

## موسسه آفاق جلسه دوم/ فقه حکومتی و لزوم تعیین دامنه آن؛ تأثیر دامنه فقه حکومتی در فقه و اصول فقه

متن زیر سخنان آیت الله میرباقری به تاریخ ۲۹ بهمن ماه سال ۹۶ در موسسه آفاق در شهر مقدس قم ایراد شده است. ایشان در این جلسه بیان میدارند؛ ما برای فهم دین، نیازمند تفقه دینی هستیم و تفقه دینی هم تأثیرات بسیار زیادی را از علوم بالادستی خود می پذیرد. برای مثال ما باید در فلسفه فقه و فلسفه اصول و علوم دیگر، از مسائلی که در ادامه می آید بحث کنیم؛ مسائلی از قبیل تخاطب شارع، شأن شارع، محدوده دین نسبت به عرصه های اخلاقی و عقلی، این که مخاطب شارع فرد است یا جامعه، این که دین صرفاً یک نقشه راه است یا جریان ولایت و الوهیت خدای متعال و دیگر مسائل. مسئله ای که در این جا به آن پرداخته شده است این است که جامعه یک ماهیت مستقل دارد یا خیر؛ اگر دارد، مکلف احکام دینی می شود یا خیر؛ اگر می شود، این تکلیف چگونه است.

### رابطه علم فقه با علوم بالادستی

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ وَ اللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ. در باب فقه حکومتی، نکاتی مطرح است که یکی از آن ها، این است که فقه، از علمی است که از علوم پیشین خودش متأثر است؛ به عبارت دیگر بعضی از علوم، مانند علم کلام و فلسفه فقه و اصول فقه هستند که بر فقه تأثیر گذارند. لذا اگر ما بخواهیم دامنه و مأموریت فقه را تعریف کنیم، باید این موارد پیشینی را به دقت مورد بررسی قرار بدهیم. البته نکته حائز اهمیت این است که این تأثیر گذاری، یک تأثیر گذاری هنری نیست که صرفاً جنبه آموزشی داشته باشد، بلکه واقعا در محتوای فقه اثر گذار است.

نکته دیگر این است که مسئله مستحدثه زمان ما، موضوعات و نظامات نیستند، بلکه چیزی فراتر از موضوعات و نظامات هستند. مسئله مستحدثه زمان ما، سرپرستی تکامل اجتماعی در جهان است. به عبارت دیگر مسئله ما، برنامه ریزی برای توسعه همه جانبه، در مقیاس جامعه جهانی است. لذا ما باید این مسئله را مورد بررسی قرار بدهیم و رویکرد فقه را در مورد این مسئله ببینیم. یکی دیگر از مواردی که باید در این زمینه مد نظر داشته باشید، این است که فقه حکومتی با فقه نظامات تفاوت دارد. یعنی مراد ما از فقه حکومتی، فقه الحکومه که فقه سیاسی اسلام است و صرفاً ناظر به

ساختار و نظام سیاسی و جامعه اسلامی است نیست، بلکه فقهی است که سرپرستی همه جوانب حیات بشر را مدون و مقنن می کند.

نکته چهارم این است که اگر ما می خواهیم فقهمان را تا مقیاس فقه حکومتی بالا ببریم، باید تفقه را از احکام صرفاً تکلیفی، تا دامنه احکام توصیفی و ارزشی توسعه بدهیم. برای این کار، مقیاس مطالعه ما باید تا مقیاس جامعه و تکامل اجتماعی و ظرفیت فقه هم باید به سطح مدیریت برنامه ریزی اجتماعی ارتقا پیدا کند. حالا سؤالی که به وجود می آید این است که رابطه بین تفقه دینی و سایر عرصه های معرفتی بشر چیست؟ آیا این معارف و تجربیات بشری، دستگاه های موازی با تفقه دینی و خود معیار هستند یا معیار صحتشان به تبعیت و هماهنگی با تفقه دینی بازگشت می کند؟ گمان حقیر این است که اگر علوم فرادستی علم فقه، بخواهند تأثیری بر روی آن بگذارند، باید از طریق فلسفه فقه و فلسفه اصول این کار را انجام بدهند. یعنی اقتضات علوم فرادستی نسبت به علم فقه، باید در فلسفه فقه یا فلسفه اصول تبیین بشوند و بعد در علم فقه تنزل پیدا کنند؛ به تعبیر دیگر این اقتضات، باید در فلسفه فقه یا اصول فراوری بشوند و بعد وارد علم فقه بشوند.

بنابراین علم کلام و مبانی مورد بحث در آن، برای نزدیکی به مبانی علم فقه، باید در عرصه فلسفه فقه یا فلسفه اصول مورد بررسی قرار بگیرند. لذا اصول کلی مبادی کلامی، به صورت مستقیم وارد فقه نمی شوند و نباید هم بشوند، بلکه باید از طریق فلسفه فقه، که مبانی پیشین فقه را تبیین میکند، به عرصه فقه ورود پیدا کنند. به تعبیر دیگر فلسفه فقه، علم میانی علوم فرادستی و فقه است که آن علوم فرادستی را نسبت به موضوع فقه فراوری و تبیین می کند؛ فلسفه اصول هم علمی فرا فقهی است که مبانی حجیت در فقه را مورد دقت قرار می دهد.

محوری ترین موضوعی که در علم فقه مورد بررسی قرار می گیرد، حکم است؛ یعنی ما در فقه از احکام بحث می کنیم؛ هم در احکام تکلیفی این طور است و هم احکام توصیفی و ارزشی. بنابراین عمده ترین بحث ما در فلسفه فقه، مسئله حکم شناسی است؛ به عبارت دیگر ما در فلسفه فقه باید مبانی حکم شناسی را مورد دقت قرار بدهیم که در همین جا، پاره از مبانی علم کلام وارد می شوند. همان طوری که حکمی که در موضوع فقه مورد بررسی قرار می گیرد، حکمی است که از طرف شارع برای اعمال مکلفین جعل و بیان شده است و ناظر به یک سلسله افعال و موضوعات خاص است، احکام توصیفی و احکام ارزشی هم همین طورند و ناظر به حوزه اختیار انسان و ارتقا و تکامل

اختیار انسان هستند؛ یعنی این طور نیست که تکامل اختیارات انسان، حکمی نداشته باشد، بلکه اسلام در این زمینه هم احکامی دارد.

### شناخت شارع، مکلف و حکم

بنابراین چون موضوع محوری فقه، حکم است و علم فقه، علم به احکام است، فی الجمله ما حکم را مورد بررسی قرار می دهیم. حکم از یک زاویه، مربوط به شارع و جعل شارع است و از یک طرف، وظیفه مکلف را مشخص می کند؛ احکام توصیفی و ارزشی هم همین طور هستند و ناظر به مکلف هستند. این احکام هم بعضا موضوعاتی دارند. نکته ای که وجود دارد این است که اگر ما بخواهیم حکم را بشناسیم، نمی توانیم این کار را در بستر علم فقه انجام بدهیم. کار علم فقه، بیان احکام و بررسی ادله احکام است؛ به تعبیر آقایان «هُوَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الْفَرَعِيَّةِ عَنِ أَدِلَّتِهِ التَّفْصِيلِيَّةِ» کار فقه، بحث از احکام فرعی و ادله احکام است، نه بحث از ماهیت حکم و این که حکم چیست و خصوصیاتش چه چیزهایی هستند. پس حکم شناسی، مربوط به یک علم فرادستی فقه است.

بنابراین ما باید از شارع و شأن او بحث کنیم و مشخص کنیم که شارع کیست؛ بعد هم باید در مورد مکلف صحبت کنیم که مکلف کیست و شأنش چیست. همچنین باید به موضوع شناسی هم پردازیم که موضوع احکام چه اموری هستند و این موضوعات چگونه باید شناخته بشوند؟ البته شاید ممکن باشد که تحلیل حکم و شناخت حکم را به شکل دیگری هم مورد بررسی و دقت قرار داد، ولی ما سعی می کنیم که از این سه زاویه این کار را انجام بدهیم و ببینیم که احکام، چه ابعادی دارند و مقیاسشان تا کجاست.

موضوع دیگری که باید مورد بحث قرار بگیرد این است که مکلفی که مورد خطاب احکام شرعی است چه کسی است؛ آیا افرادند و آحادند یا جامعه؟ شخصیت های حقیقی اند یا شخصیت های حقوقی هم مخاطب احکام قرار می گیرند؟ آیا ممکن است حکمی متوجه یک جامعه تاریخی باشد؟ یعنی ممکن است تکلیفی باشد که به دوش یک جامعه خاص در یک دوران باشد؟ مثلا اگر کسی گفت برنامه ریزی برای حرکت به سمت جامعه آرمانی و عصر ظهور، جزء مأموریت های انسانی است، این مأموریت متوجه به جامعه تاریخی است یا به یک نسل خاص؟

بنابراین ما می خواهیم از این سه زاویه حکم را تحلیل کنیم که حاکم کیست و کسی که مکلف و مخاطب حکم است و این احکام برای او آمده است تا او را به تکامل برساند کیست و موضوعاتی که

احکام متوجه به آن موضوعات هستند، چه موضوعاتی هستند. البته نمی‌خواهیم بگوییم که همه مباحثی که ذیل بحث شناخت شارع یا شناخت مکلف یا موضوع شناسی قرار می‌گیرند، تحت پوشش این سه عنوان قرار می‌گیرد، ولی ما از این زوایه می‌خواهیم به این موارد بپردازیم.

برای مثال، یک نوع شارع شناسی وجود دارد که در علم کلام از آن بحث می‌شود و آنجا، ما خدای متعال را حکیم علی الاطلاق، خالق عالم و صاحب همه اسماء حسنی می‌دانیم. قاعدتا ما نمی‌خواهیم این را به طور مستقیم وارد فقه کنیم؛ این مطالب زمانی وارد فقه می‌شوند که با حکم که موضوع فقه است، نسبتی پیدا کند. بنابراین این بحث‌های شارع شناسی، اول باید فراوری شده و به مفاهیم نزدیک به فقه تبدیل بشوند، بعد داخل فقه بررسی بشوند. لذا اگر ما بخواهیم شارع شناسی را از زوایه مربوط به فقه، مورد بررسی قرار بدهیم، شاید مناسب باشد که احکام را ذیل عنوان دین شناسی مطرح بکنیم. دین شناسی یکی از مبانی علم فقه است که در فلسفه فقه مورد بحث قرار می‌گیرد و در تحلیل ما از حکم هم تأثیر مستقیم دارد.

مطلب دیگری هم که باید مورد بررسی قرار بگیرد، مکلف شناسی است. یکی از موضوعات محوری که دامنه حکم را معین می‌کند و باید مورد دقت قرار بگیرد تا دامنه مکلف را روشن کند، بحث از این است که آیا ما واقعیتی ورای افراد و آحاد مکلفین داریم؟ آیا غیر از افراد، مکلف دیگری هم داریم که شارع مسیر تکامل او را مشخص کرده باشد یا نداریم؟ اگر این بحث در حوزه جامعه شناسی مورد دقت قرار بگیرد، سؤالی که پیش می‌آید این است که آیا واقعیتی به نام جامعه وجود دارد که مکلف به تکلیف باشد و تکاملش مد نظر شارع باشد؟ به عبارت دیگر آیا همان طوری که دین، سرپرست افراد است و می‌خواهد اعتقادات و اخلاق و رفتار آحاد را متناسب با عالم غیب رشد بدهد، آیا مکلف دیگری هم به نام جامعه داریم که در آن، وحدت اجتماعی انسان‌ها مخاطب باشد و مکلف به تکالیفی باشد یا خیر؟

پس اگر ما بخواهیم حکم را از ناحیه مکلف مورد تحلیل قرار بدهیم، یکی از موضوعات محوری، بحث شناخت و نگاه به جامعه است؛ سؤال این است که آیا ما مخاطبی به نام جامعه داریم که شارع در تشریح خودش، ناظر به آن جامعه حکمی داده باشد و بخواهد آن جامعه را رشد بدهد، یا همه تکالیف به فرد بر می‌گردند؟ اگر به این رسیدیم که جامعه هم مکلف است، این تکلیف چگونه است و ثواب و عقاب متوجه کیست؟ آیا کسی غیر از آحاد مکلفین، مورد ثواب و عقاب قرار می‌گیرد یا خیر؟ این‌ها بحث‌هایی جدی است که مطرح می‌شود و باید به آن‌ها جواد داد.

این بحث باید از زاویه موضوع شناسی هم به طور جدی مطرح بشود که موضوع شناسی چطور انجام می شود؟ چراکه احکام برای موضوعات جعل می شوند و ناظر به یک موضوعی هستند و می خواهند رابطه مکلف را با موضوع مشخص بکنند؛ لذا ما باید از موضوع هم بحث کنیم که آیا موضوع شناسی، صرفاً مربوط به تفقه دینی است یا مستقل از آن است؟

الان در فقه متداول ما، موضوع شناسی در کتاب اجتهاد و تقلید بحث می شود؛ در عروه موضوعات را به سه دسته تقسیم می کنند. دسته اول موضوعات مستنبط فقهی، مانند صلوات و حج اند؛ این ها موضوع اند، ولی موضوعی که از خود فقه استنباط می شوند و باید فقیهانه فهم شوند و بقیه مردم، باید نسبت به این موضوعات تقلید کنند. دسته دوم، موضوعات عرفی هستند؛ مثلاً در حکمی که می گوید وضو با آب مضاف صحیح نیست، عرف تعیین می کند که این آب مضاف یا مطلق چیست؛ تشخیص موضوعات عرفی، به خود عرف واگذار شده است. دسته سوم هم موضوعات تخصصی و کارشناسی هستند و در آن جا باید به نظر اهل خبره عمل کرد؛ البته به شرطی که آن شخص خبره و عالم، وثاقت هم داشته باشد؛ در این موضوعات، دیگر جای تقلید از فقیه نیست. بنابراین بخشی از موضوع شناسی، به فهم های تخصصی وابسته است، برخی هم به عرف و برخی به خود فقه.

در این جا بحث ما در این مورد شکل می گیرد که آیا تفقه دینی، راجع به موضوع شناسی، در غیر از موضوعات مستنبطه فقهی مانند حج، دخالتی دارد یا خیر؟ اگر دخالت دارد، نقش علوم دیگر چیست؟ آیا علوم تجربی و علوم نظری و معرفت های بشری انکار می شوند، یا در عین حالی که آن علوم انکار نمی شوند و هستند، تفقه دینی در موضوع شناسی دخالت می کند؟ در فقه کنونی ما و تفقهی که در این مقیاس موجود است، موضوع شناسی شأن فقیه و تفقه دینی نیست. فقیه حکم خود را بر موضوعی می دهد و اگر این موضوع عرفی نباشد، باید از طریق کارشناسی شناخته بشود. مثلاً وقتی سؤال می شود که الکل صنعتی، نجس هست یا نیست، فقیه می گوید اگر مسکر بود، نجس است و الا این طور نیست. در فقه امروزی، فقیه در این ورود نمی کند که آیا این واقعا مسکر هست یا نیست.

موضوعات دیگر مانند دست کردن حلقه پلاتین و دیگر چیزها هم از این قبیل اند؛ در بحث پیوند اجزا هم همین طور است و فقیه مستقیماً ورود نمی کند. وقتی فقیه ورود می کند که موضوع منقح بشود؛ آن وقت فقیه می آید و حکم آن موضوع را بیان می کند. بنابراین فقه کنونی، به هیچ وجه

عهده دار ایجاد موضوعات نیست و تدابیری که منتهی به پیدایش موضوعات جدید بشود را انجام نمی دهد.

حالا سؤال این است که آیا واقعا فقه نباید عهده دار موضوع شناسی باشد؟ واقعا می شود شما موضوع شناسی را به تفقه دینی مربوط ندانید و آن را صرفا یک امر کارشناسی به شمار بیاورید؟ آیا اصلا در جایی که موضوع شناسی به وسیله تخصص انجام می گیرد، نفس تخصص، دینی و غیر دینی دارد؟ به عبارت دیگر آیا ما علم دینی و غیر دینی داریم؟ اگر علم دینی داریم، یعنی چه؟ منظور ما از علم دینی، همان علوم نقلی اند یا علوم تجربی هم می تواند دینی بشوند؟ اگر می توانند، دینی شدنشان چگونه است؟

این ها دسته سوم مسائلی است که ما بحث می کنیم. اگر نقش تفقه دینی در موضوع شناسی مشخص بشود، شاید بشود اضلاع اصلی حکم را تحلیل کرد. آن وقت می شود بر اساس این سه دسته مبانی، دامنه و مأموریت فقه و رویکرد فقه حکومتی را تعریف کرد. آن وقت است که می شود توضیح داد که حکم با رویکرد فقه نظامات چه تفاوتی با حکم با رویکرد فقه حکومتی دارد؛ از مکلف و موضوع گرفته تا امتثال و عصیان و ثواب و عقاب.

#### مسئله فهم و حجیت

بعد از این که ما دامنه و مقیاس حکم را در فلسفه فقه تبیین کردیم، یک بحث جدی دیگری مطرح می شود و آن بحث این است که تفقه دینی در این مقیاس چگونه به حجیت می رسد؟ آیا حجیتش با همین علم اصولی که در حال حاضر در اختیار داریم حاصل می شود یا اصول فعلی ما، برای این کار کفایت نمی کند؟ این جا باید وارد بحث حجیت فهم و بحث های معرفت شناسی بشویم که از مبانی علم اصول و اسناد به شارع است. به تعبیر دیگر اگر شما دامنه تفقه دینی را توسعه دادید و گفتید ما می خواهیم این امور را به شارع نسبت بدهیم، این سؤال پیش می آید که چطور این کار را انجام می دهید و حرفتان را به شارع اسناد می دهید؟ استناد شما بر چه پایه ای است؟ ما یک سری سند هایی داریم و بر اساس این سند ها، احکامی را به شارع اسناد می دهیم. این اسناد چگونه است؟

علم اصول، علم قاعده مند کردن استناد به شارع و علم فقه علم اسناد دادن به شارع است؛ در فقه، بر اساس ادله ای، احکام را به شارع نسبت داده می شود و در علم اصول هم از قواعد این استناد و

تنظیم و تقنین آن بحث می شود. حالا وقتی که شما آمدید و در فلسفه فقه، دامنه فقه را ارتقا دادید و گسترده تر کردید، آن وقت مسئله شما در علم اصول این می شود که این مقیاس از اسناد به شارع چگونه مقنن می شود؟ باید بحث بکنیم که این سطح از فهم، چگونه به حجیت می رسد. این اصلی ترین موضوع و مطلبی است که در علم اصول بحث می شود. به همین خاطر است که ما در علم اصول از حجیت فهم و مباحث معرفت شناسی بحث می کنیم.

در این جا ممکن است برای شما سؤال بشود که خود حجیت فهم از منابع به کجا بر می گردد؟ شما در علم اصول دارید از فهم دین بحث می کنید؛ حالا سؤال این است که حجیت خود فهم به طور کلی به کجا بر می گردد؟ آیا حجیت فهم، حجیت فقهی است یا نیازی به حجیت فقهی ندارد؟ این از مهم ترین مبانی علم اصول است. آیا حجیت معرفت به اکتشاف از واقع بر می گردد و فقط معرفتی که مطابق با واقع باشد حجت است یا خیر؟ در علوم نظری، طریق اکتشاف برهان است؛ آیا این طریق اکتشاف در علوم تجربی، استقراء قاعده مند است یا روش های جدید هم حجیت دارند؟

بنابراین در فقه ما یک سری مبانی بالادستی وجود دارند که به فقه نزدیک اند و روی آن تأثیر می گذارند؛ از جمله آن ها، مبانی دین شناسی است که به ما کمک می کند که شارع و دامنه احکام او را بشناسیم. دسته دیگر، مبانی جامعه شناسی است که به ما کمک می کند مکلف را شناسایی کنیم و ببینیم آیا صرفا افراد مکلف می شوند یا جامعه هم می تواند مخاطب باشد. بحث بعدی هم بحث موضوع شناسی است و در آن جا بررسی می شود که آیا موضوع شناسی، شأن تفقه دینی هست یا خیر. لذا بحث بر سر این است که نسبت بین علوم مختلف و تفقه دینی چیست. آیا علومی هم که با آن ها موضوع شناسی می کنید و حکم شرعی را بر آن موضوع مترتب می کنید، باید مستند به دین بشوند و به حجیت برسند یا خیر؟ آیا حجیت آن ها به منطق خودشان بر می گردد یا باید با روش دینی به آن ها حجیت داد؟ این ها بحث های مبانی علم فقه اند که در فلسفه فقه بحث می شود.

بحث فراققهی دیگری که در مبانی علم اصول بحث می شود، معرفت شناسی است. عمده مبانی معرفت شناسی از مبانی علم اصول هم هستند و از طریق علم اصول، وارد فقه می شوند. شما در معرفت شناسی از این که معرفت چیست و حجیت آن به کجا بر می گردد بحث می کنید. آیا حجیت فهم، به تطابق با واقع است یا به یقین است یا چیز دیگر؟ اصلا مقصود از حجیت چیست؟ آیا منظور



ما حجیت منطقی است یا حجیت اصولی؟ آیا این حجیت، برای خود فرد است یا برای جامعه هم هست؟

فرض کنید که شما وارد جامعه ای می شوید و کاری انجام داده اید که خلاف دستورات این جامعه نبوده است؛ آن جا شما احتجاج می کنید و می گوئید فعل من برای جامعه شما حجت است. یعنی اگر شما را محاکمه کنند و برای مثال بگویند چرا در معاملات اقتصادی خودت این کار را کردی، شما احتجاج می کنید و می گوئید من تخلف نکرده ام. حالا سؤال این است که در آن جا حجت چیست؟ در آن جا حجت، قوانین اجتماعی آن کشور است؛ یعنی اگر شما به قوانین آن ها ملتزم باشید، آن الزامات برای آن ها حجت است.

اما در عرصه های خاصی دیگر قوانین قراردادی پایگاه حجیت نیستند؛ مثلا وقتی طبیبی کسی را درمان کرده است، او را محاکمه می کنند و می گویند چرا این طور درمان کرده ای؛ او جواب می دهد و با علم طب استناد می کند که من بر اساس تخصص خودم این کار را کرده ام و اقتضای تخصص من این بوده است. بنابراین حجت در این جا علم طب تخصصی آن طبیب است. لذا سؤال اصلی ما این است که پایگاه حجیت ما کجاست؟ حجیت علوم مختلف، مانند فلسفه و ریاضیات به کجا بر می گردد؟ چه وقت علم طب یا روان شناسی حجت است؟ همه این حجیت ها، یک مبنای عام دارند که به حجیت فهم بر می گردد. حالا باید از این بحث کنیم که چرا فهم حجت است؟ آیا به خاطر این که این فهم، با واقع تطابق دارد حجت است یا دلیل دیگری دارد؟ این موارد باید در فلسفه اصول بحث بشود.

بنابراین علم فقه، یک سری مبانی معرفت شناسانه دارد که این عمده مبانی، باید در فلسفه اصول مورد دقت قرار بگیرند. شما در آن جا باید در مورد حجت بودن فهم و در درجه بعد، در مورد حجیت مفاهیمی که شما به شارع نسبت می دهید بحث کنید. آیا حجیتی که در علم فقه بحث می شود، برخاسته از یقین است یا یقین ایجاد کننده حجیت نیست و صرفا التزام به الزامات شرع ایجاد کننده حجیت است؟

بنابراین ما مبانی مختلفی داریم که بر فقه اثر می گذارند؛ این اثر یا از طریق تبیین حکم و ابعاد حکم است یا از طریق تأثیر گذاری بر استناد؛ یعنی چگونگی اسناد حکم به شارع. آن دسته از مبانی که بر استنادات ما اثر می گذارند، در فلسفه اصول مورد بررسی قرار می گیرند و آن دسته ای که بر حکم شناسی ما اثر می گذارند، در فلسفه فقه. البته هر دوی این ها ذیل مبانی کلی هستند که در



جای خودشان محفوظ اند؛ مثل این که عالم مخلوق و خدای متعال خالق است و این خلقت عبث نیست و اصل رسالت و نبوت پا برجاست؛ ما این ها را در کلام بحث می کنیم و وقتی خواستیم آن ها را وارد فقه کنیم، باید آن ها را فراوری و تبدیل به مبانی فلسفه فقه یا فلسفه اصول کنیم تا به فقه نزدیک بشوند.

## دین شناسی

یکی از بحث هایی که باید در حوزه فلسفه فقه اتفاق بیافتد که بر عرصه فقه هم اثر گذار است، مبانی دین شناسی است. در مبانی دین شناسی سؤال های متعددی وجود دارد؛ یکی این است که آیا دین یک مجموعه از قواعد و گزاره های تکلیفی و اخلاقی و توصیفی است؟ یعنی آیا دین صرفا گزاره است؟ آیا همه ابعاد دین در این تعریف جا می گیرند؟ سؤال بعدی این است که آیا دین، فارغ از این که گزاره است یا نه، یک نقشه راه برای حرکت ما هست که ما را به سمت مقصد خاصی حرکت دهد یا خیر؟

ببینید در مقابل این سؤالات، دو رویکرد وجود دارد؛ یک رویکرد قائل به این است که حقیقت دین، جریان الوهیت حضرت حق و جریان ولایت الله است و ما در حوزه اختیار خودمان، مختاریم که الوهیت حضرت حق را بپذیریم یا نپذیریم. به تعبیر دیگر دینداری، پرستش خدای متعال است و این گزاره ها و پیام ها و نقشه های راه، مناسک جریان ولایت الله و الوهیت حضرت حق هستند. رویکرد دیگر می گوید که دین صرفا یک سلسله گزاره ها و پیام هایی است که برای ما آمده و ما باید به آن عمل کنیم. این مسئله حتما در فقه اثر گذار است و باید جواب آن داده بشود. آیا شما زندگی دینی را صرفا به این می دانید که ما گزاره های شارع را بفهمیم و بر اساس آن گزاره ها عمل کنیم، یا قائل به این هستید که دین جریان ولایت الله است و ما باید داخل این جریان باشیم؟

به نظر بنده اختلاف اصلی امامیه با مذاهب دیگر بر سر همین مسئله است. دیگران دین را صرفا یک سلسله گزاره و حداکثر یک نقشه راهی می دانند که برای بشر نازل شده و ما باید بر اساس آن عمل کنیم؛ اما امامیه دین را در این حد کافی نمی داند. لذا دین صرفا کتاب نیست و ما امام را صرفا مجری شریعت نمی دانیم. ما دین را جریان ولایت الله و سرپرستی خدای متعال می دانیم در این راه هم یک سلسله گزاره ها و اعمالی را به ما گفته اند؛ ما برای ماندن در این جریان موظف به انجام این گزاره ها هستیم. بنابراین اساس دینداری، پذیرش الوهیت خدای متعال و تولی به ولایت الله است و این تولی هم مناسکی مانند نماز و روزه و حج و دیگر چیز ها دارد. بنابراین دینداری به گزاره

ها و مناسک خلاصه نمی شود و این به شدت بر فقه ما اثر گذار است و دامنه فقه و دینداری را تعریف می کند.

مسئله بعدی در حوزه دین شناسی این است که دامنه تصرفات دین تا کجاست؟ آیا یک دامنه حداقلی دارد و صرفاً آمده است تا روابط باطنی ما را با حضرت حق سامان بدهد و کاری به عرصه حیات طبیعی ما ندارد یا بر عکس؟ یعنی آیا دین در مقابل ساماندهی زندگی طبیعی ما مأموریتی دارد یا خیر؟ به تعبیر دیگر آیا دین یک حقیقت حداکثری است که همه عرصه های حیات ما، از جمله حیات ظاهری و باطنی و فردی و اجتماعی ما را تحت پوشش قرار می دهد یا این طور نیست؟ این مسائل حتماً بر دامنه تفقه دینی ما اثر می گذارند.

حالا ممکن است کسی بگوید ما اصلاً کاری با این مبانی نداریم؛ می رویم استقرا می کنیم بینیم چه چیزهایی در دین آمده است، بعد همان ها را به دین نسبت می دهیم. یعنی پیش داوری نمی کنیم که بگوییم دین راجع به عرصه حیات اجتماعی ما هم بحث کرده یا نه. شما که می گوید دین، علاوه بر این احکام حداقلی، احکام تکامل اجتماعی را هم داراست، دارید پیش داوری می کنید؛ اول بروید ببینید دین چه دارد، بعد آن را به دین ببندید.

این حرف قابل دفاعی نیست؛ به خاطر این که اگر انتظار شما از دین ارتقا پیدا کند، آن وقت است که ابزار فهمتان ارتقا پیدا می کند و فهم جامع تری پیدا می کنید. نمی شود به دین به صورت استقرایی نگاه کرد؛ فهم ما از دین، تابع ابزار فهم ماست و ابزار فهم ما هم تابع انتظارات ماست؛ بنابراین زمانی فهم ما از دین ارتقا پیدا می کند که انتظارمان هم بالاتر رفته باشد. به عنوان مثال اگر شما به کهکشان راه شیری با چشم عادی نگاه کنید، تلقیتان با زمانی که با چشم مسلح به آن نگاه می کنید متفاوت می شود. آدم همان آدم هست، موضوع مطالعه اش هم همین نظام کیهانی است، ولی چون ابزارش تفاوت کرده است، فهم و نظریه اش هم متفاوت شده است.

بنابراین اگر ما بر اساس یک معیار صحیح، به این رسیدیم که دامنه تصرفات دین، یک دامنه حداکثری است، آن وقت ابزار مطالعه ما در عرصه منابع دینی، متناسب با آن انتظار طراحی می شود و طبیعتاً فهم ما هم تکامل پیدا می کند. الان این فهمی که فقهای ما از همین ادله دارند، بدون ابزار تخصصی که فقها تولید کرده اند و در فقه و اصول تولید شده است، به دست نمی آید؛ شما اگر بدون ابزار به سراغ همان ادله بروید، نمی توانید این فقه مقنن و مدون را به دست بیاورید. لذا نمی شود شما قرآن و روایات را در اختیار یک آدمی قرار بدهید که هیچ تخصصی برای فهم ندارد، بعد

به او بگویید هر چه که فهمیدی معتبر است. بنابراین ما نیاز به یک فهم تخصصی داریم که مستدل به روش و ابزار است.

بنابراین یکی از مباحث ما در عرصه مبانی حکم شناسی، این است که حکمی که خدای متعال فرموده است چیست؟ پاسخ به این سؤال هم منوط به این است که مشخص بشود دین چیست؛ آیا دین مجموعه ای از گزاره هاست یا چیزی فراتر است؟ آیا مأموریت دین، یک مأموریت محدود در حوزه هدایت حیات باطنی انسان هاست یا در حوزه حیات مادی هم هدایت دارد؟ این ها موضوعاتی بسیار جدی هستند که به فهم ما از دین و مشخص کردن محدوده تفقه کمک می کنند.

بعد از بحث در مورد حجیت فهم، مسئله ای که پیش می آید این است که منابع ما برای فهم دین چیست. باید بر سر این که عقل، عرف، عقلا و چیز های دیگر در کنار کتاب و سنت، از منابع فهم دین به حساب می آیند یا خیر بحث کنیم. بعضی بزرگان، مانند حضرت آیت الله جوادی آملی قائل به این هستند که یکی از منابع دینی ما، عقل است؛ عقل مستقل و خودبنیاد و در مقابل نقل. اگر اینگونه باشد که ایشان می فرمایند، طبیعتا علمی که عقل ما به آن ها می رسد باید جزء معارف دینی ما به حساب بیایند. به تعبیر دیگر ایشان می فرمایند که بخشی از معرفت دینی ما نقلی است و بخش دیگری از آن هم به وسیله علوم تجربی و نظری حاصل می شود و آن ها هم ذیل دین هستند. لذا ایشان فهم کتاب تکوین را هم دین می دانند. بنابراین مسئله ما این است که آیا واقعا این طور است که ایشان می فرمایند و عقل و علوم تجربی و نظری، از معارف دینی به حساب می آیند یا منابع معرفتی ما، صرفا محدود به کتاب و سنت اند؟ این یک سؤال جدی است.

#### مخاطب دین

بحث های مهم دیگری هم وجود دارد که بر فهم ما از فقه اثر می گذارد. یکی دیگر از این بحث ها، در مورد مخاطب شارع است؛ در آن جا بحث می شود که مخاطب شارع کیست؟ آیا شارع صرفا خطاب به افراد سخن می گوید یا جامعه هم می تواند مخاطب شارع باشد؟ آیا خطاب شارع صرفا ناظر به فرهنگ مردم زمان خودش است یا همه تاریخ را در بر می گیرد؟ آیا ما خطاب ها را صرفا با قراردادهای وضعی لغوی می فهمیم یا با مجموع فرهنگ عقلانی که داریم؟

بینید ما یک فرهنگ عقلایی داریم که در فهم ما نسبت به خطاب شارع دخیل است. به عنوان مثال اگر فرهنگ یک جامعه ای، فرهنگ برده داری و ارباب و رعیتی باشد، خطاب شارع را بر اساس همان

فرهنگ می فهمد. مرحوم شهید صدر همین مورد را مورد بحث قرار داده اند که آیا این برائت عقلیه ای که در اصول می گویند، درست است یا غلط. ایشان می گویند شما دارید رابطه خدای متعال با ما را بر اساس رابطه مولا و عبد عرفی بازسازی می کنید، بعد حکم آنجا را به رابطه ما با خدا تسری می دهید؛ این غلط است و قابل تسری نیست؛ روابطی که بین ما و خدای متعال است از یک سنخ خاصی از روابط است.

بنابراین جای این سؤال وجود دارد که آیا زبان شارع، زبان عرف زمان مخاطب است یا خیر؟ به نظر بنده این طور می آید که پاسخ این سؤال منفی است، چراکه زبان عرف زمان مخاطب، یعنی عربی هزار و چهار صد سال قبل، اصلا ظرفیت مخاطب با تاریخ را ندارد؛ زبان شارع، زبان مخاطب تاریخی است.

حتما مشاهده کرده اید که بعضی ها می گویند متأخرین مخاطب قرآن نیستند و صرفا مردم زمان پیامبر مخاطب قرآن بودند. آیا این طور است که این ها می گویند یا ما هم مخاطب قرآن هستیم؟ اگر بگوییم که ما هم مخاطب هستیم، باید بگوییم که شارع دارد با زبان خودمان با ما حرف می زند. البته مقصود بنده از زبان ما، زبان فارسی نیست؛ چراکه فهم، صرفا مربوط به واژگان و لغت نیست؛ منظور بنده مناسبات اجتماعی است. مثلا ممکن است یک خطاب یکسان، در جامعه برده داری یک جور فهم بشود و در جامعه ما، طور دیگر؛ چون آن فرهنگ در میان ما نیست. لذا اگر ما بگوییم که قرآن با زبان ما سخن گفته، یعنی ناظر به همین فرهنگ فعلی ما سخن گفته است. حالا آیا شارع با زبان زمان مخاطب با ما حرف می زند یا با زبان دوران خودمان؟ این ها بحث هایی است که باید در دین شناسی و شناخت منبع دینی مورد بحث قرار بگیرد و مستقیما به فقه مربوط نیست.

سؤالات دیگری که هست این است که آیا شارع، صرفا به دنبال اعمال مولویت مولا نسبت به یک احکام تکلیفی است یا خدای متعال می خواهد همه شئون اخلاقی و عقلی و رفتاری ما را با هم رشد بدهد؟ به بیان دیگر آیا دین به دنبال سرپرستی اخلاق و عقل ما هم هست؟ اگر پاسخ مثبت به این سؤال بدهیم یعنی اصلاح ما صرفا با یک سری رفتار نیست و ناظر به شئون رفتاری و عقلی هم می شود.

الان شما دامنه ای را که برای فقه می بندند را مشاهده کنید. در اول علم اصول وقتی از ضرورت علم اصول بحث می کنند، می گویند ما تکالیفی داریم که مکلف به آن ها هستیم؛ لذا باید آن تکالیف را احراز کرده و آن ها را انجام بدهیم، به طوری که از عقوبت الهی در امان باشیم؛ این کار

هم یک امر عرفی نیست و نیاز به استنباط دارد، لذا اجتهاد لازم است؛ قواعد اجتهاد هم در علم اصول بحث می شوند. یعنی ما ضرورت اجتهاد را برای تأمین از عقوبت می دانیم و دامنه فقه را در همین حد محدود کرده ایم. خوب اگر شما اجتهاد را در همین حد گذاشتید، قسمت عمده اش می شود اصول عملیه، اما اگر کسی گفت شأن فقه و تفقه و شارع بیش تر از این است داستان متفاوت می شود. اگر بگوییم که شارع صرفاً به دنبال عقوبت نیست، بلکه می خواهد قوای ما را ارتقا ببخشد و ما را رشد بدهد تا به تقرب الهی و مقام رضوان برسیم، باید نگاهمان به فقه عوض بشود و طور دیگری به آن نگاه کنیم.

بنابراین دین شناسی ما بر روی نگاه ما به فقه اثر می گذارد. ما باید به این سؤالات پاسخ بدهیم که دین صرفاً یک مجموعه ای از گزاره هاست یا جریان ولایت الله است؟ دین نقشه راه است یا سرپرستی خدا؟ دامنه دین فقط حوزه حیات معنوی و باطنی ماست یا همه عرصه های حیات؟ منابع دینی چه چیزهایی هستند؟ آیا شأن شارع فقط بیان احکامی است که ما را از عقوبت در امان می دارد یا بیش از این هاست؟ آیا شارع با همه تاریخ مخاطب کرده یا صرفاً با مردم زمان وحی؟ این ها بحث های دین شناسی و منبع شناسی است که روی عرصه تفقه دینی اثر می گذارند. این مسائل به شدت روی این که شما مأموریت تفقه دینی را چه چیزی می دانید اثر می گذارند. اگر شما گفتید که فقه فقط باید تأمین عقوبت را برای ما فراهم کند، دامنه فقه در همین حد محدود می شود، ولی اگر گفتید فقه باید در ما رشد ایجاد کند تا به مرحله رضوان برسیم، مأموریت فقه متفاوت می شود.

بنابراین در هر عرصه، سؤالات بسیاری وجود دارد که باید به بحث آن پردازیم. ما در علم فقه، در مورد شارع که خداوند متعال است یقین داریم که خالق عالم و حکیم و عادل است و برای سرپرستی ما دینی را فرستاده است؛ ما این ها را موضوع بحث قرار نمی دهیم، چراکه ارتباط مستقیمی با حکم شناسی ندارد، ولی این بحث ها را در مبانی دین شناسی انجام می دهیم و از این طریق ارتباطش را با علم فقه بر قرار می کنیم. به تعبیر دیگر مباحث شارع شناسی و خداشناسی، در جایی که وارد تبیین دامنه و کارکرد دین و زبان شارع می شوند، به حکم شناسی نزدیک می شوند. بنابراین یکی دیگر از مسائل مورد بحث در علم فلسفه فقه، مبانی ناظر به دین شناسی است که شأن شارع را برای ما توضیح می دهد.

بعضی از این مباحث هم همان طور که عرض شد مربوط به علم اصول می شوند. مثلاً بحث هایی مانند مخاطب شارع، روش فهم خطاب شارع و این که آیا مخاطب شارع با عرف محدود زمان خودش

است یا مخاطب او تاریخی است که عرض شد، سلسله بحث هایی هستند که باید در اصول بحث بشوند. به عنوان مثال یکی از بحث های ما در اصول این است که آیا روابط عقلایی که قبلا نبوده اند و الان در عصر ما پیدا شده اند، می توانند مبنای فهم خطاب شارع قرار بگیرند؟ مثلا در جوامع برده داری یک روابطی بوده که وقتی مولا به عبد فرمان می داده، فهمی که از این فرمان به دست می آمده، الزام بوده است، ولی اگر الان همان فرمان را یک رئیس جمهور صادر بکند، فهم ما آن گونه نخواهد بود؛ ما آن فرمان را متناسب با ساختارهای جدید تفسیر می کنیم. سؤال این است که آیا این فرهنگ عقلایی که در دوران جدید حاصل شده است، در فهم ما از خطاب شارع معتبر است یا خیر؟ این ها باید در علم اصول بحث بشود.

یکی دیگر از مواردی که عرض شد و خیلی هم در فقه به ما کمک می کند، این است که آیا منابع فهم دین، فقط کتاب و سنت اند یا عقل مستقل هم منبع فهم دین است؟ بعضی ها هستند که دارند منابع دینی را توسعه می دهند و می گویند آن مناسبات عقلایی که در جامعه بشری شکل می گیرند را هم می توان به دین نسبت داد؛ مثلا در دوره های قبل، قراردادهای معاملاتی محدود بوده اند، اما الان توسعه پیدا کرده اند و قرارداد های مدرن عقلایی به وجود آمده اند. آن ها می گویند این قراردادها را هم می توان به شارع نسبت داد، چراکه عقلایی و مورد امضای شارع هستند. البته واضح است که از نظر ما، فقط کتاب و سنت منبع فهم دین اند و عقل و بنای عقلا به صورت مستقل منبع ما نیستند، بلکه ابزار اند.

جامعه واقعی است یا اعتباری

بحث دیگری که به طور جد باید به آن بپردازیم این است که مکلفی که مد نظر شارع بوده و شارع می خواسته او را هدایت و سرپرستی کند و تکامل ببخشد کیست؟ آیا مخاطب شارع صرفا آحاد مردم اند یا یک جامعه هم می تواند مخاطب امور شارع باشد؟ اگر جامعه هم مکلف باشد، تکالیفش و مناسکش باید از سنخ دیگری باشند. این بحث در اصل در این مورد است که آیا واقعیت مستقلی به نام جامعه وجود دارد یا خیر و در اینجا سؤالات بسیار مهمی وجود دارد.

اگر بخواهیم در این بحث عمیق بشویم که آیا جامعه واقعیت دارد یا نه، به این سؤالات می رسیم که آیا چیزی به نام اختیارات اجتماعی، غیر از اختیارات آحاد مردم، وجود دارد یا نه؛ چون اگر جامعه اختیاری نداشته باشد که دین آن را رشد بدهد، دیگر نمی تواند مکلف باشد. اگر جامعه اختیار نداشته باشد، ثواب و عقاب و هدایت و ضلال دیگر برای او مطرح نمی شود.

در این زمینه نظریات متعددی وجود دارند؛ برخی قائل به اصالت جامعه اند، برخی قائل به اصالت فرد و برخی دیگر هم قائل به اصالت هر دو هستند. بنابراین ما باید به بحث و بررسی این بپردازیم که اصلا جامعه چیست و می تواند مخاطب شارع باشد یا خیر. آیا واقعا جامعه، همان طور که مرحوم علامه طباطبایی در مقاله ششم در بحث اعتباریات، آن را یکی از موضوعات اعتباری می داند، این گونه است یا حقیقی است؟ اگر حقیقی است، معنایش چیست؟ آیا معنایش این است که مکلف دیگری غیر از آحاد مردم، به نام جامعه وجود دارد یا مقصود این نیست؟ این مسائل نیازمند بحث های جدی است.

بر مبنای نگرش اصالت ماهیت، اگر شما بگویید جامعه یک واقعیتی در عرض آحاد است، باید یک ماهیت از جنس دیگری تعریف کنید؛ یعنی باید روی این کثرت هایی را که شما حقیقی می دانید، صورتی حقیقی جعل بشود تا یک وحدت حقیقی درست بشود؛ اگر این طور نباشد دیگر جامعه نمی تواند یک موجود حقیقی باشد و اعتباری می شود. بنابراین اگر کسی قائل به حقیقی بودن جامعه باشد، باید جامعه را یک ماهیتی در عرض ماهیت افراد بداند؛ به تعبیر دیگر باید بگوید افراد برای خودشان یک ماهیتی دارند، جامعه هم برای خودش یک ماهیت دیگری دارد که از ترکیب این آحاد پیدا می شود؛ مثل یک مرکب شیمیایی که از ترکیب عناصری که ماهیت مستقل دارند، یک ماهیت جدید ایجاد می شود. خیلی از کسانی که اصالت جامعه را انکار می کنند به خاطر همین است که نمی توان این اصالت را برای جامعه اثبات کرد.

اما در این هم تردیدی نیست که اراده های انسانی از طریق فعلشان با یکدیگر ارتباط حقیقی برقرار می کنند. آحاد جامعه قبل از این که با هم وحدت اجتماعی پیدا کنند در نظام تکوین با هم یک ارتباط حقیقی دارند که چیزی غیر از جامعه است. جامعه از جایی درست می شود که اراده های ما به یک دیگر مرتبط می شود. ببینید فعل اختیاری ما، یک موجود مستقل است و برای خودش کارکردی دارد؛ ما از طریق افعالمان با یک دیگر مرتبط می شویم و افعال ما، ما را به هم مرتبط می کنند. وقتی این ارتباط برقرار بشود، جامعه شکل می گیرد.

بنابراین این وحدتی که اراده های انسانی از طریق افعال مختلفشان با یک دیگر برقرار می کنند، جامعه ساز است و یک وحدت حقیقی ایجاد می کند. این فاعل ها وقتی از طریق افعالشان با هم مرتبط می شوند، یک نظام فاعلیت درست می کنند؛ لذا می توانند کار های بزرگ تری را انجام



بدهند که این کارها، غیر از جمع کمی کارهای آحاد است. به تعبیر دیگر افعال با یکدیگر ترکیب می شوند کارآمدی جمعی شان بیشتر از کارآمدی تک تکشان می شود.

الان شما یک جامعه کوچک، مثل یک لشکر را در نظر بگیرید. کاری که یک لشکر می کند واقعا یک فعل ترکیبی است، نه مجموعه چند فعل؛ ما قرارداد نکرده ایم که به این فعل، یک فعل واحد بگوییم، بلکه این ها واقعا با هم یک وحدت حقیقی پیدا کرده اند. بنابراین جامعه صرفا یک امر اعتباری نیست، بلکه هم جهت بودن اراده ها و هم فکری و همکاری، یک مجموعه افعال هماهنگ و متقوم را ایجاد می کند که یک حقیقت جدید دارد و چیزی غیر از جمع کمی افعال است.

البته اگر قرار باشد که این افعال با یکدیگر ترکیب بشوند، باید یک نسبتی هم با هم داشته باشند. لذا شما برای درست کردن یک لشکر، واحد های مختلفی مانند واحد تدارکات، پیاده نظام، سواره نظام و واحد های دیگر را طراحی می کنید و یک نسبتی هم بینشان برقرار می کنید؛ مثلا می گوئید برای هر ده یا بیست نفر، یک نفر تدارکات چی می خواهیم و اگر این تعداد کم تر یا بیشتر بشود، این لشکر خوب عمل نمی کند. به تعبیر دیگر شما دارید یک نسبت خاصی بین افعال در نظر می گیرید و بین آن کسی که دارد در خط مقدم می جنگد و کسانی که پشت سر آن ها، از آن ها حمایت می کنند و افراد اتاق جنگ و مدیران تناسب برقرار می کنید.

در این لشکر شما، هر کسی دارد کار خاصی انجام می دهد؛ یکی دارد آشپزی می کند، یکی برنامه ریزی می کند، یکی مسئولیت توپ خانه را به عهده دارد و موارد دیگر؛ کار لشکر مانند نماز جماعت نیست که همه با هم به رکوع بروند و بعد با هم به سجده بروند؛ کارها متعدد است. حالا با این که هرکس دارد فعل متنوعی انجام می دهد و کار خودش را می کند، با این حال همه این افعال درون یک نقشه واحدند و با یک دگیر ارتباط دارند؛ این ارتباط هم به طوری است که هر جای این افعال اختلال پیدا کند، بقیه لشکر هم مختل می شود.

آیا اگر تدارکات، تغذیه خط مقدم را فراهم نکند، آن ها می توانند کار خودشان را به درستی انجام بدهند یا فعل آن ها متقوم به فعل این هاست؟ آیا اگر کسانی که تدارکات مهمات را به عهده دارند، کار خودشان را سر موقع انجام ندهند، خط مقدم می تواند موفق شود؟ بنابراین این افعال، در عین حالی که متنوع اند، ولی به هم متقوم اند. به عنوان مثال ممکن است در یک لشکر یک گلوگاه وجود داشته باشد؛ یعنی همه واحد ها خوب کار کنند به جز یک واحد؛ در این حالت کل لشکر پشت سر این واحد متوقف می شود. اگر یک جزء از یک کارخانه، کار خود را به درستی انجام ندهد، گلوگاه

این کارخانه می شود. بنابراین کارهای ترکیبی این طور نیست که به خاطر این که ما قرارداد کرده ایم، تبدیل به یک ترکیب شده باشند؛ این کارها واقعا یک ترکیب حقیقی هستند و اگر هر کدامشان درست انجام نشود، کار کل این ترکیب به نتیجه نمی رسد؛ وقتی روابط حقیقی است، اگر نسبت ها تغییر کند، راندمان هم تغییر می کند.

حالا نکته ای که وجود دارد این است که این لشکر واحدی که شما دارید، باید بر مبنای یک اطلاعات هماهنگ کارهای خودش را پیش ببرد. ببینید اگر شما یک لشکر داشته باشید که یک واحد از این لشکر بر اساس قواعد مدرن عمل بکند و واحد دیگرش بر اساس لشکرهای سنتی، آیا می توانید این دو را با هم هماهنگ کنید؟ آیا برای هماهنگی، نباید تخصص ها و آگاهی ها و مهارت های این واحد ها هم سنخ باشد؟ آیا می شود با شمشیر و اسب، تدارکات یک توپخانه را فراهم کرد؟ بنابراین اگر شما می خواهید که لشکرتان مدرن باشد، باید همه واحد هایش را مدرن کنید. اگر یک لشکر در همه جهات پیشرفت کند، ولی واحد اطلاعاتش با همان روش قدیمی عمل بکند، کارش خراب می شود؛ چراکه آن مدل از کار، با بقیه لشکر هم سنخ نیست.

بنابراین لشکر شما نه تنها باید دغدغه مشترک داشته باشد، بلکه آگاهی ها و مهارت هایش هم باید هماهنگ باشند. بدون قاعده مند بودن نسبت رفتار ها که لشکر به نتیجه نمی رسد؛ با تغییر دادن این نسبت هاست که راندمان کم و زیاد می شود. بنابراین واحد های لشکر، باید در دغدغه و انگیزه ها، مهارت ها و آگاهی ها با یک دیگر متناسب باشند. این لشکر فقط وقتی هماهنگ باشد می تواند به پیروزی دست پیدا کند و وقتی هم که به پیروزی دست پیدا می کند و موفق می شود، تک تک واحد ها و افراد لشکر در آن پیروزی سهیم می شوند؛ البته به شرطی که کار خود را درست انجام داده باشند. این سهیم بودن هم به طور مشاع است، مانند مالکیت مشاع.

البته سهم تأثیر هرکس با دیگری فرق می کند؛ مثلا سهم فرمانده واقعا بیشتر است، چراکه تأثیر بیشتری روی راندمان لشکر دارد؛ این امر به خاطر این است که اراده فرمانده، هماهنگ کننده اراده هاست و در اراده های دیگر نفوذ دارد و فرمان او در آن اراده ها جاری می شود؛ این هم صرفا به صورت قراردادی نیست و حقیقتا این گونه است. بنابراین استحکام و سستی فرمانده، در بقیه واحدها استحکام و سستی ایجاد می کند و عقب نشینی او موجب عقب نشینی بقیه می شود. مثلا شما فرض کنید که اگر مرحوم امام در دوران جنگ آن استحکام را نداشتند، آیا ممکن بود که سرباز ها در خط مقدم اینگونه مستحکم بایستند؟ اگر قاطعیت امام نبود، این ایستادگی هم نبود؛ لذا تأثیر

اراده ایشان بر اراده بقیه، امری قراردادی نبود و واقعا اراده ایشان نافذ بود. انسان ها جزیره های دور افتاده از هم نیستند و به یکدیگر مرتبط اند و بر هم تأثیر می گذارند.

بنابراین ایمان و استحکام امام در خط مقدم حضور واقعی داشت، نه قراردادی؛ اگر ایشان ذره ای تردید می کردند، همه تردید می کردند و سست می شدند. اگر فرمانده لشکر در شب حمله سست بشود، همه سست می شوند، چون استحکام لشکر به استحکام او بستگی دارد و اراده او محور هماهنگی اراده هاست.

غرض ما این است که نشان بدهیم این وحدتی که در لشکر وجود دارد، یک وحدت واقعی است، نه وحدت قراردادی؛ مانند یک مرکب شیمیایی که یک صورت نوعیه جدیدی برای خودش دارد، لشکر هم یک واقعیت مستقل است و افراد این لشکر، در حال انجام دادن یک فعل مشاع هستند؛ یعنی پیروزی و شکست این لشکر، یک فعل مشاع است، نه پیروزی هزار نفر انسان جدا از هم؛ چون اگر هر نفر از این افراد به صورت جداگانه کار خود را انجام بدهد، این پیروزی از دل کار آن ها در نمی آید و تا وقتی که به یک لشکر واحد تبدیل نشده اند، ثمره ای برای کار آن ها نیست. این پیروزی از دل افعال به هم پیوسته که بر محور آگاهی ها و مهارت ها و همدلی ها انجام می شود بیرون می آید.

#### جامعه به عنوان مکلف احکام دین

حالا که مشخص شد جامعه هم می تواند یک هویت مستقل داشته باشد، این سؤال مطرح می شود که آیا ما تکالیفی ناظر به جامعه داریم؟ اگر داریم نسبتش با تکالیفی که ما الان در فقه می شناسیم چیست؟ تکالیف ناظر به جامعه، از نوع واجب عینی است یا واجب کفایی؟ فعل ده هزار نفر عینی است یا کفایی؟ در جامعه هرکس دارد یک کاری انجام می دهد، ولی کارهای دیگر به کار او متقوم است و اگر او کارش را درست انجام ندهد، بقیه کار ها هم نتیجه نمی دهد؛ اگر فرمانده خوب فرماندهی نکند، حتی اگر همه خوب کار کنند، این لشکر شکست می خورد؛ اگر هم فرمانده خوب فرماندهی بکند، ولی لشکر کارش را درست انجام ندهد، باز هم شکست می خورند.

سؤال این است که شما این جنس فعل ها را چگونه تحلیل می کنید؟ این تکلیف، متوجه چه کسی است؟ اگر به یک لشکری دستور داده شود که بروید فلان منطقه را بگیرید، این چه نوع دستوری است؟ آیا به همه می گویند که بروید و در خط مقدم، یک کار را انجام بدهید یا می گویند هرکس

متناسب با توانایی و وظیفه ای که دارد، کار خودش را انجام بدهد؟ واقعا جای سؤال است که این تکلیف، عینی است یا کفایی یا یک جنس دیگری از تکلیف است؟ اصلا این مدل تکلیف درست است یا نه؟

این تکلیف مثل نماز نیست که همه باید بخوانند، یا مثل جواب سلام نیست که اگر یک کسی آن را انجام داد، از بقیه ساقط بشود؛ این تکلیف یک مجموعه مأموریتی است که همه آدم ها باید در آن مأموریت، کار مخصوص خودش را انجام بدهد. در یک لشکر، همه واحد ها باید کار خودشان را بکنند. وقتی به یک لشکر دستور می دهند که برود منطقه ای را فتح کند، منظور دستور دهنده این نیست که همه بروند در خط مقدم؛ بلکه هرکس باید برود در جای خودش؛ به عبارت دیگر این دستور، به ده ها دستور که به یک دیگر متقوم اند، منحل می شود. یعنی هرکس باید تکلیف خودش را انجام بدهد؛ اگر لشکر به این دستور عمل کرد و هر کس کار خود را انجام داد، آن وقت این مجموعه از افعال، یک فعل مرکب را شکل می دهند که منجر به پیروزی و فتح می شود.

نکته بعدی این است که وقتی یک فرمانی را به یک لشکر می دهند، تکلیف اصلی روی دوش فرمانده است، چون فرمانده مکلف به کل است و تکلیف کل را از فرمانده می خواهند. دلیل این کار این است که فعل فرمانده، محور فعل کل است و فعل همه لشکر به فعل او تکیه کرده است. حالا سؤالی که پیش می آید این است که آیا رابطه بین فرمانده و بقیه آحاد، به صورت تک به تک برقرار می شود؟ پاسخ این سؤال منفی است. ببینید ذیل یک لشکر، تیپ و هنگ و گردان تعریف می شود و یواش یواش این رابطه خرد می شود تا به گروهان ها و واحد ها برسد. بنابراین فرمان فرمانده، به صورت مستقیم به خط مقدم نمی رسد، بلکه از چند لایه می گذرد؛ لذا لشکر باید دارای یک نظامی باشد که بین افراد با فرمانده، رابطه را برقرار کنند.

بنابراین متقوم شدن این اراده ها با وجود یک نظام انجام می شود و اگر این نظام به هم بخورد دیگر جواب نمی دهد. اگر صرفا یک فرمانده باشد و هزار نیرو، بدون وجود یک نظام، این لشکر به پیروزی دست پیدا نمی کنند؛ فرمان های فرمانده حتما باید طبق قواعدی در این لشکر جاری بشود. به تعبیر دیگر افعال یک لشکر، طبق یک نظامی با هم ترکیب می شوند که اگر به هم بخورد منجر به شکست می شود و اگر بهتر بشود، راندمان لشکر بالا تر می رود.

این لشکری که به هم متقوم اند، وحدت و کثرتشان مانند تسبیح نیست که یک وحدت و کثرت ساده باشد و دور یک نخ قرار گرفته باشند؛ این لشکر مانند یک شبکه است و اراده فرمانده، به صورت

شبکه ای تا پایین این لشکر جاری است و همه تحت فرمان او هستند. به همین خاطر است که استحکام اراده او، همه سطوح لشکر را نگه می دارد و تردید او موجب تردید کل لشکر می شود.

بنابراین قاعده لشکر این است که باید به گروه های کوچک تری تقسیم بشوند که هر کدام نظام خاصی دارند و در هر کدام تخصص های مختلفی وجود دارد و سلاح های مختلفی را به کار می گیرند؛ مجموع این ها با هم یک کار بزرگ را انجام می دهند که ترکیبی از این کار های کوچک است، نه جمع کمی آن ها. دستور فرمانده در این ساختار، به هزار فعل دیگر منحل می شود؛ البته این هم به صورت خطی انجام نمی شود؛ فرمان فرمانده ابتدائاً تبدیل به سه واحد می شود، بعد همینطور هر کدام از این ها به تعداد دیگری از فرمان ها تجزیه می شوند و این روند تا پایین ادامه دارد.

جامعه هم همین طور است؛ همان طور که در لشکر گروه های مختلفی وجود دارد، در جامعه هم صنوف مختلف و خانواده ها وجود دارند. لذا این جامعه بزرگ هم، وحدت و کثرت حقیقی دارد و قراردادی نیست. وقتی این جامعه دارای وحدت حقیقی شد، راندمان حقیقی هم دارد. اصلاً یک سلسله کار هایی وجود دارد که انسان ها فقط در صورتی که حیات اجتماعی داشته باشند انجام می دهند. اگر بنا بود که این چند میلیارد انسان روی زمین، جدا زندگی کنند، دیگر تمدنی شکل نمی گرفت. بنابراین مشخص است که جامعه هم یک هویت واحد دارد.

#### جنس تکالیف اجتماعی

بنابراین وقتی که مشخص شد جامعه یک هویت مستقل دارد، تکلیف خودش را هم خواهد داشت. حالا سؤال این است که در آیه شریفه «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (انفال/ ۶۰) مکلف کیست؟ آیا همه ما مکلفیم؟ اگر آری به چه صورت؟ به صورت واجب عینی یا کفایی یا نحوه دیگری مثل واجب اجتماعی؟ آیا این «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» یعنی همه ما برویم مثلاً مهارت های رزم دریایی یاد بگیریم یا خیر؟ قطعاً این طور نیست؛ چون در این صورت پیروزی حاصل نمی شود. انواع مختلف فعل ها باید با یک قواعدی با یک دیگر ترکیب بشوند تا «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» حاصل بشود.

بنابراین این جنس از تکلیف، یک جنس جدیدی است و مخاطب آن هم آحاد از هم جدا نیستند. اگر آدم ها تبدیل به جامعه نشوند، دیگر مکلف به «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» نمی شوند؛

اگر هم جامعه بشوند، این تکلیف به دوششان خواهد آمد. این تکلیف هم نه تکلیف کفایی است و نه عینی، بلکه یک جنس دیگری از تکلیف است که امتثالش هم متفاوت است.

حالا اگر در این تکلیف جمعی، همه افراد خوب عمل کنند، این یک عبادت مشاع می شود که همه در ثواب هم شریک می شوند؛ اگر هم بد عمل کنند، همه در عقوبت هم شریک می شوند. برای مثال اگر یک لشکری علیه اسلام بجنگد همه در گناه هم شریک اند و عقوبتشان هم مشاع می شود؛ البته این امر با «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (فاطر/۱۸) هم منافات ندارد؛ یعنی این آیه دلالت بر این ندارد که ثواب و عقاب صرفاً برای شخص باشد.

بنابراین در یک کار جمعی، ثواب و عقاب مشاع است و همه در این گناه یا ثواب شریک اند؛ به خاطر این که فعل هرکس بر فعل دیگری اثر دارد. به همین دلیل است که گفته اند «الرَّاضِي بِفِعْلِ قَوْمٍ كَالدَّاحِلِ فِيهِ مَعَهُمْ» (۱) حتی سیاهی لشکر هم که کاری نمی کند، در این عقاب شریک است. کسانی که در روز عاشورا در سیاهی لشکر یزید بودند هم تأثیر خودشان را در جنگ گذاشته بودند و روحیه لشکر را زیاد می کردند؛ به همین خاطر در این عقاب، به نسبت خودشان دخیل اند. از آن طرف هم اگر یک لشکری باشد که برای خدا می جنگد، هرکس به نسبتی که در راندمان تأثیر دارد، در این عبادت مشاع شریک است.

پس ما می توانیم مکلفی غیر از آحاد را، به نام جامعه در نظر بگیریم. این مکلف، مجموعه ای از اراده هاست که در یک نسبت و تقوم خاص، مخاطب شارع واقع می شوند و باید با هم یک ترکیب خاص پیدا کنند. این جامعه باید یک مجموعه ای از افعال روحی، فکری و عملی را انجام بدهد تا به تکلیف خودش عمل کرده باشد.

نکته بعدی این است که این خطاب اجتماعی، یک سنخ خاصی از خطاب است. یعنی این خطاب، مجموع کمی ده هزار خطاب نیست، بلکه خطاب به یک ترکیب خاص است. به عنوان مثال، شما برای بررسی یک لشکر، رفتار تک تک افراد را مشاهده نمی کنید، بلکه ترکیب همه افعال را به عنوان یک فعل واحد در نظر می گیرید. بنابراین از ما فقط این را نمی خواهند که هرکس کار خودش را انجام بدهد؛ کار افراد جامعه که مستقل نیست، متقوم به یکدیگر است. این تقوم هم اینگونه است که تأثیر فرمانده و سرباز در آن متفاوت است؛ از سرباز که نمی خواهند هماهنگ کننده کل لشکر باشد، بلکه می خواهند خودش با فرمانده اش هماهنگ باشد.

پس در همین تکلیف جمعی هم سطوح مختلفی وجود دارد و همه یک تکلیف یکسان ندارند. آیه شریفه «فَأَسْتَقِمُّ كَمَا أَمَرْتُ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ» (هود/۱۱۲) ناظر به همین است که از فرمانده، تقوم کل لشکر را می خواهند؛ یعنی فرمانده باید آنها را هم تا مرز استقامت بیاورد. این که در روایات آمده که در قرآن هیچ خطابی به مؤمنین نیست، مگر این که مخاطب اصلی به امیر المؤمنین است، یعنی تکلیف مؤمنین را از ایشان می خواهند. اگر کسی در منزلت ولایت عده ای قرار بگیرد، فعل آن ها را از او طلب می کنند. به تعبیر دیگر فعل مدیر، در فرایند ولایت و تولی اتفاق می افتد و اگر خوب ولایت نکند مؤاخذه می شود. البته بقیه جامعه هم در قبال مدیریت ولی، مسئولند و باید به فرامین او گوش بدهند.

بنابراین اینکه آیا مکلف خطابات شرعی، فقط آحاد جامعه اند یا کل جامعه هم هست، از بحث های جدی مکلف شناسی است. لذا ما باید در استنباط فقهی، به دنبال استنباط احکام ناظر به جامعه هم باشیم. از این بالاتر احکامی هستند که ناظر به تکامل اجتماعی اند. این احکام به دنبال ارتقای ظرفیت جامعه اند. این هم یک سنخ جدیدی از تکلیف است که محور آن تکلیف، اولیاء تاریخی اند که باید جامعه مؤمنین را ارتقا بدهند. علی ای حال وقتی که شما می گوئید علم فقه، علم بحث از احکام شرعی است، باید بدانید که این احکام، مکلفی دارد؛ لذا تحلیل شما از مکلف، نگاه شما را نسبت به علم فقه تغییر می دهد و دامنه آن را برای شما مشخص می کند. این که ما می خواهیم چه سنخ احکامی را در فقه بفهمیم، وابسته به تحلیل ما از مکلف هم هست.

یکی از مسائل تأثیر گذار دیگر در مشخص کردن دامنه فقه، نگاه شما به حکومت است. آیا حکومت یک جریان قراردادی است و مسئول حکومت، در یک جایگاه قراردادی قرار می گیرد؟ این طوری نیست؛ مناصب دنیا، اعتباری محض نیستند؛ فرماندهی واقعا یک منصب حقیقی است و یک قدرت حقیقی هم به همراه خود می آورد. آدم وقتی که فرمانده لشکر باشد، فرمانش نفوذ پیدا می کند و وقتی هم که عزل می شود، نفوذ فرمانش از بین می رود؛ این نفوذ فرمان، حقیقی است که از او سلب شده است. رئیس جمهور هم همین طور است و امضایش قدرت دارد. به تعبیر دیگر این نظام تعلقات، یک قدرت متمرکز در آن منصب درست می کند که آن قدرت، حقیقی است، نه اعتباری؛ چون امور اعتباری نمی توانند منشأ قدرت باشند. در واقع در حکومت، یک نظام تعلقات حقیقی شکل می گیرد که آن نظام تعلقات حقیقی، یک قدرت حقیقی هم درست می کند.



بنابراین پشت دست نظام اجتماعی، یک نظام تعلقات قرار دارد که یک سری روابط حقیقی واقعی هستند. فرض کنید که نظام تعلقات اجتماعی ما، یک نظام سلطنتی باشد؛ در این صورت در جامعه ما هیچوقت کسی به عنوان رئیس جمهور قدرت امضا پیدا نمی کند؛ همچنین اگر نظام تعلقات ما، یک نظام دموکراتیک بود، دیگر ولی فقیه در این نظام قدرت واقعی پیدا نمی کرد. بنابراین این قدرت واقعی اجتماعی، ناشی از یک نظام ولایت و تولی خاص اجتماعی است و این به هیچ وجه قراردادی نیست. لذا اگر نظام ولایت دینی، تبدیل به نظام سکولار شود، دیگر منصبی به نام ولایت فقیه در جامعه ما وجود نخواهد داشت. البته من نمی خواهم کلا قرارداد را انکار کنم، بلکه می خواهم بگویم پشت این ها واقعا یک حقیقتی هست.

### تکلیف حکومت

لذا بحث از این که حکومت چیست یک بحث جدی است و در موضوع احکام دخالت می کند. حکومت چیست؟ یک امر اعتباری است یا واقعی؟ این حکومت چه نقشی در جامعه دارد؟ یک نقش حداقلی یا حداکثری؟ ساختار حکومت باید طبق ساختارهای سنتی باشد یا ساختارهای مدرن، مانند دولت-ملت هایی که شکل گرفته است؟ ما برای مشخص کردن وظیفه حکومت، اول باید بفهمیم که اصلا حکومت چیست؛ بعد از این باید بحث کنیم که آیا وظیفه حکومت، سرپرستی و هماهنگی اراده ها در جهت پرستش خدای متعال است یا یک سرپرستی حداقلی در حوزه حیات باطنی؟ این ها همه بستگی به تعریف شما از حکومت دارد.

الان گاهی در فقه ما مأموریت نظام را به طور حداقلی حساب می کنند و می گویند مأموریت نظام اجتماعی، جلوگیری از اختلال نظم و ایجاد امنیت است؛ بلکه دولت های بسیط گذشته همین طور بودند و مأموریتشان در همین حد بود که جلوی اختلال نظام اجتماعی را بگیرند، ولی آیا امروزه هم همین طور است؟ آیا حکومت فقط در حد جلوگیری از اختلال نظام و مرزبانی منطقه است یا چیزی فراتر از آن؟

امروزه مأموریتی که برای دولت های مدرن تعریف می کنند، سرپرستی توسعه است؛ به تعبیر دیگر، دولت های مدرن، توسعه را مدیریت می کنند. این مدیریت توسعه هم از طریق ایجاد ساختارها و مراکز تصمیم گیری است؛ آن ها با ایجاد ساختارهای بین المللی، اسنادی را تنظیم می کنند و با یک نظام واحد، توسعه را پیش می برند و مدیریت می کنند. یعنی در جهان امروزی، دولت در سایه ای وجود دارد که توسعه جهانی را مدیریت می کند.

لذا ما باید به این سؤال که دولت و مأموریتش چیست جواب بدهیم تا بتوانیم بگوییم فقه دولت چیست. این که می گویند فقه حکومتی، فقه سرپرستی است، این نهادی که می خواهد سرپرستی کند دقیقا چه کاره است و چطور پیدا می شود؟ این نهاد بر اساس اعتبار و قرارداد است یا بر اساس ولایت و تولی واقعی؟ مأموریت این نهاد چیست؟ آیا مأموریتش سرپرستی و تکامل همه جانبه اجتماعی بر اساس دین است یا یک مأموریت حداقلی، مانند جل گیری از اختلال نظام دارد؟ این ها به شدت در فقه شما اثر می گذارند. فقه شما می خواهد مناسب یک حاکمیت حداکثری را بیان بکند یا یک حاکمیت حداقلی؟

این نوع مباحث، مباحث پیشینی هستند که در انتظار شما از فقه دخالت می کنند. تلقی من از مکلف، دین و مأموریت دین بر روی فقه من دخالت می کند. در مرحله بعد هم بحث موضوع شناسی مطرح می شود. الان در فقه ما، تقریبا تشخیص همه موضوعات و تراحم بین موضوعات و حتی ایجاد موضوعات، همه به کارشناس واگذار شده است؛ لذا کارشناسانی، توسعه را مدیریت می کنند و مسئله مستحدثه ایجاد می کنند و بعد فقیه به مسئله جواب می دهد. یعنی فقیه یک قدم از کارشناس عقب تر است. حالا آیا خاصیت فقه، صرفا افتاء است؟ یعنی موضوع را کارشناسان بگویند و فقیه فتوا بدهد! یا این طور نیست و فقه باید تطبیق موضوعات و حتی هدایت و مدیریت موضوعات را به عهده بگیرد؟ اگر این طور است، نسبت فقه با کارشناسی چه می شود؟

به عنوان مثال، انسان ها یک موقعی به کتابت نیاز پیدا کردند؛ در آن اوایل، بشر روی خشت های گلین با یک ابزار سخت، چیزی را ثبت می کرد؛ بعد کم کم ابزار کتابت انسان ها تغییر کرد و آسان تر و ماندگار تر شد؛ بعد کم کم قلم و مرکب و به مرور زمان کاغذ، تا این که به ابزار کتابت مدرن رسیدیم و الان هم همین ابزار کتابت مدرن، تبدیل به خط الکترونیکی شده است. حالا سؤال این است که این تکامل موضوع، ربطی به دین دارد یا ندارد؟ این تکامل موضوع، باید تحت اختیار دیگران باشد و دین بیاید بعد از تکامل حکمش را بگوید یا خیر؟ آیا موضوع شناسی ربطی به تفقه دارد یا نه؟ بالاتر از آن، آیا تکامل و هدایت موضوعات، مربوط به دین می شود یا خیر؟

در ایام قدیم که ابزار جنگ، ساده بود و مردم با شمشیر می جنگیدند، شارع این ابزار را امضا کرد؛ سؤال این است که حالا که آن روش های عقلایی تکامل پیدا کرده اند و تبدیل به سلاح های مدرن و فرامدرن شده اند آیا دین حکمی دارد یا خیر؟ اصلا آیا دین باید تکامل این ابزار را هدایت بکند یا تکامل ربطی به دین ندارد؟ اگر تکامل موضوعات به عهده دین است، نسبت تفقه دینی با تکامل

موضوعات چیست؟ نسبت تفقه با کارشناسی چه می شود؟ عقل تجربی و عقل نظری بشر چه جایگاهی می گیرند؟

بنابراین این بحث های پیشینی، بسیار در فقه حکومتی تأثیر گذارند و دامنه آن را مشخص می کنند. فقه حکومتی، فقهی ناظر به سرپرستی حیات انسان به سمت قرب الهی است و همه ابعاد حیات را هم در بر می گیرد. رویکرد فقه حکومتی این است که دین، جریان سرپرستی خدای متعال است و صرفاً یک سری گزاره نیست؛ علاوه بر این، دین ناظر به همه عرصه های حیات انسانی است و مخاطب و مکلفش هم فقط آحاد جامعه نیستند، بلکه کل جامعه و حتی وحدت تاریخی انسان ها هم بعضاً مکلف هستند. به عنوان مثال دستور به انتظار فرج که افضل الاعمال است، یعنی مشارکت در یک عبادت بزرگ تاریخی که منتهی به غلبه کلی جبهه حق می شود.

یکی از اصحاب حضرت امیر بعد از فتح جمل به حضرت گفت ای کاش برادرم می بود و پیروزی شما را می دیدید. حضرت فرمود «أ هَوَىٰ أَحْيِكَ مَعَنَا» (۲) آیا دل برادرت با ماست؟ عرض کرد بله. حضرت فرمود او هم در ثواب ما شریک است؛ اصلاً خیلی ها که هنوز به دنیا نیامده اند در ثواب ما شریک اند. این یعنی که کار حضرت یک کار بزرگ تاریخی است و اگر ما هم در آن جریان باشیم، در کار لشکر حضرت شریک هستیم. یعنی ما باید خودمان را وقف این مسیر کنیم تا در این عبادت تاریخی، حضور مشاع داشته باشیم.

بنابراین ما می توانیم یک اجتماع را به عنوان مکلف تعریف کنیم که جنسش با افراد مکلف فرق داشته باشد؛ یعنی جامعه یک موجود دیگری است که یک تکلیف دیگری هم دارد؛ آن تکلیف هم در تک تک افراد آن جامعه، با یک نظم خاصی منحل می شود، اما با جنس متفاوت. لذا ما عبادت و معصیت مشاع و ثواب و عقاب مشاع خواهیم داشت. ما واقعا می توانیم در گناه یا عبادت شریک هم بشویم و این هم به صورت قراردادی نیست؛ ما واقعا در فعل هم حضور داریم. در اصل جامعه مانند ظروف متصله ای است که هر چه در یک ظرف بریزند، به بقیه ظرف ها هم سرایت می کند.

این ها زوایایی هستند که در تصویر ما از فقه دخالت می کنند. حالا بعد از این که تصویر ما از تفقه روشن شد، باید به سراغ این برویم که استناد ما به شارع، در این میدان وسیع، چگونه انجام می شود؛ آیا ما می توانیم با همین علم اصول موجود این کار را انجام بدهیم یا باید تغییراتی در آن ایجاد کنیم؟ اصلاً مبانی آن علم اصول جدید چه باید باشد؟ ما باید مباحثی مانند معرفت شناسی،

زبان‌شناسی، درک از عرف و عقلا و عقل را از نو تحلیل کنیم و زیر ساخت‌های علم اصول جدید را فراهم کنیم.

حالا برای این که بتوانید در این زمینه مطالعاتی داشته باشید، می‌توانید به منابعی که نسبتاً رو به رشد هستند رجوع کنید. الان همه کم کم به جای حرکت به سمت فقه اجتماعی، دارند به سمت خود فقه الاجتماع عقب‌گرد می‌کنند؛ یعنی تحلیل می‌کنند که آیا جامعه به این معنا که ما گفتیم وجود دارد یا ندارد؛ اگر وجود دارد چه نسبتی با آحاد دارد؛ اصلاً معنی حقیقی بودن جامعه چیست؟ این کار به این خاطر است که نمی‌توان بدون مشخص کردن کیفیت جامعه، حکم برایش صادر کرد. بنابراین به نظر بنده خوب است که شما این رویکرد‌هایی که دارند به سمت مبانی بر می‌گردند را مطالعه کنید. البته در این بین یک جریانی وجود دارد که در این نوگرایی، بی‌مبالاتی می‌کند؛ این‌ها تعبد به منابع را از دست می‌دهند و منابع را تا بنای عقلا توسعه می‌دهند. سرنوشت این جریان، عرفی‌سازی فقه است؛ به عبارت دیگر این جریان سعی دارد تا فقه را سکولار کند. لذا این‌ها را هم مطالعه بکنید و با این‌ها آشنا بشوید، ولی توجه داشته باشید که باید به شارع تعبد داشت.

یک کاری هم دوستان ما در موسسه معنا انجام داده‌اند که یک همایشی هم بر اساس آن در مشهد برگزار شد؛ آن‌ها نظریات کسانی که در عرصه فقه حکومتی دارای نظریه بودند را گردآوری و باز آفرینی کردند تا قابل مقایسه با هم باشند؛ بعد هم یک مقایسه اجمالی بین آنها انجام دادند. این محصول الان تکثیر شده و می‌تواند در دسترس شما قرار بگیرد. من پیشنهاد می‌کنم که شما این را هم به دقت مطالعه و مباحثه کنید.

اگر هم علاقه داشتید که رویکرد فقه حکومتی را هم مطالعه کنید، می‌توانید کتاب «درآمدی بر رویکرد‌های فقه حکومتی» که جناب آقای یحیی عبداللہی آن را نگارش کرده‌اند را مطالعه کنید؛ این کتاب بعضی از بحث‌هایی است که بنده چند سال قبل داشتم و آقای عبداللہی این بحث‌ها را منظم و تحت عنوان «درآمدی بر رویکرد‌های فقه حکومتی» منتشر کردند. موارد دیگری هم در فرهنگستان علوم اسلامی قابل دسترسی می‌باشد که با مراجعه به آنجا می‌توانید از آن‌ها استفاده کنید.

پی‌نوشت‌ها:

