

ابعاد ورود اندیشه اجتماعی به شریعت و فقه

حسین اژدری زاده

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی نراق. نراق. ایران.

hajdaryzadeh@rihu.ac.ir

چکیده

هدف جستار حاضر نشان دادن ابعاد حضور «اندیشه اجتماعی» در شریعت و احکام اسلام با تأکید بر مجاهدت بیش از هزارساله فقها و اصولیان مسلمان است. با استفاده از روش‌های متعددی مانند تحلیل محتوا، اسنادی و توصیفی-تحلیلی تلاش شد تا اشراب اندیشه اجتماعی در دین و شریعت اسلام و نیز فتاوی فقهی اصولی ارائه شود. ضرورت توجه به انسان و اجتماع نه تنها در اسلام بلکه در همه شریعت‌های گذشته نیز به گونه‌ای وجود داشت؛ اما این ویژگی در اسلام به نحو ممتازی مورد توجه قرار گرفت. فقها و اصولیان مسلمان با مجاهدت حدوداً چهارده‌قرنه خود توانستند بسیاری از پیام‌های موجود در آیات و روایات اسلامی را دریافت کنند و با تأکید بر اموری مانند پذیرش عقل در حریم دین، قواعد حاکمه فقهی، تقدیم اولویت‌های اجتماعی، تعلیل‌های اجتماعی احکام و درنهایت، احکام حکومتی، در راستای صدور فتاوی به‌روز از آن‌ها استفاده کنند.

کلیدواژه‌ها: اندیشه اجتماعی، رویکرد فقهی اصولی، فقه اجتماعی.^۱

۱. مقصودمان از فقه اجتماعی معنایی کلی است و مباحثی را دربر می‌گیرد که در مقابل فقه فردی قرار دارد.

مقدمه

در این جستار ورود اندیشه اجتماعی در اسلام کنکاش و ریشه‌یابی می‌شود و نیز توضیح داده خواهد شد که اندیشمندان مسلمان در دوره‌های مختلف فرهنگ و تمدن اسلامی، با عطف توجه به منابع اسلامی، چگونه به فهم مسائل اجتماعی پرداخته‌اند. در تاریخ اندیشه اجتماعی اسلامی، رویکردهای مختلفی مانند وحیانی، فلسفی، کلامی، تفسیری، فقهی-اصولی، عرفانی، گزارشگری و خطابی بوده است. تأکید این جستار، به‌نحو اخص، بر «رویکرد فقهی-اصولی» است.

۱. بیان مسئله

مباحث فقهی-اصولی ریشه در صدر اسلام دارد و علاوه بر آیات قرآن به روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز باز می‌گردد. کاربرد واژه «فقه»، در دوره‌های اولیه عام بود و فهم عمیق از هرگونه مباحث دینی و از جمله مباحث فقهی به معنای اخیر را در برداشت. معنای اولیه واژه فقه که ریشه‌ای قرآنی دارد (توبه: ۱۲۲) شامل اموری مانند اعتقادات، اخلاقیات و احکام بود (طباطبایی، بی‌تا، ج ۹: ص ۴۰۴). این واژه به‌مرور منقول شد و در معنایی اخص به «احکام عملی» اختصاص یافت. از قدیمی‌ترین آثار شیعی با این عنوان (فقه) کتاب فقه‌الرضا منسوب به امام رضا (علیه‌السلام) (۱۴۰۶ ه.ق.) است. این کتاب، که به شکل «فقه روایی» است، در بردارنده بسیاری از ابواب فقه است. با وجود این، مباحثی مانند ایمان و مکارم اخلاق را نیز می‌توان در آن مشاهده کرد. این ویژگی کتاب فقه‌الرضا درباره بسیاری از آثار اولیه فقهی مانند مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها (عریضی، ۱۴۰۹ ه.ق.)، قرب‌الاسناد (حمیری، ۱۴۱۳ ه.ق.)، النوادر (قمی اشعری، ۱۴۰۸) و الکافی (کلینی، ۱۴۰۷ ه.ق.) مشاهده می‌شود. از جمله اولین آثار فقهی که اختصاصاً به مباحث فقهی خالص به معنای امروزی می‌پردازد شاید کتاب مجموعه فتاوی ابن بابویه (قمی، بی‌تا) از گونه «فقه فتوایی» و کتاب حیاة ابن ابی عقیل و فقهه (عمانی، ۱۴۱۳ ه.ق.) از گونه «فقه استدلالی» است. نکته شایان ذکر درباره همه آثار گذشته اینکه علاوه بر مباحث فقه فردی، به مباحث اجتماعی فقه هم توجه دارند و این خصوصیت را برای آثار بعد از خود نیز به ارث گذاشته‌اند.

هدف این مقاله ریشه‌یابی همین ویژگی «اجتماعی بودن» فقه اسلامی و به‌ویژه فقه شیعی است. با روش‌های متعددی مانند تحلیل محتوا، تطبیقی، اسنادی، تاریخی و توصیفی-تحلیلی نشان داده می‌شود که اجتماعی بودن فقه اسلامی ریشه در چه امری دارد؟ ابعاد آن کدام است؟ و فقهای مسلمان در نشان دادن این بُعد از شریعت اسلام چه تلاشی داشته‌اند؟ از دلایل اهمیت این جستار عبارت‌اند از: نشان دادن برخی از وجوه اجتماعی فقه اسلامی، نشان دادن حوزه دیگری

از اندیشه اجتماعی اندیشمندان مسلمان، کمک به توسعه اندیشه اجتماعی اسلامی، پرکردن خلأ تنوریک اندیشه اجتماعی.

۲. پیشینه

مصطفی همدانی (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان «کثرت‌گرایی یا مواجهه با تعدد دیگری؛ بررسی و نقد کتاب خصوصی‌گرایی و جهانی‌گرایی در اندیشه اسلامی معاصر»، به بحث در خصوص اندیشه اجتماعی در فقه اسلامی توجه نشان داده است. سید سجاد ایزدهی (۱۳۹۶)، در مقاله‌ای با عنوان «قلمرو فقه سیاسی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای»، این ایده را، البته با تأکید بر فقه سیاسی پی می‌گیرد. محمدباقر ربانی و قاسم ابراهیمی‌پور (۱۳۹۶) در مقاله خود با عنوان «روش‌شناسی فقه اجتماعی از دوره تأسیس تا دوره تثبیت»، فقه اجتماعی را روش‌شناسی کرده‌اند. حسین رضایی (۱۳۹۵) در تحقیقی با عنوان «چیستی و ماهیت فقه الاداره»، این ایده را با رویکردی مدیریتی دنبال می‌کند. محمدباقر ربانی (۱۳۹۴) در مقاله «فقه اجتماعی و بایسته‌های روش‌شناسانه آن (با تأکید بر اندیشه‌های آیت‌الله محمدجواد فاضل لنکرانی)»، بایسته‌های روش‌شناختی فقه اجتماعی را بررسی می‌کند. سید پیمان غنایی (۱۳۹۴) در تحقیقی با عنوان «فقه اجتماعی و کاستی‌های جدی روش تفقه»، از کاستی‌های روش‌شناختی فقه اجتماعی سخن گفته است. روح‌الله شاکری زواردهی و مرضیه عبدلی مسینان (۱۳۹۴) در تحقیق خود با عنوان «ضرورت حکومت دینی با تأکید بر حکومت محوری فقه اجتماعی»، از ضرورت فقه اجتماعی برای حکومت دینی سخن گفته‌اند. بهنام طالبی طادی، حسین بی‌رشک و نوید امساک (۱۳۹۴)، در جستاری با عنوان «واکاوی تاریخی عنصر نص‌گرایی در روش‌های فقهی امامیه و نقش آن در پیشرفت فقه نظام اجتماعی»، نقش عنصر نص‌گرایی در پیشرفت فقه نظام اجتماعی را در فقه امامیه واکاوی کرده‌اند. احمد مبلغی (۱۳۹۳) در جستاری با عنوان «پیش‌درآمدی بر فقه رسانه (موضوع‌شناسی)»، از راه موضوع‌شناسی به بحث ما کمک می‌رساند. الیاس نادران، حسن آقانظری و سیدرضا حسینی (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «بایسته‌های فقه پژوهی در تأمین اجتماعی»، به‌گونه‌ای اندیشه اجتماعی با محوریت فقه را دنبال کرده‌اند. مظفر نامدار و محمدحسین ضمیریان (۱۳۹۱) در جستاری با عنوان «سیاست تعاملی ضد نظام سلطه در روابط بین‌الملل "رهیافتی به مبانی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در قواعد فقهیه فقه سنتی"»، اندیشه اجتماعی در قواعد فقهی در فقه سنتی را از منظر بین‌المللی بررسی می‌کند. محمد عشایری (۱۳۹۰) در جستاری با عنوان «نقدی بر مقاله نگاه فردی و اجتماعی به دین در استنباط احکام فقهی»، برخی نظرات مطرح‌شده در باب فقه اجتماعی

را نقد و بررسی کرده است. عباسعلی مشکانی سبزواری (۱۳۸۹) در جستاری با عنوان «مقدمه‌ای بر فقه اجتماعی شیعه از نگاه مقام معظم رهبری»، فقه اجتماعی شیعه از نگاه رهبر معظم انقلاب را بررسی کرده است. عباس مخلصی (۱۳۷۸) در مقاله‌ای با عنوان «بازشناسی فقه اجتماعی امام خمینی»، فقه اجتماعی از منظر حضرت امام (رحمة الله علیه) را ردیابی می‌کند. این جستار با وجود شباهت با برخی از تحقیقات سابق، از منظری خاص، یعنی اندیشه اجتماعی، به این بحث ورود کرده است. هدف این جستار اساساً پرداختن به «اندیشه اجتماعی» است، اما از آنجاکه این امر از منظرهای متفاوتی قابل ردیابی است و یکی از آن منظرها، رویکرد «فقهی-اصولی» است، به مباحث فقهی و اصولی مرتبط خواهد پرداخت و برخی مناسبات موجود میان مباحث فقهی-اصولی و اندیشه اجتماعی را مورد بحث و کنکاش قرار می‌دهد.

۳. خاستگاه اندیشه اجتماعی

گفتیم که دو رشته علمی فقه و اصول ریشه در قرآن و سنت دارد و بنابراین، از علوم اسلامی محسوب می‌شود (مطهری، بی تا، ج ۲۰: ص ۹). به نظر می‌رسد که اشراب اندیشه اجتماعی در فقه نیز تا حدود زیادی ریشه در همین امر داشته باشد و به دلیل توجه قرآن و سنت به اجتماع و پدیده‌های اجتماعی، فقه برخواسته از آن دو نیز چنین خصوصیتی یافته و از ابتدا بسیاری از محدودیت‌های زمینی و مسائل اجتماعی انسان و جامعه انسانی را در متن احکام و قانون‌گذاری‌های خود پذیرفته است. ضرورت توجه به انسان و اجتماع نه تنها در اسلام بلکه در همه شریعت‌های گذشته نیز به شرح زیر وجود داشته است.

۱-۳. دین و شرایع

همه شرایع الهی با وجود ثبات محتوا (نصر، ۱۳۸۰: صص ۱۳۱-۱۲۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۷: صص ۱۱۵-۱۲۲)، در صورت باید تا حدودی هماهنگ با جامعه خود می‌شدند تا بتوانند راهنمای واقعی مردم خود باشند (جوادی آملی، ۱۳۷۷: صص ۱۲۲-۱۱۸). همین نکته اساساً دلیل اصلی پدید آمدن «شرایع» متکثر بوده است. دین با وجود وحدت ماهوی، به هنگام نازل شدن برای انسان‌های زمانی و مکانی، دچار تعیین اجتماعی شد و بر اثر تفاوت «انسان»، «مصلحت» و «شرایط زمان»، شرایع مختلفی پدید آمد؛ از این رو، خداوند بعضی از احکام را در یک شریعت با احکامی دیگر نقض کرد و به دلیل انقضای مهلت مصلحت آن و ظهور مصلحتی جدید، حکم قبلی را به حکمی جدید بدل کرد (طباطبایی، بی تا، ج ۵: ص ۳۵۱).

۲-۳. دین اسلام

برای آنکه تصویر روشن‌تری از اثرپذیری شکلی وحی از اجتماع به‌دست داده شود، در ادامه، بحث بر دین اسلام متمرکز می‌شود.

۱-۲-۳. قرآن کریم

قرآن کریم آخرین وحی الهی به پیامبر خاتم حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) است. این کتاب شریف که محور اصلی دین و احکام عملی اسلام است، مانند متون شرایع پیشین، به لحاظ محتوا ثابت و از حیث صورت، نسبت به متون پیشین، تعینات اجتماعی احتمالی پذیرفت که در ادامه شرح آن‌ها می‌آید.^۱

نزول: از ویژگی‌های بارز قرآن «منزول» بودن آن است. خداوند در قرآن کریم در آیات زیادی و با تعابیر مختلف بر اصل «نزول» تأکید کرده است (شعراء: ۱۹۳؛ آل عمران: ۳؛ بقره: ۲۳). از این تعابیر استفاده می‌شود که حقیقت قرآن، پایین آمده و به‌حد درک مردم رسیده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ص ۱۸ و ج ۱۵: ص ۴۴۷). قرآن کریم برای آنکه بتواند انسان‌های مادی دنیایی و اجتماعی را مخاطب قرار دهد، برخی محدودیت‌های مرتبط به انسان‌ها از جمله اجتماعی بودن را پذیرا شد.

نزول تدریجی: «تدریج» در نزول (در نزول تدریجی وحی) نیز متأثر از همان دلیل، یعنی اثرپذیری قرآن از جامعه انسانی است. دلیل آن اهداف آموزشی است؛ تعلیم هر علمی از علوم و به‌ویژه علوم مرتبط با عمل (مانند معارف قرآن)، از طریق مطرح کردن تک‌تک مسائل آن توسط آموزگار است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۵: صص ۲۱۲-۲۱۰). دلیل دیگر اینکه قرآن اساساً در بسیاری از موارد «احتجاج» برای (لااقل) دو دسته از مردم است: دسته اول کسانی هستند که واقعاً در برخی از موضوعات دینی دچار شبهه واقعی‌اند؛ دسته دیگر برای آنکه مؤمنین را با شبهه مواجه کنند به طرح سؤالات مختلف می‌پردازند. پاسخ به شبهات پیش از طرح آن‌ها چندان فایده‌ای ندارد (همان: صص ۲۱۵-۲۱۳). دلیل سوم، ضعف فراگیری عمومی مردم است. بسیاری از مردم در فراگیری یک‌باره قرآن و معارف آن دچار ضعف‌اند و توانایی پذیرش یک‌باره آن را ندارند (همان، ج ۱۸: ص ۵۶ و ج ۱۳: ص ۲۲۰).

سخن بودن. باطن قرآن امری بس رفیع است و کسی را یارای دست‌یافتن به آن نیست

۱. این مباحث با تمرکز بر اندیشه‌های مرحوم علامه طباطبایی آمده است؛ همچنین، برای نمونه ر.ک.: فراستخواه، ۱۳۷۷ و سروش، ۱۳۷۸.

(طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: صص ۱۲۳-۱۲۲ و ج ۲: ص ۱۸). خداوند برای آنکه آن را در اختیار بندگان قرار دهد بر آن‌ها منت نهاد و آن را «قرآن» و «مقرّو» (خواندنی) کرد و در قالب کلمات که اموری کاملاً اجتماعی است (همو، ۱۳۶۷، ج ۲: صص ۱۹۹-۱۹۸؛ همو، ۱۳۶۳: ص ۱۲۳ به بعد) ریخت (همو، بی تا، ج ۱۹: ص ۹۵؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۸). به علاوه، قرآن کریم به وصف «عربیت» یعنی نوع ویژه‌ای از کلام نیز متعین شد. شاید به این دلیل که در زبان عربی از حیث رساندن معانی، ظرایفی وجود دارد که در هیچ زبان دیگری مشاهده نمی‌شود (بهشتی، ۱۳۷۸: ص ۱۷۴). افزون بر این، اگر چنین نمی‌شد، قوم پیامبر قادر نبود اسرار نهفته در آن را دریابد (طباطبایی، بی تا، ج ۱۱، ص ۷۵؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۱۸: صص ۲۱-۲۰).^۱

۲-۲-۳. شریعت اجتماعی اسلام

برخی وجوه اجتماعی قرآن کریم به صورت و محتوای احکام و «شریعت» مورد توصیه قرآن مربوط است که عبارت‌اند از:

اول: انسان موجودی اجتماعی است که زندگی‌اش بدون وجود «اجتماع» تداوم نمی‌یابد (حجرات: ۱۳؛ زخرف: ۳۲؛ آل عمران: ۱۹۵؛ فرقان: ۵۴). شریعت و دینی که برای هدایت چنین موجودی می‌آید باید به این حیث مهم او توجه خاص داشته باشد.

دوم: با آنکه انسان‌ها همواره در «اجتماع» زندگی کرده‌اند، به شکل آگاهانه توجهی به آن نداشتند و آن را به تبع خواص دیگر خود مدنظر قرار می‌دادند. اولین کسانی که این بُعد انسان را برایش آشکار کردند (بقره: ۲۱۳ و یونس: ۱۹) «انبیاء» بودند.

سوم: اسلام تنها دینی است که اجتماع را به‌طور مستقل مورد توجه قرار داد و آن را امری عینی دانست. هرچند جامعه از مجموع افراد منفرد دارای هویت مستقل تشکیل می‌شود، جمع این افراد در کنار هم متضمن «روابطی حقیقی» است که منجر به یک «هویت جمعی» می‌شود (طباطبایی، بی تا، ج ۴: ص ۹۶).

چهارم: اسلام به لحاظ اهمیتی که به مسئله «اجتماع» می‌دهد، همه شئون خود، از جمله شریعت و احکام عملی‌اش، را براساس اجتماع تنظیم کرد (همان: ص ۱۲۶).

۱. وجه دیگر اجتماعی بودن قرآن کریم کاربرد زبان تمثیل در آن است (طباطبایی، بی تا، ج ۳: صص ۶۴-۵۶). این نظر مرحوم طباطبایی از برخی جهات مانند نظر پُل تیلیش و جورج سانتایاناست (زمانی، ۱۳۷۵: صص ۴۱-۳۵) و از برخی جهات با نظریه «زبان تمثیلی» توماس آکوئیناس شباهت دارد (همان: صص ۲۰۵-۱۹۷؛ ر.ک.: سعیدی روشن، ۱۳۸۱: صص ۲۶۹-۳۵).

الف- همه مردم را به «دین فطرت» فرا خواند (اولین امری که محور تألیف افراد مختلف با یکدیگر است).

ب- توجه ویژه‌ای به «مناظره جمعی»، «تدبیر اجتماعی»، «اجتهاد جمعی»، «تفکر اجتماعی»، «بحث اجتماعی» و مانند آن دارد.

ج- برای خنثی کردن عوامل تفرقه راهکارهایی مشخص ارائه کرده است: «تربیت دینی» راهکار یکسان‌سازی نسبی «اخلاق» است؛ امرکردن جامعه به «دعوت مستمر دینی» تکلیف جامعه به «امر به معروف و نهی از منکر» و «امر به تبعید شبهه افکنان» راهکار وحدت‌بخشی به «افعال» است؛ و درنهایت، «تعمیم تبلیغ» و «نرمی در دعوت و تربیت» نیز راهکار تفرقه‌ناشی از عوامل بیرونی است.

د- با وجود اذعان به رهبری پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان معصوم (علیهم السلام) در زمان حضور ایشان، خطاب عموم آیات مربوط به «اقامه عبادات»، «قیام به امر جهاد»، «اجرای حدود و قصاص» و مانند آن (نساء: ۷۷؛ بقره: ۱۹۵ و ۱۸۳؛ آل عمران: ۱۰۴؛ مانده: ۳۵؛ حج: ۷۸ و غیره)، عام بوده و اختصاصی به پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) ندارد و همه مسلمانان در این خصوص با ایشان مساوی‌اند (همان: صص ۱۲۶-۱۲۲).

ه- قید «اجتماع» در همه احکامی که ممکن بود صفت «اجتماعی بودن» در آن‌ها لحاظ شود به شکل وجوبی یا استحبابی مدنظر قرار گرفته است؛ در دسته‌ای از احکام قید «اجتماع» به‌طور مستقیم شرط شده است، مانند «جهاد» که صفت «اجتماع» در حد کفایت برای دفاع در آن شرط شده است؛ گونه دیگر واجباتی مثل روزه و حج برای مستطیع است که لازمه وجوب آن‌ها اجتماعی است و مردم آن‌ها را با هم انجام می‌دهند و البته، هر دو نیز به «عید» و نمازهای واردشده در آن دو روز ختم می‌شود؛ از همین دسته می‌توان به «وجوب تعیینی» نمازهای یومیه اشاره کرد که هرچند «جماعت» برگزار کردن آن‌ها واجب نیست، «تشریح وجوبی» نماز جمعه به‌گونه‌ای این «عدم اجتماع» را تدارک کرده است؛ شکل دیگر توجه به «اجتماع» آن است که شارع مقدس در برخی از احکام (مثلاً نمازهای واجب یومیه) با وصف آنکه وجوب اجتماع و «جماعت» را تشریح نکرده است، اما جماعت برگزارکردن همان امر واجب را «سنت» و «مستحب» قرار داده و بدین طریق عدم وجوب اجتماع را تدارک دیده است (همان: صص ۱۲۷-۱۲۶).

و- اسلام دینی است که احکامش را براساس ویژگی‌های انسان و در راستای ارضای غرایز و فطریات وی بنیان نهاده است و درعین حال، در تنظیم و پی‌ریزی احکام و قوانینش

«عقل محور» است و احساسات و عواطف را بر آن اساس مورد توجه قرار می‌دهد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴: ص ۱۰۱).

۴. مجاهدت «اجتماعی سازی»

فقها و اصولیان مسلمان با مجاهدتِ حدوداً چهارده‌قرنه خود توانستند بسیاری از پیام‌های موجود در آیات و روایات اسلامی در خصوص توجه به اجتماع را اخذ و از آن در راستای صدور فتاوی به‌روز فقهی و اصولی استفاده کنند.

۱-۴. عقلانی سازی

اسلام دینی است که با عقل پیوند نزدیک دارد و برای او «حق» قائل می‌شود و حتی عقل را یکی از منابع احکام خود معرفی می‌کند. اسلام این کار را انجام داد و فقهای اسلام و به‌ویژه شیعه متأثر از دین اسلام به این آموزه عمل کردند. ایشان منابع و مدارک احکام را کتاب، سنت، اجماع و عقل (حلی، ۱۴۱۰ه.ق، ج ۲: ص ۴۴۹) شمردند و حتی میان عقل و شرع رابطه ناگسستگی قائل شدند و آن را «قاعده ملازمه» نامیدند که به موجب آن از حکم عقل می‌توان به حکم شرع رسید و از حکم شرع می‌توان حکم عقل را استنباط کرد (حلی، ۱۴۲۴ه.ق، ج ۱: ص ۱۳؛ مطهری، ۱۳۶۵: ص ۲۴۶). به علاوه، عالمان و فقهای مسلمان چنان جایگاهی برای عقل قائل شدند که عقل در فقه اسلامی هم می‌تواند اکتشاف‌کننده یک قانون باشد و هم می‌تواند قانونی را تقیید و تحدید کند و یا آن را تعمیم دهد و هم می‌تواند در استنباط از سایر منابع و مدارک مددکار خوبی باشد. حق دخالت عقل انسان در قانون‌گذاری اساساً از آنجا پیدا شد که مقررات اسلامی با واقعیت زندگی انسان و جامعه سروکار دارد. اسلام برای تعلیمات خود رمزهای مجهول لاینحل آسمانی قائل نیست و عالمان دین و از جمله فقها و اصولیان مسلمان نیز با همین خصوصیت احکام اسلامی را در میان مردم رواج دادند (مطهری، ۱۳۷۳: ص ۳۳ به بعد؛ شیروانی، ۱۳۷۷: ص ۳۸۱).

۲-۴. جامع‌نگری

یک‌جانبه بودن یک قانون یا یک مکتب دلیل منسوخ‌شدن خود را همراه دارد. عوامل مؤثر و حاکم بر زندگی انسان فراوان است. چشم‌پوشی از هر یک از آن‌ها خودبه‌خود عدم تعادل ایجاد می‌کند. مهم‌ترین رکن جاوید ماندن، توجه به همه جوانب مادی و روحی و فردی و اجتماعی است (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۳: ص ۱۹۰؛ شیروانی، ۱۳۷۷، صص ۳۸۲-۳۸۱). این ویژگی یعنی

جامعیت و همه‌جانبه بودن تعلیمات اسلامی مورد تأکید فقها و اصولیان قرار گرفت. ایشان علاوه بر بُعد معنوی اسلام بُعد مادی آن را هم فراموش نکردند و علاوه بر بُعد فردی، احکام اجتماعی را هم در متن درس‌های خود آوردند و پر و بال دادند. همان‌طور که آمد، از قدیمی‌ترین آثار شیعی با عنوان فقه، کتاب فقه‌الرضا منسوب به امام رضا (علیه‌السلام) (۱۴۰۶ ه.ق) است. این کتاب علاوه بر توجه به احکام فردی مانند طهارت، نماز، اعتکاف و روزه، بسیاری از مباحث اجتماعی فقه از جمله زکات، حج، تجارت، بیع، قرض و ارث را هم به بحث گذاشته است (مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام ۱۴۰۶ ه.ق). این ویژگی کتاب فقه‌الرضا، تقریباً درباره همه آثار اولیه فقهی پیش‌گفته مشاهده می‌شود.

البته، این‌طور تصور نشود که چون اسلام دین جامعی است، پس باید برای همه امور تکلیف معینی روشن کرده باشد؛ چنین نیست. جامعیت اسلام ایجاب می‌کند که در بسیاری از امور دستوری نداشته باشد؛ امام صادق (علیه‌السلام) می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِرُخْصِهِ كَمَا يَحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِعَزَائِمِهِ»: «خدا دوست دارد در مسائلی که مردم را آزاد گذاشته است، مردم هم آزاد باشند؛ هم‌چنان که دوست دارد در مورد تکالیف، در چهارچوب باشند» (قمی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ص ۱۶). همچنین، امیرالمؤمنین می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ... فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تَتْرَكُوها وَ سَكَتَ لَكُمْ عَنْ أَشْيَاءَ... فَلَا تَتَكَلَّفُوها» (نهج‌البلاغه: حکمت ۱۰۵): «خداوند چیزهایی را واجب کرده است، آن‌ها را ترک نکنید و درباره بعضی از مسائل سکوت کرده است، در مورد آن‌ها تکلیف معین نکنید» (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲۱: صص ۱۹۵-۱۹۴).

۳-۴. تقسیم‌بندی احکام

از جمله مباحثی که می‌توان اندیشه اجتماعی و توجه به انسان و محدودیت‌های وی را در احکام مشاهده کرد و فقها و اصولیان مسلمان به آن توجه نشان داده‌اند مباحث مربوط به تقسیم‌بندی احکام است. برای نمونه، یک دسته‌بندی، تقسیم احکام به تأسیسی و امضایی است. مقصود از حکم تأسیسی حکمی است که از طرف شارع صادر شده و سابقه‌ای در عرف و در بین عقلا نداشته است. این احکام گرچه برای انسان صادر شده و به‌طور کلی محدودیت‌های انسانی را منظور می‌کند، به هر جهت، یک حکم الهی است. اما احکام امضایی احکامی است که یکسره ریشه در عرف و عقلا دارد و اجتماعی بودن را به‌آسانی می‌توان در آن‌ها رصد کرد. این احکام اموری اعتباری است که عرف و عقلا آن‌ها را اعتبار کرده‌اند و نظام اجتماعی و اقتصادی جامعه مبتنی بر آن‌هاست، مانند ملکیت و زوجیت و دیگر عقود و ایقاعات (محقق داماد، ۱۳۹۳: ص ۶). واقعیت

آن است که دین اسلام و به تبع آن فقها و اصولیان مسلمان، در برخورد با زندگی روزمره انسان‌ها و شیوه‌های متداول در بین آدمیان یکسره از موضع نفی یا اثبات برخورد نکرده‌اند؛ گاه کاملاً آن‌ها را تأیید کرده‌اند و این در جایی است که وجود آن سیره‌ها با حفظ نظم اجتماعی و تسهیل معیشت مردم منافات نداشته است، زمانی به دلیل مصلحتی، ضروری تلقی شده است، نظیر اکثر احکام و مقررات راجع به قراردادها؛ گاهی نیز این رویه‌ها مفید اما نیازمند اصلاح و بازنگری بوده‌اند که در این‌گونه موارد شارع با افزودن برخی قیود و شروط، بنای عقلا را پذیرفته است. برخی سیره‌ها را نیز به دلیل مفاسدی که در برداشته مردود اعلام داشته است. نهی از بیع ربوی نمونه این‌گونه بناهای رایج در بین عقلاست.

در مورد احکام امضایی نیز همواره چنین نیست که به علت مطلوب بودن، مورد امضای شارع قرار گرفته باشند، بلکه این احکام در واقع بر دو قسم‌اند: قسم اول را می‌توان احکام امضایی مطلوب و قسم دوم را احکام امضایی تحمیلی نامید. قسم دوم آن‌هایی هستند که نه به خاطر مطلوب بودن، بلکه به خاطر رواج در عرف و وجود محذورات اجتماعی در مخالفت با آن‌ها مورد امضا قرار گرفته‌اند و درحقیقت پذیرش این دسته از احکام بر شریعت تحمیل شده است، درحالی‌که قسم اول چنین نیستند و به خاطر عقلایی، منطقی و موجه بودن مورد تأیید شرع قرار گرفته‌اند. برای مثال در زمان بعثت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) موضوع برده‌داری امری رایج میان عرف بود، به گونه‌ای که یکی از منابع اصلی مالکیت برده‌ها بودند و اگر شریعت اسلام آن را نمی‌پذیرفت، همانند آن بود که اصلی‌ترین منبع ثروت مردم را نادیده اعلام دارد؛ از این رو، آن را به نحو تحمیلی پذیرفت، اما سیاستی اتخاذ کرد که به تدریج ملغی شود (همان: صص ۶-۷).

۴-۴. اعمال قواعد حاکمه

یکی از زمینه‌هایی که به خوبی می‌توان اشراپ اندیشه اجتماعی و نیز توجه به محدودیت‌ها و تغییر و تحولات انسانی را در آن مشاهده کرد، قواعد فقهی هستند؛ قواعدی مانند ید، ضمان ید، لاضرر و مانند آن. پشتوانه و مستند این قواعد اغلب عرف و بنای عقلا بوده است و ارتباط تنگاتنگی (نه با عقل انتزاعی بلکه) با عقل انضمامی (زمانی و مکانی) دارند و به خوبی می‌توان مدعی شد که اندیشه اجتماعی در آن‌ها اشراپ شده است. به علاوه، چون کار این قواعد کنترل قوانین دیگر است (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲۱: صص ۳۳۶-۳۳۳؛ شیروانی، ۱۳۷۷: ص ۱۸۶)، می‌توان مدعی شد که این قواعد اندیشه اجتماعی موجود در خود را با واسطه به سرتاسر قوانین دیگر اسلام نیز سرایت می‌دهند. در ادامه بحث، کیفیت اشراپ اندیشه اجتماعی در این قواعد مرور می‌شود.

قاعدهٔ ید: این قاعده از قواعد مشهور و معتبری است که در اکثر مسائل فقهی و حقوقی به‌طور وسیع مورد استناد قرار می‌گیرد و محور بسیاری از معاملات روزمره است. اولین کسی که به‌عنوان یک قاعدهٔ فقهی از آن یاد کرد، شاید، شهید اول باشد (عاملی، ۱۴۰۰ ه.ق، ج ۱: ص ۲۲۹). محور این قاعده مالکیت است. مالکیت عنوانی است اعتباری و پسااجتماعی (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲: صص ۲۲۲-۲۲۰؛ همو، ۱۳۶۳: صص ۱۴۴-۱۴۵)، که مبین نسبت و رابطهٔ اشیا با اشخاص است و در بردارندهٔ مجموعه روابط و مناسباتی است که استیلا و تسلط انسان‌ها را بر اشیا نشان می‌دهد. مالکیت تطور تاریخی سه‌گانه‌ای را پشت سر گذاشته است؛ مرحلهٔ نخست مربوط به ادوار نخستین حضور بشر بر روی کرهٔ زمین است. مشخصهٔ مالکیت در این دوره غالباً وضع ید و اعمال استیلا به‌صورت تصرفات فیزیکی بوده است؛ در مرحلهٔ دوم، پس از گذشت قرن‌ها و پیچیده‌شدن روابط اجتماعی که در اکثر موارد تحت‌تأثیر مستقیم انبیا صورت گرفت، نوع رابطهٔ افراد با اشیا و نیز کیفیت این تعلقات پیچیده‌تر شد. به‌تدریج با پیدایش گروه‌ها و اجتماعات انسانی، لزوم ذخیره‌سازی اشیا بیش از پیش احساس شد و انسان‌ها اموال خود را برای تأمین احتیاجات آتی در اماکن خاصی انبار کردند؛ در مرحلهٔ سوم، که تمدن امروزی نیز جزئی از آن است، مناسبات بین شخص و شیء بیشتر اعتباری شده است. در این دوره با توسعهٔ فعالیت‌های اجتماعی و اقتصادی، چون اعمال سلطهٔ مستقیم و واقعی بر همهٔ اشیا حاصل از کار و فعالیت شخصی و دسته‌جمعی و نیز مورد نیاز زندگی فردی و اجتماعی ممکن نبوده است، براساس یک سلسله قراردادهای اجتماعی و تأسیسات حقوقی و فقهی، مالکیت و روش‌های اعمال آن، شکل و کیفیت اعتباری به خود گرفته است (محقق داماد، ۱۳۹۳: صص ۲۷-۲۵). با مرور این مراحل متوجه می‌شویم که تغییرات و تحولات مربوط به مالکیت و ید، امری انسانی، تمدنی، اجتماعی و فرهنگی بوده است و بر اثر اقتضائات زمانی و مکانی و فرهنگی و اجتماعی حاصل شده است. با توجه به این سیر تاریخی، تعریف ید بسیار آسان می‌شود: «ید عبارت است از سلطه و اقتدار شخص بر شیء، به‌گونه‌ای که عرفاً، آن شیء در اختیار و استیلا او باشد و بتواند هرگونه تصرف و تغییری در آن به‌عمل آورد» (همان: ص ۲۷).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، عامل عرف در تعریف ید نقش بسزایی دارد و صدق عنصر سلطه و استیلا منوط به تشخیص عرف است؛ از این‌رو، ید از کیفیت ویژه‌ای برخوردار نیست و حد خاصی ندارد، بلکه حسب مورد و به تناسب مقام، جلوه‌های گوناگون و مصادیق مختلف دارد (همان). به بیان دیگر، بسته به آنکه در آن اجتماع و فرهنگ خاص، سلطه و استیلا را چه بدانند، مفهوم ید هم دستخوش تغییر می‌شود و از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر و از یک اجتماع به اجتماع

دیگر نظر عرف مختلف است. این همان چیزی است که پیش از این به «اشراب اندیشه اجتماعی در قواعد فقهی» تعبیر شد. یعنی در مفهوم ید، عرف و فرهنگ و اجتماع نظر دارند و مصادیق آن را تعیین می‌کنند.

در هر حال، شاید، به دلیل همین جایگاه ممتاز عرف در تعیین مصادیق و معنای ید است که برخی از فقها پس از آنکه مستندات متعددی برای ید ذکر می‌کنند، اصلی‌ترین آن را بنای عقلا معرفی می‌کنند؛ با نظر در مستندات ذکر شده (سیره، بنای عقلا، اجماع و سنت) استنباط می‌شود که دلیل و مستند اصلی قاعده همان بنای عقلا و رویه خردمندان است و مفاد روایات، در واقع، اشاره به همان ارتکاز عقلی است و جمله‌ای که امام صادق (علیه السلام) در پایان روایت حفص بن غیاث به عنوان حکمت و وجه ضرورت اعمال قاعده ید بیان فرموده‌اند، شاهد این مدعا است: «لَوْ لَمْ يَجْزُ هَذَا لَمْ يَقُمْ لِلْمُسْلِمِينَ سَوْقٌ»: «اگر ید را نپذیریم بازاری برای مسلمانان باقی نمی‌ماند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ص ۳۸۷). ایشان با این بیان، لزوم تأمین رونق زندگی اقتصادی و استحکام بخشیدن به دادوستدها و حسن جریان امور در روابط اجتماعی و مدنی را که مطلوب عقل و شرع است، انگیزه پذیرش قاعده یاد شده معرفی کرده‌اند (محقق داماد، ۱۳۹۳: ص ۳۳).

قاعده ضمان ید: این قاعده یکی دیگر از قواعد مشهور فقهی است (عاملی، ۱۴۱۳.ه.ق، ج ۱۲: ص ۱۷۵ به بعد). به عقیده فقها، مقتضای اولیه تصرف و یا استیلا بر مال دیگری این است که متصرف در مقابل مالک، ضامن است. یعنی علاوه بر آنکه مکلف به بازگرداندن عین در زمان بقای آن است، اگر مال مذکور تلف شود یا نقص و خسارت به آن وارد شود باید از عهده خسارت وارد شده نیز برآید.

برای این قاعده نیز مستنداتی مانند بنای عقلا، سیره و حدیث ذکر شده، اما اصلی‌ترین آن‌ها بنای عقلا عنوان شده است؛ بنابراین، می‌توان گفت که این قاعده نیز اساساً اجتماعی و فرهنگی است؛ زیرا با مطالعه در زندگی اهل خرد در می‌یابیم که آنان شخصی را که مال دیگری را تصرف می‌کند در مقابل مالک، مسئول می‌دانند. شاهد این مدعا آن است که در زمان حاضر، تمام نظام‌های حقوقی با همه تفاوت‌هایی که به لحاظ اجتماعی و فرهنگی دارند، لزوم رد مال غیر در زمان وجود مال و جبران خسارت در زمان تلف آن را بر هر نوع تصرف غیرقانونی مترتب می‌دانند. شرع مقدس این شیوه خردمندان را نه فقط رد و محکوم نکرده است، بلکه به موجب نصوص رسیده (مانند حدیث مشهور نبوی که در ادامه خواهد آمد)، تأیید هم کرده است: «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذْتُ حَتَّى تُؤَدِّيَهُ» (شریف مرتضی، ۱۴۱۵.ه.ق: ص ۴۶۸)؛ یعنی بر صاحب ید است آنچه را گرفته ادا کند (محقق داماد، ۱۳۹۳: ص ۶۱). این نیز شاهد دیگری بر اینکه اندیشه اجتماعی در بسیاری از

قواعد فقهی اشراب شده است.

- **قاعده لاضرر:** یکی دیگر از مشهورترین قواعد فقهی که در بیشتر ابواب فقه مانند عبادات و معاملات به آن استناد می‌شود، قاعده لاضرر است که مستند بسیاری از مسائل فقهی محسوب می‌شود. اهمیت این قاعده مذکور به حدی است که بسیاری از فقها از گذشته دور در تألیفات و تقریرات خود رساله مستقلی را به آن اختصاص داده‌اند (دزفولی، ۱۳۸۱ ه.ق، ج ۲: ص ۵۳۳؛ تبریزی، ۱۳۶۹ ه.ق: ص ۴۱۵)، و یا به گونه‌ای از آن در بحث‌های خود بهره گرفته‌اند (طرابلسی، ۱۴۰۶ ه.ق، ج ۲: ص ۵۷۳). این قاعده از دو جهت با انسان و محدودیت‌های انسانی و اجتماعی پیوند دارد و بر این اساس، اشراب اندیشه اجتماعی را می‌توان در آن مشاهده کرد؛ یکی عقل و دوم، بنای عقلا.

مهم‌ترین مستند برای نفی ضرر و ضرار، منبع چهارم فقه یعنی عقل است. در واقع، باید گفت که مدلول این قاعده جزء مستقلات عقلیه است که عبارت‌اند از اموری که بدون حکم شرع، خود عقل به آن‌ها می‌رسد (محقق داماد، ۱۳۹۳: ص ۱۳۱).

غیر از عقل، بنای عقلا نیز پشتوانه محکمی برای این قاعده محسوب می‌شود. بی‌تردید بنای عقلا در این امر محقق است که در زندگی اجتماعی و مدنی، زیان‌رساندن به دیگران اولاً، امری ناپسند است و ثانیاً، عامل زیان در مقابل زیان‌دیده، مسئول پرداخت خسارت است؛ از این رو، این اصل در کلیه سیستم‌های حقوقی پذیرفته شده و در مورد چنین بنایی از ناحیه شرع مقدس، ردع و منعی حاصل نشده است که از این رهگذر، امضای شارع احراز می‌شود (همان: ص ۱۵۱). در این خصوص، نه تنها ردعی نشده، بلکه هم در آیات قرآن (بقره: ۲۳۱؛ نساء: ۱۲؛ بقره: ۲۳۳؛ بقره: ۲۸۲) و هم در روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) مضمون این قاعده به اشکال مختلف در حد تواتر اجمالی تأیید شده است (همان: صص ۱۳۳-۱۲۹).

۴-۵. تقدیم اولویت‌های اجتماعی

یکی از کارهای مهمی که فقها و عالمان مسلمان، به حکم اجازه‌ای که اسلام به آن‌ها داده است، انجام می‌دهند، تشخیص اولویت‌ها از جمله اولویت‌های اجتماعی است. منظور از اولویت اجتماعی یا عامه آن است که به خاطر مصالح عمومی از یک منفعت شخصی صرف نظر کنیم. یعنی اگر در جایی تراحمی بین دو منفعت یا مصلحت یا حق پیش آید، به خاطر منفعت یا مصلحت یا حق عمومی، منفعت یا مصلحت یا حق خصوصی یا شخصی را کنار بگذاریم: «یحوز فتح باب فی الطريق النافذ... ما لم یضرّ بالمآه»: «جایز است در راه‌های عمومی دری باز کرد... مشروط

بر اینکه برای عابران ضرری نداشته باشد» (عاملی، ۱۴۱۷هـ.ق، ج ۳: ص ۳۳۹). در این متن، بازکردن یک در را که یک حق یا منفعت یا مصلحت خصوصی یا شخصی است مشروط به عدم اضرار به عموم مردم و عابران کرده است. در ادامه سخن چنین آورده است: «... و قال فی الخلاف والمبسوط: لكل مسلم منعه، لأنه حق لجميع المسلمين»: «... و در کتاب خلاف و مبسوط می‌گوید: هر مسلمان این اجازه را دارد که جلوی باز کردن آن در را بگیرد؛ زیرا حق همه مسلمانان است» (همان). به‌طورکلی، یکی از مواردی که دست عالمان دینی باز است باب «تزامم یا اهم و مهم» است. ریشه اینکه حل این‌گونه مسائل به فقها و اصولیان سپرده شده نیز این است که احکام اسلام در عین آرمانگرا بودن، واقع‌نگر است. همچنان که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است: «إذا اجتمع حُرمتان طُرحت الصغرى للكبرى»: «آنجا که دو امر واجب جمع شد، باید از کوچک‌تر به‌خاطر بزرگ‌تر صرف‌نظر کرد». یعنی اگر چیزی باشد که در آن فایده جمع و زیان فرد باشد، منفعت جمع بر زیان فرد مقدم است (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۱: ص ۳۷۴). ابن‌منظور این مثال را آورده است که اگر نه‌ری برای شرب مردم جاری باشد و در مسیر آن دیواری و حمّامی برای شخصی وجود داشته باشد که این نهر برای آن مضر است، به‌خاطر این ضرر شخصی، نفع مردم کنار گذاشته نمی‌شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲: ص ۱۲۹).

فقها این مهم، یعنی تقدیم اولویت‌ها، را براساس منابع و مدارک دینی که در اختیار دارند و تشخیصی که به لحاظ زمانی و مکانی از یک امر به‌دست می‌آورند صورت می‌دهند. برخی احادیث مربوط و مؤید این امر نقل شد؛ اما دلیل اصلی شاید حکم عقل باشد: «أما ملاحظه الأهمیه، فلائها حکم عقلی عند تزامم الجهات»: «اما رعایت اهم و مهم، پس به‌خاطر آن است که چون این امر یک حکم عقلی است که در موارد تزامم جهات مختلف باید رعایت شود» (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۱: ص ۳۷۲).

۴-۶. تعلیل اجتماعی احکام

یکی از جهات اجتماعی در مباحث فقهی-اصولی، تعلیل‌های اجتماعی احکام است. این امر مسئله‌ای است که به تبعیت از متون دینی، مورد توجه عالمان مسلمان نیز قرار گرفته است. از جمله اولین و مهم‌ترین آثاری که در این زمینه نگاشته شده، کتاب *علل الشرائع* است. این اثر اگرچه فقه‌روایی است، از آن جهت که مورد توجه یک فقیه است و تعلیل‌های اجتماعی موجود در آن، موردنظر ایشان هم است، می‌تواند در قلمرو اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان قرار گیرد. البته اثر یادشده دو جلد است؛ جلد اول به علل برخی امور اعتقادی، به‌طورعمده، می‌پردازد و جلد دوم به

علل تشریح احکام نظر دارد. یعنی نام این کتاب بیشتر متناسب با جلد دوم است. در هر حال، ابواب مختلف فقه، از احکام فردی تا اجتماعی، در جلد دوم، مورد تدقیق علی قرار می‌گیرد.

برای نمونه، یکی از احکامی که جنبه اجتماعی آن غلبه دارد، زکات است. روایتی از مبارک عقرقوفی ذکر شده که می‌گوید از ابوالحسن (علیه السلام) شنیدم که می‌فرمود: «إِنَّمَا وَضِعَتِ الزَّكَاةُ قُوْتًا لِلْفُقَرَاءِ»: «علت وجوب زکات آن است تا قوت فقرا فراهم شود» (صدوق قمی، ۱۳۸۶، ج ۲: ص ۳۶۸). این حکم (زکات) امری اجتماعی است و تعلیلی هم که مطرح شده یک تعلیل اجتماعی است. البته این امر، امری معمول است. اما جالب‌تر، تعلیل‌های اجتماعی‌ای است که برای برخی احکام ظاهراً فردی وارد شده و مورد توجه مرحوم شیخ صدوق هم قرار گرفته است. در ادامه برخی از این احکام مرور می‌شود.

مرحوم صدوق از إسحاق بن عمار از ابی‌عبدالله (علیه السلام) حدیثی را نقل می‌کند که در آن آمده است که روزی رسول‌الله (صلی الله علیه و آله و سلم) نماز ظهر و عصر (که تاحدودی می‌توان آن را در زمره احکام فردی به حساب آورد) را در مکان واحدی بدون هیچ سببی با هم خواندند. عمر به ایشان عرض کرد: امر نامتعارفی در نماز اتفاق افتاد و به جای آنکه نماز ظهر و عصر را جدا بخوانید آن دو را با هم به جا آوردید. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در پاسخ به او فرمودند: «أَرَدْتُ أَنْ أَوْسَعَ عَلَيَّ أُمَّتِي»: «مرادم آن بود تا بر امتم توسعه‌ای داده باشم» (همان، ج ۲: ص ۳۲۱). در این حدیث، پیامبر خاتم دلیل با هم به جا آوردن نماز ظهر و عصر را توسعه بر مردم (توجه به جمع) دانستند، تا اگر ضرورتی حاصل شد، مردم بتوانند نمازهای خود را بدون فاصله به جا آورند.

مرحوم صدوق روایت دیگری از معاویه بن عمار از ابی‌عبدالله (علیه السلام) نقل می‌کند که حضرت فرمودند: «اگر تنها نماز به جا می‌آوری سه تکبیر بگو؛ اما اگر امام جماعت باشی یک تکبیر کافی است». نکته مهم در تعلیلی است که امام ذکر کرده است: «لِأَنَّ مَعَكَ ذَا الْحَاجَةِ وَ الضَّعِيفِ وَ الْكَبِيرِ»: «زیرا همراه تو افراد دارای حاجت و ناتوان و سالمند نماز به جا می‌آورند» (همان، ج ۲: ص ۳۳۳). یعنی موقعی که همراه با دیگران نماز به جا می‌آوردید، به‌ویژه زمانی که ایشان حاجتمند یا ناتوان و یا فرتوت باشند، لازم است تا آن‌ها را رعایت کنید و حکم الهی را با توجه به شرایط آن‌ها انجام دهید.

همچنین، مرحوم صدوق در حدیثی دیگر که از یعقوب بن سالم نقل می‌کند آورده است که از حضرت ابی‌عبدالله (علیه السلام) در مورد مردی پرسید که در آخر شب صدایش را به قرائت (نماز) بلند می‌کند؟ حضرت پاسخ دادند (ایرادی ندارد و بلکه): «يُنْبَغِي لِلرَّجُلِ إِذَا صَلَّى بِاللَّيْلِ أَنْ يَسْمَعَ

أَهْلُهُ لِكَيْ يَقُومَ النَّائِمُ»: «برای مرد سزاوار است وقتی نماز شب می‌خواند صدایش را به خانواده‌اش برساند تا خوابیده، بیدار شود» (همان، ج ۲: ص ۳۶۴).

به‌هرحال، این‌گونه تعلیل‌ها نشان آن است که شارع مقدس نمی‌خواهد شریعت اسلام را دینی انتزاعی و غیرقابل انعطاف معرفی کند؛ ازاین‌رو، هر کجا لازم باشد و مصلحت عموم و جمع ایجاب کند و مانع و خللی هم به اصل حکم وارد نشود، حکم را به‌گونه‌ای تغییر می‌دهد؛ حتی می‌توان مدعی شد که اگر مصلحت بر احکام اولیه مقدم می‌شود، به این دلیل است که خود حکم مصلحتی، به شرطی که رعایت اصول در آن بشود، از احکام اولیه است.

۴-۷. صدور احکام حکومتی

عامل دیگری که اجازه می‌دهد دین اسلام و نیز عالمان دین و فقها و، در اینجا، حاکم شرعی در جامعه و مسائل اجتماعی حضور چشمگیری داشته باشد، اختیارات حاکم شرعی است. همین‌طور که در قوانین بشری مشاهده می‌شود، در اکثر کشورها قوه مقننه قوانین را وضع می‌کند و در اختیار قوه مجریه می‌گذارد. ولی در مواردی مصلحت چنین اقتضا می‌کند که برای همیشه یا به‌طور موقت، قوه مقننه اختیار را به قوه مجریه بدهد و بگوید با اختیار خودت عمل کن. در اسلام نیز علاوه بر وحی، یک سلسله اختیارات به پیغمبر داده شده است. در مسائل اداره جامعه اسلامی، غالباً چنین است و پیغمبر طبق اختیارات خودش عمل می‌کند. مجتهد باید تشخیص بدهد که کدام کار پیغمبر به وحی بوده و کدام کارش به موجب اختیار او انجام شده است و چون به موجب اختیار خود پیغمبر بوده، تابع زمان خود پیغمبر است و با تغییر زمان، ممکن است حکم تغییر کند. مثال متعه یک نمونه بارز این بحث است که حتی اهل تسنن نیز این مطلب را قبول کرده‌اند که پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در برخی جاها متعه را اجازه می‌داد و در برخی جاها منع می‌کرد. این شاهد تاریخی دلیل آن است که اصل این کار جایز بوده است، زیرا اگر از نوع زنا بود، محال بود که پیغمبر اجازه بدهد؛ چراکه اسلام زنا را حرام کرده است. بنابراین، معلوم می‌شود که متعه برحسب اصل شرع جایز بود و به همین دلیل پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌توانست تحلیل و تحریم کند، یعنی، یک‌جا آن را منع کند و جای دیگر اجازه بدهد (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲: ص ۳۳۶).

البته در اینجا بحث این است که این اختیارات از پیغمبر به امام منتقل می‌شود و از امام به حاکم شرعی مسلمانان. بسیاری از تحریم‌ها و تحلیل‌هایی که فقها کرده‌اند نیز بر همین اساس بوده است. برای نمونه، میرزای شیرازی به چه مجوز شرعی تنباکو را تحریم کرد، آن هم تحریم موقت؟

اگر کشیدن تنباکو حرام بود، همیشه حرام است. چرا می‌گویید: «الیوم حرام است»؟ اگر حرام است امروز و دیروز ندارد. این به موجب آن بود که میرزای شیرازی می‌دانست حاکم شرعی یک سلسله اختیارات دارد و به موقع می‌تواند از آن استفاده کند (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲۱: صص ۳۳۷-۳۳۸؛ نائینی ۱۴۲۴ق: ص ۱۳۵).

۵. نتیجه‌گیری

در جستار حاضر، ابعاد حضور اندیشه اجتماعی در شریعت و احکام اسلام، با تأکید بر مجاهدت بیش از هزارساله فقها و اصولیان مسلمان ارائه شد. با استفاده از روش‌های متعددی، تلاش شد تا اشراب اندیشه اجتماعی در دین و شریعت اسلام و نیز فتاوی فقها تبیین شود. ابعاد اجتماعی بودن دین و شریعت اسلام در محورهای نشان داده شد؛ از جمله اینکه گفته شد قرآن کریم در اصل نزول، نزول تدریجی، به لفظ آمدن و عربی بودن متأثر از جامعه بوده است. همچنین، دین اسلام به دلیل تأکیدش بر تفکر جمعی، نیروی جمعی اجرایی، اجتماعی بودن احکام و مانند آن، دینی اجتماعی دانسته شد. نیز گفته شد که فقها و اصولیان مسلمان با تأکید بر اموری مانند عقل، قواعد حاکمه فقهی، اولویت‌های اجتماعی، تعلیل‌های اجتماعی و درنهایت، احکام حکومتی، در راستای اجتماعی‌تر کردن احکام گام نهادند.

کتابنامه

۱. قرآن کریم. ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.
۲. ابراهیمی پور، قاسم. ۱۳۹۴. «علم اجتماعی مسلمین: رویکردها و روش‌ها». معرفت فرهنگی اجتماعی. شماره ۲۵. صص ۲۷-۵۳.
۳. اژدری زاده، حسین. ۱۳۸۰. «رویکردی جامعه‌شناختی به ادراک‌های اعتباری». آیین مهر. قم: دارالتفسیر.
۴. _____ ۱۳۸۲. «تعین اجتماعی معرفت‌های وحیانی در اندیشه علامه طباطبائی». روش‌شناسی علوم انسانی. شماره ۳۵. صص ۱۱۰-۱۳۴.
۵. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد. ۱۳۶۷. النهایة فی غریب الحدیث و الأثر. ۵ جلد. تحقیق/ تصحیح: محمود محمد طناحی. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان. چاپ چهارم.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم. ۱۴۱۴ق. لسان العرب. ۱۵ جلد. تحقیق/ تصحیح: جمال‌الدین میردامادی. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع. چاپ سوم.
۷. ایزدهی، سید سجاد. ۱۳۹۶. «قلمرو فقه سیاسی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای». حکومت اسلامی. شماره ۸۴. صص ۲۶-۵.
۸. بهشتی، محمد حسین. ۱۳۷۸. شناخت از دیدگاه قرآن. تهران: بقعه.
۹. تبریزی، موسی بن جعفر بن احمد. ۱۳۶۹ق. قاعدة الضرر، الیسد، التجاوز و الصحة (أوثق الوسائل). ۱ جلد. قم: کتابفروشی کتبی نجفی. چاپ اول.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۷. شریعت در آیین معرفت. قم: اسراء.
۱۱. حرعاملی، محمد بن حسن. ۱۴۰۹ق. تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. ۳۰ جلد. تحقیق/ تصحیح گروه پژوهش مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.
۱۲. حلی، ابن‌ادریس، محمد بن منصور بن احمد. ۱۴۱۰ق. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. ۳ جلد. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه. چاپ دوم.
۱۳. حلی، شمس‌الدین محمد بن شجاع القطن. ۱۴۲۴ق. معالم‌الدین فی فقه آل‌یاسین دورة فقهیه کامله علی وفق مذهب الإمامیه. تحقیق و تصحیح ابراهیم بهادری. ۲ جلد. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام. چاپ اول.
۱۴. حمیری، عبدالله بن جعفر تاریخ. ۱۴۱۳ق. قرب الإسناد (طالحدیثه). ۱ جلد. تحقیق/ تصحیح گروه پژوهش در مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام. چاپ اول.

۱۵. دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری. ۱۲۸۱ق. قاعده لا ضرر و الید و الصحة و القرعة (فرائد الأصول). ۱ جلد. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۶. ربانی، محمدباقر؛ ابراهیمی پور، قاسم. ۱۳۹۶. «روش شناسی فقه اجتماعی از دوره تأسیس تا دوره تثبیت». معرفت فرهنگی اجتماعی. شماره ۳۱. صص ۳۵-۵۳.
۱۷. ربانی، محمدباقر. ۱۳۹۴. «فقه اجتماعی و بایسته‌های روش شناسانه آن (با تأکید بر اندیشه‌های آیت الله محمدجواد فاضل لنکرانی)». فقه و اجتهاد. شماره ۴. صص ۷۹-۱۰۱.
۱۸. رضایی، حسین. ۱۳۹۵. «چیستی و ماهیت فقه‌الاداره». حکومت اسلامی. شماره ۸۰. صص ۲۹-۵۶.
۱۹. سبزواری، سید عبدالاعلی. ۱۴۱۳ق. مهذب الأحكام. ۳۰ جلد. قم: مؤسسه المنار. چاپ چهارم.
۲۰. سروش، عبدالکریم. ۱۳۷۸. بسط تجربه دینی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۱. سعیدی روشن، محمدباقر. ۱۳۸۱. «تحلیل زبان قرآن و متدولوژی فهم آن». رساله دکتری علوم قرآن و حدیث. قم: تربیت مدرس.
۲۲. شاکری زواردهی، روح الله؛ عبدلی مسینان، مرضیه. ۱۳۹۴. «ضرورت حکومت دینی با تأکید بر حکومت محوری فقه اجتماعی». پژوهش‌های انقلاب اسلامی. شماره ۱۲. صص ۷-۳۲.
۲۳. شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی. ۱۴۱۵ق. الانتصار فی انفرادات الإمامیه. تحقیق/ تصحیح گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی قم. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. چاپ اول.
۲۴. شیروانی، علی. ۱۳۷۷. معارف اسلامی در آثار شهید مطهری. چاپ چهارم. قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
۲۵. صدوق قمی، محمدبن علی بن بابویه. ۱۳۸۶. علل الشرائع. ۲ جلد. چاپ اول. قم: کتابفروشی داوری.
۲۶. طالبی طادی، بهنام؛ بیرشک، حسین؛ امساک، نوید. ۱۳۹۴. «واکاوی تاریخی عنصر نص‌گرایی در روش‌های فقهی امامیه و نقش آن در پیشرفت فقه نظام اجتماعی». پژوهشنامه حقوق خصوصی عدالت. شماره ۳. صص ۸۹-۱۰۸.
۲۷. طباطبایی، محمدحسین. بی تا. المیزان. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمية.
۲۸. _____ ۱۳۶۲. نهاية الحکمة. قم: جماعة المدرسین بقم. مؤسسه النشر

- الاسلامی، دارالتبلیغ الاسلامی.
۲۹. _____ ۱۳۶۳. رسایل سبعة. قم: چاپ حکمت.
۳۰. _____ ۱۳۶۷. اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا.
۳۱. _____ ۱۳۷۴. تفسیرالمیزان. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. قم: جامعه مدرسین، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۲. طرابلسی، ابن براج، قاضی، عبدالعزیز. ۱۴۰۶ق. المهدب. ۲ جلد. چاپ اول. تحقیق و تصحیح جمعی از محققان و مصححان تحت اشراف شیخ جعفر سبحانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۳۳. عاملی، محمدبن مکی (شهید اول). ۱۴۰۰ق. القواعد و الفوائد. ۲ جلد. تحقیق و تصحیح سید عبدالهادی حکیم. قم: کتابفروشی مفید. چاپ اول.
۳۴. _____ ۱۴۱۷ق. الدروس الشرعية فی فقه الإمامية. ۳ ج. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. چاپ دوم.
۳۵. عاملی، شهیدثانی، زین الدین بن علی. ۱۴۱۳ق. مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام. ۱۵ جلد. تحقیق و تصحیح گروه پژوهش مؤسسه معارف اسلامی. قم: مؤسسه المعارف الإسلامية. چاپ اول.
۳۶. عریضی، علی بن جعفر علیهم السلام. ۱۴۰۹ق. مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها. ۱ جلد. تحقیق و تصحیح مؤسسه آل البيت علیهم السلام. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام. چاپ اول.
۳۷. عشایری، محمد. ۱۳۹۰. «نقدی بر مقاله نگاه فردی و اجتماعی به دین در استنباط احکام فقهی». فقه. سال هجدهم. شماره ۴. صص ۱۶۷-۱۹۳.
۳۸. علی زمانی، امیرعباس. ۱۳۷۵. زبان دین. قم: دفتر تبلیغات.
۳۹. عمانی، حسن بن علی بن ابی عقیل حداء. ۱۴۱۳ق. حیاة ابن أبی عقیل و فقهه. ۱ ج. تحقیق و تصحیح گروه پژوهش مرکز المعجم الفقهی. قم: مرکز معجم فقهی تاریخ. چاپ اول.
۴۰. غنایی، سید پیمان. ۱۳۹۴. «فقه اجتماعی و کاستی های جدی روش تفقه». نقد کتاب فقه و حقوق. شماره ۲. صص ۶۸-۵۳.
۴۱. فراستخواه، مقصود. ۱۳۷۷. دین و جامعه. مجموعه مقالات. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۴۲. قمی، اشعری، احمدبن محمدبن عیسی. ۱۴۰۸ق. النوادر. ۱ جلد. قم: مدرسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.

۴۳. قمی، علی بن بابویه. (صدوق اول). بی تا. مجموعه فتاوی ابن بابویه. ۱ جلد. تحقیق و تصحیح جامع عبدالرحیم بروجردی و تحقیق علی پناه اشتهاردی. قم: بی نا. چاپ اول.
۴۴. قمی، علی بن ابراهیم. ۱۴۰۴ق. تفسیر القمی. ۲ جلد. چاپ سوم. تحقیق و تصحیح طیب موسوی جزائری. قم: دارالکتاب.
۴۵. کلینی، ابوجعفر، محمد بن یعقوب. ۱۴۰۷ق. الکافی (طال اسلامیة). ۸ جلد. تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الإسلامیة. چاپ چهارم.
۴۶. مبلغی، احمد. ۱۳۹۳. «پیش درآمدی بر فقه رسانه (موضوع شناسی)». مطالعات رسانه و امت. شماره ۱. صص ۸۳۷.
۴۷. محقق داماد، سید مصطفی. ۱۳۹۳. قواعد فقه. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی. چاپ چهل و سوم.
۴۸. مخلصی، عباس. ۱۳۷۸. «بازشناسی فقه اجتماعی امام خمینی». فقه. شماره ۲۱ و ۲۲. صص ۲۰۸-۱۶۰.
۴۹. مشکانی سبزواری، عباسعلی. ۱۳۸۹. «مقدمه‌ای بر فقه اجتماعی شیعه از نگاه مقام معظم رهبری». فقه. سال هفدهم. شماره ۳. صص ۶۳-۲۳.
۵۰. مطهری، مرتضی. ۱۳۶۵. اسلام و مقتضیات زمان ۱. قم: صدرا. چاپ دوم.
۵۱. _____ ۱۳۷۱. مجموعه آثار. قم: صدرا.
۵۲. _____ ۱۳۷۳. اسلام و مقتضیات زمان ۲. چاپ سوم. قم: صدرا.
۵۳. مؤسسه آل‌البتیت علیهم السلام. ۱۴۰۶ق. الفقه فقه الرضا. ۱ جلد. تحقیق و تصحیح مؤسسه آل‌البتیت علیهم السلام. مشهد: مؤسسه آل‌البتیت علیهم السلام.
۵۴. نائینی، میرزا محمدحسین غروی. ۱۴۲۴ق. تنبیه الأمة و تنزیه الملة. تحقیق و تصحیح سید جواد ورعی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۵۵. نادران، الیاس؛ آقانظری، حسن؛ حسینی، سیدرضا. ۱۳۹۱. «بایسته‌های فقه پژوهی در تأمین اجتماعی». اسلام و علوم اجتماعی. شماره ۸. صص ۵۴-۳۴.
۵۶. نامدار، مظفر؛ ضمیریان، محمدحسین. ۱۳۹۱. «سیاست تعاملی ضد نظام سلطه در روابط بین‌الملل "رهیافتی به مبانی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در قواعد فقهیه فقه سنتی"». رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی. شماره ۳۰. صص ۱۹۲-۱۶۷.
۵۷. نصر، حسین. ۱۳۸۰. معرفت و امر قدسی. ترجمه فرزاد حاجی میرزایی. تهران: فرزانه.
۵۸. همدانی، مصطفی. ۱۳۹۷. «کثرت‌گرایی یا مواجهه با تعدد دیگری؛ بررسی و نقد کتاب خصوصی‌گرایی و جهانی‌گرایی در اندیشه اسلامی معاصر». نقد علوم انسانی. صص ۱۰۸-۹۵.

