

گستره شریعت در ساحات زندگی بشر^۱

ابوالقاسم علیدوست*

چکیده

شمول یا عدم شمول شریعت بر همه شئون و اطراف زندگی آدمیان از دیرباز مورد گفت‌وگو و مطمح نظر بوده و امروزه یکی از پُرچالش‌ترین 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 به دور 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» قرارداده 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 شئون دنیایی آدمیان است. در اندیشه ابهام بر اینکه اصولی کلان و عام به‌وسیله شارع بیان شده، بدون اینکه دخالتی از وی در امور خرد و ساختارها صورت گرفته باشد، تأکید می‌شود. در این میان، اندیشه‌ای که راهی میانه را می‌پیماید و به‌وجود حکم در هر واقعه معتقد نیست، اما اندیشه انعزال و ابهام را نیز غیرکافی و ناموفق می‌بیند، «اندیشه اعتدال» است. در دیدگاه اعتدال، وجود منطقی‌ای 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، دین، قلمرو شریعت، اعتدال.

۱. مقاله حاضر پیش‌تر در فصلنامه قیاسات، شماره ۳۲، دی ۱۳۸۳، ص ۱۹۹-۲۲۶ منتشر شده است.
* استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم و استاد تمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
(alidoost1385@gmail.com).

مقدمه

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

الف) 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 شئون آدمیان در این قلمرو داخل است؟ آیا دایره شریعت آن قدر گسترده است که بیرون از آن شأنی نیست تا حضور تأسیسات عقلا، عرف‌ها و عادات را به صورت قانون تحمل کند یا فرا از حوزه شریعت، اطرافی وجود دارد که می‌توان این امور را در آن اطراف پذیرفت؟ در ادامه این پرسش، سؤال از حوزه تعبد (تشریح الاهی که قابل درک به وسیله عقل یا مورد بنای خردمندان و عرف مردم نیست) و عدم تعبد در شرعیات پیش می‌آید.

نکته‌ای که پیش از پاسخ به این دو پرسش تأکید بر آن لازم است، گسست پرسش اول از دوم است؛ گسستی که مورد غفلت برخی از کسانی که در این زمینه مطالبی گفته یا نگاشته‌اند، قرار گرفته است.

در پرسش نخستین، پرسش از قلمرو دین (مجموعه‌ای که شریعت، بخشی از آن شمرده می‌شود) است. جایگاه آن از نظر مسئله‌شناسی و سازماندهی علوم در «فلسفه دین» است. با فرض خروج برخی از شئون زندگی انسان‌ها از قلمرو دین، دیگر سخن گفتن از تشریح الاهی یا امضای عرف یا بنای عقلا 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 شئون 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 خداست 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 (به‌طور طبیعی) از فقه است و در سامانه فلسفه شریعت و فقه جای می‌گیرد. بدون اینکه 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 الهی دانست.

سخنان پیشین، عرصه را بر اندیشه‌ای که می‌گوید:

احکام الهی 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 اینکه خداوند در آن موارد حکمی ندارد، مخالفت با کتاب الله نیست؛ چراکه سکوت شرع در قبال احکام عرفی و عقلایی، باعث اسناد آن احکام به خداوند و کتاب الله نیست «إن کتاب الله و احکامه علی صنفین: الاول هی الأحکام الالهية السماوية التأسيسية بالتشريع... والثانی هی الاحکام العقلانية الامضائية الإسلامية... و لاحکم لله فی تلك الموارد و سکوت الشرع فی قبال الاحکام العرفية العقلانية لایوجب صحة اسناد تلك الاحکام الی الله تعالی» (خمینی، ۱۳۷۶، ص 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 الهی» و اقسام، حکم الاهی و غیرالاهی» است!

آنچه به موضوع این مقاله ارتباط می‌یابد، مسئله‌ای 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.

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

اهل جماعت و سنت معتقدند که خداوند، پیامبرش محمد ﷺ 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 نپذیرفتن آن و مخالفت با آن منع کرده‌اند (نیشابوری، ۱۳۵۱، ص ۳-۴).

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

لاسیاسة الا 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 سوی شارع باشد، این سخن صحیح نیست (شبستری، ۱۳۷۵، پاورقی ۵۵).

۱. رویکردها

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.

۱-۱. وسعت و شمول قلمرو تشریح

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 بدان جا پیش می‌رود که حتی در متلازمان که به جعل دو حکم نیازی نیست، فقط به دلیل عدم امکان خلو واقعه از حکم، قائل به جعل حکم است (ر.ک: آخوند خراسانی، [بی‌تا]، صص 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، صص ۲۲۳-۲۲۴)؛ هر چند - چنان‌که در ادامه اشاره خواهد شد - در متون شیعه نیز رگه‌هایی از این اندیشه وجود دارد.

