

گستره شریعت

ابوالقاسم علیدوست*

چکیده

شمول یا عدم شمول شریعت بر همه شؤون و اطراف زندگی آدمیان از دیرباز مورد گفت و گو و مطمح انظار بوده و امروزه یکی از پرچالش‌ترین مسائل است. آنچه بر ضرورت این بحث - افزون بر آنچه گذشت - تأکید می‌کند، اظهارنظرهایی است که در این زمینه صورت گرفته و از افراط و تفریط خالی نیست؛ به‌ویژه که این بحث صرفاً فنی و علمی، گاه صبغه سیاسی به‌خود گرفته و اندیشه‌هایی بی‌پایه و غیرعلمی را پدید آورده است. در این مقاله، کوشش بر این است که بحثی به‌دور از آسیب‌های پیشین و با توجه به قرآن، سنت و عقل سامان یابد. نویسنده، محور اصلی بحث را «تبیین حوزه شریعت و نقش عرف در این زمینه» قرار داده است و در مجموع، به چهار اندیشه اشاره می‌کند:

اندیشه شمول، انعزال، ابهام و اعتدال

اندیشه اول بر این است که هر حرکت و سکونی در شریعت جهانی و جاودان (شریعت اسلام) دارای حکم است. نقطه مقابل این نظریه، گرایش به انعزال و بی‌طرفی مطلق قانونگذار اسلام در باره شؤون دنیایی آدمیان است.

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و استاد حوزه علمیه قم.

تاریخ دریافت: ۸۲/۶/۱۰ تاریخ تأیید: ۸۲/۸/۵.

در اندیشه ابهام بر این که اصولی کلان و عام به وسیله شارع بیان شده، بدون این که دخالتی از وی در امور خرد و ساختارها صورت گرفته باشد، تأکید می شود.

در این میان، اندیشه‌ای که راهی میانه را می بیند و به وجود حکم در هر واقعه معتقد نیست، اما اندیشه انزال و ابهام را نیز غیرکافی و ناموفق می بیند، «اندیشه اعتدال» است.

در دیدگاه اعتدال، وجود منطقه‌ای فارغ از جعل، مورد تردید قرار گرفته و تقسیم احکام به عقلی و شرعی رد، و بر تقسیم احکام شرعی به عقلی و نقلی تأکید شده است.

واژگان کلیدی: شریعت، عرف، منطقه‌الفراغ، انزال، اعتدال، شمول، ابهام.

یکی از کهن‌ترین و (امروزه) در صحنه‌ترین مباحث، بحث از گستره شریعت و قلمرو آن (جدا از مسأله حوزه دین و محدوده پیام آن) است؛ از این رو، این مقال را با دو پرسش جدا از هم آغاز می کنیم:

- ا. حوزه دین (دین جهانی و جاودانه) و محدوده پیام آن تا کجا است؟
 - ب. در حوزه و قلمرو شریعت (به صورت بخشی از دین) چه مسائلی داخل است؟
- آیا تمام ابعاد و شؤون آدمیان در این قلمرو داخل است؟ آیا دایره شریعت آن قدر گسترده است که بیرون از آن شأنی نیست تا حضور تأسیسات عقلی، عرف‌ها و عادات را به صورت قانون تحمّل کند یا فرا از حوزه شریعت، اطرافی وجود دارد که می توان این امور را در آن اطراف پذیرفت؟ در ادامه این پرسش، سؤال از حوزه تعبد (تشریح الهی که قابل درک به وسیله عقل یا مورد بنای خردمندان و عرف مردم نیست) و عدم تعبد در شرعیات پیش می آید.
- نکته‌ای که پیش از پاسخ به این دو پرسش تأکید بر آن لازم است، گسست سؤال اول از دوم است؛ گسستی که مورد غفلت برخی از کسانی که در این زمینه مطلبی گفته یا نگاشته‌اند، قرار گرفته است.
- در پرسش نخستین، سؤال از قلمرو دین (مجموعه‌ای که شریعت، بخشی از آن شمرده می شود) است. جایگاه آن از نظر مسأله‌شناسی و سازماندهی علوم در «فلسفه دین» است. با فرض خروج برخی از شؤون زندگی انسان‌ها از قلمرو دین، دیگر سخن گفتن از تشریح الهی یا امضای عرف یا بنای عقلی یا هر امر دیگری به وسیله شارع، نادرست است؛ زیرا در چنین فرضی، آورنده دین درباره آن موارد نظری ندارد تا خواسته باشد تشریح و تأسیس خاصی داشته باشد یا به امضا و رد عرف و بنا و قانونی از خردمندان و مردم، با آن شؤون ارتباط برقرار کرده باشد.

ایجاد مبنا و تأسیس و تقنین درباره این شئون، سهم آدمیان است نه سهم خداوند! به این مسأله باید توجه کرد که «آنچه سهم قیصر است به قیصر، و آنچه سهم خدا است به خدا» باید پرداخت (ر.ک: انجیل متی، باب ۲۲، رقم ۲۱، انجیل مرقس، باب ۱۲).

در پرسش دوم، سؤال از قلمرو شریعت است. در این پرسش می‌توان فرض را بر شمول حوزه دین بر همه شئون آدمیان گذاشت؛ ولی از قلمرو تشریح پرسید و چنین گفت: دینی که به همه شئون انسان‌ها ناظر است، آیا در تمام ابعاد به تأسیس و تشریح پرداخته یا بخشی را با امضا و توشیح بنای خردمندان برگزار کرده است؟

پرسش دوم، سؤال از حوزه تشریح و شریعت و (به طور طبیعی) از فقه است و در سامانه فلسفه شریعت و فقه جای می‌گیرد. بدون این که خواسته باشد به گستره و قلمرو دین تعرضی داشته باشد. در این مرحله، بحث از تشریح و امضای عرف‌ها و عادت‌ها و مقدار تعبد و ارشاد مطرح می‌شود. در این گام، سخن از بی‌طرفی شارع نیست؛ بلکه در هر دو فرض ردّ یا امضا، شارع جانبدار است و ثواب و عقاب او مطرح می‌شود؛ از این رو، بنای عرف یا ردّ آن را می‌توان به شارع نسبت داد و حکم الاهی دانست.

سخنان پیشین، عرصه را بر اندیشه‌ای که می‌گوید:

احکام الاهی به دو قسم تأسیسی و امضایی منقسم می‌شود و مخالفت با قسم اول، مخالفت با حکم الله و کتاب الله است اما مخالفت با قسم دوم به دلیل این که خداوند در آن موارد حکمی ندارد، مخالفت با کتاب الله نیست، چرا که سکوت شرع در قبال احکام عرفی و عقلایی، باعث اسناد آن احکام به خداوند و کتاب الله نیست (ان کتاب الله و احکامه علی صنفین: الاول هی الاحکام الالهیه السماویة التأسیسیة بالتشریح... و الثانی هی الاحکام العقلانیة الامضائیة الاسلامیة... و لا حکم لله فی تلك الموارد و سکوت الشرع فی قبال الاحکام العرفیة العقلانیة لا یوجب صحه اسناد تلك الاحکام الی الله تعالی) (خمینی، ۱۳۷۶: ۶۶)، تنگ می‌کند؛ زیرا همان‌طور که حکم پدید آمده با تأسیس و ابداع قانونگذار به وی منسوب است، احکام امضایی نیز به او نسبت داده می‌شود. شنیدنی است که در این سخن، مقسم، «احکام الاهی»، و اقسام، حکم الاهی و غیرالاهی است!

آنچه به موضوع این مقاله ارتباط می‌یابد، مسأله‌ای است که در پرسش دوم مطرح می‌شود بدان معنا که با فرض جامعیت و گستردگی قلمرو دین بر همه شئون زندگی آدمیان، از وسعت شریعت و محدوده آن سخن به میان می‌آید.

مسأله گستره شریعت و محدوده آن از دیرباز مورد نظر عالمان دین بوده و اظهارنظرهای گوناگونی را به همراه داشته است. ابومحمد فضل بن شاذان از عالمان قرن سوم هجری با اشاره‌ای کوتاه به این مسأله می‌گوید:

اهل جماعت و سنت معتقدند که خداوند، پیامبرش محمد صلی الله علیه وآله وسلم را به جمیع آنچه مردم در امر دینشان بدان محتاج بودند، نفرستاده است. چه بسا رسول الله خود نیز بدان‌ها معرفت نداشته و اگر هم داشته، بیان نفرموده است، و این یاران رسول خدا بودند که بعد از وی، احکامی را به رأی خویش استنباط کرده، نام سنت بر آن نهاده و مردم را از پذیرفتن آن و مخالفت با آن منع کرده‌اند (فضل بن شاذان، ۱۳۵۱: ص ۳ و ۴).

شافعی از پیشوایان معروف اهل سنت (متوفای ۲۰۴ ق) گفته است:

لاسیاسة الاّ ما وافق الشرع؛ لکن برخی در قبال وی در همان قرون موضع گرفته و گفته‌اند: «اگر منظور از «موافقت» عدم مخالفت باشد، این سخن صحیح است؛ ولی اگر مرادش از «موافقت»، وجود نص و دلیل عام یا خاص از طرف شارع باشد، این سخن صحیح نیست (شبستری، ۱۳۷۵: پاورقی ۵۵).

در دوران معاصر، گفت‌وگو از قلمرو شریعت، یکی از پرچالش‌ترین و حاضرترین مباحث در صحنه است. به هر حال بحث را با تتبع و پی‌جویی از اندیشه‌های گوناگون و ادله آن‌ها پی می‌گیریم. نخستین اندیشه در این باب، از وسعت قلمرو تشریح حکایت دارد؛ به گونه‌ای که هیچ واقعه و عملی، از یکی از احکام پنجگانه تکلیفی (وجوب، استحباب، اباحه، کراهت و حرمت) خالی نیست. این نظر تا بدان‌جا پیش می‌رود که حتی در متلازمان که به جعل دو حکم نیازی نیست، فقط به دلیل عدم امکان خلوص واقعه از حکم، قائل به جعل حکم است. (ر.ک: خراسانی: ص ۲۱ و ۲۱۱). مطابق این دیدگاه، برای هر حرکت باید پیش‌تر حکم آن را از شریعت جست؛ شاید حدّ اعلاّی این دریافت در شریعت در مذهب حنبلیان از اهل سنت دیده شود (تقوی، ۱۳۷۴: ص ۲۲۳ و ۲۲۴)؛ هر چند - چنان‌که در ادامه اشاره خواهد شد - در متون شیعه نیز رگه‌هایی از این اندیشه وجود دارد.

