

جایگاه آزادی اندیشه در مکتب اصول فقه امام خمینی به عنوان مبنای آزادی سیاسی

سیامک جعفرزاده*، ابراهیم علی‌عسگری**، سیدحسن ابوصالح***، نجمه ضرابیان****

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۱۲/۲۳

چکیده

امام خمینی از فقها و اصولیون برجسته معاصر است و به عنوان بنیان‌گذار انقلاب اسلامی نظرهای ایشان همواره مورد توجه و مطالعه محققان داخلی و خارجی بوده، و تحقیق و مطالعات فراوانی در آثار و نظرات امام خمینی پیرامون آزادی اندیشه صورت گرفته است، اما در این زمینه هیچ‌گونه مطالعه‌ای در دروس اصول فقه ایشان انجام نگرفته است، در حالی که عقل از منابع استنباط احکام و مباحث اصلی علم اصول فقه است. پرسش اصلی مقاله حاضر این است که آزادی اندیشه در دروس اصولی امام خمینی چه جایگاه و منزلتی دارد؟ هدف مقاله اثبات وجود مبانی و اصول آزاداندیشی در حد متعالی عقلانی در دروس اصولی امام است. برای تحقق این هدف روش تحقیق توصیفی-تحلیلی به کار گرفته شد. نتایج استنباطی عبارتند از: ضمن تأیید آزادی اندیشه، برای درست اندیشیدن نیز راهکارها، اصول و قواعدی ارائه می‌کند. اعطای اختیارات گسترده به عقل و آن را یکی از منابع استنباط به شمار آورده و برای عقل و بنای عقلا سهم شایان توجهی در استنباط قائل است.

واژه‌های کلیدی:

اصول فقه، استنباط، آزادی اندیشه، حجیت، عقل.

* استادیار، گروه فقه و حقوق، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران (نویسنده مسئول)،

(jafarzadeh_siamak@yahoo.com)

** دانشجوی دکتری، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران (hajebi65@yahoo.com)

*** مربی، گروه معارف اسلامی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران.

**** کارشناسی‌ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد همدان، همدان، ایران.

سیاست متعالیه

• سال ششم

• شماره بیستم

• بهار ۹۷

جایگاه آزادی اندیشه

در مکتب اصول فقه

امام خمینی

به عنوان مبنای

آزادی سیاسی

(۴۳ تا ۶۲)

مقدمه

علم اصول فقه مینا و پایه فقه به شمار می‌آید. بنابراین، مینا و پایه نظریه‌های هر فقهی بر مباحث این علم استوار می‌شود و از طرفی نیز، عقل از منابع علم اصول فقه محسوب می‌شود. بنابراین، باید در این علم مباحثی مرتبط با مبانی آزاداندیشی وجود داشته باشد. بر این اساس، در نوشته حاضر سعی شده است جایگاه عقل و اندیشه بشری در دروس اصول فقه امام خمینی بررسی و بیان شود که ایشان به‌عنوان مجتهدی مبارز و آزادی‌خواه تا چه حد به آزادی اندیشه در دروس اصول فقه خود بها داده‌اند؛ زیرا عقل یکی از منابع استنباط در علم اصول فقه است.

در مقاله حاضر اثبات می‌شود که در دروس اصول فقه امام خمینی، رأی عقل به‌ویژه بنای عقلایی بسیار مورد توجه بوده و همواره در استنباط‌های فقهی و استدلال‌های اصولی ایشان حضوری محسوس داشته که با ذوق فلسفی ایشان عجین و قرین بوده است. موانعی که ممکن است سر راه تحقق آزادی اندیشه قرار گیرند، به دو دسته تقسیم می‌شوند، موانع درونی و موانع بیرونی؛ موانع درونی مانند امیال و هواهای نفسانی است و موانع بیرونی عبارت‌اند از خرافه‌فکنی، سفسطه، ممانعت از رسیدن اطلاعات و معلومات به افراد جامعه و جز آن. پرسش اصلی مقاله حاضر عبارت از این است که آزادی اندیشه در دروس اصولی امام خمینی از چه جایگاه و منزلتی برخوردار است. گفتنی است تحقیق و مطالعات فراوانی در نظرات امام خمینی پیرامون آزادی اندیشه انجام گرفته، اما در این زمینه هیچ‌گونه مطالعه‌ای در دروس اصول فقه ایشان نگرفته در حالی که عقل از منابع استنباط احکام و مباحث اصلی علم اصول فقه است. بنابراین، تحقیق حاضر برای اولین بار آزادی اندیشه از دیدگاه امام خمینی در اصول فقه را بررسی می‌کند.

تعریف علم اصول فقه

متقدمین تعریفی به این شرح برای علم اصول فقه مطرح کرده‌اند: «هُوَ الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الْمَمَهْدَةِ لِاسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرَعِيَّةِ»؛ یعنی اصول فقه عبارت است از علم به قواعدی که برای به‌دست آوردن احکام شرعی فرعی آماده شده است (بجنوردی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۴). ولی متأخرین بر این تعریف اشکال کرده‌اند که چنین تعریفی شامل مسئله حجیت ظن در صورت انسداد و مسأله اصول علمیه نخواهد شد (آخوند خراسانی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۲۳). از این رو، در گریز از این اشکال جمله دیگری بر این تعریف افزوده‌اند: «والتی ینتهی الیه فی مقام العمل»، یا هر آنچه که در نهایت در مقام عمل به آن استناد می‌شود. تعریف امام خمینی از علم اصول به این شرح است: «هُوَ الْقَوَاعِدُ الْآلِيَّةُ الَّتِي يُمْكِنُ أَنْ تَقَعَ فِي كِبَرِي

استنتاج الأحكام الکلیه الفرعیه الإلهیه أو الوظیفه العملیه ؛ علم اصول فقه قواعد آلی و ابزاری می‌باشد که ممکن است در مسیر استنباط احکام کلی فرعی قرار گیرد و یا بیان‌کننده وظیفه عملی مکلف باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۵۱). این تعریف، به نظر تعریفی کامل و بی‌نقص است.

موضوع اصول فقه

درباره موضوع علم اصول، می‌توان چنین استدلال کرد:
الف) خداوند دین را برای فهم مردم به‌منظور اعتقاد و عمل کردن بدان فرو فرستاده است.

ب) بیان آموزه‌های دینی، دست کم در سطح آموزه‌های عملی و فقهی، به‌صورت رمزی نبوده و به گروهی از مردم اختصاص ندارد بلکه بیان آموزه‌های دینی به‌صورت عمومی و به شیوه‌های عقلایی است.

بر این مبنای، برای فهم احکام دین، باید به همان قاعده‌ها و ضابطه‌های عقلایی و عقلی نزد مردم، مراجعه کرد. بنابراین، موضوع علم اصول همان (قواعد عقلانی و عقلی معتبر در میان مردم) است (طباطبائی، ۱۳۶۱: ۶۵).

در نتیجه، اصول فقه علمی است که با تفکر و اندیشه سروکار دارد.

آزادی اندیشه و آزادی سیاسی

آزادی اندیشه: یعنی آزادی انسان در به‌کارگیری روش‌های عقلانی منطقی به‌منظور کشف حقیقت، بدون آنکه دیگران، او را به گام‌برداشتن در راه‌های معینی ملزم کنند که به نتایج از پیش تعیین‌شده (درست یا نادرست) بینجامد یا مانع کشف واقع شوند (بیات، ۱۳۸۱: ۵۶۷). این تعریف از آزادی اندیشه با تشریح مبانی تکمیل خواهد شد.

