

تأثیر نگاه فردی و اجتماعی به دین در استنباط احکام فقهی

نوع مقاله : مقاله پژوهشی

نویسنده

محمد عشایری

چکیده

در شماره شصت و هفتم این فصلنامه مقالهای با عنوان «تأثیر نگاه فردی و اجتماعی به دین در استنباط احکام فقهی» به چاپ رسید که با ورود به حیطه «فقه اجتماعی» ذهن صاحب این قلم را با پرسشهایی مواجه کرد: پرسشهایی از این دست که یکپارچهنگری به موضوع و ملازمات اجتماعی آن (که در مقاله از مؤلفهای فقه اجتماعی برشمرده شده) به چه معنایی است؟ قلمرو آن کجاست و تقيیدپذیری آن در چه حدی است؟ آیا عبور از اطلاق و تقيید لفظی به سوی اطلاق و تقيید ملاکی - که از سازوکارهای دستیابی به فقه اجتماعی قلمداد شده - سازوکار قابل قبولی است؟ و... این نوشتار با نگاه به اینگونه پرسشها، مقاله مزبور را واکاوی خواهد کرد.

کلیدواژهها

فقه اجتماعی، تشبیب، انصراف، قدر متیقن در مقام بیان، اطلاق لفظی، اطلاق ملاکی

مقدمه

یکی از مهمترین هدفهای انتشار کتابها و مقالات مرتبط با آرمان «تحول فقه» این است که بخشهای سنتیتر حوزه فقه با دغدغه تحول، دست دوستی دهند؛ اما نحوه پرداختن به فقه اجتماعی (یا هر زاویه جدیدی در دانش فقه) نباید به گونهای باشد که نگرانی و بیاعتمادی علمی شیفتگان فقه سنتی و متولیان آن را - که از سر احساس مسئولیتی قابل درک، خود را موظف به حفاظت از فقهت موجود (نه وضع موجود فقهت) میدانند - برانگیزد؛ چراکه برانگیختن چنین حساسیتهایی، عملی شدن آرمان تحولخواهی فقهی را از اهدافش دورتر خواهد کرد.

از این رو شایسته است گفتمان این نوشتارها در عین برخورداری از دلسوزی و شفقت منتقدانه نسبت به فقه سنتی (که مقتضی دست نهادن بر روی کاستیهای آن است)، از اقرار منصفانه به تواناییها و داراییهای آن نیز دور نباشد. چنین اقراری نهنها موجب اعتمادسازی و حساسیتسوزی بخش سنتیتر حوزه فقهت به آرمان تحولخواهی و نوشتنهای مرتبط با آن میشود، که از جهاتی دیگر نیز قرین احتیاط است، چراکه این مقالههای کوتاه که به زبان فارسی نگاشته میشود هم در دسترس کسانی قرار میگیرد که با داراییها و تواناییهای گفتمند فقه ناآشنا هستند و هم در اختیار غرضوران فرستاد. از دیگر سو شایسته است در این وادی علمی قلم به گونهای بگردد که از آداب ادب در پیشگاه اندیشمندان دور نگردد.

پیش از ورود به محتوای علمی مقاله «تأثیر نگاه فردی و اجتماعی به دین در استنباط احکام فقهی» سزاوار است توجه نگارنده محترم آن به دو تذکر دوستانه جلب شود:

1. در آغاز مقاله برای نشان دادن ابعاد فردی و اجتماعی فقه، مثال «امام و مأموم شدن دو دوستی که در لباس مشترکشان منی یافتند»، به عنوان نمونهای از نگاه اجتماعی فقه سنتی به مکلفان مطرح شده و در توضیح آن گفته شده است که چون این نگره در دانش فقه غالب نیست، باید به فکر اصولی جدید برای فقهی جدید بود. بهتر بود نویسنده به جای آنکه از آغاز تا پایان مقاله، دانش فقه را به تهی بودن از چنین نگرهای متهم کند، با جستاری بیشتر در دانش فقه نمونهای دیگری از نگاه اجتماعی فقه سنتی به مکلفان را بیابد و به جای پیشنهاد «تأسیس فقه و اصولی جدید» دانشوران فقه را به «توسعه دادن چنین نگرهای در فقه» دعوت کند. برتری این شیوه بر شیوههای که نویسنده در پیش گرفته، این است که هر چند نگاههای تحولخواه میتوانند واقعاً در اندیشه تغییراتی بنیادی در دانش فقه باشند، اما باید بدانند که یکی از استدلالهای کنیابآمیزی که فقیهان از دیرباز در نقد دیدگاه یکدیگر به کار میبرد هاند این بوده است که «فلان دیدگاه مستلزم تأسیس فقه جدیدی است!» بسامد بالای این استدلال طعنآمیز در دانش فقه، نشانه آن است که در ذهن و زبان فقیهان، کلمه «فقه جدید» ارزش مثبتی ندارد؛ بنابراین تحولخواهان در کمک به بالندگی دانش فقه به جای آنکه شیب تغییرات را به سوی فقهی جدید که مستلزم کنار رفتن فقه کهن و برانگیختن حساسیتهایی خاص است تند کنند، باید مسئله را به گونهای طرح کنند که دانش فقه خودش و همراه با همه متولیان (یا دستکم بسیاری از متولیان) و در یک شیب ملایم اما واقعیتگرا تحول یابد، تا نه با حساسیتهای متولیان آن روبهرو شوند و نه گرفتار خطاهای شتابزدگی شوند. به بیان کوتاهتر، فقه را نمیتوان تغییر داد بلکه باید کمک کرد تا خودش تغییر کند.

2. نگارنده - چنانکه از محتوای مقاله پیداست - از رفیقان و شفیقان اندیشه فقهی است. همین شفقت و رفاقت مانع از آن میشود که به گستاخی (همراه با قبح فاعلی) در آستان فقیهان متهم شود؛ اما به هر حال وقتی در بحث «درجات حرمت و کراهت» مینویسد: «هنگام بیان حکم امور اجتماعی یا هنگام شنیدن آن نباید چون کودکی [!] باشیم که تنها دو مفهوم خوب و بد را میدانند...» باید پذیرفت که سهوی در قلمش روی داده و آن رفیق شفیق با تشبیه کردن دانشوران به کودکی [نادان] بیآنکه خود بخواهد (یا حتی بداند) از مرکز دایره شفیقان و رفیقان کمی دور شده است. چنین سهوی چند صفحه پیش در ذیل عنوان «نتیجه» نیز از قلم نگارنده سر زده است؛ چراکه در آنجا نیز گفته است: «... باید اصول و مبانی جدیدی تدوین کرد تا آن اصول و مبانی، ما را از انحراف [!] و کجفهمی [!] و تفسیر به رأی نمودن دین [!] باز دارد...» گویا قواعد دانش اصول کنونی، فقیهان را به سوی چنین فهمی از دین میکشاند!

نگاهی به ساختار مقاله

مقاله یادشده ابتدا در ریشهیایی مشکل «غلبه نگاه غیراجتماعی به مکلفان در دانش فقه» به سراغ دانش اصول میرود و نتیجه میگیرد که برای تغییر کردن فقه از فقهت فردی به فقهت اجتماعی، باید اصولی که فقهت کنونی براساس آن سامان میگیرد، تغییر کند.

هر چند نگارنده در فرجام مقاله، نتیجه مقاله را ارائه نکرده، اما روند بحث بدین ترتیب است که پس از این ریشهیایی با طرح طولانی (!)

مثال آرمایشگاه، «نگاه آرمایشگاهی به موضوعات فقهی» را به چالش کشیده و سه مثال فقهی را بررسی کرده است: تشبیب، سینما، ساز و آواز و رقص. در بخش پایانی و اصلی مقاله نیز سه سازوکار برای تغییر دادن دانش اصول از اصول فقه فردی به اصول فقه اجتماعی ارائه شده که عبارتند از: درجه بندی حرمت و کراهت، تمسک به اطلاق، و ملاکگیری.

پرسشهایی درباره محتوای مقاله

الف) چیستی فقه اجتماعی

از آنجا که در این مقاله فقه اجتماعی به روشنی تعریف نشده و قلمرو آن نیز مشخص نشده، جای این پرسش باقی است که آیا فقه مطلوب فقهی است که فقط به صورت اجتماعی به مکلف نگاه کند، یا فقهی است که هم نگاه اجتماعی به مکلف دارد و هم جایگاه فقه فردی محفوظ میماند؟ نویسنده باید توضیح میداد که جایگاه فقه فردی در آن فقه جدیدی که درصدد پیریزی‌اش است، کجاست؟

ب) جایگاه‌شناسی یکپارچنگری به یک موضوع و لوازم آن» در فقه اجتماعی

این مسئله که در فقه اجتماعی فقیه باید فرد را در میان جامعه ببیند، مؤلفه قابل قبولی است. از این رو نویسنده مقاله را در ارائه چنین مؤلفه‌ای برای قوام فقه اجتماعی باید ستود: اما لزوم یکپارچنگری به موضوعات فقهی و نظامواره دیدن مسائل فقهی که نگارنده به عنوان مؤلفه دوم فقه اجتماعی بیان کرده، پرسشهای ذیل را به وجود میآورد:

1. درست است که هر موضوع فقهی ملازمات و مقارناتی دارد که نگاه فقیه به آنها در چیستی حکمی که صادر میکند اثر دارد، اما ملازماتی هم در اطراف یک موضوع وجود دارند که توجه به آنها در اصدار حکم شرعی هیچ جایگاهی ندارد. بنابراین ملازمات به دو قسم تقسیم میشوند: ملازمات جداییپذیر: و ملازمات جداییناپذیر. البته لوازمی هم هستند که عقلاً جداییپذیر و عرفاً جداییناپذیرند: از این رو ملاک جداییپذیری و جداییناپذیری نیز باید روشن شود.

بنابراین انتظار این بود که ابتدا در بین گونهای ملازمات، گسست لازم ایجاد و روشن میشد که دقیقاً کدام گونه از آنها در استنباط حکم شرعی اثر دارند و کدام یک بی‌اثرند؟! از سوی دیگر در این بحثهای پیرافقهی که بومی دانش فلسفه فقه هستند، فیلسوف فقهت باید ریشه‌یابی کند که چرا توجه فقیه به برخی از ملازمات موضوع در استنباط حکم مؤثر و توجه به برخی دیگر بی‌اثر است؟ و ملاک اثرگذار بودن یا بی‌اثر بودن لوازم یک موضوع در استنباط حکم آن موضوع چیست؟ به عبارت دیگر، فقیه از کجا باید بداند که در فرایند استنباط حکم شرعی یک موضوع به کدام لوازم آن موضوع توجه بکند و به کدام یک توجه نکند؟!

2. آیا یکپارچنگری به موضوع و لوازم آن همیشه ضروری است یا گاه مواردی هم پیش میآید که فقیه اگر در استنباط حکم به لوازم موضوع توجه کند، نهایتاً به فقه اجتماعی نزدیک نمیشود بلکه از آن دور هم میشود؟ در چنین مقالاتی برای پرهیز از کلیگویی، این استثنائات به صورت روشن باید بیان شوند.

ج) پرسشهایی درباره نمونهای سبگانه

نویسنده، تشبیب، سینما و رقص را به عنوان سه نمونه از موضوعهایی که فقیه در بررسی آنها به لوازم موضوع توجه نکرده و در نتیجه از فقه اجتماعی دور شده مطرح کرده است. در این باره چند پرسش وجود دارد:

1. تشبیب

نگارنده مدعی است که در تشبیب (غزلسرایی درباره زیباییهای یک زن مؤمن و آشنا)، فقیهان بدون توجه به لوازم موضوع، فتوا به جواز داده‌اند: در حالی که تشبیب موضوعی است که خود به خود با هتک حرمت یک زن شناخته شده، تحریک بیبندوباران به سوی حریم او، و ایذاء او همراه است و فقیهی که بدون توجه به این مقارنات درباره موضوع تشبیب فتوا میدهد، در حقیقت درباره تشبیبی فتوا داده است که نه در فضای اجتماعی جامعه وجود خارجی دارد و نه مورد استفتای مکلفان است.

شایسته بود نویسنده از فقیهی که چنین فتوایی صادر کرده، یاد و منبع فتوا را ذکر میکرد. جستارهای فقهی نشان میدهد که درباره تشبیب دو دیدگاه وجود دارد: گروهی از فقیهان مانند شیخ انصاری¹ تشبیب را حرام میدانند، و گروهی دیگر مانند محقق خوئی² تشبیب را متعلق حکم شرعی خاصی نیافته و فتوا داده‌اند که اگر تشبیب همراه با هتک و آزار و تحریک بیبندوباران باشد، حرام است. ظاهراً انتقاد نویسنده فقط متوجه دسته دوم از فقیهان است که به جای تشبیب، هتک زنان مؤمن و ایذاء آنان و تحریک بیبندوباران به سوی آنان را حرام دانستند.

بنابراین بهتر بود در این مقاله همه فقیهان به صدور چنین فتوایی متهم نشوند، بلکه خاطر نشان میشد که برخی فقیهان بدون توجه به لوازم موضوع، چنین فتوایی را صادر کرده‌اند. اما پرسش اساسی این است که نویسنده بر چه مبنایی ادعا میکند «تشبیب بدون هتک و تحریک بیبندوباران» اصلاً در جامعه وجود خارجی ندارد؟!

برای روشنتر شدن پرسش نکاتی را بیان میکنیم:

اولاً، همانگونه که عکاسان از همسران و دختران و دیگر محارم خود عکسهای تهیه میکنند و آنها را به صورت خصوصی نزد خود نگه میدارند، شاعران نیز درباره روابط خود و همسرانشان شعر میگویند. این یک واقعیت خارجی است که هرکس با خلوت شاعران آشنا باشد آن را درمییابد. شاعران بسیاری احساسات عاشقانه خود به همسرانشان را در قالب شعر بیان میکنند و غالباً همسرانشان از آنان چنین انتظاری دارند، ولی این اشعار مانند عکسهای خانوادگی محدودیت دارند. بنابراین نویسنده نمیتواند ادعا کند که تشبیب

بدون ایذاء و تحریک ببیند و باران در خارج وجود ندارد و صرفاً یک فرض آزمایشگاهی است. نگاه اجتماعی باید نگاهی وسیع‌نگر باشد که همه ابعاد و زوایای پیدا و پنهان یک موضوع را در جامعه بباید، نه نگاهی حصرگرا که فقط شامل بخشی از ابعاد یک موضوع باشد. پس گویا فقیهانی که تشبیب خانوادگی شاعران را هم در جامعه در نظر گرفتند و حکم فقهی تشبیب را با توجه به آن بیان کرده‌اند، نگرهای گسترده‌بین و در نتیجه اجتماعی‌تر داشتند.

ثانیاً، زبان هنر، زبان کتم و افشا است و در آن ظرفیتهای زیادی وجود دارد. یک شاعر میتواند تشبیب درباره همسرش را به گونهای بسراید که حتی در میان شعری که انتشار عمومی یافته قرار بگیرد؛ اما باز هم همه خوانندگان آن را متوجه نشوند، بلکه فقط خودش، همسرش و خوانندگانی خاص آن را دریابند. یکی از شاعران متعدد و فقید انقلاب اسلامی - که به گفته مقام معظم رهبری «در گذشتش برای ایشان و همه ارباب ادب خسار تبار بود»³ و «در گذشت او آرزوهایی را خاک کرد»⁴ و «از نخستین رویشهای انقلاب بود»⁵ - در کارنامه خود اشعاری با ردیف یا قافیه «آیه» و با مضامین آیینی و انقلابی دارد؛ اما تنها کسانی که با این شاعر آشنا ترند و از نام دختر وی آگاهاند، میتوانند دریابند که وی در خفای آرایه توریه، ارتباط عاطفی خود و دخترش را به مثابه معنایی دوم در نهم معنای اول شعرهای انقلابی و دینی پنهان کرده است؛ جالب اینکه همین شاعر در خفای آرایه توریه، در شعر عرفانی دیگری حتی با همسر خویش نیز مخفیانه سخنان محبت‌آمیزی گفته است که تنها برای خوانندگان معدودی قابل درک است؛ اما هیچیک از این اشعار موجب هتک این همسر و دختر یا ایذاء آنان نشده است. ذکر این دو نمونه، شاهدهی بر این مدعاست که شاعران حتی در شعر منتشر شده خود هم میتوانند لطایف خصوصی و خانوادگی را از اغیار کتمان کنند و هم برای خوانندگان ویژه‌ای افشا کنند. بنابراین نمیتوان پذیرفت که هرگونه تشبیبی موجب تحریک ببیند و باران میشود؛ چون همه ببیند و باران در همه شعرها نمیتواند تمام لایه‌های معنای شعر را دریابند. شایسته بود نگارنده مقاله مفهوم عام تشبیب را در برخی از مصادیقش - که همان اشعار شاعران عرب‌انگوست - خلاصه نکند؛ چون چنین نگاهی به معنای تشبیب، برآمده از لغزیدن در مغالطه «خلط مفهوم با مصداق» است.

2. حکم رقص و سینما

نویسنده بر فقیهان خرده گرفته است که وقتی در جامعه رقص بدون موسیقی وجود خارجی ندارد، چرا آنان حکم رقص را بدون در نظر گرفتن این لازم‌ه جدایی‌ناپذیرش بیان کرده‌اند؟! این ادعا که «رقص بدون موسیقی وجود خارجی ندارد» با این پرسشها مواجه است:

1. هنگامی که نویسنده از فقه اجتماعی سخن میگوید، برای اثبات این ادعا که در فضای اجتماعی موجود همه گونهای رقص با ساز و آواز عجین هستند، به جای تکیه بر حدس و گمانهای شخصی، باید با یک پیمایش معتبر اجتماعی ثابت کند که همه گونهای رقص آیینی، نظامی، ملی و... - که در آداب و رسوم قبایل، ملت‌های اقلیم مختلف، دینواها و آیینهای نیایشی و عرفانی جهان پراکنده‌اند - از موسیقی مطرب جدایی‌ناپذیر است.
2. زمانی که امام خمینی (ره) در بهشت زهرا فرمود: «این آدم... مراکز فحشا درست کرده. تلویزیونش مرکز فحشاست، رادیویش - بسیاریاش - فحشاست... سینمای ما مرکز فحشاست. ما با سینما مخالف نیستیم، ما با مرکز فحشا مخالفیم...»⁶ به سینما نگاه اجتماعی و عینی میکرد یا نگاه فرضی و غیرواقعی؟! آیا در آن زمان سینمای منهای فحشا وجود خارجی داشت؟
3. فقیه باید با تفکیک یک عنوان هنری از لوازم حرامش، به مدیران فرهنگی جامعه بیاموزد که نقطه ثقل حرمت، خود آن عنوان هنری نیست بلکه لوازم حرام آن است، تا آنان برای آفرینش گونه پاک آن هنر که از لوازم آلوده پیراسته باشد، تمهیدات لازم را فراهم آورند. سخن روشنائیبخش امام خمینی (ره) درباره سینما، مصداق بارزی از این رفتارهای آیندهنگر و بلکه آینده‌آفرین یک فقیه است.

نگارنده محترم میدانند که در برهه‌های از تاریخ فقاقت ما، شنیدن و گفتن هرگونه داستانی تحریم شده است؛ بزرگانی مانند ابوالصلاح حلبی،⁷ قاضی ابنبراج طرابلسی،⁸ ابن‌ادریس حلبی،⁹ نوه فرزانه‌اش ابن‌سعید حلبی،¹⁰ که از بزرگترین اساتید علامه حلبی بود، و علامه حلبی¹¹ داستانپردازی را حرام دانستند.

بدیهی است که یکی از دلایل چنین فتاوی، نگاه فقیه به حرامهای دیگری بود که با داستانسراییهای آن روزگار ملازم بود؛ با این حال فقیهان بزرگ دیگری (مانند نراقی¹²) با تفکیک خود داستانپردازی از لوازمش، به جواز داستانپردازی فتوا میدهند و به تدریج تغییرات فرهنگی به گونهای رقم میخورد که هنر داستاننویسی از لوازم حرام دور میشود. حال به نظر نویسنده محترم حق با متقدمان است یا با مرحوم نراقی؟!

4. نویسنده وقتی به موضوع «نگاه به عکس نامحرم» میرسد، تفصیل فقیهان بین عکس پرسنلی زن محجوب و عکس زن برهنه و عکس زن نیمبرهنه را برنمی‌تابد و از فقیهان میخواهد که یکجا حکم به حرمت کنند؛ چراکه آنچه در جامعه مورد ابتلا است، نگاه به عکسهای فسادانگیز است؛ هنگامی که به موضوع تشبیب میرسد، تفصیل فقیهان بین تشبیب مرد برای همسرش و تشبیب برای زنان نامحرم، یا تفصیل بین تشبیب نهانی و تشبیب علنی را برنمی‌تابد و تنها تشبیب موجود در جامعه را همان تشبیب علنی سرشار از مفسده معرفی میکند، اما در بحث از «درجه‌بندی حرمت»، در بررسی آیه «لا تخضعن بالقول»، از فقیهان میخواهد که بین کرشمه گفتاری زن در برابر یک مرد و کرشمه گفتاری در برابر مردان گوناگون (که مفسده‌برانگیزتر است) و کرشمه گفتاری در برابر

پیر مردان یا خواجگان بشهوت فرق نهند!!

5. نگارنده پس از آنکه با بیانی نسبتاً طولانی (!) فقیهان را از نگاه آزمایشگاهی به موضوعات فقهی پرهیز میدهد و از آنان میخواهد که واقعنگری و یکپارچهنگری به یک موضوع اجتماعی و لوزام آن را به پارادایم فقه اجتماعی تبدیل کنند، خود به حق درمییابد که چنین فقهی نه میتواند با سینما کنار بیاید و نه با داستان و شعر و ورزش و رانندگی و اشتغال زنان و... سپس برای تعدیل این پارادایم سختگیرانه، تبصره بسیار مبهمی را ارائه میکند که با رعایت آن تبصره بین فقه اجتماعی مد نظر نگارنده و فقه موجود تفاوت روشنی باقی نمیماند.

وی مینویسد: «مقصود از آنچه بیان شد این نیست که فقیه در تمامی موارد فوق و سایر موارد مشابه حکم به حرمت صادر کند: زیرا چنین فتوایی نه با دین مطابق است نه... بلکه مقصود این است که فقیه در این موارد نیز باید با توجه به همه زمینها پاسخ گوید و به گونهای بین افراد، جوامع، نوع موسیقی، نوع آواز و... تفصیل قائل شود و حکم آن را صادر کند. روشن است که حکم همیشه بین حرمت و حلیت یا حرمت و کراهت نخواهد بود. «اگر منظور از فقه اجتماعی مطلوب همین تفصیل قائل شدن فقیه بین انواع تشبیب و رقص است، این دقیقاً همان چیزی است که نویسندگان به عنوان فقه غیراجتماعی آن را نقد کرده است، و اگر چیز دیگری است، مناسب بود که به روشنی در تبصره اخیر بیان کند.»

د) راهکارهای سهگانه نویسنده برای اجتماعی شدن فقه

نگارنده برای برونرفت دانش فقه از مشکل نگاه فردی، سه راهحل اصولی ارائه کرده است که در ادامه به بررسی آنها میپردازیم:

راهحل اول: درجهبندی حرمت و کراهت

وی در نخستین راهحل خود پیشنهاد کرده است که فقیه به جای آنکه حکم را در قالب پنج حکم شرعی موجود بفهمد و بیان کند، به درجهبندی حرمت و کراهت بپردازد و در تبیین این راهحل، تحلیلی از آیات سیام تا سی و دوم سوره احزاب ارائه کرده و در برداشت حکم شرعی از عبارت «لا تخضعن بالقول»، ناز و کرشمه گفتاری زنان را به انواع گوناگونی تقسیم کرده و برخی را مفسدهبرانگیزتر از برخی یافته است.

نقد و بررسی

«درجه بندی حرمت و کراهت» ممکن است یکی از دو معنای زیر باشد:

الف) فقیه در هنگام استنباط حکم شرعی دقت داشته باشد که برخی از اعمال حراماند و برخی دیگر که مفسده بیشتری دارند حرامتر:

ب) فقیه هنگامی که درمییابد یک عمل خاصی متعلق حرمت نیست فوراً حکم به حلیت آن نکند، بلکه دقت کند و ببیند حالا که حرام نیست آیا مکروه هم نیست؟! اگر منظور نویسنده محترم برداشت نخست باشد باید گفت:

1. از نظرگاه دانش فقه درجهبندی حرمت برای مقلدان هیچ کاربردی ندارد. نویسنده نیز کاربرد روشنی برای این درجهبندی در فقه اجتماعی بیان نکرده است.
2. درجهبندی حرامها از آن جهت که در تراجم احکام باید حکمی که مفسده کمتر یا مصلحت بیشتری دارد تشخیص داده شود و بر حکم متزاحم مقدم گردد، برای خود فقیه مفید و کاربردی است؛ در اینجا فقط درجهبندی حرام مهم نیست، بلکه درجهبندی و اهمیتشناسی واجبات (که نویسنده نامی از آن نبرده است) نیز ضروری است.
3. درجهبندی محرمات و واجبات که بومی تراجم احکام است، دیرینه بلندی دارد و حتی در فقه روایی پیش از شیخ مفید نیز دیده میشود. از این رو بعید است که نویسنده چنین سازوکار کهنی را به عنوان پیشنهادی جدید ارائه کرده باشد؛ و احتمال قویتر آن است که مراد نویسنده چیز دیگری باشد.

اما اگر مراد، برداشت اول نباشد پس منظور وی چیست؟ نگارنده خود توضیح داده است که مثلاً در آیه «نهی از خضوع قول» شارع مقدس مجموعه اموری را مورد امر و نهی قرار داده است که رعایت نکردن همه آنها فسادآور و در نتیجه حرام است، اما رعایت نکردن تکتک آنها هم مباح صرف نیست، بلکه ممکن است کراهت داشته باشد و ادامه داده است که «فقیه میتواند با سخن خود و با انواع بیانهها، مقدار ناپسندی هر یک را و همچنین براینده آنها را بیان کند.»

به نظر میرسد نویسنده در این توصیه از فقیهان میخواهد تا هر وقت حرمت عملی برایشان ثابت نشد، در بیان فتوا به تعبیری مثل «جایز است» اکتفا نکنند، بلکه سعی کنند قبح موجود در آن عمل را اولاً برای مقلدان خود تبیین کنند؛ ثانیاً اشاره کنند که آن عمل با چنین قبحی لااقل مکروه است؛ و ثالثاً توضیح دهند که در چه درجهای از کراهت قرار دارد.

اگر مراد نویسنده همین برداشت باشد باید گفت:

1. رعایت چنین توصیههای از سوی فقیهان فقط موجب میشود که فقها علاوه بر ابعاد فقهی، ابعاد اخلاقی موضوعات را هم به مقلدانشان گوشزد کنند؛ اما اینکه با این توصیهها فقه موجود چگونه به فقه اجتماعی بدل خواهد شد، پرسشی است که در متن مقاله بیپاسخ مانده است:

2. در جهندی کراهت و بیان شدت کراهت، امر مقبولی است. اما بیشتر با دانش نوپیدای دیگری به نام «فقه الاخلاق» - که چندی است بشارت تولدش در حوزه علمیه قم به گوش میرسد - سازگار است تا سویه اجتماعی دانش فقه.

راهحل دوم: چگونگی تمسک به اطلاق

نویسنده در این راهحل درصدد است تا شیوه اطلاقگیری موجود را تغییر دهد: بدین منظور ابتدا توضیح میدهد که پیشوایان دینی ما وقتی درباره موضوعی مانند غنا سخن میگفتند، فقط جاریه مغنیهای را مدنظر داشتند که در همان زمان با مشخصات فسادانگیز خاصی (مانند آواز و رقص و شرب خمر و...) وجود داشت و مخاطبان با آن سروکار داشتند: چراکه امامان شیعه (ع) معمولاً با مردمی که با امور مرگب و موضوعات مقید سروکار داشتند سخن میگفتند: از این رو نمیتوان از سخنان اطلاق گرفت. بنابراین اطلاق آن حکم شداد و غلاظی را که مربوط به جاریه‌های آنچنانی بوده، نمیتوان به مردی یا دختری که بدون هیچیک از آن مقارنات فسادانگیز تنها آوازی خوش میخواند، تعمیم داد؛ بلکه باید درباره این دختر و آن مرد به فکر حکم سبکتری بود.

نویسنده مثالهای دیگری نیز برای اطلاقگیری میآورد: مثلاً اطلاق ادله حرمت حجاب را به زنی روستایی که بدون هیچ مفسدهای در هنگام کار در مزرعه بخشی از پاهای موهایش نمایان شده، مربوط نمیداند؛ بلکه آن ادله را مقید به زنان بالای شهر میدانند که با تنمایی به فسادانگیزی میپردازند!

در پایان نیز نتیجه میگیرد که در اطلاقگیری «ملاک و معیار، مقدار تأثیر فرد در ایجاد فساد اجتماعی است»: از همین روست که ادله حرمت غیبت و حرمت نگاه به زن نامحرم، حتی شامل نوجوانان در آستانه بلوغ (که سخنان درباره دیگران به اندازه غیبت کردن افراد بالغ، فساد اجتماعی دارد و نگاهشان میتواند فسادانگیز باشد) نیز میشود و نمیتوان آنان را با ادله «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ» آسوده‌خاطر کرد. وی درباره اطلاقگیری به روشنی نوشته است: «... [در اطلاقگیری] باید اهداف، ملاکها و معیارهای شرعی را مد نظر داشت: به عبارت دیگر، وضع قوانین حجاب و نگاه، اهدافی دارد که باید محقق شود و با تجویز نگاه تا روز قبل از بلوغ، آن اهداف محقق نمیشود.»

نقد و بررسی

1. نسبیت مفسدهبرانگیزی

نویسنده در واکاوی نحوه فسادبرانگیزی برهنگی زنان، با این پیشانگاره که برهنگی یک زن کارگر روستایی فسادبرانگیز نیست، اما برهنگی زنان خوشگذران شهری فسادبرانگیز است، ادله حجاب را مخصوص به زنان مرفه شهری دانسته است. پیشانگارهای که این تقسیم و تخصیص برآمده از آن است، قابل قبول نیست: چراکه مفسدهبرانگیزی موجود در برهنگی زنان را نباید به صورت مطلق مورد توجه قرار داد؛ برهنگی همان زن روستایی هرچند ممکن است برای جوانی که جذابیت آن زنان شهری را دیده مفسدهای نداشته باشد، اما برای جوانان بومی و همزیست با آن زن، فسادانگیز است: چنانکه برهنگی یک زن سیاه افریقایی ممکن است برای مردی از اروپای غربی جذابیتی نداشته باشد، اما برای یک مرد سیاه که همشهری او است، جذاب است. متنبی، شاعر توانای عرب در یکی از اشعارش زنان بادیه‌نشین را که بدون آرایشهای زنان شهری و به زیبایی طبیعی خود زندگی میکنند، به آهوان زیبای بیابانی و زنان شهری را که برای خود آرایش و پیرایش مصنوعی میآفرینند، به بُز تشبیه کرده و زیبایی زنان بیابانی را بر زیبایی آنان ترجیح داده است:

مَا أُوجُهُ الْحَصْرُ الْمُسْتَحْسَنَاتُ بِهِ
كَأُوجُهُ الْبَدَوِيَّاتِ الرَّعَائِبِ
حُسْنُ الْجَضَارَةِ مَجْلُوبٌ بِتَطْرِيءٍ
وَ فِي الْبِدَاوَةِ حُسْنٌ غَيْرُ مَجْلُوبٍ
أَيْنَ الْمَعِيزُ مِنَ الْأَرَامِ نَاطِرَةٌ
وَ غَيْرُ نَاطِرَةٍ فِي الْحُسْنِ وَالطَّيِّبِ
أَفْدَى ظَبًّا فَلَاةً مَا عَرَفْنَ بِهَا
مَصْعُغَ الْكَلَامِ وَ لَا مَبْغَعَ الْحَوَاجِبِ
وَ لَا بَرَزْنَ مِنَ الْحَقَامِ مَائِلَةً
وَ رَاكِبْنَ مَقِيلَاتِ الْعَرَاقِبِ 13

پس از مناقشه فوق، سزاوار است به واکاوی تئوریک پیشنهاد نویسنده بپردازیم:

2. قانونگذاری و مصالح و مفاسد احکام

پیشانگاره نویسنده این است که قانونگذار همیشه احکام را تنها براساس خود مصالح و مفاسد وضع میکند، در حالی که گاهی قانونگذاران قانون را براساس حریم مفاسد (نه خود مفاسد) وضع میکنند: مثلاً آنچه در مکانهایی مانند پمپبنزین مفسده دارد، آتش

افروختن است و کشیدن سیگاری که پیش از رسیدن به پمپنژین افروخته شده، نه آتشافروزی است و نه مفسدهای دارد، بلکه فقط نزدیک شدن به حریم مفسده (آتشافروزی) است. از این رو قانونگذار به جای اینکه فقط خود آتشافروزی را منع کند، هرگونه سیگار کشیدنی را منع کرده است. در حکم حجاب نیز - اگر بپذیریم که بیحجابی بیمفسده وجود خارجی دارد - ممکن است شارع علاوه بر منع کردن بیحجابیهای مفسدهبرانگیز، بیحجابیهایی را که در آن مقاله بیمفسده انگاشته شدهاند (!) هم از باب نزدیک شدن به حریم مفسده منع کرده باشد.

3. از اطلاق و تقیید اصولی تا اطلاق و تقیید ملاکی

توجه نویسندگان به رخنه‌های تئوریک که در مبحث اطلاق و تقیید دانش اصول وجود دارد، شایسته و قابل قبول است: زیرا آنچه گذشتگان در دانش اصول درباره اطلاق و تقیید فراهم آورده‌اند هر چند لازم بوده، اما کافی نیست: زیرا رخنه‌های تئوریک مبحث اطلاق و تقیید و دشواری‌هایی که هنوز گاه و بیگاه در دانش فقه برای اطلاق و تقیید ادله بروز میکند، نشان میدهد که جای بحثهای کاربردی دیگری در حیطه اطلاق و تقیید خالی است: اما اینکه آن رخنه‌های اصولی و این دشواری‌های فقهی کدامند و چگونه باید به ترمیم آن رخنه‌ها و حل این مشکلات پرداخت، سخن دیگری است که نویسنده در این مقاله راه صوابی را به سوی آن نپیموده است. پیشنهاد نویسندگان به دو بخش تقسیم کرد:

الف) استفاده از تعمیم ملاکی به جای تعمیم اطلاق، که موجب میشود مثلاً ادله حرمت غیبت حتی غیبتکنندگان نابالغ را هم شامل شود:

ب) استفاده از تقیید ملاکی به جای تقیید لفظی ادله، که براساس آن ادله وجوب حجاب، مقید به زنان شهری و امثال آن میشود. هر یک از این دو پیشنهاد را به صورت جداگانه بررسی میکنیم:

الف) بررسی پیشنهاد جایگزینی تعمیم ملاکی به جای تعمیم اطلاق:

نویسنده به جای تعمیم اطلاق موجود در دانش اصول، از تعمیم دیگری سخن میگوید که میتوان آن را تعمیم ملاکی نامید: تعمیم ملاکی هر چند نزد بسیاری از اصولیان اعتبار دارد، اما جای گزینی آن به جای اطلاق لفظی سخن قابل درکی نیست: چراکه هر یک از این دو تعمیم کاربرد خاصی در دانش فقه دارند و هیچیک جای دیگری را پر نمیکند.

اطلاق و تقیید ادله که در مبحث الفاظ دانش اصول واکاوی میشود، رقیبان دیگری در مبحث عقل همین دانش دارند که «الغای خصوصیت» و «تخریح مناط» نامیده میشوند. 14 گاه پیش میآید که دلیلی از نظر لفظی نسبت به موضوعی اطلاق ندارد، اما با تخریح مناط یا الغای خصوصیت میتوان همان دلیل را به سوی آن موضوع گسترش داد: دلیل اینکه ارباب دانش فقه و اصول اینگونه تعمیم را از اطلاق لفظی جدا کرده‌اند، این بوده است که در ثمرات و روشهای این دو گونه تعمیم تفاوت وجود دارد: مثلاً روشن است که تخریح مناط یا الغای خصوصیت که از یافته‌های عقل انگاشته میشود، بدون قطع اعتباری نخواهد داشت، 15 اما تعمیم برآمده از اطلاق چون از قبیل ظهورات الفاظ است، صرف ظن برای حجیتش کافی است. از این رو پیشنهاد تعمیم ملاکی اولاً، پیشنهاد جدیدی نیست: ثانیاً، نمیتواند جای تعمیم اطلاق را پر کند: و ثالثاً، فقط زمانی اعتبار دارد که ملاک حکم یا در نصوص معتبر شرعی بیان شده باشد و یا با درک قطعی عقل کشف شود، وگرنه موجب رهیافت استحسانات ظنی به فقه شیعه میشود.

برای باورپذیر شدن سابقه چنین تعمیمهایی در فقه شیعه، به دیدگاه مرحوم کاشف الغطاء درباره تصویرگری و مجسمسازی کودکان غیربالغ باید اشاره کرد: به نظر مرحوم کاشف الغطاء، ملاک حرمت تصویرگری این است که تصویرگر با برانگیختن اعجاب بیننده، موجب میشود که باور او نسبت به بیهمتایی خالق هستی سست شود. از این رو وی با اشکال بر مجسمسازی کودک غیر مکلف، اولیای کودک را مجاز به تهیه امکانات مجسمسازی برای او نمیداند. 16 پیداست که کاشف الغطاء از طریق الگوی تعمیم ملاکی، حرمت مجسمسازی را به کودکان نیز تسری میدهد. شیخ انصاری سخن او را با سکوتی تأییدآمیز نقل میکند، 17 اما چنانکه فقیهان دیگر نیز اشاره کرده‌اند، 18 این سخن کاشف الغطاء به شرطی پذیرفته است که تعمیم حکم براساس حکمت، مانند تعمیم حکم براساس علت، رویکرد قابل قبولی باشد.

ب) بررسی پیشنهاد جایگزینی تقیید ملاکی به جای تقیید لفظی مطلقات:

تقید ذاتی ادله حرمت بیحجابی به حجابهای مفسدهساز، یا تقید ذاتی ادله حرمت غنا به غنای جاریه‌هایی خاص، که نویسنده ادعا کرده است، در دانش اصول به پنج روش بیانپذیر است:

روش اول: فقیه حکمت حکم را تشخیص داده باشد و بخواهد آن دسته از مصادیق موضوع را که فاقد این حکمت هستند از تحت حکم خارج کند: مثلاً وقتی حکمت وجوب حجاب را فهمید، بخواهد زنانی را که حکمت وجوب حجاب به آنها ربطی ندارد از تحت حکم وجوب خارج کند. این روش که «تخصیص عمومات یا تقیید مطلقات به وسیله حکمت حکم» نامیده میشود، از نظرگاه فقیهان شیعه مردود است: حتی مرحوم محقق داماد که استفاده از حکمت حکم برای تعمیم دادن حکم را روا میدانست، استفاده از حکمت حکم در تخصیص یا تقیید ادله را برنمیتابد: 19

روش دوم: فقیه حکمت حکم را در نیافته باشد، بلکه علت حکم را در متن ادله یافته باشد و بخواهد از باب «العلّة تُعمّم و تُخصّص»

مانع از انعقاد عموم شود. از عبارات مقاله برمیآید که اینگونه تقييد مد نظر نویسنده نیست:

روش سوم: علت حکم در متن ادله بیان نشده باشد، بلکه با درک قطعی عقل شناخته شود و مانع از تعمیم دلیل گردد. هرچند این بیان نیز ظاهراً مد نظر نویسنده نیست، اما مثالی که در تقييد ادله حرمت بیحجابی به بیحجابی زنان شهری ذکر شده، با اینگونه تقييد سازگار است. اگر مراد چنین تقيیدی باشد، نویسنده باید به این نکته توجه میکرد که در کشف ملاک حکم تنها بیان شارع در نصوص معتبر یا درک قطعی عقل اعتبار دارد و با استحساناتی از این قبیل که «برهنگی زنان کارگر مفسدهبرانگیز نیست» نمیتوان ادله را مقید کرد. از سوی دیگر، ملاکها هم - چنانکه یکی از محققان در نظریه مصلحت در فقه شیعه بدان پرداخته است - به سه قسم تقسیم میشوند، که فقط یکی از آنها میتواند در این قبیل تعمیم و تقيیدها مورد استفاده فقیه قرار گیرد. 20

روش چهارم: روایات عامی درباره موضوع خاصی وارد شده باشند، ولی آن عموماً از باب «تخصیص زدن عموم موجود در ادله به وسیله خصوصیات مورد» مقید شوند. هرچند مشخص نیست که نویسنده این گونه چهارم از تقييد را قصد کرده باشد، اما نحوه تبیین مثال جاریه مغنیه با این احتمال سازگار است. اگر منظور وی این نحوه از تقييد باشد، باید گفت این تقييد که در اصول اهل سنت به نام «تخصیص العام بخصوص السبب» و در اصول شیعه به نام «تخصیص عموم الوارد بخصوص المورد» شهره است، هم در میان ارباب اصول اهل سنت 21 و هم در میان اصولیان شیعه 22 رد شده است. بنابراین خصوصیت مورد، مخصص قابل قبولی برای عموم دلیلی که در آن مورد وارد شده نیست.

روش پنجم: روایات درباره موضوع خاصی وارد شده باشند و ارتباط روایات به آن موضوع خاص، به قدری وثیق باشد که مانع از مطلقانگاری آنها شود. از برخی عبارتهای مقاله، به ویژه از مثال جاریه مغنیه، برمیآید که منظور نویسنده از تقييد ملاکی همین گونه اخیر باشد. در این صورت باید توجه نویسنده را به این نکته جلب کرد که چنین ارتباط وثیقی در صورتی مانع از انعقاد اطلاق برای دلیل میشود که یا از باب انصراف دلیل به برخی از افراد موضوع (یا برخی حصصهای موضوع) باشد، و یا از باب وجود قدر متیقن در مقام تخاطب که مانع از انعقاد اطلاق میشود.

اگر منظور نویسنده انصراف ادلهای مانند ادله حرمت غنا به سوی مصادیق موجود در عصر صدور روایات باشد، باید گفت - چنانکه دانشوران اصول 23 در جای خود اثبات کرده و ارباب فقه 24 نیز تصریح کردهاند - ادعای انصراف اگر برآمده از غلبه استعمال یک لفظ عام در برخی از افراد یا برخی از حصصهای خودش باشد (انصراف ظهوری)، قابل قبول است؛ اما اگر صرفاً برآمده از «غلبة الوجود» باشد (انصراف بدوی)، ادعای قابل قبولی نیست؛ چراکه چنین انصرافاتی چون با اندک دقتی زائل میشوند، نمیتوانند مانع از اطلاق دلیل شوند. 25 بنابراین به صرف اینکه غنای موجود در آن روزگار غالباً دارای این خصوصیات بوده، نمیتوان ادله حرمت غنا را مقید به غنای چنین جاریههایی کرد.

اما اگر منظور این باشد که «قدر متیقن» مانع از اطلاق شده است:

اولاً، هرچند در برخی دیدگاههای اصولی شیعه 26 «وجود قدر متیقن در مقام تخاطب» مانع از انعقاد اطلاق برای دلیل شمرده میشود، اما در دانش اصول 27 بیان شده است که «قدر متیقن در مقام بیان» باید به قدری حضور روشن و تأثیرگذار در ظهور و دلالت و مفاهمه گوینده و شنونده داشته باشد، که برای تفهیم و تفهم توانسته باشند به این قدر متیقن به مثابه قرینه مکمل الفاظ اعتماد کنند؛ اما در مثالهای مطرح شده در مقاله (جاریه مغنیه، حجاب و...) چنین قدر متیقنی برای فضای صدور روایات قابل اثبات نیست. ثانیاً، برخی اصولیان متأخر 28 با اثرگذاری قدر متیقن در تقييد ادله مخالفت کردهاند. از این رو نویسنده بدون توجیه این مخالفت، و پاسخ به مخالفان، نمیتواند در اصول فقه اجتماعی از این نظریه بهره ببرد.

از نویسنده آن مقاله - که در صدد پیریزی اصول فقه جدیدی برای فقه اجتماعی است - انتظار داشت که در قواعد این اصول جدید از قواعد همان اصول کهن پیروی کند، بلکه توقع این است که در این اصول جدید، قواعدی را ارائه کند که یا تاکنون مورد توجه اصول کهن قرار نگرفته و حتی آنها را تصور هم نکرده باشد، و یا اگر همان قواعد مردود شده در آن دانش کهن را ارائه میکند، به استدلالهایی که اصول کهن در رد این قواعد ارائه کرده پاسخ قانعکنندهای بدهد.

4. اطلاق ملاکی و اهداف شریعت

نویسنده در کشاکش بحث از اطلاقگیری پیشنهادی خود، گاهی کلمه «اهداف شریعت» را به کار برده است؛ اما معلوم نیست که منظور وی از این تعبیر «مقاصد الشریعه» است یا «علل الشرایع»؟ از سوی دیگر از چگونگی جهتهای این اهداف به اطلاق دلیل نیز هیچ سخنی به میان نیامده است. از این رو امکان نقد و بررسی و موافقت یا مخالفت با آن نیز وجود ندارد.

راهحل سوم: ملاک گیری

نویسنده در بیان مقصود خود بیان کرده است که در فقه اجتماعی ملاکگیری لازم است. وی بدون ارائه تعریفی روشن از واژه ملاک، به ارائه یک مثال اکتفا کرده و نوشته است: «یکی از این ملاکها سوء استفاده دشمن است...» «سپس با تمسک به آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنًا وَ قُولُوا انظُرْنَا وَ اسْمَعُوا وَ لِّلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ» 29 به این نتیجه رسیده است که اصمدار حکمی مانند جواز قهزنی، که موجب سوء استفاده دشمن شود، حتی اگر از طریق فقهی قابل اثبات باشد، روا نیست.

نقد و بررسی:

1. این دغدغه نویسنده، دغدغه ارزشمندی است و فقیهان چه در فقه فردی و چه در فقه اجتماعی، به پیامدهای صدور یک فتوای شرعی باید توجه جدی داشته باشند.
2. فقیهان شیعه تحت تأثیر آموزه‌های امامان شیعه (ع) از این دغدغه فاخر چندان دور هم نبوده‌اند و در مواردی که حیثیت دین یا آبروی پیشوایان دینی به مخاطره میافتاده چنین فتاوی‌های صادر میکرده‌اند: برای نمونه با اینکه هیچ فقیه شیعی در جواز ازدواج موقت تردیدی ندارد، اما شیخ حر عاملی 30 با تمسک به برخی روایات، متعهای را که مورد نیاز مبرم شوهران نباشد در این موارد ناپسند میداند: الف) در جایی که ازدواج موقت موجب بی‌آبرویی شیعه شود، ب) در جایی که ازدواج موقت شوهران موجب بی‌زاری همسران دائمیشان از امامان شیعه (ع) - که این پدیده را برای شوهران جایز کرده‌اند - و در نتیجه بیایمانی آنان بشود. چنین نظریه‌ای - با کمی تفاوت - از ملا محسن فیض کاشانی نیز صادر شده است. 31 صاحب جواهر نیز حمل کردن روایات مانع بر مواردی که موجب بی‌آبرویی شیعیان یا بیایمانی زنان شیعه میشود، به صورت یک احتمال مطرح کرده است. 32
3. برای گرویدن فقیهان به سوی چنین فتاوی‌هایی که ضامن آبروی دین است -، نیازی به افزودن سرفصل جدیدی (تحت عنوان ملاکگیری) به سرفصلهای فعلی دانش اصول وجود ندارد، بلکه تکیه بر همان «عناوین ثانوی و احکام ثانویه» البته با مقداری آرایه و پیرایه کافی است: چنانکه شیخ حر عاملی و ملا محسن فیض کاشانی نیز در موارد یادشده، هر چند با تمسک به متن روایات، به چنین فتاوی‌ها رسیده‌اند: اما به هر حال همان روایات نیز از باب عناوین ثانوی چنین متعهایی را رد کرده‌اند. مخالفت فقیهانی چون آیت‌الله بروجردی با برخی شبیهخوانیهای سخیف که در آن روزگار رایج بوده، 33 و مخالفت امام خمینی 34 و آیت‌الله خامنه‌ای 35 با قهزنی که از همان فقه و اصول کهن و عناوین ثانوی برآمده است، از نمونه‌های روشنی است که نشان میدهد فقیه برای حفظ آبروی اسلام و تشیع به سرفصل جدیدی در دانش اصول نیاز ندارد.
4. شایسته بود که نویسنده محترم از این نکته غفلت نکند که واژه «ملاک» یک مصطلح اصولی است و اگر در کتابها و مقالات فقهی و پیرافقهی در معنایی غیر از معنای اصطلاحی خودش به کار برود، موجب دشواری فهم مراد نویسنده برای خوانندگان میشود. از این رو هرگاه نویسندگان به اقتضای ضرورت‌هایی گریز ناپذیر مجبور شوند این مصطلحات را در معنایی دیگر به کار ببرند، میکوشند تا معنای مقصود خود را به صورت کامل و روشن توضیح دهند. نویسنده هر چند در راهحل دوم گاهی کلمه ملاک را در معنای اصطلاحی خود به کار برده است، اما در اینجا ظاهراً از کلمه ملاک، معنای اصطلاحی آن را - که همان مناط حکم شرعی است - اراده نکرده و معنای مد نظر خود را هم در قالب تعاریف علمی تعریف نکرده و بدین ترتیب کار را بر خواننده و ناقد دشوار کرده است.

نتیجه‌گیری

1. دغدغه نویسنده مقاله «تأثیر نگاه فردی و اجتماعی به دین در استنباط احکام فقهی» درباره اصل تحولخواهی فقهی و راضی نشدن به وضع موجود فقاقت قابل ستایش است: اما باید مراقب بود که از چارچوبهای اصلی فقه جواهری دور نشویم.
2. نخستین مؤلفهای که در این مقاله برای فقه اجتماعی ارائه شده (لزوم نگاه به لوازم شخصیت اجتماعی مکلفان در دانش فقه) برای فقه اجتماعی قابل قبول است. دومین مؤلفهای که برای فقه اجتماعی ارائه شده (یکپارچنگری به موضوع و لوازم آن) علاوه بر ابهام در بیان نویسنده و ناسازگاری بخشی از مقاله با بخش دیگرش، مطلقانگاری این مؤلفه - آنگونه که مقاله در صدد آن است - نهنها نجات‌دهنده فقه از مشکلات کنونیاش نیست، بلکه میتواند آسیبی هم برای فقاقت شمرده شود.
3. این مقاله به خاطر تکیه بر حدس و گمانهای شخصی، در ارائه تصویر اجتماعی جامعی از موضوع تشبیب و رقص و لوازم هریک از آنها توفیقی نیافته است.
4. نویسنده در ارائه سه راهحل برای حرکت از اصول فقه موجود به سوی اصول فقه اجتماعی نیز موفق نبوده است: زیرا: اولاً، در راهحل نخست نه مراد خود را به روشنی بیان کرده و نه توانسته است بین این راهحل و فقه اجتماعی ربط قابل قبولی تصویر کند؛ ثانیاً، در راهحل دوم نیز سخن نویسنده بسیار شبیه به سازوکارهایی است که پیشتر در دانش اصول مطرح و رد شده‌اند: از این رو تا به دانشوران اصول که پیشتر این سازوکارها را رد کرده‌اند پاسخ قانعکننده‌ای داده نشود، این راهحل نیز مقبول اهل اندیشه نخواهد افتاد؛ ثالثاً، در راهحل سوم نیز نهنها کار بست نابهجای اصطلاح «ملاک» فهم مقصود را دشوار کرده است، بلکه این راهحل جز به وسیله یک مثال، تعریف نشده است؛ با این حال براساس همان برداشتی که نویسنده از این راهحل به دست داده است، راهحل جدیدی به شمار میرود بلکه همان دعوت فقیهان به پایبندی به احکام ثانوی است: افزون بر آنکه فقیهان از دیرباز تا حد زیادی به آن پایبند بوده‌اند.

دوره 18، شماره 70 - شماره پیاپی 70
دی 1390
صفحه 167-193



فایل‌ها

XML

سابقه مقاله

اشتراک گذاری

ارجاع به این مقاله

آمار

تعداد مشاهده مقاله: 796