

قواعدی در تأثیر علوم تجربی در استظهار از ادله لفظی (با گرایش شناخت حکمت احکام)

حسنعلی علی اکبریان *

چکیده

ارتباط علم و دین از زوایای مختلفی در فلسفه بررسی شده است، اما از منظر بحث‌های اصول فقهی کمتر بدان توجه شده است. در این مقاله، تأثیر داده‌های علوم تجربی در استظهار از ادله لفظی قرآن و سنت با گرایش فهم حکمت احکام، بررسی و قواعد اصول فقهی آن بیان شده است. برخی از این قواعد که در این مقاله تبیین شده‌اند عبارتند از: پذیرش تفسیر علمی به شرط مطابقت با ظهور نوعی زمان صدور، پذیرش تطبیق جدید برای ظهور پیشین بدون پیدایش ظهور جدید، اعتبار ظهور جدید ناشی از یافته علمی همراه با کشف خطا در ظهور پیشین، و اعتبار ظهور ناشی از یافته علمی همراه با تعمیق ظهور پیشین.^۱

واژه‌های کلیدی

علوم تجربی، استظهار، حکمت احکام، تفسیر علمی.

Ha.aliakbarian@gmail.com

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

۱. این قواعد بر اساس پژوهش در دست اقدام نویسنده در پژوهشکده فقه و حقوق پژوهشگاه علوم و

فرهنگ اسلامی با عنوان «درآمدی بر فلسفه احکام» گزینش و تنظیم شده است.



تفسیر علمی قرآن پیشینه‌ای طولانی دارد (رفیعی محمدی، ۱۳۷۹: ۱۴۹) و در شکل افراطی خود تلاش می‌کند آیات را هرچه بیشتر با علوم زمان تطبیق دهد. یکی از پررنگ‌ترین تفسیرهای علمی از قرآن، الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم اثر طنطاوی جوهری مصری است. وقتی عالم تجربی این روش را به کار می‌گیرد صورت افراطی آن جلوه می‌کند، زیرا پایبندی و حتی آشنایی با اصول تفسیر در آن کم‌رنگ می‌گردد؛ مانند آنچه در کتاب العلوم الطبيعية فی القرآن اثر یوسف مروءه دیده می‌شود. برای مثال، او دربارهٔ مسائل فیزیک (مروءه، ۱۳۸۷: ۹۰) با اشاره به آیه «یا ایها الذین آمنوا ما لکم اذاً قیل لکم انفروا فی سبیل الله انا قلنم اِلَى الْأَرْضِ» (توبه: ۳۸) آن را به نیروی جاذبهٔ زمین تفسیر می‌کند. نیز برای بیان امکان شکافتن اتم به آیه «مَا یَعْرُبُ عَنْ رَبِّکَ مِنْ مَّثَقَلِ ذَرَّةٍ فِی الْأَرْضِ وَلَا فِی السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَٰلِکَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِی کِتَابٍ مُّبِیِّنٍ» (یونس: ۶۱) تمسک می‌جوید که به احتمال تعبیر «کوچک‌تر از ذره» را اشاره به شکافتن اتم گرفته است.

پیش از روش تفسیر علمی، گروه‌های دیگری از مسلمانان نیز بودند که اندیشه‌های خود را بر قرآن تحمیل می‌کردند. شاید معتزله نخستین فرقه‌ای باشند که آیات قرآن کریم را با باورهای خاص خود تفسیر می‌کردند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶). فیلسوفان (همان: ۷)، صوفیه و باطنیه (کمالی دزفولی، ۱۳۶۹: ۵۴۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷) نیز گاه از همین روش استفاده کرده‌اند.

علامه طباطبایی در مقدمهٔ تفسیر خود و در ردّ این‌گونه تفسیرها، که داده‌های ذهنی مؤلف را بر قرآن تحمیل می‌کنند می‌گوید:

همهٔ این گروه‌ها در این امر مشترک‌اند که نتیجهٔ مباحث علمی و فلسفی خود را که از خارج مدلول آیات به دست آورده‌اند، بر قرآن تحمیل می‌کنند. اینان در واقع قرآن را تطبیق می‌کنند و آن را تفسیر می‌نامند و در این حالت، حقائق قرآن مجاز شمرده می‌شود و تنزیل‌های آن تأویل. لازمهٔ این سخن آن است که قرآن که خود را بیان‌گر همه‌چیز معرفی کرده است، با غیر خود تبیین و روشن شده باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۸-۹).

روش تفسیر علمی در روایت‌ها نیز جریان داشته است. برای نمونه، نویسندهٔ کتاب پاکیزگی و بهداشت در اسلام، ذیل عنوان توجه به میکرب در منابع اسلامی، مقصود از «شیطان» در برخی از آیات و روایت‌ها را «میکرب‌های مضر» و مقصود از «ملائکه» در برخی از





روایت‌ها را «میکرب‌های مفید» دانسته است. وی در این زمینه مخاطبان را به روایت‌های زیر توجه داده است. برای مثال از رسول اکرم ﷺ نقل می‌کند که فرموده‌اند:

لا تبتوا القمامه فی بیوتکم وأخرجوها نهاراً فإنها مقعد الشيطان: به‌هنگام شب در خانه‌هایتان زباله و خاک‌روبه را نگه ندارید و روزها آنها را بیرون ببرید که آن نشیمن گاه شیطان است (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۵۷۲، ح ۲).

لا تتوا مندیل اللحم فی البیت فإنه مریض الشيطان: دستمال گوشت را در خانه جا ندهید که آسایشگاه شیطان است (همان: ح ۳).

خمر و آبتیکم و اوكوا أسقتکم فان الشيطان لا یکشف غطاء ولا یحل وکاء: ظرف‌هایتان را بپوشانید و سر مشک‌ها را ببندید، چون شیطان نه پوششی را بر می‌دارد و نه بندی را می‌گشاید (همان: ۵۷۶-۶۷۷).

نویسنده یاد شده در این سه روایت، مقصود از «شیطان» را «میکرب‌های مضر» دانسته است (صانعی، ۱۳۸۵: ۷۰) و یا نقل حدیث ذیل از سوی رسول الله ﷺ که آداب استنجاء را بیان می‌کند:

ولا يتوضأ علی شط نهر جار، والعلة فی ذلك أن فی الأنهار سکانا من الملائكة: در آب جاری تطهیر نکن،^۱ زیرا در نهرها ساکنانی از فرشتگان‌اند (نوری، ۱۴۰۸: ۲۶۲).

مقصود از «فرشتگان» را «میکرب‌های مفید» دانسته است. این گونه برداشت از روایت‌ها نیز از سنخ تفسیر علمی آیات قرآن است. اگر صدر و ذیل همین روایت اخیر بررسی شود خواهیم یافت که خود صاحب حدیث ﷺ در فلسفه هر حکمی، هم به امور مادی و دنیوی، و هم به امور معنوی و ملکوتی نظر دارد و سیاق آن به گونه‌ای است که تحمل حمل لفظ ملائکه بر میکرب‌های مفید را ندارد؛ مثلاً در ادامه وجه مادی و دنیوی کراهت تطهیر در آب را کد را نجاست آن^۲ بیان کرده است.

آن گونه که روشن است آیات و روایت‌ها تحمل هر گونه برداشت عصری و علمی را

۱. نویسنده کتاب عبارت را این گونه ترجمه کرده است که «در کنار نهرهایی که آب جاری دارند، قضای حاجت نکن» که صحیح به نظر نمی‌رسد. ما نیز «لا يتوضأ» را به معنای اصطلاحی وضو گرفتن ترجمه نکردیم، زیرا کل روایت درباره آداب یازده گانه استنجاء است: «أولُ حُدٍّ مِنْ حُدُودِ الصَّلَاةِ هُوَ الْإِشْتِجَاءُ وَهُوَ أَحَدُ عَشْرٍ لَا يَدْ لِكُلِّ النَّاسِ مِنْ مَعْرِفَتِهَا وَإِقَامَتِهَا وَذَلِكَ مِنْ آدَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ...».

۲. «ولا فی ماء را کد؛ والعلة فیہ أنه ینجسه ویقدره ویأخذ المحتاج».

