

سخنی در اجتهاد

مصطفی جباری

دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان

چکیده:

هنگامی که می‌پذیریم قرآن و سنت قانون زندگی ماست، به این پرسش باید پاسخ بگوییم که برای موارد ناآمده یا مختصر و مجمل آمده چه باید کرد؟ همه بر آنیم که چنین جایی عرصه «اجتهاد» است؛ کاری که در فقه هزار و اندی ساله اسلامی روی داده است. اما باید پرسید آیا امروز نیز راه حل‌هایی که فقیهان گذشته در اقتصاد و سیاست و قضا ارائه کرده‌اند عیناً قابل اجراست؟ اگر پاسخ منفی است چه باید کرد؟ آیا «فقه متکی بر وحی» ما توان «به روز بودن» را دارد، و اگر دارد چرا این همه مشکل بی‌پاسخ مانده است؟ اگر فرض توان درونی منابع فقه را برای پاسخگویی مشکلات نو به نو و روزافزون جامعه خود پذیرفته باشیم، باید بپذیریم که بی‌پاسخ ماندن شمار زیاد از مشکلات، ریشه در روش استنباط - اجتهاد - دارد. آیا می‌توان گفت نهاد سازمان یافته اجتهاد مصطلح کنونی، نیازمند بازنگری در بینش و روش است؟ اگر آری، چگونه؟

کلیدواژه‌ها: اجتهاد، اطلاق و تجزی، شورای فتوا

۱- اجتهاد

اجتهاد مصطلح اصولی به مفهوم لغوی آن بسیار نزدیک است. از اینرو اصولیان به هنگام بحث از اجتهاد، معنی لغوی آن را لحاظ کرده‌اند (سید مرتضی، ۱۹۶/۲؛ محقق حلّی ۱۷۹؛ ابن حزم، اصول السرخسی، ۳۱۲/۲؛ آمدی، ۳۸۸؛ حسن بن زین الدین، ۲۳۸؛ قزوینی،

چاپ سنگی؛ میرزای قمی، چاپ سنگی؛ اصفهانی، فصول، ۲۸۸؛ آخوند خراسانی، ۵۲۸؛ حکیم، ۳۷۴؛ سائس، ۳۷؛ مغنیه، فقه الامام...، ۳۷۸؛ زیدان، ۲۸). از مجموعه تعارف چنین برمی آید که عنصر اساسی اجتهاد «سخت کوشی» است. فقیه همه تلاش و توان خود را به کار می‌گیرد تا بتواند پاسخ سؤالی شرعی را از مآخذ بیابد. تعبیری چون «استفراغ و سع»، «بذل و سع»، «بذل طاقت» «بذل جهد» و «استفاد جهد» که در تعریف اصطلاحی اجتهاد بکار گرفته شده‌اند همگی بیانگر یک مفهومند: تلاشی سخت و پیگیر و سازمان یافته برای برداشتن «باری سنگین» و حلّ «مشکلی اساسی» که یافتن حکم فقهی است. این بار سنگین همان است که در تعریف لغوی اجتهاد، با تعبیر «حمل سنگ بزرگ نه خردل» بیان شده است (همان جاها). اما آیا فقیه حتی پس از استفراغ و سع، به حکم شرعی «علم» می‌یابد. اگر مراد از «علم» آن باشد که در مقابل «ظن» است و نوعی دریافت واقع و رسیدن به «قطع» است، البته پذیرفتن چنین اندیشه‌ای دشوار است. از یک سو منابع (ظواهر کتاب و سنت) حداکثر مفید «ظن» اند، و از سوی دیگر مجتهد فردی است از آدمیان با همه ویژگیهای انسانی: سهو و نسیان‌ها، خطاها، زمانبند و مکانبند بودن و ... از اینرو گروهی «ظنّ به حکم» را به جای علم برگزیده‌اند (آمدی، ۳۸۸/۲؛ علامه حلی (به نقل از شیخ بهائی، ۱۱۵؛ حسن بن زین الدین، ۲۳۸؛ آخوند خراسانی، ۵۲۸). این تعریف نیز از خدشه به دور نمانده است (مثلاً: خویی، ۴۳۴/۲). باور گروهی از فقیهان بر آن است که چه بسا مجتهد پس از تلاش بسیار به چیزی دست می‌یابد که اساساً «حکم شرعی» نیست، بلکه «وظیفه عملی» است که مفاد «اصول عملیه» است. پس مناسبترین تعریف این است که گفته شود: «...ملکه تحصیل الحجج علی الاحکام الشرعیة او الوظائف العملیة شرعیة أو عقلیة» (حکیم، ۵۶۳). ظاهراً نخستین بار شیخ بهائی (۱۱۵) «ملکه» را در تعریف اجتهاد، لحاظ کرده است: «الاجتهاد ملکه یقتدر بها علی استنباط الحکم الشرعی الفرعی من الاصل فعلاً أو قوّة قریبة». چنین می‌نماید که ظنّ به حکم شرعی، مفروغ غنه تصور شده است. رکن اساسی این تعریف «توان ذاتی»، قریحه و «شمّ فقاها» است نه «فعلیت استنباط». اما منظور از ملکه چیست؟ گستره آن تا کجا باید باشد که بتوان گفت فرد مجتهد است؟ آیا علاوه بر «توان ذاتی» شمار مسایل استنباط شده عاملی تعیین کننده است؟ بی سابقه بودن و پیچیده بودن موضوع مورد حکم چطور؟ دشوار می‌نماید که بتوان عنصر کیفی و شناوری چون ملکه را - که چه بسا صاحبان آن در مفهوم و مصداق آن اختلاق دارند -

به روشنی تعریف و مرزدار کرد. از سوی دیگر، شدت و ضعف ملکه را نیز نمی‌توان نادیده گرفت. زیرا چه بسیارند کسانی که تنها پای رفتن راه هموار را دارند، و آنجا که ردّ پای از پیش رفتگان نباشد راه نمی‌یابند. اصفهانی در شرح تعریف شیخ بهائی آورده‌است: وی با آوردن قید «ملکه» آن نوع استنباط حکم را که بدون حصول توان ذاتی پایدار و فقط با تکلف و خود را به رنج افکندن و از دیگران کمک خواستن انجام می‌پذیرد، اجتهاد نمی‌داند. اما قید «قوه قریبه» بیانگر این است که هر که توان پایدار و ذاتی در خود دارد مجتهد است حتی اگر نسبت به شماری از احکام، حضور ذهن و آمادگی بیدرنگ نداشته باشد (هدایة المسترشدين، ۴۶۳). علاوه بر آن، ملکه در پیدایش و وجود امری است کیفی و دیرنما، و چه بسا در تشخیص ثبات و استمرار آن نیز دچار مشکل باشیم. آیا مجتهدی را که در سالهایی از عمر خود شماری از احکام را فراموش کرده‌است یا دیگر توان فکری رجوع به منابع و استنباط حکم را ندارد، می‌توان همچنان صاحب ملکه نامید؟

از دقت در تعبیر و واژه‌ها که بگذریم، باید گفت: اجتهاد فی‌الجمله عبارت است از به کارگیری همه توان و تلاش برای یافتن وظیف شرعی. اکنون جای این پرسش است که آیا هر تلاشی، هر چند ظاهراً موسوم به اجتهاد، به واقع و حقیقت اجتهاد است. آیا تکرار نظرات گذشتگان، بی‌آنکه کاری شایسته انجام پذیرد و «مشکلی اساسی» حل شود اجتهاد است؟ بویژه این پرسش آنگاه روشن‌تر خواهد بود که بدانیم همه اسباب کار تقریباً آماده است: نظرات فقیهان گذشته در کتب مفصل فقهی، مجامع حدیثی مّبوب و مدوّن، کتب آیات الاحکام و ... اگر بپذیریم که «مسأله اصلی اجتهاد» عبارت است از «حوادث واقعه» یا مشکلات نوین و بی‌سابقه، دشوار است که بپذیریم هر تلاش موسوم به اجتهاد، «اجتهاد» باشد. شاید بتوان گفت اجتهاد مانند پزشکی است که گاه خود به همان بیماری دچار می‌شود که روزگاری درمانگر آن بوده‌است. پس اجتهاد جزو مسایلی است که می‌توان گفت روح خودش را از دست داده‌است. مردم خیال می‌کنند که معنی اجتهاد و وظیفه مجتهد فقط این است که همان مسایلی را که در همه زمانها یک حکم دارد رسیدگی بکند. مثلاً در تیمّم آیا یک ضربه ... کافی است یا حتماً یکی بگوید اقوی یک ضربه است و دیگری بگوید احوط دو ضربه است ...، در صورتیکه اینها اهمیت چندانی ندارد آنچه اهمیت دارد مسایل نو تازهای است که پیدا می‌شود و باید دید که این مسایل با کدامیک از اصول اسلامی منطبق است.»

(مطهری، اسلام و...، ۲/۲۳۳).

۲ - گذری بر پیشینه اجتهاد

نخستین مفسر و مبین وحی برای موارد ناآمده و یا مختصر و مجمل آمده در وحی، چه تدبیر می‌کرد؟ این پرسش زمینه‌ساز بحث «اجتهاد پیامبر» است. برخی از اصولیان سنی بر آنند که عقل اجتهاد را در حق پیامبر (ص) محال نمی‌داند (ابن طیب، ۲۱۰؛ غزالی، ۲/۳۵۵ - البته غزالی وقوع آن را بعید دانسته است). سفالدین آمدی (۲/۳۹۸) در تأیید این اجتهاد مواردی آورده است:

۱. آیه «و شاورهم فی الامر» (سوره آل عمران / آیه ۱۵۹)، پیداست مشورت در مواردی است که پیامبر (ص) به طریق اجتهاد حکمی صادر کرده باشد نه به طریق وحی.

۲. آیه «و ما کان لنبی ان یکون له أسرى حتی یشخن فی الارض» (سوره انفال / آیه ۶۷) که در آن، پیامبر (ص) بر آزاد کردن اسیران بدر - که در آن اجتهاد کرده بود - مورد خطاب حق قرار گرفت. از آنجا که عمر به کشتن اسیران معتقد بود پیامبر (ص) فرمود: اگر عذابی از آسمان بر زمین آید، کسی جز او رهایی نخواهد یافت.

۳. شعبی روایت کرده است که پیامبر (ص) درباره امری نظر می‌داد، اما پس از آن آیه‌ای می‌آمد موافق نظر رسول الله نبود، آنگاه نظر شخصی خود را و او می‌نهاد.

۴. روایت است که پیامبر (ص) می‌فرمود: من به ظاهر حکم می‌کنم، شما نزد من به داوری می‌آید، چه بسا یکی از شما از دیگری در حجت آوری تواناتر باشد. پس هرگاه از مال کسی به نفع دیگری حکم کردم و او آن را نگرفت پاره‌ای از آتش از خود دور کرده است (نیزنک: ابو زهره، ۲۲۷ تا ۲۳۱ که داستان اسیران بدر، تغییر مکان فرود آمدن در بدر، تأثیر نخل و خطا در قضاوت بین مردم را آورده است؛ زیدان، ۱۱۴، ۱۱۵ که سه نمونه؛ سائس، ۳۷، ۳۸ که ۴ نمونه از اجتهاد پیامبر (ص) را آورده است).

اما برخی فقیهان شیعه اصولاً منکر وقوع اجتهاد پیامبرند (محقق حلّی، ۱۷۹) یا آن را روا نمی‌دانند و به آیه «و ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی» (سوره نجم / آیه ۲-۳) نیز به «مخطیء بودن مجتهد» - که بر پیامبر (ص) شایسته نیست و از اعتماد امت به او می‌کاهد - استدلال کرده‌اند (علامه حلّی، ۲۴۰). بی‌تردید نظریه کلامی «عصمت» محور اساسی این استدلال است.

پس از پیامبر (ص) برای آن گروه از مسلمانان که به «امامان معصوم» نگروده بودند، راهی جز اجتهاد مصطلح نبود، کاری که سرشتی اختلاف آفرین دارد. آرام آرام شماری بسیار از مکاتب فقهی شکل گرفت و پیروانی بدست آورد. هر چند اختلاف نظر اندیشمندان، به تعبیری «رحمت» باشد، بی تردید نظام و قوام و یکپارچگی امت اسلامی را تهدید می‌کند. عکس العمل طبیعی این جریان همان بود که در قرنهای بعد، به هر دلیل ولی به روی، رخ داد: سدّ باب اجتهاد. (برای آگاهی از تاریخ و اختلاف دیدگاهها در انگیزه وقوع این پدیده، نک: مغنیه، الفقه...، ۹؛ محمضانی، ۱۷۶؛ جنّاتی، ۲۰۵؛ مطهری، اسلام و مقتضایات زمان، ۱۰۱/۱؛ معروف الحسنی، ۲۴؛ زرقاء، ۱۷۸/۱؛ زیدان، ۱۴۸). گذشته از تاریخ و نحوه وقوع این حادثه مهم تاریخی باید پرسید آیا این پدیده - علیرغم همه دیدگاههای منفی که در ارزیابی آن وجود دارد - به قصد یک اصلاح اجتماعی انجام نشده است؟ داوری البته دشوار است بویژه برای ما که از آن زمان قرنهای دوریم و ناتوان از آن که دریابیم آرای گوناگون فقهی جامعه را به چه سویی می‌رانده است. کسانی که نگران پراکندگی مرجعیّت دینی در ایران کنونی اند و شاهد شمار زیادی رساله عملیه، برغم این نقطه قوت که رهبری سیاسی و ولایت فقیه بنحوی متمرکز تبلور یافته است، آیا مایلند سدّ باب اجتهاد را فی نفسه خیانتی به اندیشه فقهی اسلام بدانند؟ هر چند شیوه اجرای این تصمیم - به دلیل عکس‌العملی بودن و ساماندار و سازمان یافته بودن - ممکن است چندان درست بنظر نیاید. آیا تنها با این توجیه که سدّ باب اجتهاد مخالف روح شریعت است (محمضانی، ۱۸۵) باید به عواقب و تبعات فتح باب اجتهاد - به هر جا که بینجامد - تن داد؟ آیا نظامی حکومتی بر چنین شیوه‌ای بنا شدنی است؟ شیعیان نیز پس از رحلت پیامبر (ص)، به سبب گستردگی و پیچیدگی روابط اجتماعی و اقتصادی و دسترسی نداشتن به ائمه در همه موارد، ضرورتاً به «اجتهاد» روی آوردند. از این دوران هزار و اندی ساله، دو نکته را برای یاد آوری برگزیده‌ام: دوران پس از شیخ طوسی تا ابن ادریس؛ عصر پس از شیخ انصاری.

دوران پس از شیخ طوسی که دیدگاههایش بدون نقد و ردّ توسط فقیهان پس از وی پذیرفته شده بود، «عصر مقلده» نامیده شده است. یک قرن و اندی پس از وی، ابن ادریس حلّی آرای او را به بررسی و نقد جدّی گرفت (هدائی، ۱۱۹ - ۱۲۷). اما باید پرسید آیا عصر مقلده، در فقه شیعی همین یک دوره است و آیا پس از ابن ادریس باب اجتهاد به معنای واقعی

کلمه باز بوده است؟ دشوار می‌نماید که چنین بوده باشد.

همه آنان که از شیخ انصاری سخن می‌گویند بنحوی شایسته او را می‌ستایند و او را بنیانگذار مکتبی نوین، و همه فقیهان پس از وی را تنها شارحان عقاید او می‌دانند. آیا آنچه گفته می‌شود علاوه بر آنکه بروشنی بیانگر بزرگی و فرزاندگی شیخ انصاری است، نشانگر این حقیقت تلخ نیست که جهان شیعه پس از وی، عصر مقلده‌ای را گذرانده است؟ آن هم در جهانی که هر روز مسأله‌ای نوین پیش روی فقیهان می‌نهد و «اجتهاد» می‌طلبد. بررسی مسایل پس از شیخ انصاری - دست کم آنچه در ایران آشنای با علم و صنعت و تکنولوژی و پزشکی و اقتصاد جدید پس از مشروطیت رخ داده است - و پاسخهای ارائه شده از سوی فقیهان و نیز مقایسه اندیشه‌های فقهی آنان با یکدیگر را می‌توان داور خوبی برای این ماجرا دانست.

۲ - ۱ - امروز و آغاز تحولات جدید در اجتهاد

از دیدگاه نویسندگان سنی معاصر، دوره ظهور «مجله الاحکام العدلیه» تا امروز - از میان دوره‌های شش یا هفت گانه عصر رسالت تا امروز (زرقاء ۱/۱۴۶؛ زیدان، ۱۰۷؛ سائس، ۸۵) - دوره‌ای ویژه و دارای اهمیت تاریخی خاص است. در این دوره است که «المجلة» به صورت «قانون مدنی مدون» و بر اساس مبانی فقهی - بدون توجه به اختلاف نظر میان فقیهان - در جامعه ظاهر می‌شود. طی سالهای ۱۲۸۵ تا ۱۲۹۳ بود که دولت عثمانی، انجمنی از بزرگترین فقیهان به ریاست وزیر دادگستری تشکیل داد. ثمره این تلاش ۱۸۵۱ ماده قانون مدنی است (زیدان، ۱۵۲). در این دوره است که دامنه قانونگذاری گسترده‌تر می‌شود و گرایش به سوی استفاده از «فقه همه مذاهب» چشمگیر است. یعنی استفاده از آن قواعد و احکامی که به مصالح زمان سازگارتر و مناسبتر است (زرقاء، ۱/۱۴۶، ۱۹۶، ۲۰۰، نمونه‌هایی از این اندیشه در ص ۲۰۷، ۲۰۸: طلاق قضائی، طلاق معلق، سه طلاقه). برخی اندیشمندان سنی معاصر صریحاً اظهار نظر می‌کنند که باید تقلید از مذهب و قول معین را رها کرد و از «اجتهادات همه مذاهب» همان را برگزید که با «دگرگونی زندگی» و «آسانی شریعت» سازگارتر است. خود همین انتخاب را «نوعی از اجتهاد» می‌دانند (مغینه، الفقه...، ۹). بر پایه چنین باوری مجموعه مذاهب به عنوان یک مذهب تلقی خواهد شد (زرقاء ۱/۲۰۸). دیر زمانی است که سنّیان معاصر، چنین اندیشه‌ای را می‌پرورند. در این میان و از زمان شیخ محمد عبده تا امروز، ظاهراً مرحوم شلتوت از همه صریحتر و شجاعانه‌تر سخن گفته است.

وی به فتح باب اجتهاد، حتی تا جایی که رأی مخالف مذاهب اربعه باشد، باور دارد. فتوای او در عدم وقوع سه طلاقه آنچنانکه سنّیان معتقدند، جواز وصیت برای وارث و غیر وارث و جواز تقلید از مذهب جعفری، بیانگر این حقیقتند (مغنیه، فقه الامام...، ۵/۱۹۸؛ رضوی، ۲۹، ۳۰، ۱۹۸). گفتنی است که قرن‌ها پیش از شلتوت، ابن تیمیّه درباره آزادی تقلید و عدم تعصب نسبت به یکی از مذاهب اربعه، نظر روشنی داشته است: من تعصّب لواحد من الأئمة بعینه، فقد اُشبه اهل الأهواء؛ سواء تعصّب لمالک، ام لابی حنیفه ام لأحمد». وی معتقد بود سه طلاقه و طلاق در حیض، هیچکدام واقع نمی‌شوند (ابو زهره، ۵۷۸ به بعد).

اندیشه «تلفیق» به مفهوم شلتوتی آن - در میان فقیهان شیعی تاکنون پذیرفته نشده است. اما بر پایه دیدگاه آن گروه از اندیشمندان که «معاملات» را از «عبادات» متمایز دانسته و «زمان و مکان» را در تغییر احکام مربوط به آنها بنحوی مؤثر و کار ساز لحاظ می‌کنند، آیا گاهی - بنا به مصلحت جامعه - می‌توان دیدگاه فقیهان سنّی را پذیرفت؟ مثلاً تعریف ضمان به «ضمّ ذمّه به ذمّه» در شرایط اقتصادی خاص - یا ممنوعیت «نکاح متعه» در شرایط اجتماعی خاص؟ اما نهضت «قانونگذاری» در ایران معاصر - به عنوان جامعه‌ای شیعی - از مشروطیت آغاز شده است. قانون مدنی ایران، اولین ثمره این تلاش است بر پایه فقه شیعه و بدون فقه شیعه و بدون لحاظ اختلاف نظر فقیهان. با استقرار نظام جمهوری اسلامی، نیاز به «قانونگذاری» از ضروری‌ترین و فوری‌ترین نیازهای جامعه است. آیا بر پایه روشهای اصولی و فقهی کنونی می‌توان پاسخگوی دهها مسأله نو و بیسابقه در مسایل حقوقی، جنائی، اقتصادی، قضایی، پزشکی و... به شکلی قانونمند - بود؟ چاره اندیشیها و نظریه پردازیهای اندیشمندان معاصر، نشان می‌دهد که پاسخی منفی است. طرح نظراتی چون پذیرفتن ظن مطلق، قول به انسداد، دخالت دادن بسیار مؤثر و مثبت عنصر عرف و عقل در استنباط احکام، جدا کردن احکام خصوصی از عمومی، تمییز بین عبادات و معاملات و... را می‌توان نوید بخش فتح باب اجتهاد دانست. پس شاید بتوان گفت حتی خود روش سازمان یافته «اجتهاد مصطلح کنونی» نیازمند اجتهادی است تا هم در شیوه و هم در ابزارهای آن بازنگری شود. اگر چنین باشد باید پرسید: آیا امکان آن هست تا در مسایل گوناگون به جای یک مجتهد، از «مجتهدان»، پیروی کنیم؟

۳- لوازم و شرایط اجتهاد

اصولیان برای نیل به درجه اجتهاد و تصدی مقام رفیع افتاء، شرایطی قائل شده‌اند: آگاهی نسبت به اصول و منابع فقهی، آگاهی به روش استخراج احکام از کتاب و سنت، عربی دانی، عدالت و پرهیزگاری، آگاهی به مفاد آیات الاحکام، شناخت مواقع اجماع، آگاهی به احوال رجال، شناخت آیات ناسخ و منسوخ، انس به لسان فقها، قوه ردّ فرع به اصل^(۱) و شناخت زمان و زمانه‌ای که احکام در آن صادر شده است (سید مرتضی، ۲/۳۲۴؛ علامه حلی، ۲۴۲؛ شیخ بهائی، ۱۲۰؛ حسینی عاملی، ۱۷/۱؛ حکیم، ۵۷۳) اما بیشتر فقهاء متأخر عملاً بر این باورند که عمده کار دو علم است: «اصول فقه» و «علم رجال» (مثلاً خویی، تنقیح، ۲۵) حال آنکه گرایش عمومی و عملی، تنها به اصول فقه است و به تفسیر و حدیث و علم رجال توجهی نمی‌شود. به عقیده متأخرین حجّیت خبر واحد صحیح ثابت شده و از طرفی، بعضی از علمای حدیث مانند شیخ حرّعاملی احادیث صحیح را از غیر جدا کرده و در دسترس قرار داده‌اند (مطهری، بحثی در...، ۲۳۷) ناگفته نماند که توجه بیش از اندازه به علم اصول ذهنها را به جای سوق دادن به مسایل واقعی و مبتلا به جامعه، متوجه مسایل فرضی می‌کند که چه بسا احتمال وقوع آنها صفر است. نمونه‌ای از این فرضهای دور از ذهن رادر مباحث شک و علم اجمالی می‌توان یافت (مطهری، همان، ۱۴۳، که نام «عادت مسأله سازی» بر آنها نهاده است، نیز امام خمینی، رسائل، ۱۰۲، که پیرامون مسائل فرضی و فرعی در اصول فقه را تزییع عمر می‌داند).

بی تردید همه شرایط ذکر شده برای مجتهد لازم است اما آیا کافی هم هست؟ اگر می‌پذیریم که از «مجتهد حیّ» باید تقلید کنیم در واقع پذیرفته‌ایم کسی قادر به حلّ مشکلات روز جامعه است که در آن «حضور فعّال» دارد. بدیهی است حضور در جامعه، معنایی دارد که غیر از «در جامعه‌ای زیستن» است. چه بسا کسانی در جهان کنونی می‌زیند ولی بنیادهای اساسی اندیشه شان در قرن گذشته استوار است. چه بسا زندگانی که سالهاست جولان اندیشه و

۱. به نظر صاحب فصول (۴۱۰) اساسی ترین و دیر یافتنی ترین رکن همین است: «...وان یکون له قوة یتمکن بها من ردّ الفروع الی الاصول علی وجه یعتد به عند اهل الصنّاعة. و تحصيلها أصعب من بقية الشرائط، بل یتعدّر فی حق کثیر من الناس بخلاف بقية الشرائط». نیز نک: زیدان، ۴۰۵، که معتقد است فقیه باید استعداد ذاتی و فطری داشته باشد، چنانکه هیچکس بدون توان و استعداد ذاتی و فطری و تنها با آموختن زبان عربی و اوزان شعر، شاعر نخواهد شد.

قدرت اجتهاد را از دست داده‌اند. تنها کسانی قادرند دو مقوله «ابدیت» و «تغییر» را با هم سازگار کنند که تغییر را بشناسند و این معنی «شناخت زمان و مکان»، زمان و مکانی که خود در آن زندگی می‌کنند و زمان و مکانی که فقیهان گذشته در آن زیسته‌اند و بر همان اساس اندیشیده‌اند و اجتهاد کرده‌اند (برای آگاهی بیشتر، مطهری، بحثی در ...، ۶۰، که بین نظرات دو فقیه - که یکی در شهر بزرگی چون تهران زندگی می‌کند و دیگری در جای کوچکتری رشد کرده‌است - در باب طهارات و نجاسات مقایسه می‌کند و سرانجام می‌گوید: اگر کسی فتواها را مقایسه کند و ضمناً به احوال شخصیه فقها هم توجه کند می‌بیند چگونه سوابق ذهنی و اطلاعات خارجی او از دنیای خارج در فتوایش تأثیر گذارده‌است، بطوریکه فتوای عرب بوی عرب می‌دهد و فتوای عجم بوی عجم. فتوای دهاتی بوی دهاتی می‌دهد و فتوای شهری بوی شهری).

برجسته‌ترین چهره‌ای که بنحوی جدی و سامان یافته به این دو عنصر توجه داشته و فقهی نوین بنیانگذاری کرده است، امام خمینی (ره) است. نظرات ایشان در مسایل حکومتی، اقتصاد، بانک، شطرنج، موسیقی و... همگی دایره مدار همین دو عنصر است. برخی از فقیهان سنی معاصر نیز «عرف» را یکی از مصادر احکام دانسته و بر آنند که اگر عرف با یک «نص» شرعی مخالف نباشد، از منابع شریعت است و مطلقاً حاکم (زرقاء، ۸۵۷/۲) می‌گویند امام سرخسی در مبسوط گفته است، الثابت بالعرف کالثابت بالنص (همانجا؛ نیز، ۹۲۴: معتقد است علت اختلاف نظر فقیهان حال و گذشته بر مسأله‌ای واحد همین اختلاف عرف است و اگر گذشتگان، امروز بودند به همان فقوا می‌دادند که متأخران می‌دهند).

بنظر می‌رسد هنوز یک نکته باقی است «روش تحقیق» حتی با پذیرفتن این که فقیه با همه آنچه گفته شد آشنایی لازم را دارد تازه ابزار و وسایل کار در اختیار گرفته است. سؤال این است چگونه باید در این منابع بکاود؟ آیا قبلاً پذیرفته است که زمان و مکان فقیه در نظرات فقهی اش تأثیر می‌گذارد؟ آیا پذیرفته است که اندیشه‌های فلسفی، کلامی و جایگاه اجتماعی، اقتصادی فقیه در فتوایش دخیل است؟ آیا انتظار خود را از متون شرعی بروشنی تبیین کرده است که پاسخ کدام پرسشها را می‌تواند و باید در آنجا بیابد و پاسخ کدام پرسشها اصولاً در حوزه شرعی نیست؟ نیز این که چگونه می‌خواهد بین اندیشه‌های اصولی و فقهی و کلامی فقیهان پیشین پیوند برقرار کند؟ چگونه دورانهای متفاوت زندگی شان را در دنبال کرده

تغییراندیشه و فتواهاشان را خواهد یافت؟ آیا روش موجود نقد و بررسی احادیث و رجال آنها روشی مطمئن و موثق است؟ همه اینها به روش تحقیق برمیگردد.

و در پایان شاید مجازیم «آشنایی با دانش حقوق» - به معنای مصطلح و امروزی آن - را نیز، دست کم برای فقیهان دست اندکار مسایل حکومتی، ضروری بدانیم.

۴ - اطلاق و تجزی

پس از پذیرفتن اصل عقلانی «لزوم پیروی جاهل از عالم» و تّسری آن توسط اصولیان به حوزه اندیشه‌های فقهی (مثلاً: سید مرتضی، ۳۲۱/۲)، این پرسش مطرح است که آیا مجتهد ضرورتاً باید «مجتهد مطلق» باشد یا از «مجتهد متجزی» نیز می‌توان تقلید کرد. اما پیش از این چیز دیگری هم می‌توان پرسید: اصولاً «تجزی» چیست؟ آیا ممکن است؟ پس از آن است که نوبت به حجّیت یا عدم حجّیت نظر متجزی می‌رسد. این مسأله از دیرباز مورد بحث اصولیان بوده است (مثلاً: حسن بن زین الدین، ۲۳۸، طباطبایی، مبحث اجتهاد، اصفهانی، هدایة المسترشدين، ۴۶۸)، اما همواره به عنوان بحثی نظری می‌پرسم آیا می‌توان از آن «شیوه‌ای اجرایی» ساخت تا در نظامی حکومتی مشکل‌گشا باشد؟

از دیدگاه صاحب معالم، تجزی عبارت است از: «جریان الاجتهاد فی بعض المسائل دون بعض، و ذلک بان یحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد فی بعض المسائل فقط». آیا از این تعریف برمی‌آید که مجتهد مطلق اجتهاد را در «همه مسایل» جریان داده است؟ معنای «جریان اجتهاد» چیست؟ آیا منظور آن است که «ملکه» اجتهاد و استنباط برخی از احکام را دارد؟ یا منظور آن است که اجتهاد «بالفعل» - به صورت استنباط احکام - محقق شده است؟ آیا مجتهد مطلق آن است که «همه احکام» را استنباط کرده است؟ مگر می‌توان پذیرفت که کسی «همه احکام» فرعی را بالفعل استنباط کرده باشد (آمدی، ۳۹۸). و مگر چنین کاری شدنی است، با این که می‌دانیم مسایل فقهی پایان ناپذیرند و هر روز و هر ساعت هم بر شمار آنها افزون می‌شود (میرزای قمی، مبحث اجتهاد). و اگر منظور کسی است که «شمار زیادی» (جملةً یعتدبها من الاحکام، فصول، ۳۹۳) از احکام را استنباط کرده باشد، چگونه باید این «شمار» را مرز بندی کرد؟ آیا صدور فتوی در شماری از مسایل که فقیهان گذشته و حال، همه جوانب آن را کاویده‌اند؛ با صدور فتوی در شماری از مسایل نو و کاملاً بی سابق یکی است؟ وقتی نتوانیم پذیریم ملاک اطلاق و تجزی «فعلیت استنباط» است، باید معیاری دیگر بیابیم:

«ملکه» از تعریف صاحب معالم بروشنی بر می آید که «مناط» اجتهاد مسایل فقهی با هم یکی نیست. از این رو می توان مجتهدی را تصور کرد که قدرت درک و استنباط گروهی از مسایل را ندارد، هر چند برای استنباط تلاش و استفراغ وسع کرده باشد. یعنی پذیرفته ایم که «گسترده ملکه» مجتهدان می تواند متفاوت باشد. اما آیا می توان «ملکه بسیط اجتهاد» را این چنین تبیین کرد که گاه کار آیی دارد و گاه ندارد، مگر ملکه اجتهاد که کیفی است نفسانی، تجزیه بردار است؟ ملکه اجتهاد یا هست و کامل است، و اگر کامل نیست هیچ نیست. پس امر دائر است بین وجود و عدم (مغنیه، فقه الامام...، ۵/۳۸۴؛ حکیم، ۵۸۷). یعنی درست است که ملکه، ذات مراتب است و مانند هر ملکه دیگر، با بکارگیری قوی و قویتر می شود، اما بنحوی است که به همان ادنی مراتب نیز می توان ملکه، اطلاق کرد و کار آیی هم دارد، هر چند که استنباط برخی از مسایل برای صاحب آن دشوار باشد (حکیم، ۵۸۸). اکنون به این مثال توجه کنیم: دو رنگ سیاه داریم که یکی کم از دیگری است، یکی می تواند تنها یک لباس رارنگ کند و دیگری سه لباس را. این دو در «رنگ بودن» یکسانند اما گستره آنها متفاوت است. در خصوص ملکه اجتهاد نیز می توان چنین گفت. «توان»، ذات مراتب است، «توان کم» هم به نوبه خود کار آیی دارد ولی نه برای انجام کارهای سنگین. از سوی دیگر منظور از تجزی، تجزیه ملکه استنباط به نصف یا ثلث نیست بلکه منظور این است که گستره متعلق قدرت در متجزی کوچکتر و تنگتر از توان مجتهد مطلق است و اصولاً تجزی با بساطت ملکه منافاتی ندارد، چنانکه هر قدرت دیگری هم بسیط است (مثلاً: کمپانی، نهاییه، ۱۹۵؛ عراقی، ۲/۱۰۲؛ امام خمینی، رسائل، ۹۵). ملکه استنباط بسان یک «کلی»، افرادی دارد که ملکه استنباط هر مسأله از مسایل، فردی است که از افراد دیگر همان کلی جداست. در واقع، تجزی «تبعیض» در افراد کلی است نه «تبعیض در افراد کل» (خویی، مصباح، ۲/۴۴۱؛ کمپانی، بحوث، ۳). این بسیار روشن است که می توان کسی را یافت که توان استنباط مسائل باب «عبادات» را داشته باشد اما در «معاملات» نتواند عمیقاً بکاود. پس این که «ملکه تدریجی الحصول اجتهاد» تجزی بردار است تردید بر نمی دارد (مثلاً: اصفهانی، هدایة المسترشدين، ۴۶۷، ۴۷۷؛ آخوند خراسانی، ۵۳۳، که دست یابی به اطلاق را - بی گذر از تجزی - ملازم طفره و غیر ممکن می داند، قزوینی، بحث اجتهاد، که می گوید: اگر تجزی - ممکن نباشد اطلاق هم ممکن نیست). بدون تردید باید گفت، هر مجتهد در نخستین گامهای اجتهادی خود متجزی است.

در حجیت نظر متجزی نیز، به حق می‌توان گفت: وقتی که متجزی در دلایل شرعی موضوع مورد علاقه و تخصص خود، فحص و جستجو می‌کند، مقتضی و مانع را می‌شناسد، سپس فتویٰ می‌دهد، نظری کارشناسانه و درست و مطاع داده‌است. درست است که اطلاعات دقیقی از ابواب دیگر فقهی ندارد ولی به عنوان مثال می‌توان پرسید، مسایل باب طهارات و صلوٰة و صوم چه ربطی با ارث و دیات یا ودیعه و عاریه دارند؟ (جهت اطلاع بیشتر: معالم، ۲۳۹؛ قزوینی، ۱۶، اصفهانی، فصول، ۳۹۵؛ نراقی، ۲۳۲؛ عراقی، ۲/۲۰۱؛ کمپانی، بحوث، ۳)؛ بخصوص در این زمان که احادیث مربوط به هر باب یکجا گردآوری شده است و چیزی از چشم مجتهد متجزی دور نخواهد ماند (امام خمینی، ۹۵). علاوه بر آن باید پرسید: از کجا معلوم که نظر مجتهد متجزی - به دلیل دقت نظر بیشتری که در حوزه کوچک ولی تخصصی خود دارد - از نظر مجتهد مطلق، دقیقتر و درست‌تر نباشد؟ مگر ندیده‌ایم که مجتهدان مطلق برجسته در مسأله‌ای دو یا سه نظر متفاوت و مردّد داده‌اند؟ در حجیت نظر متجزی به دو روایت نیز استدلال شده است: مشهوره ابی‌خدیجه، مقبوله عمرو بن حنظله (منابع پیشین).

۵- امروز و لزوم تجزی

راه حل‌های ارائه شده توسط اجتهادهای سنتی مطلق، دست کم بیانگر کم توانی آن شیوه در حلّ سریع و به موقع مشکلات اقتصادی، حقوقی و... جامعه است. اشاره به چند مورد روشنگر مطلب خواهد بود:

قانون کار: این قانون که در پیش‌نویسهای نخستین خود گوی دقیقاً بر پایه کتاب الاجاره فقه، تنظیم شده و در آن همه چیز به «توافق» کارگر و کارفرما منوط بود، بی‌آنکه سخنی از بیمه، مرخصی، سختی کار، حداکثر ساعات کار و... در آن آمده باشد از ۱۳۶۱ تا ۱۳۶۹/۸/۲۹ که - پس از بحثهای متوالی بین مجلس و شورای نگهبان و باور شورای نگهبان بر این که هر چه بر کارفرما از سوی دولت، به عنوان شرط الزامی، مقرر و تحمیل شود غیر شرعی است - به تصویب نهایی مجمع تشخیص مصلحت نظام رسید، چه حقوقی ممکن است از کارگران تزییع کرده باشد؟ چرا چنین است؟

قانون تجدید نظر در احکام: آیا می‌توان در حکم قاضی، تجدید نظر کرد؟ پاسخ مبتنی بر فقه دیروز آن است که چنین چیزی «خلاف شرع» است. اما آیا در جهان کنونی و نظام حکومتی چنین چیزی ممکن است. براین اساس است که دادگاههای تجدید نظر منحل

می‌شود، احکام در مرحله تجدید نظربه دادگاههای بدوی برگردانده می‌شود و... اما پس از مدتها بخاطر مشکلاتی که در احکام رخ می‌دهد، نهاد دادرسی کشور همان شیوه‌ای را می‌پذیرد که ده سال پیش داشت (مهرپور، ۳۹۸/۱۴).

حق کسب و پیشه و تجارت: مجمع تشخیص مصلحت در ۲۵ / ۱۰ / ۱۳۶۹ ماده واحده‌ای درباره این حق تصویب کرد که همان مصوبه قانون مالک و مستأجر مصوب ۲ / ۵ / ۱۳۶۵ است. حال آنکه شورای نگهبان در نظرات خود در سال ۱۳۶۵ و ۱۳۶۶ عنوان سرقتی و حق کسب و پیشه را خلاف شرع دانسته و نپذیرفته بوده است (همو، ۴۰۰/۱۴؛ کشاورز، ۲۷۲، ۲۸۴).

تلقیح مصنوعی: امام خمینی (ره) بر آن است که «جایز نیست داخل نمودن منی اجنبی را در رحم زن اجنبیه، چه با اجازه زن باشد یا نه، چه شوهر داشته باشد یا نه، چه با اجازه شوهر باشد یا نباشد» (رساله عملیه، مساله ۲۸۷۶). مقام معظم رهبری در پاسخ به این سوال که «آیا وارد کردن نطفه یک مرد ناشناس به داخل رحم زن دیگر، به منظور بارداری اشکال دارد یا خیر؟ در صورت عدم اشکال در رابطه با مسایلی از قبیل سهم الارث و غیره از پدر (غیر واقعی) چه راه حلی ارائه می‌فرمایید؟» فرموده‌اند: «عمل مذکور فی نفسه موجبی برای منع شرعی ندارد و در صورت انجام مذکور اگر فرزندی متولد شود بعید نیست که به صاحب نطفه و صاحب رحم ملحق باشد و لکن باید راجع به مسایل محرمیت و سهم الارث در این باره احتیاط مراعات شود» (مجموعه استفتائات، ۲۳/۱). بدیهی است عباراتی چون «بعید نیست» و «احتیاط باید مراعات شود»، نمی‌توانند به عنوان «قانون» نزاعی را که مبتنی بر ادعای فرزندی یا محرومیت است قاطعانه و با روشی یکسان در همه محاکم، حلّ و فصل کنند. می‌توان پرسید به هر حال، کدام از دو مرد، (صاحب اسپرم یا آنکه فرزند در رحم همسر او و در خانه او پرورش یافته است) همان پدری تلقی می‌شوند که با قتل فرزند قصاص نمی‌شوند؟ و با کشتن «پدر» ارث نمی‌برند؟ بدیهی است صورتهای دیگری برای تلقیح مصنوعی می‌توان تصور کرد که همگی پاسخ مناسب و قانونی و اجرایی می‌خواهند: اسپرم مردی را از طریق بدن و دستگاه تناسلی خود زوج به رحم زوجه‌اش بفرستند، پیوند سیستم ساخت اسپرم بدن یک مرد به مرد دیگر، کاشتن تخمک یک زن در رحم زن دیگری تا با اسپرم زوج او ترکیب شود (اینجا می‌توان پرسید کدامیک از این دو زن مادر فرزندان، آن که صاحب تخمک است

یا آن که بچه را می‌پرورد و می‌زاید. خوب است بدانیم که در آیه ۲ از سوره مجادله، مادران منحصرأً زنانی که بچه از آنها «متولد» می‌شود) و... راستی آیا نمی‌توان در چنین مواردی «پدر سببی» تعریف و قوانین و احکامی برایش تدوین کرد؟ نهادهایی چون «رضاع»، «ظهار»، «ایلاء»، از آن رو احکام خاص خود را یافته‌اند که در زمان شارع وجود داشته‌اند.

عده زنانی که رحم ندارند: تصور کنیم زن آزاد و مسلمانی به بلاد کفر گریخته و کافر شده‌است، در جنگ با مسلمین باشد، کنیز و مسلمان شده باشد. چه حادثه‌ای رخ می‌دهد که «عده امه» با «عده حرّه» متفاوت می‌شود؟ آیا نمی‌توان در باره زنان عقیم یا بی رحم، با این روش بحث کرد و نظر داد؟

اکنون که شماری بسیار و روزافزون از این گونه سؤاها پیش روی داریم، و چه بسا بی پاسخ قطعی و معین و قابل اجرا، آیا بهتر آن نیست شیوه‌ای ترسیم شود تا هر یک یا هر گروه از مجتهدان ما در زمینه‌ای خاص به مطالعه و تحقیق پردازند و متجزّیان باشند عمیق و صاحب نظر، چنانکه در دیگر شاخه‌های دانش بشری چنین است؟ مسائل و واقعیت‌های جهان امروز به ما قبولانده که زمان درمان همه بیماریها بر پایه «قانون» ابن سینا به سر آمده‌است. جهان پزشکی دیری است که راه خود را یافته است: تربیت متخصصان گوناگون برای بیماریهای گوناگون. اگر بتوان برای تربیت متجزّیان روشی سازمان یافته بنا نهاد، بی تردید مثمر ثمر خواهد بود؛ مثلاً: ۱. حوزه «فقه» که به عبادات اختصاص داده می‌شود از حوزه «حقوق اسلامی» جدا شود. ۲. مباحث اصولی مربوط به هر کدام از دو حوزه، جدای از هم تدوین شود. نیز عناصری از اصول فقه اهل سنت که می‌توانند کار ساز باشند بازننگری و به کار گرفته شوند، به عنوان مثال، قیاس یا مصالح مرسله و... دست کم در مباحث غیر عبادی. ۳. آموختن «حقوق» به معنای امروزی و دانشگاهی آن در حدّ یک تخصص. ۴. آشنایی با «روش تحقیق» به مفهوم امروزی آن.

۶- شورای فتوی

آیا با داشتن مجتهدانی متجزّی، آن هم در نظام کنونی اجتهاد و تقلید از یک سو، و شرایط ویژه جمهوری اسلامی از سوی دیگر، مشکلات جامعه دو چندان نخواهد شد؟ آیا متجزّی - تنها به دلیل آنکه مجتهد است و مثلاً در زکوة نظر خاصی دارد، می‌تواند از

پرداخت مالیات به حکومت اسلامی سرپیچی کند؟ آیا قاضی مجتهد متجزی این حق را دارد که به جای رسیدگی به مدارک، به بنیّه و یمین عمل کند؟ آیا قاضی متجزی می تواند «لعان» را حجّت بداند و به آثار و تبعات آن عمل کند؟ به عبارت دیگر چگونه باید متجزیان به ثمر رسیده را جهت داد تا خود مشکل آفرین یا مشکل افزا نباشند؟ به نظر می رسد «شورای فتوا» یکی از بهترین شیوه‌هاست.

اهمیت شورا در اسلام بر کسی پوشیده نیست. آیه «و شاورهم فی الامر» پیامبر را فرمان داده است تا با اصحاب مشورت کند. برغم گروه زیادی از مفسران شیعه و سنی که معتقدند این دستور به علّت اهمیت نهاد به امت، رشد فکری آنان و سنت نهادن این روش برای آیندگان است «مثلاً مجمع البیان، بیضاوی، زمخشری، مغنیه، المنار، فی ظلال القرآن، المیزان، تفسیر نمونه و ...» امام فخر رازی می گوید: «... هر چند پیامبر از دیگران، در خرد و اندیشه برتر است، اما دانش بشری متناهی و محدود است. و بنابر این بعید نیست که مصلحتی به ذهن کسی خطور کند که به ذهن پیامبر خطور نکرده است، بویژه آنجا که پیامبر در «امر دنیا» دخالت نمی کند. چه خود وی می فرماید: أنتم اعرف بامور دنیا کم و أنا اعرف بامور دینکم. و همو می فرمود: ما تشاور قوم قطُّ ألا و قد هدوا لارشدهم (فخر رازی، ذیل همین آیه).

امام علی (ع) نیز نخست اندیشه شورا را به عنوان شیوه اجرایی حکومتی پذیرفته و پس از آن است که صفات مشاور را برای مالک اشتر برمی شمارد (عهد نامه مالک اشتر).

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز اندیشه شورا به گونه هایی پذیرفته شده است: مجلس شورای اسلامی، مجمع تشخیص مصلحت، مجلس خبرگان رهبری، شورای رهبری، شورای بازنگری قانون اساسی، شورای امنیت ملی و ...

امام خمینی (ره) در مواردی، بروشنی نظر شورا را پذیرفته و از نظر شخصی خود چشم پوشیده و فرموده اند در کار شورای بازنگری قانون اساسی دخالت نمی کنند. فقط در باره «رهبری» اظهار نظر کرده اند: «... فقط در مورد رهبری ... من از ابتدا معتقد بودم و اصرار داشتم که شرط مرجعیت لازم نیست، مجتهد عادل مورد تأیید خبرگان محترم سراسر کشور کفایت می کند... در اصل قانون اساسی من این را گفتم، ولی دوستان در شرط مرجعیت پا فشاری کردند، من هم قبول کردم. من در آن هنگام می دانستم که این در آینده نه چندان دور قابل پیاده شدن نیست.» (صحیفه نور، ۱۱۲/۲۱).

وقتی در بنیادی ترین اصل اسلام - شورا را می پذیریم چرا در مسائل فردی و عبادی نتوان از این نهاد بهره گرفت. بدیهی است می توان به جای یک «شورا» چند شورا در نظر داشت: شورای عبادی، شورا حقوقی، شورای جزایی و ... در شورای اول مسایلی بررسی می شوند که «عبادی» اند: طهارات، صوم، صلوة، حج، اعتکاف و نیز مسایلی که غالباً فردی اند نه اجتماعی مثل صید و ذباحت. نظرات این شورا به صورت «رساله عملیه» در دسترس همگان قرار می گیرد. بنابراین می توان پذیرفت که روزی - دست کم شیعیان ایران - به یک رساله عملیه، که فقط حاوی مسایل عبادی و فردی با پاسخهای قطعی و بی قید احتیاط است، عمل کنند. مسایل اقتصادی، حقوقی، کیفری - بیع، مزارع و ...، نکاح و طلاق، حدود و قصاص و ... - در شوراهای دیگر بررسی و مصوبات آنها به صورت «قانون» ابلاغ و اجرا خواهد شد.

بدیهی است در نظام حکومتی مبتنی بر ولایت فقیه، ممکن است بین نظر ولی فقیه و نظر حاصل از هر کدام از شوراها، تفاوتی باشد. باید گفت آنجا که مسأله ای رنگ حکومتی و سیاسی یافته است (مانند حجّ در شرایطی ویژه) یا از اساس حکومتی و حسّاس است (مانند جنگ و صلح)، نظر ولی فقیه برتری مطلق خواهد داشت. اما اگر ولی فقیه، تنها به عنوان یک مجتهد، در نظرات فقهی خود مثلاً به «قسامه» و حجیت آن معتقد است و نظر شورای کیفری عدم حجّیت آن است، نظر شورا مطاع است.

منابع

آمدی، سیف الدین، الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت، دارالکتاب العلمیه، بی تاریخ.
ابن حزم، ابو محمد، الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت، دارالکتاب العلمیه، بی تاریخ.
ابو زهره، محمد، تاریخ المذاهب الاسلامیه فی السیاسة والعقاید، قاهره، دارالکفر العربی، بی تاریخ.

اصفهانى، محمد تقى، هداية المسترشدين، چاپ سنگى، بی تاریخ.
اصفهانى، محمد حسین، الفصول الغرویه فی الاصول الفقهیه، قم، داراحیاء العلوم الاسلامیه، ۱۴۰۴.

اصفهانى، محمد حسین (کمپانى)، بحوث فی الاصول، مؤسسة النشر الاسلامى، قم، ۱۴۰۹.
اصفهانى، محمد حسین (کمپانى)، نهاية الدرايه، چاپ سنگى، بی تاریخ.
بصرى، ابن طیب، المعتمد فی الاصول الفقه، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تاریخ.

- بهسودی، محمد سرور، مصباح الاصول (تقریرات درس آیه الله خویی)، قم، بی تاریخ.
- جنّاتی، محمد ابراهیم، ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، انتشارات کیهان، ۱۳۷۲.
- حسن بن زین الدین، معالم الدین، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، بی تاریخ.
- حسینی عاملی، سید محمد جواد، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تاریخ.
- حکیم، سید محمد تقی، الاصول العام للفقهاء المقارن، قم، مؤسسة آل البيت، ۱۹۷۹.
- خراسانی، ملا محمد کاظم، کفایة الاصول، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ هجری.
- خمینی، امام روح الله، الرسائل، تهران، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۵.
- خمینی، امام روح الله، صحیفه نور، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- رضوی، سید مرتضی، فی سبیل الواحدة الاسلامیة، دار العلم للطباعة، قاهره، ۱۹۷۹.
- زرقاء، مصطفی، المدخل الفقهي العام، بیروت، دارالفکر للطباعة والنشر، ۱۹۶۸.
- زیدان، عبدالکریم، المدخل لدراسة الشريعة الاسلامیة، بغداد، المطبعة العربیة، ۱۳۸۶.
- زیدان، عبدالکریم، الوجیز فی اصول الفقه، ایران، دار احسان، ۱۴۱۵.
- سائس، محمد علی، تاریخ الفقه اسلامی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۰.
- سرخسی، محمد بن احمد، اصول السرخسی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۴.
- سید مرتضی، الذریعة الی اصول الشریعة، به کوشش دکتر ابوالقاسم گرجی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- شیخ بهائی، زبدة الاصول، چاپ سنگی، بی تاریخ.
- طباطبائی، سید محمد مجاهد، مفاتیح الاصول، چاپ سنگی، بی تاریخ.
- عراقی، ضیاء الدین، مقالات الاصول، چاپ سنگی، بی تاریخ.
- زیدان، عبدالکریم، المدخل لدراسة الشريعة الاسلامیة، بغداد، المطبعة العربیة، ۱۳۸۶.
- زیدان، عبدالکریم، الوجیز فی اصول الفقه، ایران، دار احسان، ۱۴۱۵.
- سائس، محمد علی، تاریخ الفقه الاسلامی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۰.
- سرخسی، محمد بن احمد، اصول السرخسی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۴.
- سید مرتضی، الذریعة الی اصول الشریعة، به کوشش دکتر ابوالقاسم گرجی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.

- شیخ بهائی، زبدة الاصول، چاپ سنگی، بی تاریخ.
- طباطبائی، سید محمد مجاهد، مفاتیح الاصول، چاپ سنگی، بی تاریخ.
- عراقی، ضیاءالدين، مقالات الاصول، چاپ سنگی، بی تاریخ.
- علامه حلّی، مبادئ الوصول الى علم الاصول، تهران، المطبعة العلمية، ۱۴۰۴.
- غروی تبریزی، علی، التنقيح الرائع فی شرح العروة الوثقى (تقریرات درس آية الله خویی)، قم، مؤسسه اسماعیلیان، بی تاریخ.
- قزوینی، محمد ابراهیم، ضوابط الاصول، چاپ سنگی، بی تاریخ.
- قمی، میرزا ابوالقاسم، القوانين المحکمة فی الاصول، چاپ سنگی، بی تاریخ.
- کشاوری، بهمن، سرقفلی و حق کسب و پیشه و تجارت، انتشارات کیهان، ۱۳۷۱.
- مجموعه آثار کنگره بررسی اندیشه های فقهی امام خمینی.
- محقق حلّی، معارج الاصول، قم مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۳.
- محمصانی، صبحی، فلسفه قانونگذاری در اسلام، ترجمه اسماعیل گلستانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸.
- مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
- مطهری و دیگران، بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱.
- مغنیه، محمد جواد، الفقه علی المذاهب الخمسة، بیروت، دارالمعلم للملایین، ۱۹۸۲.
- مغنیه، محمد جواد، فقه الامام جعفر الصادق، بیروت، دارالجواد، بی تاریخ.
- نراقی، ملا احمد، تجرید الاصول، چاپ سنگی، بی تاریخ.