

دریافت: ۹۷/۱/۱۵

تایید: ۹۷/۵/۲۰

مبانی قرآنی شناخت جامعه و تاثیر آن در تحول فقه

غلامرضا بهروزی لک

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)

جواد سالمی

پژوهشگر حوزه علمیه اصفهان

چکیده:

با وقوع انقلاب اسلامی ضرورت شکل‌گیری انقلابی علمی در فقه احساس شد و از همین رو پرسش‌هایی درباره «چگونگی» دستیابی به فقه مطلوب مطرح شد. برخی به نقش عوامل برون علمی پرداختند و برخی توسعه منطق استنباط شریعت در قالب فراوری مبانی با تأسیس فلسفه اصول فقه را ضروری دانستند. به نظر می‌رسد ما باید ضمن تقویت نظریه دوم، تلاش کنیم «مبنایی» بیابیم که بتواند نقش «جریان سیستم» را برعهده بگیرد، تا جریان فقاهت را سریع‌تر در مسیر «فقه حکومتی» قرار دهد. از آنجا که قرآن کریم جزو منابع بنیادی و اصیل فقه است، باید جملگی مبانی تفقه از قرآن استنباط گردد، تا در فهم احکام‌الله حضور داشته باشند. موثرترین مبنای قرآنی که باید وارد عرصه فقاهت شود جایگاه «فرد و جامعه» و «نسبت میان این دو» به عنوان مخاطب و مجری احکام‌الله است. برخی از مفسران شیعی معتقدند قرآن وجود «جامعه» را به رسمیت شناخته است و نسبت این دو را «وحدت در عین کثرت» می‌دانند. نگارنده برای دستیابی به فقه حکومتی پیشنهاد می‌کند «مبانی قرآنی شناخت جامعه» به عنوان جریان سیستم در فلسفه فقه و اصول فراوری شود تا پس از آن، فقها به بازخوانی فقه موجود و تولید فقه حکومتی روی آورند.

واژگان کلیدی: تحول فقه، فقه حکومتی، مبانی فقه، وجود جامعه و فرد، تکلیف جامعه و

فرد.

مقدمه:

آنچه مورد اجماع بسیاری از دست اندرکاران فقه است، ضرورت گذار از فقه فردی به سوی فقه پاسخگو در عرصه پیچیده امروز است. از آنجا که این امر مستلزم «تحول» در فقه است، با اما و اگرهای فراوانی روبرو شده است و هنوز روند پاسخگو کردن علم فقه به جایگاه مطلوب خود دست نیافته است. به هر حال باید این عدم توفیق آسیب‌شناسی شود و از آسیب‌شناسی وضعیت موجود به روندهایی برای ایجاد وضعیت مطلوب دست یابیم. با بررسی وضعیت موجود و گذشته به این نتیجه می‌رسیم که اگر در مبانی و مبادی تحول در علم فقه دقت بیشتری به خرج می‌دادیم نقطه عزیمت خوبی برای ایجاد یک فقه پاسخگو کسب می‌کردیم؛ اینکه چگونه می‌توان علم فقه - به عنوان یک علم مشخص‌کننده «وضعیت فرد»- را به علمی برای مشخص کردن «وضعیت جامعه» و «وضعیت فرد در جامعه» تغییر داد، نیاز به ایجاد یک سری مبانی و مبادی خاص است.

آنچه مقاله حاضر به دنبال تبیین آن است دقت در «فقه و احکام الله» به عنوان بخشی از قرآن است؛ به این معنا که اگر «فقه» بخشی از قرآن کریم است، نباید از قرآن خارج شده و آنگاه احکام آن گزاره‌ها به صورت انتزاعی مورد دقت قرار گیرد، بلکه فقه باید درون قرآن کریم مورد توجه واقع شود و این مهم موجبات تحول در علم فقه و پاسخگویی آن را فراهم می‌کند.

مبانی قرآنی شناخت
جامعه و تأثیر آن در
تحول فقه

البته از آنجا که ما خواهان تحول در فقه هستیم و این انگاره علی‌رغم تلاش‌های بسیار، متأسفانه هنوز به یک «گزاره بدیهی» تبدیل نشده است، ما نیازمند بررسی «ضرورت»، «چرایی» و «چگونگی» تحول در فقه هستیم و سپس توضیح خواهیم داد که کدام معارف قرآنی می‌تواند نقش کاتالیزوری برای ایجاد یک «فقه پاسخگو» را ایفا کند.

ضرورت تحول در فقه

تقسیم‌بندی فقه به فقه فردی و فقه حکومتی در پس از انقلاب و هنگامه مواجهه فقیهان با انبوهی از سوالات به وجود آمد. فقها همیشه سعی داشتند با توجه به فهمی که از کلیات نظام فقه داشتند، پاسخ مسائل مستحدثه را ارائه دهند، اما اندکی بعد که متوجه جایگاه سوالات و خواست مکلفان شدند و پاسخ‌های خود را در رفع نیازهای مکلفان ناقص دیدند، بررسی دوباره و هرچه بیشتر فقه موجود در دست‌ورکار برخی از فقها قرار گرفت.

این نیاز از آنرو احساس شد که بین ادعای فقه در «رفع نیازهای شرعی مکلفان» و وضعیت موجود فاصله‌ای زیادی مشاهده می‌شد و فقها که خود را مسلط و مقید به فقه می‌دیدند، راهبرد خود را، نه دست شستن از ادعای هزار ساله، که «تحول در فقه» دیدند.

به همین جهت حضرت امام خمینی(ره) در باب فقه و اجتهاد به همین نظریه اشاره داشتند و در عین مبنا قرار دادن فقه جواهری، اجتهاد موجود را کافی ندانستند. امام(ره) در عین این که سبک اجتهاد موجود، که سعی در ایجاد جریان تعبد دارد، را صحیح می‌داند ولی می‌فرماید: «اینجانب معتقد به فقه سستی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی‌دانم. اجتهاد به همان سبک صحیح است؛ ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست، زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ۲۱: ۲۸۹).

در عین حال امام(ره) معتقد است اجتهاد به دلیل مسائل و مشکلات پیش آمده در عرصه جامعه نیاز به تحول دارد و اجتهاد مصطلح توانایی پاسخگویی به چگونگی اداره جامعه را ندارد و در همین راستا می‌فرماید: «روحانیت تا در همه مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشد، نمی‌تواند درک کند که اجتهاد مصطلح برای اداره جامعه کافی نیست» (همان، ۲۱: ۲۹۲).

به نظر می‌رسد نظریه و راه‌حل حضرت امام(ره) در این باره «تحول در مکانیسم اجتهاد در عین پابندی به اجتهاد جواهری» بوده است. به بیان روشن‌تر حضرت امام خواستار «اجتهاد حکومتی» بودند که بتواند اداره جامعه را بر عهده گیرد و در عین حال هدف فقه یعنی کسب «منجزیت» را نیز همراه داشته باشد.

چگونگی تحول در فقه

بحث چگونگی تولید و تحول علوم و رسیدن به حد مطلوب در تمامی علوم مورد نظر و محل اختلاف بوده است. برخی در حیطه تحول علوم معتقد به تحول و تولید خود علوم هستند. برخی در خصوص تحول فقه موجود نیز به همین مسئله معتقدند و در این باره طرح مداوم «فقه جدید» را اشتباه می‌دانند: «یکی از استدلال‌های کنایه‌آمیزی که فقیهان از دیرباز در نقد

دیدگاه یکدیگر به کار می‌برده‌اند این بوده است که «فلان دیدگاه مستلزم تأسیس فقه جدیدی است» بسامد بالای این استدلال طعنه‌آمیز در دانش فقه، نشانه آن است که در ذهن و زبان فقیهان، کلمه «فقه جدید» ارزش مثبتی ندارد؛ بنابراین تحول خواهان در کمک به بالندگی دانش فقه به جای آنکه شیب تغییرات را به سوی فقهی جدید که مستلزم کنار رفتن فقه کهن و برانگیختن حساسیت‌هایی خاص است، تند کنند، باید مسئله را به گونه‌ای طرح کنند که دانش فقه خودش و همراه با همه متولیانش (یا دست‌کم بسیاری از متولیانش) و در یک شیب ملایم اما واقعیت‌گرا تحول یابد، تا نه با حساسیت‌های متولیان آن روبه‌رو شوند و نه گرفتار خطاهای شتابزدگی شوند. به بیان کوتاه‌تر، فقه را نمی‌توان تغییر داد بلکه باید کمک کرد تا خودش تغییر کند» (عشایری: ۱۳۹۰).

در سوی دیگر کسانی هستند که قائل‌اند می‌توان علوم را متحول کرد و یا حتی علوم جدیدی تولید کرد و راهبرد اساسی برای تحول در علوم را تدوین فلسفه‌های مضاف می‌دانند. در خصوص علوم اسلامی، این دسته از افراد معتقدند می‌توان با تدوین «فلسفه اصول» و «فلسفه فقه» نگرشی کلان به فقه و اصول حاصل کرد و از این رهگذر فقه و اصول را متحول و در جهت رفع نیازهای دولت اسلامی قرار داد: «روزآمدی و کارآمدی فقه به موازات تحول و توسعه ظروف و زوایای حیات بشر، در گرو تحول و توسعه منطق استنباط شریعت است؛ پیش شرط هرگونه تحول تکاملی در فقه نیز تحول و ارتقا در روش استنباط فقهی است؛ تحول و تکامل در روش استنباط نیز مبتنی است بر بازنگری و بسط مبانی و مبادی دانش اصول؛ توسعه و تعمیق مبانی اصول می‌تواند و می‌باید در قالب تأسیس فلسفه اصول فقه صورت پندد» (رشاد: ۱۳۸۹).

نقد و بررسی هر دو نظریه

در بررسی این دو نظریه در مورد خصوص علوم اسلامی، توجه به چند نکته ضروری است:

۱) اگر چه نمی‌توان از وجوه مثبت نظریه اول چشم پوشید، ولی نباید نقش دانشمندان علوم اسلامی را در حد علل اعدادی فرو کاست. یعنی با وجود این که نمی‌خواهیم نقش تأثیرات تاریخ و جامعه را در تولید و تحول علوم اسلامی نادیده بگیریم، ولی بزرگ کردن این علل تا حد و قواره علل تامه، مستلزم نادیده گرفته شدن سایر علل به ویژه «نقش فقها و اصولیون» و «منابع فقه و اصول» می‌شود. در مورد خاص تحول فقه از «رویکرد فردی» به «رویکرد حکومتی» تاریخ علوم

اسلامی و جامعه اسلامی می‌تواند در تحول و حرکت رو به جلوی علوم اسلامی نقش ویژه‌ای داشته باشد، ولی از آنجا که «منابع اسلامی» فقه را به صورت «جامع» تعریف کرده است، نقش بسیار ویژه‌تری را نسبت به سایر علل کسب خواهد کرد.

۲) حتی اگر به طور کامل نظریه اول را در مورد تولید و تحول علوم بپذیریم و نقش سایر علل را کمک کننده به تحول علوم بدانیم، قطعاً این نظریه درباره «فقه و اصول» صدق نمی‌کند؛ چرا که با وقوع انقلاب اسلامی و ورود فقها به بالاترین عرصه حاکمیتی، نیاز به تحول فقه از حوزه «فردی» به حوزه «حکومتی» کاملاً احساس می‌شد و باید سوال را به طور کاملاً معکوس مطرح کرد: «چرا با وجود نقش‌آفرینی جامعه و تاریخ در تحول فقه و اصول، هنوز شاهد هیچ حرکت همه جانبه‌ای از سوی فقها و اصولیون در این راستا نیستیم؟» چرا با وجود برخی حرکات مقطعی و فردی، دروس خارج و متون درسی از حوزه فقه فردی به سمت فقه حکومتی با تمام قدرت در حرکت نیست؟ آیا نباید بنابر قبول نظریه اول به این سوال فکر کنیم که چرا با وجود اینکه فقه موجود به شدت واکنشی بوده و منتظر استفتاء می‌ماند تا پاسخی ارائه کند، باز در ارائه پاسخ به مسائل حکومت و اجتماعی این چنین بی‌رُمق در حال حرکت است؟ آیا فقها و مجتهدین کم کاری می‌کنند، یا فقه توانایی چاره‌جویی برای این سطح سوالات را ندارد؟ حتی می‌توان شرایط موجود فقه و اصول را دلیلی بر درستی نظریه دوم دانست؛ چرا که با وجود فشار همه جانبه سایر علل تحول همچون جامعه و تاریخ، فقه و اصول کماکان مقاومت می‌کند و به صورت‌های گوناگون سعی در تخلیه این فشارها به سوی ریشه‌های دین دارد. با آن که به هیچ عنوان خواهان زدودن فقه کهن نیستیم و فشار هیجانی به سیستم فقاہت موجود را موجب پاسخ معکوس می‌دانیم، ولی به هر حال نظریه دوم، حداقل درباره علوم اسلامی، از جمله فقه و اصول، کارآتر و توانایی بیشتری برای توضیح و تفسیر واقعیات دارد.

۳) ایراد نظریه دوم آن است که راهبردی برای بازنگری و بسط علم اصول ارائه نمی‌کند و صرفاً حالت مطلوب را ارائه می‌دهد. از آنجا که مبانی علم فقه - که باید در علم اصول فراوری شود - بسیار گسترده است، شاهد آن هستیم که علیرغم زحمات فراوان تأثیرات اندکی در حیطه فقه اتفاق افتاده است و این ناکامی ضرورت بازنگری در اصل نظریه را دو چندان می‌کند.

فراوری مبانی تفقه در فلسفه‌های فقه و اصول

فلسفه‌های فقه و اصول دانشی فرانگراانه است که مبادی و مبانی تصویری و تصدیقی فقه و اصول را در خود جای می‌دهد (معلمی، ۱۳۸۹: ۲۵). اساساً مبانی هر علمی، از جمله فقه و اصول، در خود آن علم تدوین نمی‌شود و معمولاً مبانی در علوم والاتر تدوین می‌شود؛ ولی اصولیون متاخر، حتی تا یک سوم حجم مباحث اصولی خود را به مبانی و مبادی اختصاص داده‌اند (رشاد: ۱۳۸۹).

مبانی کلامی، جامعه‌شناختی، هرمنوتیکی و... در علم فقه و اصول نقش پررنگ و قابل توجهی را ایفا می‌کند. به عنوان مثال مبنای کلامی عصمت قرآن و اهل بیت، موجب تشکیل باب تعادل و تراجیح در علم اصول می‌شود؛ چرا که وقتی ما قائل به عدم اختلاف در خود گفتار ائمه و همچنین در قرآن کریم باشیم، اختلافات ظاهری را با روش‌های گوناگون حل می‌کنیم. حال اگر کسی معتقد باشد که -نعوذبالله- اهل بیت (ع) اشتباه می‌کنند، لزومی به طرح یک باب گسترده تحت عنوان «تعادل و تراجیح» وجود ندارد. البته این مبنا فقط منحصر به تولید این مباحث در علم اصول نشده و مباحثی همچون حجیت خبر واحد، اطلاق و تقیید، عام و خاص و... نشان می‌دهد که مبانی به صورت یک «کلان نظریه حاکم» همیشه تمامی مباحث را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد و هر مبحثی مجبور است نسبت خود را با آن مبنا به صورت شفاف بیان کند.

به نظر می‌رسد بهترین شکل ورود ادبیات و مبانی قرآنی در فقه «ورود کلان نظریه‌ای» است؛ به این صورت که مبانی قرآنی در حوزه‌های مختلف به صورت نظریات منسجم و کلان نظریه، کل حوزه‌های فقه را تحت تاثیر خود قرار دهد. این صورت بهترین حالت بیان متمرکز در قرآن کریم می‌شود؛ چرا که در فهم تک تک نصوص، به تمامی آیات و روایات توجه می‌شود.

برای ورود کلان نظریه‌ای مبانی قرآنی فقه و اصول باید مبانی تاثیرگذار به صورت قاعده‌مند و منضبط در فلسفه فقه و اصول تقیح و تبیین شوند. میان مبانی تاثیرگذار بر یک علم و موضوعات و مسائل دورنی یک علم نمی‌توان ارتباط یک به یک و خطی برقرار کرد؛

چرا که دامنه مفهومی یک مبنا و اقتضائات و لوازم آن گسترده‌تر از آن است که بتوان آن را در یک موضوع و محور خاص محدود ساخت. با این وجود می‌توان میان مبانی و برخی موضوعات اصلی علم «تناسب» برقرار کرد و بیشترین ناحیه تأثیرگذاری یک مبانی را مشخص نمود (میرباقری، ۱۳۹۶: ۱۹۱-۱۹۲).

در فقه و اصول موجود نیز جریان یافتن مبانی به صورت کلان نظریه‌ای است و این امر نشانگر قوت فقه و اصول و توانایی فقهای شیعه در پیاده کردن یک مبنا به صورتی گسترده در یک علم است؛ چرا که شاخ و برگ دادن به یک ریشه جز از عهده یک درخت تنومند ساخته نیست. برعکس، اگر مبانی نتواند خود را در علم مورد نظر به جریان اندازد، آرام آرام از رده خارج شده و علم به سمت ساحت‌های دیگر سوق داده می‌شود.

با توجه به قدرت علمی شگفت‌انگیز فقهای عظام شیعه از شیخ طوسی تا آیت الله بروجردی، جریان یافتن یک مبنا به صورت صحیح و پر دامنه به هیچ وجه مایه تعجب نیست و آنچه مایه تعجب است جریان نیافتن برخی از مبانی در حوزه فقه و اصول است که علت این عدم توجه، نیازمند تحلیل‌های اجتماعی از زمینه و زمانه حضور فقهاست.

نظریه مختار:

نظریه پردازان عرصه تاسیس فلسفه اصول فقه حکومتی برای تدوین و تبویب فلسفه اصول طرح واره‌هایی را ارائه داده‌اند تا بتوانند با تامل ذیل اجزای فهرست کلان ارائه شده، این دانش را شکل دهند. محمد صادق لاریجانی (علی‌پور و حسنی، ۱۳۸۵: ۲۲۲)، علی اکبر رشاد (رشاد: ۱۳۸۹) و حسن معلمی (معلمی، ۱۳۸۹: ۳۲) از جمله محققانی هستند که ذیل این نظریه تاملات راهگشایی داشته‌اند.

با عنایت به نقش ویژه داشتن طرح‌واره در ایجاد نگاه کلان به ابواب مختلف فلسفه فقه و اصول باید مسیر نظریه‌پردازی ذیل این ابواب را نیز مشخص کرد؛ چرا که گستره ابواب ارائه شده از بخش‌های زبان‌شناسی و کلامی تا هرمونتیکی و جامعه‌شناختی را شامل می‌شود.

از آنجا که علوم و علم فقه را می‌توان یک دستگاه و یک سیستم دانست، باید راهبرد موثر در مواجهه با چنین شرایطی را برای شکل دادن به یک سیستم پیدا کرد.

به نظر می‌رسد وقتی در سیستم تفقه، برخی از مبانی به صورت قوی و برخی به صورت ضعیف عمل می‌کند، راهبرد موثرتر آن است که «جریان سیستم» را پیدا کنیم تا بتوانیم دیگر متغیرها یا مبانی را به تحرک و ادوار کنیم. در ادبیات سیستمی «جریان سیستم» فعالیت متغیر اصلی سیستم است که با فعال شدن -برقراری ارتباط با عناصر و اجزاء دیگر سیستم- متغیرهای دیگر را فعال می‌کند و اثر مورد انتظار از آنها بروز می‌کند (واسطی، ۱۴۲۸: ۱۲۵).

بنابراین اگر ما بتوانیم «مبنایی» که می‌تواند نقش «جریان سیستم» را بر عهده بگیرد، را بیابیم، دقیقاً می‌توانیم علم فقه و جریان فقاقت را در مسیر «فقه حکومتی» قرار دهیم و سایر مبانی را در راستای همین جریان شکل گرفته، توسعه دهیم.

قرآن مولد و متحول کننده علم فقه

مبانی قرآنی شناخت
جامعه و تأثیر آن در
تحول فقه

واضح است که احکام الله با قرآن نازل شد و جرعه‌های علم فقه در زمان نزول قرآن زده شد؛ چرا که آیات الهی در اکثر موارد مجمل بودند و نیاز به تفصیل داشتند. مورخان تاریخ فقه نیز قرآن را مولد علم فقه می‌دانند. آیت‌الله عمید زنجانی معتقد است: «فقه در عصر پیامبر(ص) توسط وحی بطور اجمال نازل می‌شد و از طریق گفتار و عمل و تقریر پیامبر(ص) تبیین و تفصیل داده می‌شد. فقهای مکتب سنی معتقدند پیامبر(ص) به معاذ بن جبل و دیگر صحابه اجازه این عمل را داده بود، ولی فقهای مکتب شیعی با توجه به روایت «لا یفتین احدکم فی المسجد و علی حاضر» (تا علی حضور دارد کسی فتوا ندهد) معتقدند حضور مولای متقیان به عنوان مرجعیت علی‌الاطلاق فقه توسط پیامبر بنیان نهاده شده بود (عمید زنجانی: ۱۴۲۱).

به هر حال در اصل اینکه قرآن احکام الله را نازل کرد و در عین حال نیازمند تبیین و تفصیل بود مورد اجماع فرق مسلمین است. به دلیل رجوع مسلمانان به اهل بیت(ع) و یا صحابه برای تفصیل اجماع قرآنی، آرام آرام علم فقه شکل گرفت و فقها به عنوان یک طبقه از اسلام‌شناسان ظهور پر دامنه‌ای پیدا کردند.

این نحوه از شکل‌گیری فقه این ذهنیت را در اغلب مفسران به وجود آورد که شرط فهم قرآن و مخصوصاً آیات احکام الله تسلط بر علم فقه است. به همین جهت شاهد آن هستیم که پیشگامان علوم قرآنی همچون سیوطی نیز فقه را از مقدمات تفسیر قرآنی می‌دانند (سیوطی، ۱۴۲۹، ۲: ۳۶۱).

در مقابل برخی از مفسران فقه‌پیشه مانند ابن‌عاشور، بر علیه این رویکرد شوریده است و در دیباچه کتاب تفسیری خود، علم فقه را از مقدمات و پیش‌نیازهای «فهم قرآن» نمی‌داند، بلکه آن را تابعی از «فهم قرآن» و فرع آن قلمداد می‌کند (ابن‌عاشور، بی‌تا: ۲۴۰).

از این جهت اتخاذ موضع صحیح در نسبت میان فقه و قرآن، نقشی مبنایی بر اثبات مطلب مد نظر ما دارد.

قرآن ارائه دهنده مبانی علوم

اگر استناد به یک آیه در یک مسئله شرعی را مساوی با قرآن شدن فقه ندانیم، باید راه دیگری برای ورود قرآن به فقه پیدا کنیم، وگرنه مباحث ما کاملاً انتزاعی خواهد شد. برخی از اندیشمندان فقه توجه به مقاصد شریعت را منجر به ورود قرآن به فقه می‌دانند (علیدوست و عشایری منفرد: ۱۳۸۸).

از طرف دیگر به نظر می‌رسد دیدگاه دیگری که قائل به جهت‌دهی به مبانی علوم انسانی و موضوع‌دهی به علوم توسط قرآن است (رضایی، ۱۳۹۰: ۷۶) نظریه قابل دفاعی است.

از این رو به نظر می‌رسد صرف توجه به مقاصد شریعت در قرآنی کردن فقه تاثیر چندانی نداشته باشد و باید برای به دست آوردن «فقه قرآنی» باید مبانی این علم را از قرآن رهگیری کرده و نقشه جامع این علم را مبتنی بر آن بنا کرد.

رابطه دیالکتیک میان فقه (علوم اسلامی) و قرآن

آنچه که مورد انتقاد امثال آقای ابن‌عاشور است، غفلت از مبدأیت و مرکزیت قرآن برای علم فقه است که بر اثر روندی تاریخی به دلیل مجمل بودن برخی از آیات الاحکام به وجود

آمده است. به نظر می‌رسد نه سخن پیشگامان علوم قرآنی در مقدمیت فقه برای این علوم کاملاً غلط است و نه سخن ابن‌عاشور و پیروان آنها حرف بی‌ربطی است. کسی نمی‌تواند منکر اجمال قرآن در حوزه احکام الله - بخصوص عبادات- شود و در عین حال نباید قرآن را در جایگاه تابع قرار داد.

به نظر می‌رسد می‌توان با ایجاد رابطه دیالکتیک میان مبانی فقه و قرآن محاسن این دو نظریه را جمع کرد و از معایب آنها دور ماند. با رفت و برگشت میان مبانی فقه و قرآن به جهت ورود همه جانبه مبانی قرآن در حیطه فقه می‌توانیم یک فقه مبتنی بر قرآن داشته باشیم.

مقصود از «مبانی» پیش‌فرض‌ها و اصول علمی است که از دانش‌های دیگر اخذ شده و در تفقه تاثیرگذار است. مبانی به مثابه پایه و اساس مفهومی یک دانش است که بینان آن دانش را تشکیل می‌دهد. در بسیاری از مواقع تکرر دیدگاه‌ها و رویکردها و حتی پیدایش مکاتب مختلف به اختلاف نظر در مبانی آن حکم برمی‌گردد. (میرباقری، ۱۳۹۶: ۱۸۵).

مبانی قرآنی شناخت
جامعه و تاثیر آن در
تحول فقه

بنابراین شاید با صرف استناد یک حکم از فقه به آیه‌ای از قرآن کریم نتوانیم فقه او را قرآنی بدانیم و نیازمند تاملات و روابط دیالکتیک بیشتری باشیم.

اگر آیات قرآن را در حوزه‌های مختلف با ایجاد رابطه دیالکتیک به عنوان مبنا قرار دهیم می‌توانیم مدعی فقه قرآنی شویم. احکام الله یا فقه بخشی از قرآن هستند و نمی‌توان مرادهای قرآن را به صورت جزیره‌ای کشف و استنباط کرد.

جریان سیستمی در فقه حکومتی

براساس نظریه‌مختار برای ایجاد فقه حکومتی، باید مبانی این علم را در فلسفه فقه و فلسفه اصول مورد بسط و تعمیق قرار دهیم و علاوه بر طراحی طرح‌واره کلان باید جریان سیستمی در مبانی را شناسایی کنیم و براساس آن سایر مبانی را تعمیق بخشیم. پس از مشخص کردن این مبنا، می‌توانیم با استنتاج از قرآن کریم در آن حوزه کل آن علم را زیر چتر قرآن کریم قرار دهیم.

در این راستا برخی دانشمندان حوزه فقه حکومتی مبانی کلامی به عنوان ارائه دهنده تصویر روشنی از دین و شأن شارع و ارسال رسل، مبانی انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی به عنوان تبیین‌کننده ماهیت مکلف و دست‌آخر مبانی علم‌شناسی که مرتبط با ماهیت و اقسام علم و چگونگی شناخت است- را مبانی‌ای می‌دانند که بیشترین نقش را در تحلیل ما از موضوع ایفا می‌کند (میرباقری، همان: ۱۹۲).

