

بررسی انتقادی رویکرد متن‌ستیز با تأکید بر مسائل زنان و قاعده اشتراک

مهدی شجریان^۱

چکیده

رویکرد متن‌ستیز در اعتبار متون دینی، اعم از قرآن و روایات، خدشه می‌کند و به صورت خاص، آن‌ها را برای حل و فصل مسائل زنان در عصر کنونی مفید نمی‌داند. این رویکرد با سه اصل «تاریخی‌بودن» به معنای تأثیرپذیری متن از فرهنگ عصر نزول، «نسبی و حداقلی بودن عدالت» به معنای عدم اهتمام متون به عدالت برای همه زمان‌ها و مکان‌ها و «امضایی‌بودن» به معنای تأیید عرف زمانه نزول در متن و عدم امکان تسری آن به زمان‌های متأخر، سامان یافته است. در اصول فقه «قاعده اشتراک» برای پاسخ به این رویکرد تنظیم شده است، اما ادله اثبات آن کافی به نظر نمی‌رسند و تلاش‌های اصولی در این باره، نیازمند تکمیل است. با این همه رویکرد یاد شده، از نظر مبنایی با پیش‌فرض‌های مسلم فقیهان، اعم از «بیان تفصیلی شریعت خاتم در متون دینی»، «حداکثری بودن دانش فقه»، «عدم حجیت عقل مستقل» و «عدم حجیت سیره عقلا» منافات دارد و از نظر بنایی نیز از اشکالات «ابهام در اصول متن‌ستیزی»، «فقر روش‌مندانه» و «فقر استدلال» رنج می‌برد. این رویکرد، تنها بر تمایز زن در عصر شارع و زن در عصر کنونی تأکید می‌کند، اما دلیل قابل قبولی را برای اختصاص متون دینی به زن در عصر شارع ارائه نکرده است.

واژگان کلیدی: متن‌ستیزی، اصول فقه، مسائل زنان، قاعده اشتراک، عدالت.

۱. استادیار گروه عدالت اجتماعی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، m.shajarian@isca.ac.ir

مقدمه

به صورت کلی، در رویارویی با فتواهای فقهی، رویکردهای گوناگونی میان اندیشمندان دینی قابل دنبال کردن است. در این میان، رویکرد متن‌ستیز با عبور از متن، سودای عبور از فتاوی مشهور و از جمله مسائل فقهی زنان را در سر دارد. این رویکرد، دایره احکام دین را مختص افراد زمان صدور نمی‌داند و دین را در عصر کنونی نیز ثبوتاً واجد احکام می‌شمارد، اما بر این باور است که حکم دین برای مخاطب کنونی را نمی‌توان از ادله‌ای که مخاطب آن‌ها مسلمانان زمان صدور بوده‌اند، کشف و اثبات کرد. به همین دلیل، این رویکرد، متن‌ستیز شمرده شده است و می‌کوشد تا از راه‌های دیگری احکام ثبوتی دین را کشف و بیان کند.

اهمیت پرداختن به این رویکرد با بررسی اصولی که به آن پایبند است مشخص می‌گردد؛ اصولی که در صورت پذیرش آن‌ها، استظهار از آیات و روایات با چالش روبه‌رو شده و دیگر نمی‌توان از آن‌ها برای استنباط یک نظام حقوقی و تکلیفی در عصر حاضر بهره برد و مسائل حقوقی و فقهی زنان را به صورت خاص از آن‌ها استنباط کرد. سؤال اصلی مقاله پیش رو، این است: اصول رویکرد متن‌ستیز چگونه نقد و بررسی می‌شوند؟ برای پاسخ به این سؤال، توجه و پاسخ به سؤال‌های فرعی ذیل لازم است:

۱. متن‌ستیزی بر پایه چه اصولی بنا نهاده شده است؟
 ۲. این رویکرد چه نتایجی را در حوزه مسائل زنان به دنبال دارد؟
 ۳. آیا تمسک به قاعده اشتراک برای نقد و بررسی اصول این رویکرد کافی است؟
 ۴. اصول این رویکرد با کدام یک از مبانی مسلم فقیهان در منافات است؟
 ۴. اصول این رویکرد، از نظر بنایی، چه اشکال‌ها و ابهام‌هایی دارد؟
- گفتنی است هیچ اثر نگارش یافته‌ای در زمینه پاسخ به پرسش اصلی یا برخی پرسش‌های فرعی یافت نشد. از همین رو، نوآوری این مقاله نمایان می‌شود.

این مقاله با روش تحلیلی-انتقادی و با گردآوری مطالب از منابع کتابخانه‌ای تنظیم شده است. در محتوای مقاله از سویی دیدگاه متن‌سنجیان تحلیل شده و اصول آن‌ها تشریح می‌گردد و از سویی دیگر، به نقد و بررسی آن‌ها پرداخته خواهد شد.

۱. اصول متن‌سنجی

از یک نگاه، می‌توان سه اصل برای متن‌سنجیان مطرح کرد.

۱-۱. تاریخی بودن متون دینی

طبق این اصل، متون دینی متضمن احکامی مختص به مردم زمان شارع هستند و نمی‌توان آن‌ها را بدون دلیل به مردم زمان‌های بعد، با اقتضائات و شرایط متفاوت تعمیم داد.

به باور سروش، دانش فقه که از ظاهر متون دینی استفاده می‌شود، به علت همین تاریخت از «ذاتیات دین» - به معنای اصولی فرازمانی که هستی اسلام وابسته به آن‌ها است - نخواهند بود؛ بلکه از این فقه تنها «عرضیات دین» استفاده می‌شوند که تاریخ‌مند هستند و با نبود آن‌ها اسلام منتفی نمی‌گردد. (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۷)

بر همین اساس، عده‌ای دیگر، بر این معنا تأکید دارند که باید از ظواهر الفاظ دست شست و به جای پرداختن به دلالت‌های ظاهری الفاظ، باید پیام کلی را استخراج کرد که در ورای آن‌ها است؛ زیرا متون دینی متأثر از فرهنگ مردسالار شکل گرفته‌اند و حتی پیامبر و امامان در مقام تلقی و ابلاغ وحی متأثر از آن بوده‌اند. (ملکیان، ۱۳۷۹، ص ۳۲) پژوهشگری دیگر، پای این اصل را به مسائل زنان می‌گشاید و بر این باور است که بیشتر آن‌ها انعکاس معیشت و فرهنگ زمان نزول هستند و پیام ذاتی دین شمرده نمی‌شوند. (علوی‌تبار، ۱۳۷۸، ص ۳۸)

۱-۲. عدالت نسبی و حداقلی در متون دینی

در روش رایج فقیهان، فهم مصادیق عدالت، به صورت مستقل از متون دینی شکل نمی‌گیرد؛ زیرا عقل مستقل، از شناخت صحیح این مصادیق در بیشتر موارد عاجز است. (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۶۲-۶۳؛ اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۳۵۲؛ صدر، ۱۴۰۳، ص ۹۸) بر همین اساس، احکام و حقوق متمایز زن و مرد نیز بر پایه استظهار از متون

دینی عادلانه شمرده می‌شوند و چنان چه این متون مطلق باشند و عادلانه بودن آنها را به زمان و شرایط خاصی متوقف نکرده باشند، برای فقیه این نکته مسلم خواهد شد که عادلانه بودن آنها نیز مطلق است.

در نقطه مقابل، برخی از نویسندگان این اطلاق را برنمی‌تابند. به باور آنها، نهایت چیزی که می‌توان از این متون استفاده کرد، عادلانه بودن امور یاد شده به صورت نسبی و با لحاظ پاره‌ای از شرایط است. برخی در این مقام اصل ماهیت عدالت را امری نسبی می‌دانند؛ به این معنا که اساساً عدالت، حقیقتی سیال و ناپایدار است و در عرف هر زمانه‌ای مصداقی متناسب با آن زمان خواهد داشت. به اعتقاد آنان، به همین دلیل، تعدد زوجات اگر در عصر شارع عادلانه بوده است، اما امروزه عادلانه نیست. (توکلیان، ۱۳۸۰، ص ۴۵)

شبستری نیز بر این نسبی بودن تأکید دارد. در نگاه وی، حقوق و تکالیفی که در متون دینی برای زنان بیان شده است، نسبت به ساختار خاصی از خانواده مطرح گشته و نسبت به همان ساختار نیز عادلانه شمرده می‌شده است. پیامبر در زمان خود با قوانینی که آورد و در نسبت با شکل ساختاری که خانواده در آن زمان داشت، از ظلم زمانه به سمت و سوی عدل زمانه حرکت کرد، اما نباید آن چه را که او آورد، عدالت برای این زمانه خود نیز به شمار آوریم؛ زیرا نظم اجتماعی و شکل خانواده در عصر ما تفاوت پیدا کرده است. بنا بر این، عدالت را نه با نگاه صرف به متون دینی؛ بلکه باید به صورت عصری تعریف کرد. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۸، ص ۲۰-۲۲)

کدیور نیز این نسبی بودن را با طرح سه ویژگی «عقلانی بودن»، «برتر بودن» و «عادلانه بودن» احکام شرع در عصر شارع تبیین می‌کند. به اعتقاد او، این احکام در عصر شارع این سه ویژگی را داشته‌اند، اما امروزه در هر سه ویژگی تطوراتی حاصل آمده است. در نگاه وی، نمونه روشن این تطور، حق اختصاصی طلاق برای مرد است که در جوامع امروزی و در ادراک عقلایی امروز، نه عقلانی است و نه بهترین راهکار

به شمار می‌آید و نه عادلانه و منصفانه ارزیابی می‌شود. (کدیور، ۱۳۸۸، ص ۲۸۹-۲۹۰؛ ر.ک: ملکیان، ۱۳۷۹، ص ۳۲)

۱-۳. امضایی بودن متون دینی

آن دسته رفتارهایی که از قبل اسلام در میان عرب رواج داشته و در اسلام پذیرفته شده است، «حکم امضایی» تلقی می‌گردند و آن دسته از احکام شرع که از اساس در شریعت اسلام پایه‌گذاری شده‌اند و پیش از آن، سابقه‌ای نداشته‌اند یا این که اسلام در شکل سابق آن‌ها تغییرات بنیادین ایجاد کرده، از «احکام تأسیسی» شمرده می‌شوند. (بدری، ۱۴۲۸، ص ۱۳۲)

برخی از نویسندگان با تکیه بر همین تقسیم‌بندی معتقدند بیشتر احکام بیان شده در متون دینی، امضایی هستند و در نتیجه، تنها در عرف و شرایط زمانی شارع اعتبار داشته‌اند و در عصر ما لزوماً معتبر نخواهند بود. (تشکری، ۱۳۸۱، ص ۶۲-۶۳) ولی الله دهلوی معتقد است در مسائلی نظیر ازدواج، طلاق و مانند آن، شریعت امر جدیدی نیاورده و نهایتاً اشتباهات قبلی را صحیح کرده است. وی دامنه احکام امضایی را حتی تا عبادات شرعی نیز می‌گستراند. (دهلوی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۸۷) برخی از نویسندگان، بر همین اساس، تفاوت دیه زن و مرد را حکم تأسیسی اسلام ندانسته و بر این باورند که مانند پدید آمدن بیمه در دنیای جدید، می‌توان در قانون دیه نیز تحول آفرید. (سعیدزاده، بی‌تا، ص ۳۶)

وسمقی در این مقام با تفصیل بیشتری سخن گفته و کوشیده تا اعتبار سنت را در استدلال‌های فقهی به چالش کشد. به اعتقاد او، فقه موجود و فرهنگ عربی در هم آمیخته شده‌اند. پیامبر اسلام ﷺ در جزئیات زندگی خود از همین فرهنگ پیروی می‌کرد و اساساً به دنبال بیان حکم شرعی در آن‌ها نبود. از این رو، در منابع فقهی، احکام تأسیسی، بسیار نادر و احکام امضایی، بسیار فراوان است. آن حضرت، واجبات و محرماتی را بیان کرد و عباداتی را تأسیس نمود، اما شیوه‌های رایج زندگی مردم در نوع ساختار خانواده، سرپرستی مردان، مسئولیت نداشتن زنان و مانند آن را تغییر نداد. در نتیجه سنت پیامبر ﷺ با فرهنگ

جامعه عرب آمیخته است و برخلاف روش فقیهان، نمی‌توان تمام آن را به عنوان منبعی برای احکام شرعی به شمار آورد. پیامبر ﷺ زندگی روزمره مردم را تغییر نداد؛ بلکه به تدریج پاره‌ای از انحراف‌های موجود در آن‌ها را با تکیه بر اصول اخلاقی اصلاح کرد. به عنوان نمونه، ظهار را سنتی غلط اعلام نمود و طلاق را که در میان برخی از عرب رواج داشت، رسمیت بخشید. در نتیجه، سنت پیامبر اعم از قول، فعل و تقریر آن حضرت، صرفاً بر مباح بودن یک عمل دلالت می‌کند؛ مگر این که ثابت شود پیامبر در مقام بیان حکم الهی بوده است. به عنوان مثال، وقتی در سنت رایج آن زمان حضانت طفل با پدر بوده است، این یعنی چنین حضانتی مخالفت با شرع ندارد و مباح است. بنا بر این در غیر از عبادات، واجبات و محرّمات که اموری تعبدی هستند و رعایت آن‌ها لازم است، سنت به سبب امضای عادات رایج مردم زمان شارع، با فرهنگ عربی آمیخته شده و نمی‌تواند مستند حکم شرع قرار گیرد. (وسمعی، ۱۳۸۷، ص ۱۷-۳۶)

۲. بررسی رویکرد متن‌ستیز

مهم در اصول سه‌گانه قبل اصل نخست است. متن‌ستیزان به دلیل تاریخی بودن آن، مصادیق مطرح شده عدالت در آن را مناسب شرایط تاریخی صدور و نیز امضایی می‌دانند. آن‌ها در حقیقت بر این باورند که گوهر و ذاتیات دین را نمی‌توان با استناد به متون دینی کشف کرد؛ زیرا ملاحظات تاریخی و فرهنگی و مانند آن در زمانه صدور، بر این متون سایه انداخته و این قابلیت را از آن‌ها ستانده است. این باور با آن چه در دانش اصول با عنوان «قاعده اشتراک» از آن یاد می‌شود، منافات دارد. در کتب اصولی این سؤال مطرح می‌شود که الفاظ و خطابات قرآن و روایات، همان طور که شامل مخاطبان حاضر در عصر شارع می‌شوند و برای آن‌ها حجت هستند، آیا شامل حال افرادی نیز می‌گردند که در عصر شارع حاضر نیستند؟ میرزای قمی در این مسأله تردید دارد؛ زیرا مقصود بسیاری از الفاظ آیات و روایات را تفهیم مخاطبان و مشافهان شمرده و از سنخ متونی که نویسنده آن را با هدف انتقال پیام به همه مخاطبان در همه زمان‌ها تالیف می‌کند، نمی‌داند. (میرزای قمی، ۱۳۷۸، ص ۴۵۰-۴۵۱) سایر اصولیان در این مقام تفاوتی میان حاضران در عصر شارع و غیر آن‌ها نمی‌بینند و

ظواهر خطابات شرعی را برای همه مکلفان حجت می‌شمارند و از «قاعده اشتراک» (ر.ک: مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۵-۱۵۶) سخن می‌گویند و اختصاص حکم به مخاطبان عصر صدور را خلاف اصل می‌شمارند.

در ادامه مباحث مقاله را در دو بخش بیان می‌شود. در بخش نخست با تبیین پیشینه این قاعده در دانش اصول، به اعتبارسنجی آن در مقام حل اشکال تاریخی بودن متون پرداخته می‌شود. در بخش دوم نیز به صورت خاص، اصول سه‌گانه پیش‌گفته مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد و اعتبار آن‌ها سنجیده می‌گردد.

۲-۱. اعتبار سنجی قاعده اشتراک برای پاسخ به اشکال تاریخی بودن متون

دینی

اشکال تاریخی بودن متون دینی از منظر فقیهان غایب نبوده است. به صورت کلی، می‌توان فقها و اصولیان را در برابر این اشکال به سه دسته تقسیم کرد.

دسته نخست، کسانی هستند که می‌کوشند این اشکال را با تکیه بر استظهار از خطابات عمومی خود متن، حل و فصل کنند. از نگاه آن‌ها، خطاب عامی که در متون دینی وجود دارد، در گسترده بودن مخاطب این متون ظهور دارد. (نایینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۵۰-۵۵۱) دسته دوم، فقیهانی هستند که یا در این استظهار تردید دارند یا به آن اکتفا نمی‌کنند و می‌کوشند با اقامه دلیلی خارجی «قاعده اشتراک» را ثابت نمایند. (حسینی شیرازی، ۱۴۱۴، ص ۱۳۳) دسته سوم، اندیشمندانی هستند که اساساً اشتراک احکام را امری بدیهی و مورد اتفاق نظر عقلا می‌شمارند. (مصطفوی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۴۵) برخی از گروه سوم، این احکام را به قوانینی عرفی تشبیه کرده‌اند که در عمومیت آن‌ها تردیدی نیست. (موسوی خمینی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۳۰۴-۳۰۵)

در باره ادعای دسته سوم باید گفت: اولاً، در قوانین عرفی نیز هرچند ممکن است ظاهر این قوانین عمومیت باشد، اما تجربه زیسته نشان می‌دهد بسیاری از این قوانین عمومیت نداشته و به صورت تدریجی و حتی گاهی به صورت دفعی تغییر کرده و تکامل یافته‌اند. ثانیاً، در زمینه اشتراک احکام بین حاضران و غایبان و مطلق مکلفان،

اتفاق نظر وجود ندارد و عقلا در این حوزه با یکدیگر اختلاف دارند. صرف نظر از ادله متعددی که خود فقیهان برای این مسأله اقامه کرده‌اند، تردیدهای فراوانی که متن‌ستیزان در این مقام دارند، به وضوح نشان می‌دهد که مسأله از استدلال بی‌نیاز نیست.

در باره ادعای دسته نخست نیز باید گفت: اولاً، اشکال متن‌ستیزان، اختصاص ثبوتی احکام به مخاطبان عصر صدور نیست تا شاید بتوان با استناد به عمومیت این متون، خلاف این ادعا را ثابت کرد؛ بلکه اشکال آنان به اختصاص این خطابات به مخاطبان عصر صدور است. در نتیجه، بر پایه این اشکال، عمومیت این متون، بردی بیش از مخاطبان عصر صدور نخواهد یافت و حجیت آن برای مخاطبان عصرهای بعد، موضوع گفت‌وگو خواهد شد. ثانیاً، بر فرض که ظاهر عمومی این متون را حتی نسبت به مخاطب این زمان حجت شماریم، باز هم اصل اشکال باقی می‌ماند. حجیت یک متن صرفاً معذرت و منجزیت آن برای مخاطب کنونی را ثابت می‌کند، اما این نکته که آیا احکام و تکالیف بیان شده در آن واقعا عادلانه هستند یا نه، با منطبق معذرت و منجزیت پاسخی نمی‌یابد. متن‌ستیزان نه در حجیت این متون؛ بلکه در کارآیی و کارآمدی آنها و تنظیم مناسبات عادلانه در جوامع کنونی به واسطه عمل کردن به آنها، تردید دارند. البته پیداست که این اشکال به رویکرد رایج فقه از نظر مبنایی وارد نیست؛ زیرا فقیه خود را ملتزم به کشف حکم عادلانه و کارآمدی حکم مستکشف نمی‌داند و صرف معذرت و منجزیت را کافی می‌شمارد. به طور طبیعی، این مبنا باید در جایگاه دیگری مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

بنا بر آنچه گفته شد، راه صحیح برای اثبات اشتراک احکام بین همه انسان‌ها و در حقیقت پاسخ به اشکال تاریخی بودن متون دینی، اثبات قاعده اشتراک با ادله بیرونی است. بنا بر این، برای اعتبارسنجی این قاعده، بررسی و نقد دلایل آن، لازم است. کاوش نویسنده نشان می‌دهد که در این مقام چهار دلیل متمایز اقامه گردیده که در ادامه تبیین و نقد و بررسی خواهند شد.

۲-۱-۱. دلیل عقلی بر قاعده اشتراک و نقد و بررسی آن

طباطبایی قمی در مقام استدلال عقلی بر قاعده اشتراک معتقد است: اولاً، انسان‌ها بدون شک مکلف هستند و یله و رها آفریده نشده‌اند. ثانیاً، اگر میان تکلیف افراد حاضر در

عصر شارع و افراد غایب تفاوتی بود، لازم بود شارع مقدس این تفاوت را بیان کند. از آن جا که این تفاوت از سوی شارع به اثبات نرسیده، معلوم است که احکام میان تمام مکلفان مشترک است. (طباطبایی قمی، ۱۳۸۱، ص ۸۸)

به اعتقاد فاضل لنکرانی اولاً، احکام شرع تابع مصالح و مفاسد واقعی است. ثانیاً، این مصالح و مفاسد در باره تمام مکلفان جاری می‌شود و دایر مدار خصوصیات فردی نیست. ثالثاً، اگر در مکلفان خصوصیتی به صورت عمومی تغییر کند، مانند سلامت و بیماری، یا حضور در وطن و مسافرت، آن گاه موضوع عوض شده و مصالح و مفاسدی باقی نخواهند ماند. در نتیجه، می‌توان گفت مکلفان در عصر حاضر نیز محکوم به همان تکالیفی هستند که افراد عصر شارع محکوم به آن‌ها بودند؛ زیرا نهایت تفاوتی که در این مقام ایجاد شده، تفاوت در خصوصیات فردی است، نه احوال کلی. (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۳، ص ۳۰۰)

بجنوردی نیز معتقد است شارع مقدس احکام شرع را به صورت «قضیه حقیقیه» جعل کرده است، نه «قضیه خارجی». در قضایای حقیقیه، آن چه موضوع حکم واقع می‌شود، طبیعت موضوع است که در همه افراد جاری است و مرزهای زمانی و مکانی موجب نمی‌گردد که عنوان موضوع حکم بر افراد آن صدق نکند. در نتیجه، وقتی حکمی روی طبیعت عنوانی بدون لحاظ خصوصیات خارجی می‌رود، همین حکم در زمان‌ها و مکان‌های بعدی بر سایر افراد آن عنوان نیز صادق خواهد بود. (بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۶۳-۶۴)

این دلایل قابل تأمل هستند؛ بر خلاف دیدگاه قمی طباطبایی به نظر می‌رسد هر چند مکلف بودن انسان به صورت اجمالی را بپذیریم، اما نمی‌توان به صرف عدم تصریح در متون دینی به تمایز تکالیف مخاطبان و غیر آن‌ها، عدم تمایز را کشف کرد؛ زیرا تمایز میان مکلفان در عصر شارع و مکلفان در عصرهای متأخر، لزوماً در ادله لفظی بیان نمی‌شود و اگر این تمایز به واسطه دلیل لُبّی، مانند حکم عقل نیز تبیین شود، کافی است. به دیگر سخن، آنان که تاریخی بودن متون دینی را مطرح می‌کنند، بیان خود را

برای اثبات این تمایز کافی می‌دانند. در نتیجه، باید وارد نقد بیان آن‌ها شد و نمی‌توان از بیرون ادعا کرد که چنین تفاوتی در ادله نقلی مطرح نشده است و در نتیجه، احکام و تکالیف به قوت خود باقی هستند.

نظیر اشکال یاد شده، به بیان فاضل لنکرانی نیز وارد به نظر می‌رسد. این که در بستر زمان در خصوص مکلفان تنها احوال شخصی آن‌ها تغییر می‌کند و عناوین کلی که می‌توانند موجب تغییر در موضوع شوند، تغییر نخواهد کرد، آغاز سخن است. بازگشت سخن مدعیان تاریخی بودن متون دینی، به این نکته است که برای مثال، زن امروز غیر از زن در عصر شارع است. سخن در تغییر خصوصیات فردی نیست؛ بلکه در تغییر قیود و مناسباتی کلی است که به حسب اقتضائات زمانی و مکانی و مناسبات فرهنگی به مکلف در عصر حاضر ضمیمه شده است.

اشکال بیان بجنوردی نیز روشن است؛ زیرا آن چه او بیان کرده، ناظر به مقام ثبوت است و در آن نزاعی نیست. هرچند بپذیریم که احکام شرع در مقام جعل و ثبوت، به صورت حقیقیه وضع شده‌اند و روی طبیعت عناوینی کلی رفته‌اند، اما همچنان سخن از چیستی این عناوین و کشف دقیق آن‌ها در مقام اثبات باقی است. هنگامی می‌توان در زمان‌های متأخر، حکم را باقی شمرد که ثابت شود عنوان مأخوذ در متن دینی، بدون ملاحظه قیود زمانی و مکانی در عصر شارع، در این متون اخذ شده است و در نتیجه، طبیعت حکم روی آن عنوان به صورت مطلق رفته است. این در حالی است که مدعیان تاریخی بودن متون در همین نقطه که ناظر به مقام کشف و اثبات است، اشکال می‌کنند و معتقدند نمی‌توان بدون لحاظ شرایط زمانی و مکانی عصر شارع و با نگاه صرف به متن، طبیعت موضوع حکم را کشف کرد.

۲-۱-۲. دلیل نقلی بر قاعده اشتراک و نقد و بررسی آن

برای اثبات قاعده اشتراک، به آیات و روایات فراوانی استناد شده است. از آیات قرآن به اطلاق آیه نفر، (توبه، ۱۲۲) و آیه سؤال از اهل ذکر (نحل، ۴۳) استدلال گردیده است.

(حسینی شیرازی، ۱۴۱۴، ص ۱۳۱) افزون بر این خطابات عام قرآنی، مانند «یا أَيُّهَا النَّاسُ» و «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» نیز مورد استدلال قرار گرفته‌اند. (حسینی شیرازی، ۱۴۱۴، ص ۱۳۲) از روایات نیز در این مقام، به روایات متعددی استدلال شده است. (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۳، ص ۴۳؛ مصطفوی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۵۷؛ بجنوردی، ۱۴۱۹، ص ۱۳۲) روایت پیامبر اکرم ﷺ که فرمود: «حکم من بر یک نفر همان حکم من برای همگان است.» (احسائی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۵۶) یا روایت امام صادق علیه السلام که بیان داشت: «حلال محمد ابدًا تا روز قیامت حلال، و حرام او ابدًا تا روز قیامت حرام است.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۸) از این دست می‌باشد. نیز تعبیرهای دیگری در روایات فراوان ذکر شده مانند این که «باید کسانی که حاضر هستند این مطالب را به غایبان ابلاغ کنند.» (شیخ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۲؛ دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۵۹) و روایت امام صادق علیه السلام که «حکم خداوند در مورد اولین و آخرین واحد است و واجبات او در مورد آنها یکسان است.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۸) نیز نمونه‌هایی از این گروه به شمار می‌روند.

گفتنی است ادله یاد شده، قابل تأمل می‌باشند. ادله نقلی بیان شده از یک نگاه، دو دسته هستند. برخی شامل خطابی عام یا مطلق هستند و با استناد به ظهور آنها در گسترده بودن مخاطب و شمول آن نسبت به حاضر و غایب، اشتراک احکام ثابت می‌شود. این دسته در فرازهای قبلی، بررسی شدند. اما برخی دیگر از این ادله، نص در اشتراک هستند و صریحا بیان می‌کنند که احکام شرع قید زمانی ندارد و تا روز قیامت استمرار خواهند داشت و واجبات در باره شاهد و غایب برابر است. در زمینه این دسته باید به این سؤال توجه کرد که آیا در ادله نقلی بر این معنا تأکید شده که احکام شرع با تحفظ موضوع استمرار دارند یا بدون آن نیز استمرار خواهند داشت؟ طبعاً به حکم ضروری عقل، این استمرار در فرضی معنا دارد که موضوع باقی باشد؛ وگرنه با از بین رفتن موضوع، بقای حکم معنای محصلی ندارد؛ بلکه بر اساس قاعده فرعی، امری غیر ممکن است. در این صورت، باید تمام این ادله به قیدی عقلی مقید شوند و در نهایت، آن چه از آنها به دست می‌آید، چنین است: «احکام و تکالیف شرعی، در فرض بقای موضوع تا قیامت استمرار خواهند داشت.» مقید

ساختن اطلاق این ادله به قید یاد شده، صرفاً با بیان عقلی مشارالیه محقق نمی‌شود و برای این تقیید می‌توان از خود ادله نقلی نیز بهره برد. برای مثال، در یکی از روایات پیشین چنین آمد: «حکم خداوند در مورد اولین و آخرین و واجبات او در مورد آنها یکسان است.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۸) در ادامه همین روایت بدون فاصله بیان شده است: «أَلَا مِنْ عِلَّةٍ أَوْ حَادِثٍ يَكُونُ.» به نظر می‌رسد این علت یا حادثه همان تفاوتی است که در موضوع ایجاد می‌شود و به سبب آن، بقای حکم منتفی می‌گردد. بدین ترتیب ادله نقلی مطلق این باب، با این روایت تقیید می‌شوند.

۲-۱-۳. ادعای اجماع بر قاعده اشتراک و نقد و بررسی آن

دلیل دیگری که برای اثبات مدعا به آن استدلال شده، اجماعی است که فقیهان و حتی عموم مسلمانان در این مسأله دارند. (فاضل لنگرانی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۶؛ حسینی شیرازی، ۱۴۱۴، ص ۱۳۲)

در باره اجماع ادعا شده نیز باید گفت که صرف نظر از مناقشه در حجیت اصل اجماع، اجماع در این مقام مدرکی است؛ زیرا مسأله از کتاب و سنت و عقل مدلل شده و روشن است که در چنین مواردی آن چه مد نظر قرار می‌گیرد، خصوص اتفاق نظر در باره یک مسأله نیست؛ بلکه بررسی درستی یا نادرستی ادله‌ای است که صاحبان اتفاق نظر برای آن اقامه کرده‌اند. صرف نظر از اشکالات پیشین، توجه به معقد این اجماع نیز بسیار مهم است. برخی معقد این اجماع را صرفاً در جایی می‌دانند که موضوع حکم تغییر نکرده باشد. (بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۵۵) بنا بر این، بر فرض ادعای تغییر موضوع که از ناحیه مدعیان تاریخی بودن متون دینی بیان شده است، نمی‌توان به این اجماع استناد کرد.

۲-۱-۴. استصحاب و اثبات قاعده اشتراک و نقد و بررسی آن

عده‌ای از فقیهان بر این باورند که وقتی حکمی برای مکلفی در عصر شارع ثابت می‌شود و پس از آن، در ثبوت آن حکم برای مکلفی دیگر در همان زمان یا سایر مکلفان در زمان‌های بعد شک می‌کنیم، این شک، یقین سابق ما را نقض نمی‌کند. در

نتیجه، به تعبد شارع و به سبب جریان استصحاب، باید به بقای آن حکم فتوا دهیم. (مصطفوی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۴۴؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۷)

اما از اشکالات قبلی که گفته شد، عدم امکان استناد به استصحاب در این مقام نیز روشن می‌شود. استصحاب در مسائل فرعی فقهی، تنها در جایی حجت است که ادله اجتهادی نسبت به آن مسأله وجود نداشته باشد؛ حال آن که در این جا، از تمامی ادله اربعه برای اثبات این مدعا بهره گرفته شده است. افزون بر این، حتی بر فرض عدم اعتبار ادله یاد شده، باز هم نمی‌توان به استصحاب تمسک کرد؛ زیرا شرط جریان استصحاب، وحدت موضوع متیقن و مشکوک است؛ حال آن که در این مقام، اصل اشکال ناظر به همین وحدت است و چنان چه گذشت اشکال‌کنندگان، مدعی تغییر موضوع احکام به حسب تغییر شرایط زمانی و مکانی هستند.

۲-۱-۵. جمع‌بندی اعتبارسنجی قاعده اشتراک

ادله اقامه شده برای قاعده اشتراک، در نهایت این قاعده را در فضای بقای موضوع ثابت می‌کنند. اگر ثابت شود زنی که در ادله لفظی موضوع احکام شرعی واقع شده، با زن جوامع امروزی تفاوت ندارد و خصوصیات صنفی زن در عصر شارع، در حکم او لحاظ نشده و مطابق با ظاهر ادله لفظی، حکم شارع روی طبیعت زن، بدون لحاظ آن خصوصیات رفته است، آن گاه می‌توان با تکیه بر قاعده اشتراک، احکام بیان شده در متون دینی را به زنان در جوامع امروزی نیز تعمیم داد؛ وگرنه اگر موضوع تغییر کرده باشد و خصوصیات صنفی در عصر شارع در موضوع حکم او بوده دخالت داشته باشند و در نتیجه، زن در جوامع امروزی خارج از آن اصناف و بیرون از دایره موضوع حکم باشد، در این صورت قاعده اشتراک سالبه به انتفای موضوع است. لزوم بقای موضوع برای جریان قاعده اشتراک، مطلبی است که به وضوح در تعبیر اصولیان نیز قابل ره‌گیری است. (سبحانی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۴۸۴؛ بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۵۵) صالحی مازندرانی در این باره می‌گوید: «قاعده اشتراک تنها در فرض محفوظ ماندن موضوع که از آن به وحدت صنفیه تعبیر می‌شود، جاری می‌گردد.» (صالحی مازندرانی، ۱۴۲۴، ج ۴، ص ۲۴۲)

خامه مطالب بیان شده در این بخش آن است که نمی‌توان با تکیه صرف بر قاعده اشتراک، اشکال تاریخی بودن متون دینی را پاسخ داد و به صورت خاص از بقای مسائل زنان دفاع کرد. این قاعده کبروی، برای پاسخ به اشکالات متن‌ستیزان کفایت نمی‌کند و باید با آن‌ها وارد بحث صغروی شد. اگر ادله اقامه شده توسط آنان بتواند زوال و تغییر موضوع را ثابت کند، آن‌گاه تمسک به این قاعده ممکن نیست، اما اگر این ادله محل اشکال باشند و توان اثبات تغییر موضوع را نداشته باشند و در عین حال قرینه قابل اعتمادی بر وحدت موضوع نیز اقامه شود، آن‌گاه می‌توان به این قاعده تمسک کرد. بنا بر این، گریزگاهی از بحث صغروی نیست و در بخش بعدی مقاله با بررسی اصول سه‌گانه متن‌ستیزان به صورت خاص، به این مهم پرداخته خواهد شد.

۲-۲. اعتبارسنجی اصول سه‌گانه متن‌ستیزی

در زمینه اصول سه‌گانه متن‌ستیزی می‌توان دو دسته نقد مطرح کرد: نقدهای مبنایی و بیرونی که ناظر به منافات این اصول با پیش‌فرض‌های مسلم فقیهان است و نقدهای مبنایی و درونی که ناظر به کاستی‌های طراحی خود این اصول است.

۲-۲-۱. نقدهای مبنایی

مبنایی و مطالبی بین فقها مسلم است که رویکرد متن‌ستیز با آن‌ها منافات. در این بخش، این مطالب به اجمال بیان می‌شود و تفصیل آن، به جایگاهی دیگر واگذار می‌گردد.

۲-۲-۱-۱. بیان تفصیلی شریعت خاتم در متون دینی

فقیهان بر این باورند که شریعت اسلام به عنوان شریعت خاتم، به صورت تمام و کمال در متون دینی انعکاس یافته است و این متون تا قیامت، قابلیت استنباط نیازهای بشر در عرصه اصول هنجاری علم فقه را دارند. این سخن، در حقیقت آن روی سکه قاعده اشتراک است. مکارم شیرازی در مقام پاسخ به اشکال کسانی که با امضایی خواندن متون دینی می‌کوشند تا در اعتبار آن‌ها برای جوامع امروزی تشکیک کنند، به همین مبنا اشاره می‌نماید و برای اثبات آن به برخی روایات استشهاد می‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ص ۵۶۴)

۲-۲-۱-۲. حداکثری بودن دانش فقه

چنانچه پیداست اصول متن‌سنجی، دایره فقه سنتی را بسیار محدود و تنگ می‌کند. تاریخی شمردن غالب متون دینی و تهی کردن آن‌ها از امکان استدلال، عملاً دست فقیه را برای اظهار نظر در بسیاری از ابواب فقهی می‌بندد، مگر این که فقه جدیدی پی‌ریزی شود که اساس آن در مقام استدلال رجوع به متن نباشد که چنین چیزی نیز در فقه معهود وجود ندارد. افزون بر این، امضایی شمردن متون دینی و اختصاص دامنه احکام تأسیسی به خصوص تعبدیات، عملاً فقه معهود را از ورود به عرصه‌های اجتماعی خارج می‌کند و دایره آن را به مسائل فردی و عبادی منحصر می‌سازد. چنین نگاه حداقلی به فقه در نزد فقیهان مقبول نیست. (ر.ک: خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۲۸۹)

۲-۲-۱-۳. عدم حجیت عقل مستقل

متن‌سنجی در امتداد خود به حجیت عقل مستقل ختم خواهد شد. در این مبنا، اگر عقل مصلحت و مفسده‌ای را برای موضوعات مستحدثه جوامع امروزی تشخیص دهد، اعتبار خواهد داشت و مخالفت این تشخیص با ظواهر متون دینی، اثری نخواهد داشت. این در حالی است که چنان که گذشت، غالب فقیهان چنین مبنایی ندارند و عقل مستقل را در ادراک ملاکات احکام قاصر می‌شمارند و در این مقام می‌کوشند تا با همان متدولوژی رایج، از عمومات و اطلاعات متون بهره ببرند یا در نهایت به اصول عملیه رجوع کنند.

۲-۲-۱-۴. عدم حجیت سیره‌های مستحدث عقلا

متن‌سنجی با امضایی شمردن بیشتر احکام موجود در متن، علاوه بر این که اعتبار این متون را برای استنباط احکام دائمی مخدوش می‌سازد، سیره‌های کنونی عقلا و راه و رسم رایج آن‌ها در مناسبات اجتماعی را نیز اعتبار می‌بخشد. این در حالی است که به اعتقاد بسیاری از فقها، سیره‌های مستحدث اعتبار ندارد و سیره باید به زمان معصوم متصل باشد تا اعتبار پیدا کند. (ر.ک: طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۵۵؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۰؛ جزایری، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۵۴۳)

۲-۲-۲. نقدهای بنایی

سه اصلی که برای متن‌ستیزی بیان شد، تداخل دارند. دو اصل نخست بیشتر جنبه ادعایی دارند و اصل سوم بیشتر شبیه دلیلی برای آن دو است. تاریخی بودن متون دینی و نظارت آن‌ها نسبت به اقتضائات و شرایط صدور متن و نیز تبیین عدالت نسبی در آن‌ها متناسب با همین اقتضائات، به سبب ماهیت امضایی است که غالب این متون از آن برخوردار هستند. ترجمه منطقی اصل سوم به عنوان استدلال بر مدعا به این صورت است که غالب متون دینی ناظر به احکام امضایی هستند. از سوی دیگر، احکامی امضایی دائمی نیستند و در عصر کنونی اعتبار ندارند. در نتیجه، غالب متون دینی دائمی نیستند و در عصر کنونی اعتبار ندارند. در ادامه نقدهای بنایی که به نظر می‌رسند تبیین می‌گردند.

۲-۲-۲-۱. ابهام در اصول متن‌ستیزی

برخی مدعیات در اصول سه‌گانه متن‌ستیزی مبهم هستند. چیستی «ذاتیات دین»، ماهیت «گوهر مقدس» آن، «روح دین»، «پیام اصلی دین» و تعابیر شبیه این، از تعابیری هستند که در این اصول مطرح می‌شوند، اما توضیح کافی برای تبیین آن‌ها ارائه نمی‌گردد. طبعاً دین به عنوان یک ماهیت مشخص، وقتی به این امور تنزل داده می‌شود، نخستین گام این است که این منزلگاه به دقت تبیین شود و حدود آن تشریح گردد. این ادعا که باید از ورای متون دیدی به «مفهوم کار پیامبر» پی برد و از ظاهر الفاظ او عبور کرد و به گوهر قدسی دین و پیام اصلی آن دست یافت، با این سؤال مهم روبه‌رو است که به راستی این مفهوم دقیقاً چیست و مرزهای این گوهر دست‌یافتنی، دقیقاً کدام است.

فقه رایج سنتی در تبیین این مرزها و تصویر حدود استنباط‌های خود، سابقه‌ای طولانی دارد. تمام ابواب فقهی، از صدها فرع گوناگون تشکیل شده‌اند و مرزهای احکام شرعی، اعم از تکلیفی و وضعی در آن‌ها بیان شده و حتی میزان دیه یک خراش بر روی دست در آن‌ها مطرح گردیده است. این در حالی است که رویکرد متن‌ستیزی، بسیار کلی و مبهم است و در قبال این دقت‌نظرها، اصولی مشابه ارائه نکرده است.

۲-۲-۲-۲. فقر روش‌مندانه

به تبع چالش قبل، رویکرد متن‌ستیز فقر روشمند نیز دارد و مشخص نمی‌کند که بر پایه چه نظام روشی و دقیقاً با تکیه بر کدام متدولوژی برای فقه رایج بدل‌سازی می‌کند. فقه سنتی حتی با فرض پذیرش کاستی‌های موجود در آن، منابعی مشخص و منطقی دقیق برای استنباط از آن منابع در مقابل خود دارد که پیرامون آن هزاران جلد کتاب فقهی و اصولی نگاشته شده است. این در حالی است که رویکرد متن‌ستیز هم آن منابع که مهم‌ترین آن‌ها متن است را از اعتبار ساقط می‌کند و هم به تبع آن، منطق استنباط این منابع را بی‌اعتبار می‌گرداند و در عین حال اصول خود را نیز با عناوینی کلی و مبهم القا می‌نماید.

برای نمونه، تأکید و ستمی بر این نکته که سنت پیامبر ﷺ تنها هنگامی که در مقام تشریح بوده است، اعتبار دارد و در غیر آن نمی‌توان حکم الزامی از این سنت برداشت کرد، با این ابهام روش‌شناختی رو به رو است که از چه طریقی می‌توان تشخیص داد پیامبر در یک متن در مقام تشریح بوده است یا نه؟ هرچند ثبوتاً و به صورت اجمالی، این سخن صحیح است و پیامبر ﷺ و سایر معصومان علیهم‌السلام به صورت دائمی در شأن تشریح نبوده‌اند، اما اثباتاً باید راهی برای تشخیص این شأن از سایر شؤون ارائه شود؛ وگرنه این احتمال ثبوتی بر همه روایات سایه انداخته و تمام آن‌ها را از اعتبار ساقط می‌کند.

۲-۲-۲-۳. فقر استدلال

سومین معضلی که در اصول متن‌ستیزی قابل‌ره‌گیری است، چالش فقر استدلال است. برخی ادعاهای مطرح در این رویکرد موجه نشده و استدلال قانع‌کننده‌ای برای آن‌ها اقامه نگردیده است. نمونه‌هایی از این دست، بدین شرح است:

یکم. این مدعا که احکام شرع در عصر شارع سه ویژگی عقلانی، برتری و عادلانه بودن را داشته‌اند و امروزه برخی از آن‌ها این ویژگی‌ها را ندارند، نیازمند تبیین و استدلال قانع‌کننده است. برای مثال، نصف بودن میراث زنان یا عدم پذیرش شهادت آنان در عصر خود شارع نیز محل سؤال بوده است. (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۶، ص ۹۳-۹۶) بنا بر این، این باور که آن زمانه بدون چون و چرا عادلانه شمرده می‌شده‌اند، صحیح نیست.

افزون بر این، برخی تجویزهای کنونی مخالف با شرع، نظیر تکلیف برابر زن و مرد در تأمین مخارج زندگی زناشویی، امروزه محل اشکال هستند و به دلیل تحمیل وظیفه درآمدزایی بر زنان در حالی که به صورت طبیعی برخی از نقش‌های مادرانه در تولد و تربیت فرزندان را نیز بر عهده دارند، عادلانه و منصفانه تلقی نمی‌شوند. نکته دیگر این که به چه دلیل ادراک برتر بودن یک قانون و نیز ادراک عادلانه بودن آن، دلیل معتبر دانستن آن به حساب آمده است. به نظر می‌رسد ملازمه‌ای بین ادراک عدالت و عدالت واقعی نیست و این ادعا مدلل نشده است در حالی که نه بین است نه مبین.

دوم. این ادعا که حکم امضایی شارع، دائمی نیست و در عصر کنونی اعتبار ندارد، نیز قابل تأمل است. از کجا معلوم می‌شود که امضای خاص شارع به دلیل وجود مصالح و مفاسد واقعی نبوده و انفعالی صرف در برابر فرهنگ رایج آن عصر بوده باشد. این کبرا در صورتی پذیرفتنی است که انفعال کامل شارع در برابر فرهنگ زمانه ثابت گردد؛ در حالی که شواهد بر خلاف این مدعا است و روشن می‌باشد که دست کم در پاره‌ای موارد شارع فعال بوده است و مانند مسأله ربا یا شرب خمر، سیره رایج زمانه خود را به کلی تحریم کرده یا این که دست کم، مانند مسأله طلاق و مهریه، انحراف‌های آن را صحیح نموده است.

به صورت خاص این ادعا که پیامبر شیوه‌های رایج زندگی مردم را تغییر نداد، در مسائل زنان نمونه‌های نقض دارد. برای مثال، زنان در عصر جاهلیت زنده به گور می‌شدند و نه تنها از ارث محروم بوده، بلکه خود به عنوان ماترک میت شمرده می‌شدند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۴۴) این در حالی است که این شیوه‌های غلط در شریعت اسلام به شدت محکوم گردید و احکام جدیدی وضع شد.

سوم. چنان که گذشت و سقمی به رغم این که احکام پیامبر را امضایی می‌شمارد، واجبات، محرمات و عبادات را از این احکام امضایی استثنا کرده، حکم موجود در آنها را تأسیسی قلمداد می‌نماید. دلیل استتای این سه مورد معلوم نیست. چه اشکالی دارد که هم صدا با سایر متن‌ستیزان که حتی عبادات را امضایی می‌شمارند، احکام الزامی را

نیز امضایی دانست؟ از سوی دیگر، به چه دلیل نمی‌توان برخی احکام وضعی موجود در روایات، مانند شرایط و موانعی که برای برخی عقود رایج به صورت فعال از ناحیه شارع شکل گرفته است را تأسیسی شمرد؟

چهارم. این ادعای ملکبان که متون دینی متأثر از فرهنگ مردسالار شکل گرفته‌اند و حتی پیامبر و امامان در مقام تلقی و ابلاغ وحی متأثر از آن بوده‌اند نیز، ادعایی بدون دلیل است. صرف نظر از منافاتی که این ادعا با مبنای عصمت در مقام تلقی و ابلاغ وحی دارد، شواهدی مثل تخصیص حق مالکیت، نفقه، مهریه، سهم الارث و مانند آن برای زنان، تکریم جایگاه دختران و الزام بر حسن معاشرت با زنان و سایر امور نشان می‌دهد که جهت‌گیری کلی احکام شرع، مردسالارانه نبوده است. احکام شرع در فتوای فقیهان نیازمند بررسی موردی هستند و نمی‌توان از بیرون با بیانی کلی همه آنها را مردسالارانه و نامعتبر شمرد، چنان که نمی‌توان همه آنها را مبتنی بر برداشت صحیح از متون اسلامی و عادلانه محض قلمداد کرد.

اشکال دیگر، در تحلیل مجتهد شبستری است. تحلیل وی به نسبت اخلاق و فقه می‌انجامد. وقتی عدالت هیچ تفسیر و تعریف ثابتی نداشته باشد و در هر عصر، تعریف آن به مردم واگذار شده باشد، هرگز نمی‌توان از اصول ثابت اخلاقی و به دنبال آن قوانین فقهی و بلکه هیچ قانون ثابت و قابل التزامی سخن گفت. در این صورت هیچ نظام تجویزی را نمی‌توان ارزیابی کرد؛ زیرا هر کسی نظام ارزشی خود را عادلانه و متناسب با شرایط زمانی تلقی می‌کند. افزون بر این، ارسال کتب و رسل نیز عملی لغو خواهد شد؛ زیرا ملاک همان عدل و ظلم زمانه است که عقل عصری آن را می‌یابد و آن چه در متن شرایع ذکر شده، همه مختص به عصر نزول و اموری رهن خواهند بود که تعمیم آنها به زمانه بعد، خطاست.

در نهایت باید گفت به صورت کلی تلاش متن‌سنتزان در اثبات تغییر موضوعات احکام توفیق چندانی ندارد. اثبات این ادعا (تبدل موضوعات احکام) نیازمند تبیین دو مرحله است: ابتدا این که موضوع احکام شرع برای مثال «زن و مرد مقید به شرایط عصری و

فرهنگی صدر اسلام» است و دیگر اثبات این که «زن و مرد در عصر کنونی در شرایط عصری و فرهنگی جدیدی واقع شده‌اند.» مطلب دوم به اندازه کافی در عبارات متن‌ستیزان تشریح شده است و در عین حال، مطلبی روشن و غیر قابل انکار است، اما مطلب اول ساکت است. در این جا منکر مطلب اول نیستیم بلکه بر نظری بودن آن تأکید داریم. این مسئله در مطالب ایشان نه بین است و نه مبین و در چنین وضعیتی نمی‌توان با استناد به مطلب مذکور، تنور ستیز با متن را داغ کرد.^۱ آری اگر فقیهی به صورت روشمند ثابت کند که مثلاً موضوع یک حکم شرعی، زنی خاص در فرهنگ عصر نزول بوده است، آن گاه می‌تواند این حکم را در خصوص زن امروزی منتفی بداند، اما تا زمانی که در زمینه یاد شده، کوششی صورت نگیرد، این ادعای کلی بیرونی قابل قبول به نظر نمی‌رسد.

برخی از فقیهان کوشیده‌اند تا با طی روند پیش گفته، از تغییر موضوع سخن گویند. توضیح این که در باب شهادت زنان در برخی از مسائل، شهادت دو زن برابر با یک مرد معرفی شده است. این حکم در قرآن کریم نیز مطرح گردیده است: «اگر دو مرد نبودند، مردی را با دو زن، از میان گواهانی که [به عدالت آنان] رضایت دارید [گواه بگیرید]، تا [اگر] یکی از آن دو زن فراموش کرد، دیگری، وی را یادآوری کند.» (بقره، ۲۸۲) برخی فقیهان در این جا با استظهار از همین آیه، دامنه موضوع این حکم را تعیین کرده و به این نتیجه می‌رسند که این حکم دائمی و مربوط به همه زنان نیست؛ زیرا اولاً مورد آیه مختص به مسأله دین و بدهکاری است و شهادت دو زن به جای یک مرد به همین مسأله (شهادت در مسائل مالی) اختصاص خواهد داشت و ثانیاً این حکم قابل تسری به همه زنان نیست؛ زیرا در این آیه شریفه «فراموشی یک زن و یادآوری یکی از آنها به دیگری»، علت حکم یاد شده است. به جای یک مرد باید دو زن شهادت دهد؛ زیرا زنان عصر نزول که به علت عدم حضور اجتماعی، در امور مالی و اقتصادی دچار بی‌دقتی بوده‌اند، فراموش کار بوده‌اند. در نتیجه زنان جامعه امروز که در عرصه‌های

۱. گفتنی است که بر اساس عدم پذیرش قاعده اشتراک، تعمیم دادن خطابات عصر صدور به مخاطبین کنونی نیز بی‌دلیل خواهد بود. در نتیجه هر یک از اختصاص احکام به مخاطبان عصر صدور و نیز اشتراک احکام بین تمام مخاطبان، ادعایی نظری و نیازمند دلیل خواهد بود و چون متن‌ستیزان دلیل کافی برای عدم وحدت موضوع اقامه نکرده‌اند، ادله قاعده اشتراک نیز به حسب نقدهای پیشین توان اثبات وحدت موضوع را ندارد.

اجتماعی حضوری پررنگ دارند، از دایره موضوع این حکم بیرون هستند و شهادت آنان در امور مالی برابر با شهادت مردان است؛ زیرا ضریب اطمینانی که از شهادت آن‌ها به دست می‌آید، با ضریب اطمینانی که از شهادت مردان به دست می‌آید، برابر یا حتی بیشتر است و در صورتی که مردان دچار این مشکل باشند و در محاسبات دقیق مالی اهل فراموشی باشند، شهادت دو فرد از آن‌ها برابر با یک زن با ضریب اطمینان بالا خواهد بود. (صانعی، ۱۳۸۸، ص ۵۷-۵۹) صرف نظر از پذیرش یا عدم پذیرش این استظهار، آن چه پیداست این است که بر خلاف روش متن‌ستیزان، این رویکرد به اقامه دلیل بر اختصاص متن به موضوعی خاص در عصر نزول پرداخته است؛ فرآیند لازمی که متن‌ستیزان توجه کاملی به آن ندارند.

نتیجه‌گیری

در رویکرد متن‌ستیزی، سه اصل مورد تأکید است: الف. متون دینی تاریخی هستند و متناسب با اقتضائات عصر صدور تبیین شده‌اند. ب. متون یاد شده، مبین عدالت نسبی هستند و نمی‌توان مصداق عدالت برای همه جوامع را از آنان استخراج کرد. ج. این متون غالباً امضایی هستند؛ بدون این که حکمی الهی را تأسیس کرده باشند. رویکرد متن‌ستیزی در مسائل فقهی زنان پژوهشی مؤثر دارد؛ زیرا موضوع متون را «زن در عصر شارع» به شمار آورده و از این طریق، امکان تعمیم احکام موجود در آن‌ها را به «زن در عصر کنونی» ناممکن می‌داند.

هرچند در منابع اصولی، عقل، کتاب، سنت، اجماع و حتی استصحاب، تاریخی بودن متون دینی را نفی می‌کند و در نتیجه مطابق «قاعده اشتراک»، اعتبار این متون برای تمامی مکلفان به اثبات می‌رسد، اما این ادله به خودی خود اشکالات مطرح‌شده در اصول متن‌ستیزی را حل و فصل نخواهند کرد؛ زیرا آن چه در نهایت از این ادله استفاده می‌شود، بقای حکم در ظرف بقای موضوع است، در حالی که اصول متن‌ستیزی بر تبدیل موضوع تأکید دارند.

رویکرد متن‌ستیزی در سطح مبنایی با پیش‌فرض‌های مسلم فقیهان اعم از «بیان تفصیلی شریعت خاتم در متون دینی»، «حداکثری بودن دانش فقه»، «عدم حجیت عقل مستقل» و «عدم حجیت سیره‌های مستحدث عقلا»- ناسازگار است. این رویکرد، در سطح بنایی نیز سه چالش عمده دارد: «ابهام در اصول متن‌ستیزی»، «فقر روش‌مندان» و «فقر استدلال».

منابع

قرآن کریم

۱. احسائی، ابن ابی جمهور (۱۴۰۵ق). عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة. چاپ اول. قم: دار سید الشهداء للنشر.
۲. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۲۹ق). نہایۃ الدراییة. چاپ دوم. بیروت: موسسه آل البيت علیہ السلام.
۳. انصاری، مرتضی (۱۴۱۶ق)، فرائد الاصول. چاپ پنجم. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۴. بجنوردی، حسن (۱۴۱۹ق). القواعد الفقہیة. چاپ اول. قم: نشر الہادی.
۵. بدری، تحسین (۱۴۲۸ق). معجم مفردات أصول الفقه المقارن. چاپ اول. تہران: المشرق للثقافة و النشر.
۶. تشکری، زہرا (۱۳۸۱). زن در نگاہ روشنفکران. چاپ اول. قم: طہ.
۷. توکلیان، جلال (۱۳۸۰). «روشنفکری و مسألہ زنان». فرهنگ و اندیشہ. ۱ (۸۲)، ص ۴۵-۴۹.
۸. جزایری، محمدجعفر (۱۴۱۵ق). منتهی الدراییة فی توضیح الکفایة. چاپ چہارم. قم: موسسه دارالکتاب.
۹. حر عاملی، محمد (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. چاپ اول. قم: موسسه آل البيت علیہ السلام.
۱۰. حسینی شیرازی، محمد (۱۴۱۴ق). القواعد الفقہیة. چاپ اول. بیروت: المركز الثقافی الحسینی.
۱۱. موسوی خمینی، روح اللہ (۱۳۸۹). صحیفہ نور. چاپ پنجم. تہران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی □.
۱۲. موسوی خمینی، مصطفی (۱۴۱۸ق). تحریرات فی الأصول. چاپ اول. قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی □.

۱۳. دهلوی، ولی الله (۱۴۲۶ق). *حجة الله البالغة*. چاپ دوم. بیروت: دار الجیل.
۱۴. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ق). *إرشاد القلوب إلى الصواب*. چاپ اول. قم: الشریف الرضی.
۱۵. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۳). *رسائل اصولیه*. چاپ اول. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۶. سبحانی، جعفر (۱۴۱۴ق). *المحصول فی علم الأصول*. چاپ اول. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۷. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷). «ذاتی و عرضی دین». *کیان*. ۱ (۴۲). ص ۴-۱۹.
۱۸. سعیدزاده، سیدمحسن (بی تا). «خون بهای زن چرا نابرابر؟». *زنان*. ۶ (۳۷)، ص ۹-۱۹.
۱۹. شجریان، مهدی (۱۳۹۹). «بررسی رویکرد تغییر در اجرای مسائل زنان در عرصه حکمرانی». *فقه حکومتی*. ۵ (۱۰)، ص ۲۹-۵۹.
۲۰. شجریان، مهدی (۱۴۰۰). «عدالت جنسیتی و گفتمان تغییر در احکام فقهی زنان». *مطالعات راهبردی زنان*. ۲۳ (۹۱)، ص ۱-۲۸.
۲۱. شیخ طوسی، محمد (۱۴۱۴ق). *الأمالی*. چاپ اول. قم: دار الثقافة.
۲۲. صالحی مازندارنی، اسماعیل (۱۴۲۴ق). *مفتاح الأصول*. چاپ اول. قم: صالحان.
۲۳. صانعی، یوسف (۱۳۸۸). *شهادت زن در اسلام*. چاپ اول. قم: فقه الثقلین.
۲۴. صدر، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *الفتاوی الواضحة وفقا لمذهب أهل البيت علیهم السلام*. چاپ هشتم. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۲۵. طباطبایی قمی، تقی (۱۳۷۱). *آراؤنا فی اصول الفقه*. چاپ اول. قم: محلاتی.
۲۶. طباطبایی قمی، تقی (۱۳۸۱). *الأنوار البهية فی القواعد الفقهية*. چاپ اول. قم: محلاتی.

۲۷. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ دوم. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۸. علوی تبار، علیرضا (۱۳۷۸). «نواندیشی دینی و فقه زنان». زنان. ۸ (۵۸)، ص ۲۴-۳۱.
۲۹. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۸۳). القواعد الفقهیة. چاپ اول. قم: مرکز فقه الاثمة الاطهار علیہ السلام.
۳۰. کدیور، محسن (۱۳۸۸). حق الناس. چاپ چهارم. تهران: کبیر.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۳۲. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۸). «زنان کتاب و سنت». زنان. ۸ (۵۷)، ص ۱۱-۲۳.
۳۳. مصطفوی، محمدکاظم (۱۴۲۶ق). القواعد الفقهیة. چاپ اول. قم: مرکز العالمی للدارسات الاسلامیة.
۳۴. مظفر، محمد رضا (۱۳۷۵). أصول الفقه. چاپ پنجم. قم: طبع اسماعیلیان.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۷). دائرة المعارف فقه مقارن. چاپ اول. قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیہ السلام.
۳۶. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹). «زن و مرد کدام تصویر». زنان. ۹ (۶۴)، ص ۳۲-۳۷.
۳۷. میرزای قمی، ابوالقاسم (۱۳۷۸). قوانین الأصول. چاپ دوم. تهران: مکتبة العلمیة الاسلامیة.
۳۸. نایینی، محمد حسین (۱۳۷۶). فوائد الأصول. چاپ اول. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۹. وسمقی، صدیقه (۱۳۸۷). زن فقه اسلام. چاپ اول. تهران: صمدیه.