

نقد نظریه حدّ اقلی در قلمرو فقه اسلامی

علی ربّانی گلپایگانی*

چکیده

این مقاله بر آن است که نظریه حدّ اقلی در قلمرو فقه اسلامی را که از جانب برخی نویسندگان مطرح شده است، مورد نقد و بررسی قرار دهد. این نظریه بر آن است که فقه اسلامی، پاسخ‌گوی همه نیازهای بشری نبوده و تنها حدّ اقلی‌ها را بیان کرده است و برای پر کردن این خلأ باید از قوانین بشری بهره برد.

در این مقاله، اثبات خواهد شد که فقه اسلامی اکثری است نه اقلی، یعنی در بیان احکام حلال و حرام و درست و نادرست در حوزه روابط اجتماعی از جامعیت و پویایی لازم برخوردار است و دانش بشری و عقل عرفی را به عنوان ابزار تعیین و تشخیص موضوعات و راه‌کارهای مناسب برای احکام دینی به رسمیت می‌شناسد. **واژگان کلیدی:** فقه اسلامی، عقل عرفی، احکام دینی، نیازهای بشری، قوانین بشری.

مقدمه

واژه فقه در لغت؛ کاربرد گسترده‌ای دارد و به معنای فهم است؛ خواه فهم معارف و احکام دینی باشد یا مطالب و مسائل دیگر؛ چنان‌که فقه به معنای فهم در حوزه‌ی شناخت دین نیز کاربردی گسترده دارد و به احکام مربوط به اعمال و رفتار فردی و اجتماعی انسان اختصاص ندارد؛ اما کاربرد اصطلاحی آن نام شاخه‌ای از علوم و دانش‌های اسلامی است. علمی که عهده‌دار استنباط و بیان احکام اسلامی در زمینه اعمال و رفتار فردی و اجتماعی بشر با بهره‌گیری از عقل و وحی الهی (کتاب و سنت) است.^۱

احکام فقهی در حقیقت، بخشی از شریعت اسلام را تشکیل می‌دهند. شریعت اسلام، در برگزیده معارف و احکام است که هدایت انسان در مسیر تکاملی او را بیان می‌کند تا از این رهگذر بتواند به

* استاد حوزه علمیه قم، محقق و نویسنده.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۱/۱۲/۱۲ تاریخ تأیید: ۱۳۸۲/۰۲/۱۵

غایت مطلوب حیات خود دست یازد. حیات انسانی، قلمروهای چهارگانه رابطه با خداوند، رابطه با جهان، رابطه با خود، و رابطه با هموعان خویش را در بر می‌گیرد و دین و شریعت آسمانی، رسالت هدایت انسان در این قلمروهای چهارگانه را بر عهده دارد و فقه اسلامی در همه این قلمروها ایفای رسالت و نقش می‌کند. مجموعه‌های ارزشمند فقهی که طی قرن‌های متمادی به وسیله فقیهان مسلمان تدوین شده، روشن‌ترین دلیل بر مدّعی مزبور است؛ چراکه این مجموعه‌ها از کتاب طهارت آغاز شده و با کتاب حدود و دیات پایان یافته‌اند و گستره‌ای را در بر گرفته‌اند که زندگی فردی و اجتماعی انسان را در حوزه نیازهای اصیل مادی و معنوی او پوشش داده‌اند.

از آن‌جا که نیازهای انسان به دو دسته نیازهای ثابت همگانی و همیشگی، و نیازهای متغیّر و مقطعی (مخصوص زمان یا مکان خاصی) تقسیم می‌شوند، و پیوسته نیازهای نوی که خود موضوعات جدیدی را در برابر فقیه مطرح می‌سازند، پدیده می‌آید، فقه اسلامی در عین برخورداری از ویژگی ثبات، در رسالت و هدف، منابع و مدارک، و احکام ثابت و تغیرناپذیر. احکام متطوّر و متحوّل نیز داشته است. این ویژگی، از خصلت پویای فقه، در عین ثبات و استواری حکایت می‌کند و مجموعه نکات یاد شده بیانگر جامعیت، فراگیری و پویایی فقه اسلامی است که توانسته نیازهای ثابت و متغیّر انسان، و مسائل قدیم و جدید او را در قلمرو حیات فردی و اجتماعی او پاسخگو باشد.

این نکته روشن که حتی اذعان و اعتراف بیگانگان را به جامعیت و پویایی احکام و فقه اسلامی برانگیخته است.^۲ از نگاه برخی از نویسندگان مسلمان که داعیه‌دار روشنفکری و نواندیشی دینی هستند، پنهان مانده و بر محدودیت و حدّ اقلی بودن معارف و احکام اسلامی در همه زمینه‌ها اعم از الاهیات، اخلاق، و ... و از آن جمله فقه اسلامی تأکید ورزیده‌اند. در این میان، آقای عبدالکریم سروش در نوشتاری با عنوان (دین اقلی و اکثری) به تبیین اقلی بودن فقه اسلامی پرداخته است. نوشتار حاضر این نظریه را به نقد کشیده بدین امید که برای خوانندگان فرهیخته، این مقال روشنگر و آموزنده باشد.

نقد نظریه حدّ اقلی در قلمرو فقه اسلامی

به گمان برخی از نویسندگان دین و شریعت آسمانی عموماً، و دین اسلام خصوصاً، در همه زمینه‌های الاهیات فقه و حقوق، اخلاق و جهان‌شناسی به بیان حدّ اقل مطالب بسنده کرده، و حدّ اکثر آن را به عقل و دانش بشر واگذاشته است. در این نوشتار به نقد و بررسی این نظریه در حوزه فقه خواهیم پرداخت. برای آن که بتوان این کار را به صورت متقن و روشن انجام داد، بخش‌های این نظریه را تحت عنوان «دیدگاه» نقل کرده؛ آن‌گاه تحت عنوان «نقد» آن را ارزیابی و نقد خواهیم کرد.

دیدگاه: تبیین تئوری حدّ اقلی با ذکر مثال

نویسنده، برای تبیین دیدگاه خود دربارهٔ حدّ اقلی بودن احکام دینی، مثال‌هایی را یادآور شده است که عبارتند از:

مثال اول: احکام جزایی (اسلام) در وضعیّت طبیعی جامعه مؤثر و مفید است؛ اما اگر ریشه‌ها و زمینه‌ها از بیخ و بن، ویران و فاسد و احوال اجتماع، احوال غیرعادی باشد، اعمال این مجازات‌ها مشکلی را حل نخواهد کرد؛ برای مثال در باب دزدی شرایط ضرور مهار دزدی در جامعه عبارتند از: تربیت صحیح در جامعه، مراقبت خانواده‌ها بر فرزندان، برخورداری مردم از سلامت روحی و جسمی، تأمین معاش مردم و داشتن درآمد کافی. بدون حصول این شرایط، مجازات به تنهایی مشکلی را حل نخواهد کرد، و بلکه اصولاً روا نخواهد بود.

مثال دوم: برای آن که کسی احتکار نکند، کارهای بسیاری باید انجام شود؛ آن هم نه از جنس تقنین و مجازات؛ بلکه از جنس برنامه‌ریزی‌های اقتصادی و سیاسی. بلی، در واپسین مرحله، اگر کسی همچنان بر این خلاف پای فشرده و به حقّ خود قانع نبود، البته باید جلو او را گرفت. مثال سوم: حدّ اقل کاری که در نظافت می‌توان انجام داد. این است که شخص، دست آلوده خود را با یک یا دو بار با آب بشوید؛ اما اگر کسی این دستور نظافت اسلامی را حداکثر کاری دانست که فرد در همهٔ حالات باید انجام دهد، اشتباه کرده، و منطق دین و فقه را از بن، خطا فهمیده است. احکام طهارتی که در شرع آمده، حدّ اقل کاری است که در ساده‌ترین وضع و بدوی‌ترین جوامع می‌توان در مقام رعایت بهداشت انجام داد.

مثال چهارم: این امر، دربارهٔ تمام احکام فقهی و حقوقی، حتی در قلمرو و عبادات محضه صادق است؛ برای مثال، در شرع، حدّ اقل نمازی که در شبانه‌روز خواندن آن بر فرد واجب شده، هفده رکعت است؛ اما مدلولش این نیست که این، حداکثر نمازی است که فرد می‌تواند بخواند. روزه یک ماههٔ رمضان، حدّ اقل روزه‌ای است که می‌باید گرفت؛ یعنی کم‌تر از آن، آدمی را به حدّ اقل آمادگی‌های ویژهٔ روحی و معنوی نمی‌رساند؛ اما البته، بالاتر از این مرتبه، مراتب فراوانی است. زکات یا خمس، حدّ اقل وظیفه مالی است که فرد باید بپردازد؛ اما بیش‌تر از آن را هر قدر ببخشد، مستحب و مطلوب است؛ بلکه برای اداره و تدبیر زندگی لازم است.^۳

نقد

اگر هدف از ذکر این مثال‌ها اثبات نظریهٔ حدّ اقلی بودن دین است، به هیچ‌وجه چنین نتیجه‌ای از آن‌ها به دست نمی‌آید؛ زیرا همهٔ آن‌چه به صورت حدّ اکثر گفته شد، در آموزه‌ها و احکام دینی مورد توجه قرار گرفته است. در باب مجازات‌ها، دین، مجازات را یگانه راه حلّ مبارزه با فسادهای

اجتماعی نمی‌داند؛ بلکه قانون مجازات، جزئی از کل نظام تعلیم و تربیت و تدبیر اسلامی است. از دیدگاه اسلام، عقیده، ایمان، اخلاق، حقوق، تکالیف و مجازات‌ها، اجزای یک منظومه هماهنگ و منسجم را تشکیل می‌دهند و چنین نیست که اسلام، عوامل فرهنگی و اجتماعی اصلاح اجتماعی را نادیده گرفته، مهمل گذاشته باشد؛ ولی، از طرفی، فقط به عوامل یاد شده نیز بسنده نکرده؛ بلکه این دو را مکمل و ملازم یک‌دیگر دانسته است؛ و این بدان جهت است که جرم، اسباب و علل گوناگونی دارد در عین این که در مواردی، معلول عوامل فرهنگی اجتماعی است، و در مواردی نیز معلول زیاده‌طلبی‌های نفس سرکش و تمایلات مرزشناس حیوانی انسان به‌شمار می‌رود؛ انسان‌هایی که سیرت حیوانی و خوی طغیان‌گری بر آن‌ها غلبه کرده است، و جز قهر و خشونت، منطبق دیگری نمی‌شناسد؛ کسانی که قرآن کریم، آن‌ها را «گمراه‌تر از چارپایان» وصف کرده است.^۴

این‌گونه افراد، بسیار غده‌های سرطانی‌اند که اگر به آن‌ها امان داده شود، پیکر جامعه را فاسد و تباہ می‌سازند. این جا است که اجرای حدود و مجازات‌های اسلامی، ضرورت می‌یابد، و یگانه عامل تضمین‌کننده صلاح و سلامت جامعه به‌شمار می‌رود، نه در هر وضعی و در مورد هر مجرمی. همان‌گونه که نادیده گرفتن عوامل فرهنگی و اجتماعی فساد و انحراف و بسنده کردن به عنصر مجازات در حل ناهنجاری‌های اخلاقی و اصلاح جامعه، نگرشی یک سویه و غیرواقع‌بینانه است، بی‌توجهی به مسأله مجازات شرعی و حدود اسلامی و دست کم گرفتن یا تعطیل آن نیز دو از واقع‌بینی و مصلحت‌اندیشی خردورزانه است؛ بدین جهت قرآن کریم خطاب به خردمندان می‌فرماید:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ. ^۵ اجرای حکم قصاص، حیات جامعه را تضمین می‌کند؛ یعنی این حکم، گرچه به ظاهر، حیات مجرم را سلب می‌کند، مایه امنیت و در نتیجه، حافظ حیات انسان‌های دیگر است.

قرآن از اهمال در اجرای حدود الهی مانند مجازات زنا، به علت هیجانانگیز و عاطفی بر حذر داشته، می‌فرماید:

وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ. ^۶

در روایات متعدّد، بر نقش تهذیبی و اصلاحی اجرای حدود الهی تأکید شده، و نقش اجرای یک حد در اصلاح جامعه از تأثیر چهل شبانه‌روز باران در تلطیف هوا و فضا، کارسازتر به‌شمار آمده است: حد یقام فی الارض اُزکی فیها من مطر اربعین لیلۃ و ایامها. ^۷

از آن‌چه درباره حدود و مجازات‌های اسلامی درباره دزدی و مانند آن گفته شد، مسأله احتکار نیز روشن شد در این جا نیز باید به مجموعه عوامل مؤثر در اصلاح اقتصادی جامعه توجه است؛ ولی در هر حال، حکم احتکار به صورت عاملی بازدارنده در وضع غیرعادی که اصولاً این حکم

مخصوص چنین وضعی است، حکمی عاقلانه و مصلحت‌اندیشانه، است و برای هر گونه جامعه‌ای (اعم از ابتدایی و پیشرفته) ضرورت دارد.

در باب نظافت نیز اسلام به حدّ اقل بسنده نکرده است؛ بلکه نکته‌ای که در این جا باید بدان توجه کرد، فرق بین نظافت به معنای پاکیزگی و طهارت شرعی است، در حصول طهارت شرعی، شستن با آب در موارد مختلف متفاوت است. شستن با آب قلیل به گونه‌ای و با آب کر و جاری به گونه‌ای دیگر است. شستن بدن و اجسامی از قبیل سنگ و مانند آن که قابل فشردن نیست، به نحوی و شستن لباس و فرش به نحوی دیگر است؛ چنان که حکم تطهیر نجاسات گوناگون نیز متفاوت است؛ ولی این احکام اسلامی، غیر از نظافت به صورت پاکیزگی بدن و لباس و رعایت بهداشت در همه امور زندگی است. از نظر اسلام، رعایت نظافت در کامل‌ترین شکل آن مطلوب است.

اسلام، رعایت نظافت و پاکیزگی را از اخلاق پیامبران می‌داند؛ من اخلاق الانبیاء التّیظف و التّطیب^۸ یکی از آداب غذا خوردن از نظر اسلام، شستن دست‌ها پیش از غذا و پس از آن است، و سفارش‌ها و برنامه‌های فراوان دیگر که در کتاب‌های حدیث، فقه و اخلاق اسلامی بیان شده است. درباره عبادات نیز چنین است. عبادات مستحب را دین مقرر داشته است، نه غیر دین تا گفته شود: دین در باب عبادت به حدّ اقل بسنده کرده است. گویا صاحب نظریه حدّ اقلی بودن دین، تصوّر کرده است که فقط واجبات و محرمات، احکام دینی‌اند، و مستحبات و مکروهات و مباحات از قلمرو دین خارج هستند؛ بدین سبب به چنین برداشت نا صوابی رسیده است.

دیدگاه: دین دنیایی و دین آخرتی

در این جا، دو راهی فکری بسیار سرنوشت‌ساز و حسّاسی پیش روی ما است. دو شاخه شدن دین به دنیایی و آخرتی یا معاشی و معادی.

دین دنیایی (معاشی) احکام فقهی و اخلاقی را برای اداره جامعه و حلّ مشکلات اجتماعی لازم و کافی می‌داند، و حسن معاد را تابع حسن معاش و در طول آن می‌شمرد (همان نحوه تفکر پروتستانی در مسیحیت) و در مقابل، دین آخرتی (معادی)، آن‌ها را تکالیفی می‌بیند که مقصود اصلی از آن‌ها تأمین سعادت آخرتی است، و دنیا را فقط به منظور و منزله مقدماتی برای آن و به قدر حاجت سامان می‌دهد و بس.

اگر دین را آخرتی بدانیم، تردیدی نیست که باید سامان‌دادن به امر بهداشت و دیگر حاجات فردی و جمعی از قبیل رهن و اجاره و جعاله و بیع و... را اصولاً خود به عهده بگیریم و فرایض و احکام شرعی را برای آن انجام دهیم که از نتیجه مختصر دنیایی که همان آرام کردن محیط و رفع خصومات است و مثویت عمده آخرتی‌شان بهره‌مند شویم؛ برای مثال، خمس دادن را تکلیفی برای

زدودن حب مال از دال بدانیم که در ضمن گرهی هم از کار مستمندان می‌گشاید، نه از اصل برای تأمین بودجه و اعتبارات حکومتی. این تکالیف را فارغ از پیامدهای اجتماعی‌شان باید انجام دهیم در این تلقی، بریدن دست دزد هم شیوه عمده و اصلی برای پیشگیری از دزدی نخواهد بود؛ پس هم باید به این تکلیف عمل کنیم و هم برای حل مسئله اجتماعی سرقت، در جای خود فکری بکنیم. اگر رأیمان این باشد، نقش فقه را در حل مشکلات اجتماعی به نحو قاطعی حد اقلی کرده‌ایم؛ اما اگر این احکام را ناظر به مسائل اجتماعی و برای حل آن‌ها بدانیم، یعنی فقه را دنیایی کنیم، در این صورت دیگر نمی‌توانیم به مصالح خفیه و غیبی در احکام شرع قائل باشیم؛ بلکه باید صدرصد به پیامدها و گره‌گشایی‌های دنیای آن نظر کنیم، و هر جا احکام فقهی نتیجه مطلوب در حل مسائلی (چون تجارت، نکاح، بانک، اجاره، سرقت، قصاص، حکومت و سیاست و...) در جوامع پیچیده و صنعتی امروز ندادند، آن‌ها را عوض کنیم و این، یک علم حقوق مصلحت‌اندیش زمینی خواهد شد که دائم باید بر حسب مصالح بر آن افزوده یا از آن کاسته شود و این بهترین نشانه اقلی بودن آن است.^۹

نقد

حاصل گفتار پیشین این است که خواه نگرش ما به دین، نگرش دنیایی باشد یا آخرتی، در هر صورت، دین، حداقل احکام و قوانین را در حوزه روابط اجتماعی دارد؛ زیرا اگر تلقی ما از دین آخرت اندیشانه باشد، امور دنیایی از رسالت دین خارج است؛ زیرا غایت و غرض اصلی، خیر و صلاح آخرتی انسان است، نه خیر و صلاح دنیایی او، و اگر در شریعت احکامی یافت می‌شود که به حیات دنیایی بشر مربوط است، باید گفت: غرض اصلی این گونه احکام نیز سعادت و رستگاری آخرتی انسان است و خیر و صلاح دنیایی او بالعرض مقصود است؛ پس، انسان خود باید به قانونگذاری در حوزه امور دنیایی خویش بپردازد و اگر نگرش ما به دین، دنیاگرایانه باشد، احکام دینی فاقد روح قدسی و غیبی خواهد بود، و چون این احکام و دستورها به زندگی ساده بشر در قرون گذشته ناظر بوده است، باید پیوسته در آن تصرف کرد و به اجتهاد مصلحت‌اندیشانه دست زد متنا آن را با حاجات عصر هماهنگ ساخت؛ پس بنا بر هر دو فرض، دین در امور دنیایی، حداقل‌ها را بیان کرده است.

از نظر ما، این حصر دو وجهی و مانعة‌الجمع دین غایت و غرض دین، دیدگاهی ناصواب است و با آنچه قرآن کریم و روایات اسلامی درباره فلسفه نبوت‌ها و شریعت‌ها و احکام الهی بیان کرده‌اند، سازگاری ندارد. به عبارت دیگر، دین هم دنیایی و هم آخرتی است؛ یعنی هم خیر و صلاح دنیایی انسان و هم سعادت و رستگاری آخرتی او را می‌خواهد، و این دو را در طول یک‌دیگر می‌خواهد، نه در عرض هم. نسبت به دنیا و آخرت، در جهان‌بینی الهی نسبت ظاهر و باطن، و مقدمه و ذی‌المقدمه است، و خیر و صلاح و آبادانی و عمران دنیای بشر با سعادت و رستگاری آخرتی او

هیچ‌گونه تعارضی ندارد. پیامبران الهی، هم بدین منظور برگزیده شده‌اند که قسط و عدل در جامعه بشری برپا شود.^{۱۰} و هم بدین مقصود که فرهنگ یگانه‌پرستی و عبادت خداوند، جهان‌گستر شود.^{۱۱} و از این رهگذر، بشر به غایت آفرینش خود^{۱۲} و رستگاری ابدی دست یازد.^{۱۳}

آری، هدف نهایی شرایع آسمانی و پیامبران الهی، سعادت و رستگاری آخرتی بشر بوده است؛ چراکه حیات آخرتی قرارگاه و منزلگاه ابدی انسان است؛^{۱۴} ولی، خیر و صلاح حیات دنیایی انسان نیز مورد توجه و اهتمام آنان بوده، و آن را مقدمه و شرط لازم برای رسیدن به سعادت و رستگاری آخرتی و دنیایی می‌دانستند. قرآن کریم، درباره حضرت شعیب یادآور می‌شود که وی، قوم خود را به عبادت خداوند و یکتاپرستی دعوت کرد و از آنان خواست که در معاملات خویش اصل قسط را رعایت کرده، از تبهکاری در زمین دوری گزینند. سرکشان و گمراهان قوم او گفتند: آیا برنامه نماز و عبادت تو ما را از بت‌پرستی و هرگونه تصرف دلخواه در اموال خویش باز می‌دارد؟ شعیب علیه السلام در پاسخ آنان گفت: من جز اصلاح [دنیا و آخرت شما] هدفی ندارم؛^{۱۵} بنابراین، پاسخ درست به این پرسش که آیا دین دنیایی یا آخرتی است، در گرو این است که نخست مقصود خود را از آخرتی و دنیایی بودن دین روشن سازیم. اگر آن دو را در مقابل هم نهاده، مانع‌الجمع بدانیم، ناگزیر از یکی از دو پاسخ خواهیم بود؛ ولی چنین تقابلی، از نظر جهان‌بینی الهی، که قرآن کریم و گفتار و رفتار پیامبران و امامان معصوم آن را بیان می‌کند، مردود است. دین، دنیا را در جهت آخرت مطرح می‌کند و صلاح و فلاح بشر را در هر دو سرا می‌خواهد، و آموزه‌ها و دستورهای خود را با توجه به این هدف دو جانبه تنظیم کرده است. آری، هدف نهایی دین، همان‌گونه که یادآور شدیم، سعادت و کمال آخرتی است به این معنا که هدف دین توحیدی و یگانه به شمار می‌رود؛ زیرا دنیا، مقدمه و طریق وصول به آخرت است، نه مقابل آن، کثرت دنیا و آخرت، از قبیل کثرت تبیینی نیست؛ بلکه از قبیل کثرت درجه‌ای و مرتبه‌ای است. استاد شهید مطهری در این باره سخن جامع و روشنگری دارد که از نظر می‌گذاریم:

غایت و کمال انسان، بلکه غایت و کمال واقعی هر موجودی در حرکت به سوی خدا خلاصه می‌شود و بس؛ ولی ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی، با این که مقدمه و وسیله وصول به ارزش اصیل و یگانه انسان یعنی خداشناسی و خداپرستی است. فاقد ارزش ذاتی نیستند. رابطه مقدمه و ذی المقدمه دو گونه است. در یک گونه، تنها ارزش مقدمه این است که به ذی المقدمه می‌رساند. پس از رسیدن به ذی المقدمه، وجود و عدمش یکسان است؛ مثلاً انسان می‌خواهد از نهر آبی بگذرد. سنگ بزرگی را در وسط نهر، وسیله پریدن قرار می‌دهد. بدیهی است که پس از عبور از نهر، وجود و عدم آن سنگ برای انسان یکسان است. همچنین است نردبان برای رفتن به پشت بام، و کارنامه کلاس برای نام‌نویسی در کلاس بالاتر.

گونه دیگر، این است که مقدمه در عین این که وسیله عبور به ذی المقدمه است و در عین این که ارزش اصیل و یگانه از آن ذی المقدمه است پس از وصول به ذی المقدمه وجود و عدمش یکسان نیست. پس از وصول به ذی المقدمه وجودش همان طور ضروری است که قبل از وصول؛ مثلاً معلومات کلاس های اول و دوم مقدمه است برای کلاس های بالاتر؛ اما چنین است که با رسیدن به کلاس های بالاتر، نیازی به آن معلومات نباشد و اگر فرضاً همه آنها فراموش شود، دانش آموز بتواند کلاس بالاتر را ادامه دهد؛ بلکه تنها با داشتن آن معلومات است که می توان کلاس بالاتر را ادامه داد.

سر مطلب این است که گاهی مقدمه، مرتبه ضعیفی از ذی المقدمه است و گاهی نیست، نردبان از مراتب و درجات پشت بام نیست، همچنان که سنگ وسط نهر از مراتب و درجات بودن در آن نهر نیست؛ ولی معلومات کلاس های پایین و معلومات کلاس های بالا، مراتب و درجات یک حقیقتند.

ارزش های اخلاقی و اجتماعی نسبت به معرفت حق و پرستش حق از نوع دوم است. چنین نیست که اگر انسان به معرفت کامل حق و پرستش حق رسید، وجود و عدم راستی، درستی، عدل، کرم، احسان، خیرخواهی، جود و عفو یکسان است؛ زیرا اخلاق عالی انسانی، نوعی خداگونه بودن است: تخلقوا باخلاق الله، و در حقیقت درجه و مرتبه ای از خداشناسی و خداپرستی است و لو به صورت ناآگاهانه؛ یعنی علاقه انسان به این ارزش ها ناشی از علاقه فطری به منصف شدن به صفات خدایی است؛ هر چند خود انسان توجه به ریشه فطری آنها نداشته باشد و احیاناً در شعور آگاه خود منکر آن باشد.^{۱۶}

غزالی نیز آن جا که درباره وجوب امامت که یکی از احکام قطعی اسلامی است سخن گفته، تصریح کرده: نظام دین که مطلوب شارع مقدس است، بدون نظام دنیا دست یافتنی نیست، و از طرفی، نظام دنیایی، بدون امام و پیشوایی با کفایت و قاطع تحقق نمی یابد؛ بنابراین، تحقق یافتن نظام دین در گرو آن است که امام و پیشوایی با صلاحیت سر رشته تدبیر امور جامعه را در دست داشته باشد. وی سپس این اشکال را مطرح کرده که چگونه صلاح دین، در گرو صلاح دنیا است؛ در حالی که این دو در تقابل با یک دیگر قرار دارند؛ آن گاه در پاسخ گفته است: دنیا دو کاربرد دارد: یکی لذت جویی و هوسرانی و بی بند و باری و سرگرمی به لذایذ مادی، و دیگری، برخورداری از امنیت، خوراک، پوشاک و مسکن و نیازهای اولیه زندگی. آنچه در مقابل دین قرار دارد، معنای نخست، نه معنای دوم. معنای دوم، شرط لازم و ضرور برای رسیدن به نظام مطلوب دینی است.^{۱۷}

قرآن کریم، آن جا که اسباب و عوامل نجات و رستگاری انسان را یادآور شده، مجموعه ای از امور گوناگون را بیان کرده است که برخی روحی و روانی، و برخی، عملی و رفتاری اند. پاره ای، مربوط به حیات فردی، و پاره ای، مربوط به حیات اجتماعی اند. دسته ای، ناظر به رابطه انسان با خدا و جهان غیبی، و دسته ای، ناظر به رابطه انسان با دیگران. برخی، مربوط به معاش، و برخی، مربوط به معاد است. این عوامل عبارتند از:

ایمان به عالم غیب، وحی و قیامت، عبادت و عمل نیک، دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از منکر، ایستادگی در برابر دشمن، یاد خدا، یاد نعمت‌های خدا، پرهیز از لغو و اعمال شیطانی چون شرابخواری، قماربازی و بت‌پرستی، اقامه نماز، پرداخت زکات، جهاد در راه خدا، پرهیز از بخل و آزمندی، عفت و پاکدامنی، امانتداری، رعایت عهد و پیمان، کسب و کار، انفاق در راه خدا، توبه و بازگشت به خدا.^{۱۸}

با توجه به این آیات روشن، و آیات و روایات دیگری که بر هماهنگی مصالح دنیایی و آخرتی، در شرایع آسمانی تصریح و تأکید کرده‌اند، جای شگفت است که آقای سرروش جمع میان دو مصلحت دنیایی و آخرتی را ناممکن دانسته و گفته است: «هیئات که این راه بن‌بست است»؛^{۱۹} البته، منشأ خطای او این است که جمع دو مصلحت دنیایی و آخرتی را در عرض یک‌دیگر انگاشته و گفته است:

کسانی می‌گویند که جمع دو مصلحت دنیوی و اخروی در عرض هم می‌کنیم؛^{۲۰}
آن‌گاه افزوده است:

گره‌گشایی‌های دنیوی منوط به آن است که مصالح نهائی در کار نباشد و قانون از روی پیامدهای عاجلش مورد داوری قرار گیرد و اصلاح شود. و نه از روی عواقب آجل آن.^{۲۱}
این نتیجه‌گیری نیز ناشی از در عرض هم دیدن مصالح دنیایی و آخرتی و مانعة‌الجمع انگاشتن آن دو است، و گر نه، چه مانعی دارد که هم پیامدهای عاجل و دنیایی احکام الهی مورد نظر باشد و هم مصالح نهائی و آخرتی آن‌ها؟! چه اشکالی دارد که در قانون زکات، هم تزکیه و تربیت روحی مدنظر باشد و هم چاره‌اندیشی برای حل مشکل فقر و مصلحت اجتماعی؟ وی تأکید فقیهان و غلات اربعه در زکات و کالاهای ویژه در احتکار را شکل‌گرایی افراطی نامیده و آن را دلیل بر نگاه آخرت‌اندیشانه آنان در احکام دانسته و گفته است:

آنان با خود می‌گویند: شاید وضع زکات بر آن اقلام خاص حکمتی دارد که ما نمی‌دانیم و نمی‌فهمیم و روز قیامت آشکار خواهد شد همین ملاحظات است که فقه را از حل مسائل دنیوی عاجز و دست‌بسته خواهد کرد.^{۲۲}

اولاً: در این گونه مسائل، دو دیدگاه فقهی وجود دارد: برخی به موارد ذکر شده در نصوص (کتاب و سنت) بسنده می‌کنند، و برخی دیگر به تنقیح مناط دست زده، حکم زکات یا احتکار و مانند آن را بر موارد دیگر نیز جاری می‌سازند.

ثانیاً: گروه نخست نیز از حل مشکلات دنیایی ناتوان نخواهند بود؛ زیرا این گونه مشکلات را از طریق احکام ثانوی مربوط به وضع اضطرار و مانند آن حل خواهند کرد؛ بنابراین، در هر دو صورت،

فقه از پاسخگویی به نیازهای اجتماعی (تا آن‌جا که به رسالت فقه مربوط است، یعنی بیان بایدها و نبایدها در امور اجتماعی) ناتوان نیست و در این خصوص، میان جامعه ساده و پیشرفته، تفاوتی وجود ندارد؛ زیرا هیچ موضوعی نیست که حکم فقهی آن روشن نباشد. اگر چه ممکن است درباره برخی از موضوعات (اعم از ساده و پیچیده) رأی فقیهان متفاوت باشد، این تفاوت‌ها ناشی از ساده یا پیچیده بودن اوضاع و مناسبات اجتماعی نیست؛ بلکه ناشی از مبانی و روش‌های اجتهاد است. آقای سروش، اگرچه در قسمت دیگری از کلام خویش به نقش احکام ثانوی در حل مشکلات اجتماعی اشاره کرده، در نقد آن گفته است:

با همه این‌ها اولاً باز هم فقه «علم به احکام» باقی می‌ماند و برنامه‌ریزی از آن ساخته نیست و ثانیاً چنان فقهی در حقیقت بدل به یک مصلحت‌شناسی عقلایی و بشری و عرفی خواهد شد که هیچ فرقی با نظامات حقوقی غیردینی نخواهد داشت؛ یعنی برای اکثری شدن، دست از فقهی بودن و دینی بودن برخواهد داشت. نشستن و برای حل مشکلات اجتماعی و دنیایی فکر عقلایی کردن، کاری است که همه جای دنیا می‌کنند و حاجت نیست نامش را فقه دینی بگذارند و در آن صورت، دیگر التزام به تطهیر شرعی هم فی‌المثل، واجب نیست و هم هر چه علم بهداشت می‌گوید، به همان باید عمل کرد. خلاصه این راه‌حل که اکثری کردن اقلی است، در حقیقت منتهی به نفی موضوع و صفر کردن نقش فقه خواهد شد؛ البته، سکولارشدن دین در عصر جدید همین اقتضا را هم دارد و دیگر نمی‌توان گفت که وظیفه ما، اجرای احکام الاهی است. بگویند وظیفه ما انجام کارهای عقلایی و حل مشکلات فردی و جمعی به شیوه‌های مصلحت‌سنجانه عرفی است.^{۲۳}

نقد

۱. این مطلب که فقه، علم به احکام است، نه علم برنامه‌ریزی، جای انکار نیست، و با کمال یا اکثری بودن فقه منافات ندارد؛ زیرا مقصود از کمال یا اکثری بودن فقه این است که می‌تواند در هر وضعی احکام مربوط به موضوعات فردی و اجتماعی را بیان کند و در این خصوص، جوامع ساده و پیشرفته تفاوتی ندارند. برنامه‌ریزی برای اجرای احکام دینی، به دانش، تجربه، اندیشه و درایت نیاز دارد، و وجود چنین ویژگی‌هایی در فقیه نه شرط لازم برای صلاحیت اجتهادی او است. و نه با صلاحیت فقهی و اجتهادی او ناسازگاری دارد. چه بسا فقهی هر دو صلاحیت را یکجا دارا باشد و در هر حال، در برنامه‌ریزی باید از دانش، تجربه و اندیشه دیگران نیز بهره گرفت؛ خواه فقیه باشند یا نباشند و حتی در این خصوص، دینداری هم شرط لازم شناخته نمی‌شود؛ بدین جهت است که پیامبر ﷺ مسلمانان را به اندوختن دانش، و لو در چین، سفارش کرده است.^{۲۴}

از آن چه گفته شد، نادرستی سخن ذیل روشن می‌شود:

باز هم خوب است بیفزاییم که اگر [دین] دنیوی است، یعنی واجد احکامی است که با اقل شرایط معیشتی آدمی وفق می‌دهد و قابل اجرا است و حاجات حقوقی ساده یک زندگی ساده را که همیشه و همه جا می‌توان داشت، بر می‌آورد. اما حاجات بزرگ‌تر در یک زندگی پیچیده‌تر را منظور نمی‌دارد؛^{۲۵}

زیرا نه در احکام اولیّه و نه در احکام ثانویه دین، فرقی میان شرایط ساده و پیچیده و جوامع ابتدایی و پیشرفته وجود ندارد؛ چون رسالت دین از جنبه فقهی، بیان احکام حلال و حرام و بایدها و نبایدهای شرعی درباره موضوعات است؛ برای مثال، خرید و فروش، حلال، و ربا حرام است؛ خواه خرید و فروش و ربا در کالاهایی ساده و با حجم اندک و در معاملات محدود باشد یا در کالاهای صنعتی و یا حجم بسیار و در معاملات گسترده، و در هر دو صورت، حکم خرید و فروش و ربا ثابت است. در احکام ثانویه نیز همین گونه است. فرقی ندارد که موضوع آن‌ها در جوامع ساده تحقق یابد یا در جوامع پیشرفته.

۲. این مطلب که احکام شرعی، تابع مصالح و مفاسد دنیایی و آخرتی است، چیزی نیست که از بیرون دین تحمیل شده باشد؛ بلکه از اصول جهان‌بینی الهی و مستفاد از عقل بدیهی و نصوص و حیانی است. همین‌گونه است اولی و ثانوی بودن احکام اسلامی. اختلاف دین با دیگر نظام‌های تربیتی یا حقوقی در این نیست که یکی خواهان مصالح بشری، و دیگری مخالف آن است؛ بلکه اختلاف در تعریف و تشخیص مصالح است. در برخی از مکاتب به فرد و منافع با مصالح فردی اولویت داده می‌شود؛ مانند نظام‌های لیبرالیستی و در برخی دیگر، به جامعه و منافع با مصالح اجتماعی؛ مانند نظام‌های سوسیالیستی. اندیویدوآلیسم،^{۲۶} مبنای نظام‌های لیبرالیستی، و کلکتیویسم،^{۲۷} مبنای نظام‌های سوسیالیستی است و وجه مشترک این دو مکتب اومانیسم^{۲۸} است؛ در حالی که جهان‌بینی الهی هیچ یک از این مبانی را نپذیرفته و بر مبنای خدا محوری (تئیسیم) استوار است. اومانیسم فقط به بُعد مادی و مصالح دنیایی بشر توجه دارد؛ ولی جهان‌بینی الهی به همه ابعاد وجودی انسان توجه می‌کند و مصالح دنیایی و آخرتی را با هم (البته در طول هم) می‌خورد.

ناسازگار دانستن مصلحت‌اندیشی عقلایی و عرفی در فقه اسلامی با قدسی بودن دین و فقه، ناشی از در عرض هم دیدن دنیا و آخرت، ماده و معنا، و ظاهر و باطن، و ملک و ملکوت است که نگرشی نادرست و مخالف با عقل و وحی شمرده می‌شود. چنان‌که پیش از این یادآور شدیم، چنین نگرشی از قبیل تلقی نادرست اشاعره و معتزله از نسبت قدرت و فاعلیت انسان به قدرت و فاعلیت خداوند درباره افعال اختیاری بشر است. آنان این دو قدرت و فاعلیت را در عرض هم و برابر می‌پنداشتند و چون جمع میان دو قدرت و فاعلیت مستقل، در فعل واحد محال است، ناگزیر یکی را انکار کردند. اشاعره تأثیر قدرت انسان و فاعلیت او را بر فعلش و معتزله، فاعلیت و قدرت خداوند

را انکار کردند. گروه نخست، برای حلّ مشکل جبر به نظریهٔ «کسب» روی آوردند و گروه دوم، نظریهٔ «تفویض» را برگزیدند و هر دو، راه خطا را پیمودند. راه صواب همان است که قرآن کریم بیان داشته و در احادیث اهل بیت علیهم السلام بازگو شده است؛ یعنی قبول هر دو فاعلیت در طول یک دیگر: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»؛^{۲۹} پس، فقه اسلامی در عین این که اکثری است نه اقلی، یعنی در بیان احکام حلال و حرام و درست و نادرست در حوزهٔ روابط اجتماعی جامعیت و پویایی لازم دارد. همچنان دارائی صبغهٔ دینی و قدسی است؛ چرا که مبنا و روش خود را از شرع گرفته است، نه از بیرون شرع. دانش بشری و عقل عرفی نیز ابزار تعیین و تشخیص موضوعات احکام است و در این جهت، فرقی میان جوامع ابتدایی و پیشرفته وجود ندارد. و شبههٔ سکولاریزه شدن فقه ناشی از نداشتن درک درست از معنا و مبنای فقه اسلامی است، و این‌ها دلیل روشنی بر این مدعا است که در دین‌شناسی نیز باید متخصص و کارشناس بود. در غیر این صورت، هر چند با ژست عالمانه و روشنفکر مآبانه سخن بگوییم، داوری ما عامیانه و ناشیانه خواهد بود.

دیدگاه: شبههٔ خطاپذیری رأی فقیهان

نکتهٔ دیگری که آقای سروش برای اثبات ناکامل بودن فقه اسلامی بیان کرده، این است که آنچه دربارهٔ کمال و جامعیت فقه با توجه به احکام اولی و ثانوی آن، گفته شد، به مقام ثبوت و فقه واقعی مربوط است، نه در مقام اثبات و فقه بالفعل؛ زیرا در فقه بالفعل در موارد بسیاری به حکم‌های ظنی و نادرست می‌رسد، و چنین مجموعهٔ مشتمل بر صحیح و سقیم را نمی‌توان کامل و غنی خواند.^{۳۰}

نقد

در این عبارات، مغالطه روشنی رخ داده و آن این که غنا و کمال فقه به دو معنای متفاوت تفسیر شده است. غنا و کمال حکمی فقه به معنای جامعیت آن است، و این که در پاسخگویی به هیچ نیازی که به بیان احکام موضوعات مربوط می‌شود، درمانده و ناتوان نیست. بدیهی است که در این باب، مطابق بودن حکم فقهی با واقع ملاک نیست؛ زیرا خطاپذیری احکام فقهی از مسلمات فقه اسلامی است؛ بدین جهت احکام فقهی به دو گونهٔ واقعی و ظاهری تقسیم شده است و حقیقت فقه هم چیزی جز این نیست. فقه واقعی و ظاهری یا فقه در مقام ثبوت و اثبات معنای محصلی ندارد و آن‌جا که سخن از ناکامل بودن فقه رفته، مسألهٔ خطاپذیری احکام فقهی مطرح شده، و این، تعریف دیگری از کمال و نقص فقه است که با آنچه تاکنون مورد بحث بود؛ تفاوت دارد و سخن درست، همان معنای اول است؛ یعنی جامعیت و شمول فقه به بیان احکام موضوعات، نه به معنای دوم، یعنی مطابقت احکام فقهی با واقع.

دیدگاه: شبهه تکامل‌پذیری

شبهه دیگری که بر جامعیت و کمال فقه اسلامی شده، این است که «هیچ علمی کامل نیست، و علم فقه موجود هم مثل هر علم بشری دیگر ناکامل و در صراط تکامل است، و این که ادعا می‌کند علم فقه، غنی و کامل و اکثری است، معنای محصلی ندارد فقه امروز را می‌گویند یا فقه دیروز یا فقه بیست قرن بعد را؟ مرگ این که بگویید علم فقه بالقوه کامل است، نه بالفعل، یا مبانی و منابع کشف شده و کشف نشده فقه بر روی هم غنی و کاملند که این در مورد هر علمی صادق است؛ چون هر عملی بالقوه کامل است و به شرط زدودن خطاها و به شرط کشف کامل همه گزاره‌های درست، کامل خواهد بود.»^{۳۱}

نقد

اولاً: کامل بودن یا کامل نبودن علوم، در کامل بودن یا کامل نبودن فقه تأثیری ندارد؛ بنابراین، مقایسه فقه با آن‌ها سرنوشت مسأله را تغییر نخواهد داد؛ پس، طرح آن در نقد نظریه جامعیت و کمال فقه بلاوجه است.

ثانیاً: مقصود از کامل بودن فقه اسلامی این نیست که فقه امروز مسائلی را که در آینده بشر مطرح خواهد شد نیز در بر دارد. نادرستی چنین پنداری بر کسی پوشیده نیست و کسی هم چنین ادعایی را درباره فقه اسلامی نکرده است. اگر به کتابهای فقهی و رساله‌های علمیه و مجموعه‌هایی که درباره استفتائات جدید منتشر شده است، رجوع شود، این حقیقت به روشنی دریافت خواهد شد که پیوسته مسائل مستحدثه مورد توجه فقیهان بوده و با استفاده از روش اجتهاد، حکم موضوعات و مسائل جدید را بیان کرده‌اند. مقصود از کمال و جامعیت فقه اسلامی نیز به همین معنا است. اجتهاد که متدولوژی فقه را تشکیل می‌دهد، در عین ثبات، پویایی دارد؛ یعنی معنای اجتهاد و حقیقت آن که استنباط احکام شریعت از منابع آن (کتاب، سنت، اجتماع و عقل) است، ثابت است. آنچه متحول می‌شود، موضوعات و مسائل و شرایط زندگی و مقتضیات زمان و مکان است. این تحول با آن ثبات هیچ‌گونه ناسازگاری ندارد، و نتیجه آن دو، جامعیت و کمال فقه خواهد بود. آری، در این جا تحول دیگری هم قابل فرض است که وقوع آن احتمالی است، نه قطعی، و آن تحول در مبانی و مدارک اجتهاد است؛ مانند این که رأی فقیه در قاعده ملازمه با شرایط حجیت خیر واحد و نظایر آن تغییر کند یا به مدرک و منبع جدیدی دست یازد؛ مانند آن که از آیه یا حدیثی حکمی را استظهار کند که در گذشته به آن توجه نداشته است یا به قرینه‌ای لفظی یا عقلی توجه کند که پیش‌تر، از آن غافل بوده است، و نظایر آن، این گونه تحولات، خدشه‌ای بر جامعیت و کمال فقه وارد نمی‌سازد؛ زیرا در هر حال، فقیه با توجه به منابع و مدارک موجود و مبانی مورد قبول خود، به اجتهاد دست می‌زند و حکم شریعت را درباره موضوعات گوناگون استنباط می‌کند. مطابقت با واقع از شرایط کمال فقاهت نیست تا گفته شود: تبدل رأی، دلیل بر عدم کمال فقه است؛ چنان‌که در پاسخ به شبهه خط‌پذیری رأی مجتهد تبیین شد.

پی نوشت‌ها

۱. الفقه هو العلم بالاحکام الشرعیة الذرعیة عن ادلتها التفصیلیة. (معالم الدین فی الاصول، ص ۲۲؛ مجمع البحرین، ج ۶، ص ۳۵۵) جرجانی به جای کلمه «الفرعیة» واژه «العلمیة» را به کار برده است: «هو العلم بالاحکام الشرعیة العلمیة المكتسب من ادلتها التفصیلیة». (التعریفات، ص ۱۱۹).
۲. در این باره، رک: محمدتقی جعفری: فلسفه دین، ص ۱۵۴-۱۵۸. وی، دیدگاه روبرت هوگوت جاکسون، دادستان در این کشور ایالات متحده آمریکا را در این خصوص نقل و بررسی کرده است. همچنین به کتاب اسلام و حقوق بشر، مؤسسه مارسل بوازار، ترجمه دکتر محسن مؤیدی، صفحات ۱۴، ۲۴، ۳۲، ۵۵، ۵۹، ۶۶ و ۷۴ و ۷۵ رجوع شود. در ضمن، ادله عقلی و نقلی جامعیت دین اسلام را می‌توانید از کتاب، جامعیت و کمال دین، اثر نگارنده این سطور جویا شوید.
۳. عبدالکریم سروش، بسط تجربه دینی، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ص ۸۷ و ۸۹.
۴. اولئک کلاً نعام بل هم اضل سبیلاً، فرقان، (۲۵): ۴۴.
۵. بقره (۲): ۱۷۹.
۶. نور (۲۴): ۲.
۷. کلینی: فروع کافی، ج ۷، کتاب الحدود باب اول، ح ۱، ۲، ۳، ۸.
۸. حر عاملی: وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۱۸۱ و ۱۸۳.
۹. عبدالکریم سروش: بسط تجربه دینی، ص ۸۹ و ۹۰.
۱۰. لقد ارسلنا رسلنا بالبینات وانزلنا معهم الکتاب والміزان لیقوم الناس بالقیسط. حدید (۵۷): ۲۵.
۱۱. ولقد بتنا فی کل امة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت. نحل (۱۶): ۳۶.
۱۲. وما خلقت الجن والانس الا لیسجدون. ذاریات (۵۱): ۵۶.
۱۳. یا ایها الذین آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربکم واقنعوا الخیر لعلکم تنلحون. حج (۲۳): ۷۷.
۱۴. وان الآخرة هی دار القرار. غافر (۴۰): ۳۹.
۱۵. هود (۱۱): ۸۴ و ۸۸.
۱۶. مرتضی مطهری: وحی و نبوت، ص ۴۱ و ۴۲.
۱۷. غزالی: الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۲۵۴ و ۲۵۵.
۱۸. بقره (۲): ۲-۵؛ آل عمران (۳): ۱۰۴؛ مائده (۵): ۳۵؛ ۹۰؛ اعراف (۷): ۶۹؛ انفال (۸): ۴۵؛ مؤمنون (۲۳): ۱-۱۰. حج (۲۲): ۷۷؛ نور (۲۴): ۳۱؛ لقمان (۳۱): ۴-۵؛ مجادله (۵۸): ۲۲؛ فصص (۲۸): ۶۷؛ حشر (۵۹): ۹؛ جمعه (۶۲): ۱۰.
۱۹. عبدالکریم سروش: بسط تجربه دینی، ص ۹۰.
۲۰. همان.
۲۱. همان.
۲۲. همان، ص ۹۰.
۲۳. همان، ص ۹۲-۹۳.
۲۴. اطلبوا العلم و لو بالصین.
۲۵. همو: بسط و تجربه دینی، ص ۹۲.

26. Individualism.

27. Collectivism.

28. Hamanism.

۲۹. انفال (۸): ۱۷.

۳۰. عبدالکریم سروش: بسط تجربه دینی، ص ۹۳.

۳۱. همان.