آزادی سیاسی: یعنی فرد بتواند در زندگی سیاسی و اجتماعی کشور خود از راه انتخاب زمامداران و مقامات سیاسی شرکت جوید و یا به تصدی مشاغل عمومی، سیاسی و اجتماعی کشور خود نائل آید، یا در فرصت‌های مناسب به او مجال ابراز نظر داده شود، در مجامع، آزادانه عقاید و افکار خود را به نحو مقتضی ابراز کند و در جعل قوانین و نقشه سیاسی نظر او محترم باشد (طباطبائی مؤتمنی، ۱۳۷۰: ۹۶؛ شریف قرشی، ۲۰۰۶: ۱۴۰). از این تعریف استنباط می‌شود که یکی از مبانی اصلی آزادی سیاسی، احترام به اندیشه و ادراک افراد جامعه است.

مبانی آزادی اندیشه: استقلال در استدلال، احترام و ارزش‌نهادن تفکر و تعقل، همچنین، رفع موانع تفکر منطقی و واقع‌گراانه از اصلی‌ترین شرایط اعمال آزادی اندیشه است.

موانعی که ممکن است سر راه تحقق آزادی اندیشه قرار گیرند، به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ موانع درونی و موانع بیرونی. موانع درونی مانند امیال و هواهای نفسانی است که در درون بشر وجود دارد و مانع از درست اندیشیدن می‌شود که عبارتند از حسادت، تعصب، خشم، شهوت و...؛ اما موانع بیرونی از عالم خارج به انسان تحمیل و القا یا اینکه مانع از رسیدن فرد به واقع می‌شود که عبارتند از خرافه‌فکنی، سفسطه و وارونه جلوه‌دادن حقیقت، ایجاد ترس، ممانعت از رسیدن اطلاعات و معلومات به افراد جامعه، شایعه و... (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۷۳-۷۱).

مبانی آزادی سیاسی: اعمال حق حاکمیت، فقدان فشار و هراس سیاسی، فقدان اجبار از ناحیه حکمرانان، اختیار، حق انتخاب و اظهار نظر و... (میراحمدی، ۱۳۷۹: ۷۱؛ قربانی، ۱۳۷۵: ۲۶۱؛ رامین، ۱۳۶۹: ۲ و ۳). همین مبنا را در تعریف آزادی اندیشه نیز می‌توان مشاهده کرد. برخی بر این باورند که حقوق سیاسی و آزادی سیاسی بدون آزادی اندیشه، بدون مراد و تبادل اطلاعات تحقق نمی‌یابد (نویمان، ۱۳۷۳: ۸۷).

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت آزادی اندیشه مبنا و اساس آزادی سیاسی را تشکیل می‌دهد و بین آن‌ها نسبت عموم - خصوص من وجه وجود دارد؛ زیرا دامنه آزادی سیاسی محدود به حریت فکر و عقیده در زمینه امور سیاسی است، اما آزادی اندیشه، حکایت از حریت و جولان فکر در همه امور دارد. تا زمانی که مبانی و شرایط آزادی اندیشه تحقق نیابد، آزادی سیاسی هم به معنای واقعی خود محقق نخواهد شد و چه بسا مورد انحراف یا سوءاستفاده واقع شود. پس اهمیت آزادی اندیشه دارای نقش انکارنشدنی در تحقق آزادی سیاسی بر عهده دارد.

بررسی مبانی آزادی اندیشه در مکتب اصول فقه امام خمینی

۱. حاکمیت و استقلال اندیشه

حاکمیت یعنی آزادی و استقلال جامعه سیاسی که دولت نماینده و مظهر آن است (طباطبائی مؤتمنی، ۱۳۸۰: ۵۴). آزادی‌ای که مبنایش فکر و اندیشه نیست، هرگز مورد قبول اسلام نیست؛ زیرا چنین آزادی به معنای آزادی بردگی، اسارت و آزادی زنجیر در دست و پا قرار دادن است (مطهری، ۱۳۷۲: ۳۸۱). آزادی اندیشه زمانی کاربردی و مؤثر است که اندیشه‌ها بتوانند به‌طور مستقل خود را نمایان کنند و مورد تقدیر و تأیید قرار گیرند (Mac Callum, 2002: 15). همچنین، در تعریف آزادی اندیشه گفته شد که آزادی اندیشه، روش کشف حقیقت، بدون آنکه دیگران او را به گام برداشتن در راه‌های معینی ملزم کنند؛

در نتیجه استقلال در استدلال یکی از مبانی اصلی آزاداندیشی است. بنابراین، باید اندیشه و تفکر افراد جامعه مورد احترام و توجه دولت‌ها باشد و استقلال آن نادیده گرفته نشود؛ به عبارت دیگر، باید برای اندیشه حاکمیت قائل شد تا آزادی اندیشه به معنای واقعی خود محقق شود.

در تعالیم اسلامی آزادی اندیشه نه تنها به عنوان حقی مسلم از حقوق مباح مورد احترام است، بلکه به عنوان امری واجب تشریح شده است. دلیل این مطلب کثرت آموزه‌های دینی است که بر آزادی اندیشه به شدت تأکید می‌کند. بر اساس چنین تفکری، می‌توان آزادی اندیشه را در سلسله مقاصد شریعت تا حدی که ضرورت دینی ارتقا بخشید و آن را از جمله مقاصد شریعت تعبیر کرد (نجار، ۱۳۷۷: ۵۸). همچنین، در بعد عقل و تفکر آیات بسیاری آمده است که بارها انسان را به استفاده از عقل ترغیب، تشویق و امر می‌کند؛ مانند آیات ۲۴ و ۱۰ سوره مبارکه انبیاء (لکزایی، ۱۳۹۴: ۱۱).

در ادامه به چند نمونه از مباحث که در دروس و آثار اصول فقه امام خمینی مطرح بوده و مرتبط با حاکمیت اندیشه است، اشاره می‌شود:

۱-۱. طریقت و حجیت ذاتی قطع

قطع یا یقین علم به واقع است در مقابل ظن، و بدیهی است که بالاترین مرحله علم است و حجیت آن محفوظ به قراین نیست، بلکه حجیتی واقعی دارد (سیحانی، ۱۳۸۶: ۱۵۰۵). حجیت قطع؛ قطع و یقین حجیتش ذاتی است و نیازی به جعل شارع ندارد، چون اگر شارع بگوید: قطعت را برای تو حجت قرار دادم تحصیل حاصل و اگر مخالفت کند تناقض پیش می‌آید. عقل ما حکم می‌کند که قطع خودبه‌خود حجیت دارد و نیاز ندارد که کسی آن را معتبر کند. عقل مستقلاً حکم می‌کند که قطع حجیتش ذاتی است بدون اینکه به جعل اعتبار نیاز داشته باشد، در غیر این صورت، دور پیش می‌آید. بنابراین، عقلاً باید به قطع عمل کنیم، هر چیزی که ذاتی یک چیز شود (مثل حجیت برای قطع که ذاتی است) اثباتش نیاز به دلیل ندارد و اصلاً از او جدایی ناپذیر است. در نتیجه، نفی آن هم ممکن نیست (ذهنی تهرانی، ۱۳۶۶ الف، ج ۴: ۱۳۰ و ۱۳۴؛ ذهنی تهرانی، ۱۳۶۶ ب، ج ۱: ۶؛ فرجی، ۱۳۸۵: ۱۹۴). در دایره‌المعارف الشیعه العامه، ذات، به این شرح تعریف شده است: ذات شیء، نفس، جوهر، حقیقت، عین و ماهیت آن است (حسینی، ۱۳۷۹: ۹؛ ۵۰۰). از این تعریف روشن می‌شود که ذات از شیء جدا نشدنی است؛ بنابراین، حجیت و لزوم برای قطع، ذاتی است و عقلاً ثابت است (ذهنی تهرانی، ۱۳۶۶ الف، ج ۴: ۱۳۴).

