

فقه و دولت مدرن از منظر داود فیرحی

عبدالوهاب فراتی

دانشیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران

e-mail: Forati129@yahoo.com

چکیده:

در باب تعامل فقه و دولت مدرن از دوره مشروطه به این سو تلاش‌های زیادی صورت گرفته است که داود فیرحی آن‌ها را در دو سناریوی نظری یعنی نظریه نائینی و امام خمینی - در حوزه‌های خالی از نص - قابل طرح می‌داند. از نظر او، شیعه برخلاف غرب که از مسیر حقوق طبیعی و اهل سنت که از مسیر شوری به دموکراسی می‌رسد، تنها از حوزه‌های ممالانص فیه می‌تواند راهی به سوی دموکراسی باز کند. تأملات او طی ده سال آخر عمر شریفشان او را قانع کرده بود که فقه شیعی خود دارای ظرفیت‌های بزرگی جهت پیراستن حکومت دینی از اقتدارگرایی - استبداد دینی - است؛ به شرط این که نقطه آغازین فقه را نه از تکلیف بلکه از حق شروع کنیم و با کشف سرچشمه‌های حق به اراده آزاد آدمی در تأسیس دولت دینی احترام نهیم. در واقع، دموکراسی درجایی استقرار می‌یابد که در آنجا حتی به رسمیت شناخته شده باشد. بر اساس چنین ایده‌ای، او سال‌ها تلاش کرد تا نشان دهد فقه را می‌توان به گونه‌ای دیگر خواند که سر از اقتدارگرایی درنیورد. محصول این ایده نیز نگارش آثار اخیر ایشان به ویژه فقه و سیاست و همچنین فقه و حکمرانی حزبی بود که اجزای چنین پروژه‌ای را نشان می‌داد. از این رو، مهم‌ترین پرسش این مقاله آن است که فیرحی چه امکانات و ظرفیت‌هایی در فقه می‌دید تا با استناد به آن‌ها، روایتی دموکراتیک از دولت دینی ارائه نماید؟ بررسی‌های کنونی ما از آثار و نیز حضور در جلسات درس ایشان نشان می‌دهد که فقه سنتی را نه از نقطه تکلیف بلکه از حق مورد خوانش قرار می‌داد و با طرح سرچشمه‌های حق در فقه، به اثبات روایت دموکراتیک از حکومت دینی می‌پرداخت. روش او تاریخی و اجتهادی بود؛ اما روش این مقاله توصیفی دقیق از تبیین او در فهم گزاره‌های فقهی به شمار می‌رود.

واژگان کلیدی: فقه، حق، تکلیف، دموکراسی، اقتدارگرایی و تاریخ نگری.

درآمد

برخلاف برخی از نویسندگان ایرانی که ایده بزرگی دنبال نمی‌کنند، داود فیرحی در پی توانمندی‌سازی فقه در دوره مدرن بود. او در رساله دکتری خود با عنوان «دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام» معتقد بود قدرت استبدادی و سلطنت مطلقه در تاریخ اسلام به ظهور نوعی دانش و الهیات اقتدارگرا کمک کرده و تصویری اقتدارطلبانه از سنت اسلامی برجای گذاشته است. هدف نویسنده در این پژوهش نشان دادن تاریخ‌مندی و سیاسی بودن تفسیر اقتدارگرایانه از دین است. تفکیک اقتدارگرایی از دین و دانش‌های دینی از جمله فقه، دغدغه‌ای است که در تمامی پژوهش‌های داود فیرحی به چشم می‌خورد و می‌توان آن را استراتژی اصلی وی در سراسر عمر پژوهشی‌اش به شمار آورد. آرمان او زدودن زنگار اقتدارگرایی از سنت و غبار ایدئولوژی از دین بود. ایده‌ای که بعدها در سراسر آثار او به خوبی مشاهده می‌شود. او در دو کتاب **تاریخ تحول دولت در اسلام و نظام سیاسی و دولت در اسلام** ضمن گزارش تاریخی از دولت‌های اسلامی، دولت نبوی در مدینه را برآمده از قرارداد تلقی کرده و تفسیری دموکراتیک و مردم‌گرایانه از آن ارائه می‌کند و از آن به مثابه مقدمه‌ای برای مشروعیت دموکراتیک دولت مدرن بهره می‌گیرد. تأکید بر صحیفه مدینه به مثابه قانون اساسی از نکات جالب توجه تأملات فیرحی در دولت مدینه است. فیرحی بعد از این دو اثر مجدداً به مطالعه روشمند و متمرکز بر اندیشه شیعه در دوره قاجار و به خصوص مشروطه روی آورد. دو کتاب **فقه و سیاست در ایران معاصر و آستانه تجدد** تفصیلی‌ترین آثار او در پیوند فقه و دموکراسی هستند. کتاب (دوجلدی) اول، در باب اندیشه سیاسی فقیهان شیعه در دوران معاصر، در راستای زدودن اقتدارگرایی از دین و بازسازی دموکراتیک فقه نوشته شده است و کتاب **آستانه تجدد** به شرح و تفسیر کتاب **تنبیه الامه** نائینی اختصاص دارد.

به لحاظ گفتمانی، فیرحی در چهارچوب اندیشه نائینی و سنت مشروطه‌خواهی حوزوی قرار می‌گیرد و به همین دلیل است که او بیش از هر کس دیگری در تفسیر و معرفی نائینی کوشیده است. او دل‌بسته نائینی بود و همانند او از تجددی سخن می‌گفت که از دل سنت

برمی‌خاست و با او همراه بود و به حکومتی می‌اندیشید که رها از هر گونه استبداد و ایدئولوژی دغدغه‌دین و دین‌داری داشته باشد.

فیرحی در اثر بعدی خود، **فقه و حکمرانی حزبی**، به سراغ یکی از نهادهای اصلی در نظام‌های دموکراتیک امروز می‌رود و در جستجوی توجیهی فقهی برای حزب و حکمرانی حزبی از دانشی به نام فقه تحزب سخن می‌گوید. وی معتقد بود دولت مدرن، حزب و قانون موضوعه با یکدیگر ملازمه دارند. به گفته او اساس دولت مدرن بر قانون بوده و حزب مهم‌ترین ابزار تدوین و اجرای قانون در چنین دولتی به شمار می‌رود و بدین سان فقه ناگزیر به تأمل دربارهٔ حزب است (فیرحی، ۱۳۹۶: ۴۷۸). این کتاب در پاسخ به همین نیاز نوشته شده و در جستجوی توجیهی فقهی برای حزب و حکمرانی حزبی برآمده و می‌کوشد تا باب ورود فقه به مباحث دولت مدرن را بگشاید.

فیرحی در آخرین اثر خود به سراغ مفهوم قانون رفته و در یک پژوهش دوجلدی مفهوم قانون را در تاریخ معاصر ایران پی می‌گیرد. او قانون را مهم‌ترین واژه ایران معاصر می‌داند (فیرحی، ۱۳۹۹: ۱۱) و از ملازمهٔ قانون با حزب و دولت مدرن سخن می‌گفت و آن را مقدمهٔ تحقق دولت مدرن در ایران تلقی می‌کرد. فیرحی در آثار اخیر خود بر دولت مدرن و بحران‌های آن در ایران تمرکز کرد و کوشید تا راهی کم‌خطر برای گریز از بن‌بست‌های تنوریک دولت مدرن در ایران بگشاید.

روش تحقیق

روش تحقیق این پژوهش توصیفی - تبیینی است؛ زیرا در پی ارائه گزارش و روایتی مبسوط و ساختاریافته از نگرش فیرحی دربارهٔ دولت مدرن از منظرگاه فقه است. همچنین این پژوهش بیشتر متمرکز بر گفتگوهای ایشان در انجمن مطالعات سیاسی حوزه است که منتهی به نشر دو کتاب **فقه و سیاست** شد. در واقع دیدگاه ایشان معطوف به «تبیین» دولت مدرن از منظرگاه فقه اسلامی است؛ اما مقاله حاضر معطوف به توصیف تبیین وی از دولت

مدرن است؛ به همین دلیل نگارنده تلاش می‌کند در این روایت‌گری، همواره نسبت به برداشت فیرحی از دولت مدرن وفادار باشد و به هیچ‌رو از چهارچوب تفکر او خارج نشود و اضافات خود را تنها به دو حوزه محدود کند؛ یکی ساختاربندی و دیگری بسط. در مقام ساختاربندی، عمده اهتمام نگارنده متوجه این مطلب است که از یک‌سو ساختار طراحی شده منطقی به نظر آید، از سوی دیگر، این ساختار به محتوا و مضمون نظریات آن فقید گزندی وارد نسازد و تحمیلی بر آن‌ها روا ندارد.

مفهوم دولت مدرن

در توضیح این بخش به‌جای آن‌که به بررسی‌های متداول پرداخت شود بیشتر به برداشت فیرحی از این مفهوم بسنده می‌شود. بر اساس آنچه که فیرحی بیان می‌کرد، مهم‌ترین وجه تمایز دولت قدیم و جدید انتقال مفهوم حق از حوزه خصوصی افراد به حوزه عمومی جامعه است. به دنبال چنین انتقالی در غرب، دولت به قراردادی میان صاحبان حق (مردم) و حاکم تبدیل شده و شکل جدیدی از دولت را رقم زده است. چیزی که در سنت فکری ما وجود نداشت و نمی‌توانست به چنین حقوقی در امور نوعیه رسمیت بخشد. در واقع، دولت در اندیشه سنتی مسلمانان، عموماً بر

مفهوم حکم و ولایت شرعی حاکمان استوار بود و امام یا خلیفه ولایت عام در ایجاد نظم عمومی، دفاع، امنیت و اجرای شریعت نقش به‌سزایی داشته است. تمام نهادهای حکومت از مناصب شرعی تلقی می‌شد (الماوردی: ۱).

به تعبیر ابن‌الارزق (۸۹۶ ق) «سلطان خلیفه خدا بر زمین در تنفیذ احکام الله که همه خیر و صلاح‌اند و ابطال احکام شر و فسادند» بود (ابن‌ارزق: ۱۲). به تعبیر فیرحی:

در دولت جدید تحولات مهمی رخ داده است که مهم‌ترین آن‌ها گسترش خارق‌العاده دولت و ورود دولت به حوزه رفاه، آموزش، اقتصاد، صنعت و ... است که بسیار فراتر از وظایف سنتی در دولت قدیم برای اجرای احکام شرعی است. این وظایف بیش از آنکه در حوزه احکام شرعی باشد، در قلمرو حقوق شهروندی است و ناگزیر، نیازمند مکانیسم‌های نظارتی مؤثر

شهروندان است؛ همین امر موجب خروج دولت از بساطت گذشته شده است و ساختار عمومی دولت‌های مدرن در جهان اسلام، به‌ویژه در دنیای شیعه را با دوگانگی تعیین‌کننده حکم و حق مواجه کرده است (فیرحی ۱۳۹۱: ۹۶).

سرچشمه‌های تولید حق در فقه اسلامی و ساختار نوین دولت

پیدا کردن سرچشمه‌های تولید حق در دانش فقه، تنها مسیر در پیوند فقه و دموکراسی به‌مثابه یک نظام سیاسی است که در آثار فیرحی وجود دارد (همان: ۱۷). از نظر داود فیرحی فقه اسلامی تنها مجموعه‌ای از تکالیف نیست؛ بلکه در درون آن، سرچشمه‌هایی از حقوق نیز وجود دارد که می‌توانند وجوه مردم‌سالاری در فقه را بارور سازند. در واقع، زمانی می‌توان از نظام دموکراسی سخن گفت که نظریه حق در حوزه عمومی همانند حوزه خصوصی به رسمیت شناخته شود و فقه به چنین حقوقی برای مؤمنان احترام نهد. به همین دلیل وی تلاش می‌کند تا در مقابل نظریه تکلیف‌مداری مؤمنان در حوزه عمومی از نظریه «حقوق مشترک در عرصه عمومی» دفاع و بدین گونه نشان دهد که فقه سیاسی شیعه موضعی منفی در قبال نظام دموکراسی ندارد و تاکنون نیز ظرفیت‌های فقه در تولید چنین نظامی نادیده انگاشته شده است.

پیش‌فرض‌هایی که او را در چنین تفسیری از فقه هدایت می‌کنند، عبارت‌اند از:

۱. حکومت خوب یا بد تأثیر عمیق بر کیفیت زندگی مردمان دارد؛
۲. این اندیشه مهم است که شکل و نهادهای حکومت ما چندان هم مقدر و از پیش تعیین شده نیستند و ما همواره، به تناسب زمان، مکان و شرایط، امکان بازسازی و ترمیم آن‌ها را داریم. تغییر و ترمیم نهادها و قوانین سیاسی هیچ تعارضی با اصول مذهب و کلام و فقه سیاسی جوامع ندارد؛

۳. ما انسان‌ها قادر به تشخیص حکومت خوب از بد هستیم (همان: ۱۲-۱۳).

این پیش فرض‌ها به خوبی نشان می‌دهد که او علاقه‌مند بود تا با مبسوط نشان دادن «تغییرات زمان، مکان و شرایط»، آن‌ها را در موقعیت بالادستی قرار دهد و به‌ناچار فقه سیاسی شیعه را به سمت چنین تغییراتی متمایل سازد. البته تلاش وی

در کنار تلاش روشن‌فکران هم‌عصرش قابل درک است؛ در حالی که آنان سعی می‌کنند تا از منظر مدرنیته به دین نظر افکنند و دین را خوانشی مدرن کنند، فیرحی از منظر روش‌شناسی در درون دین ایستاده و تلاش می‌کند تا با تأویلی منبسط از دین، دموکراسی خواهی را در درون آن بگنجانند (نعیمی، ۱۳۹۸).

عطف به چنین تمایزی است که او می‌کوشد تا با تأکید بر «دوگانگی مفهوم حق و حکم» روایتی از فقه تشیع را بازخوانی کند که دامنه حق را فراخ‌تر از حکم بشمرد و بدین ترتیب، فرصتی به بار نشانند که دموکراسی بتواند بر مسند حکومت قرار گیرد. در واقع، اگر بتوان در منازعه حق و تکلیف، حق را بر تکلیف چیره کرد، به یقین شاکله‌ای از حکومت بر مؤمنان فرمانروایی می‌کند که هیچ نسبتی با اقتدارگرایی موهوم در نصوص دینی ندارد؛ چرا که از نظر او، مواردی که در آن‌ها مستقیماً و مستقلاً از قرآن و سنت به «حکم» می‌رسد، بسیار اندک است و بنابراین در بیشتر مواقع که حکم روشنی وجود ندارد، می‌بایست مبنای خود را بر براءت بگذاریم و نبود حکم شرعی را به معنی «مدرک شرعی بر نبود حکم» تعبیر کنیم. (همان: ۱۲۵) این نشان می‌دهد که دایره حقوق فراخ‌تر از حکم است و این می‌تواند مسیری به سوی بنای حکومتی مبتنی بر حق هموار سازد. طبیعی است نتیجه‌ای که او از این مقدمات می‌گیرد آن است که:

۱. در این شرایط، آنچه جایگزین فقدان حکم می‌شود همان عقل است؛
۲. امور فقهی جای خود را برعهده عرف می‌نهند و راه برای خوانشی حداقلی از دین که می‌تواند به دموکراسی بینجامد باز می‌شود.

به زبانی دیگر، فقهی که احکام سیاسی محدودی دارد فرصت را برای تعبیر مدرن از سیاست باز می‌کند و از تقابل و رویارویی سنت و تجدد در عرصه سیاسی خودداری می‌نماید.

الآن هم عده‌ای بر طبل دوگانه‌ی اسلام و دموکراسی می‌کوبند. ما باید کاری کنیم که این دوگانه شکل نگیرد؛ یعنی انسان‌ها هم بتوانند دمکراتیک و هم فقهی زندگی کنند. هنر آشتی بین دموکراسی و فقه سیاسی هنر روشن فکر امروز و فقیه و سیاست‌مدار معاصر است (فیرحی ۱۳۹۸: ۲۳۲).

چنین تلاشی را می‌توان استدلالی نقلی علیه روایت اقتدارگرایانه از دولت در فقه دانست که به‌طور معمول متکی ادله درون فقهی شده است. این نشان می‌دهد که تلاش فیرحی درباره آشتی فقه و دموکراسی، به‌نوعی نقلی کردن سخنان آیت الله مهدی حائری است که کاملاً جنبه عقلی داشت. آیت الله مهدی حائری، بنیانی فلسفی برای توجیه اقتدار مدنی فراهم نمود و تنها جهت تنویر ایده‌اش از مثال‌های فقهی مانند مالکیت مشاع استفاده نمود؛ این در حالی است که فیرحی می‌کوشد همان ایده را صبغه نقلی بخشد تا بدین گونه فقه را آگاه به ظرفیت‌های دموکراتیک خود نماید.

همچنان که پیش از این نیز گفته شد، فیرحی متأثر از تاریخی‌نگری به تحلیل انتقادی سنت فقهی می‌پردازد؛ اما به دلیل اعتمادی که به «متن» دارد در پی رصد یک ساختار پژوهشی در بطن سنت اسلامی است تا بتواند امکانات قرائتی دموکراتیک از متن را بارور نماید. شاید به همین دلیل باشد که برخی از تحلیل‌گران از فعالیت‌های علمی ایشان، به «فوکو در حوزه» یاد می‌کنند. (پزشنگ، ۱۳۹۰: ۳۰) چرا که او، متأثر از تاریخی‌نگری «میشل فوکو» به تحلیل انتقادی سنت پرداخته و سعی دارد با استفاده از روش فوکویی نشان دهد که سنت فقهی و فلسفی ما در دوره میانه ریخت اقتدار آمیزی به خود گرفته و بر همین منوال تداوم یافته است. از نظر فیرحی، این ساخت اجتماعی و ملاحظات قدرت است که برخی از نشانه‌های نص اسلامی را به نفع اقتدارگرایی دولت‌های اسلامی تقویت کرده و عناصر مردم سالارانه آن را نادیده انگاشته است؛ این در حالی است که در درون همین سنت، رویکردهای دیگری نیز وجود دارد که می‌توان آن‌ها را به صورت افقی از یکدیگر تفکیک کرد که برتابنده روایت‌های دیگر از سرشت حکومت دینی شود. این نشان می‌دهد که در درون دستگاه‌های فقهی ما، امکانات دیگری هم وجود دارد که بتوان آن‌ها را

فراخواند و قرائت‌های دیگری ارائه کرد که بر ساخته قدرت سیاسی نباشد. این تحلیل از ماهیت دانش سیاسی مسلمانان که خوانشی متأثر از تبارشناسی قدرت و دانش نزد فوکو است، می‌تواند ظرفیت‌های دانشی مانند فقه در بارورسازی نشانه‌های دموکراتیک نص اسلامی بالا برد و بدین گونه فقه را به تحلیل مختصات دولت مدرن علاقه‌مند سازد. این نشان می‌دهد که، فقه سنتی به‌رغم تمایلات اقتدارگرایی دارد که می‌تواند در چهارچوب سیاست مدرن نیز نظر دهد و بدین گونه به «ارزیابی ماهیت دولت، جامعه‌ی سیاسی و اشکال متفاوتی از نهادها و تشکل‌های داوطلبانه علاقه‌مند» شود (فیرحی ۱۳۹۱: ۱۸). فیرحی، مشکل اساسی فقه در پرداختن به دولت مدرن را این می‌داند که این فقه با چنین اقتضائاتی مانوس نیست و به آسانی نمی‌شود دولت مدرن را به آموزه‌های فقهی ترجمه کرد. چنین مشکلی نیز بدین مسئله باز می‌گردد که به گفته وی، در دولت مدرن، مفهوم «حق» از حوزه خصوصی افراد به حوزه عمومی جامعه انتقال یافته که به دنبال آن، دولت به قراردادی میان صاحبان حق (مردم) و حاکم تبدیل شده و شکل جدیدی از دولت را رقم زده است؛ این در حالی است که به نظر می‌رسد فقه سنتی، حوزه عمومی را نه حوزه حقوق بلکه قلمرو تکالیف می‌داند و تنها در امور شخصی حق را به رسمیت می‌شناسد و این می‌تواند مانعی بزرگ در علاقه‌مندی فقه به ساختارهای نوین دولت شود؛ به همین دلیل، پرسش مهمی که فراروی او قرار می‌گیرد آن است که چگونه می‌توان عناصر دولت مدرن را به زبان فقهی ترجمه کرد و در منظومه دستگاہ سنتی جای داد؟

آیا فقه سیاسی می‌تواند نسبت بین ما و زندگی امروزین ما و نظام سیاسی کنونی را توضیح دهد؟ چگونه می‌توان نظام اسلامی و در عین حال امروزین داشت؟ چگونه می‌توان دین و تجدد را باز تعریف کرد و در کنار هم دید؟ تجربه دنیای پست سکولار نشان می‌دهد که جمع بین این دو نه تنها ممکن است، به اعتبار تاریخ اندیشه سیاسی ناگزیر هم هست؛ اما مسئله اصلی کیفیت و ظرافت این همزیستی تعیین‌کننده است (همان: ۱۳).

با این همه، بیشتر تلاش‌های علمی در ایران، علاقه دارند چنین همزیستی را از طریق تعیین جایگاه دین در جامعه دموکراتیک میسر سازند اما فیرحی تلاش می‌کند موقعیت

دموکراسی در جامعه دینی را با تکیه از «امکانات دانش فقه» به بررسی گذارد. امکاناتی که در دوره میانه اسلامی که زمان تکوین دانش‌های اسلامی است؛ تحت تأثیر آمریت سیاسی فرصت بروز نیافت و به دلیل هژمونی روایت اقتدارگرایانه از نشانه‌های سیاسی فقه به حاشیه رانده شد. لازمه تکیه بر چنین امکاناتی از فقه آن است که، ما باید ظرفیت روش‌شناسی فقهی را از چهارچوب تنگ گذشته (نظم سلطانی) در حوزه استنباط احکام سیاسی رها کنیم و به استخدام این دانش — در تبیین مسائل جدید زندگی مسلمانی — پردازیم. به‌هر حال امروزه، مجموعه‌ای از مسائل معطوف به زندگی سیاسی ما به ارزش‌هایی مثل آزادی، برابری، حزب، انتخابات و رأی، گره خورده است که فرض تحقق آن‌ها منوط به بنای نظامی مردم سالارانه است تا بتواند از این ارزش‌ها حراست نماید. در چنین فرضی دیگر نمی‌توان تجدید و فقه را با یکدیگر طرد کرد و سر از سلفیسم (طرد تجدید با فقه) و سکولاریسم (طرد فقه با تجدید) در آورد؛ به همین جهت، باید از یک سو با پرهیز از گذشته‌گرایی و نیز سکولاریسم از سوی دیگر، ذخایر سنت فقهی برای حل مسائل سیاست جدید را بسیج نمود تا بدین وسیله فقه از حکمرانی خوب برای زیست مسلمانی حمایت نماید. امروزه ریخت حکمرانی خوب در گرو دموکراسی یا مردم‌سالاری است و فقه اسلامی می‌بایست نسبت به چنین تحولی در سیاست مدرن نسبت برقرار نماید و رابطه دین و دموکراسی را توضیح دهد، چرا که؛

وظیفه فقه، به‌طور کلی، جریان احکام نص در تاریخ است و سیاست نیز غالباً وجه تاریخی دارد؛ بنابراین، دانش فقه سیاسی دستگاهی معرفتی است که یک سر آن به امر ایمانی و نصوص ثابت قدسی وصل است و سر دیگرش به امر سیاسی که بالذات، متغیر زمانی، مکانی، قومی و نژادی است بسته است. دانشی است که سر در آستان ثبات و پای در چنبری تغییر دارد. فلسفه عمومی فقه سیاسی، نیز حل همین نسبت راز آمیز ثابت متغیر قدسی و عرفی است (همان: ۱۹).

از این رو، آنچه مهم است آن است که، امروزه امر سیاسی با ادوار گذشته تفاوت‌های مهمی پیدا کرده است. اگر در گذشته امر سیاسی؛ یعنی دولت، عموماً بر مدار مفهوم حکم

و ولایت شرعی حاکمان استوار بود و وظیفه حاکم نیز «تنفیذ احکام الله که همه خیر و صلاح‌اند و ابطال شیطان که شر و فسادند» بود؛ امروزه در دولت‌های جدید تحولات مهمی رخ داده است که مهم‌ترین آن‌ها گسترش خارق‌العاده دولت و ورود دولت به حوزه رفاه، آموزش، اقتصاد و صنعت است که بسیار فراتر از وظایف دولت قدیم در اجرای شریعت است. این وظایف جدید بیش از آنکه در حوزه احکام شرعی باشد، در قلمرو حقوق شهروندی است و ناگزیر، نیازمند مکانیسم‌های نظارتی مؤثر شهروندان است. همین امر موجب خروج دولت از بساطت گذشته می‌شود و ساختار عمومی دولت‌های مدرن در ایران اسلامی را با دوگانگی تعیین‌کننده «حکم» و «حق» مواجه کرده است.

۱. دولت اسلامی و دوگانه حق و تکلیف

همچنان‌که گفته شد تغییر در ساختار و ماهیت دولت در عصر جدید، اندیشه دینی در جهان اسلام را با دوگانگی روبرو ساخت. این نشان می‌داد که این دوگانگی، نه در بین ظواهر شریعت و بافت دولت مدرن، بلکه بین احکام شرعی و حقوق شهروندی است و هر تلاشی جهت بازشناسی دولت مدرن در فقه اسلامی منوط به شناخت وجوه تمایز حکم و حق است. البته فرق‌گذاری فقهی میان حق و حکم از جمله مشکلاتی است که اندیشه معاصر اسلامی کمتر راهی به حل آن گشوده است. چه بسیار فقیهانی که حتی در وجه ممیزه اصلی میان آن دو وحدت نظر ندارند و حتی برخی از آنان تصور می‌کنند که بعضی از حقوق هم بسان احکام قابل اسقاط نیستند (صدر: ۲۲۵). شاید به خاطر همین ابهام در مفهوم حق و حکم باشد که برخی معتقدند که حق و حکم تمایز ثبوتی دارند اما معیار اثباتی روشنی ندارند (مروج جزائری: ۱۴۰-۱۳۹). گرچه بسیاری از فقها

حق و حکم را از امور اعتباری می‌دانند که واقعیتی جز جعل از جانب خداوند ندارند. حق سلطه‌ای اعتباری است که زمامش در دست صاحب حق است و هم او قادر به اعمال و اسقاط آن است، برعکس، زمام حکم نه در عهده انسان بلکه به دست شارع است و هم اوست که آن را اعمال و اسقاط می‌کند (فیرحی ۱۳۹۱: ۱۰۵).

اما مفهوم حق و حکم چنان دیوار به دیوار یکدیگر قرار گرفته‌اند که برخی دیگر از فقها بر یکسانی آن دو تأکید می‌ورزند. از نظر آیت الله خوئی هر دو قائم به اعتبار شارع‌اند و حقیقت واحدی دارند، با این همه او نیز می‌پذیرد که حق هر چند مجعول شارع است اما چیزی است که قابل اسقاط است. این نشان می‌دهد که تنها معیار تمایز حق و حکم

اسقاط پذیری و اسقاط ناپذیری است. حکم با اسقاط ساقط نمی‌شود؛ زیرا از منشأ شارع مقدس بر موضوعش جعل شده و زمام وضع و رفعش بر عهده خود شارع است، برخلاف حق که قوامش به قابلیت اسقاط و عفو از سوی حق‌دار است. حق هر چند به لحاظ جعل از منشأ شارع همانند حکم است، اما کیفیت جعل متفاوت است؛ زیرا حق جعل شده است برای صاحب حق به گونه‌ای که اختیارش به دست خود حق‌دار، نه شارع است و هم او قادر به اخذ، عفو و اسقاط حقش است. برعکس زمام جعل و رفع حکم نه بر عهده مکلف که اختیار انحصاری شارع است (همان: ۱۱۴).

به همین دلیل، او به نقل از بحرالعلوم نقل می‌کند که حق، سلطه‌ای اعتباری است که زمام آن دست حق‌دار است و تنها او قدرت اعمال و اسقاط دارد، اما حکم شرعی از چنین خصوصیتی برخوردار نیست. این در حالی است که حقوق انسان از دو منبع مرتبط تولید می‌شود؛ یکی حکم شرعی و دیگری از فقدان حکم شرعی. اگر بخشی از حقوق از عموماً اباحه و ترخیصات شرعی برآید، بخش دیگری از حقوق نیز دقیقاً از جایی ناشی خواهد شد که حوزه فقدان حکم است. درست به همین دلیل است که دایره حقوق فراخ‌تر از دایره احکام در فقه شیعه است؛ چرا که فقها غالباً از اصل عدم حکم به عنوان نقطه عزیمت شروع می‌کنند و این حکم است که نیازمند دلیلی روشن از کتاب و سنت است؛ بنابراین، عدم دلیل شرعی دلیل بر عدم حکم شرعی نسبت به مکلفین است. این اندیشه، مبنای رایج و مشهور در ادبیات فقه شیعه است و به همین دلیل است که برائت، موقعیت ویژه‌ای در فقه شیعی دارد و این می‌تواند منبع مولد آزادی و حق در اندیشه اسلامی شود.

فقه اسلامی نه تنها اصالت را به برائت می‌دهد و دایره احکام الزام‌آور را محدود می‌کند، همچنین بر احکام الزام‌آور نیز شرط عدم ضرر دارد. قاعده لاضرر که بر مبنای حدیث «لاضرر و لااضرار فی الاسلام» استوار است، از

جمله عموماً شرعی است که ناظر به نفی عموم ضرر خویشتن یا دیگران و ایجاد یا استمرار هر نوع زیان است (همان: ۱۶۱).

مراد از ضرر چیزی است که عرف تشخیص می‌دهد و بسیاری از فقها نیز آن را در مقابل نفع قرار می‌دهند. این بدین معناست که تشخیص نفع زیان نه امری فقهی بلکه به عهده عرف نهاده شده است. از این رو می‌توان گفت:

۱. اصل اولی در شریعت اسلام عدم حکم شرعی است؛

۲. در دستگاه فقهی حق بر حکم و حق آدمی بر حق الهی تقدم دارد.

با این همه، آنچه از نظر فیرحی اهمیت دارد نه منشأ حکم و حق، بلکه مجاری تولید حق در دستگاه فقهی شیعه است که در راه‌یابی وجوه مردم‌سالاری به نظریه‌های دولت در فقه اثر می‌گذارد. به همین نکته، او به پرسش جدی‌تری توجه می‌کند: آیا اصل در زندگی دینی اصالت حکم است یا تقدم حق؟ از نظر سید محمدباقر صدر، در اینجا دو دیدگاه مهم وجود دارد؛ یکی نظریه «حق الطاعه» و دیگری «قیح عقاب بلائیان» است. این دو نظریه که تأثیر زیادی بر حق مدار یا تکلیف مدار بودن فقه سیاسی شیعه می‌گذارد می‌تواند استنباطات متفاوتی در باب سیاست و دولت جدید به دنبال آورد. بنا بر مسلک حق الطاعه، آنچه اهمیت می‌یابد، اصالت اشتغال الذمه است و مفاد آن، هر تکلیفی است که وجودش محتمل است و از جانب شارع جوازی بر ترک آن نرسیده است؛ چنین تکلیفی منجز و قطعی دانسته می‌شود. روشن است که به اقتضای این اصل، حقوق و آزادی انسان، محدود به مواردی است که شارع بدان تصریح دارد و ادله قطعی بر آن‌ها احراز شده است. این بدین معناست که، در تمام مواردی که دلیلی بر حظر (منع) و اباحه نیست اصل بر عدم اباحه است؛ اما بنا بر مسلک قیح عقاب بلائیان، مسیر استنباط کاملاً عوض می‌شود؛ زیرا اصلی که عملاً از این مسلک به دست می‌آید، برائت عقلی است. مفاد این اصل نیز آن است که مکلف عقلاً ملزم و متعهد به هیچ تکلیفی نیست، مگر آن‌که به قطع و یقین، چنین تکلیفی احراز شود.

۲. مسلک برائت عقلی و ظهور منابع متکثر تولید حق

بنابر آنچه بیان شد اکنون روشن می‌شود که اصل برائت عقلی برخلاف اشتغال ذمه، مبنای روش‌شناختی مهمی را در مواجهه با امور متحول زندگی و توسعه حقوق در برابر احکام می‌گشاید. از این رو، می‌توان گفت:

به‌طور خلاصه، مسلک حق الطاعه، فقط یک منبع و آن هم ترخیصات شرعی را منبع تولید حق قرار می‌دهد. لیکن مسلک برائت عقلی بیش از یک منبع برای تولید حق لحاظ می‌کند (همان: ۱۲۱).

اما آنچه در ورای چنین منازعه فقهی از نظر فیرحی اهمیت بسیاری دارد آن است که: کدام یک از حظر یا اباحه، اصالت یا تقدم دارند؟ در تحقیقات فقه سیاسی کدام یک نقطه آغازین و مبنای عزیمت است تا فقیه در کاوش‌های فقهی خود به آن تکیه کند و ناگزیر، هنگامه تعاطی ادله و هجوم تردیدها به همین عزیمت گاه اولیه خود پناه برد؟ در پاسخ به این پرسش، به نظر می‌رسد فقهای شیعه در تقدم حظر یا اباحه اختلاف نظر دارند (بحرانی: ۱۵۵). گفته می‌شود محقق نائینی به تقدم رتبی و نه زمانی حق بر حکم قائل است (انصاری: ۴۸۵-۴۳۷). این همان رأیی است که فیرحی نیز برگزیده است. در صورتی که اصل برائت تقدم یابد، روشن است که اصل برائت تولید حکم نمی‌کند بلکه مهم‌ترین کارکرد آن نفی حکم است نه اثبات آن. درست به همین لحاظ است که اصولیین شیعه برائت را در زمره مدارک شرعی نمی‌دانند. مفاد برائت «خلو ذمه از شواغل شرعی» است نه تولید حکم شرعی. از این رو، در مواردی که حکم روشنی وجود نداشته باشد، مبنای برائت، محقق را به جواز تمسک به اصالت عدم حکم سوق می‌دهد و به این قاعده که «نبود دلیل، دلیل بر نبود حکم است» استناد می‌کند. در چنین مواردی به اصطلاح ملا احمد نراقی، شارع سکوت پیشه کرده و هیچ تکلیفی را متوجه بندگان خویش نمی‌کند. حتی از نظر او هیچ ضرورت عقلی هم وجود ندارد که خداوند در هر واقعه‌ای، افزون بر آنچه بیان کرده است، حکمی و تکلیفی داشته باشد (نراقی: ۳۶۹-۳۶۸). در چنین مواردی، حق و اختیار محصول فقدان دلیل است که از آن به «اباحه عقلی» یاد می‌کنند. در عرض چنین اباحه‌ای، اباحه دیگری نیز وجود دارد که از آن به «اباحه شرعی» یاد می‌شود و آن جایی است که از سوی

شارع مقدس بیانی وجود دارد که دلالت بر «مباح» بودن فعلی از افعال انسان می‌نماید و در آن نه عقابی وجود دارد و نه ثوابی (همان: ۳۷۱-۳۶۸). از این رو، عقل و شرع هر دو مجاری تولید حق‌اند و به مکلف اختیار می‌دهند که بنا به اراده خود عمل نماید. با این همه، از نظر فیرحی:

بیشترین و غنی‌ترین منبع تولید حق در اندیشه شیعه، حکم شرعی و به‌ویژه حقوق منبعث از عمومات شرع است. عمومات اباحه یا ترخیصات شرع آن دسته از ادله شرعی هستند که با واژگانی چون «کل»، «همه»، «هر» شرع می‌شوند و معیار و قاعده‌ای فراگیر برای عمل انسان مسلمان در موارد فقدان حکم/دلیل موردی شرع تدارک می‌کنند (فیرحی ۱۳۹۱: ۱۳۷).

این عمومات واجد پیامدهای مهمی در راستای اباحه و حق‌اند که می‌توانند در موارد زیر انعکاس یابند:

آزادی

آزادی مهم‌ترین مفهوم در راستای تحلیل حق در فقه سیاسی شیعه است. البته در اندیشه اسلامی سه مفهوم متفاوت و همبسته از آزادی وجود دارد که از آن به آزادی کلامی، اخلاقی و فقهی تعبیر می‌کنند. آزادی کلامی همان «اختیار آدمی» است که در مقابل جبر قرار دارد. مراد از آزادی اخلاقی نیز «بنده دیگران نبودن» است که در روایات اسلامی نیز انعکاس زیادی یافته است؛ اما در باب ماهیت آزادی در فقه، فقہیان اختلاف نظر دارند، برخی آن را اصل و برخی دیگر، آن را اماره دانسته‌اند. فقیهانی که آزادی را به‌مثابه اصل می‌دانند، چنین می‌اندیشند که اصالت حریت امری عقلی و بنابراین پیشادینی است و نیازی به حدیث و تشریح شرع ندارد. اگر حدیثی هم وجود نداشته باشد، اصالت حریت مسلم بوده و هست؛ اما در فرض اماره بودن، اعطای حریت به نوع بشر ناشی از حکمی است که از عمومات شرع مستفاد می‌شود و اصالت حریت در این صورت، قاعده‌ای است فراگیر و وجه شرعی دارد. نتیجه اماره بودن آزادی آن است که اصالت آزادی حکمی از احکام شرعی است که از عمومات ادله آزادی در منابع شیعی به دست می‌آید. با این همه آنچه

مهم است آن است که فقها با اتکای به آزادی به تحلیل لوازم آن در فقه سیاسی پرداختند و آن را مبنا و مجرای بسیاری از حقوق سیاسی، اجتماعی و اقتصادی قرار داده‌اند (صدر: ۲۵۷).

تسهیل و ترخیص

در فقه نیز عموماً دیکری وجود دارد که از آن به عموماً تسهیل یاد می‌کنند و اغلب نیز به این فراز از امام علی^(ع) استناد می‌کنند که «و خداوند از چیزهایی سکوت کرده که سکوتش از روی فراموشی نیست، پس خویش را در این باره دچار به تکلف نیندازید» (عاملی: ۲۱۹) این بدین معناست که احکامی از امور زندگی انسان، به دلیل تسهیل ابلاغ نشده و با اغماض شارع مقدس به حوزه ترخیص و اباحه رانده شده‌اند. در چنین حوزه‌ای، چون بیانی وجود ندارد قطع به عدم عقاب داریم و آزادیم که بنا به مصلحت خویش رفتار کنیم. این نشان می‌دهد که شارع در این موارد از حکم واقعی خود منصرف شده و آن را به اختیار و «اراده آزاد انسان» واگذار نموده و بدین گونه «حق» او را به رسمیت شناخته است. البته فلسفه مصلحت تسهیل فقط رفع عسر و حرج نیست بلکه مراد از جعل آن مجرد تسهیلی است که مناسب و شایسته ملت سمحه و شریعت سهله است.

مالکیت و تسلط انسان بر تصرف

مالکیت که یکی از منابع تولید حق است، مفهومی است عرفی و بی‌نیاز از توقیف شرعی است. مالکیت، نوعی اختصاص و رابطه بین مالک و مملوک، مال و صاحب‌مال است که موجب انحصار بر تصرف می‌شود. بدین سان مالکیت به معنای استحقاق و قدرت هر گونه تصرف است و بر اساس آن، هر انسانی بر جان و مال و عمل خویش سلطه دارد. چنین مفهومی از مالکیت به گفته ایروانی عین معنای آزادی است. پس «نفس و جان انسان یا در سلطه خویشتن است یا تحت سلطه امری بیرون از خویشتن خویش. اگر نفس و جان انسان در تملک خویشتن باشد، به معنای آزادی است و اگر در تملک امری خارج از خویشتن خویش باشد، به معنای عبودیت و بردگی است. پس انسان آزاد مملوک خویشتن و انسان

برده مملوک بیگانه و اجانب است.» (النجفی: ۵۰ و ۷۲) از این رو، مالکیت عبارت از اختصاص یافتن خاص و قراردادی ویژه است که موجب سلطه همه جانبه مالک بر مال و مملوک می شود. مالکیت چیزی جز قدرت و سلطه نیست و این عین آزادی مالک است. درست به همین دلیل است که گفته می شود مالکیت ملازم آزادی است؛ زیرا مالکیت که به تعبیر شیخ انصاری عین سلطه مطلق است، به معنای عدم مزاحمت دیگری در آزادی و تصرف فرد است. (انصاری: ۱۹۰-۱۹۱).

از مجموعه آنچه گفته شد چنین برمی آید که جستن سرچشمه های تولید حق در فقه اسلامی تلاشی است که ظرفیت های فقه را خارج از ملاحظات قدرت مورد بازخوانی قرار دهد و بدین گونه راهی به سوی آشتی فقه با تحولات دولت جدید می یابد. چنین تحلیلی از تغییرات به وجود آمده در بافت دولت مدرن از یک سو و نیز بازخوانی نشانه های حق در فقه اسلامی نتایج گسترده ای دارد و می تواند بنیان یک نظریه جدید در فقه شیعه به وجود آورد. اصول کلی این نگرش به فقه عبارت اند از:

۱. دموکراسی به مثابه یک نظام فلسفی تنها در شرایطی بروز می یابد که در آنجا حق به رسمیت شناخته شده باشد.

۲. نقطه عزیمت بررسی های فقهی اصالت عدم حکم است.

۳. به همین دلیل، دایره حقوق در فقه از دایره تکالیف فراخ تر است.

۴. امروزه دولت وظایف جدیدی فراتر از اجرای شریعت بر عهده دارد. این وظایف، بیش از آنکه در حوزه احکام شرعی باشد، در قلمرو حقوق شهروندی است و ناگزیر، نیازمند مکانیسم های نظارتی مؤثر شهروندان است.

۵. در امور متحول زندگی همانند آنچه در باب کارکرد و وظائف دولت وجود دارد،

اصل برائت عقلی است نه اشتغال الذمه.

۶. در چنین فضایی که برائت جاری می شود، این حقوق است که توسعه می یابد نه

تکالیف.

۷. چنین توسعه‌ای زمینه را برای خوانشی دموکراتیک از فقه را فراهم و از وجه اقتدارآمیز آن در سنت فقهی دور می‌سازد.

عطف به چنین اصولی است که وی نیز می‌گوید:

شکل و نهادهای حکومت ما چندان هم مقدر و از پیش تعیین کننده نیستند و ما همواره به تناسب زمان و مکان و شرایط، امکان بازسازی و ترمیم آن‌ها را داریم. نهادهای حکومتی طرح و نمایی باستانی نیستند که قادر به تغییرشان نباشیم و در صورت تغییر، خوف از بین رفتن اصالت و هویت خود را داشته باشیم. تغییر و ترمیم نهادها و قوانین سیاسی هیچ تعارضی با اصول مذهب و کلام و فقه سیاسی جوامع ندارد؛ بنابراین، هر فرد و جامعه‌ای مسئولیت دینی اخلاقی در باب چگونگی حکومت در زمانه خود دارد، به گونه‌ای که به تعبیر امام خمینی دین او (اسلام) متهم به ناتوانی در اداره جامعه‌اش نشود (فیرحی ۱۳۹۱: ۱۲).

ملاحظات انتقادی

آنچه آمده تمام چیزی بود که مرحوم داود فیرحی در پروژه ذهنی خویش در باب تعامل فقه و دولت مدرن دنبال می‌کرد. او برخلاف همگان خود در محافل روشنفکری که در پی روزآمدی دین از منظر مدرنیته‌اند، می‌کوشد با اعتماد بر سنت فقهی شیعه، ظرفیت‌های مردم سالارانه فقه را بالا برد و بدین گونه راهی به سوی آشتی فقه و دولت مدرن بیابد. دلیل او بر تأکید بر تقدم حق بر حکم در شریعت اسلامی نیز بدین جهت است که دموکراسی به مثابه یک نظام فلسفی درجایی رشد می‌کند که در آنجا حق، توانی برای ظهور داشته باشد و البته این ظرفیت در سنت فقهی شیعه وجود دارد و می‌تواند به زندگی مؤمنان، وجهی فقهی دهد و هم صبغه‌ای مدرن بخشد؛ اما به نظر می‌رسد که تقابل قدیم و جدید فراتر و ریشه‌ای‌تر از تقابل فقه سیاسی و دموکراسی است و هرگونه آشتی میان این دو مفهوم لاجرم نیاز به توافق سنت و مدرنیته به مفهوم کلان آن‌ها با یکدیگر است. از این رو، به نظر می‌رسد تقلیل مشکل مدرنیته به دموکراسی و تقلیل مشکل سنت به فقه سیاسی از نقاط آسیب‌پذیر پروژه فکری او باشد. علاوه بر این، فیرحی، تعریف دقیقی از مفهوم