ادله این نظریه

صاحبان این اندیشه که از آن به «اندیشه شمول» تعبیر می‌کنیم، باور خویش را به قرآن، حدیث و عقل استناد داده‌اند. برخی در تثبیت این باور چنین نگاشته‌اند:

صدوق(ع) در کتاب اکمال‌الدین از عبدالعزیز بن مسلم روایت می‌کند که می‌گوید:

در ایام حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام در مرو بودیم. روز جمعه، در جامع اجتماع داشتیم. صحبت از امر امامت بود و اختلاف زیادی از مردم در امر امامت گفته می‌شد. به خدمت آن حضرت تشرّف حاصل کرده، اباطیل مردم را اطلاع‌دادم، تبسمی کرده، فرمودند: یا عبدالعزیز بن مسلم! «جَهْلَ الْقَوْمِ وَ خَدَعُوا عَن آرَائِهِمْ اِنَّ اللّٰهَ عَزَّوَجَلَّ لَمْ يَقْبِضْ نَبِيَّهٖ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ حَتّٰى اَكْمَلَ الدِّينَ وَاَنْزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنَ، فِيهِ تَفْصِيْلُ كُلِّ شَيْءٍ بَيَّنَّ فِيهِ الْحَلَالَ وَ الْحَرَامَ وَ الْحُدُوْدَ وَ الْاِحْكَامَ وَ جَمِيْعَ مَا يَحْتَاجُ النَّاسُ اِلَيْهِ كَمَا لَمْ يَكُنْ اَلَيْهِ كَمَا لَمْ يَكُنْ اَلَيْهِ» (ما فرطنا في الكتاب من شيء) و انزل في حجة الوداع و هي آخر عمره صلى الله عليه وآله وسلم: (اليوم اكملت لكم دينكم...) هر گاه خود ما هم به دیده انصاف بنگریم و تعقل کنیم، عقلاً تصدیق خواهیم کرد که مذهب اسلام را ناسخ مذاهب قرار می‌داد و تا قیامت بقای آن را می‌خواست و پیغمبر ما را خاتم پیغمبران می‌فرمود؛ البته بایستی تماماً به ما فرموده و دستور داده باشد و چیزی فروگذار نکرده باشد (مرندی، ۱۳۷۷: ص ۱۹۸ و ۱۹۹).

۲۰۳

قیاس

سوره
توبه
آیه ۱۰۸

این نگاشته که شاید جامع‌ترین نوشته در اثبات این نظریه است، از قرآن، روایت و عقل بهره برده تا جامعیت و گستردگی قلمرو شریعت را اثبات کند. برخی با صراحت بیش‌تری مطالب را دنبال کرده و گفته‌اند:

همه اقوال و افعال ما لابد تحت یکی از احکام خمسہ مندرج است؛ خواه امور دولتی و سیاسی و خواه عبادات و معاملات بوده باشد. قال الله تعالى: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ» (تبریزی، ۱۳۷۷: ص ۱۴۲).

نصوص، ادله و به‌ویژه روایاتی که ممکن است سند این اندیشه باشد، بی‌شمار است (کلینی، ص ۸۰ - ۷۶؛ مجلسی، ۱۴۰۲: ص ۶۶ - ۱۸). دلالت برخی اخبار تا بدان‌جا است که قرآن را به تنهایی مبین جمیع احتیاجات بشر می‌داند (کلینی، ص ۷۷)؛ هرچند روایات بسیاری مجموعه قرآن و سنت را مبین این امر می‌دانند. (بسیاری از روایات ابواب مورد اشاره در شماره‌های پیشین، عهده‌دار بیان این امر است)

شنیدنی است بدانیم دلالت برخی از روایات، قرآن یا مجموعه قرآن و سنت را مبین هر امری می‌داند؛ هرچند به حلال و حرام و شریعت و دین هم مربوط نباشد (همان: ص ۸۰ - ۷۸)؛ از این‌رو نمی‌توان حوزه بیان را یگانه محدوده شریعت و حلال و حرام یا اموری که به هدایت و سعادت انسان مربوط است، دانست. (نقدی است بر این سخن از علامه طباطبایی:

ان القرآن المجید لَمَا كَانَ هَدَايَةً يَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ... لَمْ يَفْرَطْ فِيهِ فِي بَيَانِ كُلِّ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَى مَعْرِفَتِهِ سَعَادَةَ النَّاسِ فِي دُنْيَاهُمْ وَ آخِرَتِهِمْ... (طباطبایی، ۱۳۹۴: ج ۷، ص ۸۱)) با هم روایتی را دالّ بر جامعیت شریعت مرور می‌کنیم. در این روایت معتبر، امام صادق علیه السلام خطاب به ابوبصیر در وصف «جامعه» فرمود:

لوحی است که طول آن هفتاد ذراع (به ذراع رسول‌الله صلی الله علیه وآله وسلم) و مبین هر حلال و حرام و آنچه آدَمیان بدان محتاجند حتّی ارش و جبران خسارت یک خدشه، است. ابوبصیر می‌گوید: حضرتش دستی به من زد و فرمود: آیا اذن می‌دهی؟ عرض کردم: قربان! من در اختیار تو؛ هر چه می‌خواهی انجام ده؛ آن‌گاه حضرت با دست خویش مرا فشرده و فرمود: حتّی ارش این [حرکت نیز بیان شده است] (مجلسی، ۱۴۰۳: ص ۳۹).

اندیشه شمول، در پی آن است که برای هر حرکت و سکونی، و حادثه و شأنی، دلیلی عام یا خاصّ از شریعت بیابد و هیچ بنایی از عرف و تأسیسی از مردم تا به امضای خاصّ شارع نرسد، معتبر و مشروع نمی‌داند. به‌گفته برخی از این گروه:

نباید گوش کرد حرف بعضی را که ما با دین کار نداریم و نماز و روزه را تغییر نمی‌دهیم؛ بلکه امور سیاسیة مدنیة و دوایر دولتی را تنظیم و تعدیل می‌کنیم. جواب آن است: همه این‌ها که می‌گویند، تحت یک حکمی از احکام شرعی محمدی صلی الله علیه وآله وسلم مندرج است. از او گذشتن و قانون خارجه را مُجرا داشتن، بعینه حکم خدا را گذاشتن و حکم جاهلیت خواستن است... (تبریزی، ۱۳۷۷: ص ۱۴۲).

در برابر این اندیشه، نظریه عدم شمول قلمرو شریعت قرار دارد. صاحبان این نظریه با توافقی که بر عدم شمول و محدودیت قلمرو شریعت دارند، در تحدید این محدودیت و تعیین قلمرو یکسان نمی‌اندیشند و حداقل به سه گروه تقسیم می‌شوند:

۱. گروهی که حوزه شریعت را به اخلاق فردی و عبادات منحصر کرده، کلّ معاملات و مسائل اجتماعی، سیاسی و غیر این‌ها را از شریعت خارج دانسته، شارع را درباره آن بی‌نظر می‌دانند. این عاقلان هستند که در این زمینه‌ها بناهایی را تأسیس می‌کنند و حداکثر دخالت شارع در این امور، امضای این تأسیسات است. این گروه، حتّی بیان اصولی کلان و ارزشی را نیز از شارع انکار می‌کنند و اگر در آیات و روایات، به اصلی اشاره شده باشد، آن را به زمان صدور این ادلّه مربوط دانسته، بهره بردن از آن نصوص در زمان‌های بعد را نادرست می‌دانند.

می‌توان عبارت ذیل را به این اندیشه ناظر دانست:

به نظر من همان سیستم‌هایی که مبتنی بر روایات است، نوعاً ارشادی است و مولوی نیست. ارشاد به شیوه غفلا است... شارع در مسائلی مثل معاملات، نقش امضایی را بازی می‌کند، نه نقش تأسیسی (حائری، ۱۳۷۹: ص ۱۲۶ و ۱۲۷). در نامه‌ای که به ظاهر، فروغی به فقیه سترگ حاج شیخ عبدالکریم حائری درباره کشف حجاب نوشته، آمده است: اگر نظر حضرت مستطاب‌عالی به لباس و کلاه است، مایه تعجب است که [در] این قبیل امور موافقت و مخالفت به احکام شرع مقدس را عنوان می‌فرماید (ر.ک: بدلا، ۱۳۷۸: پاورقی ص ۱۱۸).

۲۰۵

قیس

در دوران معاصر، اندیشه انعزال به تقلید از غرب در سطح گسترده‌ای در جهان اسلامی، به‌ویژه در ایران تبلیغ می‌شود.

ما از این اندیشه در مباحث آینده، به «اندیشه انعزال» تعبیر می‌کنیم.

۲. گروهی که به بیان اصول کلی و عام از طرف شارع قائل هستند و مسائل شکلی و خُرد را خارج از حوزه شریعت می‌دانند. به سخن ذیل توجه کنید:

این که مردم برای برقراری نظام معیشتی و اقتصادی خودشان چگونه و طبق چه الگویی آن را برقرار کنند، در این جا شارع مردم را به خودشان موکول نموده است و حتی شریعت فرمود: اصل مقررات و قوانین را هم خودتان بیاورید؛ البته چارچوبی هم مقرر فرمود که نباید به احدی ظلم شود... مسأله آزادی یک اصل مهم در اسلام است. معنای آزادی این است که باید خود مردم در شؤون زندگی خودشان تصمیم بگیرند... ولی اگر مردم به‌طور مطلق به خودشان واگذار گردند و حدّ و مرزی برای آنان معین نشود، ممکن است هرکس مطابق میل و خواست خودش، حدّ و مرز را تعیین کند و چه بسا حقوق ضعفا در این تعیین حدّ و مرز پایمال شود...؛ لذا شارع مقدّس یک اصل اجتماعی مهم به نام «لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ» را مطرح کرده است (معرفت، ۱۳۷۳: ص ۶۰ و ۶۱).

