



تبیین و ارزیابی دیدگاه غزالی درباره ی «نسبت فقه و اخلاق»

فلسفه و کلام :: مطالعات فقه امامیه :: پاییز و زمستان 1394 - شماره 5

از 91 تا 104

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1115598>

دانلود شده توسط : س م

تاریخ دانلود : 07/08/1397

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

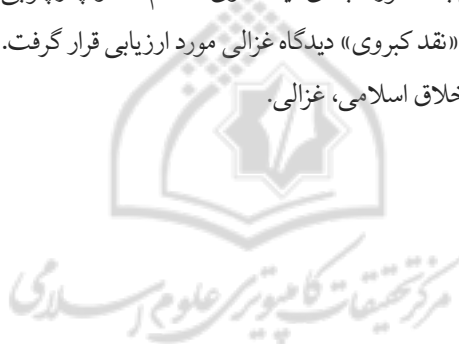
www.noormags.ir

دوفصلنامه علمی — ترویجی مطالعات فقه امامیه بر اساس نامه شماره ۱۳۶۳۳ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی شورای عالی حوزه‌های علمیه مورخ ۱۳۹۴/۱۱/۲۹ از شماره دوم حایز رتبه علمی — ترویجی گردیده است.

تبیین و ارزیابی دیدگاه غزالی درباره «نسبت فقه و اخلاق»*

چکیده

بی‌شک غزالی شخصیتی مهم و اثرگذار است که آثار مختلفی از وی به جا مانده است. برخی از آرای غزالی مانند دنیوی دانستن فقه و انتقاد از فقه و فقیهان در دفاع از اخلاق و توجه به باطن و آخرت، به دفعات در آثار روشنفکران دینی برای نقد فقه و مقدم دانستن اخلاق، مورد تمسک قرار گرفته است. بازخوانی دقیق آرای غزالی در باب نسبت فقه و اخلاق و ارزیابی آن دستور کار نوشتار حاضر است. در ابتدا «گزارشی از دیدگاه غزالی» ارائه شد و سپس به «صورت‌بندی دیدگاه وی» اقدام شد و چارچوبی مفهومی و نظری برای دیدگاه وی طراحی شد. در ادامه در دو محور «نقد صغروی» و «نقد کبروی» دیدگاه غزالی مورد ارزیابی قرار گرفت. کلیدواژه‌ها: فقه و اخلاق، دین و اخلاق، اخلاق اسلامی، غزالی.



*. تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۲/۱۸؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۴/۲۰.

** استاد خارج حوزه.

*** دانشجوی دکتری فقه تربیتی، جامعه المصطفی | العالمية (snmosavi@gmail.com).

۱. مقدمه

بحث از رابطه دین و اخلاق، از مباحث پرسابقه در اندیشه بشری است. این بحث در گزارش افلاطون از گفت‌وگوی سقراط با اثیرون مشاهده می‌شود (افلاطون، ۱۳۶۷: ۲۴۸-۲۵۲). تا پیش از رنسانس، گرایش اکثر اندیشمندان مسیحی بر هماهنگی دین و اخلاق استوار بود، اما با تحولات فکری و فرهنگی و حاکمیت اندیشه سکولار و «انسان‌انگاری» ایده استقلال و جدایی «اخلاق سکولار» از دین شکل گرفت.

متفکران اسلامی اعم از متکلمان، فقیهان و عالمان اخلاق در بحث حسن و قبح شرعی یا عقلی، از رابطه دین و اخلاق سخن گفته‌اند. عدلیه از استقلال در مقام ثبوت اخلاق از دین و اشاعره از وابستگی در این مقام سخن گفتند.

ایده تقابل اندیشه دینی و اندیشه سکولار در عرصه اخلاق، در میان روشنفکران دینی نیز تلقی به قبول شد تا آنجا که برخی از «پارادوکس اخلاق دینی» سخن به میان آوردند (فناپی، ۱۳۸۴: ۲۵۳) و برخی دیگر با این بیان که «گویی که علم فقه می‌تواند تمام جهات رفتار آدمی را تبیین کند و چیزی باقی نمی‌ماند که علم اخلاق متکفل آن باشد» (سروش، ۱۳۸۱: ۶۸) نگرانی خود را ابراز می‌کنند و با ناسازگار دیدن اخلاق و فقه ادعا می‌کنند که برای تعالی اخلاق باید «جامعه فقهی ما» به «جامعه اخلاقی» بدل شود (سروش، ۱۳۸۱: ۶۹). اینان که از تقابل فقه و اخلاق و ضرورت اخلاقی کردن عرصه اجتماع و کاستن از نفوذ فقه سخن می‌گویند، در آثار خود به دفعات به رای غریب غزالی (م: ۵۰۵ق) مبنی بر دنیوی بودن فقه تمسک نموده‌اند (سروش، ۱۳۷۸: ۱۹؛ همو، ۱۳۷۷: ۳۵؛ همو، ۱۳۷۵: ۹؛ همو، ۱۳۷۲: ۲۶) و در داوری میان دیدگاه غزالی در احیاء علوم الدین مبنی بر دنیوی بودن فقه و نقدهای فیض کاشانی در المحجة البيضاء، فقه‌شناسی غزالی را دقیق‌تر و هوشمندانه‌تر دانسته‌اند (سروش، ۱۳۶۸: ۴۰-۴۱) و با انتساب به ابوحامد چنین می‌نگارند: «گفتیم که غزالی می‌گوید فقه جای اخلاق را تنگ کرده است و رابطه فقه و اخلاق فردی را توضیح می‌دهد، اما رابطه فقه و اخلاق اجتماعی این است که فقه جایگزین اخلاق شده است، زیرا حتی افرادی مانند غزالی به فقه به عنوان اخلاق اجتماعی نگاه می‌کنند» (فناپی، ۱۳۸۹: ۳۴). گو اینکه دیدگاه‌های منسوب به غزالی، محتملی برای تأیید جداانگاری فقه از اخلاق و لزوم جایگزینی اخلاق (اجتماعی) به جای فقه است.

نوشتار حاضر در صدد است با مراجعه مستقیم به آثار غزالی، اولاً صحت این انتساب‌ها را پی‌جویی کند و ثانیاً به صورت مستقل و فارغ از بهره‌هایی که دیگران از نام غزالی - برای اثبات مدعیات خود - می‌برند، به تبیین و ارزیابی رابطه فقه و اخلاق از منظر غزالی بپردازد.

در ادامه در ابتدا با مراجعه به آثار غزالی (با تأکید بر احیاء علوم الدین) دیدگاه ایشان گزارش می‌شود و سپس تلاش می‌شود مدعای وی در باب رابطه فقه و اخلاق صورت‌بندی گردد و در ادامه ارزیابی شود.

۲. گزارش دیدگاه غزالی

غزالی در نقد جامعه دینی عصر خود، دین‌داری آشفته علما را به باد انتقاد می‌گیرد و آنان را به دانشمندان دنیاگرا و آخرت‌گرا تقسیم می‌کند (غزالی ۱۴۲۰: ۱/ ۹۹). ابوحامد بر اساس مبانی و پیش‌فرض‌های خویش، فقها (همان: ۳۱) و متکلمان را عالم دنیا می‌شمارد.

وی در توجیه «جای دادن فقها در شمار علماء الدین» می‌گوید اگر مردم عادلانه رفتار می‌کردند، فقها بیکار می‌شدند؛ در حالی که رفتار مردم بر اساس شهوات، خصومات را ایجاد کرد و به حکومت و قانون نیاز شد و فقیه، عالم به قوانین سیاست و رفع خصومات است (همان).

ابوحامد اشکالی به دیدگاه خود مطرح می‌سازد مبنی بر اینکه این سخن در باب احکام حدود، دیات، غرامات و فصل خصومات است، اما در احکام عبادی نمی‌توان چنین ادعایی کرد. وی در پاسخ می‌نگارد: فقیه در چند مورد از اعمال آخرت سخن می‌گوید: اسلام، نماز و زکات و حلال و حرام. وقتی در افق دید فقیه در این موارد تأمل کنی درمی‌یابی که از مرزهای دنیا

(به سوی آخرت) تجاوز نمی‌کند (همان: ۳۲) وی در ادامه توضیح می‌دهد که فقیه تنها درباره شرایط صحت و فساد اسلام [و مسلمانی] و شرایط ظاهری نماز سخن می‌گوید و تنها به زبان توجه دارد و قلب از ولایت فقیه خارج است و حتی اسلام از ترس شمشیر را صحیح می‌شمارد؛ در حالی که سکه رایج در آخرت، انوار قلوب و اخلاص و اسرار قلب است که این امور در قلمرو فقه نیست و اگر هم فقیه در این امور عمیق شود از مرزهای فن فقه خارج است (همان: ۳۲-۳۳). وی در جایی دیگر با تعجب می‌گوید: اینان [فقیهان] چقدر از دین و اسرار زکات ناآگاه‌اند. زکات برای پالایش دل از رذیله بخل است (همان: ۱۱/۱۱۷).

ابوحامد بر این باور است که فقه چگونه می‌تواند توشه آخرت باشد در حالی که شرف علم به عمل به آن است؛ در حالی که فقه، علم ظهار، لعان و اجاره است و کسی که این‌ها را برای تقرب به خدا بیاموزد، مجنون است. ابوحامد در تعلیل می‌گوید عمل، باید طاعت خدا، توسط قلب و جوارح باشد (همان: ۱/۳۴).

۳. صورت‌بندی دیدگاه غزالی

در این مجال، با کنارهم نهادن موضع‌گیری‌های ایشان در مورد فقه و دفاعیات ایشان از دانش اخلاق، تلاش می‌شود دیدگاه وی درباره نسبت فقه و اخلاق اسلامی تبیین شود.

در ابتدای این تحلیل، باید مراد غزالی از مفردات بحث روشن شود. از منظر وی فقه، علمی شرعی است (همان: ۳۴) که وظیفه مکلفان را تعیین می‌کند؛ هرچند در حدود و قلمرو این دانش نظراتی دارد. همچنین بر اساس مبانی کلامی اشاعره در شرعی دانستن حسن و قبح و انتساب غزالی به مشی اشعری‌گری و رویکرد نقلی و ظاهرگراشکی نیست که منظور وی از اخلاق، اخلاق الهی و اسلامی (و نه اخلاق سکولار) در این مباحث است.

همچنین باید متذکر شد که طبق تعریف غزالی از علم‌الآخره، با کمی تسامح می‌توان آن را مساوی یا اعم از علم اخلاق دانست، زیرا علم آخرت به علم مکاشفه و معامله تقسیم می‌شود که علم معامله از حالات قلب و حقیقت، حدود و اسباب صفات محموده و مذمومه سخن می‌گوید (همان: ۳۵). وی فقه را مربوط به مصالح دنیا می‌داند و علمی را که به حالات قلب و اخلاق پسندیده و ناپسند می‌پردازد، علم عهده‌دار مصالح آخرت می‌خواند (همان: ۲۸-۳۰).

روشن است که غزالی مستقیماً در صدد تبیین رابطه فقه و اخلاق نبوده و عبارات فوق بیشتر مطالعات و تأملات فقه‌پژوهانه ایشان را به نمایش می‌نهد، اما از مجموعه عبارات ابوحامد در احیاء علوم الدین می‌توان دیدگاه مخالف و تباین فقه و اخلاق اسلامی را برداشت نمود.

توضیح آنکه با توجه به احتمالات سه‌گانه اتحاد، تباین (و مخالف) و تعامل درباره «رابطه دین و اخلاق» و نیز توجه به دو گونه اخلاق (دینی و سکولار)، رابطه فقه و اخلاق دارای چند صورت است:

۱. اتحاد دانش فقه و اخلاق (چه اخلاق دینی و چه فرادینی). این صورت شامل چند احتمال است: هر دو یکی‌اند؛ فقه ذیل اخلاق است؛ اخلاق ذیل فقه است.

۲. تباین فقه و اخلاق. یعنی فقه و اخلاق در عناصر اصلی، هدف، روش و ... کاملاً از یکدیگر مستقل‌اند که خود به دو گونه تصویر می‌شود:

۱-۲. تباین فقه و اخلاق اسلامی. ممکن است شماری از طرفداران اخلاق دینی چنین دیدگاهی داشته باشند. برخی از عبارات غزالی و نیز برخی از استنادات به ایشان، در این قسم می‌گنجد.

۲-۲. تباین فقه و اخلاق سکولار. برخی از روشنفکران دینی و طرفداران فرادینی (سکولار) بودن اخلاق، چنین دیدگاهی دارند و از استقلال و تباین فقه با اخلاق سکولار سخن می‌گویند؛ گو اینکه اخلاق مدرن و دنیای جدید، اقتضائاتی دارد که اساساً فقه به آن‌ها نمی‌پردازد و توانایی پاسخ‌گویی به آن‌ها را ندارد.

۳. تعامل فقه و اخلاق. بر اساس این صورت، فقه و اخلاق دینی و اخلاق سکولار نه متحدند و نه متباین، بلکه با یکدیگر

در تعامل و داد و ستد هستند.

همان‌طور که گفته شد، به نظر می‌رسد دیدگاه غزالی در قسمت «۱-۲» جای بگیرد. در بازخوانی عبارات غزالی، روشن می‌شود که وی در دو مقام به انتقاد از فقه و فقیهان و اظهار نظر در باب رابطه فقه و اخلاق پرداخته است: الف) مقایسه دو دانش فقه و اخلاق؛ ب) مقایسه عالمان این دو عرصه. جدول زیر دیدگاه غزالی درباره نسبت فقه و اخلاق اسلامی را صورت‌بندی کرده است:

جانب‌داری از «تباین فقه و اخلاق اسلامی» در اندیشه غزالی (صورت‌بندی)	
مقایسه دانش	تباین موضوعات دو علم
فقه و اخلاق	تباین محمولات دو علم
	تباین اهداف و کارکردهای دو علم
مقایسه علمای	ضعف روش‌شناختی مجالس درس و پژوهش‌های فقهی
فقه و اخلاق	دنیاطلبی و بی‌اخلاقی فقها
(معاصر غزالی)	وابستگی و دلبستگی فقها به نهاد قدرت
	کاریزمای اجتماعی سیاسی فقها و انزوای علمای اخلاق

در ادامه، با مرور عبارات غزالی و استشهاد به برخی از آن‌ها، محورهای فوق تبیین می‌شود:

۱-۳. مقایسه دانش فقه و اخلاق

الف. تباین موضوعات دو علم: ابوحامد با صراحت قلمرو علم فقه را اعمال جوارحی می‌شمارد (همان: ۳۴/۱). بر اساس اندیشه وی، فقیهان درباره اعمال باطنی و راه آخرت سخن نمی‌گویند، بلکه به ظاهر اعمال جوارحی اکتفا می‌کنند و همین ظاهر برای سقوط قتل و تعزیر حاکم و سلطان کافی است و آنچه در آخرت سودمند است، این مقدار از فقه نمی‌باشد (همان: ۲۸۸/۲). رویکرد فقه به نماز نیز به ظاهر و پوسته آن محدود است و حضور قلب، خشوع و غیره در گستره فقه نیست و فقیهان به آن فتوا نمی‌دهند (همان: ۳۳/۱). به باور غزالی، «فقهاء الظاهر» (برخلاف علماء الآخرة) به شروط باطنی روزه مانند غیبت و ... کاری ندارند و تنها به تکالیف عموم مردم غافل و دنیاگرا توجه دارند (همان: ۴۳۱/۳). اگر کسی از فقیه درباره معانی امور اخروی حتی اخلاص، توکل و یا راه‌های احتراز از ریا پریش نماید، فقیه پاسخی ندارد؛ در صورتی که این علم به این امور، واجب عینی است و اهمال، موجب هلاک اخروی است، اما اگر از لعان و ظهار و سبق و رمایه از فقیه پرسشی شود، مجلدات متعددی از فروع دقیق و حتی غیر مبتلابه را تشریح می‌کند (همان: ۳۷-۳۸/۱). از مجموع این عبارات، تباین قلمرو موضوع این دو دانش، برداشت می‌شود.

ب. تباین محمولات دو علم: محمول دانش فقه، بایدهای شرعی و محمول دانش اخلاق (در بخش تجویزی آن) بایدهای ناشی از حسن و قبح عقلی و عقلایی^(۱) است، اما صرف نظر از این تفاوت، از عبارات غزالی چنین برداشت می‌شود که محمولات فقهی و محمولات اخلاقی تفاوت دیگری دارند و اساساً در بایدهای فقهی، ملاحظات اخلاقی رعایت نمی‌شود. به عبارت دیگر، در برخی موارد، احکام فقهی مرزهای اخلاق را زیرپا می‌نهد؛ مرزهایی که مطمئناً که علاوه بر عقل، وجدان و اخلاق، شارع مقدس هم به عبور از آن‌ها رضایت ندارد. ابوحامد در جایی، به تفاوت محمول علم فقه و علم آخرت (که اخلاق یکی از مصادیق آن است) توجه می‌نماید و با اشاره به تفاوت معنای صحت و قبول (حکم وضعی) در فقه و اخلاق اشاره می‌کند که صحت روزه در فقه متوقف بر نگهداری شهوت شکم و فرج است؛ برخلاف علم آخرت و (اخلاق) که صحت روزه را به «قبول درگاه خداوند» و «تخلیق به اخلاق الهی» تعریف می‌نماید (همان: ۴۳۱/۳). بر همین مبنا است که در مجالی دیگر تلاش می‌کند تا «نماز بدون حضور قلب» را که در فقه صحیح است از منظر علم آخرت، فاسد و باطل بشمارد (همان: ۲۸۸/۲). «حیله‌های شرعی»، یکی دیگر از نقاط افتراق محمولات فقه و اخلاق است. غزالی نقل می‌کند که قاضی ابویوسف (شاگرد ابوحنیفه) برای فرار از پرداختن

زکات، در پایان سال، اموالش را به همسرش می‌بخشیده و ابوحنیفه این رفتار را کمال فقه‌دانی وی دانسته است. غزالی می‌افزاید: «ابوحنیفه دروغ نگفته است. فقه‌دانی ابویوسف او را به این‌گونه حیل‌ها آشنا کرده بود، اما این فقهی است که برای دنیا مفید است» (بی‌تا: ۳۳/۱). ابوحامد در جایی دیگر با تعجب و اعتراض از اینکه فقیهان این عمل را سبب اسقاط تکلیف می‌دانند، فقیهان را ناآگاه از اسرار زکات (پالایش دل از رذیله بخل) می‌شمارد (همان: ۱۱۷/۱).

ج. تبیین اهداف و کارکرد دو علم: غزالی علوم را به دو بخش شرعی و غیرشرعی تقسیم می‌کند و علوم شرعی را به اصول، فروع، مقدمات و متممات دسته‌بندی می‌نماید. منظور از اصول قرآن، سنت پیامبر |، اجماع امت و آثار صحابه است و مراد از فروع، علمی است که با کاوش‌های عقلانی در متن کتاب و سنت (نه با دلالت ظاهری) از اصول فهمیده می‌شوند. فروع، بر دو قسم است: قسم اول به مصالح دنیا مربوط می‌شود و کتاب‌های فقه نیز عهده‌دار بیان این قسم‌اند. از این‌رو، 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 می‌باشد، می‌پردازد (همان: ۲۸۱-۳۰). به این ترتیب، غزالی، هدف و کارکرد دانش فقه و اخلاق را متخالف می‌شمارد. از منظر ابوحامد کارکرد فقه رفع خصومات و امنیت جامعه (همان: ۱۹۸/۹) است و کارکرد اخلاق، صفای باطن و الفت و همزیستی. ایشان مدعی می‌شود که اگر مردم به عدالت رفتار می‌نمودند، خصومات بین مردم از بین می‌رفت و فقها معطل می‌ماندند. اساساً نتیجه دانش فقه، سیاست و حراست (قوانین و نظم اجتماعی) است. ابوحامد توجه دارد که موضوعات فقه تنها به مباحث حدود، دیات و قضا محدود نیست و بر این پایه در صدد است تئوری خالی بودن فقه از معیارهای آخرتی را مستدل نماید (همان: ۳۱/۱) نتیجه آنکه غزالی با این عبارات، در صدد است تا افق نگاه، هدف و کارکرد علم فقه را سعادت و صلاح دنیوی اعلام نماید؛ برخلاف علم آخرت و علم اخلاق که به سعادت آخرت چشم دوخته است. ایشان تصریح می‌کند همان‌گونه که احکام فقه از منظر فقها برای صلاح دنیاست، علم آخرت برای صلاح آخرت است (همان: ۳۷/۱).

۲-۳. مقایسه علمای فقه و اخلاق

الف. ضعف روش شناختی مجالس درس و پژوهش‌های فقهی: برخی از عبارات غزالی را نمی‌توان ناظر به اصل دانش فقه دانست، بلکه وی به معضلات و آسیب‌های عصر خود انتقاداتی دارد. برای نمونه، راجع به متون فقهی و مجالس درس فقها و تکرار و تعمق بر موضوعات و فروعاتی که یک‌بار هم انسان به آن‌ها مبتلا نمی‌شود و فروگذاشتن علوم واجب عینی انتقاداتی دارد؛ در صورتی که اخلاق و علمای اخلاق (علماء الآخرة) به مسائل مبتلا، مفید برای آخرت و واجب عینی می‌پردازند (همان: ۱/۳۷-۳۸ و ۱۰۴-۱۰۶) و فقیهان به وقت‌سوزی و سپری کردن شب و روز به مناقضات ارباب مذاهب و اِن قُلْت و قُلْت‌های بیهوده فقهی مشغول‌اند (همان: ۱۰۶/۱).

ب. دنیاطلبی و بی‌اخلاقی فقیهان: ابوحامد در آسیب‌شناسی صنف فقیهان معاصر خود، برخی را فریفته علم خود می‌خواند و برخی را مغرور به عملشان (همان: ۱۰۴/۱-۱۰۶). غزالی با انتقاد از بی‌تقوایی‌ها و حرام‌خواری‌ها (همان: ۸۲/۶) و آزار و اذیت آقران، فقهای این‌چنین را سباع‌الانس می‌خواند که طبیعتشان اذیت کردن است (همان: ۱۰۶/۱) و فساد زمان سببی ندارد، مگر زیاد شدن امثال چنین فقیهانی که [با بی‌تقوایی] آنچه می‌یابند، می‌خورند و بین حلال و حرام تفاوتی نمی‌نهند (همان: ۸۲/۶). غزالی از این مسئله تأسف می‌خورد که انگیزه اکثر دانش‌پژوهان عصرش وعظ، جدل، مباحثات و تقرب به حاکمان و دستیابی به مناصب حکومتی و به دست آوردن اموال و درآمد شده است و نسخه خود را برای سلامت دین و دین‌داری در این شرایط، گوشه‌گزینی معرفی می‌کند (همان: ۸۰/۶).

ج. وابستگی و دلبستگی فقیهان به نهاد قدرت: از دیگر انتقاداتی که ابوحامد نثار فقیهان می‌کند، وابستگی و دلبستگی اینان به نهاد قدرت و حکومت است و در مواضع مختلف، نزدیکی فقیهان به دربار و نهاد قدرت را مورد نقد قرار می‌دهد (همان). اساساً از منظر غزالی، رابطه فقه و قدرت رابطه‌ای ناگسستنی است. به دلیل زندگی اجتماعی انسان و ضرورت زیست جمعی (همان: ۹/۱۹)

۱۹۸)، مردم کنار هم جمع شدند و چون به اخلاق و عدالت رفتار نمی‌کنند خصومات رخ نمود و نیاز به قانون، حکومت و فقیهان سلطان پیدا شد (همان: ۳۱/۱).

د. کاریزمای اجتماعی سیاسی فقها و انزوای علمای اخلاق: غزالی در مواردی به کاریزمای اجتماعی منصب فقیهان کنایه می‌زند و می‌گوید برخی از دانش‌پژوهان به فقه روی می‌آورند به انگیزه رسیدن به مقام، منصب، ریاست و زعامت و نیز درآمد اقتصادی ناشی از این جایگاه اجتماعی، و سپس چنین انگیزه‌ای را به باد انتقاد می‌گیرد (همان: ۱۱/۱۰۴-۱۰۶). با توجه به اینکه علمای آخرت چنین مزایا و جایگاه اجتماعی را ندارند، می‌توان تبیین فقه و اخلاق را برداشت کرد.

در تحلیل نهایی از اندیشه منعکس شده در آثار غزالی به خصوص احیاء علوم الدین و با حفظ احتیاط در انتساب قطعی این تحلیل به وی، باید گفت که غزالی رابطه دانش فقه و دانش اخلاق اسلامی را متخالف و متباین می‌شمارد؛ به این معنا که قلمرو موضوع این دو دانش، از یکدیگر جداست: یکی احکام رفتارهای جوارحی و ظاهری را تعیین می‌کند و دیگری در صدد تبیین احوال و احکام رفتارهای قلبی و جوانحی است. در عرصه محمولات نیز علاوه بر ظاهرینی و سطحی‌نگری که در احکام فقهی مشاهده می‌شود، در برخی موارد، احکامی در تجویز حیل‌های شرعی و نیز برخی احکام وضعی مانند صحت و قبول و شرطیت در عبادات صادر می‌شود که ماهیتاً با بایدهای اخلاقی متباین است. اهداف و کارکردهای دو علم نیز متفاوت و متباین‌اند و یکی هدفش تنظیم امور دنیوی و رسیدن به سعادت دنیاست و هدف دیگری سعادت اخروی.

از انتقادات غزالی به فقیهان معاصر نیز به دلالت التزامی می‌توان نوعی مقایسه و نسبت‌سنجی را میان دو دانش فقه و اخلاق استنباط کرد؛ به این معنا که در برخی عبارات دنیاگرایی، حرام‌خواری، مباحث تکراری بیهوده و غیرضروری، اتصال به نهاد قدرت و ... را نه ناشی از آسیب‌های رفتاری فقیهان، بلکه بخشی یا همه این‌ها را ناشی از ماهیت فقه و دنیوی بودن این دانش می‌داند که در این صورت، مقایسه میان علمای اخلاق و فقه نیز به نوعی در تبیین رابطه تباین میان این دو دانش دخیل خواهد بود.

۴. ارزیابی دیدگاه غزالی

برای ارزیابی دیدگاه غزالی، دو نوع نقد می‌توان ارائه نمود. گونه اول (نقد صغروی و درون‌متنی) تلاش می‌کند که از آثار غزالی، شواهد نقض گردآوری نماید و عدم انسجام دیدگاه غزالی را در متخالف بودن فقه و اخلاق به نمایش بگذارد. گونه دوم، با نگاهی کلان و کبروی (برون‌متنی)، بدون توجه به صحت انتساب این مدعیات به غزالی، ادعای ناسازگاری فقه و اخلاق اسلامی را به چالش می‌کشد.

در ادامه نقد صغروی و کبروی ارائه می‌شود:

۳. ۴-۱. نقد صغروی

مدعیات غزالی را به دو بخش تبیین عناصر دانش‌های فقه و اخلاق و تبیین ناشی از رفتارهای دانشوران فقه و اخلاق صورت‌بندی نمودیم. در نقد درون‌متنی اولاً تلاش می‌شود تا عدم انسجام عبارات غزالی در متباین دانستن عناصر دو دانش نمایان شود و ثانیاً با نگاهی به حوادث و پدیده‌های اجتماعی عصر غزالی، رفتار دوگانه وی با فقه و اخلاق روشن شود.

۴. ۴-۱-۱. نقد تبیین عناصر دو دانش

با مرور آثار غزالی، به مدعیات دیگری برخورد می‌کنیم که در تضاد با مدعیات پیش گفته است و به نوعی از سازگاری و تعامل فقه و اخلاق اسلامی دفاع می‌کند. در ادامه به مواردی اشاره می‌شود.

الف. تأیید رابطه فقه و اخلاق: غزالی در جایی به اهمیت چارچوب‌های فقهی اشاره می‌نماید مبنی بر اینکه هرکس می‌خواهد فقیه نفس شود، راهی ندارد مگر اینکه افعال مورد توصیه فقه را انجام دهد تا در نتیجه تکرار و مداومت قلبش صفت فقه را بی‌درد و فقیه نفس شود. این نظر وی مبتنی بر تحلیلی روان‌شناختی است که رابطه افعال جوارحی و صفات قلبی را دوسویه و رابطه دوطرفه می‌داند و می‌گوید کسی که می‌خواهد سخی باشد، باید افعال انسان‌های حلیم را تکرار و تمرین نماید تا طبعش به

حلم و بردباری روی آورد (همان: ۱۰۸/۸). ابوحامد در جایی دیگر با اشاره به همین رابطه دوسویه تأثیر و تأثر میان صفات و ملکات اخلاقی و رفتارهای جوارحی، با صراحت رابطه فقه و علم آخرت و اخلاق را رابطه هم‌جواری می‌داند که هیچ سالکی از سالکان آخرت از فقه بی‌نیاز نیست (همان: ۳۴/۱).

ب. تناقض‌گویی غزالی در باب جایگاه فقه: در اندیشه غزالی نیاز به فقه، ثانوی و متأثر از ضرورت زندگی اجتماعی انسان است و می‌گوید اگر مردم به عدالت رفتار می‌کردند و خصومات رخ نمی‌داد به فقه و فقیهان نیازی نبود (همان: ۳۱/۱ و ۱۹۸/۹-۱۹۹). یکی از گفتارهای تناقض‌آمیز غزالی در باب جایگاه فقه این است که وی در جایی به شرعی بودن علم فقه و هم‌جواری بودن آن با علم طریق آخرت تصریح می‌کند و در نتیجه می‌گوید علم فقه بر علم طب برتری دارد (همان: ۳۴/۱)، اما در جایی دیگر جایگاه فقه را از طب پایین‌تر ترسیم می‌کند. از منظر غزالی، تفاوت فقه و طب در این است که انسان بیمار، حتی در صورت تهایی، از طب بی‌نیاز نیست، اما انسان تنها نیازی به علم فقه ندارد. البته انسان‌ها چنان آفریده شده‌اند که به ضرورت زندگی اجتماعی دارند و برای رفع نیازهایشان باید در کنار هم زیست کنند و برای تأمین نظم و امنیت معیشت اجتماعی وجود فقه لازم است (همان: ۹۲/۱).

ج. تأیید شرافت فقه در احیاء علوم الدین: غزالی در باب پنجم «کتاب العلم»، به آداب تعلیم و تعلم می‌پردازد و نهمین وظیفه متعلمان و دانش‌پژوهان را این‌گونه تبیین می‌کند که باید به تطهیر درون و خلوص نیت در تحصیل بپردازند و اهداف دنیاطلبانه برای رسیدن به ریاست، مال، مقام و ... را از دل بیرون نمایند، اما در عین حال نباید به دیگر دانش‌ها مانند فقه، نحو، لغت و دیگر علوم می‌که به عنوان مقدمات و متممات واجب کفایی برشمریم، به دیده تحقیر بنگرند. غزالی با صراحت بیان می‌کند که از برجسته‌سازی و غلو ما در ستایش علم‌الآخره نباید هجو و سرزنش علوم دیگر را نتیجه گرفت؛ چرا که آنان که به علوم دیگر مانند فقه و ... مشغول‌اند مانند مجاهدان و مرزبانانند که در راه خدا جهاد می‌کنند که برخی از آنان به تدارکات می‌پردازند و شماری از آن‌ها به مبارزه و عملیات و شماری دیگر پشتیبانی نظامی و ... وی در پایان می‌گوید همه دانش‌پژوهان در هر درجه و عملی به شرط اخلاص مآجورند (همان: ۸۹/۱).

در مقابل انتقادات غزالی به آسیب‌های روش‌شناختی در تدریس و پژوهش فقهی، می‌بینیم که وی در مقدمه احیاء علوم الدین می‌گوید که این کتاب را به دلیل لطف و استدراجی که سبک دسته‌بندی و نگارش کتب فقهی در تأثیر بر قلب‌ها دارد، به همین سبک نگاشته است (همان: ۶).

ه. فقه اشرف علوم و فقیهان بلندمرتبه‌ترین دانشوران: در نهایت، غزالی در کتاب المستصفی که آن را پس از کتاب احیاء علوم الدین و جواهر القرآن تألیف کرده است (بدوی، ۱۹۷۷: ۱۷)، علم فقه را برترین علوم می‌شمارد و فقیهان را برترین دانشمندان معرفی می‌کند. وی در مقدمه المستصفی دعا می‌کند که انگیزه مردم به آموختن این علم بیشتر شود و جایگاه و منزلت عالمان فقه را بالاترین جایگاه می‌خواند که بیشترین پیروان را میان مردم دارند و می‌گوید: من در روزگار جوانی به جهت ویژگی این علم در جمع ثمرات دین، دنیا و آخرت، به این علم مشغول بودم و سزاوار است باقی‌مانده عمر خویش را نیز صرف آن کنم و قدرشناس لحظات واپسین حیات خود باشم و اشتغالی جز فقه برنگزینم (غزالی، ۱۳۶۴: ۱۱-۱۳).

و. برتری جایگاه فقه بر اخلاق: وی در رساله لدنیه که پس از احیاء علوم الدین نوشته (بدوی، ۱۹۷۷: ۱۷)، جایگاه دانش فقه را در مقایسه با دانش اخلاق چنان بلند می‌بیند که علم فقه را عهده‌دار بیان حقوق خداوند و حقوق مردم معرفی می‌کند و علم اخلاق را تنها متکفل بیان حقوق نفس می‌داند. وی علوم را به شرعی و عقلی تقسیم می‌کند و علوم شرعی را به اصول (علم توحید) و فروع دسته‌بندی می‌کند. مقسم این تقسیم را علمی و نظری یا عملی بودن این دو می‌داند. علم فروع که در مورد علم است مشتمل بر سه حق است: حق الله، حق العباد و حق نفس. دو بخش اول در قلمرو دانش فقه است که ابواب عبادات و معاملات، دیات، قصاص، نکاح، طلاق و ... را شامل می‌شود و حق نفس همان علم اخلاق است که از اخلاق مذمومه و محموده بحث

می‌کند. وی در مورد علم فقه چنین قضاوت می‌کند: «و علم الفقه علم شریف مفید عام ضروری لا یستغنی الناس عنه لعموم الضرورة إلیه» (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۲۷-۲۲۹).

۵. ۴-۱-۲. نقد تباین ناشی از تفاوت دانشوران
در بازخوانی و تحلیل اندیشه غزالی در باب رابطه فقه و اخلاق اسلامی گفته شد که ناسازگار دانستن فقه و اخلاق در اندیشه ایشان می‌تواند ناشی از تفاوت عالمان فقه و اخلاق در عصر غزالی باشد که در چند محور تبیین شد: «ضعف روش‌شناختی مجالس درس و پژوهش‌های فقهی»، «دنیاطلبی و بی‌اخلاقی فقها»، «وابستگی و دلبستگی فقها به نهاد قدرت» و «کارزمای اجتماعی سیاسی فقها و انزوای علمای اخلاق».

در ابتدا باید گفت که همه اشکالات فوق، فی‌الجمله وارد است و ریشه در واقعیت دارد و نمی‌توان فقیهان را از هر عیبی مبرا دانست، اما قبول این اشکالات، نمی‌تواند دلیلی منطقی برای استنتاج ناسازگاری فقه و اخلاق اسلامی باشد.

همچنین شماری از غزالی‌پژوهان، انگیزه‌هایی غیرعلمی را برای این نوع از انتقادات غزالی بیان می‌نمایند و رفتارهای متعارض و سیاسی وی را در این باب متذکر می‌شوند و وابستگی وی به نهاد قدرت، فتواهای سیاسی و شواهدی دیگر را قرآنی برای عدم رعایت اخلاق پژوهش از سوی غزالی و غیراصیل و غیرعلمی بودن انتقادات وی می‌دانند. در ادامه به بخشی از اظهارات غزالی‌پژوهان اشاره می‌شود:

یکی از انتقادات و اتهاماتی که به غزالی وارد است عبارت است از همکاری و تمایل وی به برخی از حکومت‌های معاصر و متضاد (یعنی خلافت عباسی در بغداد و سلجوقی در طوس). وی در دوران صدارتش بر نظامیه بغداد، کتاب فضائح الباطنیه (معروف به المستظهری) را نگاشت و در این کتاب، از عباسی‌ها و المستظهر -خلیفه وقت- حمایت کرد و وقتی به طابران از توابع طوس و قلمرو سلجوقیان رفت، کتاب نصیحة الملوک را برای سلطان سنجر سلجوقی نوشت و حمایت خود را متوجه دستگاه سلطنت سلجوقی کرد (ساکت، ۱۳۸۱؛ هاشمی، ۱۳۷۶: ۱۲۸-۱۵۵). شایان ذکر است که وی المستظهری را قبل از احیاء و نصیحة الملوک را بعد از احیاء نوشته است (بدوی، ۱۹۷۷: ۱۶-۱۷).

برخی بر این باورند که غزالی در نقد عالمان و دنیاخواهی آنان گذشته خویش را نفی می‌کند. «غزالی در نقد و اعتراض بر فقیهان و مذمت دنیاپرستی و همراهی و همکاری آنان با حکام و سلاطین، در واقع، روزگار خویش را یکسره نقد و مذمت می‌کند. از همین جا می‌توان برخی جوانب بحران روحی غزالی را به درستی دریافت؛ چه او احساس می‌کرد تمام فعالیت‌های فکری او در قالب تألیف و تدریس، بیش از آنکه برای خدا و آخرت باشد، در راه کسب شهرت و اعتبار دنیوی در چشم حاکمان بوده است» (ابوزید، ۱۳۸۲: ۴۳۳).

نکته چالشی دیگر، فتوای وی درباره یزید است. از غزالی راجع به لعن یزید استفتا شد و او فتوا داد که کسی حق ندارد یزید بن معاویه را به سبب کشتن امام حسین × لعن و نفرین کند، زیرا یزید مسلمان بود و لعن مسلمان روا نیست! غزالی چنین توجیه می‌کند که تازه نمی‌دانیم که یزید دستور به کشتن امام داده است و یا به آن خرسند بوده است یا اصلاً او امام × را کشته است یا نه. درست نمی‌دانیم! چیزی که نمی‌دانیم و گمان می‌بریم، نباید انگیزه لعن و نفرین ما باشد، به ویژه اگر آن شخص توبه کرده باشد (ابن خلکان، ۱۹۰۰: ۲۸۸-۲۸۹).

جالب توجه است که در رفتارشناسی غزالی به این نکته توجه ننماییم که وی از سویی با سلاح فقه و شریعت به جنگ با فلاسفه می‌رود و تهافت فلاسفه را می‌نگارد و به کفر فلاسفه در سه مسئله فتوا می‌دهد (غزالی، ۱۹۹۴: ۲۵۱) و از سوی دیگر با سلاح اخلاق و تصوف به نزاع با فقه و فقیهان می‌پردازد.

۶. ۴-۲. نقد کبروی
در نقد درون‌متنی به تناقضات گفتاری و رفتاری ابوحامد پرداخته شد و هدف این بود که انتساب «دیدگاه ناسازگاری فقه با اخلاق اسلامی» به ابوحامد مورد تردید قرار گیرد. اما در این قسمت، مدعای «تخالف فقه و اخلاق اسلامی» به صورت کلان و با

صرف نظر از قائل آن، بررسی می‌شود.

در صورت‌بندی دیدگاه‌های غزالی بیان شد که دیدگاه تباین فقه با اخلاق اسلامی می‌تواند ناشی از تباین عناصر این دو دانش (موضوع، محمول، کارکرد و هدف) باشد و یا از تخالف و ناسازگاری رفتار و جایگاه علمای فقه و اخلاق، نشأت بگیرد. با صرف نظر از انتساب این ادعا به غزالی، آیا این ادعا قابل دفاع است؟ برای بررسی کبروی ادعای فوق، آن را به چند پرسش فرعی تجزیه می‌نماییم:

۱. آیا دین‌داری فقهی، دین‌داری حداقلی و ظاهرگراست و فقه تنها به شرایط اسلام آوردن و عوامل صحت و فساد و نهایتاً رفتارهای ظاهری و جوارحی می‌پردازد و از افعال جوانحی و قلبی مانند حضور قلب و خشوع و نیز شرایط باطنی روزه در فقه خبری نیست؟

۲. آیا توجیهی برای اخلاق‌ستیزی فقه در «حیله‌های شرعی» به شکل عام و «فرار از مالیات‌های شرعی» به شکل خاص وجود دارد؟

۳. دانش فقه علمی دنیوی است و هدف و کارکرد آن تنها در رفع خصومات و ایجاد نظم اجتماعی و امنیت جامعه خلاصه می‌شود و صفای باطن و الفت و همزیستی و دیگر اهداف متعالی و اخروی اخلاق مدنظر نیست؟

۴. آیا فرصت‌سوزی‌های ناشی از قیل و قال‌های بی‌ثمر و تکرار مکررات در درس و بحث‌های فقهی و فروگذاشتن علوم واجب عینی و مسائل مبتلا به در رفتار صنف فقیهان، ضعف به شمار نمی‌رود و دلیلی بر دوری این دانش از اخلاق اسلامی نیست؟

۵. آیا دنیاگرایی و دنیاطلبی فقیهان و وابستگی به نهاد قدرت و سیاست‌زدگی آنان، ناشی از دنیوی بودن این دانش و دوری آن از اخلاق اسلامی نیست؟

۶. آیا فقیهان دارای جاذبه و کاریزمای اجتماعی سیاسی نیستند و ریشه بسیاری از لغزش‌ها و بی‌اخلاق‌ها همین امر نیست؟ درباره سه سؤال اخیر باید گفت فرصت‌سوزی و آسیب‌های روش‌شناختی و رفتاری میان عالمان و پژوهشگران هر رشته‌ای و از جمله دانشوران اخلاق نیز مشاهده می‌شود و این دلیلی بر ناسازگاری دو دانش به شمار نمی‌رود، اما جاذبه اجتماعی فقیهان واقعیتی غیرقابل انکار است. فقیه از آن جهت که عالم به فقه است، اقتداری ندارد و مانند سایر ارباب معرفت است، اما از آن جهت که به منصب «زعامت دینی» (مانند قضا، ارشاد، افتاء، أقامه امور حسبیه، ولایت، تشکیل حکومت و...) می‌رسد، صاحب اقتدار و نفوذ اجتماعی می‌شود. از سوی دیگر، فقاهت به دلیل ماهیت اجتماعی خود، کارکردی اجتماعی دارد و در گذشته بسیاری از نظامات زندگی اجتماعی و شخصی مردم را فقها و نمایندگانشان اداره می‌کردند؛ مانند مسائل حقوقی پیچیده معاملات، مشروعیت بخشیدن به مناسبات خانوادگی (ازدواج و طلاق)، ثبت اسناد، آموزش و ...

در هر صورت، تحلیل جایگاه اجتماعی یک دانش و عالمان آن، به انفکاک این علم از اخلاق و ناسازگاری آن با اخلاق اسلامی ربطی ندارد و چنین استتاجی صحیح نیست.

در ادامه، به بررسی سه پرسش اول می‌پردازیم:

۱-۲-۴. فقه ظاهرگرا

به عنوان جواب حلی برای پرسش اول، باید یادآور شد که قطعاً دین‌داری بر اساس توان انسان‌ها و سالکان مراتبی دارد. در سلوک و عرفان و حتی اخلاق نیز تعالی روح، مدارج و مراحل دارد. در سنت اسلامی، دین‌داری حداقلی، بر عهده دانش فقه است، ولی دانش عرفان و اخلاق دین‌داری حداکثری را تبیین می‌نمایند.

امام خمینی^ع، فقیه و عارف معاصر، دیدگاه تقابل شریعت و طریقت و ظاهر و باطن را از وسوسه‌های شیطان می‌شمارد؛ دیدگاهی که علوم ظاهری و مناسک صوری را مخصوص عوام‌الناس و ظاهرینان و قشری‌گرایان می‌داند و اهل دل و معارف و اسرار را بی‌نیاز از این مناسک ظاهری می‌پندارد. امام در باب رابطه دین‌داری ظاهری و دین‌داری باطنی و رابطه میان شریعت و

طریقت سه احتمال مطرح می‌نماید و تنها یکی را صحیح می‌شمارد: ۱. فرضیه اول: ظاهر بدون باطن و شریعت بدون طریقت: این احتمال به منزله کالبد بدون روح و دنیای بدون آخرت است و نتیجه‌اش قصور و معطل ماندن و نرسیدن به مقصد است. ۲. فرضیه دوم (فرضیه منسوب به غزالی): باطن بدون ظاهر و طریقت بدون شریعت: این فرضیه نیز توهمی باطل است، چون جز با عبور از ظاهر نمی‌توان به باطن رسید و نتیجه‌اش گمراهی از صراط مستقیم است. ۳. فرضیه سوم: اخذ به ظاهر برای نیل به باطن: تنها این فرضیه از نظر امام، صراط مستقیم است (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۶۱-۶۳).

به عنوان جواب نقضی نیز باید متذکر شد این‌گونه نیست که فقه به هیچ‌وجه، به افعال قلبی و جوانحی نپرداخته است. در فقه شیعه موارد متعددی از توجه به افعال قلبی دیده می‌شود که در مجاللی دیگر این موارد گردآوری (اعرافی، ۱۳۹۱، پیوست ۲) و مستدل شده است (اعرافی و موسوی، ۱۳۹۱). همچنین قیاس فقه شیعه با فقه اهل سنت که مورد خطاب غزالی است، قیاس مع الفارق است و اساساً به قول فیض کاشانی، فقه عامه، فقه نیست، بلکه از ریشه، علم محسوب نمی‌شود و انبوهی از بدعت‌ها و گمراهی‌هاست (غزالی، ۱۴۱۷: ۶۰).

در ضمن، بر فرض که فقه هیچ توجهی به افعال قلبی نداشته باشد، این امر نشانه تفکیک وظایف و تقسیم کار میان دو دانش فقه و اخلاق اسلامی است که مقربات جوارحی به فقه و مقربات قلبی به اخلاق سپرده شد. بنابراین، استنتاج تباین و ناسازگاری فقه و اخلاق اسلامی منطقیاً صحیح نیست و این دو دانش، دو قطعه از یک پازل به شمار می‌روند.

۸-۲-۴. حیل‌های شرعی

در باره پرسش دوم باید گفت که «حیله» از ماده «حال یحول» است که به معنای تغییر چیزی و انفصال از چیز دیگر به اعتبار تغییر آن است. واژه حیله که در اصل «حوْلَه» بوده که «واو» به سبب انکسار ماقبل به «یاء» منقلب شده، به معنای «رسیدن به چیزی از راه اسباب پنهانی» است و بیشتر به معنای امر زشت و خبیث و وصف مکر و کید در وجه مذموم آن به کار می‌رود. البته در مواردی نیز این واژه مانند «هُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ» (رعد: ۱۳)، به معنای حکمت به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۶۶-۲۶۷).

حیله به «مثبت و منفی» و «جایز و ممنوع» تقسیم می‌شود و از آنجا که واژه حیله در فارسی بار منفی دارد، «حیله مجاز» را می‌توان «چاره‌جویی» نامید. در «حیله منفی» با کمک امری حرام، به امری حلال دست یافته می‌شود، اما در «حیله مثبت» و یا چاره‌جویی برای گرفتار نشدن به حرام الهی، با استفاده از امور حلال به حلال دست می‌یابد. شیخ طوسی در این باره چنین می‌نگارد: «فإنما يجوز من الحيلة ما كان مباحاً يتوصل به إلى مباح، فأما فعل محظور ليصل به إلى المباح فلا يجوز» (شیخ طوسی، ۱۳۸۷: ۹۵).

در باره حیل‌های شرعی باید گفت که تلاش فقیهان برای تئوریزه کردن حیل ربا را باید از رفتار ناشایست و قانون‌گریزانه برخی از دین‌داران جدا نمود. اساساً آیا حیله، تغییر حکم به واسطه تغییر موضوع را نیز شامل می‌شود؛ مانند تبدیل ربا در امور بانکی به قرارداد شرکت و وکالت و...؟ می‌دانیم که اساساً نوع قرارداد و کلمات به کار رفته در آن، عرفاً نیز موضوع و سپس حکم را تغییر می‌دهد.

در باره حیلت‌آموز بودن فقه باید گفت که چاره‌جویی برای رعایت چارچوب‌های الهی که با فلسفه آن حکم و عقل نیز مخالفی ندارد اخلاقاً زشت نیست؛ چرا که مراد از قباحت اخلاقی در بحث حاضر، این است که حیله نوعی کلاه شرعی و دور زدن قوانین و عمل کردن برخلاف مصالح و فلسفه احکام است و باید «حیله ممنوع و منفی» را که خود فقه، غیر شرعی می‌شمارد، از رفتار قانون‌گریزانه و یا فتاوی‌ای قانون‌گریزانه تفکیک نمود.

در نهایت باید گفت که اولاً نباید فقه را تماماً «حیله‌گری منفی» دانست و این سخن اتهامی ناروا به فقه است. ثانیاً وجود مواردی از «حیله‌های منفی» در فتاوی‌ای برخی و یا اختلاف نظر علمی، مانند اختلاف صاحب‌نظران در همه علوم و دانش‌ها طبیعی است. ثالثاً چاره‌جویی (حیله مثبت) اخلاقاً زشت نیست، زیرا ملاک زیبایی اخلاقی عبارت است از اطاعت از مولا و قانون‌مداری که در چاره‌جویی‌های فقهی (حیله مثبت)، نیز هدف همین است تا بر اساس عقل، کتاب و سنت و قواعد بالادستی، با هدف رعایت خطوط قرمز شرعی، برای گره‌گشایی از معضلات زندگی مؤمنان، چاره‌جویی قانونی شود.

خلاصه آنکه استنتاج تباین فقه و اخلاق اسلامی به شکل موجه کلیه از وجود چند فتوای حيله گونه (حيله منفي) و ضد اخلاق، قابل دفاع نيست.

۹. ۳-۲-۴. دنيوي بودن فقه

در بررسی پرسش سوم می‌توان به نکات زیر اشاره نمود:

۱. در مفهوم «دنیوی بودن فقه» ابهام وجود دارد. ظاهراً مراد این است که احکام فقه (قطعاً بخش معاملات فقه مدنظر است نه عبادات) برای رفع خصومات و نظم اجتماعی و مصالح دنیوی است، اما باید توجه داشت که بخش زیادی از فقه، دارای چنین کارکردی نیست؛ مانند عبادت که قطعاً کارکردی اخروی دارد. کما اینکه غزالی نیز چنین ادعایی ندارد و درباره عبادات چنین انتقاد می‌کند که چرا فقیهان به باطن عبادات نمی‌پردازند. نتیجه آنکه مفهوم دنیوی بودن فقه، شفاف نیست و دست‌کم، در دو بخش معاملات و عبادات این مفهوم متفاوت است. البته ادعای اینکه تمام احکام فقهی صرفاً جنبه دنیوی دارد و نمی‌توان با احکام و ضوابط فقهی به سعادت اخروی دست یافت، ادعایی است که بطلان آن روشن است.

۲. در ادامه نکته پیشین باید گفت که چند احتمال برای دنیوی دانستن فقه (هدف و کارکرد دنیوی) وجود دارد: ۱. همه احکام فقهی فقط دنیوی اند. ۲. همه آن‌ها فقط اخروی اند. ۳. برخی از احکام فقه، دنیوی و شماری دیگر اخروی اند. (۱-۳. اکثر احکام، دنیوی اند. ۲-۳. اکثر احکام، اخروی اند. ۳-۳. احکام دنیوی و اخروی یک‌سان اند). ۴. تا اینجا پیش فرض این بود که یک حکم هدف و کارکردی واحد دارد، اما می‌توان فرض کرد که یک حکم، کارکرد دوگانه هم داشته باشد؛ یعنی هم آثار دنیوی داشته باشد و هم اخروی. بنابراین، یا همه احکام فقهی کارکرد یگانه دارند- که تا الآن از آن سخن گفتیم- و یا همه کارکردی دوگانه دارند و یا برخی از احکام کارکردی دوگانه دارند. (۱-۴. یا وجه غالب آن، دنیوی است ۲-۴. و یا اخروی ۳-۴. و یا آثار دنیوی و اخروی یک حکم مساوی است). در هر صورت، ادعای دنیوی بودن دانش فقه و گزاره‌های فقهی با این پرسش‌ها روبه‌روست و باید موضع خود را روشن نماید.

۳. صرف‌نظر از ابهام مفهوم دنیویت، دست‌کم گزاره‌هایی از فقه، مصلحت و کارکرد اخروی^(۱) و یا دوگانه دارند^(۳) و به همین میزان، اطلاق ادعای دنیوی بودن فقه، مخدوش خواهد بود.

۵. نتیجه

گفته شد که آرای غزالی، برای جدایی فقه و اخلاق و لزوم اخلاقی‌سازی جامعه و اداره آن و به عنوان جایگزینی برای فقهی‌سازی جامعه و اداره آن مورد استشهاد قرار می‌گیرد و نوشتار حاضر- با مراجعه مستقیم به آثار غزالی- درصدد است تا به تبیین و ارزیابی دیدگاه غزالی در باب رابطه فقه و اخلاق بپردازد.

پس از «گزارش» و «صورت‌بندی» دیدگاه غزالی با حفظ احتیاط در انتساب قطعی این تحلیل به غزالی، گفته شد که از منظر غزالی، رابطه دانش فقه و دانش اخلاق اسلامی، متخالف و متباین است؛ به این معنا که قلمرو موضوع فقه، افعال جوارحی است، اما موضوع اخلاق، افعال جوانحی، در عرصه محمولات این‌دو نیز فقه ظاهرین و سطحی‌نگر است؛ برخلاف اخلاق. هدف اخلاق سعادت اخروی است و هدف فقه، سعادت دنیا. از انتقادات غزالی به فقیهان نیز ممکن است همین نسبت (تباین و ناسازگاری)، به دلالت التزامی برداشت شود.

در ارزیابی این دیدگاه در دو محور نقد صغروی و کبروی نکاتی بیان شد. در نقد صغروی عباراتی از غزالی نقل شد که با مدعیات مذکور در تعارض بود. در جمع‌بندی نقد صغروی باید گفت که با توجه به تناقضات درون‌متنی در آثار غزالی (به ویژه احیاء) می‌توان «وجوه جمع»ی برای دیدگاه وی برشمرد؛ مثل اینکه در دیدگاه وی باید میان فقه موجود و فقه مطلوب^(۴) یا ظرفیت بالقوه فقه‌آموزی برای آسیب‌های اخلاقی^(۵) و وضعیت بالفعل تفکیک کرد و یا انتقاد از عمل آسیب‌زده فقیهان در پژوهش و فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی و ناکارآمد دانستن فقه در برابر علم آخرت (و اخلاق) را باید تفکیک نمود؛ همان‌طور که بنا بر

نظر برخی از غزالی‌پژوهان، گفتار غزالی، مبنی بر ناسازگاری فقه با اخلاق و انتقادات وی از فقیهان، با رفتار دنیاگرا و سیاسی شخص غزالی در تناقض است و اساساً این انتقادات را نباید جدی گرفت.

در هر صورت، با نادیده گرفتن این انتقادات غزالی‌پژوهان، به صورت وجه جمع کلی باید گفت که در اندیشه غزالی، فقه اصیل، فقهی‌ای است که با اخلاص توأم باشد همان‌طور که وی می‌گوید همه دانش‌پژوهان در هر درجه و عملی به شرط اخلاص مأجورند (غزالی، ۱۴۲۰: ۱/۸۹). برای ملاحظه فقه مطلوب وی باید به بحث دیگر غزالی توجه داشت. وی بر این باور است که منشأ مشتبّه شدن علوم مذموم با علوم شرعی، اسامی این علوم است که برای هدف‌های فاسد نقل معنا شده‌اند. وی کلمات فقه، علم، توحید، تذکیر و حکمت-که واژگانی محمودند- را بررسی می‌کند و متصفان به این کلمات را صاحب‌منصبان دین می‌خواند و بر این باور است که این واژگان، به معانی ناپسندی نقل شده‌اند (همان: ۵۳-۵۴). وی در ادامه به شرح واژه فقه می‌پردازد. ابوحامد می‌گوید واژه فقه به معرفت فروع غریبه در فتوا و بسنده کردن به دقائق آن و پرحرفی در این‌باره منحصر شده است؛ در صورتی که در ابتدا این‌گونه نبود و واژه فقه به علم آخرت و شناخت آفات نفوس و آنچه اعمال را فاسد می‌کند، اطلاق می‌شد. غزالی با استشهاد به این آیه «لَيَنْفَقَهُوا فِي الدِّينِ وَ لَيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ»، با تأکید می‌گوید آنچه انذار و تخویف را به دنبال دارد آن فقه است؛ نه فقه [رایج زمانش] فروع طلاق، عتق، لعان، اجاره؛ بلکه اکتفا به این امور موجب قساوت قلب و دوری خشیت از دل می‌شود (همان: ۵۴).

جالب توجه است که روشنفکران سکولار از یک‌سو دنیوی بودن فقه را از غزالی اقتباس می‌کنند و خالی بودن آن را از اخلاق و باطن‌گرایی و ندا سر می‌دهند و از سوی دیگر در برآیند کلان، پروژه سکولارسازی شریعت و دین را پی می‌گیرند و به دنبال به حاشیه راندن احکام فقهی در جامعه‌سازی و اداره جامعه به نام بسط اخلاق در جامعه هستند. در صورتی که غزالی با مبانی فقهی و کلامی خود، اساساً به دنبال سکولاریزاسیون دین و عرفی‌سازی فقه و جایگزینی آن با اخلاق سکولار نبوده و با صراحت فقه را علمی شرعی می‌داند. پرسش این است که چرا این فقه دنیوی آخرت‌گریز عرفی‌شده آغشته به اهوای امیال (و با تسامح، فقه سکولار) را به حاشیه می‌رانند. به ناچار باید گفت که قرائت روشنفکران از فقه و تأسی آنان به غزالی نیز مشتت، فرصت‌طلبانه و تاکتیکی است. اساساً غزالی به دنبال به حاشیه راندن فقه نیست. وی فقه را نیز جزء دین می‌داند، ولی نه بنفسه، بلکه به واسطه دنیا؛ چرا که دنیا مزرعه آخرت است و دین بدون دنیا تمام نمی‌شود (همان: ۳۱).

نتیجه آنکه دیدگاه تباین فقه و اخلاق اسلامی، اولاً قابل انتساب به غزالی نیست و دست‌کم عبارات غزالی در این باب، متعارض، غیرمنقح و غیرمنسجم است. ثانیاً اگرهم قابل انتساب به وی باشد، قابل دفاع نیست و به صورت کبروی مخدوش است. ثالثاً تذکرات غزالی و دیگر منتقدان در نقد وضع موجود فقه‌پژوهی و یا رفتار آسیب‌زده فقیهان را باید با گوش جان شنید و فقه را از آسیب‌هایی مبنایی و بنایی پیراسته نمود. همان‌گونه که باید با رونق بخشیدن به پژوهش‌های اخلاقی، غربت معارف اخلاقی اسلام را پایان بخشید و نیز انضباط روش‌گانه اجتهادی و استنباطی را به رفتارهای اخلاقی، تربیتی و اجتماعی بسط داد.

- (۱). بنابر دیدگاه عدلیه؛ اما اشاعره حسن و قبح را شرعی می‌دانند.
- (۲). مانند احکامی که قرب و رضوان الهی و پاداش اخروی را نتیجه و کارکرد احکام بیان می‌نمایند.
- (۳). مانند آیه ۳۳ مانده: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ».
- (۴). ابوحامد بر این باورست که مردم عصر وی، همگی علم [آخرت] را رها کرده و به علم رفع خصومات و پیروی از شهوات روی آوردند و نامش را فقه نهادند. غزالی که این محتواها را در شمار علم دین و فقه دین می‌داند با انتقاد می‌گوید عالمان این علم [فقه] را که در شمار فقه دین (و فهم عمیق دین) است به «فقه دنیا» منحصر کردند (بی‌تا: ۱۵/۱۸).
- (۵). غزالی فقه‌آموزی را زمینه‌ای برای مباهات و جاه‌طلبی و انحرافات اخلاقی می‌داند؛ نه اینکه این دانش ذاتاً چنین کارکرد منفی و متباینی با فضائل اخلاقی داشته باشد (بی‌تا: ۶/۱).



- ابن خلکان، احمد بن محمد، وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، تحقيق: احسان عباس، بيروت، دارصادر، ۱۹۰۰.
- ابوزید، نصر حامد، معنای متن پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲.
- افلاطون، دورة آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷.
- اعرافی، علیرضا، فقه تربیتی؛ مبانی و پیش فرضها، تحقیق و نگارش سیدنقی موسوی، قم، اشراق و عرفان، ۱۳۹۱.
- _____ و موسوی سیدنقی، گسترش موضوع فقه نسبت به رفتارهای جوانی، کاوشی نو در فقه اسلامی، ش ۷۰، ۱۳۹۰.
- بدوی، عبدالرحمن، مؤلفات الغزالی، کویت، وكالة المطبوعات، ۱۹۷۷.
- امام خمینی، سید روح الله، شرح دعاء السحر، بی جا، بی نا (نرم افزار مجموعه آثار امام، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی)، بی تا.
- راغب أصفهانی، حسین، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت و دمشق، دار القلم- الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
- ساکت، محمدحسین، غزالی دگراندیشی و دگراندیشان، نامه انجمن، ش ۵، ۱۳۸۱.
- سروش، عبدالکریم، فقه در ترازو، کیان، ش ۴۶، ۱۳۷۸.
- _____ دیانت مدارا و مدیریت، کیان، ش ۴۵، ۱۳۷۷.
- _____ ایدئولوژی و دین دنیوی، کیان، ش ۳۱، ۱۳۷۵.
- _____ ایدئولوژی دینی و دین ایدئولوژیک، کیان، ش ۱۶، ۱۳۷۲.
- _____ جامعه تهذیب بر تن احیاء، فرهنگ، کتاب چهارم و پنجم، ۱۳۶۸.
- _____ جامعه مدنی جامعه اخلاقی، آفتاب، ش ۱۸، ۱۳۸۱.
- طوسی، محمد بن حسن، المبسوط، تهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ۱۳۸۷.
- غزالی، ابوحامد، إحياء علوم الدين، بيروت، دارالكتب العربي، بی تا.
- _____ المستصفي من علم الاصول، بی جا، دارالارقم بن ابی ارقم، ۱۱۱۹.
- _____ الرسالة الدينية در، مجموعة رسائل الامام الغزالي، بيروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
- _____ تهافت الفلاسفه، تعليق و شرح: علی بوملحم، بيروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۴.
- _____ فنای ابوالقاسم، اخلاق دین شناسی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۹.
- _____ دین در ترازوی اخلاق، تهران، صراط، ۱۳۸۴.
- فیض کاشانی، ملامحسن، المحجة البيضاء في تهذیب الاحیاء، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- هاشمی، سید محمدفضل، منطق سیاسی غزالی، مجله مدرس علوم انسانی، ش ۴، ۱۳۷۶.