

ذاتی و عرضی در احکام هنر؛ بحثی روش‌شناختی

آیت‌الله سیدمصطفی محقق داماد، عضو پیوسته فرهنگستان علوم ایران و استاد حوزه و دانشگاه، هادی جهانگشای اباجلو، دانش‌آموخته حوزه علمیه قم.

چکیده

در این مقاله ابتدا از اهمیت فقه‌های مضاف سخن گفته شده است. با این تفاوت که در این نوشتار فقه مضاف با روش‌های جدید منابع فقهی بازخوانی شده است؛ با این شرط که بازخوانی صورت گرفته ملازمه‌ای با ویران کردن تراث ندارد. این روش نوین در ادبیات سابق فقهی شیعه مرسوم نبوده است. برای نمونه در این روش برخی از عام‌ها را با مخصص‌های بشری، تخصیص می‌زنیم و با استفاده از مخصصی که آن مخصص کاملاً قابل تأویل و تفسیر است عام را تخصیص نمی‌زنیم و به عام عمل می‌کنیم تا به یک نظریه خلاف انسانی، مرتکب نشویم. در ادامه تفاوت این روش با نگاه عرفی کردن فقه بیان می‌شود. آن عرفی‌سازی که از آن احتراز می‌شود واگذاشتن اتم و اکمل معیار به دست عرف و تعطیلی کامل عقل است. در نهایت اثبات می‌شود که این متدد، روشی جدید در نگاه به منابع فقهی است و تفاوت‌های عمده با عرفی کردن فقه دارد.

پرداختن به جایگاه ویژه هنر در جامعه بشری و اثبات حادث نبودن این مسئله دیگر موضوع طرح شده در این مقاله است. به باور نویسنده هنر موجود، همان هنر قدیم است که فقط الوان هنری آن تغییر یافته است. کلیت هنریک بحث تاریخی است و اختصاص به زمان خاصی ندارد. عمر هنر به عمر بشر ارتباط دارد. فقیه در این روش، وقتی به منابع مراجعه می‌کند و دقت

مضاعف کرده و جزئی‌تر به مسئله نگاه می‌کند به این می‌رسد که این مسائل اصلاً با ذات هنر ارتباطی ندارد. جدا کردن عرضیات از ذاتیات در فقه هنر از دیگر بایسته‌های فقه هنر در این روش است که فقیه نوپرداز باید مجدد تراش را بازپژوهی کند.

در این مقاله نمونه‌هایی از مصادیق هنری را مجدد بررسی خواهیم کرد تا ضرورت این روش و نتایج متفاوت آن گفته شود. در حقیقت کسی که حکم را به سمت ذات می‌برد باید برای ذاتی بودن آن دلیل اقامه کند. در مجسمه‌سازی اگر در کنار اتفاقات و حوادث تاریخی، ادله را بازخوانی کنیم به این خواهیم رسید که مجسمه‌سازی از آن جهت که در قالب پرستش، نوعی شرک بوده و این هنر به نوعی جوار ترویج شرک بوده است، حکم حرمت را به خود گرفته است. حال در زمان حاضر، مجسمه‌سازی که هیچ ربطی به شرک و بت‌پرستی ندارد به دلیل تغییر موضوع باید حکمش نیز عوض شود، چراکه حکم آن عرضی بوده است.

جدا کردن ذاتیات را از عرضیات، بسیاری از مشکلات را در بُعد هنر حل می‌کند. بیان علت و حکمت حکم از مسائلی است که در آن با تمسک به حکمت موضوعی، حکم را می‌دهند. حال اگر حکمت (نه علت) مسئله‌ای تغییر کند اصولاً باید حکم نیز عوض شود. در قسمت پایانی این نوشتار به این مسئله و چگونگی استنباط آن پرداخته شده است.

▲ واژگان کلیدی

فقه مضاف، فقه هنر، ذاتی، عرضی، حکمت حکم، مصادیق هنر.

مقدمه ▸

گستره و قلمرو فقه زمانی آشکار می‌شود که به غایت آن پرداخته شود. برای رسیدن به جواب باید به این سوال پاسخ دهیم که اساساً فقه چه غایت و رسالتی را دنبال می‌کند؟ آیا غایت فقه، محدود به سعادت اخروی است یا دربردارنده سعادت دنیوی نیز است؟ آیا می‌توان رسالت فقه را صرفاً به حیات فردی محدود ساخت و یا می‌توان جامعه را نیز مکلف قرار داد؟

آنچه مسلم است فقه رویکرد درون‌گرا محض و آخرت‌گرا صرف ندارد؛ به عبارت دیگر فقه در ترسیم غایت خود نگاهی منفی و بدبینانه به زندگی دنیوی ندارد، چرا که اساساً این نوع نگرش را می‌توان در تعلیمات و دستورات مسیحیت دید که همواره رهبانیت پیشگی و آخرت‌گرایی همراه با دنیاگریزی را به دینداران توصیه می‌نماید (وبکر، ۱۳۷۱، ج ۲: ۵۳). براین اساس نه تنها فقه اسلامی صرفاً رویکردی آخرت‌گرا ندارد، بلکه بخش مهمی از دستورات آن پیرامون تنظیم روابط و تعاملات حیات دنیوی انسان است تا حدی که برخی را به این گمان رسانده که فقه را علمی کاملاً دنیوی تلقی کنند (سروش، ۱۳۷۵، ج ۷: ۱۳۸). در اهمیت فقه همین کفایت می‌کند که این علم از مهم‌ترین تولیدات فکری مسلمانان در حوزه دانش‌های علمی است (فیرحی، ۱۳۹۳، ۱۱).

▲ بازخوانی منابع فقهی با حفظ روش

به طور کلی غایت فقه را می‌توان در دو ساحت فردی و اجتماعی تقسیم نمود که دو نوع رویکرد خرد و کلان را به همراه خواهد داشت. این دورویکرد در موضوع، محمول، حکم و روش با یکدیگر دارای نقاط افتراق و اشتراک هستند.

شهید صدر می‌گوید ما مکتب را طراحی می‌کنیم - ترجمه مکتب را برخی با عنوان نظام آورده‌اند که البته تفاوت دارد - و در دل این مکتبی که دین طراحی می‌کند، می‌توان مدل طراحی کرد. وقتی می‌خواهیم - با نظریه این تغییر و تحول در موضوع فقه که فرد به حاکمیت تبدیل می‌شود - نظامی را طراحی کنیم، لازم است تا گزینش‌هایی از ابواب مختلف فقه انجام شود و آن را مضاف‌الیه قرار دهیم.

به نظر می‌رسد فقه‌های مضاف باید تقسیم‌بندی کلی شود و فقه‌هایی با اضافه خاص که شاید مفادش در سابقه فقهی ما وجود داشته و مطالعه خاص می‌خواهد، مجدد بازخوانی و بازپژوهی شود. برای نمونه در حوزه فقه ارتباطات، قسمتی از آن توسط فقه عبادات تأمین می‌شود، قسمتی دیگر از معاملات بالمعنی اعم گرفته می‌شود و بخشی نیز از معاملات بالمعنی الاخص. به این ترتیب مضاف‌الیه‌ها و تقریباً تبویب و طراحی فقه سنتی و فردی ما کاملاً به هم می‌ریزد و فقه نظام‌ها شکل می‌گیرد. پس می‌توان فقه مضاف را به این شکل تعریف کرد که: «فقهی است که مضاف‌الیه آن متناظر با ساختارهایی که در جامعه است طراحی می‌شود و مسائلی از ابواب مختلف فقه گزینش می‌شود.»

فقه‌اندیشان، اعتقاد و اذعان دارند که مبانی و قواعد فقه مضاف چیزی جز فقه اصیل جواهری نیست، زیرا فقیه با نگاه به نیازهای روز، شناسایی موضوعات و مسایل جدید، تجمیع مسایل پراکنده در ابواب مختلف، تفقه و پردازش عصری و ایجاد ابواب نوین فقهی، گامی مبارک برای پاسخ ساختارمند فقه به نیازهای امروز و فردا برمی‌دارد.^۱ در این روش با بهره از اصول سدید و قواعد قویم فقه جواهری موضوعات نوظهور را که گاه در گذشته نبوده یا بوده

۱. چرا که فقها بر این باور هستند که تمام مسائل مورد نیاز انسان برای زندگی در آموزه‌های اسلام آمده است برای نمونه امام خمینی بر این می‌گویند: «[اسلام] مکتبی است که برخلاف مکتب‌های غیر توحیدی، در تمام شئون فردی، اجتماعی، مادی، معنوی، فرهنگی، سیاسی، نظامی و اقتصادی دخالت و نظارت دارد و از هیچ نکته و لوبسیار ناچیز که در تربیت انسان و جامعه و پیشرفت مادی و معنوی نقش دارد فروگذار ننموده است» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۴۰۲).

اما به گستره و فراگیری این روزگار نبوده را استقراء و احصاء نموده و با تدوین ابواب فقهی جدید و اضافه فقه به علوم دیگر، هم چون ارتباطات، تربیت، مدیریت، حکومت، سیاست، پزشکی و... ساحات آموزشی فراخ و فاخری برای رشد دانش و اندیشه فقهی ایجاد نماید و بدین‌گونه تعالی درونی و نیز تعامل علمی با جامعه هم عصر را رقم زند. برای نمونه درباره فقه محیط‌زیست پژوهش‌هایی صورت گرفته است. پژوهش‌هایی که با این سبک، در ادبیات فقهی ما نبوده است (محقق داماد، ۱۳۹۳ / ۱۷۷). البته با بررسی و تأمل در تراث فقهی گذشتگان می‌توان نشانه‌هایی از فقه‌های مضاف را در آن‌ها پیدا کرد. برای نمونه در کتاب «احصاء العلوم»، علوم به هفت بخش علوم لسان، علوم منطق، علوم تعالی، طبیعیات، علوم مدنی و... تقسیم می‌شود. نویسنده در همین کتاب علم مدنی را به دو بخش حکمت و فقه و هر یک از این دو را به نظری و عملی تقسیم می‌کند که بخش فقه عملی آن به بحث‌های فقه هنر بسیار نزدیک است (فارابی، ۱۹۹۶: ۱۱۸-۴۰).

▲ ضرورت و اهمیت فقه مضاف (فقه هنر)

مسائل زیادی در حوزه هنر مطرح است، در حالیکه آنچه در فقه مطرح شده بیشتر به صورت فروع و در ابواب مختلف آمده است و درباره آن‌ها با نگاه نظام‌مند، کمتر پژوهش شده است. از این رو، در رویکرد فقهی به هنر، باید نوع نگاه به موضوع برداشت از ادله تعمیم یافته و ناظر به مسائل اجتماعی نیز باشد. گفتنی است در تراث گذشته برخی بر این باور بودند که کشف حکم برای فقیه اهمیت دارد و پرداختن به موضوع برای وی مهم نیست (انصاری، ۱۴۱۱: ۱/۱۳۱).

نظام‌مند نگاه کردن به فقه به جای جزء‌نگری و حل مسأله، موضوعی است که در نظریه‌پردازی و نظام‌سازی مورد نیاز است. بی‌شک روش تئوری پردازی با پاسخ‌یابی مسائل فردی در فقه متفاوت است و برای طراحی نظام هنر در اسلام باید فقه را به عنوان منبع و روش دینی جامع برای زندگی بشری نگاه و به عرصه هنر ورود کنیم؛ هنری که بتواند تأمین‌کننده اهداف دینی در زندگی مؤمنانه باشد؛ بنابراین باور به فقه‌های مضاف در زندگی جدید از بدیهیات است و نیاز داریم بسیاری از مطالب گذشته را بازخوانی فقهی کنیم.

▲ بازپژوهی مسائل فقه

منظور از بازخوانی منابع فقه، نگاه دوباره به منابع فقهی است؛ اما باید به این اصل باور داشت که بازخوانی به معنای ویران کردن روش فقه جواهری نیست؛ باور به اصالت روش فقه جواهری و حفظ روش آن از ملزومات پژوهش‌های فقهی است. منظور از فقه جواهری، فقهی است که پیشینیان آن را بر مبنای محکم کتاب و سنت و توجه خاص به اقوال، آراء و نظریات علمای سلف پایه‌گذاری کرده‌اند (معرفت، ۱۳۷۶، ۲۹).

باید توجه داشت که فقه‌های مضاف جدید، به این معنا نیست که روش فقه جواهری را کنار بگذاریم؛ چون اجتهاد به معنای تفکر در رویدادهای جدید است و با این ملازمه ندارد که روش قبل را کنار بگذاریم. بازخوانی هم به معنای این نیست که ما روش را ویران کنیم. فقه شیعه روش خاص خود را دارد؛ این روش تلاشی برای یافتن دلیل و حجت بر احکام شرعی است تا با استفاده از کتاب، سنت، اجماع و منابع خاصی به آن استدلال دست یابیم (نجفی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۸۹ - ۲۹۰ و ۳۲۰).

سابقه تاریخی روش اجتهاد جواهری، استنباطی ۱۴۰۰ ساله است؛ اما در بسیاری موارد می‌توانیم در همین روش بازخوانی کنیم و با حفظ روش، ملاحظه جدیدی در چهارچوب داشته باشیم؛ برای مثال می‌توان عام را تخصیص زد یا مطلق را مقید کرد. در حقیقت با روش خاص اجتهادی است که عام با مخصصی تخصیص می‌خورد و مطلق با مقیدی تقیید می‌خورد. اگر جمله‌ای مجمل است با مبینی از اجمال بیرون می‌آید. این، قاعده، اصل و روش است.

▲ تخصیص عام

مخصصی که می‌تواند عام را تخصیص بزند چیست؟ در چه زمان می‌توانیم از عام قرآن دست برداریم؟ درباره این موضوع از گذشته تاکنون خیلی گفتگو شده است، در تخصیص عام کتاب با خاص کتاب و خاص خبر متواتر بین علما اختلافی نیست و به آن معتقد هستند (حسینی، ۱۴۲۶: ۳، ۱۹۷؛ زحیلی، ۱۴۱۶: ۲۰۲). شیخ مفید در این باره بر این باور است که عموم قرآن با عقل، قرآن و خبر قطعی الصدور از معصوم تخصیص زده می‌شود (مفید، ۱۴۱۳: ۳۸). عده‌ای معتقدند که عام قرآن را با خبر واحد نمی‌توانیم تخصیص بزنیم

(همان؛ علم‌الهدی، ۱۳۷۶: ۲۸۴ و طوسی، ۱۴۱۷: ۱، ۳۴۴). عده‌ای نیز در نقطه مقابل قرار گرفته و براین باور هستند که عام قرآن را با خبر واحد می‌توان تخصیص زد (حلی، ۱۴۰۴: ۱۴۴؛ قمی، ۱۳۷۸: ۳۸).

اگر این مسئله مطرح شود که باید در مسائل همامه به تفصیل قائل شویم؛ یعنی در مسائلی که ما متهم به ضد حقوق بشر می‌شویم و با حق انسانی روبرو هستیم، فقه شیعه این ظرفیت را دارد تا عام قرآن را که کاملاً با ضوابط انسانی و حقوق بشری منطبق است، با استفاده از مخصصی که کاملاً قابل تأویل و تفسیر است، عام قرآن را تخصیص نزنیم و به عام عمل کنیم به دلیل اینکه مرتکب نظریه خلاف انسانی نشویم. به نظرمی‌رسد عمل به این عام، نه تنها خروج از روش نیست؛ بلکه مستحکم کردن روش است. اگرچه عام قرآنی می‌توانست در گذشته به راحتی تخصیص بخورد و براساس آن فتوا داده می‌شد و هیچ‌کس ما را متهم به اعمال غیرانسانی نمی‌کرد؛ اما الان، چگونگی تفکر اجتماعی عوض شده و بر مسائلی حساسیت دارند؛ بنابراین اگر به دلیل حساسیت عمومی و عرفی آن، در مسائل خاص منابع را بازنگری کنیم و عام قرآنی را تخصیص نزنیم، خلاف روش انجام نداده‌ایم؛ بلکه این عمل به عام خود حفظ و پابندی بر روش است.

برای نمونه، قرآن مجید در تقسیم ارث گفته است: «فلهن الثمن مما ترکتم» (نساء؛ ۱۲)؛ برای ازواجتان یک هشتم از ماترک شماست. قرآن تصریح کرده است که بین زوج و زوجه از نظر سهم تفاوت هست و هیچ حرفی در آن نیست؛ اما در آنجایی که می‌خواهیم سهم زنان را بدهیم دو نوع تفسیر هست؛ یک تفسیر این است که «فلهن الثمن مما ترکتم» مطلق است؛ چه ثمن اعیانی و چه ثمن از عرصه، چه منقول و چه غیرمنقول (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ۲۸).^۱ تفسیر دیگر این است که به استناد یک حدیث، اگرچه حدیث خبر واحد عادل،^۲ (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۶،

۱. رک: الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَصَّالَةَ عَنْ أَبَانَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ أَوْ ابْنِ أَبِي يَغْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَرِثُ مِنْ دَارِ امْرَأَتِهِ وَأَرْضِهَا مِنَ الثَّرَايَةِ شَيْئاً أَوْ يَكُونُ ذَلِكَ بِمَثَلِ الْمَرْأَةِ فَلَا يَرِثُ مِنْ ذَلِكَ شَيْئاً فَقَالَ يَرِثُهَا وَتَرِثُهُ كُلُّ شَيْءٍ تَرَكَ أَوْ تَرَكَتْ (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳۰۰، ۲).

۲. مُحَمَّدُ بْنُ يَغْفُورٍ عَنْ عَدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَنْ حُمَيْدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ سَمَاعَةَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِيَابٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ أَنَّ الْمَرْأَةَ لَا تَرِثُ مِمَّا تَرَكَ زَوْجُهَا مِنَ الثَّرَايَةِ وَالسَّلَاحِ وَالذَّوَابِ شَيْئاً وَتَرِثُ مِنَ الْمَالِ وَالْفُرْشِ - وَالْبَيْتَابِ وَمَتَاعِ الْبَيْتِ مِمَّا تَرَكَ - وَتَقْوَمُ (۱) التَّقْضُ وَالْأَنْبُوتُ وَالْجُدُوعُ وَالْفَصْبُ - فَتُعْطَى حَقَّهَا مِنْهُ. وَزَوَّاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ مِثْلَهُ.

۲۰۵-۲۰۶) این عام قرآنی را تخصیص بزینم و بگویم زن فقط از اعیان ارث می برد (همان)^۱ و نوعی تبعیض برای زن ها قائل شویم. در این صورت، به دلیل تخصیص زده شده و محروم شدن زنان از بخشی از ارث، حساسیتی را برضد خودمان تحریک کرده ایم. در حالی که قرآن مجید آن طور نگفته است، قرآن مجید به صراحت گفته است که یک هشتم مطلق ماترک مرد، برای زن است.

بنابراین، بسیاری از مباحث امروز جنبه ارزشی پیدا کرده است؛ مثلاً فرض کنید قرآن مجید، اسرای جنگی را در یکی از این دو راه منت گذاشتن بر آن ها و یا فدیة گرفتن، منحصر کرده است: در سوره محمد نیز فرموده است: «فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبِ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَخْتَمْتُمُوهُم فَامْسِكُوا فَتَمَّا لَمَّا بَعْدُ وَإِنَّمَا يَأْتِيكُمُ الْبَغْيُ مِنْكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُتَّقِينَ» (محمد: ۴)؛ در این آیه به غیر از «منت» و «فدیة» راه دیگری نگفته است، حالا اگر به یک روایت خبر واحد، اگر چه خبر عادل فتوا بدهیم و استرقاب را تجویز کنیم،^۲ (کما اینکه برخی از فقها چنین فتوایی را داده اند رک: فاضل کاظمی، ج ۲،

۱. عَنْهُمْ (مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا) عَنْ سَهْلِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانَ الْأَخْمَرِ قَالَ لَا أَعْلَمُهُ إِلَّا عَنْ مُبَيْتِرِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ التَّبَاةِ مَا لَهِنَّ مِنَ الْمِيرَاثِ - قَالَ لَهِنَّ قِيمَةُ الطُّوبِ وَالْبِنَاءِ وَالْخَسْبِ وَالْقَصَبِ - فَأَمَّا الْأَرْضُ وَالْعَقَارَاتُ فَلَا مِيرَاثَ لَهِنَّ فِيهِ

۲. رک: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ كَانَ أَبِي ع يَقُولُ إِنَّ لِلْحَرْبِ حُكْمَيْنِ إِذَا كَانَتِ الْحَرْبُ قَائِمَةً لَمْ تَضَعْ أَوْزَارَهَا وَلَمْ يُنْعَنِ أَهْلُهَا فَكُلُّ أَسِيرٍ أَخَذَ فِي تِلْكَ الْحَالِ فَإِنَّ الْإِمَامَ فِيهِ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ صَرَبَ عُنُقَهُ وَإِنْ شَاءَ قَطَعَ يَدَهُ وَرَجَلَهُ مِنْ خِلَافٍ بَعِيرٍ حَسَمَ وَتَرَكَهُ يَتَسَخَّطُ فِي دِمِهِ حَتَّى يَمُوتَ وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ 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 جِزْيَةٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ الْأَتْرَى أَنَّ الْمُخَيَّرَ الَّذِي خَيَّرَ اللَّهُ الْإِمَامَ عَلَى شَيْءٍ وَوَاحِدٌ وَهُوَ الْكُفْرُ وَلَيْسَ هُوَ عَلَى أَشْيَاءَ مُخْتَلِفَةً فَقُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ قَالَ ذَلِكَ الظَّلْبُ أَنْ تَطْلُبَهُ الْخَيْلُ حَتَّى يَهْرَبَ فَإِنْ أَخَذَتْهُ الْخَيْلُ حَكِمَ عَلَيْهِ بِبَعْضِ الْأَحْكَامِ الَّتِي وَصَفْتُ لَكَ وَالْحُكْمُ الْآخِرُ إِذَا وَصَعَتِ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا وَأُنْحِنَ أَهْلُهَا فَكُلُّ أَسِيرٍ أَخَذَ فِي تِلْكَ الْحَالِ فَكَانَ فِي أَيْدِيهِمْ فَلَا إِمَامَ فِيهِ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ مَنْ عَلَيْهِمْ فَأَرْسَلَهُمْ وَإِنْ شَاءَ فَادَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ وَإِنْ شَاءَ اسْتَعْبَدَهُمْ فَصَارُوا عِبِيدًا. سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ: «كَانَ أَبِي ع يَقُولُ: إِنَّ لِلْحَرْبِ حُكْمَيْنِ: إِذَا كَانَتِ ۲۴۵-۵ - أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَيْسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغْبِرَةِ عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كَانَ أَبِي يَقُولُ إِنَّ لِلْحَرْبِ حُكْمَيْنِ إِذَا كَانَتْ قَائِمَةً لَمْ تَضَعْ أَوْزَارَهَا لَمْ تَضَعْ أَهْلُهَا فَكُلُّ أَسِيرٍ أَخَذَ فِي تِلْكَ الْحَالِ فَإِنَّ الْإِمَامَ فِيهِ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ صَرَبَ عُنُقَهُ وَإِنْ شَاءَ قَطَعَ يَدَهُ وَرَجَلَهُ مِنْ خِلَافٍ بَعِيرٍ حَسَمَ وَتَرَكَهُ يَتَسَخَّطُ فِي دِمِهِ حَتَّى يَمُوتَ فَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ إِلَى آخِرِ آيَةِ الْأَتْرَى أَنَّ التَّخْيِيرَ الَّذِي خَيَّرَ اللَّهُ الْإِمَامَ عَلَى شَيْءٍ وَوَاحِدٌ وَهُوَ الْكُلُّ وَلَيْسَ هُوَ عَلَى أَشْيَاءَ مُخْتَلِفَةً فَقُلْتُ لِجَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ قَالَ ذَلِكَ لِظَلْبِ أَنْ تَطْلُبَهُ الْخَيْلُ حَتَّى يَهْرَبَ فَإِنْ أَخَذَتْهُ الْخَيْلُ حَكِمَ عَلَيْهِ بِبَعْضِ الْأَحْكَامِ الَّتِي وَصَفْتُ لَكَ وَالْحُكْمُ الْآخِرُ إِذَا وَصَعَتِ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا وَأُنْحِنَ أَهْلُهَا فَكُلُّ أَسِيرٍ أَخَذَ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ فَكَانَ فِي أَيْدِيهِمْ فَلَا إِمَامَ فِيهِ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ مَنْ عَلَيْهِمْ وَإِنْ شَاءَ فَادَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ وَإِنْ شَاءَ اسْتَعْبَدَهُمْ فَصَارُوا عِبِيدًا (كافي، ج ۳، ۳۲، ۵، الوافي، ۱۳۱، ۱۵).

۳۳۵) در دنیای امروز اگر کسی حرف از برده‌سازی بزند، قابل دفاع نیست، یعنی نمی‌توان از فقیه طرفدار برده‌داری دفاع کرد. ما می‌گوییم که چه مانعی دارد که به همان عام و حصر قرآن اکتفا کنیم و به مقیدها و مخصص‌هایش توجه نکنیم و استرقاب را با استناد به روایات، فتوا ندهیم. منظور از بازخوانی این است که به تقییدها و تخصیص‌ها توجه نکنیم، به نظر می‌رسد این توجه نکردم عدول از روش فقه جواهری نیست.

▲ تفاوت باعرفی‌سازی

اگر سؤالی مطرح شود که مرز این توجه نکردن به مقیدات و مخصصات با عرفی کردن فقه چیست؟ باید گفت که عرفی‌سازی فقه نیست. عرفی کردن یعنی عمل کردن به هرآنچه عرف می‌گوید؛ درحالی‌که منظور این نیست. در فرض ما مواردی هست که عرف هم نمی‌گوید اما در این بازپژوهش باور بر این است که در مباحث عام و خاص، مطلقات و عمومات قرآن، به اخبار آحاد، اگرچه عادل توجه نکنیم. حال اگرچه عده‌ای بعد از سید مرتضی، مثل شیخ طوسی به حجیت خبر واحد عادل را فتوا دادند (محقق داماد، ۱۳۸۲، ۶۵)، در این اخبار به تفصیل قائل شویم و بگوییم که در مسائلی که جنبه جزئی دارد و اهمیت ندارد، به خبر واحد عادل عمل می‌کنیم، اما در مسائل هامة به اخبار آحاد عمل نمی‌کنیم.

معیار مسائل هامة، حساسیت‌های عرفی است؛ اما این، عرفی کردن فقه نیست. اهتمام به اینکه مردم عامه چه حساسیت‌هایی دارند، عرفی کردن فقه نیست. دنیای امروز در مورد برخی مسائل حساسیت دارد؛ نه اینکه منطقی و عقلانی هم هست؛ منهای عرف، عقلانیت هم همین را می‌گوید. عرف ممکن است چیز خوبی را بد بداند؛ اما برده کردن انسان، کار خوبی نیست که بگوییم عرف فقط این را می‌گوید. عرفی‌سازی که ما از آن احتراز می‌کنیم این است که معیار خوب و بد را به عرف بدهیم، حتی چیزهایی که ما معتقدیم که عقل آن را می‌پسندد. رد احسان، زشت است، جواب احسان با احسان را عقل انسان نیز تأیید می‌کند؛ پس اگر عرف هم این را پسندد، به معنای عرفی کردن نیست.

هنر و بازی‌پژوهی فقه

در مقدمه‌ای که ذکر شد بر دو مطلب تأکید بود. یکی اینکه، اگر خواستیم نگاه جدیدی داشته باشیم و بازخوانی کنیم نباید مبتلای به عبور از روش شویم. اگر از روش دست برداریم، در حقیقت، دیگر فقهی وجود ندارد، فقه روش خاص خودش را دارد و باید چهارچوب فقه را حفظ کنیم.

دوم اینکه، امروز، هنر جایگاه مخصوص خود را در جامعه بشری دارد، امر جدید و حادثی نیست. ممکن است شکل‌های هنری عوض شده باشد؛ اما تمام هنر، بحثی تاریخی است و به عمر بشر ارتباط دارد، اختصاص به زمان یا مکان خاصی ندارد. هنر را می‌توان به هنرهای هنرهای تجسمی (نقاشی، طراحی، تندیس‌گری، عکاسی و چاپ)، هنرهای نمایشی (تئاتر و رقص)، موسیقی، ادبیات (شعر، داستان)، سینما و معماری، تقسیم کرد. هریک از این‌ها نیز اقسام مختلفی دارد. در سابق، در تاریخ منطق و فلسفه، صناعات خمس داشتیم که این تقسیم‌بندی، نوعی هنر بوده است. صناعات خمس، هنرهای پنج‌گانه، هنر گفتاری بوده است (مظفر، ۳۵۵). این تقسیم‌بندی از زمان ارسطو این گونه بوده است. «فن» و «هنر» به واژه «صناعت» ترجمه شده است، فن و هنر که از یونان به ادبیات عرب وارد شد به آن صناعت می‌گفتند. می‌گفتند که انسان وقتی حرف می‌زند چند هدف دارد. اگر در پی کشف حقیقت باشد، اسم این کار، برهان است که فقط می‌خواهد حقیقت را برای مخاطب کشف کند. اگر بخواهد بر مخاطب غلبه کند، اسمش جدل است. اگر هدفش بودونبود یا اینکه انجام دادن یا ندادن کاری است، اسمش خطابه است، هنر خطابه این بود که دلش می‌خواست مستمعینش کاری را انجام بدهند یا انجام ندهند. اگر هدفش گمراه کردن مخاطب است، به آن سفسطه می‌گویند. اگر می‌خواهد احساسات مخاطب را تحریک کند و امری واقعاً زشت، در خیال او زیبا جلوه کند یا بالعکس، امری زیبا در نظرش زشت جلوه کند یا زیبایی، زیباتر جلوه کند، به این شعر می‌گویند. نوع دیگر هم مغالطه است، مغالطه آن است که از قدرت گفتگو طوری استفاده کند که برای مخاطب اشتباه تلقی شود (رک: شهابی، ۳۳۵).

▀ جدا کردن عرضیات از ذاتیات در فقه هنر

امروز در کنار هنرهایی که در گذشته مطرح بود، چندین هنر دیگر مطرح است که بیشتر هنرهای تجسمی و غیرتجسمی است؛ مثلاً در هنرهای تجسمی، مجسمه‌سازی مطرح است، در هنرهای رفتاری، تئاتر و فیلم و نمایش مطرح است. در سابقه ادبیات فقهی، به نحو کلی هیچ قاعده کلی نداریم که دلیل فقهی در برابر هنری از آن جهت که هنر است، سخنی گفته باشد. البته جمله‌هایی درباره شعر گفته شده است که «احسنه اکذبه» (دارابی، ۱۴۱۸، ۶۱).

با توجه به مسائل گفته شده وظایف متصور برای فقیه در مسائل هنری روشن می‌شود. نخستین مسئله این است که فقیه در بعضی از موارد و برخی از مسائل جزئی، بحث‌های فقهی را به خودش اختصاص می‌دهد و درباره آن‌ها بحث می‌کند که این مسائل با ذات هنر ارتباطی ندارد، در اصل آن‌ها با جنبه‌های عرضی هنر ارتباط دارد؛ برای نمونه در صنعت فیلم، در اینکه این فیلم حرام است یا حلال، هیچ دلیل فقهی وجود ندارد که درباره حکم فیلم صحبت کرده باشد؛ اما چون فیلمی بالعرض با اختلاط نساء و رجال همراه می‌شود و چون این اختلاط شرعاً حرام است و دلیل شرعی بر آن داریم؛ پس آن عمل (فیلم بازی کردن) نیز حرام شده است. باید توجه داشت که در این مورد دلیل حرمت یک مسئله عارضی (اختلاط زن و مرد) است.

یکی از کارهایی که در «فقه هنر» باید فقیه نوپرداز آن را مطالعه کند، جدا کردن عرضیات از ذاتیات است. اگر در مسائل هنر مسئله‌ای حرام شده و برای آن منعی است، فقیه باید توجه داشته باشد که حرمت به ذات این هنر مربوط می‌شود یا بعد عرضی آن موجب حرمت شده است؟ در سابقه موسیقی (در تراث فقهی از آن به غنا تعبیر شده است) دو نوع فتوای به حرام است: فتوای حرام مطلق (ر.ک: عاملی، ۱۴۱۸)، فتوای حرام دارای تفصیل (ر.ک: محقق سبزواری، ۱۴۱۸)؛ اما در مقطعی که از قرن یازدهم و فیض کاشانی شروع می‌شود، به این نکته توجه کرده‌اند - البته نه با تقسیم‌بندی صورت گرفته در این نوشتار - که حرمت غنا ذاتی است یا عرضی؟ فیض کاشانی با استناد به روایاتی معتبر غنا را در مجالس عروسی جایز می‌داند. به باور وی در عصر اموی و عباسیان، غنا به گونه مبتذل در درباریان رواج داشت و زنان مغنیه در مجالس خلفا در میان رجال به لهُو و لعب مشغول بودند و این نوع غنا مورد قبول امامان علیهم‌السلام نبود (مفاتیح الشرائع، ۲، ۲۱-۲۲). مرحوم فیض اختلاط را عامل حرمت غنا می‌شمارد.

▲ معنای ذاتی و عرضی

معنای ذاتی و عرضی این است که حرمت غنا از این باب هست که خود غنا حرام است، یا از باب اختلاط رجال و نساء، غنا حرام است؟ این نکته می‌رساند که باید براین تأکید کنیم که فقیه هنر، باید ذاتی و عرضی را از هم تشخیص بدهد. البته این فقط به هنر اختصاص ندارد؛ مثلاً در پزشکی علماء درباره لقاح مصنوعی می‌گویند که اگر مستلزم دخالت نامحرم و تماس با نامحرم باشد، حرام است (گلپایگانی، ۱۴۱۷، ج ۲، ۵۳). این حرمت، از نوع حرمت عرضی است. مثلاً درباره نجاست کفار باید به این توجه داشته باشیم که ادله‌ای که به ما گفته‌اند که از کفار اجتناب کنید؛ دلیل اجتناب، ذات کفار بما آنه کفار بوده است (به دلیل اجماع شیعه و شریفه *إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ*؛ سید مرتضی، ۱۴۱۵، ۸۸ و ابن زهره، ۱۴۱۷، ۴۴)؛ یعنی کافر مثل خون و ادرار است یا به دلیل این است که چون کفار شرب خمر و اکل خنزیر می‌کنند و به چیزهایی که ما آن‌ها را نجس می‌دانیم، مبتلا هستند، نجس هستند (صاحب الجواهر، ۱۴۰۴، ۶، ۴۱).

در بسیاری از مسائل فقه هنرنیز باید ذاتیات و عرضیات از هم جدا شوند. ممکن است که فقهی فتوا به حرمت ذاتی شعر نیز داده باشد، اگرچه فتاوی نادر است. استدلالی که برای این فتوا می‌آورد، دروغ بودن شعر است، یا در فیلم، نه به دلیل مسئله اختلاط زن و مرد، بلکه چون فیلم نوعی دروغ است، قائل به حرمت آن شده است؛ مثلاً اگر روز است در فیلم گفته می‌شود شب است و این دروغ است؛ یا اگر شخصی در نقش ناصرالدین شاه ظاهر می‌شود در حقیقت وی که ناصرالدین شاه نیست و این یک دروغ عملی است و دروغ گفتن نیز حرام است.

▲ تفقه هنر

در اینجا باید روش را حفظ کنیم و دو کار را انجام دهیم: یکی اینکه، به بُعد کلامی توجه کنیم و آن این است که دروغ را معنا کنیم و دوم اینکه، ادله فقهی دروغ را بررسی کنیم که آیا فیلم بازی کردن، به این‌گونه دروغ‌ها منصرف می‌شود؟ فیلم از مجازها انصراف دارد یا ندارد؟ در این مسئله کار فقیهانه به این صورت است: اگر قرار است هر مجازی دروغ باشد، بنابراین قرآن در آیه «الْبَيْسُ الصَّبِيحُ بِقَرِيبٍ» (هود؛ ۸۱)، مرتکب دروغ شده است. در آیه منظور صبح زمانی

بعد از شب است؟ صبحی که آیه می‌گوید، صبح زمانی نیست! یا در عبارت «قربه إلى الله»، کلمه قربت به معنای نزدیکی مکانی نیست. با این استدلال فقیه باید در ماهیت دروغ‌بازنگری کند. اگر فقیه بگوید که این‌ها جنبه‌های عرضی است، فقیه که نباید در جنبه عرضی دخالت کند، فقیه باید حکم کلی را بگوید. اگر شخصی در قالب شخص دیگری برای تعلیم مطلبی یا رساندن پیامی فیلم بازی کند، این بازی کردن، درست است یا نه؟ اگر فقیه دلیل فقهی بر حرمت فیلم بازی کردن ندارد باید بگوید حلال است.

ممکن است این مسئله پیش آید، وقتی حکم به سمت ذات می‌رود، باید دلیلی بر ذاتی بودن آن دلیل اقامه شود. بر دلیل ارائه شده می‌توان خدشه وارد کرد؛ اما اگر ادعا کند که طبق اصل اولی باید از عنوانی که در دلیل می‌آید، عنوان مشیر نباشد و عنوان موضوعیت داشته باشد، برای نمونه وقتی که در ظاهر، دلیل حکم روی مجسمه رفته باشد، روی غنا رفته باشد، یا نجاست روی کافر رفته باشد، نشان از این دارد که عنوان موضوعیت دارد، در حالی که در طبق باور و ادعای ما عنوان موضوعیت ندارد و مشیر به چیز دیگری است؛ بنابراین باید دلیل بر آن اقامه شود.

باید در پاسخ این اشکال گفت که اگر دلیل خاصی درباره مجسمه‌سازی نداریم، باید بررسی شود که به چه دلیلی می‌گویند حرام است؟ اگر دلیل خاص داشتیم که مجسمه‌سازی یا نقاشی یا عکاسی حرام است، آن وقت همان‌طور که گفته می‌شود: «اصل بر در معنای ظاهر بودن هر نفسی است»؛ به دلیل اصالت الظهور توجه شده است؛ اما اجتهاد کنجکاوی انصراف از اصالت ظهور را نشان می‌دهد و با قرائن و دلایل مکفی انصراف از آن ظهور پیدا می‌شود. در حجیت اصالت الظهور شکی نیست و قابل قبول است؛ اما وقتی گفته می‌شود که از کفار اجتناب کنید و اگر با آنها دست دادید دستتان را بشویید. ممکن است کسی این‌گونه استدلال کند: «الکفار مشرک»، «انما المشرکون نجس» بعد از چیدن این مقدمات، به اطلاق کلمه نجس تمسک بکنند و بگویند بنابراین مشرک نجس است.

اجتهاد برای ما ملزم می‌کند که با کسی که این‌گونه استدلال می‌کند باید بحث شود که نجس چیست؟ نجس به معنای قدر است یا پلید؟ بنابراین، اگر گفته شود که اگر با کفار دست دادید دستتان را بشویید، لازمه این ادعا، دو نگرش است: نجاست ذاتی کفار نگرش اول است

و دید دیگر این است که چون ممکن است آن‌ها مشروب خورده باشند نجس هستند. کثرت شرب خمر، اماره بر این است که دست‌وپایشان نجس است. در دیدگاه دوم اجتهاد باعث می‌شود که فقیه با قرائن دیگر تفقه کند و با قرائن و دلایل مکفی از عمل به ظاهر (نجاست ذاتی کفار) انصراف پیدا کند، والا اصالت ظهور همین را می‌طلبد.

نکته‌ای که وجود دارد این است که مثلاً از «لهو» در قرآن نهی شده است؛ اما در قرآن، لهو تعبیرهای مختلفی دارد. اجتهاد این است که لهو معنا و مصادیق آن پیدا شود. درست است که لهو ظهوری دارد، اگر بخواهیم به روایات هم عمل کنیم، روایتی در ذیل آیه لهو آمده است که می‌گوید این‌ها در ایران افرادی هستند که شاهنامه و امثال آن را حفظ می‌کردند و می‌خواندند (رک: سید بن قطب، ۱۴۱۲، ج ۲، ۱۰۲۴). اکنون، به این روایت عمل کنیم و این هنر ادبی، این هنگامه ادبی و حماسه فارسی را به دلیل این دلیل تخطئه و کنار بگذاریم. اجتهاد پیروی از این باور هست که با یک روایت نمی‌توان لهو را معنا کرد و باید با استعمالات و قرائن مختلف از ادله مختلف بفهمیم که لهو چیست. این است که امثال فیض کاشانی (کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱۶، ۲۱۶) و افرادی مانند شیخ محمدرضای اصفهانی (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ۳۰۰)، محقق سبزواری (سبزواری، ۱۴۲۳، ج ۱، ۴۳۲، ۴۳۳)، شیخ انصاری (دزفولی، ۱۴۱۱، ج ۱، ۱۴۷) و مرحوم امام (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ۲۹۹) فتوا داده‌اند که حرمت غنا فقط جنبه عرضی دارد.

▀ جهات حسن و قبح

یکی دیگر از مسائلی که از نظر فقه هنر باید به آن توجه کنیم، پیدا کردن حرمت‌ها، جهات زشت و حتی جهات حسن است. برای نمونه اگر دلیلی وجود داشته باشد که توصیه به شعر سرودن کند - که دلیل نداریم - چه می‌خواهید بگویید؟ می‌خواهید هنرستان را نشان دهید؟ یا از طریق هنر موعظه‌ای بکنید؟ بنابراین مسئله ذاتی و عرضی، امر مهمی است و دامنه وسیعی در فقه دارد.

۱. «الْهَائِكُمُ التَّكَاثُرُ»، (تکاثر، ۱۰۲)؛ «لَا تُهْلِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ»، (منافقون، ۶۳)؛ «رِجَالٌ لَا لِيَهُمُ تِجَارَةٌ»، (نور، ۲۴)؛ «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ»، (لقمان، ۳۱)؛ «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ»، (انعام، ۶)؛ «فَلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِو وَمِنَ التِّجَارَةِ»، (جمعه، ۶۲) و «لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِن لَدُنَّا»، (اعراف، ۷).

رابطه جمال با خدا از منظر فلسفی، تامل برانگیز است. چرا که یکی از صفات خداوند است و همه جمال‌ها به خدا برمی‌گردد (صدرالمتالهین، ج ۱، ۱۵)، آیا در این مکتب هر جمالی تجلی حق نیست؟ اگر جمال تجلی حق است، هنر که بُعد زیبایی است اصل اولیه مطلوب بودن آن است. اولاً وقتی معجزه پیامبر اسلام، معجزه‌ای هنری است، - شک نداریم که یکی از ابعاد اعجاز قرآن، هنر قرآن است - بنابراین اصل این قضیه جزء مطلوب‌ها بوده است. ثانیاً جمال، امر مطلوب ذاتی بشر است، عقل آن را می‌پسندد، فطرت بشری آن را می‌پسندد، خداوند بماهو جمال از آن جهت که زیبا هست جمال را از بشر نمی‌گیرد و برای انسان‌ها منعی از ارتباط با جمال ایجاد نمی‌کند؛ بنابراین اصل اولیه مطلوب بودن هنر است. با این وجود باید بررسی شود که چه دلایلی برای حرمت هنر می‌تواند باشد؟ آیا حرمت آن ذاتی است یا به دلیل جنبه‌های عرضی است؟ اگر فقیهی ادله را در قضیه مجسمه‌سازی، بازخوانی و خود را از موضع فتاوی‌ای قبلی خالی کند، این مسئله به ذهن می‌آید، روزگاران شرک در شکل پرستش مجسمه‌ها بود؛ بنابراین جواز هنر مجسمه‌سازی به نوعی در جوار ترویج شرک بود و جالب این است که در مسیحیت که به تصویر و شمایل (به‌ویژه در سنت ارتدکس) اهتمام زیاد پیدا شده بود و پرستش عیسی عَلَيْهِ السَّلَام و مریم عَلَيْهَا السَّلَام از طریق همین تصاویر و شمایل بود. تاریخ هنر مسیحیت گواهی می‌دهد که سنت تمثال‌نگاری مقدس، مبتنی بر الهیات مسیحی بوده (بورکهارت، ۱۳۹۰: ۵۵) است. بسیاری از روایات را که بررسی می‌کنیم به این نتیجه می‌رسیم که این منع‌ها ناشی از این است که با ترویج مجسمه‌سازی اشاعه شرک نشود (صدوق، ۱۴۰۶، ۲۲۳)؛ اما در زمان ما مجسمه‌سازی هیچ ربطی به آن قضیه ندارد. اگر به ریشه تاریخ شرک مراجعه کنیم، ریشه شرک به این برمی‌گردد که مجسمه کسی را که در جایگاه اجتماعی بالایی بود، می‌ساختند و بعد، معبود آنها می‌شد. در جامعه بودیسم همین است، حتی مجسمه و تصویر پدرانشان برایشان مقدس می‌شد و عبادت می‌کردند (Gordon, ۱۹۷۱, p. ۱۰-۱۱). این مسئله که آغاز حرکت شرک بوده است، حکم حرمت، جلوگیری ترویج این اندیشه شرک بوده است. این نشانه همان است که به حرمت‌هایی می‌رسیم که خیلی از این حرمت‌ها حرمت عرضی است. اگر انسان می‌تواند نوعی از خلاقیت و زیبایی را نشان دهد، طبیعت را نقاشی می‌کند صحنه زیبای کوهستان را ارائه می‌دهد یا صحنه زیبای دریا را نشان می‌دهد، این را

با هنر خودش، با هنرتجسمی برای ما درست می‌کند که هر وقت انسان آن را نگاه می‌کند یاد دریا می‌افتد، اگر این گونه باشد هیچ ربطی به ادله حرمت ندارد چراکه فقط ملاک زیبایی است و سخنی از شرک نیست؛ بنابراین، در فقاهت هنرجدا کردن مباحث ذاتی اقسام هنراز عرضیات بحث بسیار مهمی است که در فتوهای هنری نقش مهمی دارد.

▲ علت و حکمت

بحث بعدی، مسئله علت و حکمت در فقه شیعه مطرح شده است که «العللُ معلل و مخصص» (رشتی، ۲۹۸؛)، اما حکمت معلل و مخصص حکم نمی‌تواند باشد؛ اما در حوزه اجتهادی قم، چند نفر از بزرگان قم، به این نهج می‌اندیشند، حتی در نوشته‌ها و تقریراتی که از مرحوم سید محمد محقق داماد برجای مانده این گونه نقل شده است و همچنین در آثار مرحوم امام خمینی می‌بینیم که گاهی اوقات به حکمت مانند علت توجه کرده‌اند و همان حکم را به حکمت هم داده‌اند؛ برای نمونه امام خمینی از کسانی است که فتوا به حرمت حیل ربا می‌دهد و تمسک به حکمت کرده است، حتی در عبارتشان به «علَّةُ أو حکمتاً» تصریح کرده است. به نظر مرحوم امام که از آیه «فلکم رؤس اموالکم لاتظلمون ولا تظلمون» (بقره، ۲۷۹)، می‌توان فهمید که ظلم علت یا حکمت می‌تواند باشد، هر جا که ظلم باشد ولو نباید اینجا انجام داد، حيله‌های ربا ظلم را حلال نمی‌کند، چون به دلیل وجود حکمت، ظلم، ظلم است در حالی که نگاه می‌کنیم از آن راه فرار کرده است، از آن راهی که شریعت گفته است، راه دیگری رفته شده است (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۵۳۸-۵۳۹). بسیاری از مباحثی که مانع از گسترش هنر شده‌اند و فقیه را مجبور کرده است که فتوای به حرمت بدهد، ناشی از ادله‌ای است که آن ادله در هنر آن روز حکمت بود و باید توجه داشت که این حکمت در هنر امروز نیست؛ مانند همین مجسمه‌سازی، بر این باور نیستیم که علت آن به طور حتم مسئله شرک بوده است، اما یقیناً حکمت حرمت مجسمه‌سازی ترویج شرک بوده است که در زمان حاضر آن حکمت دیگر نیست. زمانی که حکمت و علت فاقد باشد حکم هم وجود نخواهد داشت.

تکنولوژی و فقه هنر

مطلب دیگری که در فقه هنر باید به آن توجه کرد این است که امروزه که تکنولوژی پیدا شد، به این حقیقت رسیدیم که اگر تکنولوژی را در قرون سابق حرام می‌کردند مثل اینکه استفاده از سیستم‌های صوتی و صنعت برق را حرام می‌کردند، در زمان ما به جای اینکه آن‌ها را حرام کنند، ابزار توسعه اندیشه و تفکر قرار داده شد و توسعه تفکر اسلامی در سایه ابزار و فناوری امروز است؛ بنابراین از جهات دیگری نیز می‌توان به مسئله نگاه کرد.

در عروة الوثقی ذکر شده است: «الأفضل للنساء الصلاة في بيوتهن وأفضل البيوت بيت المخدع أي بيت الخزانة في البيت» (طباطبایی، ۱۴۰۹، ج ۱، ۵۹۶)؛ بنابراین مستحب است که خانم‌ها را در بمانند و نگذارند کسی از خانه بیرون برود. در گذشته نیز معمول این بود و بعضی می‌گفتند که تعلیم نساء حرام است. خیلی از خانم‌ها در قدیم، فقط خواندن می‌دانستند و قرآن می‌خواندند، ولی توان نوشتن نداشتند؛ در مقابل این دیدگاه آقای مکارم شیرازی، در حاشیه بر عروة نوشته‌اند که نگه داشتن خانم‌ها در خانه نه تنها مستحب نیست؛ بلکه بالعکس است؛ زیرا نگه داشتن خانم‌ها موجب بی‌سوادی آن‌ها می‌شود و درک و شعورشان کمتر می‌شود و از این رهگذر ضرر می‌کنیم. همان‌طور که ملاحظه می‌شود ایشان فتوای خلاف مشهور می‌دهد (طباطبایی یزدی ۱۴۲۸، ج ۱، ۴۹۵).^۱

سازوکار فتوای آقای مکارم شیرازی با روشی که است که در این نوشتار به آن اشاره شده است و آن این است که استحباب در خانه نگه داشتن خانم‌ها در گذشته حکمتی داشته است به دلیل اینکه مفاسدی بر بیرون رفتن خانم‌ها مترتب بوده و قطعاً حرمت عرضی داشته است، نه حرمت ذاتی. حرمت عرضی اش تغییر کرده و اثر دیگری برایش مترتب شده است، از این جهت که اگر در خانه بمانند، تعلیم نینند، جامعه را نشناسند و همراهی با مردها نکنند، آسیب بیشتری خواهد داشت.

هنر و تبلیغ دین

در باب مسئله هنر هم این‌گونه است. امروزه هنر، یکی از راه‌هایی است که می‌توان تفکر

۱. «ولكن خروجهن الى المساجد اذا كان لتحصيل علم واجب او مستحب، واجب او مستحب اذا لم يكن لهن سبيل الله في غيرها».

شیعی و تفکر اسلامی را به وسیله آن‌ها توسعه داد. امروز افراطیون دینی خشن با چهره‌ای زشت در منطقه ما درست کرده‌اند، اگر بخواهیم فقیه شیعی، نگاه شیعی و نگاه رحمانی شیعی را توسعه بدهیم چندین راه وجود دارد؟ چقدر کتاب بنویسیم؛ مگر چقدر کتاب می‌خوانند؟! با فیلم، موسیقی و شعر بسیار مؤثر و یا راه‌های مختلفی که در هنر وجود دارد، می‌توان یک در توده جامعه و نسل جوان اندیشه باز شیعی را معرفی کنیم و شاید به نتایج بهتری برسیم و عوارضی که آن وقت بر آن مترتب بود، درست بالعکس خواهد شد.

▲ اصل محسن

به طور کلی باید بگوییم نباید از تبلیغ اسلام از طریق هنر غافل شویم. فتوایی بدهیم که مانع استفاده از هنر برای تبلیغ اسلام باشد. ارائه و اشاعه اندیشه‌های اخلاقی و دینی را باید از راه هنر توسعه بدهیم. شما می‌گویید که ممکن است یکی از راه‌هایش ملازم با یکی از حرام‌ها باشد، در این صورت باید از آن کار اجتناب کنیم، نه اینکه به اصل قضیه فتوا ندهیم. اصل این فتوا که ذات هنر مطلوب است. هنر از نظر شرعی نه تنها حلال است؛ بلکه محسن است. ما باید فتوا بدهیم که زن خودنمایی نکند؛ اما به خاطر اجتماع امر و نهی در بعضی از موارد، نباید اصل محسن بودن را رد کنیم. همراه بودنی که بیشتر جلب توجه می‌کند، مثل همان مثالی که در قرآن زدم که برخی می‌گویند قرآن را با صوت زیبا نخوانید؛ زیرا وقتی مردم می‌شنوند بیشتر جذب صدایش می‌شوند و از معنا منصرف می‌شوند. این استدلال بسیار ضعیف و استحسان است که اهل سنت می‌کنند و این روش در شیعه نیست. این انحراف از روش تشیع است و در حقیقت مثل سد ذرایع است. در فقه اهل سنت سد ذرایع مطرح است، چون اگر اجازه بدهیم خانم‌ها به قبرستان بروند آنجا لطمه به صورت می‌زنند و سرو رویشان پیدا می‌شود. «لایجوز حضور نساء فی القبور» یعنی چه؟ به خاطر اینکه مبادا روزی گناهی مرتکب شوید کار حلال و محسنی را ممنوع می‌کند. این به نظرم، نوعی گرتنه گرفتن از اهل تسنن است، روش فقهی غیر شیعی و همان سد ذرایع است. الآن تمام حرمتی که اجازه نمی‌دهند که خانم‌ها به بقیع بروند چیست؟ همین است که مبادا روزی خانمی به تشییع جنازه برود و از روی ناراحتی رویش را باز کند؛ بنابراین، همه بُعد عاطفی و احساسی و انسانی‌اش زیر پا گذاشته می‌شود.

همین موضوع باعث شده است که فتوا دهند کل غنا و کل مجسمه‌سازی حرام است. بله اگر مجسمه‌سازی برای پرستش باشد، حرام است. در قضیه فروش انگور، مرحوم شیخ در مکاسب محرمه دارد، اگر چوب فروختید در اعانه برائتم، دیگر چوب فروشی نیست. چون ممکن است برخی با این چوب صنم بسازند آیا باید چوب فروشی را تحریم کنیم؟! عرض من این است که مطالعه تاریخی در این فتواها نشان می‌دهد که زمانی امر حرامی رواج داشته، بنابراین فتوا به طور کلی داشته است. مرحوم استاد مطهری رحمته‌الله در قضیه حرمت متعه از طرف خلیفه دوم، در کتاب حقوق زن در اسلام، از قول کاشف الغطاء نقل کرده است که دروازه‌های ایران و شامات باز شده بود و مردم مدینه برای تجارت به شامات و ایران مسافرت می‌کردند، وقتی که به آنجا می‌رفتند و گاهی برای خودشان زوجه منقطع انتخاب می‌کردند، بچه‌دار می‌شدند و آنجا می‌ماندند، عمر فکر کرد که هسته مرکزی اسلام از بین می‌رود؛ بنابراین، به حرمت متعه فتوا داد. او برای امری عرضی که در مقطعی از تاریخ اتفاق می‌افتد، حکمی از احکام خدا را به طور کلی ممنوع کرده است. به نحو قضیه شرطیه، مجسمه‌سازی از آن جهت که فی حد ذاته هنر انسانی است، نه تنها مباح بلکه هنرنمایی مطلوب بوده است؛ ولی به دلیل اینکه در مقطعی از این هنر سوءاستفاده شده است، اصل این را تحریم نکنیم یا اگر به این جهت که در بعضی از مجالس، اختلاط رجال به نساء بوده است، کل خواندن صوت حسن را ممنوع کردند این مثل کار خلیفه دوم است.

خود قرآن، آیه جالبی دارد: «لَهُوَ الْحَدِيثُ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (لقمان، ۶)، مسئله را روی علت برده است، لهو حدیث، لیضل است، نه هر لهوی توجه فرمودید. باید توجه کرد که معنای لهو نیز چیست؛ بنابراین، اگر موردی را بباییم و به طور کلی ممنوع کنیم مثل قضیه خلیفه دوم است. اصل یک حکم است که الآن شر شده است و ما به الاختلاف شیعه و سنی همین شده است.

نتیجه‌گیری

ما باید به این توجه داشته باشیم که بدعت به چه معنایی است. مناسب است برخی از حرمت‌هایی که به تعینات هنر داده شده است در فقه بدعت مطالعه و پژوهش شود. یکی از

موارد خیلی بسیار مهم در اسلام، حرمت بدعت است. بدعت باید از دو جهت کار شود. یک، بدعت امری که در دین نیست و آن را به دین نسبت دهیم و دیگری آنچه در دین هست را از دین حذف کنیم. هر دو حرام است (نراقی، ۱۴۱۷، ۳۱۹). اگر حلالی به این جهت که مبدا روزی به حرام منتهی شود، حکم حرمت بگیرد، بدعت و حرام کردن حلال خدا است. در قرآن مجید یکی از روش‌های زشت یهود را این می‌دانیم که خبایث را حلال و طیبات را بر مردم حرام می‌کردند؛ بنابراین در فقه شیعه نیز نباید حلال‌های الهی حرام شود.

▲ كتاب نامه

١. ابن بابويه، محمد بن علي، (١٤٠٣). معاني الأخبار، تحقيق علي أكبر غفاري، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
٢. امام خميني، روح الله، (١٣٧٩). تحرير الوسيله، قم، مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
٣. امام خميني، روح الله، (١٣٨٩). صحيفه امام، ويرايش سوم، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني (س)، چاپ پنجم.
٤. بوركهارت، تيتشوس، (١٣٩٠). مبانى هنر مسيحي، ترجمه امير نصري، تهران، حكمت.
٥. حسيني شيرازي، محمد، (١٤٢٦). الوصول الى كفاية الأصول، قم، دار الحكمة، چاپ سوم.
٦. حلي، ابن زهره، حمزة بن علي حسيني، (١٤١٧). غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، چاپ اول.
٧. حلي، حسن بن يوسف بن مطهر اسدي، (١٤٠٤). مبادئ الوصول الى علم الاصول، قم، مطبعة العلميه.
٨. خميني، سيد روح الله موسوي، (١٤١٥). المكاسب المحرمة، قم، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني قدس سره، چاپ اول.
٩. دارابي، محمد بن محمد، (١٤١٨). مقامات السالكين، قم، نشر مرصاد، چاپ اول.
١٠. دزفولي، مرتضى بن محمد امين انصاري، (١٤١١). كتاب المكاسب المحرمة والبيوع والخيارات (ط- القديمة)، تحقيق محمد جواد رحمتي و سيد احمد حسيني، قم، منشورات دار الذخائر، چاپ اول.
١١. دزفولي، مرتضى بن محمد امين انصاري، (١٤١١). كتاب المكاسب المحرمة والبيوع والخيارات، تحقيق محمد جواد رحمتي و سيد احمد حسيني، قم، دارالذخاير، چاپ اول.

۱۲. رشتی، میرزا حبیب الله، (بی تا). بدائع الافکار، قم، موسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، چاپ سنگی.
۱۳. زحیلی، وهبه، (۱۴۱۶). الوجیز فی اصول الفقه، دمشق، دار المفکر، الطبع الاول.
۱۴. سبزواری، محقق، محمد باقر بن محمد مؤمن، (۱۴۱۸). رساله فی تحریم الغناء، قم، نشر مرصاد، چاپ اول.
۱۵. سبزواری، محقق، محمد باقر بن محمد مؤمن، (۱۴۲۳). کفایة الأحکام، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۱۶. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵). دایره المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دایره المعارف، مقاله احیاء علوم الدین.
۱۷. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، (۱۴۱۲). فی ظلال القرآن، بیروت - قاهره، دارالشروق، چاپ هفدهم.
۱۸. شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی، (۱۴۱۵). الانتصار فی انفرادات الإمامیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۱۹. صدرالمتهین شریازی، (بی تا). اسفار اربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول.
۲۱. طوسی، شیخ الطائفه ابو جعفر محمد بن حسن، (۱۴۱۷). الاجتهاد و التقليد (العده فی اصول الفقه)، قم، ستاره، چاپ اول.
۲۲. طوسی، شیخ الطائفه ابو جعفر محمد بن حسن، (۱۴۰۷). تهذیب الأحکام، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
۲۳. عاملی، حرّ محمد بن حسن، (۱۴۰۹). تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، قم، موسسه آل البيت، چاپ اول.
۲۴. عاملی، علی بن محمد بن حسن جبعی، (۱۴۱۸). تنبیه الغافلین و تذکیر العاقلین، قم، نشر مرصاد، چاپ اول.
۲۵. علم الهدی، علی بن الحسین، (۱۳۷۶). الذریعه إلى اصول الشریعه، تصحیح ابوالقاسم گرجی، تهران، دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
۲۶. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، (۱۹۹۶). احصاء العلوم، شارح علی بو ملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال، طبع الاولی.
۲۷. فیرحی، داوود، (۱۳۹۳). فقه و سیاست در ایران معاصر (تحول حکومت داری وفقه حکومت اسلامی)، تهران، نشر ن، چاپ اول.
۲۸. قمی، میرزا ابوالقاسم، (۱۳۷۸). قوانین الاصول، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
۲۹. قتی، صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۰۶). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم، دار الشریف الرضی للنشر، چاپ دوم.
۳۰. کاشانی، فیض، محمد محسن ابن شاه مرتضی، (۱۴۰۶). الوافی، تحقیق، تحقیق ضیاء الدین حسینی اصفهانی، اصفهان، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام، چاپ اول.

۳۱. کاشانی، فیض، محمد محسن ابن شاه مرتضی، (بی‌تا). مفاتیح الشرائع، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ اول.
۳۲. کاظمی، فاضل، جواد بن سعد اسدی، (بی‌تا). مسالک الأفهام إلى آیات الأحکام، بی‌جا، بی‌نا.
۳۳. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷). الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، چاپ چهارم.
۳۴. گلپایگانی، لطف الله صافی، (۱۴۱۷). جامع الأحکام، قم، انتشارات حضرت معصومه سلام الله علیها، چاپ چهارم.
۳۵. مجتهد خراسانی (شهابی)، محمود، (۱۳۸۹). رهبر خرد، تهران، انتشارات عصمت، چاپ دوم.
۳۶. محقق داماد، سید مصطفی، (۱۳۹۳). تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
۳۷. محقق داماد، سید مصطفی، (۱۳۸۲). مباحثی از اصول فقه، (منابع فقه)، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ یازدهم.
۳۸. المظفر، محمد رضا، (۱۳۷۶). المنطق، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم.
۳۹. معرفت، محمد هادی، (۱۳۷۶). فقه جواهری و ویژگی‌های آن، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، شماره ۹، ص ۲۹-۳۶.
۴۰. مفید، محمد بن محمد النعمان ابن المعلم، (۱۴۱۳). التذکره باصول الفقه، تحقیق نجف مهدی، قم، ناشرالمؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید.
۴۱. نجفی، سید محمد حسن، (۱۴۲۱ ق). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، قم، موسسه دایره المعارف فقه اسلامی.
۴۲. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، (۱۴۰۴). جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام، تحقیق عباس قوچانی- علی آخوندی، بیروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة السابعة.
۴۳. نراقی، احمد، (۱۴۱۷). عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۴۴. وبکر، بارنز، (۱۳۷۱). تاریخ اندیشه اجتماعی، ترجمه جواد یوسفیان، تهران، نشرهمراه.
۴۵. یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، (۱۴۰۹). العروة الوثقی فیما تعم به البلوی، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۴۶. یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، (۱۴۲۸). العروة الوثقی مع تعلیقات عدة من الفقهاء العظام... الخميني، الخوئي، گلپایگانی و مکارم الشیرازی، قم، مدرسه الإمام علی بن ابی‌طالب (علیه السلام)، چاپ اول.
۴۷. - Gordon, D.H., "Hellenism in North West India", Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal, vol. X, 1971.