به نظر می‌رسد از میان این مبانی نیز باید مهمترین و موثرترین مبنا را انتخاب کرد که در فقه موجود به عنوان یک خلا وجود دارد و عدم فرآوری این مبنا در حوزه تفقه منجر به شکل‌گیری فقه فردی موجود شده است و اجتهاد مصطلح را در زمانه حاضر ناکافی کرده است. می‌توان نمره خوبی به مبانی علم‌شناسی در فقه و اصول موجود داد؛ چرا که اهل بیت (ع) به شدت از ظنون غیر معتبره نهی کرده، صریحاً می‌فرمودند: «المکم و للقیاس انما هلك من هلك من قبلکم بالقیاس» (حر عاملی، ۱۴۱۴، ۱۸: ۲۳). در عین حال اهل بیت (ع) به اصحاب خود رابطه بین این روش استنباط با مبانی کلامی دین‌شناسی را متذکر می‌شدند و در پاسخ به سوالات مبنایی اصحاب خود پیرامون چگونگی پاسخ به موضوعات مستحدثه بدون وجود قیاس که: «اصلحک الله اتی رسول الله (ص) الناس بما یکتفون به فی عهده؟» می‌فرماید: «نعم وما یتحاجون الیه الی یوم القیامة» (همان). بر همین اساس اصول شیعه مجبور بود نسبت خود را با یقین، ظنون معتبره و غیر معتبره و شک مشخص کند. این امتیاز در اصول شیعی علیرغم برخی مقاومت‌ها در میان اصحاب اهل بیت (ع) به وجود آمد (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۵۶). و این امر ارزش تاریخی این مطلب را دو چندان می‌کند؛ چرا که اهل بیت (ع) مبانی علم‌شناسی تفقه را در جهتی مخالف قرائت رسمی از فقه قرار دادند و تاریخ نشان داد که عدم توجه به ساخت صحیح این مبانی منجر به بسته شدن باب اجتهاد در میان اهل سنت شد.

اوج این بالندگی را می‌توان در اصول تدوین شده توسط شیخ انصاری مشاهده کرد که ساختار علم اصول را بر مبنای علم‌شناسی شیعه شالوده‌ریزی کرد. این عالم بزرگ شیعی با توجه به رویکرد شیعه به الگوریتم اجتهاد کشف حجیت به عنوان هدف علم اصول را با نسبت‌سنجی به اقسام علم مد نظر قرار داد و ساختارسازی ایشان کاملاً براساس مبانی

علم‌شناسی شیعی استوار است. چنانکه می‌فرماید: «علم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعی فاما ان يحصل له الشك فيه او القطع او الظن... فالكلام يقع في مقاصد ثلاثة: الاول: في القطع و الثاني: في الظن و الثالث: في الشك» (انصاری، ۱۴۳۷، ۱: ۲۵-۲۶). از این رو معتقدیم از جهت مبانی علم‌شناسی، اجتهاد امروز ضعف‌های جدی ندارد و ضعف‌های آن با فراوری این بخش به سرانجامی نخواهد رسید؛ در عین حال تامل و تدقیق در این حوزه برکات فراوانی خواهد داشت.

در بحث مبانی دین‌شناسی، از یک طرف ما شاهد سریان برخی مبانی دین‌شناسی در علم اصول هستیم؛ هم چنان که اصولیون معتقدند: «إن كلّ متشرّع يعلم أنه ما من فعل من أفعال الإنسان الاختيارية إلّا و له حكم في الشريعة الإسلامية المقدّسة من وجوب أو حرمة أو نحوهما من الأحكام الخمسة» (مظفر، ۱۳۸۷: ۲۱). به همین دلیل هم مباحث اصول عملیه به صورت مفصل در اصول تعبیه شده است تا وقتی دلیل اجتهادی وجود ندارد حکم واقعه روشن باشد. از طرف دیگر شاهد نوعی گسست میان مبانی دین‌شناسی و فقه و اصول موجود هستیم؛ چرا که از طرفی در حوزه دین‌شناسی و «انتظارات بشر از دین» ادعای اداره بشریت توسط دین داریم و از طرف دیگر فقه را به عنوان علم متکفل این ادعا به حوزه فردی تنزل می‌دهیم. همان طور که مشخص است ضعف‌های این بخش هم به طور مستقیم به مبانی دین‌شناسی بر نمی‌گردد و باید ردپای گسست‌های مذکور را در بخش‌های دیگر جستجو کرد.

وقتی قبول کنیم که در حوزه مبانی، مبانی علم‌شناسی و دین‌شناسی نقش اساسی را در فروکاست فقه به فقه فردی نداشته‌اند، مشخص می‌شود این مبانی جامعه‌شناسی فقه موجود است که فقه حکومتی را دچار کندی کرده است. نکته مهم آنجاست که با تعریف صحیح مبانی جامعه‌شناسی مبانی دین‌شناسی نیز کارکرد صحیح خود را پیدا خواهد کرد و به همین جهت می‌توان «مبانی جامعه‌شناسی» را جریان سیستم ایجاد تحول در فقه فردی به سمت فقه حکومتی دانست.

حال از آنجا که اثبات کردیم قرآن به عنوان مادر مبانی علوم، مخصوصاً فقه و اصول است، باید برای تحول فقه موجود جامعه‌شناسی قرآنی به عنوان مبنا در فلسفه‌های فقه و اصول فراوری شود تا به عنوان کلان نظریه وارد فهم احکام الله شوند. مبانی جامعه‌شناسی

این امکان را به فقها می‌دهد که در اجتهاد حکومتی خود جایگاه مخاطب و مجری احکام الله را نیز در نظر بگیرند و احکام متناسب و مورد نیاز با جایگاه «فرد و جامعه» را مورد استنباط قرار دهند. اساساً بسیاری از احکام مکلفین در دوره گذشته و حال، درباره نوع عمل در صحنه برخورد با دیگر انسان‌ها و در جامعه بوده است. اگر نتوانیم درباره این دست از اعمال مکلفین نظر شرعی را مشخص کنیم، به طور یقین اعمال فردی مسلمانان نیز تحت الشعاع قرار گرفته و آرام آرام عبودیت مکلفان در حیطه فردی نیز مورد خدشه و آسیب قرار می‌گیرد. علت آن هم کاملاً واضح است، عبودیت الهی در حیطه اجتماعی و فردی دو روی یک سکه بوده و با حذف یک طرف، قطعاً از ارزش این سکه به مرور کاسته خواهد شد تا آن جایی که طرف دیگر از ارزش ساقط خواهد شد.

از این رو قصد داریم در ادامه به ابهام‌زدایی از وجود جامعه پردازیم تا متوجه شویم آنچه مورد خطاب قوانین شرعی قرار می‌گیرد در چه مرتبه‌ای از هستی قرار دارد و نسبت آن با وجود «فرد» چیست؟ آنگاه خواهیم توانست چگونگی اعمال فرد و جامعه را پاسخ دهیم.

جامعه از دیدگاه قرآن

از معجزات دین اسلام و قرآن کریم، نظر خاص آن نسبت به جامعه است و در رویکردی باور نکردنی، کل سیستم اسلام برای اداره بشر را از منظری معرفی می‌کند که با تعریف آن از جامعه کاملاً همخوان است. این تعریف دارای تفاوت‌های بنیادین با جامعه قبیله‌ای و هزار پاره آن روز حجاز بوده است و بی‌شک با دقتی اندک شهادت بر این نکته خواهیم داد که این وجهی از معجزات قرآن کریم و دلیلی بر الهی بودن آن خواهد بود. ابتدا باید مشخص کرد که آیا وجود جامعه اصیل است و سپس تاثیرات آن را بر ایجاد فقه اجتماعی و فقه حکومتی بسنجیم.

علامه طباطبایی در مورد نوع «اجتماعی بودن انسان» از دیدگاه قرآن کریم به عنوان آخرین نسخه کمال بشریت می‌فرماید: «انسان در نوع خود موجودی اجتماعی است و هر فردی از نوع انسانی در دل این جامعه پیچیده شده است. خداوند متعال نیز به این نکته اشاره می‌کند و در آیات زیر به آن اشاره دارد: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ

تَعَارُفُوا» (حجرات: ۱۳)، «نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا» (زحرف: ۳۲)، «بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ» (آل عمران: ۱۹۵)، «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا» (فرقان: ۵۴)، اجتماع انسانی نیز همانند سایر خواص انسانی که به صورت تدریجی به کمال خود دست پیدا می‌کند با دست پیدا کردن به علم و اراده کمال، آرام آرام به رشد خود خواهد رسید» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴: ۹۲).

علامه طباطبایی با رویکرد قرآنی خویش، حقیقی و تکوینی بودن اجتماع انسانی را متذکر می‌شود؛ یعنی انسان‌ها تکه‌های جدا از یکدیگر نیستند تا روابط اجتماعی آنها را به اعتباری در کنار هم قرار داده باشد، بلکه اجتماع همانند پیکره آدمی است که ما می‌توانیم به اعتبار فرد آن به سلول‌های تشکیل دهنده آن نظر کنیم و گرنه حقیقت انسان را نمی‌توان بدون جایگاه او در اجتماع انسانی شناخت. حال این جامعه می‌تواند با مسلح شدن به علم و داشتن اراده وارد مسیر کمال شود و نباید کمال هر فردی را از کمال دیگر انسان‌ها جدا کرد. آن موقعی کمال دارای ضریب و تصاعد خواهد شد که ذیل اجتماع قرار بگیرد و هر چه دایره این اجتماع بزرگ‌تر و قلب تپنده آن قوی‌تر باشد این مهم بهتر محقق می‌شود.

مبانی قرآنی شناخت
جامعه و تأثیر آن در
تحول فقه

شاید اگر بیشتر به رابطه فرد و اجتماع دقت کنیم، بهتر بتوانیم چستی اجتماع و نقش آن در کمال انسانی را درک کنیم. علامه طباطبایی (ره) نظر قرآن کریم در مورد نسبت فرد و اجتماع را این گونه تقریر می‌کند که شاید بتوان نظریه قرآنی علامه را «اصالت کثرت افراد در عین وحدت اجتماع» نامید. ایشان می‌فرماید: «همان‌طور که در عالم طبیعت ابتدا اجزای یک شئی شکل گرفته و سپس با پیوستن این اجزا با یکدیگر شئی دیگری با آثار و فوائد دیگری شکل می‌گیرد... جامعه انسانی نیز به همین ترتیب است. مصادیق انسان با همه کثرتی که دارد یک انسان هستند و افعال آنها با همه فروانی که از نظر عدد دارد از نظر نوع یک عمل است. انسان‌ها نیز در یک محل جمع شده و به همدیگر پیوند می‌خورند. نظیر آب دریا که یک آب است ولی وقتی در ظرف‌های بسیاری ریخته می‌شود چند آب می‌شود؛ این آب‌ها از نظر عدد بسیارند و از نظر نوع یک آبند و در عین اینکه یک نوعند، آثار و خواص بسیار دارند. حال وقتی این آبها یک جا جمع می‌شوند خواص آنها تشدید شده و آثار آن دارای گستره بیشتری خواهد بود. این رابطه حقیقی که بین فرد و جامعه وجود دارد، خواه ناخواه منجر به ایجاد حقیقت وجودی دیگری برای اشخاص آن جامعه به

حسب وجود، قدرت، آثار و خواص آن فرد خواهد شد. همچنین در یک محل اجتماع انسانی وجودی دیگری نیز با آثار و خواص مجزا از آثار خواص تک تک افراد ظاهر می‌شود که به آن وجود «جامعه» گویند. به همین جهت قرآن کریم برای جامعه نیز وجود، عمر، کتاب، شعور، فهم، عمل، اطاعت و معصیت قائل بوده و می‌فرماید: *وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ* (اعراف: ۳۴)، *كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا (جائیه: ۲۸)*، *رَبَّنَا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ (انعام: ۱۰۸)*، وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ (یونس: ۴۷)، کاملاً مشخص است که با این تعریف از جامعه انسانی، مرزهای جامعه کاملاً عقیدتی می‌شود و محور وحدت میان یک جامعه عقاید و دین آنها است» (همان: ۱۲۵).

البته این به معنای نابودی فرد و اصالت دادن به جامعه نیست و شهید مطهری در همین باره معتقد است: «این چنین نیست که شخصیت فرد بکلی نابود شده باشد آن چنان که در مرکبات طبیعی شخصیت عناصر اولیه دیگر هیچ نقشی ندارد، بلکه در عین اینکه جامعه یک شیء مرکب است، عناصر تشکیل دهنده جامعه از نوعی شخصیت و آزادی و استقلال بهره‌مندند که این می‌شود اصالت فرد در عین اصالت جامعه و اصالت جامعه در عین اصالت فرد» (مطهری، ۱۳۸۸: ۱۳۵).

می‌توان بدین صورت نیز گفت: انسانیت انسان در عین حال که تشخص و تشأن خارجی برای خود داراست، در عین حال ظهور یک حقیقت واحد دیگری به نام جامعه است که فرد در بستر آن معنا پیدا می‌کند و منظور علامه از تشبیه جامعه به دریا و افراد به ظرف‌های متکثر ظهور در همین معنا دارد.

بنابراین قرآن کریم نه اصالت را به جامعه می‌دهد و نه فرد را کاملاً اصیل می‌داند، بلکه کثرت افراد را در عین وحدت جامعه حقیقی می‌داند. البته جوامع کوچک‌تر همانند خانواده نیز همین‌گونه است و در عین حال که افراد به رسمیت شناخته می‌شوند، خانواده نیز حقیقت مجزا و کانون دیگری است که وجود، آثار و افعال دیگری را داراست.

از آنجا که اولین بار علامه طباطبایی این مبحث را در حوزه تفسیر قرآن مطرح کرد و جامعه‌شناسی از دیدگاه قرآن یک مبحث کاملاً جوان محسوب می‌شود حدود و ثغور این مطلب همچنان مورد اختلاف است. آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله جوادی آملی را می‌توان

تا حدودی طرفدار دیدگاه اصالت فرد بر شمرد، ولی کلام آنها خالی از قبول وجود جامعه به عنوان یک وجود منحاز و مستقل نیست.

آیت‌الله مصباح در بیانی صراحتاً وجود جامعه را رد کرده و معتقد است: «وحدتی که به فعل و انفعالات جامعه نسبت داده می‌شود یک وحدت ماهوی است؛ در حالی که آن وحدتی که مساوق با وجود است، وحدت شخصی است و نه وحدت ماهوی» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۷۴). از طرف دیگر ایشان برای رد ملازمه میان قانون‌مندی جامعه و وجود حقیقی جامعه معتقد است: «کسانی پنداشته‌اند که چون قانون حقیقی بیانگر ارتباط میان دو امر حقیقی و عینی است، جامعه تنها در صورتی قانون حقیقی می‌تواند داشت که وجود حقیقی و عینی داشته باشد، و اگر جامعه امری اعتباری باشد، قوانینش نیز اعتباری خواهد بود. بنابراین فقط آنان که برای جامعه، اصالت فلسفی قایلند می‌توانند از قوانین حقیقی آن دم بزنند. ولی حقیقت این است که می‌توان به وجود حقیقی جامعه باور نداشت و در عین حال، به قوانین اجتماعی، به معنای قوانین حاکم بر ارتباطات متقابل گروه‌ها و قشرهای مختلف جامعه، قایل بود. سر مطلب در این نکته نهفته است که هر چند جامعه وجود حقیقی ندارد و مفهوم «جامعه» مفهومی است اعتباری و انتزاعی، اما منشأ انتزاع این مفهوم، وجود عینی خارجی دارد، و به اعتبار همین منشأ انتزاع موجود در خارج است که قوانین اجتماعی، حقیقی و عینی است» (همان: ۱۴۳).

مبانی قرآنی شناخت
جامعه و تأثیر آن در
تجول فقه

این نکته بر آشنایان با تفکرات فلسفی آیت‌الله مصباح مخفی نیست که «منشا انتزاع» نقش بالایی در تفکر فلسفی ایشان داشته و ایشان حتی برای مقوله وجود نیز حقیقتی در حد «منشا انتزاع» قائل هستند (همو، ۱۳۷۸: ۳۱۲). اگر جامعه دارای وجودی در حد منشأ انتزاع هم باشد وجود دارد و قابل چشم‌پوشی نخواهد بود. این نکته برای ما از آنجایی اهمیت بیشتری می‌یابد که ایشان منشأ انتزاع را برای مفهوم جامعه از آن جایی قبول می‌کند که نمی‌تواند قوانین اجتماعی را اعتباری بداند. به عبارت دیگر دلیل قبول منشأ انتزاع برای وجود جامعه از جانب ایشان قوانین حقیقی و عینی جامعه است و از آن جا که بحث ما در باب فقه اجتماعی به عنوان قوانین این جامعه می‌باشد همین میزان برای پردازش این موضوع کافی است. اگر قرار باشد قوانین جامعه حقیقی باشد (چه تشریحی و چه تکوینی) تنها علم فقه است که می‌تواند مدعی ارائه قوانین حقیقی باشد.

استاد جوادی آملی نیز اگر چه به تصریح در جاهایی اصالت جامعه را رد کرده است و بر اصالت فرد پای می‌فشارد ولی آن‌گونه نیست که نتوان کلام‌شان را بر وجود جامعه منطبق کرد.

ایشان از طرفی نظریه اسلام را «اصالت فرد» آن هم در بعد ملکوتی دانسته و می‌فرماید: «اسلام نظریه معتدلی دارد و در آن، اصالت فرد است، اما به لحاظ حقیقت انسان و نه طبیعت او؛ یعنی روح ملکوتی آدمی، هر چند در خدمت جامعه قرار گیرد، حتی با پذیرش فداشدن و شهادت، زمینه‌های کمال معنوی و مادی جامعه را فراهم آورد؛ اما این ایثار و تلاش و از خودگذشتگی‌ها نیز راه وصول آدمی به ساحت قرب الهی را فراهم می‌آورد. بدین ترتیب، آنچه اصیل است روح انسان است که در مسیر قرب به خدا حرکت می‌کند و تکامل می‌یابد و برای نیل به این کمال برین، از منافع شخصی می‌گذرد و از لذایذ تن صرف‌نظر می‌کند و از کامیابی‌های حسی عبور می‌کند و به منافع ملکی-مردمی فکر می‌کند و برای تحصیل مصالح عمومی امت از بذل نفس و نفیس، دریغ ندارد و آثار این حرکت اصیل به شکوفایی جامعه نیز می‌انجامد. آیات قرآنی که از سرانجام انسان مؤمن سالک و واصل سخن می‌گویند، به نحوی این اصالت روحانی انسان را تثبیت می‌کنند؛ مانند: (إِنَّ الْمَتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهْرٍ فِي مَقْعَدِ صَدَقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ)؛ پس می‌توان گفت که در نظام الهی، فرد اصیل از حق شخصی خود به سود جامعه می‌گذرد و منافع امت را تأمین می‌کند و خود نیز به مقامی راه می‌یابد که مظهر اسمای حسناى حق (همچون سخی، جواد و...) باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۵۶-۳۵۷).

ولی وقتی در مقام تفصیل اندیشه ایشان برمی‌آییم، وجود جامعه رد نشده است، بلکه آن را مورد قبول قرار داده‌اند و می‌توان نظریه ایشان را شکل مفصل‌تر نظریه شهید مطهری دانست. چنان که ایشان استناد یقینی وجود جامعه به قرآن را در صورت وجود دلیل عقلی بر خلاف آن نفی کرده و می‌نویسد: «اسناد یقینی اصالت جامعه و استقلال امت به قرآن کریم ناصواب است. این در صورتی است که برهان عقلی بر خلاف اقامه نشده باشد؛ ولی اگر برهان عقلی برخلاف ظواهر نقلی باشد یعنی اگر برهان قطعی داشتیم که جامعه، وجود حقیقی و مستقل ندارد باید همه ظواهر نقلی توجیه شوند» (همو، ۱۳۷۸: ۳۱۳).

ولی ایشان به صراحت اصالت جامعه با اصالت فرد را به صورت وحدت در عین کثرت می‌پذیرند و این را مخالف عقل نمی‌دانند: «هرچند وحدت مساوق وجود است، وجود مقول به

تشکیک و دارای مراتب متعدد است. وحدت نیز حقیقت تشکیکی داشته و دارای مراتب است. حصری برای مراتب وحدت نیست؛ یا دلیل قاطعی بر آن اقامه نشده است، چنانکه انحای ترکیب نیز محصور در حدی خاص نیست؛ یا برهان قاطعی بر آن آورده نشده است، از این رو وحدتی که با کثرت افراد هماهنگ باشد و پیوند خاصی که میان آحاد جامعه برقرار شود و روح انسان کامل معصوم به منزله روح جمعی آنان بوده که به مثابه روح ارواح و جان جانان و دل دلها باشد، در این صورت تصور وجود عینی جامعه خلاف دلیل عقلی نخواهد بود» (همان: ۳۴۲).

روشن تر آن که ایشان طرح اصالت جامعه در عالی ترین شکل ممکن یعنی اثر گذاری در پیدایش هویت انسانی را تنها بر مبنای حکمت متعالیه قابل تبیین می دانند و افلاطونیان و ارسطویی ها را در این زمینه ناتوان می دانند: «طرح اصالت جامعه به معنای اثرگذاری در پیدایش هویت انسانی نسبت به فرد بر مکتب های افلاطون و ارسطو اصلاً روا نیست؛ ولی بر مکتب صدرایی به عنوان یک احتمال و در حدّ فی الجمله نه بالجمله بجاست، زیرا جامعه بر این مبنای می تواند در تعیین مسیر هویت یابی فرد سهم باشد و چون انسان بر مبنای حکمت متعالیه صدرایی نوع متوسط است نه نوع اخیر و نیز جنس سافل است نه نوع و در مسیر انواع متعددی است که تحت نوع انسان به معنای نوع متوسط و جنس سافل مندرج اند و می توانند با حرکت جوهری به یکی از آنها برسد که در حقیقت نوع اخیرند، هرگونه تحوّل جوهری در آن ممکن است؛ لیکن نمی توان تمام تغییرها را برعهده جامعه دانست» (همان: ۳۲۲).

وقتی ایشان می فرماید نمی توان تمام تغییرها را بر عهده جامعه دانست و از طرف دیگر اثر جامعه را در تکوین هویت انسانی را در حدّ فی الجمله می پذیرند در حال تقریر فلسفی بی نظیر «اصالت فرد در عین اصالت جامعه» هستند.

آنچه که ما دنبال آن هستیم نه صرفاً حضور این مبنا در حوزه روش شناسی نظام فقهی بلکه حضور در قالب کلان نظریه در تمامی عرصه های فقه و اصول است و فعال کردن این متغیر به عنوان جریان سیستمی تا سایر مبانی نیز در حوزه فقه حکومتی به سمت و سوی اهداف فقه کارآمد هدایت شود.

مبانی قرآنی شناخت
جامعه و تأثیر آن در
تحوّل فقه

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از آنجا که قرآن کریم مولد فقه و احکام الله بوده است برای پاسخ‌گویی به ضرورت تحول در فقه و ایجاد فقه حکومتی نیز چاره‌ای جز پناه بردن به قرآن کریم نداریم. اگر بتوانیم با برقراری رابطهٔ دیالکتیک میان علم فقه و قرآن در فلسفه فقه و فلسفه اصول، مبانی قرآنی را در حیطه‌های مختلف در جریان استنباط به صورت کلان نظریه فرآوری کنیم، بالطبع می‌توانیم به ضرورت تحول در فقه و ایجاد یک اجتهاد جامع برای پاسخ‌گویی به تمامی نیازهای بشریت از گهواره تا گور پاسخ بگوییم. نوع معرفی «جامعه» در قرآن کریم که وجود، عمر، کتاب، شعور، فهم، عمل، اطاعت و معصیت را از ارکان ترسیم خود معرفی می‌کند و نسبت آن با فرد یعنی «اصالت کثرت افراد در عین وحدت جامعه» می‌تواند آغاز این امر بوده و ظرفیتی بزرگ به علم فقه برای نظام‌سازی و تمدن‌سازی اعطا کند. در این رویکرد نوع نگرش ما به گزاره‌های دینی از دریچهٔ مخاطب بوده و ما همهٔ گزاره‌های دینی را در چگونگی هدایت «کثرت افراد در ذیل وحدت جامعه» می‌نگریم. اگر گزاره‌های دینی را به دو بخش «اداره‌کننده فرد» و «اداره‌کننده جامعه» تقسیم کنیم از نگاه کثرت در عین وحدت دور افتاده‌ایم و نگاه ما همچنان ناقص است. آن چه از دست اندرکاران فقه انتظار می‌رود قرار دادن این نوع فهم قرآنی از جامعه و فرد به عنوان مبنا و زیر ساخت فقه است تا جریان یافتن این مبنا آرام آرام فضای فقه موجود را به فقه حکومتی و فقه نظام‌ساز تغییر دهد.

منابع

- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا): التحرير و التئوير، بی نا.
- امام خمینی (۱۳۸۵)، صحیفه نور، انتشارات موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران.
- انصاری، مرتضی (۱۴۳۷)، فرائد الاصول، انتشارات مجمع الفکر الاسلامی، قم، چاپ بیستم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، حیات حقیقی انسان در قرآن، قم، انتشارات اسراء.
- (۱۳۸۶)، شریعت در آینه معرفت، قم، نشر اسراء.
- (۱۳۸۷)، جامعه در قرآن، قم، انتشارات اسراء.
- خیری، حسن (۱۳۹۳)، مبانی نظام اجتماعی در اسلام، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- رشاد علی اکبر (۱۳۸۹)، درآمدی تاسیسی بر فلسفه اصول فقه، مجله ذهن، ش ۴۳.
- رضایی، محمد مهدی (۱۳۹۰)، منطق تفسیر قرآن، قم، نشر المصطفی، چاپ اول.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۹)، الاتقان فی علوم القرآن بی نا.
- شیخ حر عاملی (۱۳۶۴)، وسائل الشیعه، موسسه آل البیت، قم، چاپ دوم.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴)، قم انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- علی پور و حسنی (۱۳۸۵)، جایگاه شناسی علم اصول؛ قم؛ مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- علیدوست و عشایری منفرد (۱۳۸۸)، استناد فقهی به مذاق شریعت در بوته نقد، حقوق اسلامی، ش ۲۲.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۴۲۱)، فقه سیاسی، چاپ چهارم، انتشارات امیر کبیر.
- کلینی، محمد (۱۳۶۵)، اصول کافی؛ دار الکتب الاسلامیه، قم، چاپ دهم.
- عشایری منفرد (۱۳۹۰)، نقدی بر مقاله تاثیر نگاه فردی و اجتماعی به دین، فصلنامه فقه و اصول؛ ش ۷۰.
- مشکانی سبزواری، عباسعلی و عبدالحسین (۱۳۹۰)، درآمدی بر فقه حکومتی از دیدگاه مقام معظم رهبری؛ فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۶۰.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۸)، آموزش فلسفه، قم، انتشارات موسسه امام خمینی (ره).
- (۱۳۹۰)، جامعه و تاریخ از نگاه قرآن، قم، انتشارات موسسه امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۸)، فلسفه تاریخ، قم، انتشارات صدرا.
- مظفر، محمد رضا (۱۳۸۷)، اصول الفقه، قم، چاپ پنجم.
- معلمی، حسن (۱۳۸۹)، درآمدی بر فلسفه اصول، قم، موسسه بوستان کتاب.
- موسوی خلیفالی، محمد مهدی (۱۴۱۱)، الاجتهاد و التقليد، قم، نشر نوظهور.
- میرباقری، سید محمد مهدی (۱۳۹۶)، درآمدی بر رویکردهای فقه حکومتی، قم، نشر تمدن نوین اسلامی.
- واسطی، عبدالحمید (۱۴۲۸)، کانون تفکر و تصمیم سازی؛ موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام.