

فلسفه فقه

اشاره: در حوزه ناپیموده فلسفه فقه لااقل پنج دسته پیش فرضهای بسیار عمده وجود دارد که نیاز به بررسی و مذاقه است و فلسفه فقه به عنوان یک علم درجه دوم که هدفش بررسی پیش فرضهای علم فقه است نیازمند بازگشایی معرفتی است و آنچه در پی می آید متن سخنرانی جناب استاد مصطفی ملکیان پیرامون فلسفه فقه است که در پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی در حضور اعضای هیات علمی و دانشجویان پژوهشکده ایراد شده است.

بحث ما در مورد فلسفه فقه است و هدف اصلی از این بحث طرح جغرافیای کلی و اجمالی از حوزه بسیار وسیع و ناپیموده فلسفه فقه است. اینکه می گویم ناپیموده، به سبب آن است که فلسفه فقه دانشی است که هنوز - در جهان اسلام و بخصوص در ایران - حتی به مرحله ظهور ابتدایی هم نرسیده است. تا حدود شش سال پیش کسی در ایران حتی لفظ فلسفه فقه را هم استعمال نکرده بود. بنابراین، عمر این لفظ از شش سال کمتر است. تنها تعداد معدودی از اندیشمندان جهان عرب و یکی دو نفر از اندیشمندان در قید حیات ایرانی بودند که برای اولین بار تعبیر فلسفه فقه را به کار بردند و تصریح کردند که ما نیازمند بازگشایی معرفتی در این زمینه هستیم. من فقط اهم مباحثی را که در فلسفه فقه قابل طرح و بلکه لازم الطرح است، مطرح می کنیم.

قبل از ورود به بحث نکته ای را خاطر نشان می کنم و آن اینکه هیچ گزاره، هیچ عقیده و هیچ

باوری نیست مگر اینکه آن گزاره یا عقیده و باور مشتمل بر یک سلسله پیش فرضهاست، یعنی مشتمل بر یک سلسله گزاره‌ها. باورها و عقاید ناگفته دیگر است. امکان ندارد که شما گزاره، عقیده یا باوری را بر زبان یا قلمتان جاری کنید و به هر طریقی آن را اظهار کنید، مگر اینکه شخصی که دارای قدرت تحلیل ذهنی است به آن گزاره، عقیده یا باور نظر کند و دریابد که این باور یا عقیده یا گزاره یک سلسله پیش فرضهای مضمور و ناگفته را در خود دارد. اینکه گاهی از گزاره استفاده می‌کنم و گاهی از عقیده یا باور، به این دلیل است که معنای گزاره با عقیده و باور فرق می‌کند، ولی در این بحث که می‌خواهم به اجمال نکاتی را عرض کنم باید معنای واحدی برای این دو مقوله در نظر بگیرم، و الاّ میان گزاره از سویی و عقیده و باور از سوی دیگر تفاوت وجود دارد. وقتی می‌گویم هر گزاره یا عقیده یا باور پیش فرضهایی دارد، این پیش فرضها، پیش فرضهای چهار قلمرو و مقام مختلف آن گزاره، عقیده یا باورند. این چهار مقام را به اجمال عرض می‌کنم:

مقام اول اینکه چرا این عقیده در ذهن شما پدید آمد و منعقد شد؟ چه علل و عواملی سبب شدند صاحب عقیده دارای این عقیده خاص بشود؟

مقام دوم اینکه چرا عقیده‌ای را که در ذهنتان منعقد شده بود اظهار کردید و نگذاشتید در ذهن و ضمیرتان مکتوم و مستور بماند، چرا آن را بر زبان یا قلمتان جاری کردید؟
مقام سوم اینکه از کجا می‌دانید که این عقیده صادق است یا کاذب، به تعبیر دیگری حق است یا باطل؟

مقام چهارم اینکه چه آثار و نتایجی بر اعتقاد به این عقیده مترتب می‌شود؟ به عبارت دیگر، صرف نظر از حق و باطل بودن آن اگر کسی یا کسانی، فردی یا اجتماعی به این عقیده معتقد شوند چه آثار جمعی یا فردی، درونی یا بیرونی، مثبت یا منفی، دارای ارزش نیک یا بد بر آن مترتب می‌شود؟

این چهار مقام بسیار با یکدیگر متفاوت و متمایز هستند. اولین شرط تحقیق این است که در باب عقاید، این چهار مقام را از هم تفکیک کنیم و هیچ مقامی را با مقام دیگری خلط نکنیم. بزرگترین، بیشترین و تأسف برانگیزترین مغالطاتی که در عالم فکر و فرهنگ پیش می‌آید به دلیل این است که این چهار مقام از یکدیگر تفکیک نمی‌شوند و شخص توجه نمی‌کند که به

کدامیک از این چهار مقام التفات می‌ورزد. باید بدانیم که هر عقیده‌ای - خواه در باب زندگی روزمره مثل اینکه امروز دوشنبه است، دمای اتاق ۲۱ درجه سانتیگراد است، خواه در مسائل عمیقتر مثل اینکه نظام جهان علی و معلولی است، نظام عالم طبیعت جوهری - عرضی است، خدا وجود دارد، انسان مختار است، زندگی پس از مرگ وجود دارد - این چهار مقام را دارد. اگر ما بخواهیم درباره آن عقیده گفتگو کنیم، گزارش دهیم، تحلیل یا نقد کنیم باید این چهار مقام را، که در آنها پیش‌فرضهایی نیز داریم، از هم تفکیک کنیم. در حال حاضر در مقام این نیستیم که مشخص کنیم پیش‌فرضهای این چهار مقام چه چیزهایی هستند. اما باید توجه داشت که این چهار مقام هم پیش‌فرضهای مشترک در مورد هر یک از عقاید دارند و هم پیش‌فرضهای اختصاصی برای هر عقیده‌ای. مشخص کردن این پیش‌فرضها فرصتی طولانی را می‌طلبد و در عین حال بسیار شیرین و جذاب است.

تاکنون هرچه گفتیم در باب گزاره‌ها، عقیده‌ها و باورها بود، اما این مطلب در مورد کلیه^۱ رشته‌های علمی^۲ نیز صادق است و تا وقتی در حیطه رشته‌های علمی هستیم این چهار سنخ پیش‌فرض را داریم. یکی از این علمی که در طی تاریخ پدید آمده علم فقه است. مراد از فقه همه فقه‌هاست. از این دیدگاه، فرقی بین فقه مسیحی، فقه هندویی، فقه یهودی و فقه اسلامی نیست. البته بحث ما در مورد فقه اسلامی است، ولی همه فقه‌ها از آن جهت که رشته علمی هستند پیش‌فرضهایی دارند.

پیش‌فرض در یک علم یعنی چه؟ پیش‌فرض در یک علم، یعنی مجموعه همه گزاره‌ها یا عقاید و باورهایی که عالمان آن علم، آن گزاره‌ها یا عقاید و باورها را قبول دارند، اما خودشان بر درستی آنها دلیلی اقامه نکرده‌اند. بنابراین وقتی می‌گوییم پیش‌فرضهای فقه، یعنی همه گزاره‌ها یا همه عقاید و باورهایی که فقها درستی این گزاره‌ها یا باورها را مسلم گرفته‌اند، اما خودشان هیچ‌گونه دلیلی برای درستی آنها اقامه نکرده‌اند.

۱. علوم به پنج بخش تقسیم می‌شود: الف) علوم تجربی اعم از علوم تجربی طبیعی مانند: فیزیک و شیمی و علوم تجربی انسانی مانند: روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و اقتصاد؛ ب) علوم عقلی یا فلسفی مانند: منطق، ریاضیات و شاخه‌های مختلف فلسفه؛ ج) علوم تاریخی مانند: علم تاریخ و علم لغت؛ د) علوم شهودی مانند: عرفان و بخشی از روان‌شناسی؛ ه) علوم تعبدی مانند: فقه دینی، اخلاق دینی و بخشی از کلام دینی.

2. discipline

به طور کلی، پیش فرضهای علوم - از جمله علم فقه - خودشان به دو دسته تقسیم می شوند. وجه اشتراک این دو دسته این است که فقها خودشان دلیلی بر درستی این پیش فرضها اقامه نکرده‌اند. وجه افتراقشان این است که درستی بعضی از این پیش فرضها در علم دیگری ثابت شده و درستی بعضی دیگر در هیچ علم دیگری اثبات نشده است. اگر این دو دسته پیش فرضها را مورد مطالعه قرار دهیم، علمی پدید می آید به نام: فلسفه فقه.

فلسفه فقه دانشی است که پیش فرضهای علم فقه را بررسی می کند. همانطور که فلسفه فیزیک به پیش فرضهای علم فیزیک، فلسفه روان شناسی به پیش فرضهای علم روان شناسی و فلسفه ریاضیات به پیش فرضهای علم ریاضیات می پردازد.

درواقع، وقتی می گوئیم فلسفه یک علم، یعنی علم دومی که آن علم به پیش فرضهای علم اولیه ما می پردازد. به این معنا هر علمی می تواند فلسفه داشته باشد. ما فلسفه فیزیک، فلسفه شیمی، فلسفه زیست شناسی، فلسفه روان شناسی، فلسفه جامعه شناسی، فلسفه اقتصاد، فلسفه ریاضیات، فلسفه منطق، فلسفه فقه، فلسفه کلام، فلسفه اخلاق و حتی فلسفه فلسفه نیز داریم. چون فلسفه هم خودش یک علم است و طبعاً پیش فرضهایی دارد. اگر علمی به پیش فرضهای علم فلسفه توجه و در آن مذاقه کند، آن علم فلسفه فلسفه می شود. فلسفه هر یک از این علوم خودش یک علم درجه دوم است، چون به یک علم درجه اول نظر می کند. فقه، فیزیک، ریاضیات، روان شناسی، علوم درجه اول هستند ولی فلسفه فقه، فلسفه فیزیک، فلسفه ریاضی و فلسفه روان شناسی هر کدام علم درجه دو هستند. علم درجه دو به این معنا که ناظر به یک علم درجه اول است. همین جا نکته ای را که در محافل فکری و فرهنگی ما معمولاً در موردش خیلی اشتباه پیش می آید عرض کنم. همیشه می شود برای فلسفه ها مضاف الیهی آورد و گفت فلسفه اخلاق، فلسفه فقه، فلسفه کلام، فلسفه مابعدالطبیعه، فلسفه ذهن، فلسفه هنر و... به همه این فلسفه ها از آن جهت که مضاف الیهی برای آنها آورده شده است، «فلسفه مضاف» می گویند. نکته ای که معمولاً به آن توجه نمی شود این است که در درون این فلسفه های مضاف یک دسته بندی دوگانه وجود دارد. این دسته بندی دوگانه از اینجا ناشی می شود که مضاف الیه چه چیزی باشد.

اگر مضاف الیه خودش یک علم باشد، آنگاه فلسفه مضاف هم فلسفه مضاف است و هم یک

علم درجه دوم، مثلاً فلسفه فیزیکی، فلسفه شیمی و... هم علم درجه دوم هستند و هم فلسفه مضاف. اگر مضاف‌الیه خودش یک علم نباشد، در این صورت اگر چه فلسفه مضاف داریم، اما علم درجه دوم نداریم. بنابراین فلسفه ذهن، فلسفه هنر و فلسفه تکنولوژی، فلسفه مضاف هستند اما جزء علوم درجه دوم نیستند. چون ذهن و هنر و تکنولوژی به طور مستقل به عنوان شاخه‌ای از علوم شناخته نشده‌اند. به اینها علم درجه یک می‌گویند. با توجه به توضیحاتی که عرض شد چون فقه، علم است فلسفه فقه هم علم درجه دوم است.

از این به بعد بحث را بر محور علم فقه و فلسفه آن طرح می‌ریزیم. پیش فرضهای فقه که فلسفه فقه درباره آنها تحقیق می‌کند به سه دسته تقسیم می‌شوند:

اول، پیش فرضهایی که فقه دارد از آن‌رو که مجموعه‌ای از گزاره‌هاست.

دوم، پیش فرضهایی که فقه دارد نه از آن‌رو که مجموعه‌ای از گزاره‌هاست، بلکه از آن‌رو که دارای هویت جمعی است.

سوم، پیش فرضهایی که فقه دارد، نه از آن‌رو که مجموعه‌ای از گزاره‌هاست و نه از آن‌رو که هویت جمعی دارد، بلکه از آن‌رو که سیر تاریخی را طی کرده است. هر علمی تاریخ دارد و فقه هم به عنوان یک علم، تاریخی دارد. فقه ما، دست کم، یک تاریخ هزار و صد و پنجاه ساله را پشت سر گذاشته است. در این سیر تاریخی فقه حوادثی را از سر گذراند و از این رو هم فقه یک سلسله پیش فرضها را در خود به صورت مضمّن دارد. همه این پیش فرضها مورد مذاقه فلسفه فقه قرار می‌گیرد. حال به بررسی بعضی از این پیش فرضهای عمده می‌پردازم:

فلسفه فقه لااقل پنج دسته پیش فرضهای بسیار عمده دارد که باید آنها را مورد بررسی قرار داد. البته این پیش فرضها، پیش فرضهای خود فقه هستند و فلسفه فقه تنها در آنها مذاقه می‌کند. اینها همه اموری هستند که فقها آنها را ارسال مسلم گرفته‌اند. به عبارتی، آنها را پذیرفته‌اند بدون اینکه آنها را اثبات کنند و لذا کج فهمی‌های زیادی در آنها صورت گرفته است. بنابراین باید ببینیم که این اثباتها کجا صورت گرفته‌اند. آیا در علم دیگری صورت گرفته است یا نه؟ اگر در علم دیگری صورت نگرفته، چگونه ارسال مسلم شده است؟

دسته اول این پیش فرضها «پیش فرضهای معرفت‌شناختی»^۱ فقه است. فقها یک سلسله

نکاتی را که مربوط به معرفت‌شناسی و بخصوص معرفت‌شناسی دینی می‌شود، بدون اینکه اثبات کنند به عنوان ارسال مسلم پذیرفته‌اند. همه این پیش‌فرضها به حجیت معرفتی وحی مربوط می‌شود. به این معنی که همه ما - با تمام اختلافات جزئی که در این مسأله وجود دارد - معتقدیم همانطور که حسن دانشی را از عالم واقع در اختیار ما می‌گذارد عقل هم در مواجهه با عالم واقع یک سلسله اطلاعات مطابق با واقع در اختیار ما می‌گذارد. برای شهود نیز - اعم از علم حضوری و انواع دیگر آن - چنین شأنی قائلیم، یعنی معتقدیم یک سلسله اطلاعات را از عالم واقع در اختیار ما می‌گذارد. حال، این سؤال مطرح می‌شود که آیا وحی نیز همین‌گونه است؟ آیا وحی هم اطلاعاتی را از عالم واقع در اختیار ما می‌گذارد؟ آیا وحی، در این جهت، مانند حس و عقل و شهود است؟ پاسخ فقها به این پرسش مثبت است. آنان معتقدند وحی هم مثل حس و عقل و شهود یک سلسله اطلاعات از عالم واقع در اختیار ما می‌گذارد. به این مطلب «رتالیسم معرفتی وحی» می‌گویند، یعنی قائل بودن به اینکه وحی نیز به لحاظ معرفتی رئال و واقع‌نمون است، فقها این واقع‌نمونی علم، واقع‌تمایی علم و انکشاف از واقع علم را به وسیله وحی، ارسال مسلم گرفته‌اند. حالا می‌شود در این باب بحث کرد که از کجا خبر داریم که وحی توهم، خیالپردازی و رویاپردازی بنیانگذاران ادیان و مذاهب نیست؟ از کجا می‌دانیم که وحی توهم یا به تعبیر روان‌شناختی هذیان نیست؟ در تعبیر روان‌شناختی وهم با هذیان تفاوت دارد. وهم، یعنی مطلبی را که دلیلی به سودش نداریم، قبول داشته باشیم. هذیان عکس این است، یعنی چیزی را که به زیان آن دلیل داریم، قبول کنیم. ما از چه طریقی می‌توانیم بفهمیم که وحی، هذیان و خیالپردازی یا خطا نیست؟ نمی‌خواهم بگویم اینهاست، بلکه می‌خواهم بگویم ما که به عنوان فقیه معتقدیم وحی، وهم و خیالپردازی و هذیان و خطا نیست چگونه چنین ادعایی داریم. از چه طریقی حجیت معرفت‌شناسی وحی برای ما اثبات شده است؟

اینجاست که یک سلسله مباحث دیگر در مورد: روشهای شناخت؛ منابع شناخت؛ شناخت شناخت پیش می‌آید. روشهای شناخت غیر از منابع شناخت است و هر دوی اینها با شناخت شناخت تفاوت دارند. ما گاهی شناخت را به همراه شناخت شناخت داریم. اما بعضی اوقات فقط شناخت داریم، ولی شناخت به شناخت نداریم. مثلاً اگر کسی از من بپرسد ساعت چند است؟ من پس از نگاه کردن به ساعت می‌گویم یک ربع به هفت. البته فرض این است که ساعت

من نه کُند کار می‌کند و نه تند و کاملاً دقیق است. در اینجا علاوه بر اینکه نسبت به زمان شناخت دارم، می‌دانم که از چه راهی این شناخت حاصل آمده است. بنابراین نسبت به زمان هم شناخت دارم و هم شناخت به شناخت. اما اگر من در پاسخ به پرسش شما بدون توجه به ساعت حدس بزئم ساعت یک ربع به هفت است، از دو حالت خارج نیست: یا پس از مراجعه به ساعت صحت حدس من اثبات می‌شود یا نادرستی آن. در آن جایی که حدس من نادرست است در این صورت جزء حدسهای خاطی است که ارزشی ندارد، ولی خیلی از موارد هست که حدس ما صائب است در حدسهای صائب^۱ شناخت وجود دارد، اما شناخت به شناخت وجود ندارد. یعنی من اگر حدس صائبی در مورد وقت بزئم نسبت به وقت شناخت دارم، اما نسبت به شناخت خودم شناخت ندارم. چون اگر از من پرسید از کجا می‌دانی یک ربع به هفت است می‌گویم حدس زدم. حدس همان چیزی است که قدمای ما به آن فراست می‌گفتند. این فرضها در واقع، پیش فرضهای دسته اول فقهای ما هستند.

دسته دوم این پیش فرضها «پیش فرضهای تاریخی»^۲ است. فرض کنیم از طریقی فهمیدیم که وحی حجیت معرفتی دارد از کجا می‌دانیم آنچه به عنوان کتاب و سنت در اختیار ماست سخنانی است که وحی شده است یا مورد تأیید وحی کننده است. این را از کجا می‌دانیم؟ الان قرآن ... ۳۶۰ صفحه‌ای - در اختیار ماست. ما فرض می‌گیریم که وحی حجیت معرفت شناختی دارد. اما از کجا می‌گوییم آنچه در این کتاب ۳۶۰ صفحه‌ای است همه وحی است؟ از کجا خبر داریم؟ این یک بحث تاریخی است. ما باید با متدلوژی علوم تاریخی اثبات کنیم آنچه در این کتاب ۳۶۰ صفحه‌ای است از طریق وحی به دست ما رسیده است. قدمای ما بحثهایی در این زمینه پیش می‌کشیدند، از جمله: آیا تحریف به زیاده در این قرآن وجود ندارد؟ شاید بعضی چیزهایی که الان در این کتاب است وحی نباشد و در سیر تاریخ به آن افزوده شده باشد. به این «تحریف به زیاده» می‌گفتند. از سوی دیگر، شاید بعضی چیزهایی که وحی شده الان در قرآنی که در دست ماست نباشد. به این «تحریف به نقصان» می‌گفتند. قدما معمولاً تحریف را تحریف به زیاده و نقصان می‌دانستند. امروزه به یک سلسله «مباداها» و «شایدها»ی دیگر هم توجه می‌کنند. شاید وقتی که می‌خواستند قرآن را از خط کوفی به خط عربی بنویسند ناآگاهانه اشتباهاتی رخ داده

1. lucky guess

2. historical

باشد. این دیگر نه تحریف به زیاده است و نه تحریف به نقصان. تا اواخر قرن سوم خط کوفی در جهان اسلام رایج بود. این خط اصلاً نقطه نداشت. بنابراین بین «ب»، «ت»، «ث»، «س» و «ش» یا «ط» و «ظ» یا «ص» و «ض» یا «د» و «ذ» هیچ تفاوتی وجود نداشت. این خط تشدید هم نداشت. بنابراین بین حرف مشدد و غیر مشدد هم تفاوتی وجود نداشت. وقتی خواستند قرآن را از خط کوفی به خط عربی کنونی بنویسند، باید قرآن کوفی را بی کم و کاست و اضافه به خط عربی تبدیل می‌کردند، اما از کجا که «س» به جای «ش» نوشته نشده یا «ش» به جای «س» نوشته نشده باشد. شاید این آوانویسی جدید قرآنی در قرآن یک سلسله نادرستی‌های آوانویسی ناآگاهانه ناخواسته را وارد کرده باشد. این هم یک سلسله بحثهای تاریخی می‌خواهد که تعیین کنیم اشتباهی صورت نگرفته است. من نمی‌گویم و اعتقاد ندارم که اشتباهی صورت گرفته باشد. منظورم این است که ما ارسال مسلم کرده بودیم که اشتباهی صورت نگرفته است. فلسفه فقه می‌گوید باید در این ارسال مسلم مذاقه کرد و دید که اشتباهی صورت گرفته یا نه. اگر صورت نگرفته که مسأله‌ای پیش نمی‌آید و اگر صورت گرفته باید دید خطاهای راه یافته را چگونه می‌توان تصحیح کرد. چنین مواردی را باید با تحقیقات تاریخی و با مندلوزی علوم تاریخی جستجو کرد.

دسته سوم پیش فرضها «پیش فرضهای تفسیری»^۱ است. ما فرض را بر این می‌گیریم که وحی حجیت معرفت‌شناختی دارد و همچنین فرض می‌گیریم آنچه در قرآن کنونی وجود دارد دقیقاً وحی است. اما سؤال سومی پیش می‌آید و آن این است که از کجا می‌دانید آنچه ما از این قرآن می‌فهمیم همان چیزی است که صاحب قرآن اراده کرده است. این مطلب در مورد هر کتاب دیگری هم صدق می‌کند. مثلاً فرض کنید کتاب رمان یا فلسفی است یا اصلاً سخنرانی است. نویسنده در این کتاب رمان یا فلسفی و گوینده در سخنرانی، هم از تک تک جملاتشان و هم از مجموعه نوشته یا گفته‌شان چیزهایی اراده کرده‌اند. از سوی دیگر، خواننده هم از تک تک جملات نویسنده یا گوینده و همچنین از مجموعه آنها چیزهایی فهم کرده است. از کجا می‌توان تعیین کرد فهم خواننده و مراد نویسنده بر هم انطباق پیدا کرده است؟ تفاهم در مخاطب نویسنده یا گوینده و خواننده یا شنونده وقتی برقرار می‌شود که مراد نویسنده یا گوینده با فهم خواننده و

شنونده یکی باشد. سوء تفاهم وقتی پیش می‌آید که گوینده یا نویسنده چیزی اراده کند و خواننده یا شنونده چیز دیگری فهم کند. بنابراین معادله تفاهم و سوء تفاهم چنین است: تطابق مراد نویسنده یا گوینده با مفهوم (= آنچه فهم شده) شنونده یا خواننده، تفاهم است و عدم مطابقت مراد گوینده یا نویسنده با مفهوم شنونده یا خواننده، سوء تفاهم است.

با توجه به اینکه معتقدیم قرآن حجیت معرفتی وحی را احراز کرده است و همچنین تمامی قرآن بدون زیاده و نقصان وحی است حالا این بحث پیش می‌آید که من از کجا بفهمم این جمله قرآنی که من می‌خوانم و چیزی از آن می‌فهمم، همان چیزی است که مابین و نویسنده قرآن (خواه آن را خدا بدانیم یا پیامبر^(ص)) اراده کرده است. اینجا است که باید به دانش هرمنوتیک یا تفسیر بپردازیم. دانش تفسیر به ما می‌گوید چه متدلوژی‌ای وجود دارد برای اینکه فهم شنونده یا خواننده دقیقاً بر اراده نویسنده یا گوینده تطبیق کند، یا اگر دقیقاً تطبیق نمی‌کند گام به گام به آن نزدیک شود و تقرب پیدا کند. اینکه می‌گوییم یا تطبیق یا تقرب برای این است که بین هرمنوتیستها دو مکتب مهم وجود دارد. بعضی از هرمنوتیستها معتقدند اصلاً امکان ندارد ما هیچوقت این نکته را بفهمیم که فهم خواننده یا شنونده دقیقاً بر اراده گوینده یا نویسنده انطباق دارد. اصلاً امکان ندارد ما متوجه این انطباق بشویم، ما فقط متوجه تقرب هر چه بیشتر می‌شویم. تقرب هرچه بیشتر ساخت آگاهی خواننده یا شنونده به ساحت خواست نویسنده یا گوینده. بعضی از هرمنوتیستها معتقدند که ما می‌توانیم به انطباق کامل فهم و اراده دسترسی پیدا کنیم. ممکن است سؤال شود که مگر قدمای ما چنین متدلوژی‌ای نداشتند که امروز ما باید در آن مذاقه کنیم. در پاسخ سه نکته را عرض می‌کنم. نکته اول این است که اگر قدامت چنین توجهی را داشتند باز هم ما باید در آن مذاقه کنیم. چرا؟ چون خیلی از پیش فرضهای دیگر را هم که در آن مذاقه می‌کنیم قدمای ما داشته‌اند. نکته دوم اینکه قدمای ما در علم تفسیر یا هرمنوتیک از بسیاری چیزها به‌طور ناآگاهانه و بدون اینکه حواسشان باشد استفاده می‌کردند. خیلی اوقات ما از چیزی استفاده می‌کنیم در حالی که به آن توجهی نداریم. به عنوان مثال فرض کنید بین من و شما در مورد دو ورق کاغذ نزاع درمی‌گیرد. من ادعا می‌کنم که این دو با هم مساوی نیستند و یکی از آنها بزرگتر یا کوچکتر از دیگری است و شما ادعا می‌کنید که آنها با هم مساویند. برای اینکه نزاع فیصله پیدا کند یکی از دو ورق کاغذ را روی دیگری قرار می‌دهیم. اگر تمام چهارگوشه

دو کاغذ دقیقاً بر هم منطبق شد حکم می‌کنیم که حق با کسی است که ادعای تساوی دو کاغذ را داشت، در غیر این صورت حق با دیگری است. در ابتدا، به نظر می‌رسد که این کار هیچ مشکلی ایجاد نمی‌کند. اما فرض بگیریم که من کسی بودم که ادعا کردم که این دو ورق کاغذ با هم مساوی نیستند. حال که چهارگوشه دو ورق با هم انطباق پیدا کرد شما می‌توانید بگویید که ادعای من اشتباه بوده است. من در جواب شما می‌گویم شما یک پیش‌فرض اثبات نشده دارید و آن این است که «در انتقال کاغذ از اینجا به آنجا، در این فاصله، این کاغذ بزرگ و کوچک نشده است». از کجا اثبات می‌کنید که بزرگتر و یا کوچکتر نشده است؟ شاید کاغذ وقتی روی زمین است اندازه‌اش ثابت است و وقتی آن را از روی زمین برمی‌دارند تا بر روی کاغذ دیگر بگذارند کوچکتر یا بزرگتر می‌شود. این یک پیش‌فرض اثبات نشده است. اگرچه این پیش‌فرض اثبات نشده است ولی تا قبل از اینکه من این مسأله را مطرح کنم شما به آن توجهی نداشتید. اما از این به بعد به آن توجه پیدا می‌کنید. حال می‌گویم قدمای ما به بسیاری از چیزهایی که در باب تفسیر اعمال می‌کردند، توجهی نداشتند. درست مثل مثال ما که تازه الان متوجه می‌شویم که می‌توان چنین پیش‌فرض اثبات نشده‌ای را مطرح کرد. ما پیش‌فرض داریم که کاغذها وقتی انتقال مکانی پیدا می‌کنند کوچکتر و بزرگتر نمی‌شوند. من نمی‌خواهم بگویم کوچکتر یا بزرگتر می‌شوند اما می‌گویم اینجا یک پیش‌فرض اثبات نشده داریم. اگر بخواهیم نزاع بین من و شما فیصله پیدا کند باید به این پیش‌فرض توجه کنیم. قدمای ما به بسیاری از آنچه در تفسیر به کار می‌گرفتند توجه نداشتند. اما حالا ما توجه پیدا کردیم و باید در مورد آنها مذاقه کنیم.

نکته سوم اینکه هرمنوتیک یک علم است و همانطور که هر علمی پیشرفت می‌کند هرمنوتیک هم پیشرفت می‌کند. ما نمی‌توانیم به هرمنوتیک قدمای خودمان اکتفا کنیم چرا که هیچ علمی از گذشته تا زمان حاضر ثابت و ایستا نمانده است. چاره‌ای جز این نیست که یک فیلسوف فقه‌کنونی به هرمنوتیک گذشتگان بپردازد و بررسی کند هرمنوتیک فقهای گذشته درست بوده یا نه. چه اندازه از آن معتبر است و چه اندازه بی‌اعتبار شده است. مخصوصاً اگر به این نکته توجه پیدا کنیم که علم هرمنوتیک در غرب بخصوص از صد و پنجاه سال پیش به دست کسانی مثل دیلتای، اشلایرماخر و در قرن ما به دست افرادی مثل بتی، گدمر و دیلوز گسترش پیدا کرده است. همچنین لازم است بدانیم که در حال حاضر این علم به پنج شاخه بسیار

عمده تقسیم شده است که تخصص پیدا کردن در هر کدام از این پنج شاخه بدون مبالغه نیاز به صرف عمری دارد. چنین دانشی را که اینقدر گسترش پیدا کرده نمی‌توان با دانش ابتدایی گذشتگان ما به پیش راند. اگر بخواهیم به همانها بسنده کنیم مثل این است که کسی خود را از ریاضیات کنونی بی‌نیاز بداند به دلیل اینکه خلاصه الحساب شیخ بهایی را می‌داند. چنین شخصی توجه ندارد که این کتاب و امثال آن در زمان خودشان آخرین کتابهای روز بوده‌اند اما امروزه دیگر نیستند. بسیاری از مسائل امروزی مثل انتگرال، ریاضیات گسسته، تئوری اعداد و... را نمی‌توان با خلاصه الحساب شیخ بهایی نفی یا اثبات کرد. به این حیث، دانش هرمنوتیک که بخش سوم از پیش فرضهای فقهای ماست باید مورد مذاقه یک فیلسوف فقه روزگار ما قرار گیرد. در همین پیش فرض سوم یک بحث فرعی هم پیش می‌آید که قبل از ورود به قسمت چهارم آن را بیان می‌کنم و آن این است که در دانش تفسیری کنونی یکی از نکاتی که ارسال مسلم شده و همه قبول دارند این است که انتظاری که از یک نوشته یا از یک گفته دارید در فهم شما از آن نوشته یا گفته تأثیر می‌گذارد. خیلی فرق می‌کند که خواننده یا شنونده انتظار چه سنخ مطالبی را داشته باشد. این انتظار در فهم شما اثر می‌گذارد. یکی از مؤلفه‌های مؤثر در فهم ما از یک گفته یا نوشته انتظاری است که ما از آن گفته یا نوشته و همچنین انتظاری است که از نویسنده یا گوینده آن داریم.

به این لحاظ یک نکته در علم هرمنوتیک خیلی مهم است و آن اینکه وقتی فقهای قدیم ما به قرآن رجوع می‌کردند این انتظار را داشتند که قرآن کتاب فقهی «هم» باشد. لذا این دیدگاه در فهم آنان از قرآن تأثیر می‌گذاشت. حال اینجا یک نکته وجود دارد و آن اینکه خود این پیش فرض کجا اثبات شده است که قرآن کتاب فقهی «هم» هست؟ البته هیچ فقیهی ادعا نکرده که قرآن فقط کتاب فقهی است. فقهای ما این پیش فرض را داشتند که از قرآن فقه هم قابل استخراج است. از کجا این مطلب را استنباط و اثبات می‌کردند؟ از آیات فقهی قرآن. بنابراین خود این مطلب یک پیش فرض هرمنوتیک است که قدمای ما داشتند و معتقد بودند قرآن کتاب فقهی هم هست.

دسته چهارم پیش فرضها «پیش فرضهای مربوط به مبانی حقوقی فقه» است. فقهای ما با اختلافات کم و بیشی که بین آنان وجود داشت معتقد بودند که منابع استنباط احکام «کتاب، سنت، اجماع و عقل» است. البته فقهای اهل سنت به جای اجماع، مصالح مرسله و به جای

عقل، قیاس را می‌آورند. تا سیزده منبع هم برای استنباط احکام ذکر شده است. حتی عده‌ای به شانزده منبع فقهی قائلند. هر فقیه یا مکتب فقهی معمولاً تعداد خاصی از این شانزده منبع را انتخاب می‌کند. البته من ندیده‌ام که هیچ مکتب فقهی «کتاب و سنت» را نگفته باشد اما در باب بقیه این منابع دائماً اختلاف وجود داشته است. حال این سؤال مطرح می‌شود که از کجا می‌گوییم که فقه را باید مثلاً از چهار منبع «کتاب، سنت، اجماع و عقل» یا «کتاب و سنت و قیاس و اجماع» یا «کتاب و سنت، مصالح مرسله و اجماع» استنباط کرد؟ این را از کجا می‌گوییم؟ اینجاست که فقهای ما یک سلسله پیش فرضهای مربوط به میانی حقوقی داشتند. این پیش فرضها بسیار مهم هستند مخصوصاً به سه حیث: یکی اینکه، از کجا فهمیدیم تعداد این منابع باید چهار، پنج، شش منبع یا کمتر یا بیشتر باشد؟ دوم اینکه، آیا خود این منابعی که ما اخذ می‌کنیم به نتایج ناسازگار با هم می‌انجامد؟ این را از کجا فهمیدیم؟ این مثل آن می‌ماند که در خیابان اتفاقی بیفتد و از چهار نفر در مورد آن استعلام و استفسار کنیم. حالا، کسی می‌تواند پرسد وقتی از چهار نفر سؤال می‌کنید باید متوجه باشید که در این چهار نوع اطلاعات سازگاری^۱ وجود داشته باشد. متوجه باشید که در این اطلاعات عناصر متنافی با هم نباشد که سازگاری این مجموعه را از بین ببرد. از کجا فهمیده‌اید این چهار نوع اطلاع با هم سازگار است؟ به همین ترتیب، چگونه از فرایندهای قرآن، سنت، اجماع و عقل به فرآورده‌های سازگار می‌رسیم؟ شاید اگر این فرایندها به صورت موازی طی شوند فرآورده‌های این چهار منبع مختلف با هم ناسازگار باشد.

سوم اینکه، اگر روزی این چهار منبع با هم کافی (حیث اول) و سازگار (حیث دوم) بودند. دلیل نمی‌شود که همیشه این چهار منبع کافی و سازگار باشند؟ به تعبیر دیگر، بقای این کفایت تعداد و بقای این سازگاری فرآورده‌ها از کجا تضمین شده است؟ شاید روزی این چهار منبع کافی و سازگار بودند ولی امروز نیستند. مثلاً شاید فرآورده‌های عقل بشری امروزه با فرآورده‌های قرآن سازگار نباشد. شما از کجا می‌دانید این ناسازگاری حاصل نمی‌آید.

دسته پنجم پیش فرضها «پیش فرض داد و ستد علوم» است. حوزه معرفتی فقه با سایر حوزه‌های معرفتی چه مقدار داد و ستد داشته، دارد و باید داشته باشد؟ من بر «داد و ستد داشته،

1. Consistency

دارد و باید داشته باشد» تأکید می‌کنم، چون از این حیث دو بحث پیش می‌آید: بحثهای گزارشگرانه یا توصیف‌گرانه^۱ و بحثهای توصیه‌گرانه.^۲ در آن قسمت که می‌گوییم چه ارتباطهایی داشته یا دارد، توصیف می‌کنیم و در آن قسمت که می‌گوییم چه ارتباطی باید داشته باشد، توصیه می‌کنیم. البته شکی نیست که فقه با سایر علوم ارتباطهایی داشته و باید داشته باشد. شاخصترین علمی که گمان رود با فقه ارتباط دارد، عبارتند از: اصول فقه، رجال، درایه، تفسیر قرآن و علوم ادبی (شامل: لغت، صرف، نحو، معانی، بیان، بدیع، وجود الالفاظ)، ربط و نسبت این علوم با فقه اولین بحث پیش فرضهای پنجم است. اینها برای فقه چه می‌کنند؟ آیا فقط مواد خام در اختیار فقه می‌گذارند یا به آن روش می‌دهند یا هر دو کار را با هم می‌کنند؟

فوق مواد خام و روش در این است که روشها در یک علم مصرف نمی‌شوند بلکه استعمال می‌شوند به خلاف مواد خام که در آن علم مصرف می‌شوند. باید توجه کرد که بین این دو مقوله در فلسفه و فقه فرق بزرگی است که معمولاً به آن توجهی نمی‌شود. اما ارتباط فقه با این علوم مقدم بر فقه چگونه است؟ آیا این علوم مواد خام به فقه می‌دهند یا روش یا هر دو را؟

اینها تازه در مورد علمی است که قدما آنها را مقدمه فقه می‌دانستند. اما فقه با یک سلسله علوم دیگر هم ارتباط دارد. ارتباط فقه با آنها چگونه است؟ ارتباط فقه با کلام و با اخلاق چگونه است؟ به نظر بنده، ما سه علم دینی بیشتر نداریم: فقه، کلام و اخلاق. هیچ علم دیگری، به نظر من، دینی نیست و نمی‌توان صفت اسلامی را برای آن آورد. می‌توان گفت فقه اسلامی، کلام اسلامی، اخلاق اسلامی. همانطور که می‌توان گفت فقه مسیحی، اخلاق مسیحی، کلام مسیحی و کما اینکه می‌توان گفت فقه هندویی، کلام هندویی و اخلاق هندویی و قس علی هذا. البته من اینجا فقط ادعا کردم سه علم اسلامی داریم و آن را اثبات نکردم. اما مهم است که بدانیم فقط همین سه علم متصف به وصف دینی می‌شوند.

علاوه بر اینها فقه با عرفان، فلسفه، حقوق و هنر (زیبایی‌شناسی) نیز ارتباط دارد. قسمت دیگر در مورد این است که همیشه احکام از قول، فعل، و تقریر معصوم استنباط نمی‌شود. بعضی از افعالی که از معصوم صادر می‌شود ویژگی شخصیتی خود معصوم است.

در یکی از نوشته‌های مرحوم مطهری آمده است که در زمان مرحوم آیت الله بروجردی

1. descriptive

2. prescriptive

طلبه‌ای بود که می‌دیدم همیشه دستش را زیر عبا به صورت حائل جلوی من می‌گیرد و راه می‌رود. بعد از مدتی علت آن را جویا شدم. آن طلبه گفت: مگر دقت نکرده‌ای که آیت الله بروجردی نیز دستشان را اینگونه می‌گیرند و چون ایشان این کار را می‌کنند حتماً حکمتی دارد. من مطهری به او گفتم: بیچاره! آقای بروجردی در ایام جوانی دستشان شکسته است و دیگر نمی‌تواند دستشان را به طور کامل راست بگیرند. تو نباید همه کارهای آقای بروجردی را مقدس بدانی. چرا که آقای بروجردی نیز احوال شخصیه دارد. ائمه نیز احوال شخصیه داشته‌اند و از احوال شخصیه چون قایل تعمیم نیست، حکم استفاده نمی‌شود.

بنابراین، داد و ستد علمی که ذکر شد با فقه به سه طریق است:

طریق اول اینکه اگر در آن علوم تطور حاصل شود، فقه نیز متطور می‌شود و آن جایی است که فقه چه به لحاظ مواد خام و چه به لحاظ روش از آن علوم کمک می‌گیرد.

طریق دوم اینکه فقه به آن علوم اطلاعاتی را می‌دهد، البته نه به‌طور اجباری.

طریق سوم اینکه فقه با بعضی از علوم هیچگونه داد و ستدی ندارد ولی با آنها هم سرنوشت است. به این معنا که با آنها وجوه اشتراک دارد و اگر آن وجوه اشتراک دگرگون شود هم فقه و هم آن علم (مثلاً حقوق) دگرگونی پیدا می‌کند. فقه نیز چون با برخی علوم مشترکاتی دارد، لذا اگر آن مشترکات لطمه ببیند آن دگرگونی طبعاً هم به فقه عارض می‌شد و هم به علوم دیگر. این قسمت کمتر مورد توجه فقهاست، ولی یک فیلسوف فقه به این مسائل اهمیت می‌دهد.

همچنین لازم است این نکته را یادآور شوم که فلسفه فقه شاخه‌ای از علم فلسفه است و باید تابع متدلوژی فلسفه باشد، یعنی باید روش آن عقلی باشد. همانند فلسفه ریاضی، فلسفه تاریخ و فلسفه دیگر علوم. چون همه فلسفه‌ها، فلسفه‌اند پس تکروشی هستند و روش همه آنها عقلی است. در عین حال که فلسفه فقه روش عقلی دارد ولی از روش تاریخی و تجربی نیز استفاده‌های غیرمستقیم می‌کند. دلیل اینکه استفاده مستقیم از آنها نمی‌کند این است که فلسفه فقه نیز علمی تک‌روشی است.

پس از بحث مقدماتی درخصوص فلسفه فقه و بیان پیش‌فرضهای این علم، یکی از مباحث مهم را که در فلسفه فقه بسیار اهمیت دارد، مطرح می‌کنم و آن این است که فقه برای چه غرض و هدفی القا می‌شود. به تعبیر دیگر، اگر مسلمانان به تمام آنچه فقه می‌گوید التزام عملی جدی

داشته باشند، بر اثر این التزام عملی جدی چه چیزی بدست می‌آورند که اگر التزام نداشته باشند به همان اندازه التزام نداشتن، آن چیز را از دست می‌دهند.

فقیه با استفاده از متدلوژی‌ای که در علم اصول فقه آموخته به کتاب و سنت مراجعه می‌کند و احکامی را استخراج می‌نماید. این احکام بدون استثنا همه در قالب امر و نهی ظاهر می‌شود؛ یعنی حاصل کار فقیه یک سلسله احکام انشایی از مقوله امر و نهی است - البته احکام انشایی فقط به امر و نهی منحصر نمی‌شود. حال، اگر ما به این امرها و نهی‌ها کاملاً التزام بورزیم، در اثر این التزام چه چیز عاید ما می‌شود؟

در اینجا، ابتدا باید به یک بحث عمیق‌تری در فلسفه زبان توجه کنیم. در فلسفه زبان بحث بسیار مهمی مطرح است با این عنوان که کار زبان چیست و کارکردها و نقشهای آن کدام است؟ در قدیم‌الایام می‌گفتند در هر زبان - فارسی، عربی و... - هر جمله‌ای که بکار می‌رود یا اخباری است که انشایی نیست یا انشایی است که اخباری نیست. در هیچ زبانی چیزی نیست که یا از این دو صورت خارج باشد یا هر دو صورت را با هم داشته باشد. در تعریف این دو نوع جمله می‌گفتند، جمله اخباری واقعیتی را به ما گزارش می‌دهد، در حالی که جمله انشایی واقعیتی را پدید می‌آورد. مثلاً اگر گفته شود: «حسن بیمار است»، جمله‌ای اخباری بیان شده است، که در آن واقعیتی (بیماری حسن) گزارش شده است. اما اگر گفته شود: «حسن برو»، اینجا دیگر اخبار از واقع نشده است، بلکه با گفتن «برو» واقعیتی ایجاد شده است که همان خالی شدن اتاق از حسن است. در واقع، می‌توان گفت جمله‌های اخباری، اخبار یا گزارش واقعند، و جمله‌های انشایی ایجاد واقع. قداماً همین دو کارکرد (اخبار از واقعیت و ایجاد واقعیت) را برای زبان قائل بودند. در غرب هم همین عقیده وجود داشت. تا اینکه بارکلی، فیلسوف و کشیش معروف انگلیسی که در اواخر عمر به مقام اسقفی رسید، در یکی از رسائل فلسفی خود نوشت که کارکرد و نقش زبان بسیار بسیار بیشتر از این دو قسم است که تا بر حال به آن تأکید شده است، اما سخن او چندان تعقیب نشد. در قرن بیستم ویتگنشتاین، فیلسوف معروف اتریشی تبار انگلیسی، سخن بارکلی را به‌طور جدی دنبال کرد و تا آنجا پیش رفت که قائل شد تعداد کارکردهای زبان شمارش‌ناپذیر است. ما با زبان کارهای بسیار بسیار عدیده‌ای انجام می‌دهیم. بحث کارکردهای زبان توسط همین فیلسوف وارد فلسفه شد. بعدها، کسانی گفتند ویتگنشتاین در مورد کارکردهای زبان مبالغه

کرده و در صدد برآمدند تا کارکردهای زبان را برشمارند. این شمارشها صورت گرفت و از پنج تا بیست و چهار کارکرد برای زبان شمارش شد. کارکردهای زبان در شاخه «فلسفه زبان» مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و فیلسوفانی چون ویتگنشتاین و دو شاگرد برجسته هوسرل و آستین و بعد هم شاگردان هوسرل و آستین در این شاخه از فلسفه مذاقه کرده‌اند.

کاپی، منطق‌دان امریکایی، معتقد بود که می‌توان تمام کارکردهای زبان را به سه کارکرد اصلی برگرداند. البته، او قائل بود تعداد کارکردهای فرعی زبان بسیار زیاد است. هابرماس، فیلسوف معروف آلمانی، هم معتقد بود همه کارکردهای زبان به سه کارکرد اصلی منتهی می‌شود. این کارکردها یا کارکردهای مورد نظر کاپی متفاوت بود. به هر حال، این بحثها نه تنها در فلسفه زبان مطرح است که باید در فلسفه فقه هم مورد توجه جدی قرار بگیرد. چون فقه در این موضع و در مواضع عدیده دیگر نیازمند دانستن نقشها و کارکردهای زبان است.

صرف نظر از مباحث مفصل در خصوص کارکردهای زبان، می‌توان گفت زبان، دست کم، سه کارکرد دارد: کارکرد اول «کارکرد اخباری یا ادراکی» است. در این کارکرد ما از واقعیتی از واقعیات جهان هستی پرده برداری می‌کنیم. زبان به وسیله پرده برداری از واقعیات جهان هستی تبدیل می‌شود. این کارکرد در علوم تجربی طبیعی، علوم تجربی انسانی، علوم عقلی و علوم تاریخی کاربرد دارد. در این علوم از زبان به عنوان ابزار ادراک و اخبار از عالم واقع استفاده می‌شود. البته در این ادراک و اخبار، خطا و صواب هر دو امکانپذیر است.

کارکرد دوم «کارکرد ایجاد اشیا و انشای واقعیات» است. این کارکرد ایجاد در درون خود دو قسمت دارد: قسمت اول، کارکردهایی است که زبان در ایجاد واقعیتهای دارد، ولی اگر زبان هم نمی‌بود وسیله دیگری برای ایجاد این واقعیتهای وجود داشت. قسمت دوم، کارکردهایی است که زبان در ایجاد واقعیتهای دارد، ولی اگر زبان نبود هیچ وسیله دیگری برای ایجاد این واقعیتهای وجود نداشت. وقتی پدری به فرزندش می‌گوید: «برای من از یخچال آب بیاورد». جمله‌ای امری را ادا کرده است که در قسمت کارکرد دوم زبان، یعنی ایجاد واقعیت می‌گنجد. حال، اگر اصلاً زبان وجود نداشت - شخص قدرت تکلم نداشت یا اصلاً بشر پدیده‌ای به نام زبان نداشت - چگونه چنین واقعیتی ایجاد می‌شد؟ به این صورت که خود فرد برای خود آب بیاورد، نه اینکه فرزندش برای او بیاورد. این کارکرد یک کارکرد بدیل پذیر زبان است؛ یعنی اگر زبان نباشد می‌توان از راه

دیگر این واقعیت را پدید آورد. امرها و نهی‌ها بدیل‌پذیرند. اما مواردی هم هست که به نظر می‌رسد اگر زبان نباشد، به هیچ وسیله دیگر امکان ایجاد واقعیت نیست، مثل عقود و ایقاعات. در عقد، هنگامی که برای پسر و دختری صیغه عقد را جاری می‌کنند، واقعیتی را پدید می‌آورند که همان همسر بودن دختر و پسر برای یکدیگر است. در قراردادها هم همین‌طور است. هنگامی که گفته می‌شود «این کتاب را هزار تومان از شما خریدم»، این «خریدم» اخبار نیست، بلکه فعل خریدن با همین جمنه ایجاد می‌شود که در حقیقت اعلام ایجاد یک واقعیت است؛ یعنی واقعیت انتقال مالکیت کتاب از فروشنده به خریدار و اعلام مالکیت پول از خریدار به فروشنده. در این موارد زبان کارکردی بدیل‌ناپذیر دارد. اگر گفته شود که بر اساس رأی فقها، عقود و ایقاعات را می‌توان با ایما و اشاره انجام داد می‌گوییم که در این صورت این کارکرد هم کارکردی بدیل‌پذیر خواهد بود.

به همین ترتیب، تشویقها، ترغیبها و تحذیرها و تهدیدها و نفرینها دارای نقشی بدیل‌ناپذیر هستند. هنگامی که شما تماشاچی هستید و ورزشکاری را تشویق می‌کنید و می‌گویید: «مرحبا... آفرین... نا امید نشو...» در حقیقت در حال ایجاد واقعیتی در عالم خارج هستید که همانا ایجاد امید در دل آن ورزشکار است. شما می‌خواهید یک واقعیتی به نام امید، به نام پشت‌گرمی، به نام شادی در ذهن و ضمیر آن شخص ایجاد کنید. ظاهراً اگر «آفرین و مرحبا و هورا و...» نبود، شاید ما به طریق دیگر نمی‌توانستیم این تشویق را نشان دهیم. البته ممکن است اختلافات صغروی در مورد بدیل‌پذیر بودن یا بدیل‌ناپذیر بودن نقش زبان وجود داشته باشد، ولی در اصل این تقسیم‌بندی مناقشه‌ای نیست. این کارکرد در اخلاق، حقوق و بخشی از دین و مذهب که از آن به فقه تعبیر می‌شود کاربرد دارد.

کارکرد سوم «نحوه رویکرد و طرز تلقی هر فرد از جهان» است. شخص نمی‌خواهد بگوید جهان اینگونه است، می‌خواهد بگوید من جهان را اینگونه می‌بینم و فقط تلقی خود را از جهان هستی بازگو می‌کنم نه چیز دیگر. این کارکرد معمولاً در هنر و ادبیات کاربرد دارد.

در فقه ما به کارکرد دوم، یعنی با امر و نهی سروکار داریم. در فقه می‌گویند فلان کار را انجام بدهید و فلان کار را انجام ندهید. اینگونه نماز و حج و... بجا بیاورید و آنگونه بجا نیاورید. فقیه ادعا دارد که تمام این امر و نهی‌ها را با یک متدلوژی از دل قرآن و روایت استخراج کرده است.

حال بحث بر سر این است که در کارکرد اول حقانیت و عدم حقانیت جمله‌ها به چیست؟ حقانیت آن به صدقش و عدم حقانیت آن به کذبش است. پس در کارکرد اول حقانیت جمله‌ها به صدق و کذبشان بستگی دارد؛ یعنی به اینکه مطابق با واقع باشند یا نباشند. جمله مطابق با واقع حق است و آنچه مطابق با واقع نباشد باطل است. در جمله‌های کارکرد دوم، که مورد بحث ما هستند، حقانیت و بطلان به چیست؟ از سویی، در اسلام گفته شده نباید با خواهر ازدواج کرد، ولی ازدواج با دختر عمو و دخترخاله و دختردایی اشکال ندارد. از سوی دیگر، در آیین زرتشت گفته شده حتی ازدواج با خواهر هم بلا اشکال است. باز از سوی دیگر، در آیین بهبود گفته شده حتی ازدواج با دخترخاله و دختر عمو و دختر دایی هم اشکال دارد. هر سه این احکام از مقوله امر و نهی است. حقانیت کدامیک از اینها را می‌توان بر دیگری احراز کرد و اصلاً حقانیت، در این مقام، به چیست؟ در این کارکرد، حقانیت و بطلان دیگر به صدق و کذب و مطابقت با واقع نیست. ظاهراً در جمله‌های انشایی و بخصوص در این دو نوع خاص از انشائیات - امر و نهی - ابتدا باید هدفی تصویر و تعیین شود و فرض را بر این بگیریم که می‌خواهیم به این هدف برسیم. بعد بررسی کنیم که آیا عمل کردن به امر «الف» ما را به آن هدف می‌رساند یا عمل کردن به امر «ب» یا «ج». به عنوان مثال، در اسلام گفته شده که «مردان! شما می‌توانید چهار زن را به همسری برگزینید»، اما «زنان! شما نمی‌توانید بیش از یک همسر داشته باشید». در مسیحیت گفته شده که «مردان و زنان! بیش از یک همسر نمی‌توانید داشته باشید». در برخی ادیان بدوی هم آمده که «زنان و مردان! می‌توانید بیش از یک همسر داشته باشید». همه اینها امرهای مختلفی است. برای اینکه مشخص کنیم کدامیک حق است و کدامیک باطل، ابتدا باید یک هدف را معین کنیم و همه بپذیریم که این هدف مطلوب ماست. سپس بررسی کنیم که کدامیک از این امرها ما را به هدف مورد نظر می‌رساند و کدامیک نمی‌رساند. تا هدفی معین نشود نمی‌توان بر حق یا باطل بودن، هیچ امر یا نهی‌ای حکم کرد. حالا فرض کنیم در بحث اختیار همسر، هدف ما حفظ ثبات کانون خانواده است. بنابراین باید بررسی کنیم که کدام امر ما را به حفظ ثبات خانواده نزدیک می‌کند و کدام ما را از حفظ ثبات خانواده دور می‌کند. آنوقت بر اساس آن هدف حکم می‌کنیم که این امر یا نهی حق است یا باطل. بنابراین میزان حقانیت امرها و نهی‌ها به میزان ایصال ما به هدفمان است.

با توجه به آنچه تاکنون بیان شد پرسشی مطرح می‌شود. پرسش این است که چه هدفی در فقه در نظر گرفته شده که بر اساس آن هدف، این امرها و نهی‌ها صورت می‌پذیرد؟ صدق و کذب کلّ امرها و نهی‌هایی که در فقه است به تعیین این هدف بستگی دارد. این هدف می‌تواند هدفی جامع باشد که ذیل آن هدفهای فرعی قرار دارد و باز هم در ذیل آن هدفهای فرعی دیگر. به هر حال باید کاملاً مشخص شود که این هدف کدام است. وقتی فقیه در مورد کلیه احکام، امرها و نهی‌هایی دارد باید مشخص کند که چرا به حق بودن این امرها و نهی‌ها معتقد است، اما به آنچه مثلاً در آیین یهود یا هندو یا... آمده است، معتقد نیست. اینجاست که باید هدف امر و نهی‌های فقه مشخص شود. می‌توان هدف این امرها و نهی‌ها را «سعادت» دانست. حال یا فقط «سعادت دنیوی» یا فقط «سعادت اخروی» یا «سعادت دنیوی و اخروی». شق چهارم - نه سعادت دنیوی و نه سعادت اخروی - فرض صحیح ندارد و متصور نیست.

در وهله اول یکی از این سه پاسخ را می‌توان پذیرفت. اما این پاسخها بسیار خام و نپخته است و باعث بوجود آمدن مشکلات فراوان می‌شود که یک‌یک آنها را بازگو می‌کنم.

قول اول این است که فقه فقط برای «سعادت دنیوی» آمده است. این قول با دین سازگار است و قائل دارد. قائل به آن می‌تواند ادعا کند که من هم آخرت را قبول دارم، ولی معتقدم که سعادت اخروی چیزی جز سعادت دنیوی نیست. سعادت دنیوی و اخروی یک چیز است؛ چون اگر در دنیا به زندگی سعادت‌مندانه دست پیدا کنی، در واقع، در آخرت هم به زندگی سعادت‌مندانه رسیده‌ای. اینها دو روی یک سکه‌اند و دو وادی منفک از هم نیستند. حصول سعادت دنیا همان حصول سعادت آخرت است. مثال عامیانه‌اش این است که عوام الناس وقتی می‌بینند کسی شهرت، محبوبیت، ثروت، جاه و مقام و... پیدا می‌کند و به تنعمات دنیوی متنعم می‌شود، می‌گویند: «خداوند به او رو کرده است». پیش فرض این سخن آن است که ثروتمند شدن این شخص دلالت دارد بر رضای خداوند از او. از این نظر می‌گویند خدا به او رو کرده است؛ یعنی خدا از او خشنود و راضی است. حالا اگر سعادت اخروی هم چیزی جز رضا و خشنودی خدا نباشد معنایش این می‌شود که افراد ثروتمند وضعیت اخروی خوبی هم دارند. یک دسته از پروتستانهای مسیحی به این نظریه قائل بودند؛ یعنی اینکه که هر کس در این دنیا متنعم به نعم دنیوی است نشانگر این است که خدا از او راضی و خشنود است و همین نشان می‌دهد که در

آخرت هم سعادت‌مند است. به همین دلیل در کشورهایی که پروتستان بودند تمدن و سرمایه داری رشد کرد و خیلی سریع پیشرفت کردند، چون معتقد بودند توفیق پیدا کردن در زندگی نشانه و اماره‌ای از خشنودی خداست و همین باعث می‌شد تلاش کنند تا به ثروت، شهرت و قدرت بیشتری دست پیدا کنند. البته این نظریه قابل دفاع نیست، ولی در عین حال اعتقاد به آن محال هم نیست.

حال اگر کسی به این نظر معتقد بود و گفت این فقه برای سعادت دنیوی آمده است اولین سؤال ما از او این است که منظور از سعادت دنیوی چیست؟ خود سعادت مفهومی بسیار ابهام برانگیز است. ارسطو که برای اولین بار سعادت را مورد بحث فلسفی قرار داد مرادش از سعادت جمع لذایذ بود و می‌گفت هر که از مجموع لذایذ برخوردار باشد سعادت‌مند است. هر کس این معنای سعادت را بپذیرد باید مانند خود ارسطو، ابتدا تمام لذایذ را احصا کند که لذایذ انسان چیست تا وقتی می‌گوید جمع لذایذ سعادت است، مشخص باشد جمع چه چیزی مد نظر است. او باید تمام لذایذ و آلام را برشمارد و بعد باید اثبات کند که این لذایذ قابل جمع هستند چون اگر جمع آنها امکان نداشته باشد، بر اساس این نظریه سعادت در دنیا حاصل نخواهد شد. بعد از ارسطو نظریات دیگری درباره سعادت ارائه شد. کسانی گفتند سعادت، یعنی معرفت و علم هر چه بیشتر به جهان هستی. بسیاری به این نظر قائل بودند، اما من نمی‌خواهم وارد بحث تفصیلی آن شوم. دیگرانی چون نیچه و راسل و فوکو معتقد بودند هر چه انسان «قدرت» بیشتری داشته باشد سعادت‌مندتر است. البته مراد آنان از قدرت موضوع قابل بحثی است که الان به آن توجه نداریم. کسان دیگری می‌گفتند سعادت، یعنی رضایت باطن. هر کس که در رجوع به خود از خود راضی باشد، سعادت‌مند است. برخی دیگر می‌گفتند سعادت، یعنی «خودشکوفایی»^۱. هر کس توانسته تمام قوا و استعدادات خود را به فعلیت برساند و شکوفا کند سعادت‌مند است. پس سعادت این جهانی و دنیوی مفهومی بسیار مبهم است و اگر کسی معتقد باشد با عمل به اوامر و نواهی فقه این سعادت حاصل می‌آید باید دقیقاً مراد خود را از این سعادت و همچنین تعداد مؤلفه‌های آن را روشن کند.

مشکل دوم که از مشکل اول دشوارتر است این است که اگر اوامر و نواهی فقهی در این وعده

1. Self - realization

خود که همانا سعادت دنیاست توفیق پیدا نکردند، آیا اجازه داریم که دست از عمل به اوامر و نواهی فقهی برداریم یا خیر. این اشکال فقط به قائل قول اول وارد است، چون می‌خواهد در همین دنیا به سعادت برسد. فرض کنیم که معنا و مؤلفه‌های سعادت دنیوی مشخص شده است، حالا اگر کسی بگوید من به تمام اوامر و نواهی فقه عمل کردم، اما به سعادت دنیوی نرسیدم و فقه به وعده خودش عمل نکرد. حال، آیا من می‌توانم دست از فقهی که به وعده خودش وفا نکرده دست بردارم؟ ظاهراً فقها چنین اجازه‌ای نمی‌دهند و به این تن نمی‌دهند که کسی شانه خود را از زیر بار فقه خالی کند.

به نظر من قول اول اصلاً قابل دفاع نیست. بنابراین به بررسی قول دوم می‌پردازم که بنا بر آن فقه فقط برای «سعادت اخروی» است. این قول هم مشکلاتی دارد. اولین مشکل این است که سایر فقه‌ها هم می‌توانند چنین وعده‌ای را بدهند و وقتی ما هنوز وارد عالم آخرت نشدیم از کجا می‌توانیم بفهمیم که وعده کدامیک از فقه‌ها حق است و وعده کدامیک باطل؟ در اینجا دیگر لازم نیست بر مفهوم سعادت و مؤلفه‌های آن تأکید کنیم، چون هرچه گفته شود در دار دنیا قابل تحقیق نیست. حالا باید از کجا فهمید که در اسلام، فقه سنی بهتر است یا شیعی یا فقه خوارج؟ اصلاً فقه اسلام بهتر است یا فقه یهود و هندو و بودا؟ چه ترجیحی هست که کسی این را انتخاب کند نه آن را؟ ممکن است کسی بگوید اصلاً ترجیحی نیست به هر فقهی که می‌خواهید عمل کنید فقط باید به یک فقه ملتزم باشید. اما فقه و فقهای ما چنین نظری را قبول ندارند. آنان حتی فقه سنی را هم نمی‌پذیرند، فقط فقه شیعی اثنی‌عشری از نظر آنان موجه است. این نکته اول.

اشکال دوم این است که اگر فقه فقط برای سعادت اخروی آمده پس در دار دنیا هرچه پیش بیاید نباید هیچ تغییری در احکام فقه بوجود آید، ولی گاهی می‌بینیم که احکام فقهی عوض می‌شود. مثال ساده آن این است که بعد از انقلاب مسأله بانکداری بدون ربا مطرح شد. عقلای قوم به محض بیان این نظر حرف خود را پس گرفتند، چون می‌دانستند در صورت اجرای آن بلافاصله ایران به عنوان کشوری ورشکسته در جهان معرفی خواهد شد و دیگر هیچ کشوری با ایران داد و ستد نخواهد کرد و چنین چیزی ما و کشور ما را به خاک سیاه می‌نشانند. عقلاً متوجه شدند این حرف از آن حرفهایی است که نباید گفت، ولی باز هم به همان دلیل که عاقل بودند می‌دانستند که خیلی وقتها می‌شود حرف چیزی را نزد اما خودش را آورد. اینها گفتند درست

است که ربا حرام است، ولی بالاخره یک وجهی به عنوان کارمزد باید دریافت شود. مسأله ربا در کشور ما فقط با تغییر نام ربا به کارمزد حل شد! حالا، از فقیه قائل به قول دوم سؤال می‌کنیم که چرا حکم فقه را تغییر دادید، اگر با اعلام حذف ربا از نظام بانکداری قرار است کشور ما ورشکسته شود، بشود چه عیبی دارد. وظیفه ما عمل کردن به این فقه برای رسیدن به سعادت اخروی است. این فقه برای سعادت دنیا که نیامده بود، چرا با احتمال ورشکسته شدن در دنیا فقه را تغییر دادید؟ ورشکست می‌شویم اشکال ندارد، گرسنه می‌مانیم مهم نیست. تازه اگر از گرسنگی بمیریم، خداوند می‌گوید اینها «المرضاتی» و به خاطر رضایت من به گرسنگی و قحطی تن دادند. پس آیات «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» و «مَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» در مورد آنان صدق می‌کند. اتفاقاً هرچه کار را با مشقت بیشتری برای خدا انجام دهیم اجر بیشتری می‌بریم چرا که به قول علی (ع): «أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ أَحْمَرُهَا». برترین اعمال تلخترین آنهاست. حضرت امیر (ع) در مورد ابوذر هم گفتند که وقتی بین دو کار مخیر می‌شد نگاه می‌کرد که کدامیک سخت‌تر و برای نفسش تلختر است و آن را انجام می‌داد. این از ویژگیهای انسان خوب است. ما هم می‌توانستیم ربا را به طور کامل از نظام بانکداری حذف کنیم و در این راه سختیهای بسیار بکشیم اما به سعادت اخروی برسیم. ولی می‌بینیم فقهای ما این کار را نمی‌کنند و می‌گویند هرگاه عسرو حرج پیش بیاید باید دست از حکم فقهی برداشت. بعد گفتند ما مصالح اولی و مصالح ثانویه داریم وقتی مصلحت ثانویه پیش بیاید دست از حکم اول برمی‌داریم. در حالی که بزرگترین انتقاد فقهای شیعه بر فقهای اهل سنت به خاطر اعتنای آنان به مصالح مرسله و عامه بود. فقهای شیعه می‌گویند: «حلال محمد حلال الی یوم القيامة و حرامه حرام الی یوم القيامة». این در صورتی است که امروزه خودمان به این مصالح تن داده‌ایم و حتی به مصالحی تن داده‌ایم که هیچ سنی هم قبول ندارد. بحث من بر سر این است که این تغییرات با این نمی‌سازد که بگوییم فقه برای سعادت اخروی آمده است چون اگر فقه برای سعادت اخروی آمده، در دنیا هر طور بشود نباید فقه را تغییر دهیم. باید سختیها را تحمل کنیم تا به خدا نزدیک شویم. به قول کانت باید راست گفت حتی اگر افلاک در هم بریزد. اما ظاهراً فقه ما این را هم نمی‌گوید. پس این قول دوم هم قابل اعتنا نیست.

حالا سراغ قول سوم می‌آییم که فقه برای «سعادت دنیا و آخرت» آمده است. این قول را

می‌توان به دو صورت تفسیر کرد که بر هر یک اشکالاتی وارد است. تفسیر اول اینکه احکام فقه دو بخش است. یک بخش فقط برای سعادت دنیا آمده است و بخش دیگر فقط برای سعادت آخرت. جمع فقه مساوی یا سعادت دنیا و آخرت است. تفسیر دوم اینکه کل فقه هم برای سعادت دنیا آمده است و هم برای سعادت آخرت.

اگر بگوییم بخشی از احکام فقه برای سعادت دنیا و بخش دیگر برای سعادت آخرت آمده است، اشکال اول این است که از کجا می‌فهمید که کدام بخش برای سعادت دنیا آمده و کدام بخش برای سعادت آخرت؟ به تعبیری، متدلوزی استکشاف مصادیق بخش اول و دوم چیست؟ قرآن می‌گوید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» یا می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» هیچ‌یک از این احکام در درون خود دلالت بر این ندارد که برای سعادت دنیا آمده است یا آخرت. متدلوزی شناخت این احکام چیست؟ اشکال دوم با فرض اینکه می‌دانیم متدلوزی تشخیص این احکام چیست، این است که بر هر کدام از این دو بخش اشکالات قول اول و دوم وارد است. اشکالات قول اول بر بخش احکامی که به سعادت دنیوی قائل است وارد می‌شود و اشکالات قول دوم بر آن بخش از احکام که به سعادت اخروی قائل است.

اگر به تفسیر دوم قائل شویم و بگوییم تک تک احکام فقه هم برای سعادت دنیا و هم برای سعادت آخرت آمده است، هر حکم فقه هم سعادت دنیا را تأمین می‌کند و هم سعادت آخرت را، باز هم اشکالاتی وارد است. اولاً، بسیاری از احکام فقه هستند که به رأی العین می‌بینیم هیچ‌گونه تأثیری در سعادت دنیوی ما ندارند. مثلاً چه فرقی می‌کند که در وضو مثل اهل سنت دستها را از پایین به بالا بشوییم یا مثل شیعیان دستها را از بالا به پایین بشوییم. این چه تأثیری در سعادت ما دارد؟ حتی بعضی از احکام برای سعادت دنیای ما مضر است. ثانیاً، شما از کجا فهمیدید که اصلاً جمع سعادت دنیا و آخرت امکان‌پذیر است؟ حضرت علی (ع) می‌فرمایند: «و هما بعد ضرَّتان، کَلِّمَا أَرْضِيَتَا أَحَدُهُمَا اسْخَطَتِ الْأُخْرَى». دنیا و آخرت مثل دو زن یک مردند هر وقت یکی را راضی کردی دیگری ناراضی است و هر وقت یکی را ناراضی کردی دیگری راضی است. مقصود اینکه شما از کجا اثبات کردید که دنیا و آخرت همسو هستند و جمع سعادت آنها امکان‌پذیر است؟ ممکن است در جواب گفته شود که فقه هر جا که جمع‌پذیر بوده هر دو را جمع کرده و هر

جا که جمع‌پذیر نبوده آخرت را ترجیح داده است. در این صورت می‌گوییم که اولاً شما به نظر جدیدی رسیدید و آن این است که فقه برای جمع سعادت دنیا و آخرت است هر جا که این جمع امکان‌پذیر باشد، و برای سعادت آخرت است آنجا که این جمع امکان‌پذیر نباشد. ثانیاً، اگر قولتان را عوض کنید هم مشکل باقی است، چون شما می‌گویید هر جا جمعش امکان‌پذیر نبود، سعادت دنیا و آخرت امکان‌پذیر هست یا نیست؟

این تنها یک مسأله بود که چهارچوب اساسی آن را بیان کردم و بسیاری از مسائل دیگر در فلسفه فقه مطرح است که باید برای آنها نیز درصدد یافتن پاسخی بود.

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی