



عقل و عقلانیت در اندیشه سیاسی شیعه (امام خمینی ره) و مسأله آزادی سیاسی

پدیدآورده (ها) : شفیعی، محمود
علوم سیاسی :: علوم سیاسی - دانشگاه باقرالعلوم (ع) :: بهار 1381 - شماره 17
از 105 تا 130 آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/101076>

دانلود شده توسط : رسول جعفریان
تاریخ دانلود : 15/04/1395

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

عقل و عقلانیت در اندیشه سیاسی شیعه

(امام خمینی «ره» و مسأله آزادی سیاسی)

* محمود شفیعی

تاریخ تایید: ۸۱/۱/۱۷

تاریخ دریافت: ۸۱/۱/۴

«عقل» و «عقلانیت» دو مبحث مبنایی در اندیشه‌های سیاسی فقهی و کلامی شیعه است که با تفسیر و تعبیری که از آنها به عمل می‌آید، زمینه‌ساز یا بازدارنده «آزادی» است. در مکتب شیعه، فقیهان اصولگرا با طرح این دو مبحث در عین حال که از اخباری‌ها فاصله گرفته‌اند، با نگرش خاصی به تبیین مبحث «عقل» پرداخته‌اند که به تصلب افتاده‌اند. در مقابل، عموم فقیهان و بالاخص امام خمینی با پرداختن به عناصری مانند «عرف»، «سیره عقلاً»، «سیره متشرعه»، «مصلحت» و «اصل ایاحه» به عنوان منابع درجه دوم شریعت و ابزار مجتهد برای بازنفسیر سیال و پویای شریعت منقول (قرآن و روایات معصومان)، گفتمانی را باز سازی کرده‌اند که فضای فکری مناسبی برای تحقق آزادی سیاسی ایجاد می‌کند. مقاله حاضر با طرح این امور از دیدگاه امام خمینی کوشیده ارتباط آنها را با آزادی سیاسی توضیح دهد.

واژه‌های کلیدی: عقل، عرف، آزادی، عقل‌گرایی فقهی، اصل ایاحه، مصلحت.

* حجۃ الاسلام و المسلمین محمد شفیعی عضو هیأت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم(ع).

مقدمه

مباحثت عمده در اندیشه‌های سیاسی شیعه را می‌توان در دو علم کلام و فقه جست‌وجو کرد. هر چند «عقل» به عنوان یکی از مهم‌ترین ابزارهای شناخت در «کلام» مطرح است، اما در علم «أصول فقه» نیز که ارتباط وثیقی با «فقه» دارد، در بخش مستقلی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. با این‌که در علم فقه، عقل یکی از چهار منبع کشف احکام است، اما به دلایلی - که در ادامه بحث بررسی خواهد شد - کاربرد عملی آن بسیار کم یا نزدیک به صفر است.

بدون شک می‌توان ادعا کرد که فقه شیعه در فرآیند اجتهداد به اندازه زیادی بر فهم عرفی متکی بوده است. فهم عرفی، عقلانیت، سیره عقلا - و در وجهی محدود‌تر، سیره متشرعه - و در مواردی، مصلحت و استحسان و مؤلفه‌هایی از این دست، موتور محرکه اجتهداد شیعه است و از این طریق بوسیله آن تضمین می‌گردد.^۳

تغوریزه کردن این مباحث از ضرورت‌های نظری برای گام نهادن در عرصه مباحث سیاسی و اجتماعی در جامعه دینی با حکومت دینی است. از بحث‌های مهم در ایران امروز، مسئله امکان آزادی سیاسی و عدم آن در چارچوب حکومت اسلامی است. مقاله حاضر در مقام آزمون این فرضیه است که «عقل» در گفتمان شیعه متصلب است و نتایج عملی قابل توجهی خصوصاً در بحث آزادی سیاسی ندارد؛ در مقابل، بحث عرف و عقلا موجب بوسیله فقه سیاسی شیعه بوده و نتایج مشبی درباره امکان تحقق آزادی سیاسی به بار می‌آورد.

عقل و شیعه

شیعه، عقل را به دو نوع تقسیم می‌کند: عقل عملی و عقل نظری. عقل نظری مربوط به عرصه شناخت است: «کل بینشی آن یعنی، هر آنچه که دانستن آن مطلوب است». از این‌رو، مباحث عقل نظری بیشتر در علم کلام اسلامی مدنظر بوده و کارآیی دارد. در مقابل، عقل عملی مربوط به عرصه بایدها و نبایدهای عملی است؛ شایسته‌ها را باید انجام داد و ناشایسته‌ها را باید ترک کرد. عقل عملی در مباحث فقهی مورد بحث قرار گرفته و کارآیی دارد.

در حکمت عملی، مانند حکمت نظری، قضایای وجود دارد که اثبات آنها به دلیل بدیهی بودن نیازی به استدلال ندارند. این قضایا پایه غیر بدیهیات (نظریات) است که اثبات صحت آنها نیازمند استدلال است؛ برای مثال «امتناع اجتماع دو نقیض و ارتفاع آنها» از بدیهیات عقل نظری است که پایه استدلال برای قضایای نظری می‌گردد. از مهم‌ترین قضایای بدیهی در عرصه عقل عملی، مسئله تحسین و تقبیح عقلی است که در تعدادی از قضایا متجلی شده است: «عدالت خوب است»، «ستمگری بد است»، «جواب دادن خوبی، به خوبی خوب است» و... این نوع قضایا در حکمت

عملی، قضایای اولیه، بدیهیه (و به نظر عده‌ای قضایای مشهوره) نامیده می‌شوند. این قضایا، پایه تصدیق برای گزاره‌های استدلال پذیر قرار می‌گیرند.^۱

قضایای عقل عملی معطوف به خارج است، یعنی آنها می‌خواهند محرك یک نوع اعمال و تنفس از اعمالی دیگر در انسان‌ها گردند. عقل در این حوزه می‌خواهد به ارزش گذاری افعال خارجی از حیث خوبی و بدی بپردازد؛ از این‌رو مسلمانان عقل‌گرا عموماً در دو حوزه احکام شرعی و اخلاق عملی فردی و اجتماعی، از عقل عملی سخن گفته‌اند.

شایان ذکر است که در منطق معطوف به مباحث فقهی شیعه، عقل عملی منحصر در همین حسن و قبح عملی است؛ البته بحث عقلانیت حوزه‌گسترده‌ای دارد که در ادامه بحث خواهیم کرد.

تصویر حسن و قبح عقلی در اندیشه شیعه

در ابتدای این نکته را یادآور می‌شویم که امام خمینی در هیچ یک از کتاب‌های اصولی یا کلامی خود - تا آن‌جا که نگارنده جست‌وجو کرده - به تفصیل به این مسأله نپرداخته است. در عین حال، در برخی مباحث اصولی خود، مانند بحث تجزی و مقدمه واجب، به آن با قرائتی که شیعه از این مبحث دارد تمسک جسته‌اند؛^۲ بنابراین برای توضیح نظریه شیعه درباره مسأله مذکور از منابع دیگر بهره خواهیم برداشت.

علامه مظفر در کتاب اصول الفقه سه معنا برای حسن و قبح ذکر کرده است:

۱. گاهی مراد از حسن و قبح، «کمال» و «نقص» است، در این صورت حسن و قبح به عنوان دو صفت برای کارهای ارادی انسان و نیز متعلق کارهای انسانی به شمار می‌آیند؛ برای مثال گفته می‌شود علم حسن است یا جهل قبح است. منظور این است که علم برای جان آدمی کمال شمرده می‌شود و بدان تکامل می‌بخشد و در مقابل جهالت نقصانی در جان آدمی است و دال بر عقب ماندگی شخص می‌باشد. خوب و بدی بسیاری از اخلاق انسانی به همین صورت قابل توجیه است؛ برای مثال شجاعت حُسْنیش به لحظات کمال بودن آن برای نفس بوده و در مقابل ترسوی نقصانی در نفس است. به نظر مظفر، اشاعره جبرگرا در این قسمت با عدیله مخالفتی ندارند، آنها نیز برای مثال شجاعت، دانش، راستگویی و غیره را کمال و خوبی را موصیف می‌کنند.

۲. گاهی مراد از حسن و قبح، «سازگاری با طبیع و تنفر با آن» است. در این معنا نیز حسن و قبح به عنوان دو صفت برای بعضی کارها و یا متعلق‌های آنها به حساب می‌آیند؛ برای مثال گفته می‌شود «این منظره زیبا و خوب است» یا «این صدا شادکننده و خوب است»، این نوع حکم کردن‌ها تنها از این جهت است که نفس آدمی از این چیزها لذت می‌برد و علت لذت نیز سازگاری آنها با نفس است. در مقابل، برای مثال، گفته می‌شود: «این منظره زشت است».



مظفر درباره این قسم می‌گوید: انسان به تجربه بلند مدت و با نیروی تمیز عقلی خود، کارها را ممکن است از این جهت سه قسم کند: ۱- آنچه که خوب است، ۲- آنچه که بد است، ۳- آنچه که این دو ویژگی را ندارند. ملاک این تقسیم ملاحظه تمایل یا تنافری است - هر چند با توجه به نتیجه دور و نزدیک یک عمل - که عقل با توجه به حصول لذت یا درد، چیزها را آن‌گونه توصیف می‌کند. به نظر مظفر در این قسمت نیز اشاعره نزاعی با عدیله (معتزله - شیعه) ندارند بلکه اشاعره این نوع حسن و قبح را عقلی حساب کرده‌اند.

۳. گاهی حسن و قبح در مواردی به کار می‌رود که مراد از آنها ستایش و مذمت است. در این صورت، حسن و قبح دو صفتی هستند فقط برای کارهای ارادی انسان. بنابراین خوب، چیزی است که انجام دهنده آن سزاوار ستایش و پاداش نزد همه انسان‌های عاقل است، و زشت، کاری است که کننده آن در پیشگاه همه انسان‌های فهیم، درخور مذمت و مجازات است.

اختلاف اشاعره و عدیله نیز در همین قسم است. اشاعره چنین درک عقلی را انکار کرده‌اند، ولی عدیله برای عقل بشری چنین فهمی را به روشنی پذیرفته‌اند.

به نظر مظفر، عقل، خوبی و بدی (به معنای اخیر) رادرک می‌کند، اما بعد از درک، عقل، حق حکم دادن را ندارد. مسئله امر و نهی، واجب کردن و حرام کردن فقط کار خداست؛ از این‌رو برای رسیدن به این مرحله، عقل عملیات دیگری را نیز طی می‌کند که «ملازمۀ عقلی» نام دارد؛ بدین معنا که وقتی عقل خوبی و بدی چیزی را درک کرد، آن‌گاه می‌گوید هرآنچه عقلًا خوب و بد باشد، از نظر شرع نیز چنین است و در نتیجه عقل درک می‌کند که در موارد حسن، واجبات الهیه و در موارد قبح محرمات الهیه وجود دارد، بدین ترتیب عقل انسانی طی دو مرحله حکمی الهی را کشف می‌کند.

آن‌گاه مظفر عواملی را بر می‌شمارد که باعث می‌شود انسان با تکیه بر عقل درک کند که کاری پسندیده یا زشت است و تنها در دو مورد درک عقلی را دارای اعتبار می‌داند؛ الف) درک عقل مستند باشد به وجود کمال یا نقص کلی و نیز مصلحت یا مفسده‌ای که به نوع انسانی برمی‌گردد، مانند خوبی عدالت که متناسبن مصلحت حفظ نظام انسانی و بقای نوع انسان است؛ ب) عامل مدح و ذم عقلی، وجدان اخلاقی باشد که در همه انسان‌ها وجود دارد، البته این وجدان گاهی بدون در نظر گرفتن نقص و کمال کلی یا مصلحت و مفسدة نوعی چنین قضاوتی را می‌کند و گاهی با لحاظ آنها بحث در جایی است که با لحاظ مصالح و مفاسد یا نقص و کمال چنین قضاوتی از عقل صورت می‌گیرد.

در هر دو صورت، شرط این است که عقلای عالم فقط به استناد عقل خود - نه هوا و هوس، عواطف و سایر نیروهای درونی انسانی - چنین قضاوتی را بکنند. علامت چنین قضاوتی از عقلان این است که حتی یک نفر از آنها در این قضاوت با دیگران اختلاف ندارد و همگی در این مورد حتماً یک جور قضاوت می‌کنند.

مرحوم مظفر در پایان به این نکته می‌پردازد که افعالی که متصف به حسن و قبح می‌شوند، خود بر سه قسمند: ۱- کارهایی که ذاتاً خوب یا زشت هستند؛ از این‌رو هیچ‌گاه عنوان خوبی و زشتی از آنها جدا نمی‌شود، مانند عدالت و ظلم؛

۲- کارهایی که هر چند ذاتاً خوب یا زشت نیستند، اما یا زمینه خوبی در آنها موجود است یا بدی راستگویی و دروغگویی از این قبیل هستند، برای مثال ممکن است در دروغ به ندرت مصلحت نوعی پیدا شود، اما راستگویی در ذاتش زمینه خوبی وجود دارد؛

۳- کارهایی که نه ذاتاً زشت و زیبا هستند و نه زمینه آن دو در آنها وجود دارد، بلکه کاملاً خشن می‌باشند. چنین کارهایی با توجه به موارد وقوعشان، گاهی به خوبی و گاهی به بدی متصف می‌شوند؛ مانند زدن شخصی که ممکن است خوب باشد اگر برای مجازات عمل زشتش باشد و ممکن است بد باشد زمانی که بدون دلیل مورد ضرب و شتم قرار گیرد.

افعال نوع اول را که از حسن و قبح ذاتی برخوردارند، «علت» حسن و قبح و نوع دوم را «مقتضی» آن دو و نوع سوم را «لا اقتضاء» می‌گویند.

بحث دیگر این است که موارد عقل عملی که عدله و اشاره در آنها اختلاف دارند، از قضایای بدیهیه یا مشهوره به شمار می‌روند. (قضایای بدیهیه یا اولی آنها یی هستند که عقل بدون هیچ سببی غیر از خودش به تصدیق آنها می‌پردازد؛ اما مشهوره آنها یی هستند که تصدیق آنها به دلیل اعتراف عموم مردم بدانه است. چنین قضایایی ورای اجماع عقلاً واقعیتی ندارد).^۳ مرحوم مظفر آن را از قضایای مشهوره می‌داند و می‌گوید: معنای خوبی عدالت غیر از این نیست که انجام دهنده آن را عاقلان سنتایش می‌کنند. جعفر سبحانی به تبعیت از عده‌ای آن را از قضایای ضروری و بدیهی می‌داند.^۴ به ظاهر آنها که قضیه مشهوره حساب کرده‌اند مسأله مصالح و مفاسد نوعی را در درک عقلی مدنظر گرفته‌اند، همان‌طوری که مظفر بدان تصریح کرد و آنها که ضروری می‌دانند در درک عقل غیر از ملاحظه خود فعل از سوی آن، چیزی را شرط نکرده‌اند.^۵

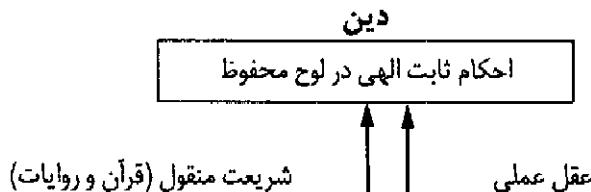
در پایان، این سوال باقی می‌ماند که بالآخره، عقل از طریق حسن و قبح عقلی آیا قادر است درک خود را بر موارد خارجی تطبیق دهد یا نه؟ آیا عقل بدون در نظر گرفتن شریعت، می‌تواند احکامی را با این شیوه به دست آورد یا نه؟ محمد تقی حکیم در کتاب الاصول العامة للفقہ المقارن گفته است: عقل‌ها هر چند قابلیت درک را دارند، اما درک عقلی منحصر به کلیات است و امور جزئی را شامل نمی‌شود؛ همان‌طوری که در حوزه تطبیق نیز عقل کاربردی ندارد؛^۶ بدین معنا که مثلاً اگر عقل حکم می‌کند ظلم بد است، در مورد یک حادثه بیرونی که کاری از شخصی صادر شده، نمی‌تواند تطبیق بدهد که این مورد، مورد ظلم است یا نه.

مخالفان عدله در این مسأله یکی از سه گزینه را انتخاب کرده‌اند:

- عقل انسان نمی‌تواند درباره خوبی و زشتی کار هیچ‌گونه درکی داشته باشد؛
 - عقل انسان می‌تواند از جهت حُسْن و قُبْح افعال آنها را درک کند؟ اما هیچ‌گونه استلزم اعلیٰ بین درک عقل و وجوب و حرمت شرعی وجود ندارد. این طور تیست که هر جا عقلی بدی چیزی را درک کرده، از طریق ملازمه کشف کنیم که شرعاً حرام شده است؛
 - عقل بشری خوبی‌ها و بدی‌های کارها را درک می‌کند و با «ملازمه»، حکم شرعی نیز در این باره صادر می‌کند، اما چنین حکم شرعی که از طریق حسن و قبح عقلی و ملازمه بین حکم شرع و عقل به دست آمده، لازم‌الأطاعه نیست. حکمی شرعاً لازم است که از طریق شرع اثبات شود.^۷

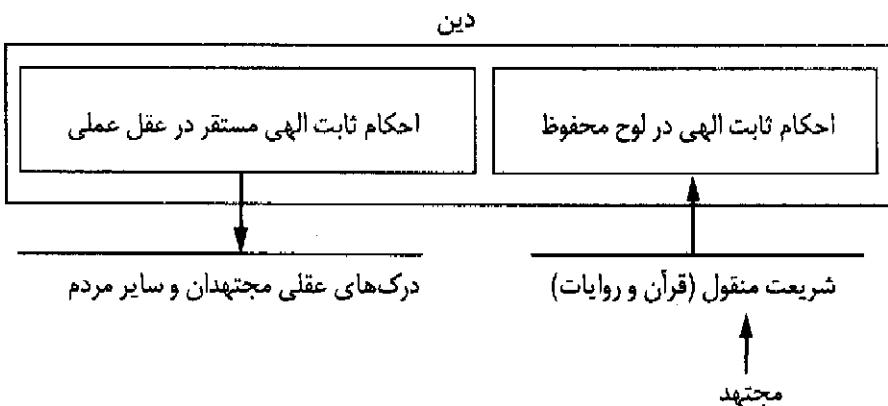
تحلیل و بررسی

۱- عقل عملی در قرائت شیعه ابزاری است در کنار شریعت منقول (قرآن و روایات معصومان علیهم السلام) که می خواهد حکم الهی را به انسان های مکلف نشان دهد تا آنها بعد از کشف حکم الهی بدان عمل کنند. عقل عملی صرفاً در درک حقایق آزاد است، اما بعد از درک (به عنوان عقل بشری دنیاگی) دیگر نمی تواند حکمی مستقل از شرع صادر کند. عقل حکم شرع را کشف کرده و در نتیجه چیزی را که درک کرده است دوباره شرعی خواهد شد. چنین عقلی خودش پیامبر و راهنما نیست، راهنمای فقط آن چیزی است که در لوح محفوظ است که از دو طریق می توان آن را به دست آورد: از طریق تمسک به شریعت منقول و به وسیله إعمال عقل عملی. از این جاست که در فقه شیعه، عقل نه در طول دلیل نقلی (قرآن، روایات و اجماع) بلکه در کنار آنها قرار گرفته است. بنابراین چنین عقلی از خودش تولید و اختراعی ندارد تنها شریعت (لوح محفوظ) را کشف می کند. در تصویر، این نکته را می توان چنین ترسیم کرد:



نتیجه این که عقل انسان برش در حوزه کشف ثابت‌های دینی موجود در لوح محفوظ است، نه متغیرهای دنیایی که دائماً در حال تغییر و تحول است. از آن جایی که این عقل می‌خواهد حکم الهی را «کشف» کند، نه این که «حکمی بددهد»، به ناچار کسانی می‌توانند از آن بهره ببرند که مجتهد باشند و نه مقلد، مقلدان باید حتی در موارد عقل منتظر صدور حکم شرعی از سوی مجتهدان باشند؛ بنابراین این عقل آن‌چنان نیست که در سایه آن همه شهروندان بتوانند به صورتی فعال در عرصه اجتماعی از آن بهره ببرند. مقلدان زمانی می‌توانند از آن بهره‌مند شوند که درگ عقلی را در کنار شرع (لوح

محفوظ) حکمی لازم الاتباع تلقی کنیم و به تعبیری عقل عملی مذکور را جزئی از دین بدانیم نه وسیله‌ای برای کشف آن. اگر چنین بود، با تصویر زیر روبرو می‌شیم:



۲- حسن و قبح شرعی، حتی برای مجتهدان بی‌ثمر است، چراکه عقل غیر از موارد نادر نمی‌تواند قضاوت‌های خود را با موارد جزئی تطبیق دهد. در نتیجه تکالیف عقلی قبل از بعثت عملاً مجھول باقی خواهد ماند. تنها از طریق شریعت منقول می‌توان احکام تکلیفیه را به دست آورد.^۸ نتیجه این می‌شود که اصول گرایان شیعه، عقلی را در مقابل رذ اخباریان مطرح کرده‌اند که عملاً کارآیی ندارد؛ به طوری که با مشاهده روند تحصیلی در حوزه‌های علمیه شیعه، نمی‌توان فقیهی را دید که در یک مورد مسئله‌ای را با تکیه بر عقل محض استدلال کند.

۳- در تفکر شیعه هر چند اصل تقدم عقل بر نقل است، اما این قاعده در عقل نظری بیشتر معنا پیدا می‌کند که از بحث ما خارج است؛ برای مثال در عقل نظری استفاده می‌شود که شناخت خدا مقدم بر تکالیف شرعی است؛ اما در حوزه عقل عملی، بالاخص در امور سیاسی و اجتماعی این قاعده در ابهام فرو رفته است. این ابهام از چند جهت ناشی می‌شود:

(الف) به فرض که عقل کارآیی داشته باشد، حوزه بسیار محدودی دارد، عقل عملی چنان شرط‌های مشکلی دارد که عملاً حصولش بسیار سخت است؛ برای مثال یک شرط‌ش این بود که همه عاقل‌های دنیا بدون استثنای باید درباره یک قضیه‌ای قضاوت واحدی داشته باشند. شرط دیگر این بود که باید عقل بداند علت قضاوت‌ش حتماً مصالح و مفاسد نوعی است و نه چیز دیگر؛

(ب) عقل شیعی اگر کارآیی داشته باشد، فقط در امور اخلاقی (معنوی - سیاسی) کاربرد خواهد داشت. اگر همه شهروندان بتوانند درباره ثابت‌های اخلاقی - اجتماعی دخالت کنند، یک نوع از آزادی معنوی تحقق می‌یابد؛

(ج) قیدهایی که برای عقل عملی ذکر کرده‌اند، عملاً شرع منقول را بر آن مقدم کرده است. یعنی حتی در مواردی که عقل عملی وجود دارد، فقیهان بدون ملاحظه شرع منقول نمی‌توانند بر مبنای آن،

حکم الهی را استنباط کنند.

حال این بحث مطرح می‌شود که آیا می‌توان با تکیه بر چنین ابزاری به آزادی سیاسی دست یافت. آزادی سیاسی بیانگر روحیه‌ای خاص در یک جامعه سیاسی است که شهروندان تحت تأثیر آن به صورت فعال در امور سیاسی - اجتماعی خود شرکت می‌کنند و تصمیمات عمومی سیاست‌گذاران و مجریان راتابع فضای برآمده از افکار عمومی می‌سازند.

شرکت فعال در عرصه‌های مختلف اجتماعی نیازمند ابزار مناسبی است که زمینه حضور فعال را آماده کند و این زمینه همان توانا فرض کردن تک‌تک افراد جامعه است. توانایی، خود سامانی و خودفرمانی افراد در گرو اعتماد به ابزار فهم آنهاست. یکی از ابزار فهم انسان‌ها در گفتمان شیعه همین «عقل»ی است که مورد بحث قرار گرفت؛ اما تفسیری که شیعه از عقل ارائه می‌کند، عقلی نیست که تحصیل کننده شرایط فکری لازم برای تحقق آزادی سیاسی باشد. عقل شیعی - با توضیحی که گذشت - آن چنان متصل جلوه کرد که حتی در حوزه محدود (فضایی بدیهی عقلی) نیز در مقابل هیمنه شریعت منقول کارایی خود را عملأ از دست داده است. مضاف بر این که این عقل ابزاری تلقی شد که فقط نخبگان دینی می‌توانستند در حوزه درک قوانین سیاسی - اجتماعی دینی از آن بهره‌مند شوند.

عرف و سیره عقلا (عقلانیت)

عقلی که تاکنون از آن بحث کردیم، به لحاظ جایگاه فقهی، یکی از منابع چهارگانه و در عرض آنها (قرآن، روایات، اجماع و عقل) قرار می‌گیرد، در ادبیات اصول فقه شیعه، بحثی عقلی مطرح است که در طول ادله چهارگانه فوق از آن بحث می‌شود. این نوع از مباحث عقلی در واقع تعقل در ادله شرعیه است که به نام «اجتهاد» و «تفقه» معروف شده است.

اجتهاد و عقل با وجود چهار دلیل فقهی متنا دارد: اجتهاد و عقل درباره قرآن در صدد فهم و استنباط از آن می‌باشد؛ درباره روایات هم می‌خواهد سندش را بررسی نماید و اما درباره اصول عملیه، پس خود اصول عملیه از بهترین موارد اجتهاد به حساب می‌آید.^۹

این نوع اجتهاد در شریعت منقول در صدد تبیین شریعت به منظور سازش دادن بین طبیعت حیات اجتماعی و دین است:

بنیاد اجتهاد فهم ادله چهارگانه می‌باشد. با عمل به مقتضای اجتهاد، احکامی را از شرع به دست می‌آوریم که با طبیعت زندگی سازگار باشد؛ البته اجتهاد باید به گونه‌ای باشد که با صریح قرآن، روایات و اجماع امت و دلیل قطعی عقلی منافقاتی نداشته باشد. با این معیار، احکام موجود در کتاب‌های فقهی را می‌ستجیم، آنچه که با ضرورات حیات اجتماعی

نمی‌سازد، یا دلیل شرعی ندارد کنار می‌گذاریم و آنچه که بدانها نیاز داریم و شریعت اسلامی آنها را اثبات می‌نمایید، عمل می‌نماییم.^{۱۰}

بنابراین اجتهاد در شیعه همزمان دو عنصر بنیانی را مدنظر قرار می‌دهد و از این طریق دست به اجتهاد می‌زند: ۱ - ادله چهارگانه (قرآن، سنت، اجماع و عقل)؛ ۲ - ویژگی‌های حاکم بر زندگی اجتماعی در هر عصر. با این توضیح کوتاه، در صدد اشاره به این نکته هستیم که آزادی سیاسی در تفکر شیعه نه در عقل مستقل بلکه ریشه در غیر مستقلات عقلیه دارد که یکی از پایه‌های فهم اجتهاد را تشکیل می‌دهد. در ادامه بحث، خواهیم دید که چگونه می‌توان از طریق اجتهاد مسأله آزادی سیاسی را بررسی کرد و پا در آن عرصه گذاشت.

عقل‌گرایی فقهی و عقل‌گریزی فقهی

در تبارشناسی اندیشه شیعه، دو رگه عقل‌گرایی متکی بر اجتهاد فقهی - که به تفصیل از آن بحث خواهیم کرد - و عرفان‌گرایی بی‌میل به تعقلات معطوف به مصالح دنیوی قابل تفکیک است. عبدالجواد یاسین بعد از طرح این سوال که چگونه عقلانیت نسبی و لاعقلی‌گری در داخل اندیشه شیعه قابل جمع است، به این برداشت متمایل می‌گردد که عرفان‌گرایی ذات این مکتب را تشکیل می‌دهد و اما عقلانیت نسبی به صورت اکتسابی در تاریخ تشیع در روند مقابله با تمایلات سلفی‌گری سنتی (اعتقاد به نوعی عصمت بر گذشته و صحابه) انفاق افتاده است. اما سلفی‌گری در شیعه که ابتداء در مسائل سیاسی رخ داد، به تدریج در فکر فقهی آنها نیز نفوذ کرد و در نتیجه نوعی اجتهاد آزاد در فقه شیعه را به بار آورد.^{۱۱} گذشته از مناقشاتی که در این ادعا وجود دارد - چرا که کمترین دلیل در مورد تردید قرار دادن آن، رواج اجتهاد حز در زمان خود امامان شیعه بود که در واقع خود آنها این بنیان را نهاده‌اند - دو رگه بودن تفکر شیعه حقیقتی است که تاریخ تفکر به آن گواهی می‌دهد. نزاع اصول‌گرایان و اخباریان شیعه یکی از فروعات این مسأله اساسی به حساب می‌آید. البته به لحاظ نگاه جزئی، کسانی بوده‌اند که بین عرفان‌گرایی و عقل‌گرایی به نحو شایسته‌ای جمع کرده‌اند و از ادغام آنها اندیشه جدیدی را در عرصه فقه شیعه پدید آورده‌اند. امام خمینی از جمله این متفکران است، به نحوی که در ادامه این بحث اشاره خواهیم کرد. غیر از اخبار‌گرایان، این دو رگه فکری به صورت مزدوج که ویش در تاریخ اندیشه‌های شیعه با شکل‌های مختلف دوام آورده است.

عقل‌گرایی فقهی و مسأله آزادی سیاسی

معروفیت مکتب تشیع به عقل‌گرایی در حوزه عقل عملی در غیر مستقلات عقلی تجلی یافته است، نه مستقلات عقلیه، چرا که تکیه شیعه بر مباحث عقلی در «کلام» مربوط به عقل نظری است و درباره

شناخت و اعتقاد - و نه عمل - منعقد است. مجتهد در مباحث فقهی بیشتر به مباحث الفاظ و غیرمستقلات عقليه متکی است، در حالی که در این مباحث، ساخت به «عقلانیت» نیازمند است که مصاديقش به زودی مورد بحث قرار خواهد گرفت.

در گفتمان شیعه، همه احکام ثابت و متغیر را باید از دل اسلام بپرون کشیده که این عمل فقط از طریق اجتهاد مبسر است و جواز اجتهاد به عنوان یک حکم نیز از خود اسلام استفاده شده است. به نظر شیعه، «هیچ چیزی نیست مگر این که درباره او آیه یا روایتی وجود دارد». ^{۱۲} «در شریعت تمامی حرام‌ها و حلال‌ها وجود دارد و بر چیزی که مردم به آن احتیاج دارند حتی دیه در خراس بدن در شریعت موجود است».^{۱۳} اجتهاد هم عبارتست از به دست آوردن احکام فرعی از اصولی که از طرف امامان شیعه بیان شده است. عبدالجود یاسین به نقل از شیخ طوسی در المبروط می‌گوید:

سنیان می‌گویند هر کس اجتهاد و قیاس را نفی کند راهی برای او در پسیاری از مسائل باقی نمی‌ماند و نمی‌تواند فروعات را به اصول برگرداند. [شیخ طوسی در جواب این اشکال می‌گوید] و این گویای بی خبری سنیان از فقه ماست و نشانه کم‌دققتی آنها در اصول شیعه است؛ اگر در فقه و اخبار ما دقیق کنند روش خواهد شد. پسیاری از مسائلی که ادعای کردند در اخبار ما وجود دارد و امامان ما آنها را گفته‌اند، همان‌ها که کلامشان در حکم کلام پیامبر ﷺ می‌باشد، اخبار امامان در میان مسائل یا به صورت خصوصی است یا عمومی، یا تصريح است و یا اشاره، مسائل فرعی زیادی که در کتاب‌های سنیان وجود دارد، برای تک تک آنها راه دخول و خروجی در اصول و مذهب ما وجود دارد. آن هم نه به صورت قیاس بلکه به گونه‌ای که «علم» واجب العمل از آن به دست می‌آید مانند «بنا را بر اصل گذاشتن» و

«برائت ذمه» و غیره.^{۱۴}

بالاخره ریشه اجتهاد فقهی به حدیث امام صادق علیه السلام برمی‌گردد که فرمود: «عليينا إلقاء الأصول، و عليكم التفريع؛ وظيفه ما امامان تبیین اصول کلی است و وظیفه شما مجتهدان برگرداندن فروع و مسائل جزئی به آن اصول است».^{۱۵}

اکنون سوال این است که مجتهدان چگونه احکام دین را از دل شریعت بپرون می‌کشند و چگونه می‌توان بین اجتهاد شیعی و آزادی سیاسی رابطه برقرار کرد؟ مجتهدان یا قواعد اجتهادی به طور عمده، یا در صدد فهم الفاظ وارد در شریعت منقول هستند یا در صدد فهم معانی الفاظ. روش انت است که هر چند الفاظ خود ارزش فهم ندارند و به اعتبار معانی موجود در قالب آنها مورد فهم قرار می‌گیرند، اما فهم الفاظ غیر از فهم معانی الفاظ است. این مطلب در پایان این بحث قابل استنتاج خواهد بود. در قسم اول (فهم الفاظ) فقیهان از قواعد زبان‌شناختی معطوف به وضع الفاظ بهره می‌گیرند و در این راستا علمی مانند لغت، ادبیات زبان عربی، سبک‌شناسی زبان کتاب و سنت، تاریخ قرآن و

حدیث وغیره را فرامی‌گیرند. این نوع فهم اساس ثابتی دارد، چراکه الفاظ شریعت با زبان مشخصی در تاریخ معین و براساس قواعد زبان شناختی یک دوره‌ای نازل شده است. مباحث الفاظ در علم اصول فقه - که در همه کتاب‌های اصولی عمدت‌ترین بخش این علم را تشکیل می‌دهد - ناظر بر همین بخش است.

اما در قسم دوم (فهم معانی) فقیهان به علومی نیاز دارند که فهم بهتری از معانی موجود در شریعت مناسب با زندگی اجتماعی متغیر داشته باشند. در قواعد قسم دوم که بیشتر ناظر به فقه سیاسی - اجتماعی است، عناصری مانند زمان، مکان، عرف، مصلحت و عقلاء از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. شناخت مجتهد از عناصر مذکور او را قادر خواهد کرد که به گونه شایسته‌ای رابطه مسائل پیدا شده در شرایط خاص تاریخی و اجتماعی را با اصول کلی دین تبیین کند و درباره آنها فتوا یا حکم شایسته‌ای را صادر نماید.

امام خمینی در این باره معتقدند:

زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند، مسأله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسأله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند؛ بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، همان موضوع اقل که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهرآ حکم جدیدی می‌طلبد.^{۱۶}

در اینجا به برخی عناصر اجتهاد که می‌تواند به موضوع ما مرتبط باشد می‌پردازیم.

عرف

در یک تقسیم، اجتهاد یا در احکام الزامی صورت می‌گیرد و یا در منطقه خالی از حکم (منطقة الفراغ). اگر اجتهاد مربوط به احکام الزامی باشد، در این صورت چنانچه اجتهاد مربوط به فهم معانی باشد نه الفاظ، عرف به عنوان ابزار اجتهاد دو کاربرد می‌تواند داشته باشد:

۱ - عرف وسیله‌ای است، که برای تشخیص بعضی از مفاهیم - که خود شرع در فهم آنها عرف را حجت قرار داده است - به آن مراجعه می‌شود؛ مانند مفهوم الإناء(طرف) و المصعيد(زمین) که در فهم گسترۀ مصداقی معنای این دولفظ - هرچند که معنای موضوعی آنها مشخص است، - فقیهان از عرف کمک می‌گیرند^{۱۷}؛

۲ - مواردی که برای به دست آوردن مقصود گوینده - آن‌گاه که مطلق و بدون قرینه سخن گفته یا می‌گوید - به آن مراجعه می‌شود؛ مانند آن‌جا که در صدد پیدا کردن دلالت التزامی کلام شارع یا متشعر هستیم؛ برای مثال اگر شرع گفته تبدیل شراب به سرکه باعث پاکی آن است، دلالت عرفی می‌گوید

پس ظرف آن هم باک شده است. در مورد متشرعان، برای مثال، مقصود اصلی اقرارکنندگان در موارد شرعی، وصیتکنندگان و غیره بوسیله عرف مرزبندی می‌شود.^{۱۸}

منظور از عرف، گاهی عرف عام است و گاهی عرف خاص. عرف عام مربوط به فرهنگ یا دوره خاصی نیست؛ اما عرف خاص از جهات مختلفی، مانند زمان یا مکان یا حرفه، تجدید می‌شود. منظور از عرف به طور عموم نیز قول یا عملی است که بین مردم متعارف و شایع است. عرف عام را عرف عقلاً نیز می‌گویند.^{۱۹} عمید زنجانی می‌گوید:

عرف عبارت از عملی است که اکثریت مردم آن را به طور مکرر و ارادی، بدون احساس نفرت و کراحت انجام می‌دهند و گاه در تعییرات فقها آن را بنای عقلاً می‌نامند و گاهی نیز به آن سیره عملی اطلاق می‌کنند.^{۲۰}

اما در صورتی که مجتهدان در منطقه مباح (منطقه الفراغ یا منطقه لا نص فيه) اجتهاد کنند، در این صورت برگشت به عرف رابطه خاصی با مسألة آزادی سیاسی در تنظیم امور مادی دنیا بیان می‌کند و طبق دیدگاه شیعی که همه چیز را شریعت گفته است، در این صورت خواست عرف خواست شرع نیز تلقی می‌شود. با این توجه می‌توان گفت:

اراده و آزادی تا آن جا کاربرد دارد که می‌تواند سبب تغییر حکم شرع شود و حکم شرع را به دنبال خود بکشد، برای اثبات این مطلب، باید به ارج نهادن شرع به سیره و بنای عقلانی و عادت، سیره متشريعه و اجماع بر برخی از مبانی توجه کرد که همه نشانگر نقش بسیار مهم آزادی و اراده در سروشوست و نظم زندگانی و درک وظيفة شرعی است.^{۲۱}

جزائری در ادامه، آزادی در منطقه احکام الزامی را هم به تصویر می‌کشد؛ به نحوی که خواست

عرف باعث تغییر حکم شرعی می‌گردد:

بنای عقلاً و عرف، نقش بسیار مهم در بنیان احکام شرع دارد که بسیاری از احکام شرع در اصول و فقه بر همین پایه و اساس بنیان نهاده می‌شود؛ مانند حجتیت ظهورات، حجتیت خبر ثقه، قراردادهای اجتماعی، پیمان‌ها، عهدها، ازدواج، خرید و فروش، اجاره، صلح، بخشش، تشخیص مفاهیم و اراده شرع، تعیین موضوع و متعلق احکام شرع و دیگر اموری در ارتباط با احکام شرع هستند و می‌توانند احکام شرع را تغییر داده و حالت و یا موضوع حکم را عوض نمایند و در نتیجه حکم شرع نیز عوض شود.^{۲۲}

عمید زنجانی درباره اجتهاد بر بنای عرف در منطقه خالی از حکم الزامی (منطقه الفراغ) مرتبط با مسألة آزادی سیاسی تکیه بر باورهای عامه مردم برای ساختن نظام سیاسی مطلوب را مورد تأکید قرار داده است:

در جریان تجربه‌های تاریخی، شیوه‌هایی برای بررسی مسائل سیاسی شناخته شده‌است...

دوم، باورهای عامه مردم که زیربنای روش زندگی مردم را تشکیل می‌دهد و قواعد حقوقی از آن ناشی می‌شود. مسأله این جاست که وضع مطلوب سیاسی نیز از همین باورهای عامه مردم یا به اصطلاح آرای محموده گرفته شود؛ بدین معنا که از بهترین آرای محموده یک نظام سیاسی مطلوب شکل بگیرد.^{۲۳}

منظور ایشان از آرای محموده همان عرف و سیره عقلا در موضوعات مختلف سیاسی و اجتماعی است.^{۲۴}

همچنین با لحاظ اجتهد عرفی، تکیه بر تجربه را نیز می‌توان شیوه‌ای دیگر برای ساختن نظام سیاسی مطلوب قلمداد کرد. نتیجه این می‌شود که تجربه دنیا ثابت کرده که بهترین نظام سیاسی، نظامی است که آزادی سیاسی در آن وجود داشته باشد؛ بنابراین بهترین نظام سیاسی دنی در حال حاضر نظامی خواهد بود که آزادی سیاسی در آن جریان داشته باشد. مضاف بر این که خود مسأله تجربه امری است که به عنوان یک روش زندگی بهتر مورد تأیید دین اسلام قرار گرفته است.^{۲۵}

در اینجا این سؤال باقی می‌ماند که آیا عرف به طور مطلق حق است یا عرفی حق است که مورد تأیید شرع باشد و از این رو شرط است که در دوره مخصوص ریشه داشته باشد، اما عرف‌های تولیدی بعد از دوره عصمت حجیت نداشته باشد؟ جواب این است که اگر محل انعقاد عرف منطقه اباده است، در این صورت هرگونه عرفی دلایل اعتبار خواهد بود مگر این که با یک حکم صریح در شریعت منقول معارض باشد؛ برای مثال نمی‌توان پذیرفت که عرفی بودن ربا باعث جواز آن است، چرا که شرع به صراحت برای همیشه ربا را تحریم کرده است.

اما اگر اجتهد عرفی در طول شریعت منقول باشد - برای مثال مربوط به موضوع شناسی احکام شرعی، یا فهم معانی الفاظ شرعی باشد - در این صورت، دو قول وجود دارد؛ عده‌ای به طور مطلق آن را حجت می‌دانند و نیازی به امضای تقریری شریعت نمی‌بینند^{۲۶} و در مقابل، عده‌ای آن را شرط کرده‌اند.^{۲۷}

نتیجه دو قول هم این است که اگر حجیت عرف مطلق باشد می‌توان به نوعی آزادی حتی در حوزه منصوص شرعی دست یافت و اگر حجیت آن مقید به تقریر مخصوص باشد دیگر چنین استفاده‌ای ممکن نخواهد بود و در موارد شرع، از عرف پویا و تغییر دهنده احکام شرع بر مبنای شرایط تاریخی و چهارفایایی خاص خبری نخواهد بود.

مسأله «اباحد» در فقه شیعه
اباحد در اندیشه فقهی شیعه دو مفهوم دارد؛ معنای نخست اباحد عبارت است از آن حکم الهی که به بندگانش حکم و فرمان می‌دهد تا در امور خاص آزادانه عمل کنند و بر انجام یا ترک آنها مجبور

نیاشند؛ برای مثال خداوند - در حوزه فقه فردی - خوردن گوشت بعضی از حیوانات و پرندگان را حلال قرار داده است، در این موارد فرد مصالح طبیعی خودش را در نظر می‌گیرد و بر آن مبنای بدون هیچ‌گونه تعبد خاص عمل می‌کند (در مقابل تعبد اعتقادی که باید بر احکام اباحی الهی ایمان بیاورد)؛ معنای دوم اباحه در حوزه فقه حکومتی است که در آن خداوند به حاکم اسلامی این آزادی را داده است که براساس مصالح جامعه، علاوه بر اجرای شریعت، فرمان‌هایی را صادر کند. در این حوزه جامعه سیاسی مصالح خودش را بدون هیچ‌گونه تعبدی در نظر می‌گیرد و قوانین خاص را بی‌ریزی می‌کند و یا فرمان‌هایی را به اجرا در می‌آورد؛ برای مثال به نظر امام خمینی قاعدة «لاضر» - که ریشه آن حدیث نبوی درباره قضیه سمرة بن جندب می‌باشد - از احکام حکومتی است که پیامبر ﷺ در زمان خود، به عنوان حاکم صادر کرد.^{۲۸}

آزادی سیاسی در حوزه احکام حکومتی طبق آیاتی که در این زمینه وجود دارد، کاملاً منطقی است. حاکم اسلامی در این حوزه نمی‌تواند بدون در نظر گرفتن مصالح اجتماعی حکمی را صادر کند و البته مسأله احراز مصلحت اجتماعی به طور طبیعی منجر به آزادی سیاسی و دخالت فعالانه شهروندان در عرصه حکومت خواهد شد. در ادامه در ضمن عنوان «اندیشه مصلحت در فقه سیاسی امام» تا حدی به این بحث خواهیم پرداخت. این نوع اباحه و فقه شیعه در کنار سایر احکام (حرمت، وجوب، استحباب و کراحت) قرار دارد. ادله قائم براین نوع اباحه شرعی، همان امارات شرعی هستند که دلیل علمی شمرده می‌شوند. در اصطلاح فقهی به این اباحه، اباحه بالمعنى الاخض می‌گویند، در مقابل اباحه بالمعنى الاعم که استحباب و کراحت را نیز از این جهت که درباره آنها حکم الزام آوری وجود ندارد، شامل می‌شود.^{۲۹} طبیعی است که عملکرد در چارچوب این اباحه نمی‌تواند آن قدر آزاد باشد که مستلزم ارتکاب حرمت یا ترک وجوب شرعی گردد.

یک نوع اباحه شرعی نیز در ادامه همین نوع اول در فقه شیعی مطرح است که از اصل عملی برائت به دست می‌آید. این اباحه نه در کنار سایر احکام تکلیفی که در طول آنها قرار دارد. در حالی که اباحه قسم اول از احکام اولیه دینی شمرده می‌شد که با اقامه دلیل اماری بر آن، بیان کننده حکم واقعی الهی بود. این اباحه در مرتبه‌ای پایین‌تر از آن حکمی ثانوی تلقی می‌شده که از برائت - که حکمی ظاهری به شمار می‌آید نه واقعی - به دست می‌آید. اصل برائت مانند سایر اصول عملیه هنگامی به آن عمل می‌شود که حکم شرعی در موضوعی مجھول باشد و دلیل علمی یا علم آور در آن وجود نداشته باشد. آخوند خراسانی در کفایه درباره موارد رجوع به برائت گفته است:

اگر وجوه یا حرمت چیزی مورد شک قرار بگیرد و ما نتوانیم از شریعت دلیل علمی یا علم آور که حجت باشند پیدا کنیم، در این صورت عقل و شرع دست مکلف را باز گذاشته است و در مواردی که احتمال می‌دهد حرام باشد می‌تواند آن عمل مشکوک را انجام دهد و اگر احتمال

وجوب دارد می‌تواند آن را ترک نماید و اگر در واقع نیز معلوم شد که حرام یا واجب را انجام یا ترک کرده است، مجازاتی ندارد. مجھول بودن حکم شرعی هم گاهی به دلیل اعمال نص و گاهی به دلیل فقدان نص و گاهی نیز به علت تعارض نص (دلیل شرعی) است.^{۳۰}

در مقابل اصل برائت که می‌تواند اباحه تولید کند، اصل احتیاط مطرح است که تولیدکننده تکلیف الزام اور برای مکلفان است. بنابراین اصل برائت زمانی می‌تواند پایه‌های نظری برای به رسیت شناختن یک سری آزادی‌ها در فقه فردی و سیاسی تلقی شود که بتوان آن را مقدم بر اصل احتیاط دانست. آنچه اکثر عالمان اصول در مقابل اخباریان شیعی، بدان تمایل دارند، تقدم اصل برائت بر اصل احتیاط است،^{۳۱} بلکه می‌توان اینها را در طول هم قرار داده و تعارض با هم نداشته باشند، چرا که در عمدۀ موارد اصل برائت، شک در تکلیف است و موارد احتیاط جایی است که تکلیف قطعی شده؛ اما «مکلف به» مجھول است، برای مثال نمی‌دانیم تکلیف قطعی مصادقش در روز جمعه، نماز ظهر است یا نماز جمعه که در این موارد به احتیاط عمل می‌کنند.

بنابراین، صورت اول این نوع اباحه در عرض سایر احکام و صورت دوم آن در طول سایر احکام در رتبه‌ای پایین‌تر از حیث دلیل شرعی اثبات‌کننده آن، قرار دارد؛ برای مثال این نوع اباحه برخاسته از حکم کلی یا موردی شرعی است و نسبت به سایر احکام شرعی نه قسمی بلکه قسمی از آنهاست. اباحه در اینجا به عنوان حکمی فرعی باید اثبات شود.

نوع دیگری از اباحه برای فقهای شیعیه مطرح است که در واقع بحثی کلامی است و در اصول فقه در ضمن مباحث مربوط به اصل برائت بدان اشاره می‌شود. این اباحه که در مقابل حظر قرار دارد - نه در مقابل احکام تکلیفیه چهارگانه - به این شکل مطرح است که آیا انسان، مکلف آفریده شده است و یا با هر چیزی یا پدیده‌ای یا شرایطی که رویه رو می‌شود، باید در دغدغه پیدا کردن تکلیف خود باشد، یا نه، انسان ذاتاً آزاد آفریده شده است و در مورد آنچه در پیرامونش جاری است خداوند هیچ تکلیفی به عنوان حکمی اولی قرار نداده است؟ این بحث گاهی با منظار شرعی و گاهی با نگاه عقلی طرح می‌گردد. در گفتمان شیعی که شریعت، و به تعبیر دیگر اسلام، همه چیز را بیان کرده است باید جواب این مسأله را از خود دین پیدا کرد، در حالی که در اندیشه معزله که اصالت با انسان و عقل اوست، با نگاه بروندینی از آن بحث کرده‌اند.

نتیجه بحث این است که اگر اثبات شد انسان‌ها درباره همه چیز مکلف آفریده شده‌اند، هرگونه بی‌تکلیفی احتیاج به دلیل خاص اثبات‌کننده آن خواهد داشت؛ در حالی که اگر اصل براین باشد که انسان‌ها همان‌طوری که آزاد آفریده شده‌اند در مورد چیزی هم تکلیف ندارند، در این صورت هرگونه حکم الزام اور در حوزه فردی یا اجتماعی - سیاسی به نحوی که آزادی تکوینی انسان‌ها را محدود کند، احتیاج به دلیل خاص اثبات‌کننده آن دارد. در اندیشه اول، فتوای حلال صادر کردن کار آسانی نخواهد

بود، در حالی که حکم ممنوعه دادن احتیاج به مؤونه زایدی نخواهد داشت و بر عکس بر مبنای اصلالاباحه، هرگونه ایجاد تکلیف و بالتفع محدودیت برای حوزه فردی یا اجتماعی باید با دلیل متنق صورت گیرد.

ذکر این نکته لازم است که این اباقه تفاوت اساسی با اصل برائت دارد. اگر یکی از موارد اصل برائت، مورد فقدان نص و دلیل بود، این بین معنا نیست که اینها یک چیز باشند. دلیل این است که اولاً اکثر موارد برائت جایی است که دلیل بر حرمت یا وجوب وجود دارد، اما با همدمیگر تعارض دارند یا حکم حرام و واجب به دلیل اجمال دلیل احراز نمی شود. گذشته از این، برائت در مواردی است که بعد از ورود مکلف به حوزه شریعت الزام آور در حکم الهی از حیث حرمت یا وجوب شک می کند و در نتیجه هیچ یک از دو تکلیف را گردن نمی نهد، در حالی که مسأله اباقه اصلاً قبل از ورود به حوزه تکلیف، جوازی است از خود شرع یا عقل برای نبود تکلیف واقعی نه اجرای برائت ظاهری.

به طور کلی فرق این اباقه با اباقه نوع اول این است که با اثبات اصلالاباحه در این جا می توان آن را در طول احکام تکلیفی شرعی و مقدم بر آنها قرار داد، در حالی که اباقه در قسم اول یا در کنار احکام پنج گانه قرار داشت یا در طول آنها، اما متاخر از آنها. در نتیجه اباقه نوع اول قسمی از احکام تکلیفی پنج گانه بود، در حالی که این اباقه قسمی آنهاست. برخلاف اصل برائت، این اباقه نه حکم ظاهری بلکه حکمی واقعی است که دلیل علمی دارد.

مهم ترین دلیل شیعه بر اصلالاباحه در مقابل اصلالحظر، حدیث معروفی است از امام صادق علیه السلام که فرمود: «کل شیی لک حلال حتی تعلم آن حرام یعنی»^{۲۲} یا «کل شیی مطلق حتی بود فیه نهی»^{۲۳} همه چیز فی حد ذاته خالی از حکم است و جایز الارتكاب، مگر این که نهی درباره آن وارد شود. البته کسانی هم مانند سید مرتضی با شیوه معتزله جباری اصلالاباقه از دلیل عقلی استفاده می کنند که اصل در افعال اباقه است. او چنین قاعده ای را از بدیهیات شمرده است. البته این بدیهی بودن دلیل او مشروط است. سید مرتضی گفته است: «هر آنچه در آن سودی باشد و از زیان در زمان حال و آینده خالی باشد، انجام دادن آن مباح است و اقدام به آن به حکم عقل نیکوست». ^{۲۴} این شیوه استدلال نشان می دهد که سید کاملاً به سبک قاضی استدلال می کند، متنها به نظر قاضی ذات اشیا به حکم عقل در هنگام احتمال ضرر و نفع محظوظند، ولی به نظر سید اصل این است که خالی از ضرر باشند و لذا مباحند: حضرت امام نیز اصلالاباقه را بحثی عقلی دانسته اند که جایگاهش کلام است و نه فقه، چرا که معنا ندارد اباقه ای که قسمی احکام شرع است از خود شرع دلیل داشته باشد.^{۲۵}

شیخ طوسی نیز قائل به اباقه اصلیه در اشیا است و این اباقه به دلیل نقلی ثابت شده است؛ اما او برخلاف اکثر اصولیان، نه از روایات بلکه از آیات قرآنی چنین استفاده کرده است، شیخ در عده اصول نوشته است: «ما ابا و امتناع نداریم از این که بگوییم از طریق شرع، دلیل وارد شده است بر اباقه اشیا

و عقیدهٔ ما نیز همین است».^{۳۶}

نظیر اصل‌الاباحه در حوزهٔ تقین و تشریع، «اصلة عدم ولاية احد على احد» یعنی نفی سلطه در حوزهٔ سیاست و رهبری است. امام خمینی(ره) در این باره می‌گوید:

اصل اولی این است که حکم کسی بر دیگری در قضایت و غیر آن نافذ نیست و مقصود از نفوذ این است که تخلف از آن جایز نبوده و تقضی آن حرام باشد، هر چند مخالف با واقع باشد و در این معنا، پیامبر یا امام و یا دوستان خدا تفاوتی ندارد، زیرا بالا بودن درجات کمال آنها سبب نمی‌شود که قضایت و حکم آنها نافذ باشد؛ لیکن عقل فطری حکم می‌کند که حکم خدا که آفریننده انسان است در حق او نافذ باشد، زیرا این حق ذاتی است نه اعتباری، پس هر حکمی که بخواهد نافذ شود باید به دستور خدا باشد و از طرف او قرار داده شود.^{۳۷}

پایهٔ این اصل و قاعدهٔ آن طور که مرحوم کاشف‌الغطا استدلال کرده، آزادی ذاتی انسان است. از آن جا که حق تصرف و سلطه انسانی بر انسان دیگر موجب تقضی حقوق و آزادی‌های او می‌شود، این حق و این سلطه پذیرفته نمی‌شود و اصل بر عدم سلطه این فرد است که این امر گویای مفروض گرفتن آزادی اوست.^{۳۸}

اما سؤال اساسی در این مبحث این است که آیا به صرف اثبات وجود ابایه در اندیشه فقهی شیعه، این نتیجه به دست می‌آید که پس فقه شیعی اثبات‌کننده آزادی سیاسی است؟ به نظر می‌رسد مکمل این بحث، بررسی نوع نگاه شیعه به حوزهٔ ابایه و خالی از حکم در جامعه را فقهیانی که در عرصه سیاست اصرار و تأکید بر اجرای مو به موى فروعات فقهی در جامعه را دارند، برای آنان آزادی سیاسی نمی‌تواند معنای واقعی داشته باشد، نظام سیاسی هم که بر پایه این فکر بنا شود نمی‌تواند به طور جدی آزادی سیاسی را در درون خود جای دهد. چنین تفکری که در حوزه جامعه سیاسی دینی منطقه‌الفراغ را نفی می‌کند، در صدد برگرداندن تمامی حوادث زندگی سیاسی به فیلتر فروع دینی است. برای چنین فقهی، هرگونه حادثه کوچک و بزرگ در جامعه باید بر مبنای فروعات اولی فقهی صورت پذیرد.

اما اگر فقهی یکی از مصاديق بلکه مصدق ابایه را عرصه فقه سیاسی دانست، برای او سخن از آزادی سیاسی کاملاً امری منطقی به نظر خواهد رسید و نظام سیاسی هم که از دل چنین تفکری زاده شده می‌تواند آزادی سیاسی را در درون خود به آسانی جای دهد. فقهیانی که از احکام حکومتی سخن گفته‌اند، دقیقاً همان‌هایند که افقی باز و گسترده را در پیشروی عرصه تدبیر اجتماعی بالاخص ابعاد دنیوی محض به تصویر کشیده‌اند. امام خمینی از جمله فقهیان وسعت‌بینی است که در حوزهٔ فقه سیاسی با پذیرش ابایه‌الاصل در آن، برای اجهاد حر در فضای سیاسی که میدان بسیار بازی را با طرح احکام حکومتی ناظر بر مصالح زمانی و مکانی دائمًا تغییرپذیر و با تکیه بر مفاهیمی

مانند «مصلحتت» و «عرف و سیره عقلاً»، فقه پویایی را وارد آن دیشه سیاسی دینی کرده‌اند. امام خمینی در دوره رهبری ده ساله خود در مسائل مختلف این دو نوع فکر خویش را به منصه ظهور رساند. در فاصله سال‌های ۱۳۶۰ تا ۱۳۶۶ دو شیوه تفکر درباره حوزه اقتدار حکومت دینی ولایت فقیه بروز کرد: دیدگاهی که معتقد بود ولی فقیه در چارچوب احکام اولیه دارای اقتدار است و حق قانون‌گذاری ندارد. در این دیدگاه «ولایت فقیه» مجری احکامی است که در رساله‌های عملیه وجود دارد؛ اما دیدگاه دیگری در مقابل، فقه موجود فردی را کافی برای فقه حکومتی نمی‌دانست. آرای صاحبان این دو نظریه به تدریج در نهادهای حکومتی به ویژه دولت و مجلس، انعکاس یافت و بعضی از اختلاف نظرها را در مسائل سیاسی و اجتماعی به بار آورد؛ برای مثال بحث معادن کشور و میزان مالکیت افراد بر معادنی که در زمین‌های آنان کشف می‌شد مطرح گردید، در فقه رساله‌ای بعضی از فقها تأکید شده بود که معادن از مصادیق خمس‌اند و در صورتی که در زمین افراد معدنی وجود داشته باشد، مالک زمین پس از پرداخت خمس، مالک آن معدن تلقی می‌شود. این حکم اگر با توجه به مصادیق معادن نظیر نفت و زغال سنگ و فلزات گران قیمت مثل طلا و نقره در نظر گرفته شود، مشکل آفرین خواهد شد. آیا افراد در جامعه ما مالک منابع نفتی کشف شده در زمین خود محسوب می‌شوند؟ در آن سال‌ها، در این زمینه اختلاف نظرهایی وجود داشت. امام خمینی با طرح یک فتوای درباره حدود مالکیت افراد بر معادن زیرزمینی، مانع از ظهور مناقشه جدی شدند. براساس این فتوا، مالکیت افراد بر زمین و منابع زیرزمینی و نیز فضای بالای سر هر ملک، دارای محدودیت است و مقدار مالکیت در این موارد تابع عرف است، از جمله موارد اختلافی دیگر مسئله قانون کار، تجارت خارجی و مالیات غیر شرعی است.^{۲۹}

سؤال دیگر این است که آیا با قول به وجود مطلقه خالی از حکم، هم در فقه فردی و هم در فقه سیاسی، حتماً در نظام سیاسی برآمده از این نظریه، آزادی سیاسی وجود خواهد داشت؟ آزادی سیاسی که حق دخالت و تأثیرگذاری عموم شهروندان در سیاست‌گذاری‌های مسؤولان سیاسی را در بر دارد، به مؤونهای بیش از این نیاز دارد. ممکن است نظریه‌ای براین باور باشد که در فقه سیاسی منقطعه‌ای خالی از حکم وجود دارد که دست حکومت برای عمل در آن باز است، اما معتقد باشد که معنای احکام حکومتی این است که فقیه حاکم باید خودش در آن جا حکم صادر کند و دیگران نیز اطاعت کنند، لازمه رسیدن به آزادی سیاسی این است که نوع نگاه این نظریه به ماهیت احکام حکومتی یا مفهوم ولایت مطلقه و دیدگاهش درباره توانایی شهروندان جامعه نیز مورد ارزیابی قرار گیرد.

اگر آن دیشه‌ای از یکسو، معتقد باشد انسان‌ها از جهت عقل مساوی نبوده^{۴۰} و انسان‌ها درجه‌بندی شده‌اند و از سوی دیگر، احکام حکومتی را که منجر به ولایت مطلقه فقیه می‌شود، به

معنای مطلق الاختیار بودن حاکم با صلاح‌حدید شخصی (با تکیه بر توانایی‌های علمی و عقلی خود) تفسیر کند، نمی‌تواند منجر به آزادی سیاسی در جامعه دینی برای شهروندان گردد.

اندیشه مصلحت زیربنای نظریه ولايت مطلقه فقه

نوشته‌ها و سخنرانی‌های امام خمینی بنیان‌گذار رسمی ولايت فقهی با قید «احلاق» نشان می‌دهد که برداشت و تفسیر او از مطلقه بودن ولايت فقهی، نه منافی آن با آزادی و حقوق شهروندان جامعه دینی که دقیقاً در راستای لحاظ حقوق مردم از سوی حاکمان دینی است، به نظر امام احکام حکومتی گسترده‌تر از احکامی است که از سوی شریعت منقول بیان شده است. در روند زندگی سیاسی احکام جدیدی باید تولید شود، به نحوی که مصالح و خواست به حق مردم فدای بهانه فقدان شریعت منقول نگردد. منظور امام از طرح ولايت مطلقه فقهی اثبات مشروعيت اعمال تمایلات نفسانی یک تن بر سراسر جامعه نبود، زیرا به نظر امام:

اسلام بنیان‌گذار حکومتی است که در آن نه شیوه استبداد حاکم است که آرا و تمایلات نفسانی یک تن را بر سراسر جامعه تحمیل کند، نه شیوه مشروطه و جمهوری که متنکی بر قوانین می‌باشد که گروهی از افراد جامعه برای تمامی آن وضع می‌کند، بلکه حکومت اسلامی، نظامی است ملأهم و منبعث از وحی الهی که در تمام زمینه‌ها از قانون الهی مدد می‌گیرد، و هیچ یک از زمامداران و سپرپرستان امور جامعه و حق استبداد رأی نیست تمام برنامه‌هایی که در زمینه زمامداری جامعه و شوون و لوازم آن، جهت رفع نیازهای مردم به اجرا در می‌آید، باید براساس قوانین الهی باشد. این اصل کلی، حتی در مورد اطاعت از زمامداران و متخصصان امر حکومت نیز جاری است.^{۴۱}

حضرت امام در شیوه اعمال ولايت گسترده فقهی در ادامه مطلب فوق گفته است:

این نکته را باید بیفزاییم که حاکم جامعه اسلامی می‌تواند در موضوعات، بنابر مصالح کلی مسلمانان یا بر طبق مصالح افراد حوزه حکومت خود، عمل کند. این اختیار هرگز استبداد به رأی [و خودسرانه بودن حاکم در جعل قانون یا فرمانروایی] نیست، بلکه در این امر مصلحت اسلام و مسلمین منظور شده است. پس، اندیشه حاکم جامعه اسلامی نیز، همچون عمل او، تابع مصالح اسلام و مسلمین است.

طبق این نظریه، اگر خداوند خارج از احکام بیان شده در قرآن و سنت، منطقه مباحی را در برابر حاکم قرار داده، در واقع منطقه مباحی است که مصالح مسلمانان در آن جا حرف اول را می‌زند. این تفکر امام از آن جا ناشی می‌شود که حضرت امام مسأله ولايت را اعطای ویژه خداوند به حاکم نمی‌داند، بلکه مسأله حکومت کردن وظیفه‌ای است بر حاکم تا بتواند مصالح مسلمانان را برآورده

سازد، به نظر امام:

وقتی می‌گوییم ولايتی را که رسول اکرم ﷺ و ائمه علیهم السلام داشتند، بعد از غیبت، فقیه عادل دارد، برای هیچ‌کس این توهمندی باید پیدا شود که مقام فقهای همان مقام ائمه علیهم السلام و رسول اکرم ﷺ است، زیرا این جا صحبت از مقام نیست، بلکه صحبت از وظیفه است. «ولايت» یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس یک وظیفه سنگین و مهم است، نه این که برای کسی شان و مقام غیر عادی به وجود بیاورد و اورا از حد انسان عادی بالاتر ببرد؛ به عبارت دیگر، «ولايت» مورد بحث، یعنی حکومت و اجراء اداره، برخلاف تصوری که خیلی از افراد دارند، امتیاز نیست بلکه وظیفه‌ای خطیر است.^{۲۲}

برای مثال میرزا شیرازی با فتوای تحریم تنبای کو در صدد اراضی اشتهای نفسانی خود نبود، بلکه وظیفه‌ای بود که مصالح مسلمانان در آن روز اشکارا چنین حکمی را اقتضا می‌کرد. امام خمینی در این باره فرموده‌اند:

حرمت تنبای کو ... حکم قضاوتی نبود که بین چند نفر سر موضوعی اختلاف شده باشد، و ایشان روی تشخیص خود قضاوت کرده باشند. روی مصالح مسلمین و به عنوان «ثانوی»

این حکم حکومتی را صادر فرمودند.^{۲۳}

بنابراین برای امام اصلاً قابل قبول نیست که حاکمی حتی با تکیه بر علم یا تقوای توانایی و اقتدار خود، ادعای کند که در احکام حکومتی می‌خواهد با رأی شخصی خود عمل نماید. اصلاً فرق قضاوت با حکومت همین است؛ قاضی به فهم خود تکیه می‌کند و حکم صادر می‌کند، اما حاکم نمی‌تواند مصالح واقعی را با رأی خود به دست آورد.

به این ترتیب، مسئله مصلحت خود به خود رابطه مستقیمی با دخالت مردم در عرصه زندگی اجتماعی پیدا می‌کند تا مردم حق اظهار نظر نداشته باشند و نتوانند به انحصار مختلف در سیاست‌گذاری‌های گوناگون حکومتی تأثیرگذار باشند، چگونه می‌توان مطمئن شد که مصالح واقعی آنان در نظر گرفته شده است، به نظر حضرت امام، حتی شریعت منقول نیز از این جهت به دست حاکم در عرصه سیاست و اجتماع اجرا می‌شود که مردم شریعت دینی را پذیرفته‌اند:

مجموعه قوانین اسلام که در قرآن و سنت گرد آمده‌اند توسط مسلمانان پذیرفته و مطاع شناخته شده است. این توافق و پذیرفتن کار حکومت را آسان نموده و به خود مردم متعلق کرده است. در صورتی که در حکومت‌های جمهوری و مشروطه سلطنتی، اکثریت کسانی که خود را نماینده اکثریت مردم معرفی می‌نمایند هر چه خواستند به نام «قانون» تصویب کرده، سپس بر همه مردم تحمیل می‌کنند.^{۲۴}

امام به این اکتفا نکرد که چون مردم این را قبول کرده‌اند، پس فقیه می‌تواند قوانین شرع را بدون

لحوظ فهم مردم از دین (شريعت منقول) بر آنها اعمال کند. یکی از اصول تفکر اجتهادی امام تبعیت از فهم عرفی است، هم در تفسیر آیات و هم در تفسیر روایات امام، مطلقاً از تکیه کردن فقیه بر ذهن فلسفی خود در اجتهاد فقهی دوری جسته است:

میزان در فهم روایات و ظواهر الفاظ، عرف عام و فهم متعارف مردم است، نه تجزیه و

تحلیل‌های علمی، و ما هم تابع عرف هستیم، اگر فقیه بخواهد در فهم روایات دقایق علمی

را وارد کند، از بسیاری مطالب باز می‌ماند.^{۴۵}

از این‌رو یکی از مقدمات اجتهاد به نظر امام «مانوس بودن با محاورات عرفیه و فهم موضوعات عرفی که کتاب و سنت بر طبق آن جاری شده و پرهیز از مخلوط کردن میان دقت‌های علمی و عقلیات دقیق و بین معانی عرفی عادی»^{۴۶} است.

امام در حالی که ولايت فقيه را از حیث تئوريک امری الهی می‌داند، اما در مرحله تحقق آن در قالب یک نظام سیاسی، آن را از امور اعتباری عقلایی و نه شرعی می‌داند، «ولايت فقيه از امور اعتباری عقلایی است و واقعیتی جز جعل ندارد».^{۴۷} با این دیدگاه کاملاً منطقی به نظر می‌رسد که امام بگویند: «میزان رأی ملت است»^{۴۸} و «ما تابع آرای ملت هستیم، ملت ما هر طوری رأی داد ما هم از آنها تبعیت می‌کنیم».^{۴۹}

البته طبیعی است که این برگشت به واقعیت‌های عرفی در صدد اثبات قرار دادن شریعت منقول در معرض تغییر بر مبنای تمایلات عرف عقلانیست، بلکه منظور این است که در اجتهاد شرط شده که احکام فردی و اجتماعی دین معطوف به درک عقلایی در حوزه فهم معانی الفاظ از یک طرف و واقعیت‌های اجتماعی مربوط به زمان و مکان خاص از سوی دیگر، استنباط شود. در حالی که در منطقه مباح، دخالت مردم در عرصه‌های مختلف سیاسی - اجتماعی دخالتی آگاهانه و فعالانه خواهد بود؛ بنابراین کلام امام که فرمود: «ما تابع عرف هستیم»، این تبعیت برای مجتهدان «از جهت اجتهاد» است، اما آن‌جا که فرمودند: «ما تابع رأی ملت هستیم»، از جهت مجتهد «به عنوان حاکم» می‌باشد. تبعیت مجتهد در نوع اول منفعانه نیست، در حالی که در نوع دوم منفعانه است، چرا که در نوع اول او برای فهم شریعت منقول به جامعه رجوع می‌کند، در حالی که در نوع دوم خودش می‌خواهد بر مبنای صالح آنها عمل کند.

شایان ذکر است که در اندیشه امام دخالت مردم نه تنها در رأی دادن بلکه در روند زندگی سیاسی نیز امری معقول و مطلوب است:

باید همه زن‌ها و همه مردّها در مسائل اجتماعی، در مسائل سیاسی وارد باشند و ناظر

باشند. هم به مجلس ناظر باشند، هم به کارهای دولت ناظر باشند، اظهارنظر بکنند. ملت

باید آن همه شان ناظر امور باشند، اظهارنظر بکنند، در مسائل سیاسی، در مسائل

اجتماعی، در مسائلی که عمل می‌کند دولت، استفاده بکنند، اگر یک کار خلاف دیدند.^{۵۰} با این توجه، می‌توان ادعا کرد که در اندیشه امام، دخالت مردم در امور سیاسی به منظور تأثیرگذاری در سیاست‌ها و نیز کنترل عملکرد مسؤولان سیاسی امری طبیعی و معقول به‌نظر می‌رسد؛ اما اگر خواست ملت تا آن جا پیش رود که دنبال جامعه‌ای لاییک باشند، برای امام چنین سوالی خلف فرض است، یعنی پیش‌فرض امام این است که در جامعه‌ای حکومت اسلامی برقرار خواهد شد که اکثرشان مسلمان هستند و به نظر امام از بدیهیات اسلام وجود قوانین مبتنی بر شرع در عرصه زندگی سیاسی است. این‌که امام بارها می‌فرمودند ملت اسلام را می‌خواهد، ناظر به همین نکته است؛ البته اگر این خلف فرضی اتفاق بیفتد منطقاً چنین استنباط می‌شود که در این صورت امام بر چنین ملتی حکومت کردن را فاقد موضوع خواهدند دانست، از این‌رو حکومتی نیز وجود نخواهد داشت.



پیوشت‌ها

۱. جعفر سبحانی، بحوث فی الملل والنحل (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق) ج ۳، ص ۲۴۱ - ۲۴۳.
۲. امام روح الله خمینی، تهذیب الاصول (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق / ۱۳۶۳ش) ج ۱، ص ۲۰۰ - ۲۱۱.
۳. محمد رضا مظفر، المنطق (نیجف: مطبعة النعمان، ۱۲۸۸ق) ص ۳۱۵ و ۳۲۷.
۴. جعفر سبحانی، پیشین، ص ۳۴۱.
۵. در توضیح نظریه حسن و قبح عقلی مظفر از کتاب زیر استفاده شده است: محمد رضا مظفر، اصول الفقه (نجف: مطبعة النعمان، ۱۳۸۶ق / ۱۹۶۷م) الجزء الثاني، ص ۲۰۵ - ۲۳۴.
۶. محمد تقی حکیم، اصول العامة للفقه المقارن (قم: مؤسسة آل البيت، آب (غسطس) ۱۹۷۹م) ص ۲۹۳.
۷. محمد رضا مظفر، اصول الشه، ج ۱، ص ۲۳۵.
۸. محمد تقی حکیم، پیشین، ص ۲۳۹.
۹. محمد جواد معنیه، العیزان فی الشیعۃ (لبنان: دار التیار الجدید، ۱۴۱۷ق) ص ۳۳۲.
۱۰. همان، ص ۳۳۲.
۱۱. محمد جواد یاسین، السلطة فی الإسلام (بیروت: المركز الثقافي العربي، بي تا) ص ۱۰۳ - ۱۰۶.
۱۲. «ما من شيء إلا و فيه كتاب أو سنته». این روایت از امام صادق علیه السلام نقل شده است (ر.ک: محمد جواد یاسین، پیشین، ص ۹۸).
۱۳. «إن فيها كل حلال و حرام، وكل شيء يحتاج إليه الناس حتى الأرش في الخدش». این روایت نیز از امام صادق علیه السلام نقل شده است. (ر.ک: همان، ص ۹۸).
۱۴. همان، ص ۱۰۲.
۱۵. علی رضا فیض، مبادی فقه و اصول (تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۷) ص ۱۵۰.
۱۶. بخشی از پیام امام خمینی(ره) به حوزه‌های علمیه در ۱۲/۷/۱۳۶۷ (ر.ک: قم: روابط عمومی دفتر تبلیفات اسلامی، منتشر حوزه‌یان، ۱۳۷۷) ص ۳۹.



۱۷. محمدتقی حکیم، پیشین، ص ۴۲۲.
۱۸. همان، ص ۴۲۳.
۱۹. همان، ص ۴۱۹ - ۴۲۰.
۲۰. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۶) ج ۲، ص ۲۱۷.
۲۱. سید نورالدین شریعتمدار جزائری، «مبانی آزادی در کلام و فقه شیعه»، *فصلنامه علوم سیاسی*، ش ۳، سال اول (زمستان ۱۳۷۷) ص ۷۰ - ۷۱.
۲۲. همان، ص ۷۱.
۲۳. عباسعلی عمید زنجانی، «اسلام و دموکراسی»، *مجله معرفت*، شماره اول، سال چهارم (تابستان ۱۳۷۴) ص ۵ - ۴.
۲۴. همو، فقه سیاسی، ج ۳، ص ۲۲۱ و ۲۲۵.
۲۵. همو، «اسلام و دموکراسی»، ص ۴ - ۱۲.
۲۶. سید نورالدین شریعتمدار جزائری، پیشین، ص ۷۱؛ عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، ج ۲، ص ۲۲.
۲۷. محمدتقی حکیم، پیشین، ص ۲۶ - ۴۱۹.
۲۸. امام روح الله خمینی، *تهذیب الاصول*، ج ۲، ص ۴۸۷ - ۴۹۰.
۲۹. درباره تعریف «ایاحة شرعی»، ر. گ.
- سید محمد باقر صدر، دروس فی علم الاصول، الحلقة الثانية، ص ۹۶ علی رضا فیض در مبادی علم فقه و اصول (ص ۱۱) در تعریف ایاحة گفته است: «ایاحة، نوعی حکم شرعی است که در آن راه به روی مکلف باز نگه داشته شده و به او آزادی و اختیار داده‌اند که هر چه می‌خواهد برگزیند، و انتخاب هر یک از فعل و ترک، در نظر مولی بکسان است، و به طور خلاصه مباح عبارت است از آنچه، فعل و ترک آن جائز و برابر است».
۳۰. محمدکاظم آخوند خراسانی، *کفاية الاصول* (تهران: کتاب فروشی اسلامیه، ۱۳۶۸) ج ۲، ص ۱۶۷.
۳۱. منصور صراحتی، «مفهوم آزادی در فقه سیاسی شیعه»، *فصلنامه علوم سیاسی*، شماره اول (تابستان ۱۳۷۷) ص ۸۲ - ۸۳.
۳۲. امام روح الله خمینی، *تهذیب الاصول*، ج ۲، ص ۱۷۵.
۳۳. همان، ص ۱۷۹. امام در بحث برائت این حدیث را مطرح کرده است و دلالت آن بر ایاحة‌الاصل به معنای دوم را اثبات کرده است.
۳۴. سید نورالدین شریعتمدار جزائری، پیشین، ص ۴۸. سید مرتضی نیز نفع و ضرر دنیوی را با تعبیر «زیان در زمان حال» از ملاکات حسن و قبح شمرده است.
۳۵. امام روح الله خمینی، *تهذیب الاصول*، ج ۲، ص ۱۸۵.
۳۶. سید نورالدین شریعتمدار جزائری، پیشین، ص ۴۹.

۳۷. امام روح الله خمینی، رساله اجتہاد و تقلید (قلم: انتشارات دارالفکر، ۱۳۸۲ق) ص ۱۴۴؛ ترجمه متن از: سید نورالدین شریعتمدار جزائیری، پیشین، ص ۵۱.
۳۸. منصور میراحمدی، پیشین، ص ۴۹.
۳۹. علی شکوهی، «حوزه اقتدار حکومت منشأ نخستین روایوی‌های فکری و سیاسی»، هفت‌نامه ارزشها، ش ۱۴۸، سال چهارم (دوشنبه، ۱۳۷۸/۹/۲۲) ص ۵ و ۸.
۴۰. محمدجواد مغنية، الفوارق بین الشیعه والسنّة، ص ۱۹۱.
۴۱. امام روح الله خمینی، شریون و اخبارات ولی فقیه (تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۵)، ص ۲۰ - ۲۱.
۴۲. همو، ولایت فقیه (حکومت اسلامی) - (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳)، ص ۴۰.
۴۳. همان، ص ۱۱۳.
۴۴. همان، ص ۳۴.
۴۵. همان، ص ۹۸.
۴۶. امام روح الله خمینی، الرسائل، ص ۹۷.
۴۷. همو، ولایت فقیه، ص ۴۱، و نیز ر. ک: همان، ۸۹ - ۹۰.
۴۸. همو، صحیفه نور، ج ۵، ص ۳۴.
۴۹. همان، ج ۱۰، ص ۱۸۱.
۵۰. همان، ج ۱، ص ۷۰.

مرکز تحقیقات فناوری علوم اسلامی



مرکز تحقیقات فایوئر علوم اسلامی