

گفتمان فلسفه فقه

عبدالحسین خسروپناه*

چکیده

فلسفه فقه به مثابه دانشی نوپا با نگاه درجه دوم و تاریخی به مبانی نظری و تحلیلی پدیده‌ها پرداخته و جنبه‌های توصیفی و توصیه‌ای آن را مشخص می‌سازد. مسائل مهم فلسفه فقه عبارتند از چیستی فقه به لحاظ موضوع و محمول و گستره فقه، پرسش‌های موضوع‌شناسی فقه، معرفت‌شناسی و مبانی فقه، پیش‌فرض‌های فقه، رابطه فلسفه فقه یا فقه با علوم دیگر و ویژگی‌های حقوق و فقه اسلامی.

در این نگاشته به مهم‌ترین چالش‌های فلسفه فقه از جمله ثابت و متغیر بودن فقه، جامعه‌ساز و طراح و برنامه‌ریز نبودن، دنیایی و ظاهرین بودن و مصرف‌کننده بودن و نیز تکلیف‌مداری آن بحث شده است.

واژگان کلیدی: فلسفه فقه، فقه، معرفت بشری، حق، تکلیف، مصلحت.

فلسفه فقه در جایگاه دانشی نوپا در جامعه علمی و حوزوی، اهمیت خاصی دارد و بر همه فقیهان دوران معاصر لازم است تا در این وادی جدید گام نهند و پرسش‌های مهم آن را پاسخ گویند؛ زیرا بخش مهمی از مشکلات فقهی و حقوقی نظام اجتماعی ما مرهون این چالش‌ها

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ دریافت: ۸۲/۵/۱۰ تاریخ تأیید: ۸۲/۹/۳.

است. ما در صدد آنیم تا به پاره‌ای از چالش‌های فلسفه فقه در این نوشتار بپردازیم؛ ولی پیش از آن، به کلیاتی در باب فلسفه فقه اشاره می‌کنیم؛ از این رو، این نوشتار در دو بخش چستی فلسفه فقه و چالش‌های فلسفه فقه تنظیم شده است به امید آن که گام‌های بزرگ‌تری در این حوزه برداشته شود.

۱. چستی فلسفه فقه (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: فصلنامه نقد و نظر، سال سوم، شماره چهارم، ص ۱۱۳ - ۱، گفت‌وگوهای فلسفه فقه، نوشته مصطفی ملکیان و ناصر کاتوزیان، علی‌عابدی شاهرودی، صادق لاریجانی، انتشارات دفتر تبلیغات، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی).

۲۲

۱. فلسفه‌های مضاف، دانش‌هایی هستند که با نگاه درجه دوم و تاریخی، به مبانی نظری و تحلیلی پدیده‌ها پرداخته، جنبه‌های وصفی و توصیه‌ای آن را مشخص می‌سازند اعم از این که این پدیده‌ها از سنخ علوم باشند، مانند فلسفه فیزیک، فلسفه علوم اجتماعی، فلسفه علم اخلاق و فلسفه حقوق یا از سنخ علم نباشند؛ مانند فلسفه زبان و فلسفه هنر.

نکته قابل توجه این که نباید اصطلاح فلسفه در فلسفه‌های مضاف را با فلسفه به معنای متافیزیک و هستی‌شناسی یکی دانست و ویژگی‌ها و احکام یکسانی برای آن‌ها قائل شد. فلسفه‌های مضاف در جایگاه علوم درجه دوم به تأملات نظری و عقلانی درباره پدیده‌های علمی یا غیر علمی می‌پردازد. بر این اساس، باید خود را به اصول حاکم بر موضوع و مضاف‌الیه مقید سازند؛ یعنی فلسفه فقه برخلاف فلسفه مطلق و متافیزیک که بدون پیش‌فرض و بی‌طرفانه به بیان احکام و عوارض موجود بماند اقدام می‌کند، باید به اصول حاکم بر گزاره‌های فقهی و فعالیت فقیهان پایبند باشد.

نکته قابل توجه دیگر این که فیلسوفان فقه نباید به مضاف‌الیه خود فقط نگرش تاریخی داشته باشند؛ بلکه باید به گونه‌ای، حوادث فقهی در ادوار گذشته را بررسی کنند که در کشف معیارهای واقعی و جنبه‌های توصیه‌ای چاره‌ساز باشد.

۲. فلسفه فقه در جایگاه یکی از فلسفه‌های مضاف و علوم درجه دوم، به مبانی نظری و تحلیلی درباره فقه می‌پردازد و مبادی تصویری و تصدیقی و روش شناختی آن را تنقیح می‌کند. به عبارت دیگر، فلسفه فقه یا علم‌شناسی فقه دانشی است که در مقام علم ناظر، به فقه نظر می‌کند و به تحقیق موضوع، محمول، مسائل، مبادی، مقدمات، غایات، طرق روش شناختی فقه و ارتباطهای آن با علوم و پدیده‌های دیگر می‌پردازد و نیز به عبارت دقیق‌تر، فلسفه، دانشی

است که به مبانی نظری فقه به معنای مجموعه گزاره‌هایی که موضوعش، فعل انسان مکلف، و محمولش احکام تکلیفی و وضعی است، می‌پردازد.

برخی از محققان، فقه را به معنای فعالیت جمعی فقیهان معنا کرده‌اند اعم از این که فعالیت جمعی و جاری فقیهان در تمام طول تاریخ و ادوار گذشته و حال بررسی یا این که فقط به فعالیت جمعی فقیهان حاضر توجه شود. هر چه دایره فقه به معنای فعالیت جمعی فقیهان گسترده‌تر شود، دامنه فلسفه فقه نیز وسیع‌تر خواهد شد.

۳. تحقیقات فلسفه فقه و مسائل آن که ذیل این نوشتار خواهد آمد، در فقه و مسائل فقهی و فعالیت فقیهان تأثیر فراوانی می‌گذارد؛ برای نمونه، حداکثری یا حداقلی دانستن فقه یا ارائه نظریه در باب چیستی حکم، در فقه الحکومه و نیز اجتماع امر و نهی مؤثر است؛ چنان که فلسفه فقه نگاه نقادانه به فقیه عطا می‌کند و در کشف کاستی‌ها و راه حل آن به او مدد می‌رساند؛ افزون بر این که ایضاً مبادی تصویری علم فقه و اثبات مبادی تصدیقی آن را به‌عهده دارد.

۴. مسائل فلسفه فقه به طور عمده به دسته‌های ذیل تقسیم‌پذیر است:

۱. چیستی فقه به لحاظ موضوع و محمول و گستره فقه

۱-۱. پرسش‌های موضوع‌شناسی فقه: آیا موضوع فقه، افعال انسان مکلف است یا افعال انسان محق؟ آیا مطلق افعال انسان است یا افعال برخی از انسان‌ها؟ آیا اشیا نیز موضوع فقه قرار می‌گیرد؟ حقیقت فعل مکلف چیست؟ آیا نیت و انگیزه پیامدهای فعل نیز موضوع احکام فقهی قرار می‌گیرد؟ آیا تمام اعمال انسان اعم از افعال ظاهری و باطنی، اعمال فردی و اجتماعی در موضوع فقه جای دارند؟ موضوع بالذات و موضوع‌های بالعرض فقه چیست؟ آیا شرط فعل بودن، ارادی بودن آن است؟ آیا موضوع فقه در ادوار گوناگون تفاوت می‌یابد؟ برای نمونه، برخی از نویسندگان بر این باورند که علم فقه، علمی ظاهری است؛ یعنی به ظواهر اعمال و اعمال ظاهره کار دارد. حتی اسلام آوردن زیر شمشیر را هم، اسلام می‌شمرد. جامعه فقهی لزوماً جامعه‌ای دینی نیست (سروش، ۱۳۷۹: ش ۴۶، ص ۲۱). همین مؤلف در مقاله‌ای دیگر می‌نویسد:

فقه متکفل اعمال ظاهر یا ظواهر اعمال است؛ خواه در عبادات، خواه در معاملات؛ یعنی در عرصه

اعمال عبادی فردی و معاملات و روابط اجتماعی سخن فقه، از حدّ ظواهر در نمی‌گذرد و فقیه علی‌الاصول به بیش از ظاهر نظر ندارد (سروش، ۱۳۷۵: ص ۳۶۶).

آیا فقه فقط به اعمال ظاهری نظر دارد؟ آیا گستره فقه شامل اعمال باطنی نمی‌شود؟ پاسخ نگارنده منفی است؛ زیرا بخش مهمی از فقه به مباحث نیت اختصاص دارد و به تعبیر مرحوم محمد تقی اصفهانی، اگر فقه را به اعمال جوارح مختص کنیم، بسیاری از مباحث فقهی از جمله مباحث نیت و ... از دایره فقه خارج می‌شود (اصفهانی، بی‌تا: ص ۳). شرط صحّت اعمال عبادی و برخی از اعمال معاملاتی، به نیت و قصد قربت مشروط است؛ افزون بر این که ظاهر بینی بخش مهمی از فقه و توجه به اعمال ظاهری انسان‌ها، از اقتضانات مسائل سیاسی و اجتماعی است؛ زیرا انسان‌ها با نیت و درون افراد سر و کار ندارند؛ به همین دلیل یا باید روابط اجتماعی و فردی انسان‌ها بدون حکم رها شوند یا بر اساس ظواهر آن‌ها حکم صادر شود.

مؤلف مقاله مذکور با بیان این ویژگی و ویژگی پیشین در صدد آن است که فقه را در مقابل عرفان قرار دهد و ظاهرینی فقه را نقص، و باطن بینی عرفان را کمال معرفی کند؛ در حالی که علوم با یکدیگر تقابلی ندارند؛ بلکه مکمل یکدیگرند و به تعبیر فیض کاشانی در المحجة البیضاء، فقه مقرّبات و مبعّدات و طاعات و معصیت‌ها را می‌شناساند و مقدّمه سلوک و تخلّق به اخلاق‌الله و شرط تقرّب به خداوند و فتح ابواب ملکوت را فراهم می‌سازد و عارفان حقیقی (نه جهله از صوفیه) با بیان تثلیث شریعت، طریقت و حقیقت خواسته‌اند مردم را به اجرای احکام فقهی تا پایان حیات دنیایی بخوانند و آن را مقدّمه رسیدن به حقیقت معرفی کنند؛ افزون بر این که هر دانشی، از موضوع، غایت، روش و مسائل خاصی تشکیل شده است. اگر به فرض، موضوع فقه، اعمال ظاهری، و موضوع عرفان، اعمال باطنی انسان‌ها باشد (آملی، ۱۳۷۲)، نقص و کمال این علوم شمرده نمی‌شوند؛ بلکه کمال و جامعیت دین را می‌رساند که به زوایای گوناگون انسان پرداخته است.

مستشکل محترم، مکرّر می‌گوید، جامعه فقهی، لزوماً جامعه دینی نیست. پرسش ما این است که آیا حذف فقه از جامعه وانکار ضرورت‌های فقهی که در مقاله «فقه در ترازو و کتاب بسط تجربه نبوی» بر آن اصرار می‌ورزد، جامعه را دینی می‌کند. آیا صدف خواندن و نبی‌اهمیت و قصد جدی ندانستن شارع در باره احکام فقهی، شرعیت حکومت را تضمین می‌کند؟ البته فقه، شرط کافی برای جامعه دینی کمال یافته نیست و به اخلاق و عقاید و سایر ابعاد دین نیازمند است؛ ولی شرط لازم برای دینداری دینداران و جامعه دینی است؛ زیرا توجه فقه به

ظواهر، از اصولی چون اصل طهارت، حلیت، برائت و مانند این‌ها برگرفته شده است که جملگی از آیات و روایات استنباط و استخراج شده. حال اگر دکتر سروش اعتراضی دارد، با صراحت و شفافیت به روایات صادره از پیشوایان دین معترض شود که در آینده چنین خواهد کرد.

نمونه دیگر به افعال انسان مکلف و انسان محق مربوط می‌شود. برخی ادعا کرده‌اند علم فقه کنونی علمی تکلیف‌مدار است، نه حق‌مدار (سروش، ۱۳۷۹: کیان، ش ۴۶، ص ۲۱)، تفاوت و تقابل حق و تکلیف را در بسیاری از نوشته‌های خود، مبنای اندیشه‌هایش قرار می‌دهد و ریشه این تقابل را در تقابل جهان قدیم و جهان جدید یا انسان قدیم و انسان جدید می‌داند و تصریح می‌کند:

در جهان جدید، سخن گفتن از «حقوق بشر» دلپسند و مطلوب می‌افتد؛ چرا که ما در دورانی زندگی می‌کنیم که انسان‌ها بیش از آن که طالب فهم و تشخیص تکالیف خود باشند، طالب درک و کشف حقوق خود هستند. ... انسان گذشته یا ماقبل مدرن را می‌توان «انسان مکلف» نامید و در مقابل، انسان جدید را «انسان محق».

پاسخ این شبهه چنین است:

اولاً حق و تکلیف دو مفهوم معادلاند نه متضاد. با توجه به این که احکام فقهی بر دو قسم احکام عبادی و اجتماعی منشعب می‌شود، احکام عبادی، بیانگر رابطه انسان با خداوند و در بر دارنده تکالیف انسان و حقوق الهی است و این مطلب از پیش‌فرض‌های کلامی، فلسفی و عقلی به دست می‌آید؛ بنابراین، انسان در برابر خداوند، مکلف، و خداوند به اعتبار این که خالق انسان‌ها است، بر آن‌ها حقی دارد؛ چنان که کمال الهی ثبوت حق‌الناس بر خداوند را اقتضا می‌کند تا آن‌ها را هدایت کند و به بیراهه نروند. خداوند سبحان در قرآن می‌فرماید:

حقاً علينا نصر المؤمنین (روم ۳۰): ۴۷.

ما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها (هود ۱۱): ۶.

احکام اجتماعی که رابطه انسان با انسان را بیان می‌کند نیز تکالیفی را در بر دارد که متضمن ثبوت حقوقی برای طرف مقابل است؛ برای نمونه، آیه اوفوا بالعقود در معاملات، برای طرفین معامله افزون بر تکلیف، حقوقی را نیز تثبیت می‌کند؛ بنابراین، دین، نگرشی تک بُعدی به انسان ندارد و به دلیل چند بُعدی و جامعیت، دین به انسان هم نگاه دنیایی هم نگاه آخرتی دارد. هم نگاه تکلیفی، و هم نگاه حقوقی دارد. هم انسان محق، متعلق احکام وضعیه فقهی، و

هم انسان مکلف، متعلق احکام تکلیفیه فقهی است. به عبارت دیگر، در هر حقی سه چیز متصور است من له الحق یعنی صاحب حق و من علیه الحق یعنی مکلف و متعلق حق.

ثانیاً حقوق، مجموع قواعد و مقررات حاکم بر اشخاص در یک اجتماع یا چند جامعه است که ضرورت تنظیم روابط افراد یا جوامع با یکدیگر را اقتضا کرده، و در باب منشأ حقوق که آیا اراده مردم و احتیاج آنان به عدالت بوده است یا سعادت خواهی یا قدرت عمومی دولت یا مقوله دیگر، مکاتب فراوانی از جمله مکتب حقوق فطری، مکتب تاریخی، مکتب تحققی اجتماعی، و مکتب تحققی حقوقی تکون یافته است. مهم ترین ویژگی های قواعد حقوقی عبارتند از کلی بودن، اجتماعی بودن و نظم بخشیدن به روابط اجتماعی، توجه به رفتار فرد در جامعه، نه نیت های او، و الزامی بودن (کاتوزیان، ص ۵۴)، از این ویژگی ها به دست می آید که تکلیف مداری و الزامی بودن از لوازم علم حقوق شمرده می شود؛ پس این که مؤلف فقه در ترازو، علم حقوق را فاقد تکالیف می شمارد، ناتمام است.

در فقه امامیه یکی از سه اثر قابلیت اسقاط، قابلیت نقل و قابلیت انتقال برای حقوق مطرح شده است. در فقه اسلامی، حقوق در ابواب گوناگون فقه مطرح شده؛ برای نمونه:

ا. حقوق اشخاص در برابر اموال (مانند حق مالکیت، حق انتفاع، حق ارتفاق)؛

ب. حقوق اشخاص در برابر عقود و تعهدات (مانند حق عقد و حق فسخ)؛

ج. حقوق مربوط به مسؤلیت مدنی (مانند حق ضرر و حق ضمان که با اسبابی مانند غصب، اتلاف، تسبیب و استیفا تحقق می یابد).

د. حقوق اساسی (مانند حق آزادی های مشروع، حق مساوات در حقوق و تکالیف، حق حیات، حق امنیت و مصونیت، حق اشتغال، حق مالکیت، حق تعیین سرنوشت، حق شورا و انتخاب، دادخواهی، حق نظارت، حق برخورداری از تأمین اجتماعی). به طور کلی در فقه شیعه حقوق یا به اشخاص حقیقی یا حقوقی تعلق می گیرد یا به عناوین فعلیه بار می شود. حقوق اشخاص مانند حق امام و مأموم (نراقی، ۱۴۰۵: ج ۸، ص ۱۷۳)، حق فقیران (همان: ج ۹، ص ۳۱)، حق الائمه (همان: ج ۱۰، ص ۹)، حق النساء (همان: ج ۱۳، ص ۸۳)، حق المسلم علی المسلم (همان: ج ۱۰، ص ۳۳)، حق الطفل (نجفی، ۱۳۶۶: ج ۴، ص ۳۳)، حق المجنی علیه (همان: ص ۲۵۹)، حق المرتهن (همان)، حق المستمع (همان: ج ۱۰، ص ۲۳۳)، حق الجوار (همان: ج ۱۳، ص ۸۳)، حق المالك (همان: ج ۱۵، ص ۱۲۲)، حق المساکین (همان: ص ۱۴۴)،

حقّ الزوج (همان: ج ۱۷، ص)، حقّ الوارث (همان: ج ۱۷، ص ۳۱۶)، حقّ المدعی (همان: ج ۱۸، ص ۳۱۱)، حقّ المستأجر (همان: ص ۴۴۲)، حقّ الغانمین (همان: ج ۲۱، ص ۱۲۸)، حقّ البایع (همان: ج ۲۳، ص ۷۱)، حقّ المشتري (همان: ج ۲۳، ص ۱۱۵)، حقّ المتعاقدين (همان: ج ۲۴، ص ۱۵۹)، حقّ الشریک (همان: ج ۲۵، ص ۵۷ و ج ۲۶، ص ۲۳۶)، حقّ الراهب (همان: ج ۲۵، ص ۱۰۵)، حقّ الغراماء (همان: ص ۱۵۹ و ج ۲۶، ص ۷۸)، حقّ المتخاصمین (همان: ج ۲۶، ص ۱۴۳)، حقّ المحتال (همان: ج ۲۶، ص ۱۷۵)، حقّ السلطان (همان: ج ۲۷، ص ۵)، حقّ الزارع (همان: ص ۱۶)، حقّ العامل (همان: ص ۹۲)، حقّ المستعیر (همان: ص ۱۷۶)، حقّ الموجر (همان: ص ۳۱۲)، حقّ الموقوف علیه (همان: ج ۲۸، ص ۷۶).

حقوق عناوین فعلیه: حقّ المحاکمه (نراقی، همان: ج ۹، ص ۳۲۹)، حقّ الخمس (همان: ج ۱۰، ص ۷۸)، حقّ النفقه (نجفی، همان: ج ۸، ص ۱۴۲)، حقّ العمل (همان: ج ۱۱، ص ۴۶۴)، حقّ الجوار (همان: ج ۱۲، ص ۹۳)، حقّ الخيار (همان: ج ۱۶، ص ۵۷ و ج ۲۳، ص ۴۸)، حقّ الرجوع (همان: ج ۱۶، ص ۵۷)، حقّ الاستمتاع (همان: ج ۱۷، ص ۳۳۲)، حقّ الاسکان (همان: ج ۱۷، ص ۳۳۳)، حقّ القصاص (همان: ج ۲۱، ص ۲۱۴ و ج ۲۳، ص ۷۷)، حقّ التصرف (همان: ج ۲۳، ص ۴۵)، حقّ الماره (همان: ج ۲۴، ص ۱۳۵)، حقّ الرهانه (همان: ج ۲۵، ص ۱۰۵)، حقّ الدیانه (همان: ص ۱۰۸)، حقّ الوراثة (همان: ص ۱۰۸؛ همان: ج ۲۸، ص ۲۰)، حقّ الدین (همان: ص ۱۳۵)، حقّ المطالبه (همان: ج ۲۶، ص ۱۸۱)، حقّ الکفاله (همان: ص ۲۰۴)، حقّ الیمین (همان: ص ۲۱۴)، حقّ الأبقاء (همان: ج ۲۷، ص ۴۰)، حقّ الزکاه (همان: ص ۴۶)، حقّ الخراج (همان: ص ۴۶)، حقّ الرهن (همان: ج ۲۸، ص ۲۰)، حقّ الموقوف علیه (همان: ص ۷۶)، حقّ الشرطیه (همان: ج ۳۱، ص ۳۰)، حقّ المعاوضه (همان: ج ۳۳، ص ۲۱).

تمام حقوق اشخاص و افعال که در ابواب گوناگون فقه جواهری مطرح شده است، برای صاحب حق، اختیار و رخصت و جواز را فراهم می‌کند و ذی‌حق را صاحب طلب و مدعی حقوق می‌سازد و طرف مقابل را مکلف و مسئول می‌گرداند.

ثالثاً در باب ماهیت حقوقی حق، سه احتمال است. احتمال اول: حق، از مقولات عرضی است. احتمال دوم: حق، از امور انتزاعی است. احتمال سوم: حق، از امور اعتباری است. شیخ محمد حسین اصفهانی در رساله فی تحقیق الحق و الحکم، این سه احتمال را مورد تحقیق قرار می‌دهد (اصفهانی، بی‌تا: ج ۱، ص ۲۶)، و افزون بر این، احتمال دوم نیز منشأ انتزاع گوناگون

دارد. نخست آن که منشأ انتزاع، عقد است، دوم این که احکام تکلیفی است و سوم این که قدرت خارجی ذوالحق است. با این تقسیمات روشن می‌شود که بحث حق و تکلیف، اولاً یکی از مباحث بسیار پیچیده فلسفه فقه است. ثانیاً مؤلف فقه در ترازو فقط به یک مینا سخن گفته و در فقه، آن نیز مورد نقد قرار گرفته است.

۲- پرسش‌های محمول‌شناسی فقه: حکم فقهی چیست؟ آیا مفهومی اعتباری است یا واقعی؟ آیا اقسام احکام شرعی، اعم از احکام وضعی و تکلیفی، ظاهری و واقعی، اولیه و ثانویه و حکومتی و غیره تابع مصالح و مفاسد واقعی‌اند؟ آیا احکام فقهی، تابع مصالح و مفاسد ظاهری‌اند؟ آیا احکام وضعی، تابع احکام تکلیفی‌اند یا از یک‌دیگر استقلال دارند؟ برخی از نویسندگان بر این نکته تأکید می‌ورزند که علم فقه، علمی دنباله‌رو است؛ یعنی جامعه ساز و طراح و برنامه ریز نیست؛ بلکه وقتی جامعه شناخته شد و شکل و صبغه خاصی به خود گرفت، فقه، احکام آن را صادر می‌کند:

فقیهان نه توسعه آوردند، نه بیمه، نه انتخابات، نه تفکیک قوا، نه بردگی را لغو کرده‌اند و نه نظام ارباب رعیتی را ... بل در مقابل همه این‌ها موضعگیری کرده‌اند و رفته رفته به آن‌ها با اکراه رضایت دادند (سروش، همان).

مؤلف خدمات و حسنات دین، برای این ادعا چنین استدلال می‌کند:

فقه، مجموعه احکام است و حکم غیر از برنامه است و ما برای تدبیر معیشت به چیزی بیش از حکم احتیاج داریم؛ یعنی دقیقاً محتاج برنامه هستیم و لذا فقه برای تنظیم و برنامه‌ریزی معیشت دنیوی کافی نیست. فقه، حقوق دینی است؛ همچنان که در بیرون حوزه دین و در جوامع غیر دینی هم نظام حقوقی برای تنظیم امور دنیایی و فصل خصومت وجود دارد. در جوامع دینی و در دایره نظام دینی ما به جای حقوق بشری و لائیک، فقه داریم که همان کار را می‌کند ... ! بنابراین وقتی می‌گوییم فقه برای زندگی ما در این جهان برنامه نمی‌دهد، به این معنا است. به معنای آن است که حکم می‌دهد؛ ولی برنامه نمی‌دهد. برنامه‌ریزی، کار علم است نه کار فقه و به روش علمی نیازمند است (همو، ۱۳۷۵: ص ۲۵۵ - ۲۵۳).

پاسخ چنین است:

اولاً نباید از کارآمد نبودن فقه در یک حوزه، نقصان فقه را استنباط کرد؛ همان گونه که ناکافی دانستن شیمی در حل مسائل فیزیکی دلیل بر نقص شیمی نیست. باید غایت و هدف فقه را سنجد که آیا فقه برای طرح و برنامه‌ریزی آمده یا کار فقه، استنباط احکام برای افعال فردی و اجتماعی مکلفان است.

ثانیاً دین و شریعت اسلام به لحاظ جامعیت و کامل بودنش، جامعه‌ساز و طراح و برنامه‌ریز است؛ یعنی جهان‌بینی وایدئولوژی اسلام با توجه به روش‌های معرفتی پذیرفته شده به ویژه خرد تأیید شده از ناحیه شرع می‌تواند مدینه و جامعه دینی را طرح‌ریزی کند و به مرحله اجرا در آورد. ثالثاً برنامه، مجموعه‌ای از روش‌ها و ارزش‌ها و مرکب از احکام عقل نظری و عملی است؛ یعنی امکان ندارد در برنامه‌ای احکام هنجاری (Normative) و گزاره‌های ارزشی و بایدها و نبایدها تحقق نیابد؛ بنابراین، هر برنامه‌ای، به فقه و احکام فقهی مربوط به خود نیازمند است.

۲۹

قیامت

گفتار فلسفه فقه

رابعاً آری، بخش مهمی از فقه، دنباله‌رو است؛ یعنی موضوع‌یابی می‌کند و با بررسی پدیده به صدور احکام آن می‌پردازد و حدیث اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة احادیثنا نیز بر همین حقیقت دلالت دارد؛ ولی دنباله‌رو بودن یک بُعد از فقه، به معنای طراح نبودن بُعد دیگر آن نیست؛ بنابراین، اسلام دستگاه و نظامی است که توان موضوع‌سازی هم دارد و همچنین پاره‌ای از مباحث اصولی فقه مانند عنصر مصلحت در فقه شیعه توان موضوع‌سازی در نظام‌های عقلایی را دارد. خلاصه سخن آن که فقه در جامعه محقق، دنباله‌رو است و حکم صادر می‌کند؛ برای نمونه، با بانکداری موجود مواجه می‌شود و به ترمیم آن می‌پردازد؛ ولی در جامعه غیر محقق می‌تواند نظام و طرح جامعه دینی را ارائه دهد؛ البته با استفاده از بخش‌های دیگر اسلام این کار را انجام می‌دهد؛ بنابراین، فقه غنای حکمی دارد و در یک رکن برنامه‌ریزی یعنی رکن ارزش‌ها نیز غنای برنامه‌ای خواهد داشت؛ برای نمونه، احکام امر به معروف و نهی از منکر، برنامه‌ای عملی برای سالم‌سازی اجتماع است و نیز احکام فقه الدولة و فقه المصلحة و فقه القضاء نیز در برنامه‌ریزی‌های جزایی، حکومتی کارسازند و مسأله انتخابات نیز از اصل شورا و مشورت نیز استفاده می‌شود. شایان ذکر است که عقل آدمی و تدبیر بشری می‌تواند مصادیق گوناگونی از این احکام کلی و نیز مدل‌های کارآمد از دستورهای فقهی را استنباط کند.

پرسش دیگر محمول‌شناسی این است که آیا احکام فقهی و شرعی فقط به مصالح پنهان نظر دارد یا مصالح آشکار را نیز مورد توجه قرار می‌دهد. پاره‌ای از نویسندگان معتقدند: علم فقه کنونی، قائل به مصالح خفیه در احکام اجتماعی است و همین، مایه‌کنندی، بل توقّف حرکت آن شده است (همو، ۱۳۷۹: ص ۲۱).

مؤلف بسط تجربه نبوی در نوشتار دیگری جهت تبیین این ویژگی می‌نویسد:

اگر این احکام را ناظر به مسائل اجتماعی و برای حل آن‌ها بدانیم، یعنی فقه را دنیوی کنیم، در این صورت دیگر نمی‌توانیم قائل به مصالح خفیه و غیبی در احکام شرع باشیم؛ بلکه باید صد درصد به

پیامدها و گره‌گشایی‌های دنیوی آن نظر کنیم و هر جا احکام فقهی نتیجه مطلوب در حل مسائل (چون تجارت، نکاح، بانک، اجاره، سرقت، قصاص، حکومت، سیاست و ...) در جوامع پیچیده و صنعتی امروز ندادند، آن‌ها را عوض کنیم و این، عین یک علم حقوق مصلحت‌اندیش زمینی خواهد شد که دانماً باید بر حسب مصالح بر آن افزوده یا از آن کاسته شود و این، بهترین نشانه اقلی بودن آن است. می‌دانم که کسانی می‌گویند که جمع دو مصلحت دنیوی و اخروی در عرض هم می‌کنیم و به یک تیر دو نشانه می‌زنیم؛ لکن هیئات که این راه بن بست است (سروش، ۱۳۷۸: ص ۹۰).

پاسخ این است:

اولاً مصلحت در لغت به معنای صلاح و شایستگی است و صلاح، ضد فساد، و اصلاح، نقیض افساد است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۲، ص ۵۱۶ و ۵۱۷، و جوهری، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۸۳ و الشرتونی، ۱۴۰۰: ماده صلح)، و در اصطلاح اهل سنت، عبارت از جلب منفعت یا دفع ضرر است (غزالی، بی تا: ج ۱، ص ۱۴۰)، و مصالح مرسله، امری مناسب با تشریح احکام در حوادث و وقایعی شمرده می‌شود که از جانب شارع، حکمی در آن باره صادر نشده است؛ به گونه‌ای که موافقت آن حکم با غرض شارع رجحان داشته باشد و جلب منفعت یا دفع مفسده‌ای را تحقق بخشد؛ البته غزالی از مصلحت، محافظت بر مقصود شارع را که حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال مردم باشد، اراده کرده، نه دفع ضرر و جلب منفعت مردم را (همان). شیعه و عدلیه بر اساس اعتقاد به حسن و قبح ذاتی و عقلی و حکمت و عدل الهی، احکام را تابع مصالح و مفاسد می‌داند؛ یعنی جعل احکام اولیه و جویی و تحریمی را بر اساس مصالح و مفاسد واقعی موضوعات قرار می‌دهد؛ اما جعل احکام ثانویه و حکومتی را بر اساس عناوینی چون خوف، ضرر، حرج، اضطرار، مصلحت و غیره که با تشخیص عاقلان کشف می‌شود، مستقر ساخته است؛ به همین دلیل، سیره نبوی، علوی نشان می‌دهد که پیشوایان دین از مصالح اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و نظامی بهره می‌بردند و به مقتضای مصلحت جامعه، از تجارب و فنون بشری استقبال می‌کردند؛ برای نمونه می‌توان به تعلق زکات بر غسل در زمان پیامبر و اسب در دوران حکومت امام علی علیه السلام و برنج در عصر امام باقر علیه السلام یا تأسیس نهادهای امنیتی و سازمان شهربانی به وسیله امام علی علیه السلام و بیعت حضرت با خلیفه اول و دهها نمونه دیگر اشاره کرد (خسروپناه، ۱۳۸۰).

نتیجه می‌گیریم که مصلحت در فقه شیعه، با مصالح مرسله اهل سنت تفاوت دارد؛ زیرا اولاً در فقه شیعه، منطقه الفراغی که خالی از دلیل عام یا خاص باشد، وجود ندارد. ثانیاً مورد مصلحت در احکام ثانوی و حکومتی است؛ یعنی در تقدیم اهم بر مهم و نیز مصالح عمومی و اجتماعی با تشخیص ولی‌امر مسلمانان بر حکم اولی و ثانوی نیز تقدّم می‌یابد؛ ثالثاً مصلحت در فقه شیعه به دو نوع مصالح خفیه و مصالح جلیه تقسیم شده است. احکام اولیه براساس مصالح خفیه جعل شده است اعم از احکام عبادی و معاملاتی و جزایی، و اگر بر عقل آدمی، کشف مصلحت حاصل آید، دلیل بر کشف مصلحت انحصاری نیست؛ به همین دلیل، هیچ‌گاه حکم اولی فی حدّ نفسه تغییر نمی‌یابد و احکام ثانویه و حکومتی براساس مصالح جلیه و آشکار به وسیله عقل عاقلان و عقل نوعی جعل شده است. حاصل سخن آن که تمام احکام فقهی، تابع مصالح و مفسدند و حُسن و قُبُح عقلی و ذاتی، زیر ساخت تفکّر اصلی هستند؛ ولی همیشه مصالح و مفسد در احکام شرعی پنهان نیستند و مصالح جلیه و آشکار نیز وجود دارد و در صورت تراحم مصلحت خفیه با مفسده جلیه قطعیه، براساس حکم حکومتی، مفسده جلیه تقدم می‌یابد (همان).

ثانیاً بسیاری از احکام فقهی اگر موردی نگریسته شوند، مصالحشان اجمالاً و تفصیلاً مخفی است، نه خفی؛ ولی اگر نظام‌مند مورد بررسی قرار گیرند، مصالحشان تا حدودی آشکار می‌شود؛ مانند حکم ارث زن در نظام حقوق خانواده در اسلام که با وجود نفعه بر مرد تبیین می‌شود. ثالثاً وجه خفای مصالح خفیه احکام اولیه از روی پرده پوشی حقّ تعالی نیست؛ بلکه بدان جهت است که احکام به گونه‌ای با یکدیگر ترابط دارند و ابعاد بشر به نحوی گرفتار پیچیدگی‌اند که گاهی عقل بشر از درک مصالح احکام ناتوان می‌ماند.

۳- پرسش‌های گستره فقه: آیا فقه، غنای موضوعی و غنای حکمی دارد؟ آیا احکام حکومتی اسلام قلمروی گسترده دارد؟ آیا فقه در جوامع توسعه یافته و صنعتی جایگاهی دارد و در پاسخ به نیازهای حقوقی جوامع پیشرفته توانا است؟ آیا فقه به همه نیازهای حقوقی و فقهی انسان پاسخ می‌دهد؟ آیا با پذیرش قلمرو گسترده فقه، جایگاه و دامنه‌ای برای اخلاق در احکام ارزشی اسلام باقی می‌ماند؟ برای نمونه آیا حرمت دروغ و تکبر، دستوری اخلاقی است یا فقهی و اصولاً معیار تمایز احکام فقهی و اخلاقی چیست؟ آیا فقه، فقط حکم‌ساز است یا برنامه‌ریز، طراح و معمارگر نیز هست؟ آیا فقه نظام‌ساز است؛ یعنی توان تدوین نظام‌های گوناگون فقهی مانند نظام اقتصادی، تربیتی و غیره را دارد؟

مؤلف مقاله فقه در ترازو، در مقاله جامه تهذیب بر تن احیاء (ر.ک: مجله فرهنگ، بهار و پاییز ۱۳۶۸، ص ۲۷)، ضمن تأییرپذیری از تعریف غزالی در احیاء علوم الدین، عهده‌دار رفع خصومت است (همو). وی در این باره می‌نگارد:

اگر این آدمیان به مسالمت و قناعت و عدالت زندگی می‌کردند و آتش خصومت نمی‌افروختند. نیازی به فقیهان پدید نمی‌آمد: «فلوتتا ولوها بالعدل لانقطع الخصومات و تعطل الفقهاء». اگر مردم در این زندگی به عدل عمل کنند، خصومت‌ها مرتفع خواهد شد و فقها بی‌کار خواهند ماند؛ اما چون شهوات در میدان زندگی جولان کردند و غبار خصومات برخاست، لازم آمد که سلاطین برای ضبط و مهار و سیاست مردم و فرو نشاندن آتش تجاوز و ستاندن حق ستم‌دیدگان، پای به مسند سلطنت و حکومت نهند و چون این سلاطین، خود محتاج قانون بودند، به فقیهان که قانوندانان و آموزگاران سلاطین‌اند، نیازمند شدند و روی آوردند (همان: ص ۲۸).

بدین ترتیب، فقه در بخش فقه القضاء منحصر شده است؛ در حالی که اگر مستشکل محترم به منابع فقهی مراجعه می‌کرد، تعریف دیگری از علم فقه عرضه می‌داشت. آری، غزالی در کتاب احیاء علوم الدین، برای تبیین بُعد دنیایی فقه، بخش قضای فقه را نمایان می‌سازد؛ ولی به این نکته نیز تصریح دارد که احکام نماز و روزه و حلال و حرام از معنوی‌ترین اعمالی است که فقیه بدان می‌پردازد و همه فقیهان شیعه و اهل سنت نیز علم فقه را مجموعه‌ای از گزاره‌هایی می‌دانند که از کتاب و سنت و اجماع و عقل و منابع فقهی، جهت بیان احکام افعال مکلفان استنباط می‌شود.

با این تعریف، مباحث فقهی به گروه‌ها و دسته‌های گوناگون تقسیم می‌شوند فقیهان شافعی مسلک (به تبع دسته‌بندی احکام و اخلاق اسلامی به چهار گروه عبادات، عادات، منجیان و مهلکان به وسیله غزالی در احیاء علوم الدین) متون فقهی شافعی را به چهار گروه عبادات، معاملات، مناکحات و جنایات تقسیم، و تصریح کرده‌اند که مباحث فقه یا مربوط به امور آخرتی یا امور دنیایی است. دسته نخست برای تأمین سعادت آخرتی وضع می‌شوند و احکام عبادات را تشکیل می‌دهند و دسته دوم برای تنظیم زندگی مادی تدوین شده‌اند و این بخش نیز بر سه قسم منشعب می‌شوند: ابواب معاملات فقه که به تنظیم روابط افراد بشری با یک‌دیگر می‌پردازد و ابواب مناکحات که به قوانین جهت حفظ نوع بشر اختصاص دارند و احکام جنایی و جزایی که برای بقای فرد و نوع بشر بیان شده‌اند (ر.ک: آملی، ۱۳۷۷: ش ۱۴۶). در فقه شیعه نیز دایره و گستره ابواب فقه گسترده‌تر از چیزی است که مستشکل گمان کرده

است؛ برای نمونه، سالار بن عبدالعزیز دیلمی در المراسم و قاضی عبدالعزیز بن براج در مهذب نیز احکام فقهی و شرعی را به احکام مورد ابتلای همگان یعنی عبادات، و احکام غیر مورد ابتلای همگان یعنی معاملات، و آن را نیز به عقود و احکام، و احکام را به احکام جزائی و سایر احکام منشعب می‌سازد. محقق حلی به تبع از بزرگان سلف، فقه را در شرایع الاسلام به چهار بخش عبادات، عقود، ایقاعات و احکام تقسیم کرده است (محقق حلی، ۱۳۶۱: ج ۱، ص ۶)؛ و شهید اول در قواعد و ذکری نیز همین راه را می‌پیماید و احکام جزایی و قضایی را بخش اندکی از علم فقه معرفی می‌کند (شهید اول، بی‌تا: ص ۶ و ۷)، چنان که میرزا محمد حسن آشتیانی نیز فقه را به علم به احکام شرعی تعریف کرده است (آشتیانی، ۱۳۶۳: ص ۷).

شایان ذکر است علم حقوق نیز - چنان که مستشکل محترم تصور کرده - فقط برای رفع خصومت تدوین نشده؛ بلکه به منظور منظم بودن اجتماع و حکومت قانون در آن و اجرای عدالت، بنا شده است (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ج ۱، ص ۶۶۴).

بحث دیگر در ساحت گستره فقه، به قلمرو حدّ اقلی یا حدّ اکثری فقه اختصاص دارد. برخی مدعی‌اند:

علم فقه، علمی اقلی است؛ یعنی اقل احکامی را که برای رفع خصومت لازم است می‌دهد و لاغیر. نه این که حدّ اکثر کاری را که برای اداره و تدبیر زندگی لازم است. بیاموزد (سروش، ۱۳۷۹: ش ۴۶، ص ۲۱).

مؤلف مقاله «خدمات و حسنات دین» تصریح می‌کند:

مدّعی کسانی که فقه را حلال همه مسائل جامعه می‌دانند، صد درصد بدون دلیل است، این ادعا که «فقه حلال همه مشکلات است»، مبتنی بر درک نادرستی از جامعیت دین است (همو، ۲۷۴: ۱۳۷۵).

وی ضمن پذیرش این مطلب که فقه جزء دین است، می‌گوید:

اولاً فقه، همه دین نیست و مهم‌ترین رکن آن هم نیست و لذا اسلام را فقط در آئینه فقه دیدن (اسلام فقاهتی) مسموخ کردن چهره آن است. ثانیاً فقه را از حلّ مسائل حکومت ناتوان شمردن هم سخن مجملی است. آن چه من گفته‌ام، این است که همه مسائل حکومتی، مسائل فقهی نیست تا فقه عهده‌دار حلّ آن باشد. به عبارت دیگر، فقه متکفل گشودن گره‌های فقهی حکومت است، نه گره‌هایی غیر فقهی (از قبیل تعمیم واکسیناسیون اطفال یا ترمیم پوشش گیاهی کشور). بخش فقه دین، کاری حدّ اقلی می‌کند؛ یعنی نه طهارت فقه برای تأمین بهداشت، کامل است و نه قصاص و دیات، حدّ اکثر کار لازم را برای پیشگیری از جرم انجام

می‌دهند و نه خمس و زکات، حداکثر مالیات لازم برای گردش امور حکومتند. این احکام را حتی اگر برای دنیا هم بدانیم، باز هم باید آن‌ها را حداقل کاری بدانیم که برای دنیا باید کرد و لذا برای حداکثرش باید برنامه‌ریزی عقلایی بکنیم. از این گذشته، فقه اگر هم به فرض، حداکثری باشد، باز هم غنای حکمی دارد، نه غنای برنامه‌ای (همان: ص ۱۳۸ و ۱۳۹).

مؤلف بسط تجربه نبوی در تفسیر اکثری و اقلی بودن دین می‌نویسد:

من این بینش را که معتقد است تمام تدبیرات و اطلاعات و قواعد لازم و کافی برای اقتصاد، حکومت، تجارت، قانون، اخلاق، خداشناسی و غیره برای هر نوع ذهن و زندگی، اعم از ساده و پیچیده در شرع وارد شده است و لذا مؤمنان به هیچ منبع دیگری (برای سعادت دنیا و آخرت) غیر از دین نیاز ندارند، «بینش اکثری» یا «انتظار اکثری» می‌نامم. در مقابل این بینش، «بینش اقلی» یا «انتظار اقلی» قرار می‌گیرد که معتقد است: شرع در این موارد (مواردی که داخل در دایره رسالت شرع است) حداقل لازم را به ما آموخته است، نه بیش از آن را. در همین جا بیفزایم که در این تعریف، هر چه از حداقلی فراتر رود، اکثری است؛ بنابراین، حد وسط نداریم. آن چه اقلی نباشد، اکثری است همین و بس (سروش، ۱۳۷۸: ۸۴).

نخستین چالشی که می‌توان با نویسنده فقه در ترازو، در باب گستره فقه داشت، این است که وی، تعریف و تبیین دقیق و روشنی از مفاهیم اقلی و اکثری ارائه نکرده و مرز کمی و روشنی بین انتظار اقلی و اکثری یا بینش اقلی و اکثری عرضه نداشته است و صرف این که تمام تدبیرات و اطلاعات و قواعد لازم و کافی برای اقتصاد، حکومت، تجارت، قانون، اخلاق، خداشناسی و غیره را به دین ندادن و به منابع دیگری برای سعادت دنیا و آخرت اعتبار قائل شدن نمی‌تواند تبیینی علمی برای دین حداقلی باشد؛ به همین جهت، مؤلف مقاله دین اقلی و اکثری در تعریف اقلی به اکثری و در تبیین اکثری به اقلی تمسک می‌جوید و می‌گوید:

آن چه اقلی نباشد، اکثری است، و مقابل بینش اکثری، بینش اقلی یا انتظار اقلی قرار می‌گیرد.

نقد دوم این است که همیشه اقلی یا اکثری بودن پدیده را باید به اهداف آن سنجید؛ برای نمونه، اگر دانش شیمی برای تبیین عناصر و روابط میان آن‌ها تحقیق و تدوین شده است، نباید آن را در حل مشکلات فیزیک و مکانیک، حداقلی دانست؛ زیرا اصولاً علم شیمی برای چنین منظوری تحقیق نشده است؛ نتیجه آن که اقلی و اکثری نسبت عدم و ملکه دارند. در باب دین و فقه نیز باید این نسبت را رعایت کرد؛ یعنی آیا دین و فقه اسلامی مدعی این است که بدون توجه به دیگر منابع معرفتی مانند عقل و شهود و تجربه و فقط با تمسک به ظواهر کتاب و

سنت می‌توان تمام مشکلات جامعه را حل کرد و آیا اسلام فقاهتی مدعی آن است که همه مسائل حکومتی، مسائل فقهی اند یا این که طهارت فقه برای تأمین بهداشت کامل کفایت می‌کند؟ نمی‌دانم دکترسروش به چه استنادی این دعوی را به فقیهان و عالمان دینی نسبت می‌دهد و چرا این ادعاها را به هیچ منبع فقهی و علمی مستند نمی‌سازد و ذکر چند قصه غیر مستند که بر فرض صحت آنها بر رفتار دینی برخی از روحانیان دلالت دارد، نه بر هویت جاری جمعی و اندیشه و معرفت دینی عالمان، آیا توان اثبات این ادعاهای گزاف را دارد؟ کافی بود وی به تفاسیر مفسران اهل سنت و شیعه ذیل آیات و نزلنا علیک الكتاب تیباناً لكل شیء (نحل (۱۶): ۸۹)، ما فرطنا فی الكتاب من شیء (انعام (۶): ۳۸)، ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین (انعام (۶): ۵۹) مراجعه می‌کرد و متوجه می‌شد که بیش‌تر مفسران، کلمه «کتاب» را در دو آیه اخیر، به لوح محفوظ و علم الاهی حمل می‌کنند و در آیه نخست، کلمه کتاب را به قرآن و آیه را به جامعیت دین در امر هدایت تفسیر کرده‌اند؛ یعنی کتاب و به تبع آن سنت، بیانگر تمام اموری است که در امر هدایت و سعادت انسان‌ها نقش دارد، نه این که حلال همه مشکلات و نیازهای فردی و اجتماعی، مادی و معنوی آدمیان باشد. (ر.ک: المیزان، ج ۱۲، ص ۳۲۶ - ۳۲۴؛ تفسیر المراهقی، ج ۱۴، ص ۱۲۸؛ روان جاوید، ج ۳، ص ۳۰۹؛ روح المعانی، ج ۷، ص ۲۱۶ - ۲۱۴؛ التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۴۱۸؛ الکشاف، ج ۲، ص ۶۲۸؛ منهج الصادقین، ج ۵، ص ۲۱۸؛ مجمع البیان، ج ۶، ص ۵۸۶؛ مقتنیات الدرر، ج ۶، ص ۱۹۰؛ تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۶؛ نور الثقلین، ج ۳، ص ۷۵).

نکته سوم این که مؤلف فقه در ترازو، موضع دقیق خود را در برابر فقه مشخص نمی‌کند. آیا او احکام فقهی را آخرتی محض یا دنیایی محض می‌داند؟ با توجه به مطالبی که در بحث دنیایی بودن فقه گذشت، روشن شد که دنیا و آخرت، ظاهر و باطن یک حقیقتند و تفکیک آنها امکان‌پذیر نیست؛ البته بی‌شک، اسلام در صدد سعادت دنیایی و آخرتی انسان است و سعادت آخرتی بودن آن کافی نیست. آیا اگر کسی به تکالیف شرعی خود عمل کند و جان خود را به تمام واجبات و مستحبات مزین سازد و از محرّمات و مکروهات بپرهیزد و در انجام مباحات، قصد قربت کند، به پایین‌ترین مراتب معنوی نایل می‌شود؟ آیا نمازی که معراج هر مؤمن و نزدیک کننده هر متقی و عمود دین و رکن اساسی شریعت است، آدمی را به غایت معنویت نمی‌رساند؟ آیا روزه‌ای که سپر عذاب جهنّم، و ابزار تقوای الاهی است، وسیله ناقصی جهت صعود آدمیان به شمار می‌رود و همچنین واجبات و محرّمات دیگر الاهی.

در باب برنامه‌ریزی و نقش فقه در آن سخن گفته و روشن شد که برنامه و طرح‌های اجتماعی به دو رکن ارزش و دانش نیازمندند و فقه، تأمین‌کننده بخش نخست برنامه است. این سخن که فقه فقط واجد احکامی است که با اقل وضعیت معیشتی آدمی وفق می‌دهد و فقط با زندگی ساده و بدوی تناسب دارد و جوابگوی زندگی پیچیده نیست، از جهل مستشکل محترم به نظام فقه جعفری و قابلیت توانمند آن در پاسخگویی به شبهات و پرسش‌های حقوقی مستحدثه است. کدام فقه جامع‌الشرایط در تاریخ تفقه شیعه بوده است که در برابر پرسش‌های زمانه اظهار ناتوانی کند و اجتهاد شیعه را ناکافی بداند؟ حتی توانمندی اجتهاد به صورت عنصر محرک تشیع در کلام روشنفکران معاصری چون اقبال لاهوری و شریعتی هویدا است و اگر منظور سروش، از ناکافی بودن فقه شیعه در برآوردن نیازمندی‌های حقوقی پیچیده این است که چرا همیشه فقیهان شیعه مطابق حقوق بشر فتوا نمی‌دهند؛ چرا هنوز به تساری ارث زن و مرد یا نفی حکم ارتداد یا قطع دست سارق حکم نمی‌رانند که به ظاهر، چنین قصد و غایتی دارد، باید به وی نیز گفت: پس عدم مطابقت احکام حقوقی مغرب زمین با اسلام نیز نشانه ناتوانی نظام حقوقی غرب است.

ب. معرفت‌شناسی و مبانی فقه

چیستی روش‌های شناخت فقهی مانند نصوص، تواتر، عقل، عرف، سیره عاقلان، هرمنوتیک و روش‌های فهم متون دینی و پیش‌فرض‌های تفسیری نصوص و فرایند فهم متن، فلمرو روش‌های شناخت فقهی، تمایز و تفکیک بین اقوال، افعال و تقریر پیشوایان دین در دلالت از حیث مناصب نبوت و ولایت و قضا و منصب بشری و عرفی بودن، نقش زمان و مکان در فقه و اجتهاد و الزامات شرعی، نقش عوامل معرفتی و غیر معرفتی در فقه، روش نظام‌سازی در فقه، روش تشخیص احکام ابدی و غیرابدی و رابطه قوانین ثابت و متغیر با نیازهای ثابت و متغیر انسان، منشأ الزامات فقهی (خدا، رسول، اولی الامر، دولت اسلامی) نقش عرف و اوضاع و احوال اقلیمی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و روحیات اعراب صدر اسلام در صدور احکام شرعی، بررسی روش‌شناسی تاریخی جهت اثبات و شناخت قرآن از راه تواتر و وثاقت احادیث و روایات از راه موازین علم رجال و بررسی شرایط لازم و کافی جهت حجیت سندی اخبار، روش‌های اثبات حجیت قول، فعل و تقریر معصوم، نقش علوم

بشری در اجتهاد، نقش عقل و اجماع در تفقه، نقش حقیقی یا خارجی خواندن گزاره‌های دینی در اجتهاد، نقش دانستن اوضاع و تحولات و ادوار تاریخی زمان نزول آیات و روایات در فهم متون دینی و روابط فهم متن و نهادن آن در متن و بافت (Context)، فنون و اصول علمی استنباط، روش‌ها و وسایل تحقیق در علوم در عرصه موضوع‌شناسی به ویژه در اعتباراستقرا و قیاس، رابطه احکام فقهی با عقلانیت، سیال یا ثابت بودن احکام فقه، روش‌های ضمانت اجرایی احکام فقهی (عقلانی کردن، تلقین، بومی کردن، فشار حکومت ...).

۳۷

یکی از مباحث معرفت‌شناختی فقه که برخی ادعا کرده‌اند، این است:

علم فقه از آن نظر که یک علم بشری است، همواره ناقص است و امکان تکامل بیشتر و بیشتر دارد. نه فقط تحقیقات درون فقهی، بلکه تحولات علم اصول می‌تواند علم فقه را شدیداً متحول کند و ادعای کمال برای آن بی‌وجه است (سروش، ۱۳۷۹: همان).

پاسخ این ادعا این است که در آغاز هر پژوهشی، تبیین مبادی تصویری آن، جهت پرهیز از مغالطه اشتراک لفظی، از اهمیت‌ضرورت‌های علمی است؛ از این رو ناچاریم به جست‌وجوی مقصود مؤلف فقه در ترازو پردازیم و مقصود وی از بشری بودن و تحوّل داشتن را روشن سازیم:

مؤلف فقه در ترازو، علم فقه را همانند سایر معارف دینی، بشری می‌خواند. وی در قبض و بسط تئوریک شریعت، برای اثبات تغییر و تحوّل معرفت دینی، به برهانی تمسک می‌جوید که یکی از مقدمات آن، عبارت از بشری بودن معرفت دینی است و چنین استدلال می‌کند:

ا. معرفت دینی، معرفتی بشری است؛

ب. معارف بشری با یک‌دیگر در ارتباطند؛

ج. معارف بشری جملگی در تحوّلند؛

پس، معرفت دینی، در اثر ارتباط با معارف بشری تحوّل می‌پذیرد (سروش، ۱۳۷۳:

ص ۳۲۲ - ۱۰۰).

مستشکل در این مقاله نیز همین طریقت را مشی می‌کند تا بشری و تحوّل‌پذیر بودن علم فقه را ثابت کند؛ بنابراین باید به تعریف وی از بشری بودن معارف دینی و فقهی پردازیم. بشری بودن معرفت دینی در نظریه قبض و بسط به دو معنا به کار رفته است:

معنای نخست آن، معرفتی است که به دست آدمیان تحصیل شده:

تردید نیست که معرفت دینی که همان معارف مستفاد از کتاب و سنّت باشد (نه خود کتاب و

سنت و نه ایمان بدان‌ها)، معرفتی بشری است؛ یعنی چیزهایی است که بشر از کتاب و سنت می‌فهمد و به چنگ می‌آورد (همان: ص ۳۲۲).

معنای دوم، ریزش اوصاف بشر اعم از قوه عاقله و غیره در معرفت است. بدین معنا، گزاره‌های دینی فقط به احکام قوه عاقله محکوم نیستند؛ بلکه دیگر اوصاف بشری مانند جاه‌طلبی، حسادت، رقیب شکنی و غیره نیز در معرفت تأثیر می‌گذارد. مؤلف قبض و بسط در این باره می‌نویسد:

از دیدگاهی معرفت‌شناسانه، توضیح دادیم که معرفت دینی، معرفتی بشری است؛ یعنی محصولی است ساخته دست بشر، مثل فلسفه، مثل طب و مثل روان‌شناسی که همه، معارفی بشری‌اند. خدا خالق طبیعت است؛ اما طبیعت‌شناسی، محصول تلاش آدمیان است. دین هم فرستاده خدا است؛ اما دین‌شناسی و فهم دینی (یعنی معرفت دینی) ساخته آدمیان است و مثل هر مصنوع بشری از قصورها و نقصان‌های بشری اثر پذیرفته است (همان: ص ۵۰۴).

حال که مقصود مؤلف فقه در ترازو در باب بشری خواندن علم فقه روشن شد، آیا ادعای وی پذیرفتنی است یا خیر؟ به نظرنگارنده، این ادعا نیز از زوایای عدیده‌ای ناتمام است: اولاً تهافت کلام وی در تعریف بشری بودن معرفت دینی و ارائه دو تعریف متفاوت، سبب به ابهام انداختن مخاطبان می‌شود و از این مهم‌تر این‌که در مقاله مذکور، تعریفی از این عنوان ارائه نکرده و باعث انحراف خوانندگان شده است. در ضمن، معنای نخست مؤلف از بشری بودن فقه، قابل پذیرش است و نقدهای بعدی ما به معنای دوم آن ناظر است.

ثانیاً به صرف ذکر چند نمونه تاریخی از نزاع عالمان نمی‌توان این معنا از بشری بودن را به تمام معارف سرایت داد؛ به ویژه که جناب مستشکل، در باب استقراء ابطال‌گرا و پیرو کارل پوپر است. با این رویکرد، نمونه‌های استقرایی، توان ابطال فرضیه‌ها را دارند؛ ولی قدرت اثبات فرضیه یا صفتی برای معرفت را ندارند.

ثالثاً سرایت اوصاف غیر عقلانی بر معرفت اگر به معرفت عالم به گزاره یا به مقام گردآوری معرفت صحیح باشد، هرگز به معرفت به معنای هویت جمعی جاری و مقام داوری معرفت پذیرفتنی نیست؛ زیرا چگونه قابل تصور است که همه عالمان به علت حسادت یا بخل، معرفتی را به صورت جمعی و جاری قبول یا رد کنند؛ به ویژه این‌که در مقام داوری با یک سری اصول روش شناختی و منابع معرفتی به داوری می‌پردازند. به عبارت دیگر، اگر معرفتی به جهان سوم یعنی جهان علم تعلق یابد، معلول اوصاف غیر عقلانی بشر قرار

نمی‌گیرد؛ البته ممکن است دچار مغالطه مشترک شوند؛ ولی مغالطه نیز در دایره قوه عاقله شکل می‌گیرد؛ یعنی مغالطه مدلل است، نه معلل و بر اهل دانش پوشیده نیست که قوام علوم به مقام داوری آنها است؛ بنابراین، معرفت‌های جهان سوم چنان نیستند که از علایق شخصی اوصاف نفسانی متأثر شوند. مقام داوری، مقامی است که با یک سلسله اصول همگانی و روش‌شناسی همگانی اداره می‌شود.

۳۹ رابعاً مؤلف فقه در ترازو در این ادعا به گونه‌ای سخن می‌گوید که از نسبی‌گرایی پوپری و گادامری سر در می‌آورد؛ زیرا گویا منکر معیاری برای تشخیص معارف مدلل و معلل است؛ به همین دلیل، کل معارف دینی و فقهی را مشمول تعریف خود از بشری بودن می‌داند.

مؤلف قبض و بسط تئوریک شریعت، دلیل بر تحوّل‌پذیری معارف دینی و معارف فقهی را ارتباط عمومی و همگانی معارف بشری از یک طرف و ترابط عمومی معارف دینی با معارف برون دینی از طرف دیگر می‌داند (همان: ۳۷۱)؛ البته ادعای مؤلف از احتمالات پنجگانه ترابط میان دو احتمال ذیل در دوران است (ر.ک: همان: ص ۳۶۰ و ۳۷۰ و ۳۸۶ و ۳۸۷ و ۵۰۶)؛

ا. همه معارف دینی با همه معارف برون دینی مرتبط هستند؛

ب. همه معارف دینی با بعضی از معارف برون دینی ارتباط دارند.

وی در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت، به انواع ترابط و ارتباط دیالوگی، مسأله آفرینی، تولیدی و مصرفی، ارتباط علوم در سایه تئوری‌ها، و ارتباط روش شناختی اشاره می‌کند (ر.ک: همان، ص ۳۷۷ و ۳۸۰ و ۴۲۰ و ۵۰۵)؛ سپس به ادله گوناگونی از جمله برهان فرد بالذات (ر.ک: همان، ص ۵۱۷ - ۵۱۴) و استقرا و شواهد تاریخی (همان، ص ۲۲۵ - ۱۶۶) می‌پردازد؛ آن گاه با اثبات (به گمان نویسنده) تحوّل‌پذیری همه معارف برون دینی، تحوّل‌پذیری معارف دینی را استنباط می‌کند و فقط به تحولات درون دینی و فقهی نیز بسنده نمی‌کند؛ بلکه تحولات علوم برون دینی از جمله معرفت‌شناسی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، زبان‌شناسی و ... و نیز تحولات معارف برون فقهی از جمله علم اصول را نتیجه می‌گیرد (سروش، ۱۳۷۹: همان).

به نظر نگارنده، این ادعا به لحاظ کبرا و صغرا ناتمام است و تبیین ابطال صغرا و کبرا آن به تدوین کتابی مستقل نیازمند است و در یک مقاله نمی‌گنجد؛ اما در حدّ اختصار، به برخی از اشکالات آن اشاره می‌شود:

۱. ادله مؤلف قبض و بسط تئوریک شریعت جهت اثبات ترابط عمومی معارف، یعنی

برهان فرد بالذات و دلیل استقرایی، ناتمام است و تفصیل و تبیین ادله و نقد آن‌ها مجال دیگری را می‌طلبد. (ر.ک: صادق لاریجانی، معرفت دینی، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ص ۳۹ به بعد و نیز نگارنده، مقاله «نظریه تأویل و رویکردهای آن»، کتاب نقد ۶ و ۵، ص ۱۱۴ - ۱۰۲ و نیز آیت‌الله جوادی‌آملی، شریعت در آینه معرفت، مرکز نشر فرهنگی رجاء، اول، ۱۳۷۲ ش، ص ۲۴۵)

۲. ادعای تحوّل آن در همه معارف بشری از جمله معارف دینی نیز بی‌دلیل است و افزون بر این که استقرا در این ادعا مفید یقین نیست، بررسی ثبات یا عدم ثبات یا تحوّل و عدم تحوّل همه مفردات احکام و معارف قرآنی و روایی بسیار مشکل و از عهده یک فرد خارج است و صرف وجود تحوّل فی‌الجمله و در پاره‌ای از موارد، مدعای مستشکل را اثبات نمی‌کند.

۳. ادعای تحوّل عام در همه معارف دینی و فقهی خلاف واقع است؛ زیرا موارد اتّفاقی و غیر متحوّل در احکام و معارف اعتقادی، ناقض مدعای دکتر سروش است. در فقه، قطعیات فراوانی در حوزه فهم و حکم فقهی وجود دارد که دستخوش اختلاف و تحوّل نشده است.

۴. چه بسا فهم ما از پاره‌ای احکام فقهی تحوّل یا تکامل یابد بدون این که یافته‌های پیشین و پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی و غیره تغییر یابند؛ بنابراین الزاماً نمی‌توان از تحوّل درون فقهی، تحولات برون فقهی را استنباط کرد.

۵. ادعای تحوّل در معارف فقهی، ادعایی معرفت‌شناسانه است و معرفت‌شناس درجه دوم به ناچار با توجّه به تاریخ فقه در ادوار گوناگون باید احکام معرفت‌شناسی خود را ارائه دهد؛ در حالی که مدعای تحوّل عام در فهم فقهی با واقعیت تاریخی و خارجی مطابقت ندارد.

۶. منظور مؤلف قبض و بسط تئوریک شریعت از تحوّل، این گونه تحولات پذیرفته شده در حوزه فقه و اصول نیست؛ بلکه تحولات زیرساخت و روساخت مدنظر او است؛ تحولاتی که زایده تغییرات معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، جهان‌شناسی، جامعه‌شناسی و غیره است و این ادعا ناتمام است؛ زیرا مگر این رشته‌های پایه فقط با یک مدل تغییر یافته‌اند؟ معرفت‌شناسی، گرایش‌های گوناگون در مسأله تئوری‌های صدق، توجیه، معیار شناخت و غیره دارد. انسان‌شناسی و جهان‌شناسی و دیگر علوم نیز این چنین‌اند. آیا فقه باید با هر مدل معرفت‌شناسی، ساختار و محتوای خاصی بیابد؟ اگر مقصود این است که فقه با معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی صحیح باید تحوّل پذیرد، مطلب کاملاً درستی است؛ ولی باید توجّه داشت که ما فقه را به معرفت‌شناسی رئالیستی مستند می‌کنیم، نه به معرفت‌شناسی نسبی‌گرایی.

۷. خطای شایع نویسنده فقه در ترازو این است که از اختلاف درون علمی، به سرعت، اختلاف برون علمی را استنتاج می‌کند و ناکامی مسأله‌ای در درون دانش را به ناکامی در عوامل بیرون علم مستند می‌سازد و برای نمونه در همین نوشتار فقه در ترازو، مسأله ارتداد و اختلاف فقیهان و توجیه فقهی و کلامی آن‌ها را ذکر می‌کند و به تک‌تک آن‌ها به گمان خود پاسخ می‌دهد؛ سپس نتیجه می‌گیرد که این‌ها رفوگری‌های فقهی است و مشکل فقه را حل نمی‌کند؛ پس باید به سراغ تحولات معرفت‌شناسی، جامعه‌شناسی و غیره رفت. آیا وی در سایر علوم نیز چنین تدبیری را می‌پذیرد؟ آیا با ظاهر شدن اختلاف مسأله‌ای در مثلاً علم فیزیک یا شیمی، ریاضیات و علوم دیگر پایه، به سرعت متحوّل می‌شوند؟

۸. اشکال نقضی به مؤلف فقه در ترازو، این است: او که این همه از تحوّل درون و برون دینی معارف دینی و فقه سخن می‌گوید، به تحوّل عمیق و زیربنایی و حتی روبنایی حقوق بشر تن می‌دهد؛ آن هم در دورانی که مبانی معرفت‌شناختی، جهان‌شناختی، انسان‌شناختی، طبیعت‌شناختی و هستی‌شناختی به شدت تحوّل می‌پذیرند.

ج. پیش‌فرض‌های فقه

فقه به لحاظ موضوع‌شناسی و حکم‌شناسی، به علوم و باورهای نیازمند است؛ برای نمونه می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

آگاهی از تاریخ و ادوار فقه و نیز مباحثی در باب فلسفه زبان (چیستی معنای معنا، انواع معنا، معانی اسم‌های عام و خاص، الفاظ جزئی و کلی، تفاوت معانی حقیقی و مجازی ...) و مسائلی در باب فلسفه دین مانند این که آیا پیشوایان دین معصوم از خطا و انحراف و گناهند؟ آیا گزاره‌های موجود در مصادر تشریح به مثابه کلام واحدند و آیات و روایات سابق و لاحق نسبت به یک‌دیگر جنبه اطلاق و تقیید و عام و خاص دارند؟ غایات دین و مقاصد شریعت و این که آیا غایت فقه سعادت آخرتی است یا سعادت دنیایی؟ آیا تأمین‌کننده نیازهای روحی است یا جسمی؟ مادی است یا معنوی؟ آیا تمام احکام شرعی از منصب نبوت و ولایت صادر شده است؟ آیا خاتمیت رسول به معنای دوام شریعت است؟ آیا پرسش و پاسخ‌ها خطاب به تمام انسان‌ها است؟ آیا دوام به تمام مسائل شرعی فرعی و فروعات فقهیه سرایت می‌کند؟ کدام دائمی و کدام موقت است؟ چه نسبتی بین دین و فقه وجود دارد؟ در این خصوص، برخی از نویسندگان بر این باورند که علم فقه، علمی است متأثر از ساختار اجتماع. به عبارت

دیگر، علمی است اجتماعی و سیاسی و لذا تابع مقتضیات اجتماع و سیاست و در خور آن‌ها نه بر عکس، و سیالیت آن‌ها، فقه را هم سیال می‌کند و باز به عبارت دیگر، جهان و تاریخ را فقه و فقیهان نمی‌سازند؛ بلکه جهان و تاریخ، تحول خود را دارند و فقه از پس می‌آید تا در جهان تحول یافته و واجد چارچوب و روابط جدید، زندگی را برای آدمیان مطبوع‌تر و بی‌کشمکش‌تر کند (آن هم به نحو اقلی) (سروش، همان).

این ویژگی تا حدودی ویژگی نخست را مدلل می‌سازد؛ چنان که بیان دیگری از ویژگی دوم است؛ برای این که اولاً فقه تابع تحولات اجتماعی، و دنباله‌رو وضعیت سیاسی و اجتماعی جامعه است. ثانیاً در اثر تحولات اجتماعی نیز تحول می‌پذیرد.

با توجه به مطالب پیش گفته روشن شد که فقه دو حیثیت دارد: از یک جهت تابع مقتضیات زمان است؛ یعنی سیاست و جامعه برای فقیهان موضوع می‌سازد و فقه احکام متناسب با آن را از کتاب و سنت استنباط می‌کند. فقه از این حیث، سیال من جمیع الجهات نیست؛ بلکه احکام ثابت و واقعی دارد؛ ولی با تحول موضوعی، تحول حکمی می‌یابد. جهت دوم فقه، جامعه‌سازی آن است؛ زیرا نظام‌های اقتصادی و تربیتی و حقوقی‌ای که از فقه به دست می‌آید، باعث تحول جامعه می‌شود. معیارهای کلی ارزشی و خطوط مشی و سیاست‌گذاری‌های کلان مانند «و اعدوا لهم ما استطعتم من قوة» «و لَنْ یَجْعَلَ اللَّهُ لِلْکَافِرِینَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ سَبِیلاً» نیز که از فقه استخراج می‌شود، منشأ تحول‌پذیری جامعه خواهد شد؛ افزون بر این فقه، فقط بیانگر رابطه انسان با انسان نیست که همیشه از اجتماع و سیاست متأثر باشد؛ بلکه مبین رابطه انسان با خدا نیز هست؛ بدین سبب، این بخش از فقه (فقه‌العباده) از ساختار اجتماع تأثیر نمی‌پذیرد و با سیالیت سیاست و اجتماع، سیال نمی‌شود و چنان که در پاسخ به ویژگی نخست گذشت، سیالیت مطلق و همه جانبه و درون و برون فقهی، در باره تمام قلمرو فقه نیز پذیرفته نیست و فقط تحولات ضابطه‌مند و بر اساس روش‌های پذیرفته شده در علم اصول و معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی اسلامی پذیرفتنی است.

د. رابطه فلسفه فقه یا فقه با علوم دیگر

مانند نسبت فلسفه فقه با اصول فقه و فلسفه حقوق و فلسفه سیاست و فلسفه اقتصاد، نسبت فقه با اخلاق و وجوه ارتباط آن‌ها، رابطه فقه با علوم اسلامی مانند علم اصول، کلام،

تفسیر قرآن، علم درایه، رجال، حدیث، تبیین رابطه فقه و نظام فقهی و حقوقی جهان، نسبت حقوق اسلامی با مکاتب گوناگون حقوقی از جمله مکتب تاریخی، تجربی و فطری (طبیعی). پاره‌ای از نویسندگان معتقدند که فقه موجود، با یک اخلاق نازل، یک هنر نازل و یک عقلانیت نازل و یک سطح معیشت نازل هم می‌سازد و جامعه فقهی، لزوماً جامعه پیشرفته مدرن را اقتضا نمی‌کند.

نویسنده فقه در ترازو مانند بسیاری از نوشته‌های دیگر در این ویژگی نیز به ابهام سخن رانده و مشخص نکرده است که منظور وی از این داور چیست. آیا این است که فقه با جوامع گوناگون اعم از جامعه نازل و جامعه پیشرفته می‌سازد و احکام متناسب با هر جامعه را استنباط می‌کند یا مقصود او این است که فقه، با جوامع پیشرفته صنعتی و مدرن همخوانی ندارد و نمی‌تواند به مسائل حقوقی آن پاسخ دهد؟ اگر مقصود نخست، مد نظر او باشد، این ویژگی، نقص فقه شمرده نمی‌شود و کمال آن را می‌رساند و اگر معنای دوم منظور او باشد، ستمی نابخشودنی به فقه کرده است؛ زیرا نظام فقهی و حقوقی اسلام به گونه‌ای است که با استمداد از قواعد فراوان اصولی و فقهی توان پاسخگویی به هر نوع پرسش حقوقی و فقهی را دارد. حال آیا اگر پاسخ‌های فقه تشیع و فقه محمدی صلی الله علیه و آله و علوی علیه السلام با حقوق سکولارها همخوانی نداشته باشد می‌توان به ناتوانی فقه فتوا داد یا این که باید به تقابل فقه با حقوق سکولار حکم کرد؟ پس آیا به ما نیز اجازه می‌دهند که بگوییم: حقوق سکولارها به جهت ناهمخوانی با فقه تشیع و اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله ناتوان است؟

در ضمن دنباله‌رو بودن فقه با ساختار جامعه که در ویژگی دوم بدان پرداخته، با این ویژگی سازگاری ندارد. نکته دیگر آن که آقای سروش مقصود خود را از اخلاق و هنر و عقلانیت و معیشت نازل و جامعه مدرن بیان نکرده و فقط به عبارتهای مبهم و مفاهیم کیفی به فقه محمدی صلی الله علیه و آله هجوم برده است. اگر مقصود وی از اخلاق نازل، مقوله ظاهربینی فقه است که پاسخ آن در اشکال چهارم بیان شد یا اگر منظور از عقلانیت نازل، معرفت‌شناسی رئالیستی در مقابل معرفت‌شناسی نسبی‌گرا است، سخنی حق و پذیرفتنی است؛ زیرا فقه اسلامی با نسبی‌گرایی میانه‌ای ندارد.

مطلب دیگر این که وظیفه اصلی فقه، تنظیم روابط انسان با خدا و با دیگران و ارائه احکام تکلیفی و وضعی آن‌ها است. حال اگر در جامعه‌ای با اخلاق و عقلانیت نازل حضور داشته

باشیم، یعنی جنبه‌ها و ابعاد دیگر دین در آن اجرا نشود، فقه در آن صورت موقعیتی توانمند و کارآمد دارد؛ یعنی فقه می‌تواند با فرض وضعیت موجود موضوعات جامعه را بررسی و احکام متناسب را صادر کند و اگر وضعیت جامعه، سیر تصاعدی و تکاملی بیابد و از حیث اخلاق و عقلانیت به وضعیت مطلوب دست یابد، در آن صورت، فقه، احکام متناسب با جامعه مطلوب و پیشرفته را صادر می‌کند؛ بنابراین، سازگاری فقه با وضع موجود و وضع مطلوب، نشانه قوت نظام فقهی اسلام است.

ویژگی دیگری که برخی از نویسندگان نگاشته‌اند، این است که علم فقه موجود، علمی مصرف‌کننده جهان‌شناسی و انسان‌شناسی و زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی کهن است و به همین سبب اجتهاداتش مقنع و پاسخگو نیست و این مصرف‌کنندگی نه فقط در معارف درجه دوم که در معارف درجه اول هم تحقق دارد (همان). پاسخ این است:

اولاً مصرف‌کنندگی و تولیدکنندگی در علوم، امری نسبی‌اند؛ برای نمونه، فیزیک محض برای ریاضیات، حالت خریداری و مصرف‌کنندگی دارد؛ ولی برای مکانیک، تولیدکننده است. فقه نیز همانند بسیاری از معارف دینی، وامدار علوم دیگری است و چنان که عالمان اصول فقه در مباحث اجتهاد و تقلید نگاشته‌اند، فقه به علوم ادبی مانند لغت، صرف و نحو و معانی و بیان، و علم کلام و فلسفه و منطق و علم اصول نیازمند است؛ چنان که به کتاب و سنت نیز نیاز دارد و اصولاً فقیه، برخی از علوم دیگر را به صورت ابزار استنباط احکام و قواعد فقهی از کتاب و سنت به کار می‌گیرد یا پاره‌ای از علوم برای فقه، جنبه موضوع‌سازی دارد. و برخی دیگر تئوری سازند. همچنان نگرش فقیه به رابطه انسان با خدا و پذیرش عاشقانه و خانفانه در مسأله حق الطاعة و اصل برائت در علم اصول اثر می‌گذارد؛ اما علم فقه از حیث دیگری تولیدکننده است؛ یعنی برای علوم چون مدیریت اسلامی، تعلیم و تربیت اسلامی، فلسفه فقه و غیره تولیدکننده است؛ یعنی احکام فقهی در نظریه‌سازی‌های فلسفی و تربیتی و مدیریتی مؤثر است.

ثانیاً مصرف‌کنندگی فقه از علوم دیگری مانند علوم ادبی یا منطق و معرفت‌شناسی و زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی و روان‌شناسی، غیر از نحوه مصرف‌کنندگی طب به علوم پایه است. طب تمام محتوای علمی خود را از فیزیولوژی، بیوشیمی، آناتومی، تشریح و غیره می‌گیرد؛ ولی فقه، حکم شرعی را فقط از کتاب و سنت و اجماع و عقل دریافت می‌کند و علمی مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و سایر علوم انسانی برای فقیه موضوع می‌سازد یا

علمی مانند ادبیات و زبان‌شناسی و منطق و معرفت‌شناسی، ابزار استنباط از کتاب و سنت را فراهم می‌آورد.

نکته دیگر این که خریدار بودن فقه برای پاره‌ای از گزاره‌های علمی در زوایای موضوع‌شناسی یا حکم‌شناسی بر مصرف‌کنندگی فقه برای تمام علوم یا گزاره‌های علمی دلالت ندارد؛ چنان که برای مدل‌های گوناگون علوم انسانی، حالت مصرف‌کنندگی نمی‌یابد.

۵. ویژگی‌های حقوق و فقه اسلامی

آیا احکام فقهی با حقوق فطری و طبیعی و ساختار آفرینش انسان سازگار است؟ آیا احکام و حقوق فقهی انسجام و پیوند نظام‌مند دارند؟ آیا سهولت و سماحت در قوانین اسلام است؟ آیا نظام حقوقی و فقهی اسلام از نظام‌های دیگر حقوقی دنیا برتر است؟ آیا فقه اسلامی با حقوق بشر موجود همسازی دارد؟ آیا حقوق اسلامی به حقوق فردی اصالت می‌دهد یا به حقوق اجتماعی و دولتی؟ مشخصات قواعد فقهی و حقوقی چیست؟ در این زمینه، برخی از نویسندگان می‌گویند:

علم فقه، همچون علم حقوق، علمی است حیلت‌آموز و همین، خصلت شدیداً دنیایی آن را نشان می‌دهد (همان).

مؤلف فقه در ترازو، بدون این که تفسیری از دنیایی بودن فقه عرضه کند، به اثبات این حکم می‌پردازد و احکام ظاهری فقه مانند پذیرش اسلام شخصی که شهادتین را بر زبان جاری کرده یا صحت نماز و خمس و زکاتی را که به ظاهر انجام شده است و حیل‌های شرعی فقه را مورد تمسک قرار می‌دهد؛ سپس نتیجه می‌گیرد که اسلام فقهی، اسلام واقعی نیست بدین معنا که فقه، به اسلام ظاهری قناعت می‌کند و به واقعی و صمیمی بودن یا نبودن ایمان کاری ندارد (سروش، ۱۳۷۵؛ ص ۳۱۷ و ۳۱۸). پس فقه، سر تا پا، علمی دنیایی است؛ چون اولاً متکفل صحت و فساد ظاهری اعمال است و ثانیاً انواع حیل‌ها در آن راه دارند و این شأن هر نظام حقوقی بشری است؛ بنابراین، حکومت فقهی، سراپا حکومتی دنیایی است (همان؛ ص ۳۷۹). از ظاهری دانستن فقه به صورت ویژگی چهارم بحث خواهد شد؛ ولی در باب دنیایی بودن علم فقه، نکات ذیل را یادآور می‌شویم:

أ. اگر منظور از دنیایی بودن علم فقه، این است که فقه، همانند حقوق، بیانگر احکام و قواعد و مقررات حاکم بر اشخاص در یک یا چند جامعه است که ضرورت تنظیم روابط افراد

یا جوامع با یکدیگر آن را اقتضا کرده، به طور کلی ادعای صحیحی است؛ زیرا فقه فقط بیانگر احکام روابط انسان با انسان نیست؛ بلکه احکام روابط انسان با خدا را نیز تبیین می‌کند و به همین جهت، فقه به عبادات، معاملات، مناکحات و احکام تقسیم شده است؛ یعنی نسبت فقه و حقوق، عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا حقوق فقط به روابط انسان با انسان می‌پردازد و فقه بیانگر احکام مربوط به روابط انسان با خدا و طبیعت نیز هست و اگر مقصود این است که فقه به استنباط و تبیین احکام افعال مکلفان در دنیا می‌پردازد، سخنی درست است؛ ولی داشتن خصلت دنیایی، خصلت آخرتی را از فقه نفی نمی‌کند؛ زیرا خصلت دنیایی و آخرتی اعمال از یکدیگر انفکاک‌پذیر نیستند.

ب. حیلت آموزی نیز در کلام وی تبیین نشده است و شاید مخاطبان، نیرنگ و دغل بازی را از آن استفاده کنند، و در این صورت، برداشتی ناستوده و غلط است و به هیچ وجه، علم فقه که برگرفته از کتاب و سنت پیامبر و امامان معصوم‌علیهم‌السلام و عقل است، نیرنگ را همراهی نمی‌کند و اگر منظور، تغییر حکم با استمداد از تغییر موضوع است، مانند تبدیل ربای بانکی به شرکت یا وکالت و به تبع آن تغییر حکم حرمت به حلّیت نه فقط مانع شرعی و عرفی ندارد که اصولاً کلام و نوع قراردادهای اجتماعی و بیان و عقدها در حلال و حرام بودن آنها مؤثرند. به عبارت دیگر، علم فقه به انسان می‌آموزد تا رفتار خود را بر مبنای شرع تنظیم کند تا دچار معصیت نشود و زندگی خود را بر مبنای حلال استوار سازد تا به کمال مطلوب برسد. این‌ها نمونه‌هایی از پرسش‌های فلسفه فقه بود که با تحقیق و تتبع بیش‌تر کثرت پذیرند.

منابع و مأخذ

۱. ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۲. آشتیانی، میرزا محمدحسن، کتاب القضاء، قم، انتشارات دار الحجره، ۱۳۶۳ ش.
۳. اصفهانی، محمدتقی، هدایه المسترشدين، تهران، چاپ سنگی، بی‌تا.
۴. اصفهانی، محمدحسین، حاشیه کتاب المکاسب، چاپ قدیم، بی‌تا.
۵. آلوسی، ابوالفضل شهاب‌الدین السید محمود، روح المعانی، دارالفکر، بی‌جا، بی‌تا.
۶. آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، به انضمام رساله نقد النقود فی معرفة الوجود، تصحیح هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی، ۱۳۷۰ ش.
۷. آملی، سیدحیدر، اسرار الشریعه، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸ ش.
۸. آملی، سیدحیدر، المقدمات من نص النصوص، تصحیح: هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۹. آملی، شمس‌الدین محمد بن محمود، نفائس الفنون فی عرايش العیون، کتاب فروشی اسلامی، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۰. تقفی تهرانی، میرزا محمد، روان جاوید، تهران، انتشارات برهان، دوم، بی‌تا.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، اول،

- ۱۳۷۲ ش.
۱۲. جوهری، اسماعیل، الصحاح، بیروت، دار العلم للملایین، الطبعة الراهة، ۱۴۰۷ ق.
۱۳. الحائری الطهرانی، میر سید علی، مقتنیات الدرر، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۳۷ ش.
۱۴. خسروپناه، عبدالحسین، گفتمان مصلحت در پرتو شریعت و حکومت، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۰ ش.
۱۵. خسروپناه، عبدالحسین، نظریه تأویل و رویکردهای آن، کتاب نقد، مؤسسه اندیشه معاصر، ش ۵ و ۶، ۱۳۷۵ ش.
۱۶. خوری الشرتونی، سعید، اقرب الموارد، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۰ ق.
۱۷. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف، نشر ادب الحوزه، بی جا، بی تا.
۱۸. سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، دوم، ۱۳۷۸ ش.
۱۹. سروش، عبدالکریم، جامه تهذیب برتن احیاء، فرهنگ، پاییز ۱۳۶۸، کتاب چهارم و پنجم.
۲۰. سروش، عبدالکریم، فقه در ترازو، ۱۳۷۹ ش، ش ۴۶.
۲۱. سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تنویریک شریعت، مؤسسه فرهنگی صراط، سوم، ۱۳۷۳ ش.
۲۲. سروش، عبدالکریم، مدارا و مدیریت، تهران، انتشارات صراط، اول، ۱۳۷۵ ش.
۲۳. شهید اول، الذکری، چاپ قدیم، بی تا.
۲۴. شهید اول، القواعد و الفوائد، چاپ قدیم، بی تا.
۲۵. شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسین بن علی، التبیان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۲۶. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، الطبعة الثانیه، ۱۳۹۱ ق.
۲۷. طبرسی، امین الدین ابوعلی الفضل بن الحسن، مجمع البیان، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۰ ش.
۲۸. العروسی الحویزی، شیخ عبید علی بن حیهه، نورالثقلین، قم، مطبعة العلمیه، دوم، بی تا.
۲۹. غزالی، محمد، المستصفی، چاپ قدیم، بی تا.

۳۰. کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷ ش، ج ۱.
۳۱. کاتوزیان، ناصر، مقدمه علم حقوق.
۳۲. کاشانی، فیض، تفسیر الصافی، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۲ ق.
۳۳. کاشانی، مولی فتح الله، منهج الصادقین، تهران، انتشارات اسلامیة، بی تا.
۳۴. لاریجانی، صادق، معرفت دینی، قم، مرکز ترجمه و نشر کتاب، اوّل، ۱۳۷۰ ش.
۳۵. محقق حلی، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، تعلیق: السیدصادق الشیرازی، تهران، انتشارات استقلال، ۱۳۶۱ ش، ج ۱.
۳۶. محقق نراقی، احمد، مستند الشیعه، قم المقدسه، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ ق.
۳۷. المرعشی، احمد مصطفی، تفسیر المرعشی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۰ ق.
۳۸. نجفی، محمدحسین، جواهر الکلام، کتابفروشی اسلامیة، تهران، دوم، ۱۳۶۶ ش.





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی