بررسی و تحلیل مبنای فقهی دیدگاه شیخ فضل الله نوری در مسأله قانون‌گذاری[1]

چکیده

۱. مقدمه و هدف

در مسیر شکل‌گیری و پیروزی نهضت مشروطه، حضور روحانیت و بهره‌گیری از مبانی فقه سیاسی امامیه اهمیت بسزایی داشته است. در این میان، شیخ فضل‌الله نوری با طرح نظریه مشروطه مشروعه کوشید میان مبانی اصیل فقه سیاسی امامیه و انحرافات مشروطه سکولار تمایز قائل شود. پژوهش حاضر با هدف بررسی و تحلیل مبانی فقهی دیدگاه‌های ایشان درباره پدیده نوظهور قانون‌گذاری در عصر مشروطیت و تبیین جایگاه این دیدگاه‌ها در شکل‌گیری نظریه مشروطه مشروعه انجام شده است.

۲. مواد و روش‌ها

این پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی و از طریق بازخوانی دیدگاه‌های شیخ فضل‌الله نوری درباره قانون‌گذاری و بررسی مبانی فقهی آن‌ها انجام شده است.

۳. یافته‌های تحقیق

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که دیدگاه شیخ فضل‌الله نوری درباره قانون‌گذاری بر مبانی فقهی قابل استنباط از سه قاعده استوار است: قاعده «نفی خلوّ الوقایع عن الحکم»، ناظر به شمول احکام شرعی بر وقایع؛ قاعده «المؤمنون عند شروطهم إلا شرطاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً»، ناظر به عدم اعتبار الزام‌ها و مقررات مغایر با احکام شرعی؛ و قاعده «لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق»، ناظر به عدم مشروعیت اطاعت از اوامر مغایر با شریعت. بر این اساس، مبنای دیدگاه وی را می‌توان در جامعیت شریعت و ضرورت انطباق قانون‌گذاری با احکام الهی تبیین کرد.

٤. نتیجه‌گیری

برآیند پژوهش نمایان‌گر آن است که دیدگاه شیخ فضل‌الله نوری درباره قانون‌گذاری بر لزوم انطباق قوانین با احکام شریعت استوار است و طرح نظریه مشروطه مشروعه را می‌توان تلاشی برای تمایز قایل شدن میان مبانی فقه سیاسی امامیه و مشروطه سکولار دانست.

واژگان کلیدی

فقه سیاسی، قانون‌گذاری، نهضت مشروطه، شیخ فضل الله نوری، مشروطه مشروعه.

نسخه غیرنهایی پیش از انتشار

مقدمه

پدیده قانون‌گذاری مدرن و استقرار نهاد مقننه همچون مجلس قانون‌گذاری -پارلمان-، در فرآیند تحولات سیاسی عصر مشروطیت، با واکنش‌های متنوعی از سوی علما و اندیشمندان دینی مواجه گردید. در این میان، شهید شیخ فضل‌الله نوری به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین و اثرگذارترین فقهای عصر مشروطه، با نقد مبانی فکری و ساختاری مشروطه غرب‌گرا، نظریه‌ای متمایز تحت عنوان مشروطه مشروعه را مطرح نمود که محور آن، لزوم انطباق کامل و عدم مغایرت قانون‌گذاری با شریعت اسلامی بود. تحلیل دیدگاه‌های وی نشان می‌دهد که مخالفت او با قانون‌گذاری سکولار، نه مخالفتی سیاسی یا شخصی، بلکه برخاسته از مبانی عمیق فقهی بوده که در فقه امامیه تثبیت شده می‌باشد.

پژوهش حاضر درصدد است تا با بازخوانی آثار مکتوب، خطابه‌ها و رسائل شیخ فضل‌الله نوری، مبانی فقهی دیدگاه وی در باب قانون‌گذاری را واکاوی نماید. محورهای اصلی این تحلیل، بر سه نظر شیخ فصل الله نوری پیرامون حرمت قانون‌گذاری در امور مباح، ضرورت قانون و قانون‌گذاری با شرط تبعیت از قوانین شرع مقدس اسلام و حرمت الزام و مجازات متخلفین نسبت به قانون در امور مباح استوار می‌باشد، که با عرضه این سه نظر شیخ فضل الله نوری پیرامون مسئله مهم قانون‌گذاری در دوران مشروطه به ادله معتبر فقهی، می‌توان آنها را با سه قاعده فقهی مهم و بنیادین یعنی «قاعده نفی خلو الوقایع عن الحکم»، «قاعده المؤمنون عند شروطهم إلا شرطاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً» و «قاعده لا طاعةَ لمَخلوقٍ فی مَعصیَه الخالق» هماهنگ و مرتبط دانست. انتخاب این سه قاعده فقهی از این جهت می‌باشد که این سه قاعده بیشترین ارتباط و هماهنگی را با نظرات شیخ فضل الله نوری در مسئله قانون‌گذاری دارند و همچنین این قواعد، از یک‌سو نشان‌دهنده باور شیخ فضل‌الله نوری به شمولیت و جامعیت احکام شریعت در کلیه‌ی ابعاد حیات بشری هستند و از سوی دیگر، دلالت بر این دارند که هرگونه نظام قانون‌گذاری که خارج از این چارچوب شکل گیرد، فاقد مشروعیت فقهی خواهد بود. و در نهایت از رهگذر بررسی استنادات فقهی شیخ فضل الله نوری، این نوشتار می‌کوشد تا تمایز میان دو قرائت مشروطه مشروعه و مشروطه غیر مشروعه را روشن سازد.

۱. پیشینه پژوهش

در حوزه بررسی و تحلیل دیدگاه‌های شیخ فضل‌الله نوری پیرامون قانون‌گذاری، تاکنون پژوهش‌های متعددی صورت گرفته است. بیشتر این آثار، به طور کلی به نقش شیخ فضل الله نوری در نهضت مشروطه و مخالفت‌های ایشان با نهضت مشروطه پرداخته‌اند و یا به صورت تطبیقی نظرات وی را با دیگر فقها مقایسه کرده‌اند. این آثار معمولاً بر مواضع، استدلال و تحلیل‌های اجتماعی یا سیاسی عملکرد شیخ فضل الله نوری در جریان نهضت مشروطه تأکید داشته‌اند. اما پژوهش حاضر با تمرکز بر مبانی فقهی دیدگاه‌های شیخ فضل الله نوری در محدوده یک پدیده خاص به نام قانون‌گذاری و نیز تحلیل مفاد این مبانی فقهی، تلاش می‌کند تا مبنای مخالفت شیخ فضل‌الله نوری با قانون‌گذاری و مشروطه غیر مشروعه را به طور واضح بررسی و تحلیل نماید. در ادامه فهرستی از آثار پژوهشی مرتبط با موضوع مقاله حاضر بیان می‌شود:

- نسبت‌سنجی نظریه مشروطه مشروعه شیخ فصل الله و ولایت فقیه امام خمینی (داوود موسی‌پور، سیدجواد میرقاسمی و پرویز علوی، نشریه جامعه شناسی سیاسی ایران، زمستان ۱۳۹۹)

- بازخوانی فقهی – حقوقی دیدگاه شیخ فضل الله نوری در باب مشروطه و تقنین شریعت (سیدمحمد مهدی غمامی و وحید حیدری، نشریه دین و قانون، زمستان ۱۳۹۸)
- مقایسه اندیشه‌های سیاسی شیخ فضل الله نوری و امام خمینی (ره)، درباره حکومت در زمینه‌های مبانی فقهی، حدود اختیارات، نقش روحانیت، مشروعیت، مصلحت و قانون‌گذاری (پریچهره شاهسوند بغدادی، حامد عمویی و الهام حسین‌خانی، نشریه پژوهشنامه انقلاب اسلامی، تابستان ۱۳۹۶)
- قانون اساسی مشروطیت در ترازوی اندیشه شیخ فضل الله نوری (سید ابراهیم معصومی، علیرضا نائیج و مرتضی اشرفی، نشریه سپهر سیاست، پاییز ۱۳۹۶)
- ولایت فقیهان از دیدگاه شیخ فضل الله نوری (بررسی دیدگاه‌های مخالف و مختار) (علی احمدی خواه، نشریه حکومت اسلامی، بهار ۱۳۹۵)
- بررسی تطبیقی قانون‌گذاری در آراء شیخ فضل الله نوری و میرزای نائینی (نرجس ابوالقاسمی و سیدجواد ورعی، نشریه فقه و اصول، زمستان ۱۳۹٤)
- بازخوانی اندیشه‌های سیاسی و فقهی شیخ فضل الله نوری و علامه محمدحسین نائینی در نظام مشروطه (جمال رضایی حسین‌آبادی و علی‌محمد طرفداری، نشریه علوم سیاسی، بهار ۱۳۹۲)
- از مطلق مشروطه تا مشروطه مشروعه (نگاهی به موضع سیاسی آخوند خراسانی و شیخ فضل الله نوری در برابر مشروطه) (مهدی ابوطالبی، نشریه شرق‌شناسی نوین و انقلاب اسلامی، پاییز ۱۳۸۳)

همانگونه که بیان شد، وجه نوآوری و تمایز پژوهش حاضر با پژوهش‌های یادشده، از این جهت می‌باشد که بررسی و تحلیل مبنای فقهی نظرات شیخ فضل الله نوری در آثار یاد شده مورد توجه قرار نگرفته است؛ چراکه اغلب این آثار تنها بیان گزارش سیاسی و تاریخی از دیدگاه‌ها و نظرات شیخ فضل الله نوری پیرامون مسائل گوناگون نهضت مشروطه می‌باشند و نگاه تحلیل‌محور درباره مبانی فقهی نظرات شیخ فضل الله نوری را ندارند و در برخی از آثار که به نوع نگاه پژوهش حاضر–تحلیل و استخراج مبانی فقهی نظرات شیخ فضل الله نوری– نزدیک می‌باشند، ورود جزئی به استخراج و تحلیل مبانی فقهی نظرات شیخ فضل الله نوری وجود ندارد. در پژوهش حاضر با عرضه گفتار و دیدگاه‌های شیخ فضل الله نوری درباره قانون‌گذاری به ادله معتبر فقه، به بررسی، استخراج و تحلیل مبانی فقهی دیدگاه‌های ایشان خواهیم پرداخت و تنها به بیان گزارشات سیاسی، تاریخی، اجتماعی و گردآوری نظرات اکتفا نخواهد شد. همچنین در هیچیک از پژوهش‌های صورت گرفته دسته‌بندی مشخص و منظم نسبت به نظرات و مبانی فقهی نظرات شیخ فضل الله نوری صورت نپذیرفته است که در این پژوهش سعی بر انجام این مهم صورت گرفته است.

۲. حرمت قانون‌گذاری در امور مباح و نظریه دین حداکثری

شهید شیخ فضل الله نوری در جریان تحصن خویش که به همراه جمعی از علما و مردم در سال ۱۳۲۵ ه.ق در حرم

نسخه غیرقابل پیش از انتشار

عبدالعظیم حسنی به علت اعتراض به انحرافات مشروطیت و مجلس شورای ملی از جریان مشروطه مشروعه رخ داد، بیان می‌کند:

> مجلس شورای ملی فقط در امور دولتی و درباری –سلطنتی– به وضع قوانین در جهت محدود نمودن سلطنت و رفع ظلم و تعدی مبادرت نماید و ما مسلمانان شریعتی کامل و محکم داریم که در هر موضوعی و هر حادثه‌ای حکم و تکلیف قرار داده است، پس ما نیازمند وضع قانون صرفاً در امور سلطنتی آنهم با رعایت عدم مخالفت با قوانین شرع هستیم (ترکمان، ۱۳٦۲، ج۱، ص۲٦۷).

همچنین شیخ فضل الله نوری در رساله حرمت مشروطه که بعد از جریان تحصن در حرم عبدالعظیم حسنی شهر ری در سال ۱۳۲۵ ه.ق به رشته تحریر درآمده است، اظهار می‌کند:

> در امور مباح نیز قانون‌گذاری از آن جهت که این قانون به صورت التزام می‌شود، بدعت در دین و حرام شرعی می‌باشد (زرگری‌نژاد، ۱۳۷٤، ص۱۵۸).

۲-۱. تحلیل نظر شیخ فضل الله نوری با قاعده نفی خلو الوقایع عن الحکم

۲-۱-۱. مفاد قاعده نفی خلو الوقایع عن الحکم

یکی از قواعد مشهور اصولی در فقه امامیه، قاعده «عدم خلو الواقعه من الوقایع عن الحکم» می‌باشد (مشکینی، ۱۳۷٤، ص۱٦٤) و نیز برخی این قاعده را از واضحات در علم اصول فقه برشمرده‌اند (شعرانی، ۱٤۲۸، ص۲۳۵). از مهم‌ترین ادله برای اثبات و بیان مفاد این قاعده، آیات قرآن کریم[۲] و نیز روایات باب «الراد الی الکتاب و السنه و أنه لیس شیء من الحلال و الحرام و جمیع ما یحتاج النّاس إلیه إلّا و قد جاء فیه کتاب أو سنّه» در کتاب الکافی می‌باشند (کلینی، ۱۳٦۳، ج۱، ص۵۹) به این معنا که خداوند متعال از آن جهت که به تمامی مصالح و مفاسد ابعاد گوناگون زندگی بشر علم و آگاهی دارد، پس بنابر لطف خویش باید براساس آن مصالح و مفاسد ابعاد گوناگون زندگی بشر، قواعد و قوانینی را تشریع نماید که روایات معصومین علیهم‌السلام مؤید این موضوع هستند و می‌توان آنها را در قاعده «أنّ الواقعه لا تخلو من حکم» خلاصه نمود (صدر، ۱٤۲۹، ج۱، ص۱۷۹) و در نگاه دیگر، شریعت اسلام برای تمام ساحات زندگی فردی و اجتماعی بشر همچون حکومت، سیاست، امور شخصی و به طور کلی برای تمامی احتیاجات انسان احکامی دارد تا انسان بتواند با استفاده از این احکام احتیاجات خویش را برطرف نماید (خمینی، ۱۳۸۹، ج٤، ص۱۷۷).

اولین قید مندرج در قاعده، قید «الوقایع» می‌باشد. پیرامون معنای این قید دو احتمال و برداشت وجود دارد: ۱) ابعاد و ساحات گوناگون و مختلف زندگی فردی و اجتماعی انسان مکلف (خمینی، ۱۳۸۹، ج٤، ص۱۷۷) و ۲) فعل و یا افعال اختیاری و ارادی انسان مکلف (مشکینی، ۱۳۷٤، ص۱٦٤)؛ زیرا حکم و تکلیف مختص انسان مکلف است و یکی از شرایط عامه تکلیف قدرت، اختیار و اراده می‌باشد؛ بنابراین غیر انسان، انسان غیر مکلف و افعال غیر اختیاری همچون اجباری انسان جزئی از این قاعده نمی‌باشند (اعرافی، ۱۳۹٦، صص۱٦۳-۱٦٤). به نظر می‌رسد که بهترین برداشت از قید «وقایع» آن است که مراد از این قید را اعم از فعل مکلف وغیر آن درنظر بگیریم و در واقع هر امری و یا هر موضوعی را دارای حکم بپنداریم.

دومین قید در قاعده، «حکم» می‌باشد. حکم شرعی را قانون تشریع شده از جانب شارع مقدس در جهت تنظیم و هدایتگری زندگی انسان معنا نموده‌اند (صدر، ۱٤۲۹، ج۱، ص٦۳) و نیز این حکم شرعی را به دو دسته تکلیفی و وضعی

تقسیم نموده‌اند و حکم تکلیفی –حکمی که مستقیماً به فعل مکلف تعلق دارد– در یک دسته‌بندی به سه قسم: احکام تکلیفی الزامی–وجوب و حرمت–، احکام تکلیفی غیر الزامی (ترجیحی)– استحباب و کراهت– و حکم تکلیفی نه الزامی و نه غیر الزامی –اباحه– تقسیم کرده‌اند (صدر، ۱٤۲۹، ج۱، ص٦٥) و در همین راستا علم فقه است که متکفل حکم شرعی تکلیفی می‌باشد؛ چراکه در علم فقه مطابق با نظر مشهور امامیه، ما به دنبال علم به حکم شرعی می‌باشیم (عاملی، ۱۳۷٤، ص۳۳)؛ به این معنا که علم فقه باید از راه ادله شرعی به کشف و استنباط حکم شرعی مبادرت ورزد؛ پس بدیهی است که او متکفل حکم شرعی است. با این توضیح نمایان است که هر واقعه‌ای حکم شرعی دارد یعنی علم فقه این حکم شرعی را از راه ادله شرعی کشف، استخراج و بیان می‌نماید و نیز علم فقه متکفل همه اقسام احکام تکلیفی –الزامی، غیر الزامی و اباحه– می‌باشد (گلی شیردار و منظری مجید، ۱۳۹۸، ص۲۷٦–۲۷۷) و به علت اطلاق قاعده، قید «حکم» شامل همه اقسام حکم تکلیفی می‌باشد (اعرافی، ۱۳۹٦، صص١٦٤–١٦٥)؛ پس مراد از قید «حکم»، حکم شرعی تکلیفی به همه اقسام آن که توسط علم فقه از راه ادله شرعی استنباط می‌گردد، می‌باشد (مشکینی، ۱۳۷٤، ص١٦٤)؛ اما نمی‌توان از اطلاق قید «حکم» آن را شامل حکم وضعی هم دانست؛ چراکه حکم وضعی، حکم شرعی است که متعلق آن مستقیماً فعل و رفتار مکلف نیست؛ بلکه خود آن، موضوع برای حکم تکلیفی می‌باشد و غیر مستقیم به فعل مکلف بازگشت دارد (صدر، ۱٤۲۹، ج۱، ص٦٤) و متعلق حکم وضعی یا خود مکلف و یا موارد خارجی هستند و از این نظر بدیهی است که می‌توان واقعه‌ای را یافت که خالی از حکم وضعی باشد (گلی شیردار و دیگران، ۱۳۹۸، ص۲۷۷)؛ اما هیچ واقعه‌ای از حکم شرعی تکلیفی خالی نمی‌باشد.

در تقسیم‌بندی دیگر از حکم شرعی، حکم شرعی را به حکم واقعی و حکم ظاهری دسته‌بندی کرده‌اند (مظفر، ۱٤۲۳، ج۱، ص۵۰). حکم واقعی آن است که شارع مقدس آن را بروی عمل بارکرده است؛ همانند وجوب نماز (مظفر، ۱٤۲۳، ج۱، ۵۰) و یا به تعبیر رساتر حکم واقعی، حکمی است که برای موضوع خودش فارغ از هرگونه قیدی جعل شده است. و حکم ظاهری آن است که شارع مقدس آن را بروی عمل آورده است؛ اما آن زمانی که حکم شرعی واقعی را نیافتیم و به حکم واقعی جهل و شک داشتیم در مقام رفع تحیّر از آن استفاده می‌نماییم؛ همانند اصل برائت (مظفر، ۱٤۲۳، ج۱، ص۵۰) و به تعبیر رساتر در موضوع حکم ظاهری جهل و یا شک به حکم واقعی وجود دارد. با این توضیح، قید «حکم» شامل حکم واقعی می‌باشد؛ چراکه اصلی‌ترین ادله در اثبات این قاعده آیات و روایات هستند که همگی دلالت بر حکم واقعی دارند (اعرافی، ۱۳۹٦، ص١٦٥) و همچنین این قاعده شامل حکم ظاهری و یا همان اصل عملی نیز خواهد بود؛ چراکه در تعریف حکم ظاهری همان‌گونه که گذشت، بیان گردید که در مقام شک و یا جهل به حکم واقعی و یا به تعبیر دیگر در زمانی که ما به حکم واقعی دست پیدا نکرده‌ایم به سراغ حکم ظاهری و اصل عملی برای رفع تحیّر مکلف خواهیم رفت و در همین راستا هیچ واقعه‌ای از حکم ظاهری زمانی که به حکم واقعی دست نیافته باشیم، خالی نمی‌باشد (کلانتری، ۱٤۲۵، ج۱، ص۱٤۲).

یکی دیگر از تقسیمات حکم شرعی، تقسیم حکم شرعی به حکم اولی و ثانوی می‌باشد. حکم اولی آن است که بر افعال و ذوات به عنوان اولی و بدون هیچ‌گونه قیدی جعل شده است؛ همانند وجوب نماز صبح و حکم ثانوی در مقابل حکم اولی قرار دارد؛ به این معنا که بر موضوعی با قید اضطرار، اکراه و همانند آنها جعل شده است؛ مانند جواز افطار در ماه مبارک رمضان برای شخصی که روزه برای او ضرر و حرج دارد (مشکینی، ۱۳۷٤، ص۱۲٤). با این تفصیل، قید «حکم» به علت اطلاق، شامل حکم اولی و حکم ثانوی نیز می‌شود (اعرافی، ۱۳۹٦، ص١٦٧)، همچنین علاوه بر دلیل اطلاق، در

کلام فقها حکم اولی و ثانوی را جزئی از احکام واقعی برشمرده‌اند (بجنوردی، ۱٤۱۹، ج۳، ص۱۹۱) و نیز در تعریف حکم واقعی همان‌گونه که بیان آن گذشت، بیان شد که در موضوع حکم واقعی شک و یا جهل به حکم متصور نیست و همین معنا و مضمون در حکم اولی و ثانوی وجود دارد؛ چراکه در مفاد حکم اولی و ثانوی شک و یا جهل به حکم واقعی قرار ندارد؛ بلکه مفاد حکم اولی و ثانوی درنظرگرفتن حالات ویژه و استثنائی همانند اضطرار می‌باشد (حکیم، بی‌تا، ج۱، ص۵۰۷)؛ بنابراین حکم اولی و ثانوی جزئی از حکم واقعی می‌باشند و با این توضیح زمانی که قید «حکم» شامل حکم واقعی شود، به طریق اولی شامل مواردی که جزئی از حکم واقعی –حکم اولی و ثانوی– نیز می‌باشند، خواهد بود.

نکته حائز اهمیت دیگری که باید در بررسی قید «حکم» به آن اشاره نمود آن است که مراد از خالی نبودن وقایع از حکم، به طور مشخص اشاره به کدام مرحله از مراحل جعل حکم شرعی توسط شارع مقدس می‌نماید، به این معنا که در کدام مرحله از مراحل جعل حکم شرعی، وقایع از حکم شرعی خالی نمی‌باشند. مرحوم آخوند خراسانی حکم شرعی را به چهار مرتبه دسته‌بندی می‌نماید که عبارت‌اند از: ۱) اقتضا، ۲) انشا، ۳) فعلیت و ٤) تنجّز (خراسانی، ۱٤۱۰، ص۷۰). با این تفصیل، گستره قید «حکم» در مراتب جعل حکم شرعی، شامل مرتبه دوم یعنی انشا می‌شود (مشکینی، ۱۳۷٤، ص۱٦٤)؛ چراکه در مقام انشا و جعل حکم شرعی همه افعال اختیاری مکلفین شامل حکم می‌باشند؛ زیرا امامیه قائل به مذهب تخطئه در علم اصول می‌باشد به این معنا که در لوح محفوظ شارع مقدس برای هر موضوعی حکم واقعی دارد (خراسانی، ۱٤۰۹، ص٤٦۸)؛ اما ممکن است آن حکم جعل شده به هر دلیلی به مرحله فعلیت و تنجّز نرسد و به عبارت دیگر این احکام جعل شده به دست مکلفین نرسند (اعرافی، ۱۳۹۵، ص۷۱) و مؤید آن بسیاری از احکامی هستند که قبل از بعثت پیامبر اسلام (ص) و در صدر اسلام از جانب شارع مقدس جعل شده است؛ اما به دلایلی همچون عدم آمادگی و استعداد انسان‌ها جهت دریافت احکام، این احکام به مرحله فعلیت ورود پیدا نکرده‌اند (خراسانی، ۱٤۱۰، ص۷۱).

۲-۱-۲. بررسی و تحلیل نظر شیخ فضل الله نوری با قاعده نفی خلو الوقایع عن الحکم

نمایان است که می‌توان دیدگاه شیخ فضل الله نوری پیرامون حرمت قانون‌گذاری در امور مباح را کاملا با قاعده «نفی الخلو الوقایع عن الحکم» از دو جهت منطبق دانست؛ جهت اول آن است که شیخ فضل الله نوری به صراحت بیان می‌نماید شریعت اسلام از آن جهت که شریعتی کامل و محکم می‌باشد، در هر موضوع و در هر واقعه‌ای دارای حکم و تکلیف می‌باشد و در شریعت اسلام، شارع مقدس برای هر موضوعی از ابعاد زندگی فردی و اجتماعی مکلفین حکم و تکلیف جعل نموده است؛ و جهت دوم انطباق نظر شیخ فضل الله نوری پرامون حرمت قانون‌گذاری در امور مباح با قاعده مذکور آن است که قید «حکم» در قاعده، شامل حکم تکلیفی با همه اقسام آن از جمله حکم شرعی تکلیفی اباحه نیز خواهد بود، به این معنا که هر موضوع و هر واقعه‌ای حتی از حکم شرعی تکلیفی اباحه نیز خالی نخواهد بود و علاوه بر آن واضح است که علم فقه است که متکفل حکم شرعی تکلیفی می‌باشد؛ چراکه علم فقه باید از راه ادله شرعی به کشف و استنباط حکم شرعی مبادرت ورزد، پس بدیهی است که آن متکفل حکم شرعی است، پس حکم شرعی تکلیفی به همه اقسام آن توسط علم فقه از راه ادله شرعی استنباط می‌گردد و در همین راستا شیخ فضل الله نوری معتقد بود که این فقها و مجتهدین زمانه به عنوان نواب عام امام معصوم (ع) در زمان غیبت مرجع کشف و استنباط حکم شرعی از راه ادله شرعی برای دستیابی به احکام شرعی خواهند بود و کسی جزء آنها حق چنین کاری را نخواهد داشت و اباحه نیز چون یکی از اقسام حکم شرعی تکلیفی می‌باشد، قانون‌گذاری برای آن از راهی غیر از مسیر علم فقه صحیح نمی‌باشد (زرگری‌نژاد، ۱۳۷٤، ص۱۵٤)؛ بنابراین شریعت برای هر موضوعی حکم دارد و همچنین در امور مباح به این علت که ولایت نواب عام امام

معصوم (ع) در زمان غیبت جاری می‌باشد، در امور مباح قانون‌گذاری برای غیر جایز نمی‌باشد و در امور مباح نیز شریعت خالی از حکم نیست و نواب عام امام معصوم (ع) در زمان غیبت عهده‌دار کشف و استنباط حکم شرعی در این زمینه نیز خواهد بود.

شایسته است در تکمیل قاعده «نفی خلو الوقایع عن الحکم» با نظرات شیخ فضل الله نوری به نکته مهم دیگری اشاره نماییم؛ و آن نظریه «حداکثری بودن فقه» می‌باشد و این نکته از آن جهت دارای اهمیت است که در تحلیل و تطبیق آن با نظرات شیخ فضل الله نوری، این مورد از مدلول و مفهوم نظرات ایشان برداشت می‌شود؛ به عنوان نمونه شیخ فضل الله نوری در رساله «تذکره الغافل و ارشاد الجاهل» به صراحت بیان می‌نماید:

«بر عامه متدینین معلوم است که بهترین قوانین قانون الهی است و این مطلب از برای مسلم، محتاج به دلیل نیست و بحمدالله ما طایفه امامیه، بهتر و کامل‌ترین قوانین الهیه را در دست داریم؛ چون که این قانونی است وحی فرموده او را خداوند عالم به سوی اشرف رسلش و خاتم انبیاءاش و وحی فرموده که الیوم اکمل لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی.» (ترکمان، ۱۳٦۲، ج۱، ص٥٦)

«این قانون الهی ما مخصوص بعبادات نیست بلکه حکم جمیع مواد سیاسیّه را بر وجه اکمل و اوفی دارست، حتی ارش الخدش. لذا ما ابدا محتاج به جعل قانون نخواهیم بود.» (ترکمان، ۱۳٦۲، ج۱، صص٥٦-٥٧)

«اگر کسی را گمان آن باشد که مقتضیات عصر، تغییر دهنده بعض موادآن قانون الهی است یا مکمل آن است، چنین کسی هم از عقاید اسلامی خارج است؛ به جهت آنکه پیغمبر (ص) ما خاتم انبیاست و قانون او ختم قوانین است. ختم آن کسی است که آن چه مقتضای صلاح حال عباد است الی یوم الصور، به سوی او وحی شده باشد و دین را کامل کرده باشد. پس بالبدیهه چنین اعتقاد، کمال منافات را با اعتقاد به خاتمیت و کمال دین او دارد و انکار خاتمیت به حکم قانون الهی، کفر است.» (ترکمان، ۱۳٦۲، ج۱، ص٥٧)

توضیح مطلب آن است که پیرامون قلمرو و گستره فقه دو دیدگاه و نظریه کلی؛ حداکثری بودن فقه و حداقلی بودن فقه، مطرح می‌باشد (اعرافی، ۱۳۹٦، ص۱٤۷). قائلین به نظریه حداکثری بودن فقه، بیان می‌نمایند که هر واقعه‌ای در فقه و شریعت ما دارای حکم می‌باشد و آن را تحت عنوان قاعده «لکل واقعه حکم» مطرح می‌نمایند و نیز آن را قاعده‌ای مسلّم می‌پندارند (کاشف الغطاء، بی‌تا، صص۷٦-۷۷) و تعبیر امام خمینی (ره) درباره فقه: «فقه، تئوری واقعی و کامل اداره {زندگی} انسان از گهواره تا گور است.» (خمینی، ۱۳۸۹، ج۲۱، ص۲۸۹) نیز مؤید بر این نظریه می‌باشد. در مقابل این نظریه، نظریه حداقلی بودن فقه مطرح است؛ به این معنا که علم فقه را صرفاً متکفل امور فردی و عبادی قلمدار می‌نمایند و به ورود علم فقه به عرصه‌های اجتماعی، سیاسی وغیره اعتقادی ندارند (اعرافی، ۱۳۹٦، ص۱٤۹). در همین راستا نظریه دین حداکثری و دین حداقلی نیز مطرح می‌باشد؛ به این معنا که برخی از اندیشمندان دینی بر این باورند که دین علاوه بر ساحت فردی و معنوی (اخروی) در ساحات گوناگون زندگی اجتماعی انسان مکلف کنشگری دارد و این نظریه قائل است که دین نگاه جامع‌نگری دارد و در تمامی ساحات زندگی فردی و اجتماعی انسان، دین علاوه بر حضور مؤثر، دخالت و نظارت نیز دارد (خسروپناه، ۱۳۸۲، ص۹٥)؛ اما برخی دیگر در مقابل دیدگاه قبل بر این عقیده‌اند که رویکرد دین، حداقلی می‌باشد و دین صرفاً عهده‌دار بُعد فردی و معنوی (اخروی) زندگی انسان می‌باشد و مسائل زندگی دنیوی و اجتماعی انسان‌ها ارتباطی به دین ندارد و جامعیت دین در ابعاد معنوی و اخروی آن می‌باشد و ربطی به بُعد دنیوی

ندارد (خسروپناه، ۱۳۸۲، ص۸۹).

با بیان این توضیح، نمایان می‌شود شیخ فضل الله نوری به علت آنکه برای دین اسلام جامعیت، اکملیت و خاتمیت قائل می‌باشد (ترکمان، ۱۳٦۲، صص٥٦-٥٧)، نگاه حداکثری به دین دارد، با این بیان که ما مسلمانان شریعتی کامل و محکم داریم که در هر موضوعی و هر حادثه‌ای حکم و تکلیف قرار داده است (ترکمان، ۱۳٦۲، ج۱، ص۲٦۷)؛ بنابراین او نیز به نظریه حداکثری بودن فقه و دین معتقد می‌باشد و این موضوع خود دلیل دیگری بر آن است که شیخ فضل الله نوری به معنا و مضمون قاعده «نفی خلو الوقایع عن الحکم» اعتقاد راسخ دارد و این قاعده جزئی از مبانی فکری او می‌باشد.

۳. ضرورت قانون و قانون‌گذاری با شرط تبعیت از قوانین شرع مقدس اسلام

شیخ فضل الله نوری در جمع محصنین حرم عبد العظیم حسنی در ماجرای بست‌نشینی خود و دیگر علما و مردم در جهت اعتراض به انحراف جریان مشروطیت و مجلس شورای ملی در سال ۱۳۲۵ ه.ق در نطق‌های جداگانه بیان می‌نماید:

«ایها الناس من به هیچ وجه منکر مجلس شورای ملی نیستم؛ بلکه مدخلیت خود را در تأسیس این اساس بیش از همه کس می‌دانم... صریحاً می‌گویم همه بشنوید و به غائبین هم برسانید که من آن مجلس شورای ملی می‌خواهم که عموم مسلمانان آن را می‌خواهند به این معنی که البته عموم مسلمانان مجلسی می‌خواهند که اساسش بر اسلامیت باشد و برخلاف قرآن و برخلاف شریعت محمدی و بر خلاف مذهب مقدس جعفری قانون نگذارند. من هم چنین مجلسی می‌خواهم پس من و عموم مسلمین بر یک رأی هستیم» (رضوانی، ۱۳٦۲، صص۱۱-۱۲)[۳]. یا در نطق دیگری بیان نموده است: اساس مشروطیت اسلامی و قوانین اگر مخالف با شرع نیست و باعث تقویت اسلام می‌شود، این قانون را بپذیرید و قبول نمایید (ترکمان، ج۲، ص۱۹٦).

همچنین شیخ فضل الله نوری در رساله حرمت مشروطه در راستای قانون‌گذاری بیان می‌نماید:

وضع قوانین برخلاف قواعد و روح شریعت همچون تمامی افراد مملکت متساوی‌الحقوق هستند به عنوان مثال کافر با مسلمان مساوی‌اند و مطبوعات -روزنامه‌ها و جراید- و اهالی قلم همگی در اظهار نظر آزاد هستند و ممنوعیتی نخواهد داشت، که همه این موارد از روح و ماهیت قواعد و قوانین خارج از دین اسلام گرفته شده است و با قواعد دین شرع مقدس اسلام سازگاری ندارند (زرگری‌نژاد، ۱۳۷٤، صص۱٥۹-۱٦۳).

در بخشی از جوابیه شیخ فضل الله نوری به تلگراف علمای نجف آمده است:

مجلسی که دارالشوری کبری اسلامی است و همچنین با همراهی نواب عام امام زمان (عج) جهت همیاری دولت شیعه و حفظ حقوق شیعیان راه‌اندازی شده است، نباید آثار پارلمان اروپا بر آن مترتب شود و قوانین آنها مثل آزادی عقاید، تغییر احکام شرع، اباحه منکرات وغیره بر قوانین آن مترتب گردد (ترکمان، ۱۳٦۲، ج۱، صص۲٤۱-۲٤۲).

۳-۱. تحلیل نظر شیخ فضل الله نوری با قاعده المؤمنون عند شروطهم إلاّ شرطاً حرّم حلالاً أو أحّل حراماً

۳-۱-۱. مفاد قاعده المؤمنون عند شروطهم إلاّ شرطاً حرّم حلالاً أو أحّل حراماً

از مشهورترین قواعد فقه، قاعده «المؤمنون (المسلمون) عند شروطهم» می‌باشد (بجنوردی، ۱٤۱۹، ج۳، ص۲٤۹) که

اصلی‌ترین دلیل بر اثبات مفاد و معنای این قاعده، همانا منطوق روایات معصومین (ع) می‌باشند که عنوان قاعده نیز از متن آنها اخذ شده است (طوسی، ۱٤۰۷، ج۷، ص٤٦۷) به این معنا که بر هر انسان مسلمان و مؤمن واجب می‌باشد به آنچه که تعهد نموده است، ملزم باشد و به عبارت دیگر واجب است که به تعهد خویش وفا نماید (بجنوردی،۱٤۱۹، ج۳، ص۲۵۱)؛ مگر آنکه این تعهد برخلاف کتاب الله، سنت و یا در راستای حلال نمودن حرام و نیز حرام نمودن حلال موضوعی باشد که در این صورت ملزم شدن و وفا نمودن به آن وجوب ندارد (انصاری، ۱٤۱۵، ج٦، صص۳٤-۳۵).

اولین قید در مفاد قاعده که به توضیح آن باید پرداخت، قید «شرط» می‌باشد. در لغت شرط را به صورت الزام و التزام به چیزی معنا نموده‌اند (مشکینی، ۱۳۹۲، ص۳۳۰) و آنچه که از معنای شرط در لغت برمی‌آید و متناسب با عرف نیز می‌باشد، معنای مطلق الزام و تعهد می‌باشد (حائری، ۱۳۷۳، ص۱۸۸). معنای شرط در اصطلاح فقه نیز براساس آنچه که مرتبط با مضمون قاعده باشد، به صورت معنای حدثی (معنای شرط در عرف) بیان شده است که همانا شرط، الزام از سوی شارط و التزام از سوی مشروط‌علیه می‌باشد و مقصود از الزام و التزام، مطلق می‌باشد؛ به این معنا که الزام و التزام خاصی در معنای شرط مراد نمی‌باشد و این الزام و التزام به صورت مطلق می‌تواند در ضمن عقد و یا غیر عقد باشند (انصاری، ۱٤۱۵، ج٦، صص۱۱-۱۳). به نظر می‌رسد آن معنایی که بیشتر با مضمون قاعده سازگاری دارد و از سوی دیگر جامع بین معنای لغوی و اصطلاحی نیز می‌باشد، همانا الزام و التزام و یا به تعبیر دیگر مقیّد شدن به تعهّد خویش می‌باشد، حال این تعهّد به صورت مطلق در ضمن عقد بیع و یا در ضمن هر موضوعی غیر از عقد بیع می‌تواند جای گیرد.

قیود دیگری که در مفاد قاعده به کار رفته‌اند و توضیح آنها در راستای یکدیگر خواهد بود، قید «حلال» و قید «حرام» می‌باشند. واژه حلال از ماده حلّ ، در لغت در مقابل و ضد حرام (جوهری، ۱٤۰٤، ج٤، ص۱٦۷۲) و به معنای جائز و صحیح معنا شده (راسخ، ۱٤۲٤، ص٦٤) و نیز در لغت واژه حرام از ماده حَرم، در مقابل و ضد حلال (جوهری، ۱٤۰٤، ج۵، ص۱۸۹۵) و به معنای منع، ممنوع بودن و امتناع از فعل معنا شده است (راسخ، ۱٤۲٤، ص۵۸). حلال را در اصطلاح فقه آنچه که از لحاظ شرع درست و صحیح می‌باشد (مشکینی،۱۳۹۲،ص۲۳۱) و یا به تعبیر دیگر آنچه که در شرع به آن اذن داده شده است و مترادف با جائز می‌باشد، قلمداد نموده‌اند (راسخ، ۱٤۲٤، ص٦٤). به نظر می‌رسد بهترین معنای اصطلاحی برای واژه حلال آن است که حلال را شامل کلیه امور غیر حرام همانند واجب، مستحب، مکروه و مباح قلمداد نماییم (ابوجیب، ۱٤۰۸، ص۹۹)؛ چراکه با این توضیح، حلال اعم از مباح می‌باشد، به این معنا که هر مباحی حلال می‌باشد ولی هر حلالی مباح نیست همانند مکروه (تهانوی، ۱۹۹٦، ج۱، ص۷۸)؛ اما حرام را در اصطلاح فقه، حرمت و تحریم اعم از حرمت تکلیفی -منع- و وضعی -بطلان- معنا نموده‌اند (جمعی از پژوهشگران، ۱٤۲۳، ج۲۵، صص۱۹٦-۱۹۷) و به عبارت دقیق‌ترحرام، حکم به طلب ترک فعل (تهانوی، ۱۹۹٦، ج۱، ص٦٦۰) و یا حکم شرعی تکلیفی به الزام ترک و نهی از چیزی می‌باشد (صدر، ۱٤۲۹، ج۱، ص٦۵).

۳-۱-۲. بررسی و تحلیل نظر شیخ فضل الله نوری با قاعده المؤمنون عند شروطهم إلاّ شرطاً حرّم حلالاً أو أحّل حراماً

همان‌گونه که از نظرات شیخ فضل الله نوری پیرامون ضرورت قانون و قانون‌گذاری با شرط تبعیت از قوانین شرع مقدس اسلام نمایان می‌باشد، یکی از اصلی‌ترین علل مخالفت شیخ فضل الله نوری با جریان مشروطیت، انحراف مشروطه و به تبع آن انحراف مجلس شورای ملی از مشروطه مشروعه بوده است و با این توضیح، می‌توان اینگونه برداشت نمود که این بخش از نظرات شیخ فضل الله نوری در باب مخالفت با جریان مشروطیت در راستای بهره‌گیری از قاعده فقهی «المؤمنون عند شروطهم إلاّ شرطاً حرّم حلالاً أو أحّل حراماً» می‌باشد.

نسخه پیش از انتشار

توضیح مطلب آن است، در راستای مشخص نمودن مضمون فقره پایانی قاعده -إلاّ شرطاً حرّم حلالاً أو أحّل حراماً- بیان شده است؛ یکی از اصلی‌ترین شروط بر صحت یک شرط در ضمن عقد آن است که این شرط بایستی جائز و صحیح -سائغ- باشد و به تعبیر دیگر این شرط نباید مخالف با کتاب الله و سنت باشد و شرط مخالف با کتاب الله و سنت باطل می‌باشد (عاملی مکی، ١٤١٠، صص١١٩-١٢٠) و خود این شرط که نبایستی با کتاب الله و سنت مخالفت داشته باشد و اگر مخالفت داشته باشد غیر مشروع اطلاق می‌شود به سه دسته تقسیم می‌گردد: ١) شرط نباید حرام باشد، ٢) شرط نباید مخالف با احکام الهی باشد و ٣) شرط نباید محلل حرام و محرم حلال نیز باشد (محقق داماد، ١٣٨١، صص٦٧-٦٨) و دلیل بر اینکه شرط ضمن عقد نباید مخالف کتاب الله وسنت باشد، حدیث «المؤمنون عند شروطهم» می‌باشد (عاملی، ١٤١٠، ج٣، ص٥٠٦). همچنین یکی دیگر از شروط صحت عقد، آن است که شرط ضمن عقد نبایستی محلل حرام و محرم حلال باشد (نراقی، ١٤١٧، ص١٤٣ ؛ مراغی، ١٤١٧، ج٢، ص٢٩١).

در جهت بیان مراد و مقصود از فقره پایانی قاعده که مشخص گردید یکی از شروط صحت عقد می‌باشد، باید بیان نمود؛ دو برداشت از آن وجود دارد: برداشت نخست: برخی معتقداند که شرط مخالف با حکم کتاب الله و سنت مجاز نمی‌باشد و در همین راستا ما دو نوع حکم داریم: ١) احکامی که به صورت مطلق برای موضوع خود ثابت می‌باشند؛ با این توضیح که هر عنوان جدیدی از عناوین ثانوی بر موضوع این احکام عرضه شود، قابلیت تغییر موضوع این احکام ثابت را ندارند مگر آنکه آن عنوان ثانوی ضرر و یا حرج باشد که به دلیل خاص می‌توانند موضوع حکم ثابت را تغییر دهند؛ همانند واجبات و محرمات و ٢) احکامی که برخلاف نوع اول، فی نفسه دارای یک حکم مختص به خود می‌باشند اما قابلیت تغییر با توجه به تغییر موضوع و عارض شدن عناوین ثانوی را نیز دارند؛ همانند مستحبات، مکروهات و مباحات. و بر این اساس شرط مخالف و در تضاد با قسم اول از احکام، مخالف با شرع می‌باشد (انصاری، ١٤١٥، ج٦، صص٢١-٢٧). جعل اصطلاح دیگری پیرامون این دو نوع حکم وجود دارد، به این صورت که قسم اول را احکام تکلیفی الزامی می‌نامند همانند واجبات و محرمات و قسم دوم از این دسته‌بندی احکام را احکام تکلیفی غیر الزامی همانند محللات، مباحات، مستحبات و مکروهات می‌نامند؛ که همان معنای اشاره شده را افاده می‌نمایند و نیز شرط اتیان و یا ترک امر تکلیفی و یا وضعی مخالف احکام تکلیفی الزامی قسم اول، باطل می‌باشد و اما شرط نمودن ایتان و یا ترک چیزی در قسم دوم، مخالف شرع نمی‌باشد و اشکالی نیز نخواهد داشت و تنها این شرط باید از لحاظ شرعی جائز باشد (خمینی، ١٣٩٢، ج٥، صص٢٥٧-٢٥٩). برداشت دوم: برخی معنای فقره پایانی این قاعده را اینگونه قلمداد نموده‌اند که مراد از تحلیل الحرام و تحریم الحلال آن است که یک قاعده و قانون کلی و یک حکم جدید در مقابل قانون شریعت تأسیس گردید و بنابراین شرط از این جهت باطل می‌باشد (میرزای قمی، ١٤٢٨، ج٢، ص ٩١٩). با این توضیح آشکار می‌باشد این برداشت دوم، در راستای تطبیق قاعده با نظرات شیخ فضل الله نوری همخوانی بیشتری دارد؛ به این معنا که مراد از تحلیل الحرام و تحریم الحلال در این بخش از قاعده آن است که یک قانون کلی یا حکم جدید در مقابل قانون شریعت اگر تأسیس گردد، باطل و حرام خواهد بود و نهاد قانون‌گذار نیز از عمل به این معنا از فقره پایانی قاعده در نظر شیخ فضل الله نوری مستثنی نمی‌باشد.

اما برداشت اول از معنای فقره پایانی قاعده تنها قسمتی از آن با نظرات شیخ فضل الله نوری در یک راستا می‌باشد؛ با این توضیح که شیخ فضل الله نوری معتقد است؛ در وهله اول جعل قانون به صورت کلی و جزئی با اسلام منافات دارد؛ چراکه این کار پیامبران الهی است و هر پیامبر که مبعوث شد احکام پیامبر قبلی را یا امضا می‌نمود و یا تغییر می‌داد و

زمانی که پیامبر اسلام (ص) مبعوث شد از آن جهت که او خاتم النبیین می‌باشد، قانون الهی که او آورد دیگر نقصی ندارد و ختم تمامی قوانین الهی است (ترکمان، ۱۳٦۲، ج۱، صص۵۷-۵۸). و در وهله دوم نیز مسلمان را حق جعل قانون نیست (ترکمان، ۱۳٦۲، ج۱، ص۵۸) و مجلس دارالشوری -هیئت مقننه- که براساس رأی اکثریت قانون تعیین نماید، اگر مقصود از آن جعل قانون جدید باشد که این مورد با خاتمیت و کمال دین اسلام در تضاد می‌باشد و اگر مقصود از آن جعل قانون مطابق با شرع باشد که این مورد از وظیفه وکلای مجلس دارالشوری خارج می‌باشد و این کار عمل به استحسان عقلی و حرام می‌باشد و این وظیفه نواب عام امام زمان (عج) می‌باشد که براساس ادله اربعه، احکام و قوانین الهی را استنباط نمایند و نیز اگر مقصود از استقرار مجلس دارالشوری آن است که حاکم اسلام برای کارگزاران خود ترتیبات قانونی وضع نماید که از عهده فقها و مجتهدین چون ربطی به شرع مقدس ندارد نیز خارج می‌باشد، پس چرا در این زمینه اسم موافقت با شرع را آورده‌اند و اگر تعیین قانونی شرعی مقصود است، پس چرا به عهده نظر اکثریت گذاشته شده است (ترکمان، ۱۳٦۲، ج۱، صص۵۸-۵۹). با این دو نظر کاملا واضح می‌باشد، شیخ فضل الله نوری وضع قانون در حوزه امور احکام تکلیفی الزامی که برای موضوع خود دارای حکم ثابتی می‌باشند را قبول ندارد؛ اما در حوزه امور احکام غیر تکلیفی غیر الزامی که موضوع آنها تغییرپذیر می‌باشد نیز شیخ فضل الله نوری قائل به عدم قانون‌گذاری در این امور می‌باشد؛ چراکه ایشان به صراحت قانون‌گذاری در امور مباح را بدعت در دین و حرام شرعی قلمداد می‌نماید (زرگری‌نژاد، ۱۳۷٤، ص۱۵۸) و در حیطه احکام تکلیفی غیر الزامی همچون مباحات نیز همانند احکام تکلیفی الزامی، نهاد قانون‌گذار نمی‌تواند به وضع قانون مبادرت ورزد.

در نهایت، در ضمن عقود مختلف نمی‌توان امری را شرط نمود که مخالف با کتب الله و سنت و نیز در راستای تحلیل حرام و تحریم حلال چیزی باشد و اگر شرطی فاقد این دو ویژگی باشد، این شرط باطل می‌باشد و وفای به این شرط وجوب نخواهد داشت و علت این موضوع، فقره پایانی قاعده فقهی «إلاّ شرطاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً» می‌باشد. با این توضیح روشن می‌گردد، اگر در ضمن یک عقد همانند عقد بیع که دارای آثار فردی و شخصی برای طرفین عقد خواهد داشت و آثار مهم و گسترده اجتماعی برای آحاد افراد جامعه نخواهد داشت، نمی‌توان امری را شرط نمود که مخالف کتاب الله و سنت و نیز در راستای تحلیل حرام و تحریم حلال باشد؛ بنابراین حکومت و نهاد قانون‌گذار همانند مجلس شورای ملی که تصمیمات آنان آثار و تبعات گسترده اجتماعی، سیاسی، اقتصادی وغیره برای اجتماع خواهد داشت، به طریق اولی نمی‌تواند قانون و مقرراتی را وضع نماید که مخالف این دو مورد باشند و اگر چنین عملی از حکومت و نهاد قانون‌گذار سر بزند، قابل قبول نخواهد بود و خلاف شریعت مقدس اسلام خواهد بود و این حکومت و نهاد قانون‌گذار اجازه چنین کاری را نخواهند داشت. این نکته در جای جای نظرات شیخ فضل الله نوری به عنوان یکی از اصلی‌ترین علل مخالفت ایشان با جریان مشروطیت مطرح گردیده است.

٤. حرمت الزام و مجازات متخلفین نسبت به قانون در امور مباح

شیخ فضل الله نوری در «رساله حرمت مشروطه» بعد از آنکه قانون‌گذاری در امور مباح را بدعت و حرام شرعی می‌داند، در ادامه این نظر بیان می‌نماید:

اگر این قانون‌گذاری در امور مباح که بدعت می‌باشد را لازم نمایند و بر مخالفت با آن مجازات تعیین نمایند، حرام می‌باشد (زرگری‌نژاد، ۱۳۷٤، ص۱۵۸).

٤-١. تحلیل نظر شیخ فضل الله نوری با قاعده لا طاعهَ لِمَخلوقٍ فی مَعصیَهِ الخالِق

٤-١-١. مفاد قاعده قاعده لا طاعهَ لِمَخلوقٍ فی مَعصیَهِ الخالِق

یکی از قواعدی که در علم فقه از آن سخن به میان آمده است، قاعده «لا طاعهَ لِمَخلوقٍ فی مَعصیَهِ الخالق» می‌باشد که برخی بر قبول معنا و مفاد این قاعده توسط فقهای امامیه ادعای عدم خلاف نموده‌اند (طباطبایی، بی‌تا، ص۲۵۵). از اصلی‌ترین ادله بر اثبات این قاعده فقهی، همانا روایاتی از معصومین (ع) هستند که با عنوان «لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق» (ابن بابویه، ١٤١٣، ج۲، ص٦٢١) صادر گردیده است و همچنین از منطوق آیات قرآن کریم[٤] و نیز مفهوم برخی دیگر از قرآن کریم[٥] مفاد این قاعده برداشت می‌گردد. به این معنا که اگر شخصی فرد دیگری را به اتیان و یا ترک فعلی که آن فعل موجب ارتکاب حرام و معصیت شرعی و الهی شود، وادار نماید نه‌تنها اطاعت از این فرد واجب و لازم نیست؛ بلکه این فرد می‌تواند از اطاعت چنین شخصی خودداری نماید (علی‌محمدی و نظرپور،١٣٩٦، ص٤١٩) و به عبارت دیگر آن اطاعتی که خداوند متعال به آن امر نموده است فارغ از آنکه واجب و یا مستحب باشد از دو حال خارج نیست؛ یا این اطاعت برای خود خداوند متعال است که از محل بحث خارج می‌باشد و یا این اطاعت برای غیر از خداوند متعال می‌باشد؛ همانند اطاعت زوجه از زوج و درحالت دوم این اطاعت فقط مختص به امور غیر حرام و غیر معصیت شرعی می‌باشد (تسخیری، ١٤٣١، ج۲، ص۱۷۸). و در تقریرات مرحوم خوئی نیز آمده است که این اطاعت اگر در موارد معصیت باشد وجوب ندارد و صرفاً اطاعت در موارد غیر حرام و معصیت شرعی وجوب دارد (تبریزی غروی، ١٤١٠، ج٦، ص٤٠١).

اولین قید مندرج در قاعده «حرف لا» می‌باشد. پیرامون معنای حرف لا در مفاد این قاعده نظرات مختلفی وجود دارد که عبارت‌اند از: ۱) لای ناهیه: برخی معنای حرف لا در قاعده لا ضرر و لا ضرار را به معنای لای ناهیه –نهی– قلمداد نموده‌اند و به عنوان مثال، معنای حرف لا در حدیث لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق را نیز همانند معنای حرف لا در قاعده لا ضرر و لا ضرار قرار داده‌اند. (شریعت اصفهانی، بی‌تا، ص٢٤). این نظریه از سه جهت نمی‌تواند مورد پذیرش واقع شود؛ چراکه اشکال اساسی بر این نظریه آن است که در علم نحو، حرف لا که بر سر اسم آورده شود در معنای حقیقی خود یعنی نفی–لای نافیه– استعمال می‌شود (ابن عقیل، ١٣٨٤، ج۲، ص۵) و نیز به کار بردن آن به معنای نهی خلاف فصاحت قواعد زبان عربی می‌باشد (محقق داماد، ١٣٨٤، ص١٤٥) و همچنین معنای قاعده براساس این نظریه آن است که هیچ فردی نبایست در اطاعت از مخلوق، مرتکب معصیت نسبت به خالق گردد (محقق داماد، ١٣٨٤، ص١٤٥) که با معنای روایات این قاعده همخوانی ندارد؛ ۲) لای نافیه: متعلق لای نفی، نفی جنس می‌باشد (علی‌محمدی و نظرپور، ١٣٩٦، ص٤٢٣)، به این معنا که چون حرف لا در ابتدای یک جمله اسمیه و قبل از یک اسم نکره آمده است و در آن عمل کرده است؛ یعنی این اسم را که مبتدای جمله اسمیه بوده است و باید علامت رفع می‌داشته را منصوب نموده است، از حروف ناسخه می‌باشد و نام آن را لای نفی جنس نام‌گذاری نموده‌اند (ابن عقیل، ١٣٨٤، ج۲، صص۵–۶). و معنای این لای نفی جنس که وجه نام‌گذاری آن هم می‌باشد این است که این حرف لا دلالت بر نفی حکم از تمام افراد جنس اسم خودش، آن هم به صورت آشکار و فراگیر دارد (ابن عقیل، ١٣٨٤، ج۲، ص۵). با این توضیح، معنای این قاعده آن است که در معصیت خالق برای مخلوق جنسی از اطاعت به طور عام وجود ندارد (علی‌محمدی و نظرپور، ١٣٩٦، ص٤٢٤).

قیود بعدی در قاعده «لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق» که در راستای یکدیگر معنا می‌شوند، قید «طاعت» و دیگری قید «معصیت» می‌باشند. طاعت در لغت به معنای انقیاد و موافقت –فرمان‌برداری– به کار رفته است (ابن منظور، ١٤١٤، ج۸، ص٢٤٠) و معصیت در لغت در نقطه مقابل طاعت و به معنای نافرمانی و پیروی نکردن قلمداد شده است (ابن منظور،

١٤١٤، ج١٥، ص٦٧) و در اصطلاح، طاعت را موافقت با امر و فعل و نیز موافقت با اراده و مراد الهی معنا کرده‌اند (مدنی، ١٤٠٩، ج٢، ص٢٦) و معصیت را در اصطلاح، در مقابل طاعت و امتثال امر (مدنی، ١٤٠٩، ج٦، ص٣٨٩) و نیز به مخالفت با امر و فعل الهی معنا نموده‌اند (مدنی، ١٤٠٩، ج٢، ص٣٥٩). با این توضیح می‌توان بهترین معنا را برای طاعت و معصیت همان تعریف اصطلاحی و مشهور اتخاذ نمود، به این معنا که طاعت یعنی موافقت و امتثال امر و نهی الهی و معصیت هم در نقطه مقابل آن معنا می‌شود.

٤-١-٢. بررسی و تحلیل نظر شیخ فضل الله نوری با قاعده لا طاعهَ لِمَخلوقٍ فی مَعصیَهِ الخالِق

از ماهیت این بخش از نظر شیخ فضل الله نوری پیرامون حرمت الزام و مجازات متخلفین نسبت به قانون در امور مباح مشخص می‌شود که یکی از مبانی فقهی نظرات ایشان می‌تواند قاعده فقهی «لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق» باشد. با این بیان که ایشان معتقد است در امور مباح قانون‌گذاری از آن جهت که این قانون به صورت التزام می‌شود، بدعت در دین و حرام شرعی می‌باشد (زرگری‌نژاد، ١٣٧٤، ص١٥٨)؛ بنابراین به طریق اولی مجازات تعیین نمودن برای مخالفین با این قانون در امر مباح دارای حرمت می‌باشد؛ زیرا قانون که خود بدعت و حرام است پس مجازات معیّن نمودن برای مخالفین آن قانون حرام، خود نیز مصداقی از بدعت و حرام می‌باشد. در همین راستا چون قانون‌گذاری در امور مباح که به صورت الزام می‌شود، دارای حرمت است و از طرفی مجازات نمودن بر مخالفت با این قانون‌گذاری حرام، خود نیز حرام دیگری می‌باشد؛ بنابراین می‌توان اینگونه نتیجه گرفت که براساس معنا و مفاد قاعده فقهی «لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق» اشخاص می‌توانند به این قوانین عمل نکنند و از این قوانین اطاعت هم نکنند؛ هرچند قصد و هدف از وضع و جعل این قوانین در حوزه امور مباح صحیح همانند جلوگیری از هرج و مرج، اصلاح امور اجتماعی باشد؛ اما چون این امر خلاف شرع مقدس می‌باشد و در جهت معصیت شارع مقدس می‌باشد، ملزم شدن و اطاعت کردن از آن وجوبی برای اشخاص نخواهد داشت.

مؤید بر این نظر شیخ فضل الله نوری و تحلیل مبنای فقهی نظر ایشان، فتوای برخی از فقهای امامیه در راستای تحلیل ارائه شده می‌باشد و به همین جهت به بیان چند نمونه از نظرات فقهای امامیه در این زمینه آن هم پیرامون مسائل حکومتی و اجتماعی اشاره می‌شود:

نمونه اول: برخی از فقهای معاصر چنین معتقدند که اطاعت کردن از حاکم جائر فاسق در امور ظلم، جور و معصیت به علل مختلف و متعدد که یکی از این علت‌ها حدیث لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق می‌باشد، واجب و جایز نمی‌باشد (منتظری، ١٤٠٩، ج١، ص٥٩٠)، حال اطاعت از حاکم عادل غیر معصوم (ع) و یا ولی فقیه و یا حاکم شرع برخلاف حاکم جور و فاسق واجب می‌باشد؛ مگر آنکه او به معصیت و حرام شرعی حکم نمایند که در این صورت براساس معنا و مفهوم روایت و قاعده لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق اطاعت و پیروی از او نیز واجب و جایز نمی‌باشد (صافی گلپایگانی، بی‌تا، ص١١٥-١١٧).

نمونه دوم: برخی از فقهای معاصر اینگونه فتوا داده‌اند که اطاعت کردن با دستور مقام رسمی و قانونی که خلاف شرع باشد، به علت قاعده لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق جایز نمی‌باشد (منتظری، ١٣٧٣، ج١، ص٩٦).

باتوجه به این مؤیدات، نمایان است که دلالت قاعده فقهی «لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق» بر نظر شیخ فضل الله نوری بیش از بیش آشکار می‌باشد و در نتیجه می‌توان برداشت نمود که نظر شیخ فضل الله نوری پیرامون آنکه الزام به

قانونی که در حوزه امور مباح وضع شده است از آن جهت که خود قانون‌گذاری در این حیطه دارای حرمت است، نادرست و حرام می‌باشد و نیز مطابق با معنای قاعده فقهی «لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق» می‌باشد و بنابراین بر اطاعت از این قانون حرام، جواز و وجوبی نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

نتایج پژوهش حاضر حاکی از آن است که دیدگاه شهید شیخ فضل‌الله نوری در باب قانون‌گذاری، بر مبانی فقهی عمیق و مبتنی بر اصول مسلم فقه امامیه استوار بوده و برخلاف برخی برداشت‌های تاریخی، نه صرفاً ناشی از تعصبات سیاسی یا مخالفت شخصی، بلکه برآمده از اندیشه‌های فقهی در باب نسبت شریعت و قانون است. وی با استناد به قاعده «نفی خلو الوقایع عن الحکم» معتقد است که هیچ واقعه‌ای در حیات فردی و اجتماعی انسان خالی از حکم شرعی نیست و شریعت اسلام، به‌مثابه مجموعه‌ای کامل و جامع، توانایی پاسخگویی به همه مسائل اجتماعی و حکومتی را دارد. بر این اساس، تأسیس قوانین مستقل بشری در حوزه‌هایی که حکم شرعی برای آن وجود دارد، یا حتی در حوزه مباحات (با الزام‌آوری اجرایی)، بدعت و تجاوز به حوزه تشریع الهی محسوب می‌شود. در همین راستا، شیخ فضل‌الله نوری با استناد به قاعده «المؤمنون عند شروطهم إلاّ شرطاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً»، قانون‌گذاری را که موجب تغییر در احکام ثابت شریعت گردد، باطل و نامشروع می‌داند. او تأکید می‌کند که حتی اگر ظاهر برخی قوانین خنثی یا بی‌طرف باشد، چنانچه به الزام فقهی و اجرایی منجر شود، مصداق تغییر در نظام تشریع الهی خواهد بود. همچنین بر اساس قاعده «لا طاعهَ لمخلوق فی معصیه الخالق»، هیچ اطاعتی از نهاد یا مقامی که دستورات آن در تقابل با احکام الهی است، مشروعیت نداشته و حتی مخالفت با آن امری مجاز و بلکه گاه واجب تلقی می‌شود.

در برآیند نهایی، می‌توان اذعان داشت که مبنای اندیشه سیاسی شیخ فضل‌الله نوری را باور به حداکثری بودن دین و شمولیت فقه در تمام ساحات نظام اجتماعی تشکیل می‌دهد. این نگرش، نه‌تنها نقطه‌ی تمایز آشکار میان نظریه مشروطه مشروعه و مشروطه سکولار است، بلکه حاکی از آن می‌باشد فقه شیعه، با بهره‌گیری از ظرفیت‌های اصولی و اجتهادی خویش، توانایی نظریه‌پردازی در باب حکومت و قانون را داراست.

یادداشت‌ها

---

۱. این مقاله مستخرج از پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان *دیدگاه شیخ فضل الله نوری در باب قانون‌گذاری و مبانی فقهی آن* با راهنمایی دکتر اصغرآقا مهدوی و مشاوره دکتر محمد طالبی طادی می‌باشد.

۲. سوره مبارکه نحل آیه ۸۹: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْکَ الْکِتَابَ تِبْيَانًا لِکُلِّ شَیْءٍ» ؛ سوره مبارکه انعام آیه ۳۸: «مَا فَرَّطْنَا فِی الْکِتَابِ مِنْ شَیْءٍ».

۳. نطق شیخ فضل الله نوری در تحصن حرم حضرت عبدالعظیم حسنی (ترکمان، ۱۳٦۲، ج ۱، صص ۲٤٥-۲٤٦).

٤. سوره مبارکه عنکبوت آیه ۹: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاکَ لِتُشْرِکَ بِی مَا لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا».

۵. سوره مبارکه حشر آیه ۷: «وَمَا آتَاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» ؛ سوره مبارکه احزاب آیه ۳٦: «وَ ما کانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَى اللهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَکُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَ مَنْ يَعْصِ اللهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً».

کتابنامه

قرآن کریم.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱٤۱۳). *من لا یحضره الفقیه*. مصحح: علی‌اکبر غفاری. قم: موسسه نشر الاسلامی تابعه لجامعه المدرسین فی حوزه العلمیه بقم.

ابن عقیل، عبدالله بن عبد الرحمن (۱۳۸٤). *شرح ابن عقیل علی الفیه ابن مالک*. مصر: المکتبه التجاریه الکبری.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱٤۱٤). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.

ابوجیب، سعدی (۱٤۰۸). *قاموس الفقهی لغه و اصطلاحا*. دمشق: دارالفکر.

اعرافی، علیرضا (۱۳۹٦). *قلمرو دین و گستره شریعت*. تحقیق و نگارش: سیدرضا رحمانی‌راد. قم: موسسه اشراق و عرفان.

اعرافی، علیرضا (۱۳۹۵). *فقه تربیتی (مبانی و پیش‌فرض‌ها)*. قم: موسسه اشراق و عرفان.

انصاری، مرتضی (۱٤۱۵). *المکاسب*. قم: مجمع الفکر الاسلامی.

بجنوردی، حسن (۱٤۱۹). *القواعد الفقهیه*. قم: الهادی.

تبریزی غروی، میرزا علی (۱٤۱۰). *التنقیح فی شرح العروه الوثقی: تقریراً لبحث آیه الله العظمی السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی*. قم: دار الهادی.

ترکمان، محمد (۱۳٦۲). *مجموعه‌ای از: رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامه شیخ فضل الله نوری*. تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا.

تسخیری، محمدعلی (۱٤۳۱). *القواعد الاصولیه و الفقهیه علی مذهب الامامیه*. تهران: المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیه.

تهانوی، محمد اعلی بن علی (۱۹۹٦). *موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

جمعی از پژوهشگران (۱٤۲۳). *موسوعه الفقه الاسلامی طبقا لمذهب اهل البیت علیهم‌السلام*. قم: موسسه دایره المعارف الفقه الاسلامی بر مذاهب اهل بیت (علیهم‌السلام).

جوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد (۱٤۰٤). *الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیه*. بیروت: دار العلم للملایین.

حائری، مسعود (۱۳۷۳). *تحلیلی از ماده ۱۰ قانون مدنی: اصل آزادی قراردادها*. تهران: کیهان.

حکیم، سیدمحسن (بی‌تا). *حقائق الاصول*. قم: مکتبه بصیرتی.

خراسانی، محمدکاظم (۱٤۰۹). *کفایه الاصول*. قم: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث.

خراسانی، محمدکاظم (۱٤۱۰). *درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد*. تهران: وزاره الثقافه و الارشاد الاسلامی مؤسسه الطبع و النشر.

خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۲). *گستره شریعت*. تهران: دفتر نشر معارف.

خمینی، سید روح الله (۱۳۸۹). *صحیفه امام*. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

خمینی، سید روح الله (۱۳۹۲). *کتاب البیع*. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

راسخ، عبدالمنان (۱٤۲٤). *معجم اصطلاحات اصول الفقه*. بیروت: دار ابن حزم.

رضوانی، هما (۱۳٦۲). *لوایح آقا شیخ فضل الله نوری*. تهران: نشر تاریخ ایران.

زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۷٤). *رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه دربارهٔ مشروطیت)*. تهران: کویر.

نسخه غیرنهایی پیش از انتشار

شریعت اصفهانی، فتح الله (بی‌تا). *قاعده لا ضرر*. قم: موسسه نشر الاسلامی تابعه لجامعه المدرسین فی حوزه العلمیه بقم.

شعرانی، میرزا ابوالحسن (١٤٢٨). *المدخل الی عذب المنهل فی اصول الفقه*. قم: مجمع الفکر الاسلامی.

صافی گلپایگانی، لطف‌الله (بی‌تا). *التعزیر، أنواعه و ملحقاته*. قم: دفتر معظم له.

صدر، سید محمدباقر (١٤٢٩). *دروس فی علم الأصول (حلقه اولی و ثانیه)*. قم: دارالصدر.

طباطبایی (مجاهد)، سیدمحمد (بی‌تا). *المناهل*. قم: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث.

طوسی، محمد بن حسن (١٤٠٧). *تهذیب الاحکام فی شرح المقنعه للشیخ مفید رضوان الله علیه*. محقق: حسن خرسان. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

عاملی، حسن بن زین الدین (١٣٧٤). *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*. قم: دارالفکر.

عاملی مکی، محمد بن جمال الدین (١٤١٠). *اللعمه الدمشقیه فی فقه الامامیه*. بیروت: دار التراث.

علی‌محمدی، طاهر، نظرپور، حمزه (١٣٩٦). *بررسی فقهی قاعده «لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق»*. فقه و مبانی حقوق اسلامی (مقالات و بررسی‌ها)، ٥٠(٢)، صص ٤١٧-٤٤٠.

کاشف الغطاء، علی (بی‌تا). *باب مدینه العلم*. نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء العامه.

کلانتری طهرانی، میرزا ابوالقاسم (١٤٢٥). *مطارح الانظار: تقریرات الشیخ الاعظم النصاری*. قم: مجمع الفکر الاسلامی.

کلینی، محمد بن یعقوب (١٣٦٣). *اصول الکافی*. مصحح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

گلی شیردار، محمدحسین، منظری مجید، سکینه (١٣٩٨). *واکاوی قلمرو احکام دین بر مبنای قاعده عدم خلو واقعه از حکم شرعی*. پژوهش‌نامه فقه اجتماعی، -(٢)، صص ٢٦٧-٢٩٠.

محقق داماد، سیدمصطفی (١٣٨٤). *قواعد فقه: بخش مدنی – مالکیت و مسئولیت*. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.

محقق داماد، سیدمصطفی (١٣٨١). *قواعد فقه: بخش مدنی*. تهران: سمت.

مدنی (علیخان کبیر)، علیخان بن احمد (١٤٠٩). *ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین الامام علی بن الحسین صلوات الله علیه*. قم: موسسه نشر الاسلامی تابعه لجامعه المدرسین فی حوزه العلمیه بقم.

مراغی، عبدالفتاح بن علی (١٤١٧). *العناوین الفقهیه*. قم: موسسه نشر الاسلامی تابعه لجامعه المدرسین فی حوزه العلمیه بقم.

مشکینی اردبیلی، علی (١٣٧٤). *إصطلاحات الاصول و معظم أبحاثها*. قم: الهادی.

مظفر، محمدرضا (١٤٢٣). *اصول الفقه*. قم: موسسه نشر الاسلامی تابعه لجامعه المدرسین فی حوزه العلمیه بقم.

منتظری، حسینعلی (١٤٠٩). *دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه*. قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.

منتظری، حسینعلی (١٣٧٣). *رساله استفتائات*. تهران: نشر فکر.

میرزای قمی، ابوالقاسم (١٤٢٨). *رسائل المیرزا القمی*. قم : بوستان کتاب.

نجفی اصفهانی، محمدرضا (١٤١٣)، *وقایه الأذهان*. قم: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث.

نراقی، احمد (١٤١٧). *عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

نسخه غیرنهایی پیش از انتشار