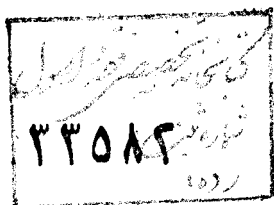


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فقه در محک زمانه

نقدی بر مقاله «فقه در ترازو» اثر دکتر سروش



کتاب پوسمان  دکتر عبدالحسین خسروپناه

فقه در محک زمانه

نقدی بر مقاله "فقه در ترازو" اثر دکتر سروش

دکتر عبدالحسین خسروپناه
ناشر: انتشارات کانون اندیشه جوان
طراح جلد: سید ایمان نوری نجفی
چاپ اول: ۱۳۸۸
شمارگان: ۲۵۰۰ نسخه
قیمت: ۱۷۰۰ تومان
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات



کانون اندیشه جوان

سرشناسه: خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۴۵ -
عنوان و نام پدیدآور: فقه در محک زمانه: نقدی بر مقاله فقه در ترازو اثر دکتر سروش / عبدالحسین خسروپناه.
مشخصات نشر: تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۸
مشخصات ظاهری: ۱۲۷ ص.
قیمت: ۱۷۰۰۰ ریال شابک: 978-964-2788-68-2
وضعیت فهرست‌نویسی: فیا یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس.
عنوان قراردادی: فقه در ترازو. شرح.
موضوع: سروش، عبدالحکریم، ۱۳۲۴-، فقه در ترازو - نقد و تفسیر.
موضوع: فقه - فلسفه. موضوع: مسائل مستحدثه. موضوع: فقه جعفری - فلسفه.
شناسه افزوده: سروش، عبدالحکریم، ۱۳۲۴-، فقه در ترازو. شرح.
شناسه افزوده: کانون اندیشه جوان
رده بندی کنگره: ۱۳۸۸ ۶۵/۲/۱۶۹۱ BP
رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۰۱
شماره کتابشناسی ملی: ۱۵۵۶۴۹۰

نمایشگاه و فروشگاه دائمی: تقاطع بزرگراه شهید مدرس و خیابان شهید بهشتی، پلاک ۵۶
تلفن: ۸۸۵۰۵۴۰۲ - ۸۸۵۰۳۳۴۱

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

فصل اول: چیستی فلسفه فقه

۱۱

۱۲ فلسفه فقه جزو کدام یک از علوم است؟ ۱۲ چه مسائلی در آن مورد بررسی قرار می گیرد؟ ۱۲ ارتباط آن با «فقه» چیست؟

فصل دوم: چالش های فلسفه فقه

۲۳

۲۴ از آنجایی که علم فقه یک علم بشری و در نتیجه ناقص و نیازمند تحول است، آیا افزون بر تحقیقات درون فقهی، تحولات علوم دیگر در تحول و کمال آن نقش دارند؟ ۴۴ آیا علم فقه، تنها به صدور حکم فردی و اجتماعی مکلفان می پردازد یا طرح و برنامه ای هم برای معیشت دنیوی ارائه می دهد؟ ۵۰ با توجه به حیلت آموزی فقه که نشانگر خصلت شدیداً دنیوی آن است، آیا علم فقه یک علم دنیوی است؟ ۵۸ با توجه به اینکه فقه به ظواهر اعمال اکتفا می کند تا جایی که پذیرش اسلام را از روی اجبار و اکراه می پذیرد، آیا جامعه فقهی لزوماً جامعه ای دینی و اسلام فقهی یک اسلام واقعی است؟ ۶۴ از آنجایی که فقه موجود با اخلاق، هنر، عقلانیت و معیشتی سطح پایین سازگار است، آیا جامعه فقهی می تواند به پیشرفت و ترقی دست یابد؟ ۶۸ علم فقه، فاقد جنبه نظریه پردازی است و مصرف کننده و محتاج علوم دیگر مانند جهان شناسی، انسان شناسی، زبان شناسی و جامعه شناسی کهن می باشد، در این صورت چگونه می تواند احکامی پاسخگوی نیازهای جامعه و

علوم دیگر صادر کند؟ ۷۴ با توجه به اینکه فقه، ظرفیت کاری پایینی دارد، آیا برای تدبیر امور جامعه کافی است؟ ۹۰ فقهی که متأثر از ساختار اجتماع است، چگونه می‌تواند در تحول جهان و تاریخ، نقشی ایفا کند؟ ۹۴ فقه، علمی تکلیف‌مدار است، در حالی که انسان امروزی حق‌مدار است و درباره «حقوق بشر» سخن می‌گوید. ۱۱۴ بعا توجه به اینکه احکام اسلام دارای مصالحی می‌باشد که بر ما پوشیده است آیا تحول و دگرگونی در فقه ممکن است؟

فهرست آیات و روایات ۱۲۳

نمایه ۱۲۵

پیشگفتار

ده بهار است که سر بر آوردن جوانه‌ها و شکفتن شکوفه‌ها، نهال کانون را به وجد آورده است. نهالی که ریشه بر باغ خردورزی دینی دارد و نگاه بر آسمان. می‌کوشد تا برای جوانان و دانشجویان سایه‌ای روح‌افزا بگستراند و بر پیکره‌اش، گوناگون و انبوه ثمر بنشانند.

در سال‌هایی که گذشته و می‌آید، میان کانون، جوانان، دانشجویان و اندیشه‌ورزان، پل‌ها و راه‌های بسیاری بنا نهاده شده و می‌شود.

مشاوره‌های دانشجویی، برگزاری نشست‌های گفتمانی و همایش‌ها:

ارتباط گسترده کانون با دانشجویان و تشکل‌های دانشجویی سبب شده است تا هر سال، صدها گونه مشاوره به تشکل‌ها و گروه‌های دانشجویی، سخنرانی‌ها، مناظرات، میزگردهای متنوع و متعدد و از این دست فعالیت‌ها با استفاده از استادان و اندیشمندان در ساحت‌های گوناگون فکری، در کانون برنامه‌ریزی و پایه‌گذاری گردد.

بررسی ویژگی‌های گوناگون اندیشه‌ها و افکار اندیشمندان و متفکران، موضوعاتی است که کانون آنها را نیز در قالب همایش‌های اندیشه‌شناسی پیگیری می‌نماید.

حلقه‌های اندیشه:

جمعی از دانشجویان، در بازه‌ای از زمان، گرد هم آمده و با بهره‌گیری از استادان و مربیان باتجربه و اندیشمند، می‌کوشند تا پس از به سر آمدن دوره، در دانش و مهارتی که حلقه برای آن شکل گرفته است، خبره و زبده گردند.

سایت:

www.kanooneandisheh.com

سایت کانون:

این سایت، پایگاه سازمانی و رسمی کانون به‌شمار می‌آید که آینه‌وار اخبار و برنامه‌های کانون را انعکاس می‌دهد.

www.bashgah.net

باشگاه اندیشه:

سایت باشگاه اولین گفتارنامه مجازی و بزرگ‌ترین بانک مقالات در ساحت مباحث فکری است. این سایت با برخورداری از بازدیدکنندگان بسیار، یکی از مؤثرترین پایگاه‌های فکری در فضای مجازی است.

کتاب:

کانون تاکنون بیش از ۱۹۰ عنوان از پژوهش‌هایش را در پیکره کتاب منتشر کرده است. این آثار و پژوهش‌ها به ۱۴ ساحت اندیشه‌ای قدم نهاده و کوشیده‌اند تا برای خواننده جوان روشنگر و پاسخگو باشند. خوانندگان کتاب‌های کانون سه سطح گوناگون را شکل داده و آثار کانون برای این سه سطح نشر می‌یابند:

۱. جوان: کتاب‌هایی که در این سطح نگاشته می‌شوند، برای جوان سخن می‌گویند. جوان از آن روی که جوان است، میان ۱۸ تا ۲۴ بهار به عمر خویش دیده است و دست‌کم به میزان کسی که دبیرستان را گذرانده است، می‌داند و حقایق را دریافت می‌کند. او می‌تواند خواننده کتاب‌های جوان کانون بوده و محتوا، ساختار و نشر آن را پسند نماید.

۲. دانشجو: سخن‌سرایی برای دانشجو، آنکه می‌پوید تا در ساحت خویش کاردان و کارشناس گردد، او که میان ۱۸ تا ۲۶ بار تقویم‌آز روی تاریخ تولد او ورق خورده است، او که دانشگاه و استاد و تشکل و نشریه و ... را درک کرده است، سخن‌سرایی برای او آرمان کتاب دانشجوی کانون است.

۳. اندیشه: کسی که پویایی فکری خویش را تعالی بخشیده و بر فرازهایی فراتر از کارشناسی قدم نهاده است، کمتر از ۲۸ بار به گردش مهر مسافر بوده است و در جاده برزخ خبرگی و خامی، آستان خبرگی را پیش رویش یافته است، می‌تواند خواهان و خواننده کتاب‌های اندیشه کانون قرار گیرد.

قلم کتابی که اکنون پیش روی شماست، با سبک پرسمان، بر این ورق‌ها رمق گرفته است.

در بیان نسبت دین و دنیای نوین به ویژه نسبت اسلام و مدرنیته، شریعت و فقه اهمیتی شگرف می‌یابد. زیرا آن‌گاه که دین با شریعت به عرصه اجتماع قدم می‌نهد، لاجرم بر اندیشه‌ها و ارزش‌های مدرنیسم، همچون عرفی‌گرایی، پای می‌نهد. کتاب پیش‌رو نیز می‌کوشد که افزون بر بیان فلسفه و حکمت فقه، به نسبت فقه و دنیای نوین نیز بپردازد.

نگارنده محترم این کتاب، حجت الاسلام عبدالحسین خسروپناه، از کسانی است که در ساحت‌های فلسفه، کلام، فقه و دیگر دانش‌های حوزوی، از خبرگان نوپدید فضای اندیشه به‌شمار می‌آید. «گفتمان مصلحت» و «پلورالیزم دینی و سیاسی» نیز از کتاب‌هایی است که از این پژوهشگر ارجمند در میان آثار کانونی، نشر یافته است.

بی‌تردید اگر نقدها و پیشنهادهای خویش را به ما هدیه نمایید، ما را در مسیری که پیمودنش را مدتی است آغاز کرده‌ایم، راهنما گشته و تکامل می‌بخشد.

کانون اندیشه جوان

فصل اول: چیستی فلسفه فقه

«فلسفه فقه»، به عنوان دانشی نوپا در جامعه علمی و حوزوی، از اهمیت خاصی برخوردار می‌باشد. همه فقیهان معاصر باید در این وادی جدید گام نهند و به پرسش‌های مهم آن پاسخ گویند؛ زیرا حلّ بخش مهمی از مشکلات فقهی و حقوقی نظام اجتماعی ما، در گرو این چالش‌ها 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 «چیستی فلسفه فقه» و «چالش‌های فلسفه فقه» تنظیم شده است.

به امید آنکه گام‌های بلندتری در این حوزه، برداشته شود.

- فلسفه فقه جزو کدام یک از علوم است؟
- چه مسائلی در آن مورد بررسی قرار می گیرد؟
- ارتباط آن با «فقه» چیست؟

چیستی فلسفه فقه^۱

امروزه در کنار هر علمی، فلسفه آن علم نیز مطرح است که از آن به عنوان «فلسفه مضاف» یاد می‌شود؛ مانند فلسفه فیزیک، فلسفه شیمی، فلسفه زیست‌شناسی، فلسفه روان‌شناسی، فلسفه جامعه‌شناسی، فلسفه اقتصاد، فلسفه ریاضیات، فلسفه منطق، فلسفه فقه، فلسفه کلام، فلسفه اخلاق و ... حتی دانشی به نام فلسفه فلسفه نیز داریم؛ چون فلسفه هم خودش یک علم است. البته مضاف‌الیه در فلسفه‌های مضاف همواره علوم نیستند؛ بلکه گاهی جزو حقایق هستند؛ مثل فلسفه هنر، فلسفه زبان و ... به همه این فلسفه‌ها از آن جهت که مضاف‌الیهی برای آنها آورده شده است، «فلسفه مضاف» می‌گویند. اگرچه مباحث مطرح در فلسفه‌های مضاف از گذشته وجود داشته و امر تازه‌ای نیست؛ اما این علم، به عنوان دانشی مستقل، عمر چندانی ندارد.

فلسفه‌های مضاف

فلسفه‌های مضاف، مرکب از دو واژه فلسفه و واژه‌ای که اشاره به

۱. برای اطلاع بیشتر، ر. ک: *فصلنامه نقد و نظر*، سال سوم، شماره چهارم، صص ۱۱۱-۱۱۳؛ «گفت‌وگوهای فلسفه فقه»، علی عابدی شاهرودی، ناصر کاتوزیان، صادق لاریجانی و مصطفی ملکیان، انتشارات دفتر تبلیغات، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی و مصطفی ملکیان، «فلسفه فقه»، *فصلنامه متین*، ش ۱۰.

مضاف‌الیه آنها می‌باشد، هستند. البته باید توجه داشت که «فلسفه» در اینجا به معنای مصطلح خود نیست. اگر واژه فلسفه، مفرد و بدون پسوند ذکر شود، به معنای متافیزیک و هستی‌شناسی است؛ اما وقتی کلمه فلسفه، با پسوند خاصی مثل فلسفه تاریخ به کار می‌رود مفهوم دیگری پیدا می‌کند.

فلسفه‌های مضاف، از جمله علوم درجه دوم^۱ هستند که با نگاه بیرونی به بررسی مجموعه داده‌های یک علم می‌پردازد. به عنوان نمونه، فلسفه تاریخ هنگامی شکل می‌گیرد که از علم تاریخ فاصله گرفته، و آن را به عنوان یک پدیده دارای هویت تاریخی و اجتماعی، مورد بررسی قرار می‌دهد. بنابراین، تاریخ و فلسفه تاریخ دو علم کاملاً متمایزند. علم تاریخ، به بررسی حوادث و رویدادهای جهان و علل و نتایج آنها می‌پردازد. برای نمونه، بررسی زمان وقوع جنگ احد، تعداد نفرات مسلمانان و مشرکین، علل پیروزی یا شکست و ... یک بحث تاریخی است؛ اما مباحثی چون علم بودن یا نبودن تاریخ، بررسی ماهیت این علم، ارزش تاریخ، تکامل تاریخ، علّیت در تاریخ، قانونمندی تاریخ، نسبت علم تاریخ با دیگر علوم و ... در فلسفه تاریخ مورد بررسی قرار می‌گیرد.

همچنین یک فیلسوف فیزیک، به عنوان یک تماشاگر، به نقد و بررسی

۱. فلسفه هر یک از این علوم خودش یک علم درجه دوم است، چون به یک علم درجه اول مربوط می‌شود و به اصطلاح ناظر به آن است. فقه، فیزیک، ریاضیات و روان‌شناسی، علوم درجه اول هستند ولی فلسفه فقه، فلسفه فیزیک، فلسفه ریاضی و فلسفه روان‌شناسی هر کدام علم درجه دو هستند. البته این در جایی است که مضاف‌الیه در فلسفه مضاف جزو علوم باشد؛ وگرنه اگر جزو حقایق باشد جزو علوم درجه یک است.

فیزیک پرداخته، بحث‌های نظری و تحلیلی درباره فیزیک (به عنوان یک پدیده) را بیان می‌کند و کاری به درستی و نادرستی گزاره‌ها و قضایای فیزیکی ندارد؛ بر خلاف یک فیزیکدان، که به عنوان یک بازیگر، به موضع‌گیری دربارهٔ مسائلی همچون حرکت، نور، حرارت و ... می‌پردازد. در مورد فلسفه فقه، نباید فقط نگرش تاریخی داشت؛ بلکه باید با بررسی حوادث فقهی در تاریخ، معیارهای واقعی و کاربردی را کشف نمود.

فلسفه فقه

فلسفه فقه به عنوان یکی از فلسفه‌های مضاف و علوم درجه دوم، به مبانی نظری و تحلیلی درباره فقه می‌پردازد و پیش‌فرض‌های تصویری و تصدیقی^۱ و روش‌شناختی آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، فلسفه فقه دانشی است که در مقام علم ناظر، فقه را بررسی می‌کند و به تحقیق موضوع، محمول، مسائل، پیش‌فرض‌ها، مقدمات، نتایج، راهکارهای روش‌شناختی فقه و ارتباط آن با علوم و پدیده‌های دیگر می‌پردازد. پرداختن به مبانی نظری فقه نیز، در چهارچوب این علم است.^۲ فیلسوف

۱. برای یادگیری هر علمی، ابتدا باید با یک‌سری کلمات و اصطلاحات فنی که مخصوص آن علم است آشنا شد. مثلاً در فقه باید نخست معنا و مفهوم «حلال»، «حرام»، «مستحب» و «مکروه» مشخص گردد؛ به این اصطلاحات «پیش‌فرض‌های تصویری» می‌گویند. همچنین باید نسبت به مجموعه‌ای از قوانین و اصول کلی یا گزاره‌های یقینی در هر علمی، (که نقش کلیدی در پیش بردن آن علم دارند) شناخت کافی داشته باشیم. این گزاره‌های کلی، «پیش‌فرض‌های تصدیقی» نامیده می‌شوند.

۲. برخی از محققان، فقه را به معنای فعالیت جمعی فقیهان معنا کرده‌اند اعم از اینکه فعالیت ←

فقه، فقه را به عنوان یک پدیده از دیدگاه بیرونی مورد شناسایی قرار می‌دهد و به دنبال پاسخ به پرسش‌هایی از این قبیل است: فقه چیست؟ از کجا پدید آمد؟ چه تغییر و تحولاتی داشته است؟ مبانی و پیش‌فرض‌های آن چیست؟ از چه روش‌هایی می‌توان در فقه استفاده کرد؟ و ...

تحقیقات فلسفه فقه در مسائل فقهی و فعالیت فقیهان تأثیر فراوانی می‌گذارد. برای نمونه، حداکثری یا حداقلی دانستن فقه یا ارائه نظریه در باب چستی حکم، در فقه الحکومه (احکام حکومتی) و نیز اجتماع امر و نهی^۱ مؤثر است؛ مثلاً اگر ماهیت حکم یک امر اعتباری باشد، ممکن است در جمع امر و نهی قابل جمع باشند؛ اما اگر ماهیت حکم واقعی باشد، ذات امر و نهی با هم تفاوت اساسی پیدا می‌کنند. همچنین فلسفه فقه، نگاه نقادانه به فقیه می‌بخشد و در یافتن کمبودها و راه‌حل آن، او را یاری می‌رساند؛ زیرا فلسفه فقه مقایسه‌ای بین فقه موجود و فقه بایسته (فقه، آن‌گونه که باید باشد) انجام می‌دهد. فلسفه فقه، مشخص می‌کند که علم فقه، بر چه پیش‌فرض‌هایی

→ جمعی و جاری فقیهان در تمام طول تاریخ و آدوار گذشته و حال بررسی یا اینکه فقط به فعالیت جمعی فقیهان حاضر توجه شود. هرچه دایره فقه به معنای فعالیت جمعی فقیهان گسترده‌تر شود، دامنه فلسفه فقه نیز وسیع‌تر خواهد شد.

۱. یکی از بحث‌های مهم در علم اصول می‌باشد که کاربرد زیادی در فقه نیز دارد. محلّ این بحث در جایی است که نسبت به یک عمل از یک طرف نهی وارد شده و از طرفی دیگر نسبت به آن امر شده است. برای نمونه، اگر کسی در خانه‌ای غصبی حبس شده است و نمازش دارد قضا می‌شود، وظیفه‌اش چیست؟ از طرفی در زمین غصبی نمی‌توان نماز خواند (نسبت به آن نهی شده) و از طرفی دیگر خواندن نماز واجب است (نسبت به آن امر شده).

مبتنی است. به عنوان نمونه، می‌توان از پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی نام برد. فقها معتقدند وحی هم مانند حس، عقل و شهود یک سلسله اطلاعات از عالم واقع در اختیار ما قرار می‌دهد. آنان این واقع‌نمایی علم و درک واقع علم را به وسیله وحی، مسلم و قطعی گرفته‌اند.

مسائل فلسفه فقه

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

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

الف. پرسش‌های موضوع‌شناسی فقه:

آیا موضوع فقه، افعال انسان مکلف است یا افعال انسان محق؟ آیا افعال همه انسان‌ها است یا افعال برخی از انسان‌ها؟ آیا اشیا نیز موضوع فقه قرار می‌گیرد؟ حقیقت فعل مکلف چیست؟ آیا نیت و انگیزه و 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 اصلی و موضوعات عارضی و فرعی فقه کدامند؟ آیا موضوع فقه در ادوار گوناگون تفاوت می‌یابد؟

ب. 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 ظاهری اند؟ آیا احکام وضعی، تابع احکام تکلیفی اند یا از یکدیگر استقلال دارند؟

ج. پرسش‌های گستره فقه:

آیا فقه، غنای موضوعی و 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 توان تدوین نظام‌های گوناگون فقهی مانند نظام اقتصادی، تربیتی و غیره را دارد؟

۲. معرفت‌شناسی و مبانی فقه

چیستی روش‌های شناخت فقهی مانند نصوص (آیات و روایات)، تواتر،^۱ عقل، عرف، سیره عاقلان، هرمنوتیک^۲ و روش‌های فهم متون دینی و پیش‌فرض‌های تفسیری نصوص و فرایند فهم متن، قلمرو روش‌های

۱. تواتر: خبری را متواتر گویند که راویان متعددی آن را گزارش کنند به گونه‌ای که احتمال نسبت دادن دروغ به آنها ممکن نباشد.

۲. هرمنوتیک: دانشی است که برای فهم متون و پدیده‌ها به کار می‌رود. این دانش در دو مرحله هرمنوتیک روش‌شناسی و فلسفه مطرح بوده است.

شناخت فقهی، تفاوت بین قول، فعل و تقریر پیشوایان دین در اینکه آیا دلالتشان از جایگاه نبوت و ولایت و قضا ناشی می‌شود و یا تنها از جایگاه عرف و یک بشر؟ نقش زمان و مکان در فقه و اجتهاد و الزامات شرعی، نقش عوامل معرفتی و غیرمعرفتی در فقه، روش نظام‌سازی در فقه، روش تشخیص احکام ثابت و متغیر و رابطه آن دو 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 معیارهای علم رجال و بررسی شرایط لازم و کافی جهت حجیت سندی روایات، 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 شناخت اوضاع و تحولات و ادوار تاریخی زمان نزول آیات و روایات، در فهم متون دینی، فنون و اصول علمی استنباط، روش‌ها و وسایل تحقیق در علوم در عرصه موضوع‌شناسی به ویژه در اعتبار استقرا و قیاس، رابطه احکام فقهی با عقلانیت، روش‌های ضمانت اجرایی احکام فقهی (عقلانی کردن، تلقین، بومی کردن، فشار حکومت و ...).

۳. پیش فرض‌های 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 ...) و مسائلی در باب فلسفه دین مانند اینکه آیا پیشوایان دین معصوم از خطا و گناهند؟ آیا گزاره‌های موجود در منابع فقه، همانند یک کلام‌اند، بدین‌صورت که روایات، مفسر و توضیح‌دهنده احکام کلی موجود در آیات باشند؟ آیا غایت فقه سعادت آخرتی است یا سعادت دنیایی؟ آیا تأمین‌کننده نیازهای روحی است یا جسمی؟ آیا تمام احکام شرعی از جایگاه نبوت و ولایت صادر شده است؟ آیا خاتمیت رسول به معنای دوام شریعت است؟ آیا تمام مسائل شرعی دائمی و ثابت هستند؟ چه نسبتی بین دین و فقه وجود دارد؟

۴. رابطه فلسفه فقه یا فقه با علوم دیگر

مانند نسبت فلسفه فقه با اصول فقه، فلسفه حقوق، فلسفه سیاست، 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).

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 (چشم‌پوشی از برخی اشتباهات) در قوانین اسلام راه دارد؟ آیا نظام حقوقی و فقهی اسلام از دیگر نظام‌های حقوقی دنیا برتر است؟ آیا فقه اسلامی با حقوق بشر موجود، همسازی دارد؟ در حقوق اسلامی حقوق فردی اصل و پایه است یا حقوق اجتماعی و دولتی؟ مشخصات قواعد فقهی و حقوقی چیست؟

اینها نمونه‌هایی از پرسش‌های فلسفه فقه بود که با بررسی بیشتر می‌توان دامنه آن را گسترده‌تر کرد.

فصل دوم: چالش‌های فلسفه فقه

چنان‌که در بخش نخست این نوشتار اشاره شد، پرسش‌های فراوانی در حوزه فلسفه فقه مطرح است. طرح و پاسخ به همه آنها در این مجال میسر نیست. از این رو تنها به نقد و بررسی مسائلی که در مقاله فقه در ترازو^۱ اشاره شده است، می‌پردازیم. نویسنده در این مقاله، پرسش‌هایی درباره معرفت‌شناسی فقه مطرح می‌کند. البته وی در آغاز نوشتار خود بیشتر به راهکارها و توجیه‌های عقلانی فقها در مسائل فقهی از جمله حکم ارتداد اشاره می‌کند و ضمن نقد آنها فقه را نیازمند تحول بنیادی می‌شمارد. در پایان به ده ویژگی فقه اشاره می‌کند که ضمن تبیین به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم.

۱. سروش، عبدالکریم، «فقه در ترازو»، مجله کیان، ش ۴۶.

از آنجایی که علم فقه یک علم بشری و در نتیجه ناقص و نیازمند تحول است، آیا افزون بر تحقیقات درون‌فقهی، تحولات علوم دیگر در تحول و کمال آن نقش دارند؟

نویسنده مقاله فقه در ترازو معتقد است:

علم فقه از آن نظر که یک علم بشری است، همواره ناقص است و امکان تکامل بیشتر و بیشتر دارد. نه فقط تحقیقات درون‌فقهی، بلکه تحولات علم اصول می‌تواند علم فقه را شدیداً متحول کند و ادعای کمال برای آن بی‌وجه است.^۱

پیش از پرداختن به پاسخ، لازم است منظور نویسنده مقاله از «علم فقه» و «علم حقوق» مشخص شود؛ زیرا یکی از آفت‌های هر نظریه، مغالطه اشتراک لفظی است.^۲

۱. سروش، عبدالکریم، «فقه در ترازو»، مجله کیان، ش ۴۶، ص ۲۱.

۲. در همه زبان‌ها لغاتی یافت می‌شود که هر کدام دارای معانی لغوی و عرفی و اصطلاحی متعددی است که مشترک لفظی نامیده می‌شود. چنان‌که در زبان فارسی واژه دوش به معنای شب گذشته و کتف شانه و دوش حمام به کار می‌رود و یا کلمه شیر به معنای شیر درنده و شیر نوشیدنی و شیر آب استعمال می‌شود. وجود مشترکات لفظی، نقش مهمی را در ادبیات و شعر ایفا می‌کند؛ ولی در علوم و به ویژه در فلسفه، مشکلات زیادی را به بار می‌آورد؛ مخصوصاً با توجه به اینکه معانی مشترک، گاهی به قدری به هم نزدیکند که تمیز آنها از یکدیگر دشوار است. بسیاری از مغالطات در اثر این‌گونه اشتراکات لفظی روی می‌دهد؛ حتی گاهی بزرگان و صاحب‌نظران در همین دام گرفتار می‌شوند.

از این‌رو بعضی از بزرگان فلاسفه مانند ابن‌سینا مقید بودند قبل از ورود در بحث‌های دقیق فلسفی، نخست معانی مختلف واژه‌ها و تفاوت اصطلاحات آنها را روشن کنند ←

۱. تعریف علم فقه

نویسنده مقاله، در تعریف علم فقه می‌نویسد:

علم فقه، علم به احکامی است که عهده‌دار رفع خصومت است.^۱
 بنابراین، «اگر این آدمیان به مسالمت و قناعت و عدالت زندگی می‌کردند و آتش خصومت نمی‌افروختند، نیازی به فقیهان پدید نمی‌آمد:
 فلو تناولوها بالعدل لانقطعت 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 فرونشاندن 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.^۲

بنابراین از دیدگاه وی، علم فقه منحصر در «فقه القضا» است. حال باید ببینیم آیا تعریفی که وی ارائه داده است، تعریف درستی است؟ پاسخ به این پرسش مستلزم پاسخ به دو پرسش دیگر است:

۱. آیا این تعریف، با تعریفی که فقیهان و عالمان دینی از فقه ارائه

→ تا از خلط و اشتباه جلوگیری به عمل آید. (ر. ک: آیت‌الله مصباح، *آموزش فلسفه*، ج ۱، صص ۵۸-۵۹).

۱. سروش، عبدالکریم، «فقه در ترازو»، *مجله فرهنگ*، کتاب چهارم و پنجم، بهار و پاییز ۱۳۶۸، ص ۲۷.

۲. همان.

داده‌اند، سازگار است؟ به عبارت دیگر، آیا فقها نیز چنین تعریفی از فقه ارائه داده‌اند؟

۲. آیا این تعریف، با فقه موجود در جامعه که اجرا می‌شود سازگار است؟ به عبارت دیگر، آیا آن فقهی که موجود است و در کتاب‌های فقها از مسائل آن بحث می‌شود، تنها شامل احکام قضاوت و داوری است؟ به دیگر سخن، آیا فقها به تعریفی که از فقه ارائه داده‌اند پایبند بودند؟

پاسخ به پرسش نخست:

تعریف فقهای شیعه از فقه، گویای این است که نویسنده مقاله، تعریفی ناقص از فقه ارائه داده است. اصولاً همه فقیهان شیعه و اهل سنت، علم فقه را مجموعه‌ای از گزاره‌هایی می‌دانند که از کتاب (آیات قرآن)، سنت (دستورات و رفتارهای پیامبر (ص) و ائمه (ع))، اجماع، عقل و سنایر منابع فقهی، جهت بیان احکام مکلفان استنباط می‌شود.

به عنوان نمونه، می‌توان از تعریف شهید اول، مقداد سیوری و محقق کرکی یاد کرد.^۱

۱. شهید اول، علم فقه را چنین تعریف می‌کند:

الفقه لغةً الفهم و شرعاً العلم بالاحکام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية ... ان الحكم الشرعي اما ان تكون غايته الاخرة و الغرض الاهم منه الدنيا. و الاول: العبادات؛ و الثاني: اما يحتاج الي عبارة او لا. و الثاني: الاحكام؛ و الاول: اما ان تكون العبارة من الثن — تحقيقاً او تقديرًا — او لا. و للاول: العقود؛ و الثاني: الايقاعات. (الشهيد الاول: القواعد و الفوائد، تحقيق: الدكتور السيد عبدالهادي الحكيم، ص ۳۰).

مقداد سیوری ضمن بیان تعریف فقه به قلمرو وسیع فقه اشاره می‌کند:

الفقه لغةً الفهم و اصطلاحاً هو العلم بالاحکام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية ... ←

بنابراین، تعریف نویسنده مقاله، تنها برای بخشی از فقه است. بدیهی است، ارائه تعریف بخشی از علم و سپس قضاوت درباره آن علم، مغالطه‌ای آشکار است. همانند کسی که علم فیزیک را به حرکت و قوانین آن تعریف کند و سپس از ناکارآمدی فیزیک در پاسخگویی به مسائل الکتریسته و مغناطیس؛ حرارت و ترمودینامیک و ... سخن گوید.

پاسخ به پرسش دوم:

(آیا فقها به تعریفی که از فقه ارائه داده‌اند پایبند بودند؟):

فقهای شافعی (یکی از مذاهب چهارگانه اهل سنت)، تصریح کرده‌اند مباحث فقه یا مربوط به امور اخروی هستند و یا مرتبط با امور دنیایی. سپس متون فقهی شافعی را به چهار گروه تقسیم نموده‌اند.^۱

— موضوعه احوال المكلفين من حيث هي متعلق الاقتصاء والتخير ... و قد قررهما الاصحاب غرض الحكم الشرعي اما اخروي و هو العبادات او دنيوي لا يفتقر الي عبارة وهو الاحكام او يفتقر الي عبارة. اما من الطرفين و هو العقود او من طرف و هو الايقاعات و ان شئت قلت: الشرايع كلها لحفظ المقاصد الخمسة. و هي الدين و النفس و المال و النسب و العقل التي يجب تقييدها في كل شريعة (المقداد السيوري، *نضد القواعد الفقهية*، تحقيق: السيد عبداللطيف الكوهكمري، صص ۵ و ۷).

محقق کرکی نیز فقه را چنین تعریف می‌کند:

في الاصطلاح الفقهاء، الفقه كان في صدر الاول يستعمل في فهم احكام الدين جميعاً سواء كانت متعلقة بالايمان والعقائد و ما يتحصل بها، ام كانت احكام الفروج والحدود والصلاة والصيام. و قد استقر تعريف الفقه — اصطلاحاً كما يقول الشهيد — علي العلم بالاحكام الشرعية العلمية عن ادلتها التفصيلية لتحصيل السعادة الاخروية. (المحقق الثاني، *جامع المقاصد في شرح القواعد*، الجزء الاول، صص ۱۱ - ۱۲).

۱. این تقسیم به تبع دسته‌بندی احکام و اخلاق اسلامی به چهار گروه عبادات، عادات، منجیات و مهلکات به وسیله غزالی در *احیاء علوم الدین* صورت گرفته است.

۱. عبادات: این دسته، احکام فقهی و عبادات را تشکیل می‌دهد و مربوط به امور آخرتی است.

۲. معاملات: این قسم از گزاره‌های فقهی و ابواب معاملات فقه تشکیل شده است، که به تنظیم روابط افراد بشر با یکدیگر می‌پردازد.

۳. مناکحات: قوانین تدوین‌شده جهت حفظ نوع بشر را شامل می‌شود.

۴. احکام جنایی و جزایی: که برای بقای فرد و نوع بشر بیان شده‌اند.^۱ البته غزالی در کتاب *احیاء العلوم*، برای تبیین بعد دنیوی فقه بیشتر به بخش قضایی فقه می‌پردازد؛ اما به این نکته اشاره دارد که احکام نماز، روزه و حلال و حرام از معنوی‌ترین اعمالی است که فقیه به آن می‌پردازد.

در فقه شیعه نیز، دایره و گستره ابواب فقه، گسترده‌تر از چیزی است که نویسنده مقاله گمان کرده است. برای نمونه، *سالار بن عبدالعزیز دیلمی* در کتاب *المراسم و قاضی عبدالعزیز بن براج* در کتاب *مهدب احکام فقهی و شرعی* را به دو بخش تقسیم کرده‌اند:

۱. احکام مورد ابتلای همگان: عبادات

۲. احکام غیر مورد ابتلای همگان: معاملات

معاملات نیز شامل عقود و احکام (احکام جزایی و سایر احکام منشعب) می‌شود.

محقق حکمی نیز، به تبع بزرگان گذشته، فقه را در کتاب *شرایع الاسلام* به چهار بخش تقسیم کرده است:

۱. ر. ک: شمس‌الدین محمدبن محمود آملی، *نفائس الفنون*، ص ۱۴۶.

۱. عبادات؛ ۲. عقود؛ ۳. ایقاعات؛ ۴. احکام.^۱

شهید اول هم در کتاب‌های قواعد و فکری همین راه را می‌پیماید و احکام جزایی و قضایی را بخش اندکی از علم فقه معرفی می‌کند.^۲ چنان‌که میرزا محمد حسن آشتیانی نیز فقه را علم به احکام شرعی تعریف کرده است.^۳ شهید صدر نیز با روش جدیدی مباحث فقهی را در چهار گروه رده‌بندی می‌کند:

۱. عبادات: شامل نماز، روزه، اعتکاف، حج، عمره و کفارات؛
۲. اموال عمومی شامل خراج، انفال، خمس و زکات، و اموال خصوصی شامل مباحث احیای موات، حیازت، صید، تبعیت، میراث، ضمانات، غرامات، بیع، صلح، شرکت، وقف، وصیت، و سایر تصرفات و معاملات؛
۳. سلوک، آداب و رفتار شخصی که ربطی به عبادات و اموال ندارد: شامل دو گروه ۱. روابط خانوادگی: مانند نکاح، طلاق، خلع، مبارات،ظهار، لعان، ایلاء و ... ۲. روابط اجتماعی: خوردنی‌ها، نوشیدنی‌ها، پوشیدنی‌ها، مسکن، آداب معاشرت، نذر، عهد، قسم، امر به معروف و نهی از منکر؛
۴. آداب عمومی، سلوک و رفتار نهادهای حکومتی در مسائل حکومتی، صلح، جنگ، روابط بین‌الملل، مباحث ولایت عامه، قضا و شهادت، حدود،

۱. ر. ک: محقق حلی، شرایع السلام فی مسائل الحلال و الحرام، تعلیق: السید صادق شیرازی، ج

۱، ص ۶.

۲. شهید اول، الذکری، صص ۶ - ۷ و القواعد و الفوائد، ص ۴.

۳. آشتیانی، میرزا محمد حسن، کتاب القضاء، ص ۷.

جهاد و ...^۱.

بنابراین، تعریف نویسنده مقاله، نه در مقام تعریف و نه در واقعیت، مقبول فقیهان و بیانگر فقه نیست و همه فقهای شیعه و اهل سنت گستره وسیعی برای فقه قائلند و احکام قضا را به عنوان بخشی از فقه معرفی می‌کنند.^۲

۲. تعریف علم حقوق

علم حقوق نیز آن‌چنان‌که نویسنده مقاله تصور کرده، تنها برای رفع خصومت تدوین نشده است؛^۳ بلکه به منظور منظم بودن اجتماع و حکومت قانون در آن و اجرای عدالت، بنا شده است.^۴ بر این اساس حقوق به حقوق عمومی و خصوصی تقسیم شده است. آنها نیز به حقوق مدنی، حقوق تجارت، حقوق اساسی، حقوق اداری، حقوق مالی، حقوق جزا و حقوق کار انشعاب یافته‌اند. از طرف دیگر، حقوق به حقوق داخلی و بین‌المللی (خارجی) و حقوق بین‌المللی به خصوصی و عمومی تقسیم شده است.^۵

علت گستردگی مباحث فقهی و حقوقی، همکاری افراد یک جامعه است. بدین معنا هرچه روابط اجتماعی یک جامعه پیچیده‌تر گردد، احکام و مقررات حقوقی و قانونی آن جامعه نیز وسعت می‌یابد و احکام کلی و

۱. صدر، محمدباقر، *الفتاوی‌الراشحه*، ج ۱، صص ۳۲ - ۱۳۴.

۲. ر. ک: الشیخ علی خازم، *مدخل الی علم الفقه عند المسلمین الشیعه*، صص ۱۵ - ۱۶.

۳. سروش، عبدالکریم، *مدارا و مدیریت*، صص ۲۵۳ - ۲۵۵.

۴. کاتوزیان، ناصر، *فلسفه حقوق*، ج ۱، ص ۶۶۴.

۵. کاتوزیان، ناصر، *مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران*، صص ۶۹ - ۸۱.

جزئی تازه‌ای وضع خواهد شد.^۱

اکنون به ویژگی اولی که نویسنده مقاله *فقه در ترازو* برای فقه بیان کرده است، می‌پردازیم. در این ویژگی به دو مطلب اشاره شده است:

۱. علم فقه، یک علم بشری است.

۲. علم فقه به جهت بشری بودن، ناقص و نیازمند تحول به وسیله علوم دیگر است.

نویسنده مقاله، علم فقه را همانند سایر معارف دینی، بشری می‌خواند. بنابراین، ابتدا باید مقصود وی از بشری بودن و تحول‌پذیری علوم مشخص شود.

وی در «نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت»، برای اثبات تحول معرفت دینی، به برهانی استدلال می‌کند که یکی از مقدمات آن، بشری بودن معرفت دینی است:

الف. معرفت دینی، معرفتی بشری است؛

ب. معارف بشری با یکدیگر در ارتباطند؛

ج. همه معارف بشری، در تحولند.

پس، معرفت دینی، در اثر ارتباط با معارف بشری تحول می‌پذیرد.^۲

وی در این مقاله نیز به همین روش سخن می‌گوید تا بشری و تحول‌پذیر بودن علم فقه را ثابت کند؛ بنابراین باید به تعریف وی از بشری

۱. درآمدی بر حقوق اسلامی، ص ۱۶۸.

۲. سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، صص ۱۰۰ - ۳۲۲.

بودن معارف دینی و فقهی بپردازیم. بشری بودن معرفت دینی، در «نظریه قبض و بسط» به دو معنا استفاده شده است:

۱. معرفت بشری، معرفتی است که آدمیان آن را به دست آورده باشند: «تردیدی نیست که معرفت دینی که همان معارف مستفاد از کتاب و سنت 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»^۱.
 ۲. معرفت بشری، تأثیرگذاری ویژگی‌های انسان، اعم از قوه عاقله و غیره در معرفت است. بدین معنا، گزاره‌های دینی فقط از احکام قوه عاقله تأثیر نمی‌پذیرند؛ بلکه دیگر خصوصیات انسان مانند جاه‌طلبی، حسادت، رقیب‌شکنی 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.^۲

وجوه پست و شریف وجود آدمی در علم او تأثیر می‌گذارند.^۳

۱. همان، ص ۳۲۲.

۲. همان، ص ۵۰۴.

۳. همان، ص ۱۱۰.

بنابراین از نظر وی، بشری بودن علم و حتی هنر و صنعت مستلزم آمیزش عقاید، افکار و اعمال آمیخته با خطا، انحراف و کجی است و از آنجایی که بشر غیر معصوم است جاه طلبی، حسادت، رقیب شکنی و سایر ویژگی‌های پست او در علم تأثیر می‌گذارد.^۱

وی برای اثبات بشری بودن معرفت دینی - به معنای دوم - به نمونه‌های تاریخی استناد می‌کند و نزاع *گالیل* و کلیسا و نزاع متکلمان در مباحث کلامی - که بر اساس ملاحظات عقلی و برهانی منحصر نبوده - را ذکر می‌کند.^۲

از آنچه نقل شد، سه نکته برداشت می‌شود:

اولاً: معنای دوم وی از بشری بودن معرفت، شامل هر دو مقام گردآوری و مقام داوری می‌شود؛^۳

۱. همان، ص ۵۰۴.

۲. همان، صص ۱۰۸ - ۱۰۹.

۳. در علوم و معارف بشری دو مقام وجود دارد:

۱- مقام گردآوری و کشف معرفت (چگونگی شکل گرفتن معرفت‌ها).

مقام گردآوری، مقام به دست آوردن مواد خام است. در مقام گردآوری، مواد خام جمع‌آوری یا کشف می‌شود؛ البته گردآوری اعم از گردآوری مواد درست و نادرست است.

۲- مقام حکایت‌گری و داوری معرفت.

مقام داوری، مقام داوری کردن در مورد مواد خام است. در مقام داوری یا به اصطلاح تصویب، به جداسازی درست از نادرست پرداخته می‌شود.

بسیاری از اوقات این دو به هم آمیخته است و باید آنها را از یکدیگر جدا کرد و گرنه ممکن است دچار مغالطه تکوینی شویم. مغالطه تکوینی یعنی با توجه به سرچشمه و ←

ثانیاً: مقصود وی از علم و معرفت، هویت موجود در یک مجموعه است؛ یعنی دانشی که بین مجموعه‌ای از افراد پخش شده است و به تنهایی نزد شخص واحدی وجود ندارد؛

ثالثاً: معرفت از دیدگاه وی، تنها یک گزاره نیست؛ بلکه مجموعه‌ای از گزاره‌هاست.^۱

حال که مراد وی از بشری بودن علم فقه روشن شد، به بررسی ادعای وی می‌پردازیم:

۱. آشفتگی کلام وی در تعریف بشری بودن معرفت دینی و ارائه دو تعریف متفاوت، سبب به ابهام انداختن مخاطبان می‌شود. از این مهم‌تر اینکه در مقاله مذکور، تعریفی از این عنوان ارائه نکرده و باعث انحراف خوانندگان شده است.^۲

۲. تنها با ذکر چند نمونه تاریخی از نزاع عالمان، نمی‌توان این معنا را از

→ منشأ پیدایش یک اعتقاد و معرفت، حکم صحت و بطلان آن را روشن نماییم. به عنوان نمونه، از اینکه فردی از روی تقلید پذیرفته است، مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است، نمی‌توان این گزاره را باطل دانست. بنابراین، در بررسی درستی و نادرستی یک عقیده نباید به سراغ منشأ پیدایش آن رفت بلکه اگر دلایل آن باطل باشد، آن اعتقاد باطل، و آنگاه آن اعتقاد صحیح می‌باشد. در حقیقت حکم مقام گردآوری غیر از حکم مقام داوری است و نمی‌توان درستی و نادرستی (مقام داوری) یک اعتقاد را از طریق حکم مقام گردآوری آن به دست آورد و در واقع چنین کاری همان مغالطه تکوینی است.

۱. همان، ص ۱۰۷.

۲. لازم به ذکر است، معنای نخست مؤلف از بشری بودن فقه، قابل پذیرش است و نقدهای بعدی ما به معنای دوم آن مربوط می‌شود.

بشری بودن به تمام معارف سرایت داد؛ به ویژه که مؤلف، در باب استقرا،^۱ به تبع کارل پوپر، ابطال‌گرا است؛ بدین معنا که نمونه‌های استقرایی، توان باطل کردن فرضیه‌ها را دارند؛ اگرچه قدرت اثبات فرضیه یا صفتی برای معرفت را ندارند. بنابراین، وی - بنابر مبنای خودش - نمی‌تواند با ذکر چند نمونه، به حکم عمومیت بپنشد.

۳. تأثیر خصوصیات غیرعقلانی مانند جاه‌طلبی، حسادت و ... بر معرفت در مرحله معرفت نسبت به یک گزاره یا در گردآوری اطلاعات و معلومات، پذیرفتنی است؛ اما در خصوص معرفت، به معنای «هویت جمعی جاری»^۲ و مقام داوری معرفت به هیچ‌وجه 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 روش‌شناختی و منابع معرفتی به داوری می‌پردازند. در این صورت تأثیر خصوصیات ذکر شده در معارف بشری، قابل قبول نیست.

بر همگان روشن است که قوام معرفت به مقام داوری آن است. یعنی، اگر معرفتی به جهان سوم یعنی جهان علم تعلق یابد، معلول اوصاف غیرعقلانی بشر قرار نمی‌گیرد؛ البته ممکن است دچار مغالطه مشترک شوند؛

۱. استقرا به این معناست که با مشاهده پاره‌ای از مصادیق، به صدور نظریه یا فرضیه کلی پردازیم. به عنوان نمونه، از مشاهده وضعیت تحصیلی تعدادی از دانش‌آموزان یک مدرسه، حکمی در مورد همه دانش‌آموزان آن مدرسه صادر شود.

۲. هویت جمعی جاری: به نگرش جمعی عالمان که در یک رشته علمی که در طول تاریخ جریان داشته باشد، گویند.

ولی مغالطه نیز در دایره قوه عاقله شکل می‌گیرد؛^۱ بنابراین، معرفت‌های جهان سوم چنان نیستند که از علایق شخصی متأثر شوند؛ زیرا مقام داوری، مقامی است که با یک سلسله اصول همگانی و روش‌شناسی همگانی همراه است. به عبارت ساده‌تر، در مقام داوری، اگر استدلال‌های بیان شده برای اثبات یک نظریه، صحیح باشد، آن نظریه صحیح است و اگر استدلال‌های بیان شده، باطل باشد، آن نظریه باطل است. در این مقام، منشأ و انگیزه پدید آمدن یک نظریه، دخالتی در درستی و نادرستی آن ندارد. بنابراین، شخص نقدکننده، در مقام نقد یک نظریه، به لحاظ منطقی فقط باید اشکالات مقدمات استدلال را نشان دهد، نه اینکه با توجه به منشأ اعتقاد به یک تئوری، درصدد ابطال آن برآید. به عنوان مثال، اگر نیوتن فرضاً انسان جاه‌طلبی بود و به همین جهت فرضیه جاذبه زمین را مطرح کرد، آیا به صرف وجود این رذیله در او، می‌توان به ابطال نظریه وی پرداخت؟ و آیا می‌توان پذیرفت فیزیک‌دانان پس از او نیز، به جهت وجود صفات رذیله نفسانی این نظریه را پذیرفتند؟

۴. وی در این ادعا به گونه‌ای سخن می‌گوید که از نسبی‌گرایی پویری و گادامری سر درمی‌آورد؛ زیرا گویا منکر معیاری برای تشخیص معارف است؛ به همین دلیل، کل معارف دینی و فقهی را مشمول تعریف خود از بشری بودن می‌داند.

۱. در اصطلاح، مغالطه، «مدگل» است، نه «معلل». معارف مدگل، حاصل از برهان و استدلال هستند؛ به خلاف معارف معلل که ناشی از عوامل و علل انگیزشی، دینی، اجتماعی و ... می‌باشند.

پس از بررسی مقصود وی از بشری بودن معرفت دینی و نقدهای وارد بر آن، اکنون باید دید وی به چه دلیل معرفت دینی را تحول‌پذیر می‌داند. نویسنده مقاله، دلیل تحول‌پذیری معارف دینی و معارف فقهی را، ارتباط عمومی و همگانی معارف بشری از یک‌طرف و رابطه عمومی معارف دینی با معارف برون‌دینی از طرف دیگر می‌داند.^۱

ادعای مؤلف یکی از دو گزینه زیر را در بر می‌گیرد:^۲

الف. همه معارف دینی با همه معارف برون‌دینی مرتبط هستند؛

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

وی در کتاب *قبض و بسط تئوریک شریعت*، به انواع ارتباط دیالوگی، مسئله‌آفرینی، تولیدی و مصرفی، ارتباط علوم در سایه تئوری‌ها و ارتباط روش‌شناختی اشاره می‌کند.^۳ سپس به ادله گوناگونی از جمله برهان فرد بالذات،^۴ استقرا و شواهد تاریخی^۵ می‌پردازد؛ آن‌گاه (به گمان خود) با اثبات تحول‌پذیری همه معارف برون‌دینی، تحول‌پذیری معارف دینی را استنباط می‌کند. وی تنها به تحولات درون‌دینی و فقهی نیز بسنده نمی‌کند؛ بلکه تحول‌پذیری علوم برون‌دینی، از جمله معرفت‌شناسی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، زبان‌شناسی و ... و نیز قابل تغییر بودن معارف برون‌فقهی، از

۱. همان، ص ۳۷۱.

۲. ر. ک: همان، صص ۳۶۰، ۳۷۰، ۳۸۶، ۳۸۷ و ۵۰۶.

۳. ر. ک: همان، صص ۳۷۷، ۳۸۰، ۴۲۰ و ۵۰۵.

۴. ر. ک: همان، صص ۵۱۴ - ۵۱۷.

۵. همان، صص ۱۶۶ - ۲۲۵.

جمله علم اصول را نتیجه می‌گیرد.^۱

این ادعا به لحاظ کبروی (ارتباط عمومی معارف بشری) و صغروی (ارتباط معارف دینی با معارف برون‌دینی) ناتمام و باطل است. توضیح باطل بودن صغرا و کبراى آن به تدوین کتابی جدا نیازمند است و در یک مقاله نمی‌گنجد؛ اما به صورت کوتاه، به برخی از اشکالات آن اشاره می‌شود:

۱. ادله ایشان جهت اثبات رابطه عمومی معارف، یعنی برهان فرد بالذات و دلیل استقرایی، ناتمام است و تفصیل و تبیین ادله و نقد آنها مجال دیگری را می‌طلبد.^۲

۲. ادعای تحوّل در همه معارف بشری، از جمله معارف دینی نیز بی‌دلیل است. افزون بر آنکه استقرا در این ادعا، یقین‌آور نیست. بررسی ثبات یا تحوّل همه مفردات احکام و معارف قرآنی و روایی نیز بسیار مشکل و از عهده یک فرد خارج است. صرف وجود تحوّل اجمالی و در پاره‌ای از موارد، مدّعی او را اثبات نمی‌کند.

۳. ادعای تحوّل عام در همه معارف دینی و فقهی خلاف واقع است؛ زیرا مواردی در احکام و معارف اعتقادی که ثابت و تغییرناپذیر هستند، ناقض مدّعی دکتر سروش است. در فقه، موارد یقینی فراوانی در حوزه فهم و حکم فقهی وجود دارد که دستخوش اختلاف و تحوّل نشده است.

۱. فقه در ترازو، ص ۲۱.

۲. ر.ک: لاریجانی، صادق، معرفت دینی، ص ۳۹ به بعد؛ نگارنده، مقاله «نظریه تأویل و

رویکردهای آن»، کتاب نقد ۶ و ۵، صص ۱۱۴ - ۱۰۲ و نیز جوادی آملی، عبدالله، شریعت

در آینه معرفت، ص ۲۴۵.

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

۵. بررسی تحوّل در معارف فقهی، باید با توجّه به تاریخ فقه در دوره‌های گوناگون صورت گیرد. حال با کنکاشی دقیق در دوره‌های مختلف فقهی متوجه می‌شویم که نظریه تحوّل عام در فهم فقهی، با واقعیت تاریخی و خارجی مطابقت ندارد.

۶. فقه دانشی ثابت نیست و اصولاً نباید ثابت باشد؛ زیرا فقه به زمان و مکان و مقتضیات و نیازهای متغیر پاسخ می‌دهد. موضوعات فقهی، وابسته به تحولات زمان و مکانند؛ گرچه مفاهیم عناوین فقهی، مانند عقد، بیع، ربا و غیره ثابتند؛ ولی مصادیق کاملاً تحول‌پذیرند. مفهوم شرکت، مضاربه و مضارعه و غیره ثابتند؛ اما در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، مدل‌های متفاوت اجتماعی و مصادیق گوناگون پیدا می‌کنند. فقیه با قدرت اجتهاد و استنباط باید کُبریات این مصادیق را تشخیص دهد. ولی این مطلب با ادعای مؤلف *فقه در ترازو کاملاً متفاوت است.*

۷. اگرچه به مرور زمان، برخی از قواعد اصولی به مجموعه علم اصول اضافه می‌گردد یا پاره‌ای از آنها اصلاح می‌شوند؛ اما با وجود این تحولات، فقه از مبانی و احکام ثابت نیز برخوردار است.

۸. مسلماً منظور دکتر سروش از تحوّل، این‌گونه تحولات پذیرفته‌شده در حوزه فقه و اصول نیست. بنابراین، دو احتمال وجود دارد:

الف. اگر تحولات زیرساخت و روساخت، مدّ نظر اوست؛ یعنی تحولاتی که زائیده تغییرات معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، جهان‌شناسی، جامعه‌شناسی و غیره است، این ادعا ناتمام است؛ زیرا مگر این رشته‌های پایه، فقط با یک مدل تغییر یافته‌اند؟ معرفت‌شناسی از گرایش‌های مختلف در مسئله تنوری‌های صدق، توجیه، معیار شناخت^۱ و غیره برخوردار است. انسان‌شناسی و جهان‌شناسی و دیگر علوم نیز این چنین‌اند. آیا فقه باید با هر مدل معرفت‌شناسی، ساختار و محتوای خاصی بیابد؟

ب. اگر مقصود این است که فقه با معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی صحیح باید تحوّل بپذیرد، مطلب کاملاً درستی است؛ ولی باید توجّه داشت که ما فقه را به معرفت‌شناسی رئالیستی مستند می‌کنیم، نه به معرفت‌شناسی نسبی‌گرایی. ۹. خطای شایع دکتر سروش این است که ناکامی مسئله‌ای در درون دانش را به ناکامی در عوامل بیرون علم مستند می‌سازد. برای نمونه در همین نوشتار *فقه در ترازو*، مسئله 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 حلّ 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 مسئله‌ای در مثلاً علم فیزیک، شیمی، ریاضیات و علوم پایه دیگر، این علوم به سرعت متحوّل می‌شوند؟

۱. معیار شناخت عبارت است از ضابطه‌ای که معرفت صحیح از معرفت غلط را تمییز می‌دهد.

۱۰. نویسنده مقاله که این همه از تحوّل درون و برون دینی معارف دینی و فقه سخن می گوید، به تحوّل عمیق و زیربنایی و حتی روبنایی «حقوق بشر» تن می دهد؛ آن هم در دورانی که مبانی معرفت شناختی، جهان شناختی، انسان شناختی، طبیعت شناختی و هستی شناختی به شدّت تحوّل می پذیرند.

آیا علم فقه، تنها به صدور حکم فردی و اجتماعی مکلفان می‌پردازد
یا طرح و برنامه‌ای هم برای معیشت دنیوی ارائه می‌دهد؟

در این ویژگی ادعا شده است که علم فقه، علمی دنباله‌رو است؛ یعنی طراح و برنامه‌ریز نیست؛ بلکه وقتی جامعه شناخته شد و شکل و رنگ خاصی به خود گرفت، فقه، احکام آن را صادر می‌کند. نویسنده مقاله فقه در ترازو معتقد است:

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 رفته‌رفته به آنها با اکره رضایت دادند.^۱

وی در 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؛ همچنان‌که در بیرون حوزه دین و در جوامع غیردینی 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.^۱

برای پاسخ به این شبهه، باید به عنوان مقدمه به دو پرسش زیر پاسخ داد:

۱. آیا فقه، عهده‌دار برنامه‌ریزی معیشتی و دنیوی است؟

۲. آیا علم فقه، علمی «دنباله‌رو» است؟ یعنی تحت تأثیر شرایط جامعه،

و در مقابل نیازهای روزمره مردم، فقط موضع‌گیری و حرکت انفعالی دارد؟

آیا این خصوصیت دلیل برای طراح نبودن آن است؟

پاسخ به پرسش نخست:

۱. نویسنده مقاله، با این پیش‌فرض که فقه به تنهایی عهده‌دار طراحی و

برنامه‌ریزی معیشتی برای جامعه است، به داوری در خصوص فقه پرداخته

است. در واقع وی از کارآمد نبودن فقه در حوزه‌ای که به تنهایی متکفل آن

نیست، نقصان فقه را استنباط کرده است. آیا از ناکافی دانستن شیمی در حلّ

مسائل مربوط به پدیده‌های طبیعی، می‌توان نقصان آن را نتیجه گرفت؟ در

حالی که همه می‌دانیم شیمی به تنهایی عهده‌دار این امر نیست؛ بلکه شیمی،

به لحاظ خاصی پدیده‌های طبیعی را مورد بررسی قرار می‌دهد. در واقع

شیمی به همراه فیزیک و علوم دیگر عهده‌دار پاسخگویی به مسائل مربوط

به پدیده‌های طبیعی است. در محل بحث هم باید هدف فقه را سنجید که

آیا فقه برای طرح و برنامه‌ریزی آمده یا کار فقه، استنباط احکام برای افعال

فردی و اجتماعی مکلفان است؟

۲. اگرچه فقه که بخشی از دین است عهده‌دار این امر نیست؛ اما دین و

۱. سروش، عبدالکریم، *مدارا و مدیریت*، صص ۲۵۳ - ۲۵۵.

شریعت اسلام به لحاظ جامعیت و کامل بودنش، جامعه‌ساز و طراح است؛ یعنی جهان‌بینی و ایدئولوژی اسلام، با توجه به روش‌های معرفتی پذیرفته‌شده، می‌تواند جامعه دینی را طرح‌ریزی کند و به مرحله اجرا درآورد.

۳. برنامه، مجموعه‌ای از روش‌ها و ارزش‌ها و مرگب از احکام عقل نظری و عملی است؛ یعنی امکان ندارد در برنامه‌ای احکام هنجاری^۱ و گزاره‌های ارزشی و بایدها و نبایدها تحقق نیابد؛ بنابراین، هر برنامه‌ای، به فقه و احکام فقهی مربوط به خود، نیازمند است.

۴. باید مشخص شود مقصود از طرح چیست؟

الف. ممکن است مراد از طرح یا نظام، مجموعه‌ای باشد که اعضای آن طبق الگوی مشخصی به هم مرتبط و پیوسته‌اند. به تعبیر دیگر، مجموعه اجزای منسجم و مرتبط، که هدف واحدی دارند. در این صورت نظام حقوقی و فقه اسلامی که مجموعه‌ای از قوانین منسجم و دارای هدف واحد است، دارای طرح و نظام است.

ب. اگر منظور طرح و نظامی است که بدون نیاز به ارکان دیگر دین و یا علم و عقل بشری، پاسخگوی تمام نیازهای دنیوی است، در این صورت فقه برای برنامه‌ریزی و طراحی، شرط لازم است؛ ولی کافی نیست.

به تصریح آیت‌الله سبحانی، قانون سه مرحله دارد:

الف. مرحله تشریع و وضع قوانین توسط خداوند؛

ب. مرحله تشخیص و مصداق‌یابی فقهای عادل؛

ج. مرحله سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی توسط متخصصان آگاه و

صاحبان دانش‌های مختلف، با توجه به حکم شرعی و تشخیص فقهی^۱، بنابراین، برنامه‌ریزی باید در چارچوب احکام و ارزش‌های اسلامی صورت پذیرد؛ البته پیروی کردن در مسائل درون‌دینی، حاکی از این است که در اداره جامعه و به ویژه در مسائل تربیتی و اخلاقی، روش‌ها و برنامه‌های معینی از پیشوایان دین ارائه شده است. این برنامه‌ها، در کامیابی حاکمان اسلامی مؤثر است. برای نمونه می‌توان به چگونگی گرفتن مالیات و تقسیم آن در بین مسلمانان، برنامه‌های نظامی جهت مقابله با دشمن، برنامه‌ها و روش‌های اجرایی ائمه طاهرین (علیهم السلام) مقابل هجمه‌های فرهنگی، اشاره کرد.

حاصل آنکه نفی هرگونه برنامه و طرح از فقه، قابل اثبات نیست؛ گرچه ادعای حل و فصل همه مشکلات دنیوی از جمله آلودگی هوا، ترافیک و کشاورزی از ناحیه فقه نیز نادرست است.

پاسخ به پرسش دوم:

(آیا علم فقه، علمی دنباله‌رو است؟):

آری، بخش مهمی از فقه، دنباله‌رو است؛ یعنی موضوع‌یابی می‌کند و با بررسی پدیده، به صدور احکام آن می‌پردازد. حدیث «اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة احادیثنا» نیز بر همین حقیقت دلالت دارد؛ ولی دنباله‌رو بودن یک بُعد از فقه، به معنای طرّاح نبودن بُعد دیگر آن نیست. بنابراین، اسلام دستگاه و نظامی است که توان موضوع‌سازی هم دارد؛ حتی پاره‌ای از

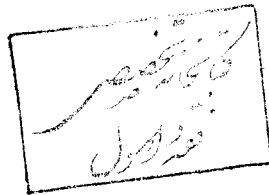
۱. سبحانی، جعفر، معالم الحکومة الاسلامیة، ص ۳۰۱.

مباحث اصولی فقه، مانند عنصر مصلحت در فقه شیعه، توان موضوع‌سازی در نظام‌های عقلایی را دارد.

خلاصه سخن آنکه فقه در جامعه موجود، دنباله‌رو است و حکم صادر می‌کند؛ برای نمونه، با بانکداری موجود مواجه می‌شود و به ترمیم آن می‌پردازد؛ ولی در جامعه‌ای که هنوز شکل نگرفته، می‌تواند نظام و طرح جامعه دینی را ارائه دهد؛ بنابراین، «فقه» غنای حکمی دارد و در یک رکن برنامه‌ریزی یعنی رکن ارزش‌ها نیز غنای برنامه‌ای خواهد داشت.

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.

با توجه به حیل آموزی فقه که نشانگر خصلت شدیداً دنیوی آن
است، آیا علم فقه یک علم دنیوی است؟



مؤلف فقه در ترازو، بدون اینکه تفسیری از دنیوی بودن فقه عرضه کند می‌نویسد:

علم فقه همچون علم حقوق، علمی است حیل‌آموز و همین، خصلت شدیداً دنیوی آن را نشان می‌دهد.^۱

وی احکام ظاهری فقه مانند پذیرش اسلام شخصی که شهادتین را بر زبان جاری کرده یا صحت نماز، خمس و زکاتی که به ظاهر انجام شده است و حيله‌های 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.»^۲ پس «فقه، سر تا پا، علمی دنیایی است؛ چون اولاً: متکفل صحت و فساد ظاهری اعمال است و ثانیاً: انواع حيله‌ها در آن راه دارند و این شأن هر نظام حقوقی بشری است؛ بنابراین، حکومت فقهی، سرپا حکومتی دنیایی است.»^۳ از ظاهری دانستن فقه، به صورت مستقل بحث خواهد شد؛ ولی در باب «دنیایی بودن» علم فقه، نکات ذیل را یادآور می‌شویم:

ابتدا باید مقصود وی از دنیوی بودن علم فقه مشخص شود:

۱. کیان، ش ۴۶، «فقه در ترازو»، ص ۲۱.

۲. سروش، عبدالکریم، مدارا و مدیریت، «تحلیل مفهوم حکومت دینی»، صص ۳۱۷ و ۳۱۸.

۳. همان، ص ۳۷۹.

الف. اگر منظور از دنیایی بودن علم فقه، این است که فقه، همانند حقوق، بیانگر احکام و قواعد حاکم بر جامعه است و طبق آن باید روابط افراد یا جوامع با یکدیگر تنظیم شود، سخنش تا حدی صحیح است؛ اما گستره و قلمرو فقه، وسیع تر از این است و این ادعا تنها در خصوص بخشی از احکام فقهی که عهده دار بیان مقررات حاکم بین اشخاص است، درست است؛ زیرا فقه فقط بیانگر احکام روابط انسان با انسان نیست؛ بلکه احکام روابط انسان با خدا را نیز تبیین می کند.

ب. اگر مقصود این است که فقه، به استنباط و تبیین احکام مکلفان در دنیا می پردازد، سخنی درست است؛ ولی دارا بودن ویژگی دنیایی، خصلت آخرتی را از فقه نفی نمی کند؛ زیرا خصلت دنیایی و آخرتی اعمال از یکدیگر جداشدنی نیستند.

در خصوص کیفیت ارتباط دنیا و آخرت، چهار رویکرد وجود دارد:

۱. هیچ ارتباطی میان زندگی دنیا و آخرت وجود ندارد. چگونه زیستن انسان در دنیا هم هیچ نقشی بر چگونه زیستن او در آخرت ندارد. روشن است که این رویکرد از سوی هیچ انسان دینداری مطرح نشده است.
۲. ارتباط زندگی دنیا و آخرت، یک ارتباط قراردادی و اعتباری است. به این معنا که خداوند چنین اعتبار کرده است که اگر در دنیا فلان عمل انجام گیرد، در آخرت فلان پاداش یا عذاب در نظر گرفته می شود. بدین ترتیب، بین عملکرد دنیوی و نتایج اُخروی ارتباط تکوینی و طبیعی

برقرار نیست.^۱

۳. ارتباط بین دنیا و آخرت یک ارتباط تکوینی است و رابطه علی و معلولی بین اعمال دنیوی و نتایج آخروی برقرار است.^۲

۴. دنیا و آخرت عین هم هستند. در واقع دنیا و آخرت، دو چهره ظاهری و باطنی یک حقیقت‌اند. بسیاری از آیات قرآن مؤید این رویکردند. حال اگر رویکرد دوم یا سوم یا چهارم پذیرفته شود، چگونه ممکن است برای علم فقه تنها خصلت دنیوی قائل شد و خصلت آخروی آن را نادیده گرفت. به ویژه اینکه نویسنده مقاله فقه در ترازو تصریح می‌کند که:

هدف اصلی دین، تأمین سعادت آخروی است و سعادت آخروی پیرو و نتیجه سعادت دنیوی است و دنیا و آخرت با هم عجین و مثل روح و بدن یا ماده و صورت یا پوست و مغز در هم تنیده‌اند.^۳

وی ادعای دنیوی بودن فقه را از غزالی در *احیاء العلوم* به عاریه و امانت می‌گیرد و می‌گوید:

این نخستین بار است که غزالی در *احیاء العلوم*، فقه را علمی دنیوی می‌خواند و فقیهان را در میان علماء الدنیا می‌نشانند ... اگر این آدمیان به مسالمت و قناعت و عدالت زندگی می‌کردند و آتش خصومت نمی‌افروختند، نیازی به فقیهان پدید نمی‌آمد ... اما چون شهوات در میدان زندگی جولان کردند و غبار خصومات برخاست، لازم آمد که سلاطین

۱. این رویکرد با پیش‌فرض حسن و قبح شرعی سازگار است و طرفداران حسن و قبح ذاتی پذیرای این دیدگاه نیستند.

۲. این رویکرد از سوی متکلمان و حکمای عدلیه مطرح شده است.

۳. ر. ک: *مدار و مدیریت*، «ابدثولوژی و دین دنیوی»، صص ۱۹۰ - ۱۹۱ و ۱۹۹.

برای ضبط و مهار و سیاست مردم و فرونشاندن 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. بلی فقه هم متعلق به دین است؛ اما نه مستقیماً بلکه به وساطت دنیا چرا که دنیا مزرعه آخرت است و دین جز با دنیا تمامیت نمی‌یابد.^۱

دکتر سروش در استفاده از کلام غزالی دچار خطا شده است؛ زیرا غزالی این ادعا را هم دارد که آدمیان جهت اندوختن توشه آخرت و زندگی عادلانه، به «فقه» نیازمندند. بنابراین، از نظر غزالی، «فقه» تنها جنبه دنیوی ندارد. افزون بر آن وی احکام نماز و روزه و حلال و حرام - که از معنوی‌ترین اعمالند - را به فقه اختصاص می‌دهد. در ضمن رو در رو نشان دادن دین و دنیا در مقاله *جامه تهذیب بر تن احیا* خارج از تعهدات اخلاقی یک نویسنده است؛ زیرا دنیا و احکام دنیوی بخشی از دین است، نه در مقابل آن. از سوی دیگر، باید جنبه دنیوی فقه - که عهده‌دار روابط دنیوی انسان‌ها است و احکام آنها را صادر می‌کند - به عنوان یک امتیاز به حساب آید.

اما دومین سؤالی که در ضمن پرسش این بخش می‌توان بدان پاسخ داد این است که: «آیا دنیوی بودن علم فقه مستلزم غیردینی بودن فقه است؟»
با توجه به تقابلی که دکتر سروش بین دین و دنیا در مقاله *جامه تهذیب بر تن احیا* بیان می‌کند:

۱. فرهنگ، کتاب چهارم و پنجم، «جامه تهذیب بر تن احیا»، صص ۲۷ - ۲۸.

۱. اگر دنیوی بودن فقه، به معنای غیردینی بودن آن است، ادعای بی‌معنایی است. همچنان‌که گذشت دنیا و احکام دنیوی جزئی از دین به شمار می‌روند.

۲. اگر به این معنا است که احکام فقهی ناظر به روابط دنیوی مردم است، با ادعای دیگر وی مبنی بر اینکه فقه جوابگوی نیازهای دنیوی نیست، منافات دارد.

به نظر می‌رسد که آقای سروش قصد دارد با اثبات دنیوی بودن فقه، احکام فقهی را از دین خارج سازد تا تفاوت بین فقه دینی (حقوق دینی) و حقوق غیردینی را رد کند و در نهایت حقوق غیردینی را در جامعه دینی حاکم سازد.

حیلت آموزشی فقه

در بخشی از مقاله *فقه در ترازو*، به حیلت آموزشی فقه اشاره شده است، اما مقصود نویسنده از آن تبیین نشده است. به نظر می‌رسد نویسنده یکی از این دو معنا را در نظر داشته است:

الف. نیرنگ و دغل‌بازی؛ این در حالی است که علم فقه که برگرفته از کتاب، سنت پیامبر و امامان معصوم (علیهم السلام) و عقل است، مکر و حیله و نیرنگ را همراهی نمی‌کند.

ب. اگر منظور، تغییر حکم به وسیله تغییر موضوع است؛ مانند تبدیل ربای بانکی به شرکت یا وکالت، در اینجا هیچ مانع شرعی و عرفی وجود ندارد. باید توجه داشت که کلام و نوع قراردادهای اجتماعی و بیان 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.

با توجه به اینکه فقه به ظواهر اعمال اکتفا می‌کند تا جایی که پذیرش اسلام را از روی اجبار و اکراه می‌پذیرد، آیا جامعه فقهی لزوماً جامعه‌ای دینی و اسلام فقهی یک اسلام واقعی است؟

نویسنده مقاله فقه در ترازو معتقد است:

علم فقه، علمی ظاهربین 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.^۱

وی 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.^۲

برای پاسخ به این ادعا باید به دو پرسش پاسخ گوئیم:

۱. آیا فقه فقط به اعمال ظاهری نظر دارد؟ آیا گستره فقه، شامل اعمال

باطنی نمی‌شود؟

۲. آیا جامعه فقهی لزوماً جامعه‌ای غیردینی است؟

پاسخ به پرسش نخست:

۱. در اینکه فقه فقط به اعمال ظاهری نظر ندارد شکی نیست؛ زیرا

بخش مهمی از فقه به مباحث نیت اختصاص دارد. به تعبیر مرحوم محمدتقی

۱. فقه در ترازو، ص ۲۱.

۲. مدارا و مدیریت، «تحلیل مفهوم حکومت دینی»، ص ۳۶۶.

اصفهان‌ای(ره)، «اگر فقه را به اعمال جوارح مختص کنیم، بسیاری از مباحث فقهی از جمله مباحث نیت و ... از دایره فقه خارج می‌شود».^۱ بلکه شرط صحت اعمال عبادی و برخی از اعمال معاملاتی، نیت و قصد قربت است.

۲. حکم راندن بر اساس ظاهر و توجه به ظاهر اعمال انسان‌ها، با در نظر گرفتن اقتضائات اجتماعی آن اعمال، بخش مهمی از فقه 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.

۳. مؤلف مقاله مذکور با بیان این ویژگی یعنی ظاهربینی فقه و ویژگی پیشین (دنیوی بودن فقه) در صدد است فقه را در مقابل عرفان قرار دهد. به این معنا که ظاهربینی فقه را نقص، و باطن‌بینی عرفان را کمال معرفی کند؛ درحالی‌که علوم با یکدیگر تقابلی ندارند؛ بلکه مکمل یکدیگرند. به تعبیر فیض کاشانی در المحجة البيضاء، «فقه مقرّبات و مبعّدات و طاعات و معصیت‌ها را می‌شناساند و مقدّمه سلوک و تخلّق به اخلاق الله و شرط تقرّب به خداوند و فتح ابواب ملکوت را فراهم می‌سازد». عارفان حقیقی (نه جهّله از صوفیه) با بیان تثلیث شریعت، طریقت و حقیقت خواسته‌اند مردم را به اجرای احکام فقهی تا پایان حیات دنیایی فراخوانند و آن را مقدّمه رسیدن به حقیقت معرفّی کنند. افزون بر آن هر دانشی، از موضوع، هدف، روش و مسائل خاصی تشکیل شده است. اگر به فرض، موضوع

۱. اصفهان‌ای، محمدتقی، هدایة المسترشدين، ص ۳.

فقه، اعمال ظاهری، و موضوع عرفان، اعمال باطنی انسان‌ها باشد،^۱ نقص و کمال این علوم شمرده نمی‌شوند؛ بلکه کمال و جامعیت دین را می‌رساند که به زوایای گوناگون انسان پرداخته است.

پاسخ به پرسش دوم:

(آیا جامعه فقهی لزوماً جامعه‌ای غیردینی است؟):

نویسنده مقاله، مکرر می‌گوید: «جامعه فقهی، لزوماً جامعه دینی نیست». پرسش ما این است که آیا حذف فقه از جامعه و انکار ضرورت‌های فقهی که در مقاله *فقه در ترازو* و کتاب *بسط تجربه نبوی* بر آن اصرار می‌ورزد، جامعه را دینی می‌کند. آیا صرف خواندن و بی‌اهمیت دانستن فقه و اینکه بگویم شارع، درباره بیان احکام فقهی، قصد جدی نداشته است، شرعی بودن حکومت را تضمین می‌کند؟ البته فقه، شرط کافی برای جامعه دینی کمال‌یافته 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^۲ و مانند اینها برگرفته شده است. همه این اصول، از آیات و روایات استنباط و استخراج شده است. حال اگر دکتر سروش اعتراضی دارد، با صراحت و شفافیت به روایات پیشوایان دین، معترض شود که در آینده چنین خواهد کرد.

۱. ر. ک: آملی، سید حیدر، *نص النصوص و اسرار الشریعة و جامع الاسرار*.

۲. اصل طهارت یعنی در نگاه اولیه همه چیز پاک است و بنابر اصل حلیت، همه چیز حلال هستند الا اینکه نجس یا حرام بودن آنها ثابت شود. اصل برائت هم یعنی برعهده فرد مکلف چیزی نیست تا آن را انجام دهد و اصل بر این است.

در واقع دغدغه نویسنده مقاله این نیست که چرا در جامعه دینی تنها به فقه تکیه می‌شود و یا از کلام و اخلاق دینی بهره کافی برده نمی‌شود. تأسف او در این است که چرا حقوق بشر و حکومت دینی، مستقل از فقه و متون دینی در جامعه پا نگرفته است؛ زیرا وی در مقاله *تحلیل مفهوم حکومت دینی*، دنیا را در مقابل دین قرار می‌دهد و حکومت را مجموعه‌ای از ارزش‌ها و روش‌ها معرفی می‌کند. او تصریح می‌کند که ارزش‌ها و روش‌ها ذاتاً غیردینی است پس حکومت سر تا پا دنیوی است، نه دینی. در نهایت می‌گوید:

طرحی که من از حکومت دینی داده‌ام، طرحی است که بسیاری از حکومت‌ها آن را دنبال می‌کنند، خصوصاً پیشرفته و توسعه‌یافته‌تر.^۱

۱. ر. ک: *مدارا و مدیریت*، مقاله «تحلیل مفهوم حکومت دینی».

از آنجایی که فقه موجود با اخلاق، هنر، عقلانیت و معیشتی سطح
پایین سازگار است، آیا جامعه فقهی می‌تواند به پیشرفت و ترقی
دست یابد؟

نویسنده مقاله معتقد است:

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.^۱

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 تعبیر «اخلاق نازل»، «هنر نازل»، «عقلانیت نازل»، «سطح معیشت نازل» و «جامعه مدرن» چیست. وی تنها با عبارت‌های مبهم و مفاهیم کیفی به فقه محمدی (صلی الله علیه وآله) هجوم برده، به صدور حکم پرداخته است. به همین جهت باید مشخص شود منظور وی از این داوری چیست؟

۱. اگر مقصود وی این است که فقه با جوامع گوناگون اعم از جامعه نازل و جامعه پیشرفته می‌سازد و احکام متناسب با هر جامعه را استنباط می‌کند، این ویژگی، نقص فقه شمرده نمی‌شود و کمال آن را می‌رساند.

۲. و اگر مقصود او این است که فقه، با جوامع پیشرفته صنعتی و مدرن، همخوانی ندارد و نمی‌تواند به مسائل حقوقی آن پاسخ دهد، ستمی نابخشودنی به فقه کرده است؛ زیرا نظام فقهی و حقوقی اسلام به گونه‌ای است که به کمک 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 وآله) و علوی (علیه السلام) با حقوق سکولار همخوانی نداشته باشد، می‌توان به ناتوانی فقه فتوا داد یا اینکه باید به رو در رویی 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 وآله) ناتوان است؟

لازم به ذکر است، مطلبی که ایشان در ویژگی دوم مبنی بر دنباله‌رو بودن فقه نسبت به ساختار جامعه بیان نمودند، با این ویژگی سازگاری ندارد. مطلب دیگر اینکه وظیفه اصلی فقه، تنظیم روابط انسان با خدا و 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. به عبارت دیگر، فقه می‌تواند با فرض وضعیت موجود، موضوعات جامعه را بررسی و احکام متناسب را صادر کند. اگر وضعیت جامعه، سیر 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.

علم فقه، فاقد جنبه نظریه پردازی است و مصرف کننده و محتاج علوم دیگر مانند جهان شناسی، انسان شناسی، زبان شناسی و جامعه شناسی کهن می باشد، در این صورت چگونه می تواند احکامی پاسخگوی نیازهای جامعه و علوم دیگر صادر کند؟

نویسنده مقاله فقه در ترازو معتقد است:

علم فقه، علمی مصرف‌کننده است و علم فقه موجود، مصرف‌کننده جهان‌شناسی و انسان‌شناسی و زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی کهن است و به همین سبب اجتهادش مقنع و پاسخگو نیست و این مصرف‌کنندگی نه فقط در معارف درجه دوم که در معارف درجه اول هم تحقق دارد.^۱

نخست باید مقصود نویسنده مقاله از علوم مصرف‌کننده و علوم تولیدکننده روشن شود. وی در نوشتار فهم دین و کلام جدید، علوم را به دو دسته تولیدکننده و مصرف‌کننده تقسیم می‌کند و در توضیح می‌نویسد:

علوم تولیدکننده، علومى هستند که جنبه تئوریک دارند و قانون می‌سازند؛ مثل علم فیزیک، ریاضی، شیمی و یا فلسفه؛ و علوم مصرف‌کننده، علومى هستند که تئوری‌های تولیدشده در علوم تولیدکننده را در بر می‌گیرند و مورد استفاده قرار می‌دهند؛ مانند علم طب. علوم مصرف‌کننده نوعاً آمیزه‌ای از معرفت و مهارتند.

وی علم کلام را مصرف‌کننده و محتاج به علوم عقلی، تجربی، انسانی و عرفی می‌کند.^۲ و در جایی دیگر علم فقه را نیز در زمره علوم مصرف‌کننده و تابع علوم مولد معرفی می‌کند.^۳

۱. فقه در ترازو، ص ۲۱.

۲. سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، صص ۸۸ - ۹۰.

۳. همان، ص ۳۸۹.

برای پاسخ به شبهه مطرح شده باید به پرسش‌های ذیل پاسخ داد:

۱. آیا پاره‌ای از علوم صرفاً مصرف‌کننده و پاره‌ای دیگر فقط تولیدکننده‌اند؟

۲. آیا علم فقه علمی مصرف‌کننده است؟

۳. آیا کهن بودن علوم پایه فقه (جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی) باطل بودن آنها را می‌رساند؟

۴. آیا در صورتی که فقه مصرف‌کننده جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی مدرن می‌تواند احکامی پاسخگوی نیازهای جامعه و علوم دیگر صادر کند؟

پاسخ به پرسش نخست:

مصرف‌کنندگی و تولیدکنندگی در علوم، امری نسبی است. بنابراین، این گونه نیست که برخی از علوم صرفاً مصرف‌کننده و پاره‌ای دیگر فقط تولیدکننده باشند؛ بلکه غالب علوم از یکدیگر کمک گرفته و در عین حال تولیدکننده نیز هستند. برای نمونه، فیزیک محض نسبت به ریاضیات، مصرف‌کننده است؛ ولی برای مکانیک، تولیدکننده است.

پاسخ به پرسش دوم:

(آیا علم فقه علمی مصرف‌کننده است؟):

۱. با توجه به پاسخ پرسش نخست، فقه نیز همانند بسیاری از معارف دینی، وامدار علوم دیگری است و چنان‌که عالمان اصول فقه در مباحث اجتهاد و تقلید نگاشته‌اند، فقه به علوم می‌ماند لغت، صرف، نحو، معانی و بیان، کلام، فلسفه، منطق و اصول نیازمند است؛ چنان‌که به کتاب و سنت نیز

نیاز دارد. اصولاً فقیه، برخی از علوم دیگر را به صورت ابزار استنباط احکام و قواعد فقهی از کتاب و سنت به کار می‌گیرد؛ اما علم فقه از حیث دیگری تولیدکننده است؛ یعنی نسبت به 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.

۲. مصرف‌کننده بودن فقه نسبت به علوم دیگری مانند علوم ادبی، منطق، معرفت‌شناسی، زبان‌شناسی، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی، متفاوت با نحوه مصرف‌کنندگی علمی مانند طب نسبت 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، سنت، 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.

پاسخ به پرسش سوم:

(آیا کهن بودن علوم پایه فقه باطل بودن آنها را می‌رساند؟):

کهن بودن علمی چون جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی و یا مدرن بودن آنها دلیل بر نقص و کمال و صحت و سقم این علوم نیست. متأسفانه نویسنده مقاله بجای اینکه سخنی مستدل در بطلان علوم پایه فقه به میان آورد، کهنه بودن آنها را مطرح می‌سازد. مگر متفکران معاصر بر این نکته تصریح ندارند که مکاتب فلسفی و اجتماعی خود را از گذشتگان گرفته‌اند؟ مگر مگر نظریه دیالکتیک خود را از افلاطون

نیاموخت و یا داروین نظریه تبدیل انواع را از آناکسیمندر دریافت نکرد؟^۱

۲. تعجب‌آورتر اینکه دکتر سروش به عنوان شخصی آگاه به فلسفه علوم طبیعی و انسانی، به این نکته مهم فلسفی توجه ننموده است که علوم اجتماعی و مباحث فلسفی را با علوم طبیعی خلط نکند. بنابراین، اگرچه بطلان مسائل طبیعی گذشته، بر کهنه بودن آنها دلالت داشته باشد، ولی در علوم اجتماعی و مسائل فلسفی، ابطال‌پذیری راه ندارد؛ بلکه تنها با معرفت‌شناسی اسلامی می‌توان پرونده پاره‌ای از مسائل را به بایگانی سپرد. اگر هم ابطال‌پذیری را بپذیریم، این حکم در علوم طبیعی نیز وجود دارد.

پاسخ به پرسش چهارم:

(آیا در صورتی که فقه مصرف‌کننده باشد، می‌تواند احکامی قانع‌کننده و پاسخگوی نیازهای جامعه و علوم دیگر صادر کند؟):

۱. نویسنده محترم، کدام مدل و ساختار از انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و جهان‌شناسی مدرن را مد نظر دارد تا در فقه به کار آیند و گره‌های ناگشودنی را بگشایند. آیا مدل پذیرفته‌شده ایشان قادر به حل مشکلات حقوقی است؟ مگر در دنیای معاصر تنها یک مدل از جامعه‌شناسی و یا انسان‌شناسی و ... وجود دارد؟ آیا جامعه‌شناسی مارکس مشکل‌گشا است یا جامعه‌شناسی ماکس وبر؟ آیا انسان‌شناسی اگزستانسیالیسم گره‌گشا است یا انسان‌شناسی اومانیسم؟ آیا وی تحولات اخیر که در جامعه‌شناسی، اخلاق، روان‌شناسی، هستی‌شناسی و جهان‌شناسی از سوی پست‌مدرن‌ها

۱. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه یونان و روم، ج ۱، ص ۳۵.

مطرح شده است را در مسائل و مبانی حقوق بشر سرایت می‌دهد؟ خلاصه آنکه ادعای نویسنده مقاله نتایجی را در پی دارد که خود ایشان آنها را نمی‌پذیرند و قبول ندارند.

۲. پیشرفت انسان‌شناسی، زبان‌شناسی و جهان‌شناسی، نه تنها با فقه جواهری ناسازگار نیست بلکه منشأ تکامل و پیشرفت فقه و انطباق احکام متغیر بر احکام ثابت می‌گردد. تاریخ فقه و تکامل‌پذیری آن در اثر تحولات اصولی و زبان‌شناختی مؤید این ادعاست.

با توجه به اینکه فقه، ظرفیت کاری پایینی دارد، آیا برای تدبیر امور
جامعه کافی است؟

نویسنده مقاله فقه در ترازو بر این باور است که «علم فقه، علمی حداقلی است؛ یعنی اقل احکامی را که برای رفع خصومت لازم است می‌دهد، نه اینکه حداکثر کاری را که برای اداره و تدبیر زندگی لازم است، بیاموزد.»^۱ مؤلف مقاله خدمات و حسنات دین تصریح می‌کند:

مدّعی کسانی که فقه را حلال همه مسائل جامعه می‌دانند، صد درصد بدون دلیل است، این ادّعا که «فقه حلال همه مشکلات است»، مبتنی بر درک نادرستی از جامعیت دین است.^۲

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. آنچه 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 غیرفقهی (از قبیل تعمیم واکسیناسیون اطفال یا ترمیم پوشش گیاهی کشور). بخش فقه دین، کاری حداقلی می‌کند؛ یعنی نه طهارت فقه برای تأمین بهداشت، کامل است و نه قصاص و دیات، حداکثر کار لازم را برای پیشگیری از جرم انجام

۱. فقه در ترازو، ص ۲۱.

۲. مدارا و مدیریت، «خدمات و حسنات دین»، ص ۲۷۴.

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.^۱

وی در مقاله «دین اقلی و اکثری در قالب داستان به این نکته می‌پردازد که برخی از حوزویان، نگرش حداکثری به دین داشته‌اند. به طور مثال به خاطر وجود احکام طهارت، دیگر به نکات بهداشتی اعتنا نمی‌کنند و یا خمس و زکات را برای ساماندهی اقتصادی، احکام شرعی احتکار را در درمان احتکار، و احکام حدود را برای جلوگیری از مفاسد اجتماعی کافی دانسته‌اند. در حالی که هیچ‌کدام از این راهکارها، بحران‌زدا و حلال مشکلات اجتماعی نیستند یا لااقل نسبت به جوامع پیچیده جوابگو نیستند.^۲

برای پاسخ به شبهه مذکور باید به سه پرسش ذیل پاسخ گوئیم:

۱. مقصود از دو مفهوم اقلی و اکثری چیست؟

۲. آیا فقه بیش اقلی است؟

۳. آیا فقه موجود از نظر حکم بی‌نیاز است؟

پاسخ به پرسش نخست:

دکتر سروش در تفسیر اکثری و اقلی بودن دین می‌نویسد:

من این بیش را که معتقد است تمام تدبیرات و اطلاعات و قواعد لازم و

۱. همان، «آنکه به نام بازرگان بود نه به صفت»، صص ۱۳۸ - ۱۳۹.

۲. همان، صص ۸۳ - ۸۹.

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، هرچه از حداقلی فراتر رود، اکثری است؛ بنابراین، حد وسط نداریم. آنچه اقلی نباشد، اکثری است همین و بس.^۱

دکتر سروش در بیان اقلی بودن فقه دچار تردید شده است و عبارت‌های متفاوتی را به کار می‌برد. گاهی علاقه‌مند است تا احکام دینی را صرفاً آخروی و تأمین‌کننده سعادت آخروی بدانند و در برخی از عبارت‌ها نیز دنیوی بودن فقه را تصدیق می‌کند و توان جمع میان دنیوی بودن و آخروی بودن احکام فقهی را ندارد و می‌گوید:

فقه یا دنیوی و آخرت در طول آن، یا آخروی و دنیا در طول آن.^۲

ولی به اعتقاد دکتر سروش فقه در هر دو حال یعنی خواه دنیوی و خواه آخروی، اقلی است؛ یعنی:

اولاً: اگر آخروی است اقل سعادت آخروی و صعود به پایین‌ترین مراتب معنوی را ممکن می‌سازد و اگر دنیوی است، تنها به مسائل حقوقی و بایدها و نبایدها می‌پردازد و مسائل حقوقی تنها بخش کوچکی از زندگی بشر را

۱. سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، ص ۸۴.

۲. همان، ص ۹۰.

فرا می‌گیرد و به هیچ‌وجه حیثیت طراحی و برنامه‌ریزی برای زندگی را ندارد؛ زیرا برنامه‌ریزی به علوم و فنون مختلف محتاج است.

ثانیاً: در صدور احکام نیز اقلی است؛ یعنی واجد احکامی است که با اقل وضعیت معیشتی آدمی وفق می‌دهد و قابل اجراست و برآورنده حاجات حقوقی ساده یک زندگی ساده است و متناسب با جامعه بدوی و اولیه است و حاجات بزرگ‌تر یک زندگی پیچیده‌تر را منظور نمی‌دارد.

ثالثاً: این احکام اقلی نیز ناظر به فصل خصومات است.

رابعاً: غنای حکمی فقه، به فقه در مقام ثبوت و فقه واقعی مربوط است؛ زیرا فقه، بالفعل موجود فاقد غنای حکمی است و در موارد بسیاری به حکم‌های ظنی و نادرست و به مجموعه‌ای از صحیح و سقیم دست می‌یابد که اسقام آنها نازدودنی‌اند. پس فقه موجود نمی‌تواند کامل و غنی باشد.

خامساً: این مقدار از احکام اقلی که گستره فقه را تشکیل می‌دهد همانند سایر احکام فقهی و شرایع دینی در ادیان دیگر عرضی‌اند؛ یعنی محصول مولود رویش پرسش‌هایی تصادفی و گاه نامطلوبند که می‌توانستند نرویند.^۱

وی به دو معنا احکام فقهی را عرضی می‌داند:

معنای نخست را از *ابوحامد غزالی* استفاده می‌کند که فقه دانشی دنیوی است، نه دینی؛ زیرا به درستی و نادرستی ظاهری عمل نظر دارد، نه به انگیزه و نیت درونی و همچنین انواع حيله‌های شرعی را برای فرار از تکلیف اجازه می‌دهد. علاوه بر این، فقه، قانونی برای فصل خصومات و

استقرار نظم در جامعه است و اگر مردم به عدالت و انصاف رفتار کنند و دست به تعدی و تجاوز نزنند به فقه حاجتی نخواهد افتاد.

معنای دوم عرضی بودن نیز از سخنان شاه ولی‌الله دهلوی، متکلم هندی قرن ۱۸ میلادی، صاحب کتاب *حجة الله البالغة* مستفاد است که می‌گوید:

دو امر در تشریعات نقش دارد؛ یکی احوال پیامبر قوم و دیگری احوال مکلفین (رسوم، عادات، بنیه، مزاج و قدر طاقتشان) به طوری که هر یک از آنها اگر عوض شود قانونشان نیز عوض می‌شود؛ یعنی نیک و بد و پاک و پلید به عرف و عادت و عقیده قوم برمی‌گردد. بنابراین، احکام فقهی و احکام شرعی و اشکال و صور آیین‌های عبادی و غیرعبادی و مقررات فردی و اجتماعی در اصل تشریع‌شان مشروط به امور و احوال شرایط روحی و اجتماعی و جغرافیایی و تاریخی قومی معین بوده‌اند که اگر آن شرایط به گونه دیگری بودند آن آداب و احکام و مقررات هم صورت و سامان دیگری می‌گرفتند و چنان نبوده است که فقط مصالح و مفاسد نفس الامریه بدون ملاحظه شرایط تاریخی در وضع احکام دخیل باشند. در نتیجه اکثر احکام فقهی حتی ضروریات آن عرضی بوده‌اند.^۱

وی عرضی را امری می‌داند که بتواند به گونه‌ای دیگر تحول یابد و شرایط در آن تأثیر بگذارند. به بیانی دیگر قابل ترجمه از فرهنگی به فرهنگ دیگر باشد.^۲ بر این اساس، تمام حوادثی که در تاریخ اسلام اتفاق افتاده از جمله به حکومت رسیدن خلفای ثلاث و به حکومت نرسیدن علی و ائمه دیگر (علیهم السلام) عرضی دین و جزو اسلام تاریخی است، نه اسلام

۱. همان، مقاله «ذاتی و عرضی ادیان»، صص ۷۱ - ۷۸.

۲. همان، ص ۳۱.

عقیدتی. و این در حالی است که ایمان به اسلام تاریخی شرط نیست.^۱ زبان مفاهیم، شیوه‌ها، زمان و مکان، پرسش‌ها و پاسخ‌های معین، محیط و فرهنگ، مؤمنان و مفکران، اندیشه و تجربه دینی، نیروهای خاص بدنی و ... عرضیات دین شمرده می‌شوند.^۲ تنها ذاتیات دین عبارتند از:

۱. آدمی خدا نیست؛ بلکه بنده خداست (اعتقاد)؛

۲. سعادت اخروی مهم‌ترین هدف زندگی آدمی و مهم‌ترین غایت اخلاقی دینی است (اخلاق)؛

۳. حفظ دین و عقل و نسل و مال و جان مهم‌ترین مقاصد شارع در حیات دنیوی است (فقه).^۳

از آنچه گذشت مشخص می‌شود 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 روشنی بین بینش اقلی و اکثری عرضه نداشته است. اینکه صرفاً بگوییم دین نمی‌تواند به تنهایی تمام قواعد لازم برای اقتصاد، حکومت، اخلاق، خداشناسی و غیره را تنظیم کند و برای سعادت دنیا و آخرت به منابع دیگری نیز احتیاج هست، بیانی علمی برای دین حداقلی نمی‌تواند باشد؛ به همین جهت، مؤلف مقاله *دین اقلی و اکثری* در تعریف اقلی از اکثری و در تبیین اکثری از اقلی استفاده می‌کند، و می‌گوید:

۱. همان، ص ۷۹.

۲. همان، صص ۸۰ - ۸۱.

۳. همان، ص ۸۰.

آنچه اقلی نباشد، اکثری است؛ و مقابل بینش اکثری، بینش اقلی یا انتظار اقلی قرار می‌گیرد.

نکته دیگر اینکه مؤلف *فقه در ترازو*، دیدگاه روشن 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 تأمین سعادت آخرتی کافی نیست. آیا اگر کسی به تکالیف شرعی خود عمل کند و جان خود را به تمام واجبات و مستحبات مزین سازد، از محرمات و مکروهات بپرهیزد و در انجام مباحات، قصد قربت کند، به پایین‌ترین مراتب معنوی نائل می‌شود؟ آیا نمازی که معراج هر مؤمن و ستون دین و رکن اساسی شریعت است، آدمی را به غایت معنویت نمی‌رساند؟ آیا روزه‌ای که سپر عذاب جهنم و ابزار تقوای الهی است، وسیله ناقصی جهت به پرواز درآمدن آدمیان به شمار می‌رود و همچنین واجبات و محرمات دیگر الهی؟

در خصوص ذاتی و عرضی بودن دین سخن بسیار است و توضیح آن فرصت دیگری را می‌طلبد؛ اما به فرض اینکه بپذیریم دین اسلام مشتمل بر ذاتیات و عرضیات است و عرضیات دین هم تابع شرایط زمان باشند؛ اما به چه دلیل احکام فقهی عرضی‌اند؟ آیا دنیوی بودن فقه و دارای انواع حیل‌های شرعی و جایگاه رفع خصومت آن که *غزالی* ادعا کرده است، بر عرضی بودن احکام شرعی به معنایی که دکتر سروش اراده می‌کند، دلالت

دارد؟ این تعریف از ذاتی و عرضی، از زبان *شلایر ماکر* در کتاب *دربارهٔ دین* مطرح شده است و اصلاً *غزالی* و هیچ عارفی که به شریعت و طریقت و حقیقت معتقد است، چنین برداشتی از این واژه‌ها نداشته‌اند. عرفای اسلام، شریعت را وسیلهٔ ضروری، ابدی و جهانی برای رسیدن به حقیقت معرفی می‌کنند که هر سالکی تا پایان عمر باید آن را همراهی کند.^۱ افزون بر آن، در مباحث گذشته در باب دنیوی بودن فقه و حيله‌های فقهی و رویکرد *غزالی* در این مقوله‌ها سخن گفتیم.

اما استدلال *ولی‌الله دهلوی* و نقش احوال‌پیمبر و مکلفان در احکام شرعی کاملاً صحیح است؛ زیرا شارع مقدس بر اساس توان و قدرت آدمیان، احکام شرعی را وضع می‌کند. تمامی احکامی که در دین مبین اسلام - به عنوان آخرین دین - وارد شده است، با توجه به توان مشترک انسان‌ها و نیازهای آنها تدوین شده است. ولی در مورد تبعیت احکام شرعی از رسوم و عادات، هیچ دلیل و استنادی در کار نیست. آری، مسئلهٔ اسلام و مقتضیات زمان یا بحران ثبات دین و تغیر دنیا و اینکه چگونه اسلام به تحولات و اوضاع زمانه پاسخ می‌دهد و آیا ضوابط و مقررات ۱۴۰۰ سال پیش قادر به حل مسائل نو هستند، از دغدغه‌هایی است که بسیاری از متفکران را به خود مشغول ساخته است. مرحوم *مطهری* و علامه *طباطبایی* با طرح نیازهای ثابت و متغیر انسان و ربط احکام متغیر به نیازهای متغیر و احکام ثابت به نیازهای ثابت، این بحران را حل می‌کنند و دو جنبهٔ انعطاف‌پذیری و انعطاف‌ناپذیری اسلام را تبیین

۱. ر. ک: آملی، سید حیدر، *مقدمات نص النصوص و جامع الاسرار*.

می‌نمایند.^۱ ولی آقای سروش با کنار زدن احکام فقهی در صدد حل بحران برآمده است. بدین ترتیب تغییر احکام فقهی و آداب شرعی حتی آیین‌های عبادی را چاره کار می‌داند. گرچه گاهی با احتیاط این حکم را به اکثر احکام فقهی و گاه با کمال جسارت به همه احکام فقهی نسبت می‌دهد. از همه فجیع‌تر اینکه وی در مقاله *ذاتی و عرضی در ادیان*، عرضی بودن را در مورد ولایت امیر مؤمنان و ائمه (علیهم السلام) نیز مطرح می‌کند.

پاسخ به پرسش دوم:

(آیا فقه بیش اقلی است؟):

۱. همیشه اقلی یا اکثری بودن پدیده را باید با اهداف آن سنجید؛ برای نمونه، اگر دانش شیمی برای تبیین عناصر و روابط میان آنها تدوین شده است، نباید آن را در حل مشکلات فیزیک و مکانیک، حداقلی دانست؛ زیرا اصولاً علم شیمی برای چنین منظوری تدوین نشده است. نتیجه آنکه نسبت اقلی و اکثری، به اصطلاح عدم و ملکه^۲ است. در باب دین و فقه نیز باید

۱. ر. ک: مطهری، مرتضی، *اسلام و مقتضیات زمان؛ مجله تخصصی کلام*، سال پنجم، بهار ۱۳۷۵،

شماره ۱۷، مقاله عبدالحسین خسروپناه، ص ۶۴.

۲. ملکه و عدم ملکه یکی از اقسام تقابل بین دو مفهوم متباین است. ملکه و عدم ملکه دو امر وجودی و عدمی هستند که اجتماع آنها ممکن نیست؛ اگرچه ارتفاعشان ممکن می‌باشد. لازم به ذکر است، این نوع از تقابل در جایی مطرح است که شیء صلاحیت دارا شدن ملکه را دارد؛ مانند کوری و بینایی، علم و جهل. ملاحظه می‌شود بینایی، ملکه و کوری، عدم آن ملکه است و کوری تنها در جایی تحقق می‌یابد که امکان بینایی در آن هست؛ مثلاً سنگ نه کور است و نه بینا؛ زیرا سنگ صلاحیت بینایی را ندارد. (ر. ک: محمدرضا مظفر، *المنطق*، باب اول، مباحث الفاظ، ترادف و تباین، ج ۱).

این نسبت را رعایت کرد؛ یعنی آیا دین و فقه اسلامی مدّعی این است که بدون توجه به دیگر منابع معرفتی مانند عقل، شهود و تجربه، فقط با تمسک به ظواهر کتاب و سنت می‌توان تمام مشکلات جامعه را حلّ کرد؟ آیا اسلام فقاهتی مدّعی آن است که همه مسائل حکومتی، مسائل فقهی‌اند یا اینکه طهارت فقه برای تأمین بهداشت کامل کفایت می‌کند؟ نمی‌دانم دکتر سروش به چه استنادی این ادّعاها را به فقیهان و عالمان دینی نسبت می‌دهد و چرا این سخنش را به هیچ منبع فقهی و علمی مستند نمی‌سازد؟ آیا ذکر چند قصه غیرمستند که بر فرض صحّت، رفتار دینی برخی از روحانیان را نشان می‌دهد، بر اندیشه و معرفت دینی تمام عالمان، دلالت می‌کند؟ کافی بود وی به تفاسیر مفسران اهل سنت و شیعه ذیل آیات «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ»^۱، «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ»^۲، «وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»^۳ مراجعه می‌کرد و متوجّه می‌شد که بیشتر مفسران، کلمه «کتاب» را در دو آیه اخیر، به لوح محفوظ و علم الهی حمل می‌کنند و در آیه نخست، کلمه «الکتاب» را به قرآن و آیه را به جامعیت دین در امر هدایت تفسیر کرده‌اند؛ یعنی قرآن و به تبع آن سنت، بیانگر تمام اموری است که در امر هدایت و سعادت انسان‌ها نقش دارد، نه اینکه حلال همه مشکلات و نیازهای فردی و اجتماعی، مادی و معنوی آدمیان باشد.^۴

۱. نحل، آیه ۸۹.

۲. انعام، آیه ۳۸.

۳. انعام، آیه ۵۹.

۴. ر. ک: المیزان، ج ۱۲، صص ۳۲۴ - ۳۲۶؛ تفسیر المراضی، ج ۱۴، ص ۱۲۸؛ روان جاوید، -

۲. در مورد نقش فقه در برنامه‌ریزی قبلاً روشن شد که برنامه و طرح‌های اجتماعی به دو رکن ارزش و دانش نیازمندند و فقه، تأمین‌کننده بخش نخست برنامه است.

۳. این سخن که فقه، تنها واجد احکامی است که با زندگی ساده و بدوی تناسب دارد و جوابگوی زندگی پیچیده نیست، از جهل مستشکل محترم به نظام فقه جعفری و قابلیت بالای آن در پاسخگویی به شبهات و پرسش‌های جدید حقوقی خبر می‌دهد. کدام فقیه جامع‌الشرایط در تاریخ 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. اگر منظور دکتر 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 تساوی ارث زن و مرد یا نفی حکم ارتداد یا قطع دست سارق حکم نمی‌رانند (که به ظاهر، چنین قصد و غایتی دارد)، باید به ایشان نیز گفت: پس عدم مطابقت احکام حقوقی مغرب‌زمین با اسلام نیز نشانه ناتوانی نظام حقوقی غرب است.

۴. همان‌طور که در گذشته بیان شد، انحصار علم فقه به احکام مربوط به داوری و قضاوت نیز صحیح نیست؛ زیرا بدیهی است محدود کردن دامنه و

→ ج ۳، ص ۳۰۹؛ *روح المعانی*، ج ۷، صص ۲۱۴ - ۲۱۶؛ *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.

گستره علم فقه به فقه القضا امری نادرست است. فقه از عبادت گرفته تا معاملات، در صدد اجرای عدالت است. حل اختلاف و دعاوها نیز در احکام جزایی جهت اجرای عدالت در نظر گرفته شده است.^۱

۵. به فرض اینکه احکام خمس و زکات، نابسامانی‌های اقتصادی را سامان نبخشد، مگر احکام مالی و اقتصادی اسلام منحصر به این دو مورد است؟ احکام معاملات و فقه‌الاقتصاد نیز از پایه‌های احکام مالی اسلام هستند. همچنین اگر احکام قصاص و دیات به تنهایی مشکل دزدی را درمان نکنند، مشکلی پیش نمی‌آید؛ زیرا مگر در فقه جعفری تنها احکام اولیه مطرح‌اند؟ حکم در اصطلاح فقها به لحاظ‌های مختلف، تقسیم‌های گوناگونی دارد که عبارتند از: احکام تکلیفی و وضعی؛ احکام اولی و ثانوی؛ احکام واقعی و ظاهری؛ احکام حکومتی و غیرحکومتی.^۲ چنان‌که علامه طباطبایی (قدس سره) در مقام پاسخ به پرسش فوق می‌فرماید:

ولی امر مسلمین می‌تواند مقتضی به حسب مصلحت وقت گرفته و طبق آنها مقرراتی وضع نماید و به موقع اجرا بیاورد. مقررات نامبرده لازم‌الاجرا و مانند شریعت دارای اعتبار می‌باشند. با این تفاوت که قوانین آسمانی، ثابت و غیرقابل تغییر، و مقررات وضعی قابل تغییر، و در ثبات و بقا تابع مصلحتی می‌باشند که آنها را به وجود آورده است و چون پیوسته زندگی جامعه انسانی در تحول و رو به تکامل است، طبعاً این مقررات تدریجاً تغییر کرده، جای خود را به بهتر از خود خواهند داد.

۱. ر. ک: سوره حدید، آیه ۲۵.

۲. ر. ک: خسروپناه، عبدالحسین، *گفتن مصلحت در پرتو شریعت و حکومت*.

علاوه بر این، احکام ثانوی دیگری نیز در فقه شیعه مطرح هستند که در مواقع اضطرار، اجبار و ... اجرا می‌شوند. علاوه بر احکام فقهی، احکام تربیتی و اخلاقی در نظام تعلیم و تربیت و اخلاق اسلامی وجود دارند که در مشکلات فرهنگی و تربیتی جامعه بسیار مؤثرند.

دکتر سروش ضمن پذیرش احکام ثانوی فقه و تقدیم اهم بر مهم (در صورت تزامن) و ساقط شدن پاره‌ای از وظایف (در صورت عسر و حرج) می‌نویسد:

باید توجه داشت که با همه اینها اولاً: باز هم فقه علم به احکام باقی می‌ماند و برنامه‌ریزی از آن ساخته نیست و ثانیاً: چنان فقهی در حقیقت بدل به یک مصلحت‌شناسی عقلایی و بشری و عرفی خواهد شد که هیچ فرقی با نظامات حقوقی غیردینی نخواهد داشت؛ یعنی برای اکثری شدن، دست از فقهی بودن و دینی بودن بر خواهد داشت ... البته سکولار شدن دین در عصر جدید همین اقتضا را هم دارد.^۱

این ادعا گرچه کوتاه آمدن از ادعای پیشین است و در نهایت فقه حداکثری را در قلمرو احکام می‌پذیرد؛ ولی دغدغه دیگری به نام سکولار شدن فرایند فقه شیعه را مطرح می‌سازد. ما به تفصیل در این مورد سخن گفته‌ایم و نگرانی دکتر سروش را برطرف کرده‌ایم. به طور خلاصه می‌گوییم: اولاً: احکام ثانوی غیر از احکام مصلحتی است؛

ثانیاً: مصلحت‌اندیشی در فقه جعفری، غیر از مصلحت‌اندیشی در جوامع سکولار است؛ زیرا مصلحت در جوامع ایدئولوژیکی ظاهر می‌شود.

۱. سروش، عبدالکریم، *بسط تجربه دینی*، «دین اقلی و اکثری»، ص ۹۲.

بنابراین، اگر محتوای ایدئولوژیکی، مادی و تجربی و نسبی‌گرا باشد، پشتوانه دینی و فقهی و اخلاقی ندارد. مصلحت در فقه شیعه، عبارت است از مصالح اسلام و مسلمین که با قصد دین و اخلاق اسلامی سازگاری داشته باشد.^۱

پاسخ به پرسش سوم:

(آیا فقه موجود فاقد غنای حکمی است؟):

نویسنده مقاله معتقد است:

فقه بالفعل و موجود غنای حکمی ندارد؛ زیرا گرفتار حکم‌های ظنی و نادرست است.

بنا به دلایلی که در علم اصول فقه ذکر شده است، این سخن از روی ساده‌اندیشی بیان شده است؛ زیرا اولاً: ظن و گمان در فقه تشیع، به خودی خود اعتبار و حجیتی ندارد. در واقع دلایل ظنی وقتی دارای اعتبار شرعی می‌شوند که مستند به دلیلی قطعی و یقینی باشند؛ مانند حجیت خبر واحد.^۲ بنابراین، نویسنده مقاله چندان دغدغه ظنیات فقه را نداشته باشد، قبل از ایشان فقهای اسلامی در این خصوص چاره‌اندیشی کرده‌اند.

۱. ر. ک: خسروپناه، عبدالحسین، مقاله «جایگاه مصلحت در حکومت ولایی»، ص ۶، مجموعه آثار کنگره امام خمینی (قدس سره) و اندیشه حکومت اسلامی، ج ۷.

۲. ر. ک: کفایة الاصول، ج ۱ و رسایل، بخش ظن و سایر کتب اصولی. «خبر واحد» یکی از انواع روایات است که در مورد معتبر بودن آن در علم اصول بحث‌های فراوانی شده است. به صورت کلی به روایاتی که تنها یک سلسله راوی دارند و به اصطلاح به حدّ تواتر و ... نرسیده‌اند، خبر واحد می‌گویند.

ثانیاً: رنجور بودن مؤلف *دین اقلی و اکثری* از حکم‌های نادرست نیز بی‌مورد است؛ زیرا پیشوایان دین (علیهم السلام) فرموده‌اند که اگر فقیه جامع‌الشرایط با تلاش و جهد فراوان به دنبال کشف حکم الهی برود، فتوای او حجیت شرعی دارد؛ اگرچه مطابق با واقع نباشد.

فقهی که متأثر از ساختار اجتماع است، چگونه می‌تواند در تحول
جهان و تاریخ، نقشی ایفا کند؟

مؤلف مقاله بر این باور است که علم فقه، علمی متأثر از ساختار اجتماع می‌باشد. به عبارت دیگر، علمی است اجتماعی و سیاسی و لذا تابع مقتضیات اجتماع و سیاست، و سیالیت اجتماع و سیاست فقه را هم سیال می‌کند. بدین ترتیب می‌توان گفت جهان و تاریخ را فقه و فقیهان نمی‌سازند؛ بلکه جهان و تاریخ، تحوّل خود را دارند و فقه در این جهان تحوّل یافته و واجد چارچوب و روابط جدید، می‌کوشد تا زندگی را برای آدمیان، مطبوع‌تر و بی‌کشمکش‌تر کند (آن‌هم به نحو اقلی).^۱

این ویژگی تا حدودی ویژگی نخست را مدّکل می‌سازد؛ چنان‌که بیان دیگری از ویژگی دوم است؛ زیرا اولاً: فقه، تابع تحولات اجتماعی، و دنباله‌رو وضعیت سیاسی و اجتماعی جامعه است. ثانیاً: در اثر تحولات اجتماعی نیز تحوّل می‌پذیرد.

با توجه به مطالب گذشته روشن شد که فقه دو حیثیت دارد:

۱. از یک جهت پیرو 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، با تحوّل موضوعی، تحوّل حکمی می‌یابد.
۲. جهت دوم فقه، جامعه‌سازی آن است، در این بخش معیارهای کلی

ارزشی و خطوط مشی و سیاست‌گذاری‌های کلان که از فقه استخراج می‌شود و نظام‌های مختلف را شکل می‌دهد مانند «و اعدوا لهم ما استطعتم من قوة»، «و لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا»، منشأ تحول‌پذیری جامعه خواهد شد.

افزون بر آن، 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 (فقه‌العبادة) از ساختار اجتماع تأثیر نمی‌پذیرد و با سیالیت سیاست و اجتماع، سیال نمی‌شود. در نتیجه سیالیت همه‌جانبه و درون و برون‌فقهی، درباره تمام قلمرو فقه نیز پذیرفته نیست، بلکه فقط تحولات ضابطه‌مند و بر اساس روش‌های پذیرفته‌شده در علم اصول و معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی اسلامی پذیرفتنی است.

فقه، علمی تکلیف‌مدار است، در حالی که انسان امروزی حق‌مدار است و درباره «حقوق بشر» سخن می‌گوید.

نویسنده مقاله، معتقد است: «علم فقه کنونی، علمی تکلیف‌مدار است، نه حق‌مدار».^۱ «در جهان جدید، سخن گفتن از «حقوق بشر» دلپسند و مطلوب می‌افتد؛ چرا که ما در دورانی زندگی می‌کنیم که انسان‌ها بیش از آنکه 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». زبان دین (به‌خصوص دین اسلام) آن‌چنان‌که در قرآن یا روایات متجلی شده است بیش از آنکه زبان حق باشد، زبان تکلیف است ... چون تصویری که دین از انسان دارد تصویر یک موجود مکلف است ... در متون دینی، البته از حقوق آدمیان هم سخن رفته است؛ اما این بیانات در مقایسه بیانات تکلیفی، فوق‌العاده استثنایی و اندک‌اند ... در بسیاری از موارد هم کلمه حق اصلاً برای افاده معنای تکلیف به کار رفته است؛ مثل رساله حقوق منسوب به امام سجاد (علیه السلام). در این رساله از حق پدر بر گردن فرزند، حق همسایه بر همسایه، حق خدا بر مردم و امثال آن سخن رفته است که همه به معنای تکالیف است ... و اصلاً در این رساله و امثال آن اثری و سخنی از حقوق بشر به معنای مدرن آن، در میان نیست؛ مثل حق آزادی بیان یا حق اختیار همسر یا حق اختیار دین

۱. کیان، سال ۱۳۷۹، ش ۴۶، مقاله عبدالکریم سروش، ص ۲۱.

و ... اصلاً بنا بر تعریف فقه، موضوع علم فقه، «فعل مکلف» است؛ یعنی در فقه ابتدا انسان را به منزله موجودی مکلف در نظر می‌گیرد و سپس احکام مربوط به این «انسان مکلف» را بیان می‌کنند ... اما در علم حقوق، انسان موجودی محق است که باید از حقوق خود آگاه شود ... در ابتدا وقتی از حقوق سخن می‌رفت، حق به معنای اختیار و جواز و رخصت بود؛ یعنی برای مثال منظور از حق آموختن این بود که آدمیان اگر بخواهند، می‌توانند علم بیاموزند و اگر بخواهند، می‌توانند از این کار امتناع کنند و دیگران حق ندارند مانع این جواز و آزادی شوند؛ اما رفته‌رفته حقوق معنا و مفاد متفاوتی یافت و تبدیل به طلب شد؛ یعنی انسان‌ها مدعی حقوقی شدند و کسانی هم برای ایفای این حقوق مسئول شناخته شدند ... حکومت ولایت فقه، حکومت مبتنی بر تکلیف است در حالی که ذهنیت بشر و اکثر فلسفه‌های سیاسی جدید، حکومت را مبتنی بر حق و مسبوق به حقوق آدمیان می‌دانند؛ یعنی آدمیان واجد حقوق، کسانی را به منزله حاکمان برمی‌گزینند و در استیفای حقوق خود می‌کوشند و حکومت هم مکلف به تأمین مصالحه عامه است»^۱.

رنه داوید این ویژگی را چنین تبیین می‌کند:

این علم (فقه) بدون اینکه در اصل بین وظایفی که شخص در برابر هموعانش دارد (تعهدات مدنی) و وظایفی که در برابر خدا دارد (نماز و روزه) تفکیک قائل شود، به هر مسلمانی یاد می‌دهد که چگونه بر اساس مذهب رفتار کند، بدین‌گونه حقوقی اسلامی بر پایه تکالیفی که در عهده

۱. سروش، عبدالکریم، *مدارا و مدیریت*، «معنا و مبنای سکولاریسم»، صص ۴۳۱ - ۴۳۴.

انسان قرار می‌گیرد، متمرکز است، نه بر حقوقی که می‌تواند داشته باشد.^۱

برای پاسخ به این شبهه لازم است به چند پرسش، پاسخ گوئیم:

۱. حق و تکلیف به چه معناست؟

۲. آیا حق و تکلیف دو مفهوم هم‌معنا و متلازمند یا دو مفهوم متضاد؟

به این معنا که آیا اگر فردی مکلف است، دیگر محق نیست؟

۳. آیا انسان قدیم، مکلف و انسان مدرن، محق است؟ آیا انسان ماقبل

مدرن به دنبال تکالیف خود بود و انسان مدرن طالب فهم حقوق؟

۴. آیا دین تنها از تکالیف سخن گفته و حتی در جایی که سخن از حق

است به معنای تکلیف است؟ اگر آری، بحث از حقوق چه می‌شود؟

۵. آیا در قرآن، روایات و رساله حقوق امام سجاد (علیه السلام) حق به

معنای تکلیف است، و سخنی از حقوق به میان نیامده است؟

۶. آیا علم حقوق بر خلاف فقه انسان به عنوان انسان محق ملاحظه

می‌شود؟

پاسخ به پرسش نخست:

حق یک معنای جامع و چند معنای خاص دارد. باید تأمل و اندیشه کرد

که کدام یک از معانی خاص آن، مورد نظر نویسندگان مقاله فقه در ترازو

می‌باشد؟

حق، معنای جامعی دارد که همه معانی جزئی آن به همین معنا باز

می‌گردد و آن معنا، «ثبوت» است که از آن، به «هستی پایدار» تعبیر شده

۱. نظام‌های بزرگ حقوقی معاصر، ص ۴۴۳.

است.^۱ معانی خاص و جزئی آن، که با توجه به معانی متضاد آن فهمیده می‌شود بدین قرار است:

۱. حق در برابر «باطل»؛

جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ^۲

۲. حق در برابر «ضلال و گمراهی»؛

فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ^۳

۳. حق مقابل «سحر و جادو» که مصداق باطل اند؛

مَا جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ إِنَّ اللَّهَ سَيُطْلِعُهُ^۴

۴. حق در مقابل «هوی» است؛

وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ^۵

در بحث حقوق، هیچ‌یک از معانی یاد شده مورد نظر نیست. حق معنای دیگری هم دارد که مقصود ما در اینجا همان است و آن عبارت است از:

۵. حق در برابر «تکلیف»؛

حق، در این معنی، چیزی است که به نفع فرد و بر عهده دیگران است و تکلیف آن چیزی است که بر عهده فرد و به نفع دیگران است. به بیان دیگر، حق «برای فرد محق و مستحق» است و تکلیف «بر فرد مکلف». به

۱. جوادی آملی، عبدالله، فلسفه حقوق بشر، ص ۷۴.

۲. اسراء، آیه ۸۱.

۳. یونس، آیه ۳۲.

۴. یونس، آیه ۸۱.

۵. مؤمنون، آیه ۷۱.

اصطلاح «تکلیف فتوابردار است اما حق فتوابردار نیست»^۱ بنابراین، گفت وگو دربارهٔ مطلق حق نیست بلکه منظور حقی است که در برابر تکلیف قرار می‌گیرد و به عبارت دیگر، آن حقی که در فقه یا علم حقوق مطرح است مورد نظر می‌باشد.

پاسخ به پرسش دوم:

(آیا حق و تکلیف دو مفهوم مقابل هم و متضادند؟):

با توجه به معانی حق روشن است که حق در برابر چهار معنای اول (یعنی باطل، گمراهی، سحر، هوی)، نقیض آنها می‌باشد و جزو مسائل عقل نظری به شمار می‌آید. در این صورت با وجود هر یک از آنها حق معدوم است و بالعکس. به عبارت دیگر وجود یکی مستلزم عدم دیگری است و تحقق هر دو ضد، در یک زمان و در شیء واحد امکان ندارد. یک چیز نمی‌تواند در یک زمان هم حق باشد هم باطل؛ اگر چیزی یا فردی حق باشد، ممکن نیست باطل هم باشد و اگر باطل باشد، دیگر حق نخواهد بود. اما اگر حق در برابر تکلیف مطرح شود، تعارضی بینشان به وجود نمی‌آید؛ بلکه حق و تکلیف ملازم و همراه یکدیگرند. در این صورت حق جزو مسائل عقل عملی و بایدها و نبایدها محسوب می‌شود.^۲ به دیگر

۱. جوادی آملی، عبدالله، حق و تکلیف، یعنی بحث حکم دادن و روشن نمودن دستور نسبت به تکالیف است نه حقوق؛ زیرا حقوق برای فرد مستحق آن ثابت هستند و نیاز به فتوا دادن نسبت به آنها نیست.

۲. حق و باطل، از مقولهٔ مسائل عقل نظری و حق و تکلیف، از مقولهٔ مسائل عقل عملی است. مسائل عقل نظری زیربنا و شالودهٔ مسائل عقل عملی است. مسائل عقل نظری بر محور ←

سخن، حق و تکلیف، پیوندی عمیق و ارتباطی محکم با یکدیگر دارند؛ هر جا حقی باشد، در مقابل آن تکلیفی قرار دارد و هر جا تکلیفی باشد در مقابل آن حقی قرار دارد. اگر در نظام اجتماعی، همسایه نسبت به دیگری حقی دارد، تکلیفی نیز بر او فرض است و ریشه این تکلیف، این حق است که هر فردی باید از آزار دیگران در امان باشد. اگر پدر حقوقی بر فرزند دارد، لازمه آن، وظایفی است که فرزند در برابر پدر دارد و اگر فرزند نیز حقوقی بر پدر دارد، معنایش آن است که پدر، در برابر فرزند، وظایفی بر عهده دارد. اگر دولتمردان، حقوقی بر شهروندان دارند، لازمه برخورداری آنان از این حقوق، آن است که شهروندان، در برابر آنان تکالیفی بر عهده دارند و همین طور است برخورداری شهروندان از حقوق. امیرالمؤمنین علی(ع) در وصف حق می فرماید:

لَا يَجْرِي لِأَحَدٍ إِلَّا جَرَى عَلَيْهِ وَ لَا يَجْرِي عَلَيْهِ إِلَّا جَرَى لَهُ.^۱

کسی را بر دیگری حقی نیست، مگر اینکه او نیز بر این شخص حقی دارد، و آن دیگری را بر این شخص حقی نیست، مگر اینکه این شخص هم حقی دارد.

بنابراین انسان‌ها نسبت به هم از حقوق طرفینی برخوردارند. قوانین حقوقی، ناظر به روابط اجتماعی است و به همین دلیل در برابر هر تکلیف، حقی برای دیگران وجود دارد. آنچه به نفع بشر و برای اوست، «حق» نامیده می‌شود و آنچه بر عهده او است و مأموریت انجام آن را دارد

→ «هست» و «نیست» و مسائل عقل عملی بر محور «باید» و «نباید» می‌چرخد.

۱. نهج البلاغه، خ ۲۱۶.

«تکلیف» می‌نامند. به این معنی «حق»، طلبی است که فرد از سایر افراد و جامعه دارد و تکلیف، دینی است که باید به دیگران پرداخت.^۱

البته باید توجه داشت همواره صاحب حق، یک فرد و مکلف، فرد دیگر نیست؛ بلکه ممکن است محق و مکلف فرد واحدی باشند؛ زیرا در هر حقی سه چیز متصور است:

۱. صاحب حق (من له الحق)؛

۲. مکلف (من علیه الحق)؛

۳. متعلق حق.

اکنون باید دید رابطه بین حق و تکلیف چگونه است؟ با دقت در مفهوم حق و تکلیف معلوم می‌شود رابطه میان آن دو به دو صورت امکان‌پذیر است:^۲

۱. دوگانگی بین صاحب حق و مکلف:

به عنوان مثال، اگر کسی مالک زمینی باشد مسلماً حق دارد در ملک (یعنی متعلق حق) خود آن‌طور که می‌پسندد رفتار کند. از طرف دیگر، دیگران مکلفند در ملک او هیچ‌گونه تصرفی نکنند. بنابراین، گاهی حق برای یک طرف و تکلیف برای طرف مقابل مطرح است.

۲. یکی بودن صاحب حق و مکلف:

هر معلمی تکالیفی برای دانش‌آموزان مقرر می‌کند. محصلی که آن

۱. ر. ک: بهشتی، احمد، مقاله «حق و تکلیف».

۲. ر. ک: جوادی آملی، عبدالله، حق و تکلیف.

تکالیف را انجام می‌دهد، بار معلم را بر دوش نمی‌کشد؛ بلکه بار خود را بر دوش می‌کشد. علم آموختن، حق اوست؛ اما منافع تکلیفی که منجر به علم‌آموزی می‌شود به خود او برمی‌گردد. بنابراین، حق و تکلیف هر دو برای یک فرد است. بر این اساس تمام برنامه‌های مدرسه، گرچه از نظر آموزشی، «تکلیف» است، ولی از دید پرورشی «حق» است.

حقوق و تکالیف دینی هم همین‌گونه است. اگر دین الهی، بشر را به نماز، روزه، حج، زکات، تولی، تبری و سایر موارد مکلف کرد، همه اینها به حقوق انسان برمی‌گردد. انسان حق تکامل دارد، فهمیدن حق اوست، حق رشد کردن دارد، حق دارد با فرشتگان همسایه شود، حق دارد که از طبیعت جمادی برتر گردد و حق دارد از غریزه گیاهی والاتر شود و از خوی حیوانیت بالا بیاید. هر تکلیفی که بررسی و تحلیل شود به حق برمی‌گردد؛ یعنی همان‌گونه که نتیجه تحلیل برنامه‌های مدرسه این است که از نظر آموزشی، تکالیفی به عهده دانش‌آموزان گذاشته می‌شود، ولی از نظر پرورشی، همه این تکالیف به حقوق برمی‌گردد. ثمره تبیین احکام دینی این است که از لحاظ فقهی یک سلسله تکالیف به عهده افراد مکلف است، لیکن از نگاه کلامی، یک سلسله حقوق برای بشر است.^۱

پس روشن شد، اولاً: گفت‌وگو درباره هر حقی نیست؛ بلکه منظور حقی است که در برابر تکلیف قرار می‌گیرد و به عبارت دیگر، آن حقی که در فقه یا علم حقوق مطرح است مورد نظر می‌باشد. ثانیاً: برخلاف مبنای

نویسنده مقاله *فقه در ترازو حق و تکلیف* دو مفهوم متلازمند، نه متضاد؛ یعنی هر جا حقی باشد، در مقابل آن تکلیفی قرار دارد و بالعکس؛ ثالثاً: تکلیف‌ها ریشه در یک سلسله حقوق دارند. رابعاً: یک فرد هم می‌تواند محق باشد و هم مکلف.

پاسخ به پرسش سوم:

(آیا انسان قدیم، مکلف و انسان مدرن، محق است؟):

با توجه به پاسخ پرسش دوم مشخص شد، هر جا حقی باشد، در مقابل آن تکلیفی قرار دارد و بالعکس، بدون اینکه فرقی میان انسان قدیم و انسان مدرن باشد. به عبارت دیگر، در بحث حقوق، دو مفهوم حق و تکلیف، دو مفهوم متضاد نیستند تا از آن نتیجه گرفته شود، انسان حتماً یا محق است یا مکلف. پس اینکه نویسنده مقاله می‌تویند انسان دیروز، مکلف و انسان مدرن، محق است، مطلبی نادرست است. اگر در شرع، سخن از تکلیف به میان آمده و به گفته ایشان در متون دینی از موضع یک ولی صاحب اختیار به انسان امر و نهی می‌شود، به دلیل آن است که شارع، حق برخورداری از هدایت را برای انسان‌ها قائل شده است و چون انسان‌ها خودشان نمی‌توانند از عهده این حق برآیند، شارع بر خود واجب دانسته است که با بیان یک سلسله تکلیف‌ها انسان‌ها را هدایت نماید. به بیان دیگر، حق هدایت را با ارائه تکلیف‌ها به انسان عطا می‌کند، «وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ»؛^۱ در عین حال، شارع این حقوق را برای انسان قائل شده است که با اختیار خود، در مسیر

حقّ گام بنهد، «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا».^۱ از این گذشته در متون فقهی سه ویژگیِ قابلیتِ اسقاط، نقل و انتقال برای حقوق ذکر شده است و به حقوق متعدّدی از قبیل حقوق اشخاص مانند حقّ مالکیت، انتفاع و حقوق اساسی مانند حقّ آزادی‌های مشروع و ... اشاره شده است.

پاسخ به پرسش چهارم:

(آیا دین تنها از تکالیف سخن گفته و حتی در جایی که سخن از حق است به معنای تکلیف است؟):

دین، نگرشی تک بُعدی به انسان ندارد و با جامعیت خود، به انسان هم نگاه دنیایی، هم نگاه آخرتی دارد. هم نگاه تکلیفی، و هم نگاه حقوقی دارد. هم انسان محق، متعلّق احکام فقهی است، و هم انسان مکلف. نگرش چند بُعدی دین نسبت به انسان، در تقسیم‌بندی احکام نمایان است. احکام فقهی بر دو قسمند:

۱. احکام عبادی:

احکامی هستند که رابطه انسان با خداوند را بیان می‌کنند. به عبارت دیگر، احکامی هستند که دربردارنده تکالیف انسان در برابر خداوند و حقوق خداوند بر انسان می‌باشند. بنابراین، انسان در برابر خداوند، مکلف، و خداوند به اعتبار اینکه خالق انسان‌ها است، بر آنها حقّی دارد.

این مطلب از پیش‌فرض‌های کلامی، فلسفی و عقلی به دست می‌آید؛ با توجه به کمال الهی می‌فهمیم حقوقی برای انسان‌ها بر عهده خداوند است،

مانند حق هدایت کردن تا به بیراهه نروند، حق نصرت و امداد برای مؤمنین، و یا حق رزق برای هر جنبنده‌ای.^۱ خداوند سبحان در قرآن می‌فرماید:

حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ^۲

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا^۳

۱. البته لازم به ذکر است، انسان‌ها که بندگان فقیر و محتاج اویند، مدیون فضل و رحمت بی‌کران او هستند و او نسبت به انسان‌ها، دارای حق است، اما آنان بر او حقی ندارند و اگر در جایی سخن از حق مؤمن بر خدا است، در حقیقت، لطف و تفضل الهی است. عبادات و کردار خوب انسان، گذشته از آنکه در برابر نعمت‌های بی‌کران الهی قابل ذکر نیست، انجام دادن آنها نیز با بهره‌گیری از نعمت‌های الهی است و به مشیت و اراده او بستگی دارد، از این‌رو، خداوند، به اندک بهانه‌ای، بندگان را پاداش می‌دهد. خداوند، صاحب حق است، اما مکلف نیست تا موظف به ادا و انجام دادن آن باشد: (لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ، انبیاء، آیه ۲۳)؛ (ر. ک: سید جواد ورعی، حقوق و وظایف شهروندان و دولتمردان).

شهید مطهری می‌گوید: حکیمان معتقدند که هیچ موجودی بر خداوند حقی پیدا نمی‌کند که دادن آن حق، انجام دادن وظیفه و ادای دین شمرده شود، و خداوند، از آن جهت عادل شمرده شود که به دقت، وظایف خود را در برابر دیگران انجام می‌دهد؛ یعنی عدل خداوند، عین فضل و عین بخشش اوست. او مدیون کسی نیست تا دیگران حقی بر او پیدا کنند. (شهید مرتضی مطهری، عدل الهی، ص ۶۴).

سخن علی(ع) در این باره چنین است:

لو كان لأحد أن يجري له ولا يجري عليه لكان ذلك خالصاً لله سبحانه دون خلقه؛ اگر برای کسی، حقی باشد و متقابلاً دیگران بر او حق نداشته باشند، چنین حقی، اختصاص به خدای سبحان دارد، نه غیر او. (نهج البلاغه، خ ۲۱۶).

۲. روم، آیه ۴۷.

۳. هود، آیه ۶.

۲. احکام اجتماعی:

احکامی هستند که رابطه انسان با انسان دیگر را بیان می کنند. به عبارت دیگر، شامل تکالیفی است که متضمن ثبوت حقوقی برای طرف مقابل می باشد. برای نمونه، آیه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^۱ متضمن این حکم است که برای طرفین معامله، افزون بر تکلیف، حقوقی نیز وجود دارد. بنابراین دین، هم نگاه تکلیفی و هم نگاه حقوقی دارد.

در فقه شیعه با طرح یکی از سه اثر قابلیت اسقاط، قابلیت نقل و قابلیت انتقال، حقوق را به چهار دسته تقسیم کرده اند:

۱. حقوق قابل اسقاط: مانند حد کذف؛^۲
۲. حقوق قابل اسقاط و نقل بلاعوض: مانند حق قسم؛
۳. حقوق قابل اسقاط و نقل، اعم از تبرعی و معوض: مانند تحجیر؛
۴. حقوق قابل اسقاط و انتقال قهری و غیرقابل نقل ارادی: مانند حق

۱. مانند، آیه ۱.

۲. بین حق و حکم (تکلیف) تفاوت هایی را ذکر کرده اند؛ از جمله اینکه حق چه بسا قابل نقل و انتقال است؛ در برخی موارد حق قابل انتقال است ولی قابل نقل نیست؛ مثلاً ما نمی توانیم حق شفعه را به دیگری نقل دهیم و روی حق شفعه معامله کنیم؛ اما قابل انتقال است. یعنی اگر شخصی بمیرد، این حق شفعه به وارث او منتقل می شود. البته معنای آن این نیست که هر حقی قابل نقل و انتقال باشد. مثلاً حق نمایندگی و قانون گذاری توسط نماینده و قانون گذار قابل نقل یا انتقال نمی باشد. این حق قائم به خود شخص است. همان شخصی که مردم او را انتخاب کرده اند باید آن را به عهده گیرد؛ اما حکم و تکلیف به هیچ وجه قابل نقل و انتقال نیست. تفاوت دیگر این است که حقوق قابل اسقاط است ولی حکم یا تکلیف قابل اسقاط نیست. (ر. ک: احمد بهشتی، مقاله «حق و تکلیف»).

خیار و انتقال آن به ورثه.^۱

افزون بر آن در فقه اسلامی، حقوق در ابواب گوناگون مطرح شده است؛ برای نمونه:

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

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

۳. حقوق مربوط به مسئولیت مدنی (مانند حق ضرر و حق ضمان که با اسبابی مانند غصب، اتلاف، تسبیب و استیفا تحقق می‌یابد)؛

۴. حقوق اساسی (مانند حق آزادی‌های 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 می‌گیرد یا به عناوین فعلیه بار می‌شود:

۱. حقوق اشخاص: مانند حق امام و مأموم،^۲ حق فقیران،^۳ حق الائمه،^۴

۱. محقق داماد، مصطفی، قواعد فقه، ج ۲، بخش مدنی، ص ۲۵۵.

۲. محقق نراقی، مستند الشیعه، ج ۸، ص ۱۷۳.

۳. همان، ج ۹، ص ۳۱.

۴. همان، ج ۱۰، ص ۹.

حقّ النساء،^۱ حقّ المسلم على المسلم،^۲ حقّ الطفل،^۳ حقّ المجنى علیه،^۴ حقّ المرتهن،^۵ حقّ المستمع،^۶ حقّ الجوار،^۷ حقّ المالك،^۸ حقّ المساکین،^۹ حقّ الزوج،^{۱۰} حقّ الوارث،^{۱۱} حقّ المدعی،^{۱۲} حقّ المستأجر،^{۱۳} حقّ الغانمین،^{۱۴} حقّ البایع،^{۱۵} حقّ المشتري،^{۱۶} حقّ المتعاقدين،^{۱۷} حقّ الشریک،^{۱۸} حقّ الراهب،^{۱۹}

۱. همان، ج ۱۳، ص ۸۳.
۲. همان، ج ۱۰، ص ۳۳.
۳. نجفی، جواهر، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۳.
۴. همان، ص ۲۵۹.
۵. همان.
۶. همان، ج ۱۰، ص ۲۳۳.
۷. همان، ج ۱۳، ص ۸۳.
۸. همان، ج ۱۵، ص ۱۲۲.
۹. همان، ص ۱۴۴.
۱۰. همان، ج ۱۷، ص ۸۶.
۱۱. همان، ج ۱۷، ص ۳۱۶.
۱۲. همان، ج ۱۸، ص ۳۱۱.
۱۳. همان، ص ۴۴۲.
۱۴. همان، ج ۲۱، ص ۱۲۸.
۱۵. همان، ج ۲۳، ص ۷۱.
۱۶. همان، ج ۲۳، ص ۱۱۵.
۱۷. همان، ج ۲۴، ص ۱۵۹.
۱۸. همان، ج ۲۵، ص ۵۷ و ج ۲۶، ص ۲۳۶.
۱۹. همان، ج ۲۵، ص ۱۰۵.

حقّ الغراماء،^۱ حقّ المتخاصمین،^۲ حقّ المحتال،^۳ حقّ السلطان،^۴ حقّ الزارع،^۵ حقّ العامل،^۶ حقّ المستعیر،^۷ حقّ الموجر،^۸ حقّ الموقوف علیه.^۹

۲. حقوق عناوین فعلیه: حقّ المحاکمه،^{۱۰} حقّ الخمس،^{۱۱}

حقّ النفقه،^{۱۲} حقّ العمل،^{۱۳} حقّ الجوار،^{۱۴} حقّ الخيار،^{۱۵} حقّ الرجوع،^{۱۶} حقّ الاستمتاع،^{۱۷} حقّ الاسکان،^{۱۸} حقّ القصاص،^{۱۹} حقّ

۱. همان، ص ۱۵۹ و ج ۲۶، ص ۷۸.

۲. همان، ج ۲۶، ص ۱۴۳.

۳. همان، ج ۲۶، ص ۱۷۵.

۴. همان، ج ۲۷، ص ۵.

۵. همان، ص ۱۶.

۶. همان، ص ۹۲.

۷. همان، ص ۱۷۶.

۸. همان، ص ۳۱۲.

۹. همان، ج ۲۸، ص ۷۶.

۱۰. نراقی، همان، ج ۹، ص ۳۲۹.

۱۱. همان، ج ۱۰، ص ۷۸.

۱۲. نجفی، همان، ج ۸، ص ۱۴۲.

۱۳. همان، ج ۱۱، ص ۴۶۴.

۱۴. همان، ج ۱۲، ص ۹۳.

۱۵. همان، ج ۱۶، ص ۵۷ و ج ۲۳، ص ۴۸.

۱۶. همان، ج ۱۶، ص ۵۷.

۱۷. همان، ج ۱۷، ص ۳۳۲.

۱۸. همان، ج ۱۷، ص ۳۳۳.

۱۹. همان، ج ۲۱، ص ۲۱۴ و ج ۲۳، ص ۷۷.

التَّصَرُّف،^۱ حقّ الماره،^۲ حقّ الرهانه،^۳ حقّ الديانه،^۴ حقّ الوراثه،^۵ حقّ الدين،^۶ حقّ المطالبه،^۷ حقّ الكفاله،^۸ حقّ اليمين،^۹ حقّ الابقاء،^{۱۰} حقّ الزكاه،^{۱۱} حقّ الخراج،^{۱۲} حقّ الرهن،^{۱۳} حقّ الموقوف عليه،^{۱۴} حقّ الشرطيه،^{۱۵} حقّ المعاوضه.^{۱۶}

لازم به ذکر است، تمام حقوق اشخاص و افعال که در ابواب گوناگون فقه جواهری مطرح شده است، اگرچه حق را برای مدّعی حقوق ثابت می‌کند و طرف مقابل را مکلف و مسئول می‌گرداند؛ اما برای صاحب حق، اختیار و فرصتی فراهم می‌کند، تا حق خود را اسقاط کند.

۱. همان، ج ۲۳، ص ۴۵.

۲. همان، ج ۲۴، ص ۱۳۵.

۳. همان، ج ۲۵، ص ۱۰۵.

۴. همان، ص ۱۰۸.

۵. همان، ص ۱۰۸؛ همان، ج ۲۸، ص ۲۰.

۶. همان، ص ۱۳۵.

۷. همان، ج ۲۶، ص ۱۸۱.

۸. همان، ص ۲۰۴.

۹. همان، ص ۲۱۴.

۱۰. همان، ج ۲۷، ص ۴۰.

۱۱. همان، ص ۴۶.

۱۲. همان، ص ۴۶.

۱۳. همان، ج ۲۸، ص ۲۰.

۱۴. همان، ص ۷۶.

۱۵. همان، ج ۳۱، ص ۳۰.

۱۶. همان، ج ۳۳، ص ۲۱.

پاسخ به پرسش پنجم:

(آیا در قرآن، روایات و رساله حقوق امام سجاد(علیه السلام) حق به معنای تکلیف است و سخنی از حقوق به میان نیامده است؟):
این امر ادعایی بیش نیست؛ زیرا در قرآن کریم حقوقی مانند حق قصاص، حق ارث، حق طلاق و غیره مطرح شده است.^۱ حق در رساله حقوق امام سجاد(علیه السلام) هم به معنای تکلیف و حکم تکلیفی به کار نرفته است؛ بلکه به عنوان حکم وضعی^۲ یعنی حق و امتیازی برای صاحب حق نسبت به متعلق حق است.

پاسخ به پرسش ششم:

(آیا در علم حقوق، انسان به عنوان انسان محق ملاحظه می‌شود؟):
حقوق، مجموع قواعد و مقررات حاکم بر اشخاص در یک اجتماع است و یا ممکن است مجموع قواعد و مقررات حاکم بر چند جامعه باشد که باعث تنظیم روابط افراد یا جوامع با یکدیگر می‌شود.^۳ مهم‌ترین

۱. مانند اسراء، آیه ۳۳.

۲. حکم تکلیفی، همان اعتبار الزامی و تخییری است که از سوی شارع (خداوند متعال و پیامبر(ص) و ائمه(ع)) صادر می‌شود. حکم تکلیفی، به اقسام پنج‌گانه وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه تقسیم می‌شود.

حکم وضعی، عبارت است از حکم و اعتباری که توجیه عملی مستقیم ندارد و بیشتر اوقات، موضوع حکم تکلیفی قرار می‌گیرد؛ مانند زوجیت یا مالکیت.

۳. البته در خصوص اینکه «منشأ حقوق» چیست، مکاتب فراوانی از جمله مکتب حقوق فطری، مکتب تاریخی، مکتب تحقیقی اجتماعی و مکتب تحقیقی حقوقی به وجود آمده است؛ برخی منشأ حقوق را اراده مردم و احتیاج آنان به عدالت و برخی دیگر حقوق را ←

ویژگی‌های قواعد حقوقی عبارتند از:

کلی بودن، اجتماعی بودن و نظم بخشیدن به روابط اجتماعی، توجه به رفتار فرد در جامعه (نه نیت‌های او) و الزامی بودن.^۱

از این ویژگی‌ها به دست می‌آید که تکلیف‌مداری و الزامی بودن، از لوازم علم حقوق شمرده می‌شود؛ پس اینکه مؤلف فقه در ترازو، علم حقوق را فاقد تکالیف می‌شمارد و می‌نویسد: «اما در علم حقوق، انسان موجودی محقّ است که باید از حقوق خود آگاه شود»، ادعایی ناصحیح است.

→ ناشی از سعادت‌خواهی یا قدرت عمومی دولت یا مقوله دیگر می‌دانند.

۱. کاتوزیان، ناصر، مقدمه علم حقوق، ص ۵۴.

با توجه به اینکه احکام اسلام دارای مصالحی می باشد که بر ما پوشیده است آیا تحول و دگرگونی در فقه ممکن است؟

نویسنده مقاله فقه در ترازو معتقد است:

علم فقه کنونی، قائل به مصالح خفیه در احکام اجتماعی است و همین، مایه کُندی، بل توقف حرکت آن شده است.^۱

دکتر سروش 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 در صد به پیامدها و گره‌گشایی‌های دنیوی آن نظر کنیم و هر جا احکام فقهی نتیجه مطلوب در حل مسائلی (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 دائماً 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 بن‌بست است.^۲

در پاسخ به این ویژگی ادعا شده باید به پرسش‌های ذیل پاسخ گوئیم:

۱. مصلحت به چه معنا است؟

۱. فقه در ترازو، ص ۲۱.

۲. بسط تجربه نبوی، «دین اقلی و اکثری»، ص ۹۰.

۲. آیا مصلحت احکام، منحصر در مصالح پنهانی است؟

۳. آیا وجود مصالح پنهانی در احکام، موجب انعطاف‌ناپذیری فقه و در نتیجه حل نشدن مشکلات اجتماعی می‌شود؟

پاسخ به پرسش نخست:

مصلحت در لغت به معنای صلاح و شایستگی است و ضدّ فساد.^۱ مصلحت در اصطلاح اهل سنت، عبارت است از جلب منفعت یا دفع ضرر.^۲ ایشان مصالح خاصی نیز در فقه خود جای داده‌اند که به آن «مصالح مرسله» می‌گویند.^۳ غزالی مراد از مصلحت را حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال مردم می‌داند، نه دفع ضرر و جلب منفعت مردم.^۴

شیعه و عدلیه بر اساس اعتقاد به حسن و قبح ذاتی و عقلی، و نیز حکمت و عدل الهی، احکام را تابع مصالح و مفاسد می‌داند؛ یعنی وضع احکام اولیّه 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،

۱. ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۲، صص ۵۱۶ - ۵۱۷؛ جوهری، *اسماعیل، الصحاح*، ج ۱، ص

۳۸۳ و خوری، سعید، *الشترونی، اقرب الموارد*، ماده صلح.

۲. غزالی، *المستصفی*، ج ۱، ص ۱۴۰.

۳. مصالحه مرسله عبارت از مصلحتی است که در شرع مقدس نصی دال بر اعتبار آن نباشد.

به عبارت دیگر، مواردی وجود دارد که شارع هیچ حکمی بر حرمت یا وجوب و یا صحت و بطلان آن صادر نکرده است. بنابر نظر مالکیه و حنابلّه چنانچه شارع در موردی حکم ایجابی یا تحریمی صادر نکرده باشد اما مجتهدی صدور آن حکم را به مصلحت جامعه ببیند، می‌تواند حکم آن را صادر کند.

۴. همان.

ضرر، حرج، اضطراب، مصلحت و غیره (که با تشخیص عقلا کشف می‌شود)^۱

۱. حکم اولی: حکمی است که بر افعال و ذوات، بدون در نظر گرفتن عناوین ثانوی و استثنایی مترتب می‌شود. بنابراین موضوعات آن، عناوین اولیه است. به عبارت دیگر، احکام اولیه، عبارت است از سلسله بعث (برانگیختن) و زجرها (منع کردن‌ها) و اباحه‌هایی که بر ذات موضوعات، بدون عارض شدن عناوین ثانوی تعلق می‌گیرد. حکم ثانوی: حکمی است که بر موضوع، به وصف اضطراب و اکراه و سایر عناوین ثانوی مترتب می‌شود.

توضیح حکم اولی و ثانوی این است که شارع مقدس، بر اساس مصالح و مفاسد واقعی که در افعال و ذوات وجود دارد، به جعل احکام اولیه می‌پردازد تا سعادت انسان‌ها را در دنیا و آخرت تأمین کند؛ ولی گاهی به خاطر شرایط و ویژگی‌های خاصی، انجام حکم اولی برای مکلف میسر نیست. در این صورت، شارع مقدس از آن‌رو که هیچ موضوعی را در هیچ حالت و زمانی، خالی از حکم نمی‌گذارد، به جعل احکام ثانویه می‌پردازد و احکام خاصی را بر موضوعات معینی به انضمام عناوین ثانوی ای چون اضطراب، ضرر، جرح، تقیه، عجز، خوف و ...، جعل می‌کند. پاره‌ای از مصادیق احکام ثانوی عبارتند از:

و جوب کنترل جمعیت در اثر اضطراب ناشی از مشکلات اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی، تحریم تنباکو در اثر ضرر سیاسی و بحران‌های روابط بین‌المللی، لزوم قیمت‌گذاری اجناس یا توسعه تحریم احتکار اجناس، نسبت به غیر موارد مخصوص در اثر مشکلات اقتصادی، و جوب مسح انگشت زخمی به جای شستن آن در اثر عسر و حرج، تصرف در مال دیگران بدون اجازه مالک آن در صورت ضرر به خود و به دیگران، لزوم نماز قصر در اثر خوف، وضوی اهل سنت در اثر تقیه، حلال بودن اکل مردار برای حفظ جان در اثر تقدیم اهم بر مهم، و جوب مشاغل اجتماعی مانند کشاورزی، پزشکی، معلمی و ...، برای حفظ حیات اجتماعی که واجب می‌باشد، تحریم اموری در اثر مقدمه حرام، نهی پدر و شوهر از امور مباحه، نذر، قسم و عهد نسبت به امور پسندیده و تبدیل حکم اولی آنها به و جوب ثانوی، و جوب نماز نشسته در اثر عجز از نماز ایستاده و ...

قرار داده شده است. به همین دلیل، سیره نبوی و علوی نشان می‌دهد که پیشوایان دین، از مصالح اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و نظامی بهره می‌بردند و با توجه به مصلحت جامعه، از تجارب و فنون بشری استقبال می‌کردند. برای نمونه می‌توان به تعلق زکات بر عسل 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.^۱

→ حکم حکومتی: علامه طباطبایی در تبیین حکم حکومتی می‌نویسد:

«ولی امر می‌تواند، یک سلسله تصمیمات مقتضی به حسب مصلحت وقت گرفته و طبق آنها مقرراتی وضع نماید و به موقع اجرا بیاورد. مقررات نام برده، لازم الاجرا و مانند شریعت دارای اعتبار می‌باشند. با این تفاوت که قوانین آسمانی، ثابت و غیرقابل تغییر، و مقررات وضعی قابل تغییر، و در ثبات و بقا تابع مصلحتی می‌باشند که آنها را به وجود آورده است و چون پیوسته زندگی جامعه انسانی در تحول و رو به تکامل است، طبعاً این مقررات تدریجاً تبدل پیدا کرده، جای خود را به بهتر از خود خواهند داد.»

پاره‌ای از نویسندگان بر این باورند که حکم حکومتی عبارت است از:

«حکمی که ولی جامعه، بر مبنای ضوابط پیش‌بینی شده، طبق مصالح عمومی، برای حفظ سلامت جامعه، تنظیم امور آن، برقراری روابط صحیح بین سازمان‌های دولتی و غیردولتی با مردم، سازمان‌ها با یکدیگر، افراد با یکدیگر، در مورد مسائل فرهنگی، تعلیماتی، مالیاتی، نظامی، جنگ و صلح، بهداشت، عمران و آبادی، طرق و شوارع، اوزان و مقادیر، ضرب سکه، تجارت داخلی و خارجی، امور ارزی، حقوقی، اقتصادی، سیاسی، نظافت و زیبایی شهرها و سرزمین‌ها و سایر مسائل مقرر داشته است.»

۱. ر. ک: خسروپناه، عبدالحسین، مقاله «جایگاه مصلحت در حکومت ولایی»، مجموعه آثار

کنگره امام خمینی (قدس سره) و اندیشه حکومت اسلامی، ج ۷، ص ۴۶.

نتیجه می‌گیریم که مصلحت در فقه شیعه، با مصالح مرسله اهل سنت تفاوت دارد؛ زیرا:

اولاً: در فقه شیعه، به اصطلاح منطقة الفراغی وجود ندارد؛ بدین معنا که شارع مقدس نسبت به تمام مصالح یا به صورت خاص یا عام اشاره داشته است و در مورد آنها دلیل وجود دارد.

ثانیاً: مصلحت در احکام ثانوی و حکومتی جای دارد؛ یعنی در تقدیم اهم بر مهم و نیز مصالح عمومی و اجتماعی، با تشخیص ولی‌امر مسلمانان بر حکم اولی و ثانوی نیز تقدّم می‌یابد.

پاسخ به پرسش دوم:

(آیا مصلحت احکام منحصر در مصالح پنهانی است؟):

مصلحت در فقه شیعه به دو نوع مصالح پنهانی و مصالح آشکار تقسیم شده است. احکام اولیه بر اساس مصالح پنهانی جعل شده است. اگر عقل آدمی، بتواند مصلحت امری را کشف کند، دلیل بر کشف مصلحت انحصاری نیست. به همین دلیل، هیچ‌گاه حکم اولی به خودی خود تغییر نمی‌یابد. در مقابل، احکام ثانویه و حکومتی، بر اساس مصالح آشکار به وسیله عقل عقلا وضع شده است.

با توجه به پاسخ دو پرسش اول روشن شد تمام احکام فقهی، تابع مصالح و مفاسدند و حُسن و قُبُح عقلی و ذاتی، زیرساخت تفکر اصلی هستند؛ ولی همیشه مصالح و مفاسد در احکام شرعی پنهان نیستند و مصالح آشکار نیز وجود دارد و در صورت تراحم مصلحت پنهانی با مفسده آشکار

و یقینی، بر اساس حکم حکومتی، مفسده یقینی تقدم می‌یابد.^۱

بسیاری از احکام فقهی اگر به صورت موردی بررسی شوند، مصالح‌شان پنهان شده است، نه اینکه خود پنهان باشد؛ ولی اگر نظام‌مند مورد بررسی قرار گیرند، مصالح‌شان تا حدودی آشکار می‌شود؛ مانند حکم ارث زن در نظام حقوق خانواده در اسلام که با وجوب نفقه بر مرد روشن می‌شود.

پاسخ به پرسش سوم:

(آیا وجود مصالح پنهانی در احکام، موجب تحول‌ناپذیری فقه و حل نشدن مشکلات اجتماعی است؟):

۱. در آغاز به یک اشکال نقضی^۲ اشاره می‌کنیم. آیا در نظام‌های حقوقی دنیا پنهان بودن مصالح و مفاسد احکام بر عموم مردم، موجب توقف و رکود نظام حقوقی می‌شود. بسیاری از مردم جهان، بدون آگاهی از مصالح و مفاسد اجتماعی به قوانین اجتماعی عمل می‌کنند. بنابراین، با علم اجمالی به وجود مصالح در جعل احکام الهی، می‌توان نظام حقوقی اسلام را پیاده کرد.
۲. فلسفه مصالح پنهانی در احکام اولیه، به مبانی انسان‌شناسی برمی‌گردد؛ زیرا با توجه به جوانب و نیازهای مختلف انسان، از جمله ترکیب او از بُعد مادی و مجرد، مراتب بی‌نهایت انسان، نیازهای مادی و معنوی انسان و ناتوانی عقل بشر در تشخیص همه مصالح و مفاسد واقعی، شارع مقدس بر اساس مصالح و مفاسد واقعی به وضع احکام اولیه پرداخته

۱. همان.

۲. اشکال نقضی: اشکالی که بر اساس اصول مسلم طرف مقابل ارائه گردد، هرچند مورد پذیرش ناقد نباشد، اشکال نقضی گویند.

است. در عین حال، شارع از باب لطف و رحمت در بخش احکام ثانویه و حکومتی، مصالح و مفسدات ظاهری و آشکار را بر مفسدات واقعی حاکم قرار داده است.

بنابراین، مصالح پنهانی موجب کُنْدی یا توقف مسائل و مشکلات اجتماعی نمی‌شود؛ زیرا احکام ثانویه و حکومتی در این بخش جریان دارند. افزون بر آن عقل بشر می‌تواند بر اساس مصالح و مفسدات آشکار در دایرهٔ مباحات به تعیین مصادیق و موارد جزئی بپردازد تا جامعه در برنامه‌ریزی دچار اختلال نشود.

نکتهٔ دقیق فقهی دیگر این است که در بسیاری از مشکلات اجتماعی می‌توان با استفاده از قاعدهٔ «المؤمنون عند شروطهم» از شرط بهره برد. استفاده از این عنصر در نظام‌های حقوقی دنیا بر اهل فن پوشیده نیست.

۳. وجود تغییرات در مسائل اجتماعی و سیاسی نیز مانع مصالح پنهانی در احکام اولیه نیست؛ زیرا همهٔ نیازهای اجتماعی متغیر نیستند. همچنان‌که همهٔ احکام اجتماعی تابع مصالح پنهانی نمی‌باشند؛ زیرا احکام ثانوی و حکومتی اجتماعی، تابع مصالح جلیّه و آشکار هستند.^۱

خاتمه

با توجه به پاسخ‌هایی که به ویژگی‌های ده‌گانه فقه از دیدگاه دکتر سروش داده شد، مشخص می‌شود که علم فقه موجود با تمام گستردگی و

۱. لازم به ذکر است، احکام اولیه، ثانویه و حکومتی در درون شریعت و فقه مستقرند. بنابراین، گمان نشود با پذیرش احکام ثانویه و حکومتی به حقوق سکولار رو آورده‌ایم.

تحول‌پذیری خود، توان اداره جامعه مدنی و تأمین سعادت امروز و آینده بشر را دارد. نویسنده محترم مقاله *فقه در ترازو* به جای اینکه به دیده تردید به فقه بنگرد، بهتر است در مجلس درس فقهای جامع‌الشرایط حضور یابد و دست‌کم به دانش حداقلی خود اعتراف نماید و نیاز حداکثری خود به عالمان علوم مختلف را انکار نکند. شایسته است که علم فقه را مدار زندگی، مبنای حقوق و ملاک تصمیم‌گیری در مورد جان و ناموس مردم قرار دهد. اگر فقه موجود، به کتاب الهی و سنت نبوی و علوی مستند است، علم حقوق برون‌دینی مؤلف محترم، هیچ استنادی به دین و شریعت ندارد.

اگرچه رهبر فقید انقلاب، اجتهاد مصطلح را کافی ندانستند، اما فقه جواهری را لازم می‌شمردند و بر اساس آن و به تبع فقهای سلف، به ولایت مطلقه رو آوردند. «بنای نور استواری» که *امام خمینی (ره)* در فقه مطرح کردند بر اساس مبانی فقهای گذشته بود، نه آن‌گونه که نویسنده *فقه در ترازو* ادعا کرده که با تحول برون و درون‌فقهی به سلب مطلق فقه انجامیده است. در پایان از خداوند سبحان بصیرت، علم و نور ایمان را برای همه محققان خواهانم.

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

فهرست آیات و روایات

فهرست آیات

- ۱۰۴ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا
- ۱۰۶ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ
- ۹۸ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ
- ۱۰۵ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ
- ۹۸ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ
- ۱۰۵ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ
- ۹۸ مَا جِئْتُمْ بِهِ السَّخَرُ إِنَّ اللَّهَ سَيُبْطِلُهُ
- ۸۴ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ
- ۱۰۳ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ
- ۸۴ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ
- ۹۸ وَلَوْ أَتَبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ
- ۸۴ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ

فهرست روایات

- اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا
 لا يجري لأحد إلّا جري عليه و لا يجري عليه إلّا جري له
 لو كان لأحد أن يجري له و لا يجري عليه لكان ذلك خالصاً لله سبحانه دون
 خلقه
 ٤٨
 ١٠٠
 ١٠٥

نمایه

امام سجاد(ع) ۹۵، ۹۷، ۱۱۱
 امام علی(ع) ۱۰۰، ۱۱۸
 اومانيسم ۷۲
 اهل سنت ۲۷، ۲۸، ۳۱، ۸۴

۱۱۶، ۱۱۹

ب

بسط تجربه نبوی (کتاب) ۶۱

پ

پوپر، کارل ۳۶
 پیامبر(ص) ۲۷، ۵۵، ۱۱۸

ت

تحليل مفهوم حکومت دینی
 (مقاله) ۶۲

ج

جامه تهذيب بر تن احيا (مقاله)

آ

آشتیانی، میرزا محمد حسن ۳۰
 آناکسیمندر ۷۲

الف

احياء العلوم (کتاب) ۲۹، ۵۳
 اسلام ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۴۷، ۴۸، ۵۱،
 ۵۸، ۵۹، ۶۵، ۶۶، ۷۵، ۷۹، ۸۱
 ۸۲، ۸۴-۸۶، ۸۸، ۹۵، ۱۱۴

۱۲۰

اصفهانى، محمدتقى ۶۰
 افلاطون ۷۱

اقبال لاهوری ۸۵
 اگزیستانسیالیسم ۷۲

المحجة البيضاء (کتاب) ۶۰

المراسم (کتاب) ۲۹

امام باقر(ع) ۱۱۸

سروش، عبدالکریم ۳۹-۴۱، ۵۴،

۵۵، ۶۱، ۷۲، ۷۶، ۷۷، ۸۱

۸۳-۸۵، ۸۷، ۱۱۵، ۱۲۱

سیوری، مقداد ۲۷

ش

شافعی ۲۸

شرایع الاسلام (کتاب) ۲۹

شریعتی ۸۵

شلاير ماخر ۸۲

شهيد اول ۲۷، ۳۰

شهيد صدر ۳۰

شیعه ۲۷، ۲۹، ۳۱، ۴۹، ۸۴، ۸۵

۸۷، ۸۸، ۱۰۷، ۱۱۶، ۱۱۹

ط

طباطبایی، محمد حسین ۸۲، ۸۶

غ

غزالی، ابو حامد ۲۹، ۵۳، ۵۴، ۷۸،

۸۱، ۸۲، ۱۱۶

ف

فقه در ترازو (مقاله) ۲۳، ۲۵، ۳۲،

۴۰، ۴۱، ۴۵، ۵۱، ۵۳، ۵۵، ۵۹،

۵۴

ح

حجة الله البالغه (کتاب) ۷۹

حقوق (رساله) ۹۵، ۹۷، ۱۱۱

خ

خدمات و حسنات دین (مقاله)

۴۵، ۷۵

خمینی، سید روح الله ۱۲۲

د

داروین ۷۲

داوید، رنه ۹۶

درباره دین (کتاب) ۸۲

دهلوی، شاه ولی الله ۷۹، ۸۲

دین اقلی و اکثری (مقاله) ۷۶،

۸۰، ۸۹

ذ

ذاتی و عرضی در ادیان (مقاله) ۸۳

ذکری (کتاب) ۳۰

س

سالار بن عبدالعزيز دیلمی ۲۹

سبحانی، آیت الله ۴۷

- مارکس ۷۲، ۶۱، ۶۵، ۶۹، ۷۵، ۸۰، ۸۱، ۹۷،
 محقق حلّی ۲۹، ۱۰۳، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۲۲
 محقق کرکی ۲۷، فهم دین و کلام جدید (مقاله) ۶۹
 مطهری، مرتضی ۸۲، فیض کاشانی ۶۰
 مهذب (کتاب) ۲۹، ق
 ن ۲۹، قاضی عبدالعزیز بن براج
 نیوتن ۳۷، قبض و بسط تئوریک شریعت
 و (کتاب) ۳۳، ۳۸
 وبر، ماکس ۷۲، قرآن ۱۹، ۲۰، ۲۷، ۵۳، ۸۴، ۹۵
 هـ ۹۷، ۱۰۵، ۱۱۱
 هگل ۷۱، قواعد (کتاب) ۳۰
 گ ۳۴، گالیه
 م ۲

مراکز فروش آثار در تهران

کتاب اندیشه

تقاطع بزرگراه شهید مدرس و خ شهید بهشتی، پلاک ۵۶ - تلفن: ۸۸۵۰۳۳۴۱

فروشگاه امیر کبیر

خ انقلاب، روبروی دانشگاه تهران، نبش خ فخرآزی - تلفن: ۶۶۴۰۰۷۵۷

پخش کتاب مرجع

خ ولی عصر (عج)، بعد از چهارراه زرتشت، نرسیده به سه راه فاطمی، خ صدر، پلاک ۴۴ - تلفن: ۸۸۸۰۲۰۰۱

پخش کتاب پکتا

چهارراه کالج، ابتدای خ حافظ شمالی، نبش بامشاد، پلاک ۵۲۵ - تلفن: ۸۸۹۴۰۳۰۳

کتاب مرجع

بلوار کشاورز، خ فلسطین، نرسیده به میدان فلسطین - تلفن: ۸۸۹۶۱۳۰۳

انتشارات حکمت

خ انقلاب، خ ایوریحان، پلاک ۹۶ - تلفن: ۶۶۴۶۱۲۹۲

انتشارات آئینه

خ ناصر خسرو، کوچه حاج نایب، پاساژ خاتمی، شماره ۱۲ - تلفن: ۳۳۹۳۰۴۹۶

نشر ثالث

خ کریمخان زند، بین خ ایرانشهر و خ ماهشهر، پلاک ۱۴۸ - تلفن: ۸۸۳۲۵۳۷۶-۷

نشر میزان

خ انقلاب، روبروی درب دانشگاه تهران، ابتدای خ فخرآزی، پلاک ۸۳ - تلفن: ۶۶۴۶۷۷۷۰

فروشگاه پکتا

خ انقلاب، بین وصال و قدس، نبش کوچه اسکو - تلفن: ۶۶۹۷۰۲۱۱

مرکز پخش شرکت کتاب شهر ایران

خ انقلاب، خ ایوریحان، خ شهید وحید نظری، پلاک ۱۶ - تلفن: ۶۶۴۱۲۷۶۲-۸

فروشگاه کتاب شهر ایران

خ بهارستان، پلاک ۹۵، روبروی بیمارستان طرفه - تلفن: ۷۷۶۳۷۷۶۶

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

نرسیده به چهارراه امیراکرم، خ نوفل لوشاتو، پلاک ۸۷ - تلفن: ۶۶۹۷۰۸۰۶

انتشارات آستان قدس رضوی (شرکت به نشر)

خ انقلاب، روبروی درب دانشگاه تهران - تلفن: ۶۶۴۰۱۵۴۳

مجمع مطبوعات تخصصی کشور (توزیع نشریات)

اتوبان کردستان، ونک پارک، خ علیخانی، ۲۰ متری گلستان، ۱۲ متری سوم، پلاک ۳ - تلفن: ۸۸۲۱۲۰۵۸-۹

مجمع آثار مکتوب ایرانیان (توزیع نشریات)

میدان آرژانتین، خ آلود، نبش خ ۲۷، پلاک ۴، واحد ۹ - تلفن: ۸۸۷۸۲۸۶۵ - ۸۸۷۸۲۸۷۵

