

بررسی فقهی تحمّل هزینه‌های انقلاب اسلامی با توجه به مبانی اصولی امام خمینی علیه السلام^۱

هادی جلالی اصل^۲

ابوالقاسم مقیمی^۳

چکیده:

یکی از چالش‌های ترین مباحث فقه‌سیاسی در دوران معاصر، بحث از وجوب یا جواز انقلاب و تشکیل حکومت اسلامی است. بخشی از این مناقشات مربوط به ضرورت و الزام تحمّل هزینه‌هایی است که در مسیر انقلاب باید پرداخته شود. ادعای این مقاله این است که رویکرد متفاوت امام خمینی علیه السلام به انقلاب اسلامی، متأثر از مبنای فقهی خاص ایشان است. از نظر ایشان، مطلق حرج و ضرر، در عدم وجوب امر به معروف و نهی از منکر و جواز تقیّه ملاک نیست و این دو به صورت مطلق بر ادلّه احکام اولی، حکومت ندارند، بلکه بایستی اهمیت موضوع لحاظ شود و با بررسی بیانات ایشان در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی مشخص می‌شود که ایشان اصول اسلام و مذهب را دوران حکومت پهلوی در معرض خطر می‌دانستند و بر همین اساس تقیّه را جایز نمی‌دانستند و آن دوران را بیش از هر دورانی زمان

بررسی فقهی
تحمّل هزینه‌های
انقلاب اسلامی با
توجه به مبانی اصولی
امام خمینی علیه السلام
۱۴۱

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۱۲

۲. طلبه سطح سه حوزه علمیه قم؛ دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، (نویسنده مسئول)، رایانامه: hjal366@yahoo.com

۳. عضو هیئت علمی پژوهشکده دانشنامه نگاری پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی تهران، رایانامه: a.moghimi@yaho.com

اجرای امر به معروف و نهی از منکر تلقی می‌کردند؛ بنابراین تحمل هزینه‌ها و آسیب‌هایی که در براندازی حکومت پهلوی بود را نه تنها جایز، بلکه واجب می‌دانستند.

از دیدگاه نویسندگان این مقاله، این نظریه فقهی، از مبانی اصولی ایشان مبنی بر معیار بودن عقل برای تعیین سعه و ضیق حکم شرعی مستکشف از ادله نقلی در صورت اثبات وحدت مناط آن با حکم عقل، نشأت گرفته است.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی علیه السلام، انقلاب اسلامی، اصول فقه، نقش ابزاری عقل در استنباط، رابطه عقل و نقل.

مقدمه

اختلاف در آراء و مبانی اصولی از مهمترین دلایل اختلاف در آرای فقهی به صورت عام و فقه سیاسی به صورت خاص است. فقه سیاسی عهده‌دار بحث از استنباط احکام فقهی در عرصه قدرت است و هر چه حکم مورد بحث دارای اثرات بیشتری باشد، دقت در مبانی فقهی و اصولی آن از اهمیت بالاتری برخوردار خواهد بود. یکی از چالشی‌ترین مباحث فقه سیاسی در قرن معاصر، بحث از جواز یا وجوب انقلاب و تشکیل حکومت اسلامی است.

با اینکه در میان فقها تردیدی در عدم مشروعیت حکومت طاغوت و جائر وجود ندارد، مبارزه با حکومت سلطنتی پهلوی، قیام و تأسیس حکومت اسلامی از مسائلی بوده‌اند که از جهات مختلف از جانب مخالفان مبارزه، به‌ویژه برخی از علما، مورد مناقشه جدی قرار گرفته است.

با توجه به مباحثه‌ای که در نجف، میان امام خمینی علیه السلام و آیت‌الله حکیم علیه السلام صورت گرفته بود و خاطراتی که از علمای بزرگ آن زمان، همچون آیت‌الله العظمی بروجردی علیه السلام نقل شده و مباحثی که امام خمینی علیه السلام در سلسله دروس خود درباره حکومت اسلامی در نجف بیان کرده‌اند، می‌توان فهمید که مناقشات در سه بخش بوده است^۱:

۱. البته جهات دیگری هم مثل عدم تقویت توده‌ای‌ها در نتیجه تضعیف حکومت مرکزی مطرح بوده است. به‌عنوان مثال: میرزا احمد کفایی فرزند و وصی آخوند خراسانی، معتقد بوده: تجربه سیاسی حوادث شهریور ۱۳۲۰ نشان می‌دهد، هرگاه حکومت مرکزی تضعیف شده است، توده‌ای‌ها با کمک‌های مالی و تبلیغاتی شوروی تقویت شده و ایمان مردم تضعیف می‌شود (رک: کفایی، ۱۳۹۴، فضای وب). اما مناقشات عمده و مهم مناقشاتی که ذکر می‌شوند بوده‌اند.

۱. وجود قدرت از ناحیه:

الف: براندازی حکومت پهلوی^۱؛

ب: تشکیل حکومت و اداره امور پس از براندازی حکومت پهلوی^۲؛

۲. مشروعیت تحمل هزینه‌هایی که در مسیر انقلاب باید پرداخته می‌شد (رک):

صادقی، ۱۳۷۲، ۱۱۲-۱۱۴ و هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۳، ۷۰-۷۵).

۳. مشروعیت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت و اختلاف در قلمرو

ولایت فقیه در امر حکومت^۳.

درباره تردید سوم و مشروعیت حکومت دینی مبتنی بر نظریه ولایت فقیه در عصر

غیبت، مبانی اصولی بی‌شماری در تکوین این نظریه نقش داشته‌اند که در تحقیقی

دیگر مورد بحث قرار گرفته است (رک: جلالی اصل، ۱۳۹۱، صص ۵۰-۵۵، ۶۲-

۶۷، ۷۰-۷۳، ۷۷-۷۸، ۸۲-۸۶، ۹۵-۹۸، ۱۲۱-۱۲۳ و ۱۲۹-۱۳۰).

مناقشه اول نیز در مقاله‌ای دیگر مورد بررسی قرار خواهد گرفت و اما آنچه در

این مقاله به بررسی آن می‌پردازیم، مناقشه دوم؛ یعنی بررسی فقهی تحمل هزینه‌های

انقلاب و ریشه‌های اصولی آن است.

با توجه به اینکه بیشترین کاربرد تقیه، در فقه سیاسی در مبحث تعامل با حاکم

ستمگر و همنوایی و تعامل با مخالف و سکوت در مقابل ظلم و ظالم است (شریعتی،

بررسی فقهی
تحمل هزینه‌های
انقلاب اسلامی با
توجه به مبانی اصولی
امام خمینی
۱۴۳

۱. به عنوان مثال آیت‌الله گرامی می‌گوید: نظر آیت‌الله بروجردی این بوده که ما قدرتی نداریم و مردم متحد نیستند. ایشان

نقل می‌کند که مرحوم بروجردی می‌فرمودند: «قصه ما داستان مشک آب خالی و پرهیز است. کسی مشک خالی به

دست داشت و مردم نمی‌دانستند خالی است. او هم پیوسته مردم را بر حذر می‌داشت که خیس نشوید، مواظب باشید.

گاهی تشری به دربار می‌زنیم. اما می‌دانیم که مردم آمادگی ندارند و اگر تهدید و فشاری پیش بیاید شانه خالی خواهند کرد.

این گونه نیست که تا پای جان بایستند (سلطانی طباطبایی، ۱۳۷۰، ۲۷-۵۸).

۲. طبق نقل یکی از شاگردان ایشان معتقد بودند: اگر روحانیون حکومت را در دست هم بگیرند، برای پست‌های اجرایی به

تعداد لازم افراد صالح نداریم و وقتی عده‌ای به ایشان اصرار می‌کنند، ایشان می‌گویند: «حکومت را از شاه بگیرم، به دست

چه کسی بدهم؟» بعد به فردی در جمع اشاره می‌کند و می‌گوید: «این آدم همان دکتر اقبال است، منتهی بارش و

عمامه!» (گرامی، ۱۳۹۴، فضای وب)

۳. به عنوان مثال: آیت‌الله العظمی خوئی معتقد بودند: «أن الولاية لم تثبت للفقیه فی عصر الغیبة بدلیل و انما هی مختصة

بالنبي و الأئمة عليهم السلام، بل الثابت حسب ما تستفاد من الروایات أمران: نفوذ قضائه و حجیة فتواه، و لیس له التصرف

فی مال القصر أو غیره مما هو من شؤون الولاية إلا فی الأمر الحسبي فان الفقیه له الولاية فی ذلك لا بالمعنی المدعی... و

والقدر المتین ممن رضی بتصرفاته المالك الحقيقي هو الفقیه الجامع للشرايط الثابت للفقیه جواز التصرف دون الولاية»

(خوئی، ۱۴۱۸، ۴۲۴).

۱۳۸۷، ۲۰۸)، در رابطه با انقلاب و با توجه به آسیب‌های گسترده جانی و مالی آن باید گفت که اینجا از واضح‌ترین موارد تقیه است که از نظر شرعی واجب شمرده شده است.

با توجه به اینکه یکی از شرایط امر به معروف و نهی از منکر، عدم آسیب جانی یا مالی یا عدم وجود احتمال معتنی به در رابطه با آسیب نسبت به آمر و ناهی و اطرافیان او می‌باشد (رک: نجفی، ۱۴۰۴، ۳۷۱/۲۱؛ امام خمینی، ۱۴۲۱، ۳۶۸)، مصادیق تقیه با مصادیق نهی از منکر تراحم نمی‌کند. همچنین با توجه به تجربه کشتار ۱۵ خرداد ۴۲، آسیب دیدن مردم در مسیر مبارزه علیه حکومت پهلوی، قریب به یقین بوده است. به همین دلیل است که وقتی آیت‌الله حکیم در ملاقات با امام خمینی علیه السلام این سؤال را مطرح می‌کند که شما جواب خدا را در این خون‌ریزی چه می‌دهید؟ امام خمینی علیه السلام احتمال تحقق خون‌ریزی را انکار نکرده، بلکه پاسخ می‌دهند: «امام حسین علیه السلام که قیام کرد و خود و عده‌ای شهید شدند برای چه بود؟ برای حفظ اسلام بود. پس باید این اعتراض را هم به او بنماییم (وبسایت گروه تاریخ مشرق، ۱۳۹۲).

اگر چه این گفتگو به ظاهر، گفتگویی ساده است؛ اما نشان‌دهنده اختلاف مبنای فقهی این دو فقیه است که می‌تواند ریشه در مبانی اصولی این دو فقیه بزرگ داشته باشد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال چهارم، شماره پیاپی دهم

بهار ۱۳۹۷

۱۴۴

با مراجعه به مبانی فقهی امام خمینی علیه السلام مشخص می‌شود که ایشان حدودی برای جواز تقیه و ترک امر به معروف و نهی از منکر قائل‌اند و در هر شرایطی ضرر را مجوز تقیه یا ترک امر به معروف و نهی از منکر نمی‌دانسته‌اند (رک: امام خمینی، ۱۴۲۰، ۱۴؛ امام خمینی، ۱۴۲۱، تحریر الوسیله، ۱ / ۴۷۲-۴۷۳) و به نظر می‌رسد این مبانی فقهی ریشه در مبانی اصولی ایشان داشته است.

یکی از مبانی امام در علم اصول که می‌توان آن را با دقت در مبانی اصولی و آرای ایشان در فقه، به دست آورد، این است که چنانچه اثبات شد دلیلی نقلی چیزی ورای حکم عقل نمی‌گوید و مناط دلیل نقلی و حکم عقل یکسان است، تعیین سعه و ضیق حکم شرعی مستکشف از نقل، با عقل خواهد بود.

به نظر می‌رسد در رابطه با دو باب تقیه و امر به معروف و نهی از منکر، اتحاد بین

حکم عقل و شرع برای ایشان اثبات شده و از نظر ایشان در این موارد، عقل مطلق ضرر را مجوز نمی‌داند، بلکه باید به اهمیت موضوع نگاه کرد. از نظر ایشان اهمیت مبارزه با بدعت‌ها و انحرافات که در حکومت پهلوی در اسلام و مذهب صورت گرفته بود، از آسیب‌های جانی و مالی مبارزه بیشتر بوده، بنابراین تحمل این هزینه‌ها را مشروع می‌دانسته‌اند.

در این مقاله در ضمن سه گفتار به تبیین مبنای اصولی ایشان و تطبیق آن بر مبانی فقهی وی و سپس تأثیر آن بر رویکردشان به انقلاب اسلامی می‌پردازیم.

گفتار اول: تبیین مبنای اصولی امام خمینی علیه السلام در رابطه نقش عقل در تعیین

سعه و ضیق حکم مستفاد از نقل

یکی از مبانی اصولی امام خمینی علیه السلام که با ملاحظه آرای فقهی ایشان به دست می‌آید، این است که ایشان عقل را در جایگاه مفسر نقل دیده و در شرایطی، آن را قادر به توسعه و تضییق موضوع حکم نقل می‌دانسته‌اند.

برای توضیح این مبنا باید گفت: یکی از مباحثی که امام خمینی علیه السلام در کتب متعدد اصولی و فقهی به آن تصریح کرده‌اند رجوع حیثیات تعلیلیه به حیثیات تقییدیه در احکام عقلی است (رک: امام خمینی، ۱۳۷۶، ۱۸۸-۱۸۳ و ۲۱۰-۲۰۲؛ ر.ک: ۱۴۱۵، المکاسب المحرمه، ۲/۲۷۰-۲۶۸؛ ۱۴۱۵، مناهج الوصول، ۱/۳۹۱-۳۹۰).

ابتدا به توضیح اصطلاحات حیثیات تعلیلیه و حیثیات تقییدیه می‌پردازیم: عناوینی که در حیطه خطابات وارد می‌شوند دو نوع‌اند: جهات یا حیثیات تعلیلیه و جهات یا حیثیات تقییدیه.

در حیثیت تعلیلیه عنوانی که در حکم ذکر شده، به‌خودی خود موضوع حکم نیست و از عناوین مشیره به آن چیزی است که موضوع حکم و متعلق بوده و سبب بار شدن حکم بر این عنوان است.

اما در حیثیت تقییدیه، عنوانی که در خطاب اخذ شده است، به‌خودی خود برای حکم، تمام‌الموضوع یا جزء‌الموضوع است، نه اینکه آینه‌ای برای چیز دیگر باشد که در حقیقت آن چیز، موضوع حقیقی حکم در قضیه است. به‌عنوان مثال: تمامی

قضایای توصیفیه همانند: «أكرم زیداً الجائی» ظهور در این دارند که عنوان مجیء در موضوع حکم و متعلق آن مدخلیت دارد، در حالی که در قضایای شرطیه همانند «أكرم زیداً إن جاءك» ظاهر این است که تمام موضوع برای اکرام واجب، ذات زید است بدون اینکه عنوان مجیء در موضوع و لو به نحو قیدیت مدخلیت داشته باشد و شرط تنها علت و سبب وجوب «أكرمه» است (رک: عراقی، ۱۴۱۷، ۴۲۰/۲).

به همین دلیل است که چنانچه جهت تعلیلیه برود، بقای حکم ممکن است؛ چرا که ممکن است علت، در حدوث آن حکم مدخلیت داشته باشد، نه در بقای آن. بر خلاف جهات تقییدیه که با انتفای آن، متعلق حکم منتفی می شود و با منتفی شدن متعلق حکم، حکم منتفی می شود؛ چرا که با انتفای قید، مقید منتفی می شود (رک: حسینی شیرازی، ۱۴۲۶، ۱۵۸/۲ و محمدی بامیانی، ۱۷۰/۲).

بنابراین، حیثیت تقییدیه حیثیتی است که عرف، آن‌ها را مقوم و منوع (تقسیم کننده به انواع) حکم می بیند، در حالی که حیثیت تعلیلیه حیثیتی است که عرف آن را علت عروض و ثبوت حکم بر متعلق و معروض می داند و حکم را قید نمی زند و آن را منوع حکم نمی بیند (رک: رفاعی، ۱۴۲۱، ۳۲۷/۲؛ ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹، ۳۰۵/۱-۳۰۶؛ قلی زاده، ۱۳۷۹، ۱۰۴-۱۰۵).

پس از واضح شدن معنای اصطلاحات حیثیات تعلیلیه و حیثیات تقییدیه به توضیح معنای رجوع حیثیات تعلیلیه به حیثیات تقییدیه در احکام عقلی می پردازیم. از دیدگاه امام خمینی علیه السلام میان احکام عرفیه و احکام عقلیه تفاوت وجود دارد؛ زیرا که احکام عرفیه تابع ظواهرند. مثلاً هنگامی که مولا به بنده می گوید: «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر»، عرف در این عبارت «خمر» را موضوع و «لا تشرب» را محمول و جهت تعلیلیه را «اسکار» می بیند.

اما در احکام عقلی که مبتنی بر دقت است، عقل تنها در موردی حکم می کند که ملاک و جهت داشته باشد. به عنوان مثال: کتک زدن یتیم جهات مختلفی دارد. مثلاً از شخص خاصی است و واقع بر یتیم در فلان مکان و فلان زمان... است. و حکم عقل به قبح این عمل به دلیل این حیثیات و جهات نیست و حتی نفس ضرب نیز نزد عقل قبیح نیست و الا لازمه آن این است که ضرب تأدیبی یتیم، حُسنی نداشته

باشد. بلکه قبحش به دلیل معنون شدن این ضرب به عنوان ظلم است و عنوان ظلم هرگاه محقق شود و در هر موردی یافت شود، قبیح است و به همین دلیل است که کتک زدن برای تأدیب، ظلم نبوده و در نتیجه، قبیح هم نیست. بنابراین، ظلم از آن رو که علت تقبیح عقل برای کتک زدن است، موضوع قبح نزد عقل است و این معنای رجوع جهات تعلیلیه به جهات تقییدیه در احکام عقلی است (امام خمینی، ۱۳۷۶، ۱۸۵/۳-۱۸۴).

انکار بازگشت جهات تعلیلیه به جهات تقییدیه در احکام عقلی مستلزم تسری حکم عقل از موضوعش به موضوعی دیگر بدون وجود ملاک است. به عنوان مثال: ظلم عقلاً قبیح است، حال چنانچه حکم عقل به قبح عملی که در خارج واقع می شود و معنون به عنوان ظلم و عناوین دیگر است، به حیثیت ظلم بودن این عمل بازنگردد، یا باید به حیثیات دیگر عمل بازگردد که قابل پذیرش نیست، یا به خود عمل بازگردد، اما قبیح بودنش معلول علیت ظلم باشد. به گونه ای که اگرچه ظلم علت قبح است، ولی ذات قبیح است نه ظلم که این احتمال هم فاسد و خلف است. پس ذات بالعرض قبیح است و باید ظلم بالذات قبیح باشد تا موضوع حقیقی قبح شود (امام خمینی، ۱۴۱۵ مناهج، ۱/۳۹۱).

نکته دیگر که باید به آن توجه کرد، این است که با توجه به اینکه در احکام عقلی، جهات تعلیلیه به جهات تقییدیه بازگشت می کنند، پس هنگامی که ثابت شد که موضوع حکم عقل حیثیت خاصی است، چنانچه مستقل از راه عقل، حکمی شرعی اثبات شد، محال است که حکم شرعی مستفاد از حکم عقل بر موضوعی اوسع یا اضیق از دایره حکم عقل کشف شود (رک: امام خمینی، ۱۴۱۵، مناهج، ۳/۲۰۵). این حکم شرعی از نظر سعه و ضیق مطابق با حکم عقل خواهد بود.

بنابراین وقتی از عقل، اوسع یا اضیق از موضوعش اثبات نمی شود، چنانچه نقلی نیز وجود داشت، ولی اثبات شد که مناط حکم نقل و عقل یکی است، محال است که از نقل نیز چیزی بیش از آنچه از راه عقل کشف شده است، اثبات شود. پس چنانچه اثبات شود که دلیل نقلی که با آن حکم شرع کشف شده است، مناطش با حکم عقل یکسان است، در این صورت، اگر دلیل نقلی عموم و اطلاق لفظی داشته

باشد یا در موضوع خاصی وارد شده باشد، چنانچه عقل مناط را تنها در شرایط خاصی ببینید، عموم یا اطلاق دلیل نقلی را تخصیص می‌زند. همچنان که اگر این مناط را در موضوعات دیگر نیز ببیند، حکم را به آن‌ها نیز تسری می‌دهد.

پس از بیان این مبنای اصولی امام علیه السلام، به بیان دو نکته لازم می‌پردازیم:

۱. ممکن است این شبهه ایجاد شود که چنان که دلیل عقلی موجود است، چه نیازی به دلیل نقلی و اثبات اشتراک مناط آن با دلیل عقلی؟ در صورت وجود حکم قطعی عقل، به صورت مستقیم، حکم شرعی از راه قاعده ملازمه از دلیل عقلی استنباط می‌شود و در این هنگام، با توجه به اینکه دایره حکم شرعی از لحاظ سعه و ضیق منطبق با دلیل عقلی است، میزان عموم، اطلاق و تسری حکم شرعی هم، با عقل خواهد بود.

پاسخ این است که اثبات حکم شرعی از دلیل عقلی آسان نیست؛ چرا که عقل پس از ملاحظه همه جهات حکمی که صادر می‌کند، دو نوع است:

الف) قطعی منجز و غیر وابسته به چیزی؛ مانند عدل حسن است و ظلم قبیح است.

ب) قطعی مشروط و وابسته؛ مثل راستگویی نیکو است و دروغ قبیح است. در مورد اول، عقل تفکیک بین نهاد و گزاره (تفکیک بین عدل و حسن بودن آن و ظلم و قبیح بودن آن) را به هیچ وجه نمی‌پذیرد، اما در مورد دوم چنین نیست. بدلیل اینکه، قضیه راستگویی نیکوست را به عدم ترتب مفسده مشروط می‌کند (علیدوست، ۱۳۹۱، ۸۷). در حقیقت می‌توان گفت: عقل در نوع دوم، وجود مقتضی برای حکم را تشخیص می‌دهد، اما همیشه قدرت اثبات عدم مانع را ندارد. چرا که ممکن است نزد شارع برای حکم مناطی وجود داشته باشد که تنها از طریق دلیل تعبّدی می‌توان به آن رسید. حال با توجه به اینکه عمده احکام عقلی از نوع دوم هستند و ممکن است دلیلی تعبّدی وجود داشته باشد که مشخص شود حکم شرعی برخلاف حکم مشروط عقل است (همانند حکم مشروط عقل مبنی بر بالاتر رفتن دیه در صورت بالاتر رفتن زیان که در روایت أبان بن تغلب از جانب امام صادق علیه السلام رد شد و محکوم به قیاس گردید) (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ۴/۱۱۹-۱۱۸)، در جایی که دلیل نقلی مطابق با حکم عقل وجود داشته باشد، می‌فهمیم که حکم عقل مشروط به امری تعبّدی و خارج

از دسترس عقل، نیست و از این راه عدم مانع اثبات می‌شود و مسیر برای استفاده از بسیاری از احکام مشروط عقل باز می‌شود. در حالی که چنانچه بخواهیم به احکام منجز و غیروابسته عقل بسنده کنیم، میزان استفاده از عقل بسیار محدود می‌شود تا جایی که فقیهی همچون محقق خویی معتقد است: اگرچه قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع تمام است، ولی کبرایی است که صغرا ندارد چرا که عقل راهی به درک ملاکات واقعی احکام ندارد (خویی، ۱۴۲۲، ۳۶۱/۲).

۱. نکته مهم دیگر اینکه از دور راه می‌توان یکی بودن مناط حکم نقل با حکم عقل را درک کرد:

أ. از راه عقل:

عقل برداشت می‌کند که حکمی که در نقل آمده فراتر از حکم عقل نیست و دلیل نقلی نیز همان را می‌گوید که عقل انسان درک می‌کند. در این صورت، لازم است که این حکم عقلی، قطعی باشد؛ زیرا حکم ظنی عقل، دارای اعتبار نیست. به‌عنوان مثال در رابطه با دروغ، دلیل نقلی بر حرمت و دلیل عقلی بر قبح آن داریم. حال چنانچه از نظر عقل به اثبات برسد که مناط حکم عقل و شرع در اینجا یکسان است، حکم شرعی حرمت را باید به توریه نیز تسری دهیم؛ زیرا اثر توریه که اغرای مخاطب است، با اثر دروغ یکسان است. در حالی که امام خمینی در چنین موردی، به کشف وحدت مناط و ملاک قابل قبول نبوده و این کشف عقلی را ظنی و غیر قابل قبول می‌دانند. ایشان در این باب می‌فرمایند:

«اثبات اینکه مناط حرمت {دروغ}، قبح عقلی است، در محل بحث ما غیر ممکن است؛ چرا که دلیلی بر آن وجود ندارد. بلکه ممکن است نزد شارع مناطق دیگری وجود داشته باشد که نزد ما مجهول است و کشف ظنی به هیچ‌وجه انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌کند و بالجمله، دلیلی بر اینکه آنچه عقل قبح آن را درک کرده، علت حکم است و حکم از نظر توسعه و تضییق دائر مدار آن است، وجود ندارد و صرف احراز اقتضا مفید نیست.» (خمینی، ۱۴۱۵ (المکاسب)، ۷۰/۲).

در نتیجه ایشان با وجود حکم مستقل عقل به قبح، می‌گویند معلوم نیست مناط حرمت نزد شارع هم، همین‌وجه قبح عقلی باشد، بلکه شاید مناطق دیگری وجود داشته باشد.

با این حال، چنانچه مجتهدی به هر صورت قطع به وحدت مناط میان حکم عقل و نقل پیدا کرد، با توجه به حجیت ذاتی قطع، بایستی به لوازم آن همچون، تعیین سعه و ضیق حکم شرعی مستفاد از نقل، پایبند باشد.

ب. از راه دلالت صریح یا ظاهر نصوص معتبر شرعی:

دلالت لفظی معتبر و قابل احتجاج در نصوص شرعی بر مراد شارع از سه راه؛ یعنی: صراحت، ظهور بی واسطه و ظهور با واسطه صورت می‌گیرد (علیدوست، ۱۳۸۸، ۴۷۱).

منظور از دلالت صریح، راهنمایی مستقیم و قطعی لفظ به مفهوم و معنایی روشن است، به گونه‌ای که در این راهنمایی به عناصر خارج از دلالت لفظ، چون اصول عقلایی موضوع در مفاهمه و مناسبات حکم و موضوع نیازی نیست و منظور از ظهور، دلالت غیر قطعی است که از اصول و قوانین عقلایی موضوعه در تفهیم و تفهم کمک می‌گیرد (علیدوست، ۱۳۸۸، ۴۷۰).

ظهور یک نص معتبر در مفهوم تصدیقی خاص، گاه از طریق دلالت مفردات آن نص ترکیبی است، به گونه‌ای که مفهوم تصدیقی نص، حاصل از مفردات آن می‌باشد، لکن گاه مفهوم تصدیقی نص، غیر از دلالت مفردات آن است و حاصل آن به‌شمار نمی‌رود، بلکه حاصل مجموعه‌ای از دلالت مفردات و مناسبات حکم و موضوع است. می‌توان از قسم اول به ظهور بی‌واسطه و از قسم دوم به ظهور با واسطه تعبیر کرد (رک: علیدوست، ۱۳۸۸، ۴۷۱).

حجیت دلالت صریح یا ظاهر نصوص معتبر شرعی مورد انکار قرار نگرفته است و با اینکه در معیار حجیت ظهور، اختلاف‌هایی وجود دارد، لکن اصل حجیت آن مورد وفاق همگان است (رک: علیدوست، ۱۳۸۸، ۴۷۰).

پس چنانچه از نقلی استظهار شد که مناط حکم مستفاد از آن با مناط حکم عقل یکسان است، چنین استظهاری نیز حجت بوده و مصداقی برای کبرای حجیت ظواهر است.

برخلاف مورد قبل که امام با تشکیک به آن نگرسته و عقل را قائل به کشف

استقلالی مناط حکم شرع نمی دانستند، در رابطه با کشف وحدت مناط از راه استظهار از نقل، اگرچه ایشان به این موضوع تصریح نکرده اند، ولی با توجه به مبنای اصولی ایشان مبنی بر حجیت ظواهر (رک: خمینی، ۱۴۱۵، انوارالهدایة، ۱/۲۳۹) و آرای فقهی ایشان، به نظر می رسد اعتبار چنین استظهاری را پذیرفته اند.

گفتار دوم: تطبیق مبنای اصولی بر مبنای فقهی

در گفتار پیش به تبیین مبنای اصولی امام خمینی در رابطه با نقش عقل در توسعه و تضییق حکم نقل در صورت اثبات وحدت مناط پرداختیم. حال به بررسی و تطبیق آثار این مبنای اصولی، در آرای فقهی ایشان می پردازیم.

امام خمینی در فقه آرای اتخاذ کرده اند که مگر از طریق قائل شدن به نقش تفسیری عقل در توسعه و تضییق حکم نقل، پیدا کردن مبنایی برای آن مشکل است. به عنوان مثال، ایشان در بحث فروش سلاح به کفار با وجود روایاتی که حد و حدود فروش سلاح به کفار را بیان کرده است، با رویکردی عقلی به بیان سعه و ضیق حکم می پردازند و معتقدند: چنانچه اطلاق برخی روایات بر خلاف این بوده و مقتضی جواز بیع سلاح در جایی که خوف فساد و اضرار به ارکان اسلام یا تشیع و... باشد باید مقید شود یا طرح شود (خمینی، ۱۴۱۵ المکاسب، ۱/۲۲۸-۲۲۹).

ایشان همچنین در باب امر به معروف و نهی از منکر با توجه به اینکه وجوب امر به معروف را عقلی می دانند و عقل هم تفاوتی بین رفع و دفع نمی بیند، دفع را نیز همچون رفع واجب می دانند:

«دفع منکر همچون رفع آن واجب است؛ چراکه وجوب نهی از منکر عقلی است... به دلیل استقلال عقل در فهم وجوب منع تحقق معصیت مولا و مبعوضش و قبح کمک بر آن...؛ چراکه عقل فرقی بین رفع و دفع نمی بیند، بلکه وجوب رفع در نظر عقل معنا ندارد... پس آنچه عقلا واجب است، منع از وقوع مبعوض است؛ چه فاعل به آن مشغول شده باشد یا تصمیم به مشغول شدن به آن داشته باشد و دانسته شود که در صدد انجام آن است و فعل حرام در معرض تحقق است.» (خمینی، ۱۴۱۵، المکاسب، ۱/۲۰۳-۲۰۴).

همچنین با توجه به مبنای پیش گفته، عموماً و اطلاقات ادله تقیه و امر به معروف و نهی از منکر را که واجباتی عقلی هستند، به مواردی که اهمیت بالایی دارد تخصیص و تقیید می‌زنند و با اینکه ایشان خود یکی از شرایط امر به معروف و نهی از منکر را با توجه به صحیح رقی، مصحح فضل و خیر اعمش و با توجه به قاعده لاضرر (سیفی مازندرانی، ۱۴۱۵، ۱۶۹) عدم اضرار به آمر به معروف یا نزدیکان او می‌دانند (خمینی، ۱۴۲۱، تحریر الوسیله، ۳۶۸)، این حکم را در مواردی تقیید می‌زنند و مستندشان را نیز روایات قرار نمی‌دهند و حداکثر از روایات مؤید ذکر می‌کنند (خمینی، ۱۴۲۰، ۱۲-۱۴). در نتیجه مشخص می‌شود که با دلیلی غیر از نقل به تحدید دایره روایات پرداخته‌اند و با توجه به اینکه در مواضعی تصریح کرده‌اند، نمی‌توان به صورت عقلی به وحدت مناط عقل و نقل پی برد (رک: خمینی، ۱۴۱۵، المکاسب، ۷۰/۲)؛ مشخص می‌شود که از راه استظهار از روایات به این نتیجه رسیده‌اند.

همچنین این تفاوت را می‌توان در مطلق بودن فتوای آقایان حکیم و خوبی، مبنی بر عدم وجوب امر به معروف و نهی از منکر در صورت اضرار به خود یا دیگران و مقید بودن فتوای امام خمینی مشاهده کرد. فقیهانی همچون مرحوم حکیم و محقق خوبی (رحمهما الله) برای عدم وجوب امر به معروف و نهی از منکر در صورت اضرار به نفس و غیر، قیدی ذکر نکرده‌اند (رک: طباطبایی حکیم، ۱۴۱۰، ۴۸۹/۱ و خوبی، ۱۴۱۰، ۳۵۱/۱-۳۵۲). در حالی که امام خمینی معتقدند در مسائلی که شارع مقدس به آن اهتمام دارد، ولو اینکه امر به معروف و نهی از منکر موجب ضرر یا حرج شود، ترک آن جایز نیست:

«چنانچه معروف و منکر از اموری باشند که شارع اقدس به آن‌ها اهتمام دارد، همچون حفظ جان قبیله‌ای از مسلمانان و هتک نوامیشان یا محو آثار اسلام و محو حجت آن به نحوی که موجب گمراهی مسلمانان شود یا محو بعضی از شعائر اسلام مانند: بیت‌الله الحرام به نحوی که آثار و محل آن محو شود و امثال آن، باید اهمیت ملاحظه شود و مطلق ضرر ولو نفسی یا حرج، موجب رفع تکلیف نیست. پس اگر اقامه حجج اسلام که با آن گمراهی از بین می‌رود متوقف بر بذل نفس یا نفوسی بود، ظاهر وجوب آن است چه رسد که ضرر و حرج کمتر از این باشد.» (خمینی، ۱۴۲۱،

تحریر الوسیله، ۱/۴۷۲ و ۴۷۳).

و همان گونه که ایشان در موارد مهم، عدم اصرار را در وجوب امر به معروف و نهی از منکر شرط نمی‌دانند، در مورد تقیه نیز ایشان آن را در هر زمانی و از هر شخصی جایز نمی‌دانند. ایشان در رساله‌ای که در باب تقیه دارند، بعضی از موارد را از وجوب یا جواز تقیه استثنا می‌کنند. به عنوان مثال، وقتی اصلی از اصول اسلام یا مذهب یا ضروری‌ای از ضروریات دین در معرض زوال و نابودی و یا تغییر باشد؛ مثلاً اگر طاغیان منحرف تصمیم به تغییر احکام ارث، طلاق، نماز، حج و مانند آن از اصول احکام را داشتند، چه رسد که اراده تغییر اصول دین و مذهب داشته باشند، تقیه را در چنین مواردی جایز نمی‌دانند.» (رک: خمینی، ۱۴۲۰، ۱۴).

ایشان همچنین تقیه را از هر شخصی جایز نمی‌دانند و در مورد تقیه کننده معتقدند: «هنگامی که تقیه کننده از کسانی است که در نظر مردم دارای شأن و اهمیت است، به نحوی که ارتکاب تقیه‌ای بعضی از محرمات یا ترک تقیه‌ای بعضی واجبات توسط او وهن مذهب و هتک حرمت وی محسوب می‌شود {تقیه بر او جایز نیست}، مثلاً اگر اکراه بر شرب خمر یا زنا شود، جواز تقیه در این موارد با تشبث به حکومت، دلیل رفع و ادله تقیه، مشکل، بلکه، ممنوع است.» (خمینی، ۱۴۲۰، ۱۳).

با توجه به این موارد روشن می‌شود که امام با استظهار از ادله نقلی به وحدت مناط حکم نقل و عقل رسیده و بنابراین سعه و ضیق دلیل نقلی را تعیین و تحدید کرده‌اند.

اشکال:

ممکن است اشکال شود که تطبیقی که از مبنای اصولی امام خمینی بر موارد تقیه و امر به معروف و نهی از منکر داشته‌اید، صحیح نیست؛ چرا که در مواردی که حکم شرع و عقل یکی است، برای این مبنای فقهی ایشان سه احتمال وجود دارد و ادعای شما تنها مبتنی بر یکی از احتمالات است:

۱. امام عقل را مفسر نقل گرفته‌اند و حدود و ثغور آن را با حکم عقل اثبات کرده‌اند.

۲. ایشان روایات را ارشاد به حکم عقل گرفته‌اند و بنابراین عقل، حدود و ثغور

حکم نقل را مشخص نمی‌کند بلکه اساساً آنچه ملاک است، حکم عقل به عنوان منبع فهم حکم شرعی است و عقل، حدود و ثغور حکم خودش را مشخص می‌کند. ۳. امام بین حکم عقل و نقل تنافی بینند و مثلاً بگویند: روایات تقيه، مطلق است، با این حال عقل می‌گوید، تقيه علما، جایز نیست. در حقیقت عقل و نقل دو دلیل مستقل اند که نمی‌توانند مفسر هم باشند. بنابراین، حتی اگر رابطه‌شان عموم و اطلاق باشد، تعارض مستقر خواهد بود و یکی نمی‌تواند دیگری را تخصیص بزند. پس از آنجا که حالت دوم و سوم نیز محتمل است، نمی‌توان این مبنای اصولی امام خمینی را بر آرای فقهی ایشان تطبیق کرد و گفت تفاوت مبانی فقهی ایشان با باقی علما در موارد این‌چنینی به دلیل این مبنای اصولی بوده است.

پاسخ:

در رابطه با احتمال ارشادی گرفتن روایات نقلی باید گفت، امام اصل در روایات را، مولوی بودن می‌دانند. حتی اگر چیزی فراتر از حکم عقل فهمیده نشود؛ چرا که معتقدند ممکن است مناط نقل اقوی از مناط عقل باشد (خمینی، ۱۴۱۵، انوار، ۱/۲۲۸-۲۲۷). از نظر ایشان تنها در جایی می‌توان نقل را ارشاد به حکم عقل گرفت که مولوی گرفتن نقل محال باشد (خمینی، ۱۴۱۵، انوار، ۱/۲۲۷). به عنوان مثال در مواردی که مستلزم دور است، همچون دستور خداوند به اطاعت از خود و... در حالی که در مواردی همچون تقيه و امر به معروف و نهی از منکر و فروش سلاح به کفار امر چنین نیست.

از طرفی روایات باب تقيه و امر به معروف و نهی از منکر از نظر سعه و ضیق کاملاً منطبق بر حکم عقل نیستند که ارشاد به آن تلقی شوند و موسع‌تر یا مضیق‌تر از حکم عقل اند. به عنوان مثال در روایات، موارد جواز ترک تقيه مقید به اهم نبودن موضوعی که نسبت به آن تقيه می‌شود نشده است، در حالی که عقل حکم به لزوم رعایت اهمیت می‌کند و امام خمینی نیز در عین حال که ادله تقيه را نسبت به موارد (خمینی، ۱۴۲۰، ۱۰) و نسبت به تقيه‌کننده (خمینی، ۱۴۲۰، ۱۲-۱۳ و ۱۴۲۱، تحریر الوسیله، ۱/۴۷۷-۴۷۲) مطلق می‌دانند؛ ولی آن را از هر کسی و نسبت به هر فعلی صحیح نمی‌دانند؛ چرا که

تقیهٔ برخی همچون علما باعث تحریف دین می‌شود. ایشان در رابطه با امر به معروف و نهی از منکر هم حکم آن را توسعه داده و آن را علاوه بر رفع، شامل دفع نیز می‌دانند و حتی در صورت نقلی دانستن امر به معروف و نهی از منکر، این توسعه را از طریق فهم عرفی تناسب حکم و موضوع برداشت می‌کنند، نه از اطلاق دلیل نقلی (خمینی، ۱۴۱۵، المکاسب، ۱/۲۰۶) و اساساً هم موضوع بحث جایی است که حکم عقل مضیق‌تر یا موسع‌تر از حکم نقل باشد.

البته در رابطه با بحث امر به معروف و نهی از منکر ممکن است قائل شویم که امام خمینی برخلاف مبنای خودشان در مولوی گرفتن ادله نقلی عمل کرده‌اند. ایشان امر به معروف و نهی از منکر را بنا بر دو مبنای عقلی یا شرعی بودن بررسی می‌کنند. اگر عقلی باشد، عقل است که معیار بررسی است و اگر شرعی باشد، عرف با تناسب حکم و موضوع دایره را مشخص می‌کند. نظر ایشان این است که امر به معروف و نهی از منکر واجب عقلی است و به قرینهٔ مقابله که مقابل آن را استناد به آیات دانسته‌اند، به نظر می‌رسد منظورشان عقل منبعی است، نه عقل به عنوان ابزاری برای فهم نقل. مؤید این برداشت این است که ایشان وجوب عقلی امر به معروف را به شیخ طوسی و دیگران نیز نسبت می‌دهند و بنابر آنچه در جواهرالکلام نقل شده، آن‌ها نقل را مؤکد حکم عقل گرفته‌اند، نه اینکه وجوب آن را نقلی بدانند (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۱/۳۵۸). با این حال سؤالی که پیش می‌آید این است که در باب امر به معروف ادلهٔ بی‌شماری وجود دارد و اگر بخواهیم در اینجا عقل را دلیل بگیریم، نه ابزاری برای فهم شرع، باید قائل شویم که اوامر متعدد در باب امر به معروف و نهی از منکر ارشادی‌اند، در حالی که همچنان که گفته شد این برخلاف مبنای اصولی امام خمینی است.

با این حال، در نتیجه تفاوتی ایجاد نمی‌شود؛ چراکه چه عقل را منبعی بگیریم و چه ابزاری، مشخص می‌شود توسعه و تضییق حکمی که در نقل آمده با عقل ممکن است؛ چراکه نقل‌هایی که در رابطه با شرایط وجوب امر به معروف و نهی از منکر آمده، مطلق است در حالی که امام خمینی علیه السلام آن را به موارد مهم‌تر تقیید می‌زنند.

در رابطه با احتمال سوم (تعارض) نیز باید گفت:

اولاً: ظاهر کلام امام خمینی علیه السلام در مباحثی همچون تقیه، امر به معروف و فروش

سلاح به کفار این است که ایشان تعارضی بین حکم عقل و نقل برقرار نمی کنند و روایات را طرح نمی کنند، بلکه با مشاهده روایات، معنای دیگری از آن برداشت می کنند و در صورت لزوم آن را تقیید می زنند (خمینی، ۱۴۱۵، المکاسب، ۱/۲۲۹). در حالی که در مسئله ای مثل ربا که آن را مخالف مسلمات عقلی و نقلی می دانند، روایات حیل ربا را طرح می کنند (خمینی، ۱۴۲۱، البیع، ۲/۵۴۱-۵۴۰).

همین طور در بحث تقیه ایشان روایاتی که تقیه را در مسح بر خفین و در ترک متعه حج (عمره تمتع) جایز نمی دانند رد می کنند. ایشان معتقدند به ضرورت عقلی با توجه به اینکه اصل حج مهم تر از متعه آن است و خود آن از جواز استثنا نشده و همین طور اصل نماز از مسح بر پوست پا مهم تر است و خود نماز در مستثنی منه قرار دارد، این روایات را نمی پذیرند:

«ضرورت عقل حکم می کند که ترک نماز مهم تر از مسح بر چکمه است و ترک حج مهم تر از ترک متعه آن است در حالی که این دو داخل در مستثنی منه هستند. مضافاً که قطع داریم که شارع راضی به کشته شدن اشخاص در صورتی که امر دائر بین کشته شدن و مسح بر خفین باشد نیست و حتی در صورت شرب خمر و نیبذ و ترک متعه حج. پس باید این روایات را طرح کرد یا بر بعضی محامل حمل کرد. مثلاً گفته شود که در مانند این مسائل نیازی به تقیه وجود ندارد.» (خمینی، ۱۴۲۰، ۱۸).

در حالی که در مباحث مورد استناد، بدون طرح روایات، به تفسیر آن می پردازند. بنابراین مشخص می شود که این مباحث را موضوع تعارض ادله ندانسته اند.

و ثانیاً، تنافی ادله در عموم و اطلاق، اصطلاحاً تعارض نیست و چیزی جز تعارض بدوی و مستلزم جمع بین ادله نیست و امام با توجه به اینکه عقل را هم از ادله می دانسته اند، در عموم و اطلاق می توانند آن را مقید و مخصص بگیرند. بنابراین همچنان عقل، ابزاری برای فهم نقل خواهد بود و حدود و ثغور آن را (حال چه به تضییق و چه به توسعه) مشخص می کند.

در نتیجه با نفی احتمال دوم و سوم، ثابت می شود که تعیین سعه و ضیق حکم نقل با عقل با توجه به این مبنا بوده است که امام خمینی عقل را مفسر نقل می دانسته اند.

گفتار سوم: تطبیق مبنای فقهی بر انقلاب اسلامی

همچنان که در بخش پیش بیان شد، یکی از مبانی فقهی امام خمینی که متأثر از مبنای اصولی ایشان در رابطه با جایگاه عقل در تحدید دایره حکم نقل است، تقیید زدن عمومات و اطلاعات شرایط وجوب امر به معروف و نهی از منکر و تقیه، به مواردی است که مصلحت بالاتری از ضرر و زیان مترتب وجود نداشته باشد. در این بخش، این مبنای فقهی ایشان را بر رویکرد ایشان به انقلاب اسلامی و نظر ایشان مبنی بر جواز و یا وجوب تحمل هزینه‌هایی که در مسیر انقلاب اسلامی است، تطبیق می‌دهیم.

با توجه به بیانات و دیدگاه‌های منتشره از امام خمینی در طول انقلاب اسلامی درمی‌یابیم که علت جایز شمرده شدن قیام از نظر ایشان، با وجود اینکه مستلزم ضرر به اموال و انفس بوده است، این بوده که اساس اسلام را در خطر دیده و مسئله را از اموری می‌دانسته‌اند که شارع به آن اهتمام جدی دارد و بنابراین تقیه و ترک امر به معروف و نهی از منکر را در این موارد جایز نمی‌دانسته‌اند؛ چراکه از نظر عقل حکم امر به معروف و نهی از منکر و تقیه، عقلی بوده و عقل نیز جواز ترک اولی و انجام دومی را در این موارد نمی‌پذیرد.

ایشان در ملاقاتی با مرحوم حکیم رحمته‌الله در رابطه با خطیر بودن شرایط می‌فرمایند:

«در گذشته رضاخان می‌آمد با قلدری کارهای خلاف شرع و خلاف اسلامی را می‌کرد و اسمش را هم نمی‌گذاشت که اسلامی است این کارهای من. اصلاً مخالفت می‌کرد با اسلام و با خشونت و قلدری. اما الآن دولت حاکم در ایران -شاه- ادعای اسلامیت می‌کند و خودش را شیعه قلمداد می‌کند و این کارها را انجام می‌دهد این خطرش برای اسلام بیشتر است از روش پدرش رضاخان و لذا الآن باید اقدام کرد.» (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۳، ۷۲).

همچنین ایشان معتقد بودند چنانچه قوانین دینی در معرض زوال و تغییر باشد، تقیه جایز نیست:

«چنانچه اصلی از اصول اسلام یا مذهب یا حکمی از ضروریات دین در معرض زوال و نابودی و تغییر باشد، همچون زمانی که طاغوت‌های منحرف قصد تغییر احکام

ارث و طلاق و نماز و حج و... از اصول احکام را داشته باشند، چه رسد به اصول دین یا مذهب، تقیه در این موارد جائز نیست؛ چرا که ضروری است که تشریح تقیه برای بقای مذهب و حفظ اصول و جمع تفرقه مسلمین برای اقامه دین و اصول آن است. پس هنگامی که کار به نابودی مذهب رسید، تقیه جایز نیست.» (خمینی، ۱۴۲۰، النص، ۱۴).

و شرایط جامعه در زمان نهضت اسلامی را نیز چنین شرایطی می دانسته اند: «اکنون اسلام مندرس نشده است؟ اکنون که در بلاد اسلامی احکام اسلام اجرا نمی گردد، حدود جاری نمی شود، احکام اسلام حفظ نشده، نظام اسلام از بین رفته، هرج و مرج و عنان گسیختگی متداول شده، اسلام مندرس نیست؟ آیا اسلام همین است که در کتابها نوشته شود؟ مثلاً: در کافی نوشته و کنار گذاشته شود؟ اگر در خارج احکام اجرا نشد، و حدود جاری نگشت، دزد به سزای خود نرسید، غارتگران و ستمگران و مختلسین به کیفر نرسیدند، و ما فقط قانون را گرفتیم و بوسیدیم و کنار گذاشتیم، قرآن را بوسیدیم و حفظ کردیم، و شبهای جمعه سوره «یاسین» خواندیم، اسلام حفظ شده است؟» (خمینی، ۱۴۲۳، ۷۵).

همچنین همان گونه که در گفتار پیش گفته شد، ایشان از نظر فقهی تقیه را از هر کسی جایز نمی دانند و به خصوص در مورد علما با توجه به جایگاه ویژه ایشان معتقدند سکوت ایشان در قبال بدعتها موجب هتک اسلام و ضعف عقاید مسلمانان است و بنابراین وظیفه علما را در صورت وقوع بدعت در دین، انکار به هر وسیله ممکن دانسته و قواعد لاضرر و لایحرج را اینجا جاری نمی دانند. چرا که عقل، ضرر و حرج را در مواردی که پای مسئله ای مهم در میان باشد، توجیهی برای ترک آن نمی دانند. ایشان می فرمایند:

«اگر بدعتی در اسلام واقع شود و سکوت علمای دین و روسای مذهب - اعلی الله کلماتهم - موجب هتک اسلام و ضعف عقاید مسلمین شود، واجب است که به هر وسیله ممکن انکار کنند. چه انکار در ریشه کنی فساد مؤثر باشد و چه نباشد. و همچنین چنانچه سکوتشان از انکار منکرات موجب این باشد. و ضرر و حرج لحاظ نمی شود بلکه اهمیت است که لحاظ می شود (خمینی، ۱۴۲۱، تحریر الوسیله، ۳۶۹).

با توجه به بیانات ایشان مشخص می‌شود ایشان در سال‌های منتهی به انقلاب معتقد به تحریف دین و ایجاد بدعت در آن بوده و ادله تقیه را در این شرایط و به‌ویژه در رابطه با علما جاری نمی‌دانسته‌اند. ایشان در کتاب «ولایت فقیه» می‌فرمایند:

«اگر کسی احکام را آن‌طور که خدا راضی نیست تفسیر کرد، بدعتی در اسلام گذاشت به اسم اینکه عدل اسلامی چنین اقتضا می‌کند، احکام خلاف اسلام اجرا کرد، بر علما واجب است که اظهار مخالفت کنند. هرگاه اظهار مخالفت نکنند، مورد لعن خدا قرار می‌گیرند و این از آیه شریفه پیداست، و نیز در حدیث است که ﴿إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ، فَلِلْعَالِمِ أَنْ يُظَهِّرَ عِلْمَهُ؛ وَإِلَّا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ﴾ «چون بدعت‌ها پدید آید، بر عالم واجب است که علم (دین) خویش را اظهار کند؛ و گرنه لعنت خدا بر او خواهد بود.» خود اظهار مخالفت و بیان تعالیم و احکام خدا، که مخالف بدعت و ظلم و گناه می‌باشد، مفید است؛ چون سبب می‌شود عامه مردم به فساد اجتماعی و مظالم حکام خائن و فاسق یا بی‌دین پی برده، به مبارزه برخیزند؛ و از همکاری با ستمکاران خودداری نمایند؛ و به عدم اطاعت در برابر قدرت‌های حاکمه فاسد و خائن دست بزنند.» (خمینی، ۱۴۲۳، ۱۱۴).

همچنین در جای دیگر می‌فرمایند:

«تکالیفی که برای فقهای اسلام است بر دیگران نیست. فقهای اسلام برای مقام فقهاتی که دارند، باید بسیاری از مباحات را ترك کنند و از آن اعراض نمایند. فقهای اسلام باید در موردی که برای دیگران تقیه است تقیه نکنند. تقیه برای حفظ اسلام و مذهب بود که اگر تقیه نمی‌کردند مذهب را باقی نمی‌گذاشتند. تقیه مربوط به فروع است، مثلاً: وضو را این‌طور یا آن‌طور بگیر؛ اما وقتی که اصول اسلام، حیثیت اسلام، در خطر است، جای تقیه و سکوت نیست. اگر يك فقیهی را وادار کنند که برود منبر خلاف حکم خدا را بگوید، آیا می‌تواند به عنوان «التقیة دینی و دین آباتی» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۲۱۰/۱۶) اطاعت کند؟ اینجا جای تقیه نیست. اگر بنا باشد به واسطه ورود يك فقیه در دستگاه ظلمه بساط ظلم رواج پیدا کند و اسلام لکه‌دار گردد، نباید وارد شود.

۱. این روایت در مجامع روایی بدین صورت آمده است: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ فِي أُمَّتِي فَلْيُظَهِّرِ الْعَالِمُ عِلْمَهُ فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ. (به عنوان نمونه: ر. ک، کلینی، ۱۴۰۷، ۵۴/۱).

هر چند او را بکشند. و هیچ عذری از او پذیرفته نیست؛ مگر اینکه معلوم شود ورود او در آن دستگاه روی پایه و اساس عقلایی بوده است (خمینی، ۱۴۲۳، ۱۴۷).

بنابراین مشخص می‌شود با توجه به حکم عقل مبنی بر مطلق نبودن عذر ضرر و حرج برای ترک واجب و انجام حرام، از نظر ایشان در چنین شرایطی که اصول مذهب در خطر بوده و خطر ایجاد بدعت می‌رود، تقیه جایز نبوده و باید مطلقاً تقیه و امر به معروف را به این موارد تقیید زد و عقلاً حفظ اصول مذهب، مقدم بر اضرار به نفس و حرج است.

جمع بندی

با بررسی آرا و نظرات امام خمینی پیش از انقلاب مشخص می‌شود، ایشان برای نگرانی‌ها و دغدغه‌های علما در رابطه با براندازی حکومت پهلوی و تأسیس حکومت اسلامی پاسخی داشته‌اند که ریشه در مبانی اصولی ایشان داشته است.

به صورت خاص در رابطه با مشروع بودن و جواز تحمل هزینه‌هایی که در مسیر انقلاب باید پرداخته می‌شد، مبنای اصولی امام خمینی درباره معیار بودن عقل برای تعیین سعه و ضیق حکم شرعی مستکشف از ادله نقلی، در صورت اثبات وحدت مناط آن با حکم عقل، تأثیر مستقیم بر عملکرد ایشان در مسیر انقلاب اسلامی داشته است. تأثیر این مبنا بر مبانی فقهی امام خمینی در ابواب مختلفی همچون تقیه و امر به معروف و نهی از منکر است. در رابطه با تقیه و شرایط وجوب امر به معروف و نهی از منکر، نظر ایشان این است که با توجه به عقلی بودن این دو حکم شرعی، مطلق حرج و ضرر، در عدم وجوب امر به معروف و نهی از منکر و جواز تقیه، ملاک نیست و این دو به صورت مطلق بر ادله احکام اولی حکومت ندارند؛ بلکه بایستی اهمیت موضوع لحاظ شود. چرا که عقل در این موارد اهمیت موضوع را لحاظ می‌کند.

همچنین با بررسی بیانات ایشان در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی مشخص می‌شود که ایشان اصول اسلام و مذهب را در معرض خطر می‌دانسته‌اند و بنابراین تقیه را جایز ندانسته و امر به معروف و نهی از منکر را به ویژه بر عالمان دین، واجب می‌دانسته‌اند. بنابراین از نظر ایشان، تحمل هزینه‌ها و آسیب‌ها برای براندازی حکومت پهلوی نه تنها جایز بلکه واجب بوده است.

منابع و مأخذ

۱. جلالی اصل، هادی؛ ۱۳۹۱، رابطه اصول فقه و فقه سیاسی در اندیشه فقهای معاصر شیعه با تأکید بر آراء امام خمینی، دانشگاه باقرالعلوم 
۲. خمینی، روح الله موسوی، ۱۴۲۳ هـ.ق، ولایت فقیه، چاپ دوازدهم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
۳. سلطانی طباطبایی، بهار ۱۳۷۰، سید محمد باقر، «مصاحبه با سید محمد باقر سلطانی طباطبایی»، مجله حوزه، دوره ۸، شماره ۴۴-۴۳، صفحات: ۲۷-۵۸
۴. شریعتی، روح الله، ۱۳۸۷، قواعد فقه سیاسی، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
۵. صادقی، محمد، تابستان و پاییز ۱۳۷۲، خاطرات، مجله یاد فصلنامه بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران، سال هشتم، ش ۳۱-۳۲، صص ۹۵-۱۲۴
۶. علیدوست، ابوالقاسم، ۱۳۹۱، فقه و عقل، چاپ پنجم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۷. علیدوست، ابوالقاسم، ۱۳۸۸، فقه و مصلحت، چاپ اول، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۸. قلی زاده، احمد، ۱۳۷۹، واژه شناسی اصطلاحات اصول فقه، چاپ اول، تهران: بنیاد پژوهشهای علمی فرهنگی نورالاصفیاء
۹. کفایی، عبدالرضا، ۱۳۹۴، پسران آخوند خراسانی پس از پدر، [ir/7322.mobahebat](http://7322.mobahebat.ir)
۱۰. گرامی، محمدعلی، ۱۳۹۴، نظر آیت الله بروجردی در مورد ولایت فقیه و انقلاب مشروطه، [ir/fa/news/4087.mashreghnews](http://fa/news/4087.mashreghnews.ir)
۱۱. گروه تاریخ مشرق، ۱۳۹۲، بحث تاریخی امام خمینی و آیت الله حکیم، <http://www.mashreghnews.ir/news/283394>
۱۲. ملکی اصفهانی، مجتبی، ۱۳۷۹، فرهنگ اصطلاحات اصول، چاپ اول، قم: انتشارات عالمه
۱۳. هاشمی رفسنجانی، اکبر، بهار و تابستان ۱۳۷۳، خاطرات، مجله یاد فصلنامه بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران، سال نهم، شماره ۳۳-۳۴، صص ۳۷-۹۰

منابع عربی

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۲. حسینی شیرازی، محمد، (۱۴۲۶ق)، الوصول الی کفایة الأصول، چاپ سوم، قم: انتشارات

دارالحكمه

٣. خميني، روح الله موسوي، (١٤١٥ق الف)، انوار الهداية في التعليقة على الكفاية، چاپ دوم، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني
٤. _____، (١٤٢٠ق)، الرسائل العشرة، چاپ اول، قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني
٥. _____، (١٤١٥ق ب)، المكاسب المحرمة، چاپ اول، قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني
٦. _____، (١٤٢١ق الف)، تحرير الوسيلة، چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني
٧. _____، (١٣٧٦)، جواهر الأصول، چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني
٨. _____، (١٤١٥ق ج)، مناهج الوصول إلى علم الأصول، چاپ اول، قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني
٩. _____، (١٤٢١ق ب)، كتاب البيع، چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني
١٠. خويي، سيد ابوالقاسم موسوي، (١٤١٨ق)، التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، چاپ اول، قم، ناشر: تحت اشراف جناب آقاي لطفی
١١. _____، (١٤٢٢ق)، محاضرات في أصول الفقه، چاپ اول، قم: طبع مؤسسه احياء آثار السيد الخوئي
١٢. _____، (١٤١٠ق)، منهاج الصالحين (للخوئي)، چاپ ٢٨، قم: نشر مدينة العلم
١٣. رفاعي، عبد الجبار، (١٤٢١ق)، محاضرات في أصول الفقه شرح الحلقة الثانية، چاپ اول، قم: مؤسسه دارالكتاب الاسلامي
١٤. سيفي مازندراني، علي اكبر، (١٤١٥ق)، دليل تحرير الوسيلة - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه
١٥. حر عاملي، محمد بن حسن، (١٤٠٩ق)، وسائل الشيعة، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت
١٦. طباطبائي حكيم، سيد محسن، (١٤١٠ق)، منهاج الصالحين، چاپ اول، بيروت-لبنان: دار التعارف للمطبوعات
١٧. عراقي، ضياء الدين، (١٤١٧هـ ق)، نهاية الأفكار، چاپ سوم، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
١٨. كليني، محمد بن يعقوب، (١٤٠٧ق)، الكافي، چاپ چهارم، تهران: دارالكتب الإسلامية.
١٩. محمدی باميانی، غلامعلی، (١٤٣٠ق)، دروس في الكفاية، چاپ اول، بيروت: دار المصطفى
٢٠. نجفی (صاحب جواهر)، محمد حسن، (١٤٠٤ق)، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، چاپ هفتم، بيروت-لبنان: دار احیاء التراث العربی.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال چهارم، شماره پیاپی دهم
بهار ١٣٩٧

١٦٢