

# تأملاتی در حاشیه اقتراح

صادق لاریجانی

دینی، انتظار از دین، خلط مفهوم با مصداق. گفتنی است در این کاوش نقادانه تنها به پاره‌ای از نظریات در اقتراح پرداخته شده و از میان آرای مندرج در اقتراح، به نظریات سه تن از آنان بسنده شده است.

در این مقاله، نویسنده نگاهی نقادانه به اقتراح شماره نخست دارد. ایشان با اشاره به نکات مفید و قابل توجه اقتراح، به لغزشهای منطقی، تحلیلی و تاریخی آن پرداخته است. این نوشته در سه محور به نگارش درآمده است: استنباط فقهی و نظریات

در مکتوبی تحت عنوان اقتراح، در شماره اول مجله محترم نقد و نظر، سخنانی از فضلا و محققان حوزه و دانشگاه، در باب مبانی اجتهاد و ارتباط تحولات علوم با اجتهاد و کیفیت امضای بنای عقلا و مسائلی از این دست، به چاپ رسیده است. مجموعه این گفتارها که حجم معتناهی از مجله را به خود اختصاص داده، متضمن نکات مفید و قابل توجهی است. در عین حال، گاه لغزشهای منطقی، تحلیلی و تاریخی روشنی هم در آنها دیده می‌شود. نقد و بررسی همه آن مجموعه، در فرصتی کوتاه میسر نیست. هر یک از ایده‌های مطرح شده در آن برای منقح شدن نیاز به تأملات و نقد و بررسیهای فراوان دارد. آنچه به دنبال می‌آید، کاوشی است نقادانه و مختصر

درباره پاره ای از آرا و اقتراحات مطرح شده در آن مکتوب. به امید آنکه در باروری این بحثها و روشن شدن حد و مرزهای بحث مفید افتد.

اشکال عمده ای که تقریباً به سرتاسر این مکتوب وارد است و باید قبل از ورود به موارد خاص بدان اشاره کنم، مسأله عدم وضوح و اجمال در سؤال و گاه جواب است. در پاره ای سؤالاتها، اجمال سؤال چنان است که هر کسی جوابی به آن داده، به طوری که هیچ وجه مشترکی با جواب دیگری ندارد؛ یعنی به موضوع واحدی نمی پردازند. به عنوان مثال در مسأله تأثیر زمان و مکان در احکام شرعی چنین وضعی پیش آمده، که با اندک تأملی روشن می شود.

### ۱- استنباط فقهی و نظریات بیرون دینی

اولین سؤال اقتراح این بود که «نظریه های فلسفی، کلامی و علمی با استنباط احکام فقهی چه ارتباطی دارد؟ چه علمی برای اجتهاد لازم است؟»

پاسخهایی که از جانب شرکت کنندگان در میزگرد به این پرسش داده شده، هر یک به جانبی از مطلب اشاره دارد. عموماً این پاسخها مجمل و بعضاً سخت نادرستند. دکتر گرجی در پاسخ این سؤال گفته اند: «... اگر مقصود این است که آیا این علوم هم مانند علم اصول در رابطه مستقیم با علم فقه هستند، پاسخ این است که خیر، بدون دانستن علم اصول و نحوه استنباط احکام فقهی غیر ممکن است، اما این علوم این گونه نیستند...»<sup>(۱)</sup>

پاسخ فوق این نکته را روشن می کند که ارتباط علوم دیگر با فقه همچون ارتباط علم اصول با فقه نیست و دومی ارتباطی مستقیم دارد. ولی روشن نمی کند آیا بالاخره علوم دیگر ارتباط غیر مستقیم با فقه دارند یا نه؛ مگر از کلام ایشان مفهوم بگیریم. اگر پاسخ مثبت باشد در این صورت مطلب دیگر ایشان کلاً بی وجه می شود که گفته اند بدون این علوم استنباط فقهی ممکن است. چون ارتباط غیر مستقیم بالاخره نوعی توقف و ابتنا می آورد و لذا بدون تنقیح آن مبانی نمی توان استنباط فقهی درستی داشت.

بنابراین تقسیم ارتباط به ارتباط مستقیم و غیر مستقیم گرچه ممکن است در شناخت نوع مقدمات مفید باشد، ولی تأثیری در اصل بحث ندارد که اولاً ارتباط وجود دارد و ثانیاً بدون تنقیح آن مقدمات اجتهاد صحیح ممکن نیست.

ایشان در بخش دیگری از سخنانشان گفته اند: «... و اگر مقصود این است که آیا کسی که به عقاید صحیحی که بر مسائل مختلف علوم مختلف، از جمله فلسفه و کلام مبتنی است معتقد نباشد، می تواند اجتهاد صحیح داشته باشد؟ پاسخ این است که بلی می تواند، بلکه برای خود استنباط کننده حجّت هم می تواند باشد؛ به شرط اینکه بر قواعد صحیح استنباط مبتنی باشد. مثلاً از نصوص و ظواهر کتاب و سنّت استفاده کند. قواعد عام و خاص، مطلق و مقید، مفهوم و منطوق و غیره را رعایت کند، به امارات و اصول معتبره عمل کند، هر کدام را در جای خود به کار برد. و اگر مقصود این باشد که آیا در فرض بالا اجتهاد مجتهد برای دیگران هم حجّت است یا خیر؟ پاسخ این است که چون در مرجع تقلید عدالت شرط است... کسی نمی تواند از وی تقلید کند یا به قضا و داوری انتخاب کند...»<sup>(۲)</sup>

گفته های فوق تا حدّی غریب می نماید. اگر ما ارتباط غیر مستقیم استنباط فقهی با مبادی فلسفی و کلامی را بپذیریم، دیگر معقول نیست ادعا کنیم که بدون تنقیح این مبادی، اجتهاد صحیح هم می توانیم داشته باشیم. تنها یک راه برای گوینده فوق وجود دارد و آن اینکه هرگونه ارتباط فقه با معارف فلسفی و کلامی را، ولو ارتباط غیر مستقیم، نفی کند. ولی آیا چنین چیزی ممکن است؟ جالبتر سخن دیگر ایشان است که «به شرط اینکه بر قواعد صحیح استنباط مبتنی باشد». در واقع بحث بر سر همین قواعد صحیح استنباط است: کسی که در تنافی و جوب و حرمت معتقد است «الاحکام باسرها متضادات»<sup>(۳)</sup>، تا در ماهیت «حکم» و کیفیت تحقق «تضاد» تحقیق نکرده باشد، این سخنش صحیح نیست؛ یعنی بی دلیل است و بی حجّت و لذا استنباطی که بر اساس آن صورت می پذیرد، استنباط درستی نیست.

همین طور کسی که «فرد مردّد» را به لحاظ فلسفی تصوّر باطلی می داند<sup>(۴)</sup>، طبیعتاً هر جا که تردّد بین دو فرد را به صورت «فرد مردّد» طرح کنند، به نظر او مبنایی نادرست می آید و لذا استنباط مبتنی بر آن ناصحیح است. مثلاً جوب تخییری را نمی توان گفت «جوب یکی از این دو» به نحو فرد مردّد (جامع ابهامی «احدهما» سخن دیگری است). «اکراه یکی از دو امر» نمی تواند به نحو اکراه بر فرد مردّد تفسیر شود و هکذا.

در همه مواردی که مسأله ای اصولی نیاز به مقدمه ای کلامی یا فلسفی دارد، طبعاً تا آن مقدمه تنقیح نشود، استنباط فقهی مبتنی بر آن مسأله اصولی هم استنباطی ناتمام خواهد بود. مگر آنکه

ادّعا شود هیچ مسأله اصولی نیاز به مقدمه‌ای فلسفی و کلامی ندارد که سخنی است خلاف واقع. معقول آن است که اصل ارتباط را فی الجمله بپذیریم و گمان دارم اکثر فقها و محققین اصولی صراحتاً یا ارتکازاً این مقدار ارتباط جزئی را قائلند. (۵)

در مقابل پذیرش این ارتباط فی الجمله، به دو نکته باید توجه کرد:

اول آنکه تعیین اینکه این «ارتباط فی الجمله» کدام است، غالباً بحثی است درجه اول که در درون علوم خاص مثل فقه یا اصول مطرح می‌شود. یک فقیه باید تعیین کند که آن مقدمات اصولی بر چه مبادی کلامی و فلسفی مبتنی است. این پندار که ما با نگاه درجه دوم و تاریخی (نگاه معرفت‌شناسانه) به علوم نگاه می‌کنیم و ارتباط آنها را کشف می‌کنیم و نگاه ما در اینجا صرفاً تماشاگرانه است نه بازیگرانه، که به کرات در مکتوبات دکتر سروش آمده است، پنداری است سخت خطا. نگاه تماشاگرانه نمی‌تواند تعیین کند که آیا واقعاً علم اصول توفقی بر مبادی کلامی و فلسفی دارد یا نه. آنچه در این نگاه آشکار می‌شود رفتار عالمان است و حداکثر می‌توان یافت که عالمی فهم اصولی خویش را بر پایه پاره‌ای مبادی فلسفی و کلامی استوار ساخته است. اما اینکه آیا واقعاً چنین ابتدایی بین فهم اصولی و مبادی فلسفی وجود دارد یا نه، نیاز به بحثهای بازیگرانه دارد. یعنی باید همچون یک اصولی وارد معرکه شد و چنین ابتدایی را اثبات یا رد کرد.

دوم، تز ارتباط فی الجمله در مقابل تز ارتباط کلی است که در تئوری قبض و بسط مطرح شده است و ادّعا می‌کند همه معرفت‌های فقهی و اصولی و ... با همه معرفت‌های بشری در ارتباط است؛ به طوری که اولاً هر تغییر در معرفت فقهی مسبب از تغییری در معارف بیرونی است، و ثانیاً هر تغییری که در معارف بیرونی رخ دهد، موجب تغییر معرفت فقهی (و یا معرفت دینی به طور کلی) می‌شود (۶).

این تز با این توسعه به نظر نامعقول می‌آید و همین نظریه است که در معرفت دینی در نقد آن بتفصیل برهان آورده‌ام و نمونه‌های نقضی متعددی ارائه کرده‌ام. و متأسفانه دکتر سروش با پرده‌پوشی فراوان دائماً می‌گوید «مخالفین نیم نمونه نقض نسبت به این تئوری نیاورده‌اند»؛ در حالی که اگر بنا بر پرده‌پوشی نبود، آن همه نقض با اندک تأملی به چنگشان می‌افتد.

آری آنچه مخالفین نتوانسته‌اند برای آن نقض بیابند و بنا هم نبوده است، این ادّعا است که هیچ فهم فقهی و تفسیری نداریم که بدون پیش فرض بیرونی ممکن باشد. این ادّعا، که همیشه با

ادعای اول در کلمات دکتر سروش خلط می شود، ادعای درستی است. بالاخره فهم یک متن نیاز به علم لغات آن متن، قواعد دستوری آن، به کار بستن قواعد عقلایی انتساب معانی به متکلم و غیر آن دارد، و هیچکس چنین توقّهای را منع نکرده است. اشکال از خلط این ادعای صحیح با آن ادعای اولیه ناشی می شود. آنچه غیر معقول است ارتباط گزاره های فقهی با همه معارف بشری و مکانیسم نادرست تحوّل آن در قبض و بسط است.

از همه عجیبتر این ادعای صاحب قبض و بسط است که می گوید عموم روحانیون و من جمله بنده، معتقد بوده ایم که یک متن را بدون هیچ پیش فرضی می توان فهمید. مشکل ایشان علاوه بر لحن حریف شکنانه و تبلیغاتی کلامشان، این است که ظاهراً هیچ نگاهی به کیفیت کار فقها و مکتوباتشان نمی اندازند. علاوه بر اینکه این محققان ارتکازاً به اصل فوق مذعنند و عملاً آن را به کار می گیرند، در کثیری از تحقیقات اصولیشان، خصوصاً در بحث اجتهاد و تقلید، صراحتاً به توقف فهم فقهی بر پاره ای از معلومات بیرون متن، تصریح می کنند.

آقای سروش گفته اند که به یمن بحثهای قبض و بسط روحانیون (و بنده) از آن خواب غفلت اولیه بیرون آمده ایم و «توقف فهم متن بر پاره ای از پیش فرضهای بیرون متن» را پذیرفته ایم! نمی دانم هیچ انسان عاقلی حاضر است بگوید صاحب و افیه در چهارصد سال پیش اگر گفته است در استنباط فقهی به لغت و صرف و نحو و منطق و ... نیاز است، از سر بحثهای قبض و بسط بوده است؟! اگر مدعای قبض و بسط همان امر روشنی است که نه نیاز به دلیل دارد و نه به آن همه بوق و کرنا، باید خدمت ایشان عرض کنیم که بیهوده صرف عمر کرده اند و وقت دیگران را به هدر داده اند و مدعای بزرگ برای خویش تراشیده اند. آنچه ایشان گفته اند منکری نداشته است.

ولی انصافاً مطلب چنین نیست و این خلط و مغالطه، صرفاً برای موجه ساختن آن ادعای بزرگ و بی دلیل اولیه ایشان است که به نتایج غیر معقولی منتهی می شود.

تا حدی از بحث اولیه دور افتادیم. سخن در این بود که باید تر ارتباط فی الجمله را پذیرفت: یعنی پاره ای معرفت های فقهی، مستقیم یا غیر مستقیم، با معارف فلسفی و کلامی و ... مرتبطند. و لازمه این ارتباط این است که استنباط فقهی بدون تنقیح این مبانی درست نباشد. مسأله حجیت رای فقهی بدون تنقیح این مبانی، برای خود فقیه، مسأله دیگری است و دایره مدار اینکه در تحصیل مقدمات کوتاهی کرده است یا نه. کما اینکه صحت رجوع دیگران به این فقیه هم مسأله دیگری است

و در هر حال به نظر می‌رسد مسأله، دائر مدار «عدالت» نیست که استاد گرجی فرموده‌اند. کسی که استنباط فقهیست درست نیست، اگر در مقدمات کوتاهی نکرده باشد، از عدالت خارج نمی‌شود، و لذا صحّت رجوع دیگران به این مجتهد و عدم آن دائر مدار نکته‌های دیگری باید باشد. و اصلاً جای تعجب است که مسأله «عدالت» در این رابطه در کلام استاد گرجی، مطرح شده است.

## ۲- پاسخ دیگری به سؤال اوّل

استاد سید کاظم حائری در پاسخ به سؤال اوّل گفته‌اند: «اگر منظور این باشد که فلسفه و کلام نظر فقیه را نظری الهی کند و دید او را گسترش دهد، این خوب است و تأثیر دارد و فقیه باید دید متافیزیکی و الهی داشته باشد؛ و الاّ این فقیه، فقیه نخواهد بود و فتوای او ارزش ندارد. چون فلسفه برای ما ثابت می‌کند که این جهان حلقه‌ای است در میان حلقه‌های دیگر و اینها مسائلی است که عالم دینی باید بداند. اما اگر بخواهد مسائل فلسفی و علمی با علم اصول خلط شود و به اصطلاح اصول متورمی تحویل ما بدهد، این قابل قبول نیست...»<sup>(۷)</sup>

آن طور که از متن بالا ظاهر می‌شود، نظر ایشان این است که فلسفه و کلام کارش درست کردن اعتقادات فقیه است و دخالت آن در فقه و فتاوی فقهی در این حدّ است که اگر فقیه معتقد به خدا و پیامبر و قیامت نباشد، اصلاً فقهش بی‌معنا و بی‌وجه است.

چنین پاسخی در واقع نفی ربط فلسفه و کلام با فقه است. چون بحث بر سر تأثیر نظریه‌های فلسفی، کلامی و علمی با استنباط فقهی است نه با خداشناس بودن فقیه. نفی ارتباط استنباط فقهی با فلسفه و کلام به طور کلی، قابل دفاع نیست و چنانکه به تفصیل گفتیم و شواهد بسیاری هم بر آن وجود دارد، باید تر ارتباط فی الجمله را پذیرفت.

## ۳- فهم دین و انتظار از دین

آقای شبستری در گفتارشان بر این نکته تأکید کرده‌اند که فقیه قبل از هرگونه اجتهادی، ابتدا باید تعیین کند که قلمرو و حدود مراجعه به دین چیست؛ چون: «یک اصل مسلم در علم تفسیر وجود دارد و آن این است که فهم هر متنی - اختصاص به کتاب و سنت ندارد - خواه آن متن فلسفی باشد، تاریخی، حقوقی یا ... تنها در صورتی میسر است که مراجعه کننده، اوّل مشخص کند

انتظارش از مراجعه به آن متن چیست؟ و آن متن را اجمالاً متکفل چه نوع مطالبی می‌داند. بدون تعیین این مطلب هیچ نوع فهمی میسر نمی‌شود. فقیه باید مشخص کند که چرا به کتاب و سنت مراجعه می‌کند...»<sup>(۸)</sup>

قبل از ایشان هم دکتر سروش، در مقالات قبض و بسط خویش، همین نکته را مورد تأکید قرار داده بود. ولی آیا سخن فوق به این صورت کلی و مبهم خویش موجه است؟ جالب این است که آقای شبستری بالحنی تبلیغاتی گفته اند نکته فوق یک اصل مسلم در علم تفسیر است! و نه دلیلی اقامه کرده اند و نه برهانی!

آیا واقعاً انتظار از متن است که فهم متن را میسر می‌سازد و بدون آن هیچ گونه فهمی میسر نیست؟ گمان می‌کنم موارد نقض متعددی نسبت به این مدعا (با این عمومیت) وجود دارد. فرض کنیم شخصی می‌خواهد در کتابخانه در هم و آشفته‌ای، کتابی را به صورت دلخواهی و بدون هیچ سابقه ذهنی، از قفسه‌های کتاب بردارد. چنین کسی هیچ انتظار خاصی از متن موجود آن ندارد و یا لااقل می‌تواند نداشته باشد. وقتی کتاب را باز می‌کند آن را کتابی فلسفی در شرح احوال و آثار ارسطو می‌یابد. آیا واقعاً چنین چیزی ممکن نیست؟! چنین کسی چون انتظار خاصی از متن نداشته است، نمی‌تواند بفهمد که این کتاب راجع به ارسطو و در احوال و آثار اوست؟ چون از ابتدا نمی‌دانسته که کتاب اجمالاً راجع به چیست، بنابراین نمی‌تواند فهمی از متن به هم رساند؟ حتی فرض را از این هم فراتر می‌توان برد: فرض کنیم انتظار ما از متنی، انتظار خاصی باشد. فرض کنیم کتابی از فیلسوفی به دستمان می‌رسد و طبعاً انتظار ما از متن این است که مسأله‌ای فلسفی را مورد بررسی قرار دهد. ولی کاملاً برخلاف انتظار ما، می‌بینیم کتاب داستان یا رمانی نگاشته است. آیا چنین چیزی متصور است؟

به نظر من قضاوت در این مورد چندان دشوار نیست. هرکسی می‌داند که چنین فرضی ممکن است: یعنی ممکن است انسان از متنی انتظاری خاص داشته باشد، ولی متن دربردارنده مطالبی باشد که کاملاً برخلاف انتظار اوست. گاه ممکن است مطالب کتاب چنان برخلاف انتظارش باشد که او را انگشت به دهان سازد.

پس آن مدعای کلی که «بدون انتظار خاصی از متن، نمی‌توان متن را فهمید.» ادعای

بی‌دلیلی است.

در مورد کتاب و سنت هم مسأله همین طور است: شما ممکن است انتظار خاصی از کتاب و سنت داشته باشید: مثلاً انتظارتان این باشد که در کتاب و سنت راجع به نیروی اتمی هم مطلبی باشد، ولی وقتی به متن کتاب و سنت مراجعه می‌کنید، چیزی در این باره نمی‌یابید. خوب چنین چیزی کاملاً محتمل است. بنابراین انتظار شما ممکن است کاملاً در مسیری مخالف با معنا و فهمی باشد که از کتاب و سنت تحصیل می‌کنید. عکس این مطلب هم صحیح است: ممکن است انتظار شما از کتاب و سنت این باشد که مطلبی راجع به عالم تکوین نداشته باشد، ولی وقتی مراجعه به آن متن را به صورتی جدی انجام می‌دهید، در آن مطالبی از این دست می‌یابید. مثلاً در قرآن راجع به درهم پیچیده شدن آسمانها سخن رفته است: «یوم نطوی السماء کطی السجل للکتب»؛ یا نسبت به تاریخ شدن خورشید و ستارگان: «إذا الشمس کورت و اذا النجوم انکدرت». بنابراین در متن کتاب و سنت مطالبی را می‌یابید که انتظارتان را نداشته‌اند. همه این امور ممکن است و ناقض آن مدعا که «فهم را بدون انتظار خاصی ممکن نمی‌داند.»

سرّ این همه در این است که الفاظ و معانی آن، یعنی متن، کلاً تابع امور ذهنی خواننده نیست؛ بلکه برای خود حیاتی مستقل و عینی دارد. مدلولهای الفاظ، به نوعی قراردادهای (ارتكازی یا تفصیلی) بین آحاد اجتماع مربوط می‌شود و فهم متن متوقف بر این قراردادهای می‌گردد. این قراردادهای شخصی و فردی نیستند و لذا عینی و همگانی‌اند. ما در فهم متون، پیش از این نمی‌خواهیم. یعنی «یافتن مراد جدی متکلم آنطور که فی الواقع هست»، مسأله‌ای نیست که در ابتدا ما را به خود مشغول کند. آنچه برای ما مهم است، مراد و مدلولی است که همگانی است و عینیت دارد و بدان احتجاج میان متکلم و مخاطب صورت می‌پذیرد. فقیه که به کتاب و سنت مراجعه می‌کند، جز برای این نیست که فهمی از کتاب و سنت را تحصیل کند که عینی و همگانی است و بدان احتجاج میان مولی و بندگانش صورت می‌گیرد. اگر بتوان ثابت کرد مولای حکیم حتماً این معنای عام و عینی را اراده کرده است، این امری تبعی است.

از آنچه گفتیم بطلان بسیاری نتایج که آقای شبستری بر مدعای خویش، مبتنی ساخته‌اند، روشن می‌شود. دربند بعد پاره‌ای از این نتایج را بررسی می‌کنیم. ولی قبل از آن به کلامی اشاره می‌کنیم که به نظر می‌رسد در تناقض با سخنان قبلی ایشان است:

«البته ممکن است پس از مراجعه به کتاب و سنت فقیه درک کند که کتاب و سنت به سؤالاتی



پاسخ می‌دهد که به ذهن فقیه نرسیده است و یا سؤالات طرح شده فقیه را تصحیح می‌کند، اینها همه ممکن است ...»<sup>(۹)</sup>

سؤال این است که چگونه ممکن است متن، مطلبی را متضمن باشد که به ذهن فقیه نرسیده باشد. شما که معتقدید بدون انتظار خاصی از متن، هیچ فهمی از آن میسر نیست، طبعاً باید معتقد باشید که بدون تصور فقیه از مطالب متن، فهمی از متن ممکن نیست؛ چنانکه تصریح هم کرده‌اید. بنابراین چگونه است که در این کلام دوم اعتراف کرده‌اید که می‌شود مطلبی که اصلاً در ذهن فقیه نبوده است، در کتاب و سنت یافت شود. آیا این جز اعتراف به امکان تحقق فهمی است که توقّی بر تصورات فقیه و انتظارات قبلی او ندارد؟

آقای شبستری به دنبال کلام فوق مسأله «دور هرمنوتیکی» را مطرح می‌کنند و بدون هیچ استدلالی، دوباره مدعایی بزرگ را به صورت اصلی مسلم فرض می‌کنند. دور هرمنوتیکی تفسیرهای مختلفی دارد که پاره‌ای از این تفسیرها سر از نوعی نسبت فهم در می‌آورد که اصل تصور مشکل است؛ تا چه رسد به تصدیق یا انکار. بنابراین تا ایشان تصویر روشنی از آن ارائه نکنند نمی‌توانند بحثی را بر آن مبتنی سازند. مضافاً اینکه دور هرمنوتیکی ربط مستقیمی با انتظار از متن ندارد. اینکه مفسر با سرمایه‌گذاری‌هایی از خود، متن را می‌فهمد، روشن نمی‌کند که آن «سرمایه‌گذاریها» کدامند. همه این نکته را قبول دارند که نوعی از معلومات برای فهم متن لازم است، و هیچکس منکر این کلیت نیست. عمدتاً بحث در نوع مقدماتی است که برای فهم متن لازم است، نوع سرمایه‌ای که مفسر باید از خود به میان آورد: و شما مدعی هستید انتظار از متن، از این مقدمات است و هیچ دلیلی بر آن اقامه نکرده‌اید. و چنانکه دیدیم، صورت کلی این مدعا نقضهای جدی دارد.

#### ۴- دو نوع انتظار از دین

آقای شبستری در ادامه کلامشان، دو نوع انتظار از دین را، که دو نوع زندگی خاص را می‌طلبد، مورد بررسی قرار می‌دهند. ملخص سخن ایشان این است که یک نوع انتظار از دین این است که کل حرکات و سکناات مؤمنان را تحت پوشش قرار دهد و فقیه هم به دنبال این است که

حکم هر فعلی از مکلف را چه به صورت خاص و چه به صورت عام، تحصیل کند. زندگی جامعه‌ای که این گونه به دین می‌نگرد، زندگی خاصی می‌شود: مردم چنین جامعه‌ای نباید دست به هیچ سیاه و سفیدی بزنند، مگر آنکه در آن باره، در کتاب و سنت مطلبی آمده باشد، به صورت خاص و یا عام. «اگر فقیهی چنین عقیده‌ای داشته باشد نمی‌تواند در مقام عمل، بیشترین قسمت از افعال انسانها را که مربوط به جریان طبیعی حیات انسانی و تمدن بشری است، تحت این عنوان کلیات کتاب و سنت تصمیم‌گیری در این مسائل را به خود انسانها واگذار کرده، از دایره علم فقه بیرون ببرد و به علوم و تجربه بشری بسپارد. ... چنین فقیهی باید استفاده از علم و تجربه بشری را بکلی کنار بگذارد تا بتواند به عقیده‌ای که درباره حقیقت وحی (کتاب و سنت و نقش آن) دارد وفادار بماند.

انتظار دیگر از دین این است که فقط در حیطه‌هایی بسیار کلی دخالت کند و انسان را در مسائل بسیاری به حال خود واگذاشته تا خود تصمیم بگیرد. اینجا قلمرو عقل خود انسان است. در این قلمرو، وحی فقط تعیین اصول ارزشی کلی را به عهده دارد و نقش دیگری ندارد. مثلاً اگر جماعتی می‌خواهند به توسعه اقتصادی برسند این تصمیم به خود آنها واگذار شده است. می‌خواهند چنین تصمیمی را بگیرند و می‌خواهند چنین تصمیمی را نگیرند. چیزی که هست، اگر خواستند چنین اقدامی بکنند باید به کتاب و سنت مراجعه کنند تا منهیات الهی (گناه) را بدانند و در توسعه اقتصادی مرتکب عمل حرامی نشوند. یعنی نقش کتاب و سنت در مسأله توسعه اقتصادی بیان‌نابایدها و نشاید‌ها است نه بیان‌بایدها و شاید‌ها. مسأله مهم اینجاست که این دو عقیده، عقاید فلسفی و کلامی هستند. در تکیون این عقاید فلسفی و کلامی نیز مسائل دیگری دخالت می‌کند...»<sup>(۱)</sup>

این ملخص کلام آقای شبستری است و چنانکه روشن است ایشان خود از نوع دوم انتظار از دین دفاع می‌کند و به گمان من خطاهای بزرگی در تصویر ایشان از دین وجود دارد؛ به علاوه سخنان غیرمنقح و غیردقیق هم فراوان گفته‌اند:

اولاً این بسیار طبیعی است که دین درباره همه حرکات و سکنات بشر، سخن داشته باشد، یا به نحو خصوص و یا به نحو عموم. غرض اصلی دین رساندن بشر به کمال نهایی اوست و چون حرکات و سکنات ما می‌تواند در رسیدن به این کمال موثر باشد، بنابراین بسیار طبیعی است که دین در این باره سخن داشته باشد. علاوه بر این، مراجعه به متون کتاب و سنت

روشن می‌کند که دین در باب روابط اجتماعی، روابط خانوادگی، روابط اقتصادی، حقوق جزائی و امثال آن سخن دارد. گاهی در خود قرآن حدود کاملاً مشخصی برای این امور ذکر شده است. در جای دیگری بتفصیل در این باره سخن گفته‌ام که هم ادله «برون دینی» و هم ادله «درون دینی» نوعی «سعه قلمرو» برای دین معلوم می‌کند و لااقل چنین اقتضایی دارد.

و نکته مهمتر اینکه برای لزوم فحص از مسأله‌ای در کتاب و سنت، لازم نیست از قبل بدانیم که چنین مسأله‌ای حکمش در کتاب و سنت موجود است: احتمال عقلایی حکم، کافی است که انسان را وادارد تا از حکم مسأله جستجو کند. به تعبیر طلبگی ما، احتمال عقلایی حکم قبل الفحص، منجز است. آری اگر کسی قبل از فحص از مسأله، یقین کند که حکم آن در کتاب و سنت موجود نیست، طبعاً انگیزه‌ای برای فحص پیدا نخواهد کرد. ولی چنین یقینی ظاهراً جز از طریق وحی و الهام حاصل شدنی نیست!

ثانیاً اینکه ادعا شده است «اگر تلقی فقیه از دین این باشد که در مورد همه افعال مکلفین سخن داشته باشد، در این صورت باید استفاده از علم و تجربه بشری را بکلی کنار بگذارد».

ادعای تعجب‌آوری است. مگر شان علم و تجربه بشری تعیین احکام مکلفین است که با رجوع به کتاب و سنت، جانشینی برای آن پیدا شود. علم و تجربه بشری، علی‌الاصول به روابط تکوینی عالم مربوط می‌شوند. علم می‌گوید برای توسعه چه باید کرد، اما اینکه ارزشهای این توسعه و عدم توسعه چه هستند، از طریق علم تعیین نمی‌شود. علم به ما نمی‌گوید که با رعایت چه ارزشهایی باید به توسعه رسید، این دین، و هماهنگ با آن اخلاق، است که چنین ارزشهایی را معلوم می‌سازد. علم ممکن است بتواند مسیر روابط اقتصادی را تعیین کند، اما نمی‌تواند ارزشها و احکام «باید» و «نباید» آن را انشا کند.

آری فقط در صورتی که علم ضرورت یا استحاله حرکتی را ثابت کند که متعلق حکمی از احکام واقع شده، طبعاً آن حرکت از مسیر «باید» و «نباید» خارج می‌شود. ولی این چیزی نیست که شان علم را همیشه تشکیل دهد.

پس این کاملاً معقول و متصور است که فقیهی، همچون همه فقیهان اعصار، معتقد باشد که کتاب و سنت در مورد همه افعال مکلفین حکم دارد، ولی در عین حال از علوم تجربی در حدود خاص خودش استفاده کند.

ثالثاً معلوم نیست آقای شبستری از کجای کتاب و سنت در آورده اند که دین در حوزه مثلاً توسعه اقتصادی فقط دارای منهیاتی است و اثباتاً «باید»ی ندارد و کارش فقط سلبی و «نبایستی» است. و به تعبیر خودشان: «نقش کتاب و سنت در مسأله توسعه اقتصادی بیان نبایدها و نشایدهاست نه بیان بایدها و شایدها». کتاب و سنت همان طور که دارد: «ولا تبخسوا الناس اشیائهم»، این را هم دارد که «وزنوا بالقسطاس المستقیم». همان گونه که می فرماید «ولاناکلوا اموالکم بینکم بالباطل»، می فرماید «احلّ الله البیع و حرّم الربا». علاوه بر این بسیاری اوقات «ترکها» می توانند متعلّق و جوب یا «بایستی» باشند. مثلاً وجوب صوم که در اصل، ایجاب پاره ای ترکهاست. بنابراین اختصاص مضامین کتاب و سنت، ولو در حیطه های اجتماعی و اقتصادی و حقوقی آن، به خصوص «نبایدها»، خالی از هرگونه وجهی است، و بیشتر به نوعی توهم و خیالبافی شبیه است تا واقعیّتی مستفاد از کتاب و سنت.

##### ۵- خلط معنا به مصداق

خلط معنا با مصداق یکی از رایجترین خلطهاست که معمولاً در سخنان گویندگان و نویسندگان، دیده می شود. ولی یافتن این خلط در کلام اهل فضل قدری نامنتظره است. آقای گرجی در بحثی که راجع به فهم عرف و حجّیت آن کرده اند، این مسأله را مطرح کرده اند که آیا فهم عرف، همان فهم افراد زمان شارع است یا نه عرف هر زمانی است؟ سپس اضافه کرده اند اصلاً لزومی ندارد خودمان را به زحمت بیندازیم و بگوییم آنچه عرف زمان شارع فهمیده اند. شارع مقدّس فرموده است: «احلّ الله البیع». هر زمانی که این کلمه به آن اطلاق بشود، آن عمل مورد امضاست و لذا ممکن است آنچه اطلاق بیع بر آن می شود در زمانهای مختلف فرق کند. حاصل آنکه مقصود از «احلّ الله بیع» آن چیزی است که عرف در هر زمانی به آن «بیع» می گوید. خلط معنا با مصداق، در کلام آقای گرجی، بسیار روشن است. معانی الفاظ در طول زمان ممکن است فرق کند و بنابراین معقول نیست بگوییم همه این معانی مختلف از لفظ واحدی مقصود شارع بوده است. شارع که با مخاطبان زمان خود سخن می گفته است طبعاً معانی الفاظ در همان زمان را اراده کرده است. پس این احتمال آقای گرجی که هر معنایی که لفظ بر آن اطلاق شود در هر زمانی مراد است، احتمال جداً بلاوجهی است.

ولی در عین حال سخن فوق نتیجه اش این نیست که امضای شارع مخصوص بیعهای زمان شارع باشد. ما در تحصیل معنای الفاظ به عرف زمان شارع رجوع می کنیم، ولی کاملاً ممکن است شارع به توسط همان معانی زمان خود، قضیه ای حقیقیه راجع به «بیع» بیان کرده باشد. بنابراین هر آنچه معنای بیع زمان شارع بر آن صدق کند، ولو در زمان ما، مورد امضاست؛ مانند «احلّ الله البیع». اخذ «معنا» از عرف زمان شارع، مستلزم این نیست که مصداق این معنا هم منحصر به مصداق زمان شارع باشد.

فرض کنیم با فحصهای لغوی، یافتیم که مراد از «بیع» در زمان شارع «تملیک عین بعوض» است. در این صورت هر مصداقی از «تملیک عین بعوض» مورد امضاست؛ حتی مصداقی که در زمان شارع اصلاً وجود نداشته است. چنانکه گفتیم، این مطلب نتیجه این استظهار است که «احلّ الله البیع» به صورت قضیه حقیقیه است در ناحیه موضوع، نه قضیه خارجیّه. البته بوده اند فقهای که معاملات را در خصوص معاملات زمان شارع منحصر ساخته اند. غرض ما در اینجا روشن ساختن نکته دیگری است، و آن اینکه ریشه این اختلاف در این نیست که آیا لفظ بیع در زمان ما به همان معنایی است که در زمان شارع بوده است یا نه. ریشه اختلاف در استظهار از کیفیت جعل شارع است: آیا به نحو قضیه حقیقیه بوده است یا نه، و الا در این شبهه ای نیست که اگر معنای «بیع» در زمان ما غیر از معنای آن در زمان شارع باشد، باید معنای زمان شارع را اخذ کرد. برای فهم کلام یک متکلم باید زمان تکلم او و مخاطبین او را در نظر گرفت.

این مطلب هیچ اختصاصی به «بیع» که دارای ماهیتی حقوقی است، ندارد. در مورد لفظ «ماء» هم همین طور است: اگر در کلام شارع این لفظ آمد، (مانند اغسله بالماء) طبعاً مراد از لفظ «ماء» همان معنایی است که در زمان شارع بوده است. اما مصداق آن اختصاصی به مصداق زمان شارع ندارد. اگر فرض کنیم آب زمان شارع مثلاً بیست درصد نمک داشته است، لازم نیست ما هم این مقدار نمک به آب اضافه کنیم تا اوصاف مصداق آب زمان شارع را تحصیل کنیم. آنچه مفهوم «ماء» بر آن صادق باشد، برای امثال امر فوق کافی است. مگر آنکه اوصاف و شرایطی دیگر به قرائن حالیه یا مقالیه فهمیده شود که سخن دیگری است.

آقای شبستری که عدم تغییر معنای الفاظ در طول زمان برایشان قابل قبول نیست، در پاسخ به آقای گرجی به جانب افراطی دیگری افتاده اند و مدعی شده اند که براساس مبنای زبان شناسان،

باید مراد از «بیع» در «احلّ الله البیع»، خصوص بیعهای زمان شارع باشد. ایشان از قول «زبان شناسان» نقل می‌کند که زبان یک امر تاریخی است، به این معنا که زبان در داخل هر جمعیتی، در داخل هر تمدن و هر عصری تنها مربوط است به آنچه در آن تمدن و عصر و جامعه وجود دارد و به این ترتیب «بافت زبانی» یک تمدن را نمی‌توان به تمدن دیگری ناظر دانست. لغات، چیزی نیستند که ما معانی آن را هر قدر توانستیم کش دهیم... حال اگر ما به این شبهه توجه نکنیم، باید بپذیریم که «احلّ الله البیع» فقط همان قسم از بیع زمان نزول قرآن را شامل می‌شود.<sup>(۱۱)</sup>

به نظر می‌رسد آنچه آقای شبستری در بیان فوق آورده‌اند، مطالب مختلفی را به هم آمیخته است. اینکه «زبان در هر جمعیتی و در هر عصری مربوط است به آنچه در آن تمدن و عصر و جامعه وجود دارد»، کلام بسیار مجملی است. آیا مراد این است که معانی الفاظ، مخصوص همان جامعه است، به طوری که معنا از آن جامعه و عصر تا جامعه و عصر دیگر تغییر می‌کند یا اینکه مصادیق هم همین طور است. اگر مراد احتمال اول باشد، در این صورت با تسلّم مبنی، مدعای آقای شبستری ثابت نمی‌شود. و در واقع ایشان با خلط معنا و مصداق نتیجه دلخواه خود را به دست آورده‌اند. و الاّ گیریم که لفظ «بیع» در عصر شارع معنایی داشته باشد و در عصر ما معنای دیگری، این موجب نمی‌شود که مصادیق همان معنای عصر شارع منحصر به زمان شارع باشد. به عنوان مثال فرض کنیم لفظ «بیع» در زمان شارع «تملیک عین بعوض» باشد و در زمان ما این لفظ بکلی معنای خودش را از دست داده باشد و از لفظ «بیع» معنای اجاره اراده شود، یعنی «تملیک المنفعة بعوض». این مطلب مستلزم این نیست که حتی «تملیک بعوض» که معنای زمان شارع است، منحصر به مصادیق همان زمان باشد. وقتی شارع می‌فرماید «احلّ الله البیع»، بر طبق معنای آن زمان، مقصود این است که «تملیک‌های عین بعوض» امضا شده است. هرکجا مصداقی برای این تملیک یافت شود، امضا شده است. پس مسأله تطبیق «معنای زمان شارع» بر «مصداق امروزی» هیچ ربطی به تغییر معنای الفاظ در طول زمان ندارد. و لذا آن همه اصرار که آقای شبستری بر تغییر معنای الفاظ در طول زمان دارند، زحمتی است بی‌حاصل.

در جایی گفته‌اند: «نزاع در به کار بردن الفاظ نیست. الفاظ را به کار می‌برند ولی معنای الفاظ در دوره‌ها فرق می‌کند». و اکنون روشن شده است که تغییر معنای الفاظ هیچ ربطی به شمول معنای زمان شارع نسبت به مصداق امروزی ندارد. مدعای محققین ما این امر دوم است نه امر اول

که ایشان با شدت و حدت از آن دفاع می‌کنند.

عجیبتر از اصرار بی‌حاصل آقای شبستری، انکار غریب آقای گرجی است که مدعی شده‌اند: «معانی الفاظ فرق نمی‌کند، قیودش فرق می‌کند. قیودی که در آن اخذ شده در زمانهای مختلف، متفاوت است، اما ماهیت حقوقی تغییر نمی‌کند.» (۱۳)

اینکه الفاظ در طول زمان ممکن است معنایشان فرق کند و حتی به ضد تبدیل شود، احتمالی است که نمی‌توان آن را مردود دانست (اگر که واقع نشده باشد) و ادعای اینکه اصل معنا ثابت می‌ماند و قیودش فرق می‌کند، هم ادعایی است بلاذلیل.

آری آنچه هست، این است که دلیلی بر کلیت «تغییر معانی الفاظ» هم وجود ندارد. مطلب را باید به صورت جزئی پذیرفت، و همین مقدار برای رد کلام استاد گرجی کافی است.

ایشان سپس گفته‌اند «ماهیت حقوقی تغییر نمی‌کند» و آقای شبستری اشکال کرده‌اند که «مسئله درست همین است که اصطلاح ماهیت را در مباحث زبانی نمی‌شود آورد، بحث ماهیت و عوارض آن مال فلسفه است.» (۱۴)

اولاً معلوم نیست این مرزبندیها را آقای شبستری از کجا آورده‌اند! اینکه ماهیت و عوارض آن فقط از آن فلسفه است کلام غریبی است. اگر در علم تجربی برای آب خواصی ذکر می‌کنند، «آب» حتماً ماهیت ندارد، چون علم تجربی فلسفه نیست! ماهیت داشتن و نداشتن چه ربطی به فلسفه دارد؟! اگر کسی ماهیت را نمی‌پذیرد، همچون پاره‌ای فیلسوفان نومی‌نالیست، در این صورت در همه جا نمی‌پذیرد.

ثانیاً آنچه در بحث فعلی مهم است، تأکید بر «ماهیت» نیست، تأکید بر معناست. بالاخره «بیع» در زمان شارع معنایی داشته است. این معنا می‌تواند مصادیق خود را داشته باشد؛ چه در زمان شارع و چه در غیر زمان شارع. اینکه معنای لفظ «بیع» در طول زمان و در جوامع مختلف فرق می‌کند، هیچ تلازمی با این ندارد که همان «معنای زمان شارع» در زمان ما مصداق نداشته باشد. احتمالاً مراد آقای گرجی هم چنین چیزی است.

به نظر من، آقای شبستری این بحث کبروی را با پاره‌ای از بحثهای صغروی دیگر نیز خلط کرده‌اند. مثلاً اینکه آیا لفظ «ید» چنان سعه معنایی دارد که «ید ملکوتی» خداوند را شامل شود یا نه، بحثی است صغروی و نباید آن را با بحث کلی و کبروی فوق خلط نمود. در معنای لفظ «بیع»

هم ممکن است کسی مدعی شود معنای «بیع» در زمان شارع فلان خصوصیت را داشته یا نداشته است. اینها همه اجنبی از بحث فعلی است و بحثی است مربوط به فقه. آنچه به این بحث مربوط می شود، فقط این نکته است که لفظ «بیع» بالاخره در زمان شارع معنایی داشته است و مصادیق این معنا دیگر انحصاری به زمان شارع ندارد. انطباق معنای «بیع» بر مصادیق خویش قهری و تکوینی است و نه دلخواهی و اختیاری تا آن را به حیطة خاصی محدود کنیم.

پی نوشتها:

- ۱- نقد و نظر، شماره اول، ص ۱۵.
- ۲- همان، ص ۱۶.
- ۳- مضمون سخن محقق خراسانی در کفایة الاصول.
- ۴- اشاره به نظر محقق اصفهانی است در سرتاسر مکتوبات اصولی و فقهیشان؛ من جمله در بحث علم اجمالی و بحث اکراه در حاشیة مکاسب و ...
- ۵- در سرتاسر اصول مواردی که یک بحث اصولی را بر مبنایی فلسفی مبتنی کرده اند، به نوعی ارتکازی یا تفصیلی، اصل ابتدا را پذیرفته اند. در مباحث اجتهاد و تقلید هم گاه صراحتاً اصل این ابتدا را فی الجمله معترفند.
- ۶- ر. ک. صادق لاریجانی، معرفت دینی، ص ۲۸-۳۶.
- ۷- نقد و نظر، شماره اول، ص ۱۷.
- ۸- همان، ص ۲۰.
- ۹- همان، ص ۲۰.
- ۱۰- همان، ص ۲۲-۲۳.
- ۱۱- همان، ص ۳۸.
- ۱۲- همان، ص ۳۹.
- ۱۳- همان، ص ۴۱.
- ۱۴- همان، ص ۴۱.