مطابق این باور، شریعت اسلام، مبین چارچوب‌ها و اصول کلی اخلاقی و ارزشی از قبیل رحمت، عدالت و آزادی است؛ اما جدا از این اصول، شارع مقدّس کاری جز امضای بنای عرف ندارد. عبارت ذیل نیز مبین و روشن‌کننده این باور است:

غالب نصوص باب سیاسات در کتاب و سنت، ناظر به پرسش‌هایی که ما در عصر حاضر در باب حقوق جزا و یا حکومت و مانند آن داریم نیست و به این جهت، دلالت آن‌ها به احکام عصر حاضر منتفی است؛ بنابراین، همه این امور در منطقه الفراغ قرار می‌گیرد و دلالت آن‌ها فقط در حدّ دلالت به عنصر «عدالت» و «رحمت» است و دلالت به حکم‌های معین و مشخص ندارند؛ لذا ما

خود موظفیم با ترتیب اثر دادن به آن دلالت متناسب با واقعیات اجتماعی، سیاسی، صنعتی و معرفتی عصر حاضر، سیستم جزایی و سیستم حقوقی تأسیس کنیم که برآورنده اهداف فوق در عصر حاضر باشد (سروش، ۱۳۷۹: ص ۴۶).

باور پیشین را برخی با گسست «نظریه سیاسی» و «تعلیمات سیاسی» از یکدیگر، این چنین بیان کرده‌اند:

عده‌ای از متفکران مسلمان وجود نظریه سیاسی در کتاب و سنت را انکار می‌کنند و آن را با شأن و وظایف این منابع سازگار نمی‌بینند. اینان معتقدند در این منابع، «تعلیمات سیاسی» وجود دارد، نه «نظریه سیاسی». این منابع، تعلیماتی ارائه کرده‌اند که به قلمروی فراتر از زندگی فردی یعنی زندگی اجتماعی و تصمیمات سیاسی مربوط می‌شود و درباره آن‌ها تکلیف‌هایی را مشخص می‌کند؛ ولی این مطلب غیر از ارائه یک نظریه سیاسی است (شبستری، ۱۳۷۶: ص ۷۱).

سخن اخیر، ارائه تعلیمات اجتماعی و سیاسی و رهنمودهای کلان (به‌طور مثال در قالب اخلاق زمامداران و حاکمان، آداب معاشرت و روابط با مردم و ملل گوناگون) را شأن و شأن شارع می‌داند؛ اما ارائه شکل و مدلی خاص برای حکومت یا زندگی اجتماعی را از حوزه شریعت خارج می‌پندارد.

برخی با صراحت بیش‌تری دخالت شارع را در آن موارد، خلاف مقام و موقعیت او دانسته، پیامد آن را جز هتک حریم شرع نمی‌دانند. در مباحث آینده، از این اندیشه به «اندیشه ابهام» تعبیر خواهیم کرد.

ادله این اندیشه

نظریه پیشین را می‌توان به وجوهی استناد داد:

یکم. شریعت جاودان نمی‌تواند برای تک‌تک اعمال برنامه داشته باشد. دخالت شارع در خرد و کلان کارها گذشته از این که با عظمت مقام وی ناسازگار است، سبب پیدایی شبکه‌ای بسته و متصلب می‌شود که به هیچ وجه قدرت هماهنگی و همگامی با تحولات اجتماعی، پیشرفت و تکامل بشری را ندارد. شریعتی که در حصار سخت قرار گیرد، به تعامل با معرفت‌های بشری و راه بردن انسان همراه با تحولات اجتماعی و انسانی توانا نیست؛ اما بیان اصول و ارزش‌های کلی، ضمن این که بشر را به اهداف بلند و مصالح خویش هدایت می‌کند، دست او را در تأسیس بنیان‌ها و بناها و پدیدآوردن عرف‌ها و عادات باز می‌گذارد.

در این دلیل، در واقع از دو عنصر «ضرورت» و «حکمت» برای اثبات مدعا استفاده شده است. ضرورت هماهنگی با تحولات و تغییرات شوئون بشری مقتضی است که قانونگذار حکیم به بیان و ترسیم خطوط کلی و ارزشی بسنده کرده، متعرض خُردها نشود.

دوم. وجه دیگری که ممکن است سند این اندیشه قرار گیرد، هماهنگی این نوع برنامه‌ریزی و تقنین (هدف قرار دادن خطوط کلی فقط) با مقاصد و اهداف شریعت است. چه احتیاجی است در زمانی که ترسیم چارچوب‌ها و اصول کلی، مقاصد قانونگذار را تأمین می‌کند، وی به تشریح در ریز و درشت حوادث بپردازد؟

۲۰۷

قیس

معقول این است که مقنن، خارج از برنامه‌های کلان را به عرف مردم و خرد آنها واگذارد. حتی به مردم اجازه دهد که عرف‌ها و عادات خود را «برنامه شرعی و سیاست الاهی» بنامند! در سخنی منسوب به ابن‌قیم آمده است:

سیاست شرعیه، ضرورتاً به معنای انطباق با احکام صریح شریعت دانسته نمی‌شود. هر اقدامی که عملاً مردم را به منفعت [= صلاح] نزدیک‌تر کند و از تباهی [= فساد] دورتر سازد، در همین سیاست شرعیه شریک است؛ حتی اگر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بر آن صحه نگذاشته باشد و وحی الاهی آن را مقرر نکرده باشد (کمالی و حنایی کاشانی، ۱۳۸۱: ص ۳۹ و ۴۰). این وجه مبتنی بر «عدم احتیاج» قانونگذار در هدایت و پیشبرد اهداف خود به تشریح غیر اصول عمده و کلان است. بدون این که خواسته باشد از عنصری چون «ضرورت» بهره برد. سوم. وجود برخی روایات نیز مستند این نظریه قرار گرفته است یا می‌تواند (در نگاه اول) قرار گیرد؛ روایاتی از این قبیل:

– رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرمود:

انتم اعلم بامر دنیاکم (نیشابوری، ۱۴۰۱: ص ۱۱۷ و ۱۱۸).

این حدیث دال بر اذن شارع به مردم در تأسیس بنیان‌ها و بناهایی است که به زندگی آنها مربوط می‌شود (جعیت، ۳۱۶۹: ۱۴۰۹).

– رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرمود:

خداوند متعالی حدودی، را برای شما تعیین فرموده است؛ از آنها نگذرید (احکام وضعی)؛ واجباتی را تعیین فرموده، آنها را ضایع نکنید؛ سنن و شیوه‌هایی را تعیین فرموده، از آنها متابعت کنید؛ حریم‌هایی را تعیین، و محرّماتی را بیان کرده، آنها را هتک نکنید و به دلیل رحمتش بر بندگان از مواردی بدون این که فراموش کرده باشد، گذشته [و به خود شما واگذار کرده] است. خود را در

مورد آنها به زحمت نیندازید [و به تأسیسات و عادات و عرف خود، عمل کنید] (ان‌الله تعالی حدّ لکم حدوداً فلا تعدوها و فرَضَ علیکم فرائضَ فلا تُضیعوها و سنَّ لکم سنناً فاتبعوها و حرّم علیکم حرّمات فلا تتنّهکوها و عَمّی لکم عن اشیاء رحمةٌ منه من غیر نسیانٍ فلا تتکلفوها (محمدباقر مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ج ۲، ص ۲۶۳، ح ۱۱)).

می‌توان موارد عفو را اموری دانست که به زندگی آدمیان مرتبط است.

۳. گروه سوم از قائلان به محدودیت نسبی قلمرو شریعت کسانی هستند که در عین پذیرش محدودیت مزبور و نادرست و افراطی دانستن اندیشه شمول، به گونه‌ای که گذشت، اندیشه انحصار حوزه شریعت به اخلاق فردی و عبادات (از گروه اول) و نظریه انحصار به بیان اصول کلی و ارزشی (از گروه دوم) را نیز باطل می‌دانند. این گروه معتقد است: هر چند لازم نیست برای هر حرکت و برنامه و شکلی، حکمی از شارع را سراغ گرفت و سندی ارائه داد، آسناد شرعی موجود (اعمّ از نقلی و عقلی)، فقط به ارائه رهنمودهای کلی و ترسیم خطوط کلان و بیان اصول ارزشی بسنده نکرده؛ بلکه گزاره‌هایی بی‌شمار (حتی در غیر عبادات) بیان کرده است بدون این‌که به زمان یا مکان و جمعیت خاصی تعلق داشته باشد.

در این اندیشه، حوزه عبادات اغلب رنگ تعبد دارد و برای عرف‌ها و عادات مردم و تعقل خردمندان در آن مجال نیست. اصولاً محدوده عبادات در کم و کیف، همان است که تشریح شده بدان معنا که انسان‌ها در برابر عبادات شئونی ندارند تا گفته شود: آیا عبادات مشروع، همه آن شئون را می‌گیرد یا برخی از آن شئون از حوزه شریعت خارج است. گویا انسان منتظر است در جهت نیایش و پرستش پروردگار، فرمانی برسد تا علقه‌ای در این زمینه بیابد و عمل کند؛ البته ممکن است بشر به اقتضای فطرت و خرد، اصل نیایش و به اقتضای عادت یا خاطره‌ای که از آدیان پیشین باقی مانده، حرکتی را با شکل خاصی به صورت نیایش و عبادت انجام دهد و شارع آن را امضا کند؛ اما در شریعت اسلام که محور گفت‌وگوی ما است، هر چند این اتفاق رخ داده، آن قدر در جزئیات و اجزا و شرایط عبادات ممضا از قبیل نماز، روزه و حج تغییر رخ داده که رنگ تأسیس به این عبادات داده است؛ ضمن این‌که سخن ما در راه یافتن بناهای مردم و تأسیسات عقلا و غیرتعبد در عبادات است و امضای شارع در عباداتی که از آدیان پیشین به ارث رسیده است، با این سخن منافاتی ندارد؛ البته خارج دانستن عرف، عقلا و عقل از حوزه عبادات و قبول آنچه شارع در این حوزه تعیین کرده، کم‌تر مورد بحث و نقد

در درون دین قرار گرفته است. نقد برون دینی این شئون هم، هرچند ممکن، بلکه واقع شده است، با موضوع بحث ما ارتباطی ندارد؛ بنابراین بحث را - چنان که فضا و رنگ مباحث و مثال‌ها تاکنون اقتضا می‌کرد - در غیر عبادات یعنی شئون گوناگون زندگی انسان چون معاملات، اقتصاد، سیاست، حکومت و... متمرکز، و در دو مرحله تعقیب می‌کنیم و به انجام می‌رسانیم:

۱. توضیح و بیان دقیق‌تر و روشن‌تر اندیشه اخیر که ما از آن به «اندیشه اعتدال» یاد می‌کنیم؛
۲. تثبیت این اندیشه با نقد سایر اندیشه‌ها و بررسی مسأله از نظر عقل، تجربه و نصوص دینی.

مرحله نخست: توضیح اندیشه اعتدال

گرچه تا حدود بسیاری گفت‌وگو از این مرحله صورت گرفت، به انگیزه توضیح بیش‌تر و شفاف ساختن هر چه بهتر این اندیشه، بحث را با ارائه نمونه‌هایی حاصل از این نظریه پی می‌گیریم:

- مرحوم سیدحسین مدرس در مورد قانون مصوب ۱۳۲۰ شمسی (قانون اصول محاکمات جزایی) می‌گوید:

حقیر به قدر امکان سعی نمودم امور جزایی، موافق شرع باشد و مواردی که متعلقه امور اداری است، مخالفتی با موازین اسلامی ندارد (هدایتی، ص ۱۲).

قوانین سلطنتی، ربطی به احکام و تکالیف شرعیه ندارد و با قواعد متشرعه اصلاً و فرعاً به وجه من‌الوجه، مزاحم و معارض نیست؛ بلکه تماماً از قبیل تعیین موضوعات (تعبیر «مصدق» صحیح است، نه «موضوع») است؛ پس صحّت و لزوم کبرا که حفظ بیضه اسلام و بقای طریقه جعفریه باشد، جای شبهه احدی نیست؛ اما صغرای آن که امروزه به اقتضای این زمان که کدام‌یک از علوم و معارف و اسباب و آلات بیش‌تر مدخلیت در بقای طریقه جعفریه و... دارد، امری هست داخل در موضوعات. تصویب آن مربوط به رأی و اداره رؤسای روحانی ملت و محول به تصویب دانشمندان و عقلائی مملکت است که در امور سیاسی و مدنی اطلاع و آگاهی دارند (خلخال، ۱۳۷۷: ص ۲۹۸؛ فاضل خراسانی، ۱۳۷۷: ص ۶۳۳؛ عمید زنجانی، ۱۳۸۱: ص ۴).

در ماده ۱۶ قانون مجازات اسلامی مصوب آذرماه ۱۳۷۰ شمسی آمده است:

«تعزیر»، تأدیب و یا عقوبتی است که نوع و مقدار آن در شرع تعیین نشده و به‌نظر حاکم واگذار شده است؛ از قبیل حبس و جزای نقدی و شلاق که میزان شلاق بایستی از مقدار حد کم‌تر باشد.

در ماده ۱۷ آمده است:

«مجازات بازدارنده»، تأدیبات یا عقوبتی است که از طرف حکومت به منظور حفظ نظم و مراعات مصلحت اجتماع در قبال تخلف از مقررات و نظامات حکومتی تعیین می‌گردد؛ از قبیل حبس، جزای نقدی، تعطیل محل کسب، لغو پروانه و... مذهب و نظریه اقتصادی در اسلام، مشتمل بر دو جانب و ناحیه است: جهتی از ناحیه تشریح اسلامی به صورت منجز، قطعی و غیرقابل تغییر تأمین شده است، و جهتی که «منطقه الفراع» نامیده می‌شود، در تشریح اسلامی قانون خاصی ندارد و آن را دولت یا ولی امر، مطابق با مصالح و ظروف خاص حاکم از سویی، و مطابق با اهداف عام اقتصادی اسلام از سوی دیگر عهده‌دار شده است، و به تشریح و قانونگذاری می‌پردازد (صدر، ۱۴۱۱: ص ۳۷۸ و ۶۸۰). (به تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، ص ۹۸ نیز مراجعه شود)

همان‌گونه که ملاحظه می‌کنید و از متون پیشین استفاده می‌شود، در اندیشه اعتدال، عدم مخالفت با شریعت برای پذیرش عرف‌ها و قوانین موضوعه بشری کافی است. در این اندیشه، به بسیاری از بناها و تأسیسات مردم و خردمندان به چشم مصادیق یک کلی و عام که در شریعت، حکمی ثابت و غیرقابل تغییر دارد، نگریسته می‌شود؛ از این رو، ضرورتی در این‌که شارع برای آن مصادیق، حکم ویژه صادر کند و فقیه برای آن سند ارائه دهد نیست. در این اندیشه، منطقه‌ای فارغ از جعل و تشریح خاص وجود دارد که حاکم با ملاحظه عناصری که شریعت مقرر کرده است، به قانونگذاری می‌پردازد؛ البته آنچه از این اندیشه تاکنون بیان کردیم می‌توان تفسیری مشهور و معروف از آن دانست؛ اما نگارنده معتقد است: جهت رسیدن به واقع و اندیشه‌ای خالص و بدون هرگونه افراط و تفریط در فهم و بیان حوزه شریعت، باید اصولی را در نظر گرفت و باور کرد. این اصول عبارتند از:

۱. خلوّ واقعه از حکم، امری ممکن و واقع، بلکه لازم و حتمی است. از نظر عقل، دلیلی بر این‌که قانونگذار باید برای هر حرکت و فعل و انفعال اختیاری جعل حکم کرده باشد، وجود ندارد؛ بلکه از آن‌جاکه جعل حکم به صورت یک عمل از قانونگذار نباید لغو و بیهوده صورت گیرد نمی‌توان برای حرکات بی‌شمار، جعل حکم (هر چند به طور عام و یک‌جا) تصوّر کرد. بر این بنیان، ما اعتقادی به تخمیس احکام تکلیفی نداشته، «اباحه» را امری جز عدم احکام چهارگانه نمی‌دانیم. ادله‌ای هم که بر بیان اباحه اشیا دلالت می‌کند، مبین نفی احکام چهارگانه می‌دانیم، نه مبین جعل تساوی فعل و ترک (اباحه)؛ چرا که جعل حکم باید به انگیزه تحریک و

ایجاد انگیزه باشد، و چنین اثری بر جعل اباحه مترتب نیست. به دیگر سخن، مؤذای ادله اباحه، اخبار از نبود اعتبار و حکم است، نه انشای حکم. (علی دوست، ۱۳۸۱: ص ۱۷۴ و ۱۷۵)
 ۲. نصوصی که از قرآن و سنت معصوم علیه السلام موجود است، به اعتبارات گوناگون، تقسیماتی در آنها راه یافته است. این تقسیمات عبارتند از:

- نصّ مبین حکم الاهی (اولی یا ثانوی) و نصّ مبین حکم حکومی و نظامی یا قضایی؛ (یکی از فاخرترین مباحث مرتبط با اصول فقه، نگاه علمی و منضبط به نصوص از جهت تقسیمات مذکور در متن است. متأسفانه این بحث، ابتدایی ترین مراحل خود را در این دانش می گذراند؛ به گونه ای که در متون اصولی، در حدّ اشاره، آن هم به برخی از اقسام، بدون ارائه ضابطه ای روشن، مطالبی وجود دارد. بر آیندگان است که این مبحث مؤثر در استنباط را طرح و متن و حواشی آن را بکاوند)

- گزاره دالّ بر حکم مولوی و گزاره ارشادی؛

- دلیل حاکی از حکم شرعی و دلیل هادی به شیوه های اجرایی و عملی؛ (نگارنده معتقد است: برخی روایات، به ویژه روایات باب دیات و حاکی از داوری های امیر مؤمنان علیه السلام ناظر به اجرای حکم شرعی و گاه ناظر به بهترین شیوه ها در اجرا است، نه مبین حکم شرعی. از این قبیل است روایات دالّ بر اعتبار نظر دو کارشناس عادل مذکر در تقویم، و بر این سخن شواهدی وجود دارد)

- سند دالّ بر قضیه حقیقه و کلی و سند دالّ بر قضیه خارجی و موردی؛

- ادله دالّ بر دستورهای تشریحی و تقنینی و مبین باید و نباید، و ادله دالّ بر هست و نیست؛ (برخی ادله - به ویژه ادله ای که مبین خواصّ طبیعی برخی از اشیا و کارها است و از آنها استفاده استحباب یا کراهت شده است - مبین امر تکوینی است بدون این که سندی بر جعل حکم شرعی، هر چند در قالب استحباب یا کراهت باشد)

- آیات و روایات مبین حکم و آیات و روایات مبین مقاصد؛ (روش و عرف فقیهان در استنباط بر این است که برخی نصوص را مبین حکم و سند کشف حکم شرعی می دانند؛ اما برخورد آنها با برخی نصوص چنین نیست. مقایسه کنید «اوفو بالعقود» و «المؤمنون عند شروطهم» را با «اعدلوا هو اقرب للتقوی» و «انما بُعثت لاتمّم مکارم الاخلاق». دو سند اول، حضوری چشمگیر در استنباط احکام و متون فقهی دارد؛ اما دو نصّ اخیر چنین نیست. توجیه

فنی این تفاوت این است که در اندیشه فقیهان، گروه اول مبین حکم است بر خلاف گروه دوم که نص تشریحی نبوده و مبین مقاصد کلی شریعت است. این گسست هرچند ممکن است در مثال و صغرایش مناقشه باشد، یکی از بایسته‌ها در اجتهاد است که باید مورد نظر فقیه قرار گیرد)

- مبین حکمت‌ها و مقرب‌ها و مبین مناطات و علل احکام. (نص مبین حکمت و مقرب حکم، صلاحیت برای استناد در غیر مورد خودش ندارد؛ اما نص مبین تعلیل، این صلاحیت را دارد. در دانش اصول فقه به تفاوت ثبوتی حکمت و علت اشاره شده است؛ اما ضابطه اثباتی دلیل مبین علت و حکمت کم‌تر مورد بحث قرار گرفته؛ بحثی که بس ضرورت دارد)

بدون تردید، سخن گفتن از حوزه شریعت و حدود اختیار مردم و اعتبار عرف و عادت آن‌ها در این زمینه، بدون توجه به این تقسیمات در نصوص شرعی، ممکن نیست. آیا مدعی فقاقت و استنباطی که همه نصوص موجود در غیر عبادات (به‌جز تعدادی انگشت‌شمار) را حامل حکم الاهی مولوی و گزاره‌ها را به طور عمده فضاای حقیقی می‌داند، با کسی که چنین نگاهی به نصوص ندارد و گاه تا حد افراط، گزاره‌های دینی را تاریخی و ناظر به شرایط ویژه صدور این نصوص می‌پندارد، به یک اندیشه در بیان حوزه شریعت می‌رسند؟! به‌طور قطع چنین نیست! این اصل روشن می‌سازد که بر فقیه مدعی، استنباط و استکشاف شریعت از اسناد است که نصوص را با ضوابطی روشن و فنی طبقه‌بندی، محدوده نصوص را مطابق اعتبارات و تقسیماتی که بیان شد تعیین، و ادله مبین حکم الاهی، ابدی را از غیر آن جدا کند؛ آن‌گاه به تعیین دقیق حوزه شریعت رسیده، به امر استنباط پردازد.

جالب این‌که طبقه‌بندی و تعیین مزبور، هر چند به اجمال و ارتکاز، از نگرش فقیه درباره حوزه شریعت مایه می‌گیرد، این مایه گرفتن سبب دور محال و ناکامی فقیه در فهم حوزه شریعت یا طبقه‌بندی نصوص نمی‌شود. در واقع، رسیدن به فهم دقیق و تعیین تفصیلی حوزه شریعت، متوقف بر طبقه‌بندی اسناد و مدارک مطابق تقسیماتی که بیان کردیم، است، و طبقه‌بندی مزبور بر فهم اجمالی و ارتکازی درباره حوزه تشریح توقّف دارد؛ فهمی که از انس با نصوص و منابع دین به‌دست می‌آید. (آنچه در این اصل بیان شد، روشن می‌سازد که امر استنباط و فهم و بیان حوزه شریعت تا چه پایه تخصص، دقت و انس با نصوص و اقسام آن را می‌طلبد، و قلم زدن برخی از نویسندگان صرفاً پرنویس در این زمینه‌ها تا چه حد بی‌جا، و برونداد افکار آن‌ها چه اندازه خام است)

۳. همان‌گونه که از روش و عرف شارع مقدّس استفاده می‌شود و ما در بحث از تثبیت این اندیشه در مرحله بعد، آن را ثابت خواهیم کرد، اصل حاکم بر رفتار شارع در غیر عبادات بر امضا و تصحیح بنیان‌ها و بناهای مردم است، مگر آن‌که خلاف آن به دلیل معتبر ثابت شود. این اصل می‌تواند در زمان شک، مرجع رفع تردید قرار گیرد؛ چنان‌که در نگرش فقیه به ادله و اسناد شرعی موجود، تأثیری بنیادین دارد. این نگرش، حوزه معاملات و غیرعبادات را (دست‌کم در بیش‌تر موارد) حوزه تأسیسات شرع به‌شمار نمی‌آورد و حضور شارع را در جایگاه امضا کننده و مصحح بناهای عرف می‌پذیرد. اعتقاد به این اصل، باور موزونی است که از اندیشه افراطی انکار مطلق تأسیس از ناحیه شارع در غیر عبادات و از باور تفریطی تعبّد انگاشتن مطلق ادله غیرمعاملات، فاصله می‌گیرد.

مطابق این اصل، هر چند اصل حاکم بر تشریح اسلامی در غیر عبادات بر امضا و عدم تعبّد است نمی‌توان در مواردی که دلیل خاصّ بر تقنینی ویژه وجود دارد، از دلیل صرف نظر کرده، بر امضا و تصحیح بنای مردم و عرف پای فشرد. به اقتضای این قاعده، اصل نگاه شارع به بناهای مردم و تأسیسات خردمندان نگاه «تصحیح و تکمیل» است، نه نگاه «تبدیل و تغییر».

۴. در اسلام هرچند بر انحصار حقّ تشریح در ذات مقدّس خداوند تأکید شده و این تأکید مورد تصدیق عقل نیز قرار گرفته است، قابل انکار نیست که تعیین نهاد یا نهادهای قانونگذار که باید با توجه به چارچوب‌ها و مقاصد کلی شارع و با لحاظ ظرفیت‌ها، مصالح و مفاسد به قانونگذاری و برنامه‌ریزی بپردازد نیز جزئی از تشریح الهی است. پذیرش نهاد یا نهادهای قانونگذار و برنامه‌ریز - به‌گونه‌ای که بیان کردیم - مورد انکار هیچ فقیه و اصولی آشنا به معارف دینی، اسناد شرعی و اقتضائات حیات و زندگی بشری نیست.

۵. از اصولی که در فهم و تعیین حوزه شریعت، و مقدار تأسیس و امضای شارع و پذیرش یا ردّ عرف‌ها و عادات و بناهای خردمندان، تأثیر بسزا دارد، «سند بودن عقل» در شریعت اسلام است. فقیهان و اصولیان بدون استثنا (تعبیر «بدون استثنا» تعبیری تأمل‌برانگیز و خلاف آنچه بر سر زبان‌ها افتاده است، می‌باشد. تحقیق مطلب را در فقه و عقل، ص ۱۹ و ۲۰، ملاحظه کنید) سندیت عقل را در کشف شریعت پذیرفته‌اند. از سوی دیگر، ریشه و بنیان بسیاری از عرف‌ها و بناهای عقلا نشأت گرفته از درک عقل و نیروی حسابگر و مصلحت‌سنج مردم است؛

با وجود این، در حوزه‌ای که درک مصالح و مفسد آن (غیرعبادات) برای خردمندان قابل درک است، اگر بنایی یا بنیانی بر اساس درک عقل و سنجش ملاکات، مصالح و مفسد تأسیس شود، در امضای آن به وسیله شارع نباید تردید کرد و به گسترش حوزه تأسیس شریعت در این موارد نیازی نیست.

به نظر می‌رسد با توجه به این اصل، تعبیر به «فراغ قانونی» و «منطقه الفراغ» که در نگاشته‌های برخی از اندیشه‌وران آمده است - تعبیر دقیقی نیست؛ (برخی گفته‌اند: «شایسته است جای عنوان «فراغ قانونی»، «اختیار جعل قانون برای ولی‌امر در اداره حکومت» آورده شود. (ر.ک: محمد رحمانی: «منطقه الفراغ»، فصل‌نامه نقد و نظر، شماره ۵، زمستان ۱۳۷۴، ص ۲۴۹)) البته موارد به اصطلاح فراغ از قانون، منطقه فراغ از تشریح ابدی و فراغ از وجود نصّ و دلیل خاص هست؛ اما فراغ از مطلق قانون نیست. منطقه‌ای است که نهاد قانونگذار با کمک یکی از حُجج و اسناد معتبر نزد شارع، یعنی عقل به برنامه‌ریزی و قانونگذاری می‌پردازد و از آن‌جا که از عقل مایه می‌گیرد و عقل یکی از اسناد معتبر کشف به شمار می‌رود، اعتبار و حکم حاصل از این روند را می‌توان به شارع نسبت داد و آن را «حکم شرعی» یا «مطلوب شارع» نامید.

نتیجه دیگر این سخن، این است که لازم نیست از دو تعبیر «موافق شرع» و «غیرمخالف با شرع» که در برخی نگاشته‌های گذشته بود و در دوران معاصر هم بر سر زبان‌ها جاری است، استفاده کرد؛ زیرا آنچه بنا است به «غیرمخالف با شرع» متّصف شود، اگر نشأت گرفته از عقل حسابگر و مصلحت‌سنج است، چرا به «موافق شرع» متّصف نشود؟! قائلان به تعدّد این دو عنوان و گسست «موافق شرع» از «غیرمخالف با شرع» گویا شرع را همان قرآن و سنت گرفته، از موافق شرع، اراده موافق قرآن و سنت کرده‌اند و به این دو عنوان و گسست آن‌ها از یک‌دیگر رسیده‌اند؛ در حالی که درک عقل نیز بخشی از شرع است و موافق با عقل، موافق با شرع نیز به‌شمار می‌رود. مگر نه این است که قرآن و سنت نیز بر اعتبار مدرکات عقل که بخشی از بناهای مردم نیز جزئی از آن است، پای می‌فشارد؛ پس به حکم قرآن و سنت نیز باید موافق عقل را موافق شرع دانست. به دیگر سخن، باید موافق شرع را به موافق نقل و موافق عقل تقسیم کرد نه این‌که موافق عقل را قسیم موافق شرع قرار داد. تقسیم امور به شرعی و عقلی (مثل حکم شرعی و عقلی، برائت شرعی و عقلیه، دلیل عقلی و شرعی) بهتر است به نقلی و عقلی تبدیل شود.

اصولی که بر شمردیم، اندیشه اعتدال در فهم و تبیین حوزه شریعت را روشن می‌سازد. این اصول روشن ساخت که غیرعبادات، هر چند مورد نظر قانونگذار است، حضور عمده او در این حوزه - جز در مواردی که به تعبیر خاص پرداخته است - «حضور امضا و تصحیح و تکمیل» است، نه «تبدیل و تغییر و تأسیس».

مرحله دوم: تثبیت اندیشه اعتدال و نقد سایر اندیشه‌ها

۲۱۵

قیس

بسیار

باور نگارنده این است که اندیشه اعتدال به برهان و استدلال نیاز ندارد و به اصطلاح، تصوّرش مستلزم تصدیق آن است؛ اما به انگیزه تثبیت بیش‌تر و رفع هر گونه تردید از این باور و بیان برخی از مشکلات سایر نظرها باید گفت: سخن ما از شریعت جهانی و جاودان است و چنین شریعتی اقتضاهایی دارد که قانونگذار حکیم نمی‌تواند آن‌ها را مطمح نظر قرار ندهد. نخستین اقتضا، ملاحظه و تصوّر اوضاع گوناگون زمانی و مکانی و عرف و عادات مخاطبان و مکلفان به قانون است. با وجود این شرایط و ظرفیت‌های غیرقابل انکار، سه راه برای شارع وجود دارد:

۱. همه ظرفیت‌ها و مؤلفه‌های تغییر را کنار نهاده، بدون توجه به این شرایط، قوانینی متصلّب و ناهماهنگ با آنچه گفته شد، جعل کند و مردم مجبور باشند به هر قیمتی شده، خود را با آن ضوابط ثابت تطبیق داده و با محیط آن سازگار شوند.
۲. با جعل ده‌ها و صدها هزار قانون خرد و کلان و ناظر به شرایط گوناگون، کار قانونگذاری را سامان دهد.
۳. اصول کلان و مقاصد و قواعد قابل اجرا در حالات گوناگون را بیان کند، و بقیه را به نهاد یا نهادهایی یا حتّی به خود مردم با شرایط واگذارد. پرواضح است که گزینه اول، گزینه‌ای ناموفق و شکننده است. پدید آوردن مجموعه مقرراتی سخت و غیرناظر به شرایط مختلف، هیچ‌گاه مورد نظر شارع و تأیید عقل نبوده است و نخواهد بود. گزینه دوم نیز به طور عملی غیرممکن است. حتّی اگر در فرض و تقدیر و عالم ذهن بتوان تصویر درست و جامعی از آن ارائه داد، در تطبیق و اجرا و تعیین نهاد تطبیق عملی نیست. چه کسی باید تشخیص دهد که فلان وضعیت خاص با کدام قانون مجعول سازگار، و آن صغرا، مصداق کدام کبرا است؟ در این میان، آنچه باقی می‌ماند، گزینه سوم است که از آن به اندیشه اعتدال تعبیر کردیم.

با این پیشینه، به بطلان نظریه شمول که در گذشته از آن بحث کردیم، می‌رسیم. این نظریه هر چند در نگاه نخست، شریعت را جامع و گسترده فرض کرده و حضور آن را در هر خرد و کلان پذیرفته است، از جهانی و جاودانه بودن آن صرف‌نظر کرده و آن را در حصار تنگی از زمان و مکان قرار داده و این بزرگ‌ترین ضربه‌ای است که می‌توان بر پیکر شریعت جامع، جهانی و جاودانه اسلام وارد کرد! شاید به همین دلیل است که (برخلاف تصور ناآشنایان به متون فقهی) هیچ فقیه منضبطی به نظریه شمول معتقد نیست؛ به‌طور مثال، شیخ انصاری قدس سره از فقیهانی است که به اعتقاد نگارنده، تا حدود بسیاری با نگاه تعبّد و گسترش حوزه شریعت به سراغ ادله معاملات و غیرعبادات رفته و حتی سخت‌ترین و شامل‌ترین سیره‌های عاقلان را در معاملات، قابل ردّ از ناحیه شرع دانسته است، (از این قبیل است تشکیک وی در سیره عقلا پیرامون معامله به معاطات (ر.ک: المتاجر (مکاسب)، ص ۸۳ و ۱۱۶)) و از این نظر می‌توان بر استنباط‌های وی خرده گرفت. (نمونه‌هایی از تعبّدانگاری شیخ انصاری در فروش سلاح به اعدای دین (المتاجر، ص ۱۹)؛ بیع عنب ممن یعمله خمرأً (همان، ص ۱۷)؛ خیار تخلف شرط (همان ۲۸۹)؛ خیار تأخیر ثمن (همان، ص ۲۴۵)؛ کیفیت ارث بردن حقوق (همان ۲۹۲)؛ و...) با این همه، در مواردی تعبّد را بعید شمرده و ضرورتی در تأسیس شارع ندانسته و بر احترام نهادن به بنا و عرف مردم به‌وسیله شارع تأکید کرده است (انصاری: ۲۱۲؛ نجفی، ۱۳۹۲، ج ۳۵، ص ۲۰ و ج ۱۶، ص ۵۱؛ منتظری، ۱۴۰۸: ص ۶۴۴).

آن‌چه حاصل پی‌جویی در نصوص دینی و متون فقهی و اصولی است، فهم این نکته است که شارع مقدّس، در معاملات، بنای مردم و تأسیسات آن‌ها را حفظ کرده و با پیرایش از عاداتی که نمی‌پسندیده، به اصلاح آن‌ها پرداخته است؛ از این رو، زبان نصوص در معاملات برخلاف روند حاکم بر عبادات در غالب موارد، زبان ردع و نهی است، نه تأسیس و اثبات* باز

* روایات و عناوین مذکور در جلد ۱۲ وسائل‌الشیعه ملاحظه شود. در بسیاری از این روایات و عناوین ماده یا صیغه نهی، واژه تحریم و مشنقات آن، لعن و مأخوذات هم خانواده و تعبیر «لایصح» و امثال آن وجود دارد؛ حتی در برخی روایات یا عناوین که تعبیری شبیه «یجوز» و «یصح» وجود دارد، موارد به گونه‌ای بوده است که توهم حظر و منع در آن راه داشته، و شارع لازم دیده بر جواز و صحت قرارداد در آن موارد، تصریح کند؛ و گرنه در فضای عادی به این تصریح نیاز نبوده است.

به همین دلیل است که تعداد نصوص رسیده از شارع مقدّس در باب عبادات، قابل قیاس با مقدار نصوص موجود در ابواب دیگر نیست.*

این روش از شارع مقدّس، بر سیره عالمان فقه و اصول نیز تأثیر گذاشته است؛ از این رو فقیهان از «مکاسب محرّمه» صحبت می‌کنند و به نگاشتن «مکاسب محلّله» نیازی نمی‌بینند؛ معاملات راعقلایی می‌دانند و از ردع و تخطئه سخن می‌گویند. (به‌طور نمونه، ر.ک: ملا محمد کاظم خراسانی، کفایة الاصول، ج ۱، ص ۴۹؛ امام خمینی می‌گوید: ان المعاملات عقلائیة لا بد فیها من الردع (مناهج الوصول، ج ۲، ص ۱۶۳)) قرآن نیز به متولیان استنباط، این گرا را می‌دهد که در حکم به تحریم طعام از دلیل سراغ بگیرند: قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ... (انعام (۶): ۱۴۵) وگرنه حکم شرع، مطابق بنای مردم است و بر مسلک انکار اباحه تکلیفی، واقعه از حکم تهی است.

نقد ادله دال بر اندیشه شمول

در گذشته به برخی از آیات و روایات اشاره شد که ممکن است منشأ اندیشه شمول باشد؛ اما می‌توان به وجوهی، استفاده مزبور را از این ادله پاسخ گفت. این وجوه عبارتند از:

۱. آنچه از این نصوص استفاده می‌شود، نظارت شارع مقدّس و تشریح وی برای نیازمندی‌های بشر است؛ اما بر نفی امضا و انکار نهاد یا نهادهای تقنینی و ردّ عرف و بقای خردمندان دلالتی ندارد. می‌تواند (بلکه باید) بخشی از تشریح الاهی، واگذاری قانون‌گذاری به نهادهای تقنینی با توجه به مقاصد کلی شریعت و نیازمندی‌ها و متغیرهای مرتبط با زندگی بشر و بناها و عرف‌های مردم باشد. شاهد این توجیه، برخورد فقیهان با این نصوص است؛ به‌طور مثال، در صحیح ابی‌بصیر که در گذشته نقل شد، گفته شده است:

این روایت بر تعیین ارش و مقدار خسارت به وسیله حاکم یا بیّنه دلالت دارد؛ یعنی شارع

* در این زمینه گفته شده: «مجموعه ۲۰ جلدی وسائل الشیعه که ۱۸/۵ جلد آن را روایت تشکیل می‌دهد فقط ۱۰ جلد آن به ۶ کتاب طهارت، صلات، زکات، خمس، صوم و حج که از عبادات به شمار می‌آیند، از مجموع ۵۲ کتاب فقه شیعه - اگر این تقسیم را بپذیریم - اختصاص دارد. این ۶ کتاب از مجموع ۳۵۸۴۳ روایت موجود در این مجموعه روایی، ۱۹۹۰۱ روایت را به خود اختصاص داده‌اند و ۱۵۹۴۲ روایت باقی مانده مربوط به ۴۶ کتاب دیگر فقه شیعه خواهد بود.

مقدّس، اختیار تعیین ارشِ صدمات و خساراتی را که در شرع مقدّس برای آن حدّ معینی بیان نشده، به حاکم شرع با توجّه به کارشناسی کارشناس قراردادده است. به عبارت دیگر، این روایت را دالّ بر تعیین نهاد حکومت جهت تقویم دانسته‌اند، نه حاکی از جعل مقدار معینی از ارش برای خدش و غیر آن (خویی، ۱۳۹۶: ص ۲۶۶ و ۲۶۷).

۲. شکّی نیست که برخورد گزینشی و یک جانبه در مسأله‌ای که نصوص و روایات گوناگون دارد، صحیح نیست. بر متّبع و محقّق منضبط است که نصوص و اسناد گوناگون را ملاحظه کرده، راهی جامع بین آنها بیابد. در مسأله مورد بحث نیز این وضعیت حاکم است؛ زیرا در مقابل نصوص گذشته، ادله‌ای وجود دارد که از عدم دخالت شارع در برخی امور حکایت می‌کند. در گذشته، به روایاتی در این زمینه اشاره شد. روایاتی که از سکوت الاهی در مواردی چند و عدم جعل حکم و تکلیف در آن موارد حکایت می‌کرد. همچنین روایاتی که از آمادگی بیش‌تر مردم تا شخص رسول خداصلی الله علیه وآله وسلم درباره امور دنیایی خود خبر می‌داد. روایاتی نیز بر وجود برخی خلاها با عنوان «معضلات» دلالت دارد که حکم آنها در کتاب و سنّت بیان نشده؛ به گونه‌ای که حتّی باب مدینه‌العلم، امیرعلم و بیان، امام علی علیه السلام نیز از آنها خبر نداشته؛ اما حکم آنها بر حضرتش الهام می‌شده است. (عن ابی جعفر علیه السلام قال: «کان علی علیه السلام یعمل بکتاب اللّٰه و سنّة نبیّه، فاذا ورد علیه الشیء الحادث الذی لیس فی الكتاب و لا فی السنّة الهمه اللّٰه الحق فیها الهماماً و ذلک واللّٰه من المعضلات مجلسی» (بحارالانوار، ج ۲۶، ابواب علومهم، باب ۱، ص ۵۵، ح ۱۱۳ و ص ۳۲، ح ۴۸ و ۴۹ و ص ۱۹، ح ۲))

خلاصه سخن این که با توجّه به مجموعه اسناد و ادله نمی‌توان روایات و آیات مورد استناد در نظریه شمول را دالّ بر این نظریه دانست.

۳. تأمل در روایات متعدّد می‌رساند که ادله مورد بحث درصدد القای نظریه شمول و جعل حکم موردی و مشخص برای هر واقعه و حادثه نیستند؛ بلکه به شمول نسبی احکام خاص و شمول مطلق احکام عام ناظرند؛ و درصدد کوبیدن جریانها و افراد ناآگاه و پُر ادعایی هستند که به دلیل ناپختگی از قرآن و سنّت در مواردی که حتّی تشریح خاص وجود داشت، بهره نمی‌بردند و به راه‌های نامطمئنّی چون قیاس و اندیشه‌های شخصی خویش متوسّل می‌شدند. در مقابل این عدم انضباط و آشفتگی، امامان معصوم‌علیهم السلام بر سعه و برخورداری قرآن و سنّت (به طور عام یا خاص) پای می‌فشردند و مردم را از کشیده شدن به نابسامانی‌های غیرموصیل به

شریعت الاهی نهی می‌کردند. این مضمون به استفاده از گستردگی شریعت، به جعل احکام خاص و نهی از بناها و بنیان‌های مردم و خردمندان چه ربطی دارد؟! به روایتی در این زمینه دقت کنید: امام کاظم علیه السلام فرمود: گذشتگان به دلیل به کاربردن قیاس به هلاکت و ضلالت افتادند. [چه نیازی به قیاس است] در حالی که خداوند تا دینش را در بیان همه حلال‌ها و حرام‌ها کامل نکرد، پیامبرش را از مردم نگرفت؛ از این رو پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم تازنده بود، همه آن‌چه را مورد احتیاج شما بود، برای شما آورد... [؛ اما هستند امثال] ابوحنیفه که [خود را قرین و عدل علی علیه السلام قرار داده،] می‌گوید: علی گفت، و من می‌گویم! (عن ابی الحسن علیه السلام قال: انما هلك من كان قبلکم بالقیاس و ان الله تبارک و تعالی لم یقبض نبیة حتی اكمل له جمیع دینه فی حلاله و حرامه، فجاءکم بما تحتاجون الیه فی حیاته و تستغیثون [تستغنون] به و باهل بیته بعد موته و انها مخیبة عند اهل بیته حتی ان فیه لارش الخدش. ثم قال: ان اباحنیفة ممن یقول: قال علی و قلت انا! (همان، ص ۳۴، ح ۵۶؛ همچنین ر.ک: همان، ص ۳۳، ح ۵۲))

به هر حال، اندیشه شمول - به گونه‌ای که گذشت - پایه‌ای نزد فقیهان ژرف‌اندیش، نصوص دینی و عقل سلیم ندارد.

نقد اندیشه انعزال و ابهام

اندیشه انعزال و کناره‌گیری مطلق شریعت از آنچه به زندگی دنیایی و شؤون گوناگون حیات انسان‌ها مربوط می‌شود و اندیشه ابهام و اکتفای شریعت به بیان چند اصل ارزشی و کلی و واگذاری تقنین و تشریح به انسان‌ها در آنچه به زندگی آن‌ها ارتباط می‌یابد، از دیدگاه گوناگون نقدپذیر است؛ برای مثال:

۱. ادله‌ای که بر ضرورت فرستادن انبیا و نازل کردن کتاب‌های آسمانی دلالت دارد و خرد بشری را به تنهایی برای رهبری انسان به مقصود و مقصد نهایی کافی نمی‌داند، بر ضرورت تشریح درباره شؤون زندگی انسان‌ها دلالت دارد.* اندیشه انسان محوری در تقنین درباره

* این نقد، درون دینی و خطاب به کسانی است که ضرورت ارسال رسل و انزال کتب را پذیرفته‌اند؛ اما نقد برون دینی و خطاب به کسی که ضرورت ارسال و انزال مذکور را قبول نداشته، به بی‌نیازی بشر از هدایت الاهی در این قالب معتقد است، خارج از موضوع این رساله و ملحوظ ما است.

مسائل کلان و خرد و قرار دادن دین و شریعت در حصار امور اخلاقی و فردی یا افزودن بیان چند اصل کلی و ارزشی چون رحمت، عدالت و مساوات چگونه با ادله‌ای که بر نیاز بشر به هدایت الهی و رهبران آسمانی تأکید می‌ورزد، قابل جمع است؟

این در حالی است که وجود حبّ و بغض، منفعت‌طلبی و انفعال ناخودآگاه بشر از ارتعاشات و تشعشعات عوامل پیرامون خود، موانعی است که رهایی بشر در تقنین را غیرقابل توجیه می‌کند* تعجب از کسانی است که وقتی سخن از فهم و تفسیر متون دینی به میان می‌آید، ذهن مفسر را متأثر از ده‌ها پیشینه می‌دانند؛ به گونه‌ای که هرگز نمی‌تواند خالی‌الذهن به سراغ متن مورد نظر برود؛ اما وقتی سخن از تقنین و تشریح است، بشر را بر درک مصالح و مفاسد و تهی کردن خویش از همه عوامل مانع درک صحیح، توانا می‌دانند!

۲. وجود صدها آیه و هزاران روایت در مجامع روایی را که بر تشریح در حوزه‌های گوناگون مرتبط به زندگی بشر دلالت دارد، نادیده گرفتن و همه را به زمان و مکان خاص ناظر دانستن، ضمن این‌که هیچ‌دلیلی ندارد، مخالف با بسیاری از همین نصوص است. صاحبان اندیشه انعزال و ابهام، با یک سخن غیرفنی و غیرعلمی، تمام این گزاره‌ها را به گزاره‌هایی ناظر به اوضاع ویژه و غیردائم برمی‌گردانند (سروش، ۱۳۷۸: ص ۲۹ و ۱۳۸۰: ص ۳۰؛ شیبستری، ۱۳۷۶: ص ۴۲ و...); اما کوتاه‌ترین نظر و کم‌ترین اندیشه درباره ادله جامعیت دین، آشفتگی این سخن را روشن می‌سازد. عالمان اصول در دانش اصول فقه برای قضایای تشریحی و غیرتشریحی، انشایی و اخباری، حقیقی و خارجی ضوابطی را تعیین کرده‌اند تا از این نابسامانی‌ها در گفتار و اندیشه پیشگیری شود.

۳. مشکل عمده دیگری که در اندیشه ابهام وجود دارد، «ابهام» آن است! چه کسی است که نداند اعتبار چند گزاره کلی چون مراعات رحمت، رعایت آزادی و عدالت که در حدّ کلی مورد درک عقل نیز هست و هیچ نیازی به اعتبار آن‌ها به وسیله شارع نیست، جز اعتبار چند امر کلی هیچ نیست! عدالت بی‌تفسیر، رحمت بی‌بیان، آزادی تعریف نشده نیاز بشر در تقنین نیست! به‌ویژه اگر درّه هولناک نسبیّت را نیز تصوّر کنیم و به تعبیر برخی از صاحبان همین

* این بحث را نگارنده به تفصیل در کتاب فقه و عرف که در آستانه چاپ و انتشار قرار دارد، آورده است.

اندیشه، به «عدالت و عقل زمانه» (و حتماً، رحمت مکانه!) نیز قائل باشیم (شبستری، ۱۳۷۹: ص ۵۱ و ۱۶۲ و ۳۴۲ و...).

با تتبعی که نگارنده در بسیاری از آثار و نگاهتهای صاحبان اندیشه ابهام (و حتی انعزال) کرد، به هیچ طرح روشن و پاسخگویی برنخورد. در این نگاهتهای و گفتهها، جز چند نقد بی حاصل عایدی دیده نمی شود (مهدوی زادگان، ۱۳۸۲: ص ۵۱ - ۳۷).

۲۲۱

۴. گسست صدر و ذیل و ناهمگونی در سخنان اربابان اندیشه ابهام، مشکل دیگری است که عرصه را بر این نظریه تنگ می کند. ملاحظه کنید:

بیت

به نظر من، روایات در این موارد (معاملات) نوعاً ارشادی است و مولوی نیست. ارشاد به شیوه عقلا است. ... تمام احکام معاملات ضرورت عقلایی بوده و مادام که ضرورت داشته و شایع بوده است، از سوی عقلا امضا می شده است. شارع هم امضا می کرده؛ چون شارع در مسائلی مثل معاملات، نقش امضایی را بازی می کند، نه نقش تأسیسی (حائری، ۱۳۷۹: ص ۱۲۶ و ۱۲۷).

بیت

صدر این سخن، با تعبیر «نوعاً»، به اندیشه اعتدال گرایش دارد؛ در حالی که ادامه آن با تعبیر «تمام»، به اندیشه انعزال یا ابهام کشیده می شود.

دیگری می گوید:

این که مردم برای برقراری نظام معیشتی و اقتصادی خودشان چگونه و طبق چه الگویی آن را برقرار کنند، در این جا شارع مردم را به خودشان موکول نموده است، و حتی شریعت فرمود: اصل مقررات و قوانین را هم خودتان بیاورید؛ البته چارچوبی هم مقرر فرمود که نباید به احدی ظلم شود. ... اگر تعیین حدّ و مرز به طور کلی در اختیار اشخاص باشد، امکان دارد که قانون جنگل حاکم شود و قدرتمندان به ضعفای ظلم و تعدی کنند؛ چون «کل یجبر النار الی قرصه» هر که نقش خویشتن بیند در آب؛ لذا شارع مقدّس یک اصل اجتماعی مهم به نام «لا تظلمون و لا تظلمون» را مطرح کرده است. ... علمای سلف در بررسی انواع شرکت در زمان خودشان مشاهده کردند که سه نوع شرکت در آن زمان مطرح است و در ارزیابی شرکت متوجه شدند که دو نوع از شرکتها با قواعد عامه و کلی شرع منافات ندارد و لذا به جواز آن دو نوع فتوا دادند؛ ولی روی یک نوع از شرکت به نام شرکت وجوه، خطاً بطلان کشیدند؛ گرچه عقلاهی جهان آن را جایز و رومی دانستند و لیکن فقها به این جا رسیدند که شرکت وجوه با قواعد

اولی شرع سازگاری ندارد. شرکت وجوه، بر اساس اعتبار است؛ یعنی نه پول و سرمایه‌ای در کار است و نه کار و عمل را به همراه ندارد... (معرفت، ۱۳۷۳: ص ۶۶ - ۶۰).

مطلبی که از این گوینده محترم باید پرسید، این است:

۱. آیا ردّ نوعی خاص از شرکت پذیرفته شده نزد خردمندان قوم با نفی مطلق تعبّد و تأسیس که صاحب این سخن بر آن پای می‌فشارد، قابل جمع است؟! آیا با فرض واگذاری مطلق نظام معیشتی و اقتصادی و قراردادها به عرف مردم و بیان یک یا چند اصل کلی می‌توان از بطلان یک قرارداد پذیرفته شده نزد عاقلان جهان سخن به میان آورد؟! آن «قواعد عامّه، اولی و کلی شرع» کدام قواعد هستند که شرکت وجوه با آنها ناسازگار است؟ آیا این گفته: «شرکت وجوه بر اساس اعتبار است، یعنی نه پول و سرمایه‌ای در کار است و نه کار و عمل را به همراه ندارد» می‌تواند بر اساس مسلک انعزال یا ابهام و نفی هر گونه تشریح تأسیسی در شریعت سازگار باشد؟!

۲. چگونه است که شارع مقدّس به انگیزه پیشگیری از ستم قدرتمندانِ برخوردار و جلوگیری از منفعت خواهی شخصی انسان‌ها باید چارچوب تعیین کند؛ چارچوبی که مورد پذیرش خرد هر خردورزی باشد؛ اما لازم نیست و رای این چارچوب، سخنی گوید و هدایتی داشته باشد؟ اگر بی‌چارچوبی به حکومت قانون جنگل می‌انجامد، آیا بی‌قانونی در محدوده‌ای که شارع می‌تواند قانون داشته باشد، به چنین حکومتی نمی‌انجامد؟

به هر حال، اندیشه انعزال و ابهام، برخلاف رنگ و لعابی که به آن داده شده و در مجامع غیرتخصصی طرفدارانی یافته، اندیشه‌ای به‌غایت ضعیف و فاقد پایه علمی است.

ادله‌ای هم که در توجیه آن آوردیم - گرچه از خود آن‌ها دلیل روشنی ندیدیم - هرچند اندیشه شمول را به هم می‌ریزد، اثبات‌کننده این دو اندیشه نیست. از این ادله - همان‌گونه که ما عمل کردیم - باید در تثبیت نظریه اعتدال بهره برد. واقع این است که این دو اندیشه، باوری آشفته و موضعگیری غیرعملی در مقابل اندیشه افراطی شمول است.

منابع و مأخذ

- ☞ القرآن الکریم.
۱. الانصاری، مرتضی: المتاجر (المکاسب)، چاپ سنگی.
 ۲. بدلا، حسین: هفتاد سال خاطره، تدوین مرکز اسناد انقلاب اسلامی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، اول، ۱۳۷۸ ش.
 ۳. تبریزی، محمدحسین: کشف المراد من المشروطة والاستبداد، (چاپ شده در رسائل مشروطیت به کوشش غلامحسین زرگری نژاد) تهران، کویر، دوم، ۱۳۷۷ ش.
 ۴. تقوی، سیدمرتضی: «جایگاه فقه در اندیشه دینی»، فصل نامه فقه اهل بیت علیهم السلام، قم، ۱۳۷۴ ش، ش ۲.
 ۵. جعیط، کمال الدین: العرف، مجله مجمع الفقه الاسلامی، جده، ۱۴۰۹ ق، دور پنجم، عدد پنجم، جزء چهارم.
 ۶. حائری، مهدی، آفاق فلسفه، به کوشش مسعود رضوی، تهران، فروزان، اول، ۱۳۷۹ ش.
 ۷. الحر العاملی، محمد بن حسن: وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تهران، المكتبة الاسلامیه، پنجم، ۱۳۹۸ ش.
 ۸. الخراسانی (الآخوند)، محمدکاظم: کفایة الاصول، ج ۱، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
 ۹. خلخالی، عماد العلماء: بیان معنی مشروطه و فوائدها، (چاپ شده در رسائل مشروطیت)، تهران، کویر، دوم، ۱۳۷۷ ش.

۱۰. الخمينی، روح‌الله: مناہج الوصول، مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، اول، ۱۳۷۳ ش.
۱۱. الخمينی، مصطفی، تحریرات فی الفقہ، ج ۴، مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، اول، ۱۳۷۶، الخيارات.
۱۲. الخوئی، ابوالقاسم: مبانی تکمله المنہاج، قم، المطبعة العلمیہ، دوم، ۱۳۹۶ ق.
۱۳. سروش، بسط تجربه نبوی، تهران، صراط، ۱۳۷۸ ش.
۱۴. _____: ماہنامہ کیان، تهران، کیان، ش ۴۶.
۱۵. _____: عبدالکریم: اخلاق خدايان، تهران، طرح نو، سوم، ۱۳۸۰ ش.
۱۶. الصدر، محمدباقر: اقتصادنا، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۱ ق.
۱۷. الطباطبائی، محمدحسین: المیزان، تهران، دارالکتب الاسلامیہ، دوم، ۱۳۹۴ ق.
۱۸. علیدوست، ابوالقاسم: فقہ وعقل، تهران، مؤسسہ فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، اول، ۱۳۸۱ ش.
۱۹. عمید زنجانی، عباسعلی: هفته‌نامه افق حوزه، قم، حوزه علمیه، ۱۳۸۱، پیش‌شماره ۹.
۲۰. فاضل خراسانی، یوسف: کلمه جامعہ شمس کاشمیری، (چاپ شده در رسائل مشروطیت)، تهران، کویر، دوم، ۱۳۷۷ ش.
۲۱. الکلینی، محمد بن یعقوب: الکافی (اصول)، حاج سیدجواد مصطفوی، تهران، انتشارات علمیه اسلامیہ.
۲۲. کمالی، محمد، هاشم رضایی کاشانی محمدسعید: «سیاست شرعیہ یا تدابیر حکومت اسلامی»، خبرنگار دین پژوهان، قم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، (دبیرخانه دین پژوهان)، ۱۳۸۱، ش ۱۲.
۲۳. گل‌باغی ماسوله، علی: درآمدی بر عرف، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، اول، ۱۳۷۸ ش.
۲۴. مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران، طرح نو، اول، ۱۳۷۹ ش.
۲۵. _____: هرمنوتیک کتاب و سنت، تهران، طرح نو، اول، ۱۳۷۵ ش.
۲۶. _____: محمد: ایمان و آزادی، تهران، طرح نو، اول، ۱۳۷۶ ش.

۲۷. المجلسی، محمدباقر: بحار الانوار، بیروت، الوفاء، سوم، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۶.
۲۸. مرندی، ابوالحسن: دلائل براهین الفرقان، (چاپ شده در رسائل مشروطیت به کوشش غلامحسین زرگری نژاد) تهران، کویر، دوم، ۱۳۷۷ ش.
۲۹. معرفت، محمدهادی: «اقتراح»، فصل نامه نقد و نظر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳ ش، ش ۱.
۳۰. المنتظری، حسینعلی: دراسات فی ولایة الفقیه، قم، مرکز الاعلمی للدراسات الاسلامیه، اول، ۱۴۰۸ ق، ج ۲.
۳۱. مهدوی زادگان، داوود: «افق این جهانی در معنزدایی از دین»، ماهنامه زمانه، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۲، ش ۱۳.
۳۲. نایینی، محمدحسین: تنبیه الامه و تنزیه المله، با پاورقی و مقدمه سید محمود طالقانی.
۳۳. النجفی، محمدحسن: جواهر الکلام، مصحح محمد الآخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، هفتم، ۱۳۹۲ ق، ج ۱۶ و ۳۵.
۳۴. النیشابوری، فضل بن شاذان: الايضاح، به کوشش السید جلال الدین الحسینی الارموی، تهران، دانشگاه، اول، ۱۳۵۱ ش.
۳۵. النیشابوری، مسلم بن الحجاج: صحیح مسلم، شرح النوری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ ق.
۳۶. هدایتی، محمدعلی: آیین دادرسی کیفری.