

اقتضاها و امتناع‌های عقل‌گرایی

در فقه سیاسی شیعه*

دکتر محمود شفیعی

استادیار دانشگاه مفید قم

چکیده

فقه سیاسی شیعه، بخشی از فقه عمومی است که از مبانی معرفتی مشترکی برخوردار است. توجه به تفاوت‌های دو نوع عقل‌گرایی متصلب و تحول‌پذیر در مبانی معرفتی فقه شیعه و الزامات و نتایج هر یک، اهتمام محوری مقاله حاضر است. در این راستا با تفکیک ساختاری دو نوع از عقل‌گرایی در سنت فقهی شیعه، استدلال کردیم که تنها چنان عقل فقهی‌ای می‌تواند مقتضی متحول‌سازی فقه سیاسی از درون گردد که از ظرفیت‌های تکامل‌پذیری تاریخی برخوردار باشد. در مقابل، هرگونه عقل‌گرایی در فقه که در مقابل تکامل‌پذیری قرار گیرد، ابزار مناسبی برای پویاسازی فقه سیاسی نخواهد بود. عدم توجه به عقل فقهی تحول‌پذیر و منحصر کردن عقل‌گرایی در فقه شیعه به عقل متصلب، مهم‌ترین امتناع در عقل‌گرایی در حوزه فقه سیاسی است و در مقابل، توجه به عقل تحول‌پذیر در وضعیت ما قبل شرع، از اقتضاهای عقل‌گرایی در فقه سیاسی شیعه است.

کلیدواژه‌ها: اقتضای عقل‌گرایی، امتناع عقل‌گرایی، فقه سیاسی شیعه، اصالة

الاباحه.

* وصول: ۱۳۸۷/۸/۱۳؛ تصویب: ۱۳۸۷/۹/۲۵.

مقدمه

فقه سیاسی، بخشی از فقه عمومی است که از مبانی معرفتی مشترکی برخوردار است. توجه به تفاوت‌های دو نوع عقل‌گرایی متصلب و تحول‌پذیر در مبانی معرفتی فقه شیعه و الزامات هر یک، برای امکان شکل‌گیری فرایندی خودافزاینده و کاهنده در فقه سیاسی، مهم‌ترین هدف پژوهشی حاضر را تشکیل می‌دهد. ضرورت تحقق این هدف، دلایل متعددی دارد که مهم‌ترین آن، نیاز به توسعه همه‌جانبه‌ای است که بدون برداشتن موانع فکری - دینی امکان‌پذیر نخواهد بود. پرسش اساسی این است: عقل‌گرایی درون‌اندیشه‌های فقهی شیعه از چه اقتضاها و امتناع‌هایی برای متحول ساختن فقه سیاسی جهت هماهنگی آن با تحولات اجتماعی در بخش‌های دیگر جامعه مدرن برخوردار است؟ برای پاسخ به این سؤال، با تفکیک ساختاری دو نوع عقل‌گرایی در سنت فقهی شیعه، استدلال خواهیم کرد: تنها چنان عقل فقهی‌ای می‌تواند مقتضی متحول‌سازی از درون گردد که از ظرفیت‌های تکامل‌پذیری تاریخی برخوردار باشد. در مقابل، هرگونه عقل‌گرایی در فقه که در مقابل تکامل‌پذیری قرار گیرد، ابزار مناسبی برای پویاسازی فقه سیاسی نخواهد بود. در این راستا، آن عقل فقهی تحول‌پذیر که با وضعیت «ماقبل شرعی» هماهنگ است، با عقل دیگر فقهی که بخشی از وضعیت «مابعد شرعی» قرار می‌گیرد، متفاوت است.

عدم توجه به عقل فقهی تحول‌پذیر و منحصر کردن عقل‌گرایی در فقه شیعه به عقل متصلب، مهم‌ترین امتناع در عقل‌گرایی در حوزه فقه سیاسی است؛ و در مقابل، توجه به عقل تحول‌پذیر و در وضعیت مابعد شرع و مهم‌تر از آن، توجه به عقل تحول‌پذیر در وضعیت «ماقبل شرع» از اقتضاها و عقل‌گرایی در فقه سیاسی شیعه است.

آنچه در توصیف فقه شیعه به عقل‌گرایی مشهور و معروف است، اینکه:

اصول‌گرایان در جهان تشیع، از ابتدای شکل‌گیری مکتب فقهی شیعه در قرن چهارم و پنجم، در مقابل نقل‌گرایان، بر قرار دادن «عقل» به عنوان یکی از منابع فقه تأکید کرده‌اند. این تأکید در زمان اوج‌گیری نزاع دو نحله فکری - فقهی در اواخر صفویه، با ظهور اخباری‌ها در مقابل اصولی‌ها، افزون‌تر شده و بر اساس آن، مرز روشنی بین آنها ایجاد کرده است (آل‌غفور، ۱۳۸۴ / فیرحی، ۱۳۸۱). در مقابل این نگرش، استدلال خواهیم کرد آن نوع عقل‌گرایی که اصول‌گرایان را در مقابل اخباری‌ها قرار می‌دهد، هیچ‌گونه نتیجه قابل توجهی برای پویا کردن فقه سیاسی در پی نخواهد داشت و چنان عقلی، در صورت امکان بهره‌برداری از آن، تنها دایره شرع (بدون توجه به الزامات تاریخی) را گسترش خواهد داد.

دو وجه عقل‌گرایی در سنت فقهی شیعه

فقه‌های شیعه، بحث «عقل به مثابه ابزار مناسب برای به دست آوردن احکام شرعی» را به دو صورت متفاوت مورد بحث قرار داده‌اند. آنها هنگامی که درباره منابع شریعت سخن می‌گویند، یکی از منابع را عقل در نظر گرفته‌اند. این عقل در کنار کتاب، سنت و اجتماع، ابزار مستقلی برای کشف احکام شرعی است. متأخران معاصر، این نگرش فقهی به عقل را، عمدتاً در دانش اصول فقه تحت عنوان «مستقلات عقلیه» مورد توجه قرار داده‌اند؛ از سوی دیگر فقه‌های عقل‌گرای شیعه، تأملات ثانوی در شریعت را برای هماهنگ‌سازی آن با مقتضیات زمانی و مکانی، تلاش عقلانی در نظر گرفته‌اند. هر یک از این دو نگرش، عناصر خاصی برای عقل تعریف می‌کنند که از همدیگر جدا می‌شوند و هر کدام، ساختاری تشکیل می‌دهند که می‌توانند با تولیدات خود، نتایج ویژه‌ای برای فقه سیاسی در پی داشته باشند؛ بنابراین جایگاه دلیل عقلی، گاهی در عرض ادله فقهی دیگر و گاهی در طول آنهاست.

عقل و منابع چهارگانه

عقل، در جایگاه یکی از ادله چهارگانه کشف احکام شرعی، از گذشته مورد توجه شیعه بوده است. از قرن چهارم به بعد، با پیدا شدن فضای باز فرهنگی - فکری و امکان طرح آزادانه افکار دینی، حتی برای عالمان شیعی، تکیه بر عقل برای به دست آوردن احکام دین را باید از اصول مسلم شیعه در مکتب کلامی - فقهی بغداد شمرد.

ابن ابی عقیل (۳۲۹ ق) (جناتی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۶)، ابن جنید اسکافی (قماشی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۷ / جناتی، همان، ص ۲۲۵)، شیخ مفید* (۴۱۳ ق) (شیخ مفید، ۱۴۱۴ ق، صص ۳۸ و ۴۴ / الکرآجکی، ۱۴۱۰ ق، ص ۱۵ / بناری، ۱۴۲۵ ق / ص ۳۰۲) و سید مرتضی** (۴۳۶ ق) (شریف المرتضی، ۱۴۰۵ ق، ص ۲۱۰ / همو، ۱۳۶۳، ص ۲۲۷-۲۲۸) از نمایندگان عقل‌گرای شیعه در مکتب بغداد، برای اولین بار در دوره غیبت، جایگاه عقل در حیطه شرع را توضیح داده‌اند.

شیخ طوسی*** (۴۶۰ ق) (شیخ طوسی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، صص ۱۴۳، ۲۳۶، ۳۲۷ و ۳۳۱ و ج ۲، ص ۴۳۴ / بناری، ۱۴۲۵ ق، ص ۳۰۴-۳۰۵) و مؤسس و نماینده بزرگ مکتب نجف نیز در بسط دیدگاه مکتب بغداد پیشتاز بوده است. تکیه بر استدلال‌های

* شیخ مفید هر چند در لابه لای تصنیفاتش به بحث عقل پرداخته است (مثلاً حجیت خیر واحد را در صورت تأکید از سوی عقل، حجت می‌داند و معتقد به تخصیص عمومات قرآن و روایات با دلیل عقل است)، اما آن را نه در کنار منابع‌های سه‌گانه (قرآن، سنت و اجماع)، بلکه در طول آنها قرار داده است.

** سید مرتضی که باید او را شیخ عقل‌گرایی در جهان تشیع دانست، بیش از دیگر علمای شیعه در زمان خویش به عقل‌گرایی معروف گشته است. سید مرتضی نه تنها مسیر شیخ مفید در عقل‌گرایی را پیمود، بلکه او عقل را در کنار منابع سه‌گانه شریعت قلمداد نمود.

*** البته شیخ طوسی هم مانند شیخ مفید، عقل را در کنار منابع سه‌گانه شرع ذکر نکرده است؛ اما مرجعیت عقل در تخصیص عموم قرآنی، تفسیر به مجاز بودن ظاهر قرآن با تکیه بر عقل، حکومت عقل در باب اطاعت و عصیان و نیز در امور مستحدثه را پذیرفته است.

عقلی از سوی عالمان بزرگی چون ابن‌ادریس حلی* (۵۹۸ ق) (بناری، ۱۴۲۵ ق، ص ۳۰۶-۳۱۵)، محقق حلی (۶۷۶ ق) (آل سید غفور، ۱۳۸۰، ص ۱۲۸)، علامه حلی (۷۷۱ ق) (همان) فخرالمحققین (۷۷۱ ق) (همان)، شهید اول (۷۸۶ ق) (عاملی، ۱۴۱۹ ق، ص ۵۲-۵۳ / قماش، ۱۳۸۴، ص ۱۱۱-۱۱۲ / جناتی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۷)، شهید ثانی (۹۶۵ ق) (آل غفور، ۱۳۸۰، ص ۱۱۲)، صاحب‌معالم (۱۰۱۱ ق) (همان) و شیخ بهایی (۱۰۲۰ ق) (همان) تداوم یافت.

از زمان پیروزی اصول‌گرایان بر اخباری‌ها در اوایل دوره قاجاریه تا کنون، توجه به عقل به عنوان یکی از منابع احکام شرع، از مسلمات تفکر فقهی-اصولی بوده و گسستی در آن صورت نگرفته است. شیخ محمدرضا مظفر از علمای معاصر در کتاب دو جلدی خود در باب اصول فقه - که امروزه از منابع اصلی درس‌های حوزه است - باب مستقلی در جلد دوم آن کتاب، به مبحث عقل اختصاص داده و جامع‌تر از گذشتگان به بررسی آن پرداخته است (مظفر، [بی‌تا]، ج ۲، مستقلات عقلیه).

دلیل عقلی و محدودیت‌های عقل‌گرایی

وقتی ساختار چنان عقلی که بخشی از علمای اصول‌گرای شیعه در مقابل نقل‌محوری اهل حدیث و اخباریان به آن بالیده‌اند، مورد تأمل قرار گیرد، به محدودیت‌هایی بر می‌خوریم که کارآمدی آن را در مقام عمل، با سؤالات جدی مواجه می‌سازد. در ادامه، بعد از معرفی اجزای ایجابی و سلبی «عقل»، به نتایج آن برای فقه سیاسی خواهیم پرداخت.

* بناری در کتابش، عقل و معناهای متفاوت آن در زبان ابن‌ادریس را مورد بحث قرار داده است. به نظر او، با شواهد زیادی که آورده است ابن‌ادریس «عقل» را بیشتر در مورد اصول عملیه و خصوصاً در باب «برائت» به کار برده است.

چیستی عقل در علم اصول فقه شیعه

آنچه در اصول فقه شیعه از عقل به عنوان یکی از منابع شریعت یاد شده است، نه عقل نظری که عقل عملی است.^{*} منظور از عقل در این ترکیب نیز اغلب، دلیل عقلی است و نه خود عقل؛ از این رو بیشتر کسانی که (چه از عالمان قدیم و چه از عالمان متأخر) در علم اصول، مسئله عقل را مطرح کرده‌اند، به تعریف آن پرداخته‌اند و به جای آن به مسئله دلیل عقلی اهتمام ورزیده‌اند. دلیل این است که عقل به عنوان نیروی فهم، نمی‌تواند منبع حکم شرعی باشد، بلکه به لحاظ یافته‌ها و معارف خودش، به عنوان دلیل و منبع حکم شرعی مطرح است.^{**} (قماشی، ۱۳۸۴، ص ۳۸-۳۹).

میرزای قمی، نخستین کسی که به تعریف دلیل عقل پرداخته (همان، ص ۳۹) در تعریف عقل گفته است: «مراد از دلیل عقلی، هر حکم عقلی است که توسط آن

* عقل نظری مجموعه‌ای از علوم بدیهی فطری است که هر گونه استدلال نظری، بر آنها مبتنی شده است؛ مانند «اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است». هر آنچه در علم کلام دانستنش با استدلال و پس از دانستن، اعتقاد بر آنها شایسته است، در حوزه عقل نظری قرار دارد. حائری به نقل از معلم ثانی گفته است: «عقل نظری انسان، نیرویی است که به او امکان می‌دهد به حقایق اشیائی که از اختیار او بیرون است، آگاهی یابد؛ و عقل عملی، نیرویی است که انسان را به چیزهایی که زیر نفوذ اوست، بینا و بصیر می‌سازد (حائری یزدی، ۱۳۴۷، ص ۲۴۲). گفتنی است عقل عملی مطرح در اینجا - که در مقابل عقل نظری قرار گرفت - غیر از عقل تاریخی است که بحثی برون‌فقهی و اصول فقهی است. عقل عملی در بنیاد با عقل نظری - که هر دو بحثی اصول فقهی است - از این جهت که فراتاریخی است و نسبت‌بردار نیست و همیشه یقین‌آور و بدیهی است، تفاوتی ندارد. تنها تفاوت آن با عقل نظری، در این است که نتیجه عقل نظری اعتقاد است، اما نتیجه عقل عملی، عمل کردن طبق درک عقل است.

** بسیاری از علمای شیعه و سنی، عقل را به نیرو، قوه و ابزار فهم تعریف کرده‌اند؛ بنابراین تعریف شیخ طوسی از عقل به عنوان مجموعه‌ای از علوم که اگر جمع شود، آنان عاقل می‌شوند، ظاهراً به دلیل عقل معطوف است نه خود عقل (شیخ طوسی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۲۳) و لذا عبدالهادی فضل‌ی به درستی متذکر شده است که عقل، نیرویی است که توانایی درک استلزامات عقلی را دارد (فضل‌ی، ۱۴۲۷ ق، ج ۲، ص ۳۵۲).

می‌توان به حکم شرعی رسید و از علم به آن، به حکم شرعی دست یافت»^{*} (قمی [بی‌تا]، ص ۲۵۸). اصول‌گرایان متأخری چون محمدرضا مظفر، شهید صدر و محمد تقی حکیم، تعریفی از دلیل عقلی ارائه داده‌اند که در مجموع، بر این نکته تأکید دارند که: «عقل، یعنی دریافت و حکم عقل نسبت به قضیه‌ای که می‌توان حکم شرعی را از آن به دست آورد» (مظفر، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۱۸ / صدر، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۰۲ / حکیم، ۱۹۷۹، م، ص ۲۸۰). بر خلاف محمدرضا مظفر و میرزای قمی، محمدحسین اصفهانی و شهید صدر تصریح نکرده‌اند که دلیل عقلی باید قطعی باشد (قماش، همان، ص ۴۰)؛ اما با توجه به اینکه آن دلیل عقلی که در کنار ادله ثلاثه دیگر به عنوان منبع شریعت در نظر گرفته شده است، همان مستقلات عقلیه است، دیدگاه مظفر و قمی دقیق‌تر است. همین دلیل عقلی است که اخباریانی چون ملا محمدامین استرآبادی، اصلاً روی خوش به آن نشان نداده‌اند و اخباریان دیگری چون شیخ حر عاملی، احکام قطعی عقل را قبول کرده‌اند، اما بر این باورند که برای استنباط احکام شرع، از مقدمات عقل، یقین حاصل نمی‌شود (استرآبادی، [بی‌تا]، صص ۱۷، ۲۹، ۴۰ و ۱۲۸ / حر عاملی، ۱۴۰۳، ق، صص ۳۵۲، ۳۷۰ و ۴۰۲) و بعضی از آنان حتی با پذیرفتن حصول یقین به حکم شرع از طریق عقل، حجیت چنین حکم شرعی را مورد تردید قرار داده‌اند.

از آنچه تا کنون بحث شد، می‌توان به این نتیجه رسید که دلیل عقل، منحصر در مستقلات عقلیه است و بر این اساس، باید دید مستقلات عقلیه چیست. مستقلات عقلیه آن بخش از دلایل عقلی است که عقل، بدون کمک گرفتن از شرع (منقول، قرآن و روایات) و به تنهایی، بر یافتن حکم شرع (احکام واقعی و موجود خداوند در لوح محفوظ که مبتنی بر مصالح و مفاسد قابل کشف با عقل می‌باشد) تواناست.

* عده‌ای از علما بعد از او همان تعریف را انتخاب کرده‌اند (کلاتری، ۱۳۸۶، ص ۳۲۹).

به عبارت دیگر، در فرایند استدلال، هم صغرای قضیه و هم کبرای قضیه به وسیله خود عقل و بدون کمک از دلایل نقلی شرعی (کتاب و سنت) ساخته می‌شوند. عقل مستقل، آن‌گونه عقل عملی است که زشتی و زیبایی برخی از رفتارهای بشر را درک می‌کند.

دقیق‌ترین کاربرد زشتی و زیبایی، ستایش و مذمت فاعل کارهای ارادی از سوی انسان‌های عاقل است. کارهای ارادی خوب، آن دسته از رفتارهاست که انجام‌دهنده‌اش سزاوار ستایش و پاداش نیک، پیش همه انسان‌های خردورز است. دلیل ستایش هم این است: چنین رفتارهایی، مصلحت و مفسده همگانی دارد و مضار و منفعتش به نوع بشر می‌گردد. عدالت از این جهت، رفتار پسندیده‌ای است که مصلحتش (مانند حفظ نظام انسانی و بقای نوع بشر، آسایش و آرامش همگانی) برای نوع انسان‌هاست. یکی از نشانه‌های چنین قضاوتی این است که هیچ کس با آن مخالفت نمی‌کند، مگر اینکه به نوعی به لحاظ نیروی درک و فهم دچار مشکل باشد.

مجموعه کردارهای انسانی که به زشتی و زیبایی متصف می‌گردند، از جهت داشتن شرایط لازم و کافی یا نداشتن شرایط لازم و کافی برای اتصاف به زشتی و زیبایی، بر سه دسته قابل تقسیم‌اند:

الف) رفتارهایی که به طور ذاتی از زشتی و زیبایی جدایی‌ناپذیرند. این دسته از رفتارها، فراتر از زمان و مکان و به شکل دائمی به خوبی و بدی توصیف می‌گردند. خوبی عدالت و بدی ستمکاری، مثال‌های واضح و مشهور این دسته از اقدامات ارادی بشر در زندگی اجتماعی است.

ب) رفتارهایی که هر چند به طور ذاتی به خوبی و بدی توصیف نمی‌گردند، با این حال شرایط لازم و زمینه کافی برای چنین قضاوتی وجود دارد. زشتی دروغ و زیبایی راستگویی ذاتی نیست و از این جهت، ممکن است بعضی از رفتارهای

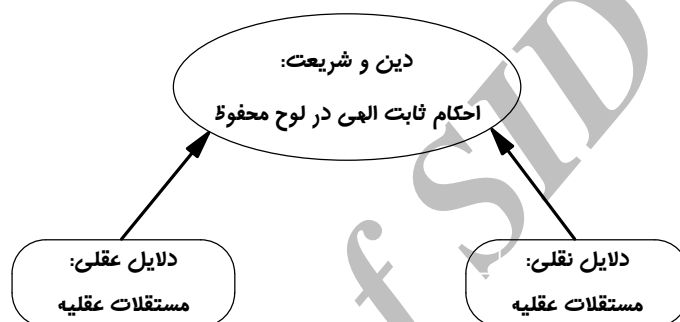
دروغین در شرایط خاص، تحسین انسان‌ها را به دنبال داشته باشد و نیز راستگویی در مواقعی مذمت را در پی آورد؛ اما بدون شک، شرایط لازم در آنها برای ستایش راستگو و مذمت دروغگو ساخته و پرداخته شده است.

ج) دسته‌ای از افعال نیز در طبع خود، خالی از زشتی و زیبایی ذاتی یا اقتضایی است و از این جهت، هیچ توصیفی را در بر ندارد. بسیاری از رفتارهای روزمره بشر در زندگی اجتماعی از راه رفتن گرفته تا فریاد کشیدن، با توجه به عوامل محرک درونی و نیت‌های فرد، می‌تواند خوب یا بد باشد. داد زدن برای مزاحم دیگران شدن بد است، اما برای هشدار دادن فوری به کسی که در خطر قرار گرفته، خوب است.

اصول‌گرایان شیعه در مقابل اخباری‌ها، چنین عقلی را با هر سه قسمتش برای یافتن حکم شریعت توانمند می‌دانند؛ اما تا رسیدن به حکم شرعی، باید عقل بشر فرایند استدلال را تکمیل کند. بعد از آنکه عقل حسن و قبح افعال را دریافت کرد، با ملازمه عقلیه، حکم شرعی را نیز کشف می‌کند. منظور از ملازمه عقلیه این است که: هر آنچه در آن مصلحت باشد، شریعت به وجوب آن و هر آنچه در آن مفسده باشد، شریعت به حرمت آن، حکم خواهد کرد. نتیجه نهایی این می‌شود: هر آنجا که عقل بشر، زیبایی رفتاری را بفهمد، انجام چنین رفتاری شرعاً واجب و هر جازشتی رفتاری را درک کند، از منظر شرع انجام چنان فعلی حرام خواهد بود.

اخباری‌های مخالف اصول‌گرایان، سه موضع‌گیری در قبال این نگرش عقلانی، اتخاذ کرده‌اند: بعضی گفته‌اند عقل بشر توانایی درک حسن افعال و قبح آن را ندارد؛ عده‌ای اظهار عقیده کرده‌اند: هر چند عقل چنین توانایی را دارد، اما این درک با حکم شرع ملازم نیست؛ کسانی هم مدعی شده‌اند: آن حکم شرعی که با درک عقل و با ملازمه عقلیه به دست ما رسیده، اعتبار شرعی ندارد و به عبارت دیگر، انسان تنها به آن دسته از احکام شرعی ملتزم خواهد بود که از طریق نقل

دریافت شده است (مظفر، همان، ج ۱، مستقلات عقلیه / حکیم، همان).
 از آنچه تا کنون بحث شده، سیمای عمومی «عقل» چنین قابل ترسیم است:
 ۱. عقل ابزاری نه برای تولید که برای کشف احکام شرعی است و در نهایت،
 توسعه‌دهنده منطقه مسئولیت شرعی (واجبات و محرمات) است.



۲. برد عقل فقط کشف حوزه ثابت‌های از پیش موجود در شریعت است و عقل به مثابه دلیل قطعی، در امور سیال و متغیر دنیوی ناتوان است.
۳. عقل عملی، پدیده‌ای همگانی نیست و فقط مجتهدان در فرایند به کارگیری ملازمه عقلانی، می‌توانند در کشف حکم خدا از آن بهره‌گیرند.
۴. عقل عملی، حتی برای مجتهدان نیز ناکارآمد است؛ زیرا عقل فقط کلیات را درک می‌کند و در فرایند ملازمه نیز حکم کلی صادر می‌کند، اما مرحله تطبیق به موارد جزئی از عهده عقل خارج است.
۵. این عقل هر چند در کنار سنت، قرآن و اجماع به عنوان دلیل مستقل به کار گرفته شده است، بسیاری از اصول‌گرایان و فقیهان تذکار داده‌اند که رجوع به دلیل عقلی، حتماً باید از فقدان دلیل نقلی باشد (الکراجکی، ۱۴۱۰ ق، ص ۱۵).
۶. عقل مستقل با توجه به محدودیت‌های پیش‌گفته - در عمل - مرز چندان روشنی بین اصول‌گرایان و اخباری‌ها ترسیم نمی‌کند.

عقل معتزلی و تفاوت‌های آن با عقل شیعی

طرح مقایسه‌ای مبحث «عقل مستقل» از نگاه معتزله، محدودیت‌های نگرش اصول‌گرایان شیعه به «عقل» را نمایان‌تر می‌سازد. چند تفاوت بین دو نگرش درباره «عقل مستقل» برجسته است:

۱. تفکیک بین عقل و عاقل: معتزله، عقل را چند دانش بدیهی می‌دانند که به حسن و قبح افعال معطوف است؛ اما عاقل کسی است که در مرحله عمل از طریق استدلال، می‌خواهد فعل حسن و غیر حسن را پیدا کند و از همدیگر تشخیص دهد؛ به افعال نیکو عمل نماید و از بدی‌ها دوری جوید. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، معتزله دغدغه مصداقی را از طریق تفکیک عاقل و عقل دنبال کرده‌اند.

۲. همگانی بودن عقل: همه انسان‌های بالغ و عاقل دارای عقل‌اند (حضور دانش‌های بدیهی در نزد آنها) و استثنایی در این باره وجود ندارد؛ هیچ عاقلی در حیطه عقل خطا نمی‌کند. در مواردی که خطا سر می‌زند، عامل اصلی وجود جنبه‌های غیر عقلانی در انسان‌های خردورز است.

۳. ایجاد ارتباط بین حسن و قبح عقلی و تجربه: قاضی عبدالجبار تصریح کرده است: «عقل به تنهایی قادر است در همه اشیاء و افعال، حسن و قبح را درک کند؛ پس امکان ندارد قبیح بودن ظلم را به شکلی اجمالی بدیهی بدانیم؛ مگر اینکه راهی برای شناخت تفصیلی آن از طریق امتحان و تجربه وجود داشته باشد» (زربنه، ۱۹۷۸ م، ص ۶۵)؛ بنابراین به نظر قاضی عبدالجبار، بدیهیات کلی عقلی نه امری پیشین و بی‌ارتباط با تجربه،* بلکه امری پسین و منتزع از تجربیات است.

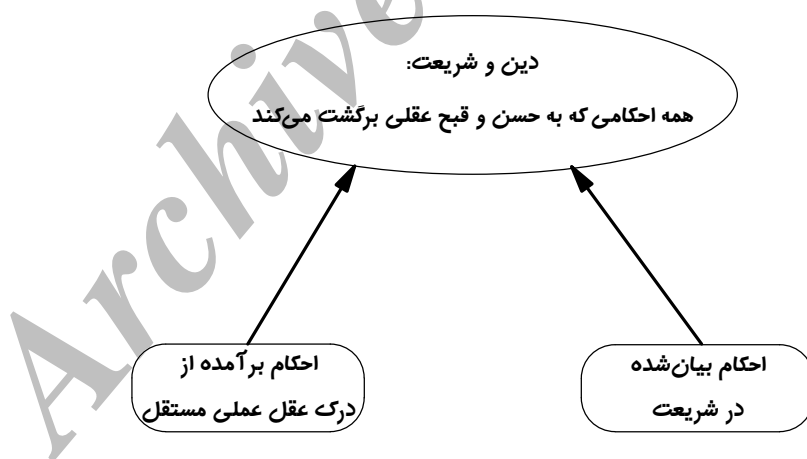
۴. درک حسن و قبح، از واجب و حرام بودن جدا نیست: به تعبیر قاضی عبدالجبار، واجب موجب نمی‌خواهد، حتی احکام شرعی هم جایگاهی در عقل داشته، دارای

* این سینا مانند بسیاری از فلاسفه کلاسیک غرب، بدیهیات را مقدم بر تجربیات می‌داند.

حسن و قبح عقلی هستند و بیانش از سوی خدا از باب لطف است؛ از این رو قاضی گفته است: تعییراتی چون «اول ماه اوجب الله» به معنی «ما عرفک الله وجوبه» است؛* بنابراین همه واجبات و محرمات (حتی واجبات و محرمات شرعی) در واقع، عقلی هستند.

۵. در چپستی ظلم و عدل قاضی به درد و لذت مادی توجه کرده است و آن را در وجهی اجتماعی به صورتی پسین و در نتیجه، سیال و متغیر مطرح کرده است. قاضی تصریح می‌کند: «بدان اول چیزی که ابتدا، آفریدن آن را سوی خدا نیکوست، دو چیز است: آفریدن موجودی زنده و آفریدن شهوت برای آن؛ به طوری که شهوت را درک کند و از آن لذت ببرد» (قاضی عبدالجبار: [بی‌تا]، ج ۱۱، ص ۷۲).

به این ترتیب، در نگرش معتزله، رابطه عقل و شریعت به گونه دیگر و در تفاوت کامل با دیدگاه شیعه عقل‌گرا در خواهد آمد:



* دقیق برعکس نگرش عقل‌گرایان شیعه که قضیه «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» را گفته‌اند: «کل ما حکم به العقل، یعنی کلما درک العقل»؛ چرا که عقل نمی‌تواند حکم داشته باشد (قماش، ۱۳۸۴، ص ۱۲۳-۱۲۴).

دقت در این تفاوت‌ها، نشان می‌دهد: عقل شیعه در مرحله عمل متصلب و عقل معتزله در مرحله عمل بسیار فعال است؛ با این حال، عقل معتزلی از تولید مسئولیت‌های مقدس به جای دین (مجموعه حرام‌ها و واجب‌ها) راه گسترده‌ای پیش پای انسان اجتماعی نخواهد گذاشت.*

مستقلات عقلیه و فقه سیاسی

تحول در فقه سیاسی نیازمند ابزارهای تحول‌ساز است. با توضیحاتی که از عقل عملی (مستقلات عقلیه) داده شد، به این نتیجه رسیدیم که عقل عملی این توانایی را ندارد که بتوان از آن به عنوان ابزار مناسب در پویاسازی فقه به طور عمومی و فقه سیاسی به‌ویژه بهره‌گرفت. این عقل اگر کاربردی داشته باشد - امری که قبلاً مورد تردید قرار گرفت - تنها می‌تواند بخشی از احکام ثابت فرازمانی و مکانی را برای مکلفین کشف کند؛ در حالی که عرصه سیاست، دستخوش تغییرات دایمی تاریخی - اجتماعی سیال، مبتنی بر عقل تاریخی است. هماهنگی فقه سیاسی با آن، بدون ابزارهای مشابه، دور از دسترس خواهد بود. در فقه سیاسی شیعه، امکانات دیگری از جنس دلایل عقلی وجود دارد که شاید بتوان با تکیه بر آنها بخشی از این نیازها را برطرف کرد.

عقل و دلایل ثانوی استنباط در فقه شیعه

هرچند در سطح ادله احکام شرع - که گاهی نیز منابع تعبیر می‌شود - برای عقل خطاپذیر تاریخی بشر، جایگاهی وجود ندارد (چرا که حکم شرعی اراده تشریحی خداوند است و به‌ناچار این اراده به شکل نقلی یا عقلی باید به‌گونه‌ای از خداوند

* نگارنده نوشتار حاضر، به تفصیل درباره عقل معتزلی قلم فرسایی نموده است (ر.ک به: شفیعی، ۱۳۵۶، خصوصاً بخش سوم).

به انسان منتقل شود که راه‌های خطا بسته باشد و از این جهت تنها کتاب، سنت، اجماع و عقل مستقل چنین است)، با این حال در استنباط حکم خدا از ادله چهارگانه، به وجوه مختلف، برگشت به امکانات انسان وضعیت‌مند تاریخی، تنها راه پیش روست. در فقه و اصول فقه به تفصیل چنین امکاناتی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. توجه به «عرف»، «سیره متشرعه»، «سیره عقلا»، «مناطات احکام»، «مصلحت»، «مقاصد شریعت» و همچنین طرح «اصول عملیه» در موارد شک درباره حکم شرعی واقعی در زمره عناصر مناسب برای استنباط متغیر از منابع چهارگانه احکام شرعی، هماهنگ با عقلانیت تاریخی است و تعبیه چنین امکاناتی در دستگاه استنباط، پویا شدن فقه را تضمین می‌نماید.

البته حیطة کاربرد عقلانیت به مثابه تأملی ثانوی در شریعت منقول در جایی است که دلیل قطعی از عقل و نقل بر حکم شرعی وجود ندارد و به نظر علمای کلاسیک فقه و اصول فقه - که چندان ارتباطی با روش‌های جدید در حوزه علوم انسانی، مانند هرمنوتیک نداشتند - تأمل عقلانی فقط در امور غیر قطعی است (پیش‌فرض این است که بخشی از احکام خدا به شکل قطعی از شریعت منقول و عقل مستقل کشف می‌شود و در این موارد، فی‌الواقع اجتهادی صورت نمی‌گیرد و حتی اجتهاد در اینجا باطل است؛ زیرا به اصطلاح «اجتهاد در مقابل نص» می‌باشد. تصور این است که حکم خدا در این حوزه، بدون تأمل ثانوی در شریعت منقول کشف نیست؛ چرا که گاهی کتاب و سنت به صراحت نمی‌توانند حکم خدا را نشان دهند و دلالتش بر حکم خدا نه قطعی که ظنی است) که در آن «امکان خطا» وجود دارد. «اجتهاد» مطرح در میان علمای شیعه، همین است.

اجتهاد یا معطوف به فهم معانی لغوی الفاظ وارد شده در شریعت منقول است یا معطوف به فهم معنای واژگان و گزاره‌های شرعی در فرایندهای تاریخی -

اجتماعی است. در نوع اول، فقیهان از قواعد زبان‌شناختی معطوف به وضع الفاظ (syntax) بهره می‌گیرند. از این جهت، توجه به ساختار زبان عربی، مانند نحو، صرف و لغت، سبک‌شناسی زبان کتاب و سنت، تاریخ قرآن و حدیث و مانند آن، در کانون اجتهاد قرار دارد. در این بخش فهم شریعت اساس ثابتی دارد؛ چرا که الفاظ شریعت با زبان مشخصی در تاریخ معین و بر اساس قواعد زبان‌شناختی یک دوره نازل شده است. مباحث الفاظ اصول فقه، متضمن بیان مجموعه قواعد این بخش است؛ اما در نوع دوم، فقیهان به علومی نیاز دارند که فهم بهتری از معانی موجود در شریعت، متناسب با زندگی اجتماعی متغیر داشته باشند. با طرح چند مفهوم از مفاهیم پیش‌گفته، قواعد نوع دوم را بررسی می‌کنیم:

عرف: در فقه شیعه، عموماً سه عرف متفاوت در راستای استنباط احکام شرعی، مورد بررسی قرار گرفته است:

عرف شرع، عرف عادت و عرف لغت.

عرف شرع: منظور از عرف شرع، کاربرد لفظ یا عبارت در زبان شرع (بناری، ۱۴۲۵ ق، ص ۲۲۶) در معنی ویژه‌ای است که قبلاً چنین مفهومی از سوی مردم وضع نشده است؛ مثلاً در عرف شریعت، امر و نهی مقتضی وجوب داشتن یا تحریم داشتن متعلق امر و نهی است که این اقتضا (وجوب و حرمت) پدیده شرعی است و در عرف شرع از آنها صحبت می‌شود (حلی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۲۳۸).

عرف عادت: این عرف، به امر متعارف یا شایع بین مردم اشاره دارد. عرف عادت، آن عمل ارادی و مکرر اکثریت مردم بدون نظر است. عرف چیزی است که مردم - اگرچه بخشی از آنها - آن را می‌شناسند و بر اساس آن رفتار می‌کنند؛ خواه قول باشد یا فعل ترک (قماش، همان، ص ۵۵). ماهیت عرف، رفتار (قول، فعل و

ترک) جمعی ناآگاهانه است که ذهن و روان توده مردم با آن انس گرفته است؛ به گونه‌ای که آن رفتار، طبیعت دوم آنها محسوب شده، در وجدانشان ثبت گردیده است؛ گویی با تولدشان همراه است (همان، ص ۵۶). عرف عادت، خود دو نوع است: عرف عام و عرف خاص. عرف عام به فرهنگ یا دوره خاص مربوط نیست؛ در حالی که عرف خاص از جهات مختلف مانند زمان، مکان و حرفه تحدید می‌شود (جناتی، ۱۳۷۰، ص ۳۸۴-۴۰۹).

منظور از عرف لغت استعمال لفظ در معنایی است که واضع چنان لفظی را بر آن معنا وضع کرده است (بناری، همان، ص ۲۲۶)؛ البته عرف در هنگام اطلاق (یعنی بدون اضافه آن به شرع، لغت یا عادت)، همان عرف عادت است که در مقابل شرع قرار می‌گیرد (همان، صص ۲۲۳ و ۲۲۵).

ابن ادریس معتقد است: عرف در مشخص کردن محدوده موضوعات و مصداق‌های عنوان‌ها و خطاب‌های شرعی نقش ایفا می‌کند، اما در تغییر حکم شرعی تأثیری ندارد. در کتاب و سنت خطاب‌هایی وارد شده است که محدوده آن در شرع بیان نشده است و در این امور به عرف مراجعه می‌شود؛ مثلاً در چگونگی تحقق احیای موات، در شریعت بیانی وجود ندارد؛ یا در باب وقف بر یک قبیله، اینکه منظور از قبیله چیست، داور نهایی عرف است که مثلاً تعیین می‌کند قبیله صرفاً افراد خودش را شامل می‌شود و نه هر کسی که به زبان آن قبیله صحبت می‌کند.

حکیم گفته است: شریعت در دو جا به عرف نیاز دارد: تشخیص مفاهیم شریعت و تشخیص مقصود گوینده؛ مثلاً در شریعت، تیمم بر صعید معتبر است، اما اینکه صعید چه مفهومی دارد، به عهده عرف است. درباره مقصود گوینده بحث این است که گاهی کلام شارح، دارای دلالت‌های تضمینی و التزامی است که

تشخیص اینها به عهده عرف است؛ مثلاً اگر عرف شرع با عرف عادت یا عرف لغت در تعارض باشد، عرف شرع معتبر و آنها غیر معتبر خواهند بود و اگر عرف عادت با عرف لغت در تعارض بیفتد، حق تقدم با عرف عادت می‌باشد؛ مثلاً «نکاح» در لغت به عقد نیاز ندارد، اما در شرع نیاز دارد و همین معتبر است. اگر مهر زن تعیین گردد، مهر شرعی معتبر است و اگر تعیین نگردد، مهر عرفی معتبر است و اگر عرفی در این زمینه وجود نداشته باشد، مصداق آن با برگشت به لغت تعیین می‌گردد (الحلی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، صص ۵۲۴ و ۵۸۳ و ج ۳، صص ۴۹ و ۵۴).

بنای عقلا: بنای عقلا یک گرایش ناآگاهانه، هماهنگ و همگانی است که در قریحه همه عقلا، صرف نظر از آیین و مذهبشان، در همه زمان‌ها و مکان‌ها وجود دارد (صدر، ۱۳۸۵ ق، ص ۱۶۸-۱۰ / نائینی، ۱۴۰۶ ق، ج ۳، صص ۱۹۲-۳۷ / طباطبایی، ۱۴۱۵ ق، صص ۲۰۴-۲۰۵ / سرور واعظ، ۱۴۰۸ ق، ج ۲، ص ۲۰۰). بنای عقلا، امری از مقوله رفتار و کنش است که ناخودآگاه و طبیعی واقع می‌شود و جزء واقعیت‌های خارجی به شمار می‌رود. بنای عقلا امری است که همه عقلا در گذشته، حال و آینده، با علم یا جهل به آن عمل می‌کنند. بنای عقلا، در بعضی موارد می‌تواند از طرف شرع تخطئه شود؛ مانند اینکه شارع دریافت اخبار مربوط به امور اعتقادی، بنای مبتنی بر اعتماد به خبر واحد ثقه را از عقلا نپذیرد و تعدد را در آن شرط کند؛ همان طور که در اثبات برخی جرایم مانند زنا، چنین است (صدر، همان، صص ۵۸-۵۷).

سیره عقلا: سیره عقلا در ردیف دلایل و منابع احکام نیست، اما نقش اساسی درباره منبع قرآن و سنت بازی می‌کند؛ چرا که بخش فراوانی از احکام با ظواهر قرآن و احادیث اثبات می‌شود و دلیل عمده حجیت ظواهر قرآن و روایات، سیره عقلاست (منتظری، ۱۴۱۵ ق، صص ۴۷۱-۴۷۲). سیره عقلا - اگر از سوی شارع منعی درباره آن دیده نشود و نیز رضایت شارع کشف شود (نائینی، ج ۳، ص ۱۹۲) -

می‌تواند مستند حکم شرع قرار گیرد. سیره عقلا - که تقریباً همان بنای عقلاست - امری از مقوله رفتار است که در طبیعت انسان وجود دارد و مبدأ آن، فطرت آدمی است.* (همان، ص ۱۹۲-۱۹۳).

مقاصد شریعت یا ملاک احکام: ملاک حکم، یعنی آنچه برای اعتبار و جعل حکم پایه و مبنای قرار می‌گیرد (صدر، ۱۴۰۶ ق، ص ۱۳-۱۴).

ملاک، مناط و علت در دو معنی به کار رفته است:

۱. مصالح و مفاسد احکام: بدین معنی که مصلحت یا مفسده‌ای، موجب جعل حکم شده است. در این معنی، ملاک، مناط یا علت حکم، علت ثبوتی و غایب حکم قلمداد می‌شود؛ مثلاً علت جعل تقصیر نماز و عدم وجوب روزه در سفر، جلوگیری از مشقت است.

این سه واژه در اینجا به معنی حکمت است؛ چون حکمت امری است (جلب سود و دفع زیان) که مدنظر قانونگذار است و بر پایه آن، احکام را جعل می‌کند و این، همان مقاصد احکام است.

۲. منظور از ملاک، مناط و علت، عناوینی است که در متون دینی به عنوان نشانه، علامت و معرّف برای تحصیل مصالح و مفاسد احکام، قرار داده شده‌اند و ابزار اثبات (نه ثبوت) احکام به شمار می‌آیند. اینها عناوینی هستند که با وجود آنها، حکم احراز می‌شود تا در نتیجه، مصلحت و حکمت مورد نظر قانونگذار، تأمین شود؛ برای نمونه سفر، ملاک تقصیر نماز است. «سفر عنوانی است که هرگاه احراز شود، تقصیر نماز نیز اثبات می‌شود» (قماش، همان، ص ۱۷۸-۱۷۹)؛ بنابراین ملاک‌های احکام، عنوان‌هایی هستند که از جعل آنها حفظ و نگهداری مصالح و حکمت‌ها دستیابی به اهدافی است که شارع مدنظر دارد؛ بر این پایه، مثلاً، مناط

* البته نائینی بین سیره مسلمین (و متشرعه) و طریقه عقلا و نحوه ارتباط آنها با احکام شرعی، تفاوت قائل شده است.

یا علت حکم با معنای مصلحت و حکمت برابر نیستند. این معنی با اصطلاح موضوعات احکام مطابق است. اینکه گفته می‌شود: «الاحکام تابعة للاسماء»، یعنی موضوعات، و بعضی هم گفته‌اند: «الاحکام تتبع عناوین‌ها» (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۱۸۱ / نراقی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۵).

ملاک در معنی اول، علت جعل به شمار می‌آید و قانونگذار در ظرف اعتبار، مصادیق آنها را مدنظر داشته و حکم را نهادینه می‌سازد، اما در ظرف خارج و امثال، وجود حکم تابع وجود ملاک نیست؛ مثلاً کسی که سفر کند و تمام امکاناتش نیز فراهم باشد که مشقت نکشد، باید نمازش را شکسته بخواند؛ بنابراین حکم در هنگام جعل فقط بر ملاک به معنی نخست مبتنی است، ولی در هنگام امثال بر ملاک به معنی دوم مبتنی است (قماشی، همان، ص ۱۸۰)؛ بنابراین ملاک در معنای اول، تغییرناپذیر نیست، اما در معنی دوم کاملاً با نگرش عرفی به موضوع احکام، تغییرپذیر و سیال خواهد بود.

به دست آوردن ملاک در معنی دوم از نصوص دینی آسان است؛ زیرا ملاک اغلب موضوع حکم قرار گرفته است و به آن تصریح شده است؛ مثلاً سرقت، علت وجوب قطع ید و زوجیت، علت وجوب نفقه و زنا، علت وجوب حد، و سفر، علت وجوب تقصیر است؛ اما دستیابی به ملاک به معنی اول آسان نیست؛ زیرا کمتر در نصوص دینی به آن اشاره شده است و تا اندازه‌ای مخفی است (همان، ص ۱۸۰-۱۸۱).

یافتن ملاک‌های مخفی احکام شرعی با سیری در احکام عقلایی و احکام امضایی شرع، قابل بررسی است. منظور از احکام عقلایی، یک رشته بنائات و رفتارهایی است که مورد توافق عقلاست و به علت نیاز خود در روابط اجتماعی، آنها را پدید آورده‌اند. رابطه انسان با آنها نه رابطه کاشف و مکشوف که رابطه

پدیده و پدیدآورنده است؛ مثلاً اماره بودن «در تصاحب داشتن» برای ملکیت، تمسک به ظواهر الفاظ، حکم به «لزوم معامله»، انواع جوازهای به هم زدن خرید و فروش، جواز تصرف در چیزی که شخص آن را به «تور» انداخته، جواز خرید و فروش بدون قراردادهای گفتاری یا نوشتاری، از این دست احکام عقلایی هستند (همان، ص ۱۸۶-۱۸۷)؛ پس اینها امور واقعی کشف‌کردنی نیستند، بلکه در پی نیازهای انسان پدید آمده‌اند؛ به عبارت دیگر اینها احکام عقلایی عصری بوده و به نیازهای موقت انسان وابسته‌اند. ملاکات این احکام برای خرد بشری روشن است و احکام که شارع در این قلمرو آورده است، نه تأسیسی که امضایی (همان، ص ۱۸۷) می‌باشد، و تنها در مواردی آنها را اصلاح نموده است. ضرورت کشف ملاک‌ها و علل و مقاصد احکام در فقه در دو قلمرو مطرح شده است:

۱. **قلمرو استنباط احکام شرعی:** «احکام شرعی» تحقق‌بخش «ملاک‌های خرد و کلانی» است که شارع مدنظر دارد؛* مثلاً ملاک حرمت زنا، حفظ نسل و کیان خانواده است. ملاک حرمت خرید و فروش خون و فضولات انسان در گذشته، فقدان منفعت عقلایی و جلوگیری از اکل مال به باطل بوده است. ملاک حرمت شراب، حفظ عقل و سلامت روانی است. به این ترتیب توجه به این ملاک‌ها کمک می‌کند احکام درست‌تر استنباط شوند؛ بر این اساس بر مجتهد هوشیار است که در فرایند استنباط، از زندان چارچوب‌های متصلب اصول فقهی مانند تمسک به اطلاق و عموم بیرون آمده، نصوص را - هر چند درون همان چارچوب‌های اصولی - از روزنه اهداف و ملاک‌های شارع - که با واقعیت‌های زندگی پیوند خورده است - بفهمد و در هماهنگی شریعت با مقتضیات محیط

* مجید مرادی گفته است: مقاصد شریعت، فوایدی است که از وضع شریعت و احکامش مورد انتظار بوده است و به عبارت دیگر، غایاتی است که شریعت با هدف تحقق آنها وضع شده است (مرادی، ۱۳۸۵، ص ۴).

اجتماعی بکوشد؛ در غیر این صورت، فتوای مجتهد با بیگانه شدن از واقعیت‌های جامعه، حاشیه‌نشین و بی‌خاصیت خواهد ماند؛ پس استنباط ملاک، مانند استنباط حکم ارزشمند است و در واقع مکمل آن است. مجتهد باید هم به مصالح و مفاسد کلان و هم به مصالح و مفاسد خرد* در ابواب مختلف فقهی توجه داشته باشد.

۲. **قلمرو تشخیص مصلحت و بیان احکام حکومتی:** حکم حکومتی، تصمیمات الزام‌آور حاکم شرعی در حوزه اجرایی، تقنینی و قضایی است که با توجه به مصالح و نیازهای جامعه در زمینه‌های گوناگون، بر اساس اختیارات پیشین شرع به حاکم، صورت می‌گیرد؛ البته این تصمیمات باید در چارچوب شرع باشد.

مصالح جامعه بدون شناخت ملاکات احکام ممکن نیست؛ بعد از این شناخت است که با معیارهایی چون تقدیم اهم بر مهم، فاسد بر افسد و مانند آنها، حاکم اسلامی می‌تواند تصمیم بگیرد. «ملاک‌ها و مصالح احکام در سنجش با احکام حکومتی، مانند قانون اساسی در مقایسه با قانون عادی است؛ همان‌گونه که قوانین عادی باید در چارچوب قانون اساسی وضع شوند، فتاوا و احکام حکومتی نیز باید در راستای تأمین ملاکات و مصالح شرع قرار گیرند» (همان، ص ۱۹۳).

احکام حکومتی و مصلحت

«احکام حکومتی عبارت است از: فرمان‌ها و دستورالعمل‌های جزئی، وضع قوانین و مقررات کلی و دستور اجرای احکام و قوانین شرعی که رهبری مشروع جامعه، با توجه به حق رهبری - که از جانب خداوند متعال یا معصومان علیهم‌السلام اینابر دیدگاه‌های معاصر درباره ولایت فقیه] به وی تفویض گردیده است - و با لحاظ مصلحت جامعه صادر می‌کند» (صرامی، ۱۳۸۰، ص ۴۷). منظور از قانون در عبارت

* مجید مرادی مقاصد شرع را به سه قسم کلی و عام تقسیم کرده است (مرادی، ۱۳۸۵).

«وضع قوانین»، «مجموعه قواعد و مقرراتی است که از سوی رهبری مشروع جامعه برای اداره جامعه با توجه و عنایت به احکام الهی و اهداف تعالیم اسلامی بر پایه مصلحت آن جامعه وضع می‌گردد» (همان، ص ۵۱)؛ در مقابل، منظور از عبارت «قوانین شرعی»، احکام شرع است که اولاً از سوی خدا رسیده است، کلی است، ثابت است و هدف از آنها به سعادت رسیدن بشر می‌باشد (همان، ص ۵۰). آنگاه اجرای این احکام بر عهده رهبری و حکومت اسلامی است. او مطابق احکام خدا و با توجه به عنصر مصلحت تصمیم می‌گیرد که این قوانین چگونه اجرا شود. مصدر تشخیص‌دهنده در مصلحت اجرائیه، انسان‌های مؤمن (اجرای احکام فردی) و یا حکومت اسلامی است. مصلحت اجرائیه می‌تواند هم مبنای اجرای احکام الهی باشد و هم می‌تواند [طبق تفسیرهای امروزی از نظریه ولایت فقیه] مبنای وضع قوانین و مقررات از سوی حکومت اسلامی قرار گیرد. از موارد عینی مصلحت اجرائیه می‌توان به اموری مانند صرف درآمد خراج و زمین‌هایی که در سایه شمشیرگرفته شده است، برای مصالح عموم مسلمانان، لزوم رعایت مصالح کسانی که چیزی برای آنها وقف شده است، رعایت مصلحت یتیمان، رعایت مصلحت در امر جزیه، صلح و جنگ، اموال غایبین و قاصرین مثال زد (همان، ص ۶۹-۷۲).

به طور کلی مراد از مصلحت جامعه اسلامی این است که: حکومت اسلامی در چارچوب دین اسلام و با توجه به نیازهای متغیر اجتماعی، مبادرت به صدور احکام حکومتی نماید (همان، ص ۷۷). کسانی که احکام حکومتی را در دوره غیبت پذیرفته‌اند، بر این اعتقادند که منبع تشخیص مصلحت، ولی فقیه و ابزارهای تشخیص مصلحت، عبارتند از: استفاده از نظریات کارشناسان و متخصصان و نیز تشکیل شورا در امور مختلف؛ حتی تشخیص مصلحت

از سوی ولی فقیه مانند یک نهاد تأسیسی در جامعه اسلامی قابل تفویض به دیگران می‌باشد، اما ولی فقیه می‌تواند دوباره پس بگیرد.* (همان، ص ۷۷).

نقد و بررسی

اجتهاد به مثابه تأملات ثانوی در منابع شریعت با بهره‌گیری از ابزارهای مقتضی، در پویاسازی فقه نقش اساسی ایفا می‌کند. از آنجا که جامعه، عرصه تغییر دایمی با اراده‌های انسان‌های تاریخی است، بدون اجتهاد و در نتیجه بسط حوزه شریعت، ماندگاری آن برای همیشه تاریخ، امکان‌پذیر نخواهد بود؛ با این حال نکته اساسی اینکه تکیه بر ابزارهای اجتهاد و بسط شریعت، مادام که در صدد شرعی‌سازی زندگی بشر در حوزه‌های مختلف اجتماعی است و تلاش می‌کند تنها با شرعی‌سازی امور، مشروعیت آن را تضمین کند و بالتبع این فرایند در روند اجتهاد امکان‌پذیر می‌گردد و از این رو، به‌ناچار، اداره جامعه تنها به شکل نخبه‌گرایانه (هم در عرصه نظر که مجتهدان مشغول استنباط احکام تغییرپذیر شرعی برای زندگی بشر در جامعه می‌باشند و هم در عرصه عمل که حاکم شرعی مشغول تدبیر جوامع بشری می‌باشد) صورت خواهد گرفت، بخش معتنا بهی از سؤالات جدید انسان در دنیای جدید بی‌پاسخ خواهند ماند؛ سؤالاتی از قبیل: اراده آزاد بشر در اداره هر چه بهتر زندگی خود در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی - اگر انسان به اسلام گردن نهد - چه اعتباری خواهد داشت؟ آیا انسان در دنیای جدید با پذیرفتن اسلام، با پشت کردن به تجربه تاریخی بشر در رسیدن به استقلال نسبی دریافت حقوق بالاصاله، دایمی، غیر قابل فسخ و نقض از سوی هیچ منبع

* البته نظر مخالف نیز وجود دارد، اما در اقلیت قرار می‌گیرد (کدیور، ۱۳۸۵، ص ۱۰-۱۲).

انسانی و غیر انسانی، خود را از استقلال تاریخی محروم خواهد ساخت؟ آیا با پذیرفتن دین، مجبوریم بپذیریم فقط اراده در دایره شریعت منقول است و بیرون از آن بی اعتبار خواهد بود و نماینده این اراده هم نه جمع که فردی خاص خواهد بود؟ آیا ساختن ابعاد مختلف جامعه با دست انسان ماقبل شرعی، هنگامی که شریعت را می پذیرد، اعتبار ذاتی خود را از دست خواهد داد؟ سؤالاتی از این دست، پرسش‌هایی است که اجتهاد مصطلح در سنت فقهی شیعه پاسخ‌های جدی به آن نداده است. در پاسخ به چنین سؤالاتی است که در قسمت پایانی این تحقیق، به جایگاه «اباحه» در علم کلام و ظرفیت‌های آن در یافتن راهی جدید برای مسائل پیش‌گفته می‌پردازیم.

اباحه و اعتبار عقل تاریخی

اباحه در علم کلام، حکمی شرعی نیست که در شریعت منقول (قرآن و روایات) به آن پرداخته شود، بلکه داوری‌ای عقلانی درباره این سؤال اساسی است که آیا خداوند که در کرسی تشریح، وظیفه و حقوق انسان‌ها را تعیین می‌کند، انسان‌ها را آزاد از تکلیف قرار داده است یا اراده کرده است انسان‌ها همیشه وظیفه‌مند باشند و فقدان تکلیف، نیازمند بیان تفصیلی شرعی باشد؛ یعنی سخن از عوارض فعل خداوند است. آنها که به اباحه اعتقاد دارند، مدعی‌اند خداوند، آزاد از تکلیف بودن را برای بشر، در عرصه تشریح تقدیر نموده است و اراده خدا بر این قرار گرفته که انسان‌ها همان طور که آزاد آفریده شده‌اند، آزادانه خود سرنوشت خود را رقم بزنند و خود با تکیه بر امکانات تکوینی، از قبیل توانمندی‌های عقلی، حسی - تجربی، احساسی و اموری مانند آن، تاریخ و جامعه را به دست خود بسازند؛ و هر گونه الزام پیشین از انسان برداشته

شده است و وجود شریعت، استثنایی از این قاعده بزرگ است.*

شهید ثانی (۹۶۵-۹۱۱ ق) از علمای برجسته قرن دهم شیعه در کتاب بسیار باارزش *تمهید القواعد* در قاعده چهاردهم به مناسبتی وارد بحث اباحه در همین معنای اخیر و استدلال‌های مربوط به آن شده است. شهید ضمن تقسیم رفتارهای انسان، قبل از بحث انبیا، به اضطراری (مانند تنفس هوا و مانند آن) و اختیاری (مانند خوردن میوه‌ها و مانند آن) تصریح نموده است که درباره قسم اول (رفتارهای اضطراری) لزومی به بحث نیست؛ زیرا هیچ‌گونه منعی در این باره قابل تصور نیست؛ اما درباره رفتارهای اختیاری، معتقد است درباره این رفتارها سه دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه اول این است که همه این رفتارها «مباح» می‌باشد. این دیدگاه را شارح کتاب به سیدمرتضی در کتاب *الذریعة* نسبت داده است. کسانی هم گفته‌اند: چنین افعالی محظور و ممنوع‌الارتکابند. شارح کتاب، این را به معتزله بغداد نسبت داده است. دیدگاه سوم این است که ما از اباحه و یا محظور بودن این افعال آگاه نیستیم، هرچند در واقع حکم این رفتارها یکی از دو صورت آزادی از تکلیف و داشتن تکلیف منعی است و یا اصلاً در واقع حکمی درباره این نوع افعال وجود ندارد. شهید ثانی ادامه می‌دهد: استدلال دیدگاه اول این است که خداوند، بندگان را با مجموعه آنچه از آنها بهره‌مند خواهد شد، آفریده است؛ بنابراین اگر برای او بهره‌گیری از این مواهب حلال نباشد، خلقت این

* این صورت مسئله به گونه‌ای است که اختصاص به دوره قبل از ورود شریعت منقول ندارد؛ زیرا مسئله، زمانی نیست که قبل و بعد از شریعت تفاوت کند، بلکه مسئله تصویر دو وضعیت برای انسان است که یک بار خودش را در دایره شرع و یک بار بیرون از دایره شرع قرار می‌دهد؛ البته در صورتی که حکم به آزاد بودن از تکلیف قابل اثبات باشد. این نکته از نحوه طرح مسئله در زبان علما روشن می‌شود (برای نمونه ر. ک به: شیخ طوسی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۱۰۸). رضا اسلامی نیز به این نکته تصریح کرده است (ر. ک به: اسلامی، ۱۳۸۵، ۱۲۶).

مواهب عبث خواهد بود. دلیل دیگر این است که: وقتی به ثبات رسید که مثلاً در خوردن میوه‌ها مفسده و ضرری وجود ندارد و از طرف دیگر، منافعی برای آن در ظاهر وجود دارد، پس ارتکاب چنین عملی (خوردن میوه) نیکو خواهد بود. معتقدان به ممنوعیت، استدلال کرده‌اند: چنین رفتاری تصرف در ملک خدا بدون اذن خداست و لذا زشت و ممنوع می‌باشد؛ اما بر پایه این استدلال جواب داده‌اند که اذن به لحاظ عقلی احراز شده است؛ زیرا این بهره‌گیری ضرری به مالک نمی‌زند و لذا چنین رفتارهایی مانند این است که شخصی از سایه دیوار دیگری بدون اذن لفظی، بهره گیرد. آن‌گاه شهید مهم‌ترین فایده این مبحث را بررسی کرده است: مهم‌ترین فایده این است که اگر حادثه‌ای در یک زمانی پیدا شد (مثل زمان حاضر که هزاران تغییر در زندگی با حوادث بی‌پایانش به طور روزمره در حوزه‌های مختلف در حال وقوع است) و فتوایی در آن باره وجود نداشت، در این صورت، عده‌ای معتقدند: این حادثه از لحاظ داشتن تکلیف الزامی یا خالی بودن از تکلیف، ذیل همین بحث (وضع رفتارهای بشر در وضعیت قبل از ورود شریعت و بعثت رسولان) قرار می‌گیرد؛ و البته عده‌ای در این موارد گفته‌اند: لازم نیست در این حوادث مستحدثه به بحث وضعیت ماقبل بعثت برگردیم، بلکه در این موارد به فقدان حکم معتقد می‌شویم و می‌گوییم: انسان در این موارد، هیچ‌گونه تکلیفی ندارد. از پیامدهای دیگر این بحث، مواردی است که به اقدامات پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ باز می‌گردد. گاهی ممکن بود حضرت رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شخصی را بر کار گمارد. انجام چنین کاری - اگر به اصل «حظر و منع» معتقد باشیم - به معنی التزام به جواز «شرعی» است؛ اما اگر به اصل «اباحه» معتقد باشیم، جایز بودن این رفتار بر اساس برائت اصلیه

و اصل اباحه اولیه خواهد بود* (شهید الثانی، ۱۳۷۴، ص ۶۸-۶۶ / جمعی از نویسندگان، [بی‌تا]، ۵۴۸) نه وجود یک حکم شرعی حلال.

شیخ صدوق در کتاب *الاعتقادات*، تصریح نموده‌اند: «اعتقاد ما در این باب (حظر و اباحه) این است که همه چیز حلال و موضوع رخصت است، تا در چیزی از آنها نهی وارد شود» (شیخ صدوق، ۱۳۷۱، ق، ص ۱۵۹). شیخ مفید در این باره معتقدند: تمامی چیزها از منظر عقل (بدون در نظر گرفتن هر چیز دیگری، حتی شریعت) دو قسم است: آنها که به لحاظ عقلی قبیح‌اند و لذا ممنوع می‌باشند؛ قسم دوم، آنهایی است که محظور بودن و مباح بودن در آنها برای عقل معلوم نیست. این امور همان امور عادی هستند که می‌تواند در مواقعی، همراه با مصلحت و گاهی نیز با مفسده همراه باشد.

کاملاً روشن است که اصل طرح این مبحث، بدین معناست که تصویر وضعیت انسانی در بیرون از دایره شرع، مورد پذیرش علمای شیعه قرار گرفته است و بعد از این، صورت ورود به دایره شریعت و ارتباط آن با وضعیت قبلی، مورد بحث قرار گرفته است.

اما بعد از وارد شدن شریعت، قاعده این است که بگوییم: «هر چیزی که نص و تعیین در حظر و منعش نشده، مطلق است (یعنی عمل کردن بر آن جایز است تا وقتی که منع و حظری پیدا نشود)؛ زیرا شرایط حدود را ثبت فرموده و آنچه از

* شهید ثانی درباره فعل پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز تصریح نموده‌اند: اگر رفتار پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مردد شد بین اینکه رفتار عبادی است یا عادی، دو دیدگاه وجود دارد: دیدگاه اول اینکه: معتقد شویم چنین رفتارهایی عادی است؛ زیرا اصل اولی، عدم تشریح «اصالة عدم التشریح» است. دیدگاه دوم این است که: بگوییم رفتار عبادی است؛ زیرا پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برای بیان امور شرعی مبعوث شده است (ر. ک به: همان، ۲۳۶).

مطالبی در کتب *جوامع الفقهیه* از سید ابن زهره در غنیة ذکر شده است که شرع و به طریق اولی عقل، نه بر «حظر» که بر «اباحه» دلالت دارد.

اشیاء که ممنوع بود، ارتکاب و فعل آن را تمیز داده است؛ پس الباقی، دیگر محظور نخواهد بود؛ به این معنی که: «وقتی صاحب شریعت برای ما محرّمات را تعیین کرد و تمیز داد، باید بقیه، غیر محرم و حلال باشد» (همان، ص ۱۵۹).

کاشف الغطاء هم بر این اعتقاد است که: اخبار زیاد، بر «اصالة الاباحه» و خالی بودن واقعه از احکام چهارگانه - چه رسد به خالی بودن از جواز مطلق در موارد غیر ضرری و در مواردی که تصرف در حق بشر پیش نیاید - دلالت دارد. چنین اعتقادی مانند خورشید در وسط روز نمایان است و شیخ صدوق آن را از اعتقادات امامیه شمرده است* (کاشف الغطاء، ۱۳۷۹، جزء اول، ص ۱۹۷-۱۹۸).

کاشف الغطاء استدلال کرده است: تأمل در حال صاحبان خانه و صاحبان برده، این است که اگر آنها برای مهمانان و بردگان خود سفره باز کردند و در اختیار آنها فرش، پوشیدنی، راه، و آداب و رسوم گذشتند و پس از آن برای استفاده از بعضی از آنها، فرمان دادند و برای عدم استفاده از بعضی دیگر، نهی صادر کردند و درباره الباقی سکوت کردند - چه رسد به اینکه درباره الباقی بر مباح بودن تصریح نمایند - تردیدی در مباح بودن الباقی وجود نخواهد داشت.

استدلال دیگر چنین است: سیره مسلمانان، بلکه همه ادیان بر این بوده است که آنها در صورت‌های مختلف نشست و برخاست‌شان، نحوه پوشیدن و نوشیدن و خوردن از انواع مختلف، و بهره‌گیری از حیوانات به شیوه‌های مناسب و سخن گفتن به شکل روزمره، به پیامبران و بعد از آنها به عالمان خود مراجعه نمی‌کردند و نکرده‌اند. دلیل دیگر این است که چنین چیزی، فرار گرفتن در حرج کامل است؛

* از علمای معروف کلامی شیعه سیدمرتضی (متوفای ۴۳۶ ق) نیز آشکارا در مقابل «اصالة الحظر» جبهه‌گیری کرده و برای «اصالة الاباحه» استدلال کرده است (ر.ک به: شریف المرتضی، ۱۳۴۸، ج ۲، صص ۵۴۹، ۸۱۱، ۸۲۱ و ۸۳۳ / همو، ۱۴۰۵، ق، ص ۱۰۱).
عده‌ای هم «اصالة الاباحه» را به سبب فقدان دلیل، دلیل بر فقدان تکلیف، استنباط کرده‌اند. بعضی هم به استصحاب برائت اصلیه تمسک جسته‌اند (اسلامی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۱).

افزون بر اینکه این اعتقاد بر هر کس که اهل بصیرت و تأمل باشد، روشن و بدیهی است (همان، ص ۱۹۸).

صاحب عواید الایام (اولین کتاب فقهی که مستقلاً بخشی از آن به ولایت فقیه اختصاص یافته است) ملا احمد نراقی، از جمله فقیهانی است که حوزه‌های بیرون از دایره احکام شرعی را ترسیم کرده است و بر آن اذعان نموده است. نراقی - که نسبت به فقیهان دیگر استدلال‌های بیشتری بر ادعای خود آورده است و طرح مسئله نیز در زبان او از صراحت بیشتری برخوردار است - گفته است: «اختیار داشتن مکلف، گاهی ناشی از فرمان صاحب شرع به مباح بودن است و این مباح بودن، خود از احکام شرعی است و گاهی نیز اختیار داشتن مکلف، ناشی از نبود فقدان حکم شرعی است و چنین مباح بودنی نه از احکام شرعی که اقتضای حکم عقل است و این «اباحه» یکی از دو معنای اباحه عقلی است» (نراقی، ۱۳۷۵، ص ۳۶۸).

همچنین در استدلال به فقدان تکلیف، آنجا که حکم شرعی شناخته شده‌ای وجود ندارد، استدلال می‌نماید: «اگر از رفتار شخصی در دوره قبل از بعثتی که به اعترافات مخالف، اباحه حکمی و تکلیفی در آن زمان وجود ندارد و زمان تکلیف به اولین مرحله بعثت تا قیامت اختصاص دارد، پرسیده شود، پاسخ این است که: چنین شخصی آزاد و مطلق العنان است. از این نکته روشن می‌گردد که اصلاً دلیل نقلی برای ثبوت تکلیف که قطعی باشد و باقی ماندن آن در مواردی که تکلیفی روشن از سوی شرع نیست، وجود ندارد» (همان، ص ۳۶۹).

«هیچ‌گونه دلیل عقلی برای ثبوت تکلیف در همه جا وجود ندارد. چه ضرر دارد که خدای سبحان، حکم را برای بعضی از کارها تعیین نماید و برای بعضی، حکم تعیین ننماید. همان‌طور که حدیث مشهور «اسکتوا عما سکت الله»: از آنچه

خدا نگفته شما نیز نگوئید، و حدیث «و سکت عن أشیاء»: خدا اموری را بیان نکرده است، به آن دلالت دارد. حاصل سخن اینکه: ممکن است خدا عقلاً بنده یا همهٔ بندگانش را به اموری تکلیف نماید، ولی از باقی امور سکوت کند و نتیجه این باشد که در باقی امور، بندگان حکم و تکلیفی نداشته باشند» (همان).

نکتهٔ اساسی اینکه: «هر عملی از هر شخصی، نسبت به هر صاحب‌حکمی به دو قسم تقسیم می‌گردد: یا برای صاحب حکم در آن عمل حکم وجود ندارد یا برای او در آن عمل حکم وجود دارد. قسم دوم، خود به احکام پنج‌گانه شرعی تقسیم می‌گردد: قسم اول با حکم اباحه [که یکی از احکام خمس می‌باشد] در عدم استحقاق ثواب و عقاب بر عمل، همسان است؛ زیرا همان‌طور که عدم استحقاق ثواب و عقاب شأن فعل مباح می‌باشد، شأن فعل فاقد حکم نیز می‌باشد» (همان، ص ۳۷۰).

«احکام خمس، آن است که خدا بیانشان کند (و جوب، اباحه و ...)؛ اما صرف اینکه خدا به فعلی راضی است و سخطی از آن ندارد؛ بدون اینکه بیانی در کار باشد؛ پس در اینجا فی الواقع نه حکمی وجود دارد و نه تکلیفی» (همان، ص ۳۷۱). نراقی در ادامهٔ استدلالش به اینجا می‌رسد که افعال زیادی در عالم خلقت از انسان و غیر انسان سر می‌زند که تردیدی در فقدان حکم در این امور وجود ندارد؛ مثلاً خداوند به تمامی کارهای حیوانات، کودکان و دیوانگان احاطه دارد؛ به تمامی اقدامات، حرکات و سکناات آن‌که اصلاً شریعت را نشنیده و به تمامی کارهای انسان، قبل از بعثت بلکه به سکناات جمادات احاطه دارد؛ و بالاخره این افعال یا مورد رضایت خداست یا نیست؛ در عین حال هیچ یک از این مجموعه مکلف نیستند و به هیچ حکم پیشین از سوی خدا محکوم نمی‌باشند. در این صورت هیچ منعی نیست که الباقی انسان‌های مکلف نیز نسبت به بعضی از

کارهایشان بدون تکلیف باشند (همان، ص ۳۷۱-۳۷۲). منظور این است که اصلاً بنا نیست هیچ فعلی از افعالی، خالی از دایره حکم نباشد و صرف رضایت و عدم رضایت - مادام که جعل حکم صورت نگرفته است - کافی بر وجود حکم در همه موارد نیست. معنی مکلف بودن، این است که ما در بعضی از کارهایمان مکلفیم و احکامی مقرر داریم و اما اینکه مکلف بودن به این معنی باشد که ما در همه جا حکمی داشته باشیم، هیچ دلیل عقلی بر این ادعا وجود ندارد (همان، ص ۳۷۲).

نتیجه

فقه سیاسی شیعه به لحاظ مبانی معرفتی از فقه رایج جدا نیست. هر اقتضا و امتناعی برای عقل‌گرایی در فقه عام، برای فقه سیاسی نیز لوازم مشابهی در پی خواهد داشت. فقه اجتهادی که با دانش اصول فقه پشتیبانی می‌شود، در پذیرش عقل به مثابه منبع شریعت، از فقه غیر اجتهادی - که اخباری‌های نقل‌گرا مدافع آن هستند - جدا می‌گردد؛ در واقع، خارج کردن عنصر عقل از مجموعه منابع شریعت و داخل کردن آن، اولین مقتضی یا مانع برای عقل‌گرایی است. اخباری‌ها به دلیلی عقل را از گردونه منابع شریعت خارج کرده‌اند و در مقابل، اصول‌گرایان از زمان شکل‌گیری فقه اجتهادی در جهان تشیع (قرن چهارم و پنجم) تا حال حاضر به «دلیل بودن» آن در کنار قرآن، سنت و اجماع تأکید نموده‌اند.* در میان مجتهدان اصول‌گرا، در جایگاه عقل و چیستی آن و مراتب ادله عقلیه، اختلاف زیادی وجود دارد. کسانی که تنها عقل عملی در باب مستقلات عقلیه را معیار استنباط عقلی قرار داده‌اند، در عمل با چنان وصلی روبرو شده‌اند که عملکرد ادله عقلیه در استنباط احکام شرعیه، کاملاً در حاشیه مانده و در بهترین

* برای اطلاع بیشتر از تفاوت اصول‌گرایان و اخباری‌ها در دلیل عقلی و دلایل پذیرش و عدم پذیرش آن، ر. ک به: گرجیان، ۱۳۷۵، بخش سوم.

وجه، تنها دایره شریعت، به معنی احکام الزامی پیشین را گسترده‌تر نموده و باری از مشکلات موجود را به دوش نکشیده است.

در گامی جدی‌تر، تعداد چشمگیری از فقیهان قدیم و معاصر، دلیل عقلی را بسط داده، در هماهنگ ساختن فقه با عقل تاریخی بشر، تلاش گسترده‌ای نموده‌اند. این عده با تمسک به مفاهیمی چون عرف، سیره عقلا، بنای عقلا، مصلحت و مقاصد شرع، دایره اجتهاد را بسط داده، فقهی پویا، زاینده و عقلانی را به وجود آورده‌اند که در حقیقت بخش زیادی از مسائل و مشکلات زمانی و مکانی در این چارچوب، در سطح مختلف فردی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی پاسخ یافته است. طرح چنین مفاهیمی، اقتضاهای عقل‌گرایی در فقه سیاسی را تقویت کرده و بخشی از امتناع‌ها را کاهش داده است.

ادعای پژوهش حاضر، همراه با استدلال‌های مکفی، این بود: از طرح مفهوم بنیادین اباحه در علم کلام (به مثابه یکی از مبانی مهم معرفتی دانش فقه) می‌توان نتایج مهمی در گسترش حوزه عقل تاریخی بشر با تجویز پیشین از شرع، به دست آورد.

در این مرحله، سخن اساسی این است که: احکام فقهی را - که با تولید الزامات پیشین، امکان به کارگیری تأملات مستقل از احکام شرع را از بین می‌برد - آنچنان فراگیر در نظر نگیریم که هیچ حوزه بیرون از آن را جهت تأملات عقلانی تاریخی مستقل بشری باقی نگذارد، بلکه امور انسانی را - با تقسیم بنیادین امور شرعی - و غیر شرعی به امور قرار گرفته در دایره شریعت و امور بیرون از دایره شریعت، تبدیل نماییم؛ در این صورت «انسان در وضعیت ماقبل شرع» قاعده اولیه‌ای است که به استقلال، چند و چون زندگی خود را در همه حوزه‌های اجتماعی - و از جمله حوزه سیاسی - به شکل سیال و تاریخی رقم خواهد زد. تنها قید این استقلال

این است که: بدون تردید، عقل آزاد بشر، از تسهیلات بیشتری برای فائق آمدن بر پرسش‌ها، بحران‌ها و مشکلات تاریخی - اجتماعی تغییرپذیر برخوردار خواهد شد و در نتیجه، درون این نگرش، اقتضاهای عقل‌گرایی گسترش یافته، فقه سیاسی در عین پذیرش محدودیت‌های بیرون فقهی با اقتضاهای عقلانی هماهنگ‌تر خواهد شد و در تعاملی دایمی با آن، جامعه‌ای عقلانی‌تر را در پی خواهد داشت. هر چند استدلال بر چنین ادعایی، عمدتاً برون‌شرعی و عقلی بوده است و در بحث‌های معرفتی جایگاهش اساساً در علم کلام قرار دارد، با این حال عالمانی از فقهای شیعه، علاوه بر ادله عقلی از شریعت منقول نیز بر آن استدلال کرده‌اند و برای اثباتش به آیات و روایات تمسک جسته‌اند. کسانی که به کلامی بودن مسئله توجه داشته‌اند، تذکار داده‌اند که استدلال به اباحه از آیات و روایات تناقض‌آلود است (امام خمینی، ۱۴۰۵ ق، ص ۱۸۵)؛ با وجود این می‌توان توجیه نمود: این دسته از ادله نقلیه در صدد تولید حکم شرعی نیستند، بلکه در راستای هماهنگی شریعت منقول و خطابات شرع با اراده تشریحی خداوند قابل تعبیر است؛ به عبارت دیگر چنین آیات و روایاتی، ارشاد (صدر، ۱۴۰۸ ق، الحلقه الثالثه، القسم الثانی، ص ۱۱۸) به چیزی است که قبلاً با دلیل عقلی اثبات شده است و خطابات شرعی در این موارد، نه تولیدکننده الزام شرعی، بلکه تأییدگر چنان دآوری عقل درباره اراده تشریحی خداوند است که بالطبع نمی‌تواند با آن ناهماهنگ باشد.

منابع

۱. آل سید غفور، سیدمحسن؛ جایگاه سیاسی عالم دینی در دو مکتب اخباری و اصولی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۴.
۲. _____؛ «عقل‌گرایی و نقل‌گرایی در فقه سیاسی شیعه»؛ مجله علوم سیاسی، س ۴، ش ۱۴، تابستان ۱۳۸۰.
۳. الحلی، محمد بن ادریس؛ السرائر؛ ۷ ج، الطبعة الثانية، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۴. اسلامی، رضا؛ نظریه حق الطاعة؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ، ۱۳۸۵.
۵. استرآبادی، محمد امین؛ الفوائد المدنیة؛ تحقیق و تصحیح سیدمهدی لاجوردی؛ قم: دارالنشر لأهل البيت، [بی‌تا].
۶. بناری، علی همت؛ ابن ادریس الحلی رائد مدرسة النقد فی الفقه الاسلامی؛ ترجمه حیدر حبّ‌الله؛ بیروت: الغدير، ۱۴۲۵ ق / ۲۰۰۵ م.
۷. جناتی، محمد ابراهیم؛ منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی؛ تهران: کیهان، ۱۳۷۰.
۸. جمعی از نویسندگان؛ الجوامع الفقهية؛ [بی‌جا]. جهان، [بی‌تا].
۹. حائری یزدی، مهدی؛ کاوش‌های عقل‌نظری؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
۱۰. حکیم، محمدتقی؛ الاصول العامة للفقه المقارن؛ [بی‌جا]. مؤسسه آل البيت، ۱۹۷۹ م.
۱۱. حسینی یزدی فیروزآبادی، سیدمرتضی؛ عناية الاصول؛ ۶ ج، ج ۴، قم: فیروزآبادی، ۱۴۰۸ ق.
۱۲. حسینی السیستانی، السید علی؛ الرافد فی علم الاصول؛ بقلم الشیخ منیر السید عدنان القطیفی؛ الحلقة الاولى، قم: مهر، ۱۴۱۳ ق.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن بن علی؛ الفوائد الطوسية؛ قم: چاپخانه علمیه، ۱۴۰۳ ق.
۱۴. حسینی مراغی، سید میر عبدالفتاح؛ العناوین الفقهية؛ ۲ ج، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.
۱۵. خمینی، روح‌الله (امام)؛ تهذیب الاصول؛ تقریر الشیخ جعفر سبحانی؛ قم: دارالفکر، ۱۴۰۵ ق.
۱۶. روزدری، المولی علی؛ تقریرات درس آیت‌الله المجد الشیرازی؛ الجزء الثاني، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۳ ق.
۱۷. ریسونی، احمد؛ «غایات شریعت»؛ ترجمه مجید مرادی؛ دو هفته‌نامه پگاه، ش ۲۰۰، ۳۰ دی ۱۳۸۵.

۱۸. زینة، حسنی؛ *العقل عند المعتزلة: تصور العقل عند القاضي عبدالجبار؛* بيروت: دارالآفاق الجديدة، ۱۹۸۷ م.
۱۹. سرور واعظ، سیدمحمد؛ *مصباح الاصول؛* ج ۲، قم: مكتبة الداوری، ۱۴۰۸ ق.
۲۰. شریف المرتضی، السید علی بن الحسین بن موسی؛ *رسائل الشریف المرتضی؛* تحقیق السید مهدی الرجائی؛ ۴ ج، قم: دارالقران الکریم، ۱۴۰۵.
۲۱. _____؛ *الذریعة الی اصول الشریعة؛* تصحیح ابوالقاسم گرگی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۲۲. شفیع، محمود؛ *آزادی سیاسی در اندیشه‌های شیعه و معتزله؛* قم: قلم نو، ۱۳۸۶.
۲۳. شهید الثانی، زین العابدین بن علی بن احمد عاملی؛ *تمهید القواعد الاصولیه و العربیه لتفریع قواعد الأحكام الشریعة؛* تحقیق مکتب الاعلام الاسلامی المشهد المقدسة؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۴.
۲۴. شیخ الطوسی، محمد بن الحسن؛ *العدة فی اصول الفقه؛* تحقیق محمدرضا انصاری قمی، قم: ستاره، ۱۴۱۷ ق.
۲۵. شیخ صدوق، محمد بن بابویه؛ *اعتقادات صدوق به ضمیمه حواشی شیخ مفید؛* ترجمه سید محمد علی قلعه کهنه؛ [بی‌جا]، [بی‌نا]، ۱۳۷۱ ق.
۲۶. شیخ مفید، محمد بن النعمان بن المعلم؛ *سلسله مؤلفات الشیخ المفید (التذکره با اصول الفقه)؛* تحقیق مهدی نجف و محمد حسون؛ ۱۴ ج، الطبعة الثانية، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ ق / ۱۹۹۳ م.
۲۷. صدر، سیدمحمدباقر؛ *دروس فی علم الاصول؛* ۳ ج، بیروت: دارالکتاب اللبنانی، ۱۴۰۶ ق.
۲۸. _____؛ *المعالم الجديدة للاصول؛* النجف الاشرف: مطبعة النعمان، ۱۳۸۵ ق.
۲۹. صرامی، سیف‌الله؛ *احکام حکومتی و مصلحت؛* تهران: عبر، ۱۳۸۰.
۳۰. طباطبایی، محمدحسین؛ *حاشیة الکفاية؛* [بی‌جا]، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی با همکاری نشر کتاب، ۱۴۱۵ ق.
۳۱. عاملی، محمد بن جمال الدین؛ *ذکرى للشیعة فی احکام الشریعة؛* تحقیق مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث؛ قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۹.
۳۲. عطیة، جمال؛ «اصول و حوزة‌های شریعت»؛ ترجمه مجید مرادی؛ *دو هفته‌نامه پگاه*، ش ۲۰۰، ۳۰ دی ۱۳۸۵.

۳۳. فیرحی، داوود؛ قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام؛ ج ۲، تهران: طرح نو، ۱۳۸۱.
۳۴. فضلی، عبدالهادی؛ دروس فی اصول الفقه الامامیه؛ ج ۲، بیروت: الغدیر، ۱۴۲۷ ق.
۳۵. قمی، ابوالقاسم؛ قوانین الاصول؛ تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، [بی تا].
۳۶. قاضی عبدالجبار؛ المعنی؛ ۲۰ ج، قاهره: وزارة الثقافة و الارشاد القومي، المؤسسة المصرية، [بی تا].
۳۷. قماش، سعید؛ جایگاه عقل در استنباط احکام؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴.
۳۸. کاشف الغطاء، جعفر؛ کشف الغطاء عن مبهات الشریعة الغراء؛ تحقیق مکتب الاعلام الاسلامی، فرع خراسان؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹.
۳۹. کلانتری، ابوالقاسم؛ مطارح الانظار (تقریرات درس شیخ انصاری)؛ [بی جا]، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۳۸۶.
۴۰. کدیور، محسن؛ سیاستنامه خراسانی؛ تهران: کویر، ۱۳۸۵.
۴۱. کراجکی الطرابلسی، محمد بن علی بن عثمان؛ کنز الفوائد؛ تحقیق و تعلیق عبدالله نعمه؛ ۱۲ ج، قم: دارالذخائر، ۱۴۱۰ ق.
۴۲. گرجی، ابوالقاسم؛ تاریخ فقه و فقها؛ تهران: سمت، ۱۳۷۵.
۴۳. مظفر، محمدرضا؛ اصول الفقه؛ ج ۲، قم: اسماعیلیان، [بی تا].
۴۴. مرادی، مجید؛ «جغرافیای مقاصد شریعت»، دو هفته نامه پگاه، ش ۲۰۰، ۳۰ دی ۱۳۸۵.
۴۵. منتظری، حسینعلی؛ نهاییة الاصول؛ تقریر الابحاث حسین الطباطبایی البروجردی؛ تهران: تفکر، ۱۴۱۵ ق.
۴۶. مجتهد شبستری، محمد؛ هرمنوتیک، کتاب و سنت؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۱.
۴۷. نائینی، محمدحسین؛ فوائده الاصول؛ تألیف محمدعلی الکاظمی الخراسانی؛ ۴ ج، قم: النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۰۶.
۴۸. نراقی، احمد؛ عوائد الايام؛ تحقیق مرکز الأبحاث و الدراسات الاسلامیه؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵.