

نقش عقل در تحوّل فقه سیاسی شیعه

مطالعه موردی: دوره معاصر

سید کاظم سید باقری*

چکیده

در این نوشته تلاش می‌کنیم تا ضمن بررسی جایگاه و حجّیت عقل و توجه به عقل عملی در اندیشه سیاسی، نقش آن را در دگرگونی فقه سیاسی با تأکید بر دوره معاصر بررسی کنیم. سؤال اصلی آن است که نقش عقل در تحوّل فقه سیاسی شیعه چیست؟ و پاسخ آن است که عقل در تحوّل فقه سیاسی شیعه با توجه به روش خردورزانه اجتهاد و حجّیت عقل در عرض دیگر منابع استنباط و کارکردهای آن در داوری نسبت به متون، گذر از ظواهر، کشف و تفسیر روزآمد از نصوص، فهم برخی از مصالح و مفاسد و فهم مستقلات و استلزامات عقلی، نقشی اساسی ایفا می‌کند. همچنین می‌توان جلوه‌های تحوّل‌آفرینی آن را در فقه سیاسی شیعه، در مواردی مانند چگونگی تعامل با قدرت، قدرت مقید و مشروط، نظریه ولایت فقیه، احتکار و فروش یا عدم فروش سلاح به دشمن ردیابی کرد.

کلیدواژه‌ها: عقل، کارکردهای عقل، تحوّل فقه سیاسی شیعه، اجتهاد، ولایت فقیه.

مقدمه

عقل و استناد به آن، همواره از جایگاهی بالا در فرهنگ و اندیشه سیاسی اسلام، به ویژه شیعه برخوردار بوده است، اما کشمکش بر سر آن و حجّیت برداشت‌های آن،

* استادیار گروه علم سیاست پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی E-mail: sbaqeri86@yahoo.com

تاریخ دریافت ۱۳۸۹/۴/۹، تاریخ پذیرش ۱۳۸۹/۶/۱۶

پیشینه‌ای دیرینه دارد. سؤال چالش‌برانگیز از اعتبار و حجّیت عقل، هنگامی برآمد که به ظاهر، برخی از احکام آن رویاروی وحی که منبعی فراتر از خرد آدمی است، قرار گرفت یا آن گونه تصوّر شد که با حضور دین و مفاهیم آن، انسان نیازی به عقل ندارد؛ زیرا که شرع، همهٔ امور لازم زندگی را تبیین کرده است. یکی از مباحث، آن بود که اگر در موقعیت و شرایطی خاص، روایتی صادر شده است، آیا فهمنده به جز فهم اولیه و کلی حکم آن روایت، می‌تواند تبیینی دیگر ارائه کند، موضوع‌شناسی کند و شرایط زمانی و مکانی، شرایط صدور، فهم مخاطب و پرسشگر و... را در نظر گیرد و با عطف نظر به روح شریعت به چیزی فراتر از ظاهر آن روایت، دست یابد؟ آیا می‌توان بدون در نظر گرفتن آن شرایط، به همان حکم در زمان، مکان و موقعیتی دیگر فتوی داد؟ تا چه میزان فهم و برداشت‌های عقلی در رجوع به نصوص دینی - فقهی اعتبار دارد و می‌توان به آن اعتماد کرد؟ این مسئله، سال‌ها معركة الآراء، نحله‌های متفاوت فکری بود که در سطوح دیگر همچنان ادامه دارد و گرایش‌های گوناگونی در موافقت یا مخالفت با عقل به وجود آمده است، مکاتب فکری‌ای مانند اشاعره، معتزله، حدیث‌گرایان، اخباریان، اصولیون در این تبادل افکار به وجود آمده‌اند.

آیا زندگی متحوّل سیاسی - اجتماعی انسان، می‌تواند بدون تکیه بر فهم عقلی به سامان رسد و با ساختاری مطلوب او را به سعادت و عدالت راهبری کند. برای حیوانات، مقتضیات زمان همیشه یک جور است و زندگی آنها را دگرگون نمی‌کند. برای آنها تجدّدخواهی و نوگرایی؛ جهان نو و کهنه، معنا ندارد. علم برای آنها هر روز کشف تازه‌ای نمی‌کند و اوضاع آنها را دگرگون نمی‌سازد. چون با گزینه زندگی می‌کنند، نه با عقل. اما زندگی اجتماعی انسان دائماً دستخوش تحوّل است. راز اشرف مخلوقات بودن انسان هم در همین است. انسان فرزند بالغ و رشید طبیعت است. به مرحله‌ای رسیده است که دیگر نیازی به قیمومت و سرپرستی مستقیم طبیعت - به اینکه نیروی مرموزی به نام گزینه او را هدایت کند - ندارد. او با عقل زندگی می‌کند، نه با گزینه (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۱۵).

در میزان و میدان اعتبار عقل، تضادهای بسیاری بوده است، معتزله، عقل را تنها

اساس حقیقت و واقعیت پنداشتند و ساحت فلسفه و دین را یکی کردند و کوشیدند ایمان را به زبان تفکر محض، تفسیر کنند (شریف، ۱۳۶۲: ۳۱۶)؛ در حالی که اشاعره، باوری به دخالت عقل در فهم دین و گذر از ظاهر آیات و روایات نداشتند. در گسترهٔ زمان، اندیشه‌وران شیعی با اتخاذ دیدگاهی اعتدالی، همواره در تکاپو بوده‌اند تا از درافتادن به وادی افراط یا تفریط جلوگیری کنند. جریان عقل‌گرایی در فقه شیعه به قرن چهارم هجری بازمی‌گردد. این جریان بر آراء دو فقیه بزرگ شیعی، یعنی شیخ مفید (۳۳۸-۴۱۳ق) و شاگردش سید مرتضی (۳۵۵-۴۳۶ق) استوار بود. شیخ مفید در تدوین فقه اجتهادی، تلاشی وافر کرد. هر چند قبل از وی بزرگانی مانند ابن‌ابی‌عقیل عمانی (متوفی ۳۳۰ یا ۳۵۰ق) و ابن جنید اسکافی (۳۱۸ق) تلاش‌هایی انجام داده بودند. شیخ مفید برای عقل، جایگاهی ویژه قائل بود و آن را یکی از راه‌های شناخت حجیت قرآن و دلایل اخبار و سنت می‌دانست^۱ (ر.ک: مفید، ۱۴۱۰: ۱۵). صاحب سرائر بعدها با نگرش ابتکاری و اصولی خود بار دیگر با باور به توانمندی‌های عقل در استنباط از منابع دینی تأکید کرد

هنگامی که دلیلی از کتاب، سنت و اجماع وجود نداشته باشد، نزد محققین جستجوگر، تکیه‌گاه در مسئلهٔ شرعی از منبع شریعت، تمسک به دلیل عقل است که وظیفه چنین است و امور به آن موکول می‌گردد و از این طریق می‌توان به جمیع احکام شرعی، علم پیدا کرد؛ پس واجب است که بر آن اعتماد کنیم.^۲ (ابن ادریس، بی‌تا: ۴۶/۱).

تلاش می‌کنیم تا ضمن بررسی جایگاه و حجیت عقل، نقش آن را در دگرگونی فقه سیاسی شیعه با تأکید بر دورهٔ معاصر بررسی کنیم. سؤال اصلی آن است که نقش عقل در فقه سیاسی شیعه چیست؟ و پاسخ آن است که عقل در تحول فقه سیاسی شیعه با

۱. «و الطرق الموصلة الى علم المشروع في هذه الاصول ثلاثة: احده، العقل وهو سبيل الى معرفة حجة القرآن و دلائل الاخبار...»

همچنین ر.ک (مفید، ۱۴۱۵: ۲۱۳) نیز برای بررسی فرایند تاریخی بهره‌گیری از عقل: ر.ک: (گرجی، ۱۳۷۵: ۱۳۶).

۲. فاذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسألة الشرعية عند المحققين الباحثين عن ماخذ الشريعة التمسك بدليل العقل فيها فانها مبنية عليه وموكل اليه فمن هذه الطريق توصل الي العلم بجمیع الاحكام الشرعية ... فيجب الاعتماد عليها»

توجه به روش خردورزانه اجتهاد و حجّیت عقل در عرض سایر منابع استنباط و کارکردهای آن در داوری نسبت به متون، گذر از ظواهر، کشف و تفسیر روزآمد از نصوص، فهم برخی از مصالح و مفسد و فهم مستقلات و استلزامات عقلی، نقشی اساسی ایفا می‌کند. برخی از جلوه‌های این امر را می‌توان در دوره معاصر (اندیشه‌های علامه نائینی و امام خمینی) جستجو کرد.

عقل: عقل در لغت به معنای ثبات در امور، حبس و دیه است، قوه تمییزی است که انسان را از حیوان جدا می‌کند (ابن منظور، ۱۹۸۸: ۸۴۷/۴). این کلمه در اصل از «عقال» به معنای ریسمانی که به وسیله آن زانوی شتر سرکش را می‌بندند و مهار می‌زنند آمده است، عقل قوه‌ای است در وجود آدمی که جلوی غرایز و امیال سرکش او را می‌گیرد و هوس‌های او را می‌بندد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۲۸). در اصطلاح، عقل قوه‌ای است برای تنظیم معلومات بر حسب روابط و مناسباتی معین، مانند روابط میان علت و معلول، اصل و فرع، نوع و جنس، هدف و وسیله و نظایر آنها (فولکیه، ۱۳۶۶: ۸۰). برخی در قالب تعاریف عقل، چهار کارکرد برای آن ذکر کرده اند:

۱. وسیله‌ای است در انسان برای تفکر، اراده، ممارست فهم و داوری.
۲. موهبتی برای درک، متفاوت از احساس.
۳. مترادف است با رشد، و آن قدرتی بالفعل برای استنتاج از نتایج و دلالات صحیح است.

۴. درک و داوری صواب، هماهنگ با منطق است (غیبه، ۱۹۹۹: ۳۶). عقل، هم منبع تولید معرفت در فقه سیاسی و هم ابزار و منبعی برای فهم دلایل، دالها و منابع نقلی است، در این نوشته، منظور از عقل، معنای دوم است.

فقه سیاسی شیعه: فقه سیاسی، دانشی است^۱ که با تکیه بر روش‌شناسی اجتهاد، در عرصه اجتماع و سیاست، نحوه ارتباط فرد با دیگر شهروندان، پیوند شهروندان با دولت، ارتباط دولت اسلامی با دیگر دولت‌ها، مسائل نوپدید، گشایش مشکلات اجتماعی و ارائه الگوهای مطلوب را بررسی می‌کند.

۱. برخی معتقدند که فقه سیاسی می‌تواند تبدیل به دانشی مستقل گردد و برخی دیگر آن را شاخه‌ای از فقه عمومی می‌دانند.

قبل از پرداختن به نقش عقل در تحوّل فقه سیاسی شیعی، به سه نکته که به روشن شدن زوایای بحث کمک می‌کند، اشاره می‌کنیم:

۱. جایگاه عقل در فقه سیاسی شیعه

عقل که حکمی جاودانه، فرازمان و فرامکان دارد، در دین اسلام و آموزه‌های فقه سیاسی، جایگاهی شایسته دارد. در آیات و روایات، به تفصیل بر مقام عقل و حجّیت برداشت‌های آن تأکید شده و حجت الهی خوانده شده است. در قرآن کریم حدود پنجاه بار مادهٔ عقل و مرادف‌های آن به کار رفته و در بیش از سیصد آیه، خداوند انسان را به بهره‌گیری از خرد، و تأمل در آفاق و انفس برانگیخته است.^۱ امام موسی کاظم (ع) می‌فرماید: «خداوند بر مردم دو حجّت دارد: حجّت آشکار و حجّت پنهان. حجّت آشکار، رسولان و پیشوایان دینی هستند و حجّت پنهان، خرد است (حرانی، بی‌تا: ۲۰۱) و اینکه عقل‌ها، پیشوایان اندیشه‌ها به شمار می‌آیند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱/۹۶). در کلام فقیهان شیعی نیز بر پاسداشت عقل تأکید شده است و اینکه ایمان، بدون خردورزی و اندیشه ممکن نیست (حلی، ۱۳۷۴: ۱۵۵).

در برخی از ساحت‌های اندیشهٔ سیاسی شیعه، گرایش به عقل، حاکم است و از آنجا که کتاب و سنت، محدودیت دارند و نمی‌توانند جزئیات همهٔ احکام را در طول زمان، صادر کنند، برداشت‌های عقلی در فقه سیاسی نیز حجّیت دارد چرا که به عنوان سازوکاری برای تحوّل اندیشهٔ سیاسی، در مفاهمهٔ با متن، یاریگر فهمندهٔ متن است. تکیه بر حکم عقل، از آغازین روزهای نزول قرآن و صدور روایت از ناحیهٔ پیامبر اکرم - صلی‌الله‌علیه‌وآله - جدی تلقی گردید، بحث جعل آیات و احادیث از جانب بدخواهان و نسبت دادن آنها به قرآن و آن حضرت، فرآیند فهم نصوص را دچار آسیب‌ها و مشکلاتی ساخته بود. برای روشن شدن وضعیت به ناچار باید ملاکی به کمک مشتاقان فهم کلام خدا و رسولش می‌آمد تا در آن وضعیت آشفته آنان را یاری

۱. برای نمونه: ن.ک: «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره، ۴۴/۲)؛ «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (رعد، ۴/۱۳)؛ «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (نحل، ۱۲/۱۶) و ...

دهد. البته هر مقدار که از آن روزگار دورتر می‌شویم، با توجه به فراوانی ابهامات، کج‌اندیشی‌ها، جعل‌ها و تحریف‌ها از یک‌سو و وجود پرسش‌های بی‌شمار و محدودیت نقل، ضرورت رجوع به عقل و حکم اجتهادی آن، آشکارتر می‌شود. با لحاظ این وضعیت، اندیشه‌ور سیاسی و مجتهد در خوانش نصوص دینی، با به کارگیری هوشمندانه و دقیق ترازهای عقلانی، به تحلیل، استنباط و پالایش احکام دین می‌پردازد.

۲. عقل، منبع فهم نصوص

یکی از راه‌های شناخت مسائل فقهی، عقل است. منافاتی میان عقل و شرع وجود ندارد، پس نصوص، ما را به طریق حقیّ هدایت می‌کنند که عقل نیز ما را بر همان راه می‌خواند و اگر در نصوص چیزی مشاهده شود که ظاهر آن با حکم عقل منافات داشته باشد، به ناچار باید آن ظاهر را به نحوی که موافق عقل و شناخت عقلی است، توجیه و تأویل کرد (ابی‌زهره، ۱۹۷۱: ۱/ ۱۴۹) شیخ مفید بر این باور است که «حسن» یعنی چیزی که انجام آن با عقل ملایم سازگار است و «قبیح» یعنی آن چیزی که عقل مخالف فعل و انجام آن است (مفید، ۱۴۱۴: ۲۶).

وقتی صحبت از «عقل فقهی» به عنوان منبعی از منابع شریعت به میان می‌آید، عقلی اراده می‌شود که در کنار کتاب و سنت و در عرض آنهاست، نه متکی بر این دو، و صرفاً ابزاری برای تفسیر و تبیین این دو. بین حکم قطعی عقل، بدون استناد آن به کتاب و سنت، با حکم عقل فلسفی، تضادی نیست. بنابراین مراد از عقل فقهی، همان عقل به معنای شناخته‌شده در فلسفه و غیره است. لذا عقل، منبعی مستقل برای استنباط احکام شرعی است و ابزاری است که در تبیین منطقی سایر منابع و حل تعارض موجود بین آنها مورد استفاده قرار می‌گیرد (ر.ک: علی‌دوست، ۱۳۸۱: ۳۵-۳۳).

عقل منبع مستقل است؛ گاهی پیام مستقل دارد، گاهی با زبان مقال و گاهی با سکوت امضا می‌کند و اعتراضی نمی‌کند. عقل در این صورت فتوا می‌دهد، و فراتر از فهم، فتوای قرآن یا روایات را درمی‌یابد. به همین دلیل اگر در مواردی عقل احکامی داشت و در آن موارد، نقل هم مطالبی را بیان کرد، نقل، مؤید عقل و حکم اوست

(جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۵) محمدرضا مظفر با بیان اینکه در گذشته به روشنی بحث از دلیل عقل روشن نبوده است و بسیاری، آن را در ردیف منابع استنباط یاد نمی‌کردند، آن را به عنوان منبعی در کنار کتاب و سنت، می‌آورد و بیان می‌کند که دلیل عقلی، هر حکمی از عقل است که موجب قطع به حکم شرعی می‌شود و اعتبار عقل در این زمینه از آنجاست که یقین‌آور می‌باشد، یقینی که به طور ذاتی حجیت دارد و لذا شامل ظنون نمی‌گردد (مظفر، ۱۳۸۰: ۴۷۷). سید محمدباقر صدر نیز اشاره دارد که دلیل عقلی، قطعی است که ما را به علم در حکم شرعی می‌رساند و حجیت آن از باب حجیت قطع است که امری ثابت شده می‌باشد (صدر، ۱۴۲۲: ۲۵۴/۲)

۳. عقل عملی و اندیشه سیاسی

عقل را به دو بخش عقل عملی و نظری تقسیم می‌کنند. عقل نظری به حوزه «هست»ها و «نیست»ها و واقعیت اشیا و عقل عملی به درک «باید»ها و «نباید»ها می‌پردازد و با عمل سر و کار دارد. به بیان دیگر:

عقل نظری، قوه مدرکه و ممیزه صواب و خطا در اندیشه‌ها و علوم مربوط به واقعیت‌ها و خوب و بد در اندیشه‌ها و علوم مربوط به وظایف و اعمال آدمی است و عقل عملی، نیروی مدیر و مدبّر و قوه اجرایی در وجود انسان (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۱۸۸).

آنچه به ادراک و فهم انسان باز می‌گردد در محدوده عقل نظری است و آنچه به جناح عملی انسان بازگشت می‌نماید، مربوط به عقل عملی است. از این دیدگاه، عقل عملی همان قوه‌ای است که کنش و رفتار آدمی را کنترل می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۵۳/۱).

در انسان دو جزء خردمند وجود دارد: یکی به موجوداتی نظر دارد که علل وجودیشان تغییرناپذیرند و دیگری به موجوداتی نظر دارد که تغییرپذیرند. یکی را جزء علمی می‌نامند و دیگری را جزء حسابگر. مبدأ عمل — به عنوان علت محرک، نه علت غایی — انتخاب است و مبدأ انتخاب، میل همراه با تفکری است که هدف را نشان می‌دهد (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۰۹). در عقل عملی، حساب‌گری، انتخاب و رسیدن به

هدف، در نظر است. امور «تغییرناپذیر»، اموری خارج از اختیار انسان است، او تنها می‌تواند آن امور را چنان که هستند، بشناسد؛ اما امور «تغییرپذیر»، اموری است که می‌توان در آنها دخل و تصرف کرد. دارنده حکمت عملی کسی است که درباره آنچه برای او نیک و سودمند است به درستی بیاندیشد، یعنی طرق و وسایل دستیابی به زندگی نیک و همراه با نیکبختی (همان: ۲۱۳)؛ لذا در قلمرو حکمت عملی، در راستای عقل عملی، سه شاخه قرار می‌گیرد: «سیاست مدن»، «تدبیر منزل» و «اخلاق». و عقل عملی به تنظیم و بازنگری در کنش‌های اجتماعی و غیر اجتماعی آدمی می‌پردازد. رفتارهای اخلاقی و اعمال صالح که در آیات و روایات بر آنها تأکید شده است، در حوزه عقل عملی قرار می‌گیرد و فهم عقل نظری در مورد استخدام عقل عملی به کار می‌رود. کمال عقل نظری، عمل به حقایق کشف شده توسط آن است که در «ایمان» جلوه‌گر می‌شود و لذا ایمان، عقد و پیوندی است که توسط عقل عملی از طریق اعمال اراده انسانی بین جان آدمی با عصاۀ قضیه علمی حاصل می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۵۴).

فقه سیاسی با عمل مسلمین پیوند دارد و به ارزیابی عمل آنان می‌پردازد؛ لذا این دانش، بیشتر با حوزه عقل عملی سروکار دارد. البته این امر به معنای آن نیست که در این حوزه، عقل نظری هیچ دخالتی ندارد بلکه همه این امور در پرتو روشنگری‌های عقل نظری به انجام می‌رسد و حقیقت عقل، در نفس الامر یک چیز بیش نیست. حال، گاه با بینش‌ها و آراء نظری مرتبط است و گاه با کنش‌ها و رفتارها. در کلام علی (ع) نیز به جنبه عقل عملی اشاره شده است که: «برترین مردم از نظرگاه عقلی، کسی است که امر معاش خود را اندازه‌گیری کند و در اصلاح معاد خود، کوشاترین باشد» (شیخ الاسلامی، ۱۳۷۷: ۹۷۶). فقه سیاسی شیعه نیز در همین حوزه به تحلیل امور سیاسی جامعه می‌پردازد. مدرکات و آرای عقل عملی، به تولید حکم شرعی در «تدبیر مدن» و زندگی سیاسی شیعه می‌پردازد (ر.ک: فیرحی، ۱۳۸۳: ۳۰۱).

وقتی صحبت از عقل در حوزه اندیشه و به طور خاص فقه سیاسی می‌شود، از آنجا که این دانش ناظر به عمل و حل مشکلات مکلفین در برابر مسائل گوناگون است،

«عقل عملی» مورد نظر است، که اساساً بر مدار حسن و قبح عقلی و ملازمه آن با حکم شرعی استوار است. این عقل عملی با تکیه بر این ملازمه به تولید حکم شرعی در «تدبیر مُدن» و زندگی سیاسی شیعه می‌پردازد (همان: ۳۰۰). فقه سیاسی با استناد بر عقل در جهت تحوّل عمده حرکت می‌کند. عقل عملی با تحرک آفرینی و انگیزه‌بخشی به اجتهاد، آن دانش را به پویایی و دگرگونی سوق می‌دهد. درک مقتضیات زمانی و مکانی هر حکم، با در نظر گرفتن عقل و برداشت‌های عقلی به سرانجام می‌رسد.

با این نگرش، مسیر برای طرح مباحثی مانند عدالت اجتماعی، آزادی، مشورت، نظارت و توزیع قدرت، فعالیت احزاب، مشارکت شهروندان، نقد و نقدپذیری، شایسته‌سالاری، لحاظ مقتضیات و مصالح جامعه، عدم تبعیض در میان شهروندان، و... در فقه سیاسی هموار می‌گردد. فهم خردورزانه در اندیشه دینی، عقلانیتی جامع‌اندیش است که دغدغه دنیا و آخرت را با هم دارد و حکم می‌کند که انسان به سود دنیوی و مادی بسنده نکند و در حصار عقلانیت ابزاری که تنها ماده و روابط مادی انسان را می‌بیند، باقی نماند (نبوی، ۱۳۷۹: ۳۰۷).

کارکرد عقل در تحوّل فقه سیاسی شیعه

اسلام، دینی کامل است (مائده، ۳/۵). اعتبار آموزه‌های آن وابسته به امت یا نژاد و نسل خاصی نیست (انعام، ۱۹/۶؛ قلم، ۵۲/۶۸؛ ص، ۸۷/۳۸) و خطاب‌ها در قرآن علاوه بر آنکه شامل «مؤمنین» می‌شود، گاه خطاب به شکل «یا ایها الناس» است (حجرات، ۱۳/۴۹؛ بقره ۲۱/۲) که در بردارنده همه مردم در همه اعصار می‌گردد. چنین دینی با این ادعاهای آشکار، نمی‌تواند بسته به زمانی محدود باشد. لذا با تکیه بر عقل اجتهادی و اجتهاد عقلی، می‌توان پاسخگوی نیاز انسان‌ها و جوامع گوناگون در گذر زمان بود. این در حالی است که فهم انسان‌ها همواره در معرض دگرگونی، تکامل و پیشرفت است.

اجتهاد، روشی خردگرا و زمان آگاهانه است. اگر حجّیت عقل و اعتبار حکم آن در استنباط‌های احکام، زیر سؤال رود، شالوده اجتهاد ویران می‌شود. علم اصول به

عنوان منطق فقه و اجتهاد، همچون رگ حیات در عملیات استنباط است و بدون آن، شخص فهمنده با انبوهی از نصوص و دلایل گوناگون روبه‌رو می‌شود، بی‌آنکه بتواند آنها را در عملیات استنباط به خدمت درآورد یا از آنها استفاده کند؛ مانند فردی است که همه ابزار نجاری را در اختیار دارد، اما فن نجاری و چگونگی به کارگیری آن آلات را نمی‌داند (صدر، ۱۳۷۳: ۱۷/۱). با این منطق، در چارچوبی منظم، عقلی و سنجیده، فرایند فهم، سامان می‌یابد و دریافتی مطلوب از نصوص دینی ارائه می‌شود. لذا اصول فقه، می‌تواند ذهن مجتهد را از خطای در استدلال بر احکام شرع از جهات مختلف نگه دارد (علوانی، ۱۹۹۵: ۷۶). تعلیم عمده مکتب اصولی، حجّیت عقل است در تمییز دادن قواعد و احکام شریعت. ایمان به عقل، تعالیم دیگری را پیش می‌کشد، ضرورت اجتهاد و امتناع از قبول غیر نقادانه محتویات کتب اربعه حدیث شیعه، اتخاذ معیارهای دقیق‌تر در قبول صحّت اقوالی که به پیامبر(ص) و ائمه(ع) منسوب شده است و منع تقلید از میّت برای حفظ پویایی اجتهاد (عنایت، ۱۳۶۵: ۲۸۷).

بنابراین، عقل به اندیشه‌ور سیاسی یاری می‌دهد تا با فهم مسائل گوناگون، به استنتاج و برداشت از دلالت‌های صحیح بپردازد و داوری آن، هماهنگ با منطق باشد. در این معنا، عقل قوه‌ای است که در عمل و نظر به آدمی شناخت مطابق با واقع می‌بخشد و در حوزه رفتارهای شایسته و شناخت حق از باطل به او یاری می‌دهد، به تعبیر صدرالمتألّهین «خرد، بنیاد و ریشه نقل است، آسیب رساندن به آن، برای تصحیح نقل، به عقل و نقل، هر دو، آسیب می‌زند» (صدرالمتألّهین، ۱۳۹۱: ۳۰۸).

با در نظر گرفتن مباحث پیشین، بدون ادّعای حصر، می‌توان گفت که عقل در اندیشه و فقه سیاسی، چهار کارکرد مهم دارد (ر.ک: سروش محلاتی، ۱۳۷۸: ۷۹) که بسترساز تحوّل در این دانش می‌گردد.

الف. داوری نسبت به متون و گذر از ظواهر

برخی عقل و فهم آدمی را تنها برای شناخت ظاهر نصوص دینی توانا می‌دانند، آنان بر این باورند که ما تنها ظاهر آیه و حدیث را می‌فهمیم، آن هم در صورتی که همراه با

شنیدن از ائمه اطهار(ع) باشد. طبعاً در این نگرش، فهم تحلیلی، استنباطی و اجتهادی از عهده خواننده متن، خارج است.

راهی برای دستیابی به احکام نظری شرعی، اصلی باشد یا فرعی، جز شنیدن از ائمه صادقین(ع) نیست و نمی‌توان احکام نظری را از قرآن و سنت پیامبر(ص) جز با احادیث ائمه(ع) استنباط کرد، بلکه توقف و احتیاط در آن امور واجب است (استرآبادی، بی‌تا: ۴۷).

اما نزد اکثر محققان اسلامی، در طول قرن‌های گذشته، این اصل پذیرفته شده است که احادیث را با محک عقل می‌توان سنجید و اگر با عقل مخالفت داشته باشد، قابل پیروی نبوده و اعتبار ندارد. «اگر حدیثی را ببایم که با حکم عقل مخالفت دارد، آن را رها می‌کنیم؛ زیرا عقل به فساد آن حکم می‌کند» (مفید، ۱۴۱۵: ۱۲۵). همچنین این مبنا مورد قبول متفکران اسلامی است که «ظواهر دینی» در برابر برهان عقلی، توان مقاومت ندارند و با آمدن برهان مخالف، باید دست از ظواهر برداشت.

در فهم اجتهادی نصوص به مبانی فکری و عقلی گوناگونی مانند نگاه همه جانبه به آیات و روایات، فهم اهداف شریعت، شناخت تاریخ و شرایط صدور روایات و شأن نزول آیات، شناخت موارد نقل به معنا، آشنایی با تعارض احادیث، شناخت روایات تقیه‌ای و ناسخ و منسوخ امری ضروری است و معرفت به هریک از این موارد، به تحلیل عقلی وابسته است.

ب. کشف و تفسیر روزآمد از نصوص

همواره دگرگونی، در هستی جریان داشته و دارد. نو شدن‌ها در عالم انسانی و حیات اجتماعی او بیشتر است؛ زیرا که آدمی از توان تعقل برخوردار است و هر لحظه، می‌تواند اراده کند تا در مهندسی اجتماعی، از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر، حرکت کند. در این فراگرد همیشگی، اندیشه‌ها، خود را روزآمد و هماهنگ با دنیای نوپدید می‌کنند تا بتوانند در فرایند پویندگی‌های بسیار، مورد استفاده قرار گیرند. پشتوانه فکری خاتمیت دین اسلام آن است که انسان می‌تواند با لحاظ مقتضیات زمانی، به فهم روزآمد و اصیل از آموزه‌های فقهی، دست یابد. به تعبیر علامه طباطبائی، جامعیت

دین، مستلزم پاسخ‌گویی دین به مسائل و معضلات در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها است (طباطبائی، ۱۳۵۵: ۱۵)؛ لذا اصولیان بر این باورند که خداوند در دوره خاتمیت، مهر تأیید بر برداشت‌های روزآمد و معقول را زده است و اینکه انسان اندیشه‌ور با ژرف‌اندیشی در مبانی فقه و با لحاظ مقتضیات زمان و مکان، می‌تواند فهمی جدید و برداشتی همگام با نیازهای نوین جامعه داشته باشد.

اساساً رمز اجتهاد در تطبیق دستورات کلی با مسائل جدید و حوادث، متغیر است. مجتهد واقعی آن است که این رمز را به دست آورده باشد، توجه داشته باشد که موضوعات چگونه تغییر می‌کند و بالتبع حکم آنها عوض می‌شود (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۲۰).

با توجه به این امر، «نظام سیاسی اسلام با اراده جمعی و عقلی هر گروه از مردم، سازگار است و می‌تواند برنامه‌های سعادت‌بخش خود را در هر دوره و هر محیطی طراحی کند (see: Choudhury, 1990: 227).

ج. فهم برخی از مصالح و مفاسد

عقل در مواردی، مصلحت کامل و بدون معارض یک حکم را درمی‌یابد و علت حکم را با توجه به پیروی احکام شرعی از مصلحت و مفسده، درک می‌کند (حائری، ۱۴۲۶: ۳۹۷/۱). به بیان نائینی، افعال در ذات خود، مصالح و مفاسد دارند که با قطع نظر از امر و نهی شارع، می‌توان برخی از آنها را فهمید و آن موارد، علت و ملاک حکم می‌باشند و فهم عقل از آن ملاک‌ها در برخی موارد، نیز انکارناپذیر است (نائینی، بی‌تا: ۶۰/۳).

هر امری که در شرع بر ما واجب شده است، به ناچار در آن انگیزه و جوبی قرار دارد، آن گونه که در هر امر حرامی نیز وجه قبحی هست، هر چند که ما به تفصیل همه جهات وجوب و قبح را نمی‌دانیم^۱ (سید مرتضی، بی‌تا: ۴۳۵/۱). برخی از مصالح و ملاک‌های احکام را می‌توان از آیات قرآن کریم استنباط کرد که عقل نیز آنها را درمی‌یابد و تأیید می‌کند؛ برای نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد (ر.ک: عمید زنجانی، ۱۳۸۴: ۲۷۶-۲۹۱)، مانند نظافت و طهارت در وضو و تیمّم (مائده، ۶/۵)؛ بازداري نماز از فحشاء و

۱. «کل شیء اوجب علينا فی الشرع، فلا بدّ فیه من وجه وجوب و کل شیء حرّم، فلا بدّ فیه من وجه قبح وان کنا لانعلم جهات الوجوب والقبح علی سبیل التفصیل»

منکر (عنکبوت، ۴۵/۲۹) و تزکیه مال با زکات (توبه، ۱۰۳/۹). امیرالمومنین علی (ع) در حکمتی، برخی از علل احکام را نام برده است. ایشان می‌فرماید:

خداوند ایمان را بر بندگانش واجب کرد برای پاکی از شرک و روزی؛ نماز را برای دوری از تکبر؛ زکات را برای رسیدن روزی؛ روزه را برای آزمون اخلاص آفریدگان؛ حج را برای تقرّب دینداران؛ جهاد را برای عزت اسلام؛ امر به معروف را برای مصلحت مردم؛ نهی از منکر را برای بازداشتن بی‌خردان؛ صلّه رحم را برای رشد شمار خویشاوندان؛ قصاص را برای حفظ خون‌ها؛ برداشتن حدود را برای بزرگداشت محارم الهی؛ ترک میخوارگی را برای حفظ خرد؛ پرهیز از سرقت را برای حفظ عفت و پاکدامنی؛ وانهادن زنا را برای حفظ نسب‌ها؛ ترک غلامبارگی را برای فراوانی و تداوم نسل‌ها؛ گواهی بر حقوق را برای برآورده شدن حقوق انکار شده؛ ترک دروغ را برای حرمت یافتن راستگویی؛ سلام کردن را برای ایمنی از ترس؛ امانت را برای پایداری نظام امت و فرمانبرداری و اطاعت از حاکم را برای تکریم و تعظیم امام در دیده‌ها (نهج البلاغه، ۴۰۲).

پس عقل می‌تواند با به دست آوردن مصالح و مفاسد قوانین، نسبت به ثبات و تغییر احکام نظر دهد؛ مثلاً اگر در جایی مقتضیات زمان عوض شد، به طوری که برای علم و عقل ثابت شد که مصلحت و ملاک حکمی تغییر کرده است، حکم هم دچار دگرگونی می‌شود. در این موارد که عقل به ملاک‌های احکام پی می‌برد و علل احکام را کشف می‌کند، تبعاً حکم تغییر می‌یابد. لذا «عقل در فقه اسلامی، می‌تواند کشف‌کننده قانون باشد؛ قانونی را متناسب با شرایط و مقتضیات، تحدید کند، یا آن را تعمیم دهد؛ به علاوه می‌تواند مددکار و ابزار استنباط از سایر منابع و مدارک فقهی مثل قرآن و سنت و اجماع باشد (مطهری، بی‌تا: ۷۶).

د. فهم مستقلات و استلزامات عقلی

اجتهادگرایان بر این باورند که همه آنچه در شریعت آمده است، دارای معنایی معقول و حکمتی روشن است، خواه مجتهدین آن حکمت را دریابند یا نه. آن حکمت، ظاهر باشد یا نامفهوم که با تدبیر بیشتر در نص یا با نظر کردن در رویدادهای پیرامون، روشن گردد (ر.ک. علوانی، ۱۴۲۱: ۱۲۵). بنابراین، احکام عقلی در دانش اصول فقه از اهمیتی بالا برخوردار است، علمی که روش برداشت و معیار استنباط حکم شرعی را به مجتهد

نشان می‌دهد. گزاره‌های عقلی بر دو قسم است که ممکن است بر حکم شرعی دلالت کنند: قسم اول گزاره‌هایی است که برای استفاده احکام شرعی از آنها نیاز به انضمام مقدمه شرعی نیست که از آنها به «مستقلات عقلی» یاد می‌شود؛ قسم دوم، گزاره‌هایی هستند که برای استنباط حکم شرعی از آنها، نیازمند انضمام قضیه شرعی هستیم که آنها را «غیر مستقلات عقلی» می‌نامند (صدر، ۱۳۷۳: ۲۳۲/۲؛ همچنین ر.ک: مظفر، ۱۳۸۰: ۱۸۸/۱).

به بیان دیگر، در دلیل «مستقل عقلی»، هر دو مقدمه قیاس یعنی صغری و کبری قضیه، عقلی است، مانند:

صغری: عدل نیکوست عقلاً،
کبری: هر چه را عقل به آن حکم کند، شرع به آن حکم می‌کند.
نتیجه: فعل عدل نیکوست شرعاً.

در دلیل «نامستقل عقلی» به معنای آنکه یکی از دو مقدمه، عقلی است و دیگری غیر عقلی، مثلاً شرعی است، مانند:

صغرای شرعی: فعلی (مثلاً نماز به عنوان ذی المقدمه) در شرع واجب است.
کبری عقلی: هر فعلی (نماز) که شرعاً واجب است، عقلاً مستلزم وجوب مقدمه آن است.

نتیجه: مقدمه این واجب (وضوء)، عقلاً واجب است (ر.ک: فیض، ۱۳۸۲: ۲۹۸).

به طور مشخص در موارد زیر می‌توان به استناد عقل فتوا داد:

۱. مسئله حسن و قبح.
۲. تلازم احکام با ملاک‌ها، یعنی هر جا حکم شرعی است، ملاک یعنی مصلحت یا مفسده هست و هر جا ملاک است، حکم وجود دارد.
۳. استلزامات: مانند استلزام «ذی المقدمه با مقدمه»؛ عقل می‌گوید: اگر شارع چیزی را واجب کرده است، مقدمات آن نیز واجب است.
- در نگاهی کلی، عقل دو نوع دستور دارد: نخست در بسیاری موارد، مستقلاً به حرمت یا وجوب امری فتوا می‌دهد، مثلاً عقل می‌گوید: نجات جان و مال مردم،

واجب است، دلیل نقلی در این موارد، مؤید حکم عقل است. دوم، عقل در مواردی می‌گوید: اگر شما در مسئله‌ای جست و جو کردید، ولی هیچ یک از دلیل عقلی و نقلی را نیافتید، آنجا، جای برائت است، یعنی قبح عقاب بلا بیان، فتوا و حکم عقل است. عقل در اینجا «دلیل فقاهتی» ارائه می‌کند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۹۹-۱۰۰).

مظفر برای رسیدن به نقطه کلیدی حجیت عقل در شرع، معتقد است که بحث مستقلات عقلیه در چهار امر مرتبط و وابسته به هم، سامان می‌گیرد: بحث اول آنکه بدون در نظر گرفتن حکم شارع برای برخی افعال، عقلاً حکم حُسن و قبح، ثابت است. این امر، نقطه اختلاف میان اشاعره و شیعه است. بحث دوم، بر فرض که افعال در گوهر خود، زیبا و زشت باشند، عقل توانایی آن را دارد که وجوه حُسن و قبح را بدون تعلیم و حکم شارع دریابد و اگر چنین باشد، آیا مکلف باید بدون بیان شارع به آنها ملتزم شود. این امر، نقطه اختلاف میان اصولیون و اخباریون است. بحث سوم، آیا می‌توان با فرض دو نکته پیشین، به این بحث پرداخت که میان حکم شرع و عقل، ملازمه‌ای وجود دارد. آیا هنگامی که عقل به حُسن یا قبح چیزی رأی داد، بر شارع نیز لازم است که بر طبق همان، حکم کند. بحث چهارم آن است که بعد از ثبوت ملازمه میان حکم عقل و شرع و قطع به این امر که شارع ضرورتاً بر اساس آنچه عقل سلیم بر آن حکم کرده است حکم می‌کند، آیا این قطع، حجّت شرعی است (ر.ک: مظفر، ۱۳۸۰: ۲۲۳-۲۲۵). در ادامه همین بحث؛ ایشان بر این باورند که دلیل عقلی موجب قطع به حکم شارع می‌شود و بالاتر از قطع، حجّتی وجود ندارد، چرا که اعتبار هر حجّتی به آن بر می‌گردد؛ زیرا که بذاته حجت است و برداشتن حجّیت از آن، معقول نیست. وی در ادامه تأکید می‌کند که چگونه می‌توان در حکم عقل شک و تردید روا داشت در حالی که شریعت، توحید، نبوت با آن ثابت می‌شود. اگر عقل نباشد، چگونه رسالت را تصدیق کنیم و به شریعت ایمان آوریم (همان: ۴۱۸) به تعبیر میرزای قمی ما با دلیل عقل به حکم عقلی می‌رسیم و با حکم عقلی به حکم شرعی (میرزای قمی، بی‌تا: ۲۵۸). مظفر پس از بیان مستقلات عقلیه، سه معنا برای حُسن و قبح عقلی ذکر می‌کند، از جمله، حُسن و قبح به معنای کمال و نقص، ملائمت یا نفرت و مدح و ذم که برای افعال اختیاری انسان دو وصف اخیر به

کار می‌رود. وی سپس اشاره می‌کند که در دو معنای اول نزاعی نیست و حتی اشاعره نیز آن را قبول دارند. اما اصل اختلاف در معنای سوم است، اشاعره می‌گویند که عقل توان ادراک و فهم امور را مستقل از شارع ندارد و نمی‌تواند وارد عرصهٔ امور عملیاتی زندگی شود و حکم کند که کدام عمل نیکو و کدام نازیباست. وی می‌گوید که مراد از عقل در این قسم، عقل عملی است که به ما یاری می‌دهد تا حُسن و قبح عملی را دریابیم (مظفر، ۱۳۸۰: ۲۳۲-۲۲۶) هر یک از این گزاره‌ها که وارد فقه سیاسی شوند، زمینه‌ساز حکمی عقلی و بسترساز تحوّل در این دانش می‌گردد که شریعت نیز بر درستی آن تأکید دارد.

با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان دریافت که عقل در اندیشهٔ سیاسی شیعه، دارای کارکردهای گوناگونی است. اصولیون، پیوند و تعامل عقل و شرع را این گونه بیان می‌کنند که «هر آن چه عقل به آن حکم می‌کند، شرع نیز به آن حکم می‌کند» (همان: ۱۲۲). این قاعدهٔ کلی، مرجعیت حکم عقل و اعتبار استناد به آن را مورد تأکید قرار می‌دهد. مراد از عقل در قاعدهٔ مذکور، «جنس عقل» است و به عقل همهٔ عقلا یا بعضی از آنها ارتباط ندارد، منظور از «حکم» نیز درک روایی یا ناروایی فعل یا درک ملازمات احکام شرع است، چنان که مراد از حکم در «حکم به الشرع»، حکم به وجوب یا حرمت مولوی توسط شارع است (علی‌دوست، ۱۳۸۱: ۱۵۶). پس در برداشت‌های فقهی، شیوهٔ عقلی و بهره‌گیری از گزاره‌های آن، مورد تأیید و تأکید قرار گرفته و راه‌بازشناسی اصول اعتقادی و برداشت‌های اجتهادی مجتهدان نیز بر این پایه استوار گردیده است. این نگرش عقلی که یاری‌گر مجتهد در تشخیص حکم عملی است، با نگرش ظاهرگرایان در تعارض است که راه اندیشه‌وری و خردگرایی را می‌بندند. ظاهرگرایانی که حتی برای اثبات عدم حجّیت عقل، به عقل نیاز دارند. برای نمونه در تعارض شرع و عقل، ابن تیمیه حکم به تقدیم شرع می‌کند، سپس برای اثبات این امر دلیل می‌آورد که عقل، تصدیق‌کنندهٔ شرع است (ابن تیمیه، ۱۳۹۹: ۱۳۸/۱)؛ لذا اصولیون بر این باورند که دلیل عقلی قطعی، حجّت است و ما را به علم در حوزهٔ حکم شرعی می‌رساند؛ زیرا که حجّیت قطع، طریقی و امری ثابت است (صدر، ۱۴۲۲: ۲۵۵/۲) و همواره در برداشت‌های اجتهادی بهره‌گیری از عقل، امری آشکار بوده است (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۱۶). التزام به این معیار در

برداشت‌های فقهی، فهمنده متن را از استنباط‌های مبتنی بر احساسات، عواطف، گرایش‌های شخصی، شتابزدگی، تقلید، تعبد کورکورانه و دنباله‌روی از حدس و گمان دور می‌سازد؛ به ویژه آنکه پیروی از برداشت‌های عقلی و دوری از احساسات در عرصه سیاسی- اجتماعی از اهمیتی دوچندان برخوردار است؛ لذا در این عرصه، گاه دیده می‌شود که «تقیه» برای حفظ کیان شیعه و حساس نکردن دشمنان برای حمایت از یکدیگر، واجب می‌گردد (مفید، ۱۴۱۵: ۱۳۷). و گاه برای مقابله با ظلم و حفظ کیان اسلام، حرام (موسوی خمینی، ۱۳۷۵: ۴۰/۱).

مطالعه موردی: نقش عقل در تحوّل اندیشه سیاسی شیعه

هرچه مشکلات اجتماعی و فکری بیشتری رخ می‌نماید، اهتمام به عنصر عقل بیشتر می‌شود. این نکته را می‌توان در گفتار، رفتار و نظریه‌پردازی اندیشه‌وران سیاسی و فقیهان مشاهده کرد. با روش اصولی - عقلی در اندیشه سیاسی معاصر و توانمندی آن برای فهم دین بر اساس نیازها و شرایط نو شونده بود که در مواردی، نظریه‌ها و تحلیل‌هایی روزآمد ارائه شد. هر چند اندیشه‌ورزی‌های فقیهان در عرصه اجتماع و سیاست، نسبت مستقیمی با عقلانیت مدرن نداشته و خردگرایی در این اندیشه، سابقه‌های دیرین دارد، اما ورود هنجارها و دغدغه‌های تجدّد به ایران و رویارویی با اندیشه‌های رقیب، در تلاش برای ارائه نظریاتی روزآمد و عقل‌پسند، بی‌تأثیر نبوده است. از سوی مجتهدین آشنا با مسائل روز، تکاپوهایی اصیل و روشن‌اندیش از آموزه‌های دین ارائه گردید و ظرفیت‌های نهفته در فقه و معرفت دینی به ظهور رسید. در ادامه با رجوع به متون اندیشه سیاسی و رصد مسائل فقه سیاسی معاصر، به بررسی موردی چند مسئله و نمونه که عقل در برداشت متحولانه از آنها نقش داشته است، خواهیم پرداخت.

الف. چگونگی تعامل با قدرت

یکی از اساسی‌ترین سؤالاتی که همواره بشر در عرصه قدرت با آن روبه‌رو بوده، بحث چگونگی تعامل با قدرت، ماهیت حکومت و شرایط حاکم بوده است. عقل اجتهادی در

این بحث، مسیری تحوّل‌ساز را پیش روی فقه سیاسی گشوده است. در دوران حکومت‌های جور و مخالفان فکری - سیاسی اهل بیت(ع) عقل، حکم به تقیّه می‌کرد. این امر زمینه‌ای بود برای آنکه شیعه بتواند با سکوتی معنی‌دار و جهت‌دار، وحدت مسلمین و اصل کیان اسلام و آیین اهل بیت(ع) را حفظ کند و آمادگی خود را برای فرصت مناسب نگه دارد. در حالی که فقها با الهام از احادیث و کلام ائمه(ع) در ستم‌ستیزی و عدم همکاری با حکومت جور، مبنایی استوار فراهم کرده بودند.^۱ آنان با این پشتوانه، همواره بر ضرورت حکومت و تشکیل آن تأکید داشتند و حکومت ستمگران و خلفای خودسر را نامشروع می‌دانستند، شیعه در گذر زمان، سازگاری و سازش با قدرت‌های جائر موجود را ناروا می‌دانسته است (see: Algar, 2001:13-15)، اما مقتضیات زمان و مکان به آنان اجازه نمی‌داد که برای اجرایی کردن و تحقق آن، برنامه‌ریزی کنند. نوع تعامل و پیوند با حکومت، در آن زمان بر دو نوع بود، یا با سلطان ظالم بود که اصولاً هیچ نوع همکاری با آن جایز نبود و یا سلطان عادل. سلطان عادل در گام نخست، تنها امام معصوم است و در مراحل بعد بسیاری از فقها با تحلیلی خردورزانه، بر این باورند که در دوران غیبت، با عنایت به فلسفه دین اسلام و انبوه احکام اجتماعی و سیاسی آن، شارع به تعطیلی آن احکام راضی نیست، پس باید حکومت تشکیل داد و شایسته‌ترین فرد برای عهده‌داری این امر، فقیهان می‌باشند؛ زیرا که دارای دو امتیاز بزرگند: آشنایی به قانون و عدالت (موسوی خمینی، ۱۳۷۳: ۲۵) و شبیه‌ترین حکومت به حکومت مطلوب می‌باشند.

اصولاً با ظهور شرایط جدید و مناسب شدن وضعیت سیاسی - اجتماعی، در نوع ارتباط و همکاری میان فقیهان و حاکمان و نگاه به تقیّه، تحوّل اساسی به وجود آمد. با برقراری حکومت صفویان (۹۰۶ق)، جایگاه شایسته فقیهان شیعی و تلاش آنان برای اجرای آموزه‌های دینی، سیاست تقیّه، کم‌کم رنگ باخت و فقیهان مشغول به همکاری

۱. احادیث بسیاری از پیامبر گرامی اسلامی(ص) و ائمه اطهار(ع) در ستم‌ستیزی و نکوهش ظلم و پرهیز از آن، وارد شده است و در مسانید روایی، ابوابی خاص در این زمینه وجود دارد، برای نمونه تنها از علی(ع) در کتاب غرر الحکم و درر الکلم ۱۳۳ حدیث در مذمت ستم، فسادآوری آن و لزوم دوری از مسیر ستمگران و... نقل شده است. ر.ک: (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ۲/باب الظلم).

با سلطان شدند و بحث «سلطنت مأذون» ارائه گردید. در این دوران، دستگاه سیاسی، مشروعیت سیاسی خود را از عالمان دینی، می‌گرفت (حاج سیدجوادی، ۱۳۷۱: ۳۵۶/۴). در زمان بسط اقتدار صفویه، شاه طهماسب پس از ذکر مقبوله عمر بن حنظله^۱ منقول از امام صادق(ع) خطاب به محقق کرکی (متوفی ۹۴۰ق.) به نیابت خود از وی اقرار می‌کند (موسوی خوانساری، ۱۳۱۹: ۳۶۱) در مراحل بعد که به دوران جمهوری اسلامی نزدیک می‌شویم، با توجه به حکم عقل، برای حفظ اساس اسلام، تقیه حرام می‌گردد (موسوی خمینی، ۱۳۷۵: ۴۰/۱). هر چند اصل حرمت آن، شرعی است، اما فهم آن، با توجه به حکم عقل است، آن گونه که عقل بسیاری از دیگر احکام شرعی را درمی‌یابد. در همین فرایند، بعدها با بهره‌گیری از عقل، بر لزوم تشکیل نظام اسلامی تأکید می‌شود.

ب. قدرت مقید و مشروط

فقهای شیعی به دلیل سوء استفاده حاکمان از قدرت نامحدود خود و رفتارهای استبدادی آنان، به این نتیجه رسیدند که برای اجرای حدود دینی باید با قدرت مطلقه حاکم مبارزه کرد. استدلال در این بحث نیز رهیافتی عقلی دارد که در نظریه «مشروطه اسلامی»، به ظهور می‌رسد و موجب تحوّل در برداشت از قدرت می‌گردد. برای نمونه، نائینی (۱۳۵۵-۱۲۷۷ق) در بحث از مشورت، استدلال عقلی را مورد نظر قرار می‌دهد. وی در این باره به ضرورت شورا و مشورت با عقلای امت اشاره می‌کند و آن را از مسلمات اسلام می‌داند. علاوه بر این، با مراجعه به آیات و روایات، ضرورت استفاده از نظر عقلانی امت را در حکومت توضیح می‌دهد و در تحلیلی از آیه «وشاورهم فی الامر» (آل عمران ۱۵۹/۳) می‌نویسد:

دلالت آیه مبارکه که عقل کل و نفس عصمت را بدان مخاطب و به مشورت با عقلای امت مکلف فرموده‌اند بر این مطلب در کمال بداهت و ظهور است. متعلق مشورت،

۱. مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَعْنٍ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي خَلَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ احْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حِكْمًا فَإِنَّ قَدْ جَعَلْنَاهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا... (حر عاملی، بی‌تا: ۹۸/۱۸ یا ر.ک: کلینی، ۱۳۶۱: ۶۷/۱).

تمامی امور سیاسی است و خروج احکام الهی از آن، از باب تخصّص است، نه تخصیص و آیه «وامرهم شورى بينهم» (شوری، ۳۸/۴۲) دلالتش بر مشورت در وضع امور نوعیه، در کمال ظهور است. از این رو در تمامی امور سیاسی مشورت ضروری است (نائینی، بی تا: ۸۲)

با مشورت و ضرورت عمل به آن، قدرت نامحدود، مشروط می شود. این نوع استدلال، فهم و تحلیل، برگرفته از ذهنی اصولی و باورمند به اصل اجتهاد بود که توانست جامعه اسلامی را از نظام استبدادی به سوی نظامی مشروطه راهبری کند و موجب تحوّل در مطالعات و کاوش های فقه سیاسی در صد سال اخیر گردد.

بر اساس نظریه مشروطه اسلامی، هر گونه حکومتی در زمان غیبت، غصبی است، در حکومت جور سه غصب وجود دارد: «غصب ردای کبریایی»، «غصب مقام ولایت» و «غصب رقاب عباد». هر چند که در حکومت مشروطه همچنان حق امام غصب می شود، اما از آنجا که در حکومت مشروطه، ظلم کمتری رخ می دهد، لذا مطلوب است. نائینی در کتاب خود، پس از نقل رؤیای خود که ولی عصر (عج) را در خواب دیده و حضرت (عج) او را به نگارش درباره مشروطه تشویق می کرده است، به نقل از ایشان، مشروطیت را تشبیه به کنیز سیاهی می کند که در قیاس با نظام استبدادی، دست های آلوده اش را شسته و آلودگی هایی را از آن زدوده است، اما سیاهی رنگش همچنان باقی است؛ زیرا که «غصبیت اصل تصدّی» با مشروطیت سلطنت، زایل نمی شود (همان: ۷۶). نائینی نظام های حکومتی را به دو نوع کلی استبدادی و مشروطه تقسیم می کند و در مقایسه این دو نظام با هم می نویسد:

نحوه اوّلی [استبداد] هم اغتصاب ردای کبریایی عزّ اسمه و ظلم به ساحت اقدس احدیت است و هم اغتصاب مقام ولایت و ظلم به ناحیه مقدّسه امامت - صلوات الله علیه - و هم اغتصاب رقاب و بلاد و ظلم درباره عباد است. به خلاف نحوه ثانیه [مشروطه] که ظلم و اغتصابش فقط به مقام مقدّس امامت راجع و از آن دو ظلم و غصب دیگر خالی است (همان: ۷۴).

لذا وی از باب یک قاعده فقهی که مبنایی عقلی دارد هر چند در روایات نیز بر آن

تأکید شده باشد، به نام «دفع افسد به فاسد»، حکم به مشروعیت مشروطه می‌دهد. به تعبیر محمد اسماعیل محلاتی، در مشروطیت، سلطنت غیر از محدود شدن تصرفات دولت به حدود کلیه نافع چیز دیگر نیست، و ثمره آن دو چیز است: یکی تحدید جور و تقیید ظلم‌هایی که از سلطنت و حواشی آن بر مردم ورود کند، دیگری جلوگیری از نفوذ تدریجی کفار و استیلای آنها بر جهات راجعه به مسلمین از تجارات و اکتسابات عامه و غیره (محلاتی غروی، ۱۳۷۴: ۴۹۷). در دوره بعد، امام خمینی (ره) با نگاهی عقلی به ولایت فقیه و با چالش کشیدن قدرت استبدادی، گامی دیگر در تحوّل فقه سیاسی شیعه در دوره معاصر برداشت.

ج. نظریه ولایت فقیه

تحوّلات فکری و نوع موضع‌گیری‌های متفاوتی که فقها در برابر حکومت استبدادی داشتند، موجب شد که در برخی از انگاشته‌های پیشین، تردید به وجود آید و زمینه‌ساز تحوّل در بهره‌گیری از عقل در مسیر ایجاد حکومت دینی و برداشت‌های اجتماعی - سیاسی از دین گردد که در اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) جلوه‌گر می‌شود. ایشان اول‌بار بحث ولایت فقها را در کتاب *کشف الاسرار* (۱۳۲۴) مطرح می‌کند و بر این باور است که اسلام جزئیات احتیاج بشر را برای همه دوره‌ها معین کرده است (موسوی خمینی، بی‌تا: ۱۱). در گام بعد یعنی در اوایل سال ۱۳۴۲ تقیّه و مماشات را با حکومت ظلم زیر سؤال می‌برد (موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ۴۰/۱) و در گام سوم، بار دیگر بحث ولایت فقیه را به طور اجتهادی و استدلالی به سال ۱۳۴۸ در نجف اشرف، مطرح می‌کند. بنیاد استدلال ایشان در کتاب «بیع» و «ولایت فقیه» برای اثبات حاکمیت فقیه، عقلی است (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۴۱۱: ۱۹/۲؛ ۱۳۷۳: ۱۲).

با این رهیافت انتقادی، برای ارائه گزینه‌ای بدیل، بحث و نظریه «ولایت فقیه» مطرح شد و به طرح، بازسازی و بازخوانی تئوری ولایت فقیه انجامید که در فقه سیاسی شیعه، قدمتی دیرین داشت. (ر.ک: لاریجانی، ۱۳۸۴). در این دوران، امام (ره) با زیر سؤال بردن اساس مشروعیت سلطنت، بحث تشکیل حکومت اسلامی را با رویکرد و استدلال عقلی،

طرح کرد (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۷۳: ۴). امام بر این باور بود که فقیه باید تشکیل حکومت بدهد و رهبری جامعه اسلامی را در دست بگیرد (همان: ۷).

گذر از «مماشات با سلطنت» و «مشروعیت حکومت مشروطه سلطنتی» به «مبارزه با سلطنت» و «عدم مشروعیت آن» و اتخاذ رویکرد شالوده‌شکنانه به آن، با توجه به حکم عقل و استنباط اجتهادی به انجام رسید. امام (ره) در کتاب «ولایت فقیه» بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی به عقل، استناد می‌کند و روایات را صرفاً به عنوان «مؤید» ذکر می‌کند (همان: ۱۴-۲۰). ایشان به این مسئله از زاویه علم کلام می‌نگرد، دانشی که اساس استدلال و تبیین‌های آن بر عقل است. وی در کتاب *البیع*، بحث را از «امامت» آغاز می‌کند و سپس تصریح می‌نماید که هر آنچه بر امامت امام معصوم (ع) دلالت دارد، عیناً بر لزوم تشکیل حکومت در دوران غیبت نیز دلالت می‌کند (موسوی خمینی، ۱۴۱۱: ۶۱۹/۲) برخی دیگر این گونه استدلال می‌کنند که اسلام به عنوان یک نظام آمده است تا جامعه‌ای سالم بسازد، بنابراین برنامه دارد، لذا امکان ندارد جنبه اجرایی آن را مهمل بگذارد؛ اصلاً معقول نیست و این به قول امام (ره)، مسئله‌ای عقلی-کلامی است (ر.ک: معرفت، ۱۳۷۴: ۴۲۹).

در مسئله ولایت فقیه از نظرگاه عقلی، این امر مطرح است که در کتاب و سنت، احکام سیاسی، جزایی و حقوقی قابل ملاحظه‌ای وجود دارد، طبعاً عملیاتی کردن آنها در نظامی سیاسی-دینی تجلّی می‌یابد. معقول‌ترین روش برای فهم درست آن دستورها و اجرای مناسب آنها، مراجعه به کسی است که به مبانی، مسائل و زوایای گوناگون احکام دینی آگاه است و آن فرد می‌تواند فقیه عادل و آگاه باشد. وی تصریح می‌کند که تصوّر ولایت فقیه موجب تصدیق آن می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۳: ۴). او می‌گوید که بایستگی حکومت برای گسترش عدالت، آموزش، تربیت، حفظ نظم، برداشتن ستم، بستن مرزها و جلوگیری از هجوم بیگانگان، از روشن‌ترین احکام عقل برای همه زمان‌ها و مکان‌هاست (موسوی خمینی، ۱۴۱۱: ۶۲۰/۲) و استدلال می‌کند که احکام خداوند در امور مالی و سیاسی و حقوقی، نسخ نمی‌شود، بلکه تا روز قیامت ماندگارند و نفس این جاودانگی خود دلیل بر لزوم تشکیل حکومت است که ضامن حفظ و

حاکمیت قانون الهی می‌شود و اجرای این قانون ممکن نیست مگر با حکومت، تا هرج و مرج پدید نیاید. ایشان تأکید دارد که اهمال و تعطیلی احکام خداوند و نبود تعیین تکلیف برای آنان، امری معقول نیست و شارع، هرگز راضی به اختلال نظام نمی‌شود. سپس ایشان به لزوم تشکیل حکومت در دوران غیبت و شرایط حاکم اسلامی اشاره می‌کند و تأکید می‌کند که والی در این دوران باید دارای دو شرط علم به قانون و عدالت باشد و این دو شرط در فقیه عادل وجود دارد، پس شایستگی اعمال ولایت مسلمین برای او ثابت و محرز است (همان: ۶۱۹-۶۲۴). ایشان می‌نویسد که از غیبت صغری تاکنون بیش از هزار سال می‌گذرد و ممکن است صد هزار سال دیگر بگذرد و مصلحت اقتضا نکند که حضرت تشریف بیاورد، آیا احکام اسلام باید زمین بماند و اجرا نشود و هر که هرکاری خواست، بکند؟ آیا قوانینی که پیغمبر اسلام (ص) در راه بیان و تبلیغ و نشر و اجرای آن، بیست و سه سال زحمت طاقت‌فرسا کشید، فقط برای مدت محدودی بود؟ آیا خدا اجرای احکامش را محدود کرد به دویت سال؟ و پس از غیبت صغری، اسلام دیگر همه چیزش را رها کرده است؟ آیا امروز مالیات و جزیه و خراج و خمس و زکات نباید گرفته شود؟ آیا قانون کیفری اسلام و دیات و قصاص باید تعطیل شود؟ این حرف که قوانین اسلام تعطیل‌پذیر یا منحصر و محدود به زمان یا مکانی است، بر خلاف ضروریات اعتقادی اسلام است. اعتقاد به چنین مطالبی یا اظهار آنها بدتر از اعتقاد و اظهار منسوخ شدن اسلام است (موسوی خمینی، ۱۳۷۳: ۱۹).

بر اساس همین دیدگاه، بعد از تشکیل جمهوری اسلامی، بسترهای بیشتری برای تحوّل در فقه سیاسی در دوره معاصر به وجود آمد. در رویکرد جدید، روایتی از ولایت فقیه ارائه شد که فقه سیاسی را توانا می‌ساخت تا در جهان امروزی، نظام سیاسی تشکیل دهد و با دنیای جدید و لوازم آن، مفاهمه و ارتباط داشته باشد. امام خمینی (ره) به عنوان نظریه‌پرداز جمهوری اسلامی، با توجه به فقه اسلامی و جایگاه حساس حکومت در اداره اجتماع و پیشبرد اهداف دین و حفظ آن و با عنایت به مقتضیات زمانی و مکانی و مصلحت نظام اسلامی، به ارائه و تکمیل نظریه حکومتی خود پرداخت و با حکم عقل و تسری حجّیت آن در مسائل اجتماعی، توانست آموزه‌هایی مانند امر به معروف و نهی از

منکر، عدالت، مشورت و مشارکت را وارد عرصه‌ای عقلی- عملی سازد و مباحثی مانند قانون‌گذاری، آزادی، انتخابات، حضور زنان در اجتماع و حقوق شهروندی را توجیه شرعی و عقلی کند و زمینه‌های تحوّل بیشتر در فقه سیاسی شیعه را فراهم آورد.

د. احتکار

یکی از مباحثی که در فقه سیاسی مطرح بوده، بحث احتکار و چگونگی برخورد با محتکران است که تنظیم آن بر عهده قدرت حاکم است. در احادیث آمده که احتکار گندم، جو، خرما و میوه، حرام است. علاوه بر نصوص ذکر شده در احتکار، حرمت این امر با حکم عقل نیز تأیید می‌شود؛ زیرا انبار کردن کالاهای مورد نیاز جامعه، موجب زیان به مسلمین می‌شود و از سوی دیگر حرص بر مال دنیا نیز عقلاً مذموم است. لذا حرمت احتکار شامل هر چیزی می‌شود که مردم به آن نیاز دارند و هیچ قیدی آن را محدود نمی‌کند، و معیار احتکار در مکان‌های مختلف متفاوت است (ر.ک: نجفی، ۱۳۷۴: ۲۲/۴۸۰-۴۸۳) منحصر دانستن موارد احتکار به چند مورد مذکور در روایات، منجر به ستم و فشار بر جامعه خواهد شد، مجتهد با نگاه اصولی- عقلی و در نظر گرفتن زمان و مکان صدور روایات، درمی‌یابد که ذکر آن موارد از باب مثال بوده است، لذا در جوامع امروزی احتکار کشمش و جو چندان موضوعیت ندارد و احتکار مواد ضروری زندگی، ممنوع می‌باشد. محمد جواد مغنیه بر عقلی بودن بحث تأکید می‌کند که احتکار از آن جهت که احتکار است، مانند ربا حرام است و این امر به دلیل نیاز مردم به آن کالای انبار شده است و ذکر جو و گندم از باب شدت نیاز به این کالاها بوده است و نمی‌توان ذکر آنها را قیدی برای آن قاعده کلی دانست. وی در ادامه می‌گوید که باید به فقهایی که احتکار را به چند قلم کالای مذکور در روایات منحصر می‌دانند، گفت، قول شما به منزله آن است که برای نمونه امروزه احتکار نفت یا مواد ضروری زندگی، حرام نیست، با آنکه می‌دانیم زندگی بدون آنها محال شده است. چگونه احتکار خرما و کشمش حرام باشد و انبار کردن آهن، فولاد و طلا، مباح (مغنیه، ۱۳۸۳: ۱۴۴/۳). وی با عنایت به ملاک حکم که حرمت فشار

اقتصادی و ضرر زدن بر مردم است، موضوع حرمت احتکار را به هر کالایی که چنین وضعی را به وجود آورد، گسترش می‌دهد. توجه به همین امر است که برخی وارد کردن عقل را در حریم دین، یکی از عوامل بقا و تداوم دین در برخورد با تحولات زندگی می‌دانند (مطهری، بی‌تا: ۷۷). با همین رویکرد است که حاکم اسلامی می‌تواند از احتکار مواد ضروری زندگی جلوگیری کند.

ه. فروش یا عدم فروش سلاح به دشمن

امام خمینی (ره) در پاسخ به نیازهای دگرگون شونده، در فروش سلاح به دشمنان نیز به دلیل عقلی استناد می‌کند. وی بر این باور بود که این امر از امور سیاسی و تابع مصالح روزگار است، از یک سو فروش سلاح به دشمنان دین را حرام می‌داند و از سوی دیگر می‌گوید که چه بسا مصالح مسلمانان اقتضا کند که به گروهی از کفار، اسلحه بفروشند و یا حتی به آنان بخشند، مانند زمانی که دشمن قدرتمندی به کیان مسلمین حمله کرده باشد و راهی جز مسلح کردن آن افراد برای دفع ضرر دشمن نباشد. ایشان تأکید می‌کنند که این برداشت، حکم قطعی عقل است، تمسک به اصول و قواعد ظاهری در این مقام، ناشایست است و ظاهر آن است که چیزی بیشتر از آنچه از دلیل عقل استفاده کردیم، از اخبار به دست نمی‌آید» (موسوی الخمینی، ۱۴۱۲: ۱۵۲).

فقه‌های اجتماعی معاصر در موارد بسیاری از عقل بهره جسته‌اند که موجب تحوّل در نوع نگاه به فقه سیاسی و ظرفیت‌های و توانمندی‌های آن گردیده است، همان گونه که امام (ره) مالکیت امام معصوم نسبت به انفال را امری عقلایی می‌داند که میان همه دولت‌ها رواج دارد و اسلام در این باره بر مشی عقلا حکم کرده است (موسوی خمینی، ۱۴۱۱: ۲۵/۲).

نتیجه و ارزیابی نهایی

تأمّلات خردورزانه، یکی از معیارهای همیشگی در فقه سیاسی شیعه است؛ البته عقلی که برهانی باشد و با مبادی و مبانی آن، وجود خداوند و ضرورت نیاز به پیامبر و

وحی ثابت شود. حکم فقهی و اخلاقی و حقوقی این عقل، حجت شرعی است، شرایط حجیت عقل را منطق به عهده دارد؛ زیرا در منطق از برهان یقین‌آور و تمایز آن از تمثیل منطقی که همان قیاس فقهی است و از استقرار ناقص کاملاً بحث شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۱۰۱). لذا در این نگرش، این توان و امتیاز بشری، در اصول فقه و دانش فقه سیاسی برای تفسیر نصوص، جستجوی روش‌های تطبیق آنها، پیوند جزئیات به کلیات، استنباط علل در مواردی که تعلیلی وجود ندارد و حکم کردن در مواردی که نصی از شارع نرسیده است، به مایاری می‌دهد (ر.ک: علوانی، ۱۹۹۵: ۷۸). و عقل ابزاری (instrumental reason) که صرفاً دنیوی و مادی به زندگی و پدیده‌های آن نگاه می‌کند، جایی ندارد.

با تکیه بر دانش اصول فقه و مبنای انسان‌شناسی اجتهاد که انسان را موجودی تحلیل‌گر و عاقل می‌داند، می‌توان با قرار دادن گزاره‌ها، مفاهیم و نصوص گوناگون در کنار یکدیگر، به استنباط احکام دست زد. این امر، سازوکاری اساسی را در فقه سیاسی شیعه به وجود آورد تا فهمنده متن بتواند در شرایط گوناگون اجتماعی و سیاسی، احکام متناسب را صادر کند. با این سازوکار، فقه سیاسی از پوسته فردمحوری، انفعال و حرکت‌های واکنشی بیرون می‌آید و فرصت می‌یابد تا با رویکردی فعال و نقادانه، نظریه‌پردازی کند. با در نظر گرفتن این موارد، فقه سیاسی به یکی از گسترده‌ترین نقاط تحولی وارد می‌شود. تحولی که از سویی فهم گذشتگان را مقدس نمی‌پندارد، در تعاملی منطقی و در رفت و برگشتی که به متن دارد، تلاش می‌کند تا با در نظر گرفتن مقتضیات لازم، فهمی اصیل و نظام‌مند از آن ارائه کند. باری، این امر با توجه به کارکردهای عقل در داوری نسبت به متون، گذر از ظواهر، کشف و تفسیر روزآمد از نصوص، فهم برخی از مصالح و مفاسد و فهم مستقلات و استلزامات عقلی می‌باشد که در تحول اندیشه سیاسی شیعه به ویژه فقه سیاسی، نقشی اساسی ایفا می‌کند. حجیت برداشت‌های عقل، در نظر گرفتن مقدمات حکمت، قرائن لفظی و قرائن لثی، همه درون دستگاه اجتهاد سامان می‌یابد و می‌توان جلوه‌های تحول‌آفرینی آن را در مواردی مانند چگونگی تعامل با قدرت، قدرت مقید و مشروط، نظریه ولایت فقیه، احتکار و فروش یا عدم فروش سلاح به دشمن ردیابی کرد.

منابع

- ابن ادریس [بی تا]. سرائر، قم: مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین.
- ابن تیمیه ۱۳۹۹ق. درء تعارض العقل والنقل، تحقیق محمد رشاد سالم، دارالکنوز الادبیه.
- ابن فارس، احمد ۴۰۴ق. معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمدهارون، بیروت، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور ۱۹۸۸م. لسان العرب، بیروت: دار الجیل.
- ابیزهره، محمد ۱۹۷۱م. تاریخ الفرق الاسلامیه، بیروت: دارالفکر العربی.
- ارسطو ۱۳۷۸. اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- استرآبادی، ملا امین [بی تا]. الفوائد المدنیة، بی جا، بی نا.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد محمد ۱۳۶۶. غرر الحکم و درر الکلم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله ۱۳۸۰. انتظار بشر از دین، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله ۱۳۷۵. ریحی مختوم: شرح حکمت متعالیه، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله ۱۳۷۷. مراحل اخلاق در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله ۱۳۸۲. کارآمدی عقل در استنباط احکام قضی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، فصلنامه فقه و حقوق، شماره ۱.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن بن [بی تا]. وسائل الشیعه، جلد ۱۸، بیروت: بی نا.
- حرّانی، ابومحمدحسن [بی تا]. تحف العقول، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- حسینی الحائری، سید کاظم ۱۴۲۶ق. مباحث الاصول، جلد ۱، الطبعة الثانية، قم: دارالبشیر.
- حلی ۱۳۷۴. مناهج الیقین فی اصول الدین، تحقیق: محمدرضا انصاری، بی جا، بی نا.
- سروش محلاتی، محمد ۱۳۷۸. دین و دولت در اسلام، قم: بوستان کتاب.
- سید مرتضی [بی تا]. الذریعة الی اصول الشریعة، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شریف، م. م. ۱۳۶۲. تاریخ فلسفه در اسلام، تهیه و گردآوری ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، ستاد انقلاب فرهنگی، مرکز نشر دانشگاهی.
- شیخ الاسلامی، سید حسین ۱۳۷۷. گفتار امیر المؤمنین علی (ع)، غرر الحکم، چاپ سوم، قم: انتشارات انصاریان.
- صدر، سید محمد باقر ۱۳۷۳. دروس فی علم الاصول، جلد ۱، قم: جماعة المدرسین حوزه العلمیه بقم مؤسسه النشر الاسلامی.
- صدر، سید محمد باقر ۱۴۲۲ق. دروس فی علم الاصول، جلد ۲، بیروت: دار الكتاب اللبناني.
- صدرالمتألهین ۱۳۹۱ق. شرح اصول الکافی، تهران: مکتبه المحمودی.
- طباطبائی، محمدحسین ۱۳۵۵. «اجتهاد و تقلید در اسلام»، در: بحثی درباره مرجعیّت و روحانیت، چاپ سوم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- علوانی، طه جابر ۱۴۲۱ق. مقاصد الشریعه، بیروت: دارالهادی.

- علوانی، طه جابر ۱۹۹۵م. *اصول الفقه الاسلامی*، منهج بحث و معرفة، الطبعة الثانية، الولايات المتحدة الامريكيه، المعهد العالمی للفكر الاسلامی.
- علی دوست، ابوالقاسم ۱۳۸۱. *فقه و عقل*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عمید زنجانی، عباسعلی ۱۳۸۴. *قواعد فقه سیاسی (مصلحت)* (فقه سیاسی، جلد ۹)، تهران: امیر کبیر.
- عنایت، حمید ۱۳۶۵. *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، تهران: انتشارات خوارزمی.
- غیبیه، حیدر ۱۹۹۹م. *هكذا تكلم العقل (المفهوم العقلاني للدين)*، بیروت: دار الطبعة.
- فولکیه، پل ۱۳۶۶. *فلسفه عمومی، ترجمه یحیی مهدوی*، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- فیرحی، داود ۱۳۸۳. *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، چاپ سوم، تهران: نشر نی.
- فیض، علی رضا ۱۳۸۲. *ویژگی‌های اجتهاد و فقه پویا*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- قرآن کریم.
- کلینی، محمد بن یعقوب ۱۳۶۱. *اصول کافی*، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (ع)، قم: چاپ اسلامی.
- گرچی، ابوالقاسم ۱۳۷۵. *تاریخ فقه و فقهها*، تهران: سمت.
- لاریجانی، صادق (ناظر) ۱۳۸۴. *فقیهان امامی و عرصه‌های ولایت فقیه (قرن چهارم تا سیزدهم ق)*، مشهد: دانشگاه علوم رضوی.
- مجلسی، محمد باقر ۱۴۰۴ق. *بحار الأنوار*، جلد ۱، بیروت: مؤسسه الوفاء،
- محلّاتی غروی، محمد اسماعیل ۱۳۷۴. «*الثالثی المربوطه فی وجوب المشروطه*»، در: *رسائل مشروطیت*، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران: نشر کویر.
- مطهری، مرتضی ۱۳۷۷. *ده گفتار*، چاپ پنجم، قم: نشر صدرا.
- مطهری، مرتضی ۱۳۷۸. *نظام حقوق زن در اسلام*، چاپ هفتم، قم: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی [بی تا]. *ختم نبوت*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مطهری، مرتضی ۱۳۷۵. *وحی و نبوت*، چاپ هفتم، قم: نشر صدرا.
- مظفر، محمد رضا ۱۳۸۰. *اصول الفقه*، حقه عباسعلی الزارعی السبزواری، قم: بوستان کتاب.
- معرفت، محمد هادی ۱۳۷۴. «*نوآوری‌های فقهی حضرت امام*»، در: *مجموعه آثار کنگره امام خمینی و حکومت اسلامی*، جلد ۱۰، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- مغنیه، محمد جواد ۱۳۸۳. *فقه الامام جعفر الصادق، الجزء الثالث، الطبعة السادسة*، قم: مؤسسه انصاریان للطباعة و النشر.
- مفید، محمد بن نعمان ۱۴۱۰ق. *التذکره باصول الفقه*، ضمیمه: کراچکی، محمد بن علی: «کنز الفوائد»، قم: انتشارات مکتبه المصطفوی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق، جلد ۲.
- مفید، محمد بن نعمان ۱۴۱۵ق. *تصحیح الاعتقادات الامامیه*، الطبعة الثانية، بیروت: دار المفید.
- مفید، محمد بن نعمان ۱۴۱۴ق. *النکت فی مقدمات الاصول*، الطبعة الثانية، بیروت: دار المفید.
- موسوی خمینی، سید روح الله ۱۳۷۳. *ولایت فقیه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- مفید، محمد بن نعمان ۱۳۷۵. *صحیفه نور*، جلد ۱، چاپ هفتم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- مفید، محمد بن نعمان ۱۴۱۱ق. کتاب البیع، جلد ۲، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- مفید، محمد بن نعمان ۱۴۱۲ق. مکاسب محرمة، جلد ۱، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- مفید، محمد بن نعمان ۱۴۲۱ق. کتاب البیع، جلد های ۱ و ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی.
- مفید، محمد بن نعمان [بی تا]. کشف الاسرار، بی جا، بی نا.
- موسوی خوانساری اصفهانی، محمد باقر ۱۴۱۹ق. روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، قم: بی نا.
- میرزای قمی [بی تا]. قوانین الاصول، جلد ۲، بی جا، بی نا.
- نائینی، میرزا محمدحسین ۱۳۷۸ق. تنبیه الامه و تنزیه الامه، با مقدمه و توضیح سید محمود طالقانی، چاپ نهم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- نائینی، میرزا محمدحسین [بی تا]. فوائد الاصول، جلد ۳، تقریر: محمد علی کاظمی خراسانی، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- نبوی، سید عباس ۱۳۷۹. فلسفه قدرت، تهران: سمت.
- نجفی، محمد حسن ۱۳۷۴. جواهر الکلام، جلد ۲۲، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- نهج البلاغه.

Algar, Hamid 2001. *Roots of the Islamic Revolution in Iran (Four Lectures)*, USA: Islamic Publications International (IPI), January.

Choudhury, G.W. 1990. *"Islam and the Contemporary World"*, London, Indus Thames Publishers.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی