

# کلام جدید و حقوق اسلامی (خاتمیت و پویایی فقه)

محمد حسین فضائی<sup>۱</sup>

(تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۸/۱۰ - تاریخ تصویب: ۱۳۸۹/۱۰/۱۵)

## چکیده:

این مقاله، به تبیین مقوله «خاتمیت» از منظر حقوق اسلام می‌پردازد. صرف نظر از مباحث ایستمولوژیکی، حداقل دو پارادایم سکولار و دینی ناظر به معنای خاتمیت وجود دارد که هر یک از مبانی شناخت‌شناسی منحصر به فرد برخوردار است.

تفسیر خاتمیت با رویکرد سکولار، میان دین و عقل تعارض جدی می‌بیند و به دنبال سلطه یافتن عقل حداکثری بر جهان و هستی از یک سو و عقلایی شدن گزاره‌های حقوقی از سوی دیگر است. اما خاتمیت دینی با رویکرد اعتدالی به عقل، ملتزم به وحی می‌باشد و بر این باور است، از آنجا که عقل بشری به تنهایی نمی‌تواند تمام نیازها و ملزومات خود را درک کند، ناگزیر مطیع امر قدسی و در اتصال به وحی است.

**واژگان کلیدی:** خاتمیت، عقل، احکام اولی و ثانوی، ملاکات احکام، قوانین کنترل‌کننده.

---

۱- استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری.

**مقدمه:**

موضوع ختم نبوت و خاتمیت پیامبر اسلام (ص) یکی از اصول ضروری دین اسلام به شمار می‌رود که بر اساس آن، هر مسلمانی اعتقاد دارد که ماجرای پیامبری و نبوت با آمدن حضرت محمد (ص) پایان می‌گیرد و سلسله‌ای که از حضرت آدم (ع) آغاز شده بود، به فرجام می‌رسد و دیگر هیچ پیامبری از سوی خداوند به رسالت برانگیخته نگشته و نخواهد شد. اعتقاد به خاتمیت نزد مسلمانان، در ردیف اعتقاد به یگانگی خداوند و ایمان به معاد و یکی از ارکان دین اسلام به شمار می‌آید و از این جهت در کلام اسلامی سابقه‌ای دیرینه دارد، ولی از آن جهت که در گذشته نه در اصل مسأله و نه در تفسیر و تبیین آن اختلافی نبوده است، در کتب کلامی مورد بحث و گفتگو قرار نگرفته است، اما در دوران اخیر، ظهور برخی از مذاهب ساختگی در جهان اسلام، چون: باییت و بهائیت و ادعای فقه جدید از یک سو و ارایه تفسیرهای جدید از خاتمیت توسط برخی از دانشمندان اسلامی از سوی دیگر، سبب شد که متکلمان اسلامی آن را به عنوان یکی از بحث‌های جدید کلامی مورد بحث و بررسی قرار دهند و در این راستا به پرسش‌ها و ابهاماتی که وجود دارد، پاسخ دهند.

**تبیین مسأله:**

در زمینه ختم نبوت تشریحی با این پرسش‌ها روبرو هستیم: چرا شرایع و قوانین الهی یک مرتبه در یک زمان خاص، یعنی زمان ظهور پیامبر اسلام پایان پذیرفت و پس از قانون اسلام قوانین جدید از سوی خداوند نخواهد آمد؟ اسلام با ادعای ختم نبوت، جاودانگی خویش را نیز در گستره افرادی و ازمانی اعلام کرد: «حلال محمد حلال الی یوم القیمه و حرام محمد حرام الی یوم القیمه». پر سر و صداترین پرسش‌ها و اشکال‌ها درباره همین موضوع است، چگونه ممکن است دین اسلام با قوانین ثابت، نیازهای متغیر انسان‌ها را در زمان‌ها و مکان‌های مختلف و در عرصه‌های گوناگون زندگی، به ویژه در عرصه‌های اجتماعی پاسخگو باشد؟ آیا با قوانین محدود نیازمندی‌های غیرمتناهی و نامحدود انسان‌ها

را می توان پاسخ داد؟ بر چه اساسی می توان ادعا کرد که اسلام می تواند برای همه زمان ها برنامه زندگی همه جانبه و فراگیر ارایه دهد و بشریت را هدایت کند و در همه اعصار آموزه های متناسب و هماهنگ با مقتضیات زمان داشته باشد؟ پاسخ به این سؤال به تبیین مقوله «خاتمیت» و «نسبت میان عقل و وحی» ارتباط دارد.

یک نگرش، نسبت عقل و وحی را نسبت دو امر جانشینی می بیند، دو امری که فی حد نفسه با هم متعارضند، لذا یک دوره، دوره حکومت وحی است نه عقل، اما کم کم عقل رشد می کند و به حدی می رسد که به دوره حکومت وحی پایان می دهد. بر این مبنا، خاتمیت اعلام پایان وحی است. بر اساس تفکر مزبور، پویایی فقه در سکولاریزه نمودن آن است.

اما نگرش دوم، نسبت عقل و وحی را نسبت دو امر لازم و ملزوم می بیند که نه تنها معارض همدیگر نیستند، بلکه مؤید و مکمل همدیگرند. اسلام شناسان راستین و اندیشمندان متفکری مانند علامه طباطبایی، شهید مطهری، استاد مصباح و دیگران، معتقدند که دین اسلام با حفظ جاودانگی، توانمندی و پویایی لازم برای پاسخگویی به نیازمندی ها در زمان ها و مکان های مختلف و در عرصه های گوناگون زندگی را دارد و می تواند قافله بشری را تا پایان تاریخ هدایت و راهنمایی کرده و سعادت دنیوی و اخروی جامعه بشری را تأمین سازد. اینان از هیچ تلاش و کوششی برای اثبات این ادعا و نشان دادن قابلیت دین در این راستا و بیان راز ختم نبوت شرعی و کشف عمق این اندیشه دریغ نکرده اند.

ادعای پویایی، توانمندی، فرازمانی و فرامکانی بودن آموزه های دینی و فقهی، قابل اثبات است و در دین عناصری وجود دارد و مکانیسم هایی در سیستم قانون گذاری اسلام به کار رفته، که این قابلیت را عملی می سازد و در این مقاله، در صدد اثبات آن هستیم.

### خاستگاه عقلانیت مدرن:

نظری گذرا بر تاریخ دین و تفکر دینی در جهان مسیحیت و ارتباط آن با عقل، دورنمای جالبی از این بحث در مغرب زمین ترسیم خواهد کرد.

۱- گروهی از فیلسوفان قرون وسطی بر این عقیده‌اند که عقل و وحی دو رویه یک واقعیت و مخلوق خداوند هستند، لذا بین عقل و وحی تعارض روی نمی‌دهد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵، ۱۹۳) و گروهی دیگر از آن‌ها وحی را جانشین همه معارف بشری، اعم از علوم تجربی و اخلاق و ما بعد الطبیعه می‌دانستند، بنابر این نظر، آنچه برای رسیدن به رستگاری لازم است، در کتاب مقدس آمده است. از این رو باید شریعت را آموخت و در آن تأمل، و به احکام آن عمل کرد و حاجت به چیز دیگری از جمله فلسفه نیست (ژیلسون، ۱۳۷۸، ۳). از نظر این گروه میان عقل و وحی تعارض وجود دارد.

۲- در قرن هفدهم و قبل از آن در مقابل تجربه‌گرایی دو رویکرد متفاوت از عقل‌گرایی مطرح شد که چهره‌هایی مانند دکارت از یک سو و کانت از سوی دیگر، نمایندگان برجسته این دو رویکرد بودند. دکارت و پیروانش معتقد بودند، قواعد و مفاهیم عقلی محصول تجربه نیستند، بلکه به هنگام تولد به صورت فطری همراه هر انسانی وجود دارد. به عقیده دکارت این قواعد - برخلاف نظر افلاطون و آگوستین - از حضور در عالم مثل و یا از اشراق حاصل نشده‌اند.

به رغم اختلاف در خاستگاه، هر دو از یک تفکر رئالیستی برخوردار بوده و در نوعی هماهنگی میان عالم ذهن و عین، اتفاق نظر دارند.

از نظر کانت هم احکام کلی و ضروری تجربی نیستند بلکه مستند به عقل و ذهن ما می‌باشند. اما از نظر کانت بر خلاف تفکر رئالیستی یا واقع‌گرایانه - اصول عقلی فقط در قلمرو ذهن ما می‌باشد، و درباره اعیان و اشیا خارجی یا متعلق شناسایی صادق نمی‌باشند. البته از نظر کانت وصول به آنچه برای عقل نظری ممکن نیست، برای عقل عملی ممکن است و از همین رو کانت در عقل عملی به خدا و معاد و «اختیار» می‌رسد.

۳- قرن هجدهم را عصر عقل نامیده‌اند زیرا در آن عصر تصور بر آن بود که آرمان «عقلانیت» که فعالیت آن محدود به حوزه‌های تجربی و علمی بود، عرصه همه فعالیت‌های انسانی را در بگیرد. این عصر را عصر روشنگری نیز نامیده‌اند. در این عصر عقل با بسیاری

از سنت‌ها و باورها به نبرد برخاسته بود و تلاش می‌کرد تا همه قلمروهای انسانی را تسخیر نماید از پیشروان نهضت عقل‌گرایانه روشنگری می‌توان از ولتر، منتسکیو، هیوم، کندیاک، دالامبر، را نام برد. عقل‌گرایی قرن هجدهم و نوزدهم در بردارنده نهضت ضد دینی و در نقطه مقابل عقل‌گرایی مدرن قرن هفدهم بود (بیات، ۱۳۸۱، ۳۸۶-۳۸۰). جریان روشن‌فکری سکولار و خصوصاً اندیشه لیبرالیسم و نیز بسیاری از نظریه‌ها و مکتب‌های فلسفی و سیاسی مانند تفکرات اومانیستی از خردگرایی دوره روشنگری بهره‌جویی‌ها و تأثیرپذیری‌های مبنایی و جوهری داشته‌اند. اما عقلانیت مدرن نه تنها با مخالفت عالمان دین رو به‌رو شده است، مخالفت عده‌ای از فیلسوفان و متفکران غربی را نیز برانگیخته است.

نهضت رمانتیک (Romantic movement) که در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم میلادی پدید آمد، نخستین واکنش جدی در برابر عقلانیت جدید بود. نهضت رمانتیک محدودیت‌های علم تأکید می‌کرد و می‌کوشید به جنبه‌هایی از تجربه که در اصالت تعقل عصر جدید به غفلت برگزار شده بود، پردازد. رمانتیک‌ها بی‌اعتنایی و مخالفت عقل‌گرایان جدی با مسایل احساسی و شهودی را مردود می‌دانستند و می‌گفتند: زیبایی و حیات درونی طبیعت، تن به تحلیل عقلی و علمی نمی‌دهد (باربور، ۱۳۶۲، ۸۰-۸۱). برخی دیگر خردگرایی جدید را بدین جهت نقد می‌کنند که از یک سو با اصول مطلق و متافیزیکی مخالفت می‌کند و از سوی دیگر اصول عقلی را مطلق دانسته و در حقیقت آن را جایگزین اصول متافیزیکی کهن کرده است.

ژان ژاک روسو ("1712-1788" Jean Jacque Rousseau, فیلسوف فرانسوی) در عین این که بر ضرورت اهتمام به عقل در زندگی بشر تأکید داشت نگرش‌های مطلق‌انگار درباره عقل را مردود می‌دانست. نقد وی از عقلانیت عصر روشنگری زمینه‌ساز فلسفه انتقادی کانت گردید (احمدی، ۱۳۷۷، ۲۳۶-۲۳۷).

مارتین هایدگر ("1889-1976" Martin Heidegger, فیلسوف آلمانی) نیز عقل‌گرایی دوران مدرنیته را مورد انتقاد قرار داده است. انتقاد وی ناظر به این مطلب است

که عقلانیت ابزاری سبب شده است که بشر جدید، هستی حقیقی و مطلق را به فراموشی بسپارد و خوشبختی و سعادت‌مندی خود را در تسلط بر طبیعت و فن سالاری بیندارد. خرد انسانی، خرد حساب‌گر شده انسان‌گرایی بر اندیشه انسان حاکم گردیده و امر متعالی روی نهان کرده است. هایدگر علت اصلی مصایب عصر جدید را در فراموشی هستی می‌جست و بر این اعتقاد بود که خرد مدرن سرسخت‌ترین دشمن اندیشیدن است، زیرا راه را می‌گشاید تا فراموشی اندیشه به هستی توجیه، حتی ضرورت فکر درباره آن انکار شود. این خرد با تکیه بر دستاوردهای فناوری و تسهیل زندگی هر روزه که هدف مدرنیته است، وانمود می‌کند که سخن گفتن از هستی کاری نابخردانه است (احمدی، ۱۳۷۷، ۱۴-۱۶).

### رویکرد سکولار:

یک تقریر از دیدگاه مزبور، دین آسمانی را به مثابه شاهی قدسی در نظر گرفته که با کنار رفتن نقاب از چهره‌اش به متاعی زمینی تبدیل می‌شود. در واقع سکولاریزه شدن باعث کنار زدن پوسته‌های ظاهری دین و آشکار شدن هسته عقلانی آن می‌گردد ایشان در توضیح یک مکانیسم از ایده مزبور می‌نویسد: «پذیرش این تفسیر از «ختم نبوت» (و گونه شیعی آن، فلسفه غیبت کبری) که، انقطاع وحی، علامتی از رشید شدن بشریت تحت تعالیم و تربیت پیامبران است و از آن پس بشر قادر است به مدد چراغ عقل راهی را ادامه دهد که انبیا آن را طی کرده و با گام‌های خود هموار کرده‌اند، طریق دیگری برای عرفی شدن شریعت است. همان‌گونه که امروزه مسلمین به واسطه پیشرفت دانش بشری حجم عظیمی از نصوص مربوط به «فقه الطبايه» را به کناری گذاشته‌اند به همین ترتیب می‌توان «فقه التجاره» «فقه الارث» و «فقه القضاء» را عرفی کرد. تحولات ساختاری هم ممد این فرآیند است و فی‌المثل همان‌طور که به علت فسخ مناسبات برده‌داری، بخشی از تراش فقهی ما «فقه الاماء و العبيد» و «احکام‌القن» تعطیل شده است، همگام با تکامل نوع بشر، آن دسته از احکامی که با زمان و مکان مناسبتی ندارند، مندرس و متروک شده و الباقی مطابق با عرف زمانه بازسازی می‌شوند.» (حجاریان، ۱۳۸۰، ۸۲).

## نقد و نظر:

- در خصوص اصطلاح جعلی (فقه الطبايه) اولاً، در فقه بابی به این نام وجود ندارد و ثانیاً، متکلمین روایات مربوط به طب، صنعت و موضوعاتی از این قبیل را اموری ضروری و در راستای رسالت انبیا ندانسته‌اند و از آن‌ها با عنوان فواید بعثت (مصباح، آموزش عقاید) یا کارکرد دین بحث شده است و پاسخ به آن‌ها در انحصار دین نیست و ثالثاً، روایات مزبور اگر سنداً تمام باشند کنار گذشته نشده‌اند پس تشبیه آن‌ها به فقه‌التجاره و القضا که از تمام ویژگی‌های یاد شده برخوردار هستند، قیاس مع الفارق است.
- احکام شرعیه از نوع قضایای حقیقه هستند و فقه برده‌داری کنار گذاشته نشده است بلکه بلاموضوع می‌باشد و اگر موضوع مجدد یافت شود احکام مزبور جاری خواهند شد. لذا قیاس احکام اجتماعی - سیاسی به احکام عبد ناتمام است زیرا احکام اجتماعی تا زمانی که جوامع انسانی برپا هستند، بلاموضوع نخواهند شد.
- اگر مراد ایشان از مناسبت نداشتن احکام با زمان و مکان، ناسازگاری فقه با عقل و مصالح جامعه است باید طبق مکانیسم درون فقهی سراغ راه حل رفت و کلام امام راحل در مورد تأثیر زمان و مکان در این راستا مغتنم است، بنابراین تعبیر به متروک در کلام ایشان صحیح نیست.
- اندیشه مزبور مبتنی بر آرای اقبال در تفسیر مسأله خاتمیت است او در میان متأخرین اولین کسی بود که به این بحث پرداخت. وی تئوری فلسفی - تاریخی در این خصوص عرضه کرد که بیشتر تحت تأثیر آموزه‌های فیلسوفان غرب به خصوص برگسون واقع شده است، ایشان ابتدا تاریخ بشریت را به دو دوره قدیم و جدید یا کودکی و بلوغ تقسیم می‌کند. دوره کودکی، دوره حکومت غرایز و هدایت‌های غریزی و حیانی است (وی وحی را هم از مقوله غریزه می‌داند). اما دوره بلوغ دوره‌ای است که «خرد استقرایی» پا به عرصه زندگی بشر می‌گذارد، با آمدن عقل، جایی برای نیروهای غریزه و هدایت‌های غریزی باقی نمی‌ماند. با این بیان، خاتمیت یعنی: کوتاه شدن وسعت هدایت‌های آسمانی و چنگ زدن به دامن

هدایت‌ها و راهنمایی‌های «خرد استقرایی» و نیز به پایان رسیدن حجیت و اعتبار سخن کسانی که مدعی ارتباط با فوق طبیعت‌اند (اقبال لاهوری، [بی‌تا]، ۱۴۴-۱۴۷) وی می‌نویسد: «الغای کاهنی و سلطنت میراثی در اسلام، توجه دائمی به عقل و تجربه در قرآن و اهمیتی که این کتاب مبین به طبیعت و تاریخ به عنوان معرفت بشری می‌دهد، همه سیماهای مختلف اندیشه واحد ختم دوره رسالت است» (همان، ۴۶) این تحلیل و نظر مورد پذیرش روشن‌فکران پس از اقبال گرفت.

دکتر شریعتی، تحت تأثیر اقبال و در تعقیب و تبیین همان ایده تاریخ بشریت را به سه دوره تقسیم می‌کند. الف- دوران وحی ب- دوران امامت و وصایت ج- دوران غیبت امام، که در این دوران رهبری و هدایت خلق به عهده علم است (شریعتی، [بی‌تا]، ۲۴۷-۲۴۹) وی می‌نویسد: «وقتی پیامبر می‌گوید خاتم انبیا من هستم، نمی‌خواهد بگوید آن‌چه گفتم انسان را الی‌الابد بس است، بلکه خاتمیت می‌خواهد بگوید... که از این پس انسان بر اساس این طرز تربیتش، قادر است بدون وحی و بدون نبوت جدیدی، خود روی پای خودش به زندگی ادامه دهد و آن را کامل کند، بنابراین، دیگر نبوت ختم است، خودتان راه بیفتند... از این پس عقل جای وحی را می‌گیرد...» (شریعتی، ۱۳۷۱، ۶۳-۶۴) از دیدگاه شریعتی، در دوران خاتمیت همه مسئولیت‌ها و کارکردهای پیامبران و امامان به عهده علم و عالمان و روشن‌فکران است (شریعتی، [بی‌تا]، ۱۰۳ و ۲۴۹).

نمونه دیگر دکتر سروش می‌باشد ایشان در تلقی اول خود از خاتمیت به دفاع از آموزه اقبال بر آمده و آن را تقریری کاملاً موجه و قابل قبول از آموزه خاتمیت می‌داند. وی حتی به شهید مطهری، که اندیشه اقبال را به بوته نقد کشیده است و آن را مستلزم ختم دیانت می‌داند، می‌تازد و او را در فهم و نقد ایده اقبال، ناموفق می‌داند (سروش، ۱۳۸۲).

ایشان در بیان نظر اقبال، ابتدا دو نوع استغنا را طرح می‌کند: استغنا محمود و استغنا مذموم، وی استغنا بیمار از طیب یا شاگرد از معلم را از دسته اول می‌داند. سپس عنوان می‌کند که رابطه نبی و امت، نظیر رابطه معلم و شاگرد و مربی و متربی است (سروش، ۱۳۷۶،



۴۰۸-۴۰۹). وی در دفاع از اقبال می‌نویسد: «کسانی از جمله مرحوم اقبال لاهوری در باب خاتمیت سخنانی گفته‌اند که از کلام آن‌ها چنین استشمام می‌گردد که ... رابطه نبی و امت را همچون رابطه طیب و بیمار، معلم و شاگرد و مربی و متربی از سنخ روابطی دیده‌اند تحقق و ادامه آن‌ها نفی خود را نتیجه می‌دهد ... یعنی ایده‌ال آن است که مردم رفته رفته از تذکار نبی مستغنی گردند» (سروش، ۱۳۸۴، ۱۱۹).

دکتر سروش در ادامه تذکر می‌دهد که این استغنا ممکن است در برخی سطوح اتفاق بیفتد و در سطوح دیگر ما همچنان ملتفت و محتاج بمانیم. وی برای نمونه به مسأله بت‌پرستی اشاره می‌کند که دیگر امروزه، قبح آن برای بشر بدیهی گشته و از این حیث آدمان بی‌نیاز از تذکار انبیا شده‌اند. وی در نهایت چنین می‌گوید: به این معنای ظریف است که بشریت به تدریج تکامل می‌یابد و به تذکار انبیا بی‌التفات می‌گردد. این است معنا و سرّ خاتمیت در نظر امثال اقبال لاهوری، یعنی درونی کردن تعلیمات انبیا به نحوی که آدمیان دانسته و ندانسته، دینی زندگی کنند و در تعالیم انبیا غوطه‌ور شوند، بی‌آن که بدانند آن‌ها را از دست که می‌گیرند (سروش، ۱۳۷۶، ۴۱۱). وی در جای دیگر همانند اقبال، خاتمیت را با آزادی عقل گره می‌زند: «با ختم نبوت، عقل نهایت آزادی را پیدا می‌کند، آزاد بودن یعنی آزاد بودن عقل از عوامل مافوق و مادون عقل، نبوت به منزله امری مافوق عقل می‌آید تا با پیام‌ها و تکالیف خود آدمی را از عوامل پست و مادون عقل رها سازد. آن‌گاه با خاتمیت خویش، عامل مافوق را هم بر می‌دارد و طناب گهواره عقل را از دو سو می‌گشاید و طفل عقل را که اینک بالغ و چالاک شده آزاد می‌گذارد تا به پای خود برخیزد» (سروش، ۱۳۸۲، ۱۴۱).

دکتر سروش همسو با اقبال بر آن است که چون پس از رسول اکرم (ص) دوران ولایت و حجیت سخن‌ها به سر آمده است، دیگر نباید سخن کس را پذیرفت جز با ارایه دلیل و قانون (سروش، عبدالکریم، همان، ۱۳۱-۱۳۴) و اساساً ظهور پیامبران، دیگر نه با عقلانیت مردم می‌خواند و نه با روان‌شناسی آنان، (سروش، ۱۳۸۱). وی تصریح می‌کند:

«وقتی که اقبال می‌گفت با ورود عقلانیت، دوران نبوت خاتمه یافته است، مقصودش این بود که دوران ولایت شخصی به پایان رسیده است و از این پس عقل جمعی به صفت جمعی، حاکم و ولی و متکای آدمیان است» (سروش، ۱۳۸۲، ۱۳۸).

به عقیده دکتر سروش اینک دیگر چراغ وحی خاموش شده و این عقل است که باید با نازک کاری‌ها و تازه کارهای خود راه را از چاه تمیز دهد و جای وحی را پر کند. این تفسیر از خاتمیت محل مناقشه است، قهراً مکانیسمی که در بحث پویایی فقه بر آن مبتنی شد، ناتمام خواهد بود. برخی از ایرادها عبارتند از:

- اگر ایده اقبال در مورد خاتمیت درست باشد، نه تنها به وحی جدید و پیامبر جدید نیازی نیست، بلکه مطلقاً نیازی به راهنمایی وحی نیست، زیرا هدایت عقل تجربی جانشین هدایت وحی است. این مطلب نه تنها با ضروریات اسلام سازگار نیست، که مخالف نظریه خود اقبال هم می‌باشد (مطهری، ۱۳۷۴، ۱۸۹-۱۹۰).

- این که اقبال وحی را از نوع غریزه دانسته است خطا است، غریزه ویژگی صد در صد طبیعی و ناآگاهانه و نازل تر از عقل است، اما وحی، هدایتی ما فوق حس و عقل است و تا حدود زیادی اکتسابی و کاملاً آگاهانه است (همان، ۱۹۲).

- اقبال تصور می‌کند با وجود منابع سه‌گانه معرفت، یعنی طبیعت، تاریخ و تجربه درونی، دیگر نیازی به وحی نیست بدیهی است که میان وحی و تجربه‌های باطنی، تفاوت بسیار است. از جمله آن که اولاً، در الهام و تجربه‌های باطنی، دستورالعمل‌های کلی برای سعادت انسان ارائه نمی‌شود و ثانیاً، تجربه‌های باطنی برای دیگران حجیت ندارد. اما در وحی پیامبرانه، معرفت و دستورالعمل‌هایی برای هدایت بشر ارائه می‌شود که نه تنها حجیت دارد، بلکه هیچ‌گاه دستاوردهای عقل بشری نمی‌تواند جایگزین آن شود (نصری، ۱۳۷۸، ۱۰۸).

- چگونه می‌توان ادعا کرد که پیام انبیا مانند دارو تنها برای مدت محدودی ضرورت دارد و حال آن که روایاتی که بر جاودانگی احکام اسلام تأکید دارند از یک سو، و قرآن که پیامبر را الگو معرفی می‌نماید از سوی دیگر، به روشنی بر این مطلب دلالت

می‌کنند که رابطه میان امت با پیامبر هیچ‌گاه نباید قطع شود. وقتی بناست پیامبر، طیب روح انسان‌ها باشد و افراد همواره در معرض بیماری‌های اخلاقی قرار داشته باشند، دیگر سخن از نفی رابطه بیمار با طیب معقول نیست (همان، ۱۱۱).

- پیشرفت علمی و فرهنگی، هر چند می‌تواند آدمیان را برای پذیرش و صیانت از دین جاویدان الهی آماده سازد، نمی‌تواند یگانه محور و یا محور بنیاد دین خاتمیت تلقی گردد.
- خطای دکتر سروش در آن است که همانند اقبال، بلوغ عقل را به معنای بی‌نیازی آن از وحی می‌داند و حال آن‌که بلوغ عقل به معنای قدرت یافتن عقل بر کشف حقایق و حیانی است. از سخنان پیشوایان دینی به دست می‌آید که هر چند عقل، پیامبر درونی است، اما همواره نیازمند نور افشانی پیامبران بیرونی است.<sup>۱</sup>

- نویسنده محترم در مورد استغنا از مکتب انبیا به مسأله بت‌پرستی اشاره کرده است که دیگر امروزه قبح و خرد ستیزی آن برای بشر بدیهی گشته و از این حیث آدمیان بی‌نیاز از تذکار انبیا شده‌اند، این سخن جای تأمل جدی دارد. امروزه در برخی جوامع بشری، بت‌پرستی حتی به شکل قدیمی و ابتدایی آن وجود دارد. از سوی دیگر، اشکال جدید بت‌پرستی، که معنای عام آن اتخاذ غیر خدا در مقام معبود می‌باشد، بسیار گمراه‌کننده‌تر از اشکال ابتدایی آن است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۹، ۷۴-۷۵). آیا اومانیسیم یا سایر مکاتب غیر خدا محور را نمی‌توان مصادیق بت‌پرستی نوین دانست؟ پس نیاز به دین و تذکار پیامبران کماکان باقی است.

- بر اساس این برداشت، سخن امامان شیعه نیز حجیت ندارد. سروش می‌نویسد: «پس از پیامبر (ص) احساس و تجربه و قطع هیچ‌کس برای دیگری از نظر دینی تکلیف‌آور و الزام‌آور و حجت‌آفرین نیست. هر کس بخواهد نسبت به دیگری حکمی دینی صادر کند باید حکم خود را بر دلیلی عقلی یا قانون کلی یا قرینه‌ای عینی و امثال آن‌ها مستند و موجه کند... تفسیر کلمات خدا و پیامبر هم نمی‌تواند شخصی و متکی به شخصیت‌ها

۱- «این العقول المستصحبه بمصابیح الدجی» ر.ک، نهج البلاغه، خطبه ۱۴۴.

باشد. آن هم باید جمعی و مستدل باشد» (سروش، ۱۳۸۲، ۱۳۴) سؤال این است که چگونه می‌توان در تحلیل آموزه خاتمیت، آموزه‌های دیگر دین را نادیده گرفت و ولایت امامان را ناقص خاتمیت دانست؟ اسلام مجموعه‌ای از معارف است که مکمل و مؤید یکدیگرند. حال چگونه است که جناب سروش از خاتمیت تفسیری به دست می‌دهد که با همه آیات و نصوصی که بر معصوم بودن اهل بیت پیامبر (ص) و لزوم اطاعت بی‌چون و چرا از آنان تأکید دارند در تنافی باشد؟

- اگر معنی ختم نبوت همان است که جریان مزبور می‌گویند، پس اسلام، باید بسیار نارس‌تر از آیین عهدین باشد، زیرا آن دو آیین لاقلاً برای مدتی محدود نقشی داشتند، اما شریعت پیامبر خاتم، این شانس را هم نداشت که برای مدتی پس از خود، بر جای بماند، بلکه باید آن را بوسید و کنار نهاد و تنها با چراغ عرف پیش رفت! (سبحانی، ۱۳۸۳، ۲۸۲).

### رویکرد دینی:

متکلمین در بحث نبوت خاصه یکی از ویژگی‌های پیامبر اکرم (ص) را «خاتمیت» دانسته و سپس به اثبات، تبیین و فلسفه آن پرداخته‌اند.

### ۱- اثبات خاتمیت:

مسأله خاتمیت گرچه مانند سایر ضروریات دین، نیازی به استدلال ندارد. در عین حال، با صراحت و روشنی در قرآن کریم اثبات شده است. مانند آیات (احزاب، ۴۰ - فرقان، ۱ - فصلت، ۴۱ و ۴۲ - انعام، ۱۹ - سبأ، ۲۸ - مائده، ۴۸ و انعام، ۱۱۴) همچنین روایات منقول از پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) در این زمینه فراوان است (سبحانی، ۱۳۱۳، ۱۷۹-۱۴۸). بر این اساس خاتمیت یک مدعای درون دینی است یعنی اگر معارف اسلامی پرده از این حقیقت بر نمی‌گرفتند، ما نیز نمی‌توانستیم صرفاً بر اساس براهین عقلی و فلسفی، به اثبات یا نفی آن بپردازیم و ثانیاً پس از آن که مباحث هستی‌شناسی سپری‌گرید و در بحث راهنماشناسی حجیت قرآن و کلام معصوم با ادله

عقلی اثبات شد بهره‌گیری از ادله نقلی به جهت پشتوانه فلسفی مستحکمی که دارد، امری موجه می‌نماید.

## ۲- تبیین خاتمیت:

قرآن کریم آن‌جا که از نبوت عامه سخن گفته است گاهی از پیامبران با واژه «النبیین»<sup>۱</sup> و گاهی با واژه «رسلنا»<sup>۲</sup>، تعبیر آورده است. بر این اساس پیامبران الهی، دارای سه مقام نبوت، رسالت و امامت بوده‌اند. یعنی هم حامل وحی و شریعت الهی بوده‌اند و هم مسئولیت ابلاغ و اجرای آن احکام را در جامعه بشری بر عهده داشته‌اند و از سوی دیگر برابر سوره احزاب نبوت خاتمه یافته است. ختم نبوت، مستلزم ختم رسالت و شریعت نیز هست زیرا نبوت یا ملازم با رسالت می‌باشد و یا مصداقاً اعم از رسالت است. بنابراین خاتمیت در مبحث نبوت، بیان‌گر سه عنصر است.

۱-۲- پس از پیامبر اکرم (ص) هیچ‌کس به عنوان رسول خداوند که مأموریت ابلاغ شریعت جدید به مردم را داشته باشد، مبعوث نخواهد شد.

۲-۲- پس از پیامبر اکرم (ص) به کسی وحی نخواهد شد که او پیامبر الهی باشد.

۳-۲- پس از پیامبر اکرم (ص) و شریعت اسلام، شریعت دیگری برای بشر از جانب خداوند تشریح و نازل نخواهد شد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲، ۵۱۱).

## ۳- راز خاتمیت:

متکلمین و فیلسوفان دین‌گر چه علت خاتمیت را یک امر تعبدی دانسته‌اند اما تفسیر و فلسفه خاتمیت را نیازمند تجزیه و تحلیل نظری و عقلایی می‌دانند که آن را در دو بعد می‌توان خلاصه نمود.

## ۳-۱- رشد مخاطبین:

۱- فیعث الله النبیین مبشیرین و منذرین... بقره/۱۳ و ۱۲.

۲- لقد ارسلنا رسلنا بالبینات ... حدید/۲۵.

در این تحلیل گفته شده: چون مخاطبان رشد یافتند دیگر محتاج به پیامبر نیستند البته نه به این معنا که از تعلیمات پیامبران بی‌نیاز باشند، بلکه به این معنی که خود انسان‌ها دیگر کار پیامبران را ادامه می‌دهند و به احیاگری و پیراستن آن از بدعت‌ها می‌پردازند.

«وحی وظیفه دارد در حدودی که عقل، ناقص است جبران کند، مکمل و متمم عقل است. یعنی در آنجایی که عقل قادر نیست، وحی جبران می‌کند. وقتی که بشر رسید به آنجا که این اصول ثابت (وحی) را حفظ بکند و همچنین قوه تطبیق و اجتهاد در او باشد. یعنی هر حادثه‌ای را که برایش پیش بیاید با یک اصول کلی تطبیق بدهد و آن اصول کلی را مقیاس قرار بدهد آن زمان می‌شود دوره خاتمیت» (مطهری، ۱۳۶۱، ۵۹-۶۰).

### ۳-۲- کمال دین:

در این تحلیل گفته شده چون دین به کمال رسیده است پس خاتمیت تحقق یافته است. سخن آیت‌الله جوادی چنین است: «به هر اندازه که پیشرفت انسان در طی اعصار و قرون در علوم و صنایع و حرف و روابط اجتماعی بیشتر می‌شود و هر اندازه که اخلاقیات و روحيات او عوض می‌شود نیازمندی وی به دین بیشتر می‌گردد و دین کامل‌تری می‌طلبد... بر همین اساس، هر کتاب آسمانی و شریعت لاحقی کامل‌تر از کتاب و شریعت سابق است تا آنجا که نوبت به کتاب و شریعتی برسد که به دلیل جامعیت و کمال، برتری دارد و نهایت ترقی علمی و پیشرفت علمی بشر را پیش‌بینی کند و با ارایه اصول و قوانین کلی خود، هدایت آنان را برای همیشه تضمین می‌نماید چنین شریعتی خاتم است...» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۲۸۶-۲۸۷).

علامه طباطبایی نیز کلامی دارد: «دین بعد از پیدایش، پیوسته کامل‌تر شده تا به حدی که قوانین آن شامل تمام احتیاجات زندگی بشود، از آن پس ختم می‌شود و دیگر آیین جدیدی نخواهد آمد. در آیه (۴۰) از سوره احزاب می‌فرماید: «ما کان محمد ابا احد من رجالکم و لکن رسول الله و خاتم النبیین و...» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۱۸۲). آیت‌الله سبحانی در یک بیان اجمالی فرموده‌اند: «ان خلود التشریح الاسلامی و غناه عن کل تشریح

مبنی علی امور: ۱- حجیه العقل فی مجالات خاصه... ۲- تبعیه الاحکام للمصالح و المفساد ۳- تشریح الاجتهاد ۴- صلاحیات الحاکم الاسلامی و شوونه ۵- الاحکام التی لها دور التحدید، مثل نفی الحرج و الاضطرار و الاکراه ۶- الاعتدال فی التشریح ... فاخذت من الدنيا ما هو الصالح لعباده و من الاخره مثله، فکماندب الی العباده ندب الی طلب الرزق ایضا، بل ندب الی ترویج النفس و التخلیه بینها و بین لذاتها بوجه مشروع...» (سبحانی، ۱۴۱۶ ه.ق، ۲۳۲) تفصیل کلام استاد را با عنوان عناصر پویایی فقه توضیح خواهیم داد.

بنابراین می توان گفت خاتمیت دارای دو رکن است: پایه اول به خود دین بر می گردد و پایه دوم به انسان ها. دین زمانی خاتمیت می یابد که به حد نهایی تکامل رسیده باشد، هم در بیان معارف و هم در بیان قواعد و اصول اجتماعی و زمانی دین می تواند چنین تکاملی داشته باشد که مخاطبان آن رشد یافته و دارای ظرفیت پذیرش باشند.

پس سر اصلی خاتمیت را باید در محتوای این دین الهی و استعداد پایان ناپذیر آن پی جست نه رشد عقل و شکوفایی دانش بشری، شهید مطهری در این باره می نویسد: «قابلیت عظیم و پایان ناپذیر منابع اسلامی برای تعمق و تأمل انسان ها سبب گردیده که تعالیم اسلامی به دوره و زمانی خاص محدود نگردد».

#### ۴- عناصر پویایی شریعت خاتم:

این که به بررسی مکانیسم و ساز و کار ویژه ای که در سیستم قانونگذاری اسلام وجود دارد و به واسطه آن می توان دو مقوله ثابت و متغیر را در باب دین و زندگی بشر به هم پیوند داد و آن دو را در کنار هم بنشانند، می پردازیم؛ در این باره، عناصر و ارکانی وجود دارد که به اختصار بیان می کنیم.

#### الف) احکام اولی و ثانوی:

یکی از مسائلی که بر پویایی و توامندی دین اسلام در پاسخگویی به نیازهای مختلف در شرایط و اوضاع متفاوت کمک می کند، تقسیم احکام به اولی و ثانوی است.

حکم اولی، عبارت است از سلسله بعث‌ها و زجرها و اباحه‌هایی که بر ذات موضوعات، بدون عروض عناوین ثانوی تعلق می‌گیرد.

حکم ثانوی، حکمی است که بر موضوع، به وصف اضطرار و اکراه و سایر عناوین ثانوی مترتب می‌شود و به شرایط استثنایی باز می‌گردد (مشکینی، [بی تا]).

بنابراین، احکام اولیه احکامی هستند که مستند به نیازهای ثابت انسان‌ها هستند و شارع مقدس بر اساس مصالح و مفاسد واقعی که در افعال و ذوات وجود دارد، به جعل آن‌ها می‌پردازد و هرگز قابل تغییر و دگرگونی نیستند. در حقیقت این احکام بیان‌کننده چگونگی ارتباطات چهارگانه و ثابت انسانی‌اند، ارتباط انسان با خویشتن، ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با جهان هستی، ارتباط انسان با هم‌نوع خود.

و احکام ثانوی احکامی است که در هنگام بروز ضرورت‌های زندگی فردی و اجتماعی مقرر می‌شوند. به عبارت دیگر، در شرایطی که مکلف نتواند به احکام واقعی اولی عمل کند، در این صورت شارع مقدس از آن‌رو که هیچ موضوعی را در هیچ حالت و زمانی، خالی از حکم نمی‌گذارد، به جعل احکام ثانویه می‌پردازد و احکام خاصی را بر موضوعات معینی به انضمام عناوین ثانوی چون اضطرار، ضرر، جرح، تقیه، عجز، خوف و ... جعل می‌کند (مکارم شیرازی، [بی تا]، ۵۴۰).

#### پاره‌ای از مصادیق احکام ثانوی عبارتند از:

وجوب کنترل جمعیت در اثر اضطرار ناشی از مشکلات اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی، تحریم تنباکو در اثر ضرر سیاسی و بحران‌های احتکار اجناس، نسبت به غیرموارد مخصوص در اثر مشکلات اقتصادی، وجود مسخ انگشت زخمی به جای شستن آن در اثر عسر و حرج، تصرف در مال غیر بدون اجازه مالک آن در صورت ضرر و ضراری که به دیگران می‌رسد، لزوم نماز قصر در اثر خوف، وضوی اهل سنت در اثر تقیه، لزوم حفظ جان بر حرمت اکل مردار و حلیت آن در اثر تقدیم اهم بر مهم، وجوب مشاغل اجتماعی مانند کشاورزی، پزشکی، معلمی و ...، به جهت مقدمه واجب دیگری که حفظ



حیات اجتماعی است، تحریم اموری در اثر مقدمه حرام، نهی پدر و شوهر از امور مباحه، نذر، قسم و عهد نسبت به امور پسندیده و تبدیل حکم اولی آن‌ها به وجوب ثانوی، وجوب نماز نشسته در اثر عجز از نماز ایستاده و... (خسرو پناه، ۱۳۷۹، ۶۳) در حقیقت احکام ثانوی، عرصه انعطاف رفتاری را گسترش می‌دهد و این انعطاف‌پذیری باعث می‌شود که انسان در هیچ شرایطی بلا تکلیف و متحیر نماند و خودسرانه نیز اقدام به عمل نکند، بلکه با این فرآیند طراحی شده از سوی شارع، رفتار خود را تنظیم کند. شایان ذکر است که: اولاً احکام ثانویه در طول احکام اولیه‌اند نه در عرض آن‌ها، بنابراین تا زمانی که اطاعت از احکام اولیه امکان‌پذیر است، نوبت به احکام ثانویه نمی‌رسد. ثانیاً احکام اولیه دائمی، ولی احکام ثانویه موقت‌اند.

ثالثاً، حکم ثانوی بر حکم اولی نظارت دارد و در شرایط (غیر عادی) آن را تغییر می‌دهد، یا به کلی آن را بر می‌دارد در حالی که حکم اولی نسخ نشده و برای همیشه باقی است و بدین جهت استاد مطهری از احکام ثانویه، به قوانین کنترل‌کننده تعبیر فرموده‌اند که حق و توبر سایر قوانین دارند (مطهری، ۱۳۶۱، ۶۴). قوانین تا زمانی قابل اجرا و عمل‌اند که به ضرر و حرج نرسند و اگر به مرز ضرر و حرج رسیدند این قاعده جلو آن را می‌گیرد و کنترل و محدود به موارد غیر ضرر و حرج می‌کند.

بنابراین با توجه به قواعد کنترل‌کننده، احکام در اوضاع و شرایط مختلف و نسبت به افراد مختلف متفاوت خواهند بود. این نیز عاملی است که موجب انعطاف قوانین اسلامی در شرایط مختلف و باعث انطباق اسلام با مقتضیات زمان و مکان خواهد بود.

### ب) ملاکات احکام:

شیعه و عدلیه بر اساس اعتقاد به حسن و قبح ذاتی و عقلی و نیز حکمت و عدل الهی، بر این باورند که احکام الهی تابع مصالح و مفاسدند.

اگر در موضوعی مصلحتی نهفته باشد که مکلف باید آن را انجام دهد، شارع وجوب آن را جعل می‌کند و اگر مفسده‌ای در آن باشد که باید مکلف از آن دوری جوید، حکم

حرمت برای آن جعل می‌کند. بنابراین در دین، احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی است و بر اساس تفاوت مصالح و مفاسد موضوعات در الزام و عدم الزام، احکام را به وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه تقسیم می‌کنند.

ما معتقدیم قوانین دینی در عین این که آسمانی است، زمینی است یعنی بر اساس مصالح و مفاسد موجود در زندگی بشر تنظیم شده. سخن مزبور بر این مبنای کلامی استوار است که شریعت، فعل خداوند حکیم است و فعل فاعل حکیم، بدون غایت و غرض حکیمانه نیست و آن غایت و غرض که به خود مکلفان باز می‌گردد - نه خداوند - ملاک حکم شرعی است. بدین جهت است که علمای اصول گفته‌اند: «احکام شرعی تابع ملاکات واقعی و مصالح و مفاسد نفس الامری است».

خواجه طوسی در «تجرید الاعتقاد» می‌نویسد: تکلیف خوب است. به دلیل این که در برگیرنده مصلحت است که این مصلحت بدون تکلیف به دست نمی‌آید. «علامه نیز در شرح آن می‌نویسد: «تکلیف نیکو است، زیرا خدای متعال آن را انجام داده است و خدای تعالی فعل قبیح انجام نمی‌دهد و وجه نیکویی آن این است که در برگیرنده مصلحت است و بدون تکلیف مصلحت به دست نمی‌آید و این مطلب بازگو کننده منفعت‌های عظیمی است که بدون تکلیف به دست نمی‌آید.» (علامه حلی، ۱۴۰۷ ه. ق، ۳۱۹). روایات شیعه نیز این مطلب را تأیید می‌کنند. برای نمونه امام رضا (ع) خطاب به نام محمد بن سنان می‌فرماید: «نامه تو به من رسید و یادآور شدی که پاره‌ای از مسلمانان گمان می‌کنند که خداوند تنها از روی تعبد و بدون دلیل، احکام و جویی و تحریم اشیا را وضع کرده است. این‌ها سخت در گمراهی و زیان کاری آشکار به سر می‌برند، زیرا در آن صورت بازداشتن از زشتی‌ها و فرمان دادن به خوبی‌ها ضرورت نداشت. خداوند هر چه را دستور داده است مصلحت مردم و بقا و کمال آن‌ها را در آن منظور داشته و آن چه را منع فرمود چیزهای بیهوده و مایه تباهی و نابودی کمال و شرف انسانی است و اگر برخی محرمات را در موقع ضرورت تجویز نمود. نیز به جهت مصلحت موقت است.» (نجفی، [پی‌تا]، ۵۹۲).

در این راستا توجه به نکاتی لازم است: اولاً، مصالح و مفاسد در یک درجه نیستند، بلکه درجات و مراتبی دارند و بر این اساس، فقیهان بابی را با عنوان «تزامم بین احکام» در اصول فقه گشوده‌اند، یعنی هرگاه مکلف از امتثال دو تکلیف عاجز باشد، در این صورت، باید تکلیفی را که اهمیت بیشتری دارد امتثال کند و «اهم» را بر «مهم» ترجیح دهد. ثانیاً، تفاوتی که این قاعده عقلی فقهی با دیگر قواعد نقلی فقهی، از قبیل «قاعده نفی ضرر» و «نفی حرج» و امثال آن دارد، این که تشخیص مصادیق و موارد قواعدی چون نفی ضرر و نفی حرج بر عهده عرف یا افراد خبره‌ای، مانند پزشک و امثال او است و گاهی نیز خود مکلف می‌تواند آن را تشخیص دهد، این که آیا گرفتن روزه برای سلامتی انسان ضرر دارد یا نه، حرجی است یا نه، با رجوع به پزشک و یا تشخیص خود مکلف و یا افراد دیگر به دست می‌آید، ولی تشخیص اولویت و اهمیت یک حکم دینی نسبت به حکم دینی دیگر، کار دقیق و دشواری است که غالباً بر عهده فقیه و مجتهد است، یعنی در اینجا تشخیص حکم و موضوع هر دو توسط مجتهد انجام می‌گیرد. ثالثاً، اولویت و اهمیت را از یکی از طرق زیر می‌توان به دست آورد:

۱- خصوصیاتی که در ادله احکام وجود دارد

۲- مطالعه مناسبت موجود میان حکم و موضوع

۳- دقت در ملاکات احکام شرعی

با توجه به طرق یاد شده، برخی از معیارهای تشخیص اولویت به قرار زیر است:

الف) حکمی که مربوط به کیان اسلام و عزت و اقتدار مسلمانان است در باب التزامم بر احکام دیگر اولویت دارد.

ب) حکمی که مربوط به جان و ناموس انسان‌ها است، در مقایسه با حکمی که مربوط به اموال مسلمانان است، اولویت و اهمیت دارد.

ج) آنچه مربوط به حقوق افراد است، در مقایسه با آنچه مربوط به حقوق افراد نیست، اهمیت دارد.

د) آنچه در یک فعل عبادی رکن به شمار می‌رود، بر آنچه رکن نیست اولویت دارد.

ه) کاری که به مصلحت عمومی مسلمانان مربوط است، بر کاری که فقط مصالح جزئی را دربر می‌گیرد، مقدم است.

و) ایجاد صلح و دوستی میان افراد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و هرگاه با راستگویی تزامم داشته باشد، بر راستگویی رجحان و برتری داشته دروغگویی تجویز می‌گردد (علامه مظفر، ۱۴۳۰ ه.ق، ۱۸۹؛ همچنین: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۵).

نتیجه این‌که، دایر مدار بودن احکام بر مصالح و مفاسد و درجه‌بندی آن، یکی از اموری است که باعث انعطاف قوانین دینی شده و بسیاری از مشکلات اجتماعی با این روش قابل حل است.

## منابع و مأخذ:

- ۱) لاهوری، اقبال، [بی تا]، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه: آرام، محمد، تهران، کانون نشر پژوهش های اسلامی.
- ۲) احمدی، بابک، (۱۳۷۷)، معمای مدرنیته، تهران، نشر مرکز.
- ۳) باربور، ایان، (۱۳۶۲)، علم و دین، مترجم: بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۴) بیات، عبدالرسول، با همکاری جمعی از نویسندگان، (۱۳۸۱)، درآمدی به مکاتب و اندیشه های معاصر «فرهنگ واژه ها»، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- ۵) جوادی آملی، (۱۳۸۳)، قرآن در قرآن، جلد ۱، قم، مرکز نشر اسراء.
- ۶) حجاریان، سعید، (۱۳۸۰)، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، تهران، طرح نور.
- ۷) علامه حلی، (۱۴۰۷.ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- ۸) خسرو پناه، عبدالحسین، (۱۳۷۹)، گفتمان مصلحت در پرتو شریعت و حکمت، تهران، فرهنگ دانش و اندیشه معاصر.
- ۹) ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۲)، ایضاح المراد فی شرح کشف المراد، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- ۱۰) ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۷۹)، جامعیت و کمال دین، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- ۱۱) ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۵)، کلام تطبیقی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- ۱۲) ژیلسون، آتین، (۱۳۷۸)، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه: شهرام پازوکی، انتشارات گروس.
- ۱۳) سبحانی، جعفر، (۱۳۱۳)، مفاهیم القرآن، ج ۳، چاپ چهارم، قم، مؤسسه امام صادق (ع).

- ۱۴) سبحانی، جعفر، (۱۳۸۳)، مدخل مسائل جدید در علم کلام، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
- ۱۵) سبحانی، جعفر، (۱۴۱۶ه.ق)، المحاضرات فی الاهیات، تلخیص: ربانی گلپایگانی، علی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۱۶) سروش، عبد‌الکریم، (۱۳۸۱)، سنت و سکولاریسم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- ۱۷) سروش، عبد‌الکریم، (۱۳۷۶)، مدارا و مدیریت، تهران، چاپ طلوع.
- ۱۸) سروش، عبد‌الکریم، (۱۳۸۲)، بسط تجربه نبوی، چاپ چهارم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، اسفند.
- ۱۹) شریعتی، علی، [بی‌تا]، شیعه، تهران، حسینیه ارشاد.
- ۲۰) شریعتی، علی، (۱۳۷۱)، اسلام شناسی، تهران، چاپخس.
- ۲۱) طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۳)، المیزان، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- ۲۲) مجتهد شبستری، (۱۳۷۵)، کتاب و سنت، تهران، طرح نو.
- ۲۳) مطهری، مرتضی، (۱۳۶۱)، ختم نبوت، تهران، انتشارات صدرا.
- ۲۴) مطهری، مرتضی، (۱۳۶۱)، خاتمیت، تهران، صدرا.
- ۲۵) مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴)، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا.
- ۲۶) مصباح، محمدتقی، [بی‌تا]، آموزش عقاید، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۲۷) مشکینی، علی، [بی‌تا]، اصطلاحات الاصول، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۲۸) مکارم شیرازی، ناصر، [بی‌تا]، انوار الفقاهة، قم، انتشارات امیرالمومنین.
- ۲۹) مظفر، (۱۴۳۰ه.ق)، اصول الفقه، بیروت، مؤسسه الاعلمی المطبوعات.
- ۳۰) نصری، عبدالله، (۱۳۷۸)، انتظار بشر از دین، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- ۳۱) نجفی، محمدحسن، [بی‌تا]، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، دارالاحیاء التراث العربی.
- ۳۲) مجله کیان، [بی‌تا]، ش ۱۲.