امام راحل بین قطع و علم فرق گذاشته و می‌فرماید قطع حالتی نفسانی است که ممکن است با واقع موافق باشد و ممکن است مخالف با واقع باشد. اما علم همواره به واقع اصابت

می‌کند. بنابراین، معتقد است حجیت علم ذاتی است و حجیت قطع غیرذاتی است، مانند این که قطع برخلاف واقع باشد. بنابراین، چگونه می‌تواند نسبت به واقع حجیت ذاتی داشته باشد. امام نظر مشهور اصولیون را نسبت به علم می‌پذیرد. توضیح اینکه قطع به اعتقاد امام راحل دو حیثیت دارد، یکی حالتی درونی که ممکن است موافق واقع نباشد، بلکه منشعب از امیال درونی است و دیگری حالتی که قطع در آن نسبت به متعلق خود که همان انکشاف واقع (علم) است، حاصل می‌شود (سبحانی، ۱۳۶۳: ۸۵-۴۴) در ادامه می‌فرماید: قطع حجیتش را از اعتبار عقل و بنای عقلا دارد؛ زیرا در بنای عقلا شاهدیم که آن‌ها به چنین قطعی عمل می‌کنند (سبحانی، ۱۳۶۳: ۸۶).

از نظر امام خمینی جعل حجیت برای قطع لغو است، نه اینکه حجیت از لوازم ماهیت قطع است، بلکه حجیت یک حکم عقلی است که مترتب بر قطع است؛ زیرا عقلاً چنین عملی بیهوده است و تحصیل حاصل است و لغویت لازم می‌آید (فاضل لنگرانی، ۱۴۲۰، ج ۲: ۳۷۴).

بنابراین، مبانی آزادی اندیشه از کلام امام راحل چنین استنباط می‌شود که هیچ فردی نمی‌تواند استقلال و حاکمیت قطع و یقین دیگری را نادیده گیرد و برای آن حجیت و اعتبار وضع یا سلب کند. همین نکته نشان‌دهنده حاکمیت و استقلال اندیشه در مکتب اصولی امام راحل است.

همچنین، در زمینه طریقت قطع مشهور اصولیون معتقدند که قطع از هر راهی به دست آید، عقلی و غیرعقلی و ... معتبر و حجت برای قاطع است. گاه قطع مطابق با واقع و مصادف با واقع درمی‌آید؛ مثل اینکه قاطع به این باشد که این مایع شراب است و در واقع، هم همین‌طور باشد؛ و گاهی قطع غیرمطابق با واقع «جهل مرکب» مثل اینکه قطع به خمیریت مایع دارد، ولی در واقع آن مایع سرکه باشد (فرجی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۴۲). قطع طریقی تماماً اجزایش عقلی و ذاتی است و از ادراک و عقل فرد قاطع صادر می‌گیرد و برای او معتبر است و لو خلاف واقع باشد و قاطع ملتزم به انجام‌دادن قطع است و این قطع نیز برای شارع معتبر است (فرجی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۲۶؛ ذهنی تهرانی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۳). در صورتی که طریقت قطع، ذاتی آن باشد، شارع نمی‌تواند مکلف را مجبور کند برخلاف آن عمل کند؛ و چون قطع طریقی ذاتاً و نفساً طریق به واقع است، ذهن سریعاً و به‌صورت خودکار، بدون هیچ مانعی برای استدلال عقلانی به نتیجه منطقی می‌رسد و به عبارت دیگر، قطع بین الثبوت است و عقل این استدلال را آن‌چنان سریع انجام می‌دهد که گویی برای صغرای آن حد وسطی نیست، همان‌طور که برخی اصولیان قائل به آن شدند (ر.ک. ذهنی تهرانی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۳ و ۳۱) از سوی دیگر، لازمه طریقت قطع به واقع این است که شارع می‌تواند در جایی

که مکلف قطع به حکم واقعی ندارد، امارات و اصول عملی را برای او جایگزین قطع کرده و در حکم قطع قلمداد می‌کند (ر.ک. اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۵۱)

همچنین، امام در باب طریقت قطع معتقدند کاشفیت و طریقت قطع از لوازم ماهیت آن نیست؛ برخلاف نظر مشهور، بلکه طریقت و حجیت از لوازم وجود است، به عبارت دیگر، زمانی که قطع حاصل می‌شود، لازمه این حصول و وجود، کاشفیت و طریقت است. در باب آتش و گرما، می‌گویند گرما لازمه ذاتی و ماهیت آتش نیست، بلکه وقتی آتش وجود خارجی پیدا کرد، گرما از لوازمش است؛ همان‌طور که حرارت لازمه وجود آتش است، طریقت و کاشفیت نیز لازمه وجود قطع است... لازمه ماهیت، قابلیت جعل مرکب، یعنی همان ثبوت شیء لشیء آخر را ندارند و جاعل و شارع، نه به عنوان آنه جاعل الممکنات و نه به عنوان آنه خالق و نه به عنوان آنه صاحب الشریعه و شارع، نمی‌تواند بگوید حالا که قطع برای شما حاصل شد، من طریقت را برای آن جعل می‌کنم. ... جعل تألیفی و جعل مرکب امکان ندارد؛ و اساساً جعل در لوازم ماهیت نه به جعل استدلالی و نه به جعل طبیعی، امکان ندارد...؛ زیرا تحصیل حاصل پیش می‌آید؛ اما اگر گفتیم این از لوازم وجود است، جعل ممکن می‌شود، لکن لغویت لازم نمی‌آید و تحصیل حاصل نیست (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۷).

از مطالب یادشده استنباط می‌شود که امام در اصل طریقت قطع با مشهور مخالفت ندارد، بلکه مخالفت در مسئله فرعی است. منظور امام از کاشفیت و طریقت برای قطع همان قابلیت و اعتبار استناد به عقل است، در صورت عمل به قطع که حاصل تعقل و تفکر بشر است به اصطلاح حجیت قطعی است که مکلف به آن رسیده است و این طریقت و کاشفیت همیشه ملازم با قطع است، همان‌طور که گرما ملازم با آتش است. در واقع، این مثال امام بیان‌کننده بدیهی بودن کاشفیت و طریقت برای قطع است و همان‌طور که نیازی نیست که به کسی گفته شود که آتش سوزان است، نیاز هم نیست که شارع بگوید من قطع را کاشف و طریقی به واقع می‌دانم؛ زیرا این‌ها از امور بدیهی برای هر عاقلی‌اند، پس شارع به قدرت و درک بالای عقل بشری اعتماد دارد و بر این اساس است که در باب قطع درک یقینی او را ملاک حکم قرار می‌دهد و بر اساس آن ثواب و عقاب می‌کند و در این باب اندیشه مکلف را آزاد و رها گذاشته است، حتی برای قطع او حجت و طریقت و کاشفیت جعل نمی‌کند و این نشان‌دهنده احترام و عظمت عقل و اندیشه بشری در علم اصول فقه است و امام می‌فرماید طریقت و کاشفیت قطع وجودی است یعنی بستگی به فهم و درک فردی دارد پس قطع هر فردی برای او طریق و کاشف به واقع است، هرچند خلاف واقع باشد. این نیز سمبل بارز آزادی اندیشه

سیاست متعالیه

- سال ششم
- شماره بیستم
- بهار ۹۷

جایگاه آزادی اندیشه
در مکتب اصول فقه
امام خمینی
به عنوان مبنای
آزادی سیاسی
(۴۳ تا ۶۲)

است، حتی اگر حاصل تفکر خلاف واقع هم باشد، باز طریقت و کاشفیت خود را دارد و معتبر است و شارع مخالفت با آن نمی‌کند. در نتیجه، امام راحل برای قطع حجیت ذاتی قائل است؛ یعنی سلب حاکمیت و استقلال عقل را در استنباط احکام و مسائل جایز نمی‌داند. همچنین، ایشان معتقد است اندیشه، طریقت و کاشفیت دارد، بنابراین، می‌تواند به‌طور مستقل و بدون تحمیل هیچ قدرت خارجی استدلال و استنباط کند. بنابراین، اندیشه زمانی تحقق می‌یابد که حداقل برای خود صاحب اندیشه؛ حجیت، منجزیت و طریقت داشته باشد.

