

چیستی فلسفه فقه با تأکید بر تعریف فقه

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۲/۲۷

عبدالحسین خسروپناه*

چکیده

فلسفه‌های مضاف شامل دو دسته فلسفه‌های مضاف به علوم و امور می‌شوند. فلسفه فقه یکی از فلسفه‌های مضاف به علوم است؛ همان‌گونه که فلسفه حکم و حق، از سنخ فلسفه‌های مضاف به امور است. فلسفه مضاف به علوم، دانش‌های درجه دوم هستند که با بهره‌گیری از تاریخ علم مضاف‌الیه، به پرسش‌های بیرونی دانش پاسخ می‌دهند و پس از توصیف با روش منطقی به تحلیل آن می‌پردازند. فلسفه فقه یا علم‌شناسی فقه، دانشی است که در مقام علم ناظر، به فقه نظر می‌کند و به تحقیق موضوع، محمول، مسائل، مبادی، مقدمات، غایات، طرق روش‌شناختی فقه و ارتباط‌های آن با علوم و پدیده‌های دیگر می‌پردازد. مهم‌ترین پرسش فلسفه فقه مربوط به چیستی فقه است. برخی از نویسندگان با تعریف محدودی از فقه، قلمرو حداقلی برای فقه مطرح کرده‌اند. این مقاله ضمن بیان این دیدگاه، به تعریف جامع فقه می‌پردازد و به شبهات جریان روشنفکری در باب چیستی فقه، پاسخ می‌دهد.

واژگان کلیدی: فلسفه مضاف، فلسفه فقه، تعریف فقه.

درآمد سخن

فلسفه فقه، یکی از مصادیق فلسفه‌های مضاف به علوم است. این دانش درجه دوم در جایگاه دانشی نوپا در جامعه علمی و حوزوی، اهمیت خاصی دارد و بر همه فقیهان دوران معاصر لازم است تا در این وادی جدید گام نهند و به پرسش‌های مهم آن پاسخ گویند؛ زیرا بخش مهمی از مشکلات فقهی و حقوقی نظام اجتماعی ما مرهون این چالش‌هاست. ما در صدد آنیم تا به پاره‌ای از چالش‌های فلسفه فقه در این نوشتار بپردازیم، ولی پیش از آن، به چیستی فلسفه‌های مضاف و چیستی فلسفه فقه اشاره‌ای می‌کنیم.

چیستی فلسفه‌های مضاف

در فرهنگ انگلیسی آکسفورد، فلسفه با of، مطالعه اصول عام برخی از شاخه‌های خاص معرفت، تجربه یا فعالیت به طور غیرصحيح [بررسی] آن اصول عام از هر موضوع یا پدیده‌ای تعریف شده است. * واژه «فلسفه» در فلسفه‌های مضاف** به هیچ یک از تعاریف و معانی پیش گفته به کار نمی‌رود و این امکان وجود ندارد که تعریف مشهور، یعنی فلسفه به معنای متافیزیک و

* With of: the study of the general principles of some particular branch of knowledge, experience, or activity; also, less properly, of those of any subject or phenomenon (The Oxford English Dictionary, second edition, volume XI, P: 688-689).

** philosophies of.

عوارض موجود بماهو موجود را بر آنها تطبیق کرد.

مطلب دیگر اینکه گونه‌های فلسفه‌های مضاف را هم نمی‌توان به معنای واحدی توصیف کرد؛ یعنی این واژه، مشترک لفظی میان دانش‌های هنجاری و منطقی و دانش‌های توصیفی و تاریخی و همچنین مشترک لفظی میان فلسفه‌های مضاف درجه اول و فلسفه‌های مضاف درجه دوم و نیز میان فلسفه‌های مضاف به نظام معرفتی (شامل مکتب معرفتی یا دانش نظام‌وار) و فلسفه‌های مضاف به واقعیت‌ها و موجودات (غیر از نظام معرفتی) اعم از واقعیت‌های حقیقی یا اعتباری و چه واقعیت‌های ذهنی یا خارجی و چه واقعیت‌های مادی و مجرد است. وقتی این ادعای اشتراک لفظی معلوم می‌شود که به معیار تعریف و چگونگی تعریف تعریف توجه شود. معیار و ضابطه تعریف هر علم، موضوع، روش، غایت، وظایف عالمان یا سنخیت مسائل علم است و گونه‌های مختلف فلسفه‌های مضاف، در هیچ‌یک از ضوابط پیش‌گفته اشتراک ندارند که بتوانند تعریف یکسانی داشته باشند. برخی از فلسفه‌های مضاف به پرسش‌های درون‌علمی و دسته‌ای به پرسش‌های برون‌علمی پاسخ می‌دهند و همچنین روش برخی فلسفه‌های مضاف، تاریخی و دسته‌ای منطقی است. برای روشن شدن این مطلب، باید به روش‌شناسی کشف فلسفه‌های مضاف و چگونگی تأسیس نظریه دیدبانی پرداخت تا روشمندان به نتیجه برسیم.

گونه‌های کشف‌شده فلسفه‌های مضاف

با توجه به مباحث گذشته و با بهره‌گیری از منابع و مصادیق فلسفه مضاف، می‌توان هر یک از فلسفه‌های مضاف به نظام معرفتی و واقعیت‌ها را با دو

رویکرد تاریخی و منطقی بررسی و فلسفه‌های مضاف را به چهار گروه تقسیم کرد. این چهار گروه عبارت‌اند از:

۱. فلسفه مضاف به علوم با رویکرد منطقی؛

۲. فلسفه مضاف به علوم با رویکرد تاریخی؛

این دسته از فلسفه‌های مضاف، بدان جهت که درباره علوم و جهان دوم (اگر جهان اول را واقعیت‌های خارجی بدانیم، علوم، جهان دوم شناخته می‌شوند) بحث می‌کنند، دانش‌های درجه دوم به شمار می‌آیند.

۳. فلسفه مضاف به واقعیت‌ها با رویکرد منطقی؛

۴. فلسفه مضاف به واقعیت‌ها با رویکرد تاریخی.

این دسته از فلسفه‌های مضاف، بدان جهت که درباره واقعیت‌ها و جهان اول بحث می‌کنند، دانش‌های درجه اول به شمار می‌آیند.

توضیح تکمیلی انواع چهارگانه فلسفه‌های مضاف به شرح ذیل است:

الف) فلسفه مضاف به علوم (دانش درجه دوم) مدلی از فلسفه است که با رویکرد توصیفی - تاریخی درباره علوم سخن می‌گوید؛ مانند: فلسفه معرفت دینی، فلسفه علوم تجربی، فلسفه علوم اجتماعی و غیره. این نوع از فلسفه‌های مضاف، در صدد هستند تا پس از تحقق تاریخی رشته علمی مضاف‌الیه، درباره پرسش‌های بیرونی آن دانش مضاف‌الیه همچون تعریف، روش و رابطه آن با علوم دیگر و... بحث کنند و پاسخ آنها را با روش تاریخی به دست آورند و بر این اساس به توصیه بپردازند؛ یعنی فیلسوف علم در این مدل فلسفی، تابع عملیات عالمان پیشین است. شاید وجه تسمیه چنین دانشی به «فلسفه»، رویکرد کلان آن به علوم باشد.

ب) فلسفه مضاف به علوم (دانش درجه دوم) مدلی از فلسفه است که با رویکرد هنجاری و منطقی درباره علوم بحث می‌کند؛ مانند فلسفه علم اقتصاد اسلامی و فلسفه منطق فهم دین. توضیح اینکه با توجه به آنکه هنوز دانش اقتصاد اسلامی (نه فقه یا مکتب اقتصاد اسلامی) و نیز فلسفه منطق فهم دین (نه اصول فقه یا مناہج التفسیر) تحقق پیدا نکرده و تاریخی ندارد، نمی‌توان با رویکرد تاریخی و توصیفی به پرسش‌های بیرونی آن پاسخ داد. بر این اساس، می‌توان پرسش‌های بیرونی آن را با رویکرد منطقی و استدلالی پی‌گرفت و تعریف، روش و رابطه با علوم دیگر را در مقام بایسته و نه تحقق، بررسی کرد. تمام فلسفه‌های علوم تجربی دینی از این سنخ‌اند؛ زیرا هنوز این دسته از علوم با فرض امکان‌شان، تحقق خارجی پیدا نکرده‌اند تا بتوان با رویکرد تاریخی و توصیفی به پرسش‌های بیرونی آنها پاسخ داد.

ج) فلسفه مضاف به واقعیت‌ها (دانش درجه اول) مدلی از فلسفه است که با رویکرد تاریخی به بررسی هویت تاریخی پدیده خارجی یا ذهنی و حقیقی یا اعتباری و مادی یا مجرد می‌پردازد؛ مانند فلسفه زبان، فلسفه جامعه و فلسفه انسان. بر این اساس، وقتی جامعه، زبان و انسان، تاریخی را پشت سر گذاشتند، می‌توان با روش تاریخی و توصیفی، به پاسخ‌های مربوط به پرسش‌های درونی درباره زبان، جامعه و انسان دست یافت. به نظر نگارنده، بخشی از تحول معاصر غرب در تحقیقات دین‌شناسی با این رویکرد انجام گرفته است. برای نمونه در یکی از روزهای ماه فوریه سال ۱۸۷۰، ماکس مولر، دانشمند آلمانی، برای ایراد یک سخنرانی عمومی روی صحنه مؤسسه سلطنتی لندن رفت و اولین

بار نتایج تحقیقات خود را دربارهٔ دین را که با روش تاریخی و تجربی به دست آورده بود، برای مخاطبان بیان کرد. وی در حالی که مردی جوان بود، ابتدا برای مطالعهٔ آثار دینی هند باستان به بریتانیا رفت، ولی به سرعت در آنجا رحل اقامت گسترده و زبان انگلیسی را فرا گرفت ... مولر به سبب دانشش دربارهٔ دین هندوی باستان و آثار معروفش دربارهٔ زبان و اسطوره‌شناسی تحسین شد. با وجود این، وی در آن زمان موضوع متفاوتی را مطرح کرد. او می‌خواست چیزی را که «علم دین» می‌نامید، رشد دهد. اصطلاح علم دین با توجه به وضعیت تجربه‌گرایی جدید و غیرتجربی دانستن دین، برای برخی دانشمندان گیج‌کننده بود (پالس، ۱۳۸۵، ص ۲۱-۲۲). بنابراین، گرچه ماکس مولر، اصطلاح «فلسفهٔ دین» را به کار نبرد و به جای آن از واژهٔ «علم دین» استفاده کرد، به دین با رویکرد تاریخی و توصیفی نگریست.

د) فلسفهٔ مضاف به واقعیت‌ها (دانش درجهٔ اول) مدلی از فلسفه است که با رویکرد منطقی و با صرف نظر از تحقق و تحقق نیافتن تاریخی آن، به پرسش‌های درونی واقعیت‌هایی چون زبان و جامعه می‌پردازد. پس فلسفهٔ مضاف به واقعیت‌ها (دانش درجهٔ اول) با نگرش فیلسوفانه به تحلیل عقلی موضوع معین، یعنی واقعیت خارجی، ذهنی یا علوم می‌پردازد؛ مانند فلسفهٔ حیات، فلسفهٔ زبان، فلسفهٔ ذهن، فلسفهٔ نفس، فلسفهٔ معرفت،* فلسفهٔ دین،

*. نفس، واقعیتی خارجی و معرفت، واقعیتی ذهنی است.

[تعبیر «فلسفه دین» نیز بر اثر نفوذ هگل که نظام فلسفی اش نمودگاری از فلسفه مؤلفه‌های گوناگون، یعنی تاریخ، ذهن، هنر به علاوه دین بود، رواج یافت؛ البته تاریخ تأملات فلسفی در باب موضوعات دینی به قدمت خود فلسفه است (Alston, 1998, P. 239) ولی هگل اولین کسی است که اصطلاح «فلسفه دین» را به کار برده است (Cain, 2005, P. 66) حکمت اسلامی با گرایش‌های حکمت مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، با توجه به بیان احکام و عوارض موجود بماهو موجود به پاره‌ای از فلسفه‌های مضاف به پدیده‌ها و حقایق مانند فلسفه هستی، فلسفه معرفت، فلسفه نفس و فلسفه دین پرداخته است.*

* نگارنده بر این باور است که حکمت اسلامی، گرچه در مقام تحقق به تمامی حقایق کلی نپرداخته است، در مقام بایسته، پردازش همه حقایق کلی ضرورت دارد. مهم‌ترین حقایق کلی عبارت‌اند از:

۱. فلسفه هستی یا هستی‌شناسی: این شاخه از فلسفه، درباره احکام کلی و فراگیر موجود بماهو موجود بحث می‌کند اعم از احکام ایجابی، مانند اصالت و تشکیک وجود؛ و احکام سلبی، مانند عدم؛ و احکام تقسیمی وجود مانند تقسیمات اولیه وجود؛
۲. فلسفه مقولات یا هستی‌شناسی جواهر و اعراض؛
۳. فلسفه مجردات یا هستی‌شناسی موجودات مجرد؛
۴. فلسفه عوالم یا هستی‌شناسی عالم عقل یا عالم مثال و عالم طبیعت؛
۵. فلسفه معرفت یا هستی‌شناسی معرفت و معرفت‌شناسی که افزون بر بحث از احکام و عوارض هستی معرفت مانند تجرد، اتحاد علم با عالم و معلوم، به احکام حکایتگری معرفت مانند ارزش و معیار معرفت نیز پرداخته می‌شود؛
۶. فلسفه نفس یا نفس‌شناسی فلسفی که از هستی و تجرد و مراتب نفس بحث می‌شود؛
۷. فلسفه انسان یا شناسایی هستی انضمامی انسان، مانند اوضاع حدی و مسائلی همچون آزادی و انتخابگری، معنای زندگی، شرور، مرگ، عشق، غایت زندگی و...؛
۸. فلسفه اخلاق یا هستی‌شناسی خلیقات و ملکات نفسانی انسان، مانند عدالت و ظلم و تأملات فلسفی و عقلانی در باب مسائل بنیادین اخلاق؛
۹. فلسفه سیاسی یا تأملات عقلانی و فلسفی درباره حقایق و روابط سیاسی انسان، مانند فلسفه حکومت، فلسفه عدالت، فلسفه مشروعیت و...؛

←

حاصل سخن آنکه فلسفه‌های مضاف با دو وضعیت ظاهر شده‌اند. فلسفه مضاف در وضعیت نخست، به پدیده‌ها و حقایق ذهنی و خارجی، حقیقی و اعتباری و در وضعیت دوم، به دانش‌ها و علوم نظام‌مند و هر مجموعه نظم و قانون‌دار اضافه می‌شوند؛ البته فلسفه مضاف به حقایق همیشه از سنخ معرفت درجه اول هستند و به پرسش‌های درونی مضاف‌الیه پاسخ می‌دهند و فلسفه مضاف به علوم از سنخ معرفت درجه دوم هستند و به پرسش‌های بیرونی مضاف‌الیه پاسخ می‌دهند؛ البته هر یک از فلسفه‌های مضاف پیش‌گفته با رویکرد توصیفی - تاریخی یا رویکرد منطقی - بایسته درباره مضاف‌الیه خود بحث می‌کنند. بر این اساس می‌توان دو تعریف برای فلسفه‌های مضاف ارائه کرد: نخست تعریف فلسفه‌های مضاف به علوم، و دوم تعریف فلسفه‌های مضاف به حقایق. فلسفه‌های مضاف به علوم عبارت‌اند از دانش‌هایی که به پرسش‌های



۱۰. فلسفه حقوق یا تأملات عقلانی و فلسفی پیرامون واقعیت حق، مانند چیستی حق، ملاک صدق و کذب قوانین حقوقی؛
۱۱. فلسفه تاریخ یا تأملات عقلانی و فلسفی درباره وقایع تاریخی، مانند مبدأ و غایت حوادث تاریخی، علیت در تاریخ، نقش انسان در پیدایش پدیده‌های تاریخی و...؛
۱۲. فلسفه دین یا تأملات عقلانی و فلسفی پیرامون دین و مقوله‌های دینی، مانند منشأ دین، انتظار بشر از دین، پلورالیزم دینی و اثبات وجود خدا، صفات الهی، فلسفه نبوت، فلسفه امامت، فلسفه معاد و حیات پس از مرگ و...؛
۱۳. فلسفه هنر یا تأملات عقلانی و تحلیلی درباره هنر و مقوله زیبایی، مانند چیستی زیبایی، ملاک زیبایی، قدسی یا غیرقدسی بودن مقوله‌های هنری و...؛
۱۴. فلسفه زبان یا بررسی عقلانی و تحلیلی پیرامون زبان و عناصر آن، مانند استعمال، وضع، دلالت‌ها، اسماء عام و خاص، معنای معنا و...؛
۱۵. فلسفه ذهن یا بررسی عقلانی ساحت‌ها و قوای ادراکی ذهن.

بیرونی دانش‌های درجه اول می‌پردازند و فلسفه‌های مضاف به حقایق عبارت‌اند از دانش‌هایی که به پرسش‌های درونی واقعیت‌ها پاسخ می‌دهند؛ اعم از اینکه این دو دسته از فلسفه‌های مضاف با رویکرد تاریخی یا رویکرد منطقی دنبال شوند. بنابراین، تعریف برخی نویسندگان از فلسفه‌های مضاف به دلایلی ناتمام است. *دانیل پاس* بدون توضیح کافی، تعریف فلسفه مطلق را به فلسفه‌های مضاف تطبیق کرده است. وی، تعریف رایج از فلسفه، یعنی دانش احوال موجود بماهو موجود را به صورت عام گرفته و با توجه به این تعریف، در تعریف فلسفه‌های مضاف می‌نویسد:

فلسفه مضاف عبارت خواهد بود از دانش مطالعه فرانگر/ عقلانی احوال و احکام کلی یک علم یا رشته علمی (همچون علم جامعه‌شناسی و علوم انسانی) یا یک هستومند دستگاه‌وار انگاشته حقیقی یا اعتباری (مانند جامعه و علم) در تعریف پیشنهادی ما، ضمن تحفظ بر هماهنگی تعریف فلسفه مضاف با تعریف فلسفه مطلق، با کلمه «دانش» به دستگاه‌واره (discipline) بودن فلسفه مضاف به‌مثابه علم مستقل، با تعبیر «مطالعه فرانگر» به رویکرد تحلیلی و تنقیدی، با کلمه «عقلانی» به روش آن، با عبارت «احکام کلی» به قلمرو این حوزه حکمی و مسائل آن و با ذکر انواع مضاف‌الیه فلسفه‌های مضاف - که فراگیرترین ملاک تقسیمات فلسفه مضاف نیز هست - به موضوع و اقسام آن، اشاره رفته است.

این پژوهشگر در تعریف پیشنهادی خود، با توجه به مؤلفه‌های تعریف، به اوصافی همچون: ۱. هویت تماشاگرانه و برون‌نگر و نه بازی‌گرانه و درون‌نگر؛ ۲. نقش قضایی و نه فتوایی؛ و ۳. کل‌انگاری و نظام‌واره‌نگری نه جزء‌بینی و مسئله‌محوری، به‌مثابه خصائل ذاتی فلسفه‌های مضاف، تصریح یا تلویح می‌کند (رشاد، ۱۳۸۵، ص ۸).

این تعریف به دلایلی ناتمام است: اول اینکه به هیچ وجه نمی‌توان تعریف فلسفه مطلق، یعنی هستی‌شناسی را به همه انواع فلسفه‌های مضاف منطبق کرد؛ زیرا بسیاری از فلسفه‌های مضاف مانند فلسفه زبان و فلسفه فرهنگ از سنخ هستی‌شناسی نیستند، افزون بر اینکه حکیمانی چون بوعلی‌سینا و ملاصدرا در تعریف فلسفه، قید «قبل ان یصیر طبعیا او ریاضیا» یا قیود دیگری را در حوزه حکمت نظری آورده‌اند؛ یعنی باید فلسفه در حکمت نظری به مطلق هستی و هستی‌های غیرریاضی و طبیعی پردازد. پس باید فلسفه مطلق در حوزه حکمت نظری بماند، در حالی که بخشی از فلسفه‌های مضاف مانند فلسفه سیاست و فلسفه حقوق به حکمت عملی اختصاص دارند. شاید وجه تسمیه فلسفه‌های مضاف به فلسفه از باب کلی بودن باشد و در غیر این صورت، باید به اشتراک لفظی فلسفه‌های مضاف با یکدیگر و همچنین اشتراک لفظی بخشی از فلسفه‌های مضاف با فلسفه مطلق فتوا داد.

دوم اینکه، اگر فلسفه‌های مضاف با رویکرد منطقی تدوین شود، نقش فتوایی و بایسته پیدا می‌کند. پس نمی‌توان به همه فلسفه‌های مضاف نقش قضایی نسبت داد.

سوم اینکه، فلسفه‌های حقایق به صورت درون‌نگری به مسائل مضاف‌الیه خود می‌پردازد؛ پس همه فلسفه‌های مضاف را نباید تماشاگرانه و برون‌گرانه دانست.

چهارم اینکه، تعبیر از عقلانی هم در این تعریف، اگر به معنای روش عقلی باشد، بدون شک نمی‌توان این روش را برای همه انواع فلسفه‌های مضاف پذیرفت؛ زیرا فلسفه‌های مضاف با رویکرد منطقی تنها از روش عقلی یا عقلایی

بهره می‌گیرد و فلسفه‌های مضاف با رویکرد تاریخی با توجه به اینکه در صدد توصیف دانش یا واقعیت است، باید از روش تاریخی بهره‌گیرد و این مطلب بدان معنا نیست که فلسفه مضاف به این معنا، همان تاریخ علوم یا واقعیت‌هاست، بلکه معنایش این است که به پرسش‌های بیرونی علوم یا پرسش‌های درونی واقعیت‌ها با روش نقلی و رویکرد تاریخی پاسخ می‌دهند.

چیستی فلسفه فقه

فلسفه فقه در جایگاه یکی از فلسفه‌های مضاف و علوم درجه دوم، به مبانی نظری و تحلیلی درباره فقه می‌پردازد و مبادی و پیش‌فرض‌های تصویری، تصدیقی و روش‌شناختی آن را تنقیح می‌کند. به عبارت دیگر، فلسفه فقه یا علم‌شناسی فقه دانشی است که در مقام علم ناظر، به فقه نظر می‌کند و به تحقیق موضوع، محمول، مسائل، مبادی، مقدمات، غایات، طرق روش‌شناختی فقه و ارتباط‌های آن با علوم و پدیده‌های دیگر می‌پردازد. به عبارت دقیق‌تر، فلسفه دانشی است که به مبانی نظری فقه به معنای مجموعه گزاره‌هایی که موضوعش، فعل انسان مکلف و محمولش احکام تکلیفی* و وضعی** است، می‌پردازد.***

* حکم تکلیفی، عبارت است از اعتبار الزامی و تخییری که از سوی مولا صادر می‌شود. حکم تکلیفی، به اقسام پنج‌گانه وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه تقسیم می‌شود. دو قسم اول الزامی و سه قسم اخیر، تخییری‌اند.

** حکم وضعی، عبارت است از حکم و اعتباری که توجیه عملی مستقیم ندارد و بیشتر اوقات موضوع حکم تکلیفی قرار می‌گیرد؛ مانند زوجیت - که موضوع وجوب نفقه است - یا مالکیت.

*** برخی از محققان، فقه را به معنای فعالیت جمعی فقیهان معنا کرده‌اند، اعم از اینکه فعالیت جمعی

←

به بیان ساده‌تر، فیلسوف فقه، فقه را به منزله پدیده از منظر بیرونی شناسایی می‌کند و در پی پاسخ به پرسش‌هایی از این قبیل است: فقه چیست؟ از کجا پدید آمد؟ چه تغییر و تحولاتی داشته است؟ مبانی و پیش‌فرض‌های آن چیست؟ از چه روشی می‌توان در فقه مدد گرفت؟ و...

تحقیقات فلسفه فقه و مسائل آن که در ادامه این نوشتار خواهد آمد، بر فقه، مسائل فقهی و فعالیت فقیهان تأثیر فراوانی می‌گذارد. برای نمونه، حداکثری یا حداقلی دانستن فقه یا ارائه نظریه در باب چیستی حکم، در فقه‌الحکومه و نیز اجتماع امر و نهی مؤثر است؛ مثلاً اگر ماهیت حکم امری اعتباری باشد، ممکن است در جمع امر و نهی قابل جمع باشند، اما اگر ماهیت حکم واقعی باشد، امر و نهی تنافی ذاتی خواهند داشت. همچنین فلسفه فقه نگاه نقادانه به فقیه عطا می‌کند و در کشف کاستی‌ها و راه حل آن به او مدد می‌رساند؛ زیرا فلسفه فقه مقایسه‌ای میان فقه موجود و فقه بایسته، یعنی میان فقه، آن‌گونه که هست با فقه، آن‌گونه که باید باشد، انجام می‌دهد و به کشف چالش‌ها و کاستی‌ها می‌پردازد. افزون بر آن، ابضاح مبادی و پیش‌فرض‌های تصویری علم فقه و اثبات مبادی تصدیقی آن را به عهده دارد. به سخن دیگر، فلسفه فقه مشخص می‌کند که علم فقه بر چه



و جاری فقیهان در تمام طول تاریخ و ادوار گذشته و حال بررسی یا اینکه فقط به فعالیت جمعی فقیهان حاضر توجه شود. هر چه دایره فقه به معنای فعالیت جمعی فقیهان گسترده‌تر شود، دامنه فلسفه فقه نیز وسیع‌تر خواهد شد.

پیش‌فرض‌هایی مبتنی است.* برای نمونه، می‌توان از پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی نام برد. فقها معتقدند وحی هم مانند حس، عقل و شهود، سلسله‌اطلاعاتی از عالم واقع در اختیار ما قرار می‌دهد. آنان این واقع‌نمایی علم و انکشاف از واقع علم را به وسیله وحی، ارسال مسلم گرفته‌اند.

مسائل فلسفه فقه

به طور عمده مسائل فلسفه فقه به دسته‌های ذیل تقسیم‌پذیر است:
چیستی فقه به لحاظ موضوع، محمول و گستره فقه.

پرسش‌های موضوع‌شناسی فقه

آیا موضوع فقه، افعال انسان مکلف است یا افعال انسان محق؟ آیا مطلق، افعال انسان است یا افعال برخی از انسان‌ها؟ آیا اشیا نیز موضوع فقه قرار می‌گیرند؟ حقیقت فعل مکلف چیست؟ آیا نیت، انگیزه و پیامدهای فعل نیز موضوع احکام فقهی قرار می‌گیرد؟ آیا تمام اعمال انسان اعم از افعال ظاهری و باطنی و اعمال فردی و اجتماعی در موضوع فقه جای دارند؟ موضوع بالذات و موضوع بالعرض فقه چیست؟ آیا شرط فعل بودن، ارادی بودن آن است؟ آیا موضوع فقه در ادوار گوناگون تغییر می‌یابد؟

* پیش‌فرض در 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، پیش‌فرض‌های فقه، یعنی همه گزاره‌ها یا همه عقاید و باورهایی که فقها درستی آنها را مسلم گرفته‌اند، اما خودشان - از آن جهت که فقیه‌اند - هیچ‌گونه دلیلی برای درستی آنها اقامه نکرده‌اند.

پرسش‌های محمول‌شناسی فقه

حکم فقهی چیست؟ آیا مفهومی اعتباری است یا واقعی؟ آیا اقسام احکام شرعی، اعم از احکام وضعی و تکلیفی، ظاهری و واقعی، اولیه، ثانویه، حکومتی و غیره، تابع مصالح و مفساد واقعی‌اند؟ آیا احکام فقهی، تابع مصالح و مفساد ظاهری‌اند؟ آیا احکام وضعی، تابع احکام تکلیفی‌اند یا از یکدیگر مستقل‌اند؟

پرسش‌های گستره فقه

آیا فقه، غنای موضوعی و غنای حکمی دارد؟ آیا احکام حکومتی اسلام، قلمروی گسترده دارند؟ آیا فقه در جوامع توسعه‌یافته و صنعتی جایگاهی دارد و در پاسخ به نیازهای حقوقی جوامع پیشرفته، تواناست؟ آیا فقه به همه نیازهای حقوقی و فقهی انسان پاسخ می‌دهد؟ آیا با پذیرش قلمرو گسترده فقه، جایگاه و دامنه‌ای برای اخلاق در احکام ارزشی اسلام باقی می‌ماند؟ برای نمونه آیا حرمت دروغ و تکبر، دستوری اخلاقی است یا فقهی و اصولاً معیار تمایز احکام فقهی و اخلاقی چیست؟ آیا فقه، فقط حکم‌ساز است یا برنامه‌ریز، طراح و بناکننده و سازنده نیز هست؟ آیا فقه نظام‌ساز است؛ یعنی از توان تدوین نظام‌های گوناگون فقهی، مانند نظام اقتصادی، تربیتی و غیره برخوردار است؟

معرفت‌شناسی و مبانی فقه

چیستی روش‌های شناخت فقهی، مانند نصوص، تواتر، عقل، عرف، سیره، عاقلان، هرمنوتیک و روش‌های فهم متون دینی و پیش‌فرض‌های تفسیری نصوص و فرایند فهم متن، قلمرو روش‌های شناخت فقهی، تمایز و تفکیک

بین اقوال، افعال و تقریر پیشوایان دین در دلالت از حیث مناصب نبوت، ولایت، قضا و منصب بشری و عرفی بودن، نقش زمان و مکان در فقه و اجتهاد و الزامات شرعی، نقش عوامل معرفتی و غیر معرفتی در فقه، روش نظام‌سازی در فقه، روش تشخیص احکام ابدی و غیر ابدی و رابطه قوانین ثابت و متغیر با نیازهای ثابت و متغیر انسان، منشأ الزامات فقهی (خدا، رسول، اولی الامر و دولت اسلامی)، نقش عرف، اوضاع و احوال اقلیمی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و روحیات اعراب صدر اسلام در صدور احکام شرعی، بررسی روش‌شناسی تاریخی برای اثبات و شناخت قرآن از راه تواتر و وثاقت احادیث و روایات از راه موازین علم رجال و بررسی شرایط لازم و کافی برای حجیت سندی اخبار، روش‌های اثبات حجیت قول، فعل و تقریر معصوم، نقش علوم بشری در اجتهاد، نقش عقل و اجماع در تفقه، نقش حقیقی یا خارجی خواندن گزاره‌های دینی در اجتهاد، نقش دانستن اوضاع، تحولات و ادوار تاریخی زمان نزول آیات و روایات در فهم متون دینی و روابط فهم متن و نهادن آن در متن و بافت (context)، فنون و اصول علمی استنباط، روش‌ها و وسایل تحقیق در علوم در عرصه موضوع‌شناسی به‌ویژه در اعتبار استقرا و قیاس، رابطه احکام فقهی با عقلانیت، سیال یا ثابت بودن احکام فقه، روش‌های ضمانت اجرایی احکام فقهی (عقلانی کردن، تلقین، بومی کردن و فشار حکومت ...).

پیش فرض‌های فقه

فقه به لحاظ موضوع‌شناسی و حکم‌شناسی، به علوم و باورهایی نیازمند است؛

برای نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

آگاهی از تاریخ و ادوار فقه و نیز مباحثی در باب فلسفه زبان (چیستی معنای معنا، انواع معنا، معانی اسم‌های عام و خاص، الفاظ جزئی و کلی، تفاوت معانی حقیقی و مجازی ...) و مسائلی در باب فلسفه دین، از این قبیل: آیا پیشوایان دین، معصوم از خطا، انحراف و گناه‌اند؟ آیا گزاره‌های موجود در مصادر تشریح به‌مثابه کلام واحدند و آیات و روایات سابق و لاحق نسبت به یکدیگر جنبه اطلاق، تقيید و عام و خاص دارند؟ غایات دین و مقاصد شریعت کدام‌اند و آیا غایت فقه سعادت آخرتی است یا سعادت دنیایی؟ آیا فقه تأمین‌کننده نیازهای روحی است یا جسمی؟ مادی است یا معنوی؟ آیا تمام احکام شرعی از منصب نبوت و ولایت صادر شده است؟ آیا خاتمیت رسول، به معنای دوام شریعت است؟ آیا پرسش و پاسخ‌ها خطاب به تمام انسان‌هاست؟ آیا دوام، به تمام مسائل شرعی فرعی و فروع فقهیه سرایت می‌کند؟ کدام دائم و کدام موقت‌اند؟ چه نسبتی میان دین و فقه وجود دارد؟

رابطه فلسفه فقه یا فقه با علوم دیگر و مطالعات فرهنگی

مانند نسبت فلسفه فقه با اصول فقه، فلسفه حقوق، فلسفه سیاست، فلسفه اقتصاد، نسبت فقه با اخلاق و وجوه ارتباط آنها، رابطه فقه با علوم اسلامی، مانند اصول، کلام، تفسیر، درایه، رجال، حدیث، تبیین رابطه فقه و نظام فقهی و حقوقی جهان، نسبت حقوق اسلامی با مکاتب گوناگون حقوقی، از جمله مکتب تاریخی، تجربی و فطری (طبیعی).

ویژگی‌های حقوق و فقه اسلامی

آیا احکام فقهی با حقوق فطری و طبیعی و ساختار آفرینش انسان سازگار است؟ آیا احکام و حقوق فقهی، انسجام و پیوند نظام‌مند دارند؟ آیا سهولت و سماحت در قوانین اسلام وجود دارد؟ آیا نظام حقوقی و فقهی اسلام از دیگر نظام‌های حقوقی دنیا برتر است؟ آیا فقه اسلامی با حقوق بشر وجوه همسازی دارند؟ آیا حقوق اسلامی به حقوق فردی اصالت می‌دهد یا به حقوق اجتماعی و دولتی؟ مشخصات قواعد فقهی و حقوقی چیست؟ اینها نمونه‌هایی از پرسش‌های فلسفه فقه بود که با تحقیق و تتبع بیشتر کثرت پذیرند.

چیستی فقه

برخی روشنفکران در تعریف علم فقه می‌نویسند: «علم فقه، علم به احکامی است که عهده‌دار رفع خصومت است» (سروش، ۱۳۶۸ (الف)، ص ۲۸). بنابراین، «اگر این آدمیان به مسالمت و قناعت و عدالت زندگی می‌کردند و آتش خصومت نمی‌افروختند، نیازی به فقیهان پدید نمی‌آمد (فلو تناولوها بالعدل لانتقطعت الخصومات و تعطل الفقهاء: اگر مردم در این زندگی به عدل عمل کنند، خصومت‌ها مرتفع خواهد شد و فقها بیکار خواهند ماند)؛ اما چون شهوات در میدان زندگی جولان کردند و غبار خصومات برخاست، لازم آمد که سلاطین برای ضبط و مهار و سیاست مردم و فرونشاندن آتش تجاوز و ستاندن حق ستم‌دیدگان، پای به مسند سلطنت و حکومت نهند و چون این سلاطین، خود محتاج قانون بودند،

به فقیهان که قانوندانان و آموزگاران سلاطین‌اند، نیازمند شدند و روی آوردند» (همان، ص ۲۸).

بنابراین، از دیدگاه ایشان علم فقه، منحصر در فقه‌القضاست. حال باید بینیم آیا این تعریف درست است؟ پاسخ به این پرسش مستلزم پاسخ به دو پرسش دیگر است: نخست: آیا این تعریف با تعریف فقیهان و عالمان دینی از فقه، سازگار است؟ به عبارت دیگر، آیا فقها نیز چنین تعریفی از فقه ارائه داده‌اند؟ دوم: آیا این تعریف با فقه محقق، سازگار است؟ به عبارت دیگر، آیا آن فقهی که موجود است و در کتاب‌های فقها از مسائل آن بحث می‌شود، تنها شامل احکام قضاوت و داوری است؟ به دیگر سخن، آیا فقها به تعریفی که از فقه ارائه داده‌اند، پایبند بوده‌اند؟

پاسخ به پرسش نخست: تعریفی که فقیهان شیعه از فقه ارائه داشته‌اند گویای این است که نویسنده مقاله، تعریفی ناقص از فقه، بیان کرده است. اصولاً همه فقیهان شیعه و اهل سنت، علم فقه را مجموعه‌ای از گزاره‌هایی می‌دانند که از کتاب، سنت، اجماع، عقل و منابع فقهی دیگر، برای بیان احکام افعال مکلفان استنباط می‌شود؛ برای نمونه می‌توان از تعریف‌های ارائه شده توسط شهید اول، مقلد سیوری و محقق کرکی یاد کرد.*

* شهید اول، علم فقه را چنین تعریف می‌کند: الفقه لغة الفهم و شرعاً العلم بالاحکام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية ... ان الحكم الشرعی اما ان تكون غایته الاخرة و الغرض الایم منه الدنيا. و الاول: العبادات؛ و الثانی: اما یحتاج الی عبارة اولاً. و الثانی: الاحکام؛ و الاول: اما ان تكون العبارة من اثنین - تحقیقاً او تقدیراً - اولاً. و لثانی: العقود؛ و الثانی: الايقاعات. (الشهید الاول؛ القواعد و الفوائد، تحقیق الدكتور السید عبد الهادی الحکیم، منشورات مکتبه

بنابراین، تعریف این نویسنده، فقط تعریف بخشی از فقه است. بدیهی است که ارائه تعریف بخشی از علم و سپس قضاوت درباره آن علم، مغالطه‌ای آشکار است؛ همانند کسی که علم فیزیک را به حرکت و قوانین آن تعریف کند و سپس از ناکارآمدی فیزیک در پاسخ‌گویی به مسائل الکتریسیته و مغناطیس، حرارت و ترمودینامیک و... سخن گوید.

پاسخ به پرسش دوم (آیا فقها به تعریفی که از فقه داده‌اند پایبند بوده‌اند؟): فقیهان شافعی مسلک، تصریح کرده‌اند که مباحث فقه یا مربوط به امور آخرتی (که برای تأمین سعادت آخرتی وضع شده‌اند) یا مربوط به امور دنیایی (که برای تنظیم زندگی مادی تدوین شده‌اند) هستند. سپس متون فقهی شافعی را به چهار گروه تقسیم کرده‌اند:^{*}

←

المفید، قم، ایران، ص ۳۰.

مقداد سیوری ضمن بیان تعریف فقه به قلمرو وسیع فقه اشاره می‌کند:

الفقه لغة الفهم و اصطلاحاً هو العلم بالاحکام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية ... موضوعه احوال المكلفين من حيث هي متعلق الاقتضاء و التخيير ... و قد قررها الاصحاب غرض الحكم الشرعي اما اخروي و هو العبادات او دنيوي لا يفتقر الى عبارة وهو الاحكام او يفتقر الى عبارة. اما من الطرفين و هو العقود او من طرف و هو الايقاعات و ان شئت قلت: الشرايع كلها لحفظ المقاصد الخمسة. و هي الدين و النفس و المال و النسب و العقل التي يجب تقييرها في كل شريعة. (المقداد السيوري، *نضد القواعد الفقهية*، تحقيق السيد عبد الطيف الكوهكمری، منشورات مكتبة آية الله المرعشي، صص ۵ و ۷).

محقق کرکی نیز فقه را چنین تعریف می‌کند:

في الاصطلاح الفقهاء، الفقه كان في صدر الاول يستعمل في فهم احكام الدين جميعاً سواء كانت متعلقة بالايمان و العقائد و ما يتحصل بها، ام كانت احكام الفروج و الحدود و الصلاة و الصيام. و قد استقر تعريف الفقه - اصطلاحاً كما يقول الشهيد - على العلم بالاحكام الشرعية العلمية عن ادلتها التفصيلية لتحصيل السعادة الاخروية (المحقق الثاني، *جامع المقاصد في شرح القواعد*، الجزء الاول، ص ۱۱ - ۱۲).

* این تقسیم به تبع دسته‌بندی احکام و اخلاق اسلامی به وسیله غزالی در *احیاء العلوم الدین* به چهار

←

- عبادات: این دسته از احکام فقهی و احکام، عبادات را تشکیل می‌دهند و به امور آخرتی مربوط هستند؛

- معاملات: این قسم از گزاره‌های فقهی و ابواب معاملات فقه، به تنظیم روابط افراد با یکدیگر می‌پردازند؛

- ابواب مناکحات که به قوانین برای حفظ نوع بشر اختصاص دارند؛

- احکام جنایی و جزایی که برای بقای فرد و نوع بشر بیان شده‌اند (ر.ک به: آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۶).

البته غزالی در کتاب **احیاء العلوم** به دلیل تبیین بُعد دنیوی فقه، بیشتر به بخش قضای فقه می‌پردازد، اما به این نکته اشاره دارد که احکام نماز، روزه، حلال و حرام از معنوی‌ترین اعمالی است که فقیه به آن می‌پردازد.

در فقه شیعه نیز دایره و گستره ابواب فقه، گسترده‌تر از چیزی است که نویسنده مقاله گمان کرده است. برای نمونه، سالاربن عبدالعزیز دیلمی در کتاب **المراسم** و قاضی عبدالعزیزین براج در کتاب **مهدب احکام فقهی** و شرعی را به دو بخش تقسیم کرده‌اند: احکام مورد ابتلای همگان: عبادات، احکام غیر مورد ابتلای همگان: معاملات که شامل عقود و احکام (احکام جزایی و دیگر احکام منشعب) می‌شود.

محقق حلی نیز به تبع بزرگان سلف، فقه را در کتاب **شرایع الاسلام** به چهار بخش تقسیم کرده است: عبادات؛ عقود؛ ایقاعات؛ احکام (ر.ک به: محقق حلی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۶).



گروه عبادات، عادات، منجیات و مهلکات صورت گرفته است.

شهید اول نیز در کتاب‌های **قواعد** و **ذکری** همین راه را می‌پیماید و احکام جزایی و قضایی را بخش اندکی از علم فقه معرفی می‌کند (شهید اول، ۱۳۶۱، ص ۴ و ۶-۷) چنان‌که میرزا محمدحسن آشتیانی نیز فقه را علم به احکام شرعیه تعریف کرده است. (الآشتیانی، ۱۳۶۳، ص ۷) شهید صدر نیز با روش جدیدی مباحث فقهی را در چهار گروه رده‌بندی می‌کند: - عبادات: شامل نماز، روزه، اعتکاف، حج، عمره و کفارات؛

- اموال عمومی: شامل خراج، انفال، خمس و زکات؛ و اموال خصوصی: شامل مباحث احیای موات، حیات، صید، تبعیت، میراث، ضمانات، غرامات، بیع، صلح، شرکت، وقف، وصیت، و دیگر تصرفات و معاملات؛

- سلوک، آداب و رفتار شخصی که به عبادات و اموال ربطی ندارند، شامل دو گروه: ۱. روابط خانوادگی، مانند نکاح، طلاق، خلع، مبارات، ظهار، لعان، ایلاء و...؛ ۲. روابط اجتماعی، مانند خوردنی‌ها، نوشیدنی‌ها، پوشیدنی‌ها، مسکن، آداب معاشرت، نذر، عهد، قسم، امر به معروف و نهی از منکر؛

- آداب عمومی، سلوک و رفتار نهادهای حکومتی در مسائل حکومتی، صلح، جنگ، روابط بین‌الملل، مباحث ولایت عامه، قضا و شهادت، حدود، جهاد و... (صدر، ۱۴۲۳، ص ۳۲-۳۴).

بنابراین، تعریف این روشنفکر، نه در مقام تعریف و بایستی و نه در مقام تحقق و هستی، مقبول فقیهان و بیانگر فقه نیست و همه فقهای شیعه و اهل سنت گستره وسیعی برای فقه قائل‌اند و احکام قضا را بخشی از فقه معرفی می‌کنند (ر.ک به: خازم، ۱۴۱۳، ص ۱۵-۱۶).

علم حقوق نیز آن‌چنان‌که نویسنده روشنفکر تصور کرده، تنها برای

رفع خصومت تدوین نشده است (سروش، (ب)، ۱۳۸۵، ص ۲۵۳-۲۵۵)، بلکه به منظور منظم بودن اجتماع و برپایی حکومت قانون در آن و اجرای عدالت، بنا شده است (کاتوزیان، ۱۳۷۷ (الف)، ج ۱، ص ۶۶۴). بر این اساس حقوق به حقوق عمومی و خصوصی منشعب شده است. آنها نیز به حقوق مدنی، حقوق تجارت، حقوق اساسی، حقوق اداری، حقوق مالیه، حقوق جزا و حقوق کار، انشعاب یافته‌اند. افزون بر آن، حقوق، به حقوق داخلی و بین‌المللی (خارجی) و حقوق بین‌المللی، به خصوصی و عمومی تقسیم شده است (کاتوزیان، ۱۳۷۶ (ب)، ص ۶۹-۸۱).

علت گستردگی مباحث فقهی و حقوقی، تعاون و همکاری افراد جامعه است. بدین معنا هر چه تعاون و روابط اجتماعی جامعه پیچیده‌تر شود، احکام و مقررات حقوقی و قانونی آن جامعه نیز وسعت می‌یابد و احکام کلی و جزئی تازه‌ای وضع یا اعتبار خواهد شد (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶، ص ۱۶۸).

اکنون به ویژگی اول که نویسنده مقاله «فقه در ترازو» بیان کرده است، می‌پردازیم. در این ویژگی به دو مطلب اشاره شده است: علم فقه، بشری است. علم فقه به دلیل بشری بودن، ناقص و نیازمند تحول به وسیله علوم دیگر است. این نویسنده، علم فقه را همانند دیگر معارف دینی، بشری می‌خواند. بنابراین، ابتدا باید مقصود وی از بشری بودن و تحول‌پذیری علوم، مشخص شود. وی در نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، برای اثبات تغییر و تحول معرفت دینی، به برهانی تمسک می‌جوید که یکی از مقدمات آن، بشری بودن

معرفت دینی است و چنین استدلال می‌کند:

الف) معرفت دینی، معرفتی بشری است؛

ب) معارف بشری با یکدیگر در ارتباط اند؛

ج) معارف بشری جملگی در تحوّل اند.

پس، معرفت دینی، بر اثر ارتباط با معارف بشری تحوّل می‌پذیرد (سروش، ص ۱۰۰-۳۲۲).

وی در این نگاشته نیز همین راه را می‌پیماید تا بشری و تحوّل‌پذیر بودن علم فقه را ثابت کند. بنابراین، باید به تعریف وی از بشری بودن معارف دینی و فقهی بپردازیم. بشری بودن معرفت دینی در نظریه قبض و بسط به دو معنا به کار رفته است:

- معرفت بشری، معرفتی است که به دست آدمیان کسب شده باشد. «تردیدی نیست که معرفت دینی که همان معارف مستفاد از کتاب و سنت باشد (نه خود کتاب و سنت و نه ایمان بدان‌ها)، معرفتی بشری است؛ یعنی چیزهایی است که بشر از کتاب و سنت می‌فهمد و به چنگ می‌آورد» (همان، ص ۳۲۲).

- معرفت بشری، ریزش اوصاف بشر اعم از قوه عاقله و غیره در معرفت است. بدین معنا، گزاره‌های دینی فقط به احکام قوه عاقله محکوم نیستند، بلکه دیگر اوصاف بشری، مانند جاه‌طلبی، حسادت، رقیب‌شکنی و غیره نیز در معرفت تأثیر می‌گذارد.

- مؤلف **قبض و بسط** در این باره می‌نویسد:

از دیدگاهی معرفت‌شناسانه، توضیح دادیم که معرفت دینی، معرفتی بشری است؛ یعنی محصولی است ساخته دست بشر، مثل فلسفه، مثل

طب و مثل روان‌شناسی که همه، معارفی بشری‌اند. خدا خالق طبیعت است، اما طبیعت‌شناسی، محصول تلاش آدمیان است. دین هم فرستاده خداست، اما دین‌شناسی و فهم دینی (یعنی معرفت دینی) ساخته آدمیان است و مثل هر مصنوع بشری از قصورها و نقصان‌های بشری اثر پذیرفته است» (همان، ص ۵۰۴). وجوه پست و شریف وجود آدمی در علم او تأثیر می‌گذارند (همان، ص ۱۱۰).

بنابراین، از نظر وی، بشری‌بودن علم و حتی هنر و صنعت مستلزم آمیزش عقاید، افکار و اعمال آمیخته با خطا، انحراف و کجی است و از آنجا که بشر غیرمعصوم است، جاه‌طلبی، حسادت، رقیب‌شکنی و دیگر صفات رذیله در آنها تأثیر می‌گذارد (همان، ص ۵۰۴).

وی برای اثبات بشری‌بودن معرفت دینی - به معنای دوم - به نمونه‌های تاریخی استناد می‌کند و نزاع گالیه و کلیسا و نزاع متکلمان در مباحث کلامی را - که براساس ملاحظات عقلی و برهانی منحصر نبوده - ذکر می‌کند (همان، ص ۱۰۸-۱۰۹).

از آنچه نقل شد، سه نکته فهمیده می‌شود:

اول اینکه معنای دوم وی از بشری‌بودن معرفت، شامل هر دو مقام گردآوری و مقام داوری می‌شود؛ دوم اینکه مقصود وی از علم و معرفت، هویت جاری جمعی است؛ یعنی دانشی که میان مجموعه‌ای از افراد پخش شده است و به تنهایی نزد شخصی واحد وجود ندارد؛

سوم، معرفت از دیدگاه وی تنها تک‌گزاره نیست، بلکه انبانی از گزاره‌هاست (همان، ص ۱۰۷).

اکنون که مراد وی از بشری بودن علم فقه روشن شد، به بررسی ادعای وی می‌پردازیم:

تهافت و آشفتگی کلام وی، تعریف بشری بودن معرفت دینی و ارائه دو تعریف متفاوت، سبب به ابهام افتادن مخاطبان می‌شود. از این مهم‌تر، اینکه در مقاله مذکور، تعریفی از این عنوان ارائه نکرده است و باعث انحراف خوانندگان شده است.

به صرف ذکر چند نمونه تاریخی از نزاع عالمان، نمی‌توان این معنا از بشری بودن را به تمام معارف سرایت داد؛ به‌ویژه که وی، در باب استقرا* به تبع کارل پوپر، ابطال‌گراست. با این رویکرد، نمونه‌های استقرایی، توان ابطال فرضیه‌ها را دارند؛ اگرچه قدرت اثبات فرضیه یا صفتی برای معرفت را ندارند. بنابراین، وی - بنابر مبنای خودش - نمی‌تواند با ذکر چند نمونه، نظریه خود را تعمیم دهد و عمومیت ببخشد.

تأثیر اوصاف غیرعقلانی بر معرفت، مانند جاه‌طلبی، حسادت و رقیب‌شکنی اگر ناظر بر معرفت عالم به یک گزاره یا نسبت به مقام گردآوری معرفت باشد، پذیرفتنی است، اما در خصوص معرفت به معنای هویت جمعی جاری و مقام داوری معرفت، به هیچ وجه پذیرفتنی نیست؛ زیرا چگونه قابل تصور است که همه عالمان به علت حسادت یا بخل، معرفتی را به صورت جمعی و جاری

* استقرا به این معناست که با مشاهده پاره‌ای از مصادیق به صدور نظریه یا فرضیه کلی بپردازیم. برای نمونه، از مشاهده وضعیت تحصیلی تعدادی از دانش‌آموزان یک مدرسه، حکمی درباره همه دانش‌آموزان آن مدرسه صادر شود.

قبول یا رد کنند، به‌ویژه اینکه در مقام داوری با مجموعه‌ای اصول روش‌شناختی و منابع معرفتی به داوری می‌پردازند و در نهایت، قضایای غیربدیهی به قضایای بدیهی منتهی می‌شوند. در این صورت تأثیر اوصاف روان‌شناسانه آدمیان در معارف بشری قابل قبول نیست.

بر همگان روشن است که قوام معرفت، به مقام داوری آن است. به عبارت دیگر، اگر معرفتی به جهان سوم، یعنی جهان علم تعلق داشته باشد، معلول اوصاف غیرعقلانی بشر قرار نمی‌گیرد، البته ممکن است دچار مغالطه مشترک شوند، ولی مغالطه نیز در دایره قوه عاقله شکل می‌گیرد؛ یعنی مغالطه مدلل است، نه معلل. بنابراین، معرفت‌های جهان سوم چنان نیستند که از علایق شخصی اوصاف نفسانی متأثر شوند؛ زیرا مقام داوری، مقامی است که با یک سلسله اصول همگانی و روش‌شناسی همگانی، همراه است. به عبارت ساده‌تر، اگر در مقام داوری استدلال‌های بیان‌شده برای اثبات یک نظریه، صحیح باشد، آن نظریه صحیح است و اگر استدلال‌های بیان‌شده، باطل باشد، آن نظریه باطل است. در این داوری و بررسی، منشأ حصول و تکون (شکل‌گیری) یک نظریه، در صحت و بطلان آن مداخله‌ای ندارد. بنابراین، شخص نقدکننده، در مقام نقد یک نظریه، به لحاظ منطقی، صرفاً باید اشکال یا اشکالات مقدمات استدلال به‌کاررفته در اثبات یک تئوری را نشان دهد، نه اینکه با توسل به سبب و منشأ اعتقاد به یک تئوری، درصدد ابطال آن برآید. برای مثال، اگر نیوتن فرضاً انسان جاه‌طلبی بود و به همین دلیل فرضیه جاذبه زمین را مطرح کرد، آیا به‌صرف وجود این رذیله در او، می‌توان به ابطال نظریه

وی پرداخت؟ و آیا می‌توان پذیرفت فیزیکدانان پس از او نیز به سبب وجود صفات رذیله نفسانی این نظریه را پذیرفتند؟

وی در این ادعا به گونه‌ای سخن می‌گوید که از نسبی‌گرایی پوپری و گادامری سر درمی‌آورد؛ زیرا گویا منکر معیاری برای تشخیص معارف مدلل و معلل* است و به همین دلیل، کل معارف دینی و فقهی را مشمول تعریف خود از بشری‌بودن می‌داند.

پس از بررسی مقصود وی از بشری‌بودن معرف دینی و نقدهای وارد بر آن، اکنون باید دید وی به چه دلیل معرفت دینی را تحول‌پذیر می‌داند. نویسنده مقاله، دلیل تحول‌پذیری معارف دینی و معارف فقهی را ارتباط عمومی و همگانی معارف بشری، از یک طرف و ترابط عمومی معارف دینی با معارف برون‌دینی، از طرف دیگر می‌داند (همان، ص ۳۷۱)؛ البته ادعای مؤلف - از میان احتمالات پنجگانه ترابط - میان دو احتمال زیر در دوران است (ر.ک به: همان: صص ۳۶۰، ۳۷۰، ۳۸۶، ۳۸۷ و ۵۰۶):

الف) همه معارف دینی با همه معارف برون‌دینی مرتبط هستند؛

ب) همه معارف دینی با بعضی از معارف برون‌دینی ارتباط دارند.

وی در کتاب **قبض و بسط** تئوریک شریعت، به انواع ترابط و ارتباط دیالوگی، مسئله‌آفرینی، تولیدی و مصرفی، ارتباط علوم در سایه تئوری‌ها، و ارتباط

* در توضیح معرف مدلل و معلل می‌توان گفت:

معارف مدلل، معارف حاصل از برهان و استدلال با یکی از ابزارهای معرفتی، همچون عقل، نقل و تجربه هستند، اما معارف معلل، معارف ناشی از عوامل و علل انگیزشی، دینی، اجتماعی و... هستند.

روش‌شناختی اشاره می‌کند (ر.ک به: همان، صص ۳۷۷، ۳۸۰، ۴۲۰ و ۵۰۵). سپس به ادله گوناگونی، از جمله برهان فرد بالذات (ر.ک به: همان، ص ۵۱۴-۵۱۷)، استقرا و شواهد تاریخی (همان، ص ۱۶۶-۲۲۵) می‌پردازد و آنگاه (به گمان خود) با اثبات تحول‌پذیری همه معارف برون‌دینی، تحول‌پذیری معارف دینی را استنباط می‌کند. وی تنها به تحولات درون‌دینی و فقهی نیز بسنده نمی‌کند، بلکه تحولات علوم برون‌دینی، از جمله معرفت‌شناسی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، زبان‌شناسی و... و نیز تحولات معارف برون‌فقهی، از جمله علم اصول را نتیجه می‌گیرد (سروش، ۱۳۸۶ (الف)، ص ۲۱).

این ادعا به لحاظ کبروی (ترابط عمومی معارف بشری) و صغروی (ارتباط معارف دینی با معارف برون‌دینی) ناتمام است. تبیین ابطال صغرا و کبرای آن به تدوین کتابی مستقل نیازمند است و در این مقاله نمی‌گنجد، اما در حد اختصار، به برخی از اشکالات آن اشاره می‌کنیم:

ادله مؤلف **قبض و بسط تئوریک شریعت** برای اثبات ترابط عمومی معارف، یعنی برهان فرد بالذات و دلیل استقرایی، ناتمام است و تفصیل و تبیین ادله و نقد آنها، مجال دیگری می‌طلبد (ر.ک به: لاریجانی، ص ۳۹ به بعد / خسروپناه، ص ۱۰۲-۱۱۴ / جوادی‌آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۴۵). ادعای تحول آن در همه معارف بشری، از جمله معارف دینی نیز بی‌دلیل است. افزون بر آنکه استقرا در این ادعا مفید یقین نیست. بررسی ثبات یا بی‌ثباتی یا تحول و عدم تحول همه مفردات احکام و معارف قرآنی و روایی بسیار مشکل و از عهده یک فرد، خارج است. صرف وجود تحولی فی‌الجمله و در پاره‌ای از موارد هم، مدعای او را اثبات نمی‌کند.

ادعای تحول عام در همه معارف دینی و فقهی، خلاف واقع است؛ زیرا موارد اتفاقی و غیرمتحولی در احکام و معارف اعتقادی، ناقض مدعای دکتر سروش است. در فقه، قطعیات فراوانی در حوزه فهم و حکم فقهی وجود دارد که دستخوش اختلاف و تحول نشده است. چه بسا فهم ما از پاره‌ای احکام فقهی، تحول یا تکامل یابد، بدون اینکه یافته‌های پیشین و پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی، زبان‌شناختی و غیره تغییر یابند. بنابراین، الزاماً نمی‌توان از تحول درون‌فقهی، تحولات برون‌فقهی را استنباط کرد.

ادعای تحول در معارف فقهی، ادعایی معرفت‌شناسانه است. معرفت‌شناس به‌ناچار با توجه به تاریخ فقه در ادوار گوناگون باید احکام معرفت‌شناسی خود را ارائه دهد؛ در حالی که مدعای تحول عام در فهم فقهی با واقعیت تاریخی و خارجی مطابقت ندارد. فقه دانشی ثابت نیست و اصولاً نباید ثابت باشد؛ زیرا فقه به زمان و مکان و مقتضیات و نیازهای متغیر پاسخ می‌دهد. موضوعات فقهی، مرهون تحولات زمان و مکان‌اند؛ گرچه مفاهیم عناوین فقهی، مانند عقد، بیع، ربا و غیره ثابت‌اند؛ مصادیق کاملاً تحول‌پذیرند. مفاهیم شرکت، مضاربه، مضارعه و غیره ثابت‌اند، اما در اعصار و اماکن گوناگون، مدل‌های متفاوت اجتماعی و مصادیق گوناگون پیدا می‌کنند. فقیه با قدرت اجتهاد و استنباط باید کبریات این مصادیق را تشخیص دهد، ولی این مطلب با ادعای مؤلف «فقه در ترازو» کاملاً متفاوت است.

هرچند به مرور زمان، برخی از قواعد اصولی به مجموعه علم اصول اضافه می‌شود یا پاره‌ای از آنها اصلاح می‌شوند، اما با وجود این تحولات، فقه از مبانی و احکام ثابت نیز برخوردار است. مسلماً منظور دکتر سروش از تحول، این‌گونه

تحولات پذیرفته شده در حوزه فقه و اصول نیست. بنابراین، دو احتمال وجود دارد: اگر تحولات زیرساخت و روساخت، مطمح نظر اوست؛ یعنی تحولاتی که زاینده تغییرات معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، جهان‌شناسی، جامعه‌شناسی و غیره است، این ادعا ناتمام است؛ زیرا مگر این رشته‌های پایه فقط با یک مدل تغییر یافته‌اند؟ معرفت‌شناسی از گرایش‌های مختلف در مسئله تئوری‌های صدق، توجیه، معیار شناخت و غیره برخوردار است. انسان‌شناسی، جهان‌شناسی و دیگر علوم نیز این چنین‌اند. آیا فقه باید با هر مدل معرفت‌شناسی، ساختار و محتوای خاصی بیابد؟

اگر مقصود این است که فقه باید با معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی صحیح تحول پذیرد، مطلب کاملاً درستی است، ولی باید توجه داشت که ما فقه را به معرفت‌شناسی رئالیستی مستند می‌کنیم، نه به معرفت‌شناسی نسبی‌گرا. خطای شایع دکتر سروش این است که از اختلاف درون‌علمی، به سرعت، اختلاف بیرون‌علمی را استنتاج می‌کند. وی ناکامی مسئله‌ای در درون دانش را به ناکامی در عوامل بیرون علم مستند می‌کند. برای نمونه در همین نوشتار «فقه در ترازو»، مسئله ارتداد و اختلاف فقیهان و توجیه فقهی و کلامی آنها را ذکر می‌کند و به تک‌تک آنها به گمان خود پاسخ می‌دهد؛ سپس نتیجه می‌گیرد که اینها رفوگری‌های فقهی است و مشکل فقه را حل نمی‌کند، پس باید به سراغ تحولات معرفت‌شناسی، جامعه‌شناسی و غیره رفت. آیا وی در دیگر علوم نیز چنین تدبیری را می‌پذیرد؟ آیا مثلاً با ظاهر شدن اختلاف مسئله‌ای در علم فیزیک یا شیمی، ریاضیات و دیگر علوم پایه، به سرعت متحول می‌شوند؟

نویسنده مقاله که این‌همه از تحول درون و برون‌دینی معارف دینی و فقه سخن می‌گوید، به تحول عمیق و زیربنایی و حتی روبنایی حقوق بشر تن نمی‌دهد؛ آن‌هم در دورانی که مبانی معرفت‌شناختی، جهان‌شناختی، انسان‌شناختی، طبیعت‌شناختی و هستی‌شناختی به‌شدت تحول می‌پذیرند.

نتیجه‌گیری

فلسفه فقه، دانشی فلسفی است که از سنخ فلسفه‌های مضاف به علوم است که با رویکرد درجه دوم درباره چیستی، روش، قلمرو، روابط و سیر تطور فقه سخن می‌گوید و به پرسش‌های موضوع‌شناختی، محمول‌شناختی و معرفت‌شناختی و گستره فقه و روابط فقه با علوم دیگر پاسخ می‌دهد. مهم‌ترین پرسش فلسفه فقه عبارت است از چیستی فقه که عبارت است از دانشی که به احکام تکلیفی و وضعی افعال مکلفان پاسخ می‌دهد. این تعریف نشان‌دهنده گستره حداکثری فقه است. بر این اساس، رفع خصومت، یکی از ابعاد و بخش‌های گستره فقه به شمار می‌آید.

منابع و مأخذ

۱. _____؛ (ب) مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۶.
۲. _____؛ (ج) قبض و بسط تئوریک شریعت؛ ج ۳، تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۴.
۳. آملی شمس‌الدین محمدبن محمود؛ نفائس الفنون فی عرایس العیون؛ تهران: اسلامیه، ۱۳۸۱.
۴. آشتیانی، میرزا محمدحسن؛ کتاب القضاء؛ قم: دار الهجره ۱۳۶۳.
۵. پالس، دانیل؛ هفت نظریه در باب دین؛ ترجمه محمد عزیز بختیاری؛ قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۵ ش.
۶. جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت؛ [بی جا]: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲.
۷. خازم، الشیخ علی؛ مدخل الی علم الفقه عند المسلمین الشیعة؛ بیروت: دار العزبه للطباعه و التوزیع، ۱۴۱۳.
۸. خسروپناه، عبدالحسین؛ «نظریه تأویل و رویکردهای آن»؛ کتاب نقد؛ ش ۶ و ۵.
۹. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ در آمدی بر حقوق اسلامی؛ ۱۳۶۸.
۱۰. رشاد، علی اکبر؛ «فلسفه مضاف»؛ قیسات؛ سال یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۸۵.
۱۱. سروش، عبدالکریم؛ مدارا و مدیریت؛ تهران: صراط، ۱۳۸۵.
۱۲. _____؛ «فقه در ترازو»، فرهنگ؛ کتاب چهارم و پنجم، بهار و پاییز ۱۳۶۸.
۱۳. السیوری، المقداد؛ نضد القواعد الفقهیه؛ تحقیق السید عبد الطیف الکوهمری؛ [بی جا]: منشورات مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۳۶۱.
۱۴. شهید اول؛ (الف) القواعد و الفوائد؛ تحقیق الدكتور السید عبد الهادی الحکیم؛ قم: منشورات مکتبه المفید، [بی تا].
۱۵. _____؛ الذکری؛ قم: موسسه آل البيت □ لاهیات التراث، ۱۴۱۹ق.
۱۶. الصدر، محمدباقر؛ الفتاوی الواضحه؛ ج ۱، قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر، ۱۴۲۳ق.

۱۷. کاتوزیان، ناصر؛ (الف) **فلسفه حقوق**؛ ج ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.
۱۸. المحقق الثاني؛ **جامع المقاصد في شرح القواعد، الجزء الاول**؛ قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لاحياء التراث، ۱۴۲۹ق.
۱۹. محقق حلي؛ **شرايع السلام في مسائل الحلال و الحرام**؛ تعليق السيد صادق شيرازي؛ تهران: استقلال، ۱۳۶۱.
20. **The Oxford English Dictionary**, second edition, volume XI,.
21. Alston, Willam P.: "History of Philosophy of Religion"; **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, Edward Craig (ed) , London: Routledge, 1998, Vol. 8.
22. Cain, SEYMOUR, "Study Of Religion", **Encyclopedia of Religion**, Vol. 14.

