

۲/

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قلمروی فقه روستایی

هوشیار کریمی

کتابخانه تخصصی فقه و مذهب

شماره ثبت: ۵۸۴۹۹

ردیف کتاب:



سرشناسه : کریمی، هوشیار، ۱۳۶۶-
Karimi, Hoshyar
عنوان و نام پدیدآور : قلمروی فقه روستایی/هوشیار کریمی.
مشخصات نشر : سنندج: نشر امیار، ۱۴۰۰.
مشخصات ظاهری : ۱۶۶ ص: ۵/۳۱×۵/۱۴ س.م.
شابک : ۹۷۸-۶۲۲-۷۰۴۹-۸۲-۴
وضعیت فهرست نویسی : فیبا
موضوع : فقه
Islamic law
رده بندی کنگره : BP۱۶۹
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۲
شماره : ۸۵۳۳۵۶۴
کتابشناسی ملی :
اطلاعات رکورد : فیبا
کتابشناسی :

قلمروی فقه روستایی

- گردآوری و تنظیم: هوشیار کریمی
- ناشر: امیار
- صفحه آرا و طراح جلد: انتشارات امیار (افسانه محمدنیا)
- نوبت چاپ: یکم، ۱۴۰۰
- شمارگان: ۵۰۰
- شابک: ۴-۸۲-۷۰۴۹-۶۲۲-۹۷۸
- قیمت: ۴۰۰۰۰ تومان
- نشانی: سنندج، چهارراه شهداء پاساژ عزتی، طبقه ۱
- همراه: ۰۹۱۸۳۷۲۱۶۹۱

حق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است.

۰۸۷۳۳۱۵۳۶۲۵
۰۹۱۸۳۷۲۱۶۹۱
amirpublication

در گذشته با توجه به اینکه هنوز علوم شاخه‌های تخصصی پیدا نکرده بود گاهی دو یا سه و یا چند شاخه با هم در یک علم بحث می‌شدند. برای نمونه زمانی که علوم لغت پدید آمد در آن بحث از صرف، نحو، بلاغه و خود لغت می‌شد در حالی که بعدها پس از تحقیقات گسترده هر کدام به علمی تخصصی تبدیل شد.

در کنار اینکه در گذشته علوم شاخه‌های تخصصی پیدا نکرده بود، دانشمندی که مشغول آن نیز بودند به صورت تخصصی کار نمی‌کردند. اگر کسی در علمی دانشمند بود غالباً در دیگر علم‌ها هم دستی بر آب داشت. برای مثال عالمان دینی هم عالم و قاضی بین مردم بودند و هم نجوم شناس و حکیم شناس و ریاضی‌دان. دلیل آن هم این بود که معمولاً مراکز سوادآموزی، مراکز دینی بودند و غیر از آن‌ها مرکزی برای یادگیری هیچ فن و دانشی وجود نداشت. یعنی اگر کسی به دنبال یادگرفتن ریاضی، فلسفه یا نجوم شناسی را یاد می‌بود، می‌بایست به مراکز دینی آن زمان مراجعه می‌کرد و نزد حکیمان مسلمان آن را یاد می‌گرفت. برای نمونه ابن سینا از جمله آن کسانی بود که هم در علوم دینی دستی داشت و هم در علوم پزشکی و هم در فلسفه و منطق (حکمت). این همبستگی و در هم تنیدگی علوم در آغاز خود یک سیر طبیعی بود و عیبی به حساب نمی‌آمد، زیرا علوم بعد از تحقیقات و گذر زمان است که بسط داده می‌شوند و تقسیم بندی‌های آن‌ها دقیق‌تر می‌شوند.

اینکه اغلب علوم در گذشته تحت تحقیقات و سبطره مراکز دینی بودند جای تعجب ندارد، زیرا در آن زمان‌ها تنها خواستگاه‌های علمی مراکز و مدارس دینی

بودند. مدارس دینی جهت تشویق مردم به یادگیری علوم و تحقیقات دینی تأسیس شدند، لکن همین خود منشأ سرآغازی برای تحقیق در علم‌های دیگر بود. لذا اگر می‌بینیم غالب علوم در گذشته تحت تسلط و تحقیقات علوم دینی بودند جای سوال و اعتراض ندارد و به معنای استبداد و دیکتاتوری حاکمیت دینی بر علوم نبوده است. این سیر طبیعی علوم بوده و باید آن را پذیرفت.

اگر می‌بینیم که اغلب علوم در گذشته چارچوب و رنگ و بوی دینی به خود گرفته بودند جای هیچ ایرادی ندارد، زیرا اگر در هر جای دیگری رشد می‌کردند همان رنگ و بو را به خود می‌گرفتند. طبیعی است که هر مرکزی برای حفظ دستاوردهای خود تلاش کند. یعنی تلاش کند که آن علوم از حاکمیت او خارج نشود. معمولاً آدمیان در مقابل ما یملک خود تلاش می‌کنند و در مقابل هر کس بخواهد آن را از تسلطشان خارج کند مقاومت خواهند کرد. نمونه آن، کلیساهای مسیحیان است که در راستای سیطره خود بر علوم تلاش‌های بسیاری کردند و با هر کس که مخالفت می‌کرد به شدت برخورد می‌کردند و نظراتی که از غیر مراکز خود بیرون می‌آمد را رد می‌کردند. برخورد آن‌ها با گالیله و داروین نمونه‌هایی از این اقدامات است.

اینکه می‌بینیم فلسفه و منطق به نام فلسفه و منطق اسلامی، جامعه‌شناسی اسلامی، روانشناسی اسلامی، اقتصاد اسلامی و سیاست اسلامی پدید آمدند، جای ایراد نیست. نباید به نقد این منشأها پرداخت. این علوم اگر در هر جای دیگری رشد می‌کردند تحت سیطره همانجا قرار می‌گرفتند و نیز رنگ و بوی و چارچوب همانجا را می‌گرفتند. این ادیان و علوم دینی بودند که اولین بار مردم را به یادگیری علوم خودشان تشویق می‌کردند و همین سرآغاز کشفیات و دنبال کردن دیگر علوم شد. در عالم اسلامی اغلب علوم را مسلمانان کشف کردند، لذا بسیار طبیعی است که اگر رنگ و بوی دینی هم داشته باشند. طبیعی است که گاهی در آن‌ها از

استدلال‌های دینی استفاده شده باشد، و گاهی با استدلال‌های دینی موضوعی رد و یا اثبات شده باشد.

پس جای تعجب ندارد که یک عالم دینی چون غزالی در روانشانی نیز بحث می‌کند، کسی چون ابن سینا در علم پزشکی کتاب می‌نویسد، ابن رشد مسلمان در فلسفه و منطق نظرانی برای گفتن دارد. ابن خلدون علم جامعه‌شناسی را با رنگ و بوی اسلامی بنا می‌کند. علمای اسلامی حقوق اجتماعی و قوانین شهروندی را هم می‌نوشتند.

این روند طبیعی علم نیز در خود علومی که جزء ابراز فهم دینی و برای فهم آن ضروری بودند جریان داشت. برای نمونه در آغاز، علم اصول در علم فقه تنیده بود و به عنوان یک علم جدا بحث نمی‌شد. وضع و استعاره هنوز جزء علم لغت بودند. در واقع می‌توان در مورد دانشمندان اسلامی گفت که آن‌ها همه کاره مردم بودند، جواب سوال‌های دینی را می‌دادند، اختلافات حقوقی و اجتماعی مردم را برطرف می‌کردند، جواب سوال‌های سیاسی حاکمان را می‌دادند، جواب سوالات روانشناسی مردم را می‌دادند، حکیم و پزشک مردم بودند.

دانشمندان بسیاری در علوم مختلف در مدرسه بیت الحکمه رشد و پرورش یافتند. در آن زمان اگر کسی می‌خواست که علم پزشکی را یاد بگیرد وارد بیت الحکمه می‌شد و نزد حکیمان مسلمان به چنین دانشی می‌پرداخت. همانطور که اگر کسی می‌خواست علوم دینی را یاد بگیرد به مدرسه بیت الحکمه به نزد دانشمندان مسلمان می‌رفت.

در آغاز که فقهاء علم فقه را تدوین کردند در آن هم از علم اصول بحث می‌کردند و هم از علم حقوق - اعم از حقوق مدنی و حقوقی شهروندی - و هم از سیاست داخلی حکومت و هم سیاست خارجی حکومت و هم از حقوق تجاری مردم. هر چند که خیلی زود علم اصول از علم فقه جدا شد و به دنبال آن نیز دیگر علوم با پیشرفت و افزون شدن تحقیقات به شاخه‌های دقیق‌تری تقسیم شدند و از

عمومیت به شکل تخصصی تغییر یافتند. علم صرف، نحو و بلاغه از علم لغت جدا شدند و شاخه‌های تخصصی یافتند. علم اصول از فقه جدا شد و صورت تخصصی یافت. لکن هنوز که هنوز است برخی نمی‌توانند بپذیرند که بطور تئوری و تخصصی علم حقوق مدنی و شهروندی، حقوق تجارت و معاملات و سیاست داخلی و خارجی حکومت از فقه جدا شده و شاخه‌های تخصصی یافته است. از همین جهت از حقوق اسلامی و معاملات اسلامی، سیاست داخلی و خارجی اسلامی بحث می‌کنند و نمی‌توانند از چنین برچسب‌هایی دل بکنند.

نکته‌ای که در اینجا لازم است ذکر شود این است که این علوم هر چند که به دست دانشمندان و حکیمان مسلمان آغاز یافتند لکن منشأ اسلامی نداشتند. به این معنا که از درون دین بر نمی‌خواستند. هر چند که گاهی از استدلالات دینی استفاده می‌شد، هر چند که با دلایل دینی و شرعی موضوعی ثابت و یا رد می‌شد، لکن هرگز به معنای این نبودند که تماماً دینی هستند. از همین جهت کمتر علمی در دنیای اسلام پیدا می‌شود که عاری از دلایل و استنباطات شرعی و دینی باشد. لکن وجود استدلالات دینی در آن علوم را نباید به معنای این گرفت که تماماً دینی هستند و یا دین سیطره و حاکمیت بر آن‌ها دارد و در غیر دین یافت نمی‌شوند. خدا رحمت کند غزالی را که حتی در مورد علم اصول فقه چنین نظری داشت. او می‌گفت که دلایل شرعی فقط علل‌می بر وجود احکام شرعی هستند نه اثبات‌کننده احکام شرعی.

لذا اینکه گاهی در متون دینی گاه‌ها موضوعات علمی، اعم از پزشکی، زمین شناسی، نجوم، سیاست، اقتصاد، حکومت داری، حقوق، روانشناسی و... دیده می‌شود فقط اشاراتی بر آن‌ها می‌تواند باشد نه اینکه بخواهد نشان دهد که آن علوم تحت سیطره و حاکمیت اوست و برای تحقیق و رد قبول به آن مراجعه کنیم. دین هم خود چنین ادعایی ندارد، زیرا تمام احکامی که در مورد حقوق مدنی و شهروندی، تجاری، قضایی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی بیشتر از هفتاد هشتاد

حکم نیست. با این مقدار احکام که نمی‌شود این همه علوم را شکل و یا پوشش داد.

اساساً آنچه که در فقه آمده است از دو صورت خارج نیست: یا بحث از روابط انسان با خداوند است و یا بحث از روابط انسان با محیط (مردم، حکومت، طبیعت و...) است. احکامی که در فقه بیانگر رابطه انسان با خداوند هستند را می‌توان تماماً دینی و فقهی دانست. زیرا اساساً رابطه با عالم غیب و مارواء ماده را غیر پیامبران آگاه نیستند. لذا باید پذیرفت که این احکام را باید از دین و متون دینی فرا گرفت. از همین جهت احکامی چون نماز، روزه، حج، زکات در غیر متون دینی یافت نمی‌شوند و تاکنون نیز هیچ دانشمند غیر دین برای ما در مورد آن‌ها نظری نداده و دخالتی نکرده است. لکن قضیه در طرف دیگر مقداری متفاوت است. یعنی همانجا که بحث روابط انسان با تمام محیط خود است احکام چندانی در دین و شریعت وجود ندارد، از همین جهت حکیمان و دانشمندان دینی نیز از نظرات غیر مسلمانان در این بخش استفاده کرده‌اند. هیچ دانشمند دینی برای اثبات احکام نماز و روزه و حج و زکات به نظرات، ارسطو، افلاطون و ... استدلال نکرده است، لکن در بخش دیگر به وفور از آن‌ها استفاده کرده‌اند. دلایل آن هم این بود که اساساً این علوم خواستگاه و منشأ دینی نداشتند و تحت سیطره و حاکمیت دینی نبود.

لذا در فقه و احکام فقهی می‌توان گفت که بخش عبادات (روابط انسان با خداوند) تماماً دینی و فقهی هستند و در غیر فقه چنین احکامی پیدا نمی‌شود، لکن در بخش دوم نمی‌توان چنین ادعایی کرد. یعنی نمی‌توان آن‌ها را تماماً دینی و شرعی دانست. گذشته از اینکه خود دین نیز چنین داعی ندارد.

ما در صدد مقاومت در مقابل نظرات و استدلالات دانشمندان مسلمان در این علوم نیستیم و نمی‌خواهیم این حق را از آن‌ها سلب کنیم، همانطور که در صدد خارج کردن آن از سیطره متون دینی و شرعی نیستیم، زیرا از اساس نیز تحت

سیطره و حاکمیت آن متون نبودند. علمای اسلامی کار دیگری غیر از همان کاری که انجام دادند ممکن و مقدور نبود. کتاب فقه، کتاب احکام عبادی بود. لکن نیاز مردم تنها با این احکام رفع نمی‌شد بلکه نیازهای تجاری، سیاسی، اقتصادی، قضائی و حقوقی هم داشتند و کسی غیر از این دانشمندان و حکیمان مسلمان هم نبود که پاسخگوی این نیازها باشد.

اینکه این علوم به دست حکیمان و دانشمندان مسلمان آغاز شدند و اینکه مردم مدام برای رفع نیازهای خود به آن‌ها مراجعه می‌کردند در گذر تاریخ این تصور را شکل داد که گویی این علوم تماما اسلامی هستند و در غیر دین و شریعت یافت نمی‌شوند. دو چیز یک باور را در میان مردم تحکیم می‌بخشد: یکی نظریه‌ها فکری و دیگری بازگو کردن عملکرد مداوم یک عده در مقابل یک چیز. اینکه همیشه در تاریخ بحث می‌شود از علومی که به دست دانشمندان مسلمان کشف و توسعه یافت خود به خود این باور را ایجاد کرد که این علوم اسلامی هستند.

تاریخ این تقدس را به آن‌ها نیز بخشید. زمانی که نشان داد این علوم اسلامی هستند و در راستای حفظ و بقای آن‌ها کوشید. از همین جهت در گذر تاریخ بعد از اینکه مدتی از آغاز آن گذشته بود(اساسا تقدس با گذر زمان ایجاد می‌شود از همین جهت در آغاز این تقدس وجود نداشت) مدام مسلمانان بر حاکمیت اسلام بر آن علوم می‌کوشیدند و در مقابل خروج آن‌ها مقاومت می‌کردند.

فقه اسلامی کتابی بود که در مدارس اسلامی توسط دانشمندان اسلامی نوشته می‌شود و پاسخگوی تمام نیازهای موجود در آن زمان‌ها بود. در کنار اینکه نیازهای عبادی مردم را پاسخ می‌گفت نیازهای حقوقی، قضائی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مردم را نیز پاسخ می‌گفت. مردم جای دیگری نداشتند و دانشمندان دیگری سراغ نداشتند که جهت رفع نیازهای خود به آنجا مراجعه کنند. لذا اگر فقه موضوعاتی بسیاری را بیان کرده نه از آن جهت بود که می‌خواست نشان دهد که این علوم تماما فقهی و دینی و در حاکمیت او هستند، بلکه جهت رفع نیاز و

جوابگویی به مردم به آن مسائل ورود می‌کرد. به عبارتی خلاصه تر اینکه اگر فقه در تمام آن مسائل ورود می‌کرد نه از آن جهت بود که نشان دهد این علوم تماما فقه و دینی هستند، بلکه از جهت رفع نیازهای و اقتضات آن زمان به آن‌ها ورود می‌کرد و با توجه به اینکه متون دینی در آن زمان جزء منابع و مراجع اساسی بودند از همین جهت از دلایل و استنباطات دینی و شرعی نیز در آن‌ها استفاده شده است. امام شاطبی در کتاب ارزشمند موافقات می‌گوید تمام آن مسائلی که در کتاب اصول بیان می‌شود جزء اصول فقه نیستند، اصول فقه فقط شامل ادله احکام می‌شود و مابقی مسائل دیگر که در کتاب اصول بیان شده‌اند جهت رفع نیاز و از باب ضرورت در کتاب اصول فقه آورده شده‌اند، لکن جزء اصول فقه نیستند. قضیه فقه هم چنین قضیه‌ای است. یعنی مسائل آن تماما فقهی و دینی نیستند، بلکه از باب نیاز و ضرورت‌های زمان به آن ورود کرده است.

اما بعد از گسترده شدن تحقیقات و اینکه علوم از آن درهم‌تنیدگی خارج شد و هر علمی شاخه تخصصی خود را یافت، ضرورتی ندارد که در مقابل آن مقاومت کرد. یعنی ضرورتی نیست که در مقابل کوچک شدن حاکمیت دین بر این علوم مبارزه کرد، زیرا در همان اول هم تحت حاکمیت آن نبود و خود متون دینی هم چنین ادعایی نداشتند. اینکه این علوم صورت تخصصی پیدا کرده‌اند خود یک مزیت به حساب می‌آید و کار فهم دین را آسانتر کرده است، زیرا خود دین هم تخصصی‌تر شده است و این بار بهتر می‌توان فهمید که او دنبال چه چیزی است و درصدد بیان چه موضوعی است. این تخصصی شدن را باید پذیرفت، زیرا مقاومت در مقابل این سیر طبیعی تابی نخواهد آورد و روزی حتما شکست خواهد خورد.

موضوعاتی که فقه بیان کرده است در کل به سه موضوع اساسی تقسیم می‌شود:

عبادات، معاملات و جزائیات.

اساس عبادت به رابطه انسان با خداوند برمی گردد و همانطور که توضیح دادیم تماماً فقهی و دینی هستند و در خارج از دین پیدا نمی شوند. به عبارتی دیگر به معنای واقعی تحت استبداد و سیطره دینی و فقهی هستند. و در خارج از آن ها چیزی پیدا نمی شود. لکن دو بخش دیگر یعنی معاملات و جزائیات بخش روابط انسان با انسان و محیط هستند. یعنی در آن ها بحث ماوراء ماده و عالم غیب وجود ندارد که لازم باشد آن ها را تماماً فقهی و دینی دانست. خود دین هم با هفتاد هشتاد حکم چنین ادعایی را در تمام این موارد نداشته و نخواهد داشت. از همین جهت به وفور منابع و مراجع غیر دینی در آن ها یافت می شود. این علوم تحت استبداد دین نبودند از همین جهت در خارج از دین و فقه رشد بسیاری هم کردند. پس در واقع در میان موضوعاتی که فقه به آن ها ورود کرده است می توان بخش عبادات را تماماً فقهی و دینی دانست، لکن دو بخش دیگر از معاملات و جزائیات را نمی توان تماماً فقهی و دینی دانست هر چند که گاهی حکمی و یا احکامی در مورد آن ها بیان شده است. عبادات از آن جهت که بحث روابط انسان با خداوند و عالم غیب است در خارج از فقه هیچ رشدی نداشته اند و هیچ تحقیقات جدیدی بر آن ها صورت نگرفته است. یعنی مسیر رشد و ترقی و شکوفایی و یا کشفیات جدید در آن ها وجود ندارد. لذا اگر کسی می خواهد عبادات را فهم کند باید حتماً به همان متونی که سال ها است به آن مراجعه می شود، مراجعه کند. لکن در مقابل، بخش های دیگر فقه در خارج از فقه به وفور رشد کرده اند، زیرا اساس موضوع آن ها عالم ماده و علوم دنیایی است و این چرخه در گذر زمان تکمیل تر می شود. از همین جهت تحقیقات بسیار گسترده ای در آن ها صورت گرفته و روز به روز در حال ترقی و رشد و کشفیات جدید هستند. روز به روز معاملات جدید پیدا می شود. روز به روز جزم های جدید ایجاد می شود. روز به روز ابعاد بیشتری از سیاست های داخلی و خارجی مبرهن می شود. لذا هیچ وقت تحت سیطره و تسلط دین و فقه نبوده و نخواهند بود.

اساساً چیزی تحت تسلط و حاکمیت چیزی دیگری قرار خواهد گرفت که راه رشدی در غیر آن وجود نداشته باشد. این قضیه در مورد عبادات کاملاً صادق بوده است، لکن در بخش‌های دیگر چنین نبوده است. استبداد هم جوابگو نیست. یعنی به زور نمی‌توانیم در مقابل آن مقاومت کنیم. زیرا اگر تماماً دینی و فقهی بودند مانند بخش عبادات بودن هیچ تلاش و مقاومتی تحت تسلط و حاکمیت دین باقی می‌ماندند. لذا هر چقدر مقاومت شود نتیجه‌ای نخواهد داشت، زیرا از اساس نیز تحت حاکمیت دین و فقه نبوده‌اند که بخواهند بمانند.

پس اگر تحقیقات امروزه این علوم را اسلامی و فقهی نمی‌دانند و تلاش می‌کند آن را از استبداد فقه و دین خارج کند جای ایراد ندارد. تلاش برای بقای آن تحت سیطره دین و فقه رشد و شکوفایی را از آن خواهد گرفت. مگر می‌توان با هفتاد هشتاد حکم همیشه در طول زمان به آن پیشرفت داد. علوم باید آزاد رشد کنند نه اینکه مختوم به یک منبع و یا منابع خاص باشند. اینکه علوم انسانی در میان مسلمانان رشد چندانی نداشت و بعد از مدت کوتاهی متوقف شدند نشان از همان استبداد و حاکمیت فقه بر آن‌ها بود، زیرا انحصار آن‌ها در یک منبع وجود رشد و ترقی را از آن‌ها سلب می‌کند.

اینکه در متون دینی گاهی آیات و دلایلی اجتماعی، حقوقی، روانشناسی و تجاری و... وجود دارد به معنای وجود آن منابع در دین نیست. اینگونه تفسیر دین کردن و سراغ آن گرفتن مانع از پدیدار شدن معنای اصلی آن است. وقتی بخواهیم از دین چنین علمی را به دست آوریم همان انتظاراتی را که خود از آن داریم پیدا می‌کنیم. در آن صورت معنای واقعی آیات را نخواهیم دید و همان چیزی را بدست خواهیم آورد که دنبال آن هستیم. از همین جهت گاهی استدلالاتی از دین برای اثبات و یا رد موضوعی در این علوم استخراج می‌شود که با مقداری بصیرت خواهیم فهمید که با هزاران تاویل هم قابل توجیه نیستند.

با این روش هم علوم از آزادی خود ممنوع می‌شوند و هم از سیر طبیعی کشف باز می‌مانند. لذا باید راه را برای این علوم باز کرد، بار اضافی را باید از دوش فقه برداشت، باری که به ناحق بر دوش او بسیار سنگینی می‌کند. آیا ناروا نیست که با هفتاد هشتاد حکم بخواهیم این همه علوم را سیراب کنیم؟ آیا پیشرفت و ترقی با این مقدار حکم حاصل می‌شود؟ دانشمندان اگر در گذشته به این باب‌ها ورود کردند چندان ناروا عمل نکردند، در آن زمان آن‌ها همه‌کاره بودند، علوم شاخه شاخه نشده بود، اهل علم و کاردانی غیر از آن‌ها در جامعه نبود. اگر دلایل و استنباطات خود را از متون دینی و شرعی استخراج می‌کردند جای تعجب نداشت، زیرا مرجعی غیر از آن جلوی دست نبود، تحقیقات و تکاپویی هنوز در علوم رخ نداده بود.

در بخش عبادات به اندازه کافی و وافی دلایل برای آن وجود دارد که به طوری نیاز به نوآوری و چیزی دیگری نباشد (مگر در موارد جزئی که بعداً به آن اشاره می‌شود). لکن بخش‌های دیگر چون معاملات و جزائیات مثل این بخش نیستند. این دانشمندان اسلامی بودند که در آن باب‌ها ورود کردند، لکن خود اسلام و دین در آن‌ها ورود نکرده است. عبادات پرورسانی ندارند و همانی بوده و هستند که در آغاز شروع شدند، لکن قضیه معاملات و جزائیات اینگونه نیست، هر روز معامله و جرم جدیدی ایجاد می‌شود، لذا نیاز به پرورسانی جدی دارد.

شاید برخی بگویند که دین و شرع در این موارد کلیات را بیان کرده است، همان جوابی که همیشه در مقابل حاکمیت دین و استبداد آن بر علوم داده شده است. لکن در جواب می‌توان گفت که علوم کلی نیستند. این فلسفه و منطق هستند که کلی هستند و بحث از کلیات خواهند کرد نه علوم. علوم حقوقی (مدنی و شهروندی و ..)، تجاری، سیاسی، اقتصادی، روانشناسی و اجتماعی همه جزئی هستند و به صورت تفصیلی نوشته می‌شوند. تفاوت قانون با کلیات همین است. قانون به جزئیات اشاره می‌کند لکن کلیات به قواعد کلی اشاره می‌کند. مگر نه این

است که فقه از جزئیات استخراج می‌شود. مگر در تعریف فقه نمی‌گویند که استنباطاتی هستند که از نصوص تفصیلی که همان نصوص جزئی هستند استخراج می‌شوند. نصوص جزئی هم همان نصوصی هستند که به شخصه فقط به بیان یک مورد خاص پرداخته‌اند. در حالی که کلیات به بیان یک مورد خاص نمی‌پردازند. از همین جهت در مقابل نصوص تفصیلی و جزئی قرار می‌گیرند. حال چطور است که می‌گویند فقه از نصوص تفصیلی و جزئی بدست می‌آید! لکن در مورد دیگر علوم می‌گویند از کلیات بدست می‌آیند؟! مگر همه آن‌ها (به زعمشان) جزء فقه نیستند؟! اگر هستند پس چطور منبع استخراج آن‌ها تفاوت دارد؟! آن‌ها خود این تفاوت را ایجاد کرده‌اند. بخش عبادات را به کلی از جزئیات مستنبط دانسته‌اند لکن دیگر بخش‌های فقه را از کلیات مستنبط دانسته‌اند. هیچ علمی (به معنای خاص) تنها با کلیات علم نمی‌شود.

این نکته را باید به خوبی دانست که اگر دانشمند مسلمانی کشفی داشته باشد و یا علمی را پایه‌گذاری کند و یا در علمی نظرات خاصی داشته باشد به معنای اسلامی شدن و یا اسلامی بودن آن نیست. به عبارتی دیگر اگر کاشف علمی مسلمان باشد به معنای اسلامی بودن مورد کشف شده او نیست. کشفیات مکانیسم و چارچوب خود را دارند و اسلامی و غیر اسلامی ندارند. هر علمی راهکارهایی برای کشف دارند که برای مسلمان و غیر مسلمان ممکن می‌شود و نیز نتایجی دارند که هم مسلمان و هم غیر مسلمان را در بر می‌گیرد. به عبارتی دیگر می‌توان گفت علوم یک سیر طبیعی دارند که فارغ از اعتقادات انسان‌ها به این سیر ادامه می‌دهد.

اگر دانشمندان اسلامی در گذشته با توجه به نیازها و اقتضائات زمان خود در باب این علوم نظراتی داشته‌اند همان کاری را کرده‌اند که برای هر دانشمند دیگر ممکن است و همان کاری را کردند که دیگر دانشمندان در هر علومی می‌کنند. آن‌ها به توجه به درک و توانایی خود به استنباط و اظهار نظرات خود در آن باب‌ها

پرداخته‌اند. ممکن است که نظرات آن‌ها چندان هم تخصصی نباشد، لکن با توجه به محدود بودن تحقیقات آن زمان نظرات قابل قبول و در حد خود راهگشایی بودند. یک پزشک عمومی ممکن است در تمام شاخه‌های تخصصی طبابت نظرانی داشته باشد هر چند که اگر پیش‌فرضانه قضاوت‌کار باشیم نظر یک متخصص اولی‌تر از نظر او خواهد بود.

کتاب‌های فقهی و نظرات فقهی در گذشته، کتاب عبادات، کتاب قضائی، کتاب سیاسی، کتاب حقوقی (اعم از حقوق مدنی، شهروندی، تجاری ...) کتاب اقتصاد و..... بودند. آن‌ها عموم نیازهای مردم را پاسخ می‌گفتند و تا جایی که ممکن بود از آیات و نصوص دینی اشاراتی را برای آن‌ها استنباط می‌کردند. این روند جای هیچ ایرادی نداشت، زیرا اساساً راهی غیر از این وجود نداشت و نیز علوم در طول افزون شدن تحقیقات است که تصفیه و تقسیم می‌شود و شاخه‌های تخصصی خود را می‌یابد.

لکن امروزه با توجه به گسترده شدن تحقیقات و پژوهش‌ها باید پذیرفت که علوم شاخه‌های تخصصی خود را یافته است و از فقه جدا شده است. نمی‌گوییم جزء فقه بوده‌اند و امروزه باید آن‌ها را جدا کرد، زیرا در همان اول هم جزء فقه نبودند، بلکه با توجه به نیاز مردم و پاسخگویی دانشمندان همه آن‌ها در یک کتاب تدوین شد. مگر نه اینکه در کتاب اصول فقه هم علم لغت وجود دارد، لکن هرگز جزء اصول نبوده و نخواهد بود. مگر غیر از این است که برخی از علوم خوب و بد و برخی دیگر درست و نادرست را نشان مردم می‌دهند. دانشمندان اسلامی هم دنبال همین هدف بودند و با توجه به توانایی و درک خود این خوب و بد‌ها و این درست و نادرست‌ها را به آن‌ها نشان می‌دادند. همین تصور و باور آن‌ها را وامی‌داشت که در تمام آن موارد دخالت کنند و جابجایی مردم باشند. آن‌ها که بضاعتی از علم و دانش داشتند جای خود دارند در حالی که هم اکنون هستند

انسان‌های عوامی که در هر علمی اظهار نظر و پاسخگویی می‌کنند. این راه برای هیچ کسی بسته نبوده و نخواهد بود و هیچ کسی از اظهار نظر ممنوع نخواهد شد. پس آنچه را که باید تماماً فقهی و دینی دانست تنها بخش عبادت است. این عبادت است که به طور تفصیلی و تخصصی در متون دینی و شرعی بیان شده‌اند. لکن باب‌های دیگر فقه را در واقع نمی‌توان فقهی و دینی دانست هر چند که گاهی حکم یا احکامی من باب اشاره در مورد آن‌ها بیان شده است، زیرا هیچ علمی با چند حکم به صورت تخصصی علم نخواهد شد و به صورت جزئی بیان نخواهد شد. اینکه در احکام داریم که در سیاست داخلی و خارجی باید با مردم به عدالت و قسط رفتار کرد علم سیاست بدست نخواهد آمد. اینکه در باب معاملات داریم که نباید مال مردم را به ناحق خورد و یا ربا حرام است، علم اقتصاد و حقوق تجاری بدست نخواهد آمد. اینکه در باب جنایات داریم که نفس در مقابل نفس خواهد بود، حقوق قضائی را شکل نخواهد داد. اینکه در باب حکومت داری و جمهوریت باید مشورت کرد به تنهایی دموکراسی محقق نخواهد شد و....

اگر می‌بینیم که عبادات در خارج از دین رشد و ترقی نداشته‌اند و در مقابل علوم انسانی و طبیعی در خارج از دین و شریعت به وفور گسترده و رشد کرده است باید برای ما تلنگری باشد. همین نشان می‌دهد که تنها بخش عبادات تحت تسلط فقه و دین است، لکن بخش‌های دیگر آزاد هستند، از همین جهت به وفور رشد کرده‌اند. پس فقه باید دست از سر این موارد بردارد. یعنی باید راه را برای حقوق، سیاست، اقتصاد و جامعه‌شناسی و.... باز کند. تحقیقات آنقدر گسترده شده است که دیگری نیازی به نظریات و استنباطات فقه نداشته باشد. امروزه فقه هم تخصصی‌تر و فقهی‌تر شده است. از این روند باید خرسند بود، زیرا هر کدام دقیق‌تر شدند. دایره فقه، دامنه و قلمروی آن مشخص‌تر شده است. این را باید به فال نیک گرفت. کار فقه امروزه آسان‌تر شده است و باید به همان بخش عبادات بپردازد. اهل فقه دیگر لازم نیست که به آن دایره‌ها ورود کنند لکن اهل آن علوم، یعنی علم حقوق،

اقتصاد، سیاست و جامعه‌شناسی می‌توانند به دید یک منبع از نظرات و استنباطات گذشتگان استفاده کنند. پس بحث فقه فقط : مطهرات، نماز، روزه، زکات و حج خواهد بود. لکن معاملات و جزئیات را باید به دیگر علوم بسپارد و این بار را از دوش خود بردارد.

و اکنون مقداری جزئی‌تر به مواردی که فقه به صورت غیر تخصصی به آن‌ها ورود کرده است:

نکاح

در معاملات بحث از : نکاح، طلاق، معامله، و.....

آیا نکاح موضوعی است که با شرع مشروع می‌شود یا غیر؟
آنچه که در موضوع نکاح مهم است و آن روا می‌کند چند مورد است:

- قبول دو طرف

- شاهدان ماجرا

- خطبه عربی

در مورد خطبه عربی باید گفت که از همان گذشته نیز فقهاء گفته‌اند وجود خطبه عربی لازم نیست و با هر زبان دیگری می‌توان آن را خواند. لذا این خطبه عربی نیست که به عنوان یک متن دینی نکاح را مشروع می‌کند.

اما قبول دو طرف و وجود شاهدان لازم و ضروری است. ای کاش فقهاء به جای آنکه آنقدر بر وجود خطبه عربی تأکید می‌کردند بر رضایت دو طرف تأکید می‌کردند و به جای رضایت دختر رضایت پدر و ولی را ملاک قرار نمی‌دادند.

لزوم وجود دو شاهد از این جهت است که علنی و اجتماعی شود. نکته بسیار مهمی که در اینجا هست این است که وجود دو شاهد نشان از آن است که عقد نکاح یک عقد اجتماعی است. یعنی با وجود شاهدان مشروعیت پیدا می‌کند نه اینکه با دین مشروعیت پیدا می‌کند. وجود شاهد برای عدم تهمت لازم و ضروریست. در حالی که اگر دینی باشد و با شرع مشروعیت پیدا کند همینکه

شخص خداوند را در محضر خودشان (دوطرف) به گواهی بگیرند) آنگونه که عده‌ای جاهل و نادان این کار را می‌کنند) کافی می‌بود. لکن این از اساس نادرست است، زیرا اساساً عقد نکاح مشروعیت الهی ندارد و هیچ بخشی از آن با دین مشروع نمی‌شود، بلکه مشروعیت اجتماعی دارد. یعنی این جامعه (که وجود دو شاهد نمادی از آگاه بودن جامعه بر این پیوند است) است که به آن اعتبار و مشروعیت می‌بخشد. عقد نکاح خود یک امر اعتباری است که با رضایت دو طرف و آگاه بودن جامعه از آن (وجود دو شاهد) مشروعیت پیدا می‌کند. لذا دین و شرع در این راستا هیچ دخالت و متنی برای مشروعیت ندارند. پس می‌توان گفت که از اساس نکاح موضوعی فقهی و تماماً دینی نبوده و نخواهد بود همانطور که از آغاز نیز از ابداعات اسلام نبود بلکه قبل از اسلام نیز وجود داشت و پیامبر (ص) صحت آن را تایید کرد.

پس عقد نکاح موضوعی فقهی و دینی نیست بلکه می‌توان آن حقوقی و قانونی دانست تا شامل انواع افراد با انواع افکار و باورها باشد. سال‌هاست که ما خود را فریب می‌دهیم و می‌گوییم اشکالی ندارد که دو طرف اهل نماز نیز نباشند و هزاران توجیه برای صحت آن آورده‌ایم و یا می‌گوییم اشکالی هم ندارد که شاهدان نیز تماماً عادل نباشند. این توجیه‌ها زمانی لازم بوده که گمان شده عقد نکاح عقدی تماماً فقهی و دینی است در حالی که اگر آن را یک عقد اعتباری می‌دانستیم که با آگاه بودن جامعه مشروعیت پیدا می‌کند.

نکته‌ای که باید در اینجا به آن دقت کرد این است این عقد زمانی الهی و دینی است که مشروعیت اجتماعی پیدا کند. یعنی خداوند آن را زمانی قبول دارد که مشروعیت اجتماعی پیدا کرده باشد، زیرا خداوند برای کسی گواهی نمی‌دهد که من شاهد بودم که فلانی و فلانی عقد کردند. لذا عقد با هیچ کدام از اینها، نه خطبه، نه قبول دوطرف، نه وجود شاهدان، و نه عادل بودن عاقدان و شاهدان فقهی

و دینی نمی‌شود. و اما نصوص و احکامی که در مورد نکاح داریم بیشتر از چند مورد جزئی نیستند. قرآن می‌فرماید که نکاح کنید.

نکته مهم دیگری که در اینجا وجود دارد بحث ثبت آن در مراکز ثبت اسناد است. ثبت آن امروزه بیشتر از هر مورد دیگری می‌تواند به آن مشروعیت فقهی و دینی ببخشد، زیرا این ثبت آن است که در هر جا و مکانی اعتبار اجتماعی به آن می‌بخشد. ثبت سندی آن باعث تحیکم و قبولاندن آن حتی به خود دو طرف است. زیرا امروزه هستند کسانی که ثبت سند نمی‌کنند و به آسانی از زیر بار آن شانه خالی می‌کنند.

در فقه روستایی چنین چیزی وجود نداشت و همان اعلان اجتماعی برای مشروع شدن یک عقد نکاح کافی بود. لکن در جامعه مدنی امروز این قضیه کافی نیست و ثبت رسمی آن در مراکز ثبت اسناد بهتر از هر چیزی دیگری این اعلان اجتماعی و مشروعیت را نشان می‌دهد. از همین جهت ثبت رسمی آن در مراکز ثبت اسناد لازم و ضروری است.

و اما در مورد طلاق باید گفت: موضوع آن هم مانند نکاح است. طلاق یا با رضایت دو طرف است که شرع و حتی قانون دخالتی در رضایت دو طرف نخواهد کرد و یا در مورد پرداخت حق و حقوق دو طرف اختلاف دارند که در آن صورت کار به مراکز قانونی و دادگاهی برای حل و فصل کشیده خواهد شد. می‌بینیم که موردی برای فقهی و دینی بودن آن وجود ندارد. یعنی می‌توان به آسانی آن را با قوانین خانوادگی در مراکز حقوقی حل و فصل کرد.

صیغه طلاق هم مانند صیغه نکاح یک صیغه شرعی نیست. یعنی معنای ای در پس آن نیست که در غیر آن محقق نشود. همانطور که می‌توان صیغه نکاح را به ترجمه همان زبان مادری خود گفت می‌توان صیغه طلاق را نیز با همان معنای ای که بیانگر آن معنای طلاق است بکار برد. هر چند که لفظ طلاق بر خلاف لفظ نکاح در میان ما بیشتر استعمال دارد. تا جایی که همه با معنای آن آشنایی دارند،

گویی اینکه خود کلمه‌ای از کلمات مستعمل ما شده است. پس نمی‌توان صیغه آن را نیز فقهی و دینی دانست.

و اما در مورد عده و حدود و مدت زمانی که شخص طلاق گرفته و فوت شده باید رعایت کند فقه و شرع مواردی دارد که رعایت آن‌ها الزامی است. برای مثال زنی که طلاق گرفته باید سه دوره عادت ماهیانه را طی کند. و یا زنی که شوهرش فوت کرده باید چهار ماه و ده روز منتظر بماند.

موارد چون حضانت هم جزء یک مورد شرعی و فقهی نیست و نمی‌توان پیش فرضانه طرفی از زوجین را به عنوان حضانت دار معرفی کرد بلکه این یک کار کارشناسی شده است که باید در آن لحظه صورت بگیرد. زیرا شریط هیچ دو نفری مانند یکدیگر نیست. همانطور که خود فقهاء نیز در این مورد اختلاف نظر دارند و هر کدام طرفی را شایسته می‌دانند، که این نشان از ارزیابی آن‌ها با توجه به اختلاف شرایط آن‌هاست. پس این کارشناسان قضائی و حقوقی هستند که تشخیص می‌دهند حضانت به چه کسی سپرده شود.

قضیه وقف و وصیت نیز قضیه‌ای کاملاً حقوقی است که مربوط به مراکز حقوقی و تجاری می‌شود و می‌توان تمام موارد آن را با حقوق مدنی و تجاری رفع و رجوع کرد.

و اما در باب معاملات ما مواردی چون: بیع، سلم، ربا، قرض، اجاره، صلح، ودیعه، رهن، کفالت، وکالت، اکراه، غصب، جنایات (قصاص، دیات، قسامه، کفاره قتل) حدود، ارتداد، جهاد، مسابقه، قضاء، شکایات، امامت عظمی داریم و نیز موارد جزئی دیگری که قابل ذکر نیستند.

نکته بسیار مهمی که باید به آن توجه کرد این است که آیا هر استنبط و اجتهادی که مسلمانان و دانشمندان فقهی از آیات کرده‌اند فقهی و شرعی یا خود آن متون و آیات فقهی و شرعی هستند؟ غالب آنچه که در تاریخ اسلامی به نام احکام شرعی و فقهی و مشخص شده است نظر و استنباط علمای فقهی و دینی

بوده است، نظراتی که در چارچوب به اصطلاح شرعی بوده است و چون به اصطلاح در چارچوب شرع بوده است آن‌ها را اسلامی معرفی کرده‌اند. گاهی می‌گویند نظرات و استنباطات دانشمندان اسلامی از کلیات و قواعد اصولی شرعی بدست آمده است. در جواب می‌گوییم همانطور که امام شاطبی در اول موافقت نیز می‌گوید کلیات قواعدی عقلی هستند. زمانی که عقلی هستند یعنی خارج از شرع هم به دست خواهند آمد. همینطور هم هست. برای نمونه غالب کلیاتی که به نام کلیات عدالت در شرع و فقه معرفی شده‌اند در خارج از دنیای اسلام هم مورد استنباط عقلا هستند. برای نمونه در تمام دنیا از این اصل عدالت که هر آنچه را که برای خودت روا می‌دانی برای دیگران هم بخواه و برعکس آن...مورد استفاده قرار می‌گیرد. اگر با استنباط از این کلیات عقلی و نظری حکمی فقهی و شرعی شود می‌بایست آنچه که در خارج از دنیای اسلام نیز استنباط می‌شود شرعی و فقهی باشد. چه فرقی بین این نظرات استنباط شده در دنیای اسلام با دنیای خارج از اسلام وجود دارد؟ مگر کلیات مورد استنباط شده هر دو طرف یکی نیست؟ پس چرا یکی فقهی و شرعی و دیگری غیر فقهی و غیر شرعی است؟ جوابی نیست مگر اینکه بگوییم این شخص استنباط کننده است که به آن رنگ و بوی فقهی و غیر فقهی می‌بخشد. اگر شخص استنباط کننده دانشمند و فقیه اسلامی باشد آن حکم فقهی و شرعی می‌شود و اگر غیر مسلمان باشد آن حکم و قانون بدست آمده فقهی و شرعی نیست. پس این خود متن نیست که شرعی و غیر شرعی داشته باشد بلکه این پشتوانه‌ای که در پس آن قرار می‌گیرد (شخص استنباط کننده) آن را فقهی و غیر فقهی می‌کند.

تاریخی که به نام فقهی و اسلامی به ما معرفی شده است چیزی بیش از نظرات دانشمندان و فقیهان اسلامی نبوده است. آن‌ها از آن جهت که مسلمان بوده‌اند لذا هر آنچه را گفته‌اند به نام اسلامی مشهور شده است. در اینجا دیگر متن موضوعیتی ندارد، بلکه خواننده متن است که آن را اسلامی و فقهی می‌کند. خود

متن را نمی‌توان به عنوان اسلامی و غیر اسلامی توصیف کرد، بلکه متن خاموشی است و وصف خود را از خواننده آن خواهد گرفت.

لذا بهتر است به جای اصطلاحاتی چون تاریخ اسلامی، از تاریخ مسلمانان، به جای متن اسلامی از خوانندگان مسلمانان، به جای نظرات اسلامی از نظرات مسلمانان استفاده کنیم. باید به دقت به این نکته توجه کرد که هر آنچه در خارج از دنیای اسلام نمود پیدا کند فقهی و شرعی نخواهد بود، حتی اگر اولین بار توسط مسلمانان هم کشف و یا تئوری‌سازی شده باشد و غیر مسلمانان هم با تقلید از مسلمانان دنبال آن افتاده باشند. اما همینکه در خاک غیر اسلامی عقلانی شود و رشد کند دیگر نمی‌توان آن را فقهی و شرعی دانست. هر درختی که در خاک اسلامی رویده باشد اگر در خاک غیر اسلامی هم بروید دیگر نمی‌شود آن درخت را اسلامی و غیر اسلامی خواند. نماز تاکنون در هیچ خاک غیر اسلامی نرویده و نخواهد رویید، از همین جهت می‌توان آن را تماماً فقهی و شرعی خواند، لکن کلیات فقهی و شرعی در تمام خاک‌های غیر اسلامی نیز روییده‌اند. چیزی وقتی عقلانی و همگانی می‌شود از فرهنگ خاص آن منطقه و سرزمین جدا می‌شود و انسانی می‌شود و آن وقت تمدن کل بشر را خطاب قرار خواهد داد و از فرهنگ محدود یک منطقه فراتر خواهد رفت.

در یک صورت می‌توان آن‌ها را شرعی و فقهی دانست. در آیات قرآن در چند جا تکرار شده و آمده است که هر آنچه که حق باشد الهی و از جانب خداوند است: «الحق من ربک». هر آنچه که حق باشد و مهم هم نیست که از طرف چه کسی باشد. مهم آن است که حق الهی و از جانب پروردگار است. حق این و آن ندارد، حق از طرف خداوند است و تمام هستی در راستای این حق است: «خلق السماوات و الارض بالحق». حق فراتر از آن است که حتماً از کلام و گفته یک شخص مسلمان و غیر مسلمان خارج شود. حق می‌شود از زبان هر کسی خارج شود. حق بودن آن ربطی به گوینده آن ندارد. هر علم و حقوقی که حق باشد و در

راستای تحقق مصالح انسان باشد و عدالت و برابری را تا جایی امکان دارد، اجرا کند، آن حق است و می‌توان آن را الهی نامید، دیگر مهم نیست از کجا روییده و از کجا سرچشمه گرفته است. هر حقوق و قوانینی که عادلانه باشد و حق کسی را ضایع نکند الهی است، حال در یک کشور مسلمانی اجراء شود و چه در یک کشور غیر مسلمان. دموکراسی اگر حقوق مردم را تامین کند الهی و از جانب پروردگار است. قوانین راهنمایی و رانندگی که مانع از هرج و مرج‌های خیابانی می‌شوند حق و الهی هستند. علم روانشناسی اگر باعث سلامت روانی مردم شود حق و الهی است و از جانب خدواند است.

بزرگی می‌گفت که اسلام حق است لکن تمام حق‌ها را نگفته است. نگفتن آن هم با توجه به پاره‌ای از محدودیت‌های زمانی و مکانی بوده است. هر اقتصادی که سالم‌تر باشد و حقوق مادی مردم را بیشتر تامین کند الهی است. بحث این نیست که کوچکترین ناعدالتی و حق خوری در آن نشود که این شاید در عالم ماده امکان پذیر نباشد، دست کم می‌توان گفت فعلاً امکان پذیر نیست. هر سیستم سیاسی که حقوق مردم را رعایت کند و از ظلم جلوگیری کند الهی است حال چه دموکراسی باشد و چه هر سیستم دیگری. هر علم جامعه‌شناسی که کمک حال مردم باشد الهی و از جانب پروردگار خواد بود.

غزالی خیلی وقت پیش‌ها گفته بود هر نظری که توسط دانشمندان و مجتهدان بدست آید حکم الهی خواهد بود. به نظر او حکم الهی از زبان متخصصان آشکار می‌شود. هر آنچه که عقلای قوم بر آن اتفاق کنند الهی و از جانب خدواند خواهد بود. هیچ سوء نیتی پشت هیچ علمی نیست و تاکنون هر رشدی که کرده است در کل حق بوده است. علوم فراتر از مذهب و عقاید هستند، و غالباً با افکار و عقاید انسان‌ها آمیخته و آلوده نمی‌شود. از همین جهت نباید از آن‌ها ترسید. علوم مسیر و نتیجه خود را دارند و توسط یک مذهب خاص و یا یک فکر تولید نمی‌شوند. مگر

علوم انسانی که مقداری بیشتر در معرض خطر آلودگی قرار دارند. لکن باز هم ترسی نیست و اگر هم آلودگی باشد در طول زمان تصفیه خواهد شد. سرّوش می‌گفت تنها ترس از واردات علوم انسانی به دنیای اسلام این است که اگر مثلاً نظرات فروید به دنیای اسلام وارد شود شخصیت خود فروید را هم به دنبال خود خواهد آورد. اگر روانشناسی یونگ وارد شود شخصیت یونگ را هم به دنبال خود خواهد آورد. لکن این ترس توهم است، زیرا علوم فراتر از شخصیت‌ها قرار می‌گیرند. هر موضوع و نظری که عقلانی شود و یا بشود فراتر از هر شخصیت، مذهب و فکری قرار می‌گیرد. در گذشته‌ها اگر نظر و تئوری توسط شخصی طراحی می‌شد شخصیت آن هم بزرگ می‌شد و ورود زبان‌ها می‌گشت، لکن امروزه با گسترده شدن تحقیقات دیگر شخصیت لای نظریه‌های جدید گم می‌شوند و چندان مطرح نخواهند شد، زیرا این خود تحقیقات هستند که بیشتر به افراد در تحقیقات جدید کمک می‌کنند تا اینکه بیشتر افراد به کمک تحقیقات بیایند.

و اما جنایات و قضائیات که در آن از: حدود، قصاص، قضاء و شکایات بحث می‌شود. آیا حدود و قصاص فقهی و شرعی هستند؟

تمام این موارد را می‌توان از راه حل قانونی حل و فصل کرد. قانون و حقوق نمی‌تواند بر مبنای اسلامی باشد بلکه باید بر مبنای عدالت و مساوات باشد. زیرا همیشه دو طرف مخاصم مسلمان نیستند که بخواهیم در بین آن‌ها فقهی قضاوت کنیم. یک جامعه اسلامی را همیشه مسلمانان تشکیل نمی‌دهند که بخواهیم فقهی و شرعی رفتار کنیم (البته در صورتی که بپذیریم قوانین و حقوق فقهی و اسلامی وجود دارد) و نیز یک کشور مسلمان با دیگر کشورهای غیر مسلمان روابط و داد و ستد خواهد داشت، این رفتار نیز نمی‌تواند بر اساس فقه و شرع باشد، بلکه باید بر اساس عدالت و حقوق دوجانبه باشد. همانطور که قرآن می‌فرماید با غیر

مسلمانان به عدالت و قسط رفتار کنید. این همان موضوعی است که قبلا به آن اشاره کردیم، یعنی هر رفتاری که بر اساس عدالت و برابری باشد اسلامی و قرآنی خواهد بود. اسلام تنها یک فقه و مذهب محدود نیست، بلکه می‌توان چنین تفسیری شامل و جامعی را هم از آن ارائه داد.

آیا نمی‌توان گفت هر حقی در هر جایی که باشد و از هر کجا که خیزد اسلامی و قرآنی است؟ آیا این تفسیر در دنیای امروز مناسب‌تر نیست؟ آیا نمی‌شود از دینی که قرآن می‌گوید برای تمام مردم آمده است، چنین تفسیری ارائه داد؟ حق تنها از متون دینی و فقهی بر نمی‌خیزد، قرآن و سنت حق‌گو بوده‌اند لکن تمام حق‌ها را بیان نکرده‌اند، بلکه برعکس گفته‌اند که حق از هر جایی باشد اسلامی و دینی خواهد بود.

نکته دیگری که در اینجا لازم به ذکر است این است که علوم روزبه روز در حال گسترده شدن و رشد کردن هستند و نیاز به تحقیقات جدیدتری دارند. در حالی متون دینی و فقهی محدود هستند و هیچ چیزی نمی‌توان به آن‌ها افزود. چطور می‌توان نامحدود را با محدود پوشش داد. چطور می‌توان با چند ده آیه (حدود هفتاد هشتاد آیه) آن همه علوم را استخراج و مستدل کرد؟ آیا این یک تکلف نیست؟ آیا این انتظارات گزافی از دین نیست؟ چطور می‌توان جلوی تحقیقات و گسترده شدن آن‌ها را گرفت؟ علوم هر روز نیاز به نظرات و مراجع نامحدودی دارند.

شاید گفته شود که ما در این راستا احادیث زیادی از پیامبر (ص) داریم. در جواب می‌گوییم دانشمندان بسیاری در مورد سخنان و جایگاه کلام پیامبر (ص) سخن گفته‌اند. امام ابوحنیفه می‌فرمود که پیامبر (ص) در امورات و علوم دنیایی جایگاه یک قاضی را داشتند نه یک پیامبر. امام شافعی نیز در مورد کلام ایشان می‌گفت که سخنان او به دو بخش اخباری و قضائی تقسیم می‌شود. بخشی از سخنان پیامبر (ص) اخباری هستند، یعنی هیچ تغییر و تحولی در آن‌ها رخ نخواهد

داد. لکن بخشی دیگر که قضائی هستند تغییر خواهند کرد. غالب کلام ایشان در امورات دنیایی از همین بخش دوم است. به مانند هر مرجع دیگری می‌توان از آن‌ها نیز استفاده کرد، لکن نه اینکه تنها مرجع اول و آخر باشد. یعنی نباید هیچ علم را مقید به آن دانست، همانطور که اساساً هیچ علمی نیز محدود و زمامند نمی‌شود. در مورد نظرات دانشمندان نیز قبلاً به اندازه کافی سخن گفته شد که می‌توان من باب مرجع و استفاده از آن‌ها بهره گرفت، لکن نه اینکه نظرات آن‌ها را به عنوان فقه و دین معرفی کنیم. جایگاه سخنان آن‌ها همان همان نظرات شخصی و فردی است و هیچ تقدس شرعی ندارند هرچند که از کلیات -به اصطلاح- شرع نیز به دست آمده باشند. یعنی وجود کلیات شرعی و فقهی نظرات آن‌ها را شرعی نمی‌کند.

سیاست، اقتصاد، جامعه‌شناسی، حقوق و.... همه علمی هستند که تغییر زمان‌ها و انسان‌ها در شکل دهی و برورسانی آن‌ها حاکمیت دارد. با فقه و شرع نمی‌توان چنین علمی را بدست آورد. فقه و دین نیز اساساً خود را در آن دخیل نمی‌داند. تمام مواردی که قبلاً در فقه و متون دینی از این علوم بیان شده است من باب نیاز و پاسخگویی جامعه بوده است، لکن نه به معنای اینکه از متن آن متون برخاسته باشند. تمامی آن موارد امروزه با توجه به گسترده شدن تحقیقات و تخصصی شدن علوم از فقه جدا شده و مسیر خود را پیدا کرده است. و این را باید به فال نیک گرفت، زیرا خود فقه نیز تخصصی‌تر شده است.

بسیاری از فقهاء خصوصاً فقهاء مذهب مالکی و از جمله آن‌ها قرافی معتقد هستند که معاملات بر اساس مصلحت هستند. یعنی تنها حکم و اصلی که در اینباره وجود دارد تأمین مصالح مردم است. مردم خود مختار هستند بر اساس مصلحت خود داد و ستد و معامله کنند. هر معامله‌ای که مصالح مردم را تأمین کند جایز است و هر معامله‌ای که بر خلاف تأمین مصالح آن‌ها باشد ممنوع است. معاملات بسیاری از بخش‌های فقه را پوشش می‌دهد. در حالی که هیچ باری برای

فقه ندارد. یعنی در فقه و شرع دلایلی جهت تحدید و معین کردن آن وجود ندارد. به عبارتی دیگر معاملات از متن فقه و شرع بر نمی‌خیزد. معاملات جزء زندگی ساده و روزمره مردم است که خود به آسانی می‌توانند مصالح خود را تشخیص دهند. دین بسیار ارزشمندتر از آن است که به آن ورود کند.

و اکنون مقداری به بررسی بخش‌های دیگر پردازیم که فقه متصدی بیان آن‌ها شده است.

در بخش عبادات که عبارت بود از: طهارت، نماز، روزه، زکات، و حج موضوع مشخص شد و گفتیم که این چند مورد تماماً فقهی هستند و در خارج از فقه رشدی نکرده و نخواهند کرد. برای آگاهی از این موارد باید به فقه مراجعه کرد و آن را منبع اصلی قرار داد. لکن در همین بخش عبادات برخی امور دیگر جزء عبادات قرار داده شده است که در واقع جزء فقه نیستند و آن‌ها هم عبارتند از خوردنی‌ها، نوشیدنی‌ها، پوشاک، شکار و ذبح کردن. یعنی در واقع این فقه است که نوع خوردنی‌های جایز و ممنوع را برای ما مشخص می‌کند، همانطور که نوشیدنی‌ها و نوع پوشش‌ها و شکارها و ذبح‌های شرعی و غیر شرعی را نیز برای ما معرفی می‌کند. آیا واقعاً این مسائل با فقه ارتباطی دارند؟ آیا از متن فقه برمی‌خیزند؟ آیا فقه است که خوب و بد آن‌ها را مشخص می‌کند؟

در میان خوردنی فقه و شرع بیشتر از چند مورد معدود را برای ما ممنوع نکرده‌اند، همانطور که فقهاء گفته‌اند که اصل در خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها مباح بودن آن‌هاست. در میان نوشیدنی‌ها نیز غیر از یک مورد برای ما ممنوع نشده است.

اما در مورد پوشاک و نحوه لباس پوشیدن باید گفت عرف بیشتر از هر چیزی دیگری معرف و مبین آن است. لباس پوشیدن و نحوه پوشیدن آن موضوعی عرفی و اجتماعی است که مردم خود با توجه به الگوهای موجود در جامعه رعایت می‌کنند. بسیاری از علمای مسلمان معتقد هستند که پوشش لباس و صورت و

ظاهر موضوعی عرفی و اجتماعی است نه فقهی و شرعی. یعنی این شرع نیست که برای ما روشن می‌کند که کدام شرعی و کدام غیر شرعی است. این عرف و عادات مردم است که برای ما تعریف می‌کند کدام الگو خوب و کدام الگو بد است. عرف بحث خوب و بد می‌کند نه حرام و جایز. امام شاطبی در مورد عرفی بودن پوشش و ظاهر به تفصیل در کتاب موافقات سخن گفته است که می‌توان به آن مراجعه کرد. شرع هیچ تعریفی برای نوع پوشش ندارد بلکه این عرف و عادات اجتماعی است که معرف آن است. اسلام حتی برای حجاب هم تعریفی ندارد چه برسد به اینکه برای پوشش تعریفی ارائه دهد. آنچه که در این باب گفته شده نظرات و استنباطات عرفی دانشمندان بوده است. یعنی آن‌ها نیز از عرف چنین برداشت‌هایی ارائه داده‌اند نه از متون فقهی و دینی.

در مورد شکار و ذبح کردن آیا فقه و دین نصوصی دارند؟ آیا ربطی به فقه و دین دارند؟

آنچه در شکار و ذبح کردن برای همگان بسیار مهم است سربریدن آن و جاری شدن خون از حیوان مورد ذبح و شکار است. یعنی اینکه مردار نشود. نکته اول و آخر همین است. اما نحوه شکار و سربریدن موضوعی اخلاقی است، که می‌گوید به هر طریق که آسانتر است و زودتر جان او گرفته شود رعایت شود.

نکته‌ای که در اینجا لازم است بحث شود در مورد شخص شکار کننده و شخص ذبح کننده است. برخی اعتقاد و مذهب شخص ذابح و شکار کننده را در حلال و حرام کردن حیوان شکار شده و یا ذبح شده دخیل دانسته‌اند. یعنی در واقع حیوان ذبح شده و شکار شده با توجه به اعتقاد و مذهب شخص آن روا و ناروا می‌شود. در حالی در متون دینی چیزی در این مورد بیان نشده است. بلکه با توجه به آیه قرآن تعریفی که در لحظه شکار و ذبح بر آن حیوان ارائه می‌شود آن را روا و ناروا می‌می‌کند. اگر حیوانی به خاطر تقرب و نزدیکی و تملق به شخصی شکار و ذبح شود ناروا است، لکن آن‌هایی که صنعتی و تجاری هستند و برای خرید و

فروش شکار و ذبح می‌شوند حلال هستند. یعنی در بین ذبح یک مسلمان با یک مجوسی، مشرک و کافر فرقی وجود ندارد. اعتقاد اشخاص به آن‌ها سرایت نمی‌کند، بلکه تعریفی که در حین ذبح و شکار بر آن ارائه می‌شود آن را مباح و حرام می‌کند. اگر حیوانی به خاطر ریا و تملق ذبح شد حرام خواهد بود حال چه یک مسلمان آن را ذبح کرده باشد چه یک شخص غیر مسلمان و اگر حیوانی به خاطر فروش ذبح و شکار شد حلال است حال چه از یک شخص مسلمان باشد و چه از یک شخص غیر مسلمان. اگر اعتقاد شخص شکارچی و ذابح باعث حلال و حرام آن‌ها می‌شد می‌بایست شکار و ذبح اهل کتاب در این زمان نیز حرام می‌بود. نکته این است که بی‌خود و بی‌جهت موضوعی را فقهی و غیر فقهی نکنیم. آنقدر فقه را غیر تخصصی نکنیم و پای آن را به هر چیزی باز نکنیم. تنها مورد مهمی که در مورد ذبح و شکار وجود دارد این است که حیوان مردار شکار و ذبح نشود، که تقریباً تمام مردم دنیا با هر فکر و مذهبی با این موضوع موافق هستند، زیرا از جهت پزشکی این موضوع به اثبات رسیده است.

در بخش دوم اما قانون و حقوق شخصی و مدنی متصدی بیان آن خواهند شد. بخش دوم که آغازگر معاملات است قانون و حقوق متصدی آن می‌شود. فقه در این مورد جزئیات چندانی ندارد و نمی‌تواند بیانگر آن باشد، چنین ادعایی نیز ندارد، زیرا اساس معاملات بر اساس رضایت و مصلحت طرفین بنا شده است و هیچ نیازی به فقه و شرع ندارد. بخش دوم معاملات از نکاح، طلاق، ارث، وصیت، حضانت، وقف، شیردادن و..... شکل گرفته است. تمام این موارد به آسانی در قانون حل و فصل می‌شوند و نیازی به فقه ندارند.

بخش سوم نیز از معاملات: بیع، سلم، ربا، اجاره، صلح، عاریه، شرکه، ودیعه، رهن، کفالت، وکالت، اکراه، غصب، جنایات (دیه، قصاص، حدود) جهاد، قضاوت، شکایات (قسم و اقرار و حجر) خلافت و امامت.

❖ معاملات شخصی و سیستمی

در گذشته با توجه به روستایی بودن و غیر مدنی جوامع سیستم‌های بزرگ و اجتماعی وجود نداشتند. از همین جهت معاملات و دادوستدها در گذشته شخصی و دونفره بودند. معامله‌ای در گذشته با سیستم و نظام وجود نداشت. هر آنچه که بود غالباً خرید و فروش‌های و معاملات شخصی و دونفره بودند. بیشترین کاری که حکومت‌ها در گذشته برعهده داشتند و در مقابل مردم انجام می‌دادند قضاوت بین مردم در موضوعات اختلافی و حقوقی و نیز حفاظت آن‌ها در مقابل دشمنان خارجی بود و رابطه دیگری در بین مردم و حکومت وجود نداشت.

یکی از اهداف مهم اقتصادی این است که مانع ایجاد فاصله طبقاتی شود و اگر هم وجود دارند کم‌کم آن اختلافات را کمتر و کمتر کند تا کسی آنقدر فربه و ثروتمند نشود و در مقابل هم شخص دیگری آنقدر فقیر و مسکین نشود که نیازمند آن ثروتمندان شود. این هدف در معاملات شخصی و دونفره در فقه اسلامی بسیار لحاظ شده است. از همین جهت به شدت از ربا جلوگیری کرد، زیرا در ربا کسی به ناحق بزرگ می‌شود و دیگری هم فقیرتر و مسکین‌تر می‌شود.

اما امروزه معاملات سیستمی بسیار گسترده و حجیم شده است. معاملات بانکی، بیمه‌ای با انواع مختلف آن، بورسی، بیزنسی و..... موضوع این نوع معاملات با نوع قبل بسیار تفاوت دارد. در نوع قبل معاملات شخصی و دونفره بودند لکن امروزه برخی از معاملات دونفره نیستند، بلکه طرفی از معامله یک نوع سیستم است نه یک شخص. لذا احکامی در قبل برای معاملات دونفره بکار بسته شده است در اینجا نمی‌تواند صحیح باشد. سیستم برخلاف شخص هرچقدر فربه‌تر و دارا تر شود سودمند است برخلاف شخص که اگر فربه و ثروتمند شود فاصله طبقاتی ایجاد می‌شود در حالی که در فربه شدن سیستم و نظام این فاصله ایجاد نمی‌شود بلکه سود آن در کل به خود مردم برمی‌گردد. اگر یک شرکت بیمه‌ای فربه شود سقف تهدات او بالاتر می‌رود. اگر بانکی دارا تر شود بنیان اقتصادی کشور

قوی‌تر می‌شود. پس احکام فقهی که فقهاء در گذشته برای معاملات دو نفره وضع کرده‌اند نمی‌تواند آن‌ها را برای معاملات شخص با سیستم و نظام بکار برد. این قیاس از اساس نادرست است، زیرا عاقدان در این نوع معاملات با عاقدان معاملات گذشته تفاوت دارد. لذا نمی‌توان احکام آن را یکی دانست. اگر قبلاً در مورد سود و زیان دو طرف به گونه‌ای محتاط و برابر نگاه می‌شد اکنون هم نمی‌توان در اینجا به همان گونه برابر نگاه کرد. در معامله دو نفر اگر کسی سود زیاد می‌کرد طبیعتاً طرف مقابل زیان و ضرر زیادی را متحمل می‌شد. به همین خاطر نیز فتوا دادند که سود و زیان نباید قطعی باشد، زیرا هرگونه احتمالی وجود دارد. از همین جهت برای یکی فربه و برای دیگری کمرشکن بود. لکن در معامله شخص با سیستم قضیه اینگونه نیست. اگر سیستم و نظام سود شخص را تضمین می‌کند با یک معامله او شکست نمی‌خورد، زیرا از جاهای دیگری سود کلانی به دست آورده است. اگر شخص هم سود کند که کار خوبی صورت گرفته است، زیرا زبانی را بر سیستم تحمیل با آن مقدار سود زبانی را سیستم تحمیل نخواهد کرد.

در بخش معاملات ما حرام لذاته نداریم. یعنی هیچ معامله‌ای ذاتاً حرام نیست. ما دو نوع حرام داریم: حرام لذاته و حرام لغیره. چیزی یا ذاتاً حرام است و یا چیزی به خاطر مورد دیگری حرام می‌شود. حرام لغیره همان حرام اعتباری است. یعنی از یک اعتبار و جهت که دست ما رسیده است حرام است و یا به خاطر تعریفی و نوع استعمال ماست که حرام شده است. وقتی گفته می‌شود که از یک اعتبار در همان حال اعتبارات دیگری برای آن وجود دارد که اگر از آن طریق به دست ما برسد و یا تعریف شود در آن صورت حرام نیست. اگر چیزی ذاتاً حرام باشد دیگر نمی‌توان با اعتبارات متفاوت آن را مباح کرد، لکن اگر حرام اعتباری باشد از یک جهت و اعتبار خاص رحام است نه از دیگر اعتبارات. وقتی چیزی ذاتاً حرام نباشد اعتبارات بسیاری زیادی داشته باشد، از اعتباری ممکن است که برای ما زیان‌بار باشد لکن از دیگر اعتبارات می‌تواند روا باشد. برای مثال معامله سگ از یک اعتبار می‌تواند

حرام باشد لکن در اعتبارات و تعاریف دیگری چون نگهداری و ... می‌تواند مباح باشد. استفاده از فضولات حیوانی به اعتبار و تعریف پاک کنندگی یا کود می‌تواند مباح باشد و.....

برای مثال ربا یک نوع معامله و سود است که ذاتاً نمی‌تواند حرام باشد، زیرا اگر چنین می‌بود هیچ دادوستدی صورت نمی‌گرفت. و پولی که از آن به دست تو می‌رسد ذاتاً پلید و حرام نمی‌شود، زیرا پول خود چیزی نیست که ذات حرام باشد. یعنی هیچ رابطه و جویی در بین نوع معامله حرام و پول نیست. اگر معامله حرام باشد ذات پول نیز حرام نمی‌شود. ربا از یک اعتبار و یک تعریف ربا است و از یک اعتبار برای ما حرام می‌شود. باید آن اعتبار و تعریف را دید و ملاحظه کرد تا آن را حرام ذاتی ندانیم. به عبارتی دیگر با وجود این تعریف و اعتبار هر نوع ربا و سودی برای ما ذاتاً حرام نمی‌شود.

آن تعریف و اعتبار زمانی است که در معاملات شخص به شخص (نه شخص به سیستم) زیان و ضرر بسیاری برای طرف قرض گیرنده داشته باشد. زمانی که طرفی به خاطر فقری از شخص دیگری قرض می‌گیرد و سودی نیز بر آن در بازپرداخت گماشته می‌شود. البته که باید اعتبار و تعریف تورم را نیز ملاحظه کرد. اما زمانی که این اعتبارات و تعاریف را نداشت نمی‌توان آن را به سهولت حرام دانست. وام زمانی که برای طرف سود داشته باشد و به مصلحتش باشد در آن صورت نمی‌توان آن را حرام دانست. بیمه زمانی که به سود و مصلحت بیمه شده باشد نمی‌توان آن را حرام دانست و دیگر معاملات....

❖ پیرامون ربا

یکی از شرایطی که برای احکام اسلامی وجود دارد و مشهود همگان است ملاحظه کردن شرایط و احوال و ظروف خاص زمان نزول آن احکام است. به این معنا که چه در معنای آن احکام و چه در نحوه‌ی اجرای آنها باید آن شرایط و ظروف خاص آن زمان را مد نظر قرار دهیم.

قضیه ربا هم از این اصل مستثنی نیست و مانند دیگر احکام اسلامی شرایط و ظروف و احوال خاص خود را در زمان نزول داشته است.

آنچه که از جوامع گذشته مشخص است این است که جوامعی ساده بوده اند و چندان پیچ و خمی نداشتند و کارها در عین کمبود امکانات با سادگی هر چه تمام‌تر انجام می‌گرفت. برای مثال کسی اگر خانه‌ای درست می‌کرد نه جواز مسکن و شهرسازی می‌خواست، نه جواز شهرداری می‌خواست نه احتیاج به ثبت ملکی داشت و نه جواز نقشه‌ای و...

واقعیت این است که همه‌ی کارها در گذشته این چنین بودند و به همین آسانی صورت می‌گرفتند. دو نفر که می‌خواستند ازدواج کنند نه دفتر ثبتی لازم داشتند، نه عاقدی، نه خون آزمایشی و نه مشاوره‌ای و... می‌خواستند. آری در عین اینکه امکانات فوق‌العاده ناچیز و کم بودند کارها به آسانی هر چه تمامتر صورت می‌گرفتند و کسی را خسته نمی‌کردند و به دنبال خود نمی‌کشیدند. امروز با وجود این همه امکانات به جای اینکه کار آدمیان آسانتر و سبک‌تر شود اما میبینیم که سخت‌تر و مشکل‌سازتر شده است. که این خود نشان از این است که بیشتر از آنکه امکانات در خدمت آدمی باشد این انسان است که در خدمت امکانات قرار گرفته است و این انسان است که به آنها مشغول شده است.

آنچه که مد نظر ما بود این بود که جوامع گذشته در نهایت سادگی قرار داشتند و سیستمیک و ماشینی نبودند و هیچ پیچیدگی نداشتند.

اما امروزه قضیه به گونه‌ای دیگر است. در گذشته نیازها و وابستگی‌ها به یکدیگر بسیار کم بود. جوامع از لحاظ سیاسی و اقتصادی کم‌ترین احتیاج را به بیرون و خارج داشتند. و روابط و داد و ستد آنها بسیار کم و ناچیز بود. امروز اگر یک نفر بخواهد یک ماشین بخرد، قبل از همه چیز باید رانندگی بداند، که نیاز پیدا می‌کند به اداره راهنمایی و رانندگی، آموزشگاه‌های رانندگی، معاینه چشم، آزمایشگاه برای گروه خونی، چند قطعه عکس، و بعد هم شرط قبولی در امتحان، بعد از آن هم خرید ماشین، بعد از آن هم رفتن به دفتر خانه‌ها برای ثبت سند، و بعد از آن هم نیازهای ماشین از قبیل گاز و بنزین، روغن ماشین، تعمیرات ماشین و مکانیک و هزار جور نیاز دیگر. اما در جامعه گذشته اگر یک نفر می‌خواست سواری داشته باشد الاغ یا اسبی از یک شخص می‌خرید و همه چیز تمام می‌شد.

آری در جوامع گذشته نیازهای اقتصادی چندان پیچیده نبود، یعنی مردم کم‌ترین نیازها را به یک دیگر داشتند. و اغلب هم رابطه‌های شخص به شخص بود و یک شخص و یک فرد چندان وضعیت و معیشت او در گرو جامعه و حکومت نبود و غالب نیازهای خود را به صورت شخصی رفع و رجوع می‌کرد. در گذشته نه مردم کارشان چندان در گرو حکومت بود و نه حکومت هم چندان کارش در گرو مردم بود. در گذشته بیکاری و فقر عده‌ای چندان تأثیری در زندگی دیگر مردم نداشت اما امروز بیشترین تأثیر را دارد. امروزه اگر حکومتی فقیر باشد در زندگی کل افراد جامعه انعکاس دارد، اگر عده‌ای بیکار باشند ضربه‌ای سنگین به کل جامعه و افراد آن جامعه خواهد بود. امروزه برخلاف گذشته جوامع بیشترین نیازها را به هم دارند، علی‌الخصوص از لحاظ سیاسی و اقتصادی، برای همین می‌بینیم کشوری که از سوی دیگر کشورها تحریم سیاسی و اقتصادی و... می‌شود به شدت دچار مشکل می‌شود. در جوامع گذشته نوع معامله‌ها و داد و ستدها شخصی و فردی بود نه حکومت برای آنها معامله و داد و ستدی می‌کرد نه مردم هم برای حکومت داد و ستدی می‌کردند. بین این دو قضیه هم تفاوت زیادی وجود دارد.

یعنی اگر مردم شخصی و فردی با هم معامله کنند بسیار متفاوت است با اینکه مردم با حکومت داد و ستد کنند و یا حکومت با آنها داد و ستد کند. چون در بین مردم جامعه و تک تک اشخاص جدا از اینکه رابطه حقوقی وجود دارد رابطه اخلاقی در سطح خیلی بالاتری هم وجود دارد و باید هم وجود داشته باشد. اما در بین مردم با حکومت و حکومت با مردم فقط رابطه حقوقی وجود دارد نه اخلاقی. به این معنا که حکومت نمی‌تواند از اموال بیت المال چشم پوشی کند و به نفع عده‌ای از قسمتی از اموال گذشت کند. و مردم هم هیچ لزومی ندارد که از قسمی از اموال خود به نفع حکومت گذشت کنند. به عبارتی دیگر هیچ یک از این گذشت‌ها کاری اخلاقی و ارزش اخلاقی ندارند (اگر چیزی باشد صرفاً امری حقوقی است). در حالی که این کار در بین تک افراد و اشخاص از ارزش اخلاقی بسیار بالایی برخوردار است و بلکه امری است که شرعاً مطلوب و مأموریه است. بله رابطه ملت با حکومت و بالعکس رابطه ای حقوقی است نه اخلاقی و نه چیزی به نام گذشت و بخشش. اگر ملت از حکومت حمایت کند و او را یاری دهد این وظیفه و حق ملت است نه اینکه کاری اخلاقی و یا کاری باشد که از روی گذشت برای دولت انجام داده باشند. دولت هم اگر کاری برای ملت و مردم انجام دهد وظیفه و تکلیف خود را انجام داده است نه اینکه نسبت به مردم احسان و یا لطفی کرده باشد (مانند بعضی از حکومت‌های امروز که اگر کاری برای ملتشان انجام دهند انگار که به آنها صدقه و بخشش می‌کنند). اگر چنین رابطه ای وجود داشته باشد ظلم محسوب می‌شود. اگر کسی از پاره ای از حقوق خود که گردن حکومت دارد بگذرد به خود ظلم کرده و از ناچاری و عدم قدرتش بوده است. و اگر حکومت هم به نفع فردی گذشت داشته باشد حقوق دیگر ملت ضایع شده است. اگر فردی از حکومت هزار تومان طلب داشته باشد از نصف آن گذشت کند به خودش ظلم کرده است و کار اخلاقیی انجام نداده است. و اگر حکومت هم هزار تومان از فردی طلب دارد از چیزی از آن گذشت کند به دیگر افراد ملت ظلم کرده است. اما همین رابطه در

میان افراد مردم کار بسیار با ارزشی است. اگر فردی هزار تومان به فرد محتاجی بدهد اما بعد از مقداری از آن بگذرد کار بسیار ارزشمندی را انجام داده است «وَأِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره/ ۲۸۰) به این معنا که اگر کسی از چیزی از حق و حقوق خود به نفع دیگری بگذرد کار بسیار والایی انجام داده است و در درجات محسنین قرار می گیرد «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَىٰ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٍ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَعَلَهُ غَدَابٌ أَلِيمٌ» (بقره/ ۱۷۸) اساساً اخلاق امری واقعی و عینی است که عملاً در دنیای واقع اجرا می شود. که این امر هم در بین افراد قابل تحقق است نه در بین اشخاص با حکومت. چون حکومت امری اعتباری است و واقعیتی در خارج ندارد. برای همین اخلاق در ارتباط با او معنایی ندارد.

حال قضیه ربا و تعریف و معنای آن را باید در چنین شرایطی فهم کرد و معنای آن را روشن کرد. ربا قضیه‌ای بوده که وارد معامله و داد و ستد اشخاص و افراد شده بود. به این معنا که فردی به فردی دیگر چیزی می داد اما در مقابل چیز زیادتری می گرفت. این زیاده گرفتن هم اخلاق و نرم خویی افراد را زیر سؤال می برد و یا به عبارتی دیگر می توان گفت که اخلاق را از بین می برد. بنا به توضیحاتی که دادیم ربا در مورد مردم با حکومت و یا حکومت با مردم نبوده. چون اساساً در گذشته معامله‌ای در بین مردم و حکومت صورت نمی گرفت تا اساساً قضیه ربا هم در آن مورد موضوعیتی داشته باشد. ربا هر چه بود در بین معامله‌های شخصی افراد بوده است و در این مورد موضوعیت پیدا می کند. وجود ربا در هر جامعه‌ای اخلاق را از بین می برد، اخلاقی که در بین اشخاص و افراد جامعه وجود دارد. یا به عبارتی دیگر اخلاق را از بین می برد اخلاقی که مردم مجری آن بودند نه حکومت (اساساً حکومت نباید کاری به اخلاق داشته باشد و هر آنچه که

می‌تواند انجام دهد فقط در حیطه حقوق مردم است و اخلاق فقط کار مردم است.) اگر فردی به دیگری مبلغ پولی را می‌داد و بعد بیشتر از آنچه که داده بود می‌گرفت امری بود که اخلاق افراد را ضایع می‌کرد و سماحت و نرمی نسبت به دیگران قضیه‌ای مادی می‌شد و در نتیجه اخلاق اجتماعی به خطر می‌افتاد. در نتیجه همین قضیه هم ربا حرام می‌شد. پس آن قضیه با آنچه که امروزه صورت می‌گیرد مقداری متفاوت است. آنچه که امروز انجام می‌شود این است که یا حکومتی پولی را به عنوان وام به مردم می‌دهد و بعد از چند مدت کمی بیشتر می‌گیرد و یا اینکه مردم سپرده‌های خود را نزد بانک و حکومت می‌گذارند و بانک با آن سرمایه‌ها، سرمایه‌گذاری و تجارت می‌کند و بعد از مدتی مبلغی را به عنوان سود سپرده‌هایشان به آنها برمی‌گرداند. یعنی یک طرف قضیه مردم و اشخاص هستند و طرف دیگر سیستمی به نام حکومت یا بانک قرار دارد. اما در گذشته هر دو طرف قضیه اشخاص و تک تک افراد بودند.

در گذشته قضیه‌ای به نام مضاربه وجود داشته و شرعاً هم مورد قبول بوده و برای همین هم در کتب فقهی ذکر شده است. مضاربه هم به اینگونه بوده که فردی به دیگری مقداری سرمایه می‌داده تا به آن کار و تجارت کند و سودی هم برای خود و هم برای صاحب سرمایه به دست آورد. این قضیه (مضاربه) دقیقاً مثل قضیه سپرده گذاشتن نزد بانک است. یک فرد هم مقداری از سرمایه خود را به بانک می‌دهد و بانک با آن کار و تجارت می‌کند و بعد هم سودی را به صاحب سپرده برمی‌گرداند. واقعاً این دو تفاوتی با هم ندارند اما معلوم نیست چرا یکی به نام مضاربه قبول شده و آن یکی دیگر به نام سود بانکی ممنوع شده است. مجرد اسم و نام گذاری که اصل قضایا را تغییر نمی‌دهد همانطور که قاعده فقهی هم چنین می‌گوید: «اعتبار امور به مقاصد و معنای آنهاست نه به الفاظ و عبارات و اصطلاح‌های آنها». شاید گفته شود که چون در نفع و ضرر مضاربه دو نفر با هم برابرند اما در سپرده‌های بانکی ضرری وجود ندارد و سود سپرده همیشه تضمین

است. باید گفت که اولاً این شروط، شروطی توافقی و یا اعتباری هستند که بیشتر به خود دو طرف مربوط می‌شود که چگونه آن شروط را مشخص کنند. به این معنا که می‌توانند به گونه‌ای دیگر آن را مشخص کنند. از طرفی دیگر قضیه در اینجا باز هم مقداری متفاوت است. گذاشتن شرط برابری برای نفع و ضرر در معامله مضاربه‌ای، شرطی بسیار منطقی است. چون در اینجا دو طرف اشخاص و افراد هستند و سود برای یکی و ضرر برای طرف دیگر کم‌تر شدن و سنگین می‌بود. در نتیجه آن شروط، شروطی بودند که رعایت حال هر دو فرد را می‌کرد. اما در سپرده‌های بانکی امروز یک طرف شخص است و طرف دیگر سیستمی اعتباری است. تضمین سود هم به نفع شخص امری بسیار خوب است چون در هر حال رعایت حال شخص و فرد را می‌کند و باعث می‌شود که فرد ضرری نبیند. همانطور که در شرع می‌بینیم که همیشه رعایت حال شخص مکلف شده است و ربا و سود هم از این جهت حرام بود که از لحاظ اقتصادی و مالی، شخص زیان سنگینی را متحمل می‌شد در حالی که می‌بینیم که فرد در اینجا زیان و ضرری را متحمل نمی‌شود. هر چند هم که می‌توانیم بگوییم که این شروط، شروطی توافقی و قراردادی هستند و شخص و بانک هر طور که خود بخواهند می‌توانند آن شروط را مقرر کنند.

نکته دیگری که باید به آن توجه کرد این است که اساساً اعتباریات از مسائلی هستند که مقوله زمانی در آنها بسیار تاثیر گذار است. پول هم ارزشی اعتباری و قراردادی دارد (نه ارزشی ذاتی مثل طلا و نقره) و گذر زمان هم در ارزش آن بسیار تاثیر می‌گذارد. به گونه‌ای که هزار تومان امروز از ارزش اعتباری سال گذشته برخوردار نیست. برای همین قرض دادن و قرض گرفتن در چنین سیستمی از لحاظ حقوقی به اقتصاد و افراد جامعه ضربه می‌زند و پاره‌ای از حقوق آنها را ضایع می‌کند. برای مثال اگر حکومت هزار تومان به کسی قرض بدهد و چند سال بعد هم هزار تومان را پس بگیرد از لحاظ حقوقی ضرر کرده است. از همین

جهت منطقی است که تغییر ارزش آن را در تغییر زمان در نظر بگیرد و آن را در باز پرداخت محاسبه کند. اینکه خداوند هم می فرماید که « فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ » (بقره / ۲۷۹) یعنی نه از شما (قرض دهنده) حقی ضایع می شود و نه از قرض گیرنده، از این جهت بوده است که ارزش پول آن زمان ثابت بوده است پس هرگونه زیاده ای جزء ربا بوده است.

نهایت مطلب اینکه ملاحظه نکردن مقوله زمان در تغییر ارزش اعتباری پول در چرخه اقتصادی یک جامعه به اقتصاد کل آن جامعه ضربه می زند. آری اگر ارزش پول ثابت می بود در آن صورت زمان در آن دخالتی نمی داشت (مانند طلا و نقره که ارزش ذاتی دارد نه اعتباری). برای مثال بیست مثقال طلای دیروز همان بیست مثقال امروز است. اینکه فقهای اسلامی هم آن بیست مثقال (و یا درصد) را نصاب زکات قرار داده اند از همین جهت بوده است. چون ارزش آن کماکان ثابت و تغییری نداشته است.

بیشتر معاملات هم در گذشته بر همین طلا و نقره متکی بوده و برای همین ربا در آنجا موضوعیت داشته است و یا اگر هم درهم و دیناری بوده باز ارزش اعتباری آنها ثابت بوده است و چندان تغییری نداشته است. همچنان که در پاره ای از جوامع امروز هم میبینیم که ارزش اعتباری پول آنها ثابت است و تغییری ندارد و یا حداقل تغییری دارد که به چشم نمی آید.

❖ جنبه‌های ماورائی و غیبی فقه

بخش تکالیف (همان فقه واقعی) جنبه‌های غیبی و ماورائی دارد، زیرا بحث رابطه انسان با خداوند و عالم غیب است. خداوند و غیب نیز ماورائی و پنهانی هستند. یعنی همان بخش عبادات که تماما فقهی و شرعی هستند. اما بخش‌های حقوقی فقه (معاملات و جزائیات) حقوقی اجتماعی و دنیوی مردم هستند که فارغ از جنبه‌های غیبی و ماورائی هستند. زمانی که این جوانب را ندارد فارغ از رازها و اسرار عجیب و غریب است. به این معنا که نباید دنبال احکام عجیب و غریب، غیر معقول و غیر منطقی گذشت. به عبارتی دیگر در آن‌ها احکامی وجود نخواهد داشت با فوق درک ما باشند و تنها بخواهیم از طری افراد خاصی پیگیر آن باشیم.

بخش عبادات به خاطر رازآلود بودن آن‌ها، باید از طریق افراد خاصی که اعتقادات غیبی و الهی دارند، مانند فقهاء پیگیر آن‌ها بود بود. لکن از آن جهت که حقوق و قوانین جنبه‌های اسرار آمیز و رازآلوده ندارند، توسط هر اهل فنی با هر فکر و اندیشه می‌تواند بدست آیند. در عبادات می‌شود احکامی پیدا شود که فوق درک و عقلانیت عموم مردم باشد، لکن در حقوق و قوانین چنین چیزی وجود ندارد و آنچه که بدست می‌آید در توانایی درک و خرد عموم مردم خواهد بود. یعنی نتایج و حکمت‌های مخفی (بر خلاف عبادات) در آن‌ها وجود ندارد، حکمت‌های که همگان توانایی درک و فهم آن را ندارند. این احکام ثواب‌های غیبی نیز ندارند، بلکه تماما بر اساس مصلحت و منفعت مردم خواهد بود.

زمانی که مسئله‌ای جنبه غیبی و الهی داشته باشد از پیش لازم است که اعتقاد به چیزی به اسم و غیب و خدا داشته باشی تا بتوانی آن را بدست آوری. به همین خاطر برای بدست آوردن عبادات باید به فقهاء و علمای معتقد مراجعه کرد. اما بخش‌های معاملات و حقوقی نیازمند اعتقادات خاصی نیست، زیرا فارغ از جوانب غیبی و الهی هستند. به همین خاطر توسط هر معتقد و غیر معتقد ممکن است که بدست آیند. به عبارتی دیگر می‌توان از عقلای غیر معتقد نیز در این احکام و

قوانین پیروی و تبعیت کرد. پیروی از آن‌ها ناروا و گناه نیست، زیرا اساسا ذات این احکام و قوانین اینگونه است که برای استنباط و اجتهاد آن‌ها نیازمند افراد معتقد نیست. لذا در وهله اول پیروی و تبعیت از حقوق و قوانین بیگانگان نمی‌تواند کفر باشد.

صحیح و غلط احکام عبادی فقط از طریق فقه و کسانی که اعتقادات غیبی و الهی دارند بدست می‌آید، اما صحیح و اشتباه حقوق و قوانین از غیر فقه و اعتقادات غیبی نیز می‌تواند محرز و تشخیص داده شود. به عبارتی دیگر چه بدست آوردن آن‌ها و چه تشخیص صحیح و اشتباه آن‌ها مشروط بر وجود اعتقادات غیبی و معتقدان الهی نیست.

اما از یک خطر جدی و خطرناک که می‌تواند دامن گیر بخش عبادات شود نباید غافل بود و آن هم این است هر مسئله‌ای که حنبه‌ها غیبی و پنهانی و ماورائی داشته باشد راه برای به وجود آمدن خرافات و اسطوره‌های عجیب و غریب باز می‌شود. وجود حکمت‌های رازآلود و اسرار غیبی که فراتر از درک عموم هستند می‌تواند مردم را قانع کند که خرافات و اسطوره‌های غیر منطقی و غیر عقلانی را باور کنند، زیرا به خود می‌قبولانند که در آن‌ها حکمت‌ها و رازهایی وجود دارد که فراتر از توان عقلانی و خرد ماست. اینکه می‌بینیم که در میان متون فقهی و دینی این همه خرافات وجود دارد نتیجه همین باور است که می‌گوید اگر در روایت‌ها و احکامی فقهی و دینی حکمت‌ها و اسرار رازآلودی وجود دارد که فوق درک و عقلانیت عموم مردم است. اینکه عموم مردم به سهولت خرافات و اسطوره‌ها را باور می‌کنند نتیجه باور به وجود همین حکمت‌ها و اسطوره‌های رازآلود است. آن‌ها بوار کرده‌اند که اگر این بازی‌های خرافات را درکن نمی‌کنند به خطر عدم درک حکمت‌های غیبی و نهانی آن‌ها است. این همه دکان‌های خرافات و فال‌گیرها و شیادی‌ها از نتیجه همین باورهای اسطوره‌ای و رازآلوده است. و اینکه می‌بینیم که با دین بسیار آسان کلاه سر مردم می‌گذارند از نتیجه همین باورهاست.

اما این حکمت‌ها و جنبه‌های رازآلود و اسرار آمیز در معاملات، حقوق و قوانین وجود ندارد. به همین خاطر کلاه برداری و حقه بازی به نام الهی و غیبی هم در آن حداقلی است. ورود خرافات نیز در آن چندان هم زیاد نیست، زیرا زمین آن برای برای رشد خرافات حاصلخیز نیست. اینجا جای گفتن از اسرار و حکمت‌های نهانی نیست به همین خاطر نمی‌توان چندان خرافات و اسطوره‌ها به آن افزود.

در آنجا که حکمت‌های غیبی و الهی افزون است باب مصلحت‌اندیشی‌ها نیز در کنار خرافات به وفور باز خواهد شد. زمانی که حکمت‌ها و رازهای آلوده در یک مسئله موضوعی وجود داشته باشد همیشه نیاز به یک مفسر و معبر جهت تفسیر و تعبیر آن‌ها خواهد بود. اینجا است که پای افرادی دیگر به میان خواهد آمد که می‌توانند هر آنچه را که خود به مصلحت مردم می‌دانند تعبیر و تفسیر کنند. از حکمت‌ها و اسرار رازآلوده هستی جزء عده‌ای اندکی مابقی مردم بی‌خبر هستند و مدام مشتاق کسانی هستند که از آن سخن می‌گویند و احساس نیاز به وجود آن‌ها می‌کنند. وقتی از آن برای مردم سخن گفته می‌شود بسیار اشتیاق دارند. از همین جهت واسطه و واسطه‌کاری در بخش عبادات و غیبی و الهی ساخته می‌شود. احساس نیازی که در آنجا وجود دارد مردم را به ساختن و قرار دادن واسطه‌ها سوق می‌دهد. اما در بخش‌های دیگر فقه چون معاملات واسطه و واسطه‌گری به وجود نخواهد آمد، زیرا اسرار راز آلوده‌ی وجود ندارد تا نیاز به راهنما و معبر احساس شود. مردم آنجا که حکمت‌ها و اسرار رازآلود باشد نیاز به راهنما احساس خواهند کرد تا آن‌ها را در مورد آن‌ها آگاه کنند. اگر گفته شود خب در مسائلی چون معاملات و حقوق نیز نیاز به وکلا و حقوقدان احساس می‌شود تا آن‌ها را راهنمایی کنند، در جواب باید گفت که آری درست است که در معاملات و حقوق نیز راهنماها وجود خواهند داشت لکن نکته مهم اینجا است که وجود راهنما در بخش‌های که حکمت‌ها و اسرار رازآلود وجود دارد با وجود راهنما در بخش معاملات و حقوق یک نتیجه بسیار متفاوتی خواهد داشت. اگر در بخش معاملات و حقوقی نیاز به

واسطه‌هایی چون وکلا و حقوقدانان باشد صرفاً جهت انجام کاری خواهد بود و اعتقادی غیبی و الهی در مورد بزرگی و تقدس آن واسطه درست نخواهد شد. هر چند که وکیل و یا حقوقدانی در کار خود نیز ماهر باشد باز هم اعتقاداتی الهی و غیبی در مورد مقدس بودن او درست نخواهد شد. لکن در بخش عبادات این موضوع به وفور ساخته می‌شود. معبران و مفسرانی که کار واسطه‌گری جهت تفسیر و تعبیر رازها و اسرار حکمت‌آمیز غیبی و الهی انجام می‌دهند در مورد خود آن‌ها نیز اعتقادات الهی و غیبی و درست می‌شود. اعتقاداتی خرافی و نادرست در مورد توانایی‌های غیبی و ماروائی او ساخته می‌شود. کار به جایی می‌رسد که او بزرگ و مقدس ستودنی می‌شود و هر جا بحث از او خواهد شد.

❖ الهی کردن فقه

وقتی که موضوعی و مسئله‌ای الهی و خدایی است و یا الهی می‌شود یا الهی نشان داده می‌شود دیگر با ابا و امتناع و ترس در مورد آن سخن گفته می‌شود. دیگر نمی‌توان به آسانی آن را واکایی و حرج و تعدیل کرد. سخن‌ها در مورد آن حداقلی خواهد بود. ترس از اینکه نکند از تغییر یا عدم اعتقاد به آن ریش عملان آن را بگیرد دامن گیر عالم غیر عالم است. ترس از اینکه با نقد و حرج و تعدیل آن خانمانشان نسوزد دامن فقهاء و غیر فقهاء را گرفته است. به همین خاطر نسبت به ورود به آن بسیار محتاط هستند و به سهولت نمی‌توانند در مورد فقه و نظرات آن سخن بگویند. برخی از فقهاء از اینکه عذاب الهی در دنیا و قیامت به خاطر یک نظر جدید و یا عدم اعتقاد به پاره‌ای از موضوعات فقهی، از اینکه عذاب الهی در دنیا و قیامت دامن گیر آن‌ها شود ترس واهمه دارند. این ترس درواقع در مورد نظرات فقهی فقهاء نیز ساخته شده است. کماکان برخی با ترس در مورد فتوا و اجتهادات فقهاء برخورد می‌کنند و از نقد و بررسی آن واهمه دارند. چه بسیاری فقهائی که به خاطر ترس از ابراز نظرات مخالف خودداری می‌کنند. چه بسیاری

فقهائی که در از ترس تهدیدات در مرود ربا از نظرات مخالف فقهاء واهمه و ترس داشتند.

زمانی که مسئله‌ای الهی و آسمانی می‌شود از دسترس انسان‌های زمینی خارج می‌شود. دیگر به آسانی نمی‌توان آن را نقد و بررسی کرد. به عبارتی دیگر زمینی و بی رحم نمی‌توان آن را بررسی کرد. دیگر نمی‌توان در یک حالت متعادلانه آن را نقد و بررسی کرد، زیرا یک طرف قضیه بسیار سنگین است و آن هم جنبه تهدید مخالف آن که عبارت است از ترس از دامن گیر شدن عذاب است. الهی و آسمانی کردن متون و نظرات خودبه خود به خود آن مقدس و پاک نشان می‌دهد و ترس از مخالفت با آن را در دل همگان می‌اندازد.

نظراتی که شخصی و توسط فقهاء داده شده است به آنها جنبه الهی و آسمانی بخشیده شده است و به گونه‌ای تعریف و توصیف شده‌اند که انگار پاک و مبرا از نقد و بررسی هستند و مردم در خیال راحت و آرامش کامل نمی‌توانند به نقد آن بپردازند، زیرا از وجود بالاهی غیبی و ماروائی در پس آن واهمه خواهند داشت. یک نظر را زمانی می‌توان به سهولت نقد و بررسی کرد که مانند خود نظراتنقادی زمینی باشد نه اینکه طرفی زمینی و طرفی نیز آسمانی باشد. اگر خواهان چنین چیزی باشیم و اگر خواهان بروز صحت و سقم چیزی باشیم از پیش باید آن را زمینی کرد. در بخش عبادات که این موضوع پتانسیل و ظرفیت بیشتری دارد، زیرا بخش عبادت بحث از روابط انسان با خدا و عالم غیب است، به عبارتی دیگر بحث رابطه انسان به آسمان و ماوراء طبیعت است. همین نکته خود زمینه را برای مقدس و آسمانی شدن آن فراهم می‌کند. با وجود این زمینه دیگر به سهولت و نمی‌توان بخش عبادات را به آسانی بررسی و نقد کرد. دیگر نمی‌توان آن را زمینی نشان داد تا بتوان در عالت متعادلانه آن را نقد و بررسی کرد. اگر در این بخش به خاطر وجود زمینه این توصیف فراهم باشد و ریشه آن حس شود لکن برای دیگر

بخش‌های فقه چون معاملات و مسائل حقوقی و قضائی چطور می‌توان چنین چیزی را توجیه کرد.

فقه‌ها ما بخش معاملات و حقوقی فقه را نیز الهی و آسمانی نشان داده‌اند. از همین جهت بی‌رحمانه و زمینی نمی‌توان به نقد و بررسی آن‌ها پرداخت. اینکه در تبیین نظرات فقهی فقه‌ها می‌گویند که شرع و دین چنین می‌فرماید نشان از همین مقدس و آسمانی کردن آن نظرات دارد. آن را در چارچوب شرع و اجتهاد شده از دیگر نصوص دین و شرع می‌دانند. همین تصور در مقدس و آسمانی کردن آن بسیاری کارا است.

❖ اجاره

در مورد اجاره نیز قوانین اجاره نشینی در حقوق مدنی به تفصیل و جزئی بحث و بیان شده است. فقه نمی‌تواند در این موضوعات مرجع ما باشد، زیرا اجاره نشینی صورت‌های جدید و بروزی پیدا کرده است که در گذشته وجود نداشت. لذا بی‌خود و بی‌جهت نباید آن را بار شریعت کرد.

در مورد ودیعه نیز قضیه همین‌گونه است. دو طرف اگر کارشان به شکایت برسد به دادگاه حقوقی مراجعه می‌کنند تا به حق و حقوق خود برسند و اگر هم به شکایت نرسند به صورت اخلاقی قضیه را فیصله می‌دهند.

در مورد وکالت نیز قضیه به همین صورت است. امروزه کانون وکلا وجود دارد که تمام جزئیات آن را برای وکلا بیان کرده است و نیازی به فقه نیست که بیانگر قوانین آن‌ها باشد.

هیچ علمی برای علمی دیگر نمی‌تواند تعیین حدود کند و یا حد و مرز مشخص کند. علوم می‌توانند از یکدیگر استفاده کنند لکن هرگز نمی‌توانند بر آن‌ها حاکمیت داشته باشند و خوب و بد و درست و نادرست را برای آن‌ها مشخص کنند. علوم در متن خود حد و مرز دارند. یعنی با تحقیق و تفحص می‌توان به خوب و بد و حد و

حدود و مرزهای ممنوعه و جایز آن دست یافت. لذا نیاز به چیزی در خارج وجود ندارد. و کالت معامله‌ای قراردادی است که در بین دو طرف بسته می‌شود و فقه معمولاً با قوانین قراردادی سروکار ندارد و دخالت نمی‌کند.

❖ جهاد

و اما جهاد، یا جنگ داخلی است و یا جنگ خارجی. اگر جنگ داخلی بود مربوط به سیاست داخلی حکومت با مردم است و اگر جنگ خارجی بود مربوط به سیاست خارجی است. در هر دو صورت حکومت متصدی آن است و خود حکومت است که می‌تواند بر اساس مصالح مردم تصمیم‌گیری کند. ما همانطور که گفتیم جنگ دینی و فقهی نداریم تا نیاز به فقه باشد، بلکه ما جنگ انسانی و تجاوز به حقوق انسان‌ها داریم، از همین جهت نیاز به حقوق انسان و مدنی داریم تا در این راستا برای ما مشخص کند که چگونه رفتار کنیم. آری اگر جنگ دینی داشتیم در آن صورت فقه برای تعیین وضعیت لازم و ضروری بود، لکن جنگ دینی و عقیدتی وجود ندارد. از همین جهت قوانین می‌تواند وضعیت آن‌ها را مشخص کند.

نباید از این قوانین ترسید. قوانین و اساساً کلام مردم خیلی اسلامی‌تر از عمل و رفتار آن‌هاست. از عمل و رفتار آدمیان باید ترسید، چون هیچ وقت قابل پیش‌بینی نیستند. لکن قوانین چنین نیستند. اسلامی، عقلانی و درست بودن آن‌ها خیلی سابق‌تر بر عمل و رفتار مردم است. مگر نشینده‌ایم که می‌گویند مردم همه در سخن گفتن درست و منطقی سخن می‌گویند لکن وقتی به مرحله عمل می‌رسد لغزش‌ها آشکار می‌شود.... ادامه داده شود

در مورد قضاوت و قضات امروزه ما دادگستری و قوه قضائیه داریم و خود متصدی تمام قوانین خودشان هستند. لذا ضرورتی در وجود فقه نیست.

نکته‌ای که در اینجا ذکر آن خالی از لطف نیست این است که: اگر در آن زمان ماشین وجود می‌داشت و نیاز به قوانین راهنمایی و رانندگی می‌بود فقهاء من باب

احساس مسئولیت و پاسخگویی در آن ورود می کردند و شروع به نوشتن چنین قوانینی می کردند و با نوشتن آن به آن تقدس می بخشیدند. در آن صورت همه مردم تخلف از آن را گناه می دانستند. در حالی که امروز این چنین نیست. یعنی کمتر کسی تخلف از قوانین راهنمایی و رانندگی را گناه می داند، زیرا چنین قوانینی توسط فقهاء و علمای دینی نوشته نشده است. از همین جهت از وصف گناه و ثواب برخوردار نیست. لکن اگر آن ها می نوشتند به چنین اوصافی نیز متصف می شد. گویی اینکه وصف ثواب و گناه مقولاتی هستند که از بانیان و نویسندگان آن گرفته می شود نه از حسن و قبح اخلاقی آن ها و نه از نتیجه و پیامد آن ها. یک خنده به روی یک نیازمند ثواب دارد. ثواب بودن آن هم از حسن و نیک بودن خود آن عمل گرفته می شود. پارک نادرست ماشین و نصب نکردن تابلوی راهنمایی ماشین ها موضوعی است که گناه بودن آن از نتیجه آن گرفته می شود. یعنی زمانی که باعث تصادف یا اتلاف و اسراف وقت و معطل ماندن مردم می شود. در آن صورت می گویند کار نادرست و گناهی است. لکن در اینجا این توصیفات نه از حسن و قبح آن ها گرفته می شود و نه از نتایج و پیامد آن ها، بلکه وصف گناه و ثواب آن ها از وصف اشخاصی گرفته می شود که آن را مشروع و قانونی می کنند. اگر قوانین صادر شده از عالمان دینی باشد تخلف از آن گناه و در غیر این صورت مشکلی ندارد.

اساساً می توان گفت که وصف ثواب و گناه نیز فقط برای بخش عبادات بکار می رود نه برای دیگر بخش ها. بخش معاملات و جزایات را باید از وصف ثواب و گناه تصفیه کرد. بلکه به جای آن می توان آن ها را به خوب و بد توصیف کرد. زیرا این بخش عبادات هستند که حسن و قبح آن ها عقلاً قابل درک نیستند از همین جهت ثواب و گناه را می توان برای آن ها بکار برد. کسی نمی تواند با عقل خود خوب بودن نماز و حج را به صورت کلی یا جزئی درک کند. از همین جهت آن ها را می توان توصیف به ثواب و عقاب کرد.

با وجود اینکه توضیح دادیم که ما نظرات دانشمندان مسلمان داریم نه نظرات اسلامی، اما باز هم به آن‌ها تقدس شرعی و دینی بخشیده شده است. نتایجی که ما در مقابل این تقدس با آن روبرو می‌شویم این است که باید در مقابل آن‌ها سکوت کرد و هرگونه تغییر و دخل و تصرفی در آن‌ها گناه محسوب می‌شود. اگر قبول چنین نتیجه‌ای صحیح باشد باید آن را برای نظرات اسلامی قائل بود نه نظرات دانشمندان اسلامی. در حالی که فقه نظرات و کلام دانشمندان مسلمان است نه نظرات و نصوص دینی و شرعی. در طول تاریخ این تقدس بزرگتر و بزرگتر شده است تا حدی که ارائه نظر جدید نیز در مقابل آن‌ها ممنوع شده است. دانشمندان اسلامی در کنار استفاده از فقه مدام تلاش کرده‌اند که آن را نگه‌دارند و در مقابل تغییر و تحول آن بایستند.

تقدس را باید از فقه زدود، زیرا فقه بیش از یک سری نظرات دانشمندان اسلامی نیست. و نظرات دانشمندان اسلامی نیز مانند نظرات دیگر دانشمندان در دیگر علوم است و هیچ تقدسی ندارند. تقدس اساساً از شخص پشتوانه گرفته می‌شود نه از خود متن. این یک تقدس کاذب است، زیرا در شخصیت‌ها هیچ تقدسی وجود ندارند و نمی‌توانند هیچ نصی را مقدس کنند. مگر نه اینکه حتی احادیث و کلام پیامبر را نیز مقدس نمی‌دانند. یعنی احادیث را به قدسی و غیر قدسی بودن تقسیم کرده‌اند. احادیث قدسی آن‌هایی هستند که کلام الهی محسوب می‌شوند از همین جهت مقدس شده‌اند، لکن احادیث دیگر را مقدس نمی‌نامند. زیرا کلام پیامبر را مقدس ندانسته‌اند. از همین جهت برخی از احادیث پیامبر را زمانمند و قابل تغییر دانسته‌اند.

از جهت فکری و نظری شاید کسی به مقدس بودن فقه قائل نباشد، لکن این تقدس از جهت عملی ایجاد شده است. اینکه آن همه به آن بها داده‌اند و در مقابل هرگونه تغییر آن مقاومت کرده‌اند و اینکه ثواب و گناه را به تمام بخش‌های آن سرایت داده‌اند خود نشان از همین تقدس دارد. ثواب و گناه دانستن عبادات شاید

جای خود داشته باشد لکن ثواب و گناه دانستن بخش‌های اقتصادی و سیاسی به اصطلاح فقهی ناروا بود و همین برجسب‌ها باعث ادامه‌دار بودن آن‌ها شد. موضوعی که هرگز حل نشد، اینکه اگر نظرات سیاسی و یا اقتصادی شافعی ثواب دارد یا حنفی. اگر یکی ثواب دارد لابد دیگری نادرست و عقاب دارد. درحالی که با استفاده از کلمه خوب و خویتر و بهتر می‌توانستند این مشکل را حل کنند. مثلاً نظرات مالکی در بخش معاملات بهتر از نظرات دیگر امامان است.

اما این تقدس هرچه که باشد تقدس متون نیست، زیرا فقه نظرات دانشمندان اسلامی است و در واقع این تقدس برای نظرات آن‌ها روا شده نه برای متون و نصوص شرعی و دینی. شاطبی هم می‌گوید از حکم نماز اجتهاد است.....ادامهپس چه بهتر که که آن را به کلی از این تقدس بزدایم تا ماهیت اصلی آن آشکار شود. زیرا ماهیت نصوص در لفافه تقدس مخفی می‌مانند.

تاریخ در کنار مزایایش در یادآوری و ثبت و ضبط گذشته نتایج سوئی نیز دارد که باید در مورد آن‌ها بسیار با دقت بود. بازگو کردن و استفاده از یک چیز چیزهایی زائدی اضافه بر ماهیت خود آن بر آن می‌افزاید. اینکه برخی از علمای اسلامی گفته‌اند وجوب نماز خواندن از عمل مکرر مسلمانان گرفته شده است نه از خود نصوص، بیانگر همین موضوع است. یعنی وجوبیت اضافه بر ماهیت آن شده است. در حالی که ما گمان می‌کنیم که وجوبیت آن از ماهیت خود آن است. بسیاری دیگر از قضایای اسلامی و غیر اسلامی اینگونه هستند. همینکه موضوعی نقل زبان‌ها شد و مدام (به خوب و یا بد) تکرار شد از ماهیت خود خارج می‌شود و چیزهایی بر ماهیت آن افزوده می‌شود در حالی که در اول جزء آن نبوده است. از همین است که دانشمندان این نظریه را مطرح کردند که برای شناخت ماهیت یک چیز باید تاریخ را از آن حذف کرد و به سرآغاز شروع آن مراجعه کرد.

فرعون را تاریخ و بازگو کردنش فرعون کرد و اگر نه خود او چنین نبود. اگر نیکی‌های شخصی مدام توسط اشخاص و روایان مختلف در هر زمانی بازگو شود،

به اندازه هر بازگویی او بزرگ و بزرگ‌تر می‌شود. یعنی گویی اینکه به اندازه هر بار یک مرتبه بزرگ می‌شود. برعکس هم اگر صورت گیرد، یعنی اگر مدام بدی‌های شخصی بازگو شود به همان اندازه سقوط خواهد کرد.

این ماهیت تاریخ است. کسانی که در تاریخ می‌مانند یا بزرگ می‌شوند و یا کوچک. تاریخ این ویژگی را به اشخاص نیک و بد می‌بخشد به گونه‌ای که مردم گمان می‌کنند که آنها همین‌گونه بوه‌اند در حالی که تاریخ چنین کرده است. به عبارتی دیگر گویی اینکه تاریخ چیزی بر ماهیت آن‌ها افزون کرده است.

این قضیه فقط برای اشخاص تاریخی نیست بلکه برای متون و نصوص نیز صدق خواهد کرد. اگر متنی در گذر زمان‌ها به آن عمل شود آن متن به همان اندازه مقدس و جایگاه پیدا می‌کند. یعنی هر بار که به آن عمل می‌شود به همان اندازه یک مرتبه برای مردم مورد پذیرش‌تر خواهد شد. و هر کس که به آن باور پیدا کند راه را برای دیگران مهیاتر می‌کند و تا اینکه پیروانی پیدا می‌کند و حول محور آن گرد می‌گردند و آن نیز به همان اندازه بزرگ می‌شود. فقه را تاریخ این چنین بزرگ و مقدس کرد.

اگر نمی‌توان تاریخ را از تحقیق و پژوهش‌ایمان حذف کرد و بدون تاریخ به اشخاص و علی‌الخصوص متون نگاه کرد بهتر است که به خوبی متوجه این نکته بود. این نکته که با وجود دوام و بقای شخصی و یا متنی در تاریخ یا بزرگ‌تر می‌شود و یا کوچک‌تر. کوچکی و بزرگی جزئی از ماهیت او نبوده است بلکه تاریخ بر او افزون کرده است. هر آنچه در تاریخ قرار گیرد همین قضیه بر او حاکم خواهد شد. از قرآن گرفته تا حدیث و فقه و دیگر متون همین موضوع بر آن‌ها اضافه شده است. تقدسی که امروزه نسبت به احادیث وجود دارد در آغاز اینگونه نبود. یعنی تا زمانی که مکتوب و تاریخی نشدند و نقل محافل و مجالس علمی و مدارس نشدند از چنان تقدسی برخوردار نبودند. مگر نه اینکه خلفا و دیگر بزرگان دین قبل از کتابت آن کار خود و زمام امور جامعه را بدون تحقیق و جستجو و حساسیت در

مورد شنیده‌های پیامبر(ص) پیش می‌بردند. مگر نه اینکه حتی ابوبکر و عمر و برخی دیگر با نقل و تاریخی کردن آن‌ها به شدت برخورد می‌کردند و از مجالس علمی آن‌ها می‌ترساندند. اینکه برخی پیشنهاد می‌دهند که قرآن را بدون تاریخ هزار و چهارصد ساله آن، هر روز جدید آن را فهم کنیم بیانگر همین اصل است. قرآنی که امروزه آنقدر تقدس دارد در آغاز اینگونه نبود. جدا از اینکه وجوبیت برخی از آیات آن را تاریخ وجوب کرد و خود آیات آن چنین نبودند. در گذشته آیات به شیوه‌ها و قرائت‌های متفاوت خوانده می‌شد. در حالی که امروزه چنین تغییراتی ناوړا محسوب می‌شود.

پس این تقدس را باید از فقه زدود و یا دست‌کم اگر چنین کاری ممکن نیست باید دانست که این سیطره و گستره وجوبی فقه بر ما ناشی از وجود تاریخی آن بوده است نه از ماهیت آن. در آن صورت چندان برای بقای و توسعه دامنه آن مقاومت نخواهیم کرد.

نکته دیگری که اینجا لازم است بحث و بررسی شود در مورد درست و نادرست بودن، و یا حرام و حلال بودن احکام فقهی است. اگر حلال و حرام یکی است و یک نظر درست داریم و مابقی نادرست، رأی و نظر کدام دانشمند حلال و کدام حرام است؟ نظر کدام درست و کدام نادرست است؟ آیا اگر کسی به نظر شافعی عمل کرد حلال را انجام داده است و طرف مقابل مرتکب حرام شده است؟

مثلا شافعی وجود شاهدان را در امر ازدواج لازم می‌داند، یعنی با آن وجود رابطه آن‌ها حلال می‌شود و در صورت عدم آن حرام است. در حالی که در مذهب مالکی چنین نظری وجود ندارد. خلاصه اینکه باید معتقد باشیم که معتقدان به نظر مالکی عملی را حلال می‌دانند که در نزد شافعی حرام است!! نمونه و مشابه این احکام در فقه بسیار فراوان است. اگر از توصیفات حلال و حرام استفاده کنیم چنین مشکلی پیش خواهد آمد، زیرا حلال و حرام مقوله‌ای دو گزاره‌ای هستند. یعنی اگر چیزی حرام نبوده حتما حلال است و برعکس. از همین جهت بهتر این است که به جای

این توصیفات از توصیفات دیگری چون خوب و بد استفاده کنیم، زیرا این دو مقوله کیفی هستند و مال درجات بسیار کم و بسیار زیاد نیز می‌شود. مثلاً می‌گویند این نظر از آن نظر خوبتر و بهتر است و یا بدتر است. یعنی برای تمام درجات می‌توان از آن استفاده کرد. خود قرآن نیز در جاهای بسیاری ما را به این دو مقوله‌ی توصیفی راهنمایی می‌کند: «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كُلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (اسراء/ ۳۵) «وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ رءُوفٌ رَحِيمٌ» (نور/ ۲۰) «قُلْ يَفْضِلُ اللَّهُ وَرَحْمَتَهُ قَبْلَ ذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» (یونس/ ۵۸) و آیات بسیار دیگری که دو گزاره‌ای استفاده نمی‌کند و طرف دیگر را مردود و ناپسند و اشتباه نمی‌داند. حتی در مورد کلام خودش نیز می‌فرماید «احسن الحديث» گویی اینکه می‌فرماید دیگران نیز کلام و نظر دارند لکن کلام خداوند از کلام آن‌ها بهتر است. به عبارتی دیگر خداوند در اینجا از مقولات توصیفی استفاده می‌کند. یعنی نمی‌گوید که کلام من حلال و تنهاترین کلام صحیح است. خداوند خود هرگز استبدادی عمل نکرده است و تنها خود را صحیح نمی‌داند. حتی در مورد حفظ چشم‌ها از نامحرم که یک حکم فقهی است می‌فرماید حفظ چشم‌ها برای شما بهتر و پاک‌کننده‌تر است.

آیا بهتر نیست که ما نیز از چنین مقولاتی بهره بگیریم؟ آیا بهتر نیست که برای نظرات فقهی که نظرات شخصی هستند از چنین اصطلاحاتی استفاده کنیم؟ مثلاً بگوییم این نظر امام ابوحنیفه از فلان نظر شافعی و مالکی بهتر و خوبتر است. با استفاده از این دو مقوله کیفی برخی از مشکلات و سواات لاینحل رفع و رجوع می‌شود. هر چند که حلال و حرام نیز از جهت شدت عقاب با هم تفاوت دارند اما در هر حال حرام، حرام است و حلال نیز حلال است. از همین جهت ما حلال‌تر و حرام‌تر نداریم، اما خوب و خوبتر و بد و بدتر داریم. حلال و حرام نمی‌تواند این همه تفاوت آرا و نظرات موجود در فقه را برای ما توجیه کنند، زیرا در آن صورت باید معتقد باشیم که یکی از آن همه نظر و رای درست و مابقی همه اشتباه هستند.

اما با اصطلاح خوب و خوبتر و بد و بدتر می‌توان آن‌ها را توجیه کرد. زیرا از صفر تا صد می‌توان آن‌ها را توصیف کرد. به عبارتی دیگر دایره خوب و خوبتر وسیع‌تر و گسترده‌تر هستند.

اگر بخواهیم مقداری بیشتر توضیح دهیم و جزئیات را بررسی کنیم به موارد قابل ذکری خواهیم رسید:

هر جمعیت و تشکلی در ابتداء از فرد شروع می‌شود و تا به جمع چند نفری، سپس گروهی، بعد قومی، چند طائفه‌ای، روستایی، شهری، استانی، کشوری و جهانی می‌رسد. حقوق، قوانین، سیاست‌ها و اقتصاد، جامعه‌شناسی و روانشناسی که برای فرد وجود دارد زمانی که در میان جمعی بزرگتر قرار می‌گیرد تغییر می‌یابد و هر چقدر بزرگتر شود بیشتر تغییر خواهد کرد. یعنی به هر اندازه که جمعیتی تغییر کند تمام آن متغیرها نیز به دنبال آن تغییر خواهند کرد.

فقه اسلامی در زمانی تدوین شد که جمعیت مسلمانان در حدود روستایی و طائفه‌ای بود. لذا فقه‌ای که تدوین شد به اعتبار همین متغیر بود. یعنی فقه‌ای روستایی و طائفه‌ای تدوین شد. این نیازهای اجتماعی و فردی است که باعث جوابگویی و شکل‌گیری فقه می‌شود. در آن زمان‌ها هنوز جامعه کشوری و جهانی شکل نگرفته بود. لذا هیچکدام از آن متغیرها یعنی سیاست، اقتصاد، جامعه‌شناسی، روانشناسی، حقوق نه کشوری بودند و نه جهانی. در حالی که امروزه همه آن‌ها به وجود آمده است. جامعه کشوری وجود دارد و در کنار آن نیز جامعه جهانی شکل گرفته است.

اگر فقهاء در آن زمان فقه حقوقی بر اساس جامعه کوچک روستایی می‌نوشتند امروزه حقوق کشوری و جهانی لازم است که نوشته شود. اگر در آن روز داد و ستدها غالباً شخصی و فردی بودند امروزه اما حقوق کشوری و تجارت جهانی لازم است که نوشته شود. اگر در آن زمان سیاست‌های روستایی حکومت در مقابل مردم نوشته می‌شود امروزه اما سیاست کشوری و جهانی نوشته می‌شود. اگر در آن

زمان فقه بحث از جامعه شناسی روستایی می‌کرد امروزه اما جامعه شناسی کشوری و جهانی شکل گرفته است.

آری فقه در چنان بستری شکل گرفت. طبیعتاً اگر امروزه شکل می‌گرفت و در چنین جوامعی بحث می‌کرد کاملاً با آنچه که بود متفاوت می‌بود. فقه اگر امروزه شکل می‌گرفت فقه دیگری بود. اگر نگوییم که دیگر چنین وضعیتی اصلاً خاک حاصلخیز برای رشد ندارد. همانطور که اقبال لاهوری در باب ختم نبوت می‌گفت جوامع امروزی دیگر پیامبرخیز نیست و پیامبر(ص) جدیدی در آن رشد نخواهد کرد. فقه هم اگر امروزه بود اصلاً شکل نمی‌گرفت و به وجود نمی‌آمد(مگر در بحث عبادات)، زیرا اساساً بستر و نیازی متقاضی شکل‌گیری آن نبود. خاک امروز برای رشد آن فقه دیگر حاصلخیز نخواهد بود. شکل‌گیری آن در آن زمان به اقتضای تمام نیازهای آن جامعه بود، لکن امروزه دیگر چنین اقتضائی وجود ندارد. اینکه می‌گوییم اگر فقه در این زمان بود شکل نمی‌گرفت، زیرا اساساً نیازی به شکل‌گیری آن نبود، غیر از بخش عبادات است. قبلاً گفتیم بخشی که تماماً فقهی و دینی است همان بخش عبادات است لکن دیگر بخش‌ها فقهی و دینی نیستند. وجود فقه برای بخش عبادات لازم است لکن برای دیگر بخش‌ها لازم نیست. دلیل هم این بود که بخش عبادات قابل تغییر نیستند(مگر در مواردی که بعداً بحث خواهند شد) و برای همیشه فقهی و دینی خواهند ماند و در هیچ خاک دیگری رشد نخواهند کرد. بر خلاف دیگر بخش‌ها که فقه حاکمیتی بر آن‌ها ندارد. سیاست، اقتصاد، جامعه شناسی، حقوق و روانشناسی علومى هستند که در هر زمانی نیاز جدی به روزرسانی دارند، زیرا نیازها و اقتضائات اجتماعی هر روز در حال تغییر است. پس اینکه می‌گوییم اگر فقه در جوامع امروزه بر فرض شکل می‌گرفت فقه دیگری بود منظور بخش عبادات نیست، زیرا این بخش برای همیشه فقهی و دینی باقی خواهد ماند و تغییر نخواهد کرد.

در هر حال اما نوع ادبیات و بیان بخش عبادات نیز روستایی است. یعنی هر چند که می‌گوییم بخش عبادات برای همیشه فقهی خواهند ماند و تغییر نخواهند کرد (برخلاف دیگر بخش‌ها که اصل آن‌ها بر تغییر است) لکن نوع ادبیات آن‌ها مانند دیگر بخش‌ها روستایی است و از یک ادبیات مدنی و امروزی برخوردار نیست.

و اکنون به بررسی جزئیات این نوع ادبیات روستایی بپردازیم:

در هر سرزمینی هر چیزی که وجود دارد و یا به وجود می‌آید برای آن نامی گذاشته می‌شود و این نام‌ها طی ارتباطات کم‌کم وارد فرهنگ‌های دیگری می‌شوند، البته به شرطی که وجود آن چیز در آن مکان جدید کاربرد داشته باشد، زیرا اگر کارایی نداشته باشد کم‌کم آن نام‌ها فراموش می‌شوند و یا حداقل با آن بیگانه می‌شوند. جوامع بشری در آغاز خود از جمعیت‌های کوچک و روستایی تشکیل شده است و کم‌کم این رشد زیاد شده است تا اینکه به جوامع بزرگتر تبدیل شده است. زمانی که یک جامعه کوچک و روستایی است طبیعتاً یک سیستم و نظام ساده، اولیه و روستایی بر آن حاکم است. اما کم‌کم با بزرگتر شدن جوامع و تبدیل آن‌ها به جوامع مدنی و مدرن سیستم پیچیده و ترکیبی‌تر بر آن حاکم می‌شود.

ادبیات و اصطلاحات اولین بار از همان جوامع کوچک به وجود می‌آید و تا زمانی که کاربرد داشته باشند باقی می‌مانند. این اصطلاحات در آغاز ساده و اولیه هستند، زیرا انعکاس جامعه‌ای ساده و روستایی و غیر پیچیده بودند. هر آنچه که در آن جوامع روستایی و کوچک وجود دارد و یا به وجود می‌آید در ادبیات آن‌ها منعکس می‌شد. در جاهای کوچک و روستایی با توجه به نبودن امکانات اغلب چیزها و مواد مورد استفاده طبیعی، اولیه و غیر ترکیبی هستند و چیزهای ساختنی، صنعتی و ترکیبی در آنجا غیر موجود و یا در حداقل خود قرار دارد. به عبارتی دیگر در جوامع کوچک صنعت وجود ندارد و اگر هم باشد بسیار ساده و ابتدائی است.

برای مثال در گذشته در جوامع روستایی برای شستن و تمیز کردن چیزهای ناپاک از خاک و خاکستر زغال استفاده می‌کردند. برای ضدعفونی کردن از فضولات حیوانی استفاده می‌کردند. برای وسائل آشپزخانه از وسائل چوبی و درختی استفاده می‌کردند. همانطور نیز در آن جوامع ساده و روستایی انواع حیوانات وجود داشت و برای هر کدام نیز اسم خاصی گذاشته شده بود. لکن از آن جهت که تقریباً در تمام آن جوامع روستایی همان حیوانات به عنوان چیزهای اولیه (غیر ترکیبی) وجود داشتند و تقریباً از این روستا تا آن روستا نام‌ها و اصطلاح بکار گرفته برای آن‌ها متفاوت بود، زیرا آن حیوانات وارداتی از جاهای دیگر نبودند تا اسم خود را با خود نیز به همراه بیاورند. برای مثال در هر جایی برای گوسفند نام خاصی وجود داشت، زیرا گوسفند در اغلب جاها وجود داشت. در مقابل اما تمام مردم دنیا به اینترنت، اینترنت می‌گویند، زیرا چیزی وارداتی و ترکیبی است و به عنوان مواد اولیه در هر جایی وجود ندارد. یعنی با ورودش به هر جایی اسم آن را نیز با خود آورده است. در تمام دنیا به دموکراسی، دموکراسی می‌گویند آن هم به دلیل وارداتی بودن آن است.

این مواد اولیه و یا حیوانات از آن جهت که در جوامع بزرگتر و مدرن‌تر وجود ندارند نام‌ها و اصطلاحات بکار گرفته برای آن‌ها نامتعارف است، زیرا در جوامع بزرگ از این دست موجودات اولیه کمتر وجود دارد، بلکه مواد ساختنی و ترکیبی بیشتر از هر چیز دیگری وجود دارد. برای نمونه یک جوان روستایی نام انواع حیوانات را به جزئیات آن به خوبی می‌داند در مقابل هم یک جوان شهری نام انواع ماشین‌ها و بازی‌های اینترنتی را به خوبی می‌داند.

و اکنون اگر بخواهیم از فقه اسلامی سخن بگوییم به وجود همین موارد برخوایم خورد. شکل‌گیری فقه اسلامی به حدود ۱۲۰۰ سال پیش برمی‌گردد. یعنی در جایی که جوامع روستایی، ساده و غیر ترکیبی و بدون پیچیدگی و چیزهای وارداتی حداقل بودند. برای مثال اگر دو نفر می‌خواستند ازدواج کنند، بزرگان

خواستگاری می کردند و با گفتن جواب مثبت همه چیز تمام می شد. امام امروزه باید آشنایی صورت گیرد، سپس پسندیده شود، بعد در چند مرحله خواستگاری شود، بعد آزمایش خون شود، سپس کلاس مشاوره بروند، سپس اگر مناسب بودند عقد کنند و سپس ثبت کنند و بعد جشن عروسی بگیرند.

فقه اسلامی ما در آن چنان جوامعی شکل گرفت، یعنی آن جوامعی که ساده، روستایی و اولیه ای بودند. از همین جهت فقه وقتی بحث می کند بحث از حلال و حرام بودن مواد اولیه می کند و بحثی از مواد ترکیبی و صنعتی در آن وجود ندارد، مگر به ندرت و به صورت حداقلی مواردی چون شراب (شراب ترکیبی است و جز مواد اولیه موجود در هستی نیست، بلکه به دست خود مردم ساخته می شود) را حرام کند. وقتی در پرداخت زکات از حیوانات بحث می کند انواع آن ها را به جزئیات ذکر می کند در حالی که برای جوامع مدنی و مدرن بسیار ناشناخته هستند. وقتی از آب سخن می گوید انواع آب ها را ذکر می کند: آب چاه، آب بند، آب قنات، چشمه و... در حالی که جوامع مدنی فقط با آب لوله کشی سروکار دارند.

آری موارد ترکیبی یا نبود و اگر هم بود حداقلی بود. از همین جهت در فقه اسلامی بحثی از آن ها وجود ندارد. اما در عوض از انواع حیوانات و نوع کشاورزی ها بحث می کند، زیرا در جوامع روستایی به وفور این موارد وجود داشت. از همین جهت یک نفر روستایی در این موارد بهتر از یک نفر مدنی موضوع را می فهمد. وقتی فقه از انواع آب ها بحث می کند یک نفر روستایی بهتر منظور او را می فهمد، زیرا یک نفر شهری و مدنی فقط با آب لوله کشی سروکار دارد. زمانی که فقه از انواع حیوانات در قربانی کردن و پرداخت زکات بحث می کند یک نفر روستایی دقیق تر موضوع را می فهمد. وقتی از نحوه پاک کردن و دباغی کردن بحث می کند یک نفر روستایی که عملاً با این موارد روبرو است موضوع را جزئی تر از یک نفر شهری می فهمد. یک نفر شهری و مدنی با چنین اصطلاحات و نام ها و مواردی سروکار ندارد، بلکه او بیشتر با مواد شوینده جدید شیمیایی و ترکیبی سروکار دارد.

جوامع گذشته جوامعی ابتدائی بودند و از یک نظام ترکیبی و پیچیده برخوردار نبودند.

وقتی فقه از پاکردن نجاسات با خاک بحث می کند از آن جهت بوده که ماده‌ای ترکیبی غیر از آن ماده اولیه وجود نداشته است. از همین جهت نیز گفته‌اند که در قضای حاجت بهتر است اول محل دفع با سنگ پاک شود و سپس از آب استفاده شود. در آن شرایط که دستشویی و توالت‌ها چندان وجود نداشت آن بحث معقول بود، اما امروزه در هر کوچه و خیابانی توالت و دستشویی وجود دارد. فقه ما بیشتر احکامی بود ناظر به مواد اولیه نه مواد ترکیبی تصفیه آب و دیگر مواد

❖ آب خالص

در جوامع روستایی معمولاً منابع آبی قابل استفاده مردم از چشمه و قنات‌ها بود. یعنی از مأخذ اصلی آب برای خوردن و دیگر مصارف برداشته شود بودن اینکه چیزی با آن قاطی و آمیخته شود و یا آن را آلوده کند. همچنان که در بسیاری از روستاهای کوچک همین قضیه وجود دارد و مردم از منبع اصلی آب خود را برمی دارند. لکن امروزه به توجه به انبوه شدن حجم جمعیت‌ها و شکل گرفتن جوامع شهری دیگر برای همه مردم مقدور نیست که آب خود را از منابع اصلی اخذ کنند. از همین جهت صورت لوله کشی به تمام منازل پیدا کرده و در دسترس همگان قرار گرفته است. لکن تا بیاد و به همه مردم باید جاهای بسیاری را طی کند تا به مقصد برسد. همین نکته باعث ایجاد آلودگی‌ها و ناخالصی‌هایی در آن می شود. همانطور که آب اگر در در جاهای دورتی از چشمه گرفته شود امکان آلودگی آن بیشتر است. لکن چون در گذشته آب از منابع اصلی اخذ شده است به همین خاطر فقهاء سخن از آب خالص زده‌اند و گفته‌اند برای پاک بودن و پاک کردن آن باید کاملاً خالص باشد و چیزی با آن قاطی نشده باشد.

اگر چیزی خالص می بود فتوایی داشت لکن اگر ترکیبی می بود در آن صورت متفاوت می بود.

در بحث مطهرات (آب لوله کشی)

در جوامع گذشته و روستایی مواد شوینده و ضدعفونی به این گونه که در جوامع امروز و مدنی وجود داشت، نبود، از همین جهت به خاطر نیاز از مواد اولیه مانند خاک و یا فضولات پرندگان استفاده می کردند. برای مثال وقتی می خواستند که پوست حیوانات را دباغی و ضدعفونی کنند از فضولات پرندگان و برخی مواد دیگر استفاده می کردند، لکن امروزه به دلیل گستردگی مواد ضدعفونی کننده دیگر نیازی به آن روش های قدیمی و روستایی نیست.

در بحث نماز

در بحث روزه (با کارهای طاقت فرسای امروزی)

در بحث حج (جمعیت گسترده امروزی و قوانین هوایی و پاسپورد و...)

سیستمی که در آن روزها بر جامعه حاکم بود سیستمی بسیار ساده و روستایی بود و حداقل پیچیدگی ها و رفت و آمدها بر آن حاکم بود. و همین عدم پیچیدگی و ساده بودن نیازمند قوانین و ضوابط چندانی نبود. به عبارتی دیگر زمانی که سیستمی آسان باشد به حداقل قوانین و ضوابط نیز نیازمند است. از همین جهت در آن زمان فقها نیز نیازمند اجتهادات فقهی چندانی نبودند. به همین خاطر می توان گفت فقه حداقل ها را پوشش می داد. برای مثال در گذشته اگر کسی می خواست ازدواج کند نیازی به تحقیق و تفحص چندانی نداشت و در یک جلسه عقد با حضور والدین و دو شاهد کار را در همان جلسه خاتمه می دادند. فقهاء نیز به اعتبار همین سادگی و یک جلسه ای بودن فتوا و قوانین را صادر می کردند. لکن امروزه همین کار بسیار پیچیده و سیستمی شده است. برای مثال اگر کسی می خواهد ازدواج کند باید تحقیق و تفحص زیادی انجام دهد. دو طرف نیاز دارند که خیلی زیاد با هم حرف بزنند. باید جلسات روانشناسی و خانوادگی شرکت کنند. باید

آزمایش خون و عدم اعتیاد و برخی دیگر را از آزمایشات لازم را انجام دهند. مهمتر از همه باید بعد از عقد آن را در مراکز ثبت اسناد به ثبت برسانند. همه این موارد جز ضروریات یک ازدواج امروزه است در حالی که در گذشته چنین نیازهایی وجود نداشت که اگر وجود می‌داشت فقهاء در مورد لزوم و یا عدم لزوم آزمایش خون و بکارت و ثبت سندی عقد و..... فتوا می‌دادند. لکن در گذشته سیستم ساده و روستایی بر جامعه حاکم بود از همین جهت فتاویٰ چندان نمی‌طلبید. ولی امروزه جوامع، مدنی و پیچیده شده است و نیازمند ضوابط و قوانین زیادی است. قضیه در مورد طلاق نیز همینگونه است. در گذشته طلاق بسیار ساده بود لکن امروزه نیازمند زمان زیاد و جلسات متعدد مشاوره‌ای و حقوقی است.

در مورد طهارت و تمیزکردن نیز همین قضیه وجود دارد. آنجا که فقهاء در گذشته به دلیل روستایی و چشمه‌ای بودن آب و نیز نبودن دستشویی و مواد ضدعفونی کننده گفته‌اند که با سنگ محل استنجاء تمیز شود. گفته اند که اگر آب هم وجود داشت بهتر است که اول با سنگ محل آن تمیز شود سپس با آب پاک شود. این فتوا به دلیل نبودن مواد شوینده بوده که با آن دست‌ها تمیز شود. لذا گفته‌اند به خاطر اینکه دست با آن مستقیم ارتباط نداشته باشد ترجیح دادند که اول با سنگ تمیز شود. لکن امروزه امکانات جدیدتر و مدنی‌تری وجود دارد و دیگر نیاز به چنین فتوایی نیست. چند سال پیش یکی از اساتید دانشگاه می‌گفت که هیئتی از علمای خارج برای شرکت در یک جلسه به ایران آمده بودند و ما برای آن‌ها هتل استقلال را رزرو کرده بودیم. سال بعد دوباره آمده بودند و ما باز هم به هتل استقلال رفتیم تا اتاق برای آن‌ها رزرو کنیم اما رئیس هتل ما را جواب کرد و گفت جا به شما نمی‌دهیم، سال گذشته که جا داده بودیم تمام دستشویی‌های هتل از سنگ پر شده بود و لوله‌های آن مسدود شده بود. قضیه از این قرار بوده که دسته‌ای از آن‌ها علمای سنتی بودند که به تصور سنت بودن استفاده از سنگ هر

کدام با خود یکی بسته سنگ آورده بودند و در توالت‌های هتل از آن استفاده می‌کردند.

آری این همان فقه روستایی و سنتی است که همچنان برخی با جان و دل از آن پاسداری می‌کنند در حالی که در اگر در جوامع مدنی نوشته می‌شود طور دیگری نوشته می‌شد. یعنی دیگر فتوا نمی‌دادند که استفاده از سنگ سنت است.

به خاطر عدم لوله‌کشی آب و وجود آن در تشت و ظروف گفته اند که سه بار آب در وضو تا آرنج ریخته شود لکن امروزه به خاطر لوله‌کشی آب به آسانی می‌توان آن را زیر آب شیر قرار داد و تمام اعضای آن را به آسانی شست و نیز در آب هم صرفه‌جویی کرد. در حالی در زیر شیر و ریختن سه بار آب بر دست آب زیادی هدر می‌رود. در مورد حمام کردن نیز هم جریان وجود دارد. در فقه آمده است که اول از سمت راست شروع کنیم در حالی که امروزه با وجود رفتن زیر دوش حمام می‌توان چند لحظه تمام اعضای آن را شست. وجود آن فتواها یک نقص نیست، بلکه اقتضای جامعه روستایی همان بوده لکن امروزه جامعه مدنی شده و اقتضائات دیگری دارد.

در مورد مسح بر خفین و حیض رنگ و بوی همین روستایی بودن وجود دارد. در آن زمان به خاطر نبودن ماشین و وسائل حمل و نقل پیشرفته امروزه و به خاطر بیابانی بودن و طولانی بودن سفرها استفاده از خف رایج بود و به خاطر سهولت فقه احکام آسانی برای آن در نظر گرفته شده است. لکن امروزه در هواپیما و قطار و کشتی دستشویی وجود دارد و در مسافرت با ماشین در هر منطقه‌ای استراحت‌گاه‌هایی وجود دارد که می‌توان نیاز خود را رفع کرد.

در گذشته با توجه به ظروف و شرایط آن زمان و نوع تسلیحات جنگی فقهاء به تفصیل در مورد نوع نماز خوف در جنگ توضیح داده‌اند. اینگونه که مسلمانان دو گروه می‌شدند و گروهی نماز می‌خواندند و گروه دیگر از آن‌ها مراقبت می‌کردند. این توضیحات برای جنگ‌های آن زمان که دو لشکر با هم رودرو می‌شدند مورد

نیاز بود لکن صورت جنگ‌ها امروز تغییر کرده است و از کیلومترها دورتر به یکدیگر موشک و توپ پرتاب می‌کنند. لذا امروزه جنگ رودریی اتفاق نخواهد افتاد تا بخواهیم نماز خوف را به آن صورت بخوانیم. همانطور که در گذشت با توجه به نبودن این مواد و غذاهای ترکیبی امروزی از همان مواد اولیه چون گندم، جو و برنج و.... زکات پرداخت می‌کردند.

در مورد زنی که در حیض بوده فتوا دادند که نباید در مسجد حضور پیدا کند. دلیلشان نیز این بوده که ممکن است خون آن مکان را کثیف کند. در آن زمان به خاطر روستایی بودن و عدم امکانات کافی آن فتواها معقول بودند، لکن امروزه به وجود نواها و امکانات بهداشتی دیگر چنین ترسی وجود ندارد. لذا اگر فقهاء در جوامع امروزی بودند فتوای دیگری می‌دادند و زنان را از کلاس در مساجد و جلسات سخنرانی محروم نمی‌کردند.

پانسمان

❖ نماز مسافر

در مورد جمع و قصر کردن نماز نیز همین قضیه جریان دارد. در دوران روستایی بنا به جهت نبودن وسائل نقلیه آسان و نیز دور بودن راه‌ها و نبودن امکانات راه‌ها جهت استراحت و رفع نیاز، نمازها کوتاه و جمع می‌شدند. لکن امروزه در جوامع مدنی چنین نیازهایی کم‌رنگ شده است. اگر در آن زمان به دلیل جوامع روستایی و عدم امکانات چنین حکم‌های فقهی مطلوب بودند لکن امروزه در جوامع مدنی چنین اقتضائاتی در آن حد وجود ندارد. و انسان آنقدر سختی در مسافرت‌ها نمی‌چشد. علی‌الخصوص در مورد جمع کردن نمازها در باران و برف. در آن زمان اگر جمع کردن نماز به خاطر سختی‌هایی که برف و باران ایجاد می‌کرد، حکم مطلوبی بود. سختی‌هایی چون نبودن لباس‌های اضافی برای تعویض، نبودن لباس‌های گرم، نبودن گرمایش، نبودن خانه‌های و مساجد مناسب جهت جلوگیری

از برف و باران، باتلاقی و گلی بودن کوچه‌ها و راه‌ها و نیز نبودن وسیله‌ای چون چتر و...

با همه این موارد آن حکم‌ها در آن دروان روستایی مناسب و اقتضای زمان حال بود، لکن امروزه شرایط بسیار فرق کرده است و تمام آن امکانات جهت رفع نیاز وجود دارد، لذا حداقل اینکه جمع نماز در وقت‌هایی چون برف و باران مطلوب نیست. نباید به خیال سنت بودن و زنده نگه‌داشتن چنین سنت‌هایی چنین حکم‌های روستایی را روا کرد.

در میان ما معنای سنت بودن مفهومی عامیانه پیدا کرده است، گویی اینکه اگر چیزی از اعمال و کلام پیامبر(ص) باشد همیشه و در هر زمانی عمل به آن ثواب دارد. اما معلوم نیست چرا چنین چیزی را برای قرآن بکار نمی‌برند؟! بلکه عمل به آن را وظیفه و دستور می‌دانند، لکن عمل به برخی از احادیث را در هر شرایطی مطلوب و ثواب دار می‌دانند.

شرکت زنان در مساجد

❖ سفر زنان بدون محرم

روستایی بودن فقه در این موضوع نیز به وضوح دیده می‌شود. در گذشته بنا به شرایط‌های حاکم از عدم وسائل مناسب جهت مسافرت و نیز امنیت راه‌ها فقهاء حکم به حرام بودن مسافرت زنان بودن محارمشان را صادر کردند. لکن امروزه شرایط بسیار تغییر کرده است. امروزه امنیت مسافرتی وجود دارد. عده‌ای بسیار زیادی در قطار و اتوبوس و هواپیما مسافر و بیمه هستند و طبق قوانین مکلف هستند مسافران را به سلامت به مقصد برسانند. قوانین بین المللی نیز وجود دارد که از امنیت راه‌های هوایی و دریایی محافظت می‌کند و تمام کشورها خود را ملزم به رعایت آن می‌دانند. امروزه دیگر آن شرایط گذشته حاکم نیست از همین جهت آن حکم فقهی موضوعیت ندارد. پیامبر(ص) نیز در حدیثی قسم می‌خورد که

زمانی خواهد رسید که آنقدر امنیت ایجاد می‌شود که زن خود به تنهایی راه‌های زیادی را مسافرت خواهد کرد.

به عبارتی دیگر امروزه کل جهان به هم متصل شده است و یک جامعه بین المللی به وجود آمده است و جایی نیست که آبادانی نباشد. و جایی که آبادانی باشد معمولاً از گزند از خدا بی‌خبران محفوظ می‌ماند. برخلاف گذشته که جوامع روستایی بودن و راه‌های ارتباطی آن‌ها بسیار سخت و دور بود. امروزه هر جا باشی با وجود تلفن می‌توان امنیت خود را برقرار و مشکل ماندن خود را در هر جا رفع و رجوع کرد. در حالی که در گذشته چنین چیزی ممکن نبود. لذا آن حکم فقهی نیز توجیهات موجه داشت، اما امروزه تلفن تمام جهان را به هم وصل کرده است و می‌توان در هر لحظه و هر جایی از احوال دیگران با خبر بود. امروزه در هر نقطه از کل این کشور برای تو یک مشکل امنیتی پیش آید می‌توان با یک شماره تلفن فوری با پلیس مشکل خود را حل و فصل خواهد کرد.

❖ زکات و مالیات

نکته‌ای که درمورد زکات باید قبل از هر چیزی مشخص شود این است که آیا زکات مقدار پولی است که جهت رفع برخی از نیازهای فقرا و مساکین پرداخت می‌شود یا اینکه مقدار پولی است که جهت تامین هزینه‌ای حکومت و در مقابل امنیت او پرداخت می‌شود؟ اگر پولی است که به فقراء داده می‌شود چرا در مقابل آن جزیه را برای غیر مسلمانان قرار داده‌اند و در تعریف آن گفته‌اند که پولی است که غیر مسلمانان به حکومت جهت تامین مخارج و امنیت به او پرداخت می‌کنند! اگر هم پولی است که به فقرا و مساکین داده می‌شود چرا در مقابل جزیه قرار گرفته است؟ و چرا غیر مسلمانان باید از آن محروم شوند؟ اگر یک حکم حکومتی است در آن صورت باید برای همگان باشد. لکن اگر یک حکم شخصی و دینی باشد در آن صورت آن‌ها را شامل نمی‌شود.

اگر زکات مقدار پولی باشد که به دولت جهت هزینه‌ها و گذران او پرداخت می‌شود، امروزه حکومت خود سیستم‌های بسیاری چون مالیات و عوارض گذاشته است که از طریق آن از مردم جهت تامین هزینه‌های خود پول از مردم می‌گیرد. اگر هم پولی است که باید سالانه به فقرا و مساکین پرداخت شود در آن صورت چرا باید غیر مسلمانان از پرداخت آن محروم شوند؟

❖ مواردی که باید زکات از آنها پرداخت شود

در زمان‌های گذشته بنا به ساده بودن معاملات و نیز نوع درآمدها و محدود بودن منابع درآمدی از مصارف مشخص و محدود، مواردی که می‌بایست از آن زکات پرداخت می‌شد نیز محدود و معین بود. درآمد مردم در آن زمان غالباً بر یکی از این موارد مبتنی بود؛ زراعت، حیوانات و بود. از همین مواد آن را مشخص کردند و فتوا می‌دادند که باید از این موارد زکات پرداخت شود. لکن امروزه با توجه به گسترده شدن معاملات و منابع درآمدی مردم قضیه تفاوت زیادی پیدا کرده است. امروز مردم از بازارهای اینترنتی و بورس‌ها و بیزینس‌ها در آمدهای هنگفتی به دست می‌آورند. اگر آن‌ها با این نوع معاملات نیز روبرو بودند قطعاً در مورد آن‌ها فتوا می‌دادند.

در گذشته با توجه به سادگی و محدود بودن موارد معامله و نیز عینی بودن آن‌ها، در فقه آمده که مورد معامله حتماً باید رویت شود. یعنی اگر حیوانی یا ثمری و یا هر مورد عینی و مادی دیگر که مورد معامله قرار می‌گرفت می‌بایست رویت می‌شد. در آن زمان با توجه به روستایی بودن و عدم پیچیدگی در معاملات رویت آن ممکن و آسان بود. همچنان که امروزه نیز بسیاری از معاملات شخصی نیاز به رویت و دیدن دارند. لکن امروزه بسیاری از معاملات شیوه سیستمی و جمعی گرفته است و دیگر آن رویت متعارف ممکن نخواهد بود. نیازی هم به آن رویت نیست، زیرا نوع سیستم اینگونه است و فقط برای کسی و یا چند کسی اینگونه نیست.

معاملات بورسی و اینترنتی از جمله این معاملات است. اشخاصی که در این بازارها سهم دارند نیازی به روئت مورد معامله نیستند، زیرا در واقع هیچکدام از آن‌ها عینی به معامله نمی‌پردازند، بلکه بر سر ارزش یک اعتبار است که سود و زیان می‌کنند. به عبارتی دیگری آن‌ها یک اعتبار و ارزش غیر مادی را مورد معامله قرار می‌دهند. امثال اینگونه معاملات امروزه روزه روز بیشتر می‌شود و کم‌کم معاملات ساده و عینی از بازارهای بزرگ حذف می‌شود. دقیقا مانند خود پول که کم‌کم دارد از بازار و جیب مردم حذف می‌شود و ما با ارزش و اعتباری که از آن پول داریم مشغول معامله هستیم. از همین جهت هیچ نیازی به روئت آن نیست. اگر چند نفری در یک شرکت بورسی سهم داشته باشند نیازی به روئت ندارند، زیرا آن‌ها نیز با همان عدم رویت به معامله می‌پردازند. در واقع کل بازار اینگونه است که با عدم روئت به معامله می‌پردازد. لذا مشکلی برای کسی پیش نمی‌آید. یعنی نمی‌شود بگویند تو سهمی که خریدی خراب است پس با نرخ خراب بودن آن را از تو خرید خواهیم کرد. اینگونه معاملات بزرگ دیگر نیازی به روئت ندارد. برای مثال امکان دارد که کل مردم ایران در یک شرکت نفتی سهم داشته باشند و سهم دریافت کنند، برای خرید و فروش که ممکن نیست کل این مردم به روئت آن بپردازند. مانند سهام عدالت که تقریبا کل مردم ایران در شرکت دولتی سهم داشتند و به خرید و فروش آن می‌پردازند بدون اینکه آن را ببینند. لذا اگر فقهاء امروزه بودند و با چنین معاملات و سیستم‌های جدیدی روبرو می‌شدند روئت را برای تمام معاملات لازم و ضروری نمی‌دانستند.

❖ بیمه

بیمه نوع دیگری از این معاملات است که در حد خود بسیار مورد مناقشه قرار گرفته است. برخی از آن جهت که نوع معامله با موازین فقهی فقهاء نمی‌خواند و طرفی از مورد معامله را یک احتمال می‌دانند، آن را نارو می‌دانند. برخی دیگر که

موافق آن هستند به هر دری می‌زنند تا از موازین فقهاء گذشته اشارتی در توجیه و روا بودن آن بیابند. اما اگر می‌پذیرفتند که این نوع معامله یک معامله جدید و مدنی است که در گذشته و در جوامع روستایی نمونه‌ای نداشته دیگر به فکر این نبودند که یا با موازین گذشته آن را مردود بدانند و یا از آن دلایل و اشاراتی برای توجیه صحت آن بیابند.

بیمه یک نوع تضمین مدنی است که به مردم داده می‌شود و در گذشته نمونه‌ای نداشته است. یعنی یک طرف معامله پول است و طرف دیگر تضمین است. به عبارتی دیگر بیمه در واقع طرف محتمل خسارت ما نیست، بلکه طرف تضمین دهنده ماست. چنین سیستم‌هایی امروزه جدید هستند و نمی‌توان با همان موازین ساده فقهی و روستایی برای آن‌ها دلیلی در رد و یا تأیید آن آورد.

در گذشته سیستم اداری جامعه به این پیچدگی و انبوهی نبود. پیچدگی و انبوهی خیلی از چیزها را تغییر می‌دهد، برای مثال وقتی جامعه روستایی و کوچک است و همه یکدیگر را می‌شناسند گواهی و شهادت مردم می‌تواند راهگشا باشد لکن وقتی که جامعه انبوه و مدنی می‌شود شهادت اعتبار چندانی نخواهد داشت و ثبت سندی و سیستمی جای آن را می‌گیرد. در گذشته ماشین و وسایل نقلیه مسافری و باربری به این شیوه که امروزه هست، نبود از همین جهت نمی‌توان گذشته را با امروز مقایسه کرد. فقهاء نیز با چنین سیستمی روبرو نبودند به همین خاطر فتاوایی در این جهت ندارند. شرکت‌های بیمه نگرانی محتمل مردم در مقابل زیان و خسارت را می‌خرند. این شرکت‌ها در نوع خود بسیار مفید هم هستند اگر فردی مسافركش با ماشینش و چهار نفر سرنشین تصادف کند یک بار برای همیشه از جهت مادی نیست و نابود می‌شود، اگر یک شرکت هواپیمایی با دویست نفر سرنشین سقوط کند برای همیشه نابود می‌شود، لکن پرداخت خسارت این زیان‌ها برای شرکت‌های بیمه‌ای آسان است. نباید این پیچیدگی و سیستمی شدن نظام امروزه را نادیده گرفت که این اجحافی بزرگ است. سیستم بیمه و امثال این

شرکت‌ها را باید کلی نگریست نه جزئی و فردی. یعنی باید فتوای کلی صادر کرد نه فردی. هستند بسیاری از احکام فقهی که کلی نگریسته می‌شوند و به اعتبار همان کل در مورد آن‌ها حکم صادر می‌شود. اگر میزان خسارت‌های جانی و مالی ناشی از اثر تصادفات را در یک سال کلی بنگریم آنگاه به این نتیجه می‌رسیم که وجود این بیمه‌ها چقدر ضروری و لازم است در حالی که اگر پرداخت آن‌ها شخصی می‌بود چقدر کمرشکن بود. اگر شخصی در پرداخت حق بیمه دچار سختی می‌شود از آن طرف هزاران نفر نیز به خاطر پرداخت دیه و جریمه در زندان برسر می‌برند. سود و زیان کدام یک بر دیگری برتری دارد؟

هیچ فقهی نمی‌تواند مصلحت مردم را در باب معاملات تشخیص دهد، زیرا اساساً مصلحت اندیشی و سود و زیان کردن در معاملات چیزی است که به خود دو طرف واگذار شده است و هیچ فقیه و فقه‌ای پشت صحنه برای او فتوای مصلحت نمی‌دهد. هر چند که فقه نیز از اساس چیزی برای دخالت در این بخش نداشته است.

چه کسی گفته که دو طرف مورد معامله و معاوضه حتماً باید عینی و مادی باشند که به رویت دو طرف برسد؟ مگر نه اینکه امروزه بازار و سیستم به سوی حذف پول مادی می‌رود و در حال تبدیل شدن به اعتبار می‌شود؟ مگر نه اینکه ما در در مقابل خرید چیزی کارت می‌کشیم و اعتباری به حساب طرف فروشنده انتقال می‌دهیم؟ آیا نمی‌توان گفت بیمه در مقابل گرفتن حق بیمه نگرانی را از مردم می‌گیرد و امنیت خاطر به آن‌ها می‌بخشد؟

سیستم اقتصادی و اداری امروزه با گذشته تفاوت بسیاری دارد و این تفاوت‌ها را نمی‌توان نادیده گرفت و همان فتوای روستایی و ساده را صادر کرد. امروزه مثل گذشته نمی‌توان گفت که ازدواج با همان دو شاهد در جلسه عقد کافی است، بلکه باید به اقتضای نیاز زمان ثبت سندی شود. حتی با وجود این ثبت سندی می‌توان گفت نیازی به حضور هیچ شاهی نیست. بلکه این ثبت سندی خود

رسمی‌ترین و معتبرترین شاهد و گواه در ازدواج دو نفر است. مگر نه اینکه حضور دو نفر شاهد برای اعلان ازدواج دو نفر است، خوب این کار را امروزه سند و ثبت به بهترین شکل انجام می‌دهد. در گذشته و جوامع روستایی اگر دو نفر ازدواج می‌کردند در کل فضای روستا می‌پیچید و مردم آشنا و غریبه همه از چنین کاری باخبر می‌شدند، و همان فضا اعتباری در رسمیت بخشی به ازدواج آن دو نفر بود، لکن امروزه دو همسایه هم‌آپارتمانی یکدیگر را نیز نمی‌شناسند چه برسد به اینکه در ادارات و مراکز رسمی به گواه دو شاهد اعتبار شود. در گذشته و جوامع روستایی معاملات شخصی و دو نفره بوده لکن امروزه سیستمی و اداری شده و نمی‌توان با آن فقهی که روابط بین دو نفر را تنظیم کرده روابط سیستمی را نیز تنظیم و نظامند کرد.

❖ دیدن ماه رمضان

در گذشته و جوامع روستایی به خاطر عدم امکانت و وسائل پیشرفته تنها با چشم می‌شد روئت ماه را مشاهده کرد. مردم شمارش و حساب و کتاب هر ماه را بر اساس این مشاهده تنظیم می‌کردند. روزهای خود را بر اساس آن مشاهده تنظیم می‌کردند. مشاهده ماه فقط یک روش برای تنظیم و شمارش روزها بود. یعنی سنتی مقدس و یا تنها روش ممکن برای حساب و کتاب نخواهد بود. آنچه که می‌توان گفت این است که تنها روش ممکن در آن زمان‌ها فقط این روش مشاهده بود. نکته مهمی که قابل ذکر است این است که روش‌ها محدود نیستند و به تناسب پیشرفت امکانات امکان تغییر نیز برای آن‌ها ممکن می‌شود. و از آن جهت که محدود نیستند لذا نمی‌توانند مقدس نیز باشند، زیرا مقدس بودن با متغیر بودن سازگاری ندارد. لذا شمارش و حساب و کتاب روزهای هر ماه امکان تغییر در آن در هر زمانی وجود دارد، لذا دیدن ماه روشی نیست که بخواهیم آن را مقدس

بشماریم و در مقابل تغییر آن مقاومت کنیم. روش‌ها در طول زمان جای خود را به روش‌های جدید می‌دهند.

در قدیم برای شروع ماه رمضان به دنبال روئت ماه می‌افتادند و اگر آن را می‌دیدند روزه ماه رمضان را شروع می‌کردند و اگر دیدن آن ممکن نمی‌شد سی روز ماه قبل را تمام می‌کردند سپس شروع به ماه رمضان می‌کردند. در قدیم با توجه به عدم گسترش و پیشرفت علم نجوم و امکانات نجومی همین روش ممکن بود، لکن امروزه به توجه به پیشرفت علم نجوم از طریق محاسبات نجومی می‌توان تولد ماه را تا چند ماه و چند سال آینده نیز مشخص کرد. یعنی قبلا و در جوامع روستایی اگر لازم بود که هلال ماه روی زمین تجربه و روئت شود این بار دیگر لازم نیست چنین تجربه‌ای شود، بلکه کمی بالاتر می‌رویم و بدون تجربه و روئت، هلال ماه مشخص می‌شود و دیگر لزومی به تجربه و دیدن و روئت آن نیست. همانطور که کانت می‌گوید برخی از مقدمات و کلیات لزومی به تجربه ندارند. محاسبات ریاضی و نجومی از جمله آن مقدمات و کلیاتی هستند که نیازی به تجربه ندارند. برای مثال برای پی بردن به نتیجه $2+2=4$ لازم نیست که آزمایش و تجربه کنیم تا به نتیجه پی ببریم، بلکه بدون تجربه هم به آن پی می‌بریم.

نکته‌ای که در اینجا هست این است که در محاسبات نجومی دیگر افق‌ها باقی نمی‌ماند، زیرا افق زمانی مطرح می‌شود که ما در زمین می‌خواهیم آن را تجربه کنیم و ببینیم. روئت و مشاهده زمینی است که اختلافات افقی را به وجود می‌آورد. لکن وقتی فراتر از آن می‌رویم دیگر روئت زمینی مطرح نیست و اختلافات افقی باقی نمی‌ماند و آن وقت هلال ماه هلال برای تمام مردم خواهد بود.

در هر حال این هم یک روش جدید برای مشخص کردن روزها و ماه رمضان است و می‌تواند جای روش قدیمی را بگیرد. اما در هر حال باید به این نکته توجه کرد که این روش‌ها مقدس و تنها روش نیستند و نباید برای بقا و پایداری آن‌ها دست و پا زد و تعصب به خرج داد. نکته بسیار مهم دیگری که در اینجا باز وجود

دارد این است که این ماه اعم از تولد و روئت آن نیست که روزه ماه رمضان را به دنبال خود خواهد آورد. یعنی هیچ رابطه علی و معلولی و وجوبی در بین آنها نیست. یعنی هیچ تناسب علمی در بین آمدن ماه و روزه ماه رمضان وجود ندارد، بلکه این صرفاً یک قرارداد دینی است. برای مثال هر روز ادارات ساعت ۸ صبح شروع به کار خود می کنند و این کار یک قرارداد اجتماعی شده است. یعنی هیچ رابطه وجوبی در بین ساعت ۸ و شروع بکار وجود ندارد و این ساعت ۸ نیست که شروع بکار را با خود خواهد آورد، بلکه قراردادی است که ادارات خود تعیین کرده اند. این آمدن ماه نیست که روزه را با خود می آورد بلکه این یک قرارداد دینی است که می گوید با آمدن ماه جدید که حساب ۳۰ روز آغاز می شود روزه بگیرد. همانطور که قرآن در مورد نماز ظهر می فرماید با متمایل شدن خورشید از نیمه آسمان نماز ظهر را بخوانید. نمی گوید متمایل شدن خورشید با خود نماز می آورد بلکه می گوید با متمایل شدن آن نماز بخوانید «اقم الصلاة لدلوك الشمس». به عبارتی دیگر این ما هستیم که این هماهنگی را به وجود می آوریم و خود را با مجموعه هستی هماهنگ می کنیم نه اینکه این هماهنگی از بالا بیاید و با خود چیزهایی برای ما داشته باشد.

نکته دیگری که در اینجا باز وجود دارد این است که وقتی روشی اعتباری و قراردادی بود می تواند به رنگ و بوی دیگری نیز باشد. برای مثال تا کنون رنگ چراغ قرمز و تابلوها در راهنمایی و رانندگی به معنای خطر بوده است، لکن هیچ مانعی وجود ندارد که من بعد به جای آن از رنگ زرد و یا هر رنگ دیگری استفاده نکنند. در اینجا هم می توان برای شمارش ماه رمضان از روش دیگری استفاده کرد. این یک هماهنگی است که ما خود با آمدن ماه جدید ایجاد کرده ایم. هیچ مانعی وجود ندارد که من بعد با یک قرارداد جدید نتوانیم آن را مشخص کنیم. لذا می توان برای تمام مسلمانان در کل جهان یک اعتبار جدید دید.

نکته نگران کننده‌ای که در اینجا هست این است که مسلمانان در این بین به دنبال حق و باطل هستند. به این معنا که اگر کسی با روش جدیدی چون محاسبات نجومی روزه بگیرد آن را باطل می‌دانند و گرفتن آن با روئت و دیدن را صحیح می‌دانند و یا برعکس. این حکم صحیح و باطل زمانی مطرح خواهد بود که آمدن ماه جدید باشد که با خود روزه بیاورد، در حالی که چنین نیست و این قرارداد ماست که روزه را هماهنگ با آمدن ماه جدید می‌کند. چرا ماه‌های جدید دیگر روزه ماه رمضان را با خود نمی‌آورند. اگر صرف ماه جدید باشد در آن صورت آمدن ماه جدید در هر ماهی می‌بایست با خود روزه می‌آورد؟! در اینجا و بین روش کشف ماه هیچ حق و باطلی وجود ندارد. بلکه باید به خوبی فهمید که این یک قرارداد اجتماعی است که خوب و بد دارد و خوب و بد آن نیز به تناسب نتیجه‌ای است که به دنبال خود خواهد آورد. ارزیابی صحیح و باطل به نتیجه نیست، لکن ارزیابی قراردادهای اعتباری به نتیجه است. لذا اگر فهمیدیم که این قرارداد اعتباری دیگر امروزه چندان مفید نیست باید آن را کنار گذاشت و به یک اعتبار دیگر سپرد. اینکه امروزه در چند کشور روزه می‌گیرند و ما نگرفتیم به معنای حق بودن کار آن‌ها و باطل بودن عمل ما نیست. اگر در جایی ۲۹ روز روزه گرفتن و ما ۳۰ روز گرفتیم به معنای حق بودن ما و باطل بودن عمل آن‌ها نیست. لکن متأسفانه ما این نکته را به خوبی دریافتیم از همین جهت سال‌های سال است که سر آمدن اولین روز و آخرین روز ماه رمضان با هم اختلاف و جنگ داریم و یکدیگر را به حق و باطل متهم می‌کنیم.

پس حق و باطلی در دیدن ماه رمضان وجود ندارد، مهم نوع تطبیق و هماهنگی ما با آن روشی است که طی آن به حساب و شمارش ماه رمضان می‌پردازیم. این نکته اگر دریافت شود آن وقت اگر هر کشوری با هر افق و یا هر حساب دیگری روزه بگیرد محل جدل و جنگ نخواهد بود و کسی دیگری را به خلاف حق متهم نمی‌کند. آن کس که بالای کوه سکنی گزیده ماه را مقداری زودتر می‌بیند و لکن

آن کس که پایین کوه هست ساعتی دیرتر ماه بر او آشکار و طلوع می کند. آیا آن کس که بالای کوه است به آن کس که پایین کوه است تهمت باطل بودن می زند؟ اما اگر این نکته فهم نشود می توان از روش دیگری برای تمام مسلمانان جهان استفاده کرد تا همه از یک روش پیروی کنند و دچار آن جنگ و جدال ها و تهمت ها نشوند. به عبارتی دیگر همانطور که توضیح دادیم در اینجا که ما حکمی اعتباری نتیجه را می بینیم. لذا هر روشی که سود و منفعت بهتر و بیشتری داشته باشد همان باید عملی شود. اساساً شأن اعتباریات اینگونه است. هر روشی که نتیجه بهتری به دنبال داشته باشد در مرحله عمل قرار خواهد گرفت، حال چه روئت باشد و چه محاسبات نجومی و یا هر روش معتبر دیگری که مردم را هماهنگ کند.

پس دیدن ماه خود به تنهایی روزه را با خود به همراه نخواهد آورد و دیدن افراد اعتباری نخواهد داشت تا اینکه مردم جامعه با آن هماهنگ شوند. چنین روشی با اعتبار قبول مردم مشروع خواهد شد. اگر شخصی واقعا هلال ماه رمضان را نیز ببیند لکن مردم جامعه روشی دیگری را معتبر می دانند و با آن روزه می گیرند، بهتر آن است که او نیز به این روش اعتبار کند و مشاهده و روئت خود را ملاک قرار ندهد.

❖ رفتن به حج و کیفیت آن

در جوامع روستایی و جمعیت اندک گذشته انجام دادن حج بسیار سهولت داشت لکن امروزه به دلیل انبوه حج گزاردن حج بسیار سخت شده است. تراکم جمعیت امروزه اندکی از کیفیت آن کم کرده است. از همین جهت در گذشته رفتن چند مرتبه ای آن را برای یک نفر روا می دانستند لکن امروزه به دلیل انبوه جمعیت و محدودیت آن مکان اندکی با مشکل و کمبود کیفیت مواجه شده است. کاری که

می‌توان امروزه انجام داد فتوای ممنوع کردن بیش از یک بار آن است تا اندکی از انبوه آن کم شود.

❖ زمان عده برای مشخص شدن حاملگی

در جامعه روستایی گذشته راهی جهت تشخیص حاملگی و عدم آن نداشتند مگر با گذر زمان سه چهار ماه که شکم بالا می‌آمد و تشخیص می‌داند که زن حامله است یا نه. از همین جهت لازم بود که فردی که از شوهرش جدا می‌شد حدود سه ماه منتظر بماند تا برائت رحم او مشخص شود و سپس تصمیم جدید بگیرد. لکن امروزه در جوامع مدنی با توجه به پیشرفت امکانات پزشکی از همان روزهای اول نیز با وسایل متعددی چون آزمایش خون، سونوگرافی و بی‌بی‌چک و... می‌توان تشخیص داد که آیا او حامله است یا نه. علما خود گفته‌اند عده زن مطلقه به خاطر ترمیم آسیب روحی نیست، زیرا او به خاطر ناسازگاری طلاق گرفته است، لذا بعد ارتباط روحی با همسرش وجود ندارد که بخواهد پاک شود و آمادگی ایجاد شود، بر خلاف زنی که همسرش فوت می‌کند که از چنین روحیه برخوردار است. یعنی باید این عده را جهت ترمیم روانی طی کند تا آمادگی ازدواج جدید را داشته باشد. لکن اگر انتظار عده زن طلاق گرفته صرفاً به خاطر مشخص شدن حاملگی و عدم حاملگی زن باشد امروزه می‌توان از این طریق‌های جدید آن را به سهولت تشخیص داد و دیگر آن مدت زمان زن را نگه نداشت.

به عبارتی دیگر اگر بتوان فتوا داد که عده زن مطلقه صرفاً به خاطر برائت رحم او است در همان روزهای نخست طلاق می‌توان حاملگی یا عدم آن را مشخص کرد و آن مدت هم منتظر نماند.

❖ ارث

آیا ارث یک حکم اعتباری است یا حقیقی؟

رابطه نسبی در وارث شدن به عنوان ملاک قرار گرفته است. لکن همین رابطه اگر موانعی داشته باشد مانع آن جریان خواهد شد. برای مثال اگر دین وارث و مورث با هم تفاوت داشته باشد مانع این جریان خواهد بود و ارث با وارث نمی‌رسد. یعنی یک موضوع اعتباری به نام دین مانع یک رابطه نسبی می‌شود. در قرآن نیز اشاره به ارث بردن مولی از آقای خود نیز شده است. مولی کسی است که رابطه حقیقی با ارباب خود ندارد که بلکه طی یک رابطه دوستانه و اعتباری می‌تواند وارث مورث خود شود. گویی اینکه در روابط نسبی در ارث بردن هیچ رابطه وجوبی و استلزامی وجود ندارد. به این معنا که به مجرد اینکه کسی با شخصی رابطه نسبی داشت وجوب از او ارث نخواهد برد، بلکه باید روابط اعتباری را نیز در نظر گرفت. شرع و فقهاء خود بیناگذار این روابط بوده‌اند و زمینه را برای اعتبارات دیگر فراهم کرده‌اند. همانطور که گفته‌اند که اگر در جایی موضوعی از اصلی استثناء شود زمینه برای استثناءات دیگر فراهم می‌شود.

لذا در کنار روابط نسبی می‌توان گفت که با روابط اعتباری نیز ارث جریان پیدا می‌کند، بلکه حتی در پاره‌ای از موانع می‌تواند مانع آن شود مانند نمونه‌هایی شود که در بالا ذکر شد. اما آیا آن نمونه‌ها همان هستند که فقهاء ذکر کرده‌اند و دیگر نمی‌توان چیزی بر آن‌ها افزود؟ فقهاء گفته‌اند اگر وارث دینی غیر از اسلام داشت می‌توان او را از ارث محروم کرد. قاتل را می‌توان از ارث محروم کرد. حال اگر شخصی دو پسر داشته باشد و یکی بسیار موفق و صالح باشد لکن دیگری معتاد و اوباش باشد چه؟ آیا می‌توان به این اعتبار نیز او را ارث محروم کرد؟ پدر و مادری از همان فرزند خود را از همان زمانی که طفل بوده رها کرده‌اند و و پدر و مادر دیگر او را بزرگ کرده‌اند و به صورت اعتباری پدر و مادر او خواهند شد. پسر هم آن‌ها را پدر و مادر خود می‌داند. پسر دارای ثروت زیادی می‌شود و فوت خواهد

کرد. ارث به کدام پدر و مدار می‌رسد؟ به پدر مادر نسبی که او راها کردند می‌رسد یا به پدر و مادر اعتباری که با محبت و تمام وجود او را بزرگ کردند؟ آیا در اینجا رابطه نسبی معتبر خواهد بود یا رابطه اعتباری؟

اگر یک حکم حقیقی باشد در هر صورتی هر یک از اطرافیان متوفی حق خواهند برد. لکن اگر اعتباری باشد با وجود هر شرایطی وراثت ارث نخواهند برد. برای مثال مولی که که طی یک رابطه قراردادی با طرف آقا مرتبط می‌شود ارث خواهد برد. خود کلاله که در قرآن از آن بحث شده است، طی یک رابطه و قرارداد اجتماعی از مورث ارث خواهد برد. بیت المال مسلمانان که علما فتوای ارث بردن از شخص مرده را داده‌اند با یک رابطه اجتماعی صورت می‌گیرد.

در خود فقه نیز عواملی به عنوان عواملی که باعث ممنوعیت رسیدن ارث می‌شوند، بیان شده‌اند: قتل و بردگی و اختلاف دین از جمله آن موارد است. اگر شخصی برده کسی باشد ارث نمی‌برد، زیرا خود استقلالی ندارد و هرچه که ببرد به ارباب او می‌رسد، لذا از این کار جلوگیری می‌شود. و یا گفته‌اند در زمانی که بیت المال مسلمانان منضبط نیست و مصارف شرعی آن مشخص نیست می‌توان مانع رسیدن ارث به او شد. گفته‌اند قتل مورث در هر صورتی، چه عمدی و چه غیر عمدی باعث محروم شدن از ارث می‌شود. تمام این موارد نشان از آن دارد که رابطه حقیقی در ارث بردن وجوبی نیست بلکه مشروط به نبودن برخی موانع اعتباری است.

آیا این موانع همین مقدار هستند؟ آیا نمی‌توان چیز جدیدی به آن‌ها افزود؟ آیا همینکه این موانع وجود دارند به معنای وجود موانع دیگر نیست؟ همینکه معلوم شد که هیچ رابطه وجوبی در بین مورث و وارث وجود ندارد و وارث شدن مشروط به وجود برخی شروط اعتباری شد خود بیانگر این است که این موضوع با توجه به شرایط اجتماعی حاکم در هر زمان می‌تواند تغییر کند و موانع و یا ملاک‌های

جدیدی برای ارث بردن ایجاد شود. مگر نه اینکه فقه موضوعی اعتباری است و اعتبارات نیز در گذر زمان با توجه به شرایط موجود مدام در حال تغییر هستند. در جوامع بدوی و روستایی با توجه به محدود و معدود بودن آن‌ها پیچیدگی‌های اجتماعی کمتر وجود داشت. هر قدر که جوامع گسترده‌تر شوند ابعاد بیشتری از انسان آشکار می‌شود و پیچیدگی‌های او نیز بیشتر می‌شود. عوامل و چالش و موانعی که امروز انسان با آن روبرو است در گذشته به این گستردگی نبودند. چالش‌های چون این حجم گسترده و خائمان‌سوز از اعتیاد و موارد مخدر که خانواده‌ها و روابط نسبی آن‌ها را پاشیده کند. این همه فشارهای اقتصادی و روانی وجود نداشتند که باعث این حجم جنگ و جدال و طلاق در میان خانواده‌ها شود که باعث گسستگی روابط نسبی شود و گاهی خانواده‌ای مجبور شوند فرزند خود را به افراد دیگری بسپارند. شاید گفته شود که در گذشته نیز فقر اقتصادی وجود داشت. آری وجود داشت لکن فاصله طبقات اجتماعی اینقدر فاحس نبود. در گذشته اگر فقر وجود داشت اغلب مردم اینگونه بودند، لذا داشته‌های فردی باعث فشار روانی بر طرف دیگر نمی‌شد. این خود فقر نیست که چنان فشار روانی را خواهد آورد، بلکه داشته‌های دیگران است که باعث فشارهایی چون آه و حسرت و احساس رنج می‌شود.

❖ تفسیر روستایی فقه از نصوص

محیط روستایی و کوچک روستایی زمان فقهاء بازتاب بسیار وسیعی در وسعت تفسیری فقه از دین و شرع داشته است. فقهاء به فرهنگ روستایی که آن زمان در آن زندگی می‌کردند به تفسیر فقه نصوص پرداخته‌اند. برای مثال زمانی که در مورد مسافرت و قصر و جمع نماز در آن بحث می‌کردند بحث از مسافرت با الاغ و شتر می‌کردند. خبری از ماشین و هواپیما در آن زمان نبود، از همین جهت خبری از فتوای آن‌ها در مورد مسافرت با آن در فقه وجود ندارد. به عبارتی دیگر وقتی به

تفسیر و تعبیر مسافرت می‌پردازند با همان فرهنگ رایج که عبارت بود از مسافرت با چهارپا سخن می‌گفتند.

وقتی به تفسیر جنگی می‌پرداختند که در آن نماز به صورت خاصی خوانده می‌شد تفسیر جنگ تن به تن را ارائه می‌دادند. در آن زمان این همه تجهیزات نظامی و جنگی که از کیلومترها مکانی را نابود می‌کند، نبود از همین جهت تعبیری از این نوع جنگ‌ها در فقه و به تبع آن فتوا در مرود آن وجود ندارد. این عدم توسعه تجهیزات در دوران روستایی باعث عدم توسعه تفسیری نصوص و به تبع آن عدم توسعه فتوا در مورد آن شده است.

کلمات و اصطلاحات حقوقی و مدنی، سیاسی و اجتماعی.... در آن نیز توسعه‌ای ندارد.

❖ فقه حقیقت است یا واقعیت؟

چنانچه بر همگان روشن است حقیقت عبارت است از صحت و کذبی که در عالم خارج از واقعیت و در حیطه ذهن آدمیان است که همیشه و در همه حال تحقق عملی و واقعی پیدا نمی‌کند. برای مثال عقل و ذهن همیشه به خوب بودن عدالت و برادری و بد بودن دروغ و خیانت در عالم خارج از واقعیت حکم می‌کنند، اما واقعیت از چیز دیگری حکایت می‌کند.

واقعیت نیز آن است که تحقق عملی پیدا کرده است صرف نظر از اینکه آنچه که روی داده است خوب است یا بد، صحت دارد یا دروغ. راستگویی یک حقیقت خوب است اما واقعیت چیز دیگری می‌گوید و همیشه کذب و دروغ‌گویی در کنار صداقت و راستگویی واقع شده است. پس نه چنین است که همیشه حقیقت در عالم واقعی تحقق عملی پیدا کرده باشد و نه چنین است که همیشه عالم واقعیت با حقیقت مطابقت پیدا کرده باشد.

باری حقیقت چیز خوبی است و همیشه باید در عالم واقع تحقق پیدا کند، اما ای بسا عوامل و موانع عدیده‌ای که همیشه بر سر راه حقیقت قرار گرفته‌اند و سد راه تحقق عملی آن در واقع شده‌اند. عدالت و برابری حقیقت مثبتی هستند، اما می‌بینیم که همیشه موانعی چون طمع دنیایی و زیاده‌خواهی بر سر راه آن قرار گرفته و مسیر آن‌ها را تغییر داده‌اند. قدرت در دست یک نفر نکات مثبتی دارد، اما موانعی چون غرور و تکبر و ظلم و ستم و استبدادی برای او مشکل ساز خواهد بود، از همین جهت است که در حکومت‌های دموکراتیک قدرت توزیع می‌شود. صداقت و راستگویی حقیقتی شایسته است، اما دروغ‌گویی عالم واقع همیشه در برابر آن همچون سدی بوده است. برابری همه در برابر قانون حقیقتی خوب است اما در عالم واقع همیشه تعصبات نژادی، ملی، مذهبی و حزبی در مقابل آن بوده است. خیرخواهی و دوستدار دیگران بودن یک حقیقت خوب است اما دروغا همیشه موانعی هم در سر راه این حقیقت برای منع آدمیان قرار گرفته است.

آدمیان چه زن و چه مرد نباید به یکدیگر خیانت کنند و نباید هوس‌های شیطانی به ناموس یکدیگر داشته باشند اما متأسفانه قضیه در عالم واقع چیز دیگری بوده و مانع بزرگی به نام شهوات جنسی بر سر راه این حقیقت بوده است. آدمیان همه باید امانت دار و رازدار مردم باشند اما باز می‌بینیم که واقعیت چیز دیگری است و بغض و کینه و عداوت نسبت به دیگران مانع آن بوده است. آدمیان از این جهت که همه انسان هستند با هم برابرند و کسی بر کسی برتری ندارد و طبقات منتفی است و لذا برای مثال پسر یک مرد کارگر باید بتواند با دختر یک پادشاه و یک رئیس زندگی کند اما می‌بینیم که در عالم واقع چیز دیگری رخ می‌دهد و به مشکل برمی‌خوریم از همین جهت است که می‌بینیم پاره‌ای از علمای ما هم کفوی را مطرح کرده‌اند.

باری حقیقت چیزی جدا از واقعیت است. نه حقیقت همیشه به تمامی در واقع قابل تحقق است و نه واقعیت هم همیشه طبق حقیقت حرکت می‌کند. اما هرچند

که حقیقت از واقعیت جدا است با این همه نه واقعیت بدون حقیقت امکان دارد و نه حقیقت بدون واقعیت قابل تصور است. حقیقت بدون واقعیت یک مقوله صرف ذهنی و یک تئوری عالم خلأ و خارج از واقعیت است که فقط به کار خیال‌اندیشی خواهد خورد و واقعیت بدون حقیقت هم دنیای پوچ و بی‌معنا و بی هدف را خواهد ساخت.

آدمی نه همیشه آن است که باید باشد و نه آنچه که باید باشد همیشه محقق می‌شود، لذا سخن از انسان صرف گفتن و انسان ایده آل بدون ملاحظه واقعیت او که چیست و در کجا قرار دارد، سخنی است که بیشتر به آرزو و خیال نزدیک است. و نیز همیشه سخن گفتن از اینکه آدمی باید چنین و چنان باشد باز هم یک آرمان دست نیافتنی (ایده‌آلیستی) است. لذا هیچ حکم و قانونی را نمی‌توان بدون ملاحظه اینکه انسان چیست و در کجا قرار دارد و واقعیت او چگونه است بر انسان تحمیل کرد و نمی‌توان واقعیت انسان را هم بدون حقیقت ادامه داد. به عبارتی دیگر اینکه نباید چنان بود که یک ایده‌آلیستی صرف بود و نه چنان بود که از فرط واقع‌گرایی بدون حقیقت همچون سوفسطائیان و ماتریالیستان سر از آب در آورد.

آزادی چیز خوب و مطلوبی است اما آنچه که در واقع مشاهده می‌کنیم بسیاری از مواقع تجاوز به حریم دیگران و پایمال شدن حق و حقوق آنهاست. از همین جهت اندیشمندان و قانون‌گذاران محدودیتهایی را برای آزادی مشخص کرده‌اند. باری اگر آدمیان چنین می‌بودند که می‌بایست باشند دیگر نیازی به قانون و حکم و حتی دین و مذهب نمی‌افتاد. اگر همه دوست و برابر بودند نیازی به قانون تساو نبود، اگر انسان معنای انسانیت خود را می‌داشت دیگر این همه مشکلات و موانع بر سر راه او پیش نمی‌آمد. لذا پاره‌ای از مواقع باید از حقیقت عبور کرد و راهکار دیگری برای واقعیت پیدا کرد.

به دنبال حقیقت بودن در همه حال به معنای این است که دست کم پاره‌ای از واقعیت را به حال خود رها کرده ایم. آن هم از این جهت است که در پاره‌ای از

مواقع حقیقت امکان‌پذیر نخواهد بود. پس از آن جهت که حقیقت همیشه تحقق پیدا نمی‌کند باید راهکار و چاره‌ای برای واقع پیدا کرد. دیده ایم و می‌بینیم که بسیاری از قوانین و احکام راجع به حقیقت انسان صرف صادر می‌شود که در عالم واقع وجود ندارد، در حالی که آنچه ما می‌بینیم یک انسان خوب و بد، عادل و ظالم، صادق و کاذب است، از همین جهت است یک حقیقت صرف چندان سازگاری با یک انسان میانه و دوگانه ندارد.

باری و اکنون چون انسان خوب و بد، صادق و کاذب وجود دارد حقیقتی چون عدالت مشکل ساز خواهد بود و چون انسان ظالم و عادل وجود دارد حقیقتی چون آزادی مطلق معضل خواهد بود و چون انسان مغرور و متکبر و متواضع وجود دارد قدرت مطلق، استبداد و استکبار ساز خواهد بود. این چنین است که آدمی در گرداب حقیقت و واقعیت موج می‌خورد و راه‌گریز و چاره هم بسی مشکل شده است.

اما مشکل به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه ابهام دیگری نیز بر سر راه واقعیت وجود دارد و آن هم این است که چه کسی مشخص می‌کند این انسان خوب است یا بد، ظالم است یا عادل، صادق است یا کاذب و... به عبارتی دیگر اینکه این محدودیت‌های واقعیت در مقابل حقیقت را چه کسی باید مشخص و معین کند؟ این قضیه مشکلات بزرگی را هم می‌آفریند از آن جهت که اگر کسی بخواهد برای عده‌ای حدود و مرز خوب و بد بودن، عدالت و ظلم و ... را مشخص کند باز هم استبداد و استکبار درست خواهد شد!

در اینجا این نکته را نیز باید در نظر داشت که حقیقت چون مقوله‌ای ذهنی و مجرد از واقع است، ثابت و تغییرناپذیر خواهد بود. اما آنچه که مربوط به واقعیت و عالم دنیایی است هر روز در حال تغییر و دگرگونی است. و اینجاست که واقعیت پاره‌ای از مواقع با حقیقت ثابت از باب ناسازگاری در خواهد آمد. لذا پاره‌ای از مواقع قوانین و احکام واقعیت باید متفاوت با حقیقت ثابت باشند.

آری عدالت یک حقیقت ثابت و لا یتغیر است اما چون ظرف واقع آن عبارت است از انسان میانه و دو گانه (یعنی عادل و ظالم، صادق و کاذب) که هر روز و در هر مکان و ظرفی قابل تغییر و دگرگونی است از همین جهت همیشه سر سازگاری با حقیقت ندارد، یعنی نمی شود همیشه حقیقتی چون عدالت و یا آزادی را بر انسان مشوش و ظالم و عادل، صادق و کاذب خیر خواه و کینه توز و ... اجرا کرد از همین جهت گفته می شود که واقعیت همیشه یک حقیقت ثابت را بر نمی تابد. در نتیجه باید راه حل و حکم دیگری را از حقیقت برای آن منتزع کرد.

عفت و پاکدامنی و دوری از نگاه‌ها و طعم‌های جنسی بین زن و مرد یک حقیقت با ارزش است، اما باید به یاد داشته باشیم که در عالم واقع انسان هایی وجود دارند که لبریز از نگاه‌های شهوانی و جنسی و طمع کارانه هستند و لذا حقیقتی چون عفت و پاکدامنی برای انسان (میانه و دوگانه) در عالم واقع در همه حال و همه مکان امکان پذیر نخواهد بود. از همین جهت اسلام در عالم واقع حکم قانونی به نام حجاب مقرر کرده است. اصل پاکدامنی و عفت و روابط بدور از هوس‌های شهوانی و جنسی حقیقتی اصیل و ثابت و لا یتغیر خواهد بود، اما چون این حقیقت راجع به انسان میانه و دوگانه (ناکامل) است و عملاً در عالم واقع این حقیقت برای او تحقق نمی پذیرد، در نتیجه حکم و قانونی به نام حجاب برای این انسان با این خصوصیات مقرر شده است تا نگاه‌ها و هوس‌های طمعکارانه و جنسی او را منع کند. پس حجاب یک حقیقت ثابت و اصیل در همه جا و همه مکان و برای همه کس نیست، بلکه قانونی راجع به واقعیت و عالم واقع و انسان میانه و دوگانه است، از آن جهت که این حقیقت ثابت به نام عفت و پاکدامنی از هوس‌های جنسی برای او امکان پذیر نخواهد بود. برای همین لازم است که حجاب رعایت شود. اینکه در قرآن می بینیم که رعایت حجاب برای محارم و افرادی که میل و هوس‌های جنسی ندارند «غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ» (نور/ ۱) و در مورد کودکان می فرماید: «أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ» (نور/ ۲) یا در

مورد زنان مسن و پیر می‌فرماید: «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ» (نور/ ۳) یعنی رعایت حجاب برای آن‌ها لازم و ضروری نیست. چون نگاه‌ها و هوس‌های جنسی برای این افراد رخ نمی‌دهد و لذا حکم واقع نیز تغییر می‌کند، زیرا گفتیم که واقع برخلاف حقیقت تغییر می‌کند و در همه جا و همه مکان و برای همه کس ثابت نیست.

