



مرکز تحقیقات اسلامی

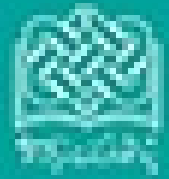
اصفهان

گامی



الرحمن
علیه صاب

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



۴۳

فصلنامه علمی-تخصصی مطالعات فلسفی و علوم انسانی، زمستان ۱۳۹۸
شماره پانزدهم، دوره شانزدهم، سال شانزدهم، ۱۳۹۸



فراتر از تأسیس، بر فلسفه اصول فقه از منظر ریاضی

جملات و معانی فلسفی در نظر اصول انوارین حسن

بحث «تفهیم» و اهمیت زبان فلسفی آن از منظر فلسفی، سعید اکبری

تسبیح و فقه عرفان همراز زمین آسمانی

تحلیل متن فلسفی زیارتنامه حضرت امام رضا علیه السلام بر پایه نظریه گشتی گفتار

امیدی به سیرت، محمدرضا پهلوانی و آ محمدرضا قهر پهلوانی

انتظار معرفتشناختی غیر واحد در اختلافات قرآنی آ محمد حسین زاهد عبدالله حسینی

معرفتشناختی غیر واحد آ محمد قاسم پهلوانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه تخصصی معرفت شناسی و حوزه های مرتبط : شماره ۴۳ - سال یازدهم - پاییز ۱۳۸۹

نویسنده:

علی اکبر رشاد

ناشر چاپی:

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۴	فصلنامه تخصصی معرفت شناسی و حوزه های مرتبط : شماره ۴۳ - سال یازدهم - پاییز ۱۳۸۹
۱۴	مشخصات کتاب
۱۵	اشاره
۱۸	فهرست
۲۰	درآمدی تأسیسی بر فلسفه ی اصول فقه / علی اکبر رشاد
۲۰	اشاره
۲۰	چکیده
۲۱	مقدمه (سنت مدخل نگاری)
۲۱	اشاره
۲۳	سیر تاریخی - معرفتی تکون و تطور مبادی پژوهی در آثار اصحاب اصول
۲۶	ابتکار تفکیک مبادی اصول از مسائل آن
۲۸	درباره ی فلسفه ها ی مضاف
۲۹	ماهیت و هویت فلسفه ی اصول
۳۰	انواع مسائل فلسفه ی اصول
۳۳	بایستگی های تأسیس فلسفه های مضاف
۳۸	تذکار (عذر قصور سلف)
۳۸	اشاره
۴۱	ساختار محورهای مهم طرح واره ی فلسفه ی اصول فقه
۴۱	درآمد
۴۴	اینک ساختار محورهای طرح واره
۴۴	فصل یکم) مبادی پژوهی
۴۴	فصل دوم) درباره ی فلسفه ی علم اصول
۴۸	ساختار فصول و فروع فلسفه ی اصول

۴۸	فصل یکم) تعریف علم اصول
۴۸	درآمد
۵۲	فصل دوم) موضوع علم اصول
۵۴	فصل سوم) مسائل علم اصول
۵۵	فصل چهارم) قلمروشناسی علم اصول
۵۸	فصل پنجم) وحدت و تمایز علوم
۵۸	فصل ششم) غایت و فائدت علم اصول
۵۸	درآمد
۶۰	فصل هفتم) روش شناسی علم اصول
۶۰	درآمد
۶۲	فصل هشتم) مصادر علم اصول
۶۲	فصل نهم) چیدمان علم اصول
۶۳	فصل دهم) هویت معرفتی علم اصول
۶۴	فصل یازدهم) جایگاه اصول در جغرافیای علوم اسلامی
۶۴	فصل دوازدهم) مبانی مصدر شناختی اصول
۶۵	فصل سیزدهم) مبانی دین شناختی («فلسفه ی دین»ی - کلامی) اصول
۶۶	فصل چهاردهم) مبانی انسان (مخاطب/ مکلف) شناختی اصول
۶۸	فصل پانزدهم) مبانی معرفت شناختی اصول
۶۸	فصل شانزدهم) مبانی زبان شناختی اصول
۶۸	فصل هفدهم) مبانی متن - معناشناختی اصول
۷۰	فصل هجدهم) مبانی «موضوع/ متعلق» شناختی اصول
۷۰	فصل نوزدهم) مبانی حکم شناختی اصول
۷۰	فصل بیستم) تحلیل معرفت شناختی قضایای اصولی
۷۰	فصل بیست و یکم) تحلیل اصول عملیه
۷۰	فصل بیست و دوم) مبادی تطور، و سازگار تحول و تکامل علم اصول
۷۲	فصل بیست و سوم) گونه شناسی تطبیقی مکاتب اصولی با رویکرد فلسفی

۷۲	خاتمه) پیوست ها
۷۲	پیوست یک: تعاملات علم اصول با علوم همگون و هموند نوپدید
۷۲	پیوست دو: کاستگی ها و بایستگی های اصول فقه
۷۴	پیوست سه: اصطلاحنامه
۷۵	منابع
۸۱	جملات و معانی انشایی در علم اصول / ابوالحسن حسنی
۸۱	اشاره
۸۱	چکیده
۸۲	مقدمه
۸۲	مبادی بحث از جملات اخباری و انشایی
۸۲	تقسیم جملات به اخباری و انشایی
۸۳	مبنا در رابطه لفظ و معنا
۸۶	معانی انشایی
۸۶	تعریف مفاهیم انشایی
۸۸	انشای تام
۸۸	تعریف انشای تام
۹۰	ویژگی های انشاء
۹۱	عقلانیت انشاء یا قانون
۹۱	مسئله اصلی عقلانیت انشاء
۹۲	عقلانیت معرفتی انشاء
۹۲	عقلانیت معناشناختی انشاء
۹۴	عقلانیت اخلاقی انشاء
۹۷	عقلانیت ابزاری انشاء
۹۹	مفاهیم قانونی
۹۹	فرایند تولید مفاهیم قانونی
۱۰۱	اقسام مفاهیم قانونی

- عقلانیت مفاهیم قانونی - ۱۰۲
- وضع صیغه های انشایی - ۱۰۴
- وضع صیغه ها و مواد انشاء از جهت لفظ - ۱۰۴
- نحوه وضع هیئات انشایی از جهت معنا - ۱۰۶
- موضوع له صیغه های انشایی - ۱۰۸
- موضوع له جمله های انشایی - ۱۰۸
- نتیجه‌گیری - ۱۱۳
- منابع - ۱۱۶
- بحث ظهور و اهمیت زبان شناختی آن / علیرضا قائمی نیا، سمیه کامرانی - ۱۱۹
- اشاره - ۱۱۹
- چکیده - ۱۱۹
- مقدمه - ۱۱۹
- مباحث زبانی - ۱۲۰
- معنای ظهور (دلالت) - ۱۲۱
- تشخیص ظهور - ۱۳۲
- نتیجه‌گیری - ۱۳۵
- منابع - ۱۳۶
- تبیین و نقد برهان همزاد زمین / احمد امامی - ۱۳۸
- اشاره - ۱۳۸
- چکیده - ۱۳۸
- مقدمه - ۱۳۸
- نظریه دلالت مستقیم - ۱۳۹
- در جست وجوی معنای معنا؛ نگاهی بر معناشناسی سنتی - ۱۴۱
- حالت روان شناختی و خودمداری روش شناختی - ۱۴۲
- روان شناسی گری معناشناسی سنتی - ۱۴۲
- آیا معانی در سر قرار دارند؟ - ۱۴۳

- ۱۴۴ برهان همزاد زمین (The Twin Earth Argument)
- ۱۴۶ شعبده یا برهان؟
- ۱۴۷ خلط بعد معناشناختی و معرفت شناختی
- ۱۴۸ مصادره به مطلوب در معنای معنا
- ۱۴۹ معنا و جهان شناخت
- ۱۵۱ ملاک نام گذاری و معناداری، فهم عرفی است نه فهم علمی
- ۱۵۲ معنا؛ سیلان در عین ثبات
- ۱۵۳ کشف های علمی و تغییر معانی الفاظ
- ۱۵۴ سرشت قراردادی معنا
- ۱۵۷ معنای یک لفظ یا حقیقت یک شیء
- ۱۶۰ برخی لوازم فاسد دیدگاه پاتنم
- ۱۶۰ نتیجه گیری
- ۱۶۱ منابع فارسی
- ۱۶۱ منابع انگلیسی
- ۱۶۴ تحلیل متن شناسی زیارت نامه حضرت امام رضا (علیه السلام) بر پایه نظریه کنش گفتار / مهدی رجب زاده، محمدرضا پهلوان نژاد، محمدرضا فخر روحانی
- ۱۶۴ اشاره
- ۱۶۴ چکیده
- ۱۶۵ کلیات
- ۱۶۵ پوزیتیویسم منطقی
- ۱۶۶ فلسفه زبان متعارف (Ordinary Language Philosophy)
- ۱۶۶ اشاره
- ۱۶۷ نظریه کنش گفتار (Speech Act Theory)
- ۱۶۷ اشاره
- ۱۶۸ ابعاد کنش های گفتار از دیدگاه آستین
- ۱۶۹ انواع کنش های گفتاری از دیدگاه سرل
- ۱۶۹ اشاره

۱۷۰	۱. کنش اظهاری (Representative Act)
۱۷۰	۲. کنش تعهدی (Commissive Act)
۱۷۰	۳. کنش عاطفی (Expressive Act)
۱۷۱	۴. کنش ترغیبی (Directive Act)
۱۷۱	۵. کنش اعلامی (Declaration Act)
۱۷۲	تحلیل متن شناسی زیارت نامه حضرت امام رضا (علیه السلام) بر اساس کنش های گفتاری به کاررفته
۱۷۲	زیارت و زیارت نامه
۱۷۲	الف) زیارت
۱۷۲	ب) زیارت نامه ها
۱۷۲	اشاره
۱۷۳	بخش اول
۱۷۴	بخش دوم
۱۷۵	بخش سوم
۱۷۶	بخش چهارم
۱۷۶	بخش پنجم
۱۷۷	بخش ششم
۱۷۷	بخش هفتم
۱۷۸	نتیجه گیری
۱۸۴	منابع فارسی
۱۸۵	منابع انگلیسی
۱۸۷	اعتبار معرفت شناختی خبر واحد در اعتقادات دینی / محمد حسین زاده، عبدالله محمدی
۱۸۷	اشاره
۱۸۷	چکیده
۱۸۸	مقدمه
۱۸۸	دو نوع رویکرد به اصول عقاید
۱۹۱	اقسام خبر واحد

- ۱۹۱ ارزش معرفت شناختی خبر واحد
- ۱۹۳ ادله مخالفان اعتبار خبر واحد در عقاید دینی
- ۱۹۳ دلیل اول: مفید علم نبودن خبر واحد
- ۱۹۳ اشاره
- ۱۹۴ نقد و بررسی دلیل اول
- ۱۹۴ دلیل دوم: قیاس اولویت
- ۱۹۴ اشاره
- ۱۹۴ نقد و بررسی دلیل دوم
- ۱۹۶ دلیل سوم: اثر شرعی نداشتن خبر واحد
- ۱۹۶ اشاره
- ۱۹۶ تقریر اول
- ۱۹۶ اشاره
- ۱۹۷ نقد تقریر اول
- ۱۹۹ تقریر دوم
- ۱۹۹ اشاره
- ۲۰۰ نقد نظریه علامه طباطبایی (ره) بر مبنای برگزیده این نوشتار
- ۲۰۱ نقد نظریه علامه براساس مبنای مشهور
- ۲۰۲ دلیل چهارم: غیرتبعیدی بودن امور اعتقادی
- ۲۰۲ اشاره
- ۲۰۳ نقد دلیل چهارم
- ۲۰۳ نقد اول
- ۲۰۴ نقد دوم
- ۲۰۵ نقد سوم
- ۲۰۵ نقد چهارم
- ۲۰۵ دیدگاه آیت الله مصباح یزدی
- ۲۰۵ اشاره

- ۲۰۷ بررسی دیدگاه آیت الله مصباح
- ۲۰۷ معنای برگزیده از حجیت -
- ۲۰۹ نکات تکمیلی
- ۲۱۰ دلیل پنجم: وجود روایات جعلی بسیار
- ۲۱۰ اشاره
- ۲۱۱ نقد دلیل پنجم
- ۲۱۱ دلیل ششم: اختصاص سیره عقلا به امور رفتاری
- ۲۱۱ اشاره
- ۲۱۱ نقد دلیل ششم
- ۲۱۲ دلیل هفتم: بی‌اعتنایی عقلا به خبر واحد در امور مهم
- ۲۱۲ اشاره
- ۲۱۳ نقد دلیل هفتم
- ۲۱۴ منابع
- ۲۱۸ معرفت بخشی خبر واحد / محمدتقی سهرابی فر
- ۲۱۸ اشاره
- ۲۱۸ چکیده
- ۲۱۸ مقدمه
- ۲۲۰ اعتبار معرفتی خبر واحد در مرحله ثبوت
- ۲۲۰ اشاره
- ۲۲۰ ظن در مرحله صدور
- ۲۲۲ ظن در مرحله دلالت
- ۲۲۲ ظن در مرحله جهت صدور
- ۲۲۲ اشاره
- ۲۲۳ الف) تقیه
- ۲۲۳ ب) تفاوت گذاشتن بین کارهای عادی و طبیعی معصوم(ع) و کارهای دیگر
- ۲۲۴ ج) جدا کردن اخبار تبلیغی، اخبار حکومتی و قضایی

۲۲۶ (د) جدا کردن اوامر مولوی از ارشادی

۲۲۷ (ه) جدا کردن روایات پزشکی

۲۲۷ (و) جداسازی سخنان غیر دینی از دینی

۲۲۸ اعتبار معرفتی خبر واحد در مرحله اثبات

۲۴۰ نتیجه‌گیری

۲۴۱ منابع

۲۴۵ درباره مرکز

مشخصات کتاب

فصلنامه تخصصی معرفت شناسی و حوزه های مرتبط

سال یازدهم / پاییز ۱۳۸۹ / بها: ۲۵۰۰ تومان

صاحب امتیاز: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

مدیرمسئول: علی اکبر رشاد

سردبیر: علیرضا قائمی نیا

مدیر اجرایی: اسلام سواری

ویراستار: سپیده دبیریان

اعضای هیئت تحریریه و پژوهش

احمد بهشتی (استاد دانشگاه تهران) - غلامرضا فیاضی (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)) - محسن جهانگیری (استاد دانشگاه تهران) - عبدالله نصری (استاد دانشگاه علامه طباطبایی) - سید یحیی یثربی (استاد دانشگاه علامه طباطبایی) - حمیدرضا آیت اللهی (استاد دانشگاه علامه طباطبایی) - مهدی قوام صفری (دانشیار دانشگاه تهران) - علی اکبر رشاد (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) - عبدالحسین خسروپناه (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) - حسن معلمی (استادیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)) - حسین عشاقی (استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) - ابوالفضل کیشمشکی (استادیار دانشگاه امیرکبیر)

نشانی مجله:

تهران: خیابان شهید بهشتی، خیابان شهید احمد قصیر (بخارست)، خیابان پژوهشگاه (دوم)، پلاک ۲

تلفن: ۸۸۵۰۱۰۶۴ - ۸۸۷۳۵۴۱۷ صندوق پستی: ۸۷۸۴-۱۵۸۷۵

E-mail: zehn@iict.ac.ir

www.zehnmag.org

چاپ و صحافی: چاپخانه مجاب

تلفن های مرکز توزیع و فروش: ۸۸۷۳۰۴۴۶-۸۸۵۰۳۳۴۱

ص: ۱

اشاره

-- مطالب مندرج در فصلنامه ذهن، مبین آرا و نظریات نویسندگان آنهاست.

-- فصلنامه ذهن از همکاری محققان، استادان و مترجمان استقبال می کند.

-- مستدعی است مقالات ارسالی برای ذهن، بر روی یک طرف کاغذ و با خط خوانا و سطرهای فاصله دار نگاشته شود.

-- ارسال متن اصلی مقالات همراه ترجمه ها، کاملاً ضروری است.

-- فصلنامه ذهن در ویرایش مطالب دریافتی آزاد است.

-- مطالب دریافت شده، بازگردانده نمی شود.

راهنمای تنظیم مقالات

لطفاً به هنگام تنظیم مقالات موارد زیر رعایت شود:

۱. نام، نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه علمی نویسنده و مترجم، شغل، نشانی، کدپستی، و شماره تلفن خود را قید نمایید.

۲. مقالات را روی یک طرف هر برگ، با رعایت فاصله مناسب بین سطرها و خوانا، حتی الامکان حروف چینی شده (با کیفیت قابل قبول) و همراه دیسکت آن ارسال نمایید.

۳. حجم هر مقاله بیش از ۲۵ صفحه دست نویس یا حدود ۲۰ صفحه حروف چینی شده ۳۵۰ کلمه ای نباشد.

۴. چکیده فارسی مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه و حتی الامکان همراه چکیده انگلیسی آن به همین مقدار.

۵. واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آنها.

۶. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.

۷. مقاله ارسالی نباید هم زمان به سایر مجلات یا مجموعه ها فرستاده شده باشد.

۸. درج معادل لاتین اسامی، و اصطلاحات مهجور، مقابل عبارت و در پراکنش ضروری است.

۹. منابع مورد استفاده، در متن به این شکل نوشته شود، نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار و شماره صفحه (مظفر، ۱۳۵۷:

۱۹۴) و فهرست منابع در آخر مقاله برحسب حروف الفبایی نام خانوادگی نویسنده، به شکل ذیل تنظیم گردد:

الف) برای کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده، تاریخ انتشار، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار، نام ناشر.

ب) برای مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار، عنوان مقاله، نام ناشر و شماره مجله.

لازم به ذکر است که در صورت تکرار منابع، به نام خانوادگی و کلمه «همان» با شماره جلد و صفحه اکتفا شود.

تذکر: در صورت تعدد آثار منتشره در سال واحد از یک مؤلف، جهت نمایاندن ترتیب انتشار با حروف الف، ب، ج، و... متمایز شود.

ص: ۲

۵/ درآمدی تأسیسی بر فلسفه اصول فقه / علی اکبر رشاد

۴۷/ جملات و معانی انشایی در علم اصول / ابوالحسن حسنی

۷۷/ بحث «ظهور» و اهمیت زبان شناختی آن / علی رضا قائمی نیا، سمیه کامرانی

۹۵/ تبیین و نقد برهان همزاد زمین / احمد امامی

۱۲۱/ تحلیل متن شناسی زیارت نامه حضرت امام رضا (علیه السلام) بر پایه نظریه کنش گفتار / مهدی رجب زاده، محمدرضا پهلوان نژاد، محمدرضا فخر روحانی

۱۴۱/ اعتبار معرفت شناختی خبر واحد در اعتقادات دینی / محمد حسین زاده، عبدالله محمدی

۱۶۹/ معرفت بخشی خبر واحد / محمدتقی سهرابی فر

چکیده

روزآمدی و کارآمدی فقه به موازات تحوّل و توسعه ظروف و زوایای حیات بشر، در گرو تحول و توسعه منطق استنباط شریعت است؛ پیش شرط هرگونه تحول تکاملی در فقه نیز تحول و ارتقا در روش استنباط فقهی است؛ تحول و تکامل در روش استنباط نیز مبتنی است بر بازنگری و بسط مبانی و مبادی دانش اصول؛ توسعه و تعمیق مبانی اصول می تواند و می باید در قالب تأسیس فلسفه ی اصول فقه صورت ببندد. فلسفه ی اصول عبارت است از «مطالعه ی عقلانی فرادانشی - فرامسئله ای اصول فقه، به منظور دست یابی به احکام کلی این دانش و مسائل آن».

مؤلف مقاله که از دغدغه مندان دیرین تحول در روش شناسی فهم دین و تحول در معرفت دینی است، و مطالعه و ارائه ی نظر در جهت توسعه و تکامل دانش اصول از دلمشغولی های اصلی وی قلمداد می شود، در این نوشته سعی کرده است با رویکردی تأسیسی به طراحی «فلسفه ی اصول فقه» به مثابه دانشی مستقل از دانش های فقه و اصول فقه، پردازد.

ص: ۵

از نظر مؤلف، مسائل دانش فلسفه ی اصول، به دو گروه «فراعلمی» و «فرا مسئله ای» تقسیم می شود. فلسفه ی اصول عهده دار تبیین و تحلیل عقلانی «احکام کلی علم اصول بماهو علم» و به عنوان دستگاه روشگانی استنباط فقه، و نیز عهده دار بررسی مبادی قریبه و وسیطه ی «امهات مسائل» این دانش است.

در این مقاله، نخست به بررسی فرایند معرفتی - تاریخی تطورات مبادی اصول، نق-د مبادی پژوهی اصحاب اصول و بیان بایستگی های تأسیس فلسفه اصول، پرداخته شده، سپس ضمن طبقه بندی و تقسیم مسائل، چیدمان کامل و فهرست تفصیلی مباحث دانش فلسفه ی اصول، ارائه شده است. ذهن از نظرات انتقادی ارباب معرفت در باب مدعیات این مقاله استقبال می کند.

واژگان کلیدی: فلسفه ی مضاف، اصول فقه، فلسفه ی اصول، مبادی اصول، فلسفه ی فقه، نقد اصول فقه، تحول علم اصول.

مقدمه (سنت مدخل نگاری)

اشاره

از جمله سنت های علمی عریق و انیق در تألیف و تصنیف آثار علمی، مدخل نگاری بر آنهاست؛ شاید فرفوروس (۲۳۴؟-۳۰۵م) نخستین کس - یا از نخستین کسان - باشد که با نگارش رساله ی ایساغوجی (۱) به مثابه مدخل منطق، این سنت علمی را بنا نهاد (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۴۶۲).

مدخل نویسی در گذشته، گاه در قالب دیباچه پردازی توأم با صنعت «براعت استهلال» (۲) صورت می بست، و گاه به صورت مبحث رئوس ثمانیه ی علم سامان می گرفت، و گهگاه نیز تحت عنوان تبیین و تحلیل مبادی علم، هیئت و هویت می یافت، اما رفته رفته «فهرست نگاری» های اجمالی و تفصیلی جایگزین دیباچه پردازی و براعت استهلال گشت، و بحث از رئوس ثمانیه نیز جای خود را به مبحث مبادی علم سپرد، و اینک در روزگار ما، فهرست نگاری های تفصیلی جای خود را به نمایه پردازی های فنی و امی سپارد، و فنّ مبادی پژوهی نیز در شرف فراافزایی و تبدیل شدن به فلسفه های مضاف به علم هاست.

هشت مطلب فلسفی و تاریخی معطوف به یک علم، که آگاهی از آنها موجب آمادگی فراگیران و پژوهشگران آن برای حسن تعلّم و تحقیق می گردید، رئوس ثمانیه نامیده می شدند؛ مباحث رئوس ثمانیه عبارت بودند از «تعریف» علم، «موضوع» علم، «غایت»

ص: ۶

۱- رساله ی ایساغوجی، تألیف فیلسوف نوافلاطونی فرفوروس صوری، از شارحان مشهور آثار ارسطو و پیرو و شاگرد خاص فلوطین است. این رساله که به منظور تمهید مقدمه ای برای فهم سخنان ارسطو به نگارش درآمده از همان اوان تألیف مورد توجه و عنایت خاص اهل منطق قرار گرفته است و بواقع سرآغازی درخور و مفید بر ارغنون ارسطو به شمار می آید. قرار گرفتن آن در صدر آثار منطقی، سنتی دیرین است که تا زمان حاضر نیز تداوم و تداول یافته و هیچ منطق آموزی از فراگیری

و مطالعه آن بی نیاز نیست. فروریوس، ایساغوجی و مقولات. ترجمه، مقدمه و توضیحات محمد خوانساری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۳.

۲- براءت استهلال یکی از صنایع معنوی بدیع است و آن زمانی است که شاعر یا نویسنده، آغاز متن خود را به گونه ای خلق کند و در آن نکته ها و واژه هایی را بگنجانند که گویای متن اصلی سروده یا نوشته باشد. به نحوی که مخاطب از خواندن این آغاز، یا مقدمه، به حال و هوای کلی اثر پی برده و دریابد که نویسنده یا شاعر از چه چیزی می خواهد حرف بزند. شمیسا، سیروس؛ نگاهی تازه به بدیع. تهران: فردوس، ۱۳۸۱. صنعت براءت استهلال، به زیبایی تمام در قرآن کریم نیز رعایت شده است، بسا سائرین این صنعت ادبی - علمی را از وحی نامه ی الهی اقتباس کرده باشند. سوره ی حمد، چنان که از برخی نام های این فصل از کتاب خداوندی (فاتحة الكتاب، سبع مثانی، و...) پیداست، گویی دیباچه ی دیوان الهی است. در این سوره، به معارف اصلی قرآن کریم که توحید، نبوت، امامت، عدل، معاد، نسبت و رابطه ی عبد و رب، و گروه بندی جامعه براساس نحوه ی مواجهه ی آنان با دین الهی است، به خوبی تلویح شده است. این دقیقه را این کمترین، در قالب چند جلسه در تفسیر سوره ی فاتحة الكتاب در سال ۱۳۶۴ برای شماری از طلاب بازگشوده است.

علم، «منفعت» علم، «عنوان» یا فهرست ابواب علم، «مولف» و «مدون علم»، «مرتبه»ی علم، و «أنحاء تعلیمیه» (تقسیم، تحلیل، و تحدید) آن (خوانساری، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲). مجموعه ای از مباحث زیرساختی را که تصور و تصدیق علم و مسائل اساسی آن متوقف بدانهاست، مبادی علم می خوانند (سجادی، ۱۳۷۵: ۶۵۶).

مبادی پژوهی بخش قابل توجهی از مباحث اصول فقه کنونی را تشکیل می دهد، علی التقریب دست کم یک سوم حجم آثار اصولیان متأخر، معطوف به بحث از مبادی فرادانشی و فرامسئله ای اصول فقه است. از میان صنوف مختلف ارباب علوم در جهان اسلام، پس از فلاسفه، اصولیان بیش از هر صنف دیگری به مباحث مبادی علوم پرداخته اند. در اطلس تفصیلی ای که برای مباحث رایج در آثار اصولی در دست تهیه داریم، این درصد را به دقت نشان خواهیم داد، إن شاء الله.

بر اثر موشکافی های اصولیان در زمینه ی مبادی پژوهی، نظرات شگفت و شگرفی پدید آمده است که در ادبیات علمی سایر دانش ها، نظیر برخی از آنها را هرگز نمی توان سراغ گرفت؛ در باب بسیاری از مسائل نیز که در زمره ی مبادی اصول اند، اما بحث از آنها اصالتاً به عهده ی دیگر دانش هاست، به موازات ارباب آن علوم، اصولیون به نظرات متفاوت و گهگاه دقیق تر و قویم تری دست یافته اند، نمونه های این نوع نظرات اختصاصی اصولیان را، به وفور می توان در حوزه ی مسائل علوم ادبی مشاهده کرد. پاره ای از ابتکارات و آرای اصحاب اصول که آنها را در گذشته های دور، در بخش مبادی شناسی این دانش مطرح کرده اند، به مراتب از نظرات نوآمد فرنگیان معاصر پیشرفته تر و مترقی تر است؛ آنان مباحث بسیار دقیقی را در زمینه های فلسفه ی علم، معرفت شناسی، معناشناسی، زبان شناسی، و... در خلال بحث از مبادی علم اصول ارائه کرده اند که اگر این مطالب بازشناسی و به زبان زمان بازآرایی و ارائه گردد، نظر صاحب نظران کنونی این حوزه های مطالعاتی را به خود معطوف خواهد کرد.

سیر تاریخی – معرفتی تکون و تطور مبادی پژوهی در آثار اصحاب اصول

هرچند اصولیان متأخر بیش از سلف خویش، به پژوهش در مبادی اصول پرداخته اند، اما این مسئله از دغدغه های اصولیان متقدم نیز بوده است و آنان از همان اوان تدوین این دانش، به تحلیل مبادی آن اهتمام ورزیده اند.

فقهای قدیم و متقدم شیعه – طبق سنت علمی عهد خویش – مسائل اصول را توأماً در

منابع فقهی برمی رسیدند، از این رو چندان به مبادی اصول نمی پرداختند. از زمان تفصیل و انفکاک اصول فقه از علم فقه، که در میان شیعه با تألیف التذکره بأصول الفقه، از سوی شیخ مفید (۳۳۴-۴۱۳ق) اتفاق افتاد، بحث از مبادی اصول نیز رایج گشت. هر چند در آنچه به عنوان خلاصه ی التذکره بأصول الفقه شیخ مفید در دسترس ماست مطلب درخور اعتنایی درباره ی مبادی به چشم نمی خورد.

ما این جا از باب نمونه، به برخی مطالب چند اثر تأثیر گذار از میان آثار پدید آمده در ادوار مختلف اصول، اشاره می کنیم.

سیدمرتضی (۳۵۵-۴۳۶ق) در الذریعة الی اصول الشریعة، ضمن انتقاد از آنان، که مبادی اصول را با مسائل آن در آمیخته اند و مبادی پژوهی را در متن خود این دانش گنجانده اند (علم الهدی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲)، بر این نکته ی مهم تصریح می ورزد که: اگر به عین امعان بنگریم خواهیم یافت که اصول فقه جملگی بر جمله ی اصول دین مبتنی است. (۱)

وی حتی به همگونی و همسانی مخالفت در اصول فقه با مخالفت در مبانی کلامی شیعه اذعان می دارد، سپس به اجمال به بیان نقش بنیادین مبادی منطقی - معرفت شناختی و ادبی - زبان شناختی، و... در مسائل اصول فقه و بایستگی تحقیق در آنها می پردازد (علم الهدی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۴-۲).

به رغم اینکه این اصولی سترگ می گوید: به قصد رفع نقیصه ی یاد شده از اصول فقه و به انگیزه ی بازپیراست این دانش به تألیف الذریعة دست زده است، اما علاوه بر طرح و تبیین عمده ی مباحث فرادانشی درباره ی اصول، نظیر ارائه ی تعریف اصول، اشاره به موضوع آن، و بیان غایت و قلمرو علم اصول، در خلال مباحث کتاب، بر حسب مورد به طرح و شرح مبادی اکثر مسائل این دانش مبادرت ورزیده است. او در ذیل عنوان هایی مانند «الکلام فی الخطاب و أقسامه و أحكامه»، التعریف، المبادی و... (علم الهدی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۷)، «الحقیقة و المجاز» (همان: ۱۰)، «جواز الاشتراک و وقوعه» (همان: ۱۷)، «جواز استعمال اللفظ فی أكثر من معنی» (همان: ۱۷-۱۹)، «حد العلم و أقسامه، و ما یوجه من الدلالة»

(همان: ۲۲-۲۰)، «ظن و یحصل عنده» (همان: ۲۴-۲۳)، «أنواع التخصیص» (همان: ۲۴۴)، «النسخ و ما یتعلق به» (همان: ۴۱۳)، «حد الخبر و مهم أحكامه» (همان: ۱)، «فی أقسام الأخبار» (همان: ۶)، «صفة المتحمّل للخبر و المتحمّل عنه و کیفیة ألفاظ الروایة...» (همان: ۷۹)، «فی ذکر حدّ الفعل و التنبیه علی جملة من مهم أحكامه» (همان: ۸۶)، «فی جملة من تقسیمات الفعل» (همان: ۸۶)، «فی الفرق بین المحظور و المکروه»

ص: ۸

۱- فإنّ اصول الفقه مبنیة علی جمیع اصول الدّین مع التّأمّل الصّحیح. الذریعة، ج ۱، ص ۳.

(همان: ۳۳۲)، «الاجتهاد و ما يتعلّق به» (همان: ۳۱۶) و...، به تفصیل وارد بحث از مبادی فرامسئله ای علم اصول شده است.

شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ق) نیز در تصریح و تلویح به ابتنای اصول فقه بر اصول دین، بر همان ممشای استاد خویش مشی فرموده است (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۷).

شیخ در مبادی پژوهی اصول به مباحثی از قبیل «ماهیه أصول الفقه و إنقسامها و کیفیه ترتیب أبوابها» (همان: ۷)، «الخطاب وأقسامه» (همان: ۸)، «بیان حقیقه العلم و أقسامه» (همان: ۱۲)، «معنی الدلالة و ما يتصرف منها» (همان)، «أقسام أفعال المكلف» (همان: ۲۵)، «حقیقه الکلام و أقسامه» (همان: ۲۸) و... پرداخته است. ایشان با ابتکاری ارزشمند، تحت عنوان «ما یجب معرفته من صفات الله تعالی، و صفات النبی (ص) و صفات الأئمة (ع) حتی یصح معرفه مرادهم» (همان: ۴۲) آشکارا نقش مبدأ مصدرشناختی دین در استکشاف شریعت را تبیین کرده است. (هرچند این کمین، اخیراً به این بیان شیخ الطائفه برخوردیم، اما آن را مؤید اطمینان بخشی برای نظریه ی ابتنا یافتیم.)

در غنیة النزوع الی علمی الأصول و الفروع ابن زهره (۵۶۵-۶۳۹ق)، معارج الأصول محقق حلّی (۶۰۲-۶۷۶ق)، مبادی الوصول الی علم الأصول، و تهذیب الوصول علامه حلّی (۶۴۸-۷۲۶ق) و همچنین در معالم الدین حسن بن زین الدین شهید ثانی (۹۱۱-۹۶۶ق) بحث معتابه جدیدی درباره ی مبادی مطرح نشده است، جز اینکه محقق (ره) برای نخستین بار از واژه ی «المقدمات» در سرفصل مبادی پژوهی اصول بهره گرفته است، و عنوان «المبادئ التصوریة» (محقق حلّی، ۱۴۰۳ق: ۴۷) را در بخش تعاریف به کار برده است، و نیز فصلی با عنوان «احکام الحروف» (همان: ۵۷) گشوده است. علامه نیز به اقتضای کلامی بودنش، در دو کتاب مبادی الوصول الی علم الأصول، و تهذیب الوصول الی علم الأصول، به مباحثی همچون حسن و قبح ذاتی (علامه حلّی، ۱۴۰۴ق: ۹۲) و شکر المنعم (همان: ۹۳) و عصمة الأنبياء (ع) (همان: ۱۷۱)، و وجوب التأسی بالنبی (ص) (همان: ۱۷۲)، عدم تعبد النبی بشرع من قبله (همان: ۱۷۵) و... پرداخته است.

از اصولیون متأخر شیخ اعظم (۹۵۳-۱۰۳۰ق) در مطارح الأنظار، فاضل بشروی تونی (۱۰۷۱ق) در الوافیة فی اصول الفقه، وحید بهبهانی (۱۱۱۷-۱۲۰۵ق) در الفوائد الحائریة، میرزای قمی (۱۱۵۱-۱۲۳۱ق) در قوانین الأصول، شارح طهرانی (؟-۱۲۴۸ق) در هدایة المسترشدين فی شرح معالم الدین، مدقق طهرانی (؟-۱۲۵۰ق) در الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة، آخوند خراسانی (۱۲۵۵-۱۳۲۹ق) در دررالفوائد و کفایة الاصول، میرزای

نائینی (۱۲۷۶-۱۳۵۵ق) در فوائد الأُصول، و محقق عراقی (۱۲۷۸-۱۳۶۱ق) در تنقیح الأُصول، و در مقالات الأُصول، و در نهایتاً الأفکار فی مباحث الألفاظ، و همچنین از معاصرین اصولیانی چون حاج شیخ عبدالکریم حائری (۱۲۳۸-۱۳۱۵ق) در درر الفوائد، میرزا حسن بجنوردی (۱۲۷۶-۱۳۵۳ش) در منتهی الأُصول، شارح فیروزآبادی (۱۲۸۹-۱۳۶۸ق) در عنایة الأُصول، مدقق بروجردی (۱۲۹۲-۱۳۸۰ق) در لمحات الأُصول، و در نهایتاً الأُصول، محمدرضا مظفر (۱۳۲۲-۱۳۸۳ق) در اصول الفقه، شهید صدر (۱۳۵۰-۱۴۰۰ق) در بحوث فی علم الأُصول، امام خمینی (۱۳۲۰-۱۴۰۹ق) در تهذیب الأُصول و مناهج، محقق خوئی (۱۳۱۷-۱۴۱۳ق) در محاضرات فی اصول الفقه و در دراسات فی علم الأُصول، سیدمحمدتقی حکیم (۱۴۲۳ق) در اصول الفقه المقارن، و آیت الله محمدتقی بهجت (۱۲۹۴-۱۳۸۸ش) در مباحث الأُصول، و... همگی در خلال مسائل اصول، و در ذیل عنوان ها و با سامانه ای مشابه - هرچند احیاناً با آرای متفاوت و گهگاه با تفاوت کمی مطالب - به بررسی مبادی پرداخته اند. فقهای حی (ادام الله اظلالهم علی رؤوس المسلمین) نیز از تفکیک و تبویب مستقل مباحث مبادی پرهیخته اند.

ابتکار تفکیک مبادی اصول از مسائل آن

برای نخستین بار، مدقق بهائی (۹۵۳-۱۰۳۰ق) با نگارش زبده الأُصول، مبادی دانش اصول را به طور کامل از مسائل آن تفکیک کرده و به ارائه ی تعریفی روشن و توسعه و طبقه بندی روشمند و ابتکاری - هرچند با عباراتی منقح چنان که دأب خاص اوست - به مبادی پژوهی اصول پرداخته است (بهایی، ۱۴۲۳ ق: ۱۶۳ - ۹). وی تحت عنوان «المنهج الاول: فی المقدمات» مبادی اصول را به چهار گروه منطقیه، لغویه (عربیّه)، کلامیه و احکامیه تقسیم کرده است، اما در مقام بحث، مبادی کلامی و احکامی را ادغام و تحت عنوان مبادی احکامیه بررسیده است.

از میان متأخرین، علامه سیدعبدالله شُبر (۱۱۹۲-۱۲۴۳ق) به تفصیل وارد بحث از مبادی شده است. وی الأُصول الأصلیه را در دو بخش سامان دهی کرده است، بخش نخست را به مبحث مبادی اصول و بخش دوم را به مبحث ادله ی شرعیّه، اختصاص داده است، و مبادی را به دو دسته ی مجزا تحت عنوان «المبادئ اللغویة» (در ۲۳ باب از صص ۶ تا ۵۲) و «المبادئ الأحکامیه» (در ۱۴ باب، از صص ۵۲ تا ۸۸) تقسیم کرده است؛ شُبر برخی از مباحث را که در کتب اصولی رایج، به عنوان مسائل دانش اصول مطرح می شود، در این دو

فصل بازرسیده است. کما اینکه پاره ای از مباحث مطرح شده در «ابواب الأدلة الشرعية» (صص ۸۸ - ۳۲۸) نیز از سنخ مبادی اصول استنباط است.

سپس محقق اصفهانی (۱۲۹۶-۱۳۶۱ق) که با تألیف رساله ی الأصول علی النهج الحدیث، سعی کرده است طرحی نو در سازماندهی اصول دراندازد، دیدگاه های دقیقی را درباره ی مبادی علم اصول مطرح ساخته است. وی مبادی را به دو گروه تصویری و تصدیقیه، سپس هریک را به دو نوع لغویه و احکامیه تقسیم کرده است (اصفهانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۷).

کتاب المدخل الی عذب المنهل علامه شعرانی طهرانی (۱۲۸۱-۱۳۵۲ق)، واپسین و تنها اثری است که در تاریخ علم اصول، به طور مفصل و مستقل در مبادی علم اصول به سلک نگارش آمده است. هرچند علامه شعرانی در المدخل آشکارا از زبده الأصول تأثیر پذیرفته است، اما وی با تألیف این اثر ارزشمند، برزخ تاریخی میان عهد «مبادی پژوهی» و عصر تأسیس «فلسفه ی اصول» را طی کرده است. این کتاب در قالب یک مقدمه - که در آن به اجمال رئوس ثمانیه پرداخته - و سه بخش با عنوان های: ۱. المبادی الکلامیه و المنطقیه، ۲. المبادی اللغویه، ۳. المبادی الأحکامیه، سامان گرفته است.

عمده ی ایراداتی که بر مبادی پژوهی اصحاب اصول وارد است، بر این کتاب نیز وارد است. در این اثر در زمینه ی مسائل فرادانشی به بیان مختصر مباحث رئوس ثمانیه بسنده شده است، مباحث معرفت شناختی - بدون اینکه چندان معطوف به علم اصول گردد- تحت عنوان المبادئ الکلامیه و المنطقیه مورد بحث قرار گرفته است؛ به رغم اینکه صفحات ۱۹۵ تا ۳۱۵ کتاب به مبادی احکامی اختصاص یافته است، در ذیل مبادی کلامی، فصلی با عنوان «الحکم الشرعی» گنجانده شده است، و از سوی دیگر، بخش المبادی الأحکامیه با فصل «فی التحسین و التقبیح» آغاز گشته است.

مرور بر کتب اصولی نشان می دهد که در نخستین آثار اصولی، بخش مبادی پژوهی، بیشتر وجه ادبی و زبان شناختی دارد، اما رفته رفته سهم مباحث کلامی افزون تر و افزون تر می گردد، و به تدریج مباحث عقلی، هم در بخش مبادی و هم در بخش مسائل فزونی می گیرد، تا جایی که در آثار اصولی معاصر پاره ای از مبادی و مسائل با فلسفه و آرای فلسفی درمی آمیزد.

فلسفه را می شود به اعتبارات گوناگون تقسیم کرد، از جمله می توان از حیث اطلاق و تقييد «وجود»ی که موضوع و مضاف الیه آن انگاشته می شود، به دو دسته ی مطلق (عام)، و مضاف (خاص) تقسیم کرد، علم کلی را که موضوع آن «وجود بماهو وجود» است فلسفه ی مطلق و اعلی نامید، و فلسفه هایی را که موضوع آنها وجودهای خاص اند، مانند فلسفه ی فیزیک و فلسفه ی علم فیزیک، فلسفه ی هنر و فلسفه ی معرفت، فلسفه های مضاف و ادنی نامید. در این صورت فلسفه ی مضاف عبارت خواهد بود از «دانش عهده دار مطالعه ی فرانگر عقلانی احکام کلی یک «علم» ی-ا «امر دستگاووار انگاشته».

فلسفه های مضاف نیز به اعتبارات مختلف قابل طبقه بندی اند، از جمله به فلسفه هایی که مضاف الیه و متعلق آنها معرفت است و طبعاً از زمره ی معرفت های درجه ی دو به شمار خواهند آمد، و فلسفه هایی که مضاف الیه آنها غیر معرفت است، و طبعاً معرفت درجه ی یک خواهند بود.

همچنین - چنان که در تعریف نیز تلویح شد - فلسفه های مضاف به اعتبار دیگر نیز به دو گروه فلسفه های «مضاف به علوم» و فلسفه های «مضاف به امور» تقسیم توانند شد. فلسفه های علم ها همگی از نوع معرفت درجه ی دو هستند، اما لزوماً همه ی فلسفه های مضاف به امور، معرفت درجه ی یک نیستند، فلسفه ی معرفت به رغم آنکه فلسفه ی مضاف به یک «امر» است نه «دانش»، از نوع معرفت درجه ی دو است.

چنان که می توان فلسفه های علوم و امور را از حیث «حقیقی» بودن متعلق آنها (مانند فلسفه ی فلسفه، و فلسفه ی فیزیک) و «اعتباری» بودن متعلق آنها (مانند فلسفه ی علم فقه، و فلسفه ی شریعت) نیز به دو دسته طبقه بندی کرد.

این جا چند نکته ی مهم درخور تذکر و تأکید است:

یک) بایستگی توجه کافی داشتن به تفاوت های فلسفه های مضاف به «علوم» و فلسفه های مضاف به «امور» در طبقه بندی فلسفه های مضاف: از باب نمونه یک بار سخن از فلسفه ی علم حقوق است، که در آن بحث از یک نوع معرفت است، مثلاً می پرسیم آیا علم حقوق از علوم حقیقی است یا اعتباری؟ بار دیگر سخن از فلسفه ی مقوله ی حقوق در میان است، مثلاً می پرسیم تفاوت ماهوی گزاره های حقوقی با گزاره های اخلاقی در چیست؟ حضرات ارباب علوم غالباً بین این دو گونه از فلسفه های مضاف خلط می کنند. اگر برخی کتاب های نگاشته شده در فلسفه های مضاف را ملاحظه کنید خواهید دید از اساتید

پیشکسوت این حوزه های مطالعاتی تا جوان ترها، این خلط را مرتکب شده اند. مثلاً در فلسفه ی حقوق آقای ناصر کاتوزیان، میان فلسفه ی امر حقوق و علم حقوق خلط شده است (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۵، ۳۱۰؛ ج ۱: ۱۹-۱۰ و ۲۴-۲۵).

دو) لزوم پرهیختن از خلط مسائل و بایستگی تفتن داشتن به نسخه ی مسائل قابل طرح در فصول فلسفه های مضاف: در برخی آثار عرضه شده از سوی بعضی فضلا در حوزه ی فلسفه های مضاف، مسائل و مباحث تاریخی یا علمی و... به مثابه مسائل آن رشته ی فلسفی می شود (مصباح، ۱۳۸۶).

سه) ضرورت توجه به سطوح مباحث فلسفی و مبنایی ای که می توانند در شمار مسائل فلسفه های مضاف به معرفت ها و مقوله های مختلف قلمداد گردند: اینکه امروز هر آن کو درصدد برمی آیند به بحث از فلسفه ی هر علم و امری پردازند، از مباحث عمومی هستی شناسی و معرفت شناسی و انسان شناسی و... آغاز می کنند، ناصواب است. این دست مباحث در عداد مبانی بعیده (فرایش انگاره ها)ی علوم و امورند، نه مبادی دانش یا مقوله ای خاص؛ آن لایه از برابند مباحث هستی شناسی و معرفت شناسی و انسان شناسی، و... که مماس با علم و امر مضاف الیه اند و مولد آن علم و امر و مسائل مربوط بدانها، باید به عنوان مسائل فلسفه ی مضاف آنها تلقی شده و مورد بحث و بررسی قرار گیرند. آری بی تردید علوم و امور بر مبنای فلسفی ای که مسائل اصلی فلسفه ی اولی و اعلی هستند، مبتنی اند، و اگر مبادی علوم و مبانی امور را ریشه کاوی و تبارشناسی کنیم، لاجرم نسب به آنها می برند، اما این بدان معنا نیست که مسائل فلسفه و علم کلی، رأساً و بلاواسطه مبدأ عزیمت معرفتی همه ی علوم و امورند، چیزی که همه کاره و همه جایی است، درواقع هیچ کاره و هیچ جایی است. کلیات ابوالبقایی که می خواهد مبادی همه ی علوم و امور انگاشته شود در حقیقت مبادی هیچ کدام از آنها نیست.

ماهیت و هویت فلسفه ی اصول

براساس تعریفی که از فلسفه های مضاف ارائه شد، فلسفه ی اصول فقه نیز عبارت خواهد بود از «دانش مطالعه ی عقلانی فرادانشی - فرامسئله ای اصول فقه، به منظور دست یابی به احکام کلی این دانش و مسائلش».

با توجه به مؤلفه های تعریف، مختصات فلسفه ی اصول به شرح زیر است:

۱. «دانش»: معرفتی دستگاموار و دارای انسجام معرفتی است.

۲. «مطالعه ی عقلانی»: برخوردار از روش عقلی است و در زمره ی علوم عقلی قلمداد می شود.

۳. و پس از ع-لوم عالی / حقیقی به شمار می رود.

۴. «فرا دانشی - فرامسئله ای»: دارای رویکرد فرانگر و برونمی به علم اصول و مسائل آن است، پس حائز شأن داورانه است، نه بازیگرانه و توصیه گرانه.

۵. و مسائل آن به دولایه ی «فراعلمی» و «فرامسئله ای» طبقه بندی می شود.

۶. «علم اصول فقه»: موضوع آن وجود مقید است، پس از شمار فلسفه های دانی و لایه ی دوم است.

۷. موضوع و مضاف الیه فلسفه ی اصول یک دانش است، پس در شمار فلسفه های علوم و از سنخ معرفت درجه دو قلمداد می شود.

۸. «دست یابی به احکام کلی علم و مسائلش»: غایت آن کشف و وصف احکام و احوال کلی علم اصول و مسائل آن است.

۹. مسائل آن احکام کلی مضاف الیه است، پس از جمله ی علوم فلسفی است.

انواع مسائل فلسفه ی اصول

مسائل فلسفه های مضاف به علوم، از جمله فلسفه ی اصول را به اعتبارات گوناگون می توان تقسیم کرد؛ در زیر، از باب نمونه به برخی تقسیمات و جهت تقسیم هریک از آنها به اجمال اشاره می کنیم:

۱. فرادانشی و فرامسئله ای: پاره ای از مباحث فلسفه های مضاف به علم ها، معطوف به خود دانش مضاف الیه است، و غرض در آنها تحلیل احکام کلی خود آن دانش است، مانند ماهیت و تعریف علم، موضوع علم، غایت علم، روش علم، و... پاره ای دیگر از مسائل، عهده دار تحلیل احکام مسائل آن دانش اند، مانند مبانی زبانشناختی مباحث الفاظ اصول، مبادی کلامی مستقلات عقلیه؛ دسته ی اول را مسائل فرادانشی و دسته ی دوم را مسائل فرامسئله ای می نامیم.

۲. ماهوی و ساختاری: برخی مباحث مطرح شده در بخش مسائل فراعلمی فلسفه های مضاف به علم ها، از نوع مباحث ماهیت ساز دانش متعلق خویش اند، مانند موضوع، غایت، و روش علم، برخی دیگر از مباحث معطوف به امور هویتی و صورتی دانش اند، مانند چیدمان دانش، و جایگاه علم در شبکه ی علوم هموند. از گروه نخست به مسائل ماهوی و

از گروه دوم به مسائل ساختاری فلسفه های مضاف تعبیر می کنیم.

۳. تصویری و تصدیقی: این تقسیم همان تقسیم مشهور مبادی به تصویری و تصدیقیه است. هرچند که بعضی تصور کرده اند مبادی تصویری و مبادی تصدیقیه در عرض مبادی لغویه و احکامیه و منطقیه قرار دارند و مبادی اصول را به پنج قسم تصویری، تصدیقیه، منطقیه، کلامیه و لغویه، تقسیم کرده اند! (فیروزآبادی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۷-۵) ولی صحیح آن است که همان مبادی لغویه یا منطقیه یا کلامیه، گاهی تصویری است و گاهی تصدیقیه.

۴. مبانی وسیطه ی علم متعلق، و مبانی قریبه ی علم متعلق: «مبانی علم» (مبانی بالمعنی الاعم) را می توان به سه سطح «مبانی بعیده»، «مبانی وسیطه»، و «مبانی قریبه» تقسیم کرد؛ مبانی بعیده را نمی توان در زمره ی مبادی علم انگاشت، زیرا این دسته از انگاره ها مبدأ عزیمت به مسائل علم و مبنای مستقیم آنها به شمار نمی روند؛ تنها مبانی قریبه را باید جزو «مبادی علم» انگاشت، مبادی وسیطه نیز با تحلیل، یا فرا رفته و به مبادی بعیده می پیوندند یا فرو کاسته، به مبادی قریبه ملحق می شوند. در صورت اول در زمره ی مبادی بعیده، و در صورت دوم در حکم مبادی قریبه اند.

۵. مبادی ممتزجه ی دانش مضاف الیه و مبادی غیر ممتزجه ی آن: به آن دسته از مبادی قریبه ی علم که به جهتی موجه، از مسائل آن دانش قابل تفکیک نیستند مبادی ممتزجه اطلاق می کنیم، دسته ی دیگر از مبادی را که می توانند و بلکه می باید در دانش دیگری غیر از علم موضوع فلسفه ی مضاف، مطرح و حاصل بحث در آن، به مثابه اصل موضوعی انگاشته شده و در آن علم، مورد استناد و استفاده قرار گیرد، مبادی غیر ممتزجه می نامیم.

یکی از نزاع های کهن و مزمن در فلسفه ی علم، مسئله ی «اجزای علوم» است که پرسش اصلی در آن این است که «آیا مبادی از اجزای علوم اند یا نه؟» در پاسخ دو نظر: «انکار» و «اثبات» مطرح شده است، بعضی می گویند: اجزای علم عبارت است از مبادی، موضوع و مسائل (۱)

(اصفهانی، ۱۴۲۰ق: ۱۳)؛ و بعضی دیگر می گویند: مبادی از اجزای علوم نیست (۲)

(غروی طهرانی، بی تا: ۳). به نظر ما هر دو قول مخدوش است، و سرّ اینکه مسئله لاینحل باقی مانده این است که هر دو طرف به نفع مدعای خود شواهدی را از مبادی ارائه می کنند که بسا صحیح باشد، اما یکی مثال هایی از مبادی را می آورد که از دانش تفکیک پذیر نیست (مبادی ممتزجه) و می گوید: مبادی نمی تواند جزء علم نباشد، دیگری مثال هایی را می آورد که باید جدای از دانش «مصّب بحث» و در علم دیگری مورد بررسی قرار گیرد (مبادی غیر ممتزجه) و می گوید: مبادی از اجزای علم نیست، والا تمام علوم باید جزء علم مصّب

ص: ۱۵

۱- لما جرت الطریقه علی بیان أجزاء العلم فی المقدمه أراد المصنف (صاحب المعالم) رحمه الله الإشارة إلى ذلك و أجزاء العلوم علی ما ذکرها ثلاثه: المسائل و الموضوع و المبادی، كما سیجی ء تفصیل الکلام فیها. فإن قلت: إن أسامی العلوم إنما

وضعت لنفس المسائل أو العلوم بها فكيف يجعل المسائل أحد أجزاء العلوم و يدرج الموضوع و المبادئ فى أجزاءها مع خروجها من نفس المسائل و العلم بها. قلت: المراد بالعلم فى المقام هو الفن الموضوع المشتمل على إثبات المطالب النظرية المطلوب تحصيلها. و من البين أن الفنون الموضوعه لا يقتصر فيها على ذكر المطالب مجردة عن الدليل، إذ لا فائده يعتد بها فى ذلك، فاندرجت المقدمات التى يستدل بها على تلك المطالب فى تلك الفنون و الصناعات و كذا غيرها مما يتوقف عليه التصديق بمسائلها مما يذكر فى الفن، فصارت أجزاءً من الفن و إن كانت خارجةً عن المسائل؛ فظهر أن المراد بالعلوم فى المقام غير ما وضعت تلك الأسمى بإزائها فهو إطلاق آخر مغاير لما ذكر. هداية المسترشدين، ص ١٣.

٢- مسائل العلوم - على ما تبين فى محله - لا تكون إلا تصديقات و تصوّر الموضوع من المبادئ التصورية التى تبين فى العلم إذ ليس لها موضع آخر تبين فيه فيانها من وظيفة العلم بالعرض، على أن ذلك خارج عن أصل الحد بناء على تفسير العلم بالتصديق، الفصول الغروية، ص ٣. و حينئذ يشكل الحال فى عد المبادئ من أجزاء العلوم كما هو المعروف بينهم. إذ يلزم حينئذ جعل كثير من مسائل سائر العلوم جزءاً من العلم الذى يتوقف عليها و هو خلاف المعهود و كان المعهود من أجزاء العلوم غير المعنى المذكور، و لذا خص بعضهم المبادئ التصديقية بالقضايا التى يتألف منها قياسات العلم و المبادئ التصورية بحدود الموضوع و أجزاءه و جزئياته و عوارضه الذاتية، هداية المسترشدين، ص ١٨.

واقعیت این است که پاره ای از مبادی آن سان با مسئله امتزاج دارند که نمی توان آنها را از مسئله جدا کرد، و باید در همان حین که مسئله ی علم بحث می شود، مبدأ هم مورد بحث قرار گیرد. این دسته از مبادی را به مبادی ممتزجه تعبیر می کنیم و لاجرم از اجزای علم قلمداد می شوند، لهذا در مقابل دو قول مشهور انکار مطلق و اثبات مطلق در این نزاع تاریخی، ما قائل به تفصیل هستیم و می گوئیم مبادی ممتزجه جزء اجزای علوم هستند، مبادی غیرممتزجه جزء علم متولی مسائل نیستند. (این جا مجال تبیین ملاکات این تفکیک و ذکر امثله ی هریک از آنها نیست، در فصل پنجم دروس اصول، ذیل قلمرو ساختاری دانش اصول با عنوان نظریه ی تفصیل، به شرح این مطلب پرداخته ایم)

مسائل فلسفه های مضاف و نیز فلسفه ی اصول را به اشکال دیگر هم می شود تقسیم کرد، اکنون به همین مقدار بسنده کرده می گذریم و تفصیل و تکمیل را به فرصت مناسب آن احاله می کنیم.

بایستگی های تأسیس فلسفه های مضاف

این بحث را می توان در دو افق کاوی-د: افق ضرورت های تأسیس و توسعه ی فلسفه های مضاف اسلامی، و افق ضرورت های خاص تأسیس فلسفه ی اصول فقه. در بحث از افق اول، به جهت اجتناب از اطاله ی کلام، به ارائه ی فهرست اجمالی مطالب بسنده می کنیم.

به نظر ما ادله ی بسیاری لزوم تأسیس و توسعه ی فلسفه های مضاف براساس حکمت و عقلانیت اسلامی را محرز می دارد، از جمله:

۱. لزوم عصری توسعه و تعمیق عقلانیت اسلامی، به اقتضای ظروف تاریخی کنونی جهان اسلام و حیات انسان معاصر.
۲. بایستگی برون برد فلسفه ی اسلامی از انزوا و انعطال کنونی و کاربردی کردن آن از رهگذر حاضر ساختن عقلانیت دینی در عرصه های صنفی معرفت و معیشت.
۳. وجوب بازخوانی داده های حکمت اسلامی معطوف به نیازها و نظرات جدید و بایستگی روزآمدسازی فلسفه ی اسلامی با بازپیراست و بازافزایی آن، و نیز بازآراست و بازارائه ی آن به زبان زمان، و معطوف به نیازها و نظرات جدید.
۴. لزوم تقویت مبانی عقلانی معرفت دینی علی الاطلاق و علوم اسلامی علی الخصوص.
۵. بایستگی بازسازی برخی از علوم اسلامی - مانند اصول فقه - از رهگذر مطالعه ی

فرانگر عقلانی آن دانش؛ و چنین مطالعه ای وظیفه ای ذاتی فلسفه ی مضاف به هر علمی است.

۶. لزوم تمهید و تأمین مبانی و مبادی حکمی برای تأسیس علوم انسانی اسلامی.

۷. نیاز به دستیابی به احکام کلی دانش های اسلامی و مسائل اساسی آنها.

۸. بایستگی مقابله با سوءاستفاده از پاره ای فلسفه های مضاف مانند فلسفه ی دین، که برخی آن را به پایگاه تازش و یورش به مبانی و معارف دینی و اسلامی بدل کرده اند، تأسیس فلسفه های مضاف با مبنا و منطق درست و دقیق، راه را بر چنین سوءرفتارهایی خواهد بست.

۹. ضرورت زدودن خلط و خطاهایی که از سوی بعضی معاصرین و برخی فضیلائی جوان، در باب برخی فلسفه های مضاف اسلامی صورت می گیرد، مانند اطلاق فلسفه ی دین به فلسفه ی دینی، و احیاناً دین پژوهی (به معنای عام)، و نیز مانند برابرنگاری یا خلط فلسفه ی فقه، و مقاصد الشریعه و علل الشرایع با فلسفه ی علم فقه و فلسفه ی علم اصول و فلسفه ی اجتهاد.

اما نکات خاصی که بایستی یا شایستی تأسیس فلسفه ی اصول را تبیین و توجیه می کند؛ گرچه نکات بسیاری را در این باب می توان مطرح کرد، به جهت رعایت مجال مضیق مقال به طرح و توضیح برخی موارد بسنده می کنیم:

۱۰. آنچه به عنوان مبادی پژوهی علم اصول از سوی اصحاب اصول مطرح شده دارای اشکالات عدیده ای است که در فصل مبادی پژوهی دروس اصول تفصیلاً به طرح و شرح آنها پرداخته ایم؛ این جا در حد ضرورت در جهت تبیین مسئله ی محل بحث، برخی از اشکالات را همراه توضیح مختصری مطرح می کنیم:

در منابع اصولی به بسیاری از انواع مبادی پرداخته نشده است، لهذا مباحث مبادی پژوهی رایج، جامع همه ی انواع مبادی نیست، آنان مجموع مبادی را حداکثر در چهار گروه تحت عنوان مبادی کلامیه و لغویه و احکامیه و منطقیه، دسته بندی کرده اند و برخی مبادی مهم به کلی از نظر اصحاب اصول دور مانده یا به اشاره ای کوتاه به مسائل آنها در خلال دیگر مبادی بسنده کرده اند، مانند:

۱-۱۰. مبادی معرفت شناختی، که نوعاً به اندکی از مباحث آن در ضمن مبادی منطقیه یا مبادی کلامیه، اشاره کرده اند.

۲-۱۰. مبادی زبانشناختی که در خلال مبادی لغویه، به بعضی از مطالب مرتبط بدان

۳-۱۰. مبادی «متن - معنا» شناختی که چندان به آن توجه نشده است.

۴-۱۰. مبادی «فلسفه ی دین» (از نقطه نظر برآیند و تأثیر نوع تلقی های مجتهد از مسائل اساسی دین، در روش شناسی فهم دین) که اندکی از مسائل آن آمیخته با مبادی کلامیه یا مبادی احکامیه مورد بحث اجمالی قرار گرفته است. سید(ره) در همان صفحات اول الدّریعه صریحاً اذعان می کند که همه ی اصول دین جزو مبادی اصول فقه است (علم الهدی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۳). یعنی مبادی کلامیه ی اصول این مایه گسترده است. این در حالی است که آنچه را که سلف تحت عنوان اصول دین مطرح می کردند امروز تجزیه شده و تفصیل یافته و بخشی از آن همچنان کلام نامیده می شود، اما بخش هایی از آن با افزوده های بسیار، دانش های دین پژوهی جدیدی مانند دانش فلسفه ی دین یا فلسفه ی معرفت دینی یا فلسفه ی منطق فهم دین را پدید آورده یا پدید می آورند که از پایگاه این دانش ها می توان مبادی جدید و وسیعی برای علم اصول تعریف و تبیین کرد.

اگر ما به بیان سید مرتضی و شاگردش شیخ الطایفه (رحمهما الله) التزام بورزیم که فرموده اند: اصول دین همگی مبادی اصول فقه اند (همان)، باید مشخص کنیم از هر گزاره ی کلامی و عقیدتی ای دقیقاً چه قاعده و ضابطه ی استنباطی به دست می آید. آن گاه است که مبادی پژوهی اصول از نقطه نظر مبدأ دین شناختی کامل خواهد بود، و دانش اصول بسط بسیار خواهد یافت، و تناسب میان دو ضلع مهم عقاید و احکام در هندسه ی معرفتی دین به وضوح آشکار خواهد گشت.

۵-۱۰. مبادی اخلاقی (از نقطه نظر ترابط اخلاق و فقه، و نیز جایگاه زیرساختی ارزش های اخلاقی و برآیند روش شناختی آن در درک دین به ویژه حوزه ی شریعت) که به کلی مغفول مانده است، اگر این نکته همچنان مغفول ماند تناسب میان دو ضلع مهم دیگر هندسه ی معرفتی دین یعنی حوزه ی اخلاق و حوزه ی احکام آشکار نخواهد گشت.

۶-۱۰. مبادی «مصدر شناختی» دین. (مختصات مصدر دین و برآیند آن در روش فهم دین و از جمله استنباط شریعت) که جز اشاره ای که شیخ طوسی در آغاز العده فرموده است، سخنی از کسی سراغ نداریم (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۷).

۷-۱۰. مبادی «مخاطب شناختی» (مختصات انسان به مثابه مفسر - مکلف دین و برآیند روش شناختی آن) که سخن صریحی از هیچ یک از ارباب فن دیده نشده است.

۸-۱۰. مبادی بسیار تعیین کننده ی «قلمرو - متعلق» شناختی (مختصات حوزه ی شریعت

و قضایای تکلیفی - حقوقی دین، و برآیند روش شناختی آن در فهم این حوزه از دین) که به بخشی از مسائل بی شمار آن تحت عنوان مبادی احکامیه اشارت رفته است.

برخی متأخران و معاصران (مانند محقق اصفهانی در الأصول علی النهج الحدیث، ص ۱۸-۱۷ و ۲۳)، و مجدد بروجردی در لمحات الأصول (ص ۲۰-۱۸) و نهاییه الأصول (ص ۲۰۶) و الحاشیه علی الکفایه (ج ۱، ص ۳۴، ذیل بحث اصولی بودن جواز اجتماع امر و نهی) امام خمینی در تهذیب الأصول (ج ۱، ص ۴-۱) و... به طرح پاره ای از مباحث بکر و بدیع یا چالش خیز و جدی، در این زمینه پرداخته اند، اما این مایه بحث، درخور و فراخور نقش تعیین کننده ی این مبدأ مهم در روش استنباط شریعت نیست. اقتراح عافیت سوز و شجاعانه ی آیت الله سیستانی مبنی بر سازماندهی علم اصول بر محور «اعتبار» (سیستانی، ۱۴۱۴ق: ۴۶-۵۷) اوج این اعتنا و تظن ارزشمند است، و هرچند که برخی جوانب و جزئیات نظرات ایشان خالی از اشکال نیست.

۹-۱۰. مبادی اجتهادشناختی، که باید بخش عمده ای از مبادی پژوهی را به خود اختصاص دهد، مورد توجه کافی واقع نشده است، و اندکی از مسائل بسیار آن، که تحت عنوان اجتهاد و تقلید مورد بحث قرار گرفته است، به جای سرآغاز اصول، در پایان این دانش و بیش تر در خلال مباحث فقهی مربوط بدان، آورده شده است (بهائی، ۱۴۲۳ق: ۴۲۰-۴۰۷؛ انصاری، ۱۴۲۵ق: ۲۸۰-۲۵۷؛ خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۴۷۲-۴۶۳، و...).

۱۱. درباره ی برخی مبادی مانند مبادی کلامیه، منطقیه، احکامیه و لغویه، هرچند که بحث های عمیق و دقیقی در آثار اصحاب اصول یافت می شود، اما در حد کافی به مصادیق و موارد آنها پرداخته نشده است (فیروزآبادی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۷-۵؛ بهجت، ۱۳۷۸: ۲۵ و..). و آنچه نیز مورد بحث واقع شده به صورتی بی سامان در سراسر مباحث اصول پخش و پراکنده مطرح شده است.

علاوه بر این کژی ها و کاستی ها، برخی رفتارها و تلقی های ناصواب دیگر نیز در مباحث مبادی پژوهی اصول راه یافته است که سزاوار نقد و نقض بسیار است، از جمله ی آنهاست:

۱۲. مبانی بعیده را مبادی علم انگاشتن. چنان که مسئله ی موضوع مندی علوم و عدم آن علی الإطلاق، تعریف موضوع علوم، مسئله ی اجزای علوم، و... - بی آنکه اشاره ای به عدم مبدئیت آنها شده باشد- در سرآغاز دانش اصول مطرح شده، و گاه به تفصیل نیز مورد بحث قرار گرفته است (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۷؛ بروجردی، ۱۴۱۵ق: ۱۰-۹؛ خویی،

همه ی مبانی مرتبط، هرچند با وسائلی بی شمار و فواصل بسیار، نمی توانند مبدأ دانش انگاشته شوند، از میان انواع مبانی، تنها مبانی قریبه و مماس علم، باید در زمره ی مبادی آن قلمداد گردند، مبادی مماس نیز می توانند به دو گروه غیرقابل تفکیک از مسائل (ممتزجه) و قابل تفکیک از آنها (غیرممتزجه) تقسیم شوند؛ از میان مبادی قریبه تنها مبادی ممتزجه از اجزای علوم بشمار می روند.

۱۳. اندراج مبانی و مبادی در زمره ی مسائل. هرچند در آثار متأخرین، بخش قابل توجهی از مطالب مربوط به مبادی پژوهی، به ویژه آنچه مرتبط با مباحث الفاظ است، در آغاز اصول مطرح می شود، اما بسیاری از مباحث مبادی، بدون هیئت و هویت مستقل و به نحو تطفلی و استطرادی در خلال مسائل مورد بحث قرار می گیرند، و در جای جای این دانش پراکنده اند. مباحث مبادی و مسائل چندان در هم آمیخته است که روشن نیست برخی مطالب آیا از مبادی اصولند یا از مسائل آن.

سید مرتضی در آغاز الذریعه^{۱۳} به پیشینیان که در آثار خود مبادی را با مسائل درآمیخته اند به تندی انتقاد می کند و انگیزه ی تألیف کتاب خود را تنقیح و تفکیک مسائل اصول از مبادی اصول اعلام می دارد (علم الهدی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۷-۲)؛ اگرچه خود چندان که باید بر این اساس استوار نمی ماند و در نقاط مختلف، در خلال کتاب خود، به مبادی پژوهی می پردازد، مانند طرح و بحث از برخی مطالب در مبحث خطاب (همان: ۹-۷) و حقیقت و مجاز (همان: ۱۰) یا بحث ماده (همان: ۲۷).

۱۴. خلط انواع مبادی با همدیگر، از جمله و از باب نمونه:

۱۴-۱. خلط مبادی منطقی و معرفت شناختی. چنان که در برخی آثار، مبادی معرفت شناختی در مبادی منطقی درج شده (بهای، ۱۴۲۳ق: ۳۳-۲۶)؛

۱۴-۲. خلط مبادی منطقی و کلامی؛ علامه شعرانی این دو گروه را تحت عنوان واحد آورده است (شعرانی، بی تا: ۶۰-۱۵)؛

۱۴-۳. خلط مبادی کلامی و احکامی. چنان که مثلاً محقق بهایی بحث وجوب شکر منعم را که مطلبی کلامی است در ذیل مبادی احکامیه آورده است (بهای، ۱۴۲۳ق: ۱۲۲-۱۱۸)؛

۱۴-۴. خلط مبادی ممتزجه و غیرممتزجه، این خطا شایع ترین مسئله در مبادی پژوهی است و در اکثر آثار اصحاب اصول واقع شده است.

۱۵. تشتت در طبقه بندی و نحوه ی تقسیم انواع مبادی، مثلاً برخی اصولیان، مبادی تصویری و تصدیقیه را در عرض دیگر مبادی انگاشته اند، چنان که گویی این گونه مبادی قسیم مبادی منطقیه، کلامیه، احکامیه، و لغویه اند (خویی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۸-۹؛ بجنوردی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۳؛ فیروزآبادی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۷-۵ و..).

۱۶. چالش معیار و اضطراب در تعریف مبادی. اگرچه کمابیش بحث های خوبی در باب تعریف مبادی علوم، و مباحث ارزنده ای درباره ی تعریف مسئله ی اصولیه و تعیین مناط اصولیت مسئله، در آثار اصولیون آمده است، اما تشویش و اضطراب در تلقی از این دو مبحث در متون اصولی همچنان جاری است.

۱۷. ابهام و اهمال در کاربردشناسی مبادی. چندان به وضوح به کاربرد مبادی در دانش توجه نشان داده نشده است، به رغم آنکه دانش پژوهان، مباحث گسترده ای را در مبادی پژوهی اصول فرامی گیرند، اما آن سان که باید با کاربرد آنها آشنا نمی شوند؛ رفتارهایی مانند نپرداختن به مبادی بسیار راهگشا - که در بالا به فهرست عناوین آنها اشاره شد- اما پرداختن به پاره ای مطالب کم کاربرد، به بهانه ی اینکه چنین مباحثی از مبادی دانش اصول اند، نشانه ی عدم توجه کافی به کارکردهای مبادی پژوهی است. صرف اینکه مجموعه ی مبادی را نام ببریم یا حتی آنها را به تفصیل وصف کنیم، اما اینکه برآیند توجه به این مبادی در دانش اصول و دیگر دانش های روشگانی دین شناسی چیست، روشن نشود، مفید نیست؛ وقتی بحث مبادی را مطرح می کنیم باید روشن کنیم چه ربطی بین هر یک از این مبادی با مسائل اصول وجود دارد، و هر کدام از مبادی کدام یک از مسائل اصولیه را تولید می کنند. هرچند که در اغلب موارد سلف ما بدین نکته توجه کرده اند، اما چندان که باید بسط نداده اند و مدعا را بارور نکرده اند.

تذکار (عذر قصور سلف

اشاره

ما این جا به برخی ایرادات در مبادی پژوهی اشاره کردیم، اما حقیقت این است که این اشکالات ناشی از مشکلات موجود در روزگاران پیشین است، و باید ظروف و شرایط تاریخی - معرفتی را در داوری راجع به این مطالب و این رفتارها منظور داشت، در این صورت مبرم خواهد گشت که سلف را که میراث معرفتی عظیمی چون دانش اصول را برای ما به ارث نهاده اند، نمی توان مقصر انگاشت، محاذیر و معاذیر بسیاری روش و رفتارهای علمی آنان را توجیه می کند، اینکه ما امروز قادر به تجزیه و توسعه ی مبانی و

مبادی و مسائل علوم از جمله دانش اصول هستیم هنر ما نیست که هنر زمانه است، و استطاعت کنونی بر شانه های استعداد نسل پیش و رنج و رهاورد دانشمندان دیگر ملل بنا شده است. در میان معاذیر مختلف می توان بر دو نکته انگشت تأکید نهاد:

الف) فقدان علوم پیشینی مستقل، برای طرح مبادی علم اصول، چنان که برخی بر آن تصریح کرده اند. صاحب فصول فرموده است:

... إذ ليس لها موضع آخر تبين فيه فيانها من وظيفة العلم بالعرض على أن ذلك خارج عن أصل الحد بناء على تفسير العلم بالتصديق» (غروی طهرانی، بی تا: ۳) و میرزای نائینی نیز می فرماید: «ثم إنَّ البحث عن المبادی بأقسامها، ليس من مباحث العلم، بل كان حقّها ان تذکر فی علم اخر، ممّا كانت المبادی من عوارض موضوعه، إلاّ أنّه جرت سيرة أرباب العلوم على ذکر مبادئ كلّ علم فی نفس ذلك العلم، لعدم تدوینها فی علم آخر (نائینی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۷).

ب) عدم پیدایش ادبیات علمی رایج کنونی در برخی حوزه های معرفتی معاصر. در روزگار آنان چیزی با عنوان معرفت شناسی، زبان شناسی، معناشناسی، علوم شناختی، هرمنوتیک، فلسفه های مضاف از جمله ی فلسفه ی علم، و... مطرح و متداول نبوده تا این دست معارف از میان دیگر مطالب تفکیک شده در جایگاه خود قرار گیرد.

دو) دلیل دیگری که بایستگی و شایستگی تأسیس فلسفه ی اصول فقه را مقرر می دارد، ظرفیت معرفتی انباشته و گران سنگی است که در آثار سلف در سنخ مسائل فلسفه ی اصول - هرچند نه بدین نام - فراچنگ ماست که با افزوده هایی - البته افزوده هایی بسیار گسترده - سامان بخشی یک دستگاه معرفتی جدیدی در هیئت یک دانش مستقل را میسر می سازد. در آثار اصولیون به ویژه متأخرین مباحث بسیار قویم و غنیمی نهفته است که می تواند سرمایه ی اولیه این دانش نو را فراهم آورد؛ ما در خلال مباحث آتی، وسعت و کارسازی این سرمایه ی ثمین را در این تأسیس نشان خواهیم داد. إن شاء الله.

سه) سومین نکته ای که تأسیس این دانش را موجه می دارد، ضرورت مواجهه ی مشرفانه ی معلم و متعلم، در مقام تعلیم و تعلم اصول است؛ هرچند که این نیاز فی الجمله از مبادی پژوهی رایج نیز برمی آید، اما به موازات کمال و جامعیت دانش فلسفه ی اصول در قیاس با مبحث مبادی پژوهی رایج، با تأسیس این دانش این کارکرد نیز ارتقا خواهد یافت.

چهار) بایستگی تقویت توان و توسعه ی امکان کاربست واقع بینانه ی دانش اصول و قواعد آن، در عملیات استنباط فروع، توجیه دیگر برای بایستگی پی افکنی فلسفه ی اصول

است. مباحثی همچون قلمروشناسی از مباحث اصلی فلسفه ی اصول به شمار است، در آن مبحث روشن خواهد شد که قلمرو کارکرد و کارآیی اصول کجاست؟ حوزه ی شریعت اما حداقلی یا گستره ی شریعت اما در مقیاسی گسترده؟ و بلکه همه ی حوزه های رفتاری، اعم از آموزه های تکلیفی، حقوقی، ارزشی، و تربیتی، و آیا علم اصول دانش عهده دار تولید قواعد و ابزارهای استنباط و اکتشاف تمام حوزه های معرفتی هندسه ی دین است؟ هندسه ی دین دست کم شامل چهار حوزه ی معرفتی است:

۱. گزاره های واقعمند و واقع نمای قدسی که متعلق ایمانند و از آنها به عقاید دینی تعبیر می کنیم؛

۲. گزاره های واقعمند و واقع نمایی که بالاصاله و بالذات متعلق ایمان نیستند و از آنها به علم دینی تعبیر می کنیم؛

۳. آموزه های الزامی و تکلیفی که عقاب و ثواب بر فعل و ترک آنها مترتب است که از آنها به شریعت تعبیر می کنیم؛

۴. آموزه های ارزشی و تهذیبی که احیاناً ممکن است تکلیفی نباشد، یعنی عقاب و عذاب و فعل و ترک آنها مترتب نباشد و از آنها به اخلاق تعبیر می کنیم. این چهار دسته قضایا مجموعاً هندسه ی معرفتی دین را تشکیل می دهد. اکنون پرسش این است که آیا علم اصول می تواند یا می باید دانش منطبق فهم همه ی گزاره ها و آموزه های دینی قلمداد شود؟

همچنین با توجه به مباحث قلمروشناسی اصول، آگاهی کافی از قلمرو ساختاری و هندسی این دانش نیز به دست می آید که دست آوردهای معرفتی ارزشمندی را در پی دارد.

پنج) اهمیت فوق العاده ی دانش اصول - که سرمایه ی ثمین بازمانده از سلف است - لزوم تحصیل اشراف بر محاسن و معایب آن را دوچندان می سازد، زیرا تأمین اشراف فرانگر عقلانی مقدمه ی ضروری برای ارزشگذاری و شناساندن این میراث گران سنگ است، دانش اصول دربردارنده ی آرای بدیع و بی بدیل در حوزه های متنوعی است، برخی از حوزه های دانشی که نوظهور پنداشته می شوند، اما دانشوران پیشرو اصولی دهه ها و سده های پیش تر، آرای فاخر و فخیمی در آن زمینه ها ابراز داشته اند، اما قدر آنها شناخته نیست. کما اینکه اصلاح و ارتقای این دانش و تنقیح، ترمیم، تکمیل، تنسیق، و توسعه ی درخور آن - که کارآمدی و روزآمدیش اکنون در گرو اینهاست - نیز در گرو نگاه فرادانشی و فرامسئله ای است، و این خاصیت و خصلت فلسفه های مضاف است.

شش) مسئله ی حیاتی و مهم دیگر، وابستگی اجتهاد در فقه به اجتهاد در اصول، و

سرسپردگی اجتهاد در مسائل اصول به اجتهاد در مبادی است. توضیح اینکه:

۱-۶. از آنجا که هر قضیه علمی ای فرآورده‌ی فرایندی خاص و برون‌داده‌ی مبانی نظری مخصوصی است، هریک از قضایای اصولی نیز لزوماً برآمده‌ی فرآیندی ویژه و مبتنی بر مبدأ یا مبادی تصویری و تصدیقی معینی است؛

۲-۶. نقطه‌ی عزیمت فرایند اجتهاد و اتخاذ رأی در فروع فقهی، اجتهاد در مسائل منطق اجتهاد است، و به جهت ابتدای مسائل بر مبادی، اجتهاد در مسائل اصول و منطق اجتهاد نیز بر اجتهاد در مبادی و مبانی اصول بر ساخته است، از این روی غیراجتهادی بودن مبانی فقیه در باب هریک از مبادی اصول و مسائل اصولی مستلزم تقلیدی بودن آرای فقهی اوست؛ بدین سان هرآن‌کو در مبادی و به تبع آن در مسائل اصول مجتهد نباشد در فقه نیز مجتهد نخواهد بود؛

۳-۶. با توجه به دو نکته‌ی پیش گفته است که دانشوران اصولی هر کدام خود رأساً و به طرز اجتهادی به بحث از مبادی نیز پرداخته اند، و از آنجا که دانش یا دانش‌های دیگری، مستقل از علم اصول وجود نداشته است تا به فراخور و درخور نیاز، عهده دار تحلیل مبادی اصول گردد، لاجرم این مباحث را در خلال مسائل علم اصول بازرسیده اند (غروی طهرانی، بی تا: ۳؛ نائینی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۷).

تأکید می‌کنم: هرچند کار فلسفه توصیه نیست، که کار فلسفه تحلیل و تعلیل است، اما وقتی مطلبی به خوبی تحلیل و تعلیل شود، نقاط ضعف و قوت آن آشکار و تشخیص راه‌های تقویت و ارتقا نیز ممکن می‌گردد، هم از این روست که می‌گوییم: راه تحول و تکامل فقه از گذرگاه تحول و تکامل اصول می‌گذرد، تحول و تکامل اصول نیز در گرو تأسیس فلسفه‌ی اصول و اجتهاد در مبانی و مبادی است، و تحول در حلقه‌های زنجیره می‌تواند در حد درخور توجهی منشأ تحول در دیگر حوزه‌های معرفتی رایج دینی گردد، در اخلاق، کلام، تفسیر، حدیث و دیگر دانش‌ها و حوزه‌های معرفتی مؤثر خواهد افتاد.

ساختار محورهای مهم طرح‌واره‌ی فلسفه‌ی اصول فقه

درآمد

در پایان این کوتاه نگاشته، و با توجه به مباحثی که در فصول این مقال مطرح کردیم، ساختار اجمالی محورهای مهم طرح تأسیس فلسفه‌ی اصول را ارائه می‌کنیم؛ البته طرحی

که برای تدوین فلسفه ی علم اصول تنظیم کرده ایم بسیار مفصل و مطول است، این جا با اکتفا به حد ضرور، صورت خلاصه و ویراسته ی آن را درج می کنیم، و قبل از ارائه ی ساختار، چند نکته ی ضروری را مورد تصریح و تأکید قرار می دهیم:

یک) فلسفه های مضاف، در فرهنگ علمی ما، هنوز چندان که باید جایگاه شایان و شناخته، ساخته و پرداخته ای نیافته است، هم از این روس-ت ک--ه - همچنان که در بحث ضرورت های تأسیس فلسفه های مضاف، به برخی موارد اشاره شد - در «تعریف»، «هندسه ی معرفتی»، «سیر و سامانه ی مباحث»، «سنخه ی مطالب مطرح» در آن، اضطراب و ابهام های بسیاری به چشم می خورد، و مباحث این قسم مطالعات فلسفی، بیش از آنکه از سنت علمی مقبول نخبگان مربوط و جامعه ی علمی مشخص خود تبعیت کند، دچار و درگیر سلاقی و علایق بحاثان و پژوهشگران این حوزه است؛ ناگفته پیداست که اطروحه و انگاره ی پیشنهادی ما در فلسفه ی اصول نیز - که حصیله ی تأملات و اندیشیده های یک فرد است - از این خصیصه و نقیصه بری نبوده، گرفتار عوارض این عویصه باشد.

دو) با این همه، آنچه به محضر ارباب معرفت، به عنوان ساختار محورهای طرح فلسفه ی علم اصول عرضه می شود، عصاره ی افزون بر پنج سال تأمل و توغل مقرر بی بضاعت آن است، قهراً حاوی نکات و نقاط درخورد درای و درنگ فراخور است، و طبعاً ظرائف و طرائف منطوی در آن حاجتمند شرح و بسط لازم است، و باید در مقام تدوین این دانش نوآمد تفصیل بایان و شایان پیدا کند. إن شاء الله.

سه) با اینکه در این طرح واره، علم اصول، «معرفتی دستگاہ وار» انگاشته شده و از پایگاه فلسفه و معرفت شناسی و روش شناسی بدان نگریسته شده، اما به اقتضای این حقیقت که به هر حال اصول [موجود]، دانشی تمام عیار از سنخ علوم حقیقی و مباحث آن یکسره متشکل از مسائل حقیقی قلمداد نمی شود، و نیز توقع نمی رود پیشنهادی این کمین نیز سخنی چندان سخته و کاری چنان کارستان باشد، و این بنده هرگز چنین ادعایی را ندارد، بلکه وجود کژی و کاستی بسیار و بی شمار در آن را باید قهری و طبیعی انگاشت، هم از این رو دست نیاز به ساحت ارباب فضل و فضیلت دراز کرده، انتظار تفضل، هر چند به تذکر نکته ای خرد در ترمیم و تتمیم آن را، دارم.

چهار) در ساختار و سرفصل های پیشنهادی، سعی شده است از طرح «مبانی بعیده»ی علم اصول، و مطالبی که از سنخه ی «مسائل تاریخی» و نقلی است، به مثابه مسائل فلسفه ی اصول، پرهیز گردد، و برخی مباحث که ممکن است از نوع مبانی و سیطه ی اصول قلمداد

شوند نیز به بهانه‌ی اینکه در مقام تفصیل به بحث از لایه‌ی قابل الحاق به مبادی قریبه، بسنده خواهد شد، در فهرست گنجانده شده است؛ البته پاره‌ای از مطالب، در بخش مباحث فراعلمی فلسفه‌ی اصول، به عنوان «مباحث کبروی» (که مبادی مباحث فلسفه‌ی اصول به شمار می‌آیند) مطرح خواهد شد که ما هم به همان عذری اعتذار می‌کنیم که سلف در طرح یا در آمیختن مبادی اصول با اصول و مسائل آن، معذور شده‌اند. (فقدان علمی مختص و مستقل برای بحث از مبادی)

پنج) از آن جهت که: از سویی فلسفه‌های مضاف، دانش‌های - به ویژه از حیث قلمرو هندسی و مسائل خود، تابع مضاف‌الیه خویشند -، از دیگر سو کمابیش فراخور زوایای نگاه فیلسوف به دانش مورد مطالعه، این فلسفه‌ها قابل توسعه و تضییق‌اند، مطالب درخور بحث در آنها نیز دچار قبض و بسط می‌گردد، ساختار پیشنهادی نیز نباید نهایی و غیر قابل کاهش و افزایش انگاشته شود، کما اینکه فصول آن در طول سنوات و به تدریج تکمیل گشته است.

شش) در این طرح واره، نخست دو فصل مقدماتی تحت عنوان «مبادی پژوهی» و «درباره‌ی فلسفه‌ی علم اصول» آمده است، سپس فصول اصلی دانش فلسفه‌ی اصول، در بیست و سه فصل پیشنهاد شده است، و آن‌گاه سه پیوست به مثابه متمم تحقیق و خاتمه‌ی کتابی که در دست تصنیف است منظور شده است.

هفت) فصول بیست و سه گانه‌ی بخش اصلی، شامل گونه‌های مختلف از مباحث و مسائل فلسفه‌ی اصول است، مثلاً فصول یکم تا یازدهم آن مربوط به مباحث فراعلمی فلسفه‌ی اصول‌اند، باقی فصول عمدتاً مباحث فرامسئله‌ای این دانش را تشکیل می‌دهند، کما اینکه مباحثی مانند غایت‌شناسی و روش‌شناسی و هویت‌معرفتی دانش اصول، از زمره‌ی مسائل ماهوی بشمار‌اند و مباحث قلمروشناسی و ساختارشناسی اصول، از سنخ مسائل ساختاری قلمداد می‌شوند. هرچند اکثر مسائل و مباحث مندرج در سامانه‌ی پیشنهادی از نوع مبانی تصدیقی است، اما علاوه بر مباحث تصویری که در خلال مسائل مطرح می‌گردد، در فصول مربوط به هر مسئله و مطلبی، تعریف آن نیز بررسی شده است.

فصل یکم) مبادی پژوهی

فرع یکم) سنت مدخل نگاری و سیر تطور مبادی پژوهی در آثار اصحاب اصول، و نسبت مبادی با رئوس ثمانیه و فلسفه ی اصول فقه.

فرع دوم) مفهوم شناسی و تعریف مبادی (و کاربردهای گوناگون آن)، و نظر مختار.

فرع سوم) تقسیمات و ساختار مبادی در آثار و آرای سلف.

فرع چهارم) غایت و کارکردهای مبادی پژوهی.

فرع پنجم) جایگاه مسئله ی مبادی پژوهی در ساختار علوم (مسئله ی اجزای علوم).

فرع ششم) هویت معرفتی مبادی اصول، و مناشی و مصادر آن.

فرع هفتم) نسبت و مناسبات مبادی علم با مسائل آن.

فرع نهم) طبقه بندی و نقد رأی و رویه ی اصولیان در مبادی پژوهی.

فرع دهم) روش شناسی تعریف، تفکیک و طبقه بندی مبانی، مبادی و مسائل.

فرع یازدهم) نظر مختار در تقسیمات و اقسام مبادی (براساس نظریه ی ابتناء).

فرع دوازدهم) اطلس تفکیک و طبقه بندی مبانی، مبادی و مسائل - نمودارها.

فصل دوم) درباره ی فلسفه ی علم اصول

فرع یکم) تعریف فلسفه ی اصول:

۱. دشواری های تعریف فلسفه ی اصول.

۲. نقد بر تعاریف ارائه شده در باب فلسفه ها ی مضاف و از جمله فلسفه ی اصول.

۳. تعریف پیشنهادی: «دانش مطالعه ی عقلانی فرادانشی - فرامسئله ای علم اصول فقه، به منظور دست یابی به احکام کلی این دانش و مسائلش».

۴. شرح مؤلفه های تعریف.

فرع دوم) امکان و امتناع فلسفه ی اصول:

۱. عدم امکان فلسفه ی اصول، به دلیل:

- وجود ابهامات ماهوی - هویتی فراوان درباره ی این علم (مقام ثبوت)،

- تنوع نظرات اصحاب اصول در زمینه های مبانی و مبادی، تعریف، هویت معرفتی، موضوع، مسائل، منطق و هندسه ی این علم (مقام اثبات)

ص: ۲۷

۲. امکان فلسفه ی اصول، و بررسی روند و فرایند تدوین آن.

فرع سوم) موضوع فلسفه ی اصول:

- دانش اصول فقه، مشتمل بر کلیات و اجزای آن.

فرع چهارم) غایت و فائدت فلسفه ی اصول:

۱. تفاوت غایت و فائده.

۲. مظان بحث از غایت فلسفه ی اصول (مانند مباحث مبادی، تعریف و غایت فلسفه).

۳. مراتب، و انواع غایات و فوائد.

۴. تفاوت غایت فلسفه ی کلی و فلسفه های مضاف.

۵. غایت فلسفه ی اصول.

۶. دسته بندی فوائد و عوائد فلسفه ی اصول، براساس: علم، عالم (معلم/ مؤلف) و متعلم اصول.

فرع پنجم) روش فلسفه ی علم اصول:

- فرانگر عقلانی و استدلالی.

فرع ششم) هویت معرفتی فلسفه ی اصول.

فرع هفتم) نسبت و مناسبات فلسفه ی علم اصول با معرفت ها و دانش های همگن:

- فلسفه ی دین (اسلامی)،

- فلسفه ی معرفت دینی،

- فلسفه ی اجتهاد،

- فلسفه ی فقه (با تأکید بر اشتراکات امتیازات آن دو)،

- فلسفه ی اخلاق دینی،

- فلسفه ی علم دینی،

- فلسفه ی منطق فهم دین.

۱. براساس نمونه ی فلسفه های مضاف محقق، و ناظر به اصول فقه رائج (پسینی تاریخی).

۲. براساس الگوی مبتنی بر «نظریه ی ابتنا»، (پسینی - منطقی).

فرع هشتم) نسبت و مناسبات فلسفه ی علم اصول با معرفت ها و دانش های هموند:

- علوم قرآنی، تفسیر، علوم حدیث، رجال، فقه، اخلاق، کلام،....

فرع نهم) مصادر و مناشی فلسفه ی علم اصول:

ص: ۲۸

(پیشینه ی مباحث فلسفه ی اصول در علوم دینی و آرای سلف)

فرع دهم) تقسیمات مباحث و اقسام مسائل فلسفه ی اصول:

۱. ماهوی و ساختاری.

۲. فرادانشی و فرامسئله ای.

۳. تصویری و تصدیقی.

۴. مبادی وسیطه / پیش انگاره ها، و مبادی قریبه / انگاره ها.

۵. مبادی ممتزجه و غیرممتزجه.

۶. تقسیم مباحث فرادانشی براساس علل اربعه ی علم اصول، و مباحث فرامسئله ای براساس مبادی خمسه ی نظریه ی ابتناء.

۷. به اعتبار ماهیت مسائل و قضایای فلسفه ی اصول.

فرع یازدهم) ساختار مسائل و مباحث فلسفه ی اصول.

ساختار فصول و فروع فلسفه ی اصول

فصل یکم) تعریف علم اصول

درآمد

فص الف) انواع تعاریف ممکن علم:

۱. به اعتبار جهت تعریف (به پسینی و پیشینی).

۲. به اعتبار گرانگاه تعریف.

۳. تعریف به حد و رسم.

۴. تعریف به لفظ (شرح الاسم).

۵. تعریف تحلیلی.

فص ب) روش شناسی تعریف علم:

یک) شروط تعریف علم:

۱. جهت مندی: منظور داشت پیشینی - منطقی (ترسیم علم مطلوب) یا پسینی - استقرایی (ترسیم مطلوب علم) بودن تعریف و التزام به لوازم هر یک.

۲. جامعیت: انطباق بر همه ی مصادیق.

ص: ۲۹

۳. مانعیت: خلو از زیادت حد بر محدود.

(دو) ویژگی های تعریف برتر:

۱. جامع الوجوه والجهات بودن: اشمال بر همه ی گرانیگاه ها و جهات.

۲. ارائه ی حداکثر اطلاعات با حداقل کلمات.

۳. برخورداری از حداکثر وضوح مفهومی: تهی بودن از واژگان زائد، مبهم، مغلق، غریب، مشترک، مجاز، و

(سه) روش صحیح تعریف، در گرو کشف و رعایت شروط سه گانه ی پیش گفته است.

فرع یکم) امکان و امتناع تعریف علم اصول:

فص الف) تبیین عدم امکان:

- در مقام ثبوت (فقدان وحدت موضوعی و انسجام ساختاری).

- در مقام اثبات (فقدان وحدت نظر در میان اصحاب اصول در امهات امور این علم).

- تفاوت های تعریف علوم اعتباری و علوم حقیقی.

فص ب) تبیین امکان تعریف اصول.

فرع دوم) ادوار و انواع تعاریف اصول:

- پیشینه کاوی تعریف علم اصول در نزد عامه،

- تبارشناسی تعاریف شیعی، و واکاوی تطورات، و گونه شناسی و طبقه بندی تعاریف اصول در نزد شیعه (نقطه های عطف:

۱. سید مرتضی و من تبعه، ۲. علامه و من تبعه، ۳. آخوند خراسانی و من تبعه، ۴. میرزای نایینی و من تبعه، ۵. محقق حائری،

۶. شهید صدر، ۷. امام خمینی، و تعابیر متفاوت دیگران در فواصل تاریخی بین تعاریف هشتگانه).

فرع سوم) نقد و آسیب شناسی تعاریف اصول:

- نقد مشروح تعاریف.

- جمع بندی نقدها:

۱. اشکالات اختصاصی تعاریف.

۲. اشکالات مشترک تعاریف.

فرع چهارم) روش تعریف «مطلوب» علم اصول، و «علم اصول مطلوب»

تحقق هر دو مقصود مورد اشاره در عنوان فوق، با منظورداشت عناصر سه گانه ی جهت، جامعیت، و مانعیت تعریف، و این امر با تحلیل چهار مطلب زیر دست یافتنی است:

۱. علم اصول کنونی «چه نیست».

ص: ۳۰

۲. علم اصول رایج «چه هست».

۳. علم اصول «چه نباید باشد».

۴. علم اصول «چه باید باشد».

فرع پنجم) تعریف پیشنهادی:

الف) تعریف تاریخی / استقرایی اصول، و شرح مؤلفه ها و مزایای آن:

هو «العلم الباحث عن المناهج العامّة لتحصيل الحجّة في نطاق الشريعة»

وإن شئت قل: هو «نسق منهجي لتحصيل الحجّة لتحصل الإنقياد، في الشريعة».

ب) تعریف منطقی / آرمانی اصول، و شرح شروط و مؤلفه های آن:

- موکول به بعد می کنیم (که براساس نتایج مباحث فصل پنجم ارائه خواهد شد).

فصل دوم) موضوع علم اصول

فرع یکم) بحث کبروی در باب هستی و چیستی موضوع علوم:

* نسبت و مناسبات ملائک «وحدت» و «تمایز» علوم، با موضوع علوم و ضرورت تفکیک مسئله ی موضوع شناسی و معیار مسئله ی اصولیه.

۱. ماهیت موضوع علوم، ناظر به انواع علوم.

۲. غایت و کارکردهای موضوع شناسی علوم.

۳. روش یا روش های موضوع شناسی علوم.

۴. بررسی تفاوت های علوم حقیقی و اعتباری، علوم نظری و عملی، علوم آلی و عالی، در موضوع شناسی.

۵. طبقه بندی و نقد نظرات در باب «موضوع مندی» علوم و عدم آن.

۶. نظر مختار.

۷. نسبت موضوع علوم به همدیگر.

فرع دوم) بحث صغروی: هستی و چیستی موضوع اصول:

۱. بررسی امکان تعیین موضوع علم اصول.

۲. بررسی ضرورت و خطورت موضوع شناسی علم اصول.

۳. مفهوم شناسی کلمات کلیدی: «موضوع»، «علم»، و

۴. روش شناسی تعیین موضوع علوم با تأکید بر مناهج خاص اصول:

الف) روش تاریخی و پسینی:

ص: ۳۱

- استقراء و تفحص در مباحث مطرح شده از سوی اصحاب اصول در زمینه ی متغیرها و عناصر رکنی دخیل در «تشخص» موضوع علوم، از قبیل تعریف، مسائل، قلمرو، غایت، هندسه، و هویت معرفتی (حقیقی یا اعتباری، نظری یا عملی بودن) علم.

- استقصاء نظرات اصولیون در زمینه ی موضوع شناسی علوم به ویژه علم اصول.

(ب) روش منطقی و پیشینی:

- از رهگذر تحلیل نقش و سهم متغیرها و جهات دخیل در تشخیص موضوع علوم،

- لحاظ سازواری تام همه ی عناصر هویت ساز علم با همدیگر.

۵. دسته بندی نظرات اصحاب اصول در باب هستی و چیستی موضوع این دانش.

۶. نقد و ارزیابی تعابیر و آرا در موضوع اصول.

۷. نظر مختار.

۸. نسبت موضوع علم - از جمله دانش اصول - به موضوعات مسائل آن (آیا این نسبت در تمام علوم همسان است؟).

فصل سوم) مسائل علم اصول

۱. تعریف مسئله ی علم.

۲. ضرورت و فوائد بحث از مسائل علوم.

۳. شیوه های مسئله شناسی علوم و تعیین ملاک (یا ملاک های) مسئله ی علم (علی الإطلاق).

۴. طبقه بندی و نقد دیدگاه ها در ملاک مسئله ی اصولیه.

۵. نظر مختار در ملاک اصولیت مسئله.

۶. نسبت و مناسبات مبادی علم اصول با مسائل آن.

۷. تفاوت و نسبت مسئله ی اصولیه و مسائل علوم همگن از جمله قواعد فقهیه.

۸. گونه شناسی و تقسیم مسائل علم اصول.

۹. تطورات مسائل اصول در ادوار گوناگون و علل و آثار آن.

فصل چهارم) قلمروشناسی علم اصول

فرع یکم) مبادی قلمروپژوهی علم اصول:

قلمروپژوهی اصول بر انگاره های علم شناختی مشخصی مبتنی است، از جمله:

ص: ۳۲

۱. دستگاه وارگی و هندسه مندی معرفت اصولی، به مثابه یک علم تمام.

۲. تمایز و استقلال بی‌ن دانش اصول از دانش‌های هموند و همگن خود.

۳. برخورداری اصول از کارکردهای فی الجمله درخور در ساحت دین فهمی.

۴. امکان افزاز و احراز قلمرو معرفتی و کارکردی علم اصول، با کاربست روش‌های مناسب.

فرع دوم) تعریف و اطلاقات قلمرو علم:

فص الف) تعریف قلمرو علم:

قلمرو علوم را به «حوزه‌ی معرفتی (ساختاری و هندسی) و حدود کارکردی که عناصر رکنی هویت ساز هر علمی، نظیر مبادی، موضوع، مسائل، روش، غایت و کارکردهای ذاتی و متوقع آن، ثبوتاً (مقام نفس الامر دانش) یا اثباتاً (مقام نظر و فهم ما از دانش و عناصر آن) اقتضا می‌کنند» اطلاق می‌کنیم.

فص ب) اطلاقات «قلمرو علم»:

با توجه به تعریفی که ارائه کردیم، و با عطف توجه به علم موضوع بحث ما که اصول است، در ذیل تعریف و اطلاقات قلمرو علم، دست کم سه بحث را می‌توان مطرح کرد:

۱. قلمرو ساختاری علوم.

۲. قلمرو هندسی علوم.

۳. قلمرو کارکردی علوم.

فرع سوم) هویت مسئله‌ی قلمروشناسی.

فرع چهارم) جایگاه و نسبت و مناسبات قلمرو علم، با مسائل فرادانشی رکنی دیگر.

فرع پنجم) غایت و کارکردهای قلمروشناسی:

کارکردهای «قلمروشناسی» علوم را در سه مقام و به شرح زیر می‌توان تبیین و طبقه‌بندی کرد:

۱. در مقام ثبوت.

۲. در مقام اثبات.

۳. در مقام استعمال.

فرع ششم) روش یا روش های قلمروشناسی علوم.

فص الف) روش های چهارگانه ی برآمده از رویکرد و نگرش پسینی و استقرایی.

فص ب) روش برآمده از رویکرد و نگرش پیشینی و منطقی: تحلیل اقتضائات عناصر رکنی

ص: ۳۳

هر علم، آن سان که می باید و می شاید باشند، در باب گستره ی هندسی، کارکردی، و احیاناً کارآمدی آن.

فرع هفتم) طبقه بندی و نقد دیدگاه های مختلف در زمینه ی قلمرو علم اصول.

فرع هشتم) انواع و علل قبض و بسط احتمالی صورت بسته در قلمرو اصول، در ادوار مختلف.

فصل پنجم) وحدت و تمایز علوم

فرع یکم) مراد از وحدت و تمایز علوم.

فرع دوم) غایت و کارکردهای مسئله ی وحدت و تمایز.

فرع سوم) بررسی تفاوت های علوم حقیقی و اعتباری، علوم نظری و عملی، علوم آلی و عالی، در مسئله ی وحدت و تمایز.

فرع چهارم) تبیین و طبقه بندی آرا و انظار مختلف به ویژه ارباب اصول در ملاک (یا ملاک های) وحدت و تمایز علوم و نق-
د آن ها.

فرع پنجم) منهج یا مناهج پیشنهادی برای تعیین و تشخیص ملاک یا ملاک های وحدت و تمایز علوم.

فرع ششم) نظریه ی تناسب (تلائم و تعامل عناصر رکنی علوم) و «معیارمندی مانعة الخلوی».

فرع هفتم) نسبت و مناسبات مسئله ی وحدت و تمایز با عناصر رکنی علوم.

فرع هشتم) هویت مسئله ی وحدت و تمایز، و جایگاه آن در جغرافیای فلسفه ی اصول.

فصل ششم) غایت و فائدت علم اصول

در آمد

فرع یکم) مراد از غایت و فائدت علوم، و نسبت آن دو با همدیگر.

فرع دوم) ضرورت و کارکردهای غایت شناسی علوم.

فرع سوم) نسبت و مناسبات غایت علوم با دیگر عناصر رکنی و مسئله ی کارکردسنجی.

فرع چهارم) هویت و جایگاه غایت شناسی اصول فقه، در هندسه ی فلسفه ی اصول.

فرع پنجم) انواع و اقسام کارکردهای دانش اصول.

فرع ششم) طرح، طبقه بندی و تق-د تلقی های مختلف درباره ی غایت علم اصول.

ص: ۳۴

فرع هفتم) روش های غایت شناسی علوم، از جمله دانش اصول.

فرع هشتم) نظر مختار، مؤلفه ها و مزایای آن.

- نگرش پسینی و تاریخی (محقق: «اصول کنونی، چه هست و چه نیست»)

- نگرش پیشینی و منطقی (مطلوب: «اصول، چه باید باشد و چه نباید باشد»)

فرع نهم) انواع تطورات احتمالی در غایت و کارکردهای علم اصول و علل و آثار آن.

فرع دهم) آسیب شناسی وضعیت موجود از زاویه ی غایت شناسی.

فصل هفتم) روش شناسی علم اصول

درآمد

ضرورت و فائدت روش شناسی علم (کارکردهای روش شناسی علم)

فرع یکم) چیستی روش علم اصول:

روش های اصول، به سه معنی قابل اطلاق است:

۱. فرایند و سازکار عمومی تکون معرفت اصولی (دستگاه روشگانی مولد علم اصول / روش تولید مسائل اصول).

۲. کلان-دستگاه روش شناختی علم اصول، به مثابه منطق اکتشاف و استظهار شریعت و تحصیل انقیاد (فرایند عمومی حل مسئله در علم اصول).

۳. خرده روش هایی که برحسب تنوع مسئله ها، و مدارک و مدرکات، در این علم به استخدام گرفته می شود (در بخش های مختلف مبادی پژوهی، مباحث الفاظ، مباحث عقلی، امارات و اصول عملیه).

فرع دوم) انواع روش های دارای کاربرد در علم اصول:

۱. روش پیشینی (آن سان که باید / مطلوب).

۲. روش پسینی (آن سان که هست / محقق).

فرع سوم) نسبت و مناسبات روش علم (به ویژه اصول) با عناصر رکنی آن.

فرع چهارم) بررسی آرا و وجوه مختلف در روش شناسی علم اصول.

فرع پنجم) روش شناسی اکتشاف «روش های اصول»:

- استقراء در آثار اصولی (بررسی روش یا روش های به کار رفته در این علم).

- استقصای آرا و اظهارات اصولیان در باب روش علم اصول.

ص: ۳۵

- تبیین و تحلیل کارکرد متغیرهای دخیل در روش پردازش علوم (به ویژه اصول).

فرع ششم) ثبات و تطور روش های اصول.

فصل هشتم) مصادر علم اصول

فرع یکم) مراد از مصادر علم.

فرع دوم) ضرورت بحث از مصادر علوم.

فرع سوم) روش مصدرشناسی علوم.

فرع چهارم) دیدگاه ها در باب مصادر علم اصول.

فرع پنجم) نظر مختار:

- مصادر بسیط (درجه ی اول): کتاب، سنت، عقل، و فطرت،

- مصادر وسیط (درجه ی دو): فقه و قواعد فقهیه، تفسیر و علوم قرآنی، علوم روایی، علوم عقلی، اخلاق، علوم زبانی و ادبی، عرف و سیره ی عقلا، و...

فرع ششم) قبض و بسط در مصادر علم اصول و علل آن.

فصل نهم) چیدمان علم اصول

فرع یکم) مراد از چیدمان علم.

فرع دوم) ضرورت و فوائد بحث.

فرع سوم) شیوه های اکتشاف یا تنظیم چیدمان علوم.

فرع چهارم) نسبت و مناسبات چیدمان علوم با عناصر رکنی آنها.

فرع پنجم) گونه شناسی چیدمان های علم اصول.

فرع ششم) تطورات چیدمان علم اصول، و علل آن.

فرع هفتم) آسیب شناسی چیدمان رایج علم اصول.

فرع هشتم) نظریه های مختلف در مورد گرانیگاه علم اصول.

فرع نهم) چیدمان پیشنهادی.

فصل دهم) هویت معرفتی علم اصول

فرع یکم) اصالت اصول (از حیث اسلامی - بومی بودن).

فرع دوم) از نظر حقیقی یا اعتباری یا ترکیبی بودن.

ص: ۳۶

فرع سوم) از لحاظ نظری یا عملی بودن.

فرع چهارم) از جهت برون دینی یا درون دینی بودن.

فرع پنجم) از حیث عقلی یا نقلی یا ترکیبی بودن.

فرع ششم) از لحاظ آلی یا اصالی بودن.

فصل یازدهم) جایگاه اصول در جغرافیای علوم اسلامی

فرع یکم) مراد از جایگاه شناسی علم.

فرع دوم) جایگاه مسئله ی جایگاه شناسی در فلسفه های مضاف به علم ها.

فرع سوم) ضرورت و فائدت جایگاه شناسی علوم.

فرع چهارم) روش جایگاه شناسی علم ها.

فرع پنجم) نظرات مختلف در مورد جایگاه علم اصول در شبکه ی علوم اسلامی.

فرع ششم) نظرات مختلف در نسبت و مناسبات علم اصول با علوم هموند و همگن.

فرع هفتم) نقد نظرات عمده در جایگاه شناسی علم اصول.

فرع هشتم) نظر مختار.

فصل دوازدهم) مبانی مصدر شناختی اصول

فرع یکم) مراد از مبدأ مصدرشناختی اصول (بررسی اوصاف «مصدر دین» و نقش آن در روش شناسی و قواعد و ضوابط فهم دین و شریعت به ویژه در اصول).

فرع دوم) دو نگاه به مبدأ مصدرشناختی اصول:

۱. پسینی (تحلیل توجه اصولیان به نقش و سهم مصدرشناسی در فهم شریعت و تأثیر نوع تلقی آنان از مبدأ مصدرشناختی بر اصول فعلی).

۲. پیشینی (کاربرد پسینی نظریه ی ابتناء).

فرع سوم) مبانی و ادله مسئله.

فرع چهارم) طبقه بندی و نقد تلقی و رفتار اصولیان و ارزیابی تأثیر اصول از تلقی ها.

فصل سیزدهم) مبانی دین شناختی («فلسفه ی دین»ی – کلامی) اصول

- بررسی مختصات ماهوی دین و برآیند آن در تکون منطق فهم دین (از جمله در اصول).

ص: ۳۷

فرع یکم) غایت دین و مقاصد الشریعه.

فرع دوم) قلمرو دین (گستره ی شریعت).

فرع سوم) زبان دین و زبان دینی.

فرع چهارم) فهم پذیری دین (امکان اجتهاد) زبان دین.

- اجتهاد: معنی و ماهیت، حجیت، ارزش سنجی معرفت شناختی، قلمرو، غایت، سازکار و فرایند، شروط و شرایط،...

- نقد اخباری گری و اخبار گرایی،

- نقد قرآنیون، (قرآن بسندگی)

- نقد نص بسندگی،

- نقد مقاصد گرایی افراطی،

- نقد قرائت پذیرانگاری دین،

- مسئله ی انسداد - انفتاح.

فرع پنجم) جهانی و جاودانه بودن دین.

فرع ششم) کارآمدی روزآمدی دین.

فرع هفتم) وحیانیت و قدسیت دین.

فرع هشتم) حکیمانگی دین.

فرع نهم) فطرت نمونی دین.

بررسی جامع بروز و برآیند مبانی دین شناختی در ساختار و بافتار اصول.

فصل چهاردهم) مبانی انسان (مخاطب / مکلف) شناختی اصول

فرع یکم) مراد از مبانی انسان شناختی:

بررسی سرشت، ساحات و صفات (ذاتیات و استعداد و استطاعت معرفتی معیشتی) آدمی که بر روش شناسی فهم دین مؤثر

است، و بر روش شناسی علم اصول نیز تأثیر گذار بوده.

فرع دوم) حدود استطاعت و استعداد معرفتی انسان، و برآیند آن در اصول فقه.

فرع سوم) حدود طاقت عملی انسان، و برآیند آن در اصول.

فرع چهارم) مسئله ی حق و تکلیف (تفاوت نقش این بحث در فلسفه ی فقه و فلسفه ی اصول).

ص: ۳۸

فرع پنجم) مسئله ی نقش زمان و مکان و تطور حیات (تفاوت نقش این بحث در فلسفه ی فقه و فلسفه ی اصول).

فرع ششم) نقش جنسیت در قواعد اصولی (به لحاظ تفاوت های معرفتی و معیشتی دو جنس).

فصل پانزدهم) مبانی معرفت شناختی اصول

- بررسی مبانی و مسائل معرفت شناختی مؤثر بر منطق فهم دین (از جمله اصول)

- انواع قطع و ظن و جایگاه هر یک در معرفت دینی.

فرع یکم) فطرت و معرفت اصولی.

فرع دوم) کارآمدی و گستره ی کارکرد عقل.

فرع سوم) ارزش معرفتی وحی.

فرع چهارم) ارزش معرفتی سنت قولی.

فرع پنجم) ارزش معرفتی سنت فعلی.

فرع ششم) ارزیابی معرفت شناختی امارات، استصحاب، اصول عملیه.

فرع هفتم) حجیت (معرفت شناختی، شریعت شناختی).

فرع هشتم) مسئله ی تخطئه و تصویب.

فصل شانزدهم) مبانی زبان شناختی اصول

فرع یکم) کلام و خطاب؛ ماهیت و اقسام آن.

فرع دوم) زبان متون مقدس.

فرع سوم) مقدمات حکمت.

فرع چهارم) مسائل خطابات شرعیه.

فصل هفدهم) مبانی متن - معناشناختی اصول

فرع یکم) مبانی متن - معناشناختی متون عمومی.

فرع دوم) مبانی متن - معنا شناختی اختصاصی متون قدسی.

ص: ۳۹

فصل هجدهم) مبانی «موضوع / متعلق» شناختی اصول

بررسی اقتضائات مختصات شریعت و نیز هر یک از حوزه های آن در کاربرد اصول.

فصل نوزدهم) مبانی حکم شناختی اصول

بررسی ماهیت و مؤلفه ها، تقسیمات، و... مجعول شرعی، برحسب مباحث مبادی احکامیه.

فصل بیستم) تحلیل معرفت شناختی قضایای اصولی

۱. طبقه بندی قضایا و قیاسات اصولی و ملاک آن.

۲. سرشت و ارزش معرفتی انواع قضایای اصولی.

۳. توجیه انواع گزاره های اصولی.

فصل بیست و یکم) تحلیل اصول عملیه

فرع یکم) فرایند تاریخی و معرفتی تکون و تطور اصول عملیه در فقه و دانش اصول.

فرع دوم) مفهوم شناسی اصول (کاربردهای گوناگون آن) و تعریف اصول عملیه.

فرع سوم) تقسیمات اصول عملیه، و نسبت و مناسبات هریک با دیگری.

فرع چهارم) غایت و کارکردهای اصول عملیه.

فرع پنجم) مناشی و مصادر اصول عملیه.

فرع ششم) هویت معرفتی اصول عملیه.

فرع هفتم) نسبت و مناسبات اصول عملیه به مسائل اصولیه و امارات و استصحاب و قواعد فقهیه در فرایند عمل اجتهاد.

فرع هشتم) جایگاه مبحث اصول عملیه در هندسه ی علم اصول.

فصل بیست و دوم) مبادی تطور، و سازگار تحول و تکامل علم اصول

فرع یکم) تحلیل و طبقه بندی انواع و عوامل تحول:

- تبیین عوامل معرفتی و غیر معرفتی مؤثر بر تحول اصول (مقام ثبوت و تصور)،

- توصيف تاريخى تطورات اصول (مقام وقوع و تحقق)،

ص: ۴۰

- تحلیل منطقی عوامل مؤثر بر اصول (مقام صلوح و توقع).

فصل بیست و سوم) گونه شناسی تطبیقی مکاتب اصولی با رویکرد فلسفی

فرع یکم) شاخص های (ماهوی، هویتی) مدرسه شناختی مکاتب اصولی:

- مدارس اصولی شیعی،

- مدارس اصولی عامه.

خاتمه) پیوست ها

پیوست یک: تعاملات علم اصول با علوم همگون و هموند نوپدید

فرع یکم) اشت-راکات.

فرع دوم) افت-راقات.

فرع سوم) زمینه های تعامل تکاملی علوم نوپدید و علم اصول.

پیوست دو: کاستگی ها و بایستگی های اصول فقه

فرع یکم) کاستگی ها:

۱. از حیث روش شناختی.

۲. از نظر معرفت شناختی.

۳. از جهت محتوایی.

۴. از جنبه ی هندسی و ساختاری.

۵. از زاویه ی کارآمدی و کارآیی.

۶. از لحاظ روزآمدی و پویایی.

فص) آثار سوء کاستگی ها و کزی های اصول فقه در پویایی استنباط و کارایی فقه.

فرع دوم) بایستگی ها:

۱. اصلاح و اکمال علم اصول براساس «نظریه ی ابتناء».

۲. توسعه ی اصول و تدوین روشگان های تخصصی، معطوف به نیاز حوزه های چهارگانه ی هندسه ی معرفتی دین (علم دینی، عقاید دینی، اخلاق دینی، احکام دینی، و احیاناً تربیت دینی). در جریان اصلاح اصول، از جمله به موارد زیر باید توجه شود:

ص: ۴۱

- تنقیح و بازپیراست مباحث و حذف مطالب قلیل الجدوی و فقید الجدوی،

- الحاق مطالب غیراصولی (اما مرتبط به استنباط) به ذی ربط علوم موجود یا تدوین دانش جدید لازم،

- بازچینش مباحث، بر محور گرانینگاه کانونی و اصلی دانش،

- استقراء و اصطیاد قواعد و ضوابط اصولی منتشر در متون فقهی و تفسیر و الحاق آنها به بخش های مرتبط در اصول و فلسفه
ی اصول،

- بهره برداری از یافته های علوم و آرای جدید روش شناختی، معرفت شناختی، هرمنوتیک، زبان شناختی، و معناشناختی، و...
و توسعه ی دانش اصول و فلسفه ی آن.

پیوست سه: اصطلاحنامه

ص: ۴۲

١. آخوند خراساني، محمد كاظم بن حسين، ١٤١٠ق، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد الاصول، تهران: وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامي، مؤسسة الطبع و النشر.
٢. آل مظفر نجفي، شيخ محمدرضا بن محمد بن عبدالله. ١٤١٠ق، اصول الفقه، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
٣. ابن زهره، حمزه بن علي، بي تا، غنية النزوع الى علمي الأصول و الفروع، قم: مؤسسة الامام الصادق(ع).
٤. ابن نديم، محمد بن اسحاق، ١٣٨١، الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران: اساطير.
٥. اصفهاني، محمدتقي الرازي، ١٤٢٠ق، هداية المسترشدين في شرح اصول معالم الدين، قم: جماعة المدرسين الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الاسلامي.
٦. اصفهاني، محمد حسين، ١٤٠٩ق، بحوث في الاصول، يحتوي على: ١. الاصول على النهج الحديث ٢.

الطب و الاراده ٣. الاجتهاد و التقليد، قم: جماعة المدرسين بقم، مؤسسة النشر الاسلامي.

٧. انصاري، مرتضى بن محمدامين، ١٤٢٥ق، مطارح الانظار، قم: الفكر الاسلامي.

٨. بجنوردى، حسن بن على اصغر، ١٤٢٢-١٤٢١ق، منتهى الاصول، تهران: مؤسسة تنظيم و نشر تراث الامام الخميني (س)، مؤسسة مطبعة البروج.

٩. بروجردى، حسين، ١٤١٥ق، نهاية الاصول: تقرير الأبحاث حسين الطباطبائي البروجردى، به قلم حسينعلى المنتظري، تهران: نشر تفكر.

١٠. -----، ١٤٢١ق، لمحات الاصول تقريرات درس آيت الله بروجردى، به قلم آيت العظمى امام خمينى، تهران: مؤسسة تنظيم و نشر تراث الامام الخميني (س).

١١. بهايى، محمدبن حسين، ١٤٢٣ق، زبدة الاصول، تحقيق فارسى حسون كريم، بى جا: مرصاد.

١٢. بهبهانى، محمدباقر بن محمد اكمل، ١٤١٥ق، الفوائد الحائريه، قم: مجمع الفكر الاسلامي.

١٣. بهجت، محمدتقى، ١٣٨٧، مباحث الاصول، قم: شفق.

١٤. تقوى اشتهاردى، حسين، ١٣٧٦، تنقيح الاصول: تقرير ابحاث الاستاذ الاعظم... روح الله الموسوى الامام الخمينى قدس سره، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (س).

١٥. حسن ابن الشهيد الثانى، بى تا، معالم الدين و ملاذ المجتهدين. قم: مؤسسة النشر الاسلامي.

١٦. حسيني كاظميني، ١٤٠٤ق، سيد عبدالله بن محمدرضا شبر، الأصول الأصلية و القواعد الشرعية، بى جا: كتابفروشى مفيد.

١٧. حكيم، محمدتقى، ١٤١٨ق، الاصول العامة للفقهاء المقارن، بى جا: المجمع العالمى لأهل البيت (ع).

١٨. خراسانى، محمد كاظم، ١٤٠٩ق، كفاية الاصول، قم: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث.

١٩. خمينى، سيد روح الله، ١٤٠٥ق، تهذيب الاصول، جعفر سبحانى، قم: جماعة المدرسين فى الحوزة العلميه بقم، مؤسسة النشر الاسلامي.

٢٠. خوانسارى، محمد، ١٣٦٣، منطق صوري، چ ٦، تهران: انتشارات آگاه.

٢١. خويى، ابوالقاسم، ١٤٠٨ق، محاضرات فى اصول الفقه، قم: دارالكتب الاسلامي.

٢٢. -----، ١٤١٩ق، اجود التقريرات: تقرير الابحاث محمدحسين الغروى النائيني، قم: مؤسسة الصحاب

الامر (عج).

٢٣. خويى، ابوالقاسم، ١٤٢٦ق، دراسات فى علم الاصول، قم: دائرة المعارف الفقه الاسلامى، طبقا لمذهب اهل البيت (ع).

٢٤. سجادى، سيدجعفر، ١٣٧٥، فرهنگ علوم فلسفى و كلامى، تهران: امير كبير.

٢٥. سيستانى، سيدعلى، ١٤١٤ق، الرافد فى علم الاصول: تقريرات درس آيت العظمى سيستانى، سيد منير سيدعدنان قطيفى، بى تا، قم: مكتبة آيت الله العظمى سيستانى.

٢٦. شعرانى، ابوالحسن، ١٣٨١، المدخل الى عذب المنهل فى اصول الفقه، قم: الامانة العامة للموتمر

ص: ٤٤

العالمى بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الاعظم الانصارى.

٢٧. شمیسا، سیروس، ١٣٨١، نگاهى تازه به بدیع، تهران: فردوس.

٢٨. صدر، محمدباقر، ١٣٨١، الفتاوى الواضحة و فقا لمذهب اهل البيت(ع)، قم: مركز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر.

٢٩. طباطبایى، سیدمحمدحسین، بی تا، حاشیة الكفایة، تهران: بنیاد علمى و فكرى علامه طباطبایى.

٣٠. طوسى، شیخ الطائفة ابو جعفر محمد بن حسن، ١٤١٧ق، العدة فى اصول الفقه، قم: چاپخانه ستاره.

٣١. عراقى، ضیا الدین، ١٤٠٥، نهاية الافكار فى مباحث الالفاظ، قم: جامعة المدرسين بقم. مؤسسه النشر الاسلامى.

٣٢. -----، ١٤٢٣ق، مقالات الاصول، قم: مجمع الفكر الاسلامى.

٣٣. علامه حلى، حسن بن يوسف، ١٣٨٤ق، تهذيب الوصول الى علم الاصول، قم: ذوى القربى.

٣٤. -----، ١٤٠٤ق، مبادئ الوصول الى علم الاصول، تهران: علميه.

٣٥. علم الهدى، سيد مرتضى، ١٣٧٦، الذريعة الى اصول الشريعة، ج ٢، تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

٣٦. غروى طهرانى، محمدحسین، بی تا، الفصول الغرويه فى الاصول الفقهية، بی جا.

٣٧. فاضل تونى، عبدالله بن محمد بشروى خراسانى، ١٤٢١ق، الوافية فى اصول الفقه، قم: مجمع الفكر الاسلامى.

٣٨. فرفورىوس، ١٣٨٣، ايساغوجى و مقولات، ترجمه، مقدمه و توضيحات محمد خوانسارى، تهران: مركز نشر دانشگاهى.

٣٩. فيروزآبادى، سيد مرتضى، ١٣٨٥، عناية الاصول فى شرح كفاية الاصول، قم: فيروزآبادى.

٤٠. قمى، ابوالقاسم القمى، ١٣٧٨ق، قوانين الاصول، چ سنگى، تهران: كتابفروشى علميه اسلاميه.

٤١. كاتوزيان، ناصر، ١٣٨٥، فلسفه حقوق، تهران: شركت سهامى انتشار.

٤٢. محقق حلى، جعفر بن حسن، ١٤٠٣ق، معارج الاصول، قم: مؤسسه آل البيت.

٤٣. مصباح، مجتبى، ١٣٨٦، فلسفه اخلاق، قم: مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى.

٤٤. مفيد، محمد بن محمد، ١٤١٤ق، التذكرة باصول الفقه، ج ٢، بيروت: دارالمفيد.

٤٥. نائيني، محمد حسين، ١٤٠٤ق، فوائد الاصول، قم: مؤسسه النشر الاسلامي التابعه لجماعه المدرسين.

ص: ٤٥

چکیده

یکی از مباحث مقدماتی علم اصول، تعریف انشاء است که نسبت به بخش معظمی از علم اصول یک لم اساسی به شمار می آید. نویسنده در این مقاله در دو بخش معانی انشایی یا همان اعتباریات، و جملات انشایی این مسئله را بررسی می کند. در بخش معانی انشایی یا نظریه اعتباریات به نظریه علامه طباطبایی (ره) توجه می کند؛ ولی آن را با استفاده از آرای آیتالله سیستانی و آیتالله صادق لاریجانی ضمن ابتکاراتی بسط می دهد و در بخش جملات انشایی سه مسئله را بررسی می کند: ۱. وضع جملات انشایی از جهت لفظ؛ ۲. وضع جملات انشایی از جهت معنا؛ ۳. موضوع له جملات انشایی. در دو مسئله اول، به نظر مشهور گرایش دارد و بر آن است که جملات انشایی از هر دو جهت مانند معانی حرفیه اند؛ اما در مسئله سوم ضمن بررسی آرای مهم اصولیان متأخر، با نگاهی انتقادی به آنها، نظریه ای را ارائه می دهد که هم می توان آن را ابتکاری دانست و هم می توان «جمع آرای گوناگون با ارجاع هر رأی به جایگاه خود» دانست.

واژگان کلیدی: انشاء، انشای تام، مفاهیم قانونی، جملات انشایی.

ص: ۴۷

علمای اصول پیش از پرداختن به مباحث الفاظ، چند مسئله اساسی زبان و معنا را به عنوان تمهید مباحث طرح می کنند. یکی از این مباحث مسئله تفاوت موجود میان جمله انشایی و اخباری است. آخوند خراسانی پس از بحث از معانی حرفیه، با توجه به مسلک ویژه ای که در این مسئله اتخاذ می کند، می کوشد تا به همان شیوه مسائل دیگر در حوزه معناشناسی را حل کند که یکی از آنها مسئله تفاوت موجود میان جمله اخباری و انشایی است. پس از او برخی دیگر از اصولیان نیز، به این مسئله پرداخته و نظریه های متفاوتی را عرضه کرده اند. مسئله اصولیان در این بحث چنین تقریر شده است: آیا میان جمله انشایی و جمله اخباری تفاوت جوهری است، یا نه؟ (میلانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۴۹)

اما محل دیگری که علمای اصول در آنجا به بحث از معانی انشایی و نحوه ایجاد آنها می پردازند، ذیل بحث از معنای صیغه امر است. آخوند خراسانی در ذیل این بحث، نکته ای را با عنوان ایفاظ مطرح می کند و نظریه ای که درباره صیغه امر می دهد، به دیگر صیغه های انشایی تعمیم می دهد و به دنبال بحث آخوند، دیگر اصولیان نیز به این بحث پرداخته اند.

در این نوشتار، در پی بحث اصولیان، این مسئله بررسی می شود که معنای جملات و صیغه های انشایی چیست و چه رابطه ای با معنا دارند؟ و برای اینکه بحث کامل شود، طبق نظریه اعتباریات، نحوه وجود و تکون معانی اعتباری نیز بررسی خواهد شد.

مبانی بحث از جملات اخباری و انشایی

تقسیم جملات به اخباری و انشایی

تقسیم جملات به اخباری و انشایی، تقسیمی دیرینه است که هم علمای علم بلاغت و هم منطق دانان به آن توجه کرده اند (قزوینی، ۱۹۹۸م: ۱۷؛ طوسی، ۱۳۶۱: ۶۳). بنا بر مشهور، خبر و انشاء چنین تعریف می شوند:

خبر کلامی است که بدون ملاحظه امری خارج آن، به صدق یا کذب متصف می شود و انشاء کلامی است که با قطع نظر از لوازم معنا به این دو وصف متصف نمی شود (هاشمی، ۱۳۸۳: ۵۱ و ۶۵؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵ ق: ۲۰؛ ملکشاهی، ۱۳۶۷: ۹۱).

اما یک تعریف دیگر نیز از خبر و انشاء آمده که به دلیل اهمیت آن در مباحث آینده لازم است تا مورد توجه قرار گیرد: «خبر آن است که مدلول آن، بدون نطق به خبر، محقق

است» (هاشمی، ۱۳۸۳: ۵۱) و «انشاء آن است که مضمون آن جز هنگامی که به لفظ بیان شود، به دست نمی آید و محقق نمی شود» (همان: ۶۵).

روشن است که مواردی از انشاء مانند تعجب و رجا از شمول این تعریف خارج می شوند؛ زیرا تحقق تعجب و امید وابسته به ابراز آنها نیست؛ بنابراین، این تعریف جامع نیست، ولی نکته ای که این تعریف بر آن بنا شده، مورد توجه برخی از اصولیان قرار گرفته است.

مبنا در رابطه لفظ و معنا

علمای علم اصول رابطه لفظ و معنا را اعتباری و محصول وضع لفظ بازای معنا می دانند و مباحث معناشناسی خود، از جمله مباحث مربوط به انشاء را بر آن بنا می کنند؛ اما در ماهیت فرایند یا عمل وضع با هم اختلاف دارند. این نوشتار در پی نقد و بررسی آرای اصولیان در حقیقت وضع نمی تواند باشد؛ اما معرفی کوتاه این نظریه ها و بیان نظر نگارنده در این مسئله لازم است.

میرزای نائینی بر آن است که وضع فعل خداوند است، نه بشر. حق تعالی براساس مناسبت مجهولی که بین الفاظ و معانی وجود دارد، الفاظ را به معانی اختصاص داده است و این اختصاص نه اعتباری است و نه تکوینی؛ بلکه واسطه بین امور اعتباری و حقیقی است (خویی، ۱۳۶۸: ۱۱). آخوند خراسانی وضع را چنین تعریف می کند:

وضع گونه ای اختصاص لفظ به معنا و ارتباط ویژه ای است که گاهی ناشی از تخصیص لفظ به معنا و گاهی دیگر ناشی از کثرت استعمال لفظ در معناست و بنابر این تعریف، تقسیم وضع به تعیینی و تعینی درست است (۱۴۰۹ق: ۹).

به نظر مرحوم غروی اصفهانی وضع عبارت است از جعل اعتباری لفظ و نصب آن بر معانی نظیر نصب واقعی علایم راهنما و پرچم برای دلالت بر امری (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۳).

مرحوم آیت الله خویی وضع را چنین تعریف می کند: «وضع عبارت از تعهد و التزام نفسانی به ابراز معنایی با لفظ مخصوص است که متکلم قصد تفهیم آن معنا را دارد.» (فیاض، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۵۲).

امام خمینی (ره) وضع را جعل لفظ برای معنا و تعیین لفظ برای دلالت بر معنا می داند (خمینی، روح الله، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۵۷) و فرزند ایشان آن را انشای ربط میان الفاظ و معانی

تعریف می‌کند، انشایی که از طرق گوناگونی مانند تعهد، تبانی، گفتن جمله «میان این لفظ و این معنا علقه وضعیه انشاء کردم»، «جعل کردم و وضع کردم»، هوهویت، جمله‌های خبریه مفید انشاء، استعمال، کثرت استعمال و غیر اینها حاصل می‌شود (خمینی، سیدمصطفی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۶۳). آیت الله وحید خراسانی نیز وضع را عبارت از علامیت و دلالت برای معنایی تعریف می‌کند که متکلم قصد تفهیم آن را دارد (میلانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۷۶).

به نظر می‌رسد در بررسی رابطه موجود میان لفظ و معنا باید چند نکته را در نظر گرفت که برخی از آنها در مسلک وضع لحاظ نمی‌شوند. از آنجا که این نوشتار در پی بررسی این موضوع نیست، به ایجاز و اجمال به این چند نکته اشاره می‌شود:

۱. رابطه موجود میان لفظ و معنا ماهیتی اعتباری دارد.

۲. رابطه موجود میان لفظ و معنا پیچیده تر از آن است که بتوان زبان و اجزای آن را محصول عمل ارادی و آگاهانه انسان دانست (۱). انسان مفطور به زبان آفریده شده است و خود سازنده آن نیست، چنان که حق تعالی خود را معلم زبان انسان می‌داند و حتی گوناگونی زبان‌ها را آیت خود می‌شمارد:

«عَلَّمَهُ الْبَيَانَ»: سخن گفتن را به او آموخت (الرحمن: ۴).

«وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلافُ اَللِّسِنَاتِكُمْ»: و از آیات او آفرینش آسمان‌ها و زمین و گوناگونی زبان‌های شما است (الروم: ۲۲).

۳. رابطه موجود میان لفظ و معنا، با اشاره حسی تفاوت اساسی دارد و با صِرْفِ اشاره نمی‌توان معنای لفظی را به دیگری آموخت.

۴. زبان تنها رابطه بسیط موجود میان الفاظ و معانی نیست و کارکردهای متعددی دارد؛ مثلاً آهنگ الفاظ و ترکیب الفاظ بار عاطفی دارد و شعر نتیجه همین کارکرد است (۲).

۵. در بررسی رابطه موجود میان لفظ و معنا، علاوه بر معنای مطابقی، باید به معنای التزامی نیز توجه داشت.

۶. تکلم گونه‌ای عمل اجتماعی قاعده مند است؛ به عبارت تفصیلی، تکلم عبارت است از رابطه کنش واکنشی تفهیم و تفاهم میان دو یا چند فرد به وسیله الفاظ؛ زیرا تکلم در روابط میان فردی معنا دارد و برای فرد تنها مسئله تفهیم و تفاهم تعریف نشده است. بر این اساس، زبان یا همان رابطه میان الفاظ و معانی نیز ماهیتی اجتماعی دارد. اگر زبان ماهیتی اجتماعی نداشت و امری فردی بود، کسی از مراد دیگری با خبر نمی‌شد؛ زیرا مکثونات

ص: ۵۰

۱- این نکته دقیقاً خلاف رأی جمهور اصولیان است که وضع را آگاهانه و ارادی می‌دانند (میلانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۸۱؛ فیاض، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۵۶).

۲- این نکته ای است که مسلک وضع به آن بی توجه است.

ذهنی هر کس تنها برای خود او آشکار است و از همه پنهان است.^(۱)

معانی انشایی

تعریف مفاهیم انشایی

علامه طباطبایی (ره) برای اولین بار معرفت شناسی اعتبارات را به صورت مدون عرضه کرد^(۲) (طباطبایی، بی تا، ج ۲: ۱۴۳)؛ البته پس از وی دیگران نیز با وقوف به اهمیت آن، بدان پرداختند و به اصلاح و بسط نظریه وی دست یازیدند. نظریه اعتباریات علامه واسطه میان حکمت نظری و حکمت عملی است و معرفت شناسی رئالیستی مبنای این نظریه می باشد.

اصطلاح اعتبار، به اشتراک لفظی در دو معنا به کار می رود:

۱. اموری که وجود منحازی ندارند و به وجود موضوع خود موجودند؛

۲. ادراکات اعتباری که موضوع نظریه اعتباریات است.

به عنوان یک تعریف تقریبی می توان گفت که ادراکات اعتباری، به ادراکاتی اطلاق می شود که به دلیل شیوه انتزاعشان، اراده مدرک در نحوه حکایت آنها از محکی دخیل است. به دنبال تقسیم تصور به دو قسم قضیه و مفهوم بالمعنی الاخص، ادراکات اعتباری نیز به دو قسم انشای تام و مفاهیم اعتباری قابل تقسیم هستند. در بحث از مفاهیم اعتباری، اعتبار اولاً و بالذات وصف تعمل عقلانی ادخال اراده در حکایت گری یک مفهوم است و ثانیاً و بالتبع (مانند مفاهیم قانونی) یا بالعرض (مانند مفهوم مجازی) وصف مفهوم. این نکته در سطور، تشریح می شود.

اقسام مفاهیم اعتباری عبارت است از: مفهوم مجازی، مفهوم قانونی، مفهوم ماهوی^(۳)، مفهوم عرضی، مفهوم اشاره ای، مفهوم عنوانی، مفهوم عدمی. از این میان، مفاهیم قانونی در انشائات فقهی کاربرد اساسی دارند.

تمییز اقسام مفاهیم اعتباری وابسته به شناخت سه عامل است:

۱. منشأ اعتبار: مراد از منشأ اعتبار نیازهای درونی و عوامل خارجی محرّکی اند که عمل اعتبار واکنش در برابر آنهاست. می توان به جای منشأ اعتبار از هدف اعتبار سخن گفت. هدف اعتبار اثری واقعی است که از اعتبار انتظار می رود. بر این اساس، هدف اعتبار، پاسخی است که اعتبارکننده در نظر دارد به منشأ اعتبار، یعنی نیازهای درونی و عوامل خارجی محرک، بدهد. اعتبار وابسته به انگیزه ها و احساسات است و با بقای آنها باقی و

ص: ۵۱

۱- وضع عملی فردی است؛ به همین جهت این نکته خلاف نظر جمهور اصولیان خواهد بود.

۲- نظریه علامه مشتمل بر دو بخش معرفت شناسی اعتبارات و بررسی اقسام و تحلیل اعتبارات است. آنچه در این بخش مدنظر

است، بخش اول نظریه وی است که از پیش تر تا حدودی و بیشتر به نحو ارتکازی مورد توجه اصولیان بوده است. اما بخش دوم نظریه وی که بیشتر نظریات ابداعی خود وی است، در بسیاری از مباحث خالی از خدشه نیست.

۳- علامه مفهوم وجود را اعتباری می داند و ماهیت را حقیقت (طباطبایی، بی تا: ۳۱۴). این نظر علامه به گرایش های اصالت ماهوی نسبت داده شده است (مصباح یزدی، ص ۳۸۸). اگر چه، این نقد درست نیست؛ اما نظر علامه، به جهات دیگری پذیرفتنی نیست.

با تغییر آنها تغییر می کند. اگرچه این انگیزه ها و احساسات از عوامل خارجی برمی خیزند؛ اما تأثر از عوامل خارجی به نیاز برمی گردد. منشأ اعتبار به اعتباری این نیازها نیست؛ به اعتبار دیگر، آن عوامل خارجی؛ و به اعتبار سوم، برآوردن نیاز و پاسخ به عوامل خارجی منشأ اعتبار است. این همان اثر واقعی و سودی است که از اعتبار انتظار می رود که جلب مصلحت یا دفع مفسده ای خواهد بود. بنابر این، منشأ اعتبار همان هدف اعتبار است و تفاوت بین این دو اعتباری است.

۲. فرایند اعتبار: فرایند عملیات عقلانی که عمل اعتبار را شکل می دهند. این فرایند عملیاتی عقلانی و وابسته به امور حقیقی است که در ادامه بدان اشاره می گردد.

۳. ملاک صدق و کذب پذیری یا حق و باطل بودن: از آنجا که در حکایت گری ادراکات اعتباری اراده دخیل است و مرآتیت این ادراکات نسبت به محکی شان تام نیست؛ تعریف صدق و کذب (انطباق مفهوم بر واقع) برای این ادراکات با گونه ای تعمل عقلانی همراه خواهد بود؛ اما برای تعریف حق و باطل برای این ادراکات (انطباق واقع بر مفهوم) مجال وسیعی وجود دارد. حق و باطل وصف فرد محقق شده اعتبار است. اگر فرد محقق شده متناسب با مبدأ و منشأ اعتبار باشد و در این دو معیار عقلانیت لحاظ شده باشد، حق است و در غیر این صورت باطل است.

انشای تام

تعریف انشای تام

انشای تام (یا به اختصار همان انشاء) فعل ارادی و بالقصد نفسانی است که لوازم خارجی دارد و عبارتند از:

۱. ایجاد اعتباری نسبت تامه میان دو مفهوم؛

۲. نفس ایجاد اعتباری یک مفهوم.

از این جهت هویت خود آن نیز از سنخ مفهوم است. بالقصد بودن انشاء به این معناست که علت وجودی انشائیت هر انشایی اراده فاعلی است؛ زیرا انشاء فعلی اختیاری است. انشای تامه همچون مفاهیم دیگر بنفسه امری بسیط است؛ اما قابل تحلیل به اجزاست. در ساده ترین انشائات، انشای تام به موضوع و حکم یا موضوع، متعلق موضوع و حکم تحلیل می شود. (۱) قانون انشای تام به شیوه قضیه حقیقه و خارجیه است. (۲) اما انشای

ص: ۵۲

۱- توجه شود که واژه حکم هم به گونه ای از مفاهیم قانونی اطلاق می شود که در قانون نقش محمول را برعهده دارند و هم به خود انشای تام. در این جا منظور همان اطلاق اول است. در این نوشتار برای پرهیز از خلط اصطلاحات از اطلاق حکم به خود انشای تام حتی الامکان خودداری می شود و سعی می شود واژه انشا یا قانون به کار رود. در ضمن، گونه های پیچیده تری از انشائات نیز وجود دارد.

۲- حق آن است که قانون انشا به شیوه قضیه طبیعی است؛ نه محصوره تا خطاب بر عناوین عامه باشد؛ اما در این نوشتار، به اختلاف اصولیان در این باب پرداخته نشد.

تام به شیوه قضیه شخصیه قانون نامیده نمی شود.

ویژگی های انشاء

مفاهیم قانونی در سه موضع از قضیه قرار می گیرند: موضوع، محمول، ماده فعل. البته روشن است که ماده فعل، چیزی جز محمول نیست. همچنین، اعتباری بودن موضوع، یک قضیه را از اخباری بودن خارج نمی کند؛ اما قضایایی که محمول آنها اعتباری است، انشایی اند. اما انشایی بودن یک قضیه تنها وابسته به وجود یک مفهوم اعتباری در آن نیست. در واقع، انشائات تام اعتباری سه قسم اند:

۱. انشائاتی که محمول آنها اعتباری است؛ مانند: «پدر ولی کودک است» که در آن «ولی» اعتباری است؛

۲. انشائاتی که در آنها حمل محمول بر موضوع اعتباری است؛ مانند «طواف نماز است»؛

۳. انشائاتی که صیغه آنها انشایی است؛ مانند صیغه نذر و وقف و نکاح و مانند آنها.

بنابراین، علت تحلیلی (علت ماهوی) انشائیت عبارت است از لحاظ اعتباریت در محمول یا لحاظ اعتباریت در حمل یا صیغه انشاء. هر یک از اجزای انشای تام که اعتباری باشند، اعم از موضوع، متعلق موضوع، حکم و نسبت، منشی دارند؛ یعنی به دلیل وجود نیازی و برای جلب مصلحت یا دفع مفسده ای اعتبار شده اند. منشأ اعتبار انشای تام، وابسته به مجموع منشأهای اعتبار آن اجزای تحلیلی اعتباری است.

برای انشاء به اعتبار تطابق و عدم تطابق آن در مقام تحقق با هدف اعتبار، می توان صدق و کذب اعتباری تعریف کرد؛ اما صدق و کذب حقیقی در انشاء تعریف پذیر نیست. (۱) با این حال، انشاء به حق و باطل قابل توصیف است. حق و باطل بودن انشاء در مقام ثبوت وابسته به دو امر است:

۱. تطابق منشأ اعتبار انشاء با نیازهای واقعی؛ زیرا ممکن است در اعتبار کننده در تشخیص نیاز خطا کند؛

۲. هم سنخی انشای معتبره با منشأ اعتبار؛ زیرا ممکن است اعتبار کننده در اعتبار متناسب با منشأ خطا کند.

حق و باطل بودن انشاء، در مقام اثبات، نیز وابسته به ارجاع انشاء به منبع معرفتی مناسب است.

ص: ۵۳

۱- برای مطالعه بیشتر درباره این نکته ر.ک لاریحانی، ۱۳۷۰: ۲۱۹-۲۲۶.

اگرچه بحث اصولیان در مسئله اخبار و انشاء بیشتر ناظر بر انشاء به شیوه قضیه شخصی است؛ اما مناسب است نکاتی نیز درباره قانون، انشاء به شیوه قضیه حقیقه و خارجیه نیز گفته شود. آیت الله سیستانی قانون را بر چهار پایه مبتنی می‌داند: ۱. ملاک که همان مصلحت و مفسده موجود در متعلق است؛ ۲. اراده و تصمیم برای تأسیس قانون؛ ۳. مصحح (منشأ الزام آور) برای ایجاد تأثیر در فرد یا جامعه به گونه ای که عنوان برانگیزنده برای خیر و بازدارنده از شر بر آن صدق کند، این مصحح تابع ملاک موجود در متعلق حکم (مصلحت و مفسده) است؛ ۴. سازمان دهی که همان به جریان انداختن قانون به شیوه ای کارآمد در راهنمایی فرد یا جامعه به سوی متعلق امر قانونی است. نظام سازی راهکار تحقق پایه اخیر است (قطیفی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۴۹-۴۸)؛ اما این چهار پایه برای قانون کافی به نظر نمی‌آید و به جای آن در این نوشتار، چهار پایه عقلانیت ارائه خواهد شد.

قانون (چه وضعی و چه تکلیفی) به دو شیوه جعل می‌شود (همان):

۱. به شیوه قضایای حقیقه که در آن خطاب قانون مقید به وجود بالفعل افراد نیست و بر هر فرد مقدرالوجود تعمیم می‌یابد؛

۲. به شیوه قضایای خارجیه که در آن خطاب قانون مقید به وجود بالفعل افراد است.

حرکت فکری در قانون به صور گوناگونی صورت می‌پذیرد. می‌توان با توجه به این اثر واقعی قانون و لغویت و سودمندی آن برای قانون استدلال کرد. انتقال استدلال از خود عبارات قانونی به منشأ آنها محدود به بررسی لغویت و سودمندی اعتبار نمی‌شود و روابط بین منشأها را نیز می‌تواند شامل شود. به این ترتیب که روابط بین دو انشاء را براساس روابط بین منشأهای آنها بررسی کنیم. علاوه بر آن، استنتاج منطقی نیز می‌تواند قوانین نیز برقرار باشد. درواقع، استنتاج منطقی منحصر به قضایای حقیقی نیست؛ هرچند این استنتاج منطقی در اصطلاح منطقیان برهان نباشد (لاریجانی، ۱۳۷۰: ۲۳۲-۲۳۰)، همچنین، با ارجاع قانون، به مرجع معتبر نیز می‌توان بر آن استدلال کرد.

عقلانیت انشاء یا قانون

مسئله اصلی عقلانیت انشاء

حیات انسان، به دلیل سنخ ویژه هستی او، باید مقید به حقایقی باشد که در حیات انسانی

حقایق اساسی به شمار می روند. دست کم انسان باید حیات خود را مقید به چنان حقایق ببیند؛ در غیر این صورت زندگی برای او تحمل ناپذیر خواهد شد. منظور از عقلانیت، اصولی است که مبنای تقید به حقایق اساسی به شمار می روند. هر مکتبی که به حیات انسان می پردازد، ناچار از تعریف عقلانیت براساس مبانی خود است. این مبانی اموری است که آن مکتب آنها را، به عنوان حقایق اساسی در حیات انسانی به او معرفی می کند و نحوه حیات انسانی مبتنی بر اعتراف و ایمان به آن امور را به انسان پیشنهاد می کند. مسئله اصلی عقلانیت در مقام اثبات، مناط عقلانیت است: با چه ملاکی عقلانیت یک قانون قابل شناخت است؟ این مناط مبتنی بر حقایق است که عمل سیاسی انسان را در صورت تقید به آن، حقایق عقلانی می شوند. عقلانیت مفاهیم قانونی در چهار مرتبه قابل بررسی است: عقلانیت معرفت شناختی، عقلانیت معناشناختی، عقلانیت اخلاقی، عقلانیت ایزاری.

عقلانیت معرفتی انشاء

هر نظام معرفتی باید به شیوه قضایای حقیقه تدوین شود تا تعمیم پذیر باشد؛ به عبارت منطق دانان قضایای معتبر در علوم نظری قضایای حقیقه اند (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۵۲). این نکته پایه عقلانیت معرفت شناختی انشاء است. بر این اساس هر انشایی باید به یک انشاء به شیوه قضیه حقیقه برگردد. دو منبع معرفتی عقل و وحی می توانند مستند حقیقه بودن گزاره ها باشند و منابع معرفتی دیگر در این زمینه کارساز نیستند؛ اما از آنجا که نظام ها و گزاره های اعتباری اساساً برهان عقلی را پذیرا نیستند؛ عقل نیز نقشی در حقیقی بودن این نظام ها و گزاره ها ندارد. بنابراین، حقیقه بودن هر قانونی مستلزم وابستگی آن به وحی ای فراگیر بر همه پهنه زمین و بر همه درازای زمان است. (۱) بنابراین، عقلانیت معرفت شناختی انشاء وابستگی اعتبار آن به وحی است. (۲)

عقلانیت معناشناختی انشاء

پرسش از معنای زندگی، پرسش اساسی حیات انسانی است؛ زیرا زندگی پوچ برای انسان تحمل ناپذیر است. جستجوی معنا تنها به کلیت زندگی پایان نمی پذیرد و انسان بالفطره در پی معنادار کردن جزئیات زندگی است. معناداری در این اصطلاح عکس پوچی است و پوچی چیزی نیست جز بی فایده گی پایان ناپذیر (۲) (ویگینز، ۱۳۸۲: ۳۹). فطرت انسانی بهره مند از عقل است و به دلیل بهره مندی از عقل، پرسش از معنای حیات برای انسان، اساسی است

ص: ۵۵

۱- البته آشکار است که مصداق بالاصاله وحی فراگیر بر همه پهنه زمین و بر همه درازای زمان قرآن کریم و به تبع آن، سنت قولی و فعلی اهل بیت علیهم السلام است.

۲- ممکن پرسش شود که در این صورت عقل چه نقشی در این پایه دارد؟ و چرا این پایه، یک پایه عقلانیت قانون شمرده شده است؟ باید گفت که چنین معرفتی مستلزم تحلیل ساختار معنایی گزاره های وحیانی است و چنین تحلیلی مستلزم معرفت عقلانی به معارف وحیانی است.

۳- اگرچه این تعریف از معناداری و پوچی نشانگر رابطه تنگاتنگ معنا و غایت زندگی است و شاید به همین جهت گاهی

معنای زندگی و غایت زندگی یکی انگاشته می شوند؛ اما درواقع با هم تفاوت دارند (لگنهاوسن، ۱۳۸۲: ۷). معنا باید در حین همین زندگی این جهانی باشد و برخلاف غایت نمی توان آن را به عالمی دیگر وعده داد؛ ولی غایت را از این جهت به عالمی دیگر باید حواله داد که این جهان تحمل غایت مطلوب انسانی را ندارد.

و از این رو می توان این مسئله را پایه عقلانیت دانست.

عقلانیت معناشناختی قانون وابسته به سه امر است:

۱. اعتبار باید استعلایی باشد؛ به این معنا که قانون از ناحیه امری باشد که مخاطب اعتبار حکم از آن ناحیه را بر خود نافذ بداند. در این صورت حکم برانگیزنده بوده و مخاطب حکم احساس خواهد کرد که تن دادن به حکم برای او می ارزد؛ اما در غیر این صورت، حکم برای او بی ارزش خواهد بود.

۲. استعلایی مبدأ قانون باید حقیقی یا مستند به یک استعلای حقیقی باشد. فطرت انسانی از پذیرش سلطه کسی که برتری او تنها به حسب فرض یا قرارداد است، ابا دارد.

۳. برای اثبات استعلایی بودن مبدأ قانون باید دلیل کافی موجود باشد.

عقلانیت معناشناختی انشائات شخصی نیز با اسناد آن به قانون معنادار حاصل می شود.

عقلانیت اخلاقی انشاء

عقلانیت اخلاقی یک عمل با اتصاف آن به حسن یا قبح تعریف می شود. اتصاف حُسن و قبح یا خیر و شر تنها محدود به حوزه عمل انسانی نیست؛ بلکه به هر ذی علم ذی اراده ای تعمیم می یابد. به همین جهت است که می توان حق تعالی را «محسن» خواند. همچنین تنها به حوزه ملکات یا تنها به حوزه افعال محدود نمی شود؛ بلکه اعم از هر دوست و حتی از آن دو فراتر می رود. در واقع، برای هر امری که از ذی علم ذی اراده صادر شود و جهت صدور آن از چنین مصدر، حیث علم و اراده باشد، عقلانیت اخلاقی تعریف پذیر است. به عبارت ساده تر، عقلانیت اخلاقی برای هر آنچه موجود آگاه مختار با آگاهی و به اختیار خویش برمی گزیند، تعریف می شود.^(۱) اما موضوع فقه فعل مکلف است و بنابراین موضوع عقلانیت اخلاقی در پژوهش های اصولی به فعل انسانی محدود می شود.

بررسی عقلانیت اخلاقی انشاء نیاز به تحلیل معنای حسن دارد. مفهوم حُسن مفهومی بسیط و بدیهی به نظر می رسد؛ اما این نکته باید بررسی شود که این مفهوم از مفاهیم اعتباری است یا از مفاهیم حقیقی. علامه طباطبایی (ره) حُسن و قبح را دو مفهوم اعتباری می داند که از ملائمت و عدم ملائمت با قوای ادراکی اعتبار می شود:

خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی [مثل بو و مزه] است، ملائمت و موافقت یا عدم ملائمت و موافقت وی با قوه مدرکه می باشد، و چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت و جوب انجام می گیرد، پس ما هر فعلی را که انجام می دهیم، به اعتقاد اینکه به

ص: ۵۶

۱- این اتصاف اعم از اینکه بالذات باشد یا بالعرض، حقیقت عقلی باشد یا مجاز عقلی، بی واسطه باشد یا بالتبع، بالوجدان

حقیقت لفظی است. امر اخلاقی لازم نیست متعلق بی واسطه اراده باشد، بلکه تنها لازم است در طول اراده محقق شود. بنابر نظر مشهور، علمای اخلاق اسلامی، امر اخلاقی ملکات نفسانی است و این ملکات، خود، متعلق بی واسطه اراده نیستند؛ اما در طول اراده محقق می شوند.

مقتضای قوه فعاله است انجام می دهیم؛ یعنی فعل خود را پیوسته ملایم و سازگار با قوه فعاله می دانیم و همچنین ترک را ناسازگار می دانیم؛ در مورد فعل، فعل را خوب می دانیم و در مورد ترک، فعل را بد می دانیم. از این بیان نتیجه گرفته می شود خوب و بد - حسن و قبح - در افعال دو صفت اعتباری می باشند که در هر فعل صادر و کار انجام گرفته اعم از فعل انفرادی و اجتماعی معتبرند (طباطبایی، بی تا، ج ۶: ۴۳۱).

از آنجا که علامه تحلیلی طبیعی از ملائمت و عدم ملائمت ارائه می کند، به نسبت اخلاق می رسد: دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند نسبی بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما مثلاً می باشند (طباطبایی، بی تا، ج ۶: ۴۳۲).

دیدگاه علامه به تأمل نیاز دارد:

۱. تحلیلی طبیعی از حسن و قبح با درک وجدانی ما سازگار نیست.

۲. انسان بالفطره به معنا و جهت زندگی نیاز دارد و این امر مستلزم ارزش گذاری ملکات نفسانی و افعال انسانی است؛ بنابراین، حتی اگر حسن و قبح اعتباری باشند، این اعتبار براساس نیازهای فطری بوده و کاملاً انسانی است، نه طبیعی.

۳. ارزش اخلاقی ملکات نفسانی و افعال انسانی با تغییر وضعیت فیزیولوژیکی یا امور دیگر طبیعی تغییر نمی کند.

۴. اساساً قول به اینکه این دو مفهوم اعتباری اند و منشأ اعتبارشان نیازهای طبیعی انسانی اند، بالوجدان خطا به نظر می رسد.

البته عبارات علامه قابل تفسیر و توجیه به این نیز است که انسان با توجه به ملائمت فعل با قوه فعاله و تمایلش به انجام آن برای فعلی که می خواهد انجام دهد، اعتبار حسن می کند؛ نه اینکه تمام حقیقت حُسن همین اعتبار است. ولی این توجیه نیز قابل مناقشه است؛ زیرا چنین اعتباری متأخر بر تمایل به انجام فعل خواهد بود و فایده ای بر آن مترتب نمی شود.

به نظر می آید حُسن از کمالات وجودی و مفهومی فلسفی است؛ زیرا:

۱. بالوجدان وقتی آن را بر موضوعش حمل می کنیم، کمالی را از آن اراده کرده ایم؛

۲. حُسن تنها در نسبت آن موضوع با نیازهای انسان تعریف نمی شود؛ حسن و قبح به اوصاف و افعال هر ذی علم ذی اراده حمل می شود، بی آنکه نیاز آن موجود مورد ملاحظه باشد و حمل حسن بر افعال واجب یک نمونه آشکار است.

از آنجا که کمالات وجودی فرد بالذات خارجی دارند، مفهوم حُسن باید یک مصداق

مطلق یا فرد بالذات داشته باشد. این نوشتار مجال پژوهش این موضوع نیست؛ ولی می توان مستدل کرد که این فرد بالذات مقام رضا از اسمای فعلیه حق تعالی است. حسن بودن امور دیگر به انتساب آنها به رضای حق تعالی است. منشأ انتساب عمل انسانی به رضای حق به دو صورت ممکن است:

۱. این منشأ یک نسبت واقعی بوده و عمل انسانی در مرتبه ای از مراتب رضا یا سخط حق قرار گرفته باشد که در این صورت حُسن یا قبح عمل انسانی، واقعی است.

۲. این منشأ یک نسبت اعتباری به واسطه تناسبی در آثار رضای حق تعالی و عمل انسانی باشد که در این صورت حُسن یا قبح عمل انسانی شرعی (۱) است. (۲)

این انتساب واقعی یا اعتباری عمل انسانی به رضای حق تعالی مناط عقلانیت اخلاقی در مقام ثبوت است؛ بنابراین در انشاء نیز، مناط اجمالی حُسن اعتبار، چه در مقام جعل مفهوم، چه در مقام محقق سازی، تناسب بالذات یا بالعرض انشاء با رضای حق تعالی است. تناسب اعتبار انشاء با رضای حق مناط عقلانیت اخلاقی است.

عقلانیت ابزاری انشاء

عقلانیت ابزاری مساوق با رعایت مصلحت در عمل است و مصلحت نیز مساوق با تناسب غرض و نیاز واقعی است. وقتی گفته می شود اوامر و نواهی مولای حکیم براساس مصالح و مفاسد واقعی است، به معنای این است که اوامر و نواهی او در جهت رفع نیازهای مأمور به است و رفع نیازهای مأمور به، همان کمال او است. عقلانیت ابزاری توجه به جایگاه یک عمل نسبت به شبکه حاصل از نیاز یا نیازهای مورد نظر در راه های برآوردن آن نیازهاست؛ به تعبیر دیگر، عقلانیت ابزاری پاسخگویی درست به نیاز و برآوردن آن است. (۳)

با توجه به این تعریف از عقلانیت ابزاری ویژگی هایی را می توان برای آن برشمرد. عقلانیت ابزاری هر عملی با توجه به حوزه ای از نیازها و اغراضی تعریف می شود که آن عمل با آن اغراض و نیازها تناسب کارامدی دارد؛ مثلاً عقلانیت ابزاری حکمی مانند قاعده نفی سیل به کارامدی آن در حوزه سیاست است. مصلحت و مفاسد رعایت شده در انشاء یکی از پایه های چنین اعتباراتی است و از این حیث هر انشای عقلانی به عقلانیت ابزاری در مرحله ثبوت انشایی مصلحتی است؛ البته شناخت نیازها و تعیین اغراض، به عبارت دیگر، حوزه مصالح و مفاسد، وابسته به جهان بینی و مکتب پذیرفته شده است و مثلاً در یک نگرش دینی تنها به مصالح این جهانی محدود نمی شود؛ البته اگرچه عقلانیت ابزاری در

ص: ۵۸

-
- ۱- اصطلاح حسن و قبح شرعی در برابر دو اصطلاح به کار می رود: حسن و قبح عقلی و حسن و قبح ذاتی. این دو اصطلاح حسن و قبح شرعی نباید با هم خلط شود. در عبارت متن، این اصطلاح در برابر حسن و قبح ذاتی است.
 - ۲- نظریه مشهور میان متکلمان شیعه، حسن و قبح ذاتی یا همان واقعی بودن حسن و قبح است و متکلمان اشعری حسن و قبح را شرعی می دانند. نظریه متکلمان شیعه از پشتوانه استدلالی محکمی برخوردار است؛ اما این نظریه اصل وجود حسن و قبح

شرعی را انکار نمی کند؛ بلکه بر آن است که حسن و قبح شرعی باید به حسن و قبح ذاتی منتهی شود.
۳- در این تعریف رعایت نظر مشهور مدنظر نبوده و تلاش شده است یک تعریف حقیقت گرایانه از عقلانیت ابزاری عرضه شود.

نگرش دینی تنها به مصالح این جهانی محدود نمی شود؛ اما ظرف تحقق مصلحت در این مسئله باید همین جهان باشد، در غیر این صورت، مسئله به مسئله عقلانیت معناشناختی تحویل می شود.

همچنین در جهان بینی دینی، مبدأ همه نیازهای انسانی، همان فقر ذاتی اوست؛ زیرا هر امر عرضی باید به امری ذاتی ختم شود (سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۴: ۱۵۱). نیازهای انسانی با اموری برآورده می شوند که در نیاز مربوط به آن از غنای کافی برخوردار باشند. برآوردن نیاز در نهایت باید به غنی بالذات منتهی شود؛ زیرا هر امر عرضی باید به امری ذاتی ختم شود.

مفاهیم قانونی

فرایند تولید مفاهیم قانونی

این نکته ای آشکار است که میان معانی مناسبات خارجی و ذهنی وجود دارد. این مناسبات برای قوه متخیله انسان گیرا بوده، او را به فعالیت وامی دارد تا در زبان خود از آن بهره گیرد. هرگاه هدف از بیان سخنی، تأثیر احساسی در مخاطب باشد، ذهن با کمک قوه متخیله که متوجه مناسبات میان دو معناست، یکی از دو مفهوم را بر مصادیق شأنی (۱) معنای دیگر حمل می کند؛ به تعبیر دیگر، قوه متخیله در عمل مجاز موضوعی را در ظرف فرض فرد یا مصداق مفهوم حقیقی دوم قرار می دهد؛ درحالی که آن موضوع در ظرف واقع مصداق یا فرد آن مفهوم نیست؛ برای مثال به دلیل تناسبی که میان معنای زیبا و ماه وجود دارد (ماه یک مصداق جذاب از زیباست)، شخص زیبا را ماه می خوانند تا مخاطب از وصف زیبایی وی به وجد آید؛ یا به دلیل تناسبی که میان معنای شیر و شجاعت وجود دارد (یال و کوپال شیر و ابهت راه رفتنش و ترس جانوران از شیر یادآور مفهوم شجاعت است) انسان شجاع را شیر می خوانند تا مخاطب از وصف شجاعت وی ترسان شود. (۲) در این حال، این مفهوم را - البته به مجاز و بالعرض - مفهوم مجازی گویند.

انسان یک موجود زنده ذی شعوری است که همچون همه موجودات زنده ذی شعور دیگر باید برای کنش و واکنش در برابر در امور مختلفی که برایش پیش می آید، تصمیم بگیرد. قوای غریزی حیوانات دیگر برای هدایت در اخذ تصمیم در این امور کافی هستند؛ اما انسان موجودی مختار است و اختیار او توان اخذ تصمیم را در او از غریزه وی فراتر

ص: ۵۹

- ۱- چنان که لازم نیست که موضوع مورد نظر واقعاً مصداق معنای حقیقی باشد و کافی است شأنت آن را داشته باشد؛ رک: به تعلیقات شهید مطهری در (طباطبایی، بی تا، ج ۳-۱: ۲۳۸) مثلاً در جایی که به قصد تمسخر فرد ترسو شیر خوانده می شود.
- ۲- انتقال موضوع مجاز از لفظ به معنا، مبتنی بر نظریه دقیق سکاکی است که در میان اصولیان متأخر با استقبال مواجه شده است.

می برد. این امر او را ناچار می کند تا قواعدی وضعی برای شیوه زندگی فردی و اجتماعی اش اختیار کند. لازمه اولیه وضع چنین قواعدی، اعتبار مفاهیم قانونی است.

به عبارت دیگر، مصحح این گونه اعتبار، اهداف عقلایی در حیات انسانی است. به دلیل همین اهمیت، این قسم از اعتبارات در علوم رفتاری و اجتماعی، علامه در نظریه اعتباریات خود، تنها به همین قسم توجه داشته که به نظر شهید مطهری اساس آنها به دو اصل کوشش برای حیات و انطباق با احتیاجات برمی گردد (طباطبایی، بی تا، ج ۳: ۲۷۱). به دلیل اهمیت این قسم اعتبار در بحث انشاء، از جهت قرار گرفتن در موضوع، محمول و ماده فعل انشاء، لازم است مفصل بررسی شود.

انتزاع اعتبار قانونی وابسته به مفهوم مجازی است. ذهن این توانایی را دارد که اسناد مجازی خود را منشأ انتزاع مفهومی جدید قرار دهد که در این صورت این مفهوم جدید مفهومی اعتباری خواهد بود؛ برای مثال یک انسان موقعیت برتری نسبت به قوم خود می یابد، به مناسبت این موقعیت و موقعیت سر (رأس) به بدن این شخص فرد مفهوم حقیقی رأس اعتبار شده و رأس قوم شمرده می شود. به این منظور گفته می شود که اعتبارات قانونی در ظرف تخیل و توهم مطابق دارند، نه در ظرف خارج. از این اعتبار در مرحله دوم مفهوم اعتباری ریاست به دست می آید. اینکه در اصول دیگر از مفهوم اعتباری سخن به میان می آید، نتیجه این انتزاع دوم است.

آیت الله صادق لاریجانی، می نویسند:

اعتباری در بسیاری از کلمات (و حتی در کلمات خود علامه قدس سره) به عنوان وصف مفاهیم به کار برده شده و لذا این تعبیر شایع است که «مفاهیم اعتباری» کذا و کذا هستند. ولکن عندالتأمل روشن می شود که «اعتباری» نه وصف مفاهیم است و نه وصف مصادیق؛ بلکه وصف «تطبیق یک مفهوم است بر مصداقی» یا «مصاداقیت یک شیء برای مفهومی»، چه آنکه در هنگام اعتبار، مفهوم هیچ تغییری نمی کند. مصداق خارجی هم از آن جهت که شیئی از اشیاست، تغییری نمی کند. آنچه برخلاف خارج فرض و اعتبار می گردد، تطبیق یک مفهوم است بر غیر مصداق آن؛ مثل مفهوم شیر که برخلاف واقع فرض و اعتبار شده است. مصب این فرض و اعتبار نه مفهوم بما هو هو است و مصداق بما هو هو؛ بلکه تطبیق مفهوم بر مصداق است (مصداق غیرواقعی) یا مصاداقیت شیئی برای آن مفهوم (۱۳۷۰: ۲۰۹).

این نکته درباره مفاهیم مجازی درست است و اطلاق عنوان مجازی یا اعتباری به آن

مفاهیم، به اعتبار «تطبیق یک مفهوم بر مصداقی» یا «مصداق قرار دادن یک شیء برای مفهومی» به صورت قضیه حینیه است و در این حال آن مفهوم را مجازاً مجازی می خوانیم؛ اما به نظر می رسد که این نکته درباره مفاهیم قانونی قابل تأمل باشد و مفاهیم قانونی حاصل انتزاع دوم هستند و تعبیر شایع مفاهیم قانونی ناظر به همین نکته است؛ بنابراین، مفاهیم قانونی، به تبع عملیات اعتبار، مفهوم اعتباری خوانده می شوند.

گفته شد که در عمل مجاز، موضوعی را در ظرف فرض، فرد یا مصداق مفهومی حقیقی قرار می دهیم که آن موضوع در ظرف واقع مصداق یا فرد آن مفهوم نیست. می توان این مفهوم حقیقی را مبدأ اعتبار اعتبار قانونی خواند. حد مبدأ اعتبار باید ناب و تهی از عوارض لحاظ شود؛ یعنی باید فرد بالذات مبدأ اعتبار در عمل اعتبار مورد ملاحظه باشد؛ تا بتوان با اعطای این حد به مفهوم اعتباری، آن را فردی از مبدأ اعتبار دانست؛ در غیر این صورت مفهوم اعتباری فردی از مفهوم دیگری اعتبار شده است.

اعتبار قانونی برای مصلحت فردی یا اجتماعی ساخته می شود و با جنبه رفتاری فرد یا جامعه پیوند دارد؛ پس هدف اعتبار قانونی هدایت فرد یا جامعه به سوی تحقق مصلحت یا دور کردن از مفسده است. بر همین اساس، هدف از اعتبار قانونی ایجاد آثار واقعی از قبل معین است. آثاری که مترتب بر اعتبارند، باید هم با منشأ اعتبار و هم با آثار مبدأ اعتبار متناسب باشد. اساسی ترین اثر اعتبار قانونی ایجاد یک فرد اعتباری در وعای واقعیت برای مبدأ اعتبار است. اگر چنین اثری از اساس موجود نگردد، اعتبار دروغ حقیقی شمرده شده، و لغو و بی اثر خواهد شد. چنان که پیش تر نیز اشاره شد، این نکته می تواند ملاک مناسبی برای تعریف گونه ای صدق و کذب اعتباری برای اعتبارات قانونی باشد.

اقسام مفاهیم قانونی

مفاهیم قانونی به دو قسم تقسیم می شود: ماهیت مخترعه و حکم.

۱. ماهیت مخترعه، مفهومی مفرد بوده و بر امری دلالت دارد که براساس حکم قانونی در خارجی محقق می گردد و موضوع حکم قرار می گیرد.^(۱) ماهیت مخترعه به اعتبار سنخ موضوع می تواند عبادی، اقتصادی، سیاسی و مانند آنها باشد.

۲. حکم اعتباری است که به نحو مباشر یا غیر مباشر به عمل انسان تعلق دارد و در انشای تام به عنوان محمول یا ماده فعل به کار می رود.

حکم نیز در یک تقسیم اولی دو قسم است: حکم تکلیفی و حکم وضعی:

ص: ۶۱

۱- ماهیت مخترعه ممکن است از اوامر و نواهی قانون گذار انتزاع شود و ممکن است رأساً به وسیله قانون گذار جعل شود.

۱. حکم تکلیفی که پیوند بی واسطه با عمل برای تصمیم در جهت انجام آن دارد و دو قسم است:

الف) حکم تصمیم درباره ارزش سنجی قانونی موضوع که دو قسم است: صحت و فساد. (۱)

ب) حکم تأکید تصمیم که پنج قسم است: وجوب، استحباب، اباحه، کراهت و حرمت.

۲. حکم وضعی که به هر گونه حکم غیر تکلیفی اطلاق می شود که به دو قسم لازم و متعدی تقسیم می شود:

الف) حکم وضعی متعدی علاوه بر موضوع، مضافاً الیه نیز لازم دارد و بیانگر رابطه موضوع و مضاف الیه است؛ مانند جزئیت، شرطیت، زوجیت و ولایت.

ب) حکم وضعی لازم که تنها موضوع لازم دارد و بر چیزی اضافه نمی شود؛ مانند طهارت، نجاست، حدث.

حکم وضعی در یک تقسیم دیگر دو قسم است:

۱. حکم وضعی وابسته به حکم دیگر که تا حکمی پیش تر نباشد، این سنخ از احکام وضعی معنایی نخواهند داشت و بیانگر اموری است که قانون گذار به عنوان مقوم وجود موضوع حکم قبلی (اعم از تکلیفی و وضعی) اعتبار کرده است؛ مانند شرطیت، جزئیت، سببیت، مانعیت و ترتیب (مثلاً ترتیب اجزای نماز).

۲. حکم وضعی مستقل که دو قسم است: حد (۲) و حق:

الف) حق بیانگر امتیاز یا برتری ای است که برای موضوعش اعتبار شده است؛ مانند مالکیت و ولایت. موضوع حق یا انسان است یا امری که به منزله انسان اعتبار شده است؛ مانند شخصیت حقوقی یا جامعه.

ب) حد بیانگر اموری است که قانون گذار به عنوان مقوم ماهیت موضوع اعتبار کرده است؛ مانند استطاعت در مکلف جهاد و حج. موضوع حد ممکن است عمل یا متعلق عمل یا عامل باشد.

عقلانیت مفاهیم قانونی

با توجه به ویژگی های عقل معرفت شناختی، به نظر می رسد که این عقل در تکوین مفاهیم قانونی نقشی نداشته باشد؛ زیرا مفاهیم قانونی حاکی از واقع نیستند؛ اما با توجه به برخی از ویژگی های ادراکات اعتباری می توان برای آنها نیز معقولیت معرفتی تعریف کرد. در بیان

ص: ۶۲

۱- تکلیفی خواندن این قسم خلاف رأی اصولیان است؛ اما به نظر نمی رسد پیوند صحت و فساد با عمل مکلف با واسطه باشد. مؤید این گفته این است که صحت و فساد حکم خود فعل اند.

۲- اصولیان این قسم را نیز حکم می خوانند، ولی در این نوشتار برای پرهیز از خلط اصطلاحات، اصطلاح حد به جای آن وضع شد.

گفته شد که آثار ناشی از اعتبار باید متناسب با آثار مبدأ اعتبار بما هو هو باشد، در غیر این صورت اخذ این مفهوم به عنوان مبدأ اعتبار هیچ ترجیحی به اخذ مفهوم دیگر به عنوان مبدأ اعتبار نخواهد داشت و بنابراین در تعیین مبدأ اعتبار باید فرد بالذات ملاحظه گردد. این نکته یک نکته معرفت شناختی است و می تواند به عنوان پایه منطقی معرفت شناختی مفاهیم قانونی در نظر گرفته شود.

معناداری مفاهیم قانونی وابسته به سه امر است:

۱. منشأ اعتبار، یک نیاز واقعی در حیاتی معنادار باشد؛

۲. هدف اعتبار پاسخ به آن نیاز واقعی باشد؛

۳. اعتبار در مرحله تحقق؛ واقعاً آن هدف را محقق کند.

عقلانیت اخلاقی با توجه به حسن مبدأ اعتبار و حسن قانونی که این مفهوم در آن نقشی ایفا می کند، قابل تعریف است. عقلانیت ابزاری یک مفهوم قانونی نیز با توجه به رفع نیازهایی که در فرایند اعتبار آن لحاظ شده است، تعریف می شود.

وضع صیغه های انشایی

وضع صیغه ها و مواد انشاء از جهت لفظ

درباره نحوه وضع از دو جهت بحث می شود: از جهت لفظ و از جهت معنا. از جهت لفظ، وضع یا شخصی یا نوعی است. ملاک شخصی بودن وضع این است که واضع شخص لفظ را با وحدت طبیعی و شخصیت ذاتی که با آن از غیر خود ممتاز می شود، تصور کند و ملاک نوعی بودن لفظ این است که چنین تصویری درباره آن ممکن نباشد و لفظ با جامع عنوانی لحاظ شود (فیاض، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۶۰)، همچنین درباره نحوه وضع از جهت لفظ، نیز از دو جهت بحث می شود: حیث ماده و حیث صورت.

باید توجه داشت که وضع ماده و هیئت مفردات از وضع هیئت جمله ها، چه خبری و چه انشایی، برای تشکیل جملات انشایی کفایت نمی کند و وضع هیئت جمله ها جداگانه لازم است (خمینی، سیدمصطفی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۱۱۰). آشکار است که انشایی بودن ناشی از هیئت واژه است و ماده آن لابلشروط نسبت به این امور است. (۱) بنابر مشهور در بحث مشتق، وضع هیئت از جهت لفظ، نوعی است (سبحانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱: ۸۰؛ فیاض، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۶۰) و از جهت ماده شخصی است (سبحانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱: ۷۸). اگرچه جمله ها، چه

ص: ۶۳

۱- اگرچه ماده و هیئت در ساختار صرفی زبان عربی تعریف شده اند و ساختار صرفی زبان فارسی یا انگلیسی یا ترکی چنین مفاهیمی را به سادگی پذیرا نیستند؛ اما در ساختار نحوی، هیئت و ماده در همه زبان ها به سادگی قابل تعریف است.

اخباری و چه انشایی، به اصطلاح اصولی مشتق نیستند، اما در این مسئله، مشتق اصولی و نحوی فرقی با هم ندارند و مسئله به طور مشترک در هر دو قابل طرح است (خمینی، سیدمصطفی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۱۱۰).

اما آیت الله سیستانی نیز از اساس امکان وقوعی وضع نوعی را نمی پذیرد. استدلال وی این است که وضع نوعی ادعاشده در مواد و هیئات از ذهن ساده واضح یَدَوِیِ اول بعید است (قطیفی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۲۱۱)؛ اما دلیل ایشان در مبنای این نوشتار، که زبان را محصول عمل کاملاً ارادی و آگاهانه انسان نمی داند، پذیرفته نیست. همچنین این نکته که علم به ماده و جهل به هیئت یا بالعکس ممکن است، نشان می دهد که وضع ماده و هیئت مستقل از یکدیگر است (خمینی، روح الله، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۰۱).

ممکن است این مشکل مطرح شود که ماده به تنهایی و بدون هیئت معین و نیز هیئت به تنهایی و بدون ماده معین قابل تلفظ نیست و به هر حال لفظ یکی از دو طرف اصلی در وضع است. در این صورت، وضع مستقل هر یک برای یک معنا چگونه ممکن است و چه توجیهی دارد؟ پاسخ امام خمینی این است که مواد به وضع تهیئی وضع شده اند، به این معنا که اگر به صورت هیئت موضوعه ای در آیند، به معنا دلالت کنند و نیازی به وجود لفظ مستقل نیست (همان: ۲۰۲). چنین پاسخی را در مورد هیئات نیز می توان داد؛ اما پاسخ کامل تر این است که از توانایی های ذهن انسانی است که الفاظ را می تواند به اجزای تحلیلی تجزیه نماید.

وضع ماده، بنابر مشهور، شخصی است، زیرا ماده مستقل از هیئت قابل تصور است و با حروف اصلی مانند «ض، ر، ب» قابل بیان است و این همان جامع ذاتی است (فیاض، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۲۷ و ۱۲۶).

آیت الله خراسانی بر آن است که وضع هیئات نیز شخصی است (میلانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۸۴) و سه دلیل بر رأی خود می آورد:

۱. به این نکته توجه می دهد که ملاک قابلیت لحاظ استقلالی و عدم آن شایستگی قرار گرفتن به عنوان طرف نسبت است. نمی توان آن را که شایستگی قرار گرفتن در طرف نسبت را ندارد، مانند معنای ربطی، با لحاظ استقلالی لحاظ کرد. درحالی که هیئات شایستگی وقوع در طرف نسبت را دارند؛ زیرا جملاتی از قبیل «هیئت مقتول عارض بر ماده ی قتل است» یا «هیئت ضارب عارض بر ماده ضرب است» درست و معنادار هستند.

۲. هر هیئتی از سایر هیئات قابل تمیز است، مثلاً هیئت فاعل را در قبال سایر هیئات

لحاظ می کنیم و می گوئیم: این غیر از آن است.

۳. عباراتی از قبیل «هر آنچه بر وزن فاعل باشد...» و «هر آنچه بر وزن مفعول باشد...» نیز مؤید این قول اند. در این موارد، گوینده ماده را لحاظ کرده و سپس حکم می کند که اگر در هیئت کذا درآید، بر کذا دلالت می کند.

و براساس این سه دلیل نتیجه می گیرد که لحاظ استقلالی هیئات ممکن است و حکم آنها با معانی حرفیه ناهمسان است و وضع هیئات و مواد، هر دو شخصی است.

اما هر سه دلیل ایشان محل تأمل اند. در هر سه مورد آنچه لحاظ استقلالی شده است، جامع عنوانی هیئت است، نه خود هیئت. آشکار است که نظیر هر سه مورد، در معانی حرفیه نیز برقرار است؛ مثلاً می گوئیم: «حرف اضافه فی بر اسم واقع می شود» یا «حرف فی غیر از من است» یا «هر آنچه حرف فی بر آن داخل شود...»؛ درحالی که ایشان در معانی حرفیه لحاظ استقلالی را نمی پذیرند. اصولیان پیش تر مثال هایی از این گونه را ذکر کرده اند تا نشان دهند هیئت تنها با عنوان جامع قابل لحاظ استقلالی اند. با این حال، عجیب است که ایشان به این نکته آنان پاسخ نداده است (فیاض، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۶۱).

به نظر می آید عدم امکان لحاظ استقلالی هیئت، نکته ای وجدانی باشد و بنابراین، به سادگی می توان پذیرفت که از جهت لفظ، وضع هیئت نوعی است و به تبع آن می توان گفت که وضع هیئات انشایی، از جهت لفظ، نوعی است و از این جهت به معانی حرفیه می مانند.

نحوه وضع هیئات انشایی از جهت معنا

نحوه وضع از جهت معنا، بنابر مشهور سه قسم است: وضع خاص موضوع له خاص و وضع عام موضوع له عام و وضع عام موضوع له خاص. توضیح این سه قسم نیاز به بیان یک مقدمه دارد.

وضع لفظ برای امری ممکن است که علم بدان باشد؛ بنابراین صور ذهنی، به تعبیر دیگر مفاهیم، لازمه وضع لفظ برای معانی اند^(۱) و به حسب اقسام مفاهیم، نحوه وضع از جهت معنا تنوع می پذیرد. ویژگی ذاتی مفاهیم، نشانگری مرآتی مصداق واحد است. وحدت مصداق می تواند شخصی یا سنخی باشد و به این اعتبار می توان مفاهیم را به دو قسم خاص و عام (یا فراگیر) تقسیم کرد. ویژگی نشانگری واحد سنخی نیز تنها محدود به مفاهیم کلی نیست؛ بلکه قسم های دیگری از مفاهیم را نیز شامل می شود.^(۲) گروه دیگری از

ص: ۶۵

۱- آشکار است که لازمه این سخن، این نیست که موضوع له لفظ صور ذهنی اند.

۲- به همین اعتبار، مفهوم خاص نیز اعم از جزئی خواهد بود.

مفاهیم فراگیر که می توان آنها را مفاهیم سَمعی نامید، از قبیل مفاهیم مصدری و اسم مصدری از اقسام مفاهیم فراگیرند. تفاوت اصلی این مفاهیم با مفاهیم کلی این است که این قسم از مفاهیم حمل ناپذیرند؛ درحالی که مفاهیم کلی بر افراد خود حمل می شوند. گروه دیگر از مفاهیم فراگیر، عناوین جامع اند. عنوان جامع، نشانگر واحد سنخی به سنخ اعتباری است. توضیح اینکه، گروهی از مفاهیم، حمل ناپذیرند و به این جهت نه جزئی و نه کلی اند. این مفاهیم خود دو گروه اند: گروهی محمول پذیرند؛ مانند معانی ضمائر و اسمای اشاره که مفاهیم ضَمَّیْق اند و مصدر و اسم مصدر که مفاهیم سَمعی اند؛ و گروه دیگر که محمول ناپذیر نیز هستند، مانند معانی حرفیه و هیئات. عناوین جامع، می توانند نشانگر سنخی از مفاهیم ضیق یا مفاهیم محمول ناپذیر باشند. (۱) اگر در فرایند وضع، مفهوم عام لحاظ شده باشد، وضع عام نامیده می شود و اگر مفهوم خاص لحاظ شده باشد، وضع خاص نامیده می شود.

اگر وضع خاص باشد، آشکار است که لفظ بر همان مصداق خاص وضع خواهد شد و به این جهت موضوع له خاص خواهد بود. موضوع له این قسم تنها اسمای خاص یا عَلم می تواند باشد و بنابراین صیغه های انشایی از این قسم نیستند؛ اما اگر وضع عام باشد، دو حالت ممکن است:

۱. موضوع له همان واحد سنخی باشد؛ که در این صورت موضوع له عام خواهد بود. مثال مشهور این قسم اسم عام یا اسم جنس است.

۲. موضوع له مصداق شخصی آن واحد سنخی باشد؛ که در این صورت موضوع له خاص خواهد بود.

اگر موضوع له عام باشد، لفظ بر همان واحد سنخی دلالت می کند و استعمال آن در خود اشخاص آن سنخ، به نحو اسمای خاص یا عَلم، با قرینه باید همراه باشد و مجازی خواهد بود؛ اما صیغه های انشایی در مقام استعمال، نه بر سنخ، بلکه بر اشخاص سنخ دلالت می کنند و این دلالت بدون قرینه است؛ درحالی که دلالت آن بر سنخ نیاز به قرینه دارد. (۲) بنابراین، آشکار است که وضع صیغه های انشایی -- و البته با کمی دقت روشن می شود همه صیغه ها -- از قبیل وضع عام موضوع له خاص خواهد بود و از این جهت نیز به معانی حرفیه می مانند.

نتیجه اینکه وضع صیغه های انشایی، هم از جهت لفظ و هم از جهت معنا، همچون معانی حرفیه است.

ص: ۶۶

۱- در برخی از کتب اصولی، اصطلاح عام و خاص در بیان اقسام وضع، به کلی و جزئی معنا شده اند که تحلیل متن نشان می دهد ناقص است و البته اگر منظور واضعان دو اصطلاح عام و خاص همان کلی و جزئی بود، دلیلی بر وضع دو اصطلاح جدید نبود و کثرت استعمال دو مفهوم کلی و جزئی در اصول نشان می دهد که منطقی بودن این دو مفهوم نیز دلیل وضع واژگان جدید در علم اصول نمی تواند باشد. برای نمونه ر.ک. مظفر، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۱.

۲- در عمل، این قرینه استعمال آن در ماده «ف ع ل» یا تصریح با عبارت «صیغه ...» است.

جملات انشایی برای دلالت بر همان انشای تام که در بخش اول نوشتار تعریف شد، وضع می شوند؛ اما در این بخش از نوشتار، لازم است این نکته از دو جهت بیشتر شکافته شود:

۱. رابطه الفاظ و معانی انشایی؛ ۲. رابطه موضوع له جملات اخباری و انشایی. بررسی تفصیلی این مسئله متضمن بررسی آرای اصولیان نیز با رویکرد انتقادی است.

این مسئله نیازمند سه مقدمه است:

۱. جملاتی وجود دارد که مشترکاً می توانند هم به عنوان انشاء و هم به عنوان اخبار به کار روند؛ مانند «انکحت»: (نکاح کردم) یا «هی طالق»: (او طلاق داده شده است) و مانند اینها در صیغ عقود و ایقاعات.

۲. صیغ انشایی از جهت وضع لفظ و معنا نظیر معانی حرفیه اند.

۳. قول مشهور میان اصولیان این است که موضوع له هیئت جمله خبری ثبوت نسبت است. اگر نسبت خارجی باشد، از ثبوت نسبت در عالم خارج حکایت می کند و اگر نسبت ذهنی باشد، از ثبوت نسبت در عالم ذهن حکایت می کند. اگر نسبت اعتباری باشد، از ثبوت نسبت در وعای اعتبار حکایت می کند؛ اما موضوع له جمله انشایی ایجاد نسبت در خارج است (میلانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۵۱).

با توجه به این دو مقدمه، دو پرسش قابل طرح است:

۱. آیا در جملات مشترک نیز موضوع له دو جمله مختلف است، درحالی که هم صیغه و هم ماده یکسانند؟

۲. درحالی که جمله های مشترک ای هم از جهت ماده و هم از جهت صورت وجود دارند که هم در مقام انشاء و اخبار به کار می روند، آیا نظریه ناهمسانی موضوع له جملات اخباری و انشایی پذیرفتنی است؟

آخوند خراسانی براساس مسلکی که در معانی حرفیه اختیار می کند، چنین می آورد:

مطلب دیگر اینکه بعید نیست اختلاف در خبر و انشاء نیز نظیر همان باشد. بنابراین، خبر وضع شده باشد تا در حکایت از ثبوت معنایش در موطن خود به کار رود و انشاء برای این که در قصد تحقق و ثبوت آن به کار رود و اگرچه در مستعمل فیه متفق باشند، پس تأمل کن (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۱۲).

منظور آخوند این است که مدلول جمله خبریه و انشائیه یک امر است و اختلاف معانی دو جمله، وابسته به دواعی استعمال است. مرحوم ایروانی این عبارت را ناظر به پرسش اول می داند و چنین می نویسد:

عبارت مصنف (قده) در این جا ناظر به بیان فرق میان انشاء و اخبار در صیغ مشترکه است که در هر دو مقام به کار می روند. اما در صیغ مختص به انشاء مانند صیغه افعال، جهت مشترکی میان انشاء و اخبار نیست تا از جهت مایز میان آن دو بحث شود، بنابراین به تمام مدلول از اخبار متمایز و بیگانه از آنند (ایروانی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۵).

اما به نظر نمی رسد این نحوه تفسیر عبارت آخوند درست باشد. علاوه بر اینکه در عبارت آخوند مطلبی دال بر چنین قیدی نیست؛ نظریه آخوند در باب معانی حرفیه نیز با چنین تفسیری همساز نیست. آخوند براساس آن، نظریه «من» و «ابتدا» را موضوع به یک معنا می داند، درحالی که چه در صیغه و چه در ماده مشترک نیستند. به نظر می رسد که آخوند از مقدمات یادشده به پرسش دوم هدایت شده باشد و نه به پرسش اول و حتی به نظر نمی رسد که در این پرسش به مقدمه اول از مقدمات سه گانه یادشده توجهی داشته باشد؛ اما نکته مرحوم ایروانی نیز بی وجه نیست. نسبت اقسام گوناگونی دارد: نسبت تحقیقی، مانند ضَرْب؛ نسبت تلبسی، مانند ضارب؛ نسبت ایجاد، مانند ضَرْبُ؛ نسبت توقعی، مانند یَضْرِبُ و نسبت بعثی، مانند إضْرِب (میلانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۵۰). نظریه آخوند بر مبنای غمض عین از اقسام نسبت و اهمال آن است. آنچه آخوند می گوید فقط درباره نسبت ایجاد می تواند مطرح شود که میان اخبار (حکایت از ایجاد) و انشاء (انشای ایجاد) مشترک است، نه درباره باقی نسب. از آنجاکه افعالی مانند بَعُثُ در هر دوی این معانی به کار می روند، مرحوم ایروانی نظریه آخوند را چنان مقید می کند و آیت الله روحانی نیز با این قید نظریه آخوند را پذیرفتنی می داند (روحانی، بی تا، ج ۱: ۱۰۳).

به نظر آخوند در اسم و حرف، موضوع له و مستعمل فیه واحد است و تفاوت آن دو از جهت لحاظ آلی حرف و استقلال اسم است. برای مثال واضح، لفظ «من» و «ابتدا» را به یک معنا، معرا از نحوه لحاظ خود وضع می کند؛ اما در علقه وضعیه خود چنین لحاظ می کند که هرگاه در مقام استعمال این معنا را مستقل لحاظ کند، واژه «ابتدا» را به کار می برد و هرگاه به عنوان حالت مفهومی دیگر لحاظ کند، واژه «من» را به کار می برد (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۱۲ و ۱۱). در اخبار و انشاء نظیر همین وضع است. اخبار و انشاء، هر دو برای دلالت بر نسبت وضع شده اند؛ اما در مقام استعمال، اگر قصد ایجاد آن نسبت را

داشت، جملات انشایی را به کار می‌گیرد و اگر قصد حکایت از معنا را داشت، جملات خبری را به کار می‌گیرد؛ برای مثال، صیغه مشترکه ای چون «انکحت» مفید نسبت بین ماده نکاح و ضمیر «ت» است. اگر متکلم در مقام حکایت از تحقق این نسبت بود، این صیغه، خبری است و اگر در مقام ایجاد این نسبت به سبب خود این استعمال بود، انشایی است. همین نکته درباره دو صیغه «إضرب» و «تضرب» نیز جاری است (با توجه به این خود آخوند نظریه اش را به صیغه های مشترکه محدود نمی‌کند)، با این فرق که برای هر یک از دو مقام صیغه ویژه ای برای استعمال وجود دارد.

این نظریه با اشکالات متعددی روبه رو شده است که در اینجا تنها به سه مورد از آنها اشاره می‌شود:

۱. مبنای این نظریه این است که معانی حرفیه و هیئات، همچون اسمای عام به نحو وضع عام موضوع له خاص وضع شده اند (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۱۰) و بنابر نظر مشهور و مبنای این پژوهش، این خلاف واقع است.

۲. تفاوت موضوع له اخبار و انشاء آشکار است و اسناد تفاوت آن دو به مقام دیگری جز ایجاد و حکایت، گریز از امر وجدانی است.

۳. اگر این لحاظ در وضع واژه مدنظر بوده است، ناچاریم آن را جزء موضوع له بدانیم. اینکه آخوند خود می‌پذیرد که موطن این لحاظ علقه وضعیه است، نشانگر این ناچاری است. اگر در وضع واژه مدنظر نبوده است، استعمال هر یک از دو واژه به جای دیگری باید بی اشکال باشد که آشکارا خلاف واقع است.

بنابراین، موضوع له اخبار و انشاء، چه در همه صیغه ها و چه در صیغه مشترکه، یکسان نیستند؛ چنان که نظر مشهور چنین است. اما آرای گوناگونی در تبیین اختلاف این دو ارائه شده است.

مرحوم خوئی بخش دیگری از نظر مشهور را نمی‌پذیرد. بنابر نظر مشهور، جمله خبری برای دلالت بر ثبوت یا عدم ثبوت نسبت و جمله انشایی برای ایجاد نسبت وضع شده است؛ اما به نظر ایشان، جمله خبری برای ابراز قصد حکایت از واقع و نفس الامر وضع شده و جمله انشایی برای ابراز امر نفسانی غیر از قصد حکایت وضع شده است (فیاض، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۱۰۰-۹۷).

اما این نظریه به چند دلیل پذیرفتنی به نظر نمی‌آید:

۱. دلالت جمله اخباری بر قصد حکایت، دلالت وضعی نیست؛ بلکه دلالت طبیعی

است. به هر حال، دلالت جمله خبری بر ثبوت یا عدم ثبوت نسبت امری بدیهی است و انکار آن بسیار عجیب به نظر می آید.

۲. اگر در مدلول جمله اخباری قصد لحاظ شده است، به چه دلیل در مدلول جمله انشایی قصد لحاظ نمی شود؟ زیرا از این جهت، هر دو جمله یک حکم را دارند.

۳. در انشائات قانونی، صرف اعتبار نفسانی، انشاء را ایجاد نمی کند و برای تحقق انشاء، ابراز لفظ نیاز است؛ بنابراین، ناچاریم برای الفاظ انشایی نحوه ای موجودیت معنا، حقیقی یا اعتباری، لحاظ کنیم. اما به نظر می رسد که به هر حال، همه انشائات، از سنخ موجد معنا نیستند و برخی مانند امر ابراز یک حالت نفسانی اند.

مرحوم روحانی در اعتراض به نظریه مرحوم خوئی چنین می آورد:

اگر صیغه بر خود صفت نفسانی وضع شده باشد، و آن مثلاً اعتبار قائم به نفس باشد، به جهت فرض وجود صفت، وجود صیغه کاشف از این واقع و موجب علم به آن می گردد؛ بی آنکه در ذهن خطور کند و اصلاً وجود در ذهن را پذیرا نمی شود. (۱) بنابراین، در جمله انشایی چیزی که به آن تصور و انتقال تعلق پیدا کند، جز ماده یافت نمی شود و آن همان است که اعتبار به آن تعلق گرفته است؛ مثلاً فرمان «صَلِّ» آمر با هیئت خود اعتبار نماز برعهده مکلف را کشف می کند و موجب علم به آن می شود و ماده موجب انتقال به مفهوم نماز و تصور آن می شود. در این صورت جمله انشایی مفهوم جملی تام نخواهد داشت (۲) و بلکه جز مفهوم افرادی نخواهد داشت و در نتیجه از قبیل استعمال الفاظ نمی شود که موجب خطور معنا در ذهن و انتقال به آن می شوند. چون همانند کاشف تکوینی از صفت است (روحانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۱۴۸).

اما این اشکال صحیح به نظر نمی آید. در این استدلال ظاهراً حال متکلم با مخاطب خلط شده است. برای روشن شدن مسئله، توجه به امور زیر لازم است:

۱. رابطه صیغه با صفت نفسانی رابطه وضعی است و نه طبعی یا عقلی. بنابراین، کاشف تکوینی، چه طبعی و چه عقلی، نخواهد بود.

۲. در شرایط انشاء، تصور معنا برای استعمال لفظ لازم نیست؛ زیرا خود معنا حاضر است و علم حضوری مضاعف (علم به معلوم و علم به علم) به معنا کفایت از علم حصولی در این مقام می کند و بلکه در چنین حالی اساساً از تصور معنا مانع است. نحوه استعمال اصوات، مانند آخ در هنگام درد، نیز این گونه است و بعید است مرحوم روحانی درباره اصوات اشکال مذکور را بپذیرد.

ص: ۷۰

۱- زیرا فرد به صفت قائم بر نفس به نحو علم حضوری آگاه است.

۲- زیرا در این صورت تنها ماده بر معنا دلالت خواهد کرد.

۳. اما عدم لزوم تصور لفظ تنها درباره متکلم است؛ نه درباره مخاطب. مخاطب چون لفظ را بشنود به معنای آن منتقل خواهد شد.

۴. صیغه جمله انشایی چیزی را درباره مخاطب کشف نمی کنند؛ بلکه از حال متکلم کشف می کند. بنابراین، فرمان «صلّ» بر اعتبار نماز برعهده مکلف دلالت نمی کند؛ بلکه صیغه آن بر طلب شارع (یا بر هر آنچه صیغه امر دلالت دارد) و ماده آن بر نماز دلالت دارد.

۵. صیغه امر، ماده امر را برعهده مکلف ایجاد می کند؛ اما این ایجاد خارج از علقه وضعیه است و از لوازم خارجی معناست.

۶. اگر معنای لفظ همان مفهوم باشد، در این صورت اشکال نبود معنای جملی تام برای جملات انشایی درست خواهد بود؛ اما معنای جملات، همان مفهوم نیست؛ بلکه مفهوم واسطه در وضع و استعمال است و اگر علم حضوری مضاعف به معنا باشد، این وساطت نیز لازم نیست.

بنابراین، نظریه مرحوم خوئی درباره انشاء به نحو موجه جزئیه درست است و در بعضی موارد جمله انشایی ابراز یک حال نفسانی است. اما تفاوت آن با اصوات این است که اولاً اصوات به ماده و صیغه تحلیل نمی شوند و ثانیاً نسبت در آنها متصور نیست؛ اما جملات انشایی به ماده و صیغه تحلیل می شوند و نسبت در آنها تصور می شود.

نکته سوم نظریه مشهور درباره انشاء، رابطه ایجاد لفظ انشاء با معناست. مرحوم خوئی اصل چنین رابطه ای را نمی پذیرد؛ اما مشهور لفظ انشاء را موجد معنا می دانند. سه تقریر از موجدیت لفظ نسبت به معنا ممکن است:

۱. لفظ معنا را در عالم واقع ایجاد می کند؛

۲. لفظ معنا را در عالم اعتبار ایجاد می کند؛

۳. لفظ در عالم اعتبار موجد معنا به شمار می آید.

مرحوم خوئی نظر آخوند و مشهور را به دو تقریر اول برگردانده است و از این جهت، آن را ناپذیرفتنی به شمار آورده است؛ زیرا ایجاد معنا در عالم واقع وابسته به علل تکوینی اش است و در عالم اعتبار نیز اعتبار نفسانی معنا ایجاد می کند و نیازی به لفظ نیست و بر این اساس لفظ انشایی را تنها ابراز معنا می شمارد (فیاض، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۹۹)؛ اما در دفاع از این دو نظر، تقریر سوم عرضه شده است (میلانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۵۱؛ روحانی، بی تا، ج ۱: ۱۰۵).

به نظر می آید حل مسئله نیاز به تفصیل دارد.

۱. در برخی انشائات، مانند تمنی، لفظ تنها ابراز معناست و هیچ گونه رابطه ایجابی با آن ندارد.

۲. در برخی از انشائات، مانند ندا، لفظ خود معنا را در عالم واقع پدید می آورد.

۳. در برخی انشائات قانونی، اگرچه لفظ تنها ابراز معناست، اما موجد معنا اعتبار می شود. برای نمونه صیغه امر، ابراز طلب است و طلب سابق بر ابراز لفظ وجود دارد؛ اما تا شارع مقدس این لفظ را بیان نکرده باشد، به جهت نبود علم مکلف، چیزی برعهده او نیست. بنابراین، لفظ، در وعای اعتبار، موجد تکلیف برعهده مکلف است.

۴. در انشائات قانونی متعلق به اعتبارات اجتماعی، لفظ موجد معنا در عالم اعتبار است. این نکته نیاز به توضیح دارد. برخی از معانی یا از سنخ روابط میان فردی اند یا در این روابط معنادار می شوند؛ مانند خرید و فروش، نکاح و مالکیت. برای ایجاد این گونه از معانی، اراده فردی و اعتبار نفسانی کفایت نمی کند؛ زیرا وعای تحقق و اعتبار این معانی جامعه است و تا جامعه اعتبار چنین معنایی را نپذیرد، اثری بر آن مترتب نخواهد شد و نیز تا جامعه نباشد، این معنا در وعای اعتبار اجتماعی محقق نمی شود (حداقل باید یک جامعه دونه فره باشد). آنچه در وعای اعتبار اجتماعی می تواند عامل تحقق معنایی باشد، چیزی از سنخ یک امر اجتماعی است. از آنجا که زبان هویت اجتماعی دارد، یک امر اجتماعی است و از این جهت می تواند در وعای اعتبار اجتماعی یک معنا را ایجاد نماید.

نتیجه گیری

۱. رابطه میان لفظ و معنا اعتباری است؛ اما کاملاً ارادی و آگاهانه نیست.

۲. انشاء کلامی است که با قطع نظر از لوازم معنا، به صدق و کذب متصف نمی شود.

۳. ادراکات اعتباری ادراکاتی اند که به دلیل شیوه انتزاعشان، اراده مدرک در نحوه حکایت آنها از محکی دخیل است.

۴. به تبع تقسیم تصور به دو قسم قضیه و مفهوم بالمعنی الاخص، ادراکات اعتباری نیز به دو قسم انشای تام و مفاهیم اعتباری قابل تقسیم اند.

۵. انشای تام (یا به اختصار همان انشاء) فعل ارادی و بالقصد نفسانی است که لوازم خارجی دارد و عبارت است از: (۱) ایجاد اعتباری نسبت تامه میان دو مفهوم (یا ۲) نفس ایجاد اعتباری یک مفهوم.

۶. علت تحلیلی (علت ماهوی) انشائیت عبارت است از لحاظ اعتباریت در محمول یا لحاظ اعتباریت در حمل یا صیغه انشاء.
۷. عقلانیت مفاهیم قانونی در چهار مرتبه قابل بررسی است: عقلانیت معرفت شناختی، عقلانیت معناشناختی، عقلانیت اخلاقی، عقلانیت ابزاری.
۸. در عمل مجاز، موضوعی را در ظرف فرض، فرد یا مصداق مفهومی حقیقی قرار می دهیم که آن موضوع در ظرف واقع مصداق یا فرد آن مفهوم نیست، سپس از این عملیات مجاز، مفهوم قانونی انتزاع می شود.
۹. نتیجه اینکه وضع صیغه های انشایی، هم از جهت لفظ و هم از جهت معنا، همچون معانی حرفیه است.
۱۰. لفظ انشاء چهار گونه رابطه با معنی ممکن است داشته باشد: ایجاد معنا در عالم واقع، ایجاد معنا در عالم اعتبار، ایجاد اعتباری معنا، ابراز حالت نفسانی.

۱. آشتیانی، میرزا مهدی، ۱۳۷۶، تعلیقه علی شرح المنظومه السبزواری (قسم المنطق)، چ ۳، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ایروانی، علی، ۱۳۷۰، نهاییه‌النهاییه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۰۹ق، کفایه الأصول، قم: مؤسسه آل البيت(ع).
۴. خمینی، سیدروح الله، ۱۴۱۵ق، مناهج الوصول الی علم الاصول، چ ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵. خمینی، سید مصطفی، ۱۴۱۸ق، تحریرات فی الاصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. خویی، سیدابوالقاسم، ۱۳۶۸، أجود التقريرات (تقریرات اصول محمدحسین نائینی)، چ ۲، قم: انتشارات مصطفوی.

۷. روحانی، سید محمد صادق، بی تا، زبده الاصول، نسخه اول، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
۸. روحانی، سید محمد حسین، ۱۴۱۳ق، منتقى الاصول، چاپخانه امیر.
۹. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۲ق، تهذیب الاصول، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۱۰. سبزواری، حاج ملاهادی، ۱۴۲۲ق، شرح المنظومه، تعلیقات آیت الله حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین، بی تا، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۲۰ق، نهایه الحکمه، چ ۱۵، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۳. طوسی، نصیرالدین محمد بن حسن، ۱۳۶۱، اساس الاقتباس، چ ۳، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. غروی اصفهانی، محمد حسین، ۱۳۷۴، نهایه الدرايه، قم: انتشارات سیدالشهدا.
۱۵. فیاض، محمد اسحاق، ۱۴۱۹ق، محاضرات فی اصول الفقه (تقریرات اصول آیت الله خویی)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۶. قزوینی، جلال الدین أبو عبدالله محمد بن سعد الدین بن عمر، ۱۹۹۸م، الإيضاح فی علوم البلاغه، چ ۴، بیروت: دار إحياء العلوم.
۱۷. قطیفی، سید منیر سید عدنان، ۱۴۱۴ق، الرافد فی علم الاصول، قم: نشر مکتب آیت الله العظمی السیستانی.
۱۸. لگنهاوسن، محمد، ۱۳۸۲، «اقتراح»، نقد و نظر، ش ۳۰-۲۹.
۱۹. میلانی، سید علی، ۱۳۸۱، تحقیق الاصول، قم: مرکز تحقیق و ترجمه و نشر آلاء.
۲۰. ملکشاهی، حسن، ۱۳۶۷، ترجمه و تفسیر تهذیب المنطق تفتازانی، چ ۴، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۱. لاریجانی، صادق، ۱۳۷۰، معرفت دینی، قم: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۲۲. هاشمی، سید احمد، ۱۳۸۳، جواهر البلاغه، چ ۵، قم: نشر واریان.
۲۳. مظفر، محمد رضا، ۱۳۷۴، اصول الفقه، چ ۷، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۴. ویگینز، دیوید، ۱۳۸۲، «حقیقت، جعل و معنای زندگی»، نقد و نظر، ترجمه مصطفی ملکیان، ش ۳۰-۲۹.
۲۵. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۸، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چ ۲، قم: مکتبه المصطفوی.

٢٦. مصباح يزدي، محمدتقي، ١٤٠٥ق، تعليقه على نهايه الحكمه، قم: مؤسسه في طريق الحق.

ص: ٧٦

اشاره

علی رضا قائمی نیا (۱)

سمیه کامرانی (۲)

چکیده

از مباحث مهم و پرکاربرد علم اصول که مطمح نظر زبان شناسان نیز قرار گرفته، بحث از ظهور، اصالت و حجیت آن است و اینکه اساساً قاعده «اصالت ظهور» حجّت است یا نه؟ و چه تأثیری در زبان شناختی دارد؟ نگارنده در این مقاله این مسئله را با بررسی اقوال مختلف علمای اصول کاویده است.

واژگان کلیدی: ظهور، حجیت، زبان شناختی، اصول، دلالت، اصالت ظهور.

مقدمه

از روزگاران دیرین بحث حجیت ظهور، بیشتر توجه علمای علم اصول را به خود جلب نموده است؛ به گونه ای که معتقدند سایر اصول همچون اصالة العموم، اصالة الاطلاق و

ص: ۷۷

۱- دانشیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲- دانشجوی دوره دکتری فلسفه و کلام، دانشگاه علوم و تحقیقات. تاریخ دریافت: ۹/۴/۸۹ تاریخ تأیید: ۲۹/۶/۸۹

اصاله الحقیقه و... همگی به این اصل برمی گردند و درواقع وجوه مختلف همین اصل می باشند. در پی اهمیّت بی شائبه این اصل بر آن شدیم تا به بحث از حجیت ظهور و اهمیّت زبان شناختی آن بپردازیم.

قابل ذکر است بحث مذکور از دو منظر و چشم انداز قابل واکاوی است؛ به عبارتی دارای دو جنبه است که یک جنبه آن به بحث کبروی و در اصل حجت بودن یا نبودن ظواهر ارتباط می یابد و جنبه دیگر به بحث صغروی که در آن از شیوه های احراز اصل ظهور سخن به میان می آید، مرتبط می شود. در پژوهش حاضر ما درصدد جستار و بررسی از چشم انداز نخست می باشیم و بررسی این مسئله که قاعده اصالت ظهور در مباحث زبانی چه جایگاهی داشته و اساساً مباحث زبانی و مباحث الفاظ در اصول چگونه از هم اثرپذیر هستند.

مباحث زبانی

در مباحث زبانی در گستره علوم اسلامی دو پیش فرض و اصل مسلم در نظر گرفته شده است: یکی مربوط به پدیده اجتماعی بودن زبان که طبق آن انسان موجودی اجتماعی است و گریز از تعامل با دیگران ندارد و برای رفع حوایج خود محتاج برقراری ارتباط و انتقال افکار خود به دیگران است و از آنجا که احضار همه اشیا امکان ندارد، این امر موجب وضع الفاظی از سوی بشر شد، و اصل دیگر مربوط به رابطه تفکر و زبان است که پس از وضع لفظ برای معنا و نتیجتاً پیدایش رابطه و علاقه، به دلیل شدت و حدّت علاقه، بسان شیء واحدی می گردند؛ آن گونه که به محض شنود لفظ، معنا به ذهن خطور می کند.

شدت ارتباط بین لفظ و معنا گویای تأثیر وافر این ارتباط بر نظام اندیشه و فکر بشر است و از همین روست که اگر صاحب اندیشه، در الفاظ ذهنی به خطا رود، بر افکار و انتقالات ذهنی او تأثیر خواهد داشت؛ بنابراین زبان وسیله اظهار و ابراز افکار و اندیشه های کنه وجود انسان است و هرگونه انحراف در آن موجب کج اندیشی و انحراف در تفکر می شود.

در مباحث اصولی هم علما مباحث الفاظ را به دو دسته تقسیم کرده اند: ۱. مباحثی که ملاک اصولی آنها را دربرمی گیرد، مانند بحث معانی حرفی...؛ ۲. مباحثی که ملاک اصولی آنها را دربر نمی گیرد، اما برای مباحث اصولی جنبه مقدمی داشته و زمینه ساز فهم مباحث الفاظ است، مانند وضع و... بنابر انگاره برخی از علمای اصول مباحث دسته دوم

تفکیکشان از سایر مباحث الفاظ بی وجه است.

قابل ذکر است که روش اثبات مدعیات زبانی در فلسفه تحلیلی و فلسفه زبان مطرح است و در این جا تنها به یک دیدگاه آن هم به اجمال می پردازیم.

طبق این دیدگاه مباحث علم اصول به دو دسته تقسیم می شوند: ۱. بحث های لغوی (زبان شناختی)؛ ۲. بحث های تحلیلی (فلسفی).

- مباحث لغوی مطرح در علم اصول دو نوع اند:

۱. مباحث اکتشافی: به آن دسته از مباحث اطلاق می شود که در آنها معنا و مدلول عرفی یک واژه معین می شود؛ مثلاً عالمان اصول مدعی اند که هیئت صیغه امر، ظهور در وجوب دارد و استنادشان به تبادر است.

۲. مباحث تفسیری: آن مباحثی است که در آنها معنا معلوم است، اما تفسیر دلالت، مورد بحث است.

معنای ظهور (دلالت)

از جمله مباحث زبانی که در علم اصول هم مورد بحث و فحص جدی است، بحث از دلالت (ظهور) و اقسام آن میباشد که وقوف بر آنها به خصوص برای فهم دقیق کتاب و متون حدیثی لازم می باشد که ذیلاً به آن پرداخته میشود. گاهی دلیل، دلالت بر یکی از دو امر می کند و درعین حال دلالتش بر یکی از آن دو اولاست، به گونه ای که آن طرف ترجیح، به نحو تصویری و تصدیقی به ذهن سبقت می گیرد؛ اما درعین حال معنای دیگر هم ممکن و محتمل است (صدر، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۱۴۹)، به بیان دیگر ظهور، تجلی معنا از لفظ و انسباقش به ذهن است و براساس اصالت ظهور مراد متکلم همان است که کلامش می فهماند و براساس این قانون که مقتضای ظاهر، حال متکلم است می توان هر دلیل لفظی را تغییر داد و گفت مراد متکلم چیست؟ (همان، ج ۱: ۲۵۲). منظور گوینده باید از ظاهر عبارت فهمیده شود، زیرا شارع و قانون گذار نیز طبق عرف متداول مردم و جامعه سخن می گوید، و انتظار این است که منظور و مقصودشان از ظاهر کلمات و جملاتی که استعمال کرده اند، فهمیده شود (محقق داماد، ۱۳۷۷: ۷۰).

از آنجا که مقصود بالذات ما دست یابی به مقصود شارع و نهایتاً ادای تکلیف است، نخست باید به سراغ مدلول تصویری و سپس مدلول تصدیقی و کشف مراد متکلم برویم.

مرحوم میرزای نائینی ظهور یا دلالت را به سه قسم تقسیم نموده اند (کاظمی خراسانی،

۱. دلالت تصویری؛ ۲. دلالت تصدیقی غیر کاشف یا مراد به اراده استعمالی؛ ۳- دلالت تصدیقی کاشف از مراد واقعی متکلم. دلالت تصویری: عبارت است از دلالت مفردات و هیئات الفاظ و کلمات کلام متکلم بر معانی حقیقیه خودشان؛ مثلاً هنگامی که مولی می گوید: «اکرم العلماء»، کلمه «اکرم» از لحاظ هیئت، معنایی دارد که وجوب است و از لحاظ ماده معنایی دارد که اکرام کردن و گرامی داشتن است و کلمه «العلماء» هم بدون الف و لام معنایی دارد و با الف و لام دلالت بر عموم و شمول جمیع علما دارد.

منشأ و سرچشمه دلالت: عبارت است از اینکه واضع این کلمات را برای معانی خاصی وضع کند یا ظهور این الفاظ نزد عرف در معانی خودشان، خواه وضع تعیینی باشد و خواه تعینی.

شروط دلالت: یکی وضع واضع و دیگری علم به وضع است؛ یعنی در صورتی که سامع بداند که فلان لفظ برای چه معنایی وضع شده، به مجرد شنیدن آن لفظ علم به معنای آن پیدا می کند، حال چه گوینده آن معنا را اراده کرده باشد یا نه.

دلالت تصدیقی غیر کاشف از مراد متکلم: دلالت مجموع کلام بر معنایی که از ظاهر کلام متکلم فهمیده می شود؛ مثل «اکرم العلماء» که دلالت می کند بر وجوب اکرام همه علما و ظهور در عموم دارد.

منشأ دلالت: این دلالت از کل کلام متکلم سرچشمه می گیرد، نه از تک تک مفردات.

اقسام آن: این دلالت تصدیقی که از مجموع کلام سرچشمه می گیرد، دو گونه است:

۱. گاهی مطابق و موافق با دلالت مفردات کلام است و آن در صورتی است که متکلم در کلامش قرینه متصله نیاورد، مثل «اکرم العلماء» یعنی همه علماء را اکرام کن؛

۲. گاهی مغایر با مدلول مفردات است و آن در صورتی است که کلام محفوف به قرینه متصله باشد که با آمدن قرینه متصله ظهور بدوی کلام عوض می شود، مانند «اکرم العلماء إلا الفاسقین منهم» یعنی همه علماء غیرفاسق را اکرام کن.

شرط دلالت: پیدایش این دلالت متوقف بر فارغ شدن متکلم از تکلم و عدم قرینه بر خلاف است و الا تا زمانی که متکلم در حال سخن گفتن است، ظهور تصدیقی برای کلام او محقق نمی شود و نمی توان به نحو جزمی حکم کرد که مرادش از رأیت اسداً حیوان مفترس است؛ چرا که افزایش هر قیدی ظهور جدیدی به دنبال می آورد.

دلالت تصدیقی کاشف از مراد واقعی متکلم: دلالت کلام بر اینکه همین ظاهر کلام، مراد واقعی گوینده هم هست.

شرط دلالت: شرط این قسم از دلالت یا ظهور آن است که قرینه متصله یا منفصله هیچ کدام نباشد و فقدان این دو قرینه، کاشف از این است که واقعاً ظاهر کلام مراد مولی بوده است، ولی وجود هر یک از قرینه متصله یا منفصله ظهور را به هم می زند و کاشف از این است که این ظهور اراده نشده؛ بلکه مراد واقعی، غیر این ظهور است.

۱. اما مرحوم مظفر این تقسیم را قبول ندارند و دواشکال بر آن وارد می کنند (مظفر، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۲۹):

۱. ایشان تقسیم دلالت یا ظهور را به تصور و تصدیق از باب تسامح می دانند و نظرشان بر این است که دلالت تصویری اصلاً دلالت نیست، تداعی معانی است، یعنی ذهن در اثر کثرت استعمال این لفظ در آن معنی با آن معنی مأنوس شده، به گونه ای که به محض شنیدن آن لفظ، این معنا در ذهنش تداعی می کند. پس دلالت منحصر در دلالت تصدیقی است و تنها، تعریف دلالت که عبارت از کشف معنا از لفظ است، بر این نوع دلالت صدق می کند. در صورتی که دلالت تصویری تنها حضور ذهنی و انتقال ذهن است و کاشف از وجود مدلول نیست به خلاف دلالت تصدیقی که مثلاً از علم به صدای زنگ درب منزل به وجود شخصی در پشت درب علم پیدا می کنیم.

۲. تقسیم ظهور تصدیقی به دو قسم از باب مسامحه است، تنها یک ظهور تصدیقی داریم و آن ظهور تصدیقی کاشف است و غیر کاشف را ظهور نامیدن از باب مسامحه است و آن ظهور بدوی است که به محض آمدن قرینه متصله یا منفصله آن ظهور بدوی کنار می رود و مراد جدی نمایان می شود؛ بنابراین، تنها ظهور تصدیقی کاشف است که به واسطه آن مولی بر عبد احتجاج می کند و عبد بر مولی. در خاتمه می فرمایند که در مباحث حجیت ظواهر آنچه مورد بحث است، ظهوری است که کاشف از مراد واقعی متکلم باشد و از عبد بر مولا و بالعکس حجت باشد، منتها کاشفیت نوعیه ملاک است؛ یعنی اگر برای نوع مردم این ظهور کاشف از مراد بود، حجت است ولو برای شخص مخاطب کاشف از مراد جدی نباشد.

بنابراین طبق نظر مرحوم مظفر ما فقط یک ظهور داریم (ظهور تصدیقی) که آن هم یک قسم دارد (دلالت تصدیقی کاشف از مراد شارع). به نظر نگارنده به هر حال روشن کردن ابعاد ظهور تصدیقی و جدا کردن آن از ظهور تصویری و ظهور تصدیقی اول، برای روشن

شدن ابعاد بحث مفید است و ارزشمند. و بهتر است به آن توجه کنیم حتی اگر این دو را دلالت نام نگذاریم، لذا تفکیک آیت الله نائینی و سه مرحله قایل شدن برای ظهور، تفکیک قابل توجه و مفیدی است. از این رو کلام سه ظهور دارد و تفاوت در این است که ظهور تصویری لفظ در معنای حقیقی از بین نمی رود حتی با وجود قرینه متصله؛ اما ظهور تصدیقی با وجود آن از بین می رود و برخی از مصادیق حجیت ظهور عبارتند از: ۱. اصالة الحقیقه؛ ۲. اصالة العموم؛ ۳. اصالة الاطلاق؛ ۴. اصالة الجدد.

بنابراین، اصل اولی عقلایی، اتحاد بین مراد استعمالی و مراد جدی است؛ یعنی اگر متکلمی در مقام جد و افاده مطلبی بود، اصل اولی آن است که همان شیئی را اراده جدی نموده که لفظ را در معنای آن به کار برده است این اصل نیز در پایه ظهور و حجیت آن استوار است، چون در هر کلامی دو گونه ظهور طولی وجود دارد و هر دو ظهور حجت اند.

علاوه بر دلالت‌های مذکور، سه نوع دلالت سیاقیه دیگر نیز در مباحث زبانی و اصولی یافت میشود که ساز و کار آن به طور موردی با سبک و سیاق متن پیشرو است که شایسته ذکر میباشد.

دلالت اقتضاء: دلالت کلام است بر معنایی که گوینده اراده کرده و لفظی برای آن ذکر نکرده، ولی به لحاظ اینکه صدق و صحت عقلی یا شرعی یا لغوی کلام بر آن متوقف است، از نظر عرف این دلالت مقصود متکلم است؛ مانند این قسمت از آیه شریفه «وأسئل القریه»، در این جا صحت کلام عقلاً متوقف است بر اینکه لفظ «اهل» مقدر باشد. چون سؤال از در و دیوار معقول نیست. پس مراد، سؤال از اهل قریه است.

دلالت تنبیه: دلالتی که مقصود مراد متکلم است؛ اما صحت و صدق کلام بر آن توقف ندارد و درعین حال، از سیاق کلام متکلم یقین می کنیم که آن دلالت را اراده کرده است، همچون مواردی که بین دو امر، ملازمه هست مثل «زید کثیر الرماد» مرادش این است که زید خاکستر منزلش زیاد است و لازمه اش وجود سخاوت و مهمان داری است.

دلالت اشاره: مدلول دلالت اشاره، لازمه مدلول کلام است به لزوم غیربیین که محتاج به استدلال است. وقتی آیه «وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» (قرآن، احقاف: ۱۵) را به آیه کریمه «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» (قرآن، بقره: ۲۳۳) ضمیمه می کنیم. به دست می آید که کمترین مدت بارداری زن شش ماه است. این مدلول اشاری دو آیه مذکور است.

حجیت دلالت اقتضاء و تنبیه از باب حجیت ظواهر و حجیت دلالت اشاره از باب

در کاربردشناسی معاصر اصول خاصی در تفسیر و فهم سخنان دیگران به کار می رود. این اصول اهمیت خاصی در تفسیر و تحلیل متن دارند و برای تشخیص مراد جدی نویسنده و گوینده ضروری اند. پاول گرایس (۱۹۱۳-۱۹۸۸) توجه خاصی به این مسئله معطوف کرد که شنوندگان در گفت و گو چه اصولی را برای فهم مراد جدی و تفسیر سخن گوینده به کار می گیرند. هدف او دست یابی به معانی ضمنی غیر از لوازم منطقی بود. او بر این نکته تأکید می کرد که آدیان به این علت به نحوی مؤثر ارتباط برقرار می کنند که طبیعتاً می خواهند به یکدیگر کمک کنند و در گفت و گو مشارکت داشته باشند؛ لذا او به این نکته پی برد که گفت و گوها معمولاً با اصلی هدایت می شوند که می توان آن را «اصل مشارکت» نامید. مفاد اصل مذکور این است که: «در گفت و گو تا آنجا که نیاز است مشارکت داشته باشید» (قائمی نیا، ۱۳۸۹: ۳۱۵-۳۱۴). پیروی از این اصل مستلزم پای بندی به تعدادی از اصول فرعی است که عبارتند از:

۱. اصل کمیت: در گفت و گو باید کمیت خاصی را از لحاظ اطلاع رسانی در نظر داشت؛ بدین معنا که اولاً، به اندازه ای اطلاعات بدهید که اکنون مورد نیاز است؛ یعنی اطلاعاتی که می دهید کمتر از حد نیاز نباشد...؛ ثانیاً، اطلاعات بیشتر از حد نیاز، ندهید؛ به عنوان مثال، فرض کنید شما فرد جدیدی را با یکی از دوستان خود می بینید و از دوست دیگری می پرسید: «این فرد جدید کیست؟»، او هم در جواب می گوید: «یک دوست». پیداست که پاسخ صحیح این بود که او، آن فرد را معرفی کند، ولی او اصل کمیت را رعایت نکرده و اطلاعات کافی در پاسخ نداده است.

۲. اصل کیفیت: مفاد اصل کیفیت این است که: «تلاش کنید مشارکتان صادقانه باشد»؛ بدین معنا که اولاً، آنچه را که باور دارید دروغ است، نگوئید؛ ثانیاً، آنچه را که دلیلی کافی بر آن در اختیار ندارید، نگوئید.

۳. اصل ارتباط: مفاد اصل ارتباط این است که مرتبط با موضوع سخن بگوئید و از آن خارج نشوید. این اصل گوینده را ملزم می سازد که تا آنجا که ممکن است از موضوع سخن خارج نشود.

۴. اصل شیوه: این اصل سفارش می کند که روشن سخن بگوئید، بدین معنا که اولاً، از ابهام گویی اجتناب کنید؛ ثانیاً، از ابهام و دوبهلو گویی اجتناب کنید؛ ثالثاً، تا آنجا که ممکن است به اختصار سخن بگوئید؛ رابعاً، منظم سخن بگوئید.

همه این اصول اصل اولی اند؛ بدین معنا که در صورت اولی و فقدان شرایط خاص باید رعایت شوند، اما در شرایط ثانوی ممکن است رعایت نشوند؛ مثلاً، در حالت اولی اصل بر این است که گوینده اطلاعات مورد نیاز را بدهد و اگر در موردی، مانند مثال اصل کیفیت، به قدر کافی اطلاعاتی ارائه نداد، می توانیم نتیجه بگیریم که او اطلاعات دقیقی در اختیار ندارد و فرد مورد نظر را نمی شناسد یا به دلایلی نمی خواهد اطلاعاتی دقیق را در اختیار ما بگذارد. همچنین، وقتی او مرتبط با موضوع سخن نمی گوید، می توانیم نتیجه بگیریم که او نسبت به موضوع آگاهی ندارد یا نمی خواهد اطلاعاتی در این باره به ما بدهد و غیره.

در علم اصول مدرک حجیت کلیه اصول لفظیه یک امر است و آن بنای عقلاست. بنای عقلای عالم، بر این است که در خطابات و گفتگوهای معمول و متداول میان خودشان، از این اصول استفاده می کنند و به تعبیر کامل تر، «به ظاهر کلام گوینده» اخذ می کنند و به احتمال «اراده خلاف ظاهر» اعتنا نمی کنند. چنان که عقلای عالم نسبت به کلام هر گوینده ای غیر معصوم احتمال غفلت، خطا، شوخی، اهمال گویی یا اجمال گویی می دهند، ولی به هیچ کدام از این احتمالات اعتنا نمی کنند یا هنگامی که گوینده کلام را مطلق به کار می برد، باید بدانیم که گوینده در مقام بیان بوده است نه در مقام اهمال و اجمال گویی، چون بنا بر اصل همکاری است، اقتضای اصل همکاری این است که قرینه ای برای آن معنا بیاورد و چون قرینه ای نیاورده پس منظورش همین ظاهر است. همین طور اصل این است که مولی در مقام بیان بوده است. این اصل را می توان براساس اصل همکاری بنا کرد، چون اصل این است که گوینده بنایش بر همکاری بوده است. اینها نمونه ای از موارد کاربرد اصل همکاری است.

مطلب قابل توجه دیگر اینکه بنا بر اصل همکاری، همان چیزی که گوینده به زبان آورده، مراد جدی گوینده تلقی می شود و بنابر آن است که قواعد چهارگانه محاوره مراعات شده و با توجه به آن استنتاج صورت گیرد؛ البته بنا به نظر گرایس این اصول به دلایل و اهدافی خاصی همیشه مراعات نمی شوند، بلکه نقض هم می شوند؛ ولی در این صورت هم، چون بنا بر اصل همکاری است و اصل این است که گوینده سخن، بنا دارد همکاری و مشارکت کند و در صورتی که اصول چهارگانه محاوره را رعایت کرده باشد، مراد جدی تلقی می شود.

در علم اصول هم روند شکل گیری مراد جدی به همین صورت است. دلالت جدی بستگی و ارتباط با دلالت سمانتیکی و دلالت تصویری دارد، به علاوه دلالت تصدیقی هم

حاصل می شود که منشأ آن حال متکلم است. این را هم می توان براساس اصل همکاری تصحیح کرد، چون اگر گوینده، اصل همکاری را در مرحله تصویری مراعات نکند، نمی توان در مرحله دلالت تصدیقی اراده جدی را کشف کرد؛ بنابراین اصل همکاری هم در اصول لفظیه و هم برای تحصیل مراد جدی مبنا قرار می گیرد.

قواعد محاوره ای گرایس، اختصاص به زبان خاصی ندارند، لذا در علم اصول هم مورد استفاده قرار می گیرند، منتها برخی از مبادی کلامی استنباط به حساب می آیند؛ مثلاً شرط کیفیت، چون مفاد کیفیت این است که گفته های ما باید راست باشند یا دست کم به صدقشان باور داشته باشیم، این شرط صداقت، از مبانی کلامی به حساب می آید و ویژگی های لاینفک شارع صادق بودن اوست. چون شارع است که برای فهم کلام او قواعد استخراج می کنیم.

تحقق ظهور ناشی از علائق و ارتباط تنگاتنگ میان الفاظ و معانی است، دلالتی که از این طریق به دست می آید، دلالت تصویری نامیده می شود و هیچ امر دیگری غیر از وضع مثل گوینده، شنونده، زمان و مکان القای سخن در آن دخیل نیست؛ بنابراین برای تحصیل معنای یک عبارت، باید دید لفظ در عرف در چه معنایی ظهور دارد و تفهیم و تفاهم هم براساس همین نکته صورت می گیرد و همین ظهور که ظهور نوعی کلام است، در نزد عرف، منعقد می شود و موضوع اصالت ظهور است و حجیت دارد.

پس در دو دانش اصول و معناشناسی، دلالت و صورت معنا، به محض کاربرد لفظ، در ذهن پدیدار می شود ... در تبادل و ارتباط واقعی مسئله ای که مورد نظر مخاطب است و گوینده هم آن را قصد می کند، اینکه او با اظهار این کلام چه چیزی را قصد کرده است.

این مرحله معنا که در معناشناسی اظهار نامیده می شود و توجه به بافت و گوینده و مخاطب، در زمان و مکان تولید سخن دخیل است با مرحله دلالت تصدیقی ثانوی قرابت دارد؛ اما در اصول، بین مراد استعمالی و جدی تفکیک می شود؛ یعنی دو ظهور استعمالی و جدی داریم و مراد استعمالی تغییر نمی کند، تنها چیزی که تغییر می کند مراد جدی است. قراین حالیه و مقالیه در همین مرحله دخالت دارند. مراجعه به آیات و روایات و احوال و زمان نزول آنها اهمیت زیادی دارد و در همین مرحله نقش دارد. بحث بافت و قراین در معناشناسی و اصول در این مرحله نقش دارد.

مسئله دیگر اینکه خطابات شرعیه آیا فقط موجودین در زمان خطاب را شامل می شود یا اعم است؟

مرحوم محقق قمی مخاطبان و شنوندگان ظواهر را به سه گروه تقسیم کرده است:

(الف) کسانی که مستقیماً مقصود به افهامند، یعنی قصد اصلی گوینده آن است که مراد و مقصودش را به اینها بفهماند؛

(ب) کسانی که نه مستقیماً مقصود گوینده افهام مراد به آنان است و نه منظورش عدم تفهیم به آنان است، بلکه نسبت به آنها بی تفاوت است؛

(ج) کسانی که نه تنها هدف متکلم فهمیدن آنان نیست، بلکه غرض این است که آنان متوجه نشوند و مراد متکلم را نفهمند؛ مثلاً- زید نزد دوستش اعتراف می کرد که یکی از او مبلغی طلبکار است و به صورت نجوا با او سخن می گفت و نمی خواست فرد ثالثی که کنار آن دو نشسته بفهمد، ولی اتفاقاً فرد ثالث این اقرار را شنید؛ درحالی که مقصود عدم افهام او بود (قمی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۴۰۳-۳۹۸).

ایشان می فرمایند: ظاهر کلام نسبت به غیر مقصودین بالافهام حجیت ندارد و دو مثال هم آوردهاند:

(الف) خطابات قرآن نسبت به ما و امثال ما که در آن عصر موجود نبودیم، این خطابات قرآن خطاب شفاهی است و مختص به موجودین است و مقصودین بالافهام آنها بوده اند، پس ما نمی توانیم ظاهر قرآن را اخذ کنیم.

(ب) احادیثی که به صورت سؤال و جواب می باشد که سائل از معصوم (ع) می پرسد و او جواب می دهد، «بخش عظیمی از روایات از این قرار است». در این جا هم تنها سائل حق دارد به ظاهر جواب اکتفا کند و چون مقصود بالافهام او بوده، اما دیگران حق ندارند به ظاهر تمسک کنند. (همان)

البته دانشمندان علم اصول بر این سخن میرزا و تفصیل وی اعتراض داشته، آن را مورد مناقشه قرار داده اند و از فحوای سخن ایشان چنین فهمیده می شود که نسبت به کلمات معمولی و عرفی و متداول موجود میان عقلا- و نیز مکتوبات آنها و کتب دانشمندان؛ مقصودین بالافهام همگان هستند، ولی نسبت به خطابات قرآن و آن دسته از روایات که در جواب سؤال داده شده، مقصود به افهام خصوص مشافهین و حاضرین جلسه هستند، نه دیگران.

در این تفصیلی که محقق قمی بین مقصود بالافهام و غیر مقصود بالافهام قائل شده، ظهور نسبت به اولی حجّت است، زیرا وجود قرینه متصله ای که مورد التفات قرار نگرفته در حق مقصود بالافهام احتمال نمی رود، مگر از باب غفلت، که در این صورت با اصالت

عدم غفلت که یک اصل عقلایی است نفی می شود، زیرا غفلت خلاف طبع عقلایی است (صدر، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۲۰۸؛ حسینی حائری، ۱۴۲۵ق: ۱۷۹)؛ امّا نسبت به غیر مقصود بالافهام، احتمال وجود قرینه متصله منشأش تنها غفلت نیست، بلکه منشأ دیگری دارد و آن احتمال اعتماد متکلم بر قرینه است، سپس توافق بر قرینه بین خودش و مقصود بالافهام، و این احتمال شایسته اصالت و عدم غفلت نیست تا نفی کند، پس ظهور در حق آن حجت نیست (صدر، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۲۰۸؛ حسینی حائری، ۱۴۲۵ق: ۱۷۹؛ هاشمی، ۱۴۰۵ق: ۲۷۳).

اکثر اصولیون مثل محقق نائینی (کاظمی خراسانی، ۱۳۶۵ق، ج ۳: ۱۳۹) و سید خوئی (خویی، ۱۴۲۰ق، ج ۲: ۱۲۰) به این تفصیل، جواب داده اند که اصالت عدم قرینه اصل عقلایی مستقل در قبال اصالت عدم غفلت است که برای نفی احتمال قرینه در حالت مذکور جاری می شود و به اصالت عدم غفلت بر نمی گردد؛ لذا غیر مقصود بالافهام اصالت عدم قرینه را مانند مقصود بالافهام جاری می کند (حسینی حائری، ۱۴۲۵ق: ۱۷۹؛ صدر، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۲۰۹؛ هاشمی، ۱۴۰۵ق: ۲۷۳).

شهید صدر در پاسخ به معترضان می فرماید:

این مقدار از بیان کافی نیست به اینکه اصل عقلایی نزد عقلا از باب کاشفیت نوعیه حجت است نه از باب تعیّد صرف، و اصالت عدم قرینه هیچ کاشفیتی ندارد، مگر از ناحیه اصالت عدم غفلت، پس اگر قرینه متصل از ناحیه سمع سامع احتمال داشته باشد، اصالت عدم قرینه جاری نمی شود.

سپس می فرماید:

تفصیل بین مقصود بالافهام و غیر مقصود بالافهام مخدوش است، و آن را به معنی مخاطب و غیر مخاطب تفسیر می کنیم و می گوئیم منشأ شک برای غیر مخاطب در مراد متکلم و احتمال اراده اش برخلاف ظاهر منحصر در پنج قسم است (صدر، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۲۰۹؛ حسینی حائری، ۱۴۲۵ق: ۱۸۰-۱۷۹؛ هاشمی، ۱۴۰۵ق: ۲۷۳).

پس شک شخص غیر مقصود بالافهام در اراده متکلم برای معنای ظاهر یکی از امور زیر است:

۱. احتمال اینکه متکلم مقصودش را پنهان کند و غیر مرید برای تفهیم مقصودش باشد؛

۲. احتمال اینکه متکلم اعتماد کند بر قرینه منفصله؛

۳. احتمال اینکه متکلم اعتماد کند بر قرینه متصله ای که سامع از آن غافل شده است؛

۴. احتمال اینکه متکلم اعتماد کند بر قرینه دارای دلالت خاصّی که بر آن قرینه بین

متکلم و شخص دیگر که نظر متکلم به آن بود اتفاق شده است؛

۵. احتمال وجود قرینه متصله ای که سامع به آن توجه دارد ولیکن برای ما نقل نمی کند.

از بررسی هر یک از احتمالات پنج گانه چنین به دست می آید:

احتمال اول نفی می شود به اینکه حال متکلم ظهور در این دارد که در مقام بیان و تفهیم مرادش است.

احتمال دوم نفی می شود به ظهور حال متکلم در اینکه ما یقوله بریده. آنچه را می گوید اراده کرده، یعنی او در مقام تفهیم مرادش است به شخص آن کلام.

احتمال سوم نفی می شود به اصالت عدم غفلت.

احتمال چهارم نفی می شود به ظهور حال متکلم عرفی در استعمال ادوات عرفی برای تفهیم و جاری کردن بر وفق اسالیب تعبیر عام.

احتمال پنجم نفی می شود به شهادت ناقل به عدم حذف قرائن خاصه ای که در فهم مرادش نقش دارد (صدر، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۲۱۰؛ حسینی حائری، ۱۴۲۵ق: ۱۸۲-۱۸۰؛ هاشمی، ۱۴۰۵ق: ۲۷۴-۲۷۲).

از بررسی احتمالات پنج گانه به دست می آید که هیچ یک از احتمالات مذکور صلاحیت ندارند که ملاک برای تفصیل بین مخاطب و غیر مخاطب باشند؛ لذا فرقی بین مخاطب و غیر مخاطب نیست و نتیجتاً هیچ اساسی در تفصیل بین مقصود بالافهام و غیر مقصود بالافهام نیست.

شهید صدر از باب مماشات و همراهی می فرمایند:

بر فرض پذیرش تفصیل مذکور، نوبت به بحث از این می رسد که آیا ما مقصود به افهام در کلمات ائمه هستیم یا نه؟ اینکه ما مقصودین بالافهام هستیم از واضحات است، زیرا ادله فقط در صدد بیان احکام مشترک بین ما و مثلاً زراره هست، نه در صدد بیان احکام خاص به زراره، پس زمانی که حکم عام باشد، قصد هم عام است.

نسبت به کتاب کریم هم شکی نیست که ما مقصود به افهام هستیم، و این کتاب برای عالم نازل شده و در آن بر قرینه حالیه برای عصر نزول اعتماد نمی شود، پس ظاهرش برای ما حجت است (حسینی حائری، ۱۴۲۵ق: ۱۸۵-۱۸۴).

مرحوم مظفر هم پس از تسلیم نسبت به تفصیل مذکور تطبیق این کبرای کلی را که ظواهر نزد مقصودین به افهام حجت است، در خصوص کتاب و سنت ناتمام می داند. به طور مجزا کتاب و سنت را از نظر ایشان بررسی می کنیم (مظفر، ۱۴۰۵ق: ۱۳۷).

۱. کتاب: اولاً- چه مقصودین بالافهام خصوص مشافهین باشند و چه نباشند، برای ما به حکم آیات و روایات و اجماع علما ثابت شده تکالیفی که در قرآن بیان شده عام است و اختصاص به مشافهین ندارد و به حکم عقل لازم است که این تکالیف مقرون به یک سلسله قرائنی نباشد که بر غیر مشافهین مخفی باشد، و الاً نقض غرض است و قبیح و مولای حکیم کار قبیح انجام نمی دهد. علامه بر این غیر مقبول است که در خطابات قرآن مقصودین بالافهام، خصوص مشافهین باشند، درست است که مشافهین مخاطبین این آیات بوده اند؛ امّا اینکه مقصود بالافهام فقط آنها باشند، ادعایی بی اساس و کلی است و مسلم است که مقصودین بالافهام همه مکلفین و مسلمین تا روز قیامت باشند.

۲- سنت: احادیث اکثراً شامل تکالیف عامی هستند که برای همه مکلفین صادر شده و مقصود به آنها احتمال همه حتی غیر مشافهین است، و تعداد روایاتی که مقصود آنها افهام مشافهین بوده، قلیل است که آن هم جواب هایی است که در پاسخ به سؤالات خاص صادر شده است.

از مطالب یادشده این نکته به دست می آید که وقتی غور در روایات صادره از ائمه می نماییم، اکثراً روایاتی هستند که در جواب سؤال سائلی نبوده اند و امام با توجه به آن موقعیت و شرایطی که در آن قرار داشته اند، یک مطلب کلی را تفهیم نموده اند؛ به گونه ای که قابل سرایت و جریان در تمام زمان ها و مکان هاست؛ مثل کل شیء حلال و...، حتی آن قلیل روایات هم که در پاسخ به مسائل، صادر شده می توانند بنا به دلایل خاص علمای اصول افاده عموم کنند، خصوصاً با توجه اینکه ما در راوی وثاقت و امانتداری و عدم خیانت را شرط نمودیم و اگر قرائنی در کلام بوده باشد که دخیل در ظهور کلام باشد، حتماً راوی می آورد؛ علت انسدادی شدن مرحوم میرزای قمی در این است که ایشان ظواهر کتاب و سنت را نسبت به ما که مقصود افهام نمی باشیم، حجت نمی داند؛ لذا قائل به انسداد باب علم و علمی شده و نهایتاً ظن انسدادی را حجت می داند.

پاسخ دیگر به این مسئله براساس تحلیل زبانی، خود خطاب است بدین صورت که اصلاً منظور از خطاب موجه بودن به دیگری است با رساندن پیام به سوی آن شخص به هر وسیله که باشد این مسئله تحقق میابد خواه آن دیگر حاضر باشد یا غایب، حقیقت خطاب تشافه نیست تا اختصاص به حاضر در مجلس داشته باشد.

بعد از تبیین حجیت ظهورات الفاظ، طرق تشخیص ظهورات الفاظ بیان می شود تا فقیه با کنار هم نهادن صغریات و کبرای اصاله ظهور به نتیجه مطلوب برسد و این استدلال در قالب شکل اول قیاس منطقی شکل می گیرد.

این لفظ ظاهر در این معنی است + هر ظاهر لفظی حجت است = این ظاهر لفظ حجت است.

به عنوان مثال صیغه فعل امر (افعل):

صیغه افعل ظاهر در وجوب است + هر ظاهری حجت است = صیغه افعل حجت است.

و در عالم شرعیات تطبیقش بدین شکل است؛ مثلاً:

(صَلَّ) فعل امر است + هر فعل امری ظاهر در وجوب است + صَلَّ ظاهر در وجوب است.

سپس کلیت ظهور را به آن ضمیمه می کنیم:

صَلَّ ظاهر در وجوب است + هر ظاهری حجت است = صَلَّ حجت است.

تشخیص ظهور در دو مجال محقق می شود:

۱. شناختن معنای موضوع له لفظ: یعنی همان معنای حقیقی که متکلم اراده کرده است.

۲. شناختن قرینه: که قرینه بر دو نوع است:

الف) قرینه صارفه، زمانی که متکلم معنای مجازی را اراده کند، باعث انصراف لفظ از معنای حقیقی به معنای مجازی است.

ب) قرینه معینه، زمانی که لفظ مثل الفاظ مشترکه بر بیش از یک معنا دلالت کند، به کار می رود (فضلی، ۱۴۲۷ق، ج ۱: ۳۳۶-۳۳۷).

فقیه زمانی که مراد متکلم را شناخت از طریق وضع یا قرینه با دو قسمش به نتیجه مطلوب دست می یازد.

فقیه زمانی که در هر یک از این موارد (معنی موضوع له و وجود قرینه) شک کند طریقی در این صورت اخذ شده که عبارتند از:

۱. پیروی از استعمالات اهل لغت: فقیه اجتهادات لغویین و اقوال و ادله شان را جمع می کند و با تأنی و نظر به معنای مقصود در آیه می رسد.

۲. رجوع به علامات حقیقت مثل تبادر و صحت حمل و عدم سلب.

گذشته از ظهور تصویری و تصدیقی، شهید صدر ظهور را به ظهور حالی و تضمینی تقسیم میکند (صدر، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۲۱۵-۲۱۴):

ظهور حالی: به وزان حجیت ظهور لفظی، ظهور حال هم گرچه از نوع لفظ نیست، حجّت است. پس هر زمان که برای حال، مدلول عرفی باشد که به ذهن شخص سبقت گیرد، آن را اخذ می کند؛ اما اثبات حجیت برای ظواهر غیر لفظی از طریق سیره متشرعه ممکن نیست؛ چون طریق اثبات سیره متشرعه در ظواهر لفظی قابل تطبیق با این مقام نیست، بدان رو که ظواهر حالیه مجرد از الفاظ آن قدر شیوع ندارند که بتوان سیره را از حالات مختلف انتزاع کرد، همچنان که اثبات حجیت برای ظواهر غیر لفظی به وسیله ادله لفظی هم امکان ندارد؛ چراکه این ظواهر از سنخ کتاب و حدیث و لفظ نیست و تنها دلیل آن سیره عقلائیّه است.

ظهور تضمینی: زمانی که کلام در مطلبی ظهور داشته باشد، ظهورش در آن مطلب ظهور استقلالی است و در هر جزء از اجزای آن مطلب هم ظهور تضمینی دارد؛ مثلاً ادات عموم در این قول: «اَکْرَمُ کُلِّ مَنْ فِي السَّيْتِ». فرض می کنیم که در خانه ۱۰۰ شخص است، ادات عموم ظهور در شمول برای هر ۱۰۰ نفر دارد، به اعتبار اینکه دلالت بر استیعاب می کنند و همچنین این ادات، ظهور ضمنی برای هر فرد از این ۱۰۰ نفر نیز دارند و شکی در حجیت همه این ظواهر ضمنی نیست؛ اما زمانی که مخصص منفصلی بیاید، بر عدم وجوب بعضی افراد عام دلالت می کند و فرض می کنیم این بعض ۱۰ نفر از ۱۰۰ نفر را شامل می شود، در این صورت این بعض ظواهر ضمنی به خاطر ورود مخصص، از حجیت ساقط می شوند و این سؤال مطرح می شود که آیا ظواهر ضمنی دیگر که شامل ۹۰ نفر باقی مانده هستند، بر حجیت باقی می مانند یا نه؟

قول به اولی بدین معناست که ظهور تضمینی در حجیت تابع ظهور استقلالی نیست و قول به دومی معنایش تبعیت است، همچنان که دلالت التزامی در حجیت تابع دلالت مطابقی است.

اثر علمی بین این دو قول در این است که بنا به اولی (قول به عدم تبعیت) برای اثبات حکم برای تمام کسانی که تخصیص شاملشان می شود، به عام تمسک می جوئیم و بنا به دومی (تبعیت) حجیت همه ظواهر تضمینی ساقط می شود و دیگر دلیلی بر اینکه آیا حکم شامل می شود یا نه، نمی ماند.

برخی از اصولیون همچون بلخی قائل به سقوط حجیت تمام ظواهر و دلالات تضمینی

شدند، از آن رو که ظهور کلام برای هر یک نفر از ۱۰۰ نفر به اعتبار نکته واحدی است که همان ظهور تصدیقی استعمال ادات عموم در معنای حقیقی استیعاب است؛ لذا کشف می کنیم که متکلم با ظهور حالش مخالفت می کند و لفظ را در معنای مجازی به کار می برد؛ بنابراین همه ظواهر ضمنی ساقط از حجت می شوند، زیرا متکلم آنها ظهور حالی است که باطل است (صدر: ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۲۱۶).

صاحب کفایه (ره) از این سخن چنین جواب داده اند:

مخصص منفصل، کاشف از مخالفت متکلم با ظهور حالش در استعمال ادات در معنای حقیقی نیست و تنها کاشف از عدم تعلق اراده جدی اش به اکرام افرادی است که مخصص به آنها رسیده، و این ظهور را که ظهور تصدیقی اول می نامیم، محفوظ است و در ظهور تصدیقی ثانی تصرف می کنیم که همان ظهور حال متکلم است که آنچه می گوید و ابراز می کند در لفظ، همان مراد جدی اوست (آخوند خراسانی، ۱۴۲۳ق: ۲۵۶).

در پایان این قسمت نظر شهید صدر را در خصوص ظهور تضمینی می آوریم، ایشان می گویند:

نکته واحدی که بر آن تأکید نمودیم، همان ظهور حال متکلم است که لفظ را در معنای حقیقی استعمال کند و نکته هر یک از این ظواهر مستقل از نکته بقیه است؛ زیرا هر جزء از اجزای مدلول کلام، ظهور در حجیت دارد، پس زمانی که علم به بطلان این ظهور در برخی از اجزای کلام پیدا کنیم، رفع ید از ظهور جدی اجزای دیگر از مدلول کلام جایز نیست و لذا ثابت می شود که عام در بقیه حجت است (صدر: ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۲۱۸).

نتیجه گیری

از مجموع نوشتار حاضر روشن میشود که ارتباط دوسویه و نقطه مشترکی بین مباحث زبانشناسی و مباحث الفاظ در اصول (خصوصاً مبحث اصالت ظهور) وجود دارد؛ مثلاً بحث از قراین حالیه و مقالیه، بحث از حجیت ظهور، اصل صدق در سخن، اصل همکاری یا اراده جدی و استعمالی جملگی از مباحثی است که در زبانشناسی مورد اهتمام قرار گرفته است؛ بنابراین برای تحصیل معنای یک عبارت، باید دید لفظ در عرف در چه معنایی ظهور دارد و تفهیم و تفاهم هم براساس همین نکته صورت میگیرد و همین ظهور که ظهور نوعی کلام است، در نزد عرف، منعقد میشود و موضوع اصالت ظهور است و اثبات شد که حجیت دارد؛ لذا نقطه ثقل فهم آیات و روایات در همین حجیت ظهور و توجه به

بافت و قراین حالیه و مقالیه در معناشناسی (اصول) و زبانشناسی میباشد و با تکیه بر این مباحث به ضرس قاطع میتوان گفت که ظهورات کلام و خطابات قرآنی نه تنها نسبت به مقصودین بالافهام، بلکه نسبت به غیر مقصودین بالافهام و غایبین نیز حجت است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. حسینی الحائری، السید کاظم، ۱۴۲۵ق، مباحث الاصول، قم: دارالبشیر.
۳. فضلی، عبدالهادی، ۱۴۲۷ق، دروس فی اصول الفقه، ج ۱، بیروت: هاتف.
۴. مظفر، محمدرضا، ۱۴۰۵ق، اصول الفقه، ج ۱ و ۲، قم: نشر دانش اسلامی.
۵. انصاری، شیخ مرتضی، ۱۳۸۱، فرائد الاصول (رسائل)، جزء ۲، قم: مطبوعات دینی.
۶. خراسانی، محمدکاظم (آخوند)، ۱۴۲۳ق، کفایه الاصول، قم: النشر الاسلامی.
۷. خوبی، سیدابوالقاسم، ۱۴۲۰ق، مصباح الاصول، الجزء الثانی، قم: مکتبه الداوری.
۸. صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۲۱ق، دروس فی علم الاصول (سه جلد در دو مجلد)، قم: مرکز الابحاث و الدراسات.
۹. قائمی نیا، علیرضا، ۱۳۸۹، بیولوژی نص (نشانه شناسی و تفسیر قرآن)، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. قمی، میرزاابوالقاسم، ۱۳۷۸ق، قوانین الاصول، قم: انتشارات عملیه اسلامیة.
۱۱. کاظمی خراسانی، محمدعلی، ۱۳۶۵ق، فوائد الاصول (تقریرات اصول میرزای نائینی)، ج ۳، قم: النشر الاسلامی.
۱۲. محقق داماد، سیدمصطفی، ۱۳۷۷، مباحثی از اصول فقه، دفتر اول، قم: مرکز نشر علوم اسلامی.
۱۳. محمدی خراسانی، علی، ۱۳۸۳، شرح کفایه الاصول، ج ۴، قم: امام الحسین بن علی (ع).
۱۴. محمدی، علی، ۱۳۶۹، شرح اصول فقه، ج ۳، قم: دارالفکر.
۱۵. هاشمی، سید محمود، ۱۴۰۵ق، بحوث فی علم الاصول (تقریرات اصول شهید صدر)، جزء ۱، قم: المجمع العلمی للشهید الصدر.

اشاره

تبیین و نقد برهان همزاد زمین (۱)

احمد امامی (۲)

چکیده

در این نوشتار، نخست به نظریه دلالت مستقیم در اسامی خاص اشاره شده، سپس نظر هیلاری پاتنم درباره دلالت مستقیم کلمات دال بر انواع طبیعی بیان می شود و در ادامه، برداشت پاتنم از نظریه معناشناسی سنتی، به ویژه نظریه معناشناختی فرگه، و نقدهای وی نسبت به آن، موضوع بحث می گردد. نقل برهان همزاد زمین، و نقد تفصیلی آن، پایان بخش مقاله است.

واژگان کلیدی: معناشناسی، بیرونی گرایی معناشناختی، نظریه دلالت مستقیم، نظریه علی دلالت، برهان همزاد زمین.

مقدمه

برهان همزاد زمین، یک آزمایش فکری، مبتنی بر فرضی تخیلی است که به وسیله هیلاری پاتنم (Hilary Putnam)، فیلسوف تحلیلی معاصر، برای اثبات گونه ای از دیدگاه بیرونی گرایی معناشناختی (Semantic Externalism) اقامه شده است. این دیدگاه در حقیقت، نقدی بر نظام معناشناسی فرگه ای و رد لوازم آن است. به نظر پاتنم، معناشناسی

ص: ۹۵

۱- The Twin Earth Argument

۲- عضو هیئت علمی گروه معرفت شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. تاریخ دریافت: ۷/۸/۸۹ تاریخ تأیید: ۱/۹/۸۹

سنتی که مبتنی بر دوگانگی مفهوم - مصداق یا ذهن - عین است، دو خصیصه ذهن گرایانه و فرد گرایانه دارد. دیدگاه معناشناختی پاتنم، درست در نقطه مقابل این نظرگاه قرار دارد و به دنبال اثبات وجهی اجتماعی و برونی برای معناست. این دیدگاه وی مقدمه ای برای رد رئالیسم متافیزیکی از سوی او و دفاع از نظریه رئالیسم درونی وی قرار گرفته است، و پایه تقریر او از رئالیسم علمی به شمار می رود. شاید بتوان گفت، محوری ترین و اثر گذارترین مسئله در اندیشه پاتنم، نظریه بیرونی گرایی معناشناختی است. بررسی دیدگاه معناشناختی پاتنم، نیازمند مجال گسترده ای است؛ لکن مهم ترین استدلالی که به نفع این دیدگاه اقامه شده و می توان آن را مغز دیدگاه معناشناختی پاتنم نامید، برهان همزاد زمین است که ما آن را موضوع بررسی خود قرار داده ایم.

نظریه دلالت مستقیم

نظریه دلالت مستقیم، دیدگاهی درباره نحوه دلالت اسامی خاص بر مصداق خود است. طرفداران این نظریه معتقدند این اسامی، صرفاً نشانه و اداتی برای نشان دادن مصداق خود هستند؛ به عبارت دیگر، این اسامی مانند یک انگ، یا برچسب اند، به نحوی که میان آنها و مصداقشان به نحو تعیینی یا تعینی رابطه ای برقرار شده است تا این اسامی، مشخص کننده و نشانگر آن مصداق ها باشند و جز این، هیچ شأن و نقشی ندارند؛ برخلاف وصف های مختص که لزوماً با واسطگی وصف و مفهوم بر مصداقشان دلالت می کنند. در نقطه مقابل، طرفداران نظریه دلالت غیرمستقیم در اسامی خاص، معتقدند که این اسامی با واسطگی وصف و مفهوم بر مصداقشان دلالت می کنند؛ از همین روی، این دیدگاه به نظریه توصیفی دلالت (Descriptive Theory Of Reference) مشهور شده است؛ بنابراین به طور کلی، نظریه دلالت مستقیم، مدعی آن است که محتوای معنایی یک اسم خاص، متضمن هیچ وصفی به عنوان معنای آن اسم نیست و آن اسم بدون واسطه معنا، یعنی مستقیماً بر مصداق خود دلالت دارد و به تعبیر دیگر، محتوای معنایی یک اسم خاص، عبارت است از مصداق آن اسم و بنابراین معنا در این اسامی، بیرونی و عینی است، نه ذهنی.

جان استوارت میل، نخستین کسی است که از نظریه دلالت مستقیم دفاع کرد. پس از او فرگه، با رد نظر او معتقد به نظریه توصیفی دلالت شد و بعد از وی نیز راسل دیدگاه خاصی را در این باره پروراند. کریپکی و برخی از فیلسوفان دیگر نیز نظریه خاصی در مسئله دلالت طرح کردند. پاتنم در موضوع نظریه دلالت، تا حد بسیاری همراه و هم رأی با

کریپکی است. کریپکی که معتقد به دلالت مستقیم اسامی خاص بر مصادیق خود است، نظریه خود را به واژه های دال بر انواع طبیعی نیز تعمیم داد (Kripke: ۱۹۸۰). پاتنم نیز به پیروی از وی، برای دفاع از این دیدگاه، کوشش های بسیاری نمود که از جمله آنها آزمایش فکری همزاد زمین است؛ البته وی به بحث درباره اسامی خاص نپرداخته است. مقصود از انواع طبیعی، انواع یا جوهرهای موجود در طبیعت اند که دست ساز بشر نیستند؛ به عبارت دیگر، تمام جوهر مادی موجود در عالم عین که دست ساز بشر نیستند و ویژگی های مشترکی دارند که براساس آنها می توان آنها را تحت یک طبقه یا گروه از اشیا گنجانند، در این اصطلاح، انواع طبیعی نامیده می شوند.

کریپکی در نوشته ای به نام هویت و ضرورت که نخست در ۱۹۷۱ و سپس در ضمن کتاب نام گذاری و ضرورت در سال ۱۹۸۰ منتشر شد، استدلال هایی طرح کرد تا نشان دهد واژه های دال بر انواع طبیعی نیز مانند اسامی خاص، دال ثابت (یا نشانگر صلب) اند. در همان زمان، پاتنم در دو مقاله آیا معناشناسی ممکن است؟ و معنا و دلالت خود که به ترتیب در ۱۹۷۰ و ۱۹۷۳ منتشر شدند، از همین حکم هواداری کرد (استرول، ۱۳۸۴: ۳۶۰).

کریپکی و پاتنم هر دو معتقدند معنایی که ما از واژه ها داریم، به ماهیت واقعی چیزها (انواع طبیعی) بستگی دارد و از آنجا که ماهیت واقعی چیزها را بررسی های علمی تعیین می کنند، ممکن است در پرتو کشفیات علمی، معنای واژه های دال بر انواع طبیعی تغییر کند. به عبارت دیگر، از نظر کریپکی، پاتنم و دیگر رئالیست های علمی، معنای واقعی واژه ها به «جوهرهای علمی» بستگی دارد و مراد از جوهرهای علمی، ماهیت واقعی اشیا آن گونه که علم آشکار ساخته است، می باشد. پاتنم به جد با این اندیشه و ایده که اندیشه ها را می توان به واسطه فرایندهای ذهنی بازشناخت، و معنای واژه ها را می توان با استعمال واژه ها یا تحلیل مفاهیم درون ذهنی فهمید، به مخالفت برمی خیزد. معانی در سر قرار ندارند؛ این شعار اوست که برای اثبات آن، بسیار قلم زده و سخن رانده و برهان برپا کرده است. در همه این تلاش ها او می کوشد تا معنا را از وابستگی به ذهن و حالات روانی و فردیت انسان برهاند و به بیرون و صحن واقعیت بکشاند. او دغدغه واقع گرایی دارد؛ از این روست که بر این نکته پای می فشرده که معانی در سر نیستند و شعار خود را گاه نیز با عباراتی مطایبه گونه طرح می کند: بالا بروید پایین بروید، معانی در سر نیستند (Putnam, ۱۹۷۷: ۱۲۴).

نظریه دلالت پاتنم، کاملاً ناظر به تحولات چند دهه نظریه های دلالت از فرگه به بعد

است و به ویژه وی دیدگاه خود را بر مبنای نقد فرگه بیان می کند و پا به پا، با طرح و نقد نظر وی، دیدگاه خود را جایگزین می سازد.

در جست وجوی معنای معنا؛ نگاهی بر معناشناسی سنتی

پاتنم بیشتر در دو مقاله معنای معنا و آیا معناشناسی امکان دارد؟- که هر دو در جلد دوم مجموعه رسائل پاتنم با عنوان ذهن، زبان و واقعیت (۱) چاپ شده است- به طرح دیدگاه های خود درباره معناشناسی و رد و نقد دیدگاه سنتی و نظرگاه های فرگه می پردازد (۲). برهان همزاد زمین نیز در مقاله معنای معنا طرح شده است. وی در این مقاله، ضمن بررسی نسبت میان معنا و مصداق، و مفهوم و مصداق، بر مشکلات و اشکالات و ابهاماتی که درباره آنها وجود دارد، انگشت می گذارد و تصریح می کند که معنا نه مصداق است و نه مفهوم یا تصورات ذهنی (Ibid, ۱۹۷۵: ۲۱۷).

به نظر او نتیجه ابهام مفهوم «مفهوم» یا «تصور ذهنی» این است که معانی، هویتاتی ذهنی در نظر گرفته شوند. وی که این دیدگاه را روان شناسی گرایمی می نامد، می افزاید که البته فرگه و کارنپ و پیروانش، با این استدلال که معنا امری عمومی است - و یک معنا می تواند هم زمان، به وسیله فرد دیگری درک شود یا یک معنا می تواند موضوع ادراک افراد مختلف در زمان های گوناگون باشد (و اگر معنا هویتی شخصی و ذهنی داشت، چنین چیزی ممکن نبود) - بر این نگرش روان شناسی گرایانه شوریده اند و بنابراین، تصورات یا مفاهیم یا معانی را هویتاتی انتزاعی (Abstract Entities) شناخته اند نه هویتاتی ذهنی، با این حال، آنها فراجنگ آوردن این هویت انتزاعی (معانی) را همچنان فعالیتی فردی و روان شناختی می شمردند. هیچ یک از این فلاسفه شک نداشتند که فهم معنای یک کلمه، به معنای قرار گرفتن در یک حالت روان شناختی خاص است (Ibid: ۲۱۸-۲۱۹).

پاتنم ضمن رد این انگاره سنتی که مفهوم باید همیشه شرایط ضروری و کافی برای قرار گرفتن تحت مصادیق آن اصطلاح را تأمین کند (Ibid: ۲۱۸) تأکید می کند که براساس تلقی سنتی از سازوکار فهم معنا، درک معنای یک کلمه، بودن در یک حالت روان شناختی خاص است. به عقیده پاتنم، نظریه معنا شناسی سنتی، بر دو فرض بی چون و چرا تکیه دارد:

۱. اینکه دانستن معنای یک کلمه، صرفاً بودن در یک حالت روان شناختی معین، و مسئله ای درون ذهنی است، نه بیرونی؛

۲. معنا یا مفهوم یک کلمه، مصادیق خود را تعیین می کند (بدین معنا که یگانگی در

ص: ۹۸

۱- Putnam, H. ۱۹۷۵ Mind Language and Reality: Philosophical Papers. Vol. ۲ Cambridge . University Press

۲- بسیاری از دیدگاه های پاتنم که در این نوشتار نقل می شود، از مقاله نخست او یعنی «معنای معنا» برگرفته شده و از ارجاع جزء به جزء سخنان او به این مقاله، صرف نظر شده است؛ البته در موارد خاص، نشانی دقیق نیز ذکر شده است.

مفهوم، مستلزم یگانگی در مصداق است) (Ibid: ۲۱۹).

حالت روان شناختی و خودمداری روش شناختی

پاتنم مقصود خاصی از «حالت روان شناختی» اراده می کند، و معتقد است وقتی فلاسفه سنتی درباره حالت روان شناختی یا ذهنی، سخن می گویند، فرضی را در نظر می گیرند که می توان آن را خودمداری روش شناختی نامید؛ بنابراین فرض، هیچ حالت روان شناختی واقعی، وجود هیچ کس (حتی بدن اندیشنده) را پیش فرض نمی گیرد؛ یعنی حتی یک ذهن بدون بدن می تواند حالت روان شناختی بدین معنا داشته باشد. این فرض، در دکارت، آشکارا و در کلیت روان شناسی فلسفی سنتی، به صورت ضمنی هست (Ibid: ۲۱۹-۲۲۲).

پاتنم معتقد است براساس تلقی سنتی، وقتی گفته می شود «فهم معنا، بودن در یک حالت روان شناختی خاص است»، حالات روان شناختی مبتنی بر پیش فرضی اند که براساس آن، مستلزم وجود هیچ کس جز ذهن فاعل شناسا نیستند.

به اعتقاد پاتنم، فرض خودمداری روش شناختی، موجب نوعی محدودسازی دایره روان شناسی در حلقه تنگ ذهنیت و محصور ماندن در آن می شود، و همچنین نوعی تجدیدنظر ناگزیر در فهم از حالات روان شناختی را پیش می آورد. چنین تجدیدنظری فقط در صورتی بجاست که فرض بگیریم حالات روان شناختی به معنای خاص آن، دچار بستگی علی (Causal Closure) اند؛ اما به نظر پاتنم، سه قرن شکست روان شناسی ذهنیت گرا، گواه شگرفی علیه این فرایند است (Ibid: ۲۲۱).

به عبارت دیگر، از دیدگاه پاتنم، خودمداری روش شناختی، انسان را داخل فردیت خود زندانی می کند، و مجال برای پذیرش تأثیر علت بیرونی بر معلول ها و حوادث ذهنی، و اساساً وجود هستی های خارج از محدوده ذهن، باقی نمی گذارد.

روان شناسی گری معناشناسی سنتی

پاتنم می گوید طبق فرض معناشناسی سنتی، دانستن معنای یک کلمه، بودن در یک حالت روان شناختی خاص است، و از طرف دیگر، مفهوم نیز مصداق را مشخص می کند، پس امکان ندارد، دو کس دقیقاً در یک حالت روان شناختی باشند، اما مفاهیمی درک کنند که ناظر به مصادیق متفاوت باشند. ویژگی ذهن گروانه و فرد گروانه معناشناسی فرگه ای از اینجا کاملاً مشخص است؛ چراکه در این الگو، معنا فقط از طریق تجربه درون ذهنی فرد تعیین

به ادعای وی دو سخنگو ممکن است دقیقاً در یک حالت روان شناختی (به معنای خاص آن) باشند، با وجود این، مصداق کلمه الف در گفتار یکی، با مصداق کلمه الف در گفتار دیگری متفاوت باشد. مصداق به وسیله حالت روان شناختی تعیین نمی شود. پاتنم می گوید:

اگر این درست باشد، در آن صورت دو راه پیش روی کسی که می خواهد دست کم از یکی از فرض های دوگانه سنتی رهایی یابد، وجود دارد: اینکه از این نظر که حالت روان شناختی (به معنای خاص) مفهوم را تعیین می کند، دست بکشد، یا اینکه از این ایده که مفهوم مصداق را تعیین می کند، منصرف شود (Ibid).

آیا معانی در سر قرار دارند؟

این، سؤالی است که پاتنم آن را به نحو انکاری، طرح می کند و می کوشد از طریق دادن پاسخ منفی به آن، با استفاده از برخی براهین و آزمایش های فکری، بنیاد ذهن اندیشی معناشناسی سنتی را بر باد دهد و دیدگاه (به تعبیر خود) رئالیستی اش را تثبیت کند. براساس این دیدگاه، معنای واژه، نه براساس آنچه در ذهن یا سر (یا درون) آدمی رخ می دهد، بلکه به واسطه ماهیت واقعی اشیا تثبیت می شود و این، واقعیات صحنه عالم عین است که معنای واژه ها را تعیین می کند نه حالات روان شناختی و فرایندهای مغزی و ذهنی افراد. پاتنم هم آوا با کریکی، مثال ها یا به عبارت بهتر، آزمایش های فکری متنوعی را با استفاده از تقابل میان مفهوم و مصداق، برای رد ذهن گرایی و فرداندیشی معناشناسی سنتی طراحی و بیان کرده است. در دسته ای از این استدلال ها، در حقیقت، یک واژه با مفهومی واحد، بر چیزهایی که ماهیتاً متفاوتند، اطلاق شده است. این نوع استدلال ها در حقیقت برای به زیر کشیدن ذهن گروی معناشناسی سنتی طراحی شده اند. هدف استدلال، اثبات این نکته است که معنا به وسیله ماهیت واقعی اشیا تعیین می شود، نه مفاهیم، و از این رو، شرط دانستن معنا، کشف علمی و آگاهی از ماهیت علمی اشیاست. برهان همزاد زمین از این دست است. این برهان شاید مهم ترین استدلال به نفع بیرونی گرایی باشد که ما در این نوشتار کوتاه، به نقل و نقد آن بسنده می کنیم.

چنان که رفت، این برهان برای مقابله با ذهن گرایی نظریه سنتی طرح می شود تا نشان دهد ممکن نیست مصداق به وسیله حالات روانی و فرایندهای مغزی تعیین شود؛ چراکه امکان دارد دو متکلم دقیقاً در یک حالت روانی و ذهنی باشند؛ اما مصداق یک کلمه در زبان فردی یکی از این دو متکلم، با مصداق همان کلمه در زبان فردی متکلم دیگری متفاوت باشد (Ibid: ۲۲۲).

برهان علمی تخیلی پاتنم بدین صورت است که از ما می خواهد تصور کنیم در جایی دوردست در کهکشان، سیاره ای همتای زمین وجود دارد (Ibid) که از هر لحاظ درست مثل زمین است و حتی مردم آن زمین همتا نیز مانند کره ما به همان زبان های ما صحبت می کنند. این زمین در یک ویژگی از زمین ما متفاوت است و آن اینکه در آنجا به جای آب، مایع دیگری وجود دارد که در ظاهر از آب روی زمین تمیزناپذیر است. این مایع، فرمول بزرگ و پیچیده ای دارد و پاتنم برای سهولت در بحث، آن را به شکل اختصاری XYZ معرفی می کند. افزون بر این، ما باید تصور کنیم که برای هر متکلم در روی زمین یک همتا یا دابل گنگر (Doppelganger) روی زمین همتا وجود دارد که بیوگرافی ذهنی این متکلمین همتا، معادل بیوگرافی ذهنی متکلمان همسان آنها بر روی زمین است و حتی اگر بخواهیم دقیق تر بگوییم، باید بگوییم همان جریان تداعی ها، پدیده ها و تصاویر غیر مرتبط ذهنی در ذهن متکلمان زمین و همتایان آنها در زمین همتا نیز وجود دارد (Salmon, ۱۹۸۲: ۶۷).

حال اگر یک سفینه زمینی به زمین همتا برود، مسافران در ابتدا گمان خواهند کرد که «آب» معنای یکسانی در روی زمین و زمین همتا دارد؛ اما بعد از تشخیص دادن تفاوت فرمول شیمیایی آب زمین (H_2O) و آب زمین همتا (XYZ) زمینی ها خواهند گفت: آب در زمین همتا به معنای XYZ است و معنای دیگری غیر از آب زمینی دارد. به همین سان، اگر سفینه ای از زمین همتا به زمین سفر کند، مسافران آن مشاهده خواهند کرد که در روی زمین، آب به معنای دیگر و غیر از آن معنایی است که آنها می شناسند، یعنی به معنای H_2O است.

پاتنم تأکید می کند که در اینجا کلمه «آب» دو معنای متفاوت دارد. به معنایی که در زمین همتا کلمه «آب» به کار برده می شود، آنچه ما در زمین آن را «آب» می نامیم، آب نیست، و همچنین چیزی که آن را در زمین همتا «آب» می نامند، به همان معنا که ما در

زمین آب را می نامیم، آب نیست. همچنین مصداق آب در زمین «مجموعه ای از مولکول های H_2O » است، و در زمین همتا «مجموعه ای متشکل از مولکول های XYZ ». البته وی تأکید می کند که مقصودش از کلمه «معنا» دقیقاً کاربرد معناشناختی آن نیست؛ بلکه مقصود وی این است که وقتی در زمین همتا، کلمه آب اطلاق می شود «منظور» کسانی که این کلمه را به کار می برند، مایعی با ساختار شیمیایی XYZ است. اما هنوز روشن نمی سازد که منظورش از «معنا» که در این مقاله می کوشد آن را بیرونی بداند، چیست.

با استفاده از نظریه های پیشرفته شیمی کنونی، ساکنان زمین و زمین همتا قادرند داوری های پیش گفته را در مورد آب صورت دهند؛ اما اگر سال ۱۷۵۰ را در نظر آوریم که ترکیب شیمیایی آب در زمین و زمین همتا ناشناخته بود، باز هم مصداق کلمه «آب» در همزاد زمین، مانند امروز، XYZ و مصداق این کلمه در روی زمین H_2O بوده است. در اینجا احمد و همزادش با اینکه در حالت روان شناختی یکسانی قرار داشتند، کلمه آب را به طور متفاوتی می فهمیدند؛ بنابراین مصداق کلمه «آب» (و در واقع، «معنای» آن، در کاربرد حسی پیش تحلیلی آن کلمه (In The Intuitive Preanalytical Usage Of That Term) تابعی از حالت روان شناختی سخنگو فی نفسه نیست (Putnam, ۱۹۷۵: ۲۲۴).

نکته اصلی استدلال پاتنم این است که نشان دهد در این حالت، متکلمان زمین تنها با H_2O و متکلمان همتای زمین تنها با XYZ ارتباط دارند. وقتی فرد زمینی احمد، و همزاد او در همتای زمین، کلمه آب را به کار می برند، هر دو در یک حالت روانی به سر می برند و بازنمودهای ذهنی (یا مفاهیم) یکسانی در ذهن دارند، و همه تداعی های ذهنی که برای یکی حاصل می شود، عیناً مشابه تداعی هایی است که برای دیگری - زمانی که کلمه آب را به کار می برد - حاصل می شود (چون آنها آب را براساس خصیصه های غیر قابل تمیزش می فهمند؛ چرا که در آن زمان، امکانات پیشرفته شیمی برای تعیین هویت علمی اشیا موجود نبود)؛ اما مصادیق این دو نوع آب در روی زمین و همتای زمین متفاوت است؛ چون دو مایع، به لحاظ علمی و ماهیت از هم متفاوت اند. به این ترتیب روشن می شود که معنا را حالت روانی فرد و محتویات ذهنی گوینده تعیین نمی کند، و گرنه این دو فرد که در حالت روانی عیناً همانند قرار دارند، نمی بایست درباره دو عنصر متفاوت، کلمه یکسانی را به کار می بردند؛ پس معنا امری ذهنی نیست.

صورت بندی این برهان در حقیقت چنین است: ۱. ساکنان زمین و ساکنان زمین همتا از آب تصور یکسانی در ذهن دارند و آن اینکه آب ماده ای است که خواص مشهودی از قبیل

سیال بودن، شفافیت، مایع بودن و... دارد. ۲. مصداق آن مفهوم، مایعی است که در زمین H_2O و در همتای زمین XYZ است (و H_2O و XYZ با هم متفاوت اند). ۳. مایع هایی که با نام «آب» به آنها اشاره می شود، مواد متفاوتی هستند. ۴. بنابراین دیدگاه فرگه ای اشتباه است و معنا امری ذهنی و قائم به فرایندهای مغزی نیست. ۵. چون ساکنان زمین و همتای زمین یک مفهوم را درک می کنند (یعنی معنای یگانه ای را در ذهن دارند) و چون آن مفهوم، دو مصداق متفاوت (H_2O و XYZ) را برچین می کند، نتیجه می شود که معنا مدلول را تعیین نمی کند (استرول، ۱۳۸۴: ۳۶۲).

پاتنم ما را در برابر یک دوراهی قرار می دهد که هر کدام را برگزینیم، یکی از دو پیش فرض پیش گفته معناشناسی سنتی نفی می شود. در شرایطی که در آزمایش تخیلی همتای زمین پیش می آید، گزینه اول این است که بگوییم آب در هر دو جهان، یک معنا دارد؛ اما مصداق آن، در عین یکسانی معنا، متفاوت است. این بدان معناست که مصداق را معنا تعیین نمی کند، و یگانگی در مفهوم، مستلزم یگانگی در مصداق نیست؛ چرا که دیدیم حالتی ممکن است پیش آید که دو کلمه یک معنا داشته باشند، اما به مصداق یگانه ای دلالت نکنند. گزینه دوم این است که بگوییم آب در هر جهان ممکن ضرورتاً H_2O است، بنابراین مایعی که در جهان دیگر، آب نامیده می شود (XYZ) آب نیست؛ بنابراین آب، در این دو جهان به یک معنا نیست. به عبارت دیگر، این درست است که مصداق را معنا یا مفهوم تعیین می کند، اما اینکه می بینیم مصداق آب در دو جهان مفروض، متفاوت است، بدان علت است که این دو کلمه معنای یکسانی ندارند تا مصداق یکسانی را برچین کنند. ممکن است دو نفر زمانی که کلمه ای را به کار می برند، در حالت روان شناختی دقیقاً یکسانی باشند، اما یک معنا را درک نکنند؛ بنابراین بودن در حالت روان شناختی یکسان، لزوماً به فهم یکسان از معنا نمی انجامد. پس دانستن معنای یک کلمه امری درون ذهنی نیست، بلکه معنای کلمه، وابسته به هویت واقعی شیء است، و امری بیرونی است. یعنی پیش فرض اول معناشناسی سنتی، نادرست است. این همان گزینه ای است که پاتنم در آزمایش فوق انتخاب می کند؛ البته با اضافاتی که در ادامه بدانها اشاره خواهیم کرد (Putnam, ۱۹۷۵: ۲۴۵).

شعبده یا برهان؟

وقتی ما که در فضای فکر و فلسفه اسلامی نفس کشیده ایم، با چنین برهان های تخیلی شبه

شعبده ای روبه رو می شویم، نخستین پرسش و ابهامی که بر ذهنمان سایه می افکند، این است که واقعاً چه نیازی به این بیان های پیچیده و فرض های دور و دشوار است، و آیا این نحوه بیان با شعار فلسفه تحلیلی که ابهام زدایی و رفع دشواری و پیچیدگی از ساحت زبان بود، سازگار است؟ آیا ممکن و محتمل نیست که این پیچیده سازی ها سبب ابهام آفرینی و زمینه سازی برای غفلت از برخی زوایای بحث و دوری از حقایق شود؟ آیا احتمال ندارد فیلسوف با طرح چنین معماهایی، دچار فریب ابهام زبانی و بیانی شود؟ به نظر می رسد اتفاقاً همین اتفاق در برهان همزاد زمین افتاده است و طراح آن، در تار و پود طرح خود پاگیر شده است.

اطلاق سخاوتمندانه و بی ضابطه کلمه «معنا» به معانی مختلف، یکی از همان تار و پودهای چسبیده به پای استدلال پاتنم است. پرسش این است: «آب» زمینی و «آب» زمین همتا به چه معنا معانی مختلفی دارند؟ اگر از پاتنم سؤال شود: واقعاً چه چیزی میان زمین و همتای زمین، متفاوت است؛ معنای آب، مصداق آب؟ یا...؟ پاتنم پاسخ مضطربی بدان خواهد داد، زیرا گاه می گوید که مصداق آب زمینی با آب همتای زمین متفاوت است، و گاه می گوید معنای آنها، و در توضیح معنا گاه می گوید منظور از معنا، منظور است و گاه می گوید: معنا در کاربرد حسی پیش تحلیلی آن کلمه، میان آب زمینی و همتای زمینی تفاوت دارد.

خلط بعد معناشناختی و معرفت شناختی

به نظر ما «معنا»ی یک کلمه، مساوی با «حالت روان شناختی دانستن معنا»ی یک کلمه نیست و نادرستی ادعای تساوی آنها بسیار روشن است. «الف» مساوی نیست با «حالت روان شناختی دانستن الف»! حتی «الف» مساوی نیست با «دانستن الف». «الف» فقط مساوی با «الف» است. پاتنم می خواهد از اینکه طبق معناشناسی فرگه ای، «دانستن معنای یک کلمه، صرفاً بودن در یک حالت روان شناختی معین است» نتیجه بگیرد که از دیدگاه معناشناسی سنتی، معنا امری ذهنی است و به اصطلاح او، در سر قرار دارد. این نتیجه گیری فقط براساس این پیش فرض باطل ممکن است که: «معنا» مساوی با «حالت روان شناختی دانستن معنا» است.

از سوی دیگر، بدیهی است که «دانستن معنای یک کلمه» صرفاً بودن در یک حالت روان شناختی معین است! اساساً «دانستن هر چیزی» بودن در یک حالت روان شناختی معین،

و یک حالت ذهنی است. اصلاً دانستن، حالتی ذهنی و روان شناختی است. (۱) حتی اگر معنا امری بیرونی باشد، دانستن معنا لزوماً امری ذهنی، و بودن در یک حالت روان شناختی است. مسئله معناشناسی، «دانستن معنا» نیست، «خود معنا» است. فهم معنا، مسئله معرفت و معرفت شناسی است و هر گونه خلط میان آن دو، خلط میان جنبه معناشناختی و معرفت شناختی مسئله است.

مصادره به مطلوب در معنای معنا

به عقیده پاتنم چون هویت واقعی دو شیء مفروض، متفاوت است، پس معنای آنها متفاوت است. البته - چنان که پیش تر اشاره کردیم - وی با اینکه کلمه «معنا» را در اینجا به کار می برد، توضیح می دهد که منظور از معنا «منظور» است. یعنی وقتی فردی زمینی می گوید «آب»، منظورش H_2O است و وقتی همزادش می گوید، منظورش XYZ است. این بیشتر شبیه تهمتی است که به کاربران عادی زبان زده شود! واقعاً چگونه ممکن است کسانی که هیچ آگاهی ای از هویت علمی و ساختار شیمیایی اشیا ندارند، منظورشان از کلمه ای، ساختار شیمیایی مابازای آن باشد؟ افزون بر آن، باید پرسید منظور شما از «منظور» چیست؟ اگر مقصود، مصداق است، بر فرض که چنین باشد، این، چگونه دلالت بر بیرونی بودن معنا دارد؟ و اگر مراد، معناست، این استدلال عین تکرار مدعا، و مصادره به مطلوب است. در استدلال او وقتی می گوید، احمد و همزاد زمینی اش «آب» را به یک معنا به کار نمی برند، او پیش فرض گرفته است که معنا همان ساختار واقعی و ماهیت فیزیکی یا شیمیایی و بیرونی شیء است یا این ساختار، جزئی از معناست، و چون ساختار این دو مایع، یکی نیست، بنابراین معنای آن دو یکی نیست، با توجه به اینکه این دو فرد، حالت روان شناختی یکسانی داشتند، داشتن حالت روان شناختی یکسان لزوماً به داشتن معنای یکسان نمی انجامد، پس حالت روان شناختی نمی تواند معنا را تعیین کند، و نتیجه این حالت، این است که پیش فرض اول معناشناسی سنتی درست نیست.

اگر پاتنم در تمثیل خود بگوید که معنای «آب» در زمین و همتای زمین، متفاوت است، به دلیل اینکه ساختار شیمیایی اینها با هم تفاوت دارند، پیش فرض او باید یکی از این دو باشد: معنا همان ساختار شیمیایی و هویت علمی شیء است؛ یا اینکه معنا را ساختار شیمیایی شیء تعیین می کند. پیش فرض پاتنم هر کدام که باشد (و از ملاک هایی که برای تعیین معنا می دهد، برمی آید که مقصودش دومی است)، استدلال او دچار مغالطه مصادره به

ص: ۱۰۵

۱- البته اگر از دانستن، و ذهن و روان و حالت روان شناختی، همان تلقی را داشته باشیم که فیلسوفان ذهن و زبان تحلیلی دارند.

مطلوب، یا مفروض گرفتن نتیجه پیش از اثبات آن است.

معنا و جهان شناخت

به نظر ما آن دو همزاد، دقیقاً یک معنا و مفهوم را درک کرده اند. حتی مصداق مفاهیم آنها دقیقاً با هم برابر است! اساساً درک، در محدوده ابزار و امکانات شناخت و دیدرس قوای شناختی یک فرد معنا پیدا می کند. می توان این محدوده را «جهان شناخت» آن فرد نامید. در جهانی که دو همزاد قصه پاتنم، معنا و مفهوم و مصداق را درک می کنند، همه چیز تا آنجا که آنها می توانند بفهمند، دقیقاً یکسان است و هیچ تفاوتی میان یافته های این دو فرد نیست: هم معنا یکی است، هم مصداق.

این بدان روست که اساساً دایره و جهان فهم معانی الفاظ و حتی مصادیق مفاهیم، امری نسبی است. هر زبانی در دایره و امکانات فهم مفاهیم برای اهل آن زبان، معنادار و معتبر است، و هر فهمی از مصادیق نیز در همان محدوده امکانات فهم مصادیق، تکون می یابد. معنا همیشه «معنای لفظ» است، و مصداق همیشه «مصداق برای مفهوم» است و مصداق بودگی مصداق به این است که مصداق یک مفهوم خاص باشد. اصلاً مصداق را از آن رو مصداق نامیده اند که مفهوم خاصی بر آن صدق می کند. مصداق یک مفهوم از آن جهت که مصداق یک مفهوم خاص است، لزوماً ماهیت و ساختار واقعی شیء نیست. مصداق، مفهومی مطلق و مساوی با واقعیت نفس الامری شیء نیست، بلکه مصداق همواره مصداق یک مفهوم است و نسبت به آن فهمیده و تعریف می شود؛ بنابراین مصداق تا آن حد که مفهوم بر آن دلالت دارد، مصداق است. بنابراین اگر درباره مصداق یک مفهوم، حقیقت جدیدی کشف شد و این کشف، موجب افزایش دانش ما درباره آن شد، اساساً مفهوم جدیدی در ذهن درباره آن شیء شکل می گیرد، و دیگر آن شیء، مصداق مفهوم جدید واقع می شود نه مصداق مفهوم پیشین. سوپیه دیگر مسئله نیز چنین است؛ یعنی اساساً مفاهیم چیزی نیستند جز بازتاب واقعیات در اذهان (۱) که این بازتاب همیشه با توانایی های شناختی و حواس انسان ها، نسبت و رابطه مستقیم دارد. صدق، و مصداق یک مفهوم واقع شدن نیز بر عکس همین رابطه است. در حقیقت، مفهوم نیست که بر مصداق دلالت و صدق می کند، بلکه مصداق است که مفهوم را در ذهن پدید آورده است؛ بنابراین مصداق تنها در محدوده مفهومیت مفهوم، برای مفهوم مصداقیت دارد. اگر توانایی های شناختی انسان بیشتر شد، و اطلاعات بیشتر و کامل تری از آن مصداق در ذهن او بازتابانیده شد،

ص: ۱۰۶

۱- البته محل بحث ما در این مقاله، منحصر در مفاهیم انواع طبیعی، مانند مفهوم «آب» است که در فلسفه اسلامی بدانها مفاهیم ماهوی گفته می شود.

مفاهیم ذهنی او کمال می یابند. در اینجا دیگر می توان گفت مفهوم جدیدی ایجاد شده است که بر مصداق متفاوتی دلالت و صدق می کند. از نکته ای که در بالا- درباره حقیقت مصداق بودن برای مفاهیم و رابطه دلالت میان مفهوم و مصداق گفته شد، روشن می شود که اعتراض به پیش فرض دوم معناشناسی سنتی یعنی اینکه «مفهوم مصداق را معین می کند»، اساساً ناشی از نداشتن درک و تحلیل صحیح از چیستی «مفهوم» و «مصداق» و چگونگی رابطه بین آنهاست.

بنابراین، در سال ۱۷۵۰ مفهوم آب و مصداق آن در هر دو جهان، یکی است. چون ساختار علمی متفاوت این دو - که برای دو همزاد مجهول است - در جهان شناخت مشترکی که آنها دارند، موجب تفاوت در درک از واقعیت بیرونی این دو مایع در دستگاہ ادراکی آنها نمی شود. یعنی دقیقاً مفاهیم یکسانی از آن مایع در ذهن آنها بازمی تابد، پس هم مفاهیم ذهنی دو همزاد، یکسان است، هم مصادیق آن مفاهیم؛ هر چند اعیان با هم متفاوت اند. اما در سال ۱۹۵۰، با کشف فرمول شیمیایی آب زمینی و همزاد زمینی، اگر در این دو زمین، آب، با توجه به مفاهیم جدیدی که در سایه کشفیات علمی به دست آمده است، دوباره با مفهوم جدیدی نامیده شود، نه مفهوم آنها یکی خواهد بود و نه مصداق آنها؛ چرا که وقتی دانشمندان، با ابزارهای جدید وارد جهان جدیدی از فهم با دایره ای وسیع تر و امکاناتی قوی تر، می شوند، در جهان جدید شناخت خود، به فهم هایی تازه دست می یابند؛ بنابراین هم مفاهیمی که فهمیده اند جدید و دیگر است، هم مصادیقی که بدان ها دست یافته اند متفاوت (و البته عمیق تر و دقیق تر و نزدیک تر به واقعیت، آن چنان که هست) است، و هم (به قول پاتنم) حالات روان شناختی ای که در آن قرار گرفته اند، متفاوت است. به همین سبب است که اشیا را با توجه به فهم ها و مفاهیم جدیدی که از آنها به دست آورده اند، دوباره می نامند و اشیا برای آنها، مصداق مفاهیم جدیدی که به دست آورده اند، نیز می شوند. البته ممکن است مفاهیم جدید را نیز - با ملاحظه این نسبت و اعتبار که این مفاهیم، لایه های عمیق تر و دقیق تر همان مفاهیم قبلی اند که در عرف عام دریافته می شوند - دوباره با همان الفاظ بنامند یا اینکه (و معمولاً چنین است که) دو نام گذاری در طول هم انجام بدهند و نامی علمی بر مفاهیم جدید (که مفاهیم علمی همان مفاهیم عرفی است) بنهند.

در این نام گذاری جدید، نام یکی از دو مایع تمثیل پاتنم H_2O و دیگری XYZ گذاشته می شود. در اینجا دیگر مصداق این مفاهیم نیز متفاوت است، یعنی این دو نام، که

معنای خاص خود را دارند، بر دو واقعیت و حقیقت متفاوت صدق می کنند؛ درحالی که کلمه آب، دارای معنایی مشترک با آنچه در زمین و زمین همتا جریان دارد، است، و بر واقعیتی مشترک صدق می کند: یعنی هم مفهوم و معنایی که از آب داریم، و هم مصداق این مفاهیم یکسان اند، چون اساساً ملاک نام گذاری و نامیدن و معناداری، محدوده فهم و درک افراد و محدود به دایره مفاهیم افراد و جهان فهم آنهاست. مشکل پاتنم بی توجهی به این جهان های نام گذاری و معناداری و خلط بین جهان های شناخت عرف عام، و عرف علمی و خاص، و سرایت دادن احکام حاکم بر یک عرف بر دیگری است.

ملاک نام گذاری و معناداری، فهم عرفی است نه فهم علمی

چنان که دیدیم، پیش فرض پاتنم در تمثیل خود این است که معنای واژه «آب» را نه مطابق با فهم عرفی و در متن فرهنگ زبان عادی و روزمره ای، بلکه در ساختار شیمیایی و اکتشافات علمی مربوط به آن می جوید. از همین روست که از دیدگاه او «آب» زمینی با «آب» زمین همتا معنای متفاوتی دارد. درحالی که الفاظ در همان عرفی که نامیده شده اند، معنا دارند، و ملاک تشخیص معنای کلمات عرفی باید فهم و اطلاق عرف عام باشد، نه فهم و اطلاق علمی.

به عبارت روشن تر، به یک اعتبار، مفاهیم دال بر اشیا را می توان به دو گونه تقسیم کرد: مفاهیم علمی، مفاهیم عرفی و روزمره. مفاهیم علمی به مفاهیمی گفته می شود که اعیانی دلالت می کنند که آن اعیان اولین بار اساساً از طریق شناخت ویژگی های علمی و از طریق ابزارهای علمی به شناخت بشر درمی آیند و اساساً فهم عرفی و روزمره بشر را برای فهم و شناخت آنها، راهی نیست. این اشیا اساساً در دایره ادراک و زبان بشر عادی نمی آیند و از همان آغاز میان متخصصان فن، برای خود نام و اصطلاح خاص می یابند و معمولاً وجه تسمیه ای مناسب با ویژگی های علمی خود دارند، یا در یک دستگاه زبانی نمادین خاص که از قواعدی ویژه تبعیت می کند، نامیده می شوند (مانند جدول مندلیف). مفاهیم دال بر اشیا یا اعیان عرفی بر موجوداتی دلالت می کنند که بشر آنها را از طریق تماس با ویژگی ها و مشخصات ظاهری شان - تا آنجا که به ادراک مشترک هر صاحب تمیزی درمی آید - شناخته و با آنها رابطه برقرار کرده و در تعاملات بین انسانی، آنها را نامیده و شناسانده است؛ هرچند ممکن است همین اشیا در اثر پیشرفت علم، موضوع شناخت علمی با ابزار دقیق فناوری نیز قرار گیرند که در آن صورت، یک شیء دو گونه به شناخت انسان

عرضه می شود، و دو سطح شناخت عرفی و علمی از آن حاصل می شود، و طبعاً دو گونه نامیده و فهمیده و معنا می شود. شاهد، آن است که وقتی مثلاً شیمی دان، ترکیب شیمیایی آب را کشف می کند، چنین نیست که معنا یا مفهوم عرفی کلمه «آب» را دریافته باشد.

اکنون کلمه «آب» از چه نوع است؟ در سال ۱۷۵۰ آب چگونه نامیده می شده است و ملاک فهم معنای آن چه بوده است؟ اگر به ملاک نام گذاری عرفی وفادار باشیم و بگوییم آب مایعی است با کیفیات مشخص - که به ادراک مردم عادی می آید - در این صورت در حقیقت، میان آب زمینی و زمین همتا هیچ تفاوتی وجود ندارد؛ چون فرض این است که هیچ وجه تمیزی در آنچه ملاک «آب» نامیدن آن مایع خاص است، میان آب زمینی و زمین همتا وجود ندارد؛ بدین روی اساساً غیر آب نامیدن چیزی که در زمین همتا دیده شده است، اشتباه است.

پس زبان عرفی و طبیعی بشر، ناظر بر فهم عرفی و عادی از ویژگی های پدیداری اشیاست، و همان ویژگی های پدیداری، و فهم عرفی ملاک نام گذاری و معناداری کلمات متعلق به آن عرف، از جمله کلمه «آب» و تمام کلمات دال بر انواع طبیعی است.

معنا؛ سیلان در عین ثبات

البته انکار نمی کنیم که اگر ابزارهای علمی، پدیده جدیدی را کشف و ویژگی های زیرساختی آن را هم همراه ویژگی های ظاهری آن به فهم عادی اهل یک زبان معرفی کردند، آنان ممکن است در نام گذاری، این ویژگی ها را نیز که داخل در حیطه فهم ظاهری آنها شده اند، لحاظ کنند؛ یا اگر کشفی علمی، ویژگی خاصی از یک شیء را که قبلاً نامیده شده است و معنای متعینی دارد، آشکار نمود و وارد جهان شناخت اهل یک زبان کرد، ممکن است اهل آن زبان به موازات تغییر و توسعه فهمشان از آن شیء، نام آن را نیز به تناسب و با توجه به دریافت جدیدی که از آن پدیده به دست آورده اند، تغییر دهند.

با توجه به این حقیقت، و چون مردم هرگز یا در اکثر موارد، علم قطعی و نهایی درباره اشیا ندارند، پرونده همه نام گذاری ها همیشه باز است و ممکن است با توسعه و تغییر اطلاعاتشان، این پرونده دستخوش تغییر گردد و نام گذاری های جدیدی طبق اطلاعات جدیدی که به فهم و آگاهی آنها داده شده است، صورت بگیرد. در نام گذاری جدید ممکن است دایره مفهومی معنای جدید، گسترده تر از قبل باشد، یا تنگ تر از آن شود، یا از کنار آن، مفهوم و معنا یا معانی جدیدی زاده شود.

توسعه دایره فهم ها و تغییر مفاهیم عرف اهل زبان، فقط وابسته به کشف های علمی نیست؛ بلکه عوامل پیدا و ناپیدای بسیاری بر این امر اثر می گذارد و گویش گران زبان را ناچار به تصحیح همواره تلقی های خود و در نتیجه نام گذاری های جدید و نو به نوازشها و مفاهیم می سازد. این اتفاقی است که در جوامع بشری می افتد و بنابراین با توجه به سیلان ذهنیت جمعی اهل هر زبان، معانی در اثر نام گذاری های جدید در معرض کون و فساد آن به آن است و به یک معنا همواره تغییر می یابد و حالتی کاملاً شناور دارد (و به معنای دیگر و دقیق تر که در سطور بعدی بدان می پردازیم، معانی ثابت می مانند، اما نام گذاری های جدید و پی در پی رخ می دهد)؛ بنابراین زبان و معنا، به یک معنا، ویژگی ای کاملاً نسبی دارد و با تغییر عوامل تاریخی و جغرافیایی و فرهنگی دستخوش تغییر می شود و طبعاً جوامعی که ارتباطات فعال و داد و ستدهای فرهنگی فراوان دارند، و اذهان در آنها در معرض تعاملات و تبدلات ذهنیتی زیادی قرار می گیرد، معانی در آنها بیشتر کانون تغییر واقع می شود. حتی دامنه این نسبیّت ممکن است به قدری گسترده باشد که معنای هیچ کلمه ای در شناخت هیچ دو فردی دقیقاً مساوی هم نباشد؛ البته این به فرایند تفاهم بین اذهانی ضرری نمی رساند، چراکه همان بخش های مشترک از فهم معانی، برای تفاهم مورد نیاز بشری کفایت می کند. از سوی دیگر، گویش گران هر زبان معمولاً بدفهمی ها را با گفت و گو رفع می کنند و موجب پدید آمدن فهم مشترک بین الاذهانی و تطبیق و تصحیح تلقی ها می شوند.

کشف های علمی و تغییر معانی الفاظ

اکنون به مسئله پیشین بازمی گردیم و به جنبه ثبات معنا در طرح پیش گفته می پردازیم و می پرسیم: آیا با اکتشافات علمی و افزوده شدن اطلاعات ما و تغییر و توسعه و تعمیق مفاهیم حاکی از واقعیات اشیا در اذهان ما، معنای کلمات دال بر آنها تغییر می یابد، یا اساساً معنای واقعی آنها کشف می شود؟ آیا هر کشف جدید، پرده از خطایی برمی دارد که ما تاکنون درباره معانی کلمات دال بر انواع طبیعی داشته ایم؟ توضیحات گذشته روشنگر این است که پاسخ منفی است؛ اکتشافات جدید، در نظر دقیق فلسفی نه تنها سبب تصحیح معانی نمی شود، حتی به تغییر معانی هم نمی انجامد. اساساً زبان، از یک جنبه، امری بشری و تاریخی است و روابط و قواعد حاکم بر آن، کاملاً اعتباری و وابسته به وضع و قرارداد معین یا متعین بین انسان ها در طول تاریخ یک زبان، و کاملاً متأثر از کاربرد آن کلمه در

عرف آن زبان و فرهنگ است؛ از این رو تابع کشفیات علمی نیست و به عبارت دیگر، کشفیات علمی معنای یک کلمه را نمی تواند تغییر دهد؛ چون معنای کلمات، واقعیاتی تاریخی اند و این واقعیات حتی با تغییر تلقی مردم از هویت واقعی و علمی آنها تغییر نمی پذیرد؛ هر چند ممکن است در پرتو این کشفیات علمی و تغییر تلقی انسان ها از یک شیء، فهم آنها از آن عوض شود و قراردادی جدید میان آنها به وجود آید و آن شیء دوباره نامیده شود؛ اما حتی این، به معنای تغییر نام آن شیء نیست؛ بلکه به معنای نامیدن دوباره آن است.

بنابراین هر چند با نگاه تاریخی می توان گفت معانی در حال حرکت و سیلان آرام و دائم اند و اکتشافات علمی درباره حقایق اشیا، مقاطع جهش این حرکت ها محسوب می شوند، اما از نگاه فلسفی چنان که اشاره کردیم، معانی، حقایق ثابت تاریخی اند که در مقاطع زمان پدید می آیند و حتی در صورت نسخ، تا همیشه در صفحه تاریخ و فرهنگ و زبان ثابت می مانند؛ به گونه ای که لغت نامه های هر زمان، گزارشی از این حقایق تاریخی اند؛ بنابراین معنا اساساً معنای در هر زمان و ظرف تاریخی فرهنگی جغرافیایی است. در این خط سیر تاریخی نوبه نو شدن معانی، بدترین استدلال این است که معنای کلمه در سال ۱۹۵۰ را شاهدهی بر تعیین معنای همان کلمه در دویست سال پیش تر قرار دهیم.

البته چنان که اشاره کردیم، به هر حال، زبان و معنا طبیعتی بین الاذهانی و جمعی دارد و شخصی نیست؛ بنابراین معنا را باید قدر مشترکی از معانی شخصی دانست. واقعیت این است که خصوصاً در دوران های پیش از همه شمولی ارتباطات و اطلاعات، این قدر مشترک ها هزاران سال، کم و بیش ثابت باقی می مانند و به ویژه بخش های دال بر اعیان و مفاهیم غیر انتزاعی و پر کاربرد، بسیار سخت تن به تغییر می داده اند. در تبیین ماهیت معنا، مسائل بسیار دقیق و ابعاد مختلفی نیازمند توضیح، است که باید در مجالی دیگر بدان پرداخت.

سرشت قراردادی معنا

پاتنم به صراحت، وابستگی معنا به قرارداد و وضع را انکار می کند (Putnam, ۱۹۷۵: ۲۷۴) و اساساً از حیثیت اعتباری زبان، غافل است؛ و از این رو به دنبال تعیین معنای الفاظ از طریق این استدلال است. این خطا باعث می شود دچار خلط میان جنبه هستی شناسانه (و علمی) مباحث با بعد معناشناختی آنها شود. اساساً معنا، تابع وضع و قرارداد است، و هر

گونه پژوهشی در ماهیت و ویژگی های معنا، باید به دنبال این باشد که در دستگاه اعتباری زبان، الفاظ در برابر کدام واقعیات وضع شده اند. الفاظ وضع شده اند! و الفاظ را انسان ها وضع کرده اند؛ انسان ها الفاظ را در برابر هرچه وضع کنند، همان، معنای الفاظ است. انسان ها نیز الفاظ را در دایره فهم خود وضع می کنند؛ یعنی مابازاء و معنای الفاظ را لزوماً باید در جهان ادراک و شناخت انسان ها جست، و روشن است که انسان ها اشیا را با ویژگی های پدیداری آنها درک می کنند، نه هویت علمی و ساختار شیمیایی و میکروسکوپی آنها.

با توجه به همین واقعیت است که آشکار می شود، استدلال همزاد زمین پاتنم، بیش از اینکه ثابت کننده دیدگاه وی باشد، برهانی برخلاف رأی و نظر خود اوست. اینکه فرد زمینی و همزاد او، دو ماده با ماهیت واقعی متفاوت اما ویژگی های مشاهده پذیر کاملاً مشابه را به یک نام می نامند، نشان می دهد که اساساً ویژگی های ماهوی اشیا، در نامیدن، و وضع لفظ در برابر آنها، هیچ دخالتی ندارد؛ بنابراین، انسان ها الفاظ را فقط در برابر آنچه از اشیا به قوای ادراکی آنها پدیدار می شود، وضع می کنند.

در تمثیل پاتنم وقتی انسان های سال ۱۷۵۰ مایع جاری در چشمه ها و رودهای زمین همزاد را مشاهده می کنند، اساساً غیر از آب را ندیده اند و کاملاً صحیح است که ادعا کنند در آنجا نیز همان آب زمینی جریان دارد؛ چون اساساً در آب بودن آب، اینکه ترکیب شیمیایی اش چه باشد، هیچ دخالتی ندارد. البته انسان های سال ۲۰۰۰ پس از آزمایش این دو آب، درمی یابند که ترکیب شیمیایی آنها با هم متفاوت اند و از این رو آنها اساساً دو ماده کاملاً متفاوت اند و در پی این آزمایش ها اعلام می کنند: «آب» (به معنای لغوی و عرفی آن) به لحاظ ترکیب شیمیایی دو نوع است: H_2O و XYZ . یعنی از دیدگاه شیمی، دو ماده و دو مایع به لحاظ ویژگی ها و ماهیات علمی کاملاً متفاوت وجود دارد که در تداول عادی به هر دوی آنها «آب» گفته می شود. چنان که کاشف اولیه فرمول شیمیایی آب، معنا یا مفهوم آب را تعیین نکرد، بلکه گفت که فرمول شیمیایی آب، H_2O است.

اکنون فرض کنید در زمین همتا، به مایعی با ویژگی های پدیداری کاملاً متفاوتی برخوردیم که در رودها جاری است و پس از تجزیه شیمیایی آن، مشخص شود که با کمال شگفتی، فرمول شیمیایی آن همان H_2O است. در اینجا تکلیف چیست؟ آیا باید آن را آب بنامیم یا نه؟ براساس مبنای پاتنم که معنا و مفهوم اشیا را وابسته به ویژگی های علمی آن می داند، بی درنگ باید تلقی خود را اصلاح کرده، با قاطعیت بگوییم که در زمین همتا نیز

آب وجود دارد، با این فرق که ویژگی های ظاهری آن، مانند رنگ و برخی از خواص ظاهری آن متفاوت از آب زمینی است.

گذشته از اینکه آیا اساساً چنین فرض هایی به لحاظ علمی صحیح است که دو ماده با وجود داشتن ماهیت علمی عیناً یکسان، ویژگی های متفاوتی از خود بروز دهند یا برعکس آن؛ البته کشفیات علمی، بشر قرن بیست و یکم را که به دنبال نامیدن مایع جدید کشف شده در زمین همزاد بود، یاری کرده و متقاعد خواهد کرد که این ماده جدید را نیز به دلیل تشابه کشف شده میان آن و آب معهود یعنی این همانی در ساختار علمی، آب بنامد؛ اما بی گمان بشر دویست و پنجاه سال پیش هرگز چنین نخواهد کرد؛ چراکه شفاف و بی رنگ بودن را که از جمله ویژگی های هویت بخش آب است، در این مایع نخواهد یافت و از این رو هرگز متقاعد نخواهد شد که مایع جدید را، مگر به نحو اشتراک لفظی، آب بنامد.

نکته اصیل و تعیین کننده در این تفاوت، تغییر تلقی مردم صاحب زبان از ویژگی هویت بخش آب بودن آب است. همین قدر باید گفت که اساساً وقتی صاحب یک زبان به مجموعه ای از اشیای کم و بیش یکسان (مانند آب گرم و سرد و آب گندیده و شور و شیرین و احیاناً آب هندوانه و...) یک اسم (مانند آب) را اطلاق می کند، برای نامیدن آن اشیا و قرار دادن مجموعه یا طبقه ای از اشیا تحت یک عنوان و نام، ناخودآگاه و به طور تعینی و غیررسمی، ویژگی های هویت بخشی را در نظر می گیرد که البته در معرض عوارض تغییردهنده قرار می گیرند؛ اما با همه آن تغییرات، هنوز در زیر چتر آن نام یا عنوان قرار می گیرند؛ مگر اینکه این تغییرات به جایی برسند که آن ویژگی هویت بخش، اساساً منتفی بشود. مثلاً آب اگر شور بشود، همچنان آب است؛ همچنین است اگر بگردد یا ... اما اگر تغییری در آب به وجود آید که یکی از ویژگی های هویت بخش آن از بین برود، و شرط یا ویژگی ای که متکلمان زبان به خاطر آن، آب را آب نامیده بودند، از بین برود، بدیهی است که دیگر نمی توان آن شیء را آب نامید.

اکنون سؤال این است که این ملاک های نام گذاری از کجا می آیند و چه عوامل و شرایطی در آن اثر می گذارند و احیاناً آن را تغییر می دهند؟ ظاهراً پاسخ را باید در متن زبان و فرهنگ و فهم و تلقی عرف عامه مردم در هر تاریخ و جغرافیا جست و به این سادگی ها نمی توان به آن، پاسخ های دقیق و مشخصی داد؛ به ویژه با توجه به اینکه وضع، اساساً طبیعتی قراردادی دارد، شاید نتوان حکم کلی و قاطع و یکدستی برای آن ارائه کرد، بلکه باید آن را تابع ارکان قرارداد و وضع که واضعان و عرف و قصد آنها از جمله آنهاست،

دانست. این قدر می توان گفت که پدیده های اجتماعی و از جمله کشفیات علمی در تغییر تلقی و تعمیق فهم مردم از چیستی اشیا و در نتیجه تغییر نگاه آنها به ویژگی های هویت بخش اشیا و اجزای ماهوی و هویت بخش چیزها مؤثر است و همین تغییرات، ملاک های نام گذاری ها را متأثر می سازد؛ اما نکته مهمی که باید بدان توجه کرد این است که با همه اینها، همچنان نام گذاری در سطح فهم عادی و روزمره و عرفی انسان ها صورت می گیرد و یافته های علمی تنها در تعمیق فهم انسان ها از چیستی اشیا و عناصر ماهوی آنها و به طور غیرمستقیم، در نام گذاری اشیا اثر می گذارد. بنابراین ممکن است انسان قرن بیست و یکم برخلاف انسان سه قرن پیش - با تکیه بر اطلاعاتی که از هویت اشیا از یافته های علمی به دست آورده است - آن مایع متفاوت را نیز آب بنامد، یا درصدد برآید برای ماده جدید با فرمول شیمیایی XYZ نامی دیگر دست و پا کند، اما هیچ یک از اینها به معنای آن نیست که معنا و مفهوم اشیا را اکتشافات علمی کشف می کنند و تا پیش از آن، معنای آنها ناشناخته مانده بوده است.

معنای یک لفظ یا حقیقت یک شیء

پاتنم نتیجه می گیرد که خواص مشهود هیچ نوع طبیعی، سرشت واقعی آن را تعیین نمی کند و برای تعیین معنای واژه های دال بر انواع طبیعی باید سراغ یافته های علمی رفت. در حقیقت، پایه این مغالطه علمی این است که پاتنم میان این دو سؤال که واژه «آب» چه معنایی دارد؟ و «آب چیست؟» خلط کرده و آنها را یکی انگاشته است. سؤال اول در حقیقت پرسشی معناشناختی و راجع به زبان و کاربرد الفاظ و در حقیقت سوال از رابطه و قراردادی بین الازدهانی میان افراد متعلق به یک عرف و زبان است و سؤال دوم، پرسشی از حقیقت و سرشت و چیستی واقعی یک شیء بیرونی است.

به عبارت دیگر، در ساحت معناشناسی، سخن از این است که «ما گویش گران زبان، به چه چیزی آب می گوئیم» نه اینکه «آنچه ما بدان آب می گوئیم، در حقیقت چگونه است». با این نگاه به معنا، هیچ رابطه ضروری ای میان درستی تلقی و تصور ما از حقیقت آب یا نادرستی آن، با چیستی معنای کلمه مربوط به آن وجود ندارد؛ به همین روی تلقی سنتی از معنا، برخلاف آنچه پاتنم تصور کرده است (Ibid: ۱۴۳) با تغییر و تکامل علمی، با هیچ مشکلی مواجه نمی شود؛ بلکه دقیقاً این دیدگاه پاتنم از معناست که چنانکه اشاره خواهیم کرد، با تغییرات علمی، به مشکلات بزرگی برمی خورد.

تالی فاسد بزرگ فرضیه پاتنم مبنی بر اینکه مشخص شدن معنای الفاظ در گرو کشف هویت علمی آنها باشد، این است که میلیون ها انسان که بی خبر از ماهیت علمی انواع طبیعی، آنها را می شناسند و در گفت و گوی های روزمره خود بدانها اشاره و دلالت می کنند، در حقیقت، معنای آنها را نفهمیده باشند و بشر تا زمان کشف فرمول شیمیایی این گونه اشیا، قرن ها از شناخت معنای آنها محروم بوده باشد؛ و با توجه به نو به نو شدن کشفیات علمی و تغییر و تکامل کشفیات علمی از ماهیت اشیا، بشر به لحاظ معناشناختی در نسیت و شکاکیت بی فرجام و فراگیری گرفتار باشد؛ چنان که در سال ۱۹۳۱ کشف شد، آنچه در صورت معمولی خود، آب نامیده می شود، غیر از مولکول های هیدروژن، مرکب از مولکول های دوتریوم (که یک ایزوتوپ هیدروژن است و وزن اتمی آن دو برابر هیدروژن معمولی است) اکسیژن نیز هست، و سه سال بعد دانشمندان، ایزوتوپ دیگری از هیدروژن به نام تریتیوم که با اکسیژن پیوند می یابد، نیز در آب معمولی پیدا کردند و هنوز جای این احتمال هست که ایزوتوپ ها یا ترکیبات دیگری نیز در ترکیب شیمیایی آب پیدا شود. با کم و زیاد شدن این ترکیبات جدید، صورت های جدیدی از آب سنگین و... به دست می آید که در ظاهر، به هیچ وجه تمیزپذیر از آب معمولی نیستند، اما خواص (نقطه جوش، جرم مولکولی و...) متفاوتی دارند. بنابراین پاتنم باید بگوید معنای آب، $T_2O + D_2O + H_2O$ و احتمالاً ترکیب دیگری که هنوز شناخته نشده است، می باشد. معنای این احتمال آن است که معنای آب هنوز کاملاً مشخص نشده و معلوم نیست زمانی پرونده معنای آن بسته شود و بتوان ادعا کرد معنای آب کاملاً معلوم شده است (استرول، ۱۳۸۴: ۳۷۴-۳۷۵).

بنابراین «لفظ آب نه برای حقیقت «آب» چنان که در واقع است وضع می شود، بلکه برای همین سیال معروف چنان که برای عموم ظاهر است، وضع می شود» (لاریجانی، ۱۳۷۰: ۱۲۴).

اورام استرول می کوشد با آوردن مثال هایی ناقض، ادعای پاتنم و کریپکی را مبنی بر اینکه میان مثلاً (معنای) آب و H_2O رابطه این همانی برقرار است، رد کند. وی چنین استدلال می کند که آب = H_2O ؛ یخ = H_2O ؛ پس: آب = یخ. سپس با وارد کردن بخار آب به دایره استدلال خود، شدت تناقض را بیشتر می کند و نتیجه می گیرد که براساس فرض پاتنم و کریپکی، اگر معنای آب، همان فرمول شیمیایی آن باشد، با توجه به یکسانی فرمول شیمیایی یخ و بخار آب، با آب، لزوماً باید رابطه «آب همان یخ است» یا «یخ همان بخار آب است» و «آب همان بخار آب است» را بپذیریم، درحالی که بدهتاً این نتیجه گیری

نادرست است، بنابراین باید یکی از مقدمات، غلط باشد. پس اینکه معنای آب، H_2O باشد، نادرست است. استرول نتیجه می گیرد که چون آب آشکارا با یخ یا بخار آب، این همان نیست و چون آب و یخ و نیز بخار و یخ، ترکیب شیمیایی واحدی دارند، پس تفاوت بین آنها را نمی توان برحسب ترکیب شیمیایی آنها توضیح داد. تفاوت آنها را باید بر پایه ای دیگر جز ترکیب اجزای آنها، و برحسب تفاوت های فیزیکی مشهود آنها تبیین کرد و به قصد این کار، باید عباراتی را به کار گیریم که آدم های معمولی غیر علمی از زمان های به یاد نیامدنی به این منظور به کار برده اند.

خواص پدیده شناختی که این عبارات بدان اشاره می کنند، امکان تمیز دادن را فراهم می آورند و به ما می گویند که وقتی آب منجمد می شود، یخ می شود؛ یخ همواره سرد است؛ اما آب چنین نیست، و آب شفاف است و یخ چنین نیست. هیچ یک از این وجوه، یک جزء شیمیایی زیرساز آب، مثل H_2O نیست؛ اما به ما در تمیز آب از یخ و یخ از بخار کمک می کنند (استرول، ۱۳۸۴: ۳۶۶-۳۶۵).

به نظر می رسد، پاتنم حق دارد در دفاع از خود، رابطه فوق را اصلاح کرده، بگوید که آب، H_2O در حالت عادی قرار گرفتن مولکول ها از هم است؛ یخ، H_2O در حالت فشرده شدن مولکول ها نسبت به هم است؛ و بخار آب، H_2O در حالت انبساط مولکول هاست. روشن است که در چنین تعریفی تناقضی پیش نمی آید. در حقیقت پاتنم می تواند از خود دفاع کند که وقتی می گوید معنای واژه های دال بر انواع طبیعی را واقعیت های علمی مشخص می کند، مقصود او نه فقط فرمول های شیمیایی که تمام ویژگی های شیمیایی آن نوع طبیعی است.

به نظر می رسد اشکال اصلی سخن پاتنم، همان خلط میان دو پرسش از معنای لفظ و حقیقت یک عین بیرونی است؛ بنابراین اگر مراد از کلمه «آب» در مثال های استرول، لفظ آب باشد، اساساً رابطه آب = H_2O غلط است و اگر مراد، حقیقت بیرونی آب باشد، رابطه ها درست و نتیجه استرول غلط و حق با پاتنم است؛ چون می توان گفت که حقیقت بیرونی آب = H_2O در حالت عادی مولکول ها؛ حقیقت بیرونی یخ = H_2O در حالت فشرده بودن مولکول ها؛ پس حقیقت بیرونی آب \neq حقیقت بیرونی یخ.

اشکال مهم دیگر ادعای پاتنم این است که اگر معنای «آب»، همان « H_2O » باشد، در این صورت گزاره «آب H_2O است» باید گزاره ای تحلیلی باشد؛ درحالی که به بداهت می دانیم که این گزاره ای ترکیبی و معرفت افزا و یک کشف علمی است.

افزون بر اشکالات ذاتی، به نظر می رسد که دیدگاه پاتنم لوازم فاسدی نیز دارد. اگر در تعیین مصداق و توصیف معنا، ساختار علمی و واقعی اشیا باید دخیل باشد، هیچ گاه نمی توان هیچ حقیقتی را نامید؛ چون هرگز نمی توان به این یقین دست یافت که به طور کامل حقیقت هویت علمی یک شیء دریافته شده است. از دیگر سو، بر هیچ نوع (اگر نوع هنوز معنادار باشد) از اشیا نمی توان نامی مشترک و کلی نهاد. آب موجود در لیوان «الف» و لیوان «ب» معلوم نیست حقیقتی یکسان داشته باشند، همچنین آب اکنون موجود در لیوان «الف»، شاید در زمانی دیگر همان حقیقت را نداشته باشد.

اگر شناخت ژرف ساخت یک شیء شرط فهم معنای آن باشد، آیا این مستلزم آن نیست که بشر در طول هزاران سال، معنای کلمات خود را نمی دانسته است؟ آیا امروز می توانیم مطمئن باشیم که هویت علمی واقعی آب و در نتیجه معنای کلمه آب را می دانیم؟

اشکال دیگر این است که ملاک ساختار علمی بودن دقیقاً چیست؟ چرا باید H_2O بودن را ملاک ساختار علمی قرار دهیم؟ اگر قرار است در نام گذاری اشیا، به ساختار علمی آنها توجه کنیم، چرا باید در واکاوی علمی یک شیء در حد صورت مولکولی آن متوقف شویم و ساختار ریزتر و ژرف تر را ملاک قرار ندهیم؟ این ژرف کاوی تا کجا باید ادامه یابد؟

نتیجه گیری

برهان همزاد زمین، نه تنها اثبات کننده بیرونی گرایی مورد نظر پاتنم نیست، که دقیقاً برهانی است برخلاف رأی و نظر او. مهم ترین اشکال این برهان، مغالطه مصادره به مطلوب است که ناشی از بیرونی فرض گرفتن معنا، پیش از اثبات آن، و تکیه بر این فرض است که معنا را ساختار علمی شیء تعیین می کند. از دیگر اشکالات وارد بر استدلال وی این است که او میان بعد معناشناختی و معرفت شناختی مسئله، آشکارا خلط کرده، به تفاوت جهان های نام گذاری و معناداری و همچنین جهان های شناخت عرف عام و عرف علمی بی توجه است. یکی از لوازم فاسد نظریه پاتنم که معتقد است معانی کلمات را اکتشافات علمی تعیین می کنند، این است که مردم عادی در طول قرن ها، معنای کلماتی مثل «آب» را نمی فهمیده اند، و هم اکنون نیز ممکن است معانی این کلمات تغییر پیدا کنند. این اشتباهات، از خلط «چیستی معنای یک لفظ» با «چیستی حقیقت یک شیء» برمی خیزد.

۱. استرول، اورام، ۱۳۸۴، فلسفه تحلیلی در قرن بیستم، ترجمه فریدون فاطمی، چ ۲، تهران: نشر مرکز.

۲. لاریجانی، صادق، ۱۳۷۰، معرفت دینی، چ ۱، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.

Frege, G. ۱۹۷۶ "The Thought: A Logical Inquiry" Philosophical Logic, ed. p.f. Strawson, ۱. Oxford: Cambridge University Press, ۱۷-۳۸

On Sense and Reference, Peter Geach, trans in Analytic Philosophy, An , ۱۸۹۲, ----- ۲. Anthology, A.P. Martinich and David Sosa, eds. Blackwell Publishers, ۲۰۰۱

Keya, Maitra, ۲۰۰۳, On Putnam, Canada: Transcontinental-Louisville ۳

:Kripke, S, ۱۹۸۰ Naming and Necessity, Cambridge, MA ۴

.Harvard University Press

Putnam, Hilary, ۱۹۷۵, Mind Language and Reality: Philosophical Papers. Vol. ۲ . ۵ .Cambridge University Press

Meaning and Reference. "In S.P. Schwartz., ed., Naming Necessity," , ۱۹۷۷, ----- ۶ .and Natural Kinds, ۱۱۹-۳۲. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press

Meaning and the Moral Sciences, London: Routledge and , ۱۹۷۸, ----- ۷

.Kegan Paul

.Salmon, N.U., 1982, Reference and Essence, Oxford: Basil Blackwell ٨

ص: ١١٩

تحلیل متن شناسی زیارت نامه حضرت امام رضا (علیه السلام) بر پایه نظریه کنش گفتار / مهدی رجب زاده، محمدرضا پهلوان نژاد، محمدرضا فخر روحانی

اشاره

مهدی رجب زاده (۱)

محمدرضا پهلوان نژاد (۲)*

محمدرضا فخر روحانی (۳)**

چکیده

نظریه کنش گفتار، یکی از مهم ترین نظریات مؤثر بر دو حوزه فلسفه زبان و زبان دین به شمار می رود. جان آستین، ارائه کننده این نظریه، کاربرد زبان برای انجام کارهایی از قبیل اعلام کردن، وعده دادن، اظهار داشتن، تهدید کردن و... را کنش گفتار نامید. وی واحد ارتباط زبانی را کنش های گفتاری اعلام کرد؛ بدین معنی که ارتباط زبانی هنگامی اتفاق می افتد که گوینده، کنش گفتاری انجام دهد. جان سرل بر پایه این نظریه، کنش های گفتاری را به پنج دسته تقسیم بندی کرد: کنش های اظهاری، اعلامی، تعهدی، ترغیبی و

ص: ۱۲۱

۱- کارشناس ارشد زبان شناسی دانشگاه پیام نور واحد تهران.

۲- * عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد.

۳- ** عضو هیئت علمی دانشگاه قم. تاریخ دریافت: ۱۴/۲/۸۹ تاریخ تأیید: ۲/۵/۸۹

عاطفی. بررسی متن شناسی زیارت نامه حضرت امام رضا (علیه السلام) براساس طبقه بندی فوق نشان داد که از مجموع ۱۰۷ کنش گفتاری مورد استفاده در این متن، کنش های عاطفی با ۳۸ مورد بیشترین، و کنش های اعلامی با ۲۲ مورد کمترین تعداد را به خود اختصاص داده اند. ضمن آنکه در متن فوق هیچ گونه کنش گفتاری تعهدی به کار نرفته است. نتایج فوق نشان دهنده ایجاد ارتباط عمیق عاطفی گوینده و مخاطب یا مخاطبان زیارت نامه است. درواقع گوینده متن تلاش کرده تا احساساتی از قبیل ارادتمندی، قدردانی و دوستی خویش را در قالب این متن با مخاطب خویش به اشتراک بگذارد. اختلاف ناچیز موجود میان تعداد دیگر کنش های مورد استفاده در متن با توجه به تعداد کل کنش های موجود، معنی دار به نظر نمی رسد.

واژگان کلیدی: بررسی متن شناسی، نظریه کنش گفتار، آستین، جان سرل، زیارت نامه حضرت امام رضا (علیه السلام).

کلیات

نظریه کنش گفتار از جمله مهم ترین نگرش های زبان شناختی قرن بیستم بوده که هم بر دو حوزه فلسفه زبان و زبان دین تأثیر گذاشته است؛ البته جان آستین، ارائه کننده این نظریه، آن را به طور ویژه درباره زبان دینی به کار نگرفته ولی کاربرد آن در متون مختلف از جمله متون مذهبی و دینی مورد تأکید زبان شناسان و دیگر افرادی قرار گرفته که در حوزه تحلیل متون دینی کار می کنند. نگرش کاربردگرایانه این فیلسوف بزرگ متعلق به شاخه اکسفورد و بیش از هر چیزی تحت تأثیر فلسفه زبان متعارف بوده است. فلسفه زبان متعارف جریانی است که به نقد جدی پوزیتیویسم منطقی (Logical Positivism) پرداخت و جایگزین آن شد. برای روشن شدن بحث به توضیح هر یک از این مفاهیم می پردازیم.

پوزیتیویسم منطقی

این نگرش فلسفی بین سال های ۱۹۲۲ و ۱۹۳۶ شکل گرفت و به نام حلقه وین (Vienna Group) معروف شد. پوزیتیویست های منطقی به معیار تحقق پذیری (Verifiability) برای تشخیص معنی داری یا بی معنایی سخنان و عبارات قائل بودند. به عقیده آنان فقط دو دسته

ص: ۱۲۲

از عبارات، معنی دار بودند (Ayer, ۱۹۴۹: ۱۱۶).

۱. قوانین و نظریات ثابت علمی که صدق یا کذبشان از طریق تجربه در جهان خارج و به وسیله حواس مختلف قابل تشخیص و اثبات است؛

۲. گزاره های تحلیلی، یعنی همان گویی های منطقی.

رساله منطقی - فلسفی ویتگنشتاین معروف به تراکتاتوس، نقش عمده ای در شکل گیری این شیوه فکری داشت. معیار تحقق پذیری و تقسیم بندی قضایا به دو دسته معنی دار و بی معنی را می توان از اصول اولیه پوزیتیوسیم منطقی دانست. از این دیدگاه، قضایایی که در حوزه های متافیزیک، دین و اخلاق قرار دارند، به دلیل فقدان امکان تحقیق پذیری تجربی فاقد معنی بودند. از نظر آنان «مدعیات و احکام مربوط به مابعدالطبیعه متعالیه (Transcendental Metaphysics) به دلیل عدم امکان اثبات تجربی فاقد مضمون معرفت بخشند و در نتیجه از هر گونه خبر واقعی دربار جهان خارج حاکی نیستند» (Ayer, ۱۹۴۹: ۶۲؛ عنایتی راد، ۱۳۷۹: ۳۳). برای نمونه ویتگنشتاین متقدم در رساله خود اعلام می دارد که گزاره های اخلاقی گزاره هایی نیستند که شناخت را به همگان منتقل سازند، بلکه فقط بیان گر احساسات و عواطف می باشند (بابایی، ۱۳۸۶: ۳۸). کانت نیز متافیزیک را محصول بوالهوسی های عقل نظری، و آن را در حوزه علوم نظری خارج می دانست (Ayer, ۱۹۴۹: ۶۳).

فلسفه زبان متعارف (Ordinary Language Philosophy)

اشاره

فلسفه زبان متعارف جریانی است فکری که با نقد جدی پوزیتیوسیم منطقی، جایگزین آن شد. به عقیده پیروان این جریان فکری لازم است که مسائل فلسفی را با ارجاع و توجه به استعمال واژگان در زبان متعارف و معمول حل کرد. ویتگنشتاین متأخر در کتاب تحقیقات فلسفی که رویکردی کاملاً متفاوت با شیوه نخست فکری او دارد، استفاده نابجا از واژگان در خارج از بافت متعارف آن را عامل پدیداری معضلات فلسفی می داند. در این کتاب، نقد زبان به کاربرد زبان روزمره بازمی گردد (فسنکول، ۱۳۸۵: ۴۵).

فلسفه زبان متعارف نیز خود دو طیف متمایز از فلاسفه زبان را به خود جذب کرده بود:

الف) شاخه ای که در آکسفورد شکل گرفت؛

ب) شاخه ای که در کمبریج متمرکز بود.

گیلبرت رایل (Gilbert Ryle) و آستین را می توان متعلق به شاخه نخست این حوزه فکری دانست.

رایل در مقاله خود با نام زبان متعارف (Ordinary Language)، یکی دیگر از اصول این مکتب فلسفی را مطرح می کند و آن اینکه خود واژه ها به تنهایی دارای معنی نیستند و در هر واژه به خودی خود جوهره یا معنایی وجود ندارد؛ بنابراین معنای هر واژه را تنها باید از طریق کاربردش جستجو کرد (چپمن، ۱۳۸۴: ۲۰۶).

در حوزه زبان دین نیز ویتگنشتاین متأخر و نئوویتگنشتاینی ها مانند فیلیپس از طریق مستقل دانستن زبان دین، حوزه آن را از دیگر حوزه ها جدا کردند که این امر ریشه در «پژوهش های فلسفی» داشت (قائمی نیا، ۱۳۸۱: ۱۱۱). تأکید فلاسفه زبان متعارف بر کاربرد روزمره و معمول زبان، تأثیر بسزایی بر زبان شناسی و به ویژه فلسفه زبان گذاشت و زمینه ساز تعبیر، تفاسیر و نظریات متعددی در حیطه کاربردشناسی و از جمله نظریه کنش گفتار گردید که در این جا به توضیح این نظریه می پردازیم.

نظریه کنش گفتار (Speech Act Theory)

اشاره

جان آستین از پیشگامان فلسفه زبان متعارف و مکتب آکسفورد، تحت تأثیر مقدماتی همچون ویتگنشتاین متأخر و استراوسن، نظریات مبسوطی درباره انواع کاربردهای زبان یا هدف سخن گویندگان از کاربرد آن ارائه کرده است. مجموعه سخنرانی های وی که دربردارنده این نظریه بود، نیز پس از مرگش، به دست شاگردان او تنظیم و ویرایش، و در قالب کتابی با عنوان چگونه با واژگان کار انجام دهیم (How to Do Things With Words) در سال ۱۹۶۲ منتشر شد. در این میان سهم جان سرل، هم در عرضه و هم در بسط و تفصیل آن بسیار حائز اهمیت است. می توان این کتاب را موضع گیری جدی در نقد پوزیتیویسم منطقی دانست.

آستین با دیدگاه کاربرد گرایانه خویش با رد تقسیم بندی پوزیتیویست های منطقی از زبان اعلام کرد که اولاً نقش زبان صرفاً تعیین صدق یا کذب جملات نیست و ثانیاً جملات خبری تنها جملات معنی دار زبانی نیستند و حتی از میان جملاتی که اصطلاحاً خبری نامیده می شوند نیز گروهی وجود دارند که صورت جملات خبری را دارند، اما صادق یا کاذب نیستند، زیرا هدف گوینده از بیان آنها انجام کنشی در قالب گفتار است تا توصیف یک وضع یا حالت، همچنین همواره نمی توان از طریق ساخت نحوی جملات به نقش آنها

پی برد. با توجه به ملاحظات فوق، آستین اظهارات سخن گویان زبان را به دو دسته اخباری (Constative Utterances) و اجرایی (Per formative Utterances) تقسیم بندی کرد و برای تمایز میان این دو دسته ملاک هایی را در نظر گرفت (Austin، ۲۵-۱۴: ۱۹۷۰):

۱. اظهارات اخباری صدق و کذب پذیرند؛ اما اظهارات اجرایی صدق و کذب پذیر نبوده و متناسب یا نامتناسبند؛ مثلاً جمله های «برف سفید است» یا «ناپلئون در جنگ واترلو شکست خورد» قابل تصدیق یا تکذیبند؛ اما جمله «شما را زن و شوهر اعلام می کنم» قابل تصدیق یا تکذیب نیست، بلکه متناسب یا فاقد تناسب است، بدین معنی که اگر تحت شرایط خاص مانند اعلام رضایت قبلی طرفین انجام شود، متناسب و بجاست و اگر هر یک از شرایط لازم تحقق نیابد، فاقد کارایی لازم و نا بجا خواهد بود؛

۲. معمولاً در اظهارات اجرایی از افعال خاصی مثل قول دادن، اعلام کردن، اخطار کردن استفاده می شود؛ مثلاً: «فردا را عزای عمومی و تعطیل رسمی اعلام می کنم. یا قول می دهم هرگز دروغ نگویم». درحالی که در اظهارات اخباری غالباً از افعال توصیفی و ایستا استفاده می شود؛ مثلاً: «آسمان آبی است. یا هوا سرد است»؛

۳. در اظهارات اجرایی گوینده با اظهار خویش به خودی خود عملی را نیز انجام می دهد. مثلاً وعده ای می دهد یا تهدید می کند؛ یعنی اظهارش از مقوله انجام دادن (Doing) است؛ درحالی که در اظهارات اخباری یک واقعیت (یا خلاف واقعیت) بیان یا توصیف می شود.

آستین در صورت های زبانی، معنی را چیزی جدا از نقش نمی داند. وی معنی را تقریباً معادل همان معنای شناخته شده جملات می داند؛ اما نقش، کاملاً وابسته به موقعیتی است که جمله در آن به کار می رود و به منظور گوینده بستگی دارد.

وی کاربرد زبان برای انجام کارهایی از قبیل وعده دادن، تهدید کردن، اعلام کردن و غیره را کنش گفتار (Speech Act) نامید و به شناسایی کنش های گفتاری مورد استفاده در جملات کنشی (Per Formatives) پرداخت؛ اما اظهار داشت که برخلاف انتظار نمی توان انواع کنش های گفتاری را به صراحت از هم بازشناخت (چپمن، ۱۳۸۴: ۲۱۰).

ابعاد کنش های گفتار از دیدگاه آستین

به اعتقاد آستین در هر کنش گفتار سه بعد متفاوت قابل تشخیص است که عبارتند از: کنش بیانی (Locutionary Act)، کنش غیر بیانی (Illocutionary Act) و کنش

منظور از کنش بیانی کاربرد صحیح و تحت اللفظی واژه های زبان در کنار یکدیگر است؛ به نحوی که معنای مشخصی را متبادر سازد. روشن است که گفتن سخن نامفهوم یا فاقد نحو مناسب، ارتباط زبانی مناسب و دلخواه را ایجاد نخواهد کرد. از سوی دیگر گوینده یا نویسنده از به کارگیری این جملات، هدف و نیت خاصی را دنبال می کند. یعنی ما همزمان با بیان چیزی، کاری انجام می دهیم، سؤالی می پرسیم، قرار ملاقاتی می گذاریم، اختطاری می دهیم، ایجاد اطمینان می کنیم، توصیفی می کنیم و نظایر آن. اصطلاح کنش گفتار معمولاً به همین بُعد از سه بُعد کنش گفتار برمی گردد که اصطلاحاً آن را کنش غیر بیانی (کنش ضمن بیانی) می نامند و سرانجام آستین بُعد سومی را نیز در نظر می گیرد که آن را کنش تأثیری می نامند که نتایج و آثاری است که چنین کنش هایی بر کارها، افکار و یا باورهای مخاطبان به جای می گذارد و به شرایط عاطفی گوینده و مخاطب اشاره دارد.

آستین خود در این موارد اصطلاحات زیر را به کار می برد: کنش گفتار یعنی پاره گفتار معنی داری که به آن کنش بیانی می گویند. این پاره گفتار معنادار دارای بار قراردادی است که به آن کنش منظوری می گویند و این پاره گفتار معنادار به برخی از امور غیر قراردادی بار قراردادی می دهد که آن را کنش تأثیری می نامد (Austin ۱۵۰: ۱۹۷۰).

به اعتقاد وی محور تحلیل در نظریه افعال گفتاری، کنش غیر بیانی است و نه کنش تأثیری؛ بنابراین به طور جدی بین کنش بیانی و کنش تأثیری تمایز قائل می شود که مورد تأیید فیلسوفان تحلیلی پس از او نیز بوده است؛ اما تمایزی که وی بین کنش بیانی و غیر بیانی قائل شده از جانب بعضی از فیلسوفان از جمله سرل، نقد شده است (Serel, ۵۴: ۱۹۶۹).

انواع کنش های گفتاری از دیدگاه سرل

اشاره

بافت یا فحوای کلام یکی از مهم ترین عواملی است که در تقسیم بندی انواع کنش های گفتاری در دیدگاه سرل اهمیت دارد. چگونگی شکل گیری بافت یک کنش گفتار با ماهیت و مقصود از تولید آن کنش در تعامل است؛ مثلاً اینکه آیا کنش، یک عمل اجتماعی صرف است یا خیر و نیز اینکه آن کنش در بردارنده چه نوع عمل اجتماعی می باشد (۲۰۰۲: ۴۲۱ Sbisà)؛ از این رو در بررسی کنش های گفتاری متون مختلف لازم است نوع بافت در بردارنده کنش گفتار و نوع عمل اجتماعی مورد نظر از تولید آن، مورد توجه دقیق قرار

گیرد. آستین در بسط نظریه کنش گفتار اقدام به طبقه بندی کنش های گفتاری در پنج حیطة مختلف به شرح زیر نمود (Searle, ۱۹۶۹: ۱۸):

۱. کنش اظهاری (Representative Act)

در کنش های گفتاری اظهاری، گوینده تعهد خود را نسبت به صدق گزاره هایی که اظهار می دارد، نشان می دهد و از طریق این نوع کنش، به مقایسه محتوای گزاره ای با جهان خارج پرداخته، باور خویش را نشان می دهد. برخی از افعال مورد استفاده در بیان کنش های گفتاری اظهاری عبارتند از: بیان کردن، تأیید کردن، گفتن، بودن، صبر کردن، شنیدن، باز کردن، انتظار داشتن (Ibid: ۱۸).

۲. کنش تعهدی (Commissive Act)

در کنش های تعهدی، گوینده با سوگند خوردن، قول دادن، پذیرفتن و نظایر آن وعده انجام یا ترک کاری را در آینده به مخاطب می دهد. برخی از فعل های مورد استفاده در این نوع کنش گفتاری، عبارتند از: قول دادن، قسم خوردن، متعهد شدن و ضمانت کردن.

هدف از این کنش، تطبیق دادن جهان خارج با محتوای گزاره ای عمل آتی گوینده است (Ibid).

مثال:

۱. قول می دهیم ذره ای از مواضع خود کوتاه نیاییم.

۲. متعهد می شوم تا تکمیل کارها، آنجا را ترک نکنم.

۳. کنش عاطفی (Expressive Act)

کنش های گفتاری عاطفی بیان کننده احساساتی از قبیل قدردانی، عذرخواهی، تبریک و تعریف از جانب گوینده اند. گوینده از طریق این گونه کنش ها حالت درونی و احساسات خود را (با فرض حقیقی بودن گزاره) با مخاطب در میان می گذارد.

برخی از افعال مورد استفاده در کنش های عاطفی عبارتند از: خوشحال شدن، تشکر کردن، تبریک گفتن، ناسزا گفتن، متأسف شدن، معذرت خواستن، سلام کردن، تعجب کردن، دشنام دادن.

مثال:

ص: ۱۲۷

۱. مراتب سپاسگزاری خود را به دلیل قبول این دعوت اعلام می‌کنم.

۲. از شنیدن خبر قبولی‌ات بسیار خوشحال شدم.

۴. کنش ترغیبی (Directive Act)

در کنش‌های گفتاری ترغیبی، گوینده سعی دارد تا با به کارگیری جملات یا افعال خاصی مخاطب را ترغیب به انجام کاری کند؛ به عبارتی گوینده بر آن است تا با سخنانش شرایطی را ایجاد کند که اعمالی انجام شود، به طوری که جهان خارج را با محتوای گزاره‌ای که شامل عمل آتی شنونده است، تطبیق دهد. پرسش‌ها و درخواست‌ها نمونه‌های بارزی از کنش‌های گفتاری ترغیبی هستند.

برخی از فعل‌های مورد استفاده در کنش‌های ترغیبی عبارتند از: خواستن، تمنا کردن، دستور دادن، دعوت کردن.

مثال:

۱. اجازه دهید قبل از رفتن عرایضم را خدمتان بگویم.

۲. لطفاً بگویید دقیقاً چه ساعتی از منزل خارج شدید.

۵. کنش اعلامی (Declaration Act)

هدف از کنش‌های اعلامی، اعلام شرایط تازه‌ای برای مخاطب یا مخاطبان (و جهان خارج) به وسیله گوینده می‌باشد. بدین معنی که همزمان با بیان آن شرایط انطباقی بین زبان و جهان خارج روی می‌دهد؛ البته صرف بیان شرایط تازه به منزله انجام یک کنش اعلامی نیست؛ بلکه شرایطی برای تحقق آن لازم است که از آن جمله می‌توان به صلاحیت گوینده برای بیان شرایط جدید اشاره کرد؛ به عنوان نمونه به کنش‌های اعلامی زیر توجه کنید:

۱. شما را به عقد دائم یکدیگر درمی‌آورم.

۲. آغاز جنگ را اعلام می‌کنم.

روشن است که در مثال ۱ همزمان با بیان جمله فوق انطباق شرایط اعلام شده با جهان خارج صورت می‌گیرد و دو نفر به عقد یکدیگر درمی‌آیند و در مثال ۲ نیز همزمان با این اعلام، بین دو کشور یا گروه جنگ آغاز می‌شود.

زیارت و زیارت نامه

الف) زیارت

زیارت کلمه ای است عربی از ریشه (زور) که به معنی رفتن به جایی برای دیدن کسی یا چیزی می باشد (معین، ۱۳۷۹). در فرهنگ ما مسلمانان زیارت جایگاه والایی را به خود اختصاص داده است. این واژه در زبان فارسی حیطه معنایی خاصی یافته و معمولاً به معنای رفتن به مقبره بزرگان مذهبی و انجام برخی از اعمال مذهبی مانند خواندن زیارت نامه، قرآن و ادعیه به کار می رود و البته گاهی هم دامنه آن به زیارت افرادی که از احترام یا تقدس خاصی برخوردارند مانند پدر و مادر، بزرگان مذهبی و... می رسد. در کتاب آسمانی ما قرآن و احادیث، این واژه بارها به کار رفته است (قرآن، تکاثر: ۳-۱). در دین مقدس اسلام، زیارت کعبه از چنان جایگاه والایی برخوردار است که انجام آن برای کسانی که توانایی آن را داشته باشند هم پای به جای آوردن نماز، انجام جهاد و دادن زکات واجب عینی است و البته انجام این فریضه همراه آداب و اعمال خاصی از قبیل نیت، طهارت، غسل احرام و ذکر اوراد و ادعیه خاصی است. علاوه بر زیارت کعبه که از قداست و شرافت بسیار بالایی برخوردار است، در دین اسلام و به ویژه مذهب تشیع سایر زیارها از جمله زیارت والدین و خویشاوندان (صله رحم) و رفتن بر سر مزارها و قبور مخصوصاً مزار ائمه، افراد پاک و برگزیده، و فرزندان و نوادگان ائمه بسیار سفارش شده است؛ از امام علی (علیه السلام) در لزوم زیارت مرقد پیامبر اکرم روایت شده که فرموده اند: «هرگاه به نیت حج و زیارت خانه خدا از منزل خارج شدی زیارت حجت را با زیارت مرقد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم کامل کن. ترک زیارت رسول صلی الله علیه و آله و سلم ستمکاری بر آن حضرت است» (محمدی مقدم، ۱۳۷۸: ۱۵).

ب) زیارت نامه ها

اشاره

زیارت نامه ها را از حیث اینکه چگونه به دست ما رسیده اند، به سه دسته تقسیم می کنند:

۱. زیارت نامه هایی که مستقیماً به وسیله اهل بیت وارد شده اند؛ مثل زیارت جامع کبیره

که از امام علی النقی (علیه السلام) نقل شده و زیارت عاشورا که منتسب به امام محمدباقر (علیه السلام) می باشد؛

۲. زیارت نامه هایی که از زبان علمای شیعه نقل شده است؛ مانند زیارت نامه امام حسین (علیه السلام) در روز عرفه؛

۳. زیارت نامه هایی که منبع آنها به درستی مشخص نیست و معلوم نیست که آیا از زبان ائمه نقل شده است یا از زبان علمای دوستدار اهل بیت؛ مانند کتاب کامل الزیارات که ابن علویه آن را ارائه کرده است (عظیم زاده تهرانی، ۱۳۸۲: ۹).

از این حیث زیارت نامه امام رضا (علیه السلام) را باید در سومین گروه مذکور یعنی زیارتنامه هایی که منبع آنها بدرستی مشخص نیست جای داد. اگرچه سلسله مراتب انتساب متن فوق در کتاب کامل الزیارات، از حکیم بن داوود حکیم تا عمرو بن هاشم ادامه پیدا می کند، (۱) اما در مورد گوینده قبل از هاشم تنها به ذکر عنوان «یکی از اصحاب» اکتفا شده است و این ابهام باقی می ماند که اولاً آیا گوینده اولیه آن مستقیماً صحابه فوق بوده است یا آنکه او نیز آن را از زبان یکی از اهل بیت نقل کرده است و ثانیاً اینکه صحابه نامبرده چه کسی بوده است (ذهنی، ۱۳۷۷: ۷).

کل متن زیارت نامه حضرت امام رضا (علیه السلام) از هفت بخش تشکیل شده است که هر بخش از لحاظ مفاهیم و مضامین مورد استفاده، اهداف و جایگاه توصیه شده برای قرائت آن، با دیگر بخش ها متفاوت است. در این بررسی ابتدا هر یک از بخش ها به صورت جداگانه بررسی و تحلیل می گردد، سپس با در نظر گرفتن تحلیل هر یک، به تحلیل کلی زیارت نامه پرداخته می شود. بررسی فوق براساس تقسیم بندی پنج گانه سرل از کنش های گفتاری صورت خواهد گرفت و روشن است که چنانچه تقسیم بندی متفاوتی صورت گیرد، نتایج متفاوتی نیز به دنبال خواهد داشت.

بخش اول

اولین بخش از متن فوق «اذن دخول» یا درخواست اجازه برای تشریف به حرم مبارک حضرت است که نشان دهنده نوع «ساختار آغازین گفتار» (Conversational Beginning Structure) مورد استفاده در زیارت نامه است. این ساختار در ابتدا با چند کنش اظهاری

ص: ۱۳۰

۱-۲. متن فوق در کتاب «عیون اخبارالرضا» نیز آمده است.

مانند «اللَّهُمَّ إِنِّي وَقَفْتُ عَلَى يَابٍ مِنْ أَبْوَابِ بَيْتِكَ...» و «قَدْ مَنَعَتِ النَّيَّاسَ أَنْ يَدْخُلُوا إِلَّا بِإِذْنِهِ» آغاز می شود و در ادامه، گوینده متن اعتقادات قلبی خود را که در حقیقت نوعی «تصدیق» (Testification) است مطرح می کند که با توجه به بافت استفاده شده می توان آن را در حیطه کنش های اعلامی طبقه بندی نمود. در ادامه متن به مواردی از کنش های طبقه بندی شده در حیطه کنش های ترغیبی برمی خوریم؛ مانند «إِنِّي أَسْتَأْذِنُكَ يَا رَبِّ أَوْلًا» و «أَدْخُلْ يَا رَسُولَ...» که می توان آنها را از حیث مستقیم یا غیر مستقیم بودن در حیطه کنش گفتاری ترغیبی غیرمستقیم طبقه بندی کرد.

آخرین کنش گفتاری مورد استفاده در این بخش، یک کنش گفتاری ترغیبی مستقیم است. با این مضمون که «فَأَذِّنْ لِي يَا مَوْلَايَ فِي الدُّخُولِ» که می توان آن را برابری و ماحصل همه کنش های ترغیبی استفاده شده در متن به منظور کسب اجازه دخول دانست.

بدین ترتیب اولین بخش زیارت نامه با یک کنش گفتاری اظهاری آغاز و با یک کنش گفتاری اظهاری نیز پایان می یابد. در مجموع بخش اول زیارت نامه حضرت امام رضا (علیه السلام) شامل ۲۴ کنش گفتار است که از این مجموع، بیشترین تعداد مربوط به کنش گفتاری اظهاری با دوازده مورد، و سایر کنش گفتاری مورد استفاده با فراوانی یکسان هر کدام چهار مورد را به خود اختصاص داده اند. ضمن آنکه در این بخش، هیچ گونه کنش گفتار تعهدی به کار نرفته است.

بخش دوم

دومین بخش از زیارت نامه حضرت امام رضا (علیه السلام) که به زیارت مخصوص آن حضرت معروف است، در آغاز دربردارنده اصول دینی توحید و نبوت "أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ" است که باید آنها را در حیطه کنش های گفتاری اعلامی طبقه بندی کرد. در ادامه بخش دوم گوینده متن به ارائه جملاتی می پردازد که بیان کننده اصل مکتبی تولی (دوستی پیامبر) مانند «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ...» و اهل بیت آن بزرگوار مانند «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ...»، «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى فَاطِمَةَ...» و «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ...» است، که این نوع گزاره ها را باید در حیطه کنش های گفتاری ترغیبی طبقه بندی نمود. آخرین جمله از این دسته گزاره های ترغیبی به کاررفته «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى حُجَّتِكَ وَ وَلِيِّكَ الْقَائِمِ...»، به موضوع سلام بر حضرت قائم مهدی موعود (عج) اختصاص دارد که در مکتب شیعه جعفری از جایگاه بسیار بالایی برخوردار

است.

پس از این قسمت یک بار دیگر اصل تولی و این بار در قالب یک کنش گفتاری اظهاری و همراه با اصل مذهبی دیگر یعنی تبری (دوری جستن از دشمنان ائمه): «اللَّهُمَّ إِنِّي اتَّقَرُّبُ إِلَيْكَ بِحُبِّهِمْ»، همراه اصل مذهبی دیگر یعنی تبری «وَأَعَادِي عَدُوَّهُمْ» مطرح می شود.

بخش دوم زیارت نامه حض با دو گزاره ترغیبی «ارزُقْنِي بِهِمْ خَيْرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاصْرِفْ عَنِّي بِهِمْ شَرَّ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاهْوَالَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ» پایان می یابد که در آنها گوینده با واسطه قرار دادن کلیه ائمه ای که در این قسمت از آنها یاد شده، خواهان بهره گیری از خیر دنیا و آخرت، و امان جستن از شر آنچه در دنیا و آخرت است، می باشد.

این بخش از زیارت نامه حضرت امام رضا(علیه السلام) در مجموع در بردارنده ۳۱ کنش گفتاری است که بیشترین کنش های گفتاری مورد استفاده مربوط به کنش های گفتاری ترغیبی با سیزده مورد، و کمترین آنها مربوط به کنش های گفتاری اعلامی، اظهاری و عاطفی هر کدام به ترتیب با نه، شش و سه مورد می باشد. ضمن آنکه در این بخش نیز هیچ گونه کنش گفتاری تعهدی به کار نرفته است.

بخش سوم

سومین بخش از زیارت نامه حضرت امام رضا(علیه السلام) بخشی است که توصیه شده در بالا سر آن حضرت قرائت شود. در این بخش، گوینده متن با استفاده از عبارت «السَّلَامُ عَلَيْكَ» که در پی آن کنیه های مختلفی از حضرت امام رضا(علیه السلام) از قبیل «وَلِيِّ اللَّهِ»، «حُجَّجَهُ اللَّهُ»، «عَمُودَ الدِّينِ»، «وَارِثَ آدَمَ»، «الصَّديقُ الشَّهِيدُ» و «الْوَصِيُّ الْيَارُّ التَّقِيُّ» آمده، در بیست مورد به ابراز سلام (Salutation) به آن بزرگوار می پردازد. اهمیت استفاده از کنیه در این بخش وقتی برجسته تر می شود که بدانیم در سنت زبانی عربی تأثیر استفاده از کنیه بسیار بالاتر از استفاده از اسم است و از سوی دیگر نشانه تشخیص اجتماعی و منزلت بالای صاحب آن است. هر یک از بندهای یک و سه این بخش یک «ابراز سلام» و بند دوم یک «تصدیق» بر انجام واجبات از قبیل اقامه نماز، پرداخت زکات و امر به معروف و نهی از منکر از جانب آن بزرگوار است «أَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ أَقَمْتَ الصَّلَاةَ، [أَشْهَدُ أَنَّكَ] آتَيْتَ الزَّكَاةَ». سلام های مورد استفاده در این متن مانند «السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا وَلِيَّ اللَّهِ»، «السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا وَارِثَ آدَمَ صَفْوَةَ اللَّهِ» و «السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا الصَّديقُ الشَّهِيدُ» را باید جزء کنش های گفتاری عاطفی

ص: ۱۳۲

طبقه بندی نمود.

بند سوم این بخش بازگشت دوباره ای به بند اول یعنی بخش ابراز سلام می باشد. این بند شامل تنها یک جمله «السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَيُّهَا الْحَسَنُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ» است که دربردارنده یک کنش عاطفی می باشد؛ البته شایان ذکر است که علاوه بر جنبه عاطفی که در سلام های به کاررفته این بخش وجود دارد، جنبه های دیگری از کنش های گفتاری همانند اظهار و اعلام نیز به صورت غیرمستقیم نهفته است؛ مثلاً هنگامی که زائر، حضرت را با عبارت «السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا وَلِيَّ اللَّهِ» می خواند، مقام ولایت الهی آن بزرگوار را نیز در قالب دلالتی (Entailment) ضمنی مورد تصدیق و تأکید قرار می دهد.

بخش سوم در مجموع دربردارنده ۲۸ جمله است که از میان کنش های گفتاری مورد استفاده در آن، بیشترین کنش گفتار، مربوط به کنش گفتاری عاطفی با ۲۳ مورد، و کم ترین آن مربوط به کنش گفتاری اعلامی با پنج مورد است. ضمن آنکه این بخش فاقد سایر کنش های گفتاری یعنی ترغیبی، اظهاری و تعهدی می باشد.

بخش چهارم

تعداد جملات بخش های پایانی زیارت نامه اندک است: بخش چهارم مشتمل بر چهارده مورد کنش گفتاری است که از میان آنها کنش های عاطفی مانند «بَابِي أَنْتَ وَ أُمِّي يَا مَوْلَايَ» با شش مورد، بیشترین و کنش های ترغیبی مانند «فَكُنْ لِي شَافِعًا إِلَى اللَّهِ يَوْمَ فَقْرِي وَفَاقَتِي» و اظهاری مانند «فَلَيْكَ عِنْدَ اللَّهِ مَقَامٌ مَحْمُودٌ»، هر کدام با چهار مورد، کمترین میزان را دربر دارند.

توصیه شده است که این بخش پس از طلب حاجات از خداوند قرائت شود؛ بنابراین می توان انتظار داشت این بخش در برآوردن حاجات زائر نقش مهمی داشته باشد.

بخش پنجم

محور بحث بخش پنجم زیارت نامه در ابتدا اعلام تقرب جستن به خداوند با واسطه قرار دادن محبت اهل بیت با استفاده از سه کنش گفتاری اعلامی «اللَّهُمَّ إِنِّي أَتَقَرَّبُ إِلَيْكَ...»، «أَتَوَلَّى آخِرَهُمْ... وَ أَبْرَأُ مِنْ كُلِّ وَلِيَجِهِ دُونَهُمْ»، و سپس اعلام تنفر از همنشینی با هر آن کسی است که در زمره دوستان آن بزرگواران نباشد که این اعلام تنفر در قالب یک کنش گفتاری ترغیبی آمده است.

ص: ۱۳۳

استفاده از کنش گفتاری اعلامی به جای کنش گفتاری ترغیبی در این بخش برای برائت جستن از دشمنان ائمه بار معنایی شدیدتری را همراه دارد، به این معنی که نه تنها در این جا اعلام بیزاری صورت گرفته است؛ بلکه درخواست تغییر عملی در وضعیت موجود نیز مطرح شده که نوع کنش گفتاری مورد استفاده، معنی دار می باشد. تعداد کل کنش های گفتاری استفاده شده در این بخش پنج مورد است که از این میان بیشترین کنش مربوط به کنش اعلامی با چهار، و کنش گفتاری ترغیبی با یک مورد است، ضمن آنکه از کنش های گفتاری اظهاری و تعهدی در این بخش استفاده نشده است.

بخش ششم

ششمین بخش از زیارت نامه، بخشی است که توصیه شده در پایین پای مبارک آن حضرت قرائت شود. این بخش کوتاه مشتمل بر چهار کنش گفتاری است که دو کنش گفتاری اول، یعنی «صَلِّ عَلَى اللَّهِ عَلَيْكَ يَا أَبَاحَسَنَ وَصَلِّ عَلَى اللَّهِ عَلَى رُوحِكَ وَبَدَنِكَ» عاطفی، کنش سوم «صَبْرَتْ وَأَنْتَ الصَّادِقُ الْمُصَدَّقُ» اظهاری، و چهارمین کنش «قَتَلَ اللَّهُ مَنْ قَتَلَكَ بِالْأَيْدِي وَاللِّسَنَ»، ترغیبی می باشد. در این بخش هیچ گونه کنش گفتاری اعلامی و تعهدی استفاده نشده است.

بخش هفتم

آخرین بخش زیارت نامه حضرت امام رضا(علیه السلام)، بخشی است که به صلوات خاصه آن حضرت معروف است و می توان آن را در بردارنده مفاهیم اصلی کلیه بخش ها دانست. کل این بخش «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرَّضَا الْمُزْتَضَى»، یک کنش ترغیبی است که در قالب جمله ای طولانی حضرت امام رضا(علیه السلام) را همراه صفات، کنیه ها و القاب بلند، و با مضامین عالی مورد خطاب قرار می دهد. بار غالب مضمونی این بخش همانند بخش قبل سلام و تحیت بر آن حضرت است، با این تفاوت که در این بخش به جای آن که خواننده متن خود حضرت را مورد خطاب قرار دهد، خداوند را مخاطب خویش ساخته، از درگاه او اهدای سلام و درود بر حضرت امام رضا(علیه السلام) را طلب می نماید. با در نظر گرفتن استفاده از این بخش در جایگاه پایانی و توجه به ویژگی های معنایی آن، می توان آوردن این بخش را شیوه مناسبی برای استفاده از «ساختار پایانی گفتار (Conversational Closing Structure)» دانست.

آن گونه که ملاحظه شد کنش‌های اظهاری، کنش‌های غالب گفتاری در نخستین بخش زیارت نامه است که فراوانی بالای آنها به دلیل اراده زائر بر بیان مجدد اصول اعتقادی خویش و تکرار و یادآوری آنها در محضر خداوند و ائمه اطهار علیهم السلام می‌باشد. در بخش دوم زیارت نامه بیش‌ترین درصد کنش‌های گفتاری مربوط به کنش‌های ترغیبی است که به دلیل استفاده فراوان از عبارت «اللهم صَلِّ عَلَيَّ عَلِيٌّ» به منظور درخواست سلام و درود بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم و سایر ائمه صورت گرفته است. در بخش سوم زیارت نامه، زائر به دلیل جایگاه خویش بر آن است تا بالاترین مراتب احترام و تکریم خود را تقدیم حضرت امام رضا (علیه السلام) بنماید و بدین منظور از دو ابزار تکرار فراوان عبارت «السلام معالی» و نیز کنیه‌های فراوان آن حضرت در قالب کنش‌های عاطفی بهره‌جسته است و به همین دلیل این نوع کنش بیشترین درصد کنش‌های این بخش را به خود اختصاص داده است. در بخش چهارم زیارت نامه زائر با استفاده از کنش‌های ترغیبی در برآورده شدن حاجاتش، حضرت امام رضا (علیه السلام) را به شفاعت می‌طلبد. در بخش پنجم زیارت نامه زائر با استفاده از کنش‌های اعلامی به اعلان براءت از دشمنان اهل بیت علیهم السلام و اعلام دوستی با دوست‌داران آن بزرگواران می‌پردازد؛ لذا این نوع کنش درصد غالب کنش‌های گفتاری این بخش را به خود اختصاص داده است. در بخش ششم، زیارت نامه ترکیبی از کنش‌های عاطفی، ترغیبی و اظهاری است که در دو کنش اول که کنش‌های عاطفی هستند، به سلام و درود بر جسم و روح حضرت امام رضا (علیه السلام) و آنگاه با یک کنش اظهاری، به تصدیق و تأیید پاکی و صداقت آن بزرگوار می‌پردازد و در پایان نیز با کنشی ترغیبی با اعلان براءت از دشمنان آن بزرگوار، نابودی آنان را درخواست می‌کند. هفتمین و آخرین بخش زیارت نامه که به صلوات خاصه آن حضرت معروف است، دربردارنده تنها یک کنش گفتاری از نوع کنش‌های گفتاری ترغیبی می‌باشد و در آن زائر اهدای سلام و درود بر حضرت امام رضا (علیه السلام) را درخواست می‌نماید. تعداد و نوع هر یک از کنش‌های گفتاری استخراج شده مورد تحلیل در هر یک از بخش‌های مختلف زیارت نامه در جدول زیر آمده است، همچنین در نمودار زیر کنش‌های گفتاری مختلف مقایسه شده‌اند.

جدول ۵-۱: نوع و تعداد کنش های گفتاری در زیارت نامه امام رضا(ع)

جمع

بخش های

مختلف زیارت نامه امام رضا(ع)

نوع کنش

گفتار

بخش هفتم

بخش ششم

بخش پنجم

بخش چهارم

بخش سوم

بخش دوم

بخش اول

۲۴

۱

۱

۱

۴

۰

۱۳

۴

کنش ترغیبی

۳۸

۰

۲

۰

۶

۲۳

۳

۴

کنش عاطفی

۲۳

۱

۰

۴

۰

۶

۱۲

کنش اظهاری

۰

•
•
•
•
•
•
•

کنش تعهدی

۲۲

•
•

۴

•

۵

۹

۴

کنش اعلامی

۱۰۷

۱

۴

۵

۱۴

۲۸

۳۱

۲۴

جمع کل

ص: ۱۳۶

بر این اساس از مجموع ۱۰۷ کنش گفتاری مورد استفاده در این پیکره زبانی (Language Corpus)، بیشترین کنش گفتاری مربوط به کنش های عاطفی با ۳۸ مورد و کمترین آن مربوط به کنش های گفتاری اعلامی با ۲۲ مورد می باشد. ضمن آنکه براساس دسته بندی سرل هیچ گونه کنش گفتاری تعهدی در این متن استفاده نشده است (اگرچه این زیارت نامه و تقریباً همه زیارت نامه ها به صورت غیرمستقیم حاوی کنش های گفتاری تعهدی می باشند). در متن مورد تحلیل، کنش های گفتاری عاطفی به طور چشم گیری بیش از سایر کنش ها مورد استفاده قرار گرفته اند. می دانیم که این نوع کنش نشان دهنده حالات عاطفی و روانی فرد از قبیل شادی، غم، محبت، ترس و نگرانی می باشد و گوینده از آن در ابراز و انتقال احساسات خویش از قبیل قدردانی، عذرخواهی، تبریک، عرض ارادت، بیان دوستی و... استفاده می کند. بیشتر بودن کنش های عاطفی نسبت به سایر کنش ها، نشان دهنده ارتباط عاطفی عمیق موجود میان زائر به عنوان تولیدکننده متن و مخاطب یا مخاطبانش می باشد؛ به این معنی که زائر بیشتر از هر چیز دیگری در پی اظهار محبت، دوستی و ارادت و احترام نسبت به مخاطبانش (امام رضا و سایر ائمه علیهم السلام) می باشد؛ البته روشن است که این اظهار ارادت و احترام به دلیل جایگاهی است که ائمه اطهار (علیهم السلام) در پیشگاه خداوند متعال دارند، همچنین در کنار جنبه عاطفی متون زیارتی بیش از هر چیزی جنبه تعلیمی و عقیدتی دارند.

پس از کنش های عاطفی، کنش های ترغیبی در دومین جایگاه از لحاظ تعداد کنش های

مورد استفاده در متن قرار دارند. فراوانی بالای این نوع کنش نیز به دلیل درخواست هایی است که گوینده متن در قالب دعا از خداوند، پیامبر اکرم(ص) و سایر ائمه دارد. اختلاف بین تعداد سایر کنش های گفتاری مورد استفاده، بسیار ناچیز است و با توجه به تعداد کل کنش های استفاده شده، این اختلاف معنی دار به نظر نمی رسد. مقایسه متن فوق به عنوان یک متن مذهبی با تحقیق مشابهی که در زمینه تحلیل کنش های گفتاری به کاررفته در متون سیاسی معاصر به وسیله اصطهباناتی صورت گرفته، نشان دهنده نتایج زیر است:

در حالی که در متن مذهبی فوق کنش های عاطفی، بیشترین درصد را به خود اختصاص داده است، بیشترین درصد کنش های گفتاری مورد استفاده در متون سیاسی معاصر مورد بررسی، مربوط به کنش های گفتاری اظهاری است پس می توان چنین نتیجه گرفت که گوینده متون مذهبی بیشتر در پی به اشتراک گذاشتن احساسات و عواطفش با مخاطب یا مخاطبان خویش است و گویندگان متون سیاسی یعنی سیاست مداران، ترجیح می دهند که به بیان شرایط موجود پرداخته، یا اینکه در قالب کنش های گفتاری اظهاری اوضاع موجود را به گونه ای جلوه دهند که آنان را به هدف سیاسی مورد نظرشان نزدیک کند. از طرفی در هر دو نوع متن کنش گفتاری تعهدی یعنی کنشی که به واسطه آن گوینده خود را متعهد به انجام عملی در آینده می نماید، یا اصلاً به کار نرفته یا درصد اختصاص یافته به آن بسیار ناچیز بوده است. شایان ذکر است که خواندن زیارت نامه به وسیله زائر در حقیقت نوعی تکلم دوگانه (Double Discourse) است؛ بدین معنی که زائر با خواندن آن از یک سو سخن خود را مطرح می کند و از سوی دیگر سخن خود را به نیابت از تولیدکننده متن می داند و با این شیوه به تأیید آنها می پردازد و حتی می توان آن را به عنوان سخن تمامی هم فکران اعتقادی او یعنی جامعه شیعه و دوست داران اهل بیت(علیهم السلام) قلمداد نمود.

منابع فارسی

۱. استیور، دانیل، ۱۳۸۴، فلسفه زبان دینی، ترجمه ابوالفضل ساجدی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲. بابایی، علی اکبر، ۱۳۸۶، مکتب های فلسفی از دوران باستان تا امروز، تهران: انتشارات نگاه.
۳. ذهنی، سیدمحمدجواد، ۱۳۷۷، ترجمه کامل الزیارات، تهران: انتشارات طلوع آزادی.
۴. ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۳، زبان دین و قرآن، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۵. چپمن، شیوان، ۱۳۸۴، از فلسفه به زبان شناسی، تهران: نشر گام نو.

۶. عظیم زاده تهرانی، طاهره، ۱۳۸۲، درآمدی بر کتا های زیارتی، ماهنامه بین المللی زائر، ش ۱۰۲.
۷. عنایتی راد، محمدجواد، ۱۳۷۹، زبان شناسی دین در نگاه المیزان، پژوهش های قرآنی، ش ۹ و ۱۰.
۸. فسنگول، ویلیام، ۱۳۸۵، گفتنی ها- ناگفتنی ها، ترجمه مالک حسینی، تهران: نشر هرمس.
۹. قائمی نیا، علیرضا، ۱۳۸۱، تجربه دینی و گوهر دین، قم: بوستان کتاب قم.
۱۰. -----، ۱۳۸۱، وحی و افعال گفتاری، قم: نشر زلال کوثر.
۱۱. محمدی مقدم، حسین، ۱۳۷۸، زیارت و سیر تحول آن در تاریخ، زائر، ش ۶۵.
۱۲. معین، محمد، ۱۳۷۹، فرهنگ فارسی معین، تهران: انتشارات امیر کبیر.

منابع انگلیسی

۱. Ayer, Alfred. ۱۹۴۹, language, Truth, and logic, New York: Dover publications.
۲. Austin, John. ۱۹۷۰, How to Do Things with Words, The William James Lectures .
Delivered at Harvard University in ۱۹۵۵, Second Edition, Edited by J.O.Urmson and
Marina Sbisa, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, First Published in
۱۹۶۲.
۳. -----, "Performative-Constative", The Philosophy of Language, No iv, ۱۳-۲۲", ۱۹۶۲.
۴. -----, Philosophical Papers, Third edition, Edited by J.O.Urmson and , ۱۹۷۹.
.G.J.Warnock, Oxford: The Oxford University Press
۵. Sbisa, Marina. ۲۰۰۲, Speech Acts in Context, Language and Communication ۲۲: ۴۲۱-
۴۳۶.
۶. Searle, John. ۱۹۶۹, Speech Acts
Cambridge: Cambridge university press

محمد حسین زاده (۱)

عبدالله محمدی (۲)*

چکیده

موضوع اعتبار خبر واحد در اعتقادات دینی، یکی از چالشی ترین مباحث مطرح در فلسفه دین و معرفت شناسی دینی است. پرسش اصلی در بحث مذکور این است که آیا خبر واحد می تواند یکی از ابزارهای معتبر شناخت در مسائل اعتقادی به شمار آید؟ تلقی غالب عالمان علم اصول، تفسیر و کلام آن است که خبر واحد فی نفسه فاقد اعتبار و نیازمند جعل حجیت است. جعل حجیت و تعبد به مفاد خبر واحد، تنها در حوزه تکالیف معقول و ممکن است؛ لذا خبر واحد در اعتقادات معتبر نیست. علامه طباطبایی (ره) برخلاف این مبنا، معتقد است که خبر واحد نیاز به جعل حجیت نداشته و خود یکی از طرق معرفت است. این مقاله نشان می دهد که ادله مخالفان اعتبار خبر واحد در اعتقادات دینی براساس هیچ یک از دو مبنای مذکور، تمام نیست. اثبات اعتبار معرفت شناختی خبر واحد در اعتقادات دینی، فصل جدیدی در روش شناسی

ص: ۱۴۱

۱- دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

۲- * دانشجوی دوره دکتری دانشکده باقرالعلوم (ع). تاریخ دریافت: ۱۷/۵/۸۹ تاریخ تأیید: ۲۹/۷/۸۹

اعتقادات و نیز تأسیس فلسفه اسلامی بالمعنی الاخص گشوده و راه برای اسلامی شدن علوم انسانی هموارتر می کند.

واژگان کلیدی: خبر واحد، اعتقادات دینی، معرفت شناسی متون دینی.

مقدمه

مسئله حجیت خبر واحد در اعتقادات دینی در این مقاله با استفاده از دو مبنای متفاوت بررسی شده است: مبنای اول نظر مشهور اصولیان است که خبر واحد را مفید ظن و نیازمند جعل حجیت می دانند و مبنای دوم نظر برگزیده این نوشتار و برخاسته از این دیدگاه علامه طباطبایی (ره) است که قطع و اطمینان در کاشفیت و واقع نمایی با هم شریک بوده و تنها تفاوت آنها در احتمال خلاف موجود در اطمینان است که عقلاً آن را نادیده می گیرند. بنابراین خبر واحد اطمینان بخش نیازی به جعل حجیت نداشته، می تواند به عنوان منبعی معتبر پذیرفته شود (طباطبایی، بی تا: ۱۸۶-۱۸۵). درباره «معرفت لازم و کافی در اعتقادات دینی» نیز نظرات متعددی مطرح شده و تحلیل نگارنده آن است که تنها مصداق این معرفت، یقین منطقی نبوده و قطع عرفی و اطمینان را نیز شامل می شود.

دو نوع رویکرد به اصول عقاید

پیش از بررسی ادله مخالفان، یادآوری دو نوع رویکرد به اعتقادات دینی ضروری است: در رویکرد نخست اعتقادات به عنوان یکی از افعال اختیاری انسان مدنظر است؛ یعنی عقاید بخشی از دین و امور حقیقی ای هستند که هر کس شرعاً موظف به ایمان بدانهاست؛ اما در رویکرد دوم حیث واقع نمایی گزاره های اعتقادی مورد توجه است. در رویکرد نخست فرض بر آن است که اعتقاد به برخی امور مانند توحید، نبوت، معاد، رجعت و... یکی از واجبات شرعی است؛ اما در رویکرد دوم فارغ از واجب یا حرام بودن یک عقیده، درصدد فهم واقع نمایی گزاره های اعتقادی هستیم. به عنوان نمونه دغدغه اصلی پژوهشگری که قصد دارد نظر اسلام را درباره وحی و چیستی آن یا میزان عصمت پیامبران، چگونگی علم خدا به موجودات، نحوه رجعت انبیا و... بداند، کشف واقع است و نه انجام تکلیف شرعی.

هر یک از این دو رویکرد آثار و نتایج خاصی را به دنبال دارد که بی توجهی به تفاوت این دو نگاه، موجب شده تا احکام آنها با یکدیگر خلط شود. خلاصه مهم ترین این تفاوت ها عبارتند از:

۱. در رویکرد نخست، عقاید شرط ایمان یا مسلمانی بوده و انکار آن ممکن است به گناه یا ارتداد بینجامد، اما در رویکرد دوم چنین نیست؛

۲. اعتقادات در رویکرد اول یک فعل واجب شرعی بوده و طبق آن هر کسی در صدد انجام تکلیف خویش است؛ اما در رویکرد دوم هدف از بررسی یک گزاره اعتقادی، کشف واقع آن است. گرچه در این رویکرد نیز کشف واقع از نظر اسلام مهم است، مراجعه به دین در رویکرد دوم از این باب است که منبعی خطاناپذیر در معرفی جهان خارج و ابزاری متقن در شناخت است؛ در حالی که در رویکرد نخست، دین به عنوان مرجع قانون گذار معرفی شده و از این باب به آن مراجعه می شود؛

۳. در رویکرد نخست در جستجوی امری هستیم که با آن «اعتقاد قلبی» بیابیم؛ اما در رویکرد دوم دنبال یافتن امری هستیم که با آن خارج را توصیف کرده یا نظری را به اسلام «استناد» دهیم؛

۴. فهم در رویکرد نخست ابزاری برای عمل است؛ یعنی علم به یک گزاره اعتقادی مقدمه ای برای ایمان آوردن به آن است؛ اما در رویکرد دوم علم مطلوبیت استقلالی دارد، آلی و مقدمی؛

۵. معرفت لازم و کافی در رویکرد نخست، معرفتی است که شرط مسلمانی و ایمان را تأمین می کند؛ اما در رویکرد دوم مقصود از معرفت لازم و کافی، گزاره ای است که صلاحیت دارد تا از آن برای استناد به واقع استفاده شود؛

۶. تعیین حدود و ثغور، شرایط و مصادیق معرفت لازم و کافی در رویکرد نخست در دست شارع است، چون تعیین حدود ایمان صحیح از ایمان ناصحیح به دست اوست؛ اما این امور در رویکرد دوم با قواعد عام معرفت شناختی تعیین می شوند؛ البته در نظام معرفت شناختی نیز پس از پذیرش حجیت نصوص دینی و قواعد معرفت شناسی دینی می توان از آنها نیز بهره گرفت. این سخن به معنای تباین نظام معرفت شناختی دینی با نظام معرفت شناختی عمومی نیست؛ بلکه ناظر به رابطه عموم و خصوصی است که بین معرفت شناسی عمومی و معرفت شناسی دینی وجود دارد؛

۷. داشتن اعتقاد در رویکرد نخست، فعلی است اختیاری و می تواند متعلق امر شرعی واقع شود؛ مثلاً گزاره «اعتقاد به وحدانیت خداوند واجب است» در رویکرد نخست معنا دارد و به همین دلیل در این رویکرد می توان بین «علم» و «باور» تفکیک قائل شد. بسیاری از افراد امری را به لحاظ مقدمات نظری تصدیق می کنند، اما گرایش قلبی یا اعتقاد یا باور

به آن ندارند؛ درحالی که در رویکرد دوم علم به واقع مقصود اصلی ماست و تحصیل علم در اختیار انسان نیست، بلکه منوط به پیدایش مقدمات تکوینی و منطقی آن است. اگر مقدمات موجد علم فراهم شود، علم نیز بی اختیار در نفس انسان محقق می شود و گرنه بدون فراهم شدن مقدمات، با اجبار، تهدید، امر و نهی و...، علم حاصل نمی شود و به همین دلیل در این رویکرد، عالم بودن به گزاره ای نمی تواند متعلق امر یا نهی واقع شود؛

۸. در رویکرد نخست اعتقاد داشتن، امری فقهی است و ما در صدد عمل به تکلیف فقهی خود هستیم؛ بنابراین معذور بودن در این رویکرد به معنای آن است که انسان در روز قیامت حجت معتبری برای چنین اعتقادی در پیشگاه خداوند داشته باشد؛ ولی در رویکرد دوم اعتقاد داشتن یک واجب فقهی نیست و از این رو معذور بودن حداقل به معنای مذکور فرض نمی شود، گرچه به معنای دیگر معذور بودن متصور است؛ مثلاً معذور بودن یعنی اینکه انسان در استناد امری به واقع یا استناد اعتقادی به اسلام مرتکب خطای معرفت شناختی نشده است؛

۹. اعتقادات در رویکرد نخست به اموری که در آنها اعتقاد تفصیلی واجب است و اموری که اعتقاد اجمالی در آنها کافی است، تقسیم می شود، همچنین تقسیم اعتقادات به اموری که اعتقاد به آنها مطلقاً واجب است و اموری که اعتقاد به آنها تنها در صورت علم به آنها واجب می شود؛ در رویکرد نخست معنا دارد، ولی در رویکرد دوم تقسیم اعتقادات و تفاوت آنها به لحاظ اختلاف در روش فهم یا اثبات آنهاست؛ مثلاً اعتقادات به پسین و پیشین تقسیم شده و در عقاید پیشین تنها از برهان عقلی و در عقاید پسین از ادله نقلی کمک گرفته می شود. روشن است که چنین تفاوتی نه به اهمیت امر اعتقادی بلکه به اختلاف روش شناختی بازمی گردد؛

۱۰. اعتبار حجیت خبر واحد در عقاید دینی در رویکرد نخست به حوزه عقاید محدود می ماند؛ اما اثبات حجیت خبر واحد در عقاید با رویکرد دوم و با اعتبار خبر واحد در سایر حوزه های علوم اسلامی که نگاه تکلیفی ندارند نیز ملازم است؛ به عبارت دیگر تنها در صورتی می توان از خبر واحد در حوزه های علمی چون روان شناسی، اقتصاد، تاریخ، تفسیر و... کمک گرفت که حجیت آن با رویکرد دوم اثبات شده باشد.

بیشتر دانشمندان علم اصول با رویکرد نخست وارد بحث اعتبار یا عدم اعتبار خبر واحد در اعتقادات شده اند؛ یعنی عقاید دینی را از این جهت که عملی واجب هستند، بررسی کرده اند؛ لذا به تبیین این بحث پرداخته اند که کدام معرفت واجب و در نتیجه علم به

مقدمات آن واجب است و کدام معرفت تنها در صورت تحصیل علم واجب می شود و یا از صلاحیت یا عدم صلاحیت به کارگیری استصحاب در اعتقادات بحث کرد یا تکلیف کسی که در اعتقاد خود جاهل قاصر یا مقصر است را روشن می کنند (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۹؛ غروی اصفهانی، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۳۸۷-۳۹۰).

محققان علم اصول گاهی در اثر عدم تفکیک میان این دو رویکرد و اختلاف روشی هر یک، ناخواسته از نتایج و احکام رویکرد نخست در اثبات یا انکار مدعیات خود بهره برده اند، چنین خلطی در ادله و نقدهای منکران و مثبتان حجیت خبر واحد در عقاید دینی نیز دیده می شود. در این نوشتار رویکرد واقع نمایی اعتقادات دینی بیشتر مورد توجه است.

اقسام خبر واحد

خبر واحد در یک تقسیم به «خبر واحد محفوف به قرائن و خبر واحد غیر محفوف به قرائن» تقسیم می شود. مقصود ما در این نوشتار خبر واحد غیر محفوف به قرائن است و مدعای اصلی نیز اثبات اعتبار خبر واحد به عنوان دلیلی مستقل است و نه صرفاً شاهد و مؤید.

ارزش معرفت شناختی خبر واحد

در این دیدگاه اعتبار خبر واحد در طول قطع نیست تا محتاج به جعل حجیت از سوی دلیلی قطعی باشد؛ بلکه اعتباری گرچه نامساوی اما هم عرض قطع دارد، زیرا خبر واحد مفید اطمینان و تنها اختلاف قطع و اطمینان در احتمال خلاف موجود در اطمینان است. این احتمال خلاف، به قدری ناچیز است که ارزش معرفت شناختی نداشته و بدان توجه نمی شود. در این موارد عقلا- یا احتمال خلاف نمی دهند یا در صورت احتمال خلاف به آن اعتنا نمی کنند. مهم نبود احتمال خلاف عقلایی است، زیرا احتمال خلاف عقلی در خبر متواتر نیز منتفی نیست، همچنین در بسیاری از ادارکات حسی که از نظر عقل قطعی محسوب می شود نیز عقلاً احتمال خطا موجود است. خلاصه اینکه عقلا در معتبر دانستن خبر واحد خود را محتاج به دلیل حجیت نمی بینند. شواهد متعدد دال بر این است که بنای عقلا در معتبر دانستن آنها گزاف و بی ارتباط با مبادی عقلی نیست. بی اعتنایی و بی توجهی عقلا به احتمال خلاف موجود در خبر واحد، ناشی از تسامح عرفی و بی مبالاتی ایشان در امور معاش نیست، بلکه ریشه در این امر دارد که چنین احتمال خلافی ارزش

معرفت شناختی ندارد، همچنین این اغماض به شکل تعبدی نیست تا اشکال شود انسان نمی تواند احتمال خلاف موجود در ذهن خود را با تعبد از بین ببرد. هر فردی پس از مواجهه با این سیره عقلایی، ناخودآگاه به احتمال خلاف اندک موجود در نقل اخبار نیز بی توجه می شود. آشنایی با سیره عقلایی که دال بر اعتبار خبر واحد است، تأثیر تکوینی در ذهن انسان گذارده و در اثر آن، احتمال خلاف در نزد او کم رنگ و ارزش معرفتی خبر واحد به اطمینان نزدیک می شود، و این گونه است که در غالب ادراکات حسی خود چنین احتمال خطایی را نادیده می گیرد. روشن است که این تأثیر تکوینی پس از آن است که فرد به سیره عقلایی در عمل به خبر واحد علم و التفات پیدا می کند. به عبارت دیگر پس از آنکه انسان مشاهده می کند عقلا از سویی در سایر امور خود به احتمال خلاف توجه نکرده و از دیگر سو کسی را که به خبر واحد اعتنا می کند، ملامت نمی کنند؛ درمی یابند که این میزان احتمال خلاف ارزش معرفت شناختی نداشته و از این رو ناخواسته درجه بالاتری از معرفت (اطمینان یا نزدیک آن) برایش حاصل می شود و بر این اساس انسان می تواند در مقام دفاع از کار خود یا اثبات نظریه ای بر مبنای خبر واحد چنین احتجاج کند که سیره عقلایی بر معتبر دانستن خبر واحد استوار است و به اصطلاح آن را حجت می شمارند. به بیان دیگر وقتی ادله حجیت، خبر واحد را حجت ساختند انسان می تواند در مقدمات استدلال (۱) خود از آن در شناخت کمک گرفته و در نتیجه کسی او را نسبت به چنین روشی مواخذه نمی کند. در تمام مصادیق خبر واحد، حیثیت واقع نمایی و نه تعبد صرف مدّ نظر است؛ یعنی دلیل تعبدی، انسان ها را مجاز به معتبر دانستن خبر واحد ننموده است.

اساساً معرفت برآمده از خبر واحد، همان ظنی که در قرآن نکوهش شده، نیست. آنچه عرف زمان نزول آیات از ظن می فهمیده است با ظن مصطلح کنونی (اعتقاد راجح) یکسان نیست و در نتیجه معنای تبعیت از ظن در آیات مذکور نیز پیروی از ظن اصطلاحی (اعتقاد راجح) نمی باشد؛ بلکه مقصود این آیات، نکوهش علوم باطل و اعتقاداتی است که افراد، با تقلید کورکورانه و بدون دلیل از گذشتگان خود به دست می آورند (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۶: ۴۱۹)، همان طور که مقصود از «علم» در آیه «و لا تقف ما لیس لک به علم» (الاسراء: ۳۶) نیز تنها علم مصطلح در منطق نیست. از اینرو میرزای نائینی معتقد است که عمل عقلا به خبر واحد از باب عمل به ظن نیست، زیرا عقلا به احتمال خلاف موجود در خبر واحد اصلاً توجهی ندارند و عمل ایشان به خبر واحد تخصصاً از عمل به ظن خارج است؛ لذا ادله منع عمل به ظن، خبر واحد را شامل نمی شود (کاظمی، ۱۴۰۶ ق: ۱۶۰). محقق اصفهانی نیز با

ص: ۱۴۶

۱- روشن است که منظور نه استدلال عقلی صرف، بلکه مطلق استنتاج است.

استناد به اینکه دلیل حجیت خبر واحد بنای عقلاست، می گوید که نصوصی که ما را از عمل به ظن نهی می کند، ناظر به خبر ثقه نیست (غروی اصفهانی، ۱۴۰۸ ق، ج ۳: ۱۴). گفتار این دو محقق شاهدهی است بر اینکه خبر واحد در غالب اوقات اطمینان بخش بوده، از اقسام ظن غیر معتبر خارج است.

مسئله حجیت خبر واحد، از دیرباز مورد گفتگوی دانشمندان شیعه بوده است. سیدمرتضی بر عدم حجیت خبر واحد ادعای اجماع دارد. طبق نقل صاحب کتاب وافیه هیچ کس قبل از علامه حلی به حجیت خبر واحد تصریح نکرده است (فاضل تونی، ۱۴۱۲ ق: ۱۵۸)؛ ولی بیشتر اصولیون خبر واحد را در احکام شرعی حجت می دانند (خراسانی، ۱۴۰۹ ق: ۳۲۹). طبق گزارش شیخ انصاری کلیه کسانی که خبر واحد را در زمینه اصول فقه، فاقد حجیت می دانند در زمینه اعتقادات نیز آن را غیر حجت می شمارند (انصاری، ۱۴۱۹ ق، ج ۲: ۲۷۴). مسئله حائز اهمیت این است که نظر دانشمندانی که حجیت خبر واحد را در فقه پذیرفته اند، درباره حجیت این دسته از اخبار در اعتقادات یا معارف دین چیست؟ شیخ طوسی عدم جواز استناد به خبر واحد در اعتقادات را امری اجماعی میان عالمان شیعه دانسته و تنها اهل حدیث و ظاهرگرایان را مخالف این اجماع می داند (طوسی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲: ۱۳۱-۱۳۰) و شیخ انصاری نیز ادعای چنین اجماعی را به سیدمرتضی نسبت می دهد (انصاری، ۱۴۱۹ ق، ج ۲: ۵۵۶).

مخالفان اعتبار خبر واحد در اعتقادات، دلایل متفاوتی را ذکر کرده اند که برای آگاهی از صحت و سقم، حدود و دامنه اثبات آن دلایل باید ادله آنان را بررسی نمود.

ادله مخالفان اعتبار خبر واحد در عقاید دینی

دلیل اول: مفید علم نبودن خبر واحد

اشاره

شیخ طوسی و شیخ مفید استدلال کرده اند که خبر واحد علم آور نیست؛ لذا در اموری که نیازمند علم هستید (از جمله اعتقادات) نمی تواند معتبر باشد؛ بنابراین خبر واحد در اعتقادات معتبر نیست (طوسی، بی تا: ۶-۱؛ مفید، ۱۴۱۴ ق: ۴۴).

شیخ مفید با استناد به همین اصل به استاد خود شیخ صدوق اشکال کرده، می گوید: «احادیث شیخ صدوق در این باب خبر واحد هستند و مفید علم نبوده، بنابراین معتبر

شیخ مفید در بحث ملائکه حاملان عرش نیز به بی اعتباری اخبار آحاد اشاره کرده و علت آن را عدم افاده علم می داند (همان: ۸۷). سیدمرتضی (۱۴۱۰ق: ۵۵)، شهید ثانی (۱۳۸۴ق: ۴۵) و امام خمینی (۱۴۱۵ق: ۳۱۰) هم به همین شکل استدلال کرده و نتیجه گرفته اند که خبر واحد در امور اعتقادی حجت نیست. علامه شعرانی نیز نه در خصوص مباحث اعتقادی، بلکه درباره بی اعتباری روایات تفسیری چنین نظری دارد (شعرانی، ۱۳۴۷: ۳۱) و روشن است که اشکال وی به روایات اعتقادی نیز وارد می گردد.

نقد و بررسی دلیل اول

اولاً باید دید مقصود ایشان از علم چیست؛ اگر یقین بالمعنی الاخص (۱) یا یقین بالمعنی الاعم (۲) مقصود است در این صورت کبرای استدلال ممنوع است؛ زیرا معرفت لازم در عقاید دینی منحصر در این دو قسم نیست؛ (۳) اما اگر مقصود ایشان از علم، علم متعارف است، در این صورت صغرای استدلال ممنوع است؛ زیرا گذشت که خبر واحد در بسیاری موارد مفید اطمینان یا علم متعارف است.

دلیل دوم: قیاس اولویت

اشاره

طبق نقل شیخ انصاری، شهید ثانی برای انکار اعتبار خبر واحد در اعتقادات از قیاس اولویت استفاده کرده است: «اگر عمل به خبر واحد در احکام ظنی [فقهی] جایز نباشد، پس به طریق اولی در احکام علمی و اعتقادی نیز استناد به خبر واحد جایز نیست ولو آنکه خبر صحیح باشد.» (انصاری، ۱۴۱۹ق: ۵۵۶)

نقد و بررسی دلیل دوم

اولاً- صغرای قیاس ایشان مخالفان بسیاری دارد. حجیت خبر واحد در احکام شرعی با ادله مختلف در علم اصول فقه اثبات شده؛ لذا نمی توان گفت که عمل به خبر واحد در احکام ظنی جایز نیست.

ثانیاً اولویتی که وی تصور کرده، ناشی از این گمان است که خبر واحد تنها موجد ظن بوده و در امور علمی مفید نیست؛ درحالی که حتی خبر واحد غیر محفوف به قرائن نیز می تواند مفید اطمینان باشد. (۴)

ص: ۱۴۸

۱- که عبارت است از «اعتقاد جازم صادق ثابت» یا اعتقاد جزمی مطابق با واقع و زوال ناپذیر.

۲- که عبارت است از «مطلق اعتقاد جازم». در این قسم تنها یقین به یک طرف وجود دارد. این مرتبه از معرفت که «یقین

روان شناختی» نیز نامیده می شود، در جایی تحقق می یابد که فردی به قضیه ای جزم و یقین یافته و هیچ شک و تردیدی در مفاد آن نداشته باشد؛ ولو آنکه معرفت وی مطابق با واقع نباشد یا از راه استدلال به دست نیامده باشد. چنین حالت نفسانی را که برای انسان حاصل می شود «قطع» یا «یقین» می نامند. روشن است که این قسم از معرفت اعم از قسم پیشین است زیرا مواردی را که اعتقاد صادق نباشد، نیز دربردارد. از این رو جهل مرکب در این قسم جای می گیرد.

۳- معرفت لازم و کافی در اعتقادات دینی در تحقیقی مستقل بررسی شده و نتیجه آن کفایت معرفت اطمینانی است.

۴- این پاسخ تنها بر مبنای برگزیده این نوشتار و برخی محققان مانند نائینی و محقق اصفهانی که خبر واحد را مفید اطمینان و علم متعارف می دانند، سامان می یابد.

ثالثاً اگر مبنای مشهور در باب خبر واحد را بپذیریم نیز استدلال ایشان از ناحیه دیگری دچار مشکل می شود، زیرا ایشان مفروض گرفته است که در اعتقادات دینی تنها یقین مصطلح معتبر است، این در حالی است که بطلان این پیش فرض بیان گردید: اگر مفروض ایشان «نیاز به علم متعارف» در اعتقادات باشد، چون خبر واحد مفید اطمینان است، استدلال وی ناتمام است.

دلیل سوم: اثر شرعی نداشتن خبر واحد

اشاره

یکی از رایج ترین ادله ای که مخالفان اعتبار خبر واحد در عقاید دینی اقامه کرده اند، استدلال از راه اثر شرعی نداشتن خبر واحد است. این دلیل مفروض گرفته است که خبر واحد فی نفسه حجت نیست و حجیت آن باید از طریق شرع احراز شود و دامنه جعل حجیت نیز تا جایی است که اثری شرعی بر آن مترتب گردد. در تبیین مقدمه اخیر (لزوم اثر شرعی داشتن) گاهی این طور استدلال شده که جعل حجیت از سوی شارع در مواردی که اثر شرعی بر چنین جعلی مترتب نشود، لغو است و شارع لغو انجام نمی دهد و گاهی چنین استدلال شده که جعل حجیت در غیر حوزه بایدها و نبایدهای شرعی ممکن نیست. نتیجه این تبیین ها دو تقریر متفاوت از استدلال است که هر دوی آنها طرح و بررسی خواهد شد:

تقریر اول

اشاره

۱. خبر واحد از جمله ظنون است و ظن بدون جعل حجیت از سوی شارع حجت نیست.

۲. جعل حجیت شارع به امری تعلق می گیرد که دارای اثر شرعی باشد؛ زیرا اگر شارع امر فاقد اثر شرعی را حجت کند کار لغو انجام داده که مغایر با حکمت خداوند حکیم است؛ لذا در مواردی که خبر واحد برای تشخیص موضوعات و مصادیق خارجی یا شناخت امر تکوینی بی ارتباط با حکم شرعی، استفاده شود، حجت نخواهد بود. میرزای نائینی در این زمینه تصریح می کند: «خبر واحد تنها زمانی مشمول ادله حجیت می شود که دارای اثر شرعی باشد.» (خویی، ۱۳۵۲: ۱۰۶)

مرحوم عراقی نیز با استفاده از همین نکته، حجیت اخبار آحاد را مختص به احکام کلی شرعی می داند، نه موضوعات خارجی و می گوید: «تعبد به گفته فرد عادل و تصدیق سخن او در اخبار با واسطه، تنها به معنای ترتیب آثار شرعی است (بروجردی، ۱۳۶۴، ج ۳: ۹۴).

۳. اعتقادات از اموری است که با اندیشه انسان مرتبط است، نه فعل او؛ چرا که انسان در اعتقادات و معارف دینی خود، فعلی را مرتکب نمی شود؛ بنابراین اثر شرعی در آن قابل فرض نیست.

نتیجه اینکه خبر واحد در امور اعتقادی حجت و معتبر نیست.

نقد تقریر اول

اولاً مقدمه نخست این استدلال طبق مبنای مشهور در باب حجیت خبر واحد، اقامه شده است و چنین فرض شده که خبر واحد برای معتبر بودن نیازمند دلیل خارجی است تا به واسطه آن حجت شود، لکن چنان که گذشت طبق مبنای برگزیده این نوشتار، خبر واحد از امارات اطمینان بخش است. اعتبار اطمینان در طول قطع نیست تا محتاج به جعل حجیت از سوی دلیلی قطعی باشد؛ بلکه اعتباری گرچه نامساوی، اما هم عرض با قطع دارد.

ثانیاً مقدمه دوم این استدلال نیز مخدوش است؛ زیرا چنین مطلبی تنها در صورتی صحیح است که خبر واحد را از راه تعبد شرعی و با استناد به ادله نقلی حجت بدانیم، به عبارت دیگر این مقدمه از لوازم و نتایج اختصاصی نصوصی است که ما را متعبد به عمل به خبر واحد می کند و از این رو اگر حجیت خبر واحد از راهی غیر از آیات و روایاتی که عمل به آن را مجاز می شمردند، اثبات شود، چنین اشکالی وارد نمی گردد. در توضیح این مطلب لازم است نگاهی به مبانی متعدد اثبات حجیت خبر واحد بیندازیم. در کتب اصول فقه چند مبنا برای اعتبار خبر واحد ذکر شده است:

الف) حجیت خبر واحد از راه انسداد باب علم تفصیلی؛

ب) حجیت خبر واحد از راه تعبد شرعی؛

ج) حجیت خبر واحد از راه تمسک به سیره عقلایی.

تعیین حدود اعتبار و حجیت خبر واحد، تابع آن است که کدام مبنا دلیل حجیت آن باشد، به عبارت دیگر دلیل حجیت خبر واحد حدود و ثغور چنین حجیتی را نیز تعیین می کند. اینکه خبر واحد تنها در امور دارای اثر شرعی حجت است تنها براساس مبنای دوم استوار می گردد؛ یعنی اگر حجیت خبر واحد از راه استناد به آیات و روایات دینی و به شکل تعبدی اثبات شود، میزان این تعبد تابع ادله شرعی و اثر شرعی است؛ اما اگر کسی خبر واحد را از راه استناد به سیره عقلایی حجت بداند، دیگر چنین شرطی برای حجیت ضروری نیست؛ زیرا عرف عقلایی در حجیت خبر واحد، بین احکام عملی و غیرعملی، و

بین آثار شرعی و غیر شرعی تمایزی نمی نهد. شارع نیز این سیره عقلایی و عدم تفصیل آن را تأیید کرده است. هیچ گاه دیده نشده که عقلا برای اینکه خبری را حجت بدانند از شرعی یا غیر شرعی بودن آن سؤال کنند یا اینکه میان اخبار و دلایل نقلی فقهی و غیر فقهی تمایزی قائل شوند؛ به بیان دیگر می توان گفت که عرف عقلا خبر واحد را از باب کشف آن از واقع معتبر می شمارند، نه از باب تعیین وظیفه عملی. خبر واحد نیز گرچه کشف تام و قطعی ندارد، سهمی درخور توجه از کاشفیت را داراست و همین امر سبب می شود که به احتمال خلاف جزئی موجود در آن، توجه نشود. خلاصه اینکه اثر شرعی داشتن از لوازم مبنای دوم در حجیت خبر واحد است و نه مبانی دیگر (احسانی فرلنگرودی، ۱۳۸۷: ۱۲).

برخی از محققان با دقت در این نکته، تصریح کرده اند سیره عقلایی در عمل به خبر ثقه، بین اثر شرعی و غیر اثر شرعی تفکیک نمی کند؛ بنابراین اگر خبر واحد دال بر امری غیر از احکام کلی شرعی باشد نیز حجت است (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۹: ۵۹۲).

شیخ انصاری می گوید که در ادله حجیت خبر ثقه، تفاوتی میان مضمون خبر ثقه دیده نمی شود تا براساس آن گفته شود که خبر واحد تنها در حوزه احکام عملی و فقهی حجت است و در معارف و اعتقادات حجت نیست (انصاری، ۱۴۱۹ق: ۲۷۴).

امام خمینی (ره) معتقد است که حتی اگر دلیل حجیت خبر واحد را تعبد بدانیم نیز وجود اثر شرعی شرط حجیت آن نخواهد بود؛ زیرا شرط اصلی صحت تعبد به خبر واحد لغو نبودن آن است. در اینجا نیز امضای سیره عقلایی یا حجت دانستن هر یک از وسائط، امر لغوی نیست (سبحانی، ۱۳۸۲ق، ج ۲: ۱۹۴).

آیت الله خویی نیز نفس جواز اخبار به مفاد خبر را اثر می داند. وی به همین دلیل خبر دادن از خبر واحدی را که دال بر امور تاریخی و تکوینی است، جایز می شمارد (واعظ الحسینی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۲۳۹).

بدین ترتیب مقدمه دوم این استدلال نیز باطل می شود، زیرا مهم ترین مبنا در حجیت خبر واحد، سیره عقلایی است که در آن تفکیکی میان اثر شرعی و غیر شرعی وجود ندارد.

ثالثاً به مقدمه سوم این استدلال نیز اشکالی وارد شده است مبنی بر اینکه اعتقادات نیز اثر شرعی دارند (آشتیانی، ۱۴۰۳ق: ۲). تکلیف شرعی مربوط به افعال اختیاری انسان است. فعل اختیاری اعم از فعل بدنی و فعل قلبی و به عبارت دیگر اعم از فعل جوارحی و جوانحی است (فیاضی، ۱۳۸۵). رویکرد غالب دانشمندان اصول به عقاید دینی (که در نکات مقدماتی همین فصل طرح شد) همین گونه است. ایشان به عقاید دینی به مثابه تکلیف

شرعی نظر می کنند. در این دیدگاه انسان مکلف است تا به برخی از امور ایمان بیاورد و ایمان به این امور متوقف بر اعتقاد داشتن به آن است.

تقریر دوم

اشاره

تمایز این تقریر با تقریر نخست تنها در مقدمه دوم آن است؛ بنابراین می توان خلاصه آن را چنین بیان کرد:

۱. خبر واحد از ظنون است و ظن، بدون جعل حجیت از سوی شارع معتبر نیست؛

۲. جعل حجیت شارع به اموری تعلق می گیرد که در حوزه تکالیف شرعی باشد؛ زیرا حجیت از امور تعبدی و اعتباری است که تنها به بایدها و نبایدها متعلق می شود و جعل حجیت بر امور تکوینی محال است؛

۳. اعتقادات از سنخ تکالیف شرعی نیستند.

بنابراین سه، جعل حجیت برای اخبار اعتقادی ممکن نیست.

علامه طباطبایی (ره) از کسانی است که در آثار مختلف خود از این شیوه برای اثبات حجیت نداشتن خبر واحد استفاده کرده است: «... اکنون در علم اصول تقریباً مسلم است که خبر واحد موثوق الصدور، تنها در احکام شرعی حجت است و در غیر آنها اعتباری ندارد» (۱۳۷۳: ۶۱).

وی در رد و نقد روایاتی بدین مضمون که سامری مقداری از خاک به جامانده از رد پای اسب جبرئیل را با خود برداشت و... به اشکالات متعددی از جمله عدم اعتبار خبر واحد در غیر احکام شرعی اشاره می کند:

اشکال دوم آن است که این روایات خبر واحد هستند و جعل حجیت در غیر احکام شرعی معنا ندارد؛ زیرا حقیقت جعل تشریحی آن است که اثر واقع را بر حجت ظاهری مترتب نماییم و این امر متوقف بر وجود اثر شرعی و عملی است؛ اما در غیر این موارد اثری موجود نیست تا بخواهیم با جعل حجیت مترتب نماییم؛ مثلاً اگر روایتی دال بر این امر که بسمله جزء سوره است، وارد شود معنایش وجوب قرائت آن در نماز است، ولی اگر روایتی دال بر این امر که سامری اهل کرمان است، وارد شود؛ جعل حجیت برای آن معنی ندارد. معنای جعل حجیت در اینجا آن است که ظن به مفاد آن را در حکم قطع قرار دهیم و این کار محال است (۱۳۹۲ق، ج ۱۴: ۲۰۴).

در جای دیگر نیز بر این نکته تأکید دارد که جعل حجیت از اعتبارات است. این اعتبار

تنها در مواردی که اثر شرعی وجود داشته باشد، ممکن بوده و در موارد تکوینی چنین اعتباری معنا ندارد:

حجیت شرعی از اعتبارات عقلایی و تابع آن است که اثر شرعی موجود باشد. در قضایای تاریخی و امور اعتقادی جعل حجیت معنا ندارد، زیرا شارع نمی تواند امر غیرعلمی را علمی قلمداد کرده و مردم را بدان متعبد کند (همان، ج ۱۰: ۳۵۱).

نویسندگان دیگری نیز کلام علامه را به بیانی دیگر تقریر کرده و نتیجه گرفته اند که امور تکوینی قابلیت جعل حجیت ندارد (عزیزان، ۱۳۸۶: ۸۶).

شایان تذکر است که علامه طباطبایی به این مبنا پای بند نبوده و در تفسیر دو آیه از سوره بقره یعنی تفسیر «کلمات» در آیه ۳۷ و تفسیر «صلوه وسطی» در آیه ۲۳۸ این سوره تنها از خبر واحد کمک گرفته است (طباطبایی، ۱۳۹۲ق، ج ۲: ۲۴۶).

نظر علامه را ابتدا براساس مبنای برگزیده درباره خبر واحد و پس از آن طبق مبنای مشهور بررسی می کنیم:

نقد نظریه علامه طباطبایی (ره) بر مبنای برگزیده این نوشتار

محور استدلال ایشان این است که جعل اعتبار در امور تکوینی که اثر شرعی ندارند، ممکن نیست؛ بنابراین خبر واحد در امور اعتقادی و تفسیری نه تنها حجت نیست، بلکه محال است بتواند حجت باشد. کلام ایشان دارای پیش فرض مردودی است که خبر واحد از ظنون بوده و تا جعل حجیت از سوی شارع صورت نگیرد، نمی توان آن را پذیرفت. درحالی که با توجه به مبنای خودشان خبر واحد مفید اطمینان است و اطمینان هم عرض قطع است؛ همان طور که قطع بی نیاز از جعل حجیت شرعی است، خبر واحد اطمینانی هم نیازی به جعل حجیت ندارد تا سخن از امکان یا عدم امکان چنین جعلی در امور تکوینی به میان آید.

«.. ومن هنا يظهر انها حجج مجعوله في عرض القطع لا في طوله». (طباطبایی، بی تا: ۱۸۶-۱۸۵)

همان طور که گاهی قطع می یابیم «سامری مردی از کرمان است» گاهی در اثر شنیدن خبر واحد، به این امر اطمینان پیدا می کنیم. تنها تفاوت موجود میان قطع و اطمینان، احتمال خلاف ناچیزی است که در اطمینان موجود است که عقلا آن را نادیده گرفته، اطمینان و قطع در کاشفیت از واقع مشترکند.

تاکنون روشن شد که علامه در مباحث تفسیری خود خبر واحد فقهی را نامعتبر شمرده و در مباحث اصولی خود خبر واحد اطمینان بخش را بی نیاز از جعل حجیت می داند. آیا بین سخنان علامه تعارضی وجود دارد یا اینکه می توان بین آنها به نوعی سازگاری برقرار کرد؟ پاسخ به این پرسش مجال دیگری می طلبد که برای پرهیز از دور شدن از هدف اصلی پژوهش به آن نمی پردازیم.

نقد نظریه علامه بر اساس مبنای مشهور

نظر علامه بر اساس این مبنا نقد شد که خبر واحد اطمینان بخش از ظنون، نیازمند جعل حجیت نیست. اگر کسی این مبنا را نپذیرد و به مبنای مشهور (نیاز خبر واحد به جعل حجیت) معتقد باشد نیز ملزم به انکار حجیت خبر واحد اعتقادی نیست، زیرا طبق مبنای مشهور اشکالات زیر بر نظریه ایشان وارد است:

اولاً همچنان که در نقد تقریر نخست گفته شد، وجود اثر شرعی، دخالتی در حجیت یا عدم حجیت خبر واحد ندارد، چون زمانی سخن از اثر شرعی به میان می آید که دلیل ما بر حجیت خبر واحد تعبد شرعی باشد؛ اما طبق سیره عقلایی، تفکیکی بین اثر شرعی و غیر آن نیست؛ به عبارت دیگر عقلاً هنگامی که خبری را می شنوند به احتمال خلاف موجود در آن توجهی ندارند و این امر میان اخبار حاکی از امور فقهی و تشریحی و اخبار دال بر امور واقعی و تکوینی یکسان است.

ثانیاً عقاید دینی نیز می توانند به مثابه تکلیف شرعی مورد توجه واقع شوند (رویکرد نخست به اعتقادات).

ثالثاً علامه طباطبایی از پیش فرض دیگری نیز استفاده کرده و آن لزوم تحصیل علم و قطع در امور اعتقادی است. وی این مطلب را نص صریح قرآن دانسته و چنین نتیجه گرفته که چون خبر واحد مفید ظن است و در امور اعتقادی نیازمند علم و قطع هستیم؛ بنابراین خبر واحد در امور اعتقادی نمی تواند معتبر باشد (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۵۴). این سخن به دلیل مخدوش بودن کبری پذیرفتنی نیست، زیرا علمی که در امور اعتقادی لازم است اعم از اطمینان، یقین بالمعنی الاعم و یقین بالمعنی الاخص است. (۱)

اشکال نویسنده دیگری که به عقلانی بودن بحث وجود خدا و معاد و عدم اعتبار خبر واحد در این مقولات اشاره کرده بود (عزیزان، ۱۳۸۶: ۸۶) نیز وارد نیست، زیرا محل نزاع حجیت خبر واحد در اعتقادات دینی اموری است که در آنها می توان به لحاظ

ص: ۱۵۴

۱- چنانچه در ابتدای مقاله اشاره شد معرفت لازم و کافی در اعتقادات دینی در پژوهشی مستقل بررسی شده و طبق آن نتیجه فوق به دست آمده است. تفصیل این مطلب مستلزم تحقیقی مجزا است.

معرفت شناختی به روایات تمسک کرد و از این رهگذر عقاید پیشینی که تنها راه اثبات و انکار آنها براهین عقلی است، از محل نزاع خارج است.

دلیل چهارم: غیرتعبدی بودن امور اعتقادی

اشاره

دلیل دیگری که بر عدم اعتبار خبر واحد در اعتقادات و معارف دینی اقامه شده، تا حدودی شبیه تقریر دوم دلیل سوم و از جهاتی متفاوت با آن است. مقدمات این استدلال چنین است:

۱. هدف از مراجعه به روایات اعتقادی علم به واقع است نه انجام عملی عبادی.

۲. کشف واقع با تعبد حاصل نمی شود. نمی توان کسی را با دستور ملزم به پذیرش امری یا اعتقاد به اندیشه ای نمود. علم و اعتقاد تنها با فراهم شدن مقدمات آن حاصل می شود.

در توضیح این مقدمه باید گفت که اعمال انسان گاهی تابع اراده و اختیار وی و گاهی خارج از آن است. اعمالی همچون خوردن، خوابیدن، گفتن و شنیدن یا ترک آنها با اراده انسان قابل انجام یا ترک است و در صورت خودداری کسی از انجام یا ترک آنها می توان وی را به انجام یا ترک آن مجبور کرد؛ اما اموری همچون عالم شدن، دوست داشتن، نفرت داشتن و.... تابع اختیار انسان نیست. انسان می تواند به اراده خود غذایی را بخورد یا دیگران او را وادار به خوردن کنند، اما نمی تواند به صرف اراده خود به موضوعی علم یابد یا دیگران او را اجباراً عالم کنند. رفتار انسان ها قابل تکلیف است، اما اندیشه آنان قابل تکلیف نیست. می توان گفت که باید چنین کنی و نباید چنان کنی، اما نمی توان گفت که باید چنین فکر کنی و چنان فکر نکنی؛ زیرا علم یکی از پدیده های تکوینی عالم است که تابع علل و عوامل خاصی است. در صورت تحقق آنها علم محقق شده

و در غیر این صورت علم حاصل نمی گردد (همان: ۸۴).

۳. دلیل اعتبار خبر واحد ادله ای است که ما را به پذیرش آن متعبد می کند.

با توجه به این مقدمات می توان نتیجه گرفت که دلیل اعتبار خبر واحد تنها در حوزه امور تکلیفی کارآمد بوده و در حوزه امور واقعی و تکوینی مانند اعتقادات دینی چنین امری ممکن نیست. خبر واحد اعتقادی نه تنها معتبر نیست، بلکه محال است که معتبر باشد.

آیت الله جوادی آملی از همین راه اعتبار اخبار آحاد را در عقاید و معارف دینی انکار کرده است. وی درباره روایات آحاد غیر فقهی که یقین آور و جزم آور نیستند، معتقد است

که این روایات سه گونه اند:

الف) ناظر به معارف اصول دین هستند که اعتقاد به آنها ضروری بوده و یقین و جزم در آن معتبر است. چنین روایاتی در این حوزه معتبر نیست.

ب) معارفی که از اصول دین نیست تا اعتقاد تفصیلی به آن واجب باشد، بلکه ایمان اجمالی درباره آنها کافی است؛ مانند بحث حقیقت لوح، قلم، کرسی و فرشته. مفاد خبر واحد می تواند در حد یک احتمال در این بخش پذیرفته شود؛ اما به طور جزم نمی توان گفت که نظر اسلام چنین است چون ادله حجیت خبر واحد مربوط به احکام عملی است.

ج) معارفی که بیانگر مسائل علمی و آیات الهی در خلقت هستند که نه ثمره عملی دارد و نه جزم علمی در آن معتبر است. اخبار آحاد در این بخش نیز در حد احتمال مورد قبول است، ولی حجت تبعیدی نیست، زیرا ادله حجیت خبر واحد راجع به مسائل عملی و تبعیدی است و در مسائل علمی تا مبادی تصدیقی حاصل نشود، نمی توان کسی را به آن متعبد کرد (۱۳۸۷: ۳۹۲).

نقد دلیل چهارم

نقد اول

در مقدمه دوم استدلال تصور شده، سخن از حجیت خبر واحد ضرورتاً به معنای تعبد و لزوم انجام امری است؛ در حالی که اولاً خبر واحد طبق مبنای برگزیده این پژوهش نیازی به جعل حجیت ندارد و ثانیاً طبق مبنای مشهور که خبر واحد را محتاج جعل حجیت می دانند، حجیت ضرورتاً به معنای تعبد به امری نیست، چرا که مقصود از حجیت «معتبر بودن» است و این امر در حوزه های مختلف، معانی متعددی می یابد. هنگامی که متعلق خبر واحد، امور مربوط به انجام فعل یا ترک آن باشد، معنای حجیت این است که باید طبق مفاد این خبر عمل شود، اما اگر متعلق خبر واحد امور مربوط به انجام فعل نبوده و گزارشی از واقع می دهد، حجیت آن بدین معناست که می توان این خبر را در زمره ابزار معتبر شناخت تلقی نمود. زمانی که استاد فیزیک مفاد نظریه دانشمندی را با چندین واسطه برای دانشجویان نقل می کند، از خبر واحد بهره می جوید. فقیه نیز در استنباط حکم شرعی از خبر واحد کمک می گیرد؛ البته این در حالی است که مفاد ادله ای که خبر واحد را حجت می دانند، در هر دو مورد به معنای تصدیق مخبر است و بالاخره اینکه نتیجه این تصدیق در

آنها یکسان نیست. نتیجه ادله حجیت خبر واحد همواره تعبد نیست و تنها در صورت دوم، تصدیق مخبر به تعبد به انجام کاری می انجامد؛ اما در صورت نخست نتیجه رجوع به ادله خبر واحد، اطمینان یافتن به مفاد نظریه فیزیکی مذکور است، به عبارت دیگر ما نیز قبول داریم که علم با تعبد و تکلیف حاصل نشده و منوط به پیدایش مقدمات آن است، لکن نتیجه رجوع به ادله حجیت خبر واحد صرف تعبد نیست، بلکه با رجوع به ادله حجیت خبر واحد (که بنای عقلا مهم ترین آنهاست)، مقدمه ای جدید و ابزار شناخت تازه ای برای انسان حاصل می شود که در تحصیل علم نقش دارد. تنها تفاوت خبر واحد با دلیل قطعی در احتمال خلافی است که ادله حجیت خبر واحد آن را ملغی کرده و بدین ترتیب مفاد خبر واحد یکی از اسباب علم تلقی می شود. به بیان دیگر هنگامی که انسان خبری را می شنود و از سویی نیز می داند که خردمندان جهان به چنین احتمال خلافی اهمیت نمی دهند، ناخودآگاه آن خبر را در زمره مقدمات خود قرار می دهد. این امر تأثیر زیادی در تصدیق نفس دارد.

نقد دوم

خبر واحد از امارات و لسان آن کشف از واقع است، نه رفع تحیر در مقام عمل. توضیح اینکه اماره همچون اصول عملیه نیست که فقط تعبداً تکلیف شرعی ما را در موارد شک تعیین کند، بلکه یکی از امارات و همچون قطع، طریقی به سوی واقع است، با این تفاوت که در قطع احتمال خلاف وجود ندارد، ولی در خبر واحد احتمال خلاف موجود است؛ به عبارت دیگر قطع و ظن هر دو راه رسیدن به واقعه و تنها اختلاف آنها این است که طبق مبنای مشهور، به دلیل احتمال خلاف موجود در ظن، نیازمند دلیلی هستیم که آن را برای ما معتبر کند و این دلیل می تواند شرع یا بنای عقلا باشد؛ و طبق مبنای این نوشتار خبر واحد اطمینان بخش خود معتبر است و نیازی به دلیل مستقل برای امضای آن نیست. این دو شیوه هر یک به طریقی خبر واحد را به عنوان یکی از راه های معتبر برای دسترسی به واقع معرفی می کنند. در اینجا دیگر سخن از تعبد نیست تا گفته شود که علم به واقع با تعبد حاصل نمی شود، بلکه سخن از این است که دلیل نقلی، یکی از راه های معتبر برای شناخت انسان است.

ما نیز معتقدیم که پیدایش علم با تعبد و اجبار ممکن نیست و منوط به تحصیل مقدمات آن است؛ اما سؤال این است که به چه دلیل مقدمات چنین علمی منحصر به امور یقینی و قطعی شده است. خبر واحد اطمینان بخش نیز می تواند یکی از مقدماتی باشد که با پیدایش آن علم به واقع حاصل می شود. همان طور که آیت الله جوادی آملی در سایر آثار خود تصریح می کند که مراد از یقین، اعم از یقین فلسفی و قطع عرفی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۶-۱۴). بی شک خبر واحد در بسیاری از موارد قطع عرفی ایجاد کرده و با توجه به سخن وی نمی توان اعتبار قطع عرفی را انکار کرد.

نقد چهارم

این پیش فرض در نظر آیت الله جوادی آملی وجود دارد که در اعتقادات دینی تحصیل یقین ضروری است. اگر مقصود ایشان یقین بالمعنی الاخص باشد، پیش فرض مذکور نادرست است؛ زیرا معرفت لازم در اعتقادات دینی امری اعم از یقین بالمعنی الاخص است و اگر مقصود از یقین، یقین بالمعنی الاعم یا حتی اطمینان عقلایی باشد، همان طور که خود در موارد دیگر به این امر تصریح کرده اند،^(۱) در اخبار آحاد نیز اطمینان عقلایی تأمین می شود (طبق مبنای مختار).

پیش از پرداختن به دلیل پنجم لازم است به سخنان استاد آیت الله مصباح یزدی نیز اشاره کنیم. از آنجا که تأکید استاد بر عدم امکان تعبد در امور اعتقادی و تکوینی است، سخنان ایشان را ذیل دلیل چهارم آورده ایم.

دیدگاه آیت الله مصباح یزدی

اشاره

خلاصه نظر استاد مصباح در حجیت و عدم حجیت روایات تفسیری و اعتقادی این است که علم و اعتقاد با تعبد حاصل نمی شود؛ در میان معانی مشهور حجیت یعنی تتمیم کشف و معذرت و منجزیت معنای صحیح حجیت، منجزیت و معذرت است که آن هم مخصوص رفتار است نه اندیشه. اعتقاد و ایمان نیز گرچه عین علم نیست، مبتنی بر آن است. معنای عدم حجیت خبر واحد در روایات بی ارزش یا لغو و بی اثر بودن آنها نیست، زیرا هر نقلی ولو ظنی؛ تأثیری در نفس انسان می گذارد. معنای حجیت روایات آحاد هم

ص: ۱۵۸

۱- عقل به معنای وسیع آن حجت شرعی است نه خصوص عقل تجریدی محض که در قالب برهان فلسفی و کلامی نمودار می شود. برای نمونه در فقه و اصول، بسیاری از مباحث و مسائل در زمره علوم عرفی است نه علم عقلی برهانی به معنای مصطلح آن. معیار و میزان در اعتبار و پذیرش دستاورد عقل حصول یقین یا اطمینان عقلایی است و واقعیت این است که عقل

عرفی در بسیاری موارد به طمانینه عقلایی می‌رسد. زمانی که می‌گوییم عقل منبع معرفت شناسی دین را تأمین می‌کند به این مصادیق وسیع طمانینه عرفی و عقلایی نیز نظر داریم (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۶-۱۴).

این نیست که ما شرعاً موظف هستیم به آنچه در متن روایت آمده، ایمان بیاوریم. فراهم شدن علم به اختیار انسان نیست و در نتیجه متعلق تکلیف واقع نمی شود. استناد تنها در صورتی معنا دارد که به صورت قطعی بتوان گفت نظر شارع چنین است و در حوزه های تفسیری که نمی توان قطعاً نظر داد، استناد محقق نیست.

کسب علم یا چیزی که از مقوله علم است، چیزی نیست که با اختیار انسان ایجاد یا سلب بشود اگر می داند، می داند و اگر نمی داند هم نمی داند. به تعبیر بگویند تو که می دانی بگو نمی دانی؛ معتقد شو به اینکه نمی دانی یا تو که نمی دانی معتقد شو به اینکه می دانی، متعبد شو به این ... واقعاً چیز لغوی است. بالاتر از لغو بلکه تکلیف محال است امکان ندارد انسان چیزی را تا مبادی علمی اش پیدا نشود علم پیدا کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۵: ۱۱).

[آیا] جا دارد شارع انسان را متعبد کند به جایی که یا علم به خلاف دارد یا اطمینان به خلاف دارد یا حتی ظن به خلاف دارد؟ بگویند تو متعبد باش به اینکه این طور نیست؟ تعبداً بگویند باید این طور باشد؟ یعنی ولو اینکه تو ظن تکوینی به خلافش داری؛ اما این حالت پذیرش را در خودت ایجاد کن. آیا می شود انسان یک حالت پذیرش را درباره چیزی که ظن به خلافش دارد ایجاد کند؟ (همان: ۱۲)

ایشان در انتها تذکر می دهند که معنای عدم حجیت روایات آحاد در عقاید، این نیست که وجود و عدم این روایات یکسان است و باید تمام آنها را کنار بگذاریم (همان: ۱۳ و ۸).

بررسی دیدگاه آیت الله مصباح

در نظریه استاد مصباح به درستی بر ضرورت تبیین معنای حجیت در بحث حجیت خبر واحد تأکید شده است، زیرا تا معنای حجیت در حوزه اعتقادات دینی و تفسیر روشن نگردد، بحث و گفتگو نتیجه ای نخواهد داشت؛ لذا باید مراد خود را به درستی تبیین نماییم.

معنای برگزیده از حجیت

قبل از پرداختن به تبیین نظر برگزیده در حجیت امارات، تذکر این نکته ضروری است که معنای حجیت در مباحث فقهی و اصولی که مربوط به عمل انسان و با هدف مصونیت از عقاب است، به تأمین هدف این نوشتار کمکی نمی کند، زیرا بحث ما در این نیست که آیا در اثر اعتقاد به یکی از آموزه های دینی موأخذه می شویم یا خیر، بلکه آنچه مدنظر مباحث

اعتقادی است فهم واقع و درک نظر اسلام نسبت به برخی از حقایق است. به عبارت دیگر در اینجا حیثیت معرفت شناختی، واقع نمایی و حکایت گری گزاره های اعتقادی برای ما مهم است. براساس همین مبنا آیت الله مصباح اشکال کرده است که در حجیت به معنای معذرت و منجزیت نوعی تعبد نهفته؛ لذا از حوزه مباحث تفسیری و اعتقادی خارج می شود. سؤال اصلی این است که آیا تنها راه ما برای استفاده از خبر واحد در امور تکوینی آن است که خبر واحد به نحوی نازل منزله قطع باشد؟ یا اینکه حتی در صورتی که ادله حجیت، خبر واحد را تعبداً در حکم قطع قرار ندهد نیز می توان از آن در امور تکوینی کمک گرفت؟ و در صورت مثبت بودن پرسش نخست آیا ادله حجیت می تواند خبر واحد را نازل منزله واقع گرداند. به نظر می رسد می توان تصویری از حجیت ارائه نمود که با امور تعبدی و نیز حقایق تکوینی سازگار باشد.

حجیت در اینجا به معنای «اعتبار داشتن» و لازمه منطقی آن صحت احتجاج است. اگر امری معتبر باشد می توان به کمک آن در مواضع مختلف برای اثبات مدعا احتجاج کرد.^(۱)

در امور دینی به دو شکل می توان سخن گفت. گاهی هدف ما تعیین تکلیف انسان ها در برابر شارع و نتیجه آن عمل کردن طبق دستورات الهی و گاهی هدف ما نسبت دادن امری به دین است. مثل اینکه بگوییم نظر اسلام درباره علم امام چنین است. در هر دو حوزه به حجتی معتبر نیاز است؛ بنابراین جعل حجیت هم نسبت به امور تکلیفی و بایدها و نبایدها، و هم نسبت به امور واقعی مطرح می شود. معنای جعل حجیت در امور تکلیفی یا بایدها و نبایدها روشن است و در اصول فقه از آن سخن گفته شده است. حجیت خبر در مقام تکلیف یعنی این خبر دلیلی معتبر برای واجب یا حرام دانستن امری است و انسان به دلیل عمل به این خبر در قیامت مؤاخذه نخواهد شد. در امور تکوینی جعل حجیت بدین معناست که این خبر برای اخبار از واقع گزاره ای معتبر محسوب می شود. بدین معنا که می توان آن را یکی از مقدمات استدلال و استنتاج خود برای کشف واقع (مثلاً میزان علم امام) قرار داد. این امر به معنای تنزل خبر واحد به شاهد و مؤید نیست؛ بلکه ناظر به ارزش معرفت شناختی خبر واحد است. به عبارت دیگر جعل حجیت برای خبری که از یک امر واقعی حکایت می کند، یعنی به کارگیری این روایت و استفاده از آن برای کشف واقع، مستلزم خطای معرفت شناختی نیست. بدین ترتیب اگر دلیل حجیت خبر واحد بنای عقلا باشد، مفاد جعل حجیت برای خبر واحد آن است که خردمندان جهان در صورت دست نیافتن به قطع، خبر واحد را معتبر دانسته، با استفاده از آن درباره امور خارجی و تکوینی

ص: ۱۶۰

۱- امام خمینی نیز در توضیح معنای حجیت کلماتی دارند که می توان صحت احتجاج را به ایشان نسبت داد (سبحانی، ۱۳۸۲ق: ۸۴).

خبر می دهند.

نظیر این بحث در ظهورات الفاظ نیز طرح می گردد، چون در معنای ظاهری لغات و جملات نیز احتمال خلاف موجود است و عقلا در محاورات عرفی خود این احتمال خلاف را نادیده می گیرند؛ یعنی معنای ظاهری را معتبر شمرده و به آن ترتیب اثر می دهند. روشن است که عنای حجیت در این لحاظ، تعبد نیست. اگر قرار باشد حجیت خبر واحد تنها در حوزه تکالیف شرعی پذیرفته شود، حجیت ظهورات نیز تنها محدود به همین حوزه گشته و به ظاهر هیچ آیه یا روایت غیر فقهی نمی توان استناد کرد! ریشه این اشکال بدین نحو مرتفع می گردد که یا حکم ظهورات و خبر واحد از ظنون غیر معتبر جدا شود (طبق مبنای مختار این نوشتار) یا اینکه از جعل حجیت معنای درستی ارائه شود.

خلاصه آنکه می توان حجیت را به نوعی معنا کرد که شامل امور تکلیفی و امور واقعی گردد، لکن از آنجا که این بحث همواره در اصول فقه و ناظر به معانی تکلیفی طرح شده، ناخواسته چنین ذهنیتی برای افراد پدید آمده که جعل حجیت لزوماً امری تعبدی بوده و در امور واقعی بی معناست و در نتیجه این گمان باطل ایجاد می شود که حجت دانستن گزاره ای ناظر به واقع یعنی اینکه با استفاده از حکم تعبدی اثری تکوینی در نفس ایجاد کنیم و از آنجا که چنین امری محال است، جعل حجیت برای خبر واحد نیز محال می شود. در حالی که گذشت جعل حجیت در اینجا معنایی غیر از تعبد دارد. انسان پس از آشنایی با شیوه رایج عقلا در عمل به خبر واحد، می فهمد که ایشان خبر واحد را معتبر دانسته و بر آن ترتیب اثر می دهند؛ اعم از آثار تکوینی یا اعتباری. هر انسانی در اثر علم به این سیره ناخواسته خبر واحد را معتبر شمرده و به احتمال خلاف موجود در آن بی اعتنا می شود و این غیر از آن است که امری را که احتمال خلاف آن در ذهن استوار شده، تنها با تعبد در حکم قطع قرار دهیم.

نکات تکمیلی

۱. ممکن است اشکال شود که عقلا این سیره را تخصیص زده و در امور بسیار مهم از جمله مباحث اعتقادی به کار نمی گیرند؛ یعنی در امور اعتقادی نمی توان این میزان احتمال خلاف را نادیده گرفت. پاسخ این مطلب در دلیل ششم و هفتم خواهد آمد.

۲. اینکه آیا چنین سیره ای ریشه در واقع دارد یا نه؟ یا اینکه نیازمند امضای شارع هست یا خیر، با بحث فعلی مرتبط نیست و باید در مبانی حجیت خبر واحد بررسی شود. دغدغه

ص: ۱۶۱

بحث فعلی اثبات این امر است که معنای حجیت اختصاص به امور شرعی و باید‌ها و نبایدهای شرعی و حقوقی ندارد.

۳. با پذیرفتن دیدگاه مذکور این احتمال تقویت می‌گردد که عمل عقلا به خبر واحد گزارف نیست و باید نوعی واقع‌نمایی در آن لحاظ گردد.

۴. ظن از حقایق مشکک است و خبر واحد از اماراتی است که اگر نگوییم مفید اطمینان است (طبق مبنای علامه طباطبایی) سطح بالایی از ظن را ایجاد می‌کند.

۵. ممکن است اشکال شود که خبر واحد واقع‌نمایی تام ندارد، بنابراین عقایدی که با استنتاج از آن به دست می‌آید نیز واقع‌نمایی و کشف تام ندارند. در حالی که ما در عقاید دینی نیازمند یقین هستیم که هیچ احتمال خلافی در آن موجود نیست. در پاسخ باید گفت که اولاً محل نزاع بحث حجیت خبر واحد در اموری نیست که تنها با برهان یقینی اثبات شود. ثانیاً ضرورت تحصیل یقین منطقی در اعتقادات در جای خود ابطال شده است. ثالثاً واقع‌نمایی تام به ندرت حاصل می‌شود. در روایات متواتر یا کلماتی که مستقیماً از زبان معصومین (ع) شنیده می‌شود، اگر ظاهر باشند، نیز احتمال خلاف موجود است. مهم آن است که این میزان احتمال خلاف آسیبی به ارزش معرفت‌شناختی مباحث وارد نمی‌سازد، زیرا در غیر این صورت در مباحث عقاید تنها باید از آیات و روایاتی که هم متواتر و هم نص هستند، بهره گرفت!

دلیل پنجم: وجود روایات جعلی بسیار

اشاره

در این استدلال از وجود روایات و احادیث جعلی برای بی‌اعتبار دانستن احادیث اعتقادی استفاده شده است. بدین ترتیب که با وجود روایات جعلی بسیار در میان روایات اعتقادی و تفسیری مجالی برای استناد به آنها باقی نمی‌ماند. به عبارت دیگر در این استدلال اصل بنای عقلایی بر اعتبار اخبار آحاد پذیرفته شده است؛ اما به دلیل وجود روایات جعلی، جریان چنین سیره‌ای در برخی حوزه‌ها و موضوعات خاص مورد تردید قرار می‌گیرد.

به دلیل کثرت جعل در روایات خصوصاً روایات تفسیری و تاریخی راهی برای تمسک به حجیت عقلی یعنی عقلایی باقی نمی‌ماند، مگر مواردی که قرائن قطعی از جمله موافقت با ظواهر قرآن کریم صحت متن آن را تأیید کند (طباطبایی، ۱۳۹۲ق، ج ۹: ۲۱۲).

نقد دلیل پنجم

اولاً- این دلیل اخص از مدعاست، زیرا خبر واحد تفسیری و اعتقادی به خبر صحیح و غیر صحیح تقسیم می شود. استدلال ایشان تنها ناظر به اخبار آحاد جعلی و ضعیف السند است و بر فرض صحت آن خدشه ای به خبر واحد صحیح السند وارد نمی شود.

ثانیاً یکی از مقدمات این استدلال نیاز به اثبات دارد. اینکه وجود روایات جعلی در میان اخبار غیر فقهی به قدری زیاد است که مانع اعتماد عقلا به آن می گردد، هنوز اثبات نشده است. تا زمانی که چنین مقدمه ای اثبات نشده باشد، عمومیت سیره عقلا در عمل به خبر واحد پا بر جا بوده و اخبار اعتقادی را شامل می شود.

دلیل ششم: اختصاص سیره عقلا به امور رفتاری

اشاره

یکی دیگر از اشکالاتی که به استفاده از اخبار آحاد در مباحث اعتقادی شده، این است که گرچه بنای عقلا در عمل به خبر واحد پذیرفتنی است، این سیره عام نبوده و تنها مختص

امور رفتاری است. در نتیجه خبر واحد در اعتقادات معتبر نیست.

با دقت در سیره عقلا که عمده ترین دلیل حجیت خبر ثقه است، روشن می شود که عاقلان و فرزنانگان جامعه تنها در مسائل رفتاری و عملی که تحصیل علم ناممکن یا دشوار است، به خبر ثقه اعتنا کرده و به آن ترتیب اثر می دهند؛ اما در غیر مسائل رفتاری همچون مسائل ریاضی، منطقی، فلسفی و... تنها به محصول عقل نظری که همان علم است توجه می کنند. راز این تمایز را باید در تفاوت بین علوم حقیقی و اعتباری جستجو کرد؛ به عنوان مثال اگر چنانچه ناقلان فراوانی گزارش کنند که « $2 \times 2 = 5$ » و یا «معلول نیازمند علت نیست»، عاقلان و فرزنانگان به پذیرش این قضایا تن نمی دهند و به صرف گزارش عده ای راستگو، یافته های عقل خود را تخطئه نمی کنند. از این روست که درمی یابیم شعاع پذیرش خبر ثقه در سیره عقلا، مسائل رفتاری است نه موضوعات علمی (عزیزان، ۱۳۸۶: ۸۵).

نقد دلیل ششم

مقدمه دوم استدلال صحیح نیست، زیرا اولاً عقلا و فرزنانگان در امور تکوینی نیز به خبر ثقه عمل می کنند. بسیاری از علوم و نظریه های علمی دانشمندان از طریق نقل واحد به دست ما رسیده و عقلا آن را معتبر می دانند. خردمندانی که در امور علمی به این گزارش ها

اعتنا می کنند، به طریق اولی در امور تکوینی و واقعی روزمره نیز به خبر ثقه اهمیت می دهند. موارد مذکور و ده ها مورد دیگر از امور روزمره گواه آن است که سیره عقلایی در پذیرش خبر ثقه منحصر به امور رفتاری و بایدها و نبایدها نیست.

ثانیاً در پاسخ به مثال نقض این استدلال، باید گفت که معنای معتبر بودن خبر واحد در امور تکوینی و واقعی، پذیرش بی چون و چرای آنها نیست. همان طور که معنای اعتبار یک آیه نیز پذیرش بی چون و چرای آن نیست، ممکن است آیه ای با حکم عقل برهانی معارض باشد و درباره رفع تعارض آن باید چاره اندیشی نمود. حجیت خبر واحد در این حوزه ها بدین معناست که خبر واحد می تواند به عنوان دلیلی در کنار دلایل دیگر حضور یابد. (۱) طبیعی است که در صورت تعارض خبر واحد با دلیل عقلی قطعی، دلیل عقلی مقدم می شود و این امر اختصاص به مسائل تکوینی ندارد. در حوزه های فقهی نیز اگر خبر واحد با دلیل عقلی قطعی معارض باشد، دلیل عقلی مقدم می گردد. مدافعان حجیت خبر واحد در امور تکوینی و اعتقادی نیز اخباری که دال بر « $2+2=5$ » یا «معلول نیازمند علت نیست» را نمی پذیرند؛ اما عدم پذیرش خبر واحد در مثال های مذکور به دلیل غیر رفتاری بودن این اخبار نیست؛ بلکه به دلیل ناسازگاری آن با دلیل عقلی یقینی است. گویی نویسنده محترم تصور کرده که پذیرش حجیت خبر واحد در امور تکوینی به معنای قبول بی چون و چرای آن حتی در زمان تعارض با دلیل یقینی است؛ در حالی که بطلان این تصور روشن شد.

دلیل هفتم: بی اعتنایی عقلا به خبر واحد در امور مهم

اشاره

یکی از اشکالاتی که ممکن است به اعتبار خبر واحد در مباحث اعتقادی وارد گردد (۲) این است که مهم ترین دلیل حجیت خبر واحد بنای عقلا و سیره خردمندان عالم است. عقلا خبر واحد را به طور مطلق حجت ندانسته و با توجه به میزان اهمیت امور در پذیرش آن سخت گیری می کند؛ مثلاً میزان اعتنای عاقلان یک جامعه به خبری دال بر بارش باران، نسبت به خبری دال بر وقوع زلزله یا خبری حاکی از حمله به کشور و اعلان حکم جهاد از سوی ولی فقیه، متفاوت است. خردمندان جامعه با شنیدن خبر بارش باران یا وقوع زلزله از چند نفر آن را پذیرفته و بر آن ترتیب اثر می دهند، ولی در مورد حمله و اعلان حکم جهاد به خبر واحد عمل نمی کنند. اعتقادات نیز از امور مهمی است که با امور ناظر به جزئیات فقه بسیار متفاوت است. محتوای اخبار اعتقادی با اصول معارف سر و کار دارد و اشتباه در آن بی اعتبار شدن اصول دین را در پی دارد؛ بنابراین عقلا در این حوزه به خبر واحد عمل

ص: ۱۶۴

۱- این امر به معنای شاهد یا مؤید دانستن خبر واحد نیست.

۲- هرچند هنوز کسی این اشکال را مستقلاً مطرح نکرده است.

نمی کنند.

نقد دلیل هفتم

مقدمه دوم این استدلال مخدوش است، زیرا سیره خرمندان در عمل به خبر واحد گزارف نیست. گذشت که این سیره معلول تأثیری است که در شنوندگان خبر واحد ایجاد می شود. به عبارت دیگر خرمندان با شنیدن دلیل نقلی به سطحی از معرفت دست می یابند. اگر دلیل نقلی بتواند مرتبه ای از معرفت را ایجاد کند که احتمال آن خلاف ناچیز باشد، خرمندان ناخودآگاه این میزان احتمال خلاف را نادیده انگاشته و به خبر ترتیب اثر می دهند. تعداد راویان و ویژگی های آنان در اخبار مهم مورد اعتنای بیشتری است. سخت گیری خرمندان در اخبار ناظر به امور مهم بدین معنا نیست که ایشان در اخبار تفصیل داده و تنها در امور جزئی و روزمره به خبر واحد عمل می کنند؛ چراکه در مثال های مذکور نیز اگر یکی از عالمان ربانی که از نزدیکان ولی فقیه است خبر وقوع جنگ و اعلان جهاد را گزارش کند، همان تأثیر را در نفس شنونده می گذارد که خبر بارش باران یا وقوع زلزله به وسیله یکی از افراد عادی جامعه آورده شود (فیاضی، ۱۳۸۵). این استدلال اعتبار خبر واحد را در امور مهمی همچون اعتقادات زایل نمی کند؛ بلکه روش شناسی ویژه ای برای بررسی اخبار اعتقادی لحاظ می کند، ضمن آنکه این سخت گیری باید به اخبار فقهی مهمی که در فقه با عنوان «دماء و فروج و...» شهرت یافته نیز سرایت کند. در صورت تام بودن این استدلال، اعتبار روایات در این ابواب نیز مخدوش می شود.

ص: ۱۶۵

۱. آشتیانی، محمدرضا، ۱۴۰۳ق، بحرالفوائد، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۲. احسانی فر لنگرودی، محمد، ۱۳۸۷، «دامنه حجیت احادیث تفسیری»، فصلنامه علوم حدیث، ش ۴۸.
۳. انصاری، مرتضی، ۱۴۱۹ق، فرائد الاصول، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۴. بروجردی نجفی، محمدتقی، ۱۳۶۴، نهاییه الافکار (تقریرات درس اصول فقه آیه الله ضیاءالدین عراقی)، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، قرآن در قرآن، قم: نشر اسراء.
۶. -----، ۱۳۸۶، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: نشر اسراء.
۷. خراسانی، محمدکاظم، ۱۴۰۹ق، کفایه الاصول، قم: آل البيت.
۸. خمینی، سید روح الله، ۱۴۱۵ق، انوار الهدایه، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۹. خمینی، سیدمصطفی، ۱۳۷۶، تحریرات فی الاصول، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۰. خویی، سیدابوالقاسم، ۱۳۵۲، اجود التقریرات (تقریرات درس اصول فقه آیت الله محمدحسین غروی نائینی)، صیدا: مطبعه العرفان.

۱۱. سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، الشافی فی الامامه، قم: اسماعیلیان.

۱۲. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۲ق، تهذیب الاصول، قم: اسماعیلیان.

۱۳. شعرانی، ابوالحسن؛ ۱۳۴۷؛ مقدمه تفسیر منهج الصادقین؛ تهران: اسلامیه.

۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۲ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان.

۱۵. -----، ۱۳۷۳، قرآن در اسلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۱۶. -----، بی تا، حاشیه الکفایه، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

۱۷. -----، ۱۳۶۰، شیعه در اسلام، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

۱۸. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۷ق، العده، تحقیق محمدرضا انصاری، قم: چاپخانه ستاره.

۱۹. -----، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

۲۰. عاملی، زین الدین، ۱۳۸۴، المقاصد العلیه فی شرح الرساله الالفیه، نرم افزار کتابخانه اهل بیت، نسخه اول.

۲۱. عزیزان، مهدی، ۱۳۸۶، «بررسی حجیت روایات آحاد در مسائل اعتقادی»، فصلنامه کلام اسلامی، ش ۶۴.

۲۲. غروی اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۰۸ق، نهایه الدرايه فی شرح الکفایه، قم: آل البيت.

۲۳. فاضل تونی، عبدالله بن محمد، ۱۴۱۲ق، الوافیه، قم: مجمع الفکر الاسلامی.

۲۴. فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۷۹، سیری کامل در اصول فقه، ج ۱۰، قم: فیضیه.

۲۵. فیاضی، غلامرضا، ۸/۱۲/۱۳۸۵، «حجیت خبر واحد در اعتقادات و تفسیر» (سخنرانی در گروه معارف مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی).

۲۶. کاظمی خراسانی، محمدعلی، ۱۴۰۵ق، فوائد الاصول (تقریرات درس اصول فقه آیت الله نائینی)، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی، ۸/۱۲/۱۳۸۵، «حجیت خبر واحد در اعتقادات و تفسیر» (سخنرانی در گروه معارف مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی).

۲۸. مفید، ابونعمان محمد، ۱۴۱۴ق (الف)، التذکره باصول الفقه، بیروت: دارالمفید.

٢٩. -----، ١٤١٤ ق(ب)، تصحيح الاعتقاد، بيروت: دارالمفيد.

٣٠. واعظ الحسيني، سيد محمد سرور، ١٤٠٩ ق، مصباح الاصول (تقريرات اصول فقه آيت الله سيد بوالقاسم خوئي)، قم: مكتبه
الداوري.

ص: ١٦٧

چکیده

احادیث نقل شده از معصومین (ع) یکی از منابع مهم در معارف دین است. از سوی دیگر لزوم استواری اعتقادات بر علم و معرفت، به دغدغه معرفت بخشی احادیث در بخش عقاید منجر می شود. این مقاله بر آن است تا روشن کند که حدیث نقل شده اگر در گروه اخبار واحد باشد، به تنهایی نمی تواند معرفت لازم در اعتقادات را ایجاد کند. معرفت زایی این گروه از اخبار، بیش از ظن نخواهد بود و این مقدار از معرفت در گزاره های اعتقادی ای که از عالم واقع گزارش می دهند، کافی نیست.

واژگان کلیدی: معرفت، خبر واحد، ظن.

مقدمه

۱. معرفت به یک اعتبار به دو قسم یقینی و ظنی تقسیم می شود. یقین خود نیز در سه قسم منطقی، موضوعی و روان شناختی قرار می گیرد. تبیین هر یک از این اقسام در بسیاری

ص: ۱۶۹

از کتب و مقالات نوشته شده است و ما برای پرهیز از طولانی شدن مقدمه و دور شدن از موضوع مقاله، از ورود به آن خودداری می‌کنیم. آنچه در این نوشتار مهم است توجه به لزوم یقین در اعتقادات است. اینکه چرا در عقاید حصول یقین ضروری است و اینکه چه نوع یقینی لازم است، باز از موضوع این نوشتار خارج است. این مقاله بر آن است تا اعتبار معرفتی خبر واحد را به بحث بنشیند و به عبارتی دیگر ما نظر اکثریت عالمان امامیه و بسیاری از عالمان اهل سنت را مبنی بر لزوم علم و یقین در عقاید مبنا قرار داده، به دنبال پاسخ به این پرسش هستیم که آیا خبر واحد توان زایش معرفت یقینی، ولو در پایین‌ترین مرتبه آن را دارد؟

۲. خبر نیز به دو قسم واحد و متواتر تقسیم می‌شود. متواتر، خبری را گویند که تعداد راویان یک حدیث در هر عصر، از عصر معصوم (ع) تا زمان ما، به اندازه ای باشد که تبانی بر کذب آن تعداد، عادتاً محال باشد. چنین خبری معمولاً علم و یقین را برای مخاطب خود به ارمغان می‌آورد؛ اما خبر واحد فاقد چنین ویژگی (تعدد راویان در هر عصر) می‌باشد؛ البته این نوع خبر هم خود به دو قسم در اختیار ما قرار می‌گیرد، گاه انواع قرائن مؤید، معرفت بخشی این خبر را تا مرحله یقین ارتقا می‌دهد و به اصطلاح می‌گویند خبر واحد محفوف به قرائن قطعی است که در این صورت باز مخاطب به ساحل امن یقین رسیده است؛ اما قسم دیگری از خبر واحد فاقد همراهی چنین قرائنی است و این قسم، همان است که موضوع این نوشتار است، به عبارت دیگر می‌خواهیم بدانیم که:

الف) خبر واحد خالی از قرائن قطعی، به تنهایی، تا چه حد می‌تواند معرفت زایی داشته باشد؟

ب) اعتبار این حد از معرفت در مباحث اعتقادی چه مقدار است؟

۳. بحث معرفت حاصل از خبر واحد در دو مقوله ثبوت و اثبات قابل پیگیری است، گاه کسی مبتلا به بیماری زودباوری است و بدون طی کردن مقدمات لازم و متعارف، ظن به معرفتی خاص پیدا می‌کند؛ از این رو بررسی مقدمات لازم برای رسیدن به ظن متعارف ضروری است و این همان ظن در مرحله ثبوت است. در این بخش از نوشتار حاضر مرحله ثبوت و تحقیق ظن بررسی می‌شود تا برسیم به آنجا که اگر ظن ثبوتاً حاصل شد، اعتبار و حجیت معرفت بخشی آن از نظر ادله نقلی و عقلی چگونه است؟

می دانیم که قرآن، حدیث و عقل سه منبع در فهم معارف دین هستند. ظن در عقائیات، در کلام شیعی اعتبار ندارد و ادله محکم و قاطعی بر خودداری از قوالب مختلفِ ظنی همچون قیاس و استحسان، وجود دارد.

آنچه محل بحث و گفت و گوست، ظن های حاصل از قرآن و حدیث است؛ از این رو نکاتی را درباره ثبوت و تحققِ ظن از قرآن و حدیث، بیان می کنیم.

متون دینی تا رسیدن به مرتبه زایش معرفتی، باید سه مرحله مهم را طی کنند.

ظن در مرحله صدور

مرحله نخست صدور است که مشخص می کند که آیا این سخن از خداوند متعال یا معصوم (ع) صادر شده یا نه؟ همان طور که گفتیم متن نقل شده ابتدا به دو قسم واحد و متواتر تقسیم می شود و سپس خبر واحد یا همراه قرائن قطعیه است و گاه بدون قرائن قطعیه است. از سه قسم مذکور، قرآن در قسم متواترها قرار دارد. اسناد و مدارک موجود نشان می دهد که قرآن در هر عصری بیشترین ناقل و راوی را داشته است. تفصیل بیشتر را می توان در کتاب ها و مقالات مربوط به علوم و تاریخ قرآن پیگیری کرد. علاوه بر قرآن، برخی از احادیث هم متواترند؛ اما بسیاری از احادیث در گروه اخبار واحد قرار دارند و از میان آنها بسیاری، خبر واحد بدون قرائن قطعیه هستند. کسی که در این مرحله نسبت به صدور روایت قطع یا ظن پیدا می کند، باید اطلاع کافی از سرگذشت و تاریخ حدیث و راویان آنها داشته باشد. کسی که امروز یکی از کتب روایی را باز می کند و روایتی را می بیند و بدون اطلاع از ماجراها و دسیسه های گوناگون در طول تاریخ حدیث، گمان به صحت صدور هر خبری می کند، این گمان از روی بی خبری است و حجت بودن آن جای تأمل دارد. کتب حدیث و رجال نشان از جعل ها و افترا بستن های بی شمار به معصومین (ع) دارد؛ مثلاً سید مرتضی اعتراف ابوالعوجاء را در آخرین لحظات زندگی اش چنین نقل می کند: «در کتاب های شما چهار هزار حدیث ساختگی قرار دادم» (۱۹۹۸م، ج ۱: ۱۲۹-۱۲۸).

درباره داستان حدیث از جهت صدور، بهتر است سخنی از علامه بهبهانی نقل کنیم، ایشان در مقابل اخباری که ادعای علمی بودن صدور اخبار را داشتند (ناگفته نماند که امروزه نیز چنین ادعاهایی تداوم دارد) می گوید:

روشن است که از روایت غیر معصوم علم حاصل نمی شود، مگر اینکه دلیل دیگری آن را ثابت کند تا منجر به علم شود. معصوم نبودنِ راوی مانع از حصول علم است؛ چرا که یک نفر غیر معصوم احتمالِ خطا در او می رود و اگر بپذیریم که عمداً دروغ نمی گوید، اما غفلت و اشتباه در او محال نیست. علاوه بر آن اخبار متواتر از معصومین (ع) وارد شده که فرموده اند: «همانا کذابین بر من {کسانی که بر من دروغ می بندند} بسیارند»، همچنین وارد شده که همه امامان (ع) کذابینی داشته اند که بر آنان دروغ می بستند و وارد شده که مغیره و اباطاب در میان کتب اصحاب خود احادیثی گذاشته اند که خود اصحاب آن احادیث را نقل نکرده اند. حال که وضع یک غیر معصوم این گونه است، وضع جماعتی از راویان غیر معصوم که یکی از دیگری حدیث گرفته، چگونه خواهد بود؟ علاوه بر آن، سه محمد معروف که در عظمت، عدالت و خیرگی آنها شکی نیست، اشتباه ها و غفلت های زیادی از ایشان مشاهده می شود تا چه رسد به دیگران. هر کدام از اینان به روایت دیگری علم نداشت و خود روایتش را گزینش کرده و چه بسا که روایت دیگری را رد کرده است، اینها را ما خود مشاهده می کنیم. فقیهان قدیمی و متأخر دیگر نیز با اینکه مهارت داشتند و زمانشان به محمد های سه گانه و دیگر راویان نزدیک بود؛ اما نسبت به روایات هیچ یک از آنها، علم نداشتند پس در این صورت ما چه موضعی در برابر اخبار می توانیم داشته باشیم؟» (۱۴۲۴ق، ج ۱: ۱۳-۱۲)

جالب اینکه شیخ یوسف بحرانی که از سران اخباریون هست - و ما می دانیم که اخباریون در عمل کردن به اخبار نسبت به اصولیون فراخ تر عمل می کنند - بر شیخ طوسی در مورد بسیاری از اخباری که در دو کتاب روایی جمع نموده، خرده گرفته است. او می گوید:

شیخ طوسی بویژه در کتاب التهذیب، در متن و سند احادیث دچار اشتباه، غفلت و تحریف و نقصان شده است و کمتر خبری است که چنین ایرادی نداشته باشد ما این مطلب را در موارد بی شماری یافته ایم و کمتر حدیثی است که از این نواقص نداشته باشد (بی تا: ۲۰۹).

خلاصه اینکه نتیجه کتاب ها و مقالات نوشته شده درباره نحوه جمع آوری و تدوین احادیث، و انگیزه های مختلف جعل و تحریف و اشتباهات مختلف کشف شده، این است که خبر واحد بدون قرائن علم آور، بیش از گمان به صدور دلالت نمی کند و حتی چه بسا اخبار واحدی که در حد گمان نیز معرفت زایی نداشته باشند.

در صفحات بعدی، در بحث علت تمسک به ظن و خبر واحد برخی از ماجراهای مربوط به جعل و تحریف احادیث را بیان خواهیم کرد تا ببینید که حتی ظن آور بودن بسیاری از اخبار مشکوک است.

ظن در مرحله دلالت

مرحله دوم، روشن شدن دلالتِ روایت است. گاهی حدیث به طور صد در صد بر معنای خود دلالت دارد که اصطلاحاً آن را «نص» می‌گویند و گاه تنها ظهور در معنای خود دارد؛ یعنی احتمال معنای دیگر منتفی نیست. در این حالت دلالت روایت بر معنا ظنی خواهد بود و می‌دانیم که بیشتر آیات و روایات در دلالت خود ظنی هستند. گاه قراین بسیاری در یافتن معنای واقعی دخیل بوده‌اند، همچون فضا یا مخاطب خاص که به دست ما نرسیده‌اند و گاه حتی قراین غیرواقعی با گذشت زمان ایجاد شده که باعث انحراف در معنای حدیث می‌شود، مرحوم بهبهانی در این باره می‌گوید:

گاه ممکن است قرینه در اثر حادثه‌ای درست شده باشد؛ مثلاً تقطیع احادیث؛ زیرا همه احادیث از اصول اولیه {ظاهراً منظور اصول چهارصدگانه احادیث شیعه است که قبل از کتب اربعه بوده است} تقطیع شده است یا قرینه‌ای از توهمِ راوی، یا نسخه نویسان و یا از عوض شدنِ مجلس و... ایجاد شده باشد و چگونه می‌توان دانست که چنین قرینه‌هایی ایجاد نشده است؟ (همان: ۱۵)

یافتن معنای روایت بدون هرگونه قرینه نیازمند رجوع به لغت و اصطلاح شارع است و مراد از اصطلاح شارع، اصطلاح زمان معصوم (ع) است، نه آنچه در میان متشرع رواج یافته است و همه می‌دانیم که در بسیاری از موارد نمی‌توان به طور قاطع به معنای لغوی و اصطلاح شارع دست یافت.

خلاصه اینکه برای یافتن معنای مورد نظر شارع مراحل زیادی باید طی نمود و در نهایت چیزی بیش از ظن به آن معنا حاصل نخواهد شد، همین طور در علاج دو خبر متعارض مراجعه به اعدل و افقه و... تنها با ظن قابل اجراست؛ چراکه شناخت قطعی این اوصاف اگر محال نباشد نزدیک به محال است (همان).

ظن در مرحله جهت صدور

اشاره

مرحله سوم، جهت صدور حدیث است. آیا همه آنچه از معصوم (ع) رسیده برای بیان حکم

شرعی یا عقیده ای واقعی بوده است، یا اینکه پشت سر برخی از آنها علل و انگیزه های دیگری بوده، به گونه ای که گاه نمی توانیم بیان معصوم(ع) را بیان حکم یا عقیده دینی بدانیم. در زیر چند احتمال مطرح شده را یادآور می شویم:

الف) تقیه

مروری بر تاریخ زندگی معصومین(ع) کافی است تا بدانیم که بسیاری از آن بزرگان، در بسیاری از عمر شریف خود، نمی توانستند همه واقعیات مربوط به دین را بیان نمایند. حاکمیت حاکمان جور و طرفداری آنان از فکر و عقیده ای خاص، مانع از ابراز حقایق به وسیله امامان معصوم(ع) بود و هر جا که مجبور به اظهار نظر می شدند، برای رعایت مصالح مهم تر، طوری سخن می گفتند که منافات با نظریه حاکمیت نباشد و گاه برای حفظ جان خود و شیعیان نمی خواستند که شیعیان بر یک نظر اتفاق نظر داشته باشند؛ چراکه در این صورت به آسانی شناخته شده، مورد اذیت و آزار قرار می گرفتند؛ مثلاً زراره در حدیثی چنین نقل می کند:

خدمت امام باقر(ع) سؤالی مطرح کردم و حضرت پاسخ داد، سپس مردی وارد شد و همان سؤال را از حضرت پرسید و ایشان پاسخی متفاوت دادند، فرد دیگری آمد و همان سؤال را پرسید و حضرت پاسخی متفاوت از دو پاسخ اول دادند، بعد از آنکه آن دو رفتند عرض کردم که دو مرد از شیعیان عراق پیش شما می آیند و شما به هر کدام پاسخی غیر از آن پاسخی که به دیگری دادید می دهید. حضرت فرمود: «زراره، این کار برای ما بهتر است و برای حفظ و بقای ما و شما مناسب است اگر شما بر یک امر(رأی) اجتماع کنید، آنگاه مردم (مخالفان) شما را هدف خود قرار می دهند و بقای ما و شما کوتاه می شود» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۲۳۶).

مرحوم حر عاملی در کتاب وسائل الشیعه بابی را باز کرده و احادیثی راجع به اهتمام ائمه(ع) به تقیه و توصیه اصحاب به آن نقل فرموده است (۱۴۰۹ق، ج ۱۶: ۲۲۱). نتیجه اینکه هر حدیثی که به دست ما می رسد باید از لحاظ تقیه ای بودن یا نبودن، بررسی شود.

ب) تفاوت گذاشتن بین کارهای عادی و طبیعی معصوم(ع) و کارهای دیگر

می دانیم که افعال معصومین(ع) مانند سخنانشان برای ما حجت است و وقتی فعلی از معصوم(ع) از طریق اخبار به ما رسید، آن فعل برای ما وجه و جهت دینی پیدا می کند؛ مثلاً

اگر از طریق اخبار معلوم شد که امامان(ع) قبل از نماز مسواک می زدند، این فعل آنان به ما می فهماند که این کار، حتی اگر واجب هم نباشد لااقل رجحان شرعی دارد. حال پرسش این است که آیا همه افعال معصومین(ع) جهت شرعی دارد یا اینکه بعضی از افعال مربوط به طبیعت و عادات معصوم به عنوان انسان است؛ مثلاً اگر امام معصوم(ع) در ساعت خاصی استراحت می کرده، آیا این کار جهتی دینی دارد یا مربوط به عادت شخصی ایشان است؟

سید مرتضی بعد از بحث درباره تأسی به افعال پیامبر(ص) می نویسد: مباحثی که ما درباره تأسی به پیامبر(ص) مطرح کردیم در افعال عبادی و نظیر عبادات است، اما مباحثی که جزء کارهای شخصی اوست، مانند خوردن و خوابیدن، از این حوزه خارج است (۱۴۱۱ق، ج ۲: ۱۰۱).

پرسش بعدی این است که اگر نتوانستیم جهت فعل امام را تشخیص دهیم، آیا می توانیم آن فعل را دینی بدانیم؟

برخی از عالمان دو جهتی بودن افعال معصومین(ع) را بیان کرده اند. شهید اول در این باره می فرماید:

کارهای پیامبر همچون سخنان او حجت است. اگر طبیعی یا شرعی بودن فعل او معلوم نباشد، آیا به دلیل اصل عدم تشریح، فعل طبیعی محسوب می شود یا به این دلیل که پیامبر برای بیان شرع مبعوث شده، فعل شرعی محسوب می شود؟ (بی تا، ج ۱: ۲۱۱)

محقق حلی نیز تأسی به افعال پیامبر را منحصر به افعال شرعی دانسته است (۱۴۰۳ق: ۱۱۸). همین دو وجهی بودن فعل معصوم را میرزای قمی نیز مطرح کرده است و موارد مشکوک را مستحب دانسته است (بی تا: ۲۳۳).

به نظر می رسد که اگر کسی به صرف اینکه احتمال می دهد فلان فعل معصوم(ع) جهت شرعی داشته است، از فعل او تبعیت کند، پاداش الهی نصیب او خواهد شد؛ اما در بُعد اعتقادی نمی توان معتقد به دینی بودن این فعل شد و به تعبیر دیگر نمی توان حکم به مطلوب بودن آن نزد خداوند داد. نتیجه اینکه اخبار در صورتی از دینی بودن افعال معصومین(ع) خبر می دهند که وجه شرعی فعل آنان روشن شود.

ج) جدا کردن اخبار تبلیغی، اخبار حکومتی و قضایی

سخنان و افعال صادرشده از معصومین(ع) در سه گروه قرار می گیرند:

گاه آموزه ای دینی را برای مردم بیان می کنند؛ مانند آنجا که وجوب نماز و روزه را به

مردم اعلام می کنند؛ گاه شأن امامت و حاکمیت آنان اقتضا می کند که سخن یا رفتاری خاص بکنند؛ مانند جهاد یا تصرف در بیت المال و گاه منصب قضاوت، آنان را به قضاوت بین مردم وامی دارد؛ مانند داوری هایی که آنان بین طرفین دعوا انجام داده اند.

تفکیک این سه در کلمات عالمان دین بیان شده است، شهید اول در این باره می گوید:

تصرف پیامبر گاهی ابلاغ دین است که فتوی نامیده می شود و گاه با شأن امامت است؛ مانند جهاد کردن و به کارگیری بیت المال و گاه با قضاوت است؛ مانند داوری کردن بین مدعیان به وسیله بینة، قسم و اقرار (بی تا، ج ۱: ۲۱۵-۲۱۴).

علاوه بر شهید اول، میرزای قمی (۱۳۷۸ق: ۴۰۱)، محقق نائینی (۱۴۲۴ق)، مامقانی (۱۴۱۰ق، ج ۱: ۶۸)، امام خمینی (۱۳۶۸: ۵۶-۵۰)، شهید صدر (۱۴۰۲ق: ۴۰۱) و شهید مطهری (۱۳۶۵: ۴۸) این تفکیک را به اشکال گوناگون بیان کرده اند.

آنچه از معصومین (ع) به عنوان تبلیغ دین به ما می رسد، باور و عمل به آن لازم است؛ اما آنچه به عنوان حاکم یا قاضی از آنان صادر شده، امروزه نمی تواند به عنوان حکم دینی و شرعی ثابت ملاک عمل ما قرار گیرد و نمی توانیم آن را به عنوان آموزه دینی ثابت باور کنیم؛ چراکه حکم حاکم یا قضاوت قاضی با توجه به شرایط و موقیعت خاص صورت می گیرد و شرایط گوناگون می تواند حکم را عوض کند. عبارت شهید صدر در این مورد گویاست:

... نوع قوانینی که از ناحیه پیامبر برای پر کردن منطقه الفراغ دین به عنوان ولی امر صادر شده، قانون همیشگی نیست؛ زیرا اینها از پیامبر به عنوان مبلغ حکم ثابت سر نزده؛ بلکه ناشی از منصب ولایت است. بر این اساس چنین دستورهایی را نباید جزء نظریه های ثابت اقتصادی اسلام شمرد (۱۴۰۲: ۴۰۱).

ایشان در ادامه مثال خوبی برای این موضوع بیان می کند:

اگر پیامبر اجازه نداد که مردم مدینه از رسیدن آب اضافی خود به دیگران جلوگیری کنند، می توان این را حکم ثابت دائمی دینی به حساب آورد و می شود آن را دستوری ویژه برای شرایط خاص دانست و این دو گونه برداشت، ریشه در این دارند که پیامبر را مبلغ حکم خدا در این واقعه بدانیم یا زعیم و رهبر جامعه (همان: ۴۱۴).

گرچه تفکیک فوق در مرحله اول مربوط به علم فقه است؛ اما همان طور که در نوشتاری دیگر به تفصیل بیان کردیم، گزاره های فقهی هم بعد اعتقادی دارند و بخشی از باورهای دینی ما از همین احکام فقهی شکل می گیرد و سخن ما نیز در این نوشتار بعد

(د) جدا کردن اوامر مولوی از ارشادی

گاه خداوند از جایگاه مولا- و شارع و رب دستور صادر می کند، در این صورت انسان ها موظف هستند که دستور او را اطاعت کنند و اگر اطاعت نکنند، متخلف و گناهکار محسوب می شوند. دستور خداوند به نماز گزاردن، روزه گرفتن و حج به جا آوردن و یا مشروب نخوردن و ترک ربا، از این قبیل دستورهاست، ولی گاهی هم، چون خداوند مصالح انسان ها را بهتر از همه می داند، ما را ارشاد می کند که اگر می خواهید به فلان مصلحت دنیوی یا اخروی برسید، این گونه عمل کنید همان طور که پزشک دستورهایی به بیمار می دهد تا سلامت خود را بازیابد. می دانیم که عمل نکردن بیمار به دستورهایی پزشک مجازاتی جز نرسیدن یا دیر رسیدن به سلامت ندارد، تخلف از دستورهایی ارشادی خداوند هم مجازاتی جز نرسیدن به مصلحت مورد نظر خداوند را ندارد. این بحث گرچه در اصول فقه مطرح می شود تا فقیه بداند که از کدام امر و نهی، واجب و حرام استخراج کند و از کدام یک تنها ارشاد به مصلحت را بفهمد؛ اما در بحث های کلامی نیز هنگام رجوع به آیات و روایات، تفکیک آن دو از هم لازم است؛ مثلاً متکلم باید بداند که نهی خداوند از میوه آن درخت در بهشت، نهی مولوی نیست تا در نتیجه گیری کلامی دچار اشتباه نشود و مثلاً عصمت انبیاء(ع) را زیر سؤال نبرد.

مرحوم شعرانی مثال دیگری در این باب بیان می کند:

نمونه مناسب برای دستور ارشادی، جریان علان کلینی دایمی شیخ ابو جعفر صاحب کتاب کافی است، او از امام عصر(عج) اجازه خواست که حج بگذارد، حضرت اجازه نداد؛ اما او راهی شد و در سفر کشته شد. گاه اشکال می کنند که با این معصیت چطور اهل رجال او را توثیق می کنند، پاسخ آن است که نهی حضرت ارشادی بوده است (۱۳۷۳: ۲۴۲).

نتیجه اینکه بر هر دین شناس لازم است که دستورهایی ارشادی و مولوی را از هم تشخیص بدهد که در غیر این صورت از رأی و فکر صحیح دور خواهد شد و اعتبار ظن به شرعی و دینی بودن محتوای یک خبر، مشروط به آن است که ظن کننده دستور ارشادی را از مولوی بازشناسد و این نکته را در معنا کردن آیه و حدیث به کار گیرد.

ه) جدا کردن روایات پزشکی

در کتب روایی، احادیث بسیار طبّی وجود دارد. آیا این احادیث جنبه دینی و شرعی دارد؟ اگر در حدیثی توصیه به خوردن غذایی خاص شده، آیا خوردن آن غذا استحباب شرعی دارد و به تعبیری همگان با خوردن آن غذا کاری را انجام داده اند که مطلوب خداوند است؟ برخی از دانشمندان دین این گونه روایات را مربوط به زمان و مکان خاص می دانند؛ مثلاً شیخ صدوق درباره این گروه از روایات می فرماید:

طبق اعتقاد ما اخبار مربوط به طبابت چند گونه است؛ بعضی مربوط به هوای مکه و مدینه بوده و به کارگیری آن در جاهای دیگر روا نیست، بعضی دیگر را امام(ع) با توجه به شناختی که از طبع سؤال کننده داشته، فرموده است که از این رو به دیگران تسری پیدا نمی کند؛ زیرا امام(ع) طبع شخص را بهتر از خود او می دانست (۱۴۱۴ق: ۱۱۵).

نتیجه اینکه امر و نهی وارده در روایات پزشکی، ولو ارشادی نباشد، باز هم نمی توانیم به دینی بودن آنها حکم کنیم؛ البته در این گونه احادیث و نیز در دستورهای ارشادی اگر کسی با این نیت که شاید این احادیث مطلوب خداوند است، آنها را به کار گرفته، عمل نماید، شاید به اجر و پاداش نائل شود؛ چراکه انجام آنچه شاید مطلوب مولا باشد، نشانگر نهایت تسلیم در برابر خداوند است. شیخ انصاری هم بعد از آنکه اوامر احتیاط را ارشادی دانست، می فرماید: «کسی که احتیاط کرده و از شبهات اجتناب کند، مأجور بودنش بعید نیست؛ چراکه این کار تسلیم و در حکم اطاعت است.» (۱۴۲۷ق، ج ۲: ۱۰۳)

اما آنچه مربوط به این نوشتار است، بُعد اعتقادی این احادیث است و اینکه آیا می توان روایات پزشکی را حکمی دینی برای همگان دانست؟ با توجه به فرمایش شیخ صدوق، این روایات حتی ظنّ به دینی بودن محتوایشان ایجاد نمی کند و مسلمان در اعتقادات خود باید قبل از گمان به دینی بودن یک آموزه، به تفکیک فوق توجه داشته باشد.

و) جداسازی سخنان غیر دینی از دینی

مرحوم آشتیانی سخنان پیامبر(ص) را از جهتی به دو قسمت تقسیم می کند:

بخشی از سخنان، به عنوان رسالت و مأموریت الهی گفته شده است، این بخش همان دین خداوند است و تدین، و اعتقاد به آن لازم است؛ اما بخش دوم، خبرهایی است که به دلیل آگاه شدن ایشان از غیب، فرموده است نه به عنوان رسالت و مأموریت الهی مانند یکسری اخبار نقل شده از ایشان در مورد کیفیت خلقت عالم و آدم(ع)، ایشان بر این باور است که

این گونه موارد در محدوده دین قرار نمی گیرد و اعتقاد به آنها واجب نیست؛ البته اگر نسبت به صدور این اخبار از پیامبر علم پیدا کردیم، در این صورت تکذیبشان نیز جایز نیست؛ چرا که منجر به تکذیب خود نبی (ص) می شود (۱۴۰۳ق: ۲۷۶).

نتیجه اینکه دینی دانستن محتوای یک حدیث موقوف به آن است که بدانیم معصوم (ع) از موضع رسالت یا وصایت این سخن را فرموده است و بدون توجه به این نکته، ظنّ به دینی بودن محتوای حدیث، در مرتبه ثبوت و تحقق دچار مشکل خواهد بود.

از مجموع مطالبی که در سه مرحله صدور، دلالت و جهت صدور گفتیم، روشن می شود که:

۱. هر کسی در هر موضوعی که ظن را حجت بداند، تحقق اطمینان و ظن، شرط اول حجیت خواهد بود. شیخ انصاری این شرط را یادآوری و بر آن تأکید می کند:

انصاف آن است که ادله حجیت خبر بر لزوم عمل به خبر موثق و اطمینان بخش دلالت می کند و در اصطلاح پیشینیان، خبر صحیح به معنای خبر مطمئن و موثق بوده است و ملاک مطمئن بودن، آن است که احتمال خلاف واقع بودنش بعید بوده و در نزد عقلا قابل توجه نباشد و به عبارتی این احتمال، فرد را متحیر نکند؛ به گونه ای که اسم رجحان بر آن صدق نکند (۱۴۲۷ق، ج ۱: ۱۷۴).

۲. انسان آشنا به همه مراحل پیش گفته به آسانی گمان به دینی بودن محتوای هر حدیثی نخواهد کرد. اگر در هر کدام از مراحل مثلاً بیست درصد احتمال خلاف بدهیم، درجه احتمال تطابق و صدق معنای مورد نظر با دین واقعی خداوند کمتر از پنجاه درصد خواهد بود.

۳. ظن انسان ناآشنا به مراحل پیش گفته، ظن قابل اعتنا نیست. همان طور که امروزه، چیزی به نام توجیه را جزء ارکان علم می شمارند و می گویند کسی که ادعای علم دارد باید بتواند آن را توجیه کند و دلیل قانع کننده بر علم خود بیاورد و همان طور که در قرآن از مدّعیان، چیزی به نام حجّت، حجّت بالغه و سلطان مبین، طلب می کنند و در غیر این صورت ادعای مدعی، باطل شمرده می شود، همچنین مدعی ظنّ باید بتواند برای ظن خود دلیل قانع کننده ای بیان کند و در غیر این صورت ظنّ او حدس و وهمی بیش نخواهد بود.

اعتبار معرفتی خبر واحد در مرحله اثبات

اگر خبر واحد از مرحله ثبوت گذر کرد و ظن به محتوای خود را برای مخاطب به ارمغان

آورد، آیا این ظن می تواند واقع نما باشد؟ آیا در معارف دینی این ظن از اعتبار لازم برخوردار است؟ آنجا که نیاز به علم ضروری است، ظن می تواند جایگزین آن شود؟

می دانیم که آیات و روایات همراه آرای قریب به اتفاق دانشمندان دینی، گویای معتبر نبودن ظن و خبر واحد در اعتقادات است، پرداختن به آنها و بررسی علل استناد برخی از عالمان به خبر واحد در مباحث اعتقادی، نیازمند تألیف کتاب در این زمینه است و حجم این نوشتار گنجایش آن همه مطالب را ندارد.

در ذیل ادله و شواهدی بر کافی نبودن ظن در امور اعتقادی از لحاظ معرفت زایی لازم بیان می شود:

یک. ماهیت گزاره های اعتقادی لزوم علم را روشن می کند، توضیح اینکه :

۱. گزاره های اعتقادی از امور حقیقی خبر می دهند، برخلاف گزاره های فقهی که از امور اعتباری خبر می دهند.

۲. امور اعتباری از ناحیه اعتبار کننده اش جعل می شود و اوست که می تواند هم حکمی را جعل و هم راه دسترسی به آن را جعل کند؛ مثلاً بگوید هر وقت از طریق خبر واحد گمان به وجوب فعلی کردی، آن فعل بر تو واجب است یا بگوید که گمان هایت را به منزله علم حساب بکن.

۳. امر حقیقی مبتنی بر واقعیات موجود است و با جعل و اعتبار عوض نمی شود؛ از این رو نه خود این امور و نه راه رسیدن به آنها، قابل جعل نیست. کسی که می خواهد از واقعیتی خبر دهد، مادام که نسبت به آن علم پیدا نکرده است، چگونه می تواند از آن خبر دهد یا چگونه می تواند قلب خود را به آن گره بزند. به عبارت دیگر باور به یک امر حقیقی در جهان خارج نیازمند علم به آن است. سخن فوق در صورتی جدی تر مطرح خواهد شد که امور حقیقی مذکور، مربوط به اساسی ترین باورهای بشر باشد، به گونه ای که این باورها سرنوشت دنیوی و اخروی او را رقم بزند.

به نظر می رسد با نگاه تکلیفی و اعتباری به لزوم اعتقاد باز هم نمی توان به غیر علم، اعتبار بخشید. توضیح اینکه اگر وجوب اعتقاد را مانند وجوب نماز و روزه، یک واجب شرعی بدانیم، باز هم نمی توان غیر علم را جایگزین علم کرد و نمی توان کسی را مکلف کرد که به آنچه نمی دانی معتقد باش، برخلاف نماز و روزه و کارهای فیزیکی که شارع در آنها می تواند ظن را جایگزین علم کند؛ اما در اعتقاد چون باور زیربنای عقدالقلب است، از این رو دستور به عقد قلب بدون باور، از شارع حکیم صادر نمی شود.

خلاصه اینکه ماهیت و ساختار گزاره های اعتقادی اقتضای علم و باور را دارد و پایه های لرزان حدس و گمان نمی تواند نگاه دارنده عقیده باشد.

به نظر می رسد که شهید ثانی هم با توجه به نکات فوق می فرماید:

هدف در اعتقادات رسیدن به واقع است؛ درحالی که هدف در احکام عمل کردن به وظیفه و تکلیف است و به همین دلیل، ظنون، و حتی امارات نمی تواند در اصول اعتقادی کارساز باشد (۱۴۲۰ق: ۴۵).

یکی از فروع سخن فوق این است که اگر تکلیفی دارای دو جهت فقهی و اعتقادی بود، در بعد فقهی می توان به راه غیر علمی معتبر استناد کرد؛ اما در بعد اعتقادی به غیر علم نمی توان تکیه کرد؛ مثلاً اگر خبر واحد معتبر دلالت بر استحباب فلان عمل عبادی کند، می توان آن عمل را انجام داد و به ثوابش نائل شد؛ اما نمی توان معتقد شد که آن عمل قطعاً جزء دین و یکی از دستورات مستقیم خداوند است.

دو. پیروی از علم در همه شئون زندگی، امری فطری است؛ یعنی انسان به طور ناخودآگاه دنبال واقعیت است و اگر نظریه ای دارد یا خبری می دهد رویکرد واقع نمایی دارد، علامه طباطبایی در این باره می فرماید:

انسان به واسطه فطرتش، در مسیر زندگی، جز رسیدن به واقع را نمی خواهد از این رو نسبت به آنچه که می داند، می تواند بگوید که آن واقعی است، اما نسبت به گمان ها و شک ها و خیالاتش نمی تواند ادعای واقعی بودن بکند (۱۴۱۷ق، ج ۳: ۹۲).

نتیجه اینکه لزوم علم در شئون گوناگون، هماهنگ با فطرت انسان است یعنی سرشت او اقتضای رسیدن به واقع را دارد و جایگزین کردن غیر علم به جای علم با فطرت او ناسازگار خواهد بود.

به تعبیر دیگر آنچه از امام باقر(ع) درباره حق خداوند بر بندگان نقل شده که فرمود: «آنچه را می دانند بگویند و آنچه را نمی دانند توقف کنند» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۴۳)، حکمی بر طبق عقل و فطرت انسان است و آنچه اصولیون با عنوان «حرمت تعبد به ظن» مطرح کرده اند، بر همین پایه استوار است.

سه. باورهای دینی در زندگی انسان نقش زیربنایی دارند، چگونگی ارتباط انسان با خود، دیگران و با خداوند، در همه ابعاد اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و... متأثر از باورهای دینی است. اعتقادات برای زندگی یک فرد همچون روح برای جسم است و به تعبیری پایه های زندگی او را تشکیل می دهد، فقه و اخلاق تأثر کامل از باورها دارند. درجه اهمیت

هر چیزی، درجه دقت و وسواس ما را در آن چیز تعیین می کند. آیا می توانیم عقیده ای را که نقش زیربنایی در زندگی دنیا و آخرت دارد، بر پایه های لرزان حدس و گمان بنا کنیم، گمانی که صاحبش را به آرامش و طمأنینه لازم نمی رساند.

مرحوم خواجه نصیر در مقام نفی اعتبار ظن به ممکن الزوال بودن ظن اشاره کرده و زوال آن را خطر عظیم می داند که نص صریح بر دوری از آن وارد شده است (۱۳۵۹: ۵۶).

چهار. مخفی ماندن بسیاری از حقایق دین علت هایی دارد که یکی از عمده ترین آنها، تعصب مذاهب همراه حجیت ظن است و خبر واحد یکی از مهم ترین مصادیق غیر علم در میان ادله دینی بوده و محصول چنین خبری در نهایت خوش بینی، ظن است. حال بحث ما در همین است که آیا با این خبر می توان عقیده ای را ثابت کرده و به آن معتقد بود؟ در این بخش از ادله نگاهی تاریخی به اعتبار خبر واحد، می تواند روشنگر باشد.

هر انسان باانصاف و مطلع از تاریخ صدر اسلام، می داند که بعد از رحلت رسول الله (ص) در برخی از معارف اساسی دین اختلاف ایجاد شد. در مباحثی مانند صفات خداوند، قضا و قدر، خلق قرآن و آرای ضدّ و نقیض مطرح شد. امامت و ولایت کنار گذاشته شد و کار به جایی رسید که با فاصله نیم قرن از رحلت رسول الله (ص) کسی مثل یزید بن معاویه توانست به عنوان خلیفه مسلمین و به عنوان جانشین رسول الله (ص) برسد. بر عالمان پوشیده نیست که یکی از ابزار مهم در وقوع این اختلافات، اعتماد به خبر واحد بوده است. دروغ های عمدی، فراموشی های سهوی، نقل به معناها و کج فهمی ها از حدیث، کم نبوده است. پشت سر هر گونه انحراف عقیدتی، فقهی، سیاسی و تاریخی، اخبار به ظاهر مستند و متقن دیده می شود. گمان نکنیم که همه گمراهان آن زمان عمداً به بیراهه رفتند و عمداً سراغ اخبار ضعیف رفتند، نه، آنها نیز به زعم خود اخبار صحیح را از غیر صحیح جدا ساخته و به صحیح ها اعتماد می کردند و به زعم خود فهم درستی از احادیث داشتند؛ اما اختلافات زیاد و آرای عجیب و غریب نشانگر اشتباه بودن روش دارد. متأسفانه اهل سنت که خود را حافظان سنت رسول الله (ص) می دانند، با تکیه بر خبر واحد، گاه بی خبر از توطئه و دسیسه ها از برخی پایه های دین دور ماندند و گاه نفس اماره همیشه بیدار، خبر واحد را دستاویزی برای رسیدن به خواسته های پنهان درون، کرده و می کند تا جایی که از نگاه یک شیعی اهل سنت با حذف اخبار آحاد بدون قرینه، به اسلام واقعی نزدیک تر است. آنان برای اثبات حجیت خبر واحد به عمل صحابه استناد کرده و به احادیثی مانند حدیث زیر تمسک می کنند:

«سألت فاطمة بنت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ميراثها مما ترك رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال لها أبو بكر: إن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: «لا نورث ما تركنا صدقة»، فغضبت على أبي بكر وهجرته ... فأبى عليها ذلك أبو بكر وقال: لست تاركاً شيئاً كان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يعمل به إلا عملت به فإني أخشى إن تركت شيئاً من أمره أن أزيغ:

فاطمه دختر رسول خدا(ص) میراث خود را از اموال رسول الله درخواست نمود، ابوبکر گفت: رسول الله فرموده که ما ارث نمی گذاریم و آنچه از ما مانده صدقه است. آنگاه فاطمه بر ابوبکر غضبناک شد و از او دور شد ... و این چنین ابوبکر او را از ارث منع کرد و گفت من آنچه را که رسول الله به آن عمل کرده، عمل خواهم نمود همانا می ترسم که اگر چیزی از امر رسول را فرو گزارم، گمراه شوم (ربیع بن هادی عمیر المدخلی، حقیة خبر الآحاد فی العقائد والأحكام ۱۴۲۴هـ - مکه المکرمة، به نقل از: صحیح بخاری، فرض الخمس، حدیث ۳۰۹۳ سی دی الشاملة).

بینید فهم خاصی از خبر واحد چگونه در برابر خواسته دختر رسول خدا(ص) که به روایت فریقین سیده نساء العالمین است قد علم می کند و او را از حقش محروم می سازد. هر کجا که اهل سنت، از نگاه ما شیعیان، از حقیقت دور افتاده، اخبار و احادیث نقل شده، در همه آنها پشتیبان راه کج بوده است. این سخن تنها بین شیعیان و اهل سنت مطرح نیست، بلکه مروری بر تاریخ مذاهب اهل سنت نشان می دهد که تعصب شدید، نه تنها آنها را به سوی تمسک به حدس و گمان سوق داده است، بلکه بالاتر، هر کاری حتی خون ریزی و جعل عمدی حدیث به مقداری بیش از حد تصور را نیز مرتکب شده اند. پرواضح است که تمسک به ظن یکی از عمده سلاح های این مذاهب برای دفاع از خود و حمله به دیگران بوده است. در ذیل تحقیقی مختصر درباره دشمنی و عداوت حاکم بین مذاهب اهل سنت انجام دادیم تا با آشنا شدن با آن فضا، به جدی بودن خطر حجیت ظن نسبت به خود را بیشتر باور کنیم.

مذاهب شکل گرفته در میان اهل سنت با همراه بودن یا نبودن با سران و حاکمان سیاسی، فراز و فرود داشته اند. نویسنده کتاب اصول المذاهب در این باره می نویسد:

نگاهی به علل شکل گیری، انتشار و بقای مذاهب، نشانگر آن است که سبب انتشار آنها تدین و حق طلبی نبوده است، بلکه قدرت سلاطین در این امر نقش داشته است. ابن حزم در این رابطه می گوید: دو مذهب از اول با ریاست و سلطنت منتشر و پخش شد: حنفی در

شرق و مالکی در اندلس (اسپانیا). این سخن صحیح است. هارون الرشید در اول خلافتش، ابویوسف قاضی، شاگرد ابوحنیفه را برای امر قضاوت تعیین کرد. هارون بدون اشاره او کسی را به قضاوت تعیین نمی کرد و این شخص از بزرگ ترین شاگردان ابوحنیفه بود و تنها حنفی ها را متولی امر قضاوت می کرد و این گونه بود که مذهب حنفی در عراق، خراسان، شام، مصر و افریقا به برتری رسید. همین طور یحیی لثی، از سوی حاکمان اموی در اندلس نفوذ یافت و او تنها اشخاص مالکی را برای قضاوت تعیین می کرد و به همین دلیل مردم به تحصیل مذهب مالکی روی آوردند و مذهب مالکی گسترش یافت و دیگر مذاهب از رونق افتاد، بلکه بعضی مانند اوزاعیه از بین رفت. حاکمان حکمی تهدید کننده صادر کردند که ابن خلدون آن را با این عبارت نقل می کند: هر کس از مذهب مالک خارج شود (اگر بلایی سرش آمد) تنها خود را ملامت کند (أبو اویس، بی تا: ۶).

نویسنده تصریح می کند که بعد از تشکیل مذاهب، هر مذهبی به دنبال تأیید و تقویت مذهب خود بود و حتی نگاه او به قرآن و حدیث با این نیت صورت می گرفت که اگر چیزی مخالف مذهب او در قرآن و حدیث یافت شود، آن را به گونه ای تأویل کند یا در صحت آن خدشه وارد سازد (همان: ۸). توجه و تمرکز به دفاع از مذهب خاص آن قدر اوج می گیرد که حس حقیقت یابی از قرآن و نصوص معتبر، تضعیف می شود. تاریخ، تکفیرها، لعن ها و خونریزی های بسیار پیروان این مذاهب نسبت به هم را ثبت کرده است، آنها همدیگر را دشمن و خصم خطاب می کردند، حنفی می گوید اگر قدرت داشتم از شافعی جزیه می گرفتم و آن دیگری همین حرف را نسبت به حنبلی ها تکرار می کند. گاه فتوی به جواز ازدواج یکدیگر می دهند؛ اما در بیان دلیل جواز، قیاس یکدیگر به یهود و نصاری را دلیل جواز می دانند (اسدحیدر، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۱۹۳-۱۹۰).

نویسنده فوق درباره تعصب حاکم بر عالمان مذاهب می گوید:

تعصب مطلعین و اهل نظر، آنان را به ساقط کردن مخالفین مذهب خود وامی داشت تا جایی که همدیگر را خوار کرده، خوبی های یکدیگر را کمرنگ کردند و چه بسا انسان غیر عادل که عادل معرفی شد و انسان عادل که غیر عادل خوانده شد (همان: ۱۹۴).

وقتی فکر می کنیم که در چنین شرایطی ظن یا خبر واحد معتبر شمرده می شده است، به راحتی می توان حدس زد که چه اتفاقی می افتد؛ احادیث تبدیل به ابزاری برای دفاع از مذهب خاص می شود و آنچه در این میان قربانی می شود، آموزه های واقعی دین است که تا تلاشی خالصانه نکنیم و انواع حب و بغض ها و قصدها و انگیزه ها را کنار ننهیم، نمایان

نمی شود.

در این قسمت به عنوان نمونه به بخش اندکی از احادیث و سخنانی که درباره ابوحنیفه نقل شده، نگاه می کنیم تا ببینید که تعصب در میان اشخاص و مذاهب چه نتایج اسف باری داشته و به ساخته شدن چه احادیثی منجر شده است. علامه امینی (ره) در کتاب وزین الغدیر ده ها حدیث جعلی در مدح ابوحنیفه را از منابع اهل سنت نقل کرده است که تنها چند مورد از آن را مرور می کنیم:

«در میان امت من در هر قرنی سابقین و پیشتازانی خواهند بود، ابوحنیفه در زمان خود سابق خواهد بود.» این حدیث را خوارزمی در کتاب مناقب ابوحنیفه جلد اول، صفحه ۱۶ با همین عبارت آورده است و در کتاب جامع اسانید ابوحنیفه، جلد اول، صفحه ۱۸ با عبارت «ابوحنیفه سابق این امت است» ذکر کرده است و سند آن به شکل مرسل از طریق حامد بن آدم کذاب از ابو لهیعه (متوفای ۱۷۴)، از رسول الله (ص) نقل شده است. جوزانی و ابن عدی این شخص را دروغگو دانسته اند و احمد سلیمانی او را جزء کسانی که مشهور به جعل حدیث است، دانسته است و ابن معین درباره او می گوید: «او کذاب است، خدا او را لعنت کند، در سال ۳۳۹ مُرد».

در روایت دیگر آمده که «در میان امت من مردی است به نام نعمان و با کنیه ابوحنیفه، او چراغ امت من است، او چراغ امت من است، او چراغ امت من است.» خطیب بغدادی در کتاب خود، جلد ۱۳، صفحه ۳۳۵ این حدیث را بیان کرده و می گوید: «حدیث جعلی است.» در روایت دیگر آمده «در آخرالزمان مردی با کنیه ابوحنیفه می آید، او بهترین این امت است.» در روایت دیگر نقل شده «در امت من مردی است با نام نعمان ابوحنیفه، خداوند سنت من را با دستان او زنده می کند.» ابن عدی این حدیث را از جعلیات احمد جویباری کذاب و وضاع شمرده است:

.... همه انبیا به من افتخار می کنند و من به ابوحنیفه افتخار می کنم، او مردی باتقوا در نزد خداوند است و همچون کوهی از علم و گویا پیامبری از پیامبران بنی اسرائیل است. هر کس او را دوست بدارد، مرا دوست داشته و هر کس او را دشمن بدارد مرا دشمنی کرده است ... اگر در امت موسی و عیسی مثل ابوحنیفه بود، مردم آنان به یهودیت و مسیحیت (تحریف شده) روی نمی آوردند (امینی، ۱۴۰۳ق، ج ۵: ۲۷۹-۲۷۸).

جعلیات درباره ابوحنیفه تا بدانجا پیشرفت کرده است که علی بن جریر درباره قومی از کوفه صحبت می کند که ابوحنیفه را از رسول الله (ص) نیز اعلم می دانند (همان: ۲۸۰).

ص: ۱۸۵

در مقابل سخنانی بس شدید علیه او از مالک بن انس نقل شده که او را حيله کننده به دین و خارج از دین نامیده و فتنه او را بدتر از فتنه ابلیس خوانده است، سفیان ثوری هنگامی که خبر مرگ ابوحنیفه می شنود، خدا را شکر می کند که مسلمانان را از دست او راحت کرد. محمد بن اسماعیل بخاری صاحب کتاب صحیح بخاری او را در میان ضعیفان و متروکین می شمارد، عبدالله بن ادریس او را گمراه و گمراه کننده می داند. ابن ابوشیبه او را یهودی می داند و احمد بن حنبل او را دروغگو خوانده و از اصحاب او می خواهد که چیزی از وی روایت نکنند (همان: ۲۸۰-۲۸۲).

البته این وضعیت مخصوص ابوحنیفه نیست، علامه امینی در کتاب الغدیر بابی را به نام «التضارب فی المناقب والمثالب» گشوده است و نمونه های بسیاری از مدح ها و قدح ها را به طور مستند بیان کرده است. (همان: ۲۸۲ به بعد)

در کنار اهداف سیاسی و منافع مادی، انگیزه دیگری به نام دفاع از دین، باعث جعل حدیث شده است. برخی از معروفین به زهد و تقوی و فقاها، برای ترغیب مردم به آنچه آن را مصلحت دینی مردم می دانستند، احادیث زیادی جعل کرده اند. احادیث مربوط به فضایل سوره ها از مصادیق روشن این گروه از روایات است، ولی موضوع تنها به فضیلت سوره ها ختم نمی شود. بخش کوتاهی از نوشته علامه امینی را که تحقیقات مفصلی از منابع اهل سنت در این زمینه انجام داده است، در اینجا نقل می کنیم:

میشم طائی تمام شب را نماز می خواند و صبح می نشیند و دروغ می بافد. محمد بن ابراهیم شامی از زاهدان و از کذابان و جعل کنندگان حدیث است. حافظ عبدالمغیث حنبلی که بین مردم به زهد، موثق بودن، صداقت، امانت، صالح بودن، مجتهد و تبعیت از سنت، توصیف می شود، از روایات جعلی کتابی را در فضائل معاویه بن ابوسفیان تألیف می کند. معلی بن صبیح از عابدان موصل همواره دروغ می گفته و جعل حدیث می کرده است. معلی بن هلال عابد و کذاب است محمد بن عکاشه که هنگام قرائت قرآن گریه می کرد، چه وضّاع ماهری است. ابو عمر زاهد از روایات جعلی کتابی در فضل معاویه بن ابو سفیان نوشت. احمد باهلی از بزرگان زاهدان بود و درعین حال کذاب و جعل کننده حدیث بود. ابن جوزی درباره او می گوید: «او از شهوات دنیا دوری می کرد و شیطان این کار زشت (جعل حدیث) را بر او آراست.

بردانی مردی صالح است؛ اما در فضل معاویه حدیث جعل کرد. وهب بن حفص از صالحین بود، بیست سال با کسی صحبت نکرد اما دروغ های فاحشی می گفت. ابوبشر

مروزی در سنت فقیه روزگار خود بود، از سنت دفاع می کرد و مخالفین سنت را خوار می نمود، درعین حال حدیث جعل و عوض می کرد. ابوداود نخعی بیشتر از همه، شب ها عبادت می کرد و روزها روزه می گرفت؛ درحالی که وضاع بود. ابویحیی و کمار از کذابین بزرگ و از صالحان و عابدان و فقیهان بود. ابراهیم بن آمدی یکی از زاهدان بود و احادیث وی جعلی است. رشدین عوض کننده متون حدیث است و صالح و عابد است آن طور که ذهبی گفته است. ابراهیم ابواسماعیل اشهلی شصت سال روزه گرفت؛ اما حدیث وی پذیرفته نیست، زیرا سندها را عوض می کرد و مرسل ها را مستند می کرد. جعفر بن زبیر در عبادت تلاش می کرد و وضاع هم بود. ابان بن ابوعیاش مرد صالح و اهل عبادت بود و نیز کذاب هم بود.

پس شما می بینید که بسیاری از جعل کنندگان حدیث از پیشوایان، حافظان مشهور، فقها، شیخ در روایت حدیث و یا خطیب ماهر هستند و گروهی از اینها عمداً دروغ می گفتند تا به مبدأ خدمت کرده باشند یا امامی را عظمت ببخشند و یا مذهبی را تأیید کنند. (همان: ۲۷۷-۲۷۶).

ما برای پرهیز از اطاله کلام، به همین مقدار بسیار اندک بسنده کرده، نتیجه گیری می کنیم که تعصبات شدید بین مذاهب در کنار حجت دانستن و اعتنا به راه های ظنی نتیجه ای جز ورود امیال و هواهای اشخاص به محدوده دین، نخواهد داشت. مطالب بالا گرچه در ارتباط بین مذاهب شکل گرفته است؛ اما همه می دانیم که در درون مذاهب نیز مشابه همین انحراف ولو در اندازه کوچک تر اتفاق می افتد. می دانیم که شیعیان از انحرافات اساسی که دامن گیر اهل سنت شد، به دور ماندند، اما آیا اعتماد به خبر واحد در یک مذهب نیز نمی تواند نتایج نامطلوب و انحرافات هرچند کوچک تر را به دنبال آورد؟ آیا در مذهب، همه زمینه های کج روی و کج فهمی، و سوءاستفاده های عمدی و غیرعمدی از خبر واحد، از بین رفته است؟

پنج. همان طور که گفتیم مهم ترین مصداق غیر علم در بحث ما خبر واحد است. سیدمرتضی از مخالفین سرسخت عمل به خبر واحد، حتی در فقه و شریعت است. او در یکی از ادله خود نکته ای را مطرح می کند که بیشتر با بحث ما (حجیت خبر واحد در عقاید) سازگار است، او می گوید کسانی که در شریعت به خبر واحد عمل می کنند، عادل بودن را شرط می دانند و من روایتی را سراغ ندارم که تمام روایانش عادل باشند؛ چرا که بیشتر روایان از لحاظ اعتقادی منحرف هستند و انحراف اعتقادی ناقض عدالت است.

عبارت او را مرور می‌کنیم تا ببینیم که این دلیل، اگر در فقه هم پذیرفته نشود، در عقاید قابل قبول است.

کسانی که عمل به خبر واحد را در شریعت واجب می‌دانند، همگی عادل بودن را شرط می‌دانند و لازمه عدالت در نزد ما اعتقاد صحیح در اصول و فروع است؛ یعنی به مذهبی که بطلان آن ثابت شده معتقد نباشد و در ظاهر مرتکب گناهان و زشتی‌ها نشود، پس همه احادیثی که واقفی‌ها روایت کرده‌اند قابل عمل نیستند، همان کسانی که در موسی بن جعفر (ع) توقف کرده و او را مهدی (ع) می‌دانند و امامان بعدی را تکذیب می‌کنند. این عقیده بدون شک کفر است. کسانی مثل طاطری، ابن سماعه و... که تعدادشان بیش از حد شمارش است.

بیشتر، بلکه همه فقه خالی از سند واقفی‌ها نیست یا به عنوان اصل و یا فرع در خبر، گاه به عنوان راوی و گاه به عنوان کسی که به او روایت می‌شود.

همچنین غالیان، خطاییه، مخمسه و اصحاب حلول مانند فلان و فلان که تعدادشان بیش از حد شمارش است، همچنین قمی مشبه مجبر. قمی‌ها غیر از ابو جعفر بن بابویه همگی مشبه مجبر هستند، کتاب‌ها و مصنفات آنها شاهد بر این سخن است. کاش می‌دانستم که کدام روایت است که در اصل و فرع از این گونه راویان خالی بوده و خالص و سالم باشد... در میان راویان و ناقلان احادیث کسانی هستند که در شریعت قائل به قیاس‌اند؛ مانند فضل بن شاذان و یونس و جماعتی از سرشناسان و روشن است که اعتقاد به قیاس کفر است و عدالت با آن سازگار نیست (علم الهدی، ۱۴۰۵ق، ج ۳: ۳۱۱-۳۱۰).

اگر در مباحث فقهی کوتاه بیایم و شرط عدالت راوی را به راستگو بودن یا موثق بودن راوی تنزل دهیم، چگونه می‌توانیم در مباحث اعتقادی، به اخبار کسانی که از نظر اعتقادی انحراف دارند اعتماد کنیم؟

به تعبیر دیگر در دین اسلام اگر کسی مدعی یک درهم از مال دیگری شود، باید دو شاهد عادل بر ادعای خود اقامه کند، حال چگونه است که عقاید، که اساس دین است با خبر یک نفر که دیگران او را نه عادل، بلکه موثق معرفی کرده‌اند، ثابت می‌شود؟ این در حالی است که اولاً توثیق کنندگان معاصر راوی نبوده‌اند و ثانیاً هر حدیثی در سلسله سند خود چندین راوی توثیق شده دارد که درجه احتمال جعل و تحریف و اشتباه هر کدام از راویان، درجه صحت استناد سخن نقل شده از امام (ع) را پایین تر می‌آورد.

شش. بالاترین درجه معرفت، یقین منطقی بالمعنی الاخص است که از سه رکن جزم،

مطابقت با واقع و محال بودن نقیض تشکیل می شود؛ مثلاً گزاره ریاضی « $2+2=4$ » از این نوع یقین شمرده می شود. این چنین یقینی مورد اختلاف واقع نخواهد شد. استحکام و وضوح آن مانع از بروز اختلاف می شود و هر انسان مؤمن یا کافر، با هر شیوه تفکر و هر فرهنگ و در هر عصری که زندگی کند، به این گزاره یقین خواهد کرد.

در بیشتر گزاره های دینی، مانند بسیاری از دیگر شاخه های علوم، امکان دسترسی به یقین منطقی بالمعنی الاخص وجود ندارد، از این رو ناچاریم به یقین های درجه پایین بسنده کنیم و از نگاه درون دینی همین مقدار یقین مورد قبول صاحب شریعت نیز واقع می شود؛ اما نکته مهم آن است که در این نوع یقین ها به هر حال یقین های متضاد شکل خواهد گرفت؛ چرا که تا حدودی ذوق ها، سلیق و تعصبات در آن تأثیر خواهد گذاشت و همه ما عملاً مذاهب و مکاتب گوناگونی می بینیم که پیروان آنها، هر کدام برخلاف یقین های دیگر پیروان، یقین کرده اند. به تعبیر دیگر نقطه آغازین اختلاف، به رسمیت شناختن یقین های درجه پایین است؛ اما کوتاه بودن دست انسان از رسیدن به معرفت منطقی (در بسیاری از موارد) و پذیرش معرفت درجه پایین از سوی شارع، انسان را به معرفت درجه پایین سوق می دهد.

حال تصور کنیم که اگر ظن ها را هم در حوزه عقاید راه دهیم (البته متأسفانه برخی عملاً این کار را کرده اند) چه اتفاقی خواهد افتاد. آیا بسیاری از امیال و انگیزه های نفسانی فردی یا گروهی و دیگر عوامل در قالب دین عرضه نمی شود؟ ما می توانیم تاریخ حجیت ظن و خبر واحد در فقه را مطالعه کنیم تا در حوزه عقاید با دقت بیشتری، عمل نماییم. تاریخ فقه نشان می دهد که وقتی شیخ طوسی (ره) به اخبار آحاد در فقه رسمیت بخشید، فتاوی متخالف و متناقض به شدت رو به افزایش گذاشت تا جایی که نه تنها فقها، آرای اختلافی بسیار داشتند؛ بلکه حتی از یک فقیه در یک مسئله آرای متفاوت صادر شد. تنافی آرای شیخ طوسی در کتاب المبسوط و النهایه و همچنین تنافی آرای علامه حلی در کتاب هایش غیرقابل انکار است. سید محسن امین طعنه برخی را در موضوع آرای مخالف یک فقیه، نقل کرده، می گوید: «خالفت علما با فتاوی قبلی خود، به خاطر دگرگونی اجتهاد آنان، بیش از اندازه است.» (۱۴۰۳ق، ج ۵: ۴۰۳)

این در حالی است که بین کتاب الانتصار سید مرتضی و الغنیه ابن زهره، با وجود فاصله زمانی اختلاف زیادی مشاهده نمی شود. (۱)

امروزه هم اختلاف فتاوی فقها و مراجع یکی از مشکلات اساسی است؛ البته در این نوشتار درصدد اعلان نظر درباره حجیت خبر واحد در

ص: ۱۸۹

۱- این دو عالم شیعی از جمله فقیهانی هستند که عمل به خبر واحد را حتی در فقه مجاز نمی دانند.

فقه نیستیم؛ بلکه هدف توجه پیدا کردن به یکی از نتایج ناگوار حجیت ظن در فقه است تا لاقلاً خود را از این نتایج در عقاید و کلام مصون بداریم.

هفت. توجه و التفات به موضوعی خاص و مقدار آن توجه، نقش اساسی در شکل‌گیری هندسه معرفتی انسان‌ها ایفا می‌کند. توضیح اینکه احادیث غیر علمی، از نظر تعداد بسیار بیش از احادیث علمی هستند. در میان احادیث غیر علمی صدها هزار حدیث جعلی وجود دارد که راویان با انگیزه‌های مذهبی، سیاسی و مادی، جعل کرده‌اند.

این نکته با مراجعه به کتاب‌هایی که مستقلاً درباره جعل احادیث نوشته شده، روشن می‌شود. محقق بزرگ علامه امینی بیش از چهارصد هزار حدیث جعلی را همراه جاعلین آنها، شماره کرده است و سپس می‌گوید که این مقدار ناچیزی است؛ چرا که بسیاری از جاعلین، تألیفاتی مملوّ از جعلیات داشته‌اند و تاریخ بخش اندکی از آن را برای ما حفظ کرده است (همان: ۲۹۱-۲۸۸)؛ البته هر مذهبی احادیثی را که به نفع مذهب خود هست، معتبر می‌شمارد و آنچه به نفع دیگران است را جعلی می‌انگارد؛ اما آنچه روشن است رونق داشتن بازار حدیث‌سازی بوده است. حال اگر این احادیث غیر علمی را ولو به بهانه‌هایی نظیر «اخبار من بلغ»، در حوزه دین خدا داخل کنیم و نگاه دینی به آنها داشته باشیم، آیات قرآن و احادیث صحیح و معتبر در میان انبوه احادیث غیر معتبر گم خواهد شد و فضای ذهنی متدینین بیش از آنکه به مسلمات دینی مشغول شود با مضامین احادیثی که هویتشان معلوم نیست، سرگرم خواهد شد و این کار یعنی تهی کردن دین از محتوای واقعی خود. نگاهی به تاریخ فعالیت‌ها و تلاش‌های دینی مسلمانان و عالمان دینی کافی است تا ببینیم که چه مقدار از لایه‌های فکری آنان با مضامین احادیث مشکوک شکل گرفته و متأسفانه همین مقدار از پرداختن به قرآن، احادیث معتبر و مسلمات عقب مانده است. مسلمانان بسیاری را می‌بینیم که نماد مسلمانی آنان حرکات و سکناتی است که به لحاظ درجه اهمیت و اعتبار، در اولویت و درجه دهم و بیستم قرار دارد و افسوس که همان نمادهای درجه چندم جایی برای مهم‌ترین ارکان دین باقی نگذاشتند. هر مسلمان و هر متدینی مدت زمانی از زندگی خود را به مسائل دینی و معنوی اختصاص می‌دهد و بخشی از فضای ذهنی خود را به دغدغه‌های دینی اختصاص می‌دهد، حال عالمان و متولیان دین این زمان و فضای ذهنی محدود را با چه چیزی پر کنند؟ با امثال توحید، امامت و اخلاق، یا با هزاران حدیث غیر معلوم الهویه؟ عالمان دین باید بدانند که هر مقدار که در تبیین دین به غیر معلوم‌ها تکیه و استناد کنند و به تعبیر امروزی هر مقدار که سبد کالای معنوی مردم را

از نامعلوم‌ها پر کنند، عرصه و فضا را برای معلوم‌های دین، که اساس و شالوده دین نیز هست، تنگ می‌کنند و اینجاست که آن متدین چه بسا که برای عمل کردن به آن خبر احتمالی، و برای رسیدن به ثواب کذایی، از حقوق و اخلاقی که شالوده دین را تشکیل می‌دهد، غفلت می‌کند و این غفلت نتیجه اشتغال فضای دینی ذهن به چیزی است که دینی بودنش معلوم نیست.

بلی خواصی از مردم متدین هستند که اوج گرفته و از مسلمات دین فراتر رفته اند، عشق و دلدادگی آنان به پروردگار، چنان است که بر سر خشنودی احتمالی معشوق سر و دست می‌شکنند، اما اینان بدون اینکه از مسلمات غفلت کنند و بدون اینکه محتملات را وارد دین و عقاید کنند، و بدون آنکه نادانسته‌های خود را به خدا و دین او نسبت دهند، عمل براساس احتمال را پیشه خود کرده و سیر الی الله خود را از این طریق سرعت می‌بخشند.

در پایان بار دیگر بر گستردگی این موضوع تأکید کرده و یادآور می‌شوم که بخش‌هایی مهم از بحث فوق قابل طرح هست که حجم متعارف مقاله اجازه ورود به آن مباحث را نمی‌دهد. برخی از این مباحث قابل طرح عبارتند از: ادله فراوان نقلی بر عدم حجیت خبر واحد، آرای نزدیک به اجماع عالمان دین بر عدم حجیت، تجزیه و تحلیل تمسک برخی عالمان به خبر واحد و چگونگی تعامل با ظنون حاصل شده از خبر واحد و....

نتیجه‌گیری

خبر واحد اگر از لحاظ سند و دلالت همراه با قرائن یقین آور نباشد، معرفت لازم برای اعتقادات دینی را ایجاد نمی‌کند و پی‌ریزی نظام فکری دینی برای افراد و جوامع، با تکیه بر چنین خبری، به دوری از دین واقعی از یک سو و اختلاف و تشتت از سوی دیگر منجر خواهد شد.

١. آشتيانی تهرانی، میرزا محمدحسن، ١٤٠٣ق، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، چ سنگی، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی.
٢. أبوأویس، محمد بن الأمين بوخبزه التطواني، بی تا، اصول المذاهب، بی جا.
٣. اسد، حیدر، ١٤٠٣ق، الامام الصادق(ع)و المذاهب الاربعه، چ ٣، بیروت: دارالکتب العربی.
٤. امینی، عبدالحسین، ١٤٠٣ق، الغدير فی الكتاب و السنه، ج ٥، چ ٥، بیروت: دارالکتب العربی.
٥. امین، سیدمحسن، ١٤٠٣ق، اعیان الشیعه، ج ٥، بیروت: دارالتعارف.
٦. انصاری، شیخ مرتضی، ١٤٢٧ق، فرايدالاصول، قم: مجمع الفكر الاسلامی.
٧. بحرانی، یوسف، بی تا، الأنوار الحیریه و الأقطار البدریه الأحمديه، بی جا: قطع وزیری، تک جلدی.
٨. حرّ عاملی، محمدبن الحسن بن علی، ١٤٠٩ق، وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، ج ٢٧، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
٩. حلّی، جعفر، ١٤٠٣ق، معارج الاصول، تحقیق محمدحسین رضوی، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
١٠. خمینی، روح الله، ١٣٦٨، الرسائل، چ ٣، قم: اسماعیلیان.
١١. شعرانی، ابوالحسن، ١٣٧٣، المدخل الی عذب المنهل، إعداد رضا استادی، قم: کنگره دوستمین سال تولد شیخ انصاری.
١٢. شهید أول، محمد بن مکی العاملی، بی تا، القواعد و الفوائد، تحقیق وتصحيح سيدعبدالهادي حكيم، قم: مکتبه المفید.
١٣. شهید الثانی، زین الدین بن علی بن أحمد العاملی، ١٤٢٠ق، المقاصد العلیه فی شرح الرساله الألفیه، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
١٤. صدر، محمد باقر، ١٤٠٢ق، فلسفتنا، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
١٥. صدوق، محمدبن بابویه قمی، ١٤١٤ق، الاعتقادات، چ ٢، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
١٦. طباطبائی، سیدمحمدحسین، ١٤١٧ق، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ١٣، چ ٥، قم: جامعه مدرسین.
١٧. طوسی، خواجه نصیر الدین، ١٣٥٩، نقد المحصل، تهران: دانشگاه تهران.
١٨. علم الهدی، سیدمرتضی، ١٤٠٥ق، رسائل الشریف المرتضی، قم: دارالقرآن الکریم.

١٩. -----، ١٩٩٨م، أمالي، قاهره: دار الفكر العربي.

٢٠. -----، ١٤١١ق، الذريعه، تحقيق سيد احمد حسيني، قم: مؤسسه النشر الاسلامي.

٢١. قمي، ميرزا ابوالقاسم، ١٣٧٨ق، قوانين الاصول، تهران: علميه اسلاميه.

٢٢. كليني، ابوجعفر محمد بن يعقوب، ١٣٦٥، اصول كافي، تهران: دارالكتب الاسلاميه.

٢٣. مامقاني، عبدالله، ١٤١٠ق، مقباس الهدايه في علم الدرايه، تحقيق محمد رضا مامقاني، قم: مؤسسه آل

ص: ١٩٢

البيت لآحياء التراث.

٢٤. مجلسى، محمد باقر، ١٤٠٣ق، بحار الانوار، ٣، بيروت: دار احياء التراث العربى.

٢٥. مطهرى، مرتضى، ١٣٦٥، امامت و رهبرى، ٤، قم: صدرا.

٢٦. نائينى، محمد حسين بن عبد الرحيم الغروى، ١٤٢٤ق، تنبيه الأمه و تنزيه المله، تصحيح سيد جواد ورعى، ١، قم: مكتب الاعلام الاسلامى.

٢٧. وحيد بهبهانى، محمد باقر بن محمد أكمل، ١٤٢٤ق، مصابيح الظلام، ١، قم: مؤسسه العلامه المجدد الوحيد البهبهانى.

ص: ١٩٣

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

