



دو راهبرد به احکام اجتماعی شریعت

حسین واله

استادیار دانشگاه شهید بهشتی

احکام اجتماعی ثابت و ابدی در شریعت موضوع مناقشات دامنه‌داری است. دکتر حسین واله، عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی، نقد استاد محمد مجتهد شبستری را بر موضع فقه سنتی در این موضوع، بخشی از انتقاد گسترده‌تر او به قرآن‌شناسی سنتی می‌داند. وی معتقد است در حالی که اصل نقد او صحیح و قابل دفاع است، راهبردی که برای اثبات آن اتخاذ کرده غیر ضروری است و دلایلی که پرداخته استوار بر مفروضات زیادی است که قابل مناقشه‌اند. دکتر واله معتقد است: امتناع مفاهیم الهی، انسانی از این مقدمات است که هم پیامدهای ناپذیرفتنی دارد و هم از توجیه کافی برخوردار نیست. وی بر این عقیده است که راهبرد کوتاه‌تر و کم‌حرج‌تری برای اثبات ادعا در دسترس است که بر کثرت‌گرایی تفسیری مبتنی است. یگانه‌گرایی تفسیری منشأ مشترک اشکال در رویکرد سنتی و راهبرد استاد شبستری است.

۷. مفاهمه الهی-انسانی با زبان، ممتنع است؛
۸. این ادعا که "قرآن کلام خداست یعنی الفاظ آن از خداست" معقول نیست؛
۹. فهم بین الاذهانی از قرآن به بیش از فهم سخن نبی یعنی خواندن متن توسط او پیش روی نمی‌کند؛
۱۰. هر جا نتوان راه تحقق فهم بین الاذهانی را نشان داد، فهم بین الاذهانی وجود ندارد؛
۱۱. نمی‌توانیم توضیح بین الاذهانی بدهیم که خدا با ما سخن می‌گوید؛
۱۲. گرچه قرآن را تفسیر بین الاذهانی می‌کنیم، اما بین الاذهانی نمی‌فهمیم که خدا چنین و چنان گفته است؛

۱۳. مفروضات کلامی-فقهی (حکم الله و علم خدا به مصالح و مفاسد اعمال عباد و اجتهاد) اعتبار نظری ندارند بلکه به خاطر موفقیت عملی در دنیای پیشامدرن تلقی به قبول شده‌اند؛
۱۴. جمهوری اسلامی ایران سند ابطال اجتهاد سنتی است، چون احکام اجتماعی را خارج از آن سازوکار مقرر می‌سازد؛

۱۵. چنانکه شبهه شرور جواب ندارد، رهاشدگی بندگان خدا در حیات اجتماعی شان ابطالگر نظریه فقه سنتی است؛
۱۶. مبنای فقه سنتی و داعش یکی است: بنیادگرایی؛
۱۷. رد تفسیر (بنیادگرایی) خودش یک تفسیر است؛
۱۸. پادزهر تئوری داعش در کلام و فقه نیست؛ در پذیرش حقوق بشر است.
- برای اثبات ادعای اصلی، استاد شبستری به استدلالی پرداخته‌اند که بر مدعاهای (۳) و (۴) و (۵) و (۷) استوار است. چنانکه پیداست ایشان مدعیات (۶) و (۸) و (۱۰) و (۱۲) را نیز برای اثبات ادعای عام‌تری که در (۱) مطرح کرده‌اند.

نقدهای پژوهشگر و اسلام‌شناس معاصر جناب استاد محمد مجتهد شبستری به فقه سنتی که در سلسله یادداشت‌های هفت‌گانه او انتشار یافته، از جمله یک انگیزه اصلی دارد: اثبات این ادعا که شریعت اسلام احکام اجتماعی ثابت ندارد و آنچه در فقه به عنوان احکام اجتماعی ثابت و ابدی بیان می‌شود صرفاً مقرراتی است که برای جامعه‌ای خاص تدوین شده و امروزه با زوال آن جامعه، فاقد اعتبار شده است. هدف مقاله حاضر این است که نشان دهد این ادعای استاد شبستری که از این پس آن را "ادعای اصلی" می‌نامم، به معنای خاصی صحیح ولی دلیل ایشان به هر تقریری نادرست است.

در این مقالات، استاد شبستری ادعاهای متعددی مطرح و برای برخی از آنها استدلال کرده‌اند. برخی از آن ادعاها و دلایل به‌کار اثبات مدعای پیش‌گفته می‌آید. برخی اعم یا اخص یا نامرتبط هستند. در مقاله حاضر صرفاً به آن دسته ادعاها و دلایل می‌پردازم که مستقیم به ادعای پیش‌گفته ارتباط دارد. اهم ادعاهای استاد شبستری در مقالات هفت‌گانه از این قرار است:

۱. هیچ تکلیفی از ناحیه قرآن متوجه مسلمانان امروز نیست؛
۲. نظام‌های ثابت و ابدی معرفتی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی برای همه انسان‌ها در همه اعصار (شریعت الهی) وجود ندارد؛
۳. قرآن متن قانونی نیست و پیامبر قانون‌گذار نبود؛
۴. از لحن تعبیرات قرآنی به دست می‌آید که مخاطب آیات دو دسته‌اند: افراد و جوامع؛
۵. با زوال جامعه موضوع، احکام آن جامعه زایل می‌شود. لذا آیات الاحکام اجتماعی به لحاظ دلالت شامل عصر ما نیست؛
۶. گوینده قرآن بشر است نه

ادعای استاد شبستری به کدام یک از این دو معنا قابل دفاع است؟ پیداست که درستی این ادعا در خوانش نخست بدیهی است. خطابات قرآنی شکل و شمایل کتاب‌های قانون را ندارند، همچنانکه که سبک بیانی حافظ با سبک بیانی مولانا (یا لوکوشن توماس هاردی با لوکوشن چارلز دیکنز) تفاوت دارد، سبک بیانی آیات قرآن و حتی احادیث پیامبر و معصومان با سبک بیانی قانون نامه‌ها متفاوت است، لکن گمان ندارم فقها و مفسران سنتی در اینجا دیدگاه متفاوتی داشته باشند.

طبعاً متضمن ادعای محدودتری است که موضوع مقاله حاضر است - لازم می‌دانند.

اما برای اثبات این ادعا که شریعت احکام اجتماعی ثابت و ابدی ندارد راهبرد ساده‌تری وجود دارد. در این راهبرد یک پیش‌فرض نامصرح در تفسیر و فهم متن دینی با مبنای منقحی جایگزین می‌شود که بر مبنای کلام اسلامی و دستاوردهای فلسفه زبان معاصر استوار است و دو اصل هرمنوتیک به اصول استظهار افزوده می‌شود.

در ادامه، با فرض اینکه خوانندگان با دیدگاه استاد شبستری آشنایی دارند، نخست راهبرد ایشان را نقد می‌کنم و سپس راهبرد جایگزین را توضیح می‌دهم و سرانجام با توضیح ترجیحات راهبرد خود، مقاله را به پایان می‌برم.

○ نفی خطاب قانونی الهی

فقه سنتی برای اثبات احکام اجتماعی ثابت و ابدی شریعت، از جمله، از استدلالی با سه پایه استفاده می‌کند:

یکم. در قرآن که کلام خدا خطاب به انسان است و در سنت که تبیین و شرح آن است، نصوص و ظواهری دال بر تکالیف اجتماعی مؤمنان (بلکه همه مردمان) وجود دارد.

دوم، قواعد علم اصول برای استنباط این تکالیف از آن نصوص و ظواهر کفایت دارد و فقه محصول کاربست این قواعد بدان منظور است.

سوم، اصل اثباتی ثبات احکام (استوار بر قاعده‌های اشتراک در تکلیف و اطلاق مقامی و اعتبار قانونی) می‌گوید این احکام ابدی و ثابتند مگر در مواردی که دلیل خاصی وجود داشته باشد که نشان دهد موقتند.

راهبرد استاد شبستری در رد این موضع فقه سنتی، از انکار دو مقدمه اول می‌گذرد. در رد مقدمه

اول وی دو پیش‌فرض نامصرح را نفی می‌کند که ستون فقرات آن مقدمه‌اند: قرآن متنی قانون است و قرآن کلام خدا خطاب به انسان است. این دو اشکال را به ترتیب شرح و نقد می‌کنم. در مورد مقدمه دوم، استاد شبستری معتقد است که قواعد علم اصول برای استخراج حکم اجتماعی ابدی و ثابت شریعت از ادله لفظی کافی نیست. انتقاد ایشان با استناد به موضعی که در پراگماتیکس زمینه‌گرایی نام دارد (contextualism) وارد است. وفق این موضع، کشف مراد گوینده صرفاً از معنای سمانتیک جمله‌ها میسر نیست. عوامل زمینه‌ای اظهار در تعیین و تعیین مراد گوینده دخالت دارد. علم اصول این جنبه از الزامات استظهار را فروگذار کرده است و بدین سبب گرفتار فرض احکام اجتماعی ثابت و تصور "اعتبار قانونی" بودن اتصالات شرعی شده است.^۲ این قسمت از انتقاد را در بخش سازوکار اکتشاف حکم اجتماعی بررسی خواهیم کرد.

○ سنخ شناسی متن قرآنی

فقه سنتی با پیش‌فرضی نامصرح ادعا دارد متن قرآن، متنی قانونی است. در نتیجه، مفسر قرآن متنی قانونی را تفسیر می‌کند. اما به نظر استاد شبستری قرآن کتاب قانون نیست و پیامبر هم قانون‌گذار نبوده است.^۳ لذا این پیش‌فرض فقه سنتی صحیح نیست؛ زیرا یک

امر یا نهی هنگامی صورت قانون پیدا می‌کند که در زمینه صدور آن حکومتی وجود داشته باشد، در حالی که در زمینه اظهار این آیات و احادیث، اساساً حکومتی وجود نداشته تا اوامر و نواهی قرآنی و نبوی قانون آن حکومت باشند. فقه سنتی دلیل کافی ندارد برای فرض اینکه اوامر و نواهی قرآنی از حالت تأیید عرف جاری به حالت قانون‌گذاری تغییر ماهیت داده باشد.^۴

آیا متن قرآن متنی قانونی است؟ نخست لازم است مراد از تعبیر "متن قانونی" واضح شود.

چرا استاد شبستری خود را ناگزیر دیده قانون بودن الزام‌های قرآنی را انکار کنند؟ به نظر می‌آید دو عامل در اینجا دست‌به‌دست هم داده‌اند: پیش‌فرض نادرست وحدت مراد الهی در خطاب‌های قرآنی برای همه مخاطبان که نتیجه می‌دهد قانون واحد ابدی و همگانی موضوع از متن قرآنی به دست آید و نیز عدول از زمینه‌گرایی که معنای "قانون" را مطلق و فراتاریخی می‌سازد.

از کاربرد استناد شبستری که "متن قانونی" را در برابر "عرف" قرار می‌دهد، می‌توان دریافت که مراد ایشان از "قانون" هنجار الزامی است که ذیل یک حکومت تقرر می‌یابد و قدرت سیاسی ضامن اجرای آن است. "عرف" هنجاری انتظام‌بخش است که معمولاً پیشینه زیاد دارد ولی لزوماً ذیل حکومت تقرر ندارد و قدرت سیاسی ضامن اجرای آن نیست. ظاهراً انگیزه این تفکیک و داوری تأکید بر انحصار اعتبار احکام اجتماعی شریعت به جوامع پیشامدرن فاقد حکومت مدرن است. جمله "قرآن متن قانونی نیست" می‌تواند دو معنا داشته باشد:

یکم، در متن قرآن، پیامبر یا خداوند یا فرشته وحی (یعنی هرکسی را که گوینده جملات به‌شمار آوریم) جملات و عبارات و واژگان را برای تأسیس هنجارهای الزامی ذیل حکومت که قدرت سیاسی ضامن اجرای آنها باشد در کنش بیانی وضع **قانون** به‌کار نبرده‌اند. لذا عبارات این کتاب مانند عبارات قانون تجارت (مثلاً) نیست. دوم، متن قرآن حاوی واژگان، عبارات و جملاتی که در کنش بیانی هدایت مردمان (به‌وسیله خدا یا فرشته وحی یا پیامبر) به‌کار رفته است مشتمل نیست بر دعوت به هنجارهایی که به حیات اجتماعی بشر مربوطند، ذیل حکومت تقرر می‌یابند و علی‌العموم به‌وسیله قدرت سیاسی به اجرا در می‌آیند.

تفاوت این دو معنا بسیار است. یک فرق از این جهت است که معنای اول روی صورت‌بندی و سبک بیان (لوکوشن) قرآنی تأکید می‌کند اما معنای دوم روی محتوای سمانتیک جملات قرآنی تأکید می‌کند. فرق دوم این است که معنای اول فقط تأکید می‌کند که اظهار جملات قرآنی در کنش بیانی وضع قانون نیست

استاد شبستری به "قانون" مفهوم ثابتی می‌دهند که گویا فراتاریخی است. اما قانون به‌مثابه واقعیتی اجتماعی، خود دستخوش تحولاتی تاریخی شده است. اگر امروزه مصادیق قانون را در جوامع دموکراتیک تنها از راه خاصی مثلاً مراجعه مستقیم یا غیرمستقیم به آراء مردم متعین می‌سازند و اجرای قانون به‌دست قدرت سیاسی را از طریق مؤسسات بروکراتیک متمایز و مجازات‌های متمرکز در محاکم قضایی مجاز می‌شمارند، نباید این خصوصیات را در ماهیت قانون اشراب کرد.

ولی معنای دوم از این فراتر می‌رود و اظهار آیات را در کنش بیانی هدایت متعین می‌سازد.

ادعای استاد شبستری به کدام یک از این دو معنا قابل دفاع است؟ پیداست که درستی این ادعا در خوانش نخست بدیهی است. خطابات قرآنی شکل و شمایل کتاب‌های قانون را ندارند، همچنانکه که سبک بیانی حافظ با سبک بیانی مولانا (یا لوکوشن توماس هاردی با لوکوشن چارلز دیکنز) تفاوت دارد، سبک بیانی آیات قرآن و حتی احادیث پیامبر و معصومان با سبک بیانی قانون نامه‌ها متفاوت است، لکن گمان ندارم فقها و مفسران سنتی در اینجا دیدگاه متفاوتی داشته باشند.

خوانش دوم از ادعای استاد شبستری چقدر قابل دفاع است؟ ادله ایشان تا چه اندازه قادرند آن را موجه سازند؟ چرا ایشان این ادعا را مطرح کرده‌اند؟ دلایل ایشان را می‌توان بدین‌گونه صورت‌بندی کرد:

۱. اگر کنش گفتاری در آیات الاحکام قرآن وضع قانون باشد، نزول آن آیات در شرایطی است که حکومتی برقرار است و آن قوانین را به زور اجرا می‌کند، لکن تالی کاذب است پس مقدم هم کاذب است؛

۲. عموم احکام اجتماعی شریعت امضایی لذا بیان عرف است و آنچه تأسیسی است نیز ادامه عرف است. هر حکمی اگر عرف باشد قانون نیست. پس عموم احکام اجتماعی شریعت قانون نیستند؛

۳. اگر فرض انتقال از عرف مستمر در شریعت به قانون‌گذاری درست باشد دلیل کافی خواهد داشت. لکن ندارد پس درست نیست.

۴. اما ندکی درنگ نشان خواهد داد که این سه استدلال مخدوشند. در استدلال اول، مقدمه دوم کاذب است. احکام اجتماعی جاری در صدر اسلام اعم از آنچه پیامبر تأیید و رد کرد و آنچه تأسیس نمود، همه ذیل حکومتی

صادر شده و با زور آن حکومت اجرا می شده است. اساساً فرض جامعه‌ای که سیاسی نباشد یعنی حکومتی نداشته باشد فرض غریبی است که استاد شبستری تلویحاً پذیرفته‌اند. مگر ممکن است مجازات سرقت و قتل و زنا و محاربه و نهب و غارت و غدر و... را نیرویی جز حکومت به اجرا بگذارد؟ مگر عرف ناظر به چنین مجازات‌هایی بدون ضمانت اجرا به کلی لغو نخواهد بود؟ البته صحیح است که جامعه پیشامدرن جاهلی یا اسلامی، حکومت پیشامدرن نیز داشته و قوانین پیشامدرن را به اجرا می گذاشته است، اما نمی توان پذیرفت که انتظام حیات اجتماعی آن بدون حکومت صورت گرفته است.

استدلال دوم بر مغالطه اشتراک لفظ استوار است. عبارت "عرف" در کبری به معنای اصطلاحی به کار رفته اما در صغری به معنای لغوی به کار رفته است. اگر در صغری هم به معنای لغوی به کار رفته باشد آن گاه صغری کاذب می شود. عموم احکام اجتماعی شریعت در صدر اسلام امضایی است به این معنا که مقرراتی بوده با پیشینه طولانی که حکومت‌های مستقر آن دوران در هر حد و با هر ساختاری که بوده‌اند، آن‌ها را اجرا می کرده‌اند و پیامبر هم یا آنها را تعدیل کرده یا عیناً امضا کرده است. مجازات مردمانی که از این مقررات تخلف می کرده‌اند چه در جانب پیامبر و چه در جانب کافران، شاهد محکمی است بر اینکه آنها عرف به معنای اصطلاحی نبوده‌اند. دوگانه امضایی/تأسیسی ناظر به قانونی/عرفی بودن یا نبودن نیست بلکه تنها ناظر به منشأ هنجار است. اگر منشأ هنجار پیامبر بوده آن را تأسیسی می نامند (مانند حد شراب خوار) اما اگر منشأ پیامبر نبوده آن را امضایی می خوانند (مانند دیه انسان در قتل نفس زکیه).

دلیل سوم نیز مصادره به مطلوب است. اساساً انتقالی از استمرار عرف به قانون گذاری رخ نداده و ادعا نشده است تا دلیلی کافی برای اثبات آن لازم باشد. استاد شبستری در اینجا با بازسازی عبارت، مسئولیت دلیل آوری را از دوش خود برداشته و بر دوش مخالف خود قرار داده‌اند. این استاد شبستری هستند که ادعا می کنند خطابات قرآنی در آیات الاحکام فقط بیان مجوز برای استمرار عرف هستند و نه وضع قوانین ابدی. بنابراین ایشان باید برای ادعای خود دلیل بیاورند. دست کم موضع ایشان با موضع سنتی علی السویه است

از این نظر که هر کدام با پیش فرضی برون متنی با قرآن مواجه می شوند.

چرا استاد شبستری خود را ناگزیر دیده قانون بودن الزام‌های قرآنی را انکار کنند؟ به نظر می آید دو عامل در اینجا دست به دست هم داده‌اند: پیش فرض نادرست وحدت مراد الهی در خطاب‌های قرآنی برای همه مخاطبان که نتیجه می دهد قانون واحد ابدی و همگانی موضوع از متن قرآنی به دست آید و نیز عدول از زمینه‌گرایی که معنای "قانون" را مطلق و فراتاریخی می سازد.

استاد شبستری با فقه سنتی در یک پیش فرض نادرست شریکند: اگر همه انسان‌ها مخاطب خداوند باشند، مراد خداوند از خطابش در قرآن برای همه آنها یکسان است. در نتیجه اگر از این خطاب‌ها هنجاری قانونی استحصال شود، برای همه مردمان تکلیفی واحد مقرر می سازد که باید عمل کنند. چون این نتیجه تالی فاسدهای فراوان دارد (از جمله داعش) باید گذر از عرف زمانه به قانون را سد کرد تا بتوان گفت "در عصر حاضر هیچ گونه تکلیف شرعی که عمل به احکام مورد بحث را برای مسلمانان الزامی سازد از ناحیه خود قرآن متوجه مسلمانان نیست." (شبستری، مدعای فقیهان مبنای علمی ندارد؛ بند ۹) لکن اگر این پیش فرض نادرست را وانهیم، آن گاه مردمان همه اعصار تکلیف‌هایی متناسب با نیازهای خود خواهند داشت که از پشتوانه وحیانی نیز برخوردار خواهد بود. شرح این نکته را در زیر عنوان «مخاطب الهی و مراد الهی» بررسی می کنیم.

چنانکه گذشت، استاد شبستری به "قانون" مفهوم ثابتی می دهند که گویا فراتاریخی است. اما قانون به مثابه واقعیتی اجتماعی، خود دستخوش تحولاتی تاریخی شده است. اگر امروزه مصادیق قانون را در جوامع دموکراتیک تنها از راه خاصی مثلاً مراجعه مستقیم یا غیر مستقیم به آراء مردم تعیین می سازند و اجرای قانون به دست قدرت سیاسی را از طریق مؤسسات بروکراتیک متمایز و مجازات‌های متمرکز در محاکم قضایی مجاز می شمارند، نباید این خصوصیات را در ماهیت قانون اشراب کرد و نتیجه گرفت هنجارهای الزامی اجتماعی که ذیل حکومت‌های قبیله‌ای (مثلاً پدرسالار به دست شیوخ قبیله وضع می شده و با زور در اشکال بدوی آن،

اعمال و به وسیله مجازات‌های خشن تضمین می‌شده‌اند، قانون نبوده‌اند. الزامات قرآنی شامل قوانینی می‌شود که مجموعه‌ای از آنها در جامعه مدنی/مکی و مجموعه‌ای در جامعه بغدادی/نیشابوری اجرا می‌شده‌اند و مجموعه‌ای از آنها برای حیات مدرن و پسامدرن قابل تدوین و استنباط از متن قرآنی هستند. همه این‌ها می‌توانند به‌رغم همه تفاوت‌های مصداقی‌شان، قانون باشند.

● مفاهیم انسانی الهی

بخش عمده‌ای از

استدلال‌های استاد شبستری ناظر به نفی این فرض سنتی است که می‌گوید قرآن خطاب الهی به انسان است. در این استدلال‌ها، مسیرهای متفاوتی طی شده است: امتناع مفاهیم الهی/انسانی با زبان، اثبات ناپذیری بین‌الذاتی توجیه خطاب الهی به انسان و امتناع تبیین چگونگی فهم مراد الهی. در این مقاله، تنها مسیر اول را بررسی می‌کنیم.

چرا مفاهیم زبانی انسانی الهی ممتنع است؟ به عبارت دیگر، چرا طرفین مفاهیم زبانی باید بشر باشند؟ آیا این ضرورت ریشه متافیزیکی دارد یا معرفت‌شناختی یا پدیدارشناختی یا زبان‌شناختی؟ اگر ریشه متافیزیکی داشته باشد، به این معناست که وجود چنان مفاهیم زبانی مثلاً مستلزم وجود معلول بی‌علت یا وحدت کثیر یا کثرت واحد و امثال ذلک است. اگر ریشه معرفت‌شناختی داشته باشد به این معناست که امکان حصول معرفت در چنان مفاهیمی منتفی است و چون مفاهیم بی‌حصول معرفت ممتنع است پس چنان مفاهیمی هم ممتنع است. اگر ریشه پدیدارشناختی داشته باشد بدین معناست که رخداد فهم از منظر پدیدارشناسی اقتضا می‌کند که اطراف مفاهیم انسان باشند. اگر ریشه زبانی داشته باشد، بدین معناست که ماهیت زبان

استاد شبستری در این ادعا محققند که هرمنوتیک فلسفی مفاهیم الهی/انسانی را ممتنع می‌سازد. اما اگر استدلالی را که ارائه کرده‌اند ادامه می‌دهند به این نتیجه نیز می‌رسند که این نظریه مفاهیم انسانی/انسانی را نیز ممتنع می‌سازد. رازش این است که یک شرط ششم به مفاهیم زبانی می‌افزاید: فهم یک طرف مفاهیم از فهم طرف دیگر از معنای جمله که از کاربرد آن مستقل است.

به مثابه واسطه مفاهیم، اقتضا می‌کند که اطراف مفاهیم انسان باشند.

بیان استاد شبستری در اینجا ایجاز دارد. معلوم نیست کدام یک از این وجوه را در نظر دارند. با این حال می‌توان حدس زد دو وجه آخر بیشتر مورد نظر ایشان است. وقتی مفاهیم زبانی به نوعی ملازم با اختلاط افق هاست و بر واقعه فهم استوار است و فهم نیز پدیداری انسانی است که ویژگی‌های ساختاری خود را دارد، از جمله اینکه فهم مراد گوینده از یک جمله به واقع فهم شنونده از فهم گوینده از آن جمله است،^۵ آن‌گاه

طبیعی است که یک طرف مفاهیم نمی‌تواند موجودی غیرانسانی باشد. سنخیت کافی بین افق درک انسانی با افق درک موجودی غیرانسانی وجود ندارد تا امتزاج آن دو را ممکن سازد. یعنی ما انسان‌ها قادر نیستیم فهم خداوند را بفهمیم. لذا مفاهیم بین انسان و خداوند ممکن نیست. همچنین، زبان پدیده‌ای انسانی است و بر جهان درونی شخص انسانی و قراردادهای بین‌الذاتی انسان‌ها استوار است. لذا تنها انسان‌ها می‌توانند طرف این قرارداد قرار گیرند و محصول آن را در حیات عینی خویش به‌کار بندند.^۶ مثلاً انسان‌ها تصویری از اشیاء و اوضاع امور عینی دارند و برای اشاره به آنها از واژگان و جمله‌ها استفاده می‌کنند. خداوند چنان تصویری و نیازی ندارد و امکان مشارکت در چنان قراردادی برای او منتفی است. لذا نمی‌توان گفته یا متنی را منتسب به جایی غیرانسانی دانست و در نتیجه سخن گفتن خدا با انسان با وساطت زبان ممکن نیست.

مقایسه‌ای که استاد شبستری بین دیدگاه خود مبتنی بر فلسفه هرمنوتیک با دیدگاه سنتی مفسران و اصولیان مانند علامه طباطبایی و ملاصدرا به عمل آورده‌اند،^۷ به خوبی نشان می‌دهد که رویکرد ایشان دو منشأ دارد: نظریه فهم در فلسفه هرمنوتیک و بی‌اهمیت دانستن تفکیک پیش‌گفته. این دو نکته را به ترتیب

توضیح می‌دهم:

نظریه فهم در فلسفه جدید بسیار مناقشه‌خیز بوده است. یک موضوع نزاع بین نحله تحلیلی و نحله قاره‌ای همین نظریه است. فیلسوفانی از فرگه به بعد دیدگاه معناشناختی خود را در انتقاد از نظریه‌ای تأسیس کرده‌اند که نیای فلسفه هرمنوتیک محسوب می‌شود. از انتقاد فرگه و ویتگنشتاین به روان‌شناسی‌گرایی تا انتقاد فورستر از شلایر ماخر،^۸ جنبه‌هایی از رویکرد تحلیلیان به فهم زبانی را می‌توان دید. باصرف نظر از این جنبه تاریخی که در بحث حاضر ضرورت ندارد و برای پرهیز از اطناب، چکیده نگاه تحلیلیان را می‌آوریم.

مفاهمه زبانی موفق پنج رکن دارد: ۱. زبان؛ ۲. طرف‌های مفاهمه؛ ۳. قصد تفاهمی آنان و تعهد به لوازم این قصد؛ ۴. درک آنان از قصد یکدیگر پس از کاربرد زبان و ۵. درک هر یک از درک دیگری از قصد او از کاربرد زبان. با اخلال به هر یک از این ارکان، مفاهمه ناکام می‌ماند. استادشستری در این ادعا محقند که هرمنوتیک فلسفی مفاهمه الهی‌انسانی را ممتنع می‌سازد. اما اگر استدلالی را که ارائه کرده‌اند ادامه می‌داند به این نتیجه نیز می‌رسیدند که این نظریه مفاهمه انسانی‌انسانی را نیز ممتنع می‌سازد. رازش این است که یک شرط ششم به مفاهمه زبانی می‌افزاید: فهم یک طرف مفاهمه از فهم طرف دیگر از معنای جمله که از کاربرد آن مستقل است. برای توضیح مطلب، می‌توان از الگوی زبان خصوصی بهره گرفت.

چنانکه به درستی تأکید کرده‌اند، زبان پدیده‌ای بین‌الذهانی و عمومی است. اگر زبانی خصوصی وجود داشته باشد، در آن زبان هر چیزی معنای هر نشانه زبانی خواهد بود. لاجرم، هیچ چیز خاصی معنای هیچ نشانه زبانی خاصی نخواهد بود. به عبارت دیگر، زبانی وجود نخواهد داشت. به همین ترتیب، اگر فهم زبانی (یعنی درک شنونده از مراد گوینده) به فهم گوینده

(چه از عبارت زبانی به‌کاررفته و چه از عالم مابه‌ازای آن) بستگی داشته باشد، هیچ‌گاه شنونده آن مراد و آن فهم را نخواهد فهمید.

فرض کنیم احمد و محمود دو طرف یک گفت‌وگو هستند و زبان عمومی بین‌الذهانی واسطه گفت‌وگوی آنان است. سابق بر این گفت‌وگو باید آن زبان تقرر یافته باشد. نیز مقصود احمد از بیانش باید سابق بر بیانش تقرر یافته باشد. انتفای هر یک از این دو شرط گفت‌وگوی آنان را ممتنع می‌سازد. با آغاز رخداد گفت‌وگو (مثلاً تولید صداهایی مسموع یا اشکالی مرئی یا نقاطی روی سطح ملموس توسط احمد که حامل جمله است) محمود ادراکی حسی از آن واسطه مادی خواهد داشت. پس از آن، جمله به‌کاررفته را در جهان پدیداری خود خواهد یافت. پایان فرایند گفت‌وگوی موفق این است که محمود کنش گفتاری احمد و همه مراد او در آن کنش را به درستی تشخیص دهد و سپس کنش گفتاری متقابلی را انجام دهد که واجد تمام شرایط مذکور است و به احمد می‌فهماند که محمود منظور احمد را درک کرده است.

حال فرض کنیم همه اتفاق‌های بالا رخ داده است اما شرط کنیم که موفقیت مفاهمه زبانی در گرو این است که محمود بتواند کشف کند در ذهن احمد چه می‌گذرد در حالی که ممکن است در هنگام کاربرد جمله چیزهای متفاوتی در ذهن احمد بگذرد.

نتیجه این می‌شود که هرگز محمود نتواند مراد احمد را بفهمد. اگر من کلام شما را می‌خواهم بفهمم، باید ذهن شما را بفهمم. آنچه را در پس ذهن شما هست باید بفهمم. مشکل اینجاست که دسترسی محمود به ذهن احمد تنها از طریق زبان و کاربرد آن توسط احمد ممکن است. هر چه در ذهن احمد هست ولی ابزار زبانی نیافته برای محمود ناشناختنی است. لذا اگر فهم بیان زبانی احمد را مشروط کنیم به فهم ذهن احمد، آن را ممتنع ساخته‌ایم؛ چون مستلزم دور است: برای درک ذهن احمد باید بیان زبانی او را درک

تفاوتی که استاد شبستری بین نظریه عارفان و نظریه فقیهان بیان کرده‌اند به وضوح نشان می‌دهد که تفکیک جنبه‌های متافیزیکی از معرفت‌شناختی از پدیدارشناختی از زبان‌شناختی را جدی نمی‌انگارند. نظریه عارفان و فیلسوفان درباره فهم نظریه‌ای متافیزیکی است. آنان نه به پدیدارشناسی فهم پرداخته‌اند و نه به معرفت‌شناسی و زبان‌شناسی آن.

کرد اما برای درک بیان زبانی او باید ذهن او را درک کرد. این دور مصرح است.

رهایی از این بن بست تنها یک راه علی‌البدل دارد؛ یا باید از خیر امکان مفاهیم بگذریم؛ هیچ‌کس قادر نیست از طریق زبان با هیچ کس دیگر تفاهم کند، یا باید از شرط ششم چشم‌پوشیم؛ برای فهم منظور گوینده از کاربرد یک جمله، لازم نیست از راهی غیر از همین کاربرد زبانی، بدانیم در ذهن او چه می‌گذرد. در این صورت، حالت پدیداری گوینده مدخلیتی در تفاهم ندارد. با پذیرش این اصل، سنخ وجود طرف‌های مفاهیم بی‌اهمیت می‌شود و فرق خدا و بشر از نظر امکان مفاهیم زبانی منتفی می‌شود، چنانکه امروزه مفاهیم بینا انسانی با زبان انسانی ممکن و واقع شده است، مفاهیم انسانی-روباتی وقوع یافته^۹ و مفاهیم روباتی- روباتی نیز وقوع یافته^{۱۰} و ادعای مفاهیم انسان فرشته هم واقع شده^{۱۱} و موضوع ایمان میلیارد ها انسان قرار دارد.

تفاوتی که استاد شبستری بین نظریه عارفان و نظریه فقیهان بیان کرده‌اند به وضوح نشان می‌دهد که تفکیک جنبه‌های متافیزیکی از معرفت‌شناختی از پدیدارشناختی از زبان‌شناختی را جدی نمی‌انگارند. نظریه عارفان و فیلسوفان درباره فهم نظریه‌ای متافیزیکی است. آنان نه به پدیدارشناسی فهم پرداخته‌اند و نه به معرفت‌شناسی و زبان‌شناسی آن. اختلاف بر سر اینکه عقل عاشر صور ادراکی را اضافه می‌کند،^{۱۲} یا نفس مجرد حقایق عقلانی را از راه دور مشاهده می‌کند،^{۱۳} یا موجودی نورانی به نام علم هست که واسطه ادراک ما انسان‌هاست^{۱۴} نزاعی متافیزیکی است گرچه با عباراتی بیان شود که موهم بحث معرفت‌شناختی باشد. اما بحث از ارکان فهم انسانی به مباحث پدیدارشناسی تعلق دارد. نیز بحث اصولیان در باب دلالت، به معنانشناسی (semantics) تعلق دارد، چنانکه بحث ظواهر به کاربردشناسی (pragmatics) متعلق است و هر دو هیچ‌ربطی به متافیزیک و معرفت‌شناسی و پدیدارشناسی ندارند. این چهار سنخ بحث ابتدای طولی بر یکدیگر ندارند. مراعات نکردن مرزهای دیسیپلینی سبب استنتاج نتایجی در یک دیسیپلین بر اساس یافته‌هایی در دیسیپلین دیگر می‌شود که هم مغالطی است و هم در عمل سبب بی‌اعتباری مبانی علمی نزد

آذهان کم‌ورزیده می‌شود.

برای مثال، می‌توان در بحث متافیزیکی مانند ملاحظه‌های میانه معتقد بود که درک حقایق کلی از طریق مشاهده مثل در عالم عقلی از راه دور است و در بحث معرفت‌شناسی مانند شیخ طوسی معتقد بود که چنان درکی اعتقاد صادق ثابت اطمینان بخش است^{۱۵} و در بحث زبانی مانند آیت‌الله سیستانی معتقد بود جمله‌های حاوی گزاره‌های دال بر آن حقایق، از ترم‌های متحدالهویه با معناها تشکیل یافته^{۱۶} اما در بحث پدیدارشناسی مانند استاد شبستری معتقد بود که پدیدار شدن آن حقایق در جهان درونی ما انسان‌ها تنها در شرایطی کاملاً انسانی ممکن است. هر کدام از این مواضع را در آن دیسیپلین‌ها می‌توان تغییر داد بدون آنکه تغییری در سایر مواضع لازم آید. مثلاً می‌توان فرض کرد همه مواضع پیش‌گفته را قبول داریم اما برخلاف استاد شبستری معتقدیم حقایق مذکور بر انسان‌ها و فرشتگان و روبات‌ها به یکسان پدیدار می‌شوند. تصمیم در این موضع اخیر به استدلال پدیدارشناختی نیاز دارد و با استدلال متافیزیکی یا معرفت‌شناختی یا زبان‌شناختی حل و فصل نمی‌شود. به همین سان، شرایط لازم برای مفاهیم زبانی در معناشناسی و کاربردشناسی تعیین می‌شوند و نمی‌توان دلایل پدیدارشناسی برای آن آورد. با این توضیحات، اکنون می‌توان به مسئله اصلی باگشت: چرا مفاهیم الهی- انسانی ممتنع تصور شده است و چرا این تصور صحیح نیست؟ یک استنتاج میان‌دیسیپلینی مغالطی و یک مبنای پدیدارشناختی نادرست در باب فهم سبب این تصور شده‌است: یکم، بشری بودن زبان مفاهیم اقتضا دارد همه اطراف مفاهیم علاوه بر مشارکت کامل در تعهدات زبانی، در ساخت پدیداری ملازم با گفت‌وگو هم شریک باشند لکن خدا در ساخت پدیداری ملازم با گفت‌وگو با انسان شریک نیست. پس گفت‌وگوی انسان با خدا ممکن نیست؛ دوم، مفاهیم منوط به فهم هر یک از طرف‌های گفت‌وگو از فهم طرف دیگر است از طریقی جدا و مستقل از بیان زبانی که گفت‌وگو را تشکیل می‌دهد. چون ما راهی به فهم خداوند از جملاتی که می‌گوید و از مابه‌ازای آن‌ها در عالم مدالیل نداریم و قادر به فهم مراد او نیستیم. پس گفت‌وگوی خدا با ما ممکن نیست.

لکن مفاهمه الهی-انسانی به وساطت زبان انسانی ممکن است؛ زیرا اشتراک اطراف گفت‌وگو در تعدهای زبانی کافی است و اشتراک در ساختار پدیداری ملازم با گفت‌وگو، ضرورت ندارد. آن اشتراک لازم قابل تأمین است. تأمین نشدن این اشتراک محل به مفاهمه نیست. اساساً بحث پدیدارشناختی گفت‌وگو را از بحث زبانی معرفت‌شناختی گفت‌وگو باید تفکیک کرد. چنانکه بحث معرفت‌شناختی گفت‌وگو را از بحث زبانی آن باید تفکیک کرد. یک انسان می‌تواند با یک روایت گفت‌وگو کند و مفاهمه موفق بین آنها رخ دهد، در عین حال که روایات (بر خلاف انسان) هیچ حالت پدیداری نداشته باشد (چنانکه رأی غالب فیلسوفان ذهن است^۷) و اطلاعات ذخیره نزد آن را شناخت محسوب نکنیم.

مفاهمه الهی-انسانی به وساطت زبان انسانی ممکن است؛ زیرا برای فهم مراد طرف گفت‌وگو، کافی است که طرف دیگر بیان زبانی او را منبع قرار دهد و براساس زبان مشترکی که قبلاً تقرر یافته و مراد او که مستقل از ابراز بیانییش تقرر دارد، سعی کند آن مراد را کشف کند. لازم و شاید ممکن نیست که "ذهن" طرف گفت‌وگو را مستقل از بیان زبانی کشف کند تا بتواند به آن بیان معنا ببخشد. تنها از طریق فهم بیان زبانی است که ذهن گوینده را کشف می‌کند. این مقدار هم در گفت‌وگوی انسانی-انسانی و هم در گفت‌وگوی انسانی-الهی دست یافتنی است.

○ کثرت‌گرایی تفسیری

راهبرد ساده‌تر به نفی احکام اجتماعی ثابت شریعت را "کثرت‌گرایی تفسیری" می‌نامم. این راهبرد از دویخش تشکیل یافته است: بخش اول تجدیدنظر در یک پیش‌فرض نامصرح، نادرست ولی رایج در فهم متن دینی و استدلال برای جایگزین آن است. بخش دوم معرفی زمینه‌گرایی است. این راهبرد نه وجود ارزش‌های ثابت فراتاریخی مرتبط به حیات اجتماعی را نفی می‌کند، نه امکان کشف آنها را از متن دینی منتفی می‌داند، نه ضرورت مراعات آنها را در الزامات قانونی فروگذار می‌کند و نه به نسبیت مطلق ارزش یا تصویب منجر می‌شود. سقف پرواز این راهبرد نفی احکام ثابت اجتماعی به منزله قوانین موضوعه جاودان است.

○ مخاطب الهی و مراد الهی

منظور از مخاطب الهی، انسان‌هایی هستند که خداوند در قرآن با آنان مستقیم یا غیر مستقیم سخن گفته است (مقصودان به افهام). منظور از مراد الهی در خطاب، آن چیزی است که غرض الهی در هر کنش گفتاری، تحقق آن است. در مورد نسبت مخاطب الهی با مراد الهی از خطاب، چهار حالت متصور است: یکم، مخاطب الهی در قرآن تنها مشافهان وحی (یا تنها معصومان) هستند و مراد الهی در خطاب فقط برای آنان است؛ دوم، مخاطب الهی تنها مشافهان هستند اما مراد الهی برای همه بشریت است؛ سوم، مخاطب الهی همه بشریت است و مراد الهی تنها برای مشافهان است؛ چهارم، مخاطب الهی همه بشریت است و مراد الهی نیز برای همه آنهاست.

اگر مراد الهی را منحصراً برای مشافهان در نظر بگیریم، آن‌گاه ادعای نخست استاد شبستری تأیید می‌شود. اما در فرضی که حالت دوم یا چهارم را برگزینیم، آن‌گاه سؤال دیگری ظهور می‌کند: آیا مراد الهی برای همه بشریت یکسان است؟ به بیان دیگر، صرف نظر از اینکه ما مخاطب قرآن باشیم یا نباشیم، اگر فرض کردیم که خداوند قصد دارد از طریق وحی قرآنی چیزهایی به ما بیاموزد و کارهایی را از ما بخواهد، آن‌گاه جا دارد پرسیم آیا همان چیزی را که خداوند از او برای مشافهان وحی می‌خواسته به عنوان مراد الهی از ما هم دقیقاً همان را می‌خواهد یا ممکن است مرادش برای مشافهان غیر از مرادش برای ما باشد. فرق حالت دوم و چهارم این است که خطاب الهی به همه انسان‌ها مستقیم یا غیر مستقیم باشد. این جهت خاص در بحث کنونی تغییری ایجاد نمی‌کند. لذا برای سهولت بیشتر، با فرض حالت چهارم پیش می‌رویم.

پیش‌فرض رایج در باب نسبت مخاطب قرآن به مراد الهی از خطاب قرآنی، می‌گوید: همگان مخاطب قرآنند و مراد خداوند از هر تک خطاب برای همگان یکسان است. این تصور نتایجی به بار می‌آورد از جمله:

۱. همه مخاطبان یک خطاب تشریحی نسبت به فعل خاصی که موضوع آن است، تکلیف یکسان دارند؛
۲. فهم مخاطبان یک خطاب قرآنی یا صحیح است یا نه و اگر صحیح است یکسان است؛

۳. فهم مخاطبان معاصر وحی از مراد الهی برای دیگران حجیت دارد؛

شاید سبب این پیش فرض نظری باشد که می‌گوید استعمال لفظ واحد در بیش از یک معنا روا نیست. هرچند این رأی اجماعی نیست اما هم مشهور و هم صحیح است. چنانکه استعمال یک واژه در بیش از یک معنا در یک استعمال روا نیست، کاربرد یک جمله برای بیش از یک کنش بیانی هم روا نیست. در نتیجه، هر تک نمونه از اظهارهای قرآنی تنها یک کنش بیانی را محقق می‌سازد. چون کنش بیانی ناشی از و ناقل اراده متکلم الهی به مخاطب است، لاجرم، تنها یک اراده در یک کنش بیانی منتقل می‌شود. طبعاً، منظور شارع از هر بیان قرآنی برای همگان یکسان است.

اما این پیش فرض مدلل نیست. امتناع استعمال واحد لفظ در بیش از یک معنا ایجاب نمی‌کند که مراد الهی برای مخاطبان مختلف یکسان باشد. راز آن امتناع نسبت لفظ به معنای سمانتیک است. چون لفظ در معنایش فانی است، یک بار ایجاد لفظ یکبار ایجاد معنای آن است. اگر لفظ مشترک لفظی باشد، به‌واقع چند لفظ و چند معنا وجود دارد. یک بار استعمال یک لفظ مشترک یک بار ایجاد یک معناست. کسانی که استعمال لفظ مشترک در بیش از یک معنا را ممکن دانسته‌اند، بین شکل واژه و واژه خلط کرده‌اند. آنان تصور کرده‌اند "شیر" که در سه معنای لبن و اسد و حنفيه به‌کار می‌رود، حقیقتاً یک کلمه است، در حالی که "شیر" سه کلمه است: شیر ۱ و شیر ۲ و شیر ۳. به‌دلیل حذف ارقام، شباهت شکلی بین سه واژه راهزن شده است. در نتیجه، اراده معنای حنفيه و اسد و لبن از یک بار استعمال "شیر" در واقع ایجاد دو معنا بدون ایجاد لفظ است و این با فنای لفظ در معنا نمی‌سازد.

اکنون که راز این امتناع روشن شد، آشکار می‌شود که القای یک جمله برای القای مرادهای متفاوت به مخاطبان متفاوت ممتنع نیست چون آن مانع در اینجا وجود ندارد. یک اظهار یک جمله فانی در یک معنای مراد نیست. اینجا نسبت معنا با لفظ شبیه نسبت معنا به لفظ در سمانتیکش نیست. اظهار یک جمله در زمینه‌های متفاوت، القاء مرادهای متفاوت است. عناصر سازنده زمینه اظهار در معنای آن دخالت دارند.

اظهار به ضمیمه زمینه اظهار، معنا را می‌سازد. لذا اگر یک جمله در زمینه‌های متفاوت اظهار شود، باحفظ معنای سمانتیک واحد، معناهای مراد متعدد دارد. ملاک این تعدد تفاوت‌هایی است که بین زمینه‌های مختلف وجود دارد.^{۱۸}

علاوه بر اینکه پیش فرض مذکور دلیل ندارد، دلیل بر بطلان آن داریم. دلیل اول، با قبول فرض‌های زیر:

۱. خطاب الهی حکیمانه است؛
۲. غرض از خطاب الهی تحقق اغراض الهی خاصی در حیات اجتماعی انسان است؛
۳. چنین نیست که تحقق اغراض الهی در شرایط گوناگون حیات اجتماعی انسان، با تحقق بخش‌های یکسان صورت می‌گیرد.

گزاره زیر:

"مراد الهی از خطاب، ایجاد تحقق بخش‌های یکسان است" (تکلیف یکسان برای همه در عمود زمان) رانمی‌توان پذیرفت؛ زیرا با جمع ۲ و ۳ و یا با تناقض دارد. اگر مراد الهی از هر خطاب واحد باشد لازم آید که در احکام، مراد از آن ایجاد تحقق بخش یکسان باشد. تالی کاذب است پس مقدم هم کاذب است.

فرض اول دلیل کلومی دارد و مورد اتفاق همه فرق اسلامی است. فرض دوم مورد اتفاق معتزله و شیعه است. دلیل درستی فرض سوم امکان نسخ است که مورد اتفاق اصولیان و مقبول جمهور متکلمان است. اگر موجه کلیه "هر چه تحقق بخش غرض الهی در شرایط الف حیات اجتماعی انسان است در همه شرایط گوناگون حیات انسانی تحقق بخش غرض الهی است" صادق باشد، نسخ ممتنع می‌شود. لکن نسخ ممکن است پس آن موجه کلیه کاذب است. نسخ یعنی رفع حکمی از موضوعی پس از ثبوت آن. ثبوت حکم به سبب این است که موضوع حکم تحقق بخش غرض الهی است.^{۱۹} رفع حکم تنها وقتی ممکن است که موضوع دیگر تحقق بخش غرض الهی نباشد.

دلیل دوم، پیش فرض مذکور یکی از قواعد مهم کشف مراد را که زمینه‌گرایان در کاربردشناسی تبیین کرده‌اند، نادیده می‌گیرد. آن قاعده می‌گوید مراد گوینده تنها با تکیه بر معنای سمانتیک جمله به‌کاررفته متعین نمی‌شود بلکه عوامل زمینه‌ای در تقرر آن دخالت دارند.

عینی حیاتشان سخنی گفته که بنابه فرض ایمانی، قرار است در خطاب‌های تکلیفی، وافی به مصالح همه آنان در وضعیت‌های متکثر باشد و در خطاب‌های تعلیمی، هدایتگر همه آنان به حقیقت و رستگاری باشد و حس حقیقت‌جویی آنان را برآورده کند. در این صورت تکثر شرایط عینی حیات که در تحقق اغراض الهی مدخلیت دارد و نیز تکثر ذهنیت اطراف خطاب که در فهم خطاب نقش اساسی دارد، در تعیین مراد الهی برای مخاطبان دخالت می‌کنند. بنابر این، معقول نیست که کثرت شرایط ملاحظه بشود اما در مضمون خطاب الهی بی‌تأثیر باشد. در نتیجه، خطاب واحد قرآنی ناقل پیام‌های متفاوت برای مخاطبان متفاوت در شرایط زمینه‌ای متفاوت است. این تکثر مراد در عین وحدت خطاب یک رکن اساسی از تکثرگرایی تفسیری است.

زمینه‌گرایی

آنچه در بخش بالا درباره نسبت مخاطب با مراد الهی در قرآن ذکر شد به عالم ثبوت و نفس الامر تعلق دارد. زمینه‌گرایی در این بخش به عالم اثبات مربوط است؛ در مواجهه با متن مقدس، روشمندی در فهم چه اقتضائاتی دارد؟ چگونه می‌توان مراد الهی را از خطاب‌ها دریافت؟

علم اصول متکفل پاسخ به این پرسش در قلمرو آیات تکلیفی است. اما نظرایچ در میان اصولیان این است که شریعت احکام ثابت و ابدی اجتماعی دارد چنانکه احکام ثابت و ابدی فردی دارد. یک سبب رواج این نظر خلل در اصول استنباط است که به دو مورد آن می‌پردازیم:

آنچه در فقه و اصول جاری مغفول مانده، نسبت موضوع حکم با مصلحت آن و نسبت مفهوم وارد در دلیل شرعی به مصداق عینی آن و چگونگی کشف آنهاست. این نسبت‌ها در احکام فردی علی‌الفرض قابل کشف نیستند، لذا در فرایند اجتهاد وارد نمی‌شوند. اما در احکام اجتماعی شریعت هم قابل کشف هستند و هم دو گام ضروری به‌شمار می‌روند. به‌رغم اینکه اصولیان شیعی تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و دوران حکم مدار موضوع را پذیرفته‌اند، در مقام فقیه هیچ التفاتی به مقاصد شریعت ندارند، بدین سبب که کشف مصالح را ناممکن می‌شمارند و در اکتشاف مراد شارع از ادله

از جمله عوامل زمینه‌ای، ذهنیت اطراف مفاهمه است. هر طرف مفاهمه مجاز است که با تکیه بر ذهنیت طرف دیگر (که از آن آگاهی دارد) بیان خود را صیانت کند. لذا می‌تواند قیودی را حذف کند و از صنایع ادبی چون مبالغه و کنایه و استعاره و امثال ذلک استفاده کند. مخاطب باید برای فهم مراد گوینده به آنچه او در یک بیان زبانی خاص حذف کرده نیز التفات کند. این قاعده فی‌الجمله نزد اصولیان مقبول و مسلم است. مثلاً مقدمات حکمت که تمامیت آن شرط انعقاد اطلاق است ذیل این قاعده می‌گنجد. نکته‌ای را به استناد این قاعده، برای رد فرض وحدت مراد الهی برای مخاطبان متکثر می‌توان افزود: چنانکه متکلم انسانی مجاز است با تکیه بر ذهنیت مخاطب، بیان خود را طوری صیانت کند که مرادش را به مخاطب برساند به‌رغم هر میزان تفاوت آن با معنای سمانتیک جمله‌ای که به‌کار می‌برد، متکلم الهی نیز مجاز است همین کار را با همه مخاطبان خود انجام دهد. اما بر خلاف متکلم انسانی، متکلم الهی از تکثر زمینه‌های فهم مخاطبان از خطاب الهی کاملاً آگاه است. با این فرض، برای اجتناب از نقض غرض، متکلم الهی باید بیان خود را طوری ادا کند که هر مخاطبی در زمینه خاص خود (اینجا یعنی با سطح آگاهی و مفروضاتی که دارد) علی‌الاصول بتواند مراد گوینده را بفهمد. علاوه بر این، چون مخاطبان متکلم الهی از نظر شرایط عینی حیات واقعاً متفاوتند، متکلم الهی در مقام تقرر اراده این تکثر را می‌داند و لحاظ می‌کند. لحاظ این تکثر به تکثر مراد متکلم الهی برای مخاطبان متفاوت در عالم ثبوت منجر می‌شود. یک شاهد نقلی بروقع این تکثر حدیث صدوق است از امام صادق (ع) که در آن، نزول قرآن بر هفت حرف به هفت مراد الهی تفسیر شده است.^{۲۰}

پیش‌فرض جایگزین می‌گوید: با التفات به تفاوت خطاب الهی‌انسانی با خطاب انسانی‌انسانی و با التفات به لوازم غرضمند، جاودانه و همگانی بودن خطاب الهی، هر تک خطاب الهی در قرآن ممکن است مرادهای متکثری را انتقال دهد، صرف نظر از اینکه مخاطبان متکثر آن خطاب، مخاطب مستقیم یا غیر مستقیم باشند. تعدد مراد از خطاب واحد، به کثرت تحقق بخش‌های غرض الهی بستگی دارد. خداوند در خطابی واحد برای همه مخاطبان با شرایط متفاوت

لفظیه، کاری به کارکرد عناوین شرعی در حیات انسانی ندارند؛ صرفاً بر اساس دامنه شمول مفاهیم وارد درادله لفظیه، هم موضوع و هم حکم را متعین می‌سازند. گزینش ادله لفظیه نیز مزید بر علت می‌شود. در نتیجه، احکامی اجتماعی به دست می‌آید که قابلیت اجرا ندارد و به بحران و گاه اختلال نظام منجر می‌شود. برای خروج از این بن‌بست به احکام ثانویه پناه می‌برند. ریشه مشکل در دو گام است: اهمال کارکرد عناوین شرعی و گزینش ناروشمند ادله لفظی.

○ موضوع و مصلحت حکم

چنانکه تحت تأثیر عوامل خارجی، فعل طبیعی خاصی ممکن است در عناوین شرعی مختلفی مندرج و لذا محکوم به احکام متفاوت بشود، عوامل خارجی سبب می‌شوند که نسبت بین یک عنوان شرعی و مصلحت و مفسده حکم مترتب بر آن تغییر کند. مثلاً فعل طبیعی قتل تحت شرایط الف مندرج در عنوان قصاص است و تحت شرایط ب مندرج در عنوان دفاع است و تحت شرایط ج مندرج در عنوان اعتداء و طبعاً حکمش متفاوت می‌شود. به همین ترتیب، خود عنوان شرعی قصاص تحت شرایط خاصی وافی به (مثلاً) مصلحت عدالت است و تحت شرایط دیگری وافی به عدالت نیست بلکه متضمن درجه‌ای از ظلم می‌شود. تعلق حکم شرعی به این عنوان تابع این است که عنوان مصلحت عدالت را استیفا کند. استیفای مصلحت حکم به وسیله عنوان شرعی رخدادی اتفاقی و امکانی است، نه ضروری و دائمی، چنانکه اندراج فعل طبیعی در یک عنوان

شرعی اتفاقی امکانی و غیر دائمی است. روشن‌ترین دلیل بر این حقیقت، چنانکه پیش‌تر دیدیم، امکان نسخ است. اگر عنوان شرعی به ضرورت یا دائماً مصلحت حکم مترتب بر آن را استیفا می‌کند، نسخ ممتنع می‌شد چون مستلزم تخلف علت از معلول بود.^{۱۱}

○ احکام اجتماعی و مصالح اجتماعی

در عالم ثبوت، موضوع در احکام اجتماعی، به خلاف احکام فردی، نمی‌تواند ثابت باشد. از نظر امامیه و معتزله، حکم شرعی هم تابع مصلحت و مفسده و هم تابع موضوع است. از ترکیب این دو قاعده (اولی در کلام و دومی در اصول) نتیجه می‌شود که موضوع حکم وافی به مصلحت آن است. اما مصالح احکام اجتماعی در حیات اجتماعی انسان است نه در حیات جاویدان پس از مرگ. اگر انجام تکالیف اجتماعی در سعادت اخروی مدخلیت داشته باشد از جهت اصل طاعت امر خداوند است نه از جهت انجام خصوص آن فعل طبیعی که مندرج در آن عنوان شرعی خاص است. در نتیجه، احکام اجتماعی مصالح اجتماعی را تأمین می‌کند. احکام فردی مصالح فردی و عمدتاً اخروی را که در ذات فعل مأمور به مستترند، تأمین می‌کنند. این تفکیک اجازه می‌دهد بگوییم مناسک و شعائر هویت‌بخش، احکام ثابتند؛ زیرا مصلحت و موضوع در آنها مکشوف و در گذر زمان ثابت است. چون مصلحت این احکام هویت‌بخشی آنهاست موضوع بالذات آنها نیز همین است، افعال طبیعی وافی به آنها می‌توانند در عمود زمان وافی به این مصلحت باقی بمانند. اما سایر احکام اجتماعی مصالح متکثری را تأمین می‌کنند لذا

راهبرد استاد شبستری نسبت به راهبرد بدیل از چند نظر مرجوح است:
نخست، از نظر تئوریک، راهبرد استاد شبستری هزینه بسیار گزافی دارد...
دوم، راهبرد ایشان در منازعه با فقیهان نقد مبنایی است. موضعی در نقطه عزیمت را نشان نداده‌اند که بین ایشان و فقیهان مورد اتفاق باشد، آن‌گاه آسیب‌های رویکرد فقیهان و درستی رویکرد خود را واضح سازند...
سوم، پیامدهای مفروضات استاد شبستری سنگین‌تر از آن است که متدبیران بپذیرند...
چهارم، گستردگی تجدید نظر استاد شبستری در رویکرد به دینداری نقش پراگماتیک دینداری شریعت‌مدارانه در حیات روحی، روان‌شناختی انسان عادی را منتفی می‌سازد، بدون آنکه عامل جانشینی برای ایفای آن نقش معرفی کند...

شکاف موضوع/مصلحت بر شکاف عنوان/فعل طبیعی منطبق می‌شود. با تغییر زمینه فعل طبیعی، نسبت آن فعل به عنوان شرعی تغییر می‌کند و با تغییر زمینه اجتماعی، نسبت عنوان شرعی به مصلحت حکم، تغییر می‌کند. در نتیجه، فعل طبیعی نمی‌تواند موضوع حکم باقی بماند. این تحلیل نشان می‌دهد که در عموم احکام اجتماعی، ثبات حکم ممکن نیست؛ چون موضوع حکم به زمینه افعال طبیعی وابسته است.

○ ساز و کار اکتشاف حکم اجتماعی

در عالم اثبات، برای کشف حکم شرعی نخست باید موضوع آن را منقح ساخت. چون موضوع حکم وارد در دلیل لفظی وافی به مصلحت آن حکم است، باید وجه تعلق حکم به موضوع را شناخت.^{۳۲} از سوی دیگر، اطلاق زبانی مفاهیم بر مصداق‌ها توسط عرف، همواره با مسامحات همراه است. لذا نمی‌توان به استناد این اطلاق، موضوع حکم را تعیین کرد. برخلاف مقام عمل به تکلیف، در مقام کشف تکلیف باید احراز کرد که کدام وجه از وجوه فعل عنوانی وافی به مصلحت حکم است. صرف اندراج یک فعل طبیعی در یک عنوان شرعی به تشخیص عرف، در این مقام کافی نیست؛ زیرا موضوع بالذات حکم مصداق آن مفهومی است که در لسان دلیل نقلی آمده و نه خود مفهوم. بنابر این، مصلحت حکم به وسیله مصداق موضوع محقق می‌شود. اما مصداق فعل در زمینه‌های مختلف عینی، نقش یکسان در حیات اجتماعی ندارد. لذا باید وجه تعلق تکلیف به موضوع معلوم شود. به عبارت دیگر، برای تنقیح یک عنوان شرعی باید کارکرد عینی مصداق افعال طبیعی مندرج در آن را در هنگام صدور دلیل لفظی یافت و احراز کرد که عنوان وافی به مصلحت آن حکم است. در فقه جاری این گام به کلی محذوف است.

پس از تنقیح موضوع، نوبت به اصول حاکم بر کشف مراد متکلم می‌رسد. اصل هرمنوتیک دیگر می‌گوید تمام سخن متکلم را باید با هم ملاحظه کرد. اصولیان این قاعده را فی الجمله قبول دارند اما در کاربست عملی آن در فقه، آن را زیر پا می‌گذارند. بدین معنا که نخست احکام شریعت را به ابواب مختلف تقسیم می‌کنند، آن‌گاه ادله نقلی را نیز به همان دسته‌ها تقسیم می‌کنند،

سپس در فرایند استنباط، همه ادله دسته متعلق به یک باب خاص را در استنباط احکام فرعی آن باب ملاحظه می‌کنند. در این فرایند، به ادله لفظیه‌ای که در ابواب دیگر دسته‌بندی شده‌اند و آیات و روایات دیگری که در هیچ باب فقهی طبقه‌بندی نشده‌اند نظر نمی‌کنند. در نتیجه، مجموع فتاوی صادره مجموعه‌ای خالی از انسجام و در عمل پراز تعارض به دست می‌دهد. اقتضای آن قاعده هرمنوتیک این است که تمام اظهارات متکلم الهی مورد توجه واقع شود. تکیه بر دسته‌بندی ابواب فقهی، برای تعیین مربوط از نامربوط در نصوص نقلی، صحیح نیست و مخل به استنباط است؛ زیرا این دسته‌بندی خود پدیده‌ای تاریخی و محصول تفسیری خاص از متن در آن پارادایم تاریخی است.

اصل دیگری در استظهار مراد متکلم می‌گوید محتوای یک جمله تابعی است از موقعیت به ارزش صدق حتی در مورد جمله‌هایی که از نظر دستوری کاملند.^{۳۳} مؤلفه‌های موقعیت در تقرر معنای جمله دخیلند. لذا برای کشف مراد از اظهار کافی نیست که ساخت سمانتیک جمله را بدانیم؛ باید موقعیت دخیل در معنا بخشی را نیز بشناسیم. زمان و مکان و فاعل‌ها و محیط عینی حیات از جمله مؤلفه‌های موقعیتند که در محتوای یک جمله اظهار شده جزئیات دارند. مثلاً "جمله باران می‌بارد" معنای سمانتیک کاملی دارد و شرایط صدق آن فاقد ابهام است. اما ارزش صدق آن بستگی به زمان و مکان و شدت جریان آب دارد. مراد گوینده از اظهار این جمله در کنش اخبار، بدون ملاحظه این مؤلفه‌های موقعیت، درک شدنی نیست. اومی خواهد ما باور کنیم که در تهران روز اول مهر ۹۶ در هر سانتی‌متر هوا ۵۰۰ سی. سی. آب هست که از آسمان می‌آید یا می‌خواهد باور کنیم در پاریس روز اول دسامبر ۲۰۱۷ در هر سانتی‌متر هوا ۱۰۰۰ سی. سی. آب هست که از آسمان می‌آید؟ کدام یک؟

برای مرتبط ساختن این اصل به بحث حاضر، ارزش صدق را با ارزش امثال جابه‌جا می‌کنیم. هر فرمانی یا اطاعت می‌شود یا عصیان. اطاعت/عصیان را ارزش امثال اظهار یک جمله در کنش گفتاری فرمان تعریف می‌کنیم. شرایط امثال را معادل شرایط صدق قرارداد می‌کنیم. اکنون می‌توان به سادگی ملاحظه کرد که محتوای جمله تابعی است از موقعیت به ارزش امثال.

مؤلفه‌های موقعیت یعنی زمان و مکان و فاعل و محیط تعیین می‌کنند طاعت فرمان با چه کنشی رخ می‌دهد. ملاحظه همین عناصر لازم است برای کشف اینکه امر چه قصدی دارد از فرمانی که داده است. مثلاً محتوای "دست دزد را ببرید" تابعی است از موقعیت به ارزش امتثال. محتوای این فرمان را ساخت سمانتیکی جمله به تنهایی تعیین نمی‌کند. لذا نباید گفت امر می‌خواهد همیشه و همه جا با تبر چهار انگشت دزد را قطع کند. علاوه بر ساخت سمانتیکی، عناصر سازنده موقعیت نیز در تعیین محتوای جمله دخالت دارد. مراد گوینده را فقط از ساخت سمانتیکی گفته‌اش نمی‌توان دانست. باید آن گفته را در موقعیت اظهارش قرار داد و یکی از عناصر موقعیت غرض‌های دیگر امر و محقق‌گرهای آنهاست. طاعت این فرمان ممکن است در موقعیت الف قطع انگشتان و در موقعیت ب زندانی کردن و درج کار دیگری باشد. با اهمال مقاصد الشریعه توسط جمهور اصولیان و فقیهان در فرایند استنباط، این قاعده اساسی استظهار به کلی مغفول می‌ماند.

متکلم الهی کلام خود را با التفات به ذهنیت و نیازهای مخاطب در عمود زمان صیانت کرده، با آگاهی کامل از تفاوت این ذهنیت‌ها و تحول این نیازها به تبع تحول قهری حیات اجتماعی و طبیعی انسان. غرض مندی متکلم الهی و قدرت مطلق او اقتضا می‌کند بیانش علی‌الاصول ظرفیت مفهوم‌شدگی برای همگان در همه ادوار داشته باشد. در نتیجه، روشمندی فهم مراد متکلم الهی اقتضا می‌کند درک ما از نیازها و ذهنیت خویش بشمول تفاوت آن را از نیازها و ذهنیت دیگر مخاطبان، در کشف مراد الهی دخالت دهیم. این قاعده تازه‌ای است که به اصول استظهار باید افزوده شود. باید پذیرفت که متکلم الهی با اعتماد به عقل طبیعی انسان‌ها از ذکر پاره‌ای قیود و جزئیات در بیان خود صرف نظر کرده است. در نتیجه، مجتهد باید آن حذف شده‌ها را از زمینه استخراج و به متن بیفزاید. اگر آیه شریفه فرموده است که «لذکر مثل حظ الاثینین» و قید و شرطی ذکر نکرده است (مثل اینکه: «اذا كان ذلك يحقق العدالة باقصی درجه ممکنه»)، ترک این قید با اعتماد به عقل مخاطب است که از اصول هرمنوتیک بهره خواهد گرفت و خود آن را خواهد افزود.^{۲۴} تخطی از اصول هرمنوتیک در فهم

متن خدش‌های به ماتن و متن وارد نمی‌سازد بلکه تنها بی‌اعتباری آن تفسیر را سبب می‌شود.

اطلاق این قاعده بر فرایند فهم متن دینی نتیجه می‌دهد که باید:

۱. بین شناخت فهم مشافهان وحی از مراد الهی برای خود و فهم ما از مراد الهی فرقی اساسی وجود دارد؛

۲. هم ما و هم مشافهان و هم آیندگان "وضعیت" خاصی احیاناً متفاوت داریم و این وضعیت در تقرر مراد نفس‌الامری متکلم الهی دخالت دارد، چنانکه در فرایند فهم ما از متن نیز باید نقش داشته باشد. نتیجه این دخالت تکثر تفسیری بدون نسبت و تصویب است؛

۳- تکثر تفسیری دو جنبه دارد: تکثر مراد الهی به تکثر مخاطب و تکثر فهم مخاطبان به تکثر وضعیت آنان (که جزئی از زمینه اظهار است).

اطلاق این قاعده بر فرایند استنباط احکام اجتماعی شریعت نتیجه می‌دهد:

۱. عناوین شرعیه که موضوع احکام اجتماعی‌اند از جهت استیفای مصلحت خاص اجتماعی آن حکم، موضوع آن حکمند، نه از جهت اطلاق‌پذیری عرفی بر مصادیق؛

۲. اطلاق عرفی مفاهیم وارد در ادله بر مصادیق، برای کشف وافی بودن مصادیق به مصالح حکم کافی نیست؛ زیرا اطلاقات عرفیه همراه با مسامحات است و نمی‌توان احکام واقع را از اطلاق‌های زبانی به دست آورد؛

۳. با تبدیل شرایط عینی حیات، نسبت افعال طبیعی به عناوین شرعی و نسبت آنها به ملاک‌های احکام تغییر می‌کند. لذا نمی‌توان احکام ابدی ثابت به آن عناوین و افعال نسبت داد. تبدیل شرایط عینی، تبدیل مراد نفس‌الامری متکلم الهی را نتیجه می‌دهد؛

۴. آگاهی مجتهد از شرایط حیات و ذهنیت (مفروضات، انتظارات، عواطف، و هر آنچه عنصری از زمینه خطاب را تشکیل می‌دهد) در کشف مراد متکلم الهی از یک اظهار و حیانی برای آن مجتهد مدخلیت دارد. تحول این آگاهی، تحول این کشف را نتیجه می‌دهد؛

۵. کارکردهای عناوین شرعی وارد در ادله نقلیه موضوع احکامند. لذا در شرایط مختلف حیات اجتماعی مفاهیم دال بر آن عناوین موضوع حکم نیستند.

در نتیجه، در قلمرو حیات اجتماعی احکام ثابت قانونی در شریعت وجود ندارد. این بیان نتیجه نمی‌دهد که ارزش‌های ثابتی در شریعت وجود ندارد که قوانین متغیر باید ناظر به تحقق آنها باشند. چنانکه این موضع ایجاب نمی‌کند که حقایق نفس‌الامری وجود ندارد که مخاطبان مختلف به درجات مختلف تقرب‌هایی به آنها دارند.

● مقایسه دو راهبرد

تابدینجا روشن شد که نفی قوانین ثابت اجتماعی در شریعت بنابر راهبرد استاد شبستری و راهبرد بدیل نتیجه یکسانی به دست می‌دهد. اما راهبرد استاد شبستری نسبت به راهبرد بدیل از چند نظر مرجوح است:

نخست، از نظر تئوریک، راهبرد استاد شبستری هزینه بسیار گزافی دارد. از جمله، بر امتناع مفاهیم الهی‌انسانی استوار است اما این امتناع قابل اثبات نیست؛

دوم، راهبرد ایشان در منازعه با فقیهان نقد مبنایی است. موضعی در نقطه عزیمت را نشان نداده‌اند که بین ایشان و فقیهان مورد اتفاق باشد، آن‌گاه آسیب‌های رویکرد فقیهان و درستی رویکرد خود را واضح سازند. در نتیجه، این مناقشه به تصادم دعاوی فروکاسته می‌شود. سوم، پیامدهای مفروضات استاد شبستری سنگین‌تر از آن است که متدینان بپذیرند. در نتیجه، تلاش ایشان برای تصحیح رویکرد نظری متولیان دین ناکام می‌ماند؛

چهارم، گستردگی تجدید نظر استاد شبستری در رویکرد به دینداری نقش پراگماتیک دینداری شریعت مدارانه در حیات روحی-روان‌شناختی انسان عادی را منتفی می‌سازد، بدون آنکه عامل جان‌شینی برای ایفای آن نقش معرفی کند. فقدان هرگونه تکلیف مستند به قرآن برای مسلمان امروز یک خلأ ارزشی معنوی پدید می‌آورد که تنها به کار اصالت خواست می‌آید و مبشر همان پیامدهایی در جامعه اسلامی است که خوش‌بینی زایدالوصف اومانیسیم قرن هیجدهم برای بشریت به ارمغان آورد.

راهبرد بدیل از اصول موضوعه‌ای آغاز می‌کند که فقه سنتی پذیرفته است و می‌کوشد آن را به لوازم آن اصول

ملتمزم سازد. اقتصاد در تجدیدنظر و مهار دامنه و هزینه آن را رعایت می‌کند و در نتیجه، سودمندی عملی آن را افزایش می‌دهد. اسباب بحران فقه را آشکار می‌سازد و مفروضات اعلام نشده و نادرست رویکرد سنتی را برملا می‌کند و علت رسوخ آنها در اذهان سنتی را نشان می‌دهد و بدین‌سان راهکار برای برون‌رفت ارائه می‌کند. این راهبرد می‌تواند یک گام مشخص در مسیر بازسازی-ونه صرفاً ویران‌سازی-فهم دینی در قلمرو هنجارهای اجتماعی در دوران معاصر باشد.

● پی‌نوشت‌ها:

۱. عناوین این یادداشت‌ها عبارتند از: "تنقیح محل نزاع با فقیهان"، "مدعای فقیهان مبنای علمی ندارد"، "اگر داعش از فقیهان بپرسد"، "مبنای تئوریک داعش"، "چگونه مبنای کلامی و فقهی فرو ریخته‌اند"، "آن فهم که ممکن نیست" و "چرا دوران علم اصول و اجتهاد فقهی سپری شده است".

۲. "اگر این موافقت‌ها گاهی در قرآن یا سنت نبوی به اصطلاح علمای علم اصول با صیغه امر و نهی و مانند آن بیان شده این شکل‌های لفظی به هیچ‌وجه نمی‌تواند دلیل آن باشد که هویت استمرار عرف و اصدار اوامر و نواهی و دستورالعمل برای مومنان از میان رفته و قانونگذاری جای آن را گرفته است. بنا به تحقیقات جدید در فلسفه زبان و هرمنوتیک شکل سمانتیکی متن تعیین‌کننده معنای واقعی آنها نیست. معنا از چگونگی فعل گفتاری گوینده و کارکرد جملات در زمینه و متن تاریخی به دست می‌آید. اثبات این مطلب که در آن عصر قانون‌گذاری به جای استمرار عرف و اصدار اوامر و نواهی نشسته است تنها در صورتی ممکن است که بتوان با شواهد تاریخی معتبر این مدعا را به صورت موجه تأیید کرد. اما چنین شواهدی در دست نیست و بنابراین استنباط قوانین الهی ابدی از قرآن مبنای علمی ندارد." (شبستری، تنقیح محل نزاع با فقیهان، بند ۲)

۳. «قرآن ... حتی در آیات معروف به «آیات احکام» مشخصات یک متن قانونی را ندارد و چون این‌طور است نمی‌توان در مقام تفسیر آیات احکام این کتاب این مفروض پیشین را داشت که به تفسیر یک متن قانونی می‌پردازیم (چنانچه فقیهان چنین می‌کنند)» (شبستری، تنقیح محل نزاع با فقیهان، بند ۱)

۴ - "از بررسی تاریخی اوضاع و احوال فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مکه و مدینه در عصر پیامبر و نیز پاره‌ای از آیات قرآن مجید به دست می‌آید که در آنجا عرف‌هایی درباره نظام خانواده، ارث، مجازات سرقت، قتل، زنا، محاربه

و... وجود داشت که نقش آن‌ها حفظ تداوم نظام اجتماعی اعراب بود. کسی آن‌ها را به عنوان قانون وضع نکرده بود و کسی آن‌ها را قانون تلقی نمی‌کرد و سخنی در باره ابدی یا موقت بودن آن قوانین نمی‌رفت. اصلاً در مکه و مدینه حکومت وجود نداشت تا آن حکومت قانون داشته باشد. و اثبات این مطلب که در آن عصر قانونگذاری به جای استمرار عرف و اصدار اوامر و نواهی ننشسته است تنها در صورتی ممکن است که بتوان با شواهد تاریخی معتبر این مدعا را به صورت موجه تأیید کرد. اما چنین شواهدی در دست نیست و بنا بر این استنباط قوانین الهی ابدی از قرآن مبنای علمی ندارد." (همان)

۵ - "فهم در ارتباطات بین الادهانی این است که اگر من کلام شما را می‌خواهم بفهمم، باید ذهن شما را بفهمم. آنچه را که در پس ذهن شما هست باید بفهمم. زیرا آن چیزی که در گفتار شما ظاهر شده فقط سطور تلفظ شده یا نوشته شده است. برای فهم باید سطور نانوشته و تلفظ نشده را هم اضافه کنم تا بدانم آنچه در ذهن شما هست من حیث المجموع با چه چیزهایی در ارتباط است. چون آنچه در ذهن شما هست آن هم به صورت بین انسانی و بین الادهانی شکل گرفته است و فهم من هم از شما باید همینطور باشد..... اینطور نیست که ما مستقیماً می‌رویم روی متعلق فهم و آن را می‌فهمیم، ما همیشه یک فهم را می‌فهمیم و نه یک متعلق را که از جنس فهم نیست. بنابراین وقتی ما از فهم هرم نوتیکی صحبت می‌کنیم این فهم به کلی یک چیز دیگر است. بشر تازه متوجه شده است که یک چنین چیزهایی هست برخلاف آنچه قدما می‌گفتند و در تفسیرشان برآن مبنا عمل می‌کردند. هرمنوتیک اصلاً این است. حالا شما بفرا می‌توانید ببینم فهم فهم خداوند چگونه ممکن است؟" (شبستری، شما قرآن را چگونه به فهم در می‌آورید؟)

۶ - شبستری "من به این نتیجه رسیدم که اگر فهم متون زبانی یک رخداد است که بین الادهان اتفاق می‌افتد و اذهان مال بشر است و اگر زبان یک امر تاریخی و اجتماعی است که در عالم انسان اتفاق می‌افتد، نتیجه این‌ها این می‌شود که زبان انسانی و سخن مستفاد از آن مطلقاً انسانیت دارد. این مطلبی است که در مقاله چهاردهم و یا سیزدهم مقالات قرائت نبوی آمده (انسانیت زبان و سخن مستفاد از زبان) وقتی زبان انسانی و سخن آن، انسانی دیده شد هر جا که من برخورد کنم با یک متن به زبان انسانی و از جنس زبان انسانی من اصلاً دیگر نمی‌توانم بگویم که از جایی غیر از عالم انسان آمده است، یعنی چه از جایی غیر از عالم انسان آمده است؟ در این صورت ناچارم قرآن کریم را هم مثل همه کتاب‌های دیگر ببینم، مثل همه نوشته‌هایی که می‌بینم، مثل همه گفتارهایی که می‌شنوم، و اصلاً به ذهنم خطور هم نمی‌کند که این متن از عالم غیب، از پیش خدا آمده

است چون معنا ندارد این حرف. چون در آن صورت زبان انسانی متحقق نمی‌شود و من با زبان انسانی مواجه نشده‌ام و به این ترتیب اصلاً فهمی موجود نیست چون زبان موجود نیست." (شبستری، شما قرآن را چگونه به فهم در می‌آورید؟)

۷ - برای نمونه آدمی مثل ملاصدرا در اسفار و یا ابن عربی در فتوحات مکیه تصورشان این است که انسان وقتی مثلاً با یک کتاب مواجه می‌شود کتاب را باز می‌کند و نگاه می‌کند و تأمل می‌کند و اگر به لغتی یا جمله‌ای نامفهوم برخورد کرد یا از کسی می‌پرسد یا به کتاب لغت مراجعه می‌کند. لغات را کنار هم می‌گذارد و با هم مقایسه می‌کند و یا از حدیث کمک می‌گیرد برای فهم آیات و... تمام این کارها از نظر آنها یک سلسله علل مُعَدّه است؛ ولی ادراکی که برای مفسر ایجاد می‌شود به عنوان فهم، آن ادراک، در نهایت از سوی خدا می‌آید و افزایه می‌شود پس فهم از سوی خدا می‌آید، از عقل عاشر می‌آید. وقتی آنها می‌گویند فهم منظورشان آن چیزی است که خدا می‌فهماند، این نظریه زبان آنهاست. که البته بر می‌گردد به افلاطون و به آن حرف‌ها که گفته‌اند الأسماء تُنزل من السماء و مانند این‌ها. آنان زبان انسانی را به هیچ وجه یک پدیده تاریخی و اجتماعی که مثلاً به مثابه نشانه در میان انسان‌ها پدید می‌آید و رایج است، نمی‌دانستند و اصلاً این نگاه‌ها وجود نداشته است. اگر زبان متون دینی و فهم آن این باشد که ما فقط علل مُعَدّه را فراهم می‌کنیم و فهم از سوی خدا می‌آید و این فهم نیز ذو مراتب است و بستگی دارد به اینکه هر کس چه مقدار معنویت دارد و صفای باطن دارد آن اندازه می‌فهمد (این را آقای طباطبایی می‌گوید و قبل از او هم این را می‌گفتند و الان هم آقای جوادی آملی دنبال این حرف‌هاست و خیلی‌های دیگر)، در این صورت مسئله به کلی چیز دیگری می‌شود. اما فقیهان، متن را به صورت یک پدیده عینی و تا حدودی به معنای نشانه‌ها تلقی می‌کردند و حرف‌های عرفا را دنبال نمی‌کردند. فهمیدن در نظر آنان فهمیدن مدلول یک دال بود. صحبتشان از دال و مدلول بود و به همین جهت مطالبی از این قبیل گفته‌اند که آیا اراده و قصد در دلالت دخالت دارد یا ندارد. در واقع پیش علمای اصول و فقیهان فهمیدن عبارت بود از فهمیدن دلالت دال بر مدلول! یعنی این که این کلمه معنایش این است. این جمله معنایش آن است. گرچه کلمه متن را به کار نبرده‌اند به معنی امروزی کلمه، متن. اما بنده وقتی مطرح می‌کنم که قرآن را چگونه می‌توان فهمید برای من به کلی یک مسئله دیگر مطرح است و آن این است که یک گونه فهمیدن به معنای فهمیدن یک «دیگری» وجود دارد که غیر از فهم دلالت دال بر مدلول و غیر از آن فهماندن است که از سوی خدا می‌آید.... (شبستری، شما قرآن را چگونه به فهم در می‌آورید؟)

۸. مایکل فورستر در سه نکته بر شلایل مآخر خرده می‌گیرد: یکسان‌پنداری اندیشه با زبان، معادل‌پنداری معنا با قالب کاربرد، اصل پیشینی شخصی و متفرد بودن مفهوم‌سازی. آنگاه نتیجه می‌گیرد که این نگاه مفاهمه‌زبانی را به‌کلی ممتنع می‌سازد. (Forster: ۱۹)

۹. روایات‌ها به معاونان صادق و توانمند انسانها تبدیل شده‌اند و در همکاری نزدیک بار فراوانی را از دوش انسانها بر داشته‌اند. این همه با گفتگوی انسان-روایات در زبان انسانی میسر شده است. روایات پیشرفته دیپ بلو و واتسون (هر دو ساخته‌ای بی‌ام) به ترتیب در شطرنج پیشرفته با انسانها بازی می‌کند (و در سال ۱۹۹۷ قهرمان جهان کاسپاروف را شکست داد) و در مسابقات تلویزیونی با رقیبان انسانی مسابقه می‌دهد. روایات موسوم به واتسون توانست رقبای بشری خود را شکست دهد. گزارش این رویداد در روزنامه گاردین ۱۷ فوریه ۲۰۱۱ انتشار یافت.

۱۰. بخش عمده‌ای از فعالیت فیزیکی در صنایع بزرگ از قبیل خودروسازی به مباشرت روباتهای غول‌پیکر و در تعامل آنها با یکدیگر انجام می‌شود. همه اینها بر زبان انسانی استوار است. روزنامه تلگراف لندن در شماره اول اوت ۲۰۱۷ از اتفاق نادر و خطرناکی خبر داد: دو دستگاه (نفر؟) روبات سخنگو ناگهان با یکدیگر به زبان دیگری که ساخته بودند گفتگو کرده‌اند.

۱۱- قالت انی اعوذ بالرحمن منک ان کنت تقیا قال انما انا رسول ربک لاهب لک غلاما زکیا قالت انی یکون لی غلام و لم یمسسنی بشر و لم اک بغیا قال کذلک قال ربک هم علی هین... (مریم؛ ۱۸-۲۱)

۱۲. «و قیاس عقول الناس فی الاستفادة المعقولات الی العقل الفعال قیاس ابصار حیوانات فی مشاهدة الالوان الی الشمس» (ابن سینا؛ ۳۵۵)

۱۳- «کیفینة ادراک النفس ایاها ان تلک الصور النقیة لغایة شرفها و علوها و بعدها من اقلیم النفس المتعلقة بالاجرام لم یتیسر للنفس ان یشاهدها مشاهدة تامة... فلاجرم تشاهدها مشاهدة ضعيفة مثل من ابصر شخصاً عن بعد...» (صدر الدین شیرازی؛ ۲۲).

۱۴. در تنبیهات حول المبدأ و المعاد می‌خوانیم: «ان حقیقة العلم نور خارج عن الاشیاء و عن حقیقتنا و عن کل ما نتصوره من معلوماتنا النفسية محیط بها جمیعاً ربما نجد فندرک به انفسنا و معلوماتنا و سائر الاشیاء وربما نفقده فلا ندرک شیئا حتی انفسنا وهو لایتنزل عن سموخ مقامه الی مرتبة نفوسنا فضلا عن معلوماتنا النفسية و لاترد انفسنا بکمالها العلمی فی صقع ذلک النور...» (مروارید، حسنعلی؛ ۳۷)

۱۵. «و قد یقع الاعتقاد علی وجه یکون علماً و هو اذا کان معتقده علی ما تناوله الاعتقاد مع سکون النفس و لأجل ذلک یحد العلم بانه ما اقتضى سکون النفس و عنی سکون النفس انه متى شکک فیما یعتقده لایشک و یمكنه دفع ما یورد

علیه من الشبهة. و المعرفة هو العلم عیناً و متى خلأ الاعتقاد من سکون النفس وان کان معتقده علی ما تناوله فانه لایکون علماً بل ربما یکون تقلیداً او تنحیثاً» (شیخ طوسی؛ ۷۵)

۱۶. الرافد: "ان کثرة حمل اللفظ علی المعنی مع مساهمة بعض العوامل الاخری ادت لحصول الهووية و الاندماج بین صورتی اللفظ و المعنی فصار اللفظ وجهاً للمعنی فانیاً فیهِ." (سیستانی، علی؛ ۱۵)

۱۷. بنگرید به قوام آنتونی آپیآ در «درآمدی بر فلسفه معاصر غرب» فصل اول «فلسفه ذهن» ص ۲۹

۱۸. به عنوان مثال، فرض کنید دانشجویان و استادان و کارکنان دانشگاهی اعتصاب کرده‌اند. فرض کنید رئیس دانشگاه می‌خواهد اعتصاب را بشکند اما پیش بینی می‌کند که واکنش دانشجویان و استادان و کارکنان به هرگونه اظهار او متفاوت خواهد بود. او باید طوری وضعیت را اداره کند که هر سه دسته اعتصاب کننده با کمترین آسیب رسانی به اعتصاب پایان دهند. او می‌داند که کارکنان سابقه برخورد با اعتصابهای پیشین را می‌دانند اما دانشجویان نمی‌دانند. نیز می‌داند که استادان زیر بار زور او نمی‌روند اما از شورش دانشجویان هراس دارند. در این شرایط، خطاب به همه می‌گوید: "این اعتصاب تا سه روز دیگر دانشگاه را متلاشی می‌کند". کارکنان با سابقه اخراج هر کارمند اعتصابی پیام می‌گیرند که اگر اعتصاب را قطع نکنند اخراج می‌شوند. این مطلب را دانشجویان و استادان برداشت نمی‌کنند چون آن سابقه را ندارند. دانشجویان برداشت می‌کنند که فرصت دریافت ثمرات امتحانی رو به اتمام خواهد رفت لذا باید استادان را برای بازگشت بکار تحت فشار بگذارند. استادان دریافت می‌کنند که رییس مجدداً بلوف می‌زند. در عین اختلاف فهم سه دسته از مراد گوینده، او نه تنها در تفهیم موفق می‌شود بلکه به هدف خود هم می‌رسد. جمله اظهار شده احتمالاً کاذب است اما اظهار آن سه کنش گفتاری متفاوت برای سه دسته مخاطب است: تهدید، تشجیع و تحقیر.

۱۹. این گزاره مبتنی بر رأی امامیه و معتزله است دایر بر اینکه احکام تابع مصالح و مفاسد نفس الامری در موضوع هستند. شهید مطهری در: بیانی واضح دارد: "به تعبیر مرحوم آقای نائینی مصالح و مفاسد در سلسله علل احکام قرار می‌گیرند؛ احکام، این بایدها و نبایدها برای رسیدن به آن مصلحت‌هاست، لهذا تابع مصالح و مفاسد هستند، مانند هر معلولی که تابع علت می‌باشد. مصالح، امور واقعی هستند، وضع ثابتی نمی‌توانند داشته باشند، و وقتی آنها متغیر بودند اینها هم باید متغیر باشند...» (مطهری، مرتضی، مجموعه آثار ج ۱۳، ص ۷۰۷)

۲۰. «عن حماد بن عثمان قال قلت لابی عبد الله علیه السلام ان الاحادیث تختلف عنکم. قال فقال ان القرآن نزل علی سبعة احرف و ادنی ما للامام ان یفتی علی سبعة وجوه.

ثم قال هذا عطائنا فامنن او امسك بغير حساب. " (شيخ صدوق؛ ۱۱۴). در ادامه حدیثی از پیامبر نیز نقل شده که احتمالاً دنباله همین حدیث است و شاید روایت مستقلى باشد. آن عبارت این است: قال رسول الله صلى الله عليه و آله اتانى آت من الله عز وجل فقال ان الله يامرک ان تقرأ القرآن على حرف واحد. فقلت يارب وسع على امتى. فقال ان الله عز وجل يامرک ان تقرأ القرآن على سبعة احرف. وجه استدلال این است: ۱- در افتای ائمه خطا راه ندارد. ۲- اختلاف فتواها حقیقی ست و بخاطر قرآن است. ۳- سبب اختلاف فتاوی ائمه نزول قرآن بر حروف کثیره است. پس قرآن متحمل همه فتاوی مختلف و حق و صحیح است. این ایجاب می کند که اراده الهی از خطاب واحد واقعاً مختلف باشد.

۲۱. برای مثال، در جامعه پیشامدرن قبیله ای که هویت فرد در قبیله و عشیره و خانواده گسترده مضمحل است، جمع مسؤول رفتار شخص تلقی می شود چون عاقله واقعاً بر فرد تسلط دارد. در این شرایط، تحمل دیه قتل غیر عمد توسط عاقله وافى به عدالت و ضامن امنیت است چون همین حکم سبب می شود کنترل عاقله بر فرد افزایش یابد و قتل غیر عمد کاهش یابد. ضمن اینکه مرز مالکیت شخصی از مالکیت جمعی قبیله و عشیره و خانواده چندان متمایز نیست لذا ضمان فرد و ضمان قبیله متداخل اند. اما در جامعه مدرن تفرد یافته، جز دولت هیچ نیرویی بر فرد تسلط ندارد لذا عادلانه نیست که مسؤولیت داشته باشد و چنان مسؤولیت ظاهری تحکمی تأثیری در تضمین امنیت ندارد. وجود دیه بر عاقله تابع مصلحتی ست که در این حکم است و چون در جامعه مدرن آن مصلحت منتفی باشد، آن حکم دیگر برقرار نباشد.

الذکر مثلى ما تعطى الانثى لان النثى فى عيال الذکر ان احتاجت و علیهان یعولها و علیه نفقتها و لیس علی المرأة ان تعول الرجل و لا تؤخذ بنفقتها ان احتاج فوفر علی الرجل لذلك و ذلك قول الله تعالی الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض و بما انفقوا من اموالهم. " (شيخ صدوق ۲؛ ۵۷۰)

منابع

- آبیبا، قوام آنتونی، درآمدی بر فلسفه معاصر غرب، ترجمه حسین واله، نشر گام نو، ۱۳۸۲، تهران
- ابن سینا، حسین، الاشارات و التنبیها، ج ۲، دفتر نشر کتاب، ۴، قم
- سیستانی، آیت الله سید علی، الرافد، تقریر عدنان القطیفی، دار المؤرخ العربی، ۱۹۹۴، بیروت، لبنان
- شیخ صدوق، خصال، ج ۷، نشر کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۷۶ ق، تهران
- شیخ صدوق ۲، علل الشرایع، ج ۲، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۶۶ م، نجف، عراق
- صدرالدین شیرازی، محمد، الشواهد الربوبیة، تصحیح جلال الدین آشتیانی، ج ۲، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰، تهران
- طوسی، شیخ محمد، الرسائل العشر، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق، قم
- مروارید، آیت الله حسنعلی، تنبیهات حول المبدأ و المعاد، ج ۲، مؤسسة چاپ و نشر استان قدس رضوی، ۱۳۹۵ ش. مشهد
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، ۱۳۷۹، تهران

۲۲. این گام معادل تنقیح عقلی مناط حکم شرعی نیست که جمهور امامیه آنرا برنمی تابند. کشف مناط حکم در عناوین شرعی می تواند از طریق ادله نقلیه باشد. سلسله مراتب عناوین شرعی از این طریق کشف می شود.

۲۳. رکانتی:

"Traditional theorists think that with sentences that are "not relevantly context-sensitive and whose content is not semantically incomplete, there is no need to invoke a double layer of content. The content of the sentence, insofar as it has an absolute truth-value, is the only thing we need. Situation theory rejects that viewpoint. In situation theory, the content of a sentence (whatever the sentence) is (recanati; a function from situations to truth-values" (۱۲۳)

۲۴ - صدوق از محمد بن سنان نقل می کند از امام هشتم در باره وجه حکم میراث پرسیدم: علة اعطاء النساء نصف ما يعطى الرجال من الميراث لان المرأة اذا تزوجت اخذت و الرجل يعطى فلذلك وفر علی الرجال و علة اخرى فی اعطاء