دموکراسی ارائه نمی‌دهد، او خواسته‌ای از فقه دارد که به نظر می‌رسد از یک سو، باری سنگین بر دوش آن محسوب می‌شود و از سوی دیگر، ساختارشکنانه است. تقلیل فقه سیاسی به فقهی که بتواند خود را با خواسته‌های دموکراسی منطبق کند از فقه سیاسی چه باقی می‌گذارد؟ آیا این شکل از فقه سیاسی خود در راستای هر چه بیشتر عرفی شدن دین و افتادن آن در دامن مدرنیته حرکت نمی‌کند؟ به ویژه آنکه، در همین سنت فقهی نشانه‌های زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد که کفه حکم بر کفه حق برتری دارد و همواره عرصه را برای جولان حق رها نمی‌کند. حداقل او می‌توانست راهی به سوی جمع این دو دستگی میان حق و حکم بیابد و این گونه عرصه را بر حکم تنگ ننماید. مضاف بر اینکه تمرکز بیش از حد او بر فقه نمی‌توانست وجه انتقادی او را کامل کند. او می‌توانست مرحله قبل از فقه یعنی حدیث را مورد بررسی قرار دهد و دریابد که فقه چگونه شکل گرفته است. نکند مشکل آنجا باشد و او ندیده باشد. با این همه، او فارغ از اینکه فقه چگونه رخ داده است، (جعفریان: ۱۳۹۹/۱/۱) معتقد بود چون فقه فربه‌ترین دانش تمدن اسلامی است و بجای حکمت مدنی در غرب نشسته است می‌تواند از عهده چنین مواجهه‌ای درآید. ما چه خواهیم و چه نخواهیم این فقه است که خطوط زندگی سیاسی ما را تعیین می‌کند و باید خود نیز راهی به سوی تعامل با دولت مدرن پیدا نماید؛ اما همچنان این سؤال باقی می‌ماند که چرا او مسیرهای دیگری غیر از فقه را امتحان نکرد، شاید ظرفیت‌های نهفته در دانش‌های دیگر اسلامی راه بر دموکراسی همواره‌تر می‌کرد این گونه خود را متهم به سکولار کردن فقه نمی‌نمود.

نتیجه‌گیری

مروری بر پروژه فکری مرحوم دکتر فیرحی نشان می‌دهد او برخلاف نظر برخی از روشنفکران که اعتقادی به توانمندی فقه اسلامی در سامان زندگی سیاسی در دوره جدید ندارند، معتقد بود تمدن اسلامی ما فقه مدار است و هر آنچه قرار است در این تمدن رخ

داد باید از رهگذر چنین دانشی عبور نماید. مهم آن است که چگونه فقه به خوانش ما درآید و ما چگونه با آن تعامل کنیم؟ آنانی که فقه را از تکلیف و کلفت آغاز می‌کنند به‌ناچار سر از اقتدارگرایی درمی‌آورند که در دوره میانه اسلامی تحت تأثیر ملاحظات سیاسی قدرت رخ داده است. اگر فقه را از حق آدمی آغاز کنیم، می‌توان روایتی دموکراتیک از فقه در باب دولت‌مداری ارائه کنیم و بدین گونه به حیات فقه در دوره مدرن - که بنیانی بر حقوق دارد - تداوم بخشیم.

منابع

۱. ابن الارزق، ابو عبدالله. (۱۹۷۹ م) *بدائع السلك في طبائع الملك*، تحقیق عامی سامی النشار، بغداد، وزارة العلوم.
۲. انصاری، شیخ مرتضی. (۱۴۱۴ ق) *رسائل فقهیه*، قم: لمؤتمر العالمی بمناسبه الذکری المئویه الثانيه لمیلاد الشیخ الانصاری.
۳. انصاری، محمدعلی. (۱۴۲۴ ق) *الموسوعه الفقهیه المیسره*، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۴. ایروانی، النجفی علی بن عبدالحسین. (۱۳۷۹ ق) *حاشیه المکاسب*، جلد یک، تهران: رشدییه.
۵. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم. (۱۴۲۳ ق) *الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة*، تصحیح گروه پژوهش دارالمصطفی، جلد یک، بیروت: لایحیاء التراث.
۶. پزشنگ، اردشیر. (۱۳۹۰) *فوکو در حوزه اندیشه سیاسی دکتر فیرحی*، مهرنامه، شماره ۱۱.
۷. جعفریان، رسول. (۱۳۹۹) *چهارده نکته درباره اندیشه سیاسی مرحوم دکتر داود فیرحی*، به نقل از: <https://historylib.com/articles/1915>
۸. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۱۷ ق) *اقتصادنا*، تحقیق عبدالکریم ضیاء و دیگران، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، شعبه خراسان. صدر، سید محمد صادق. (۱۴۲۰ ق) *ماوراء الفقه*، تحقیق جعفر هادی دجیلی، جلد سوم، بیروت: دارالاضواء للطباعة و النشر و التوزیع.
۹. فیرحی، داود. (۱۳۹۱) *فقه و سیاست در ایران معاصر (تحول حکومت‌داری و فقه حکومت اسلامی)*، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
۱۰. _____ (۱۳۹۶) *فقه و حکمرانی حزبی*، تهران: نشر نی.

۱۱. _____ . (۱۳۹۸) **فقه و سیاست در ایران معاصر (فقه سیاسی و فقه مشروطه)**، تهران: نشر نی، چاپ اول.
۱۲. _____ . (۱۳۹۹) **مفهوم قانون در ایران معاصر**، تهران: نشر نی، چاپ اول.
۱۳. ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد. (۱۴۰۶ ق) **الاحکام السلطانیه و الولايات الدینیّه**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. مروج جزائری، سید محمد جعفر. (۱۴۱۶ ق) **هدی الطالب فی شرح المکاسب**، قم: موسسه دارالکتاب.
۱۵. نجفی الایروانی، علی بن عبدالحسین. (۱۳۷۹ ق) **حاشیه المکاسب**، جلد ۱، تهران: رشدیّه.
۱۶. نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۷ ق) **عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسایل الحلال و الحرام**، تحقیق مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
۱۷. نعیمی، محسن. (۱۳۹۸) **خوانشی اصلاح طلبانه از فقه سیاسی**، به نقل از پایگاه تبیینی تحلیلی برهان: <https://rasekhoon.net/article>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی