روشنفکران دینی و مدرنیزاسیون فقه (۳)
فقه دانش دنیوی یا اخروی؟

مسعود امامی

چکیده:

«غزالی در هشت قرن پیش، فقه را دانشی دنیوی خواند و اینك روشنفکران دینی، این رأی را برای توجیه قداست زدایی از شریعت و سلب جاودانگی از احکام شرعی و تنزّل فقه در اندازه های دانش عرفي حقوق، به استخدام گرفته اند.

در این نوشتار ضمن مراجعه مستند به آراء غزالی پیرامون دنیوی بودن دانش فقه، و تفاوت اندیشه های او با قرائتی که روشنفکران دینی از دیدگاه وی ارائه داده اند، نظریه دنیوی بودن علم فقه از نگاه غزالی و روشنفکران نقّادی شده است».[۱]

مقدمه:

روشنفکران دینی هماهنگ با پدیده مدرنیته و سکولاریته، به قداست زدایی و راز زدایی از دین و شریعت پرداخته و به شیوه های گوناگون، از قدسیّت و غیب دین کاسته و آن را پدیده ای دنیوی و زمینی جلوه گرساخته اند.[۲] در این میان با بهره گیری از برخی آراء اندیشمندان سلف که می تواند آنان را به این هدف نزدیك کند، ساحت دنیا گرایی را تقویت کرده اند.

عبدالکریم سروش که پس از مولوی ـ در میان اندیشمندان بزرگ مسلمان ـ بیشترین اُنس را به افکار محمد غزالی (متوفای ۵۰۵ قمری) و کتاب احیاء علوم الدین او دارد، رأی غریب او را در باب دنیوی بودن دانش فقه، در کتاب مذکور پسندیده و بارها در آثار خود به تبیین و ترویج آن پرداخته است.[۳] محمد مجتهد شبستری نیز همگام با او این راه را ادامه داده است.[٤]

قبل از تبیین و بررسی آراء این دو معاصر، شایسته است به اندیشه غزالی که مبدأ این دیدگاه است نگاهی بیندازیم.

دنیوی بودن علم فقه از نگاه غزالی

چکیده سخن غزالی در کتاب احیاء علوم الدین، باب دوم از کتاب العلم، چنین است: علوم به دو بخش شرعی و غیر شرعی تقسیم می گردد و مقصود از علوم شرعی دانش هایی است

---

۱. در شماره های پیشین این سلسله مقالات ـ کم و بیش ـ از نقد و داوری پرهیز می شد و بیشتر به ارائه گزارشی مستند اکتفا می گردید; اما در این شماره جهت گیری نقادانه پر رنگ تر و جدی تر شده است.

۲. پیرامون این موضوع، به شماره نخست این سلسله مقالات، فصلنامه تخصصی فقه اهل بیت (ع)، شماره ٤٠ـ٣٩ مراجعه شود.

۳. عبدالکریم سروش، قصه ارباب معرفت، ص ۳۵ تا ٥٤، ۱۷٦ و ۱۸٤. مدارا و مدیریت، ص ۱۳۸، ۱۹۱ و ۳٦٦. بسط تجربه نبوی، ص ۷۱ و ۹۰. اندرباب اجتهاد، ص ۲۹. سیاست نامه، ص ۱٤٥ و ۲٦۲. آیین در آیینه، ص ۳٤۸.

٤. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۱٦۳ و ٤۲۰.

که از طریق پیامبران به انسان رسیده است و عقل، تجربه و اعتبار بشر بدان راهی ندارد. این علوم به اصول، فروع، مقدّمات و متمّمات تقسیم می شود. قسم نخست (اصول) عبارت است از قرآن، سنّت پیامبر (ص)، اجماع امت و آثار صحابه. در این میان اجماع و اثر صحابی به دلیل حکایت از سنّت اعتبار دارند و از علوم شرعی شمرده می شوند.

قسم دوم (فروع) علومی هستند که از اصول (قسم اوّل) فهمیده می شوند، البته نه به جهت دلالت ظاهر لفظ، بلکه با کاوش های عقلانی در متن کتاب و سنّت که موجب درك مفاهیم نوینی از آنها می گردد; مفاهیمی که غیر از معانی ظواهر الفاظ است چنانچه از این سخن پیامبر (ص) که می فرماید: «سزاوار نیست قاضی در هنگام غضب قضاوت نماید»، این گونه به دست می آید که قضاوت او هنگام گرسنگی شدید و یا درد شدید نیز شایسته نیست.

فروع بر دو قسم است: قسم اوّل به مصالح دنیا مربوط می شود و کتاب های فقه نیز عهده دار بیان این قسم می باشند; از این رو فقیهان، دانشمندان دنیا هستند. قسم دوم به مصالح آخرت مربوط است; و آن علمی است که به حالات قلب و اخلاق پسندیده و ناپسند، و نیز آنچه مورد خوشایند و ناخوشایند خداوند می باشد، می پردازد.

غزالی سپس به تشریح علوم مقدّمات و متمّمات از اقسام علوم شرعی پرداخته و پس از آن در صدد توضیح و دفاع از دشوارترین بخش کلام پیشین خود (دنیوی دانستن علم فقه) بر می آید. او می گوید: اگر گفته شود که چرا فقه را در زمره علوم دنیوی قرار دادی و فقیهان را دانشمندان دنیا نامیدی؟! خواهم گفت که خداوند، آدم و فرزندان او را از خاك و گل آفریده و پس از حیات دنیوی، آنها را روانه عالم قبر خواهد کرد و سپس به قیامت پا خواهند نهاد و آنگاه گروهی به دوزخ و گروهی دیگر به بهشت رهسپار خواهند شد. پس دنیا مقدمه آخرت است، تا از آن توشه ای پسندیده برای جهان دیگر برگرفته شود. از این رو اگر مردم در آن به عدالت و انصاف بسر برند، آتش نزاع ها خاموش می گردد و فقیهان بیکار خواهند شد; ولی مردم از شهوات خود پیروی می کنند و همین امر منشأ پیدایش خصومت می گردد و نیاز به سلطان شکل می گیرد. سلطان نیز نیازمند قانون خواهد بود تا به وسیله آن به تدبیر امور بپردازد و فقیه، آموزگار و مرشد سلطان در امر سیاست و تدبیر مردم و انتظام امور آنان است. پس فقه ـ با واسطه ـ به دین ارتباط پیدا می کند; زیرا دنیا مزرعه آخرت است و سعادت دینی بدون توجه به دنیا ممکن نیست. به همین جهت سیاست و تدبیر مردم و دانش مربوط به آن در درجه نخست از علوم دین شمرده نمی شود، بلکه به واقعیتی مربوط است که مقدمه لازم برای دینداری است.

سپس غزالی بر این متنبّه می شود که آنچه گفته است ـ اگر مردم با عدالت زندگی کنند آتش نزاع ها خاموش می گردد و کار فقیهان به تعطیلی می انجامد ـ تنها بر بخشی از فقه که به احکام قضایی شریعت مربوط است منطبق می گردد و نیاز مردم به فقیهان در عبادات و معاملات همچنان پابرجا خواهد بود. از این رو در مقام پاسخ بر آمده و می گوید: نزدیکترین اعمال به آخرت که فقیه پیرامون آنها نظر می دهد سه چیز است: ۱ ـاسلام; ۲ ـ نماز و زکات ; ۳ ـ حلال و حرام.

اما اگر به شایستگی در بعد فقهی این اعمال دقت شود، آشکار خواهد شد که رأی فقیه در این گونه اعمال از مرزهای دنیا تجاوز نمی کند و بی واسطه راهی به آخرت ندارد. اسلامی که فقیه از آن سخن می گوید، تنها اسلام زبانی است که چه بسا از ترس شمشیر و برای حفظ جان و مال ابراز شده است. چنین اسلامی هیچ سودی برای آخرت ندارد، در حالی که در آخرت اخلاص قلب ها راه گشا خواهد بود و قلب هم از حدود ولایت فقیه خارج است.

فقیه در نماز نیز فقط به صورت ظاهری اعمال توجه دارد و در نظر او اگر نمازگزاری به تمامی ضوابط و شرایط ظاهری اجزاء نماز پایبند باشد، نمازش صحیح است; هر چند از آغاز تا پایان آن ـ غیر از تکبیرة الاحرام ـ از یاد خدا غافل باشد در حالی که چنین نمازی برای او هیچ سودی در آخرت ندارد، چنانچه اسلام زبانی نیز بی فایده بود. پس خضوع و خشوع قلب که عمل مربوط به آخرت است و بواسطه آن، عمل ظاهری مفید خواهد بود از دایره آراء فقهی خارج است و اگر فقیهی به چنین اموری بپردازد نظر او استطرادی بوده و از حدود دانش فقه بیرون رفته است.

در زکات هم فقیه تنها به این بسنده می کند که در چه شرایطی مکلف وظیفه اش را نسبت به حکومت انجام می دهد و ذمّه اش بریّ می گردد. اگر فردی از پرداخت زکات امتناع ورزد و حکومت به زور از او زکات بگیرد ـ در نظر فقیه ـ پس از آن تکلیفی بردوش آن فرد نخواهد بود. آنگاه غزالی حکایت می کند که ابو یوسف [٥] در پایان هر سال برای فرار از پرداخت زکات، مال خود را به همسرش هبه می کرد و پس از گذشت سال زکویّ از همسرش می خواست تا مالکیت اموال را به او بازگرداند.وقتی این ماجرا را برای استادش ابوحنیفه نقل کردند، وی گفت: این عمل برخاسته از فقاهت اوست. غزالی جسورانه می گوید: آری، ابوحنیفه راست گفت، این عمل برگرفته از فقه دنیاست; ولی ضرر آن در آخرت از هر جنایتی بیشتر است و این مصداق علم زیانبار است.

اما پایبندی به حلال و حرام در دین که ورع نامیده می شود چهار مرتبه دارد: نخست، احتراز از حرام ظاهری که این مقدار در عدالت شاهد، قاضی و ولیّ شرط است. دوم، ورع صالحین که پرهیز از شبهات در حرام الهی است. سوم، ورع متّقین که ترك حلال محض به جهت ترس از وقوع در حرام است و چهارم، ورع صدّیقین که اعراض از ماسوی الله می باشد. دراین میان تنها مرتبه نخست به داوری فقیه مربوط می شود و سایر مراتب از دایره فقه خارج است و تحقق مرتبه اوّل در انسان او را از بارگناه در آخرت نجات نمی دهد. پس

---

٥. ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم (١١٣ ـ ١٨٢)، قاضی نامدار و یکی از بنیان گذاران فقه حنفی است. او پس از چندی آمد و شد در مجلس محدّثان، مجذوب حلقه فقه ابوحنیفه شد و بر اساس برخی روایات، ١٧ سال مصاحبت او را اختیار کرد و از آن پس به عنوان برجسته ترین شاگرد ابوحنیفه و به سان فقیهی مبرّز در محافل علمی عراق نامبردار شد. او پس از ابوحنیفه دومین پایه گذار مذهب حنفی به شمار می رود و این دو در کنار محمد بن حسن شیبانی ارکان سه گانه فقه حنفیان را تشکیل می دهند. وی در زمان برخی از خلفای بنی عباس ـ از جمله هارون ـ منصب قضاوت بغداد را بر عهده داشت و برای نخستین بار ـ در تمدن اسلامی ـ از سوی خلیفه به او لقب قاضی القضات داده شد و تا پایان عمر عهده دار این سمت بود... (پاکتچی، احمد، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج٦، ص٤٤١)، چاپ اوّل ، تهران، ١٣٧٣.

فقیه به حالات قلب کاری ندارد و فقط پیرامون آنچه شرط عدالت است سخن می گوید; از این رو نظر فقیه مربوط به دنیاست و از این رهگذر به رستگاری اخروی ارتباط پیدا می کند.

با این همه نمی توان علم فقه را همتراز دیگر علوم دنیوی همچون طب دانست، زیرا فقه از سه جهت بر طب شرافت دارد: نخست این که فقه ـ بر خلاف طب ـ علمی شرعی است که از نبوت گرفته شده است. دوم این که هیچ سالکی بی نیاز از فقه نیست، اما نیازمندان به طب فقط بیماران می باشند و سوم آن که علم فقه همجوار علوم آخرتی است; چون فقه به اعمال ظاهری و جوارحی می پردازد که منشأ آنها صفات و ویژگی های جوانحی و باطنی است و موجب شقاوت یا سعادت اخروی می گردند، بر خلاف طب که منشأ صحت و مرض در آن خصوصیات بدن است که با جان و قلب ارتباطی ندارد.

غزالی سپس به توصیف علوم آخرت و تقسیمات آن می پردازد و بار دیگر از فقیهان عصر خویش گلایه می کند که از علوم آخرتی ـ که واجب عینی است ـ بازمانده اند و در علم فقه ـ که از علوم دنیوی است ـ به تطویل برخی فروع بی فایده پرداخته اند و خوشحالند که عمر خویش را در راه علوم دینی صرف کرده اند. حال آن که اگر درد دین داشتند واجب عینی را برای کسب واجب کفایی رها نمی کردند;[٦] در حالی که شهرها و سرزمین های اسلامی آکنده از فقیهانی است که فقه دنیا را برگزیده اند و از عالمان خدا ترسی که راه آخرت را پدیدار سازند خبری نیست. چرا این فقیهان بدنبال طبابت که مانند فقه، واجب کفایی است، نمی روند؟! چه بسا به دلیل همین سهل انگاری، در بسیاری از بلاد اسلامی مسلمانان نیازمند طبیبان اهل ذمّه گردند که حتی شهادتشان پیرامون بیماران خود اعتباری ندارد. دلیل این امر چیزی نیست مگر آنکه کسی با طبابت ـ بر خلاف فقه ـ نمی تواند به مناصب دنیوی همچون ولایت بر اوقاف و اموال ایتام و مقام قضاوت و ریاست و محبوبیت میان مردم دست یابد.

غزالی در ادامه به تبیین جایگاه علم کلام و فلسفه و تقسیمات آنها می پردازد و باردیگر تأکید می کند که عالمان دانش آخرت عبارتند از آگاهان به علم مکاشفه ـ که حقیقتی جز نورانیّت باطن ندارد ـ و علم معامله که شناخت حالات قلب است ـ و این عالمان بر متکلمان و فقیهان برتری دارند. از این روست که اصحاب پیامبر (ص) که از این دانش برخوردار بودند و در زمره پایه گذاران و دانشمندان علم کلام به شمار نمی آمدند و از خود نیز به تصدی مقام فتوا رغبتی نشان نمی دادند، در بالاترین مراتب جای دارند. وی سپس یاد آوری می کند که برخی فقیهان بزرگ همچون امامان چهارمذهب اهل سنّت، نه تنها پیش گامان فقه و اجتهاد بودند، بلکه در کسب علوم آخرت نیز سرآمد عصر خویش به شمار می آمدند. آنگاه با نقل حکایاتی پیرامون عبادت، زهد و تقوای هریك از ائمّه اربعه، این باب را به پایان می رساند.[٧]

---

٦. غزالی در آغاز باب دوم کتاب العلم و قبل از طرح مباحث پیرامون اقسام علوم شرعی و غیر شرعی، به ذکر علومی می پردازد که آموختن آنها بر هر مکلّفی واجب عینی است و از آن میان از احکام شرعی عبادی و غیر عبادی مورد ابتلای هر مسلمان یاد می کند. پس وی دانش استنباط و اجتهاد احکام شرعی را واجب کفایی می داند، در حالی که آموختن احکام شرعی مورد نیاز را بر هر مسلمانی واجب عینی می شمارد.

٧. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد (متوفّی ٥٠٥)، احیاء علوم الدین، ج١، ص٢٠ ـ ٣٣. دارالقلم، چاپ سوم، بیروت. برای آگاهی از رأی غزالی دراین خصوص و دیدگاه های دیگر او در کتاب احیاء علوم الدین مراجعه

غزالی در بخش های دیگر کتاب احیاء علوم الدین، فقه را علمی دنیوی می خواند و فقیهان را در کنار عالمان دنیا می نشاند. در کتاب ذمّ الدنیا و در مقام بیان حقیقت دنیا و شغل های دنیوی، مهمترین حاجت های انسان را سه چیز می داند: خوراك، پوشاك و خانه. و اصول پیشه ها و صناعاتی که آدمی را در رفع آن حاجات یاری می کنند پنج صنعت ذکر می کند: کشاورزی، دامداری، شکار، دوزندگی و بنّایی. پیشه ورانی که بدین شغل ها اشتغال می‌ورزند به آلاتی محتاج می شوند که پدید آمدن شغل های تازه ای را چون درودگری، آهنگری و چرم گری ایجاد می کند. از سوی دیگر انسان که موجودی اجتماعی است، ابتدا با همسر و فرزندان و سپس با سایر مردم، حیاتی جمعی را بنا می نهد و چون هیچ کس از عهده رفع جمیع حاجات ضروری خویش بر نمی آید، تقسیم کار لازم می آید. کشمکشی که میان همسران در درون خانه و در میان پیشه وران و شهروندان در بیرون از خانه پدید می آید، شغل های تازه تری را پدید می آورد. بنابراین، از یك سو شغل مهندسی و مسّاحی متولّد می شود تا کشاورزان را در رفع خصومت های زمینی و آبی یاری دهد و از طرفي دیگر محتسبان و داروغگان پدید می آیند تا دست راهزنان ومتجاوزان را ببندند و از سوی دیگر فقه و فقیهان ظاهر می شوند تا قانون و حدود الهی رفتار اجتماعی انسان ها را مشخص کنند.[۸]

وی همچنین در کتاب مراقبه و محاسبه، پس از بحث طولانی پیرامون حقیقت مراقبه و درجات آن می گوید:

> «در این روزگار هیچ کس به شناختن آفات اعمال اقبالی ندارد. همه مردم این علوم را مهجور نهاده اند و رفته اند تا در خصومت هایی که زاده شهوات است داوری کنند و می گویند فقه همین است و علم به آفات را که فقه دین است از زمره علوم بیرون کرده اند و یکسره به فقه دنیا مشغول شده اند. درحالی که فقه دنیا اگرحسنی دارد این است که دل را از عناصر بیگانه و غفلت آور بپیرداید تا به فقه دین بپردازد و فقه دنیا به واسطه این فقه است که در زمره علوم دینی شمرده می شود».[۹]

غزالی در کتاب جواهر القرآن در راهی مشابه آنچه در احیاء پیموده است گام می نهد. او به تشریح علوم برگرفته از قرآن کریم می پردازد و آنها را به علوم قشر و لُباب تقسیم می کند و با ترتیبی ارزشی و صعودی به سوی لُبّ قرآن، پنج علم: مخارج حروف، لغات قرآنی، اعراب و نحو قرآن، قرائات و تفسیر ظاهری را از علوم قشری می شمارد. آنگاه علوم لُباب را که در مرتبه بالاتری جای دارند به دو قسم طبقه ی علیا و طبقه سفلی تقسیم می کند و برترین علم طبقه علیا را معرفت خداوند و سپس شناخت صفات و افعال او می داند. سپس علم سلوك الی الله و شناخت معاد را دو علم دیگر طبقه‌ی علیا می شمارد. پس از آن به تشریح علوم طبقه‌ی سفلی که در میان علوم قرآنی در مرتبه ای میانه (پست تر از علوم طبقه علیا و

---

۸. همان، ج۳، ص۲۱۳ ـ ۲۱۵.
۹. همان، ج٤، ص۳٦۹.

برتر از علوم قشری) جای دارند، می پردازد و علم فقه، کلام و قصص قرآنی را از این علوم می شمارد و درمیان آنها علم قصص را در مرتبه نازلتری می داند.

غزالی ـ در این کتاب ـ فقه را متکفّل حفظ مصالح ضروری دنیا که همان حفظ نفس و نسل است، می داند .او می کوشد تمام آیات الاحکام را در این چارچوب قراردهد، از این رو تمامی آیات بیع، ربا، دین، مواریث، اسباب نفقات، تقسیم غنایم و زکات، عتق، کتابت، استرقاق و اسارت را در بخش حفظ نفس قرار می دهد و در بخش حفظ نسل، آیات نکاح، طلاق، رجوع، عده، خلع، مهریه، ایلاء، ظهار، لعان و محرّمات نسبی، سببی و رضاعی را می آورد. از سوی دیگر آیات حدود، قتال، کفارات، دیات و قصاص را در بخش دفع مفاسد جای می دهد، زیرا به زعم او این امور مجازات هایی هستند که تهدیدات نفوس و نسل را دفع می کنند.[۱۰]

سروش در مقاله «جامه تهذیب برتن احیاء» در کتاب قصه ارباب معرفت، اندیشه غزالی پیرامون دنیوی بودن علم فقه را به تفصیل و بدون هیچ مناقشه ای نقل می کند و سپس به رأی فیض کاشانی در کتاب المحجّة البیضاء می پردازد[۱۱] که فقه نه علمی دنیوی، بلکه علم به مقرّبات و مبعّدات جهان آخرت است. آنگاه با مناقشه در دیدگاه فیض، میان او و غزالی به داوری می نشیند و در نهایت فقه شناسی غزالی را بسی دقیق تر و هوشمندانه تر از فقه شناسی فیض می داند.[۱۲]

سروش در دیگر اثار خود نیز این دیدگاه را بدون وارد کردن هیچ خدشه ای در آن برای تأیید اندیشه های خود به کمك می گیرد و به تبیین آن و نتایج به دست آمده از آن می پرازد. پیش از طرح نظریه دنیوی بودن علم فقه از دیدگاه روشنفکران دینی و نقد و بررسی آن، شایسته است میان فقه شناسی غزالی از زبان خودش، با روایت سروش از آن، مقایسه ای صورت گیرد تا از میزان تأثیر اندیشه سروش برگزارش او از آراء غزالی آگاهی پیدا کنیم.

غزالی در سراسر کتاب احیاء علوم الدین، از دنیا خواهی همه اصناف دانشمندان و مدّعیان عصر خویش شکوه دارد. او به نقد بی پروای فقیهان، متکلمان، فیلسوفان، صوفیان، مدعیان سلوك و عرفان و دیگر طبقات نخبگان جامعه مسلمانان می پردازد و در این راستا زوایای ظاهر و باطن آنان را می کاود و شجاعانه عیب های آنها را آشکار می سازد. غزالی نشان می دهد که اهل مسامحه و مصلحت جویی نیست ودر صراحت گفتار ـ در این خصوص ـ بی همتا و یا لااقل کم نظیر است. او بیش از آنکه فیلسوفانه به تحلیل معرفت شناسانه هریك از رشته های علوم بپردازد و در صدد ترسیم جایگاه آنها باشد، روانشناسانه و جامعه شناسانه به وارسی و ارزیابی دانشمندان این علوم پرداخته و منزلت روحی ـ روانی آنان و نیز سیره عملی شان را به نقد می کشد. این مسئولیت احیاگرانه را غزالی در کتابی همچون احیاء علوم

---

۱۰. غزالی، ابوحامد محمد، جواهر القرآن، ص۹ ـ ۲۲، دار الآفاق الجدیدة، بیروت، چاپ پنجم، ۱٤۰۳.

۱۱. مولی محسن فیض کاشانی (۱۰۰۷ ـ ۱۰۹۱) فقیه، محدّث و مفسّر بزرگ امامیه است که تعداد تألیفات وی به ۸۹ می رسد. او در سال ۱۰٤٦ تألیف کتاب المحجة البیضاء في تهذیب الاحیاء را به پایان رساند. این کتاب پیرایش و آرایش کتاب احیاء علوم الدین براساس باورهای شیعی و اندیشه های فیض است که بیشترین تصرفات ا و در متن احیاء را در مباحث فقهی، عقاید کلامی و فلسفی، تصوف و اخلاق صوفیانه و روایات می توان یافت.

۱۲. عبدالکریم سروش، قصه ارباب معرفت، ص ۳۳ ـ ۵۳.

الدین که در وهله نخست متنی اجتماعی و اخلاقی است بر دوش خود احساس کرده و در صدد ایفای آن بر آمده است. فیض کاشانی نیز در قریب به اتفاق این موارد با او هم سخن است و کلمات او را نقل می کند.[۱۳]

---

۱۳. به عنوان نمونه مراجعه شود به: احیاء علوم الدین، کتاب ذمّ الغرور، ج۳، ص۳٦۳ ـ ۳۸۸. المحجّة البیضاء، ج٦، ص۳۰۹ تا ۳۵۷. غزالی در این بخش از کتاب خود به بیان حالات اهل غرور می پردازد و در اوّلین قسم از اهل غرور، از عالمان آغاز می کند و دانشمندانی را که به علوم شرعی و عقلی مشغول هستند و از کاوش در صفات درونی خود بازمانده اند و به علم خود مغرور شده اند، از اصناف مغرورین می شمارد. او در این راستا فقیهان، فیلسوفان، متکلمان، واعظان، محدثان، ادیبان، دانشمندان اخلاق و مدعیان عرفان را به طور یکسان به نقد می کشد. آن گاه به سراغ اهل عبادت و عمل می رود و با دقت و حوصله به بیان انواع مکاید و وساوس آشکار و نهان این صنف می پردازد. فیض نیز در کتاب تهذیب احیاء ـ با اندکی تلخیص ـ به نقل تمامی سخنان غزالی پرداخته و بر آنها مهر صحت زده است.
روشنفکر معاصر مصری، نصر حامد ابو زید براین باور است که غزالی در نقدعالمان و دنیا خواهی آنان گذشته خویش را نفی می کند:
غزالی در نقد و اعتراض بر فقیهان و مذمّت دنیا پرستی و همراهی و همکاری آنان با حکام و سلاطین، در واقع روزگار خویش را یکسره نقد و مذمت می کند. از همین جا می توان برخی جوانب بحران روحی غزالی را به درستی دریافت; چه او احساس می کرد تمام فعالیت های فکری او در قالب تألیف و تدریس، بیش از آن که برای خدا و آخرت باشد، در راه کسب شهرت و اعتبار دنیوی در چشم حاکمان بوده است (نگاه کنید به المنقذ من الضلال، ص ۱۲۵). در واقع بسیاری از کتب غزالی ـ و مهم ترین آنها از این منظر، کتاب الردّ علی الباطنیة ـ بنا به فرامین حکومتی و در جهت ردّ و ابطال اعتقادات شیعه نوشته شده است. اما در این میان، روشی که غزالی خود بدان اشاره می کند از اهمیّت و معنای خاصی برخوردار است: «در مدت اقامتم در مدینة السلام [بغداد] که شوق خدمت به آستان مقدس، نبویّ و امامی المستظهر بالله ـ که خداوند بر شوکتش بیفزاید و سایه اش را بر سر خلق مستدام دارد ـ داشتم، همواره در فکر تألیف کتابی در علوم دینی بودم که با آن شکر نعمت گزارم و ادب خدمت به جا آرم و در عوض آن همه رنج و مشقت که بر جان می خرم، میوه ی قبولی و تقرّب بچینم. لیك درمانده بودم; در تحیّر که کدامین علم را برای تصنیف برگزینم و چه فنّی را در معرض رضایت و قبول آستان شریف نبوی در آورم. این حیرتم مراد را دیگرگون کرد و ذوق اذعان و فرمان برداری ام را سلب کرد تا آنکه فرمانی از آستان مقدس و نبوی المستظهر بالله در آمد و این خادم خود را به تألیف کتابی در ردّ بر باطنیّه اشارت کرد» (الردّ علی الباطنیة، ص ۳۲). کافی است در اینجا در به کارگیری واژه ی «خادم» از سوی غزالی در باره‌ی خودش و اطلاق اوصاف قداست و نبوّت بر خلیفه ی عباسی دقت کنیم.
هیچ نمی توان انکار کرد که غزالی در کتاب به بهترین وجه، علم را در خدمت اهداف سیاسی حاکمان در آورده است. او که اندیشه ی شیعی را با مبانی عقلی خود مردود می شمارد، همین مبانی را در باب نُهم کتاب خود به کلّی فراموش می کند و آن باب را چنین عنوان می دهد: «فی اقامة البرهان الفقهی الشرعی علی أنّ الامام الحق فی عصرنا هذا هو الامام المستظهر بالله حرّس الله ظلاله»، و در آن لباسی بر قامت خلیفه ی عباسی می پوشاند که واجد تمام صفات امامان شیعی ـ از جمله علم، عصمت و اتّصال به منبع نبوت ـ است ; همان صفاتی که غزالی در دیگر فصول کتاب به سبب اعتقاد شیعیان به آنها، بر شیعه خرده گیری می کند و اتصاف امامان شیعه بدان ها را مردود می شمارد. تردیدی نیست که غزالی بعدها این حقیقت را دریافت که چگونه اندیشه خود را در خدمت اهداف حکام و سلاطین درآورده است و همین امر بحران روحی او را چنان تشدید کرد که به حُبسه و گنگی در زبان گرفتار شد. وی خود این بحران را چنین توصیف می کند:
«از ماه رجب سال ٤۸۸ به مدت شش ماه در میان دلبستگی های دنیا و انگیزه های آخرت مردّد بودم. در آن زمان، کارم از اختیار به اضطرار کشید، چرا که خداوند بر زبانم قفل نهاد تا آنکه در کار تدریس نیز بازماندم. هر چه می کوشیدم روزی را چنان به تدریس بگذرانم که دل همه را شاد گرداند، نمی توانستم; زبانم گویایی حتی یك کلمه را نداشت و هیچ سخنی بر زبانم جاری نمی شد. سپس این گنگی زبان، اندوهی بر دلم نشاند که نیروی هضم و گوارش خوردنی و نوشیدنی را مختل گردانید. هیچ نوشیدنی برایم گوارا نبود و هیچ لقمه ای را هضم نمی توانستم. عاقبة الامر قوای جسمانی ام چنان ضعیف شد که پزشکان از درمانم قطع امید کردند.» (المنقذ من الضلال، ٦٤). (نصر حامد ابوزید، معنای متن پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی نیا،

پس غزالی نخست به نقد عالمان ـ و از جمله فقیهان ـ پرداخته است و در کنار این داوری اخلاقی، اشاره ای نیز به تبیین جایگاه علم فقه در کنار سایر علوم دارد، اما سروش در نقل آراء غزالی و نیز در تبیین دیدگاه های خود، بدبینی مضاعفی نسبت به فقه و فقیهان از خود نشان می دهد، به گونه ای که در نقل اندیشه های غزالی، گاه انصاف را رعایت نمی کند. به عنوان نمونه غزالی در دو جا به مقایسه علم طب و علم فقه می پردازد; درمورد نخست در پاسخ به این سؤال که چرا شأن فقه را همچون طب قراردادی، می گوید: چنین نیست، فقه به سه جهت بر طب شرافت و برتری دارد...»[۱۴].

اما سروش این فرازهای سخن غزالی را که از وجوه برتری فقه حکایت دارد تغییر داده و با حذف لفظ و مفهوم شرافت و برتری و تبدیل آن به تفاوت، این گونه نقل می کند:

«... علم فقه از نظر غزالی، علمی دنیوی است و در کنار علومی چون طب و نجوم می نشیند; با این تفاوت که فقه اوّلاً علمی شرعی است و ثانیاً همه سالکان طریق آخرت بدان محتاجند; بر خلاف طب که فقط به کار بیماران می آید و ثالثاً علمی است مجاور علم طریق آخرت و متمّم و مکمّل آن».[۱۵]

سروش به این مقدار نیز بسنده نمی کند و از لابه لای کلمات غزالی در تشابه فقه و طب، در آماده سازی مقدمات سلوك آخرت، جمله ای را می یابد[۱۶] که دومین مورد از موارد مقایسه میان این دو دانش در کلام غزالی است ـ و آن را بدون ذکر مقدماتی که در کلام غزالی وجود دارد، به گونه ای نقل می کند که گویای برتری طب بر فقه است:

«در مطاوی کلمات غزالی نکته دیگری هم در باب علم فقه هست که از آن نمی توان گذشت، و آن این که وی طب را علمی می داند که بیمار حتی در تنهایی بدان محتاج است; یعنی حتی اگر خداوند جز یك مخلوق نیافریده باشد و او هم بیمار شود، او را از علم طب چاره نیست. اما فرق فقه با طب این است که آدمی اگر تنها باشد چه بسا که مستغنی از آن باشد، لکن وی را چنان آفریده اند که نمی تواند تنها زندگی کند».[۱۷]

جالب اینجاست که همین رویه را هم در مقاله «احیاء علوم الدین» در کتاب دائرة المعارف بزرگ اسلامی پی می گیرد و در مقام بیان تفاوت میان فقه و طبّ در نگاه غزالی، از وجوه سه گانه برتری فقه بر طب یاد نمی کند و تنها به همین وجه اخیر اکتفا می نماید:

«فقه و طب از جهاتی با هم شبیهند: یکی ابدان را آباد می کند و دیگری جهان را، ولی فرق مهمّشان این است که آدمی حتی در وحدت و غربت هم

---

۱۴. غزالی، احیاء علوم الدین، ج۱، ص۲۵: «... فاعلم أنّ التسویة غیر لازمة بل بینهما فرق و أنّ الفقه أشرف منه من ثلاثة أوجه، أحدها:...». خلاصه این عبارات، در صفحات پیشین نقل شد.

۱۵. عبدالکریم سروش، قصه ارباب معرفت، ص۳۹.

۱۶. غزالی، احیاء علوم الدین، ج۱، ص۵۵.

۱۷. عبدالکریم سروش، قصه ارباب معرفت، ص۴۱.

به طب محتاج است; لکن انسان اگر اجتماعی نبود، بسا که به فقه نیازمند نمی شد».[۱۸]

او سخنان غزالی در باب فقه را که به گمانش برگرفته از تضلّع وی در این دانش است، سرد و بی مهرانه معرفي می کند[۱۹] و بر این باور است که غزالی در میان علوم شرعی به فقه منزلتی نازل داده است.[۲۰] سروش از آسان گیری های فقهی [۲۱]، فقه فروشی، [۲۲] معالجه رذایل به شیوه های فقه ناپسند[۲۳]، بی نیازی انسان تنها از فقه[۲٤]، بی اعتنایی به رخصت های فقهی و نظر کردن به فتوای دل [۲۵]، برتری طریقت بر شریعت [۲٦] و این که فقه کوچك ترین شرط از شروط سلوك طریق آخرت را فراهم می آورد،[۲۷] در دیدگاه غزالی یاد می کند و در پایان به داوری می نشیند و می افزاید:

«... حتی غزالی هم فقه را بالاتر از آن نشانده است که جای اوست...»[۲۸]

فارغ از قضاوت های شخصی سروش، گزارش او از فقه شناسی غزالی، یکسویه و گزینشی است. او ندیده و یا نخواسته است همه آنچه را که در کلمات غزالی پیرامون فقه وجود دارد بیان کند. تردیدی نیست که غزالی فقه را علمی دنیوی معرفي کرده است و مرتبه آن را در میان علوم شرعی پایین تر از جایگاه علم آخرت می داند، اما این، همه سخن غزالی نیست. او در باب پنجم از کتاب العلم به ذکر آداب و وظایف معلمان و متعلمان می پردازد و وظیفه هفتم را این گونه توضیح می دهد که دانش پژوهان نباید هدفي جز تهذیب باطن و قرب به سوی خداوند داشته باشند و نباید به دنبال ریاست و مال و جاه بیفتند و می بایست نزدیك ترین راه را به سوی مقصد ـ که علم آخرت است ـ بجویند. آن گاه می افزاید:

«این سخنان بدین معنا نیست که انسان به دیگر علوم شرعی یعنی علم فتوا و علم نحو و لغت که مربوط به کتاب و سنّت است و نیز سایر علوم مقدمات و متمّمات که واجب کفایی می باشند، به دیده حقارت نظر کند و سزاوار نیست از غلوّ و زیاده روی من در تمجید علم آخرت، پستی و بی

---

۱۸. عبدالکریم سروش، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مقاله احیاء علوم الدین، ج۷، ص۱۳۸. ضعف این سخن غزالی که این چنین به رُخ کشیده شده است، چنان روشن و بدیهی می نماید که نیازی به استدلال ندارد. آنان که اندکی با فقه آشنایی دارند به خوبی می دانند که بخش قابل توجّهی از ابواب فقهی همچون طهارت، نماز، روزه، اعتکاف، حجّ، صید و ذباحه، اطعمه و اشربه، وقف، یمین، نذر، عهد، کفارات و... متوجه انسان به دور از اجتماع هم می باشد و غربت و تنهایی، او را از فقه بی نیاز نمی کند.

۱۹. عبدالکریم سروش، قصه ارباب معرفت، ص۳۹.

۲۰. همان، ص ٤۲.

۲۱. همان، ص ۱۵.

۲۲. همان، ص ۲۱.

۲۳. همان.

۲٤. همان، ص ٤۱.

۲۵. همان، ص ٤۲.

۲٦. همان، ص ٤۸.

۲۷. همان، ص ٤٦.

۲۸. همان، ص ۵۰.

مقداری این علوم را نتیجه بگیری. آنان که حاملان این دانش ها می باشند همچون مرزبانان و مجاهدان در راه خدا هستند و مادامی که انگیزه آنها برتری کلمه الهی است مأجور خواهند بود...»[۲۹]

وی در رساله لدنّیه جایگاه دانش فقه را در مقایسه با دانش اخلاق چنان بلند می بیند که علم فقه را عهده دار بیان حقوق خداوند و حقوق مردم معرفي می کند و علم اخلاق را تنها متکفل بیان حقوق نفس می داند. غزالی در این رساله به تقسیم علوم شرعی می پردازد و در بیان علم فروع از علوم شرعی ـ که دانشی مربوط به کردار انسان است ـ می گوید:

«علم فروع مشتمل بر سه حق است; نخست حق خداوند متعال که عبارت است از عبادات همچون طهارت، نماز، زکات، حج و غیره و دوم حق مردم که عبارت از عادات و روابط میان انسان ها می باشد که بخشی مربوط به معاملات همچون بیع است و بخشی دیگر مربوط به معاقدات همچون نکاح می باشد و نام فقه بر این دو حق، نهاده شده است. از این رو علم فقه، دانشی شریف، پر فایده، همگانی و ضروری است که مردم هیچ گاه بی نیاز از آن نخواهد بود، اما حق سوم، حق نفس است که همان علم اخلاق می باشد...».[۳۰]

در نهایت، غزالی در کتاب المستصفی که آن را پس از کتاب احیاء علوم الدین و جواهر القرآن تألیف کرده است[۳۱]، علم فقه را برترین علوم می شمارد و فقیهان را برترین دانشمندان معرفي می کند و ترجیح می دهد که باقیمانده عمر خویش را به تألیف در چنین علمی سپری کند. وی پس از نام بردن از دو قسم علوم عقلی و نقلی می گوید:

«... برترین دانش ها، علمی است که در آن عقل و نقل در هم آمیزند و رأی و شرع در کنار هم نشینند و علم فقه و اصول فقه از این قبیل می باشند. فقه از پاك ترین بخش شرع و عقل به طور یکسان گرفته می شود; پس نه عقلی محض است که شرع را جز قبول چاره ای نباشد و نه تقلید محض، که عقل توان تأیید و یاری آن را نداشته باشد. و به جهت شرافتی که علم فقه دارد، خداوند انگیزه بندگان را در آموختن این دانش فزونی بخشیده است. دانشمندان این علم بالاترین مرتبه را در میان دانشمندان و بیشترین پیروان را میان مردم دارند و من در روزگار جوانی به جهت ویژگی این علم در جمع ثمرات دین، دنیا و آخرت، بدین علم مشغول بودم و سزاوار است باقیمانده عمر خویش را نیز صرف آن کنم و

---

۲۹. غزالی، احیاء علوم الدین، ج۱، ص٥٤.

۳۰. غزالی، مجموعه رسائل الامام الغزالی، ج۳، ص٦٥، دارالکتب العلمیة، چاپ اوّل ، بیروت، ١٤١٤.

۳۱. غزالی در کتاب المستصفی پس از فرازهایی که پس از این ذکر خواهد شد، از تألیفات دیگرش از جمله کتاب احیاء علوم الدین و جواهر القرآن یاد می کند.

قدرشناس لحظات واپسین حیات خود باشم و اشتغالی جز فقه برنگزینم...»[۳۲].

نگارنده مدعی نیست که میان کلمات پراکنده غزالی پیرامون فقه و فقیهان، اختلاف و ناهماهنگی وجود ندارد، بلکه مدعی است که گزارشگر می بایست از غرض ورزی اجتناب کند و گزارش خود را منصفانه، جامع و به دور از سلایق شخصی در اختیار مخاطبان خود قرار دهد. این یك فضیلت اخلاقی است که سروش در نقل اندیشه غزالی ـ حتی در مقاله دائرة المعارف بزرگ اسلامی ـ از آن تخطّی کرده است. شواهد مهم تر دیگری بر کاستی این گزارش وجود دارد که پس از این خواهد آمد.

دنیوی بودن علم فقه از نگاه روشنفکران دینی

عبدالکریم سروش بر خلاف روشنفکرانی همچون علی شریعتی و مهدی بازرگان (در دوره فکری نخست وی) بر این باور است که غایت اصلی دین تأمین سعادت اخروی است و توجه دین به دنیا تا آنجاست که دنیا چگونه ممدّ یا مخلّ آخرت است. یعنی توجه آن به دنیا برای این است که مزاحمت های آن را در راه آخرت از میان بردارد، یا امدادهای آن را تقویت کند.[۳۳] وی بر شریعتی و بازرگان خرده می گیرد که آنان سعادت اخروی را تابع سعادت دنیوی نمودند و دین را در قالب یك ایدئولوژی عرضه کردند، یعنی تمام سعی خویش را مصروف این نمودند که دین را یك مرامنامه دنیوی موفّق معرفي کنند.[۳٤] او این سخن شریعتی را که می گوید: «دینی که به درد قبل از مرگ نخورد، به درد بعد از مرگ هم نخواهد خورد» جمله ای بسیار گویا در طرح این دیدگاه می بیند.[۳۵]

اما به اعتقاد سروش دین یك مرامنامه اخروی است[۳٦] و بالتبع و بالعرض به دنیا نظر دارد و این مقدار توجه، نه به رفاه و آبادانی دنیوی منجر خواهد شد و نه لزوماً مخالف آن است و دینداران در اداره دنیای خود مانند سایر عقلای عالم می بایست از محاسبه و تعقل شان بهره گیرند.[۳۷]

سروش رسالت اصلی خویش را در کتاب قطور مدارا و مدیریت، تبیین این نکته می داند:

«... که چگونه بر آیین قدسی غبار دنیویت می نشیند و چرا آسمان جامه ای از خاك برتن می کند و به کدام دلیل است که مصلحان و محییان، گاه صواب و صلاح را در این می بینند که کامیابی دنیوی را در گُنام[۳۸] دین جستجو کنند و بر اندام شریعت ردایی از ایدئولوژی بپوشانند و آیینی

---

۳۲. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی من علم الاصول، ص۳، انتشارات رضی، چاپ دوم، قم، ۱۳٦٤.
۳۳. عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، ص ۱۹۱.
۳٤. همان، ص ۱۹٤.
۳۵. همان، ص ۱۹۰.
۳٦. همان، ص ۱۹۷.
۳۷. همان، ص ۱۹٦.
۳۸. گُنام: آشیانه انسان و جانوران (فرهنگ معین).

را که چنان خدمات و حسنات و برکات انسان نواز و آخرت سازی دارد، چنین در خدمت دنیا در آورند».[۳۹]

او می پذیرد که چنین نگاه اخروی به دین، آن را در هاله ای از قدسیّت و راز فرو خواهد برد و از جمله فقه را سرشار از مصالح خفیّه و احکام آن را از جنس عبادیات محض قرار می دهد:

«... در اینجا دوراهی فکری بسیار سرنوشت ساز و حساسی پیش روی ماست: دو شاخه شدن دین به دنیوی و اخروی یا معاشی و معادی. دین دنیوی (معاشی)، احکام فقهی و اخلاقی را لازم و کافی برای اداره جامعه و حلّ مشکلات اجتماعی می داند و حسن معاد را تابع حسن معاش و در طول آن می داند (همان نحوه تفکر پروتستانی در مسیحیت) و در مقابل، دین اخروی (معادی)، آنها را تکالیفی می بیند که مقصود اصلی از آنها تأمین سعادت اخروی است و دنیا را فقط به آن منظور و به منزله مقدمه ای برای آن و به قدر حاجت سامان می دهد و بس. به عبارت دیگر، همه احکام را از جنس عبادیات محضه می بیند».[۴۰]

اما با این حال، سروش می داند چنین فقهی همیشه در مقابل مدرنیسم منفعل و تأثیرپذیر نخواهد بود; زیرا دانشی که پایه های خود را در جهان غیب استوار نموده است منطقاً از گزند بسیاری از دستاوردهای ظنّی بشر در عرصه عقل و تجربه مصون خواهد بود. از این رو او با این همه اصرار بر نگاه اخروی به دین، چاره ای نمی بیند مگر آنکه فقه را از مجموعه پیام اخروی دین استثنا کند و آن را علمی دنیوی بداند و این گونه نتیجه گیری کند که چنین علمی کاملاً پیرو مصالح و مفاسد دنیاست و پیوسته از عقل و دانش بشری تأثیر می پذیرد و به همین جهت همسان علم حقوق و بلکه عین آن خواهد بود:

«اما اگر این احکام را ناظر به مسائل اجتماعی و برای حلّ آنها بدانیم، یعنی فقه را دنیوی کنیم در این صورت دیگر نمی توانیم قائل به مصالح خفیّه و غیبی در احکام شرع باشیم; بلکه باید صد درصد به پیامدها و گره گشایی دنیوی آن نظر کنیم و هر جا احکام فقهی نتیجه مطلوب در حل مسائل (چون تجارت، نکاح، بانك، اجاره، سرقت، قصاص، حکومت و سیاست و...) در جوامع پیچیده و صنعتی امروز ندارد، آنها را عوض کنیم و این عین یك علم حقوق مصلحت اندیش زمینی خواهد شد که دائماً باید بر حسب مصالح، بر آن افزوده یا از آن کاسته شود... توفیق در گره گشایی های دنیوی منوط به آن است که مصالح نهانی در کار نباشد و قانون

---

۳۹. همان، مقدمه، ص ۳۱. سروش در برخی دیگر از آثارش همچون «فربه تر از ایدئولوژی» همین راه را پی می گیرد. همچنین مراجعه شود به: سیاست نامه، ص ۱٤٥ و ۳٥۳; آیین شهریاری، ص٥۲.

٤۰. عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص۸۹.

ازروی پیامدهای عاجلش مورد داوری قرارگیرد و اصلاح شود نه از روی عواقب آجل آن».[41]

«... فقه دنیوی، تماماً عقلانی است و فقه اخروی، تماماً راز آلود...».[42]

این مهمترین نتیجه ای است که سروش از نظریه دنیوی بودن علم فقه می گیرد، در حالی که در آثار مبتکر این نظریه یعنی غزالی، نه تنها هیچ نشانی از چنین نتیجه گیری وجود ندارد، بلکه او بر خلاف سروش، فقه را از جمله علوم شرعی می داند که برگرفته از آموزه های پیامبران است و عقل و تجربه و اعتبار بشر در آن راهی ندارد.[43] غزالی ـ چنانکه گذشت ـ یکی از تفاوت های طب و فقه را در این می بیند که فقه ـ بر خلاف طب ـ دانشی برخاسته از نبوت است.[44] او تصریح می کند که فقه، قانون خداوند برای رفتار اجتماعی انسان ها است.[45] او در تقسیم علوم شرعی، فقه را از جمله فروع می داند که با کمك عقل از اصول (کتاب و سنّت) اخذ می گردد;[46] البته غزالی نیز همچون بسیاری از فقیهان در استنباط مقررات الهی، از عقل بهره می گیرد و فقه را نتیجه پیوند فرخنده عقل و شرع می شمارد و بدین جهت آن را در جایگاه برترین دانش ها قرار می دهد ;[47] ولی شیوه اجتهادی او در آثار فقهی اش تفاوت چشمگیری با دیگر فقیهان مذهب شافعی ندارد و بدین جهت او پیوسته یکی از نمایندگان برجسته و مورد احترام فقه شافعی بوده است.[48]

به عبارت دیگر خلاصه نظریه غزالی این است که خداوند از طریق پیامبران الهی، بخشی از قوانین زندگی در دنیا را در اختیار بشر نهاده است تا راه رستگاری اخروی آنان هموار گردد. این قوانین از آن جهت که آموزه های الهی پیامبران هستند و همچون علوم بشری فقط زاییده کاوش عقلانی و تجربی انسان نمی باشند، در زمره علوم شرعی جای می گیرند و از آن جهت که تنها برای جلب منافع و دفع مفاسد دنیوی تشریع شده اند و به طور مستقیم هیچ تأثیری

---

٤١. عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص٩٠.

٤٢. عبدالکریم سروش، سیاست نامه، ص ٢٦٢ و اندرباب اجتهاد، ص ٢٩.

٤٣. غزالی، احیاء علوم الدین، ج١، ص٢٢: «... و اعني بالشرعية ما استفيد من الانبياء صلوات الله عليهم و سلامه و «يرشد العقل إليه مثل الحساب و لاالتجربة مثل الطبّ ولا السماع مثل اللغة...».

٤٤. همان، ج١، ص٢٥: «... انه علم شرعی اذ هو مستفاد من النبوة بخلاف الطبّ فإنّه ليس من علم الشرع».

٤٥. همان، ج٣، ص ٢١٥: «.. الفقه و هو معرفة القانون الذی ينبغی أن يضبط به الخلق و يلزموا الوقوف على حدوده حتّى لايكثر النزاع و هو معرفة حدود الله تعالى فی المعاملات و شروطها».

٤٦.همان، ج١، ص٢٢: «الضرب الثاني الفروع و هو ما فهم من هذه الاصول لابموجب الفاظها بل بمعان تنبّه لها العقول فاتسع بسببها الفهم حتّى فهم من اللفظ الملفوظ به غيره كما فهم من قوله عليه السلام:«لايقضى القاضی و هو غضبان» انّه لايقضى إذا كان حاقناً أو جايعاً او متألماً بمرض».

٤٧. غزالی، المستصفی، ص٣: «و اشرف العلوم ما ازدواج فيه العقل و السمع و اصطحب فيه الرأی و الشرع و علم الفقه و أصوله من هذا القبيل، فإنّه يأخذ من صفو الشرع و العقل سواء السبيل فلاهو تصرف بمحض العقول بحيث يتلقاه الشرع بالقبول و لاهو مبنی على محض التقليد الذي لايشهد له العقل بالتأييد و التسديد».

٤٨. غزالی دارای چهار کتاب فقهی به نام های: البسيط، الوسيط، الوجيز و الخلاصه است که هريك به ترتيب، تلخيص کتاب پيشين است. آثار او در فقه شافعی محور اين مذهب فقهی گرديده است و فقيهان بزرگ اين مذهب، پس از او به شرح، تحشيه و تلخيص اين آثار پرداخته اند و برخی از بزرگترين تأليفات شافعيه بر مدار کتب غزالی شکل گرفته است. (مراجعه شود به مقدمه تحقيق الوسيط في المذهب به قلم احمد محمود ابراهيم. غزالی، الوسيط في المذهب، ج١، ص١١، دار السلام، چاپ اوّل ، مصر، ١٤١٧.

در جهان آخرت ندارند و فقط بستری مناسب برای تحولات درونی انسان ها مهیا می کنند، علم دنیوی شمرده می شوند.

عبدالکریم سروش بخش دوم این نظریه را پذیرفته و پیوسته در آثار خود به کار گرفته است و از همین بخش، نتیجه ای که مخالف بخش نخست می باشد به دست آورده است. وی براین باور است که چون فقه بر محور مصالح و مفاسد دنیا شکل گرفته است، پس با ابزارهای شناخت در دنیا محك خواهد خورد و بر این اساس بر آن افزوده یا از آن کاسته خواهد شد و از این رو به دانش حقوق زمینی و بشری تبدیل می گردد.

سروش در هیچ یك از آثارش کوچکترین اشاره ای به این تفاوت آشکار میان دیدگاه خود و غزالی نمی کند. او پیوسته دیدگاه خود وغزالی را چنان درهم می آمیزد تا این توهم به وجود آید که این دو یك نظریه هستند و گویا غزالی نیز به همین نتایج مورد انتزاع سروش باور دارد.

سروش ـ صرف نظر از صحت و سقم این اندیشه اش که پس از این بررسی خواهد شد ـ در مقام حکایت نظریه غزالی، گزارشی ناقص و مغرضانه ارائه داده است. او بخشی از اندیشه غزالی را وسیله ای مناسب برای تأیید نظریات خود یافته است و عمداً از بیان تفاوت های آن با اندیشه خود چشم پوشی نموده تا از قوّت این همیاری و تأیید کاذب کاسته نشود.

محمد مجتهد شبستری نیز در آثار خود ـ در دو مورد ـ به دیدگاه غزالی پیرامون دنیوی بودن علم فقه اشاره ای دارد. او نیز مانند سروش این رأی غزالی را ـ در مورد نخست ـ این گونه معنا می کند که علم فقه به جهت تبعیت از واقعیت های قابل درك برای بشر، به یك سیستم حقوق عرفي تبدیل می گردد که پیروی از آن دینداری شمرده نمی شود:

> «این اجتهادی که الآن انجام می شود اجتهاد حقوقی است، درست مثل سایر تفسیرهایی که در داخل نظام های حقوقی انجام می گیرد; مثلاً الآن ما در مسأله معاملات و سیاسات به یك سیستم حقوقی رسیده ایم. این سیستم حقوقی باید حساب خودش را داشته باشد. برای تنظیم ارتباطات دنیوی افراد با یکدیگر یا با دولت و متناسب با واقعیت ها و تغییر موضوعات متحول شود، ولی تابعیت از این سیستم حقوقی، دین و دینداری نیست. آن چیزی که با دین و دینداری ارتباط پیدا می کند این است که روشن شود کدامین عمل، تجربه دینی را تقویت می کند و کدامین عمل، تجربه دینی را ضعیف می کند و این است معنای سخن غزالی در احیاء که می گوید: فقه علم دنیوی است و آنچه علم آخرت است، علم مهلکات و منجیات است»[۴۹]

او که در سخن مزبور، دنیوی بودن فقه را به معنای سکولار بودن آن گرفته و به همین جهت آن را یك مکتب حقوقی در ردیف سایر مکاتب حقوق عرفي پنداشته است، در جای دیگر

---

۴۹. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۴۲۰.

از همین کتاب، از عرفي شدن و دنیوی گشتن فقه شکوه نموده و این بار نیز به رأی غزالی تمسّك کرده است:

«علم فقه، علم بیان اوامر و نواهی خداوند بوده و اصیلترین نیاز دینی عامه را برآورده می کرده است، گرچه آن گاه که فقه از تجربه و معنویت دینی جدا می شد و بیان امر و نهی خداوند صرفاً به صورت بیان شکل های رفتار در می آمد و ارتباط اطاعت از خداوند با همّ دینی و غایة قصوی و امرنا مشروط انسان مسلمان قطع می شد، به قول غزالی این علم صرفاً دنیوی می گشت و مورد نقد عارفان قرار می گرفت».[٥٠]

شبستری در نقل قول نخست، دنیوی بودن را به معنای نفی ارتباط میان فقه و دین گرفته و آن را ویژگی ذاتی و مطلوب فقه دانسته است که زمینه ساز تحوّل و رشد آن خواهد بود. اما در گفتار دوم، این صفت را خصوصیت عارضی و نامطلوب فقه پنداشته و آن را به معنای تهی شدن فقه از ارتباط معنوی با خداوند گرفته است و در هر دو مورد، فهم خود را بر اندیشه غزالی تحمیل کرده است.

این تناقض گویی روشن که در یك کتاب ودر فاصله چند صفحه رخ داده، نتیجه این واقعیت است که اوّلاً صاحب اثر در این خصوص فاقد رأیی منقّح است و ثانیاً رأی غزالی در هر دو اظهار نظر، به درستی فهمیده نشده است و ثالثاً نظریه غزالی تنها ابزاری برای تأیید منویّات شخصی گردیده است. از این روست که اندیشه ای ناپخته، با انگیزه ای غیر علمی، از درك آراء بزرگان بازمانده و خود را گرفتار تناقضی آشکار کرده است.

چکیده نظریه دنیوی بودن دانش فقه

نظریه فوق را می توان به صورت ذیل تلخیص کرد :

(١) فقه، علمی دنیوی است; زیرا (٢) اوّلاً، تنها به مصالح دنیا توجه دارد و هیچ مصلحت و مفسده اخروی بدون واسطه بر آن مترتب نیست. (٣) ثانیاً فقط به ظواهر اعمال می پردازد و هیچ گاه از باطن عمل سخن نمی گوید. (٤) پس پیوسته متأثر از سایر دستاوردهای علمی بشر در کشف مصالح و مفاسد دنیا است.[٥١]

تمامی چهار مدّعای همه ادعاهای مذکور قابل مناقشه جدی است; زیرا اوّلاً، مفهوم دنیوی بودن در این نظریه، مفهومی غیر شفاف است که با آن نمی توان نظریه ای را شکل داد; ثانیاً فقه، دارای نتایج اخروی مستقیم و بی واسطه است ; ثالثاً فقه، فقط متوجه ظواهر اعمال نیست، بلکه گاهی از بطن عمل نیز سخن می گوید; رابعاً فقه ـ حتی اگر تنها به مصالح دنیا نظر داشته باشد ـ نه تنها همواره متأثر از سایر دستاوردهای علمی بشر نخواهد بود، بلکه همتراز آنان نیز نمی باشد و در مرتبه ای برتر از آنان قرار دارد.

---

٥٠. همان، ص ١٦٣.

٥١. فقره چهارم ـ چنانچه گذشت ـ تنها در دیدگاه روشنفکران یافت می شود و در اندیشه غزالی اثری از آن نیست.

نقد و بررسی نظریه دنیوی بودن دانش فقه [۵۲]

۱. بی اعتنایی به نظریه غزالی در تاریخ فقه

هر چند نظریه دنیوی بودن دانش فقه در آغاز قرن ششم و در کتاب مهمّی چون احیاء علوم الدین مطرح شده است، ولی مورد توجه جدی دانشمندان و فقیهان آن عصر تا زمان حاضر قرار نگرفته است. از این رو در میان دانشمندان اسلامی کمتر کسی را می توان یافت که این نظریه را طرح نموده و به ارزیابی جدّی آن پرداخته باشد.[۵۳] به نظر می رسد علت اصلی این کم توجّهی این است که دانشمندان اسلامی و از جمله فقیهان، این نظریه را اندیشه ای مهم و مبنایی ندانسته اند ; بلکه گویا آن را شبیه یك بحث لفظی شمرده اند که آیا فقه را باید علمی دنیوی بنامیم و یا اخروی؟ و فقیهان را دانشمندان دنیا نام نهیم یا دانشمندان آخرت؟ زیرا اگر دیدگاه فقیه و دانشمند بزرگی همچون غزالی ـ در دنیوی دانستن فقه ـ سبب تحوّل عمیق و بنیادین در نگرش به دانش فقه و شیوه های استنباط ـ و به تعبیر برخی، اجتهاد

---

۵۲. نکات قابل نقد و مناقشه در لابلای گفتار غزالی، بیش از آن چیزی است که در این بخش از نوشتار می آید و ما تنها به مهمترین بحث هایی که با موضوع نوشتار ارتباط نزدیك دارد بسنده می کنیم.

۵۳. نگارنده پس از جستجو، تنها به چند اثر محدود دست یافت که به طور مختصر به نقل دیدگاه غزالی در این زمینه پرداخته اند و بعضاً آن را نقدی کوتاه نموده اند; نخست، محدّث اهل سنّت، محمد عبدالرؤوف مناوی (متوفای ۱۰۳۱) در کتاب فیض الغدیر شرح الجامع الصغیر می باشد که در شرح روایتی، به نقل برخی از فرازهای کتاب احیاء در این زمینه پرداخته و از تأیید یا ردّ آن صرف نظر کرده است(فیض الغدیر شرح الجامع الصغیر، ج۱، ص۳۲۹. دارالکتب العلمیة، چاپ اوّل ، بیروت، ۱٤۱۵.) ملامحمد صالح مازندرانی(متوفای ۱۰۸۱) محدّث ومتکلّم امامیّه نیز در شرح اصول الکافي ، دیدگاه غزالی را ـ که فقه، تنها به صورت ظاهری اعمال و عبادات نظر دارد و از این رو امری دنیوی است ـ نقل کرده و آن را تأیید می کند (شرح اصول الکافي ، ج۱، ص۳۷، دارالکتب الاسلامیة، تهران.) فیض کاشانی (متوفای ۱۰۹۱) هم ـ چنانکه گذشت ـ بعد از نقل عبارات غزالی در کتاب احیاء به نقد کوتاهی بر آن بسنده نموده است (المحجّة البیضاء في تهذیب الاحیاء، ج۱، ص۵۹، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، قم.) آیة الله سید محمد محقق داماد (متوفای ۱۳۸۸) در آغاز مباحث خارج فقه خود، نظر غزالی را مطرح کرده و در نقد آن به نقل سخنان فیض کاشانی اکتفا کرده است (عبدالله جوادی آملی، کتاب الصلاة، ص۷، تقریرات درس آیة الله محقق داماد، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اوّل، قم، ۱٤۰۵.) در نهایت، روشنفکر معاصر مصری، دکترنصر حامد ابو زید در کتاب مفهوم النصّ با تفصیل بیشتری به طرح این نظریه پرداخته و آن را نقد کرده است. او ریشه بسیاری از آراء غزالی از جمله دنیوی دانستن علم فقه را، اندیشه صوفیانه وی در زمینه تقابل میان دنیا و آخرت و منحصر کردن هدف دین در رستگاری فردی و اخروی می داند و چنین اندیشه ای را مخالف پیام قرآن می شمارد:

«... از سوی دیگر، کتاب احیاء علوم الدین، تقسیم بندی علوم به علوم دین و علوم دنیا را مفروض می انگارد و در عین حال کفه‌ی ترازو را ـ دست کم در زمان غزالی ـ در طرف علوم دنیا سنگین تر می داند. این انگاره اخیر در عصر غزالی نمی تواند صحیح باشد، مگر آنکه دیدگاه او نسبت به غایت و کارکرد دین را بپذیریم که دین را در نجات اخروی و رهایی فردی خلاصه می کند. با این نقطه عزیمت، چندان تعجب نمی کنیم که می بینیم غزالی علم فقه را در شمار علوم دنیوی قرار می دهد، چه در نظر او، نیاز به این علم صرفاً در آماده سازی فضای اجتماعی مناسب برای تحقق غایت اصلی دین است. بنابر این، اساس تقسیم بندی علوم در نظر غزالی، تعارض و دو گانگی شدیدی است که او در نسبت میان دنیا و آخرت می افکند. قرآن کریم نه تنها به چنین تعارضی میان دنیا و آخرت قایل نیست، بلکه از مسلمانان می خواهد که بهره خویش را از دنیا فراموش نکنند. روایات مأثور نیز از آدمی می خواهند که برای دنیایش چنان کار کند که گویی جاودان می زید; و برای آخرت آن چنان که گویی فردا خواهد مُرد. اما در دیدگاه غزالی، این دو چنان تعارضی دارند که جمعشان محال است...» (نصر حامد ابو زید، معنای متن پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، ص٤۰۳ و ٤۲۸، انتشارات طرح نو، چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۲; مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن، ص ۲٤٦ و ۲٦۲، المرکز الثقافي العربی، چاپ چهارم، بیروت، ۱۹۹۸.

در اصول[٥٤] ـ می گردید، بی تردید با مخالفت جدی فقیهان عصر خویش و پس از آن مواجه می شد. این مطلب شاهدی گویا بر این نکته است که قرائت افرادی مثل سروش و شبستری از نظریه غزالی، درکی شاذّ ونادر از غزالی است که در طول هشت قرن سابقه دیرین برای این نظریه، هیچ هم فکری برای آن نمی توان یافت.

به عنوان نمونه، علامه عبدالحسین امینی (متوفای ١٣٩٢) در بخشی از کتاب الغدیر به بررسی کتاب احیاء علوم الدین می پردازد و بعد از نقل عبارات برخی از عالمان اهل سنت در مدح این کتاب، به حکایت سخنان عبدالرحمن بن جوزی (متوفای ٥٩٧) در مذمّت کتاب احیاء و بیان انحرافات غزالی در آن پرداخته و آنگاه اضافه می کند که زشتی های این کتاب بیشتر از آن چیزی است که ابن جوزی گفته است و سپس موارد دیگری از کجی ها و بدعت های کتاب احیاء را بر می شمارد. با این که بیشتر مخالفت های این دو دانشمند شیعه و سنی با غزالی در این کتاب، صبغه فقهی دارد و به جهت آرای نادر فقهی او می باشد و گاه در این خصوص به نقد نکته های ظریف و کوچك و یا قصه ها و حکایت های او پرداخته اند، ولی هیچ کدام اشاره ای به این رأی غزالی ندارند.[٥٥]

با توجه به آنچه تاکنون بیان شد می توان گفت که اطلاق واژه نظریه بر ادعای غزالی پیرامون دنیوی بودن علم فقه، به دور از مسامحه نیست; زیرا در پس این سخن غزالی نمی توان مجموعه ای منسجم، هماهنگ، مستدل و در خور توجّه از اندیشه های فقه شناسی یافت که از سایر ایده ها در این زمینه متمایز باشد و اگر در این نوشتار تاکنون و پس از این، ادعای غزالی نظریه نامیده شده است به جهت مماشات با همفکران وی در جمع روشنفکران دینی است.[٥٦]

٢ . نارسایی مفهوم دنیویت

اوّلین و مهمترین رکن نظریه غزالی، اتصاف دانش فقه به وصف دنیوی بودن است. اما دنیوی بودن در این نظریه، مفهومی غیر شفاف و مشوّش است و چون این نظریه مورد نقد علمی سروش و شبستری قرار نگرفته و دربست پذیرفته شده است، همین اضطراب و تشویش به آرای این دو نیز سرایت کرده است.

غزالی ـ چنان که گذشت ـ تصریح می کند که بخش غیر عبادی فقه که شامل معاملات و احکام جزایی است، برای تدبیر و سیاست امور مردم در دنیا تشریع شده است. از این رو تنها دارای مصلحت دنیوی است و به طور مستقیم هیچ مصلحت اخروی بر آن مترتب نیست. پس

---

٥٤. سروش و شبستری در آثار خود پیوسته به تجدید نظر و بازنگری در اساسی ترین قواعد استنباط شریعت دعوت نموده اند و آن را اجتهاد در اصول نامیده اند. مراجعه شود به: سروش، سیاست نامه، ص ٢٥٤; شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ٤٦٧.

٥٥. عبدالحسین امینی، الغدیر في الکتاب و السنة والأدب، ج١١، ص٢٠٩ ـ ٢١٥، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، چاپ اوّل، قم ،١٤١٦.

٥٦. سروش این رأی غزالی را قولی مهمّ (سیاست نامه، ص١٤٥. مدارا و مدیریت، ص ١٣٩)، و نظری صائب و ثاقب (مدارا و مدیریت، ص ١٩٢) توصیف می کند که اسلام شناسی کثیری از هم روزگاران وی آن را برنمی تابد (قصه ارباب معرفت، ص٣٦).

دنیوی بودن این بخش از احکام بدین معناست که مصلحت دنیوی دارند; اما بدون تردید دنیوی بودن در بسیاری از عبادات نمی تواند بدین معنا باشد، به همین سبب او در عبادات معنای دیگری را از دنیوی بودن اراده می کند.

به نظر وی فقه تنها به جنبه ظاهری عبادات می پردازد; زیرا فقط از صحت و فساد ظاهر اعمال عبادی سخن می گوید. در اینجا دنیوی بودن به معنای توجه داشتن به ظاهر اعمال و چشم پوشی از باطن آنهاست. این دو معنا نه تنها با هم یکسان نیستند، بلکه ـ منطقاً ـ تلازمی نیز با هم ندارند; چون نمی توان گفت که اعمال واجزای مناسك عبادی و ریزه کاری های صورت ظاهری حجّ، نماز، روزه و سایر عبادات، ضرورتاً دارای مصلحت دنیوی ـ به همان معنایی که در معاملات مراد است ـ می باشند. پرداختن به ظاهر اعمال، ملازم توجه به مصالح دنیوی نیست. پس واژه دنیوی بودن، مشترك لفظی است که موجب سردرگمی این نظریه می گردد، در حالی که برای پردازش یك نظریه چاره ای جز تحدید و تبیین مفاهیم وجود ندارد.

در واقع غزالی در صدد تأسیس یك تئوری و نظریه نبود; به همین جهت از دنیوی بودن، معنای خاصی را اراده نمی کرد. او می خواست به مخاطبان خود بفهماند که دین ابعادی عمیق تر و مهم تر از فقه دارد. بسیاری از آموزه های دینی بیانگر حقایقی از ژرفای هستی و روح انسان می باشند که بی تردید در جایگاهی برتر از آموزه های فقهی جای می گیرند. او برای تبیین این نکته انکارناپذیر که دانش فقه غالباً بیانگر پیام دین برای ابعاد ظاهری و سطحی حیات انسان است، واژه دنیوی را برگزید و برای آن در معنای متفاوت کرد که هردو معنا به همین حقیقت باز می گردند. هم مصالح دنیوی در مرتبه پایین تر و قشری تر از مصالح اخروی جای می گیرند و هم صورت ظاهری عمل، چنین جایگاهی نسبت به بطن عمل دارد. وی می خواست دین شناسی و دین ورزی مؤمنان را عمق بخشد و اسباب رشد روحانی آنان را فراهم سازد و آنان را از ایستایی در نگاه ظاهری و سطحی به دین باز دارد. پیام اصلی او همان چیزی است که دغدغه عارفان، حکیمان و دین شناسان ژرف اندیش در طول تاریخ ادیان الهی بوده است.[۵۷]

همین نکته باعث شد که این دیدگاه غزالی، نتواند حسّاسیت دانشمندان اسلامی را در طول تاریخ موجب گردد ; زیرا وی سخن و پیام جدیدی که مخالف اندیشه دیگر اندیشمندان بزرگ باشد، ارائه نکرده بود. البته غزالی برای بیان این پیام، گرفتار لغزش هایی شد، علاوه بر این از تعبیر نه چندان روشن «دنیوی بودن» استفاده کرد و همین امر باعث مخالفت اندیشمندانی چون فیض کاشانی گردید.

۳. مصلحت اُخروی برای فقه

غزالی ادعا می کند که فقه به طور مستقیم هیچ مصلحت اخروی را در پی ندارد، بلکه با تأمین مصالح دنیوی بستر مناسبی را برای سعادت اخروی فراهم می سازد. و از این جهت

---

۵۷. در شماره پیشین این سلسله مقالات، سخن از مرتبه فقه نسبت به سایر آموزه های عمیق دین به میان آمده است.

همانند طب است که اسباب سلامت انسان را مهیّا می کند تا او عمر خویش را صرف رشد و کمال معنوی نماید.

مقصود از مصلحت اخروی چیست؟ آیا اگر عمل و پدیده ای در دنیا ـ بدون هیچ شرط و واسطه ای ـ سبب اجر اخروی و یا دفع عقاب در آخرت گردد، باز هم می توان گفت که این عمل و پدیده مصلحت اخروی ندارد؟! رعایت تکالیف الهی که در فقه از آنها سخن گفته شده است ـ حتی در بخش معاملات ـ کمترین نتیجه اخروی آنها دفع عقاب الهی است. همه متکلمان و فقیهان اذعان دارند که اگر انسانی مرتکب عمل حرامی همچون زنا یا ربا شود، اگر توفیق توبه نیابد و یا مشمول شفاعت شافعان یا غفران پروردگار نگردد، مستحق عذاب اخروی خواهد بود و اگر چنین اعمالی را ترك کند ـ حتی اگر در این ترك، قصد بندگی خداوند را هم نداشته باشد و یا ترك این اعمال سبب اصلاح باطن و روح او نگردد ـ در آخرت گرفتار عقاب این دو گناه نخواهد شد. و اگر در این ترك حرام، قصد قربت نموده باشد، علاوه بر دفع عقاب، مأجور نیز خواهد بود. همه بایدها و نبایدها و حلال و حرام های مولوی فقه، پیرو همین قاعده روشن و اجماعی است.

اشتباه بزرگ غزالی در این است که همه اوامر و نواهی الهی را که دانش فقه درصدد کشف آنهاست، گویا به اوامر و نواهی ارشادی منحصر کرده است. خداوند در اوامر و نواهی ارشادی، تنها به مصالح و مفاسد دنیوی و تکوینی که مترتب بر فعل است نظر دارد و نتیجه پیروی از این فرامین، فقط بهره مندی از سود و دور ماندن از ضرر دنیوی است که بر مأمورٌ به و منهیٌ عنه مترتب است و غیر از این سود و زیان، هیچ عقاب و اجر اخروی برای اطاعت و سرپیچی از این دستورها وجود ندارد. این گونه دستورهای فقهی دقیقاً مانند امر و نهی طبیب است. بی جهت نیست که غزالی پیوسته فقه را در دنیوی بودن، به طب تشبیه می کند ; گویا او هنگام تدوین این بخش از کتاب احیاء، از تفاوت میان اوامر و نواهی ارشادی و مولوی غافل بوده است، در حالی که بیشتر فقه، اوامر و نواهی مولوی است و معنای امر و نهی مولوی این است که علاوه بر مصالح و مفاسد تکوینی، خوشایند و ناخوشایندی خداوند و در نتیجه، پاداش و عقاب او را در پی دارد. پس پیروی از تکالیف مولوی در فقه ـ بدون هیچ واسطه ای ـ نتایج اخروی در پی دارد و به همین جهت فقه را می توان علم اخروی نامید.

ناگفته نماند که تنزّل فقه در حد اوامر و نواهی ارشادی زمینه ساز اندیشه عرفي کردن فقه خواهد بود. فقهی که فقط گزارشگر مصالح و مفاسد دنیوی است به دایره علوم کاشف از حقایق هستی وارد می شود و این بستر را مهیّا می سازد که برخی چنین باور کنند که فقه همرتبه سایر دانسته های بشر می باشد که از واقعیت های عینی دنیا حکایت می کنند و در نتیجه با آنها محك خواهد خورد و از آن کاسته و یا بر آن افزوده خواهد شد و در نهایت همتراز دانش عرفي حقوق می گردد.

٤ . توجه فقه به باطن اعمال

فقیهان، تکالیف الهی را به عبادات و غیر عبادات تقسیم کرده اند. عبادات، اعمالی هستند که فقط در صورتی که با انگیزه بندگی خداوند و تقرب به سوی او باشد، امتثال در آنها محقق می شود وذمّه مکلف از تکلیف الهی بریّ می گردد. پس قصد قربت یکی از اجزای لازم برای صحت این اعمال است که عمل بدون آن از نظر فقهی باطل خواهد بود. از این رو دانش فقه که از شرایط صحت و بطلان اعمال عبادی سخن می گوید، چاره ای ندارد جز این که در ابواب عبادات به طرح مباحث پیرامون انگیزه و نیّت مکلف بپردازد. به همین جهت است که در متون فقهی، مباحث تفصیلی دقیق و قابل توجهی پیرامون قصد قربت، اخلاص، عجب، ریا و... که به بحث نیّت مرتبط است، در آغاز باب طهارت و نماز مطرح شده است.[٥٨] پس فقه گاهی به مباحث مربوط به روح و باطن انسان می پردازد و این بحث جنبه استطرادی ندارد، بلکه بالاصاله یك بحث فقهی است.

غزالی متوجه این نکته است که فقیهان، در عبادات ـ و از جمله نماز ـ پیرامون نیت و قصد قربت که از شرایط یا اجزای صحت عبادت است، بحث می کنند. از این رو در ضمن گفتارش، تکبیرة الاحرام را که مقرون به نیت تفصیلی نماز گزار است از بحث ظواهر اعمال استثنا می کند.[٥٩] ولی او از این مسئله غفلت کرده است که نیّت در عبادات، فقط در آغاز عمل شرط نیست; بلکه می بایست تا پایان عمل ـ اجمالاً ـ استمرار یابد، که از آن به «استدامه حکمیه» یاد می شود. به عبارتی، مکلّف باید همه اجزاء عبادت را با قصد بندگی خداوند انجام دهد و اگر یکی از آنها را به قصد ریا، نفاق و یا هر چیز غیر خدایی بجا آورد، تمل عبادی او باطل می شود.[٦٠] او در کتاب های فقهی اش تصریح می کند که اگر مکلف در هنگام نماز ـ حتی در نیّت نمازش ـ شك کند و با این شك یکی از ارکان نماز مانند رکوع یا سجود را انجام دهد، نمازش باطل می گردد.[٦١]

غزالی برای اثبات ادعای خود در زکات، بحث را نیمه تمام رها می کند.[٦٢] زکات به اجماع علمای شیعه و جمهور عامه از جمله عباداتی است که در آن قصد قربت شرط می باشد. در متون فقهی شیعه و اهل سنّت فقط از اوزاعی (متوفای ١٥٧) ـ که از فقیهان اهل سنت است ـ

---

٥٨. به عنوان نمونه مراجعه شود به دو متن مهم فقه استدلالی و فتوایی: محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج٢، ص٨١و ٩٦، ج٩، ص١٥٤، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، تهران ١٣٦٥. سید محمد کاظم یزدی، العروة الوثقی، ج١، ص٤٣٢، ج٢، ص٤٤١، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اوّل ، قم، ١٤٢٠.

٥٩. احیاء علوم الدین، ج١، ص٢٤: «.. و أمّا الصلاة فالفقیه یفتی بالصحة إذا اتی بصورة الاعمال مع ظاهر الشروط و ان کان غافلاً في جمیع صلاته من اوّلها إلی آخرها مشغولاً بالتفکیر في حساب معاملاته في السوق إلاّعند التکبیر...».

٦٠. نجفی، جواهر الکلام، ج٢، ص١٠٥. مرتضی انصاری، الطهارة، ج٢، ص١١٤، کنگره شیخ انصاری، قم، ١٤١٨. سید روح الله خمینی، تحریر الوسیله، ج١، ص٢٨٠، دارالکتب العلمیه، قم. سید ابوالقاسم خویی، منهاج الصالحین، ج١، ص ١٥٥، مدینة العلم، قم، ١٤١٠.

٦١. غزالی، الوسیط في المذهب، ج٢، ص٨٧، دارالسلام، چاپ اوّل ، ١٤١٧. غزالی، الوجیز في فقه مذهب الامام الشافعي، ص٤٠، دارالمعرفة، بیروت، ١٣٩٩: «ولوشك في أصل النیة و مضی مع الشك رکن لایزاد مثله في الصلاة کرکوع بطل».

٦٢. غزالی، احیاء علوم الدین، ج١، ص٢٤: «و أمّا الزکاة فالفقیه ینظر إلی مایقطع به مطالبة السلطان حتّی انّه إذا امتنع عن ادائها فأخذها السلطان قهراً حکم بأنّه برئت ذمّة».

نام برده شده که وی زکات را همچون ادای دین، تکلیفی غیر عبادی شمرده است.[٦٣] پس کسی که هنگام پرداخت زکات، قصد قربت نداشته باشد، ذمّه اش از پرداخت این عبادت مالی بریّ نخواهد شد. بنابراین، ادعای غزالی که فقیه تنها به این توجه دارد که زکات در اختیار سلطان قرار گیرد، دور از واقعیت است و با آرای فقهی او نیز سازگار نیست.

اما در فرضی که غزالی از آن سخن گفته است ـ یعنی کسی که از پرداخت زکات امتناع کند و امام و حاکم به اجبار از او زکات بگیرند و به همین جهت هنگام پرداخت زکات، قصد اخلاص و بندگی خداوند نداشته باشد ـ میان فقیهان شیعه و سنی اختلاف است که آیا چنین فردی، تنها به حسب ظاهر بریّ الذمّه خواهد بود و یا واقعاً و باطناً نیز تکلیف زکات از دوش او برداشته شده است؟

گروهی از فقیهان شیعه و سنّی وجه دوم را اختیار کرده اند و برخی نیز در توجیه چنین فتوایی گفته اند: امام و حاکم، به نیابت از او نیت و قصد قربت می کند و برخی دیگر گفته اند که در چنین فرضی، وجوب نیت برای مکلّف ساقط می گردد.[٦٤] غزالی ـ برخلاف آنچه در کتاب احیاء آمده است ـ در آثار فقهی اش این اختلاف نظر را ذکر می کند و از داوری کردن پرهیز می نماید.[٦٥]

همین مثال ها ـ که مورد استشهاد غزالی قرار گرفته است ـ کافی است تا نشان دهد، فقه گاهی به باطن عمل ـ که همان نیت و انگیزه مکلّف است ـ توجه دارد. البته فقیه در بحث ظاهر و باطن عمل فقط به این مقدار اکتفا می کند که با کدام حداقل شرایط ظاهری و باطنی، امتثال تکلیف تحقق می یابد و ذمّه مکلف بریّ می شود و در نتیجه در قیامت به جهت سرپیچی، مورد بازخواست قرار نمی گیرد. اما رشد و تعالی آن حداقل لازم در اعمال باطنی و قلبی، غالباً از حوزه مباحث فقه خارج است.[٦٦]

٥. تفاوت فقه با سایر دستاوردهای علمی بشر

روشنفکران دینی با طرح دیدگاه غزالی خواستار تحوّل در شیوه های استنباط فقهی شده و ادعا کرده اند که آموزه های فقهی تنها مصالح و مفاسد دنیوی را کشف می کنند و در این راستا در کنار سایر منابع عقلانی و علمی بشر جای می گیرند. البته آنان در نهایت به این مقدار هم بسنده نمی کنند و فقه را همتراز حقوق و سایر دانش های بشری قرار نمی دهند; بلکه

---

٦٣. الموسوعة الفقهيه (الكويتية)، ج٢٣، ص٢٩٢، وزارت اوقاف كويت، چاپ دوم، كويت، ١٤١٢. غزالی، الوسيط في المذهب، ج٢١، ص٤٤٢. الوجيز، ج١، ص٨٧. نجفی، جواهر الكلام، ج١٥، ص٤٧١. يزدی، العروة الوثقى، ج٤، ص١٩٨. علامه حلی، تذكرة الفقهاء، ج٥، ص٣٢٥، مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اوّل ، قم، ١٤١٤.

٦٤. الموسوعة الفقهيه (الكويتية)، ج٢٣، ص٢٩٣. نجفی، جواهر الكلام، ج١٥، ص٤٧٥. يزدی، العروة الوثقى، ج٤، ص١٩٨. علامه حلی، تذكرة الفقهاء، ج٥، ص٣٣٢.

٦٥. غزالی، الوسيط في المذهب، ج٢، ص٤٤٣: «أمّا الممتنع فيأخذ السلطان منه قهراً و هل تبرأ ذمّة باطنا؟ فيه خلاف، فإن قلنا تبرأ ففي وجوب النيّة على الامام وجهان، أحدهما: لا، تغليباً لسدّ الخلّة و الثانی: نعم; لأنّ أثر الامتناع في أن صار مولياً عليه». همچنين: الوجيز، ج١، ص٨٧.

٦٦. ناگفته نماند که احکام مستحب و مکروه در فقه بیانگر بخشی از آموزه های دینی در جهت رشد و تکامل آن حداقل لازم است.

جایگاه آن را در مرتبه ای پایین تر ـ که از آن به علوم مصرف کننده تعبیر می کنند ـ[۶۷] می بینند و آن را پیوسته منفعل و متأثر از سایر دانش های بشری (علوم تولید کننده) می دانند.

اگر فرض کنیم همه تکالیف دینی از سنخ اوامر و نواهی ارشادی است که ما را فقط به مصالح و مفاسد دنیوی آگاه می کند، آیا می توان ادعا کرد که علم فقه همواره متأثر از سایر دستاوردهای علمی بشر خواهد بود؟ حتی با چنین فرضی نیز نمی توان ـ منطقاً ـ به این نتیجه رسید; زیرا پیش فرض هر مسلمان و مؤمنی این است که پیام های دینی از جانب خداوند متعال است و او به همه اسرار هستی دانا می باشد. با چنین اصل موضوعی، همیشه این احتمال وجود دارد که خداوند در امر و نهی خود از مصلحت و مفسده ای خبر می دهد که هنوز دانش بشر بدان دست نیافته است. این احتمال کافی است تا معرفت دینی از انفعال همیشگی خارج گردد و در شرایطی منطقی، بر برخی از دانش های بشری برتری پیدا کند.[۶۸]

خاتمه

پایان نوشتار را با بهره گیری از کلام الهی مبرهن و عطر آگین می کنم.[۶۹] خداوند در اوایل سوره نساء به تشریع برخی از مقررات ارث پرداخته است. آیات این گونه آغاز می شود:

«یوصیکم الله في أولادکم للذّکر مثلُ حظّ الانثیین....

«خداوند به شما در مورد فرزندانتان سفارش می کند. سهم پسر، چون سهم دو دختر است...».[۷۰]

قرآن، ابتدا به این امر آگاهی می دهد که خداوند در زمینه ارث پیامی دارد. این امر دلالتی روشن بر تشریع قانون از جانب خدا دارد و گویای مولوی بودون این فرمان است; زیرا اوامر ارشادی بر واقعیت های عینی تکیه دارند، بر خلاف اوامر مولوی که همه حقیقت خود را از مولا و قانون گذار اخذ می کنند.

سپس خداوند به بیان احکام متعددی پیرامون ارث می پردازد و در پایان آیه می فرماید:

«... آباءکم وأبناءکم لاتدرونَ أیُّهم أقربُ لکم نفعاً فریضةً من الله إنّ الله کان علیماً حکیماً».

«... شما نمی دانید پدران و فرزندانتان کدام یك برای شما سودمند ترند. [این] فرضی است از جانب خدا; زیرا خداوند دانای حکیم است.

---

۶۷. سروش، بسط تجربه نبوی، ص۳۱۷.

۶۸. نگارنده در این مجال کوتاه در صدد تبیین بحث دشوار رابطه معرفت دینی با سایر معارف بشری و یا از منظری دیگر تعارض علم و دین نیست و نیز ـ اجمالاً ـ منکر شکل های گوناگون تأثیر دانش های بشری بر فهم انسان از دین نمی باشد; بلکه یکسویه بودن این ارتباط و انفعال همیشگی معرفت دینی مورد انکار اوست.

۶۹. برای استدلال به نصوص قرآنی و روایی در هریك از ادعاهای پیشین، مجال واسعی وجود دارد; ولی چون شیوه این نوشتار به جهت هماهنگی با متد علمی روشنفکران مذهبی، پرهیز از مباحث نقلی و اکتفا به ادله عقلی است، تنها به یك مورد از قرآن کریم که عمده ترین ادعاهای گذشته را بار دیگر مدلل می کند، اکتفا شده است.

۷۰. ترجمه آیات از آقای محمد مهدی فولاد وند است.

در این بخش از آیه به صراحت از جهل بشر نسبت به سود و زیانش سخن رفته است و در کنار آن از علم و حکمت بی انتهای خداوند یاد شده تا حکم به تبعیت از احکام الهی، به برهان عقلی مستدل گردد. در میانه آیه بار دیگر تأکید شده که این مقررات، قوانین لازم الاجراء الهی هستند و بر تشریع خداوند تکیه دارند.

آیه بعد با مجموعه متنوعی از مقررات ارث آغاز می گردد و بار دیگر در پایان آیه تذکر داده می شود که همه این احکام از سوی خداوند دانا و بردبار می باشد:

«... وصيّةً من الله و الله عليم حليم.....

«این است سفارش خدا; و خداست که دانای بردبار است».

سپس قرآن به صراحت از مولویت این احکام و رابطه مستقیم میان تبعیت از آنها و پیروی از خداوند و پیامبرش ـ که همان دینداری است ـ و ارتباط تنگاتنگ میان پیروی از این قوانین با جهان آخرت یاد می نماید:

«تلك حدود الله وَ مَن يُطع اللهَ و رسولهُ يدخله جنّات تجرى من تحتها الأنهارُ خالدينَ فيها و ذلك الفوز العظيم. و من يعص اللهَ و رسولَهُ و يتعدَّ حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وله عذاب مهين».

«این ها احکام الهی است، و هرکس از خدا و پیامبرش اطاعت کند، وی را به باغ هایی در آورد که از زیر [درختان] آن نهرها روان است. در آن جاودانه اند، و این همان کامیابی بزرگ است. و هرکس از خدا و پیامبر او نافرمانی کند و از حدود مقرر او تجاوز نماید، وی را در آتشی آورد که همواره در آن خواهد بود و برای او عذابی خفّت آور است.»

دراین آیات، هم قانون گذاری خداوند در زمینه مقررات ارث چندین بار تکرار گردیده، و هم برتری قوانین دینی ـ به جهت تکیه داشتن بر علم بی پایان خداوند ـ بر درك بشری نمایان گشته و بر این مبنا پیروی از احکام خداوند، برهانی گردیده است و در نهایت، رابطه مستقیم میان پیروی از شریعت و جهان آخرت به صراحت بیان شده است. تأمّل منصفانه در این آیات، هر گونه تردیدی را از دینی و اخروی بودن دانش فقه می زداید.

«إنّ في ذلك لذكرى لِمَن كانَ له قلب أو ألقى السمع و هو شهيد»

فهرست منابع اصلی:

۱ .*آیین در آیینه* (مروری بر آراء دین شناسی عبدالکریم سروش)، گرد آوری سروش دبّاغ، انتشارات صراط، چاپ اوّل، تهران ۱۳۸٤.

۲ .*آیین شهریاری،* سروش، عبدالکریم،انتشارات صراط، چاپ اوّل، تهران ۱۳۷۹.

۳ . *اخلاق خدایان،* سروش، عبدالکریم ، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ پنجم ۱۳۸۲، چاپ اوّل ۱۳۸۰.

٤ . *اندر باب اجتهاد،* سروش، عبدالکریم و دیگران ، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ اوّل ۱۳۸۲.

۵. ***اوصاف پارسایان،*** سروش، عبدالکریم، انتشارات صراط، تهران، چاپ هفتم ۱۳۷۹، چاپ اوّل ۱۳۷۰.

۶. ***ایدئولوژی شیطانی،*** سروش، عبدالکریم ، انتشارات صراط، تهران، چاپ هشتم ۱۳۷۹، چاپ اوّل ۱۳۵۹.

۷. ***قصه ارباب معرفت،*** سروش، عبدالکریم، انتشارات صراط، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۷۹، چاپ اوّل ۱۳۷۱.

۸. ***مدارا و مدیریت،***سروش، عبدالکریم، انتشارات صراط، تهران، چاپ اوّل ۱۳۷۶.

۹. ***نقدی بر قرائت رسمی از دین،*** مجتهد شبستری، محمد، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ دوم ۱۳۸۱، چاپ اوّل ۱۳۷۹.