

[www.salampnu.com](http://www.salampnu.com)

## سایت مرجع دانشجوی پیام نور

- ✓ نمونه سوالات پیام نور : بیش از ۱۱۰ هزار نمونه سوال همراه با پاسخنامه
- تستی و تشریحی
- ✓ کتاب ، جزوه و خلاصه دروس
- ✓ برنامه امتحانات
- ✓ منابع و لیست دروس هر ترم
- ✓ دانلود کاملاً رایگان بیش از ۱۴۰ هزار فایل مختص دانشجویان پیام نور

[www.salampnu.com](http://www.salampnu.com)

به نام خدا

فلسفه فقه

یاکندوکاوی در اصول و مبانی علم فقه

دکتر حسن مبینی

دانشگاه پیام نور

## فصل اول

### اهداف آموزشی

در این فصل انتظار می‌رود دانشجو بتواند دریابد که فلسفه معانی مختلفی دارد.

الف) فلسفه‌ی محض ب) فلسفه مضاف. فلسفه‌ی علم فقه بخشی از فلسفه‌ی مضاف است ولی دانشجو باید درک کند که منظور از فلسفه‌ی فقه همان فلسفه‌ی علم فقه است یعنی بازنگری و تحلیل و بررسی مبادی و پایه‌های علم فقه. از طرف دیگر دانشجو با اعتماد به این که معنای علم اصول فقه را می‌داند و یک دوره مباحث اصول فقه را خوانده است و آن را با معانی فلسفه‌ی علم فقه مقایسه کند تا متوجه شود که بخشی از مباحث علم اصول فقه می‌تواند به عنوان بخشی از مسایل فلسفه‌ی فقه محسوب شود. از طرف دیگر برخی علوم مقدماتی برای تحصیل علم فقه به دلیل این که علم اصول فقه به منزله منطق علم فقه است و جزء علوم مقدماتی علم فقه محسوب می‌شود به همین تناسب مباحثی از سایر علوم مقدماتی فقه شده است و نشان داده شده است که سایر علوم مقدماتی فقه جایگاه علم اصول فقه را در نسبت به علم فقه ندارند ولی در عین حال فقیه چه نسبت به علوم قدیم و چه به علوم جدید مثل ریاضی، نجوم و اقتصاد نمی‌تواند بی‌نیاز به آنها باشد و باید به آنها آشنا باشد.

## فلسفه فقه چیست؟

فلسفه به لحاظ لفظی کلمه‌ای است معرّب از زبان یونانی که از واژه‌ی فیلو (طرفدار) و سوفیا (دانش) به معنی طرفدار دانش ترکیب شده است و از سقراط به یادگار مانده است و در برابر سوفیست (دانشمند) که به سوفسطائیان اطلاق می‌شد و از راه سفسطه و جدل و خطابه، طرف خود را مغلوب می‌کردند، از سر تواضع خود را سوفیست نخواند بلکه طرفدار دانش (فیلسوفیا) خواند و سپس به پاس از زحمات او و به دلیل عظمت او در تاریخ اندیشه‌ی بشری این واژه (فیلو سوفیا) مصطلح شد لکن در طی زمان از نظر معنی دچار تغییراتی شده است.

روزگاری همه‌گونه دانش را فلسفه می‌خواندند و آن را به دو قسمت عملی و نظری تقسیم می‌کردند و از جمله شاخه‌های آن الهیات بود که ارسطو در نوشته‌اش آن را پس از بحث طبیعیات آورده است و واژه‌ی متافیزیک از آن‌جا ناشی شده است. اما به تدریج فلسفه به همان الهیات گفته شده است.

باری در این معنی گفتند فلسفه به بحث در اطراف وجود بماهو وجود می‌پردازد - مباحثی از قبیل وجود چیست؟ از کجا آمده است؟ چگونه و چند قسم است؟ که اصطلاحاً به آن فلسفه‌ی محض گفته می‌شود.

و دیگر پس از رنسانس فلسفه به معنی بازنگری و واکاوی در علم آمده است. اگر علم تجربی مقصود باشد به آن فلسفه علم می‌گویند و اگر علم خاصی مورد نظر باشد به آن فلسفه‌ی آن علم خاص می‌گویند.<sup>۱</sup> مثلاً علم اخلاق دانشی است که در مورد خلیات انسان از حیث بد و خوب بحث می‌کند ولی اگر واکاوی شود که بد و خوب چه معنایی دارند و از کجا آمده است؟ نسبی است یا

---

۱- بنگرید به آموزش فلسفه - ج اول - آیت الله محمد تقی مصباح یزدی

جاودانه؟ واقعیت دارد یا اعتباری محض است؟ پاسخ به این پرسش‌ها و کندوکاو در اطراف این موضوع فلسفه علم اخلاق نام دارد.

یا مثلاً هندسه موضوع آن به اصطلاح کمیت متصل ذیقار است یعنی در اطراف خط، سطح و حجم و انواع آن و چگونگی به دست آوردن مساحت و محیط آنها بحث می‌کند. ولی فلسفه علم هندسه یعنی بازنگری و کندوکاو در اطراف واقعیت نقطه، خط، سطح و حجم که مثلاً اینها آیا در جهان خارج وجود دارد؟ زیرا در جهان خارج جز حجم چیز دیگری وجود ندارد. بنابراین این گونه کندوکاوها در اطراف علم هندسه، فلسفه علم هندسه را تشکیل می‌دهد. به همین ترتیب فلسفه ریاضی، فلسفه اقتصاد و ... که این گونه فلسفه‌ها را فلسفه مضاف می‌نامند. و یا بعبارت دیگر فلسفه از جهت آنکه معرفت پیدا کردن به موجود است اگر به موجود خاص اضافه شود فلسفه را با آن مضاف الیه تعریف می‌کنند مانند فلسفه علم، فلسفه اخلاق، فلسفه تاریخ و... و در یک تعریف دقیق‌تر می‌توانیم بگوییم فلسفه محض از سنخ معرفت درجه اول است یعنی ناظر به واقعیات خارجی و شناختن آنها است و فلسفه مضاف از سنخ معرفت درجه دوم یعنی ناظر به معرفت و دانش بشری است. باری منظور از فلسفه فقه یعنی علم فقه که بحث در اطراف احکام فرعی عملی می‌کند، چه نوع دانشی است؟ مفاهیمی چون واجب و حرام چگونه است؟ این احکام برای دنیای بشر است یا برای آخرت و یا برای هر دو؟ جاودانه و همگانی است یا برای دوره‌ی خاص آمده است؟ آیا می‌تواند به نیازهای بشر در هر زمان پاسخگو باشد یا خیر؟ مخصوص فرهنگ عرب است یا برای همه‌ی مکان‌ها؟ صرفاً باید به آن تعبد داشت یا دارای مصالحی توضیح‌پذیر است؟ رابطه سایر علوم بشری با آن چگونه است؟ و مباحثی از این دست که کندوکاو و بررسی در اطراف آن را فلسفه فقه می‌گوییم.

## تعریف علم فقه :

فقه در لغت به معنی فهم دقیق است چنانکه در قرآن به همین معنی استعمال شده است. چنان که در آیه زیر به همان معنی استعمال شده است.

لهم قلوب لا يفقهون بها<sup>۱</sup> و نیز به معنی فهم عمیق در تمام مسائل دینی استعمال شده است فلولا نفر من کل فرقه منهم طائفة ليتفقهو فی الدین لینذرو قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون.<sup>۲</sup>

در این آیه تفقه در دین به معنی فهم خوب در تمام مسائل دینی استعمال شده است. و در روایات نیز به همین معنی آمده است چنانکه در روایتی از امام باقر(ع) آمده است: الکمال کل الکمال التفقه فی الدین الصبر علی النائبه و التقدير المعیشه، یعنی تمام کمال آدمی در سه چیز است: تفقه در دین (فهم خوب و عمیق در دین) شکیبایی در ناگواریها و اندازه گیری دخل و خرج زندگی.

اما به تدریج بر اثر کثرت استعمال و یا وضع گروه خاصی از دانشمندان اسلامی فقه به معنی فهم عمیق در احکام فرعی عملی مصطلح شد یعنی نوعی نقل معنی از کل به جز که اصطلاحاً به آن منقول می گویند. حال آیا به وضع تعیینی بوده است یا تعینی؟ یعنی آیا فقها این نقل را انجام داده اند (تعیینی) یا به تدریج بر اثر کثرت استعمال مسلمانان و راویان حدیث و دانشمندان اسلامی این نقل صورت گرفته است (تعیینی) محل بحث و اختلاف نظر است. اما به هر حال مسلم است که این نقل از ناحیه شارع صورت نگرفته است. به اصطلاح حقیقت شرعی نیست و نوعی حقیقت متشرعه است.<sup>۳</sup>

باری فقه علمی است که احکام علمی اسلام را از روی دلایل به ما می آموزد. هو العلم بالاحکام الشرعیه الفرعیه عن ادلتها التفصیلیه.

۱- اعراف- آیه ۱۷۹.

۲- توبه- ۱۲۲.

۳- بنگرید به دایره معارف فقه مقارن- آیت الله ناصر مکارم شیرازی- ج ۱- ص ۳۱ تا ۳۵- چاپ دوم

مسلم است در این تعریف مقصود از احکام شرعی فرعی، احکام عملی و فروع عملی است و از روی دلایل آن یعنی کتاب و سنت و اجماع و عقل و تفصیلاً یعنی با مراجعه به این چهار منبع بتوان احکام عملی فرعی را استخراج کرد که همان عمل استنباط و اجتهاد است و به چنین شخصی فقیه و مجتهد می‌گوئیم.

در اینجا قدری از قید و بند تعریف اصطلاحی فراتر می‌رویم و به نکات اصلی اشاره می‌کنیم. احکام شرعی فرعی یعنی احکام عملی، احکامی که در عمل و فعل کاربرد دارد نه در فکر و بینش، اگر بخشی از احکام اسلام را فروع عملی بدانیم، بخشی دیگر را اعتقادات تشکیل می‌دهد و بخش دیگر را اخلاقیات.

بنابراین می‌توان مجموعه‌ی معارف اسلامی را در سه بخش خلاصه کرد:

۱- احکام فرعی عملی

۲- اعتقادات

۳- اخلاقیات

در تفاوت اعتقادات در برابر احکام عملی هیچ ابهامی وجود ندارد زیرا یکی در بیان عمل و کردار است و دیگری در تبیین جهان و موقعیت انسان در آن یعنی نوعی جهان‌بینی می‌باشد به عبارتی دیگر شأن یکی از نوع عمل و فعل است و شأن دیگری از سنخ فکر و استدلال.

اما اخلاقیات از جهتی که شأن عمل و فعل دارد با احکام فرعی عملی تفاوتی ندارد زیرا اگر نماز را باید خواند و واجب است راستگویی هم واجب است یعنی هر دو باید عمل شوند.

پس چه فرقی می‌توان میان آن دو بر شمرد؟ شاید بتوان گفت:

تفاوت آن دو در این جهت است که امور اخلاقی از جنس خوب و بدند در حالیکه امور احکام عملی از جنس واجب و حرام و مستحب و مکروه است، اگر چه می‌توان گفت واجب هم خوب است و حرام هم بد است و باز از این جهت در ذیل خوب و بد اخلاقی می‌گنجد.

لکن باید توجه داشت که در هر گزاره اخلاقی، خوب و بد بودن رأساً و اصالتاً به آن تعلق می‌گیرد چنانکه می‌گوئیم دروغ بد است و راستگویی خوب است ولی در گزاره های فقهی مانند نماز واجب است، اگر بگوئیم خوب است، اصالتاً به آن تعلق نمی‌گیرد. یعنی چون اسلام گفته است و ما مسلمانی و مبانی اسلام را پذیرفته ایم از این جهت خوب است، بنابراین بهتر است گفته شود تمایز احکام فرعی عملی اسلام با اخلاقیات در این است که اخلاقیات پیش از اسلام، خوب و بد بودن آن ملحوظ بوده ولی احکام فرعی پس از اسلام خوب و بد بودن آن لحاظ می‌گردد.

با این همه این سؤال وجود دارد که پاره ای از امور اخلاقی خوب و بد بودن آن معلوم نیست که پیش از اسلام لحاظ شده باشد مانند غیبت و ... با این همه با این تعریف باز فرقی مهم نمی‌توان بین احکام عملی فرعی با اخلاقیات گذاشت، مثلاً عبادات اسلامی، خوبند ولی معلوم نیست چرا زشت بودن حسد را یک امر اخلاقی می‌دانیم و زشت بودن فرار به هنگام دفاع را یک امر فقهی باید بدانیم. اگر بگوئیم امور فقهی کیفر دنیای دارند و امور اخلاقی کیفر اخروی چنانکه دروغگو را کیفری جزائی نیست ولی فرار کننده ی از جهاد و دفاع را کیفری جزائی است.

باز این اشکال وجود دارد پس چرا فحاش و ناسزاگو را کیفر است ولی دروغگو را نه، در حالی که زشتی ناسزاگوئی خود یک مقوله ی اخلاقی محسوب می‌گردد ولی تارک الصلوه را کیفری دنیوی نیست.



با این همه بهتر است گفته شود تفاوت احکام عملی اخلاقی با احکام عملی فقهی در این است که احکام اخلاقی عام و پیش از اسلام و فرا اسلامی هستند و احکام فقهی تأسیساً از ناحیه اسلام است. و پس از آن هر کدام می‌تواند در مرتبه‌ی دوم مورد داوری اخلاقی یا فقهی قرار گیرد، چنانکه غیبت یک امر اخلاقی است، تهمت همینطور، اگر وسیله‌ی کسب و کار و پیشه قرار گیرد، چنانکه امروز عده‌ای روزنامه نویسه‌ها و یا مزدوران چنین می‌کنند، حرام است، و این یک امر فقهی است به همین خاطر مرحوم شیخ مرتضی انصاری آن را در کتاب مکاسب جز مکاسب محرمة قرار داد.<sup>۱</sup> باری معلوم شد که فقه در بیان احکام عملی است و حوزه‌ی عمل انسان نیز بسیار وسیع است.<sup>۲</sup> می‌توان تصور کرد که آدمی سه نوع رابطه عملی و رفتاری دارد:

الف) با خود

ب) با خدا

ج) با دیگران که شامل انسانهای دیگر و طبیعت و حیوانات می‌شود.

رابطه‌ی انسان با خدا همان چیزی است که تحت عنوان عبادت نام برده می‌شود و بسیاری از احکام فقهی را عبادت تشکیل می‌دهد مانند نماز، روزه، حج و جهاد، امر به معروف و نهی از منکر و ... و بسیاری از رفتارها در رابطه‌ی انسان با دیگران معنی پیدا می‌کند مانند معاملات و حدود و قصاص و .... بنابراین در اینجا این سؤال به وجود می‌آید که آیا معاملات و قضاء نمی‌تواند به عنوان عبادت محسوب شود؟

---

<sup>۱</sup> - به مکاسب شیخ موسی انصاری، بخش مکاسب محرمة مراجعه شود.

<sup>۲</sup> - غزالی مصالح احکام دینی را به پنج قسمت تقسیم می‌کند: مصلحت الف) دین ب) عقل ج) جان د) ناموس ه) مال. مثلاً احکام معاملات برای مال قصاص برای جان، حدود برای نوامیس، و عبادت برای دین. اما اشتباه این تقسیم بندی آن است که از یک طرفی احکام دینی را به پنج مصلحت تقسیم می‌کند که دین دوباره از جمله آن تقسیم می‌شود یعنی قسم شیء دوباره قسیم آن می‌گردد یعنی از یک طرف مصلحت عقل و جان جزء احکام دینی است از طرفی دیگر دوباره جداگانه دین مصلحتی غیر از جان و مال و عقل پیدا می‌کند. بنگرید به احیاء علوم الدین و کیمیای سعادت از غزالی.

پیش از پرداختن به این سؤال لازم است که تقسیم بندی‌های معمول احکام فقهی را مورد ملاحظه قرار دهیم.

گفته‌اند که فقه به چند بخش تقسیم می‌شود:

الف) عبادات

ب) معاملات که به دو قسمت عقود و ایقاعات تقسیم می‌شود.

ج) احکام

عبادت تنها برای خدا باید انجام شود که اگر قصد قربت نباشد، باطل است. مانند نماز، روزه، حج، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر.

ولی عقود که از دو طرف باید ایجاب و قبول باشد، هرگاه بدون قصد قربت هم انجام شود صحیح است و اثر اجتماعی خود را دارد مانند بیع، نکاح و ...

در تحقق ایقاع اگر یک طرف ایجاب کند کافی است و نیاز به طرف دوم ندارد مانند طلاق و جعاله و ... و اما احکام که نه ایجاب می‌خواهد و نه قبول مانند قضاء، حدود، قصاص و صید و ذباحت و اطعمه و اشربه و ...

تقسیم بندی دیگری از شهید مطهری شده است که عبادت سه نوع است: مالی مانند زکات و خمس، بدنی مانند نماز و روزه، فکری مانند تفکر در خود و در طبیعت و در تاریخ.<sup>۱</sup>

در توضیح این تقسیم بندی می‌توان گفت آیا نفس تفکر عبادت است و یا از آن جهت که برای خداست؟ و در آن صورت اگر همه‌ی کارها برای خدا باشد عبادت خواهد بود و اختصاص به تفکر نخواهد داشت و ثانیاً چرا زکات و خمس عبادت است اگر کسی زکات را برای ریا و یا ترس از

---

<sup>۱</sup> - به کتاب تعلیم و تربیت در اسلام - مرتضی مطهری - انتشارات صدرا مراجعه شود.

حکومت داد آیا زکات نداد؟ یعنی واجبش ادا نشد و یا فقط ثواب نمی‌برد و زکات اثر اجتماعی و اقتصادی خود را دارد؟

در همین راستا در نقد تقسیم بندی مشهور ابواب فقه که توسط محقق حلی در شرایع الاسلام گفته شد می‌توان گفت: این تقسیم بندی از دو جهت ناقص است اولاً معلوم نمی‌کند به چه دلیل جهاد و امر به معروف جزء عبادت است ولی قضاء جزء آن نیست، اگر در کاری قصد قربت نباشد، یکسره باطل است و مرضی خدا نیست ولی اثر اجتماعی خود را دارد.

چنانکه جهاد و دفاع و امر به معروف اثر اجتماعی خود را دارد ولی چون قصد قربت نبوده است و ریائی بوده است، مرضی خدا نیست و پاداشی به آن تعلق نمی‌گیرد. و دوم اینکه در هر کاری اگر قصد قربت شود اثر معنی دارد و مرضی خدا است و پاداش به آن تعلق می‌گیرد.

بله می‌توان فرض کرد که اگر عبادت بدون قصد قربت انجام شود، چون قصد عبادت نبوده است در واقع عبادت و تکلیفی انجام نشده است و شخص معاقب و مورد کیفر قرار می‌گیرد. ولی در معاملات و احکام اینطور نیست مثلاً کسی که نکاح بر او واجب شد، به هر قصدی نکاح کند و خوب از گردن او برداشته شد لکن اگر قصد قربت کرده باشد معجور است والا خیر. به تعبیری می‌توان گفت که قصد قربت در اعمالی که اصالتاً به آن تعلق می‌گیرد و با قصد قربت، آن عمل معنی می‌پذیرد و شکل می‌گیرد عبادت است و در غیر این صورت غیر عبادت نیست که البته قصد قربت در بقیه‌ی کارها عارضاً و به نحو ثانویه تعلق می‌گیرد. و شخص در صورت قصد قربت معجور خواهد بود.

البته در نماز قصد قربت واقعاً معلوم است ولی در مورد دفاع و کفاره و امر به معروف نمی‌توان این سخن را گفت: به عبارتی دیگر با این تعریف موارد یاد شده به سختی در ذیل عبادت جا خواهد

گرفت. بنابراین بهتر این است که گفته شود فقه مجموعه‌ی احکام شامل آن سه نوع رابطه است: رابطه با خدا- رابطه با خود و با دیگران.

پس فقه هر نوع عملی را می‌خواهد تحت ضابطه خود درآورد. فقه از کتاب الطهاره شروع می‌شود و به کتاب الحدود ختم می‌شود و برای آنکه خوانندگان عزیز تصویری درست تر از فقه پیدا کنند همه‌ی آن موارد را خلاصه فهرست می‌کنیم البته این تقسیم بندی برگرفته از کتاب شرایع الاسلام، محقق حلی است.

### **قسم اول در عبادات:**

#### **مباحث کتابهای عبادی**

کتاب اول : کتاب طهارت

کتاب دوم صلوه

کتاب سوم : کتاب نماز

کتاب چهارم : کتاب خمس

کتاب پنجم : کتاب صوم

کتاب ششم : کتاب اعتکاف

کتاب هفتم : کتاب حج

کتاب هشتم : کتاب جهاد

کتاب نهم : کتاب امر به معروف و نهی از منکر و احکام و شرائط آن

## قسم دوم در عقود:

کتاب اول : کتاب تجارت

کتاب دوم : کتاب رهن

کتاب سوم : کتاب مفلس

کتاب چهارم : کتاب حجر

کتاب پنجم : کتاب ضمان

کتاب ششم : کتاب صلح

کتاب هفتم : کتاب شرکت

کتاب هشتم : کتاب مضاربه

کتاب نهم : کتاب مزارعه و مساقات

کتاب دهم : کتاب ودیعه

کتاب یازدهم : کتاب عاریه

کتاب دوازدهم : کتاب اجاره

کتاب سیزدهم : کتاب وکالت

کتاب چهاردهم : کتاب وقوف و صدقات

کتاب پانزدهم : کتاب سکنی و حبس و احکام و شرائط آن

کتاب شانزدهم : کتاب هبات و نظر در حقیقت و حکم آن

کتاب هفدهم : کتاب سبق و رمایه

کتاب هیجدهم : کتاب وصایا

کتاب نوزدهم : کتاب نکاح

### قسم سوم:در ایقاعات

کتاب اول : کتاب طلاق

کتاب دوم : کتاب خلع و مبارات

کتاب سوم : کتابظهار

کتاب چهارم : کتاب ایلاء

کتاب پنجم : کتاب لعان

کتاب ششم : کتاب عتق و فضیلت آن

کتاب هفتم : کتاب تدبیر، مکاتبه، استیلا دو احکام

کتاب هشتم : کتاب اقرار

کتاب نهم : کتاب جعاله و احکام و شرائط آن

کتاب دهم : کتاب ایمان

کتاب یازدهم : کتاب نذر<sup>۱</sup>

### قسم چهارم: در احکام

کتاب اول : کتاب صید و ذباحت

کتاب دوم : کتاب اطعمه و اشربه

کتاب سوم : کتاب غصب

کتاب چهارم : کتاب شفعه

کتاب پنجم : کتاب احیاء موات

---

<sup>۱</sup> - شهید اول در اللمعه الدمشقیه کتاب نذر را در انتهای بخش عبادات آورده است.

کتاب ششم : کتاب لقطه ، ملقوط

کتاب هفتم : کتاب فرائض

کتاب هشتم : کتاب قضاء

کتاب نهم : کتاب شهادات

کتاب دهم : کتاب حدود و تعزیرات

کتاب یازدهم : کتاب قصاص

کتاب دوازدهم : کتاب دیات<sup>۱</sup>

### آیا علم اصول فقه ، فلسفه فقه محسوب می شود؟

علم اصول فقه را به منزله‌ی منطق نسبت به فلسفه منطق علم فقه خواندند، زیرا نوعی روش شناسی

در استنباط احکام فقهی به فقیه می دهد.

در تعریف علم اصول فقه هر چند اختلاف نظرهایی وجود دارد ولی بطور کلی می توان گفت:

العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الاحکام الشرعیه یعنی علم به قواعدی که آماده شده است برای

استنباط احکام شرعی و یا بهتر است به این تعریف روی آوریم که فنی است که بحث می شود در آن

از قواعدی که ممکن است در طریق استنباط احکام شرعی و یا احکامی که منتهی به عمل می شود.<sup>۲</sup>

قرار گیرد

در هر صورت علم اصول فقه هر چند موضوعی خاص ندارد ولی در هدف مشترکی که مسأله

استنباط حکم شرعی یا تحصیل حجت شرعی باشد ما را مدد می رساند.

<sup>۱</sup> - بنگرید به مبانی فقه و اصول - دکتر علیرضا فیض - چاپ دانشگاه تهران - ص ۱۴۲ تا ۱۴۶ - چاپ هشتم.

<sup>۲</sup> - رجوع شود به کفایات الاصول - محمد کاظم خراسانی - جلد اول - انتشارات امام مهدی قم - ص ۴. و نیز اصول الفقه - محمدرضا مظفر

با توجه به این مسأله، علم اصول فقه دارای مباحثی چون مباحث الفاظ که شامل حقیقت وضع - مشتق - صحیح و اعم - عام و خاص - مطلق و مقید - مفهوم و منطوق و ... می باشد.

و بخشی دیگر مبحث مستقلات عقلیه و ملازمات عقلیه است و بخشی مباحث حجت و بخش دیگر اصول عملیه که (برائت استصحاب - احتیاط - تخیر) در آن بحث می شود.

اگر قدری دقت کنیم می توانیم بگوییم علم اصول فقه نوعی نگاه به مبانی علم فقه است مباحثی مثل چگونگی کاربرد الفاظ شرعیه - حجت ظواهر قرآن - چگونگی ادله فقه در علم اصول فقه را نوعی فلسفه فقه بدانیم هر چند کلاً در یک راستا منقح و منظم نباشد زیرا مباحث الفاظ به مباحث زبان شناسی نزدیک می شود - مباحث مستقلات عقلیه که به علم کلام یا فلسفه اخلاق نزدیک می گردد نیز نوعی نگاه کلی به مبانی فقه است. به این ترتیب علم اصول فقه به فلسفه فقه نزدیک می شود.

### علوم مقدماتی فقه و علم جدید

برای آموختن فقه مقدماتی وجود دارد از آموختن صرف و نحو و منطق، علم کلام، معانی و بیان تا تفسیر و لغت و ... این علوم بدین خاطر نیازمند است تا شخص بتواند کتاب و سنت را بفهمد و موارد اجماع و آراء مشهور را بیاید یعنی آراء فقها را واری کند تا کار استنباط و اجتهاد را بتواند انجام دهد. که البته مهمترین علوم مقدماتی فقه، علم اصول فقه است که ما از آن بعداً به تفصیل بیشتری سخن خواهیم گفت.

اما همین اندازه می توان به تعبیر شهید ثانی گفت علم اصول فقه به اندازه ای لازم است که تهذیب الاصول علامه حلی و مختصر الاصول ابن حاجب را بخواند<sup>۱</sup> ولی گویی امروز علم اصول فقه به تعبیر مرحوم آیت اله بروجردی متورم شده است و بیش از این مقدار خوانده می شود. و جالب آنکه امام خمینی در روزهای سه گانه تدریس علم اصول، برخی از مباحث را در دوره ی بعدی حذف کردند

<sup>۱</sup> - بنگرید به الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة - کتاب القضاء - شهید ثانی



زیرا آن را بی فایده می دانستند مانند مبحث انسداد و قطع و قطع قطاع و حقیقت شریعه.<sup>۱</sup> از طرفی دیگر غیر از آن علمی که گفته شد امروز باید فقیه به دانش‌های دیگری آشنا باشد. مثلاً فقیه باید اطلاعاتی از اقتصاد، جامعه‌شناسی، فلسفه سیاست، علم حقوق، روابط اجتماعی، وضعیت جهان و ... داشته باشد. و این نکته‌ای است که امروز در آموزش‌های فقهی حوزوی رسمیت ندارد. حتی اگر ما برخی از مباحث فقه مانند قبله و ارث را در نظر بگیریم باید افزود فقیه باید اطلاعاتی از علم نجوم و ریاضی نیز داشته باشد. مثلاً در تعیین قبله، یافتن موقعیت ستاره جدی که تا پشت منکب (محل اتصال بازو به شانه) راست قرار گیرد، نیازمند به اطلاعات ریاضی و نجومی هستیم و یا در بحث کر که برخی روایات مطابق با مساحت سه وجب در مکعب مربع است و در برخی روایات دیگر مطابق با مساحت سه وجب در اسطوانه است، نیازمند به اطلاعات هندسی و ریاضی هستیم و این مسئله نکته‌ای است که امروز تا حدی به آن توجه شده است ولی هنوز کار سامان یافته‌ای در اطراف آن صورت نگرفته است. و البته باید گفت علم فقه در نظام حقوقی و عبادی خود می‌تواند داد و ستد بیشتری با برخی از دانش‌های بشری داشته باشد مانند جرم‌شناسی و انواع رشته‌های حقوق مثل حقوق بین‌الملل، و یا حتی پزشکی و تشریح.

در اینجا نظر مرحوم آیت الله ابوالحسن شعرانی را پیرامون چگونگی آموزش علم فقه عیناً نقل می‌کنم:

بدان که (رشته‌های) علوم شرع، بسیار است و کمتر اتفاق می‌افتد که شخصی در تمام آنها، کاردان و صاحب مهارت گردد؛ و لذا بر هر طالب علمی واجب است که بخش‌هایی از این علوم را برگزیند

---

<sup>۱</sup> - اصول عملیه در نگاه شیخ انصاری و امام خمینی - دکتر عابدینی مؤمنی - ص ۱۵ و ۱۶ - نشر عروج - چاپ دوم ۱۳۸۵

که الف - فایده آن برای مردم بیشتر باشد - در جهت تمایل و رغبت به دین، از قوت و عون بیشتر برخوردار باشد، ج - در جهت رهایی از گمراهی نیز از توانایی بیشتری بهره مند باشد.

و از آنجا که فراگیری و آموزش همه این علوم، واجب کفایی است، اگر در یک رشته، تعداد عالمان افزایش یافت و در رشته دیگر رو به کاستی یا نابودی نهاد، پس بر طلبه مستعد واجب است که این رشته را برگزیند، هر چند که منزلت و منافع دنیایی او در رشته دیگر نهفته باشد؛ و این از نشانه های اخلاص نیت در راه فراگیری دانش است؛ و از همین امر دانسته می شود که هدف این دانشجو تنها خداوند متعال است. علمی هستند که در همه رشته ها، بدانها نیاز هست، مانند: زبان عربی... علم قرائت... هر چند اگر به قرائت یکی از قراء هم اکتفا کند... زیرا حفظ کلمات و الفاظ قرآن از واجبات است و این هم وظیفه اهل علم می باشد، و از همین رهگذر است که معجزه بودن قرآن پایدار می ماند ۳- سیره... ۴- حدیث... باید از احادیث پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) نمونه های خوب و شایسته ای را بداند، زیرا با نگرستن در آن احادیث است که ایمان در قلب آدمی، استقرار می یابد، و بر راستی آنان در نبوت و امامت، یقین حاصل می شود... ۵- اصول اعتقادات: واجب است بر طالب علم که بر اصول مذهب و آنچه که به اعتقادات وابسته است، معرفت داشته باشد...

زیرا هر عالمی، احتیاج به بحث و تقریر و تعلیم دارد و این امور جز از رهگذر علم تفصیلی امکان پذیر نیست. بر خلاف عوام مردم، که نوعاً به دانستن مختصر و اجمالی، اکتفا می کنند...

و نباید در فراگیری علمی قدم پیش گذارد، مگر آنکه مقدمات آن را تکمیل کند، مثلاً برای پرداختن به تفسیر و حدیث باید ابتدا در ادبیات عرب به حد کمال رسد و بخشی از فقه و کلام را نیز آموخته باشد.

یا مثلاً باید ابتدا در ادبیات عرب به حد کمال رسد و بخشی از فقه و کلام را نیز آموخته باشد.

یا مثلاً زمانی به علم کلام روی آورد که علم منطق را فرا گرفته و در تشخیص ادله مهارت یافته باشد...

مشکل ترین علوم، علم فقه است. یکی از دلایل زیاد بودن مقدمات آن و دیگری آنکه: یک فقیه امکان ندارد در رشته خود مهارت کافی به دست آورد، مگر آنکه از استعداد جامع بهر مند باشد که این کمتر برای کسی اتفاق می افتد...

برای اهل تحقیق درک دقیق ترین دانش ها و مشکل ترین مسائل، آسان است. هر چند که همین ذهن دقیق اهل تحقیق، گاهی از درک لطافت های ادبی و زیبایی های گفتاری، ناتوان می ماند؛ و این در حالی است که ذهن یک فقه باید مستعد درک همه این امور باشد، زیرا فقه تمام این اقسام را در بر می گیرد، بر خلاف فلسفه و ریاضی و نحو و غیره که هر کدام نیاز به یک استعداد خاص خود را دارد...

و همچنین چون موضوع فقه، پیرامون «افعال متکلفین» که مشتمل بر تمام کارها و وابسته به همه موجودات است می باشد، پس باید ذهن فقیه به گونه ای باشد که درک امور زیر بر او آسان جلوه کند:

- اعداد و مساحت ها و حساب، - تاریخ ها و سیره ها، - اخلاق مردم، و عادت های آنان در نقل اتفاقات، و نیز چگونگی تأثیر این عادت در تغییر وقایع - امراض نفسانی و خلوص نیت در عبادات - نحو، صرف، محسنات گفتار و لغت، - معاملات و حیل های معاملاتی، و عادات تجار در شیوه کارشان و نیز چگونگی زیان وارد شده بر آنها، - سیاست ها و غیر اینها.

و ذهن مستعد برای فهم تمام این امور گوناگونی که ذکر شد - و نیز آنهایی که ذکر نکردیم - اندک است. و این چنین است که شخص نا مستعد، چهره این علم را دگرگون می کند، و زمانی آن

راه به سوی فلسفه می کشاند، زمانی به سوی ادبیات، و در وقتی دیگر به سوی آنچه که متناسب با اندیشه او و در راستای فهم و ضمیر اوست...

فقیه باید حافظه قوی، دقت نظر، درک جان کلام مخاطب، را در خود جمع داشته باشد و اینها صفاتی است که غالباً در یک ذهن گرد نمی آید...

آن علمی که بیشتر مورد نیاز مردم است، مستعدین فهم آن نیز بیشترند و راه دستیابی به آنها نیز آسان تر است. مانند قرآن، زبان عربی، اصول دین، معارف، موعظه ها، بیان سیره ها، اخلاق، علم کلام، دفع شبهات مخالفین، بیشترین آیات قرآن نیز در این زمینه ها وارد شده است...

بر حکما و متکلمین واجب است که میزان درک شنوندگان خود را بدانند و به اندازه عقلشان با آنان سخن بگویند، زیرا در ذهن آنان- از لوازم و ملزومات- اموری یافت می شود که در ذهن خواص نیست. گمان و توهم آنان- بر خلاف اندیشه علما- از هر کلمه ای، متوجه چیز دیگری می شود. مثلاً اگر برای آنان گفته شود: «الله للذین احسنوا» چنین برداشت می کنند که آفریدگان در تداوم وجود، بی نیاز از خالق هستند.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> - کتاب ماه فلسفه، شماره ۱۸، اسفند ۱۳۸۷ - ص ۱۲۳

## نمونه سوالات فصل اول

- ۱- فلسفه‌ی مضاف چیست.
- ۲- چرا فلسفه‌ی مضاف معرفت درجه دوم محسوب می‌شود.
- ۳- منظور از فلسفه‌ی علم فقه چیست.
- ۴- علم فقه را تعریف کنید.
- ۵- علم اصول فقه را تعریف کنید.
- ۶- نسبت علوم مقدماتی فقه را به طور کلی با علم فقه بیان کنید.

## فصل دوم:

### اهداف آموزشی

در این فصل دانشجو درک می‌کند که علم فقه هر چند نوعی علم حقوق و قانون‌گذاری اجتماعی است ولی در این حال جنبه‌ی معنوی هم دارد تنها علم دنیایی نیست. احکام عبادی مثل نماز و روزه در آن مطرح شده است و خصوصیت دیگر احکام فقهی در همان شکل قانون اجتماعی آن این است که می‌تواند قربتاً الی... عمل شود و از این جهت شخص به آن جنبه‌ی معنوی و اخروی بدهد و از طرف دیگر در ادعای این که روح شریعت را باید گرفت و پوسته و قالب آن هدف شارع نیست ادعای درستی نیست، زیرا موجب هرج و مرج در احکام یعنی حذف و تقریر احکام دچار هرج و مرج خواهد شد و از طرف دیگر حفظ پوسته و قالب جنبه‌ی تلقین و تکرار خواهد داشت و در حفظ محتوی و روح موثر است و دیگر این که هیچ روحی بدون قالب عرضه نخواهد شد.

بنابراین دانشجو رابطه‌ی تعبّد و شریعت و حقیقت و احکام فقهی را در این فصل درک خواهد کرد.

## رابطه تعبد و احکام فقهی

آیا نماز و احکام عبادی روح و محتوایشان مقصود است یا قالب و صورتشان نیز باید

حفظ شود؟

چنان که در سخنان کسانی که نگاه انتقادی به فقه دارند آورده شده است که علم فقه، فقه اصغر است و عرفان، فقه اکبر. و نباید فقه اکبر را فراموش کرد و به فقه اصغر پرداخت. و از طرفی دیگر نسل امروز دچار پرسش‌ها و چالش‌هایی است که نسبت به اعصار گذشته شاید بتوانیم بگوئیم در نوعی از بحران هست و با توجه به موضوع بحث، از آن، به بحران معنویت یاد می‌کنیم.

از مظاهر واقعی معنویت، نماز (صلوه) در اسلام است، شاید دهها سؤال در ذهن نسل مطالعه کننده و جدید بوجود آمده باشد که بررسی همه‌ی آنها در این نوشتار ممکن نیست ولی از آن همه من به یک عویصه‌ی مهم در این باره اشاره می‌کنم، آن توجه به قالب یا محتوی است یا به عبارت دیگر در عنصر نیایش صورت و شکل مهم است یا روح و معنی؟ کدامیک مهم است؟ برای پاسخ از دو شیوه و روش در این نوشتار استفاده کردم.

بر خوانندگان پوشیده نیست که در بررسی یک پدیده اجتماعی به دو شیوه می‌توانیم نظر کنیم:

الف) نوع مطالعه ساختار گرایانه (structuralist) باشد.

ب) نوع مطالعه کارکرد گرایانه (Function) باشد.

من در این بررسی از هر دو شیوه استفاده کردم و مسلم می‌دانم که ما در بررسی نماز و یا به عبارتی در روی آوردن نسل فرهیخته و جدید به نماز و روزه باید از هر دو شیوه در پاسخ به شبهات و سؤالاتشان استفاده کنیم تا آرام آرام همه‌ی شبهات و سؤالات جای خود را به پاسخ‌های مطمئن بدهد.

به گمان من تا ما نتوانیم خلجانان وارد بر ذهن نسل جدید را تحصیل کرده را به نحو منطقی پاسخ بدهیم، نمی‌توانیم راه را برای آنان در روی کرد به نماز هموار کنیم زیرا عنصر تبلیغ بیشتر مبتنی بر جدل و بر محور عواطف قرار دارد مسلماً تأثیر آن نیز کوتاه مدت خواهد بود و استفاده از عقل‌پذیری تأثیری درازمدت خواهد داشت ولی مقصد نهایی و مهم آن است که از هر دو عنصر تبلیغ و تعقل استفاده شود.

باری نماز به عنوان ستایش و عرض ارادت و بندگی و رازگویی و نجوی با خدا می‌تواند به عنوان روح مذهب تلقی شود. به تحقیق نمی‌توان مذهبی را پیدا کرد که در آن عنصر ستایش و نیایش نباشد. هر چند شکل‌ها و صورت‌های نیایش متفاوت و مختلف باشد.<sup>۱</sup>

نماز جدی‌ترین نیایش در مذهب اسلام است. هر چند نیایش در اسلام همیشه مطلوب است و هر زمان و به هر شکل می‌توان با خدا ارتباط پیدا کرد و با او درد دل گفت ولی جدی‌ترین نیایش در فرهنگ اسلام، نماز (صلوه) به‌ویژه نماز یومیه است که در پنج وقت در طول شبانه روز واجب شده است.

در جهان سنتی و گذشته کسی در وجوب و اهمیت نماز شکی نداشت لکن با ورود تکنولوژی به عرصه‌ی زندگی بشر و خلاصه پیدایش مدرنیته، عناصر تازه‌ای از پرسشها و سوالات پیرامون همه چیز رخ نمود از جمله پیرامون مذهب و از همه‌ی ارکان مذهب بویژه پیرامون نیایش و نماز.

یکی از آن پرسشها و تردیدها آن است که آیا مذهب برای تمام عصرها و همه‌ی نسلها پیام دارد؟

---

۱- بنگرید، تاریخ شناخت ادیان ۱ و ۲- دکتر علی شریعتی- انتشارات قلم و تاریخ جامع ادیان- جان ناس- ترجمه علی اصغر حکمت



یا اینکه مربوط به عصر و دوره خاصی است؟ باری در پاسخ باید گفت البته اگر برای انسان محورها و عناصر ثابتی فرض شود، تردید نمی‌توان کرد. برخی از این نیازها و پیامها برای همه‌ی عصرها و نسلها خواهد بود.

لکن آیا می‌توان فرض کرد که برخی از پیامها و دعوت‌های مذهب در شکل و قالب خاصی متناسب با زمان خود درآمدند و بیان شدند و ما آن قالبها و صورتها را باید به کناری نهیم و روح واقعی آن را بشناسیم و بیاییم؟

از این کلی‌تر، این مطلب را می‌توان به همه مذاهب زنده‌ی موجود<sup>۱</sup> نسبت داد. که همه مذاهب متناسب با مکان و زمان خود صورتها و شکلهای خاصی گرفتند، باید از آن شکلها در گذشت و قالبها را شکست و روح واقعی مذاهب را پیدا کرد که در آن صورت همه یکی هستند، در توضیح این مورد به مثال زیر توجه فرمایید:

در ایران می‌گویند: "زیره به کرمان بردن" و در انگلستان می‌گویند: "زغال سنگ به نیوکاسل بردن" و در عراق می‌گویند: "خرما به بصره بردن" آیا نمی‌توان گفت که صورتها در این سه پیام، مختلف هستند ولی روح واقعی هر سه پیام این است که کسی چیزی را دارد همان را برای او بردن غلط و مسخره است. بنابراین باید روح واقعی مذاهب را پی برد.

و گاهی در تعبیر دیگر گفته‌اند دین جوهری دارد و عرض، جوهر دین یا ذات و گوهر دین را باید از پوسته و عرض آن جدا ساخت.<sup>۲</sup>

---

۱- ادیان زنده تعبیری است از رابرت هیوم دین‌شناس معاصر در مقابل ادیان مرده یعنی دین‌هایی که اینک پیرو ندارند و فقط در تاریخ عقاید آن را می‌خوانیم ولی ادیانی که هنوز هستند و پیرو دارند هرچند اندک ادیان زنده محسوب می‌شوند به نظر می‌رسد این تعریف از ادیان زنده با کتاب مولف با همین نام متعارض می‌باشد زیرا ادیان ابتدایی هنوز پیروانی دارد در حالی که مولف به بررسی آن نپرداخته است. بنگرید به ادیان زنده جهان - رابرت هیوم - ترجمه عبدالرحیم گواهی

۲- برای تفصیل بیشتر بنگرید به سنت و سکولاریسم - گفتارهایی از مصطفی ملکیان تحت عنوان معنویت گوهر ادیان - سنت و سکولاریسم - موسسه فرهنگی صراط - چاپ اول - ۱۳۸۱.

این مدعا در شکل قدیمی ترش همان دعوی حقیقت و طریقت و شریعت است که در سخنان عرفا و متصوفه وجود داشت و عبور از پوسته‌ی دین و به حقیقت آن رسیدن را کار خود می‌دانستند و به همین خاطر به اصحاب شریعت و متشرعین به خاطر اصرار در حفظ قالب و صورت شریعت خرده می‌گرفتند.<sup>۱</sup>

باری در پیروی از این تفکر، گفته‌اند اعتقاد به خدا و رستاخیز و معنویت و نیایش روح مذهب است ولی شکل و قالب را نباید جدی گرفت چنان که می‌توان گفت در زمان ظهور اسلام به دلیل وجود بت‌پرستی و وجود انواع بت‌های خانگی و قابل حمل و بالاخره شرک، اسلام برای آن که بطور جدی با هرگونه بت‌پرستی مبارزه کند، نماز در پنج وقت را به جهت تلقین عبودیت الله و نفی بت‌پرستی واجب اعلام کرد همانند تحریم مجسمه‌سازی در سخنان پیامبر که جهت مبارزه با بت‌پرستی، هرگونه مجسمه‌سازی را تحریم کرد. و حال که آن موقعیت وجود ندارد باید در حکم تحریم مجسمه‌سازی تجدید نظر کرد.<sup>۲</sup>

در واقع پیرامون نماز می‌توان گفت اسلام، هم به دلیل مبارزه با بت‌پرستی، و هم به جهت تربیت افراد به سمت توحید، به عنوان تلقین و تذکر، نماز را واجب ساخته است و اینک که آن زمینه‌ی شرک وجود ندارد باید بگوییم افراد به دلخواه خود به هر شکل و به هر زبان و در هر زمان که دوست دارند، نماز بخوانند.

---

۱- چنان که شبستری در گلشن راز می‌گوید:

شریعت پوست مغز آمد حقیقت	میان این و آن باشد طریقت
خلل در راه سالک نقص مغز است	چو مغزش پخته شد بی‌پوست نغز است
چو عارف با یقین خویش پیوست	رسیده گشت مغز و پوست بگذشت

یا به تعبیر مولوی شریعت چون نردبانی است تا به بام درآید وقتی به بام رسیدید دیگر نیازی به نردبان نیست. هر چند مولوی خود به شریعت پای‌بند بود.

<sup>۲</sup> - تعلیم و تربیت در اسلام - شهید مرتضی مطهری - ص ۷۲ - انتشارات صدرا - چاپ هجدهم.

