

اشاره

قرآن کتابی است که از مصدر وحی برای تمام نسلها و عصرها آمده است. این مطلبی است که تمامی مفسران بر آن اتفاق نظر دارند، ولی آنچه قابل تغییر و تحول است آفهام بشری و چگونگی برخورد با این کتاب جاودانه است. مرحوم آیت الله علامه محمدحسین فضل الله یکی از مفسران فهیم روزگار ماست. او در این مقاله مختصر با نگاهی نو، ثبات و تحول در فهم قرآن را با توجه به اصول مسلم تفسیری و تأویلات عقلایی بررسی کرده است. میثاق امین افتخار آن را داشت که در زمان حیات این عالم برجسته دنیای اسلام، گفت‌وگویی از وی در یکی از شماره‌های پیشین خود به چاپ برساند. «رضوان خدا بر او باد».

ثبات و تحول در فهم نص قرآنی

آیت الله علامه محمدحسین فضل الله
ترجمه: مجید مرادی*

عوامل مؤثر در فهم نص

در این مجال می‌کوشیم سخن خود را بر مسئله ثبات و تحول در فهم نص قرآنی متمرکز کنیم. درباره ثبات و تحول در فهم متن به طور عام و فهم نص دینی به طور خاص فراوان سخن گفته می‌شود. اما آیا می‌توان این اصطلاح را به دایره فهم نص قرآنی وارد کرد؟ به فرض وجود ثابت و متحول، در قرآن چه عناصر ثابت و متحول وجود دارد؟ زمانی که از ثابت و متحول در فهم نص دینی - نبوی یا قرآنی - سخن می‌گوییم، باید به گونه‌ای قاعده علمی فهم متن عربی را مشخص کنیم. زیرا متن دینی تافته‌ای جدا بافته از

* نویسنده و پژوهشگر در اندیشه سیاسی عرب و دبیر سرویس ترجمه و اندیشه عرب فصلنامه میثاق امین.



دیگر متون نیست، جز از حیث محتوا. باید بر این قاعده تمرکز کرد؛ قاعده‌ای که همه مسلمانان و در پیشاپیش آنان مفسران و دیگر علمای حوزه فقه و کلام و مانند آن بر آن توافق کرده‌اند که اساس و بنیاد فهم معنا، ظاهر لفظ است. آنان به عوامل دیگر که در فرایند فهم متن دخیل است، توجه نداشته‌اند و مثلاً مراحل تاریخی را در فهم نص مطالعه نکرده‌اند، زیرا می‌گویند: کلام خداوند سبحان، تابع اوضاع متغیر تاریخی نیست، زیرا فراتر از زمان و تاریخ است. آنان عوامل روانی و ابعاد فرهنگی را هم که در فرایند صدور متن دخالت دارد نادیده می‌گیرند و به حالت انسان متکلمی که شرایط فرهنگی متفاوت را در نظر می‌گیرد توجه ندارند. تفسیر اسلامی متن، قرآنی یا نبوی یا امامی، بر چنین مبنایی شکل گرفته است.

طبیعی است که مسئله ظاهر که این رویکرد بدان تمسک می‌جوید، متفاوت از فرایند استنتاج ظاهر متن از سوی اشخاص متعدد است؛ چنان که ظهور، هم در معنای حقیقی و هم در معنای مجازی که قرینه‌ای بر آن وجود دارد، کاربرد دارد. براین اساس، اختلافات در تفسیر، برآمده از تفاوت قواعد درک ظاهر است. رویکرد باطنی‌گرا در تفسیر، بر این امر تأکید دارد که قرآن بطون متعدد دارد که گاه تا هفتاد بطن ذکر شده است. برخی نیز قرآن را دارای هفت بطن دانسته‌اند. این گرایش، معنای قرآن را غرق در معانی باطنی‌ای می‌داند که هیچ ارتباطی با لفظ ندارند، به گونه‌ای که میان لفظ قرآن و معنایی که به باور اصحاب این رویکرد در بطن قرآن وجود دارد، هیچ رابطه‌ای احساس نمی‌کنیم.

نص، ثابت است و ظاهر، متغیر

از این رو، ناچار باید این موضوع را در ذیل فرایند استنتاج نص قرآن مورد بحث قرار دهیم تا بتوانیم ثابت و متحول را تبیین کنیم. زیرا علمای لغت و علمای اصول، در تعبیرات خود بر تمیز میان نص و ظاهر، تأکید کرده‌اند. مراد از نص، سخنی است که احتمال معنایی دیگر در آن نرود، در حالی که ظاهر معنایی است که احتمال خلاف هم در آن می‌رود، هرچند احتمالش ضعیف باشد. مثلاً می‌گویند کلمه «لابأس» (اشکالی ندارد) در روایات، به صراحت دلالت بر حلیت می‌کند، در حالی که کلمه «یحرم» (حرام است) ظاهراً به معنای حرمت است، هرچند گاه مراد از آن کراهت شدید - به شیوه مبالغه - است. بنابراین، علما کلمه‌ای را که معنای صریحی دارد و احتمال معنای دیگر - حتی احتمال مرجوحی - در آن نمی‌رود، در شمار

«ثابت»ها قرار می‌دهند، در حالی که معنای ظاهر را متحول و متغیر می‌شمارند. زیرا این امکان به طور جدی وجود دارد که قرینه‌های دیگر، اراده معنای خلاف ظاهر را - به نحو مجاز یا کنایه و یا عام و خاص و یا اطلاق و تقیید و مانند آن - اثبات کند.

قواعد جدیدی در زمینه فهم متن طرح شده که به زمینه‌ها و شرایطی که متکلم در آن می‌زیسته و یا رابطه متن با واقعیت - به لحاظ دخالت واقعیت در فهم انسان از متن - معطوف است، که گاه این واقعیت و وضعیت نیازمند مطالعه است. اما مسئله‌ای که اینجا ضروری به نظر می‌رسد این است که ذهنیتهایی را که بر فرایند تفاهم در هر مرحله‌ای حاکم بوده است، بررسی کنیم. این از آن روست که در هر مرحله‌ای از زمان، شیوه‌ای خاص از تفهیم و تفاهم حاکم است، به گونه‌ای که همان شیوه بر مردم و برای مردم حجت است. به این شکل می‌توان به معنای متن نزدیک شد. از این رو، بردن متن زیر عینک اصطلاحات جدید در عالم فهم متن، چه بسا ناشی از محیطی‌هایی باشد که بر تفاهم بر این مبنا - که گاه علمی نیست و گاه فاقد دقت است - تأکید و تمرکز دارد. با توجه به آنچه گفته شد، می‌گوییم در فهم نص قرآنی، مطلقاً امر ثابتی وجود ندارد. حتی محکّمات که امّ الکتاب‌اند، اگر چه بی شک معنایی ظاهری دارند، اما گاه مراد از آنها بنا بر قرائن موجود، غیر معنای ظاهری است.

در پرتو این وضع، این امکان را به طور جدی می‌بینیم که تفسیری بر اساس اختلاف فهم شکل گیرد؛ به ویژه اگر بر اشارت‌گیری (استیحاء) در تفسیر اعتماد کنیم؛ نظریه‌ای که من جاهای متعدد از آن سخن گفته‌ام. چکیده این نظریه آن است که کلمات در مسیر تاریخ کاربردشان آباستن اشارات فراوانی می‌شوند که کاربران در طول تاریخ درکش می‌کنند. این اشارات بر معنای وضعی کلمه احاطه می‌یابد و افقی گسترده‌تر از معنای قاموسی بدان می‌بخشد.

محکّمات قرآنی و انسانی‌سازی فهم

حال پرسش این است که چه معیارهایی قابل اعتماد در فهم نص وجود دارد. آیا به رغم اختلاف در سطح آگاهیها معیارهای ثابتی وجود ندارد؟ اگر ثابتی در قرآن، چه در آیات محکم و چه غیر آن، وجود داشته باشد، کدام ثابت قرآنی‌ای است که مانع انسانی‌سازی فهم قرآن می‌شود؟

نخست باید بر این نکته تأکید کنم که هر زبانی، در فهم واژگان خویش - چه در سطح تک





واژه‌های و چه در سطح ترکیبی - دارای معیارهایی است. از این رو، ما باید قواعد زبان را در فهم خویش از متن مبنا قرار دهیم. راهش هم این است که فضای زبانی و عرفی حاکم بر مرحله نزول قرآن را مطالعه کنیم. طبیعی است که میان علمای لغت در این امر اختلاف وجود دارد. از این رو، دستیابی به معنای ثابتی بسیار دشوار است، جز در حدی که به قدر متیقن در میان مردم ریشه دوانده باشد. زیرا اختلاف در مسئله قواعد زبان عربی، که گاه در اختلافات نحوی یا بلاغی خود را نشان می‌دهد، گاه به اختلاف فهم ما می‌انجامد.

چه بسا می‌توانیم بر پاره‌ای نقاط که در نزد علمای عرب، قدر متیقن به شمار می‌آید انگشت بگذاریم و این همان چیزی است که می‌توان ثابت نامیدش. نکته دوم این است که وقتی فرد سخن می‌گوید، در سخن خود تابع برخی ابعاد ذهنی موجود در ضمیر خویش است که در فهم کلامش به دیگران کمک می‌کند. از این رو، مطالعه ذهنیت متکلم و زمینه‌های فکری و احساسی او، می‌تواند قرینه‌ای بر اراده معنایی معین از کلام او باشند. بنابراین، مسئله سطح آگاهی و درک در آفاقی که یک کلمه می‌تواند در آن حرکت کند، نقشی جدی دارد. ما سخن را نه به معنای اصطلاحی بلکه به معنای عرفی‌اش می‌خوانیم. چنان که شاعر گفته است:

ان الکلام لفی الفؤاد و ائما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلاً

سخن در دل آدمی است و زبان تنها دلیل دل است.

معنای این شعر آن است که انسان، چیزی را که در ضمیر دارد بیان می‌کند و چه بسا اطلاع ما از سمت و سویه درونی‌اش، معنایی را غیر از آنچه لفظ بر آن دلالت می‌کند به ما القا کند. مثلاً از کلمه «سلام» گوینده‌ای اراده صلح - در مقابل جنگ - می‌کند و گوینده‌ای دیگر اراده تحیت و احترام و یا دیگر معانی متعارف آن. اما زمانی کلمه «سلام» اصطلاح و یا شعار جریان سیاسی معینی می‌شود، چنان که ما از دهها سال پیش با آن مواجه بودیم. جریان «انصارالسلام» [در لبنان] ویتترین حزب کمونیست بود و در آنجا هم معنا عوض شده بود. وقتی یک کمونیست از «سلام» سخن می‌گوید، به سبب فضای سیاسی و تبلیغاتی پیرامون آن، معنایی غیر از معنای لغوی از آن درک می‌کنیم.

ممکن است اشکال شود که شما از اصطلاحات سخن می‌گویید، در حالی که واقعیت بدین

دقت و ظرافت نیست و گاه کلمه‌ای به اصطلاح تبدیل نشده است، ولی رنگ اشارات و خطوط سیاسی‌ای را می‌گیرد که طبیعت کلمه توان کشیدن بار آن را ندارد. خلاصه ایده‌ای که من در تفسیر من وحی القرآن بر آن تأکید کرده ام این است که چند معیار در فهم نص داریم: ۱. ظهور ۲. دلیل عقلی ۳. دلیل نقلی.

اما نسبت به نص قرآن، ظهور در صورتی که دلیل عقلی یا نقلی‌ای بر خلاف آن وجود نداشته باشد، حجت است. اما اگر مثلاً مانعی عقلی وجود داشت باید ظهور را حمل بر معنایی کرد که با دلیل عقلی هماهنگ باشد و با قواعد مجاز و کنایه و استعاره منافات نداشته باشد. افزون بر این معیارها، معیاری را که کمی پیش تر گفتم می‌افزایم که باید مقاصد متکلم - که پدیدآورنده متن است - و نیز شرایط تاریخی صدور متن - در صورتی که متکلم، انسان باشد - بررسی کرد.

میان تفسیر و درک ظاهر

محور تفسیر، تمرکز بر ظاهر، پس از دریافت نص است. می‌بینیم که پاره‌ای از مفسران بر موضوع دریافت ظاهر تمرکز دارند. اما شیخ طوسی می‌گوید تفسیر، روشن کردن لفظ دشوار است. در نتیجه، روشن کردن آنچه ظاهر است تفسیر نخواهد بود. فناری و زرقانی نیز این تعریف را پذیرفته‌اند. پس اگر مبنای تفسیر را درک ظاهر و نه بیان معنای صریح یا معنای ظاهر بدانیم، در فرایند درک ظاهر یا گشودگی به روی فرایند تأویل چه اموری قابل طرح است؟ وقتی من از تفسیر سخن می‌گویم، مقصودم از کلمه تفسیر، معنای لغوی آن نیست که در تفسیر به رأی محل جدل است. در پاسخ اعتراض کسانی که معتقدند ظواهر قرآن چون تفسیر به رأی است، فاقد حجیت است، گفته می‌شود که عمل به ظاهر قرآن، تفسیر نیست، زیرا تفسیر، روشن کردن لفظی مبهم است. مراد من از کلمه تفسیر این است که مفسر در شرح معنای قرآن به ظاهر اعتماد کند، اما آنچه شما می‌گویید از خط ظهور خارج نیست. زیرا گاه این بیان ناشی از معنای لغوی است، به اعتبار اینکه وضع لفظ برای یک معنا، آن را ظاهر در آن معنا قرار می‌دهد و گاه ناشی از معنای عرفی است که پس از کاربرد لفظ در برخی شرایط روانی یا اجتماعی است که به یک لفظ معنای بدیلی می‌دهد و یا دایره‌اش را می‌گستراند. گاهی هم ظهور ناشی از قرینه است، به اعتبار اینکه گاه کلمه‌ای را می‌خوانیم و می‌دانیم



که متکلم نمی‌تواند از آن کلمه معنایی غیر از معنای عقلی‌اش را اراده کرده باشد. چنان که در آیاتی که ظاهر آنها دربارهٔ رؤیت خدا یا جسمانی بودن او و یا جبر است می‌بینیم. زیرا دلیل عقلی بر محال بودن این امور اقامه شده است، به گونه‌ای که این دلیل، قرینهٔ عدم ارادهٔ این معنای ظاهری و ارادهٔ معنای مجازی است. قرائن هم گاه لفظی و گاه حالی است و از این رو آنچه شیخ طوسی ذکر کرده است حرف تازه‌ای نیست.

محتوا، ثابت و دلالت پویا

دربارهٔ ثابت و متغیر گفتیم که تصور امر ثابت در سطح فهم و دلالت امکان ندارد. آیا همین سخن را در سطح محتوا و مضمون نمی‌توان گفت؟ طبیعی است مضمونی که حجتی بر آن اقامه شده است، ثابت است و نه مضمونی که از درون متن حجتی بر آن اقامه نشده باشد. وقتی قرآن را مطالعه می‌کنیم، می‌بینیم که برای مثال توحید موضوعی ثابت است، زیرا قرآن به شکلی روشن از توحید سخن گفته است. چنان که نبوت نیز موضوعی ثابت است و همچنین روز قیامت. پاره‌ای آیات نیز از برخی جزئیات عقیده و یا برخی احکام شرعی مانند حرمت خوردن مردار و خون و ... به عنوان اموری ثابت سخن گفته است.

اگر این ثوابت را به حجت مستند کنیم و حجت را هم برآمده از درون نص دینی بدانیم و عناصر شکل دهندهٔ حجیت همان عناصری باشد که از وجود ثوابت و عدم وجود ثوابت در آنها سخن می‌گوییم، مسئله این است که چگونه می‌توان در موضوعی مانند توحید - برای مثال - از وجود ثوابت سخن گفت، در حالی که ملاحظه می‌کنیم تأویلات ارائه شده بسیاری از اموری را که همگان بر شرک بودنشان توافق دارند، از مفهوم شرک خارج می‌کند.

مقصودم از توحید به عنوان امری ثابت، توحید به عنوان یک اصل با قطع نظر از جزئیات آن است. همچنین اصل نبوت و معاد و روز قیامت، با قطع نظر از جزئیات نبوت و معاد. وگرنه می‌توان دربارهٔ شکل معاد - یعنی جسمانی بودن یا روحانی بودن آن - سخن گفت. می‌توان از عصمت یا عدم عصمت پیامبران و یا تلاقی توحید و یا عدم تلاقی آن با تثلیث سخن گفت.

مقصودم از کلمهٔ حجت نیز در اینجا، این است که وقتی نص را از درون مطالعه می‌کنیم و از آن راهنمایی می‌جوییم، و در می‌یابیم که در آنجا عناصری فراتر از ظهور وجود ندارد که

حتی در سطح امکان بتواند معنایش را عوض کند، و عناصر خارجی‌ای نیز وجود ندارد که بتواند این ظهور را مخفی کند و یا به تأویل ببرد، در این صورت آن ظهور، افاده ثابت می‌کند.

نگاهی به محکم و متشابه

کلمه محکم وقتی در مقابل متشابه قرار می‌گیرد، قرینه‌ای است بر متشابه؛ و باید میزان محکم بودنش را بررسی کنیم که آیا این آیه به حسب ظهورش، محکم است یا خیر. مثلاً آیات «و لیس کمثله شیء»؛ و «لاتدرکه الابصار» که هر دو محکم‌اند، در مقابل «یدالله فوق ایدیهم» و «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة» که هر دو متشابه‌اند قرار دارند. این دو آیه اشاره دارد که می‌توان خدا را دید و به او نگریست و یا اینکه او جسم است. اما این امکان به طور جدی وجود دارد که به درون این محکم نفوذ کنیم تا برخی احتمالات را در آیاتی مانند «لیس کمثله شیء» دریابیم.

اما این آیات از محکم بودن خارج نمی‌شوند. فرق است میان اینکه بگوییم آیه‌ای به حسب ظهورش، که می‌تواند حجتی در برابر خصم باشد، محکم است، اما گاه احتمال خلاف ظاهر در آن می‌رود و میان مفهوم مألوف از محکم که آن را مساوی با نص (کلام صریح) قرار می‌دهد. خدا، محکومات را به عنوان «ام الكتاب»، یعنی مرجع نهایی در حکمیت، توصیف کرده است. اما به لحاظ اینکه ظهور حجت است. برای مثال، برخی نظریات کلامی می‌گویند که خداوند، جسم است، ولی نه مانند اجسام دیگر. این سخن به هشام بن حکم نسبت داده شده، اگرچه این انتساب، اثبات نشده است. چنان که کسی از امام کاظم (ع) پرسیده که کسانی می‌گویند خدا شیء است، ولی نه مانند اشیا و بنابراین می‌توان آیه «لیس کمثله شیء» را به این معنا تأویل کرد. اما چنین احتمالی فاقد دلیل است. بنابراین، معنای ظاهری لفظ با احتمال خلاف ظاهر می‌سازد، اما اگر ارزش احتمالی اش ۱۰٪ باشد، فاقد اثر خواهد بود. بنابراین معنای «محکم» متفاوت از «نص» است.

هر ظاهری با احتمال می‌سازد. نهایت امر این است که درجه این احتمال چقدر است. گاه درجه این احتمال به لحاظ طبیعت لفظ - از حیث معنای لغوی و عرفی اش - ۱۰٪ است. در حالی که احتمال دیگری که مطابق با این ظهور است و با طبیعت لغوی و عرفی کلمه هماهنگ است ۹۰٪ است. بنابراین، این را «محکم» می‌نامیم، هر چند احتمال ده درصدی هم بر خلاف



وجود دارد. در حالی که آیه «وجوه یومئذ ناضرة الی ربّها ناظرة» بنا به معنای ظاهری اش می‌گوید که خدا همانند جسمی دیده می‌شود. هر چند احتمال معنای نگاه قلبی هم می‌رود، اما احتمال آن ضعیف است. پس اگر قرینه‌ای عقلی یا لفظی از آیه‌ای دیگر مانند «لاتدرکه الابصار» داشته باشیم، معنای ظاهری لفظ به سمت آن احتمال ضعیف‌تر، یعنی نگاه با چشم دل، تغییر می‌کند. زیرا ظهور در معنای حقیقی، در صورتی که قرینه‌ای نقلی یا عقلی بر خلافش نباشد، قوی است.

تغییرات نیز از خارج از لفظ می‌آید. به عبارت دیگر، زبان عربی - همانند دیگر زبانها - قواعدی دارد که می‌گوید اصل در کاربرد کلمات، اراده معنای حقیقی است، مگر اینکه قرینه‌ای برخلاف آن باشد.

ضوابط زبان و تحول معنا

تحول و تکامل زبانها، دارای ضوابطی است. زیرا اگر معنای حقیقی، دستخوش نقل نشده باشد، چه بسا تن به انصراف می‌دهد. توضیح اینکه لفظ، گاه بر یکی از مصداقهای معنا دلالت می‌کند و گاه به وضع تعینی و یا اشتراک لفظی تن می‌سپرد. علمای لغت اینجا واژه «دابه» را مثال می‌آورند که در عرف کنونی ما به معنای چارپاست و یا کلمه «صلوة» که به معنای دعا بود، به معنای شناخته شده‌اش نقل معنا داد. بنابراین، معنای حقیقی، امری ثابت نیست و دستخوش تغییر می‌شود. اما ما وقتی در فرایند استنتاج با آن تعامل برقرار می‌کنیم، همه عوارض تغییر را که در آن پدید آمده، ملاحظه می‌کنیم و سپس استنتاج می‌کنیم. به این ترتیب، آن لفظی که در پاره‌ای مصادیقش فراوان به کار نرفته تا به حد انصراف و یا به حد وضع تعینی یا نقل برسد و قرینه‌ای داخلی و یا خارجی برخلاف ظاهرش نباشد، لفظی ثابت است. این به معنای آن است که مطلقاً ثابتی نداریم و ثبوت امری نسبی است. ما در زبان عربی، امر ثابتی نداریم، جز نص (کلام صریح که فقط یک احتمال در آن می‌رود).

جایگاه سنت و حفظ قرآن

سنت معصوم که طی دهها سال شکل گرفت، معیاری است که مانع ورود فرهنگها و عرفها به خط نص قرآن می‌شود و این امر به فهم قرآن ثبات می‌بخشد. اما سنت را باید نخست

بررسی کرد که وثاقت دارد یا خیر. گذشته از آن، باید شرایط صدور و ظهور آن را مطالعه کنیم، زیرا ممکن است پیامبر(ص) در مقام ولایت و یا در مقام مشرع اقدام به کاری کرده باشد. حتی سنت صحیح را باید بررسی کرد، زیرا گاه مدلول آن ثابت نیست. وقتی چیزی مانند قضیه «لاضرر و لا ضرار» از پیامبر(ص) سر می‌زند، برخی در فهم آن می‌گویند پیامبر(ص) از باب حکم ولایی گفت: برو درخت را بکن و به صورتش بزن که ضرر رساندن و ضرر دیدن در اسلام مجاز نیست. برخی هم می‌گویند این سخن را به صفت تشریحی گفت. از این رو، وقتی می‌خواهیم سنت را به نطق آوریم، می‌بینیم که سنت از یک مضمون (کندن درخت) سخن می‌گوید. اما آیا این حکم، حکم ولایتی است یا حکم تشریحی؟

در سنت چارچوبی وجود دارد که به انسان کمک می‌کند؛ معیارهایی که سبب سردرگمی در فهم قرآن نمی‌شود. وقتی درباره زبان و عرف و قرائن عقلی و قرائن لفظی سخن می‌گوییم، از قرائن روانی در این زمینه سخن می‌گوییم و وقتی درباره نص قرآنی‌ای که از همه اینها عاری است سخن می‌گوییم، طبیعی است که مفهوم ثابتی در میان باشد.

تطور علمی و فرایند فهم

اگر معیار در تفسیر، چیزی است که مردم در عصر پیامبر(ص) می‌فهمیدند، آیا این سخن، باب تفسیر علمی را نمی‌بندد و راه استفاده از ابزارهای جدید در فهم نص را مسدود نمی‌کند؟ زیرا پس از کار بست این ابزارها ما قطعاً به فهمی غیر از فهمی که از پیش بدان رسیده‌ایم، دست می‌یابیم.

در این پرسش دو مسئله مطرح است. نخست: مسئله فهم علمی یا طبی و یا فلکی قرآن. علم و طب محتوا هستند. سؤال این است که چگونه این محتوا را از نص قرآنی بفهمیم و اقتباس کنیم. مفروض این است که قرآن بر چنین معنایی دلالت می‌کند. بنابراین، وقتی تفسیری علمی از قرآن ارائه می‌کنید، لفظ باید برای چنین محتوا و معنایی گنجایش داشته باشد. فرض کنیم در تفسیر آیه «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره»^۱ پس هر که هم‌وزن ذره‌ای نیکی کند، [نتیجه] آن را خواهد دید» از علمی به نام اتم‌شناسی آگاه می‌شویم و معتقدیم که

۱. زلزال، آیه ۷.



کلمه «ذره» در قرآن گنجایی مفهوم ذره در علم فیزیک را دارد. زیرا معنای ظاهری ذره، کوچک‌ترین و کم‌حجم‌ترین ماده است. پس اگر فرض کنیم که فهم گنجایی این معنا را دارد، به گونه‌ای که ذره را به معنای لغوی‌اش بگیریم و وارد اعماقش شویم و ماهیت ذره را به اعتبار زوجیتی که در قرآن یاد شده است، یعنی «من کلّ زوجین اثین»^۱ از هر حیوانی یک جفت» مطالعه کنیم و این زوجیت را با بار مثبت و منفی تشکیل دهنده^۲ اتم تطبیق دهیم که نوعی هماهنگی میان آن دو وجود دارد و ... قطعاً امکان رسیدن به چیزی که ما از آن سخن می‌گوییم وجود خواهد داشت.

گسترده‌گی معنا و درک تازه

مهم این است که بدانیم آیا لفظ گنجایش این معنا را دارد یا خیر. یعنی زمانی که می‌گوییم کلمه اتم به معنای کوچک‌ترین واحد ماده است، ببینیم آیا واژه قرآنی گنجایش چنین معنایی را دارد. اما این بدان معنا نیست که این لفظ گنجایی همه^۳ اتم‌شناسی را دارد. این را می‌خواهیم بگوییم که وارد کردن علوم در درون فرایند فهم نص قرآنی نیازمند این است که نص قرآنی گنجایش عناصر علوم را داشته باشد. اما این را از کجا می‌آوریم؟ در مقابل کافی نیست که گفته شود عربها این قدر نمی‌فهمیدند. زیرا عربها پاره‌ای از امور اعتقادی را هم نمی‌فهمیدند. مثلاً معنای عمیق ملازمه^۴ میان تعدد خدایان و فساد و تباهی جهان که در آیه «لوکان فیهما آلهة الا الله لفسدتا»^۵ اگر در آنها [زمین و آسمانها] جز خدا، خدایانی [دیگر] وجود داشت، قطعاً [زمین و آسمان] تباه می‌شد» آمده است، برای عربها مفهوم نبود. بنابراین، مهم آن مبنایی است که براساس آن می‌کوشیم تا عناصر علمی و طبی و فیزیکی و شیمیایی را وارد فرایند فهم قرآن کنیم. مبنا این است که دلالتی در لفظ وجود داشته باشد که گنجایش این را داشته باشد.

مبنا و قاعده این است که لفظ، آستان آن معنایی باشد که می‌خواهید از آن استنتاج کنید و کاری به سطح آگاهی و فرهنگ مردمی که آن را می‌شنیدند نداریم. بنابراین، اگر لفظ بنا به معنای لغوی‌اش و بنا به معنای عرفی‌اش، گنجایش آن را داشته باشد، مشکلی وجود نخواهد

۱. هوده آیه ۴۰؛ مؤمنون، آیه ۲۷.

۲. انبیاء، آیه ۲۲.

داشت. آنان از کلمهٔ فساد و تباهی که در آیهٔ یاد شده آمده، چیزی درک می‌کردند و ما از تباهی قوانین و نظامات چیزهایی درک می‌کنیم که آنان درک نمی‌کردند. کلمهٔ «فساد» گنجایش هر گونه اختلالی را دارد که به نظام وارد آید، چه در اموری که ما بدان آشناییم و چه در اموری که نمی‌شناسیم. اگر لفظ بنا به قواعد لغت و ضوابط و عناصری که یاد کردیم، گنجایش این عناصر علمی را داشته باشد، مانعی وجود نخواهد داشت.

مسئلهٔ دوم این است که این روش راه بهره‌گیری از ابزارهای جدید را در فهم نص مسدود می‌کند. پاسخ ما این است که این روش باب تحول و تکامل در فهم نص را مسدود نمی‌کند، مگر آنکه نظریه برآمده از محیط لغوی را در نظر بگیریم که اصطلاحاتی خاص و زمینهٔ معرفتی و چارچوب فلسفی و بستر فرهنگی بیگانه‌ای از محیط زبانی‌ای که قرآن در آن نازل شده، داشته باشد. از این رو، نمی‌توانیم نص را به دست هر گونه نظریهٔ تفسیری‌ای بسپاریم، بلکه باید آن نظریه را مطالعه کنیم. این همان مشکل نصر حامد ابوزید در مسئلهٔ تأویل است.

حدود تأویل و نظریه‌های جدید

در واقع خود تأویل مشکل ساز نیست، زیرا حمل لفظ بر خلاف ظاهرش است. اما زمانی که ما از سلسله‌ای از مقولات از قبیل اینکه «شیطان موجود زنده عاقلی نیست، بلکه عبارت است از گرایش شر نهفته در انسان» و «جن عبارت است از امور پنهانی» و «فرشتگان صرفاً نماد نمونه‌هایی نیک و تجسم خیرند» سخن می‌گوییم، باید ماهیت چنین تأویلی را که ما را به مشابه چنین نتایجی رسانده است، بررسی کنیم. زیرا تأویل در زبان عربی، متفاوت از زبانهای دیگر نیست؛ بنابراین نمی‌توان لفظ را حمل بر معنای خلاف ظاهرش کرد، مگر آنکه نوعی رابطه میان آن دو وجود داشته باشد، یا اینکه لفظ را به گونه‌ای تأویل کنیم و معنایی را بر آن بار کنیم که ارتباطی با آن ندارد. مثلاً بگوییم شیطان، یعنی چنین و چنان.... این خطاست. از این رو، معتقدیم که نظریات جدید فهم متن، گاه تابع محیط معین و گاه تحت تأثیر زد و بندهای معینی است، در حالی که زبان ما تحت تأثیر اینها نیست. ما نمی‌گوییم یافته‌های کوفیان و بصریان یا عبدالقاهر جرجانی، نظریهٔ نهایی فهم نص است. می‌گوییم ما باید خطای آنها را کشف کنیم و می‌توانیم نظریاتشان را رد و نظریه دیگری را کشف کنیم؛ نظریه‌ای متفاوت از آنچه آموخته‌ایم. به شرط اینکه با فضای لغوی‌ای که زبان در آن تحرک



دارد، هماهنگ باشد.

تفسیرهای آشفته از نص

امکان ندارد قرآن کریم به چیزی که ظهور لغوی یا عرفی در آن ندارد و یا قرینه‌ای بر آن در عالم تفهیم و تفاهم وجود ندارد، تفسیر شود وگرنه در فهم نص - از قرآن و سنت - خطایی صورت پذیرفته است. برای مثال در سنت میان دو گزاره جمع شده است: ۱. «ثمن العذرة من السحت؛ ثمن مدفوع انسان، حرام است.» ۲. «لابأس ببيع العذرة؛ فروش مدفوع انسان اشکالی ندارد.» این جمع قابل قبول نیست، زیرا این قرینه بر آن نیست. من در تفسیر خود ملاحظه کرده‌ام که بیشترین چیزی که به اهل بیت(ع) نسبت داده می‌شود، از باب ذکر مصداق و یا از باب اشاره است. مثلاً نزدیک بیست روایت در تفسیر این آیه داریم که می‌گوییم مراد امیر مؤمنان(ع) است: «قل كفى بالله شهيداً بيني و بينكم و من عنده علم الكتاب؛^۱ و کسانی که کافر شدند می‌گویند: «تو فرستاده نیستی.» بگو: کافی است خدا و آن کس که نزد او علم کتاب است، میان من و شما گواه باشد.»

این روایات بیان مصداق می‌کنند، اما امکان ندارد که مراد از لفظ، امام(ع) باشد. زیرا سیاق آیه تحمل این معنا را ندارد که پیامبر(ص) گفته باشد: خدا را بر صدق خود گواه می‌گیرم، پسر عمومی خود را گواه می‌گیرم.

شاید امامان(ع) خواستند به این نکته توجه دهند که نزد امام علی(ع) ام الكتاب بوده است و نه اینکه مراد از الفاظ این آیه، امام علی(ع) باشد. بنابراین، می‌گوییم غالباً این روایات، یا غیر صحیح است و یا از باب جزئی است و در پاره‌ای از این روایات باید اهلش نظر بدهند، زیرا پذیرش آنها نص قرآنی را که در سطح اعلائی فصاحت و در اوج اعجاز ادبی قرار دارد، به لحاظ فنی، آشفته می‌کند. مثلاً در پاره‌ای روایات در تفسیر آیه^۲ «کنتم خیرامة اخرجت للناس؛^۲ شما بهترین امتی هستید که برای مردم پدیدار شده‌اید» آمده است که «کنتم خیر ائمة» درست

۱. رعد، آیه ۴۳.

۲. آل عمران، آیه ۱۱۰.

است. این تفسیر نادرست است، زیرا اگر «خیر ائمة» بود باید فعل هم «اخرجوا» می‌بود و نه «اخرجت». حاصل سخن اینکه باید لفظ را بر معنایش - چه ظاهری و چه باطنی - حمل کرد، به شرط اینکه با قواعد بلاغت سازگار باشد. وگرنه نص قرآن از دایره بلاغت خارج خواهد شد.

تفسیر باطنی میان امکان و امتناع

ایده نارسایی لفظ برای حمل مراد خدا، ایده‌ای نامقبول است. زیرا خدا می‌گوید: «أنا انزلناه قرآناً عربياً»^۱ ما این [کتاب] را عربی فرستادیم» و «بلسان عربی مبین»^۲ به زبان عربی آشکار». یعنی خدا اراده کرده آنچه را خواسته است، از طریق زبان و با آنچه زبان برمی‌تابد، برای ما تبیین کند. اما معانی‌ای که زبان تحمل آن را ندارد و مجالی برای بیان آن به وسیله زبان نیست و خداوند این معانی را اراده کرده باشد، قابل توجیه نیست. درست است که علم خدا نامتناهی است، اما خداوند تمام این علم را در قرآن برای ما کشف نکرده است. از این رو، معتقدم که تفسیر باطنی بی معناست، زیرا از قبیل استعمال لفظ در چندین معناست، مگر اینکه تأویل و یا بیان مصداق و یا اشارت‌یابی باشد. چنان که در تفسیر آیه «و من احيها كمن احيي الناس جميعاً»^۳ و هرکس، کسی را زنده بدارد، چنان است که گویی تمام مردم را زنده داشته است» آمده است که امام(ع) هدایت کردن گمراهان را تأویل اعظم آیه دانسته است. زیرا قتل به معنای ظاهری، قتل جسمانی است، اما امام(ع) گویی می‌خواهد بگوید که اگر خدا با حیات جسمانی بر ما منت می‌نهد، پس حیات معنوی مهم‌تر و اولی‌تر است. همچنین در تفسیر آیه «فلينظر الانسان الى طعامه»^۴ پس انسان باید به طعام خود بنگرد» روایتی هست که می‌گوید: مراد از طعام علم است. در حالی که سیاق کلی آیه، قرینه است بر اینکه مراد از طعام، همان غذاست، اما تفسیر طعام به علم، نوعی اشارت‌یابی است. بلی، گاه معنا ژرف است و بنا به سطح درک شخص دریافت‌کننده، ژرفاهای متعددی دارد. مانند گزاره توحید، یعنی «لا اله الا

۱. یوسف، آیه ۲.

۲. شعراء، آیه ۱۹۵.

۳. مائده، آیه ۳۲.

۴. عبس، آیه ۲۴.



الله». این کلمه دلالت بر توحید دارد و گاه انسان آن را در شکل ساده‌اش می‌فهمد و گاه به معنای ژرفش و با تفصیلاتی که متکلمان گفته‌اند. اگر مراد از باطن چنین چیزی است، ما با آن موافقیم.

ذهنیت پیشین و تفسیر نص

ما معتقدیم که مفسر باید قرآن را فرا روی خویش قرار دهد و نه اینکه خود جلوتر از قرآن باشد. ما باید عقیده خود را از قرآن بگیریم و نه اینکه قرآن را تابع عقاید خود قرار دهیم. بنابراین، اگر ظاهر آیه‌ای دلالت بر معنایی داشت که دلیلی عقلی برخلاف آن در دست باشد، در اینجا ما نباید اعتنایی به آن ظاهر کنیم. مانند آیات جبر و جسمانیت خدا و مانند آن. ما اعتقاد به توحید و نبوت داریم، اما مفاهیم این دو را از کجا می‌گیریم؟ ضرورتاً باید از قرآن بگیریم. مثلاً اینکه آیا پیامبر نقاط ضعفی دارد یا خیر، پاسخ این را هم باید از قرآن بگیریم. اگر در قرآن چیزی در این باره آمده که ظاهرش گویای چنین چیزی است، باید در صورتی که منافات با عصمت نداشته باشد، بدان ملتزم شویم. زیرا دلیل عقلی قطعی بر عصمت دلالت دارد و نه عدم وجود نقاط ضعف. من این موضوع را از باب مثال بیان می‌کنم و در صدد اثبات یا نفی آن نیستم.

متأسفانه، ما قرآن را در بسیاری از موارد به سمت مفاهیم خود و یا حدیث و روایتی از اینجا و آنجا خم می‌کنیم. من در بحث اصولی‌ای که معتقد است خبر واحد می‌تواند قرآن را تخصیص زند، حرف دارم. زیرا قرآن برای همه مردم نازل شده است. پس مخصص قرآن هم باید متوجه همه جهانیان بوده باشد. وگرنه قرآن موجودی است که دلالت بر عموم می‌کند و روایتی داریم که در گوش مردی بیابان نشین گفته شده است که مراد از آیه قرآن فلان چیز است، بی‌آنکه برای مردم تبیین و گفته شده باشد. این گونه اخبار نمی‌تواند قرآن را تخصیص بزند. خبر متواتر نیز چنین است. مگر آنکه خبر متواتری باشد که همه مردم مخاطب آن باشند که غالباً خبر متواتر چنین است.

حقیقت خواننده و حقیقت نص

وقتی از فهم قرآن سخن می‌گوییم، پای قواعد رجالی و مانند آن به میان می‌آید که محل

اختلاف میان علمای رجال است. ابزارهای معرفتی انسان محدود است: انسان به این ابزارها اعتماد دارد و دشوار است از آنها دل بکند. پس من چگونه می‌توانم به درجه‌ای برسیم که اطمینان یابم چیزی را که از شرایط روانی خود و یا از محیط خود گرفته‌ام بر قرآن تحمیل نمی‌کنم؟ در اینجا دو بعد مطرح است. یکی بعد محتوایی و فکری است. زمانی که می‌خواهیم نص قرآنی را بفهمیم، باید تا آنجا که می‌توانیم از باورهای پیشین خود فاصله بگیریم. برای مثال، اگر پیش باور خاصی نسبت به شخصیت پیامبر(ص) داریم که از اسفار ملامت‌گرا شیرازی و یا فلسفه یونانی تأثیر نهاده بر برخی فلاسفه مسلمان گرفته‌ایم و این باور به مؤلفه‌ای اساسی در سازه فکرممان تبدیل شده است، اما ظاهر قرآن این باور را تأیید نمی‌کند، آیا باید قرآن را تابع این فلسفه قرار دهیم؟ واقعیت امر این است که هر صاحب مذهبی می‌کوشد تا مذهب و شیوه‌اش را بر قرآن تطبیق کند؛ یعنی قرآن را تابع مذهب خویش قرار دهد.

انسانی که از سطح آگاهی مشخصی در فهم نص برخوردار است، باید اعتراف کند آنچه ارائه می‌دهد، از زاویه نگاه خود او به حقیقت برآمده است و نمی‌تواند ادعای حقیقت مطلق کند. بعد دومی که در اینجا مطرح است، مسئله امکان رها شدن انسان از خصائص شخصی و فردی‌اش است. این امر نیازمند تلاش فراوان است. بسیار دشوار است که انسان بتواند از خصائص شخصی‌اش به طور کامل رها شود. طبیعی است که مردم در تلاش برای فهم نص گرفتار کاستیهایی در آگاهی خویش باشند. در این شرایط است که عناصر شخصی وارد می‌شود. غالب روشنفکران هم این مشکل را دارند و میان حقیقت عینی و عناصر درونی‌شان خلط آشکاری هست. حتی فقهای ما هم گاه از دریچه محیط خویش نص را مطالعه می‌کنند. برخی فقهای ما عصر پیامبر(ص) را با عصر خویش مقایسه می‌کنند. مثلاً آقای خوبی درباره سخن یکی از صحابه که گفته است: «بر حضرت زهرا(س) وارد شدم و او را چنان زردرو دیدم که نفهمیدم سیمایشان زردتر است یا روسری‌شان»، حاشیه می‌زند که: «معقول نیست زهرا(س) چهره‌اش را در برابر صحابی مکشوف کرده باشد.» اما شاید چنین چیزی در آن زمان ممکن بوده باشد.

قواعد زبان، قواعدی مقدس نیست؛ امری اجتهادی است. بنابراین، اگر خطای اجتهاد خویش را در شیوه فهم نص دریافتیم، به گونه‌ای که اجتهاد جدید ما هماهنگ با زبان است و باری غیر قابل تحمل بر آن نمی‌نهد و تحت تأثیر عوامل روانی یا وضعیت فرهنگی پیشین و



بدون مبنا، آن را به تأویل نمی‌برد، چنین اجتهادی چه مانعی خواهد داشت؟

معاملات، تابع نیازهای بشر است

مثالی می‌زنیم تا مقصود ما را روشن‌تر کند. ما برای استخراج برخی احکام فقهی به قرآن رجوع می‌کنیم. اموری هست که از پیش هم وجود داشته است، مانند مسئله شرکتها. اما آیا لازم است همه امور معاملاتی را از نص بگیریم و یا می‌توان عقود را هم که در نص ذکر نشده است، پذیرفت؟

ما با نظریه‌ای موافقیم که می‌گوید قوانین شرعی تفصیلی در زمینه معاملات نداریم و معاملات به نیازهای بشر وانهاده شده است. آیه «اوفوا بالعقود»^۱ به قراردادهایتان وفا کنید» به ما آزادی قرارداد را بخشیده است. مقصود از این آیه، وجوب وفا به قراردادهایی که از پیش وجود داشته، به عنوان احکام امضایی نیست که مثلاً قرار داد بیمه را تحت عنوان هبه معوضه و مانند آن درآوریم؛ بلکه قرار داد بیمه قراردادی مستقل است که ممکن است با قراردادی دیگر در برخی خصوصیات مشترک باشد. چنان که در صلح هم که قراردادی مستقل است، گاه شباهتی به بیع دارد و گاه به اجاره و....

در این باب من بحث شرکت را در کتاب الوسيط بررسی کردم و به این نتیجه رسیدم که شرکت، شخصیتی معنوی دارد و صرف رابطه‌ای میان اشخاص نیست. از این رو، من شریک می‌توانم برای شرکت چیزی را بخرم و بفروشم و مبلغ را پرداخت کنم. زیرا در صورت تحقق شرکت، دیگر شریک، مال خودش را نمی‌خرد، بلکه چنان که گفتم، شرکت، شخصیت معنوی حقوقی مستقلی دارد؛ درست همانند شخصیتی حقیقی.

من ادعا می‌کنم که تمام احادیث مربوط به معاملات در کتاب وسائل الشیعة و دیگر کتابهای حدیثی، تنها معاملات عقلایی را تبیین کرده است. اینجا ما نیاز به تشریح جدیدی نداریم، زیرا معاملات تابع نیازهای مردم است. به هر رو، این موضوعی متفاوت از موضوع بحث ما در اینجا است که به مفاهیم معطوف است.

۱. مائده، آیه ۱.

فهم معصوم از قرآن

می‌خواهم به طرح مطلبی تازه در اینجا بپردازم: عصمت سنت صحیح و عصمت تولید کنندگان سنت با اعتقاد به انحصار ابزارهای فهم قرآن در ضوابط لغوی سازگار نیست. یعنی ممکن نیست که من معتقد به عصمت امام باشم و آنگاه امام، وحی را تنها در دایره ضوابط لغوی بفهمد. آیا نمی‌توان «ثقل اکبر» یا سنت صحیح و تعابیری از این دست از معصوم(ع) را از بین برنده انحصار ابزار فهم در زبان دانست؟ به عبارت دیگر، آیا زبان، مقام حضرات معصومان را در فهم قرآن تنزل نمی‌دهد؟

پاسخ منفی است. عصمت به معنای آن است که پیامبر(ص) در بیان مراد خدا برای انسان خطا نمی‌کند. در اینجا نمی‌خواهم وارد بحث عصمت در تبلیغ و غیر تبلیغ شوم. محل بحث عصمت در تبلیغ است، هر چند ما به عصمت مطلق معتقدیم. پیامبر(ص) مراد خدا را می‌داند، اما آنچه او می‌داند، چیزی است که قرآن هم بیان کرده است. از این روست که از امام باقر(ع) حدیثی هست که به اصحابش می‌گوید: وقتی چیزی برای شما گفتم، [سندش را] از کتاب خدا از من پرسید. از امام صادق(ع) هم نقل شده که حدیثی که موافق قرآن نباشد، پیرایه‌بندی است. از پیامبر(ص) هم نقل شده که «دروغهای فراوانی بر من بسته شده است.» بنابراین، علم پیامبر(ص) و امام(ع) به آنچه قرآن آورده است، از رهگذر قواعد زبانی فهم نص قرآنی است. برای همین است که برای مستند کردن سخن خود، ما را به قرآن ارجاع داده‌اند و ما را از رجوع محض به قرآن منع کردند و دستور به مستندسازی سنت با قرآن داده‌اند. اما سؤال این است: آیا وقتی که معصوم، قرآن را می‌گشاید، همانند هر لغت‌شناس دیگری آن را می‌فهمد و یا به شکل گسترده‌تر و عمیق‌تر؟

فهم، دو گونه است. یک بار فهم مدلول الفاظ است که مدلول از طریق عناصری که بیان کردیم، مانند زبان و عرف و قرینه فهمیده می‌شود. در این بخش امام و غیر امام مشترک هستند. اما یک بار فهم آفاق نص قرآنی به شکل گسترده‌تر و عمیق‌تر از آنچه دیگران درک می‌کنند. در اینجا امام ژرفای مضمون را درک می‌کند. برای مثال عدل دلالت بر درستی می‌کند. اما احاطه معصوم(ع) بر موارد و مصادیق آن بیشتر از دیگر مردم است. احاطه علما به جزئیات لفظ متفاوت است. اما معصوم(ع) از طریق احاطه تامش بر زبان و



قواعد آن و احاطه‌اش بر عمق معانی، با آفاق گسترده و اعماق نص ارتباط می‌یابد. منشأ دیگر احاطه معصوم(ع) الهام است که از منابع معلومات پیامبر است. گاه چیزی غیر از قرآن بر آن حضرت الهام می‌شد. بسیاری از امور در قرآن ذکر نشده و بیان آن به پیامبر(ص) واگذار شده است؛ مانند شمار رکعت‌های نماز. امام نیز منشأ احاطه‌اش، تعلیم پیامبر(ص) است. از امام علی(ع) نقل شد که پیامبر خدا(ص) هزار باب علم را به من آموخت. افزون بر این، شناخت او به زبان ژرف‌تر و ابزارهای بیان او بیشتر بوده است.

امامان و مرجعیت قرآن

نمی‌خواهیم مرجعیت قرآن را نادیده بگیریم. اما آیا می‌توان گفت: قرآن، مرجع و امام، مفسر است، زیرا او می‌تواند به ژرفای قرآن راه یابد و چیزی را که لغت شناس توان کشفش را ندارد کشف کند؟ گاه کشف به معنای فراتر رفتن از قواعد زبان است و گاه ماندن در مرزهای آن. زیرا زبان در مقام تفهیم و تفاهم دارای قواعدی است. ما چه بسا در فهم قواعد زبان و استفاده از آن خطا می‌کنیم. در اینجا معصوم(ع) باید به ما یاد دهد. آیات قرآنی‌ای داریم که به تعلیم معطوف است: «هو الذی بعث فی الامیین رسولاً یتلوا علیهم آیاته و یرزقهم و یعلمهم الكتاب والحکمة»^۱ اوست آن کس که از میان بی‌سوادان، فرستاده‌ای از خودشان برانگیخت تا آیات او را بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت بدیشان بیاموزد. «من معتقدم که کتاب، عبارت است از خطوط کلان و حکمت، تطبیق این خطوط کلان، و یا جریان نظریه در عالم تطبیق و اجرا. از این رو، زمانی که آنان ما را به قرآن ارجاع می‌دهند، تا سنت منسوب به آنان را که به ما رسیده با قرآن بسنجیم، معنایش این است که به فهم ما از قرآن رضایت داده‌اند. میان آنچه معصوم(ع) تعلیم می‌دهد و قاعده زبانی نیز اختلاف وجود ندارد. اگر اختلافی وجود داشت، باید به ما می‌گفتند که در فهم زبان خطا کرده‌ایم. اما آنان ما را به قرآن ارجاع داده‌اند تا قرآن را معیار صدور و عدم صدور این حدیث از امام معصوم(ع) یا پیامبر(ص) قرار دهیم.

عصمت و شناخت غیب

عصمت، بعد معرفتی را تأمین می‌کند، یعنی عصمت ضامن عدم خطاست. اما آیا عصمت، آگاهی به غیب را هم تضمین می‌کند؟ واژه عصمت، به معنای آن است که معصوم در گفتار و کردار و اندیشه‌اش خطا نمی‌کند. اما اینکه حجم علم او چقدر است، مسئله دیگری است. کسانی معتقدند که امام معصوم به غیب علم ندارد. سید مرتضی و گروهی از علمای ما می‌گویند: پیامبر و امام تنها به آنچه از قضایای دین و شریعت که مکلف به تبلیغش هستند، علم دارند. اما علوم دیگر مانند فیزیک و شیمی و ...، علمی است که چه بسا بدانها علم نداشته‌اند!

نگ قیاس و مبحث مقاصد

در زمینه نقش قرآن در کار اجتهاد فقهی پرسش دیگری مطرح است: آیا می‌توان گفت که به سبب بی‌توجهی به کلیات مقاصدی‌ای که قرآن می‌تواند پوشش دهد و نقش ویژه‌ای که سنت در اکتشاف احکام یافته، تأثیر قرآن بر فقه دچار اختلال جدی شده است؟ مشکل فقها به طور عام این است که فرهنگ قرآنی ندارند و هرکس از فقها که دارای فرهنگ قرآنی است آن را در دایره تنگی - که دایره محیط فرهنگی و اجتماعی‌اش است - محدود کرده و در سطحی گسترده قرآن را وارد عالم اجتهاد نمی‌کنند و به برخی آیات الاحکام اکتفا می‌کنند و نمی‌کوشند تا در قرآن ژرف کاوی کنند و احکامی را کشف کنند که قواعد کلی و مفاهیم کلان به ویژه در «رویکرد مقاصدی» ایجاب می‌کند.

مشکل رویکرد مقاصدی در اجتهاد فقهی این است که به بهانه عدم حجیت قیاس و استحسان و مصالح مرسله، ما قیاس و استحسان را حجت نمی‌دانیم. زیرا حجیتشان با ادله شرعی اثبات نشده است و روایتی داریم که می‌گوید: زمانی که سنت، قیاس شود، دین نابود می‌گردد. اما این قیاس در اموری است که درک نمی‌شود، مانند تعیین شمار رکعت‌های نماز و دیگر امور مرتبط با عالم عبادات. اما در اموری که به زندگی اجتماعی و سیاسی مرتبط است، می‌توانیم ملاک شرعی آن را یا به طور فردی و در صورت بهره‌برداری از اطلاعات کافی و یا به شکل جمعی - چنان که عموم مردم مصالح و مفاسد را تشخیص می‌دهند - استحصال کنیم. یعنی اکتشاف مفاسد و مصالح نهفته در ورای احکام که این احکام بر آنها مبتنا دارد،



ممکن است. اما مشکل اینجاست که فقها مسئله عدم ادراک ملاک احکام توقیفی (مانند عبادات) را به همه فقه سرایت داده‌اند و معتقد به عدم دستیابی به ملاک شده‌اند. حتی یکی از علما گفته است تنها راه درک ملاک، اوامر و نواهی است. من معتقدم که ننگ قیاس دامن اندیشه اجتهادی فقهی را گرفته است، به گونه‌ای که آن را از جست‌وجوی مقاصدی که باید مبنای احکام شرعی باشد، دور کرده است.

حکمت، قوی‌تر از علت!

ما نمی‌توانیم علت پاره‌ای از احکام را درک کنیم، ولی فایده آن را درک می‌کنیم؛ مانند نماز. اما علل معاملات و مسائل سیاسی را چه بسا قدرت درکش را داشته باشیم. به ویژه اینکه می‌توانیم از پاره‌ای روایات اهل بیت (ع) و برخی آیات قرآن، تعلیل امور وجدانی‌ای را بیابیم که می‌توانیم درکش کنیم. این روایات و آیات علل پاره‌ای احکام را بیان کرده‌اند.

به نظر من حکمت قوی‌تر از علت است. زیرا علت، محصور در مورد تعلیل است. برای مثال شراب حرام است، زیرا مست‌کننده است. بنابراین، هر چیزی که خاصیت مست‌کنندگی داشته باشد، حرام است، اما آنچه خاصیت مست‌کنندگی نداشته باشد حرام نیست. در حالی که حکمت، حکم مواردی را که در آنها این خصوصیت وجود ندارد به لحاظ التزام به خط کلی و مراعات مصلحت نوعی بیان می‌کند. نمونه‌اش عده است. اگر گفتیم که اساس عده، عدم اختلاط انساب است، اگر این عدم اختلاط را علت گرفتیم، پس هر جا که احتمال اختلاط وجود داشته باشد، عده لازم است و اگر زن نازا باشد و یا شوهرش مفقود شده باشد، عده بر او لازم نخواهد بود. اما اگر عدم اختلاط را حکمت عده دانستیم، می‌گوییم شارع برای اهمیت و یا غلبه این حکمت و فراهم بودن آن در غالب افراد، و برای تأکیدی که بر مراعات آن دارد، حتی مواردی را که مشمول این حکمت نیستند، تحت این حکم قرارداد است و از این رو بر عده - حتی در جایی که احتمال اختلاط نمی‌رود - تأکید کرده است. بنابراین، من تأثیر حکمت را در حکم شرعی از علت بیشتر می‌دانم. من معتقدم که عقل انسانی، بر معرفت بسیاری از احکام، قدرت دارد. وقتی گفته می‌شود: نماز انسان را از فحشا و منکر باز می‌دارد، این حکمت درجه‌ای از اهمیت را دارد که حتی در مواردی که تهی از آن است، خود را تحمیل می‌کند.