باری اگر حجاب یک حقیقت می‌بود می‌بایست همیشه و در همه جا و برای همه کس ثابت می‌بود، در حالی که چنین نیست و می‌بینیم که برای افراد ذکر شده در بالا رعایت آن ضروری نیست و یا اینکه فرد اگر خود تنها باشد رعایت حجاب باز هم لازم و ضروری نیست. برخلاف عفت و پاکدامنی که اصلی پایدار و ثابت است و همیشه و در همه جا حتی به صورت تنهایی باید رعایت شود و کاری به واقعیت قرار گرفته در آن ندارد.

تئوری قدرت مطلقه افلاطون در دست یک انسان کامل حقیقتی سزاوار است، اما مشکل اینجاست که این انسان کامل در عالم واقع یافت نمی‌شود و هیچ انسانی به آن حد کمال نمی‌رسد که مقبول عموم مردم واقع شود (غیر از انبیا الهی). از همین جهت آن حقیقت با واقع و مکان و جایگاه انسان قابل تطبیق نخواهد بود. با توجه به همین قضیه است که بعد از انبیاء که حکومتی تک نفره و کاریزماتیکی داشتند، کار قدرت و تصمیم‌گیری به کار جمعی و مشورتی و یا به کار دموکراتیکی انجامید. آزادی، آن میوه با ارزش بشریت، حقیقتی برای انسان دوگانه و ظالم و طمع کار است. اما آن حقیقت با ارزش برای چنین انسانی در همه حال و در همه جا و در هر مکانی مشکل ساز خواهد بود و پاره‌ای از مواقع از این آزادی به جای سود بردن، سوء استفاده می‌کند و حق و حقوق دیگران را زیر پا می‌گذارد.

آری چه بسیار حقایقی هستند که با توجه به واقعیت موجود انسان و عموم مردم قابل تحقق نیست، به همین خاطر باید به جای آن‌ها به ایده‌های دیگری پناه برد.

در خود قرآن نیز چنین مسائلی وجود دارد. یعنی هم احکامی وجود دارد که بیانگر حقیقت‌ها هستند و در کنار آن نیز احکامی وجود دارد که با توجه به واقعیت موجود بشر است. به عبارتی دیگر در قرآن همیشه احکامی نیست که تماماً به اعتبار اینکه انسان باید چگونه باشد و یا به اعتبار نقطه کمال او، بلکه احکامی نیز وجود دارد که به اعتبار هستیت و وضعیت اکنون اوست. به عبارتی دیگر می‌توانیم بگوییم که در قرآن همیشه سخن از غایت و نهایی که بشر باید بدان برسد نیست بلکه وضعیت کنونی او نیز در نظر گرفته می‌شود. به عبارتی دیگر در قرآن همیشه سخن از باید و نبایدهایی که انسان باید بدان برسد نیست، بلکه در آن هست و نیست‌های واقعی و موجود انسان نیز وجود دارد.

برای نمونه در قرآن آمده است که اکنون چون شما آن ایمان کامل و ان ایمانی که باید بدان برسید را ندارید ناچاراً خداوند با توجه به واقعیت ضعف ایمان شما خداوند تخفیف قائل شدند و حکم دیگری را نازل کردند: «الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» انفال: (۶۶) هم اکنون خداوند به شما تخفیف داد، و دانست که در شما ضعفی است، بنابراین، هرگاه یکصد نفر با استقامت از شما باشند، بر دویست نفر پیروز می‌شوند، و اگر یکهزار نفر باشند، بر دو هزار نفر به فرمان خدا غلبه خواهند کرد، و خدا با صابران است. درجای دیگری در مورد ارتباز جنسی در ماه رمضان می‌فرماید: «عَلَّمَ اللَّهُ آتَكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُمْ» (۱۷۸: بقره) خداوند می‌دانست که شما به خود خیانت می‌کردید، (و این کار ممنوع را انجام می‌دادید)، پس توبه شما را پذیرفت و شما را بخشید. اکنون با آنها آمیزش کنید).

هر جا که واقعیت موجود تغییر کرده باشد و ظرفیت اجرای بایدها و نبایدها و انسان کامل را نداشته باشد باید به ایده‌ها و تزه‌های جایگزین و مناسب پناه برد. نادیده گرفتن این اصل ما را به جنگ با تمام واقعیت موجود در جامعه خواهد کشاند. داعشیان و تندورها نماد و سمبل اجرای آن سانی هستند که همیشه به

دنبال اجرای باید و نبایدها و غایات نهایی هستند. آن‌ها واقعیت موجود انسان و ظرفیت کنونی جامعه را در نظر نخواهند گرفت از همین جهت به با تمام انسان‌ها به جنگ برمی‌خیزند، زیرا از دیدگاه آن‌ها انسان‌ها آنی نیستند که باید باشند. اکنون سوال این است که فقه در مورد کدامیک از این دو اصل است؟ آیا بیانگر حقائق است یا واقعیت؟

نکته‌ای که در اینجا باید دید این است که واقعیت‌ها همیشه قابل تغییر هستند. در حالی حقائق تغییر نمی‌کنند. حجاب در جاهای مختلف تغییر می‌کند اما عفت و پاکدامنی ثابت است. واقعیت تا رسیدن به حقائق می‌تواند به گونه‌های متناسب با وضع کنونی بشر تغییر کنند. اگر قضیه شهوت و جنسی مطرح در میان انسان‌ها مطرح نبوده شاید موضوع حجاب به گونه‌ای دیگر بود لکن چون واقعیت بشر گویای این شهوت‌هاست از همین جهت به حجاب پناه برده می‌شود. فقه بیانگر وضعیت موجود کنونی انسان‌ها در هر زمان و مکان بوده است. فقهاء وضعیت و واقعیت موجود خود و مردم را دیده‌اند و به فتوای متناسب با آن شرایط پرداخته‌اند. از آن جهت که این واقعیت‌ها قابل تغییر هستند فقه و فتواهای فقهی نیز قابل تغییر هستند.

نادیده گرفتن این موضوع باعث شده تندورها دنبال حکومت مطلقه خلافت و امارت امیر باشند. آن‌ها غافل بودند از اینکه کمال و شخصیت کاریزماتیکی که پیامبر داشت در واقعیت موجود امکان پذیر نیست و حکومت تک نفره چیزی جزء استبداد به دنبال نخواهد داشت. احیاء کردن آن واقعیت گذشته فاجعه آفرین خواهد بود. واقعیت جامعه و مردم بسیار تغییر کرده‌اند.

آدمیان نباید به یکدیگر ظلم کنند، باید عدالت را رعایت کنند، کسی بر کسی برتری ندارد، باید حقوق دیگران را رعایت کرد، فاصله طبقاتی باید رفع شود و ... از جمله این غایات و اهدافی که به اعتبار انسان کامل قانون شده‌اند بسیاری، اما همانطور که گفته شد اینها غایاتی هستند که انسان باید آنگونه باشد لکن مشکل

اینجاست که این باید در واقعیت به آن کمال وجود ندارد. ما عملاً می‌بینیم که خلاف آن‌ها فراوان‌تر از آن باید‌هاست و نمی‌توان تا تحقق آن‌ها صبر کرد و جامعه را به حال خود رها کرد. لذا باید به دنبال ایده‌های دیگری گشت تا واقعیت موجود را درمان کند. یعنی محدودیت‌ها و ممنوعیت‌ها ایجاد کرد. محدود کردن و ممنوع کردن دو بازوی قدرتمند برای انسان آمیخته و ناسالم هستند. این دو اصل مدام به توجه به شرایط کم و زیاد می‌شوند. آنجا که ظلم بیشتری می‌شود محدودیت‌ها و ممنوعیت‌ها بیشتر می‌شود، آنجا که استبداد قدرت حاکم می‌شود توزیع قدرت به عنوان محدود کردن مطرح می‌شود، آنجا که اسراف و اتراف می‌شود ممنوعیت مطرح می‌شود. همانطور که قرآن در مورد زیاده‌روی و اسراف اهل یهود می‌فرماید: «وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَمًا عَلَيْهِمْ شُحُومُهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ» (انعام: ۱۴۶). و بر یهودیان، هر حیوان ناخن دار (حیواناتی که سم یکپارچه دارند) را حرام کردیم، و از گاو و گوسفند، پیه و چربی شان را بر آنان تحریم نمودیم، مگر چربی‌هایی که بر پشت آنها قرار دارد، و یا در دو طرف پهلوها، و یا آنها که با استخوان آمیخته است، این را بخاطر ستمی که می‌کردند به آنها کیفر دادیم، ما راست می‌گوییم).

یکی از اهداف اساسی فقه همین نکته است. یعنی فقه واقعیت موجود جامع را می‌بیند از همین جهت به انواع محدودیت‌ها و ممنوعیت‌ها می‌پردازد. فقه اجتهاد است و اجتهاد نیز درک دقیق واقعیت و صدور یک فتوای متناسب با آن واقعیت است. این واقعیت نیز مدام با محدودیت‌ها و ممنوعیت‌ها روبرو می‌شود به همین خاطر لازم است که درک بسیاری دقیقی از آن ارائه شود. از نظر امام شاطبی فقه تماماً اجتهاد است، حتی آنجا که نصوص صریح وجود دارد از آن‌ها برداشت و اجتهاد رخ می‌دهد. یعنی باید حتی در نصوص صریح نیز تمام این واقعیت‌ها از محدودیت‌ها و ممنوعیت‌ها را در نظر گرفت.

فقه انسان آمیخته را می‌بیند از همین جهت او را از خوردن مطلق ممنوع می‌کند، شهوت او را می‌بیند از همین جهت او را محدود می‌کند. خداوند خود می‌فرماید که اگر ما روزی زیادی در اختیار شما قرار می‌دادیم شما بغی و تجاوز می‌کردید. لذا آن را محدود کرده است: «وَكُوْ بَسَطَ اللّٰهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنْزِلُ بِقَدْرِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ» شوری: (۲۷) هرگاه خداوند روزی را برای بندگانش وسعت بخشد، در زمین طغیان و ستم می‌کنند، از این رو بمقداری که می‌خواهد (و مصلحت می‌داند) نازل می‌کند، که نسبت به بندگانش آگاه و بیناست).

خداوند می‌فرماید که کافران نباید هیچ گونه تسلطی بر مومنان داشته باشند: «وَلَنْ يَّجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» نساء: (۱۴۱). اما آیا در واقعیت نیز چنین است؟ خیر، بلکه واقعیت بیانگر آن است ما از هر جهت تحت تسلط آن‌ها هستیم. آن آیه بیانگر واقعیت نیست و بلکه غایت و هدفی است که مسلمانان باید بدان برسند، لکن واقعیت چیز دیگری است و حکایت از قضیه‌ای دیگر دارد.

فقه محدودیت و ممنوعیت‌ها را با توجه به واقعیت موجود و کنونی انسان معرفی می‌کند. فقه وجود و اصل یک چیز را حرام و حلال نمی‌کند و حوزه کاری او در این راستا نیست. بحث فقه بحث وجود و عدم وجود یک چیز نیست، بلکه بحث او بحث محدودیت‌ها و ممنوعیت‌هاست. او از مصادیق وجود و عدم وجود بحث می‌کند.

❖ رابطه وجوبی یا اعتباری فقه

برخی از فقهاء گفته‌اند که به محض اینکه لفظ طلاق از دهان خارج شود طلاق جاری می‌شود.

اگر شخصی به خواسته و اراده خود به بخاری داغی دست بزند دستش خواهد سوخت، حال اگر ناخوسته دستش به بخاری داغ بخورد و گمان کند سرد است باز

هم خواهد سوخت. اگر کسی به کابل لخت شده‌ای که برق دارد دست بزند برق او را خواهد گرفت، اگر هم ناخواسته گمان کند که برق ندارد و دستش به آن بخورد باز برق او را خواهد گرفت. در واقع آگاهی یا عدم آگاهی و خواسته یا ناخواسته بودن قصد شخص عامل، تأثیری در رساندن آن جریان ندارد (آیا می‌توان با آگاهی و عدم آگاهی این رابطه وجوبی را خنثی کرد) و آن رابطه به صورت وجوبی برقرار می‌شود.

لکن یک قضیه اعتباری دیگر در مقابل آن وجود دارد، آنجا که آگاهی و عدم آگاهی و قصد و عدم قصد باعث رسانا شدن جریان بین آن دو چیز می‌شود. فرض کنید که مسافر هستید و به تنهایی از مکانی عبور می‌کنید و آنجا معمولاً جای راهزنان و دزدان است. این شخص اگر آگاهی داشته باشد نسبت به این قضیه مجبور است با ترس بسیار شدیدی از آنجا عبور کند و اگر هم نسبت به این قضیه بی‌خبر باشد با خیال راحت از آنجا عبور می‌کند. حتی اگر به کسی به دروغ به او گفته باشد باز باید با ترس شدیدی از آنجا عبور کند. یعنی واقعی و غیر واقعی بودن خبر در واقع تأثیری در ترس او ندارد بلکه باور اوست که این تأثیر را ایجاد می‌کند. یعنی این آگاهی و عدم آگاهی است که باعث رسانا شدن جریان ترس در آن مسافر می‌شود نه واقعی و غیر واقعی بودن آن خبر. یک نفر پشت دیواری خود مخفی کرده و درصدد ترساندن توست، لکن تو می‌دانی و آگاه هستی که شخصی پشت دیوار است و قصد ترساندن تو را دارد در اینجا تو نمی‌ترسی، زیرا آن شخص نسبت به این قضیه آگاه است. یعنی آگاهی تو مانع جریان و رسانا شدن آن ترس در تو می‌شود. لکن اگر آگاه نباشی و در غفلت باشی با ترساندن وحشت زیادی تو را فرا می‌گیرد. یعنی عدم آگاهی تو باعث جریان آن ترس می‌شود. به عبارتی دیگر هیچ رابطه وجوبی و استلزامی در بین ترسیدن و ترساندن وجود ندارد.

اگر شخصی دستش به نامحرمی بدون عمد و ناآگاهانه بخورد شهوت او تحریک نمی‌شود لکن اگر همین کار را آگاهانه و از قصد انجام دهد شهوت را او

فرا خواهد گرفت. یک آزمایش کوچک دیگر می‌تواند این قضیه را به خوبی روشن کند. فرض کنید چشم کسی را بسته‌ایم و مردی جلوی او بایستد و بهش بگوییم یک‌ه این یک زن است و یک بار بدن او را لمس کند و یک بار هم بگوییم او یک مرد است. آنجا که گفتیم زن است شهوت او را فرا می‌گیرد و آنجا که گفتیم مرد است خبری از شهوت نخواهد بود. آگاهی که ما به او می‌دهیم باعث رد و بدل این شهوت می‌شود نه واقعیت موضوع. واقعیت در هر دو صورت تفاوتی ندارد بلکه آنچه که باعث این قضیه شده است آگاهی است که به او داده می‌شود. این آگاهی باعث جریان پیدا کردن آن شهوت می‌شود. پس واقعیت در خارج تفاوتی ندارد بلکه این نگاه و آگاهی ماست که موضوع را تغییر می‌دهد.

جنس مخالف هیچ استلزامی در شهوت ندارد. یعنی این جنس مخالف نیست که شهوت را تزریق می‌کند. اگر چنین می‌بود می‌بایست نسبت به محارم قضیه تفاوتی نداشت، در حالی که می‌بینم که عملاً چنین نیست. به عبارتی دیگر هیچ ارتباطی در بین جنس مخالف و شهوت نیست، بلکه این آگاهی ماست که تشخیص می‌دهد برخی محارم و برخی دیگر نامحرم هستند. آنجا که می‌داند محارم هستند همین آگاهی مانع شهوت می‌شود و آنجا که می‌داند نامحرم هستند شهوت را آزاد می‌گذارد. یعنی این تعریف، آگاهی و دید ماست که باعث رسانا شدن و یا مانع جریان شهوت می‌شود. مانند دست زدن به بخاری داغ که در هر شرایطی با دست زدن به آن دست ما را می‌سوزاند، نیست، یعنی چه بر آن آگاه باشیم و چه نباشیم گرما از آن به ما جریان پیدا می‌کند و دست ما را می‌سوزاند، در حالی که در اینجا تا ما آگاه نباشیم شهوت جریان پیدا نمی‌کند.

در آنجا که در هر شرایطی وضعیت موجود جریان پیدا می‌کند، واقعیت خارجی متفاوت خواهد بود و دید و آگاهی ما آن را تغییر نخواهد داد. به عبارتی دیگر واقعیت خارجی بر ما حاکمیت دارد. اما آنجا که جریان و رسانا شدن وضعیت موجود بستگی به آگاهی و مشاهده ما دارد، واقعیت خارجی هیچ تفاوتی نخواهد داشت و

این نوع مشاهده و آگاهی ماست که آن را تغییر می‌دهد. به عبارتی دیگر مشاهده و آگاهی ماست که حاکم بر آن خواهد بود و باعث تغییر آن‌ها خواهد شد.

چه بسیارند از این دست دوم قضایای اعتباری در فقه که نوع مشاهده و آگاهی ما باعث تغییر آن خواهد بود. برای مثال به فتوای برخی از فقهاء کسی که نماز رو به قبله می‌خواند و گمان می‌کند که آن جهت قبله است نمازش صحیح است هر چند که بعداً می‌فهمد که جهت قبله اشتباه بوده است، زیرا در آغاز به دید و مشاهده خود را به قبله نماز خوانده است. این نوع مشاهده و آگاهی ماست که نکاح دائم و موقت را از هم جدا می‌کند. برخلاف برخی از فقهاء که فتوا دادند همانکه ظاهر ناکح داشته باشد صحیح است گویی اینکه این ظاهر نکاح است که صفت حلال و حرام خواهد گرفت. به همین خاطر برخی نکاح تحلیل را روا دانسته‌اند.

تمام عبادات ما با نوع مشاهده و نیت و آگاهی ماست که عبادت می‌شود و حکم ثواب به خود خواهد گرفت. این ظاهر نماز نیست که ثواب به آن تعلق گیرد بلکه نیتی و آگاهی است که در پس آن جود دارد و حکم ثواب به آن تعلق می‌گیرد. لذا هیچ رابطه وجوبی و استلزامی در بین عبادات و اخلاقی شدن ما وجود ندارد. چه بسیارند کسانی که اهل عبادات هستند لکن بوی از اخلاق و انسانیت ندارند. هیچ عباداتی به خودی خود و وجوباً ما را انسان نخواهد کرد مگر آن نیت و آگاهی ما از آن‌ها داریم. به عبارتی دیگر هیچ چیزی از نماز به ما جریان پیدا نمی‌کند مگر به وسیله آن آگاهی و نیتی که در آن وجود دارد. یعنی این آگاهی و نیت ماست که باعث متصل شدن و جریان پیدا کردن خصوصیات آن عبادات است. تا آن آگاهی و نیت خالص نباشد هیچ اتصالی و جریانی در بین ما و عبادات برقرار نمی‌شود. با روزه گرفتن‌های زیاد از شکم‌پرستی رها نمی‌شویم مگر با آن نیت و آگاهی که در پس آن وجود دارد. یعنی این روزه گرفتن صرف نیست که ما را رها می‌کند بلکه نوع نگاه و مشاهده ماست که ما را آزاد می‌کند. بخشیدن پول به دیگران هر بار با

نوع نگاه و مشاهده ما تغییر خواهد کرد. یک بار هدیه خواهد شد، یک بار صدقه، یک بار زکات و..... ما هر طور که آن را نیت کنیم همان خواهد شد. فقهاء در تقسیم بندی انواع قتل به قتل عمد و شبه عمد و غیر عمد گفته اند که این نوع نیت و قصد قاتل است که باعث این سه نوع تقسیم بندی می شود. او هر نوع نیتی داشت باشد حکم همان نیت خود را خواهد گرفت. جالب اینکه احکام نیز به نوع نیت ها تعلق می گیرند.

وقتی کسی با لباس کثیف نماز می خواند و آگاه نیست بر این قضیه و گمان می کند که تمیز است همین عدم آگاهی نماز او را صحیح می کند هر چند که بعد از نماز نیز بفهمد که کثیف بوده است.

بالا تر از فقه نیز می توان گفت که هیچ رابطه وجوبی و استلزامی در بین دین و اخلاق و ایمان نیست. یعنی اینکه کسی دین داشت واجبا صاحب ایمان و اخلاق نیز نمی شود، بلکه نوع آگاهی و مشاهده اوست که جریان او با دین را متصل خواهد کرد و باعث ایجاد اخلاق و ایمان می شود. یک نفر داعشی دین دار است لکن وجوبا صاحب اخلاق نیز نیست، زیرا نوع نگاه و مشاهده او به دین نگاهی منتقمانه و مستبدانه است.

❖ تعریف اصطلاحات فقهی

همانطور که گفته شده است علم به دو گونه برای ما ایجاد می شود:

یا از طریق تصورات است و یا از طریق تصدیقات.

تصورات آن صورتی است که اسناد و حکم در آن صادر نشده است مانند تصور: انسان، حیوان، درخت، ماشین و..... تصدیقات هم آن صورتی است که در آن از اسناد و نسبت حکمی استفاده شده است مانند: انسان حیوان است. زمین کروی است. خورشید گرم است.

خود تصور و تصدیق هم به دو قسم ضروری (بدهی) و نظری (کسبی) تقسیم می‌شوند. ضروری آن است که عقل برای بدست آوردن آن زحمتی نکشده است. مانند تصور بدهی (حرارت) و تصدیق بدهی (خورشید گرم است). تصور نظری هم مانند جزیره (که نیاز به تصورات معلوم دیگر دارد) و تصدیق نظری هم مانند (عالم حادث است) که نیاز به مقدمات دیگری دارد. یعنی نیاز به یک جزئی (عالم متغیر است) دارد و یک مقدمه کلی دیگر (هر متغیری حادث است) دارد.

در شرع و فقه نیز هم تصورات وجود دارد و هم تصدیقات. در گام اول اول باید این تصورات را شناخت و آنها را تعریف کرد و بعد درباره آنها حکم کرد. مثلاً این حکم که: (ربا حرام است)، اول باید ربا را تعریف کرد و آن را شناخت و بعد به حکم آن پرداخت. منظور این است که باید موضوع (در مقابل محمول) آن را شناخت و تعریف کرد و بعد درباره آن حکم صادر کرد. این تصورات است که تعریف می‌شود نه تصدیقات، چون در تصدیقات نسبت حکمیه وجود دارد و این نسبت مجهول است و باید بوسیله مقدمات دیگر اثبات شود. به عبارتی دیگر در تصدیقات چون نسبت حکمیه وجود دارد محتاج اثبات و یا رد است و لذا باید وسیله تعریف صحیح تصدیقات (مقدمات) بدهی و ضروری دیگر اثبات شود. لکن بسیاری از تصورات غیر بدهی و مجهول هستند از همین جهت نیازمند تعریف هستند تا حکم آنها نیز شناخته شود.

این جمله (ربا حرام است) این یک تصدیق است. چون نسبت حکمی در آن وجود دارد. این نسبت حکمیه از خود شرع گرفته می‌شود. به عبارتی دیگر این شارع است که آن نسبت را صادر می‌کند. اما اینکه ربا (که یک تصور است) چه تعریفی دارد و شامل چه چیزی می‌شود موضوعی است که از قبل و خارج از آن حکم باید هم مفهوم آن تعریف شود و هم مصادیق آن واضح شود.

تصورات در شرع به سه دسته تقسیم می شوند:

۱- طبیعی، مانند: سگ و خوک

۲- اعتباری مانند: ربا، سرقت و..

۳- شرعی مانند: صلاه، زکاه

تصوراتی هستند که شرعی محسوب می شوند و تعریف و مفهوم آنها را باید در شرع پیدا کرد، مانند: نماز، زکات، حج، روزه و... این تصورات مفاهیم خاصی هستند که شرع خود آنها را آورده است و در خارج از فقه و شرع پیدا نمی شوند به همین خاطر خود شرع واضح و واضح آنها بوده است.

اما تصورات دیگری هستند که مفهوم اعتباری و قرار دادی دارند، یعنی اعتباراتی است که در عرف مردم هر جامعه در بین یکدیگر اعتبار و رایج شده است. لذا در تعریف معنا و مفهوم آنها باید به عرف و عادات مردم و جامعه رجوع کرد و معنای آنها را از آنجا گرفت.

برای مثال: باید معنای ربا و سرقت را از جامعه گرفت و بعد حکم در مورد آنها صادر کرد (تصورات اعتباری نوعی تصورات اجتماعی محسوب می شوند).

و اما تصورات دیگری هستند که نه از شرع گرفته می شوند و از عرف و عادات اعتباری جامعه مانند: تصورات چون سگ و خوک و ...

این تصورات تعریف نمی شوند، زیرا ماهیت آنها هنوز روشن نیست. به این تصورات، تصورات طبیعی می گویند، چون در طبیعت و عالم خارج پیدا می شوند برخلاف اعتباریات (مانند سرقت و ربا) که وجودی در خارج ندارند. آنچه که در طبیعت یافت می شود جزء جزئیات به حساب می آید برخلاف مفاهیمی که موضوعاتی کلی هستند و در ذهن قرار دارند و در طبیعت وجودی خارجی ندارند. از همین جهت نیازمند تعریف هستند. فرضا سگ و خوک را چگونه می توان تعریف کرد؟ آیا می توان گفت که نوعی حیوان درنده هستند؟ خیر، زیرا تعریف عام تر از

معرف است. و برای حکم آنها باید خود آنها را دست نشان کرد و مشخص کرد که آن خوک است و آن هم سگ و اینها برای همیشه حرام هستند.

و اما برای تعریف تصوّراتی چون ربا و سرقت و زنا و ... که به امور اجتماعی و امور عرفی ربط دارند باید معنا و مفهوم آنها را از اجتماع و عرف و قراردادهای جامعه گرفت و بعد از آن حکم صادره کرد. مثلاً ربا، سرقت، شوری، زنا و ... همه مفاهیمی قراردادی و ذهنی هستند و باید معانی آنها را تعریف کرد و بعد احکام آنها را صادر کرد. برای مثال سرقت باید تعریف شود. و چه نوع سرقتی را سرقت می‌گویند که در اثر آن حکم آن نیز مترتب می‌شود.

در اینجا باید بین فاعل عمل و خود عمل فرق قائل شد. در اینکه آیا حکم صادر شده ناظر به خود آن فعل است و یا به فاعل آن. برای مثال هر مرتکب فعلی، صفتی از آن فعل را برای فاعل درست نمی‌کند. برای مثال اگر کسی کفّری از او سر زد فوراً بر چسب کافر را به او نمی‌چسبانیم مگر اینکه شروط آن تحقق پیدا کرده باشد. یک نفر دزدی می‌کند در اینجا او مرتکب یک عمل دزدی شده است و می‌توان گفت که فلان فرد یک عمل دزدی و یک سرقت مرتکب شده است، اما نمی‌توان فوراً هم فاعل آن کار را به دزد و سارق متهم کرد. باید قبل از حکم دید که آیا فاعل و عامل آن شرط و شروط آن را داشته است یا نه. از همین جهت حضرت عمر هم در دوران خلافت خودش دست غلامی را که مرتکب دزدی شده بود قطع نکرد، زیرا دانست که او نیازمند بوده است. لذا نمی‌توان گفت او سارق است هر چند عمل دزدی را انجام داده است، اما به او نمی‌توان سارق گفت.

پس بین عمل و فاعل آن تفاوت وجود دارد و این فرق را باید به خوبی فهمید و باید دید که آیا شروطی که در حوضه آن حکم وجود دارد تحقق یافته است یا نه. برای همین علما در الحاق اسم سارق به طرار (جیب بر) و نباش (کفن دزد) تشکیک ایجاد کرده‌اند. چون تعریفی را که در سرقت وجود دارد به تمامی در این

دو عمل تحقق پیدا نکرده است. پس هم عمل و هم عامل آن هر دو تعریفی دارند که باید تحقق پیدا کنند تا حکم آن‌ها اجرا شود.

پس عمل باید تعریف شود و مفهوم آن واضح شود و بعد از آن هم باید دید که فاعل آن کیست و آیا شرایط آن را داشته است یا نه. برای مثال دزدی چنین تعریف می‌شود: برداشتن مال کسی که در حرز شخصی قرار دارد و اجازه مالک را هم ندارد، سارق هم کسی است که حق و حقوق او کاملاً پرداخته شده باشد و از روی تعدی و تجاوز این کار را انجام داده باشد.

پس این تعریف است که مصادیق و زیر مجموعه‌های خود را روشن می‌کند. زمانی که یک اصطلاح را تعریف کردیم خواهیم دانست که آیا فلان کس هم جزء آن خواهد بود یا نه. یک تعریف و یک مفهوم هر چقدر تعریف آن قید دارتر باشد از مصادیق آن کاسته می‌شود، اما هر چه بی قیدتر باشد مصادیق آن بیشتر می‌شود. پس قبل از صدور احکام فقهی باید هم فعل را تعریف کرد و هم فاعل آن را. به عبارتی دیگر اینکه هر دو را باید تعریف کرد و مصادیق آنها را مشخص کرد، سپس حکم فقهی آنها را صادر کرد.

برای مثال ربا را از قبل باید تعریف کرد و بعد ربا خوار را هم تعریف کرد. ربا چیست؟ و در چه جامعه رخ می‌دهد؟ در چه اقتصادی ربا به وجود می‌آید؟ و ربا خوار کیست؟ آیا هر فردی با یکبار ربا خوردن و یا یکبار دزدی کردن و یا یک بار زنا کردن، ربا خوار و سارق و زانی می‌شود؟

چنان عمل و عامل آن موضوعی تماماً فقهی نیست. بلکه نیازمند آن است که ما از بیرون و با توجه به کارهای کارشناسی شده چنین تعریفی را به دست آوریم. تعاریف تصویری متغیر هستند که در هر زمانی نیازمند بروزرسانی هستند. نکته قابل توجه این است که در خود متون محکم دینی نیز این تعاریف ارائه نشده است و آن را به خود ما محول کرده است. ربا حرام شده است اما تعریفی از ربا و ربا خوار نشده است. زنا حرام شده است اما تعریفی از زنا و زناکار نشده است. سرقت حرام

شده است اما تعریفی از سرقت و سارق نشده است. حفظ حجاب واجب است لکن تعریفی از حجاب و محجبه نشده است.

تعاریفی که گاهی ما می‌بینیم تعاریف برخی از فقهاء است لکن این تعاریف نمی‌تواند همیشگی باشند و در هر زمان و مکانی به آن‌ها را معتبر دانست. برای مثال اگر چندین سال پیش دزدین هزار تومان می‌توانست دزدی کلانی باشد اما امروز ارزشی ندارد و لذا به چنین کسی سارق نمی‌گویند.

لازم است که ما برای تعاریف از نظرات کارشناسان غیر فقهی چون حقوقدانان و روانشناسان و جامعه‌شناسان و..... بهره بگیریم و با استفاده از تعاریف آن‌ها به صدور احکام فقهی پردازیم.

❖ فقه مصلحتی

بحث را با یک مثال آغاز می‌کنیم. ما فردا می‌خواهیم به مسافرت برویم. شب که اخبار هواشناسی را نگاه می‌کنیم کارشناس هواشناسی می‌گوید نقشه‌های ماهواره‌ای چیزی برای ما روشن نکردند و چیزی از آنها نفهمیدیم و لذا از دو حالت خارج نیست هوا یا خوب است یا بد!

حال سوال این است که با این سخن آقای کارشناس تکلیف ما برای فردا چیست؟ برویم یا نرویم؟ از این سخن کارشناس چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ از این سخن چه برنامه و چه راهکار درستی می‌توان خارج کرد؟ آیا از سخن این کارشناس می‌توان صحت و کذب آن را محرز کرد؟

فردا اگر هوا خوب باشد کارشناس احتمال آن را داده و اگر هم هوا بد باشد باز کارشناس این احتمال را قائل شده است! اما اگر کارشناس هواشناسی مشخص کند و بگوید فردا هوا طوفانی و بد است و ما فردا دیدیم که هوا برعکس، خوب بود، آن موقع متوجه می‌شویم که کارشناس هواشناسی اشتباه کرده است.

باز این دو نظر کارشناس را تکرار می‌کنیم. در نظر اولی گفت که ما نمی‌دانیم فردا هوا خوب است یا بد. و در نظر دومی گفت که هوا طوفانی و بد است. در نظر اولی (برای ما که قصد مسافرت داریم) تکلیف ما مشخص نمی‌شود و ما نمی‌دانیم در مقابل آن چه تصمیمی بگیریم؟! به عبارتی دیگر نظر اولی هیچ راهکار عملی و منطقی و عقلی (خوب یا بد، درست یا نادرست) را برای ما به همراه ندارد. اما در نظر دومی تکلیف ما مشخص می‌شود و ما هم مسافرت خود را کنسل می‌کنیم. به عبارتی دیگر تکلیف ما در مقابل آن مشخص است. به عبارتی دیگر اینکه گفته کارشناس ما را به یک راه عملی - درست یا غلط - بر خلاف گفته اولی - می‌رساند. این گفته از ویژگی دیگری هم برخوردار است و آن هم این است که می‌توانیم صحت و سقم آن را بفهمیم. بر خلاف نظر اول که با هیچ روشی صحت و سقم آن مشخص نمی‌شود. در مورد گفته اول فردای آن روز مشخص می‌شود و گفته کارشناس با هوای آن روز تایید یا مردود می‌شود. اما در گفته دومی (که گفته بود فردا از دو حالت خارج نیست هوا یا خوب است یا بد) نه هوای خوب و ملایم گفته کارشناس را رد می‌کند و نه هوای بد و ناملایم. به چنین سخنی، سخن غیر علمی می‌گویند به این معنا که نه می‌توان از آن راهکار عملی، وظیفه‌ای و منطقی خارج کرد و نه می‌توان آن را ابطال پذیر و یا اثبات پذیر کرد. در کنار این همه نیز نمی‌توان یک پیش بینی برای فردا و آینده خارج کرد و نه می‌توان آن را تحلیل کرد که چرا و چگونه این چنین شد.

اما در مورد دیگر نظر کارشناس که گفت فردا هوا بد و طوفانی خواهد شد، همه این ویژگی‌ها امکان پذیر است می‌توان از آن هم راهکار و وظیفه عملی و منطقی خارج کرد و هم می‌توان آن را ابطال یا اثبات پذیر نشان داد و هم می‌توان آن را تجزیه و تحلیل کرد که چرا و چگونه چنین شد.

سخنی علمی است که موضع عملی و راهکار منطقی در آن موجود باشد و نیز توانایی پیش بینی و تحلیل و تجزیه را داشته باشد و بتوان از نتیجه گیری‌هایی

کرد. سخنی علمی است که یک سو و یک رو باشد و طرف دیگر آن حتما نقیض و ابطال کننده آن باشد. سخنی که دو سو و دو رو باشد و نقیض و ابطال کننده‌ای نداشته باشد (مانند سخن اول کارشناس هواشناسی) آن سخن به قطع سخنی غیر علمی است.

ای چه بسیار هستند اصطلاحات و جملاتی که در مقام علمی ذکر می شوند، اما در عین بی علمی هستند. خیلی از مواقع افرادی می گویند که ما می خواهیم جامعه‌ای را بسازیم که مصلحت مردم را تأمین کند و عدالت محور باشد. به عبارتی دیگر از اصطلاح مصلحت و عدالت استفاده می کنند و می گویند که روش ما چنین خواهد بود. اگر با دقت بیندیشیم این اصطلاح مصلحت مانند همان نظر اول کارشناس هواشناسی (که در مثال ذکر شد) است. بر فرض که چنین کسانی با ایده مصلحت و عدالت سر کار آمدند و خواستند با روش مصلحت و عدالت برخورد کنند. حال سوال این است که روش مصلحت و عدالت یعنی چه و چگونه عملی می شود؟ همین که عدالت ذکر شد راه و روش خوب و نیک و آزادی و رفاه اجتماعی و اقتصادی و امنیت و آرامش در دل همگان گل می کند. به دیگر عبارت اینکه عدالت راه و مشی خوبی‌ها برای همه تداعی می کند. اما باید دمی اندیشید و ببینیم که مگر بسیاری از جوامع امروزی با نام عدالت ظلم و ستم نمی کنند؟ مگر بسیاری از مردم بی گناه را شکنجه و آزار نمی دهند؟ مگر آزادی بیان را منع نمی کنند؟ مگر همین افراد برای خود ثروت اندوزی نمی کنند؟ مگر همین افراد فقرا را فراموش نمی کنند؟ و... اگر از اینها پرسیده شود مگر شما دم از مصلحت و عدالت نمی‌زدید! پس عدالتان کجا رفته است؟ و این است مصلحت و عدالتی که می‌گفتید؟ در جواب خواهند گفت این عین مصلحت و عدالت است و خود مصلحت و عدالت مقتضی چنین کارهایی است! راست هم می‌گویند، خود مصلحت و عدالت در پاره‌ای از مواقع مقتضی این است که عده‌ای را تحت فشار قرار دهیم تا دست از شرارت‌ها و جنایت‌هایشان بردارند. مصلحت و عدالت در پاره‌ای از مواقع

مقتضی این است که دروغ بگوییم. خود مصلحت و عدالت گاهی مقتضی این است که آزادی بیان را از عده‌ای بگیریم و... مشکل از اجرا کردن یا نکردن مصلحت و عدالت نیست، بلکه مشکل از خود نام واصطلاح مصلحت و عدالت است.

می‌توان دو روش متضاد را به نام مصلحت و عدالت و در زیر سایه مصلحت و عدالت اجرا کرد و برای هر کدام نیز توجیه داشت. در زیر چتر عدالت می‌توان هم راست گفت هم دروغ گفت، می‌توان نیکی کرد و می‌توان بدی کرد، می‌توان آزادی داد و می‌توان محدودیت گذاشت، می‌توان دیگران را اذیت کرد و می‌توان اذیت نکرد، می‌توان عده‌ای را زندانی کرد و می‌توان کسی را زندانی نکرد. همه اینها را در زیر چتر مصلحت و عدالت می‌توان با دلیل و استدلال‌های منطقی و قانع‌کننده انجام داد.

همه این مسائل نشان از آن است که مصلحت و عدالت دو سو و دو رو دارند و هر دو سو و دو رو نیز در طول هم هستند نه در عرض. از این جهت در بین این دو سو و دو رو تنش و تناقضی رخ نمی‌دهد. لذا در بین ظلم و عدم ظلم در بین راستگویی و دروغ‌گویی در بین آزادی بیان و محدودیت آزادی بیان و... تناقضی ایجاد نمی‌شود؟! دروغ و راستگویی و ظلم و عدم ظلم و شکنجه و... را همه می‌توان در طول هم قرار داد و همه را به نام عدالت انجام داد. هیچ کدام از دو طرف نیز در عرض هم نیستند که بگوییم ظلم و عدم ظلم و دروغ‌گویی و راستگویی و آزادی بیان با محدودیت آن و .. در تناقض هم قرار می‌گیرند. در نتیجه زمانی که عدم ظلم بود نمی‌توان گفت که دیگر نقیض آن که ظلم است رخ نمی‌دهد، اگر آزادی بیان بود نمی‌توان گفت که دیگر منع آزادی هم نیست.

پس مصلحت و عدالت چنین نیستند که یک سو و یک رو داشته باشند و طرف دیگر آنها هم نقیضشان باشند (که این ویژگی‌های علمی بودن یک قضیه بود). زمانی که یک موضوع نقیضی نداشت به هیچ صورتی نمی‌توان طرف دیگر آن را ابطال کرد. پس بنابراین در زیر چتر عدالت نمی‌توان ظلم را با عدم ظلم باطل

کرد، نمی توان دروغ را با راستگویی باطل کرد، نمی توان محدودیت آزادی بیان را با عدم محدودیت آن و ... را باطل کرد. در چنین حالی نمی توان آن را نیز نقد کرد. مگر نه اینکه نقد برای این است که اشکال و اشتباه را تصحیح کرد. برای مثال از محدودیت آزادی بیان نقد می کنیم و یا از ظلم و شکنجه نقد می کنیم یا از دروغ نقد کنیم و جوابی که خواهیم گرفت این است که خود مصلحت و عدالت چنین اقتضا می کند. عدالت در جایی اقتضای آزادی بیان دارد و در جایی هم مقتضای منع آزادی است. در جایی اقتضای شکنجه و زندان دارد و در جایی هم مقتضای عدم شکنجه است. در جایی اقتضای پیگیری سران حکومت را دارد و در جایی دیگر مقتضای گذشت و چشم پوشی از آنها است.

با این جوابها موضعی غیر از سکوت نخواهیم داشت و نمی توانیم هم داشته باشیم. چون مشکل از نام عدالت است. از این جهت که عدالت خود نام مشخص و طبیعی یک مسیر مشخص و معین نیست. یا به عبارتی دیگر در ذات خود دارای جهت و روش و طرف خاصی نیست. بنا به همین دلیل نه می توان آن را نقد کرد و نه می توان آن را ابطال کرد. چون آنچه که ابطال یا نقد می شود قضیه ای است که دارای یک جهت و یک روی مشخص است.

باری اگر عدالت نامی بود همیشه و همه جا برای عدم ظلم و آزادی بیان و اذیت و آزار نکردن، زندانی نکردن و ... در آن صورت می توانستیم آن را اثبات و تایید کنیم. خطر بیشتر از این جهت است که عدالت خود فاقد یک روش و یک جهت است و آنچه که به آن جهت و سو می دهد تشخیص آدمیان و تشخیص بانیان آن است. این همه مشکلاتی که از یک جامعه به نام عدالت بر می خیزد از همین است که بانیان آن عدالت را تشخیص می دهند. زمانی که کار به تشخیص افراد رسید در آن صورت اختلافها و تنشها بالا می گیرد. مشکل از این جهت است که عدالت دارای جهت و سوی مشخصی نیست و تکلیف ما در مقابل آن مشخص نیست. لذا عملکردها در زیر چتر عدالت متفاوت هستند، چون خود

عدالت وظیفه و اینکه چگونه باید عمل کرد را مشخص نمی‌کند. پس عدالت مقوله ای مبهم و غیر راهبردی است.

از عدالت مبهم تر و دو سویه تر و دو رویه تر مقوله‌ی مصلحت و مصالح است. مقوله مصلحت و مصالح نیز مانند قضیه عدالت است. به نام مصلحت هر کار مشروع و غیر مشروعی با دلیل انجام می‌شود. در زیر مصلحت و مصالح می‌توان دروغ گفت و گفت که مصلحت چنین می‌خواهد، می‌توان حقوق دیگران را ضایع کرد و گفت که مصلحت چنین می‌خواهد، می‌توان آزادی بیان را گرفت و گفت که مصالح عامه مستدعی آن است، می‌توان شکنجه و اذیت و زندانی کرد و گفت که مصلحت عامه این چنین است و... لذا مصلحت نیز نقیضی ندارد. موقعی که نقیض نداشت ابطال پذیر هم نخواهد بود و قابلیت نقد و اعتراض را هم ندارد. نقیض آزادی بیان عدم آزادی آن نیست، نقیض عدم شکنجه و آزار عدم آن نیست. نقیض احقاق حقوق ضایع کردن آنها نیست و... همه این قضایا در زیر سایه مصلحت و مصالح قرار دارند و در عرض هم قرار نمی‌گیرد به همین خاطر در نقیض هم قرار نمی‌گیرند و یکدیگر را ابطال نمی‌کنند.

اگر اعتراض کنیم که چرا در جامعه ای سردمداران آن دروغ می‌گویند خواهند گفت که مصلحت و مصالح عامه چنین است، اگر اعتراض کنیم چرا حق و حقوق ضایع می‌شود خواهند گفت که مصلحت چنین است، اگر اعتراض کنیم چرا محدودیت آزادی بیان وجود دارد خواهند گفت مصالح عامه چنین می‌خواهد و... از همین جهت مقوله مصلحت و مصالح هم مانند عدالت اصطلاحاتی غیر علمی هستند. به آن دلیل که یک سو و روی مشخص ندارند که طرف مقابل آن نقیض و ابطال کننده آن‌ها باشد. مانند این قاعده علمی که می‌گوید هرگاه نوری به سطحی بتابد با همان زاویه تابش، انعکاس می‌یابد. نقیض و مبطل آن این است که با زاویه ای غیر از زاویه تابش انعکاس یابد.

در زیر ایده مصلحت - مانند عدالت - از قدرت پیش بینی عاجزیم. هر گونه برنامه ریزی و آینده نگری و ارائه طرح و آماده سازی محتمل است. شما تصور کنید که در یک جامعه ای هستیم که همیشه سخن از مصلحت و مصالح است، و مسئله ای خواهد آمد در اینجا است که نمی توان پیش بینی کرد که مصلحت اندیشان در مقابل آن چکار می کنند. برای مثال یک بار می بینیم که آزادی بیان می دهند و یک بار نیز محدودیت آزادی اجرا می کنند، یک بار دسته بندی می کنند و عده ای را خوب وعده ای را بد می نامند.... از همین جهت هرگز موضع آن ها در مقابل پیش آمدها مشخص نخواهد بود و چون قابل پیش بینی نیست لذا ارائه هر گونه طرح و برنامه نیز در مقابل آن متفی خواهد بود. برای مثال ناشری می خواهد کتابی را چاپ کند اما نمی داند که مصلحت اندیشان در مورد آن چه تصمیمی می گیرند، آیا آن را (به گمان خود) مفید می دانند و اجازه نشر آن را می دهند یا آن را بد می دانند و حق چاپ آن را نمی دهند.

مشکل از اینجا است که نه مصلحت و نه عدالت هیچ کدام دارای یک جهت و یک طرف خاص و معین همچون هر اصطلاح علمی دیگر نیستند. در نتیجه مصلحت اندیشان هر گونه که خود صلاح دیدند به مصلحت و عدالت خط و جهت می دهند. مصلحت و عدالت از این جهت دارای یک جهت و یک سو نیست چون نام طبیعی یک فعل و یک خط مشخص نیست. برای مثال می توانیم مصلحت و عدالت را با آزادی بیان و حق دفاع از خود مقایسه کنیم، آزادی بیان و حق دفاع از خود بر خلاف مصلحت و عدالت نام طبیعی دو فعل هستند چون دارای یک جهت و یک و سوی مشخص و معین هستند و از همین جهت که دارای یک جهت و نام یک فعل خاص هستند نمی توان (برای مثال) به صداقت و احقاق حقوق و دفاع از دیگران آزادی بیان گفت. اما همه اینها به نوعی در زیر نام مصلحت و عدالت جای می گیرند و از همین جهت برای آزادی و حق دفاع از خود در یک جامعه می توان

پیش بینی کرد و طرح و برنامه ریزی ها برای آینده آماده کرد اما در مقابل مصلحت و عدالت چنین اقلی هم میسر نخواهد بود.

مصلحت و مصالح در مصادر فقهی به عنوان یکی از ادله احکام ذکر شده است که می توان از آن حکم فقهی استخراج کرد. در واقع بخش بسیاری عظیمی از فقه را مصلحت پوشش داده و می دهد. مصلحت آن چنان معتبر بوده و هست که نه فقط در آنجا که حکمی وجود نداشته را پوشش داده است بلکه حتی احکام و نصوص موجود را نیز مقید و مطلق می کند و گاهی نیز عمل به آن ها را ممنوع می کند.

در آنجا که نصی وجود ندارد مصلحت خواهد گفت که مصلحت ایجاب می کند که ما فلان عمل را انجام دهیم و در آنجا که نص و حکم نیز وجود دارد، مصلحت خواهد گفت که در این زمان و اکنون عمل به آن حکم در تأمین مصالح عمومی مردم نیست. مشکل اینجاست که می توان به نام مصلحت هر عملی را حکمی را صادر کرد. نوع حکم در زیر سایه مصلحت تحت هیچ عنوانی مشخص نبوده و نخواهد بود. زیر سایه مصلحت می توان هر حکمی را اجرا و یا تعطیل کرد. می توان چیزی را خوب و چیزی را بد جلوه داد. خلاصه اینکه تو هر طور که عمل کنی مجاز و مختار هستی.

به همین خاطر طبق موازین علمی اصطلاح مصلحت نامی غیر علمی است، زیرا چیزی در تحت آن مشخص نیست. تو نمی توانی چیزی را نقد کنی و نسبت به چیزی معترض و گله مند باشی. هر چیزی با هر مقدار بدی را می توان زیر چتر مصلحت مردم می توان توجیه و منطقی کرد. می توان به نام مصلحت عمومی قتل عام کرد و از آن هم دفاع کرد.

سلاح مصلحت بسیار سلاح خطرناکی برای فقهاء و سیاسیون است. فقهاء یا اعتبار این نام می توانند هر ناروایی را روا کنند. سیاسیون نیز می توانند با نام مصلحت مردم را ترور و محروم کنند.

باری مصلحت را نمی‌توان با چیزی نقد کرد، زیرا تو آن را با هر دلیلی نقد کنی در جواب خواهند گفت که اکنون و در این زمان عمل به آن دلیل شما، به مصلحت عموم و حکومت نیست. تمام حقیقت‌ها را زیر سایه مصلحت و مصالح عمومی می‌توان از بین برد. رحمت خدا بر دکتر شریعتی که می‌گفت من از این همه مصلحت که تمام حقایق را نادیده گرفته، بیزارم. مصلحت و مصالح عمومی خیمه‌گاه بسیار خوبی را بقا و رشد فقهاء و سیاسیون فاسد است تا به نام مصلحت فتوا و انجام هر کاری را مشروع و منطقی جلوه دهند. و با این نام مصالح شخصی خود را تأمین کنند.

اگر مصلحت و مصالح عمومی را فقه و سیاست حذف کنیم حجم زیادی را فقه و سیاست فرو خواهد ریخت. دلایل محرز خواهند شد، فقهاء و سیاسیون خوب و بد آشکار خواهند شد، فرق تأمین مصلحت شخصی از مصلحت عمومی واضح خواهد شد.

بدون وجود هر گونه دلیلی می‌توان از کلی به نام مصلحت آن را موجه نشان داد. اگر فقه یک علم است باید مصلحت را از آن حذف نمود، زیرا مصلحت اصلاحی غیر علمی است که با وجود یا بدون وجود هیچ دلیلی می‌توان هر چه را که خواست توجیه و قانع‌کننده نشان داد. مگر نه اینکه چیزی علمی است که دلایل جزئی و خاص داشته باشد نه اینکه کلی باشد، زیرا هیچ کلی نمی‌تواند علمی بسازد، غیر از فلسفه و منطق.

❖ حق و تکلیف

مطلب را با سؤالی آغاز خواهیم کرد که آیا هر آنچه حق است یک تکلیف است و عکس آن که مهم‌تر هم است این است که آیا هر آنچه که تکلیف هم هست حق هم هست. به دیگر عبارت اینکه آیا هر آنچه که تکلیف است می‌توان از درون آن یک جنبه حق و حقوقی خارج کرد یا نه؟ شبیه همان کاری که متکلمین

اسلامی از تکالیف اسلامی انجام می‌داند و از اعتقادات دینی جنبه‌های حق و حقوقی و عقلانی خارج می‌کردند تا معقول همگان واقع شود.

گفتیم که آنچه را که تکلیف می‌نامیدند یک جنبه قدرت و تهدید پشتوانه آن است تا افرادی را که از دادن حقوق دیگران امتناع می‌ورزند مکلف و مجبور به پرداخت آنها کنند. و لذا است که هر حق و حقوقی از آن جهت که فرد مجبور به پرداخت آن است نوعی تکلیف در آن است و زمانی هم جنبه تکلیف آن واضح‌تر خواهد شد که افراد از ادای آن امتناع ورزند که در این صورت جنبه تهدید و قدرت در پشت آن قرار می‌گیرد تا فرد این بار با تهدید آن را انجام دهد. به عبارتی دیگر می‌توانیم بگوییم که هر حقی در مرحله دوم یعنی مرحله امتناع از ادای آن به مرحله تکلیف می‌گراید. شاید اگر چنین می‌بود که آدمیان همیشه مطیع حق و مجری آن بودند نیازی به آن نمی‌بود که تهدید و قدرت پیش آید که افراد را مکلف به اجرای حق و حقوق کند. و لذا اینجاست که نیاز به پشتوانه‌ای که دارای قدرت باشد احساس می‌شود. آنچه که هم در مورد خداوند است چنین است. شاید اگر آدمیان همیشه حق‌گرا می‌بودند نیازی نبود که خداوند آن همه وعده و وعید را ذکر کند و به دیگر عبارت اینکه اگر آدمیان در ادای حق و حقوق کوتاهی نمی‌کردند آن همه تکالیف هم از سوی خداوند صادر نمی‌شد.

آدمیان چنان نیستند که همیشه با اختیار و رضایت خود مطیع و فرمان‌بردار حق و حقوق باشند و ای بسا مردم که پاره‌ای از مواقع از آن امتناع می‌ورزند. لذا نیاز به قدرت و تهدید مبرم می‌شود تا با این شیوه فرد مطیع حق و حقوق شود. اما آیا عکس آن هم درست است؟ آیا هر آنچه که تکلیف است حق هم می‌تواند باشد؟

پاره‌ای از مسائل جنبه حق و حقوقی آن برای همگان روشن و واضح است اما مشکل زمانی پیش می‌آید که برخی دیگر از مسائل که به عنوان تکلیف مشخص شده‌اند با حق و حقوقی که امروزه به دست بشری مشخص شده اند در تعارض

قرار می‌گیرد. تعارض اینجاست که آنچه امروزه به عنوان حق و حقوق مطرح می‌گردد از رابطه دو یا چند نفر و یا رابطه مردم با دولت است. همه آنچه که امروزه به عنوان حق و حقوق مطرح می‌گردد تا این حد است. اما در دین چنین است که در همان آغاز برای فرد در رابطه با خودش یک سری حق و حقوق هم گذاشته می‌شود و فرد را مکلف به ادای آن می‌کند. در حالی که در دنیای غیر دینی چنین حق و حقوقی در مورد فرد با خودش یافت نمی‌شود و هیچ کس نیز حق ندارد چنین حق و حقوقی را برای شخص او مقرر کند تا زمانی که فرد مالکیت خود بر نفس خود را دارد.

اما در دین قضیه به گونه ای دیگر است، برای مثال در دین فرد، مکلف به حفظ جان خود است و باید از قتل نفس و خودکشی بپرهیزد. اما در حقوق امروزی فرد اختیار خودش را دارد و کسی هم نمی‌تواند او را مکلف کند که تو باید با خود چنین رفتار کنی. او هرطور که دوست داشته باشد می‌تواند با خود رفتار کند، زیرا خود را ملک خود می‌پندارد و هر کاری را هم با خود روا می‌داند. آزادی در پوشش و حجاب امروزه یک حق مسلم افراد شمرده می‌شود، اما در دین به گونه‌ای دیگر است و پوشش و حجاب کامل به عنوان یک حق الهی بر مردم شمرده می‌شود. و چنین است هم مسئله زنا کردن. ارتباط جنسی بدون قید و شرط امروزه جزء حق مسلم افراد شمرده می‌شود، اما در دین چنین حقی رسمیت ندارد، بلکه دوری از آن یک حق محسوب می‌شود.

این تنش از اینجا آغاز می‌شود که هر آنچه که امروزه به عنوان حق و حقوق مطرح می‌گردد در این راستاست که نباید ضرر و زیانی ناخواسته به فرد دیگری برسد. در خودکشی و آزادی پوشش که حقی از فردی ضایع نمی‌شود و لذا ممنوعیتی در آن وجود ندارد. در مسئله زنا کردن هم دو طرف خود شرط هستند، زمانی که کار با رضایت دو طرف صورت می‌گیرد چه لزومی به منع آن وجود دارد. اما در آموزه‌های دینی حق و حقوق دیگری هم موجود است که همان حق الهی بر

نفس است و چنین است که آدمی روا نیست حتی بر نفس خودش هم آنچه را که دوست داشته باشد تحمیل کند. اما در دنیای غیر دینی چنین حق و حقوقی موجود نیست. لذا ممنوعیتی در آن باب هم وجود ندارد.

سخن چنین می‌شود که در دنیای غیردینی فرد تا زمانی که به حق و حقوق دیگران تعدی نکند و بدون رضایت آنها حق آنها را پایمال نکند، تکلیفی ندارد اما در آموزه‌های دینی این قسمت مذکور وجود دارد باضافه مقوله‌ای دیگر که بیان کردیم و آن هم حق و حقوقی است که بر نفس آدمیان گذاشته شده است. لذا از این جهت است که فرد در مقابل خودش هم پاره‌ای از تکالیف را می‌یابد. در نتیجه قصه چنین خواهد شد که در دنیای غیردینی فرد در یک جنبه تکلیف می‌یابد اما در دنیای دین فرد در دو عرصه تکلیف می‌یابد. آنچه نتیجه این مطلب است این است که دین و غیردین در یک مطلب با هم اشتراک دارند و در مطلب دیگر با هم اختلاف دارند.

در موضوع حق و حقوق دیگران با هم اشتراک دارند و در صورت امتناع و خودداری از پرداخت آن تکلیف از بالادست و قدرت‌دار به صورت وعده و وعید آغاز می‌شود. و لذا تکلیف در هر دو دنیا در این قسمت جنبه حق و حقوقی دارد و در این صورت هم معقول و عقل‌پسند خواهد بود و همگان آن را قبول دارند و کسی هم از باب اعتراض به آن سخن نخواهد گفت.

اما در جنبه دیگر که جنبه شخصی و فردی بود که در آموزه‌های دینی تکلیف موجود است اما در آموزه‌های غیردینی فرد اختیار خود را دارد و لذا تکلیفی هم در این مورد موجود نیست. نتیجه هم چنین می‌شود که در این مورد آنچه در آموزه‌های دینی به عنوان تکلیف محسوب می‌شود در دنیای غیردینی جنبه حق و حقوقی ندارد و لذا هم معقول و عقل‌پسند نخواهد بود. می‌بینیم که اغلب اعتراضاتی که در خارج از دین، از دین گرفته می‌شود مربوط به همین جنبه است. لذا هر آنچه را که در دنیای دین تکلیف است در خارج به عنوان حق و حقوق شناخته نمی‌شود. در

نهایت چنین است که هر آنچه حق و حقوق است در مرحله دوم به تکلیف می‌گراید. اما هر آنچه را که تکلیف است در پاره‌ای از مسائل به عنوان حق و حقوق شناخته نمی‌شود. حال سخن چنین است که آیا می‌شود دین را از شیوه تکلیفی به شیوه حق و حقوقی درآود یا نه؟

حرکت مثبت و ارجمندی که در تاریخ اسلامی روی داد گامی بود که در راستای عقلانی کردن دین و خارج کردن عقلانیت نهفته در دین بود. این حرکت دین را تغییر نداد بلکه مقداری شیوه تبیین و تبلیغ آن با گذشته متفاوت شد. این حرکت پیامد بزرگی هم داشت و آن هم این بود که دین را از اعتباری و نسبیّت به سوی یک امر حقیقی می‌کشاند. چون عقلانیت مقوله‌ای همگانی است و خاص یک ملت و قوم و گروه نیست و یا در انحصار یک فرقه و حزب نیست. در حالی که دین چنین نیست و لذا دین هم کتابی چون کتاب‌های مستدل دیگر خواهد شد و به آسانی قابل خواندن و بهره گرفتن برای همگان خواهد شد. چون یهودیت کتاب خود را تنها لایق و شایسته خود می‌داند به دلیل اینکه خود را برتر از همه می‌پندارند. و چنین است دیگر مقوله مذکور و آن هم اینکه دین را از حیطة و چارچوب تکلیف به حق و حقوق‌گرای کشاندن است. در این روش دین تغییری نخواهد کرد بلکه فقط شیوه تبلیغ و تبیین آن متفاوت خواهد شد. و طوری خواهد شد که از حیطة و چارچوب قدرت و تهدید تکلیف به حق و حقوق منطقی کشیده خواهد شد. قابل ذکر است که این چیزی نیست که به دین اضافه شود بلکه خود امری نهفته در دین است و لذا کار ما فقط استخراج آنهاست. دین خود به گونه‌ای است که از این مسائل غنی است و لذا در طول زمان و تاریخ گنجینه‌های آن خود روشن خواهد شد و رازهای خود را در اختیار همگان قرار می‌دهد « إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ » (النساء/۵۸) « فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ » (ملئده/ ۴۲) اکنون سؤال این است که آیا کل دین را می‌شود چنین کرد یا نه؟

با توجه با مطالبی که قبلاً گفتیم دین را در یک تقسیم‌بندی کلی به دو قسم، شخصی و جمعی تقسیم کردیم. در جنبه‌ای که روابط جمعی و روابط با دیگران را بیان می‌کند به راحتی می‌توان جنبه‌های حق و حقوقی را خارج کرد. اما مشکل در جنبه شخصی و فردی است که دین پاره‌ای از مسائل را به عنوان حق و حقوق شخصی معرفی کرده است که در دنیای غیردینی به عنوان حق و حقوق شناخته نمی‌شود. لذا باید از راه‌های دیگر گریز زد. باید چنین گفت که در جنبه‌های شخصی و فردی که در حیطه فردی است چندان مشکلی فعلاً پیش نخواهد آمد چون کار هنوز در حیطه فردی است و به دیگران چندان ارتباطی ندارد. اما آنچه که در مورد دیگران است باید موضع آن را تغییر داد. در این قسمت است که با دیگران ارتباط برقرار می‌کنیم و لذا باید این قسمت جنبه حق و حقوقی داشته باشد تا از در تعامل با دیگران درآییم و بتوانیم با همه نوع فکری زندگی کنیم. آن آیاتی را هم که خداوند دستور می‌دهد که پیامبر با دیگران با حق و عدالت عمل کند همین را اشاره می‌کند چون پای دیگران به میان آمده است و نیاز به عدالت و رعایت حق و حقوق آنها مبرم می‌شود.

برای اینکه ببینیم که آیا دین جنبه‌های حق و حقوقی را رعایت کرده است یا نه، باید مسائلی دیگر را بسط دهیم. آنچه به عنوان حق و حقوق مطرح می‌گردد راجع به حق و حقوق ابتدایی هر انسانی است، حقوقی که انسان مجرد را ملحوظ می‌دارد. مجرد از هرگونه ملیت، قومیت و نژاد و رنگی و نیز مجرد از هرگونه فکر و مذهبی. پس در حق و حقوق و عدالت باید انسان مجرد ملاحظه شود و برای صرف انسانیت او مقرر شود. این عین عدالت است. عدالت این است که برای تصویب این حقوق، انسان در پس هر پرده و حجابی ملاحظه گردد و اگر زمانی در هر کجا حق و حقوق خاص قوم و ملتی و گروه و فکری قبل از حقوق انسان مجرد ملاحظه شود آن موقع عین بی‌عدالتی و ظلم روی داده است. و نیز اگر حق و حقوق قوم و ملتی و گروهی تقدم بر حق و حقوق انسانی پیدا کند و یا برتر از حق

و حقوق انسانی دانسته شود باز هم بی‌عدالتی و ظلم روی داده است. آدمیان از این حیث که همه انسان هستند و همه در انسانیت با هم اشتراک دارند با هم مساوی و برابر هستند و هر گونه برتری منتفی خواهد بود. این قضیه برای دین و مذهب هم حاکم است.

حق و حقوق انسانی بر دین و مذهب هم تقدم دارد و این حق و حقوق باید قبل از دین و مذهب ملاحظه شود و گر نه دوباره همان ظلم و بی‌عدالتی روی می‌دهد. نمی‌توان ادعا کرد که حق و حقوق مذهبی و دینی از حق و حقوق انسانی برتر است. هر کسی حق دارد در انتخاب مذهب و دین خود آزاد باشد حتی اگر اسلام هم باشد. چنین نیست که اگر کسی برای مثال اسلام را قبول نکرد دیگر از حق و حقوق انسانی برخوردار نمی‌شود و یا اینکه بگوییم که باید از او سلب جان و مال کرد. تقدم حق و حقوق بر مذهب و دین این است که فرد در انتخاب آنها آزاد است و این حق را دارد که هر کدام را که خود پسندید انتخاب کند. لذا است که می‌گوییم حق و حقوق انسانی بر تمام حق و حقوق دیگر تقدم دارد و در اولویت نیز قرار دارد و گر نه در غیر این صورت همان نظام نژادپرستی و فاشیستی روی خواهد داد.

پس در نتیجه قبل از هر رابطه‌ای باید رابطه انسانی در میان آدمیان برقرار شود و بعد از آن است که هر رابطه دیگر باید ملاحظه شود. و لذا آدمیان قبل از روابط دینی و ملی و گروهی و حزبی روابط انسانی و حق و حقوق آنها را باید بجای آورند. دین‌داران هم باید چنین باشند که قبل از رابطه دیندارانه روابط انسانی را حفظ کنند. این اصل بسزایی است و باید خوب به آن دقت شود و آن موقع است که پاره‌ای از دینداران از رابطه متعصبانه خود دست خواهند کشید. چون عده‌ای چنین می‌اندیشند که فقط با دینداران می‌توان رابطه حق و حقوقی داشت و روابط انسانی را ملاحظه نمی‌کنند. آری چنین نیست که هر کس دین نداشت و از حق و حقوق دینی برخوردار نبود دیگر نمی‌توان با او رابطه برقرار کرد، بلکه روابط انسانی

همچنان باقی است و باید با او رابطه حق و حقوق انسانی برقرار کرد. نگاه و عملکرد دینداران هم به غیر دینداران می بایست چنین باشد.

نباید چنین پنداشت که هر کس که دیندار نبود انسان هم نیست، بلکه همه با هم در انسان بودن مشترک هستیم. هر چه که نباشد رابطه انسانانه کماکان باقی خواهد بود. دین اگر نباشد انسان خواهد بود. ملیت اگر نباشد انسانیت خواهد بود و....

این موضوع را باید کمی دیگر بسط داد. و آن هم این است که اساسا دین برای تحقق این هدف نیامده است که دسته و گروهی را از انسان ها جدا کند و برای آنها حق و حقوقی مجزا را درست کند. « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ (حجرات/ ۱۳) در این آیه همه انسانها را خطاب قرار می دهد اعم از دینداران و غیر دینداران که این هم اتحاد و اشتراک حقوقی دارند. دین برای این آمده است که مردم را به احترام و اجرای حق و حقوق ملزم کند. لذا دین پشوانه ای است برای کمک کردن آدمیان به رعایت حق و حقوق انسانی « لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ » (حدید/ ۲۵). این قضیه را می شود در مقاصد و اهداف کلی دین فهم کرد. گفته می شود که دین برای حفظ مصالح انسانی آمده است و مصالح انسانی نیز همان حق و حقوق انسانی است که مصداق آن در آن پنج اصل مهم اصولی ذکر شده اند و چهارتا از آنها کاملاً راجع به حق و حقوق انسانی است و در راستای حفظ آنها می کوشد. دین مقوله ای نیست چون ملیت و قومیت که انسان ها را دسته دسته و گروه گروه مرزبندی کند و آنها را از دیگر انسان ها مجزا کند « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا » (حجرات/ ۱۳) همه در انسانیت مشترک هستیم پس حق و حقوق متساوی نیز داریم ،اما قبایل و ملیت های مختلف است که ما را از هم جدا می کند نه انسانیت. « وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ » (انبیاء / ۱۰۷) « وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ » (سبا/ ۲۸) دین چنین نیست که خاص قوم و گروهی باشد بلکه برای

همگان است، چه آنهایی که آن را پذیرفته‌اند و چه آنهایی را هم که آن را نپذیرفته‌اند. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید/ ۲۵). حتی در پارهای از مواقع خداوند از ناس دفاع می‌کند «إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلُمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ» (شوری/ ۴۲) «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» (حج/ ۴۰) «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتَذَلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا قَرِيبًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ» (نساء/ ۲۹) «وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ» (آل عمران/ ۲۱) «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» (توبه/ ۳۴) لازم نیست که برای بهره بردن و استفاده کردن از آن، آن را قبول کرده و بعد از آن بهره برد، بلکه همچون هر کتاب دیگری باید به صورت مستدل و معقول در دست همگان قرار گیرد تا همه چه متعهدين و چه غير متعهدين از آن بهره ببرند. بايد قوانين و حق و حقوق ديني همچون هر قانون ديگري در دست همگان قرار گيرد. آدميان در اول انسان هستند و لذا قبل از هر چيز ديگري بايد به قوانين انساني پاييند باشند. دين نيامده است که آدم‌ها را جدا جدا کند وعده‌ای را به کافر وعده‌ای را به فاسق تبديل کند بلکه اگر جدایی باشد اين قوانين انساني است که اين مرزبندي‌ها را تعيين می‌کند. هرکس که به قوانين و حق و حقوق انساني پاييند نباشد و حق و حقوق ديگر انسان‌ها را زير پا بگذرد او کسی است که از دايره انسانيت خارج شده است و لذا در اين صورت است که به او می‌توان کافر گفت، کافری که مورد لعن و نفرين همه مردم (چه دينداران و چه غير دينداران) قرار می‌گيرد «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ» (آل عمران/ ۹۱) «كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا... عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» (آل عمران/ ۸۶) يعنی همه آدميان (چه در دينداران و چه غير دينداران) در اين مشترک هستند که اگر کسی حق و حقوق ديگر انسان‌ها را ضايع کند و ظلم پيشه کند مورد لعن و نفرين خود قرار می‌دهند، زيرا آن شخص از راه عدالت خارج شده است و ظلم به ديگر

انسان‌ها را پیشه کرده است. این ملاک جدایی انسان‌ها است. هرکس که اهل عدالت باشد و حق و حقوق دیگر انسان‌ها را رعایت کرد رابطه انسانانه و دوستانه با او همچنان باقی خواهد بود اما اگر کسی یا کسانی این قوانین و حق و حقوق را زیر پا گذاشتند و به دیگران ظلم کردند باید رابطه را با او قطع کرد و آن موقع جای خود دارد که با او بجنگیم. اسلام با چنین کسانی سر ستیز و جنگ دارد نه با کسانی که اسلام را قبول نمی‌کنند. به عبارتی دیگر اسلام با کسی می‌جنگد که دشمن بشریت و انسانیت باشد «إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ» (شوری/ ۴۲) «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ» (نساء/ ۷۵). «وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ» (حج/ ۲۵).

هیچ کسی حتی با الحاد هم دشمن نمی‌شود، بلکه کسی که بخواهد با الحاد ظلم و ستم کند، دشمن و معذب خواهد شد. این شمولیتی که اسلام از خودش برای ناس، یعنی همه مردم، چه آنها که آن را می‌پذیرند و چه آنها که نمی‌پذیرند، سخن می‌گوید جز با شکل دادن قوانین دینی به صورت قوانین و حق و حقوق انسانی و خارج کردن حق و حقوق انسانی موجود در دین امکان‌پذیر نیست. در یک جامعه‌ای خواه یا ناخواه همیشه طیف‌ها و گروه‌های مختلف و متعدد با افکار و اندیشه‌های متنوع موجود هستند و لذا اگر یک گروه از این گروه‌ها بخواهد با اعتقادات خاص خود در رأس کار قرار گیرد و زمام امور جامعه را به دست گیرد و حکومت‌داری کند نوعی استبداد دینی بر دیگر گروه‌های مخالف ایجاد می‌شود و عرصه را بر آنها تنگ می‌کند. یا دست کم مخالفان چنین می‌پندارند که این شیوه اعمال نوعی استبداد و ظلم است.

به محض اینکه قدرت و زور پشتوانه یک فکر قرار گرفت از حق و حقوق دیگر گروه‌ها ضایع می‌شود. همان چالشی که اسلام امروزی و نیز خود دموکراسی دچار آن هستند. اگر اسلام به آن معنای انحصاری بخواهد حاکم شود دیگر گروه‌ها و احزاب غیر دینی آن را نوعی ظلم و استبداد قبول می‌کنند. چون مردم جامعه هیچ

موقع چنین نیستند که همه اسلام را بپذیرند. و لذا دیگر گروه‌ها به نوعی خارج از حکومت قرار خواهند گرفت.

این چالش امروزه هم گریبانگیر دو نظام حاکم و پر آوازه دموکراسی و لیبرالیسم هم شده است. گروه‌ها و احزاب‌هایی هستند که دموکراسی و لیبرالیسم را قبول نمی‌کنند و لذا به آنها نوعی ظلم تحمیل می‌شود. این مشکل همان مشکلی بود که گریبانگیر نظام کمونیستی شد و باعث افول آن شد. اما آنچه واضح است این است که قدر مشترک همه این گروه‌ها با هر فکر و اندیشه‌ای که باشند، انسانیت است و لذا همه به آن پایبند هستند (غیر از آن کس که دشمن بشریت باشد). پس حق حقوق انسانی است که همه این گروه‌ها را با هم متحد می‌کند « وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ » (انعام/ ۱۰۸) « وَلَا دَفْعَ اللَّهُ النَّاسَ » (حج/ ۴۰) و در نتیجه آنچه که باید زمام امور جامعه را به دست گیرد و آنچه که باید حکومت کند حکومتی به نام حق و حقوق انسانی است.

لذا تا زمانی که مخالف حزب حاکم در جامعه موجود باشد که همیشه هم چنین است در این صورت آنچه که باید حکومت کند حکومتی انسانی است نه حکومتی دیگر حتی حکومت دینی هم. نباید چنین پنداشت که چنین موضوعی کفر است، زیرا آنچه که بیش از همه به انسان و حق و حقوق او توجه کرده است خود دین است. کم نیستند آیاتی که انسان را خطاب قرار می‌دهد.

مگر نه این است دین هم برای حفظ مصالح انسانی آمده است، خوب این خود بیشترین توجهی است که خود دین به انسانیت کرده است. با این همه سخن ما این است که خود قوانین اسلام شیوه حق و حقوق انسانی را بگیرد، تا بلکه بتواند مشکل گشا و راهکاری برای چالش آدمیان باشد. و بلکه بتواند از جهتی دیگر، دیگر گروه‌ها را هم در داخل خود جای دهد.

در آخر این سخن هم شایان ذکر است که حق و حقوق هر چند توسط بشر هم وضع شده باشد هوای نفس و قانون جاهلیت نیست. حق و هوای نفس دو مقوله

کاملاً جداگانه هستند. « وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ » (مؤمنون / ۷۱) حق و حقوق قوانینی است که خدای متعال در هستی و طبیعت به ودیعه نهاده است و لذا انسان‌ها فقط آنها را کشف می‌کنند. و در نتیجه بشر تابع آن است نه اینکه آن قوانین تابع بشر باشد. حق و حقوق برخلاف هوای نفس امری همگانی است و لذا تابع شخص و چند شخص و آرزوهای آنها نیست. آنچه مذموم است هوای نفس است که تابع آرزوها و آمال‌های شخص و افراد است و هر طور که خود بخواهند و تمایلات و خواهش‌های آنها درخواست کند با دیگران رفتار می‌کنند. این مذموم است نه حق و حقوق که ای بسا در اکثر مواقع به مزاج آدمیان تلخ می‌شود. در نتیجه حق و حقوق چه توسط اسلام مشخص شده باشد و چه توسط غیر دینداران وضع شده باشد هوای نفس نیست و می‌بایست از آن تبعیت کرد و در آن صورت حق و حقوق وضعی غیر دینداران را هم می‌توان نوعی شرع پسند ذکر کرد. چون شرع دستور می‌دهد که از حق پیروی کنیم. « لَقَدْ جَاءَتْ رَسُولٌ رَبَّنَا بِالْحَقِّ » (اعراف / ۴۳). « يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ » (ص / ۲۶) در این آیه خداوند امر می‌کند در میان همه‌ی مردم (نه فقط دینداران) با حق و حقوق قضاوت کن. « وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ » (اعراف / ۱۸۱) « إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ » (احقاف / ۳۰) آیات فراوانی هستند که در همین راستا هستند و به این معنا اشاره دارند.

اصطلاح تکلیف معمولاً در جاهای بکار می‌رود که برای دستوری از طرف بالا صادر شده باشد و برای ما چندان عقلانیت درون آن محرز نیست، بلکه صرفاً جلب رضایت آن طرف بالایی با پیروی از آن مهم است. اما زمانی که کلمه حقوق بکار می‌رود معمولاً تمام جوانب آن محرز است و هیچ جنبه نهفته حکمتی در آن وجود ندارد. به عبارتی دیگر تو تماماً آن را فهم خواهی کرد و خوب و بد آن برای تو تماماً محرز است.

در میان بخش‌های فقه آن قسمت که از این ویژگی برخوردار است بخش عبادات است. این بخش عبادات است که در آن جنبه‌های نهفته وجود دارد و هنوز به خوبی درک نمی‌کنیم که چرا خداوند چنین دستور فرموده است. به همین خاطر در بخش صرفاً به دنبال پیروی از آن‌ها و جلب رضایت خداوند هستیم. دلیل آن هم این است که بخش عبادات رابطه انسان با مارواء طبیعت است. ماورائی که جنبه‌های نهفته و راز آلوده آن برای ما هزاران برابر دانسته‌های ما در مورد آن است. لذا وقتی چندان در مورد آن آگاه نیستیم چندان هم در فهم تمام جوانب عقلانی و حکمت‌آمیز عبادات مصر نیستیم.

لکن این قضیه در مرود بخش‌های دیگر فقه چندان صادق نیست. بخش‌های دیگر فقه چون معاملات و جزائیات بحث روابط انسان و تعامل آن‌ها با ید دیگر است و هیچ بحث مارواء طبیعتی ندارد. لذا وقتی بحث روابط و تعامل انسان‌هاست تمام جوانب آن نیز محرز است و هیچ جنبه رازآلودی نخواهد داشت تا آن را به عنوان تکلیف معرفی کرد.

تکلیف چنانچه از نام آن مهم پیداست یعنی دستور و امر به انجام کاری از طرف شخص آگاه و بالاتری. لکن حقوق یعنی حق‌های اولیه‌ای که انسان در ربور و تعامل به محیط و جامعه از آن برخوردار می‌شود.

لذا بخش‌های دیگر فقه چون معاملات و جزائیات نمی‌تواند به عنوان تکلیف شرعی باشند. بلکه در عبادات حقوق قرار خواهند گرفت. به عبارتی دیگر تنها بخش عبادات است که در دایره تکلیف قرار می‌گیرد و بخش‌های دیگر در باب حقوق قرار می‌گیرند. آدمی می‌تواند از تمام حقوق خود در معاملات و جزائیات بگذرد لکن هرگز نمی‌تواند از تکالیف شرعی در بخش عبادات بگذرد. اگر فقه بحث تکلیف است پس فقط شامل بخش عبادات است لکن اگر بحث حقوق است در آن صورت شامل معاملات و جزائیات می‌شود. لکن با توجه به مطالبی که در بخش‌های قبل گفتیم فقه نمی‌تواند در دایره روابط انسان با محیط و جامعه دخالت

کند و چیزی در آن مورد نیز ندارد که بخواهد دخالت کند، لذا فقه تنها شامل بخش عبادات می‌شود.

مشکل از اینجا آغاز شده است که برخی از فقهاء در تفسیر حکمت‌های بخش عبادات جنبه‌های اجتماعی نیز به آن افزوده‌اند. برای مثال گفته‌اند که اگر کسی نماز نمی‌خواند در واقع مردم دیگر به به بی‌نمازی و بی‌دینی فرا می‌خواند. لذا به نوعی به مردم دیگر ظلم می‌کند. شخصی که حجاب مناسب نمی‌پوشد مردم دیگر را به بی‌عفتی و بی‌حجابی فرا می‌خواند لذا به خاطر رعایت حقوق مردم نیز ملکف است که آن‌ها را رعایت کند.

به عبارتی دیگر فقهاء در تقسیم‌بندی احکام به حق الله و حق الناس، در بخش عبادات نیز جوانب حق الناس و اجتماعی قرار داده‌اند. وقتی نیز جنبه‌های اجتماعی و حقوقی در آن قرار داده‌اند همیشه شخص ثالثی نیز مطرح خواهد بود و آن هم قدرت و حکومت است. یعنی جوانب اجتماعی و حقوقی مطرح می‌شود خود به خود بحث حکومت و قدرت به میان خواهد آمد، زیرا باید قدرت و حکومتی باشد که در صورت عدم رعایت حقوق برخی توسط برخی دیگر حکومت با روز و قدرت آن‌ها را مکلف به رعایت آن‌ها کند. فقهاء ما عبادات را وارد جنبه‌های حقوقی و اجتماعی کرده‌اند از همین جهت فتوا داده‌اند که اگر کسی نماز نخواند با قدرت می‌تواند او را به آن مجبور کرد و اگر از آن سرباز زد می‌تواند او را به نام تارک الصلاة کشت. و یا گفته‌اند که مردم باید حجاب را به خاطر رعایت حقوق دیگران رعایت کنند لذا اگر کسانی حجاب را رعایت نکرد حکومت و قدرت می‌تواند آن‌ها را به رعایت حجاب مجبور و مکلف کند. اگر کسی به اختیار خود وبا توجه به حق الهی که به گردن دارد زکات را پرداخت نکرد حکومت می‌تواند به زور و قدرت متوسل شود و مقدار تعیین شده را از او بگیرد. در روزه گرفتن نیز این جوانب حقوقی و اجتماعی را قرار داده‌اند از همین جهت گفته‌اند که اگر کسی در انتظار عموم روزه خواری کند این

حق برای ما وجود دارد که با زور و قدرت حکومت و یا شخص می‌توان با او برخورد کرد.

قضیه فراتر از این نیز رفته است. قتل مرتد نیز از همین تفاسیر سرچشمه می‌گیرد. آن‌ها گفته‌اند شخصی که از دین مرتد می‌شود در واقع مردم دیگر را به ارتداد و بی‌دینی فرا می‌خواند، و لذا به نوعی به مردم ظلم می‌کند و حریم حقوقی آن‌ها تجاوز می‌کند! از همین جهت باید او را کشت تا مردم دیگر از دین مرتد نشوند! این فتوا ناشی از آن بوده است که آن‌ها در اصل دین نیز جوانب اجتماعی و حقوقی دیده‌اند. یعنی اگر متدین باشند حقوق دیگران را رعایت کرده‌اند و اگر بی‌دین باشند باعث تضییع حقوق دیگران می‌شوند. به همین خاطر گفته‌اند که اگر کسی مرتد شود باید او را کشت تا از این تضییع حقوق جلوگیری شود؟!

این در حالی است که بسیاری از اصولیون در همین تقسیم‌بندی احکام، عبادات را جزء حق الله یا همان حق شخصی می‌دانند و حق اجتماعی و مردمی در آن قائل نیستند به همین خاطر آن را در مقابل حق الناس قرار داده‌اند. زمانی که حق اجتماعی و مردمی در آن نباشد شخص ثالثی نیز به عنوان مطالبه‌گر آن حق نمی‌تواند مطرح باشد. زمانی شخص سوم به عنوان مطالبه‌گر وجود داشته باشد که در آن موضوع خواسته‌شده حق اجتماعی و مردمی وجود داشته باشد. لذا زمانی که در آن چنین حقی نیز وجود ندارد کسی نیز نمی‌تواند آن را مطالبه کند.

برخی می‌گویند همچنان که در مطالبه‌گری بین دو شخص دادگاه و وکلا به عنوان نماینده مطالبه خواهند کرد در اینجا نیز کسانی یا حکومت می‌توانند به عنوان نماینده آن را مطالبه کنند. این نوع تفکر در طول تاریخ فاجعه‌افزین بوده است. برخی به گمان خود، خود را نماینده خداوند معرفی کرده‌اند و حق و حقوق خداوند را از آن‌ها گرفته‌اند. این همه کشتار و آوارگی گذشته و امروز در میان مردم از نتیجه همین طرز تفکر باطل بوده است. این در حالی است که از اساس بدون

دلیل و سند و به ناحق عده‌ای خود را نماینده خداوند معرفی کرده‌اند، زیرا هیچ حق اجتماعی و مردمی در آن وجود نداشته تا نیاز به مطالبه‌گر و نماینده احساس شود. خلاصه اینکه در بخش عبادات که بیانگر روابط انسان با خداوند است هیچ حق و حقوق اجتماعی و مردمی وجود ندارد تا کسی به نیابت از خدا آن را مطالبه کند. باری از آن جهت که بخش معاملات و جزائیات بحث روابط و تعامل انسان‌ها با یکدیگر است نیابت در آن می‌تواند وجود داشته باشد. همچنان که می‌بینم دادگاه و کانون وکلاء جهت این مطالبه‌گری‌ها به وجود آمده‌اند.

مگر نه اینکه اکثر فقها اسلامی نیابت در عبادات‌هایی چون نماز، روزه، حج و... غیر از زکات را نادرست دانسته‌اند؟ مگر غیر از این است که نیابت زمانی درست است که عبادتی صرفاً جهت شخصی و فردی نداشته باشد؟ مگر نه اینکه گفته‌اند نیابت در پرداخت بدهی شخص مرده از آن جهت درست است که حقوق اجتماعی و مردمی به آن تعلق دارد؟ چرا هیچکدام از این موارد ملاحظه نشده است؟ چرا باید در جایی آن را بپذیریم و در جایی دیگر همان نتیجه را مردود بدانیم؟ چرا باید به کلیت و استدلال و شمولیت نتیجه این اصل بی توجه باشیم؟

حکومت فقط می‌تواند پشتوانه و مجری حقوق باشد نه فقه و حتی دین، زیرا دین به آن معنای واحد و یگانه وجود ندارد. آنچه که ما امروزه تماماً از دین داریم و در حال عملی آن هستیم نسخه و اعتباری از آن است که ما در حال تدین به آن هستیم گر نه حقیقت آن برای انسانی که محدودیت‌های بعد مادی دارد امکان‌پذیر نیست. آنچه که ما تماماً در طول تاریخ دیده‌ایم همین اعتبارات و نسبیات دین است. لذا وقتی حکومتی می‌خواهد مجری دین باشد لاجرم اعتباری و برداشتی از آن را عملاً می‌خواهد اجرا کند. در اینجا هم اولین موضوعی که برای مردم مطرح می‌شود این است که چرا حکومت باید مجری آن افکار و برداشت‌ها باشد، چرا برداشت‌های دیگر را اجرا نمی‌کند. از همین جهت حکومت نباید مجری دین باشد.

حقوق را می‌توان به صورت قوانین در آورد و آن‌ها را حتی اجباری کرد. می‌توان قوانین اقتصادی چید، قوانین سیاسی، قوانین اجتماعی، راهنمایی و رانندگی، قوانین مدنی و شهروندی و.... و نیز می‌توان در صورت استنکاف مردم را مجبور به رعایت آن‌ها کرد. یعنی قدرت در اینجا چیز لازمی است، زیرا هر وقت مردم قوانین شکنی کردند می‌توان از قدرت حکومت برای اجبار و یا جریمه آن‌ها استفاده کرد. در قوانین حقوق اجتماعی مردم وجود دارد و عدم رعایت آن باعث تضییع حقوق دیگران می‌شود. برای مثال رعایت نکردن قوانین راهنمایی و رانندگی باعث هرج و مرج و ظلم به دیگران می‌شود. از همین جهت می‌توان از جریمه اجباری استفاده کرد.

لکن دین و فقه اینگونه نیستند. دین و فقه یک باور قلبی هستند، حقوق اجتماعی در دین و فقه وجود ندارد که باعث تضییع حقوق دیگران شود تا مجبور شویم که از قدرت و زور استفاده کنیم. از همین جهت دین و فقه هیچ زور و قدرتی را بر نمی‌تابند. کار دل را باید به دل سپارد نه به زور و قدرت. خود قرآن نیز اشاره به این موضوع می‌کند که در دین هیچ اجباری نیست «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره/ ۲۵۶). عدم اجبار زمانی است که در دین و فقه هیچ حقوق اجتماعی وجود نداشته باشد، زیرا زمانی که باشد پای قدرت و حکومت و به دنبال آن هم اجبار اجتماعی به میان باز می‌شود. حکومت هر جا که بخواهد مجری فقه و دین باشد چیزی جز استبداد فکری بر جامعه تحمیل خواهد کرد. تاریخ حکومت‌های اسلامی در گذشته گویای این قضیه است. حکومت دارای قدرت است و این نمی‌تواند موازنه خوبی برای ارائه دین باشد. دین رو فقه را باید در آزاد تمام پذیرفت. لکن وقتی طرفی که بیانگر آن است دارای قدرت و زور باشد ریشه نفاق را خاک خواهد کرد. انجا که مردم به خاطر ترس از قدرت و هیبت او در ظاهر اظهار قبولی آن کنند.

❖ جدال حق و تکلیف

آنچه تعریف حق است این است که آدمیان از پاره‌ای از ارزش‌های متقابل برخوردار می‌شوند. حق سرچشمه‌ای انسانی دارد و مقوله‌ای انسانی است که قبل از هر فکر و مذهبی مطرح است و قبل از آن هم باید ملاحظه شود و لذا بعد از آن هست که هرگونه حقوق دیگری مطرح می‌شود. حق همان عدالت است، یعنی رابطه‌ای متقابل و متساوی به اقتضای ارزش‌های انسانی نه به اعتبار قوم و خویشی و فکری و مذهبی، رابطه کل بشریت باید بر این اساس باشد نه رابطه‌ای دیگر، یعنی رابطه حق و حقوق‌مداری. البته که آموزه‌های دینی تلاش می‌کند که افراد را در پاره‌ای از مسائل از حقوق‌گرایی به مرتبه احسان برساند. به این معنا که در مقابل حق و حقوقی که از دیگران دارند چشم‌پوشی و گذشت کنند. «ان الله يامر بالعدل والاحسان» در جامعه دینی عدل موجود است اما در کنار آن سفارش به احسان می‌شود. «إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (عنکبوت / ۶۹) «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ» (نحل / ۱۲۶) اول آیه اشاره به احقاق حقوق متقابل می‌کند اما در آخر آیه اشاره به صبر و گذشت هم می‌کند. دو آیه بعد همین سوره این افراد را به عنوان محسن نام می‌برد «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ» (نحل / ۱۲۸) «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا» (حق در مقابل حق) فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (شوری / ۴۰) کسی را هم که احسان کند و از حقش گذشت کند مآجور خواهد بود. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى فَمَنْ عَفَى لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ» (بقره / ۱۷۸) اما تفاوت مهمی که در اینجا موجود است و باید ملاحظه شود این است که احسان امری شخصی و اختیاری است و لذا است که کسی نمی‌تواند با زور و قدرت شخص دیگری را وادار کند که احسان کند. بلکه احسان امری درونی و اخلاقی است و به عنوان یک حق بر دوش افراد قرار نمی‌گیرد که افراد مکلف به پرداخت آن باشند. از همین جاست که احسان از تکلیف جدا می‌شود.

احسان به مانند یک حق تکلیف نیست که افراد ملزم به آن شوند. «وَلَكِنْ صَرَّحْتُ» (نحل / ۱۲۶) این قسمت از این آیه هم اشاره به این موضوع دارد اما حق و حقوق چنین نیست و اگر کسی از پرداخت آن سر باز زند می‌توان او را به زور به پرداخت آن مکلف کرد. و لذا است که قدرت و زور که همان حکومت است می‌بایست احسان را کنار بگذارد و شیوه‌ی حق‌مداری را که همان عدالت می‌شود در پیش گیرد و البته که باید احسان را به خود افراد و تک‌تک آنها وانهد تا خود افراد به اختیار خود کار احسان را در پیش گیرند.

به دیگر عبارت اینکه احسان کاری نیست که از طرف حکومت به اجرا درآید بلکه مقوله‌ای است که افراد زیر حکومت و قدرت خود باید به اختیار خود متصدی اجرای آن شوند. بلکه قضیه چنین است که این احسانی که از طرف اشخاص می‌تواند بزرگترین فضیلت اخلاقی باشد و از حق خود به نسبت دیگران بگذرند، در صورتی این قضیه به حکومت برسد و حکومت هم مجری آن شود، همین فضیلت اخلاقی به نسبت حکومت بزرگترین ردیلت اخلاقی که همان ظلم است می‌شود. چون احسان از طرف حکومت باعث می‌شود که حق و حقوق عده‌ای از مردم به نفع عده‌ای دیگر بدون رضایت خود آنها ضایع شود و این هم عین ظلم است. سخن این است که اگر قرار است احسانی انجام شود باید با رضایت خود مردم باشد نه با زور و قدرت که رضایت افراد را ساقط می‌کند. «فَإِنْ طِبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا» (نساء / ۴) «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» (نساء / ۲۹) این آیات اشاره دارد به اینکه اگر قرار است کسی از حق خود بگذرد باید با رضایت کامل طرف باشد.

سخن در نهایت چنین خواهد شد که حکومت و قدرت باید متصدی و مجری حق و حقوق که همان عدالت است بشود نه اینکه به کار احسان و کرم و بخشش بپردازد که این بزرگترین ظلمی است که در حق یک ملت می‌تواند روی دهد. و لذا حکومت باید کار احسان را به خود مردم وانهد و خود به حق و حقوق و عدالت در

میان مردم بپردازد. پس آحاد مردم هم می‌توانند مجری حق و حقوق باشند و و هم مجری احسان، اما حکومت فقط باید مجری حق و عدالت باشد نه احسان، و هر کاری را هم که انجام می‌دهد باید به حساب حق و عدالت گذاشت نه به حساب احسان و بخشش. متأسفانه سیاست امروزه دولتمردان و حکومتداران چنین است که کارهای را که موظفند در حق ملت خود انجام دهند به حساب احسان و بخشش می‌گذارند نه به حساب حق و عدالت. برای مثال اگر کار عمران و آبادانی را انجام دهند به ملت خود چنین تلقین می‌کنند که ما به شما احسان و بخشش کرده‌ایم، نه اینکه وظیفه‌ای داشته باشیم و خواسته باشیم در قبال آن عمل کرده باشیم. که انگار از کیسه‌های خود و پدرانشان می‌بخشند و از حق و حقوق خود احسان می‌کنند.

احسان تکلیف نیست بلکه آنچه که تکلیف است حقی است که افراد در قبال یکدیگر دارند و حکومت هم در قبال مردم دارد، لذا حکومت به آنچه را که انجام می‌دهد مکلف است نه محسن. نهایت سخن چنین است که حق یک تکلیف است و فرد در مقابل حقی را که دیگران از او دارند مکلف و موظف است که آن را پرداخت کند اما احسان یک فضیلت اخلاقی است که فرد به اختیار و رضای خود آن را انجام می‌دهد.

(حق و تکلیف)

مطلب را با سؤالی آغاز خواهیم کرد که آیا هر آنچه حق است یک تکلیف است و عکس آن که مهم‌تر هم است این است که آیا هر آنچه که تکلیف هم هست حق هم هست. به دیگر عبارت اینکه آیا هر آنچه که تکلیف است می‌توان از درون آن یک جنبه حق و حقوقی را خارج کرد یا نه؟ همان کاری را که متکلمین اسلامی از تکالیف اسلامی انجام می‌دانند که از آن تکالیف جنبه‌های حق و حقوقی و عقلانی را خارج می‌کردند تا معقول همگان واقع شود.

گفتیم که آنچه را که تکلیف می‌نامیدند یک جنبه قدرت و تهدید پشتوانه آن است تا افرادی را که از دادن حقوق دیگران امتناع می‌ورزند مکلف و مجبور به پرداخت آنها کنند. و لذا است که هر حق و حقوقی از آن جهت که فرد مجبور به پرداخت آن است نوعی تکلیف در آن است و زمانی هم جنبه تکلیف آن واضح‌تر خواهد شد که افراد از ادای آن امتناع ورزند که در این صورت جنبه تهدید و قدرت در پشت آن قرار می‌گیرد تا فرد این بار با تهدید آن را انجام دهد. به دیگر عبارت می‌توانیم بگوییم که هر حقی در مرحله دوم یعنی مرحله امتناع از ادای آن به مرحله تکلیف می‌گراید. شاید اگر چنین می‌بود که آدمیان همیشه مطیع حق و مجری آن بودند نیازی به آن نمی‌بود که تهدید و قدرت پیش آید که افراد را مکلف به اجرای حق و حقوق کند. و لذا اینجاست که نیاز به پشتوانه ای که دارای قدرت باشد احساس می‌شود. آنچه که هم در مورد خداوند است چنین است. شاید اگر آدمیان همیشه حق‌گرا می‌بودند نیازی نبود که خداوند آن همه وعده و وعید را ذکر کند و به دیگر عبارت اینکه اگر آدمیان در ادای حق و حقوق کوتاهی نمی‌کردند آن همه تکالیف هم از سوی خداوند صادر نمی‌شد.

زیرا چنین است که آدمیان چنان نیستند که همیشه با اختیار و رضایت خود مطیع و فرمان‌بردار حق و حقوق باشند و ای بسا مردم که پاره‌ای از مواقع از آن امتناع می‌ورزند و لذا است که نیاز به قدرت و تهدید حاصل می‌شود تا با این شیوه فرد مطیع حق و حقوق شود. اما آیا عکس آن هم درست است که آیا هر آنچه که تکلیف است حق هم می‌تواند باشد؟ چنین است که پاره‌ای از مسائل جنبه حق و حقوقی آن برای همگان روشن و واضح است اما مشکل زمانی پیش می‌آید که پاره‌ای دیگر از مسائل که به عنوان تکلیف مشخص شده است با حق و حقوقی که امروزه به دست بشری مشخص شده است در تعارض می‌افتد. تعارض در اینجاست که آنچه امروزه به عنوان حق و حقوق مطرح می‌گردد از رابطه دو یا چند نفر و یا رابطه مردم با دولت است. همه آنچه که امروزه به عنوان حق و حقوق مطرح می‌

گردد تا این حد است. اما در دین چنین است که در همان آغاز برای فرد در رابطه با خودش یک سری حق و حقوق هم گذاشته می‌شود و فرد را مکلف به ادای آن می‌کند. در اینجا است که در دنیای غیر دینی چنین حق و حقوقی در مورد فرد با خودش یافت نمی‌شود و هیچ کس هم حق ندارد چنین حق و حقوقی را برای شخص او مقرر کند تا زمانی که فرد ملکیت خود بر نفس خود را دارد.

اما در دین قضیه به گونه ای دیگر است، برای مثال در دین فرد، مکلف به حفظ جان خود است و باید از قتل نفس و خودکشی خود را بپرهیزاند. اما در حقوق امروزی فرد اختیار خودش را دارد و کسی هم نمی‌تواند او را مکلف کند که تو باید با خود چنین رفتار کنی، بلکه او هرطور که دوست داشته باشد می‌تواند با خود رفتار کند زیرا خود را ملک خود می‌پندارد و هر کاری را هم با خود روا می‌داند. آزادی در پوشش و حجاب امروزه یک حق مسلم افراد شمرده می‌شود اما در دین به گونه‌ای دیگر است و پوشش و حجاب کامل به عنوان یک حق بر نفس خود شمرده می‌شود. و چنین است هم مسئله زنا کردن، زنا کردن امروز یک حق افراد شمرده می‌شود اما در دین چنین حقی به رسمیت نیست و دوری از آن یک حق محسوب می‌شود.

این تنش از اینجا آغاز می‌شود که هر آنچه که امروزه به عنوان حق و حقوق مطرح می‌گردد در این راستاست که کاری روی ندهد ضرر و زبانی ناخواسته به فرد دیگری برسد. در خودکشی و آزادی پوشش که حقی از فردی ضایع نمی‌شود و لذا ممنوعیتی در آن وجود ندارد. در مسئله زنا کردن هم دو طرف خود شرط هستند زمانی که کار با رضایت دو طرف صورت می‌گیرد چه لزومی به منع آن وجود دارد. اما در آموزه‌های دینی دنیایی دیگر موجود است و حق و حقوق دیگری هم موجود است که همان حق بر نفس خود است و چنین است که آدمی روا نیست حتی بر نفس خودش هم آنچه را که دوست داشته باشد تحمیل کند. اما در دنیای غیر

دینی چنین حق و حقوقی موجود نیست و لذا است که ممنوعیتی در آن باب هم موجود نیست.

سخن چنین می‌شود که در دنیای غیردینی فرد تا زمانی که به حق و حقوق دیگران تعدی نکند و بدون رضایت آنها حق آنها را پایمال نکند تکلیفی ندارد اما در آموزه‌های دینی این قسمت مذکور موجود است باضافه مقوله‌ای دیگر که بیان کردیم و آن هم حق و حقوقی است که بر نفس آدمیان گذاشته شده است. لذا از این جهت است که فرد در مقابل خودش هم پاره‌ای از تکالیف را می‌یابد. در نتیجه قصه چنین خواهد شد که در دنیای غیردینی فرد در یک جنبه تکلیف می‌یابد اما در دنیای دین فرد در دو عرصه تکلیف را می‌یابد. آنچه نتیجه این مطلب است این است که دین و غیردین در یک مطلب با هم اشتراک دارند و در مطلب دیگر با هم تخالف دارند.

در موضوع حق و حقوق دیگران با هم اشتراک دارند و در صورت امتناع و خودداری از پرداخت آن تکلیف از بالادست و قدرت‌دار به صورت وعده و وعید آغاز می‌شود. و لذا تکلیف در هر دو دنیا در این قسمت جنبه حق و حقوقی دارد و در این صورت هم معقول و عقل‌پسند خواهد بود و همگان آن را قبول دارند و کسی هم از باب اعتراض به آن سخن نخواهد گفت.

اما در جنبه دیگر که جنبه شخصی و فردی بوده که در آموزه‌های دینی تکلیف موجود است اما در آموزه‌های غیردینی فرد اختیار خود را دارد و لذا تکلیفی هم در این مورد موجود نیست. نتیجه هم چنین می‌شود که در این مورد آنچه در آموزه‌های دینی به عنوان تکلیف محسوب می‌شود در دنیای غیردینی جنبه حق و حقوقی ندارد و لذا هم معقول و عقل‌پسند نخواهد بود. می‌بینیم که اغلب اعتراضاتی که در خارج از دین، از دین گرفته می‌شود مربوط به همین جنبه است. و لذا هر آنچه را که در دنیای دین تکلیف است در خارج به عنوان حق و حقوق شناخته نمی‌شود. در نهایت چنین شد که هر آنچه را که حق و حقوق است در مرحله دوم به تکلیف

می‌گیرید. اما هر آنچه را که تکلیف است در پاره‌ای از مسائل به عنوان حق و حقوق شناخته نمی‌شود. حال سخن چنین است که آیا می‌شود دین را از شیوه تکلیفی به شیوه حق و حقوقی درآود یا نه؟

حرکت مثبت و ارجمندی که در تاریخ اسلامی روی داد گامی بود که در راستای عقلانی کردن دین و خارج کردن عقلانیت نهفته در دین بود. این حرکت دین را تغییر نداد بلکه مقداری شیوه تبیین و تبلیغ آن با گذشته متفاوت شد. این حرکت پیامد بزرگی هم داشت و آن هم این بود که این حرکت دین را از اعتباری و نسبیت به سوی یک امر حقیقی می‌کشاند. چون عقلانیت مقوله‌ای همگانی است و در دست و خاص یک ملت و قوم و گروه نیست و در انحصار یک فرقه و حزب نیست. در حالی که دین چنین نیست و لذا است که دین هم کتابی چون کتاب‌های مستدل دیگر خواهد شد و به آسانی قابل خواندن و بهره گرفتن برای همگان خواهد شد چون یهودیت کتاب خود را تنها لایق و شایسته خود می‌داند به دلیل اینکه خود را برتر از همه می‌پندارند. و چنین است دیگر مقوله مذکور و آن هم اینکه دین را از حیطة و چارچوب تکلیف به حق و حقوق‌گرای کشاندن است. در اینجا هم دین تغییری نخواهد کرد بلکه فقط شیوه تبلیغ و تبیین آن متفاوت خواهد شد. و طوری خواهد شد که از حیطة و چارچوب قدرت و تهدید تکلیف به حق و حقوق‌گرایی منطقی کشیده خواهد شد. قابل ذکر است که این چیزی نیست که به دین اضافه شود بلکه خود امری نهفته در دین است و لذا کار ما فقط استخراج آنهاست. دین خود به گونه‌ای است که از این مسائل غنی است و لذا در طول زمان و تاریخ گنجینه‌های آن خود روشن خواهد شد و رازهای خود را در اختیار همگان قرار می‌دهد. « إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ » (نساء/ ۵۸) « فَإِنْ جَاءَكَ فَاحِكْمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرَّكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ » (مائده/ ۴۲).

حال سؤال این است که آیا کل دین را می‌شود چنین کرد یا نه؟ با توجه با مطالبی که قبلاً گفتیم دین را در یک تقسیم‌بندی کلی به دو قسم، فردی و شخصی و جمعی و دیگران تقسیم کردیم. در جنبه‌ای که روابط جمعی و روابط با دیگران را بیان می‌کند به راحتی می‌توان جنبه‌های حق و حقوقی را خارج کرد. اما مشکل در جنبه شخصی و فردی است که دین پاره‌ای از مسائل را به عنوان حق و حقوق شخصی معرفی کرده است که در دنیای غیردینی به عنوان حق و حقوق شناخته نمی‌شود. لذا باید از راه‌های دیگر گریز زد. باید چنین گفت که در جنبه های شخصی و فردی که در حیطه فردی است چندان مشکلی فعلاً پیش نخواهد آمد چون کار هنوز در حیطه فردی است و به دیگران چندان ارتباطی ندارد. و آنچه که در مورد دیگران و جمع است باید موضع آن را تغییر داد. در این قسمت است که با دیگران ارتباط برقرار می‌کنیم و لذا است که باید این قسمت جنبه حق و حقوقی داشته باشد تا در تعامل با دیگران درآییم و بتوانیم باهمه نوع فکری زندگی کنیم. آن آیاتی را هم که خداوند دستور می‌دهد که پیامبر با دیگران با حق و عدالت عمل کند همین را اشاره می‌کند چون پای دیگران به میان آمده است و لذا نیاز به عدالت و رعایت حق و حقوق آنها می‌شود.

برای اینکه ببینیم که آیا دین جنبه‌های حق و حقوقی را رعایت کرده است یا نه، باید مسائلی دیگر را بسط دهیم. آنچه به عنوان حق و حقوق مطرح می‌گردد راجع به حق و حقوق ابتدایی هر انسانی است، حقوقی که انسان مجرد را ملحوظ می‌دارد. مجرد از هرگونه ملیت، قومیت و نژاد و رنگی و نیز مجرد از هرگونه فکر و مذهبی. پس حق و حقوق و عدالت در حق و حقوق چنین است که باید انسان مجرد ملاحظه شود و حق و حقوق برای صرف انسانیت او مقرر شود. و این است عین عدالت. عدالت این است که برای تصویب این حقوق، انسان در پشت هر پرده و حجابی ملاحظه گردد و اگر زمانی در هر کجا حق و حقوق خاص قوم و ملتی و گروه و فکری قبل از حقوق انسانی و انسان مجرد ملاحظه شود آن موقع عین

بی‌عدالتی و ظلم روی داده است. و نیز اگر حق و حقوق قوم و ملتی و گروهی تقدم بر حق و حقوق انسانی پیدا کند و یا برتر از حق و حقوق انسانی دانسته شود باز هم بی‌عدالتی و ظلم روی داده است. آدمیان از این حیث که همه انسان هستند و همه در انسانیت با هم اشتراک دارند لذا همه با هم مساوی و برابر هستند و هر گونه برتری منتفی خواهد بود. این قضیه برای دین و مذهب هم حاکم است.

حق و حقوق انسانی بر دین و مذهب هم تقدم دارد و این حق و حقوق باید قبل از دین و مذهب ملاحظه شود والا دوباره همان ظلم و بی‌عدالتی روی می‌دهد. نمی‌توان ادعا هم کرد که حق و حقوق مذهبی و دینی از حق و حقوق انسانی برتر است. هر کسی حق دارد در انتخاب مذهب و دین خود آزاد باشد حتی اگر اسلام هم باشد. چنین نیست که اگر کسی برای مثال اسلام را قبول نکرد دیگر از حق و حقوق انسانی برخوردار نمی‌شود و یا اینکه بگوییم که باید از او سلب جان و مال کرد. تقدم حق و حقوق بر مذهب و دین این است که فرد در انتخاب آنها آزاد است و این حق را دارد که هر کدام را که خود پسندید آن را انتخاب کند. و لذا است که می‌گوییم حق و حقوق انسانی بر تمام حق و حقوق دیگر تقدم دارد و در اولویت هم قرار دارد والا در غیر این صورت همان نظام نژادپرستی و فاشیستی روی خواهد داد.

پس در نتیجه قبل از هر رابطه‌ای باید رابطه انسانی در میان آدمیان برقرار شود و بعد از آن است که هر رابطه دیگر باید ملاحظه شود. و لذا آدمیان قبل از روابط دینی و ملی و گروهی و حزبی روابط انسانی و حق و حقوق آن را باید بجای آورند. دین‌داران هم باید چنین باشند که قبل از رابطه دیندارانه روابط انسانی را حفظ کنند. این اصل بسزایی است و باید خوب به آن دقت شود. و آن موقع است که پاره‌ای از دینداران از رابطه متعصبانه خود دست خواهند کشید. چون عده‌ای چنین می‌اندیشند که فقط با دینداران می‌توان رابطه حق و حقوقی داشت و روابط انسانی را ملاحظه نمی‌کنند. و چنین نیست که هر کس دین نداشت و از حق و

حقوق دینی برخوردار نبود دیگر نمی‌شود با او رابطه برقرار کرد بلکه روابط انسانی هم‌چنان باقی است و باید با او رابطه حق و حقوق انسانی را برقرار کرد. نگاه و عملکرد دینداران هم به غیر دینداران می‌بایست چنین باشد.

نباید چنین پنداشت که هر کس که دیندار نبود انسان هم نیست بلکه همه با هم در انسان بودن مشترک هستیم. لذا رابطه انسانانه کماکان باقی خواهد بود. این موضوع را باید کمی دیگر بسط داد. و آن هم این است که دین اصلاً برای این نیامده است که دسته و گروهی را از انسان‌ها جدا کند و برای آنها حق و حقوقی مجزا را درست کند «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى...» (حجرات/ ۱۳) در این آیه همه انسانها را خطاب قرار می‌دهد اعم از دینداران و غیر دینداران، که این هم اتحاد و اشتراک و حقوقی مساوی را می‌رساند. بلکه دین برای این آمده است که مردم را به احترام و اجرای حق و حقوق ملزم کند. لذا دین پشتوانه‌ای است برای کمک کردن آدمیان به رعایت حق و حقوق انسانی «أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ ... لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید/ ۲۵). این قضیه را هم می‌شود در مقاصد و اهداف کلی دین فهم کرد. گفته می‌شود که دین برای حفظ مصالح انسانی آمده است که مصالح انسانی هم همان حق و حقوق انسانی است که در مصداق آن در اصول آن پنج اصل مهم را ذکر کرده‌اند که چهارتا از آنها کاملاً راجع به حق و حقوق انسانی است و در راستای حفظ آنها می‌کوشد. دین مقوله‌ای نیست چون ملیت و قومیت که انسان‌ها را دسته‌دسته و گروه‌گروه مرزبندی کند و آنها را از دیگر انسان‌ها مجزا کند «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (حجرات/ ۱۳) همه در انسانیت مشترک هستیم پس حق و حقوق متساوی هم داریم اما قبایل و ملیتهای مختلف است که ما را از هم جدا می‌کند نه انسانیت. «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء/ ۱۰۷) «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (سباء/ ۲۸) دین چنین نیست که خاص قوم و گروهی باشد بلکه برای همگان است، چه آنهایی که آن را پذیرفته‌اند و چه آنهایی

را هم که آن را نپذیرفته‌اند. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید/ ۲۵). حتی در پارهای از مواقع خداوند از ناس دفاع می‌کند «إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (شوری/ ۴۲) «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ...» (حج/ ۴۰) «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتَذَلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا قَرِيبًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (نساء/ ۲۹) «... إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ...» (آل عمران/ ۲۱) «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ» (توبه/ ۳۴) لازم نیست که برای بهره بردن و استفاده کردن از آن، آن را قبول کرده و بعد از آن بهره برد، بلکه همچون هر کتاب دیگری باید به صورت مستدل و معقول در دست همگان قرار گیرد تا همه چه متعهدین و چه غیر متعهدین از آن بهره ببرند. باید قوانین و حق و حقوق دینی همچون هر قانون دیگری در دست همگان قرار گیرد. آدمیان در اول انسان هستند و لذا قبل از هر چیز دیگری باید به قوانین انسانی پایبند باشند. دین نیامده است که آدم‌ها را جدا جدا کند وعده‌ای را به کافر وعده‌ای را به فاسق تبدیل کند بلکه اگر جدایی باشد این قوانین انسانی است که این مرزبندی‌ها را تعیین می‌کند. هرکس که به قوانین و حق و حقوق انسانی پایبند نباشد و حق و حقوق دیگر انسان‌ها را زیر پا بگذرد او کسی است که از دایره انسانیت خارج شده است و لذا در این صورت است که به او می‌توان کافر گفت که مورد لعن و نفرین همه مردم (چه دینداران و چه غیر دینداران) قرار می‌گیرد «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُوْلَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» (بقره/ ۱۶۱). «كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرُّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (بقره/ ۸۶) یعنی همه آدمیان (چه دینداران و چه غیر دینداران) در این مشترک هستند که کسی که حق و حقوق دیگر انسانها را ضایع کند و ظلم پیشه کند مورد لعن و نفرین خود قرار می‌دهند. چون آن شخص از راه عدالت خارج شده

است و ظلم به دیگر انسان ها را پیشه کرده است. این ملاک جدایی انسان ها است. هرکس که اهل عدالت باشد و حق و حقوق دیگر انسان ها را رعایت کرد رابطه انسانانه و دوستانه با او همچنان باقی خواهد بود اما اگر کسی یا کسانی این قوانین و حق و حقوق را زیر پا گذاشتند و به دیگران ظلم کردند باید رابطه را با او قطع کرد و آن موقع است که جای خود دارد که با او بجنگیم. اسلام با چنین کسانی سر ستیز و جنگ دارد نه با کسانی که اسلام را قبول نمی کنند که از چنین چیزی در اسلام خبری نیست. بلکه اسلام با کسی می جنگد که دشمن بشریت و انسانیت باشد « إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ » (شوری / ۴۲) «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا » (نساء / ۷۵). «وَمَنْ يُدْرِ فِيهِ بِالْحَادِ يَظْلِمُ نَذْفَهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ» (حج / ۲۵) هر کسی حتی با الحاد هم دشمن نمی شود بلکه کسی که بخواهد با الحاد ظلم و ستم کند دشمن و معذب خواهد شد. این شمولیتی که اسلام از خودش برای ناس یعنی همه مردم چه آنها که آن را می پذیرند و چه آنها که نمی پذیرند، سخن می گوید جز با شکل دادن قوانین دینی به صورت قوانین و حق و حقوق انسانی و خارج کردن حق و حقوق انسانی موجود در دین امکان پذیر نیست. در یک جامعه ای خواه یا ناخواه همیشه طیف ها و گروه های مختلف و متعدد با افکار و اندیشه های متنوع موجود هستند و لذا اگر یک گروه از این گروه ها بخواهد با فکر خود بالا بیاید و زمام امور جامعه را به دست گیرد و حکومت داری کند بر دیگر گروه ها نوعی استبداد ایجاد می شود و عرصه را بر آنها تنگ می کند. یا دست کم مخالفان چنین می پندارند که این شیوه اعمال نوعی استبداد و ظلم است.

چون به محض اینکه قدرت و زور پشت یک فکر قرار گرفت از حق و حقوق دیگر گروه ها ضایع می شود. همان چالشی را که اسلام امروزی و نیز و خود دمکراسی پر سرصدا دچار آن هستند. این مشکلی است که امروزه مسلمانان دچار

آن شده‌اند، اگر اسلام به آن معنای انحصاری بخواهد حاکم شود دیگر گروه‌ها و احزاب غیر دینی آن را نوعی ظلم و استبداد قبول می‌کنند. چون جامعه هیچ موقع چنین نیست که همه اسلام را بپذیرند. و لذا دیگر گروه‌ها به نوعی خارج از حکومت قرار خواهند گرفت.

این چالش امروزه هم گریبانگیر دو نظام حاکم و پر آوازه دموکراسی و لیبرالیسم هم شده است. گروه‌ها و احزاب‌هایی هستند که دموکراسی و لیبرالیسم را قبول نمی‌کنند و لذا به آنها نوعی ظلم تحمیل می‌شود. این مشکل همان مشکلی بود که گریبانگیر نظام کمونیستی شد و باعث افول آن شد. اما آنچه واضح است این است که قدر مشترک همه این گروه‌ها با هر فکر و اندیشه‌ای که باشند، انسانیت است و لذا همه به آن پایبند هستند (الا کسی که دشمن بشریت باشد). پس حق حقوق انسانی است که همه این گروه‌ها را با هم متحد می‌کند «وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ» (انعام/ ۱۰۸) «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ...» (حج/ ۴۰) و در نتیجه آنچه که باید زمام امور جامعه را به دست گیرد و آنچه که باید حکومت کند حکومتی به نام حق و حقوق انسانی است.

لذا تا زمانی که مخالف حزب حاکم در جامعه موجود باشد که همیشه هم چنین است در این صورت آنچه که باید حکومت کند حکومتی انسانی است نه حکومتی دیگر حتی حکومت دینی هم. نباید چنین پنداشت که چنین موضوعی کفر است چون آنچه که بیش از همه به انسان و حق و حقوق او توجه کرده است خود دین است. کم نیستند آیاتی که انسان را خطاب قرار می‌دهد.

مگر نه این است دین هم برای حفظ مصالح انسانی آمده است خوب این خود بیشترین توجهی است که خود دین به انسانیت کرده است. با این همه سخن ما این است که خود قوانین اسلام شیوه حق و حقوق انسانی را بگیرد تا بلکه بتواند مشکل گشا و راهکاری برای چالش آدمیان باشد. و بلکه بتواند از جهتی دیگر، دیگر گروه‌ها را هم در داخل خود جای دهد.

در آخر این سخن هم شایان ذکر است که حق و حقوق هر چند توسط بشر هم وضع شده باشد هوای نفس و قانون جاهلیت نیست. حق با هوای نفس دو مقوله کاملاً جداگانه هستند. « وَلَوْ أَتَبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ » (مؤمنون / ۷۱) حق و حقوق قوانینی است که خدای متعال در هستی و طبیعت به ودیعه نهاده است و لذا انسان‌ها فقط آنها را کشف می‌کنند. و در نتیجه بشر تابع آن است نه اینکه آن قوانین تابع بشر باشد. حق و حقوق برخلاف هوای نفس امری همگانی است و لذا تابع شخص و چند شخص و آرزوهای آنها نیست. آنچه مذموم است هوای نفس است که تابع آرزوها و آمالهای شخص و افراد است و هر طور که خود بخواهند و تمایلات و خواهش‌های آنها درخواست کند با دیگران رفتار می‌کنند. این مذموم است نه حق و حقوق که ای بسا در اکثر مواقع به مزاج آدمیان تلخ می‌شود. در نتیجه حق و حقوق چه توسط اسلام مشخص شده باشد و چه توسط غیر دینداران وضع شده باشد هوای نفس نیست و می‌بایست از آن تبعیت کرد و در این صورت حق و حقوق وضعی غیر دینداران را هم می‌توان نوعی شرع پسند ذکر کرد. چون شرع دستور می‌دهد که از حق پیروی کنیم. « لَقَدْ جَاءَتْ رَسُولُ رَبَّنَا بِالْحَقِّ » (اعراف / ۴۲). « يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ » (ص / ۲۶) در این آیه خداوند امر می‌کند در میان همه‌ی مردم (نه فقط دینداران) با حق و حقوق قضاوت کن. « وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ » (اعراف / ۱۵۹) « إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ » (احقاف / ۳۰) آیات فراوانی هستند که در همین راستا هستند و به این معنا اشاره دارند.

❖ حکومت اسلامی یا حکومت مسلمانان

از سه مقوله گذشته احسان، حق و تکلیف همچنان بهره خواهیم گرفت و این بحث را هم با این سه مقوله آغاز خواهیم کرد.

گفتیم که احسان این است فرد از پاره ای از حق و حقوق خود بگذرد. حق هم آن بود که فرد از جنبه انسانی استحقاق و شایستگی پاره ای از حق و حقوق را بیابد. تکلیف هم آن بود که فرد زمانی که از حق و حقوق سرباز زد با تهدید و توعید ملزم به آن می‌شود. در آموزه‌های دینی هر سه تا مقوله‌ی مذکور موجود است. حق و تکلیف که وظیفه‌ی افراد است اما احسان یک فضیلت بزرگ اخلاقی است که فرد به اختیار خود آن را انجام می‌دهد. این فضیلت بزرگ اخلاقی یکی از بزرگ‌ترین اهداف دین است و می‌کوشد که افراد جامعه را به مرتبه‌ی محسن بودن برساند. مردم همیشه عادل نیستند چه برسد به اینکه محسن باشند و لذا است که قضیه به حوضه تکلیف می‌گراید البته برای عادل کردن آنها نه برای محسن کردن آنها که این فقط کار دل است. هر انسانی باید عادل باشد تا بتواند حق و حقوق دیگران را بپردازد. اما تکلیف نیست که هر انسانی هم محسن هم باشد. گفتیم که حکومت باید مجری حق و عدالت باشد و احسان را باید به خود مردم وانهد تا خود به آن کار بپردازند. قوانین حکومتی هم باید طبق حق و حقوق آدمیان نوشته شود تا از کسی ظلمی نشود.

جامعه‌ای در آن امن و امنیت و آرامش حاکم است که مردم آن جامعه عادل باشند. به این معنی که حق و حقوق دیگران را به جای آورند و به آن احترام بگذارند و حق و حقوق آنها را ضایع نکنند. اما و هزار اما که جامعه همیشه چنین نیست که مردم همیشه به حق و حقوق پایبند باشند لذا باید کوشید و مردم را طوری تعلیم داد که مقداری به تعدیل بگرایند و چون همیشه این کار آسان به دست نمی‌آید لاجرم پاره‌ای از مواقع با زور و قدرت امنیت و آسایش حاصل می‌شود « فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ »

(حجرات/ ۹) همچنان که امروزه در اکثر جوامع می بینیم که حکومتداران پاره ای از مواقع برای ایجاد امنیت و آسایش از زور و قدرت استفاده می کنند. در یک جامعه دینی در کنار اینکه برای امنیت و آسایش تلاش می شود هدف دیگری هم دنبال می شود و آن هم همان نظام اخوت و برادری در میان انسان هاست نظامی که جز با احسان و احسان کاری و مردمی محسن پدید نمی آید. به دیگر عبارت اینکه در نظام دینی در کنار اینکه تلاش می شود که مردم عادل داشته باشیم همانقدر هم تلاش می شود که مردمی محسن داشته باشیم. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات/ ۱۰).

«وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (فصلت/ ۳۴) ولی حمیم که همان دوستی و برادری است با رفتار احسن و احسان کاری به دست می آید.

«وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (حشر/ ۹) بله برای اینکه چنین جامعه ای با صفا به دست آید لاجرم باید از پاره ای از حق و حقوق خود گذشت حتی اگر آن حق و حقوق مال و دارای خود باشد و هر چند هم که خود به آن نیازمند باشی. «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه/ ۱۰۰) و اگر در صدد جامعه ای خوب باشیم می بایست با احسان پیش رویم و احسان کاری را پیشه کنیم تا جامعه ای چون مهاجرین و انصار بسازیم.

نتیجه چنین است که اجرای حق و حقوق که همان عدالت می شود امنیت و آسایش را در جامعه ایجاد می کند و احسان هم مردمی محسن را درست می کند که در نتیجه آن هم جامعه ای اخوتی و برادری را می سازد. خوشبختانه این دو مهم هر دو در آموزه های دینی موجود است «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل/ ۹۰).

اما اینکه عملکرد دینداران چگونه بوده و هست به اینجا کاری نداریم که اگر قصوری هم بوده از خود ماست. ما سخن از دین گفتیم نه دینداران.

بنا به آنچه که گفتیم متأسفانه مردم همیشه با اختیار خود حق و حقوق و عدالت را رعایت نمی‌کنند لاجرم نیاز به قدرت و حکومت حس می‌شود تا بلکه بتواند احقاق حقوق مردم کند «لِيُغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ» (ص/ ۲۴). و لذاست که برای ایجاد چنین هدفی می‌بایست حکومتی وجود داشته باشد حال چه جامعه‌ی دینی باشد و چه جامعه‌ی غیر دینی. برای چنین کاری هم حکومت باید حکومتی بی طرف و عادل باشد تا بتواند این مهم را تحقق ببخشد. باید بی طرف باشد تا به اسم احسان حق و حقوق مردم را ضایع نکند. چونکه در احسان چنین است که فرد محسن طرف و جانب شخص مقابل را می‌گیرد و البته که رفتار نیکي است. اما همان به نسبت حکومت جرم است و باید خود را از آن دور کند تا بلکه بتواند مجری حق و عدالت شود. اما و هزار اما که این کاری بس مشکل و دشوار خواهد بود که کسی قاضی و داور بین دو یا چند نفر و یا یک ملت بشود و به دور از هوای نفس و بدون طرفداری عدالت به خرج دهد. خیلی کم اتفاق می‌افتد که فردی قاضی و داور بین دو یا چند نفر شود اما از تعصبات و هوای نفس بدور باشد. این مشکل زمانی حادتر می‌شود که نوعی تعلقات و وابستگی در بین قضاوت کننده و یکی از طرفین در بین باشد، دیگر این تعلق و وابستگی حزبی، گروهی، فکری، قومی، خویشی باشد و یا ملی باشد و یا به هر دلیلی دیگری باشد.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوْا أَوْ نَعِزُّوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ مِمَّا تَعْمَلُونَ خَيْرًا» (نساء/ ۱۳۵).

«يَا أَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ» (ص/

می‌بینیم که قضاوت امری مشکل و سخت است و کار هر کسی نیست. این مشکل همین طور که بالاتر و بالاتر می‌رویم سخت‌تر و سخت‌تر هم خواهد شد تا اینکه به بالاترین دست که حکومت است می‌رسد. یک نفر اگر قضاوت در بین دو نفر را مأمور می‌شود یک حکومت هم قضاوت و داوری در بین یک ملت را بر عهده خواهد گرفت. در حکومت قرار گرفتن و عادل بودن بسیار دشوار است. در حکومت قرار گرفتن و بدور از تعصبات ملی و مذهبی و حزبی قضاوت کردن هم کار شیر است. و لذا است کسانی که در بالا قرار می‌گیرند نباید هیچ گونه تعصبات حزبی و ملی و حتی مذهبی هم از خود نشان ندهند چون آنها به عنوان نماینده‌ی کل ملت هستند و در ملت هم حزب‌ها و ملیت‌ها با مذهب‌های متنوع وجود دارد و لذا طرف یکی را گرفتن باعث می‌شود که از حق و حقوق دیگران ضایع شود. از همین جهت باید بی طرف باشند. بله حتی از جهت مذهبی هم باید بی طرف باشند اگر چه هم آن مذهب، مذهب اکثریت جامعه هم باشد. در این صورت است که می‌تواند احقاق حق و حقوق کنند.

از همین هم بود که گفتیم این کار خیلی دشواری است و لازم است که افرادی که آن بالا می‌نشینند خیلی عادل باشند. برای این کار هم باید آنها محسن باشند. باید بتوانند از پاره‌ای از حق و حقوق خود بگذرند تا بتوانند در میان ملت عدالت را که همان کار حکومت است اجرا کنند. اگر توانستند چنین بکنند آن موقع هم نشان می‌دهند که می‌توانند بدور از تعصبات ملی و حزبی و مذهبی قضاوت و داوری کنند چونکه حق و حقوق اینها هم به نوعی متعلق به خود آنها و حق و حقوق آنهاست و گذشتن از این حق و حقوق گذشتن از این تعصبات است.

پس نتیجه چنین است که حکومت در روش و عملکرد خود باید عدالت و حق و حقوق کل ملت را پیشه کند نه احسان را، لاجرم هم باید مجریان عدالت محسن باشند. به دیگر عبارت اجرا باید عدالت باشد و مجریان آن هم باید محسن باشند. برای اینکه این مهم هم تحقق یابد می‌بایست قوانینی که نوشته می‌شود طبق حق

و حقوق کل ملت باشد. همانطور که قبلاً گفتیم که آن قوانین باید طبق حق و حقوق صرف انسانیت نوشته شود، انسانیت در پشت هر پرده و حزب و گروهی. قوانین یک ملت برای اینکه بتواند حق و حقوق کل ملت را احقاق کند نباید طبق دستورات هیچ حزب و گروه و مذهب و دینی نوشته شود. بلکه حتی نباید طبق اسلام هم نوشته شود. چون آنچه ما از اسلام در عمل می‌بینیم برداشت‌ها و قرائت‌های متخالف هستند و لذا اگر برداشتی بخواهد بالا بیاید از حق و حقوق دیگران (حتی دیگر گروه‌های اسلامی) ضایع می‌شود.

عملکرد دولت محمد مرسی و طیب اردغان گویای این قضیه است. مرسی سودای حکومت اسلامی و قوانین شرعی را خیلی زود سرزد و آن هم با تفسیر خود اخوان، برای همین طول مدت حکومتش یک سال هم دوام نیاورد. اما اردغان هیچ گاه سخن از قوانینی طبق شریعت نزده است بلکه همیشه سخن از عدالت و حق و حقوق کل ملت را می‌زند و لذا هم هست که چند سال است که با قدرت پیش آمده و همچنان هم با قدرت پیش می‌رود. تا زمانی که در جامعه احزاب و گروه‌های مختلف با اندیشه‌ها و آیین نامه‌های مختلف وجود داشته باشند حکومت کردن با قوانین یک حزب و یک گروه بار شتر بر بچه شتر حمل کردن است. پس مبنای قوانین و اجرای آن باید حق و حقوق و عدالت انسانی باشد و مجریان آن هم باید محسن باشند تا بتوانند چنین عدالتی را تحقق ببخشند. لذا برای اینکه جامعه‌ای امن و آسایش داشته باشیم مردم باید عدالت را رعایت کنند که در غیر این صورت حکومت آنها را مکلف خواهد کرد. بالاترین از این اگر خواهان جامعه‌ای برادری و اخوتی باشیم باید مردمی احسان کار و محسن داشته باشیم. البته همانطور که گفتیم این یک تکلیف نیست بلکه آحاد مردم باید خود آن را بخواهند.

اما قضیه به نسبت حکومت و حکومت‌داران مقداری متفاوت است. حکومت‌داران باید محسن باشند، یعنی احسان‌کاری و محسن بودن آنها یک تکلیف است. چون

آحاد مردم اگر از عدالت و حق و حقوق مردم، تخلف کنند حکومت آنها را وادار به پرداخت آن حق و حقوق می‌کند و به عبارتی آنها را ملکف می‌کند اما اگر حکومت‌داران خود از حق و حقوق و عدالت تخلف کنند چه کسی باید آنها را ملکف به اجرای آن کند در حالی که خود قدرت هستند. لاجرم باید آنها خود، خود را مکلف بدانند و لذا است که باید آنها محسن باشند تا به نوعی خود را مکلف بدانند. باید چنان باشند که زور و قدرت دل و درون آنها را ملکف کند.

گفتیم برای اینکه عدالت و حق و حقوق کل ملت رعایت شود می‌بایست قوانین آن طبق حق و حقوق انسانی نوشته شود نه طبق آیین‌نامه‌ها و مران‌نامه‌های حزبی و گروهی و ملی و مذهبی که در این صورت همان تضییع حقوق را به دنبال خواهد آورد. حال سؤال این است که پس حکومت اسلامی چیست که سخن از آن گفته می‌شود و قوانین شریعت اسلامی کجای کار قرار می‌گیرد. در اینجا لازم است مقداری موضوع را بسط دهیم تا حقایقی روشن شود. عده‌ای از علمای اسلامی قائل هستند که قوانین حکومت ریز و درشت آن، کلی و جزئی آن در شریعت موجود است و آیه‌ی: «مَا قَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (انعام / ۳۸) را می‌خوانند.

پاره‌ای دیگر از علما می‌گویند نه، چنین نیست و دین فقط مسائل کلی قوانین حکومتی را بیان کرده است و جای مسائل ریز و جزئی در دین نیست بلکه شریعت آن را بر دوش خود آدمیان گذاشته است.

در این گیر و دار و کشمکش عده‌ای هم هستند که می‌گویند نه اسلام باید حکومت کند و نه مسلمانان. حال باید ببینیم آنچه آنها می‌گویند قوانین حکومتی واجتماعی باید طبق شریعت باشد کدام قوانین است که به ذکر آنها می‌پردازیم.

قسم اول	قسم دوم
ربا	جمعه ظهار
حد زنا	حج لعان
حد خمر	حجاب ارث
حد قذف	قصاص و دیه
	قطع دست

در اینجا باید دمی اندیشید و در فکر فرو رفت که آیا حکومت‌داری با همین چند حکم اداره و برنامه‌ریزی می‌شود که واقعاً جای تأمل است. قسم دوم آن احکام، احکامی هستند که بدون حکومت

هم قابل اجرا هستند همچنان که در یک حکومت غیر دینی هم قابل اجراست. قسم اول آن احکام هم چهار حکم، قطع دست، حد زنا، حد خمر و حد قذف احکامی هستند که دین مجری آنهاست. قصاص و دیه در یک حکومت غیر دینی هم قابل اجرا است همان طور که امروزه هم می‌بینیم. غنائم و فئ و قتال هم که احکامی عارضی هستند که در نبود آنها هم خللی ایجاد نخواهد شد. ربا هم حکمی اقتصادی است که در جامعه شیوه‌ای سرمایه‌داری را خواهد ساخت که به عقل عقلا هم سیستمی اشتباه و نادرست است به عبارتی دیگر می‌توان آن را از تکلیف به حق و حقوق آورد تا اینکه در یک جامعه‌ی غیر دینی هم اجرا شود. قطع دست هم در یک جامعه‌ی اسلامی که همیشه قابل اجرا نیست. خیلی زمان می‌برد که یک جامعه از لحاظ اقتصادی به ایده‌آل خود برسد که در آن نیازمندی نباشد که بشود قطع دست کرد. حال چه برسد به اینکه جامعه‌ای غیر دینی باشد که شاید اصلاً اقتصادی ایده‌آل هیچ موقع روی ندهد. در یک جامعه‌ی اسلامی هم حکومت با اجرا نشدن آن حکم، اسلامی و غیر اسلامی نمی‌شود مگر نه این است که در خود جامعه‌ی اسلامی هم آن حکم در نبود اقتصاد ایده‌آل اجرا نمی‌شود. آنچه باقی می‌ماند چند حکم حدود است اما آیا می‌توان با این چند حکم جامعه‌ای را اداره کرد. پس برنامه‌ریزی و مدیریت کشوری و شهری از کجا آورده شود.

اما آنهایی که می‌گویند که کلیات احکام حکومت‌داری در دین موجود است مدت‌هاست که ما هم آن را تکرار می‌کنیم بدون اینکه مقداری اندیشه کرده باشیم که این کلیات کدام‌ها هستند و چند تا هستند. همه‌ی آنچه که ذکر کرده‌اند بیش از سه چهار تا کلی نیستند.

در مسائل اجتماعی می‌گویند که کلی وجود دارد و آن هم تعاون علی البر والتقوی است. در مورد سیاست می‌گویند کلی آن شوری است. در مورد اقتصاد هم پاره‌ای کلی آن را اشتراک ذکر می‌کنند و عده‌ای هم کلی آن را مالکیت فردی ذکر می‌کنند. غیر از چند تای محدود ما دیگر کلی‌ای را سراغ نداریم که برای قوانین حکومت‌داری اسلامی ذکر شده باشد. پس مابقی کلیات حکومت از کجا می‌آید چیزی است که هنوز معلوم نشده است. اگر در مورد همین چند کلی مذکور هم کمی بیندیشیم می‌بینیم قضیه می‌تواند به گونه‌ای دیگر هم باشد.

کلیات اموری معقول هستند که توسط عقل به دست می‌آیند. این کلیات اموری هستند که عقل بشری هم آنها را کشف کرده و امروزه هم آدمیان به آن رسیده‌اند. پس می‌توانیم بگوییم که این کلیات اموری عقلی هستند که مورد پسند شرع هستند. به عبارتی دیگر امور عقلی هستند که عقل آنها را کشف می‌کند و در شرع هم رهنمودهای برای تایید آنها موجود است. شرع پسند هست چون اموری هستند که در راستای تحقق حق و حقوق آدمیان هستند. اموری هستند که عدالت را تحقق می‌بخشند و مردم را از ظلم و ستم بدور می‌دارد. عدالت هرچه باشد مورد پسند شرع است و شرع هم به آن امر می‌کند چون حق و حقوق آدمیان را تحقق می‌بخشد. چنین می‌توان گفت که هر مقوله‌ای در راستای تحقق عدالت و احقاق حقوق آدمیان باشد آن مقوله همانی است که دین هم به آن دستور می‌دهد.

تعاون که به عنوان کلی اجتماعی ذکر شده است همان احسان است که در قبل گفتیم که امری فردی است و احاد مردم خود باید آن را انجام دهند و حکومت باید

از آن دوری کند. چون یک حق نیست که به عنوان تکلیف قرار گیرد تا حکومت با قدرت و زور پشوانه‌ی آن شود.

شوری هم که به عنوان کلی سیاسی ذکر شده است امری است که شرع پسند است و امروزه هم آدمیان خود در قالب دمکراسی و پارلمان به آن رسیده‌اند. پس شوری هم در خارج از حکومت اسلامی می‌تواند تحقق یابد.

اما در مسئله‌ی اقتصاد که کلی آن را عده‌ای اشتراک ذکر کرده‌اند همان تئوری است که کمونیست هم به آن معتقد بود. لذا مقوله‌ای عقلی و وضعی است و چون مسئله‌ای است که نیاز آدمیان را تحقق می‌بخشد شرع هم آن را تأیید و قبول می‌کند. مالکیت فردی هم که امری فطری است که آدمیان همه به آن باور دارند و آن را قبول کرده‌اند.

حکومت و جامعه برای اداره و مدیریت آن تئوری می‌خواهد میزان آن تئوری‌ها هم این است که ببینیم آیا اموری هستند که در راستای تحقق عدالت و حق و حقوق انسان‌ها باشند یا نه، اگر بودند می‌گوییم که شرعی هستند و اگر هم نبودند می‌گوییم که شرعی نیستند. لذا چه حکومت اسلامی باشد و چه نباشد ملاک برای قبول و رد آن تئوری‌ها عدالت است. زمانی که کلیات اموری هستند که به وسیله‌ی عقل به دست می‌آیند و در خارج از چارچوب دین هم می‌شود به دست آیند شرع هم می‌گوید آنچه را که عدالت ایجاد می‌کند اجرا کنید و آنچه را که ظلم و ستم ایجاد می‌کند شرع دستور به مبارزه به آن را می‌دهد.

اما نوشتن قانون طبق حق و حقوق آدمیان و مطابق عدالت یک طرف قضیه است و طرف مهم آن هم هنوز باقی است. آدمیان امروزی این را همه قبول کرده‌اند که قوانین باید عدالت ایجاد کند و غالباً هم چنین نوشته می‌شود.

آدمیان امروزی دیگر از کسی قبول نمی‌کنند که بیا یک سری مسائل را به عنوان قوانین علنا و آشکارا در حالی که راستای ظلم و ستم به مردم باشد، منشور کنند. اما پای مهم آن این است که بله قوانین خوب است و غالباً هم عدالت و

امنیت و آسایش را در جامعه تحقق می‌بخشد اما همان طور که قبلاً گفتیم آدمیان همیشه چنین نیستند که قوانین را رعایت کنند ای بسا که عده‌ای زیاد همیشه کارشان تخلف از قوانین است و تنها عده‌ای محدود هستند که پایبند به قوانین هستند « وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ » (ص / ۲۴). عدالت و تحقق حق و حقوق انسانی در قوانین و احکام چندان کار دشواری نیست بلکه آنچه که مشکل و سخت است عدالت مجریان آن قوانین و احکام است.

مردم اگر از قانون تخلف کنند حکومت با قدرت و زور آنها را ملکف به آن می‌کند اما اگر خود مجریان قانون و حکومت‌داران از قانون تخلف کرده‌اند چکار باید بکنیم. دموکراسی و قوانین بین‌الملل امروزه خیلی خوبی است اما این قوانین کجا و عملکرد مجریان و حکومت‌داران کجا! و لذا است که پی می‌بریم که افرادی که مجری قوانین هستند باید افرادی محسن و از خود گذشته باشند. کسانی که به خاطر ملت حاضر باشند از پاره‌ای از حق و حقوق خود بگذرند. آنچه که هم به احسان و محسن بودن سفارش می‌کند آموزه‌های دینی است. در دنیای غیر دینی عدل و عدالت پیدا می‌شود اما آموزه‌هایی که به احسان و محسن بودن و امید اجر آخرت سفارش کند نداریم. اما در آموزه‌های دینی همان طور که قبلاً گفتیم هر دو مهم یافت می‌شود: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل / ۹۰). لذا اینجاست که ما هنوز در امر حکومت و حکومت‌داری نیازمند دین هستیم. ما برای اینکه مجریانی عدالت پیشه داشته باشیم باید افرادی محسن داشته باشیم و آنچه هم که افرادی محسن و احسان کار را می‌سازد آموزه‌های دینی است. پس ما قوانین را که همان حق و حقوق است می‌توانیم در غیر دین هم به دست آوریم اما افراد محسن را باید در میان مسلمانان پیدا کنیم. چون آنچه تلاش می‌کند افرادی محسن را درست کند تعلیم و تربیت اسلامی است.

آنچه نتیجه است این است که قوانین بایست طبق حق و حقوق و عدالت باشد و مجریان آن هم باید محسنین مسلمان باشند. اسلام خود قوانین چندانی را برای حکومت و اداره و مدیریت آن ذکر نکرده است. اما محسنین را می‌سازد و برای اجرای قوانین از آنها استفاده می‌کند. از این جهت است که می‌گوییم حکومت مسلمانان نه حکومت اسلامی.

چون قوانین چندانی برای حکومت‌داری در اسلام نخواهیم یافت اما می‌توانیم افرادی را داشته باشیم که آن قوانین را به صورت عادلانه در میان جامعه و مردم به اجرا درآورند. در این صورت است که محدودیتی هم برای استفاده از قوانینی که در دنیای غیر دینی درست شده است باقی نخواهد ماند. بلکه آنچه محدودیت ایجاد می‌کند این است که ببینیم آیا آن قوانین مجری عدالت و حق و حقوق مردم هست یا نه. محدودیت زمانی ایجاد می‌شود که ما خود قوانین مجزایی داشته باشیم که در آن صورت جای قوانین دیگری نخواهد بود. اما زمانی که نیست دیگر آن محدودیت وجود ندارند که نباید از قوانین دیگران استفاده کرد. دیگر ممنوعیتی هم باقی نمی‌ماند در اینکه ما نبایست در قوانین حکومتی دیگران شرکت کنیم و در مجلس آنها برای قانون و قانون‌گذاری حضور یابیم و در کنار آنها به اجرای قوانین بپردازیم.

❖ فقه تکلیف است یا حقوق

هنوز جواب این سوال به وضوح برای بسیاری از ما روشن نشده است که آیا آنچه که در فقه آمده است تکالیف اجباری است یا حقوق است و یا ترکیبی از آنها؟ اگر تکلیف است آیا جنبه‌های حقوقی دارد یا نه؟ آیا در حقوق تکلیفی وجود دارد؟

برای پاسخ به این سوالات لازم است مقدمه من باب وضوح برخی از مسائل ذکر شود.

❖ حق و تکلیف

حق ارزشی است که سرچشمه‌ای انسانی دارد و قبل از هر فکر و مذهبی مطرح است و قبل از آن هم باید ملاحظه شود و بعد از آن هست که مسائل دیگر موضوعیت پیدا می‌کنند. حق همان یکی از بخش‌های عدالت است، یعنی رابطه‌ای متقابل و متساوی به اقتضای ارزش‌های انسانی نه به اعتبار قوم و خویشی و فکری و مذهبی. رابطه کل بشریت باید بر این اساس باشد نه رابطه‌ای دیگر، یعنی رابطه حق و حقوق‌مداری. البته که آموزه‌های دینی تلاش می‌کند که افراد را در پاره‌ای از مسائل از حقوق‌گرایی به مرتبه احسان برساند. به این معنا که در مقابل حق و حقوقی که از دیگران دارند چشم‌پوشی و گذشت کنند. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل / ۹۰) در جامعه دینی عدل موجود است اما در کنار آن سفارش به احسان نیز می‌شود «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (بقره / ۱۵۹) «وَأِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا مِثْلَ مَا عُوِقْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ صَبْرَتْمْ لَهُمْ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ» (نحل / ۱۲۶). اول آیه اشاره به احقاق حقوق متقابل می‌کند، اما در آخر آیه اشاره به صبر و گذشت نیز می‌کند. دو آیه بعد همین سوره این افراد را به عنوان محسن نام می‌برد: «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ» (نحل / ۱۳۸) «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (شوری / ۴۰) کسی که احسان کند و از حقش گذشت کند مأجور خواهد بود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرِّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدَ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ» (بقره / ۱۷۸) اما تفاوت مهمی که در اینجا وجود دارد و باید ملاحظه شود این است که احسان امری شخصی و اختیاری است و لذا کسی نمی‌تواند با زور و قدرت شخص دیگری را وادار کند که احسان کند، زیرا امری درونی و اخلاقی است و به عنوان یک حق بر دوش افراد قرار نمی‌گیرد که افراد مکلف به پرداخت آن باشند. از همین جاست که احسان از تکلیف جدا می‌شود. احسان به مانند یک حق تکلیف نیست که افراد ملزم به آن شوند. «وَلَكِنْ صَبْرَتْمْ» (نحل / ۱۲۶) این قسمت از این آیه نیز

اشاره به این موضوع دارد. اما حق و حقوق چنین نیست و اگر کسی از پرداخت آن سر باز زند می‌توان او را به زور به پرداخت آن مکلف کرد. و لذا قدرت و زور که همان حکومت است می‌بایست احسان را کنار بگذارد و شیوهی حق‌مداری را که همان عدالت می‌شود در پیش گیرد و البته که باید احسان را به خود افراد و تک‌تک آنها وانهد تا خود افراد به اختیار خود کار احسان را در پیش گیرند.

به دیگر عبارت اینکه احسان کاری نیست که از طرف حکومت به اجرا درآید، بلکه مقوله‌ای است که افراد زیر حکومت و قدرت خود باید به اختیار خود متصدی اجرای آن شوند. این احسانی که از طرف اشخاص می‌تواند بزرگترین فضیلت اخلاقی باشد، زیرا در آن گذشت از حقوق خود به خاطر دیگران وجود دارد، در صورتی این قضیه به حکومت برسد و حکومت هم مجری آن شود، همین فضیلت اخلاقی به نسبت حکومت به بزرگترین رذیلت اخلاقی که همان ظلم است تبدیل می‌شود. چون احسان از طرف حکومت باعث می‌شود که حق و حقوق عده‌ای از مردم به نفع عده‌ای دیگر بدون رضایت خود آنها ضایع شود و این هم عین ظلم است. سخن این است که اگر قرار است احسانی انجام شود باید با رضایت خود مردم باشد نه با زور و قدرت که رضایت افراد را ساقط می‌کند.

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ » (نساء / ۲۹) این آیات اشاره دارد به اینکه اگر قرار است کسی از حق خود بگذرد باید با رضایت کامل طرف باشد.

سخن در نهایت چنین خواهد شد که حکومت و قدرت باید متصدی و مجری حق و حقوق که همان عدالت است، باشند، نه اینکه به کار احسان و کرم و بخشش بپردازد که این بزرگترین ظلمی است که در حق یک ملت می‌تواند رخ دهد. لذا حکومت باید کار احسان را به خود مردم وانهد و خود به حق و حقوق و عدالت در میان مردم بپردازد. آحاد مردم هم می‌توانند مجری حق و حقوق باشند و هم مجری احسان، اما حکومت فقط باید مجری حق و عدالت باشد نه احسان، و

هر کاری را هم که انجام می‌دهد باید به حساب حق و عدالت گذاشت نه به حساب احسان و بخشش. متأسفانه سیاست امروزه دولتمردان و حکومتداران چنین است که کارهای را که موظفند در حق ملت خود انجام دهند به حساب احسان و بخشش می‌گذارند نه به حساب حق و عدالت. برای مثال اگر کار عمران و آبادانی را انجام دهند به ملت خود چنین تلقین می‌کنند که ما به شما احسان و بخشش کرده‌ایم، نه اینکه وظیفه‌ای داشته باشیم و خواسته باشیم در قبال آن عمل کرده باشیم. انگار از کیسه‌های خود و پدرانیشان می‌بخشند و از حق و حقوق خود احسان می‌کنند.

احسان تکلیف نیست بلکه آنچه که تکلیف است حقی است که افراد در قبال یکدیگر دارند و حکومت هم در قبال مردم دارد، لذا حکومت به آنچه را که انجام می‌دهد مکلف است نه محسن. نهایت سخن چنین است که حق یک تکلیف است و فرد در مقابل حقی را که دیگران از او دارند مکلف و موظف است که آن را پرداخت کند، اما احسان یک فضیلت اخلاقی است که فرد به اختیار و رضای خود آن را انجام می‌دهد.

♦ آیا فقه می‌تواند حقوق را ممنوع کند؟

این موضوع روشن شد که فقه شامل بخش عبادات، که همان دستورات ماوراء طبیعت است، می‌شود. به عبارتی دیگر فقه همان تکلیف است و شامل موارد حقوقی نمی‌شود. لذا بخش تکالیف و حقوقی جدا از هم هستند. آیا فقه (تکالیف) می‌تواند مردم را از حقوق ممنوع کند؟ به عبارتی دیگر آیا حق الله یا همان حق شخصی می‌تواند مانع حق الناس شود؟ آیا تعارضی در بین حق الله و حق الناس رخ می‌دهد؟ چطور دو موضوع که مصداق آن‌ها با هم متفاوت است در بین آن‌ها تعارض رخ می‌دهد؟

در حالی که تعارض زمانی رخ می‌دهد که مصداق دو موضع یکی باشد! حق الله با حق الناس دو موضوع کاملاً جدا از هم هستند و تنها نسبت و ارتباطی که در بین این دو حق وجود دارد ارتباط تقدم و تأخر یا همان اولی‌ترین است. اگر تعارضی هم رخ دهد صرفاً یکی را می‌تواند از جهت زمانی مقدم بر دیگری دانست. بیشتر فقهاء گفته‌اند حق الناس بر حق الله مقدم است.

پس فقه نمی‌تواند حقوق مردمی و اجتماعی را منع کند. چطور می‌تواند مانع آن شود در حالی که مقدم بر آن است! مردم قبل از هر چیزی باید از حقوق خود بهره‌مند شوند سپس حق الله نیز مطرح شود. حقوق شخصی باید باشد تا حقوق الهی نیز تحقق پیدا کند.

در بخش عبادات که همان تکالیف شرعی و دستور الهی است شخص از حق اختیار کامل در عمل به آن‌ها برخوردار است، یعنی در هرچند تکلیف و دستور هستند اما شخص در مقابل آن‌ها اختیار دارد، می‌تواند عمل کند، می‌تواند عمل نکند. تکالیف شرعی و دستورات الهی از جهت حقوقی همان حق النفس یا حق الهی بر نفس هستند، هر شخصی در مقابل حق شخصی خود اختیار کامل را دارد. اما در حقوق اجتماعی و مردمی از این اختیار کامل برخوردار نیست. او در مقابل حقوق دیگران اختیاری ندارد و نمی‌تواند آن‌ها را ضایع کند. همانطور که هیچ حکومت و قدرتی نیز اختیار ضایع کردن آن‌ها را ندارد. اما آنجا که حق خود بر مردم و جامعه مطرح می‌شود خود به اختیار خود و صفت احسان می‌تواند بگذرد.

❖ فقه و قانون

حقوقدانان در تمام دنیا در تلاش هستند که قوانین را کلی بودن به سمت جزئی بودن سوق دهند. یعنی در تلاشند که حقوق را هر چه جزئی‌تر بنویسند، زیرا هر چه جزئی‌تر باشد دست تشخیص و مصلحت از آن کوتاهتر می‌شود. وقتی قضیه کلی باشد، قاعده می‌شود و قاعده و کلی مجال تشخیص و مصلحت‌اندیشی در آن

بسیار است. کلیات جزئیات زیادی را در بر می‌گیرند، به همین خاطر در تعیین مصداق آن‌ها اختلافات زیادی به وجود می‌آید. چه بسیارند که قواعد و کلیاتی که به نام حقوق قانون‌هایی شده‌اند که محل اختلاف و درگیری عقلای قوم شده است. مگر ندیده‌ایم که در تعیین مصداق این کلیات به نام قانون چه اختلافاتی وجود دارد. برخی مصداق آن را کوچک و برخی دیگر بزرگتر می‌کنند.

آری قانون وقتی کلی باشد محل تشخیص و مصلحت اندیشی عقلا و حقوقدانان می‌شود و هر کدام با توجه به درک و فهم خود به تعیین مصداق و جزئیات آن می‌پردازند. زمانی که پای تشخیص و مصلحت اندیشی به میان بیاید افراد مصلحت اندیش نیز در آن دیده می‌شود. به عبارتی دیگر و دقیق‌تر زمانی که قوانین کلی و قاعده‌ای باشند پای رنگ، قومیت، مذهب و انواع تعصبات نژدای به آن باز می‌شود. اینکه می‌بینم که در مجریان و عقلا و مصلحت‌اندیشان ملت به نام و پوشش قانون به مردم ظلم و ستم می‌کنند از نتیجه همین کلی بودن قانون است. این خود قانون است که این راه را برای آن‌ها باز گذاشته است. به همین خاطر باید تمام تلاش‌ها را به خرج داد تا قوانین را به صورت جزئی نوشت و پای مصلحت و تشخیص را از آن کوتاه کرد.

آیا فقه را می‌توان قانون کرد؟ آیا می‌توان فقه را حقوق ملی کرد؟

فقه آرا و نظراتی هستند که مجتهدان و فقهاء با توجه به درک و فهم خود بدست آورده‌اند. فقه از اساس بر اساس تشخیص به دست آمده است. فقه جنبه‌ای الهی و ماورائی نیز دارد که همین موضوع آن را بیشتر تشخیصی و شخصی خواهد کرد، زیرا اعتباری از همیشه موضوع خدا و دنیای دیگر است که با غیر از تشخیص شخصی بدست نخواهد آمد. در حالی که قوانین بحث حقوق اجتماعی و دادستد آن‌هاست و جنبه‌های الهی و ماورائی در آن وجود ندارد.

منابع استنباط و احتیاد بسیاری از احکام فقهاء مصلحت و مصالح است. و این مصلحت پای تشخیص و شخص مصلحت‌اندیش را نیز به میان می‌آورد. در منابع

مصلحتی شخص مصلحت اندیش نیز دیده می‌شود و گاهی بزرگ و گاهی کوچک می‌شود، گاهی مقدس و گاهی نیز مورد تهمت و توهین قرار می‌گیرد. اینکه می‌بینم که فقهاء ما گاهی مقدس و گاهی تحقیر شده‌اند نتیجه همین است. آن‌ها چه خوب و چه بد دیده شده‌اند. پای آن‌ها در مصلحت‌اندیشی و تشخیص به میان آمده است. اگر گاهی گل‌ولای نیز با کفش‌های آن‌ها بوده‌است باعث شده که آن‌ها را با خود در مصلحت قاطی کنند. اینکه می‌بینم که فرهنگ عرب و رسم و رسومشان با فقهاء وارد فقه و دین شده است و ما نیز گمان می‌کنیم که جزء دین و فقه هستند، نتیجه همین نکته بسیار مهم است. اینکه می‌بینیم که نسبت به نژاد، رنگ و حتی اسم و نام‌های فرهنگی عرب تعصب نشان می‌دهیم از نتیجه همین نکته مهم است.

در مصلحت و مصلحت‌اندیشی گاهی اشخاص و تعصب و حرمت آن‌ها بسیار مهم‌تر از رعایت اخلاق و رعایت قوانین می‌شود. آری این خصوصیت مصلحت است که اشخاص در آن بزرگ و کوچک می‌شوند. به سهولت می‌توانیم از قوانین و حقوق عبور کنیم لکن اجازه هیچ توهینی به مصلحت‌اندیشمان نمی‌دهیم. اینکه در طول تاریخ ما برخی از خلفا و علما مورد حرمت قرار گرفته و برخی دیگر به وفور مورد تهمت قرار می‌گیرند نتیجه همین قضیه است.

فقه را نمی‌توان به صورت حقوق و قوانین در آورد. مبنای فقه تشخیص و مصلحت است که مجتهد با احتیاط و استنباط شخصی بدست می‌آورد. فقه برخلاف حقوق و قوانین جنبه‌های غیبی و ماورائی نیز دارد و همین آن را بیشتر مصلحتی و تشخیصی می‌کند و پای اشخاص مصلحت‌اندیش و تشخیصی را بیشتر و بیشتر به میان می‌آورد. مصادیق هر حکم و اجتهادی می‌تواند بسیار زیاد باشد و همین باعث اختلافات گسترده شده است. فقه را نمی‌توان یک نظر و یک رأی کرد، زیرا هر چیزی که جنبه‌های غیبی و ماورائی داشته باشد به وفور در آن نظرات و تشخیصات

شکل خواهد گرفت. خدا رحمت کند امام مالک که در زمان خود با پیشنهاد منصور، حاکم وقت مخالفت کرد و نگذاشت فقه او را قانون و حقوق ملی کند.

اینکه می‌بینیم که گاهی فرهنگ عرب با تمام مواردش برای حرمت و تعصب یافته نتیجه این است که با اشخاص مورد تقلید وارد ما شده‌اند و به همان اندازه بزرگ شده‌اند. اینکه می‌بینم که زبان عربی فراتر از حد و کاربرد خودش مقدس و بزرگ شده است نتیجه همین ورود ناخوانده است.

تمام تلاش باید صورت گیرد که حقوق و قانون از کلی بودن به صورت جزئی درآیند تا راه تشخیص و مصلحت‌اندیشی عقلا در آن پیدا نباشد که با پیدا شدن آن‌ها موارد اضافی دیگری با آن دیده می‌شود. در حقوق و قانون نباید افراد عقلا دیده شوند تا بهتر و عادلانه‌تر اجرا شوند.

شاید گفته شود که قوانین و حقوق نیز در بنیان پیشنهاد یک نفر خواهد بود، لذا ناچاراً آن فرد دیده می‌شود و گریزی از آن نیست.

در جواب می‌توان گفت که فقه جنبه‌های الهی و غیبی دارد و همین بیشتر باعث تشخیصی بودن و مصلحت‌اندیشی در آن می‌شود لکن حقوق و قانون این جنبه الهی و غیبی و پنهانی را ندارند، بلکه بحث روابط و معاملات و امور دینوی مردم است. از همین جهت جولان تشخیص و مصلحت‌اندیشی در آن محدودتر از فقه است. از جهتی دیگر زمانی که قانون و حقوقی از طرف شخصی پیشنهاد می‌شود برای قانونی شدن آن در مجلس به شور و مشورت گذاشته می‌شود و در صورت عاقلانه و منطقی دانستن آن به تصویب جمعی و مرحله قانونی شدن می‌رسد. یعنی زمانی که پیشنهادی حقوقی و قانونی مطرح می‌شود از طرف دیگر اعضاء مورد کنکاش عقلانی و منطقی قرار می‌گیرد و اگر اعضا آن را پسندیدند به تصویب و اجرا می‌رسد. به عبارتی دیگر زمانی که به تصویب رسید به معنای این است که آن پیشنهاد عقلا و منطقاً مورد پسند بوده است. به عبارتی دیگر آن

پیشنهاد عقلانی شده است. و اگر به تصویب نرسد کنار گذاشته می شود حال پیشانهد هر نابغه ای هم باشد مهم نیست.

نکته اینجاست زمانی که پیشنهادی در مجلس به شور و مشورت جمعی گذاشته می شود چه تصویب شود و چه نشود شخص پیشنهاد دهنده و نظر دهنده در آن دیده نمی شود. نمی گویند فلانی آن قانون را تصویب کرد بلکه می گویند مجلس آن را تصویب کرد. به عبارتی دیگر شخص نظر دهنده در لابلای شور و مشورت جمعی پنهان و گم می شود. این یکی از مهمترین نکات ارزنده مشورت جمعی است. در مشورت روح استبداد و تقس گرایی و بزرگ شدن اشخاص خشکیده می شود. در آن اشخاص چندان دیده نمی شوند، بلکه نتیجه و خروجی آن دیده می شود. پس نکته اول این بود که عرصه تشخیص در قانون و حقوق چندان گسترده نیست. نکته دوم هم اینکه با شور و مشورت و تصویب جمعی شخص و یا اشخاص در آن مطرح نیستند. زمانی که نظری مورد پسند عقلانی و منطقی افراد (نه مورد تقلید) قرار گیرد گویی اینکه آن نظر، نظر خود آن ها نیز هست. مهم آغازگر و پیشنهاد دهنده آن نیست، بلکه مهم مورد پسند عقلانی و منطقی قرار گرفتن آن است.

اما در فقه قضیه چنین نیست، زیرا از جهتی عرصه تشخیص و مصلحت اندیشی در آن بسیار گسترده است و از جهتی دیگر نیز نظرات و آرا فقهی به شور و مشورت جمعی گذاشته نمی شود. اجماع برای همین کار بود لکن موفق نبود و نتوانست نظرات و آرا فقهاء و علما به رای و مشورت گذاشته شود تا خروجی ها یکسان شود. آرا و نظرات فقهی در شور و مشورت جمعی گذاشته نشد از همین جهت افراد در آن دیده شدند و خود آن ها نیز با انواع متعلقاتشان وارد ما شدند. آن ها با خود نظراتشان آمدند و ابقا و ماندگار شدند. در کنار هر نظری سخنی از مجتهد آن نیز گفته شد و همینگونه تا بزرگ و بزرگ و مقدس شدند تا جایی که اگر شخصی

بخواهد نظری مخالف امام شافعی، مالک، ابوحنیفه، امام جعفر صادق بدهد مورد تکفیر و تفسیق قرار می‌گیرد.

یکی شدن‌ها و وحدت‌آرا در فقه اگر غیر ممکن نباشد کار بسیار سختی خواهد بود، زیرا مجال تشخیص‌ها در آن بسیار زیاد و گسترده است و همین آن را به سوی فردیت می‌کشانند نه وحدت. آرای فقهی مورد تقلید قرار گرفتند مورد عقلانیت، به همین خاطر به صورت مذاهب در آمدند. در تقلید کار عقلانی صورت نمی‌گیرد تا آن نظر نیز نظر خود شخص تأمل کننده قرار گیرد، بلکه مورد تقلید قرار می‌گیرد، آن هم شخص مجتهد و نظر دهنده است که مورد تقلید قرار گرفته است. یعنی در آرای فقهی و مذهبی شخص است که مورد تقلید قرار می‌گیرد نه خود نظر و رأی فقهی او، زیرا اگر نظر مورد تقلید باشد در آن صورت نیازمند تأمل عقلانی است که عموم مردم برای آن وقت نمی‌گذارند لکن شخص تأمل نمی‌خواهد از همین جهت از خود شخص تقلید می‌کنند. وقتی شخص مورد تقلید قرار می‌گیرد در تاریخ باقی می‌ماند و بیشتر و بیشتر دیده می‌شود و به دنبال آن نیز متعاقبات او نیز با خود آن وارد مقلدان مذهب او می‌شود. تفاوت اینجاست که در مجالس پسنشهاد و نظر یک شخص مورد پسند و یا رد عقلانی و منطقی اعضا قرار می‌گیرد لکن در مذهب مورد تقلید بدون سوال و تأمل قرار می‌گیرد.

اینکه مالک، ابوحنیفه، جعفر صادق، شافعی و ماندگار شدند. به این خاطر بود که آن‌ها دیده شدند و همراه با نظراتشان ماندگار شدند، زیرا خود آن‌ها نیز در نظراتشان ورود پیدا کردند و با هر تقلیدی بیشتر در آن رسوخ کردند.

لذا نباید درصدد آن بود که فقه را به صورت قانون و حقوق مردمی تصویب کرد. فقه عرص و جولان تشخیص تشخیص‌دهندگان و محل مصلحت مصلحت‌اندیشان است. از جهتی دیگر نمی‌توان فقه را به شور و مشورت جمعی گذاشت، زیرا آنچه تشخیصی و مصلحتی باشد محل اختلاف و تفرقه خواهد بود نه وحدت ملی.

نظری که مورد پسند و خرد عموم مردم قرار نگیرد نمی‌توان آن را به صورت قانون و حقوق همگانی درآورد، زیرا چیزی که مورد تأمل و عقلانیت عموم مردم قرار نگرفته باشد تقلیدی خواهد بود و پایه‌های تقلید نیز بسیار سست است و هر لحظه احتمال فرو ریختن آن وجود دارد. نمونه افغانستان بسیار نمونه واضحی بود. آنجا که آمریکا با ورودش طالبان را کنار زدند و به خیال خود دموکراسی را به آنجا می‌برند و بذر آن را می‌کارند. مدت ۲۰ سال ماندند و کار کردند اما به محض خروجشان به همان نقطه اول بازگشتند و دوباره طالبان سرکار آمدند. بذری که آن‌ها پاشیدند مورد تأمل و عقلانیت عموم مردم قرار نگرفته بود، آنجا هنوز خاک حاصلخیزی برای رشد دموکراسی نداشت. به همین خاطر نتوانستند دموکراسی را پیدا کنند و آن را قانون حقوق همگانی کنند. هیچ فقه و مذهبی را نمی‌توان قانون و حقوق همگانی کرد، زیرا مورد پسند عموم مردم نیستند. فقه و مذاهب عقلانی و خردمندانه تبعیت نمی‌شوند بلکه تقلیدی پیروی می‌شوند و همین نکته نمی‌گذارد که به صورت قانون و حقوق همگانی درآید.

❖ ثواب و عقاب فقهی

آنچه که فقه از ثواب و عقاب عبادات برای ما توضیح می‌دهد، ثواب و عقابی مجزا و خارج از انسان است. گویی اینکه تمام این ثواب و عقاب‌ها همه در مخزنی ماورائی جمع‌آوری می‌شوند و در روز قیامت شخص با آن‌ها روبرو می‌شود. یعنی اینکه آن‌ها در اینجا نتیجه نخواهند داشت بلکه هرچه دارند در روزه قیامت خواهد بود. به عبارتی دیگر گر چه ما در همینجا هیچ آثاری از اخلاق و ایمان عبادات نمی‌بینیم اشکالی ندارد، زیرا در جای دیگری ذخیره شده‌اند.

و اینگونه فقه عبادات را از اخلاق و ایمان جدا کرد. یکی از نتایجی که این جداسازی داشت این بود که عبادات از محک آزمایش محو شد. زمانی که نتایج عبادات ماورائی شد نمی‌توان صحت و سقم آن‌ها را دید و تجربه کرد. برای مثال

اگر کسی عباداتی داشته باشد اما در کنار آن هزاران جنایت و ظلم نیز انجام دهد خللی به عبادات و ثواب او وارد نمی‌شود و نمی‌توان ادعا کرد که عبادات او با ظلم‌ها محو می‌شوند، زیرا مگر غیر از این است که آثار آن ماورائی است و نمی‌توان آن را تحت آزمایش قرار داد. فقه عبادات را برای ما آسمانی و از دسترس خارج کرد. اگر کسی هر چقدر ظالم هم باشد لکن عباداتی چند داشته باشد نمی‌توان او را فردی بی اخلاق خواند، زیرا اساساً اخلاق نمی‌تواند ثمره و نتیجه عبادات باشد، بلکه ثمره و نتیجه عبادات ماورائی هستند و در جایی برای روزی ذخیره شده‌اند. اینکه می‌گوییم نمی‌توان گفت که عبادات او محل آزمایش قرار گیرد به این معنا نمی‌توان ادعا کرد که عبادات او با ظلم و ستم باطل شده است، زیرا عبادات برای نتایج و ثمرات دنیایی انجام نشده‌اند که اکنون بخواهند از بین برود. لذا با انجام ظلم عبادات از بین نمی‌روند و نمی‌توان چنین ادعایی نیز کرد.

این گامی نامبارک بود که فقه در جدا کردن عبادات از اخلاق و ایمان انجام داد، اتصال و ربط آن‌ها را با ایمان و اخلاق قطع کرد. این نوع نگاه و مشاهده فقهی نسبت به عبادات این باور را با شدت بیش از حد در میان قاطبه مسلمانان اعم از عالم و غیر عالم تحکیم بخشید. فقه در مورد عبادات یک نوع نگاه و مشاهده نامبارکی را برای ما معرفی کرد. نوع مشاهده و نگاه ما نسبت به عبادات هر طور که باشد ما با نتایج همان نوع مشاهده و نگاه روبرو می‌شویم. فقه به ما نگاه و مشاهده‌ای آسمانی و ماورائی در مورد عبادات تزریق کرد، از همین جهت اگر هزاران ظلم نیز داشته باشیم با انجام عبادتی گویی اینکه هیچ اتفاقی نیفتاده است. یعنی ما عملاً با نتیجه و ثمره نوع نگاه و مشاهده خود روبرو شده‌ایم. این باور اکثر مسلمانان اعم از عالم و غیر عالم است. اما بودند معدود کسانی که چنین نگاه و مشاهده‌ای به عبادات نداشتند از همین جهت آن‌ها نیز با نتایج و ثمرات نوع نگاه و مشاهده خود روبرو شدند. برای مثال غزالی نگاهی تزکیه‌ای و اخلاقی به عبادات داشت، از همین جهت می‌بینم که بیشتر از هر کس دیگری در این باب‌ها

سخن داشته و خود عملاً نیز چنین بوده است. کسی چون مولانا نگاهی عاشقانه به عبادات داشتند، از همین جهت رابطه عشق را با خداوند بیشتر از کس دیگری تجربه کرد. به عبارتی دیگر او با نوع نگاه و مشاهده خود روبرو بودند. تندروها و داعشیان نیز نگاه و مشاهده نمایندگی و وکلای خداوند در دنیا را نسبت به عبادات دارند، به همین خاطر به نمایندگی از او مطالبه‌گری می‌کنند و هر کس که دستورات او را انجام ندهد قتل عام می‌کنند. باری ما هر نوع نگاه و مشاهده‌ای نسبت به عبادات داشته باشیم با نتایج و ثمرات همان نوع نگاه و مشاهده خود روبرو می‌شویم. دنبال عشق الهی باشیم با عشق روبرو می‌شویم، دنبال اخلاق و تزکیه باشیم با همان روبرو می‌شویم، دنبال نمایندگی الهی باشیم و کیل و مطالبه‌گر حق خداوند خواهیم شد.

❖ وحدت فلسفی و وحدت فقهی

سال‌هاست که از وحدت و یکپارچگی تمام مذاهب و احترام به یکدیگر سخن گفته می‌شود، لکن هیچ توفیقی حاصل نشده است و به جای نزدیکی بیشتر دوری و نفاق به دست آمده است. سال‌هاست از یکی کردن آرا و نظرات فقهی سخن می‌گویند، اما هیچ نتیجه‌ای از آن بدست نیامده است.

آیا نظرات فقهی قابلیت ابطال یکدیگر را دارند؟ آیا فقه از درون خود وحدت خیز است؟ آیا وحدت درون فقهی باید شکل گیرد یا اینکه وحدت را باید خارج از جزئیات هر علمی بدست آورد؟ آیا از میان آن همه آرا و نظرات فقهی یکی درست و مابقی باطل است؟ آیا همه آن‌ها قابلیت صحیح بودن را ندارند؟

به نظر می‌رسد که هنوز که هنوز است وحدت مذاهب از یک تئوری فلسفی و منطقی پشتوانه نمی‌گیرد و مدام سعی می‌شود که اخلاقی و یا درون فقهی این وحدت شکل گیرد. اگر تا کنون یک تئوری منطقی و فلسفی حامی این وحدت می‌بود شاید تاکنون نتایج بهتری حاصل می‌شد.

فقهاء ما وقتی به دنبال وحدت هستند از درک و داریت و رفتار بزرگانشان با یکدیگر می‌گویند. یعنی تاریخ رفتار بزرگان و علمای گذشته با یکدیگر را بیان می‌کنند. می‌گویند فلان بزرگ ما با فلان بزرگ شما دوست بودند، این شاگرد او بود و یا او شاگرد این بود و..... یعنی با ذکر تاریخ می‌خواهند که اختلافات را کم کنند.

برخی دیگر از فقهاء درصدد این بر می‌آیند که تاریخ و چالش‌های گذشته را با انکار یا تصحیح حل و فصل کنند. چالش‌های گذشته را استخراج می‌کنند و با چارچوب امروزی آن را جراحی می‌کنند و در نهایت می‌گویند دیدید که این موضوع در گذشته نیز اینگونه نبوده است. و یا می‌گویند که این موضوع اصلا در گذشته رخ نداده است. آن‌ها مدام به دنبال توجیه و تطبیق رفتار بزرگان و علماء هستند تا بلکه نشان دهند که این سطح از اختلافات روایت شده در تاریخ کذب و دروغ بوده است.

برخی دیگر از فقهاء با ذکر مشترکات و زیاد بودن آن‌ها نسبت به موارد اختلافی درصدد وحدت مذاهب بر می‌آیند. یا می‌گویند که ما در اصول وحدت داریم و اختلافات ما تنها در موارد فقهی و جزئی است. اینگونه دل‌ها را اندکی چند گرم می‌کنند تا جریان وحدت را ایجاد کنند.

برخی دیگر از فقهاء که واقعی‌تر هستند می‌گویند که درست است که ما اختلاف داریم لکن ما نظر خودمان را ۹۰ درصد درست می‌دانیم و ۱۰ درصد احتمال خطا برای آن قائل هستیم. در مقابل نیز ۱۰ درصد احتمال صحیح بودن برای نظر شما قائل هستیم و ۹۰ درصد احتمال خطا.

برخی دیگر که سیاست زده شده‌اند با توجه به منافع شخصی و جمعی و یا من باب رعایت مصلحت و تقیه درصدد وحدت و نزدیک شدن هستند و از تاریخ نیز برای خود دلایلی خواهند آورد. این افراد هرگز قابل پیش‌بینی نخواهند بود و هر لحظه که ورق برگردد منکر رفتار قبل خود خواهند شد.

مشکل بزرگی که بر سر راه وحدت وجود دارد این است که فقهاء و مذاهب قائل دو به گزاره‌ای بودن و یا صحیح و باطل آرا و نظرات فقهی هستند. آن‌ها اگر در موضوعی ۱۰ نظر فقهی وجود داشته باشد یک نظر آن را درست و ۹۱ باقی مانده را نادرست می‌دانند. آن‌ها همیشه قائل به نظر صحیح هستند و خلاف آن، هرچه که باشد و هرچقدر که باشد را نادرست و باطل می‌دانند.

بسیار عجیب است فقهاء و علمای ما در گذشته به صورت شخصی و فردی نیز رویه مشخص و یکدستی در این استدلال‌ات نداشته‌اند. هر وقت با بزرگ بودن طرف مقابل روبرو می‌شدند دست به توجیه می‌زدند. در همانجا که می‌بایست طبق قاعده خود نظر طرف مقابل را باطل می‌دانستند قاعده‌ای دیگر را به میان می‌آوردند و در آنجا که طبق قاعده خود می‌بایست نظری را صحیح می‌دانستند قاعده‌ای را برای ابطال آن به میان می‌آوردند. بسیار انگشت شمار پیدا می‌شود فقهاء و علمایی که یک رویه منسجم و یکدست در تمام استدلال‌اتشان داشته باشند. برای مثال می‌گویند که ما فقط در فقه و جزئیات با هم اختلاف داریم در حالی که می‌بینند در تمام مسائل از اصول گرفته تا جزئیات اختلافات وجود دارد. مگر نه اینکه کفر و ایمان و شرک جزء اصول هستند. در حالی آن‌ها هم تعریف کفر و ایمان و شرک اختلاف دارند و هم در تعیین مصادیق آن. می‌گویند نظر طرف مقابل احتمال صحت نیز دارد گرچه می‌بینیم که وقتی به پای قضاوت می‌رسد آن را

کفر و گمراهی می‌دانند. خلاصه اینه آن‌ها خود قواعدی را بنیان نهاده‌اند که تمام جزئیات فقه را دربر نمی‌گیرد.

علمای ما از نتایج دو گزاره‌ای شدن نظرات فقه به صحیح و باطل نیز غافل بوده‌اند. آن‌ها خود صحیح و باطل را منطبق با حلال و حرام دانسته‌اند. یعنی هر آنچه را که صحیح است مساوی با حلال است و هر آنچه که باطل است مساوی با حرام است. این قضیه نتایج خطرناکی به دنبال دارد، زیرا با معتقد باشیم که از میان ۱۰ نظر فقهی در یک موضوع، یکی صحیح و حلال است و مابقی باطل و

حرام هستند. این نتیجه دو گزاره‌ای کردن و باز کردن پای دو گزاره صحیح و باطل یا حلال و حرام به نظرات و آرای فقهی است. نتایجی دارد که ما خود نیز وجود آن‌ها استنکاف می‌کنیم. برای مثال شافعیه وجود دو شاهد را در عقد نکاح لازم و ضروری می‌دانند. یعنی عقد نکاح را با وجود دو شاهد صحیح و حلال می‌دانند، در حالی که مالکیه وجود شاهد را لازم نمی‌دانند و عقد نکاح را بدون آن نیز صحیح و حلال می‌دانند. لذا از نظر شافعیه می‌بایست که مالکیه دچار کار باطل و حرامی شده باشند. یعنی میلیون‌ها نفر که مذهب مالکی دارند نظر حرام و باطلی دارند. از جمله این نظرات در فقه بسیار زیاد هستند. نکاح تحلیل را برخی از فقهاء حلال و صحیح می‌دانند در حالی برخی دیگر حرام و باطل می‌دانند. نتیجه دو گزاره‌ای کردن اوصاف نظرات و آرا فقه همین است وقتی پاصحیح و باطل به فقه باز می‌شود.

حلال و حرام و صحیح و باطل اوصافی هستند که طی قضاوت ما در مورد نظر و آرا فقهی فقهاء به آن‌ها داده می‌شود. نظرات و آرا فقهی تا زمانی که احتیاد و استنباط می‌شوند چنین اوصافی ندارند لکن زمانی که به عرصه نقد و تحلیل می‌رسند ما آن‌ها قضاوت خواهیم کرد. قضاوت به صحیح و باطل یا حلال و حرام. ما آن‌ها تجزیه و تحلیل نخواهیم کرد بلکه آن‌ها را قضاوت خواهیم کرد.

صحیح و باطل و حلال و حرام حکم نیستند بلکه اوصاف قضاوتی هستند که ما طی وجود شرایطی و یا در عدم آن‌ها به آن‌ها نسبت خواهیم داد. هر چند که حرام جزء احکام پنجگانه است لکن حلال اینگونه نیست و جزء احکام پنجگانه نیست.

دایره توسعه بیش از دو نظر در توصیف صحیح و باطل نمی‌گنجد، زیرا مقولات کیفی توسعه کیفی ندارند و بیشتر از دو سو برای آن‌ها نمی‌توان متصور شد. از همین جهت نمی‌توان بیشتر از دو نظر در آن‌ها گنجانده آن هم یکی به نام صحیح و دیگری هم به نام باطل. مقولات دوگزاره‌ای معمولاً در مقابل و عرض یکدیگرند

نه در طول هم. درحالی که می‌بینم که در تمام مسائل فقهی پیش از چند نظر وجود دارد و نمی‌توان با این دو مقوله آن‌ها را پوشش داد. لذا باید از مقولات دیگری استفاده کرد، مقولاتی که کیفی هستند و می‌توان آن‌ها را در سطح‌های مختلف پوشش نداد و مجبور نبود که حتماً یکی را درست و مابقی را نادرست دانست. این اجحاف بزرگی در حق نظرات و آرا است که ما تنها یکی را درست و محل عمل قرار دهیم و بقیه را همه حذف کنیم و یا بی اهمیت نشان دهیم.

مقولاتی چون خوب و خوب‌تر و یا بد و بدتر می‌توانند این پوشش را انجام دهند، زیرا مقولاتی کیفی هستند و درجات بسیار زیادی دارند. و می‌توان هر نظری را در درجه از صحت و سقم قرار داد. نظرات در عرض هم نیستند، بلکه در طول هم هستند. حتی آن دو نظری که بسیار با هم نیز اختلاف دارند باز هم در طول یکدیگرند نه در عرض، زیرا آن نظری که مخالف است صحت آن را بهتر نشان می‌دهد. صحت یک چیز همیشه با موافقان خود بروز پیدا نمی‌کند، بلکه با نظرات مخالف بهتر و بیشتر می‌توانند صحت آن را محرز کنند.

اینگونه دیگر مجبور نیستیم که از میان چند نظر فقهی در یک موضوع واحد یکی را حلال و مابقی را همه حرام و باطل بدانیم. مجبور نیستیم که دیگر خیلی را متهم به گناهکار و کفر نسبت دهیم. وحدت مذاهب فقهی با تز دو گذاره‌ای کردن نظرات فقهی و صحیح و باطل دانستن‌ها آن‌ها ایجاد نمی‌شود، بلکه باید از توصیفاتی کیفی استفاده کرد که این خصوصیات را نداشته باشد.

از خارج نیز می‌توان به گونه دیگر برای تئوری سازی وحدت تلاش کرد. و آن هم این است که حقوق بدهی و اولیه انسانی مقدم بر دین و مذاهب هستند. هر انسانی با توجه به حق اولیه خود حق انتخاب هر نظر و مذهبی را دارد. و با انتخاب هر نظری نمی‌توان او را از هیچ حقوقی محروم کرد. این انتخاب زمانی معنا دارد که کسی را از هیچ حقوقی محروم نکرد، لکن زمانی که شخصی با انتخاب نظری از برخی از حقوق اجتماعی دیگر محروم شود این به معنای حق برخورداری نیست.

حق انتخاب مقدم بر خود نظرات فقهی است. باطل و صحیح بودن نظرات فقهی پس از حق انتخاب مطرح می‌شود. وقتی حقی برای کسی ثابت می‌شود برای دیگران نیز ثابت شده است.

نکته اول اینکه وقتی شخصی حق دارد که نظری را انتخاب کند این حق برای دیگران نیز ثابت می‌شود. نکته دوم اینکه وقتی حق باطل دانستن برای شخصی ثابت می‌شود خود به خود برای دیگران نیز ثابت می‌شود. تمام این موارد مقدم بر تجزیه و تحلیل نظرات و آرا فقهی است. یعنی مقدم بر صحیح و باطل بودن خود نظرات فقهی است. یعنی بحث صحیح و باطل بودن نظرات فقهی نیست، بلکه قضیه حقی است که مقدم بر این گام است. مگر غیر از این است که باطل و حق دانستن هر نظری با توجه آنچه هست که طرف نقاد خود دارد و آنچه که او دارد هرگز یقینی نیست بلکه در مقابل حق مسلمی است که طرف مقابل در گام اول دارد.

شخصی وقتی نظر و آرای طرف مقابل را خطا می‌داند تنها در دایره نقد و تجزیه و تحلیل می‌تواند چنین کاری انجام دهد و نمی‌تواند وارد دایره توهین، تکفیر و حذف فکر و آرای او شود. اگر چنین حقی برای او ثابت شود قطعاً برای دیگران نیز خود به خود ثابت می‌شود. آنچه که یک نفر دارد تماماً با توجه به درک و چارچوب خود آن را صحیح می‌داند و آنچه را که خطا می‌داند باز هم با توجه به درک و چارچوب خودش خطا می‌داند. لذا هرگز به صورت قطعی نمی‌تواند آرا و نظریات دیگران را باطل و حذف شده بداند.

نکته بسیار مهمی که در اینجا وجود دارد این است نظرات و آرای فقهی و فکری نمی‌توانند ابطال کننده یکدیگر باشند. اگر چنین می‌بود آری به سهولت می‌توانستیم نظر قطعی را پیدا کنیم. لکن در حوزه‌های علوم انسانی از جمله فقه نمی‌توان آرا و نظرات مخالف فقهی را ابطال کننده یکدیگر دانست. یعنی اگر در یک موضوع چند نظر مخالف وجود داشته باشد نمی‌توان یکی را ابطال کننده دیگر

نظرات دانست، زیرا زمانی ابطال کننده خواهد بود که در تمام جهات نقیض آن نظر مخالف باشد در حالی که چنین نیستند. از جهتی دیگر زمانی ابطال کننده خواهد بود که دو گزاره‌ای باشد لکن در همانطور که گفتیم در میان نظرات فقهی دو گزاره‌ای بودن وجود نداشته است. لذا ابطال شدن نیز رخ نخواهد داد.

برای مثال زمانی که نور با زوایه چون ۹۰ درجه بر سطحی می‌تابد با همان زوایه منعکس خواهد شد. اگر زمانی مخالف این قانون را مشاهده شد و دیدیم که با زوایه ۸۰ درجه منعکس آن وقت قانون اول ابطال می‌شود. چنین قوانین طبیعی را به سهولت می‌توان آزمایش کرد و نقیض و ابطال کننده آن‌ها را دید. وجود خلاف این قانون باعث تحکیم و اثبات قطعیت آن قانون می‌شود. این زمانی است که می‌توان در خارج خلاف آن را به سهولت مشاهده کرد. لکن در مسائلی چون فقه چنین چیزی ممکن نخواهد بود، زیرا در خارج چیزی وجود ندارد که نقیض و ابطال کننده آرا و نظرات فقهی باشد و بتوان از طریق آن صحت و سقم آن را آزمایش کرد. شاید گفته شود که نصوص و متون دینی و شرعی نقیض، ابطال کننده و محل آزمایش صحت و سقم نظرات و آرا فقهی و فکری هستند، لکن چنین نیست، زیرا آنچه که ما نصوص و متون دینی و شرعی می‌نامیم تا اثبات وجود آن‌ها صحیح است لکن وقتی به مرحله آزمایش عملی و ابطال کنندگی ما می‌رسند ما از آن‌ها همانی را خواهیم دید که خود برداشت می‌کنیم. یعنی با برداشت خود نصوص دینی می‌خواهیم برداشت دیگری را ابطال کنیم نه با خود نصوص. از همین جهت قضیه هیچ تغییری نخواهد کرد. قبلا از امام شاطبی هم نقل کردیم که می‌گفت برداشت ما حتی از نصوص جزئی اجتهاد است. به همین خاطر آرا و نظرات فقهی نمی‌توانند به طور قطع یقین ابطال کننده و نقیض یکدیگر باشند. چطور از این اصل درون فقهی که گویایی این موضوع است غافل شده‌ایم که می‌گوید: «الاجتهاد لا ینقض بالاجتهاد او بمثله» یعنی اجتهاد با یک اجتهاد دیگر و یا نمونه آن باطل نمی‌شود» معنای این اصل تفسیری است که

گفتیم اجتهاد نمی‌تواند نقیض و ابطال کننده دیگر نظرات باشد. می‌توان روشننگر و کمک کننده آن باشد لکن نمی‌تواند ابطال کننده آن باشد. از حضرت عمر پرسیدند که چطور در گذشته چنین نظری دادید و امروز نظری دیگری دارید و جالی اینکه نظر قبلی را با نظر جدیدتان نقض نمی‌کنید؟ در جواب گفت آن نظرم با توجه به شرایط آن زمان بود و این نظرم نیز با توجه به شرایط امروز است.

علوم سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، روانشناسی و..... همین اصل بر آن‌ها حاکم است. نمی‌توان در خارج ابطال کننده و نقیضی قطعی علیه آن‌ها پیدا کرد. از همین جهت باید بسیار محطاط بود. تنها چیزی که می‌توان در ضعف یک نظر سیاسی، اقتصادی و..... مشاهده کرد این است که ببینیم این نظر کارایی چندانی ندارد یا بر مردم فشار خواهد آورد. نظرات علوم طبیعی و تجربی را دانشمندان آزمایش عملی می‌کنند و صحت و سقم و نقض آن‌ها پی می‌برند لکن محل آزمایش علوم انسانی و از جمله فقه چنین محلی نیست بلکه از نتیجه‌ای که خواهد داد خواهیم فهمید مفید است یا نه. به عبارتی دیگر محل آزمایش علم انسانی پس مشاهده نتیجه آن‌هاست در حالی که در علوم طبیعی و تجربی نیازی به مشاهده نیست بلکه در همان زمانی که نظریه است می‌توان با آزمایش عملی صحت و سقم آن را محرز کرد.

این تئوری باید پشتوانه وحدت مذاهب قرار گیرد. باید بپذیریم که حقوق مسلم انتخاب مقدم بر آرا و نظرات درون فقهی است. حق ابطال و حق دانستن نیز مقدم بر صحت و سقمی که با تجزیه و تحلیل درون فقهی به دست خواهد آمد. از همه مهتر اینکه آرا و نظرات فقهی نمی‌توانند نقیض و ابطال کننده یکدیگر باشند. وقتی نمی‌توانند ابطال کننده باشند به تبع آن نیز توهین، تفسیق، تکفیر و حذف باطل خواهند شد. هستی و طبیعت در خارج در مسائل فقهی چیزی ندارند که ما بخواهیم آرا و نظرات فقهی را با آن هماهنگ و موازنه کنیم.