در پاسخ باید گفت: اولاً همیشه قالب، نگهدارنده لبّ و محتوی است، با فرو ریختن قالب و صورت معلوم نیست که حقیقت و محتوی را بتوان حفظ کرد.

ثانیاً با کنار گذاشتن بسیاری از امور تشخیص اینکه قالب و صورت هستند به دامن نوعی هرج و مرج در خواهیم افتاد، در آن صورت هر کس ممکن است به تصور خود چیزی را حذف و چیزی را کم کند و در نتیجه نوعی هرج و مرج در امر دین ایجاد شود و سپس به حذف اصل و روح مذهب، بینجامد.<sup>۱</sup>

ثالثاً روح واقعی مذهب اگر عنصر نیایش است، نباید آن را دستخوش تغییر پی در پی کرد و نظام و سازمان را از بین برد و در نتیجه جنبه‌ی تلقین و تذکر آن از میان می‌رود به گمان ما نوع تأکید قرآن به نماز بیان می‌کند که در قالب و شکل نماز مانند محتوای آن اصرار و پافشاری دارد. از جمله می‌توان به این آیه‌ی کریمه اشاره کرد.<sup>۲</sup>

و اوحینا الی موسی و اخیه ان تبوا لقومکما، لمصربیوتا و اجعلویوتکم قبله و اقیموا الصلوه و بشر المومنین.

مطابق این آیه حضرت موسی و پیروانش مأمور به انجام اقامه‌ی نماز هستند. بنا به نظر برخی از مفسران چون نمی‌توانستند در ملا عام و در آشکار به انجام نیایش پردازند. خداوند گفته است: خانه‌هایشان را مسجد و قبله و محل نماز قرار دهند.<sup>۳</sup>

---

۱- نمونه‌ای از این هرج و مرج را در حکایت زیر از زبان عطار می‌بینیم.

مریدی بود ذوالنون را چهل چله بداشت و چهل موقف ایستاد و چهل سال خواب شب در باقی کرد و چهل سال به پاسبانی حجره دل نشست. روزی به نزد یک ذوالنون آمد و گفت: چنین و چنان کردم هیچ از عالم غیب مکشوف نمی‌شود و دوست با ما سخن نمی‌گوید مرا تدبیری کن. ذوالنون گفت: رو امشب سیر بخور و نماز خفتن مکن و همه به شب بخسب. اگر کسی گوید چگونه روا بود که شیخی کسی را گوید نماز مکن بخسب؟ گویم ایشان طبیبانند طیب گاه بود که به زهر علاج کند و در طریقت چیزها رود که با ظاهر شرع راست نیابد- تذکره الاولیاء- صص ۱۱۸-۱۱۹.

۲- سوره یونس- آیه ۸۷

۳- از مفسران شیعه می‌توان مهدی الهی قمشه‌ای را نام برد و از اهل سنت تفسیر جلالین (جلال الدین سیوطی- جلال الدین محلی) دارالمعرفه- بیروت.

و در آیات ۱۴ تا ۱۹ سوره اعلی شرط فلاح و رستگاری را نماز و یاد خدا میداند و بیان می کند که این مطلب در امت های اولیه نیز توصیه شده بود و در صحف ابراهیم و موسی نیز آمده بود. بویژه آنکه با چند تأکید در این آیه انّ هذا لفی الصحف الاولى مواجه هستیم. یکی انّ حرف مشبهه بالفعل و دیگری حرف ل در لفی الصحف الاولى<sup>۱</sup> یعنی حتی در چنین شرایطی از نماز تخلف نشود. رابعاً هیچ محتوی و معنای بی صورت تحقق پیدا نخواهد کرد چنانکه فیلسوفان گفته اند هیچ ماده ای بی صورت نخواهد بود فرضاً اگر نیایش به شکل نماز ادا نشود پس به چه شکلی اداء شود اگر بگوییم به هر صورتیکه افراد دلشان خواست پس بالاخره در صورت و قالبی ادا می شود لکن در صورت و قالبی که دلشان می خواهد در آن صورت نوعی بی نظمی که جنبه تلقین و تذکر و سازمان و انضباط را نخواهد داشت، جای آن را خواهد گرفت. پس بهتر است به قالب و صورتی توجه کنیم که در آن جنبه ی تلقین و هماهنگی و نظم و انضباط وجود دارد. یعنی تحت تأثیر حفظ صورت و نظم و انضباط، تلقین بوجود می آید و تحت تأثیر تلقین، توجه به محتوی و روح و معنای قالب. چنانکه امروز روان شناسان تأثیر جنبه ی تلقین و گفتن مکرر کلمات مثبت و تظاهر به عملی را در ایجاد روحیه ی مثبت تأیید و تأکید می کنند<sup>۲</sup>.

نکته دیگر آنکه امروز بسیاری از روشنفکران و برخی از مجتهدان، با تغییرات در دستورات معاملی و اجتماعی اسلام، موافق هستند و حتی مصر بر آن هستند. ولی در عبادت قائل به توفیقی بودن آن هستند زیرا آن را صد در صد مخترع و مجعول شارع می دانند.

---

۱- آیات مورد اشاره سوره اعلی - آیات ۱۴ تا ۱۹ در ابتدای مقاله آمده است، لازم به ذکر است برخی از مفسران ان هذا را اشاره به توثرون الحیوه الدنیا می داند ولی به نظر می آید ان هذا اشاره به آیات قد افلح من تزکی تا انتهای مطلب که یاد خدا و نماز و ترجیح دنیا به آخرت می باشد دارد.

۲- آنقدر این مطلب مهم است که روان شناسانی مانند ژوزف مورفی و اشخاصی مانند آنتونی رابینز در روان شناسی NLP تمام تأکیدشان این است که سخنان مثبت و تظاهر به مثبت بودن، زندگی واقعی را مثبت خواهد کرد یعنی صورت و شکل هر چند تکراری در ایجاد معنی و حقیقت موثر خواهد بود- بنگرید به نوشته های ژوزف مورفی مانند قدرت فکر- نیروی و تفکر مثبت و از آنتونی رابینز به سوی کامیابی.

با این همه به نظر این جانب برخی از دستورات عبادی می‌تواند متأثر از فرهنگ اجتماعی آن عصر باشد و نیازمند به تجدیدنظر استمانند مقدار مسافرت در قصر نماز و روزه که شاید بتوان "مسیر یوم" و "بریدین" را متناسب با آن روز ۴ فرسخ رفتن و ۴ فرسخ برگشتن تلقی کرد.<sup>۱</sup>

ولی با این همه باید توجه کرد که قالبها در نیایش و عبادت مانند محتوا مهم هستند. و در واقع عنصر نیایش روح واقعی مذهب است.

خامساً نوع صورت و قالب مانند دکوراسیون مغازه و ساختمان و لباس اشخاص در توجه به معنی موثر است اگر صورت و قالب مناسبی برای معنی نباشد توجه به آن کمتر می‌شود بنابراین قالب و صورت نماز در هماهنگی و نظم و شکلی تشریح شده است که در جلب به محتوی و معنای نیایش بسیار موثر است و اگر این را به خواست اشخاص بسپاریم ممکن است این زیبایی‌های موجود در قالب و صورت از میان برود و وجود نداشته باشد در نتیجه به تدریج روح و معنی نماز و نیایش از میان برود.

به این ترتیب می‌توان نتیجه بگیریم:

۱- از جمله روح و گوهر مذهب عنصر نیایش است و نباید از آن غفلت کرد و روز به روز

تجلی این عنصر در میان مردم جهان، روشن تر و فروزانتر می‌شود.

۲- قالبها چون روح در نیایش اهمیت دارند.

۳- با این همه در برخی از نکات در عنصر نیایش می‌توان به ویژگیهای معیشتی و اقتصادی و

اجتماعی عصر شارع و عصر دوره‌ی مطالعه و بررسی یا اجتهاد توجه کرد.

۴- در بررسی اطراف نیایش باید هماهنگی با مسائل و پرسشها و مقتضیات سایر مذاهب توجه

کرده و هماهنگی با آنها به راهکارهای مناسب تر رسید.

---

۱- تأثیر توجه به ویژگی‌های معیشتی و اقتصادی عصر شارع در فهم سخنان معصوم همچون قرینه‌ی حالیه، مطلبی است از فقیه مجدد لبنانی شیخ محمد جواد مغنیه در کتاب فقه الامام الصادق (ع) در چندین مسأله فقهی تأثیر آن را نشان داده است. مانند احتکار- نماز مسافر- آلت ذبح و سبق و رمایه و ... و شهید مطهری نیز در مسأله نماز به این مسأله توجه کرده است. اسلام و مقتضیات زمان- ج ۲- ص ۱۱۴-۱۱۵- انتشارات صدرا.

۵- در رویکرد نسل جدید به نماز هم باید به قالبها توجه کرد و هم به محتوی و در برخی

قالبها باید انعطاف به خرج داد و ان را مناسب روز و مقتضیات عصر در آورد.

۶- بنابراین در عبادات هم می توان نگاه ساختار شکنانه داشت و هم با عطف نگاه

کارکردگرایانه.

## نمونه سوالات فصل دوم

- ۱- منظور از تعبد چیست.
- ۲- آیا فقه علم دنیایی است.
- ۳- منظور از این جمله که علم فقه مقرب و مبعّد است چیست.
- ۴- به چه دلایلی قالب و صورت در حفظ محتوی موثر است.
- ۵- چرا ادعای حفظ حقیقت و این که شریعت طریقت و یا هم چون نردبان است نمی تواند درست باشد.

## فصل سوم:

### اهداف آموزشی

در این فصل دانشجو می‌تواند بفهمد که علم فقه با تحولات زمان هماهنگ است و یا به عبارت دیگر فقه باید پاسخگو به مسایل جاری در زمان باشد. هر چند اسلام خاتم شرایع است و دین دیگری نخواهد آمد ولی عنصر اجتهاد می‌تواند همچون موتور محرکه احکام فقهی را با نیازهای زمان تطبیق دهد.

و این که چرا در گذشته ادیان تجدید می‌شدند و دینی پس از دین دیگر می‌آمد ولی بعد از اسلام دین دیگری نخواهد آمد علت آن قدرت اجتهاد بشر و حفظ کتاب الهی و رشدیافتگی انسان عصر جدید می‌باشد و این البته به مفهوم بی‌نیازی انسان به دین نیست زیرا انسان به دین نیازمند می‌باشد هر چند در نهایت تفسیرهای اجتهادی انسان در پایان نیازمند به مصلح کل و مجدد و مذهب (مهدی (عج)) می‌باشد به هر تقدیر احکام اسلامی در هیچ زمانی تعطیل نمی‌شود و رقم مغلطه بر آن نمی‌توان کشید.



## همگامی فقه با تحولات زمان

### آیا احکام فقهی و دینی همیشگی و جاودانه است؟

شریعت اسلام خاتم شرایع است و بعد از آن دینی نخواهد آمد و پیامبر اسلام نیز خاتم پیامبران است و پس از او نیز پیامبری نخواهد آمد.

و ماکان محمد ابا احد من رجالکم و لکن رسول .. و خاتم النبیین. قرآن کریم - سوره احزاب

مصطفی را وعده کرد الطاف حق      گر بمیری تو نمیرد این سبق

(مولوی)

قبل از اسلام و پیش از آمدن پیامبر(ص) شرایع و ادیان دیگری وجود داشته است و پیامبران بیشماری نیز ظهور کردند. قرآن کریم از پیامبران فراوان و شرایع و ادیان دیگری غیر از اسلام خبر می دهد.

از موسی و ابراهیم و نوح و سلیمان و داوود- یوسف- و الیاس و ... خبر می دهد از آینهایی مانند

آیین ابراهیم- مسیحیت، یهود، زرتشت و صائین سخن می گوید.

پس از آن، بیان می کند که هر که جز اسلام دین دیگری را گردن نهد از او پذیرفته نیست و من

یتبع غیرالاسلام دیناً فلن یقبل منه و هو فی الاخره لمن الخاسرین.

تنها دین مقبول نزد خداوند اسلام است. ان الدین عندالله الاسلام.

در همین جاست که دو سوال عمده مطرح می شود:

الف) چرا پس از اسلام و پیامبر اکرم دین دیگری نخواهد آمد و پیامبر دیگری ظهور نخواهد

کرد؟ راز این اختلاف و تفاوت با پیامبران و شرایع دیگر در چیست؟ چرا در گذشته شریعت و نبوت

تجدید شده است؟

ب) جوامع و بشریت لحظه به لحظه در حال ترقی و تکامل اند. اگر گذشته بشر را باحال او به طور کوتاه مدت و گذرا مقایسه کنیم خواهیم دید که چقدر تغییر کرده است. وی از حالت توحش و بربریت (دوره صیادی) گذشته و موفق به کشت گندم و کشاورزی شده است و در نهایت سازمان اجتماعی، حکومت و ارتش.. را به وجود آورده است. از برده داری و سرواژی اینک خبری نیست. از طبقات اجتماعی (کاست) دیگر اثری نیست. پس از آن نظام فئودالها نیز سپری شد و اینک سرعت حمل و نقل، تکنیک و صنعتی شدن جوامع، پیدایش پول، از بین رفتن مبادلات پایاپای، جلوه ای دیگر از تغییرات و تحولات بشر است. رشد رسانه ای گروهی، کشف فضا، جمهوری شدن حکومتها، کشاندن زنان به رویدادهای اجتماعی، تکنیکی شدن جنگلها، کنترل انتخابی موالید، پیشرفت بهداشت و طب، تغییر مبادی نظری علوم و دانشها از نمونه های مهم دیگر دگرگونیها و تغییرات انسانی است. اینک این دانشها از نمونه های مهم دیگر دگرگونیها و تغییرات انسانی است. اینک این پرسش مطرح می شود: آیا دین خاتم و پیامبر انتهایی برای تمامی زمانها و مکانهاست؟ برای همه عصرها و نسلها است یا تنها برای عصر خود و زمان خود بوده است؟

به عبارت دیگر آیا پیامبر اسلام تنها برای عصر و زمان خود مقرراتی آورده یا پیش بینی عصر و زمانی را کرده که کاملا با عصر و زمان او متفاوت است؟ آیا مقررات او شامل زمانهای بعدی نیز خواهد بود؟ تا قبل از صنعتی شدن جهان، وضع جهان از بعثت پیامبر اسلام گرفته تا دوران قبل و بعد از آن یکنواخت بود. چگونگی حکومت، ارتش، حمل و نقل، و بهداشت و علوم اغلب بسان هم بود. آیا اسلام تنها برای همین دوره بوده است یا برای دوره ی متاخر و عصر ما که جهان بکلی با آن دوره ها فرقی آشکار دارد، نیز هست؟

اگر پاسخ منفی باشد پس از اسلام و مذهب چه جایگاهی در میان بشر می یابد؟ عبارتی دیگر آیا ما به دین نیازمندیم؟ اگر ما به دین نیازمندیم چگونه می توانیم با مقررات و دین مربوط به خود در عصر دیگر با ویژگیهای دیگر آن مقررات را زنده نگهداریم؟

اگر پاسخ مثبت باشد که اسلام برای تمام دوران و زمانها آمده است، عیناً همین پرسش تکرار خواهد شد؟

پیش از پرداختن به پاسخ، نیازمند به مقدمه ای هستیم.

اولاً این پرسشها تنها متوجه دین اسلام نبوده و نیست. هر دین و شریعتی با این سوالها روبه روست. مسیحیت و یهود، بودیزم، هندوئیسم و زرتشت و.. باید بیاندیشید که چرا پس از آمدن مثلاً عیسی نباید پیامبر دیگری بیاید. ثانیاً چگونه ممکن است بادینی که در اعصار گذشته آمده است در جهان امروز که یکسره تغییر پذیرفته و دگرگونه شده است، زندگی کرد؟

ثالثاً پیش از پرداختن به هر مطلبی باید به این نکته توجه داشت که ابتدا باید به حل یک مساله کلامی دیگر پرداخت، و آن اینکه آیا بشر علی الاصول به دین نیازمند است؟

اگر کسی معتقد باشد که دوره دین بسر آمده و انسان بی نیاز از هر دینی است، این پرسشها برای او مطرح نخواهد شد، چنانکه اولین بار اگوست کنت فرانسوی گفته بود :

بشر سه مرحله تفکر را پشت سر گذاشته است. ابتدا دین باوری بود که در آن مرحله هنوز به علل و اسباب حوادث پی نبرده بود و از این نظر کاملاً در جهل بود. لذا امور و حوادث و پدیده ها را به علل و اسباب خارق العاده و غیر عادی نسبت می داد و گاهی مانند کودکان، که در ابتدای زندگی فرافکنی می کنند و همه چیز را بسان خود می پندارند، می پنداشت که جهان اطراف او مانند او زنده و حیّ و ذی شعور است و حبّ و بغض دارد (اشاره به نظریه آنمیسم و سیستم مانا).

وی بعدها که اندکی رشد کرد، به علل و اسباب حوادث اندکی واقف شد و از اینجا دوره فلسفه شروع شد. او به ربط حوادث به هم پی برده و واقف شد که پدیده ها به هم مربوط و اسباب و علل مادی و طبیعی و قابل شناخت و تسخیر است (دترمینسم). این دوره علوم تجربی است.

پس دیگر دوره دین به سرآمده است و نیازی به آن نیست<sup>۱</sup>.

در مارکسیسم به نحو دیگری دوره ی دین باوری به سر آمده است به نحوی که بشر دیگر به آن نیاز ندارد (دین افیون و سبب تخدیر توده هاست) و پس از آن برای همه امور فردی و اجتماعی بشر زیربنا و روبنا قائل شد.

گفته است که زیربنای جامعه و تاریخ ابزار تولید است که متناسب خود روبنایی می سازد که شامل اندیشه، معتقدات، روابط حقوقی و حکومت و... است. دین بعنوان یک اعتقاد و اندیشه مربوط به دوره فئودالیته است و پس از گذشت تاریخ از معبر فئودالیته دیگر دین به کناری نهاده می شود و بازگشت به دین، رجعت به گذشته ی مرده و پوسیده است.

گاهی نیز می توان گفت اندیشه های دینی برای جوامع زیان آور است، فایده های آن در مقابل مضار آن اندک و ناچیز است<sup>۲</sup>.

راسل به چنین چیزی معتقد است. ناگفته نماند که همو در موارد دیگر برای مذاهب در ایجاد آرامش روانی و قناعت زندگی نقش عمده ای قائل شده است.<sup>۳</sup>

---

۱- سیر حکمت در اروپا- محمد علی فروغی- ص ۱۰۵ الی ۱۰۹- فلاسفه بزرگ آندره- کوسون- ترجمه کاظم عمادی- ج ۳.

۲- بررسی و نقد افکار راسل- ص ۳۷۷- جمع آوری اگنر- ترجمه عبدالرحیم گواهی و نقد محمدتقی جعفری

۳- جعفری. انتشارات امیرکبیر- چاپ پنجم ۱- همان- ص ۸۱- ص ۶۰- ص ۶۶

بنابراین پاسخ به اینگونه مسائل کلامی و عمیقاً مرتبط با پاسخ به سوالات پیشین. پس از حل این معما و مسلم و مقبول دانستن این نکته که انسان به دین نیازمند و ناگزیر از آن است می توان به سوالات دیگر پرداخت و جای طرحی برای پرسشهای پیشین گذاشت.

### تجدید نبوت و تغییر مصلحت

اولین پرسش ما این بود که چرا پس از آمدن محمد (ص)، پیامبر اسلام، نبوت ختم و پایان پذیرفت؟ چرا در اعصار پیشین و ازمنه ی دوشین نبوت تجدید می شد و پیامبران یکی پس از دیگری می آمدند؟ چه رازی در این مساله نهفته است؟ فاضل سیوری در شرح الحادی العشر در این باره می گوید:

لما كانت المصالح تختلف بحسب اختلاف الأزمان و الاشخاص كالمریض الذی یختلف احواله فی كیفیه المعالجه و استعمال الاویه بحسب اختلاف مراجه فی تنزلانه فی المرض بحيث یعالج فی وقت بما یتستحل معالجه به فی وقت آخر كانت النبوه و الشریعه مختلفین بحسب اختلاف مصالح الخلق فی از مانهم و اشخاصهم و ذلك هو السرفی نسخ الشرایع بعضها الی ان انتهت النبوه و الشریعه الی نبینا محمد (ص) و اله الذی اقتضت الحکمه کون نبوته و شریعته ناسختین لما تقد مهما باقیتین یبقاء التکلیف و الدلیل علی صحه نبوته هو انه ادعی النبوه و ظهر المعجزه علی یده و کل من کان كذلك کان نبیا حقاً، خواجه نصرالدین گفته است:

والنسخ تابع للمصالح<sup>۱</sup>

شارح «علامه حلی» که خود مولف الحادی العشر است همان سخنان فاضل مقداد سیوری را در

شرح این جمله تکرار کرده است.

<sup>۱</sup> - کشف المراد - ص ۳۸۵ - الطبعه الاولى - منشورات شکوری.

الاحكام منوطه بالمصالح و المصالح تتغير بتغير الاوقات و تختلف باختلاف المكلفين فجازان يكون الحكم المعين مصلحه لقوم وفي زمان فيومربه ويكون مفسده القوم وفي زمان آخر فينهى عنه<sup>۱</sup>.

مضمون سخنان اين بزرگواران اين است که نبوت و شریعت برحسب مصالح و مقتضیات مانند حال يك بیمار تغییر می کند. لکن برآستی نگفته اند چه مصلحتی در دوره پیامبر اسلام وجود داشت که شریعت دیگر تجدید نشد و پیامبری و نبوت اتمام پذیرفت؟ آنچه اصل مساله است همین نکته است که در سخنان آنان نیامده است! عبارتی دیگر اگر بپذیریم که نسخ شرایع پیشین و تجدید نبوت به دلیل مصالحی بوده است که مقتضیات زمان و مکان برای بشر ایجاب می کرده است، چرا این مصالح بعد از پیامبر اسلام وجود نداشت و چه فرقی بین عصر پس از اسلام و اعصار پیشین است؟ این نکته که جان مساله و لبّ سوال است به هیچ روی پرداخته نشده و بی جواب مانده است.

اشکال دوم در سخنان این بزرگواران این است که اتفاقاً اگر ما تغییرات و تحولات را که زاینده مصالح است در نظر آوریم می بینیم این تغییرها و تحولات در عصر پس از اسلام بیشتر است. بنابراین باید تجدید نبوت طبق گفته آنان بیشتر می شد. عبارتی دیگر اگر برحسب اختلاف زمان و مکان شرایع نسخ و نبوت تجدید می شود، این اختلاف زمان و مکان در عصر ظهور اسلام بیشتر است. برای روشن شدن این معنی باید اختلاف زمان و مکان را که زاینده مصالح است بیشتر بکاویم. زمان و مکان اختلاف می پذیرد، یعنی شرایط زیست و حیات بشر مختلف می شود. با این تغییرات زمانی و مکانی زندگی و مصلحتهای او تغییر می یابد. احکام جدیدی طلب می شود. برآستی آیا عصر ابراهیم و عیسی و موسی و پیامبر اسلام بیشتر ثل هم اند یا امروز با این همه تحولات شگرف و عظیم!؟

پس این نکته مورد تامل است که اختلاف زمان و مکان موجب تجدید نبوت است!

---

<sup>۱</sup> - کشف المراد - ص ۳۸۵

آری به یک معنا درست است که تغییرات و تحولات زندگی بشر که یکی از آن عوامل تغییرات جغرافیایی طبیعی بشر است موجب تجدید نبوت است. به عبارت دیگر اگر اختلاف زمان و مکان را به این معنی بگیریم که بشر در سازمان اجتماعی و فردی خود تغییراتی مانند ارتش، حکومت، معاش و.. به وجود می آورد، این تغییرات هم ممکن است به خواست و اراده او باشد و هم ممکن است عوامل طبیعی کوهها، خشکیها، و قحطیها و .. موجب تغییراتی در زندگی او شود. به این شکل مصالح زندگی او تغییر می یابد و به تجدید نبوت نیازمند می شود. در این صورت این سخن درست است، لکن همان اشکالات قبلی در سر جای خود باقی می ماند. باید علت تفاوت عصر پس از ظهور اسلام و اعصار قبلی را کاوید که در سخنان خواجه و علامه و فاضل مقداد نیامده است.

در تجدید نبوت به چند مطلب باید توجه کرد :

اولاً تجدید نبوت به دو گونه بوده است. عده ای از پیامبران نقش آمران به معروف و ناهیان از منکر را داشتند. در پی تبلیغ شریعت پیامبری می آمدند و وعظ و ارشاد می کردند. عملاً و علماً به توضیح و تاکید شریعت آن پیامبر می پرداختند. مانند ایمان آوردن یحیی به عیسی مسیح عده ای البته خود موسس شریعت بودند.

چون در جوامع گذشته رسانه های تبلیغی نبود و افراد بشر به لحاظ حفظ سخن و شریعت آن پیامبر از دستگاه های لازم و متداول مانند وسایل چاپ و تکثیر و رسانه های گروهی برخوردار نبودند از طرفی بیسوادی شایع و غفلت و بی خبری مردم از شریعت نازل شده بسیار بود. پیامبران پیوسته می آمدند تا عهد ماضی را استوار سازند و شریعت فراموش شده را احیا و ترویج کنند. پس به دلیل نقص جامعه و افراد بشر، پیامبری تجدید می شد و البته این پیامبران خود صاحب شریعتی نبودند.

ثانیاً، جامعه گذشته چنین نبود: جامعه ای که اکثر افراد آن بی سواد بودند و رسانه های گروهی و تبلیغی یا وجود نداشت یا بسیار ابتدایی بود. بت پرستی مانند سکه رایج، حقوق بشر کم رنگ و ضعیف، علوم و دانشها بسیار ابتدایی و وسایل زندگی خام و ساده بود. بنابراین به دلیل این نقایص، کتاب و شریعت بزودی تحریف می شد. غفلت و فراموشی تمام بشر را می گرفت و از آن آیین چیزی جز مشتی خرافه و گزافه باقی نمی ماند. در این هنگام پیامبری می آمد و شریعتی می آورد آیینی را از نو تبلیغ و تاسیس می کرد. گو اینکه هدف او و پیامبری او با شریعت قبل یکی بود چنانکه قرآن به ما می آموزد<sup>۱</sup>. به نظر انسانهای عصر او تازه و نو می آمد. در این زمینه بعداً بیشتر خواهیم گفت.

ثالثاً اگر ما مراحل مختلف رشد یک فرد را به نظر آوریم در می یابیم که در سنین کودکی بیشتر به دستگیریهای بیرونی نیاز دارد و هر چه توانا تر و خردمندتر می شود دستگیریهای بیرونی ضعیف و قیومت او مردود می شود و دیگر نیازمند به ولی و قیم نیست.

این مثال می تواند به ما توضیح بدهد که بشر در ادوار گذشته با نقایص و کاستیهایی که در رشد عقلانی و علمی داشته است، دستگیریهای بیرونی که همان وحی و نبوت است می بایست بیشتر باشد. در احادیث آمده است که خداوند دو گونه حجت دارد:

حجت ظاهری و حجت باطنی. حجت ظاهری پیامبرانند و حجت باطنی عقول<sup>۲</sup>. نمونه ای از عدم رشد، عدم حفظ کتب پیامبران بوده است که در عصر اسلام چنین اتفاقی نیفتاده است.

---

<sup>۱</sup> - شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذى اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه - شوری - ۱۳  
<sup>۲</sup> - ان .. على الناس حججین، حجة ظاهرة و حجة باطنه، فاما الظاهره فالرسل و الانبياء و الائمة و اما الباطنه العقول موسى بن جعفر (ع) بحار الانوار - ج ۱۷.



رابعاً بشر پیشین به دلیل ضعفهایی که از نظر عقل و علم داشت ناتوان بود که یک برنامه کلی و یک طرح و قانون اساسی پی ریزی کند و سپس می‌بایست در امور جزئی و در مصادیق و اجرا و امور فرعی و جزئی از بیرون به او کمک شود و در عصر اسلام ماجرا به عکس بود.

خامساً ختم نبوت به معنی ختم ارتباط بشر با جهان غیب نیست. الهامات غیبی و بهره‌های آسمانی هیچگاه قطع نشد و نخواهد شد. البته این بهره‌ها ممکن است خود به صورت یک قاعده و قانون مبرهن و کشف شود. یعنی قابل تصور است که ارتباط غیبی بشر گذشته با بشر امروز متمایز باشد. در گذشته به دلیل نقص قاعده‌های علمی و ضعف دانش بشری ممکن نبود الهامات غیبی تحت ضابطه و قاعده درآید و به عبارتی دیگر آن قاعده و ضابطه شناخته شود. انسان عصر اسلام به دلیل رشد علمی و عقلی به چنین کاری توانا شد. در این صورت خود می‌توانست به تجربه‌های دقیق تر و علمی تر عرفانی و غیبی و آسمانی دست یازد.

سادساً اگر ما مراحل ترقی بشر را به یک دوره تحصیلی مانند و تقسیم کنیم مناسب هر دوره و کلاس تعلیماتی داده می‌شد.

باید بگوییم به دلیل رشد عقلی و علمی انسان عصر اسلام، کتاب و شریعت او از عمق و غنایی برخوردار است که او را کفایت می‌کند و این شریعت با این غنا و ثروت نمی‌توانست در اعصار پیشین نازل شود. زیرا بشر گذشته، ناتوان از درک آن و عاجز از بهره‌ی آن بود. البته می‌پذیریم که در دوره‌های گذشته تفاوتی به لحاظ محتوی بین شرایع نبوده است ولی باید بپذیریم که عمق و مایه قرآن با آنها یکسان نیست و این تفاوت دلیلی ندارد جز اینکه بشر عصر اسلام با بشر گذشته از نظر علم و دانش و عقل و خرد تفاوت داشته است. (درباره عمق قرآن و قدرت استفاده بشر از آن مطالبی است که بعداً به تفصیل توضیح داده می‌شود)

محمد اقبال لاهوری در این زمینه سخنی دارد که قابل تامل است. او پیامبر اسلام را ایستاده در میان جهان جدید و جهان قدیم می داند.

در جهان جدید شناخت براساس بشر تجربی و علمی و برمکانیسم روشن و دقیق صورت می گیرد و در جهان قدیم شناخت بشر ضعیف ناتوان و مبهم بود. حتی دستگاههای فلسفی یونان و .. جز الفبای شناخت امروزی بشر چیز دیگری نیست. مضافاً اینکه واژه ی وحی در قرآن در موارد متفاوت استعمال شده است، از هدایت زنبور عسل و الهام به مادر موسی گرفته تا وحی به پیامبران همه اینها نشان از نوعی شعور مرموز و ناپیدا است که می توان گفت نوعی هدایت غریزی است. هرچه هدایت عقل و شعور و علمی بیشتر باشد از قدرت غریزی کمتری برخوردار است. بنابراین در جهان جدید که دوره پیشرفت عقل و علم است از وحی کاسته شده است و البته الهامات غیبی و ارتباط آسمانی هنوز وجود دارد ولی شکل تجربی و مکانیسم روشن به خود می گیرد<sup>۱</sup>.

او می گوید :

«پس چون به مساله از این لحاظ نظر شود باید گفت چنان که می نماید پیغمبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است تا آنجا که به منبع الهام وی مربوط می شود به جهان قدیم تعلق دارد، آنجا که پای روح الهام وی در کارمی آید متعلق به جهان جدید است. زندگی در وی منابع دیگری از معرفت را اکتشاف می کند که شایسته خط سیر جدید آن است»<sup>۲</sup>

«ظهور و ولادت عقل برهانی، استقرایی است، رسالت ظهور اسلام در نتیجه ضرورت یافتن رسالت، به حد کمال می رسد. این خود مستلزم دریافت هوشمندانه این امر است که زندگی نمی تواند پیوسته در مرحله کودکی و رهبری از خارج باقی بماند. الغای کاهنی و سلطنت میراثی در اسلام،

<sup>۱</sup> - به مقاله روح و فرهنگ تمدن اسلامی همان کتاب مراجعه شود.

<sup>۲</sup> - احیاء فکر دینی در اسلام ص ۱۴۶

توجه دایمی به عقل و تجربه در قرآن و اهمیتی که این کتاب مبین به طبیعت و تاریخ بعنوان منابع معرفت بشری می دهد، همه سیماهای مختلف اندیشه واحد ختم دوره ی رسالت است. ولی این اندیشه به آن معنی نیست که تجربه باطنی از لحاظ کیفیت تفاوتی با تجربه پیغمبرانه ندارد. قرآن اکنون دیگر از آن که واقعیتی حیاتی باشد منقطع شده است.<sup>۱</sup>»

سخن اقبال لاهوری در مورد اختلاف وضعیت جهان جدید و قدیم پذیرفتنی است. ولکن تحلیل ایشان از وحی که هدایت غریزی است اگر به این معنی باشد که بسان قدرت غریزه در حیوانات می باشد و باپشرفت عقل و دوره ی رشد علم نیازی به آن نیست و بشر از آن مستغنی می شود. البته غیر قابل قبول است و اصولاً با نظر او که انسان نمی تواند بی نیاز از تعلیمات پیامبر باشد متناقض است. چنانکه می گوید: اندیشه خاتمیت را نباید به این معنی گرفت که سرنوشت نهایی زندگی جانشین شدن کامل عقل به جای عاطفه است، چنین چیزی نه ممکن است نه مطلوب.<sup>۲</sup>

اگر خاتمیت به این معنی باشد که به دلیل تفاوت وضعیت بشر نیاز به دستگیریهای پی در پی کم می شود، چنانکه نظر نگارنده همین است، قابل قبول است. البته براین مطلب باید این نکته را افزود که این دستگیریهای جانشین برمی دارد (نه تعلیمات پیامبران). این جانشین همان قدرت عقل است، لکن لازم است خود به طور دقیق تجربه شود و به شکل مضبوط در آید.<sup>۳</sup> بعلاوه خاتمیت سیر می شود تا جنبه دیگر بشر که کشف علمی و عقلی او است رشد پیدا کند.<sup>۴</sup> بسان پرنده ای که فرزند خود را در آسمان رها می کند تا وادار به بال و پر زدن شود و سپس پرواز کردن را خود بیاموزد.

---

<sup>۱</sup> - احیاء فکر دینی در اسلام ص ۱۴۶

<sup>۲</sup> - همان - ص ۱۴۶

<sup>۳</sup> - اقبال سخنی دارد که در بیان همین معنی است بنابراین به تجربه باطنی و عارفانه، هر اندازه هم که غیر عادی و غیر متعارف باشد اکنون باید به چشم یک تجربه کاملاً طبیعی نظر شود و مانند سیماهای دیگر تجربه بشری نقادانه مورد بحث و تحلیل قرار گیرد. ص ۱۴۷

<sup>۴</sup> - ارزش عقلانی این اندیشه در آن است که در برابر تجربه باطنی، وضع مستقل نقادانه ای ایجاد می کند و این امر باتولد این اعتقاد حاصل می شود که حجیت و اعتبار ادعای اشخاص به پیوستگی بافوق طبیعت داشتن در تاریخ بشری به پایان رسیده است. ص ۱۴۶

به نظر می‌رسد ممکن است بشر در کشف قدرتهای علی و به تجلی در آوردن سایر استعدادهای علمی و استنباطات کلی خود به کم شدن دستگیریهایی پی در پی آسمانی نیازمند باشد. بدین روی آن دستگیریهایی کاسته شد تا این جنبه بشر به ظهور و بروز بیشتر درآید. البته ناگفته نماند این دو به هم بسیار مرتبط است. یعنی از یک طرف این دستگیریهایی کاسته می‌شود تا این جنبه بشر یعنی عقل و علم بشر به ظهور و تجلی درآید و از طرف دیگر با ظهور عقل و علم بشر و به عبارت دیگر شکفتن استعدادها و آمادگیهای او دستگیریهایی نیز کاسته می‌شود. از طرفی باید بین امکان جایگزینی پی در پی دستگیریهایی آسمانی و عدم امکان جایگزینی تعلیمات آسمانی فرق گذاشت، تعلیمات پیامبران هرگز جانشین بر نمی‌دارد. آیا برآستی همه پیامبران یک هدف نداشتند و به یک آیین توجه نداشتند؟ آیا عقل و خرد با تعلیمات آنان سرناسازگاری دارد؟ بنابراین هرگز نمی‌توان تصور کرد که ممکن است تعلیمات پیامبران جایگزین پذیر باشد. لکن پاره‌ای اختلافها در قوانین شریعت است مطلب دیگری است که جای بحث و کنکاش دارد و بعداً سخن خواهیم گفت.

بعبارتی دیگر تعلیمات تمام پیامبران یگانه و متحد بوده و متوجه یک هدف است. در این صورت اگر حفظ کتاب اولین پیامبر را مفروض بگیریم دیگر نیازی به تجدید کتاب نمی‌یابیم. لکن اگر ظرفیتهای بشری را یگانه فرض نکنیم، یعنی ظرفیتهای بشر را مختلف و پراکنده و متفاوت یابیم، البته در اعصار مختلف انسانها ظرفیتهای متفاوتی پیدا میکنند. در اینجا چاره‌ی کار دو صورت به خود می‌گیرد. یا کتاب تجدید می‌شود و متناسب با ظرفیت جدید نازل می‌شود یا کتاب به گونه‌ای تودرتو و ژرف و عمیق می‌شود که توان تطابق با ظرفیتهای مختلف را دارد. در این صورت اگر افراد بشر توانایی استفاده از این روش دوم را نداشته باشند، یعنی توانایی استفاده از ژرفایی و عمق کتاب را نداشته باشند، به طور قطع روش اول انتخاب می‌شود. به عبارت بهتر کتاب تجدید می‌شود. در اینجا

می توانیم مثال کلاسهای مختلف دوره تحصیلی را در نظر آوریم. به نحوی که تا دوره هایی این کلاسها جنبه تعلیم دارد.

در دوره ی نهایی که طرف ظرفیت استفاده و استنباط را پیدا می کند دیگر نیازی به کلاس جدید نیست. مرحوم مطهری در پاره ای از آثار خویش از این مثال دوری می گزید و آن را تخطئه می کند.<sup>۱</sup> ولی در پاره ای دیگر از آن استفاده می نماید.<sup>۲</sup>

در تعبیرات دکر شریعتی این مثال آمده است لکن بدین شکل مطرح می نماید که تاکنون بشر به تربیت مذهبی نیازمند بود و اینک دیگر نیازی به آن ندارد و خود می تواند به راهش ادامه دهد. وی می گوید<sup>۳</sup>....

«و آن این است که وقتی می گوید خاتم انبیا من هستم نمی خواهد بگوید آنچه گفتم انسان را الی الابد بس است. بلکه خاتمیت می خواهد بگوید انسانها تاکنون احتیاج داشته اند برای زندگی خودشان از ماوراء تعقل و تربیت بشریشان هدایت شود. اما در این زمان (قرن هفتم میلادی) بعد از آمدن تمدن یونان، روم و اسلام تربیت مذهبی انسان تا حدی که لازم بود انجام پذیرفته است و از این پس براساس این طرز تربیتش قادر است بدون وحی و نبوت جدید روی پای خودش به زندگی ادامه دهد و آن را کامل کند ... یعنی اندیشه به مرحله ای از تکامل رسیده است که احتیاج ندارد باز هم

---

<sup>۱</sup> - مجموعه مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی. کتاب وحی و نبوت - ص ۱۷۴ - این توجیه اشتباه آمیز اقبال از ختم نبوت سبب شده است که همان نتیجه گیری غلط از گفته های او شود و چنین پنداشته شود که دوران ختم نبوت یعنی دوران استقلال بشر از وحی نیاز بشر به راهنمایی و آموزش و پرورش پیامبران از نوع نیاز کودک است به معلم کلاس .. کودک به کلاس نهایی می رسد و گواهینامه پایان تحصیل می گیرد و از آن به بعد خود مستقل از معلم و استاد به تحقیق می پردازد.

<sup>۲</sup> - ختم نبوت - ص ۱۶ تفاوت تعلیمات انبیا با یکدیگر یا از نوع تفاوت تعلیمات کلاسهای عالیتر با کلاسهای پایین تر است.

<sup>۳</sup> - اسلام شناسی ص ۶۹ - ۷۰ درسهای مشهد

وحی دست او را بگیرد و یا به پا ببرد. از این پس عقل جای وحی را می گیرد البته عقلی که با وحی در قرون پیشین تربیت یافته و بالغ شده است.<sup>۱</sup>

در اینجا سخن ابهام آمیز است، اگر تربیت مذهبی دیگر نیازی نیست یعنی بدون مذهب می توان زندگی کرد.

این با آنچه انسان در پی آن است و او را نیازمند به مذهب می بیند متناقض است. اگر مرد توانایی انسان در استفاده از مذهب است که دیگر وی نیازی به تجدید کتاب در جهت حل اختلاف مصلحتهای زندگی ندارد مطلبی پسندیده است. ولیکن باید براین مطلب افزود که کتاب باید تو در تو و ژرف و چند لایه باشد تا توانایی تطابق و حل معضلات زندگی بشر را داشته باشد به این دلیل است که بشر واقعاً در مراحل زندگی خود مصلحتهایی تشخیص می دهد، و الا اگر مصلحتهای بشر یکسان باشد فقط حفظ کتاب مهم است و در صورت حفظ کتاب هیچ نیازی به تجدید کتاب و شریعت نیست. اما دیده ایم چنین نیست، خصوصاً در عصر اسلام که واقعا زندگی چهره ای متفاوت به خود گرفته است. در این صورت ما تنها نیازمند به حفظ کتاب نیستیم. بلکه به دلیل تغییراتی که در زندگی بشر به وجود می آید و تفاوت مصلحتهایی که مطرح می شود به احکام متناسب با آن نیازمندیم. پس یا باید کتابی با احکامی متناسب با این مصلحتها نازل شود یا آن کتاب اولیه از ژرفایی و عمقی برخوردار باشد و احکام متناسب را در خود داشته باشد. نیز از طرفی افراد هم توان استنباط و استخراج آن احکام را داشته باشند.

به این ترتیب با سه مساله روبرو هستیم:

---

<sup>۱</sup> - اسلام شناسی - ص ۶۹ - ۷۰ - درسهای مشهد

الف) حفظ کتاب

ب) ژرفایی و عمق کتاب

ج) توانایی بشر در بیرون کشیدن احکام متناسب با مصلحت خود از دل این کتاب.

دو مساله الف و ج یعنی حفظ کتاب و توانایی استنباط بشر برای استخراج احکام موضوعی است که مربوط به بشر است اما فرستادن کتابی عمیق و ژرف موضوعی است که به خداوند مربوط می شود. البته واضح است وقتی بشر به چنین تواناییهایی برسد او هم چنین کتابی خواهد فرستاد که در عصر اسلام چنین بود.

پس اینک ما با دو مساله دیگر روبرو هستیم.

حفظ کتاب و دیگر توان استنباط از کتاب.

به تصور ما این هر دو امری مرکب هستند. از اینکه اولی برمی گردد به توان عمومی بشر جای شکی نیست. یعنی پیشرفت علوم و تعقل به معنای اعم کلمه.

اما دمی که اجتهاد نام دارد آیا امری بسیط است یا مرعب. یعنی صرفاً یک توانایی محض وجود دارد که بیرون کشیدن احکام از دل کتاب است یا این توانایی خود به یک سلسله امور دیگر نیز برمی گردد مانند توسعه علوم و دانشها، رسانه های گروهی، پیشرفت سواد عمومی و... که به تعبیر اقبال لاهوری وضعیت تازه بشری و جهان جدید است.

**آیا با خاتمیت نبوت پیامبر اسلام، احکام جاودانه است؟ و مصالح بشر تغییر نمی کند؟**

به دلیل اینکه بشر توانایی دارد که کتاب خود را حفظ کند و طرفی احکام متناسب با خود را از دل کتاب بیرون بکشد آیا احکام متناسب با او با زمان نزول کتاب یکسره فرق می کند، یعنی انسان یکسره تغییر پذیرفته است.

بعبارت دیگر وقتی گفتیم خاتمت مقتضی دو مساله بشری است یعنی حفظ کتاب و استنباط بطور طبیعی سوال دیگری مطرح می شود: چرا مصالح بشری تغییر می کند و آیا این تغییر یکسره و عمومی است.

یعنی تغییرهای مصالح بشر آنقدر زیاد است که احکامی که در زمان نزول قرآن مطرح بوده است به طور کلی و همه جانبه تغییر می یابد و دگرگون می شود؟

در این صورت چگونه ممکن است کتابی نازل شود که اینقدر چند پهلو باشد. به نظر من چنین توهمی نارواست. یعنی نباید بگوییم تمام احکام متناسب با مصالح بشر تغییر می یابد و قرآن هم به گونه ای است که هم شامل آن می شود و هم شامل این سخنی این چنینی جز ابهام گویی و اجمال تراش چیز دیگر نیست.

صورت دیگر مساله این است که تمام احکام متناسب با مصالح بشر دگرگون نمی شود. زیرا بشر کلا دگرگون نمی شود. ثابتاتی در بشر است. با حفظ آن ثابتات پاره ای دیگر از تغییرات را می توان با کمک گرفتن از روح و آهنگ حرکت قرآن و جهت گیری آن چاره جویی کرد که این همان اجتهاد است.

نکته ای دیگر که قابل ذکر است این که تغییرات مصالح بشری در گذشته چندان نبوده، بلکه در زمان اسلام این تغییرات در وضعیت بشر بیشتر شده است. ما در فصل گذشته سخن علامه حلّی و فاضل مقداد و خواجه نصیر را که نسخ شرایع پیشین را به دلیل تغییرهای مصالح بشر دانسته بودند. تقدیم کردیم به نظر می رسد بیشتر از هر چیز عدم توانایی حفظ کتاب و نداشتن توانایی استنباط و اجتهاد به معنای اعم کلمه موجب تجدید شرایع می شد.



اینک با همه تغییرهای زندگی بشر انسان عصر اسلام قادر به استفاده از کتاب الهی است، البته تغییرات همه جانبه نیست، زیرا در بشر ثابتاتی هم است و اینک نوبت اثبات این نکته است. و پس از اثبات این موضوع در بیان کیفیت قرآن به بحث خواهیم نشست. روشن می نمایم قرآن چگونه کتابی است آیا تو در تو و لایه به لایه بودن آن منافاتی با قابل فهم بودن آن دارد؟ یعنی با حفظ این نکته که بشر قرآن را می فهمد آیا می توان گفت آن لایه ای دیگر هم دارد؟ آیا در صورت تو در تو بودن قرآن بشر آن را نخواهد فهمید؟ این مساله قابل توجهی است.

در پاسخ به پرسش مزبور به این مطلب متمسک شدند: آری با همه تغییراتی که در زندگی بشر رخ داده است و خواهد داد باز هم قرآن قادر به اداره زندگی او خواهد بود، چرا که قرآن به مصادیق پرداخته است بلکه فقط به کلیاتی بسنده کرده است که انسان از درون آن کلیات مدار حرکت خود را کشف و استخراج می نماید. به نظر بنده این سخن هیچ با واقعیت اسلام و قرآن سازگار نیست چرا که پیامبر اسلام نظراً و عملاً به جزئیات جامعه خود اشاره کرده و در آن باره داوری نموده به مصادیق زندگی اشخاص پرداخته است.

چگونه ممکن است با تغییر جامعه و مقتضیات زندگی گفت قرآن به کلیات پرداخته است و ما مدار حرکت را از دل کلیات استخراج می کنیم.

پاسخ درست آن است که هم به تغییر اوضاع بشر اعتراف کنیم و هم به پرداختن قرآن و اسلام به مصادیق عصر خود، از طرفی به ثابتاتی که در بشر است نیز اقرار نمایم.

## نمونه سوالات فصل سوم

- ۱- چرا در گذشته دین نسخ می شد و دینی جدید می آمد.
- ۲- به چه دلیل اسلام خاتم شرایع است.
- ۳- آیا احکام اسلامی جاودانه و مربوط به همه‌ی عصرها و مکانها است چرا.
- ۴- آیا احکام اسلامی بر اساس مصالح و مفاسدی مقرر شده است؟ پس چرا همیشگی است.
- ۵- خاتمیت پیغمبر اسلام به چه معنی است.

## فصل چهارم

### اهداف آموزشی

در این فصل دانشجو باید بفهمد که بشر دارای دو جنبه است: الف) جنبه‌ی ثابت، ب) جنبه‌ی متغیر. جنبه‌ی ثابت او همچون محور حرکت همیشه ثابت است و بشر حول این محور حرکت و تغییر می‌کند. مانند احکام اخلاقی مثل زشتی ظلم، خوبی عدل و احسان و اعتقاد به خدا و با توجه به این دو جنبه در بشر باید جاودانگی احکام فقهی را تصور کرد.

## جنبه های ثابت بشر و احکام دینی

پرسشی درباره تغییر اوضاع بشری و خاتمیت مطرح است :

چگونه ممکن است با احکام و مقرراتی مربوط به زمانی که به کلی اوضاع معیشت و زندگی بشر فرق می کرد بوان جامعه و زندگی انسان امروز را اداره کرد؟ آیا این ممکن است؟ در پاسخ به پرسش مزبور ابتدا باید به یک نکته ی انسان شناسانه اشاره کرد که آیا انسان موجودی منفعل است یا موجودی فعال، عبارتی دیگر آیا آدمی موجودی است صددرصد تابع شرایط مقتضیات تاریخ و لوازم معیشت و ساز واره های اجتماعی؟ کسانی پذیرفته اند که انسان موجودی است صددرصد متغیر و دگرگون شونده. راسل در این مورد می گوید:

انسان خود را مطابق نیازهای خود تغییر می دهد و چون مومی شکل می پذیرد. در مغولستان چون منطقه گرمسیر است تامین معاش سخت است، لذا یک مرد نمی تواند یک زن و بچه هایش را تامین و اداره کند. بدین روی افراد آن ناحیه پذیرفته اند که یک زن و بچه هایش را چند مرد مشترکاً تامین کنند<sup>۱</sup>.

در فلسفه علم این نکته مطرح است که آیا جامعه شناسی و روانشناسی را می توان به طور قطع

یک علم خواند؟

کسانی که منکر علم بودن جامعه شناسی و روانشناسی هستند می گویند انسان موجودی متغیر است. موضوع این گونه دانشها انسان است. از آنجا که موضوع متغیر است قانون و قاعده ای نمی توان بر آن اساس بنا کرد، زیرا هر قاعده ی علمی فرع بر ثبات موضوع است و در نتیجه ثبات موضوع است که می توان پیش بینی کرد و گفت که آن موضوع در برابر فلان عامل چنان عکس العملی را خواهد

<sup>۱</sup> - بررسی و نقد افکار راسل - ص ۱۹۵

داشت. بنابراین پیش بینی مشروط که از ویژگیهای علوم تجربی است فرع بر ثبات موضوع و یکنواختی حال موضوع در گذشته و حال و آینده است.

اگر در پنجاه سال قبل آزمایش شد که آب در ۱۰۰ درجه بخار می شود. اینک آن را می جوشانی و پیش بینی می کنیم که تا حرارت ۱۰۰ درجه به بخار تبدیل می شود براساس یقین علمی به این قانون یک سلسله تغییراتی در زندگی و محیط خود ایجاد می کنیم. بنابراین اگر آب پنجاه سال پیش آبی دیگر بود چه قانونی و چه پیش بینی ممکن بود؟

### انسان مانند سایر موجودات نیست

اینک انسان را با آب، درخت، مولکول، اتم، باکتری و بدن خود انسان مقایسه می کنیم. آیا واقعاً بدان همند؟ این قیاس مع الفارق است. انسان موجودی است در حال تبدیل و تغییر و تحول. انسان امروز انسان دیروز و گذشته نیست. انسان قرن بیستم انسان عصر حجر نیست. تکامل و تغییر و تحول در تمام شئون او مجری و ساری است. اگر انسان موجودی متغیر نیست پس این همه تغییرات در جامعه ی او و وسایل زندگی، لباس، مسکن و.. او چیست؟<sup>۱</sup>

بعلاوه تحقیقات جامعه شناسان نشان از تنوع و گوناگونی آداب و رسوم، و شیوه زندگی انسانها می دهد. بوداییان زنان زنده ی بیوه را کنار شوهران می سوزانند (رسم "ساتی"). هندوها نعش مردگان را می سوزانند و گروهی از مردم مردگانشان را در زیر خاک پنهان می کنند. پارسیهای هند و زرتشتیها مرده را به برج خاموشان می آویزند و کسانی هم گوشت آدمیان را می خورند. آفریقاییان لبانشان را می کشند و آویخته میکنند تا زیباتر نشان داده شوند و دیگران آویختگی لب را مکروه می دارند، و هلم جرا در طرز لباس معماری، مسکن، اعتقادات و الخ.

<sup>۱</sup> تفرج صنع - ص ۹۴ - ص ۹۸ - مقاله موضوع و روش علوم انسانی - چاپ ۳۶۶

آیا این همه نشان نمی دهد که انسان موجودی ثابت و یکنواخت نیست. بل موجودی است ثبات ناپذیر و به حسب زمان و مکان و اقتصاد ... اختلاف می پذیرد و دگرگون می شود. اگر انسان در خود عنصر فرمان دهنده و تاثیر گذارنده می داشت و در همه آدمیان نیز چنین عنصری وجود داشت، البته می بایست همسانی و یکنواختی در او مشاهده می شد. در حالی که انسان را در اقیانوسی از اختلاف و تشّت می یابیم.

### چگونگی ثبات موضوع انسانی

ضمن اعتراف به پراکندگی سلیقه ها و آداب و رسوم و آیین زندگی این نکته را هم مسلم می یابیم که عنصر ثابت در انسان وجود دارد. اولاً رجوع وجدانی انسان را به تصدیق این ثابتها می رساند. ثانياً اگر واقعا انسان این همه تغییر می پذیرد به نحوی که انسان امروز با انسان دیروز اختلاف دارد پس باید عبرت از تاریخ و درس از گذشتگان را محال بدانیم. در حالی که چنین داوری نمی کنیم و با رجوع به وجدان آن را درست می یابیم. آیا واقعا استفاده از کشفیات دانشندان پیشین در روانشناسی و جامعه شناسی امری عبث و بیهوده است یا اینکه بالفعل چنین استفاده صورت می گیرد، و راز تکامل علوم انسانی همین است. اگر از کشفیات پیشینیان یا در علوم انسانی استفاده نمی شد و همه چیز از نو تکرار می شد چه پیشرفتی و چه تکاملی حاصل می شد؟ همیشه کشف جدید بر پشت کشفیات گذشته نشسته است و راز تکامل و پیشرفت علوم نیز همین است.

ثالثاً اگر واقعا چنین ثابتاتی در انسان وجود نداشته باشد در طول تاریخ در میان انسانها در سراسر کره زمین نمی بایست تفهیم و تفاهم صورت می گرفت. حال آنکه جهان به سوی وحدت اولیه به پیش می رود. آیا این متحد شدن، بدون فهمیدن و تفاهم بوده است؟ می دانیم که همیشه تفهیم و تفاهم فرع بر همزبانی و همدلی است، یعنی انسانها تا همدیگر را درک نکنند و به اصل مشترک

رجوع نکنند محال است که یکدیگر را درک کنند و تفاهمی صورت گیرد. اگر واقعا چنین ثابتاتی در آدمیان نباشد و اصول مشترک مسلم در طول و عرض تاریخ میان بشر وجود نمی داشت محال و ممتنع بود که آدمیان از همدیگر استفاده برند و زندگی و کار و هدف همدیگر را بفهمند و نقادی کنند. شکفت آور است تا زبان یکی نباشد تفاهمی صورت نمی گیرد، پس چگونه ممکن است بدون هیچ اصل مشترک و اتحاد در متن و هویت موجود انسانها همدیگر را بفهمند و سپس قبول کنند؟ آیا انسان می تواند آب را بفهمد؟ آیا انسان قادر است اسب، گاو، نهنگ و شیر را درک کند؟ تا چه حد؟ بنابراین با گشت و گذر در طول و عرض تاریخ در می یابیم، انسانها از یکدیگر متاثر شده و می شوند. یکی فرهنگ دیگری را می پذیرد، و این پذیرشها فرع بر درک آن است. تا اصل مشترکی در میان نباشد محال است آن را درک کرد و پذیرفت و معایب آن را دید.

حال که مبرهن شد انسان صددرصد موجودی منفعل و متاثر نیست بلکه در خود عنصری تاثیرگذار نیز دارد و نهاد او نهادی فعال است، پس جهت گیریهای در او مشاهده می شود که به موجب انسانیت همیشه در اوست چه انسان دیروز و چه انسان امروز و چه انسان فردا.

اینک باید به مساله دیگر پرداخت که این عنصر ثابت چگونه می تواند برای ما راهنما و مفید باشد؟ چه استفاده ای می توان برد اگر آن عناصر ثابت در منشوری از جغرافیای طبیعی و اقتصادی تجزیه و تحلیل و بکار گرفته شود؟ چگونه می توان از عناصر ثابت انسان در مجموعه یک دین و مکتب برای انسان متغیر استفاده برد؟

## چگونگی استفاده از عناصر ثابت در انسان

به نظر نگارنده باید به اصل دیگری در این رابطه ایمان داشت و آن را مسلم و مبرهن پنداشت، اینکه انبیا از جانب خداوند هستند، پیامبر اسلام ملهم از علم بی پایان الهی است و خداوند انسان را می شناسد. پس آنچه که در جامعه گذشته فی المثل ۱۴۰۰ سال پیش گفته شده اگر چه در درجه اول بیان کننده نیاز انسان آن جامعه است لکن می توان بیان کند که جهت گیری انسان به کدام سو باشد. انسان بهتر است در کدام جهت سیر کند و در حول چه محوری بچرخد. عبارتی دیگر عناصر ثابت در وجود او کدام اند. تعیین آن محورها و جهت گیریها، همان استفاده ای است که انسان از دین و مکتب می کند و صلاح خویش را در مجموعه علم بی پایان خداوند و الهامات الهی بر انبیا می جوید که البته از تواناییهای خود نیز بهره می گیرد و این توانایی ویژه انسان عصر اسلام است نه اعصار گذشته. و راز خاتمیت هم در همین نکته است.



## نمونه سوالات فصل چهارم

- ۱- جنبه‌های ثابت بشر چیست؟ توضیح دهید.
- ۲- جنبه‌های متغیر بشر چیست.
- ۳- در احکام فقهی چگونه جنبه‌های ثابت انسان لحاظ می‌شود.
- ۴- در احکام فقهی در اجتهاد چگونه عناصر متغیر انسان لحاظ می‌شود.
- ۵- نحوه‌ی پیوند جنبه‌های ثابت انسانی با جنبه‌های متغیر انسانی را توضیح دهید.

## فصل پنجم

### اهداف آموزشی

در این فصل به توضیح این مطلب پرداخته شده است که سه گونه معرفت و شناخت و دانش داریم. الف) معرفت دینی، ب) معرفت تجربی، ج) معرفت عقل و برهانی. تمایز این سه معرفت بیان شد و گفته شد که معرفت دینی معرفی است که از زبان خداوند گفته می‌شود و سپس بیان شد که آدمیان با ترازوی مشترک به داوری در گزاره‌های دینی می‌پردازند و دین صحیح را از دین غلط باز می‌شناسند و از طرفی دیگر پیامبران کلاً احکام دینی ناظر بر زندگی این جهانی بشر هم است و تنها جنبه‌ی اخروی ندارد هر چند این احکام متأثر از روح زمانه‌شان هم است و اجتهاد یعنی این پوسته‌ها را شناختن و روح واقعی حکم را دریافتند و به همین دلیل تعبد نمی‌تواند بدون تعقل معنی درستی پیدا کند.

## معرفت دینی در میزان عقل بشری

حال معلوم شد رشد همه جانبه انسان عصر اسلام موجب نزول دین کامل و استفاده ی شایان و در خود او از آن است علی القاعده این رشد بیشتر در بستر عقل صورت می گیرد. اینک مناسب است که به نقش عقل اشاره ای شود.

از جهتی دانش و معرفت بشری را می توان به سه قسم تقسیم کرد:

(۱) معرفت تجربی

(۲) معرفت عقلی و برهانی

(۳) معرفت دینی

### معرفت تجربی

در معرفت تجربی اصول و معیار داوری و نقد، تجربه به معنای عام کلمه است. در معرفت تجربی انسان نوعاً از حواسش کمک می گیرد و با ترازوی تجربه کالاهای محصل خویش را نقد و داوری می کند. هرگاه بگوییم غوکان دوزیست اند یا طول موج صوت با دور شدن از میدان صوتی گسترده و بالعکس آن کوتاهتر می شود یا عنصر ناپایدار رادیوم با پخش اشعه رادیواکتیو (آلفا- بتا- گاما) به عنصر پایدار سرب تبدیل می شود و براساس داده های تجربی حکم کرده ایم. هرگاه نمونه ای از غوک آورده می شود که آبشش نداشته باشد آن مدعا باطل می شود. گزاره هایی که علوم تجربی مطرح می کند ابطال پذیر تجربی است. باتجربه به دنبال تأیید و متمیم نمی رویم بل رو به ابطال اصل و قاعده می رویم، گزاره های تجری همه ظنی هستند، در آنجا دنبال یقین نیستیم.

## معارف عقلی و برهانی

اصولاً پاره ای از معارف با تجربه داوری نمی شود. برای تعیین صحت و سقم آن به ترازوی تجربه و آزمایش رو نمی کنیم بلکه از یک سلسله براهین عقلی و استدلالهای متافیزیکی مدد می گیریم. اینک انسان روح دارد یا نه، خدا وجود دارد یا نه، زیبایی چیست و چه نسبتی با ما دارد، اخلاق و ارزشهای اخلاقی چیستند؟ وحی و کرامات درست است یا خیر، و جهان غیبی موجود است یا خیر و دهها پرسش دیگر از این قبیل را نمی توان با ترازوی تجربه داوری کرد. البته با تور تجربه می توان اینگونه اندیشه ها را صید کرد. زیرا در مقام تحصیل چه بسا با تورهای دیگر (جز تجربه) بتوان گزاره هایی را اثبات کرد از آن پس در محدوده علوم تجربی گنجاند. علی الاصول مقام کشف و اختراع و امری غیرتجربی است. اینک چگونه یک دانشمند مبدع به کشف نظریه و قانونی از علوم تجربی نایل می شود قابل پیش بینی نیست و تحت قاعده و قانون در نمی آید. آنچه گزاره ها را جدا و قضایا را در طبقات مختلف قرار می دهد مقام داوری است نه مقام شکار و تحصیل.

فی المثل مجبور یا مختار بودن انسان را در نظر آورید. واقعیت و حقیقت داشتن جهان و قادر بودن انسان به کشف و فهم جهان و مطابقت علم او با واقع .. اموری است که باید داوری درباره آنها براساس یک سلسله از براهین و استدلالها انجام شود که راساً تجربه پذیر نیست.

البته ممکن است کسی ادعا کند که هر چه غیرتجربی است و در تحت حواسش در نمی آید وجود ندارد. لکن باید دانست این مسئله خود امری غیر تجربی است آیا شناخت غیرتجربی ارزش واقع نمایی دارد؟ اگر چنین است ارزش آن چه اندازه است؟ آیا وجود داشتن مساوی باتجربه پذیر بودن است؟ اینها اموری است که با براهین عقلی به جستجوی آن می نشینیم.

## معرفت دینی

پرسش اولین و کلیدی در باب معارف دینی این است که معرفت دینی در حوزه کدامیک از این دو معرفت می‌گنجد؟ آیا خارج از این دو حوزه است؟ این نکته همان جدال عظیم ملحدین و متدینین است که برآستی سرنوشت ساز و تعیین کننده است. مسلم است که از مجموع گزاره‌های دینی پاره‌ای با معرفت تجربی دمساز و جلیس است. در قرآن از حرکت ابرها و عجول بودن انسان و زیان خمر برای او .. سخن به میان آمده است. البته ما در تمام ادیان شبیه این گونه امور را می‌بینیم.

پاره‌ای دیگر از گزاره‌های دینی با براهین عقلی داوری می‌شوند، مانند وجود خدا، اثبات وحدانیت و صفات خداوند، وجود روح مجرد در انسان، نبوت و وحی.

پاره‌ای دیگر از معارف دینی با هیچکدام از این دو روش قابل داوری نیست. مانند معاد جسمانی، وجود فرشتگان و چگونگی زندگی انسان در عالم برزخ ... البته بعداً خواهیم گفت که اینگونه امور با عقل و تجربه قابل داوری نیست؟ یعنی چه و به چه معنی است.

آیا معرفت دینی تنها همین پاره‌هاست؟ بعبارت دیگر آیا می‌توان گفت آنچه ممکن است معرفت دینی بنامیم همین پاره‌هاست که از سنجش و داوری عقل و تجربه به دور است و بقیه گزاره‌ها که با عقل و تجربه قابل سنجش و داوری است از حوزه‌های دیگر معارف است و لکن دین از آنجاها وام گرفته است. بعبارت دیگر آیا معرفت دینی تنها به گزاره‌های خارج از تجربه و عقل اطلاق می‌شود یا آن که هر چه در مجموعه دین آمده است در ذیل معرفت دینی می‌گنجد. در این صورت میان همه این معارف چه سنخیتی و چه رشته مشترک و پیوندی است که همه آنها صبغه و رنگ معرفت دینی به خود می‌گیرند در حالی که در مجموعه گزاره‌های تجربی و عقلی بسیاری

گزاره هاست که در ذیل معرفت دینی نمی گنجد. برآستی جوهره ی دین چیست و معرفت دینی کدام است؟

در توضیح مطلب بهتر است خاطر نشان کنم که از دیر باز علمای هئیت به سکون زمین و حرکت خورشید و دیگر سیارات به گرد آن معتقد بودند، در اثبات وجود خداوند نیز فیلسوفان سخن کم نگفته اند. چرا آنها را معرفت دینی نمی نامیم؟ ولیکن وقتی در انجیل یا در قرآن این سخنان آمده است می گوئیم معرفت دینی ما این چنین است. برآستی چه چیز دین است و کدام چیز معرفت دینی است؟ آیا وقتی آن ادعاهای تجربی و عقلی از زبان کتابی آسمانی گفته آید ادعای دینی می شود؟ عبارت دیگر قبل از این گزاره های تجربی و عقلی دین و معارف دینی باید وجود داشته باشد تا گزاره های دیگر به آن اطلاق شود. رنگ دینی به خود بگیرد و جزء معارف دینی شود. پس دوباره سوال خویش را تکرار می کنیم معارف دینی کدام است؟ وجه ممیز آن با دیگر معارف عقلی و تجربی چیست؟ چه تمایزی بین معارف دینی با معارف عقلی و تجربی وجود دارد که آن دو را از یکدیگر جدا می کند. قوام و جوهر معرفت دینی کدام است؟ قبلا وجه تمایز معرفت عقلی و تجربی معلوم شد. اینک باید روشن کرد دین چه تمایزی با دیگر معارف دارد؟ ما چه چیز را معارف دینی می نامیم؟

اگر وجه ممیز معارف دین از غیر آن راعقلی و تجربی نبودن بدانیم، برآستی دین را از بیخ و بن برکنده ایم. در صورت غیرعقلی و غیرتجربی بودن معرفتی از معارف، دیگر آن شناخت و معرفت قابل تفاهم نیست. وقتی چیزی به ابزار ما در نیاید و رنگ و بوی بشری نگیرد غیرقابل تفاهم است. ابزاری که ما آدمیان برای تفهم و تفاهم داریم چیست؟

زبانی است که با آن صحبت می کنیم و الفاظی را وضع می کنیم و معانی را به یکدیگر انتقال می دهیم. معانی را از کجا یافته ایم، با تاملات عقلانی و برهانی یا از راه حواس و تجربه. وقتی چیزی نه با عقل فهمیده شود و نه با تجربه، اصولاً آن قابل تفاهم نیست. نگوید راه دل و الهام ابزار شناخت ماست. ادعای ما در این قسمت به موضع بر نمی گردد، زیرا الهامات و شناختهای دل چگونه می تواند به دیگری منتقل شود. بالاخره باید به عقل درآید و در ذهن ترسیم و سپس به دیگران فهمانده شود. به این دلیل است که اکثر آدمیان به ابزار عقل و حواس مجهزند. لذا در این میادین به همدیگر نزدیکترند و معانی را به یکدیگر منتقل می کنند. راه دل اگر به زبان عقل درنیاید فقط امری مشخص و فردی است و هرگز دیگران آن را نمی فهمند زیرا همگانی نیست. به همین روی با آن که تجربه های عرفانی از مقوله تجربه است ولی چون همگانی و فراگیر نیست نمی توان آن را بسان گزاره ها و دریافتهای علوم تجربی دانست. مدعای بعضی زبان شناسان که معارف دینی را معنی دار نمی دانند به همین جا برمی گردد. ابزار عمومی ما آدمیان در این عالم عقل و تجربه است. ما با عقل و تجربه با جهان مواجه هستیم. خود را می شناسیم و جهان را در می یابیم، در غیر اینصورت حال ما فی المثل سخن گفتن با درخت می ماند. چرا سخن گفتن از فیزیک و فلسفه برای کودک دو ساله بی معنی است؟ مگر نه این است که او با ابزار ما مجهز نیست. پس برای سخن گفتن با او باید به دنیای او نزدیک شد و با ابزار او سخن گفت.

لازم آمد مشرکانه دم زدن

چونکه جفت احوالانیم ای شمن

پس زبان کودکی باید گشاد

چونکه با کودک سروکارت فتاد

آنچنان دان کالغرائق العلی<sup>۱</sup>

بت ستودن بهر دام عامه را

<sup>۱</sup> - هر چند افسانه ی غرائق الاولی از جعلیات و دروغ پردازیهای خیالپردازانه (اسرائیلیات) است. و از نظر تاریخی حقیقت ندارد.

نزاع عرفا با عقلیون را بنگرید. آنان با استدلالهای عقلی مخالف اند.

پای استدلیان چو بین بود	پای چو بین سخت بی تمکین بود
فلسفه با سخن <sup>۱</sup> میامیزید	وانگهی نام آن جدل <sup>۲</sup> منهد
حرم کعبه کز هبل شد پاک	باز هم در حرم هبل منهد
قفل اسطوره ارسطو را	بر در احسن الملل منهد
نقش فرسوده فلاطون را	بر طراز بهین حلال منهد

(خاقانی)

بشو اوراق اگر همدرس مایی	که علم عشق در دفتر نباشد
ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی	ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست

(حافظ)

و مولوی است که می گوید :

عاشقم من برفن دیوانگی	سیرم از فرهنگ و از فرزانیگی
بعد از این دیوانه سازم خویش را	دور سازم عقل دور اندیش را

برای اینجانب این همه مخالفت برآستی سوال برانگیز و شگفت آور است. اگر مقصود آن باشد که زیاد خود را در استدلالات غوطه ور نسازیم تا دچار وسوسه های عقلی بشویم و آنگاه در همه چیز شک کنیم و یقین خام و ساده اولیه را از دست ندهیم - خصوصا برای آنان که آمادگی لازم را برای انغمار در استدلالات ندارند و اکثر مردم عوام و از این دست اند، ممکن است قابل پذیرش باشد. ولی اگر بطور مطلق با هرگونه روی آوردن به استدلال و عقل مخالفت کنیم به نظر می آید گرفتار یک

<sup>۱</sup> - سخن: قرآن

<sup>۲</sup> - جدل: علم کلام را فن جدل و مجادله و مناظره می دانستند.



تناقض می‌شویم. زیرا از آنان می‌پرسیم آیا نباید ضعف عقل را فهمید و به دیگران فهماند و همینطور قوت عشق را فهمید؟ می‌پرسیم چرا عقل ضعیف است و نباید به آن روی آن آورد و عشق قوی است و باید بدان روی آورد؟

ضعف عقل و قدرت عشق در چیست و چه گرهی را می‌گشاید؟ در این صورت آیا این استدلال به ابزار عقل تمسک جستن نیست؟ پس برای آن که عشق و قوت آن را به دیگران فهماند، باید به ابزار عقل و تجربه تمسک جستن. ناگفته نماند که عقل در اینجا به دو معنی به کار می‌رود.

۱- معنای اول فهمیدن است که نسبت به همه چیز نسبت تساوی دارد یعنی درک مفاهیم خواه از راه دل آمده باشد و خواه از تجربه و خواه از روش برهان.

۲- به معنای دوم آن صرفاً فهمیدن از طریق روش برهانی و تاملات عقلانی است.

سخن ما این است که شناختهای ما هر چه که باشد و با هر وسیله‌ای که تحصیل شود تا با ابزار عمومی آدمیان هماهنگ نشود، اصلاً قابل تفاهم نیست، یعنی تا به دنیای آدمیان نزدیک نشود و نفوذ نکند اصولاً قابل تفاهم و تفهیم نیست. در مورد وضع الفاظ برای معانی وقتی خوب بنگریم و می‌بینیم اگر واقعا آدمیان دنیای به هم نزدیک نداشته باشند، اصولاً لفظی وضع نمی‌شد و معانی انتقال نمی‌یابد، خصوصاً در احوال روحی. فی المثل اگر کسی حالتی مخصوص در او پیدا شد، وقتی می‌خواهد به دیگران بفهماند چه باید بگوید؟ مگر نه این است که باید به دنیای اطراف دیگری سربکشد و بداند که برای آن دیگری چه چیزی در دسترس است، آتش، تاریکی خفگی و... تا با این واژه‌ها به او برساند که در نهادش چه در گرفته است. راز اینکه ما در احوال روحی بیشتر از چیزهای ملموس مجازاً استفاده می‌کنیم همین است. درونم آتش گرفت، دلم تنگ شده است، روحم خفه است، خیالم

پریشان است ... واژگانی مانند آتش ، تنگی، خفگی ، پریشانی و تیزی ابتدا برای معانی محسوس و ملموس وضع شده است.

اینک در میان زبانشناسان و جامعه شناسان این سخن به میان آمد که ما زبان خصوصی نداریم سخنی درست می نماید. زبانهای ما زبان همگانی است. برآستی اگر کسی در خود حالتی ویژه و مخصوص احساس کند چگونه می تواند آن را به دیگران تفهیم کند. باچه واژگان و الفاظی این کار را می کند؟ مگر نه این است که باید واژگان و الفاظی را به کار برد که دیگران شناخته اند و می دانند و به کار برده اند. سپس با استفاده از آن واژگان و الفاظ تا حدی بتواند به آنان برساند که در او چه گذشته است. بنابراین زبان وضع همگانی دارد یعنی وسیله ای است که همگان آن را در می یابند و تجربه می کنند. حالتی خاص و روحیات ویژه و دریافتهای مخصوص را هرگز لغتی و واژه ای نیست و برای آن اصلا لفظی وضع نخواهد شد.

خلاصه آنکه وجه ممیز معارف دینی نمی تواند آن باشد که فهمیده نمی شود و حالت ویژه ای است که نه با تجربه و حواس دریافته می شود و نه با برهان و عقل، هرگز نمی تواند جوهر معرفت دینی آن باشد.

ما منکر حالت ویژه در روحیات دینی نیستیم و راه دل را نفی نمی کنیم. لکن سخن آن است که در مرحله ایجاد معانی و تفاهم و مواجهه با دیگران حالت ویژه و راه دل را نمی توان پلی ساخت. مسلما باید به ابزار همگانی که حواس و عقل است نزدیک شد که استدلال آن را به وجهی باز گفتیم.

## روش داوری در ادیان مختلف و نظامهای مختلف فقهی و حقوقی

وجه دیگر در استدلال این نکته تخصصهای دینی است. یعنی در مقام داوری و سنجش بین ادیان

مختلف چه باید کرد؟

اگر ما در مقام داوری بین ادیان مختلف با ابزار متداول خود نتوانیم داوری و نقادی کنیم براستی

چگونه حقانیت و صحت و سلامت دینی را بر دین دیگر تشخیص دهیم؟

این پرسش بسیار اساسی است که ما در هنگام طرح دینهای مختلف چگونه به ارزیابی آنها

می پردازیم. مگر نه این است که با استدلالها و تاملات عقلانی و تجربی پی به حقانیت و سلامت دینی

می بریم و آن را بر ادیان دیگر ترجیح می دهیم؟ براستی اگر نه این است پس چگونه و با چه ابزاری

می توانیم در میان این همه ادیان مختلف و مدعیات دینی گوناگون به ارزیابی بپردازیم و حقانیت و

بطالان آنها را تشخیص بدهیم؟

پس نتیجه می گیریم که ابزار عمومی ما آدمیان عقل و تجربه است که ادیان را قابل تفاهم

می سازد و هر چه دین به این دو حوزه نزدیکتر باشد، براستی بر استحکام آن افزوده می شود. البته

ناگفته نماند که شکل نزدیکی دین به عقل و تجربه خود امری است جداگانه که توضیح آن خواهد

آمد.

## تعبد و تعقل

شاید کسانی فکر کنند که مگر نباید در دین تعبد داشت؟ اگر معتقد باشیم که هر چه در هر جایی

گفته اند و یا هر ادعایی که طرح کرده اند، حتما باید از منشور عقل و تجربه عبور کند، پس تعبد چه

جایگاهی دارد و آیا اصولاً این نکته به معنای انکار تعبد نیست؟

درست در همین جا باید بسیار دقت کرد که تعبد نمی تواند به طور مطلق به معنی آنچه که تو نمی توانی بفهمی و درکش کنی و برایش استدلال کنی باشد، زیرا در این صورت اولاً قابل درک نیست، ثانیاً قابل دفاع نیست و ثالثاً در هر دینی پاره ای از ادعاها وجود دارد که چنین است. یعنی نه به عقل در می آید و نه به تجربه، نه با استدلال و روشهای برهانی آن را می توان اثبات کرد و نه با روشهای تجربی.

مسیحیان به تثلیث معتقدند (ابن - اب - روح القدوس) که این هم سه است و هم یک. به رهبانیت و تجرد و تک همسری و عدم صحت طلاق و گناه فروشی کشیش معتقدند. ما مسلمانان بالعکس آنان به نحو دیگری اعتقاد داریم. آنان گوشت خوک می خورند و ما حرام می شماریم و همینطور گوشت مار و قورباغه و خرچنگ و سگ و.. را جایز می شمردند و ما حرام می شمردیم. هندوها جسد مردگان را می سوزانند و رودخانه گنگ را مقدس می شمردند و ما کعبه و طواف به گرد آن را محترم می داریم. و مردگان را نیز در خاک مدفون می سازیم. آنان گوشت نمی خورند و گاو را مقدس می شمردند و ما بالعکسشان. بوداییان راهب اند و سر و ریش خود را می تراشند و در آیین جینیسم (پیروان مهاویرا) آزار موجود زنده ای را حرام می دانند (آهیمسا). لذا کشاورزی حرام است زیرا موجب کشته شدن کرم و سایر حشرات و.. می شود. حال بنگرید که در این صورت میان این همه ادعاهای فراوان و گاه ضد و نقیض، چگونه می توان داوری کرد و به صحت و سقم آنها پی برد؟

اگر به حربه ی تعبد متوسل شویم به همان معنایی که گفته شد در این صورت هر دینی می تواند بگوید تو باید تعبد داشته باشی اگر نمی فهمی و درکش نمی کنی دلیل بر عدم صحتش نیست. زیرا اینها فراتر از عقل و تجربه ی توست!

## «دلیل دیگر در نزدیک شدن ادیان به فهم آدمی»

دلیل اثباتی این است که در میان افرادش چنین حادثه ای رخ می دهد، یعنی افراد از دینی به دینی دیگر روی می آورند. عده ای پاره ای از مفاهیم دینی خود را ضعیف تر از دیگری می یابند لذا به تصحیح آن همت می گمارند و این خود بهترین دلیل بر تفاهم و درک مفاهیم دینی است. این درک هرگز صورت نمی گیرد مگر با وسایل و ابزار درک که عقل و تجربه نمود آن است (برای عموم علی الاغلب)

آنچه برای ما بسیار در خور دقت است این نکته است که اگر فی الجمله پاره ای از ادعاهای دینی با عقل و تجربه درک نمی شود پس قطعاً باید به نوعی براین دو برگردد تا قابل دفاع و اصولاً قابل تفاهم باشد. یعنی در داوری میان ادیان مختلف ما واقعا به ابزار عقل و تجربه رو می کنیم و مضافاً اینکه مجموع مدعیات را می سنجیم و سپس می یابیم که هر دینی که بیشتر از جانب عقل و تجربه تائید می شود قابل تفهیم و تفاهم است، بنابراین آن را حقیقی تر و محکم تر می دانیم.

چنانکه قبلاً گفتیم الهام و تجربه های روحی علاوه بر اینکه همگانی و عمومی نیست بلکه شخصی نیز هست به همین دلیل استفاده از آن تیغ دو دم است که هر دروغگوی و لاف زنی می تواند چنین ادعایی را مطرح کند. براستی برای تعیین دروغ از راست در اینجا چقدر مشکل داریم. راز بر سر دار رفتن بسیاری از عرفا و صاحبان تجارب درونی همین بوده است که دیگران سخن آنها را نمی فهمیده اند و چون نمی فهمیده اند دشمنشان می داشته اند و سپس آنها را بر دار می آویختند. این روایت را به خاطر آوریم که مردم دشمن چیزی هستند که نمی دانند<sup>۱</sup>.

آن یار کزو گشت سر دار بلند      جرّمش این بود که اسرار هویدا می کرد

<sup>۱</sup> - الناس اعداء ما جهلوه علی (ع) - کلمات قصار علی (ع) - نهج البلاغه.

ممکن است بگوییم به دلیل نقص علوم و عقول بشری و کمال علم الهی پاره ای از مفاهیم نازله از جانب خداوند برای ما گنگ است ولیکن با رشد علوم و عقول بشری به آن خواهیم رسید. ما منکر این اصل نیستیم لکن معتقدیم همین نکته نیز باید به نوعی به حوزه عقل و تجربه نزدیک شود، یعنی همین نکته مذکور خود استدلالی را در بر دارد و آن ضعف علوم و عقول بشری است. آیا نباید استدلال کرد و به دیگری و به خود فهماند که چرا و به چه دلیل علوم و عقول بشری ضعیف و ناقص است؟ مگر نه این است که این استدلال هم به کمک تاملات عقلانی و روشهای برهانی صورت می گیرد و هم به کمک روشهای تجربی و علمی. آیا کمال علم الهی نباید به استدلال ثابت شود؟ حال پس از اثبات این دو نکته با روشهای برهانی و علمی باید ثابت کرد که این دو از جانب خدا فرستاده شده است، می بینیم در اینجا نیز باید از عقل و فهم کمک گرفت.

پس نتیجه می گیریم ضمن اعتراف به نرسیدن مستقیم عقل و علم به پاره ای از مفاهیم دینی، براین باوریم که آن مفاهیم دینی باید غیرمستقیم و مع الواسطه به درک بشری درآید. در هر صورت باید به حوزه ی علمی و عقلی بشر نزدیک شود.

### وجه ممیز معرفت دینی

اینک برمی گردیم به این اصل که وجه ممیز معرفت دینی<sup>۱</sup> کدام است یا به عبارت دیگر به کدام گزاره، گزاره ی دینی گفته می شود؟ به نظر ما هر معرفت یا گزاره ای که از زبان خداوند باشد معرفت و گزاره ی دینی است. مبرهن شد که معرفتی دینی باید به ابزار درک آدمی نزدیک شود و الا قابل تفاهم نخواهد بود، از طرف دیگر در مجموعه معرفت دینی معارف عقلی و علمی نیز وجود دارد. چنانکه در مثال قبلی از حرکت ابرها و کوهها و وجود خداوند و وحدت و یگانگی او واضح سخن

---

<sup>۱</sup> - مقصود ما از معرفت دینی در اینجا، معرفت به مفهوم پسینی و درجه دوم در مقابل متن دینی (text) نیست هر چند شامل آن نیز می شود یعنی در این جا معرفت دینی به معنای گزاره ی دینی عام و شامل است.

گفتیم، طبیعی است که این سال مطرح می شود که وجه ممیز معرفت دینی چیست؟ چه معرفتی را معرفت دینی می نامیم. اگر مجموعه مدعیات مکتبی حاصل عقل و علم باشد دیگر صنف جدید و نوع تازه ای از معرفت نخواهد بود، بلکه گلچین و گزیده ای از معارف عقل و علم است. در حالی که دین خود مدعی پاره ای از معارف است و مضافاً اینکه تمام آن پاره های معارف دینی به نوعی باید به عقل و علم نزدیک شود و از منشور همگانی تفاهم بشری (حواس و عقل) بگذرد. با این وصف این سوال به جدّ ذهن را می خلد که برآستی معرفت دینی چه نوع و سنخی از معرفت است؟ معرفت عقلی یا علمی است یا خود روش جداگانه ای دارد؟

علاوه بر ادعای دینی مبنی بر اینکه صنف جدید و تازه ای از معرفت است، مسلم و مبرهن شد که پاره ای از معارف دینی با عقل و علم مستقیماً و اساساً قابل اثبات نیست. این موضوع خود مؤید این نکته است که معرفت دینی صنفی دیگر از معرفت است و روشی تازه و جدا را به خویش اختصاص داده است. بنابراین دو مطلب عمده و اساسی در اینجا مطرح است.

۱- روش دینی چه روشی است؟

۲- وجه ممیز معرفت دینی از سایر معارف کدام است؟

به نظر نگارنده وجه ممیز معرفت دینی از سایر معارف بشری این است که دین از زبان خداوند بیان می شود. آنجا که سخن از جانب خداوند است و او متکلم و مخاطب بشر است، دین مطرح می شود و آنجا که بشر متکلم باشد مخاطب بشر، معرفت غیردینی است. وجه ممیز و عمود خیمه معرفت دینی این است که از زبان خداوند مطرح شود. او می گوید و طراحی می کند و یا امر و نهی می نماید.

برای دین روش خاصی وجود ندارد. راه دل به نوبه خود راهی ویژه است، لکن مخصوص دین نیست. عرفا و صاحبان تجربه روحی هر کدام به نوبه خود از راه دل به شناختها و معرفتهایی می رسند. ولیکن مجموعه مدعیات دین از سه راه قابل داوری است. راه عقل، دل و تجربه از میان این سه راه عقل و تجربه به دلیل همگانی و عمومی بودن وسیله ای برای تفهیم و تفاهم است آن چنانکه توضیح آن گذشت.

بدین روی راه داوری میان ادیان باید با روشهای فهم و تشخیص ما آدمیان باشد. بعبارت دیگر وقتی روشن شد دین معرفتی است که از زبان خداوند مطرح می شود به طور طبیعی این پرسش مطرح می شود که چه سا مدعیان و گزافه گویان، سخنانی را از بان خداوند مطرح کنند، و به تعبیری دیگر دین کاذب عرضه کنند. پاسخ ما این است که بله ممکن است! لکن راه تشخیص این امر چیست؟ ما با چه وسیله و ابزاری می توانیم دین حقیقی را از دیم دروغین بازاییم و تشخیص دهیم؟

هیچ راهی نداریم جز با ابزار و وسایل خود داوری کنیم، براستی این ابزار و وسایل کدام اند؟ آیا چیزی غیر از عقل و تجربه و راه دل است؟ چنانکه گفتیم تجربه روحی و راه دل به دلیل همگانی نبودن خود باید به عقل و تجربه و برگردد<sup>۱</sup>. زیرا باز هم هر دروغگو و باطل پیشه ای ممکن است خود را صاحب تجربه روحی بداند. ما از چه راه تشخیص دهیم که او دروغ می گوید یا راست؟ آیا جز از راه عقل و تجربه؟ اگر این امر به تسلسل انجامد پایان کار باید به وسیله ای که برای همگان قابل ارجاع است، مرجوع کنیم.

این است که می گوئیم هر چه مدعیات دین به معرفتهای عقلی و برهانی و تجربی نزدیکتر باشد آن دین موفق تر است و راه اجتهاد و دین شناسی ما باید به این اصل مسلم توجه کند. متوجه این نکته

---

<sup>۱</sup> - حتی معجزه را هم به عقل و تجربه درک می کنیم، یعنی معجزه که سند نبوت است باز به ابزار عمومی فهم بشر باید با سایر خوارق عادت کاذب چون سحر، تمییز و تشخیص داده شود.



باشیم که هر گاه دین بدون تفاهم با اندیشه ی بشری و ابراز همگانی او، چه در اصول و چه در فروع، عرضه شود. نفوذ آن علی القاعده بر جان و اندیشه ی افراد آدمی سخت کند و آهسته می نماید. تصادفی نیست که خاتم شرایع پیام خود را از خواندن و تعلیم دادن شروع می کند و حجت خود را کتاب می داند و اندیشه ها را می شوراند و عقول را تحریک می کند و ذهنها را تکان می دهد. چه اینکه عصر اسلام، عصر گسترش عقل و علم است. این کتاب و دین خود را هم آغوش با آن می بیند و بر این است که انسان عصر خرد و عقل و علم و تجربه به یار با وفای خود رجوع کنند و از یار و موئذ خود نبرد. بسی جای شادکامی است برای همه آنانکه عطر دل انگیز دین بر جانشان نشسته است و عقلشان رایحه خوش آن را استشمام میکند

بیفزایم که شریعت باید به عقل و تجربه نزدیک باشد، پس شریعت خاتم که در عصر خرد و تجربه ظاهر می شود باید واجد این خصوصیت باشد. این است دلیل خاتمیت اسلام.

### اختلاف در اجتهاد

**فقه و شریعت دین در زندگی بشر ( آیا استنباط احکام دینی متأثر از عوامل**

**محیطی است؟)**

از آنجایی که دین مجموعه ای از معارف و اعتقادات است ممکن است افراد به طریق مختلف با آن برخورد کنند.

در احکام عقل نظری ذهن آدمی بسان آئینه و در مقام کشف و اکتشاف است. لذا احکام و قضایای عقل نظری توصیفی است.

مانند قضایای زیر : آب مرکب از  $H_2O$  است. پیوند اکسیژن و ئیدروژن، پیوند کووالانس است یا اجرام به تناسب وزن و مجذور فاصله همدیگر را جذب میکند .

در این قضایا ذهن آدمی تنها در مقام کشف است و علی القاعده وضعیت روحی و جسمی و معیشتی و جغرافیای طبیعی و اقتصادی در آن دخالتی ندارد<sup>۱</sup>. ولی بالعکس در عقل عملی ذهن تنها در مقام کشف نیست، بل در مقام دستور است. البته این دستورها متناسب با وضعیت روحی و جسمی و معیشتی و جغرافیای اقتصادی و طبیعی آدمی است. مانند احکام و قضایای زیر:

دزدی بد است. دروغ زشت است. که این احکام به یک سلسله بایدها و نبایدها برمی گردد. یعنی نباید دزدی کرد و نباید دروغ گفت و باید عدل ورزید. احکام و قضایای عقل نظری دستوری نیست ولی احکام و قضایای عقل عملی دستوری است. دین مرکب از معارفی است که پاره ای از آن از احکام عقل عملی است و پاره ای دیگر از احکام عقل نظری. بنابراین می توان نتیجه گرفت که در احکام عقل عملی وضعیت روحی و جسمی، جغرافیای اقتصادی و طبیعی انسان دخالت می کند و آدمیان به حسب اوضاع روحی و جسمی و معیشتی و جغرافیای طبیعی خود پاره ای از آن مستدل می یابند و کسانی دیگر همان پاره ها را غیر مستدل.

فی المثل طلاق را کسی که زندگی آرام و بی دغدغه ای دارد چگونه می یابد؟ کسی دیگر که زندگی سخت و پر اضطرابی دارد و از همسر خویش ناراضی است طلاق را چگونه می بیند؟ مسلم است آن که مانند هم نمی یابند. همین طور است تعدد همسر مردان در مقایسه با زنان. یا بسیاری از موضوعات مربوط به سرمایه داری در جامعه فقیر دیر و مشکل جا باز می کند و مفهوم می شود و به عکس این موضوع در جامعه غنی.

بنابراین دین شناسان به معنای عام کلمه از مجتهدین تا سایر اقشار و اصناف در فهم متون دین از فقه و اصول تا کلام و تفسیر ... مستثنی از این قاعده نیستند. یعنی ممکن است عده ای از آنها به تناسب

---

<sup>۱</sup> - گو اینکه شناخت ما از جهان با توجه به وضعیت خلقت ماست. ما هستیم به اضافه واقعیت، بنابراین ما تنها تماشاگر نیستیم بل بازیگر نیز هستیم. ولیکن باید توجه شود که در احکام عقل نظری دخالت وضعیت ما انسانها، همگی و جمعی است ولیکن در عقل عملی فردی و شخصی نیز است.

وضعیت روحی و جسمی و معیشتی و جغرافیای اقتصادی و طبیعی خود چه بسا نکته ای از دین را بسیار مهم بیندارند و به گونه ای فهم کنند و عده ای دیگر بر خلاف آنها آن را نه مهم بیندارند و نه آنگونه بفهمند. در گفتاری از مرحوم شهید مطهری آمده است فتوای دهاتی بوی دهاتی می دهد و فتوای شهری بوی شهری. کار فقه و مجتهد استنباط و استخراج احکام است. اما اطلاع و احاطه او به موضوعات و نوع جهانبینی اش در فتوایش زیاد تاثیر دارد. فقیه باید احاطه کامل به موضوعاتی که برای آن موضوعات فتوا صادر میکند داشته باشد. فقیهی را فرض کنیم که همیشه در گوشه ی خانه و یا مدرسه بوده است مقایسه کنیم که وارد جریانات زندگی است این دو نفر به ادله شرعی و مدارک احکام مراجعه می کنند اما هر کدام یک جور و یک نحو بخصوص استنباط می کنند. فرض کنید که یک نفر در شهر تهران بزرگ شده است شهری که در آنجا آب کر و جاری فراوان است. حوضها و آب انبارها هست و همین شخص فقیه بخواهد در احکام طهارت و نجاست فتوا بدهد. این شخص با سوابق زندگی شخصی خود وقتی که به اخبار روایات طهارت و نجاست مراجعه کند طوری استنباط می کند که خیلی مقرون به احتیاط و لزوم اجتناب از بسیاری چیزهاست. ولی همین شخص که به زیارت خانه خدا می رود و وضع طهارت و نجاست و بی آبی را در آنجا می بیند نظرش در باب طهارت و نجاست فرق می کند. یعنی بعد از این مسافرت اگر به اخبار و روایات طهارت و نجاست مراجعه کند آن اخبار و روایات برای او یک مفهوم دیگر دارد. اگر کسی فتوای فقها را با یکدیگر مقایسه کند و ضمنا به احوال شخصیه و طرز تفکر آنها در مسائل زندگی توجه کند می بیند که چگونه سوابق ذهنی یک فقیه و اطلاعات او از دنیای خارج در فتوایش تاثیر داشته است. به طوری

که فتوای عرب بوی عرب می دهد و فتوای عجم بوی عجم، فتوای دهاتی بوی دهاتی می دهد و فتوای شهری بوی شهری.<sup>۱</sup>

آنچه از مرحوم مطهری گفته شد درست می نماید، لکن با این نکته اضافی که در نوشتار ما آمده است می بینیم تاثیر جغرافیای طبیعی و اقتصادی و اجتماعی انسان بر فهم دین و اصول احکام دینی مربوط به احکام عقل عملی دین است و در احکام نظری دین کمتر تغییر می یابیم. یعنی تاثیر آن از روحيات و معيشت افراد بسيار اندك مي باشد. چون واقعيّت تغيير ناپذير است.

### آيا پيامبران و پيشوايان دين در همهي امور زندگي حق سخن گفتن دارند؟

ما در اینجا سخن مرحوم آیت ا.. محمد جواد مغینه را عیناً ترجمه می کنیم و نقدهای ممکن را در پاورقی می آوریم:

وقتی سخن انسان منافات با قانون و اخلاق نباشد، می تواند هر چه را بخواهد، بگوید لکن بر هیچکس نیز واجب نیست که سخنش را به دیده اهمیت و توجه بنگرد خواه آن گوینده بزرگ باشد یا کوچک، مقدس باشد یا غیر مقدس. بنابراین هرگاه سخن او از دایره تخصصش خارج شد. مثلاً حقوقدان ماهری در یک موضوعی طبیی یا کشاورزی اظهار نظر بکند برای مدعی جایز نیست که به آن احتجاج کند و بر قاضی نیست که در حکمش بدان تکیه کند.

همین طورند پیامبران و سفیران الهی و پیشوایان دین فقه. هرگاه آنها در امور طبیعی مانند خلقت آسمانها و زمین دوری و مقدار مسافت آن دو، ابتدا و انتها عناصر تشکیل دهنده و خواص آسمان و

زمین سخن بگویند، بر هیچ کسی واجب نیست که بدان تعیین کند و به گفته ایشان ایمان بیاورد.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> - مجموعه آثار ج ۱- اصل اجتهاد در اسلام ص ۶۳- انتشارات صدرا- چاپ اول

<sup>۲</sup> - این سخن مولف مربوط می شود به مساله علم امام و پیامبران و عصمت آنان. در قرآن نیز سخنانی در مورد خلقت آسمان، زمین، گردش کوهها، خلقت انسان و... آمده است. در صورت صحت سخن مولف، اعتقاد به صحبت اینگونه امور، مخدوش می گردد. در حالیکه قرآن سخن خود را وحی می داند. ظاهراً سخن مولف در مورد سخنان پیامبران و امامان است که شامل کتاب مقدس قرآن نمی شود. در غرب پس از اثبات اشتباه پاره ای از گزاره های کتب عهد عتیق و عهد جدید مانند مرکزیت زمین و ثابت بودن آن همین نظریه مولف رایج شد و قول به ابزار انگاری دین رایج شد، کسانی مانند وایتهد بر این نظرند.

زیرا قدیسین گاه تحت عنوان دینی از چیزی خبر می دهند و گاه بعنوان یک فرد از چیزی خبر می دهند، مانند افراد معمولی که چیزی می شنوند و گمان می برند، درست است و آن را اظهار میکنند. هر گاه اخبار آنان از نوع اول باشد، بر ما واجب است که از آنان بشنویم و اطاعت کنیم به شرط آن که از دایره تخصصشان تجاوز نکند و هر گاه از نوع دوم باشد گردن نهادن به آن لازم نیست، زیرا خبر از دین و شوؤن آن نیست.

قانونگذار خواه دینی باشد و خواه غیردینی وظیفه اش منحصر در بیان احکام و قوانینی است که به ترغیب عملی و باز داشتن از عملی دیگر باز می گردد. یا وی اسباب و موجبات چیزی را بیان می کند. مثلا به موجب آن عقد، عمل به موجب آن عقد، عمل به آن واجب است و به آن دیگری واجب بالاخره دسته دیگر از احکام موجب حفظ نظام اجتماعی و تحقق مصالح عمومی می شود.<sup>۱</sup>

اما چیزهای طبیعی مانند حداقل مدت بارداری، شارع درصدد بیان اثبات و نفی و تعدیل آن نیست، زیرا قوانین طبیعی و اسباب آن، اختلاف نمی پذیرد و برحسب اوضاع و زمان دگرگون نمی شود این موضوع عکس امور شرعی است، چرا که وجود و نفی و تعدیل آن امکانپذیر است زیرا به اراده شارع و خواسته او بر می گردد.

آری، مرد قانونگذار دینی موجودات طبیعی خارجی را موضوعی برای احکام خود می گیرد. مثلا می تواند بگوید: برای کسی که از نطفه او متولد شده است میراثی است یا بعد از تولد نفقه اش به او عهده اوست، یا هرگاه محصول گندم از مخارج زارعین بیشتر شد نباید مقدار زیادی ذخیره شود و مانند آن.

---

<sup>۱</sup> - تفکیک میان سخنان پیشوایان دینی و پیامبران آنچنانکه مولف گفته است که گاه بعنوان یک فرد عادی و بعنوان یک انسان طبیعی سخن می گویند و گاه بعنوان یک رسول و فرستاده الهی اینکه اولی اشتباه بردار است و دومی همیشه درست، امری است مشکل؟ زیرا هیچ معیار و قانونی نمی تواند ارائه کرد که این سخن از مصدر طبیعی بودن و عادی بودن است و آن یکی الهی و غیرطبیعی است؟

اما بیان موضوعاتی که احکام و قوانین به آن مربوط می شود از وظایف خبرگان و آشنایان به آن موضوعات است. پس هرگاه پیشوایان فقه در بیان و تعریف آن موضوعات اظهار نظر کردند در حقیقت امضا و تثبیت گفته خبرگان درباره آن موضوعات است نه چیزی دیگر، چنانکه قاضی به هنگام نیاز از آنان کمک می گیرد. حال هرگاه واقعیت کشف شد و خطا معلوم گشت عمل به گفته فقها واجب نیست. زیرا ما به علم الیقین می دانیم که موضوعات طبیعی قبل از عرضه قوانین شرعی وجود داشته است و مراد آنان از تعریف آن مور کشف و حکایت از آن چیز بوده است<sup>۱</sup>.  
و گاهی موضوع عکس می شود و عمل به گفته ایشان مخالف آن چیزی است که می خواستند و اراده داشتند.<sup>۲</sup>

## دین و اجتماع یا فقه و سیاست

پاره ای از معارف دینی ناظر به وضعیت روحی و روانی و اخلاقی افراد است. فرد در عین بساطت شخصیت و ویژگی خاص خود مشترکاتی با دیگران دارد. ادیان برای بهبود روحیه و اخلاقیات اجتماع افراد را مخاطب خود قرار می دهند. یعنی دین گاهی در حد نصیحت و اندرز است و به مخاطبین خود توصیه می کند گناهان را برشمرد و حلال و حرام را در حد اعمال فردی بیان می کند. نوعا گذشته بیشتر احکام ادیان ناظر به همین مطلب بود. در ادیان سامی مانند دین مسیح و یهود و همین طور دینهای دیگری چون هندوئیسم و بودیزم و جینیسم و.. بیشتر احکام ناظر به فرد است نه به اجتماع. آیا از مطلب فوق می توانیم نتیجه بگیریم که دین باید به امور فردی پردازد و به قوام شخصیت فرد مشغول باشد؟

---

<sup>۱</sup> - مراد آن است که قصد پیشوایان کشف وقایع و بیان حقائق طبیعی بود. و حال وقتی کش واقع نشد و حقیقت چیز دیگری بود باید به آن برگشت زیرا قصدشان از سخن در اینگونه موارد فی نفسه موضوعیت ندارد مانند احکام دینی که خود موضوعیت دارد بل جنبه طریقت موارد فی نفسه موضوعیت ندارد مانند احکام دینی که خود موضوعیت دارد بل جنبه طریقت دارد.

<sup>۲</sup> - الفقه علی المذاهب الخمسه - محمدجواد مغنیه - النسب ص ۳۵۸ - الی ص ۳۶۰

آیا می توان گفت دین باید صرفا روح و روان آدمی را سامان دهد و امور اجتماعی را به دست خود افراد آن اجتماع بسپرد؟ مضافا اینکه در دوره معاصر و اصولا پس از رنسانس این سخن جدی تر شد بخصوص که تکیه آنان این بوده است که به دلیل تغییرات پی در پی و فراوان خصوصا اینکه در اجتماع امروزی فرقی بین با جامعه عصر پیامبران دوشین پیدا کرده است. از آنجا که احوال اجتماعی امری سیال و متحرک است و احوال فردی علی الاغلب ثابت، بر لزوم عدم دخالت پیامبران و ادیان در اجتماع صحه گذاردند. اجتماع در اینجا امری گسترده است که شامل سیاست؛ معاملات، امور قضایی و پلیسی ... است. این نظریه به وجود دین در میان بشر وقتی می نهد به نحوی که اشخاص از آن بهره گیرند. لکن در امور اجتماعی خارج از هرگونه پس رویها و عقب گردها باید همگان تحت یک قاعده و قانون قرار گیرند و در یک مدار حرکت کنند.

این سخن به چند دلیل قابل قبول نیست :

الف) جدایی بین احوال شخصی و اجتماعی بدین صورت امری مردود است. چگونه ممکن است که می توان گفت روحیه ی درست گویی در کسی ایجاد شود، در حالی که امور سیاسی و حکومتی و اجتماعی خلاف آن را تزریق می کند و او در اجتماعی به سر می برد که حکمتگران ظالم و فاسق و قوانین ظالمانه و فاجرانه برخلاف آن است.

اگر همت شخصی اصلاح فردی است مطلقا باید به اصلاح جامعه نیز بیندیشد.

ب) اگر در دین فوایدی است از جمله ضمانت اجرایی قوی، چرا تنها در خصوصیات و

ویژگیهای فردی باشد و در امور اجتماعی از آن استفاده نشود؟

ج) در این نظریه به وجود ثبوتات در فرد اذعان شده است. چگونه ممکن است کسی در امور

فردی به وجود ثبوتاتی گردن نهد ولی در امور اجتماعی به چنین ثبوتاتی اذعان نکند؟ مگر فرد با

اجتماع خویش پیوند ندارد. نمی گویم اجتماع هیچ هویتی جز فرد ندارد. به نظریات جامعه شناسان امروز در وجود حقیقی جامعه باور داریم. سخن دورکهام و دیگران را در وجود حقیقی جامعه و وجود اعتباری و طفیلی افراد واقفیم. لکن خالی از لطف نیست که بدانیم امور اجتماعی از مجموعه افراد تاثیر و تاثر متقابل می پذیرد. امور اجتماعی از آن انسان است و از او جدایی ناپذیر است و امور ثابت در او قطعاً جلوه هایی ثابت در جامعه او به شکل یک مدار حرکت ایجاد می کند.

آن نظریه ممکن است به شکل دیگری تصحیح شود و آن اینکه مبنای تئوریک دین احوال فردی بوده است و دخالت پیامبران در امور اجتماعی به دلیل سرنوشت مشترک آنان با دیگران و نوعی اقدامات انسانی بوده است. مثلاً پیامبر اسلام سخنش در امور فردی و اخلاقی و اعتقادی ناظر به رسالت اصلی دین است. اگر ایشان در مسائل اجتماعی مانند تعیین شکل حکومت دخالت می کرده است نه از جهت وظیفه ی دینی بلکه از این جهت بوده است که می بایست به منزله انسان زندگی بکند و برای دیگران دل بسوزاند. مخلص کلام آنکه احوال اجتماعی به خود بشر سپرده شده است و احوال فردی به دین. ولیکن باید افزود که اگر بشر در احوال اجتماعی به جستجو می نشیند باید حدود و ثغور و شعیت فردی را رعایت کند. فی المثل شکل حکومت به بشر سپرده شده است و با شکل مسافرت لیکن اگر لازمه اش شروع گفتن باشد، نباید آن را انجام دهد وی باید در حکومت و مسافرت آن را رعایت بکند و از چالش و تعارض آن دو مانع شود.

مؤید سخن آن پیامبر اسلام در مسائل اجتماعی دخالت می کرده است و در این حالت نمی توان تصور کرد که همه کارهایش برخاسته از مبنای تئوریک دینیش بوده است. او در بسیاری از امور مشورت می کرد. در جنگ بدر در تعیین جایگاه اردو، نظر یکی از اصحاب را پذیرفت که به ایشان



پیشنهاد داد که اردو در کنار چاه بدر باشد. در جنگ احد به مشاوره پرداخت و در آیاتی از قرآن نیز دستور به مشاوره آمده است.

آن تصمیمات متخذه از شورا چگونه با دستور دینی بودن سازگار می افتد؟ یلی اصل شورا را ممکن است نوعی دستور دینی تلقی بکنیم ولی رأی متخذه از شورا را نمی توان یک ماخذ دینی اولیه تصور کرد.

دیگر آنکه پیامبر بعضی از سنن حجازیون را امضا کرده است و بعضی دیگر را ملغی. از مراسم حج طواف عرفات، مشعر، امضاء شد. ولی مکاء و تصدیه (کف زدن و بدور کعبه گردیدن) نکاح شغار و ربا و.. را ملغی نمود.

آیا می توان تصور کرد که تمام سنن و رسومی که در ملل دیگر وجود داشته و دارد همگی باطل است؟ آیا نمی توان تصور کرد اگر پیامبر در میان ملتهای دیگر حضور می یافت بعضی از سنن و رسوم آنها را امضا و تأیید می کرد؟ این سخن مخصوصا در معاملات و روابط اقتصادی بسیار قابل تصور است. یعنی در جوامع مختلف ممکن است معاملات مختلفی باشد نباید گفت به طور حتم باید در مصداق و ذیل آن معاملاتی بگنجد که در حجاز مرسوم بوده است و پیامبر تأیید کرده است.

در سستی این انگاره همین بس که امور فردی از امور اجتماعی جدا انگاشته می شود. براستی منطقا می توان پرسید که آیا امور فردی با امور اجتماعی به چالش می افتد؟ هماهنگ است یا ناهماهنگ و متعارض؟ در این صورت چه باید کرد؟ آیا نمی توان یک آهنگ کلی برای اجتماع ترسیم کرد؟ بنابر این در ارتباط با امور فردی و اجتماعی و گرایش دین در این مورد می توان گفت:

۱- امور فردی نیز بر مبنای تئوریک دین است و جدا کردن امور فردی از امور اجتماعی غیر

ممکن است (به لحاظ تاثیر گذار بودن نه به لحاظ علم و شناختن)

۲- نمی توان تصور کرد که تمام مسائل اجتماعی بر مبنای تئوریک دین بوده است و تمام دخالتها و نظریات پیامبران در امور اجتماعی برخاسته از مبنای تئوریک و حیاتی دین بوده است. بلکه دخالتها و اظهار نظرهای پیامبران در مسائل اجتماعی گاهی با چاره اندیشی و مصلحت سنجی بشری آنان بوده است.<sup>۱</sup> چنانکه مشورت پیامبر اسلام و تأیید پاره ای از سنن گذشتگان بر همین مبنی بوده است. مضافا اینکه با تغییرات عمده ی امور اجتماعی نمی توان گفت همه مسائل اجتماعی مورد نظر دین است.

۳- دین یک محدوده کلی و آهنگ عمومی برای اجتماع ترسیم می کند. به نحوی که همه افراد بشر و منجمله پیامبران مکلف اند در تغییرات و تحولات اجتماعی مواظب آن باشند و از آن دایره خارج نگردند. مثلا می توان دریافت که از قرآن برمی آید که منافع ناس و مستضعفین مورد نظر دین است و پیام پیامبران به گونه ای است که ملاء- مترف، مستکبر با آن در می افتادند و طرفداران آنان را ارذل الناس می خواندند.

بنابراین هرگونه تنظیم روابط اجتماعی و اقتصادی باید به گونه ای باشد که منافع ناس و عموم مردم تامین شود و ملاء و مستکبر ایجاد نشود. البته جزئیات به دست بشر سپرده شده است و از جمله اینکه پیامبران در جزئیات قانون به عنوان بشر داوری می کنند.

۴- امور فردی نباید با امور اجتماعی چالش داشته باشد. فی المثل اگر دروغ گفتن شخصی به فرزندش زشت است، نباید رئیس حکومت و قانونگذاران به مردم نیز دروغ بگویند و در امور سیاسی دروغ ابزاری مباح شمرده شود.<sup>۲</sup>

---

<sup>۱</sup> - چنانکه مرحوم محمد جواد مغنیه (فقیه و اصولی معاصر) معتقد است، پیامبران و پیشوایان دینی از دو منشاء سخن می گویند یکی از زبان وحی و دین و دیگری بعنوان یک فرد عادی، اگر سخن آنان از منشاء دوم باشد. خارج از تخصصشان است و لازم نیست به آن معتقد باشیم مثلا هرگاه در مورد مسائل کشاورزی سخن بگویند بنگرید الفقه علی المذاهب الخمسه -النسب - ص ۳۵۸- الی ص ۳۶۰- محمد جواد مغنیه.

<sup>۲</sup> - چنانکه ماکیاولی در کتابش امیر- فرمانروای موفق را توصیه می کند که اظهار دین و اخلاق بکند ولی باید دروغ بگوید و نفاق بورزد زیرا فرمانروایی بدون آن ممکن نیست. اگر فرمانروا خود را مقید به اخلاق و مذهب بکند در امر سیاست و کشورداری ناموفق خواهد بود. ولی برای جلب اعتماد مردم هم نباید از اظهار اخلاق و دین خودداری کند بالاخره باری کشورداری که هدفی خادمانه است هر چیزی مباح می شود. این اظهار نظر غرب را از نظر سیاست بدین سطر کشاند و مورد گفتگوهای فراوانی شده است. چنانکه مهاتما گاندی گفته بود هیچ هدفی مقدس و خادمانه نمی شود مگر آنکه وسیله آن پاک و مقدس باشد. براستی اگر حاکمی دروغ بگوید آیا مردم بعدها آن را نمی فهمند و چگونه می تواند اعتماد مردم را جلب کند بعلاوه بر روی مردم تاثیر منفی به لحاظ رواج دروغ می گذارد. پس چگونه ممکن است فرمانروای موفق باشد.

## آیا آراء اجتهادی بر یکدیگر رجحان دارند؟

### آیا دین و احکام فقهی متأثر از فرهنگ و ملیت است؟

آیا دین در مجموعه خویش متأثر از فرهنگ است؟ گفتیم که مدعیات دینی باید با ابزار و سایلی که بشر بدانها مجهز است هماهنگی یابد تا قابل تفهیم و تفاهم شود. ثابت کردیم که هرگاه دینی به تفاهم نرسد توفیق آن نیز کمتر خواهد بود. در هر زمان توفیق با دینی است که بیشتر بتواند با بشر تفاهم کند و به او نزدیک شود. استدلالی بودن دین نیز همین است. سخن همگان هم که اسلام را قوی ترین دین دانسته اند بر همین اساس است، مستدل ترین دین است به همین مطلب برمی گردد زیرا استدلالی بودن یعنی بشر آن را بهتر می فهمد و درمی یابد و وقتی این سخن را بشکافیم می بینیم بیشتر به بشر نزدیک بوده و با او تفاهم داشته است.

اصولاً تغییر عقیده افراد و از دینی به دینی دیگر در آمدن آنها، خود دلیل محکمی بر این سخن است. دیگر آن که پیروان یک آیین خود به رد و اثبات و یا نقص و ابرام عقاید خویش می پردازند مانند ردّ حرمت طلاق در مسیحیت و الغای وجود نجس (طبقه پاریا) در آیین هندوئیسم و... که این رد و اثباتها برگشتن و روی آوردن ها، هرگز بدون تفاهم نیست. یعنی می فهمد که کجا اشتباه است و کجا درست آیا این فهمیدن با ابزار او صورت نمی گیرد؟ و هذا غایه المرام.

وقتی دین در مقیاس وسیع بشری با ابزار فهم بشر (عقل و تجربه عموماً) نزدیک شود و به تفاهم برسد گوی توفیق را نیز می برد.

شکل تفاهم رسیدن را نیز گفته بودیم که یا راساً و مستقیم و یا غیر مستقیم و مع الواسطه. در هر صورت اینک این مساله مطرح است که دین در فرهنگ تاثیر می گذارد و یا از آن متأثر می شود؟

## معنای فرهنگ و نحوه ی ارتباط آن با احکام دینی و فقهی

ما از فرهنگ معنای آداب و رسوم، سنن ملی، تاریخ، موسیقی و ادبیات را اداره می کنیم. هر ملتی با این خصایص و ویژگیها محشور است. یعنی برای خود آداب و رسوم، سنن ملی، تاریخ، زبان، ادبیات، موسیقی و.. دارد. این عناصر فرهنگی با اختلافاتی که دارد ملتها را در زندگی و روحیه حیات، متفاوت می سازد. می دانیم که جهان بینی و اعتقادات و ایدئولوژیها و اخلاق در مجموعه زندگی ملتها نیز وجود دارد. بعبارتی دیگر ملتی نیست که جهان بینی و اعتقاداتی نداشته باشد. اینک می پرسیم وقتی دین بعنوان یک جهان بینی و ایدئولوژی وارد زندگی مردم شد چه حادثه ای رخ می دهد؟

هرگاه دین واحدی وارد زندگی ملتهای مختلف شود آیا یکسان تاثیر می گذارد و بسان هم فهمیده می شود؟ یا یکسره هضم فرهنگ آن ملت می شود یا آن که ضمن تاثیر گذاشتن، متاثر هم می شود و در نتیجه آن که نتایج یکسانی به بار نخواهد آورد؟

در این مورد نظریات مختلفی ابراز شده است:

مثلا وقتی مساله روابط خدا و انسان وارد جامعه برده داری حجاز شد: به شکل عبد و رب متجلی شد و در غرب به شکل پدر و پسر (ابن-اب-روح القدس) و در ادبیات ما به شکل عاشق و معشوق، زیرا تنها شکل ممکن فهم یک رابطه حقیقی برای جامعه حجاز، برده و آقا بود و جز آن برای او عمده نمی نمود. همین طور است فرهنگهای دیگر که اشاره شد<sup>۱</sup>.

دکتر شریعتی نیز در این مورد مطلبی بیان می کند. وقتی دین اسلام (دین یک عقیده است) به سرزمین ایراد وارد شد در مجموعه فرهنگ ما تاثیر گذاشت. ملیت ما از گذشته و پیش از اسلام برقرار

<sup>۱</sup> - مجله دانشمند- دکتر نصراله پورجوادی (مصاحبه با نامبرده)

بود لیکن دین و عقیده ما دگرگون شد و پس از ورود به سرزمین و فرهنگ ما رنگ و بوی ایرانی گرفت.

به طور کلی مذهب عقیده است و عواطف و اعمالی خاص در دین است که عقیده را ایجاب می کند. اما ملیت شخصیت است خصایص ممتازی است که روح مشترک انسانهای هم سرنوشت را ایجاد می نماید. بنابراین در یک کلمه رابطه میان ملیت و مذهب رابطه میان شخصیت و عقیده است. ملیتهای متفاوت می توانند دارای مذهبی مشترک باشند (فرانسه و انگلیس..). و بر عکس یک ملیت می تواند صاحب مذاهب چندی باشد (هند). بنابراین درست است که ملیت و شخصیت دو متولدی جدا هستند نه با هم مترادف اند و نه با هم متضاد. اما مساله در واقعیت اجتماعی به این سادگی نیست و علت ابهام نیز در همین جاست. از یک سو ملیت از آن رو که یک شخصیت است و صاحب نوعی رفتار، روحیه، شیوه تفکر و احساس مشخص طبیعتا به عقیده ای گرایش می یابد که با آن کم و بیش سازگار است و یا لاقط هنگام درک و اخذ آن، آن را با شخصیت خویش سازگار می سازد و با ویژگیهای خود انطباق می دهد. مسیحیتی که به غرب رفت و در اندام شخصیت لاتین حلول نمود با آنچه عیسی مسیح در فلسطین بعنوان موعود قوم یهود آورد تفاوت عمیقی دارد. چنانکه می بینیم حتی چهره عیسی مسیح که یک فلسطینی است در اروپا تغییر می کند و چشمانی سبز و موهای بور و پوستی سفید پیدا می کند و مریم مادرش نیز با او تغییر قیافه می دهد. این تغییر به اندازه ای است که در فاصله میان مسیح و جانشین لاتینی وی پاپ و میان بین اللحم و کاخ واتیکان به چشم دیده می شود. از سوی دیگر مذهب بعنوان آمیخته ای از عقیده و احساس زائیده فرهنگ است و چون در عین حال صاحب رسالت و عامل حرکت است در مسیر تاریخ اثر می گذارد. عامل ایجاد یا تغییر تمدن می شود و یک سلسله نهضتهایی را در علوم فلسفه، ادبیات، هنر، شیوه زندگی، اخلاق و رفتار جمعی

موجب می شود. این عوامل آثار عمیق و انکارناپذیری در آنچه شخصیت و روح جمعی یک ملت می نامیم به جا می گذارد. برحسب آنکه کدامیک از این دو شخصیت تاریخی یا عقیده مذهبی - قویتر باشد درجه این تاثیر متفاوت می شود. در اینجا مساله مهمی را باید توضیح بدهم و آن تفکیک میان فرهنگ مذهبی و عقیده مذهبی است.

مذهب ابتدا یک دعوت است، دعوتی براساس یک ایدئولوژی بسیار ساده، عریان و روشن. جوهر این دعوت یک رسالت است.

هاله ای از فرهنگ اندک اندک این دعوت را در برمی گیرد، همچون جویباری از سرچشمه روان می شود و برسرزمینهای گوناگون می گذرد، با انواع خاکها و خاشاکها و کویرها و جویبارها دیگر در می آمیزد و در انتها به پهندشتی می رسد، به همچنانکه پیش رود پهن می شود و آن را و آن را آبیاری می کند. از آن مزرعه ای با گلها و گیاهان و خارها و ثمرات تلخ و شیرین به وجود می آید یا به مزرعه ای از پیش رویده می رسد و آن را مشروب می سازد و رنگ و رویی دیگر بدان می بخشد. اینجا مذهب دیگر یک دعوت تنها نیست. یک تمدن است، مجموعه ای از فرهنگ است. اسلام در قرن اول یک دعوت بود یک ایدئولوژیخالص، پس از برخورد بامذاهب مسیحیت و زرتشتی و مانوی و مزدکی و فلسفه های یونانی و اسکندرانی و فرهنگهای ریشه دار ایرانی و عرفانی شرقی... یک جامعه ی بزرگ ساخت. با خود عناصر بسیاری که در مسیر خویش جذب کرد. تمدن و فرهنگ مرکب پدید آورد، و آن را از اواخر قرن سوم و در قرن چهارم به اوج کمال رساند.<sup>۱</sup>

پاره ای محققان مذهب شیعه را تفکری ایرانی می دانند. پطروفسکی کحقق روسی از برخی محققین قرن نوزدهم چنین گفته ای را نقل می کند. او می گوید: برخی محققان قرن نوزدهم میلادی

<sup>۱</sup> - بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی مجموعه آثار ۲۷د- دکتر علی شریعتی ص ۱۴۳- ۱۴۵- حسینیه ارشاد چاپ اول.

گفته اند که گویا مذهب شیعه را ایرانیان به وجود آورده اند و تشیع تعبیر گونه ای بود از اسلام در نظر ایرانیان و واکنش روح ایرانی در برابر عرب بود.

(کارادور. دوزی) آ. میولر نیز چنین نظری داشته است.

این عقیده از یک اندیشه به ظاهر علمی ولی کاذب، که در مغزهای دانشمندان اروپایی ریشه دوانده بود ناشی شده است. آنها معتقدند ایدئولوژیهای بشری طبیعت نژادی دارند و دینهای نژادی وجود دارد. در عین حال مفهوم نژاد، یعنی نوع مشخص و موروثی را با قوم، یعنی مردمی که از لحاظ فرهنگ و تربیت اشتراک دارند اشتباه می کنند. بدین سبب گرایش در ایشان پدید آمد که مذهب اسلامی سنی را کیش نژاد عرب و اسلام شیعی و صوفیگری را دین نژاد ایرانی یا واکنش روح ایرانی در برابر عربیت بخوانند. اما در واقع در تاریخ بشر ادیان نژادی وجود نداشته است.<sup>۱</sup>

پطروشفسکی سپس خود به انتقاد از این نظریه پرداخته و می گوید :

در واقع در تاریخ بشر ادیان نژادی وجود نداشته است. همچنانکه بر روی هم و به طور کلی معتقدات نژادی هم وجود نداشته و ندارد. تاریخ مسیحیت، مانویت، اسلام و کیش بودایی نشان می دهد که این ادیان التقاطی بر پایه اشتراک اجتماعی و فرهنگی آدمیان انتشار یافتند و برای زمان بعید در میان اقوام و نژادهای مختلف استوار گشتند و جریانات و شعب داخلی این ادیان با هیچگونه ویژگیهای روانی فلان یا بهمان قوم.. به طریق اولی نژاد بستگی ندارد.

ضمناً از لحاظ تاریخی فرضیه منشاء ایرانی داشتن تشیع نادر است. اکنون می توان این نظر را کاملاً مردود شمرد. ولهاوزن خاطر نشان می کند که نخستین شیعیان از موالی ایرانیان نبودند بلکه عرب بودند... بعدها فرق گوناگون شیعه در ایران و چه در کشورهای عرب و ترک زبان رواج یافت

---

<sup>۱</sup> - اسلام در ایران - ایلیا پاولویچ پطروشفسکی - ترجمه کریم کشاورز ص ۵۰

و مذهب سنی برعکس، هم در محیط عربی و هم ترکی و هم ایرانی انتشار یافت. از قرن دهم تا پانزدهم میلادی (چهارم تا نهم هجری) مذهب سنی (به ویژه میان فئودالها و شهرها) و شیعه هر دو در ایران رواج داشت (مذهب شیعه به ویژه میان مردم روستا و قشرهای پایین شهرها).<sup>۱</sup>

اگر چه نظریه پطروشفسکی در مورد عدم بستگی نژادی؛ افکار و ادیان درست است ولی نفی کامل آن مورد تردید است. بخصوص آنجا که در عبارت فوق می گوید: «جریانات و شعب داخلی این ادیان با هیچگونه ویژگیهای روانی فلان یا بهمان قوم و به طریق اولی نژاد بستگی ندارد» از نظر تاریخی قابل تصدیق نیست. اصولاً پطروشفسکی درصدد بیان این نکته است که دین و تفکر به خصوصیت اجتماعی و معیشتی و عبارت واضح تر وضعیت طبقاتی مشترک تا حدی مربوط است. چنانکه می گوید: «این ادیان التقاطی، برپایه اشتراک اجتماعی و فرهنگی آدمیان انتشار یافتند» و یا در مورد سنی و شیعه می گوید «مذهب سنی به ویژه در میان فئودالها و شهرها و شیعه به ویژه در میان مردم روستا و قشرهای پایین شهر در ایران رواج داشت.

باری نظریه پطروشفسکی آنجا که به رد نظریه وابستگی نژادی ادیان و افکار می پردازد، امری است مبرهن و واضح، چه اینکه بشر به دور از خصایص نژادی مقتضیات دیگری هم دارد. از طرفی هم نمی توان به طور کلی منکر شد که خصوصیت نژادی یک احساسا مشترک و عاطفه مشترک هم ممکن است ایجاد کند و از این حیث افکار بخصوص از حیث عملی و ایدئولوژی متاثر شوند.

از طرفی قضیه را از نژاد به خصوصیات مشترک اجتماعی کشاندن فی الجمله درست است ولی بالجمله آن درست دچار همان تناقضی می شود که پطروشفسکی آن را تخطئه می کند. از طرفی

---

<sup>۱</sup> - همان - ص ۵۱



سخنان پطروشفسکی نشان می دهد که او به طور کلی و همه جانبه معتقد نیست که مذهب و افکار از وضعیت طبقاتی برخاسته است و از این حیث سخن او را مورد قبول است.

چنانکه گفته شد هیچگاه دین در فرهنگ ملیتی منحل نمی شود و از طرفی از آن متأثر نیز نمی شود. لکن شکل تأثر دین را باید فرق گذاشت. ما انواع تأثر و تأثیر داریم.

دین در فهم و برداشت نه تنها از فرهنگها بل از روحيات اشخاص نیز تأثر می شود. ولیکن در ایجاد روحيات اشخاص، فرهنگها نقش مؤثری دارند. ملیت را فرهنگ نیز شکل می دهد. دین بعنوان عنصری که وارد این فرهنگ می شود در قوام ملیت می تواند نقش داشته باشد نه اینکه تمام هویت ملیت باشد.

بنابراین سخن دکتر شریعتی علی القاعده باید بدین معنی باشد که تمام هویت ملیت ما، دین ما نیست و عناصر دیگری در مجموعه فرهنگ سازنده ملیت است از جمله دین<sup>۱</sup>.

ولیکن اگر دین را در تشکیل ملیت بی تأثیر بدانیم، و یا دین را چیزی جز ملیت ندانیم و یا ملیت را جدا از دین بیندازیم مطلب نادرستی است چگونگی نادرستی آن در ادامه همین مبحث خواهد آمد. البته از عبارت دکتر شریعتی چنین چیزی بر نمی آید.

اگر بگوییم که پیامبر و معصومین در بیان دین از یک سلسله ویژگیهای نژادی و اجتماعی خود متأثر هستند البته باید تفسیر تازه ای از عصمت، حقیقت دینی، وحی، کمال علم خداوندی، نبوت و امامت عرضه کرد.

عبارت دیگر پیامبر و امام در بیان حقایق دینی چه چیز را اخذ می کنند؟ آیا دین و احکام آن از خداست و یا از استنباط آنان. در این صورت البته آنها متأثر از ویژگیهای نژادی و اجتماعی خود

---

<sup>۱</sup> - اگر چه در عوامل تشکیل دهنده ملیت، غیر از فرهنگ، نظریات گوناگونی ابراز شده است و همه در عامل فرهنگ وفاق ندارند. عواملی چون خاک، نژاد، زبان، فرهنگ، عقیده تاریخ مشترک و حاکمیت واحد و... در تشکیل ملیت موثر است. که ایشان از میان این مجموعه فرهنگ را عامل تشکیل ملیت می داند و فرهنگ را هم متشکل از تاریخ و سرنوشت مشترک و یگانگی در هویت می داند.

هستند؟ اگر بگوییم که آنان نه به عنوان رسول و مبلغ بل به عنوان یک فرد متأثر از عوامل نژادی و اجتماعی و معیشتی خویش هستند سخنی قابل قبول می نماید. چنانکه در مسأله دین و سیاست گفتیم آنان در بعضی موارد بعنوان یک فرد نظری می دهند و دخالت می کنند نه بعنوان یک مبلغ وحی و سخنگوی خداوند، زیرا بشر بودن آنان در غیر این صورت چه معنی خواهد داشت؟

پیداست آنجا که مبلغ وحی و رسول او هستند جای هیچگونه دخالت عوامل نژادی و اجتماعی و معیشتی نخواهد بود.

اگر بگوییم هر ملیت و نژادی با یک سلسله خصوصیات و ویژگیهایی که دارد دین و احکام مذهبی را فهم می کند، مطلبی در خور بحث است که با توسعه بیشتر در نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت آمده است و به آن خواهیم پرداخت.

## نمونه سوالات فصل پنجم

- ۱- انواع معارف و دانش بشر را نام ببرید.
- ۲- معرفت دینی را توضیح دهید.
- ۳- رابطه‌ی تعبد و تعقل را توضیح دهید.
- ۴- آیا پیامبران در همه‌ی امور زندگی حق سخن گفتن دارند.
- ۵- آیا احکام دینی ناظر به مسایل این جهان هم است.
- ۶- فرهنگ یعنی چه و نحوه‌ی رابطه‌ی آن را با احکام فقهی توضیح دهید.

## فصل ششم

### اهداف آموزشی

در این فصل انتظار می‌رود دانشجو بفهمد که نتیجه‌ی اجتهادات فقها با هم مختلف در می‌آید و از طرفی علت این اختلاف فتوی به عوامل برون دینی بر می‌گردد. از قبیل نحوه‌ی جهان‌بینی فقیهان، اختلاف زمان و مکان زیستن فقیهان و یا دقت و بی‌دقتی فقیهان و این البته با نظریه‌ی قیض و بسط تئوریک شریعت عموم و خصوص من وجه است و همه‌ی مدعای آن نظریه این نکته نیست بلکه در آن نظریه شریعت، صامت فرض شده است در حالی که در نقد آن باید گفت هر تفسیری را نمی‌توان از متن شریعت بدست آورد و به طور دقیق نمی‌توان بین دین و معرفت دینی تفکیک کرد بلکه هر تفکیکی برخاسته از نوعی معرفت و تفسیر است.

## اختلاف در اجتهاد

### چرا فتاوی فقیهان متفاوت و مختلف است؟

قبلاً در نظریات عده‌ای از نویسندگان تأثیرپذیری دین را از عوامل محیطی و جغرافیای فرهنگی بعنوان یکی از ویژگیهای بشری را دیدیم. مخلص آن که چون اسلام بعنوان یک دین و مکتب که در یک محیط فرهنگی و ملی ویژه‌ای بروز کرده است یک سلسله ویژگیها و خصایص آن ملت و فرهنگ را گرفته است و وقتی در حوزه فرهنگ و ملت دیگری درآمده است (ایران) پاره‌ای از ویژگیها خصایص آنها را پذیرفته است (که به شکل تشیع نمودار شده است) و به صورت اسلام ایرانی درآمده است که از دیگر جلوه‌های بهتر و کامل تر اسلام است.

این نظریات در حد وسیعی تأثیرپذیری دین از سایر پدیده‌ها را بیان می‌کند. البته در سخن شهید مطهری تأثیرپذیری دین از امور بیرون دینی آمده است. لکن با این فرق که سخن ایشان ناظر به فهم‌های اجتهادی دین است، یعنی به اسلامی که به زبان معصومین عرضه شده است ناظر نیست لکن اذعان می‌کند که پس از عصر معصومین (ع) معرفتهای دینی (بیشتر در فقه) از ویژگیهای اجتماعی و معیشتی و فردی و فکری مجتهد تأثیر می‌پذیرد.

در این نظریات یک سوال اساسی باقی می‌ماند که طرح نشده است و طبیعتاً به آن پاسخ داده نشده است. این که دلیل این تأثیرپذیری دین چیست؟ چرا مکتب و معرفت دینی از آنها تأثیر می‌پذیرد؟ در برخی از نظریات سعی شده است به این پرسش پاسخ داده شود و در حقیقت آن نظریه در پاسخ به این پرسش شکل گرفته است ما اینجا به بیان مدعا و نقد آن می‌پردازیم.

الف) در معرفت دینی اختلاف فتوای و آراء مشاهده می‌شود. در تفسیر آیه‌ای نظر مفسری دیگر فرق می‌کند و همین امر در احکام صادق است یعنی نظر فقیهی با فقیه دیگر اختلاف دارد. در حالی که هر دو فقیه با روایات و احادیث مشابه و مانند هم سروکار داشتند. چه شده است که از احادیث و روایات ملافیض محسن کاشانی در مقایسه الشرایع به طهارت اهل کتاب فتوی می‌دهد و شیخ بهائی و

یا علامه مجلسی به نجاست آنها، همینطور نظریات امام خمینی با مراجعین دیگر در باب مبارزه با طاغوت و طرد تقیه در آن شرایط برای تشکیل حکومت اسلامی، ولایت فقیه و...

مگر نه اینکه اینان همه با احادیث و روایات و متون بسان هم سروکار داشتند؟ پس راز این اختلاف و تفاوت آراء در چیست؟ چیزی نیست جز دخالت عوامل بیرون دینی چون معلومات شخص، روحیات شخصی، اطلاع او از زمان و جهان و..

ب) وقتی به آرای دین شناسان مراجعه می کنیم درمی یابیم که معلومات و دانشهای هر عصر در دین شناسی آنان تاثیر گذاشته است. فی المثل در تفسیر آیه حق .. سب سماء (خداوند هفت آسمان آفرید) می گفتند این آیه دلالت دارد به هفت آسمان با مرکز یک زمین و آسمانهای آن عبارتست از ماه- خورشید- عطارد- زهره- مریخ- کیوان- مشتری فلک اطلس. لذا معراج پیامبر به آسمان طبق اصول مسلم هیأت و کیهان شناسی آن زمان توجیه جسمی و طبیعی نمی یافت و به معراج روحانی تأویل می گشت چرا که با علوم روز سازگار نمی افتاد. زیرا هیأت بطلمیوس مسلم و قطعی شناخت شده بود. نمونه دیگر آن سخن مرحوم طباطبایی است در تفسیر شهاب سنگها در سوره صافات که صریحاً گفته است به دلیل اینکه علم امروز دیگر آن سخن گذشتگان را در تفسیر شهاب سنگها نمی پذیرد باید به گونه ای دیگر آیه را تفسیر کرد. در گذشته می گفتند که همین شهاب سنگها شهاب ثاقب و آسمانی است و کار آن را دفع استراق سمع اجنه و شیاطین می دانستند. این مضمون در سوره جن نیز آمده است.

مولف چند نمونه استقرایی آورده است با این ادعا که فرد بالذات است.

ج) پاره ای از تئوریهای دیگر نیز در فهم دین ما مؤثر است، مانند تئوریهای زبان شناسی در مدلول سخن معصوم و قرآن، تئوریهایی مانند اصالة الحقیقه، اصل خالی بودن سخن از قرائن و عریان بودن کلام از آن به هنگام فهمیدن.

باعوض شدن این تئوریا فهم ما از مجاز گویی نکردن قرآن و سخن معصومین به گونه ای دیگر خواهد شد. یعنی اگر کسی معتقد به اصالة الحقیقه نباشد و مجاز گویی قرآن و معصومین معتقد باشد و سخن آنان را عاری از قرائن نداند البته قرآن و معصومین را به گونه ای دیگر خواهد فهمید و این تئوریا امور دینی نیستند، امری بیرون دین هست.

فی المثل قرآن می گوید رباخواران مانند مجانین و دیوانگان راه می روند آنان کسانی هستند که شیاطین آنان را لمس کرده اند ان الذین یأکلون الربوا لایقومون الا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطان من المس.

آیا دیوانه شدن ناشی از لمس شیاطین است. برخی از مفسران می گویند این مثال در حقیقت همزبانی با عرف حجاز است نه بیان یک حقیقت. اگر کسی در تمام قرآن به چنین نظری برسد آیا بسیاری از آیات را به گونه ای دیگر نخواهد فهمید؟ نزاع اخباری و اصولی در حجیت سخن گوینده تنها بر مخاطب یا غیر آن، مؤید همین معناست. برطبق تئوری اولی قرآن سخن غیر قابل فهم جز برای پیامبر تلقی می گردد و برطبق تئوری دوم خیر.

د) وقتی به دقت نگاه می کنیم، می بینیم خدا و معصوم بستگی به این که مخاطبین در چه سطحی از فکر قرار دارند و آن سخن را می فهمند، سخن خود را بیان می کنند بعبارت دیگر این سخن باید از منشور فکر آنان عبور کند. این مطلب تنها درباره قرآن و سخن معصومین نیست. بل هر سخنی از هر کسی گفته شود، وقتی مخاطب و شنونده و خواننده آن را می شنوند یا می خوانند، مناسب فکر و

فضای ذهن خویش آن را در می یابد. همه آنچه که در سخن گوینده و فضای ذهن اوست دریافت نمی شود مگر آنکه از فضای ذهن خواننده و شنونده بگذرد و از آن منشور عبور کند طبیعتاً رنگ آن را می گیرد و متناسب با آن قامت جامه می پوشد.

ه) دین از جانب خداست، خداوند عالم علی الاطلاق است. کامل است و هیچ نقص و کمبودی در او نیست و طبیعتاً سخن چنین موجودی بدون کاستی و نقص و از ابتدا کامل است.

در حالی که در دین شناسی دین شناسان نقص می یابیم آنها را در حال تکامل مشاهده می کنیم. در معرفتهای دینی تناقض و تغییر و تحول می بینیم اینها خصوصیات و ویژگیهای بشری هستند. همه معرفتهای بشری اوصاف بشری دارند، ناقص اند و به کمال می روند، تغییر می یابند، دچار تناقض می شوند.

و) انسان هیچگاه بدوی تئوری به چیزی نظر نمی کند. این معلومات او هستند که برای او معین می کنند که به چه چیز نگاه کند و کدام چیز را ببیند و در کدام چیز دقت کند، کدام مهم است و کدام غیر مهم؟ انسان در جستجوهایش بسان شکارچی بی هدف در دل جنگل نیست. بلکه معلومات صید دست یافتنی است و کدامش عنقااست که شکار کس نمی شود.

در تحقیقات و جستجوهای دین نیز همین طور است. معلومات قبلی و پیش فرضهای او مشخص می کند که کدام مهم است و چه اندیشه ای قابل جستجو و با آن معلومات و تئوریهای پیشین است که به سراغ دین می رود تا دین شناسی کند.

ز) نه تنها بین معرفتهای دینی و سایر دانشها ارتباط است، علی الاصول تمام معرفتهای بشری با هم ارتباط دارند ولی این ارتباطها مختلف است. بنابراین کشف نظریه ای در زمینه ای از علم تمام علوم و دانشها را وارد می دارد که موضع خود را با آن نظریه بیان کند، آن را تأیید یا رد کند.



ورود نظریه جدید در مجموعه معارف بشری تمام معارف بشری را وا می دارد که خود را جابجا کند و این میهمان تازه وارد را در جمع خود جا دهد. باید اندکی تکان بخورد تا آن را در جمع وارد شود و این خود نوعی تاثیر متقابل دانشها با هم است.

حتی دانسته های جدید ما بر روی دانسته های قبلی ما تأثیر می گذارد، گزاره ای جدید در مورد موضوع بر گزاره قبلی تاثیر می گذارد. و این تاثیر کیفی است نه کمی.

پارادوکس تأیید از همپل مؤید همین معناست.

فی المثل شخصی که در دبستان خوانده است که آب عنصر نیست و مرکب است و از دو عنصر هیدروژن و اکسیژن است. بعدها درباره آب فهمیده است که پیوند این دو عنصر پیوند کووالانس است و هیدروژن از چند اتم تشکیل یافته است. در اینجا تنها چند معلومات برهم افزوده نشده است بلکه این معلومات در معلومات قبلی او دخالت می کند و اینک نگاه او به هیدروژن و اکسیژن و آب طوری دیگر می شود.

هر کس می تواند این را با وجدان دریابد.

ح) بین دین و معرفت دینی باید فرق نهاد. دین کامل است. بدون نقص، بدون تناقض و بدون تغییر بالعکس معرفت دینی، نقص پذیر است.

### **دین با معرفت دینی فرق می کند. آیا دین ثابت و فهم ما از دین متغیر است؟**

مؤلف می گوید تغییر فهم با تغییر اصل، دو مطلب جدا از هم هستند. هر تغییر فهمی منجر به تغییر حکم نخواهد شد. چنانکه فی المثل در گزاره خداوند خالق است، درجات فهم کامل خواهد شد و نوع برداشت از این گزاره فرق خواهد کرد. ولیکن به تغییر آن نخواهد شد.

نتیجه عمده ای که از این مبحث (نظریه قبض و بسط تئوریک) گرفته می شود:

الف) تغییراتی که در جوامع و زندگی انسان رخ می دهد که با آنچه در ۱۴۰۰ سال پیش اصولاً در گذشته دور بیان شد می تواند تطبیق پیدا کند. بنابراین وقتی اندیشه های دینی را نوعی شناخت بشری و انسانی بدانیم اولاً در جزمیت و نغم بودن و غیرقابل تغییر بودن آن اصرار نم کنیم و آن را متلائم و هماهنگ با سایر کشفیات بشری تلقی می کنیم.

ثانیا از قداست و غیرقابل سوال بودن آن احتراز می کنیم و آن را امری بشری تلقی می کنیم و اصولاً به لحاظ روانی و فکری آمادگی بیشتری پیدا می کنیم تا اندیشه های دینی را مورد کنکاش و پرس و جو قرار دهیم و این نوعی دینامیک کردن اندیشه های دینی است.

ب) هر عصری متناسب با خود، معرفت دینی خواهد داشت. چون معرفت دینی امری متغیر است و همو آوا و هماهنگ با نیازهای معیشتی و خصایص روحی و دستاوردهای علمی. بنابراین هر عصری متناسب با خود از آن چیزی می فهمد و با آن سخن می گوید. مؤلف اصطلاح شریعت صامت را بدین معنی به کار برده است که دین نمی گوید چه دارد و چه سخنی می گوید بلکه بسته به اینکه طرف و مخاطب او چه کسی باشد با او سخن می گوید. پس دین صامت و ساکت است. در حقیقت این مشرعین و مخاطبین هستند که دین را به سخن می آورند و با او سخن می گویند. مؤلف در بخش توصیه بر مسائل تأکید می ورزد و پس از تبیین به این نکات توصیه می کند.

### **تفکیک میان دین و معرفت دینی خود نوعی از فهم دینی است!**

به نظر نگارنده یک پرسش اساسی وجود دارد که این نظریه را مخدوش می دهد. مؤلف بین دین و معرفت دینی فرق نهاده و گفته است دین امری ثابت و معرفت دینی امری متغیر است. برای دین خصایصی برمی شمرد که کامل است، بدون اختلاف و تناقض و بدون تغییر است اما وقتی به

اندیشه‌های دینی نگاه می‌کنیم می‌بینیم چنین نیست. پس آنها خود دین نیستند بل معرفت دینی هستند.

پرسشی که وجود دارد این است :

اگر تمام معرفتها بشری هستند و در نتیجه ظنی و متلاطم با عصر و دانشهای عصر خویش. آیا نظریه و همین سخن خود نوعی معرفت بشری نیست؟ ثانياً با چه وسیله ای فهمیدیم که دین با فهم دین فرق می‌کند؟ آن وسیله کدام است، مگر همین عقل و فهم بشری نیست؟ ثالثاً دین کدام است و معرفت بشری کدام؟ هرگاه مؤلف بخواهد آنها را برشمرد طبیعتاً می‌توان گفت این فهم شماس است که دریافتید این دین است و آن فهم دینی. ای چه بسا فردی گونه ای دیگر فهمد. پس همه چیز معرفت بشری است و نمی‌توان معلوم کرد که دین کدام است و معرفت بشری کدام. اگر فی الجمله بگوییم و نامعین رها کنیم سخن به ابهام گفتن است و این خود ضعف نظریه است که نمی‌تواند مشخصاً مدعی را معلوم کند. رابعاً دین از جنس فهم است یا واقعیات؟ در مقایسه با طبیعت نمی‌توان دین را نسخ واقعیت محض دانست.

خامساً دین کامل است زیرا خداوند کامل است. آیا خود اندیشه دینی نیست. چرا و به چه دلیل

می‌توان گفت این اندیشه تغییر نمی‌کند و اصلی است و فهم بشری نیست؟

آیا این جملات خود نوعی فهم دین نیست. خدا اشتباه نمی‌کند. تناقض نمی‌گوید کامل است

پس دین کامل است. اگر نه چرا و به چه دلیل؟

اگر ما قرآن را اصل و خود دین بدانیم آیا این خود نوعی فهم نیست؟ و از جنس معرفت انسانی

نیست؟ مؤلف چه وجه ممیز و معیاری می‌تواند عرضه کند که در کتاب نیامده است؟

بنابراین نمی توان بین دین و معرفت دینی فرقی نهاد و مشخصاً آن را معلوم کرد. بله می توان گفت فهم ما برای فلان موضوع تکامل می یابد. مثلاً می توان گفت فهم ما از قرآن و از سخن معصوم تکامل یابنده و متناقض است و این هم در نتیجه فهم بشری است! نه اینکه بگوییم دین چنین خصوصیتی دارد.

سپس دین را رها کنیم و معلوم نکنیم که مراد ما از دین چه چیزی است و هر چه را که بگوییم چون تیغی دو دم است و یکی بر سر شاخ ، بن می برید و دیگری انتحاری می کرد. نکته دیگر آنکه مؤلف می گوید معلومات بعدی در معلومات پیشین تأثیر می گذارد و بیان می کند که انقلاب ماهیت ندارد. به نظر می رسد بیشتر تأثیر درونی و احساسی باشد. یعنی وقتی گفته می شود ئیدروژن در آن دیده شد و چیزی تازه به وجود آمد به معنی آن نیست که گزاره قبلی تغییر کیفی بدهد.

این نظریه قابل دفاع منطقی و فلسفی نیست. چنانکه مؤلف دفاع فلسفی و منطقی نکرده است و فقط ارجاع به شهود داده است.

دیگر اینکه امری روان شناسانه است که نیازمند به تحقیقات روانشناسی است. وقتی ما حقایق را ثابت دانستیم و چون مارکسیسم را نسبی و مقطعی تصور نکردیم می توانیم برسیم معلومات بعدی ما چه تاثیری در معلومات قبلی ما می گذارند. این گزاره را ضعیف یا باطل می کند؟ آیا می توان حقیقت را ضعیف داشت یا اینکه آن را باطل کرد؟ تمام اینها برمی گردد به مشکک دانستن حقیقت و دو مراتب دانستن آن که البته با نسبی و مقطعی دانستن حقیقت فرق می کند.

نکته سوم حائز اهمیت است اینکه هماهنگی معرفتهای دینی با سایر معرفتهای بشری همیشه ملزم به این مطلب نیست که معرفتهای دینی را به گونه ای توجیه کرد که همسو با سایر معرفتهاشود.

بل گاهی ممکن است سایر معرفتها انکار شود تا معرفت دینی حفظ شود. بعبارت دیگر در اینجا باورها و ایمانها نیز در داد و ستد و تأثیر و تأثر هستند. اگر باور دینی، محکم باشد و شخص آن را یقینی و حتمی بداند و چه همسویی با سایر معرفتها خواهد داشت؟

شخص چشم خود را خواهد بست و همه چیز دیگر را غلط و نادرست خواهد دانست و معتقد خواهد بود که آن معرفتها روزی به اشتباه خود پی خواهند برد. بله وقتی آن باور دینی متکی به معرفتهای علمی باشد و متزلزل شود این هم با آن خواهد بود. لکن اگر باور و یقین مذهبی بتواند خود را برپایه ای دیگر جدا از جریان معرفتهای بشری متکی سازد این تأثیر پذیری به غایت مشکل بل محال است. پس باید به سراغ باورها و پذیرفتهها نیز رفت.

این نظریه راه علمی صریح (که چه باید کرد) در باب تکامل فقه و اجتهاد در مقابل ما نمی گذارد. تنها به ما می گوید اطلاعات دین شناسی متأثر از عوامل بیرونی است (از زمان و عصر او و علوم و دانشهای دیگر). اما چه باید کرد تا اجتهاد و دین شناسی ما کامل تر شود؟ او در اینجا کاملاً ساکت است اگر هم به طور غیرمستقیم القا کند که مجتهد و دین شناس باید از علوم و دانشهای دیگر باخبر شود و از جزمیت رأی خویش بپرهیزد اولاً صریح نیست. ثانياً با توجه به نظریه دیگر مؤلف که «باید از است بر نمی خیزد و منطقاً از گزاره های توصیفی نمی توان گزاره های دستوری بیرون کشید».

چگونه از آن توصیفها می توان نتیجه گرفت که و هر دین شناس و مجتهد باید چنین کند؟ به نظر می رسد مؤلف محترم که سخن خویش را در سه بخش توصیف تبیین و توصیه می کند متوجه این نکته نبوده است که مساله توصیه زایش منطقی با توصیف و تبیین ندارد و بنای تئوریک توصیه خویش را بیان نکردند.

ثالثاً مؤلف محترم بیان میکنند که در عالم واقع و معرفت یکی از جریانهای معرفتی این است که فهم ما از دین نوشونده، مستمر و متأثر از عوامل بیرون است در حقیقت این نظریه بیان می کند که ما چه بخواهیم و چه نخواهیم عالم دین شناسی چنین است و چنین خواهد شد پس برای اینکه بدانیم چه باید بکنیم و چه راهی برای کمال پیش گیریم حقیقتاً از دل این نظریه بیرون می آید و پاسخ مسکوت گذاشته شده است. البته انکار نمی کنیم که بحثهای تئوریک خود مقدمه ای بر ره آوردهای گویا و ملموس این مساله است و نقسی بسزا در این زمینه دارد که به آن نقش اشاره شده است.

### نقش دقت و بی دقتی در اختلاف فتاوی

در پاسخ به این سوال در خور دقت که رازه اختلاف فتواها و فهمای دین شناسان و مجتهدین چیست گفته شده است که دقت و بی دقتی است. یعنی ممکن است مجتهد و دین شناسی دقت کند و دیگری آن دقت را نداشته باشد و بالعکس. از اینجا اختلاف فهم و فتوی شروع می شود.<sup>۱</sup>

این سخن را انکار نمی کنم ولی نیازمند به توضیحاتی است.

اولاً مفهوم دقت و بی دقتی مفهومی دقیق نیست یعنی واقعاً نمی توان بخوبی روشن ساخت که معیار دقت چیست، و از کجا تشخیص دهیم که فلانی دقت کرده است و فلانی دقت نکرده است؟

ثانیاً دقت و بی دقتی که در برداشت و اختلاف فهم دین دخالت دارد، خود مؤید سخن صاحب قبض و بسط است زیرا این دو (دقت و بی دقتی) پدیده های بیرونی و غیردینی است. مانند نیازهای اقتصادی و سایر معرفتهای بشری و علوم ...

ثالثاً دقت و بی دقتی از چه چیز به وجود می آید؟ آیا واقعاً نمی توان گفت اطلاعات و معلومات دیگر شخص و همینطور نیازهایش و طرز معیشیش موجب دقت در فلان مساله شده است و دیگری که آن را ندارد، موجب بی دقتی شده است و بالعکس؟

۱- صادق لاریجانی - معرفت دینی

## دین و شریعت صامت و منفعل نیست بلکه فعال و گویاست.

به نظر نگارنده در تمام این نظریات نقض عمده ای وجود دارد که در هماهنگی دین و تأثر آن از ملیتها، علوم و دانشهای دیگر و.. تنها جنبه انفعالی دین در نظر گرفته شده است. یعنی گفته اند دینی طرح می شود و سپس در برداشت دین است که اشخاص متأثر از خیلی چیزها هستند در نتیجه فهم از دین هم متفاوت خواهد شد. در حالی که به گمان ما خود دین به هنگام طرح نیز سعی خواهد کرد به ابزار بشری خود را نزدیک سازد. اگرچه بطور غیر مستقیم باشد. چاره ای جز این نخواهد بود و گفته ایم که در غیر این صورت اصلاً دین طرح نمی شود و آن را نمی پذیرد.

به زبان مردم سخن گفتن با تشبیهات ملموس مطلب را بیان کردن همان نزدیک شدن دین با دنیا و جهان ذهنی و فکری مردم است. (ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه) این همان جنبه فعال دین در نزدیکی با فهم مردم است.

آیا واقعاً دین یک آهن، چوب و یا پدیده صامت است که انسانها آن را با توجه به وضعیت خویش درمی یابند یا بالعکس دین نیز سعی می کند به فضای آنان نزدیک شود؟ البته صامت نیست در بیان دردها و آمال آنان خود را به آنان می رساند، به نظر می آید هر مکتب و هر سخن گویی چنین نباشد اما قرآن و دین چنین است. همدلی کردن و همزبانی نمودن و به دنیای مخاطبین نزدیک شدن کار انبیاء بوده است. نحن معاشر الانبیاء امرنا ان نکم الناس بقدر عتولهم. و بقول مولوی «پست گویم به اندازه عقل عیب نبود این کار رسول» علی (ع) نیز برای علوم خود حاملی پیدا نمی کند و سپس می گوید بلی حاملی پیدا می شود لکن در آخر الزمان<sup>۱</sup>. راز توفیق النبیاء نسبت به فلاسفه و.. همین بوده است.

---

<sup>۱</sup> - ها ان ههنا لعلمنا جما (و اشاره بیده الی صدره) لو اصبحت لقنا غیر مامون علیه... اللهم بلی لا تخلو الارض من قائم له بحجه. آه شوقا الی رویتهم انصرف یا کمیل. نهج البلاغه کلمات قصار - ۱۴۷ - عبده

بعبارتی دیگر ما می توانیم از خود پرسیم دین و شریعت و آیین چه هنگامی فهمیده می شود؟  
اولاً به زبان و لغات همان مردم باشد و در سطح افکار و آمال آنان خود را به حداقل ممکن همسو  
سازد.

ثانیاً بشر با ابزار و وسایلی که برای داوری و فهمیدن در اختیار دارد. آن را محک بزند و بفهمد و  
صحت و سقم آن را دریابد. اگر چنین نشود نه قابل فهم است و نه قابل داوری. پس این جریان دو  
سویه است از یک طرف دین فعال است و از طرف دیگر مخاطبین . فهم عمیقتر و بهتر. یعنی این  
همکاری دو سویه باشد، و الا آن آیین و یا مردم توفیقی در درک دین نخواهند داشت. چنانکه در  
گذشته گفته ایم باز هم تکرار می کنیم که این جریان دو سویه، یعنی از یک طرف دین خود را به  
ابزار و وسایل افراد بشر نزدیک می سازد و از طرف دیگر آحاد آدمی نیز با ابزار و وسایل خود آن را  
در می یابند. در اینجا است که فهم و برداشت بشری تحقق می پذیرد و اگر آیینی در نزدیک سازی  
خود به ابزار و وسایل تا حد ممکن کوتاهی کند به نظر ما گنگ و جامد است و توفیقی نخواهد  
داشت.

### **هر سخنی قابلیت عصری و نو شدن را ندارد.**

پرسش دیگر در خور تأمل وجود دارد که آیا هر سخنی قابلیت عصری شدن و نو بودن را دارد؟  
هر مکتب و هر کتاب و نوشته ای که عرضه شود آیا می تواند در پهنه تاریخ تفکر و عرصه اندیشه  
بشر مستمر باشد، نوشونده و عصری باشد؟

متأسفانه مؤلف محترم قبض و بسط به بیان این نکته نپرداخته است و ناقدین ایشان نیز به چنین  
پرسشی نرسیده اند و مطرح نکرده اند!



اگر پاسخ منفی است (که منفی است) راز آن چیست؟ چرا اخلاف ارسطو (نیکوماخوس) اشارات

ابن سینا، تاریخ طبری، بینوایان ویکتور هوگو، قانون افلاطون ... اینگونه نیست؟

چرا دین می تواند متناسب هر عصری به گونه ای فهمیده شود و باطل بودن آن یکسره اعلام

نمی گردد؟ آیا هر دینی چنین است؟ کلام دین به دلیل داشتن چه خصوصیتی به چنین وضعی

موصوف گشته است؟

## نمونه سوالات فصل ششم

- ۱- چند نمونه از اختلاف فتوای فقیهان را نام ببرید.
- ۲- بیان کنید که چرا فقیهان دچار اختلاف فتوی می‌شوند.
- ۳- چه نقدهایی بر نظریه‌ی قبض و بسط شریعت است.
- ۴- آیا هر سخن و معرفتی قابلیت عصری شدن را دارد.

## فصل هفتم

### اهداف آموزشی

در این فصل به تعریف اجتهاد پویا پرداخته شده است و بیان شده است که اجتهاد به سبک سنتی، کفایت نمی‌کند و به همین دلیل اجتهاد را برخی از متفکرین نوعی انقلاب دایمی در معارف اسلامی و فقهی معرفی کردند. البته به علاوه امر به معروف و نهی از منکر و مهاجرت یعنی همچون گذرگاهی آب این حوض را عوض می‌کند و نمی‌گذارد احکام اسلامی کهنه شود و به همین دلیل نظریه امام خمینی در عامل زمان و مکان در اجتهاد نوعی فعال ساختن اجتهاد تلقی شد و همین طور تأثیر ویژگی‌های معیشتی و اقتصادی عصر شارع در فهم سخنان معصومین (ع) مضافاً آنکه دین و احکام فقهی دچار تنگناهایی همچون قید مخاطب در زمان و مکان خاص و جمع حال و آینده می‌باشد از این جهت فعال کردن اجتهاد امری ضروری است.

## ضرورت ها و محدودیتها در اجتهاد پویا

احکام فقهی ناظر به زمان تأسیس و آینده است.

### هنر تو در تو بودن سخن

به گمان نگارنده، اولاً هر کتاب و آیینی به چنین وضعی، متّصف نخواهد شد. نه تنها کتاب قانون افلاطون و نیکوماخوس ارسطو و تاریخ طبری بل هر مکتبی مانند مکتب انسانیت فرانسیس بیکن و رواقیون و کلیون و... نوشونده در هر عصری و متناسب با هر عصر نیستند. البته ممکن است گفته شود هر سخن و مکتب و نوشته‌ای با تازه‌های هر علمی نسبتی برقرار می‌کند و آن دستاوردهای علمی یا آن را تأیید می‌کند یا تکذیب؟ طبیعتاً در ذهن خواننده‌ای که به علوم و دستاوردهای تازه آن آشنا باشد، نسبتی تازه با آن گفته‌ها و نوشته‌های پیشین ایجاد می‌کند.

ما منکر این اندازه ارتباط نیستیم ولی مدعای مؤلف محترم بس وسیع تر از این است که دین فهمیده می‌شود و معتقد است، متناسب با هر عصری مستمر و نوشونده است؟

همان پرسشهای پیشین تکرار می‌شود که برآستی جای آن در مجموعه نظریات مؤلف خالی است. بنظر می‌رسد این پویایی و استمرار و نوشوندگی فهم بر می‌گردد به نوع سخن و بیان، یعنی هر فکر و دین و نوشته قابلیت چنین استمرار ندارد. خود سخن و مکتب نیز باید تحمل چنان استمرار و تکامل و ترقی را داشته باشد. تو در تو بودن و لایه به لایه بودن سخن، هنری است که می‌تواند به آن سخن چنین پویایی و استمرار بدهد. قرآن کتابی است ژرف تو در تو و لایه لایه که در هر زمان و دوره‌ای پاره‌ای از آن لایه‌ها به کناری می‌رود و افقی تازه گشوده می‌شود. حجابی دریده می‌شود و چهره‌ای نو و تازه مشهود می‌گردد.

این تو در تو بودن نه به معنای ایهام شعر است که سخن چن پهلو و در نتیجه مبهم و بدون کارایی

باشد. این شعر حافظ را بنگرید :

مدعی گر نکند فهم سخن گو سره خشت

گو به معنای یکسره خام و نپخته با او سخن بگو یا گو به معنای مثل اینکه مدعی نمی فهمد و در

نزد او طلای ناب با خشت گویی یکی است. بلکه محتوا داشتن و معنای عمده ای را در برداشتن است.

فرض کنیم کسی بگوید : علی کثیرالرماد در خانه علی خاکستر زیاد است. هر کس به فرا خور فهم

خود لایه ای از آن را برمی دارد و مطلبی را درک می کند.

فهم اولیه این است که در خانه او حقیقتاً خاکستر فراوان است. دومی که اندکی تیز هوش تر است

می فهمد که دلیل آن پخت و پز زیاد است. سومی می فهمد که دلیل پخت و پز زیاد مهمان زیاد

است. و چهارمی می فهمد که او سخی است. اینها همه نظریه هایی درست است.

البته این مثال است و در باب مثال گفته اند از جهتی مطلب را نزدیک می کند و از جهتی دور.

این هنر قرآنی است. لذا در روایتی از پیامبر آمده است که چه بسا کسی حدیثی را برای دیگری

که از او بهتر می فهمد انتقال دهد.<sup>۱</sup> (نصراً.. امرء سمع مقالتي فبلغها ربّ حامل فقه الى من هو افقه منه -

زبق نقل اهل سنت).

به گمانم ادعای مؤلف محترم درباره هر دین و هر سخن است، ما می توانیم بگوییم استمرار و

پویندگی و نو شوندگی به معنای درست کلمه به قابلیت سخن و نوع پیام آن مکتب نیز برمی گردد و

نمی توان گفت هر دینی و یا کتاب دینی چنین قابلیت دارد. مثال شهید آیت .. مطهری و مرحوم

دکتر علی شریعتی در مورد قرآن که مانند طبیعت است ناظر به همین قابلیت است.

---

<sup>۱</sup> - اصول کافی - ج - ص ۴۰۳ این روایت در منابع اهل سنت نیز آمده است بنگرید به سنن ابن ماجه باب من بلغ علماً از ۵۲ و همینطور بنگرید به الاعلام بمناب الاسلام. ص ۲۱۹

شهید مطهری می گوید :

«قرآن کتابی است که از طرفی یک نوشته است، سخن است آن طوری که گلستان هم سخن است. شفای بوعلی هم سخن است، شاهنامه فردوسی هم سخن است. اما (قرآن) سخنی است که گوینده اش خدا است نه بشر، از این جهت مثل طبیعت است. قرآن خاصیت گلستان سعدی، شفای بوعلی و شاهنامه فردوسی ندارد. خاصیت طبیعت را دارد که در هر زمانی بشر موظف است روی آن تدبّر و تفکر کند و استفاده ببرد.»<sup>۱</sup>

همو می گوید :

موضوع چهارم مساله منابع اسلامی است، یعنی قابلیت عظیم و پایان ناپذیری منابع اسلامی در درجه اول قرآن کریم برای تحقیق و مطالعه است به طوری که هیچ دوره‌های از دوره‌ها را نمی توان آخرین دوره مطالعه قرآن بشمار آورد به گونه ای که بشر بتواند ادعا بکند که آنه در این کتاب بزرگ آسمانی است همه را کشف کرده و مجهولی را باقی نگذاشته است.<sup>۲</sup>

رکن چهارم مساله خاتمیت ، فیاضیت و پایان ناپذیری زمینه اجتهاد و استنباط است، جوشانی و تمام ناشدنی آن است، چیزی است که به موجب آن هر زمان تازه است.<sup>۳</sup>

دکتر علی شریعتی می گوید :

این عنصر ثابت مذهب است که هرگز تغییر نمی یابد، چنانچه طبیعت هیچ وقت تغییر پیدا نمی کند اما ما مسلمان هستیم باتکامل فلسفه، علم ، تمدن و فرهنگمان، شناختمان از توحید، جهان و انسان شناسی اسلام تکامل می یابد و باید هم بیاید. برای همین است که من باید توحید و قرآن را از فیلسوفی که در قرآن که در قرن دوم و سوم زندگی می کرده است بیشتر بفهمم. برای اینکه آن موقع

<sup>۱</sup> - خاتمیت مرتضی مطهری - ص ۱۵۱ - انتشارات صدرا - چاپ اول.

<sup>۲</sup> - همان به ترتیب ص ۱۷۵ - ۱۵۲

<sup>۳</sup> - همان - به ترتیب ص ۱۷۵ - ۱۵۲

کجا و انسان امروز کجا؟ وقتی که قرآن می گوید: خلق الانسان من علق، یک عالم قرن سوم کمتر می فهمد تا من که علوم روز را می شناسم.<sup>۱</sup>

ناگفته نماند نو شنودگی تنها در محدوده احکام فقهی نیست، در تفسیر، فقه و اصول فهم احادیث همیشه می توان نکات تازه ای استخراج کرد. به علاوه یک فقیه بسته به اینکه چه اندازه از ضروریات کلامی، اصول عقاید، تفسیر مطلع باشد و به ژرفایی و تازگی آن وقوف یابد می تواند در فهم فقهی و استخراج احکام، فهمی تازه تر و بهتر پیدا کند.

### **ناتوانی اجتهاد سنتی در اداره ی جهان مدرن**

**نظریه ی انقلاب دائمی در دین و احکام فقهی (اجتهاد- امر به معروف و نهی از منکر - مهاجرت)**

در مباحث گذشته گفته بودیم در اسلام، جهت ربط ثابتات دینی با متغیرات زمانی پدیده ای به نام اجتهاد پیش بینی شده است. اجتهاد یعنی احکام نیازمندیها حاجات جدید و تازه را بتوان از داخل اسلام بیرون کشید. می توان فرض کرد که اسلام روحی دارد و جسمی. و به تعبیر فلسفی ماده ای دارد و صورتی، و محتوایی دارد و شکلی. این روح در کالبد محیط خود وارد می شود و در نتیجه در همان جا محدود می شود. بنابراین اگر بتوان روح آن را تشخیص داد می توان در کالبد هر محیط و جامعه ای دمید و آن جامعه و محیط را زنده کرد و آن روح را نیز از قفس تنگ و سخت، محیطش و کالبد فرسوده اش نجات داد. تشخیص این مساله همان اجتهاد است که ضمناً پویایی و استمرار اسلام است.

تا بدین جا اندیشه ها و نظریاتی را در همین رابطه باز گفته ایم و ثابت نموده ایم که همان توجه به تفاهمی است که به هنگام درک دین تحقق می پذیرد. در این صورت مجتهدی باید سعی کند ابزار و وسایل بشری را در درک دین جدی بگیرد. چنانکه قبلاً گفتیم دین نیز در بیان خود سعی خواهد کرد

<sup>۱</sup> - زن مجموعه آثار ۲۱ - ص ۲۸۰ - چاپ اول

به دنیای مخاطبین خود نزدیک شود. انبیاء نیز چنین بوده اند. سخن معاشر الانبیاء امر نا ان نكلم الناس بقدر عقولهم. پس می گویم به انداز عقول این عیب نبود امیرالمومنین نیز برای علوم خود حاملی پیدا نمی کند و سپس می گوید بلی حاملی پیدا می شود، لکن در آخرالزمان.

همدلی کردن و همزبانی نمودن و به دنیای مخاطبین نزدیک شدن امری است ضروری و راه توفیق انبیا نسبت به فیلسوفان نیز همین بوده است.

رابط ثابت و متغییرات به زمانی دیگر نیز مطرح می شود و آن تبدیل شدن حرکت<sup>۱</sup> به نهاد<sup>۲</sup> براساس این نظریه هر حرکت و شور و جذبه که حالت تهاجم و تحرک و پویایی دارد پس از چندی به نهاد و نظام و موسسه که حالت تدافعی، ایستایی و بدون شور و جذبه است، تبدیل می شود. انقلابها به چنین سرنوشتی دچار می شوند. در ابتدا حرکت و شور و پر از جذبه اند و مردمی هستند بدون آنکه یک موسسه باشد، پس از چندی از حالت تهاجم به تدافع می افتند. ایستا و محافظه کار می شود. رهبران انقلابی نیز چنینند.<sup>۳</sup>

سخن عمده دکتر شریعتی در تشیع علوی و صفوی نیز همین است که تشیع علوی یک حرکت و انقلاب بود که در زمان صفویه به نهاد تبدیل شد و در نتیجه از حالت تهاجم به تدافع فرو افتاد و همین طور تسنن محمدی در مقایسه با تسنن اموی و اسلام امامت در مقایسه با اسلام خلافت<sup>۴</sup>.

امروز در میان جامعه شناسان نیز مطرح است که آیا جامعه به شکل حرکت اداره می شود بهتر است یا به شکل نهاد. فی المثل عزاداری امام حسین (ع) تاکنون یک حرکت بوده است، خود جوش

---

<sup>۱</sup> - Mouvement

<sup>۲</sup> - Institution

<sup>۳</sup> - بعنوان نمونه بنگرید به کتاب قلعه حیوانات از جورج اورول و متن انگلیسی آن animal farm این کتاب توسط محمد فیروز ترجمه شده است. انتشارات گلشانی ۱۳۶۲

<sup>۴</sup> - تشیع علوی و صفوی ص ۳۷-۶۰. حسینیه ارشاد و کتاب اجتهاد و نظریه انقلاب دائمی ص ۱۴ دکتر شریعتی با مقدمه سیدهادی خسروشاهی این نوشته در مجموعه آثار نیز چاپ شده است.



و متحرک، بدون آنکه رئیس و مسوول خاصی در میان باشد. جامعه شناسان برای این یکی پرکاری، زود به ثمر رسیدن، جذب و احساس مسئولیتی همگانی را از مزایا برمی شمردند و برای آن یکی نظم و انضباط را.

در هر صورت این مساله تشخیص هویت حرکت و نهاد است نه یک تعریف تمام عیار برای آن دو.

توین بی نیز در تداوم و انحطاط تمدنها به نظریه تهاجم و تدافع قائل است. وی می گوید هر تمدنی با تهاجم سرزنده است وقتی دشمن داشته باشد دائماً از خود سوال می کند، خود را بررسی می کند، در حرکت است و بی دشمن در خود فرو می رود. یعنی وقتی به اقتدار تمام رسید دشمن در خود فرو می رود یعنی وقتی به اقتدار تمام رسید و دشمنی نداشت در رفاه فرو می رود، رخوت و سستی او را فرا می گیرد و آنگاه حالت تدافعی و سرایشی او شروع می شود که نظریه او همان کلنجار است.

پرسشی که در اینجا مطرح است این است که آیا ممکن است اشخاص از حرکت به دام نهادی شدن نیفتند یا تمدنها و فکرها را از تهاجم به تدافع نیفتند.

توین بی می گوید: جبر تاریخ چنین است و فقط می توان تدافع را طولانی کرد<sup>۱</sup>.

نکته ای که قابل ذکر است، اینکه اصولاً مسائل و مطالب و قوانین علمی نقص پذیرند، می تواند کلی و همه گیر نباشد. به عکس قوانین فلسفی که یا همه جا صادق است و یا در هیچ جا، قوانین علمی می تواند در بعضی موارد صادق باشد و بعضی موارد دیگر برخلاف آن باشد. البته این مطلب برای خود بحثهایی فراوان می طلبد و در هر صورت ریشه کلیت و همگیر بودن قوانین علمی از کجاست؟

<sup>۱</sup> - اجتهاد و نظریه انقلاب دائمی - دکتر علی شریعتی ص ۲۳.

از استقرای ناقص یا تمثیل، ظنی است یا قطعی؟ واقع نما است یا قدرت زا؟ اینها پرسشهایی است عمیق و در عین حال دلکش و جالب.

دکتر شریعتی برای آنکه اسلام از حرکت به نهاد نیفتد و اصولاً روح اسلام در محدوده کالبد زمان و مکان گرفتار نشود نتیجتاً دچار رخوت و سکون و عقب ماندگی نشود، می گوید: اجتهاد امر به معروف و نهی از منکر و مهاجرت سه اصل اسلامی است که جلوی نهادی شدن اسلام را سد می کند و همیشه آن را انقلاب و متحرک نگاه می دارد. می گوید: اجتهاد در مساله ایدئولوژی و امر به معروف و نهی از منکر در نظام و روابط اجتماعی نمود دارد اما هجرت در سرنوشت قومی و ملی یا طبقاتی است و به صورت گروهی یا فردی انجام می شود.<sup>۱</sup>

او می گوید چگونه می توان مغز اسلام را به قلبش باز آورد و علوم اسلامی را از حالت قدیمه به در آورد و بر تارک زمان حال نشانند و ایمان مذهبی را از قالبهای سنتی و متحجر فعلیش آزاد کرد و بدان خود آگاهی و روشنایی علمی و منطقی عقلی داد.<sup>۲</sup>

بنابراین اجتهاد عامل بزرگ حرکت و حیات و نوسازی همیشگی فرهنگ و روح و نظام عملی و حقوق اسلام در طی ادوار متغیر و متحول زمان است.<sup>۳</sup>

اجتهاد چنین نقش حیاتی شگفتی را بر عهده دارد. نقش یک انقلاب دائمی را در فرهنگ اسلام. به این معنی است که می توان فهمید که چگونه خاتمیت پیامبر اسلام با تکامل تاریخی جامعه مسلمانان متناقض نیست.

زیرا اسلام با روح اجتهاد، در قالب یک عصر منجمد نمی شود. و در مرحله تاریخی معینی از جامعه خویش ثابت نمی ماند تا با تغییر و تکامل تاریخی جامعه ناهمساز گردد تا در نتیجه او برجای

---

<sup>۱</sup> - اجتهاد در نظریه انقلاب دائمی ص ۲۶

<sup>۲</sup> - همان - ص ۱۲

<sup>۳</sup> - همان - ص ۱۳

خود بماند و زمان بگذرد، بلکه وی نیز با روح اجتهاد در حرکت است. هم با اجتهاد فقهی خویش پا به پای نیازهای اجتماعی پیش می آید و هم با اجتهاد فکری در ذهن متحول و متکامل هر عصری تجلی نوینی دارد و برحسب قدرت فهمها و عمق احساسات و پیشرفت علوم ابعاد نوتر و بطون پنهانی تر آن نمودار می شود این تحول و تکامل دائمی و تجلیها و تلقیهای گوناگون با ثابت بودن حقیقت آن منافی نیست. چه طبیعت نیز یک حقیقت عینی ثابتی است و فهمیدن این نکته و رابطه با آن برقرار کردن نیاز انسان و پسند انسان طبیعت شناسی است که همواره در دگرگون شدن است. از طرفی انسانی نسبی و در حال تحول و تکامل<sup>۱</sup>.

در جواب اینکه آیا جامعه‌ای می تواند همیشه حالت تهاجمی را حفظ کند و به حالت نزولی تدافعی نیفتد؟ در اعتقاد اسلام بر مبنای سه اصل می توان انقلاب دائمی کرد. صعود دائمی منحنی ممکن نیست. این جبر تاریخ است و لکل ام اجل مسمی که در قرآن آمده است، شاید بدین معنی است که هر امت و هر ملتی دوره ای معینی دارد. هر فرد و هر جامعه و هر مکتبی عمری دارد و هیچ پدیده ای جاوید و ابدی نیست. اما در مسائلی شبیه به این تزی است به نام انقلاب دائمی که نشان می دهد چگونه می توان جامعه ای را که جبراً به حالت تدافعی و سکون می افتد به صورت مصنوعی و ارادی رهبری کرد و در انقلاب دائمی قرارش داد و به صورت انقلابهای پیاپی همواره تجدید حیاتش کرد. به این نحو است که می توان از سقوط منحنی تدافعی جامعه، جلوگیری کرد.

به نظر من در اسلام بعنوان ایدئولوژی بزرگترین عاملی که نشان می دهد جامعه از نظر علمی می تواند همیشه به خودش حالت تهاجمی بدهد مساله اجتهاد است. اجتهاد از لحاظ ایدئولوژی نوسازی فکری می کند و یک انقلاب فکری در زمان است زمان که هرگز توقف ندارد و نمی دانم

---

<sup>۱</sup> همان. ص. ۱۵

چرا امروز اجتهاد تنها در استنباط احکام فرعی محصور شده است. در حالی که معتقدم در فهمیدن قرآن و در تحلیل و شناخت و بررسی و نوع برداشت و تهیه معتقداتمان نیز همواره باید در اجتهاد باشیم. این اجتهاد مهم تر و قوی تری است، بخصوص که مسائل فقهی مسائل تخصصی است و واجب کفائی و لازم نیست که همه به دنبالش بروند، اما مسائل اعتقادی واجب عینی است و هر فردی باید عقاید خویش را شخصاً اجتهاد کند که هر کس عالم یا عامی باشد در مسائل اعتقادی نمی تواند تقلید کند بنابراین وقتی من خود به بررسی کردن و شناختن می پردازم به تفکر و اندیشیدن موظفم و باید منطقی و عقلی بیاندیشم و انتخاب کنم، اساساً اجتهاد در مسائل اعتقادی به معنی تغییر در حقایق نیست. بلکه تغییر در نوع تلقی عقاید است. یعنی هر روز بهتر فهمیدن و کامل تر برداشت کردن، هر روز بطنی تازه شکافتن و به عمقی تازه فرو رفتن، باین معنی اجتهاد یک انقلاب دائمی فکری در ایدئولوژی است.

۲- امر به معروف و نهی از منکر. مطلب دیگر امر به معروف و نهی از منکر است. در اصطلاح اولیه اسلامی و آن چنانکه پیامبر و علی (ع) می گفته اند و حسین انجام می داده است و مسلمانان می فهمیده اند نه جنبه فائتری که اکنون یافته است. کار حسین معنای امر به معروف و نهی از منکر است و رسالت و وظیفه عینی همه افراد. در جامعه اسلامی نه تنها علماء و شخصیت های رسمی سیاسی بلکه همه افراد توده، زبده، روشنفکر، بازاری و هرکسی مسئول امر به معروف و نهی از منکر است و این خودبه خود جامعه اسلامی را به حرکت و انقلاب دائمی و ساختن و خراب کردن همیشه در می آورد. در جامعه اسلامی هیچ کس نمی تواند در زندگیش حالت بی تفاوتی و بی طرفی داشته باشد، چون مسئول است. بنابراین می بینیم که در مسائل اجتماعی و در نظام اجتماعی امر به معروف و نهی از منکر

دو عامل مهم یعنی مذهب و اجتهاد را هم در اجتهاد برداشت فکری و تلقی عقلی و هم در نظام اجتماعی در انقلاب دائمی قرار می دهد.

۳- مهاجرت: اجتهاد در مساله ایدئولوژی قرار دارد و امر به معروف و نهی از منکر در نظام و روابط اجتماعی تجلی می یابد، اما هجرت در سرنوشت قومی و ملی یا طبقاتی است که به صورت گروهی یا فردی تحقق می پذیرد. مهاجرت در دو شکل انجام می گیرد. که یکی مهاجرت درونی و انفسی است و یکی مهاجرت بیرونی و آفاقی است.<sup>۱</sup>

این نظریه ضمن پذیرفتن تکامل فهمها چنانکه در نظریه قبض و بسط و در نظریه شهید مطهری آمده است موضوع را معین کرده است. به این دلیل ابهامی ندارد. آنچنان که در نظریه قبض و بسط به دلیل فرق نهادن بین دین و معرفت دینی این ابهام مطرح شده بود. دیگر آنکه تشبیه به طبیعت از جهت صامت بودن کامل طبیعت درست نیست. زیرا گفتیم قرآن و هر سخن دینی خود نیز فعالانه به مردم نزدیک می شود (البته فقط از همین جهت و از جهت دیگر درست است یعنی یکی تشبیه کامل نیست)

نقش اجتهاد در میدن روح و حقیقت معنی به کالبدهای متغیر زمان، مورد قبول است. لکن نگارنده مردد است که آیا واقعاً انقلاب دائمی یک جامعه و شخص درست است؟ زیرا ساختن و تاسیس بالاخره با حرکت متفاوت است و لکن تعبیر هضم نشدن و درجا نزدن درست است که اجتهاد چنین نقشی را دارا است.

---

<sup>۱</sup> - همان - ص ۲۴ - ۲۶

در مورد امر به معروف و نهی از منکر می توان گفت حرکت و توفندگی در جامعه ایجاد می کند  
لکن خود نیازمند به اجتهاد است، یعنی وابسته به اینکه شما چگونه امر به معروف و نهی از منکر را  
توجیه می کنید.

اگر امر به معروف و نهی از منکر را در مقابل حاکمان جور واجب ندانید بلکه حرام بدانید و سعی  
شخص را هدر بدانید آیا امر به معروف و نهی از منکر را می تواند چنین نقشی را که مؤلف گفته  
است بازی کند؟ هرگز! رأی فیض کاشانی در المحجّم البیضاء که امر به معروف و نهی از منکر در  
مقابل حاکم جابر جایز نیست را مقایسه کنید با رأی غزالی که پسندیده می شمارد... و همین طور رأی  
امام خمینی در تحریر الوسیله را با دیگران<sup>۱</sup>. پس اجتهاد در امر به معروف و نهی از منکر نیز نقش  
کلیدی و اولیه دارد. دیگر اینکه آیا ممکن نیست امر به معروف و نهی از منکر نیز به نهاد تبدیل شود؟  
چنانکه تاریخ مسلمین آن را نشان می دهد. در ابتدا مسلمانان به طور خود جوش امر به معروف و نهی  
از منکر می کردند در عصر پیامبر و خلفاء راشدین و سپس به تدریج همین امر به دایره حسبه و  
احتساب کشید که از پویایی و تحرک ایستاد و اصولاً به ضد خویش مبدل گشت.

محتسب شیخ شد و فسق خود از یاد برد

قصه ماست که در هر سر بازار بماند (حافظ)

---

<sup>۱</sup> - امام خمینی در تحریر الوسیله می گوید: امر به معروف و نهی از منکر با احتمال تاثیر، واجب کفایی است و با علم و اطمینان به عدم تاثیر واجب  
نیست. (مساله ۹-۱۰) ص ۴۶۷ توجه شود که واجب نبودن با جایز نبودن که در فتوای فیض کاشانی است فرق دارد و اگر رفت و آمد علما موجب  
تقویت ظالمین و یا هتک حرمت علما و سوء ظن به آنان می شود. حرام است. ص ۴۷۷.  
بنگرید به تحریر الوسیله - کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر. موسسه مطبوعاتی دارالعلم ج ۱.

جالب آنکه مؤلف خود پذیرفته است که امر به معروف و نهی از منکر اکنون شکل فانتزی و تخیلی به خود گرفته است. امر به معروف و نهی از منکری که مرادوست به خود آنی است که مسلمانان اولیه و حسین و علی می فهمیدند.<sup>۱</sup>

به این ترتیب باور دارد که امر به معروف و نهی از منکر ممکن است بد فهمیده شود و خود نیازمند اجتهاد است.

ثالثاً امر به معروف در هر عصر می تواند به شیوه ای زنده و یا گذشته و قدیمی عرضه شود، این نیازمند اجتهاد است. در گذشته بیشتر زبانی و فیزیکی بوده است. امروز با وجود تئاتر و تلویزیون، سینما، داستان، رمان و اصولاً با شیوه های دیگر که زداینده تبهکاری و فساد است می توان امر به معروف کرد، مثلاً پرکردن بیکاری و ساعات فراغت با مشغولیات سالم راههای صحیح مبارزه با منکرات است، پس در تحرک و پویایی امر به معروف و نهی از منکر نیازمند اجتهاد هستیم.

### **بندهایی که ممکن است بر زبان دین باشد**

یک سلسله بندها و قیود بر کلام و سخن دین وارد می شود که از آن ناحیه محدودیتهایی نیز احساس می شود. این بندها گوناگون و متنوع اند، مثلاً مانند به زبان خاصی فی المثل به زبان عربی سخن گفتن، نوع مخاطب و مهم تر از همه ویژگیهای محیطی و اجتماعی و اقتصادی. و برای آیندگان بودن و ...

وقتی به زبان خاصی سخن گفته می شود باید خود را با قواعد و گرامر آن زبان تطبیق داد و دیگر آنکه در زبان مراد خود باید ابزار شناخته شده زبانی آن زبان را به کمک گرفت. تصورات، مثالها، کنایه ها، استعارات، تشبیهات، در هر زبان در بیان عواطف و احساسات به مدد شخص می آید و هر

---

<sup>۱</sup> - همان - ص ۲۵ - دکتر علی شریعتی

شخص در بیان اندیشه و احساس و عواطف خویش باید خود را هماهنگ با همین مرزها و حدود زبانی قرار دهد.

در عصر جاهلی در زبان عرب، برای شمشیر و شراب چقدر الفاظ مترادف وجود داشت؟ هیچ کس در وصف احساس و اندیشه خویش در بیان شراب و شمشیر و جنگ و غارت کم نمی آورد. به ویژه اگر بپذیریم که همه مترادفها یک معنی را بیان نمی کند، بل هر کدام در بیان ویژگی خاصی یک شکل و حالتی از آن معنی کلی است. فی المثل دو واژه بشر و انسان، که اولی به پوست کم موی انسان ناظر است و دومی به انس و یا نسیان آدمی. در هر صورت بدا به حال کسی که از گل و ریاحین و زمزمه جویبار و ترنم بلبل و یا از زیبایی برف و اندام سفید درخت سخن می گفت، آیا واقعاً چنین کسی در آن زبان (زبان جاهلی عرب) به راحتی می توانست مقصود خود را بیان کند؟ و می توانست صریح و راحت اندیشه خویش را انتقال دهد؟ هرگز، او بناچار باید خود را در قالب تصورات و تشبیهات و .. آن زبان هماهنگ کند و بدین ترتیب خواه ناخواه محدودیتی در گفتار او پیدا خواهد شد. برآستی سخن خدای بزرگ و بندگان برتر او با انبوهی از اندیشه های سترگ و آیا در جامعه آن زبان به محدودیتهایی نایل نمی شود؟ در اینجا هر زبانی باشد به دلیل بشری بودن محدودیتهایی را بر شارع ایجاد می کند. چنانکه تأویل نیز به نوعی بیان کننده همین معنی است. جالب است که بدانیم به نظر علامه طباطبایی تأویل در کل قرآن وجود دارد و این به معنی فرود آمدن سخن در قالب زبانی شناخته شده بشری نیست. بنابراین تأویل هر چیزی حقیقتی است که آن چیز از آن سرچشمه می گیرد و آن چیز به نحوی تحقق دهنده و حامل و نشانه اوست. چنانکه صاحب تأویل زنده تأویل است و ظهور تأویل با صاحب تأویل است. این معنی در قرآن مجید نیز جاری است. زیرا این کتاب مقدس از یک رشته حقایق و معنویات سرچشمه می گیرد که از قید ماده و جسمانیت آزاد و از مرحله حس و



محسوس بالاتر و از قالب الفاظ و عبارات که محصول زندگی مادی ماست بسی وسیع تر است. این حقایق و معنویات برحسب حقیقت در قالب بیان لفظی نمی گنجد تنها کاری که از ساخت غیب شده این است که با این الفاظ به جهان بشریت هشدار می دهد که با ظواهر اعتقادات حقه و اعمال صالحه خودشان را مستعد ملائک سعادت می بکنند که جز اینکه با مشاهده و عیان درک کنند، راهی ندارد، در روز قیامت و ملاقات با خداست که این حقایق به طور کامل روشن و هویدا می شود. چنانکه دو آیه سوره اعراف و آیه سوره یونس به این معنی دلالت داشتند<sup>۱</sup>. پس تأویل قرآن حقیقت یا حقایقی است که در ام الكتاب پیش خداست و از مختصات غیب است<sup>۲</sup>. چنانکه پیداست آیات کریمه برای قرآن دو مقام اثبات می کند. مقام کتاب مکنون که از مس، مس کننده ای مصون است و مقام تنزیل که برای مردم قابل فهم است<sup>۳</sup>.

### قید و بند مخاطب

یکی دیگر از آن قیدها مخاطب است، بسته به اینکه مخاطب چه کسی است و درک و فهم اندیشه او چیست؟ سخن هر گوینده بزرگ دچار تنگنایهای مخصوص خود می شود. بعبارتی مخاطب سخن گوینده را نیز جهت می دهد. در روایات آمده است پیامبر را با سلمان مجلسی مخصوص بود. یا اگر باذر آن چه را که در قلب سلمان وجود داشت می فهمد او را می کشت. لوعلم ابوذر ما فی قلب سلمان لقتله<sup>۴</sup>. به این ترتیب درمی یابیم که به وسیله نوع مخاطب سخن هر گوینده بزرگ دچار تنگنایهای مخصوص به خود می شود. بعبارتی مخاطب سخن گوینده را نیز جهت می دهد آن چنانکه

<sup>۱</sup> - قرآن در اسلام - سید محمد حسین طباطبائی - ص ۵۷ انتشارات طالع - مشهد

<sup>۲</sup> - قرآن در اسلام - سید محمد حسین طباطبائی - ص ۵۷ - انتشارات طالع - مشهد.

<sup>۳</sup> - همان - ص ۵۸

<sup>۴</sup> - سفینه البحار - ماده ذرّ

در روایات آمده است<sup>۱</sup>. این روایات می‌رساند که پیامبر بسیاری از سخنها را به سلمان می‌گفت ولیکن از گفتن به ابذر امتناع می‌کرد.

## جمع حال و آینده

یکی دیگر از آن بندها جمع بین حال و آینده است. اگر کسی برای حاضرین سخن بگوید همین طور ظرفیتهای موجود را می‌بیند و سخن می‌گوید. حال اگر کسی بخواهد هم برای حاضرین سخن بگوید و هم برای آیندگان که عالم تر، فهمیده تر و پیچیده ترند، آیا در اینجا زبان او دچار یک سلسله بندها و قیود نمی‌شود؟

حال بنگرید به شارع که هم در پی حلّ معضل اجتماعی و فردی این جامعه در این زمان و مکان خاص است و هم ناظر به آیندگان است که بهتر می‌فهمند و مشکل تر و پیچیده تر زندگی می‌کنند و تغییراتی پی در پی در زمانشان صورت می‌گیرد (و اینک او همه اینها را نیز می‌داند). براستی او چگونه می‌تواند این دو را جمع کند؟ انصافاً جمع شگرف و عظیمی خواهد بود و دریافت مخاطبین نیز سخت و صعب و مشکل.

## تأثیر زمان و مکان در اجتهاد

ویژگیهای معیشتی و اجتماعی عصر پیامبر و معصومین (شارع) همچون قرینه‌ی

حالی و مقاله در فهم دین و احکام فقهی مؤثر است.

یکی دیگر از آن بندها، ویژگیهای محیطی، اقتصادی و اجتماعی عصر اوست. یعنی وقتی شارع در مورد حلّ یک معضل اجتماعی و چگونگی اداره زندگی فردی و اجتماعی جامعه‌ای سخن می‌گوید قطعاً آن واقع خود را بر همه افکار و اندیشه‌ی شارع تحمیل می‌کند و بندی می‌شود بر زبان و فکر و هدف او. او فعلاً باید این واقعه خاص را حل کند و برای این جامعه حاضر سخن بگوید،

۱- سفینه البحار - ماده ذرّ

پس اینها قیدی است در بیان همه مقصود و فکر او. و از طرفی تفسیری نیز بر شخصیت و منش و هدف او. بندها تفسیر کننده هدف و منش و فکر هر گوینده نیز است. بسته به اینکه شخص با بند و قید چگونه برخورد می کند، چطور گره گشایی می کند، شخصیت او نیز تفسیر می شود و در واقع در آن آینه منعکس می شود.

بنابراین هر شخص به هنگام مطالعه منش، شخصیت، فکر و ایده آل هر گوینده ای، باید بفهمد او در چه فرهنگ و محیط اقتصادی و اجتماعی، و در میان چه مخاطبینی سخن گفته است. در این صورت بهتر او را می فهمد و درک می کند و اگر به این خصایص و ویژگیهای او توجه نکند البته آن گوینده را به درستی نخواهد شناخت.

توجه به این مفسرها، در سخن و کلام علمای پیشین ما نیز وجود دارد لکن سطحی تر و نازل تر از آنچه که گفته ایم.

علمای اصول و فقه پیشین ما در فهم سخن معصومین گفته اند که یک سلسله قراین حالیه، مقالیه سخن آنان را تفسیر می کند.

در بحثهای خویش به این مطلب توجه کرده بودند که گاه سخنی از معصوم نقل می شود که از نظر سند و متن درست است، لکن در آن مجلس عده ای مخالف وجود داشتند و امام در شرائط تقیّه این سخن را گفته بودند و می خواستند خود را لو ندهند و موافق جلوه دهند، پس آن سخن به تعادل و تراجیح یکی از مرجحات مخالفت با اهل سنت است، یعنی موافق با عامّه نباشد.

فی المثل می دانیم که میان شیعه و سنی در موقع غروب آفتاب اختلاف نظر است، اهل سنت عموماً براین نظرند که پنهان شدن آفتاب از افق، غروب است و این در حالی است که هوا کمی

روشن است. شیعه عموماً معتقد است که آفتاب باید کاملاً از افق آن منطقه بگذرد و سرخی سمت شرق آسمان آن منطقه ناپدید شود (ذهاب حمزه مشرقیه).

در روایات نشانه هایی برای آن شمرده اند از جمله آنکه ستاره را در آسمان بیابی<sup>۱</sup>، و این در حالی است که روایاتی موافق اهل سنت نیز از امامان معصوم صادر شده است<sup>۲</sup>. مرحوم شیخ مرتضی انصاری در فرائد الاصول معروف به رسائل که یک کتاب اصولی درسی حوزه هاست با طرح این مبحث می گوید: آن روایاتی که موافق نظر اهل سنت است در شرایط تقیه گفته شد لذا حجت نیست. و به مدلول واقعی آن نمی توان حمل کرد و مراد واقعی گوینده نیست<sup>۳</sup>.

در حلیت نکاح متعه شیعه وفاق نظر داد و اهل سنت در حرمت آن. این در حالیست که در پاره‌ای از روایات از آن بسیار تشویق شده است. شهید مطهری می فرماید: آن روایات در مخالفت اهل سنت گفته شد، چرا که در شرایط تقیه گفته می شد تا اصل نکاح موقت باقی بماند و در حکومت مخالفان محو نشود و بکلی از بین نرود<sup>۴</sup>. آن روایات به معنای تشویق به ذواقیت و متعه بسیار در هر شرایط نیست.

گاه سیاق کلام و جملات و تناسب و هماهنگی حکم و موضوع سخن را تفسیر می کند. فی المثل اگر برای حکمی گفته شود که تا انجام ندهد ثواب نمی برد و برای کار دیگر گفته می شود که اگر انجام ندهد خشم خدا در آن است. برای کار دیگر گفته می شود برای انجام دهنده آن ثوابی عظیم است.

<sup>۱</sup> - وسائل الشیعه - ج ۴ - باب ۵۲ - ص ۸۹

<sup>۲</sup> - همان - ج ۴ - ص ۹۰

<sup>۳</sup> - رسائل یا فرائد الاصول - ج ۱ - ص ۳۴۶ - ۳۴۹ - با تعلیق عداله نورانیخ موسسه نشر اسلامی

<sup>۴</sup> - نظام حقوق زن در اسلام - مرتضی مطهری - ص ۶۰ - ۶۳. انتشارات صدرا چاپ نهم

در اینجا با توجه به به نوع سخن و تناسب حکم (ثواب یا عقاب است) با موضوع (فعل خاص) می توانیم تشخیص دهیم اولی مکروه است یا مباح است. دومی واجب و سومی مستحب است. پس تناسب حکم و موضوع و سیاق کلام نیز می تواند مفسر سخن باشند و مراد واقعی گوینده را روشن سازند. گاه یک واقعه اجتماعی یا فردی نیز می تواند مراد واقعی گوینده را کشف کند.

فی المثل:

در پاره ای از روایات از روزه گرفتن در عاشورای محرم تمجید شده است و در پاره ای دیگر از روایات نهی شده است، مرحوم سیدبن طاووس در اقبال و مرحوم شیخ حرّ عاملی پس از آوردن روایات موافق و مخالف می گویند:

روایات موافق قبل از شهادت حسین (ع) بود که اصولاً روزه گرفتن مستحب است. رسم عرب در اعیاد این بود که غذا نمی خوردند و شارع نیز به آن جهت الهی و عبادی داده است، پس از کشتن حسین (ع) بنی امیه به عنوان روز پیروزی خود نیز تلقی کردند و روزه را در آن روز تشویق کردند، لذا پیشوایان معصوم ما در مبارزه با فرهنگ بنی امیه و یادآوری فاجعه قتل حسین (ع) با جشن گرفتن و بعبارتی روزه گرفتن در عاشورا مبارزه کردند و از آن نهی کردند<sup>۱</sup> به همین مناسبت عده ای از فقهای شیعه حکم به حرمت و عده ای حکم به کراهت روزه روز عاشورا دادند.

پس یک واقعه اجتماعی نیز می تواند بیان کننده مراد واقعی گوینده باشد و بعبارتی مقصود و مراد او را تفسیر کند و هدف او را کشف کند.

تا بدینجا دیده ایم که در نزد علمای ما این سخن مقبول و پذیرفته بوده است که گاه سخن را چیزی نه از جنس خودش تفسیر می کند. تقیه نوع مخاطب یک واقعه، تناسب حکم و موضوع و

۱- وسایل الشیعه- ج کتاب الصوم- ص ۲۳۷-۲۴۲- اقبال- سیدرضی الدین علی بن طاووس - مخلوط

بعبارتی دیگر شارع ممکن است سخن بگوید و ظاهر سخن چیزی باشد در حالی که مراد ظاهر این سخن نیست و وقایع دیگر سخن او را تفسیر می کند. و از آنجا پی به مراد واقعی او می بریم.

### گاه مدلول واقعی سخن برخلاف ظاهر آن است

حال براستی، اگر همه جا ما مأذون نیستیم که سخن شارع را به ظاهر الفاظ حمل کنیم بل باید در ورای آن با یک سلسله علائم و نشانه ها به جستجوی مراد واقعی بپردازیم، آیا آن علائم می تواند ویژگیهای اقتصادی و اجتماعی نیز باشد؟ به نظر ما ویژگیهای اقتصادی و اجتماعی نیز می تواند مانند سایر علائم و قرائن مزبور همچون قرائن مقالیه و حالیه، سخن شارع را تفسیر کند و گاه از ظاهر سخن عدول کرد و در ورای آن به مدلول واقعی و مراد حقیقی او پی ببریم.

اولین بار مرحوم شیخ محمد جواد مغنیه به این نکته اشاره کردند<sup>۱</sup> و مرحوم شهید صدر از آن استقبال کردند. چنانکه خود می گوید: باآنکه من اکنون درباره فهم اجتماعی نص با احتیاط سخن می گویم. باز هم ایمان دارم که قاعده ای که استاد محقق ما مغنیه برای این موضوع وضع کرده است گره بزرگی را در فقه می گشاید.<sup>۲</sup>

مرحوم مغنیه در توضیح مراد خود در کتابش فقه الامام الصادق (ع) در چندین جا از اصل خود یاد کرد و برای آن مثالهای مکرر زده است.

او می گوید در روایتی از معصوم آمده است لاذکاه الابدید (حیوان) تذکيه (ذبح شرعی) نمی شود مگر با آهن وی می افزاید وی می افزاید بواسطه این روایت که کلمه آهن در آن بوده است فقهای ما کشتن و ذبح شرعی حیوان را تنها با آلت برنده آهنین جایزه شمردند و وسایل و آلاتی که از جنس آهن نباشد، ولو بسیار تیز و برنده باشد، کشتن شرعی نخواهد بود. لذا کشتن با وسایل تیزی که

<sup>۱</sup> - فقه لامام الصادق (ع) - ج ۶ آخرین بخش کتاب.

<sup>۲</sup> - همراه با تحول اجتهاد - سید محمد باقر صدر - ترجمه اکبر نبوت انتشارات روزبه - چاپ ۱۳۵۶

از جنس روی، مس، سرب و حتی شیشه یا هر جنس دیگر باشد شرعی نخواهد بود (حتی در مورد استیل نیز پاره ای از فقها زمانی به جواز آن حکم کرده اند که آن را از آهن دانسته اند)<sup>۱</sup>

باری او می گوید در اینجا ما نباید تنها به ظاهر سخن شارع اکتفا کرده و به کلمه حدید بچسبیم و مراد واقعی شارع را همان بدانیم. شارع در چه عصری می زیستف و ویژگیهای اقتصادی و معیشتی و اجتماعی عصر او چه بوده است که بسان قرینۀ لفظیه و حالیه سخن او را تفسیر می کنیم و آنگاه به مراد حقیقی او پی می بریم.

شارع در عصری زندگی می کرده است که در آن عصر هیچ وسیله تیزی جز آهن گاه سنگ یا شیشه پیدا نمی شده است این وسایل پیش از آنکه حیوان را بکشد او را خفه می کرده است، لذا شارع گفته است: تذکیه و کشتن شرعی انجام نمی شود مگر به وسیله آهن، و لفظ آهن را شارع در حقیقت برای تعیین مصداق به کار برده است، و ما وقتی به آن عصر نگاه می کنیم درمی یابیم که تنها وسایل تیز و برنده و وسایل آهنین بوده است.<sup>۲</sup>

مثالی دیگر در روایات ما آمده است که لاسبق الا فی نصل او خف او حاضر.

شرط بندی جایز نیست مگر در ابزار و آلات جنگی آهنین از قبیل تیر، کمال، نیزه، شمشیر، زوبین ... و روی شتر، فیل، اسب، استر و الاغ سواری.

ما نباید به همین الفاظ که در سخن شارع آمده است، بسنده کنیم و آن را مراد واقعی شارع بدانیم. در حقیقت مراد واقعی شارع هر بازاری است که در جنگ و دفاع و بیکار انجام می شود و شرط بندی در آن جایز است. چون در عصر شارع اینها ابزار و بازیهای بودند که در جنگ رواج داشته و انجام می شده است. شارع تعیین مصداق کرده است چون در درجه اول با مخاطبین عصر

<sup>۱</sup> - بعنوان نمونه بنگرید به تکمله المنهاج - آیه اله ابوالقاسم خوئی.

<sup>۲</sup> - فقه الامام الصادق (ع) ج ۶ - کتاب السبق و الرمايه ص ۲۲۵ - ۲۲۶

خود سخن می گوید و باید برای آنان تعیین تکلیف کند این سلاحها و بازیها را نام برده است. لذا باید امروز بازیهایی چون قایق سواری، موتور سواری، ماشین و هواپیمایی، تیراندازی و... نام ببریم، نه از خرسوار، شمشیرزنی و قاطر سواری و مانند اینها. وقتی ما ویژگی های عصر شارع را از نظر می گذاریم و می بینیم که در آن عصر بازیهای فراوان دیگر نیز بوده است. از قبیل شنا، کشتی، دو، وزنه برداری،... همه ورزشها را کنار هم می گذاریم می بینیم آن سه (خف- نصل- حاضر) هیچ امتیازی از آن دیگرها ندارد، مگر همان خصیصه رواج در رزم و پیکار و کاربرد آن در دفاع و جنگ<sup>۱</sup>.

این جانب در کتابش مبانی فقهی سبق و سرمایه یا گروبندی در مسابقات ورزشی را مفصلاً بحث کرده و نظریات فقهای شیعه و مذاهب اربعه اهل سنت را آورده است و با استفاده از همین اصل (قرینه و ویژگیهای اجتماعی و اقتصادی عصر شارع) این نظریه را مبرهن و ثابت کرده ام که مراد شارع هر بازی وسیله ای است که در جنگ و پیکار رواج داشته و انجام می شده است.

و در همانجا از ماده ۶۵۵ قانون مدنی انتقاد کرده ام و به قوای مقننه کشور جمهوری اسلامی ایران پیشنهاد داده ام که آن قانون را عوض کنند و آن را به بازیهایی که در پیکار و رزم شیوع دارد و قابل استفاده است تغییر بدهد. البته ناگفته نماند که در آن کتاب در ارتباط با همین موضوع از قانون جزا نقادیهایی هم شده است که خوانندگان را به آن ارجاع می دهیم<sup>۲</sup>.

در این مورد مثالهای دیگری هست که از جمله می توان به مساله بلوغ اشاره کرد. اکثر قریب به اتفاق فقها در میزان بلوغ که منشاء بسیاری از تکالیف اجتماعی و فردی است. به سن شخص توجه کردند و گفته اند پسران در ۱۵ سالگی و دختران در ۹ سالگی به بلوغ می رسند. بگذریم از اینکه نوع

<sup>۱</sup> - همان - ج ۴ - ص ۲۲۵-۲۲۶ - کتاب السبق و الرمايه

<sup>۲</sup> - مبانی فقهی سبق و سرمایه (گروبندی در مسابقات ورزشی - حسن مبینی - انتشارات کیهان)



تشویش یا حداکثر توجه به ملاکهای دیگر از قبیل انبات الشعر الخشن و بلغ حلم - احتلام نیز در سخنانشان به چشم می‌خورند، یعنی می‌توان حدس زد که پاره‌ای از فقها هم به سن توجه داشتند و هم به دو نشانه دیگر که اگر هر کدام از آنان سبقت گرفت همان منشأ بلوغ است یا می‌توان حدس دیگری زد که به اجتماع سه نشانه می‌شد.

با این همه در میان فقهای اخیر مسأله سن مهمتر از دو نشانه دیگر است و جالب آنکه در روایات ما هر سه نشانه آمده است. لکن در تفسیر و استنباط روایات می‌توان گفت اگر به سن اشاره شده در حقیقت تعیین مصداق است. یعنی در جامعه آن روز عربستان که منطقه‌ای گرمسیر بوده است امام برای مردم خود مصداقاً معلوم می‌نماید که در اینجا آن نشانه (احتلام و رویش موی در ظاهر) در سن ۱۵ سالگی محقق می‌شود. نه اینکه خود سن موضوعیت داشته باشد.

چنین استنباطی با توجه به ویژگیهای اجتماعی و اقتصادی عصر شارع به وقوع می‌پیوندد و می‌بینیم چگونه در تفسیر سخن معصوم مؤثر است. نگارنده در مورد بلوغ نگارنده مقاله‌ای

نگاشته است که در یکی از مجلات چاپ شده است و مفصلاً موارد مربوطه را توضیح داده ام.<sup>۱</sup>

یکی دیگر از موضوعات مهم فقهی مسأله احتکار است. در روایات ما احتکار عملی زشت شمرده شده است المحتکر ملعون و الجالب مرزوق. احتکار به معنای نگه داشتن کالایی تا آن کالا کمیاب شود و سپس به قیمت افزون‌تر به فروش برسد. این عمل نزد بسیاری از فقها حرام شمرده شده است و نزد کمی دیگر از فقها مکروه. سوال دیگر آن است که آیا احتکار هر کالایی حرام است؟ پاسخ آن است که در روایات هفت کالا بر شمرده شده است. گندم، جو، کشمش، خرما، نمک، روغن، روغن چراغ. فقهای ما نیز در پرتو این روایات که اسامی کالاهای ممنوع الاحتکار را آورده است در

<sup>۱</sup> - کیهان هوایی - شماره ۱۱۰۰ - ۶ مهر ۱۳۷۳ - حسن مبینی

استنباطات فقهی خود به همین هفت کالا اشاره کرده‌اند. این فتاوی از فقهای پیشین چندان بعید نمی‌نماید شایان توجه است که فقهای اخیر ما نیز به همین هفت کالا اشاره کردند در حالیکه عصر و زمان آنها بکلی دگرگون شده و آن کالاها دیگر زمینه احتکار ندارد مگر پاره ای کوچک از آن هفت مورد از قبیل گندم. حال این مساله را دقت کنید که عیب کار در اینگونه استنباطات در کجاست و راز زنده بودن فتاوی در کجاست؟ به نظر نگارنده در توجه نکردن به ویژگیهای اجتماعی و اقتصادی عصر شارع، شارع در عصر و زمانی زندگی می کرده است که اساس زندگی مردم بر همین هفت کالا می چرخیده است. چون مخاطب اولیه او مردمان زمان او هستند، لذا باید ابتدا مسائل مورد ابتلاء و ملموس زمان آنان را چاره جوئی کند. بدین روی تعیین مصداق می کند. از مسائل حاضر آنان نام می برد، پس حل مشکلات ملموس و حاضر آنان می پردازد.

ما نباید در مساله احتکار به همان اقلامی که در لسان شارع آمده است اکتفا کنیم و فکر کنیم که هدف درباره احتمار همین است. در این صورت البته روح استمرار و پایداری احکام اسلام را سلب کرده ایم.

اینجانب آراء پاره ای از فقهای معاصر را در باب احتکار مشاهده کرده است و دیده است که ایشان در این باره نظر مورد اشاره ما را دارند و که احتکار هر کالایی را که در زندگی عموم مردم نقش اساسی داشته باشد ممنوع دانسته اند. لکن یک اصل در آن استنباطات فراموش و مغفول افتاده است و آن عبارت است از اصلی که بتوان اینگونه استنباطات را به نحو کلی و گسترده اجرا کرد.

به نظر نگارنده هیچ اصلی مقوم تر از اصل توجه به ویژگیهای اجتماعی و اقتصادی عصر شارع این چنین کارساز نخواهد بود. از این اصل می توان بعنوان یک قاعده، تمام ابواب فقهی را متأثر ساخت بعنوان مثال، طهارت و نجاست اهل کتاب حرمت مجسمه سازی که در عصر شارع به دلیل

گسترده‌گی بت پرستی هر عمل و فعلی که زمینه بت تراشی و بت پرستی بود، شارع با آن مبارزه می کرد از جمله مجسمه سازی و پیکر تراشی پس حرمت مجسمه سازی ناظر به وضعیت چنین جامعه ای بود و اینکه که آن زمینه وجود ندارد و بت پرستی حضور ندارد، چه جای حرکت پیکر تراشی و خرید و فروش آن؟<sup>۱</sup>

مثال دیگر مسافت مسافرت برای قصر نماز و روزه است که مسافت پیموده شده با برید یعنی چار در یک روز یا چهار فرسخی انجام می شد.<sup>۲</sup>

شهید مطهری در این زمینه فرموده اند: در قدیم می گفتند سفر چهار فرسخی سفر است ولی امروز که شرایط تغییر کرده این شبهه پیش می آید. که چرا سفر چهار فرسخ باشد؟ البته این یک مساله صددرصد قطعی نیست که مسافتی که سفر انسان را به حدی می رساند که روزه را باید افطار کرد و نماز را باید شکسته خواند حتما چهار فرسخ است. این یک مساله اجتهادی است و در فقه شیعه (احادیث شیعه) به سه عنوان بیان شده است. پرسیده اند: انسان چه مقدار مسافت کند نمازش شکسته می شود. گاهی جواب داده اند مسیر یک بریده یعنی مسافتی که برید در یک روز می رود که چهار فرسخ بوده است، در بعضی روایات دیگر گفته اند یکی از این سه تا ملاک است یا چهار فرسخ یا مسیر یک برید و یا مسیر یوم ملاک است. احتمال برید خیلی ضعیف است یا یک روز مسافت ملاک است یا هشت فرسخ رفت و آمد، هشت فرسخ مساوی بود با مسیر یک روز. حال اگر تغییری رخ داده است یعنی مسیر یک روز دیگر هشت فرسخ نیست و صد فرسخ یا دویست فرسخ است این احتمال هست آنچه در سفر ملاک اصلی است مسیر یوم باشد پس اگر وسایل مسافرت تغییر کرد و

---

<sup>۱</sup> - شهید مطهری در این زمینه - عینا همین نظریه را ارائه کرده است. بنگرید به تعلیم و تربیت در اسلام ص ۷۲ - انتشارات صدرا - چاپ هیجدهم  
<sup>۲</sup> - بنگرید به فروع کافی - ج ۳ - ص ۴۳۲-۴۳۳ - باب حدالمسیر الذی - تفسیر فیه الصلا.

مسیره یوم از هشت فرسخ به هشتاد فرسخ و هشتصد فرسخ و هشت هزار فرسخ رسید ما باید تابع مسیر- یوم باشیم. اگر کسی چنین حرفی بزند این حرف ضد اسلام نیست بلکه حرف اجتهادی است.<sup>۱</sup> امام خمینی در پاره ای از نظریات فقهی نیز قائل به برداشتهای تازه در موضوعات فقهی است. چنانکه در نامه ای می گوید: بنابر نوشته جنابعالی زکات تنها برای مصارف فقرا و سایر اموری است که ذکرش رفته است. اکنون که مصارف به صدها مقابل آن رسیده است راهی نیست. رهان در سبق و رمایه مختص است به تیر و کمان و اسب دوانی و امثال آن که در جنگهای سابق مرسوم بوده است و امروزه هم تنها در همان موارد جایز است.

انفال که بر شیعیان تحلیل شده است امروز هم شیعیان می توانند بدون هیچ مانعی با ماشینهای کذایی جنگها را از بین ببرند و آنچه را که باعث حفظ و سلامت محیط زیست است نابود کنند و جان میلیون ها انسان را به خطر بیاندازند و هیچکس هم حق نداشته باشد مانع آنها باشد. منازل و مساجدی که در خیابان کشیش ها برای حل معضل ترافیک و حفظ جان هزاران نفر مورد احتیاج است نباید تخریب گردد و امثال آن بالجمله آنگونه که جنابعالی از اخبار و روایات برداشت کرده اید قسمت اعظم تمدن جدید باید از بین برود و مردم کوخ نشین شود و یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند.<sup>۲</sup>

به این ترتیب خواننده گرامی با ملاحظه نمونه های عرضه شده در خواهد یافت که چه مقدار از زمینه های فقهی نیازمند به برداشت نو و تازه است. خواننده عزیز در این برداشتهای تازه کافی است دقت نماید که اصل توجه به ویژگی اجتماعی و معیشتی عصر شارع چقدر نمودار است.

<sup>۱</sup> - اسلام و مقتضیات زمان - ج ۲ ص ۱۱۴-۱۱۵- انتشارات صدرا

<sup>۲</sup> - نامه جوابیه امام خمینی - در تاریخ ۷/۷/۷۳. پاسدار اسلام - آبان ۱۳۶۷ شماره ۸۳.

## نمونه سوالات فصل هفتم

- ۱- منظور از اجتهاد پویا چیست.
- ۲- منظور از اجتهاد سنتی چیست و مقصود از ناتوانی سبک اجتهاد سنتی چیست.
- ۳- نظریه‌ی انقلاب دائمی اسلام از کیست و منظور چیست.
- ۴- قید و بندهای احکام دینی در مقام تشریح به طور کلی چیست؟ (مثلاً قید و بند مخاطب و جمع حال و آینده را توضیح دهید)

## فصل هشتم

### اهداف آموزشی

در این فصل انتظار می‌رود دانشجو دریابد که عامل زمان و مکان دو عامل تعیین کننده در اجتهاد است و از طرف دیگر در نظریه‌ی مرحوم آیت‌الله محمدجواد مغنیه بیان شده است که ویژگی‌های معیشتی و اقتصادی عصر شارع همچون قرینه‌ی حالیه در فهم سخنان معصومین (ع) موثر است بنابراین با توجه به این قرینه‌ی گاه مدلول واقعی سخن آنان غیر از ظاهر آن می‌شود و ضمناً در مقایسه‌ی نظریه‌ی امام خمینی (ره) در همان زمان و مکان با نظریه‌ی مرحوم مغنیه به شباهت‌ها و تفاوت‌هایی می‌رسیم.

نکته‌ی مغفول در نظریه‌ی مرحوم مغنیه این است که به ویژگی‌های عصر مجتهد توجه نشده است و سپس به تبیین منظور امام خمینی (ره) در عنصر زمان و مکان پرداخته شده است و ضمناً به این نکته نیز توجه شده است که عنصر اجتهاد به مفهوم این است که دین‌شناسی امری همگانی است.

## چگونگی تأثیر زمان و مکان در اجتهاد

استحسان و قیاس با اصل توجه به ویژگیهای معیشتی و اجتماعی عصر شارع و زمان

### و مکان در اجتهاد

پرسشی که در اینجا مطرح است این است که اصلی که به این نحو گسترده و تمام ابواب فقهی را تحت تأثیر قرار داده است، آیا ممکن نیست سوء استفاده و هفواتی را نیز به همراه بیاورد؟ فی المثل در هر حکمی بگوییم آن مربوط به آن عصره بوده و اینک امر آن حکم به سر آمده است و باید حکمی دیگر جایگزین شود.

در این صورت آیا قیاس اهل سنت و یا به عبارتی صحیح تر با استحسانات اهل سنت مشتبّه نمی شود؟

در مورد پرسش اول که ممکن است سوء استفاده ای را به همراه داشته باشد درست است که هر اصلی ممکن است از آن سوء استفاده کرد. ولیکن نگارنده می پذیرد راه احتیاط را نباید فراموش کرد، و تصور می نماید که تلقی به قبول و استقبال همراه با احتیاط مرحوم شهید صدر در استفاده از این اصل ناظر به همین موضوع است.

چنانکه می گوید باآنکه من اکنون درباره فهم اجتماعی نصّ با احتیاط سخن می گویم باز هم ایمان دارم که قاعده ای که استاد محقق ما مغنیه برای این موضوع وضع کرده است گره بزرگی را در فقه می گشاید<sup>۱</sup>.

اصل توجه به ویژگیهای معیشتی و اجتماعی عصر شارع با قیاس فقهی، تمثیل منطقی و استحسان

فرقی بین دارد. وجه افتراق آنها به قرار زیر است:

<sup>۱</sup> - همراه با تحول اجتهاد - ص ۳۵

در تمثیل منطقی ما نیازمند به وجه شباهت دو پدیده هستیم و سپس با استناد به شباهت و همانندی دو پدیده حکم یکی را بر دیگری سرایت می دهیم. در شناخت شباهت دو پدیده هستیم و سپس با استناد به شباهت و همانندی دو پدیده حکم یکی را دیگری سرایت می دهیم. در شناخت شباهت دو پدیده منطقیون گفته اند که با دو اصل روبرو هستیم دوران و تردید و صبر و تقسیم.

لب کلام آنکه در پدیده های شرعی باید علت حکم را دریابیم و سپس به استناد وجود آن علت در پدیده دیگر به شباهت آن دو پی ببریم سپس حکم اولی را به دومی سرایت دهیم. آنچه استفاده از قیاس را در پدیده های شرعی سست و لرزان می کند همین نکته است که ما علت حکم را چیزی بدانیم در حالی که ممکن است واقعاً علت حکم همان نباشد. لذا علمای شیعه بدین علت گفته اند که علت حکم اگر منصوص می باشد و در لسان شارع بیاید در آن صورت قیاس پذیرفتنی است. (منصوص العله).

در اصل توجه به ویژگیهای اجتماعی و معیشتی به هیچ روی سخن در شباهت دو پدیده نیست. لکن توجه به علت حکم است. یعنی ما فهم می کنیم که صحت شرط بندی در مسابقاتی مانند تیراندازی و اسب سواری بعلت اعداد و آماده ساختن افراد در پیکار و رزم است.

ممکن است به این دلیل به قیاس یا استحسان مانند کرد ولی این توجه به فلسفه صدور حکم به معنی دریافت خودسرانه علت حکم نیست. بل تشخیص زمینه صدور حکم است. آنچنان که ما در توجه به تقیه و واقعه خاص، زمینه صدور حکم را پی می بریم و در پرتو همین فهم و درک در می یابیم که آن حکم و یا روایت ناظر به چه مطلبی است و مراد واقعی شارع چیست؟

بدین روی ما آن را بسان قرائن لفظی یک قرینه تلقی می کنیم و به نظر اینجانب خود یک قرینه حالیه است نه چیزی بیشتر.



## عامل زمان و مکان در اندیشه امام خمینی

امام خمینی در نامه ای در این باره می گوید :

اما در مورد دروس تحصیل و تحقیق حوزه ها اینجانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی دانم. اجتهاد به همان سبک صحیح است. ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست و زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهاد است. مسأله ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر همان مسأله ممکن است در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام حکم جدید پیدا کند. بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می طلبد و مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد. هدف اساسی این است که ما چگونه می خواهیم وجود اصول محکم فقه را در عمل فرد و در جامعه پیاده کنیم و بتوانیم برای معضلات جواب داشته باشیم. روحانیت تا در همه مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشد نمی تواند درک کند که اجتهاد مصطلح برای اداره جامعه کافی نیست<sup>۱</sup>.

## تحلیل و ارزیابی عامل زمان و مکان در اندیشه امام خمینی

چنانکه دیده ایم :

امام خمینی در پاره ای از سخنان و پیامهای خویش گفته اند زمان و مکان دو عامل تعیین کننده اجتهاد است. برآستی مرادشان از زمان و مکان چیست؟ در این نوشتار به نحو فشرده و خلاصه سعی خواهیم کرد آن را ارزیابی و تحلیل کنم و مراد واقعی آن را در اختیار خوانندگان قرار دهم.

الف) زمان یعنی ساعت وقوع یک حادثه مانند روز چهارشنبه، یعنی اگر اجتهاد در زمان خاصی مثلاً روز چهارشنبه باشد، نتیجه ای خواهد داشت که روز پنجشنبه آن نتیجه را نخواهد داشت، یا در

<sup>۱</sup> - نامه امام خمینی در تاریخ ۳۰ اسفند ۱۳۶۷ - پاسدار اسلام فروردین ۱۳۶۸ - شماره ۸۸

تاریخ وقوع یک حادثه اگر اجتهاد صورت گیرد منجر به نتیجه ای خواهد شد که در زمان دیگر آن نتیجه را نخواهد داد. قدر مسلم آنکه مراد از زمان که تعیین کننده در اجتهاد است این نیست. مکان به مفهوم محلی مخصوص، یعنی اگر اجتهاد فی المثل در مسجد باشد منجر به نتیجه ای خواهد شد که اگر در مکان دیگری باشد آن نتیجه را نخواهد داد. قدر مسلم آنکه مراد از مکان که تعیین کننده در اجتهاد است این مطلب نیز نیست.

ب) زمان و مکان به معنی دوره ای خاص از یک جامعه و محیط، مثلاً شهر، روستا یا عصر ماشین، عصر فئودالیت. زمان و مکان به این مفهوم به دو بخش قابل تقسیم است.

ب ۱) زمان و مکان مجتهد دین شناس خصوصیات و ویژگیهای عصر و محیط مجتهد در اجتهادش تعیین کننده است. توجه به این ویژگیها و خصوصیات می تواند تعیین کننده باشد.

ب ۲) ویژگیها و خصوصیات محیط و عصر شارع که توجه به آن در اجتهاد مجتهد و دین شناسان تأثیری شگرف دارد.

زمان و مکان به مفهوم اخیر قطعاً مرا امام خمینی بوده است. لکن ممکن است هر دو بخش آن مورد نظر ایشان باشد. به مفهوم اول همان سخنی است که به گونه ای دیگر در سخن پاره ای از اندیشمندان که در صفحات قبل از آنان یاد شده است آمده است. لکن خود به دو مفهوم قابل قسمت است.

۱- اول آنکه به نحو توصیف و به طور اتوماتیک و بطور طبیعی می گوئیم فتوای مجتهد و رأی دین شناسان متأثر از خصوصیات و ویژگیهای عصر و دوره خودشان است.

۲- دوم آنکه دین شناسان و مجتهد باید به ویژگیهای دوره و عصر و محیط خود توجه کند تا در دین شناسی و حکم دینی خود دچار رکود و کهنسکی نشود و حکم دینی او قابلیت اجرا بیابد. اگر به آن توجه نکند به چنین قابلیت دسترسی پیدا نخواهد کرد و اینجا به نحو دستوری است.

## آیا زمان و مکان در اجتهاد به معنای شناختن موضوع

### و مصداق است یا به معنای شناختن احکام اسلام؟

آیا در این مرحله این توجه و تاثر تنها در موضوعات و مصادیق است یا در حکم و مفهوم؟ کسانی بر این گمانند که دریافتن جای واقعی موضوع و مصداق دانش و آگاهی و نوع شناخت مجتهد و دین شناس از آن، در اجتهاد و دین شناسی او موثر است. بعبارت دیگر اگر بخواهیم فی المثل در مورد بانک حکمی بدهیم باید ابتدا این مصداق را با یکی از عناوین و احکام فقهی تطبیق داد و سپس حکم مورد نظر را بر آن حمل کرد. بدین روی اگر مجتهد و دین شناس بخوبی ویژگیهای محیط خود و ضرورتهای عصر و زمان خویش را نشناسد البته در مورد بانک حکمی نادرست خواهد داد. ولی توجه به محیط و زمان و ویژگیهای آن در حکم و برداشت کلی مثلاً ربا حرام است تاثیری نخواهد داشت.<sup>۱</sup>

اولاً تاثیر زمان و مکان در اجتهاد در یک مرحله ناخودآگاه است، یعنی در تربیت و شکل گیری فکر و جهت گیری های مجتهد موثر است. در این مرحله نمی توان گفت انتخاب و توجه شخص به آن سو می تواند موثر باشد و انتخاب و توجه نداشتن البته آن تاثیر را نخواهد داشت. مانند اینکه در این عصر پاسخ به سوال بانک و ربا تاثیر محیط است و هیچکس نمی تواند در دین شناسی و دریافت فقهی برکنار از این پاسخ و پرسش باشد.

<sup>۱</sup> - احمد آذری قمی - رسالت - ویژه نامه شهید مطهری - ۷۳

دوم- پس از تاثیر کلی و تقریبا همانند محیط و زمان نوبت به یک مطالعه گزینشی و انتخابی می‌رسد.

در این مرحله اهتمام شخصی و مقدار مطالعات او در محیط و زمانش در دین شناسی و اجتهادش موثر است. در اینجا اشخاص به مقدار متفاوت در دین شناسی بهره می‌برند و موثرند.

مطلب دوم آنکه :

آن تاثیر غیرانتخابی و هماهنگ تنها در یافتن مصداق نیست بل در دریافتن احکام و مفاهیم نیز است. فی المثل هیچ دین شناسی نمی‌تواند بر کنار از این سوال باشد که چرا حرام است؟ آیا تعدد زوجات مربوط به ضرورت‌های خاص مانند جنگ است یا خیر؟

می‌دانیم در پاسخ به اینگونه سوالات است که نظر و شناخت ما از حکم و مفهوم متأثر از بسیاری از واقعیتها و ضرورتها و جهت گیریهای اجتماعی و جغرافیایی انسانی خودمان است. آیا همین پرسش و پاسخ نوعی تاثیر محیط و زمان نیست؟ همین تاثیر است که گاه بدانجا می‌رود که شما فی المثل در مورد ربا، تعدد زوجات، حکومت، طواف، قربانی و... صاحب نظر جدید و نو می‌شوید.

آن توجه و مطالعه گزینشی که در مرحله اول بدان اشارت رفت در اینجا نیز رخ می‌نماید بدین روی بسته به میزان مطالعه و اهتمام شخص درباره محیط و زمان خود سهم او از دین شناسی نیز نوسان پیدا می‌کند. در اینجا است که بی توجهی و دقتی در ویژگیها و ضروریات و لوازم محیط و زمان خود برداشت فقهی و دین شناسی شخص را کم مایه و لرزان خواهد نمود.

## ویژگی عصر شارع نمونه‌ای از یک اصل در تمام کنکاشهای علوم انسانی

فهم اجتماعی نص در حقیقت اصلی است که در تمام تحلیلهای اجتماعی و تاریخی و روانشناسی به کار می‌آید. برای فهمیدن یک واقعه باید خود را از شرایط خویش بیرون برد و در زمان حادثه قرار داد، آنگاه معنای صحیح‌تر حاصل می‌آید. در زبان لاتین واژه ای است بنام (epoche) یعنی پا را از کفش بیرون بردن داریم. این بدان معنی است که مورخ باید خود را از شرایط خویش بیرون کشد و به زبان حادثه ببرد تا معنای صواب را دریابد. اگر ما بخواهیم عظمت سخنان سقراط و افلاطون را بفهمیم باید خود را در آن شرایط ببریم.

حتی سخن فراتر از این مرحله است، اگر بخواهیم انسانها را درست بشناسیم باید موانع ارزشی را که حجاب این شناخت است کنار بگذاریم و خود را از ارزشهای خود تهی می‌کنیم و در فضای ارزشی ارزشی آن مردم ببریم. آنگاه به شناخت بهتر از دیگران نائل می‌شویم. یکی از انتقادهایی که بر علوم انسانی مانند جامعه‌شناسی و روانشناسی وارد می‌کنند همین نکته است که درک و شناخت انسان محال است! علت آن ارزشهایی است که آدمیان در میان خود دارند. از بیرون و از سطح نمی‌توان انسان را ارزیابی واقعی کرد. زمانی می‌توان به عمق نفوذ کد که بدان ارزشها پایبند شد. آیا چنین چیزی ممکن است؟ پس باید سعی کرد خود را در فضای ارزشب آن مردم برد. آنگاه معنای واقعی اعمال و آداب و رسوم و ارزشهای آنان را فهمید و آنان را شناخت و به کنش و واکنشهای آنان به طور دقیق پی برد. اگر چه نمی‌توان خود را با هر ارزشی هم آوا کرد ولی با شرایط خاصی می‌توان به ارزشهای دیگران نزدیک شد تا درک درست تری از آدمیان و آن سوژه به دست آورد.

در هر صورت این نکته امری بدیهی است که ما باید به هنگام درک هر سخن و حادثه تا ایی که ممکن است خود را آن جایگاه ببریم.

## توجه به ویژگی عصر شارع در همه سخنان معصومین (ع)

نکته دیگر آنکه فهم اجتماعی نصّ تنها به درک و شناخت نصوص فقهی تمام نمی شود، بلکه هر سخن صادره از معصومین را شامل می شود. ما برای درک هر واقعه مذهبی و هر سخنی از معصومین نیازمندیم که به این نکته توجه کنیم.

روایت در شرایطی صادر شد که شیعه بودن رفض از دین محسوب می شد و حتی با قبر حسین (ع) مبارزه می کردند. متوکل عباسی بر روی قبر آب روانه کرد و بر آن شیار و شخم کرد. و زائرین دستگیر می شدند. علویان تعقیب می شدند. زندان و شکنجه و کشتن پاداش کسی بود که فهمیده می شد او از محبین حسین (ع) است. آیا در چنین شرایطی گریستن، احیای نام حسین (ع) و کار او نیست؟ کسی که چنین کاری می کند چقدر باید روحی ایثارگر و حماسی داشته باشد نه اینکه در روی فرش نرم و فضای گرم و چای آماده تظاهر بگریستن کند و بهشت را مهیا ببیند<sup>۱</sup>.

به این ترتیب فهم اجتماعی نصّ در تمام تحلیلهای تاریخی و اجتماعی عنصری است بدیهی مضافاً اینکه می توان در همه سخنان معصومین چه در اصول عقاید و اخلاقیات و احکام آن را به چشم دید. لکن نکته ای را باید بیفزاییم و آن اینکه مراد ما از فهم اجتماعی در تمام سخنان معصومین بدین معنی نیست که در تمام موارد سخن و حکم عوض شود. بلکه مراد این است که پس از توجه به ویژگی عصر شارع کاستیهای ممکن در فهم سخن معصوم برطرف می شود. زیرا گاه طرف به درک شرایط خود به آن سخن مراجعه می کند و به فهمی ناقص نایل می شود. بدیهی است که توجه به شرایط معصومین بدین معنی نیست که شرایط انسانی حاضر تماماً با شرایط آنان فرق کرده است. چنانکه قبلاً گفتیم انسان به دلیل انسان بودن ثابتاتی هم دارد. پس اگر کسی توجه به شرایط معصوم می کند بدین معنی نیست که همه جا شرایط اختلاف می پذیرد و کسی که باین نکته توجه نیابد ناقص فهمیده است

<sup>۱</sup> - حماسه حسینی - مرتضی مطهری

در حقیقت منظور این است که اگر به شرایط معصومین توجه نکند گاه این شرایط فرق می کند و او فرق نمی نهد و فهمی ناقص پیدا می کند. پس برای آنکه به چنین نقصی دچار نگردد باید همه جا به این اصل توجه نماید.

بدین روی به نظر نگارنده مراد امام خمینی از زمان و مکان همان ویژگیهای معیشتی و اجتماعی و جغرافیایی انسانی و اقتصادی شارع و دین شناس عصر و زمان می باشد هم در مصداق و موضوع است و هم در مفهوم و حکم. اینک پس از این توضیحات خواننده گرامی را ارجاع می دهیم که دوباره دو پیام امام خمینی را در این نوشتار بخواند تا به موضوع مشاهده نماید که در آن که هم توجه به ویژگی اجتماعی و معیشتی عصر شارع و هم عصر دین شناس و مجتهد متبلور است.

### **نکته مغفول در نظریه مرحوم محمد جواد مغنیه**

باید یک نکته را بیافزایم نکته مغفول در نظریه توجه به ویژگی عصر شارع از مرحوم محمد جواد مغنیه این است که توجه به ویژگی عصر شارع زمانی توضیح دقیق خود را می یابد که به ویژگی عصر دین شناس و مجتهد نیز توجه شود. به یقین می توان گفت اگر مجتهد و دین شناسی به ویژگیهای دوره خود توجه کافی نکند ویژگیهای عصر شارع چندان توضیح نمی پذیرد. فی المثل کسانی که محیط آنان مانند محیط شارع است بخوبی در نمی یابند که چرا شارع به نصّ و خوف و حافر (اسب و استرو الاغ- فیل و شتر و کمان و نیزه و خنجر) ویژگی اباحه شرطبندی را داده است؟ جز از راه مقایسه و تطبیق تفاوتهای دو جامعه میسر نیست. بنابراین توجه به ویژگی زمان خود دین شناس را باید به توجه به ویژگی عصر شارع افزود. بدین روی باید این توضیح را بر نظریه مرحوم محمد جواد مغنیه افزود.

## موانع اجتهاد سیال و تنگناهای نظام فقهی موجود

### درباره نظام فقهی موجود می توان گفت:

الف) امور فرضی در آن فراوان است یعنی مسائلی که مبتنی بر فرض و تصور فقیه متوازن شده است نه مبتنی بر حوادث واقعه و رخدادهای خارجی در آن فراوان است.

ب) تئوری سازی در نظام فقهی موجود کمتر مشاهده می شود نوعاً مبنی بر همان پیش فرضهای فقهای متقدم، فقیه به استنباط می پردازد. تئوری هایی چون تأثیر عامل زمان و مکان از امام خمینی و تأثیر ویژگیهای معیشتی و اقتصادی عصر شارع در فهم سخنان معصومین (ع) از محمد جواد مغنیه بسیار تأثیرگذار است و جای چنین تئوری سازی در نظام فقهی کم است در حالی که در همه ی نظام های حقوقی پیشرو باید تئوری سازی جدی تر گرفته شود تا در پرتو آن استنباط های حقوقی و فقهی تازه ای داشت.

ج) آموزش فقه مبتنی بر آراء فقهاست در حالیکه باید آموزش مبتنی بر ادله و منابع فقه باشد منظور ما ترویج و بازگشت به نوعی اخباریگری نیست ولی واقعاً در سراسر سطوح آموزش فقه همیشه با کتب فقهی سروکار داریم نه مثلاً یک دوره آموزش وسایل الشیعه و یا یک دوره آیات الاحکام که در این صورت کار استنباط و اجتهاد سریعتر و ملموس تر و پویاتر خواهد بود.

د) هر چند اجتهاد در نظام فقهی شیعه باز و منفتح است و در نظام فقهی اهل سنت، بسته و منسد است یعنی فقیه سنی باید در محدوده ی نظام فقهی چهار مذهب فقهی (حنفی - حنبلی - شافعی - مالکی) به اجتهاد پردازد.



در حالیکه فقیه شیعی می‌تواند به نقد و بررسی ادله و منابع پردازد بدون اینکه محدود به رأی فقهی باشد ولی عملاً توجه به آراء مشهور- شهرت فتوایی، احتیاط، فقیه را در اجتهاد تازه و نو ناتوان می‌سازد.

ه) با اینکه نظام فقهی شیعی مبتنی بر نظریه‌ی تخطئه است یعنی فقیه ممکن است به خطا رود و فتوای او به واقعیت احکام نرسد با این همه نوعی تقدس‌گرایی در نظر فقهی و فتوای فقیه عملاً فقه را به سمت نظریه‌ی تصویب کشانده چنانکه اهل سنت با توجه به نظریه‌ی تصویب که هر رأی اجتهادی رأی واقعی خداست به نقد و بررسی مجتهد و صحابه پیغمبر(ص) نمی‌پردازند.

و) آراء تطبیقی و فقه مقارن در نظام فقهی موجود نادر است یا اصلاً موجود نیست گفته شده است که آیت الله بروجردی در روش فقهی و استنباطی خود به آراء اهل سنت توجه داشت<sup>۱</sup> ولی این روش عملاً متروک شده است مضاف بر آن توجه به نظامهای حقوقی دنیا مانند نظام حقوقی کامن‌لو- ژرمن و...- فقیه را به حل معضلات حقوقی دنیای روز توانا تر می‌کند و این روش باید احیاء شود.

ز) شاید تخصصی کردن فقه بتواند فقیه را برای یک نظریه فقهی تازه آماده‌تر کند با توجه به مسأله تجزی در اجتهاد این مطلب قابل بررسی است و عملاً توجه به اجتهاد مطلق فقیه را به کلی‌گرایی می‌کشاند.<sup>۲</sup>

ح) در نظام فقهی موجود سازمان مشورتی فقها کم‌رنگ است، هر چند هر فقیه اصحاب استفتاء داشته و با توجه به نقد و بررسی عده‌ای از شاگردان و همکاری مجتهدانی به صدور فتوی می‌پردازند ولی این جلسه‌ی استفتاء چون مبتنی بر رأی او و انتخاب و گزینش او از اصحاب استفتاء است

<sup>۱</sup> - زندگی‌نامه آیت الله بروجردی- محمد واعظ زاده خراسانی

<sup>۲</sup> - شورایی شدن فتوا- حسن مبینی - مجله مقالات و بررسی‌ها - دانشکده الهیات دانشگاه تهران- دفتر زمستان ۸۶

نمی‌تواند چندان جنبه‌ی نقد و بررسی مبنایی بگیرد بنابراین وجود جلسه‌ی شورای استفتاء و یا شورای فتوا می‌تواند سروسامان بهتری به نظام فقهی و صدور فتوا بدهد.<sup>۱</sup>

ط) کثرت فتواها و عدم هماهنگی با قوانین حکومتی منجر به نوعی سرگردانی در جریان و عمل اجتماع می‌انجامد و جو د نوعی نظام پارلمانی فقهی می‌تواند به این مسئله سامان بدهد.<sup>۲</sup>

## اجتهاد و راهبرد به ادله و منابع احکام فقهی

### دین‌شناسی امری است همگانی

دین‌شناسی مانند سایر علوم امری است همگانی و نباید پنداشت به عده‌ای خاص محدود می‌شود. هر علمی در قلمرو خود برای تائید یا تکذیب گزاره‌های خود معیارهایی دارد و با توجه به آن معیارها به نقادی می‌پردازد. هرگز حساب شخص و پیشینه تحصیلاتی و اخلاقی او را نباید در آن دخالت داد. فی‌المثل اگر کسی درباره‌ی ردّ جاذبه و یا فشار اسمزی سخنی گفت هرگز نباید به دنبال پیشینه شخصیتی او از قبیل تحصیل در فلان رشته رفت. واقعا باید با معیارهای مربوط درستی یا درستی مدعای او را یافت. در غیر این صورت حقیقتا جلوی رشد علوم دیواری ضخیم بنا می‌شود. در دین‌شناسی نیز ماجرا همین است. در غیر این صورت مانه تنها به رشد دین‌شناسی کم‌نکرده ایم بل مانع بسیاری از پیشرفته‌ها شده ایم.

تاریخ هم نشان می‌دهد اشخاصی در به وجود آوردن بسیاری از نظریات نو و در رشد و گسترش بسیاری از شعب علوم مؤثر بوده‌اند که آن شاخه به طور کلاسیک رشته تحصیلشان نبوده است. مندل یک کشیش بوده است که در توسعه زیست‌شناسی و در پیدایش ژنتیک سهمی عظیم دارد. کوپرنیک نیز یک کشیش بوده است و همین‌طور گالیلو در پزشکی درس خوانده است و داروین

---

<sup>۱</sup> - همان.

<sup>۲</sup> - همان.

کشیشی بوده است که چند واحد درس زیس شناسی او را بدان سو کشانده است. این امر برای خود دلیلی روشن دارد زیرا:

اولا همه چیز را همگان دانند. کسی که در رشته ای بسیار تحصیل کرده است دلیلی ندارد که همه چیز را بداند گاه نکته ای بر او مخفی می ماند که شخصی دیگر که شاید مانند او در آن رشته غور نکرده است آن را بیابد. خصوصا آنکه عظمت اشخاص نباید مانعی در فرا راه این اظهار نظرها و پرس و وها شود.

ثانیا گاه پرس و جوهای افراد غیر تحصیل کرده موجب ترقی و گسترش آن رشته می شود به نحوی که گاه اشخاص مدرسی را وادار به تحقیق و جستجو می کند یا در ذهنشان جرقه ای ایجاد می کند.

ثالثا مخصوصا از نظر روانشناسی و همین طور ذهن شناسی باید بدانیم که عادت ذهن به موضوعی سبب می شود که ذهن کمتر اطراف آن فکر کند و آن را برای خود عادی ببیند. لکن در مورد اشخاصی که ذهن نامالوف دارند و بیشتر پیرامون آن مطلب فکر می کنند واقعا مطلب را برای خود معما مساله می دانند. لذا بیشتر کشفیات و تازه ها از آن اشخاصی است که در آن رشته به طور کلاسیک تحصیل نکرده اند و یا کمتر استاد دیده اند. این سخن را هم مرحوم دکتر شریعتی آورده است و هم مرحوم آیت .. مطهری.

شهید مطهری در مورد اجتهاد واقعی و سبک نو در افکندن می گوید استاد زیاد دیدن مانع ابتکار می شود و برای نمونه از آیت .. بروجردی و شیخ انصاری نام می برد که شیخ انصاری تنها هشت سال

تحصیل کرده است و مرحوم بروجردی نیز استادان چندانی به خود ندیده است و راز ابتکار و نورآوری آنان نیز همین بوده است<sup>۱</sup>.

---

<sup>۱</sup> - تعلیم و تربیت در اسلام - مرتضی مطهری - ص ۲۳-۲۴ - انتشارات صدرا - چاپ ۱۸

## نمونه سوالات فصل هشتم

- ۱- نظریه‌ی زمان و مکان دو عامل تعیین کننده در اجتهاد است از کیست و آن را توضیح دهید.
- ۲- ویژگی‌های معیشتی و اقتصادی عصر شارع همچون قرینه‌ی حالیه در فهم سخنان معصومین (ع) موثر است از کیست و آن را توضیح دهید.
- ۳- قرینه‌ی حالیه و مقالیه را توضیح دهید.
- ۴- توضیح دهید که تناسب حکم و موضوع چه نوع قرینه‌ای است.
- ۵- چه نقدی بر نظریه‌ی ویژگی‌های معیشتی عصر شارع وجود دارد.
- ۶- نظریه زمان و مکان در اجتهاد را با نظریه‌ی ویژگی‌های معیشتی و اقتصادی عصر شارع مقایسه کنید.
- ۷- احکام رهان (سبق و رمایه) و احکام مسافر را با توجه به این دو نظریه تطبیق و تفسیر کنید.

## فصل نهم

### اهداف آموزشی

در این فصل بیان شده است که علم فقه بر بنیادهای عقلی و عرفی استوار است و تعارضی بین آن و علم وجود ندارد و از طرف دیگر نقاط چالش میان دین و علم بر تفسیرهایی از دین استوار است که هرگز نمی‌توان به طور قطع آن را آخرین تفسیر از دین دانست و این هر چند بیشتر مربوط به ادیان دیگر غیر از اسلام است و نیز بیان شده است که احکام فقهی می‌تواند جهان جدید و مدرن را اداره کرد و از "رنه‌داوید" حقوقدان غربی شاهد مثال آورده شده است که علم فقه توانایی هماهنگی و اداره‌ی جهان جدید را داراست و مزید بر همه این‌ها که عقل به عنوان منبع چهارم فقه اسلامی خود مویدی بر این مدعاست.

## بنیانهای عقلی و علمی فقه

### علم و احکام فقهی

گاه تصور می شود که میان علم و دین نوعی چالش و تعارض وجود دارد. البته نمی توان گفت در تمام موارد میان علم و دین تعارض وجود دارد بل گاه پیش می آید که علم و دین به نوعی چالش و تضاد بیفتند. در ابتدا برای روشن شدن بیشتر مطلب نیازمند به توضیح واژه علم هستیم.

مراد از علم ممکن است دو معنی باشد: الف- علم به معنای علم تجربی که شامل گزاره هایی است که ابطال پذیر و تجربی اند. با تجربه و آزمایش قابل ابطال اند. این شامل علوممانند فیزیک و شیمی و زیست شناسی و فیزیولوژی و .. می شود.

ب- در اینجا علم به معنی مطلق آگاهی و علم مقابل جهل استعمال می شود هر چیز که نوعی آگاهی باشد مشمول مفهوم علم می گردد.

فی المثل هم شامل فلسفه، ادبیات و هم شامل فیزیک و شیمی می گردد. اصولاً علم و آگاهی بشر از دو شیوه عمده تحصیل می شود:

الف- از ناحیه احساس که گاه بدان علوم تجربی نیز گفته می شود. در این قسمت هم شامل تصور است و هم تصدیق<sup>۱</sup>.

---

<sup>۱</sup> - این مطلب مورد اختلاف فلاسفه است که آیا همه دانشها و آگاهیهای ما مبتنی بر احساس است اعم از تصورات و تصدیقات یاخیر، پاره ای از تصدیقات از لوازم و مبدعات عقل استو تصورات اعم از بدیهی و نظری از تجربه و احساس است؟ پاره ای براین باورند که تمام تصورات منشاء حسی دارند ولی تصدیقات پاره ای منشاء حسی دارند و پاره ای دیگر منشاء عقلی راسل و دکارت از این گروهند ولی پوزیتوسیتها، تمام تصورات و تصدیقات را ناشی از حس می دانند. بنگرید به مسائل فلسفه- برتراند راسل ترجمه منوچهر و بزرگمهر و اصول فلسفه و روش رئالیسم- ج ۲- محمد حسین طباطبایی- شرح و پاورقی مرتضی مطهری بویژه مقاله پیدایش کثرت در ادراکات. ۳

ب- از ناحیه تعقل و استدلال که تنها شامل پاره ای از تصدیقات است.

### نقاط ممکن چالش میان علم و دین

علی الاصول تصور چالش میان علم و دین از چند ناحیه ممکن است حاصل شود :

الف- از آنجا که افراد آدمی، دین را از ناحیه خدای بزرگ می دانند و او را کامل و مطلق

می شمارند. به همین روی دینی را که از جانب او فرو فرستاده شده است کامل و بی عیب می شمارند.

نتیجتاً افراد معتقدند به آن نمی پذیرند که کسی یا جریانی آن دین و آیین رانقص می نمایند.

ب- دین امری مقدس است و هر چیز که اطراف آن هاله ای از تقدس باشد اصولاً غیرقابل تغییر

تلقی خواهد شد.

ح- تلقی آدمیان از دین نوعاً بدین شکل است که همه دردهای بشر را درمان کند و به همه

پرسشها پاسخ دهد. چنین انتظاری از دین موجب مقاومت دین و افکار دین در برابر هرگونه تغییر و

تحول خواهد شد.

### در حل تعارض علم و دین

برای حل این تعارض پاره ای بر این باورند که ما آن تصور رایج از دین برای حل این تعارض

پاره ای براین باورند که ما آن تصور رایج از دین را باید اصلاح کنیم و بین دین و معرفتهای دینی

فرق بنهیم. دین از جانب خداست. کامل است و مقدس. ولیکن معرفت و شناخت ما از دین امری

است بشری و انسانی بسان سایر معرفتهای بشری. در نتیجه ممکن است ناقص و قابل تغییر باشد و

کامل مقدس نباشد. لذا به هر گونه تکامل و تغییر تن در می دهد.



## علم و دین متعارض نیستند

به نظر نگارنده آنچه‌ان که در بحث‌های پیشین گفتیم هر گاه ادیان مختلف به عرصه عقل و حیات بشری وارد شود گاه تعارض و چالش به وجود می‌آید.

در این هنگام ما در ردّ یا اثبات هر دین متوسل به عقل و اندیشه خویش می‌شویم و اصولاً باید به پاره‌ای از مشترکات مسلم عقلی خود رجوع کنیم تا در ردّ و اثبات قضایای دینی داوری کنیم. اگر چنین نباشد هرگز در مورد هیچ دینی نمی‌توان قضاوت کرد حال آنکه می‌بینیم افراد انسانی از دینی به دینی دیگر درمی‌آیند، یا یکی را می‌پذیرند و حکم دیگری از دین خود را ناقص می‌شمرند. عیناً ایم مطلب در مورد داوری در دین واحد از اجانب پیروان آن دین کاملاً صادق است، یعنی باید به اصالت عقل تن در داد و علم را اصیل شمرد. لکن با این توضیح که هر گاه تعارض مطرح شود (نه به آنگونه که هنوز علم در ردّ و نفی آن به طور مسلم داوری نکرده است یا است.) در اینگونه موارد اصالت از آن دین است. و علی القاعده و به طور حتم آنگونه تعارض‌های مسلم (به فرض اگر وجود یابد) از مخترعات انسانی و تجربیات و تصحیفات بشری است. چه اینکه خداوند کامل است و نقضی در او نیست.

## بنیانهای عرفی و عقلی فقه

### رابطه عقل و عرف و دین

بسیاری از فروع و احکام فقهی مستند به سیره عقلاست، یعنی عقلای جامعه در روش و طرز زندگی خود به آن شیوه عمل می‌کنند و بدان سو می‌روند. حال شریعت نیز عاقل است و در مشی و رفتار خود شیوه‌ای غیر از شیوه‌ی عقلا بر نمی‌گزیند، بل شارع عقل عقلا است. بهتر از دیگران مقید به استفاده از عقل است. به این ترتیب مشخص و مبرهن می‌شود که شارع از سیره و روش عقلا رخ

بر نمی‌تابد. فی المثل در جواز تقلید از مجتهد به سیره عقلا تمسک بسته می‌شود. هر جاهلی در هر فنی از فنون یا هر ضرورتی از ضروریات زندگی به عالم و دانای آن فن و کار رجوع می‌کند و طبیعتاً در احکام فقهی نیز چنین باید کرد که این کار مرضی شارع است. زیرا شارع خود از عقلاست. فراتر از این گاه در امور فقهی و اصولی به عرف مراجعه می‌شود. عرف مردم چگونه سخن می‌گویند و چگونه می‌اندیشند؟

عرف حتی از سیره عقلا عامی‌تر و سطحی‌تر است. و از طرفی عمومیت و شمول آن نیز بیشتر است.

در ادامه این اصل به باید به نکته‌ای دیگر عمیقاً توجه شود.

اگر شیوه عقلا مورد احترام و استناد است کدام عاقل؟ چه معیاری برای عاقل بودن داریم؟ مثلاً تعارض ملتها را در بسیاری از امور زندگی می‌بینیم. در هند، گوشت نمی‌خورند و مردگان را می‌سوزانند. پیروان بودا، زنان بیوه را زنده زنده در آتش می‌سوزانند، در جینسیم، اصلاً کشاورزی حرام است چه اینکه خطر مرگ حیوانی مانند کرم خاکی و... می‌رود. در اروپا همه گونه گوشت مصرف می‌شود، مار، خرچنگ و... در بعضی از قبایل پیروان را زنده به گور می‌کنند و در اروپا بچه‌ها از پدر و مادر جدا هستند، ولی در شرق زندگی در کنار پدر و مادر حرمتی دارد و بچه مسئول آنان در پیری است.

در میان مسلمانان نیز اختلاف مشرب و سلوک فراوان است.

پس براستی عاقل چه کسانی هستند؟ کدام رفتارشان از عقل است؟ از نگاه چه کسی باید دید؟ تعیین مرز عقل از بی‌عقلی در چیست؟ آیا می‌توان گفت هندیان، اروپائیان یا دیگران عاقل نیستند؟ اگر عاقل نیستند پس عاقل کیست؟ چرا به چه دلیلی او عاقل است؟

این سیره عقلا ناظر به کدام عقلا است؟

بدین روی چنین می‌اندیشیم که حتی در آن اصل دیگر که کلاماً حکم به العقل حکم به الشرع همین سوال به طور جدی مطرح است می‌شماریم. که کدام عقل و چه عقلی معیار آن چیست که دارنده آن را عاقل می‌شماریم.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود برآستی نیازمند به تامل و درنگ دارد. اگر سیره و روش علا مورد اعتنا و استناد شارع است چرا در همه زمانها نباشد؟ مگر عاقل امروز با عاقل دیروز به دلیل عاقل بودن فرق می‌کند یا عقل از آن جهت که عقل است زمان و مکان می‌شناسد؟

پاسخ آن بدیهی است که منفی است.

در این صورت اگر ما در جواز تقلید از مجتهد به سیره عقلا تمسک می‌جوئیم و می‌گوییم عقلای جامعه به متخصصین امور مراجعه می‌کنند، پس برآستی چرا در امور زندگی و معیشت در هر عصری حکم به جواز آن روش ندهیم؟ مثلاً در عصر حاضر وقتی متخصصین و عقلای جامعه به طرز معامله ای یا نهادی و یا .. روی می‌آورند و به آن سلوک عمل می‌نمایند چه مانعی دارد آن را جای بشماریم؟ اگر جایز نمی‌دانیم چه اختلافی با عقل و روش عقلای مردم گذشته دارد که به سیره آنان رفتار نمودن را جایز می‌شماریم و اینان را جایز نمی‌شماریم؟

البته می‌توان به یک معیار تکمیل‌کننده در کنار این اصل معتقد شد، و آن اینکه سیره عقلا کلاً تأیید است چه در گذشته و چه در امروز، لکن با این معیار که با دیگر اصول مسلم اسلامی تعارضی نداشته باشد، هرگاه به چنین تعارض و تضادی دچار نشود سیره عقلا در همه زمانها می‌تواند مورد استناد باشد. تا شریعت با حکم او وفاق داشته باشد و اختلاف نکند.

## نمونه ای از نظریات حقوقدانان غربی پیرامون توانایی فقه در اداره جهان مدرن و

### هماهنگی با توسعه و پیشرفت

اگر بخواهیم بطور مصداقی و تطبیقی چگونگی تطابق فقه را برای توسعه مثال بزنیم می توانیم به تصوف اشاره کنیم که روح صوفیانه آیا آمادگی برای جهان داری و توسعه و پیشرفت اقتصادی و اجتماعی دارد یا خیر، حداقل در پاسخ می توان به سختی داوری کرد و اگر همین را از مجموعه علم فقه پرسیم، به راحتی می توانیم پاسخ دهیم که مجموعه ی علم فقه سازگار با توسعه و پیشرفت است حتی در مقایسه با سایر نظامهای حقوقی دنیا مثل مسیحی- هندو و بودیزم و کنفوسیوس و لائوسه و سوسیالم علم فقه سازگارتر برای توسعه و پیشرفت و آبادانی است. از این بگذریم در اداره ی جهان مدرن علم فقه به راحتی می تواند خود را تطبیق داده و ساز و کار لازم را جهت اداره ی جهان مدرن با وضع قوانین مربوط فراهم آورد. در این مورد " رنه داوید" می گوید: حقوق اسلامی از لحاظ ساخت، از نظر طبقه بندی و مفاهیمی که در بر دارد، نسبت به نظامهای حقوقی که تا کنون مطالعه کرده ایم، از اصالت کامل برخوردار است. مع هذا، به این اختلافات مربوط به ساخت توجه نخواهیم کرد و به معرفی منابع حقوق اسلامی به اختصار اکتفا خواهیم کرد. سپس خواهیم دید که حقوق اسلامی، علی رغم خشکی ظاهری، چگونه این قابلیت را دارد که خود را با شرایط دنیای جدید وفق دهد.<sup>۱</sup>

واضح است که فقه، که در قرن دهم میلادی تثبیت و بسته شده است، مجموعه ای از حقوق منطبق با نیازهای یک جامعه نو نیست. در فقه مقررات مربوط به پاره ای نهادها، که وجودشان در جوامع امروزی ضروری به نظر می رسد، دیده نمی شود، از سوی دیگر، بسیاری از احکام فقهی

<sup>۱</sup> - نظامهای بزرگ حقوقی معاصر- صفحه ۴۴۴- رند داوید - ترجمه دکتر حسین صفایی و ...- مرکز نشر دانشگاهی - تهران - چاپ سوم ۱۳۷۵

می توانستند در زمان خود مناسب و کافی باشند اما امروزه متروک به نظر می رسند و حتی ممکن است به نظر ما زنده آیند. از آن زمان که کشورهایی با اکثریت مسلمان، عدم تحرک خویش را رها کردند و طی قرنهای ۱۹ و ۲۰ در جستجوی آن برآمدند که کشورهای غربی را نمونه خود قرار دهند - زیرا نه فقط رفاه مادی بلکه اندیشه های سیاسی و طرز تفکر اخلاقی معنوی این کشورها ایشان را به خود جلب کرده بود- عدم انطباق فقه با شرایط و اندیشه های نوین مشکلی ایجاد کرد. آیا کشورهای اسلامی می توانند ، بدون کنار گذاردن سنت های خویش ، به نوسازی خود پردازند؟ در جوامعی که بدین ترتیب نوسازی شده اند فقه چه نقشی می تواند داشته باشد؟<sup>۱</sup>

حقیقت این است که حقوق اسلامی اگر چه غیر قابل تغییر است اما در عین حال از منابع زیادی برخوردار است. لذا، جا دارد مانند تغییر ناپذیری آن به قابلیت انعطافش هم ارج نهاده شود.<sup>۲</sup>

حقوق اسلامی تغییر ناپذیر است اما چنان نقشی برای عرف و عادت ، قرارداد و توافق طرفین و نظامات اداری قایل است که امکان دارد بدون اطمه زدن به اصل حقوق راه حل هایی بیابد که ایجاد جامعه نو را ممکن کند. اگر روش سازماندهی درست باشد، فقط به صورت استثنایی ممکن است کهنگی پاره ای نهادها یا قواعد حقوق اسلامی موجب زحمت شود.<sup>۳</sup>

گسترش اسلام در جهان امکان پذیر نشد مگر بدان سبب که چنین روش آزاد منشانه ای داشت و فدا کردن روش های زندگی ناشی از عرف را لازم نمی دانست.<sup>۴</sup>

در حقوق اسلامی مقررات اجباری زیاد نیست و این حقوق زمینه وسیعی برای اقدامات و آزادی انسان باقی می گذارد. حدیثی می گوید : (( هیچ اشکالی ندارد که قرارداد هایی زیاده بر آنچه قانون

---

<sup>۱</sup> - همان صفحه ۴۵۴

<sup>۲</sup> - همان صفحه ۴۵۵

<sup>۳</sup> - همان صفحه ۴۵۶

<sup>۴</sup> - همان صفحه ۴۵۶

مقرر می کند منعقد شود)) از طریق قراردادها بدون تخطی از اسلام، می توان تغییرات خیلی مهمی در قواعدی که حقوق اسلامی پیشنهاد می کند ولی جنبه اجباری ندارند ایجاد کرد.<sup>۱</sup>

آیا در این کشورهای مسلمانی که ظاهراً با وسعت روز افزونی حقوق خود را غربی کرده اند، هر نشانه ای از حقوق اسلامی سنتی ناپدید شده است و در نتیجه باید، در زمان حاضر ف حقوق اسلامی را در زمره نظام های بزرگ حقوقی جهان معاصر حذف کرد؟ پیشرفت های حاصل در کشورهای اسلامی از راه غربی کردن حقوق هر چه باشد، ما از چنین نتیجه گیری دوری می جوئیم. آگاهترین مؤلفان درباره مسائل اسلام نیز ما را به احتیاط و امل می دارند. ال . میلیو می گوید: (( آخرین کلام در مباحثات مربوط به پذیرش نهادهای غربی احتمالاً ... اسلامی کردن آنها خواهد بود.)) به طور مشابهی جی . ان . د. آندرسن بر آن است که کشورهای اسلامی از هم اکنون توانسته اند به گونه ای منطبق بر سنت و طرز فکر خویش قسمت های مختلف حقوق فعلی خود را، اعم از اینکه دارای منشأ سنتی باشد یا مأخوذ از کشورهای غربی، با یکدیگر بیامیزند.<sup>۲</sup>

### عقل به عنوان منبع چهارم احکام فقهی

بهترین دلیل در بنیادهای عقلی فقه این است که عقل به عنوان منبع چهارم احکام فقهی پس از کتاب، سنت و اجماع شناخته شده است و علم فقه، وفاق و اتفاق نظر جهانی و سیره عقلا و روش خردمندانه و تأیید غریزه و فطرت بشر در استفاده از مواهب طبیعت را تأیید کرده است به نظر می رسد این مسئله از مستقلات عقلیه می باشد و در این صورت شارع نیز به مصداق "کلاماً حکم به الشرع حکم به العقل" آن را تأیید می کند و البته اسلام دینی است بر مدار فطرت و عقل.

<sup>۱</sup> - همان صفحه ۴۵۷

<sup>۲</sup> - همان صفحه ۴۷۱

به هر حال با توجه به مطالب مطروحه می توانیم نتیجه بگیریم که همه ی آنچه که به فقه و اصول و منبع احکام آن و نیز خود احکام فقهی مربوط می شود با مسئله عقل و سیره عقلانی و عمومی سازگار بوده و بلکه مشوق عقل می باشد.

## نمونه سوالات فصل نهم

- ۱- منظور از بنیان‌های عقلی و علمی فقه چیست.
- ۲- آیا بین احکام فقهی و علم تعارضی وجود دارد؟ مثبت یا منفی با ذکر مثال توضیح دهید.
- ۳- نقاط ممکن چالش علم و دین را نام برده و توضیح دهید.
- ۴- عقل چگونه و به چه معنی به عنوان منبع چهارم استنباط فقهی محسوب می‌شود.
- ۵- نظریه "رنه داوید" را در مورد توانایی علم فقه در جهان مدرن را نام ببرید.



## فصل دهم:

### اهداف آموزشی

در این فصل انتظار می‌رود دانشجویان گرامی دریابند که هدف علم فقه تنها آخرت یا دنیا نیست و فقه علم دنیایی محض چنان که غزالی گفته است، نیست بلکه جنبه‌ی معنوی و اخروی هم دارد. احکام فقهی می‌تواند قربتاً الی... انجام شود و به علاوه در آن از احکام عبادی مثل روزه، نماز، نذر، حج و ... آمده است و با توجه به این مطالب علم فقه تنها به منزله‌ی علم حقوق نیست و فقه در سازمان اجتماعی بشر نقش تعیین کننده‌ای دارد و احکام آن رازآلود و اسطوره‌ای نیست بلکه واجد مصالح و یا دافع مفاسدی است و این البته مقدار زیادی وابسته به سبک اجتهاد ماست و به همین خاطر فقه سنتی جای خود را به فقه پویا به یک معنی می‌دهد ضمن آن که فقه سنتی به مفهوم حفظ متون فقهی کلاسیک را نمی‌توان حذف کرد.

در پایان به این نکته پرداخته شده است که علم فقه تکلیف محور نیست هرچند همیشه حق و تکلیف با هم متلازمند ولی می‌توان فرض کرد که یکی بر دیگری غلبه پیدا کند ولیکن در علم فقه این دو با هم متلازمند.

## هدف و غایت علم فقه

در گذشته مرسوم بود از رئوس ثمانیه (مبادی هشتگانه) بحث می کردند. یکی از آن مباحث بحث از هدف و غایت آن علم بود. اینک باید از خود پرسیم، فقه به دنبال چه چیزی است؟ علم فقه در نهایت در پی چه هدفی است؟ مثلاً بر پایی جامعه فاضله (اتوپیا) در این دنیا یا هم هدف دنیوی دارد و هم هدف اخروی، یا نه صرفاً در پی نظم و سازمان دادن امور این جهان است؟ اینها نکته های اصلی است که باید مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

اینک فقط بخش عمده و اصلی را در اینجا آورده و آن را مورد بررسی قرار می دهیم.

"غزالی، بیش از هر شاخه ی علمی، از فقه و فقه شناسی سخن به میان آورده است. از فقیهان عصر خود، که تعلیم و تعلم سلف صالح را فراموش کرده اند و به "اعمال" و احکام ظاهر شریعت روی آورده اند، سخت نالیده است. از گستردگی «بی رویه» و روز افزون و نامتعادل آن، زبان به انتقاد برده است: امروز فقه را از معنای گسترده اش به در آورده اند و آن را در خانه ای تنگ افکنده اند که همان معرفت به فروع غریبه و علل دقیق شان و گفتن درباره آنها باشد...".

در حالی که در عصر نخستین اسلام، فقه را بر علم طریق آخرت و معرفت آفاق و انفس و اعمال تباهی زا ... و بیشتر ترسیدن از خدا، اطلاق می کردند. فقه، علم دنیوی است و مثل سایر حرفه ها و شغل ها که مبدا و منشأ آن احتیاجات و اقتضائات زمانی و اجتماعی است، برای سامان مندی «حدود قضایی» و حفظ رفتارهای ظاهری، شکل گرفته است. لذا فقیهان، سروسامان دهندگان و پروردگان احکام مربوط به دنیا بهستند (فقیهان علماء الدنیا هستند). فقیهان، نگهبانان و پاسبانان ظاهر حریم شریعت اند: ... فقه متعلق به دین است، اما نه مستقیماً بلکه به وساطت دنیا و باطن و مغز و گوهر ناب آن را به ورطه فراموشی سپرده اند. در جغرافیای فقه، از «احوال دل» خبری نیست، دل از ولایت فقه

خارج است به دل وقعی نمی نهند و به حرام‌ها و حلال‌های ظاهری پای بندند. به «فقه اصغر» چسبیده‌اند و از «فقه اکبر» خبری نمی گیرند.

غزالی از زمانه خود که رونقی در بازار علم، جز فقیه پروری و متکلم پروری نبود دردمندانه می نالید و شکایت می کرد. فقه، یک نیاز ضروری دنیوی است، مشکل اجتماعی و انسانی را نمی تواند حل نماید. چرا که «روش دهنده»، «برنامه ریز»، «مدیریت ساز» و قدرت توانایی نظم بخشی را ندارد. احکام فقهی، مربوط به فرد می شود و صرفاً «فرمان دهنده» و انگیزه خیز است. حفظ آداب و احکام می کند. در حالی که «خشوع و خضوع» در پرتو احکام به دست نمی آید. غافل از این که مغز «گوهر شریعت»، «حقیقت» است، باید از قشر آن عبور کرد و به صید مغز دست یافت.<sup>۱</sup>

### آیا علم فقه علم دنیوی است؟ آیا دنیوی بودن موجب مذمت می شود؟

پاره ای از اندیشمندان گفته اند علم فقه، علم دنیوی است یعنی دانشی است که به کار این جهان می آید و آخرت را بدانوسیله نمی توانن تحصیل کرد. احکام فقهی برای تنظیم روابط این جهان و بسامان آوردن اوضاع معیشتی و دنیوی، می باشد و ظواهر امور و اطوار و شؤون زندگی به وسیله ی آن به سامان می شود و جهت گیری احکام فقه به سوی تنظیم ظواهر زندگی و فصل خصومات است. پس راه اصلاح دل و نیت و تقرب به خداوند و بسامان آوردن اندرون که هدف اخروی زندگی است. منظور نظر فقه نیست و احکام فقهی اصولاً اصلاح اندرون و تهذیب باطن و ایجاد اخلاص و تزکیه ی نیت و پیرایش قلب را هدف نمی گیرد و به آن نمی پردازد.

---

<sup>۱</sup> - بنگرید به قصه ی ارباب معرفت - «بخش امام محمد غزالی» - دایرة المعارف فقه مقارن - ج ۱ - ناصر مکارم شیرازی و به کتاب اندرباب اجتهاد (درباره ی کارآمدی فقه اسلامی در دنیای امروز) - عبدالکریم سروش، حسینعلی منتظری، سعید عدالت نژاد، جعفر سبحانی، احمدعابدینی، محمد مجتهد شبستری - انتشارات طرح نو - چاپ دوم - ۱۳۸۴. و نیز بنگرید به آثار غزالی از قبیل: احیا علوم الدین و کیمیای سعادت و از مولا محسن فیض کاشانی المحججه البیضاء

و البته پرواضح است که تهذیب باطن و اخلاص و آراستگی درون و فرهیختگی از ریاء و سالوس انسان را به رشد می رساند و کمال آدمی از این گونه امور پیدا می شود و خدا را به این وسیله می توان یافت و به او تقرب جست . پس وقتی علم فقه را کاری به اینگونه امور باطنی نیست پیدا می شود که علم فقه، علمی الهی و اخروی نیست و علمی دنیاوی و ظاهری است.

شما وقتی احکام فقهی را مورد ملاحظه قرار دهید، می بینید که بحث قضاء آن به فصل خصومات است و معاملات آن از عقود و ایقاعات مانند نکاح و طلاق و کالت نظریه امور این جهان و تنظیم غرائز دارد و کتاب الحدود و قصاص آن نیز همینطور.

حال اگر به بخش عبادات آن مراجعه کنیم، باز هم ظاهری بودن آن پیدا می گردد و معلوم می شود که عبادات آن نیز به اصلاح درون نمی پردازد کسی که به نماز می ایستد و ارکان و اجزاء آن را آنطور که فقه گفته است به جا آورده است.

آیا می توانیم بگوئیم که او نماز نخوانده است ؟ هرگز، حال اگر نیت او ریایی باشد و برای فریب چنین کند و یا اصلا حضور قلب نداشته باشد ، فقه چه کار می تواند بکند و اصلا با دستورات فقهی آیا می توان تشخیص داد که او نمازش ریائی است و آن دیگری خالص ؟

هرگز و این نماز فقهی ، صرفا امری ظاهری است و به عبارتی به ظاهر عبادت پرداخته است اما باطن امور و اصلاح درون توجه به انگیزشها و روش تهذیب درون و چگونگی پیراستن باطن هرگز از طریق فقه، ملحوظ نیست.

غزالی می گوید: ابویوسف قاضی مردی محتشم بود نزدیک پایان سال، تمام اموالش را به خانمش می بخشید و آنگاه چیزی در دست نداشت و نتیجه آنکه زکاتی شرعا بر او واجب نمی شد و سال شرعی او که می گذشت ، دوباره به اموالش رجوع می کرد و چون مال بخشیده اصلش باقی بود ،

شرعا می‌توانست رجوع بکند و او چنین می‌کرد و در نتیجه از پرداخت زکات فرار می‌کرد. وقتی این خبر را به ابوحنیفه رساندند گفت ذالک من فقهه یعنی این نشان می‌دهد که او فقیه است.

پس چگونه می‌توان با نظر به این موارد علم فقه را علمی الهی و اخروی دانست؟

از آن که بگذریم در فقه این همه راه فرار از وظیفه پیش بینی شده است تا با اجرای یک سلسله امور ظاهری از بعضی واجبات و محرمات فرار کرد مثلاً راهی که برای گرفتن ربا وجود دارد بی‌آنکه نام ربا به خود بگیرد که اصطلاحاً به آن حیل‌های شرعی می‌گویند. فرض کنید کسی پول به کسی دیگر به مبلغ ۱۰۰۰ تومان قرض می‌دهد تا سال آینده به او بپردازد اگر به او بگوید دو هزار تومان سال آینده به من بده این ربا خواهد بود و حرام است حال اگر همین فرد هزار تومان پول خود را همراه یک کبریت به او بدهد و این هزار تومان دیگر را قیمت کبریت حساب کند، می‌گویند گران فروشی کرد ولی ربا نخواهد بود.

اینها نمونه‌ها و نظائری بود مبنی بر اینکه از فقه نمی‌توان به اصلاح درون و تهذیب نفس پرداخت اخلاص را جست و خدا را یافت و تقرب پیدا کرد.

اما در پاسخ می‌توان گفت این سخن گرچه تا حدی صحیح است و فقه به امور ظاهری و به فصل خصومات و بسامان کردن روابط اجتماعی می‌پردازد و انواع حیل‌های شرعی در آن وجود دارد و اصولاً چیزی که برای بسامان آوردن روابط اجتماعی و معیشتی است ناظر به ظواهر امور است و تهذیب باطن که یک امر روان‌شناختی است نمی‌تواند وجهی نظر او کاملاً قرار بگیرد و این نکته راجع به فقه صادق است ولی انتقاداتی هم بر این نظریه وارد است.

اولاً اگر فقه تنها به ظواهر امور پرداخته و راه تقرب به خداوند و وصول به حقیقت و تحصیل آخرت مطمح نظرش نیست پس عبادات در فقه چه جایگاهی دارد و به چه معنی می‌تواند باشد؟ جز آنکه

بگوئیم فقه در پی اصلاح باطن و توجه به اندرون هم است چیز دیگری نمی‌توان گفت البته به طور ضمنی، و اینجاست که باید گفت سخن ملا محسن فیض کاشانی مبنی بر اینکه احکام فقه مقرب و مبعده هستند درست است، یعنی احکام فقه آدمی را به خدا نزدیک می‌کند و اجرا نکردن آن و بی‌توجهی به آن انسان را از خدا دور می‌کند.

اگر ایراد شود که عبادت فقهی هم ناظر به انجام مناسک و تکلیف است نه ناظر به تهذیب باطن و اصلاح درون و چه بسا عبادت فقهی انجام شود بی آنکه صعودی از نظر روحی و معنوی به همراه داشته باشد.

پاسخ آن است که بله، درست است که عبادات فقهی هم ممکن است تنها با توجه به ظواهر مناسک انجام شود ولی جان کلام این است که انجام این عبادات بهتر است یا انجام ندادن آن؟! آیا عبادت فقهی تنها به ظواهر بسنده می‌کند یا به امر نیت هم توجه می‌کند؟ مسلماً به نیت هم توجه دارد؟ و عبادات خود را خالصاً لوجه الله می‌طلبد و این توجه به نیت خود امری است در اصلاح نفس و پیراستن باطن.

ثانیا سایر احکام فقهی هم نقشی در تهذیب نفس دارند چه کسی می‌تواند انکار بکند که اگر اوضاع معیشتی و اجتماعی نابسامان باشد و آدمیان از این جهت آشفتگی یابند، چگونه ممکن است درون اصلاح شود و آدمیان رغبت کنند که به اصلاح باطن پردازند و اصولاً آن آشفتگیهای بیرونی (معیشتی و اجتماعی) از حیث روانی و اصلاحات درونی و توجه به خدا چه بسا اثر معکوس بگذارند. پس از این جهت نمی‌توان منکر شد که سایر احکام فقهی غیر مستقیم ناظر به یافتن خدا و روشی برای تهذیب درون و انسان شدن و زمینه‌ای برای وصول به قرب الهی است.

و اینجاست که باید گفت توجه نداشتن به احکام فقهی، نوعی دور گشتن از خدا و استبعاد از آخرت است. به این ترتیب سخن مرحوم فیض کاشانی صحیح است که احکام فقه نقش مقرب و مُبَعَد را دارند و نمی توان یکسره رقم مغلطه کشید که فقه یک سلسله امور ظاهری است و نقشی در تهذیب نفس و اصلاح باطن ندارد اما آنجا که راه های فرار از تکلیف (حیله های شرعی) پیش می آید در آنجاها باید گفت اولاً تا جائی که ممکن است فقیه باید تلاش کند که راه خنثی کردن یک قانون و قاعده را به جا نگذارد و از این حیث آن انتقاد وارد است.

چگونه می توان این تناقض و نقض غرض را باور کرد قاعده و قانونی گذاشت و مقرر کرد و بعد راه هایی را پیش بینی کرد که آن را خنثی سازد! پس چه مصلحتی در جعل آن قانون بود، و برای چه آن قانون وضع شده است؟ بنابراین بسیاری از آن حیل های شرعی امری است پارادوکسیکال و ناقض هدف و روح قانون.

گویا به همین خاطر بوده است که فقهای مانند امام خمینی در مسأله ربا چنان راه های فرار و حیل های شرعی را باطل دانسته و آن صورت قرض و معامله را حرام و نوعی ربا اعلام کرد. ثانیاً گاه ممکن است قانون برای مصلحتی عام وضع شود ولی در آن راه های تخفیفی هم جست، این تخفیف را نیز مصلحتی است این نکته درست است ولی راه های تخفیف باید به گونه ای باشد که آن مصلحت کلی جعل قانون را خنثی نسازد و بی اثر نگرداند که تا فقه را بازی با ظواهر و صورت پردازی جلوه ندهد.

پس به این ترتیب نتیجه خواهیم گرفت که احکام فقهی تنها به فصل خصومات و تنظیم امور دنیای نمی پردازند و علم دنیای محض نیست بلکه راه را برای آخرت نیز هموار می سازند و مقدمه ی وصول به خدا هست و راهی به سوی تهذیب نفس هم دارد.

اگر چه ورود به دنیای درون و اصلاح نفس و پیراستن درون و وصول به خدا، اصالتاً به عرفان و روان شناسی و علم اخلاق و کلاً به ایمان برمی گردد. و عرفاً همه ی همتشان در این بود و عرفان هم

بی شریعت ممکن نیست و آن علوم در این راه انسان را بهتر کمک می کنند که البته در مورد روابط شریعت و طریقت و عرفان و تعبد به شریعت در فصل های بعدی بیشتر بحث خواهیم کرد.

### آیا علم فقه به منزله ی علم حقوق است؟

نظر دیگر در مورد فقه این است که فقه یک اندیشه ی حقوقی است. برای بیان این نظریه ابتدا لازم است که حقوق را بکاویم و آنگاه جایگاه فقه را در ارتباط با آن بشناسیم امروز حقوق شاخه های مختلفی پیدا کرده است که ساده ترین تقسیم بندی این است:

حقوق اساسی و حقوق غیر اساسی و حقوق غیر اساسی یا به تنظیم روابط فرد با فرد می پردازد می شود حقوق خصوصی، یا به تنظیم رابطه ی فرد با دولت که می شود حقوق اداری و یا به تنظیم رابطه ی دولتی با دولت دیگر می شود حقوق بین الملل که باز به دو تحت بین المللی عمومی و بین الملل خصوصی تقسیم می شود.

هرگاه رابطه ی یک فرد خارجی را با دولتی بخواهیم تنظیم کنیم می شود حقوق بین الملل خصوصی که مسائلی مانند تابعیت، مسایل دیپلماسی و تعارض قوانین و ... بحث می شود.

هرگاه روابط بین دولتی با دولتی دیگر را بخواهد تنظیم بکند می شود حقوق بین المللی عمومی مباحثی مانند تعیین مرزهای آب، خاکی و هوایی و در حقوق خصوصی گاه قوانین آن در فصل خصومات است که حقوق قضائی را شکل می دهد و گاه در تنظیم روابط اقتصادی که حقوق بازرگانی را شکل می دهد و گاه در تخلف از قوانین به تنظیم یک سلسله قواعد می پردازد که حقوق جزائی را شکل می دهد.

و آنجا که شکل دادرسی را تنظیم می کند به آئین دادرسی نام بردار است. از این تقسیم بندی کوتاه و مجمل نتیجه می گیریم که تنظیم روابط اقتصادی، اجتماعی، فردی برای گرداندن امور زندگی



چیزی است که حقوق نام بردار است و هرگاه خواننده ی گرامی احکام فقهی را در این ارتباط مقایسه کنید فقه را یک اندیشه ی حقوقی می توان نام نهاد.

و اندیشه های حقوقی فقط به تنظیم صورت قضایا می پردازند، راههای وصول، مواد و محتواها، از یک امر سیال و تکامل یابنده ی دیگر تحصیل می شود.

مثلاً در روابط اقتصادی، حقوق به تنظیم روابط اقتصادی و نهادهای اقتصادی و شرکت ها می پردازد که مثلاً ورشکسته چه کسی است و با فرد ورشکسته چگونه باید برخورد کرد ولی این که چه باید کرد که اشخاص ورشکسته نشوند؟ امر دیگری است و از جای دیگر باید به آن رسید.

و یا در حقوق اساسی: بیان می کند که مردم با رأی خود حکومت را انتخاب کنند و قوی تفکیک از هم باشد. آنگاه چه باید کرد تا مردم چنین حکومتی را بخواهند و رضایتشان را به دست آورد امر دیگری است و از جای دیگری باید طلبید.

یا آنکه دزدی یک جرم است دزد را باید زندان کرد و یا دستش را برید لکن چه باید کرد که مردم دزدی نکنند و یا احتکار نکنند را باید از جای دیگری جست؟

و راههای وصول را آدمی از ذهن نقاد خویش می جوید که امروز شاخه های مختلف علم را شکل می دهد آنکه چه باید کرد که جامعه دچار احتکار نشود و مردم دزدی نکنند و جامعه دچار ورشکستگی نشود علم اقتصاد و جامعه شناسی و روان شناسی و مدیریت و ... در پی یافتن پاسخ چنان پرسشی است و برای نشان دادن چنان راهی تأسیس شد.

و اینکه چه باید کرد تا مردم به حکومتی راضی شوند؟ شیوه ی مدیریت امروز در علم مدیریت و سیاست و روان شناسی و .... حاصل می شود.

پس اندیشه های حقوقی را می توان بیان کننده ی حد و مرزهای حرکت انسان در این جهان دانست و یا به عبارتی شکل دهنده ی روابط معیشتی و اجتماعی است . و تحدید حدود می کند ، اما در داخل حوزه ی تعیین شده و مرز و حدود رسم شده، راه های وصول امری سیال است که علوم گوناگون بشری در آن دخالت دارد.

و اندیشه های حقوقی به راحتی ورود سایر علوم را باز می کند و چون خود را یک قانون بشری تلقی می کند برخاسته از سایر علوم است و مصرف کننده ی کالاهای دیگر علوم است و از این جهت مرز و حد خود را شناخته است. از گلیم خود پا فراتر نمی گذارد .

و در نتیجه علوم دیگر به راحتی در محدوده ی حقوق راه باز می کنند و نتیجه آن می شود که زندگی بشر سامان پذیرتر شود و آدمی کامیاب تر برگردد و دنیای او بهبود یابد و معیشت روان او سامان یابد .

اما فقه حقیقتاً یک اندیشه ی حقوقی است و اگر این را بپذیرد راه را برای ورود سایر علوم باز می کند و نتیجه آنکه انسان فقهی، دنیای بهبود یافته تر و معیشتی سامان یافته تر و روانی آسوده تر خواهد داشت.

و اگر جای خود را به عنوان یک اندیشه ی حقوقی باز نیابد و نشناسد بلکه خود را اقتصاد و مدیریت و روان شناسی و سیاست و جامعه شناسی و جرم شناسی و..... بداند ، از گلیم خود پای را آن طرف تر گذاشته و راه ورود این دستاوردهای سیال و نو و عقده گشای بشر را بسته است و از این جهت زندگی یک انسان فقهی و جامعه ی فقهی، دچار تنگناها و پریشانیها خواهد شد.

فرض کنید در فقه گفته اند که احتکار و گران فروشی حرام است و زکات و خمس (مالیات) باید پرداخته شود. حال اگر اندیشه ی فقهی به منزله ی یک اندیشه ی حقوقی خود را قبول کند راه را برای ورود اندیشه های مدیریتی و اقتصادی و جامعه شناسی و... باز می کند.

به این شکل که برای اداره و گرداندن یک جامعه از حیث اقتصادی تنها به زکات و خمس و به بیان حرمت احتکار و گران فروشی بسنده نمی کند و چون یک اندیشه حقوق بر خاسته از سایر اندیشه های دیگر است، یعنی هدف از قانون حرمت گران فروشی این است که اقتصاد شکوفا باشد تا که مردم راحت باشند.

حال اگر در کندوکاوهای علم اقتصاد معلوم شد که گران فروشی برای بهبود اقتصاد خوب است،<sup>۱</sup> فوراً آن حکم حقوقی عقب نشینی می کند و قانون جدید حقوقی، می آید که گران فروشی مجاز است. چرا که اندیشه های حقوقی متکی بر سایر دانش ها است به عبارتی دیگر علم حقوق علمی مصرف کننده است مانند پزشکی. زیرا علم پزشکی از قوانین دیگری که در زیست شناسی، فیزیولوژی، بیوشیمی، شیمی و..... اثبات و تحقیق شده استفاده و تغذیه می کند و متکی به آنهاست، حقوق نیز چنین چیزی است، تئوریهها و اصول و موادی که در اقتصاد و روان شناسی و جامعه شناسی، سیاست و... تحقیق و کشف شد، حد و مرزها را شکل می دهد و اندیشه ی حقوقی را به وجود می آورد. چنانکه درباره ی ربا، تئوری های اقتصادی مربوط به جذب پول و عرضه و تقاضا و سرمایه گذاری- های کلان، این قانون حقوقی را شکل داد که بانکداری و ربا جایز است.

---

<sup>۱</sup> - به عنوان نمونه به این مورد توجه کنید: برخی از مردم از این اظهار نظر یکی از مقامات عقل گرای دولت فرانسه در نیمه قرن هیجدهم متوحش شده بودند که استدلال می کرد دولت نباید قیمت مواد غذایی را پایین نگه دارد، چرا که چنین اقدامی مغایر «نظم طبیعی» است. برعکس، باید اجازه داد قیمت ها تا سطح طبیعی خود بالا بروند هر چند به گرسنگی عده ای منجر شود. این مقام می گفت، افزایش سودهای ناشی از بالا رفتن قیمت ها محرک سرمایه گذاری در طرح های آینده کشاورزی خواهد بود. مجموعه تاریخ جهان - عصر روشنگری - جان ام. دان - ترجمه مهدی حقیقت خواه - ص ۷۲ - انتشارات ققنوس - چاپ سوم - ۱۳۸۴

به این ترتیب ورود اندیشه‌ها و علوم دیگر در حقوق به آسانی امکان‌پذیر است و فقه اگر این واقعیت را بپذیرد که یک اندیشه‌ی حقوقی است البته راه را برای ورود سایر علوم باز گذاشته است و الا نه . اما موانع راهی که فقه در باز یافتن جایگاه و منزلت خویش به عنوان یک اندیشه‌ی حقوقی ، دارد عبارت است از:

۱- فقه برخاسته از اصول اسلامی است و اصول اسلامی هرگز مستقیماً از حوزه علم بهره مند و مستفیض نمی‌شود بدین رو دشوار است که احکام فقهی به آسانی تسلیم نظریات علوم دیگر شوند.

۲- صبغه‌ی دینی فقه به احکام فقهی قداست می‌بخشد و همیشه امور قدسی، خود را فراتر از امور بشری می‌دانند. بدین جهت احکام فقهی با احکام حقوقی اختلاف می‌پذیرد چرا که احکام فقهی خود را امر بشری و عرفی می‌داند و به آسانی تغییرات را می‌پذیرد. ولی احکام فقهی برای چنین پذیرشی چندان آمادگی ندارد.

۳- احکام فقهی به منزله‌ی احکام برخاسته از دین خود را ملهم از خداوند می‌داند ، و بدین جهت خود را کامل و بی‌عیب و نقص تلقی می‌کند، پذیرش تغییرات که مستلزم طلب کمال است، در چنین تصویری دشوار است.

۴- اصولاً فقه کاملاً یک اندیشه‌ی حقوقی نیست، زیرا در فقه عبادات آمده است، مسأله تقرب به خدا و نیت در احکام فقهی مداخلت دارد و از این جهت مقرب بودن و مبعود بودن واقعا در اندیشه‌های فقهی موضوعیت دارد.

به عبارتی دیگر، احکام فقهی تنها مظاهر تنظیم امور دنیاوی و معاش و زندگی این جهان نیست، توجهی به آن سوی زندگی و وجهه‌ی ربانی و اخروی انسان هم دارد . و اینجاست که شما هر حکمی را نمی‌توانید به جای حکم دیگر ولو با مصالح دنیوی و زندگی این جهانی، بنهید به عکس اندیشه‌های حقوقی که چون هم‌تس تنها بر تنظیم امور دنیاوی است ، در جابه جایی حکم با تصور

بهبود حکمی در تنظیم امور معاشی و دنیاوی به راحتی تسلیم می‌شود، زیرا یافتن مصلحت دنیوی هم به آسانی مقدور است و هم یافتن مصلحت امر اخروی قدری مشکل و دشوار. به همین خاطر عده‌ای گفته‌اند احکام فقهی، یا دنیوی محض است یا اخروی محض و نمی‌توان هم چشم به این دنیا داشت و هم چشم به آن جهان و اگر فقه بخواند توانا و کارآمد شود تنها باید به تنظیم امور این جهانی پردازد. باری در نقد این سخن می‌توان گفت که مطابق آیات قرآنی و روایات بسیاری دنیا مزرعه‌ی آخرت است و کوری این جهانی بی بصیری اخروی را به همراه خواهد داشت و دنیا راهی برای ورود به آخرت است، بنابراین همه‌ی احکام دینی ناظر به مصلحت دنیا و آخرت هستند. و از طرفی دیگر قدسی بودن احکام فقهی و عبادات در فقه می‌تواند به عنوان یک موتور محرکه و پشتیبان و ضمانت اجرایی محکم برای احکام فقهی تلقی گردد و اینها نقطه‌ی قوت فقه هستند. البته اگر احکام درست استخراج شوند.

آری می‌توان پذیرفت که نحوه‌ی استخراج احکام فقهی و اجتهاد متحرک و کارآمد نیازمند به بازنگری در شیوه‌ی اجتهاد در فقه است نه آن که آن پشتیبان‌ها را نادیده گرفت.

### **آیا علم فقه تنها به حد و مرز افعال بشری می‌پردازد؟**

فقه حدود و ثغور فعالیت اجتماعی و فردی را مشخص می‌کند ولی به هیچ رو به شیوه‌های داخل مرز نمی‌پردازد. اگر ما فعالیت‌های فردی و اجتماعی آدمی را بسان یک کشور بدانیم، تعیین مرز و محدوده‌ی فعالیت آدمی به عهده‌ی فقه است، اما داخل این محدوده چه بسا فعالیت‌های دیگری از آدمی سرزند که به عهده‌ی فقه نیست و پرداختن فقه به آن، امری ناموزون خواهد بود.

مثلاً اینکه در فقه گفته شده است دزدی بد است نوعی تعیین حد و مرز است و اگر کسی دزدی کرده است باید دستش قطع شود باز نوعی تعیین مرز است، اما چه باید کرد که جامعه و افراد دچار

دزدی نشوند بر عهده‌ی احکام فقهی نیست و نباید از آن توقع داشت و شناختن این شیوه‌ها به عهده‌ی آدمی و دانش اوست.

و اینجاست که منطقی می‌توان پرسید که آیا احکام فقهی ناظر به شیوه و روش کار است یا در بیان حد و مرز؟

و پاسخ دادن به هر کدام از این دو نتیجه‌ی متفاوت خواهد داشت شما اگر احکام فقهی را ناظر به حد و مرز بدانید، شیوه‌ها را به عهده‌ی آن نمی‌دانید و در نتیجه دخالت علوم و دانشها را در محدوده‌ی رفتار آدمی و جامعه گردانی جدی خواهید گرفت.

و اگر احکام فقهی را ناظر به کشف شیوه‌ها بدانید دخالت علوم و دانشها را چندان جدی نخواهید گرفت و خود را مستغنی از آنها می‌دانید. در اینجا نیز ما می‌توانیم بپذیریم که فقه نوعی اندیشه حقوقی است ولی با تفاوت‌هایی که قبلاً بیان شد می‌باشد و مسلماً شیوه‌ها و روش‌ها از علم فقه بیرون نمی‌آید و اگر شیوه‌ی استنباط و اجتهاد متحرک و سیال گردد راه ورود سایر دانش‌ها را به فقه نخواهد گرفت.

### **اهمیت فقه در سازمان اجتماعی :**

بی‌گمان فقه حتی اگر به منزله‌ی علم حقوق شمرده شود نقش کلیدی در سامان دادن اجتماع دارد. کسانی که در پی تخویف و کوچک شمردن فقه هستند مانند کسانی هستند که بر شاخه‌ی و بُن می‌برید.

زیرا مسلماً آنان در اجتماعی که با قوانین و مقرراتی که زندگی آنان و مردم می‌چرخد زندگی می‌کنند و با آن قوانین و مقررات روابط اجتماعی و شخصی افراد تنظیم می‌شود. البته می‌توان برای اصلاح آن همفکری کرد فقه و اجتهاد را کارآمدتر کرد، ولی مسلماً نمی‌توان فقه را ندیده گرفت

زیرا سنگ بنای چرخش اجتماع اسلامی فقه است این فقه‌زدایی از ناحیه‌ی برخی از عرفا هم گفته شده است و هم از ناحیه‌ی کسانی که به دین باور ندارند و هم کسانی که متدین هستند ولی شاید به فقه حساسیت پیدا کرده باشند و یا دچار غفلت شده باشند.

به هر حال بزرگانی معتقد هستند که جهان را متوسطین پر کرده اند و دانشگاه‌ها و سایر موسسات را نیز. و جامعه‌ی بشری توسط متوسطین اداره می‌شود و نوابغ کم‌اند و در اقلیت‌اند و به همین خاطر دموکراسی را که حکومت اکثریت بر اکثریت یعنی متوسطین می‌دانند بهترین می‌دانند زیرا نوابغ حال و روحیه و فکر مخصوص به خود دارند اگر جامعه با فکر و اندیشه و حال آنان بچرخد آنان چون استثنا هستند نمی‌توانند جامعه را به خوبی بچرخانند زیرا جامعه را متوسطین پر کرده‌اند.

اینک به عبارت زیر توجه نمایید:

" در جهان امروز این گونه است که متوسطین، عالم را اداره می‌کنند و نوابغ، نوادرند. تئوری دموکراسی یکی از ارکانش بی‌نیاز کردن جامعه از نوادر نوابغ است. دنیا با متوسطها اداره می‌شود. نباید به خارق‌العاده‌ها متکی باشیم. مدرسه و دانشگاه‌ها را کیا پر می‌کنند؟ همین متوسطین.<sup>۱</sup> فعلاً در نقد این سخن که آیا متوسطین باید بر بزرگان حکمرانی بکنند وارد نمی‌شویم مثلاً کودک از پدر و مادر باید اطاعت کند و همین طور شاگرد از معلم و کوچکتر از بزرگتر و در نهایت جامعه متوسطین از بزرگان خود اما به هر حال نمی‌توان از یک طرف از اکثریت یعنی متوسطین در دموکراسی دفاع کرد و از طرفی دیگر فقه را برای اکثریت جامعه و قانونمند شدن سازمان اجتماعی نادیده گرفت. ممکن است اقلیت جامعه یعنی نوابغ و بزرگان با تربیت پذیری برخی چیزها را رعایت کنند و در زیر سایه قانون هم ننگیند و یا حتی در مسأله شرابخوارگی بر اثر تعقل و تربیت حدی را رعایت کنند

---

<sup>۱</sup> - علم کلام جدید - نوار شماره ۱۱ - مطرح شده در موسسه معارف اسلامی قم. دکتر عبدالکریم سروش.

ولی وقتی اکثریت جامعه می خواهد سازمان و نظم یابد باید جای عقاب و پاداش و نظام کیفر را خالی نگذاشت و بهتر از آن اصل پاداش و عقاب اخروی و نظام مبتنی بر نظارت خداوند را در اینجا دقیقاً لحاظ کرد.

اهمیت فقه از اینجا روشن می شود و باید گفت برای هدایت و گردش امور اکثر جامعه باید سازمانی از قانون و حقوق داشت و نظامی از پاداش و کیفر و این همان شریعتی است که فقه در پی آن است و به راستی باید آن را جدی گرفت.

### آیا احکام فقهی رازآلود و اسطوره‌ای است؟

احکام فقه واجد مصالح و مفاسدی هست یعنی مبتنی بر مصالح و مفاسدی وضع و مقرر شده است. حال ممکن است ما مصالح و مفاسد موجود در برخی از احکام را نفهمیم و متوجه آن نشویم آیا به این معنی است که احکام فقه رازآلود و اسطوره‌ای هستند و واجد مصالح و مفاسد خفیه‌ای که ما نمی‌توانیم خود را به خوبی با آن متوازن کنیم؟ البته رازآلود بودن احکام فقهی به این معنی نیست که مبتنی بر مصالح و مفاسدی نیستند در سراسر روایات برای احکام مصالحی معرفی شدند بخشی از آن را مرحوم صدوق در کتاب «علل الشرایع» آورده است. مثلاً چرا شراب حرام شده است؟ زیرا عقل را زایل می‌کند و آنگاه شخص مست ممکن است به هر جنایتی دست زند. و یا در خطبه معروف حضرت زهرا(س) برای احکام مصالحی شمرده شده است مانند این که امر به معروف و نهی از منکر برای مصلحت عموم مردم وضع شده است و یا در روایتی از امام علی(ع) آمده است که چرا برای مرد چند همسری جایز است و برای زن جایز نیست؟ حضرت ظرف آبی گرفتند و سپس آب ظرف دیگر را بر روی آن ریختند و به سوال کننده گفت این دو آب را از هم جدا کن. شخص گفت امکان پذیر



نیست زیرا با هم مخلوط شدند امام گفت: علتش همین است که اگر زن چند شوهر در عرض هم داشته باشد نطفه‌ها مخلوط می‌شود و معلوم نیست بچه از آن کیست.

به هر حال اینان نشان می‌دهد که احکام مبتنی بر مصالح و مفاسدی هست و شارع نیز می‌خواست مردم این مصالح و مفاسد را بفهمند نه این که احکام راز آلود باشد و مردم از حکمت آن سر در نیاورند. آری ممکن است برخی جاها ما متوجه حکمت آن نشویم در آن صورت به این معنی نیست که اصلاً مصالحی را نفهمیم ممکن است همه‌ی مصالح و مفاسد آن را درک نکنیم به عبارتی دیگر در سراسر فقه ما حکم نداریم که عقل صد درصد بی‌حکمتی آن را تأیید نکند و آن را کلاً واجد مصالح و مفاسدی نداند. بله در اینجا نکته‌ای وجود دارد که اگر واقعاً حکمی مبرهن شد که صد درصد عقل آن را دارای مصلحت و مفسدتی نداند آن حکم خود به خود لغو می‌شود کار اجتهادی نیز در تبدیل موضوع (تغییر موضوع حکم) و عوض شدن زمان و مکان و شرایط محیطی حکم همه نشان می‌دهد که احکام فقهی مبتنی بر مصالح و مفاسدی روشن و توضیح پذیر است.

آری در اینجا باید نکته‌ای را یادآور شد که گاهی عمل اجتهاد در حصار تحجر قرار می‌گیرد که این نکته‌ی کلیدی که احکام باید مصالح و مفاسدی روشن و توضیح پذیر داشته باشد آن را از قید تحجر بیرون می‌آورد و فقه را کارگشایتر خواهد کرد. مثلاً می‌توان گفت در اسلام گوشت خوک حرام شده است یکی از آن علت‌ها داشتن کرم تریشین است و گفته‌اند این کرم بسیار مقاوم بوده و در حرارت‌های معمولی از بین نمی‌رود و در نتیجه به راحتی به بدن انسان منتقل می‌شود که موجب بیماری می‌گردد.

شاید کسی بگوید حالا که معلوم شده است این کرم در حرارت بسیار بالا کشته می‌شود ما نیز آن را در حرارتی بسیار بالا طبخ و کباب می‌کنیم پس دیگر ضرری نخواهد داشت و حکم حرمت را

باید برداشت. پاسخ آن است که پس از هزار و اندی سال وجهی از مصلحت حرمت گوشت خوک معلوم شد از کجا یقین کنیم مفسد دیگری ندارد که ما هنوز متوجه آن نشدیم. با این همه آیا اگر کسی در چنین وضعی از گوشت خوک اجتناب کند کاری ضد عقلی کرده است و یا در این حال عقل آن را می پسندد و اجتناب از آن را هیچ اجماع عقلی نفی نمی کند. این چنین است که می گوئیم هیچ حکم فقهی نیست که مصالح و مفسد آن روشن نباشد و یا اجماع عقلی علیه آن وجود داشته باشد پس به این ترتیب می گوئیم چون مصالح و مفسد خفیه دارند و ما نمی فهمیم و عقل بشری نیز ناقص است در این صورت باید به آن عمل کرد و یا از آن اجتناب کرد. بنابراین بودن مصالح و مفسد خفیه در احکام فقهی به این معنی امری درست است و عقل آن را تأیید می کند و نقضی بر احکام فقهی نخواهد بود بلکه از کمالات آن محسوب می شود.

### فقه سنتی و فقه پویا

تقسیم بندی فقه به فقه پویا و فقه سنتی از جمله مباحثی است که بعد از انقلاب اسلامی رخ داد. منظور از فقه پویا آن است که فقه بتواند حوادث جدید (مستحدثه) را پاسخ گوید. منظور از حوادث مستحدثه یعنی حوادث و وقایعی که جدید است و سابقه نداشته است. مانند پیوند اعضاء، تشریح، تلقیح مصنوعی و اجاره رحم، شبیه سازی و بانک و بیمه و ... مسائلی از این قبیل که در گذشته نبوده است.

منظور از فقه سنتی یعنی روش اجتهاد به همان سبک باشد مسلماً کسانی که دفاع از روش پیشینیان کردند منظور این نیست که فقه حوادث جدید را پاسخگو نباشد مگر آنکه منظور از فقه پویا آن باشد که روش تدریس و تعلیم فقه عوض شود که البته بحث در اطراف سبک و روش تدریس فقه و حوزه خود مجال دیگری می طلبد، آیا مباحث باید تخصصی شود، یعنی به اجتهاد متجزی تن در داده و هر

کس در بخشی از فقه متخصص شود و یا کتابها و زبان نوشتار عوض شود؟ همه‌ی اینها مباحثی در خور توجه در مساله آموزش و سبک و سیاق روش تعلیم فقه می‌تواند باشد.

آنچه که اکنون در نظام آموزش فقه وجود دارد مبتنی بر آموزش و فهم کتب فقهی است یعنی طلاب و دانشجویان فقه با متون فقهی سروکار دارند مثلاً کتاب شرح لمعه (الروضه البهیه فی شرح اللمعة الدمشقیه) شهید ثانی را می‌خوانند و سپس مکاسب المحرمه از شیخ انصاری و در درس خارج نیز با نظرات یک فقیه (مدرس) سروکار پیدا می‌کنند و این در حالی است که طلاب و دانشجویان فقه با منابع و ادله‌ی فقهی (کتاب و سنت، آیات الاحکام و مثلاً مسایل الشیعه) کمتر روبه‌رو می‌شوند. به نظر می‌رسد اگر طلاب و دانشجویان آیات الاحکام را مستقیماً در نزد استاد فرا گیرند و سپس یک دوره احادیث را مثلاً از کتاب وسائل الشیعه را در نزد استادی بررسی کنند بهتر می‌توانند به استنباط و اجتهاد واقعی و پویا دسترسی پیدا کنند و دارای خلاقیت فقهی بیشتری گردند.

### آیا علم فقه تکلیف محور است؟

از بحثهای حقوقی دوره اخیر، مبحث حق و تکلیف است، حق چیزی است که انسان واجد و مالک آن است. نوعی سلطه و تسلط به او می‌دهد و نوعی توانایی و اعمال اراده است. در حالیکه تکلیف باری بر دوش شما می‌نهد و باید وظیفه‌ای را به انجام برسانید.

از تفاوت دوره قدیم و جدید ان است که دوره جدید انسان بیشتر به حق خود می‌اندیشد و در گذشته به تکلیف خود می‌اندیشید.

باری خلاصه کلام آنکه آیا می‌توان یکسره جامعه‌ای داشت که افراد آن فقط دنبال توانایی و اعمال اراده خود باشند و هیچ وظیفه‌ای نداشته باشند یا به عکس جامعه‌ای داشت که همه فقط وظیفه داشته باشند و حق نداشته باشند. مسلماً نمی‌توان چنین جامعه‌ای داشت. بله چنین جامعه‌ای ظالمانه

است که عده‌ای خاص صاحب حقوق باشند و بقیه و اکثر جامعه فقط وظیفه و تکلیف داشته باشند. ولی خارج از این جنبه در فلسفه حقوق مسلم شمرده شده است که جامعه‌ای عادلانه است که حق و تکلیف ملازم هم باشند. یعنی جامعه‌ای که افراد ضمن داشتن حق، وظیفه‌ای هم داشته باشند. حالا با این جهت گیری اگر به فقه نگاه کنیم فقه هم به حقوق افراد می‌اندیشد و هم به تکلیف افراد. هیچ کس در فقه تنها تکلیف ندارد و هیچ کس هم تنها حقوق، نوعی تلازم حق و تکلیف در فقه است. بنابراین نمی‌توان این ادعا را در کلیت آن پذیرفت که علم فقه، تکلیف محور است. هر چند در نگاه کسانی انسان زمانی به حقوق خود می‌اندیشد که به وظیفه خود در قبال فرد دیگری توجه کند.

چنانکه مهاتما گاندی رهبر فقید استقلال هند می‌گوید:

هربرت جورج ولز جامعه شناس، روزنامه نگار، رمان نویس و مورخ مشهور انگلیسی یکی از اولین معتقدان به تشکیل جامعه ملل و جامعه سوسیالیستی اصلاح طلب بود که برای صلح جهانی مبارزه می‌کرد وی نظر گاندی را در مورد حقوق انسان جویا شد.

در پاسخ مهاتما گاندی گفت:

«پیشنهاد من این است که کار را با منشور وظایف بشر آغاز کنید در این صورت قول می‌دهم که حقوق بشر به دنبال آن ظاهر خواهد شد. همانگونه که بهار در پی زمستان می‌آید این سخن را من برمبنای تجربیات خود می‌گویم هنگامی که جوان بودم زندگی را با تلاش برای به کرسی نشاندن حقوق خود آغاز کردم ولی به زودی دریافتم که حتی در باره همسر خود نیز دارای هیچ حقی نیستم. پس شروع به کشف و اجرای وظایف خود نسبت به همسر و فرزندان، همکاران و جامعه کردم. و امروز چنین می‌اندیشم که بیش از هر انسان زنده دیگری از حقوق برخوردارم. اگر ادعایی که

می کنم اقرار آمیز باشد دسته کم باید بگویم احدی را نمی شناسم که از حقوقی بیش از آنچه من دارای آنم برخوردار باشد».<sup>۱</sup>

و بطور کلی باید گفت فرق جهان جدید (مدرنیسم) با جهان سنتی (گذشته) این است که انسان اکنون حق اندیش شدد در حالیکه در گذشته تکلیف اندیش بود. بلکه این موضوع ریشه در چیز دیگری دارد و آن اینکه در گذشته آدمیان چندان برخوردار نبودند و بر طبیعت مسلط نبودند.

پس از انقلاب صنعتی انسانها بر طبیعت مسلط شدند و نوعی رفاه و مهار طبیعت بوجود آمده است این احساس کاذب بوجود آمده است که پس ما همیشه باید دنبال برخورداری باشیم والا اگر به حاق واقع بنگریم می یابیم آدمیان در برابر حق باید به وظیفه خود نیز بیندیشند و ایندو ملازم همدیگرند و نباید این احساس را که آدمیان همیشه دنبال حقوق خود هستند امری درست دانست.<sup>۲</sup>

عین همین ماجرا در مورد عرف نیز با عمق و گستردگی بیشتر ساری است. زیرا هر گاه در نظر آوردیم کدام عرف مورد اعتماد شارع است و می بینیم اختلاف و تشتت عرف چه قدر فراوان و گسترده است.

در مورد عرف، این سوالات هم مطرح است که در بعضی موارد، عده ای از احکام شرع را استقبال نمی کنند مانند متعه در عراق و لبنان و سوریه<sup>۳</sup>، و ایران چرا؟ راز عدم استقبال چیست؟ این نوع عرف چقدر مورد استناد می تواند باشد؟ در اینجا موارد را باید فرق نهاد.

دیگر آنکه گاه عرف برای خود و اداره امور خود یک سلسله احکام و نهادهایی را تاسیس می کند که هدف آن احکام دینی گرداندن جامعه و مردم است. وقتی می بیند آن احکام تعارضی با

---

<sup>۱</sup> - بنگرید به مهاتما گاندی و مارتین لوتر کینگ (قدرت مبارزه عاری از خشونت) ص ۲۳۹ - ۲۴۰ - مری کینگ ترجمه شهرام نقش تبریزی - نشر نی - چاپ اول ۱۳۸۵ تهران

<sup>۲</sup> - در پاسخ به برخی از این شبهات جهت اطلاع بیشتر بنگرید به کتاب اندر باب اجتهاد - مقاله آیت اله جعفر سبحانی تحت عنوان فلسفه فقه - انتشارات طرح نو - ۱۳۸۴

<sup>۳</sup> - بنگرید به الفقه علی المذاهب الخمسه. محمد جواد مغنیه. ص ۳۶۶ - ۳۶۷.

احکام دیگر اسلامی ندارد باید عرف را همان طور که است معنا کرد، مانند معاملات معاظاتی که در معاملات امروزی اصلاً صیغه‌ای جاری نمی‌شود. آیا نباید معاظات را طبق عرف یک معامله حساب کرد؟ یا باید گفت اباحه تصرف است و ...؟ به هر حال باید این سوالات مورد بحث و بررسی قرار گیرد و قصد ما فقط بیان دامنه تاثیر عرف است.

البته نقش عرف در دو مورد از نظر فقها، مسلم و مقبول است.

الف) در یافتن مصداق و تعیین موضوع مثلاً در فقه گفتند با آب می‌توان غسل کرد آیا این مایع آب است یا چیز دیگر؟ عرف می‌تواند تعیین مصداق و موضوع بکند.

ب) تبیین مفهوم یک پدیده مثلاً غنی اگر مطرب باشد حرام است. آیا این آهنگ اشخاص را به طرب می‌آورد؟ عرف می‌تواند معنی و مفهوم طرب را مشخص کند.

خارج از این دو مطلب عرف تحت عنوان سیره عقلا، اهل بلد، یا عرف خاص مانند لغویون در نزد فقها مورد اعتناء و بحث بوده است به هر حال مشکل اصلی در محدوده‌ی عرف و شرع همان سوال نخستین است که آیا عرف هرگاه حکمی از شریعت را نپذیرفت و آن را قبول نکرد، می‌تواند جنبه‌ی مشروعیت پیدا کند و آن حکم شرعی را لغو کند یا خیر؟ عرف در اینجا محکوم و لغو است؟ و شاید عرف اشتباه کرده و به انحراف رفته باشد؟ اینها البته نکته اصلی در فهم دایره دخالت عرف در قوانین شرعی است.

## نمونه سوالات فصل دهم

- ۱- هدف و غایت علم فقه چیست.
- ۲- آیا علم فقه به منزله‌ی علم حقوق است.
- ۳- رابطه حق و تکلیف چگونه است. (به ویژه در علم فقه)
- ۴- راز آلود و اسطوره بودن احکام فقهی به چه معنی است. آیا سخن درستی است.
- ۵- منظور از فقه سنتی و فقه پویا چیست.

## فهرست مطالب

صفحه	عنوان
	<b>فصل اول</b>
۱	اهداف آموزشی
۲	فلسفه‌ی فقه چیست؟
۴	تعریف علم فقه
۱۳	آیا علم اصول فقه، فلسفه فقه محسوب می‌شود؟
۱۴	علوم مقدماتی فقه و علم جدید
۱۹	نمونه سوالات فصل اول
	<b>فصل دوم</b>
۲۰	اهداف آموزشی
۲۱	تعبد و فقه
۲۱	آیا نماز و احکام عبادی روح و محتوایشان مقصود است یا قالب و صورتشان نیز باید حفظ شود؟
۲۹	نمونه سوالات فصل اول
	<b>فصل سوم:</b>
۳۰	اهداف آموزشی
۳۱	همگامی فقه با تحولات زمان
۳۱	آیا احکام فقهی و دینی همیشگی و جاودانه است؟
۳۵	تجدید نبوت و تغییر مصلحت
۴۵	آیا با خاتمیت نبوت پیامبر اسلام، احکام جاودانه است؟ و مصالح بشر تغییر نمی‌کند؟
۴۸	نمونه سوالات فصل سوم
	<b>فصل چهارم</b>
۴۹	اهداف آموزشی
۵۰	جنبه‌های ثابت بشر و احکام دینی
۵۱	انسان مانند سایر موجودات نیست
۵۲	چگونگی ثبات موضوع انسانی
۵۴	چگونگی استفاده از عناصر ثابت در انسان
۵۵	نمونه سوالات فصل چهارم
	<b>فصل پنجم</b>
۵۶	اهداف آموزشی
۵۷	معرفت دینی در میزان عقل بشری



۵۷	معرفت تجربی
۵۸	معارف عقلی و برهانی
۵۹	معرفت دینی
۶۵	روش داوری در ادیان مختلف
۶۵	تعبد و تعقل
۶۷	دلیل دیگر در نزدیک شدن ادیان به فهم آدمی»
۶۸	وجه ممیز معرفت دینی
۷۱	اختلاف در اجتهاد
۷۱	فقه و شریعت یا دین در زندگی بشر (آیا استنباط احکام دینی متأثر از عوامل محیطی است؟)
۷۴	آیا پیامبران و پیشوایان دین در همه‌ی امور زندگی حق سخن گفتن دارند؟
۷۶	دین و اجتماع یا فقه و سیاست
۸۱	آیا آراء اجتهادی بر یکدیگر رجحان دارند؟
۸۱	آیا دین و احکام فقهی متأثر از فرهنگ و ملیت است؟
۸۲	معنای فرهنگ و نحوه‌ی ارتباط آن با احکام دینی و فقهی
۸۹	نمونه سوالات فصل پنجم
	<b>فصل ششم</b>
۹۰	اهداف آموزشی
۹۱	اختلاف در اجتهاد
۹۱	چرا فتاوی فقیهان متفاوت و مختلف است؟
۹۵	دین با معرفت دینی فرق می‌کند. (آیا دین ثابت و فهم ما از دین متغیر است؟)
۹۶	تفکیک میان دین و معرفت دینی خود نوعی از فهم دینی است!
۱۰۰	نقش دقت و بی‌دقتی در اختلاف فتاوی
۱۰۱	دین و شریعت صامت و منفعل نیست بلکه فعال و گویاست
۱۰۲	هر سخنی قابلیت عصری و نو شدن را ندارد.
۱۰۴	نمونه سوالات فصل ششم
	<b>فصل هفتم</b>
۱۰۵	اهداف آموزش
۱۰۶	ضرورت‌ها و محدودیت‌ها در اجتهاد پویا
۱۰۶	احکام فقهی ناظر به زمان تأسیس و آینده است.
۱۰۹	ناتوانی اجتهاد سنتی در اداره‌ی جهان مدرن
۱۰۹	نظریه‌ی انقلاب دائمی در دین و احکام فقهی (اجتهاد- امر به معروف و نهی از منکر- مهاجرت)
۱۱۷	بندهایی که ممکن است بر زبان دین باشد

۱۱۹	قید و بند مخاطب
۱۲۰	جمع حال و آینده
۱۲۰	تأثیر زمان و مکان در اجتهاد
۱۲۰	ویژگیهای معیشتی و اجتماعی در دین و احکام فقهی
۱۲۴	گاه مدلول واقعی سخن برخلاف ظاهر آن است
۱۳۱	نمونه سوالات فصل هفتم

### فصل هشتم

۱۳۲	اهداف آموزشی
۱۳۳	چگونگی تأثیر زمان و مکان بر اجتهاد
۱۳۳	استحسان و قیاس بااصل توجه به ویژگیهای معیشتی و اجتماعی عصر شارع
۱۳۵	عامل زمان و مکان در اندیشه امام خمینی
۱۳۵	تحلیل و ارزیابی زمان و مکان در اندیشه امام خمینی
۱۳۷	آیا زمان و مکان در اجتهاد به معنای شناختن موضوع و مصداق است یا به معنای شناختن احکام اسلام؟
۱۳۹	ویژگی عصر شارع نمونه‌ای از یک اصل در تمام کنکاشهای علوم انسانی
۱۴۰	توجه به ویژگی عصر شارع در همه سخنان معصومین (ع)
۱۴۱	نکته مغفول در نظریه مرحوم محمد جواد مغنیه
۱۴۲	موانع اجتهاد سیال و تنگناهای نظام فقهی موجود
۱۴۴	اجتهاد و راهبرد به ادله و منابع احکام فقهی
۱۴۴	دین شناسی امری است همگانی
۱۴۷	نمونه سوالات فصل هشتم

### فصل نهم

۱۴۸	اهداف آموزشی
۱۴۹	بنیانهای عقلی و علمی فقه
۱۴۹	علم و احکام فقهی
۱۵۰	نقاط ممکن چالش میان علم و دین
۱۵۰	در حل تعارض علم و دین
۱۵۱	علم و دین متعارض نیستند
۱۵۱	بنیانهای عرفی و عقلی فقه
۱۵۱	رابطه عقل و عرف و دین
۱۵۴	نمونه‌ای از نظریات حقوقدانان غربی پیرامون توانایی فقه در اداره جهان مدرن و هماهنگی با توسعه و پیشرفت
۱۵۶	عقل به عنوان منبع چهارم احکام فقهی

۱۵۸

نمونه سوالات فصل نهم

### فصل دهم

۱۵۹

اهداف آموزشی

۱۶۰

هدف و غایت علم فقه

۱۶۱

آیا علم فقه علم دنیوی است؟

۱۶۶

آیا علم فقه به منزله‌ی علم حقوق است؟

۱۷۱

آیا علم فقه تنها به حد و مرز افعال بشری می پردازد؟

۱۷۲

اهمیت فقه در سازمان اجتماعی

۱۷۴

آیا احکام فقهی رازآلود و اسطوره‌ای است؟

۱۷۶

فقه سنتی و فقه پویا

۱۷۷

آیا علم فقه تکلیف محور است؟

۱۸۱

نمونه سوالات فصل دهم

[www.salampnu.com](http://www.salampnu.com)

## سایت مرجع دانشجوی پیام نور

- ✓ نمونه سوالات پیام نور : بیش از ۱۱۰ هزار نمونه سوال همراه با پاسخنامه
- تستی و تشریحی
- ✓ کتاب ، جزوه و خلاصه دروس
- ✓ برنامه امتحانات
- ✓ منابع و لیست دروس هر ترم
- ✓ دانلود کاملاً رایگان بیش از ۱۴۰ هزار فایل مختص دانشجویان پیام نور

[www.salampnu.com](http://www.salampnu.com)