ندارند و باید برای این منظور قواعد ثابتی ارائه گردد. مطالبی که در این مقاله اراده می‌شود قواعدی است که نقش علوم تجربی را در استظهار از آیات و روایت‌ها با گرایش شناخت حکمت احکام بیان می‌کند:

۱. پذیرش تفسیر علمی به شرط مطابقت با ظهور نوعی زمان صدور

اگر تفسیر علمی، مطابق با ظهور نوعی زمان صدور باشد، به عنوان یک تفسیر اعتبار خواهد داشت. توضیح اینکه تفسیر در لغت به معنای استبانه و کشف است (ابوحنان، ۱۴۲۲: ۱۴) و در اصطلاح، تعریف‌های مختلفی برای آن شده است (مرکز الثقافة والمعارف القرآنية، ۱۴۱۷: ۱۶۹-۱۸۶). منظور ما در اینجا آن است که کارکرد تفسیر تنها در کشف ظهور نیست، بلکه گاه افزون بر آن، روشنی‌های دیگری مانند تبیین ناسخ و منسوخ آیه، مکی یا مدنی بودن آن، اسباب نزول آن و ... را نیز در پی می‌آورد. تفسیر علمی آیه نیز می‌تواند یکی از این روشنی‌های زائد بر ظهور باشد.

مثلاً فرض کنید ظهور زمان صدور آیه مبارکه «إِنَّمَا يَرِيْدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ» (مانده: ۹۱) در حرمت نوشیدن خمر این بوده است که شرب خمر باعث دشمنی و کینه میان مردم می‌شود. در این آیه، از مستی شارب خمر سخنی نیامده است، ولی مردم آن دوران افزون بر این ظهور، می‌فهمیدند که این دشمنی و کینه به دلیل افعالی است که شارب خمر ممکن است در حال مستی انجام دهد. اگر این فهم زائد - که در واقع، حکمت حکم را تفسیر می‌کند - به گونه‌ای بود که به ذهن هر کسی که آیه را می‌شنید خطور می‌کرد، در رتبه و اعتبار ظهور آیه قرار می‌گرفت؛ مثلاً گفته می‌شود آیه به دلیل مناسبت حکم و موضوع، ظهور در علیت مستی برای وقوع دشمنی و کینه دارد و اگر برای همگان به این روشنی نبود، به عنوان یک تفسیر (زائد بر ظهور) قابل طرح است.

امروز اگر علم تجربی دریابد که شرب خمر چگونه بر سلول‌های مغز تأثیر می‌گذارد و چگونه هشیاری را از میان می‌برد، ظهور آیه برای کسی که از این داده علمی آگاهی دارد تغییری نمی‌کند؛ حتی اصل تفسیر او از آیه نیز مطابق همان تفسیر پیشینیان است، ولی تفسیر او از آیه تفصیلی‌تر از تفسیر گذشتگان شده است. این تفسیر علمی به دلیل مطابقت با ظهور آیه، تفسیری قابل قبول برای آیه است.

این گونه تفسیرها معمولاً به ذهن همه مردم نمی‌رسد، و در حد ظهور نوعی قرار





نمی‌گیرد و اگر بخواهیم برای آن، اصطلاحی از اصول فقه و منطق بیاوریم، می‌توانیم آن را «تداعی معانی» (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۱: ۲۰؛ ج ۲: ۱۴۱) بنامیم. تداعی معانی می‌تواند فقط برای یک گروه خاص، مانند دانشمندان حاصل شود.

با این بیان، خطایی که در عبارتهای برخی در این باره وجود دارد روشن می‌شود. عبد‌الکریم سروش گفته است:

اگر ما واقعاً معتقد باشیم که آنچه علوم امروز می‌گویند درست است، باید قبول کنیم که خداوند به توده‌ای از گازها که مؤلف از هلیوم و هیدروژن است و ... قسم خورده است. دیگر هیچ کس نمی‌تواند بگوید خداوند که می‌گوید ما خورشید را در آسمان نهادیم، مرادش این است که یک چشمه را در فلک چهارم نهادیم که به دور زمین می‌چرخد (سروش، ۱۳۷۰: ۶۳).

در جای دیگر، پس از بیان روشن شدن حرکت زمین در میان متکلمان و روحانیان مسیحی می‌گوید:

... با دست‌زدن به تفسیر تازه کتاب و دادن فهم نوینی از پاره‌ای از آن (نه رد ملحدانه آن)، اذعان نمودند که «ظهور» امری مطلق نیست و فهم آدمی از شریعت مانند فهم او از طبیعت در سیلان است (همان: ۸۷).

تعبیر «مراد» در عبارت اول و «ظهور» در عبارت دوم و نیز عدم تفکیک میان تفسیر و ظهور در عبارت دوم، نشان از خلط بین ظهور و تداعی معانی دارد. آیا وقتی خداوند به خورشید قسم می‌خورد «والشَّمْسُ» (شمس: ۱)، ظهور آیه با تفسیر علمی ما از حقیقت خورشید متفاوت می‌شود؟! اینکه خورشید به دور زمین می‌چرخد یا زمین به دور خورشید، و اینکه حقیقت خورشید را چه گازهایی تشکیل می‌دهد، داخل در معنای خورشید نیست تا گفته شود ظهور آیه با تحول علوم متحول شده است و نیز داخل در مراد شارع از آن قسم نیست. البته بیشترین تأثیر این تفسیر آن است که تداعی معانی (خارج از ظهور و مراد متکلم) برای گذشتگان این بوده است که خورشید به دور زمین می‌چرخد و امروز برای برخی که با این نکته بیشتر آشنایی داشته‌اند آن است که زمین روزانه به دور محور خودش و سالانه به دور خورشید می‌چرخد. اینکه کدام به دور دیگری می‌چرخد و اینکه خورشید از چه گازهایی تشکیل شده است، نه مراد خداوند از آن قسم است و نه داخل در ظهور آیه.

البته آقای سروش می‌تواند خود را در پناه نظریه توصیفی راسل قرار دهد و بگوید

خورشید گرچه یک اسم خاص است، ولی به آن سیاره معین اشاره ندارد تا چستی و اوصاف آن دخالت در معنا نداشته باشد، بلکه مجموعه‌ای از توصیف‌هایی است که آن را معرفی می‌کنند.^۱ بنابراین معنای خورشید بر اساس توصیف‌های آن در تغییر است، اما این پناه برای او امن نیست، زیرا اولاً، از عبارت‌های او پذیرش چنین نظریه‌ای بر نمی‌آید، چون در حال تکلم با کسانی است که هرگز چنین مبنایی ندارند و اگر او می‌خواست بر اساس مبنای دیگری با آنان سخن بگوید باید بدان تصریح می‌کرد؛ یعنی آشکارا خود نظریه توصیفی را در معنای اسم خاص بیان می‌کرد که معنای آن توصیف است و نه مسمای اسم خاص؛ در حالی که به جای بیان این نظریه، نتیجه آن را که تحول در فهم است بیان کرده است؛ ثانیاً، از اصطلاح‌های «مراد» و «ظهور» استفاده می‌کند که با نظریه مخاطبان او سازگار است، نه با نظریه توصیفی راسل در اسم خاص؛ ثالثاً، اصل نظریه راسل مخدوش است.^۲

۲. پذیرش تطبیق جدید برای ظهور پیشین، بدون پیدایش ظهور جدید

اگر علوم تجربی آگاهی جدیدی به دست دهند که باعث تطبیق جدیدی در یک دلیل لفظی شود، آیا این تطبیق جدید اعتبار دارد؟ در پاسخ به این پرسش، دو حالت تصور می‌شود: (۱) تطبیق جدید به تطبیق قبلی اضافه شود؛ مانند بسیاری از تطبیق‌هایی که در روایت‌های تفسیری آمده است، مانند تطبیق «نفس مطمئنه» به امام حسین ۷ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۳؛ حویزی، ۱۴۱۲، ج ۵: ۵۷۶)؛^۳ (۲) تطبیق جدید جایگزین تطبیق قدیم شود؛ مانند تطبیقی که می‌توان حدس زد در حرکت خورشید در آیه «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (یس: ۳۸) صورت می‌گیرد؛^۴ مثلاً گفته شود نخست مردم آیه را بر حرکت خورشید به دور زمین تطبیق می‌کردند، ولی پس از اینکه فهمیدند حرکت ظاهری خورشید به دور زمین ناشی از حرکت

۱. برای مطالعه نظریه توصیفی راسل و نظریه‌های رقیب آن، نک: حجتی، ۱۳۸۴: ۱-۳؛ همو، ۱۳۸۳ الف: ۵۷-۸۶؛ عباسیان چالستری، ۱۳۸۱: ۴-۲۶.

۲. نک: منابع پیشین.

۳. قال أبو عبد الله ::...ألا تسمع إلى قوله تعالى: «يا أيها النفس المطمئنة...»، إنما يعني الحسين بن علي ۸ وعن أبي عبد الله ۷ في قوله: «يا أيها النفس المطمئنة...»، يعني الحسين ابن علي ۸.

۴. عبدالکریم سروش مثال فهم عصری از شمس را به بیان دیگری (چستی جرم خورشید) مطرح کرده است (سروش، ۱۳۷۰: ۵۸).





وضعی خود زمین است، نه گردش خورشید به دور زمین، آیه را بر معنای مجازی حمل کردند و تطبیق جدیدی مناسب با آن را لحاظ کردند و امروزه که دریافته‌اند خورشید و کل منظومه شمسی به دور سیاره دیگری می‌چرخند، آیه را بر این حرکت تطبیق می‌کنند. البته این گونه تفسیرها صرف حدس است و در منابع شیعه (طبرسی، ۱۴۱۵: ۱۴۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۷، ۸۹) و سنی (عینی، ج ۱۵: ۱۱۸؛ ج ۱۹، ۱۳۴؛ نسائی، ۱۴۱۱: ۴۳۹؛ منقح هندی، ۱۴۰۹: ۳۵۰) بر اساس روایت‌هایی که در ذیل این آیه وارد شده است تفسیرهای خاصی وجود دارد و مهم‌ترین تطبیقی که در برخی روایت‌ها به حرکت ظاهری خورشید صورت گرفته، حرکت متفاوت خورشید در تابستان و زمستان است (طوسی، ۱۴۰۹: ۴۵۹؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۲۷۴)؛ (حویزی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۲۹۳؛ ج ۵: ۵۱۳). البته برخی نیز تطبیق‌هایی را مانند حرکت ظاهری خورشید به دور زمین و یا حرکت وضعی آن به دور محور خودش را هم مطرح کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۱۸۶).

به هر حال، حکم تطبیق جدید در هر دو حالت اضافه‌شدن تطبیق جدید یا جایگزینی تطبیق جدید با استناد به علوم تجربی، حکم تفسیر علمی را دارد که پیش‌تر بیان شد. گفتنی است نزاع در اعتبار «تطبیق زمان شارع» یا «تطبیق جدید»، کاربرد دیگری نیز دارد که خارج از محل بحث ماست، و نباید با آن خلط شود. در آنجا با توجه به تطبیق‌هایی که در زمان شارع وجود دارد، نزاع بر سر این است که آیا این تطبیق‌ها در موضوع حکم موضوعیت دارد یا نه. نزاع در «حقیقی یا خارجی بودن» و «موضوعی یا طریقی بودن» قضایایی است که تطبیق آن بر مصداق زمان شارع و زمان جدید، آثار فقهی متفاوتی را در پی دارد؛ مانند اینکه روایتی یک کالا را مکمل معرفی کند یا ما بدانیم که آن کالا در زمان شارع مکمل بوده است، ولی امروز آن کالا در عرف عام یا در شهر محل معامله مکمل نباشد. در چنین حالتی، حکم ربای در معامله آن کالا محل بحث قرار می‌گیرد که آیا تطبیق زمان شارع معتبر است یا تطبیق امروز؟ مشهور فقیهان مکمل زمان شارع را معیار می‌دانند (نجفی، ۱۳۶۸: ۳۶۲) و برخی مکمل هر شهر را (اردبیلی، ۱۴۱۱: ۱۷۷). خروج این بحث از محل بحث ما به این دلیل است که در چنین نزاع‌هایی در واقع نزاع بر اعتبار استصحاب حکم زمان شارع (نجفی، ۱۳۶۸: ۳۶۳) و استظهار از دلیل مربوط می‌شود، نه تطبیق؛ زیرا در واقع نزاع بر تعیین موضوع حکم است و گرچه قواعدی در آن قابل طرح است (علی‌دوست، ۱۳۸۸: ۲۳۰)، باید در آن به صورت موردی استظهار کرد.

۳. اعتبار ظهور جدید ناشی از یافته علمی، همراه با کشف خطا در ظهور پیشین

اگر آگاهی از یک مطلب علمی که پیش تر مجهول بوده است، باعث شود ظهور جدیدی برای دلیل لفظی ایجاد شود، به گونه‌ای که هر کس آن آگاهی جدید را پیدا کند آن ظهور جدید برایش حاصل شود و به اصطلاح، ظهور نوعی جدیدی بر اساس آن آگاهی پدید آید، آیا ظهور جدید اعتبار خواهد داشت؟ برای پاسخ، شایسته است بین دو حالت تفکیک شود: ۱. پیدایش ظهور جدید، به معنای کشف خطا در ظهور پیشین؛ ۲. پیدایش ظهور جدید، به معنای تعمیق ظهور پیشین. محل بحث ما در این بند، تنها حالت نخست است و حالت دوم در بند بعدی مطرح خواهد شد.

فرض کنید انسان از یک لفظ مطلبی را می‌فهمد، ولی بعدها نکته‌ای را درباره دلالت آن می‌آموزد که خطای او را در فهم روشن می‌سازد. برای تقریب به ذهن، از مثالی آشنا که به علم لغت مربوط است بهره می‌گیریم. در روایت زراره (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۳، ۳۰)^۱ درباره مسح به بعض سر، امام باقر: «دلالت حرف «باء» را به او آموزش داد و او معنای صحیح آیه را شناخت. حتی ممکن است حالتی را فرض کرد که فهم قبلی شخص نیز در حد ظهور نوعی بوده، آگاهی جدید خطای در آن را روشن کرده باشد؛ آن گونه که برخی در روایت زراره، فهم معنای جدید را بدون ورود سخن امام باقر: «دشوار دانسته‌اند (انصاری، ۱۴۲۶: ۲۰۸). در چنین حالتی با آگاهی جدید، ظهور جدیدی ایجاد شده است که ظهور پیشین را تخطئه می‌کند.

در اینجا، یافته علمی، نقش آگاهی جدید را دارد که باعث پیدایش ظهور جدید می‌شود و این ظهور جدید، ظهور پیشین را تخطئه می‌کند. در این حالت، صورت‌های مختلفی را مطرح می‌کنیم که در همه آنها فرض مسئله می‌شود و هر یک نکته‌ای ممتاز از دیگری دارد:

صورت اول: علم یقینی به امتناع مضمون دلیل لفظی

فرض در این صورت آن است که داده علمی برای فقیه به طور یقینی اثبات کند که مضمون یک دلیل لفظی ممتنع است (دقت شود که اولاً، حصول این یقین را برای فقیه

۱. عن زراره قال: «قلت لأبي جعفر 7: ألا تخبرني من أين علمت وقلت إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ ... فقال: وامسحوا برؤوسكم فعرفتنا حين قال برؤوسكم أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء».





فرض کردیم، نه برای اهل علم تجربی؛ ثانیاً، یقین فقیه در این فرض از سنخ قطع موضوعی است، نه قطع ذاتی؛ یعنی توجیه دارد و مقدمات آن برای هر کس حاصل شود به یقین می‌رسد؛ و این داده علمی برای مردم زمان صدور نبوده است و به همین دلیل، آنان از امتناع مضمون آن آگاهی نداشته‌اند و آن دلیل لفظی را حجت می‌دانسته‌اند. در چنین صورتی فقیه نمی‌تواند برخلاف یقین خود عمل کند و به مضمون آن دلیل فتوا دهد. در واقع، او میان یکی از سه تصمیم قرار دارد: (۱) آن دلیل را به قرینه امتناع معنای ظاهری‌اش به معنای دیگری تأویل برد؛ (۲) آن دلیل را مجمل شمارد و معنای آن را به اهلش واگذارد؛ (۳) اصل صدور آن را انکار کند.

تصمیم نخست با دو اشکال مواجه است: اول اینکه پذیرش اصل صدور، شارع را با اغراء مخاطبان خود به جهل مواجه می‌کند، زیرا آنان در آن زمان، لفظ را به معنای ظاهری خودش حمل می‌کردند، در حالی که فقیه یقین دارد آن معنا مراد شارع نبوده است؛ در مسئله تدرج در بیان احکام و مسئله نسخ نیز مشابه این مشکل وجود دارد که با مصلحت اهم حل می‌شود، ولی این مشکل در اینجا قابل حل نیست؛ دوم اینکه قرینه امتناع تنها سبب رد معنای ظاهر می‌شود و حمل بر معنای جدید، قرینه خاص می‌خواهد. تصمیم دوم با اشکال دوم مواجه نیست، ولی اشکال اول را دارد. بنابراین، تصمیم سوم (یعنی انکار اصل صدور) ارجح است.

صورت دوم: علم ظنی - کمتر از حد ارتکاز عمومی - به امتناع مضمون دلیل لفظی

فرض صورت دوم این است که داده علمی برای فقیه به طور ظنی اثبات کند که مضمون یک دلیل لفظی ممتنع است و این داده علمی، امروز در روشنی و پذیرش عمومی نیز به حدی نرسیده باشد که به عنوان یک قرینه لبی متصل بتواند باعث صرف لفظ از معنای ظاهر شود. در بررسی اعتبار این صورت از کارایی داده علمی باید گفت: فرض این صورت آن است که مردم زمان صدور، چیزی را از دلیل لفظی می‌فهمیده‌اند که فقیه به امتناع آن ظن دارد و می‌گوید فهم زمان صدور ناشی از ناآگاهی از آن داده علمی بوده است. او در چنین فرضی، احراز خواهد کرد که ظهور دلیل در زمان صدور - بدون هیچ مانعی - منعقد شده بوده و ادله حجیت ظهور نیز شامل آن گردیده است و حکم شرعی بر اساس آن ظهور استنباط می‌شود. امروزه نیز فقیه به بطلان آن ظهور قطع ندارد، پس دلیلی نیز برای انکار حجیت آن ظهور ندارد.

در اینجا توضیح مبنای اعتبار ظهور نوعی نیز لازم است. اگر مبنای فقیه در اعتبار ظواهر این باشد که برای حجیت ظاهر باید ظنّ به وفاق آن حاصل شود یا دست کم ظنّ به خلاف آن حاصل نشود، ظهور آن دلیل لفظی برای فقیه حجت نخواهد بود، زیرا فرض مسئله این است که او ظنّ به خلاف ظاهر دارد، ولی اگر مبنای فقیه این باشد که ظهور نوعی حجت است، حتی اگر ظنّ به خلاف آن داشته باشد، این ظهور برای او حجت خواهد بود، زیرا ظهور نوعی، هم در زمان صدور و هم در زمان فقیه مطابق با ظاهر اولی لفظ است (نک: مظفر، ۱۳۷۰، ج ۲: ۱۳۷ و ۱۳۸).

صورت سوم: علم ظنّی - در حد ارتکاز عمومی - به امتناع مضمون دلیل لفظی

فرض صورت سوم این است که داده علمی مانند صورت قبل، برای فقیه به طور ظنّی اثبات کند که مضمون یک دلیل لفظی ممتنع است، با این تفاوت که داده علمی در روشنی و پذیرش عمومی نیز به حدی رسیده باشد که به عنوان یک قرینه لیبی متصل بتواند باعث صرف لفظ از معنای ظاهر شود و فرض شود که وقتی لفظ از معنای ظاهر خود منصرف شد، معنای اقربی وجود داشته باشد که لفظ از نظر عرفی به آن منصرف شود؛ یعنی ظهور جدیدی برای لفظ حاصل شود؛ نه اینکه فقط از معنای خود منصرف شود و مجمل^۱ گردد.

در اعتبار این صورت از کارایی داده علمی باید گفت: فرض این صورت آن است که مردم زمان صدور، چیزی را از دلیل لفظی می فهمیده اند که مردم امروز در حد یک ارتکاز عمومی - و از جمله فقیه - به امتناع آن ظنّ برده اند و معنای جدیدی را از آن لفظ می فهمند. در چنین فرضی، فقیه دو ظهور نوعی دارد: یکی ظهور نوعی زمان صدور که بدون این ارتکاز جدید منعقد شده و ادله حجیت ظهور نیز شامل آن گردیده است؛ و دیگری ظهور نوعی جدید بر اساس ارتکاز جدید.

حال پرسش این است که کدام یک از این دو ظهور نوعی برای فقیه حجت است؟ پاسخ به این پرسش بر مبنای ثبات و تعییر احکام شریعت مبتنی است؛ بدین معنا که اگر مبنای فقیه این باشد که احکام شریعت ثابت اند - که مبنای نویسنده نیز همین است - فقیه

۱. حتی فرض اجمال نیز از سنخ تأثیر داده علمی در استنباط است و شایان تأکید نیز هست، ولی از آنجا که تأثیر فرض پیدایش ظهور جدید روشن تر است و هر دو تأثیر از یک سنخ هستند، برای روشنی بیشتر از فرض اجمال سخن گفته نشد.



نظر



نمی‌تواند پس از پذیرش حکم زمان صدور برای یک موضوع، حکم جدیدی را برای همان موضوع بپذیرد، زیرا اجتماع ضدین پیش می‌آید (علی‌اکبریان، ۱۳۸۸: ۴۴؛ شهیدی، ۱۳۸۶: ۳۶۵). فرض مسئله نیز آن است که فقیه علم به امتناع امتناع معنای سابق ندارد و داده علم بیش از ظن به امتناع به دست نداده است، اما اگر مبنای فقیه این باشد که احکام شارع الزاماً ثابت نیستند و ممکن است حتی در فرض وحدت موضوع، حکمی در طول تاریخ تغییر کند، مشکل اجتماع ضدین مطرح نخواهد شد.

البته گمان نشود که اعتبار ظهور پیشین و بی اعتباربودن ظهور جدید با جاودانگی قرآن منافات دارد، زیرا جاودانگی قرآن بر اساس معنای مراد از آن است، نه بر اساس معنای غیر مراد از آن. اگر خداوند معنای اول را اراده فرموده، همان معنا را برای مخاطب جدید نیز اراده کرده است و این با جاودانگی قرآن سازگار است، اما اگر گمان شود که خداوند معنای اول را برای مخاطب امروز اراده نکرده، بلکه معنای امروز را اراده کرده است، این با جاودانگی قرآن سازگار نیست، بلکه با تغییر معنای قرآن و جاودانه نبودن قرآن سازگاری دارد.

صورت چهارم: تأثیر تحولات فن آوری بر استظهار

در سه صورت قبلی، نقش علم به یک داده علمی مربوط بود؛ در صورت چهارم، نقش علم به یک داده علمی مربوط نیست، بلکه به پیشرفت‌های علم و فن آوری ارتباط دارد؛ بدین معنا که این پیشرفت باعث شود ادله فقهی به گونه‌ای تحت تأثیر قرار گیرد.

در بررسی این صورت باید گفت این تأثیر در برخی از موارد به صور پیشین باز می‌گردد؛ مانند اینکه تحولات فن آوری باعث تغییر در معنای لفظ یا باعث تطبیق جدید شود؛ برای مثال، به فرض در آینده ابزارهای جابه‌جایی انسان چنان پیشرفت کند که به دور شدن چهار فرسخی از وطن، هرگز عنوان «سفر» اطلاق نشود؛ یعنی سفر دارای دو ظهور شود: ظهور صدر اسلام و ظهور جدید. ظهور صدر اسلام شامل چنین نقل مکانی می‌شود، زیرا بسیاری از فقیهان سفر را به معنای دور شدن از وطن تعریف کرده‌اند (عاملی، ۱۴۰۳: شرح ۳۵۰؛ منتظری، ۱۴۱۶: ۱۵۲؛ میلانی، بی‌تا: ۱۴۵؛ بروجردی، ۱۳۶۷: ۱۹۹). برخی نیز دوری و نزدیکی از وطن را معیار سفر ندانسته، حرکت از وطن یا منزل را به غرض وصول به یک مقصد سفر دانسته‌اند (سبحانی، بی‌تا: ۲۴۰) و برخی دیگر هر دو تعریف را با هم ترکیب کرده‌اند (اصفهانی، بی‌تا: ۷۵). به هر حال، هر

سه تعریف شامل چنین نقل مکانی در عصر آینده نیز می‌شود. پس نزاع بر اعتبار ظهور جدید و قدیم است و در صورت‌های پیشین گذشت که ظهور نوعی زمان صدور بر ظهور نوعی زمان متأخر مقدم است. البته در برخی موارد می‌تواند تأثیر مستقل نیز داشته باشد و آن در جایی است که عنوان اخذشده در دلیل، وابسته به عرف بوده و عرف با تحولات فن آوری تغییر کرده باشد. پیش از توضیح این تأثیر، یادآوری این نکته لازم و مفید است که در برخی از موارد تحولات فن آوری باعث تغییر مصداق موضوع حکم می‌شود، ولی خود حکم و موضوع حکم تغییری نمی‌کند؛ مانند اینکه معاشرت به معروف^۱ در حکم و جوب نفقه اخذ شده و نوع لوازم زندگی و نفقه همسر با تحولات فن آوری تغییر کند. در این حالت، حکم و موضوع هیچ کدام تغییر نکرده‌اند و فقط مصداق موضوع تغییر کرده است. این موارد نه تنها به کاربرد علوم در کشف حکمت حکم ربطی ندارد، به کاربرد علوم در استنباط نیز مربوط نیست در اینجا تنها برای دفع توهم بیان شد، ولی گاه تحول فن آوری باعث تحول در یک ارتکاز می‌شود و این ارتکاز جدید باعث تغییر در مصادیق مقصدی از مقاصد شریعت یا حکمتی از حکمت‌های احکام می‌گردد؛ مثال بارز آن، عنوان عدالت و ظلم است. با این فرض که عدالت از مقاصد شریعت است و تحولات فن آوری با ایجاد مصداق جدیدی از ظلم باعث شده است فلسفه احکامی که زمانی عادلانه بودند، امروز منتفی گشته و بلکه برعکس شود.

در ادامه به دلیل اهمیت موضوع، مطالبی ارائه می‌شود که مجموع آنها می‌تواند نقش تحول فن آوری در شناخت فلسفه حکم و نیز نقش آن را در استنباط روشن کند:

۱. درباره انتقای حکمت حکم در بخشی از موضوع حکم (به معنای جزئی اضافی آن، نه مصداق جزئی حقیقی آن)، در جایی که دلیل آن حکم به اطلاق یا عموم بر آن بخش دلالت دارد، باید گفت: تفاوت است میان این امر که بخشی از مصادیق حکم در زمان تشریح خالی از حکمت حکم باشد و این مطلب که تحولات فن آوری باعث شود حکمت حکم در بخشی از آنها در گذر زمان منتفی شود. ارتکاز انتقای حکمت حکم در زمان شارع می‌تواند به عنوان قید لیبی متصل عمل کند، ولی وقتی اطلاق دلیل بدون این قید منعقد شد و تا پایان زمان تشریح نیز هیچ قرینه‌ای بر این قید نیامد، آن اطلاق حجت خواهد داشت.

۱. بر اساس آیه «وَعَاثِبُوهُمْ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء: ۱۹).





۲. میان این حالت که حکمت حکم در بخشی از مصادیق حکم تا ابد منتفی شود و دیگری اینکه انتفای حکمت تنها برای زمان حال باشد و احتمال تحقق دوباره حکمت حکم در آن بخش وجود داشته باشد، تفاوتی نیست. دلیل این نبود تفاوت آن است که اولاً، با توجه به ضعف انسان در آینده‌نگری، این امکان که احراز یقینی حکمت حکم تا ابد منتفی خواهد ماند، وجود ندارد و همیشه این احتمال هست که حوادث روزگار آن‌گونه که بشر پیش‌بینی می‌کند نباشد؛ ثانیاً، انتفای حکمت حکم در بخشی از مصادیق در زمان حال و انتفای آن تا ابد از حیث کارکرد استنباطی تفاوتی ندارند، زیرا در هر دو فرض، اطلاق و عموم دلیل در زمان شارع منعقد شده است و بنابر مبنای ثبات احکام شریعت - که مبنای این نوشتار نیز هست - دیگر نمی‌تواند مقید شود.

۳. در جایی که حکمت حکم در زمان حال یا از حال تا ابد منتفی می‌شود، اثر دیگری مجال بحث می‌یابد؛ و آن اثری است که به شناخت حکمت حکم مربوط می‌شود. برای بیان این اثر از مثالی کمک گرفته می‌شود: فرض کنید یکی از حکمت‌های ثبوت دیه خطای محض بر عاقله این بوده است که مردم زمان و مکان تشریح این حکم، به صورت قبیله‌ای زندگی می‌کرده‌اند و در چنین نظامی، خانواده گسترده جایگاه مهمی داشته است. از این‌رو، گذاشتن این دیه بر عاقله، هم با نظام خانوادگی سازگار بوده و عادلانه به‌شمار می‌آمده است و هم مصالحی همچون همیاری اجباری در داخل خانواده بزرگ و مراقبت خانوادگی افراد از خشونت و عصبیتی که ناخودآگاه به تعدی بینجامد و ...، اما در زمان کنونی که خانواده گسترده در نظام خانوادگی جایگاه مهمی ندارد و پیش‌بینی می‌شود در آینده از این نیز محدودتر شود، حکمت حکم تحمیل دیه بر عاقله از میان رفته است؛ یعنی اولاً، این تحمیل با نظام فعلی خانواده سازگاری ندارد و در ارتکاز امروز ظالمانه تلقی می‌شود؛ ثانیاً، آن همیاری اجباری و مراقبت خانوادگی، در عمل امکان خودش را از دست داده است. آن‌گاه گفته شود با توجه به دو نکته زیر فلسفه دیگری برای تحمیل دیه بر عاقله کشف می‌شود. آن دو نکته عبارتند از: الف) این حکم در زمان شارع وجود داشته و قرینه‌ای نیز بر خلاف اطلاق آن وجود نداشته است. پس این حکم برای زمان ما نیز ثابت است؛ ب) بقای این حکم در نظام خانوادگی فعلی خالی از حکمت است و فقط در نظام خانوادگی گسترده جواب می‌دهد. نتیجه این دو نکته، کشف فلسفه دیگری برای این حکم است و آن اینکه شارع خواسته است با این حکم، نظام خانوادگی گسترده را در فرهنگ مسلمانان حفظ کند.

۴. بحث تغییر ارتکاز به واسطه تحولات فن آوری، در زمان ما یک مسئله مهمی را در پی آورد و مباحث اصولی ای را نیز بارور کرد و آن تغییری است که در ارتکاز عادلانه و ظالمانه بودن برخی از احکام پدید می آید. توضیح اینکه عوامل متعددی سبب می شود حکمی که در قدیم ظلم نبوده است، امروز به ارتکاز مردم ظلم تلقی شود. از جمله این عوامل تحولات فن آوری است (علی اکبریان، ۱۳۸۶: ۵۸؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۷۰)؛ مثلاً فرض کنید بنا بر ادله فقهی، احیای زمین سبب مالکیت احیاکننده آن باشد (نک: صدر، ۱۴۰۲: ۷۴۴، ملحق ۴)، اطلاق این ادله (و به تبع آن، اطلاق این حکم) در زمان های پیشین که دستگاه های پیشرفته وجود نداشت، عادلانه به شمار می آمد، اما در زمان ما ممکن است فرصت احیا را از دیگران بگیرد و ظالمانه شود (نک: همان: ۷۲۴-۷۲۵). آیا انتفای حکمت حکم در ارتکاز جدید سبب می شود اطلاق ادله مالکیت به احیا مقید شود یا خیر؟

در اینجا دو نظریه وجود دارد: نظریه عدالت عرفی و نظریه عدالت واقعی. نظریه عدالت عرفی، بنا بر این مبنا که احکام اسلام لازم نیست ثابت باشند، این عدالت را در شناخت حکم شارع دخالت می دهد و می گوید حکم مالکیت به احیا در شریعت به عدم ظلم مقید است، گرچه زمانی اطلاق مالکیت به احیا ظلم نبوده و امروز ظلم شده است، ولی نظریه عدالت واقعی، بنا بر مبنای ثبات احکام، این ظلم متغیر را در حکم مالکیت دخالت نمی دهد؛ یعنی اطلاق مالکیت به احیا را به دلیل اینکه در زمان شارع ظلم نبوده است می پذیرد، ولی برای حاکم اسلامی این اختیار را قائل است که برای تأمین عدالت و پرهیز از ظلم، حکم مالکیت به احیا را در قانون حکومتی خود مقید کند (نک: علی اکبریان، ۱۳۸۶: ۶۹-۷۲).

غرض از بیان این مطلب، توجه دادن به این نکته است که هر دو نظریه، عدالت را جزو موضوع و در رتبه علت فرض کرده اند و اختلافشان در ثبات و تغییر احکام شریعت و در مرجع تشخیص مصداق عدالت و ظلم است؛ بدین معنا که اگر عدالت را خارج از موضوع و در رتبه حکمت حکم و مقاصد شریعت بدانیم، نتیجه ای نزدیک به نتیجه نظریه عدالت واقعی می دهد؛ حتی اگر مرجع تشخیص مصداق عدالت و ظلم را عرف بدانیم، زیرا اگر عدالت و نفی ظلم در رتبه حکمت حکم و مقاصد شریعت باشد، تخلف آن در برخی مصداق ها مانع از اجرای اطلاق ادله نخواهد بود، زیرا آن حکم فی الجمله حکمی عادلانه محسوب می شود، گرچه در برخی از مصداق ها، ظالمانه به شمار آید. البته در اینجا نیز حکومت می تواند (و بلکه موظف است) برای دفع و رفع ظلم، با وضع محدودیت های





قانونی مصداق‌های ظلم را از شمول حکم شرعی به صورت موقت خارج کند. این راهکار لازمه پذیرش مبنای ثبات احکام است.

۴. اعتبار ظهور ناشی از یافته علمی، همراه با تعمیق ظهور پیشین

اگر یافته علمی باعث تعمیق ظهور پیشین شود، آنچه به واسطه تعمیق جدید فهمیده می‌شود، برای شناخت فلسفه احکام معتبر خواهد بود. توضیح آنکه: آنچه از ادله لفظی فهمیده می‌شود، می‌تواند دو کارکرد داشته باشد: یکی کارکرد استنباطی و دیگری کارکرد غیر استنباطی. فهم برای کارکرد استنباطی باید در حد نص یا ظاهر برای زمان شارع باشد و در غیر این صورت، نمی‌تواند برای استنباط حکم شرعی به کار رود، اما فهم برای کارکرد غیر استنباطی مانند شناخت حقایق عالم و آنچه مربوط به عقاید است - در جایی که فهم جدید تعمیق فهم پیشین است - به ظهور زمان شارع مقید نیست؛ و آنچه در فقه به عنوان اصل مسلم گرفته شده است که ظهور زمان شارع معتبر است، به دایره احکام مربوط است، زیرا استدلال‌های آنان، مانند تأخیر بیان از وقت حاجت و اغرای به جهل و ... در غیر احکام پیش نمی‌آید.

ادله زیر می‌تواند مؤید یا دلیل مدعی بالا باشد:

۱. روایت‌های فراوانی که در زمینه فهم روزآمد از قرآن وجود دارد؛ مانند سخن امام علی ۷ که می‌فرماید:

«لا تخلقه كثرة الرد وولوج السمع»: زیادی بر زبان راندن و برگوش‌نشستن آن را کهنه نکند (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۶).

و سخن امام باقر ۷ که فرموده‌اند:

«... القرآن یجری أوله علی آخره ما دامت السماوات والأرض»: تا آسمان‌ها و زمین برپاست، آغاز قرآن بر پایانش جریان دارد [و تمام نمی‌شود] (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۰).

نیز این حدیث از امام صادق ۷ که:

لما سئل ما بال القرآن لا یزداد علی النشر والدرس إلا غضاضة؟ لأن الله تبارک وتعالی لم یجعلہ لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو فی کل زمان جدید، وعند کل قوم غض إلى يوم القيامة: وقتی درباره قرآن پرسیده شد که چرا با نشر و مطالعه بر تازگی آن اضافه می‌شود؟ فرمود: زیرا خداوند متعال آن

را برای زمان خاص و مردم خاصی قرار نداد. پس در هر زمانی جدید است و تا روز قیامت برای هر ملتی تازگی دارد (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۸۱).

یا این بیان نورانی از امام رضا ۷ که فرمود:

هو ... لا یخلق علی الأزمنة، و لا یغث علی الألسنة، لأنه لم یجعل لزمان دون زمان: قرآن ... هر چه زمانها بگذرد کهنه نمی‌شود و هر چه بر زبانها جاری شود کم نمی‌شود، زیرا برای زمان خاصی قرار داده نشده است (صدوق، ۱۴۰۴: ۱۲۷).

این روایت‌ها، فهم روزآمد از قرآن را - در جایی که فهم جدید تعمیق فهم پیشین است - شامل می‌شود. کهنه‌نشدن، تازگی داشتن و جدید بودن قرآن می‌تواند دلایل متعددی داشته باشد؛ از جمله اینکه (۱) مضامین قرآن خاص مصداق‌ها و تطبیق‌های زمان صدور نیست و در هر زمان می‌تواند مصداق‌ها و تطبیق‌های جدیدی داشته باشد؛ چنان‌که صدر و ذیل^۱ روایت دوم نیز این‌گونه است؛ (۲) مضمون‌های قرآن به‌گونه‌ای است که هر چه بیشتر در آن تفکر شود و هر چه دانش بشر پیشرفت کند، ارتقا و تعمیق می‌یابد. سبب دوم، مستند بند حاضر است.

۲. آیاتی که انسان را به تفکر در قرآن و در آفرینش فرا می‌خواند نیز مؤید جواز اعتقاد به برداشت‌های علمی از قرآن و از آفرینش است، زیرا ترغیب به تفکر با منع از نتایج آن قابل جمع نیست. البته، در جواز انتساب نتایج علم به شارع بحث است. برخی نتایج عقل و علم را در جایی که موجب قطع یا اطمینان عقلایی باشد، عین دین می‌دانند، زیرا عقل و علم (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۶) را - به شرطی که موجب قطع یا اطمینان عقلایی باشد - در کنار نقل، از منابع دین می‌دانند. بنابراین، انتساب به شارع را نیز با استناد به علم صحیح و روا می‌داند و می‌گوید:

متن نقلی که حجت است به بشر این اجازه را می‌دهد تا محتوای آن را به شارع (به طور علم یا علمی) استناد دهد؛ خواه این محتوا حکمی از احکام فقهی و حقوقی باشد یا اخباری از عالم و یا وقایعی که در قیامت اتفاق می‌افتد یا وعد و وعید الهی. به همین قیاس حجت بودن عقل (در محل بحث کنونی عقل حسّی و

۱. «قال أبو جعفر یا خیشمة القرآن نزل أثلثا ثلث فینا و فی أجبائنا، وثلث فی أعدائنا و عدو من كان قبلنا وثلث سنة و مثل، ولو أن الآیة إذا نزلت فی قوم ثم مات أولئك القوم ماتت الآیة لما بقی من القرآن شیء، ولكن القرآن یجری أوله علی آخره ما دامت السماوات والأرض، و لكل قوم آیة یتلونها [و] هم منها من خیر أو شر».



۶۹

فواعدی در تأثیر علوم تجربی در استظهار از ادله لفظی



تجربی) به این معناست که مدلول آن صحت انتساب به شرع دارد؛ همان‌طور که در یک دلیل نقلی مربوط به حوزه عمل (حکمت عملی) صحت انتساب محتوای آن به شارع موجب می‌شود آن دلیل حجیت اصولی داشته باشد و صحت احتجاج به آن ثابت باشد، یافته علمی اطمینان‌آور مربوط به حوزه عمل نیز حجیت اصولی داشته و به همین دلیل می‌تواند در مواردی آن دلیل نقلی را تخصیص یا تقیید بزند و اگر در حوزه حکمت نظری، ظاهر دلیل نقلی مطالبی را ارائه کرد که با معرفت علمی حجت و معتبر ناسازگار بود، در صورتی که مطلب علمی اقوی باشد، دیگر نمی‌توان محتوای آن دلیل نقلی را به ظاهر خود به شارع نسبت داد، بلکه به اتکای دلیل علمی باید از آن دلیل نقلی دست برداشت. این به سبب آن است که دلیل علمی اطمینان‌آور نیز صحت انتساب به شارع را در پی دارد (همان: ۷۰-۷۱).

۳. بعید نیست ادله‌ای که به بطن قرآن مربوط است، بتواند تعمیق‌هایی را نیز که با پیشرفت‌های علمی حاصل می‌شود، دست کم در حد یک احتمال قابل طرح شامل گردد. توضیح اینکه درباره چستی بطن قرآن احتمال‌هایی مطرح شده است:

۱. بطن قرآن معنایی است که در ظرف اراده معنای مستعمل فی‌ه اراده شده است (آخوند

خراسانی، ۱۴۰۹: ۳۸)؛

۲. بطن قرآن مدلول التزامی ظاهر قرآن است، گرچه ما ملازمه را نفهمیم (نک: رشتی، بی‌تا:

۱۷۱؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۰۱؛ فیاض، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۴۰. برای انکار این رأی نک: میلانی، ۱۴۲۳: ۳۲۵)؛

۳. بطن قرآن مدلول ایماء و تنبیه است (رشتی، بی‌تا: ۱۷۱)؛

۴. بطن قرآن از باب تأویل قرآن است و ظاهر قرآن از باب تنزیل آن (همان)؛

۵. باطن قرآن از باب تطبیق ظاهر آن بر مصداق است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۰۱؛ فیاض،

۱۴۱۹، ج ۱: ۲۴۰)؛

۶. باطن قرآن پندی است که از قصه‌های قرآن گرفته می‌شود (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹، ج ۱:

۱۰۱).

احتمال نخست با ظاهر روایت‌های بطن قرآن سازگار نیست، زیرا بطنی که در آن وجود دارد انتساب به قرآن ندارد؛ یعنی معنایی که خداوند در ظرف اراده معنایی از قرآن قصد کرده است بطن قرآن نیست، بلکه معنایی مستقل است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۰۱؛ فیاض، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۳۹).

هر کدام از احتمال‌های دیگر با بخشی از روایت‌های بطن قرآن سازگاری دارد (میلانی، ۱۴۲۳: ۳۲۸-۳۲۹) و تمامی این احتمال‌ها این قابلیت را دارند که شامل فهم عمیق‌تر از قرآن مستند به داده‌های معتبر علمی بشود؛ یعنی علوم می‌تواند در بین کردن یک ملازمه غیر بین، و حتی ایجاد ملازمه‌ای که تا به حال ملازمه ذهنی در آن وجود نداشته است مؤثر باشد (احتمال دوم). همچنین در شناخت مدل‌ول ایماء و تنبیه (احتمال سوم) و امکان تطبیق جدید (احتمال پنجم) و یا کشف حقایقی کلی از درون داستان‌های قرآن (احتمال ششم) مفید باشد.

البته اگر دلیل خاصی وجود داشته باشد که فهم بطن قرآن را برای غیر معصوم انکار کرده باشد، آن گونه که خود قرآن آگاهی تأویل قرآن (احتمال چهارم) را منحصر در خدا و راسخون کرده است (آل عمران: ۷)، و راسخون در علم نیز در روایت به معصومان : تفسیر شده است (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۱۳)، امکان تأثیر علم در تحقق آن وجود نخواهد داشت.

اما حتی در این معنا از بطن (یعنی تأویل) نیز از برخی عبارت‌های عالمان چنین برمی‌آید که عالم می‌تواند برداشت عمیق خود را در حد احتمال در تأویل قرآن مطرح کند (مجلسی، بی‌تا، ج ۳: ۴۵۳). گذشته از اینکه برخی فهم معانی طولی از قرآن را به حسب مراتب کمال نفس انسان‌ها (نه منحصر به معصومان) : صحیح دانسته‌اند. از آیت‌الله بروجردی نقل کرده‌اند که: «قرآن به حسب مراتب نفس انسانی دارای مراتب است؛ این مراتب، معانی طولی‌ای هستند که اشخاص، آنها را به حسب مراتب نفسانی خود درک می‌کنند؛ پس هرچه نفس در کمال ترقی کند، قابلیت درک و فهم معانی بالاتر و دقیق‌تر را خواهد یافت» (میلانی، ۱۴۲۳: ج ۱، ۳۲۷).

نتیجه‌گیری

از مطالب پیش‌گفته درمی‌یابیم که:

۱. اگر تفسیر علمی با ظهور نوعی زمان صدور مطابق باشد، به‌عنوان یک تفسیر معتبر خواهد بود. این نوع تفسیر، معمولاً به حد ظهور نوعی نمی‌رسد و در زمره «تداعی معانی» است و فقط برای عرف خاص حاصل می‌شود.

۲. اگر علوم تجربی آگاهی جدیدی به دست دهند که باعث تطبیق جدیدی در یک دلیل لفظی شود، چه این تطبیق جدید به تطبیق قبلی اضافه شود یا اینکه آن شود، به‌عنوان یک تفسیر معتبر خواهد بود، زیرا با ظهور زمان صدور مخالف نیست. این مسئله نباید با نزاع





بر انحصار یا عدم انحصار تطبیق‌های زمان شارع در عنوان‌های موضوعات احکام خلط شود، زیرا این نزاع در واقع نزاع بر تعیین موضوع حکم است و به استظهار از دلیل مربوط می‌شود، نه تطبیق و باید در آن، به صورت موردی استظهار کرد.

۳. اگر داده علمی برای فقیه به طور یقینی (از سنخ یقین موضوعی نه یقین ذاتی) اثبات کند که مضمون یک دلیل لفظی ممتنع است و این داده علمی برای مردم زمان صدور وجود نداشته است، و به همین دلیل، آنان از امتناع مضمون آن آگاهی نداشته‌اند و آن دلیل لفظی را حجت می‌دانسته‌اند، در چنین صورتی فقیه نمی‌تواند برخلاف یقین خود عمل کند و به مضمون آن دلیل فتوا دهد و ارجح آن است که اصل صدور آن را انکار کند.

۴. اگر داده علمی برای فقیه به طور ظنی اثبات کند که مضمون یک دلیل لفظی ممتنع است و این داده علمی، امروز به حد ارتکاز نوعی و قرینه لبی متصل نرسیده باشد، (یعنی فقیه ظنّ شخصی به امتناع ظهور نوعی زمان صدور دارد) ظهور نوعی زمان صدور حجت خواهد بود، مگر بنا بر مبنای اعتبار ظنّ شخصی در ظهور.

۵. اگر در فرض پیشین، امتناع مضمون دلیل لفظی به حدی از روشنی رسیده باشد که ظهور نوعی جدیدی برای لفظ حاصل شود، فقیه با دو ظهور نوعی زمان صدور و زمان خودش مواجه می‌شود. در این حالت، ظهور زمان صدور معتبر خواهد بود، مگر بنا بر مبنای ثبات‌نداشتن احکام شریعت.

۶. تحول فن آوری گاه باعث تحول در ارتکاز عدل و ظلم می‌شود و به تبع، حکمی که زمانی عادلانه بوده است، امروز عادلانه تلقی نشود و یا حتی ظالمانه تلقی شود. اگر اطلاق حکمی در زمان صدور، عادلانه بوده است، این اطلاق معتبر است و تلقی جدید ظلم نمی‌تواند آن اطلاق را مقید کند، مگر بنا بر مبنای ثبات‌نداشتن احکام شریعت. در چنین فرضی حاکم اسلامی باید با اعمال قانون (حکم ولایی) از ظلم جلوگیری کند. ارتکاز جدید ظلم در حکمی که ثبوت آن احراز شده است، می‌تواند کاشف از حکمتی در حکم باشد که امروز به دلیل نقصان در فرهنگ مردم منتفی شده است؛ مانند حکمت پاسداری از فرهنگ خانواده گسترده در حکم ضمان عاقله.

۷. اگر یافته علمی باعث تعمیق ظهور پیشین شود، آنچه به واسطه تعمیق جدید فهمیده می‌شود، برای شناخت فلسفه احکام معتبر خواهد بود و در جواز انتساب نتایج علم به شارع بحث است.

کتابنامه

* قرآن

* نهج البلاغه

۱. أبو حیان أندلسی (۱۴۲۲ق.)، تفسیر البحر المحیط، ج ۱، تحقیق: عادل أحمد عبدالموجود وعلی محمد معوض، مشارک تحقیق: زکریا عبد المجید النوقی و أحمد النجولی الجمل، ط ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. اردبیلی، احمد (۱۴۱۱ق.)، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان، ج ۸، تصحیح و تعلیق: مجتبی عراقی، علی پناه اشتهااردی و حسین یزدی اصفهانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۳. انصاری، مرتضی (۱۴۲۶ق.)، کتاب الطهارة، ج ۲، تحقیق: لجنة تحقیق تراث الشيخ الاعظم، قم: مجمع الفكر الإسلامی.
۴. بروجردي، مرتضی (۱۳۶۷)، کتاب الصلاة مستند العروة الوثقی (تقرير بحث های آیت الله ابوالقاسم خویی)، ج ۸، مدرسه دار العلم، چاپخانه علمیه.
۵. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تنظیم و تحقیق: احمد واعظی، قم: مرکز نشر اسراء.
۶. حجتی، محمدعلی (۱۳۸۳ق.)، «نظریه دلالت مستقیم و کلمات مفرد تهی»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ش ۳۹.
۷. _____ (۱۳۸۴ق.)، «سمانتیک اسامی خاصم»، نامه مفید، ش ۴۷.
۸. حر عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۳ق.)، وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ج ۳، چ ۵، تصحیح و تحقیق و تزییل: عبد الرحیم ربانی شیرازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. حسینی عاملی، محمدجواد (۱۴۲۲ق.)، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، ج ۱۰، تحقیق و تعلیق: محمدباقر خالصی، چ ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۱۰. حسینی میلانی، علی (۱۴۲۳ق.)، تحقیق الأصول علی ضوء أبحاث شیخنا الفقیه المحقق والأصولی المدقق آیت الله العظمی الوحید الخراسانی، ج ۱، قم: چاپخانه صداقت.





۱۱. حقی، اسماعیل (۱۴۲۱ق.)، تفسیر حقی (تفسیر روح البیان)، ج ۹، تحقیق احمد عبید و عنایه، ط ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. خراسانی (آخوند)، محمد کاظم (۱۴۰۹ق.)، کفایة الاصول، تحقیق و نشر، قم: مؤسسه آل البيت : لاحیاء التراث.
۱۳. رشتی، حبیب الله (بی تا)، بدائع الأفكار، مؤسسه آل البيت : لاحیاء التراث، قم: چاپ مهدیه (چاپ سنگی).
۱۴. رفیعی محمدی، ناصر (۱۳۷۹)، تفسیر علمی قرآن، ج ۱، تهران: فرهنگ گستر.
۱۵. سبحانی، محمد حسین (بی تا)، أحكام الصلاة (تقریر بحث های آیت الله شیخ الشریعة الاصفهانی)، مکتبه الإمام أميرالمؤمنین ۷.
۱۶. سروش، عبد الکریم (۱۳۷۰)، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۷. شهیدی، محمد تقی (۱۳۸۶)، قاعده عدالت در فقه امامیه (گفت و گو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه)، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۸. صانعی، مهدی (۱۳۸۵)، پاکیزگی و بهداشت در اسلام، مؤسسه بوستان کتاب، قم: مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم.
۱۹. صدر، محمد باقر (۱۴۰۲ق.)، اقتصادنا، ط ۱۶، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۲۰. صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۴ق.)، عیون أخبار الرضا، ج ۲، تصحیح و تعلیق: حسین اعلمی، تهران: منشورات مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۲۱. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱ و ۱۷، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمية.
۲۲. طبرسی، فضل (۱۴۱۵ق.)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، تحقیق و تعلیق: لجنه من العلماء والمحققین الاخصائین، مقدمه: محسن امین عاملی، ط ۱، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۳. _____ (۱۴۱۸ق.)، تفسیر جوامع الجامع، ج ۳، ج ۱، تحقیق و نشر، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرفة.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق.)، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، تحقیق و تصحیح: أحمد حبیب قصیر عاملی، بیروت: مکتب الإعلام الإسلامی.

۲۵. _____ (۱۴۱۴ق)، الأمالی، تحقیق: مؤسسه البعثه قسم الدراسات الإسلامیه، قم: دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع.
۲۶. عباسیان چالشتری، محمدعلی (۱۳۸۱)، «نظریه توصیف‌های راسل و مشکل جانثینی در متون گرایش‌های قضیه‌ای»، نامه مفید، ش ۳۰.
۲۷. عروسی حویزی، عبدعلی (۱۴۱۲ق)، تفسیر نور الثقلین، ج ۲ و ۵، ط ۴، تصحیح و تعلیق: هاشم رسولی محلاتی، قم: مؤسسه اسماعیلیان للطباعة والنشر والتوزيع.
۲۸. علی اکبریان، حسنعلی (۱۳۸۶)، قاعده عدالت در فقه امامیه (گفت‌وگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه)، چ ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۹. _____ (۱۳۸۸)، معیارهای بازشناسی احکام ثابت و متغیر در روایت‌ها، ج ۲، چ ۲، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۰. علی دوست، ابوالقاسم (۱۳۸۸)، فقه و مصلحت، چ ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۱. عیاشی، محمدبن مسعودبن عیاش سلمی سمرقندی (۱۳۸۰ق)، کتاب التفسیر، ج ۱، تصحیح و تحقیق و تعلیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران: المكتبة العلمية الاسلامية.
۳۲. عینی (بی‌تا)، عمدة القاری، ج ۶ و ۱۵ و ۱۶ و ۱۹، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی‌تا.
۳۳. فیاض، محمد إسحاق (۱۴۱۹ق)، محاضرات فی اصول الفقه (تقریر بحث‌های آیت‌الله ابوالقاسم خویی)، ج ۱، چ ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۳۴. کلینی رازی، ابی جعفر محمدبن یعقوب (۱۳۶۷)، الفروع من الکافی، ج ۳ و ۱، چ ۳، تصحیح و مقابله و تعلیق: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپخانه حیدری.
۳۵. کمالی دزفولی، علی (۱۳۶۹)، شناخت قرآن، چ ۲، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی - سازمان چاپ و نشر.
۳۶. متقی هندی، علی (۱۴۰۹ق)، کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال، ج ۱۴، به تفسیر بکری حیانی، تصحیح: صفوه سقا، مؤسسه الرسالة.
۳۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار الجامعه لدرر أخبار الائمة الاطهار، ج ۲۴، تحقیق: محمدباقر بهبودی، عبدالرحیم ربانی شیرازی، چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۸. مجلسی، محمدتقی (بی‌تا)، روضة المتقین فی شرح من لا یحضر الفقیه، ج ۳، تعلیق و اشراف: حسین موسوی کرمانی و شیخ علی پناه اشتهاردی، بنیاد فرهنگ اسلامی.



٣٩. مركز الثقافة والمعارف القرآنية (١٤١٧ق.)، علوم القرآن عند المفسرين، ج٣، ١، قم: مركز النشر التابع لمكاتب الإعلام الإسلامي.
٤٠. مروه، يوسف (١٣٨٧ق.)، العلوم الطبيعية في القرآن، بيروت: مروة العلمية.
٤١. مظفر، محمدرضا (١٣٧٠)، اصول الفقه، ج ١ و ٢، ٤، مركز انتشارات دفتر تليغات اسلامي حوزة علميه، قم.
٤٢. مكارم شيرازي، ناصر (١٤٢١ق.)، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج١٤، ١، قم: انتشارات المكتبة اميرالمومنين.
٤٣. منتظري نجف آبادي، حسينعلي (١٤١٦ق.)، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر (تقرير بحث هاي آيت الله العظمي حسين طباطبائي بروجردي)، ج٣، قم: مكتب آيت الله العظمي منتظري.
٤٤. ميلاني، محمدهادي (بي تا)، محاضرات في فقه الإماميه كتاب الصلاة (صلاة المسافر)، جمع و تعليق: فاضل حسيني ميلاني.
٤٥. نجفي، محمدحسن (١٣٦٨)، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، ج٢٣، تصحيح و تعليق: علي آخوندي، ج٩، تهران: دار الكتب الاسلامية.
٤٦. نسائي، أحمدبن شعيب (١٤١١ق.)، السنن الكبرى، ج٦، تحقيق: عبدالغفار سليمان بنداري و سيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية.
٤٧. نوري طبرسي، حسين (١٤٠٨ق.)، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، ج١، ٢، تحقيق و نشر، مؤسسه آل البيت : لاهياء التراث.
٤٨. هاشمي شاهرودي، علي (١٤١٩ق.)، دراسات في علم الأصول (تقرير بحث هاي آيت الله خويي)، ج١، قم: مركز الغدير للدراسات الإسلامية.

