



تحولات فقه شیعه در تعامل با روند نوسازی در ایران بعد از انقلاب

پدیدآورده (ها) : فوزی، یحیی

میان رشته ای :: مطالعات اسلامی :: تابستان 1383 - شماره 64 (علمی-پژوهشی)

از 91 تا 122

آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/64293>

دانلود شده توسط : رسول جعفریان

تاریخ دانلود : 23/04/1395

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 دیجیتال که حاصل و برگرفته 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

تحولات فقه شیعه در تعامل با روند نوسازی

در ایران بعد از انقلاب*

دکتر یحیی فوزی

استادیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین

E-mail: yfozi@yahoo.com

چکیده

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، جریان اسلام‌گرایان و فقهاء شیعه ضرورتاً می‌بایست به موضع‌گیری در خصوص مسائل مختلف بپردازند و به صورت شفاف و موردی دیدگاه‌های فقهی را برای طراحی سیاستها و برنامه‌ها و اداره کشور مطرح سازند و در این راستا می‌بایست در موضع‌گیریهای خود از یک سو، به مبانی فقهی خود وفادار بمانند و از سوی دیگر پیشرفت و توسعه کشور را تعقیب کنند و در واقع الگوی بدیلی از نوسازی که بتواند دستاوردهای عقلانی جهان مدرن را در جامعه‌ای اسلامی تحقق بخشد ارائه نمایند. در نتیجه، آنان در سالهای بعد از انقلاب با سؤالات و چالشهای جدی ذهنی و عینی در حوزه‌های مختلف مواجه شدند که مجموعه این عوامل ذهنی و عوامل تأثیرات مهمی در فقه سیاسی شیعه بر جای گذارد. در این مقاله تلاش گردیده است تا به این سؤالات پاسخ داده شود که: به قدرت رسیدن اسلام شیعی در ایران چه تأثیری بر فقه سیاسی شیعه بر جای گذارده است؟ و این تأثیرگذاری در چه حوزه‌هایی اتفاق افتاده است؟ که در پاسخ به این سؤالات با روشی تاریخی تحلیلی، ضمن اشاره به ابعاد تعامل فقهاء شیعی در عرصه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بعد از انقلاب و بررسی چالشهای فقهی مهم فراوری آنها در حوزه‌های مختلف، تأثیر و پیامدهای این چالشها بر فقه سیاسی شیعه مورد بحث قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: اصولیان، اخباریان، تحولات فقهی، سیره عقلانی، مصلحت، حکم

حکومتی.

* - تاریخ وصول: ۸۲/۷/۸، تاریخ تصویب نهایی: ۸۳/۶/۳.

طرح بحث

یکی از مهمترین دستاوردهای انقلاب اسلامی، به قدرت رسیدن اسلام شیعی و به صحنه آمدن فقهاء شیعی در عرصه‌های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی برای تدوین الگوی نوسازی کشور بر اساس مبانی فقهی شیعی بود. این گروه از فقهاء و گروه‌های اسلامگرا ضرورتاً می‌بایست مواضع و دیدگاههای فقهی و اسلامی خود را به صورت شفاف برای برنامه‌ریزی امور مختلف و اداره کشور تبیین و رابطه مناسبی را بین مذهب و نوسازی به عنوان دو نیاز مهم جامعه تعریف نمایند.

قبل از این رخداد مهم برخی محققان با تأکید بر نظریات کلاسیک مکتب مدرنیزاسیون، مذهب را مانع توسعه می‌دانستند و خواهان حذف ارزشهای مذهبی به عنوان مقدمه‌ای برای ظهور ارزشهای مدرن در جوامع بوده‌اند. محققان دیگر در واکنش به این نظریات، با تأکید بر برخی مبانی فکری مدرنیته در غرب (مانند اومانیزم، سکولاریسم) خواستار محافظت از دین در مقابل چالشهای مدرنیته و امواج تبعی آن در قالب نوسازی بوده‌اند.

از اواخر دوران قاجار جمعی از فقهاء، روشنفکران مسلمان و جریانات اسلامگر به تدریج گفتمان خاصی را که از آن تحت عنوان «گفتمان اصلاح طلبان اسلامگرایان شیعی» می‌توان نام برد شکل دادند که در واقع گفتمان رقیب در مقابل گفتمان مدرنیستها که الگوی نوسازی غرب را به عنوان الگویی برای پیشرفت کشور ارائه می‌دادند محسوب می‌شد. این جریان فکری بر مسائلی چون لزوم بازگشت به اسلامی اصیل به عنوان راهی برای پیشرفت کشور، تأکید بر توانایی اسلام در حل مسائل و مشکلات جامعه، لزوم اجتهاد عقلانی، مطابق با شرایط زمان و مکان برای حل مشکلات امروز جوامع و تأکید بر عدم مغایرت علم و دین، دنیا و آخرت، عقل و وحی، تأکید داشت و معتقد بود که قوانین اسلامی قادر به ارائه الگویی مناسب برای اداره جوامع مختلف می‌باشند و می‌توان بین مذهب و نوسازی به خوبی رابطه مطلوبی

را تعریف کرد تا جامعه اسلامی جامعه‌ای توأمان معنوی و پیشرفته باشد. به هر حال پس از انقلاب اسلامی در ایران، گفتمان اصلاح‌طلبی دینی به قدرت رسید و تلاش کرد تا آموزه‌های خود را مبنی بر امکان تلفیق بین دین و دنیا و بین علم و دین و بین عقل و دین را فعلیت بخشد و کوشید تا الگوی بدیل خود را برای نوسازی کشور جایگزین سازد. از این رو، ضرورت داشت تا در عرصه‌های مختلف سیاسی اقتصادی و فرهنگی به ارائه دیدگاه‌های شفاف فقهی برای تدوین جهت‌گیری‌های کلان در این عرصه پردازد و اقداماتی را انجام دهد. این گروه از اصلاح طلبان مذهبی با چالش‌های مختلف مدرنیستها از یک سو و سنت‌گرایان از سوی دیگر مواجه شدند. این چالش‌ها در نهایت، تأثیرات مهمی بر فقه سیاسی شیعه بر جای گذارد که این مقاله به بررسی ابعاد آن خواهد پرداخت و تلاش خواهد شد که در یک بررسی تاریخ تحلیلی به این سؤالات پاسخ داده شود که به قدرت رسیدن اسلام شیعی در ایران چه تأثیری بر فقه سیاسی شیعی بر جای گذارده است؟ و این تأثیرگذاری در چه حوزه‌هایی اتفاق افتاده است؟ برای پاسخ دادن به این سؤالات ابتدا به صورت گذرا در یک بررسی تاریخی به ابعاد تعامل فقهاء شیعی در دوران بعد از انقلاب در عرصه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی اقتصادی و فرهنگی خواهیم پرداخت و سؤالات مهم و چالش‌های فقهی فراروی آنها در حوزه‌های مختلف را مطرح خواهیم کرد و در ادامه با روش تحلیلی و استنباطی به تأثیر و پیامدهای این چالش‌ها در تحول فقه شیعی می‌پردازیم.

الف - ابعاد تعامل فقهاء شیعی با مسائل جدید در ایران بعد از انقلاب

فقهاء شیعه و گروه‌های اسلامگرا از آغاز پیروزی انقلاب اسلامی در مواجهه با مسائل مختلفی در حوزه‌های سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی و اقتصادی قرار گرفتند که می‌بایست در مورد نحوه مواجهه با آنها و حکم شرعی آن موضع‌گیری کنند. اولین عرصه‌ای که نیروهای مذهبی بعد از انقلاب با آن مواجه شدند نوع نظام سیاسی در

کشور و نوع نظام جایگزین برای نظام سیاسی پادشاهی بود و آنها با این سؤال روبرو بودند که چه نوع نظامی را باید جایگزین نظام پیشین سازند تا از یک سو با مبانی فکری و فقهی آنها هماهنگ و از سوی دیگر نظامی مترقی، عقلانی و کارآمد باشد. نیروهای تجددگرای غیر مذهبی در این مقطع بر نوعی الگوی سکولار و غیر دینی در اصلاحات سیاسی بعد از انقلاب تأکید داشتند و با حمایت از «جمهوری» یا «جمهوری دموکراتیک» خواستار ایجاد نوعی دموکراسی به عنوان ایده آل سیاسی خود بودند (روزنامه کیهان، ۵۷/۱۲/۱۲، ص ۸).

در مقابل، نیروهای مذهبی معتقد بودند که اهداف نوسازی سیاسی در کشور می‌باید بر اساس ویژگیهای خاص ایران از جمله ارزشهای مذهبی تعریف شود. این گروه با حمایت از الگوهایی همچون «جمهوری دموکراتیک اسلامی»، «جمهوری اسلامی»، «حکومت اسلامی» در تلاش بودند تا الگوی سیاسی متأثر از اسلام و ایدئولوژی اسلامی را طراحی کنند. اما درباره اینکه چگونه می‌توان چهارچوب فقهی و حقوقی این نظام تلفیقی را تشکیل داد مباحث مختلفی در مجلس خبرگان قانون اساسی مطرح گردید و سؤالات مهمی همچون مبانی فقهی مشروعیت و حاکمیت در حکومت اسلامی، حد و حدود اختیارات مردم و حاکم در حکومت اسلامی، ویژگی‌ها و اختیارات ولی فقیه و سؤالات متعدد دیگر در حوزه سیاسی فراوری فقهاء و اسلامگرایان قرار گرفت و آنها مجبور بودند تا به ارائه دیدگاه فقهی در مورد آن بپردازند.

در این مقطع مباحثی دیگر همچون حد و حدود آزادیهای فردی و اجتماعی، آزادی احزاب و گروههای سیاسی نیز از جمله مسائل دیگری بود که در حوزه نوسازی سیاسی اجتماعی مطرح بود و نیازمند تبیین موضع مشخص از سوی اسلامگرایان بود. از بین رفتن قدرت سرکوب نظام پیشین آزادی فردی و اجتماعی گسترده‌ای در کشور فراهم آورد. به طوری که در سه ماهه اول انقلاب حدود ۲۲۲ مجله و روزنامه منتشر

شد و گروه‌های متعدد سیاسی مارکسیست، لیبرال، محافظه‌کار و اسلامی به فعالیت در فضای سیاسی کشور ادامه می‌دادند. (روزنامه اطلاعات، ۵۸/۴/۴، ص ۹).

در این شرایط و با گسترش فعالیت گروه‌ها و احزاب سیاسی، بحث آزادی و حد و حدود آن بار دیگر به شکل جدیدی در جامعه مطرح شد. همچنین طرح مسائلی همچون: لزوم حجاب برای زنان، مسأله مدارس مختلط، ممنوعیت اختلاط زنان و مردان در دریا (روزنامه اطلاعات، مرداد ماه ۵۸) مطالب مندرج و بعضاً تهمت‌آمیز در برخی مطبوعات، طرح لایحه جدید قانون مطبوعات (همان، ۵۸/۵/۲۱، ص ۲) برخورد دولت با برخی مطبوعات (همان، ۵۸/۵/۲۲، ص ۱۰). مسأله اقلیتهای قومی و دینی و تحریکات گروه‌های سیاسی در این مناطق، این بحث را به عنوان یکی از اولویت‌های مهم دامن می‌زد و این سؤالات را مطرح می‌کرد که حد و حدود آزادیهای فردی و اجتماعی از نظر اسلام چه اندازه است؟

هنگام بحث در این خصوص در مجلس خبرگان، نگرشهای مختلفی در مورد میزان شدت و ضعف این محدودیتها بروز کرد که برخی از لزوم حداقل محدودیتها و گروه دیگری از محدودیتهای بیشتر حمایت می‌کردند و به قول یکی از نمایندگان «عده‌ای می‌خواهند حداکثر آزادیها را رعایت کنند و عده‌ای هم مثل اینکه می‌خواهند عمل با احتیاط کنند» (مشروح مذاکرات ...، جلسه ۲۸، سخنان مکارم شیرازی). در نهایت این دوگانگی‌ها باعث شد که میزان محدودیتهای آزادی (احزاب، اجتماعات، مطبوعات) به قانونی که در آینده نوشته خواهد شد واگذار گردد. این امر نشان می‌داد که اجماع کافی در بین نیروهای اسلامگرا در مورد «حدی صریح در مورد آزادیها» وجود ندارد.

برابری و تساوی حقوق شهروندان از جمله بحث جایگاه زنان و اقلیتهای دینی نیز یکی دیگر از مباحث مهم بود (مشروح مذاکرات ...، جلسه ۲۴) که فقهاء شیعی باید نظرات خود را در مورد آنها به صورت شفاف بیان می‌کردند اما در نهایت در قانون

اساسی به صورت مبهمی موضوع به آینده ارجاع شد.

حوزه اقتصاد نیز یکی از حوزه‌هایی بود که اسلام‌گرایان قبل از انقلاب با طرح وجود مسائلی همچون نابرابری، فقر، استثمار، استضعاف خواستار تحول در آن حوزه و اصلاح آن بودند. از جمله آثار مهمی که به بحث اقتصاد اسلامی در آن دوره پرداخته بود کتاب *اسلام و مالکیت در مقایسه با نظامهای اقتصادی غرب* نوشته آیت‌الله طالقانی یکی از روحانیان صاحب نام و ایدئولوگهای انقلاب اسلامی در آن دوره و همچنین کتاب *اقتصادنا* آیت‌الله صدر (تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۵۷) و کتابی از آیت‌الله مطهری (*نظری به نظام اقتصادی اسلام*) بود. این متفکران ضمن نقد سوسیالیسم و کاپیتالیسم، اقتصاد اسلامی را اقتصادی تأسیسی - تلفیقی می‌دانستند که هر چند وجوه مشترکی با سرمایه‌داری و سوسیالیسم دارد اما از وجوه منحصر به فردی نیز برخوردار است و جهت‌گیری آن را «رشد معطوف به عدالت» ذکر می‌کردند.

بعد از پیروزی انقلاب نگرشهای مختلفی در مورد جهت‌گیریهای اقتصادی کشور مطرح شد. از یک سو، مارکسیستها و سوسیالیستها با طرح اقتصاد سوسیالیستی و نفی مالکیت خواستار ملی کردن کلیه امور اقتصادی و مصادره اموال سرمایه‌داران و توزیع عادلانه ثروت ملی بودند. (روزنامه *اطلاعات*، ۵۸/۱/۲۱، ص ۱۸ و ۵۸/۲/۲۷، ۵۸/۳/۹، ص ۵) و از سوی دیگر لیبرالیستها و برخی مذهب‌یون سنتی با حمایت از اقتصاد بازار آزاد و تأکید بر نامحدود بودن مالکیت، از اینکه دولت به یک سرمایه‌دار بزرگ تبدیل شود ابراز نگرانی می‌کردند و خواستار حفظ سیستم موجود اقتصادی بودند. در مقابل، نیروهای مذهبی نیز دارای سه گرایش بودند. برخی شعارهای سوسیالیستی می‌دادند و خود را سوسیالیست اسلامی می‌نامیدند و وجوه مشترک زیادی با مدرنیستهای چپ‌گرا داشتند. برخی دیگر از تجدید مالکیت و سوسیالیستی شدن اقتصاد ابراز نگرانی می‌کردند و بر حفظ مالکیت خصوصی به عنوان یک ارزش تأکید داشتند. در کنار این دو جریان، جریان سومی نیز وجود داشت که مواضعی اعتدالی داشتند و از مالکیت

کنترل شده حمایت می‌کردند. مجموع این گرایشهای فکری در مجلس خبرگان قانون اساسی بروز کرد و جریانات مختلف نظرات خود در خصوص الگوی اقتصادی در جمهوری اسلامی بیان داشتند. (مشروح مذاکرات ...، جلسه ۵۳) و در نهایت نیز هر چند کلیاتی از جهت‌گیریهای اقتصاد اسلامی در قانون اساسی تدوین شد اما در سالهای بعد و با اجرای برنامه‌های اقتصادی دولت، چالشهای فقهی در مورد جهت‌گیریها و سیاستهای اقتصادی افزایش یافت.

مشکلات متعدد اقتصادی که در دهه اول انقلاب در کشور وجود داشت، موجب انتقاد عده‌ای از فقهای سنتی اسلامگرا از نظام اقتصادی کشور گردید ایشان به قدرت بیشتر بخش خصوصی و نوعی سرمایه‌داری تجاری معتقد بودند.

این گروه با زیر سؤال بردن اقداماتی همچون دولتی شدن اقتصاد، سیاست توزیع امکانات موجود (کوپی شدن)، رفاه اجتماعی و ...، از آزادی بیشتر اقتصادی سخن می‌گفتند و خواستار اعطای امتیازات بیشتری به بخش خصوصی بودند و دولت را متهم به گرایشهای سوسیالیستی و چپ‌گرایانه می‌کردند. (برزین، ۵۰) که این امر چالشهایی را بین این جریان و دولت و حتی با امام خمینی به وجود آورد. (سخنگوی این جریان روزنامه رسالت بود که مواضع این جریان را در دهه ۶۰ مطرح می‌ساخت. می‌توان به سرمقاله‌های این روزنامه به قلم آذری قمی، احمد توکلی و ... توجه کرد. همچنین مکاتبات بین امام خمینی و شورای نگهبان و برخی از مراجع همچون آیت‌الله گلپایگانی در این سالها قابل توجه است.) به طوری که امام خمینی با اعلام فتوایی به حمایت از اختیارات گسترده دولت در کنترل بخش خصوصی (مانند جلوگیری از احتکار، قیمت‌گذاری و ...) پرداخت و با تأکید بر شرعی بودن جعل شروط الزامی بر سرمایه‌داران (مانند اجبار آنان به بیمه کردن کارگران و ...) (رجوع شود به: نامه امام به وزیر کابینه وقت) و مالکیت دولت بر معادن و عرفی دانستن حد و حدود مالکیت (رجوع شود به: نامه امام به شورای نگهبان) صریحاً از دولت در مقابل جریان

مذکور حمایت کرد. فتاوی ایشان در این مقطع نقطه عطفی در تحولات فقهی سیاسی محسوب می‌گردد. امام خمینی با استفاده از توانمندیهای بالقوه فقه شیعی موفق شد تا با احیای مفاهیمی همچون اختیارات مطلقه دولت اسلامی و «مصلحت اجتماعی به عنوان مهمترین معیار عملی حکومت در دوران غیبت» و «حمایت از نظر کارشناسان در تعیین مصلحت» موانع فقهی در مقابل راهکارهای عقلایی دولت را مرتفع سازد. وی با تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام در واقع نهادی را تشکیل داد که هنگام اختلاف بین مجلس و شورای نگهبان در خصوص شرعی بودن یک راهکار، بر اساس مصلحت مشکل را فیصله می‌داد و در حقیقت از اختیاراتی و رای احکام شرعی فرعی حکومت در حیطه مصالح عمومی حمایت نمود. با کمک این دیدگاههای فقهی، دولت موفق شد قدرت را تقویت کند و روند نوسازی اقتصادی را به پیش ببرد.

در مجموع، این نوع چالشهای فکری و فقهی پیامدهای مهمی در بین جریانات مهم فکری اسلامگرا در کشور و تأثیرات مهمی بر فقه شیعی بر جای گذارد که در ادامه به بررسی این پیامدها می‌پردازیم.

ب - پیامدها و نتایج نظری تعامل مذکور برای تحولات فقه شیعه

مواجهه فقهاء شیعی در ایران بعد از انقلاب با مباحث مهم سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی و تلاش آنان برای ارائه راهکارهای مناسب و اجرایی به منظور برنامه‌ریزی، سیاستگذاری و اداره کشور، منجر به پیدایش مباحث مهم و چالش برانگیزی بین فقهاء مختلف گردید. ایشان از یک سو تلاش می‌کردند تا به ارائه دیدگاههای فقهی متناسب به حل مشکلات بپردازند و از سوی دیگر می‌بایست مبانی فقهی مصطلح را رعایت کنند و گاه امکان جمع بین این دو با مشکلاتی مواجه می‌شد که این موضوع در سالهای بعد از انقلاب موجب پدید آمدن برخی مباحثات فقهی بین امام خمینی و دیگر فقهاء از جمله برخی اعضاء شورای نگهبان شد. به هر حال

مجموعه این مباحثات و چالشها تأثیرات خاصی بر فقه سیاسی شیعه بر جای گذارد که در ادامه به برخی از این تأثیرات اشاره خواهیم کرد.

۱- تقویت قرائت‌های عقل گرایانه از احکام شریعت

یکی از مهمترین پیامدهای مواجهه مذهب و نوسازی در ایران بعد از انقلاب، تقویت قرائت‌های عقل گرایانه‌تر از احکام شریعت می‌باشد. از همان آغاز، فقهای شیعه بر اساس میزان اهمیت دادن به نقش عقل در استنباط احکام شرعی به دو گروه اخباری و اصولی تقسیم شدند. در حالی که اصولیان بر حجیت عقل اعتقاد داشتند، اخباریان ملازمه عقل و شرع را مردود می‌دانستند و بر برداشتی متصلب از احکام اسلام که فاقد هر گونه انعطافی متناسب با زمان و مکان بود تأکید داشتند. این اختلافات باعث گردید که فقهاء در خصوص محدوده تواناییهای عقل، جایگاه عرف، اهمیت ظن و همچنین نقش زمان و مکان در استنباط احکام شرعی دارای اختلاف نظرهایی بودند و همچنین اختلاف نظرهای موجب برخوردهای متفاوتی با پدیده‌های اجتماعی می‌شد.

اصولیان شیعی عقل را یکی از منابع چهارگانه استنباط احکام شرعی در کنار کتاب، سنت و اجماع می‌دانند. این فقهاء بین عقل و شرع رابطه ناگسستنی قائلند که به آن قاعده ملازمه عقل و شرع می‌گویند و بر اساس آن هر چه که عقل به آن حکم کند، شرع نیز بر طبق آن حکم خواهد کرد و هر آنچه که شرع حکم کند، عقل نیز آن را تأیید می‌نماید.

در توضیح این قاعده معتقدند که از آنجا که شارع خود جز عقلاء بلکه رئیس آنهاست، اگر عقل مصلحت قاطعی را معین کرد شارع نیز آن را تأیید می‌کند و از آنجا که شارع حکیم و عاقل است هر حکم او با عقل هماهنگی خواهد داشت (مظفر، ۲۲۷). بر اساس نگرش این گروه از فقهای اصولی شیعه، علاوه بر این که عقل می‌تواند حکم قطعی صادر کند می‌تواند کاشف از قانون شرعی نیز باشد و می‌تواند احکام را مقید و یا محدود کند و یا تخصیص و تعمیم دهد (حیدری، ص ۳۵). آنها عقل را پیامبر

درونی می‌دانند و تدبیر و تفکر و تعقل را اجزاء لاینفک دین می‌شمارند (رحیمی‌نژاد، ص ۱۲۴).

بر این اساس، عقل در مسائلی که حکم قطعی و یقینی دارد در درک مفاسد و مصالح قاطع است و به عنوان قانونگذار مورد تأیید شرع قرار می‌گیرد. (مطهری، *آشنایی ...*، ص ۲۵). با اینکه اصولیان کلیت حجیت عقل را می‌پذیرند در جزئیات بین آنها تفاوت نظرهای جدی وجود دارد. برخی از اصولیان معتقدند که عقل بشر نمی‌تواند به همه جهات و مناطاتی که با حسن یا قبح واقعی افعال و گفتارها بر آن استوار شده برسد و معتقدند که قاعده ملازمه همیشه کلیت ندارد. (مطهری، همانجا).

در مقابل، جمعی از اصولیان قائل بودند که عقل قادر به درک حسن و قبح امور است و امور را به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرده‌اند. بخش اول اموری که حسن و قبح آنها ذاتی است و یا به تعبیر دیگر فعل، علت تامه حسن و قبح است، مانند قبح ظلم و حسن عدالت؛ بخش دوم اموری که فعل، مقتضی حسن و قبح است (که ممکن است با وجود مانع، مقتضی اثر نکند مانند قبح دروغ و حسن راستگویی) که در این صورت عقل می‌تواند تشخیص موانع را بدهد چنان که پاره‌ای از امورند که عقل آنها را اقتضا می‌داند چنان که عقل نظری می‌تواند صحت قاعده ملازمه را به خوبی درک کند. این افراد چنین استدلال کرده‌اند که اگر هر گونه حسن یا قبح کردار یا گفتاری را عقلای عالم به طور جزم و قطع پذیرفته باشند چگونه شاعری که خالق عقل و رئیس عقلای است آنها نمی‌پذیرد (مظفر، پیشین). آنچه به صورت مسلم نزد همه اصولیان شیعه از ادراکات عقل نظری و عملی در استنباط احکام شرعی است منحصر به استلزامات عقلیه در ادراکات عقل نظری و مرجحات باب تراحم در عقل عملی است. ولی قسم دوم از ادراکات عقل نظری و قسم اول از ادراکات عقل عملی مورد اشکال و بلکه مورد رد جمعی از علمای علم اصول و جماعت اخباریون شیعه است. (موسوی بجنوردی، صص ۵۰ - ۴۵).

بر این اساس فقهای شیعه را نیز بر اساس میزان اعتقاد آنها به مشروعیت عقل مستقل می‌توان در طیفی که سطوح مختلفی را در بر می‌گیرد، طبقه‌بندی کرد. این نگرشها در نوع نگاه شیعیان به اصلاحات تأثیرگذار بوده است، به طوری که می‌توان گفت داشتن دیدگاههای عقل ستیز اخباریگری یا میزان اعتقاد به توانایی عقل مستقل در درک احکام شریعت در نزد فقهای اصولی می‌تواند موجب تفاوت‌های مهمی در دیدگاه فقها و بالتبع آن دیدگاه شیعیان در خصوص مسائل سیاسی - اجتماعی گردد.

بر این اساس، تحولات بعد از انقلاب و نحوه موضع‌گیری فقهاء در مقابل مسائل جدید و میزان توانایی آنها در حل مشکلات جامعه متفاوت بود و توانایی برخی دیدگاههای فقهی، مقبولیت آنها را در جامعه افزایش داد. به طوری که تفکر فقهاء عقل‌گرا از جمله امام خمینی از اهمیت بیشتری برخوردار گردید و توانایی این گروه از فقهاء در تطبیق شریعت با زمان و مکان و تلاش آنها برای ایجاد توازن معقول بین علم و دین و دنیا و آخرت و بین نوسازی و مذهب، جایگاه آنها و مقبولیت دیدگاه آنها را افزایش داد و فقه سیاسی شیعه را متحول ساخت.

۲- ارتقاء جایگاه سیره‌های عقلانی در فقه شیعی

توجه به جایگاه سیره‌های عقلایی و بناء عقلاء در صدور احکام فقهی در فقه شیعی موضوع جدیدی نیست اما تحولات بعد از انقلاب اسلامی و مواجهه فقهاء با مسائل مختلف جدید و مستحدثه موجب گردید تا این بحث مجدداً مورد بازنگری قرار گیرد و با نگرش‌های جدید مورد توجه جدی قرار گیرد. سیره عقلا و یا عرف عام روشی است که همه یا بیشتر مردم آن را پذیرفته باشند (لنگرودی، ذیل واژه عرف). این سیره جایگاه خاصی در ابواب فقهی دارد و تطبیق عناوین بسیاری از احکام و تشخیص افراد و موضوع حکم به عهده آن واگذار شده است (حسینی، ۱۳۶۹).

به استثنای بخش عبادات، معظم فقه را موضوعاتی تشکیل می‌دهند که ماهیتی

عرفی دارند مانند بیع، اجاره، صلح. اینها اموری نیستند که شریعت اسلام ایجاد کرده باشد بلکه این امور ماهیتی عقلایی دارند و در جوامع قبل از اسلام نیز مرسوم بوده‌اند. جوامع بشری در سیر تکاملی خود مدام در این امور عرفی و عقلانی تغییراتی ایجاد می‌کنند و اشکال این روابط و پیوندهای اجتماعی را متنوع و دگرگون می‌سازند. عرف نقش مهمی در تعیین موضوع در بسیاری از مباحث فقهی دارد. عرفیات قدیم جای خود را به عرفیات جدید می‌دهند و یا آنکه در اشکال بدیع و متنوع‌تری، نمود پیدا می‌کنند (واعظی، ص ۲۹). بنابراین، نحوه برخورد فقها با این عرفهای جدید می‌تواند شاخص مناسبی برای برخورد با تحولات جدید محسوب شود. در بررسی نظریات فقهی، این نکته مشخص است که عرف یکی از منابع استنباط حکم شرعی در نظر گرفته نمی‌شود بلکه مادام که به نحوی رضایت شارع را کشف نکنیم، نمی‌توانیم به اعتبار و حجیت آنها حکم کنیم و هیچ سند و دلیلی در کار نیست که ما را ملزم به پذیرش مطلق عرف عام و سیره‌های عقلایی کند و حکایت از امضای کلی و عام سیره‌های عملی داشته باشد.

البته آنچه مورد انکار واقع شد، تلقی عرف به مثابه یکی از منابع استنباط حکم شرعی است و این به معنی ناسازگاری تمام عیار شرع با سیره‌های مستحدث و طرد و عدم مشروعیت همه آنها نیست بلکه در فقه شیعه راههایی وجود دارد که به کمک آنها می‌توان بخش وسیعی از سیره‌های مستحدث را مورد اعتنا قرار داد (واعظی، ص ۸۴). در بین فقه‌های اصولی برای احراز مشروعیت عرف و بنای عقلا و سیره‌های مستحدث سه نظریه عمده به شرح زیر وجود دارد:

الف. بنای عقلا و عرف باید در همه موارد مستند به قبول و پذیرش معصوم باشد. بر این اساس سیره‌های عقلایی عام که ناشی از فطرت و اعتبارات عام عقلا و یا ناشی از نیازهای جدید روشهای جدید زندگی است، همگی باید به امضا و تقریر با عدم منع شارع رسیده باشند، در غیر این صورت حجت نخواهد بود. بیشتر فقها و اصولیها از

جمله مرحوم نائینی، شهید صدر، سید محمدتقی حکیم از هواداران این نظریه هستند (واعظی، ص ۲۰۴؛ صدر، بحوث ...، ج ۴؛ حکیم، ص ۴۲۴).

ب. بنای عقلا و عرف در مواردی که از فطرت اجتماعی و اعتبارات عقلایی ناشی می‌شوند نیازی به امضای تقریر معصوم ندارد. از جمله هواداران این نظریه شیخ محمد حسن اصفهانی و امام خمینی (ره) و علامه طباطبایی می‌باشند. به عقیده اصفهانی شارع مقدس دو حیثیت دارد: ۱ - حیثیت شارعیت؛ ۲ - حیثیت عاقلیت. به لحاظ دوم روش شارع با سلوک و سیره‌های عقلایی یکی است زیرا او به لحاظ این حیثیت از عقلا بلکه رئیس عقلاست لذا نمی‌تواند مصالح و مفاسد عقلایی را نادیده بگیرد و بر خلاف آن حکم کند. بنابراین شارع در سیره‌های عقلایی مشارکت دارد مگر اینکه احراز شود که با آن سیره مخالفت کرده است (واعظی، ص ۲۰۵).

اختلاف نظر مرحوم اصفهانی با نظر گروه اول در این نکته است که ایشان نظر شارع را به حسب طبع اولی با نظر عقلا یکی می‌داند مگر اینکه عدم موافقت احراز شود لذا عدم احراز از منع را کافی می‌داند (اصفهانی، ۳۰/۵). امام خمینی در این باره معتقد است که اگر ائمه مخالف سیره‌های جدید باشند، حتماً باید بیان می‌کردند زیرا آنها آگاه به حال و آینده می‌باشند. بنابراین همه سیره‌هایی که در بیان عرف عقلا در زمان غیبت رایج می‌شود، مورد امضای ائمه است مگر آنهایی که مردود شمرده شده باشد (امام خمینی، الرسائل، ۱۳۰/۲).

ج. بنای عقلا به طور کلی مستند به عقل است. به اعتقاد این گروه روش عملی عقلا خود موضوعیت دارد نه به لحاظ اینکه به سنت بر می‌گردد بلکه مستند آن حکم بدیهی عقل است. عقلی که در ردیف کتاب و سنت و یکی از منابع استنباط احکام به شمار می‌آید البته به لحاظ اینکه احکام الهی و ملاکات آن از مسائل حسی و تجربی نیست و نیز جزء قضایای بدیهیه نمی‌باشد. لذا عقل را بر آنها راهی نیست و حکم قطعی عقل فقط در موضوعاتی است که از مسائل ضروری و بدیهی (مثل حسن و قبح)

باشد که با لحاظ ملازمه بین حکم عقل و شرع اعتبار شرعی پیدا می‌کند. آیت‌الله بروجردی را می‌توان هوادار این نظریه ذکر کرد (بروجردی، ۵۲/۱، ۵۳).

بدیهی است که پیامدهای سه نگرش مذکور در برخورد با مسائل جدید متفاوت است. در حالی که نگرش اول تلاش می‌کند تا برای موضوع جدیدی نصوص و تقریر و یا سکوت معصوم را بیابد تا پس از آن بر آن صحنه نهد، دو نگرش دیگر تنها تلاش می‌کنند تا عقلانی بودن آن را درک کنند و سپس بر اساس قاعده ملازمه به مشروعیت آن رأی دهند.

بعد از انقلاب هر چند این موضوع یکی از مبانی مهم چالش برانگیز بین فقهاء بوده است غلبه تفکر فقهی امام خمینی و ارجاع تعیین مصادیق بسیاری از احکام شرعی به سیره عقلاء و عرف در تعیین احکام سیاسی و اجتماعی و پذیرش آن موجب گردید که دیدگاههایی که بناء عقلاء را مستند به عقل می‌دانند از جایگاه مناسبتری برخوردار گردند و این عامل باعث شد تا توجه به سیره عقلاء در امور سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جایگاه مهم خود را در فقه سیاسی شیعه احیاء و تقویت نمایند.

۳- احیاء جایگاه مصلحت اجتماعی در فقه سیاسی شیعه

یکی دیگر از پیامدهای تعامل مذهب و نوسازی در ایران، پررنگ شدن و احیاء جایگاه مصلحت در فقه سیاسی شیعه بوده است. اعتقاد به مصلحت و تبعیت احکام از مصالح و مفاسد یک پیش فرض و اصل مسلم پذیرفته شده در کتابهای فقهی و اصولی شیعه است. از دیدگاه فقهای امامیه، احکام شرعی بر اساس مصالح و مفاسد واقعی و نفس الامری است و هیچ حکمی را نمی‌توان یافت که در جعل او مفسده یا مصلحتی ملاحظه نشده باشد. این مصالح و مفاسد در واقع همان ملاکات و علل احکام است و احکام نیز دائر مدار آنهاست. اصولی محقق، آیت‌الله میرزا حسن نائینی در این باره می‌گوید: راهی برای انکار تبعیت احکام از مصالح و مفاسد در متعلقات آنها نیست زیرا قطع نظر از امر و نهی شارع، افعال دارای مصالح و مفاسدی می‌باشند و همین مصالح

و مفسد در واقع علل و مناطات احکامند (نائینی، ۵۹/۳).

این سخن در برابر اشاعره است که حسن و قبح را شرعی دانسته و برای عقل (قطع نظر از امر و نهی شارع) هیچ ارزشی و توانی برای درک حسن و قبح و مصالح و مفسد اشیا قائل نیستند. درباره اینکه مراد از مصالح و مفسد واقعی و نفس الامری چیست؟ مرحوم مطهری می‌گوید (همان، ۲۷/۲):

«قوانین اسلامی به اصطلاح امروز در عین آنکه آسمانی است زمینی است یعنی بر اساس مصالح و مفسد موجود در زندگی بشر است. بدین معنا که جنبه مرموز صد در صد مخفی و رمزی ندارد که بگوید حکم خدا به این حرفها بستگی ندارد، خدا قانونی وضع کرده و خودش از رمز آن آگاه است نه اسلام اساساً خودش بیان می‌کند که من هر چه قانون وضع کرده‌ام بر اساس همین مصالحی است که یا به جسم شما مربوط است یا به روح شما، به اخلاق شما به روابط اجتماعی شما به همین مسائل مربوط است یعنی یک امور به اصطلاح مرموزی که عقل بشر هیچ به آن راه نداشته باشد، نیست. ناگفته نماند که مراد از اینکه احکام شرعی بر اساس مصالح و مفسد می‌باشد، این نیست که این مصلحت در مورد یکایک افراد جامعه جاری است بلکه مراد از این مبنا رعایت مصالح است^۱.

با این مبنا که احکام شرعی تابع مصالح و مفسد واقعی است و نیز با اعتقاد به توان عقل در ادراک حسن و قبح افعال، نتیجه آن است که عقل قدرت درک ملاکات احکام را (در بسیاری از امور اجتماعی) دارد هر چند در مقام اثبات، آنچه را به نظر انسان مصلحت می‌آید مادام که مفید علم نباشد، پشتوانه استنباط حکم الهی قلمداد نمی‌شود (مظفر، الجزء الثالث، الباب الرابع: دلیل العقل). به همین دلیل بحث مصلحت عموماً در فقه در مبحث ولایت کاربرد زیادی دارد. (از جمله کسانی که با تفصیل بیشتری به بحث ولایات شرعی پرداخته‌اند، مرحوم سید محمد آل بحر العلوم است (۲۱۰/۳ به بعد).

بر این اساس امام خمینی به عنوان رهبر انقلاب و یک چهره مهم فقهی، بر اساس مبانی اصولی خود جایگاه مصلحت را در فقه شیعی ارتقاء بخشید و در این ارتباط از مصلحت نظام به عنوان مهمترین مصلحت یاد کرد که این مصلحت بر مصالح دیگر اولویت دارد (نامه امام خمینی در ۱۳۶۰/۷/۲۰ به مجلس شورای اسلامی، در صحیفه نور، ۱۵/۱۸۸). به طوری که به گفته امام خمینی می‌توان به خاطر آن بسیاری از معاملات شرعی (همچون مضاربه و مساقات و ...) را تعطیل کرد (همان). زیرا مشروع دانستن عمل به این مصلحت نیز ریشه در شرع دارد. اصولاً گره خوردن حوزه سیاست با مصلحت، به عقلانی شدن آن منجر می‌گردد و به این ترتیب دولت اسلامی در حوزه امور عمومی به جای شارع می‌نشیند و با هدف تأمین مصالح ملی قانون وضع می‌کند.

امام خمینی نحوه و ساز و کار دستیابی به مصلحت اجتماعی را در برخی موارد به دو سوم اعضای مجلس شورای اسلامی ارجاع داد (صحیفه نور، ۲۰/۱۷۰). این امر به معنای ارجاع به اکثریت قاطع نمایندگان مردم می‌باشد. در موارد دیگری مجمع تشخیص مصلحت را تشکیل داد که متشکل از جمعی از اهل حل و عقد و شامل نمایندگان گروه‌های مهم سیاسی، فرهنگی و اجتماعی در کشور می‌شد. ایشان همچنین برای استفاده از نظر کارشناسان نیز اهمیتی خاص قائل بود که این سیره عملی، منبع مصلحت سنجی را از عرصه‌ای تک ذهنی خارج و به عرصه‌ای جمعی و چند ذهنی منتقل می‌کرد.

همانطور که ذکر شد عنصر مصلحت در ساز و کار فقه موجود است و عنصر اصیل و ریشه‌داری است که از متن مبانی فکری علمای اصولی شیعی بیرون آمده و فقه شیعی به علت استواری پایه‌های آن بر مصلحت (به عنوان ملاک احکام) از تواناییهای بدیعی برخوردار است. لذا می‌تواند با شرایط مختلف خود را تطبیق دهد و در واقع مصلحت مبنایی برای جعل احکام است که شریعت خود پیش‌بینی کرده و نشانه تواناییهای فقه اصولی شیعی است. امام خمینی این عنصر را به کار گرفت و آن را احیاء کرد.

در مجموع تأکید بر احیاء مصلحت، منجر به تغییر نگرش به احکام فقه سیاسی شیعه گردید و نگرشهای رایج را که عمدتاً بر نوعی فقه فرد گرایانه متکی بود دچار تحول کرد و تأثیرات مهمی بر اندیشه سیاسی و فقه سیاسی بر جای گذارد.

۴- افزایش نقش دولت در تعیین مصادیق احکام شریعت

تأکید امام خمینی بر اختیارات مطلقه فقیه که براساس قرائتی که در قانون اساسی از آن ارائه شد به معنای اختیارات مطلقه حکومت بود موجب افزایش اقتدار حاکمیت گردید و اگر آن را با عنصر دیگر مورد تأکید امام خمینی یعنی مصلحت اجتماعی به عنوان مهمترین معیار عمل حکومت در دوران غیبت مورد توجه قرار دهیم به معنای حمایت از ایجاد دولتی مقتدر است که بر اساس مصالح عمومی و عقلانی به رتق و فتق امور می‌پردازد. در حقیقت ولایت مطلقه به معنای حمایت از اختیارات فراتر از احکام شرعیه حکومت است و از مشروعیت عمل به عقل مستقل در حیطه مصالح عمومی حمایت می‌کند. اصولاً بر اساس بحث در خصوص میزان اختیار فقهاء در دوران غیبت، می‌توان فقهاء را در یک طیف که در یک سر آن قائلان به حداکثر اختیار برای فقیه و در سر دیگر آن قائلان به حداقل اختیار برای فقیه قرار دارند طبقه‌بندی کرد. برخی فقهاء، حوزه تصدی فقیه را در دوران غیبت تنها در سه حوزه فتوا، قضاوت و امور حسبه می‌دانند و برخی این دامنه تصدی را گسترش داده و «انتظام امور دنیای مردم» را نیز جزء این حوزه قلمداد می‌کنند.

دسته دوم خود به دو جریان فکری در خصوص میزان حدود و اختیارات سیاسی فقیه تقسیم می‌شوند. برخی معتقدند که فقیهان عادل در حکومت اسلامی فراتر از چارچوب احکام شرعی اولی و ثانوی دارای اختیار نیستند و اختیارات ولی فقیه محدود و مقید به احکام فرعیه الهیه است و هیچ شرط قانونی فراتر از آن پذیرفته نیست. (گلپایگانی، ص ۳۱). گروه دوم معتقدند که محدوده اختیارات ولایت فقیه منحصر در

امور اولیه و ثانویه نیست (امام خمینی، ولایت فقیه، ۱۶۵). امام خمینی را می‌توان قائل به نظریه دوم دانست به طوری که جلوه‌هایی از تفاوت در این دو نظریه را در مجادلات بین شورای نگهبان و مخصوصاً نامه آیت‌الله صافی و آیت‌الله قدیری به امام خمینی و پاسخ امام به ایشان به خوبی می‌توان مشاهده کرد. امام خمینی در این باره ولایت مطلقه فقیهان را همان ولایتی می‌داند که از جانب خدا به پیامبر و ائمه واگذار شده و معتقد است اختیارات حکومت محصور در چارچوب احکام الهی نیست (صحیفه نور، ۳۴/۲۱). بر این اساس، وی با نظراتی همچون اختیارات مطلقه برای حکومت که بر دایره مصلحت قرار گرفته است توانایی حکومت و ظرفیت دستگاه دینی و فقهی را در برخورد با مشکلات سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی جهان مدرن افزایش داد و با استفاده از این مفاهیم که از درون سنن فقهی، کلامی و عرفانی شیعه استخراج کرد توان هدایت جامعه اسلامی را در زمان و مکانهای متفاوت بالا برد.

بر اساس این دیدگاه، رهبری جامعه اسلامی در تلاش دائم برای اجرای شریعت است، اما شریعتی که فراتر از احکام اولیه و ثانویه است و ملاک آن نوعی مصلحت اجتماعی یعنی همان ملاکی است که فقهای اصولی آن را ملاک همه احکام می‌دانند. در واقع، این امر به معنای فراتر رفتن از ظواهر شرع و پرداختن به باطن آن می‌باشد، یعنی پرداختن به مصلحتی که مبنای احکام است و بر اساس آن حکم مبتنی بر مصلحت اجتماعی همان حکم شرعی قلمداد می‌شود.

به این ترتیب در مجموع نتیجه نهایی حضور قوی سه عنصر «ولایت مطلقه» و «مصلحت» و «مشروع دانستن» عقل جمعی در تعیین مصلحت در اندیشه امام، دولت دارای مشروعیت مردمی و اسلامی است که در حوزه عمومی به جای شارع می‌نشیند و با هدف تأمین مصالح ملی با استفاده از عقل جمعی قانون وضع می‌کند. این امر علاوه بر تسریع در دولت‌سازی و ملت‌سازی، موجب کارکردهای مشترک بین دولت اسلامی با یک دولت ملی مقتدر و عرفی است که بر اساس مصالح و منافع ملی در بستر

فرهنگی خود عمل می‌کند و این به معنای حمایت از روند نوسازی در قالب یک الگوی بومی است. در مجموع این نوع نگاه به حکومت در بین فقهاء شیعه در دوران معاصر موضوعی جدید است که تبعات مهمی در اندیشه و فقه سیاسی شیعه بر جای خواهد گذارد.

۵- ارتقاء جایگاه احکام حکومتی و نقش آن در

تقویت قابلیت انعطاف‌پذیری احکام شرعی

اصولیان شیعی احکام را به «اولیه» و «ثانویه» و «احکام حکومتی» تقسیم می‌کنند که این امر انعطاف‌پذیری ایشان را در مواجهه با مسائل مختلف بسیار افزایش می‌دهد. به اعتقاد اصولیون، از آنجا که شارع مقدس حکیم است و تمام کارهایش از جمله وضع مقررات و قوانین را بر پایه مصالح و مفاسد فرد و جوامع انسانی انجام می‌دهد هرگاه در موضوعی مصلحتی نهفته باشد که تحصیل آن برای مکلف لازم است، حکم وجوب و هرگاه مفسده‌ای در آن باشد که دوری از آن بر مکلف لازم است، حکم «حرمت» را جعل می‌کند. فقهاء این نوع حکم را حکم واقعی اولی و موضوعات آن را عناوین اولیه نامگذاری کرده‌اند. چنانچه شرایط و حالات ویژه‌ای سبب گردد تا مکلف نتواند به احکام واقعی اولی عمل کند، شارع حکم دیگری را در آن مورد مقرر می‌کند که از آن به حکم واقعی ثانوی و از موضوعاتش به عنوانین ثانوی یاد می‌شود (رحمانی، ۲۲۷/۷). بر اساس نظر این گروه در شرایطی همچون عسر و عرج، اضطراب، ضرر و ضرار، عهد و پیمان، عهد، مقدمه واجب و حفظ نظام می‌توان از احکام ثانویه استفاده کرد که تعیین تحقق این شرایط به عقل واگذار شده است (همو، ۲۲۸/۷ - ۲۴۶).

عسر و حرج شرایطی هستند که در آن انسان با انجام احکام اولیه دچار مشکل و زحمت زیاد شود. فقهای اصولی در این مورد با توجه به روایات و آیات استدلال می‌کنند که در دین حرجی نیست «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج/۷۸).

بنابراین باید به حکم دیگری که در این مورد مقرر شده است عمل کرد. آیات و روایات نیز در این باره با تکیه بر عقل معتقدند که خداوند بر بندگان در مواقع اضطرار تکلیف نمی‌کند.

یکی دیگر از عناوینی که مصداق احکام ثانوی واقع می‌گردد، عنوان ضرر و ضرار است. این عنوان از مهمترین عناوین است و اکثر قریب به اتفاق فقها این مطلب را قبول دارند (کلینی ۵/۲۹۲/۲، باب ضرار از کتاب معیشت). فقیهان زیادی در این باره رساله نوشته‌اند و این خود نشان دهنده اهمیت این عنوان و نقش آن در احکام ثانویه است. آیات و روایات و دلایل عقلی فراوانی در نفی ضرر و ضرار وجود دارد.

از عناوین دیگری که به سبب جعل حکم ثانوی می‌شود، عنوان تقیه است (آل عمران/۲۸). تقیه عملی است که شخص را از آسیب جسمی یا فکری که ممکن است در مقابل اظهار ایمان و عقاید خود در مقابل مخالفان متحمل شود، نگه می‌دارد (عنایت، ص ۲۴۱). فقهای اصولی با تمسک به آیات و روایات معتقدند که در این شرایط نیز شخص می‌تواند حکم اولیه را انجام ندهد. قرار گرفتن اهم در مقابل مهم و یا دفع افسد به فاسد نیز موارد دیگری از تغییر و تبدیل حکم اولیه به ثانویه است (خویی، ۳۶۱/۲؛ صدر، بحوث ...، ۷۸/۴).

عملی که می‌تواند مقدمه فعل واجب یا حرامی باشد، خود به طور ثانویه تبدیل به واجب و یا حرام می‌شود. این امر می‌تواند بسیاری از پدیده‌های جدید را از نظر فقها واجب یا حرام گرداند. وفای به عهد نذر و قسم از موارد دیگری است که التزام انجام بسیاری از پیمان‌نامه‌ها را می‌تواند شرعی یا غیر شرعی کند. عجز مورد دیگری از تحقق یافتن احکام ثانویه است. فقها معتقدند خداوند هر انسانی را به اندازه توانایی او تکلیف می‌کند. بنابراین آیات، روایات و عقل حکم به برداشتن تکلیف از انسان ناتوان دارند.

حفظ نظام و اساس اسلام نیز می‌تواند بسیاری از احکام اولیه را به ثانویه تبدیل کند (امام خمینی، صحیفه امام، ۱۷۰/۲۰). بر اساس آنچه گفته شد شرایط مذکور همگی

می‌توانند حکم اولیه را به ثانویه تبدیل کنند که تعیین مصداق این شرایط به فقیه واگذار شده است. این امر انعطاف‌پذیری احکام اولیه را تا حد بسیار بالایی در مواجهه با تحولات زمان افزایش می‌دهد و کلیدی برای گره‌گشایی مشکلات به حساب می‌آید و پویایی فقه را محفوظ می‌دارد. لازم به ذکر است که احکام ثانویه نیز همانند احکام اولیه، احکام واقعی هستند و مانند احکام اولیه برای تحصیل مصالح و منافع واقعی (که تشخیص مصلحت یا مفسده آن به عهده فقیه و گذار شده) وضع شده است (رحمانی، ۱۳۸۵/۷). احکام حکومتی نیز مصداق دیگری از انعطاف‌پذیری احکام است که نقش بسیار مهمی در این زمینه دارد. حکم حکومتی می‌تواند احکام اولیه یا ثانویه را تحت تأثیر قرار دهد. قدرت نفوذ این حکم ریشه در اهمیت ولایت در نزد شیعیان دارد. قبول امامت به عنوان قوام نبوت و پذیرش ولایت مطلقه برای آن (مانند ولایت پیامبر و امام معصوم)، به حکومت مبتنی بر ولایت این قدرت را می‌دهد که بر اساس مصالح و مفاسد اجتماعی که به وسیله وی تأیید می‌شود، اقدام به صدور حکم نماید و فتوای او بر دیگر مجتهدان الزامی گردد. این امر قدرت مانور حکومت را در همه عرصه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی به شدت افزایش داد و قدرت انطباق آن را با شرایط مختلف تضمین کرد. علامه طباطبایی در تعریف این نوع احکام می‌نویسد: «احکام حکومتی تصمیماتی است که ولی امر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به حسب مصلحت زمان اتخاذ می‌کند و طبق آنها مقرراتی وضع نموده و به اجرا در می‌آورد، مقررات مذکور لازم الاجرا بوده و مانند شریعت دارای اعتبار هستند، با این تفاوت که قوانین آسمانی، ثابت و غیرقابل تغییر و مقررات وضعی، قابل تغییرند و در ثبات و بقا، تابع مصلحتی هستند که آنها را به وجود آورده است و چون پیوسته زندگی جامعه اسلامی در تحول و رو به تکامل است، طبعاً این مقررات تدریجاً تغییر و تبدیل پیدا کرده جای خود را به بهتر از خود خواهند داد» (طباطبایی، ولایت و عصامت، ص ۸۳).

به طور کلی مبنای حکم حکومتی تشخیص مصلحت در نظر حاکم است. همان گونه که در فرق حکم حکومتی با حکم اولی بیان شد، همه احکام شرعی بر اساس مصالح و مفاسد واقعی است، اما حاکم اسلامی هنگامی حکمی را مقرر می‌کند که مصلحتی در جعل آن ببیند که این مصلحت و منفعت با پیروی از احکام اولیه تأمین نمی‌شود. ملاک دومی که برای حکم حاکم می‌توان برشمرد، اجتماعی بودن آن است؛ زیرا حوزه کار حاکم، اداره جامعه است. همچنین باید احکام حکومتی از شخصی صادر شود که به گونه‌ای از جانب خداوند متعال مسئولیت دارد. به عبارت دیگر، از آنجا که حاکم مسئول و مدیر جامعه است و حوزه حکومتی‌اش اداره نظام و جلوگیری از اختلال و ناهنجاریهای آن است می‌تواند حکم صادر کند و از این رو پیروی از آن حتی بر کسانی که داناتر از حاکم هستند، واجب است. هرگاه میان حکم حاکم و حکم اولی تراحم و یا تعارض برقرار گردد، حکم حاکم اهم و مقرر است (صدر، فتاوی ...، ۱۱۶/۱ م ۲۶؛ امام خمینی، کتاب البیع، ۴۶۶/۲).

به نظر فقها احکام اولی، احکام الهی بی واسطه است ولی احکام حکومتی احکام الهی با واسطه است. احکام حکومتی از آن جهت حکم الهی است که شرع ولایت حاکم را بر مردم و جامعه تنفیذ و پیروی از دستوراتش را واجب کرده و ترک آن را نادرست و موجبات عتاب دانسته است. بنابراین احکام اولی بی واسطه هستند به شارع است و احکام حکومتی با واسطه (رحمانی، ۲۴۹/۷).

لازم به ذکر است که در طول تاریخ تشیع موارد استفاده فقها در مبارزات خود از این احکام بسیار بوده است که می‌توان به حکم میرزای شیرازی در تحریم تنباکو، حکم سید محمد کاظم یزدی در تحریم پارچه لباسهای خارجی، حکم آیت الله نائینی و علمای نجف در حمایت از مشروطه، حکم جهاد بر دولتهای خارجی و حکم حمایت از نهضت ملی شدن نفت و احکام حکومتی امام خمینی (ره) در جمهوری اسلامی اشاره کرد.

تأکید بر احکام حکومتی منجر به افزایش قابلیت انعطاف‌پذیری احکام شرع بر اساس شرایط زمان و مکان گردید و در واقع ابزار مناسبی برای پیشبرد موانع نوسازی و توسعه توسط دولت اسلامی مشروع می‌باشد. توجه جدی‌تر فقهاء شیعه به این مبحث می‌تواند جنبه‌های سیاسی اجتماعی فقه شیعی را ارتقاء بخشد و ماهیت بسیاری از احکام رایج را دچار سازد.

۶- ارتقاء جایگاه نقش زمان و مکان در اجتهاد در فقه شیعی

اجتهاد از ویژگی‌های فقه‌های اصولی است. پذیرش اجتهاد ناشی از پذیرش صلاحیت عقل در تشخیص احکام شریعت است. این اصل توانمندی‌های اساسی را به فقه‌های شیعی برای رویارویی با مسائل مهم جدید جهان معاصر اعطا کرده است (عنایت، ص ۲۱۹).

از اواسط قرن چهارم ق. (حدود آغاز غیبت کبری) شیعیان علم فقه را که در حقیقت قبلاً جمع نصوص بود به صورت اجتهادی در آوردند. در این دوره علمای شیعی مسائل فقهی را از نصوص استخراج و تنقیح کرده و حکم مسأله‌ای را که نصی درباره آن وارد نشده بود، از اصول کلیش استنباط کردند که این عمل را اجتهاد نامیدند (گرچی، ص ۱۳۶). این روش کم کم با تکمیل شدن علم اصول که مسائل آن از عرف، لغت، عقل، سیره عقلا و نصوص اخذ شده بود، رونق گرفت و در قرن پنجم با کوشش شیخ طوسی به رشد قابل قبولی رسید (همو، ص ۱۷). شیخ طوسی به قلم فقه شیعه اعتدال بخشید. وی نه چون اخباریان صرفاً اخبار را مبنای استنباط قرار داد و نه چون قدما تحت تأثیر اهل رأی قرار گرفت و نه از قیاس در استنباط بهره جست بلکه در موارد وجود ظواهر کتاب و سنت از آنها و در موارد دیگر از ادله عقلیه استفاده می‌کرد. بنابراین علاوه بر کمال و اطلاق به اجتهاد استقلال و اعتدال بخشید (همو، ص ۱۷۶). در قرنهای بعد نیز این روند علی‌رغم برخی دوره‌های فترت به روند تکاملی خود

ادامه داد. عصر جدید اجتهاد در قرن ۱۳ با وحید بهبهانی در دوره زندیه آغاز می‌گردد (همو، ص ۲۳۴). وی و شاگردانش به شدت در مقابل گروهی که تحت عنوان اخباریگری از اواسط قرن هجدهم تلاش داشتند تا اجتهاد را امری مغایر با شرع قلمداد کنند، ایستادند و ضمن رد شبهاتشان نهضت اجتهادی را در قرن معاصر روحی تازه بخشیدند (عنایت، ص ۲۲۹). اخباریان در نفی اجتهاد می‌گویند: تقسیم مردم به مجتهد و مقلد به دست عامه بعد از وفات رسول اکرم (ص) صورت گرفته است. لیکن شیعه از آنجا که کلیه احادیث و روایات را با توجه به قراین حائیه و مقالیه قطعی الصدور می‌داند نیاز به اجتهاد و پیروی از استنباطات ظنی مجتهدان ندارد بلکه همه، مقلد معصومانند و روایات معصومان نیز متضمن معظم احکام مورد ابتلاست. در صورتی که اگر علم به احکام شرعی حاصل نشود، تکلیف ما توقف است. به نظر بعضی از اخباریان نظیر استرآبادی، اجتهاد تخریب دین است. اصولیین در پاسخ می‌گویند: ادعای قطع به صدور روایات، ادعایی است بدون دلیل و حتی مؤیدی هم بر آن ذکر نشده است.

از آنجایی که این قراین ادعا شده خارج از متن روایت و از امور روشن و بدیهی است بدون کمک علومى مانند رجال بررسی صحت و سقم آن ممکن نیست و ارزشیابی روایات را نیز جز مجتهدان نمی‌توانند به عمل آورند. بنابراین وقتی روایات مفید قطع نباشد و از طرفی برای بقای تکلیف و وجوب رسیدن به احکام شرعی از هر طریق ممکن که علم داریم ناچاریم برای وصول به این احکام نهایت کوشش را به عمل آوریم (گرجی، ص ۲۴۰). به هر حال کوشش اصولیون همچون میرزای قمی، شیخ مرتضی انصاری، ملا محمد کاظم خراسانی و محمد حسین نائینی موجب شدند تا اجتهاد قوت و قدرت روش شناختی بیشتری را دارا گردد (عنایت، ص ۲۲۹).

در این زمینه یکی از مباحثی که در دهه‌های اخیر به شکل جدی‌تری نزد فقهای شیعی مطرح شده مسأله تأثیر زمان و مکان در اجتهاد است که به تبع آن به بررسی این

موضوع پرداخته می‌شود که تا چه اندازه موقعیت تاریخی و شرایط و تحولات اجتماعی سیاسی می‌تواند اجتهاد و احکام شرعی را تحت تأثیر قرار دهد؟ در خصوص تأثیر نقش زمان و مکان سه دیدگاه عمده در میان فقهای شیعی مطرح است.

در دیدگاه اول تمام احکام دینی، معاملات و عبادات امور ثابت و لا یتغیر هستند. معتقدان به این دیدگاه با تأکید بر روایاتی همچون «حلال محمد حلال ابداً الی یوم القیامه و حرام محمد حرام ابداً الی یوم القیامه» (کلینی، ۵۸/۱) معتقدند چیزی را که پیامبر (ص) حلال یا حرام اعلام کردند تا روز قیامت حلال یا حرام است. در این باره برخی از فقها معتقدند شرع صرفاً معاملاتی را که در آن عهد انجام گرفته امضا کرده است. لذا هر گونه معامله نوظهوری بایستی به یکی از معاملات آن دوره بازگشت کند تا مشمول امضای شرع گردد. همچنین لازم است انجام معاملات نیز به همان شیوه گذشته انجام شود (صافی گلپایگانی، ص ۲).

دیدگاه دوم از آن کسانی است که در مورد تغییر احکام به واسطه تغییر زمان و مکان قائل به تفصیل شده و آن را در بخشی از احکام می‌پذیرند و در بخش دیگر انکار می‌کنند. در این مورد معتقدند که زمان و مکان در موضوعات و احکام مربوط به عبادات تأثیر نمی‌گذارند اما در معاملات تأثیر می‌گذارد (مجله نقد و نظر، س ۱ ش ۵۸: ۱). یا اینکه معتقدند برخی احکام ثابت و غیرقابل تغییر و برخی متغیر و تغییرپذیرند (مطهری، آشنایی ...، ۲۰۱/۲؛ طباطبایی، ش ۷ س ۲).

اما دیدگاه سوم معتقد است زمان و مکان می‌تواند همه احکام را تغییر دهد. طبق این دیدگاه که از سخنان حضرت امام خمینی برداشت می‌شود، همه موضوعات احکام می‌تواند تحت تأثیر زمان و مکان به معنای عام قرار گیرد و تغییر کند و وقتی موضوعات و مصالح و ملاکات احکام تغییر کرد، ضرورتاً حکم نیز تغییر می‌کند. چرا که نسبت ملاک به حکم شبیه نسبت علت به معلول است و این شامل همه احکام عبادی و معاملات به معنای اعم می‌شود و فقط یک حکم تکلیفی ثابت داریم و آن

و جوب حفظ اسلام است (رضایی، ۲۰۱/۲؛ امام خمینی، *صحیفه امام*، ۱۷۰/۲۰). امام خمینی ضمن نقد دیدگاه اول آن را نابود کننده تمدن جدید می‌داند (همان، ۳۴/۲۱) و در نقد دیدگاه دوم معتقد است که در شرایط خاص هر امر عبادی و یا غیر عبادی که مخالف مصالح اسلام باشد، می‌تواند تعطیل گردد (همان، ۱۷۰/۲). به نظر این گروه زمان و مکان می‌تواند در تبدیل حکم اولیه به احکام اولیه دیگر و یا احکام ثانویه تأثیر داشته باشد و همچنین به نقش زمان و مکان در صدور حکم حکومتی و در توسعه و تضمین احکام و نقش آن در اجتهاد و استنباط احکام اشاره می‌کنند (رضایی، ۲۰۸/۲) و معتقدند که موضوعات و احکام می‌تواند تحت تأثیر شرایط زمانی و مکانی تغییر یابند.

این نوع دیدگاه بعد از انقلاب اسلامی از جایگاه خاصی برخوردار شد علت اصلی تقویت این دیدگاه توانایی آن در حل معضلات و مشکلات جامعه بود که به هر حال مردم مسلمان انتظار داشتند تا فقهاء بتوانند تکلیف شرعی ایشان را در مواجهه با مسائل مورد نیاز روشن کنند. علاوه بر این برای حفظ نظام اسلامی ضرورت داشت که فقهاء بتوانند درصدد پاسخگویی نیازهای جامعه در شرایط جدید باشند. در واقع توجه به زمان و مکان، موانع مهم پیشرفت و اخذ تمدن جدید را برای حکومت اسلامی ممکن و مشروع می‌سازد؛ و بر این اساس بعد از انقلاب اسلامی توجه به این مبحث از اهمیت بیشتری برخوردار شد که این موضوع تأثیرات خود را بر تحول اساسی در فقه شیعه بر جای خواهد گذارد.

۷- تقویت استفاده از اصول عملیه و توجه به حوزه فراغ در فقه شیعه

اصولپون در مواردی که حکم الهی را کشف نکنند، اصولی را که از آنها به نام «اصول عملیه» یاد می‌کنند پذیرفته‌اند و آن را به کار می‌گیرند. این اصول که در همه ابواب فقه مورد استفاده قرار می‌گیرند، عبارتند از: اصل برائت، اصل احتیاط، اصل

تخیر و اصل استصحاب (مطهری، آشنایی ...، ۵۸/۳).

«اصل برائت» یعنی اصل این است که ذمه ما بری است و تکلیفی نداریم. «اصل احتیاط» یعنی اصل این است که بر ما لازم است عمل به احتیاط و طوری عمل کنیم که اگر تکلیفی در واقع و نفس الامر وجود دارد، انجام داده باشیم. «اصل تخیر» یعنی اصل این است که ما مختیریم که یکی از دو تا را به میل خود انتخاب کنیم. «اصل استصحاب» یعنی اصل این است که آنچه بوده بر حالت اولیه خود باقی است و خلافتش نیامده است.

اصولیون معتقدند شک در تکلیف یا توأم با علم اجمالی است و یا شک بدوی است. اگر توأم با علم اجمالی باشد یا این است که ممکن الاحتیاط است. یعنی می‌شود هر دو را انجام داد یا احتیاط ممکن نیست. اگر احتیاط ممکن باشد باید احتیاط کنیم و هر دو را انجام دهیم، یعنی اینجا جای اصل احتیاط است، و اگر احتیاط ممکن نیست جای اصل تخیر است. اما اگر شک ما شک بدوی باشد و با علم اجمالی توأم نباشد در اینجا یا این است که حالت سابقه‌اش معلوم است و شک ما در بقای حکم سابق است و یا این است که حالت سابقه محرز نیست. اگر حالت سابقه محرز است جای اصل استصحاب است و اگر حالت سابقه محرز نیست جای اصل برائت است (مطهری، آشنایی ...، ۵۸/۳).

از این چهار اصل، اصل استصحاب، شرعی و سه اصل دیگر عقلی است که مورد تأیید شرع نیز واقع شده است. در باب اصل برائت اخبار زیادی وارد شده که از همه مشهورتر حدیث رفع است. حدیث رفع حدیثی است نبوی و مشهور که رسول اکرم (ص) فرموده است: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ: مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يَطِيقُونَ وَ مَا اسْتَكَرَّهَا عَلَيْهِ وَ مَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ وَ الْخَطَا وَ النِّسْيَانُ وَ الطَّيْرُ وَ الْحَسَدُ وَ الْوَسْوَسهُ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ» (کلینی، ۴۳۶/۳؛ صدوق، ۱۷). اصولیون درباره این حدیث و هر یک از جمله‌هایش بحثها و سخنان فراوان دارند و البته محل شاهد برای اصل برائت همان

جمله اول است که فرمود: آنچه امت من نمی‌دانند و به آنها ابلاغ نشده از آنها برداشته شده است و ذمه آنها بری است.

اصول چهارگانه اختصاص به مجتهدان برای فهم احکام شرعی ندارند، در موضوعات هم جاری است. مقلدان هم می‌توانند در عمل هنگام شک در موضوعات از آنها استفاده کنند (مطهری، همان، ۶۱/۳). اصول مذکور به خصوص اصل برائت که می‌توان «اصالة الاباحه» را از آن نتیجه گرفت یعنی هر عملی را باید مجاز انگاشت مگر وقتی که از طرف شارع منع شده باشد انعطاف‌پذیری برداشته‌های فقهی در خصوص مسائل جدید اجتماعی و سیاسی را تشویق می‌کند (عنایت، ص ۲۳۱).

به علاوه بر اساس نگرش فقهی، بسیاری از اعمال انسانها محکوم به یکی از چهار تکلیف وجوب، حرمت، استحباب و یا اکراه می‌باشد که فرد مکلف، باید بر اساس این بایدها و نبایدها عمل نماید. در عین حال حوزه دیگری نیز وجود دارد که فقها از آن تحت عنوان حوزه مباحات یاد می‌کنند که خالی از حکم شرعی است و آدمی در آن حیطه به خود واگذار شده است. برخی فقها معتقدند اباحه از سوی خداوند وضع شده و بنابراین اصل اعطای این آزادی نیز حکمی شرعی است و برخی معتقدند که اباحه محتاج جعل نیست (خونی، ۴۷/۳) و بنابراین به این حوزه، حوزه فراغ یا مالانص فیه نیز گفته می‌شود (صدر، اقتصادنا، ص ۷۲۵). به هر حال نتیجه هر دو تفکر این است که در تفکر اصولیون بخش وسیعی از راهکارها به بنای عقلا و مصالح تعیین شده آنان واگذار شده است که این امر مصلحت‌اندیشی، واقع‌گرایی و انعطاف‌پذیری این گروه را در مواجهه با تمدن جدید آسانتر می‌کند و قدرت انطباق بیشتری به آنها می‌دهد. از آنجا که بخش مهمی از مسائل سیاسی و اجتماعی جدید جوامع را نمی‌توان در قرآن و سنت یافت بالتبع توجه به این حوزه برای حل مشکلات و نیازهای جامعه اسلامی از اهمیت خاصی برخوردار است و در واقع بسیاری از سیاستها و جهت‌گیریهای حکومت مشروعیت خود را از این حوزه می‌گیرند که در نهایت این حوزه نیز مشروعیت خود را

از عمل به عقل و سیره عقلاء اخذ می‌کنند. بر این اساس توجه به این حوزه از مباحث، از اهمیت بیشتری در فقه شیعی برخوردار گردید.

جمع‌بندی

به قدرت رسیدن اسلام شیعی در ایران و مواجهه فقهاء شیعی و جریانات اسلامگرا با مسائلی در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی پیامدهای مختلفی را به دنبال داشت که یکی از مهمترین پیامدهای آن را باید در تحول اندیشه‌ها و دیدگاه‌های فقهی اسلامگرایان و فقه سیاسی شیعه مشاهده کرد.

پیامدهای مهمی که در این مقاله به آنها اشاره گردیده است عبارتند از: تقویت قرائنهای عقل گرایانه از احکام شریعت، ارتقاء جایگاه سیره‌های عقلانی در فقه شیعی، ارتقاء جایگاه نقش زمان و مکان در اجتهاد، نقش احکام حکومتی در تقویت قابلیت انعطاف‌پذیری احکام شرعی، احیاء جایگاه مصلحت اجتماعی در فقه سیاسی شیعه، تقویت استفاده از اصول عملیه و توجه به حوزه فراغ در فقه شیعه، و افزایش نقش دولت در تعیین مصادیق احکام شریعت. به نظر می‌رسد پیامدهای مذکور به تدریج فقه شیعی را در آینده دچار تحولی اساسی خواهد نمود و تأثیرات ماندگاری بر آن به جای خواهد گذاشت که توجه به این تأثیرات از اهمیت خاصی برخوردار است. این مقاله در واقع تنها مروری گذرا و مقدمه‌ای برای بحث عمیق‌تر و جدی‌تر بر مبحث تحول اندیشه‌های فقهی شیعی در ایران بعد از انقلاب و پیامدهای آن محسوب می‌گردد و هر یک از پیامدهای مذکور را می‌توان به صورت مبسوط موضوع بحث مستقلی قرار داد.

منابع

- آل بحر العلوم، سید محمد؛ *بلغه الفقیه*، تهران: مکتبه الصادق، ۱۴۰۳ق.
- احمدی فقیه یزدی، محمد حسین؛ «اجتهاد و نقش زمان و مکان»، *مجموعه آثار کنگره*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴ش.
- استرآبادی، محمد امین؛ *الفوائد المدینه*، تبریز، ۱۳۲۱ق.

- اسدآبادی، سید جمال الدین؛ *عروة الوثقی*، ترجمه زین العابدین کاظمی، تهران: انتشارات هجر، بی تا.
- اشرفی شاهرودی، مصطفی؛ «همسویی با تحولات و نیازهای جامعه»، *مجموعه آثار کنگره*.
- اصفهانی، محمد حسین؛ *نهایة الداریه فی شرح الکفایه*، بیروت: مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۱۸ق.
- الحکیم، محمد تقی؛ *الاصول العامه للفقہ المقارن*، قم: المجمع العالمی لاهل البيت (ع)، ۱۴۱۷ق.
- خمینی، امام روح الله موسوی؛ *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____؛ *الرسائل*، قم: نشر اسماعیلیان، ۱۳۸۵ق.
- _____؛ *کتاب البیع*، مطبعه مهر.
- _____؛ *صحیفه نور*.
- _____؛ *ولایت فقیه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ایازی، محمد علی؛ «جامعیت بشریت»، *جامعیت دین*، *مجموعه آثار کنگره*.
- برزین، سعید؛ *جناح بندی سیاسی در ایران*، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۶ش.
- بروجردی؛ *بحر القوائد*.
- بهبهانی، آقا باقر؛ *اجتهاد و اخبار*.
- جعفری لنگرودی، جعفر؛ *ترمینولوژی حقوق*، تهران: گنج دانش، ۱۳۶۸.
- حسینی، سید علی؛ «منابع فقه و زمان و مکان، عرف متغیر و سیره عقلا»، *مجموعه آثار کنگره*.
- حیدری، محمد جواد؛ «منابع فقه و زمان و مکان رابطه عقل و دین با زمان و مکان»، *مجموعه آثار کنگره*.
- خوئی، ابوالقاسم؛ *مصباح الاصول*، تقریر سید محمد سرور واعظ حسینی.
- رحمانی، محمدرضا؛ «ملاکات احکام و احکام حکومتی»، *احکام حکومتی و زمان و مکان*، *مجموعه آثار کنگره*.
- رحیمی نژاد، مرتضی؛ *حکمت شیعی*، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۶ش.

- رضایی، محمدعلی، «اجتهاد و زمان و مکان»، دیدگاهها دربارهٔ عنصر زمان و مکان بر اجتهاد، مجموعه آثار کنگره.
- روزنامه کیهان، ۵۷/۱۲/۱۲، سخنرانی جمعی از اعضای کانون وکلاء.
- روزنامه اطلاعات، ۵۸/۴/۴، مرداد ماه ۵۸، ۵۸/۱/۲۱.
- زنجانی، عمید، نقش زمان و مکان در اجتهاد (مجموعه مصاحبه‌ها). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام ۱۳۷۴.
- صافی گلپایگانی، الاحکام الشریعه ثابتة لا تتغیر، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۱۲ق.
- صدر، محمدباقر؛ اقتصادنا، بیروت: انتشارات دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۱ق.
- _____: بحوث فی علم الاصول، تقریر سید محمود هاشمی، مجمع علمی شهید صدر.
- _____: فتاوی الواضحه، دار التعارف بیروت و امام خمینی.
- _____: اقتصاد ما، ترجمه عبدالعلی اسپهبدی، در دو جلد، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۵۷.
- صدوق، [شیخ]: خصال.
- طالقانی، سید محمود، اسلام و مالکیت در مقایسه با نظامهای اقتصادی غرب. بی تا. بی نا.
- طباطبایی، محمد حسین: المیزان فی تفسیر القرآن.
- _____: «ولایت و زعامت»، بخشی دربارهٔ مرجعیت و روحانیت، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طنطاوی، الجواهر فی تفسیر القرآن.
- عنایت، حمید: اندیشهٔ سیاسی.
- کدیور، محسن: نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران: نشر نی، ۱۳۷۷.
- کلینی، محمد بن یعقوب: الکافی، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۱۳.
- گرجی، ابوالقاسم: تاریخ فقه و فقها، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۵.
- گلپایگانی، محمدرضا: الهدایة من له الولایة، به قلم احمد صابری همدانی، قم، ۱۳۸۳ ق.
- مدرسی طباطبایی، حسین: مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ترجمه محمد آصف فکرت، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۶۸.

- مشروح مذاکرات، بررسی نهایی قانون اساسی، تهران: اداره تبلیغات و انتشارات مجلس شورای اسلامی.

- مطهری، مرتضی؛ آشنایی با علوم اسلامی، قم: نشر صدرا، ۱۳۷۵.

- _____؛ اسلام و مقتضیات زمان، قم: صدرا.

- _____؛ نظری به نظام اقتصادی اسلامی، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵.

- مظفر، محمدرضا؛ اصول الفقه الاسلامی، نجف: دار النعمان، ۱۳۸۶.

- مفید، محمد بن محمد؛ تصحیح الاعتقاد الامامیه، بیروت: دار المفید، ۱۴۱۴ق.

- موسوی بجنوردی، محمد؛ مصادر التشریع عند الامامیه و السنه، تهران: پژوهشکده امام

خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲.

- نایینی، محمد حسین غروی، فوائد الاصول، قم، دار الکتب اسلامی، ۱۴۰۱ق.

- واعظی، احمد؛ «نقش عرف در استنباط فقهی»، مجموعه آثار کنگره.

مرکز تحقیقات کاپتور علوم اسلامی