

بررسی تطبیقی تئوری صورت حیات ویتگنشتاین و عرف خاص فقهاتی

سید امیر سیدجعفری*

علی محمد فرهادزاده**

چکیده

مدخلیت تغییرات فرهنگی و اجتماعی در پویایی افهام و استفهام معناشناختی واژگان و گزاره های شرعی و کلامی، پرسشی را فرا می آورد که این پژوهش درصدد پاسخ به آن است. از این روی، با رویکردی تطبیقی و مقایسه ای به بررسی اشتراکات و افتراقات دو نظریه مرتبط با موضوع پژوهش یعنی تئوری صورت حیات ویتگنشتاین و عرف خاص فقهاتی پرداخته ایم. توضیح اینکه مقاله حاضر با تلفیق روش های کتابخانه ای و تحلیل محتوای متن، به واکاوی متون اجتهادی و فقهاتی شیعی و سنی در مورد مصطلح عرف خاص پرداخته است و پس از ایضاح مصطلح مزبور، آن را با تفسیری از تئوری صورت حیات مورد تطبیق قرار داده است. در نتیجه گیری پژوهش، وجوه اشتراکی که عبارتند از زمان بندی، جمعی بودن، آگاهانه بودن و وجه افتراقی «تسبیت» به دست آمده است. در نهایت با تحلیل ثانوی وجه افتراقی، امکان نادیده گرفتن آن - براساس تدریجی بودن تغییر و تحولات عرفی در پویایی معانی شرعی و اعتقادی و تجویز پویایی مزبور از سوی شرع - مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

صورت حیات، عرف خاص، زمان بندی، جمعی بودن، آگاهانه بودن، نسبیت.

amir.s.jafari@gmail.com

afarhadzade@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۱۲

*. دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دین دانشگاه علامه طباطبائی.

** عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه شهید بهشتی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱/۲۴

طرح مسئله

حضور پررنگ ادیان سنتی به‌ویژه ادیان ابراهیمی در عرصه‌های تئوریک مدرن، مرهون رویکردهای تطبیقی و پدیدارشناختی در حوزه دین‌پژوهی است. چراکه دین‌پژوهی در تطور مدرن خود ساختاری پیشرفته و پیچیده‌تر از پیشامدرن به خود گرفته است. این پیشرفت برآمده از فزونی تنوع روش‌ها و رویکردها است. ساختار منظومه‌ای و زنجیره‌ای پیوستاری از علوم و فنون نوین و تأثیرگذاری آنها در دین‌پژوهی علاوه بر اینکه دقت نظرها را در عرصه پژوهش دینی فزونی داده است، موجبات پیچیدگی آن را نیز فراهم آورده است. به‌عنوان نمونه، موضوعی که در این پژوهش خواهان واکاوی آن هستیم، حوزه‌های فلسفی و معناشناختی و کلامی درهم ممزوج شده‌اند. چراکه اساس تئوری «صورت حیات» در ویتگنشتاین دوم یک حیثیت فلسفی دارد لکن این تئوری با مدخلیت زبان‌شناختی و معناشناختی خود در روش‌شناسی دین‌پژوهی نیز تأثیر گذاشته است. حال اگر بخواهیم روزه‌های به‌سوی تقریب روش در بخش قابل توجهی از دین‌پژوهی بگشاییم، چاره‌ای نیست که میان تراث معناشناختی و زبان‌شناختی خویش که در اصول فقه و فقهت سنتی ما جریان دارد، خطوط اشتراکی را برجسته سازیم و همانندی‌های ذاتی هر کدام را مورد تأکید قرار دهیم. در میان مباحث مطرح شده در اصول فقه و اجتهاد فقهی، مصطلح «عرف خاص» در زمینه یافت موضوع و حکم شرعی همانندی قابل بحثی با تئوری «صورت حیات» ویتگنشتاین دارد. همانندی مزبور، پرسشی را در ذهن پدیدار می‌سازد، مبنی بر اینکه آیا تغییر و تحولات زبان‌شناختی فرهنگ و جامعه انسانی، در تغییر فهم موضوعات، احکام شرعی و گزاره‌های دینی مدخلیت دارد؟ اگر جواب مثبت است، این مدخلیت چه حدودی دارد؟ ثابتات و مسلمات احکام شرعی چگونه در برابر متغیرهای زبان‌شناختی، ثبوت خود را حفظ می‌کنند؟ اینها سؤالاتی است که موجبات طرح مسئله این پژوهش را فراهم آورده‌اند.

در این پژوهش با عنایت به تفاسیر متعددی که از نظریه صورت حیات و عرف خاص در افواه و اذهان صاحب نظران وجود داشته است، اهم آن تفاسیر را بررسی نموده‌ایم و در نقطه‌ای مشترک وارد مباحث تطبیقی شده‌ایم. در ادامه با یافت و جوه اشتراکی سه‌گانه که عبارتند از الف) زمان‌مندی؛ ب) عادت جمعی؛ ج) آگاهانه بودن و یافت یک وجه تمایز که عبارت است از نسبیت در تئوری صورت حیات و ثبات در مصطلح عرف خاص بحث را پیگیری نمودیم و در نهایت با بیان امکان توفیق میان وجوه تمایز و ایضاح آن، کلیت تطبیق این دو نظریه را ارائه کرده‌ایم.

در پایان مقدمه چند نکته گفتنی است؛ نخست، آنچه در این پژوهش مورد تأکید قرار گرفته است حیثیت معناشناختی می‌باشد لذا بحث تطبیقی مزبور دارای زمینه و بستر معناشناختی است لکن از حیث فلسفی با عنایت به مباحث مابعدالطبیعی و متافیزیکی، نمی‌توان اشتراکی میان این دو جریان فکری و اندیشه‌ای یافت و قیاس آن دو قیاسی مع الفارق می‌باشد. هرچند نمی‌توان بسترهای مشترک فلسفی که مع‌الواسطه مباحث زبان‌شناختی طرح می‌شوند را نادیده گرفت اما این را باید تأکید نمود که بسترهای فلسفی مزبور مع‌الواسطه‌اند و به‌طور مستقیم قابل پردازش نیستند. نکته دوم آنکه ابعاد اومانستی تئوری صورت حیات دارای ظهور و بروز گسترده‌ای است لذا در اثناء تطبیقات نگارنده متذکر این موضوع شده است که اگر در جایی از باب تشخیص موضوع احکام شرعی و امثال ذلک، آثار و رفتار انسانی مدخلیت می‌یابد این از باب تجویز شرعی و باذن الله می‌باشد از این روی منقطع از ساحت قدسی و وحیانی نیست.

بررسی‌های واژگانی و اصطلاحی

در آغاز پژوهش، از باب جلوگیری از مغالطات اصطلاحی و واژگانی می‌بایست مصطلحات کلیدی یعنی «عرف خاص» و «صورت حیات» را تحلیل نمود. در این راستا در ابتدا معنای لغوی و اصطلاحی عرف را بررسی می‌نمائیم و سپس مصطلح صورت حیات را با عنایت به تفاسیر گوناگون آن شرح می‌دهیم و معنایی را که در این پژوهش از آن بهره برده‌ایم، توضیح می‌دهیم.

الف) معنای لغوی و اصطلاحی عرف

از حیث لغوی، عرف ضد «نکر» به معنی معرفت است و معرفت یعنی هر چیزی که انسان آن را به‌عنوان خیر می‌انگارد. (فیروزآبادی، ۱۴۲۶: ۸۳۶) درباره تعریف اصطلاحی «عرف» هر چند در ادامه به‌طور مفصل به آن می‌پردازیم، لکن باید این

نکته را خاطر نشان کرد که این تعریف مرکب از چند تعریف است. گاه «عرف» را به آنچه که موجبات استقرار در نفوس از آن حیث که عقول انسانی و طبع سلیم آن را تلقی به قبول می‌کند، تعریف کرده‌اند. (ابن عابدین، بی‌تا: ۲ / ۱۱۴) لکن در بیان تعریف عرف دو اصطلاح دیگر نیز باید تبیین گردد تا بدینوسیله بتوان تعریف جامعی را ارائه داد و آن دو عبارتند از «سیره» و «عادت» که هم اینک به آن دو می‌پردازیم.

«سیره» عبارت است از استمرار عادت مردم و تئانی آنها در عمل به فعل خاصی و یا ترک آن فعل. (مظفر، م، بی‌تا: ۲ / ۱۷۱) و «عادت» یعنی غلبه معنایی از معانی در ذهن مردم که گاه این غلبه در همه اقالیم، وجود دارد مانند حاجت به غذا خوردن و یا حاجت به هوا برای نفس کشیدن و گاه «عادت» به‌طور ویژه برای فرقه خاصی است مانند اذان در اسلام. (ابن‌عابدین، بی‌تا: ۲ / ۱۱۴)

با توجه به مطالب مذکور، می‌توان معنای عرف را به دو معنای دیگر تقلیل داد. در واقع، وجه تمایز عادت و عرف همانا استقرار و دوام می‌باشد. چراکه «عادت» به وسیله تکرار دوباره و چندباره شکل می‌گیرد لکن عرف فقط با استمرار و استقرار پدید می‌آید بنابراین استقرار و عادت هر دو مکون معنای «عرف» می‌باشند.

حال که تعریف لغوی و اصطلاحی «عرف» را فی‌الجمله دانستیم آن را در یک رویکرد تطبیقی با مصطلح «صورت حیات» می‌سنجیم. قبل از آن باید مفهوم صورت حیات را بررسی کنیم و به ایضاح مقصود این پژوهش از آن بپردازیم.

ب) صورت حیات^۱

در دوره دوم تفلسف ویتگنشتاین پایه‌ای‌ترین اندیشه، همانا تئوری بازی‌های زبانی است. یکی از عناصر این تئوری، صورت حیات یا «form of life» می‌باشد. اما مصطلح حقیقی که ویتگنشتاین آن را استعمال کرده است، «Lebensformen» می‌باشد. (Gier, 1980: 276 – 8) این شکاف ترجمانی از آلمانی به انگلیسی و به فارسی، زمینه‌ساز مغالطات لفظی و معنایی می‌گردد. از این‌روی، در ذیل تعاریف مختلفی از این اصطلاح را ارائه می‌کنیم و هر یک را به اجمال توضیح می‌دهیم.

برخی از اندیشمندان به چهار تفسیر از «Lebensformen» قائل شده‌اند که عبارتند از:

(A) بازی زبانی واقعی: در این تفسیر «Lebensformen» همانندی ذاتی با بازی زبانی واقعی دارد. ما می‌توانیم بسیاری از بازی‌های زبانی ممکن را درک کنیم اما نمی‌توانیم بالضرورة همه آنها را در زبان متعارف بیابیم. (B) مجموعه رفتارها: در این تفسیر «Lebensformen» رفتارهایی تنظیم شده و رسمیت یافته‌اند که با بازی زبانی همبسته می‌باشند. (C) تاریخی - فرهنگی: در این تفسیر «Lebensformen» طریقی از زندگی یا شیوه یا عادات و آداب و رسوم و یا سبک زندگی دانسته شده است. نکته مهم در این تفسیر عطف نظر به ساختارهای اجتماعی کلاسیک، ارزش‌ها، دین و لحاظ انحاء صناعات و تجارت‌ها و سرگرمی‌های متعین از سوی گروه خاصی از مردم می‌باشد. (D) تاریخی - طبیعی: این تفسیر یا به عبارتی دیگر، تفسیر ارگانیک از «Lebensformen» در تمایز با سه تقریر قبلی می‌باشد. تفاسیر ماقبل، بر جهت‌گیری صورتی واژه آلمانی «Lebensformen» یعنی «formen» اهتمام داشتند. اما این تفسیر بر جنبه بیولوژیک لفظ «Leben» تأکید دارد. این بیشتر شبیه به آن است که چیزی نوعی از موجود زنده به حساب آید. نوعی از احساس یک موجود زنده که به‌طور وسیع و یکنواخت موجبات رشد و تقویت یک زندگی ارگانیک را فراهم می‌آورد و یا پیچیدگی‌های ارگانیکی که ایشان را در واکنش به پیچیدگی‌های محیط پیرامونی توانمند می‌سازد. (Gier, 1980: 276 – 8)

بررسی تفاسیر و تبیین معنای مورد استعمال پژوهش

در مورد تفسیر A، به دلیل ابهام در بیانات ویتگنشتاین نمی‌توان به آسانی قضاوت کرد و نمی‌توان به‌طور صریح روشن ساخت که آیا منظور از «Lebensformen»، گفتار زبانی صرف می‌باشد و یا پاره‌ای از فعالیت‌های پایه‌ای انسان‌ها منظور است. از برخی عبارات ویتگنشتاین می‌توان تقریر دوم را مقصود دانست. (Ibid, 1980) نظیر اینکه «مفهوم (قاعده) در صورت‌بندی به معنای خاص ریاضیاتی آن منظور نیست بلکه آن مفهومی است که با فعالیت‌های استقرار یافته زندگی انسانی مرتبط است.» (Wittgenstein, 1956:186) و همچنین: «ما از کلمات معین و قطعی آغاز نمی‌کنیم. بلکه از موقعیت‌ها و

1. Lebensformen.

فعالیت‌های^۱ معین آغاز می‌کنیم». (Wittgenstein, 1966:3)

در مورد تقریر B، برای نقد آن کافی است مثال‌هایی را بیاوریم که قابلیت ارجاع به رفتار را نداشته باشد. مثالی که خود ویتگنشتاین می‌زند، شادی است. وی در این رابطه می‌گوید: «سرور و شادی همان رفتار مسرورانه نیست و همچنین احساس خاص اطراف گوشه‌های لب و چشم‌ها نیست». (Wittgenstein, 1970:487)

در مورد تقریر D، بحث به آسانی قابل تحلیل نیست. زیرا برخی از عبارات ویتگنشتاین صریح در پذیرش آن است. (F. Gier, 1980) نظیر این گفتار که «امر کردن، پرسش کردن، تعریف کردن، گپ زدن، همه به‌عنوان پاره‌ای از تاریخ طبیعی ماست همان‌طور که راه رفتن، خوردن، نوشیدن، بازی کردن این چنین هستند.» (Wittgenstein, 1958:25) در مقابل ویتگنشتاین درباره امور اجتماعی و انسانی نظیر سنت‌ها و الگوهای زندگی و ... که وجه تمایز انسان‌ها با حیوانات می‌باشند هم سخن می‌راند. مانند: «اطاعت کردن از قانون، پدید آوردن گزارش، در قاعده در آوردن، شطرنج بازی کردن، همگی، سنت‌اند.» (Ibid: 199)

آنچه که ما را به انتخاب نهایی نزدیک می‌کند، جامعیت تفسیر C می‌باشد. چراکه هم افعال طبیعی را در بر می‌گیرد و هم مانع افعال خاص اجتماعی و فرهنگی نیست. از این روی، با فهم متعارف از دین و سنت و هنر و فرهنگ و مانند آن، سازگارتر می‌باشد. لذا در این نوشتار بر این تفسیر تأکید خواهد شد.

سنجش همانندی - اشتراکات

تا به اینجا می‌توان در بدو نظر یک همانندی قابل توجهی را بین مصطلح «عرف» و «صورت حیات» مشاهده کرد. به عبارت دیگر این دو مصطلح در سه زمینه دارای اشتراک‌اند: الف) زمان‌مندی، ب) عادت جمعی، ج) آگاهانه بودن؛ حال به هر کدام از این زمینه‌ها می‌پردازیم.

مسئله زمان‌مندی حکایت از این دارد که شکل‌گیری عرف و یا صورت حیات یک فرآیند است که به‌طور تدریجی محقق شده است. چراکه مسئله فرهنگ و آداب و رسوم نیازمند استمرار و استقرار می‌باشد. اینکه در «سیره» استقرار بنای متسرعه شرط پدیدار شدن آن است و اینکه اطراد و غالبی بودن عرف مطرح می‌شود، همه دلالت بر امر زمان‌مندی می‌کنند. همان‌طور که بیان گردید «عادت» امری ذاتی برای «عرف» به حساب می‌آید که با آن رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار می‌کند؛ یعنی هر عرفی نیازمند عادت می‌باشد لکن هر عادت مستلزم عرف بودن نیست. از طرفی عادت باید حیث جمعی داشته باشد یعنی یا همگان به آن ملتزم باشند و یا غالباً درگیر با عادات باشند. این عادات جمعی در صورت رسوخ در فرهنگ واحد، موجبات تعینات معناشناختی را فراهم می‌آورد. در واقع این عادات، چارچوب‌ها و بسترهای معنایی را حاصل می‌آورند. این گفتار، همانندی با برهان زبان خصوصی ویتگنشتاین دارد. در نزد وی فهم معنا، یعنی دانستن کاربرد آن در انواع بازی زبانی‌ای که در آن روی می‌دهد، از طرفی دانستن کاربردها، ما را در به کارگیری قواعد بازی توانا می‌سازد و این قواعد بازی همانا از توافقات و عادات و رسوم متعاطیان یک بازی زبانی خاص برآمده است. پس معنا ذاتاً عمومی است. (گرلینگ، ۱۳۸۸: ۱۳۹) به نظر ویتگنشتاین معنا، امر داده شده است. (همان: ۱۵۵) این نگاه اجتماعی وی سبب شده است که معنا و ملاک صحت تطابق نه امری خدادادی^۲ باشد و نه در نظم طبیعت نهفته است بلکه انسان، آن را مقرر می‌سازد. بنابراین هم حاصل و هم سازنده آن، کارکردهای عمومی زبانی است که حاکم بر آن است. (اسکروتن، ۱۳۸۳: ۵۰۲) ویتگنشتاین برای نشان دادن حیث اجتماعی معنا و اینکه عادات جمعی انسان چه نقشی در معناسازی دارد این چنین می‌گوید:

جمله (هوا خوب است) را می‌گوییم؛ اما واژه‌ها به هر حال نشانه‌هایی دل‌بخوایی‌اند، پس بیایید به جای آنها الف. ب. ج. د، بگذاریم. اما حالا که این را می‌خوانم نمی‌توانم مستقیم با مفهوم بالا ربط دهم. می‌توانم بگویم عادت ندارم به جای (هوا) بگویم (الف) و به جای (خوب) بگویم (ب) و غیره ... اما منظورم این نیست که عادت ندارم همراهی بی‌واسطه‌ای بین واژه (هوا) و (الف) ایجاد کنم. بلکه عادت ندارم (الف)

1. Activities.
2. God given.

را به جای (هوا) و بنابراین مفهوم (هوا) به کار ببرم. این زبان را یاد نگرفته‌ام] عادت نکرده‌ام دما را با مقیاس فارنهایت اندازه بگیرم. لذا این جور درجه حرارت چیزی به من نمی‌گوید. (Wittgenstein, 1958: 508)

عرف و صورت حیات در آگاهانه بودن نیز با یکدیگر اشتراک دارند. منظور از آگاهانه بودن تعقل برهانی و استدلالی و آکادمیک نیست بلکه مراد نوعی آگاهی ارتکازی است که فرد با حضور خود در فرهنگ خاص دریافت‌هایی از آداب و رسوم و سنت‌های آن فرهنگ را در می‌یابد که زمینه‌ساز عرف و صورت حیات می‌باشد. از این‌روی در علوم اسلامی به‌خصوص علم فقه، گاه میان دو شق از سیره عقلانیه فرق می‌گذارند:

۱. اتفاق عقلا بر چیزی از روی آگاهی و ایمان ولو ارتکازاً که عقلا با متخلف از آن برخورد می‌کنند.
۲. اتفاق نا آگاهانه بلکه بر آمده از حالات و اغراض شخصی است که تصادفی عمومیت پیدا کرده است لذا با متخلف برخورد نمی‌شود. (صدر، ۱۴۰۸: ۲ / ۹۸)

از همانندی‌های صورت حیات با عرف خاص همین آگاهانه بودن می‌باشد البته معنای آگاهانه بودن رنگ و بوی استدلالی و فلسفی ندارد بلکه آگاهانه بودن عرف یعنی تصادفی و دفعی نیست بلکه یک روند تدریجی فرهنگی، معنا را ساخته و پرداخته کرده است. لذا در اندیشه ویتگنشتاین تعلیم و انتقال دادن زبان جایگاه ویژه‌ای دارد: «مفهوم (درد) را وقتی یاد گرفته‌اید که زبان را یاد گرفته‌اید.» (Wittgenstein, 1958: 384) ویتگنشتاین یکی از مؤیدات عمومی بودن زبان را آموختن آن می‌داند. وی در مورد احساس‌های درونی نظیر (درد) این نکته را متذکر می‌شود که یک کودک چگونه استعمال و معنای واژه (درد) را فرا می‌گیرد؟ وی در این رابطه می‌گوید:

بیا بید فرض کنیم کودک نابغه است و خودش برای این احساس نامی ابداع می‌کند! اما آنگاه البته نخواهد توانست با کاربرد این واژه منظور خود را برساند. پس آیا این نام را می‌فهمد بدون آنکه بتواند معنای آن را برای کسی توضیح دهد؟ اما چه معنا دارد که بگوییم: (او درد خود را نام گذاری کرده است)؟ چگونه این نامگذاری درد را انجام داده است؟ و هر کار کرده باشد منظورش چه بوده است؟ وقتی کسی می‌گوید: او به احساس خود نامی داده است؛ فراموش می‌کند برای آنکه صرف عمل نامگذاری مفهومی داشته باشد مقدار زیادی از زمینه آرایبی زبانی باید مفروض باشد. و هنگامی که سخن از کسی می‌گویم که نامی به درد داده است آنچه از پیش مفروض است وجود دستور زبان واژه درد است؛ این دستور زبان جایگاهی را نشان می‌دهد که واژه جدید در آن مستقر می‌شود. او بدون آن این نامگذاری قادر به عمل نیست. (Ibid: 257)

همچنین ویتگنشتاین مسئله نقل و انتقال معنا را از شخصی به شخص دیگر چنین مورد بررسی قرار می‌دهد:

آنچه در مورد تجربه‌خصوصی، اساسی است به راستی این نیست که هر کس نمونه خاص خود را داراست، بلکه این است که هیچ کس نمی‌داند آیا دیگران هم همین را دارند یا چیزی دیگر را؛ پس این فرض ممکن - هرچند تحقیق‌ناپذیر - می‌بود که یک قسمت از بشریت از قرمز یک احساس را داشته باشد و بخشی دیگر احساس دیگر. (Ibid: 272)

بنابر گفتار اخیر اساساً تجربه یا احساس خصوصی و غیرقابل انتقال، معنا ندارد. بلکه خصوصی به این معنا است که شخص از حالات دیگران علم ندارد لذا نمی‌تواند تمایزی را بین حال خود و دیگران قائل شود؛ چراکه تمایز بین دو چیز متفرع بر احاطه کامل بر دو چیز می‌باشد. وی در مورد آگاهی شخصی نیز مسئله عمومیت را پیش می‌کشد. ابتدا باید دانست فاعل شناسا (من) در نظام معناشناختی ویتگنشتاین چه جایگاهی دارد؟ وی (من) را نیز در کاربست آن می‌فهمد. در واقع (من) را به صورت اول شخص و یا کوجیتوی دکارتی معنا نمی‌کند. (من) دو کاربست دارد یکی به‌عنوان ابژه و دیگری به‌عنوان سوژه؛ مثال کاربرد نخست: بازویم شکسته است؛ من پانزده سانتی متر بلندتر شده‌ام؛ من بر روی پیشانی‌ام یک برآمدگی دارم؛ مثال کاربست دوم: من دندان درد دارم. وی تمایز این دو کاربست را این چنین بیان می‌کند:

موارد مربوط به مقوله نخست شامل تشخیص شخص معینی است و در این موارد امکان خطا وجود دارد یا به تعبیر بهتر امکان خطا منظور شده است. لکن در کاربست دوم امکان خطا و اشتباه در بازی زبانی آن جایگاهی ندارد. (Wittgenstein, 1969: 130)

با توجه به کاربردهای (من) به عنوان نمونه آنچه که در تجربه شهودی عارفانه استعمال می‌شود بازی زبانی مربوط به کاربردهای دوم است. از سویی دیگر متعلق این تجربه مفهوم خدا یا امر مقدس و نظیر آن نیز در کاربردهای معنا دارند. پس هم فاعل شناسا و هم متعلق یا معلوم بی‌واسطه آن، هر دو در معناداری مرهون کاربردند. و این بازی زبانی و صورت حیات عمومی انسان‌هاست که به آنها معنا می‌دهد. لذا ملاک برای صحت و سقم معنای بی‌واسطه و معنای شهود همانا باید به توافقات تجربه‌های مشترک، صورت حیات، رسوم و قواعد بازی زبانی که در بنیان آنها قرار می‌گیرند، رجوع کرد. (گرلینگ، ۱۳۸۸: ۱۶۸)

سنجش همانندی - وجه تمایز

در قسمت قبل مسئله اشتراکات عرف و صورت حیات را بیان نمودیم. در این قسمت در آغاز باید وجود وجه تمایز را در نظر بگیریم و سپس چگونگی و چرایی این تمایز را تبیین کنیم و در نهایت وجه توفیق بین این دو را بررسی کنیم. بحث را با شرطی که فقها و دانشمندان اسلامی برای اعتبار «عرف» در نظر گرفته‌اند آغاز می‌کنیم. ایشان در این رابطه چهار شرط مطرح کرده‌اند که عبارتند از:

شرط اول: عرف باید دارای اطراد باشد و یا اکثری باشد. مراد از (اطراد) یعنی عمل عرف به شکل مستمر در جمیع ازمه پدید آید بدون اینکه این استمرار مخدوش شود و مراد از اینکه اکثری باشد یعنی در غالب زمان‌ها پدیدار شود بدون اینکه این اکثریت مخدوش شود. (فهمی، ۱۹۴۷: ۵۶)

شرط دوم: استمرار عرف باید به نحو اقتران با تصرف باشد. بنابراین اگر عرف طاری بر تصرف باشد و یا حادث بعد از آن باشد و همچنین اگر عرف سابق بر تصرف باشد لکن قبل از انشاء تغییر یابد، فاقد شرط دوم خواهد بود. (همان: ۶۶)

شرط سوم: اینکه عرف با تصریحات مشروعه مخالفت نکند. کما اینکه قاعده (لا عبره بالدلاله فی مقابل التصریح) گواه این سخن است. (محمد الزرقا، ۱۴۰۹: ۱۴۱)

شرط چهارم: عرف موجب تعطیل نص شرعی نشود. (مصطفی احمد الزرقا، ۱۴۱۸: ۸۴۵) تفاوت این شرط با شرط سوم در این است که تعطیل شدن نص شرعی اعم از ضدیت و مخالفت با آن است.

فقها بنا بر شروط مزبور تقسیم‌بندی‌هایی برای عرف در نظر گرفته‌اند که از میان این اقسام بنا بر یک جهت، عرف را به عرف صحیح و عرف فاسد تقسیم کرده‌اند. به عبارت دیگر اگر یکی از شرایط صحت عرف، احراز نشود نمی‌توان آن را عرف دینی و شرعی دانست. از این روی، عرف غیردینی و یا سنت جدید که در فرهنگ جامعه دینی داخل می‌شود را امری نامتعارف به حساب می‌آورند. مضاف بر اینکه مسئله بدعت [یعنی انحراف از عرف صحیح و سیره جاریه] را نیز یکی از امهات انحرافات مذهبی بر شمرده‌اند. اینک در این باره توضیحاتی را بیان می‌کنیم.

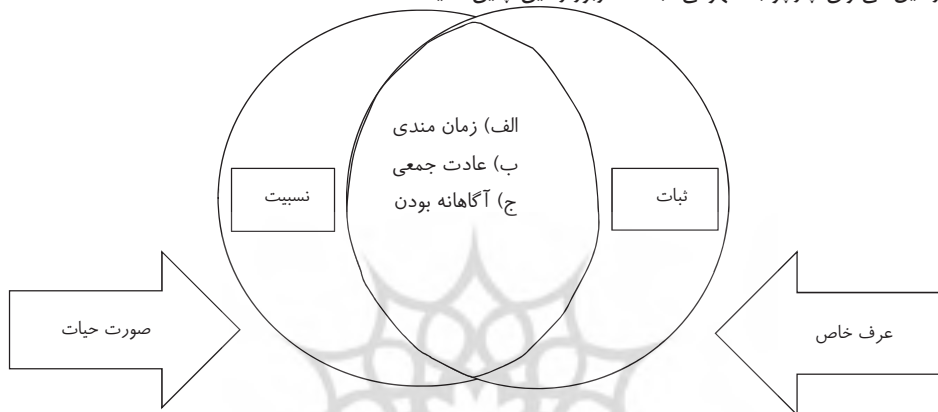
سنت در نگاه فقها و متکلمین عبارت است از هر حکمی که به اصول شریعت مستند باشد در مقابل بدعت که بر هر آنچه که با اصول شریعت مخالفت کند، اطلاق می‌گردد. اما سنت از نگاه علمای اصول فقه عبارت است از هر آنچه که از نبی مکرم ﷺ اعم از قول و فعل و تقریر صادر شده باشد؛ این تعریف در نزد علمای شیعه توسعه می‌یابد و به هر آنچه که از معصوم ﷺ اعم از قول و فعل و تقریر صدور یافته باشد اطلاق می‌گردد. (حکیم، ۱۴۱۸: ۱۱۶) تعاریف رایج و متداول دیگری از بدعت ارائه شده است. یکی از آن تعاریف عبارت است از هر زیاده و یا نقصانی که در دین وارد شود همراه با استناد آن به دین، (شریف مرتضی: ۱۴۰۵ ق: ۲ / ۲۶۵) و تعریف دیگر، آنکه، اتیان چیزی جدید و ادخال آن در احکام الهی با اینکه در اصل از احکام شرعی به‌شمار نیاید. (امام خمینی ﷺ، ۱۴۰۴: ۲۴۹)

حال با توجه به این گفتار، این پرسش طرح می‌شود که معیار صحت و فساد عرف در نظریه صورت حیات چه جایگاهی دارد؟ به عبارتی دیگر اگر در تشخیص موضوعات به نظر عرف رجوع می‌کنیم این از آن روی است که خداوند عرف را وکیل گردانیده است و اگر موضوع حکم در نظر عرف تغییر کند حکم بر آن موضوع بار نمی‌شود. (بهبهانی، ۱۴۲۶: ۱۷) لذا با توجه به پویایی عرف، مسئله ثابت‌ات ادیان چه می‌شود؟ در این رابطه چند نکته مهم می‌نمایاند نخست آنکه، عرف انسانی تغییرپذیر و پویاست و امری ایستا نیست. دوم آنکه، عرف دین‌داران از جانب خداوند وکالت دارند یعنی آثار تغییرات عرفیه فقط یک روند انسانی نیست بلکه یک روند تشریحی هم می‌باشد و سوم آنکه بنا بر رابطه شبه علی و معلولی که بین موضوع

حکم و خود حکم وجود دارد اگر موضوع تغییر کند لاجرم حکم نیز دگرگون می‌شود. حال پرسش این است که آیا این پویایی در عرف، موجبات نسبیت در احکام الهی را پدیدار نمی‌کند؟ این مسئله در تئوری صورت حیات چگونه بررسی شده است؟ فیلیپس ملاک و میزان دین از نادین را در اندیشه ویتگنشتاین در چارچوب نظریه بازی زبانی این چنین بیان می‌دارد که تفاوت بین آن چیزی که مرتبه فراتر نامیده می‌شود با چیزی که مرتبه فروتر خوانده می‌شود، معیار است. (Phillips, 1993: 55-237) وی به این گفتار ویتگنشتاین استناد می‌کند:

در دین، هر مرتبه از تدین باید صورت بیانی متناسب خود داشته باشد که در مرتبه فروتر معنایی ندارد. آموزه‌ای که در مرتبه‌ای فراتر معنایی دارد، در نظر کسی که هنوز در مرتبه فروتر است باطل و بی‌اعتبار است. چنین کسی فقط می‌تواند چنین آموزه‌ای را نادرست بفهمد و از این‌روی، این کلمات برای چنین شخصی اعتبار ندارد. (Wittgenstein, 1980:32)

اما نکته قابل تأمل در ملاک ادعایی مذکور همانا نسبی بودن آن است. چراکه در بازی زبانی خاص و یا بافت زبانی خاصی، مسئله‌ای می‌تواند خرافه باشد لکن در بافت زبانی دیگر این امر، دینی و مقدس تلقی گردد. اندیشه ویتگنشتاین به دلیل پویایی قواعد بازی زبانی و همچنین رویت بالفعل این قواعد در کاربردها، نسبی‌گرایی را همچو گوهری در درون خود دارد. در ذیل می‌توان چارچوب مفهومی مباحث مزبور را این چنین نمایاند:



تصویر (۱): شکل مفهومی سنجش اشتراکات و تمایزات

توفیق بین نظریه عرف و صورت حیات در مسئله نسبیت معانی

در ابتدا، علی‌رغم اینکه در ضوابط و شرایط موضوع «عرف» تفاوت چندانی بین مذاهب فقهی اسلامی نیست لکن برای آنکه بحث را به‌طور دقیق پیش ببریم چارچوب نظریه عرف را در دو دیدگاه امامیه و اهل سنت تبیین می‌کنیم.

الف) قواعد و شرایط عرف در دیدگاه امامیه:

همان‌طور که گفته شد در شیعه مسئله سیره [یعنی همان عادت مستمر مستند به معصوم] مورد بررسی است. در یک تقسیم‌بندی علمای شیعی سیره عقلاییه را به دو قسم تقسیم می‌کنند که عبارت است از:

الف) مراد جمیع عقلا و عرف عام از هر دین و آیینی می‌باشد، اعم از اینکه شامل مسلمانان باشند و یا نباشند. این نوع را سیره عقلاییه و یا به تعبیر علمای متأخر علم اصول، بناء عقلا می‌نامند.

ب) مراد از آن عرف خاص مانند مسلمانان - بماهم مسلمون - یا خصوص نحله و مذهب خاصی نظیر مذهب امامیه است که در این هنگام سیره را سیره متشرعه می‌خوانند. (مظفر، بی‌تا، ۲ / ۱۷۱)

یکی از تمایزات بین سیره عقلاییه و سیره متشرعه این است که طبع انسانی در سیره عقلاییه برای قوام آن کافی است لکن در سیره متشرعه استقرار بناء المتشرعه مورد نیاز است. از طرفی در سیره متشرعه ردع شارع معنا ندارد چراکه

کشف بیان شرعی مانند کشف معلول از علتش است اما سیره عقلائییه چون از عقلا نشئت می‌گیرد احتمال ردع وجود دارد. (صدر، ۱۴۱۷: ۲۴۸) از آنجا که این تعاریف ناظر به ذات معرف می‌باشد هرچند این ذات قراردادی و جعلی است، این تعاریف مختص علم اصول نیستند. از سویی دیگر، اینکه در بین علوم اسلامی، اصول فقه عهده‌دار تعیین حدود این مصطلحات شده است از نیاز این علم در زمینه‌سازی فرآوردن حکم شرعی حکایت دارد. اینکه سیره با تمام انحاءش چه جایگاهی در تشریح حکم دارد، به سه دسته قابل انقسام می‌باشد.

قسم اول: سیره عقلائییه عهده‌دار تنقیح موضوع حکم شرعی است و دخالتی در تشریح خود حکم ندارد و فقط حکمی که از طریق اجتهادی از کتاب و سنت و دیگر منابع استنباط شده را تعیین موضوع می‌کند؛ لذا در این قسم نیازی به حجت شرعی برای اعمال آن نیست چراکه صرف بیان موضوع می‌باشد. این تنقیح موضوع حکم شرعی به دو گونه انجام می‌پذیرد: الف) سیره عقلائییه گاه بنفسه و ثبوتاً فردی حقیقی از موضوع را معین می‌کند، مانند پرداخت نفقه که ذیل عنوان (الامساک بمعروف) از عرف عقلا دانسته می‌شود.

ب) سیره عقلائییه در تنقیح اثباتی موضوع حکم و کشف آن داخل می‌شود و حیث ثبوتی ندارد. (همان، ۲۳۵) قسم دوم: سیره عقلائییه عهده‌دار تنقیح ظهور دلیل می‌باشد و این استظهارات حاصل نمی‌شود مگر ذیل اعمال مناسبات عرفیه و مرتکبات اجتماعی که بر فهم و افهام متون مترتب می‌شود. گفتنی است مرتکبات عرفیه و عقلائییه در تکوین ظهور کلام دخالت دارند و همگام با قرائن عقلیه متصله به کلام که ظهور لفظ و مراد از آن را توسعه و ضیق می‌کنند، در معناداری کلام نقش دارند. حجیت این سیره ذیل حجیت ظهور بررسی می‌گردد. (صدر، ۱۳۹۵: ۳۱)

قسم سوم: سیره عقلائییه‌ای که به‌عنوان کبرای استدلالات حکم شرعی اقامه می‌شود. مانند این کبرای استدلال شرعی برآمده از سیره عقلا که حیازت چیزی از اموال منقوله مباح موجب تملک آن می‌شود و یا اقامه سیره بر شرعیت خیار غبن از حیث غیراستکشافی و ابتدائی. این شق از سیره، حکم شرعی کلی واقعی را اثبات می‌کند لذا نیاز به حجت شرعی دارد یعنی باید به امضاء و تقریر معصوم برسد که این دو شرط دارد: الف) اثبات معاصرت سیره با زمان حضور معصوم، ب) فحص موافقی که ماهیت و کیفیت استکشاف امضای معصوم را بیان می‌کند. (صدر، ۱۴۱۷: ۴ / ۲۴۷)

با توجه به آنچه گفته شد، عرف در نظر شیعه هم در تشخیص موضوع و هم در حکم نقش مؤثری دارد. اما جایگاه آن مشخص شده است. حال به اقوالی در باره عرف در نزد علمای شیعه می‌پردازیم. نخست آنکه، اگر در تشخیص موضوعات به نظر عرف رجوع می‌کنیم این از آن روی است که خداوند عرف را وکیل خویش گردانیده است و اگر موضوع حکم در نظر عرف تغییر کند حکم بر آن موضوع بار نمی‌شود. (بهیمنی، م، ۱۴۲۶: ۱۷) دوم آنکه، تبعیت از عرف در تعیین اطلاقات الفاظ و تشخیص صدقشان بر افراد مفاهیم، طریقه مستمر فقها از زمان حدوث فقه بوده است بلکه نبی مکرم ﷺ و ائمه علیهم‌السلام در مخاطبات و محاورات از عرف تبعیت می‌کردند. (کوه کمره‌ای، ۱۴۰۹: ۵۱) سوم آنکه، در تعارض بین لغت و عرف خاص، این عرف است که مقدم است. (میرزای رشتی، ۱۳۱۳: ۱۱۶؛ بحرانی، بی‌تا: ۱۳ / ۳۸۳) و چهارم آنکه، گوهر لفظ امری عرفی است. لذا به نسبت انسان عرفی چاره‌ای نیست بر حمل لفظ بر مفهوم عرفی مگر تحدید شرعی وارد شده باشد که مخالف عرف باشد. (ایروانی، ۱۴۲۷: ۱ / ۲۵۸) و در کل می‌توان گفت: هر چیزی که شارع مقدر نکرده باشد حاکم بر آن همانا عرف است. (شریف کاشانی، ۱۴۰۴: ۹)

ب) قواعد و شرایط عرف از دیدگاه اهل سنت

علمای اهل تسنن از چهار مذهب عمده آن ابتدا اقسام عرف را برمی‌شمرند:

قسم ۱. **عرف قولی (لفظی)**: عبارت است از شیوع و رواج بعضی الفاظ یا تراکیب در معنی معینی که تنها معنای متبادر به ذهن در بین مردم است. لذا این معنا نیازی به قرینه لفظی و عقلی ندارد. (ابن عابدین، بی‌تا: ۲ / ۱۱۵)

۱ - ۱. **عرف قولی عام**: عبارت است از شیوع و شمول عرف لفظی در تمام سرزمین‌ها و فرهنگ‌ها و یا گستردگی اکثری آن در بین مردمان.

۱ - ۲. **عرف قولی خاص**: عبارت است از اختصاص عرف قولی به فرهنگ و گروهی خاص.

۱ - ۳. **عرف قولی صحیح**: عبارت است از عرف لفظی که با شریعت همسویی داشته باشد.

۱- ۴. عرف قولی فاسد: عرفی که با شرع همسویی نداشته باشد یعنی حلالی را حرام و یا حرامی را حلال کند.
 ۲. عرف عملی: عبارت است از وضع لفظ در معنایی که به وسیله کثرت استعمال عرف که برآمده از عمل و رفتار ایشان است، در معنای خاص انصراف پیدا کرده است. (قرافی، ۱۴۱۲: ۱ / ۳۱۰)
 ۲- ۱. عرف عملی عام: شمولیت رفتار و عملکرد خاصی در بین مطلق مردم.
 ۲- ۲. عرف عملی خاص: رفتار و عملکرد فرقه و یا گروه خاصی از مردم.
 ۲- ۳. عرف عملی صحیح: عبارت است از مطابقت عملی از نصوص شرعی و موافقت با آن.
 حال که تعاریف به طور اجمالی بیان شد نوبت تبیین جایگاه عرف در افتاء می‌باشد. در این میان، مسئله تعارض عرف با نص یکی از مسائل مهم شمرده می‌شود که قسمتی از آن را بیان می‌کنیم. تعارض نص و عرف اگر کلی باشد، عرف باطل خواهد بود و اگر تعارض جزئی باشد و نص عام باشد در این حالت گاهی عرف نص را تخصیص می‌زند که این بر حسب اینکه عرف از نوع قولی باشد و یا عملی و یا از جهت دیگر مقارن باشد و یا طارئ متفاوت است.
 فرع اول: تخصیص عرف قولی مقارن با نص عام - در واقع اگر نص عامی وارد شود و عرف قولی سابق و یا مقارن در ظهور، با آن تعارض کند، نص عام تخصیص می‌خورد. (ابن تیمیه، بی تا: ۱۲۵)
 فرع دوم: تخصیص عرف عملی مقارن با نص عام - توضیح آن که به این ترتیب می‌باشد که لفظ عامی از شارع وارد می‌شود در حالی که مردم عادت مستمری در تعامل با این لفظ دارند که این عادت آن عام را تخصیص می‌زند و مردم آن را بر معنای مورد نظر خود حمل می‌کنند (فهمی، ۱۹۴۷: ۹۴)؛ در اینجا دیدگاه مکتب شافعی و حنبلی و بعضی مالکی‌ها این است که عرف، مخصص نص عام نیست. اما مکتب حنفیه و جمهور مالکی‌ها و بعضی حنبلی‌ها بر تخصیص عرف اذعان دارند. (بصری، ۱۳۸۴: ۳۰۵)

حال به فروع تخصیص عرف طارئ می‌پردازیم:

فرع اول: تخصیص عام با عرف قولی طارئ؛ توضیح اینکه نص عام وارد می‌شود و این عام به وسیله عرف قولی که ساری است تخصیص می‌خورد اما اگر این عرف طارئ باشد، نمی‌توان آن را مخصص دانست زیرا برای فهم قرآن و سنت باید افهام مردم در زمان ورود نص را معتبر دانست. (سوسوه، ۲۰۰۷: ۳۸۷)
 فرع دوم: تخصیص به عرف عملی طارئ - در اینجا سه حالت وجود دارد: الف) عرف طارئ مستند به تقریر نبوی باشد (این انحصار استناد به تقریر نبوی از دیدگاه اهل سنت می‌باشد) در این صورت این عرف مخصص عام است. (بیضاوی، ۲۰۰۶: ۴۷۲ - ۴۷۰؛ ب) نص وارد شود و عرف لاحقی شکل گیرد که عمل به آن نص را طرد می‌کند این عرف تبدیل به اجماع عملی گردد در این صورت عرف مخصص می‌باشد لکن در واقع در اینجا حجیت از آن اجماع است. (همان: ۴۷۳؛ ج) عرف نه مستند به تقریر نبوی باشد و نه مستند به اجماع علما باشد. لذا این عرف مخصص عام نیست. زیرا باعث می‌شود تا عادت مردم و افعال ایشان بر شرع حاکم باشد که این همانا الغاء شریعت است. (سوسوه، ۲۰۰۷: ۳۹۱)

توفیق بین دیدگاه شیعی و سنی در مسئله عرف

آنچه که از این دو دیدگاه دانسته می‌شود تفکیک بین دو عرف و دو صورت حیات در فرهنگ اسلامی است. توضیح آن از این قرار است، آنچه به عنوان نصوص مقدس و یا شریعت وارد شده در یک عرف مقارن رخ داده است که این عرف مدخلیت در افهام شرع داشته است. این مدخلیت چه از حیث لفظ و چه از حیث عمل در حکم الهی مؤثر بوده است. لذا عرف صدر اسلام، به عنوان عرف پایه مبنای فهم حکم شرعی می‌باشد. اما در این میان با پدید آمدن و حدوث عرف‌های دیگر، مسئله تعارض بین دو عرف پیش آمده است.

در این میان اگر عرف متأخر با عرف پایه تعارض کند، عرف پایه ملاک خواهد بود. لکن در موارد و موضوعاتی که عرف پایه حکمی صادر نکرده است و منطقه الفراغ پیش آمده است و یا اینکه از سوی شرع عرف متأخر ملاک قرار گرفته است مانند موضوع شناسی احکام، اولویت با عرف متأخر است.

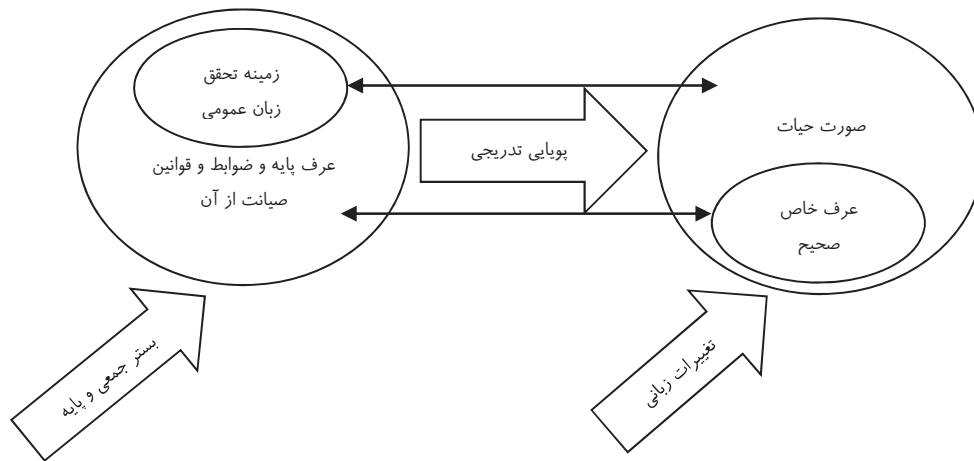
بنابر آنچه گذشت مسئله نسبیّت در عرف مطرود می‌باشد چراکه مجالی برای آن باقی نمی‌ماند. از این روی ما با دو عرف مواجهیم که یکی ملاک برای دیگری به حساب می‌آید. اما آیا این مسئله یعنی تعارض درونی یک عرف که متعلق به

یک فرهنگ است در تئوری ویتگنشتاین پیش نمی‌آید؟ در واقع جدای از نسبت بین دو صورت حیات که هر کدام متعلق به دو فرهنگ و سنت جداگانه‌اند، آیا در درون یک فرهنگ و سنت واحده امکان نسبت وجود ندارد؟ به عبارتی دیگر، اینکه مسئله زبان، عمومیت دارد، دایره و سعه این عمومیت چه مقدار است؟ در واقع اگر نسبت را تا جایی ادامه دهیم که هر فردی نسبت به فرد دیگر به‌طور متفاوتی برداشته باشد این همانا منجر به زبان خصوصی و نقض دیدگاه اساسی ویتگنشتاین مبنی بر عمومیت زبان خواهد بود. بنابراین، در خود صورت حیات نمی‌توان قائل به نسبت شد. بعضی این نکته را در آخرین تالیفات ویتگنشتاین برداشت کرده‌اند. برای توضیح این نسبت باید به مطلب قبل اشاره کرد که ویتگنشتاین آزمایش باورها را فقط براساس زمینه‌ای از باورها که خود در معرض آزمایش نیستند، میسور می‌دانست. در این رابطه وی در واپسین تالیفات خویش می‌گوید: «گزاره‌ای مصون از آزمایش گزاره‌های گرامری هستند - یعنی گزاره‌هایی که چارچوب زبان و روش ما را تشکیل می‌دهند و نظامی را می‌سازند - که همه آزمایش‌ها درون آن روی می‌دهد.» (Wittgenstein, 1969: 90-2) بنابراین در کنار نسبت باید بنیان‌هایی از بازی زبانی را هم در نظر گرفت که از جمع و توفیق بین این دو می‌توان نتیجه گرفت که تغییرات و تبدیلات در نظام بازی‌های زبانی، به یکباره و دفی نیست بلکه در فرآیندهای طولانی که موجبات نفوذ فرهنگی و زبانی را پدید می‌آورند، رخ می‌دهند. «این یعنی باورهای بنیانی فقط به‌طور نسبی، بنیانی‌اند.» (گریلینگ: ۱۵۸)

نتیجه

در پایان این نوشتار دوباره این سؤال را مطرح می‌کنیم که آیا عرف خاص با صورت حیات همانندی دارد؟ در جواب باید گفت این دو مصطلح در زمان مند بودن و تعیین تدریجی و همچنین از لحاظ استمرار و استقرار معنا از حیث جمعی و اجتماعی و ایضاً از جهت آگاهانه بودن به شکل ارتکازی با هم مشترکند. اما از منظر پویایی اجتماع و عرف نسبت به هم افتراق و امتیاز دارند لکن امکان توفیق عقلی بین آن دو میسور است. همانطور که از نظر مخاطب گذشت از دیدگاه ویتگنشتاین، نوعی نسبت معناشناختی را باید قائل شد که این با نظریه عرف خاص که ناظر به دین خاصی با بنیان‌های غیر قابل تغییر است، ناسازگار است. در واقع ویتگنشتاین دیانت را در جامعه و عرف مؤمنانه صواب می‌داند و همچنین کفر را در عرف کافرانه مصیب می‌داند و در نزد وی اساساً دیالوگ بین این دو ممکن نیست. همچنین ویتگنشتاین با توجه به پویایی زبان و معانی و دگرگونی‌های کاربست آن، تحول و دگرگونی معانی در امتداد زمان در یک فرهنگ خاص را جایز می‌داند. به‌عنوان مثال، واژه دین در گذشته در فرهنگ آلمان یک معنایی داشت و امروز یک معنای دیگری بر مبنای تغییر کاربست آن یافته است. اما عرف خاص از منظر فقهاتی همانطور که بیان شد دارای یک شرایط و ضوابط احراز صحت می‌باشد که ورای هرگونه نسبیتهایی قابل گفتگو و قابل افهام می‌باشد. و اساساً مسئله حقانیت دین از این مبانی لا‌تغییر و دارای شمولیت بر می‌آید. از این‌روی، نمی‌توان گفت پویایی عرف، معانی اساسی دینی را دگرگون کرده است. البته عرف در منطقه الفراغ بنابر ضوابطی هم در موضوعات و هم در احکام، مشروعیت مستقل دارد. اما عرف در اساس و مبانی، تابع اصل دین یعنی نصوص مقدس و سنت صحیح می‌باشد. آنچه گفته شد تمایز بدوی است لکن با دقت نظر می‌توان آن را مرتفع یافت. چراکه منظور از نسبت در منظر ویتگنشتاین یک نسبت فردی نیست یعنی چنین نیست که یکان یکان متعاطیان یک فرهنگ ادراکات خصوصی منحصر به فرد داشته باشند بلکه ادراکات معانی همانا عمومی است. کاربست‌ها نیز عمومی و قابل تعلیم و تعلم است.

هر فرهنگی بنیان‌های معنا ساز عمومی و شمولی خود را دارد که بر آمده از جنبه‌های جمعی انسان‌ها با زیست خاص است. اما اینکه این بنیان‌ها به تدریج امکان تغییر دارند امری مسلم است که در منظر فقهاتی هم مورد پذیرش است از این روی فقها ساز و کار تشخیص عرف صحیح از ناصحیح و سنت مستمره از بدعت و امثال ذلک را تدارک دیده‌اند تا از دگرگونی‌های گراف معانی اساسی به نحوی جلوگیری کنند. بنابراین می‌توان همانندی کلی در ساز و کار معناشناختی نظریه عرف خاص فقهاتی و صورت حیات فلسفی را بناءً علی هذا، قائل شد. در ذیل می‌توان چهارچوب مفهومی گفتار بالا را چنین ترسیم نمود:



تصویر (۲): شکل مفهومی توفیق میان تئوری صورت حیات و عرف خاص فقهاتی

منابع و مأخذ

۱. ابن عابدین، محمد امین، بی تا، مجموعه رسائل ابن عابدین، دمشق، المكتبة الهاشمية.
۲. اسکروتن. راجر، ۱۳۸۳، تاریخ مختصر فلسفه جدید، ترجمه اسماعیل سعادت‌ی خمسه، تهران، انتشارات حکمت.
۳. ابن تیمیه، مجد الدین، بی تا، المسودة فی اصول الفقه، مصر، مطبعة المدنی.
۴. ایروانی، باقر، ۱۴۲۷ ق، دروس تمهیدی فی الفقه الاستدلالی علی المذهب الجعفری، قم، بی تا.
۵. بحرانی. حسین، بی تا، الانوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع (للفیض)، قم، مجمع البحوث العلمیه.
۶. بصری، ابوالحسن، ۱۳۸۴، المعتمد فی الاصول، دمشق، المعهد العلمی للدراسات العربیه.
۷. بهبهانی، محمد باقر، ۱۴۲۶ ق، حاشیه الوافی، قم، مؤسسه العلامة التوحید البهبهانی، ج ۱.
۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۲۰۰۶ م، نهاية السؤل فی شرح منهاج الاصول، مصر، مطبعة محمد علی صبیح و اولاده.
۹. حکیم. سید محمد تقی، ۱۴۱۸ ق، الاصول العامة، قم، المجمع العالمی لاهل البيت علیهم السلام.
۱۰. امام خمینی، سید روح الله، ۱۴۰۴ ق، زیادة الاحکام، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۱. زرقاء، احمد محمد، ۱۴۰۹ ق، شرح القواعد الفقهیه، دمشق، دار القلم.
۱۲. زرقاء، مصطفی احمد، ۱۴۱۸ ق، المدخل الفقهی العام، دمشق، دار القلم.
۱۳. سوسوه، عبد المجید، ۲۰۰۷ م، «التخصیص بالعرف و اثره فی الفقه الاسلامی»، بی جا، مجله الشریعه، ۳۲.
۱۴. شریف کاشانی، حبیب الله، ۱۴۰۴ ق، تسهیل المسالك الی المدارک فی رئوس القواعد الفقهیه، قم، المطبعة العلمیه، ج ۱.
۱۵. شریف مرتضی، ابوالقاسم، ۱۴۰۵ ق، رسائل الشریف المرتضی، قم، دار القرآن الکریم، ج ۱.
۱۶. صدر، محمد باقر، ۱۳۹۵ ق، المعالم الجدیده، نجف، مكتبة النجاح.
۱۷. صدر، محمد باقر، ۱۴۰۸ ق، مباحث الاصول، بی جا، سید کاظم حسینی حائری.
۱۸. فهمی، ابوسنه احمد، ۱۹۴۷ م، العرف و العادة فی رأی الفقهاء، مطبعة الزهراء.
۱۹. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۶ ق، القاموس المحیط، لبنان، مؤسسه الرساله.
۲۰. قرافی، ابوالعباس، ۱۴۱۲ ق، الفروق انوار البروق فی انواع الفروق، القاهرة، دار السلام.
۲۱. کوه کمره ای، حجت، ۱۴۰۹ ق، کتاب البیع، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۲. گرلینگک. ای. سی، ۱۳۸۸، ویتگنشتاین، ترجمه ابوالفضل حقیری، تهران، بصیرت.
۲۳. مظفر، محمد رضا، بی تا، اصول الفقه، قم، انتشارات اسماعیلیان.
۲۴. میرزای رشتی، حبیب الله، ۱۳۱۳ ق، بدائع الافکار، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

25. Gier.F, Nicholas1, 1980, *Wittgenstein and forms of life*, phil.Soc.Sci,10 (3), 241 – 258.
26. Phillips.D.Z, 1993, *Religion in Wittgenstein's mirror*, London, Macmillan.
27. Wittgenstein, 1956, *Remarks on the Foundation of Mathematics*, trans. Anscombe, Macmillan.
28. Wittgenstein, 1958, *Philosophical Investigations*, Trans.Anscombe, London, Macmillan
29. Wittgenstein, 1961, *Tractatus Logico - Philosophicus*, Trans. Pears and McGunines, Routledge Kegan Paul.
30. Wittgenstein, 1966, *Lectures and Covnersations*, Ed by.C.Barrett, University of California.
31. Wittgenstein, 1969a, *The Blue and Brown Books*, Ed by.R.Rhees, Harper Torchbodls.
32. Wittgenstein, 1969b, *On Certainty*, Ed by. G.E.M. Enscombe and G.H.Von Wwright, Blackwell.
33. Wittgenstein, 1970, *Zette*, Trans.Anscombe, University of California.
34. Wittgenstein, 1980, *Culture and Value*, Trans.P. Winch, Blackwell.

