

منصور میراحمدی

قبل از پرداختن به مفهوم آزادی در فقه سیاسی و برای روشن شدن مفهوم آن باید به یک سؤال مهم پاسخ داد. این سؤال که تا کنون کمتر مطرح شده است و به تناسب آن پاسخهایی اجمالی نیز دریافت نموده است، عبارتست از: چرا آزادی در فقه سیاسی شیعه مطرح نشده است؟ علل عدم طرح مفهوم آزادی در فقه سیاسی شیعه چیست؟

در پاسخ به این سؤال، دو فرضیه عمده قابل طرح است:

فرضیه اول: عدم طرح مفهوم و مسأله آزادی در فقه سیاسی شیعه، به معنای نفی آن در فقه است. به عبارت دیگر علت اصلی عدم طرح مفهوم آزادی در فقه سیاسی شیعه، این است که اساساً آزادی در این فقه نفی شده است و با آن برخورد سلبی شده است. فقه سیاسی شیعه با توجه به توان و ظرفیت، مبانی و پیش فرضهایی که دارد امکان طرح مسأله آزادی و پاسخ به آن را ندارد.

فرضیه دوم: عدم طرح مفهوم و مسأله آزادی در فقه سیاسی به معنای ابتدای فقه بر آزادی است و به عبارت دیگر علت اساسی عدم طرح مفهوم و مسأله آزادی در فقه سیاسی شیعه، این

است که آزادی به عنوان یک پیش فرض اساسی در فقه تلقی و اخذ شده است. از این رو، آزادی در فقه سیاسی شیعه یکی از مفروضات است نه یکی از مباحث آن. نگارنده فرضیه دوم را، فرضیه مختار خود دانسته تلاش می‌کند ضمن اثبات فرضیه دوم، فرضیه اول (رقیب) را ابطال نماید. بر این اساس به علل اساسی عدم طرح آزادی در فقه سیاسی شیعه می‌پردازیم و با اتخاذ دیدگاه دوم به علل مهم آن اشاره می‌کنیم.

علل اساسی عدم طرح آزادی در فقه سیاسی شیعه

همانگونه که در تبیین اجمالی فرضیه دوم آمد، علت اساسی عدم طرح آزادی در فقه سیاسی، «مفروض» گرفتن آن در فقه است. در تبیین تفصیلی این نکته از دو دلیل عمده زیر می‌توان بهره جست:

۱- طرح مفهوم و مسأله آزادی در علم کلام توسط فقها و متکلمین در قالب مباحثی از قبیل طلب و اراده، جبر و اختیار و مفروض گرفتن آن در فقه

ملاحظه تاریخ تفکر اسلامی به طور عام و تاریخ فقه و اجتهاد در مذهب شیعه، بیانگر این نکته اساسی است که بسیاری از فقهای بزرگ، از علمای برجسته علم کلام هم بوده‌اند و یا حداقل آشنایی کامل با مباحث کلامی داشته‌اند.

شیخ طوسی، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی و بسیاری از علمای شیعه از زمره دسته اول محسوب می‌شوند که خود در مسائل کلامی صاحب نظر بوده‌اند. اساساً با توجه به اینکه بر اساس معتقدات شیعه، تحقیق و تفحص در مسائل اعتقادی بر هر فردی لازم و ضروری است، هر مجتهد و فقیهی طبعاً تلاش می‌کرده است به مسائل کلامی توجه زیادی نموده در بسیاری از اوقات در آن علم نیز صاحب نظر گردد.

به هر حال، فقها درگیر مسائل کلامی نیز بوده‌اند و با نحوه طرح و استدلال بر آن مسائل آشنا بوده‌اند.

یکی از مباحث بسیار مهمی که در علم کلام بطور گسترده و مفصل مطرح شده بحث «طلب و اراده» و «جبر و اختیار» است. علاوه بر علم کلام، این مباحث در فلسفه و سایر شاخه‌های علمی و معرفت نیز به طور مبسوط مطرح گردیده‌اند. استاد شهید مطهری در این باره می‌نویسد:

«این مسأله (جبر و اختیار) را علاوه بر فلاسفه، روان‌شناسان و علمای اخلاق و متکلمین و فقها و علمای حقوق نیز از جنبه‌های مختلف مورد توجه و تحقیق قرار داده‌اند زیرا این مبحث از آن جهت که مرتبط به کیفیت صدور افعال انسان از انسان و طرز انجام یافتن مقدمات ذهنی و نفسانی افعال و حرکات انسان است مربوط به روان‌شناسی است و از آن جهت که هر یک از جبر و اختیار بنا بر بعضی توهمات عبارت است از ضرورت و لا ضرورت افعال انسان در نظام کلی وجود با علم اعلی و فلسفه کلی ارتباط پیدا می‌کند و از آن جهت که با نحوه تعلق علم ذات باری و اراده ذات باری به افعال انسان رابطه دارد با علم کلام و قسمت «الهیات» فلسفه پیوستگی دارد و از آن جهت که بنا بر جبر، موضوع تشریح و تقنین و تکلیف و مسئولیت و پاداش و کیفر (الهی یا بشری) منتفی می‌شود با فقه و حقوق سروکار پیدا می‌کند و از آن جهت که این موضوع با موضوع شریعت و طینت و اخلاق غیر قابل تغییر، بستگی دارد با علم اخلاق و ابستگی دارد».^(۱)

بنابراین مسأله جبر و اختیار در علوم مختلف مورد توجه قرار گرفته است. فقها در فقه، فلاسفه در فلسفه و متکلمین در کلام و... از زوایای خاصی به این مسأله پرداخته‌اند. به رغم تنوع مباحث و آرا در این باره، بحث اساسی در مسأله جبر و اختیار این است که حدود آزادی انسان در عمل و رفتار خود چیست؟ آیا انسان در اعمال و رفتار خویش آزاد است یا خیر؟ و سؤالاتی از این قبیل. بنابراین می‌توان گفت: «اولاً» مسأله آزادی در قالب جبر و اختیار در شاخه‌های علمی و معرفت دینی از جمله علم کلام و فلسفه اسلامی مطرح گردید سپس به عنوان اصل موضوعی در فقه پذیرفته شده است و ثانیاً، از جنبه‌های خاص مورد توجه فقها، در علم فقه و حقوق قرار گرفته است و از این رو می‌توان گفت که به هر حال فقه آزادی را نه تنها نفی و انکار نکرده است بلکه در قالب مباحث مختلفی به آن پرداخته است.

هرچند که در این مقال، مجال پرداختن به بحث بسیار گسترده و در عین حال پیچیده «جبر و اختیار» نیست، به جهت روشن شدن مسأله جبر و اختیار و ارتباط آن با مفهوم آزادی در فقه، به اختصار این بحث و نحوه طرح آن و پاسخ متفکرین را پی می‌گیریم.

- «جبر و اختیار» و تأثیر آن بر فقه و فقها

مسأله «جبر و اختیار» از دوران قدیم در اندیشه و تفکر اعتقادی مسلمانان مطرح شده است. سؤال اساسی در این مسأله این است که محدوده اختیارات انسان چیست؟ آیا انسان در انجام اعمال و رفتار خود اختیار دارد یا مجبور است؟ در پاسخ به این سؤالات و سؤالاتی مانند آن، صاحب نظران مطالب مختلفی را ارائه کرده‌اند. شهید مطهری مجموع راههایی را که بشر در مسأله جبر و اختیار پیش گرفته است، این گونه خلاصه کرده است:

- جبریون مطلق که معتقدند صدور افعال انسان از انسان ضروری و جبری

است و هیچ‌گونه اختیار و آزادی برای انسان در کار نیست و هیچ‌گونه تکلیف و مسئولیتی هم برای انسان صحیح نیست؛

- منکرین ضرورت علی و معلولی مانند برخی از متکلمین و برخی از

علمای فیزیک جدید که برآنند که هیچ‌گونه ضرورت و وجوبی در کار جهان حکمفرما نیست و در نتیجه بر افعال انسان نیز ضرورتی حکمفرما نیست؛

- برخی از متکلمین و برخی از اصولیین که معتقدند علیت و معلولیت و

همچنین ضرورت علی و معلولی منحصر به ماده و مادیات است و غیر ماده مثل نفس انسان و ذات باری نسبت به آثار خود فاعل است نه علت و نسبت معلول به علت «ضرورت» است ولی نسبت فعل به فاعل «ضرورت» نیست؛

بعضی از روان‌شناسان که برآنند که هیچ‌گونه ضرورت و وجوب و جبری بر

اعمال انسان حکومت نمی‌کند زیرا افعال انسان با اراده انجام می‌یابد و اراده از قانون علیت عمومی آزاد است؛

- محققین حکمای اسلامی که معتقدند نظام هستی نظام ضروری است و

استثنا پذیر هم نیست و در عین حال انسان در افعال و آثار خود مختار و آزاد است و

حد اعلاّی آزادی برای انسان موجود است و این اختیار و آزادی با ضرورت نظام

هستی منافات ندارد.^(۲)

شهید مطهری پس از بیان این نظریات، نظریه اخیر یعنی نظر محققین حکمای اسلامی را

اختیار می‌کند و معتقد است که هیچ ملازمه‌ای بین قانون و ضرورت علی و معلولی و مجبور بودن

انسان و بین عدم ضرورت علی و معلولی و اختیار انسان وجود ندارد بلکه ضرورت علی و معلولی در مورد انسان، با در نظر گرفتن علل و مقدمات مخصوص افعال و حرکات انسان مؤید اختیار و آزادی انسان است و انکار ضرورت علی و معلولی نسبت به افعال انسان موجب محدودیت و سلب اختیار و آزادی از انسان است. ادله و براهینی که در این زمینه اقامه شده است، متعدد است. یکی از مهمترین دلیلهایی که بر اختیار و آزادی انسان بیان شده است، این است که اختیار و آزادی انسان امری بدیهی است که انسان با مراجعه به وجدان در می یابد که در انتخاب انجام دادن یک کار و یا ترک آن کاملاً آزاد و مختار است. «البته توجیه و تفسیر فلسفی مسأله «جبر و اختیار» با توجه به جمیع جوانب و اطراف آن از غامض ترین مسائل است... ولی ادراک اجمالی این که «انسان در اعمال خویش آزاد است و در مقابل هیچ عامل طبیعی یا مافوق طبیعی مسلوب اختیار نیست» امری است بدیهی و وجدانی زیرا مربوط به طرز انجام یافتن اعمال وجدانی ذهنی خود انسان است... انسان وجداناً احساس می کند که در هر حالتی و تحت هر شرایطی در انتخاب فعل یا ترک آزاد است».^(۳)

البته برخی دیگر از صاحب نظران از راه و استدلال دیگری به اثبات آزادی انسان پرداخته اند. آنها با تمسک به یکی از قواعد بسیار مهم کلامی یعنی قاعده «حسن و قبح عقلی» در صدد اثبات آزادی انسان برآمده اند:

«وباز به همین دلیل (قاعده حسن و قبح عقلی) معتقدیم که خدا انسان را آزاد آفریده است. افعال انسان از روی اراده و اختیار او سرچشمه می گیرد، چرا که اگر غیر این باشد یعنی ما معتقد به اصل جبر در اعمال انسانها بوده باشیم، مجازات بدکاران، ظلم و بی عدالتی واضح و پاداش نیکوکاران، کاری بیهوده و بی دلیل خواهد بود و چنین امری بر خداوند محال است».^(۴)

امام خمینی (ره) نیز با اشاره به گفته قائلین به تفویض و جبریون، نظریه «امر بین الامرین» را به عنوان نظریه صحیح چنین توضیح می دهد:

[الامر بین الامرین این است که] موجودات امکانی موثر هستند لکن نه به طور استقلال بلکه آنان را فاعلیت و علیت و تأثیر هست، لکن نه به گونه ای که مستقل و مستبد در فاعلیت و علیت و تأثیر باشند. در تمام جهان هستی و دار تحقق، فاعل

مستقلی بجز خدای تعالی نیست و دیگر موجودات همان‌گونه که در اصل وجود مستقل نیستند بلکه ربط محض اند و وجودشان عین فقر و تعلق است و ربط و احتیاج صرف‌اند، صفات و آثار و افعالشان نیز مستقل نیست. صفاتی دارند و دارای آثاری هستند و کارهایی انجام می‌دهند ولی در هیچ‌یک از اینها استقلال ندارند»^(۵)

بنابراین با توجه به آنچه که به اختصار بیان شد، می‌توان گفت که ارتباط زیاد و تنگاتنگ فقه و کلام و این نکته که فقها در مباحث فقهی خود برخی از مباحث را به عنوان اصل موضوعی می‌پذیرند و مباحثی را بر آنها مترتب می‌کنند، به روشنی دلالت بر مدعای ما دارد که عدم طرح آزادی در فقه بمعنای نفی آن در فقه نیست. از عدم طرح مسأله آزادی در فقه نمی‌توان به راحتی و عجولانه این گونه داوری کرد که اساساً فقه با آزادی مخالف است و یا آزادی در فقه نفی شده است.

نکته دیگری را که می‌توان به عنوان مؤید ذکر کرد تعبیر «فقه سلبی» است. فقه در پرداختن به مباحثی از قبیل آزادی، فقه سلبی است تا ایجابی. فقه در صدد اثبات آزادی بر نیامده است چرا که اساساً موضوع آزادی و اختیار را از قبیل موضوعاتی دانسته است که جای طرح آنها در فقه نبوده و سایر شاخه‌های معرفت از جمله علم کلام متکفل پرداختن به آنها محسوب می‌شوند. فقه با نگاهی به مباحث مطرح شده در کلام پیرامون اختیار و آزادی انسان، مباحث مطرح شده در آن علم را به عنوان اصل موضوعی پذیرفته به جای بحث پیرامون اثبات آن به محدودیتها و حدود آزادی می‌پردازد. از این رو می‌توان فقه را در این رابطه فقه سلبی دانست که با طرح حدود و محدودیت‌های فراروی آزادی و اختیار انسان، تلاش می‌کند ضمن برطرف ساختن آنها از سویی، دامنه آن را نیز معین نماید. بر این اساس، مباحثی در فقه مطرح می‌شود که در راستای محدودیت‌های عنوان بحث آزادی قرار می‌گیرند. فقه شیعه با استفاده از آیات و روایات اصل آزادی انسان در برابر انسان را می‌پذیرد و مصادیق آن را بیان می‌کند. به عنوان مثال، در اینجا به دو مورد از این مصادیق اشاره می‌کنیم:

۱) نهی از پذیرش ارباب

آیه ۶۴ سوره آل عمران در این باره می‌فرماید: «قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سوائیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لانشرك به شیئاً و لایتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله ...» ای اهل کتاب

بیائید از آن کلمه حق که میان ما و شما یکسان است پیروی کنیم (و آن کلمه این است) که بجز خدای یکتا را نپرستیم و چیزی را با او شریک قرار ندهیم و برخی، برخی را بجای خدا بریوبیت تعظیم نکنیم...»

این آیه شریفه با اشاره به توحید و انحصار پرستش خداوند، از اتخاذ و پذیرش ارباب و خدایگان نهی نموده آن را در واقع یکی از محدودیتها و موانع آزادی انسان می‌داند. بدیهی است که پرستش انسانها و اطاعت بی چون و چرا از اربابان با آزادی انسان منافات داشته قرآن کریم آن را مذمت می‌کند.

۲) نفی سلطه انسان بر انسان دیگر

آیه ۶۸ سوره قصص در باره صفت و ویژگی «اختیار» خدا و انحصار حق آفرینش و برگزیدن در وجود اقدس الهی می‌فرماید: «وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» «و خدای تعالی هرچه خواهد بیافریند و برگزیند و دیگران را (در نظم عالم) هیچ اختیاری نیست و ذات پاک الهی منزّه و برتر از آنست که به او شرک آورند»

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان ذیل این آیه، با اشاره به انواع اختیار و اثبات اختیار تکوینی و تشریحی برای انسان می‌نویسد:

«انسان در طبیعت خویش اختیاری تشریحی و اعتباری در انجام یا ترک آنچه که می‌خواهد، در برابر و موازی با اختیار تکوینی اش، می‌یابد. از این رو آنچه که بخواهد می‌تواند انجام دهد و یا ترک نماید، هیچ‌کس از هم نوعانش نمی‌تواند او را بر چیزی وادار و از چیزی باز دارد زیرا آنها همانند او هستند و در انسانیت چیزی زاید و اضافه بر او ندارند و از وجود او چیزی را مالک نیستند و این همان معنای مقصود، از آزاد بودن طبیعی انسان است.»^(۶)

بنابراین از دیدگاه علامه طباطبائی از آنجا که «انسانیت» به یک‌سان در همه انسانها وجود دارد در نتیجه هیچ‌کس بر دیگری حق اعمال سلطه ندارد. به عبارت دیگر، تساوی انسانها در انسانیت، تساوی آنها را در آزادی و اختیار فراهم می‌آورد. دقت در تعبیر علامه در باره حریت انسان، نه تنها بیانگر وجود حریت و آزادی در انسان بلکه «بالطبع» بودن این آزادی است. آزادی همانند سایر خصایص طبیعی، در انسان به ودیعه گذاشته شده است. بنابراین، اساساً آزادی به عنوان یک پیش

فرض تلقی می‌گردد.

البته برخی از فقها از زاویه دیگر و با نگرش فقهی اصل «نفی سلطه انسان بر انسان دیگر» را تبیین نموده‌اند.

به عنوان مثال کاشف الغطا در این زمینه می‌نویسد:

«اصل این است که هیچ‌کس بعد از خداوند بر دیگری سلطه‌ای ندارد زیرا همگی در بندگی مساویند و هیچ‌یک از بندگان بر دیگری تسلطی ندارد بلکه به طور کلی کسی که صاحب یک چیز نیست بدون اجازه صاحب آن چیز سلطه‌ای ندارد پس اگر به واسطه نبوت، امامت یا علم و ارتباط نسب یا با انجام عقد یا ایقاعی یا تصرف اولیه یا ارث و مانند آن سلطه و تسلطی به شخصی داده شود، او بر دیگری تسلط پیدا می‌کند و الا (اگر دلیلی نباشد) هیچ سلطه‌ای ندارد...»^(۷)

کاشف الغطا، هیچ امتیازی برای فردی از افراد، بر دیگران قائل نیست و تساوی حقوق آنها را پذیرفته است. بنابراین نفی سلطه انسان بر انسان دیگر از اصول مسلمی است که فقه آن را می‌پذیرد و تنها مواردی که دلیل، سلطه و تسلط را اثبات کرده باشد، قابل قبول تلقی می‌گردد که در واقع این موارد از محدودیت‌های آزادی فرد محسوب می‌گردد که مورد بحث فقه واقع شده‌اند.

۲- فقه؛ اصالة التکلیف و اصالة الاباحه

یکی از مباحث بسیار مهمی که در اینجا باید به طور مختصر مطرح شود، رابطه فقه با دو اصل «تکلیف» و «اباحه» است. بدیهی است پس از ایضاح رابطه فقه با این دو اصل و جایگاه این دو اصل در فقه، به آسانی می‌توان در باره مدعای «مفروض بودن آزادی در فقه» به داوری نشست. از این رو در این جا، به اختصار رابطه مذکور را تبیین کرده جایگاه این دو اصل را در فقه بررسی می‌کنیم.

تبیین رابطه فقه با دو اصل مذکور و جایگاه آنها در فقه، مستلزم پاسخ‌گویی به سؤالاتی از این قبیل می‌باشد: آیا اصل در فقه بر تکلیف است یا بر اباحه؟ آیا اساساً فقه به دنبال ایجاد نوعی کلفت و محدودیت در زندگی آدمی است یا این که اصل در فقه بر اباحه است و پرداختن به تکلیف در فقه در مرحله دوم قرار می‌گیرد؟ ... در اینجا در صدد استقصای کامل نظریات نیستیم،

چراکه از هدف اصلی مقاله حاضر خارج است اما اشاره‌ای کوتاه به این نظریات در جهت پیجویی علل عدم طرح آزادی در فقه شیعه، ضروری به نظر می‌رسد. به طور کلی دو دیدگاه در این زمینه وجود دارد:

دیدگاه اول؛ که اصل را بر «تکلیف» قرار می‌دهد و معتقد است که اساساً فقه به دنبال ایجاد محدودیتهایی در زندگی انسانی است. خداوند پس از آفرینش هستی و انسان، برای هدایت، سلامت و سعادت اخروی انسان، در این دنیا قوانینی را مقرر فرموده است که جملگی هرچند موجبات مضیق شدن رفتار و اختیار او را فراهم می‌کنند، اما از آن جا که این محدودیتها توسط خالق او و در راستای مصلحت او صورت می‌گیرد، قطعاً خالی از حکمت نخواهد بود. بنابراین در واقع این تکالیف نه تنها موجب محدودیت انسان نمی‌شود بلکه رهایی و آزادی حقیقی او را در این دنیا و در سرای دیگر فراهم می‌کند. دلایل و قرائنی که می‌توان به طور اختصار از منظر این دیدگاه بیان کرد عبارتند از:

۱) **معنای لغوی «تکلیف»؛** تکلیف بر مفهوم کلفت و ایجاد محدودیت دلالت دارد. ملاحظه ریشه لغوی این واژه این معنا را اثبات می‌کند. تکلیف، واژه‌ای عربی است که از لحاظ قواعد زبانشناختی و ادبیات عرب، مصدر باب تفصیل بوده در کتب لغت به معنای ایجاد کلفت و محدودیت معنی می‌شود. به عنوان مثال در کتاب المنجد صیغه فعل ماضی آن را این گونه معنی می‌کند: کَلَّفَهُ: أَمَرَهُ بِمَا يَشُقُّ عَلَيْهِ: «او را به آنچه که موجب مشقت و و و سختی او را در بر دارد، امر می‌کند»

۲) **ترکیب احکام خمس؛** توجه به تقسیم متعارف فقها در باره احکام شرعی مؤید اصل تکلیف می‌باشد. فقها، احکام شرعی را به پنج قسم تقسیم می‌کنند: وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه. اولاً «اباحه» را نیز جزء احکام قرار می‌دهند و ثانیاً در فرض کنار گذاشتن اباحه و مقایسه‌اش با سایر احکام ملاحظه می‌شود که ترکیب به گونه‌ای است که تعداد احکامی که محدودیت ساز هستند بیش از اباحه و مباحات می‌باشند. بنابراین اصل در فقه بر تکلیف می‌باشد.

۳) **عدم طرح مباحات در فقه؛** ملاحظه فقه و مباحث اساسی آن بیانگر این واقعیت است که فقه به مباحات و امور که فعل و ترک آنها مساوی است، نپرداخته و یا کمتر توجه نموده است و

بلکه بیشتر مباحث خود را در قالب سایر احکام، دنبال نموده است. علاوه بر آن در میان چهار حکم دیگر (وجوب، حرمت، استحباب و کراهت) نیز تأکید بر دو حکم الزامی و وجوب و حرمت است. درصد بالایی از مباحث فقهی در مورد واجبات و محرمات می‌باشد و این مؤید دیدگاه اول است که اساساً فقه به دنبال تأسیس و تعیین محدودیتهایی در رفتار و کردار انسانهاست. در نتیجه ایده «تکلیف» تقویت می‌گردد.

بنابراین دیدگاه اول بر آن است که در فقه توجه اساسی به وضع قوانین و قواعدی است که به منظور رسیدن به سعادت اخروی، تزییقات و محدودیتهایی را در زندگی انسان ایجاد می‌نماید. به عبارت دیگر هدف اساسی خلقت و آفرینش انسانی (که رسیدن به سعادت و جاودانگی اخروی است) اقتضا می‌کند که در ظاهر، محدودیتهایی در اعمال و رفتار انسانها صورت گیرد. دیدگاه دوم؛ بر این باور است که اصل در فقه «اباحه» است. تکالیف فقهی محدودیت زاست اما اصل نیست. این تکالیف آزادی را محدود می‌کند ولی با اصل آزادی بعنوان پیش فرض منافاتی ندارد. توجه به فلسفه خلقت هستی، انسان و اصل اساسی «اختیار» و «اراده» در رفتار انسانی از سویی و توجه به قواعد و مباحث فقهی از سوی دیگر بیانگر این واقعیت است شارع اساساً شریعت را نه برای ایجاد محدودیت بل برای تنظیم روابط فردی و اجتماعی انسان و تسهیل رسیدن او به سعادت، وضع نموده است. از این دیدگاه تکلیف هرچند در معنای لغوی مفید نوعی تزییق است اما در واقع به معنای محدود ساختن اراده و اختیار آدمی نیست. تکلیف در واقع لطفی از الطاف الهی برای رساندن انسان به سعادت و جاودانگی اخروی اوست. احکام الهی نه تنها با فطرت انسانی در تعارض نیست بلکه در تلائم کامل با آن است و پرواضح است که فطرت انسانی سازگار با اصل «پیمودن طریق الهی از روی اختیار و اراده آزاد» است. اگر موانع از سرراه انسان برداشته شود، خود به مقتضای فطرت پاکش پذیرای احکام الهی بوده آنها را نوعی محدودیت نمی‌پندارد. از این رو اصل بر آزادی عمل در انسان و اباحه در اعمال و رفتار اوست و تکالیف نیز در این راستا وضع گردیده‌اند.

امام خمینی «ره» در این باره می‌نویسد:

و به طور خلاصه بیشتر احکام الهی با مقتضای فطرت مطابق است یعنی مربوط به آن است که حجابهای نفس را برداشته و مقتضای فطرت را زنده کند و مقصود

اصلی و مقصد اصلی آن است که معرفت حاصل شود و آدمی خود را به آستانه دوست برساند. و این تفضلها، از عنایات خدای تعالی است بر بندگان تا آنان را از زندان طبیعت آزاد نموده به جایگاه مقربین و قرارگاه مخلصین بازگرداند. پس تکالیف الهی همه الطاف الهی است و داروهای است زمانی برای درمان روحهای بیمار و دلهای ناخوش و پیامبران الهی اطباء نفوس و مربیان ارواح اند که شاگردان حق را ز تاریکیها به نور برند و از نقص به کمال رسانند...»^(۸)

همچنین آیه الله سید محمد باقر صدر (ره) تکالیف الهی را لطف دانسته گوید:

«ولما كان الله تعالى عالماً بجميع المصالح والمفاسد التي ترتبط بحياة الانسان في مختلف مجالاته الحياتيه، فمن اللطف اللائق برحمته أن يشرع للانسان التشريع الافضل وفقاً لتلك المصالح والمفاسد في شتى جوانب الحياة»^(۹)

بنابراین اگر علم کلام، اصل «تکالیف الهی الطاف الهیند» را می پذیرد و در صدد اثبات آن است، نتیجه اش را در فقه بایستی در اصل اباحه و برائت دانست. تکلیف خود نیازمند دلیل زاید است و تازمانی که دلیلی بر تکلیف ارائه نگردد اصل بر اباحه و برائت است.

قبل از پرداختن به ادله و قرائنی که دیدگاه دوم را تقویب و اثبات می کند، لازم است به طور اجمال معنا و مفهوم «اباحه» توضیح داده شود. اباحه در فقه بر دو قسم است:

۱) **اباحه عامه**؛ این قسم که به آن به «الاباحه بالمعنی الاعم» اطلاق می شود، در مقابل وجوب و حرمت به کار می رود و معنای آن «عدم الزام» است. اباحه به این معنی شامل مستحبات و مکروهات نیز می شود.

۲) **اباحه خاصه**؛ که به «الاباحه بالمعنی الاخص» تعبیر می گردد همان نوع پنجم از احکام تکلیفیه است که مفهوم آن «تساوی فعل و ترک یک عمل در نظر شارع» است و شامل مستحبات و مکروهات نمی شود.

روشن است که مقصود ما در اینجا، قسم دوم اباحه است آیه الله سید محمد باقر صدر (ره) اباحه را این گونه تعریف می کند:

«اباحه این است که شارع مکلف را در وسعت و گشادگی قرار دهد تا در آنچه که اراده می کند اختیار انجام داشته باشد و نتیجه اش این است که مکلف از حریت و

آزادی برخوردار می‌گردد که می‌تواند کاری را انجام دهد و یا ترک کند».^(۱۰)

بسیاری از فقها در باره فلسفه و علت حکم «اباحه» به این نکته اشاره کرده‌اند که منشأ اباحه دو چیز است: گاهی اوقات به علت فقدان ملاک الزامی در یک عمل است و گاهی اوقات به علت وجود ملاک آزادی و مختار بودن انسان است. بنابر این اصل «اباحه» در راستای اثبات آزادی برای فرد است:

«و الاباحه قد تنشأ عن خلّو الفعل المباح من أي ملاک يدعوالی
الالتزام فعلاً" او ترکاً" و قد تنشأ عن وجود ملاک فی ان یکون المکلف
مطلق العنان و ملاکها علی الاول (لاقتضائی) و
علی الثانی (اقتضائی)».^(۱۱)

نگارنده، با توجه به برخی نکات، دیدگاه دوم را صائب دانسته و آن را بادیگاه حاکم بر مقاله حاضر سازگار می‌یابد. به نظر می‌رسد که دیدگاه دوم با توجه به توان نظری بالایی که دارد، ایده اصلی مقاله را تقویت می‌کند: آزادی در فقه به عنوان یک پیش فرض تلقی و اخذ شده است. در توضیح این مطلب و به منظور مستدل ساختن این مدعا، به دو نکته زیر می‌توان اشاره کرد:

۱- عدم طرح مباحات در فقه و پرداختن به واجبات و محرمات:

از دیدگاه دوم، عدم طرح مباحات در فقه (برخلاف دیدگاه اول) مؤید اصالت تکلیف نیست بلکه خود مؤید بر پیش فرض بودن آزادی در فقه است. عدم طرح مباحات در فقه به این دلیل است که چون اباحه و اصل آزادی مفروض است در نتیجه نیازی به طرح آنها نیست. از آنجا که اساس خلقت و آفرینش بر اختیار آدمی بنا نهاده شده است، دیگر نیازی به بیان افعالی که انجام آنها و ترک آنها مساوی است وجود ندارد و باید تنها به ذکر واجبات و محرمات اکتفا نمود. به عبارت دیگر چون در فقه اصل بر اباحه است نه تکلیف، در نتیجه به مباحات پرداخته نمی‌شود و تنها به واجبات و محرمات، مستحبات و مکروهات پرداخته می‌شود. این که در دیدگاه اول گفته می‌شود: در صد بالای مباحث فقهی در مورد واجبات و محرمات است، هر چند سخن صحیحی است، اما باید توجه داشت که اگر قرار بود مباحات ذکر شود به مراتب در صد بیشتری را به خود اختصاص می‌داد. توجه به مباحات و رفتارهایی که مصداق احکام مباح هستند به خوبی مبین کثرت آنها می‌باشد و اگر کثرت نشانه اهمیت و اصالت است بنابراین بایستی این اهمیت و اصالت

را به مباحث داد تا محرمات و واجبات. در نتیجه عدم طرح مباحث نه تنها مؤیدی و یا دلیلی بر دیدگاه اول نیست بلکه خود مؤیدی گویا، بر حقانیت و صحت دیدگاه دوم محسوب می‌گردد.

۲- اصول و قواعد فقهی:

ملاحظه اصول و قواعد فقهی بیانگر مدعای اساسی این نوشتار است که آزادی در فقه به عنوان یک پیش فرض اخذ و تلقی شده است. توجه به مفاد و محتوای اصول و قواعد مذکور به خوبی مفروض قرار گرفتن آزادی را در فقه بیان می‌کند. هرچند که هدف اصلی این نوشتار پرداختن به این اصول و قواعد نیست اما برای اثبات مدعای خود به برخی از آنها اشاره کرده نحوه استنباط خود را از آنها در ارتباط با هدف و مدعای نوشتار حاضر بیان می‌نمائیم.

الف) اصول فقهی:

اصل «برائت» و «اشتغال» از جمله مهمترین اصولی هستند که در علم اصول فقه مورد توجه اصولیون قرار گرفته‌اند. فقها، براساس این دو اصل بسیاری از احکام شرعی را اثبات می‌نمایند و حکم شرعی اشیا و افعال را براساس آنها بیان می‌کنند. اصل برائت توان نظری و پایه نظری مناسبی برای به رسمیت شناختن آزادی در فقه فراهم می‌کند. این اصل که پایه بسیاری از احکام شرعی است عبارتست از:

«اگر وجوب یا حرمت یک چیز مشکوک باشد و هیچ دلیلی بر وجوب یا حرمت آن چیز اقامه نشود، هم از لحاظ شرعی و هم از لحاظ عقلی می‌تواند آن چیز را ترک کند که شک در وجوب است (در صورت اول) و یا انجام دهد که شک در حرمت است (در صورت دوم) و در این صورت از مجازاتی که بر مخالفت حکم شرعی مترتب می‌شود، در امان است.»^(۱۲)

یکی از مباحث بسیار مهم در باره این دو اصل، بحث «تقدم و تأخر اصل برائت و اشتغال» است آیا اصل برائت بر اصل اشتغال مقدم است یا اصل اشتغال تقدم دارد؟ دو دیدگاه کلی در اینجا وجود دارد:

۱) **تقدم اصل برائت بر اصل اشتغال؛** بر اساس این دیدگاه که «مسلک قبح عقاب بلا بیان» نامیده شده است، مکلف تا زمانی که قطع و یقین به وجوب یا حرمت یک کار پیدا نکرده است،

در انجام و ترک آن کار آزاد است.

۲) تقدم اصل اشتغال بر اصل براءت؛ بر اساس این دیدگاه که «مسلك حق الطاعه» در لسان آیت الله صدر^(۱۳) نام گرفته است، هرگاه احتمال وجود حکم الزامی (وجوب یا حرمت) در یک عمل برود و دلیلی از ناحیه شارع مبنی بر جواز ترک وجود نداشته باشد، جایز نیست ترک آن عمل و یا انجام دادن آن عمل و بایستی به دنبال پیدا کردن حکم قطعی آن فحوص و جستجو و احتیاط را پیشه خود ساخت.

از میان این دو دیدگاه، دیدگاه اول، طرفداران بیشتری را به عنوان قاعده ثانویه به خود اختصاص داده است.

البته برخی همچون آیه الله صدر (ره) ابتدا براءت شرعی را اثبات نموده سپس آن را بر اصل اشتغال مقدم می دارد.^(۱۴) و برخی دیگر مطلقاً اصل براءت را بر اصل اشتغال مقدم می دارند. به هر حال اصل براءت یکی از اصول اساسی است که می تواند پایه و مبنای بسیاری از آزادیهای فردی قرار گیرد و حقوق فرد را تضمین نماید. دیدگاه اول توان نظری زیادی برای آزادیهای فردی در فقه و حقوق فراهم می سازد.

اینجاست که نقش و جایگاه اصل براءت در فقه به خوبی نمایان می گردد و این جمله موجز و پرمعناى مرحوم کاشف الغطاء مفهوم واقعی خودش را پیدا می کند:

«اصل براءت اصلی با اصالت و مستقل می باشد که بر آن فروع و مسائل فقهی متعددی مبتنی می گردد».^(۱۵)

از آنچه که گذشت می توان گفت که تقدم اصل براءت بر اصل اشتغال و احتیاط، خودگواهی است بر این مدعا که به کرات در این نوشته مورد تأکید قرار گرفته است که «اصل آزادی» در فقه به عنوان یک پیش فرض ملحوظ شده است.

ب) قواعد فقهی

برخی از قواعد فقهی نیز بر «پیش فرض» بودن اصل آزادی در فقه حکایت دارند که در اینجا به اختصار به برخی از آنها اشاره می کنیم:

۱) اصل «عدم سلطه» از دیدگاه فقه؛ اصل تساوی و برابری انسانها اقتضا می کند که هیچ کس

بر دیگری تسلط نداشته اختیار و اراده فردی او محفوظ باشد. فقه در صورتی که دلیلی بر ایجاد نوعی «حق تصرف» برای شخصی وجود نداشته باشد اصل را بر عدم سلطه او گذاشته هیچ‌گونه حقی را برای او به رسمیت نمی‌شناسد. مرحوم کاشف الغطا در باره این اصل و قاعده فقهی می‌نویسد:

از آنجا که حق تصرف و سلطه انسانی بر انسان دیگر موجب نقض حقوق و آزادیهای او می‌شود این حق و این سلطه پذیرفته نمی‌شود و اصل بر عدم سلطه این فرد است که این امر گویای مفروض گرفتن آزادی اوست. از آنجا که پیرامون این اصل و عبارت مذکور توضیحاتی داده شد، در اینجا به همین مقدار کفایت می‌شود.

(۲) قاعدة السلطنة؛ بر اساس مفاد این اصل، افراد در تصرف کردن و بهره بردن از اموال و داراییهای خود آزاد می‌باشند و آن‌گونه که می‌خواهند می‌توانند از آنها استفاده کنند و هیچ‌کس نمی‌تواند مانع تصرف آنها گردد. این قاعده که براساس حدیثی از پیامبر اکرم (ص)، که می‌فرماید: «مردم بر اموال و دارایی‌های خود مسلط هستند»، استوار می‌باشد، مبنایی برای بسیاری از احکام شرعی است. در توضیح این قاعده آمده است:

«مراد از سلطنت در این قاعده عبارتست از: تسلط کامل مالک بر مالش به نحوی که آن‌گونه که می‌خواهد تصرف نماید و هیچ مانعی نمی‌تواند او را از تصرفات حلال در مالش باز دارد. از این رو هرگاه در جایز بودن تصرف و تسلط بر مالی شک شود به این قاعده تمسک می‌شود و جواز تصرف ثابت می‌گردد».^(۱۶)

این عبارت به روشنی بیانگر پیش فرض دانستن آزادی در فقه است. البته این قاعده یک استثنا دارد و آن زمانی است که این حق موجب ضرر رساندن به حق دیگری باشد که ملاحظه این استثنا نیز بخوبی بیانگر اهمیتی است که به حق و آزادی دیگران در فقه داده شده است:

«قاعده سلطنت که از حدیث نبوی (الناس مسلطون علی اموالهم) استفاده می‌شود بر آن بسیاری از احکام بار می‌شود، مثلاً انسان می‌تواند در خانه خودش آن‌گونه که می‌خواهد تصرف کند و در دیوار خانه‌اش ولو با اشراف بر همسایه‌اش پنجره‌ای قرار دهد و همسایه او نمی‌تواند او را از این کار منع کند زیرا مردم بر اموال خود مسلط هستند، مگر این کار، مستلزم ضرر زدن به همسایه باشد که در این

صورت بر اساس قاعده لاضرر جایز نیست و قاعده لاضرر بر قاعده سلطنت حاکم

و مقدم است»^(۱۷)

همانگونه که ملاحظه می شود در صورت نبودن عناوین ثانویه از قبیل «ضرر زدن به دیگری»

اصل بر آزادی انسان در دارایی و اموالش می باشد.

۳) اصل حرمت و احترام مال مسلمان؛ بر اساس این اصل، مال و دارایی مسلمان و بلکه

مال هر شخصی ولو کافر از نوعی مصونیت، برخوردار است و دیگران موظفند احترام و حرمت

مال او را نگه دارند. هیچ کس بدون اجازه صاحب یک مال نمی تواند در آن مال تصرف نماید.

فقه بر اساس این قاعده، با فرض گرفتن آزادی افراد، دایره آزادی افراد را در محدوده مال و

دارایی خودش می داند و مال دیگران از محدوده آزادی او خارج است. به عبارت دیگر با فرض

گرفتن آزادی انسان، محدوده آن را مشخص می کند و محدودیتهای آن را بیان می کند یکی از

این محدودیتهای در مورد قبل ذکر شد (ضرر زدن بر دیگری) و یکی دیگر از آن محدودیتهای نیز

«حرمت مال دیگری» است. مرحوم کاشف الغطا در این باره می گوید:

«اصل حرمت و مصونیت مال مسلمان است، بلکه هر مالی مصونیت دارد مانند مال کافر»^(۱۸)

۴) قاعده لاضرر؛ بر اساس این قاعده که با تعبیر «لاضرر و لاضرار فی الاسلام» بیان می شود،

هرگونه ضرر زدن به جان، مال و آبروی دیگری ممنوع می باشد. فقها این قاعده را با ادله متعددی

اثبات کرده اند که مهمترین آنها، روایتهایی است که در مورد شخصی به نام «سمره بن جندب»

وارد شده است. در اینجا به خاطر رعایت اختصار تنها به یکی از این روایات اشاره می کنیم:

خلاصه داستان از این قرار است که سمره بن جندب درخت خرمايي در باغي داشت که راه

ورودی آن از منزل یکی از انصار می گذشت و بدون اجازه رفت و آمد می کرد. آن مرد انصاری

از سمره می خواهد که به هنگام ورود اجازه بگیرد ولی سمره نمی پذیرد. در نتیجه مرد انصاری به

پیامبر (ص) شکایت می کند و پیامبر (ص) نیز از سمره می خواهد که با اجازه داخل باغ شود ولی

سمره نمی پذیرد. پیامبر پیشنهاد فروختن درخت خرما را می دهد باز نمی پذیرد. در نتیجه

پیامبر (ص) می فرماید: برو درخت او را از جای درآور و آنرا جلوی سمره بیاورد زیرا ضرر زدن

به دیگران جایز نیست.^(۱۹)

در این داستان هم پیامبر (ص) آزادی را مفروض گرفته است و هم سمره بن جندب.

پیامبر(ص) رفت و آمد بدون اجازه سمره را در تعارض با آزادی مرد انصاری می‌داند. سمره نیز ورود و خروج آزادانه خود را براساس اصل آزادی خود، توجیه می‌کند. اما از آنجا که رفت و آمد وی بدون اجازه گرفتن، نقض آزادی و حق اولیه مرد انصاری است، در واقع این دیگر آزادی نیست و آزادی واقعی و راستین از دیدگاه فقه، آن است که به دیگران ضرر وارد نسازد. تعابیر گوناگونی که در این روایات، پیامبر(ص) در مورد سمره به کار برده است، عبارتند از:

۱- «فائه لاضرر ولا ضرار»^(۲۰) «زیرا ضرر و ضرر زدن نفی شده است»؛

۲- «انک رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار علی مؤمن»^(۲۱) «به راستی تو مرد ضرر زنده‌ای هستی

در حالی که بر مؤمن نباید ضرر وارد شود»؛

۳- «ما اراک یا سمره الامضارا»^(۲۲) «نیافتم تو را ای سمره مگر ضرر زنده»

درباره این روایت بحثهای متعدد و مختلفی صورت گرفته است و فقها با استفاده از دیدگاهها و مبانی حاضر خود این روایت را بررسی نموده‌اند. امام خمینی «ره» پیرامون این روایت، معتقد است که آنچه که پیامبر(ص) در اینجا فرموده است در واقع حکمی است که بنحو «آمریت» از پیامبر(ص) به عنوان «حاکم» صادر شده است. حکم پیامبر(ص) برای رفع ظلم و ضرر از مرد انصاری مبین مفروض گرفتن آزادی از سوی پیامبر(ص) است:

«...التأمل فی صدر القضیه و ذیلها و شأن صدور الحدیث مما یکاد ان شرف الفقیه بالقطع بان

لا ضرر ولا ضرار حکم صادر منه (ص) بنحو الامریه و الحاکمیه بما انه سلطان و رافع للظلم عن

الرعیه...»^(۲۳)

بنابراین، این قاعده نیز به خوبی مبین مفروض گرفتن آزادی می‌باشد.

۶) اختیارات و فلسفه تشریح آنها؛

یکی از قواعد فقهی در باب معاملات عبارتست از: «اصل لزوم». بر اساس این اصل اگر معامله‌ای با شرایط لازم انجام پذیرد، آن معامله صحیح بوده فسخ آن جایز نمی‌باشد. در کنار این اصل، یکی از مسائل مهم فقهی که از دیدگاه ما در این مقاله بسیار حائز اهمیت است، تشریح و جعل «اختیارات» است. هرچند که با انجام یک معامله، دیگر جایی برای فسخ آن باقی نمی‌ماند، اما فقه با طرح مسأله «اختیارات» در شرایط خاصی اختیار فسخ را به هر یک از دو طرف معامله «خریدار و فروشنده» داده است. براساس اصل «اختیارات» هر کدام از فروشنده و خریدار

می‌توانند در شرایط خاصی معامله را به هم زده آن را فسخ نمایند. پرداختن به این اصل و شرایط آن از موضوع مقاله حاضر خارج است و تفصیل آن در کتابهای فقهی آمده است، هدف ما از طرح این مسأله در اینجا اشاره به نکته‌ای است که از دیدگاه مقاله حاضر مهم به نظر می‌رسد. در این مورد می‌بینیم که فقه با «پیش فرض» گرفتن آزادی و پذیرفتن آن در سایر مباحث و مسائل خود تلاش می‌کند از هرگونه خدشه‌ای به این اصل جلوگیری شود. هرچند که انسان عاقل با اراده و اختیار خود وارد یک معامله می‌شود اما به همین انسان این آزادی داده می‌شود که حتی پس از انجام معامله در شرایط خاصی بتواند آن را فسخ نماید و به حقوق مورد نظر خود دست یابد. بنابراین این می‌توان گفت که یکی از عوامل اصلی تشریح خیرات در فقه، توجه به این اصل اساسی و رعایت آن در زندگی فردی و اجتماعی انسانهاست. شارع مقدس به هیچ وجه حاضر نیست آزادی عمل انسان محدود شود و به همین جهت با وضع قوانین و قواعدی، از محدود شدن آن جلوگیری کرده است.

البته برخی از فقها، فلسفه تشریح خیرات را جلوگیری از نزاع احتمالی میان فروشنده و خریدار دانسته اند که به نظر می‌رسد با آنچه که آمد منافاتی نداشته باشد. مرحوم کاشف الغطا در این باره می‌نویسد:

«ولکن احاطه علم الشارع الحکیم و رعایة الشریقه لدقائق الحکم ، اقتضت تشریح الخیار فی العقود الازمه قلعا لمراد الفتنة بین البشر و قطعاً لامراس الشجار والخصومات فیما بینهم فان الانسان قد تدعوه خاطره الی بیع ماله فیجری العقد علیه باختیاره ثم یندم فیتطلب العلل و التخریجات من مضایقه العقد فقد یحدث التزاع و الشجار بین المتعاقدين فشرع الخیار لقطع مادة هذا الشجار.... لمجال التروی و التفکیر فیما هو الصالح» (۲۴)

هرچند که در این عبارت فلسفه تشریح خیرات جلوگیری از نزاع و فتنه بیان شده است اما به نظر می‌رسد که در مرحله‌ای بالاتر بتوان گفت که تشریح خیرات برای مقابله و مبارزه با منشأ نزاع و درگیری است. نزاع و درگیری عمده از آنجا ناشی می‌شود که یکی از دو خریدار و فروشنده احساس می‌کند با این معامله دایره اختیارات و آزادی‌اش محدود گشته، از این رو با نزاع و

کشمکش به احقاق حق خود می‌پردازد و تشریح اختیارات این محدودیت را برخواهد داشت. در نتیجه از نزاع نیز جلوگیری می‌شود.

خلاصه مقاله:

- ۱- آزادی در فقه سیاسی شیعه، به عنوان یک «پیش فرض» اخذ و تلقی شده، و در فقه از «محدودیت‌های آزادی بحث شده است.
- ۲- «طرح آزادی در علم کلام» در قالب مباحثی از قبیل طلب و اراده، جبر و اختیار و «اصل اباحه» و تقدم آن بر اصل تکلیف، از مهمترین ادله‌ای هستند که بر پیش فرض بودن آزادی دلالت می‌کند؛ اصول و قواعد فقهی نیز مؤید و شاهدگوی این مدعا هستند.
- ۳- آزادی در فقه سیاسی شیعه، بیشتر در مفهوم فلسفی-کلامی مورد توجه قرار گرفته است و وجه سیاسی آن بیشتر تحت تأثیر تحولات و تطورات جدیدی است که در این مفهوم در عرصه اندیشه سیاسی پدید آمده است.

منابع و پی‌نوشتها:

- ۱- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۶، کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: انتشارات صدرا، چاپ سوم، ۱۳۷۴، ص ۶۰۷.
- ۲- همان، ص ۶۱۱-۶۱۰.
- ۳- همان، ص ۶۳۰-۶۲۹.
- ۴- آیت الله مکارم شیرازی، اعتقاد ما، قم: انتشارات نسل جوان، ۱۳۷۵، ص ۹۳.
- ۵- امام خمینی «ره»، طلب و اراده، سیداحمد فهری، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ص ۷۳-۷۲.
- ۶- علامه طباطبائی، تفسیر المیزان، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، (بی تا)، ج ۱۶، ص ۶۸.
- ۷- کاشف الغطا، کشف الغطا، (بی جا، بی تا) باب فیما يتعلق ببعض المطالب الاصول الفرعیه، بحث ۳۹.
- ۸- امام خمینی «ره»، پیشین، ص ۱۵۷-۱۵۵.

- ۹- صدر، سید محمدباقر، دروس فی علم الاصول، بیروت: دائرة المعارف مطبوعات، ۱۴۱۰ق، حلقه دوم، ص ۱۶۵.
- ۱۰- همان، حلقه اول، ص ۶۴.
- ۱۱- همان، حلقه اول، ص ۱۶۴.
- ۱۲- آخوند خراسانی، کفایة الاصول، تهران: انتشارت کتابفروشی اسلامیة، چاپ هفتم، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۶۷.
- ۱۳- برای مطالعه بیشتر ر.ک به:
- صدر، سید محمد باقر، پیشین، ج ۲، ص ۱۸۸-۱۸۶.
- ۱۴- بنگرید به: همان، جلد دوم، ص ۴۶۶.
- ۱۵- کاشف الغطا، تحریر المجله، (بی جا، بی تا)، ج ۱، ص ۱۹.
- ۱۶- مصطفوی، سید محمدکاظم، القواعد، تهران: موسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۲ق، ص ۱۳۶.
- ۱۷- کاشف الغطا، تحریر المجله، ج ۱، ص ۹۱-۹۰.
- ۱۸- کشف الغطا، باب فیما یتعلق ببيان بعض المطالب الاصولیه الفرعیه، بحث ۴۰.
- ۱۹- کافی، کتاب المعیشه، باب الضرار، روایت دوم.
- ۲۰- همان.
- ۲۱- کافی، همان، روایت هشتم.
- ۲۲- وسائل الشیعه، احیاء الموات، باب ۱۲.
- ۲۳- امام خمینی «ره»، الرسائل، قم: اسماعیلیان، ؟ ص ۵۵۵۶.
- ۲۴- کاشف الغطا، تحریر المجله، ج ۲، ص ۲۳.