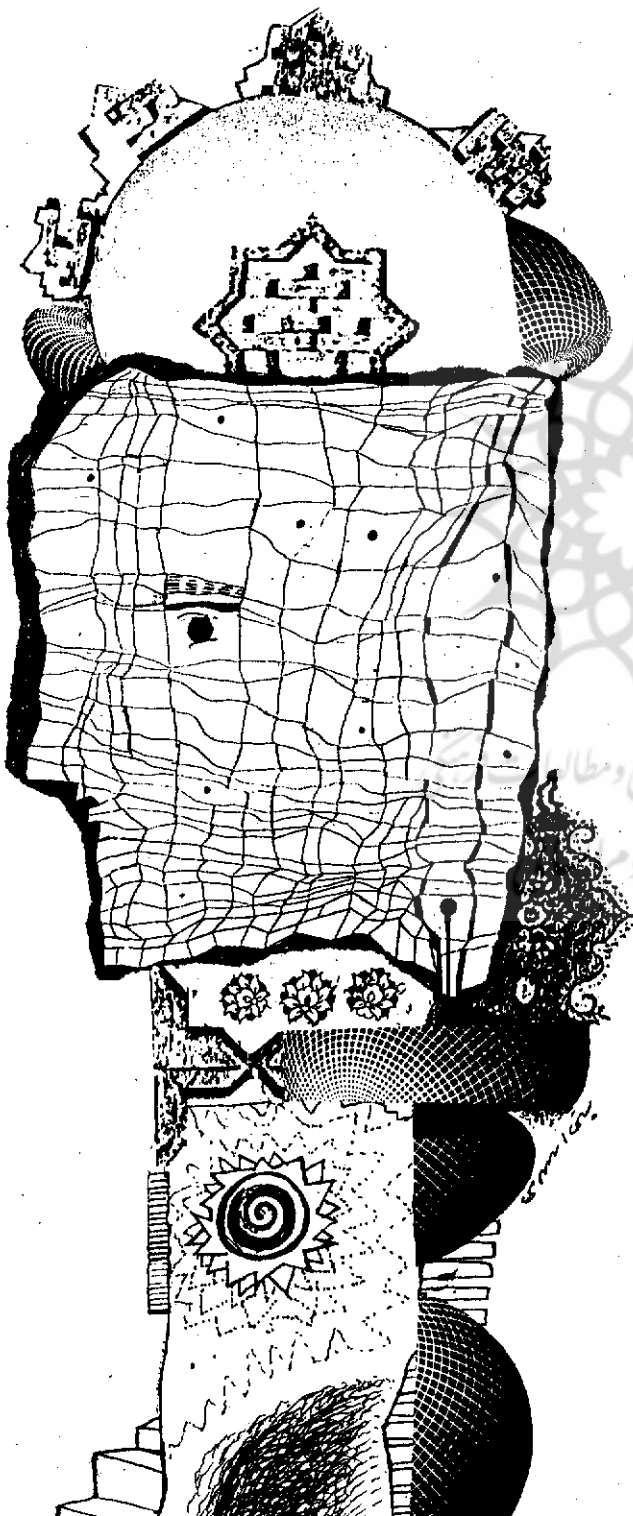


# بستر معنوی و عقلایی علم فقه



اشاره

کیان حول موضوع «فقه و جهان مدرن» پرسشهای زیر را با استاد مجتهد شبستری در میان نهاد:

○ اگر دین را نوعی زندگی کردن معنوی و نوعی سلوک معطوف به خداوند بدانیم، فقه چه نقشی در این زندگی معنوی ایفا می‌کند؟ در این تلقی وجودی از دین، انگیزه و مبانی التزام دینداران به احکام فقهی چیست؟

○ به نظر می‌رسد در چارچوب آن نوعی تلقی از دین که دین را معنابخش به زندگی و موجب شجاعت بودن می‌داند و تدبیر زندگی اجتماعی انسان را یکسره بر عهده عقل علمی و فلسفی می‌نهد، فقه منحصر به احکام عبادی شده و باب معاملات بلا موضوع می‌شود. به نظر جنابعالی، آیا این برداشت درست است؟ در چارچوب تلقی مذکور، باب عبادات دستخوش چه تحولاتی می‌شود؟

○ به نظر شما آیا می‌توان علم فقهی متناسب با حقوق بشر بنا کرد؟ اگر پاسخ مثبت است، ویژگیهای کلی چنین فقهی از چه قرار است و چگونه می‌توان به آن دست یافت؟

نویسنده محترم در قالب یک مقاله به پرسشهای فوق پاسخ دادند.

در این مقال کوشش می‌کنم پرسشهای مهم مجله محترم کیان را با پاره‌ای توضیحا و تقریرها پاسخ گویم:

۱. حضرت محمد<sup>ص</sup> اولاً و بالذات یک پیامبر بود که انسان را به سلوک معنوی به سوی خداوند دعوت می‌کرد؛ اما پیامبری که در متن واقعیات اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و سیاسی معینی به ادای رسالت می‌پرداخت. این واقعیت سبب شده بود که خطاب او هم عقلا و ذهنها را مخاطب قرار دهد و هم واقعیات اجتماعی و سیاسی و... را. در قلمرو خطاب به عقلا و ذهنها وی از «توحید» سخن می‌گفت و در قلمرو اجتماعیات از «عدالت». توحید مورد دعوت پیامبر اسلام، با عقل زمانه سازگاری داشت و در مقایسه با شرک دوران جاهلیت عدول از جهل به عقل شمرده می‌شد. همان‌طور که دعوت او به عدالت نیز مسأله‌ای کاملاً عقلایی بود. عقلانی و عقلایی بودن توحید و عدالت مسأله مهمی بود، زیرا همین واقعیت بود که علم کلام و علم فقه و علم تفسیر و علم حدیث را که چهار رکن اصلی تفکر دینی عمومی اسلامی را شکل می‌داد، از آغاز در مسیری عقلایی انداخت و از غوطه‌ور شدن این علوم در تاریکخانه‌های جهان‌بینی رازورانه جلوگیری کرد. تمام فرق کلامی اسلام بدون استثنا اساس مسائل

اعتقادی را اموری عقلانی دانستند که می‌توان درباره آنها به بحث و استدلال و نقض و ابرام پرداخت. الهیات رازگونه که در مسیحیت وجود دارد در کلام اسلامی به وجود نیامد. گرچه در عرفان و تصوف اسلامی جهان بینی رازورانه اصل و اساس همه چیز است، واضح است که عرفان و تصوف، از نظر تاریخی متن تفکر عمومی دینی مسلمانان را تشکیل نمی‌داده است. و علم عقاید عبارت از علم کلام بوده و نه عرفان و تصوف.

۲. تقسیم‌بندی سه‌گانه اوامر و نواهی دینی اسلام به «عبادات»، «معاملات» و «سیاسات» گرچه به فقیهان مربوط است، اما در این شکی نیست که اساس این اوامر و نواهی در قرآن مجید و سنت پیامبر قرار دارد و علم فقه گسترش یافته همان اوامر و نواهی است. مفهوم «امر و نهی خداوند» برای عموم مسلمانان در طول تاریخ آنها محورترین مفهوم دینی بوده است. البته عارفان به مقام و مرتبه‌ای فراتر از این مفهوم می‌اندیشیدند و از عشق سخن می‌گفتند، اما چنانکه قبلاً گفتیم عارفان سازندگان تفکر دینی عموم مسلمانان نبودند و اطاعت از امر و نهی خدا همیشه محور زندگی دینی مسلمانان بود. آن پیام معنوی که عموم مسلمانان از رسالت پیامبر اسلام می‌گرفتند، پیام امرها و نهی‌ها بود. اگر بخواهیم با اصطلاح پل تیلیش، مثاله عمیق‌اندیش مسیحی عصر حاضر، معین کنیم که آن «امر نامشروط» و «غایه قصوی» که تمام «هم دینی» یک مسلمان عادی چه در گذشته و چه در حال به آن معطوف بوده و هست چه چیز است، می‌گوییم مسئله اطاعت از اوامر و نواهی خداوند است. اگر بخواهیم به اصطلاح «شجاعت بودن» که در گفتار شماره قبل مجله کیان به کار برده‌ام برگردم، باید بگویم مسلمانان شجاعت بودن را از خطاب امر و نهی‌کننده خداوند که به وسیله پیامبر اسلام بر آنها آشکار شده می‌گیرند. این خطاب است که آنها را در چنگ خود می‌گیرد و نیروی زیستن به آنها می‌دهد و در همین واقعیت است که زندگی معنوی فردی و زندگی اجتماعی با هم جمع می‌شود. اینکه خداوند راه جهت‌گیری در زندگی را با اوامر و نواهی خود به مسلمانان نشان می‌دهد، مایه نجات آنان از تنهایی و سرگشتگی دهشتناک زندگی انسانی است.

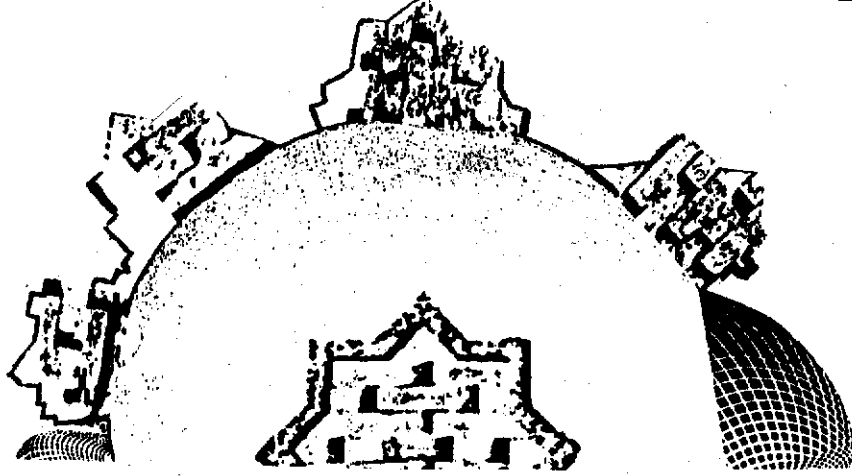
۳. مطالب فوق نشان می‌دهد که چرا علم فقه در طول تاریخ مسلمانان اصلیت‌ترین علم دین شناخته شده و آن همه بر صدر نشسته است و فقیهان آن همه بر عامه مردمان مسلمان نفوذ معنوی داشته‌اند. علم فقه علم بیان اوامر و نواهی خداوند بوده و اصلیت‌ترین نیاز دینی عامه را برآورده می‌ساخته است. گرچه آنگاه که فقه از تجربه و معنویت دینی جدا می‌شد و بیان امر و نهی خداوند صرفاً به صورت بیان «شکلهای رفتار» در می‌آمد و ارتباط اطاعت از خداوند با هم دینی و غایه قصوی و امر نامشروط انسان مسلمان قطع می‌گردید، به قول غزالی این علم صرفاً دنیوی می‌گشت و مورد نقد عارفان قرار می‌گرفت.

۴. اوامر و نواهی مربوط به عبادات (مانند نماز، روزه، زکات و حج) معاملات (مانند بیع، نکاح، طلاق، سایر عقود و ایقاعات) و سیاسات (مانند مجازات سرقت، قصاص، دیات، حدود و احکام ولایت عامه) در عصر رسول ص اموری رازگونه نبودند. عبادات رسمی اسلامی که به جای عبادات عصر جاهلیت نشسته

بود دعا و تسبیح و تنزیه و ستایش خداوند و رکوع و سجود در پیشگاه وی (نماز) یا تمرین غلبه بر شهوات نفس (روزه) و یا انفاق و احسان در راه خداوند (زکات) و یا انجام حرکات و اعمالی نمادین یا مفهومی مرکب از قربانی کردن و زیارت و اعتکاف و نیایش (حج) و مانند اینها بود. در نظر مسلمانان این عبادتها اعمال و حرکاتی جادوگونه که دارای آثار و عواقبی مرموز باشد، نبود؛ اینها انواع اعتراف و شهادت به خداوندی خدا (پرستش) بود و برای انسان معتقد به خداوند اعتراف و شهادت به خداوندی خدا و گذراندن لحظات و یا ساعتها و یا روزهایی در محضر قرب او مسأله‌ای کاملاً عقلایی است. البته مسلمانان معتقد بودند که خداوند در زندگی اخروی این عبادتها را پاداش خواهد داد، ولی این اعتقاد، به آن عبادات هویت رازگونه نمی‌بخشید. شکلهای این عبادتها نیز تشریفات عمل عبادت رسمی به‌شمار می‌آمد که در هر امتی به‌صورتی وجود دارد. و از رازی حکایت نمی‌کرد. همچنین عبادات غیررسمی اسلام که شکلهای معینی نداشت، سراسر دعا و حمد و تسبیح و ستایش بود. دعا به‌معنای «خواندن خداوند» هم، خود یک عمل عقلایی بود. البته دعا برای برای رسیدن به حاجتی مسأله‌ای رازگونه بود.

اوامر و نواهی مربوط به معاملات نیز چون نکاح و طلاق و خرید و فروش (عقود و ایقاعات) اموری عقلایی بودند، نه رازگونه. تصرفات نبوی در معاملات آن زمان به‌منظور الزام به مراعات اصول اخلاقی و عدالت آن عصر بود و هیچ هدف رازآمیزی را تعقیب نمی‌کرد. سیاسات نیز چون بیعت، شوری، قصاص، حدود، دیات و شهادت، همه امور عقلایی بودند و تصرفات نبوی در آنها نیز همگی به‌منظور الزام به اصول اخلاقی و عدالت آن عصر انجام می‌گرفت. آیات قرآنی و احادیث نبوی و تاریخ صدر اسلام همگی حکایت از این دارد که اوامر و نواهی پیامبر در هر سه قلمرو یاد شده احکامی عقلانی و یا عقلایی به‌شمار می‌آمدند. این احکام هم فواید اخروی داشتند و هم فواید دنیوی؛ مثلاً مداومت شایسته به عبادت نماز رسمی یا غیررسمی موجب اجتناب از فحشا و منکر بود که هم به طهارت نفس نمازگزار منتهی می‌شد و هم به سلامت محیط اجتماعی (ان الصلوة تنهی عن الفحشا و المنکر، سوره ۲۴، آیه ۲۹) و یا در عبادت حج «منافع» سوره ۲۸، آیه ۲۲ وجود داشت و هكذا. مراعات اوامر و نواهی مربوط به معاملات و سیاسات هم که یکسره به واقعیات و روابط اجتماعی مربوط می‌شد، هم فواید معقول و اخلاقی دنیوی در پی داشت و هم از باب اطاعت خداوند موجب فواید اخروی می‌گردید. این‌گونه بود که در آن عصر، اوامر و نواهی دینی هم سعادت دنیوی را تأمین می‌کرد و هم سعادت اخروی را.

۵. در طول تاریخ دین اسلام، علم فقه همیشه یک علم عقلایی به‌شمار آمده است که اهداف معینی را تأمین می‌کند و در بستری عقلایی حرکت می‌نماید. می‌دانیم کسانی چون غزالی و شاطبی علم فقه را شرح و بسط مقاصد پنجگانه شریعت (حفظ دین، عقل، نسب، مال و جان) دانسته‌اند. این نظریه گرچه مورد تصریح عده معدودی قرار گرفته، اما همه فقیهان در مقام نظر و عمل به درجات مختلف آن را قبول داشته‌اند. تغییرات آرا و



فتوهای فقهی در طول تاریخ فقه و اختلافات بی شمار موجود در آرای فقیهان هر عصر نشان می دهد که چگونه علم فقه از «رازوری» دور بوده است. سمبل ها و نمادهای راز معمولاً ثابتند، اما آرای فقهی بسیار گوناگون، متغیر و تابع روشهای استدلال و واقعیات بیرونی بوده اند. جالب این است که حتی منتقدان فقیهان مانند غزالی که «اسرار عبادات» نوشته اند آن اسرار را نیز نه راز، بلکه اموری معلوم شدنی دانسته اند و آن را «علم معامله» نامیده اند. غزالی که در کتاب *احیاء علوم الدین* اسرار عبادات را علم معامله می نامد، علم فقه را نیز «قانون سلطان» نام می دهد و می گوید سلطان با فتاوی که فقیهان در اختیار او می گذارند حکومت می کند (*احیاء علوم الدین*، ج ۱، ص ۱۷، چاپ بیروت). قیانون سلطان نمی تواند رازگونه باشد و باید مقاصد حکومت را برآورده کند.

علم فقه از این طریق گسترش پیدا کرد که فقیهان «افعال مکلفین» و «حوادث واقعه» را بر کتاب و سنت عرضه می کردند و از این راه برای آنها حکمی از احکام پنجگانه (وجوب، حرمت، استحباب، کراهت، اباحه) را معین می کردند. اصول و سنن امضا شده و تاسیس شده در کتاب و سنت و یا سنن گذشتگان که کتاب و سنت در برابر آنها ساکت بود، تنها منبع قوانین و مقررات جامعه های مسلمان بود. گرچه اجتهاد و افتاء همیشه با سنجیدن حوادث و افعال جدید با ملاکها و معیارهای گذشته صورت می گرفت و نگاه به آینده و پیش بینی و پیش گیری و برنامه ریزی از توان اجتهاد و افتاء بیرون بود، اجتهاد و افتاء همیشه ملتزم به مراعات عقلانیت هر عصر و دوران بود. این مراعات بدین معنی بود که فقیهان ملزم بودند در برابر فتوهای خود چه از نظر روش استدلال و چه از این نظر که آن «فتوا یک مصلحت شرعی» و یا «مصلحت عقلایی» آشکار را نقض نکنند، پاسخگو باشند. معنای اجتهاد در چارچوب مقاصد شریعت که بعدها بوسیله غزالی و شاطبی تفصیلاً مورد بررسی واقع شد، همین مراعات عقلانیت و هدفداری در مسأله اجتهاد بود.

۶. پرسشی که مسلمانان و فقیهان ما در عصر حاضر با آن مواجهند، این است که امروز روند اجتهاد و افتاء در باب عبادات، معاملات و سیاسات تا چه اندازه در بستر عقلایی حرکت می کند و با عقلانیت عصر حاضر سازگار است؟ شکی در این نیست که میان عقلانیت عصر حاضر و واقعیات زندگی انسانی در این عصر رابطه دیالکتیکی برقرار است. و میان نظریه ها و افکار از یک سو و واقعیات از سوی دیگر، رابطه تأثیر و تأثر برقرار است. چنانکه گفتیم فقیهان عصرهای گذشته خود را ملتزم می دیدند چه در

روش و مبانی استدلال و چه از نظر عدم مخالفت آشکار یک فتوا با مصالح شرعی و یا عقلایی پاسخگو باشند. آیا فقیهان این عصر نیز این التزام را نشان می دهند؟ طرح این پرسش مباحث بسیار جدی و دوران سازی را مطرح می کند. این پرسش از یک طرف مبانی و روش استدلال فقیهان، یعنی مباحث اصلی علم «اصول فقه» را به چالش می طلبد و حداقل پاره ای از نظریه های جدید درباره «زبان» و «هرمنوتیک» را در معارضه با نظریه های سنتی مورد قبول و عمل فقیهان قرار می دهد و از طرف دیگر این سؤال جدید را مطرح می کند که با تحولات بنیادین ناشی از تجدد و توسعه که در روش زندگی جامعه های مسلمان و واقعیات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی آنها رخ داده، امروز فتاوی فقیهان در ابواب مختلف چه نسبتی با مصالح شرعی و یا عقلایی این جامعه ها دارند؟ آیا چنین نیست که نظریه ها و فتوهای فقهی زیادی که در گذشته مخالفت آشکار با مصالح شرعی و عقلایی مسلمانان نداشتند، امروز بر اثر تحولات یاد شده مخالفت آنها با این مصلحتها به وضوح دیده می شود و باید چاره ای اندیشید؟ تفصیل بحثهای جدی ناشی از این پرسشها در مقال مختصر ما نمی گنجد، اما به طور خلاصه می توانیم چنین بگوییم:

۷. در باب «عبادات» و «معاملات» هنوز استخوان بندی اصلی فتاوا و نظریه های فقهی در بستر عقلایی قرار دارد و در عصر حاضر هیچ دلیل عقلی و عقلایی ایجاب نمی کند که استخوان بندی اصلی عبادات و معاملات اسلامی کنار گذاشته شود.

بررسی و تأمل دقیق نشان می دهد که چارچوبهای اصلی موجود در عبادات و معاملات اسلامی نه مصالح شرعی مسلمانان را در عصر حاضر مخدوش می کند و نه مصالح عقلایی آنها را. فتاوا و نظریه های موجود در این دو قلمرو هنوز هم در راستای تأمین مقاصد پنجگانه شریعت قرار دارد. موازید استثنایی وجود دارد که خود فقیهان در آن موارد به اجتهاد جدید و چنانکه اخیراً مصطلح شده به اجتهاد در زمان و مکان می پردازند و تعادل فقه عبادات و معاملات را با عقلانیت عصر حاضر حفظ می کنند. مثلاً فتوهای جدید در مورد جواز انجام دادن قربانی حج در ایران به منظور جلوگیری از اتلاف مال، طهارت اهل کتاب، حلیت ذبیحه آنها، عدم جواز جهاد ابتدایی و انحصار آن به دفاع، حلیت موسیقی، منظور کردن شرایط ضمن عقد در اسناد ازدواج به منظور مراعات حقوق زوج، پیدا کردن راه حل های فقهی برای انواع بیمه ها و قراردادهای بانکی، تلقیح مصنوعی، پیوند اعضا و

هر آنچه مسائل مستحدثه نامیده شده، نمونه‌هایی از این انطباق علم فقه با عقلانیت و واقعیات عصر حاضر است. علاوه بر آن در اینجا دو نکته به صورت اصولی در باب عبادات و معاملات قابل ذکر است. در باب عبادات باید به این موضوع توجه کرد که در همه ادیان دنیا عبادت‌های رسمی با شکلهای و آداب و رسوم متفاوت وجود دارد. اگرچه خود عبادت برای انسان معتقد به خدا یک عمل عقلایی است، اما شکلهای و آداب و رسوم عبادات در همه ادیان نمادین است و از سنتها پیروی می‌کند و تا دلیل عقلی و یا عملی عمده‌ای وجود نداشته باشد، آنها عوض نمی‌شوند. بقا و استمرار این شکلهای و آداب و رسوم با بقا و استمرار هویت دینی جمعی پیروان سروکار دارد. تغییر آنها فقط در مواردی پیش می‌آید که یک مصلحت عمده دینی یا عقلایی آن را ایجاب کند. عبادات اسلامی از این اصل کلی مستثنا نیست و ثبات آنها مسأله‌ای عقلایی است. در باب معاملات نیز (عقود و ایقاعات) باید به این نکته توجه کرد که اغلب نظرات و فتاوی فقهای این ابواب بر نظریه‌های عقلایی در باب حقوق مدنی و مانند آن مبتنی هستند. پاره‌ای از این نظریه‌ها بنا به داوری پاره‌ای از حقوقدانان عصر ما بر نظریه‌های غیراسلامی ترجیح داده می‌شوند. و درست به علت وجود همین نظریه‌های قابل توجه است که حقوق اسلامی یکی از نظامهای حقوقی رایج و زنده جهان شمرده می‌شود (نگاه کنید به کتاب نظامهای حقوقی جهان). در این باب تحقیقات فراوان به عمل آمده و کتابها و مقالات زیادی منتشر شده است. بدین ترتیب فتاوی ابواب معاملات در کلیت خود شبیه فتوایی است که در سایر سیستم‌های حقوقی جهان وجود دارد و همان قدر که آنها عقلایی هستند، اینها هم عقلایی‌اند.

۸. اما در باب سیاسات مطلب به کلی عوض می‌شود. چنین به نظر می‌رسد که در این باب بستر عقلایی حرکت فقهی در موارد عمده‌ای مخدوش شده و اغلب فتاوا و نظرات فقهی باب سیاسات در عصر حاضر توجیه عقلایی ندارد و موجب تفویض مصالح شرعی و عقلایی مسلمانان می‌شود. شرح این قضیه به اجمال چنین است:

بخش عظیمی از فتاوا و نظرات فقهی باب سیاسات مربوط به حدود و دیات، قصاص، شهادت، قضاوت، بیعت و ولایت عامه و مانند اینهاست. پرشی که در عصر حاضر در برابر فقیهان ما قرار دارد این است که این فتاوا و نظرات با اهداف عقلایی که در ابواب سیاسات عصر حاضر مطرح است چه نسبتی دارد و تا چه اندازه آنها را تأمین می‌کند؟ فقیهان ما که در باب سیاسات نیز می‌گویند فقه عبارت است از عرضه واقعیات اجتماعی و سیاسی موجود مسلمانان بر کتاب و سنت و به دست آوردن احکام شرعی آن، قبلاً باید معین کرده باشند که واقعیات عصر حاضر چه هستند؟ واقعیات عصر حاضر در پرسشهایی خود را نشان می‌دهد که در عصر حاضر برای جامعه‌های اسلامی مطرح است. دو نمونه عمده از این پرسشها را می‌توان در باب سیستم جزایی و سیستم حکومت مشاهده کرد. مثلاً امروز پرسش اصلی ما در باب «جرم و مجازات» این است که با کدامین سیستم جزایی و قضایی می‌توان از وقوع و تکرار و شیوع جرم جلوگیری کرد و یا به وجدان اخلاقی جامعه پاسخ داد و عدالت را تأمین کرد. اینها

پرسشهایی‌اند که در عصر حاضر از موضع ایده حاکمیت تمام عیار دولت و حفظ حقوق عمومی مطرح می‌شوند که در صدر اسلام وجود نداشته است. همچنین در باب حکومت و ولایت عامه پرسش اصلی این است که امروز چگونه باید حکومت کرد تا از مضار و عواقب سوء تمرکز قدرت جلوگیری به عمل آید؟ سازماندهی اجتماعی و سیاسی عادلانه چگونه و کدام است؟ آیا دمکراسی به عنوان یک روش قابل قبولترین و کارآمدترین شکل حکومت برای تحقق عدالت در جامعه‌های صنعتی و نیمه‌صنعتی امروز است؟

شکی در این نیست که پرسشهای امروزی جامعه‌های اسلامی در باب جزا و حکومت همینها و مانند اینهاست و تجاها از این پرسشها و طرح پرسشهای غیرواقعی و تغییر ضرورت مسأله چیزی جز تحریف واقعیت و معرفت و تجاوز به عدالت نیست. پرسشهای مذکور نمایانگر واقعیات اجتماعی و سیاسی موجود ما و نشان‌دهنده تحولات بنیادینی هستند که جامعه‌های مسلمان پس از ورود در عصر جدید دچار آن شده‌اند. حال پس از شفاف شدن واقعیات و پرسشهای ناشی از آن می‌پرسیم آیا فتاوا و نظریات موجود در سیاسات پاسخهای این پرسشها هستند؟ این مطلب را وقتی به صورت جدی دنبال و بررسی می‌کنیم معلوم می‌شود آن فتواها نسبتی با این پرسشها ندارند و در مقام پاسخگویی بدان نیستند. در اینجا باید کاملاً دقت شود که بحث ما این نیست که نصوص معینی در کتاب و سنت موجود است یا موجود نیست. بحث ما این است که فتواهای مستند به آن نصوص (مثلاً اینکه در عصر حاضر نیز باید به قصاص عمل کرد یا در عصر حاضر نیز باید از روش بیعت پیروی کرد) پاسخ پرسشهای عصر ما نیستند و اهداف عقلایی ما را برآورده نمی‌سازند و بنابراین فقه سیاسی در چنین مواردی از بستر عقلایی خارج شده است.

این واقعیت ما را متوجه نصوصی می‌کند که مورد استناد آن فتواها و نظرات است. از خود می‌پرسیم آیا آن نصوص می‌خواستند پرسشهای عصر ما را نیز پاسخ دهند؟ یا آن نصوص در مقام پاسخگویی به پرسشهای دیگری بوده که در عصر ورود آن نصوص مطرح بوده و آن پرسشها را با حفظ مصلحت شرعی و عقلایی مسلمانان پاسخ گفته است؟

وقتی این پرسش اخیر و جدی را با روش تاریخی تعقیب می‌کنیم، در کتاب و سنت و علم فقه شواهد و قراین آشکاری پیدا می‌کنیم که نشان می‌دهد نصوص مربوط به سیاسات با فرهنگ و واقعیات اجتماعی و سیاسی عصر نزول و ورود در ارتباط بوده و در صدد تنظیم عادلانه و اخلاقی همان واقعیات بوده است. مثلاً شواهد و قراین نشان می‌دهد که هدف احکام حدود و قصاص و دیات گونه‌ای مهار کردن عادلانه و اخلاقی انتقام‌کشی رایج در میان اعراب آن عصر بوده است و نه قانونگذاری از موضع حکومت مرکزی برای پیشگیری از تکرار جرم و مانند آن. مجازات قاتلان، زناکاران و مانند اینها در جامعه عصر رسول مسأله‌ای بوده مربوط به خرد قبایل و تیره‌ها که از موضع انتقام‌کشی ظالمانه و بهانه‌جویی برای غارت و چپاول اموال دیگران صورت می‌گرفته است. افراد یک قبیله گاهی در مقابل یک قتل، چندین نفر از قبیله دیگر را می‌کشند. در مقابل اتلاف یک



چشم گاهی خونهایی می ریختند. وقتی زنی از یک قبیله مورد تجاوز جنسی فردی از قبیله دیگر قرار می گرفت در انتقام از آن عمل و به منظور اعاده حیثیت خانوادگی گاهی کشتار راه می انداختند. دزدی نیز گاهی بهانه انتقام و غارت اموال دیگران می شد. (نگاه کنید به *المفصل فی تاریخ العرب قبل از اسلام*، جوادعلی، ج ۵، از جمله صفحات ۸-۴۸۶) در چنان اوضاع و احوالی پیامبر اسلام<sup>ص</sup> به مهار کردن انتقام کشی ها و خونریزیهای اعراب پرداخت و فرمود در برابر یک قتل، فقط یک شخص و آن هم قاتل را می توان قصاص کرد و نه بیشتر. در برابر اتلاف یک چشم فقط می توان برای قصاص یک چشم را اتلاف کرد و نه بیشتر. در مورد زنا فقط در صورتی که آن عمل از طریق چهار شاهد عادل به صورت رؤیت شده و یا چهار بار اقرار صریح مرتکبان آن عمل ثابت شود می توان به مجازات دست زد و نه با شایعات و یا قرائن و یا پندارها. در مورد دزدی اگر با احراز شرایط ویژه و با شهادت شهود عادل آن هم با رؤیت وقوع سرقت (جرم مشهود) و یا با اقرار ثابت شود می توان دزد را مجازات کرد و نه در غیر این صورت. در این باب برای مثال دو شاهد از قرآن مجید و آرای فقها را در باب قصاص و مجازات زنا تقریر می کنم. در قرآن مجید در

باب قصاص چنین آمده است: *یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی الحر بالحر و العبد بالعبد و الاتی بالاتی فمن عفی له من اخیه شیئ فاتباع بالمعروف و اداء الیه باحسان ذلک تخفیف من ربکم و رحمة فمن اعتدی بعد ذلک فله عذاب الیم و لکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب لعلکم تتقون* (سوره ۲، آیه ۱۷۸-۹) و *کتبتنا علیهم فیها ان النفس بالنفس و العین بالعین و الالف بالالف و الاذن بالاذن و السن بالسن و الجروح قصاص فمن تصدق به فهو کفارة له و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الظالمون* (سوره ۵، آیه ۴۵).

در دو آیه نخست واژه «قصاص» در برابر واژه «اعتداء» قرار گرفته و مصداق «تخفیف» و «رحمت» شمرده شده و در عین حال دعوت شده که از قصاص درگذرند و به «عفو» روی آورند. این ترکیب به صراحت نشان می دهد که در باب قصاص قرآنی یک مسأله اخلاقی مطرح است و نه یک مسأله جزایی. منظور اصلی نهایی دعوت به عفو و رحمت است، نه دعوت به قصاص کردن. آیه قصاص محدود کردن قصاص تنها به قاتل یا جانی و جلوگیری از گسترش انتقام را در نظر دارد و نه تشریح یک قانون برای مجازات مجرم را. در آیه سوم که درباره حکم قصاص بنی اسرائیل است به صراحت دعوت شده که از قصاص درگذرند و این در گذشتن (عفو) کفاره گناهان درگذرنده اعلام شده است. چنانچه در همین آیه تصریح شده که در برابر قتل یک نفس فقط یک نفس را می توان قصاص کرد و در برابر یک چشم، یک چشم و ... هرکس از این تحدیدهای الهی تجاوز کند، ستم پیشه خواهد بود. از نظر لغوی معنای واژه قصاص نیز این است که معادل ضرری را که وارد شده به دیگری وارد کنند و اگر از معادل تجاوز شود، اعتداء خواهد بود و نه قصاص.

و اما شاهد فقهی ما به مسأله مجازات زناکار مربوط می شود. فقیهان در باب زنا فتوی داده اند که زنا با شهادت چهار مرد عادل و یا سه مرد عادل و دو زن عادل آن هم با استناد به رؤیت شخصی خودشان از فعل زنا به صورت کامل و یا چهار بار اقرار شخص

زناکار می تواند نزد قاضی ثابت شود. فقیهان در ثبوت فعل زنا آن چنان سختگیری کرده اند که گفته اند اگر مثلاً یک شاهد شهادت داد ولی کسان دیگر شهادت ندادند، شاهد اول به جرم قذف (نسبت زنا دادن به دیگری) مجازات می شود. البته این فتواها به روایاتی مستند است که از صدر اسلام رسیده است. با وجود چنین وضعی این پرسش مطرح می شود که آیا مجازاتهایی که از صدر اسلام درباره زناکاران اعمال می شده و راه اثبات آنها چنان دشوار بوده است، هریت «قانون جزایی» داشته که معمولاً حکومتها با هدف جلوگیری از تکرار جرم و مانند آن وضع می کنند یا اینکه اساس آن مجازاتها گونه ای اعاده حیثیت و آبروی خانوادگی قبایل و انتقام و مانند آن بوده و در ارتباط قبایل و خانواده ها با یکدیگر جریان داشته و مداخله پیامبر اسلام در این باب این بوده که یک روش بسیار سخت برای اثبات آن وضع کند تا هر فرد و قبیله ای نتواند با نسبت دادن زنا به دیگری قتل و خونریزی راه بیندازد و یا انسانی را دچار انتقام و مجازات کند؟ با اندک توجه و بررسی معلوم می شود که احتمال دوم درست است. این دستور که فعل زنا جز با رؤیت شدن فعل به وسیله چهار انسان عادل و شهادت دادن همه آنها و یا چهاربار اقرار زناکار ثابت نمی شود (که یک روش اثبات بسیار نادرالوقوع است) نشان می دهد که این دستور یک دستور «بازدارنده» است. این دستور می خواهد سنت غلط مجازات و انتقام را تصحیح کند و مخاطبان را به حزم و خویشتن داری در نسبت شنیع دادن به دیگران وادارد و آنها را محدود سازد. با الهام از این نظر است که پاره ای از فقیهان عمل به علم قاضی را در این ابواب مجاز ندانسته اند. پس چنین فهمیده می شود که هدف پیامبر<sup>ص</sup> نه تشریح قانون جزا برای جرم زنا، بلکه مهار کردن زیاده رویهای دوران بوده است. البته اگر فعل زنا با همان روش اثبات نادرالوقوع ثابت می شد، مجازاتی نیز به دنبال داشت. وجود باب دیگری به نام مجازات قذف نیز شاهد دیگری بر این استنباط است. و هكذا. شواهد و قرائن تاریخی نشان می دهد که سایر تدبیرات عصر رسول نیز که به سیاست و ولایت عامه مربوط می شود مانند بیعت و شورا از همین قرار بوده و پیامبر اکرم<sup>ص</sup> در صدد تأسیس نظام ویژه ای در آن ابواب نبوده و به عرف عادلانه زمانه خود عمل می کرده است. البته نصوص مربوط به آن ابواب در قرون گذشته پرسشهای زمانه را پاسخ داده است و دلالت آنها در همان حد است.

۹. تقریرات گذشته این نظریه را قوت می بخشد که غالب نصوص باب سیاست در کتاب و سنت ناظر به پرسشهایی که ما در عصر حاضر در باب حقوق جزا و یا حکومت و مانند آن داریم نیست و به این جهت دلالت آنها به احکام ناظر به عصر حاضر منتفی است. مسأله ما این نیست که آنها هنوز هم برای این عصر امر و نهی های معینی را بیان می کنند ولی ما در عمل به آنها مشکل داریم. بلکه مسأله این است که آنها دیگر برای ما در عصر حاضر امر و نهی های معینی را بیان نمی کنند. مسأله امروزه ما مسلمانان جلوگیری از انتقامهای بی حد و حساب قبیله ای و خانواده ای و یا بیعت با یک فرد صالح نیست. امروز ما مسلمانان قوانین جزایی ای لازم داریم که از موضع حفظ حقوق عمومی بتوان با آنها از جرایم پیشگیری کرد و عدالت جزایی را محقق ساخت. قانون اساسی ای لازم داریم که بتوان با آن سازمان

اجتماعی و سیاسی عادلانه‌ای تأسیس کرد. نصوص مورد نظر، ناظر به این موارد نیستند و در ارتباط با این مسأله‌ها دلالتی نمی‌کنند. مجدداً تأکید می‌کنم مدعا این است که در عصر حاضر در این موارد «دلیل اجتهادی» وجود ندارد و اگر از اصطلاح مرحوم محمدباقر صدر استفاده کنیم همه این موارد جزء منطقه‌الفرغ است. اما مجموع آن نصوص یک جهتگیری کلی را در اعمال و اقدامات پیامبر اسلام نشان می‌دهند و به آن جهتگیری دلالت می‌کنند؛ دلالتی حقیقی و زبان‌شناسانه. آن جهتگیری عبارت از دعوت آن حضرت به «عدالت و رحمت» است. بررسی آن نصوص به‌وضوح به این موضوع دلالت می‌کند که پیامبر اسلام از طریق محدود کردن انتقام‌کشیها و خونریزیها به تحقق عدالت و رحمت در میان مردم می‌کوشیده است و نیز او با عمل به بیعت و تأیید «شورای موجود» در آن عصر که مصداقهای عدالت سیاسی در آن زمان بوده، این پیام را رسانده که روابط سیاسی و حکومتی باید بر مبنای عدالت استوار گردد.

۱۰. معنای تفسیر تاریخی نصوص دینی در باب سیاست همان است که گفته شد. تقریرات فوق نمونه‌ای از تفسیر تاریخی آن نصوص است. تفسیر تاریخی آن متون از تحولات بنیادینی ناشی می‌شود که در زندگی اجتماعی و سیاسی و به‌طور کلی در

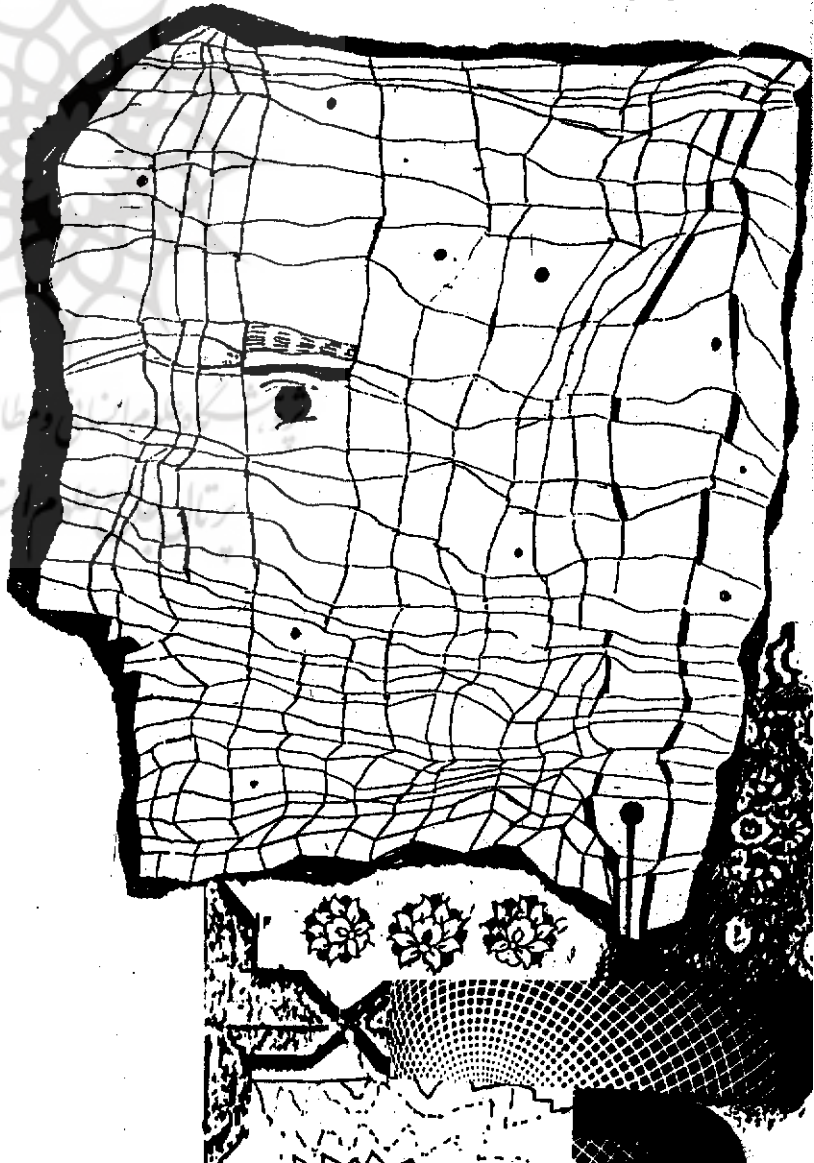
فرهنگ مسلمانان در عصر جدید پدید آمده است. تحولات فرهنگی جامعه‌ها می‌تواند دلالت متون دینی و غیردینی آن جامعه‌ها را دستخوش تحول سازد. مثلاً دلالت یک متن را که در عصری «دلالت حقیقی» تلقی می‌شده در عصر دیگر به «دلالت مجازی» میدل سازد. «دلالت مفهومی» یک متن را که پوشیده بوده و مورد توجه قرار نمی‌گرفته، آشکار گرداند و آن را بر «دلالت منطوقی» مقدم بدارد و دلالت منطوقی را منتفی سازد و هكذا. پس مسأله فقهی مهم ما در ابواب سیاست این است که نصوص دینی این ابواب در عصر حاضر واقعاً چه مقدار دلالت دارند و به چه دلالت می‌کنند؟ طبق تقریرات فوق دلالت آنها در عصر حاضر «دلالت به عنصر عدالت و رحمت» است و نه دلالت به حکمهای معین و مشخص. ما در این عصر موظف هستیم با ترتیب اثر دادن به آن دلالت متناسب با واقعیات اجتماعی و سیاسی و صنعتی و معرفتی عصر حاضر آنچنان سیستم جزایی و سیستم حکومتی تأسیس کنیم که برآورنده اهداف «عدالت و رحمت» در عصر ما باشد. اگر چنین کنیم از خداوند اطاعت کرده‌ایم. مقید می‌دانم یک نظریه کلی را که اساس نظرات فوق به‌شمار می‌رود از کتاب «ایمان و آزادی اثر صاحب این قلم، فصل «ایمان، سیاست و حکومت» در اینجا نقل کنم.

مداخلات کتاب و سنت در روابط خانواده، اجتماع، حکومت و قضاوت و مانند اینها که در حجاز وجود داشت از این خاستگاه نبود که برای آن مردم در این زمینه‌ها قانون وضع کنند، زیرا این قوانین گرچه به‌صورت غیرموضوع، موجود بود و مردم با آن زندگی می‌کردند. آن مداخلات از این خاستگاه بود که آنچه برخلاف اخلاق و کرامت انسانی و عدالت تلقی می‌شد و مانع‌هایی بر سر راه سلوک توحیدی بود برطرف گردد. منطق کتاب و سنت این بود که سلوک معنوی با هر گونه عمل و اخلاق و هر گونه ساختار و نظام اجتماعی نمی‌سازد. قوانین، عادات و نهادها موجود در یک جامعه معین می‌تواند سلوک معنوی افراد آن جامعه را «قاعدتاً» تسهیل کند یا دشوار گرداند. بی‌تردید در مواردی نیز کتاب و سنت پاره‌ای از خلأهای دستوری را از همین خاستگاه پر می‌کرد.

این اصلاحات و تعدیلات مانند هر تغییر اجتماعی دیگر در چهار محدودیت قرار داشت: ۱. «واقعیات» که به صورت داده‌ها موجود بودند. ۲. «قابلیتها» که می‌توانستند به داده‌ها تبدیل شوند. ۳. «ضرورتها» که این تبدیل‌شدنها را محدود می‌ساختند. ۴. «امکانات» که به‌وسیله آنها می‌توانستند قابلیتها را به داده‌ها تبدیل کند.

مطابق این اصل، مداخلات کتاب و سنت با محدودیتهایی مواجه بود. پیامبر اسلام<sup>ص</sup> در حوزه این مداخلات چونان یک مصلح اجتماعی که هدف اصلاحی دارد ولی عمل اصلاحی او با چهار تنگنا محدود شده است، عمل می‌کرد غیر از این نه قابل تصور بود و نه قابل قبول.

... بنابراین اصل که مداخلات کتاب و سنت در زمینه‌های یاد شده از خاستگاه اصلاح و تعدیل صورت گرفته و در تنگنای چهار محدودیت قرار داشته نمی‌توان از تغییر نیافتن یک قانون یا یک عادت با یک نهاد اجتماعی به‌وسیله کتاب و سنت، چنین نتیجه گرفت که ادامه وجود این پدیده اجتماعی مورد رضایت کتاب و

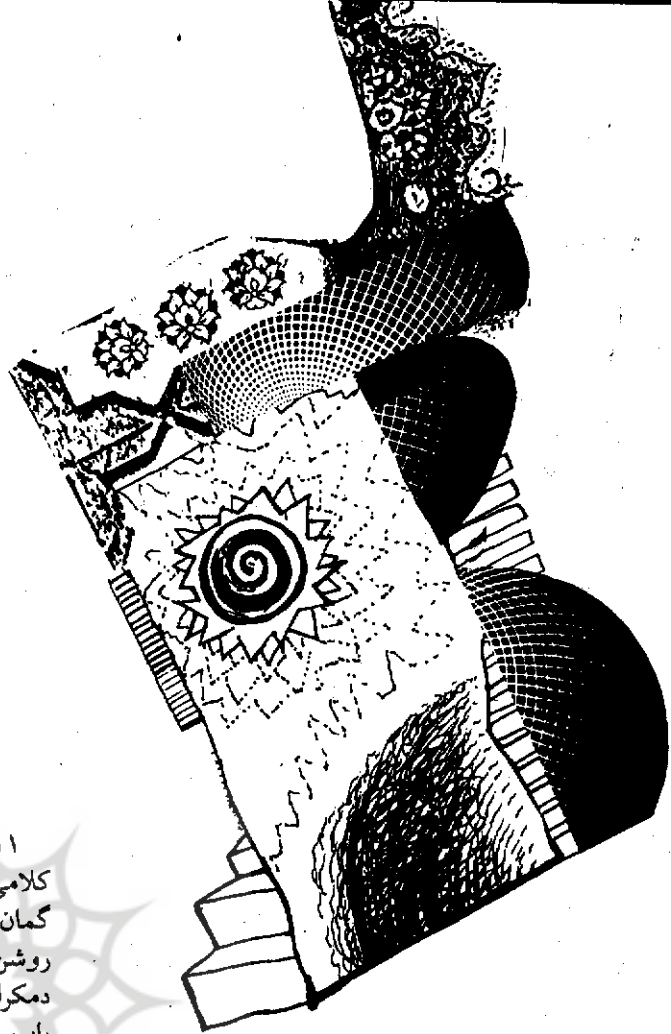


در عصر معینی به دلیل حدوث پیچیدگیهایی در واقعیات و ساختار و عملکرد قوانین و نهادهای مختلف اجتماعی در جامعه‌های معین و نیز تغییر معرفتها و عواطف و احساسات مردم آن جامعه، بعضی از قوانین و عرفها و نهادهای گذشته مستقیماً یا غیرمستقیم علیه امکانات سلوک توحیدی نقش زیانبار ایفا کنند، حصول آن را دشوار یا غیرممکن سازند و ارزشهای اصولی ناشی از حقانیت این سلوک را به اضمحلال تهدید کنند.

در چنین مواردی قطعاً باید به اصلاح و تعدیل و تغییر پرداخت؛ کاری که پیامبر گرامی اسلام، خود آن را آغاز کرد. این گونه اصلاح و تغییر و تعدیل می‌تواند در همه ابواب معاملات، نظام خانواده و حکومت و قضاوت و حدود و قصاص و دیات و مانند این انجام گیرد. این اقدام نه تنها تغییر قانون جاودانه الهی نیست، چون قانون جاودانه الهی در این موارد عبارت از اصول ارزشی ناشی از حقانیت سلوک توحیدی است که قوانین باید به آن منطبق شوند نه خود قوانین که قابل تغییر هستند - بلکه کوششی است لازم برای حفظ ارزشهای جاودانه الهی و حقانیت سلوک توحیدی. ملاک شرعی این تغییر دادن نیز اصلاح و تعدیل به منظور رفع موانع اجتماعی سلوک توحیدی است که از خود کتاب و سنت گرفته شده است. ایمان و آزادی (صص ۸۸ - ۸۶).

۱۱. در گفت و گوی شماره ۴۵ مجله کیان گفته بودم مبنای کلامی و فقهی سنتی ما با حکومت دمکراتیک سازگاری ندارد. گمان می‌کنم با توضیحات فوق منظور من از آن سخن کاملاً روشن شده باشد. آن مبنای فقهی عمده که مانع حکومت دمکراتیک می‌شود، همین است که تصور کنیم شارع اسلام در باب سیاسات، نظامها و قوانین ابدی تاسیس کرده است. البته این مبنای فقهی، خود بر یک مبنای کلامی تکیه می‌زند و آن تصور خاصی از خداوند و صفات او و نبوت و وحی و نقش آن در زندگی بشری است. این مبنای کلامی و پیامدهای آن را در فصل هفتم از کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت به صورت مشروح توضیح داده‌ام و در اینجا آن را تکرار نمی‌کنم.

۱۲. بنا بر همه آنچه گفته شد، اولاً ما مسلمانان چه در ابواب عبادات و چه در ابواب معاملات و چه در ابواب سیاسات در عصر حاضر نیز به صورتی عقلایی و دور از رازوری می‌توانیم پیرو اوامر و نواهی خداوند باشیم. اما این پیروی در هر کدام از آن ابواب معنای خاص خودش را خواهد داشت. ثانیاً «تلفی وجودی» از دین (سلوک معنوی که اشاره به خداوند دارد) نزد عامه مسلمانان عبارت از این است که مسلمانان سر در آستانه آن «امر نامشروط» و «غایت قصوا» می‌گذارند که در سنت دینی آنها به وسیله پیامبر اسلام ظاهر گشته و با آنها سخن گفته است. و برای آنان واقعیت قدسی آشکار شده همانا «خطاب امرکننده و نهی‌کننده خداوند» است. فهم مستمر این خطاب در طول تاریخ مسلمانان و در آینده آنها متحول بوده و خواهد بود و «دستگاه اوامر و نواهی» که از آن سخن رفت می‌تواند در عصرهای مختلف شکلهای مختلفی داشته باشد. البته این دستگاه به نوبه خود در هر عصر بر «دستگاه اعتقادی و اخلاقی» متناسب با آن تکیه می‌زند و بدین ترتیب در هر عصر یک «دستگاه دینی اسلامی» وجود دارد که در بردارنده هر دو دستگاه است. منظور از «تغییر کل دستگاه



سنت نیز بوده است. نظام بردگی یک شاهد بارز برای این موضوع است. نظام بردگی در حجاز یک واقعیت اجتماعی بود و کتاب و سنت اصل آن واقعیت را تغییر نداد (گرچه در آن اصلاحاتی به عمل آورد) ولی امروز کسی نمی‌گوید ادامه آن واقعیت اجتماعی (نظام بردگی) مورد رضایت کتاب و سنت است. از عدم تغییر نمی‌توان وجود رضایت اصولی بر عدم تغییر را کشف کرد. این استدلال که چون کسی کاری را نکرده یا نکردن آن کار موافق و یا انجام آن مخالف بوده است استدلال بسیار سست و بی‌پایه‌ای است (در مباحث علم اصول نیز گفته‌اند عدم ردع معصوم تنها در صورتی برای لزوم بقای یک قانون یا یک عرف قابل استناد است که بتوان رضایت معصوم را از آن کشف کرد).

اصول و نتایجی که بیان کردیم ما را به این موضوع اساسی می‌رساند که لازم است در هر عصر قوانین و نهادهای مربوط به روابط حقوقی خانواده و اجتماع، حکومت و شکل آن، قضاوت، حدود، دیات، قصاص و معاملات و مانند اینها که در جامعه مسلمانان مورد عمل و استناد است با این معیار که درجه سازگاری و ناسازگاری آنها با امکان سلوک توحیدی مردم چه اندازه است مورد بررسی قرار گیرند.

هر گاه بررسیها و مطالعات صاحب نظران صلاحیت‌دار نشان دهد که پاره‌ای از قوانین، عرفها و نهادهای باقی مانده از گذشته... در جامعه معینی مانع سلوک توحیدی انسانها می‌شود در اصلاح و تعدیل و تغییر آنها هیچ گونه تردیدی نباید روا داشت. ممکن است

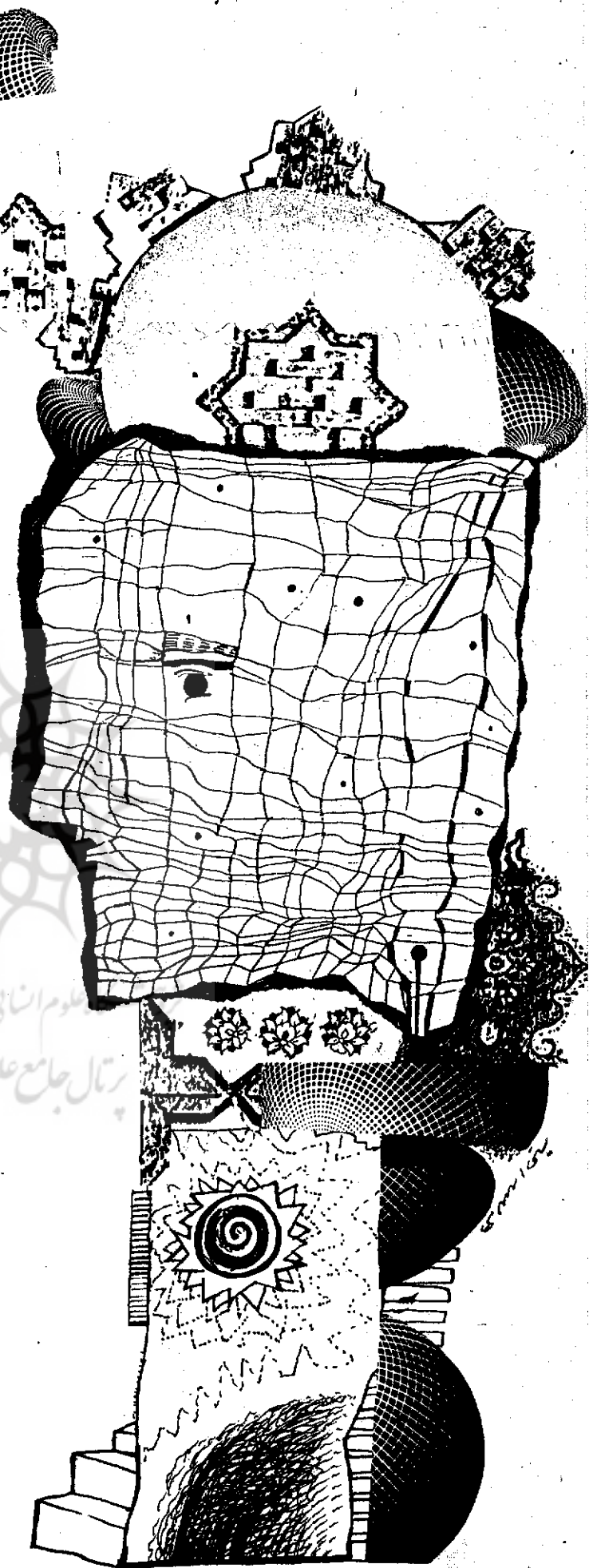
مسلمانی» که به تبعیت مرحوم علامه اقبال در گفت و گوی گذشته از آن سخن به میان آمده همان «دستگاه دینی اسلامی» در هر عصر است که می تواند در عصرهای مختلف متفاوت باشد.

در چارچوب تقریرات فوق معلوم می شود که منظور از تأسیس پایه های اصلی سازمان اجتماعی و سیاسی به وسیله خود مسلمانان در هر عصر که در کیان شماره قبل بدان تصریح کرده ام چیست. منظور این است که مسلمانان می توانند و بلکه موظفند در هر عصر «عدالت» عینی آن عصر مصداقهای اثباتی و یا سلبی را خود با بحثهای عقلانی مشخص کنند و آن را اساس سازماندهی عادلانه اجتماعی و سیاسی خود قرار دهند، اما این کار در نقطه مقابل اطاعت از اوامر و نواهی خداوند در سازماندهی جامعه و سیاست و حکومت قرار ندارد، بلکه عین مقتضای اوامر و نواهی کلی خداوند در باب سیاسات، یعنی الزام به عدالت و اجتناب از ظلم می باشد.

۱۳. در بندهای پیشین تعبیر «دستگاه اوامر و نواهی خداوند» را به کار برده ام. ضرورت بسیار دارد در اینجا تصریح کنم که این دستگاه را هیچ گاه نباید با دستگاه اوامر و نواهی که دولتها و حکومتها آن را به کار می گیرند، یکی دانست. میان این دو دستگاه تفاوتی اساسی و جوهری وجود دارد:

۱- آنچه حکومتها به کار می گیرند اموری بشری هستند که با عقل و تجربه انسان تأسیس می شود، اما اوامر و نواهی خداوند به وسیله انسان شنیده می شوند و نه تأسیس. حکومتها حتی اگر متعهد به عمل به اوامر و نواهی عمومی الهی در باب سیاسات باشند، این تعهد آنها و همه پیامدهای آن اموری بشری است و محکوم به همه ضعفها و قوتها و خطاها و صوابهای آن است.

۲- یک فرد با ایمان در برابر اوامر و نواهی خداوند چون و چرا نمی کند. او اگر به صدق در مقام ایمان برآمده باشد، باید خود را تسلیم اوامر و نواهی خداوند کند. ایمان «تعلق» است و در مقام تعلق آدمی خود را از دست می دهد و فدا می سازد و دیگر مجالی برای چون و چرا نیست، اما در برابر اوامر و نواهی حکومت گرچه آن حکومت خود را متعهد به دین بداند جای چون و چرا برای فراوان و نقد و نقض و ابرام و موافقت و مخالفت وجود دارد و تنها از این راه است که حتی حکومت متعهد به دین می تواند به صورت نسبی از شرور قدرت مصون بماند. یک فرد با ایمان به خداوند ایمان می ورزد، ولی در برابر حکومت اعمال مسئولیت و دادخواهی می کند. چنین است که وقتی سخن از آزادی سیاسی و اجتماعی به میان می آید، آزادی در برابر حکومت گران و شهروندان منظور است و نه آزادی در برابر اوامر و نواهی خداوند. اینکه کسانی می گویند چون انسان مؤمن در برابر اوامر و نواهی





خداوند نباید چون و چرا کند، پس در برابر حکومت متعهد به دین نیز نباید چون و چرا کند، خطایی بیش نیست. آری یک انسان مؤمن هر وقت اطمینان پیدا کند که در برابر اوامر و نواهی خداوند قرار دارد آنجا بدون چون و چرا خود را تسلیم می‌کند، اما معیار این تسلیم آن اطمینان درونی است، هرکجا که حاصل شود. اتوریته حکومت هیچ‌گاه نمی‌تواند معیار این‌گونه تسلیم باشد. اتوریته حکومت گونه‌ای دیگر از تسلیم را به دنبال می‌آورد. در یک حکومت دموکراتیک که همه بحثها و نقدهای لازم در بستر آزادیهای سیاسی و اجتماعی درباره قوانین و مقررات به عمل می‌آید تا قانونی تصویب شود، اتوریته حکومت ایجاب می‌کند همه شهروندان از آن قانون بشری تبعیت کنند. مشروعیت الزام به این تبعیت مشروط به تحقق امور زیادی است. در حالی که تبعیت از اوامر و نواهی خداوند امری است نامشروط.

۳- چنانکه در مباحث هرمنوتیک گفته‌ام تفسیر اوامر و نواهی خداوند پایان نمی‌پذیرد و باب اجتهاد در آن باره همیشه مفتوح است و نمی‌توان درباره آن سخن نهایی و تمام شده‌ای گفت. اما قوانین و مقررات حکومت فقط با یک معنا و تفسیر خاص می‌تواند ملاک عمل و مدیریت قرار گیرد، وگرنه حکومت ناممکن می‌شود. این نکته مهم به خوبی نشان می‌دهد که حکومت هیچ‌گاه نمی‌تواند مدعی بلامنازع پیاده کردن اوامر و نواهی خداوند شود. حکومت تنها می‌تواند از تشخیص محدود و نسبی خود درباره خیر و صلاح همگان و نیز از کوشش محدود و نسبی خود برای تعهد به اوامر و نواهی خداوند که کوششی مشخص و معین است، سخن بگوید.

۴- خطایی که از اوامر و نواهی حکومت چه در مقام قانونگذاری و چه در مقام اجرا متوجه شهروندان می‌شود، حتی در حکومت‌های دموکراتیک خطایی است آغشته به نزاعها، رقابتها و کشمکشها، چون هویت زندگی سیاسی همین است. اما خطاب امر و نهی خداوند تا آنجا که ممکن است باید فراتر از این صحنه‌ها قرار گیرد. نسبت پیام‌رسانان این خطاب با همه شهروندان، همه مؤمنان و غیرمؤمنان و همه احزاب و جمعیتها باید نسبتی پدران و هدایت‌گراانه باشد. این خطاب، خطاب خداوند به انسان است، خطاب سرچشمه مطلق همه خوبیها و همه زیباییها و همه هستیها به انسان است. این خطاب باید بویی مشام‌نواز از آن صاحب خطاب را به مشام جان و دل مخاطبان برساند و آنها را خداوندگونه نوازش دهد. تمام سرمایه تأثیر و نفوذ این خطاب «جذابیت و دلربایی» آن است. گرچه از این خطاب به دستگاه اوامر و نواهی تعبیر کردیم، اما باید توجه داشت که این دستگاه شبیه یک دستگاه موسیقی معنابخش و آرام‌بخش است که هیچ‌گونه خشونت و صلابت و تحمیل‌گری ندارد و تمام هویت آن در جذب و آفریدن آرامش و معنا خلاصه می‌شود. بیان و ابلاغ اوامر و نواهی الهی اگر آغشته به خشونت و تحمیل گردد و یا ابزاری برای منافع عده‌ای شود و یا صورت اوامر و نواهی حکومت را به خود گیرد و با آن یکی شود، هویت «جذب و آرام‌سازی و دگرگون‌سازی و معنابخشی» را که لازمه نامشروط بودن آن است از دست خواهد داد.

۱۴. تصور می‌کنم در تقریرات گذشته به هر سه پرسش شما

پاسخ داده‌ام. اولاً روشن کرده‌ام که سلوک معنوی عامه مسلمانان عین شنیدن خطاب اوامر و نواهی خداوند و زندگی کردن با آن است و علم فقه متکفل بیان این اوامر و نواهی است (البته عارفان فراتر رفته و از عشق خداوند سخن گفته‌اند). و ثانیاً توضیح داده‌ام که در عصر حاضر فقه اسلامی در ابواب عبادات و معاملات در کلیت خود در بستر عقلایی حرکت می‌کند و هر جا تخلفی پیش می‌آید فقیهان با اجتهاد جدید (اجتهاد در زمان و مکان) آن را اصلاح می‌کنند. اما دریاب سیاست، علم فقه متداول در مسائل عمده‌ای بستر عقلایی خود را از دست داده است. در این باب باید به اوامر و نواهی کلی الهی مانند لزوم عدالت و حفظ مقاصد پنجگانه شریعت روی آورد و با تعهد و التزام به آن، با عقلانیت عصر حاضر عدالت را در ارتباط با واقعیات مشخص اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جامعه‌های اسلامی تفسیر کرد و نظام اجتماعی و سیاسی و اقتصادی عادلانه‌ای را براساس آن تفسیر بنیان گذاشت. دریاب سیستم جزایی نیز مطلب همین‌طور است. و ثالثاً از این پاسخها باید معلوم شده باشد که اتخاذ و انتخاب «حقوق بشر» به عنوان مبنای اصلی زندگی اجتماعی و سیاسی در عصر حاضر برای ما مسلمانان نه تنها مسأله‌ای قابل قبول، بلکه امری میمون و مبارک و مقتضای اوامر عمومی خداوند در این عصر خواهد بود. فقیهان و عالمان دینی ما در گذشته با کوشش خود برای حفظ علم فقه در بستر عقلایی هر عصر این راه را به ما نشان داده‌اند که باید زندگی اجتماعی مسلمانان را در هر عصری بر بستری عقلایی استوار ساخت و به تصور اینجانب رویکرد به عدالت حقوق بشری و برنامه‌ریزی‌های علمی متفرع بر آن، در عصر حاضر در باب سیاست این مهم را برآورده خواهد ساخت.

البته نام این کار تأسیس «فقه حقوق بشری» نخواهد بود. این مطلب که آیا در متون دینی ما مفاهیمی وجود دارد که می‌توانیم در رویکرد به حقوق بشر از آنها سود ببریم، مسأله‌ای است که در اینجا مورد بحث من نیست. البته چنین مفاهیمی وجود دارد.

در پایان خوب است این نکته را متذکر شوم که جایگزینی بسیاری از فتاوا و نظرات فقهی باب سیاست با قوانین و تدبیرات متفرع بر «عدالت حقوق بشری» به منزله یک روش هیچ‌گاه لطمه‌ای به کمال و جامعیت دین اسلام (در معنای قابل قبول آن) نمی‌زند. تفصیل این بحث را می‌توان در کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت و مصاحبه این‌جانب در هفته‌نامه «راه نو» (شماره ۱۹) پی گرفت. خوب است به این نکته توجه کنیم که نظریه‌های موجود در فقه معاملات نیز در عصرهای مختلف از نظریه‌های زمانه مشروب گردیده و این واقعیت کمال و جامعیت دین را مخدوش نساخته است.

تمام آنچه در اینجا آوردم بیان متواضعانه یک «نظریه» است که مانند هر نظریه دیگر قابل نقد و بررسی است. تزریق خون تازه در کالبد جامعه‌های مسلمان برای توانا ساختن آنها به ادامه زندگی در عصر حاضر جز با طرح بحثهای خلاف عادت و چه بسا محنت‌خیز و دردسرساز میسر نیست. ما باید حساب «اصول‌گرایی» را از «بنیادگرایی» جدا کنیم آنچه اینجانب از آن حمایت می‌کنم اصول‌گرایی واقع‌بینانه است و نه بنیادگرایی.