

# تأملی در اقتراح فلسفه<sup>۱</sup> فقه

سید محسن موسوی گرگانی

مجله بسیار وزین و متین نقد و نظر که به گمان ما در زمان کنونی، کم نظیر، بلکه بی نظیر است، در هر شماره خود درباره یک موضوع علمی، سؤالاتی را مطرح می کند و برای چند تن می فرستد و پس از دریافت جواب، آنها را همراه با تعدادی مقاله که نوعاً درباره همان موضوع است به چاپ می رساند. ناگفته پیداست که روش یاد شده، جالب و سودمند است، ولی بسیار دیده می شود که پاسخ دهندگان محترم رعایت قاعده «سؤال شما، پاسخ ما» را نمی کنند. زیرا گاهی قسمتی از سؤال را پاسخ می دهند و قسمت دیگرش را به امان خدا رها می کنند و گاهی به جای این که به سؤالی که از آنان شده پاسخ دهند به سیر و سیاحت در مقولات دیگر می پردازند؛ و ناهنجارتر این که بسیار دیده می شود که در موارد گوناگون، و بدون مناسبت، اصطلاحات خارجی را به زبان خارجی در کنار اصطلاح لازم ذکر می کنند و یا با ذکر الفاظ نامانوس بر پیچیدگی کلام خود می افزایند. انصاف این است که چنین روشی عادلانه نیست؛ زیرا بسیار پیش می آید که پیشینیان خود را مورد ملامت و سرزنش قرار می دهیم و گاهی از اسلوب علمی شان تعجب می کنیم که چرا مطالب علمی را که بدون شک به آسانی قابل درک و فهم نیستند، در قالب جملات پیچیده ادا کرده اند. آیا این اشکال به همه کسانی که تمام تلاششان چاشنی کردن سخنان خویش با واژه های غریبی و خود ساخته نامانوس است، وارد نیست؟ به نظر می رسد اگر برای ارشاد و راهنمایی دیگران و برای روشن شدن حقیقت می نویسیم، باید روشهایمان را تغییر بدهیم و تمام سعی و تلاشمان بر این باشد که مقصودمان را به طور ساده و همه کس فهم بیان داریم. به هر



حال، در شماره چهارم از سال سوم مجله نقدونظر، ده سؤال درباره «فلسفه فقه» ارائه شده است که لازم می‌دانم بعضی از آن سؤالات را در اینجا بازگو کنم و پس از جواب لازم به طور مختصر به بعضی از آنچه در سطور یاد شده ذکر شد، اشاره کنم. در سؤال اول آمده است:

«نقدونظر: آیا علمی به نام فلسفه فقه وجود دارد یا وجود می‌تواند داشت؟»

اگر بلی، چه تعریفی از آن دارید؟»

ظاهراً منظور سؤال‌کننده همان قسمت اخیر سؤال است نه دو بخش اول و دوم آن؛ زیرا هیچ تردیدی وجود ندارد که چنین علمی هنوز وجود ندارد. برای این که کمتر کسی است که نداند مقصود از علم در سؤال یاد شده، مجموعه‌ای از قضایای منسجم و مرتب است که تقریباً همگی ناظر به یک موضوع هستند و فرآورده آنها، یک غرض و هدف است. بنابراین، چگونه می‌توان پنداشت که پرسش برای فهم بود و نبود فعلی فلسفه فقه مطرح شده است، در حالی که بدون تردید سؤال‌کننده از این موضوع اطلاع داشته است که چنین علمی با وصف یاد شده وجود خارجی ندارد. پس منظورش بخش دوم سؤال است که با حرف «یا» بر بخش اول عطف شده است و آن این که آیا می‌توان فلسفه فقه هم داشت؟ یعنی آیا وجود چنین علمی امکان دارد یا نه؟ حتی می‌توان قاطعانه گفت که پرسش‌کننده جواب این سؤال را هم می‌دانسته و منظور اصلی اش از طرح آن، بخش اخیر پرسش (تعریف فلسفه فقه) است که پاسخش می‌تواند گوناگون باشد و هرکسی نسبت به آن نظر خاصی داشته باشد، و یا پاسخ آن می‌تواند در مراحل بعدی مورد بهره‌برداری قرار گیرد. زیرا اگر منظور از فلسفه فقه، مثل سایر فلسفه‌های اضافه‌دار، علم و دانشی است که نظر به مضاف‌الیه دارد و مثلاً دانش خاصی را مورد مذاقه و تحلیل و ترکیب قرار می‌دهد و به اصطلاح از عوارض مورد نظر آن بحث می‌کند، بسیار بدیهی است که فقه هم که دانش جا افتاده و پذیرفته شده‌ای است، می‌تواند فلسفه‌ای داشته باشد یعنی واضح و روشن است که می‌توان علمی تدوین کرد که درباره فقه بحث کند و موضوعش علم فقه باشد؛ همان طور که چنین دانشی برای بسیاری از علوم تدوین شده است. پس ظاهراً جای این سؤال نیست که آیا می‌توان فلسفه فقه داشت یا نه. زیرا پاسخ بسیار روشن است که چنین کاری ممکن است، همان طور که نسبت به علوم دیگر انجام پذیرفته است؛ و دست کم با توجه به فضل سؤال‌کنندگان، این امر بدیهی به نظر می‌رسد که منظور اصلی آنان، قسمت اخیر پرسش است و قسمت قبل را به عنوان مقدمه این بخش ذکر کرده‌اند. به هر حال، پاسخ بخش دوم همان طور که اشاره شد، روشن است و جای تطویل کلام نیست؛ چه



این که اگر می‌توان فلسفه تاریخ و فلسفه اخلاق و بخصوص فلسفه علم داشت، می‌توان فلسفه فقه هم داشت. زیرا فقه هم یکی از علوم است و دارای موضوع و محمول و مبادی تصدیقی و ویژگی‌هایی است که می‌توان در علم دیگری که فلسفه فقه خوانده می‌شود، آنها را مورد بحث و بررسی قرار داد و فلسفه فقه تأسیس کرد.

بنابراین، بسیار محتمل است که جواب این پرسش هم، مطلب مهم سؤال‌کنندگان نبوده است؛ گرچه روی محاسبه دقیق می‌توان در صحت تدوین برخی از علوم تازه به میدان آمده تردید کرد و وجود مستقل آنها را مورد مناقشه قرار داد و از جمله، همین فلسفه فقه را می‌توان مورد تردید قرار داد و گفت اگر تدوین علوم، بویژه علوم غیر عقلی، وابسته به اعتبار و تحسین عقلا است - کما هو الحق - می‌توان پذیرفت که در هر علمی علاوه بر بحث از عوارض موضوع آن علم، از تعریف آن و تعریف موضوع و محمولات آن و تقسیم مسائل آن و مبادی تصدیقی آن نیز بحث می‌شود. زیرا روی محاسبه یاد شده هیچ الزامی برای این نیست که در هر علمی از عوارض موضوع آن یا از خصوص عوارض ذاتی موضوع آن بحث شود. چه این که ملاک تدوین علوم، ارتباط مسائل هر علمی با هم و تحسین و اعتبار عقلا است، و لذا اگر عقلا مسائلی را که مربوط به مبادی تصویری و تصدیقی علمی است ناچیز دیدند، و یا قابل اهمیت ندیدند، بعید نیست که آنها را در همان علم مطرح کنند؛ بویژه اگر بگوییم عالمان هر علمی به آگاهی از مسائل فلسفه علمشان نیز نیاز دارند، و بنابراین، جای تردید نیست که در این صورت وجهی برای تدوین علمی جدا و مستقل وجود ندارد، بلکه می‌توان در فصلی، مسائل مربوط به مبادی تصویری و تصدیقی علم را مطرح و بررسی کرد، و یا در موارد مختلف و به مناسبت‌هایی که پیش می‌آید از آنها بحث کرد؛ مگر این که اهمیت کمی و کیفی آنها به طوری باشد که مقتضی تدوین علم جداگانه‌ای باشد که در این صورت، ناگفته پیداست که باید علم ناظر را تدوین کرد و مانعی ندارد که آن را فلسفه آن علم نامید؛ ولی به نظر می‌رسد که هیچ نیازی به تدوین فلسفه فقه نیست، همان‌طور که تاکنون چنین علمی تدوین نشده است و فقه در سالیان متمادی، بدون داشتن فلسفه مربوط به خود، به بهترین وجه به حیات تکاملی و پویای خود ادامه داده است، و این ادامه محسوس با توجه به نخبگان فقه و فقاهت و عدم توجه و التفاتشان به چنین دانشی، گویاترین نشانه این است که نیازی بدان احساس نمی‌شود؛ و اگر چنین متوقف علیه‌ای برای فقه وجود داشت، بدون تردید آنان که به حق دریایی از دانش فقه، و سرشار از اندیشه فقه و اصول‌شناسی بوده‌اند به این نکته لازم و بایسته التفات





می کردند. آری، همان طور که اشاره شد می توان مسائلی را که به پنداری از علم فقه نیستند و در عین حال وابسته به آنند، جدا و مستقل مطرح کرد و به شرح و بسطشان پرداخت و نام چنین مباحثی را فلسفه فقه گذاشت و ظاهراً تعداد این مباحث به قدری هست که علم کوچکی را تشکیل دهند، و چنین تدوینی مورد قبول و پذیرش عقلاً قرار گیرد. بنابراین، شاید روی همین تصور بوده است، که طراحان سؤال مورد بحث پرسیده اند: آیا علمی به نام فلسفه فقه وجود دارد یا وجود می تواند داشت؟ خلاصه جواب این است که چنین علمی فعلاً وجود ندارد؛ گرچه مسائلی هست که اگر چنین علمی به وجود آید می توان آنها را جزء مسائل آن قرار داد. پس چنین علمی می تواند وجود داشته باشد، یعنی می توان مسائل و گزاره هایی را گردآوری کرد که همه درباره فقه اند و جزء مسائل فقه نیستند و این مجموعه را به نام فلسفه فقه نامید؛ همان طور که هیچ مانعی نداشته و ندارد که آنها را در لابه لای مسائل علم فقه یا در آغاز آن علم، مورد بحث و بررسی قرار داد و از فواید و آثارشان بهره مند شد. چه این که هیچ الزامی برای طرح آنها به صورت علمی جدا و مستقل وجود ندارد.

