

نسبیت فهم فقهی قرآن و سنت

محمدجواد سلمانپور^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۴/۴/۸ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۴/۱۳)

چکیده

اساس فهم فقهی از کتاب و احادیث، ظواهر آن دو را تشکیل می‌دهد. بسیاری از مباحث دانش اصول فقه برای فهم این لایه از متن سامان یافته و دانشمندان این علم اختلاف‌هایی از جمله در فهم ظواهر با هم دارند. این اختلاف‌ها هرگز موجب نسبیت مطلق فهم فقهی قرآن و سنت نیست و علی‌رغم برخی ادعاها موجب بشری شدن فهم دین به وسیله فقها نیز نمی‌شود. در این مقاله پس از بررسی معانی مختلف نسبیت و ارائه دلایل نسبیت اعتدالی و مقید فهم فقهی متن، نسبیت مطلق ابطال شده و به برخی از خلط‌ها در این ساحت اشاره شده است. برای اثبات نسبیت جزئی فهم ظاهر، بیشتر به علل اختلاف فقها در شناخت ظاهر قرآن و احادیث پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: اختلاف فقها، اصول فقه، ظواهر، فهم فقهی، نسبیت ظواهر

۱. مقدمه

از بررسی نسبیت ظهور از منظر درون دینی به خصوص از زاویه نگرش اصول فقه و تئوری فهم معنائی این دانش به مقوله نسبیت ظهور یا عدم آن، در می‌یابیم که در تاریخ زبان و تحلیل‌های هرمنوتیکی در غرب و بخصوص در مباحث معرفت‌شناسی دینی و معرفت‌درجه دو [۲۲، ص ۱۱۹]؛ غفلت‌های بسیاری صورت گرفته است. این امر به نوبه خود ریشه در ناتمامی ورود به مباحث اصول فقه، به ویژه مباحث الفاظ و روش‌های ظهورشناسی و اصرار بر نسبیت مطلق فهم دین و بشری تلقی کردن هر نوع فهم دین دارد.

۱.۱. نسبیت مطلق و نسبیت مقید

در باب نسبیت فهم فقهی متون وحیانی یا شناخت ظهور قرآن و سنت می‌توان به سه دیدگاه اساسی نسبیت مطلق ظهور، نسبیت مقید ظهور و انکار مطلق نسبیت آن اشاره کرد؛ در دیدگاه اول، فهم متن وحیانی را به عناصر بسیار زیادی مرتبط و متوقف ساخته و هر فهم فقهی را خاص فهمنده تلقی شده است و امکان فهم ثابت و مراد حقیقی گوینده نفی شده و یا حداقل نادر به حساب آمده است. اکثر دانشمندان اصول فقه ظاهر را معنایی معین و همه فهم معرفی کرده‌اند و فهم ظاهر را بر خلاف بطن و متشابهات، بی‌نیاز از تفسیر دانسته‌اند [۱۳، ص ۲۶۹؛ ۳۸، ج ۲، ص ۲۲۴]، در عین حال عملاً در استدلال‌های فقهی و اصولی خود اختلاف در فهم ظاهر را پذیرفته‌اند و خود در موارد متعددی در معنای ظاهر آیه و روایت اختلاف داشته‌اند. تلاش اصولیان در مباحث الفاظ و حجیت ظواهر و حتی ملازمات عقلیه، در حقیقت برای رسیدن به معنای ظاهری و مرتبط کردن آن با منظور ذهنی گوینده است و اختلافات فراوانی در قاعده‌سازی آنان در این مباحث مشاهده می‌شود. البته اختلاف فقها در فهم ظهور فقط مرتبط با قواعد زبانشناختی و معناشناسی ادبی محدود نیست، بلکه عوامل غیر ادبی نیز مشاهده می‌شود. در این مقاله با توجه به واقعیت اختلاف فقها و اصولیان در فهم ظاهر را به دیدگاه اعتدالی نسبیت ظهور تعبیر شده است. دیدگاه سوم فهم ظاهر را نسبت به تمام فقها امری ثابت و بدون هیچ اختلاف تلقی می‌کند و یکسره نسبیت فهم ظواهر قرآن و سنت را نفی می‌کند.

۲.۱. خلط در بررسی نسبیت ظهور

عدم تفکیک بین ظهور زمان صدور و وصول [۲۲، ص ۵۸ و ۲۸۴] و بین مراحل فهم

سه‌گانه ظهور [۳۴، ص ۴۶] از اساسی‌ترین خلط‌ها در داوری درباره فهم ظواهر قرآن و سنت است. عدم تفکیک بین عوامل مختلف اختلاف فتاوی مجتهدین و یکسره اختلاف را به فهم کتاب و سنت نسبت دادن، عدم تمایز بین سطوح مختلف معنایی آیات و روایات بخصوص ظهور و بطون، خلط بین مکتوبات لوح محفوظ و ظهور منزل مکتوب، خلط بین ملاک تکلیف و ملاک اسقاط تکلیف و ندیدن اجزاء، خلط بین اعتبار ظن و حجیت قطع، و بین عناوین حقیقی و عارضی موضوعات احکام، و بین مراحل احکام، عدم تفکیک صحیح بین فهم اعتباریات و حقایق در عرصه اصول فقه، عدم درک فرایند تعلق احکام به موضوعات، عدم تفکیک بین فضای تشریح و تقنین با سایر فضاهای سخن، خلط در موارد کثیری از مبادی علم اصول و فقه با مسائل آنها؛ می‌توان زمینه اعتقاد به نسبیت افراطی تلقی نمود.

۱. ۳. نسبیت مطلق ظواهر لازمه دیدگاه جدائی متن از نیت مؤلف

باید اذعان نمود که تمام دانشمندان هرمنوتیک که جدائی متن از نیت مؤلف را اساس هرمنوتیک خود قرار داده‌اند [۲، ص ۵۶۳] و فهم متن را عصری تلقی کرده‌اند؛ مانند نحله هایدگر و گادامر و پیروان او و گرایش پوپری آن و نحله پسامدرن هرمنوتیک [۲۵، ص ۶۸] دچار نسبیت مطلق ظواهر می‌باشند. البته گادامر و پیروان او و میشل فوکو و لیوتار [۲، ص ۴۷۹] شجاعانه به این امر اعتراف کرده‌اند و ملتزم به لوازم نظریه‌ی خود در باب معنا و بی‌معنی بودن اعتبار فهم متن شده‌اند [۲، ص ۸۰]. از نظر هرش فرض جدائی اثر از ذهنیت مؤلف، دیدگاهی است نسبی‌گرا و به معنایی کامل ذهن‌گرا [۲، ص ۵۹۶] و می‌گوید: نظری بی‌حاصل‌تر از این نیست که آفریدن معناهاى تازه برای هر متنی را سودمند بدانیم [۲، ص ۵۹۴]. در مقابل گادامر معتقد است؛ وظیفه شناخت و تفسیر، همواره آفرینش معنا است [۲، ص ۵۸۱] و بر این باور بود که؛ زبان در هستی خود به عنوان منطق مکالمه همواره علیه حدود باورهای ما حرکت می‌کند و معناهاى تازه‌ای می‌آفریند [۲، ص ۵۸۰]. در قبض و بسط تصریح شده است که ظهور نسبی است [۲۲، ص ۸۶ و ۱۴۳]. کلمات، گرسنه معانی تلقی شده است [۲۲، ص ۲۸۲]. صاحب این کتاب در آنجا که آبشخور خود را هرمنوتیک گادامری قرار داده است [۲۲، ص ۳۵۵] بر باور نسبیت مطلق ظواهر است و آنجا که از تفسیر پوپری فهم عصری متون پیروی می‌کند، تا حدودی از شدت افراط نسبیت ظهور کاسته شده است، البته ایشان از انتساب نسبیت

به تئوری قبض و بسط پرهیز جسته‌اند و می‌گویند: همین که کسی در میان معلومات از حیث ظن و احتمال، درجه بندی می‌کند و یکی را محتمل‌تر یا مؤیدتر از دیگری بداند، رخت از وادی شکایت کشیده است [۲۲، ص ۲۹۹]، اما واقعیت آن است که لازمه‌ی تفسیر فهم عصری دین - از طریق ظواهر کتاب و سنت بر اساس تفسیر پوپری - یکی از این دو امر علی سبیل منع‌الخلو می‌باشد: یا نسبیت افراطی یا نظریه‌ی کلامی تعطیل فهم قرآن و سنت! برخی برای فرار از نتایج نسبیت ظهور، متوسل به نفی نسبیت ظهور به طور مطلق شده‌اند و ظواهر را مطلق دانسته‌اند و گفته‌اند: "ظهور امری مطلق و ابدی نیست"؛ سخنی متناقض و بی‌معنا است [۳۰، ص ۹۶]. پر واضح است که این ادعا خود دچار تناقض و بی‌معنا است، زیرا اصولیان اگر چه به طور مستقل در بحث نسبیت یا عدم آن وارد نشده‌اند، اما به پاره‌ای از صور نسبیت در فهم ظهور تن در داده‌اند و در خلال کلمات خود به طور تلویحی به آن اعتراف کرده‌اند؛ مثلاً امام خمینی (ره) می‌فرماید: «...لاختلاف الانظار فی فهم الظهورات...» [۱۴، ج ۱، ص ۲۵۸]. محقق قمی نیز به صراحت به اختلاف فقها در فهم ظهورات اشاره کرده است [۳۲، ص ۷۵]. باید توجه کرد که پذیرش برخی از صور نسبیت، هیچ لطمه‌ای به حجیت ظهور نمی‌زند و هرگز باعث بشری تلقی کردن مطلق فهم فقهی و التزام به عصری شدن فهم دین نمی‌شود.

۲. معانی مختلف نسبیت

قبل از هر نفی و اثباتی باید محل نزاع را به طور دقیق شناخت! عنوان نسبیت دارای معانی مختلف و به تبع، از احکام متفاوتی برخوردار می‌باشد. تفکیک آنها از یکدیگر نقش مهمی در دفع شبهات و تبیین موضوع حجیت ظهور دارد.

نسبیت را می‌توان بر مدار اشخاص و ذهنیت آنها تعریف نمود و یا بر محور زمان و ادعای تحول ظهور در بستر زمان و افق معنا کرد و در حالت سوم نسبیت را به نوع سؤالات عرضه شده به متن و در صورت چهارم نسبیت را مربوط به ذات مفهوم بررسی کرد. بنابراین می‌توان برای نسبیت تعاریف زیر را ارائه نمود:

۱- نسبیت به معنی تغییر و تحول مستمر مفهوم و معنی الفاظ. این معنی به نحو موجهی جزئی قابل قبول است.

۲- نسبیت به معنی تغییر و تحول ظهور در بستر زمان. این معنی نیز به نحو جزئی قابل پذیرش است.

- ۳- نسبیت به معنی اختلاف فهم فقهاء از ظواهر. این نیز قابل اثبات می‌باشد و نمی‌توان آن را انکار نمود.
- ۴- نسبیت به معنی تحول معنی و ظهور حتی ظهور عصر صدور. این معنا از نسبیت به هیچ وجه قابل پذیرش و قبول نمی‌باشد.
- ۵- نسبیت به معنی فقدان معنی ذاتی و نهائی لفظ و قطع ارتباط الفاظ با نیت و مراد گویند. این معنی نیز قابل اثبات و پذیرش نمی‌باشد.
- ۶- نسبیت به معنی اختلاف در تطبیق الفاظ با مصادیق. این نیز به نحو موجه کلیه قابل پذیرش است و ربطی به فهم ظواهر ندارد.
- ۷- نسبیت به معنی اختلاف افهام در بطون و معانی غیر ظهور. این نیز قابل اثبات و محقق است. اما به فهم فقهی و ظواهر مربوط نمی‌شود.
- ۸- نسبیت به معنای تحول و تغییر بطون آیات و روایات. این نیز هرگز قابل پذیرش و قبول نمی‌باشد، اگرچه به فهم ظواهر نیز مربوط نمی‌شود.
- ۹- نسبیت به معنای اختلاف وضوح لایه‌های معنایی آیات و احادیث [۵، ص ۱۳۷]. این معنا از نسبیت هم صحیح و هم واقع شده است. اساس تقسیم‌بندی معنا در دانش اصول فقه و تفسیر به نص، ظاهر، خلاف ظاهر، اشاره، بطن، تطبیق، منشاء [۲۳، ص ۳۶] بر اساس پذیرش این معنا از نسبیت است. البته در نام نهادن نسبیت بر اختلاف وضوح این سطوح معنایی متن نوعی تسامح صورت گرفته است.
- در یک نگاه عام و فراتر از متن، می‌توان اقسام نسبیت را در موارد زیر گنجانده؛
- ۱- نسبیت حقایق خارجی؛ به این معنی که هیچ موجود ثابت و مطلق در خارج از ذهن وجود ندارد. فلسفه الهی این معنی را با اثبات موجود مجرد و غیرمادی از کلیت انداخته است.
 - ۲- نسبیت علوم بشری؛ به این معنی که هر کس هر چه فهمید صواب و حق است. این نظریه اهل تصویب است که هم باطل است و هم خود را ابطال می‌کند.
 - ۳- نسبیت علوم بشری به معنای تناسب نتیجه با مقدمات استدلال. این نوع از نسبیت به طور کلی حق است، زیرا بین دلیل و مدلول پیوند تکوینی و ربط ضروری برقرار است.
 - ۴- نسبیت به معنای تناسب سوال و جواب. یعنی با تحول در یک علم، زمینه سوال از علم دیگر فراهم می‌گردد و آن علم دیگر برای ارائه پاسخ، شاهد تحول خود خواهد

بود. این معنی نسبت نیز معقول و مقبول است و تنها نتیجه آن ربط پاره‌ای از علوم با بعضی دیگر از علوم به نحو موجبه‌ی جزئی است. و کلیت آن نه قابل اثبات و نه محقق است، زیرا موارد نقض بسیاری دارد [۶، ص ۵۶-۶۰].

۵- نسبت علوم بشری، به این معنا که واقعیت‌های مطلق و ثابت در جهان به طور نسبی در دائره‌ی علم بشر قرار می‌گیرند [۶، ص ۶۱].

۶- نسبت فهم کلام و متن به خاطر فقدان معنی ذاتی و نهائی مرتبط با نیت و مراد مؤلف و عصری دانستن فهم کلام.

۷- نسبت فهم کلام به خاطر حصار و زندان افق، زیست محیط، سنت و پیش فرض‌های گریزناپذیر.

۸- نسبت به معنی تأثیر اراده متکلم در معنای عبارت، بدین جهت که متکلم می‌تواند با قرائن حالیه و مقالیه‌ی متصله یا منفصله، ظهور کلامش را هر گونه که بخواهد دگرگون کند، لذا گفته‌اند ظهور تصدیقی استعمالی وقتی منعقد می‌شود که کلام به اتمام برسد و ظهور تصدیقی کاشفه وقتی تحصیل می‌شود که قرائن منفصله با کلام ترکیب گردد و تعدیل لازم را در ظهور بدوی کلام ایجاد نماید.

۳. ارزیابی کلی صور نسبت ظهور

معنی اول و پنجم نسبت از معانی نه‌گانه مربوط به ظهورات و معانی الفاظ نمی‌باشد و خارج از حیطه غرض مقاله است، اما سایر موارد با مفاد و مدلول کلام به گونه‌ای مربوط می‌گردد، لذا داخل در ارزیابی این تحقیق می‌باشد.

بحث از معنی دوم یکی از مبادی کلامی اصول فقه است که در خود اصول نیز بدان پرداخته شده و با ابطال تصویب معتزلی و تصویب اشعری، نسبت مزبور ابطال شده است.

معنی سوم امری حق است، اما هرگز نتیجه عصری بودن فهم دین و عدول از ظهور زمان صدور آیات و روایات به ظهور واصل و یا نسبت ظهور صادر، نمی‌دهد.

درباره معنی چهارم گفته شد که هم معقول است و هم مقبول اما نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که تمام علوم با یکدیگر در ترابطند و جمیع معارف در فهم فقهی از قرآن و سنت دخیل می‌باشند، اگر چه به نحو موجبه‌ی جزئی مورد قبول می‌باشد.

معنی ششم از نسبت به طور کلی باطل و فاسد است، زیرا اساس آن سلب معنی نهائی متن است.

معنی هفتم به نحو موجبه‌ی جزئیه قابل قبول است. بطلان کلیت آن در بحث امکان مهار پیش‌فرض‌ها و امکان بازسازی افق زمان صدور و تحصیل ظهور عصر صدور، مبرهن شده است.

معنی هشتم امری کاملاً حق و مورد قبول است که باید اعتراف نمود مورد غفلت هرمنوتیک مدرن قرار گرفته است.

۴. ادله نسبیت اعتدالی ظهور

۴.۱. اختلاف فقها و اصولیان در فهم ظواهر

اختلاف فتوا در بین مجتهدان واقعیتی انکار ناپذیر است، حتی یک مجتهد ممکن است در طول عمر خود بارها تغییر مبنا و رأی دهد. مثلاً امام خمینی(ره) درباره‌ی مرحوم حائری می‌فرماید: ایشان ابتدا قائل به مفهوم غایت بودند، اما در آخر عمر معتقد شدند، جمله غائیه مطلقاً مفهوم ندارد [۱۹، ج ۲، ص ۲۲۰] و در اواخر عمر از اصله التوصیه به اصله التعبدیه عدول کردند [۱۹، ج ۱، ص ۱۷۰]. ابن زهره در مقدمه السرائر به تغییر رأی خود تا ۱۰ بار هم نیز اعتراف کرده است [۸]. این اختلاف فتاوی به طور عمده ناشی از اختلاف مبانی در اصول فقه می‌باشد. برخی اختلافات مجتهدین را ناشی از اختلاف در معرفت‌شناسی آنان دانسته‌اند و این واقعیت را دلیل بر بشری بودن فهم آنان از دین و شریعت تلقی کرده‌اند و نه خود دین [۲۲، ص ۱۰۳] و اظهار داشته‌اند: اختلافات فقهاء در معرفت‌شناسی به نوبه خود ناشی از حصار پیش‌فرض‌ها، انتظارات و نوع خاص سؤالات آنان از کتاب و سنت بوده است و از همه مهم‌تر اختلافات فقهی را دلیلی بر نسبیت افراطی ظهور گرفته‌اند.

ما در این مبحث می‌خواهیم اثبات کنیم که اختلاف فتاوی، نه دلیل بر نسبیت مطلق ظواهر است و نه ریشه در آن دارد، اگر چه بر وجود نوعی از نسبیت ظواهر دلالت دارند. بدون تردید اختلاف مجتهدین دارای منشاءهای متعددی است که اختلاف در فهم ظواهر فقط یکی از آنها می‌باشد و نه همه آنها! از همین رو نمی‌توان علت اساسی اختلاف فتاوی را نسبیت ظهور دانست، کما اینکه به خاطر وجود علل دیگر اختلاف، نمی‌توان نسبیت ذاتی ظهور را نتیجه گرفت. آنچه در اینجا بسیار مهم می‌باشد این است که اختلاف فقها که ناشی از اختلاف در فهم ظاهر است دلیل اصلی نسبیت اعتدالی فهم ظواهر است.

۲.۴. اثبات اختلاف فقها در شناخت ظهور

اختلاف فقهاء در فهم ظواهر را نمی‌توان انکار نمود. امام(ره) به صراحت اظهار می‌نماید که انظار فقهاء در شناخت ظهور متفاوت است [۱۵، ص ۴۵۶]. ایشان می‌فرماید: بسا روایاتی که مستند اجماع در نزد قداماء بوده است که اگر به دست ما می‌رسید، چیز دیگری غیر از آنچه آنان می‌فهمیدند، استظهار می‌کردیم [۱۵، ج ۳، ص ۱۴۱]. مرحوم محقق قمی نیز به صراحت به اختلاف در شناخت ظهورات اقرار می‌نماید [۱۵، ص ۱۴]. در کتب فقهی و اصولی اختلاف فقهاء و اصولیین در درک ظواهر بسیار مشاهده می‌شود. به عنوان مثال، نائینی ظهور کلمه "جهاله" را در آیه نبأ [حجرات، آیه ۶] سفاهت می‌داند [۴۰، ج ۳، ص ۱۸۷]، در حالی که امام [۱۴، ج ۱، ص ۲۹۱] و سید مرتضی [۲۹، ص ۳۹۳] ظاهر در عدم علم دانسته‌اند. در موارد بسیاری چون ظهور آیه نفر [۱۴، ج ۱، ص ۳۰۸] و ظهور حدیث: «لاتنقض الیقین بالشک و لکنه ینقض الشک بالیقین» [۱۴، ص ۱۱۷] باز امام (ره) و نائینی اختلاف به هم رسانده‌اند. اختلاف در ظهور معاطات [۲۰، ج ۱، ص ۱۰۵]، بیع [۲۰، ج ۱، ص ۳۹]، غنا [۱۶، ج ۱، ص ۱۹۲]، صور مجسمه [۱۶، ج ۱، ص ۱۶۶]، غیبت [۱۶، ج ۱، ص ۲۴۴] و ده‌ها عنوان فقهی شاهدهی بر ادعا است.

علاوه بر اختلاف در نفس ظهورات، در منشاء آنها هم دچار اختلاف هستند. مثلاً قداما ظهور مطلق در اطلاق را وضعی، اما متأخرین بعد از سلطان‌العلماء ناشی از مقدمات حکمت [۳۶، ج ۱، ص ۱۵۹] و امام(ره) ناشی از حکم عقلاء دانسته‌اند [۱۹، ج ۲، ص ۳۱۹]. اختلاف در ظواهر الفاظ فقط یکی از عوامل متعدد اختلاف فتاوی فقها است، اما اگر اختلاف ظهور در مباحث اصولی مورد توجه قرار دهیم که باعث تغییر در مبانی می‌شود، به‌طور غیر مستقیم باید عامل عمده‌ی اختلاف در کشف و اثبات ظهورات تلقی نمود. اگر چه علل دیگر کمتر از اختلاف ظهور در اختلاف فقهاء نقش ندارد، در عین حال باید راز اختلاف ظهورات را هم در عوامل دیگر جستجو نمود. بنابراین علل و عوامل دیگر اختلاف فقها را می‌توان علت و منشأ اختلاف آنان در ظهورات ارزیابی کرد.

ابن‌رشد منشأ اختلاف فقها را موارد ششگانه برشمرده است؛ ۱- تردد در الفاظ، ۲- تردد و اختلاف در اشتراک، ۳- اختلاف در اعراب، ۴- تردد بین حمل بر حقیقت یا مجاز، ۵- تردد بین اطلاق و تقیید و ۶- تردد در تعارض دو دلیل [۱، ج ۱، ص ۱۲]. پر واضح است عللی که ابن‌رشد ذکر کرده است، همه به اختلاف در تشخیص ظواهر باز

می‌گردد که ما فقط یکی از علل تلقی کرده‌ایم. محقق قمی نیز اختلاف اهل لغت و اختلاف در علائم حقیقت و مجاز [۳۲، ص ۲۹]، اختلاف در فهم ظهور تصدیقی استعمالی و کاشفه [۳۲، ص ۱۳]، اختلاف در تبادر ظواهر به اذهان و اختلاف در فهم عرف را منشاء اختلاف مجتهدین می‌دانند.

محمدتقی حکیم اختلاف در تنقیح صغریات ظهور کتاب و سنت، اختلاف در اصول و مبانی عامه که در عملیات استنباط به آن تکیه می‌شود و اختلاف در وسعت انطباق این کبریات بر صغریات که به نوبه خود ناشی از اختلاف در ضوابط تشخیص صغری و اختلاف در وجود قرائن خاص می‌باشد را منشاء اختلاف مجتهدین می‌داند [۹، ص ۱۸]. برخی از علل اختلاف فقها در کلمات این دو فقیه نیز به فهم ظواهر کتاب و احادیث باز می‌گردد.

۵. علل اختلاف فقها در فهم ظواهر

امور متعددی در اختلاف فهم مجتهدان از ظواهر کتاب و سنت وجود دارد که اولاً خود دلیل نسبیت فهم ظواهر است و در مرتبه خود می‌توان به عنوان علل اختلاف فتاوی فقها دانست. بررسی امور مؤثر در فهم ظاهر افزون، بر اثبات نسبیت اعتدالی و ابطال نسبیت افراطی، راه بحث امکان مهار پیش فرض‌ها، سنت و افق مفسر را نیز هموار می‌کند. امور مزبور را می‌توان به چهار دسته داخلی خاص هر زبان، داخلی مشترک تمام زبان‌ها و امور بیرونی از زبان و امور شخصیتی فقیه تقسیم نمود؛

۵. ۱. امور داخلی خاص

امور داخلی هر زبان مباحثی مربوط به زبان‌شناسی آن زبان می‌باشد که در مجموعه‌ی علوم ادبی چون صرف و نحو و قسمتی از معانی، بیان و لغت فراهم شده است. بدیهی است مفسر و مجتهد به ناچار باید بر آنها مسلط باشد. البته در مقدار تسلط بر آنها، بین علماء اختلاف است، اما در ضرورت تسلط بر آنها احدی از اصولیان تردید ندارند.

مرحوم امام خمینی (ره)، اطلاع بر آنها را به مقدار نیاز در فهم کتاب و سنت، شرط ضروری و از مقدمات اجتهاد دانسته است [۱۸، ص ۹۶]، اگر چه بعضی چون فاضل هندی [۲۷، ص ۵۷] و گروهی از اهل سنت [۲۸، ج ۲، ص ۳۸۳] اطلاع از آنها را در حد اجتهاد برای فقیه ضروری دانسته‌اند. در صورت دوم مجتهد خود یک دانشمند صرفی و نحوی و عالم علوم بلاغی است و به ناچار در این علوم طرف نزاع‌های ادبی قرار

می‌گیرد و با فقیه دیگر که در قواعد صرفی و نحوی و بلاغی نقطه مقابل قرار می‌گیرد در فهم ظاهر اختلاف پیدا می‌کند.

۵.۲. امور داخلی مشترک

جميع قواعد و اصول مشترک تمام زبان‌ها که ریشه فطری و جبلی دارد و بنائات عقلانی و تمام اصول لفظیه‌ی عرفی و عقلانی که در احراز ظهور تصدیقی استعمالی و ظهور تصدیقی کاشفه به کار می‌روند، از علل داخلی مشترک باید به حساب آورد. تسلط بر این امور در حد اجتهاد امری ضروری و لازم می‌باشد و روشمند نمودن دست‌یابی به آنها امری ضروری‌تر است. شناخت دقیق عرف و انس با آن [۱۸، ص ۹۶] و داشتن ذهنی عرفی ابزار لازم و ضروری این عرصه است. اکثر مباحث الفاظ اصول فقه تنقیح همین نوع عوامل است که اصولیان اختلافات بسیاری در این مباحث به هم رسانده‌اند. اختلاف مبانی در این عرصه موجب اختلاف فهم ظاهر متن قرآن و حدیث می‌گردد. مثلاً آیا دلالت مشتق به اعتبار گذشته حقیقت است یا مجاز؟ صیغه امر بر چه معانی دلالت دارد؟ وجوب یا استحباب؟ نفسی یا غیری؟ تعبدی یا توصلی؟ و ... صیغه نهی بر چه معانی؟ آیا جملات وصفیه یا شرطیه یا عدد دارای مفهوم است؟ شروط مفهوم داری آنان چیست؟

۵.۳. امور بیرونی

سومین امر که دامنه‌ی گسترده‌ای دارد، اطلاعات و معارف اندوخته‌ی قبلی فقیه و اصولی در موضوعات مختلف خارج زبانی مانند؛ هستی، انسان، متکلم، مخاطب، محیط، عرف ... است. دامنه‌ی این نوع امور، محل اصلی نزاع هرمنوتیک کلاسیک و نئوکلاسیک با مدرن و پسامدرن می‌باشد [۲۵، ص ۶۵]، کما اینکه عرصه‌ی داوری و نقد فهم فقهی و اصولی است. آنان هیچ دانش و معرفتی و هیچ نکته علمی را در این مجال از قلم نمی‌اندازند و معتقدند هر نکته علمی و معرفتی خارج از دین، کتاب و سنت در فهم فقیه و اصولی و شناخت ظهور آن، دخیل و مؤثر است.

در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت آمده است؛ پاره‌های مختلف معرفت بشری در داد و ستد مستمرند و ربطی وثیق با یکدیگرند دارند، اگر در علم نکته‌ی بدیعی رو نماید، معرفت شناسی و یا فلسفه را متأثر می‌کند. تحول فهم فلسفی، فهم آدمی درباره‌ی انسان و جهان را عوض می‌کند، انسان و جهان که چهره‌ی دیگر یافت، معرفت

دینی هم معنای تازه‌ای به خود می‌گیرند [۲۲، ص ۸۵]. هیچ معلوم تازه‌ای معلومات پیشین را به حال خود و نمی‌گذارد، بلکه معنا و مفاد آن را عوض می‌کند. از این رو علم و فلسفه و دین با معرفت علمی و فلسفی و دینی چون آینه‌های روبروی هم، در هم می‌تابند و هر جا تصویری برآید، در دیگری هم روی خواهند نمود و هر جا دگرگونی حادث شود، بقیه هم آن را باز می‌نمایند [۲۲، ص ۸۴]. وی فهم مطلق و صحیح را نمی‌پذیرد، اما فهم بهتر که همان فهم عصری است مورد تأکید قرار می‌دهد و ضابطه آن را دانستن امور بیشتر تلقی کرده است [۲۲، ص ۴۸ و ۹۷]. وی اذعان نموده: حقیقت این است که فهم معنا، محصول یک ترکیب است، ترکیب بیرون و درون، آنکه در تاریخ شریعت رخ داده و آنکه در متون و معارف آمده، شریعت صامت است. وی با روی نمودن اختلاف مفسران در تفسیر، متکلمان در فهم از آیات و قرآن، فقهاء و اصولیین از کتاب و سنت، تحول فهم معنایی متون دینی، تأثیر کلیه معارف بشری در فهم کتاب و سنت و بالاخره عصری بودن فهم دین نتیجه می‌گیرند [۲۲، ص ۱۰۰].

به نظر می‌رسد در اینجا بین ظاهر و بطون و سایر سطوح معنایی آیات و روایات خلط صورت گرفته است. تحقیق مطلب این است که امور بیرونی در محدوده‌ی خاصی از دانش و معرفت بیرونی فقیه قرار می‌گیرد و تأثیر تمام معارف بشری در فهم ظواهر قرآن و روایات، سخن غیر دقیق و ناشی از خلط‌های متعدد و عدم توجه به نظام صحیح استنباط و اجتهادی است که توسط اصولیان طراحی و نظامند شده است. با پذیرش امکان مهار پیش فرض‌ها و امکان بازسازی افق عصر صدور [نک: ۲۵، ص ۷۶]، بطلان کلیت این ادعا ثابت می‌گردد. در عین حال تأثیر پاره‌ای از معارف در فهم ظهورات به طور غیرمستقیم قابل قبول است که در پی به آنها اشاره می‌گردد. قبل از آن بی‌مناسب نیست اشاره کلی به تفاوت و ارتباط این سه دسته عوامل گردد.

۵.۴. ارتباط امور داخلی و بیرونی شناخت ظهور

امور خاص داخلی در واقع نقش اساسی در شناخت مدلول تصویری ایفا می‌نماید و امور مشترک داخلی ابزار لازم را در کشف ظهور استعمالی به دست فقیه می‌دهد و امور بیرونی نقش حیاتی در بازسازی افق عصر صدور و سنت حاکم بر آن زمان و زیست محیط مخاطبین مستقیم دارد، به بیان دیگر معنای کلام از طرفی با الفاظ و ساختار آن تناسب و ارتباط دارد و از طرفی تناسب و ارتباطی وثیق با متکلم و فضای کلام در حین القاء دارد. عوامل درونی، ما را در شناخت مناسبات و ارتباطات نوع اول کمک می‌کند و

عوامل بیرونی، ما را با مناسبات و ارتباط نوع دوم آشنا می‌سازد. لذا از هیچکدام از عوامل بیرونی و درونی نمی‌توان غفلت نمود، اگر چه گسترش امور بیرونی به تمام معارف، سر از تعطیل فهم متن و یا نسبیت افراطی در می‌آورد. شاید بی‌مناسبت نباشد به تقسیم تأویل توسط شلایر ماخر - به تأویل دستوری و تأویل روانشناسانه در متن - اشاره کرد. وی در فهم نیت مؤلف در فرآیند هرمنوتیک این دو نوع تأویل را گریز ناپذیر می‌داند [۲، ص ۵۲۴]. وی تأویل دستوری را بررسی رابطه‌ی گفتار با زبان و تأویل فنی را بررسی گفتار با عناصر اندیشه و ذهنیت اندیشگر می‌داند. این تقسیم حکایت از تأثیر دو عامل داخلی و خارجی فوق در شناخت ظهور کلام در مراحل مختلف آن می‌نماید. گویا در نظر ماخر، تأویل دستوری برای دستیابی به ظهور تصویری و تصدیقی استعمالی است و تفسیر فنی برای کشف ظهور استعمالی کاشفه است. اگر چه وی قائل به چنین تقسیمی در فهم ظهور نشده است.

۵. ۶. اقسام امور بیرونی

۵. ۶. ۱. متکلم‌شناسی (انسان‌شناسی)

شناخت متکلم به عنوان انسان، نقش بسیار مؤثری در استنباط فقهی به طور عام و شناخت ظهورات به طور خاص دارد، کما اینکه شناخت متکلم از حیث ملقی کلام، اساسی‌ترین نقش در ظهور شناسی دارد. عمده نظر ما در این بحث، شناخت متکلم به عنوان خداوند یا به عنوان انسان می‌باشد.

لازم به ذکر است که نسبیت به معنای ششم که یک نسبیت افراطی است مبتنی بر یک بحث مبنائی درباره سرشت انسانی است؛ که آیا انسان دارای سرشت مشترک می‌باشد یا خیر؟ اگر چه در نگاه بدوی بین سخنان گادامر با سرشت انسانی ارتباطی یافت نمی‌شود، اما با تأمل می‌یابیم که ادعای وی در باب هرمنوتیک ریشه در نفی سرشت مشترک انسانی دارد [۴۲، ص ۱۹۶]، کما اینکه نقش اراده انسان در معنای متن، امری بسیار تعیین کننده در قبول یا رد نسبیت مطلق ظهورات است.

در اینجا ناگزیریم با بررسی کلمات بزرگان دانش اصول فقه و با نشان دادن مواردی از نقش انسان‌شناسی در فهم فقهی و اصولی و شناخت ظهورات، موضوع را تبیین نماییم.

۱- در برخی مباحث اصول از جمله عام و خاص و حجیت ظهور، مطرح شده است که شارع به عنوان متکلم، در مخاطبات خود، همان روش عقلاء و عرف را پیموده است، زیرا او رئیس العقلاء می‌باشد [۱۹، ج ۲، ص ۲۷۵] و با آنان در اصل عقل مشترک است.

۲- در اوامر، به کرات مباحث مختلف انسان‌شناسی، مبنای مباحث قرار گرفته و از ناحیه‌ی اختلاف بین اصولیان در آن مباحث انسان‌شناختی، اختلاف به مباحث اصول نیز نفوذ کرده است. مثلاً در دلالت امر بر وجوب، امام(ره) ابتدا بحث را متوقف بر اختلاف یا عدم اختلاف اراده فاعل در صدور اعمالش از حیث شدت و ضعف نموده است و اختلاف مراتب اراده را اثبات نموده است [۱۹، ج ۱، ص ۲۴۷]، در حالیکه نائینی اراده و تحریک نفس را در جمیع موارد یکسان و مساوی تلقی کرده است [۴۰، ج ۱، ص ۱۳۷]، سپس امر را به عنوان فعل ارادی فاعل (متکلم) تابع اراده او دانسته و از باب کشف علت از طریق معلول نتیجه گرفته است که اگر امر دلالت بر وجوب کند قطعاً وضعی یا اطلاقی نخواهد بود بلکه به حکم عقل می‌باشد [۱۹، ج ۱، ص ۲۵۰]. برخی اصولیان در بحث صدور امر از امر، آن را مسبوق به مقدمات و مبادی اراده از تصور تا تحریک عضلات (زبان) دانسته و شدت و ضعف اراده‌ی امر را تابعی از درک اهمیت فعل مورد نظر و درخواست آن تلقی نموده‌اند که این خود یک نوع انسان‌شناسی است که در فلسفه و علم النفس در بحث علیت مورد بررسی است [۱۹، ج ۱، ص ۲۴۹]. امتناع یا جواز واجب تخییری از موارد دیگر بحث اوامر است و بر امکان یا عدم امکان تعلق اراده تشریعی به امر مردد، مثل امکان یا عدم امکان تعلق اراده تکوینی، مبتنی گردیده است و برخی بحث را مبتنی بر نوعی خاص از انسان‌شناسی دنبال کرده‌اند [۱۹، ج ۲، ص ۸۶؛ ۴۰، ج ۲، ص ۲۳۲].

۳- در ثمره‌ی اقتضاء امر و نهی از ضد آن یا عدم اقتضاء، آمده است؛ معقول نیست خطاب به عاجز، غافل و ساهی زیرا خطاب برای انبعاث است. برخی در توجیه این نظریه وارد ماهیت اراده شده‌اند [۱۹، ج ۱، ص ۲۷]. در بحث تفکیک اراده تشریعی در اوامر و نواهی و پدید آمدن خطابات قانونی و ساخت فضای تقنین و تشریح وارد بحث ماهیت و اتحاد یا تغایر طلب و اراده و غرض‌شناسی متکلم و امر پرداخته شده است و بالاخره بحث به بطلان کلام نفسی کشیده شده است، کما اینکه در موضوع جواز امر در حال فقدان شرایط در مأمور، بحث مبتنی بر اتحاد طلب و اراده و بطلان کلام نفسی گردیده است [۱۹، ج ۱، ص ۶۰]. بحث اتحاد یا اختلاف طلب و اراده یکی از مباحث مهم اوامر است که در آنجا به جنبه‌های مختلف انسان‌شناسی چون جبر، اختیار، قضا و قدر ... کشیده شده است [۱۲، ص ۶۴؛ ۱۷، ص ۱۰؛ ۳۱، ج ۱، ص ۴۲۲؛ ۴۰، ج ۱، ص ۱۳۰].

۴- در بحث اجتماع امر و نهی، برخی بر فرض امتناع؛ جانب وجوب را گرفته‌اند و

عدم حرمت را بر قاعده (فلسفی - انسان شناسی) "الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار"، ابتناء نموده [۴۰، ج ۲، ص ۴۴۷]، و متقابلاً برخی این قاعده را از مسئله، بیگانه دانسته و آن را در حقیقت مقابل توهم کسانی تلقی کرده که قاعده فلسفی "الشی مالم یجب لم یوجد و مالم یمتنع لم یعدم" منافی اختیار در افعال انسان دانسته‌اند. در همین جا، سخن به این سؤال کشیده شده است که آیا خداوند فاعل موجب است یا مختار؟ [۱۹، ج ۲، ص ۱۴۶].

برخی در تحلیل اجتماع امر و نهی، بحث تقابل یا عدم تقابل اراده و کراهت را از مقدمات تحلیل خود قرار داده و کراهت را مبدأ نهی متکلم و اراده را مبدأ امر تلقی کرده‌اند [۳، ج ۱، ص ۲۵۹]. امام (ره) بحث را به ارجاع تمامی کمالات به وجود کشانده است و از آنجا وارد بحث خیر و سعادت، شر و شقاوت انسان شده و بالاخره سر از تفاوت انسان‌ها در آورده است و رأی آخوند [۱۱، ص ۲۹۹] را ابطال می‌کند [۱۴، ج ۲، ص ۸۸].

۵- برخی از مباحث انسان شناسی، اساس انحاء مبانی در قبح تجری و حرمت یا عدم حرمت آن قرار گرفته است، لذا نزاع فلسفی اختیاری یا عدم اختیاری بودن اراده [۲۶، ج ۲، ص ۲۹ و ۳۱؛ ج ۶، ص ۳۹ و ۳۸۹] به اصول فقه راه یافته است [۱۴، ج ۱، ص ۶۰].

۶- موضوع حرمت تشریح در مباحث قطع و اجتماع امر ظاهری و واقعی مطرح شده است [۴۰، ج ۳، ص ۱۲۹]. برخی معتقدند تشریح التزام قلبی به احکام شرعی است که به طور قطع تشریح نشده یا التزام به اصول اعتقادی ناصواب می‌باشد [۴۰، ج ۳، ص ۴۲]، اما برخی دیگر این نظریه را در ماهیت تشریح مردود دانسته و در رد آن بر پایه یک نوع انسان‌شناسی مبنی بر عدم امکان التزام قلبی بر اساس اختیار و اراده استدلال نموده‌اند [۱۴، ج ۱، ص ۱۴۵].

۵. ۶. ۲. نقش هستی شناسی (فلسفی) در فهم فقهی

در مباحث اصولی بخصوص بحث الفاظ و دلالت، به مسائل هستی‌شناسی از دیدگاه فلسفی زیاد بر می‌خوریم. سخن در حقانیت ورود این مباحث به اصول یا عدم حقانیت نیست، بلکه سخن از واقعیتی است که در اصول وجود دارد و انحاء مبانی مختلف اصولی را در باب ظهورات تحت تأثیر خود قرار داده است. مسائلی مانند؛ اصالت وجود یا ماهیت [۱۹، ج ۲، ص ۶۳ و ۶۴]، تمایز وجود ذهنی و خارجی و احکام آنها [۱۹، ج ۱، ص ۱۳۰ و ۱۳۱]، نحوه انصاف وجود خارجی [۱۹، ج ۲، ص ۸۶ و ۱۳۵]، وجود طبیعی

[۱۹، ج ۱، ص ۷۷ و ۷۴] کلی طبیعی و وجود آن در خارج، ترکیب اتحادی و انضمامی [۱۹، ج ۲، ص ۳۶ و ۱۲۸]، واحد شخصی، جنسی و حقیقی [۱۹، ج ۲، ص ۱۰۸]، اعتبارات ماهیت [۱۹، ج ۲، ص ۱۳۰]، شناخت ضدین و احکام آن [۱۴، ج ۱، ص ۱۲۶]؛ [۱۹، ج ۲، ص ۳۱۶]، شناخت تناقض و احکام آن و رابطه اعراض با وجود [۱۴، ج ۱، ص ۳۴ و ۷۴]، وجود موضوع و جوهر، علل تشریحی و تکوینی [۱۹، ج ۱، ص ۱۷۱ و ۱۷۳]، ماهیت زمان [۱۹، ج ۲، ص ۹۸]، عدم و احکام آن [۱۹، ج ۲، ص ۱۰۳] و برخی از قواعد فلسفی چون اصل علیت، امتناع دور و تسلسل، امتناع تقدم شیء علی نفسه، امتناع اجتماع نقیضین، الشیء مالم یجب لم یوجد [۱۹، ج ۲، ص ۱۴۶]، الامتناع بالاختیار ... و الذاتی لایعلل و العرضی یعلل [۱۴، ج ۱، ص ۷۳؛ ۱۹، ج ۲، ص ۱۴۶] ... در مباحث مختلف اصول یافت می‌شود و نمی‌توان کتابی را در اصول یافت که خالی از این امور باشد. حتی امام خمینی(ره) که اصول را بیشتر بر پایه عرف عقلاء بنا کرده است، در اصول خود به دلایلی تمام مسائل فوق را مطرح و مورد استناد قرار داده است. امام خمینی(ره) غالباً با تمسک به این قواعد، نظریات متقابل را مورد مناقشه قرار داده است و یا اظهار داشته است: عدم دقت اصولیین در این قبیل مباحث هستی‌شناسی و خلط در آنها و یا خلط این مسائل با مسائل اصولی، موجب نتایج نادرست شده است. که طرح آنها از مجال مقاله بیرون است و ما فقط در صدد اشاره‌ی گذرا در تأثیر هستی‌شناسی فلسفی در فهم اصولی و فقهاء بخصوص در فهم ظهورات بوده‌ایم.

۵. ۶. ۳. نقش روش شناسی در فهم اصولی و فقهی

تعیین جایگاه هر یک از مباحث مطروحه در اصول فقه، یکی از تلاش‌های اصولیان متأخر است. گاهی با تغییر جایگاه یک بحث و انتقال آن از مبادی به مسائل یا برعکس، شکل و ماهیت بحث تغییر می‌کند و به تبع نتایج آن متفاوت می‌شود. اینکه فلان مبادی اصولی باید در کدام علم جستجو نمود و چقدر آن باید در اصول مورد توجه قرار گیرد، تأثیر زیادی در نتیجه‌گیری مسائل اصولی دارد، کما اینکه تعیین جایگاه مباحث در درون خود علم اصول نیز در نتایج تغییر ایجاد می‌کند، گاهی بحث دلالت مطلق بر اطلاق جزء مباحث دلالت لفظیه قرار داده‌اند و گاهی جز مباحث عقلی، گاهی دلالت اشاره جزء مباحث الفاظ و گاهی جزء مباحث عقلی - ملازمات عقلیه - و برخی آن را جزء مباحث الفاظ و برخی جزو مباحث عقلی دانسته‌اند.

تمام مباحث در تعیین جایگاه واقعی مسائل اصولی، مبتنی بر نوعی روش‌شناسی و متدولوژی خاص است که با تغییر نوع روش شناسی، جایگاه مسائل نیز دچار تحول می‌شود. حتی ارائه تعریف از علومی که متکفل ارائه‌ی برخی مبادی علم اصول می‌باشند مانند علم کلام [۱۴، ج ۱، ص ۳۳] باز می‌تواند در تعیین جایگاه مباحث اصولی مؤثر باشد.

۵.۶.۴. نقش عرف‌شناسی (زبان‌شناسی جامعه‌شناسی)

در واقع عرف‌شناسی در اصول فقه به منزله زبان‌شناسی جامعه‌شناختی است. در پرتو آن اصول عقلائی، مرتکبات عرفی و اسلوب سخن شناخته می‌شود. بدون تردید عرف‌شناسی که به شدت مورد تأکید برخی اصولیان مانند امام (ره) در فرآیند اجتهاد است [۱۸، ص ۹۶]، هم در دست‌یابی صحیح به عوامل درونی مشترک و مؤثر در شناخت ظهورات کمک می‌کند و هم نقش مؤثری در شناخت عوامل بیرونی دارد و به نوبه‌ی خود می‌تواند یکی از عوامل بیرونی فهم تلقی نمود. پاسخ این سؤال که اگر نص شرعی بر پایه‌ی عرف و عادات استوار باشد و سپس عرف و عادت تغییر پذیرد آیا تغییر نص و مفهوم آن رواست یا خیر؟ [۳۷، ص ۱۹۱]، آیا می‌توان صدور کلامی که ناشی از عرف خاص است از ظهور آن استفاده کرد یا باید محدود به همان عرف نمود و نمی‌توان به عرف‌های دیگر تعمیم داد؟ اینها مسائلی است که می‌تواند در استنباط بر اساس ظهورات مؤثر باشد.

۵.۶.۵. نقش افق‌شناسی تاریخی سخن

یکی از مهمترین امور بیرونی در کشف ظهور تصدیقی بازسازی افق، سنت و زیست محیط زمان صدور کلام می‌باشد، این عامل یک تحقیق تاریخی - انسان‌شناختی است. شهید مطهری (ره) در عظمت آیه الله بروجردی (ره) نقل می‌کند که وقتی ایشان افق و سنت [حاکم بر روایات را تشریح می‌نمود]، (۱) فهم ما از ظاهر روایات تغییر می‌یافت [۳۵، ص ۱۳۷]. اساساً شناخت شأن نزول، شناخت جهت صدور [۳۹، ص ۳۶۵] و شناخت میزان عقل مخاطب، نقش مهمی در افق‌شناسی دارد؛ مثلاً در تعیین مفاد حدیث لاضرر [۷، ج ۱۷، ص ۲۴۰] که مورد اختلاف فقهاء است؛ امام خمینی (ره) بر حسب افق سخن، حمل بر احکام حکومتی کرده است [۱۸، ص ۳۳]، در حالی که نائینی (ره) آن فضا را مورد توجه قرار داده و فقط عوامل درونی سخن را ملاک قرار داده و همان نظریه شیخ انصار (ره) را نتیجه گرفته است [۴۱، ص ۳۷ و ۶۴ و ۱۲۴].

۵. ۶. ۶. نقش مخاطب شناسی

یکی از عوامل مهم در فهم ظواهر و استنباط بحث اصولی و فقهی، بحث مخاطب‌شناسی است. این عامل از دو دیدگاه انسان‌شناختی و مخاطب‌شناسی محض قابل تأمل است. این پرسش که مخاطب واقعی آیات قرآن و روایات چه کسانی هستند؟، تأثیر مهمی در درک مفاهیم آیات و روایات در مباحث مختلف اصولی دارد. مثلاً امام خمینی (ره) معتقد است خطابات نازل‌ه‌ی خداوند به پیامبر اکرم (ص) به طور مطلق متوجه به بندگان نمی‌باشد و در این جهت فرقی بین حاضرین در جلسه وحی و غائبین نیست، زیرا احدی از امت خطابات خداوند را نمی‌شنید، بنابراین به نحو حقیقی احدی از امت مخاطب نمی‌باشد؛ اما خصلت خطاب‌های قانونی چون قوانین موضوعه بشری چنین است که هر کس بدان اطلاع یافت، مکلف بدان می‌گردد و از این رو همگان به این ترتیب مورد خطاب قرار می‌گیرند البته نه به شکل مستقیم [۱۹، ج ۲، ص ۲۸۵]، در حالی که مرحوم نائینی از طریق طرح قضیه‌ی حقیقه سعی نموده است تا همگان را مخاطب مستقیم آیات و روایات قرار دهد [۴۰، ج ۱، ص ۱۷۰-۱۷۱؛ ج ۲، ص ۵۵]. محقق قمی مخاطبین را فقط حاضرین در مجلس نزول آیات و صدور روایات دانسته است [۳۲، ص ۲۳۳-۲۳۴]. مخاطب‌شناسی شخصی در روایات نیز عامل مهمی در شناخت ظهورات دارد، اینکه مخاطب به دنبال چه بوده است و چه سئوالی از امام (ع) کرده است؟ میزان عقل، محرمیت و اهل سر بودن، در دسته‌بندی اخبار می‌تواند نقش ایفاء نماید که طرح آن از مجال مقاله خارج است.

۵. ۶. ۷. نقش محیط شناسی فهم فقهی و اصول

برخی اصولیان مانند امام (ره) در بسیاری از مباحث اصولی خود، اصرار بر متفاوت و توجه به نوع محیط سخن و کلام دارد. وی معتقد است؛ در حل تعارض ادله باید محیط تقنین و تشریح لحاظ گردد، زیرا این محیط با محیط کتب و متون علمی، هنری، ادبی، فلسفی، تاریخی، و محاورات عرفیه بسیار متفاوت است [۱۸، ص ۴؛ ۱۹، ج ۲، ص ۳۳۵]. ایشان با عنایت به همین محیط است که خطاب‌های قانونی را ابداع می‌نمایند و در پرتو این نوع‌آوری راه جدیدی در حل پاره‌ای از مباحث اصولی، طی می‌نمایند [۲۳].

مرحوم نائینی نیز با توجه به محیط تشریح اسلامی، نحوه‌ی القای احکام و تشریح را به شکل قضایای حقیقه دانسته [۴۰، ج ۱، ص ۵۵۱] و با آن به روشی خاص به حل

برخی معضلات پرداخته است. هم قضیه حقیقه نائینی و هم خطاب‌های قانونی امام(ره)، ناشی از نوعی محیط شناسی کلام می‌باشد.

۵. ۶. ۸. نقش زمان و مکان شناسی در فهم فقهی

یکی از عناصری که برخی فقها مانند امام(ره) در عالم اجتهاد و استنباط مورد تأکید و اصرار قرار دادند، عنصر زمان و مکان است، تا آنجا که معتقدند اجتهاد به معنی مصطلح کافی نمی‌باشد [۲۱، ج ۲۱، ص ۴۷]، زیرا عنصر زمان و مکان در آن مورد التفات قرار نگرفته است. در این باب سخن زیاد گفته شده است، اما به نظر می‌رسد که اگر عنصر زمان و مکان را غیر از افق شناسی تاریخی زمان صدور تلقی کنیم - که مطلب نیز همین است - در شناخت ظهور زمان صدور نقشی ندارد، اگر چه می‌تواند در فهم ظهور واصل یا فهم عصری مؤثر باشد که ملاک حجیت ظواهر نمی‌باشد.

بنابراین نقش مهم زمان و مکان را باید در عصری شدن دینداری جستجو نمود که با فهم عصری دین، امری کاملاً متفاوت است. زمان و مکان، مرزهای احکام اولیه را بر اساس قواعد فقهی، تعیین می‌کند و محدوده‌ی زمانی و مکانی اجراء احکام اولیه را به دست می‌دهد، و تغییر و ماهیت احکام اولیه به احکام حکومتی را نشان می‌دهد. درک مکان و زمان، موجب درک نحوه‌ی دین‌داری صحیح در بستر زمان و مکان می‌باشد، نه اینکه بستری برای درک متفاوت یا قرائات متعدد از دین را فراهم نماید.

۵. ۷. عامل شخصیتی

۵. ۷. ۱. اختلاف اذهان

یکی از عوامل عمده در اختلاف اجتهاد و تشخیص ظواهر، اختلاف اذهان از جهت تجزیه و تحلیل، حضور ذهن و احاطه بر تمام ادله و اصول در هنگام استدلال و اجتهاد، سرعت انتقال ذهنی و چینش مقدمات استدلال می‌توان ارزیابی کرد.

امام خمینی (ره) در موارد متعددی در رد ادله‌ی دیگران یا تأیید نظر خود، به خصوص در مناقشه با دیگر اصولیین قصور افهام [۱۴، ج ۱، ص ۳۴۹]، خلط مبحث [۱۴، ج ۱، ص ۳۴۸؛ ۱۹، ج ۲، ص ۲۲۴ و ۳۳۵ و ۲۵۴ و ۲۳۴ و ۲۳۵]، خلاف وجدان [۱۹، ج ۲، ص ۲۲]، تناقض و تهافت در کلام [۱۴، ج ۱، ص ۳۳۰] و مغالطه و اختلاط [۱۴، ج ۲، ص ۱۱۰]... نسبت می‌دهد. در واقع این نوع نسبت‌ها گویای اختلاف اذهان در عرصه استنباط می‌باشد.

گاهی دانشمند اصولی ادعا می‌کند؛ به جانم سوگند این مطلب عمیق، رشیق، شامخ و دقیق، فقط صاحب نظران دقیق‌اندیش تیز ذهن به آن دست پیدا می‌کنند [۱۱]، ص ۶۰] و گاهی ادعایی را وجدانی که وجدانها به آن حکم می‌کند مانند انسداد باب علم [۳۲، ص ۴۴۱]، در حالی که بسیاری از اصولیان آن را انکار می‌کنند [۳، ج ۱، ص ۱۸۵؛ ۳۳، ج ۳، ص ۱۸۳]. دانشمندان اصولی موارد متعددی در اثبات یا انکار آراء، وجدان یا شهادت وجدان دلیل قرار داده‌اند که در واقع به نوعی به اختلاف اذهان باز می‌گردد.

۵. ۷. ۲. اختلاف در حصول جزم و یقین و یأس در فحص

در مباحث ظواهر برخی معتقد به حصول قطع از ظواهر می‌باشند و عده‌ای هرگز آن را راه نیل به قطع نمی‌دانند و گروهی حد اعتدال در پیش گرفته‌اند. برخی چون محقق قمی، باب علم را منسد دانسته [۳۲، ج ۱ ص ۴۴۱]، اما بسیاری مفتوح می‌دانند [۳۳، ج ۳، ص ۱۸۰]. بدون تردید اینها همه ناشی از مباحث برهانی نمی‌باشند، بلکه ریشه در شاکله شخصیتی مجتهد نیز دارد. به هر حال مجتهدان در حصول جزم و یقین و ماندن در وادی ظن یا شک و یا رسیدن به یأس در فرایند فحص و جستجوی قرائن، یکسان نمی‌باشند. در این جهت فرقی نمی‌کند که عوامل بیرونی چون ادله را عامل بدانیم یا شاکله روحی، در هر حال نقش مهمی در فهم و استنباط اصولی و یا فقهی دارد.

نتیجه

آنچه گذشت نشان می‌دهد نسبت مطلق یا افراطی در فهم ظواهر کتاب و سنت به ویژه در عالم فقه راه ندارد و امکان هر نوع فهمی از ظاهر قرآن و سنت وجود ندارد، در عین حال اختلاف فقها و اصولیین در فهم ظاهر کتاب و سنت امری مسلم است که خود ناشی از امور و عوامل دیگری است که هم می‌توان علل اختلاف فقها در فهم ظاهر تلقی نمود و هم قسمتی از علل اختلاف فتاوی فقها دانست و این اختلافات گویای نسبیت اعتدالی فهم ظاهر قرآن و سنت است و هیچ گونه لطمه‌ای به صحت انتساب فهم به شارع نمی‌زند و موجب بشری شدن فقه و دین در نمی‌گردد.

منابع

- [۱]. ابن رشد، محمد بن أحمد (۱۴۲۵ق). *بدایه المجتهد و نهایه المقتصد*، ۴ جلدی، قاهره، دار الحدیث.
- [۲]. احمدی، بابک (۱۳۷۲). *ساختار و تأویل متن*، چاپ دوم، ۲ جلدی، تهران، نشر مرکز.

- [۳]. انصاری (شیخ)، مرتضی (؟). *فرائد الاصول*، ۲ جلدی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- [۴]. بروجردی نجفی، شیخ محمد تقی (؟). *نهایه الدرايه*، بی‌جا، اصفهان، نشر مهدوی.
- [۵]. پاکتچی، احمد (۱۳۸۷). «مطالعه معنا در سنت اسلامی»، *فصلنامه نامه پژوهش فرهنگی*، شماره ۱۳، تهران، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات فرهنگ و ارشاد اسلامی، پاییز، صص ۱۲۱-۱۵۶.
- [۶]. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). *شریعت در آینه معرفت*، چاپ اول، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجا.
- [۷]. حر عاملی، محمد بن الحسن (۱۳۹۱ق). *وسائل الشیعه*، چاپ چهارم، بیروت، احیا التراث العربی.
- [۸]. حلی ابن ادریس، ابی جعفر محمد (۱۴۱۰ق). *السرائر الحاوی فی أحكام الفتاوی*، چاپ اول، ۳ جلدی، قم، مؤسسه النشر اسلامی.
- [۹]. حکیم، محمد تقی (۱۹۷۹م). *الاصول العامه للفقہ المقارن*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه آل البیت.
- [۱۰]. حکیم، سید محسن (؟). *حقایق الاصول*، بی‌جا، ۲ جلدی، قم، مؤسسه آل البیت.
- [۱۱]. خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۷ق). *فوائد الاصول*، چاپ اول، تهران، مؤسسه طبع و نشر.
- [۱۲]. _____ (۱۴۱۲ق). *کفایه الاصول*، چاپ اول، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- [۱۳]. خوئی، ابوالقاسم (۱۴۱۶). *البيان فی تفسیر القرآن*، قم، امید.
- [۱۴]. خمینی، روح الله (۱۳۷۳). *انوار الهدایه*، چاپ دوم، ۲ جلدی، تهران، مؤسسه و نشر آثار امام خمینی.
- [۱۵]. _____ (۱۳۷۸). *معتمد الاصول*، تقریرات شیخ محمد فاضل لنکرانی، چاپ اول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- [۱۶]. _____ (۱۳۸۱ق). *المکاسب المحرمه*، بی‌جا، ۲ جلدی، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- [۱۷]. _____ (۱۳۶۲). *طلب و اراده*، شرح احمد فهری، بی‌جا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۱۸]. _____ (۱۳۸۵ق). *الرسائل*، بی‌جا، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- [۱۹]. _____ (۱۴۱۴ق). *مناهج الوصول الی علم الاصول*، چاپ دوم، ۲ جلدی، تهران، مؤسسه و تنظیم نشر آثار امام.
- [۲۰]. _____ (؟). *کتاب البیع*، بی‌جا، ۶ جلدی، قم، مطبعه مهر.
- [۲۱]. _____ (۱۳۷۷). *صحیفه نور*، تهران، مرکز انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- [۲۲]. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۱). *قبض و بسط تئوریک شریعت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- [۲۳]. سلمانپور، محمدجواد (۱۳۸۳). «رابطه فهم فقهی متون وحیانی با معناشناسی و هرمنوتیک»، *اندیشه دینی*، دانشگاه شیراز، دوره ۱، شماره ۱، بهار، صص ۶۲-۸۵.

- [۲۴]. _____ (۱۳۸۲). «اقسام معنا در متون وحیانی»، نشریه ادب و زبان فارسی، کرمان. دانشگاه کرمان، دوره جدید، شماره ۱۴، زمستان، صص ۴۰-۷۱.
- [۲۵]. _____ (۱۳۸۲). «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های نائینی و امام در اصول فقه»، فصلنامه مطالعات اسلامی، دانشگاه مشهد، شمار ۶۱، پاییز، صص ۷۷-۵۵.
- [۲۶]. صدر المتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه*، چاپ دوم، ۹ جلدی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- [۲۷]. طباطبایی، سید محمد (؟). *مفاتیح الاصول*، بی‌جا، قم، مؤسسه آل بیت.
- [۲۸]. طبرسی، شیخ حسن (ب؟). *جوامع الجامع*، تهران، المكتبه الاسلامیه.
- [۲۹]. علم الهدی، سید مرتضی (۱۳۶۳). *الذریعه الی اصول الشریعه*، ۲ جلدی، تهران، دانشگاه تهران.
- [۳۰]. غفاری، حسین (۱۳۶۸). *شریعت صامت*، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت.
- [۳۱]. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۸۵). *ایضاح الکفایه*، چاپ پنجم، ۶ جلدی، قم، نوح.
- [۳۲]. قمی (محقق)، میرزا (؟). *قوانین الاصول*، CD المعجم الفقهی، الاصدار الثانی، قم، الحوزه العلمیه.
- [۳۳]. کلانتری، میرزا ابوالقاسم، (۱۳۲۵ق). *مطرح الانظار*، چاپ اول، ۴ جلدی، بیروت، مجمع الفكر السلامی.
- [۳۴]. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۵). *هرمنوتیک*، کتاب و سنت، چاپ دوم، تهران، طرح نو.
- [۳۵]. مطهری، مرتضی (؟). *مرجعیت و روحانیت*، جمعی از نویسندگان، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- [۳۶]. مظفر، شیخ محمدرضا (۱۴۰۳ق). *اصول الفقه*، چاپ چهارم، ۲ جلد، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- [۳۷]. محمضانی، صبحی (۱۳۵۸). *فلسفه قانونگذاری در اسلام*، ترجمه گلستانی، تهران، امیرکبیر.
- [۳۸]. مکارم، ناصر (؟). *انوار الاصول*، ۳ جلدی، قم، مدرسه الامام امیر المؤمنین.
- [۳۹]. میرمحمدی، سید ابوالفضل (۱۳۶۳). *تاریخ و علوم قرآن*، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- [۴۰]. نائینی، میرزا محمدحسین (۱۴۱۲ق). *فوائد الاصول*، تقریرات شیخ محمد علی کاظمی، چاپ هفتم، ۴ جلدی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- [۴۱]. _____ (۱۳۷۹). *قاعده لاضرر*، تقریرات نجفی خوانساری، اصفهان، کانون پژوهشی.
- [۴۲]. هادوی، مهدی (۱۳۷۳). *مجموعه مقالات چهارمین کنفرانس علوم و مفاهیم قرآن*، قم، دارالقرآن الکریم.