

بررسی تطبیقی شمولیت شریعت و مرجعیت قانون گذاری در اندیشه حیدر حب الله و محمد شحرور

(نویسنده مسئول) سید عبدالحسین دانش مایه

پژوهشگر مرکز تخصصی دارالفقه مشهد مقدس

pithock13.2025@gmail.com

دکتر علی الهی خراسانی

استادیار بنیاد پژوهشهای اسلامی

چکیده

مسئله ((قلمرو شریعت و شمولیت آن)) و نسبت آن با ((مرجعیت قانون گذاری)) در دولت مدرن، از منازعات محوری فقه معاصر است. این پژوهش با هدف تبیین و نقد گستره دخالت دین در تقنین، به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های دو متفکر برجسته، حیدر حب الله و محمد شحرور، می‌پردازد. مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، نحوه گذار از الگوی ((شمولیت مطلق شریعت)) به الگوهای جانشین را در اندیشه این دو واکاوی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که هرچند هر دو بر محدودیت احکام ثابت تأکید دارند، اما از حیث مبانی و تعیین مرجع نهایی قانون گذاری، در دو پارادایم متفاوت حرکت می‌کنند. حب الله با حفظ مبانی اصولی شیعه و تفکیک میان ((سنت هنجاری)) و ((سنت تاریخی))، به الگوی ((شمولیت متوسط)) می‌رسد؛ الگویی که در آن شریعت به مثابه نظامی ارزشی و چارچوب کلان، نظارت اجبابی بر قانون گذاری دارد؛ بدین معنا که قوانین در فقدان نص، باید تأمین‌کننده و منطبق با نظام کلان فقهی-حقوقی باشند. در مقابل، شحرور با نفی حجیت تشریعی سنت و حصر شریعت در ((حدود قرآنی))، الگوی ((شمولیت حداقلی)) را ارائه می‌کند که مرجعیت تقنین را به طور کامل به عقل و عرف واگذار می‌نماید. نتیجه آنکه الگوی حب الله به ((دولت مدنی با نظارت فقهی)) و الگوی شحرور به ((دولت مدنی با استقلال تقنینی مطلق)) می‌انجامد.

واژگان کلیدی: شمولیت شریعت، قانون گذاری، سنت، حیدر حب الله، محمد شحرور، ثابت و متغیر

مقدمه

مسأله حد شمول شریعت و نسبت آن با قانون‌گذاری از مهم‌ترین مسائل فقهی و اصولی دوران معاصر است؛ مسئله‌ای که تأثیر آن تنها به حوزه پژوهش و تبادل نظر های علمی محدود نمی‌شود، بلکه در تعیین چارچوب‌های عمل اجتماعی و نحوه تنظیم روابط مدنی نقش مستقیم دارد. این پرسش که شریعت تا کجا در زندگی جمعی دخالت دارد و چه بخش‌هایی از تدبیر جامعه به عقل و تجربه بشری واگذار شده، بدون روشن‌شدن معنا و قلمرو مفاهیم بنیادین مانند «(شریعت)»، «(تشریع)»، «(حکم ثابت و متغیر)»، و «(نقش عقل در اداره امور)» قابل پاسخ‌گویی نیست.

ضرورت پژوهش حاضر از این جهت است که در فضای فکری امروز، گاه شریعت به صورت گسترده و بدون تفکیک دقیق، به حوزه‌هایی تعمیم داده می‌شود که ماهیتاً اموری تخصصی، تجربی و تغییرپذیرند؛ و نتیجه آن شکل‌گیری عناوینی مانند فقه اقتصادی، فقه اجتماعی و امثال آن است که از نظر مبنایی ممکن است مورد اختلاف قرار گیرد. از سوی دیگر، جریانی به نام نواندیشی، قلمرو تشریع را چنان محدود می‌کند که جایگاه سنت و بسیاری از مبانی کلاسیک فقه در آن عملاً کنار گذاشته می‌شود.

در دهه‌های اخیر نیز، دو رویکرد متفاوت در میان اندیشه‌وران مسلمان ظهور یافته که هر کدام پاسخ مستقلی به مسأله «(گستره شمول شریعت)» و «(نسبت آن با قانون‌گذاری)» داده‌اند:

یکی رویکرد متفکران اجتهادگرای شیعه که نمونه معاصر آن را می‌توان در آثار حیدر حب‌الله^۱ دید؛ و رویکردی دیگر در میان نواندیشان قرآن‌محور اهل سنت که محمد شحرور^۲ از چهره‌های شاخص آن به شمار می‌آید. این دو، با آنکه هر دو داعیه روزآمدسازی فهم دین را دارند، در مبانی تشریح و در تعیین دامنه الزام شرعی کاملاً از هم فاصله می‌گیرند. نقطه اختلاف آنان، تنها در برخی فروعات فقهی نیست، بلکه در درک ماهیت شریعت، جایگاه سنت، نوع رابطه حکم شرعی با شرایط متغیر، و نسبت میان دین و قانون‌گذاری است. فهم این رویکردها برای روشن‌شدن دامنه نقش شریعت در قانون‌گذاری اهمیت دارد، هرچند داوری نهایی درباره آن‌ها، در بخش نتیجه‌گیری مقاله انجام خواهد شد.

این پژوهش تلاش دارد با روش تحلیلی- تطبیقی، نخست مبانی نظری و اصطلاحات کلیدی را روشن کند؛ سپس دیدگاه حب‌الله و شحرور را مورد بازخوانی و تحلیل قرار دهد؛ و در پایان، نقاط افتراق و اشتراک آنان را در موضوع شمول شریعت و مرجعیت قانون‌گذاری بررسی و نقد کند.

^۱ - دکتر حیدر حب‌الله اندیشمند لبنانی‌الاصل و دارای تألیفات گسترده‌ای در حوزه های مختلف علوم اسلامی است. وی سال‌ها در حوزه علمیه قم به تدریس خارج فقه و

اصول اشتغال داشت و هم اکنون در مؤسسه الامام المهدی در بیرمنگام انگلیس به تدریس و پژوهش می‌پردازد.

^۲ - دکتر محمد شحرور متفکر نواندیش و برجسته سوری‌الاصل در جهان عرب بوده که کتاب‌ها و اندیشه‌های او از شهرت بسیاری برخوردار است. او در سال ۲۰۱۹ میلادی در امارات درگذشت.

فرضیه مقاله این است که حبّ الله شریعت را دارای نقش هنجاری محدود اما واقعی در قانون‌گذاری می‌داند، اما شحور قانون‌گذاری را اساساً در حوزه عقل و تجربه انسان معاصر قرار می‌دهد و تنها از قرآن به‌عنوان چارچوب اخلاقی کلی الهام می‌گیرد. این فرضیه در جریان مقاله، به‌طور مستند بررسی خواهد شد.

۱. پیشینه پژوهش

مسئله شمول شریعت و نسبت آن با قانون‌گذاری در سال‌های اخیر در میان محققان فقه و حقوق اسلامی مورد توجه قرار گرفته، اما مطالعات موجود عموماً یا ناظر به یک بُعد خاص مسئله‌اند و یا به بررسی یک‌سویه یک متفکر محدود شده‌اند. مجموع پژوهش‌های پیشین را می‌توان در سه دسته اصلی بازشناسی کرد:

الف) مطالعات مفهومی درباره شریعت و تشریع: در این دسته از آثار، پژوهشگران بیشتر به تعیین معنای شریعت، تبیین قلمرو تشریع، معیارهای ثبات و تغییر حکم، و نقش عقل در فرآیند اجتهاد پرداخته‌اند. مانند کتاب ((گستره شریعت)) تألیف عبدالحسین خسروپناه. این آثار معمولاً به‌صورت کلان به مسئله نزدیک شده‌اند و کمتر به حیطه قانون‌گذاری معاصر و نسبت آن با شریعت ورود جزئی دارند. از ویژگی این مطالعات آن است که هرچند برای روشن شدن مفاهیم پایه سودمندند، اما به علت نپرداختن به دستگاه نظری متفکران معاصر، پاسخ مستقیمی به پرسش‌های امروز ارائه نمی‌کنند.

ب) پژوهش‌های مرتبط با تطور تلقی از شریعت در فقه و اصول: در این آثار، نویسندگان تلاش کرده‌اند نشان دهند فهم از شریعت در دوره‌های مختلف اجتهاد چه تحولاتی داشته و چگونه میان حکم ثابت، حکم ولایی، احکام حکومتی و تدابیر زمانی تفکیک شده است. با وجود اهمیت تاریخی این تحلیل‌ها، کمتر مشاهده می‌شود که این مطالعات به چالش‌های نظریه‌پردازان معاصر-به‌خصوص کسانی که پروژه‌ای منسجم در بازتعریف قلمرو شریعت دارند-پردازند. بنابراین این دسته نیز تنها بخشی از زمینه نظری مسئله را روشن می‌کند، به عنوان مثال می‌توان به ((مبانی و تاریخ تحول اجتهاد)) از حسین عزیزی و ((روش شناسی حکم)) نوشته محمد عرب صالحی از این دسته اشاره کرد.

ج) پژوهش‌های اختصاصی درباره حیدر حبّ الله یا محمد شحور: درباره برخی دیدگاه‌های هر یک از این دو اندیشمند، پژوهش‌هایی صورت گرفته است، اما این آثار عمدتاً یا متمرکز بر برخی مبانی اصولی حبّ الله در حوزه‌های دیگرند، یا نقدهایی کلی بر دیدگاه‌های شحور ارائه می‌دهند. آنچه در این مطالعات غایب است، استخراج نظام‌مند نظریه شمول شریعت در اندیشه هر یک و تحلیل کاربردی آن در نسبت با قانون‌گذاری است. به‌ویژه درباره شحور، اغلب نوشته‌ها ناظر به نقدهای کلی بر روش تفسیر اوست و کمتر پژوهشی به‌صورت دقیق دستگاه نظری او را در باب تشریع و قانون‌گذاری بازسازی کرده است.

مقالات زیر نمونه‌هایی از آثار پژوهشی این دسته هستند:

۱. واکاوی و تحلیل نظریه حدود محمد شحور، شیرین رجب زاده، مجله مبانی فقهی حقوق اسلامی، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۰.

۲. پیش فرض‌های محمد شحور در الکتاب و القرآن؛ بازشناسی، تحلیل و نقد مقاله؛ شیرین رجب زاده، عبدالحسین خسروپناه، مجله مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، شماره ۱۰۱، زمستان ۱۴۰۳.

۳. أثر السياق في توجيه الدلالة القرآنية عند الشيخ حيدر حبّ الله، مالک عبدي، بحوث في اللغة العربية و آدابها، ربيع و صيف ۱۴۴۵.

با مرور آثار موجود، چند نکته روشن می‌شود:

نخست، هیچ پژوهش مستقلی تاکنون نظریه شمول شریعت حیدر حبّ الله را به عنوان یک منظومه فقهی-اصولی استخراج نکرده است؛ در حالی که وی در آثار خود مباحث گسترده و قابل استنادی در این باره دارد. دوم، درباره محمد شحرور نیز پژوهشی که نظریه او درباره حدود تشریع و رابطه قرآن و قانون را به طور منقّح و مبتنی بر آثار اصلی‌اش بازسازی کند، در دسترس نیست. سوم، در ادبیات کنونی، مطالعه‌ای که این دو رویکرد را در کنار یکدیگر قرار دهد و تفاوت‌های مبنایی آنان را در قلمرو الزام شرعی و قانون‌گذاری نشان دهد، وجود ندارد. این خلأ به‌ویژه از آن جهت مهم است که این دو متفکر، دو سوی طیفی را نمایندگی می‌کنند که منازعه اصلی امروز درباره نقش شریعت در قانون‌گذاری در آن جریان دارد.

از همین رو، پژوهش حاضر با جمع‌آوری و تحلیل مستقیم منابع اولیه هر دو اندیشمند، می‌کوشد ضمن روشن کردن مبنای نظری آنان، تصویری مقایسه‌ای و سنجیده از قلمرو شریعت و جایگاه عقل بشری در قانون‌گذاری ارائه دهد و جای خالی چنین مطالعه‌ای را در ادبیات پژوهشی فقهی-اصولی را پر کند.

۲. مبنای نظری و چارچوب مفهومی

پیش از ورود به تحلیل دیدگاه‌های حیدر حبّ الله و محمد شحرور، ضروری است مفاهیم بنیادینی که محل نزاع و مبنای تفاوت دو رویکرد هستند، از آثار خود دو اندیشمند به صورت دقیق روشن شوند. بسیاری از اختلافات نظری در مسئله شمولیت شریعت، در واقع ناشی از تفاوت در تلقی از همین مفاهیم است.

الف) شبکه مفاهیم شریعت

تعریف شریعت: ((شریعت)) در لغت به معنای آبشخور و جایگاهی که بدون طناب از آن آب نوشیده می‌شود. ((مورد الماء الذی یستقی منه بلا رشاء)) آمده است^۳ و همچنین به معنای آبشخور و چشمه‌ای که حیوانات از آن می‌نوشند.^۴ ((شریعت)) به معنای درگاه و سردر ورودی (عتبه) نیز مجازاً اطلاق می‌شود.^۵ و به مجموعه مسائل دینی اعم از عقاید و اخلاق و احکام نیز ((شریعت)) گفته می‌شود از این جهت که مایه حیات و طهارت کسانی است که آن را بپیمایند و سلوکی هماهنگ با آن داشته باشند.^۶ مراد از ((شریعت)) در این آیه از قرآن نیز همین معنا می‌باشد: (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ)^{۷، ۸، ۹، ۱۰}.

^۳الأزهری، تهذیب اللغة، ۴۲۵/۱، ابن منظور، لسان العرب، ۶۱/۵، الزبیدی، تاج العروس، ۲۳۸/۱۱

^۴الأزهری، تهذیب اللغة، ۴۲۵/۱، ابن منظور، لسان العرب، ۶۱/۵، الزبیدی، تاج العروس، ۲۳۸/۱۱

^۵ الزبیدی، تاج العروس، ۲۳۷/۱۱، گروهی از مولفان، المعجم الوسیط، ۴۷۹

^۶ راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ۲۵۸

^۷ قرآن کریم، سوره جاثیه، آیه ۱۸

^۸ علامه طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۶۶/۱۸

^۹ ابن عاشور، التحریر و التئویر، ۳۸۴/۲۵

^{۱۰} زحیلی، التفسیر المنیر، ۷۰/۵

البته در اصطلاح فقهاء و کتب فقهی و استفاده از تعبیراتی نظیر ((شرايع الأحكام)) خصوص احکام فرعی عملی از آن اراده می شود که در این صورت کاملاً مرادف با معنای اصطلاحی ((فقه)) است.^{۱۱}

شریعت از نظر مفهومی اخص از دین است؛ زیرا شریعت عبارت است از راه و روشی خاص برای امتی یا پیامبری؛ در حالی که دین عبارت است از روش عام الهی نسبت به همه امت ها؛ از این رو، شریعت قابل نسخ است؛ ولی دین به این معنا نسخ پذیر نیست.^{۱۲}

دیدگاه حب الله: در دستگاه فکری حیدر حب الله، شریعت اسلامی نظامی یکپارچه و غایتمند است که فراتر از مجموعه ای از نصوص حاوی احکام فرعی فقهی، بر پایه ((مقاصد کلان و قواعد دستوری)) بنا شده است. او بر این نکته تأکید می ورزد که غایات شریعت را نباید در چارچوب محدود مقاصد پنج گانه مشهور (دین، نفس، عقل، نسل و مال) محصور کرد؛ بلکه شریعت در جوهره خود با ارزش های برتری همچون عدالت پیوند خورده است که بر تمامی استنباط های فقهی حاکم است. از این منظر، فهم شریعت نه در ایستایی الفاظ و فقه مدرسی، بلکه در درک روح حاکم بر این نظام است؛ به گونه ای که اعتبار هر حکم فرعی، در گرو عدم تعارض با این غایات برتر است. این رویکرد مقاصدی به حب الله اجازه می دهد تا شریعت را از تنگنای فهم های تاریخی رها ساخته و کارآمدی آن را در مواجهه با واقعیت های متغیر زیست انسانی، بر مدار عدالت، بازتعریف کند.^{۱۳}

در این چارچوب حب الله با نقد پیش فرض وجود دلیل فوقی عام بر شمولیت استغراقی شریعت، از معبر استقرای تجربه ای مواجهه با نصوص، تصویری ذومراتب از میراث دینی ترسیم می کند. در این پارادایم، نصوص معتبر در کتاب و سنت، نه یک نظام صلب فراگیر، بلکه کلتی مرکب از احکام تفصیلی در حوزه های معین و قواعد بنیادین دستوری هستند. این قواعد دستوری، نتایج نگاه عام، برآیندی و چارچوب محور به مجموع ادله شرعیه هستند که منظومه ای ارزشی و غایات تشریع را نمایندگی کرده و به مثابه ی منبع موجد برای تکوین نظامات حقوقی متناسب عمل می کنند. جوهره ی اندیشه ی او در اینجا، تفکیک میان ابتناء بر اصول ثابت دستوری و سلب صفت قدسی و شرعی (به معنای متعارف آن) از قوانین موضوعه ی منبعث از این اصول است؛ چه اینکه این قوانین، نه برآمده از ذات نصوص، بلکه محصول تعامل و تفاعل میان اصول اساسی شریعت و خرد جمعی بشر است. از این منظر، نظریه ی شمولیت تشریعی در ساحت جزئیات فرو ریخته و جای خود را به ابتنای بر قواعد کلی دستوری می دهد؛ امری که نه تنها فقدان نص که فقدان حکم الهی پیشینی در قلمروهای فاقد نصوص خاصه را برمی تابد.

تحقق این هندسه ی معرفتی، مستلزم گذار از اجتهاد مسئله محور به سوی یک اجتهاد مقاصدی منظومه وار در چهار گام راهبردی است: نخست، تأسیس فقه نظریه جهت تبیین خطوط کلی و اولویت های کلان شریعت؛ دوم، موضوع شناسی روشمند و استمداد از علوم تجربی و انسانی برای درک عنصر واقع؛ سوم، تدوین و ارائه ی الگوهای تقنینی بشری جهت برون رفت از بحران های واقع؛ و سرانجام، گزینش سازگارترین الگوی حقوقی که بیشترین وفاداری و التیام را نسبت به روح دستوری و غایات ارزشی دین داشته باشد. خروجی این فرایند، قانونی است با خاستگاه شرعی اما هویت و مکانیسم عقلانی که نمی توان آن را در تقسیم بندی سنتی احکام اولی و ثانوی محصور کرد.

^{۱۱} صدر، دروس في علم الأصول، ۱/۱۱ تا ۹/۱، مکارم شیرازی، دائرة المعارف فقه مقارن، ۴۳/۱

^{۱۲} علامه طباطبائی، المیزان في تفسير القرآن، ۵/۳۵۰

^{۱۳} حب الله، الإجتهد المقاصدي والمناطی، ۵۵؛ ۹۵ تا ۱۲۰؛ ۳۶۰

حب الله معتقد است فقه سیاسی امامیه در قرن اخیر، اگرچه در مقام عمل به سوی این عقلانیت تقنینی کوچ کرده، اما به سبب معذورات کلامی، همچنان از تصریح به بشری بودن قوانین و نفی شمولیت مطلق ابا دارد؛ در حالی که وی صراحت در این مرزبندی را ضرورت تغییر در قواعد فقهی می‌داند.^{۱۴}

یکی از محورهای اساسی در اندیشه او، تمایز میان ثوابت و متغیرات است. او معتقد است که شریعت از اصول ثابتی تشکیل شده که هویت و جهت‌گیری آن را تعیین می‌کنند، اما در کنار این ثوابت، حوزه‌هایی وجود دارند که باید با توجه به تحولات زندگی انسان و شرایط جدید اجتماعی دستخوش بازتفسیر و تغییر شوند. این قابلیت انعطاف، شریعت را به نظامی پایدار و در عین حال پویا بدل می‌کند؛ نظامی که می‌تواند در مواجهه با چالش‌های نوظهور، پاسخ‌گو و سازگار باقی بماند.

غایت شریعت در این نگاه تحقق عدالت و ایجاد توازن اخلاقی و اجتماعی است.^{۱۵} شریعت در مقام یک نظام هدایتی، باید به رفع تبعیض، ترویج انصاف، و جلوگیری از افراط و تفریط کمک کند. این رویکرد، شریعت را از سلیقه‌گرایی و تحکم می‌رهاند و آن را در مسیر اعتدال و رعایت مصالح واقعی مردم قرار می‌دهد.

حب الله میان ((شریعت)) به عنوان قانون الهی و ((فقه)) به عنوان فهم و اجتهاد انسانی تمایز قائل می‌شود.^{۱۶} فقه دانش بشر در باره چگونگی فهم و اجرای شریعت است و به همین دلیل همواره در حال تحول و تکامل. هدف فقه دست یافتن به روح شریعت و مقاصد آن است، نه تکرار صرف احکام تاریخی. در نتیجه، شریعت منبع قدسی و ثابت است، اما فقه حوزه پویای فهم و اجتهاد انسانی.

در جمع‌بندی، حب الله تصویری روزآمد و فعال از شریعت ارائه می‌کند: شریعت نه به عنوان مجموعه‌ای جامد از اوامر و نواهی، بلکه به مثابه نظامی زنده، مقاصدمحور و انسان‌گرا که وظیفه دارد انسان را در مسیر رشد، کمال و تحقق مصالح واقعی‌اش راهبری کند.^{۱۷} اما در حیطه قانون‌گذاری، پرسش اصلی این است که آیا شریعت تنها مجموعه‌ای از احکام فردی است، یا شامل سازوکارهای اداره جامعه نیز می‌شود؟

در میان فقها دو تلقی عمده دیده می‌شود؛ تلقی موسّع که شریعت را ناظر به همه ساحات زندگی می‌داند؛ اعم از عبادات، معاملات، سیاست، اقتصاد و اداره جامعه.^{۱۸} و تلقی محدود و هنجاری که شریعت را متولی تعیین ((چارچوب‌های کلی)) می‌داند و جزئیات تدبیر اجتماعی را به عقل و تجربه بشری واگذار می‌کند.^{۱۹}

این اختلاف تلقی، نقطه آغاز تفاوت میان حب الله و شحرور نیز هست.

دیدگاه شحرور: در مقابل، در دستگاه فکری محمد شحرور، مفهوم شریعت بر اساس تمایز میان متن وحیانی، فهم تاریخی از دین و سازوکارهای انسانی قانون‌گذاری بازتعریف می‌شود. شحرور نقطه آغاز تحلیل خود را از این پیش‌فرض قرار می‌دهد که جاودانگی قرآن الزاماً به معنای جاودانگی تمامی برداشت‌های تاریخی از آن نیست. از نظر او، یکی از مهم‌ترین مشکلات اندیشه اسلامی معاصر، خلط

^{۱۴} حب الله، شمول الشریعة، ۶۸۵ تا ۶۹۳

^{۱۵} حب الله، فقه المصلحة، ۵۷۷

^{۱۶} حب الله، شمول الشریعة، ۶۵ تا ۷۰

^{۱۷} حب الله، شمول الشریعة، ۸۵

^{۱۸} حب الله، شمول الشریعة، ۲۶۱ تا ۲۶۳

^{۱۹} حب الله، شمول الشریعة، ۲۶۵ تا ۲۶۷

میان «النص الإلهی» و «التراث الفقهی» است؛ بدین معنا که بسیاری از نظام‌های حقوقی شکل گرفته در تاریخ اسلام، که محصول شرایط اجتماعی، فرهنگی و معرفتی دوره‌های خاص بوده‌اند، به تدریج جایگاهی هم‌عرض با متن مقدس یافته‌اند. از این منظر، فهم شریعت نیازمند بازگشت مستقیم به متن قرآن و بازخوانی نسبت میان وحی و واقعیت متغیر انسانی است.^{۲۰}

یکی از مبانی مهم در بازسازی مفهوم شریعت نزد شحرور، نظریه خاص او درباره فهم متن دینی و رابطه میان متن و تاریخ است. شحرور برخلاف رویکردهایی که معنای متن قرآنی را در چارچوب تفاسیر تثبیت شده تاریخی جست‌وجو می‌کنند، بر گشودگی دلالتی متن و امکان استمرار فهم آن در دوره‌های مختلف تاریخی تأکید می‌کند. از نظر او، جاودانگی متن قرآن با ثابت ماندن یک قرائت تاریخی خاص از آن سازگار نیست؛ زیرا اگر فهم انسانی از متن در یک دوره تاریخی به صورت نهایی و غیرقابل تغییر تلقی شود، ظرفیت قرآن برای مواجهه با شرایط متحول انسانی محدود خواهد شد. در این چارچوب، شحرور میان «ثبات متن» و «تغییر فهم متن» تمایز اساسی قائل می‌شود. متن وحیانی در مقام خود ثابت است، اما دریافت انسان از آن، به دلیل تاریخی و موقعیت‌مند بودن معرفت انسانی، همواره در معرض بازخوانی و تحول قرار دارد. از این منظر، هر نسل از انسان‌ها با توجه به سطح دانش، تجربه تاریخی و افق معرفتی خود می‌تواند به لایه‌های تازه‌ای از دلالت‌های متن دست یابد. بنابراین، مسئله اصلی در تفسیر قرآن، تکرار فهم گذشتگان نیست، بلکه برقراری گفت‌وگویی فعال میان متن ثابت و واقعیت متغیر انسانی است. شحرور در این زمینه با نقد مفهوم سنتی «ترادف میان فهم نخستین مسلمانان و معنای نهایی متن»، معتقد است که فهم پیامبر و جامعه نخستین اسلامی، هر چند از اهمیت تاریخی برخوردار است، اما نمی‌تواند تنها امکان معتبر فهم قرآن برای تمام اعصار تلقی شود. زیرا فهم نخستین مسلمانان نیز درون افق تاریخی، فرهنگی و زبانی خاص خود شکل گرفته است. از این رو، فاصله‌ای میان «مرجعیت متن» و «مرجعیت فهم تاریخی از متن» وجود دارد؛ متن دارای قداست و ثبات است، اما فهم‌های انسانی از آن، امری تاریخی و قابل نقد هستند. بر همین اساس، روش‌شناسی شحرور در مواجهه با قرآن بر حرکت از متن به سوی واقعیت و از واقعیت به سوی بازفهم متن استوار است. او معتقد است که مفسر نمی‌تواند بدون توجه به دستاوردهای جدید معرفتی، علوم انسانی، تحولات اجتماعی و تجربه تاریخی بشر، به فهم کامل‌تری از پیام قرآن دست یابد. در نتیجه، تفسیر قرآن فرآیندی ایستا و صرفاً انتقالی نیست، بلکه فرآیندی خلاقانه است که در آن عقل انسانی با حفظ مرجعیت متن، در کشف دلالت‌های آن مشارکت می‌کند. این مبنای هرمنوتیکی، مستقیماً بر تلقی شحرور از شریعت تأثیر می‌گذارد؛ زیرا اگر فهم‌های فقهی گذشته، محصول مواجهه تاریخی انسان با متن باشند، نمی‌توان آنها را به صورت مطلق جایگزین خود شریعت کرد. به همین دلیل، شحرور میان «قداست متن» و «قداست فهم تاریخی» تفکیک می‌کند و معتقد است که حفظ پویایی شریعت در جهان معاصر، نیازمند بازگشت مداوم به متن قرآن و بازسازی فهم آن در پرتو شرایط جدید انسانی است.^{۲۱}

شحرور میان سه سطح «دین»، «شریعت» و «فقه» تفکیک قائل می‌شود. دین در نگاه او ناظر به مجموعه ارزش‌های بنیادین و ثابت الهی است؛ ارزش‌هایی مانند توحید، عدالت، کرامت انسان و مسئولیت اخلاقی. شریعت، در معنای دقیق‌تر، به مجموعه حدود و چارچوب‌هایی اشاره دارد که امکان تنظیم رابطه انسان با خدا، خود و جامعه را فراهم می‌کنند. در نهایت، فقه عبارت است از تلاش

تاریخی انسان برای فهم و تنظیم این چارچوب‌ها در شرایط زمانی و مکانی خاص. بنابراین، فقه موجود در میراث اسلامی، از نظر شحرور، عین شریعت الهی نیست، بلکه یک فرآیند انسانی در فهم و تفسیر متن است که می‌تواند با تحول شرایط تاریخی دچار تغییر شود. بر اساس این تفکیک، شحرور با تلقی سنتی از شریعت به عنوان مجموعه‌ای فراگیر از احکام جزئی که برای همه حوزه‌های زندگی بشر از پیش تعیین شده است، فاصله می‌گیرد. وی معتقد است که قرآن به جای ارائه یک نظام حقوقی بسته و تفصیلی، اصول بنیادین و مرزهای کلی حرکت انسانی را مشخص کرده است. از این رو، شمولیت شریعت نزد او نه در گستره احکام جزئی، بلکه در جامعیت نظام ارزشی و هدایتی قرآن معنا می‌یابد. قرآن با تعیین حدود الهی، مسیر کلی حرکت انسان را مشخص می‌کند، اما شیوه تحقق این ارزش‌ها در عرصه‌های اجتماعی و حقوقی به شرایط تاریخی جوامع و ظرفیت عقل انسانی واگذار شده است. مفهوم «حدود» در اندیشه شحرور نقش محوری در فهم ماهیت شریعت دارد. وی معتقد است خداوند در بسیاری از حوزه‌های اجتماعی، به جای وضع قوانین تفصیلی ثابت، حدودی را تعیین کرده است که رفتار انسانی نباید از آنها تجاوز کند. این حدود، فضای گسترده‌ای برای اجتهاد انسانی و تولید نظام‌های حقوقی متناسب با شرایط مختلف فراهم می‌آورند. بنابراین، تفاوت اساسی میان شحرور و دیدگاه‌هایی که قائل به شمول حداکثری شریعت هستند، در این است که وی قلمرو تشریع الهی را بیشتر در سطح اصول و مرزهای کلی می‌داند، نه در سطح جزئیات متغیر زندگی اجتماعی. در این چارچوب، شحرور رابطه میان ثبات و تغییر در شریعت را به گونه‌ای متفاوت تحلیل می‌کند. عناصر ثابت شریعت، ارزش‌های بنیادین و حدود الهی هستند؛ اما شکل‌های تحقق اجتماعی این ارزش‌ها، اموری تاریخی و متحول‌اند. به همین دلیل، وی معتقد است بسیاری از مسائل مربوط به نظام سیاسی، اقتصادی، حقوقی و اجتماعی، که در دوره‌های گذشته از طریق اجتهادهای فقهی پاسخ داده شده‌اند، می‌توانند در دوره جدید بر اساس دستاوردهای عقل انسانی و علوم اجتماعی بازسازی شوند. از پیامدهای مهم این تلقی از شریعت، تغییر در نسبت میان شریعت و قانون‌گذاری است. در دیدگاه شحرور، قانون‌گذاری انسانی رقیب شریعت نیست؛ زیرا وظیفه قانون‌گذار مدرن، تولید احکام مستقل از خداوند نیست، بلکه تنظیم زندگی اجتماعی در چارچوب حدود و ارزش‌هایی است که متن قرآن ارائه کرده است. بنابراین، جامعه انسانی می‌تواند بر اساس شرایط تاریخی خود قوانین متفاوتی وضع کند، مشروط بر اینکه این قوانین با اصول بنیادین قرآن و حدود الهی ناسازگار نباشند.

بر همین اساس، شحرور شمولیت قرآن را نه از طریق ارائه پاسخ‌های جزئی برای تمامی مسائل تاریخی، بلکه از طریق ظرفیت دائمی آن برای هدایت انسان در شرایط متغیر توضیح می‌دهد. قرآن به دلیل برخورداری از ساختار ارزشی و هدایتی، توان همراهی با تحولات تاریخی را دارد؛ اما این همراهی از مسیر بازتولید فهم‌های جدید و استفاده از عقل انسانی تحقق می‌یابد، نه از طریق حفظ یک نظام حقوقی ثابت که در دوره‌ای خاص تاریخی شکل گرفته است. در نتیجه، مفهوم شریعت در اندیشه شحرور بر پایه سه اصل اساسی استوار است: نخست، تمایز میان متن الهی و فهم‌های تاریخی؛ دوم، محدود دانستن تشریع ثابت به ارزش‌ها و حدود کلی قرآن؛ و سوم، پذیرش نقش گسترده عقل و تجربه انسانی در سامان‌دهی زندگی اجتماعی. بر اساس این مبنا، شحرور به الگویی از شمولیت حداقلی شریعت می‌رسد که در آن، دین چارچوب ارزشی و هدایتی را فراهم می‌کند، اما مرجعیت تولید قوانین اجتماعی در سطح جزئیات به عقل جمعی انسان‌ها واگذار می‌شود.^{۲۲}

تعریف ((شارع)): شارع به معنای وضع و تشریع کننده شریعت، خدای متعال و به معنای تبیین و تفسیر کننده آن، پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله است و کشف کنندگان مفاد شریعت با تکیه بر روش های منضبط نیز فقهاء می باشند.^{۲۳}

کتاب خدا (قرآن) و سنت دو منبع اصلی شریعت اند که مجتهدان برای به دست آوردن احکام و تکالیف شرعی به آن دو رجوع می کنند.^{۲۴} اما شحور مفهوم شارع را نیازمند بازخوانی متفاوتی می داند. وی میان «خداوند به عنوان مصدر وحی و تعیین کننده حدود کلی» و «انسان به عنوان فاعل فهم و تنظیم کننده نظام های حقوقی» تفکیک می کند. از نظر شحور، شارع حقیقی در مقام تعیین اصول ارزشی و حدود بنیادین، خداوند است؛ اما بسیاری از قوانین جزئی و سازوکارهای اجتماعی، محصول عقل انسانی در مواجهه با واقعیت های متغیر تاریخی اند و نمی توان آنها را مستقیماً به شارع نسبت داد. بر این اساس، مرجعیت تشریعی خداوند در سطح اصول و حدود حفظ می شود، در حالی که عرصه تقنین انسانی استقلال گسترده ای می یابد.^{۲۵}

تعریف ((تشریع)):

دیدگاه حب الله: در فرائد حیدر حب الله، تشریع اسلامی فرآیندی ایستا و منجمد نیست، بلکه سازوکاری زنده، پویا و در حال تکامل است که ریشه در خطاب الهی دارد و از طریق قرآن، سنت و منظومه مقاصد شریعت به عرصه عمل راه می یابد. تشریع در این نگاه نه صرفاً تولید مجموعه ای از احکام، بلکه کوشش مستمر برای تضمین مصالح انسان، رفع حرج، و تحقق عدالت در متن زندگی اجتماعی است؛ کوششی که تنها با فهمی عمیق از تحولات انسانی و نیازهای متغیر جامعه معنا پیدا می کند. از این رو، نقش عقل، سنجش مصلحت و اجتهاد مستمر، عناصر محوری این نظریه محسوب می شوند.^{۲۶}

حب الله بر تمایز میان نصّ و مقصد تأکید می کند. بازخوانی مقاصد در چارچوب درون نصّی، امکان رفع بسیاری از اشکالات رویکرد مقاصدی را فراهم می آورد و نشان می دهد اختلافات ظاهری میان نص و مقاصد ناشی از تلقی محدود از نسبت آن هاست. توجه به ساختار نظام مند شریعت در تولید عناوین ثانویه و قواعد اولویت بندی، امکان مدیریت تعارض های ظاهری را فراهم می کند و تقدم مقاصد بر نص در معنای نظام مند خود، به انسجام و فهم منطقی نظام کلان شریعت کمک می کند.^{۲۷} متون دینی - قرآن و سنت - بی گمان مرجعیت بنیادین دارند، اما کارآمدی تشریع زمانی حاصل می شود که نصوص در پرتو غایات و اهداف کلان شریعت فهم شوند. به بیان دیگر، چسبیدن به ظاهر الفاظ بدون توجه به روح و فلسفه آنها، به تعطیل شدن کارکرد واقعی شریعت می انجامد. از دید او، جوهر تشریع در فهم درست مقاصد نهفته است؛ مقاصدی که خود آنها برای استمرار بقای حیات انسانی، سامان بخشی حیات جمعی، و تضمین رفاه و عدالت وضع شده اند.^{۲۸}

^{۲۳} حب الله، شمول الشریعة، ۵۲

^{۲۴} حب الله، شمول الشریعة، ۵۳

^{۲۵} شحور، الدین و السلطة؛ قراءة معاصرة للحاکمة، ص ۵۶ تا ۷۹

^{۲۶} حب الله، شمول الشریعة، ۵۵ تا ۵۶ و ۵۲۰ تا ۵۳۸

^{۲۷} حب الله، فقه المصلحة، ۳۸۸ تا ۳۹۱

^{۲۸} حب الله، الإجهاد المقاصدي و المناطی، ۲ / ۶۲۳ تا ۶۲۹

در چنین چارچوبی، اجتهاد نه امری فرعی بلکه ستون فقرات تداوم تشریع است.^{۲۹} چون تشریع برای سامان‌دهی زندگی انسان است و زندگی انسان به‌طور مستمر در حال تغییر، ناگزیر باید اجتهاد نیز همگام با این تغییرات، فعال، انتقادی و واقع‌بینانه عمل کند. این رویکرد خواهان فاصله‌گرفتن از جمود فقهی و الگوهای تکرارشونده گذشته است و بر ضرورت بازخوانی نصوص در پرتو شرایط جدید اجتماعی، معرفتی و علمی تأکید می‌گذارد.

در دستگاه فکری حب‌الله، غایت نهایی تشریع تحقق عدالت، ایجاد نظم و ثبات اجتماعی، و تأمین خیر عمومی است.^{۳۰} در نتیجه، ارزش‌های اخلاقی و مصالح واقعی انسان‌ها بر سازوکارهای شکلی و تاریخی تطبیق نصوص مقدم می‌شوند. تشریع زمانی موجه و حقیقی است که در عمل به بهبود کیفیت زندگی انسان، افزایش آزادی‌های معقول، و ارتقای سلامت روانی و اجتماعی جامعه بینجامد، نه اینکه صرفاً ابزار اعمال اقتدار یا تثبیت قیود بی‌وجه باشد.

همچنین او بر پیوند وثیق تشریع با واقعیت زیسته انسان تأکید دارد.^{۳۱} تشریع نمی‌تواند بر پایه نسخه‌هایی غیرمتناسب با بافت فرهنگی و اجتماعی جامعه بنا شود، بلکه باید بر شناخت دقیق نیازها و مسائل عینی مردم تکیه کند. نقش عقل در این میان تعیین‌کننده است؛ زیرا عقل است که امکان فهم مقتضیات زمانه، تشخیص مصلحت، و بازتفسیر نصوص را فراهم می‌آورد.

در مجموع، حب‌الله تشریع اسلامی را سازوکاری پویا، مقاصدمحور و واقع‌گرا می‌فهمد؛ سازوکاری که باید پیوسته بازسازی شود تا بتواند با حفظ اتصال به مبانی و حیانی، پاسخ‌گوی نیازهای نوپدید و پیچیده جهان معاصر باشد.^{۳۲}

دیدگاه **شحرور**: رد اندیشه شحرور، ((التنزیل الحکیم)) به عنوان متن الهی، متنی ثابت و فراتاریخی است که هیچ تعارضی با عقل و واقعیت عینی ندارد.^{۳۳} این متن نه از طریق بازتکرار سنت‌های تفسیری، بلکه از راه مطالعه وجود، شناخت قوانین حاکم بر جهان، و توسعه مداوم ظرفیت‌های ادراکی انسان فهم می‌شود. به همین دلیل، نص الهی برای او بستری باز و گشوده است که هر دوره تاریخی می‌تواند بر پایه پیشرفت‌های معرفتی خود آن را از نو قرائت کند.

معرفت انسانی در این چارچوب بر اصول تمیز، طبقه‌بندی و ساخت‌یابی مفاهیم استوار است.^{۳۴} این معرفت به واقعیت مادی-مستعمل بر ماده، بُعد و حرکت-اتکا دارد و از رویکردی عقلانی و تجربت‌محور پیروی می‌کند. به بیان دیگر، فهم انسان از جهان به صورت تدریجی و بر اساس انباشت مشاهده و تحلیل پیش می‌رود و همین تحول معرفتی، امکان فهم تازه از متن الهی را فراهم می‌کند.

در چنین خوانشی، منظومه ارزش‌ها قلب پیام اسلام است؛ ارزش‌هایی همچون توحید، نیکی به والدین و منع قتل نفس بی‌گناه، که شحرور آنها را هسته سخت دین و پایه اصلی تشریع می‌داند.^{۳۵} بنابراین، شعائر جایگاه ثانوی پیدا می‌کنند و کارکردی ایمانی و فردی می‌یابند؛

^{۲۹} حب‌الله، شمول الشریعة، ۶۹۲

^{۳۰} حب‌الله، شمول الشریعة، ۱۰۰ تا ۹۵

^{۳۱} حب‌الله، شمول الشریعة، ۱۶۰ تا ۱۵۵

^{۳۲} حب‌الله، شمول الشریعة، ۹۰ تا ۸۵

^{۳۳} شحرور، الکتاب والقرآن؛ قراءة معاصرة، ۶۵ تا ۵۵

^{۳۴} شحرور، الکتاب والقرآن؛ قراءة معاصرة، ۴۵۰ تا ۴۶۰

^{۳۵} شحرور، الکتاب والقرآن؛ قراءة معاصرة، ۱۱۰ تا ۱۰۵

چنان‌که نماز نیز در این دستگاه، بیش از آنکه تکلیف فقهی الزام‌آور باشد، نحوی از پیوند درونی با امر قدسی است که شدت و ضعف می‌پذیرد و از شخص به شخص تفاوت می‌کند.^{۳۶}

بر اساس همین نگاه، آزادی شرط بنیادین عبادت است.^{۳۷} عبادت حقیقی فقط در صورتی رخ می‌دهد که انسان از سر اختیار و اراده آزاد به آن روی آورد، نه تحت فشار یا اجبار بیرونی. در نتیجه، عبودیت نزد شحرور به معنای پذیرش و تحقق همان آزادی وجودی است که خداوند در نهاد انسان نهاده و او را به دلیل آن مورد خطاب قرار داده است.

از دل این مبانی، شحرور به نظریه‌ای در باب تشریع در دوران معاصر می‌رسد. تشریع - به معنای احکام عملی سامان‌دهنده حیات جمعی - برای او نتیجه کوشش عقلانی انسان در فهم متن الهی است و باید متناسب با سطح کنونی دانش، علوم انسانی، و دستاوردهای علمی بشر تحول یابد. به همین جهت، منبع معتبر تشریع، ارزش‌های بنیادین و اهداف اخلاقی متن است، نه ساختارهای فقهی شکل‌گرفته در قرون گذشته. این امر موجب می‌شود که تشریع ماهیتی پویا، متغیر و تجدیدپذیر بیابد؛ تشریعی که بتواند با حفظ اصول ارزشی، خود را با شرایط جدید انسانی و اجتماعی سازگار کند. در مجموع شحرور تشریع را منحصر در ((حدود اخلاقی قرآن)) می‌بیند و بخش عمده‌ای از آنچه فقه سنتی حکم و جعل آن می‌داند را ((تاریخی)) و ((غیر الزام‌آور)) تلقی می‌کند.^{۳۸}

ب- جایگاه سنت

دیدگاه حب الله: در اندیشه‌ی حیدر حب‌الله، سنت نبوی نقشی محوری و بنیادین در کنار قرآن در ساختار شریعت و تعیین احکام آن ایفا می‌کند، اما برای برخورد با آن، ضوابط و روش‌شناسی دقیقی ارائه می‌دهد که با رویکردهای سنتی متفاوت است، به‌ویژه در مسئله‌ی شمولیت شریعت.

ویژگی‌های نقش سنت در دیدگاه او عبارت‌اند از: سنت (در ابعاد گفتاری، فعلی و تأییدی) از منابع اصلی تشریع بوده و منبع دوم شریعت پس از قرآن کریم است و حجیت تشریعی آن بدون شک برقرار است. سنت بخشی از دلایل مورد اجماع در استنباط احکام را تشکیل می‌دهد.^{۳۹}

تمایز میان ماهیت تشریعی و غیرتشریعی سنت ویژگی مهم دیگر سنت است. نکته‌ی اساسی در نظر حب‌الله، تمایز میان آنچه در سنت به عنوان تشریع دائمی و مطلق (قانونی ابدی) آمده و آنچه تنها به عنوان رفتار نبی یا امام در شرایطی خاص یا کنش‌های طبیعی انسانی بوده است، می‌باشد. (مانند برخی سبک‌های زندگی، جنگ‌ها یا اداره امور در زمان مشخص) اما همه‌ی افعال پیامبر یا امامان الزاماً قوانین شرعی ابدی نیستند.^{۴۰}

^{۳۶} شحرور، کتاب والقرآن؛ قراءة معاصرة، ۲۳۵ تا ۲۳۵

^{۳۷} شحرور، السنة الرسولية، السنة النبوية، ص ۱۶۵

^{۳۸} شحرور، الدين والسلطة؛ قراءة معاصرة، ۲۴۵ تا ۲۳۵

^{۳۹} حب الله، نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، ص ۶۱ تا ۶۱؛ حب الله، مسألة المنهج في الفكر الديني، ص ۷۹

^{۴۰} حب الله، نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، ۷۹ تا ۷۴

حب الله اصل ((تاریخی بودن سنت)) را مطرح می‌کند اما آن را في الجملة و در برخی موارد می‌پذیرد. یعنی برخی از افعال نبوی در صدد وضع قانونی ابدی بوده‌اند، در حالی که برخی دیگر به شرایط فرهنگی یا زمانی خاص وابسته بوده‌اند. تعیین اینکه کدام یک تشریعی دائمی است، نیازمند سازه‌های علمی و روش‌شناسی دقیق برای تحلیل تاریخی سیره پیامبر و اهل بیت علیهم السلام است.^{۴۱}

سنت محدوده‌ی شمول شریعت را تعیین می‌کند؛ سنت تنها منبعی برای احکام جزئی نیست، بلکه در تعیین میزان شمول واقعی شریعت نیز نقش دارد.^{۴۲} حب الله استدلال می‌کند که نصوص (قرآن و سنت) به وجود منطقه الفراغ یا مسائلی که شارع در آن‌ها حکم مستقیمی صادر نکرده، اذعان داشته‌اند و اجازه داده‌اند تا مرجعیت قانونی انسانی (عقل، قواعد اساسی، مقاصد شریعت) برای پر کردن این فضا اعمال شود.^{۴۳}

شمول لزوماً به معنای تفصیل مطلق نیست؛ از طریق مطالعه سنت، حب الله معتقد است که شمول به معنای وجود حکم الهی مفصل برای هر جزئیات زندگی بشر در طول اعصار نیست، بلکه به این معناست که شریعت چارچوبی کلی (حدود الهی) ارائه کرده است که شامل قواعد ثابت و اصول کلی می‌شود و فضای گسترده‌ای را برای اجتهاد و سامان‌دهی انسانی در چارچوب این حدود باقی گذاشته است.^{۴۴}

خلاصه اینکه، نقش سنت در اندیشه‌ی حیدر حب الله، نقشی مقدس و تشریعی است، اما نیازمند روش نقادانه و دقیق است تا تمایز میان تشریع کلی و دائمی و افعال ظرفی مشخص شود و محدوده‌هایی که شریعت برای عقل انسانی به منظور قانون‌گذاری باقی گذاشته است، تعیین گردد.

دیدگاه شحرور: اما از نظر محمد شحرور، نقش سنت نبوی به طرز بنیادینی با فهم سنتی تفاوت دارد، به‌ویژه در مسئله‌ی ((شمولیت شریعت)). از دید شحرور، سنت نبوی منبعی برای تشریع الهی به معنایی که قرآن دارد، نیست.

ویژگی‌های نقش سنت در دیدگاه او عبارت‌اند از:

قرآن تنها منبع تشریع است؛ او تأکید می‌کند که قرآن کریم تنها ((وحی الهی)) و ((کتابی)) است که نمایانگر تشریع ثابت و یگانه از سوی شارع می‌باشد.^{۴۵}

سنت، وحی تشریعی نیست؛ شحرور معتقد است که سنت نبوی ((وحی رسالی)) یا عملی و اجرایی پیام است برای نشان دادن نحوه‌ی کاربرد تشریع قرآنی در جامعه‌ی قرن هفتم میلادی. سنت تفسیری عملی از قرآن در زمان و مکان مشخص است و تشریعی مستقل و جدا از قرآن نیست.^{۴۶}

^{۴۱} حب الله، نظریة السنة في الفكر الإمامي الشيعي، ۷۱۳ تا ۷۴۵؛ حب الله، شمول الشريعة، ۶۹۵

^{۴۲} حب الله، شمول الشريعة، ۶۹۵ تا ۶۹۶

^{۴۳} حب الله، شمول الشريعة، ۳۰۶ تا ۳۰۲

^{۴۴} حب الله، شمول الشريعة، ۶۹۰

^{۴۵} شحرور، السنة الرسولية و السنة النبوية؛ رؤية جديدة، ۱۳۴

^{۴۶} شحرور، السنة الرسولية و السنة النبوية؛ رؤية جديدة، ۱۲۳ تا ۱۳۳

کارکرد سنت، آموزشی است نه تشریعی مطلق؛ نقش سنت توضیح، روشن‌سازی و کاربرد عملی است، نه ایجاد احکام شرعی جدید و مطلق برای هر زمان و مکان. سنت به مسلمانان می‌آموزد چگونه اصول قرآنی را در زندگی خود به کار برند، با این آگاهی که این کاربرد می‌تواند با تغییر شرایط متفاوت باشد.^{۴۷}

سنت خلأ تشریعی را پر نمی‌کند؛ از آنجا که شحورر تشریع را در ((أم‌الکتاب)) (قوانین کلی) می‌داند، سنت برای ارائه‌ی تشریعات جزئی و مطلق که در قرآن نیامده باشد، نمی‌آید. جزئیاتی که در سنت آمده، اجتهادات و کاربردهای انسانی هستند که با زمان خود مرتبط‌اند. شمولیت تنها در قرآن تحقق می‌یابد. شمولیت شریعت (یا دقیق‌تر، شمول دین) در نظر شحورر با وجود چارچوب کلی در قرآن (حدود پایین و بالا) حاصل می‌شود و جزئیات متغیر را به عقل انسانی و قوانین وضعی که مردم (قدرت قانون‌گذاری) در هر عصر وضع می‌کنند، واگذار می‌کند.^{۴۸}

به طور خلاصه، نقش سنت نبوی در اندیشه‌ی محمد شحورر، نقش تفسیری و کاربرد عملی تاریخی قرآن است و سنت منبع تشریعی مستقل و الزام‌آور مطلق در هر زمان و مکان نیست و در ساخت شمولیت شریعت به عنوان قوانین الهی ثابت که فراتر از قرآن باشد، نقشی ندارد.

۴. ثابت و متغیر؛ گرانیگاه دانشی شمولیت شریعت

مسئله ((حکم ثابت و متغیر)) در فقه شیعه، سابقه‌ای دیرینه دارد، اما صورت‌بندی نو و نظریه‌پردازی منسجم آن به فقیهان متأخر و معاصر بازمی‌گردد. این مسئله عمدتاً در پاسخ به چالش‌های اداره جامعه در عصر غیبت و نیاز به انطباق احکام با مقتضیات زمان و مکان مطرح شده است.

الف) پیشینه در اندیشه امامیه

برخی از اساتید و صاحب نظران معاصر بر این باورند که تعبیر فقهاء در طول تاریخ تحت عناوینی همچون «احکام سلطانی» و «احکام ولایی» ریشه و خاستگاه «احکام متغیر» است که ما در دوران معاصر و جدید بدان رسیده ایم.^{۴۹} اما صورت‌بندی نو و نظریه‌پردازی منسجم آن با چالش‌های اداره جامعه در عصر مدرن آغاز شد. میرزای نائینی از پیشگامان طرح و پرداختن به این مسئله در دوران مشروطه بود که احکام شرع را به دو دسته ثابت (منصوص) و متغیر (حکومتی) تقسیم کرد و قلمرو قانون‌گذاری مجلس را محدود به امور متغیر دانست.^{۵۰} پس از او، شهید صدر این نظریه را توسعه داد و مفهوم «منطقه الفراغ» را مطرح کرد؛ منطقه‌ای که در آن شارع حکم الزامی خاصی وضع نکرده و حاکم اسلامی می‌تواند بر اساس مصلحت جامعه و اهداف کلی شریعت، احکام موقت حکومتی وضع کند، که این رویکرد چارچوب منسجم‌تری برای اختیارات ولی امر فراهم آورد.^{۵۱}

^{۴۷} شحورر، السنة الرسولية و السنة النبوية؛ رؤية جديدة، ۱۴۲

^{۴۸} شحورر، السنة الرسولية و السنة النبوية؛ رؤية جديدة، ۲۱۶ تا ۲۳۷

^{۴۹} حائری، «ثابت و متغیر در دین»، ۱ تا ۱۴. غروی، «تحلیل دیدگاه شهید اول پیرامون احکام حکومتی و ضوابط و

معیارهای آن»

^{۵۰} میرزای نائینی، تنبیه الأمة و تنزیه الملة، ۱۳۳ تا ۱۳۸

^{۵۱} صدر، اقتصادنا، ۴۸/۲

ب) دیدگاه حیدر حب الله:

((ثابت و متغیر)) در دین چارچوبی تحلیلی برای فهم نسبت میان عناصر بنیادین و تغییرپذیر شریعت است؛ چارچوبی که هم ثبات هویتی دین را تضمین می‌کند و هم امکان انطباق آن را با شرایط متحول زندگی انسانی فراهم می‌آورد.^{۵۲} او میان اصولی که ماهیتاً تغییرناپذیرند-مانند توحید، مبانی ایمانی، ارکان اصلی عبادات و اصول اخلاق-و لایه‌هایی که در قلمرو عمل و تدبیر اجتماعی قرار دارند و به‌طور طبیعی دستخوش تحول‌اند، تمایز می‌گذارد. هدف از این تمایز، ایجاد نظامی فقهی است که در عین وفاداری به نصوص و مقاصد قطعی دین، قادر باشد به نیازهای متغیر جامعه پاسخ دهد و در سطح عملی، به تولید احکام کارآمد و واقع‌بینانه دست بزند.^{۵۳}

ثوابت، در این چارچوب، دو گونه‌اند. نخست. ((ثوابت نصّی))، یعنی آن دسته از آموزه‌های قرآنی و روایی که دلالت قطعی دارند و امکان تأویل آنها وجود ندارد؛ از جمله فرایض اصلی عبادات و بنیان‌های عقیدتی. دوم: ((ثوابت مقاصدی))، یعنی اهداف عالی شریعت-مانند حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال-که ساختار هدایتی و ارزشی دین را شکل می‌دهند و در همه زمان‌ها و مکان‌ها معتبرند. این دو حوزه، استخوان‌بندی ثابت دین را تشکیل می‌دهند و نقطه ارجاع هر تحول فقهی محسوب می‌شوند.^{۵۴}

در برابر این ثوابت، گستره‌ای از عناصر متغیر قرار دارد که حوزه پویایی و اجتهاد را تشکیل می‌دهد. ((اجتهاد فقهی)) در این معنا عبارت است از: به‌کارگیری اصول ثابت برای پاسخ‌گویی به مسائل نوپدید، با توجه به شرایط اجتماعی، عرف‌های معتبر، و مصلحت عمومی. بسیاری از احکام ناظر به روابط اجتماعی و عرفی در این دسته قرار می‌گیرند؛ احکامی که مادامی با نصّ قطعی تعارض نداشته باشند، می‌توانند بر اساس مصالح، تغییر کنند و تکامل یابند.^{۵۵} افزون بر این، تجدیدنظر در شیوه فهم نصوص-در چارچوب مقاصد و با حفظ اصالت متن- جزئی جدایی‌ناپذیر از همین حوزه متغیر است و به گشودن افق‌های جدید در فقه کمک می‌کند.

اهمیت این تقسیم‌بندی در کارکرد آن برای عصر حاضر است.^{۵۶} این رویکرد نشان می‌دهد که شریعت، نظامی صلب و غیرقابل تحول نیست، بلکه ظرفیت اندرونی برای انعطاف و رشد دارد و می‌تواند مسائل پیچیده اجتماعی، اقتصادی و فناورانه دوره‌های جدید را در چارچوب مقاصد خود هضم کند. همچنین، این الگو از دو افراط می‌پرهیزد: از سویی با جمودی که هرگونه تحول را نفی می‌کند مقابله می‌کند، و از سوی دیگر مانع از آن می‌شود که تغییرات بی‌ضابطه، ساختارهای بنیادین دین را تهدید کند.

به اختصار، حب الله دین را مجموعه‌ای از ثوابت تغییرناپذیر و طیفی گسترده از حوزه‌های متغیر و قابل اجتهاد می‌داند، و بر این باور است که پویایی در فهم و تطبیق احکام، در چارچوب همان ثوابت و مقاصد، شرط بقای کارآمدی و روزآمدی شریعت در هر زمان و مکان است.^{۵۷}

^{۵۲} حب الله، شمول الشریعة، ۲۶۰ تا ۲۵۹

^{۵۳} حب الله، شمول الشریعة، ۷۰۴ تا ۷۰۳

^{۵۴} حب الله، شمول الشریعة، ۷۲۶ تا ۷۲۲

^{۵۵} حب الله، شمول الشریعة، ۴۳۲

^{۵۶} شحرور، الكتاب و القرآن، ۲۰۱

^{۵۷} شحرور، الكتاب و القرآن، ۲۳۳

ج) دیدگاه محمد شحرور: حکم شرعی از دو لایه تشکیل می‌شود: لایه‌ای ثابت که شامل ارزش‌های بنیادی و جهان‌شمول -مانند توحید، نیکی به والدین و حرمت کشتن فرزندان- و لایه‌ای متغیر که از احکام تفصیلی و قابل‌تطور تشکیل شده و متناسب با پیشرفت فهم انسانی و شرایط متحول زندگی تفسیر و اعمال می‌شود. در این چارچوب، متن قرآن امری ثابت و تغییرناپذیر است، اما فهم آن در تعامل با عقل، علم و تحول معرفتی بشر رو به گسترش می‌گذارد.^{۵۸} شحرور بر آزادی به‌عنوان جوهر عبودیت تأکید می‌کند و میان ((ارکان اسلام))، به‌عنوان نظامی از ارزش‌های ثابت، و ((ارکان ایمان)) به‌مثابه بُعد معرفتی دین تمایز می‌گذارد.^{۵۹} همچنین، نماز را دارای دو ساحت می‌داند: ساحت آیینی و حرکتی، و ساحت معنوی و دائمی که در هر عملی که در آن توجه قلبی و استمداد از خداوند حضور دارد، تجلی می‌یابد.^{۶۰}

در بنیان نظری او، تنزیل حکیم متنی الهی است که ثبات لفظی دارد اما قابلیت تفسیر و بازخوانی آن با گسترش معرفت و پیشرفت علوم افزایش می‌یابد؛ متنی که به‌زعم او هرگز با عقل و واقعیت عینی در تعارض قرار نمی‌گیرد.^{۶۱} ارزش‌های ثابت، ستون‌های اصلی اسلام‌اند و ماهیتاً تغییرپذیر نیستند، زیرا ساختار اخلاقی و ارزشی دین را تشکیل می‌دهند. در مقابل، احکام جزئی در قلمرو اجتهاد قرار دارند و با تحول شرایط اجتماعی و فناوری، فهم و تطبیق آنها دگرگون می‌شود؛ بدین معنا که پویایی فهم، متن را زنده و کارآمد نگه می‌دارد.^{۶۲} شحرور آزادی را ارزش محوری دین می‌داند و عبودیت را تحقق ارادی این آزادی در نسبت انسان با خدا.^{۶۳} این برداشت، بر استقلال فکری انسان و مسئولیت اخلاقی او تأکید می‌گذارد. رویکرد او به نماز نیز در همین راستا قرار دارد: تقسیم آن به بُعد شعائری از یک‌سو و بُعد درونی و معنوی از سوی دیگر، تلاشی برای فهم گسترده‌تری از مفهوم ((اتصال به خدا)) است.

در یک نگاه کلی، شحرور میان جوهر ثابت دین -مشکل از ارزش‌های اخلاقی و انسانی- و لایه‌های متغیر آن -یعنی احکام عملی و قابل‌تطور- تمایز می‌نهد و بر این باور است که فهم قرآن باید همگام با پیشرفت معرفتی بشر رشد کند.^{۶۴} از این منظر، تفسیر دینی زمانی معتبر است که با عقل، علم و واقعیت زیسته سازگار باشد و بتواند در دل تحولات مستمر، پیوسته بازخوانی و نوسازی شود.^{۶۵}

۵. نسبت شمولیت شریعت و قانون

الف) دیدگاه حیدر حب‌الله: یکی از منابع استنباط و مصادر مهم در فقه شیعی، عقل به‌عنوان یکی از ادله اربعه شناخته شده و حجیت آن در کشف حکم شرعی مورد پذیرش قرار گرفته است، هرچند که در تعیین محدوده دقیق آن همچنان نقد و نظر‌های مبنایی وجود دارد. حیدر حب‌الله در تبیین نسبت میان عقل و تشریع، بر نقش بنیادین عقل در اثبات اصول دین، از جمله باور به خالق و ضرورت نبوت تأکید می‌ورزد^{۶۶} و در عین حال معتقد است که عقل به تنهایی توانایی دستیابی به ساحت غیب مطلق را ندارد؛ از این رو، نقش اصلی عقل پس

^{۵۸} شحرور، کتاب و القرآن، ۲۲۸

^{۵۹} شحرور، کتاب و القرآن، ۱۹۲

^{۶۰} شحرور، التنزیل الحکیم دلیل القراءة المعاصرة، ۱۶۱ تا ۱۶۴

^{۶۱} شحرور، التنزیل الحکیم دلیل القراءة المعاصرة، ۱۶۷

^{۶۲} شحرور، التنزیل الحکیم دلیل القراءة المعاصرة، ۱۰۵ تا ۱۲۴

^{۶۳} شحرور، التنزیل الحکیم دلیل القراءة المعاصرة، ۱۲۵ تا ۱۴۱

^{۶۴} شحرور، التنزیل الحکیم دلیل القراءة المعاصرة، ۱۴۱ تا ۱۴۳

^{۶۵} شحرور، التنزیل الحکیم دلیل القراءة المعاصرة، ۱۴۵ تا ۱۵۵

^{۶۶} حب‌الله، شمول الشریعة، ۷۳۴

از اثبات اصول پایه‌ای دین و در تعامل با وحی آشکار می‌شود، به گونه‌ای که وحی به عنوان هدایت‌کننده عقل، مسیر فهم تشریع و اجرای شریعت را روشن می‌سازد تا در سایه این هم‌افزایی، زمینه دستیابی انسان به حق فراهم گردد. در این دیدگاه، عقل ابزار فهم و وحی منبع هدایتگر است و از آنجا که عقل دسترسی مستقلى به عالم غیب ندارد، وحی تنها مسیر نیل به معرفت مطلق در این حوزه باقی می‌ماند که اگرچه عقل به فهم نصوص آن یاری می‌رساند، اما هرگز جایگزین مستقل منبع تشریع نمی‌شود.^{۶۷} این رویکرد تعادلی در واقع پاسخی است به جریان‌هایی که نقشی فراتر از توان عقل برای آن قائل هستند و تلاش دارد میان جایگاه عقل به عنوان موهبتی الهی و ضرورت وحی به عنوان منبع اصیل تشریع، پیوندی روشن‌مند برقرار کند.

علاوه بر این، بررسی تجربی و نقش تجربه انسانی در استنباط فقهی، جایگاه بسزایی در منظومه فکری حب‌الله دارد و وی بر این باور است که هیچ مواجهه جدی با نص و احکام، بدون بررسی روشن‌مند تجربه‌ی انسانی و مسائل نوپدید معاصر امکان‌پذیر نیست^{۶۸}؛ بنابراین تجربه معاصر نه یک عنصر حاشیه‌ای، بلکه شرطی لازم برای به‌کارگیری مقاصد شریعت و جهت‌دهی به اجتهاد محسوب می‌شود تا تشریع دینی از سطح قواعد نظری مجرد خارج شده و در تعامل مستمر با واقعیت‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی، پاسخگوی نیازهای واقعی جامعه باشد. این پویایی که مستلزم عبور از الگوهای سخت‌گیرانه کلاسیک است، فهمی سیال از واقعیت را طلب می‌کند تا امکان تولید اجتهاد عملی فراهم گردد، مشروط بر آنکه پیوند مقاصد با اجتهاد در چارچوب اصول فقه و با رعایت ضوابط روش‌شناختی صورت گیرد تا از افتادن در ورطه افراط یا جمود جلوگیری شود.^{۶۹} در همین راستا، حب‌الله با تفکیک میان فقه به عنوان یک نظام گسترده اخلاقی و قانون وضعی به عنوان تشریعی انسانی و الزام‌آور شریعت را مرجع عالی ارزش‌هایی می‌داند که قانون‌گذار نباید از حدود آن عدول کند^{۷۰}، هرچند معتقد است در منطقة الفراغ از نص تفصیلی، عقل و اجتهاد نقش کلیدی در وضع قوانین ایفا می‌کنند و لزوماً تمامی احکام فقهی نباید به قانون اجتماعی الزام‌آور تبدیل شوند.^{۷۱}

ب) دیدگاه محمد شحرور: در مقابل، شحرور رابطه‌ی عقل و قانون را بر این اصل استوار می‌بیند که شریعت نه مجموعه‌ای از احکام ایستا، بلکه صورت‌بندی تاریخی ارزش‌های الهی جاودانه‌ای همچون عدالت و رحمت است^{۷۲}؛ از این منظر، نص قرآنی جایگاه صدور این ارزش‌هاست اما تبدیل آن‌ها به قانون، فرآیندی عقلانی و پویاست که متناسب با تحول دانش و تجربه زیسته بشر دگرگون می‌شود.^{۷۳} شحرور با تفکیک متن قرآن از تراث فقهی گذشته که آن را محصول فهم انسانی وابسته به زمان می‌داند^{۷۴}، معتقد است قرآن به جای ارائه‌ی نظامی تفصیلی، افق ارزشی کلانی را ترسیم می‌کند که قانون‌گذاری در آن، نوعی مشارکت عقل با واقعیت برای تحقق عدالت است.^{۷۵} در

^{۶۷} حب‌الله، شمول الشریعة، ۴۴۰ تا ۴۵۰

^{۶۸} حب‌الله، شمول الشریعة، ۴۵۶

^{۶۹} حب‌الله، شمول الشریعة، ۴۶۲

^{۷۰} حب‌الله، شمول الشریعة، ۴۶۷

^{۷۱} حب‌الله، شمول الشریعة، ۴۷۸

^{۷۲} شحرور، الكتاب و القرآن، ۳۱۷

^{۷۳} شحرور، الكتاب و القرآن، ۳۲۰

^{۷۴} شحرور، الكتاب و القرآن، ۳۲۸

^{۷۵} شحرور، الكتاب و القرآن، ۳۲۸

این رویکرد، تجربه‌ی انسانی معیار بنیادین در فهم نص تلقی می‌شود^{۷۶} و عقل در کنار تجربه، ابزاری است برای استخراج احکام عادلانه‌ای که با حدود قصوی یا همان مرزهای نهایی ترسیم‌شده در قرآن هماهنگ باشد.^{۷۷} بدین ترتیب، شریعت منظومه‌ای از اصول اخلاقی است که مرزهای نهایی را مشخص می‌کند، اما فضای میان این مرزها باید توسط عقل و تجربه‌ی بشری پر شود. شحرور با دفاع از تفکیک میان حکم شرعی ثابت و قانون اجتماعی متغیر^{۷۸}، به مفهوم دولت مدنی نزدیک می‌شود که در آن، قوانین محصول خرد جمعی و مصلحت عمومی هستند^{۷۹} و مشروعیت قدرت حاکم نیز از اراده مردم و فرآیندهای دموکراتیک ناشی می‌شود؛ جایی که قانون بر اصول برابری و شهروندی استوار است اما همزمان از افق ارزشی اسلام برای تحقق عدالت بهره می‌برد.^{۸۰}

۶. تحلیل تطبیقی نگرش حیدر حب الله و محمد شحرور

در تحلیل تطبیقی دیدگاه این دو اندیشمند نسبت به مسئله شمولیت شریعت و مرجعیت قانون‌گذاری، نقطه ثقل واکرایی میان حیدر حب الله به عنوان مجتهدی نوگرا و محمد شحرور در مقام نواندیش قرآن‌بند، نه در تطبیق فروع بلکه در مبانی هستی‌شناختی و معرفتی تشریع نهفته است. این دو نگرش نهایتاً به دو بازخوانی متضاد از قلمرو الزام شرعی منجر می‌گردد. حب الله با اتخاذ رویکردی انتقادی نسبت به انگاره ((شمولیت استغراقی و تفصیلی)) در فقه مدرسی که مدعی استنباط حکم جزئی برای تمام وقایع از نصوص است، شریعت را بر مبنای ((شمولیت متوسط)) بازتعریف می‌کند؛ او با واکاوی دلالتی در نصوصی چون ((مَا مِنْ وَاقِعَةٍ إِلَّا وَلَهَا حُكْمٌ))^{۸۱}، ظهور آن‌ها را در استنتاج تمامی احکام تکلیفی جزئی در همه زمان‌ها و مکان‌ها مخدوش دانسته و معتقد است این نصوص بیش از آنکه در مقام بیان ((حکم واقعی تفصیلی)) باشند، ناظر بر ((هدایت عام))، «ارزش‌های غایی» و «جهت‌گیری‌های کلی» شریعت هستند و بیان غنای شریعت در ایجاد یک دستگاه فقهات و اجتهاد است با گزاره‌های قاعده محور و اصولی شارح مانند ((علینا إلقاء الأصول إلیکم و علیکم التفریع))^{۸۲} و گزاره‌های تطبیقات و استنباط‌های جزئی که از آن ضوابط و کیفیت اجتهاد آن را به ما رسانیده است.^{۸۳}

در مقابل، محمد شحرور با گسست از سنت اصولی، مفهوم الزام شرعی را منحصرأ در ((نظریه حدود)) و خطوط قرمز اخلاقی مندرج در نص قرآن حصر می‌کند و بدین ترتیب، مرجعیت قانون‌گذاری را از ساحت فقه استنباطی به ساحت ((حدود الهی)) منتقل می‌سازد، به گونه‌ای که تشریع ثابت الهی تنها در چهارده مورد از محرمات حصری (نظیر شرک، قتل، ربا و عقوق والدین) تجلی می‌یابد و هر آنچه خارج از این قلمرو باشد، اصولاً از شمول نص شرعی خارج است.

^{۷۶} شحرور، الدین و السلطة؛ قراءة معاصرة عن الحاکمية، ۴۱۷

^{۷۷} شحرور، الكتاب و القرآن، ۴۱۷

^{۷۸} شحرور، الكتاب و القرآن، ۱۴۵

^{۷۹} شحرور، الدولة و المجتمع، ۵۵ تا ۴۵

^{۸۰} شحرور، الدولة و المجتمع، ۵۷

^{۸۱} کلینی، الکافی، ۷۸/۱، ح ۶؛ علامه مجلسی، بحار الأنوار، ۹/۹۳؛ حب الله، شمول الشریعة، ۳۷۵

^{۸۲} ابن ادریس حلی، مستطرفات السرائر، ص ۵۸ تا ۵۷. شیخ حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۳۱۸ به نقل از من لا یحضره الفقیه. این روایت با مضامین مشابه دیگری نیز در تراث روایی دیده می‌شود: از امام صادق (ع) روایت شده: ((إنما علینا أن نلقى إلیکم الأصول و علیکم أن تقرعوا)). حدیث در متن از هشام بن سالم از امام صادق (ع) و حدیث دوم از بزندی از امام رضا (ع) است، اما در عوالي اللئالی، ۶۴/۴ حدیث اول از زراره و أبوبصیر از امام باقر (ع) و امام صادق (ع) نیز نقل شده است.

^{۸۳} حب الله، شمول الشریعة، ۶۹۰

این تضاد در تبیین نسبت میان عقل و تجربه با فرآیند تقنین به اوج می‌رسد؛ حب‌الله با تکیه بر نقد تجربی و تاریخی ادعای غنای فقه سنتی، بر این باور است که نصوص دینی لزوماً دربردارنده پاسخ‌های پیشینی برای تمامی مسائل مستحدثه نیستند و لذا در «منطقة الفراغ» ناشی از عدم بیان شریعت، عقل بشری از مشروعیت برای وضع قانون برخوردار است، مشروط بر آنکه این صیوروت قانون‌گذاری تحت «نظارت عالیه فقهی» و در چارچوب مقاصد و ارزش‌های شمول‌گرای دین صورت پذیرد. اما شحرور با تفکیک ماهوی میان «تشریع الهی» و «تدبیر مدنی»، قانون‌گذاری در تمامی عرصه‌های غیرمحرّم را نه استنباط از شریعت، بلکه نوعی «تقنین انسانی» و «تدبیر بشری» می‌داند که در آن، شریعت تنها نقش «سقف و حد ممنوعیت» را ایفا می‌کند و نه نقش «ماده قانون»؛ لذا در حالی که حب‌الله به دنبال حفظ پیوند میان قانون و قوانین و ارزش‌های وحیانی و سنت معصومین علیهم السلام از طریق نظارت فقهی است، شحرور با دفاع از «شمولیت حداقلی»، مرجعیت مطلق قانون‌گذاری را به خرد جمعی و مصلحت عمومی واگذار کرده و شریعت را صرفاً چارچوبی برای صیانت از مرزهای نهایی اخلاق معرفی می‌نماید تا بدین‌سان، تقابل میان «شریعت به مثابه نظام ارزشی ناظر» و «شریعت به مثابه حدود سلبی محض» در این دو منظومه فکری آشکار گردد.

۷. بازتاب تفاوت دو رویکرد در مصادیق قانون‌گذاری معاصر

تفاوت میان دو تلقی حب‌الله و شحرور از قلمرو شریعت و مرجعیت قانون‌گذاری، صرفاً در سطح تحلیل‌های مفهومی درباره شمولیت یا عدم شمولیت شریعت باقی نمی‌ماند، بلکه در مواجهه با مسائل عینی حقوقی و اجتماعی، پیامدهای متفاوتی پیدا می‌کند. در واقع، اختلاف اصلی میان این دو متفکر آنجا آشکار می‌شود که یک مسئله اجتماعی مشخص در برابر نظام دینی قرار می‌گیرد و پرسش از این امر مطرح می‌شود که آیا قانون‌گذار معاصر در تنظیم آن مسئله، صرفاً باید به کشف و تطبیق حکم شرعی بپردازد، یا آنکه می‌تواند با تکیه بر عقل جمعی و شرایط تاریخی، نظام حقوقی جدیدی را در چارچوب ارزش‌های دینی سامان دهد.

الف) مسئله تعدد زوجات

مسئله تعدد زوجات از جمله مصادیقی است که این تفاوت مبنایی را به‌خوبی آشکار می‌سازد؛ زیرا در این مسئله، علاوه بر این که با یک نص قرآنی مواجهیم با یکی از حوزه‌هایی برخورد داریم که تحولات اجتماعی معاصر، پرسش‌های جدیدی درباره نسبت میان حکم دینی و قانون‌گذاری عرفی درباره این حوزه خاص، ایجاد کرده است.

در اندیشه محمد شحرور، تحلیل مسئله تعدد زوجات در چارچوب نظریه کلی او درباره «حدود» و نسبت میان متن وحیانی و قانون‌گذاری انسانی صورت می‌گیرد.^{۸۴} شحرور بر این باور است که بخش مهمی از خطاهای تاریخی در فهم قرآن، ناشی از خلط میان متن الهی و تفسیرهای تاریخی از آن بوده است؛ به این معنا که بسیاری از احکام فقهی که در طول تاریخ به عنوان صورت‌های نهایی شریعت تثبیت شده‌اند، در واقع محصول مواجهه انسان‌های گذشته با متن در شرایط تاریخی خاص خود بوده‌اند، نه الزاماً بیان تمام‌عیار اراده تشریعی

^{۸۴} شحرور، نحو اصول جدیدة للفقہ الإسلامی: فقہ المرأة؛ صص ۲۹۵-۳۰۵

خداوند در همه زمان‌ها. بر همین اساس، وی در تحلیل آیات مربوط به تعدد زوجات، بر ساختار درونی آیات سوره نساء و پیوند آن با مسئله عدالت اجتماعی، حمایت از زنان و کودکان بی‌سرپرست تأکید می‌کند.^{۸۵}

از منظر شحرور، آیه تعدد زوجات در مقام اعطای یک امتیاز مطلق و فرازمانی به مردان نیست، بلکه درصدد تنظیم و محدودسازی یک واقعیت اجتماعی موجود در جامعه عربی پیش از اسلام است. شرط عدالت که در آیه مطرح شده، از نظر او صرفاً یک شرط اخلاقی فرعی نیست، بلکه عنصر تعیین‌کننده در فهم حکم است؛ زیرا اگر عدالت به عنوان معیار اصلی در نظر گرفته شود، روشن می‌شود که هدف نهایی آیه، حفظ نظم عادلانه خانواده است، نه تثبیت شکل تاریخی خاصی از روابط خانوادگی.^{۸۶} بنابراین، در چارچوب نظریه حدود، قانون‌گذار معاصر می‌تواند با توجه به شرایط اجتماعی و اقتضانات زمانه، درباره تنظیم حقوقی تعدد زوجات تصمیم‌گیری کند؛ زیرا وظیفه اصلی قانون، تحقق ارزش‌های بنیادین قرآن، همچون عدالت و رفع ظلم است، نه بازتولید صورت‌های تاریخی فهم از احکام.^{۸۷}

این نتیجه در واقع پیامد مستقیم مبنای هرمنوتیکی شحرور است؛ زیرا هنگامی که میان «ثبات متن» و «تغییر فهم انسانی از متن» تفکیک شود، هیچ قرائت تاریخی خاصی از آیات نمی‌تواند خود را به عنوان تنها تفسیر معتبر و نهایی تحمیل کند. از این منظر، قانون خانواده در جامعه معاصر می‌تواند با بهره‌گیری از عقل جمعی، علوم انسانی و تجربه تاریخی پسر بازسازی شود، مشروط بر آنکه از حدود ارزشی تعیین‌شده در قرآن عبور نکند. در نتیجه، مرجعیت قانون‌گذاری در این حوزه، نه در استخراج حکم جزئی از منابع فقهی، بلکه در طراحی نظامی حقوقی مبتنی بر اهداف اخلاقی و اجتماعی قرآن قرار می‌گیرد.

در مقابل، حیدر حب‌الله اگرچه با تلقی فقه سنتی از شمولیت تفصیلی و وجود حکم آماده برای تمامی جزئیات زندگی فاصله می‌گیرد، اما نقطه عزیمت او همچنان درون منظومه تشریع اسلامی و ساختار اجتهادی آن باقی می‌ماند.^{۸۸} در چارچوب نظریه شمولیت متوسط، عدم وجود یک حکم تفصیلی برای همه موقعیت‌های تاریخی، به معنای خروج کامل آن حوزه از قلمرو شریعت نیست؛ شمولیت متوسط به معنای وجود سطوح مختلف حضور شریعت، از احکام جزئی تا قواعد کلان، مقاصد و جهت‌گیری‌های هنجاری است. از این رو، مسئله تعدد زوجات در اندیشه حب‌الله نمی‌تواند صرفاً به عنوان یک پدیده تاریخی یا عرف اجتماعی تحلیل شود، بلکه باید در نسبت میان دلالت نص، شرایط تحقق موضوع، ملاکات حکم و اهداف کلان شریعت مورد بررسی قرار گیرد.^{۸۹}

بر این اساس، اگر جامعه‌ای در شرایط جدید اجتماعی بخواهد درباره محدودسازی یا تنظیم قانونی تعدد زوجات اقدام کند، این امر از منظر حب‌الله تنها زمانی مشروعیت می‌یابد که از مسیر اجتهاد روشمند و تحلیل درون‌دینی عبور کند. به تعبیر دیگر، قانون‌گذار انسانی در این نظریه دارای صلاحیت تقنینی است، اما این صلاحیت در فضای خلأ هنجاری اعمال نمی‌شود؛ بلکه باید در نسبت با منابع معتبر شریعت، مقاصد کلان آن و تشخیص موضوعات متحول اجتماعی قرار گیرد. بنابراین، تفاوت اساسی میان حب‌الله و شحرور در این

^{۸۵} شحرور، کتاب والقرآن: قراءة معاصرة؛ صص ۳۳-۴۰

^{۸۶} شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: فقه المرأة؛ صص ۳۰۶-۳۱۲

^{۸۷} شحرور، کتاب والقرآن: قراءة معاصرة؛ صص ۴۵۰-۴۷۰

^{۸۸} حب‌الله، الفتوى بين النص والواقع - وقفة مع صياغة الفتوى والرسائل العملية؛ صص ۵-۱۰

^{۸۹} حب‌الله، فقه المرأة: دراسات نقدية ومنطلقات التجديد المنهجي؛ صص ۸۷-۱۰۶

مسئله، نه در پذیرش اصل امکان تحول حقوقی، بلکه در منشأ اعتبار این تحول است: در نظریه شحرور، اعتبار قانون جدید از انطباق آن با حدود و ارزش‌های کلی قرآن ناشی می‌شود؛ در حالی که در نظریه حب‌الله، اعتبار آن از تعامل میان عقل قانون‌گذار، واقعیت اجتماعی و منظومه هنجاری شریعت حاصل می‌گردد.

از این منظر، مسئله تعدد زوجات نمونه‌ای روشن از تفاوت دو الگوی مرجعیت قانون‌گذاری است. شحرور با انتقال مرکز ثقل تشریع از احکام فقهی تاریخی به حدود اخلاقی قرآن، دامنه استقلال قانون‌گذار انسانی را گسترش می‌دهد؛ در حالی که حب‌الله با پذیرش نقش عقل و تجربه در تنظیم امور اجتماعی، همچنان قانون‌گذاری را در چارچوب نظارت هنجاری شریعت و فرآیند اجتهاد دینی قرار می‌دهد. در نتیجه، اختلاف این دو متفکر درباره یک حکم خاص نیست، بلکه به تفاوتی بنیادی درباره جایگاه انسان معاصر در فرآیند استمرار تشریع بازمی‌گردد.

ب) مجازات‌های کیفری به ویژه مجازات سرقت

مصادیق دیگری که تفاوت مبنايي این دو رویکرد را آشکارتر می‌سازد، حوزه مجازات‌های کیفری و به‌ویژه مسئله سرقت است؛ زیرا در این حوزه، پرسش از قلمرو شریعت با پرسشی بنیادین درباره نسبت میان حکم قرآنی، شرایط تاریخی اجرای آن و صلاحیت قانون‌گذار انسانی پیوند می‌خورد. مسئله در اینجا صرفاً این نیست که آیا یک مجازات خاص در دوره معاصر قابل اجراست یا خیر، بلکه پرسش اصلی آن است که آیا متن دینی در این حوزه، یک حکم حقوقی تفصیلی و ثابت برای تمامی زمان‌ها ارائه کرده است یا آنکه چارچوبی ارزشی و حدی را در اختیار انسان قرار داده تا بر اساس آن نظام کیفری متناسب با شرایط تاریخی خود را سامان دهد.

در اندیشه محمد شحرور، تحلیل احکام کیفری نیز تابع همان مبنای کلی او درباره نظریه حدود و تمایز میان «رسالت» و «تاریخ» است.^{۹۰} وی معتقد است قرآن در مقام تعیین اصول بنیادین هدایت و ارزش‌های ثابت انسانی، حدودی را مشخص کرده است که تجاوز از آنها به معنای عبور از مرزهای الهی است؛ اما بسیاری از صورت‌بندی‌های حقوقی و کیفری که در تاریخ فقه اسلامی پدید آمده‌اند، حاصل فهم و تطبیق تاریخی مسلمانان از متن بوده‌اند و نمی‌توان آنها را با خود متن و حیانی یکسان دانست. از این منظر، آنچه در قرآن به عنوان حد مطرح شده، الزاماً به معنای ارائه یک نظام کامل کیفری با تمامی جزئیات اجرایی نیست، بلکه تعیین‌کننده مرزهایی است که قانون‌گذاری انسانی نباید از آنها عبور کند.^{۹۱}

بر همین اساس، شحرور در تحلیل آیه سرقت، میان اصل ارزش مورد حمایت قرآن و شکل تاریخی مجازات تفکیک می‌کند. از نظر او، موضوع اصلی در این آیه، مقابله با تعرض به امنیت مالی جامعه و صیانت از حقوق افراد است؛ اما اینکه این هدف در هر دوره تاریخی با چه سازوکار حقوقی و کیفری تأمین شود، امری وابسته به شرایط اجتماعی، سطح توسعه حقوقی و تجربه انسانی است. بنابراین، اجرای

^{۹۰} شحرور، کتاب‌القرآن: قراءة معاصرة، صص ۴۴۹-۴۷۵

^{۹۱} همان، صص ۴۷۵-۴۸۵

یک نظام کیفری در عصر جدید نمی‌تواند صرفاً بر اساس بازتولید یک الگوی تاریخی صورت گیرد، بلکه باید با توجه به اهداف کلان قرآن، مانند عدالت، تناسب جرم و مجازات و جلوگیری از فساد اجتماعی، طراحی شود.

این تحلیل در واقع بر پیش‌فرض هرمنوتیکی خاص شحور استوار است؛ زیرا وی معتقد است جاودانگی قرآن نه در ثبات تمامی صورت‌های تاریخی فهم شده از احکام، بلکه در استمرار توانایی متن برای تولید معنا در شرایط متغیر انسانی است. بر این اساس، اگر جامعه‌ای در دوره جدید به این نتیجه برسد که یک سازوکار کیفری دیگر بهتر می‌تواند اهداف مورد نظر قرآن را تحقق بخشد، این امر لزوماً به معنای فاصله گرفتن از شریعت نیست، بلکه می‌تواند نوعی تلاش برای تحقق مقاصد اخلاقی متن در شرایط جدید تلقی شود. در چنین چارچوبی، مرجعیت قانون‌گذاری در حوزه کیفری به میزان زیادی به عقل جمعی و نهادهای اجتماعی واگذار می‌شود و نقش شریعت بیشتر در تعیین جهت‌گیری‌های ارزشی و مرزهای ممنوعیت ظهور می‌یابد.

در مقابل، در منظومه فکری حب‌الله، مسئله حدود کیفری اگرچه نیازمند توجه جدی به شرایط تاریخی، موضوع‌شناسی و ملاکات اجتماعی است، اما نمی‌تواند صرفاً به سطح ارزش‌های اخلاقی کلی تقلیل یابد. حب‌الله میان اصل تشریع و نحوه تحقق تاریخی آن تمایز می‌گذارد؛ بدین معنا که ممکن است شرایط اجرا، موضوع حکم یا نحوه اعمال آن در دوره‌های مختلف دستخوش تغییر شود، اما این تغییر به معنای خروج کامل حکم از قلمرو شریعت و تبدیل آن به صرفاً یک الگوی تاریخی نیست.^{۹۲}

از این منظر، در مسئله سرقت نیز قانون‌گذار انسانی در اندیشه حب‌الله نمی‌تواند صرفاً بر اساس ملاحظات کارکردی و تجربه بشری درباره اصل و حدود مداخله شریعت تصمیم‌گیری کند؛ بلکه باید نسبت میان حکم شرعی، ملاک‌های آن، شرایط تحقق موضوع و اهداف کلان شریعت را بررسی نماید. به تعبیر دیگر، اجتهاد در این حوزه نه به معنای کنار گذاشتن حکم دینی و جایگزینی آن با اراده عرفی، بلکه به معنای بازشناسی دقیق جایگاه حکم در منظومه تشریع و یافتن نحوه صحیح انطباق آن بر واقعیت‌های متحول اجتماعی است.

تفاوت این دو رویکرد در این مسئله، بار دیگر نشان می‌دهد که نزاع اصلی میان حب‌الله و شحور، نزاع درباره یک حکم جزئی نیست، بلکه اختلاف در تلقی از ماهیت خود تشریع است. در نظریه شحور، متن قرآن مجموعه‌ای از حدود و ارزش‌های بنیادین را در اختیار جامعه قرار می‌دهد و پس از آن، حوزه وسیعی برای قانون‌گذاری مستقل انسانی باقی می‌ماند؛ در حالی که در نظریه حب‌الله، هرچند عقل انسانی و تجربه اجتماعی نقش مهمی در تولید قانون دارند، اما این فرآیند همچنان درون یک نسبت هنجاری با شریعت قرار دارد و نمی‌تواند از شبکه مفهومی نص، سنت، مقاصد و اجتهاد منفک شود.

از این رو، مسئله مجازات‌های کیفری نمونه دیگری از تفاوت میان دو الگوی «شریعت به مثابه چارچوب ارزشی حداقلی» و «شریعت به مثابه نظام هنجاری ناظر» است. شحور با تأکید بر آزادی تقنینی انسان در فضای خارج از حدود، می‌کوشد امکان سازگاری بیشتر میان دین و دولت مدرن را فراهم آورد؛ در حالی که حب‌الله با حفظ پیوند میان قانون و منابع دینی، در پی ارائه الگویی است که ضمن پذیرش ضرورت تحول اجتماعی، مرجعیت هنجاری شریعت را در فرآیند قانون‌گذاری حفظ کند.

^{۹۲} حب‌الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر؛ صص ۱۴۰-۱۵۵

برآیند بررسی این دو عرصه نشان می‌دهد که تفاوت حب‌الله و شحرور، صرفاً اختلاف در میزان گستردگی یا محدودیت احکام شرعی نیست، بلکه اختلافی بنیادین درباره ساختار معرفتی و حقوقی تشریع است. حب‌الله با حفظ مفهوم شریعت به عنوان نظامی دارای لایه‌های مختلف از نص، قواعد، مقاصد و اجتهاد، به دنبال بازسازی رابطه میان دین و قانون در چارچوب یک نظارت هنجاری است؛ در حالی که شحرور با تمرکز بر متن قرآن، حدود ارزشی و آزادی عقل انسانی، الگویی را پیشنهاد می‌کند که در آن قانون‌گذاری معاصر استقلال بسیار بیشتری می‌یابد. بدین ترتیب، مسئله اصلی در این مناقشه نه صرفاً قلمرو شریعت، بلکه چگونگی تعریف مرز میان امر قدسی و امر انسانی در فرآیند تولید قانون است.

نتیجه‌گیری

بر اساس بررسی تطبیقی دیدگاه‌های این دو اندیشمند، می‌توان گفت هرچند هر دو نظریه در صدد بازتعریف نسبت شریعت با قانون‌گذاری عرفی در شرایط دولت مدرن‌اند، اما در مقام تقریر فقهی، با چالش‌هایی اساسی در تعیین حدود مرجعیت تشریع و ضوابط مداخله عقل تقنینی مواجه‌اند.

در نظریه حیدر حب‌الله، تلقی شریعت به مثابه نظامی برخوردار از ((شمولیت متوسط)) کوششی آگاهانه برای برقراری توازن میان دو اقتضای اساسی است: از یک سو حفظ مرجعیت هنجاری وحی و نصوص دینی در سامان‌دهی حیات فردی و اجتماعی، و از سوی دیگر به رسمیت شناختن نقش عقل عملی و تدبیر عرفی در عرصه تقنین و تنظیم روابط اجتماعی در حوزه‌هایی که نص خاص یا حکم منصوص شرعی در آن‌ها وجود ندارد. با این حال، این رهیافت از منظر روش‌شناسی فقهی، به‌ویژه در مقام تحدید قلمرو و کیفیت نظارت فقه بر فرآیند قانون‌گذاری عرفی، با نوعی اجمال و ابهام روشی مواجه است.

واگذاری صلاحیت تقنین به عقل جمعی و نهادهای عرفی در موارد فقدان نص، در این نظریه به‌طور مشروط پذیرفته می‌شود؛ مشروط به آن‌که قوانین وضع شده با ((مقاصد شریعت)) و ((خطوط کلی و چارچوب‌های عام)) آن در تعارض نباشند. با این حال، تحقق عملی این شرط مستلزم تبیین دقیق چند مسئله بنیادین است: نخست، تعیین معیارهای معتبر و قابل دفاع برای تشخیص موارد تعارض یا عدم تعارض قوانین عرفی با مقاصد و کلیات شریعت؛ دوم، تبیین روش استنباط مقاصد شریعت، از حیث منابع، ابزارها و حدود اعتبار آن‌ها؛ و سوم، ارائه سازوکاری روشنمند برای تطبیق این مقاصد بر مصادیق متغیر و پیچیده قانون‌گذاری معاصر. فقدان صورت‌بندی منقح و ضابطه‌مند این مؤلفه‌ها، موجب می‌شود نظریه شمولیت متوسط، علی‌رغم ظرفیت‌های نظری قابل توجه، در مقام اجرا با چالش‌های جدی روش‌شناختی مواجه گردد و نتواند به‌طور کامل پاسخ‌گوی مسئله نسبت میان فقه، عقل و تقنین عرفی در نظام حقوقی معاصر باشد.

از آنجا که مقاصد شریعت در فقه امامیه، مفهومی اجتهادی و اختلاف‌پذیر بوده و استخراج آن تابع مبانی معرفت‌شناختی و اصولی فقیه است، فقدان چارچوبی روشن در این زمینه، این نگرانی را پدید می‌آورد که تشخیص عدم مخالفت، به سلیقه‌های اجتهادی غیرمنضبط واگذار شود. در نتیجه، یا دامنه‌ی نظارت فقهی بر فرآیند تقنین توسعه‌ای غیرقابل کنترل می‌یابد، یا به عکس، استقلال عقل تقنینی به نحوی تفسیر می‌شود که نسبت آن با احکام واقعی و ملاکات شرعی در هاله‌ای از ابهام باقی می‌ماند. بدین ترتیب، نسبت میان ((مصلح مرسله عقلایی)) و ((احکام و ملاکات شرعی)) در این نظریه، به‌گونه‌ای دقیق و قابل اعمال در نظام تقنینی تعیین نشده و این امر می‌تواند به تزلزل در انسجام و پیش‌بینی‌پذیری نظم حقوقی منجر شود.

در مقابل، مبنای محمد شحرور در حصر تشریع الهی به «(حدود)»، هرچند با هدف حداکثرسازی قلمرو تدبیر بشری و کاهش مداخله دین در قانون‌گذاری ارائه شده است، اما از منظر فقه استدلالی با اشکالات جدی مواجه است. تقلیل قلمرو شریعت به مجموعه‌ای محدود از محرّمات، با اطلاعات و عمومات فراوان کتاب و سنت در حوزه احکام تکلیفی و وضعی سازگار نیست و مستلزم نوعی تعطیل عملی بخش قابل توجهی از احکام شرعی در عرصه حیات اجتماعی است.

افزون بر این، تفکیک صلب و مکانیکی میان «(تشریع الهی)» و «(تدبیر بشری)»، موجب انفکاک میان ملاکات احکام و واقعیت‌های اجتماعی می‌شود؛ در حالی که در منطق فقه امامیه، حتی اباحه بالمعنی الاخص نیز واجد حیثیت تشریعی بوده و نمی‌توان آن را صرفاً به حوزه تدبیر عرفی فروکاست. از این رو، واگذاری مطلق قلمرو ماورای حدود به قانون‌گذاری بشری، بدون لحاظ پیوستگی ملاکات شرعی، این امکان را فراهم می‌آورد که قوانینی وضع شوند که هرچند از مرز حدود عبور نکرده‌اند، اما با مقاصد کلان شریعت و روح عدالت‌محور خطابات شرعی در تعارض قرار گیرند.

برآیند این بررسی آن است که هیچ‌یک از دو نظریه، در مقام ارائه الگویی متنقح و روشمند، موفق به برقراری توازن دقیق میان ثبات ملاکات شرعی و الزامات متغیر تقنین بشری نشده‌اند. نظریه شمولیت متوسط حب‌الله با مسئله اجمال در ضوابط نظارت فقهی و نظریه حدود شحرور با خطر تقلیل مرجعیت وحی به سطحی حداقلی و سلبی مواجه است. از این رو پژوهش‌های ژرف در دو مقوله الزامات ثابت شرعی و ملاکات متغیر زمان‌مند و نسبت بین این دو در پیشبرد دانشی مسأله و رسیدن به راه حل روشمندتر، راهگشا خواهد بود.

فهرست منابع:

۱. قرآن کریم
۲. الأزهری، أبو منصور محمد بن أحمد. تهذیب اللغة، التصحیح و التقديم: عبدالسلام هارون. المراجعة: محمد علي النجار. دار الصادق للطباعة و النشر. بیروت-لبنان. الطبعة الأولى، ۲۰۰۱ میلادی.
۳. ابن منظور، لسان العرب. دار إحياء التراث العربي. بیروت-لبنان. الطبعة الأولى، ۲۰۱۰ میلادی.
۴. الزبيدي الواسطي، مرتضى. تاج العروس من جواهر القاموس. الدراسة و التحقيق: علي سيري. دارالفکر للطباعة و النشر و التوزيع. بیروت-لبنان. الطبعة الأولى، ۱۹۹۴ میلادی.
۵. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر. التحرير و التنوير؛ تحرير المعنى السديد و تنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد. تونس: الدار التونسية للنشر. الطبعة الأولى ۱۹۸۴ میلادی.
۶. ابن ادریس حلی، محمد بن احمد بن ادریس. مستطرفات السرائر. قم: مؤسسة الإمام المهدي (عج). چاپ اول،

٧. ابن أبي جمهور إحسانى، محمد بن زين الدين على بن ابراهيم. عوالى اللئالى العزیزية فى الأحادیث الدّینیة. قم: انتشارات سیدالشهداء(ع). الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.ق.
٨. الصدر، السید محمد باقر. دروس فى علم الأصول. قم: مركز أبحاث و الدراسات التخصصیة للشّهد الصدر. الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.ق.
٩. الصدر، سید محمد باقر. إقتصادنا. قم: مركز أبحاث و الدراسات التخصصیة للشّهد الصدر. الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.ق.
١٠. الصدر، سید محمد باقر. الإسلام یقود الحیاة. قم: مركز أبحاث و الدراسات التخصصیة للشّهد الصدر. الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.ق.
١١. المظفر، محمدرضا. أصول الفقه. قم: نشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین. الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٥هـ.ق.
١٢. حرعاملی، شیخ محمد بن حسن حرّ. وسائل الشیعة إلى تحسّیل الأحكام الشریعة. بیروت: انتشارات مؤسسة آل البيت لإحیاء التراث. الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.ق.
١٣. حب الله، حیدر. شمول الشریعة؛ بحوث فى مديات المرجعية القانونیه بین العقل و الوحي. بیروت: دار روافد للطباعة و النشر و التوزیع. الطبعة الأولى، ٢٠١٨ میلادی.
١٤. حب الله، حیدر. فقه المصلحة، مدخلا لنظرية المقاصد و الإجتهد المبادئ و الغایات. بیروت: دار روافد. الطبعة الأولى، ٢٠١٩ میلادی.
١٥. حب الله، حیدر. نظریة السنة فى الفكر الإمامی الشیعی؛ التکوّن و الصیرورة. بیروت: الإنتشار العربی. الطبعة الأولى، ٢٠٠٦ میلادی.
١٦. حب الله، حیدر. الإجتهد المقاصدی و المناطی / المسارات، و الأصول، و العوائق، و التأثيرات (إجتهد المعنى فى أصول الفقه الإسلامی) ٢ مجلّد. بیروت: دار الرافد، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠ میلادی.
١٧. حب الله، حیدر. مسألة المنهج فى الفكر الدینی؛ و فقات و تأملات. بیروت: الإنتشار العربی. الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م
١٨. حائری، سید کاظم. ((ثابت و متغیر در دین))، حوزة و دانشگاه، شماره ٦، بهار ١٣٨٩، ١ تا ٧.
١٩. راغب اصفهانی، حسین بن محمد بن مفضل. مفردات ألفاظ القرآن. قم: نشر الكتاب. چاپ اول، 1404هـ.ق.

۲۰. زحیلی، وهبة. التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج. دمشق: دارالفكر المعاصر. الطبعة الثانية، ۱۴۱۸ هـ.ق.
۲۱. شحرور، محمد. الكتاب والقرآن. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر. الطبعة الأولى، ۲۰۰۶ ميلادي.
۲۲. شحرور، محمد. الدين والسلطة؛ قراءة معاصرة للحاكمية. بيروت: دار الساقی. الطبعة الأولى، ۲۰۱۴ ميلادي.
۲۳. شحرور، محمد. فقه المرأة؛ نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي. بيروت: دار الساقی. الطبعة الأولى ۲۰۱۶ ميلادي.
۲۴. شحرور، محمد. دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم؛ المنهج والمصطلحات. دار الساقی. بيروت-لبنان، ۲۰۱۶

ميلادي

۲۵. شحرور، محمد. الدولة والمجتمع. بيروت: دار الساقی. الطبعة الأولى ۲۰۱۶ ميلادي.
۲۶. شحرور، محمد. السنة الرسولية السنة النبوية؛ رؤية جديدة. بيروت: دار الساقی. الطبعة الأولى، ۲۰۱۲ ميلادي.
۲۷. طباطبائي، محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن. قم: دار الكتب الإسلامية. چاپ اول، ۱۳۸۴ هـ.ش.
۲۸. غروی نائینی، میرزا محمد حسين. تنبيه الأمة و تنزيه الملة. قم: انتشارات بوستان كتاب. چاپ اول، ۱۳۸۹ هـ.ش.
۲۹. كليني، محمد بن يعقوب. الكافي، قم: دار الكتب الإسلامية. الطبعة الرابعة، سنة ۱۴۱۷ هـ.ق.
۳۰. مجلسی، محمد باقر. بحار الأنوار من درر الأخبار. بيروت: مؤسسة الوفاء. الطبعة الثانية، ۱۴۰۳ هـ.ق.
۳۱. مكارم شیرازی، ناصر. دائرة المعارف فقه مقارن. قم: نشر مدرسه الامام علي بن ابي طالب (ع). چاپ اول، ۱۴۲۷ هـ.ق.

۳۲. مؤمن، محمد. ((ثابت و متغير در دين))، حوزه و دانشگاه، شماره ۵، ۱۳۷۴، ۱ تا ۱۴.
۳۳. یاری، فاطمه، سعیده غروی. ((تحليل دیدگاه شهيد اول پیرامون احکام حکومتی و ضوابط و معیارهای آن))، ماهنامه جامعه شناسی سیاسی ایران، دوره ۵، شماره ۵، مرداد ۱۴۰۱، ۲۴۶-۲۶۴.

۳۴. حب الله، حیدر. «الفتوى بين النصّ والواقع - وقفة مع صياغة الفتوى والرسائل العملية»، مجله الاجتهاد والتجديد، العدد الرابع، خريف عام ۲۰۰۶ ميلادي، صص ۵ تا ۱۰.

۳۵. حب الله، حیدر. دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر؛ بيروت: دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، ۱۴۳۲ هـ.ق