۱-۱-۱. 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 رحمته الله علیه در کتاب **اکمال الدین** از عبدالعزیز بن مسلم روایت می‌کند که می‌گوید:

در ایام حضرت علی بن موسی الرضا رحمته الله علیه 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 تشرف حاصل کرده، اباطیل مردم را اطلاع دادم، تبسمی کرده، فرمودند: یا عبدالعزیز بن مسلم! «**جهل القوم و خدعوا عن آرائهم ان الله عزوجل لم يقبض نبيّه**» حتی اکمل الدین و أنزلّ علیه القرآن، فيه تفصيل كل شيء بيّن فيه الحلال والحرام والحدود والاحكام و جميع ما يحتاج الناس اليه كميلاً، فقال عزوجل: «ما فرطنا في الكتاب من شيء» و أنزل في حجة الوداع و هي آخر عمره رحمته الله علیه: «اليوم أكملت لكم دينكم...؛ هرگاه 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 ۱۹۸-۱۹۹).

این نگاه‌شسته 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 روشنی بیشتری مطالب را دنبال کرده و گفته‌اند:

همه اقوال و افعال ما لابد تحت یکی از احکام خمس مندرج است؛ خواه امور دولتی و سیاسی و خواه عبادات و معاملات بوده باشد. قال الله تعالی: «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، ۱۳۶۹، ص ۸۰-۷۶ / مجلسی، ۱۴۰۲، ص ۱۸-۶۶). دلالت برخی اخبار تا بدانجاست که قرآن را به‌تنهایی مبین جمیع احتیاجات بشر می‌داند (کلینی، ۱۳۶۹، 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 می‌دانند؛ هرچند به حلال و حرام و شریعت و دین هم مربوط نباشد (همان، ص ۷۸-۸۰)؛ از این رو 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^{ره}): «إن القرآن المجید لما کان کتاب هداية یهدی الی صراط مستقیم ... لم یفرض فیہ فی بیان کل ما یتوقف علی معرفته سعادة الناس فی دنیاهم و آخرتهم ...» (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۷، ص ۸۱) با هم روایتی را دال بر جامعیت شریعت مرور می‌کنیم. در این روایت معتبر، امام صادق^{علیه السلام} خطاب به ابو بصیر در وصف «جامعه» فرمود:



لوحی است که طول آن هفتاد ذراع - به ذراع رسول الله ﷺ - و مبین هر حلال و حرام و آنچه آدمیان بدان محتاجند حتی ارش و جبران خسارت یک خدشه، است. ابویصیر می‌گوید: حضرتش دستی به من زد و فرمود: آیا اذن می‌دهی؟ عرض کردم: قربان! من در اختیار تو؛ هرچه می‌خواهی انجام ده؛ آنگاه حضرت با دست خویش مرا فشرد و فرمود: حتی ارش این [حرکت نیز بیان شده است] (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۳۹).

اندیشه شمول، به دنبال آن است که برای هر حرکت و سکونی و حادثه و شأنی، دلیلی عام یا خاص از شریعت بیابد و هیچ بنایی از عرف و تأسیسی از مردم تا به امضای خاص شارع نرسد، معتبر و مشروع نمی‌داند. به گفته 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 سیاسیه مدنیه و دوائر دولتی را تنظیم و تعدیل می‌کنیم. پاسخ آن است: همه اینها که می‌گویند، تحت یک حکمی از احکام شرعی محمدی ﷺ مندرج است. از او گذاشتن و قانون خارجه را مُجرا داشتن، بعینه حکم خدا را گذاشتن و حکم جاهلیت خواستن است ... (تبریزی، ۱۳۷۷، ص ۱۴۲).

۱-۱-۲. نقد ادله دالّ 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 عبارت‌اند از:

۱. آنچه از این نصوص استفاده می‌شود، نظارت شارع مقدس 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 الهی، 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؛ به طور مثال، در صحیح ابی بصیر که در گذشته نقل شد، گفته شده است:

این روایت بر تعیین ارش و مقدار خسارت به وسیله حاکم یا بینه دلالت دارد؛ یعنی شارع مقدس، اختیار تعیین ارشِ صدمات و خساراتی را که در شرع مقدس برای آن حدّ معینی بیان نشده، به حاکم شرع با توجه به کارشناسی کارشناس قرارداد داده است. به عبارت دیگر این روایت را دالّ بر تعیین نهاد حکومت جهت تقویم دانسته اند، نه حاکی از جعل مقدار معینی از ارش برای خدش و غیر آن (خویی، ۱۳۹۶، ص ۲۶۶-۲۶۷).

۲. شکی نیست که برخورد گزینشی و یک جانبه در مسئله‌ای که نصوص و روایات گوناگون دارد، صحیح نیست. بر متتبع و محقق منضبط است که نصوص و اسناد گوناگون را ملاحظه کرده، راهی جامع بین آنها بیابد. در مسئله 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 الهی در مواردی چند و عدم جعل حکم و تکلیف در آن موارد حکایت می‌کرد. همچنین روایاتی که از آمادگی بیشتر مردم تا شخص رسول خدا ﷺ درباره امور دنیایی خود خبر می‌داد. روایاتی نیز بر وجود برخی خلاها با عنوان «معضلات» دلالت دارد که حکم آنها در کتاب و سنت بیان نشده؛ به گونه‌ای که حتی باب مدینه‌العلم، امیر علم و بیان، امام علیؑ نیز از آنها خبر نداشته، اما حکم آنها بر حضرتش الهام می‌شده است. «عن ابی جعفرؑ قال: «کان علیؑ یعمل بکتاب الله و سنّة نبیّه، فاذا ورد علیه الشیء الحادث الذی لیس فی الكتاب و لا فی السنّة الهمه الله الحق فیها الهاماً و ذلك والله من المعضلات مجلسی» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۶، صص ۱۹، ۳۲ و ۵۵).

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



۳. تأمل در روایات متعدد می‌رساند که ادله مورد بحث در صدد 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 در صدد کوبیدن جریان‌ها و افراد ناآگاه و پرادهایی هستند که به دلیل ناپختگی از قرآن و سنت در مواردی که حتی تشریح خاص وجود داشت، بهره نمی‌بردند و به راه‌های نامطمئنی چون قیاس و اندیشه‌های شخصی خویش متوسل می‌شدند. در مقابل این عدم انضباط و آشفتگی، امامان معصوم علیهم‌السلام بر سعه و برخورداری قرآن و سنت (به‌طور عام یا خاص) پای می‌فشردند و مردم را از کشیده‌شدن به نابسامانی‌های غیر موصل به شریعت الهی 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 علیه‌السلام فرمود: گذشتگان به دلیل به‌کار بردن 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تا زنده بود، همه آنچه را مورد احتیاج شما بود، برای شما آورد...؛ [اما هستند امثال] ابوحنیفه که [خود را قرین و عدل علی علیه‌السلام قرار داده]، می‌گوید: علی گفت و من می‌گویم! «عن ابی‌الحسن علیه‌السلام قال: انما هلک من کان قبلکم بالقیاس و ان الله تبارک و تعالی لم یقبض نبیّه حتی اکمل له جمیع دینه فی حلاله و حرامه، فجاءکم بما تحتاجون الیه فی حیاته و تستغنون [تستغنون] به و باهل بینه بعد موته و انما مخیّبة عند اهل بینه حتی ان فیه لارش‌الحدش. ثم قال: ان اباحنیفة ممن یقول: قال علی و قلت انا» (همان، ص ۳۴، ح ۵۶/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.

۱-۲. محدودیت قلمرو

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:

۱-۲-۱. منحصر در اخلاق فردی و عبادات

گروهی که حوزه شریعت را به اخلاق فردی و عبادات منحصر کرده، کل 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، حتی 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 ادله مربوط دانسته، بهره‌بردن 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 عقلاست... شارع در مسائلی مثل معاملات، نقش امضایی را بازی می‌کند، نه نقش تأسیسی (حائری، ۱۳۷۹، ص ۱۲۶-۱۲۷). در نامه‌ای که به ظاهر، فروغی به فقیه سترگ حاج شیخ عبدالکریم حائری درباره کشف حجاب نوشته، آمده است: اگر نظر حضرت مستطاب عالی به لباس و کلاه است، مایه تعجب است که [در] این قبیل امور موافقت و مخالفت به احکام شرع مقدس را عنوان می‌فرمایید (ر.ک: بدلا، ۱۳۷۸، ص ۱۱۸).

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

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

۱-۲-۲. محدود به اصول کلی و عام

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

اینکه مردم برای برقراری نظام معیشتی و اقتصادی خودشان چگونه و طبق چه الگویی آن را برقرار کنند، در اینجا شارع مردم را به خودشان موکول کرده است و حتی شریعت فرمود: اصل مقررات و قوانین را هم خودتان بیاورید؛ البته چارچوبی هم مقرر فرمود که نباید به احدى ظلم شود... مسئله آزادی یک اصل مهم در اسلام است. معنای آزادی این است که باید خود مردم در شئون 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...؛ بنابراین شارع مقدس یک اصل اجتماعی مهم به‌نام «لا تظلمون ولا تظلمون» را مطرح کرده است (معرفت، ۱۳۷۳، ص ۶۰-۶۱).

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 مقدس 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 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؛ بنابراین ما خود موظفیم با ترتیب اثردادن 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، اینچنین 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 وظیفه 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:

۱. شریعت جاودان نمی‌تواند برای تک‌تک اعمال برنامه داشته باشد. دخالت شارع در خرد و کلان کارها گذشته از اینکه با عظمت مقام وی ناسازگار است، سبب پیدایی شبکه‌ای بسته و متصلب می‌شود که به هیچ‌وجه قدرت هماهنگی و همگامی با تحولات اجتماعی، پیشرفت و تکامل بشری را ندارد. شریعتی که در حصاری سخت قرار گیرد، به تعامل با معرفت‌های بشری و راه‌بردن انسان همراه با تحولات اجتماعی و انسانی توانا

نیست، اما بیان اصول و ارزش‌های کلی، ضمن اینکه 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 شئون بشری مقتضی است که قانونگذار حکیم به بیان و ترسیم خطوط کلی و ارزشی بسنده کرده، متعرض خُردها نشود. ۲. وجه دیگری که ممکن است سند این اندیشه قرار گیرد، هماهنگی این نوع برنامه‌ریزی و تقنین (هدف قراردادن 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؟

معقول این است که مقتن، خارج از برنامه‌های کلان را به عرف مردم و خِرَد آنها واگذارد. حتی به مردم اجازه دهد که عرف‌ها و عادات خود را «برنامه شرعی و سیاست الهی» بنامند! در سخنی منسوب به ابن قیم 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 ﷺ بر آن صحه نگذاشته باشد و وحی الهی آن را مقرر نکرده باشد (کمالی و رضایی کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۳۹-۴۰).

این وجه مبتنی بر «عدم احتیاج» قانونگذار در هدایت و پیشبرد اهداف خود به تشریح غیراصول عمده و کلان است. بدون اینکه خواسته باشد از عنصری چون «ضرورت» بهره برد.

۳. وجود برخی روایات نیز مستند این نظریه قرار گرفته است یا می‌تواند (در نگاه اول) قرار گیرد؛ روایاتی از این قبیل:



- رسول خدا ﷺ فرمود: «أنتم أعلم بامر دنیاکم» (نیشابوری، ۱۴۰۱، ص ۱۱۷-۱۱۸).
این حدیث دال بر اذن شارع به مردم در تأسیس بنیان‌ها و بناهایی است که به زندگی آنها مربوط می‌شود (جعیت، ۱۴۰۹، ص ۳۱۶۹).

- رسول خدا ﷺ 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 محرماتی را بیان کرده، آنها را هتک نکنید و به دلیل رحمتش بر بندگان از مواردی بدون اینکه 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] «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَدَّ لَكُمْ حَدُوداً فَلَا تَعْتَدُوهَا وَ قَرَضَ عَلَيْكُمْ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا وَ سَنَّ لَكُمْ سُنْناً فَاتَّبِعُوهَا وَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ حُرْمَاتٍ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا وَ عَقَى لَكُمْ عَنْ أَشْيَاءَ رَحْمَةً مِنْهُ مِنْ غَيْرِ نَسِيَانٍ فَلَا تَنْكَلِفُوهَا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۶۳).
می‌توان موارد عفو را اموری دانست که به زندگی آدمیان مرتبط است.

۱-۲-۳. محدودیت نسبی

گروه سوم از قائلان به محدودیت نسبی قلمرو شریعت کسانی هستند که درعین 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: هرچند لازم نیست برای هر حرکت و برنامه و شکلی، حکمی از شارع را سراغ گرفت و سندی ارائه داد، آسناد شرعی موجود (اعم از نقلی و عقلی)، فقط به ارائه رهنمودهای کلی و ترسیم خطوط کلان و بیان اصول ارزشی بسنده نکرده،



بلکه گزاره‌هایی بی‌شمار (حتی در غیرعبادات) 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 مجاللی 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، هرچند این اتفاق رخ داده، آن‌قدر در جزئیات و اجزا و شرایط عبادات ممضای 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 برون‌دینی این شئون هم، هرچند ممکن، بلکه واقع شده است، با موضوع بحث ما ارتباطی ندارد؛ بنابراین بحث را - چنان‌که فضا و رنگ مباحث و مثال‌ها تاکنون اقتضا می‌کرد - در غیرعبادات 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 دیگر اندیشه‌ها و بررسی مسئله از نظر عقل، تجربه و نصوص دینی.

نقد اندیشه انعزال و ابهام

اندیشه انعزال و کناره‌گیری مطلق شریعت از آنچه به زندگی دنیایی و شئون 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 شئون زندگی انسان‌ها دلالت دارد. اندیشه انسان‌محوری در تقنین درباره مسائل کلان و خرد و قرارداد 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 درحالی است که وجود حب 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 موردنظر 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، نادیده‌گرفتن 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/ همو، ۱۳۸۰، ج ۳۰، ص ۱۰۳/ شبستری، 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 بی تفسیر، رحمت بی بیان، آزادی تعریف نشده نیاز بشر در تقنین نیست! به‌ویژه اگر دره هولناک نسبیت را نیز تصور کنیم و به تعبیر برخی از صاحبان همین اندیشه، به «عدالت و عقل زمانه» (و حتماً، رحمت مکانه!) نیز قائل باشیم (شبستری، ۱۳۷۹، صص ۵۱، ۱۶۲ و ۳۴۲ و...).

با تتبعی که نویسنده در بسیاری از آثار و نگاهشده‌های صاحبان اندیشه ابهام (و حتی انعزال) کرد، به‌هیچ طرح روشن و پاسخ‌گویی برنخوردم. در این نگاهشده‌ها و گفته‌ها، جز چند نقد بی حاصل عایدی دیده نمی‌شود (مهدوی‌زادگان، ۱۳۸۲، ص ۵۱-۳۷).

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

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، ازسوی عقلا امضا می‌شده است. شارع هم امضا

می‌کرده؛ چون شارع در مسائلی مثل معاملات، نقش امضایی را بازی می‌کند، نه نقش تأسیسی (حائری، ۱۳۷۹، ص ۱۲۶-۱۲۷).

صدر این سخن، با تعبیر «نوعاً»، به اندیشه اعتدال‌گرایش دارد، درحالی‌که ادامه آن با تعبیر «تمام»، به اندیشه انعزال یا ابهام‌کشیده می‌شود.
دیگری می‌گوید:

اینکه مردم برای برقراری نظام معیشتی و اقتصادی خودشان چگونه و طبق چه الگویی آن را برقرار کند، در اینجا شارع مردم را به خودشان موقوف کرده 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 به‌طور کلی در اختیار اشخاص باشد، امکان دارد که قانون جنگل حاکم شود و قدرتمندان به ضعیف‌ها ظلم و تعدی کنند؛ چون «کل یُجیر النار الی قرصه» هر که نقش خویشتن بیند در آب؛ بنابراین شارع مقدس 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 به‌نام شرکت وجوه، خط بطلان کشیدند؛ گرچه عقلای جهان آن را جایز و روا می‌دانستند و لیکن فقها به اینجا 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 ۶۰-۶۶).

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

۱. آیا ردّ نوعی خاص از شرکت پذیرفته‌شده نزد خردمندان قوم با نفی مطلق تعبد 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 عامه، 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 ونفی هرگونه تشریح تأسیسی در شریعت سازگار باشد؟!

۲. چگونه است که شارع مقدس به انگیزه پیشگیری از ستم قدرتمندان 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 بی چارچوبی به حکومت قانون جنگل می‌انجامد، آیا بی قانونی 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 به غایت ضعیف و فاقد پایه علمی است.

ادله‌ای هم که در توجیه آن آوردیم - گرچه از خود آنها دلیل روشنی ندیدیم - هر چند 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.

۱-۳. دیدگاه اعتدال

۱-۳-۱. تبیین دیدگاه

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



— مرحوم سیدحسن مدرس در مورد قانون مصوب ۱۳۲۰ شمسی (قانون اصول محاکمات جزایی) می‌گوید:

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

قوانین سلطنتی، ربطی به احکام و تکالیف شرعیه ندارد و با قواعد متشرعه اصلاً و فرعاً به وجه من الوجوه، مزاحم و معارض نیست، بلکه تماماً از قبیل تعیین موضوعات (تعبیر «مصدق» صحیح است، نه «موضوع») است؛ پس صحت و لزوم کبراکه حفظ بیضه اسلام و بقای طریقه جعفریه باشد، جای شبهه احدی نیست، اما صغرای آنکه 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 عقلای مملکت است که در امور سیاسی و مدنی اطلاع و آگاهی دارند (خلخالی، 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 یا عقوبتی است که نوع و مقدار آن در شرع تعیین نشده و به نظر حاکم واگذار شده است؛ از قبیل حبس و جزای نقدی و شلاق که میزان شلاق بایستی از مقدار حدّ کم‌تر باشد.

در ماده ۱۷ آمده است:

«مجازات بازدارنده»، تأدیب 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 الفراغ» نامیده می‌شود، در تشریح اسلامی قانون خاصی ندارد و آن را دولت یا ولی امر، مطابق با مصالح و ظروف خاص حاکم ازسویی و مطابق با اهداف عام اقتصادی اسلام ازسوی دیگر عهده‌دار شده است و به تشریح و قانونگذاری می‌پردازد (صدر، ۱۴۱۱، صص ۳۷۸ و ۶۸۰/نائینی، ۱۳۷۸، ص ۹۸).

۱-۳-۲. اصول دیدگاه اعتدال

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؛ ازاین‌رو، 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 نویسنده 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 عبارت‌اند از:

۱. خَلَوْ 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 (هرچند به طور عام و یک‌جا) تصور 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)؛ چراکه جعل حکم باید به انگیزه تحریک و ایجاد انگیزه باشد و چنین اثری بر جعل اباحه مترتب نیست. به‌دیگرسخن، مؤدای ادله اباحه، اخبار از نبود اعتبار و حکم است، نه انشای حکم (علیدوست، ۱۳۸۱، ص ۱۷۴-۱۷۵).

۲. نصوصی که از قرآن و سنت معصوم علیه السلام موجود است، به عبارات گوناگون، تقسیماتی در آنها راه یافته است. این تقسیمات عبارت‌اند از:

- نص مبین حکم‌الاهی (اولی یا ثانوی) و نص مبین حکم حکومتی 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، ابتدایی‌ترین مراحل خود را در این دانش می‌گذراند؛ به‌گونه‌ای که در متون اصولی، در حدّ اشاره، آن‌هم به برخی از اقسام، بدون ارائه ضابطه‌ای 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 شیوه‌های اجرایی و عملی؛ (نویسنده معتقد است:

برخی روایات، به‌ویژه روایات باب دیات و حاکی از داوری‌های امیر مؤمنان علیه السلام ناظر به اجرای حکم شرعی و گاه ناظر به بهترین شیوه‌ها در اجرا است، نه مبین حکم شرعی. از این قبیل است روایات دالّ بر اعتبار نظر دو کارشناس عادل مذکور در تقویم و بر این سخن شواهدی وجود دارد).

- سند دالّ بر قضیه حقیقیه و کلی و سند دالّ بر قضیه خارجیّه و موردی؛

- ادله دال بر دستورهای تشریحی و تقنینی و مبین باید و نباید و ادله دال بر هست و نیست؛ (برخی ادله - به ویژه ادله‌ای که مبین خواص طبیعی برخی از اشیا و کارهاست و از آنها استفاده استحباب یا کراهت شده است - مبین امر تکوینی است بدون اینکه 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 می‌دانند، اما برخورد آنها با برخی نصوص چنین نیست. مقایسه کنید «اوفو بالعقود» و «المؤمنون عند شروطهم» را با «أعدلوا هو اقرب للتقوی» و «أما بعثت لائم مکارم الاخلاق»، دو سند اول، حضوری چشمگیر در استنباط احکام و متون فقهی دارد، اما دو نص اخیر چنین نیست. توجه فنی این تفاوت این است که در اندیشه فقیهان، گروه اول مبین حکم است برخلاف گروه دوم که نص تشریحی نبوده و مبین مقاصد کلی شریعت است. این گسست هر چند 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، سخن‌گفتن 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 غیرعبادات (به جز تعدادی انگشت‌شمار) را حامل حکم‌الاهی مولوی و گزاره‌ها را به‌طور عمده قضایای حقیقی می‌داند، با کسی که

چنین نگاهی به نصوص ندارد و گاه تا اندازه افراط، گزاره‌های دینی را تاریخی و ناظر به شرایط ویژه صدور این نصوص می‌پندارد، به یک اندیشه در بیان حوزه شریعت می‌رسند؟! به طور 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 حکم‌الاهی، 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 توقف دارد؛ فهمی که از انس با نصوص و منابع دین به دست 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 قلم‌زدن برخی از نویسندگان صرفاً پرنویس در این زمینه‌ها تا چه اندازه بیجا و برون‌داد افکار آنها چه اندازه خام است).

۳. همان‌گونه که از روش و عرف شارع مقدس 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 غیر عبادات را (دست‌کم در بیش تر موارد) حوزه تأسیسات شرع به‌شمار نمی‌آورد و حضور شارع را در جایگاه امضاکننده و مصحح بناهای عرف می‌پذیرد. اعتقاد به این اصل، باور

موزونی است که از اندیشه افراطی انکار مطلق تأسیس از ناحیه شارع در غیرعبادات و از باور تفریطی تعبدانگاشتن مطلق ادله غیرمعاملات، فاصله می‌گیرد.

مطابق این اصل، هرچند اصل حاکم بر تشریح اسلامی در غیرعبادات بر امضا و عدم تعبد است نمی‌توان در مواردی که دلیل خاص 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 حق تشریح در ذات مقدس 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 مفسدات به قانونگذاری و برنامه‌ریزی بپردازد نیز جزئی از تشریح الاهی است. پذیرش نهاد یا نهادهای قانونگذار و برنامه‌ریز - به‌گونه‌ای که بیان کردیم - مورد انکار هیچ فقیه و اصولی آشنا به معارف دینی، آساند شرعی و اقتضایات 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 به‌سزا دارد، «سندبودن 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 (علیدوست، ۱۳۸۱، ص ۱۹-۲۰) و سندیت عقل را در کشف شریعت پذیرفته‌اند - از سوی دیگر ریشه و بنیان بسیاری از عرف‌ها و بناهای عقلاً نشأت گرفته از درک عقل و نیروی حسابگر و مصلحت‌سنج مردم است؛ با وجود این، در حوزه‌ای که درک مصالح و مفسدات آن (غیرعبادات) برای خردمندان قابل درک است، اگر بنایی یا بنیانی بر اساس درک عقل و سنجش ملاکات، مصالح و مفسدات تأسیس شود، در امضای آن به‌وسیله 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 نگاه‌های برخی از اندیشه‌وران آمده است - تعبیر دقیقی نیست (برخی گفته‌اند: «شایسته است جای عنوان «فراغ قانونی»، «اختیار جعل قانون برای ولیّ امر در اداره حکومت» آورده شود (ر.ک: رحمانی، ۱۳۷۴، ص ۲۴۹) البته موارد به اصطلاح فراغ از قانون، منطقه فراغ از تشریح ابدی و فراغ از وجود نص و دلیل خاص هست، اما فراغ از مطلق قانون نیست. منطقه‌ای است که نهاد قانونگذار با کمک یکی از حُجَج و اسناد معتبر نزد شارع، یعنی عقل به برنامه‌ریزی و قانونگذاری می‌پردازد و از آنجاکه از عقل مایه می‌گیرد و عقل یکی از اسناد معتبر کشف به‌شمار 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 نگاه‌های گذشته بود و در دوران معاصر هم بر سر زبان‌ها جاری است، استفاده کرد؛ زیرا آنچه بناست به «غیرمخالف با شرع» متصف شود، اگر نشأت گرفته از عقل حسابگر و مصلحت‌سنج است، چرا به «موافق شرع» متصف نشود؟! قائلان به تعدد 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 اینکه 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. به‌دیگر سخن، باید موافق شرع را به موافق نقل و موافق عقل تقسیم کرد نه اینکه موافق عقل را تقسیم 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 برشمردیم، اندیشه اعتدال در فهم و تبیین حوزه شریعت را روشن می‌سازد. این اصول روشن ساخت که غیرعبادات، هرچند مورد نظر قانونگذار است، حضور عمده او در این حوزه - جز در مواردی که به تعبد خاص پرداخته است - «حضور امضا و تصحیح و تکمیل» است، نه «تبدیل و تغییر و تأسیس».

۱-۳-۳. تثبیت اندیشه اعتدال

باور نویسنده اینکه اندیشه اعتدال به برهان و استدلال نیاز ندارد و به اصطلاح، تصورش مستلزم تصدیق آن است، اما به انگیزه تثبیت بیشتر و رفع هرگونه تردید از این باور 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 تصور 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 متصلب 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 درحالات گوناگون را بیان کند و بقیه را به نهاد یا نهادهایی یا حتی به خود مردم با شرایط واگذارد. پُر واضح است که گزینه اول، گزینه‌ای ناموفق و شکننده است. پدیدآوردن مجموعه مقرراتی سخت و غیرناظر به شرایط مختلف، هیچ‌گاه مورد نظر شارع و تأیید عقل نبوده است و نخواهد بود. گزینه دوم نیز

به‌طور عملی غیرممکن است. حتی اگر در فرض و تقدیر وعالم ذهن بتوان تصویر درست و جامعی از آن ارائه داد، در تطبیق و اجرا و تعیین نهاد تطبیق عملی نیست. چه‌کسی 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 هرچند در نگاه نخست، شریعت را جامع و گسترده فرض کرده و حضور آن را در هر خُرد 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 به‌همین دلیل است که (برخلاف تصور ناآشنایان به متون فقهی) هیچ فقیه منضبطی به نظریه شمول معتقد نیست؛ به‌طورمثال، شیخ انصاری^۱ از فقیهانی است که به اعتقاد نویسنده، تا حدود بسیاری با نگاه تعبد 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: انصاری، [بی‌تا]، صص ۸۳ و ۱۱۶) و از این نظر می‌توان بر استنباط‌های وی خرده گرفت. نمونه‌هایی از تعبدانگاری شیخ انصاری در فروش سلاح به اعدای دین (همان، ص ۱۹)؛ بیع عنب من یعمله خمرأً (همان، ص ۱۷)؛ خیار تخلف شرط (همان، ص ۲۸۹)؛ خیار تأخیر ثمن (همان، ص ۲۴۵)؛ کیفیت ارث‌بردن حقوق (همان، ص ۲۹۲)؛ و... با این همه، در مواردی تعبد را بعید شمرده و ضرورتی در تأسیس شارع ندانسته و بر احترام‌نهادن به بنا و عرف مردم به‌وسیله شارع تأکید کرده است (همان، ص ۲۱۲/ نجفی، ۱۳۹۲، ج ۱۶ و ۳۵، صص ۲۰ و ۵۱/ منتظری، ۱۴۰۸، ص ۶۴۴).

نتیجه

آنچه حاصل پی‌جویی در نصوص دینی و متون فقهی و اصولی است، فهم این نکته است که شارع مقدس، در معاملات، بنای مردم و تأسیسات آنها را حفظ کرده و با پیرایش از عاداتی که نمی‌پسندیده، به اصلاح آنها پرداخته است؛ از این‌رو زبان نصوص در معاملات برخلاف روند حاکم بر عبادات در غالب موارد، زبان ردع و نهی است، نه تأسیس و اثبات باز به‌همین دلیل است که تعداد نصوص رسیده از شارع مقدس در باب عبادات، قابل قیاس با مقدار نصوص موجود در ابواب دیگر نیست.

این روش از شارع مقدس، بر سیره عالمان فقه و اصول نیز تأثیر گذاشته است؛ از این‌رو فقیهان از «مکاسب محرمه» صحبت می‌کنند و به نگاشتن «مکاسب محلّله» نیازی نمی‌بینند؛ معاملات راعقلایی می‌دانند و از ردع و تخطئه سخن می‌گویند (ر.ک: آخوند خراسانی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۹) امام خمینی علیه السلام می‌گوید: «إن المعاملات عقلانية لابد فيها من الردع» (خمینی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۶۳). قرآن نیز به متولیان استنباط، این‌گرا را می‌دهد که در حکم به تحریم طعام از دلیل سراغ بگیرند: «قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ... (انعام: ۱۴۵) وگرنه حکم شرع، مطابق بنای مردم است و بر مسلک انکار اباحه تکلیفی، واقعه از حکم تهی است.

منابع

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم؛ کفایة الأصول؛ ج ۱، تهران: کتابفروشی اسلامیة، [بی تا].
۲. انصاری، مرتضی؛ المتاجر (المکاسب)؛ [بی جا]: چاپ سنگی، [بی تا].
۳. بدلا، حسین؛ هفتاد سال خاطره؛ تهران: تدوین مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸.
۴. تبریزی، محمدحسین؛ کشف المراد من المشروطة والإستبداد؛ کوشش غلامحسین زرگری نژاد؛ چ ۲، تهران: کویر، ۱۳۷۷.
۵. تقوی، سیدمرتضی؛ «جایگاه فقه در اندیشه دینی»، فصلنامه فقه اهل بیت علیهم السلام؛ ش ۲، تابستان ۱۳۷۴، ص ۱۸۲-۲۳۴.
۶. جعیط، کمال الدین؛ «العرف»، مجله مجمع الفقه الإسلامی؛ ش ۴، ۱۴۰۹، ص ۳۸-۲۰.
۷. حائری، مهدی؛ آفاق فلسفه؛ کوشش مسعود رضوی؛ تهران: فروزان، ۱۳۷۹.
۸. حرّ عاملی، محمدبن حسن؛ وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة؛ چ ۵، تهران: المكتبة الإسلامیة، ۱۳۹۸.
۹. خلخالی، عماد العلماء؛ بیان معنی مشروطه و فوآندها؛ چ ۲، تهران: کویر، ۱۳۷۷.
۱۰. خمینی، سیدروح اللّٰه؛ مناهج الوصول؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۳.
۱۱. خمینی، سیدمصطفی؛ تحریرات فی الفقه؛ ج ۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار خمینی علیه السلام، ۱۳۷۶.
۱۲. خویی، سیدابوالقاسم؛ مبانی تکملة المنهاج؛ چ ۲، قم: المطبعة العلمیة، ۱۳۹۶ ق.
۱۳. سروش، عبدالکریم؛ اخلاق خدایان؛ چ ۳، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.
۱۴. سروش، عبدالکریم؛ بسط تجربه نبوی؛ تهران: صراط، ۱۳۷۸.
۱۵. سروش، عبدالکریم؛ ماهنامه کیان؛ تهران: کیان، ش ۴۶، ۱۳۷۸.



۱۶. صدر، محمدباقر؛ اقتصادنا؛ بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۱ق.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین؛ المیزان؛ ج ۲، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۹۴ق.
۱۸. علیدوست، ابوالقاسم؛ فقه و عقل، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱.
۱۹. عمید زنجانی، عباسعلی؛ هفته نامه افق حوزه؛ قم: حوزه علمیه، ۱۳۸۱.
۲۰. فاضل خراسانی، یوسف؛ کلمه جامعه شمس کاشمیری (چاپ شده در رسائل مشروطیت)؛ ج ۲، تهران: کویر، ۱۳۷۷.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب؛ اصول کافی؛ حاج سید جواد مصطفوی؛ تهران: انتشارات علمیه اسلامی، ۱۳۶۹.
۲۲. کمالی، محمد و محمد سعید هاشم رضایی کاشانی؛ «سیاست شرعی یا تدابیر حکومت اسلامی»، خبرنامه دین پژوهان؛ ش ۱۲، قم: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی (دبیرخانه دین پژوهان)، ۱۳۸۱.
۲۳. گلباغی ماسوله، علی؛ درآمدی بر عرف؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۲۴. مجتهد شبستری، محمد؛ ایمان و آزادی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۲۵. مجتهد شبستری، محمد؛ نقدی بر قرائت رسمی از دین؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
۲۶. مجتهد شبستری، محمد؛ هرمنوتیک کتاب و سنت؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۵.
۲۷. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ ج ۲۶، ۳، بیروت: الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۲۸. مرندی، ابوالحسن؛ دلایل براهین الفرقان؛ کوشش غلامحسین زرگری نژاد؛ ج ۲، تهران: کویر، ۱۳۷۷.
۲۹. معرفت، محمد هادی؛ «اقتراح»، فصلنامه نقد و نظر؛ ش ۱، ۱۳۷۳، ص ۱۶۶-۱۲۳.
۳۰. منتظری، حسینعلی؛ درآیات فی ولایة الفقیة؛ ج ۲، قم: مرکز الأعلمی للدراسات الإسلامیه، ۱۴۰۸ق.
۳۱. مهدوی زادگان، داوود؛ «افق این جهانی در معنادرایی از دین»، ماهنامه زمانه؛ ش ۱۳، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۲.



۳۲. نایینی، محمدحسین؛ تنبیه الامه و تنزیه المله؛ پاورقی و مقدمه سید محمود طالقانی؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸.
۳۳. نجفی، محمدحسن؛ جواهر الکلام؛ تصحیح محمد آخوندی؛ ج ۱۶ و ۳۵، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۹۲ق.
۳۴. نیشابوری، فضل بن شاذان؛ الإيضاح؛ کوشش سید جلال الدین حسینی ارموی؛ تهران: دانشگاه، ۱۳۵۱.
۳۵. نیشابوری، مسلم بن حجاج؛ صحیح مسلم (شرح النوری)؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۳۶. هدایتی، محمدعلی؛ آیین دادرسی کیفری؛ تهران: دانشگاه تهران، [بی تا].