

تحلیل عناصر بنیادین شکل گیری متن حقوقی با تکیه بر آرای اندیشمندان اسلامی

رضا آذریان^۱

چکیده

ثبات و تحول در ساحت فهم و تفسیر متن، یکی از مهم ترین مباحث چالشی در فلسفه معاصر به شمار می رود که دامنه آن به مباحث حقوقی و به خصوص تفسیر متون قانونی توسط قاضی کشیده شده است. در مقابل اندیشه متعالی اسلامی که تفسیر متن حقوقی را مؤلف مدار و متن محور می داند و به دنبال فهم مراد جدی صاحب سخن برمی آید، برخی اندیشمندان نوگرا تحت تأثیر نگرش مدرن غربی، شیوه متعارف فهم و تفسیر را برای عصر حاضر و نسل نو خاسته پاسخ گو ندانسته، به دنبال نواندیشی در متون حقوقی برآمده اند و تفسیرهای نو از بافت باز قانون را مطابق با نیازهای روزآمد، خواستارند. در این پژوهش سعی بر آن است با تکیه بر اندیشه اسلامی به تحلیل سه عامل اصلی قانونگذار به عنوان مؤلف قانون، مفسر و ویژگی های متن حقوقی پرداخته شود. مطابق اندیشه اسلامی مورد قبول، به مقتضای ربوبیت تشریحی، قانونگذار اصیل خداوند متعال است و نهادهای بشری در پاره ای از امور اجتماعی به اذن الهی و بر پایه عقل خداداد، حق وضع قوانین حقوقی را دارا هستند. مفسر قانون، برخلاف نگرش تاریخ مند و هرمنوتیک مدار که از بافت باز قانون سخن می راند، به دنبال دستیابی به مقصود قانونگذار در پس متنی است که دارای معنای ثابت و معین است. متن قانونی نیز، بر خلاف متون حاکی از واقعیت خارجی، متونی هستند که از اعتبارات قانونگذار الهی یا بشری حکایت می کنند؛ از این رو تحلیل ماهیت گزاره های حقوقی، در جانب موضوع، محمول و حکم مهم جلوه می نماید. روش تحقیق در این پژوهش، توصیفی و تحلیلی است.

واژگان کلیدی: متن حاکی از حقیقت، متن حقوقی، مؤلف، مفسر، پیش دانسته ها.

مقدمه

ثبات و تحول در ساحت فهم و تفسیر متن، یکی از مهم‌ترین مباحث چالشی در فلسفه معاصر است. در فلسفه معاصر غرب، بحث از دانش تفسیر متون، ظهوری دوچندان یافته است. در بستر این نگرش، بحث از تاریخ‌مندی فهم نیز تحت تأثیر پیامدهای نوگرایی معاصر دهه‌های اخیر، به‌نحو جدی مطرح شده است و برخی تحت تأثیر نوگرایی مغرب‌زمین به‌دنبال نوآندیشی و بازخوانی متون و آثار متعدد دینی، ادبی، حقوقی و مانند آن برآمده‌اند. آنان شیوه متعارف فهم و تفسیر را برای عصر حاضر و نسل نوحاسته پاسخ‌گو ندانسته‌اند و طرح جدیدی را برای فهم نوآمدی مطابق با نیازهای روزآمد ارائه کردند.

درمقابل، اندیشمندان مسلمان هدف از تفسیر متون را فهم مراد جدی و مقصود صاحب سخن معرفی کرده‌اند و تفسیر متن را مؤلف‌مدار و متن‌محور می‌دانند. اینان عقیده دارند متن، پلی برای رسیدن به معنا و مقصود مؤلف است و نظریه مفسرمداری و دخالت صرف ذهنیت و پیش‌داوری‌های خواننده در فهم متون دینی نوعی تفسیر به رأی است.

در تفسیر یک متن حقوقی، عوامل متعددی دخالت دارد که ازجمله مهم‌ترین این عوامل می‌توان به نقش قانونگذار در ایجاد قانون، جایگاه مفسر قانون و نقش پیش‌دانسته‌های او در تفسیر متن و ویژگی‌های خود متن حقوقی اشاره کرد؛ ازاین‌رو برای تفسیر متن حقوقی باید به تحلیل هریک از این مؤلفه‌های اصلی و بنیادی پرداخت.

۱. قانونگذار به‌عنوان مؤلف متن حقوقی

زندگی اجتماعی انسان‌ها به‌عنوان موجودات دارای اختیار، بدون وجود قوانین و مقررات اجتماعی دچار بی‌نظمی و هرج و مرج خواهد شد. وجود قانون و نهادهای قانونی برای جلوگیری از فساد و آشوب در جامعه بشری، ممانعت از اغتشاش در عرصه اجتماعی و زندگی گروهی و بازداشتن افراد از تعدی و تجاوز به حقوق دیگران امری ضروری و غیرقابل احتراز است؛ ازاین‌رو مکاتب گوناگون حقوقی به‌دنبال اعتبار و مشروعیت قانون و نهادهای مرتبط با آن و منشأ الزام و پیروی از مقررات اجتماعی، تلاش‌های گسترده‌ای را انجام داده‌اند و مباحث مشروح و مفصّلی را ارائه کرده‌اند.

برخی نظام‌های حقوقی سکولار مانند نظام‌های حقوقی سوسیالیستی و مارکسیستی، منکر نقش دین در تبیین قواعد حقوقی شده‌اند و نقش خدا را در این باره انکار کرده‌اند. بعضی دیگر از نظام‌های بشری مانند نظام حقوقی رومی - ژرمنی و کامن‌لا به جدایی و استقلال حقوق از دین معتقدند و وظیفه اعتبار قواعد و قوانین حقوقی را بر دوش انسان‌ها و نهادهای بشری نهاده‌اند. در این میان طرفداران مکتب قانون طبیعی معتقدند قوانین حقوقی از نوعی واقعیت عینی برخوردارند و وظیفه عالمان حقوق، کشف و تحصیل این قواعد است و حامیان پوزیتیویسم حقوقی منکر واقعیت داشتن این قوانین‌اند و آن را اعتبار ناشی از خواست مردم یا اراده دولت‌ها قلمداد می‌کنند. از سوی دیگر نظام‌های حقوقی دینی و الهی، خود را به اخذ قواعد حقوقی از متن دین و شریعت ملتزم دانسته‌اند و با استفاده از کلیات و مبانی دین الهی، به تبیین قوانین و نهادهای قانونی پرداخته‌اند.

گفتنی است مطابق اندیشه اسلامی برگزیده، عقل در کنار نقل، دو منبع دسترسی به شرع و دین‌اند و میان این دو منبع تعارضی برقرار نیست، بلکه اینها دو راه برای دسترسی به حقیقت و واقع واحدند؛ درحقیقت این دو مکمل یکدیگرند؛ به‌همین دلیل اگر ظاهر بدوی آیات و روایات مخالف حکم عقل باشد، از آن می‌توان دست برداشت و با حکم عقل به ظهور تصدیقی ثانوی و مراد جدی متکلم دست یافت یا در جاهایی که عقل به‌صورت مستقل توان ورود ندارد، نقل به یاری عقل می‌شتابد. باتوجه به این بیان روشن می‌شود نه‌تنها میان قبول ظواهر آیات و اخبار و ترک عقل تلازمی نیست، بلکه میان ظواهر نهایی و مقصود آیات و احادیث و عقل توافق برقرار است.

۱-۱. جایگاه بشر در وضع قوانین

برخی اندیشمندان اسلامی معتقدند منبع بودن عقل در کنار کتاب و سنت، با انحصار تقنین در شارع مقدس ناسازگار است؛ از این رو تشکیل مجلس شورای اسلامی و وجود قوه مقننه و نوشتن قانون اساسی و التزام به مفاد آن با توحید در تقنین که از مسلمات دین به‌شمار می‌رود، منافات دارد. قانون اسلام آن چیزی است که در کتاب الهی و سنت معصومان علیهم‌السلام مطرح شده است و تدوین قانون دیگری در مقابل آن، نوعی بدعت و مقابله با صاحب شریعت به‌شمار می‌رود (علیدوست، ۱۳۸۵، ص ۲۰۴-۲۰۵ / حائری، ۱۳۷۴، ص ۵۷ / نایینی، ۱۳۵۷، ص ۷۴).

عده‌ای در پاسخ به این شبهه معتقدند عقل در مقابل کتاب و سنت، قانونگذار نیست، بلکه فقط

ابزاری برای کشف قانون الهی است؛ براین اساس عقل، انشا و اعتباری ندارد و فقط ابزاری برای دستیابی به اعتبارات شارع به‌شمار می‌رود (علیدوست، ۱۳۸۵، ص ۲۰۵)، ولی برخی دیگر از اندیشمندان مسلمان معتقدند هرچند تشریح و وضع قوانین به مقتضای جهان‌بینی توحیدی و تجلی آن در ربوبیت تشریحی، منحصر به ذات خداوند متعال است و جز او کسی نمی‌تواند به‌عنوان واضع و معتبر قوانین قرار گیرد،^۱ اما چنین اختصاصی با تقنین از ناحیه نهادهای بشری در برخی امور اجتماعی منافاتی ندارد؛ به‌دلیل اینکه ربوبیت تشریحی و انحصار وضع قوانین به خداوند متعال به‌صورت مستقل و بالذات است و در مقابل ممکن است بشر به‌صورت محدود و به اذن الهی بتواند در برخی امور اجتماعی خویش به قانونگذاری و تعیین قواعد و مقررات بپردازد.

بر خلاف نگاه انسان‌محور غربی که با تکیه بر عقل خودبنیاد، انسان را تنها واضع قوانین می‌پندارد، در نگرش اسلامی به مقتضای جهان‌بینی توحیدی و تجلی آن در ربوبیت تشریحی، خداوند متعال مدبر و واضع قوانین است و در مواردی این حق را به بشر واگذار کرده است؛ از این‌رو در عرصه تقنین و تشریح، گاهی ذات خداوند متعال به‌عنوان مؤلف و قانونگذار قرار می‌گیرد و از این‌منظر بشر فقط در مقام کشف و تحصیل قوانین الهی است و در مواردی بشر در مقام مقنن و واضع قواعد حقوقی قرار می‌گیرد و بر همین اساس انسان در مقام جعل و اعتبار و تحقق این قوانین برمی‌آید و باتوجه به اصول کلی معین‌شده از جانب شریعت، به‌عنوان معتبر این مقررات شناخته می‌شود.

شهید مطهری در کتاب **اسلام و مقتضیات زمان** در این باره می‌نویسد:

اگر انسان با استفاده از حقی که خداوند متعال در وضع قوانین در امور جزئی به او اعطا نموده، به ابداع قوانین بپردازد، مانعی ندارد (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۷۹).

البته باید توجه داشت در نگاه اسلامی، قوانین موضوعه بشری بر پایه عقل خداداد - نه عقل خودبنیاد - در طول قوانین موضوعه الهی است؛ چراکه اصل اساسی در این نظر، الهی بودن قانون است و به‌دنبال آن و با اذن از جانب خداوند متعال، انسان‌ها نیز دارای حق وضع قوانین خواهند بود؛ براین اساس ابن‌سینا در **نمط هشتم اشارات**، یکی از لوازم اجتماعی بودن انسان را دادوستد بر مبنای عدالت بیان می‌کند. عدالتی که از قانون مقرر گشته، از جانب شارع و مقنن الهی تعیین می‌شود؛ بنابراین در نظر ایشان، شناسایی قانون موضوعه الهی باعث پیریزی و پایداری عدالت

۱. «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف: ۴۰).

اجتماعی خواهد شد و زمینه زندگی عادلانه و بهجت و سعادت عاقلانه را فراهم می‌سازد (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ص ۱۴۴)؛ بر همین اساس قوانین موضوعه بشری اگر خود را به احکام کلی و ثابت الهی متصل نمایند، توان به سعادت‌رساندن انسان را خواهند داشت، وگرنه غایت این قوانین چیزی جز نقصان و ضرر نیست.^۱

۱-۲. قواعد تأسیسی و امضایی

نکته دیگر، توجه به احکام و قواعد تأسیسی و امضایی است. در احکام و قواعد امضایی، شارع مقدس بسیاری از احکام عرفی را تأیید کرده و این قواعد عرفی با تأیید از جانب شارع، به قواعد شرعی تبدیل شده است؛ از این رو اعتبارات و سیره عقلا در بسیاری از موارد، مورد تأیید شارع قرار می‌گیرد و به‌عنوان قوانین شرعی پذیرفته می‌شود.

در این مجال، برخی معتقدند احکام امضا شده از جانب شارع به زمان حضور معصومان علیهم‌السلام اختصاص دارد و پس از زمان حضور ایشان، این احکام وجود خارجی ندارند؛ چون شرط امضایی بودن این است که در مرئی و مسموع معصوم باشد و منع و ردعی از جانب معصوم صورت نپذیرفته باشد. اما نظریه دیگر اینکه در احکام امضایی تفاوتی میان زمان معصوم و زمان دیگر وجود ندارد؛ از این رو سیره عقلا و بنای عرف عام در زمان‌های گوناگون با وجود شرایط خاص ممکن است مورد امضای شارع قرار گیرد و به‌عنوان قاعده شرعی به‌شمار آید (حائری، ۱۳۷۴، ص ۷۳-۷۶).^۲

در توضیح بیشتر این نظریه باید گفت مقصود از سیره عقلا، استمرار عادت عرف و تبانی و توافق ایشان بر انجام یا ترک یک عمل است. مقصود از عرف در این تعریف، عرف عام است که مسلمان و غیر مسلمان را در برمی‌گیرد (مظفر، ۱۳۸۴، ص ۵۱۱). اکنون پرسش اینکه اگر عرف عام، انجام یا ترک عملی را لازم و ضروری بشمارد و بر آن توافق کند، آیا مورد پذیرش شارع نیز قرار می‌گیرد؟ به عبارت دیگر آیا می‌توان مجعولات و اعتبارات عرف عام و تطابق آرای عقلا را به‌عنوان قوانین شرعی پذیرفت؟ عالمان علم اصول در موارد متعددی مانند عمل به ظواهر الفاظ، عمل به خبر واحد و اعتبار

۱. «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده: ۴۴).

۲. آیت‌الله جوادی آملی معتقد است مشروعیت یک قانون گاهی بر اساس تشریح صاحب شریعت و زمانی بر پایه تأیید و امضای اوست. مشروعیت تأسیسی از ابتکارات قانونگذار و تنها راه رسیدن به آن دلیل نقلی معتبر است. مشروعیت تأییدی و امضایی نیز از ابتکارات قانونگذار می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۴۵-۴۶).

استصحاب به سیره عقلا تمسک کرده‌اند و آن را معتبر می‌دانند؛ پس چرا این بحث فقط در مورد برخی امور انحصاری مطرح می‌شود و در دیگر اعتبارات و ابداعات عقلا و عرف عام بحثی از آن مطرح نمی‌شود؟ ملاک معتبر شدن سیره عقلا و تبانی آنها بر انجام یا ترک یک عمل چیست؟

برخی معتقدند در صورتی می‌توان به سیره عقلا تمسک کرد و اعتبارات آن را معتبر دانست که امضای شارع به نحو یقینی در آن سیره محرز شود و مجرد افاده ظن در این مسیر فایده‌ای ندارد؛ از این رو برای دستیابی به قطع بر امضای سیره از جانب شارع، شرایطی وجود دارد. مطابق این دیدگاه مورد قبول، گاهی سیره خردمندان از سیره‌هایی است که انتظار می‌رود شارع با عقلا در این سیره هم‌روش باشد و مانعی برای اتحاد مسلک وجود نداشته باشد. در این صورت اگر از جانب شارع امضایی نسبت به این سیره وجود داشته باشد، قطعاً حجت است و اگر منع و نهی از این سیره از جانب شارع وجود داشته باشد، قطعاً حجت نیست، ولی اگر امضا یا نهی از جانب شارع وجود نداشته باشد، می‌توان به این سیره عمل کرد و اعتبار عقلا را در این مسیر پذیرفت؛ زیرا شارع به‌عنوان رئیس عقلاست و اگر به این سیره راضی نباشد، باید عدم رضایت خویش را بیان نماید و از عمل به آن منع کند. گاهی سیره عقلا از سیره‌هایی است که به دلیل وجود مانع عقلی نمی‌توان شارع را با عقلا هم‌مسلک دانست؛ برای نمونه سیره عقلا در تمسک به استصحاب. از آنجا که استصحاب از اصول عملیه است و در صورت شك در واقعیت به آن استناد می‌شود، تمسک به آن مستلزم جهل به واقع است، در حالی که شارع مقدس از جهل مبرا است. در این قسم، گاهی می‌دانیم این سیره عقلا در امور شرعی جاری می‌شود؛ مانند استصحاب، گاهی نیز مسلم نیست این سیره در امور شرعی جاری می‌شود.

در صورت نخست، اگر امضا یا منعی از جانب شارع وجود داشته باشد، مشکلی نیست. بلکه محل بحث موردی است که تأیید یا منعی از جانب شارع به دست ما نرسیده باشد. در این صورت نیز به نظر می‌رسد سیره عقلا قابل تمسک و پیروی است. به جهت اینکه این سیره از امور مهم و ضروری در نزد اوست و اگر به اجرای آن راضی نباشد، باید از آن منع کند و از شیوع آن جلوگیری نماید؛ بنابراین نبود منع در تمسک به این سیره عقلا کفایت می‌کند.

در صورت دوم، اگر دلیل خاصی بر امضای سیره از جانب شارع وجود داشته باشد، می‌توان از آن تبعیت کرد؛ همانند سیره عقلا در قیمت‌گذاری اشیا، ولی اگر دلیل خاصی بر امضای سیره وجود

نداشته باشد، صرف عدم منع از جانب شارع سبب حجیت سیره نخواهد شد؛ زیرا عدم منع شارع از چنین سیره‌ای ممکن است به انگیزه‌های گوناگونی رخ داده باشد. احتمال دارد این سیره مورد رضایت شارع بوده و از آن منع نکرده باشد. ممکن است این سیره مورد رضایت شارع نبوده و از آن منع کرده باشد، ولی مردم به این منع اعتنا نکرده باشند. ممکن است این سیره به جهت اینکه به امور شرعی ارتباط نداشته، مورد اعتنای شارع قرار نگرفته باشد. از آنجا که احتمالات در باره عدم منع شارع از این سیره متفاوت است، نمی‌توان بدان تمسک کرد (همان، ص ۵۱۴-۵۱۵).

در مقابل برخی دیگر معتقدند سیره صرفاً با سکوت شارع یا حتی با علم به اینکه خردمندان در آینده چنین بنایی خواهند داشت، معتبر است و می‌توان حکم شرعی را از آن دریافت کرد. در این نگرش نیازی نیست در تک‌تک سیره‌ها و توافقات عقلا به دنبال کشف و امضای شارع بود، بلکه اگر این سیره‌ها موافق با عقل باشد، نیازی به امضا ندارد و در صورت عدم موافقت با عقل باید به دنبال امضای شارع گشت. عقلا بما هم عقلا برای رعایت مصالح عامه و حفظ نظام، قضاوتی دارند و شارع نیز به عنوان رئیس عقلا نمی‌تواند با این بنا مخالفت کند. درحقیقت مخالفت شارع با یک سیره به معنای این است که آن سیره از روی عقل به وجود نیامده، بلکه منشأهای دیگری داشته است (علیدوست، ۱۳۸۵، ص ۲۲۰).

باید توجه داشت دو نظریه مورد اشاره، در این مبنا از یکدیگر متمایز می‌شوند که در نظریه نخست، سیره عقلا به عنوان یکی از شئون عقل عملی به شمار می‌رود و نمی‌توان این سیره را از عقل عملی جدا کرد، ولی نظریه دوم بر تفکیک میان عقل عملی و سیره عقلا پافشاری می‌کند. در این بحث مشخص شد انحصار حق تقنین به خداوند متعال در سایه ربوبیت تشریحی او هیچ منافاتی با شکل‌گیری نهادهای بشری برای وضع قوانین عقلایی ندارد. تنها نکته اینکه این نهادها باید در چهارچوب مشخص با نظارت شورای نگهبان در همسو کردن قوانین وضع شده با قوانین الهی بکوشند. در این راستا تبیین و شناخت دقیق سیره عقلایی و هماهنگی آن با نظر واضح الهی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

۲. مفسر قانون و جایگاه آن در تفسیر حقوقی

نقش بنیادی و اساسی مفسر و خواننده متن حقوقی در فرآیند فهم، قابل انکار نیست. نکته اصلی در این باره این است که آیا پیش‌فرض‌های قاضی، وکیل، دولت‌مرد یا هر خواننده و مفسر

دیگری و تأثیر این پیش‌دانسته‌ها در فرایند تفسیر باعث سقوط اعتبار آن خواهد شد، یا این پیش‌دانسته‌ها نقش اصلی را در تفسیر این متون بازی می‌کنند؟ به عبارت دیگر آیا تفسیر متن حقوقی به موقعیت هرمنوتیکی و دانسته‌های پیشین مفسر وابسته است، یا مجرد از این معلومات می‌توان به معنای اصلی متن پی برد؟

۲-۱. مقوله تفسیر حقوقی با تکیه بر هرمنوتیک فلسفی

برای روشن شدن مقوله تفسیر متن حقوقی و نقش مفسر در تحقق آن در ابتدا نظریه رقیب مطرح می‌شود. در تبیین ماهیت تفسیر حقوقی، هانس گئورگ گادامر فیلسوف و متفکر آلمانی لهستانی تبار یکی از متفکرانی است که مورد توجه بسیاری از حقوقدانان معاصر غرب قرار گرفته است. باید توجه داشت دیدگاه خاص گادامر درباره ماهیت فهم و شرایط وجودی حصول آن را می‌توان در زمینه تفسیر و فهم متن نیز تطبیق داد؛ زیرا دیدگاه او به نوع خاصی از تجربه هرمنوتیکی محدود و منحصر نمی‌شود (واعظی، ۱۳۸۹، ص ۲۹۵).

گادامر پس از نقد هرمنوتیک رمانتیک در سنت ایده‌آلیسم آلمانی که به جدایی سوژه (فاعل شناسا) از ابژه (موضوع شناسایی) معتقد است و همچنین مقابله با گرایش روش‌شناسانه پوزیتیویستی که یگانه راه وصول به حقیقت را تبعیت از روش فهم می‌داند، تنها رویکرد مورد قبول را هرمنوتیک فلسفی معرفی می‌کند. تفسیر جدیدی که گادامر تحت تأثیر آموزه‌های پدیدارشناسانه هوسرل و هایدیگر از ماهیت فهم ارائه می‌دهد، مبتنی بر تاریخ‌مندی فهم و ناتوانی مفسر در فراتر رفتن از تاریخی است که در آن قرار دارد. فهم در نظر گادامر نتیجه یک روند دیالکتیکی میان مفسر و متن است که در این گفت‌وگو، افق مفسر با افق متن ممزوج می‌شود؛ براین اساس می‌توان دریافت دیالکتیکی بودن فهم و تاریخ‌مند بودن آن دو عنصر اصلی در نظر گادامر تلقی می‌شود (برای آشنایی تفصیلی نظریه هرمنوتیک فلسفی گادامر، ر.ک: واعظی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۵-۳۲۹).

باتوجه به نظریه گادامر در دیالکتیکی بودن فهم و تاریخ‌مند بودن آن می‌توان دریافت در نظر وی، معنا و حقیقتی پیشین و سابق بر متن وجود ندارد که در فرایند فهم بتوان بدان دست یافت، بلکه معنا در فرایند گفت‌وگو میان مفسر و متن به وجود می‌آید؛ به همین دلیل او معتقد است دسترسی به معنای اصلی متنی که در گذشته به‌رشته تحریر درآمده، آنچنان‌که مورد قصد مؤلف بوده است، امکان ندارد. گادامر این مسئله را به هایدیگر ارجاع می‌دهد؛ زیرا مطابق هستی‌شناسی هایدیگر که وجود و زمان را

در هم تنیده می‌داند و آن دو را جدای از یکدیگر در نظر نمی‌گیرد، گذشته از منظر هستی‌شناختی متفاوت از زمان حال می‌شود و از آنجا که وجود وابسته به زمان است، بودن یک معنا در گذشته با بودن آن معنا در زمان حال متفاوت است و تفاوت در زمان سبب تفاوت در وجود می‌شود (Hirsch, 1984, p.256 / آقایی طوق، ۱۳۸۶، ص ۳۸).

در اندیشه گادامر نه تنها کنار نهادن پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها امر مطلوبی به‌شمار نمی‌آید، بلکه اصل فهم و تفسیر بدون دخالت این پیش‌دانسته‌ها بی‌معنا و نامعقول می‌شود. نقش این پیش‌دانسته‌ها این است که باب فهم را برای مفسر باز می‌کنند و مفسر در گفت‌وگو با متن و اثر، به فهم آن دست می‌یابد. تفسیرکردن در این نگاه به معنای واردکردن پیش‌فرض‌های مفسر در درون بازی است تا معنای متن برای مفسر به‌سخن درآید. درحقیقت فهم جنبه تولیدی دارد، نه بازتولید (Gadamer, 1989, pp.261, 267, 297 & 397)؛ براین اساس تفسیر در نگاه گادامر یافتن حقیقت و واقعیت موجودی که متن از آن حکایت نماید، نیست، بلکه معنای متن در تلاقی افق متن با مفسر، ساخته می‌شود.

گادامر در کتاب **حقیقت و روش** در مقام تطبیق نظریه هرمنوتیکی خود در علم حقوق، پی‌بردن به معنای اصلی قانون را کشف زیرساخت‌های تاریخی و ارزشی می‌داند که قانونگذار را به وضع آن قاعده یا قانون برانگیخته است. وی معتقد است قاضی تکلیفی برای دستیابی به قصد تدوین‌کنندگان و نویسندگان قانون ندارد، بلکه وظیفه او فهم تغییر شرایط و احوالات و ایجاد کارکرد ارزشی جدید و تازه‌ای برای قانون است. در هرمنوتیک حقوقی، میان متن قانون ازسویی و معنایی که در لحظه انضمامی تفسیر در قضاوت از طریق کاربرد و تطبیق به‌دست می‌آید، یک تنش ذاتی وجود دارد. در نظر گادامر قانون برای آن وجود ندارد که به‌لحاظ تاریخی فهمیده شود، بلکه هدفش آن است که از طریق تفسیر، اعتبار قانونی‌اش کاربردی شود. این امر مستلزم آن است که متن، خواه قانونی و خواه دینی، اگر قرار است درست فهمیده شود، باید در هر لحظه و موقعیت انضمامی به‌طریقی جدید و متفاوت فهمیده شود. درحقیقت فهم در اینجا همواره تطبیقی است؛ یعنی فهم و تطبیق با یکدیگر

گره خورده‌اند و نمی‌توان میان فهم از یک قانون و تطبیق آن تفکیک کرد (ibid, p.307).

هربرت هارت (Herbert Lionel Adolphus Hart) پروفیسور رویه‌های قضایی در دانشگاه آکسفورد انگلستان و استاد کالج برسونز (Brasenose College)، به‌عنوان یکی از شخصیت‌های

برجسته و پیشرو در عرصه فلسفه حقوق قرن بیستم و یکی از طرفداران جدی پوزیتویسم حقوقی، تحت تأثیر این نوع نگاه قرار گرفته است؛ از این رو وی در اثر معروف خود به نام **مفهوم قانون** (The Concept of Law) از بافت باز قانون سخن می‌گوید. بافت باز قانون بدین معناست که حوزه‌هایی از رفتار وجود دارند که بخش زیادی از امور مربوط به آن را باید دادگاه‌ها و مقام‌های رسمی مشخص کنند. آنها این کار را باتوجه به شرایط و با برقراری توازن میان منافع رقیب انجام می‌دهند که اهمیت آنها از یک قضیه به قضیه‌ای دیگر تفاوت می‌کند. در واقع دادگاه‌ها و مقام‌های رسمی و عمومی به واسطه قدرت و صلاحیت اعطاشده از جانب قواعد ثانوی به تبیین و تغییر قاعده نهایی همت می‌گمارند و آرای آنها به واسطه این قواعد اعتبار می‌یابند. متن باز قانون در پرتو صلاحیت اعطاشده به دادگاه‌ها روشن و متعین می‌شود. بافت باز و متن موسع قانون، دست قاضی را برای اقدام خلاقانه و تفسیر موسع از آن باز می‌گذارد (هارت، ۱۳۹۳، ص ۲۰۱-۲۱۷).

۲-۲. نظریه تفسیری مورد قبول

در نظریه تفسیری مقبول، بر خلاف نظریه هرمنوتیک فلسفی، معنا به دنبال دیالکتیک و گفت‌وگو میان مفسر و متن خلق نمی‌شود، بلکه متن و اثر دارای معنای معین و ثابتی است که مقصود ماتن بوده و خواننده می‌کوشد بدان معنا دست یابد؛ بنابراین نقش مفسر دستیابی به معنای متنی است که از مراد جدی صاحب اثر حکایت می‌کند. از سوی دیگر این گونه نیست که فاصله تاریخی و زمانی میان مؤلف و مفسر مانع دستیابی مفسر به معنایی شود که در زمان گذشته تحقق یافته است. بودن معنا در گذشته و تفاوت وجودی آن با معنای موجود در حال، حاصل اندیشه‌ای است که هستی را زمان‌مند و تاریخ‌مند می‌داند و هستی و تحقق را در سیلان خلاصه می‌نماید، ولی باتوجه به اندیشه فلسفه اسلامی، وجود منحصر در زمان‌مندی و تاریخ‌مندی نیست که با تغییر زمان، وجود نیز تغییر کند. اگر وجود را اعم از ثابت و متغیر بدانیم و فلسفه را برابر با شدن نپنداریم و معنا را از سنخ وجود غیرزمانی به حساب آوریم، به طور حتم دستیابی به معنای ثابت و معین موجود در تاریخ که با تغییر زمان دگرگون نگردد، برای مفسر و خواننده امکان‌پذیر خواهد بود.

این بیان در اندیشه اسلامی بدین معنا نیست که پیش‌دانسته‌ها و پیش‌فرض‌های مفسر در تبیین معنای متن و اثر هیچ تأثیری ندارد و اندیشمند مسلمان برای تفسیر متون باید ذهنیت خود را از هرگونه پیش‌داوری تهی نماید، بلکه به‌نظر می‌رسد برخی از این پیش‌دانسته‌ها در فهم متن تأثیر

بسنزایی دارند و نقش کلیدی را ایفا می‌کنند.

پیش‌دانسته‌های ابزاری و مقدماتی به‌عنوان وسایل و ابزارهایی برای فهم متن از اسباب ضروری فهم محسوب می‌شوند و هیچ اندیشمندی در نقش اصلی این پیش‌فرض‌ها در تبیین معنای متن اختلافی ندارد، هرچند ممکن است در تعیین مصداق برای این ابزارها میان متفکران اختلاف وجود داشته باشد؛ برای نمونه آشنایی به زبان متن و قواعد دستوری و اصول حاکم بر محاوره و تفهیم و تفهم عقلایی از ابزارهای اصلی فهم متن به‌شمار می‌رود که مورد اتفاق این عالمان قرار گرفته است؛ براین اساس خواننده و مفسر بدون علم به لغت و قواعد و قوانین حاکم بر دستور زبان فارسی، عربی یا ژاپنی قادر به فهم یک متن ساده از این زبان‌ها نخواهد بود (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۳۰۶-۳۰۷).

مهم‌تر از پیش‌دانسته‌های ابزاری، پیش‌دانسته‌هایی است که در تبیین مراد جدی و مقصود اصلی مؤلف متن و اثر دخیل‌اند و فهم معنای اصلی متن جز از طریق این پیش‌فرض‌ها امکان‌پذیر نیست؛ به‌همین دلیل به تبیین این پیش‌فرض‌ها پرداخته می‌شود.

تفسیر به‌معنای روشن ساختن چیزی است که ضروری و آشکار نباشد و درحقیقت پرده‌برداری از چهره جمله یا لفظی است که معنای آن آشکار و روشن نباشد؛ براین اساس تفسیر امری نظری است و برای دستیابی به آن نیاز به تفکر، تأمل و اندیشیدن است و مانند آرای نظری دیگر باید به امری بدیهی بازگردد و در پناه مطلب بین و آشکار دیگری روشن و مبین شود. باید دقت داشت از این رو هیچ تفاوتی میان مبادی تصویری و تصدیقی قضیه وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۵-۱۷۶). از رهگذر این مطلب می‌توان دریافت در تفسیر یک متن - اعم از متن حقوقی یا غیرحقوقی - باید برای رسیدن به معنای مقصود فی‌نفسه برخی از اصول موضوعه و متعارفه را مورد دقت قرار داد.

در متونی که در مقام حکایت از واقعیت عینی و توصیفی‌اند، باید در مسیری پای نهاد که واقعیت در آن مسیر حرکت می‌کند. از آنجا که یگانه قانون حاکم بر هستی، قانون علیت است و موجودات عالم هستی از این راه پای به عرصه وجود نهاده‌اند و تحقق یافته‌اند، برای جلوگیری از خطای ذهن در تطبیق ذهنیت خود با امر خارجی، باید به این قانون تمسک کرد؛ بر همین اساس عالمان منطق و فلسفه اسلامی برای تطابق قطعی میان ذهن و عین و دستیابی به یقین - بالمعنی‌الأخص - در مقام کشف واقعیتی که در ورای الفاظ و معانی متن و اثر وجود دارد، باب برهان را تألیف کرده‌اند. در این باب استفاده از قضایای یقینی و بدیهی اولی همچون امتناع اجتماع نقیضین و اصل واقعیت به‌عنوان

پیش فرض اصلی و حرکت بر ریل علیت در برهان لمّی و اینّی به عنوان طریق صحیح برای دستیابی به واقعیت عینی و خارجی فرض شده است.

براین اساس برای عصمت از خطای ذهن و جلوگیری از آفت تفسیر به رأی و دخالت بدون وجه ذهنیت مفسر در تفسیر معنای متن و کشف درستی و صدق محتوای آن، باید به پیش فرض‌های روشن و اولی تمسک جست و به اصول فهم و تفکر مراجعه کرد و نباید از اصل علیت در این مقام غافل بود. ذهن مفسر در متون حاکی از حقیقت، باید فرع بر واقع حرکت کند و اگر از واقع پیشی بگیرد، ضمانتی برای تطابق باقی نمی‌ماند؛ به همین دلیل جهت حرکت کردن در سایه واقعیت عینی، ابتدا باید به هستی‌شناسی دقیق آن پرداخت و به دنبال آن به پیش فرض‌های بدیهی و وجدانی در این باره دست یافت. در این مسیر کشف حقیقت و واقعیتی که در پس متن و اثر نهفته است، از مجرای بحث برهانی امکان‌پذیر است؛ زیرا فقط از طریق یقین واقعی و بالمعنی الأخص می‌توان اغلاط، خطاها و شک‌های حاصل از ذهنیت صرف مفسر را از میان برد.

اما در متونی که در مقام حکایت از واقعیت عینی و خارجی نیستند و خاصیتی هنجاری و ارزشی دارند، باید مسیر دیگری پیمود. در این متون، الفاظ حاکی از معانی اند که از وضع، قرارداد و اعتبار واضعان خلق شده‌اند. در قضایای حقوقی علاقه میان موضوعات و محمولات، وضعی و قراردادی است؛ به همین دلیل از قوانین و قواعدی که در قضایای حقیقی برای کشف واقعیت خارجی بهره برده می‌شود، نمی‌توان در قضایای حقوقی استفاده کرد. به دلیل اینکه میان مفاهیم حقیقی، روابط واقعی وجود دارد و از آنجاکه این مفاهیم در حقیقت خود با یکدیگر مرتبط‌اند، زمینه فعالیت ذهنی میان آنها فراهم است؛ بنابراین ذهن قادر است با تشکیل برهان‌های منطقی از برخی حقایق به حقایق دیگر دست یابد، اما میان مفاهیم اعتباری و هنجاری، رابطه حقیقی حکمفرما نیست و رابطه میان دو طرف قضیه در امور اعتباری همواره فرضی و قراردادی است؛ پس استفاده از صنعت برهان و جریان قانون علیت و بهره‌بردن از مقدمات و مبادی یقینی همچون اولیات و وجدانیات، برای پی‌بردن به معانی پشت پرده متون حقوقی، معنا ندارد (برای آشنایی بیشتر با تفاوت میان مفاهیم حقیقی و اعتباری و ارتباط تولیدی میان این مفاهیم، ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۸-۱۷۴).

از آنجاکه متون حقوقی به دنبال اعتبار و خلق واضعان این متون خلق گشته‌اند، برای پی‌بردن به مراد جدی مؤلفان این متون، باید به اصول موضوعه و متعارفه متناسب با این متون مراجعه کرد؛

براین اساس شناخت مشهورات، مسلّمات، متواترات و مقبولات به‌عنوان پیش‌دانشته‌های اصلی این متون، مهم‌ترین رکن دستیابی به مقصود و مراد جدی مؤلفان این آثار شمرده می‌شود. البته همان‌گونه که مطرح شد، این مشهورات، مقبولات و مسلّمات، ارزش برهانی و کشفی ندارند و در مقام شناخت واقعیت عینی و خارجی نیستند، بلکه در مقام شناخت واقعیتی‌اند که به‌دنبال اعتبار و وضع واضح خلق شده است.

بیان این مطلب هیچ منافاتی با منشأ اعتبار که یک امر حقیقی است، ندارد؛ زیرا معمول اعتبارها برای دستیابی به یک مصلحت حقیقی و واقعی وضع شده‌اند و مصلحت از مقوله حقیقت است، ولی اعتبار از مقوله حقیقت نیست. اعتباریات در عین اینکه غیرواقعی‌اند، آثار واقعی و حقیقی دارند.

نتیجه: باتوجه به مطالب پیش‌گفته، عدم تمایز و تفکیک امور اعتباری از امور حقیقی بسیار خطرآفرین و زیان‌آور است. در قضایای حقیقی رابطه میان دو طرف قضیه، رابطه‌ای حقیقی و واقعی است؛ ازاین‌رو تمسک به قانون حاکم بر واقعیت ما را در دستیابی به حقیقتی که متکلم و مؤلف متن به‌دنبال آن است، یاری می‌کند، اما در قضایای اعتباری مانند قضایای حقوقی، ارتباط میان دو طرف قضیه فرضی و قراردادی است. این فرض و اعتبار برای وصول به هدف، مصلحت و غایتی ایجاد شده است و هرگونه این اعتبار ما را بهتر و شایسته‌تر به این نتیجه نزدیک کند، همان‌گونه به وضع آن پرداخته خواهد شد؛ بر همین اساس علامه طباطبایی عقیده دارد امور اعتباری صدق و کذب‌بردار نیستند، از حدّ ادعا و اعتبار فراتر نمی‌روند و یگانه‌مقیاس عقلانی در اعتباریات و امور مجعول، لغویت یا عدم لغویت است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۰۱۰-۱۰۱۲).

باتوجه به این بیان، روشن می‌شود که در نظریه تفسیری مورد قبول، تفسیر متن - اعم از متن الهی و متن بشری - بدون پیش‌فرض و پیش‌فهم امری ممکن نیست و بدون داشتن مبادی تصویری و تصدیقی در متن حقوقی یا غیرحقوقی، امکان تفسیر آن متن وجود نخواهد داشت، بلکه استفاده از مبادی برهانی در متون حاکی از حقیقت و شناخت مقدمات و زمینه‌های اعتبار در متون حقوقی سبب می‌شود متن، واقعیت حقیقی یا اعتباری خویش را برای خواننده و مفسر بنمایاند. البته مفسر با استفاده از این پیش‌شناخت‌ها و پیش‌دانشته‌ها به کشف معنای پشت‌پرده این متون و آثار می‌پردازد و این‌گونه نیست که در مقام ساخت و تولید معنا در برخورد با افق معنایی نوشتار باشد؛ به‌همین دلیل برخی بزرگان حکمت و فلسفه اسلامی عقیده دارند آنچه در مبحث هرمنوتیک به‌عنوان «تأثیر انتظار

از متن در تفسیر آن» مطرح می‌شود اینکه هرکس با مبنای خاص علمی که وارد حوزه تفسیر شود، انتظار عمومی و اولی این است که درباره مکتب خاص از جهان‌بینی، انسان‌شناسی، روان‌شناسی و مانند آن پاسخ نهایی ارائه کند و انتظار خصوصی و دومی برای برخی مفسران این است که متن مقدس همان مبنای علمی سؤال‌کننده را ارائه دهد؛ چنین انتظار ناروایی، نه صائب است و نه عام؛ چنانچه چنین تفسیری هرچند صواب باشد، از لحاظ سوء سربره شخص مفسر که در صدد تحمیل رأی خویش بر متن مقدس است، امری نارواست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۸).

۳. تحلیل فلسفی متن حقوقی

متن پدیده‌ای است که میان مؤلف و خواننده پیوند می‌زند و مخاطب و مفسر از طریق آن می‌تواند به مراد جدی و مقصود اصلی متکلم آن سخن دست یابد. از آنجاکه پیوند وجودی میان دو انسان افکنده شده در دو زمان و دو مکان متفاوت و ارتباط بی‌واسطه و بی‌قید میان آن دو تحقق اندکی دارد و هرکس از این قوه استعدادی خویش برای اتصال وجودی بهره نبرده است، بشر مضطر شده تا برای تنظیم زندگی اجتماعی و به هم پیوسته خویش، وجود متون و الفاظ را واسطه حکایت‌گری از تصورات و تصدیقاتی قرار دهد که در ذهن او نقش بسته است.

اگرچه خود متن از حیث اشتغال بر لفظ و کتابت با مقوله اعتبار و وضع گره خورده است، ولی با این پیش‌فرض هستی‌شناسانه که الفاظ از معانی و مفاهیمی حکایت می‌کنند که در ذهن انسان شکل می‌گیرند و این معانی از واقعیت‌هایی حکایت می‌نمایند که در ظرف نفس‌الأمر تحقق یافته‌اند، می‌توان متون و آثار متعدد و متکثر را در دو قالب متون حاکی از حقایق و متون حاکی از اعتبار تقسیم کرد. متون حقوقی در این تقسیم‌بندی ذیل متون حاکی از اعتبار گنجانده می‌شود. برای تبیین این تقسیم، ذکر چند نکته ضروری است.

۳-۱. معنای اعتبار

نکته نخست اینکه در فلسفه اسلامی «اعتباری» در معانی متعدد و اصطلاحات متنوعی به صورت مشترک لفظی به کار رفته است که از آن جمله می‌توان به اصطلاحات ذیل اشاره کرد:

۱. معقولات فلسفی: معقولات فلسفی در مقابل معقولات ماهوی (معقولات اولی) و معقولات منطقی، مفاهیم اعتباری نامیده می‌شوند. مقصود از اعتباری بودن این نوع از مفاهیم، انتزاعی بودن

آن‌هاست؛ زیرا این مفاهیم در عالم واقع مصادیق مستقل ندارند و در ضمن وجودات دیگر معنا می‌یابند. به تعبیر مشهور فلاسفه، معقولات فلسفی دارای عروض ذهنی و انصاف خارجی‌اند.

۲. **اعتباری در مقابل اصیل:** اصیل در این اصطلاح به معنای منشأ اثربودن در خارج است و اعتباری در مقابل آن قرار می‌گیرد. از این اصطلاح در بحث «إصالة الوجود و اعتباریة الماهیة» استفاده شده است.

۳. **وهمیات:** مفاهیمی که به هیچ‌عنوان دارای مصداق خارجی نیستند و به کمک قوه خیال ساخته می‌شوند، اعتباری نامیده می‌شوند؛ مانند مفهوم سیمرخ.

۴. **مفاهیم استعاری:** معانی تصویری یا تصدیقی که تحقق‌ی ماورای ظرف عمل ندارند و از مفاهیم نفس‌الأمری حقیقی عاریه گرفته می‌شوند، اعتباری نامیده می‌شوند؛ برای مثال اعتبار مالکیت مال برای زید که از مالکیت نفس نسبت به قوا عاریه گرفته شده است و اعتبار ریاست رئیس‌جمهور بر ملت که از ریاست سر بر بدن عاریه گرفته شده است. وجه این استعاره نیاز عملی و جلوگیری از هرج و مرج در زندگی اجتماعی افراد است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۰۰۸-۱۰۱۰). مقصود از مفاهیم اعتباری در این مجال، همان مفاهیم استعاری است.

۳-۲. تقسیم‌بندی ادراکات

نکته دوم اینکه ادراکات انسان در یک تقسیم‌بندی اولیه به سه قسم تقسیم می‌شود؛ دسته نخست ادراکاتی‌اند که در مقام تطابق با واقع و نفس‌الأمرد و با واقع مطابقت دارند. به این‌گونه ادراکات، ادراکات حقیقی گفته می‌شود. دسته دوم انکشافات و انعکاسات ذهنی‌اند که در مقام تطابق با واقع‌اند، ولی با واقعیت مطابقت ندارند. این نوع ادراکات، ادراکات وهمی یا وهمیات نامیده می‌شوند. دسته سوم ادراکاتی‌اند که اساساً در مقام تطابق با واقع و نفس‌الامر نیستند، بلکه فرض‌هایی‌اند که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی و اجتماعی آنها را ساخته و جنبه وضعی، قراردادی، فرضی و اعتباری دارند. به این نوع ادراکات، ادراکات اعتباری اطلاق می‌شود؛ مانند اعتبارات و انشائاتی که عقلاً در زندگی اجتماعی به وضع آنها مبادرت می‌ورزند. ویژگی این نوع ادراکات این است که ارزش منطقی ندارند، تابع احتیاجات طبیعی موجودات زنده‌اند، قابل تکامل و ارتقا هستند و نسبی، موقت و غیرضروری‌اند (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۸-۳۹ و ج ۲، ص ۱۴۳-۱۴۴). گفتنی است مقصود از اعتباری در این اصطلاح همان

اعتباری به معنای استعاره در نکته نخست است.

نکته سوم اینکه باید توجه داشت تقسیم مفاهیم به تصور و تصدیق، جزئی و کلی، معقول اولی و ثانی منطقی و فلسفی و... به ادراکات حقیقی مربوط است، نه ادراکات اعتباری به معنای ادراکات استعاره (معنای چهارم از اعتباری در نکته نخست) (همان، ج ۲، ص ۱۴۳).

۳-۳. تقسیم بندی متن

باتوجه به این سه نکته روشن می شود متون حاکی از حقیقت، متونی حاکی از مفاهیمی در مقام تطابق با واقعیت های موجود در عالم خارج اند. در مقابل متون حاکی از اعتبار، متونی اند که بیان کننده مفاهیمی هستند که در مقام تطابق با واقعیت خارجی نیستند، بلکه واقعیت آنها همان اعتباری است و از جانب معتبر خاص جعل می گردد. باتوجه به این بیان، روشن می شود تفاوت متون حاکی از حقیقت با متون حاکی از اعتبار، از لحاظ حکایت لفظ و متن از معنا و مفاهیم حک شده در ذهن نیست و در این جنبه هیچ تفاوتی میان این دو نوع متن وجود ندارد، بلکه تفاوت اصلی و بنیادی از جنبه حکایت معنا از واقعیت است. در متون حاکی از حقیقت، واقعیت موجود در عالم هستی، محکی معنایی است که در ذهن شکل گرفته باشد، ولی در متون حقوقی، مفاهیم از واقعیت هایی حکایت می کنند که این واقعیت ها ساخته و مجعول معتبری است که صلاحیت اعتبار به او تعلق گرفته است. از این منظر در پس متون حقوقی باید به دنبال واقعیتی مجعول گشت که ساخته و پرداخته عقلا یا عرف باشد یا اینکه شارع مقدس به عنوان ربّ مشروع آن را اعتبار کرده باشد.

نکته مهم در این مقام اینکه مدلول قضایای حقوقی هر چند به دلالت مطابقی از واقعیتی ماورای آنها حکایت نمی کنند و قابلیت صدق و کذب در این گزاره ها مطرح نمی شود، ولی به دلالت التزامی می توان آنها را حاکی از مطلوبیت متعلقات شان نزد کسانی دانست که این گزاره ها را انشا کرده اند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۳۹۰).

۳-۴. تحلیل گزاره های حقوقی

در تبیین تفصیلی ماهیت گزاره های حقوقی باید گفت هر قضیه حقوقی مانند قضیه حقیقی، از سه رکن اصلی تشکیل شده است: موضوع، محمول و حکم.

موضوع قضایای حقوقی، جنبه ای از افعال اختیاری انسان است. البته این گونه نیست که فعل

اختیاری انسان از آن حیث که یک عمل وجودی است، موضوع یک گزاره حقوقی قرار گیرد، بلکه فعل اختیاری در صورتی موضوع یک قضیه حقوقی قرار می‌گیرد که متلبس به یک حیثیت اعتباری گردد؛ برای مثال برداشتن یک کتاب از روی میز به عنوان یک عمل وجودی اختیاری، معطوف نظر یک قاعده حقوقی قرار نمی‌گیرد، بلکه اگر عنوان سرقت بر این عمل بار شود، محل جریان یک قانون قرار می‌گیرد. سرقت، خیانت، امانت، عدالت، ظلم، ملکیت و مانند آن از جمله حیثیاتی‌اند که در قواعد حقوقی به عنوان موضوع واقع شده‌اند. این مفاهیم از جمله مفاهیم اعتباری و استعاره‌اند که هویت خود را از مفاهیم ماهوی یا مفاهیم فلسفی به‌عاریت گرفته‌اند. نیاز عملی انسان در عرصه اجتماع و مشکلات پیش روی او در زندگی جمعی باعث چنین اضطراری برای اعتبار این مفاهیم گشته است.

محمولات قضایای حقوقی از دو جهت قابل بررسی است؛ گاهی محمول یک قضیه حقوقی امری غیر از حکم قضیه است و گاهی خود حکم به‌عنوان محمول قضیه قرار می‌گیرد؛ برای مثال وقتی در ماده ۲۶۸ قانون مجازات اسلامی گفته می‌شود: «سرقت در صورتی که دارای تمام شرایط^۱ باشد، موجب حد است»، در این قضیه محمول غیر از حکم می‌باشد. محمول این قضیه، «حد» است که به‌عنوان مجازات سرقت در نظر گرفته شده است و حکم قضیه، «الزام حد برای سرقت» بوده و این ازام از ناحیه قانونگذار بنا بر مصلحتی، میان موضوع و محمول برقرار شده است، یا وقتی در ماده ۳ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ گفته می‌شود: «قوانین جزایی ایران درباره کلیه اشخاصی که در قلمرو حاکمیت زمینی، دریایی و هوایی جمهوری اسلامی ایران مرتکب جرم شوند، اعمال می‌شود، مگر آنکه به‌موجب قانون ترتیب دیگری مقرر شده باشد»، محمول این گزاره «اعمال قوانین جزایی ایران» است که برای موضوع این گزاره یعنی «کلیه مجرمینی که در قلمرو حاکمیت زمینی، دریایی و

۱. الف) شیء مسروق شرعاً مالیت داشته باشد؛ ب) مال مسروق در حرز باشد؛ پ) سارق هتک حرز کند؛ ت) سارق مال را از حرز خارج کند؛ ث) هتک حرز و سرقت مخفیانه باشد؛ ج) سارق پدر یا جد پدری صاحب مال نباشد؛ چ) ارزش مال مسروق در زمان اخراج از حرز، معادل چهار و نیم نخود طلای مسکوک باشد؛ ح) مال مسروق از اموال دولتی یا عمومی، وقف عام یا وقف بر جهات عامه نباشد؛ خ) سرقت در زمان قحطی صورت نگیرد؛ د) صاحب مال از سارق نزد مرجع قضایی شکایت کند؛ ذ) صاحب مال پیش از اثبات سرقت، سارق را نبخشد؛ ر) مال مسروق پیش از اثبات سرقت، تحت ید مالک قرار نگیرد؛ ز) مال مسروق پیش از اثبات جرم، به ملکیت سارق درنیاید؛ ز) مال مسروق از اموال سرقت‌شده یا مغضوب نباشد.

هوایی جمهوری اسلامی ایران مرتکب جرم شوند» ثابت شده است و حکم در این گزاره الزامی می‌باشد که میان دو رکن قضیه حاکم شده است، اما وقتی در ماده ۱۷ قانون راجع به ازدواج گفته می‌شود: «ازدواج مسلمة با غیر مسلم، ممنوع است»، حکم «ممنوعیت» در ناحیه محمول قضیه قرار گرفته است. همچنین وقتی در ماده ۷۸۴ قانون مدنی آمده است: «تبدیل رهن به مال دیگر به تراضی طرفین جایز است»، درحقیقت حکم جواز برای موضوع تبدیل رهن به مال دیگر، جانشین محمول قضیه شده است، یا در ماده ۷۶۳ همین قانون هنگامی که گفته می‌شود: «صلح به اکراه نافذ نیست»، حکم عدم نفوذ به عنوان محمول قضیه مطرح می‌شود.

مهم‌ترین رکن در گزاره‌های حقوقی، حکم قضیه است. حکم درحقیقت فعلی نفسانی است که سبب ارتباط محمول قضیه با موضوع آن می‌شود. نکته مهم در این مجال، تفاوت میان حکم در قضایای حقیقی و گزاره‌های حقوقی است. در قضایای حقیقی، حکم، فعل نفسانی است که از وجود ربطی میان حقیقت خارجی موضوع و محمول حکایت می‌کند، ولی در قضایای حقوقی، حکم، فعل نفسانی است که از اعتبار ربط میان موضوع و محمول پرده برمی‌دارد. در نظام حقیقی عالم، میان سرقت و حد آن، اعمال قوانین جزایی برای مرتکبان جرم در قلمرو یک کشور، جواز و ازدواج مسلمة با غیر مسلم و تبدیل رهن به مال دیگر، هیچ ارتباط وجودی برقرار نیست، بلکه این معتبر با اعتبار خود میان این ارکان ارتباط برقرار می‌کند؛ براین اساس حکم در قضایای حقوقی و گزاره‌های قانونی ناشی از اعتبار مرجع صلاحیت‌دار شرعی یا قانونی است و این ارتباط به وسیله فعل نفسانی آن معتبر انشا می‌شود.

باتوجه به مطالب پیش گفته می‌توان دو ویژگی اصلی متن حقوقی را این‌گونه برشمرد:

نخست اینکه متون حقوقی، حاکی از اعتبار معتبر الهی یا انسانی‌اند؛ به همین دلیل برای دستیابی به حقیقت این متون باید با استفاده از ابزارهای متعدد فهم متن به مراد جدی و مقصود اصلی واضعان این متون دست یافت. در متون قانونی که از شرع اتخاذ شده است، باید به دنبال شناخت اعتبار شارع مقدس بود و در متون قانونی که به وسیله بشر وضع شده است، باید به دنبال کشف سیره عقلا و اعتبارات ایشان در آن قانون بود. در متن الهی اگر شارع مقدس فضایی را برای توسعه متن به جای گذاشته باشد، تفسیر موسع از کلام او جایز است. در این باره ممکن است واضح الهی، موضوعات و احکام مربوط به آنها را با تمام حدود و صغور معین کرده باشد و شاید برخی

موضوعات را به خود عرف و عقلا واگذار کرده باشد، ولی در متن بشری، بر معنی و واضح متن حقوقی لازم است تمامی حدود و صغور موضوع و حکم مرتبط با آن را بیان کند تا بتوان در چهارچوب همین حدود به تفسیر و تطبیق آن متن پرداخت.

دوم اینکه برای شناخت مبادی تصوری و تصدیقی گزاره‌های حقوقی نمی‌توان به ابزارهای منطقی شناخت همچون حدّ یا برهان مراجعه کرد؛ زیرا مفاهیم تصوری حقوقی، از مفاهیم استعاری به‌شمار می‌روند، درحالی‌که تعاریف حدّی و رسمی درباره معقولات ماهوی جریان دارد؛ بنابراین از آنجا که این مفاهیم دارای ماهیت حقیقی نیستند، مفاهیمی نظیر جنس، فصل و عرض بر آن‌ها صادق نیست و قابلیت تعریف حدّی و رسمی ندارند. از سوی دیگر تصدیق حقوقی نیز به‌وسیله برهان اثبات‌پذیر نیست؛ زیرا برهان متوقف بر وجود مقدمات ضروری، دائمی و کلی است، درحالی‌که مقدمات حقوقی از حدّ ادعا تجاوز نمی‌کنند و فاقد چنین ویژگی‌هایی‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۰۱-۱۰۲).

نتیجه

سه عامل اصلی در تفسیر متون حقوقی عبارت‌اند از: قانونگذار، مفسر قانون و متن حقوقی. برخلاف نگاه انسان‌محور غرب، در اندیشه اسلامی قانونگذار اصیل، خداوند متعال است و در برخی موارد حق قانونگذاری به بشر اعطا شده است. در عرصه قانونگذاری بشری، توجه به جایگاه عقل و سیره عقلا از اهمیت والایی برخوردار است. در مورد عامل دوم، برخلاف نظریه هرمنوتیک فلسفی، معنا به دنبال دیالکتیک و گفت‌وگو میان مفسر و متن خلق نمی‌شود، بلکه متن و اثر دارای معنای معین و ثابتی است که خواننده می‌کوشد به آن معنا دست یابد؛ بنابراین نقش مفسر دستیابی به معنای متنی است که از مقصود جدی صاحب اثر حکایت دارد.

متون حقوقی به‌مثابه عامل سوم، از جمله متون حاکی از اعتبارند و بیان‌کننده مفاهیمی‌اند که در مقام تطابق با واقعیت خارجی نیستند، بلکه واقعیت آن‌ها همان اعتباری است که از جانب معنی‌خاص جعل می‌گردد. با توجه به این بیان روشن می‌شود تفاوت متون حقوقی با متون حاکی از حقیقت، از لحاظ حکایت لفظ و متن از معنا و مفاهیم حک‌شده در ذهن نیست و در این جنبه هیچ تفاوتی میان این دو نوع متن وجود ندارد، بلکه تفاوت اصلی و بنیادی از جنبه حکایت معنا از واقعیت است. در متون حاکی از حقیقت، واقعیت موجود در عالم هستی، محکی معنایی است که در ذهن شکل

گرفته است، ولی در متون حقوقی، مفاهیم از واقعیت‌هایی حکایت می‌کنند که این واقعیت‌ها ساخته و مجعول معتبری است و صلاحیت اعتبار به او تعلق گرفته است؛ از این رو در پس متون حقوقی باید به دنبال واقعیتی مجعول گشت که ساخته و پرداخته عقلا یا عرف بوده یا شارع مقدس به‌عنوان ربّ مشروع آن را اعتبار کرده است.

در تبیین ماهیت گزاره‌های حقوقی باید گفت هر قضیه حقوقی مانند قضیه حقیقی، از سه رکن اصلی تشکیل شده است: موضوع، محمول و حکم.

موضوع قضایای حقوقی، جنبه‌ای از افعال اختیاری انسان است. البته این‌گونه نیست که فعل اختیاری انسان از آن‌رو که یک عمل وجودی است، موضوع یک گزاره حقوقی قرار گیرد، بلکه فعل اختیاری در صورتی موضوع یک قضیه حقوقی قرار می‌گیرد که متلبّس به یک حیثیت اعتباری گردد. محمولات قضایای حقوقی از دو جهت قابل بررسی است؛ گاهی محمول یک قضیه حقوقی امری غیر از حکم قضیه است و گاهی خود حکم به‌عنوان محمول قضیه قرار می‌گیرد.

مهم‌ترین رکن در گزاره‌های حقوقی، حکم قضیه می‌باشد. تفاوت میان حکم در قضایای حقیقی و گزاره‌های حقوقی این است که در قضایای حقیقی، حکم، فعل نفسانی است و از وجود ربطی میان حقیقت خارجی موضوع و محمول حکایت می‌کند، ولی در قضایای حقوقی، حکم، فعل نفسانی است و اعتبار ربط میان موضوع و محمول را نشان می‌دهد.

منابع

۱. آقایی طوق، مسلم؛ «بررسی رویکرد تفسیری شورای نگهبان در پرتو هرمنوتیک فلسفی گادامر»، *حقوق اسلامی*؛ ش ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۸۶، ص ۵۹-۳۳.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ *الإشارات والتنبيهات*؛ ج ۱، قم: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۳. جوادی آملی، عبدالله؛ *تسنیم* (تفسیر قرآن کریم)؛ تحقیق و ویرایش علی اسلامی؛ ج ۱، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۴. جوادی آملی، عبدالله؛ *مفاتیح الحیاة*؛ تحقیق و تنظیم محمدحسین فلاح‌زاده و همکاران؛ ج ۳۴، قم: نشر اسراء، ۱۳۹۱.
۵. حایری، کاظم و دیگران؛ «اقتراح»، *مجله نقد و نظر*؛ ش ۵، زمستان ۱۳۷۴، ص ۷۹-۱۰.
۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ *نهایة الحکمة*؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
۷. علیدوست، ابوالقاسم؛ *فقه و عقل*؛ ج ۳، قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.
۸. مصباح یزدی، محمدتقی؛ *تعلیقة علی نهایة الحکمة*؛ قم: مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۹. مطهری، مرتضی؛ *اسلام و نیازهای زمان*؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۹۱.
۱۰. —؛ *اصول فلسفه و روش رئالیسم*؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۵.
۱۱. مظفر، محمدرضا؛ *أصول الفقه*؛ تحقیق عباس علی زارعی سبزواری؛ ج ۳، قم: نشر بوستان کتاب، ۱۳۸۴.
۱۲. نایینی، میزاحمدحسین؛ *تنبيه الأمة و تنزیه الملة یا حکومت از نظر اسلام*؛ پاورقی و مقدمه سیدمحمد طالقانی؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۷.
۱۳. واعظی، احمد؛ *درآمدی بر هرمنوتیک*؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۴. —؛ *نظریه تفسیر متن*؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.
۱۵. هارت، هربرت؛ *مفهوم قانون*؛ ترجمه محمد راسخ؛ تهران: نشر نی، ۱۳۹۳.

16. Gadamer, Hans George, **Truth and Method**, Trans. J. Weinsheimer and D.G. Marshal. 2nd Revised Edition, New York: Seabury Press, 1989.
17. Hirsch Jr E. D, **Meaning & Significance Reinterpreted**, Critical Inquiry, Vol.11, No.2, 1984.