

ثابت و متغیر در فهم قرآن گفت و گو با علامه سید محمد حسین فاضل

علامه آیه‌الله^ع سید محمد حسین فاضل^ر از برجسته‌ترین فقیهان و مراجع تقلید عصر حاضر در جهان اسلام است؛ که نقشی بسیار قابل توجه در هدایت اندیشه دینی در بخش گسترده‌ای از کشورهای اسلامی بویژه عربی به عهده دارد. پاسخ‌گویی فعال ایشان به پرسش‌های فقهی، کلامی، معارفی و اجتماعی مسلمانان به ویژه قشر جوان، جایگاه درخور توجهی در عرصه نشر و اندیشه و پژوهش و تألیف یافته است. همچنین توانمندی وی در تفسیر قرآن و آثار ارجمند وی در این زمینه از دیگر ابعاد شخصیت ایشان است. موسوعه گسترده تفسیری ایشان با عنوان «من وحی القرآن» از بهترین تفاسیر معاصر قرآن است که آکنده از نگرش‌های نو اجتماعی - تربیتی - هدایتی است. آنچه اینک می‌نگرید، گفت‌وگویی است که یکی از مجلات لبنانی با ایشان انجام داده و به دلیل نکات سودمندی که در زمینه فهم و تفسیر قرآن دارد به ترجمه و عرضه آن دست یازیده ایم، امید آن که گرامیان قرآن پژوه را سودمند افتد. پژوهش‌های قرآنی

در این گفت و گو*، پرسش‌های ما درباره ثابت و متغیر در فهم متن دینی متمرکز است، نخستین پرسش این است: همان گونه که در فهم متن به صورت عام و متن دینی به صورت خاص از ثابت و متغیر بسیار سخن رفته است. آیا می‌توان این بحث را به دایره فهم قرآن نیز وارد ساخت؟ بر فرض آن که پاسخ مثبت باشد ثابت و متغیر در قرآن کدامند؟

هنگامی که می‌خواهیم از ثابت و متغیر در فهم متن دینی سخن بگوییم، چه این متن سنت نبوی باشد و چه وحی قرآنی، باید در آغاز به مبانی علمی فهم متن عربی بپردازیم؛ زیرا متن دینی گونه‌ای تازه از متن نیست، بلکه تنها محتوای آن با محتوای دیگر متون زبان عربی متفاوت است. هم چنین باید بر این اصل تأکید کنیم که مسلمانان و پیش از همه مفسران چه آنان که از ویژگی‌های فقهی برخوردار بوده‌اند یا کلامی و غیره، عقیده داشته‌اند که در فهم معنا، ظاهر لفظ اصل است؛ بی‌آن که تأثیر عوامل دیگری را در فرایند فهم متن در نظر بگیرند. برای مثال شرایط تاریخی بررسی نمی‌شود؛ زیرا نوعی تفکر بر این است که خداوند در کلام خود تابع شرایط متغیر تاریخی نیست؛ چون خداوند فوق زمان و تاریخ است، همچنین عوامل روانی یا ابعاد فرهنگی مؤثر در فرایند بیان متن بررسی نمی‌شود؛ با اینکه اگر گوینده تابع شرایط فرهنگی دیگری باشد ممکن است نوع بیان متن تفاوت کند. تفسیر اسلامی از متن، بر چنین تفکری شکل گرفته است فرق نمی‌کند که این متن قرآنی باشد، یا نبوی و یا امامی.

همان‌گونه که ظهور در معنای حقیقی و معنای مجازی - که متأثر از قرینه است - سیال می‌باشد، طبیعی است که فرایند گویاسازی ظاهر طبق رویکرد یاد شده نیز از یک فرد به فرد دیگر تفاوت کند. بنابراین اختلاف در تفسیر از تفاوت در قواعد استظهار ناشی می‌شود.

در این زمینه گرایش باطنی در تفسیر پدیدار شد و بر این نکته تأکید کرد که قرآن بطن‌هایی دارد که شماره آنها به هفتاد بطن می‌رسد اگر چه برخی به هفت بطن بسنده کرده‌اند. این دیدگاه مضمون قرآنی را درگیر معناها می‌سازد که هیچ گونه ارتباطی به لفظ ندارد و مانیز هیچ ارتباطی بین لفظ و معنای مورد نظر این دسته که معتقدند در قرآن وجود دارد، احساس نمی‌کنیم.

بنابراین در فرایند گویاسازی متن قرآنی همه این‌ها را باید مد نظر قرار دهیم تا بتوانیم ثابت و متغیر را روشن سازیم؛ چون لغت شناسان و اصولیان در تعبیرات خود بین نص و ظاهر فرق نهاده‌اند. و گفته‌اند منظور از نص کلامی است که احتمال معنای دیگری را نپذیرد در حالی که ظاهر آن چیزی است که احتمال مخالف را می‌پذیرد هر چند که ضعیف است؛ برای مثال می‌گویند: «لابأس» نص در حلیت است؛ در حالی که کلمه «بحرم» ظاهر در حرمت است؛ زیرا ممکن است منظور از آن کراهت شدید در مقام مبالغه باشد ولی نمی‌توانیم واژه لابس را بر حرمت یا کراهت حمل کنیم. پس اینان واژه‌ای را که از نظر معنی نص است یعنی احتمال دیگر را حتی به صورت احتمال مرجوح بر نمی‌تابد ثابت می‌شمرند در حالی که ظاهر در شمار متغیرها به حساب می‌آید؛ زیرا ممکن است در غیر معنای ظاهر به صورت مجاز یا کنایه، عام و خاص و اطلاق و تقیید و مانند آن استفاده شود.

نظریه فهم متن، به قواعد جدیدی تحول یافته است و به زمینه‌ها و شرایطی که گوینده در آن قرار داشته و یا [به موضوع]. ارتباط متن با واقعیت پرداخته است از آن رو که واقعیت، در فهم انسان از متن دخالت دارد؛ پس نیاز به بررسی واقعیت هست. اما مسئله ضروری برای مفسر این است که باید فضای ذهنی حاکم بر فرایند تفهیم و تفاهم آن زمان را که حجتی در میان

مردم بوده است بررسی کند؛ زیرا اگر متنی را که در برهه‌ای خاص و بر اساس روش تفهیم و تفاهم خاص صادر شده است تابع اصطلاحات جدید فهم متن و فضای ناشی از تفاهم مبتنی بر این اصطلاحات سازیم بسا این کار علمی و دارای دقت کافی نباشد. خلاصه اینکه در فهم متن قرآنی ثابت مطلق وجود ندارد حتی در محکماتی که ام‌الکتاب هستند؛ البته تردیدی نیست که محکمات در معنای خود ظاهر هستند ولی ممکن است به لحاظ قرائن گوناگون از آنها برداشت غیر ظاهر شود.

با توجه به همه این‌ها که گفته شد به تصور من امکان شکل‌گیری تفسیر بر اساس اختلاف فهم بسیار است خصوصاً اگر در تفسیر، بر الهام‌گیری تکیه کنیم؛ نظریه که در موارد متعدد از آن سخن گفته‌ام و خلاصه‌اش این است که واژه‌ها حامل الهام‌های بسیاری هستند که کاربران کلمات در طول تاریخ با آنها انس داشته‌اند؛ زیرا این الهام‌ها معنایی را که واژه برای آن وضع شده است در بر می‌گیرد و افقی گسترده‌تر از آنچه در واژه نامه‌هاست بدان می‌بخشد.

شما ثابت و متغیر را به نص و ظاهر ارجاع دادید ولی گفتید که سخن گفتن از ثابت حتی در مورد محکمات نیز سخن محکمی نیست زیرا ممکن است در مورد محکم نیز اختلاف به وجود آید. [آری] به لحاظ قرائن داخلی و خارجی.

معیارهایی که بتوان در فهم متن بر آنها تکیه کرد کدامند؟ با توجه به تفاوت فرهنگ‌ها، آیا می‌توان معیارهای ثابتی را یافت؟ و در آخر می‌خواهیم بدانیم اگر در قرآن ثابتی از نوع محکم یا غیر آن وجود داشته باشد پس آن ثابت قرآنی کدام است که مانع تأثیرپذیری فهم انسان از عناصر درونی‌اش بشود؟

نخست باید بر این نکته تأکید کنیم که هر زبان در فهم جزئیات خود چه به صورت انفرادی و چه به صورت ترکیبی، معیارهای خاصی دارد. از این رو در فهم خود از متن باید با بررسی فضای لغوی و عرفی عصر نزول قرآن، قواعد زبان را اصل قرار دهیم و طبیعتاً در این باره علمای لغت با یکدیگر اختلاف نظر دارند. رسیدن به امر ثابت بسیار مشکل است مگر آن که - گرچه از باب قدر متیقن - یقین حاصل شود که چیزی در بین مردم ریشه دارد. زیرا اختلاف در قواعد زبان عربی که به شکل اختلافات نحوی یا بلاغی و غیره ظاهر می‌شود ممکن است به اختلاف در فهم بینجامد.

آیا می‌توانیم بگوییم شما اعتقاد دارید که معیارهای ثابتی هر چند محدود در فهم زبان وجود ندارد؟

من گفتم شاید بتوانیم جاهایی را انگشت بگذاریم که قدر متیقن را علمای لغت نشان دهند. این همان چیزی است که از آن به ثابت تعبیر می‌شود. نکته دوم این است که وقتی فردی سخن می‌گوید در کلام خود تابع بعضی جوانب ذهنی درونی خویش است به گونه‌ای که این امر در فهم دیگران از کلام او دخالت می‌کند. از این رو بررسی زمینه‌های فکری یا عاطفی گوینده ممکن است این فایده را داشته باشد که قرینه‌ای برای اراده معنای خاصی از کلام گردد. امری که سبب می‌گردد مسئله فرهنگ در گستره‌ای که کلمه در آن پویایی دارد تأثیرگذار باشد.

آیا می‌شود از این زمینه‌های فرهنگی اگر چه به صورت نسبی جدا شد؟ وقتی که کلامی را می‌خوانیم؛ البته منظور من کلام به معنای اصطلاحی آن نیست بلکه مقصود معنای عرفی آن است که شاعر می‌گوید:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما
جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

«کلام در دل است و زبان برای دل راهنما قرار داده شده است.»

یعنی انسان با درون داشته‌های خود سخن می‌گوید؛ ممکن است اطلاع از گرایش‌های درونی گوینده، معنایی را جز آنچه که لفظ بر آن دلالت می‌کند در اختیارمان قرار دهد.

برای مثال وقتی کلمه «سلام» از گوینده صادر می‌شود ممکن است منظور از آن، صلح - در مقابل جنگ - باشد و امکان دارد منظور از آن، درود یا معنای متعارف دیگری باشد. ولی وقتی کلمه «سلام» به یک اصطلاح تبدیل گردید و به تابلوی جریان سیاسی خاص بدل شد ممکن است از آن، معنایی غیر از معنای لغوی آن فهمیده شود. چنان که چند دهه است که با پدیده‌ای بنام جنبش طرفداران صلح مواجه هستیم. این جنبش یکی از چهره‌های حزب کمونیست به شمار می‌آید. وقتی یک کمونیست از «سلام» حرف می‌زند چون پیرامون آن را عناوین

سیاسی و حزبی خاصی فرا گرفته است ممکن است از آن معنایی غیر از معنای لغوی آن بفهمیم. ممکن است بعضی بگویند تو از اصطلاح حرف می‌زنی حال آنکه واقعیت امر به این اندازه دقیق و ظریف نیست بلکه کلمه ممکن است اصطلاح نباشد ولی الهام‌ها و ابعاد سیاسی‌ای به خود بگیرد که کلمه به جهت ماهیت خود نتواند آنها را بپذیرد.

در این باره در تفسیر «من وحی القرآن» بیان کرده‌ام که در فهم نص سه معیار عمده وجود دارد:

۱ - ظهور ۲ - دلیل عقلی ۳ - دلیل نقلی درباره نص قرآنی. بنابراین ظهور حجیت دارد اگر دلیل عقلی یا نقلی بر منع آن وجود نداشته باشد. پس اگر مانعی عقلی پیدا شد ناگزیر ظهور باید به گونه‌ای حمل شود که با دلیل عقلی هماهنگی پیدا کند ولی نباید با قواعد مجاز، کنایه و استعاره ناسازگار باشد؛ علاوه بر آن ضروری است که منظور گوینده - کسی که متن از آن صادر شده است - و اهداف تاریخی آن - در صورتی که گوینده بشر است - مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

در ابتدا یادآور شدید که اساس کار تفسیر پس از نص تأکید بر ظاهر است حال آنکه می‌بینیم بعضی از مفسران بر موضوع استظهار تأکید می‌ورزند؛ برای مثال شیخ طوسی می‌گوید: «تفسیر همان تبیین و تشریح لفظ مشکل است.» در نتیجه بیان ظاهر، تفسیر نیست. فناری و زرقانی نیز همین تعریف را پذیرفته‌اند. پس اگر بپذیریم که اساس تفسیر همان استظهار است و بیان نص و ظاهر تفسیر نیست، این امکان به وجود می‌آید که در فرایند استظهار بتوان از امور متعددی بهره جست یا به تأویل روی آورد. وقتی از تفسیر سخن می‌گویم منظور کلمه تفسیر به معنای لغوی آن نیست که در موضوع تفسیر به رأی محل بحث و جدل است مثل آنجایی که برخی از کسانی که ظاهر قرآن را حجت نمی‌دانند اعتراض می‌کنند که این کار شما تفسیر به رأی است پاسخ داده می‌شود که عمل به ظاهر، تفسیر نیست؛ زیرا تفسیر توضیح دادن مورد مشکل است.

منظور من از واژه تفسیر، تکیه مفسر در شرح معانی قرآن، بر ظاهر است و آنچه شما بیان داشتید از راستای ظهور بیرون نیست چرا که ممکن است ظهور از معنای لغوی ناشی شده باشد؛ زیرا وضع یک لفظ برای یک معنا موجب می‌شود که لفظ در آن معنی ظهور یابد و ممکن است ظهور از معنای عرفی ناشی شده باشد؛ چون بعضی شرایط روانی یا اجتماعی خاص، بعضی معانی جایگزین یا معانی گسترده‌تری به لفظ می‌دهد و نیز ممکن است که ظهور از قرینه نشأت بگیرد؛ چرا که ممکن است کلمه‌ای را بخوانیم و در همان حال بدانیم که امکان ندارد گوینده معنایی خردناپذیر برای کلمه اراده کرده باشد؛ مثل آیاتی که در دیدن خداوند، جبر یا تجسیم ظاهرند؛ چون دلیل عقلی، دیدن، تجسم و جبر را محال می‌داند.

پس دلیل عقلی قرینه‌ای بر عدم اراده این ظاهر است و منظور از آن را معنایی مجازی می‌دانند و ممکن است پاره‌ای قرائن لفظیه یا حالیه در این رابطه وجود داشته باشند. بنابراین آنچه شیخ طوسی فرموده است سخن تازه‌ای نیست.

در ارتباط با ثابت و متغیر گفتید: در فهم و دلالت نمی‌توان ثابتی را تصور کرد آیا در محتوا هم این سخن گفتنی است؟ طبیعتاً محتوایی که حجت بر آن اقامه شده باشد ثابت است؛ نه چیزهایی که - از نص یا اموری که نص را احاطه کرده است - حجتی بر آنها اقامه نشده است. مثلاً با بررسی قرآن می‌بینیم که توحید موضوعی ثابت است، چرا که همه قرآن به روشنی از توحید سخن می‌گوید؛ همین طور نبوت و روز قیامت از شمار ثوابت هستند؛ همین طور آیاتی که از جزئیات اعتقادی سخن می‌گویند. و از بعضی از احکام شرعی هم برمی‌آید که از ثوابت هستند، مانند آیاتی که از حرمت مردار و خون و... سخن می‌گویند.

اگر تعیین این ثوابت را به حجت باز گردانیم، در حالی که خود حجت از درون نص دینی برمی‌آید - یعنی عناصر حجیت ساز، همان عناصری هستند که از بود و نبود ثوابت در آنها حرف می‌زنیم - پس چطور می‌توان - مثلاً در موضوع توحید - به ثوابت رسید؟ در حالی که می‌بینیم تأویلاتی که ذکر گردیده است بسیاری از چیزهایی را که همگان جزو شرک می‌دانند از مفهوم شرک خارج می‌سازد.

وقتی از توحید به عنوان یک ثابت سخن به میان می‌آید من توحید را - با قطع نظر از جزئیات آن - و نبوت را - با قطع نظر از برنامه‌های آن - دو

اصل در نظر می‌گیریم و همین‌طور روز قیامت را. غیر از این ممکن است کسانی از معاد جسمانی یا معاد روحانی و برخی از نبی معصوم یا غیر معصوم و برخی دیگر از توحید به لحاظ طبیعت فرهنگی آن و احتمالاتی که برمی‌تابد - قطع نظر از اینکه این احتمالات ثابت است یا نه، صحیح است یا غلط - ، به صورتی هماهنگ با تثلیث یا ناهماهنگ با آن سخن بگویند.

منظور من از حجت در این مقام، همان چیزی است که وقتی از نص راهنمایی می‌جوئیم و می‌خواهیم آن را از درون بررسی کنیم، در می‌یابیم عاملی که از ظهور فراتر رود و آن را به سر حد احتمال تنزل دهد و عنصری خارجی که بتواند ظهور را مخفی ساخته یا آن را تأویل کند وجود ندارد؛ چنین چیزی همان ثابت است.

آیا می‌توان گفت محکم و متشابه معادل ثابت و متغیرند؟
واژه محکم هرگاه در مقابل واژه متشابه قرار گیرد، قرینه‌ای برای متشابه قلمداد می‌شود. ولی باید منشأ محکم بودن آن بررسی شود؛ یعنی روشن شود که کلمه، به حسب ظهور خود محکم است. برای مثال آیات «لیس کمثله شیء» (شوری ۱۱/۱) و «لا تدرکه الأبصار» (انعام/۱۰۲) در مقابل آیات متشابه «لا اله الا الله» (فوق ایدیهیم) (فتح/۱۰) و «وجه یومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» (قیامة/۲۲) محکم می‌باشند؛ زیرا دو آیه اخیر ممکن است این تصور را ایجاد کند که امکان دارد خداوند دیده شده یا بدان نگریسته شود یا اینکه خداوند جسم است. باید این محکومات را نیز مورد مذاقه قرار داد و در آیه «لیس کمثله شیء» نیز احتمالات دیگر را در نظر گرفت.

در این صورت از محکم بودن می‌افتد.
نه، در اینجا اینک بگوییم محکم به جهت ظهور خود می‌تواند در برابر دشمن به عنوان حجت بکار رود ولی احتمال پذیرش خلاف نیز در آن می‌رود، با مفهوم رایج محکم که آن را مساوی با نص می‌گیرند تفاوت دارد.
ولی خداوند متعال محکومات را با ویژگی ام الكتاب وصف کرده است؛ یعنی محکومات مرجع تحکیم‌اند؟

چون ظهور حجیت دارد. برای مثال بعضی دیدگاه‌های کلامی اعتقاد دارند خداوند جسم است ولی نه مانند اجسام دیگر. این مطلب به هشام نسبت داده می‌شود، گرچه این نسبت ثابت نشده است چنان که از امام کاظم علیه السلام می‌پرسند: برخی می‌گویند که خداوند شیء ای است ولی نه مانند اشیای دیگر. پس آیه «لیس کمثله شیء» را می‌توان این‌گونه تأویل کرد ولی برای آن دلیلی وجود ندارد. پس لفظ ظاهر با احتمال قابل جمع است؛ ولی وقتی این احتمال ده درصد است ارزشی ندارد. پس محکم با نص تفاوت دارد.

آیا می‌توان محکمی را که شما از آن سخن می‌گویید، محکم اضافی یا نسبی نامید؟ یعنی این محکم همان محکم در برابر متشابه است اما این امکان می‌تواند وجود داشته باشد که در تفسیر برخی از جزئیات آن، عقل‌ها و فهم‌ها دچار اختلاف گردند؟

آری ممکن است؛ به عبارت دیگر هر ظاهری با احتمال همراه است ولی در نهایت [باید دید که] درجه این احتمال چقدر است؟ شاید درجه این احتمال به لحاظ ماهیت لفظ از جهت معنای لغوی و عرفی آن، ده درصد باشد حال آنکه احتمال دیگری که مطابق با ظهور بوده و با ماهیت عرفی و لغوی کلمه همخوانی دارد، نود درصد باشد. این مورد محکم نامیده می‌شود هر چند که خلاف ظاهر در آن احتمال داده شود؛ در جایی خداوند متعال می‌فرماید: «وجه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة» این آیه در این معنا ظاهر است که خداوند مانند یک جسم قابل دیدن است، با وجود احتمال دیگر که منظور از دیدن در اینجا دیدن قلبی است؛ گو اینکه ضعیف است، اگر قرینه‌ای عقلی یا لفظی مانند آیه قرآنی دیگر همانند «لا تدرکه الابصار» آمد، سبب می‌شود که لفظ در معنایی که احتمال اراده آن ضعیف است ظاهر شود؛ زیرا زمانی ظهور در معنای حقیقی قوی است که قرینه‌ای نقلی یا عقلی بر خلاف آن وجود نداشته باشد.

همه این مشخصه‌ها و معیارهایی که ذکر کردید تغییر پذیرند؛ پس پایدار بودن ثابت از کجا ناشی می‌شود؟

گفتم که تغییرات از خارج لفظ ناشی می‌شوند؛ به عبارت دیگر قواعد زبان عربی و سایر زبان‌های دیگر می‌گویند که اصل در کاربرد، همان حقیقت است؛ مگر در صورتی که قرینه‌ای بر اراده خلاف معنای حقیقی اقامه گردد.

این معنای حقیقی از ثوابت شمرده می‌شود ولی وقتی از تحول زبان‌ها صحبت می‌کنیم دیگر ثابتی باقی نمی‌ماند. برای تحول زبان قواعد خاصی وجود دارد؛ اگر معنای حقیقی گرفتار نقل نشود بسا ممکن است دچار انصراف گردد، یعنی بر یکی از مصادیق معنی دلالت کند، و این امر ممکن است به وضع تعینی و یا به اشتراک منجر شود. عالمان منطق و لغت واژه «دایه» را مثال می‌زنند که امروزه در عرف رایج ما بر چیزی دلالت می‌کند که چهار دست و پا راه می‌رود؛ همین طور واژه «صلاة» که برای دعا وضع گردیده بود و اکنون بر معنای شناخته شده [نماز] دلالت می‌کند. پس معنای حقیقی ثابت نیست و دچار تغییر می‌شود، ولی ما در فرایند به نطق آوری، همه عوارض ناشی از تغییر را که در آن واژه‌ها روی داده است. ملاحظه نموده و پس از آن نتیجه‌گیری می‌کنیم. پس ثابت لفظی است که در برخی از جزئیات و مصادیقش بسیار استعمال نشده است تا به پایه انصراف یا وضع تعینی یا نقل برسد، و قرینه‌ای درونی یا بیرونی که آن را از ظاهرش باز دارد نیز وجود نداشته باشد.

یعنی ثابت به صورت مطلق ثابت نیست بلکه ثبوت آن نسبی می‌باشد؟ از نظر ما در زبان عربی جز نص - که تنها یک معنی را بر می‌تابد - چیز دیگری فی نفسه ثابت نیست.

آیا می‌توانیم بگوییم سنت معصوم که در طول ده‌ها سال شکل گرفته است تنها معیاری است که می‌تواند فرهنگها و عرفهای گوناگون را از ورود به حیطه نص قرآنی باز دارد و این امر به فهم قرآنی ثبات می‌بخشد؟ آری همین‌گونه است؛ ولی در ابتدا باید سنت را از نظر وثاقت بررسی کرد که آیا اصلاً جزو سنت هست یا نه؟ باید شرایطی را که سنت در آن شکل گرفته است نیز بررسی کنیم؛ زیرا امکان دارد پیامبر از جایگاه ولی یا قانونگذار سخنی گفته باشد.

منظور ما همان سنت صحیح است

حتی سنت صحیح را نیز باید مورد بررسی قرار دهیم؛ چرا که ممکن است از حیث مدلول ثابت نباشد؛ زیرا وقتی از پیامبر قضیه‌ای مانند «لا ضرر و لا ضرار» صادر می‌شود برخی می‌گویند: اینکه پیامبر فرمود: «اذهب فاعلمها و ارم بها الیه فانه لا ضرر و لا ضرار...»؛ برو و آن [درخت] را از ریشه در آور و به سوی او بینداز که ضرر و ضرار وجود ندارد...» [امری ولایی است و تشریحی نمی‌باشد. و ممکن است دیگری بگوید این سخن پیامبر از جایگاه تشریحی وی صادر شده است. پس وقتی می‌خواهیم سنت را به نطق در آوریم می‌بینیم که سنت از مضمون «برو و آن [درخت] را از ریشه در آور و به سوی او بینداز» حرف می‌زند ولی آیا این سخن حکم ولایی است یا جنبه تشریحی دارد؟

آیا در اینجا چارچوبی برگرفته از سنت وجود دارد که به انسان کمک کند و او را از آشفتنی برهاند؟ معیارهایی که ذکر کردم نمی‌گذارند که فهم قرآن به تباهی و تحیر دچار شود.

ولی منظور من فهم لغوی بود...

وقتی در فضای زبان، عرف، قرائن عقلی و قرائن لفظی صحبت می‌کنیم، با قرائن روانی موجود در این گستره حرف می‌زنیم. و وقتی در برابر متن قرآنی عاری از همه این عناصر قرار می‌گیریم، طبیعی است که در این میان مفهوم ثابتی وجود داشته باشد.

خاطر نشان نمودید که معیار در تفسیر، همان فهم مردم زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. آیا فکر نمی‌کنید این گفته باب تفسیر علمی را ببندد و مانع استفاده از ابزارهای جدید در فهم متن گردد؟ چرا که استفاده از این ابزارها سبب خواهد شد به فهمی غیر از فهمی که پیش از این بدان دست یافته ایم برسیم.

سؤال می‌خواهد به دو نکته بپردازد: نخست مسئله فهم علمی، پزشکی یا نجومی... از قرآن است. علم و پزشکی محتوا هستند سؤال این است که بر فرض دلالت قرآن بر این معنی، چگونه این مفاهیم را از متن قرآن بفهمیم و اقتباس کنیم؟ زیرا زمانی که قرآن به صورت علمی تفسیر شود باید لفظ برای این منظور توسعه یابد. خداوند می‌فرماید: «فمن يعمل مثقال ذره خیراً یره»؛ (زلزال ۷/۷) پس هر کس به اندازه ذره‌ای نیکی کند آن را می‌بیند.» اگر از

دانش هسته ای چیزی به گوشمان خورده باشد می‌بینیم که واژه ذره می‌تواند برای دانش هسته ای توسعه یابد؛ زیرا این واژه در ذره ای ظهور دارد که از نظر حجم کوچک‌ترین شیء ای است که در درون آن بارهای مثبت و منفی با هم وجود دارند. پس اگر فرض کردیم که فهم برای این موضوع توسعه یافته است، ذره را به معنای لغوی آن گرفته‌ایم و به اعماق واژه وارد شده‌ایم و طبق فرمایش الهی «من کل شیء خلقنا زوجین»؛ از هر چیزی دو نوع [نر و ماده] آفریدیم. ماهیت ذره را بررسی نموده و از نظر بارهای مثبت و منفی و چگونگی تعامل آنها، این معنی را مورد بحث و بررسی قرار داده‌ایم.

ولی عربها سالها نمی‌توانستند این معنی را بفهمند؟ نمی‌خواهیم بگوئیم که عربها این مسئله را می‌فهمیدند: ولی مهم این است که بدانیم آیا لفظ می‌تواند برای این [مفهوم] یا آن [مفهوم] توسعه یابد یا نه؟ یعنی وقتی می‌گوییم منظور از واژه ذره کوچک‌ترین شیء از نظر اندازه است، مهم راهی است که بشود این واژه، علم ذره را برتابد. منظور من این است.

به عبارت دیگر دخالت دادن علوم [گونگون] در متن قرآنی، نیازمند آن است که متن قرآنی برای همه جزئیات این علوم توسعه یابد. ولی این که عربها آن را نمی‌فهمیدند نمی‌تواند دلیل باشد. زیرا ممکن است بعضی از عربها پاره ای از امور اعتقادی را نفهمند؛ مثلاً در آیه‌ل «کان فیهما آلهة الا لله» (فسدتا)؛ انبیاء/۲۲ اگر در آسمان و زمین جز الله خدای دیگری بود زمین و آسمان فاسد می‌شد» ممکن است بعضی از عربها معنای عمیق ارتباط تنگاتنگ میان تعدد خدایان و فساد را نفهمند.

پس مهم مبنایی است که می‌کوشد جزئیات علوم پزشکی، شیمی و فیزیک و... در سایه آن وارد شود و آن مبنا این است که دلالتی در لفظ وجود داشته باشد که برای این جزئیات توسعه یابد. در همه آنها قاعده این است که با قطع نظر از میزان آگاهی مردم شنونده، لفظ باید حاوی معنایی باشد که می‌خواهیم استخراج کنیم؛ بنابراین اگر لفظ از جهت معنای لغوی یا عرفی خود می‌تواند برای آن معنی توسعه یابد مشکلی وجود ندارد.

از عبارت قرآنی «فسدتا» مردم برخی از موارد فساد را می‌فهمیدند در حالی که ما از این واژه، فساد در قوانین و نظام‌ها را می‌فهمیم که آنان قادر به درک آن نبودند؛ اگر واژه فساد همه نابسامانی‌های دامنگیر نظام عالم را، چه در اموری که ما می‌شناسیم و چه در اموری که ما از آنها شناخت نداریم، در بر می‌گیرد. پس واژه بنا به قواعد زبانی و ضوابطی که ما بیان داشتیم می‌تواند برای همه این جزئیات علمی توسعه یابد و مانعی نیز بر سر راه این توسعه وجود ندارد.

و اما نکته دوم: اینکه فرمودید این امر باب استفاده از ابزارهای تازه در فهم متن را می‌بندد، معتقدیم که این امر باب تحول در نظریه فهم متن را نمی‌بندد ولی ما باید خود این نظریه را مورد مذاقه قرار دهیم؛ زیرا امکان دارد این نظریه برآمده از فضای زبانی دارای اصطلاحات، زمینه معرفتی، دیدگاه فلسفی و زمینه‌های فرهنگی خاصی باشد که با فضای لغوی نزول قرآن متفاوت باشد. از این رو نمی‌توانیم متن را تابع هر نظریه تفسیری بنمائیم. مشکل نصر حامد ابوزید در مسئله تأویل همین است. تأویل، خود مشکلی ندارد چرا که حمل لفظ بر خلاف ظاهر آن است، اما وقتی می‌گوییم شیطان موجودی زنده و عاقل نیست بلکه همان جنبه گرایش به شر در وجود انسان است و جن عبارت از امور خفیه می‌باشد و ملائکه همان نمونه‌های خیر و نیکی هستند باید آن را بررسی کنیم؛ چون نمی‌توان بدون وجود ارتباط بین لفظ و معنا، لفظ را بر غیر ظاهر آن حمل نمود. پس اگر به سراغ لفظی برویم و آن را بر معنایی حمل کنیم که هیچ ارتباطی با لفظ ندارد این کار نادرست است؛ از این رو معتقدیم نظریه‌های جدید در فهم متن، ممکن است حاوی نظریاتی باشند که تابع شرایط و محیط‌های خاصی‌اند، حال آنکه زبان ما تابع آن شرایط نمی‌باشد. ما نمی‌گوییم دستاوردهای کوفی‌ها، بصری‌ها یا عبدالقاهر جرجانی نظرهای نهایی در باب فهم متن هستند بلکه می‌گوییم باید اشتباهات آنان را آشکار کنیم که این خود ممکن است به رد شدن نظریات آنان و کشف نظریه دیگری بینجامد که با دانسته‌های قبلی ما تفاوت دارد ولی به شرط آنکه با فضای زبان هماهنگ باشد.

تفسیر قرآن کریم بر حسب قواعد زبانی همان خواهد شد که شما فرمودید. ولی اگر از ناحیه معصومین علیهم السلام در تفسیر، احادیثی بر خلاف معنای ظاهری آیات به ما برسد، این شیوه از تأویل را چگونه می‌بینید؟ من می‌گویم نمی‌شود قرآن را به معنایی تفسیر کرد که از نظر لغوی یا عرفی در آن ظاهر نباشد یا در وادی تفهیم و تفاهم قرینه‌ای برای آن وجود نداشته

باشد. در غیر این صورت در فهم متن چه قرآن و چه سنت بصورت عام دچار اشتباه می‌شویم.

برای مثال در جمع بین «ثمن العذرة من السحت» ۲ و «لابأس ببيع العذرة» ۳ جمع «تورعی» یا «تبرعی» قابل قبول نیست؛ زیرا قرینه‌ای برای آن وجود ندارد. از این رو در آخرین بازنگری تفسیر خود گفتم: بیشتر آنچه که به اهل بیت‌علیهم السلام نسبت داده می‌شود از باب ذکر مصداق یا از نوع الهام‌گیری است. برای نمونه در تفسیر آیه قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ و من عنده علم الكتاب» (رعد/۴۳) نزدیک به بیست روایت؛ می‌گویند منظور این آیه امیرالمؤمنین‌علیه السلام است. برخی می‌گویند این روایات از باب تعیین مصداق است، چرا که امکان ندارد منظور از لفظ همان امام علی‌علیه السلام باشد؛ زیرا سیاق [آیه] نمی‌پذیرد که پیامبر بگوید: خداوند و عموزاده‌ام را بر صدایم گواه می‌گیرم.

شاید منظور ائمه‌علیهم السلام این بوده است که می‌خواستند خاطر نشان سازند که علم کتاب نزد علی‌علیه السلام است نه اینکه مراد از لفظ، امام علی‌علیه السلام است. از این رو اعتقاد دارم بسیاری از این احادیث، صحیح نیستند و یا از باب تعیین مصداق می‌باشند و بعضی دیگر را باید به اهل خبره اش سپرد؛ زیرا دست یازیدن به آنها غنای نص قرآنی را که در بالاترین درجات فصاحت قرار دارد و اعجاز بلاغی و بیانی قرآن شمرده می‌شود، متزلزل می‌سازد. برای مثال آیه شریفه «کنتم خیر امة اخرجت للناس» (آل عمران ۱۱۰) در بعضی از روایات به «کنتم خیر ائمة اخرجت للناس» تفسیر شده است که نادرست است. زیرا اگر معنای آیه «خیر ائمة» بود، دیگر «اخرجت» درست نیست و باید «اخرجوا» می‌بود بنابراین لفظ باید بر معنای خود حمل شود چه آن را معنای ظاهری بنامیم و چه باطنی؛ به شرط آنکه با قواعد بلاغت هماهنگی داشته باشد نه اینکه نص قرآنی را از بلاغت بیندازیم.

ولی وجود تفکر بطن‌های قرآنی با این اندیشه که می‌گوید الفاظ نمی‌توانند منظوره‌های خداوند را در بر گیرند هماهنگی دارد. نگره‌ناوانی الفاظ برای فراگیری منظوره‌های الهی پذیرفتنی نیست؛ زیرا خداوند می‌فرماید: «نا أنزلناه قرآناً عربياً»، (یوسف ۲) «بلسان عربی مبین»؛ (شعراء ۱۹۵) یعنی خداوند خواسته است چیزهایی را که از طریق زبان قابل انتقال هستند با زبان برایمان بیان نماید و آن دسته از مفاهیمی که قابل انتقال با زبان نیستند، زمینه‌ای برای بیان آنها بوسیله زبان نیست. اینکه خداوند سبحان این دسته از معانی و مفاهیم را در واقع و نفس الامر اراده می‌کند، باعث نمی‌شود که آنها از طریق الفاظ و زبان اراده شوند. چرا که درست است که علم الهی بی‌نهایت است ولی خداوند همه این علم را در قرآن برای ما آشکار نساخته است.

بنابراین به نظر من تفسیر باطنی معنی ندارد؛ زیرا این امر همان کاربرد لفظ در معانی متعدد است مگر اینکه مراد از تأویل، بیان مصداق یا الهام‌گیری باشد چنان که برای نمونه امام باقرعلیه السلام درباره آیه «و من أحياءها فكانت أحياء الناس جميعاً» (مائده/۳۲) فرمود: «تأویل بزرگ آن کسی است که نفس را از گمراهی به سوی هدایت منتقل سازد» زیرا قتل در معنای ظاهری آن همان قتل جسمی است؛ ولی گویا امام‌علیه السلام می‌خواهد بگوید: خداوند با این گونه حیات نیز بر ما منت می‌نهد؛ زیرا که حیات معنوی مهم‌تر است.

و درباره آیه «فلينظر الانسان الى طعامه» (عبس/۲۴) روایتی است که می‌گوید: «منظور از طعام همان علم است» حال آنکه با توجه به قرینه سیاق آیه، منظور از طعام همان معنای معروف آن است و تفسیر طعام به علم نوعی الهام‌گیری می‌باشد. آری! گاهی ممکن است که معنی عمیق باشد و بر حسب آگاهی فرد از لایه‌های متعددی برخوردار باشد؛ مانند قضیه «لا اله الا الله»؛ این عبارت بر توحید دلالت می‌کند. کسی ممکن است آن را به صورت ساده بفهمد و شاید کسی آن را به صورت عمیق همراه با جزئیاتی که متکلمان ذکر کرده‌اند درک کند. اگر منظور از باطن این باشد ما نیز با آن موافق هستیم.

تا کجا باید مفسر، بین داشته‌های قبلی خود که بوسیله علم کلام بدان‌ها ایمان دارد و ظاهر متن قرآنی همخوانی به وجود آورد؟ به اعتقاد من مفسر باید قرآن را پیشوای خود قرار دهد نه اینکه خود پیشوای قرآن قرار بگیرد. ما باید باورهای خود را از قرآن بگیریم و قرآن را تابع عقاید خود نسازیم. اما وقتی قرآن در معنائی ظاهر است که دلیل عقلی قطعی بر خلاف آن وجود دارد ما در این جا این ظهور را نمی‌پذیریم؛ مثل آیاتی که در جبر و جسم بودن خداوند و مانند آن ظهور دارند. و ما به

توحید و نبوت اعتقاد داریم ولی مفاهیم مربوط به توحید و نبوت را از کجا بگیریم؟ باید این مفاهیم را از قرآن بگیریم. آیا پیامبر نقاط ضعف دارد یا نه؟ پاسخ آن را باید از قرآن بگیریم. [یعنی] اگر آیه‌ای در این باره ظهور داشت و با عصمت نیز منافات نداشت باید بدان ملتزم گردیم؛ زیرا دلیل عقلی قطعی بر عصمت [پیامبر] دلالت می‌کند ولی بر نبود نقاط ضعف دلالت نمی‌کند. من این مسئله را از باب مثال ذکر کردم و در مقام اثبات یا نفی آن نیستم.

بسیاری از اوقات ما قرآن را تابع عقاید و مفاهیم خود یا این حدیث و آن روایت می‌سازیم.

بحثی اصولی وجود دارد که می‌گوید قرآن می‌تواند با خبر واحد تخصیص بخورد. من در این باره احتیاط می‌کنم؛ زیرا قرآن برای همه مردم اطلاق دارد؛ بنابراین مخصص قرآن نیز باید برای همه مردم اطلاق داشته باشد. با دلالت آیه قرآن بر عموم، اگر روایتی رسیده و در گوش مرد بادیه نشینی نجوا کرده که منظور قرآن این است، بی آنکه برای دیگران توضیحی داده شود. این نمی‌تواند تخصیص باشد.

و خبر متواتر؟

همین مطلب درباره خبر متواتر نیز راست می‌آید؛ مگر اینکه اطلاق داشته باشد و مخاطب آن همه مردم باشد که خبر متواتر نیز معمولاً همین گونه است.

وقتی از فهم قرآن سخن به میان می‌آید خود به خود پای قواعد رجالی و مانند آن نیز به میان کشیده می‌شود؛ در حالی که عالمان دانش رجال در این قواعد اختلاف نظر دارند؛ زیرا انسان محدود به ابزارهای معرفتی خود می‌باشد و به این ابزارها اتکا دارد و به نظر می‌آید جدا شدن از این ابزارها مشکل باشد. پس چگونه اطمینان یابیم که آنچه را که از محیط یا حالات روانی گرفته‌ایم بر قرآن تحمیل نکرده‌ایم؟

از نظر ما مسئله دو جنبه دارد: جنبه اول محتوای فکری است؛ در این زمینه باید گفت زمانی که می‌خواهیم قرآن را بفهمیم باید در حد توان از باورهای گذشته خود جدا شویم. برای مثال، فرض کنیم من باور خود را نسبت به شخصیت پیامبر با بررسی فلسفه ملاصدرا یا فلسفه یونانی آمیخته با اندیشه برخی از فلاسفه مسلمان گرفته‌ام؛ این باور در ساختار اندیشه‌ای من به یک امر اساسی تبدیل شده است حال آنکه ظاهر قرآن با این باور تفاوت می‌کند. حال آیا صحیح است که قرآن را تابع این فلسفه بسازم؟ چنان که هر صاحب مسلکی می‌کوشد تا قرآن را بر مذهب خود تطبیق دهد؛ یعنی می‌کوشد قرآن را تابع مذهب خود سازد.

و اگر چنانچه انسان در فهم نص از برخی پیش زمینه‌های فرهنگی برخوردار است باید اعتراف کند که فهمیده‌هایش از نظر خودش حقایق هستند و نمی‌تواند آنها را حقایق مطلق به حساب آورد.

جنبه دوم این است که آیا انسان می‌تواند از داشته‌های خود جدا شود؟ در این زمینه باید گفت که این کار نیازمند کوشش‌های بسیاری است؛ یعنی بسیار سخت است که انسان به صورت کامل از داشته‌های خود جدا گردد. بنابراین به جهت دخالت عوامل درونی، فهم او از اشیا دچار نقصان می‌گردد. این مسئله در اغلب فرهیختگان دیده می‌شود و مشکل اساسی معرفت در تفاوت بین واقع‌گرایی و درون‌گرایی نفهته است. به همین جهت گاه فقها نیز از محیط خود تأثیر می‌پذیرند.

به همین جهت بعضی از فقها رسوم و عادات اجتماعی عصر پیامبر صلی الله علیه و آله را با زمان خود مقایسه می‌کنند. برای مثال یکی از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله در حدیثی می‌گوید: «بر حضرت زهرا علیها السلام وارد شدم؛ دیدم آن حضرت دستمال زرد رنگی به سر بسته‌اند. نفهمیدم زردی صورت آن حضرت بیشتر بوده است یا زردی دستمال.» حضرت آلهت خویی «ره» در ضمن تعلیقه‌ای بر این حدیث می‌گوید: عقلانی نیست که حضرت زهرا علیها السلام صورت خود را در برابر این صحابی آشکار ساخته باشد. در حالی که شاید این مسئله در آن زمان ممکن بوده است.

حضرت آیه الله^ع روی آوردن به زبان به روی آوری به فرهنگ می‌انجامد. اگر جنبه محتوایی قرآن و ارزش‌های مطرح شده توسط قرآن را معتبر ندانیم، آیا تغییر ضوابط، قواعد و واژگان زبان به دگرگونی کامل معنی توسط عرف نمی‌انجامد؟ و آیا می‌توان این تغییر عام را که ذوقی و فردی نیز نیست پذیرفت؟

قواعد فهم زبان تقدس ندارند و امری اجتهادی هستند؛ بنابراین اگر در راستای فهم نص دریافتیم که در اجتهادمان به خطا رفته‌ایم یعنی اجتهاد جدید ما با زبان هماهنگی دارد؛ به این معنی که بر زبان غیر از آن چیزی را که می‌پذیرد تحمیل نمی‌کند و تحت تأثیر حالات روانی یا فرهنگی قبلی، بدون اینکه مبنایی برای تأویل و تغییر وجود داشته باشد، معنی را دچار تأویل نمی‌کند...

برای روشن شدن منظور خود مثالی می‌زنیم: ما برای استخراج احکام فقهی برخی از مسائل به قرآن یا سنت مراجعه می‌کنیم در حالی که به یقین مانند آن مسائل از قبل وجود ندارند. مانند مسئله شرکت‌ها و چیزهای جدید دیگر. آیا باید همه امور معاملاتی خود را از نص بگیریم؟ یا اینکه می‌توانیم عقود را که در نص نیز نیامده است بپذیریم؟ این بحث دیگری است؛ ما تابع نظری هستیم که می‌گویید تشریحات جزئی در عرصه معاملات نداریم و معاملات تابع نیازهای بشر است؛ از این رو فرمایش الهی «أوفوا بالعقود» در تعاقد، آزادی داده است و منظور از این آیه از آن رو که امضایی است و جوب پای بندی به عقود که از پیش وجود داشته‌اند، نیست؛ بلکه هر نوع عقدی را که در بستر زمان پدید می‌آید نیز در بر می‌گیرد بنابراین نیازی نیست که قرارداد بیمه را تحت عنوان هبه معوضه یا مانند آن بیاوریم؛ زیرا این عقد خود عقدی مستقل است، هر چند که ممکن است در بعضی از ویژگی‌های خود با عقد دیگری همانندی‌هایی داشته باشد. چنان که درباره صلح می‌گویند که عقد مستقلی است، هر چند که گاهی منفعت بیع و زمانی هم منفعت اجاره را در پی داشته باشد. از این رو من موضوع شرکت را طبق کتاب «الوسیط» تدریس کردم؛ زیرا معتقدم که شرکت، شخصیت معنوی خود را دارد و تنها رابطه بین افراد نمی‌باشد. پس من به عنوان شریک می‌توانم برای شرکت بفروشم یا از آن بخرم و پول بپردازم؛ زیرا وقتی شرکت تحقق یافت دیگر گفته نمی‌شود که شریک مال خود را می‌خرد؛ بلکه همان گونه که گفتیم شرکت شخصیت معنوی حقوقی مستقلی دارد، مانند یک شخصیت حقیقی. ادعای من این است: همه احادیثی که در کتاب «وسائل الشیعه» محمد بن حسن حر عاملی و کتاب‌های دیگر به مسئله معاملات پرداخته‌اند در مقام تبیین معاملات عقلایی هستند بنابراین تشریح جدیدی وجود ندارد؛ زیرا معاملات تابع نیازهای مردم‌اند. به هر حال این امر با مسئله مورد بحث ما تفاوت می‌کند؛ چرا که ما در این جا از مفاهیم سخن می‌گوییم.

مسئله دیگری را مطرح می‌کنیم و آن اینکه انحصار ابزارهای فهم قرآن در ضوابط زبانی با عصمت معصومان قابل جمع نیست؛ یعنی نمی‌توانم به عصمت امام علیه السلام اعتقاد داشته باشم و بگویم که امام وحی را فقط در چارچوب ضوابط زبانی می‌فهمد. آیا نمی‌توان پذیرفت که ثقل اکبر یا سنت صحیحه یا هر تعبیر دیگر، انحصار ابزار فهم در زبان را از بین می‌برد؟ و به عبارت دیگر [در این صورت] آیا زبان از مقام سیادت در فهم قرآن فرو نمی‌افتد؟ نه؛ این مسئله ارتباطی با موضوع ندارد؛ زیرا معنای عصمت این است که پیامبر در مقام بیان آنچه که خداوند از انسان خواسته است دچار اشتباه نمی‌شود. در اینجا نمی‌خواهم به موضوع عصمت در تبلیغ یا عصمت در غیر تبلیغ وارد شوم؛ زیرا هر چند که ما قائل به عصمت مطلق هستیم ولی بحث ما الان درباره تبلیغ است. پس پیامبر صلی الله علیه وآله منظورهای الهی را می‌داند ولی آنچه که او از منظورهای الهی می‌داند همان چیزهایی است که خداوند در قرآن کریم بیان کرده است.

به همین جهت امام باقر علیه السلام به اصحاب خود می‌فرماید: «إذا حدثکم بشیء فاسألونی عن کتاب الله»؛ اگر چیزی را برای شما گفتم، درباره [جایگاه آن در] کتاب خدا از من بپرسید. «۷» و نیز از امام صادق علیه السلام وارد شده است که فرمود: «مالم یوافق من الحدیث القرآن فهو زخرف»؛ آن حدیثی که با قرآن هم خوانی نداشته باشد باطل است. «۸» و پیامبر صلی الله علیه وآله فرمود: «.. قد کثرت علیّ الکذابة...»؛ دروغ بستن بر من بسیار شده است. «۹» بنابراین علم پیامبر صلی الله علیه وآله و ائمه علیهم السلام به آموزه‌های قرآن از راه قواعد زبانی موجود برای فهم متن قرآنی صورت می‌گیرد. به همین سبب ما را به قرآن حواله داده‌اند تا از درستی سنت رسیده از ایشان اطمینان یابیم.

و ما را از بسنده کردن به قرآن نیز باز داشته‌اند و به همراهی قرآن و سنت رهنمون شده‌اند. سؤال این است که آیا وقتی معصوم علیه السلام به سراغ قرآن می‌رود آیا فهم او مثل فهم یک لغوی است یا اینکه عمیق‌تر و گسترده می‌باشد؟

فهم دو گونه است: نخست آنکه مدلول الفاظ فهمیده می‌شود؛ یعنی مدلول بوسیله ابزارهایی مانند زبان، عرف و قرینه فهمیده می‌شود که این مسئله میان امام و دیگران مشترک است. آری! امام، متن قرآنی را گسترده‌تر و عمیق‌تر از دیگران می‌فهمد؛ چرا که او به عمق محتوا معرفت دارد. برای مثال واژه عدل بر درستی و راستی دلالت دارد ولی احاطه معصوم علیه السلام به جزئیات و مصادیق عدل از سایر مردم بیشتر است.

این احاطه بیشتر از کجا نشأت می‌گیرد؟ آیا منشأ آن زبان است یا چیزی دیگر؟

مانند عالمی که جزئیات لفظی را که کلی بر آن دلالت می‌کند می‌داند؛ بنابراین معصوم از طریق احاطه کامل به زبان و قواعد آن می‌تواند با گستره و ژرفای متن همراه شود. گذشته از این الهام منبع دیگری برای دانسته‌های پیامبرصلی الله علیه و آله می‌باشد؛ در الهام چیزی غیر از قرآن بر پیامبر القا می‌شود. چنان که بسیاری از امور در قرآن نیامده‌اند و بیان آنها بر عهده پیامبرصلی الله علیه و آله نهاده شده است، مانند تعداد رکعات نماز و موارد دیگر. امام نیز این گونه است؛ چرا که منشأ احاطه او همان آموزش توسط پیامبرصلی الله علیه و آله است: «لَمَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْف بَابِ مِنَ الْعِلْمِ...»؛ رسول خداصلی الله علیه و آله هزار باب از دانش را به من آموخت...» علاوه بر این دست یابی امام به ژرفای زبان و در اختیار داشتن ابزارهای بیانی بیش از دیگران است.

نمی‌خواهیم مرجع بودن قرآن را نفی کنیم؛ ولی آیا می‌توان گفت: قرآن مرجع است و امام مفسر و می‌تواند از قرآن چیزهایی را که عالمان لغت نتوانسته‌اند کشف کنند، آشکار سازد؟ کشف او گاه بدین معناست که او از قواعد زبان پا فراتر می‌گذارد و زمانی هم پا فراتر نمی‌گذارد؛ بلکه زبان در مقام تفهیم و تفاهم قواعدی دارد که ممکن است ما در فهم و استفاده از آنها دچار اشتباه شویم؛ در این زمان معصوم وظیفه دارد آن را به ما بیاموزد. در این باره آیات قرآنی می‌گوید: «الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ»؛ (جمعه ۲/۲) او همان کسی است که در میان درس ناخواندگان رسولی را از بین خودشان برانگیخت تا آیات او را بر ایشان تلاوت کند و آنان را تزکیه نموده و کتاب و حکمت را به ایشان بیاموزد. «به عقیده من منظور از کتاب همان خطوط کلی و منظور از حکمت همان مسائل تطبیقی و اجرایی است و به عبارت دیگر همان پویایی نظریه در عالم تطبیق. بنابراین وقتی آنان برای مقایسه سنت منسوب به ایشان با قرآن ما را به قرآن ارجاع می‌دهند، این امر دلالت می‌کند که آنان به فهم ما از قرآن رضایت دارند.

اگر بین آموزه‌های معصوم و قواعد لغوی اختلاف وجود داشت کدام يك برتری دارد؟

من می‌گویم اختلافی وجود ندارد و اگر در جایی اختلافی بود باید ما را به این نکته تذکر می‌داد که در فهم زبان دچار اشتباه شده ایم ولی چنین نکرده‌اند پس چرا ما را به قرآن ارجاع دادند؟ برای اینکه حکم کنیم این حدیث به دلیل مخالفت با قرآن از ناحیه پیامبرصلی الله علیه و آله و امام علیه السلام صادر نشده است.

آیا عصمت معرفت به غیب را نیز در بر می‌گیرد؟ واژه عصمت بدین معناست که معصوم در گفتار، رفتار و اندیشه اشتباه نمی‌کند؛ اما اینکه میزان علم معصوم چقدر است؟ خود امر دیگری است. برخی معتقدند که معصوم غیب نمی‌داند؛ سید مرتضی و گروهی از علمای ما می‌گویند: پیامبر و امام فقط آن دسته از مسائل دینی را که موظف به تبلیغ آن هستند می‌دانند. اما ممکن است علوم دیگر مانند فیزیک و شیمی را ندانند.

با توجه به بحث نقش قرآن در فرایند اجتهاد فقهی، آیا می‌توان گفت که اختلال بزرگی در میزان تأثیر قرآن بر فقه پیش آمده است؟ یعنی در فرایند کشف احکام در برابر کلیات مقاصدی که ممکن است در قرآن وجود داشته باشد، نقش بیشتری برای سنت در نظر گرفته شده است؟ مشکل عموم فقها این است که فاقد فرهنگ قرآنی هستند و اگر برخی نیز از این فرهنگ برخوردار باشند آگاهی آنها تحت تأثیر محیط فرهنگی و اجتماعی شان محدود است. از این رو قرآن بصورت گسترده در فضای اجتهاد وارد نشده است؛ هزار سال است که فقط به آیات الاحکام بسنده کرده‌اند و هیچ‌گاه سعی نکرده‌اند برای کشف بسیاری از آیات الاحکامی که بر مفاهیم و قواعد کلی

خصوصاً در زمینه مقاصد تأکید دارند به سراغ قرآن بروند؛ زیرا مشکل قلمرو مقاصد در فقه اجتهادی این است که به جهت عدم حجیت قیاس، استحسان و مصالح مرسله همچنان پوشیده و ناگشوده مانده است.

ما قیاس و استحسان را حجت نمی‌دانیم چرا که با دلایل شرعی حجیت آن ثابت نشده است و در روایت آمده است که «نَ السَّنة اذا قیست محق الدین»؛ اگر سنت مورد قیاس قرار گیرد دین از بین می‌رود. ولی این حدیث در مورد اموری است که قابل درک نیستند؛ یعنی تعیینات صورت گرفته در تعداد رکعات نماز و مانند آن از اموری است که به دنیای عبادات مربوط می‌شوند ولی در اموری که به عرصه‌های سیاسی و اجتماعی مربوطند می‌توانیم به صورت فردی - اگر آگاهی لازم را داریم - و یا جمعی، به ملاک‌های شرعی دست یابیم؛ همان گونه که مردم مصالح و مفاسد کار خود را در این زمینه‌ها مورد بررسی قرار می‌دهند. یعنی می‌شود مفاسد و مصالح نهفته در پس این احکام و مبانی آنها را بدست آورد؛ ولی مشکل فقها این است که مسئله عدم ادراک ملاک‌های احکام توقیفی را به همه جا تعمیم داده‌اند و گفته‌اند که نمی‌شود به این ملاک‌ها دست یافت. از این رو یکی از علما معتقد است که تنها راه درک ملاک‌ها همان اوامر و نواهی هستند. من اعتقاد دارم شومی قیاس دامن اجتهاد و فقه را گرفته است و آن را از بررسی مسئله مقاصد که اساس احکام شرعی است دور ساخته است.

در همین زمینه از شما نقل شده است که فرموده‌اید نمی‌توانیم بر اساس علت حکم کنیم؛ پس نقش علت یا حکمت در فرایند اجتهاد چیست؟ من گفته‌ام که نمی‌توانیم علت برخی از احکام را درک کنیم ولی می‌توانیم مثلاً فوائد نماز را درک کنیم اما در معاملات و مسائل سیاسی می‌توانیم علل را نیز درک کنیم مخصوصاً از بعضی احادیث وارده از ائمه‌علیهم السلام و آیات قرآنی که به امور وجدانی تعلیل کرده‌اند، یعنی اموری که به نظر واضح می‌رسند. بلکه حتی به نظر من حکمت قویتر از علت است؛ چرا که علت در مورد خود محصور است مثل الخمر مسکر؛ پس هر چیزی که خاصیت سکرآوری داشته باشد حرام و چیزی که خاصیت سکر آوری نداشته باشد حرام نیست. در حالی که حکمت برای حفظ خطوط کلی، این حکم را حتی به مواردی تسری می‌دهد که این خصوصیت در آن وجود نداشته باشد. برای مثال در موضوع عده، اگر هدف از عده این بود که نسبتها با یکدیگر نیامیزند؛ در جایی که امکان آمیختگی منی‌ها وجود داشت عده لازم بود ولی اگر زن نازا یا شوهرش غائب بود، عده لازم نبود. ولی بنا بر اهمیت حکمت، شارع برای محافظت از حکمت این حکم را بر همه موارد تثبیت می‌کند؛ شیخ نائینی در بیان تفاوت میان مورد اصالة البرائة و اصالة الاحتیاط می‌گوید: احتیاط در جایی است که ملاک آن چنان اهمیت داشته باشد که شارع به هیچ روی از بین رفتن آن را نخواهد در حالی که برائت در جایی است که ملاک تا این اندازه اهمیت نداشته باشد؛ پس به نظر من تأثیر حکمت در حکم شرعی بیشتر از تأثیر علت است.

ولی حکمت فراگیر نیست و همواره به عنوان بخشی از اسباب تشریح باقی خواهد ماند ولی اگر دانستیم که این حکمت همان فائده کامل تشریح است، آیا علت تامه برای حکم خواهد شد؟

من می‌گویم خرد بشری قادر است تا عناصر اشیاء را بشناسد. بنابراین وقتی گفته شود: «ان الصلاة تنهی عن الفحشاء و المنکر؛ نماز [آدمی را] از فحشا و منکر باز می‌دارد.» اهمیت حکمت به جایی می‌رسد که خود را بر موارد خالی از حکمت نیز تحمیل می‌کند.

- × - فصلنامه الحیاة الطیبة / سال سوم / شماره ۱۴۲۲ / ۸ / ۵ ق.ق.
- ۱ - حر عاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعة، مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، چاپ دوم، ۱۴۱۴ هـ، ۲۵/۴۲۹.
- ۲ - همان، ۱۷/۱۷۵.
- ۳ - همان.
- ۴ - نگاه کنید به بصائر الدرجات، محمد بن الحسن الصفار، انتشارات علمی، تهران، ۱۴۱۴ هـ، ۲۳۲.
- ۵ - طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، چاپ بیروت، الاعلمی، ۲/۳۵۸.
- ۶ - مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، چاپ بیروت، الوفاء، ۲/ ۲۰.
- ۷ - کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، انتشارات آخوندی، ۵۰ / ۱.
- ۸ - حر عاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعة، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۳۲۱ / ۱۳.
- ۹ - همان، ۷۸ / ۱۸.
- ۱۰ - همان، ۱۵۳ / ۱۸.