و اما درباره تعریف فلسفه فقه، می توان گفت: مجموعه گزاره هایی که درباره مبادی تصویری و تصدیقی، و غایت و تقسیمات و تفریقات فقه اند و مسائلی نظیر این، که جزء مسائل فقهی و اصولی و کلامی و حدیثی و اخلاقی نیستند، فلسفه فقه را تشکیل می دهند. و ظاهراً این تعریفی است که شامل هیچ یک از مسائل علوم دیگر نمی گردد، همان طور که هیچ مسأله ای از آن را باقی نمی گذارد.

اینک نظری به آنچه پاسخ دهندگان اقتراح گفته اند می اندازیم:

باید توجه داشت که غرض، خرده گیری و مناقشه در آنچه نوشته اند نیست، و گرنه مثنوی هفتاد من کاغذ شود. تنها غرض، گوشزد کردن بعضی از نکات است که بعد از این، انشاءالله مُقْتَرِحان با توجه و عنایت بیشتری پاسخ گویند، و روشی را که تاکنون داشته اند ترك کنند.

یکی از پاسخ دهندگان که بیش از ده صفحه، با صفحات مجله نقد و نظر، در پاسخ این سؤال مطلب نوشته، در پاسخ بخش اول سؤال مزبور نوشته است: «در مورد مرحله اول که پرسش از وجود فلسفه فقه بود گوئیم: علمی با ویژگی کلیت و نظارت تفسیرگرانه که بتواند موسوم به فلسفه فقه و علم شناختی فقه باشد داریم»<sup>۱</sup> ناگفته پیداست که چنین سخنی گزاره ای بیش نیست؛ زیرا اگر معنای علم برای ما روشن باشد، به آسانی اعتراف می کنیم که چنین علمی تاکنون تدوین نشده

است و اطلاق علم بر گزاره های پراکنده ای، که اگر چنان علمی تدوین شود احتمالاً می تواند جزء مسائل آن باشند، اطلاقی نامانوس و مجاز است. و اگر گفته شود هر مجازی جایز است، پس این اطلاق هم جایز است، جوایش این است که این اطلاق در پاسخ سؤالی آمده که بدون تردید درباره وجود مجازی فلسفه فقه مطرح نشده است، پس ناهنجار خواهد بود، اگر گفته شود: آری فلسفه فقه داریم؛ و منظور آن باشد که یعنی گزاره هایی هست که می توان مجازاً بر آنها فلسفه فقه اطلاق کرد.

همین پاسخ دهنده پس از آن به استدلال بر امکان فلسفه فقه پرداخته است؛ که اولاً، با توجه به جوابی که ما آوردیم روشن می گردد که جای تردید در تدوین فلسفه فقه هست و صد البته منظور از تردید و عدم امکان آن، عدم امکان عقلایی است نه عقلی. ثانیاً، اگر از این شبهه ما چشم پوشی شود، جای هیچ گونه دغدغه ای برای امکان چنین دانشی نیست و همچنین در یک فرض، تردیدی نیست که فقه مثل برخی از علوم دیگر می تواند موضوع علم دیگری قرار گیرد. ثالثاً، اگر کسی وجود چیزی را مسلم می گیرد، دیگر چه جای مقدمه چینی و استدلال بر امکان آن است؟ آیا منطقی است که کسی وجود انسان را قبول داشته باشد، و در عین حال، بنشیند و برای امکان وجود انسان استدلال کند و مقدماتی را کنار هم قرار دهد تا به این نتیجه برسد که وجود خارجی انسان امکان دارد؟

این پاسخ دهنده محترم، آنگاه در مقام پاسخ به بخش سوم سؤال، نوشته است: «در اینجا نخست به تعریف فقه می پردازیم و سپس به تعریف فلسفه فقه. برای فقه چندین تعریف تا این زمان به انجام رسیده که برخی در کتابهای فقهی و برخی در کتابهای اصول فقهی از سوی محققان فقه و اصول ارائه شده اند.

با بهره گرفتن از تعاریف تحقیق شده و با کمک گرفتن از طریق دوم و سوم تعریف، به یکی دیگر از تعاریف فقه می رسیم... فقه عبارت است از علم شرعی به قرارات و احکام و وظایف و موضوعات و محمولات و آثار شرعی تأسیسی یا امضایی، از طریق عناصر مشترک آلی اصولی از ادله چهارگانه کتاب و سنت و عقل و اجماع، به واسطه دلایل تفصیلی شرعی عمومی و خصوصی برای یکایک عنوانهای مشخص شده در متعلق علم شرعی که در اول تعریف قرار دارد»<sup>۲</sup>

وی پس از این تعریف، به ذکر تعریف فلسفه فقه می پردازد؛ ولی اولاً، تعریف رسمی فلسفه فقه نیاز به آن همه مقدمه چینی و ذکر تعریف فقه ندارد. ثانیاً، اگر قرار است فقه مورد تعریف قرار



گیرد باید فقهی که فقیهان آن را به وجود آورده‌اند و در آن زمینه کار طاقت فرسا کرده‌اند تعریف شود. در نتیجه، باید به عنوان مقدمه تعریف فلسفه فقه، تعریفی که فقیهان از فقه خود کرده‌اند ذکر شود، نه فقه تخیلی‌ای که از بیرون تعریف می‌شود.

ثالثاً، تعریف یاد شده تعریف نادرستی است و اشکالات زیادی متوجه آن است که در اینجا به بعضی از آنها اشاره می‌شود. برای مثال، علم به موضوعات و محمولات، جزء علم فقه به شمار آمده است، در حالی که مسلماً علم به موضوعات ربطی به علم فقه ندارد و فقه تنها در محدوده احکام بحث می‌کند. آری، تنها موضوعات مستنبطه است که در محدوده مباحث فقهی قرار دارد که اگر خصوص آنها مورد نظر است باید اطلاق لفظ، مقید گردد؛ و اما محمولات، اگر منظور از آنها احکام و وظایف است، ذکر احکام و وظایف برای افاده مطلب کفایت می‌کند، بلکه بیش از حد کفایت است، و اگر منظور از آنها چیزهای دیگر است، بیرون از مباحث فقهی است. مثال دیگر این که در تعریف آمده است: «... از طریق عناصر مشترك آلی اصولی از ادله چهارگانه کتاب و سنت و عقل و اجماع، به واسطه دلایل تفصیلی شرعی عمومی و خصوصی...» ناگفته پیداست که تعریف کننده علم اصول فقه به «علم به عناصر مشترك در استدلال فقهی»، غیر از این اراده نکرده است که ادله چهارگانه و آنچه مربوط به آنهاست، عناصر مشترکی است که فقیه در تمام ابواب فقه از آنها بهره‌گیری می‌کند. پس علم فقه، علمی است که از طریق عناصر مشترك به دست می‌آید و قهراً معنی ندارد که گفته شود «از طریق عناصر مشترك اصولی از ادله چهارگانه»، و از این ناهنجارتر آن که به دنبال آن الفاظ در هم و برهم آمده است: «به واسطه دلایل تفصیلی شرعی عمومی و خصوصی و...» واقعاً که این، از معجزات حضرات است که به چنین کشفیات تازه‌ای رسیده‌اند.



اکنون از این مقوله، که موارد زیادی برای ایراد و مناقشه دارد، چشم‌پوشی کرده و از آن در می‌گذریم و به مطالعه پاسخی دیگر می‌پردازیم. سومین پاسخ دهنده پس از این که به ذکر تعدادی از الفاظ بیگانه پرداخته و تقریباً ده واژه خارجی را در لابه لای سخنانش آورده، نوشته است: «بهترین و درست‌ترین تعبیر در تعریف فلسفه مضاف این است که بگوییم، مجموعه تأملات نظری و تحلیلی راجع به یک پدیده است. با این تعریف «فلسفه آب» نمی‌توانیم داشته باشیم (یا لا اقل فعلاً چنین نیست). چون بحثهای مربوط به آب، تحلیلی و نظری نیست، بلکه تجربی است.»<sup>۳</sup>

اولاً، روشن است که «مجموعه تأملات نظری و تحلیلی» یک فعالیت نفسانی مربوط به اندیشمندان است و علم غیر از آن است. زیرا علم یا مجموعه‌ای از قواعد و اصول خاص است، و یا ملکه و نیروی ویژه‌ای است که می‌توان با آن، مسائل زیادی را حل و فصل کرد. ثانیاً، اگر مجموعه تأملات نظری و تحلیلی راجع به یک پدیده، فلسفه آن پدیده را تشکیل می‌دهد، چرا نباید «فلسفه آب» داشته باشیم؟ اگرچه درباره آب بحثهای تجربی وجود دارد، ولی بدون شک بحثهای مربوط به آب منحصر به بحثهای تجربی نیست؛ بلکه بحثهای تحلیلی و نظری هم درباره آب و مانند آب وجود دارد. پس طبق این تعریف می‌توان بحثهای نظری و تحلیلی یک پدیده مثل آب را هر چند اندک و بی‌فایده باشند تدوین کرد و آن را فلسفه آب نامید. ثالثاً، اگر نمی‌توانیم فلسفه آب داشته باشیم، چرا که بحثهای مربوط به آب بحثهای تجربی است نه نظری و تحلیلی، دیگر جمله «یا لا اقل فعلاً چنین نیست» معنا ندارد. زیرا معنای آن این است که تدوین فلسفه آب ممکن است، ولی تاکنون چنین نشده است. اگر چنین است پس چرا نمی‌توانیم فلسفه آب داشته باشیم؟ رابعاً، اگر با توجه به تعریف یاد شده، فلسفه فقه اصطلاحاً کاملاً معقولی است، آن طور که در پایان آن تعریف آمده است، و اگر جواب سؤال از این که آیا می‌توان فلسفه فقه داشت و در صورت اثبات تعریفش چیست، آن همه حرف اثباتی می‌خواهد، دیگر چه جای این عبارت است که «اگرچه غیر از علم اصول بودن فلسفه فقه قابل تردید است». و اگر تمایز علوم به موضوعات یا به اغراض، و یا به اعتبار اعتبارکنندگان است، چرا با وجود دو موضوع و دو غرض، باز هم در تدوین دو علم، جای تردید باشد؟

تناقض بسیار روشن دیگری که در «تلخیص مطلب» این پاسخگو مشاهده می‌شود، این است که می‌نویسد: «روی هم رفته می‌توان گفت فلسفه مضاف به معنای مبانی است. در غرب هم تعبیر «foundation» برای مبانی ریاضیات به کار برده می‌شود، مثلاً عنوان کتاب فلسفه اخلاق آقای مور «Principia ethica» است، یعنی مبانی اخلاق، که مقصودش همین فلسفه اخلاق است؛ مبانی به معنای موسع منظور است به طوری که حتی مبانی زبان به یک معنا قابل تصور باشد، مبانی هنر قابل تصور باشد. فکر می‌کنم بهترین تعبیر همین است که عرض کردم یعنی مجموعه تأملات نظری و تحلیلی که طبعاً فقه هم می‌تواند چنین فلسفه‌ای داشته باشد.»<sup>۴</sup>

ناگفته پیداست که اگر فلسفه مضاف مثل فلسفه فقه به معنای مبانی باشد معنای فلسفه فقه، مبانی فقه خواهد بود. و شاید همین مسأله موجب شده است که نویسنده یاد شده در این که فلسفه



فقه غیر از اصول فقه باشد تردید کرده است- و در این صورت، دیگر جای این عبارت نیست که بهترین تعبیر از فلسفه فقه این است که مجموعه تأملات نظری و تحلیلی پیرامون فقه است. زیرا اگر این تعبیر، از اشکالات گذشته نجات پیدا کند با آن سخن که فلسفه فقه به معنای مبانی فقه است قابل جمع نیست، مگر این که به طور دلبخواهی کلمه مبانی را همان طور که از جهت دیگر تعمیم دادیم از این حیث هم به طوری تعمیم دهیم که شامل همه مسائل فلسفه فقه گردد که کار بسیار معجزه آسایی خواهد بود.

همین پاسخگو پس از این سخنان، و در مقام جواب از آن قسمت سؤال که فلسفه فقه چیست، به کلامی بسیار طولانی پرداخته است و این جواب را به طوری به درازا کشانیده است که پاسخ اصلی سؤال در میان انبوه کلمات پراکنده، بکلی ناپیدا است. خلاصه آن سخنان این است که برای شناخت فلسفه فقه باید دید منظور از فقه چیست؟ آیا منظور از علم فقه مجموعه ای از قضایاست که موضوعش فعل مکلف است، یا منظور از آن فعالیت عالمان، همچون بحثها و گفتگوهایی که دارند، ردّ و اثباتهایی که می کنند و جلساتی که دارند، است، یا منظور از آن وجود جاری در عمود زمان است، و یا وجودی است در مقطع خاصی از زمان؟ چه این که علم فقه می تواند به هر یک از این معانی باشد و قهرأ می توان برای هر یک از آنها فلسفه خاصی تدوین کرد. ولی آنچه اهمیت دارد این است که بدانیم چه فلسفه فقهی برای ما مهم است، تا آن را تدوین کنیم و از آن بهره ببریم؛ و به نظر می رسد که باید فلسفه فقه این مقطع زمانی را که در آن هستیم تدوین کرد. زیرا نگاه تاریخی هیچ فایده ای ندارد و فقیه هیچ نیازی ندارد که به تاریخ فقه و منابع آن رجوع کند، بلکه تابع حجّت و مدارك فقه است؛ و این اختصاص به فقه هم ندارد زیرا در غرب هم فلسفه های علم، عمدتاً به تاریخ علم کار ندارند. پس آنچه مفید و سودمند است فلسفه فقه در مقطع خاص است که همین مقطع فعلی باشد.

این خلاصه ای بود از مطالبی که در بیش از پانزده صفحه مجله گنجانیده شده است. آیا پاسخ قسمت آخر آن سؤال که در اول مقاله ذکر شد، این همه سخن و نوشتار می خواهد؟ به هر حال، از این نکته می گذریم و به ذکر موارد دیگر می پردازیم؛ شاید که مفید واقع شود.

یکی از آن موارد این است که منظور از این جمله در تعریف فقه چیست؟ «فعالیت عالمان و بحثهایی که می کنند و گفتگوهایی که دارند و ردّ و اثباتهایی که می کنند و جلساتی که دارند علم فقه است.» آیا واقعاً اینها علم فقه است و فقه عبارت از جلسات فقیهان و ردّ و اثباتهای آنان و ...





است؟ اگر قرار باشد فقه را از این گونه تعریف کنیم، پس مثلاً می توان گفت: فقه عبارت از کشف و کلاه و عبا و قبای فقیهان است یا فقه عبارت از قلم و دوات و دفتر و مداد آنان است. پس این معنا نمی تواند مورد نظر باشد، بویژه این که فقه یک ماهیت، بیشتر ندارد و آن این که فقه یک سنخ از دانشهاست؛ نه ردّ و اثباتها و جلسات و نشستها که هیچ گونه سنخیتی با دانشها ندارد. شاید منظور پاسخ دهنده از عبارت فقه فعالیت عالمان است، مجرد اصطلاح باشد، که در این صورت باید گفت بحث از اصطلاح نیست و هرگز نمی توان برای یک مصطلح، فلسفه تدوین کرد. بنابراین سخن یاد شده هر چند که در بازار غربیان رواج داشته باشد، از کالاهایی نیست که در میان عقلا کسی را به خود جلب کند؛ و بهتر آن که هر چه را در آن بازار دیدیم به قصد فروش وارد این بازار نکنیم که معامله نسنجیده زیان فراوانی را به دنبال دارد. پس باید برای فهم ماهیت فقه به فقه مدون مراجعه کرد، و حدود و ثغور آن را از آنجا به دست آورد، همان طور که برای رسیدن به حقیقت هر چیزی باید به تجزیه و تحلیل آن پرداخت و دست کم به گفته کسانی مراجعه کرد که آن را تجزیه و تحلیل کرده اند. و ناگفته پیداست که نه مقتضای تجزیه و تحلیل فقه - که لاجرم یک حقیقت نفس الامری است، نه یک امر نسبی - و نه چند واقعیت خارجی یا انتزاعی، هیچ یک ما را به این نتیجه نمی رسانند که فقه متعدد است. و سخنان کسانی که تمام عمر خود را در این زمینه صرف کرده اند، نیز از این معنا حکایت نمی کند که علم فقه چهار علم است و چهار حقیقت است و این به گونه ای است که می توان برای هر یک از آنها فلسفه خاص آن را نوشت؛ آن طور که در این کشف جدید ملاحظه می شود. زیرا اگر منظور این گونه تعدّد و اختلاف نیست و فقه دارای یک ماهیت و یک وجود است، چگونه می توان چهار فلسفه فقه برای آن نوشت؟! و اگر منظور چهره های گوناگون یک حقیقت است باید گفت: انصاف این است که همه آن چهره ها چهره های علم فقه نیستند و بر فرض که همه آنها چهره های یک واقعیت و حقیقت باشند، باید برای آن حقیقت واحد، با توجه به چهره های گوناگونش، یک فلسفه نوشت. زیرا در تدوین فلسفه چیزی باید مختصات و عوارض آن ملحوظ گردد. و اکنون پرسش این است که آیا برای هر یک از این چندین مرتبه ای که برای فقه اعتبار کردید، آن قدر گزاره دارید که وجود یک علم را از نظر عقلا ایجاب کند؟ اگر اصرار بر حقانیت نظر خود دارید باید این را به منصفه ظهور برسانید. در حالی که هرگز چنین چیزی مقدور کسی نیست؛ زیرا این نصاب، حتی وجود اعتباری ندارد چه رسد به وجود نفس الامری. و اگر نه این است، این گوی و این میدان؛ وارد شوید و نشان دهید که تمام این مراحل دارای مسائل معتدّه به





است و آن مسائل را برای هر یک از مراحل، دست کم به طور فهرست وار ارائه کنید. یکی دیگر از نکات قابل ذکر این است که آن پاسخگوی محترم بعد از بیان این که فقه می تواند فعالیت عالمان، یا اصول و قواعدی خاص، یا وجود سیال در تاریخ، یا وجودی مقطعی باشد، گفته است: مهم این است که بدانیم فلسفه کدام فقه به دردمان می خورد تا با تدوین آن، از سودش بهره مند گردیم؛ و حق این است که فلسفه فقه مقطعی مفید و سودمند است، آن هم فلسفه فقه مقطع حاضر و لاغیر؛ و در این زمینه سخن بسیاری دارد. او می گوید به نظر من مجتهد به تاریخ اجتهاد و تاریخ اصول و تاریخ فقه کاری ندارد، و نگاه تاریخی نیز فایده ای ندارد. چون نگاه تاریخی، یعنی این که ببینیم عالمان چه کرده اند، حجیت نمی آورد. فرض کنیم ما فحص کردیم و دیدیم همه فقهای ما مثلاً به ریاضیات تکیه کرده اند؛ این برای ما دلیل نمی شود. زیرا ممکن است همه آنان اشتباه کرده باشند، و تا آنجا که من اطلاع دارم در فلسفه های علم که در غرب هم مطرح است عمدتاً به تاریخ علم کار ندارند، آن کس که فلسفه اخلاق می نویسد با تاریخ آن کار ندارد.

آنچه در مورد این سخنان لازم به تذکر است این است که تدوین فلسفه فقه مقطع حاضر، یعنی فلسفه فقه این زمان، معنی ندارد. زیرا همان طور که قبلاً اشاره شد علم فقه حقیقت واحده ای است که در طول تاریخ تحقش تغییر ماهوی نکرده است و به طوری دگرگون نشده است که فقه زمان شیخ طوسی، نوعی از فقه باشد و فقه زمان ما نوع دیگر؛ تا این بحث پیش آید که فلسفه فقهی لازم است که مفید و سودمند باشد و آن فلسفه این فقه است نه آن فقه. شاهد دیگر بر صحت این مدعا، سخنان خود آن پاسخگو در پاسخ سؤال هفتم نقد و نظر است. زیرا در پاسخ این سؤال که «به نظر شما اهم مسائل فلسفه فقه کدامند؟» گفته است: به نظر من سه دسته مسأله مهم در این باره وجود دارد: یک دسته به موضوعات احکام فقهی باز می گردد، دسته دیگر به محمولات آن و مهم ترین دسته به تصدیقات قضایای فقهی باز می گردد که این بحث طیفهای وسیعی از مباحث فلسفی، کلامی، اصولی و غیره را شامل می شود. وی در زیر عنوان محمولات قضایای فقهی، مباحثی را لازم به ذکر می داند که هیچ گونه اختصاصی به فقه در مقطع خاصی ندارند. مثل بحث از ماهیت حکم فقهی که حکم از چه مقوله ای است، و بحث از این که احکام فقهی مختلف چه هستند و مثلاً حقیقت وجوب و استحباب و کراهت چیست و اینها چه فرقی با هم دارند، و بحث از این که انشا و اخبار چه هستند و چه فرقی با هم دارند، و بحث از فرق احکام وضعی و

تکلیفی، و این که آیا احکام تابع مصالح و مفاسد هستند یا نه، و این که رابطه احکام با غایات چیست و آیا احکام غایاتی دارند یا نه. وی همچنین در زیر عنوان موضوعات قضایای فقهی این گونه بحثها را مطرح کرده است، مانند این که آیا موضوع احکام فقهی افعال مکلفین است یا نه، و آیا ما فعل تولیدی داریم یا نه. و در زیر عنوان تصدیقات قضایای فقهی مباحثی را لازم به ذکر دانسته است مثل این که تصدیق یک حکم فقهی توسط فقیه بر چه مبانی ای استوار است و یا بحث راجع به حجت‌های فقهی و مباحث مربوط به دلالت الفاظ و مانند این بحثها.

ناگفته پیداست که همه این بحثها مباحثی است که مربوط به فقه بما هو فقه است که تمام اطوار آن را شامل می‌گردد و هیچ یک از این بحثها مربوط به فقه در یک زمان خاص مثل زمان ما نیست، تا اینها به عنوان مسائل فلسفه فقه این زمان مطرح شوند. پس این چه تناقض شگفت‌انگیزی است که در سخنان این پاسخگو مشاهده می‌شود؟ ظاهراً منشأ این گونه سخن گفتن که در نوشتار او زیاد به چشم می‌خورد خلط ویرانگری است که برای ایشان پیش آمده، و آن خلط بین تاریخ علم و علم در تاریخ است. ایشان فکر کرده است که تاریخ علم، که در فلسفه علم مورد نیاز نیست و صد البته در فلسفه فقه بدان نیاز هست، همان علم در تاریخ است که در فلسفه فقه بدان نیاز نیست. در حالی که فرق میان آن دو، مانند فرق میان زمین و آسمان است و گویا همین امر موجب گردیده است که چند جریان نامقبول را مقبول ببیند؛ و گرنه چگونه می‌توان گفت که در فلسفه فقه، نظرمان تنها به این فقه فعلی است و هیچ کاری با آنچه بر این فقه گذشته است نداریم، و تنها کاری که داریم این است که این خبر در این زمان حجت هست یا نه و آیا برای این فقیه دلالت می‌کند یا خیر. در حالی که اگر بدانیم در عصر پیش، یعنی در زمان پیامبر و ائمه (ع)، به خبر واحد عمل می‌کرده‌اند و سیره علما تا عصر ائمه بر فلان عمل استقرار داشته است و دلالت الفاظ در آن زمان چنین بوده است، به کلی اوضاع حجیت برای ما دگرگون می‌گردد؛ و دهها نظیر برای این سه مساله وجود داد که بدون بررسی گذشته‌شان در بوته ای از ابهام قرار می‌گیرند. بنابراین بجداً می‌توان گفت که نه فقه مقطعی حقیقت دارد و نه فقیهان و فیلسوفان فقه بی‌نیاز از مبانی گذشته فقهی هستند.

یکی دیگر از پاسخ دهندگان آن سؤال، بعد از این که اجمالاً گفته است بلی می‌توان علمی به عنوان فلسفه فقه داشت، به بیان تفصیلی مسائل آن پرداخته است و در این باره داد سخن داده و مسائل فلسفه فقه را در چهار فصل دسته بندی کرده است. در فصل اول، پیش فرضهایی را که





موجب قطع یا ظنّ قوی فقیه به وثاقت متون مقدس دینی می شوند، در رأس مسائل فلسفه فقه قرار داده است. آنگاه به ذکر یک سری سؤالاتی پرداخته است که در واقع نوعی محاکمه فقهاست و در پایان گفته است این بحثهاست که باید در فلسفه فقه حل و فصل شود؛ مثل این که گفته شده است: آنچه اینان (فقها) در باب خبر متواتر، خبر محفوف به قرائن، اجماع کاشف، بنای عقلا یا سیره متشرّعه که کاشف از رأی معصوم باشند و ارتکاز متشرّعه و امثال اینها قبول دارند، در واقع همگی مربوطند به روش شناسی علوم تاریخی، و بنابراین نمی توانند نسبت به پیش فرضها و دستاوردهای علوم جدید روش شناسی علوم تاریخی بی تفاوت باشند. آنگاه گفته است: در باب پیش فرضهایی که فقها دارند بسا سؤالات و اشکالات هست که نباید نسبت به آنها جهل یا تجاهل داشت؛ نظیر این که بعضی از آنان نسبت به وثاقت احادیث خیلی سختگیرند و بعضی دیگر بسیار تساهل می کنند و این نشانه آن است که روش تحقیق آنان در اسناد و مدارک تاریخی ضابطه مند و علمی نیست، و یا آنچه در علم رجال آمده است، آیا تنها جعل و دسّها و دروغهای عمدی را برملا می سازد یا سهو و اشتباهها، گولی و کودنی ها و فقدان معلومات لازم برای دریافت سخنان معصومین را نیز نشان می دهد؟ ... و آیا به مسأله حبّ توجه کافی و وافی شده است؟ آیا اگر راویان، همه مسلمان یا امامی باشند همین امر آنان را دارای منفعت یا منافع یا میل یا میلیهای نفسانی مشترک نمی کند؟ و آیا منفعت یا میل نفسانی مشترک بیشتر مقتضی راستگویی است یا دروغگویی؟ آیا در پذیرش و عدم پذیرش خبر واحد نباید فرق گذاشت بین جایی که طبیعت واقعه مقتضی تعدّد شهود است و جایی که چنین اقتضایی در کار نیست؟<sup>۵</sup>

ظاهراً بر اهل فن پوشیده نیست که اولاً، بیشتر این مباحث مربوط به فلسفه اصول فقه هستند نه فلسفه فقه. زیرا تقسیمات و تعریفات و غایات موضوع علم اصول فقه که علمی جدا و مستقل است جزء مباحث فلسفه آن علم است. پس بحث از مبانی حجّیت کتاب و سنّت و اجماع و عقل که موضوع علم اصول فقه را تشکیل می دهند، جزء مسائل فلسفه این علم است نه جزء مسائل فلسفه فقه؛ مگر این که علم اصول فقه را علم درجه دوم و عین فلسفه فقه قرار دهیم و معتقد بشویم به این که فلسفه علم دیگر فلسفه ندارد؛ که هیچ یک از این دو پیش فرض، مستدل و معلوم نیست، بویژه برای آن پاسخ دهنده که معتقد است فلسفه فقه به طور مدوّن وجود ندارد، زیرا نه علم اصول فقه همان فلسفه فقه است، هر چند که در بعضی از مسائل اشتراك دارند، و نه دلیلی داریم بر این که فلسفه علم، فلسفه ندارد. ثانیاً، آن سؤال این اقتضا را ندارد که در پاسخ از آن، فقها را مورد

بازرسی قرار دهیم ثالثاً، خوب بود برای نمونه، یکی دو تا از دستاوردهای جدید روش‌شناسی علوم تاریخی ذکر شود، و نیاز فقیه در مبرهن ساختن حجیت خبر متواتر، یا اجماع کاشف یا بنای عقلا و مانند اینها، به آن دستاوردها نشان داده شود، آنگاه فقها مورد هجمه واقع گردند که چرا نسبت به این علم جدید، بی تفاوت و از سرچشمه‌های زلال آن! غافلند. رابعاً، اختلاف فقها در شرایط حجیت خبر واحد، خود حکایت از این دارد که هر یک روی مبنای خاصی، که آن را تمام می‌داند، خبر واحد را معتبر می‌داند و این نشانه ضابطه مندی روش آنان است نه علامت این که آنان بدون روش و ضابطه خاصی دست به گزینش شرایط می‌زنند. خامساً، اگر مسلمان و شیعه و ثقه و عادل بودن، شرط حجیت خبر واحد است و اینها را فقها با مختصر تغییری پذیرفته‌اند دیگر چه جای حمله بر آنان است که چرا به ماهیت حبّ توجه نمی‌کنند و چرا دقت نمی‌کنند که اشتراك منافع این هم مسلکان چه بسا موجب توافقشان بر جعل حدیث گردد نه این که نشانه‌ای بر صحّت نقلشان باشد. آیا این گونه تشکیکات، به حال مردمی که از سرمایه علمی برخوردار نیستند مضرّ نیست؟ مگر نمی‌دانیم که معنای عدالت و ثقه بودن چیست؟ آیا اجتماع عدول بر کذب، مخالف با عدالت و ثقه بودن نیست؟ آیا چنانچه «صدق العادل» برای ما تمام شود، که فرض بر این است، جایی برای این گونه تشکیکات باقی می‌ماند؟

همین پاسخگو در بخش دوم از تقسیم‌بندی مورد نظر خود، گفته است: پیش فرضهایی که موجب قطع فقیه به حقانیت اقوال، افعال و تقاریر پیشوایان دین و مذهب می‌شوند نیز از مسائل فلسفه فقه هستند. این پیش فرضها همانهاییند که فقها را به عصمت پیشوایان دین و مذهب معتقد ساخته‌اند. آنچه درباره معجزه، تنصیص انبیای سابق، و جمع شواهد و قرائن گفته شده، تا صدق دعوی نبوت پیامبر گرامی اسلام (ص) بدانها مستند شود و آنچه فقهای شیعی در باب عصمت چهارده شخص خاص (ع) و حجیت قول و فعل و تقریر آنان پذیرفته‌اند همه به این کار می‌آیند. مفاهیمی مثل نبوت، امامت، عصمت، علم غیب، معجزه، امکان معجزه، و این که آیا معجزه در طول تاریخ واقع شده است، و آیا معجزه‌ای از حضرت محمد (ص) صادر شده است، و وقوع معجزه بر چه امری دلالت می‌کند: بر وجود خدا یا بر صدق دعوی نبوت شخص معجزه‌گر یا بر حقانیت یک دین یا بر برتری یک قوم بر اقوام دیگر یا بر هیچ یک از اینها و فقط نشان دهنده علم و یا قدرتی است که شخص معجزه‌گر دارد و مخاطبانش فاقد آنند؟<sup>۶</sup>

به گمان ما، چون هنوز فلسفه فقه تدوین نشده و عقلایی ننشسته‌اند و براساس نیاز ویژه





چهارچوب آن را مشخص نکرده‌اند، هرکس اموری را در ذهن خود تصور می‌کند و خیال می‌کند که جزء مسائل آن دانش درجه دوم و ناظر است. ولی اگر بیشتر دقت شود و نظر به موضوع علم انداخته شود، و این نکته مورد عنایت قرار گیرد که هر امر مرتبط با موضوع یک علم نمی‌تواند جزء مسائل آن علم قرار گیرد و دست کم تدوین علوم که امری عقلایی است براساس ملاک و معیار خاصی انجام می‌گیرد، دیگر این چنین سخن گفته نخواهد شد. زیرا این گونه سخن گفتن، حکایت از این تصور دارد که هر مسأله‌ای که کمترین ارتباطی با موضوع یک علم دارد جزء مسائل آن علم است؛ نه عرض بودن مسائل مد نظر است و نه عرض ذاتی بودن آنها و نه ارتباط نزدیک محمولات مسائل با موضوعات علم. بدیهی است که براساس این نظر، مسائل اکثر علوم تداخل می‌کنند و لذا این پاسخگو در جواب سؤال دوم چاره‌ای ندیده است جز این که مسائل علم کلام و اصول فقه و فلسفه فقه و مانند اینها را متداخل ببیند، و این نوعی هرج و مرج طلبی در تقسیم‌بندی علوم است. مفاهیم خدا، نبوت، معاد، امامت، معجزه و صدور معجزه از پیامبر گرامی اسلام و حد دلالت معجزه، اولاً اموری بدیهی و مسلم و جزء ضروریات دین یا مذهب هستند و امر مسلم بدیهی نمی‌تواند جزء مسائل یک علم قرار گیرد. زیرا مسأله علمی قضیه‌ای است که نیاز به اثبات داشته باشد و بر اساس یک مبدأ تصدیقی، در یک علم ثابت شود، نه هر قضیه و گزاره‌ای. ثانیاً، اگر این گونه امور جزء مسائل فلسفه فقه باشند باید اثبات خدا، نبوت، معاد، دین، امامت و بیشتر مسائل فلسفه و مسائل دیگری که اندک ارتباطی با مبادی فقه دارند، همچون صرف، نحو، معانی، بیان، بدیع، لغت، تاریخ و...، همه و همه جزء مسائل فلسفه فقه قرار داده شوند، و این چیزی نیست که بتوان قائل به آن شد.

در فصل چهارم چنین آمده است: «پیش فرضهایی که صحت تفسیر فقیه از متون مقدس بر آنها مبتنی است (پیش فرضهای تفسیری). این گروه چهارم از پیش فرضها یقیناً اختصاصی‌ترین پیش فرضهای علم فقه و از این رو احتمالاً مهم‌ترین پیش فرضهای آنند. از سویی شک نیست که کار فقیه این است که آن دسته از گزاره‌های موجود در متون مقدس دینی و مذهبی را که حاکی از وظایف انسان‌ها هستند تفسیر کند و به مدد این تفسیر، نظامی از وظایف انسان فراهم آورد. و از سوی دیگر، در این نیز شک نمی‌توان داشت که بسته به اینکه به قرآن و روایات و پیامبر اسلام (ص) و خدای متعال به چه چشمی نگریسته شود، مجموعه گزاره‌های حاکی از وظایف را به صورتهای مختلفی تفسیر می‌توان کرد. از میان تفاسیر مختلف، تفسیری درست یا درست‌تر است که مبتنی

بر پیش فرضهای قابل دفاع تری باشد. از این رو مذاقه و تأمل در باب این گروه از پیش فرضها کار بایسته‌ای است که بر عهده فلسفه فقه است.<sup>۷</sup>

این سخنان، که تفصیل و توضیحشان بیش از ده صفحه ادامه پیدا می‌کند و نویسنده در این توضیحات به نوشتار شگفت‌انگیزی دست زده است، به گمان ما از یک مغالطه رایج که خیلی‌ها به آن مبتلا شده‌اند سرچشمه گرفته است و دفع آن این چنین است که فقیه در استخراج وظایف و احکام از متون مقدس دینی از تفسیر آنها مدد نمی‌گیرد و با تفسیر متن حکم را استنباط نمی‌کند و با تفسیر خود به نظام سازی نمی‌پردازد، تا گفته شود: حال که چنین است هر کسی با دید خاصی که نسبت به خدا، پیامبر، قرآن و روایات دارد تفسیر خاصی از متون مقدس می‌کند و برداشت ویژه خودش را دارد، لذا باید دید کدام تفسیر درست تر است، تا با اتخاذ تفسیر درست تر به واقع نزدیک تر شد. زیرا این، جز شک‌گرایی و بیراهه رفتن چیزی نیست و اگر کار به این جا کشانیده شود، هیچ ملاک و معیاری برای رسیدن به واقع وجود نخواهد داشت، مگر این که واقع را انکار کنیم، و ملاک تعیین وظایف را ظنون حاصل از تفسیرهای گوناگون خود بدانیم که ظاهراً پاسخگوی مورد نظر چنین معنایی را اراده نکرده است. در واقع، فقیه در مقام استفاده وظایف و احکام از متون مقدس تنها راهی که دارد، پناه بردن به نص و ظاهر آنهاست؛ یعنی اگر متن مورد مراجعه، در بیان وظیفه‌ای صریح بود، جای تأمل و تردید برای هیچ کس باقی نمی‌ماند و بدون دغدغه وظیفه‌ای که مدلول آن متن است برای افراد خاص یا عموم مکلفان ثابت می‌گردد. ولی در صورت فقدان صراحت متن که غالباً چنین است تنها راه فقیه این است که با ذهن عرفی خود و بدون اعمال کمترین نظر، به ظاهر متن نگاه کند، تا اگر چیزی برایش ظاهر می‌شود آن را به عنوان معنای مقصود متن اتخاذ کند و براساس آن حکم و وظیفه خود و مقلدانش را استخراج نماید. این تنها راه استفاده فقیه از متون مقدس است که غالباً با موفقیت همراه است. راز این که تنها راه استفاده از متون دینی بعد از نص و صراحت، استظهار است، این است که متونی که حاکی از احکام و وظایف مردم است برای آنها القا و ایراد شده است و در هیچ جایی بدین امر اشاره نرفته است که ما راه و روش خاصی را برای بیان مطالب و مقاصد خود اتخاذ کرده‌ایم، بلکه برعکس، نشانه‌ها و علامتهای فراوانی وجود دارند که حکایت از این می‌کنند که متون مقدس دینی در افاده معنی، مستثنا از محاورات مردم و عقلای عالم نیستند. نتیجه قطعی و تردیدناپذیری که از این مقدمات گرفته می‌شود این است که همان گونه که ظواهر سخنان مردم در مقامات محاوره و غیر





محاوره برای همدیگر حجت و معتبر است، ظواهر متون دینی نیز برای همه کسانی که آن متون برایشان آمده، حجت و معتبرند.

به همین دلیل برخی از محققان بر این نظرند که مسأله حجیت ظواهر، جزء مسائل علم اصول نیست زیرا گزاره ای می تواند جزء گزاره های یک علم قرار گیرد که احتیاج به اثبات داشته باشد و چون مسأله حجیت ظواهر، امری مسلم و بدیهی است و پیامبر و ائمه و یاران ایشان بدان عمل کرده اند، دیگر احتیاج به اثبات ندارد تا مسأله علمی قرار داده شود. و فقیه در مقام استنباط از متون تا حدی که برایش امکان دارد از این روش که روش روزمره اوست استفاده می کند و اگر در مواردی متن، مجمل باشد او با تفسیر متن به استخراج حکم از آن نمی پردازد. زیرا همان طور که اشاره شد هیچ ملاکی برای صحت یک تفسیر و برداشت از متون مقدس وجود ندارد، و لذا اگر متن مجمل باشد، راهی جز مراجعه به غیر آن، چه ادله اجتهادی و چه ادله فقاهتی وجود ندارد؛ مگر این که بر اثر کثرت قرائن و شواهد به اطمینان برسد، که در این صورت، باز راهی را انتخاب می کند که حجیت و اعتبارش قطعی و انکارناپذیر است. بنابراین هرگز فقیه در مقام استنباط از متون مقدس بر سر دو راهی قرار نمی گیرد تا امرش بین این تفسیر و آن تفسیر دایر گردد و به پیش فرضی نیازمند باشد که در فلسفه فقه مطرح و حل و فصل گردد. و اگر بر سر چنین دو راهی ای واقع شود هیچ پیش فرضی قادر به تعیین راه درست و نزدیک به واقع برای او نخواهد بود.

ما گمان می کنیم که برخی از مردم در ظهور ظواهر متون مقدس تردید دارند و این تردید هم، مثل بسیاری از تردیدهای دیگر، از فرآورده های غرب امروز است که متأسفانه اذهان متدینان ما نیز از تأثیرات منفی افکار غربیان مصون نمانده است. ولی به هر حال اگر منظور این باشد که متون مقدس دینی بر اثر قدمت زمانی برای ما هیچ گونه ظهوری ندارند، باید گفت که در این حالت هم نوبت به تفاسیر آن متون نمی رسد، بلکه مسأله از باب انسداد باب علم و علمی خواهد شد و در اینجاست که مطلق ظن فقیه به احکام و وظایف، مبنای استنباط او می گردد؛ و باز هم باید تکرار کنیم که نوبت به تفسیر خاصی که درست تر از سایر تفاسیر باشد نمی رسد، زیرا وقتی مقدمات انسداد فراهم گردید ملاک استنباط و استخراج احکام و وظایف، ظن شخصی فقیه خواهد بود، نه ظن نوعی حاصل از تفسیری خاص.

در توضیح و تقسیم پیش فرضهای یاد شده در بند «الف» (از مطالب این پاسخ دهنده محترم)



از پیش فرضهای راجع به قلمرو فقه سخن به میان آمده است که آیا قلمرو فقه فقط شامل افعال می شود یا علاوه بر افعال، وضعیتها را نیز در بر می گیرد، و در بخش افعال نیز آیا فقط شامل افعال ظاهری و جوارحی می شود یا افعال باطنی و جوارحی را هم در بر می گیرد؟ همچنین آیا فقه دربارهٔ جمیع افعال (ظاهری و باطنی) سخن می گوید یا دربارهٔ بعضی از افعال، و اگر دربارهٔ بعضی از افعال سخن می گوید آن بعض کدام است؟ و آیا تعیین آن بعض ضابطه ای کلی دارد یا نه؟ از این گذشته، آیا فقه فقط احکام یا وظایف فی بادی النَّظَر (Prima facie) را تعیین می کند یا علاوه بر آنها احکام یا وظایف در مقام عمل (actual) را نیز تعیین می کند، یا افزون بر این دو، نظام سازی هم می کند، یا افزون بر این سه برنامه ریزی هم دارد یا ...، جامعیت فقه یعنی چه؟<sup>۸۹</sup>

ظاهراً باز هم یک غفلت یا تغافل موجب این همه آیا و یا ... شده است. زیرا بعد از تعیین موضوع فقه در فلسفه آن یا در خود فقه، فقیه در فقه به دنبال عوارض ذاتی یا مطلق عوارض آن موضوع می گردد و آنها را مورد ارزیابی قرار می دهد. یعنی وقتی فقیه بر این تصمیم است که از افعال مکلفان بحث کند و حکم فعل مکلف را به دست آورد، دیگر جای این سؤال نیست که آیا از افعال جوارحی بحث کنیم یا از افعال جوارحی و یا از همه آنها؟ آیا بحث ما دربارهٔ احکام و وظایف در بادی النَّظَر است یا احکام و وظایف در مقام عمل؟ یا از هر دو؟ زیرا دست کم تمام فقه های مدون، بر این اساس نهاده شده اند که از مطلق آنها بحث کنند. چرا که اگر کار فقیه یافتن احکام و وظایف است فرقی بین حکمی و حکم دیگر وجود ندارد. آری، چون همان طور که قبلاً اشاره کردیم، تدوین علوم یک امر عقلایی است می توان همین فقه را که کارش یافتن احکام و وظایف است رشته رشته کرد و در فلسفه فقه رشته ها را معین و موضوعات را مشخص کرد، لکن این غیر از آن است که با معلوم بودن معنای فقه، باز این سؤالات را در جایی مطرح کرده به پاسخ آنها پردازیم و پس از حل و فصلشان وارد میدان فقه گردیم. و ناگفته پیداست که بیشتر سؤالات بند «ب» نیز از همین قبیل است و لذا به نظر می رسد که احتیاج به بررسی خاصی نداشته باشد.

آنچه به ناچار باید در فلسفه فقه مطرح شود و مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرد، مبادی تصدیقی فقه است که می توان از آنها به منابع فقه تعبیر کرد. ولی این بحث چارچوب خاص خودش را دارد و آنچنان نیست که لازم باشد مباحث مربوط به زمین و آسمان را در آن مطرح و حل



و فصل کرد، و نیز برخی از مباحث که مسلّم و مفروغ عنه هستند جایشان آنجا نیست هر چند که مربوط به منافع فقه باشند. بنابراین بسیاری از آنچه در بند «ج» فصل چهار از پاسخهای مورد بحث آمده است غیر قابل قبول به نظر می‌رسد؛ مثلاً در آنجا آمده است: «چه برهانی قائم شده است بر اینکه متون مقدس دینی و مذهبی، یعنی قرآن و روایات، برای تعیین همه وظایف آدمیان کافی و وافی نیستند که، به مقتضای آن برهان، به منابع دیگری مثل عقل و اجماع توسّل جسته‌اند؟ چه لوازمی بر قول به عدم کفایت قرآن و روایات مترتب است؟ آیا فقها به همه این لوازم، آگاه و ملتزم‌اند؟»<sup>۹</sup>

آنچه برای رفع ابهام از این سخنان لازم است گفته شود این است که مراجعه به عقل و اجماع به جهت نقص موجود در متون مقدس دینی نیست، و این را احدی نگفته است. بلکه عدم امکان دستیابی ما به آن منابع غنی و غیبت حجت الهی از یک سو، و قیام برهان قطعی بر حجیت عقل ایجاب می‌کند که ما در مواردی که قادر به استخراج حکمی از متون مقدس نیستیم به عقل مراجعه کنیم، مثل این که احتیاط کنیم و یا اصالة البراهین جاری نماییم. در واقع، اجماع و عقل از وجود حکم در متون مقدس، به معنای اعمّ از آنچه فعلاً قابل استفاده ماست، پرده برمی‌دارند. بنابراین، سخن در کفایت و عدم کفایت متون مقدس دینی به معنای آنچه از طرف خدا برای تبیین احکام و وظایف آدمی آمده است، اعمّ از قرآن مجید و روایات، نیست. آری این سخن هست که اگر عقل عقلاً، بما هم عقلاء، حکمی را درک کند آیا باز هم لازم است خداوند متعال در ضمن متون مقدس متعرّض آن بشود یا لازم نیست؟ که ظاهراً وجهی برای تعرّض به آن وجود ندارد، مگر مقام، اقتضای تأکید را داشته باشد و گرنه چیزی که، حسب الفرض، عیان است چه حاجت به بیان است؟ نکته ای که در اینجا ذکرش بایسته است این است که فرق است بین کفایت و عدم کفایت متونی که فعلاً در دسترس ماست و کفایت و عدم کفایت متون مقدس صادر شده از طرف شارع مقدس. آنچه نمی‌توان به لوازمش پایبند شد عدم کفایت متون مقدس به معنای دوم است، نه متون مقدس به معنای اول. زیرا تردیدی نیست که بسیاری از آنها احتیاج به تفسیر درست دارند که تنها از عهده حجت خدا برمی‌آید که متأسفانه از دسترس ما بیرون است. پس با این که حکم در متون مقدس دینی هست، ولی ما صلاحیت استفاده از آن را نداریم؛ و بسیاری از این متون هم در طول تاریخ از دست رفته‌اند و حکومت‌های جابر آنها را برای همیشه از میان برداشته‌اند، همان طور که همانها موجب غیبت امام زمان(ع) و حجت ناطق گردیده‌اند؛ و اینها چیزهایی نیستند که قابل تردید باشند



و نتوان به لوازشان معتقد شد. آری، این سخن پذیرفتنی نیست که متون مقدّس دینی، اعمّ از بالفعل و بالقوه، در متن واقع به طوری است که همه احکام و وظایف آدمیان را در طول تاریخ بشر در بر ندارد؛ زیرا این معنا لوازمی دارد که قابل التزام نیست.

و نیز در همان جا بعد از آیاهای زیاد درباره منابع فقه فقیهان که بیشتر آنها قابل خدشه اند، آمده است: «از این گذشته، آیا پذیرش عقل به عنوان یکی از منابع به معنای پذیرش حقوق طبیعی و فطری نیست؟ اگر به معنای پذیرش حقوق طبیعی هست باید پرسید که آیا فقه می تواند به جمیع لوازم این پذیرش ملتزم بماند؟ و اگر به معنای پذیرش این حقوق نیست باید پرسید که پس ملازمه حکم عقل و حکم شرع چه شد... در باب سایر منابع فقهی نیز ابهامها، سوالات و اشکالات فراوان هست. فی المثل در باب عرف پرسیدنی است که چگونه فقیه دغدغه دگرگونی عرف را نداشته باشد؟ و آیا تقسیم عرف به عرف صحیح و عرف فاسد گرهی از کار می گشاید یا فقط گرهی بر گرهها می افزاید؟»<sup>۱۰</sup>

آنچه شایان ذکر است این است که این پاسخگوی محترم به خود زحمت نداده و به سخنان فقها در کتابهای اصولی مراجعه نکرده تا بدین نکته و قوف پیدا کند که منظور از عقلی که یکی از منابع فقه است چیست؟ فقیهان با این که می گویند عقل یکی از منابع فقه ماست این سخن را نیز دارند که درک احکام الهی با عقل ممکن نیست؛ و منشأ این دو سخن، خود روایات اهل البیت (ع) است. زیرا در روایت آمده است: «انّ لله علی الناس حجّتين: حجّة ظاهرة و حجّة باطنة فاما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة (ع) و اما الباطنة فالعقول» پس در این روایت عقل یکی از حجتهای الهی معرفی شده است. ولی در مقابل این دسته از روایات، روایاتی نیز مثل «انّ دین الله لا یصاب بالعقول» وارد شده است. بنابراین باید مشخص شود که منظور از عقل منبع چیست، و این در کلام فقها معین هم شده است و من پاسخگوی محترم یاد شده را به کتابهای اصولی فقها، مثل فصول، جلد دوم قوانین، حاشیه شیخ محمد تقی بر معالم و مانند اینها، ارجاع می دهم و یا دست کم به کتاب اصول الفقه که یک کتاب ابتدایی و سهل الوصول است مراجعه کنند، تا هم معلوم گردد که معنای ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع چیست و هم روشن شود که منظور از منبع بودن عقل و عقلی حجت در احکام کدام است؛ و پس از آن، آشکار گردد که فلسفه فقه جای این گونه سوالات نیست. آری، اگر در جای خاصی مثل فلسفه فقه، حدّ و مرز عقل منبع روشن گردد، دیگر اینگونه ابهامات خود به خود از میان می رود.





و اما ابهامات، سؤالات و اشکالات فراوان درباره سایر منابع فقهی مثل عرف و اینکه دغدغه دگرگونی عرف برای فقیه را چه باید کرد؛ ظاهراً چیزهای قابل اعتنایی نیستند. زیرا منبع بودن عرف که برای نمونه مورد اشکال قرار گرفته است، چیزی نیست که احدی بدان قائل شده باشد، و هیچ فقیهی نگفته است که عرف هم یکی از منابع فقه است، تا گفته شود که عرف ممکن است در طول زمان دگرگون بشود و چنین عرفی چگونه می تواند به عنوان منبع برای فقه پذیرفته شود. آری، آنچه در فقه مطرح است این است که احکام الهی در بسیاری از موارد، روی موضوعات عرفی بار شده است. پس مثلاً باید دید عرف از «بیع» چه معنایی اراده کرده است، تا حکم مستنبط بر آن بار گردد. بدیهی است که این بدان معنا نیست که عرف یکی از منابع فقه قرار داده شده است. زیرا فقه عبارت است از محمولات شرعی مربوط به وظایف مکلفان و مانند آنها؛ گرچه موضوعات مستنبطه نیز از فقه اند، ولی به هر حال موضوعات عرفی، موضوعات احکام شرعی هستند و فقه، عهده دار استخراج احکام شرعی فرعی است. حال اگر تنزل کرده و قبول کنیم که این هم به معنای منبع قرار دادن عرف است، باز جای دغدغه یاد شده نیست. زیرا عرفی مورد بحث است که در زمان صدور متون مقدس، ثابت و مستقر بوده است. مثلاً در همان مثال، باید دید «بیع» در زمان نزول آیه شریفه «احل الله البیع» به چه معنا بوده است، و اگر معنای بیع در آن زمان روشن شود، موضوع حلیت بیع برای ما روشن می گردد، چه آن معنا در زمان کنونی تغییر کرده باشد و عرف فعلی آن را «بیع» نداند و چه تغییر نکرده باشد و اکنون نیز به همان چیز که در آن عصر و زمان «بیع» می گفته اند، «بیع» بگویند. و ناگفته پیداست که اگر ملاک، مراجعه به عرف زمان صدور متون مقدس باشد، که قطعاً چنین است، علم به تغییر و دگرگونی عرف کمترین صدمه ای به بهره گیری از آن نمی زند، چه رسد به احتمال و دغدغه دگرگونی که ممکن است کسی با تمسک به استصحاب آن را ابقا کند.

از مواردی که در فقه از عرف استفاده می شود، یکی فهم معانی الفاظ است که مثال گذشته اشاره به آن داشت، گرچه این مورد، اعم از مورد قبل است، و باید توجه داشت که در این مورد هم منظور از عرف، عرف زمانی صدور الفاظ و واژه هاست و قهراً در اینجا هم تغییر و دگرگونی عرف صدمه ای به مقصد نمی زند. زیرا وقتی که ما معنای فلان لفظ را در عرف زمان پیامبر (ص) یا امام صادق (ع) شناختیم، به ناچار لفظی را که در قرآن یا روایت آن معصوم وارد شده است باید بر

آن معنی حمل کنیم، چه در عرف کنونی هم آن لفظ در همان معنا حقیقت باشد و چه نباشد. آری، مشکل قضیه این است که چگونه و از چه راهی می‌توانیم معنای الفاظی را که فعلاً و در عرف کنونی دارای معانی خاصی هستند در عرف زمان پیامبر(ص) و ائمه(ع) کشف کنیم؟ به بیان دیگر، آنچه برای ما ممکن است این است که می‌توانیم بفهمیم این لغات و واژه‌ها فعلاً و در عرف کنونی دارای چه معنایی هستند، اما این که در عرف گذشته دارای چه معنایی بوده‌اند، چیزی نیست که به آسانی قابل نیل باشد، گرچه فقها برای این هم راه‌حلهایی ارائه کرده‌اند.

در بند «د» از فصل چهارم مطالب همین پاسخ‌دهنده، برخی از پیش‌فرضها آمده است: «یکی از پیش‌فرضهای عمده فقها این است که هیچ‌یک از افعال اختیاری انسان نیست، مگر اینکه در دین اسلام، یکی از احکام پنجگانه و خوب، استحباب، اباحه، کراهت و حرمت بر آن بار شده است.»<sup>۱۱</sup> و بعد از دغدغه‌ها و تردیدهایی در این امر مسلم دینی که جای توضیح و تفصیل آن نیست آمده است: «با صرف نظر از سؤالاتی که در باب این پیش‌فرض قابل طرح است ... مسأله مهمی که در اینجا رخ می‌نماید این است که: راه کشف اینکه فلان کار واجب است یا مستحب، و حرام است یا مکروه، چیست؟ آیا می‌توان گفت که صیغه امر ظهور در وجوب دارد و صیغه نهی ظهور در حرمت؟ به نظر می‌رسد که اگر ادعای ظهور با رجوع به عرف اهل زبان قابل تحقیق باشد، جواب این سؤال منفی است. مگر اینکه گفته شود که متون مقدس دینی و مذهبی یکسره تابع اصول و قواعد صرفی و نحوی و زبان‌شناختی زبان عادی مردم نیستند و تا حدی نشانه‌شناسی (semiotics) خاص خود را دارند... به هر حال، هم اصل این سخن که احکام از حیث شدت و گریزناپذیری شان با یک‌دیگر متفاوتند و هم تعیین مصادیق واجب، مستحب، مباح، مکروه و حرام مبتنی بر مقدماتی است که تحقیق در آنها بر عهده فلسفه فقه است.»<sup>۱۲</sup>

انصاف این است که قاعده «سؤال شما، پاسخ ما» اصلاً رعایت نشده است، نه در اینجا و نه در سخنان دیگر. زیرا سؤال درباره این بود که آیا فلسفه فقه می‌توان داشت و اگر بلی، چه تعریفی از آن دارید؟ ولی همان‌طور که ناگفته پیداست در جواب، به طرح مسائل فلسفه فقه! همراه با شک و تردیدهایی، بلکه می‌توان گفت همراه با تشکیک‌هایی پرداخته شده است که احیاناً انسان به تردید می‌افتد: مثلاً استفاده و خوب از ظهور امر، و حرمت از ظهور نهی، امروزه چیزی نیست که تردیدپذیر باشد و چگونه درباره این امر مسلمی که هم عرف گذشته بر آن بوده است و هم عرف کنونی، می‌توان تردید کرد، بلکه قدم را فراتر گذاشت و گفت: این معنی با مراجعه به عرف اهل



زبان قابل تحقیق نیست، بلکه مخالف با قواعد صرفی و نحوی است! بی تردید این گونه سخنان مایهٔ تردیدند؛ زیرا وقتی مولا کاری را بر عهدهٔ بنده اش می گذارد و به اصطلاح به او فرمان انجام دادن کاری را می دهد به حکم عقل و تبادر، بنده یاد شده موظف به انجام آن کار می گردد و لذا هیچ بنده ای به خود اجازهٔ سرپیچی از دستور و فرمان آقایش را نمی دهد، و عقلاً هم او را موظف به اطاعت از مولا می دانند و لذا اگر سرپیچی کند مستحق عقابش می دانند. حال باید پرسید کدام اهل زبان است که از امر، وجوب را نمی فهمد و امر را ظاهر در وجوب و نهی را ظاهر در حرمت نمی داند، و کدام قاعدهٔ صرفی و نحوی با این معنا مخالف است که متخصصان این علوم تاکنون در غفلت از کشف آن بوده اند و لذا امر را ظاهر در وجوب و نهی را ظاهر در حرمت می دانسته اند. بنابراین، نه احکام از حیث شدت و گریزناپذیری شان دچار دغدغه هستند تا در فلسفهٔ فقه سرنوشتشان معلوم گردد و نه تعیین مصادیق احکام پنجگانه، مشتبه و نیازمند به پیش فرضی است که ضرورتاً باید در فلسفهٔ فقه مطرح و بررسی گردد.

و پس از آن آمده است: «نظیر این سخن را در باب وسعت احکام هم می توان تکرار کرد. هر حکم موجود در متون مقدس دینی و مذهبی خطاب به شخص (یا اشخاصی) است که مخاطب (یا مخاطبان) مستقیم و مباشر کسی بوده است (یا بوده اند) که آن حکم را کرده است. مسأله این است که چه خصوصیت یا خصوصیتی از مخاطب (یا مخاطبان) مستقیم و مباشر، سبب صدور حکم شده است؟ تا پاسخ این پرسش را دقیقاً ندانیم حق نداریم که آن حکم امری یا نهی را به غیر مخاطب (یا مخاطبان) مباشر توسعه و تعمیم دهیم. این توسعه و تعمیم تنها در صورتی امکان دارد که خصوصیت یا خصوصیات موجود در مخاطب (یا مخاطبان) مباشر را که سبب صدور امری یا نهی شده است، دریابیم تا بتوانیم هر شخص دیگری را نیز که واجد آن خصوصیت یا خصوصیات باشد یا بشود مأمور به آن امر یا نهی از آن نهی تلقی کنیم. و مشکل اینجاست که روش کشف این خصوصیت یا خصوصیات چیست». ۱۳



اولاً، این عبارت غلط است که «هر حکم موجود در متون مقدس دینی و مذهبی خطاب به شخص یا اشخاصی است». زیرا در بسیاری از موارد، احکام شرعی به صورت خطاب ادا نشده اند. مثل «هو الذی ارسل الریاح بشرأ و انزلنا من السماء ماءً طهوراً»، «والذین یکنزون الذهب والفضة ولا ینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم»، «... آلم یعلموا انّ هو یقبل التوبة عن عباده و یاخذ الصدقات وانّ الله هو التواب الرحیم» و «اتما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیها و

الغارمین و فی سبیل اللّٰه و ابن السبیل...»، «... الذّٰین ینفقون اموالهم باللیل والنّهار سرّاً و علانیةً فلهم اجرهم...»، «... ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً»، «الذین یاکلون الرّبوا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبّطه الشیطان من المس...»، «... و احلّ الله البیع و حرّم الرّبوا...»، «ویل للمطفّین الذّٰین اذا اکتالوا على الناس یستوفون و اذا کالوهم او وزنوهم یخسرون» و مانند اینها که از حدّ شمارش بیرونند، بویژه روایات زیادی که احکام و وظایف انسانها را در بر دارند و به هیچ فرد یا افراد خاصی اختصاص ندارد، بلکه به اطلاق یا عموم خود، همه افراد آدمی را که به حدّ تکلیف رسیده اند، شامل می گردند. ثانیاً، جزء ضروریات دین و مذهب است که بین مخاطبان آیات و روایات دینی و متأخران از آن خطابهها هیچ فرقی نیست و همه در احکام وارد در متون مقدس شریکند، و لذا طبق قاعده در جمیع احکام شریکند، مگر این که دلیلی به پا خیزد و اثبات کند که فلان حکم اختصاص به فلان مورد دارد، و روی همین جهت است که احکام مختصّ به پیامبر (ص) بر اساس ادله خاص، به آن حضرت اختصاص پیدا کرده نه به جهت این که خطاب به شخص آن حضرت بوده است؛ و لذا در موارد زیادی خطاب به شخص آن جناب است، لکن احدی قائل به اختصاص حکم به آن حضرت نشده است، و این برای همان ضرورت دینی است که همه در جمیع احکام شریکند، مگر در مورد خاصی که دلیل خاص بر آن دلالت کند و آن دلیل نمی تواند خطاب خاص باشد. زیرا گویا این، در شریعت مقدس مثل قانون و اصل مسلم شده است که فرقی بین مخاطبان و غایبان نیست و همه در احکام شریکند. چه این که همواره مخاطبان پیامبر یا ائمه (ع) بیش از چند نفر محدود نبوده اند، و هیچ گاه غایبان از آن مجالس مخاطبه به این شبهه نیفتادند که احکام مذکور برای شنوندگان و مخاطبان، به آنان اختصاص دارد و به ما ربطی ندارد و لذا سابقه ندارد که کسی از آنان رفته باشد و از پیامبر یا امامی پرسیده باشد که آیا این حکم یا احکامی که در آن جلسه بیان فرموده اید و گروهی را مورد خطاب قرار داده اید شامل ما هم می شود؟ و آیا ما هم مثل آنان موظف به آن وظایف هستیم یا نه؟ و گویا این پرسیدن و در این زمینه به جستجو نپرداختن به خاطر همان ضرورت اشتراک احکام بین تمام مسلمانان بوده است و شاید هم به خاطر درک ملاک حکم و حکم عقل بدیهی به عدم فرق بین حاضران و غایبان بوده است. به هر حال، اگر فرقی بین مخاطبان و غایبان در آن زمان نبوده، که قطعاً نبوده، هیچ فرقی بین مخاطبان و معدومان در آن زمان هم نخواهد بود، و ملاک در هر دو یکی است. ثالثاً، علاوه بر این امور سه گانه، ادله نقلی فراوانی وجود دارد که دلالت بر اشتراک تمام افراد بشر با مخاطبان احکام





دارد که ما به دو آیه از آیات قرآن در این زمینه، اشاره می‌کنیم که ظاهر در اشتراکند، مثل «... وَ أُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ...»؛<sup>۱۴</sup> این قرآن به من وحی شده است، تا شما و همه کسانی را که به آنان می‌رسد، با آن انذار کنم. گفتن ندارد که هیچ فرقی بین انذار و تبشیر وجود ندارد و اگر انذارات قرآن برای همه است، تبشیرات آن هم برای همه است. زیرا وجهی ندارد که همه افراد بشر در انذارات قرآن شریک باشند و در تبشیراتش شریک نباشند. علاوه بر این، مجرد اشتراک همه، در انذارات قرآن برای اشتراکشان در تمام احکام واجب و محرم کفایت می‌کند و مطلوب با آن به اثبات می‌رسد و لذا نیازی به تنقیح مناط نداریم. آیه دیگر، این آیه معروف است که می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»؛<sup>۱۵</sup> یعنی تو را نفرستادیم مگر برای همه مردم در حالی که بشیر و نذیر آنان هستی ولی اکثر مردم نمی‌دانند. همان طور که روشن است این آیه مبارکه نیز ظاهر در این است که همه مردم در انذار و تبشیرهای پیامبر (ص) شریکند. او بشیر و نذیر گروه و طایفه خاصی نیست، بلکه برای همه مردم آمده است، و معلوم است که تاکید کلمه «الناس» که لفظ عامی است به وسیله کلمه «کافّة» که آن نیز دلالت بر عموم می‌کند برای این بوده است که کمترین تردیدی را در این باره باقی نگذارد و به همه کسانی که نمی‌دانند گوشزد کند که این پیامبر، پیامبر همه است و به نسلی دون نسلی اختصاص ندارد؛ و ناگفته پیداست که اگر آیه تا اینجا دلالت کند، تعمیم احکام و دستورات پیامبر (ص) برای همه افراد بشر ثابت می‌شود، منتهی به عموم یا اطلاق، و دست کشیدن از این عموم و اطلاق وقتی ممکن و میسر است که دلیل خاصی بر اختصاص حکمی به فرد یا افراد خاصی دلالت داشته باشد.

اگر گفته شود چه اشکال دارد که این عموم را به احکام خطابی تخصیص بزنیم و بگوییم: تعمیمی که از این آیه استفاده می‌شود نسبت به موارد احکامی است که به صورت غیر خطاب بیان شده‌اند؛ زیرا ظاهر خطاب، اختصاص احکام به مخاطبان است، پس این ظاهر، مانند یک مخصّص است که گریبان آن عموم را می‌گیرد.

جواب این است که اولاً، لسان این عموم که بدین گونه مؤکّد شده است آبی از تخصیص است. ثانیاً، همه مردم جز مخاطبان را از آن خارج کردن، تخصیص اکثر است که خلاف محاوره اهل زبان، بلکه می‌توان گفت مستهجن است، و لذا نمی‌توان کلامی را که در اوج فصاحت و بلاغت است، بر آن حمل کرد. ثالثاً، ظاهر این است که این آیه، حاکم و ناظر به سایر آیات، بویژه خطابات قرآنی، است و لذا نمی‌توان بعضی از آیات را مخصّص آن قرار داد.



از این سخنان بخوبی آشکار می‌گردد که اختصاص حکمی به فرد یا افرادی، برخلاف اصل است نه تعمیم آن؛ لذا در واقع، اختصاص یاد شده به دلیل خاصی نیازمند است نه تعمیم مزبور. اینها تنها اشاره‌ای بود به بعضی از آنچه در پاسخهای سؤال اول اقتراح شماره چهارم از سال سوم مجله وزین و علمی «نقدونظر» آمده است. و همان طور که در آغاز این نوشتار یادآوری شد، در اقتراح آن شماره، ده سؤال مطرح شده، که همین پاسخ دهندگان غالباً به آنها به همین شکل جوابهایی داده‌اند که اگر خوف چند برابر شدن این نوشته‌گیربانگیر ما نشده بود بی‌میل نبودیم که اشاره‌گذاری به آنها هم داشته باشیم، لکن چون علاوه بر آن هدف ما تنها راهنمایی دوستانه است، به همین قدر اکتفا می‌کنیم.

پی نوشتها:

۱. نقدونظر، ش ۱۲، ص ۴.
۲. همان، ص ۱۰.
۳. همان، ص ۱۵.
۴. همان، ص ۱۹.
۵. همان، ص ۳۹ تا ۴۱.
۶. همان، ص ۴۲.
۷. همان، ص ۴۳.
۸. همان، ص ۴۳ و ۴۴.
۹. همان، ص ۴۴.
۱۰. همان، ص ۴۶.
۱۱. همان، ص ۴۷.
۱۲. همان، ص ۴۷ و ۴۸.
۱۳. همان، ص ۴۸.
۱۴. سوره انعام، آیه ۱۹.
۱۵. سوره سبأ، آیه ۲۸.

