایتم، در صورت عدم رسیدگی حکومت، به این قاعده استناد کرده است (شهید اول، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۴۰۶). یا شیخ انصاری در مکاسب متعرض این قاعده شده و برای حرمت فروش انگور به خمار (تولیدکننده شراب) بدان استناد کرده است (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۳۲). این بحث اگرچه مشتمل بر لطایف و نکات دقیق علمی زیادی است، اما خروجی بحث، جزئی است و هیچ گونه ضمانت اجرایی هم ندارد. البته اگر مسلمانی متعهد به شریعت اسلامی باشد، از فروش انگورهایش به خمار خودداری می‌کند! اما از عدم وقوع این منکر در جامعه جلوگیری نمی‌شود.

این در حالی است که گستره و ظرفیت این قاعده بسیار بالا است و می‌تواند ضمانتی بر عدم وقوع منکر در جامعه باشد و ابزاری نیرومند برای تحقق منویات دین باشد و باعث گسترش فضایل و بن‌مایه‌های سعادت در جامعه شود.

قاعده تعاون می‌تواند در چهار سطح مورد استناد قرار گیرد:

۱. تأسیس حکومت دینی. ۲. تأسیس نهادها و تعاونی‌های انقلابی. ۳. قانون‌گذاری و
۴. زندگی فردی. منظور از زندگی فردی همان احکامی است که تا کنون فقها برای تعیین رفتار صحیح مؤمنان و در سطور گذشته به برخی از آن‌ها اشاره شد. بنابراین، در این نوشتار از بیان آن صرف نظر می‌کنیم و به سه سطح اول می‌پردازیم.

تأسیس حکومت دینی

از منظر اسلام، اگرچه حکومت، مشروعیت خود را از دین به دست می‌آورد، اما به هر حال، مقبولیت مردمی و خواست و اراده مردم در تأسیس و بقای آن نقش غیر قابل انکاری دارد. امیر مؤمنان علی 7 با این که خود را سزاوارترین فرد به خلافت می‌دانست،^۱ اما دلیل خود را برای پذیرش حکومت، خواست توده‌های مردمی دانسته و می‌فرماید:

«أما و الَّذی فلق الحَبَّة و برأ النَّسْمَةَ، لو لا حضور الحاضر و قیام الحجَّة بوجود النَّاصر و ما أخذ الله على العلماء أَلَّا یقارَّوا علی کظَّة ظالم و لا سغب مظلوم لألقیت حبلها علی غاربها و لسقیت آخرها بکأس أولها و لألقیت دنیاکم هذه أزهْد عندی من عفطة عنز» (نهج البلاغه، خطبه ۳)؛ هان! به خدایی که دانه را شکافت و انسان را به وجود آورد، اگر حضور حاضر و تمام بودن حجّت بر من، به خاطر وجود یاور نبود و اگر نبود عهدی که خداوند از دانشمندان گرفته که در برابر شکم‌بارگی هیچ ستم‌گر و گرسنگی هیچ مظلومی سکوت نمایند، دهنه شتر حکومت را بر کوهانش می‌انداختم و پایان خلافت را با پیمانه خالی اولش سیراب می‌کردم، آن وقت می‌دیدید که ارزش دنیای شما نزد من از اخلاط دماغ بز کم‌تر است!

با این وجود، مؤمنان نمی‌توانند نسبت به حکومت موجود بی‌تفاوت باشند، بلکه باید مطابق با مفاد قاعده تعاون، از هر گونه کمکی به حکومت غیر قانونی خودداری کنند؛ وگرنه طبق برخی روایات از اسلام خارج شده است! (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۳)، بلکه امام صادق 7 در احادیث متعددی، مراجعه‌کنندگان به حکومت طاغوتی را مصداق آیه ۶۰ سوره نساء دانسته و می‌فرماید:

«من تحاکم إلیهم فی حقّ أو باطل فإتّما تحاکم إلی طاغوت و ما یحکم له فإتّما یأخذ سحتا و إن کان حقّه ثابتا لأنّه أخذ به حکم الطّاغوت و قد أمر الله أن یکفروا به قال الله تعالی «یُریدون أن یتحاکموا إلی الطّاغوت و قد أمرُوا أن یکفروا به» (نساء: ۴: ۶۰)» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۳)؛ هرکس به حکومت‌های جور مراجعه کند؛ چه حق باشد، چه باطل، به طاغوت مراجعه

کرده و آنچه از این طریق به دست می‌آورد، «سحت» است؛ هرچند حق مسلم او باشد؛ زیرا با حکم طاغوت به دست آورده است... سپس امام 7 آیه ۶۰ سوره نساء را قرائت کردند.

هم‌چنین در احادیث دیگری دستور خدای سبحان مبنی بر «لزوم رد امانت به اهل آن» بر لزوم برپایی حکومت مشروع و پیروی از امامان عدل تطبیق شده است (همان، ص ۱۴). مرحوم شیخ انصاری در مسأله ۲۲ از مسائل نوع چهارم از مکاسب محرمه، روایت‌های زیادی در این زمینه جمع‌آوری کرده است که اگرچه در هیچ یک مستقیماً به آیه دوم سوره مائده؛ یعنی قاعده تعاون استناد نشده است، اما تکرار مشتقاتی از مصدر «عون» در این روایات نشان می‌دهد که هرگونه کمک به حکومت جور، از مصادیق «اثم و عدوان» مذکور در قاعده است که مورد نهی واقع شده است. حکومت جور و غیر قانونی اکیداً مورد نهی شدید قرار گرفته است (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۳)، بلکه در بحارالانوار روایتی از امیرالمؤمنین 7 نقل شده که با اشاره به همین آیه که دلالت بر حرمت تأیید و تقریر حکومت ظلم دارد:

«یا ابن عباس إن الظلم يتسق لهذه الأمة و يطول الظلم، و يظهر الفسق، و تعلقو كلمة الظالمين و لقد أخذ الله على أولياء الدين أن لا يقاروا أعداءه. بذلك أمر الله في كتابه على لسان الصادق رسول لله 9 فقال: تعاونوا على البرِّ و التَّقوى و لا تعاونوا على الإثم و العُدوان» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۹، ص ۵۵۴)؛ ای ابن عباس! ظلم برای این امت جمع و کامل می‌شود و ظلم طولانی می‌شود و گناه آشکار می‌شود و سخن ظالمان والا و برتر می‌شود و خداوند از سرپرستان دین پیمان گرفته که دشمنانش را تأیید و تقریر نکنند. این فرمان خداوند است در کتابش به زبان راست‌گوی رسول خدا 9 که فرمود: «تعاونوا على البرِّ و التَّقوى و لا تعاونوا على الإثم و العُدوان».

اگرچه امیرالمؤمنین 7 در این روایت، عدم تأیید حکومت ظلم را وظیفه «اولیای دین» می‌داند، اما دلایل و توضیحات گذشته نشان داد که این وظیفه آحاد مؤمنان است؛ اگرچه ممکن است در کیفیت رفتار یا شدت عمل متفاوت باشد.

باید توجه داشت که حرمت هم‌کاری و کمک به حکومت ظلم، یک روی سکه‌ای است که طرف دیگر آن تلاش برای برپایی حکومت حق، مطلوب و قانونی مورد نظر اسلام است. به تعبیر دیگر، همان‌طور که قسمت دوم قاعده از کمک به تقویت حکومت جور نهی می‌کند، قسمت اول قاعده، مبین تکلیف، مبنی بر تأسیس نظام اسلامی است. به عبارت بهتر، اگر شراب‌خواری، گناهی است که طبق فتاوی‌ای فقها، هر گونه کمک برای تحقق آن مطابق با قاعده «حرمت اعانه علی الاثم» جایز نیست، حکومت جور هم گناهی است (بسیار بزرگ‌تر از گناه شراب‌خواری؛ چرا که آن یک گناه فردی است و این گناهی است با دامنه وسیع اجتماعی) که هر گونه کمک بدان بر اساس مفاد همان قاعده جایز نیست. از سوی مقابل، اگر ساختن یک مسجد، مصداق تحقق «تقوا» است که خوب است (لا اقل در حد استجاب) در آن مشارکت و مساعدت داشته باشند، تشکیل حکومت اسلامی نیز یکی از بزرگ‌ترین و بلکه بزرگ‌ترین «و لم یناد بشيء کما نودی بالولاية» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۸) مصادیق تقوایی است که اعانه برای تحقق آن، بر عموم مؤمنان لازم است. این نظر در کلام فقهای سلف به صراحت هم وجود دارد. مثلاً مرحوم ابوالصلاح حلبی (متوفای ۴۴۷) از فقهای متقدم شیعه نیز پس از بیان این که حکومت حق ائمه اطهار و نایبان خاص و عام اوست، می‌نویسد:

و اخوانه فی الدین، مأمورون بالتحاکم و حمل حقوق الاموال الیهو التمكن لانفسهم لحد او تأدیب تعین علیهم، لا یحل لهم الرغبة عنه و لا الخروج عن حکمه (حلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۷۲)؛ برادران دینی فقیه باید به او مراجعه کنند... و جایز نیست که از او روی گردان شده و از دستورات او سرپیچی کنند.

ابن ادریس در سرائر (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۳۸) و شهید اول در دروس (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۷) و برخی دیگر از فقها نیز نظیر این عبارات را ذکر کرده‌اند.

لازم به ذکر است که تشکیل حکومت دینی و مبارزه با حکومت طاغوت، از اموری است که با اقدامات فردی به جایی نمی‌رسد و نیاز به هم‌کاری جمعی مؤمنان، تشکیل

حزب و گروه‌های مبارز و جهادی است. از همین روی، در آیه ۴۶ سوره سبأ، قیام گروهی بر اقدامات فردی را مقدم شمرده و می‌فرماید: «قُلْ إِنَّمَا أَعْظُمُ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى» (سبأ(۳۴): ۴۶).

امام خمینی هم ضمن واجب کفایی دانستن تشکیل حکومت توسط علما می‌فرماید: «و ان لم یتیسر الا باجتماعهم، یجب علیهم القیام، مجتمعین» (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۲۴).

بنابراین، تشکیل حکومتی که بتواند «بر» و «تقوا» را برپا کند، از مهم‌ترین مصادیقی است که آیه تعاون مؤمنان را به هم‌یاری برای تحقق آن دعوت می‌کند و هر گونه هم‌کاری با حکومتی که منشأ «اتم» و «عدوان» در جامعه است، توسط همین آیه و قاعده برآمده از آن مورد نهی اکید (قید اکید با توجه به انتهای آیه است که خدای سبحان با وصف «شدید العقاب» توصیف شده است) قرار می‌گیرد. با این توضیح، معلوم می‌گردد که نیازی به تصرفی که برخی فقها در مدلول و هیأت آیه کرده و بخش اول آن را بر استجاب حمل کرده‌اند، نیست و همان‌طور که عبارت برخی فقها گذشت، اقدام برای بسط ید و تقویت فقیه یک واجب عینی بر مؤمنان است.

تأسیس نهادهای انقلابی در حکومت اسلامی

همان‌طور که حکومت اسلامی در برپایی خود، متکی به اراده و خواست مؤمنان است، در بقای خود نیز نیازمند هم‌کاری و همراهی مردم است. هم‌چنان که مشاهده می‌شود، در سیره پیامبر اعظم و امیرالمؤمنین (صلوات الله علیهما و آلهما)، مراجعه به آرای عمومی جایگاه ویژه‌ای دارد. به طور نمونه در جنگ خندق، پیامبر عظیم الشان اسلام، روش دفاع در برابر مهاجمان قریش را به شور گذاشت و طبق آنچه مشهور است، در نهایت نظر سلمان فارسی در این باره را برگزید. هم‌چنین مفسران یکی از علت‌ها و فواید دستور قرآن به پیامبر عزیز اسلام مبنی بر مشورت با مردم را (آل عمران(۳): ۱۵۹) شخصیت‌بخشی به مردم دانسته‌اند (طیب اصفهانی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۴۰۹ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۴۳).

این کسی انتظار داشته باشد، تمام وظایف حکومت بر عهده خدا و حاکم منصوب از طرف خدا است (و هم چون کسی که به حج رفته بود، اما اعمال انجام نمی داد و می گفت به ما گفته اند همه چیز با مدیر کاروان است!!)، تفکر غلطی است که منشأ آن بهانه های بنی اسرائیلی است، زمانی که به حضرت موسی گفتند: «ما این جا نشسته ایم تا تو و خدایت جنگ کنید!» (مائده (۵): ۲۴).

به همین دلیل، بر حکومت لازم است تا زمینه تشکیل نهادهایی را فراهم کند تا عده ای از مؤمنان با هم یاری و کمک یکدیگر، نیازهای دینی و دنیوی مردم و هر آنچه مصداق «بر» و «تقوا» است را تأمین کند. امروزه خیریه های مختلفی که در سطح کشور وجود دارد، می تواند عمل به آیه و قاعده مورد بحث باشد. اما متأسفانه اکثریت قریب به اتفاق آن ها نهایتاً تعاون بر «بر و نیکی» است و خلأ سازمان های مردم نهادی که تعاون بر «تقوا» را هدف فعالیت های خود قرار دهند، بسیار احساس می شود. بلکه چه بسا به این نقص، مشکل دیگری اضافه می شود و آن این که برخی از نهادهای دولتی یا مردم نهاد، متأسفانه مصداق تعاون بر «اثم» و «عدوان» هستند؛ مانند برخی بانک ها یا مؤسسات ترویج موسیقی که به دلیل جلوگیری از اطاله بحث، از ورود به بحث مصداقی در این خصوص خودداری می شود.

تنها چیزی که لازم است در این جا ذکر شود، لزوم تأسیس نهادی (دولتی یا مردمی) در خصوص امر به معروف و نهی از منکر است. از نظر قرآن کریم، این نهاد از جمله نهادهایی است که اصل در آن ایجاد تعاونی و حرکت گروهی است. زیرا هنگام دستور به این فریضه مهم در سوره آل عمران، آن را وظیفه ای «گروهی» معرفی کرده و می فرماید: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران (۳): ۱۰۴)؛ و باید از میان شما گروهی باشند که (مردم را) به نیکی فرا می خوانند و به کار شایسته فرمان می دهند و از کار ناشایست باز دارند. هم چنین در جای دیگری، مؤمنان غیر از وظیفه فردی صبر در هنگام واجبات و محرمات، به صبر گروهی و ارتباط با سایر مؤمنان و رهبران دینی مأمور شده اند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران (۳): ۲۰۰).

عجیب این که در پایان هر دو آیه، رسیدن به «فلاح» که به معنای تحقق اهداف جامعه اسلامی است، منوط به تشکیل همین سازمان تعاونی شده است.^۲ حاصل آن که تأسیس نهادی انقلابی برای تحقق فریضه امر به معروف و نهی از منکر از واضح‌ترین مصادیق قاعده تعاون است. بنابراین، طبق دستور صریح آیه که گفته شد دلالت آن بر وجوب، غیر قابل انکار است؛ هم بر حکومت لازم است تا زمینه را برای تأسیس این گونه نهادها فراهم کند و هم بر مؤمنان لازم است تا برای تحقق آن با یکدیگر همکاری نمایند.

قاعده تعاون در قانون‌گذاری

با توجه به معنای اعانه که قبلاً گذشت، دانستیم که مقصود از این آیه آن است که لازم است مقدمات لازم برای تحقق «برّ و نیکی» و هم‌چنین «تقوا و خداترسی» فراهم گردد و در مقابل، هیچ‌گونه اقدامی که زمینه‌ساز گناه و تجاوز در جامعه است، انجام نپذیرد. امروزه و چه بسا همواره، قانون و قانون‌گذاری از مؤثرترین ابزار زمینه‌ساز و جهت‌بخش رفتار خوب و بد شهروندان است. از نظر روان‌شناسی، افراد رفتارهای خود را - خودآگاه یا ناخودآگاه - پردازش می‌کنند. یعنی الزامات و تبعات رفتار خود را در نظر گرفته و سود و هزینه‌های رفتار خود را ارزیابی می‌کنند و سپس رفتاری را مرتکب می‌شوند. به تعبیر دیگر، هیچ‌کس در خلأ و ناگهانی رفتاری را؛ چه خوب باشد و چه بد انجام نمی‌دهد، بلکه الزامات و لوازم آن از جمله قوانین و مقررات مربوط به رفتار خود را هم در نظر می‌گیرد. از این رو، وقتی در جریان این قرار بگیرد که نسبت به فلان رفتار منعی وجود دارد یا بر عکس حمایت و مشوقی وجود دارد و خلاصه جامعه نسبت بدان بی‌تفاوت نیست، رفتارش را کنترل می‌کند. به‌ویژه که ببیند این تشویق یا منع، موقتی نبوده و ادامه‌دار است. از این‌جاست که نقش ارزنده قانون در جهت‌دهی به رفتار افراد معلوم می‌شود. بدیهی است که تکرار رفتار یا فراموشی و کم‌رنگ‌شدن رفتار در طی زمان، فرهنگی را ایجاد می‌کند که خود نیز عامل نیرومندی برای جهت‌دهی به رفتار جامعه خصوصاً نسبت به نسل‌های آینده است.

با این وجود، لازم به ذکر است که منظور این نیست که همه رفتارها لازم است تحت قانون درآید، بلکه بر عکس، گاهی لازم است که قانون‌زدایی یا به تعبیر جرم‌شناسان، جرم‌زدایی شود. یعنی قوانین دست و پا گیر و غیر ضرور که نتیجه‌ای جز زمینه‌سازی برای بروز رفتارهای نابهنجار ندارد، باید بازنگری، اصلاح یا حذف شود. بنابراین، لازم است بحث و جواب تعاون به برّ و تقوا و حرمت تعاون به اثم و عدوان در حیطه قانون‌گذاری، در دو بخش وضع قانون و حذف قانون پیگیری شود.

وضع قانون

در توضیح معنای اعانه گذشت که یکی از مهم‌ترین ملاک‌های صدق عنوان اعانه، صدق عرفی کمک‌کردن است؛ چه معین (کمک‌کننده)، قصد رسیدن معان (کمک‌شونده) به مقصودش را داشته باشد و چه چنین قصدی نداشته باشد و هم‌چنین تفاوتی نمی‌کند که اساساً مقصود محقق شود یا خیر. بنابراین و با توجه به این که حمایت‌های قانونی از رفتارهای شهروندان از مؤثرترین کمک‌های عرفی برای تحقق رفتار آن‌ها محسوب می‌شود، حکومت باید خود را مسؤول بدانند تا هنگام وضع هر گونه قانونی، از پذیرش یا تصویب هر قانون یا اقدامی که به نحوی در انجام گناه یا عدوان مساعد یا تسهیل‌گر باشد، اجتناب ورزد. زیرا وقتی مثلاً قانون به شهروندی اجازه تأسیس قمارخانه یا شراب‌فروشی دهد، عرف به وضوح حکم می‌کند به این که این رفتار خلاف مورد حمایت و پشتیبانی یا همان اعانه دولت، قانون و حکومت واقع شده است.

با این توضیح معلوم می‌شود، این که گفته شود حکومت هیچ مسؤولیتی در بهشت و جهنم مردم ندارد، ادعایی است آشکارا مخالف قاعده «حرمت تعاون بر اثم و عدوان» است که از متن صریح قرآن گرفته شده، بلکه باید با قانون‌گذاری مناسب و تعیین ضمانت‌های اجرایی متناسب؛ چه ضمانت کیفری و چه ضمانت مدنی، از وقوع گناه و نیز کمک به انجام هر گونه اثم و عدوانی جلوگیری شود. به نظر می‌رسد با توجه به آنچه در مفهوم‌شناسی گفته شد و معلوم گردید که «اعانه» از عناوین قصديه نیست که صدق آن منوط به قصد قانون‌گذار یا حکومت باشد، مسؤولیت حکومت اسلامی و

کارگزاران آن نسبت به رفتار صحیح و غلط شهروندان امر واضحی است؛ هرچند که گاهی از برخی مسؤولان نظام^۲ خلاف این امر واضح ابراز می‌شود! قانون حمایت از آمران به معروف و ناهیان از منکر که در سال ۱۳۹۴ به تصویب رسید، می‌تواند مصداقی از تعاون بر تقوا از نوع وضع قانون محسوب شود، اما به نظر می‌رسد، می‌توان با استناد به این قاعده و قواعد دیگری هم‌چون قاعده احسان «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ» نساء(۴): (۹۱)، از سازمان‌های مردمی و کسانی که به جامعه احسان کرده و برای تحقق «نیکی و تقوا» در جامعه تلاش می‌کنند، حمایت‌های بیش‌تری صورت بگیرد.

حذف قانون

همان‌طور که قرآن کریم در توصیف پیامبر اعظم ﷺ؛ هم ایشان را صاحب قوانین حلال و حرام می‌شمارد و هم کسی که غل و زنجیر (با معنای مجازی آن) از پای مردم باز می‌کند: «يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ» (اعراف(۷): ۱۵۷)، کمک‌های حکومتی و تقنینی به برّ و تقوا یا عدم تعاون در اثم و عدوان نیز همیشه به شکل وضع قانون نیست، گاهی برای این که شهروندان به برّ و نیکی (که در مفهوم‌شناسی گفته شد، این معنا ناظر به نوع‌دوستی است) و نیز تقوای الهی موفق شوند، قوانین دست و پا گیر حذف شوند. مثلاً اگر قانون نه تنها کمک حال مؤمنان و آمران به معروف نباشد، بلکه چنان خشک و سخت‌گیرانه تنظیم شود که کسی جرأت امر به معروف و نهی از منکر نکند، بر حکومت و قانون‌گذاران لازم است با حذف و اصلاح این گونه مقررات به تحقق تقوا در جامعه کمک کنند. هم‌چنین گاهی به دلایل عرفی، قانون وضع شده به نحوی است که عدم رعایت آن (دست کم توسط بخش زیادی از مردم) کاملاً قابل پیش‌بینی است و اگر در این قانون الزام شرعی یا عقلی وجود نداشته باشد، لازم است حذف شود؛ چرا که همین امر، طبق نظریه‌ای «پنجره شکسته» موجب بروز خطاهای بزرگ‌تر و جرایم سنگین‌تر می‌شود.

نظریه «پنجره شکسته» که نظریه‌ای در جرم‌شناسی است، می‌گوید دیدن یک پنجره شکسته در یک خانه، کارخانه یا نظایر آن، به شما این پیام را می‌دهد که در آن مکان

اوضاع به سامان نیست و نظمی وجود ندارد و لذا بی نظمی و جرم یا به تعبیر دیگر، خطای کوچک و جرایم بزرگ در یک نوع توالی رو به گسترش، به طرز جدایی ناپذیر، به هم پیوند خورده‌اند (کلینگ و ویلسون، ۱۳۸۲، ص ۱۸۴).

ریشه این نظریه در متون دینی ادبی و حکمی قابل ردیابی است؛ مثلاً سعدی می‌گوید:

انوشیروان یکی از غلامان خود را برای نمک آوردن به روستایی می‌فرستد و به او می‌گوید: «نمک به قیمت بستان تا رسمی نشود و ده خراب نگردد. گفتند ازین قدر چه خلل آید؟ گفت بنیاد ظلم در جهان اول اندکی بوده است هر که آمد برو مزیدی کرده تا بدین غایت رسیده:

اگر ز باغ رعیت ملک خورد سیبی برآورند غلامان او درخت از بیخ به پنج بیضه که سلطان ستم روا دارد زنند لشگریانش هزار مرغ به سیخ (سعدی، ۱۳۲۰، ص ۲۹۱).

اما مهم‌ترین انتقادی که به این نظریه وجود دارد، آن است که پیش از حد، منجر به دخالت و سخت‌گیری و همچنین سوء استفاده پلیس از قدرت و در نتیجه موجب نارضایتی شهروندان می‌شود که نهایتاً باعث رودررویی آن‌ها با دولت خواهد شد (دادخدایی، ۱۳۸۸، ش ۳، ص ۴۸). اما اگر این نظریه از بُعد مطرح در این بخش از مقاله؛ یعنی باز کردن غل و زنجیر غیر ضرور از پای مردم و به تعبیر دیگر، از بُعد سلبی؛ یعنی حذف قوانین دست و پا گیر که نتیجه‌ای جز تکثیر قانون‌شکنان (حال تخلف باشد یا جرم) و جبهه نظر قرار بگیرد، انتقاد مذکور نیز منتفی می‌شود.

توضیح بیش‌تر این که هر حکومتی؛ چه دینی و چه غیر دینی، نمی‌تواند بدون توجه به خواست مردم یا رفتار و سیره عملی آن‌ها و صرفاً بر اساس مصالحی که در نظر می‌گیرد، به وضع قانون و تنظیم رفتار عمومی بپردازد، بلکه باید توجه داشته باشد که از تحمیل قوانینی که به تعبیر فقهی «مصلحت ملزمه‌ای» ندارد و پذیرش آن سخت است و تا حد زیادی منجر به قانون‌شکنی آشکار و پنهان می‌شود، خودداری کند. برای کمک به فهم این نوع از عدم تعاون در اثم و عدوان، مثالی آورده می‌شود:

اگر محوطه‌ای که مدت‌ها توسط مردم به عنوان معبر استفاده می‌شده، ناگهان توسط شهرداری تبدیل به فضای سبز شود، این اقدام، در حقیقت کمک به تحقق رفتاری نامطلوب توسط مردم است. زیرا طبیعتاً بسیاری از مردم بر اساس عادت دیرینه، عمق فضای سبز جدید را کماکان به عنوان معبر استفاده خواهند کرد. اگر مسئولان تصمیم‌گیر در این زمینه موظف باشند در این خصوص به مفاد قاعده حرمت تعاون بر اتم عمل کنند، قطعاً تصمیمات بهتری گرفته می‌شود؛ مثلاً در محل مناسبی از فضای سبز مذکور، فضایی سنگ فرش شده جهت حفظ معبر قدیمی تدارک می‌شود، در این صورت؛ هم مصلحت عمومی در ایجاد یک فضای زیبا و طراوت‌بخش به نام بوستان رعایت شده، هم از هنجارشکن کردن مردم خودداری شده است. این تدبیر، امروزه در مباحث جزایی تحت عنوان جرم‌زدایی مطرح می‌شود.

مثال دیگری می‌تواند تبیین بهتری از مقصود نویسنده در این خصوص داشته باشد. یکی از چالش‌های جدی این روزهای نظام دینی، نحوه تعامل با بانوان در خصوص ورود به ورزش و ورزشگاه‌ها (به عنوان شرکت‌کننده یا تماشاگر) است. در واکنش به این مسأله که در اثر فشارهای رسانه‌ای و مطالبات بعضی از جریان‌های سیاسی و اجتماعی تبدیل به یک معضل شده، معمولاً دو راه حل پیشنهاد می‌شود: ۱. مقاومت در برابر خواسته‌های نامشروع و تبلیغات و ۲. رعایت مصلحت و کوتاه آمدن از ارزش‌های دینی. اما به نظر می‌رسد، راه حل این معضلات در پرتو اصلاح نگاه به فقه و قواعد فقهی چندان مشکل نباشد. قاعده حرمت تعاون بر گناه، طبیعتاً اجازه نمی‌دهد که حکومت دینی اجازه دهد تا در محیط ورزشی، آشکارا گناه رخ بدهد، اما وقتی به همین قاعده از زاویه فقه حکومتی نگاه شود، می‌توان راه‌حلی پیدا کرد. به طور مثال، در مسابقات فوتبال (حداقل مسابقات داخلی که بیش‌ترین تقاضا برای ورود بانوان در ورزشگاه را دارد)، کافی است در نحوه پوشش بازیکنان تغییر مختصری ایجاد شود، با استفاده از لباس‌های مکملی؛ مانند ساپورت و ... این مانع بزرگ برای حضور بانوان برطرف شود. یعنی با یک تغییر ساده (مانند آنچه در فضای سبز جدید مثال قبل اتفاق افتاد) می‌توان از جرم‌انگاری (یعنی ممنوعیت ورود به ورزشگاه برای تماشای مسابقه‌ای مردانه)

بی‌جای عملی که ارتکاب آن - به دلایل گوناگون سیاسی و غیر سیاسی - قابل پیش‌بینی است، خودداری کرده و حکومت به وقوع جرم و گناه و رفتار نامطلوب شهروندان مساعدت ننماید.

از این بالاتر، اگر اثبات شود که منشأ بسیاری از مشکلات اقتصادی و مظالمی که بر بندگان خدا وارد می‌شود؛ مانند کاهش ارزش پول و قدرت خرید، برخی مؤسسات مالی و بانک‌ها هستند، طبق قاعده حرمت اعانه بر اثم و عدوان، باید برای حذف سریع آن‌ها چاره‌جویی کرد!

نتیجه‌گیری

با توجه به این‌که در اسلام، حکومت دارای ارزش ذاتی نیست و تنها برای تحقق اهداف والای الهی و انسانی ارزش پیدا می‌کند و تحقق این اهداف نیازمند آن است تا از تمام ظرفیت منابع فقه به خصوص قرآن کریم استفاده شود، لازم است تا نگاهی تازه از منظر فقه حکومتی به ادله و قواعد فقهی داشت. این نگاه باعث می‌شود تا برخی از معضلات فقهی که منجر به اعراض از یک روایت شده یا تصرف نابجایی در ماده یا هیأت آن صورت بگیرد، حل شود. یکی از این قواعد که ظرفیت بالایی داشته و در فقه مغفول مانده، قاعده تعاون یا اعانه است که می‌تواند، مبنا و منشأ تدوین و تأسیس برخی قوانین، گروه‌ها و جمعیت‌ها باشد. همچنین با استناد بدان، برخی قوانین دست و پا گیر یا سازمان‌هایی که سبب گسترش ظلم و فساد در جامعه شده را حذف نمود. ایجاد تشکیلات برای برپایی حکومت الهی، خودداری از هرگونه هم‌کاری که منجر به تقویت نظام طاغوتی شود، حمایت از آمران به معروف و ناهیان از منکر، اصلاح قوانینی که تسهیل‌کننده وقوع گناه در جامعه است و یا این‌که به دلیل سخت‌گیری نابجا زمینه انفجار و عصیان در برابر قانون و به عبارت دیگر، مقرراتی غیر ضروری که منجر به هنجارشکنی می‌شود، از مصادیق تمسک به این قاعده در سطوح مختلف محسوب می‌شود.

در همین راستا با استناد به قاعده حرمت اعانه بر اثم و عدوان، باید نسبت به حذف

قوانین و مؤسساتی که سبب ظلم و فساد در جامعه هستند (مانند برخی مؤسسات مالی)، اقدام علمی و عملی سریعی انجام شود. هم چنین قواعد دیگری، مانند قاعده احسان که در متن نیز بدان اشاره شد، بازنگری و ظرفیت‌های اجتماعی و حکومتی آن‌ها بیش‌تر تبیین شده و در امر قانون‌گذاری مورد استفاده قرار گیرد.

یادداشت‌ها

۱. «أما و الله لقد تمصها فلان و إنه ليعلم أن محلى منها محل القطب من الرّحى ينحدر عنى السّيل و لا يرقى إلى الطّير» (نهج البلاغه، خطبه ۳؛ هان! به خدا قسم، فلانی (ابو بکر) جامه خلافت را پوشید؛ در حالی که می‌دانست، جایگاه من در خلافت چون محور سنگ آسیا به آسیاست، علم و دانش، از وجودم هم چون سیل سرازیر می‌شود و مرغ اندیشه به قلّه منزلتم نمی‌رسد.

۲. فلاح؛ یعنی «پیروزی و رسیدن به اهداف تعیین‌شده» است. راغب اصفهانی در توضیح معنای فلاح می‌نویسد: «الفلاح: الظفر و إدراك بغية، و ذلك ضربان: دنيويّ و أخرويّ، فالذّبيويّ: الظفر بالسّعات التي تطيب بها حياة الدّنيا، و هو البقاء و الغنى و العزّ...» (حسین بن محمد راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۶۴۴)؛ فلاح؛ یعنی پیروزی و رسیدن به هدف که دو نوع است: دنیوی و اخروی؛ دنیوی؛ یعنی رسیدن به سعادت‌هایی که زندگی دنیا را نیکو می‌کند و باعث بقا، غنی و عزت می‌شود... بنا براین، آنچه برخی کتب لغت مانند العین نوشته‌اند و معنای فلاح را «بقاء الخیر» خوانده‌اند (خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، ج ۳، ص ۲۳۳) بخشی از معنای فلاح است، نه همه آن.

۳. دکتر حسن روحانی در همایش بیمه سلامت: «این قدر در زندگی مردم هر روز مداخله نکنیم، ولو به خاطر دل‌سوزی، بگذاریم مردم راه بهشت را انتخاب کنند، به زور و شلاق نمی‌شود مردم را به بهشت برد» (سوم خرداد، ۱۳۹۳).

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن ادریس، محمد بن احمد بن ادریس بن حسین بن قاسم بن عیسی، السرائر، ج ۳، قم: انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۰ق.
۴. ابن منظور، ابوالفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱۵ و ۱۶، بیروت: دار الفکر، چ ۳، ۱۴۰۸ق.

۵. احساسی، ابن ابی جمهور، **عوالی اللئالی**، ج ۲، قم: دار سیدالشهداء، ۱۴۰۵ق.
۶. امام خمینی، سیدروح الله، **البيع**، ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ق.
۷. بجنوردی، سیدحسن، **القواعد الفقهية**، ج ۱، قم: الهادی، ۱۴۱۹ق.
۸. جوادی آملی، عبدالله، «سخنرانی در یکصدمین سالگشت آخوند خراسانی»، سایت اینترنتی **بنیاد بین المللی علوم و حیاتی اسراء**: <http://javadi.esra.ir>، ۱۳۹۰/۹/۲۴.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح**، ترجمه احمد عبد الغفور عطار، ج ۵، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن، **تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة**، ج ۲۴ و ۲۷، قم: آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۱۱. حلبی، ابوالصلاح، **الکافی فی الفقه**، ترجمه رضا استادی، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین، ۱۴۰۳ق.
۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در آغاز درس خارج فقه**، ۱۳۷۰/۶/۳۱: <http://farsi.khamenei.ir>.
۱۳. دادخدایی، لیلا، «تعمیر پنجره‌های شکسته، دستاورد جنبش بازگشت به کفر در آمریکا»، **مجله قضاوت**، ش ۵۹، ۱۳۸۸.
۱۴. داودآبادی، محسن، «تحلیلی بر قاعده فقهی اعانه بر برّ و موارد کاربرد آن در عرصه حکومت»، **پژوهش نامه فقهی**، ش ۳، ۱۳۹۲.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات الفاظ القرآن**، لبنان: دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
۱۶. سعدی، مصلح الدین، **دیوان سعدی**، تهران: بی نا، ۱۳۲۰.
۱۷. شهید اول، محمد بن مکی، **الدروس**، ج ۲، قم: انتشارات اسلامی، ج ۲، ۱۴۱۷ق.
۱۸. شهید اول، محمد بن مکی، **القواعد و الفوائد**، ج ۱، قم: مفید، ۱۴۰۰ق.
۱۹. شهید صدر، محمدباقر، **اقتصادنا**، قم: بوستان کتاب، ج ۳، ۱۳۸۷.
۲۰. شیخ انصاری، مرتضی بن محمد، **المکاسب**، ج ۱ و ۲، قم: کنگره، ۱۴۱۵ق.
۲۱. شیخ انصاری، مرتضی بن محمد، **فرائد الاصول**، ج ۴، قم: مجمع الفکر، ج ۹، ۱۴۲۸ق.
۲۲. شیخ طوسی، محمد بن الحسن، **المبسوط**، ج ۳ و ۶، تهران: المكتبة المرتضوية، ج ۳، ۱۳۸۷ق.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج ۵، بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۳۹۰ق.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ترجمه فضل الله یزدی طباطبایی و سیدهاشم رسولی محلاتی، ج ۳، تهران: ناصر خسرو، ج ۳، ۱۳۷۲.

۲۵. طیب اصفهانی، عبدالحسین، اطیب البیان، ج ۳ و ۴، تهران: اسلام، ج ۲، ۱۳۶۹.
۲۶. عابدی، احمد، «از اخلاق باید شروع کرد»، مصاحبه با سایت دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیة الله العظمی خامنه‌ای: <http://farsi.khamenei.ir>، ۱۳۹۱/۹/۸.
۲۷. علیدوست، ابوالقاسم، «چهارگام برای پویایی فقه حکومتی»، مصاحبه با سایت دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیة الله العظمی خامنه‌ای: <http://farsi.khamenei.ir>، ۱۳۹۰/۹/۸.
۲۸. فاضل لنکرانی، محمد، القواعد الفقهیة، قم: مهر، ۱۴۱۶ق.
۲۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ترجمه مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، ج ۳ و ۸، قم: هجرت، ج ۲، ۱۴۱۰ق.
۳۰. فیومی، احمد بن محمد مقری، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، قم: منشورات دار الرضی، بی تا.
۳۱. قرشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، ج ۱ و ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ج ۶، ۱۴۱۲ق.
۳۲. کلیننگ، جورج ال و ویلسون، جیمز کی، «پنجره‌های شکسته، پلیس و امنیت محلی»، ترجمه محمد صادری، مجله حقوقی دادگستری، ش ۴۳، ۱۳۸۲.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۲ و ۵، تهران: دارالکتب، ج ۴، ۱۴۰۷ق.
۳۴. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۲۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۲، ۱۴۰۳ق.
۳۵. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، زبدة البیان فی أحكام القرآن، ترجمه محمدباقر بهبودی، تهران: المكتبة الجعفریة، بی تا.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۳ و ۴، تهران: دارالکتب، ۱۳۷۱.
۳۷. مهریزی، مهدی، «فقه حکومتی»، نقد و نظر، سال سوم، ش ۱۲، ۱۳۷۶.
۳۸. نراقی، احمد بن محمد، عوائد الایام فی بیان قواعد الأحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه، ۱۴۱۷ق.