

بررسی تطبیقی تخطئه و تصویب با رویکرد کلامی

مسیح محمودی سوق^۱

هرمز اسدی کوه باد^۲

سیامک بهارلویی^۳

چکیده

تخطئه و تصویب، دو نگرش موجود و پرسابقه میان متکلمان مسلمان و فقیهان فریقین است. خاستگاه تصویب در میان اهل سنت و تخطئه نیز ریشه و مبنایی شیعی دارد. از آن جا که دو طایفه شیعه و اهل سنت در مسئله خلافت و جانشینی پیامبر دچار تعارض و اختلاف بوده‌اند، مسائلی از این دست نیز به تقابل بیشتر دیدگاه‌های آن‌ها انجامیده است. مطالعات موجود میان حوزویان و پژوهشگران دانشگاه‌ها در این زمینه غالباً رنگ و بوی توصیف و تبیین صرف دارد. نگاه عمیق و دقیق به هر دو مساله تصویب و تخطئه برای شناسایی چالش‌های کلامی و کارکردی این نظریات دلیل اصلی پژوهش بوده است. در این تحقیق علاوه بر توصیف و تبیین هر دو مقوله، اشکالات کلامی این دیدگاه‌ها با بررسی جامعیت یا نقص دین در نگاه تصویب و نیز مشکل تکفیر و نسبت آن با تخطئه مورد بررسی قرار گرفته است. در کنار تعارض و تنافی دو دیدگاه، همسانی و وحدت محتوایی دو نظریه و نیز برخی ابعاد مثبت و سازنده فکر تصویب نیز از دیگر یافته‌های محقق بوده است.

واژگان کلیدی

تخطئه و تصویب، مقایسه و تطبیق، تشریح بشری و علم الهی، تقریب و تفاهم.

۱. دانشجوی دوره دکتری، دانشگاه آزاد اسلامی (خوراسگان)، رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، اصفهان، ایران.

Email: masih.mahmoodi.suq@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد رامهرمز، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، رامهرمز، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Asadi.koohbad@gmail.com

۳. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد خوراسگان اصفهان، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، اصفهان، ایران.

Email: Dr.baharluee@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱/۱۷ پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۳/۲۲

طرح مسأله

امامیه و اهل سنت دو فرقه عمده مسلمین هستند که در عین اشتراکات فراوان مبنایی در مسائل اعتقادی و نگرشی، در برخی زمینه‌ها منجمله بحث امامت و خلافت و برخی موارد کلامی، اصولی و فقهی دیگر با هم اختلاف و تعارض دارند. یکی از موارد تفاوت و اختلاف مسئله تخطئه و تصویب می‌باشد. این مسئله در عین آن که از دیرباز و مطابق برخی دیدگاه‌ها از قرون دوم مطرح بوده؛ مع الوصف در ادوار زمانی مختلف فراز و فرودهایی را به خود دیده است. مطالعات و پژوهش‌های کارشناسان دانشگاهی در این مقوله، اولاً بسیار محدود و کم دامنه می‌باشند؛ ثانیاً آن که بیشتر جنبه توصیفی و تبیینی دارند و آن چه در این میان کمتر مشهود است، نگاه تطبیقی و مقایسه‌ای و نیز ارزیابی و نقد مجدانه این دو اندیشه است. سئوالات موجود در این زمینه عبارتند از:

ابعاد توصیفی و تشریحی تخطئه و تصویب چیستند؟ ایرادات و اشکالات کلامی هر کدام از این نظریات کدامند؟ آیا قانونگذاری بشری و تشریح الهی قابل جمع هستند؟ آیا می‌توان با وجود باور به تخطئه از آفت تکفیر و آسیب‌های تبعی آن در امان ماند؟ آیا میان این دو اندیشه ابعاد مشابه و همسانی وجود دارد و نیز آیا امکان سازش و تفاهم میان این دو نظریه هست؟ پژوهشگر این مقاله کوشیده است پس از مراجعه به منابع و متون موجود، با نگاهی جدید به جنبه‌های توصیفی و تبیینی این قضایا توجه نموده و آن‌ها را به محک نقد و سنجش کشیده و امور زیر را صورت دهد:

۱) مدلل‌ترین دیدگاه را شناسایی و معرفی نماید؛ ۲) ظرفیت‌های مستور در هر دو نگرش را برای بهره‌گیری لازم به نفع امت اسلامی روشن نماید؛ ۳) اشکالات و پرسش‌های کلامی هر دیدگاه را مطرح و پاسخ‌ها و راه‌حل‌های مقذور هر دیدگاه را بررسی نماید؛ ۴) با بررسی امکان و ظرفیت تفاهم و تقارب این نظریات بر روی این جنبه از موضوع تمرکز نموده تا از میزان تعارضات آن‌ها بکاهد و زمینه‌های اخوت و نزدیکی بیشتر را فراروی عالمان و خیرخواهان فریقین بگشاید.

۱. تصویب و تخطئه در لغت و اصطلاح

۱-۱. **تصویب:** «تصویب»، از ریشه «صوب» یعنی چیزی به چیزی رسیدن است و

بدین دلیل به آن صواب می‌گویند که نظر و درک فرد صائب به واقع رسیده یا عملش مطابق با واقع است (فراهیدی، ۱۳۶۲، ۱۶۶، ۷؛ ابن فارس، ۱۳۶۲: ۳۱۷؛ جوهری، ۱۴۱۰، ۱۶۴). معنای اصطلاحی تصویب نیز با معنی لغوی آن قرابت دارد. تصویب در اصطلاح به معنای صحیح دانستن تمامی اقوال مجتهدان است (مکارم‌شیرازی، ۱۴۲۸: ۳، ۵۶۵). با توجه به این که تصویب برخاسته از آراء صاحب‌نظران مکاتب کلامی معتزله و اشاعره است، این دو مکتب هر کدام به بیانی تفصیلی در این خصوص اظهار نظر نموده و تفاوت‌هایی در نظر دارند. معتزلیان دو گونه برداشت خود از تصویب را بیان داشته‌اند:

الف) خداوند در واقع و لوح محفوظ احکامی انشائی دارد که دارای فعلیت نیستند ولی در فتوای مجتهد بر اساس مودای اماره مصلحت و مفسده‌ای آفریده است که با مصلحت و مفسده احکام انشائی مزاحمت کرده و در واقع انقلاب پدید می‌آورد و حکم واقعی را مرتفع می‌کند. از این رو رای مجتهد هر چند با واقع مخالف باشد باز هم مصیب است؛ زیرا نه تنها مأمور اصابه به واقع نیست بلکه اماره سبب تبدیل واقع شده و در آن انقلاب به وجود آورده و مستلزم تبدیل حکم شده است (غزالی، ۱۴۱۳، ۳۵۲؛ خضری‌بک، ۱۴۲۴، ۳۳۶).

ب) نظریه اشبه: از آن جا که هر طالبی به دنبال مطلوب است، مطلوب مجتهد نیز در صدور حکم، اشبه نزد خدای تعالی است اما چون نصی نیست، فعلاً حکم بالقوه و نامصرح است (بصری، ۱۳۸۵: ۲، ۹۵۲). اشعریان نیز بر این باورند که در احکام غیر منصوص به غیر از مفاد امارات و ظنون حکمی وجود ندارد؛ چون اگر حکمی وجود داشت، به مخاطبین اعلام و واصل می‌شد؛ لذا حکم واقعی تابع و فرع بر قیام و رأی مجتهد است و اساساً شارع آراء و نظرهای فتوادهندگان را در عین اختلاف و کثرت، حکم خود دانسته است (غزالی، ۱۳۲۴: ۲، ۳۶۳) و غیر از آن چه مجتهدان به دست آورده‌اند حکم و موضوعی در عالم واقع وجود ندارد (فخر رازی، ۱۴۱۳: ۶، ۳۴).

۱-۲. **تخطئه:** تخطئه نقطه مقابل تفکر تصویب است، تبیین مفاد این اندیشه محتاج آگاهی از معانی لغوی و اصطلاحی آن است. تخطئه در لغت از ریشه «خطا» یا «خطا» به معنی ناراست، ناصواب و گناه بدون قصد می‌باشد و به معنای نسبت خطا دادن به کسی

است (ابن منظور، ۱۳۷۵: ۱، ۶۶) و در اصطلاح نیز تخطئه معنایی مقابل تصویب دارد و مراد از آن این است که در مسئله‌ای که مجتهدان اقوال متفاوتی دارند تنها یک قول صواب و درست است و سایر اقوال به خطا رفته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۳، ۵۶۵).

از بدو طرح بحث تصویب توسط متکلمان معتزلی و اشعری تمامی علما و فقهای شیعی از متقدمان گرفته تا متاخران و نیز معاصران با اعلام مخالفت خویش با این دیدگاه در واقع خود را اهل تخطئه یا مخطئه معرفی می‌نمودند و معتقد بودند: هر چیز یا موضوعی عندالله حکمی دارد و یا لکل شیء حکم و این طور نیست که ما یک چیزی داشته باشیم که در اسلام لاحق حکم باشد. فقهای شیعی معمولاً در منابع و مباحث اصولی بحث از تصویب و تخطئه را مطرح نموده‌اند و در مواردی همچون بحث اجزاء، تعبد به امارات و اصول عملی، حجت و سلسله مباحث اجتهاد و تقلید بر روی این موضوع تمرکز نموده و به ارائه نظر می‌پردازند. شیخ انصاری از فقیهان نامدار و اصولی صاحب سبک و معاصر نیز در بحث حجیت امارات می‌گوید: جمهور علماء شیعه مخطئه‌اند، از آن رهگذر که می‌گویند خداوند در لوح محفوظ احکامی دارد که در حق همگان ثابت است اعم از جاهل و عالم، مسلم و کافر و همه ما در واقع مکلفیم و امارات هم طریقند الی الواقع. آن‌گاه مجتهدی که فتوا می‌دهد از دو حال خارج نیست: ۱) یا فتوای او مطابق واقع درمی‌آید پس مصیب است و واقع در حق او و مقلدین او منجز خواهد شد؛ ۲) فتوای او مخالف واقع درمی‌آید پس مخطئی است و خود او و مقلدینش معذورند و شعار ما این است که: «ان للمصیب اجرین و للمخطئیء اجرا واحدا» (انصاری، ۱۳۹۱: ۱، ۱۷۳-۱۷۵). آن‌گونه که صاحب معالم نقل می‌کند این نگاه واحد و همسو از ناحیه علما به مسئله تصویب و تخطئه از قدیم وجود داشته به نحوی که علامه حلی فقیه برجسته متاخر قرن هشتم نیز در کتاب *نهاییه الوصول الی علم الاصول* قول به تخطئه را رای امامیه خوانده است (همان) ضمن آن که هم اینک نیز ادعا می‌شود اجماع فقیهان شیعه بر تخطئه به نحو محصل و منقول حاصل است (یوسفی، ۱۳۸۷، ۱۰۰).

۲. مجرای تصویب و تخطئه

آن‌گونه که از مطالعه کتب و آثار علما و فقهای شیعی همچون سیدمرتضی، شیخ-

طوسی، صاحب معالم، شیخ انصاری و... نیز فقهای نامدار اهل سنت من جمله غزالی، جوینی، جصاص و... که در زمینه تخطئه و تصویب اعلام نظر نموده‌اند برمی‌آید می‌توان گفت بحث تخطئه و تصویب در این موارد جریان ندارد: مسائل و احکام عقلیه‌ای که تکلیف به آن‌ها تعلق گرفته است، داوری‌های خرد در خصوص ارزش‌های عقلی (مثل زیبایی عدالت و زشتی ظلم)، موضوعات خارجی مانند شناسایی قبله و یا دخول وقت یا ارش جنایت، در مورد عقاید و اصول دین، ضروریات دینی مثل احکام شرعیه دینی که دارای دلیل قاطع هستند مثل وجوب نماز و حرمت ربا و شراب یا جواز بیع و شراء و در موارد زیر نیز این بحث جاری است: احکام شرعیه فرعیه در جایی که دلیلی بر مسئله از کتاب و سنت نیست (نصی بر مسئله نیست یا اگر هم هست فقیه بدان دست نیافته)، جایی که دلیل ظنی باشد، جایی که یافتن حکم نیازمند نظر و اجتهاد باشد، در موضوعات استنباطی و در اصول عملیه.

۳. دلایل مصوبه بر تصویب

معتزلیان و اشاعره هر کدام برای تصویب مورد نظر خویش ادله و مستندات ارائه می‌نمایند که این موارد به تفکیک ذکر می‌شوند هر چند به واسطه عمر کوتاه‌تر تفکر اعتزالی و افول و انحطاط تدریجی این اندیشه و حیات و بقای بعدی اندیشه اشعری و وجود عالمان و فقیهان بزرگی که مسلک اشعری را بهترین و متعادل‌ترین سبک کلام اسلامی در جمع میان عقل و نقل می‌دانسته و می‌دانند اکثر ادله رنگ و بوی اشعری دارند و دفاعیات و تلاش اشاعره برای جا انداختن تفکر تصویب محسوس تر می‌باشد؛ لذا ذیلاً مهم‌ترین موارد و ادله ارائه شده برای تصویب را ذکر می‌کنیم: فقدان دلیل قطعی در مسئله مورد اجتهاد، نگاه متفاوت به تعریف حکم شرعی و اختصاص احکام به عالم، عدم جواز تکلیف به مالایطاق، نسبی و اضافی بودن دلالت امارات و ادله ظنی، معقول بودن قول به تصویب و غیر معقول بودن تفکر تخطئه، محال بودن قول به تخطئه و مخالفت آن با مفاهیم و مقدمات مسلم، تأیید تصویب و ترک تخطئه در سیره سلف و صالح امت، عدم کفایت استدلالات و اعتراضات مخالفان تصویب، وجود شواهد کافی از آیات قرآنی، بیان احادیث و روایاتی از سنت و سیره نبوی و...

۴. دلایل تخطئه

مخطئه برای اثبات و تبیین دیدگاه خویش ابتدا به ابطال نظریه تصویب پرداختند (ادله سلبی) سپس با استدلال‌ها و مستندات خویش به تحکیم مبانی نظریه خویش اقدام نموده‌اند (ادله اثباتی) که در این جا به مواردی از آن‌ها اشاره می‌شود:

ادله انکار و ابطال تصویب (ادله سلبی): الف) عدم توافق تصویب با روح اسلام: ب) باطل و نامعقول بودن تصویب.

ادله اثباتی تخطئه: علما و فقهای شیعی که عموماً باورمند به تخطئه بوده‌اند معمولاً ضمن انکار و ابطال تصویب، دلایل عدیده‌ای از کتاب، سنت، اجماع و عقل برای اثبات تخطئه ابراز نموده‌اند.

۵. بررسی و مقایسه استحکام دو نظریه تخطئه و تصویب

در بحث تصویب سه نکته مهم و عنصر کلیدی وجود دارد که می‌بایست با آنالیز و نگاه دقیق آن‌ها را مورد بررسی قرار داد:

۱. در قضیه وجود یا عدم وجود احکام الهی در موارد غیرمنصوص، نمی‌توان پذیرفت که مسئله و قضیه‌ای فاقد حکم الهی باشد؛ لذا در تمامی مسائل حکم الله وجود دارد و مجتهدین در اجتهادشان مصیب هستند هر چند ممکن است فقیهی در اجتهادش اصابه به واقع نداشته و مخطیء باشد (جوینی، ۱۴۱۸، ص ۸۵۹). پس ملاحظه می‌شود در یک فرآیند زمانی بحث حکم الله میان مصوبه و مخطئه حل شده و به نوعی وحدت نظر می‌رسند؛ چون دیدگاه مخطئه در خصوص وجود حکم الله برای هر امر و پدیده‌ای از ابتدا با معتزله تقریباً یکسان بود، بعدها اشاعره ابتدا به واسطه مستندات همچون فقدان بیان صریح و روشن آن را انکار می‌نمودند اما به تدریج امثال جوینی نیز با اصلاح نگرش و طرح طلب و مطلوب مجدداً به همین دیدگاه وجود قطعی حکم در امور و پدیده‌ها متمایل شدند و آن را تایید نمودند و در واقع با مخطئه همسو و همفکر شدند.

۲. هر سه گروه معتقدند که تمامی مجتهدین به واسطه این که اجتهاد، نوعی امر و فرمان الهی است کار و اقدام به اجتهادشان کاری درست و صواب می‌باشد که این حرف بدون اشکالی است.

۳. معتزلیان معتقدند که نتایج اجتهاد مثل خود اجتهاد، امری درست و صواب بوده، امری درست قلمداد شده و برون داد اجتهاد مجتهدین در خصوص یک مسئله حتی اگر احکام متفاوتی باشد همه احکام الله به حساب آمده و بر صواب هستند اما اشاعره معتقدند در مسائل غیرمنصوص در عین آن که حکم الهی وجود ندارد و مسئله موقتاً مسکوت-الحکم است، در عین حال پس از اجتهاد مجتهدین خدای تعالی به مجرد صدور حکم از طرف مجتهدین آن‌ها را تایید نموده و به تبع احکام صادره از فقها خود شارع نیز اقدام به انشاء و جعل حکم می نماید (مشکینی، ۱۳۷۴، ص ۱۹۶) که این تبعیت و دنباله روی شارع از فقها امر نادرستی به نظر می رسد؛ چون تبعیت، حکایت از جهل تابع دارد و انتساب جهل به ذات پروردگار نمی تواند درست باشد؛ البته جصاص بر این باور است که برون داد اجتهاد مجتهدین، حکم خود فقهاست که تنها خداوند آن‌ها را با تأیید و تصویب لازم الاجرا می نماید (جصاص، ۱۴۱۴، ص ۲۹۵) اما جوینی ضمن صواب دانستن اجتهاد تمامی علما و اعلام این که حتماً خداوند در خصوص مسائل حکم دارد، می پذیرد که ممکن است مجتهدی به واسطه عدم اصابه به حکم الله، به خطا رفته و مخطیء شود (جوینی: همان).

۶. بررسی امکان سازش

شاید بتوان با کمی مدارا و متانت میان این دو قول جمع نمود و آن‌ها را یک جا گرد آورد و از سطح و حجم اختلافات کاست، همانگونه که برخی معتقدند اختلافات تنها لفظی و کلامی هستند و در مفاد و محتوا تفاوت چندانی وجود ندارد و در واقع حرف دل و مقصود هر دو گروه یک چیز بیشتر نیست. گروه دیگری نیز معتقدند چون در عمل هر دو گروه خود را موظف به تبعیت از اجتهاد می دانند، در عمل فرقی ندارد که ما چه اسمی روی آن می گذاریم، تصویب باشد یا حکم ظاهری یا هر چیز دیگری یا همچون قول غزالی مهم داشتن حسن نیت و تعامل مثبت نسبت به همدیگر بوده و به لوازم اخوت و مسلمانی پایبند بودن و تعایش خیر خواهانه و زندگی مسالمت آمیز در کنار همدیگر است که می تواند نتایج سازنده و اثربخشی را در میان مسلمانان به دنبال داشته باشد.

آیت الله خوئی معتقد است قول به تخطئه هنگامی پذیرفتنی است که احکام ظاهری نسبت به احکام واقعی مقایسه شوند. در مقایسه احکام ظاهری با حکم واقعی خطای آن‌ها

مشخص می‌شود و گرنه اساساً خطا در احکام ظاهری قابل تصور نیست. در این احکام به ناچار باید قائل به تصویب شد؛ زیرا هر مجتهدی به وظیفه فعلی خویش آگاه است و جهل او تنها نسبت به واقع است (خویی، ۱۴۲۲: ۲، ۵۳۴). لازم به ذکر است که علمای شیعی در یک تقسیم‌بندی حکم را به دو قسم حکم شرعی و حکم فقهی تقسیم می‌نمایند و می‌گویند: حکم شرعی، حکمی است که شارع در مقام ثبوت و واقع برای مکلفان جعل کرده است و به زمان و مکان خاصی اختصاص ندارد (غروی تبریزی، بی تا: ۲، ۲۰۱). حکم فقهی، حکمی است که فقیه به روش معتبر از منابع احکام شرعی استنباط می‌کند و ممکن است کاشف از حکم شرعی باشد (در صورتی که استنباط موافق واقع باشد) و شاید کاشف از حکم شرعی نباشد (در صورتی که استنباط مطابق واقع نباشد) پس نسبت میان حکم شرعی و حکم فقهی تساوی نیست؛ بلکه عموم و خصوص من وجه است و حکم شرعی از مقوله انشاء و حکم فقهی از مقوله اخبار است (ضیایی فر، ۱۳۹۰، ۶۱-۷۴).

۷. چالش‌های کلامی بحث

از حیث کلامی اشکالات متعددی به بحث تصویب و تخطئه وارد است؛ از جمله آن که آیا دین اسلام دینی ناقص و فاقد جامعیت است تا با اجتهاد فقیهان تکمیل شود؟ یا این که آیا تصویب منجر به تشریح انسان و بشر می‌شود؟ یا بحث تکفیر که به عنوان معضلی جدی در جامعه اسلامی مطرح است و همه این‌ها به مثابه خطوطی قرمز در اعتقادات مسلمین بشمار می‌روند؛ لذا با توجه به اهمیت موضوع ذیلاً به آن‌ها پرداخته و برخی پاسخ‌های مدعیان را نیز مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۷-۱. مکتب حقوقی اسلام

از دیدگاه اسلام نه تنها خداوند متعال خالق جهان هستی است (توحید در خالقیت) بلکه به تنهایی و بی هیچ شریکی جهان را تدبیر می‌کند (توحید در ربوبیت تکوینی) و نیز قوانین حاکم بر افراد و جوامع انسانی را وضع می‌کند (توحید در ربوبیت تشریحی) و انسان مکلف است که فقط از دستورات و قوانین او اطاعت کند (توحید در عبودیت) سیستم حقوقی اسلام نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ بنابراین قواعد حقوقی اسلام همه به جعل و اعتبار الهی اعتبار و مشروعیت پیدا می‌کنند.

در مکتب حقوقی اسلام قانونگذار واقعی فقط خداوند متعال است که انحصار حق قانونگذاری به خداوند نتیجه طبیعی جهان بینی توحیدی اسلام است. بر اساس دیدگاه توحیدی و خدامحوری اسلام پذیرش هر قانونی به جز قانون الهی شرک محسوب می شود همانطور که اطاعت و پرستش هر کسی جز او شرک تلقی می گردد؛ البته ممکن است خداوند خود به پیامبران و ائمه یا جانشینان ایشان اجازه وضع برخی از قوانین و مقررات اجرایی را بدهد همانطور که دستور اطاعت از آنان را داده است و روشن است که در چنین مواردی نه جعل قانون شرک محسوب می گردد و نه اطاعت از غیر خدا؛ چرا که این دو نیز در واقع تجلی دیگری از توحید عملی انسان است.

۲-۲. دلایل صلاحیت انحصاری خداوند

دلایل انحصار حق قانونگذاری به خداوند که از لوازم اعتقاد به توحید است عبارتند از:

۱. خداوند به همه حقایق آشکار و پنهان عالم و آدم و سعادت و شقاوت انسان و برنامه های لازم برای کمال او آگاه است و هیچ کس جز او از چنین علمی برخوردار نیست.
۲. خداوند خود از جعل و اعتبار قوانین هیچ سود و زبانی نمی برد و تنها بر اساس لطفش نسبت به بندگان و در جهت رشد و تعالی انسان به وضع قانون پرداخته و آن ها را از طریق ارسال رسل و انزال کتب به انسان ابلاغ نموده است، پس به هیچ وجه شائبه منفعت طلبی و خودخواهی نسبت به قانونگذاری حضرت حق وجود ندارد.
۳. خطا، غفلت و نسیان که معایبی جدی در امر قانونگذاری هستند هرگز به ساحت قدس ربوبی راه ندارد.

در قرآن نیز آیات ذیل بر انحصار حق صدور حکم به پروردگار دلالت دارند: ((ان الحكم الا لله امر الاتعبدوا الا اياه ذلك الدين القيم: حکم و فرمان مخصوص خدا است، او است که فرمان داد جز او را نپرسید که این دین محکم است)) (یوسف/۴۰). ((ان الحكم الا لله يقص الحق و هو خير الفاصلين: فرمان جز خدا را نیست که به حق دستور می دهد و بهترین حکم کنندگان است)) (انعام/۵۷).

صلاحیت وضع قانون و صادر کردن امر و نهی استقلالی از آن خدای متعال است و از دیدگاه اسلامی هیچ کس در عرض او حق قانونگذاری ندارد که برای این مهم (اشکال دار

بودن قانونگذاری بشری) آیه زیر مورد استناد است:

((ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال و هذا حرام لتفتروا على الله الكذب ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون: با آنچه که زبانتان توصیف می‌کند به دروغ نگوئید که این حلال و آن حرام است تا به خدا دروغ و افترا ببندید که هر کس بر خداوند دروغ و افترا ببندد رستگار نمی‌شود (نمل/ ۱۱۶)).

۳-۷. پیامبر و قانونگذاری

این که پیامبر به صورت مستقل بتواند یک قانونی را وضع کند توسط تمام علمای علم کلام و اسلام شناسان رد شده است. به گزارش قرآن پس از بیان برخی احکام الهی مسلمانان از پیامبر می‌خواستند که حکم را تغییر دهد و خداوند به پیامبرش دستور داد که این گونه پاسخ دهد: ((قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى ان اتبع الا ما يوحى الى انى اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم: بگو من حق ندارم که آن را از پیش خود عوض کنم جز آنچه را که به من وحی می‌شود پیروی نمی‌کنم، اگر پروردگرم را نافرمانی کنم از عذاب روزی بزرگ می‌ترسم (یونس/ ۱۵)). این آیه به خوبی ممنوعیت تغییر احکام الهی حتی توسط پیامبر اسلام را بیان می‌کند. در سیره نبوی نیز می‌بینیم که مسلمانان خدمت پیامبر می‌رسیدند و حکم خاصی را می‌پرسیدند، در مقابل پیامبر جواب را به آینده موکول می‌کرد و می‌فرمود از جانب خداوند در این زمینه دستوری به من نرسیده است. اگر به پیامبر حق تشریح داده شده بود، خود او پاسخ می‌داد و دیگر نباید منتظر دریافت پاسخ از جانب خداوند می‌شد (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۱). احادیث نیز این اختیار را از پیامبر اکرم منتفی دانسته‌اند که وی بتواند تغییری در احکام الهی از پیش خود داشته باشد، همچنان که از امام رضا (ع) روایت شده: ((لان رسول الله لم يكن ليحرم ما احل الله و لا ليحلل ما حرم الله و لا ليغير فرائض الله و احكامه، كان فى ذلك كله متبعاً مسلماً مودياً عن الله و ذلك قول الله ان اتبع الا ما يوحى الى))؛ همانا رسول خدا اجازه نداشت حرام الهی را حلال، یا حلال الهی را حرام کند و نمی‌توانست و اجبات و احکام خدا را تغییر دهد. در تمام این موارد پیرو، تسلیم و انجام دهنده دستورات الهی بود و این تفسیر فرموده الهی است که بیان داشته: این که باید از وحیی که به من فرستاده می‌شود تبعیت کنم (فضلی، ۱۴۲۰، ص ۱۹۷)؛ لذا بنا به

همین مستندات است که فقیهان معاصر بیان می‌دارند: معصومان به هیچ وجه بر تشریح به معنای قانونگذاری مستقل ولایت ندارند؛ چرا که این ولایت با قانونگذاری انحصاری خداوند ناسازگار است، پیامبر و امام صرفاً حق تبیین و تذکر دادن دارند.

۷-۴. نقش انسان در قانونگذاری

انحصار حق قانونگذاری در دست خداوند و ناشی شدن مشروعیت نظام حقوقی از اراده الهی به معنای نفی مطلق نقش انسان در قانونگذاری نیست؛ بلکه ممکن است خداوند متعال خود به افرادی محدود و در قلمروهای محدود حق قانونگذاری را تفویض نماید. در این گونه موارد انسان، خلافتاً و نه اصالتاً حق قانونگذاری خواهد داشت و به دلیل خلافتی بودن این حق قانونگذاری، طبعاً انسان تا آنجا حق تقنین دارد که در چارچوب اجازه خداوند و موافق با قوانین او باشد.

۷-۵. قوانین ثابت و متغیر

مطابق دیدگاه اسلام امور در حیات انسانی به دو دسته ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند: امور و چارچوب‌هایی که همیشگی و دائمی هستند که قانونگذاری در این حیطه مستلزم علم و آگاهی عمیق و بسیار دقیق هست. از دیدگاه اسلام واگذاری حق قانونگذاری در این امور به دلیل عدم اطلاع و علم بشر منطقی به نظر نمی‌رسد؛ لذا چون این امور خارج از حیطه بشری هستند به انسان عادی اجازه قانونگذاری داده نشده و تنها در مواردی به پیامبر و ائمه اجازه داده شده است و به غیر از دو مورد یادشده، هیچ انسانی حق قانونگذاری ندارد؛ بلکه نقش انسان صرفاً کشف اراده الهی است و نه جعل و وضع قانون؛ بنابراین در قالب یک قاعده کلی می‌توان چنین نتیجه گرفت که نسبت به قوانین ثابت و پایدار انسان حق قانونگذاری ندارد؛ بلکه وظیفه کشف قانون الهی را دارد، کشفی مضبوط و روشمند که علم اصول فقه بیانگر چگونگی آن است.

در حوزه قوانین متغیر و غیردائمی اختیار وضع قانون به انسان واگذار شده است. بدین معنی که دولت اسلامی مشروع در این موارد حق دارد که متناسب با موضوع و در راستای فلسفه اصلی احکام الهی به وضع قانون مبادرت ورزد. این نوع از قواعد بر حسب مورد ممکن است مستقیماً توسط حاکم یا افراد و نهادهایی همچون پارلمان یا... وضع شوند.

یکی دیگر از مسائل کلامی که در بحث تصویب با چالش مواجه می‌شود علم الهی است که بنابه ضرورت به ابعاد مختلف آن می‌پردازیم:

۶-۷. علم الهی

یکی از صفات ثبوتی، کمالی و ذاتی خداوند علم است. خداوند به ذات خود و به همه موجودات آگاه است؛ لذا در قرآن آمده است: ((والله بكل شیء علیم)) (بقره/ ۲۸۲). دلیل علم ذاتی خداوند تجرد و تنزه ایشان از ماده و جسمانیت و حضور ذاتش نزد خود است که از آن به علم به ذات تعبیر می‌شود. خداوند به موجودات و مخلوقات دیگر نیز قبل و بعد از آفرینش آن‌ها آگاه است؛ چرا که خداوند به عنوان علت العلل تمامی اشیاء و مخلوقات به ذات خویش علم دارد و لازمه علم به علت، عالم بودن به تمامی معلولات یعنی همه خلقت پیش و پس از آفرینش آن‌هاست.

یکی از نتایجی که بر علم الهی مترتب می‌شود وجود احکام الهی برای مکلفین در هر حالتی است و این که خداوند به واسطه علم کاملش برای تمامی مسائل و پدیده‌ها حکم داشته باشد بیانگر آن است که اجتهاد مجتهدین یا علم و جهل مکلفین در حکم تاثیری ندارد. شیخ طوسی از فقیهان نامدار شیعه در مقام واحد بودن حکم الهی و عدم تعدد آن به همین صفت علم الهی استناد نموده است (شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲؛ و تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۱۰۸) و همین نکته مبنایی برای نظریه تخطئه و تصویب از دید سایر علما گردید. برای نمونه علامه حلی و وحید بهبهانی نیز گفته‌اند: نظریه صحیح آن است که مصیب در اجتهاد واحد است و خداوند در هر واقعه‌ای حکم معینی دارد که بر آن دلیل ظاهر و نه قطعی یافت می‌شود (علامه حلی، ۱۴۰۶، ص ۲۴۴؛ بهبهانی، ۱۴۱۵، ص ۲۰۸). این دیدگاه قائل است که احکام شرعی به نحو قضایای حقیقه بر روی عناوین خاص یا عام جعل می‌شوند و تا زمانی که این عناوین موجود باشند، حکم آن‌ها نیز ثابت می‌باشد و تنها با تغییر عنوان است که احکام تغییر می‌یابند و علم و جهل مکلفین یا اجتهاد مجتهدین در تغییر عناوین یا احکام تاثیری ندارد.

۷-۷. جامعیت و کمال شریعت

یکی از مسائلی که مورد اتفاق تمامی کارشناسان و عالمان دینی و نیز جمله مسلمانان

می‌باشد، بحث جامعیت و جهانی بودن این دین است. کامل بودن تعالیم و آموزه‌های دینی در کنار جاودانگی و جهانی بودن این دین مطرح‌اند. جهانی بودن اسلام به این معنا است که به هیچ قوم، نژاد و اقلیم خاصی تعلق ندارد و همه انسان‌ها از هر ملیت و نژادی را دربرمی‌گیرد. منظور از جاودانگی اسلام نیز آن است که دعوت اسلامی فراعصری و فرازمانی است و به دوران خاصی محدود نمی‌باشد و تا انتهای تاریخ بشر ادامه دارد و هیچ دین و آیین دیگری نیز آن را نسخ نمی‌کند. برخی آیات قرآنی به مسئله اکمال دین و اتمام نعمت تصریح دارند از جمله آیه شریفه ((الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی...)) (سوره مائده/ آیه ۳) احادیث و روایات متعددی نیز بر این مطلب تاکید دارند.

عالمان و اندیشمندان با گرایش‌های اصولی و اخباری برداشت‌های خاص خود را دارند، اصولیان بر این باورند که جاودانگی به شکل بیان مستمر احکام یا ساکت و بی‌تفاوت یا بی‌نظر نبودن دین در مسائل مختلف مطرح است و به اصطلاح آن را در قالب عدم خلو وقایع از حکم مطرح می‌نمایند و معتقدند که قرآن و سنت همه هدایت‌ها و دستورات را بیان نموده‌اند و این بیان صرفاً به کلیات اختصاص ندارد؛ بلکه جزئیات نیز به صورت حکم و قانون بیان شده است؛ لذا هیچ واقعه و حادثه‌ای یافت نمی‌شود که شریعت درباره آن حکم و قانونی نداشته باشد. برای نمونه صاحب فصول در این خصوص می‌آورد: نظر معروف در میان طرفداران تخطئه آن است که هیچ واقعه‌ای نیست مگر این که دارای حکم معینی است و هیچ حکمی نیست مگر این که دلیلی بر آن نصب شده است، حال این دلیل یا حجت یقینی است یا اماره ظنی (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۴۰۶). جالب اینجاست که اخباریین نیز چنین برداشتی دارند و آن را به صورت عدم خلو واقعه از حکم بیان نموده و بر آن تاکید می‌نمایند (استرآبادی، ۱۳۸۷، ص ۴۷؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۹).

۸-۷. پاسخ مدافعان تصویب

مدافعان تصویب با طرح این سؤال که آیا خداوندی که به حاکمیت اسلام نظر دارد حاکمیت بشر را در فقه و دریافت احکام و فتاوی رد می‌کند؟ یا این که شریعت اسلام پذیرای حاکمیت بشری است که خداوند سبحان او را به خلافت خویش گمارده و لازمه آن تعدد احکام و فتاوی بنا به تعدد و گوناگونی مصلحت‌ها و پدیدارها و عادت‌ها و

عرف‌های متعدد و گوناگون است؟

عمارہ محمد از اندیشمندان اهل سنت امکان گوناگونی حاکمیت‌ها در احکام و اختلاف اجتهادی آنان در فتوا با حفظ چارچوب‌ها و اصول شریعت اسلام را تایید می‌کند و می‌گوید: این مهم یکی از حقایق انکارناپذیر شرع اسلام است که هیچ یک از علمای اسلام در آن اختلاف نظر ندارند و تنها عوام و مسلمانان ظاهرین وجود یک حاکمیت بشری در چهارچوب حاکمیت شریعت الهی را رد می‌کنند و تعدد حاکمیت‌های اسلامی در چهارچوب شریعت واحد را منکر می‌شوند (عمارہ محمد، ۱۳۸۸، ص ۴۰).

ایشان سابقه طرح این شبهه را به موضع‌گیری خوارج در زمان امام علی (ع) می‌داند و معتقد است وقتی خوارج در قضیه قتل عثمان و در حین نبرد با معاویه و... فریاد «لا حکم الا لله» سر دادند و حاکمیت انسانی را با حکم الهی در تعارض دانستند، امام علی (ع) شبهه ایشان را رد کرد و فرمود: «انها کلمه حق یراد بها الباطل، نعم انه لا حکم الا لله و لکن هولاء یقولون لامره الله و انه لا ید للناس من امام یر او فاجر: این سخن حقی است که از آن اراده باطل می‌شود، درست است که حکومت واقعی فقط از آن خداوند است اما این‌ها می‌گویند امارت و زمامداری جز از برای خدا نیست، درحالی که مردم از داشتن پیشوا ناگزیرند چه حق و چه باطل» (نهج البلاغه، خطبه ۴۰). به عقیده ایشان امام علی (ع) وقتی میان حکم و قانون و مقرراتی که صرفاً ویژه خداست و حاکمیت بشر تمیز قائل شد مساله را حل نمود، چون حاکمیت انسانی در مسائل مربوط به فقه و اجتهاد که نصوص دارای دلالت قطعی نیستند اجتناب‌ناپذیر بوده و این حاکمیت همراه با گوناگونی و تعدد اجتهادها لازمه حکم الهی در به خلافت گماردن انسان برای برپایی حکم او در روی زمین است. پس انسان حاکم است و حاکمیت او از نوع خلافت الهی می‌باشد که باز این حاکمیت نیز به حکم و فرمان خدا است و بی آن حکم الهی در مسئله استخلاف (خلافت انسان) تحقق نمی‌یابد. تفکر تخطئه در عین قوت و استحکام تئوریک و آسیب‌های کمتر در قیاس با تصویب از یک اشکال و چالش بزرگ رنج می‌برد که «تکفیر» نام دارد و ما به واسطه اهمیت موضوع ذیلاً بدان می‌پردازیم:

تکفیر

تکفیر از «ک ف ر» به معنای نمان کردن و پوشاندن است (ابن منظور، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۴۴). اطلاق کفر به فرد بدین جهت است که او با کفر حقیقت را نمان می‌کند یا با کفرورزی بر دل خویش پوشش می‌نهد (همان و ابن فارس، ۱۳۶۲، ص ۱۹۱). کفر متضاد ایمان است و در اصطلاح انکار مطالبی است که پیامبر آورده (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱؛ مفید، ۲۰۱۲، ص ۴۸؛ فاضل مقداد، ۱۳۶۳، ص ۴۳۷) و به عبارتی دیگر، انکار مسلمات و قطعیات دین کفر می‌باشد (غزالی، ۱۴۱۶، ص ۲۳۹؛ آمدی، بی تا ص ۲۶ - ۲۵) که گاهی از این مسلمات با عنوان ضروری دین هم یاد می‌شود (شهید ثانی، ۱۳۸۵، ج ۹، ص ۲۳۴). نکته مهم آن است که انکار ضروری دین اگر با انکار اصول دین همراه بوده و فرد به این ملازمه آگاه باشد موجب کفر است (آشتیانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۸۳؛ سبحانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۲۲). تکفیر در قرآن و سنت نیز به معنای «کافر خواندن کسی یا نسبت کفر دادن به مسلمان» می‌باشد (فیومی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۳۹؛ لویس معلوف، ۱۳۸۷؛ غدیری، ۱۴۱۸؛ المنعم، بی تا، ص ۲۲۷).

تخطئه و تکفیر

«تصویب»، تفکری است که فارغ از بحث درستی یا نادرستی و نقاط قوت و ضعفش توانست کارکرد مثبت و سازنده‌ای در مدیریت کلان جامعه داشته باشد و زمینه‌ساز مشارکت عالمان و اندیشمندان و بهره‌گیری از ظرفیت و توان آن‌ها در اداره امور باشد اما یکی از نقاط تاریک و آسیب‌های موجود در میان فرق و مذاهب اسلامی بحث تکفیر بود که با مرام امت‌سازی اسلام سنخیتی نداشته و تمامی آثار و کارکردهای مثبت و اجتماعی دین را کان‌لم‌یکن ساخته و باعث واگرایی امت و تشدید اختلافات و تداوم کینه‌ها و تخاصمات میان مسلمین شد. می‌توان ادعا نمود که تکفیر در واقع امتداد و استمرار بحث تخطئه است. برای بررسی بیشتر و مشاهده آثار شوم این رفتار ناصواب (تخطئه افراطی و تکفیر) ناچار به بررسی دقیق‌تر موضوع می‌باشیم.

مبانی تکفیر

در تبیین ماهیت کفر اختلاف نظر و دیدگاه وجود دارد و گویا همین تفاوت نگرش به ایمان و کفر زمینه تقسیم کفر به دو قسم کفر اعتقادی و عملی را فراهم آورده است. عدم توجه به این تفکیک زمینه نظری تکفیر را شکل می‌دهد. کفر اعتقادی که همان انکار ضروری دین می‌باشد فرد را از دین بیرون می‌کند (اشعری، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۳۲ و ۱۴۱) اما کفر عملی یعنی این که فرد گناه نماید موجب خروج از دین نبوده و تنها فرد را متصف به فسق می‌کند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۷۰؛ آمدی، بی تا، ص ۲۵-۲۷) کفران نعمت نیز یکی از مصادیق کفر عملی به حساب می‌آید (قرطبی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۸).

از برخی آیات قرآنی مثل آیه ۹۴ سوره نساء و آیه ۷ سوره زمر برداشت می‌شود که نسبت دادن کفر به مسلمان مورد اراده و رضایت خداوند نیست و از آن نهی می‌شود (سبحانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۲۰). برخی روایات نبوی نیز وجود دارند که به استناد آن‌ها از تکفیر مسلمانان نهی شده است منجمله روایتی از آن حضرت که می‌فرماید: هر کس لاله‌الله بگوید مال و جانش در امان خواهد بود (بخاری، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۱۰؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۸) و نیز در روایت دیگری از آن حضرت آمده است: هم-کیشان خود را تکفیر نکنید؛ حتی اگر گناهان بزرگ مرتکب شوند (ابن حجر، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۱۵ و ۱۳۳). شیخ عبدالله بن جریرین در جلد ششم کتاب «مجموعه فتاوی» می‌نویسد: اگر اجرای حدود الهی با یک شبهه رفع می‌شود قهراً تکفیر کردن دیگری سزاوارتر به رفع است. بدین جهت امام مالک می‌گوید: اگر ۹۹ درصد احتمال کفر کسی را می‌دهید و یک درصد احتمال ایمان، به خاطر حسن ظن به مسلمان باید عمل او را بر مومن بودن حمل نمود (طحاوی، ۱۴۲۶، ص ۳۲۰۳؛ ابن النجیم الحنفی، ۲۰۱۰، ج ۱، ص ۳۴۲) در میان شیعیان نیز علمای بزرگ تفکر تکفیر را نقد می‌نمایند. برای نمونه آیت اله خویی در این زمینه آورده است: «آن چه در تحقق اسلام دخالت دارد و طهارت و احترام مال و جان و غیر آن دو بر او مترتب می‌شود عبارت است از اعتقاد به وحدانیت خدا، نبوت و معاد که فرقه‌های اسلامی به آن عقیده دارند» (رجبی، ۱۳۸۸، ص ۲۸-۳۰). ضمناً باید دانست وقتی در فتاوی فقهای شیعه در خصوص منکرین امامت حضرت علی لفظ کفر به کار می‌رود، در این جا

کفر به معنی خروج از مذهب است و نه خروج از دین و فقهای امامیه همچنان فرقه‌هایی را که ضروریات دین را انکار نمی‌کنند با وجود اختلافات مسلمان می‌دانند و حکم اسلام را در خصوص آنان جاری می‌سازند. آنچه در خصوص جامعه اسلامی قابل ذکر است آن که حاکمیت ولی حق خدا بوده و حرکت در جهت رأی و دیدگاه پیامبر و معصوم مبنا می‌باشد اما نظرات و دیدگاه‌های معارضان در عین نادرستی و خطا محق به ابراز هستند و منعی از بیان آن‌ها نمی‌شود. برای آحاد جامعه دینی شایسته نیست از رأی و حکم امام و ولی الهی خویش عدول نموده و به اجرای نظر ناصواب معارضین تن دهند. نکته ظریف در این میان آن است که تمسک و توسل به قوه قهریه برای ممانعت جامعه از حرکت در مسیر حاکمان الهی ناصواب بوده و حاکم گزینه‌ای جز دفاع مشروع از سخن و موضع حق ندارد.

نتیجه‌گیری

با ملاحظه آراء اهل تخطئه و تصویب باید گفت روندی تدریجی در بحث تئوریک مشاهده می‌شود که این دو فکر آرام آرام به سوی هم به پیش می‌روند و از سطح و حجم تعارضات و اختلافات آن‌ها کاسته می‌شود؛ لذا ما شاهدیم که نگاه اولیه اعتزالیون و بعدها دیدگاه امثال جوینی به حکم الهی با نظریه مخطئه همسو می‌شود. در بحث ضرورت و لزوم اجتهاد که هر دو گروه نظر همسانی دارند، هر چند در خصوص شیوه‌ها و ابزارهای اجتهاد تفاوت‌هایی میان آن‌ها مشاهده می‌شود و در مسئله نتیجه و ماحصل اجتهاد هم هر چند معتزله ابتدائاً به اشتباه تمام آراء متفاوت فقها را حکم الله تلقی می‌نمودند و بعدها اشاعره نیز نظر شارع را به تبع دیدگاه‌های متفاوت فقها قرار داده و آن را به مثابه حکم الله می‌دانستند اما امثال جصاص با طرح این که این دیدگاه‌ها و آراء تنها نظریه فقیه است و ارتباطی با حکم شارع ندارد به تصحیح مسیر پرداخته است (جصاص، ۱۴۱۴: ۴، ۲۹۵-۳۱۴) و در قضیه اصابه یا عدم اصابه نظر فقها به واقع نیز جوینی احتمال خطا را مطرح نمودند (جوینی، ۱۴۱۸: ۲، ۸۵۹-۸۶۸) که همان نظریه مخطئه هست.

در مقابل باور به تصویب به نوعی شکننده‌تر به نظر می‌رسد؛ لذا به نظر می‌رسد فکر تخطئه دارای قوام و استحکام بیشتری است و می‌توان به فکر تصویب ایرادات و نقدهای جدی وارد آورد؛ مع الوصف محقق بر این باور است که تا زمان دستیابی به حجت قطعی و حل نهایی این معضل می‌توان با راهکارهایی از برخی ظرفیت‌های تصویب استفاده نمود و با استناد به آن به تقریب و نزدیکی اهل سنت و شیعیان اهتمام بیشتری نمود و با انجام تغییرات و اصلاحاتی از قابلیت‌های مثبت تصویب بهره‌های شایسته‌ای دریافت نمود و در راستای امت‌سازی و وحدت‌بخشی میان فرق و مذاهب اقدامات سازنده‌ای را پی گرفت. با مذاقه در بحث تصویب اشکالات کلامی همچون جامعیت یا نقص دین و نیز علم الهی و... مد نظر واقع شد و ملاحظه شد که تشریح بشری ممکن است منجر به شرک شود؛ لذا با تفکیک قلمرو احکام و مجاز شمردن صدور حکم از ناحیه افراد ذی صلاح این مسأله قابل مدیریت است. در قضیه تخطئه نیز معضل تکفیر مورد لحاظ واقع شده و راهکار تجزیه کفر به کفر اعتقادی و عملی مطرح و نحوه درمان این آفت وحدت‌سوز و تفرقه-افکن پیشنهاد گردید.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
۱. آشتیانی، میرزا احمد بن جعفر، (۱۴۰۳)، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، ج ۱، کتابخانه عمومی حضرت آیت اله مرعشی نجفی، قم.
 ۲. ابن النجیم الحنفی، زین الدین بن ابراهیم، (۲۰۱۰)، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، ج ۱، دارالمعرفه، بیروت.
 ۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، (۱۴۰۷)، لسان المیزان، ج ۱، دارالفکر، بیروت.
 ۴. ابن فارس، احمد، (۱۳۶۲)، مقاییس اللغه، نشر مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
 ۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴) لسان العرب، ج ۸، چاپ سوم، دارصادر، بیروت.
 ۶. ابن منظور، محمد بن مکرم بم علی، (۱۳۷۵)، لسان العرب، ج ۱، نشر دار صادر، بیروت.
 ۷. استرآبادی، محمد امین، (۱۳۸۷)، فوائد المدنیه، محقق: رحمت اله رحمتی اراکی، موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، قم.
 ۸. اشعری، ابو الحسن، (۱۴۱۱)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ج ۱، مکتبه العصریه، بیروت.
 ۹. آمدی، الامام العلامه علی بن محمد سیف الدین، (بی تا)، ابکار الافکار فی اصول الدین، ج ۵، دارالکتب و الوثائق القومیه، قاهره.
 ۱۰. انصاری، شیخ مرتضی، (۱۳۹۱)، الرسائل، ترجمه و شرح محمدی خراسانی، علی، ج ۱، دارالفکر، قم.
 ۱۱. انصاری، شیخ مرتضی، (۱۳۷۰)، فرائد الاصول، ترجمه و شرح علی محمدی، دارالفکر، قم.
 ۱۲. بخاری، حافظ ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۶)، صحیح البخاری، ج ۱، بیروت، دارالفکر، بیروت.
 ۱۳. بصری، ابو الحسن محمد، (۱۳۸۵)، المعتمد، به کوشش محمد حمید الله و دیگران، ج ۲، دمشق.
 ۱۴. تفتازانی، سعد الدین، (۱۴۰۹)، شرح المقاصد فی علم الکلام، ج ۱، الشریف رضی، قم.
 ۱۵. جصاص، احمد بن علی اکبر الرازی، (۱۴۱۴)، الفصول فی الاصول، ج ۴، چاپ دوم، وزارت-

- الاقوات، کویت.
۱۶. جوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد، (۱۴۱۰)، صحاح اللغه (تاج اللغه و صحاح العربیه)، ج ۱، چاپ اول، دارالعلم، بیروت.
۱۷. جوینی، عبدالملک عبدالبن یوسف، (۱۴۱۸)، البرهان، ج ۲، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۱۸. حائری اصفهانی، شیخ محمدحسین، (۱۳۸۷)، فصول الغرویة فی الاصول الفقهیه، موسسه فرهنگي و اطلاع‌رسانی تبیان، قم.
۱۹. خضری بک، شیخ محمد، (۱۴۲۴)، اصول الفقه، دارالفکر، بیروت.
۲۰. خضری بک، شیخ محمد، (۱۴۲۴)، اصول الفقه، دارالفکر، بیروت.
۲۱. خویی، ابوالقاسم، مصباح الاصول، (۱۴۲۲)، ج ۲، چاپ اول، موسسه آثار السید الخویی، قم.
۲۲. رازی، محمدتقی، (۱۴۲۰)، هدايه المسترشدين، ج ۱، موسسه النشر الاسلامی، قم.
۲۳. رجیبی، حسین، (۱۳۸۸)، بررسی فتوای تکفیر در نگاه مذاهب اسلامی. مشعر، تهران.
۲۴. سبجانی، جعفر، (۱۳۹۰)، دانشنامه کلام اسلامی، ج ۱، موسسه نشر امام صادق، قم.
۲۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۳۸۵)، الروضه البهیة، ترجمه علی شیروانی، ج ۹، قم: دارالعلم، چاپ چهارم.
۲۶. شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۳۶۴)، تهذیب الاحکام، ج ۱، دوره ۲ جلدی، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۲۷. شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۳۸۲)، تلخیص الشافی، ج ۱، دوره ۴ جلدی، نشر محبین، قم.
۲۸. ضیایی فر، سعید، (۱۳۹۰)، مقاله شئون معصوم و تاثیر آن بر شناخت تعالیم دین، مجله نقد و نظر، سال شانزدهم، شماره ۲.
۲۹. طحاوی، احمد بن محمد، (۱۴۲۶)، ترتیب و تقریب شرح العقیده الطحاویة. شرح عبدالغنی میدانی و عبدالغنی بن طالب، موسسه علمی و فرهنگی دارالحديث، قم.
۳۰. علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسین بن یوسف، (بی‌تا)، مبادئ الاصول، چاپ نهم، انتشارات اسلامی، قم.
۳۱. عماره، محمد، (۱۳۸۸)، مقاله شریعت الهی واحد و حاکمیت‌های متعدد انسانی، ترجمه محمد حسن معصومی، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۴.
۳۲. غدیری، عبدالله عیسی، (۱۴۱۸)، القاموس الجامع للمصلحات الفقهیه، دارالحججه البيضاء،

- بیروت.
۳۳. غروی تبریزی، میرزا علی، (بی تا)، الاجتهاد و التقليد (تقریرات درس آیت اله خویی)، ج ۲، قم، موسسه آل البیت.
۳۴. غزالی طوسی، ابو حامد محمد، (۱۴۱۳)، المستصقی فی علم الاصول، ج ۲، الطبعة الاولى، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۳۵. غزالی طوسی، ابو حامد محمد، (۱۴۱۳)، المستصقی فی علم الاصول. الطبعة الاولى، ج ۲، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۳۶. غزالی طوسی، ابو حامد محمد، (۱۴۱۶)، مجموعه رسائل الامام الغزالی، چاپ اول، دارالفکر، بیروت.
۳۷. غزالی طوسی، ابو حامد محمد، (۱۳۲۴)، المستصقی فی علم الاصول، دارالمکتب العلمیه، بیروت.
۳۸. فاضل مقداد سیوری، عبدالله بن محمد، (۱۳۶۳)، ارشاد الطالبین، مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم.
۳۹. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۳۱۴)، المحصول، ج ۶، چاپ چهارم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۴۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۳۶۲)، العین، ج ۷ و ج ۳، نشر مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
۴۱. فضلی، عبدالهادی، (۱۴۲۰)، دروس فی اصول فقه الامامیه، موسسه ام القری، بیروت.
۴۲. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۸۹)، اصول الاصلیه، مصحح: سید ابوالقاسم نقیعی، مدرسه عالی شهید مطهری.
۴۳. فیومی، احمد بن محمد بن علی المقری، (۱۳۸۳)، المصباح المنیر. قم: موسسه دارالحجره، ج ۱.
۴۴. قرطبی، یوسف بن عبدالبر، (۱۴۱۵)، الاستیعاب فی معرفه الصحابه، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۴۵. کلینی رازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب، (۱۳۷۵)، اصول کافی، ترجمه جواد مصطفوی، ج ۱، ولی عصر، تهران.
۴۶. لوئیس معلوف، (۱۳۸۷)، المنجد فی اللغه و الادب و العلوم. ترجمه محمد بندر ریگی، نشر اسلامی، تهران.
۴۷. محمود عبدالرحمان المنعم، (۲۰۱۰)، معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهی، ج ۱۳، الموسوعه الفقهی، کویت.

۴۸. مسلم بن حجاج نیشابوری، (۱۳۹۴)، صحیح مسلم. ترجمه خالد ایوبی نیا و حسین رستمی، ج ۱، نشر حسینی، ارومیه.
۴۹. مشکینی، علی، (۱۳۷۴)، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، الهادی، قم.
۵۰. مفید، شیخ محمد بن محمد بن نعمان، (۲۰۱۲)، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، تحقیق شیخ ابراهیم انصاری، موتمر العالمی، بیروت.
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۸)، انوار الاصول، ج ۳، چاپ دوم، مدرسه الامام علی بن ابیطالب، قم.
۵۲. وحید بهبهانی، محمد باقر، (۱۳۷۳)، فوائد الحائریه، چاپ دوم، مجمع الفکر اسلامی، قم.
۵۳. یوسفی، محمد صادق، (۱۳۸۷)، در آمدی بر اجتهاد از منظر قرآن، موسسه بوستان کتاب، تهران