همان‌طور که در تعریف آزادی اندیشه و تشریح مبانی آن بیان شد احترام به افکار و استدراک‌های افراد جامعه از مبانی آزادی اندیشه و به تبع آزادی سیاسی محسوب می‌شود. بنابراین، طریقت و کاشفیت قطع دلالت بر همین مبنا دارد که اندیشه باید آزاد باشد و برای آن باید حاکمیت و استقلال قائل بود که از صفات ذاتی اندیشه است که در دروس اصول فقه امام از آن با عنوان حجیت ذاتی قطع بحث شده است.

۱-۲. براءت عقلی

براءت عقلی، مقابل براءت شرعی بوده و عبارت است از حکم عقل به براءت ذمه مکلف، نسبت به تکلیف مشکوک، در مواردی که بعد از جست‌وجو از دلیل، شک او نسبت به تکلیف واقعی برطرف نشود. حجیت براءت عقلی، به معنای صحت تمسک به براءت عقلی و عمل طبق آن است. چون عقل سلیم حکم می‌کند مجازات بر حکمی که تشریح نشده یا مشکوک الحکم است (حسینی دشتی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۱۱).

امام خمینی معتقدند، دلیل اصلی بر حجیت براءت عقلی، قاعده عقلی «فبح عقاب بلا بیان» است که مؤاخذه کسی را که حکم شرعی به او نرسیده است، برمی‌دارد و این حکم عقل، سبب ایمنی از عقاب و ترخیص در ارتکاب می‌شود و بعد از جست‌وجو و عدم دستیابی به دلیل است که لازمه آن عدم مؤاخذه مکلف است؛ بنابراین، عقل در صورتی به براءت حکم می‌کند که بیان و دلیلی از سوی شارع درباره مورد مشکوک به مکلف نرسیده باشد و اگر مکلف به مظان وجود دلیل مانند کتاب «موسائل الشیعه» و سایر جوامع روایی که نسبت به وجود دلیل در آنها ظن وجود دارد - رجوع کرد و دلیلی بر الزام به آن نیافت، عقل حکم می‌کند عقاب بر آن، عقاب بلا بیان و قبیح است (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۴۱۱؛ حسینی دشتی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۱۱). بنابراین، اصل اباحه، مقابل اصالت تحظر بوده و به معنای حکم اولی عقل به جواز تصرف در اشیا، با قطع نظر از وجود شرع و حکم شارع نسبت به آنها، است (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۲۵ و ۲۴؛ سبحانی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۰۴-۳۰۶؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۱۲۸-۱۲۹).

نتیجه اینکه در مبحث اصل اباحه و برائت عقلی شاهد استنتاج عقلی در باب حجیت این اصول هستیم. در اصول فقه این حاکمیت به عقل داده شده است که یکی از احکام خامسه را در موارد خاص تحکیم کند. به عبارتی، اندیشه را در مقام تقنین قرار داده، و این امر مؤید وجود حریت و حاکمیت اندیشه در حد متعالی عقلانی در دروس اصول فقه امام است. بنابراین، امام راحل در اصول فقه تا حدی برای عقل حاکمیت و آزادی و قائل اند که عقل می‌تواند برای تشخیص تکلیف خود قواعدی مانند قبح عقاب بلا بیان بنا کرده که برای قواعد دیگر نیز حجت است. این نشان‌دهنده وجود حد اعلائی حریت برای اندیشه بشر است.

۱-۳. بنای عقلا

بنای عقلا به معنای روش و سلوک عملی خردمندان بر انجام دادن یا ترک کاری بدون دخالت و تأثیر عوامل زمانی، مکانی، نژادی، دینی و گروهی (جوادی، ۱۳۸۶، ج ۹: ۴۷۸؛ محمدی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۳۲۷). در نتیجه، این تعریف از سلوک غیرخردمندان دوری جسته است؛ زیرا پشتوانه عقلی ندارد؛ پس بنای عقلا اعتبار شده معتبر است. حجیت، به معنای صحت استناد به ادله معتبر شرعی (قطع، اماره و اصل عملی) و درستی عمل بر طبق آنها است (سیحانی، ۱۳۸۰: ۲۰۹). حضرت امام می‌فرماید: واژه «عرف» یک عبارتی نیست که مجعول و تأسیسی از سوی شارع باشد. بنابراین، این سخن که معاملات به دلیل اعتباری بودن نیازمند تصریح شارع به امضا و تأیید آنها می‌باشد، مردود است؛ زیرا اعتباری بودن آنها، لزوم امضای شارع را در پی ندارد، پس در [اثبات] صحت و پذیرش معاملات از سوی شرع، همان عدم ردع شارع کافی است؛ زیرا اگر معامله‌ای نزد توده عقلا نافذ و مؤثر باشد و نزد شرع چنین نباشد وظیفه شارع نهی از آن است و در اثبات مؤثر بودن آن در نزد شارع، همان عدم ردع او کافی است (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۲۶۴ و ۳۱۵؛ سیحانی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۳۵).

به‌طور خلاصه باید گفت بنای عقلا دلالت بر حاکمیت و اصالت فرد دارد. اصالت فرد به این معنا است که انسان اصولاً موجودی خردمند به شمار می‌رود و از این رو باید در تشخیص مصلحت فردی خود در حدود نظام اجتماعی، آزاد و مختار باشد (حیدری و گردشتی، ۱۳۹۵: ۱۱۹).

در مکتب اصولی امام خمینی اندیشه و تعقل تا حدی حاکمیت و آزادی دارد که می‌تواند مبنای دلیل احکام باشد و قدرت تقنین و وضع قوانین را داشته باشد. همین امر می‌تواند نمایان‌کننده جایگاه رفیع آزادی اندیشه و آزادی سیاسی در مکتب اصولی امام راحل باشد، در حالی که بسیاری از فقها برای عقل و بنای عقلا ارزش و جایگاهی قائل نبود امام تأکید بر این مهم داشتند.

۲. آزادی ترس و مصونیت اندیشه

آزادی از ترس (Freedom from fear) طبق مقدمه اعلامیه جهانی، حقوق بشر یک حق اساسی انسانی به‌شمار می‌رود. ترس می‌تواند مانع از تحقق هر نوع آزادی باشد. همان‌طور که بیان شد، ترس یکی از موانع درونی حریت فکر است. بنا بر نظر روان‌شناسان ترس موجب کاهش عملکرد ذهن می‌شود و غالباً به اتخاذ تصمیم‌های غلط و نابه‌جا منجر می‌شود (Gardner, 2011: 10).

همان‌طور که اشاره شد ترس یکی از موانع درونی آزادی اندیشه محسوب می‌شود که باید برای رفع آن اقداماتی صورت گیرد تا زمینه برای جولان آزادانه اندیشه فراهم شود و موانعی که به کاهش عملکرد ذهن منجر می‌شوند، مانند ترس از پیش پای آن برداشته شود. از جمله راهکارهایی که در زمینه رفع این مانع در مکتب اصولی امام مشهود است، عبارتند از:

۲-۱. معذرت قطع

معذرت قطع در جایی که قطع، مخالف واقع باشد، حجیت موجب معذرت است؛ به این معنا که قطع مکلف به خلاف تکلیف واقعی، عذری برای وی در مقابل مولا محسوب می‌شود و او را از عقاب می‌رهاند قطع کسی است که از سببی که در نزد متعارف مردم و برای آن‌ها قطع حاصل نمی‌شود، از آن سبب برای این شخص قطع حاصل شود (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۰: ۷۶). در نتیجه، رابطه معذرت قاطع با آزادی اندیشه در عدم عقاب و مذمت قاطع است؛ بنابراین، قاطع می‌تواند با خیالی آسوده و عدم ترس از عقاب به قطع برسد. در تعریف‌های آزادی اندیشه نیز آمده که شرط تحقق حریت فکر، فقدان مطلق موانع باطنی یا خارجی است و ترس نیز نوعی مانع است. بنابراین، ترس قاطع از عقابی و مؤاخذه به سبب خطای در کشف می‌تواند مانع از جولان اندیشه و حریت فکر شود.

۲-۲. تجری

تجری مخالفت عملی با حکم الزامی مولا به زعم شخص متجری است؛ بدون آنکه در واقع مخالفتی صورت گرفته باشد (سبجانی، ۱۳۸۰: ۲۱۰). معصیت اقدام بر مخالفت مولا است که بر حسب واقع نیز مخالفت صورت گرفته باشد، مانند نوشیدن شراب با علم به شراب‌بودن آن (ذهنی تهرانی، ۱۳۶۶ الف، ج: ۴: ۲۴). البته تجری به مفهوم لغوی - که عبارت است از جرأت بر مولا؛ خواه در واقع مخالفتی صورت گرفته باشد یا نه - اعم از معصیت است نه مابین با آن (سبجانی، ۱۳۸۰: ۲۱۰؛ حسینی دشتی، ۱۳۷۹، ج: ۳: ۴۸۷). در این که تجری حرام است یا نه، همچنین تجری موجب فسق است یا نه اختلاف است. منشأ اختلاف این است که آیا

از سوی شارع، قطع به حکم شرعی به طور مطلق، بر مکلف، حجت قرار داده شده است؛ گرچه مخالفت با واقع باشد یا تنها در صورت انطباق با واقع حجت است؟ بنا بر تعریف عدالت به ملکه نفسانی، تجری موجب فسق است؛ زیرا کاشف از فقدان چنین ملکه‌ای در متجری است، هر چند قائل به حرمت تجری و استحقاق عقاب بر آن نباشیم (آخوند خراسانی، ۱۴۲۹، ج: ۱؛ ۱۸۷؛ کاظمی، ۱۳۷۴، ج: ۱؛ ۳۷). اکثر اصولیون عمل متجری را کاشف نیت و قبیح فاعلی او می‌دانند و آیات و روایات فراوانی در باب ثواب و عقاب بدون انجام دادن عمل وجود دارد، همچنین، آیات و روایات مخالف نیز فراوان است. روان‌شناسان نیز معتقدند اعمال هر کس انعکاس نیت و افکار او است. رفتار افراد نشان‌دهنده افکارشان است انسان‌ها آن‌طور که فکر می‌کنند، هستند و کل رفتار آدمی به تفکر او وابسته است.

فلاسفه مبدأ فاعلی رفتارهای انسان را «نفس» می‌دانند. در مباحث «علم النفس» فلسفی، پس از اثبات تجرد نفس، به رابطه آن با فعل و رفتار صادر از انسان پرداخته شده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲، ج: ۲؛ ۲۳۴ و ۲۳۵). مرحوم آخوند معتقد است «تجری» هم قبیح فاعلی دارد و هم قبیح فعلی، اگر مناط عقاب این امور است، پس این «امور» در آدم متجری نیز هست، یعنی آدم متجری نیز «هتک امر المولاء، تجری علی المولاء و خرج عن رسما لعبودیة و الرقیه»، از این رو، آدم مصیب و آدم متجری در این امور با هم فرقی ندارند. بنابراین، تجری هم قبیح فاعلی دارد و هم قبیح فعلی (ذهنی تهرانی، ۱۳۶۶ الف، ج: ۴؛ ۲۳).

سید مجاهد نیز عصیان بودن تجری را اقرب دانسته است (ذهنی تهرانی، ۱۳۶۶ الف، ج: ۱؛ ۶۳). بر حرمت تجری، دلیل عقلی مرحوم اصفهانی است. ایشان در حاشیه‌ای خود به نام «نهایه الذرایه» استدلال خاصی دارد و می‌فرماید یعنی این ملاک هم در عاصی موجود است و هم در متجری (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج: ۳؛ ۳۲ و ۳۵). شهید اول می‌فرماید تجری موجب عقاب نیست تا زمانی که به عمل تبدیل نشده است؛ چون روایات از این مورد عفو کرده‌اند (ذهنی تهرانی، ۱۳۶۶ ب، ج: ۱؛ ۱۰۵). همچنین، اخباری موجود است که قصد معصیت را موجب عقاب نمی‌دانند، این نوع روایات معارض فراوان دارند. اینک بین آن‌ها جمع عرفی و عقلی که در *فرائد الاصول* به‌طور پراکنده آمده است، بیان می‌شود، ۱. شاید این موارد از عفو الهی برخوردار شده باشد؛ ۲. این اخبار مربوط به مواردی است که از اختیار مکلف خارج است؛ ۳. این اخبار مربوط به نیت‌های اختیاری هم می‌شود، اما مشروط به اینکه مکلف پس از تصمیم گناه پشیمان شده باشد (عباسی، ۱۳۹۰؛ ۶۱).

امام در زمینه تجری نقدی بر نظر مرحوم نائینی دارند که حریت فکر را در اندیشه ایشان نمایان می‌کند. مرحوم نائینی معتقد است همین مقدار که کسی علم پیدا کند که این عمل معصیت است، این تمام الموضوع برای حکم عقل به قبح و حرمت تجری است.

امام در نقد مرحوم نائینی می‌فرماید: برای حکم عقل به قبح تجرّی و قبح معصیت اصلاً نیازی به علم نداریم، بلکه خود تجرّی برای حکم عقل کافی است. باید گفته شود باطناً و واقعاً جهل است و شخص فکر می‌کند که علم دارد؛ اما در صدق و تحقق عنوان تجرّی، علم لازم است؛ ولی این علم در موضوع حکم عقل دخالتی ندارد. عقل یک حکم و یک موضوع دارد؛ حکم عقل قبح است و موضوعش هم تجرّی است؛ و این قضیه را تشکیل می‌دهد که «تجرّی قبیح است». بنابراین، تجرّی برای حکم عقلی قبح کافی است، اما این تجرّی اگر بخواهد در عالم خارج محقق شود، برای تحقق خارجی‌اش علم لازم است ولی این علم دخالتی در حکم عقل ندارد (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۵۶). امام مانند مرحوم نائینی معتقد است متجرّی مستحق عقاب است و بنا بر حکم عقل باید مجازات شود؛ اما اختلاف امام با نائینی در این است که عقل حکم به حرمت کرده است به دلیل هتک حرمت یعنی به دلیل خود عمل تجرّی و مخالفت با قطع است، اما بر مبنای نظر مرحوم نائینی تجرّی، مخالفت با علم است. خلاصه، امام می‌فرماید عقل حکم می‌کند تجرّی حرام است و شارع در این زمینه حکمی نکرده است. پس حکم، حکم عقلی است و حاکمیت در این زمینه به عقل واگذار شده هرچند این علم خلاف واقع باشد، اما شارع از این گناه چشم‌پوشی کرده است. در نتیجه، امام خمینی برای عدم عقاب متجرّی به آیات و روایاتی استناد کرده است که دلالت بر عفو شارع دارد. همان‌طور که اشاره شد ترس از خطا و اشتباه بودن استنتاجات عقلی می‌تواند موجب کاهش فعالیت ذهن شود و مانع از تصمیم‌گیری صحیح و واقع‌بینانه شود. بنابراین، اصول و مبانی آزادی‌اندیشه ایجاب می‌کند چنین مانعی از پیش پای عقل برداشته شود.

۲-۳. مبحث تخطئه

تخطئه، مقابل تصویب بوده و در لغت، به معنای نسبت دادن خطا به کسی و در اصطلاح، به معنای احتمال خطای مجتهد در دستیابی به حکم واقعی، عدم اصابت به حکم واقعی است. علمای امامیه معتقد به تخطئه بوده و بر این باورند که خداوند متعال برای هر واقعه‌ای یک حکم واقعی دارد که در لوح محفوظ در حق همگان، چه عالم، چه جاهل، چه مسلمان و چه کافر، ثابت است، و همه ما به همان واقع مکلفیم و امارات نیز طریقی به واقع هستند (ذهنی تهرانی، ۱۳۶۶ الف، ج ۶: ۱۲۸۸-۱۲۸۶)، اما استنباط مجتهد گاهی مطابق با آن حکم واقعی بوده و او «مصیب» است که در این صورت، حکم واقعی در حق مجتهد و مقلدان وی منجز است و گاهی هم رأی مجتهد برخلاف واقع بوده و او «مخطیء» است

که در این صورت او و مقلدانش معذورند (موسوی خمینی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۷؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۹۶). شعار علمای شیعه که تخطئه را پذیرفته‌اند این است: «للمصیب اجران و للمخطیء اجر واحد»؛ یعنی مجتهدی که در اجتهاد خود به حکم واقعی دست می‌یابد دو پاداش دارد، اما مجتهدی که با وجود به‌کارگیری همه سعی خود، به حکم واقعی نمی‌رسد، فقط یک پاداش دارد (فرجی، ۱۳۸۵: ۱۸۵). از آن نظر که حجیت برای قطع، ذاتی است، هیچ راهی برای طرد قطع حاصل وجود ندارد، ولو خلاف واقع باشد؛ همچنین، در مبحث قطع بیان شد؛ قطع حجیت، طریقت ذاتی، منجزیت و معذرت دارد (فرجی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۴۴-۴۲). در نتیجه، این منجزیت و معذرت فتوای مجتهد مخطیء از لوازم اجتهاد است. همچنین، از لوازم اصلی حریت فکر در دستگاه استنباط احکام شرعی محسوب می‌شود و ترس از موانع درونی آزاداندیشی است که نظریه تخطئه در مکتب اصول فقه امام راحل در صدد رفع این مانع است. بنابراین، بر اساس این نظریه، مجتهد بدون ترس و با مصونیت تام اقدام به اجتهاد و تفحص علمی کند.

۳. حق رأی و انتخاب

تفکر آزاد، آن تفکری است که حق انتخاب دارد و از هر منبع و منشأ که بخواهد می‌تواند به استدلال و استنباط پردازد و تعیین کند چه کاری حسن و چه کاری قبح دارد (Mackintire, 2002: 29). حق انتخاب از مبنای اصلی آزادی سیاسی نیز محسوب می‌شود. همان‌طور که در تعریف آزادی سیاسی گفته شده است که «آزادی سیاسی، آن است که فرد بتواند در زندگی سیاسی و اجتماعی کشور خود، از راه انتخاب زمامداران و مقامات سیاسی کشور شرکت جوید و یا در مجامع، آزادانه، عقاید و افکار خود را به نحو مقتضی ابراز نماید» (طباطبائی مؤتمنی، ۱۳۷۰: ۹۶). از سخنرانی‌ها و آثار امام خمینی به دست می‌آید که ایشان معتقدند حتی بنا بر نظریه ولایت فقیه، مردم در میان افراد واجد شرایط «حق انتخاب» دارند. می‌توانند از میان فقیهان واجد شرایط و در فرض فقدان فرد اصلح - که به حکم عقل باید او را برگزینند - یکی از آنان را انتخاب کنند. نمی‌توان بدون رضایت مردم یکی از آنان را بر مردم تحمیل کرد (ر.ک. ورعی، ۱۳۹۳: ۵۰).

۳-۱. اختیار مقلد در انتخاب مرجع تقلید

این امر برای هر مکلف شیعه جایز است، البته متأخرین قائل به تقلید از اعلم شده‌اند؛ تشخیص اعلم به مکلف واگذار شده و او در این امر آزاد و مختار است و این به دلیل بنای عقلای عالم است که برای حل مشکل خود به اهل فن و علما رجوع می‌کنند (موسوی خمینی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۷؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۹۶؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۴: ۵۹). شاید در وهله اول این

مطلب به ذهن برسد که خود تقلید یعنی سلب آزادی از تفکر و تعقل؛ یعنی فکر خود را اندیشه خود را تعطیل کنیم و به یک مرجع مراجعه کنیم؛ اما بنا بر نظر امام اینکه به مرجع تقلید رجوع کنیم، خود حاصل تفکر و تعقل آزاد است؛ زیرا بنای عقلای عالم بر این است که در صورت جهل به امری به اهل فن و خبره رجوع می‌کنند. بنابراین، در صورت جهل از رسیدن به واقع عقل حکم می‌کند که چنین کنیم و این حکم خود اندیشه بشری است. همان‌طور که از مباحث یادشده به دست می‌آید، مکلف مختار و آزاد است از هر مجتهدی که او را اعلم می‌پندارد تقلید کند. به عبارت دیگر، خود مقلد است که انتخاب می‌کند از چه منبع و مرجعی استفتاء کند و این امر مصداق بارز آزادی اندیشه است.

۳-۲. اصل تخییر

حق انتخاب تخییر در لغت به معنای واگذار کردن اختیار، دادن حق انتخاب به دیگری و ترجیح دادن چیزی بر چیز دیگر است (حسینی دشتی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۵۲۰). این واژه به معنای لغوی خود در برخی ابواب علم اصول به کار گرفته می‌شود. در اصطلاح اصولیان متأخر امامیه، اصل تخییر که یکی از اصول عملیه چهارگانه به شمار می‌رود، عبارت است از حکم عقل به اختیار داشتن مکلف میان انجام دادن کاری و ترک آن یا انجام دادن یکی از دو کار در مواردی که احتیاط امکان ندارد در این زمینه مکلف به حکم واقعی نمی‌رسد اما با همین حکم ظاهری از تحیر و سرگردانی خارج می‌شود. به عبارتی، اصل تخییر اختیار اخذ یکی از دو دلیل متعادل متکاذب است و این اصل در فقه حجت است (اشتهاردی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۵۳۹). امام خمینی معتقد است یکی از مبانی اصلی حجیت اصل تخییر بنای عقلا است (سیجانی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۷۰؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۷۸، ج ۱۲: ۱۲۶). از این فرمایش امام و مشهور فقها استنباط می‌شود شارع به عقل این اختیار را داده است که در صورت عدم امکان جمع عرفی و اجرای قواعد باب تعارض حکم یکی از دو متعارض را برای خود معین کند و بین آن دو حاکمیت داشته باشد. در صورت فقدان اصل تخییر باید قائل به توقف می‌شدیم. بنابراین، برای رهایی از توقف باید به حکم عقل قائل به تخییر شویم. در نتیجه، در چنین شرایطی حق انتخاب راه درست به شعور انسان داده شده، تا در صورت تعارض و بلا تکلیفی تخییر کند این حق انتخاب مصداق بارز آزادی و حریت فکر است.

۳-۲-۱. استمرار تخییر

تخییر استمراری، مقابل تخییر ابتدایی عبارت است از ثبوت و استمرار حق انتخاب یک طرف برای مکلف در هر بار و عدم تعیین آن با یک بار گزینش. بنابراین با گزینش

یک طرف و شروع در عمل، عدول از آن و گزینش طرف دیگر، صحیح و جایز خواهد بود. از این عنوان در اصول فقه و نیز ابواب مختلف فقه نظیر اجتهاد و تقلید و صلات سخن رفته است (سبحانی، ۱۳۶۳، ج ۳؛ ۱۷۱؛ اشتهازی، ۱۳۷۶: ۳۷۱-۳۷۰). مثلاً فردی قسم خورده بر فعلی در شب جمعه و ترک فعلی در شب جمعه تا یک سال، اما در حال حاضر نمی‌داند شب جمعه اولی فعل است یا ترک یا شب جمعه دومی فعل است یا ترک، اینجا اگر مسئله تخییر مطرح شد آیا «تخییر بدوی» است یا «تخییر استمراری»؟ بنابراین، باید تخییر استمرار داشته باشد و این استمرار همان حکم به احترام و لزوم پایبندی به انتخاب عقلی است و مصداق بارز آزادی و حریت فکر و اندیشه به شمار می‌رود. در نتیجه، این نشان‌دهنده وجود آزادی اندیشه در اسلام است که نباید عقل و اندیشه را محدود و مقید به انتخاب اول کرد و گفت که فقط یک‌بار حق تخییر دارد و هر یک را تشخیص داد، به همان پایبند باشد. چنین محدودیتی مغایر با تعریف و مبانی آزادی اندیشه است.

۴. سلب موانع اندیشه آزاد اندیشه

هر مکتبی که ایمان و اعتقادی به خود ندارد، جلو آزادی اندیشه و آزادی تفکر را می‌گیرد و مانع‌هایی را که در مسیر اندیشه و تعقل وجود دارد، رفع نمی‌کند. این گونه مکاتب ناچارند مردم را در یک محدوده خاص فکری نگه دارند و از رشد افکارشان جلوگیری کنند. این همان وضعی است که در کشورهای کمونیستی می‌بینیم. در این کشورها، به دلیل وحشتی که از آسیب‌پذیر بودن ایدئولوژی رسمی وجود دارد، حتی رادیوها طوری ساخته می‌شوند که مردم نتوانند صدای کشورهای دیگر را بشنوند و در نتیجه یک‌بعدی و قالبی، آن‌طور که زمامداران می‌خواهند، بار بیابند (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۱).

۴-۱. مبحث امتناع اجتماع امر و نهی

از ملازمات عقلیه غیرمستقل است که این بحث فروع متعددی دارد (مظفر، ۱۳۸۱، ج ۱: ۵۶۰)، از جمله اینکه آیا اجتماع به سوء اختیار مکلف بوده یا نه، و آیا مندوحه در مقام وجود دارد یا ندارد. علما با استدلال‌های عقلی بر این فروع بحث می‌کنند (فرجی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۷۲-۲۶۸ و ۳۰۳-۳۰۰). اگر اجتماع امر و نهی، امری (در مقام جعل) باشد، همگان به امتناع آن معتقد می‌باشند و در حقیقت، این از موارد تعارض دلایلین شمرده می‌شود که از بدیهیات عقلی است. این اجتماع در اضطرار اختیاری یا غیراختیاری است. حکم به معذوریت اوامر اضطراری فقط شامل اضطرار غیراختیاری می‌شود. پس انجام دادن مأمور

به اضطراری در این صورت، مجزی است. در حدیث رفع آمده است «رفع عن امتی ما اضطرروا الیه...» و عقل نیز، مضطر را در مخالفت معذور می‌بیند (ابراهیمی، ۱۳۸۱: ۸۳-۸۱). بنابراین، نزد عقلا تکلیف کردن به محال توسط شخص حکیم (مانند شارع مقدس) قبیح است و این امر نزد اصولیان به‌عنوان یک قاعده عقلی پذیرفته شده است. امام خمینی می‌فرماید: تکلیف به محال نزد امامیه با خطاب شخصی صحیح نیست اما اشاعره آن را جایز می‌دانند. امامیه معتقد است که تکلیف به محال به واسطه خطاب عامه جایز است و همه مکلفین را در برمی‌گیرد و عاجزین نسبت به آن معذورند (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۶۱-۶۰؛ سبحانی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۳۸-۳۳۹؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۱۴۴-۱۴۲). امام اشاعره را به نادیده گرفتن عقل محکوم کرده و مورد مذمت قرار داده است؛ زیرا چنین عملی خلاف مبانی اساسی آزاداندیشی است که عقل را زیر پا گذاریم و برای نظر عقل ارزشی قائل نشویم. بنابراین، علت خطا رفتن اشاعره همین محدود کردن عقل و اندیشه است؛ زیرا عقل امر به عاجز را ذم می‌کند؛ زیرا این امر ثمری نداشته و بی‌فایده است و عقلاً کاری را که از عبث‌بودنش آگاهی داشته باشند، انجام نمی‌دهند.

امام بنا بر استدلال و حکم عقل درباره امر به ضدین نیز قائل به چنین تفصیلی شده است. ایشان می‌فرماید عقل دو نوع خطاب را در این زمینه احتمال می‌دهد که یکی خطاب شخصی است که مولا در عالم اثبات مکلف را به‌طور مستقیم مورد خطاب قرار دهد؛ اما خطاب نوع دوم که به خطاب قانونی شهرت یافته مختص زمان ثبوت حکم است در عالم اثبات تراحم رخ دهد. این نوع امر به معنویت ممکن است واقع شود و شخص که مقام وقوع تصوری نیست و مکلف مخاطب مستقیم مولا است، نه آنکه متصور باشد. بنابراین، در صورت وقوع تضاد در خطاب قانونی که مولا هم سکوت کرده عقل است که حکم می‌کند باید بنا بر قاعده ترتب که یک قاعده عقلی است، به اهم عمل کرد و مهم را رها کرد (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۱۴۴ و ۱۴۵). پس ملاحظه شد عقل در این مقام بنا بر دیدگاه امام خمینی قائل به تفصیل می‌شود و شفاف‌سازی می‌کند تا مکلف دچار ابهام و اجمال نشود و در نهایت، تکالیف مکلف را مشخص می‌کند و راه را برای او نمایان می‌کند و شارع نیز هیچ ممانعتی و محدودیتی نسبت به این استدلال‌ها و استنباط‌های عقلی اعمال نمی‌کند؛ و بر آن‌ها حجت قائل است و در این زمینه آزادی و اختیار تام و کامل به عقل و تفکر بشری داده است، کیست که بتواند حکم به محدودیت عقل کند و او را در اصول فقه از اختیاراتش مانع شود و این سکوت شارع که در چنین مواقعی مانند تضاد امر

دال بر غفلت او نیست، بلکه می‌خواهد که عقل خود میدان‌دار این وادی باشد و حاکمیت امور بشری را در دست داشته باشد. همچنین، در تعریف آزادی اندیشه بیان شد که نباید مانعی برای تعقل و اندیشه بشری وجود داشته باشد، مسلماً ضد هر چیزی مانعی برای آن محسوب می‌شود. بنابراین، جمع ضدین باید به نحوی مورد طرح و رفع قرار گیرد تا مکلف بتواند آزادانه به کشف واقع دست یابد.

نتیجه‌گیری

با مطالعه اجمالی دروس اصول فقه امام خمینی و تحلیل نظرات ایشان در باب مباحث عقلی با قاطعیت تمام، می‌توان گفت ایشان کاملاً به لزوم تحقق حریت فکر و آزادی اندیشه معتقد بوده و برای رفع موانع و انحرافات پیش روی آزادی اندیشه همت گماشته و راهکارها و نظراتی را ارائه کرده است. خلاصه، جایگاه عقل و اندیشه در دروس اصولی امام خمینی به شرح زیر است:

– به عقل، اختیار و آزادی در حد متعالی عقلانی داده شده است و عقل در طول منابع دیگر استنباط حاکمیت و اعتبار دارد.

– حاکمیت عقل تا حدی است که می‌تواند اصولی را بنا کند که حجیت خود و حجیت اصول و قواعد دیگر را نیز اثبات کند.

– اندیشه عقلانی و منطقی بشر ایجاد حجیت و طریقت برای او می‌کند و به دنبال تحقق این موارد منجزیت و معذوریت نیز حاصل می‌شود. بنابراین، شرع مقدس اسلام در باب استدلال و استنباط عقلانی تأکید فراوانی بر حریت فکر کرده و به عقل برای جولان، میدان وسیعی داده و نیز آن را تحریک و تشویق به تفکر و تعقل کرده است.

– اگر در اصول فقه، ظنون غیرمعتبر مانند قیاس از فهرست حجیت خارج شده‌اند، آن هم به پشتوانه دلیل عقل و ارشاد نقل انجام گرفته است.

در نهایت، می‌گوییم که دروس اصول فقه امام خمینی مانند منطوق، راهی برای درک درست و روش تحقیق موثق است که هرچه را که رنگ و بوی عقلانی و منطقی دارد، جذب و غیر آن را دفع می‌کند. در دروس اصولی امام راحل بر رفع هرچه مانع تحقق اندیشه سلیم است، تأکید شده است و راهکارهایی برای دور ماندن عقل و اندیشه مکلفین از انحرافات و ظنون نامعتبر ارائه شده است. این قبیل اقدامات از مبانی و اصول تحقق آرمان آزادی اندیشه است.

۱. ابراهیمی، ابراهیم (۱۳۸۱). *مبایذی فقه و اصول*. اراک: انتشارات دانشگاه اراک.
۲. آخوند خراسانی، شیخ محمدکاظم (۱۴۲۹). *کفایه الاصول*. بیروت: مؤسسه آل‌البتیت (ع) لاحیاء التراث.
۳. اصفهانی، محمدحسن (۱۴۲۹). *نهایه الدرایه*. چاپ دوم، بیروت: مؤسسه آل‌البتیت الاحیاء تراث.
۴. انصاری، مرتضی (۱۳۷۵). *فرائد الاصول المعروف «الرسائل» جامعه مدرسین حوزه علمیه قم*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. بجنوردی، سید حسن (۱۳۷۹). *منتهی الاصول*. قم: مطبعه مؤسسه العروج.
۶. بیات، عبدالرسول (ناظر اثر) (۱۳۸۱). *فرهنگ واژه‌ها*. قم: بنیاد فرهنگی و اندیشه دینی.
۷. تقوی اشتهاردی، حسین (۱۳۷۶). *تقیح الاصول، تقریرات درس امام خمینی (ره)*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. حر عاملی، محمد بن الحسن (۱۴۰۳). *وسائل الشیعه*. چاپ ششم، تهران: المکتبه الاسلامیه.
۹. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۲). *دروس معرفت نفس*. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۰. حسینی دشتی، سید مصطفی (۱۳۷۹). *دایره‌المعارف جامع اسلامی*. چاپ سوم، تهران: آرایه.
۱۱. حیدری، عباس و گردشتی، حمیدرضا (۱۳۹۵). *نقش جمهور در ساختار سیاسی جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر دیدگاه امام خمینی و قانون اساسی*. فصلنامه سیاست متعالیه، سال ۴، شماره ۱۴، صفحات ۱۳۴-۱۱۷.
۱۲. خراسانی، محمدکاظم (۱۴۲۹). *کفایه الاصول*. چاپ سوم، بیروت: مؤسسه آل‌البتیت الاحیاء تراث.
۱۳. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲). *لغت‌نامه*. چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. ذهنی تهرانی، سید محمدجواد (۱۳۶۶ الف). *تحریر الفصول*. تهران: نشر حاذق.
۱۵. _____ (۱۳۶۶ ب). *تشریح المقاصد (شرح فارسی بر رسائل)*. چاپ دوم، تهران: نشر حاذق.
۱۶. رامین، علی (۱۳۶۹). *تأملاتی در حکومت انتخابی*، چاپ اول، تهران: نشر نی.
۱۷. سبحانی، جعفر (۱۳۶۳). *تهذیب الاصول*. قم: نشر اسماعیلیان.
۱۸. _____ (۱۳۸۰). *ترجمه و شرح الموجز*. ترجمه مسلم قلی‌پور گیلانی، قم: معصومی.
۱۹. _____ (۱۳۸۶). *فرهنگ معارف اسلامی*. تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
۲۰. شریف قرشی، باقر (۲۰۰۶). *سیستم سیاسی اسلام*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. طباطبائی مؤتمنی، منوچهر (۱۳۷۰). *آزادی‌های عمومی و حقوق بشر*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۲. _____ (۱۳۸۰). *حقوق اساسی*. چاپ اول، تهران: نشر میزان.
۲۳. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۶۱). *حاشیه الکفایه*. تهران: انتشارات بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
۲۴. عباسی، محمدمسعود (۱۳۹۰). *ترجمه و شرح فرائد الاصول*. چاپ اول، قم: دارالعلم.

سیاست متعالیه

- سال ششم
- شماره بیستم
- بهار ۹۷

جایگاه آزادی اندیشه
در مکتب اصول فقه
امام خمینی
به عنوان مبنای
آزادی سیاسی
(۴۳ تا ۶۲)

۲۵. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۷۸). *سیری کامل در اصول فقه*. قم: انتشارات فیضیه.
۲۶. _____ (۱۴۲۰). *معتمد الاصول*، تهران: موسسه حفظ و نشر آثار امام خمینی.
۲۷. فرجی، حمید (۱۳۸۵). *قواعد اصول فقه*. چاپ دوم، تهران: بهنامی، تهران.
۲۸. _____ (۱۳۸۹). *شرح مختصر و جامع اصول فقه علامه محمدرضا مظفر*. تهران: خرسندی.
۲۹. قربانی، زین‌العابدین (۱۳۷۵). *اسلام و حقوق بشر*. چاپ پنجم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۰. کاظمی خراسانی، محمدعلی (۱۳۷۴). *فوائد اصول*. قم: انتشارات اسلامی تابع جامعه مدرسین قم.
۳۱. لکزایی، نجف (۱۳۹۴). *الگوی اسلامی پیشرفت بر اساس مفاهیم قرآن کریم*. فصلنامه سیاست متعالیه، سال ۳، شماره ۸، صفحات ۲۸-۷.
۳۲. محمدی، ابولحسن (۱۳۷۳). *مبانی استنباط*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۳. محمدی، علی (۱۳۸۵). *شرح اصول فقه*. چاپ نهم، قم: دارالفکر.
۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱). *دین و آزادی*. قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های حوزه علمیه.
۳۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *پیرامون جمهوری اسلامی*. تهران: انتشارات صدرا.
۳۶. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۱). *ترجمه اصول فقه*. ترجمه محسن غروی‌ان، قم: دارالفکر.
۳۷. معین، محمد (۱۳۸۱). *فرهنگ فارسی*. چاپ هشتم، تهران: امیرکبیر.
۳۸. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۶۵). *البیع*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۹. _____ (۱۳۶۸). *المکاسب المحرمه*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام.
۴۰. _____ (۱۳۷۲). *انوار هدايت فی تعلیق علی کفایت*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴۱. _____ (۱۳۷۴). *تحریر الوسيله*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام.
۴۲. _____ (۱۳۷۶). *مناهج الوصول الی علم الاصول*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام.
۴۳. _____ (۱۳۷۸). *الرسائل*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴۴. _____ (۱۳۸۴). *تقلید و اجتهاد*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴۵. موسوی، کاظم (۱۳۸۱). *دایره‌المعارف بزرگ اسلامی*. تهران: انتشارات دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
۴۶. میراحمدی، منصور (۱۳۷۹). *تحلیل مفهوم آزادی سیاسی*. فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۲، صفحات ۹۱-۶۹.
۴۷. نجار، عبدالمجید (۱۳۷۷). *آزادی اندیشه و بیان عامل تفرقه یا وحدت فرهنگی*. ترجمه محسن آرمین، تهران: قطره.
۴۸. نویمان، فرانتس (۱۳۷۳). *آزادی و قدرت و قانون*. ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
۴۹. ورعی، سید جواد (۱۳۹۳). *امام خمینی و حق تعیین سرنوشت*. فصلنامه سیاست متعالیه، سال ۲، شماره ۴، صفحات ۶۰-۴۳.

50. Gardner, H. (2011). *Frames of mind: The theory of multiple intelligences*. New York: Basic Books
51. Mac Callum, G. C. (2004). Negative and positive Freedom. *Philosophical Review*, 76(3), 312-334.
52. Mackintire, S. (2002). *Freedom of thought and of speech*. Chicago: C.H. Kerr & Company Publisher.

فصلنامه
علمی
پژوهشی

مستقیم