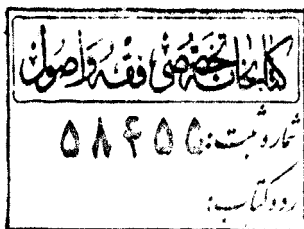


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللهم صل على محمد و آل محمد و عجل فرجهم



پیرامون فلسفه اصول فقه

(با نگاهی بر آرای آیت الله العظمی شیخ محمدحسین غروی اصفهانی)

به کوشش مسعود فیاضی



پیرامون فلسفه اصول فقه

(با نگاهی بر آرای آیت الله العظمی شیخ محمدحسین غروی اصفهانی)

به کوشش مسعود فیاضی

ناشر: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

چاپ دوم: ۱۴۰۰

شمارگان: ۱۵۰ نسخه

قیمت: ۹۵۰۰۰ تومان

طراح جلد: سید ایمان نوری نجفی

چاپ و صحافی: آرزوی دیدار

سرشناسه: فیاضی، مسعود، ۱۳۵۴.

عنوان و نام پدیدآور: پیرامون فلسفه اصول فقه (با نگاهی بر آرای آیت الله العظمی محمدحسین غروی اصفهانی) // به کوشش مسعود فیاضی.

مشخصات نشر: تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.

مشخصات ظاهری: ۶۴۸

شابک: ۶-۲۵۶-۱۰۸-۶۰۰-۹۷۸

وضعیت فهرست‌نویسی: فیا.

یادداشت: کتابنامه. یادداشت: نمایه.

موضوع: اصول فقه -- فلسفه.

موضوع: Skepticism.

شناسه افزوده: اصفهانی، محمدحسین، ۱۲۵۷-۱۳۲۰.

شناسه افزوده: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

رده‌بندی کنگره: BP ۱۵۵/ف۹پ۹ ۱۳۹۲

رده‌بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱

شماره کتابشناسی ملی: ۳۳۴۷۹۱۲

دفتر مرکزی: تهران، خیابان شهیدبهبشتی، تقاطع بزرگراه

شهید مدرس، پلاک ۵۶ تلفن: ۸۸۵۰۵۴۰۲ - ۸۸۵۰۳۳۴۱

فروشگاه کتاب اندیشه: تهران: خیابان انقلاب، روبروی

درب اصلی دانشگاه تهران، پلاک ۱۲۴۸، تلفن: ۶۶۱۷۵۶۷۰

www.poiict.ir

همه حقوق محفوظ است

فهرست

پیشگفتار ۱۹

مقدمه ۲۳

منابع ۳۸

بخش اول: مباحث پیرامون دانش فلسفه اصول فقه ۴۱

فلسفه اصول الفقه / جعفر سبحانی ۴۳

الأول: ماهي الغاية من تأسيس علم أصول الفقه؟ ۴۷

الثاني: الأسس التي بني عليها علم أصول الفقه ۴۸

أ. المداليل اللغوية ۴۸

ب. حكم العقل النظري في باب الملازمات ۴۹

ج. الأحكام البديهية للعقل النظري ۴۹

د. حكم العقل العملي في باب التحسين والتقييح ۴۹

ه. سيرة العقلاء ۵۰

و. كتاب الله العزيز ۵۰

- ز. السنّة الشریفة..... ۵۰
۱. الاستصحاب..... ۵۰
۲. مرجّحات باب التعارض..... ۵۱
- الثالث: تاریخ علم أصول الفقه..... ۵۱
- الرابع: الطرق المختلفة في تدوين أصول الفقه..... ۵۲
- القواعد الأصولية المنتزعة من الفروع الفقهية..... ۵۳
- الجمع بين الطريقتين..... ۵۴
- طريقة التألیف عند فقهاء الشيعة..... ۵۵
- الخامس: موضوع علم الأصول..... ۵۵
- السادس: ماهية علم الأصول ومكانته..... ۵۷
- السابع: تعريف علم الأصول تعريفاً جامعاً ومانعاً..... ۵۹
- الثامن: الأدوار التي مرّ بها علم أصول الفقه..... ۵۹
- أ. مرحلة النشأة..... ۵۹
- ب. مرحلة التبلور والتفتح..... ۶۰
- ج. مرحلة الابداع والابتكار..... ۶۱
- د. مرحلة التكامل..... ۶۲
- هـ. مرحلة قمة التكامل..... ۶۳
- المنهج الأصولي للمحقق الإصفهانيؑ..... ۶۴
- درآمدی تأسیسی بر فلسفه اصول فقه / علی اکبر رشاد..... ۶۹
- چکیده..... ۷۱
- مقدمه، سنّت مدخل نگاری..... ۷۲
- سیر تاریخی - معرفتی تكون و تطور مبادی پژوهی در آثار اصحاب اصول..... ۷۴
- ابتکار تفکیک مبادی اصول از مسائل آن..... ۷۹
- درباره فلسفه های مضاف..... ۸۱
- ماهیت و هویت فلسفه اصول..... ۸۳

انواع مسائل فلسفه اصول.....	۸۴
بایستگی‌های تأسیس فلسفه‌های مضاف.....	۸۸
تذکار) عذر قصور سلف.....	۹۶
ساختار محورهای مهم طرح‌واره فلسفه اصول فقه.....	۱۰۱
درآمد.....	۱۰۱
اینک ساختار محورهای طرح‌واره.....	۱۰۴
فصل یکم، مبادی پژوهی.....	۱۰۴
فصل دوم، درباره فلسفه علم اصول.....	۱۰۵
ساختار فصول و فروع فلسفه اصول.....	۱۰۷
فصل یکم، تعریف علم اصول.....	۱۰۷
درآمد.....	۱۰۷
فصل دوم، موضوع علم اصول.....	۱۱۰
فصل سوم، مسائل علم اصول.....	۱۱۱
فصل چهارم، قلمروشناسی علم اصول.....	۱۱۲
فصل پنجم، وحدت و تمایز علوم.....	۱۱۴
فصل ششم، غایت و فائدت علم اصول.....	۱۱۴
درآمد.....	۱۱۴
فصل هفتم، روش‌شناسی علم اصول.....	۱۱۵
درآمد.....	۱۱۵
فصل هشتم، مصادر علم اصول.....	۱۱۶
فصل نهم، چیدمان علم اصول.....	۱۱۷
فصل دهم، هویت معرفتی علم اصول.....	۱۱۷
فصل یازدهم، جایگاه اصول در جغرافیای علوم اسلامی.....	۱۱۸
فصل دوازدهم، مبانی مصدرشناختی اصول.....	۱۱۸
فصل سیزدهم، مبانی دین‌شناختی («فلسفه دین» ی - کلامی) اصول.....	۱۱۹
فصل چهاردهم، مبانی انسان (مخاطب/ مکلف) شناختی اصول.....	۱۲۰

- فصل پانزدهم، مبانی معرفت‌شناختی اصول..... ۱۲۱
- فصل شانزدهم، مبانی زبان‌شناختی اصول..... ۱۲۱
- فصل هفدهم، مبانی متن - معناشناختی اصول..... ۱۲۱
- فصل هجدهم، مبانی «موضوع / متعلق» شناختی اصول..... ۱۲۲
- فصل نوزدهم، مبانی حکم‌شناختی اصول..... ۱۲۲
- فصل بیستم، تحلیل معرفت‌شناختی قضایای اصولی..... ۱۲۲
- فصل بیست‌ویکم، تحلیل اصول عملیه..... ۱۲۲
- فصل بیست‌ودوم، مبادی تطور و سازگار تحول و تکامل علم اصول..... ۱۲۳
- خاتمه، پیوست‌ها..... ۱۲۳
- پیوست یک: تعاملات علم اصول با علوم همگون و هموند نوپدید ۱۲۳
- پیوست دو: کاستگی‌ها و بایستگی‌های اصول فقه..... ۱۲۳
- منابع..... ۱۲۵
- فلسفه اصول فقه / علی عابدی شاهرودی..... ۱۳۱**
- چکیده..... ۱۳۳
- مقدمه..... ۱۳۴
۱. فلسفه تابع..... ۱۳۴
- ۱-۱. ترکیب قوه شناخت از دو بخش محض و ترکیبی..... ۱۳۴
- ۱-۲. تقسیم فلسفه به فلسفه اولی و فلسفه تابع..... ۱۳۵
- ۱-۳. فلسفه تابع، دانش تابع و منطق تابع..... ۱۳۵
- ۱-۴. مشکل تسلسل و دور در فلسفه و علم و منطق تابع..... ۱۳۹
- ۱-۵. تناظر تسلسل و دور در شناخت و هرمنوتیک..... ۱۴۱
- ۱-۶. راه حل اجمالی مشکل فلسفه و علم و منطق تابع..... ۱۴۱
- ۱-۷. قانون شناخت‌های تابع (فلسفه تابع، دانش تابع و منطق تابع)..... ۱۴۲
- ۱-۸. انضباط قانون تابع و متغیر در مورد دانش‌ها..... ۱۴۳
۲. فلسفه اصول فقه..... ۱۴۵

- ۲-۱. تعریف اصول فقه..... ۱۴۵
- ۲-۲. عناصر تعریف اصول فقه..... ۱۴۶
- ۲-۳. مراحل استنباط نظر فقهی..... ۱۴۷
- ۲-۴. رده‌های قضایا در اصول فقه..... ۱۴۸
- ۲-۵. شناسایی فلسفه اصول فقه..... ۱۴۹
- ۲-۶. رده‌های اصلی در مسائل فلسفه اصول فقه..... ۱۵۰
- ۲-۷. پرسمان فلسفه اصول فقه..... ۱۵۱
- ۲-۸. تمایز فلسفه اصول فقه از فلسفه اولی و کلام..... ۱۵۸
- ۲-۹. شرح وظایف فلسفه اصول فقه..... ۱۵۸

گفتاری در باب فلسفه اصول فقه (مصاحبه با آیت‌الله سیداحمد مددی) /

- مسعود فیاضی..... ۱۶۵
۱. تعریف فلسفه اصول فقه..... ۱۶۷
۲. تطبیق روش فلسفه‌های مضاف بر برخی مسائل..... ۱۷۰
- ۲-۱. تطبیق روش فلسفه‌های مضاف بر یک مسئله اصولی..... ۱۷۱
- ۲-۲. تطبیق روش فلسفه‌های مضاف بر یک مسئله فقهی..... ۱۷۵
۳. نحوه تأثیرگذاری فلسفه اصول فقه بر پیش‌فرض‌های مسائل دانش اصول فقه..... ۱۸۱
۴. شمول فلسفه اصول فقه نسبت به کل دانش اصول فقه از سویی و نسبت به مسائل آن از سوی دیگر..... ۱۸۴
۵. ریشه‌ها و زیربناها نسبت به کلیت دانش اصول فقه..... ۱۸۵
۶. عدم وجود مبحث موضوع، غرض، فایده و عامل تمایز علم در زمره مسائل فلسفه اصول فقه..... ۱۸۸
۷. نیاز یا عدم نیاز به تدوین علم مستقلی به نام دانش فلسفه اصول فقه..... ۱۸۹
۸. نقش فلسفه اصول فقه در طراحی اصول فقه مطلوب..... ۱۹۰

بخش دوم: مسائل فلسفه اصول فقه ۱۹۳

- مراد جدی و کاربردشناسی / علیرضا قائمی نیا ۱۹۵
- چکیده ۱۹۷
- مقدمه ۱۹۸
- تقسیم اصولی ۱۹۸
- نشانه‌شناسی ۲۰۲
- معناشناسی و کاربردشناسی ۲۰۳
- ارتباط تقسیم زبان شناختی با تقسیم اصولی ۲۰۸
- دلالت نشانه‌شناختی و زبان شناختی ۲۱۰
- رد تفکیک (دیدگاه دایرةالمعارفی) ۲۱۵
- مسئله ساختارمندی ۲۱۹
- مرکزیت ۲۲۲
- تفکیک سه مرحله ۲۲۴
۱. مرحله وضع ۲۲۴
۲. مرحله تثبیت ۲۲۵
۳. مرحله فهم ۲۲۶
- نتایج تطبیقی ۲۲۶
- منابع ۲۲۹
- نگاهی نو به مولوی و ارشادی و برابند روش‌شناختی آن / محمد عرب‌صالحی ۲۳۳
- چکیده ۲۳۵
- مقدمه ۲۳۶
۱. تعریف حکم ارشادی ۲۳۷
۲. اطلاعات ارشادی و پیشینه آن ۲۳۹
- ۱-۲. لزوم تفکیک میان دو اطلاق حکم ارشادی ۲۴۰

۲۴۳.....	۲-۲. سایر اطلاعات ارشادی در کلمات فقها.....
۲۴۵.....	۲-۳. پیشینه بحث.....
۲۴۷.....	۳. روش‌شناسی حکم ارشادی در قبال مولوی.....
۲۵۰.....	۳-۱. معیارهای مطرح در تشخیص حکم ارشادی از مولوی.....
۲۵۰.....	۳-۱-۱. مستقلات عقلیه در سلسله علل احکام.....
۲۵۳.....	۳-۱-۲. مستقلات عقلیه در سلسله معالیل احکام.....
۲۵۵.....	۳-۱-۲-۱. نقد.....
۲۵۷.....	۴. نقض دیگری بر معیار دوم.....
۲۵۷.....	۴-۱. موارد استحاله حکم مولوی.....
۲۵۸.....	۴-۱-۱. نقد.....
۲۵۹.....	۴-۱-۲. اوامر و نواهی مرتبط با امور دنیوی.....
۲۶۱.....	۴-۱-۲-۱. نقد.....
۲۶۱.....	۴-۱-۲-۲. پاسخ میرزا حبیب‌الله رشتی به نقد.....
۲۶۲.....	۴-۱-۲-۳. نظر نهایی.....
۲۶۵.....	۵. اجمالی از معنای ارشادی در کتب فقهی و حدیثی عامه.....
۲۶۷.....	نتیجه.....
۲۶۹.....	منابع.....
۲۷۵.....	نظریه حق از دیدگاه محمدحسین غروی اصفهانی / محمود حکمت‌نیا...
۲۷۷.....	چکیده.....
۲۷۸.....	مقدمه.....
۲۸۲.....	۱. تعیین موضوع محوری.....
۲۸۳.....	۲. مفهوم‌شناسی حق.....
۲۸۵.....	۳. وجودشناسی حق.....
۲۹۴.....	۴. روش‌شناسی حق.....
۲۹۷.....	۵. اصول و احکام حق.....

- ۱-۵. ضمانت اجرای حق..... ۲۹۷
- ۲-۵. اسقاطپذیری حق..... ۲۹۹
- ۳-۵. نقلپذیری حق..... ۳۰۳
- ۴-۵. انتقالپذیری حق..... ۳۰۵
- ۵-۵. تجزیه‌ناپذیری حق..... ۳۰۷
- ۶-۵. تعددپذیری حق..... ۳۰۷
- ۷-۵. بطلان تصرفات نافی حق..... ۳۰۸
- ۸-۵. احکام دیگر حق..... ۳۱۱
- نتیجه..... ۳۱۳
- منابع..... ۳۱۴

بررسی مبادی کلامی در دانش اصول فقه / سیدصادق محمدی..... ۳۱۷

- چکیده..... ۳۱۹
۱. مقدمه..... ۳۲۰
 - ۱-۱. تعریف مبادی از جهات گوناگون..... ۳۲۰
 - ۱-۲. پیشینه بحث از مبادی به طور عام و مبادی کلامی به طور خاص..... ۳۲۲
 - ۱-۳. ضرورت بحث از مبادی به طور عام و مبادی کلامی به طور خاص..... ۳۲۴
 - ۱-۳-۱. مرحله نخست..... ۳۲۵
 - ۱-۳-۲. مرحله دوم..... ۳۲۷
 - ۱-۴. رابطه مبادی کلامی و فلسفه علم اصول..... ۳۲۸
 - ۱-۴-۱. تعریف جناب آقای صادق آملی‌لاریجانی..... ۳۲۹
 - ۱-۴-۲. تعریف جناب آقای هادوی تهرانی..... ۳۲۹
 - ۱-۴-۳. تعریف جناب آقای علی‌اکبر رشاد..... ۳۳۰
۲. بررسی ارتباط علم کلام با علم اصول..... ۳۳۱
 - ۲-۱. محور بودن علم کلام نسبت به علم اصول..... ۳۳۲
 - ۲-۲. مبادی کلامی در جهت تصدیق مسائل علم اصول..... ۳۳۲

۲-۳	۳۳۳	 وجوه افتراق میان علم کلام و اصول فقه
۲-۳-۱	۳۳۴	 سه اطلاق برای وجود در کلمات
۲-۳-۲	۳۳۷	 اعتباری بودن علم از دیدگاه نگارنده
۲-۳-۳	۳۴۱	 دو نکته
۳	۳۴۲	 ارتباط علم اصول به عنوان یک علم اعتباری با امور حقیقی
۳-۱	۳۴۵	 تحقیق و راه حل
۳-۲	۳۴۶	 محذور تضاد میان احکام در بحث اجتماع امر و نهی
۳-۳	۳۴۷	 نکته‌ای درباره مبادی کلامی
۳-۴	۳۴۸	 جمع‌بندی
۴	۳۴۹	 ذکر مواردی از مبادی کلامی در علم اصول
۴-۱	۳۴۹	 قاعده استحاله طلب حاصل
۴-۲	۳۵۱	 قاعده العدل خُسن والظلم قبیح
۴-۳	۳۵۲	 محال بودن تحصیل حاصل
۴-۴	۳۵۳	 قُبْح ترجیح مرجوح به راجح
۴-۵	۳۵۴	 استحاله صدور نقض غرض از شارع حکیم
۴-۶	۳۵۵	 قاعده لطف
۴-۷	۳۵۶	 محال بودن صدور لغو از حکیم
نتیجه	۳۵۷	
منابع	۳۶۰	

ماهیت احکام امضایی (از رهگذر بررسی تطبیقی آرای محقق غروی

اصفهانی و امام خمینی) / مسعود فیاضی ۳۶۵

چکیده ۳۶۷

مقدمه ۳۶۸

۱. مراتب حکم ۳۷۴

۲. چستی حقیقت حکم ۳۸۰

۳. جعل در احکام وضعی و تکلیفی..... ۳۸۷
۴. چپستی سیره عقلا و ماهیت امضا..... ۳۹۲
۵. نظر مختار..... ۳۹۶
- نتیجه..... ۳۹۸
- منابع..... ۴۰۰
- درآمدی بر مبانی فهم متن از دیدگاه محقق اصفهانی و هرمنوتیک /
سیدحمیدرضا حسنی..... ۴۰۳
- چکیده..... ۴۰۵
- مقدمه..... ۴۰۶
۱. نقش متن در فهم آن از دیدگاه محقق اصفهانی..... ۴۰۷
- ۱-۱. مدل متن..... ۴۰۷
- ۱-۲. تعیین معنای متن..... ۴۲۱
- ۱-۳. تعیین معنای متن از دیدگاه شلایر ماخر..... ۴۲۷
- ۱-۴. تعیین معنای متن از دیدگاه دیلتای..... ۴۲۸
- ۱-۵. معنای بنیادی متن و دیدگاه هایدگر..... ۴۳۰
- ۱-۶. معنای بنیادی متن و دیدگاه گادامر..... ۴۳۱
- ۱-۷. معنای بنیادی متن از دیدگاه ریکور..... ۴۳۴
- ۱-۸. تعیین معنای متن از دیدگاه هرش..... ۴۳۹
۲. نقش مؤلف در فهم متن از دیدگاه محقق اصفهانی..... ۴۴۴
۳. نقش تفسیر و مفسر در فهم متن از دیدگاه محقق اصفهانی (نظریه تفسیری
محقق اصفهانی)..... ۴۴۷
- نتیجه..... ۴۵۴
- منابع..... ۴۵۵
- تأثیر هرمنوتیک و مبانی آن بر مباحث اصول فقه / محمد عرب صالحی..... ۴۵۹
- چکیده..... ۴۶۱

مقدمه.....	۴۶۲
۱. تمایزات اساسی هرمنوتیک کلاسیک رمانتیک از هرمنوتیک فلسفی.....	۴۶۲
۲. دیدگاه عدم ترابط دانش هرمنوتیک و علم اصول.....	۴۶۵
۱-۲. پاسخ به دیدگاه مذکور.....	۴۶۶
۲-۲. هرمنوتیک و مبادی علم اصول.....	۴۶۸
۲-۳. چگونگی ارتباط هرمنوتیک کلاسیک با مباحث اصول فقه.....	۴۷۰
۲-۴. تعیین معنای متن و امکان فهم آن.....	۴۷۱
۲-۵. تمایز هرمنوتیک کلاسیک با اصول فقه در روش‌شناسی.....	۴۷۳
۳. چگونگی ارتباط هرمنوتیک فلسفی با مباحث اصول فقه.....	۴۷۹
۳-۱. مبنای هستی‌شناختی هرمنوتیک فلسفی و تأثیرات آن بر مباحث علم اصول.....	۴۸۰
۳-۲. مبنای انسان‌شناختی هرمنوتیک فلسفی و تأثیرات آن بر مباحث علم اصول.....	۴۸۳
۳-۳. مبنای دلالت‌شناختی هرمنوتیک فلسفی و تأثیرات آن بر مباحث علم اصول.....	۴۸۷
۳-۴. تقابل هرمنوتیک فلسفی و اصول فقه در مبحث روشمندی فهم.....	۴۹۰
نتیجه.....	۴۹۲
منابع.....	۴۹۵

نشست علمی (اول) ظرفیت‌شناسی علم اصول فقه برای تولید علوم انسانی

/ غلامرضا فیاضی و علی اکبر رشاد و مسعود آذربایجانی..... ۴۹۹

مقدمه.....	۵۰۱
۱. مفهوم‌شناسی و تقریر محل نزاع.....	۵۰۲
۱-۱. دانش اصول فقه.....	۵۰۲
۱-۱-۱. از منظر غایت‌شناسی.....	۵۰۳
۱-۱-۲. از منظر روش‌شناسی.....	۵۰۴

- ۳-۱. از منظر کارکردشناسی و قلمروشناسی..... ۵۰۴
- ۲-۱. علوم انسانی..... ۵۰۷
- ۱-۲-۱. از منظر قلمروشناسی..... ۵۰۷
- ۲-۲-۱. علوم انسانی مطلوب..... ۵۱۱
- ۳-۲-۱. انواع علوم انسانی..... ۵۱۳
- ۳-۱. خلاصه مفهوم‌شناسی..... ۵۱۴
۲. کاربرست اصول فقه در کشف حقایق مورد نیاز علوم انسانی..... ۵۲۰
- ۱-۲. کارکرد اخبار آحاد در دسترسی به حقایق تکوینی..... ۵۲۲
- نشست علمی (دوم) ظرفیت‌شناسی علم اصول فقه برای تولید علوم انسانی
/ علیرضا اعرافی و علی اکبر رشاد و علی شیروانی ۵۱۷

بخش سوم: مباحث ناظر به ابعاد فلسفی و کلامی مرحوم آیت‌الله محمدحسین غروی اصفهانی ۵۸۷

- هفت‌نامه فلسفی / جواد خرمیان ۵۸۹
- چکیده..... ۵۹۱
- مقدمه..... ۵۹۲
۱. نامه اول..... ۵۹۴
۲. نامه دوم..... ۵۹۶
۳. نامه سوم..... ۵۹۷
۴. نامه چهارم..... ۶۰۱
۵. نامه پنجم..... ۶۰۷
۶. نامه ششم..... ۶۰۹
۷. نامه هفتم..... ۶۱۰
۸. سیر تفاوت دیدگاه‌ها..... ۶۱۳
- ۱-۸. سامانه فکری، شاکله ذاتی..... ۶۱۳

۶۱۵.....	۸۲. مراتب درک و دانایی.....
۶۱۵.....	۸۳. درجات معارف الهی.....
۶۱۶.....	۹. مکتب فکری.....
۶۲۰.....	سخن پایانی.....
۶۲۱.....	منابع.....
گذری در اندیشه‌های کلامی محقق اصفهانی / محمدصفر جبرئیلی ۶۲۳	
۶۲۵.....	چکیده.....
۶۲۶.....	مقدمه.....
۶۲۸.....	۱. کلیات.....
۶۲۸.....	۱-۱. موضوع علم کلام.....
۶۲۸.....	۱-۲. قلمرو مباحث علم کلام.....
۶۲۹.....	۱-۳. منابع فهم دین.....
۶۳۰.....	۲. صفات خداوند.....
۶۳۰.....	۲-۱. صفات فعلی.....
۶۳۰.....	۲-۲. توحید.....
۶۳۰.....	۲-۳. فاعلیت باری تعالی.....
۶۳۱.....	۳. دین و شریعت.....
۶۳۱.....	۳-۱. احکام شریعت‌های الهی.....
۶۳۱.....	۳-۱-۱. جعل پیش از نزول وحی.....
۶۳۲.....	۳-۱-۲. جعل در هنگام نزول وحی.....
۶۳۲.....	۳-۲. پیامبر و شریعت اسلام.....
۶۳۲.....	۳-۲-۱. جایگاه و موقعیت.....
۶۳۳.....	۳-۲-۲. نسخ شرایع گذشته.....
۶۳۴.....	۴. امامت و ولایت.....
۶۳۴.....	۴-۱. جایگاه امام و امامت.....

- ۴-۲. ضرورت وجود امام..... ۶۳۵
- ۴-۳. فلسفه امامت..... ۶۳۵
- ۴-۴. شئون امام..... ۶۳۶
- ۴-۴-۱. ولایت..... ۶۳۷
- ۴-۴-۱-۱. ولایت تکوینی..... ۶۳۷
- ۴-۴-۱-۲. ولایت تشریعی..... ۶۳۸
- ۴-۴-۲. تفاوت ولایت تکوینی و تشریعی..... ۶۳۸
- ۴-۴-۳. اشتراکات..... ۶۳۹
- ۴-۴-۴. ولایت پیامبر ﷺ و ائمه ﷺ و تصرفات مردم..... ۶۳۹
- ۴-۴-۵. وجوب اطاعت..... ۶۴۱
- ۴-۴-۵-۱. در اوامر شرعی..... ۶۴۱
- ۴-۴-۵-۲. در اوامر شخصی..... ۶۴۱
- ۴-۵. «العلماء» در احادیث..... ۶۴۱
- ۴-۶. لیلۃ القدر و امام زمان..... ۶۴۲
- ۴-۷. ائمه ﷺ و وسایط و مجاری فیض..... ۶۴۲
۸. ولایت فقیه..... ۶۴۳
- منابع..... ۶۴۵

پیشگفتار

در پرتو پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی ایران، بار دیگر دین و معرفت دینی به ویژه تعالیم متعالی اسلامی، به عنوان فکر و فرهنگ مترقی و نجات بخش آدمی، در عرصه حیات انسان معاصر ظاهر شد. تجدید حیات تعالیم وحیانی و ارزش‌های اسلامی از سویی سبب بیداری و خودباوری ملت‌های مسلمان و احیای روح ستم‌ستیزی در آنان شد و از دیگر سو باعث نمایان‌تر شدن سست‌پایگی مسلک‌ها و مکاتب بشری و نظام‌های مبتنی بر آنها گشت.

بایستگی تحقیقات دقیق و منسجم، نظریه‌پروری و نوآوری پیرامون زیرساخت‌های اندیشه دینی و نظامات اجتماعی مبتنی بر آن و ضرورت پرداخت علمی و روزآمد به حوادث واقعه فکری، به فراخور شرایط کنونی و درخور این رستخیز عظیم و نیز لزوم آسیب‌شناسی در حوزه فرهنگ ملی و باورداشت‌های رایج دینی به منظور عرضه صحیح و دفاع معقول از اندیشه دینی و زدودن پیرایه‌های موهوم و موهون از ساحت قدسی دین و تبیین و عرضه صحیح و دفاع معقول از اندیشه دینی و صیانت از هویت فرهنگی و سلامت فکری اقشار تحصیل کرده و نسل

جوان کشور، تأسیس نهاد علمی - پژوهشی و آموزشی، دانشگاهی و حوزوی محض و کارآمدی را فرض می‌نمود.

بر این اساس «پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی» به عنوان یک نهاد علمی - فکری حسب الامر و براساس نظر رهبر فرهیخته انقلاب اسلامی آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) و با تلاش فراوان حجت‌الاسلام والمسلمین علی‌اکبر رشاد در سال ۱۳۷۳ تأسیس شد.

این پژوهشگاه دارای شخصیتی حقوقی، مستقل و در حکم نهاد عمومی و غیردولتی و غیرانتفاعی است که در قالب چهار پژوهشکده حکمت و دین‌پژوهی، نظام‌های اسلامی، فرهنگ و مطالعات اجتماعی و دانشنامه‌نگاری دینی و همچنین مرکز پژوهش‌های جوان فعالیت می‌کند. پژوهشکده حکمت و دین‌پژوهی که مشتمل بر شش گروه علمی با عنوان‌های «معرفت شناسی»، «قرآن‌پژوهی»، «فلسفه»، «کلام»، «عرفان» و «منطق فهم دین» است، در جهت تحقق اهداف ذیل فعالیت می‌نماید:

۱. بازپژوهی و بازپیرایی حکمت و کلام و معارف اسلامی؛
۲. تبیین و ساماندهی مناسب مباحث زیرساختی اندیشه دینی؛
۳. ایجاد بستر مناسب برای تعمق و پویایی و بالندگی اندیشه دینی؛
۴. پاسخ به شبهات القایی در قلمرو عقاید و کلام اسلامی؛
۵. نقد مکاتب و دیدگاه‌های معارض در حوزه زیرساخت‌های اندیشه دینی.

در جهت تحقق اهداف پیش‌گفته، هریک از گروه‌ها پس از تهیه عنوان‌های مطالعاتی اساسی و اولویت‌گذاری و تهیه پیش‌طرح و تصویب آن در شورای علمی گروه، آن را به اعضای هیئت علمی خود و یا محققان عرصه دین‌پژوهی واگذار نموده، با نظارت بر روند اجرای

تحقیق و تأیید نهایی، جهت دسترسی عموم دانش پژوهان حوزه دین پژوهی، آن را به چاپ و نشر می‌رسانند.

روش‌شناسی و منطق فهم و اکتشاف دین، از جمله مسائل مهم دین پژوهی است که گروه منطق فهم دین، عهده‌دار این رسالت مهم می‌باشد و هدف از آن، شناسایی میراثی است که در طول تاریخ به وسیله عالمان و اندیشمندان مسلمان در جهت روش فهم دین یا منطق اکتشاف گزاره‌ها و آموزه‌های دینی در حوزه‌های گوناگون پدید آمده است. به عبارت دیگر، اهداف اصلی این گروه را به شرح ذیل می‌توان برشمرد:

- پیگیری و توسعه تحقیق کلیدی مبانی و منطق اکتشاف دین و تصنیف روشگان‌های تخصصی آن.

- تحلیل، آسیب‌شناسی، نقد و نوسازی میراث غنی و قویم اسلامی در ساحت روش‌شناسی تفهم و تحقق دین.

- مطالعه و نقد مبانی و آرای جدید و معاصر در زمینه روش‌شناسی فهم دین، به ویژه نظرات مطرح‌شده در حوزه‌های هرمنوتیک، معناشناسی، نشانه‌شناسی، زبان‌شناسی و دانش‌های مشابه و اصطیاد دستاوردهای معتبر و مقبول این علوم برای بهره‌برداری در دین پژوهی.

- مطالعه تطبیقی و مقارن علوم و آرای مطرح در قلمرو منطق تفهم و تحقق دین و پاسخ‌گویی به شبهات مطرح‌شده در این زمینه.

در راستای اهداف یادشده، گروه منطق فهم دین، مجموعه مقالاتی با عنوان «پیرامون فلسفه اصول فقه با نگاهی بر آرای آیت‌الله العظمی شیخ محمدحسین غروی اصفهانی» را در شورای علمی گروه تصویب کرد. پژوهش حاضر براساس فرایند پژوهشی پژوهشگاه و در جهت اهداف پژوهشکده به کوشش محقق ارجمند جناب آقای مسعود فیاضی در گروه منطق فهم دین تهیه و به زیور طبع آراسته شد.

این مجموعه در سه بخش تقدیم دوستداران علم و دانش گردیده است: بخش اول، شامل مقاله‌ها و گفت‌وگوهایی از صاحب‌نظران درباره فلسفه اصول فقه است؛ بخش دوم، به بررسی برخی از مسائل فلسفه اصول فقه پرداخته، در مواردی که مرحوم اصفهانی به ارائه دیدگاه خود پرداخته، مطالب با محوریت نظرات ایشان بیان شده است. در بخش سوم نیز ابعاد کلامی و فلسفی مرحوم غروی اصفهانی مورد بحث قرار گرفته است.

بر خود لازم می‌دانیم از همه نویسندگان مقاله‌ها و مصاحبه‌شوندگان محترم و همچنین از محقق گرانمایه جناب آقای مسعود فیاضی که این مجموعه با تلاش‌های مجدانه ایشان تدوین شده است و همچنین، از ارزیابان محترم مقاله‌ها تشکر و قدردانی نماییم. منتظر پیشنهادات و انتقادات سازنده فرهیختگان و صاحب‌نظران هستیم.

پژوهشکده حکمت و دین‌پژوهی

گروه منطق فهم دین

مقدمه

مرحوم آیت الله شیخ محمدحسین غروی اصفهانی (معروف به کمپانی) از اصولیان، فقیهان و فیلسوفان صاحب نظر حوزه نجف در دوران معاصر (دوم محرم ۱۲۹۶ق، پنجم ذی الحجه ۱۳۶۱ق) است. ایشان در فقه و اصول از شاگردان شیخ حسن تویسرکانی (دوره سطح)، سید محمد طباطبایی فشارکی (دو سال)، حاج آقا رضا همدانی و نهایتاً مرحوم آخوند خراسانی بوده است. مدت حضور ایشان در درس آخوند خراسانی، سیزده سال و موقعیت علمی شان در میان سایر شاگردان بسیار ممتاز و ویژه بوده است. مرحوم اصفهانی دروس فلسفی خود را نیز نزد حکیم محمدباقر اصطهباناتی شیرازی (چهار سال) و شیخ احمد شیرازی گذرانده است.

الاجتهاد والتقليد والعدالة، الأصول على النهج الحديث، الطلب والارادة عند الامية والمعتزلة والاشاعرة،^۱ حاشیه بر رساله قطع شیخ انصاری و

۱. این سه کتاب در یک مجلد بزرگ با نام بحوث فی الأصول به وسیله دفتر انتشارات

نهاية الدراية فى شرح الكفاية^۱ از آثار اصولی مرحوم اصفهانی است. الاجارة، صلاة الجماعة، صلاة المسافر^۲، حاشیه بر کتاب المکاسب، حاشیه بر کتاب الطهارة شيخ انصارى، رساله فى تحقيق الحق والحكم^۳، الوسيلة فى العبادات والمعاملات، توضيح المسائل به زبان عربی و ذخيرة العباد ليوم المعاد^۴ و توضيح المسائل فارسى از جمله آثار فقهی و منظومه تحفة الحكيم^۵ به همراه مجموعه مکاتبات عرفانی که مجموعه‌ای از چهارده نامه خواندنی است و در شرح و تحلیل دو بیت از عطار نیشابوری میان ایشان و سيد/حمد حائری کربلايى رد و بدل شده است^۶،^۱

اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم) به چاپ رسیده‌اند، که اطلاعات کامل این مجموعه در کتابنامه ذکر شده است.

۱. این کتاب به زبان عربی و در شرح کتاب کفاية الأصول آخوند خراسانی است. تقریباً ثلث این کتاب در زمان حیات آخوند خراسانی نوشته شده است؛ زیرا در حدود ثلث آن مشاهده می‌شود که وقتی نامی از آخوند برده می‌شود، در برابر آن از عبارت «ادام الله ايامه» یا «مَلَّ ظَلَه» استفاده می‌شود؛ ولی پس از این، در برابر نام آخوند خراسانی عبارت «قدس سرّه» به چشم می‌خورد.

۲. این سه کتاب در یک کتاب به نام «بحوث فى الفقه» به وسیله دفتر انتشارات اسلامی به چاپ رسیده، که اطلاعات کامل این مجموعه در کتابنامه ذکر شده است.

۳. این کتاب ضمن کتاب حاشیه بر المکاسب چاپ شده است.

۴. کتاب فارسى جامع المسائل نوشته مرحوم آيت الله محمدتقى بهجت شرح این کتاب است.

۵. این کتاب به وسیله مرکز نشر علوم اسلامی با تعلیقات دکتر مهدی حائری به چاپ مجدد رسید، که اطلاعات کامل این مجموعه در کتابنامه ذکر شده است.

۶. در زمانی که آخوند خراسانی زنده بودند، یکی از طلاب نجف اشرف به نام شيخ اسمعیل تبریزی - متخلص به تائب - در قالب استفتاء، خواهان توضیح معنای بیت دوم شعری از عطار که در منطق الطیر است، می‌شود. عطار می‌گوید:

دائماً او پادشاه مطلق است در کمال عزّ خود مستغرق است

او به سر ناید ز خود آنجا که اوست کی رسد عقل وجود آنجا که اوست؟

مرحوم آخوند، پاسخ مختصری در سه سطر می‌دهد و می‌گوید: مقام بیش از این

از آثار فلسفی این حکیم متأله می‌باشد.^۲

دوره‌های درسی مرحوم اصفهانی نیز شاهد حضور افراد زیادی بوده که بسیاری از آنها در زمان و موقعیت خود از علمای برجسته حوزه‌های علمیه و منشأ آثار فراوان و خدمات بی‌نظیری بوده‌اند. سید محمد حجت کوه‌کمره‌ای، سید حسین طباطبایی بروجردی، سید هادی میلانی، سید ابوالقاسم خویی، علامه سید محمد حسین طباطبایی، سید محمد حسن الهی، علامه عبدالحسین امینی، شیخ محمد رضا مظفر، سید محمد حسین مظفر، محمد تقی بهجت فومنی، سید ابوالفضل زنجانی، سید عبدالاعلی سبزواری، سید محمد کاظم موسوی حسینی، شیخ سلمان خاقانی، حاج شیخ علی محمد بروجردی و محمد طاهر آل شیخ راضی از جمله آنها می‌باشند.

گنجایش اطاله را ندارد. شیخ اسمعیل پس از این پرسش خود را کتباً از مرحوم آیت‌الله غروی اصفهانی و سپس از آیت‌الله سید احمد کربلایی می‌پرسد. هر دو بزرگوار نیز پاسخ‌هایی را کتباً مرقوم می‌دارند. پاسخ وی که صبغه عرفانی داشت، به ظاهر مخالفت داشت. با پاسخ شیخ محمد حسین که پاسخی فلسفی بود، به همین دلیل نامه‌نگاری‌های میان این دو بزرگوار به وسیله شیخ اسماعیل ادامه می‌یابد و به چهارده نامه می‌رسد که مجموعه‌ای خواندنی و فلسفی - عرفانی را تشکیل می‌دهد (ر.ک: حسینی تهرانی، ۱۳۶۱، ص ۱۲-۱۳). مرحوم علامه طباطبایی نیز تذییلاتی به رسم محاکات بر این نامه‌ها نوشته است و آیت‌الله حسن زاده آملی این مکاتبات و محاکات را استنساخ کرده است. این مجموعه در یادنامه آیت‌الله قدوسی به وسیله انتشارات شفق در سال ۱۳۶۳ چاپ شده است (مطلبی، ۱۳۷۰، ش ۴۰، ص ۴۳).

۱. مشخصات کتابنامه ای تمامی کتابهای ذکر شده در بخش کتابنامه مقدمه آمده است.

۲. ایشان دیوان اشعاری به نام دیوان مفتقر نیز دارند که به همراه انوارالقدسیه که شامل ۲۴ قصیده عربی در حیات پیامبر ﷺ و عموزاده‌های ایشان و ائمه معصومین ﷺ می‌باشد، از آثار ادبی ایشان است. نامه میرزا جواد آقا ملکی تبریزی در عرفان عملی به ایشان و سپس نامه عرفانی ایشان به میرزا محمود موسوی نیز از نشانه‌های علو مقام معنوی این عالم ربانی است.

مرحوم اصفهانی، ذهنی قوی، منظم و بسیار فلسفی داشته‌اند. ایشان در میان مکاتب رایج در فلسفه به مکتب حکمت متعالیه متعلق است و این رویکرد را به خوبی در کتاب *تحفة الحکیم* - که یک دوره کامل فلسفه اسلامی به صورت منظوم و با ابیاتی قوی و مستحکم است - به نمایش گذاشته است. ذهن قوی و فلسفی ایشان باعث شده است تا فلسفی‌اندیشیدن از عناصر رکنی تفکرشان گردد و غیر از ساحت فلسفه، به دیگر حوزه‌های اندیشه‌شان نیز سایه اندازد. از این رو، ایشان در ساحت فقه و اصول فقه که به عقیده بسیاری از اندیشمندان فقهی و اصولی باید در عین پای‌بندی به اصول قطعی عقلی، عرفی بود، فلسفی‌اندیشیده و فلسفی به حل مسائل خود پرداخته است.^۱ به همین دلیل، ایشان را که بی‌شک یکی از مدققان علمای شیعه است، باید به درستی، فیلسوفی فقیه و نه فقیهی فیلسوف نامید. ایشان در کتاب‌های اصولی خود، این رویکرد را نیز مبرهن کرده، دلیل به‌کارگیری چنین روشی را توضیح داده است؛ به عنوان مثال، در کتاب *نهایة الدرایه*، فرموده است: «همه تشریعیات به نوعی تکوینی هم هستند، به همین دلیل، همه قواعد تکوینی عالم وجود، در خصوص آنها - با اینکه از اموری اعتباری هستند - نیز جاری است» (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۳۲۱ / همان، ج ۵، ص ۱۰۴). در کتاب *رساله فی تحقیق الحق والحکم* نیز تصریح کرده است که مباحث جوهر و عرض در علم فلسفه، بر اعتباریات (احکام) منطبق است و جوهر و عرض بودن اعتبارات شرعی بدین معناست که اگر این

۱. این رویکرد حتی در آثار ادبی مرحوم اصفهانی نیز مشهود است. مطالعه اشعار پُرمغز ایشان در دیوان *مفتقر*، گواه این مطلب است.

موضوعات در عالم تکوین محقق شوند، اثر جوهری یا عرضی خواهند داشت (همو، ۱۴۲۵، ص ۳۰). نمونه‌ای از تطبیق این روش در مباحث اصول فقه، در تبیین نسبت میان موضوع و حکم از سوی ایشان می‌کاشد. اصولیان معتقدند موضوع حکم در عالم، تشریع علت آن است؛ ولی ایشان معتقدند موضوع حکم شرعی دقیقاً مانند یک ماهیت جوهری است که اعراضی دارد و یکی از عرض‌های آن همان حکم شرعی‌اش می‌باشد (همو، ۱۴۲۹، ج ۵، ص ۱۰۳). مراجعه به آثار فقهی و اصولی ایشان نمونه‌های زیادی را نیز به دست می‌دهد که بر این بنیان، سامان یافته‌اند.

چنین رویکردی در تبیین و حل مسائل باعث شده است تا مباحث اصولی و فقهی ایشان، هم در تعیین محل نزاع، هم در طریقه نقد دلایل مخالفان و هم در اقامه استدلال بر نظریه مختار بسیار عقلی، برهانی و دشوار گردد. به همین دلیل، دریافت دقیق نظرات ایشان نیازمند در دست داشتن مقدمات علمی متعددی است که بدون وجود آنها نمی‌توان به عمق نظر ایشان رسید.

یکی از تلاش‌های علمی قابل توجه مرحوم اصفهانی که در اواخر عمر شریفشان آغاز شد و مع‌الأسف به اتمام نرسید، تنقیح دانش اصول فقه و تدوین آن در ساختاری جدید بود. ایشان همچون برخی از اصولیان سابق بر خود،^۱ در این تنقیح بنا داشت که اصول فقه را از

۱. پیش از مرحوم اصفهانی، شیخ بهایی (۱۰۳۱ق) نیز با دغدغه پیراستن اصول از زواید و تعیین دقیق جایگاه مسائل اصولی، اقدامی شبیه آنچه در *الأصول علی النهج الحدیث* نمایه شده است را در *زبدة‌الأصول* صورت داده است. البته غیر از شیخ بهایی، بزرگان

مطالب زاید بپیراید و جایگاه مسائل گوناگون آن را نیز به صورتی کارآمد و منطقی تعیین نماید. این اقدام در کتاب **الأصول علی النهج الحدیث** نیز به قلم خودشان متبلور شد و تا نیمه به رشته تحریر درآمد. ایشان در ابتدای این کتاب تصریح می‌کند که بسیاری از آنچه به عنوان مسائل دانش «اصول فقه» مطرح است، نباید در اصول مطرح شود؛ زیرا

دیگری نیز بوده‌اند که به ارائه ساختارهای جدید در اصول فقه اقدام کرده‌اند که در این جهت می‌توان از محقق حکمی در معارج، **فاضل تونی** در **الوائفه** و **شیخ انصاری** در **فرائد الأصول** نام برد؛ ولی رویکرد شیخ بهایی در ارائه ساختار جدید بسیار نزدیک به دیدگاه مرحوم غروی در این جهت است.

انگیزه شیخ بهایی نیز در این رویکرد از این جهت بود که دانش اصول فقه از زمانی که به عنوان ابزاری قوی و کارآمد در فرایند اجتهاد شناخته شد، به دلیل اینکه پاسخ‌های مناسبی به نیازهای استنباطی فقها می‌داد، به مرور به دلیل گسترش نیازهای اجتهادی توسعه یافت؛ به گونه‌ای که پس از مدتی حتی در تدوین نیز از فقه جدا شد و مستقلاً مورد بحث قرار گرفت؛ زیرا تا پیش از آن، مباحث اصولی فقط در ابتدای کتاب‌های فقهی مطرح می‌شد. این توسعه به گونه‌ای پیشرفت که مسائل متنوعی در اصول قرار گرفت که بعضاً فاقد ملاک مسئله اصولی بودند. از این رو، فقها و اصولیان همواره این دغدغه را داشته‌اند که گستره وسیع نیاز، سبب نشود اصول فقه رسالت اصلی خود را گم کند و کشکولی از مسائل متفرق شود. **سیدمرتضی** در **الذریعة** - که پس از **التذکره** شیخ مفید دومین کتاب ساختارمند اصولی در میان علمای شیعی است - بر جداکردن مسائل اصول دینی از مسائل اصول فقهی تصریح می‌کند (سیدمرتضی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲) و این خود نشان می‌دهد که تا آن زمان حتی برخی اصول عقاید نیز در اصول فقه مطرح می‌شده است. از این رو، سیدمرتضی در **الذریعة** با هدف ساختاردادن و منظم کردن اصول فقه به ارائه ساختاری مبتنی بر خطابات الهی اقدام کرد که کلیت آن تا سال‌ها مورد قبول فقها و اصولیان قرار داشت و در کتب اصولی با اندک تغییراتی مراعات می‌شد. البته در فاصله میان سیدمرتضی تا شیخ بهایی شاهد تغییرات زیادی در نظام مسائل و ساختارهای اصول فقه هستیم؛ ولی همه این موارد به افزایش بر مسائل اصولی و نه کاهش آنها منجر شده بود.

اصول فقه به منزله مبادی تصدیقیه دانش فقه است، به همین دلیل بسیاری از مسائل فعلی آنکه از جمله مبادی تصدیقیه فقه نیستند، باید از اصول خارج شده، در جای دیگری مورد بحث قرار گیرند (همو، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۸).^۱ به همین منظور، ایشان کتاب مزبور را در یک مقدمه، چهار بخش و یک خاتمه ساماندهی کرده است و در آن تصریح داشته که فقط چهار بخشی که میان مقدمه و خاتمه‌اند، از مسائل اصولی بوده، ملاک اصولی بودن مسئله را دارا هستند (همان، ص ۲۲). ملاک مسئله اصولی بودن در دیدگاه ایشان عبارت است از مبادی تصدیقیه فقه بودن (همان، ج ۱، ص ۱۹-۲۱). در این کتاب، مقدمه به مبادی علم اصول فقه اختصاص یافته، در آن چهار جزء مبادی لغویه (تصوریه و تصدیقه) و مبادی احکامیه (تصوریه و تصدیقیه) طرح شده است. مواردی نیز که ذیل ساختار مزبور در مقدمه قرار گرفته‌اند و جزء مبادی قلمداد شده‌اند، در بسیاری موارد جزء مسائل فعلی دانش اصول فقه‌اند؛ به عنوان مثال، مباحث معانی حروف، وضع اخبار و انشا، حقیقت و مجاز و... جزء مبادی تصوریه لغویه و مباحث حقیقت شرعیه، صحیح و اعم و جواز استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد جزء مبادی تصدیقیه لغویه، همچنین، مباحث حقیقت و ماهیت حکم شرعی، تکلیفی و وضعی بودن احکام، مطلق و مشروط و نفسی و غیری بودن حکم و سایر تقسیمات آن جزء مبادی تصوریه احکامیه و نهایتاً بحث امکان یا عدم امکان اجتماع امر و نهی در امر واحد، جزء مبادی

۱. «فان مسائل أصول الفقه لابد من أن تكون مبادئ تصدیقیه لعلم الفقه و منه تعرف لزوم إلغاء جملة مما تعارف تدوینة فی الأصول».

تصدیقیه احکام قلمداد شده‌اند (همان، ص ۱۷). مرحوم اصفهانی در مدخل این کتاب تصریح کرده‌اند که مباحثی مانند امکان اطلاق لفظ و اراده نوع، صنف، فرد یا شخص آن، هرچند مباحث عالمانه‌ای‌اند؛ ولی به دلیل اینکه مورد ابتلای فقیه نیستند، به کلی در هیچ بخش از اصول قابل بحث نبوده، جایگاه بحث از آنها خارج از کتاب‌های اصولی است (همان، ص ۱۷). چهار بخش میانی نیز که محل قرارگیری مسائل اصولی است، به مسائل عقلیه، نظریه و عملیه، مسائل لفظیه، حجت‌های شرعی و تعارض حجتین اختصاص یافته است (همان، ص ۲۲). خاتمه کتاب نیز که به منزله ضمیمه‌ای بر مباحث اصولی - و نه جزء آنان - می‌باشد، به مباحث اصول عملیه و اجتهاد و تقلید اختصاص یافته است؛ به این دلیل که مرحوم اصفهانی معتقد است مباحث اصول عملیه، اجتهاد و تقلید، داخل دانش اصول فقه نبوده، فاقد ملاک مسئله اصولی‌اند (همان)؛ ولی به دلیل اینکه فقیه به آنها نیازمند است و در جای دیگری نیز مورد بحث قرار نمی‌گیرند، باید از آنها بحث شود. ابتدای این کتاب ایشان تصریح می‌کند غیر از موارد پیش‌گفته مواردی نیز وجود دارند که باید در آغاز کتاب از آنها بحث کرد؛ اما در عین حال، نه جزء مسائل اصول بوده، نه جزء مبادی آن می‌باشند. از این رو، در ساختار کتاب به لحاظ فنی جایگاهی به آنها اختصاص داده نشده است و درباره آنها فقط به ذکر این نکته بسنده شده که باید در ابتدای کتاب مورد بحث قرار گیرند. این مباحث عبارت‌اند از مباحثی مانند بحث از موضوع، تعریف، غرض و... (همان، ص ۲۰)^۱ که بحث از

۱. ایشان می‌فرماید: «و أمّا ماتعارف تدوینہ فی أوائل کلّ علم من تعریفه و بیان موضوعه

عناصر رکنی علم بوده، گویای هویت جمعی دانش اصول فقه‌اند. آنچه مهم است اینکه در این کتاب، عملاً مرحوم اصفهانی با نگاهی بیرونی و فراتر، به بازنگری علم اصول فقه اقدام نموده و نظام مسائل آن را مورد نقد و بررسی قرار داده است و نهایتاً به ارائه ساختاری جدید برای رفع نقایص آن پرداخته است. امروزه توسعه مرزهای دانش، اندیشمندان را به آنجا رسانده است که دغدغه‌هایی از این جنس را در قالب «فلسفه مضاف»^۱ به آن علم و دانش سامان داده، نظام‌مند می‌کنند تا

والغرض منه و أشباه ذلك، فهي من مقدمات الشروع لمزيد بصيرة الطالب، لا أنها من المبادئ للمقاصد والمطالب.

۱. فلسفه‌های مضاف با ساختار و ویژگی‌های خاص خود، ابتدا در میان متفکران غربی مطرح شد. هگل فیلسوف غربی قرن هجدهم، نخستین کسی بود که واژه «فلسفه دین» را به کار برد (به نقل از خسروپناه، ۱۳۸۹ ص ۳۷). بحث فلسفه علم نیز پس از این مطرح شد و به مهم‌ترین مباحث فیلسوفان قرن بیستم تبدیل شد. عالمان شیعی نیز به ویژه متکلمان و فیلسوفان آنها به مرور با این دانش‌های نوین‌آشنا شدند و ضمن نقد و تنقیح محتوای آنها، محسنات آنها را نیز دریافته، در تحقیقات علمی خود به کار بردند. مرحوم علامه محمدتقی جعفری نخستین کسی است که در میان علمای شیعی بحث فلسفه‌های مضاف را با تألیف کتاب تحقیقی در فلسفه علم خود مطرح کرده، فلسفه‌های مضاف را «دانش معرفت ماهیت علم مضاف‌الیه و انواع اصول، مبادی و نتایج آن و همچنین، شناخت روابط علوم با یکدیگر، چه در قلمرو آن، چنان‌که هستند و چه در قلمرو آن، چنان‌که می‌توانند باشند»، خواننده است (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۶۲). پس از ایشان آیت‌الله جوادی آملی نیز در درس‌های فلسفه خود که در کتاب جامع رَحِیقِ مَخْتوم منعکس شده‌اند (رحیقِ مَخْتوم، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۴۸)، به صورتی گذرا فلسفه‌های مضاف را تعریف کرده، آن را همان علمی دانسته است که به بررسی علل اربعه (مادی، صوری، فاعلی و غایی) دانش مضاف‌الیه می‌پردازد (همان). آیت‌الله مصباح یزدی نیز در کتاب آموزش فلسفه خود به این بحث به طور اجمالی پرداخته است و فلسفه مضاف به علم را دانش تکامل‌یافته رئوس ثمانیه علم دانسته است که اصول و مبانی و در یک کلمه، مبادی

به صورتی هدفمند و منسجم به نظاره‌گری بر علم مضاف‌الیه و نهایتاً تمیزی کردن آن به گونه‌ای کارآمد و مؤثر پردازند. از این رو، اساساً فلسفه‌های مضاف ایجاد شده‌اند تا ضمن توصیف دقیق دانش مورد مطالعه خود، بحران‌ها و مشکلات آن را نیز بررسی کنند و در جهت بهبود آنها به ارائه راهکار پردازند.^۱ به همین دلیل، با اینکه مرحوم اصفهانی مجموعه‌ای با نام فلسفه اصول فقه تدوین نکرده است و حتی

دانش مضاف‌الیه را تبیین می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۶۸). پس از اساتید مزبور، تعاریف دیگری نیز از دیگر فرهیختگان حوزوی برای فلسفه‌های مضاف گفته شده است؛ به عنوان مثال، برخی آن را دانشی دانسته‌اند که چیستی، ساختار، روش، مبادی، موضوعات ادله و غایات علم مضاف‌الیه را تحقیق می‌کند (عابدی شاهرودی، ۱۳۷۶، ش ۱۲، ص ۳). برخی دیگر گفته‌اند فلسفه‌های مضاف «مجموعه تأملات نظری و تحلیلی راجع به یک پدیده» اند (لاریجانی، ۱۳۷۶، ش ۱۲، ص ۱۵). برخی از اساتید نیز فلسفه‌های مضاف را در خصوص فلسفه اصول فقه این‌گونه تعریف کرده‌اند: «هی علم یعنی بدراسة «فو - عقلانیة» لأصول الفقه تعرفاً علی أحكام هذا العلم الکلیة و مسائله الأصلية» (تعریفی از استاد علی اکبر رشاد که در بهار ۱۳۹۲ به حلقه فلسفه اصول فقه حوزه علمیه قم ارائه داده اند و در مدارک حلقه موجود است). اندیشمند دیگری فلسفه‌های مضاف را مجموعه گزاره‌هایی که از مطالعه بیرونی علم مضاف‌الیه حاصل می‌شود و شامل مباحث تاریخ علم، مبادی علم، روش‌شناسی علم و تعامل علم با سایر علوم می‌شود، دانسته است (ر.ک: هادوی تهرانی، ۱۳۸۴، ش ۱، ص ۵۱-۵۵). محقق دیگری فلسفه‌های مضاف به دانش‌ها را دانشی سیستمی و نظام‌مند می‌داند که به توصیف تاریخی، تحلیلی، عقلانی و فرانگرانه دانش مضاف‌الیه می‌پردازد (ر.ک. خسروپناه، ۱۳۸۵، ص ۷۳).

۱. البته برخی خواسته‌اند بگویند کار فلسفه مضاف، ارائه راهکار نیست. در صورتی که این سخن نادرست است؛ زیرا درست است که کار فلسفه تحلیل و تعلیل است؛ ولی وقتی با تحلیل و تعلیل نقاط ضعف و قوت به خوبی آشکار شد، توصیه و ارائه راهکار نیز لازمه آن می‌باشد (رشاد، ۱۳۸۹، ش ۴۳، ص ۲۴).

این واژه را نیز به کار نبرده است؛ ولی از آن جهت که نوع اقدامات ایشان در بازنگری دانش اصول فقه، از نوع مباحثی است که امروزه «فلسفه اصول فقه» خوانده می‌شود، می‌توان ایشان را از طلایه‌داران «فلسفه اصول فقه» به شمار آورد.^۱ به درستی می‌توان گفت اگر این دانش نوپا در زمان ایشان مطرح شده بود، بحث‌هایی از جنس موضوع، تعریف، غایت و دیگر عناصر رکنی و هویت‌بخش به علم که در ساختار ایشان جایگاهی مخصوص نیافته بودند، جایگاه خود را می‌یافتند.

البته فلسفه‌های مضاف - که واژه فلسفه در آنها هرگز به معنای متافیزیک و تلقی که در فلسفه اسلامی از واژه فلسفه است، نمی‌باشد^۲ - به دو گونه اصلی قابل تقسیم است؛ گونه اول، فلسفه‌های مضافی‌اند که مضاف‌الیه آنها یک امر حقیقی است - و نه یک دانش - اعم از آنکه آن امر حقیقی یک پدیده خارجی باشد یا یک امر ذهنی. فلسفه دین، فلسفه هنر، فلسفه ذهن و فلسفه زبان، مثال‌هایی برای این قسم از فلسفه‌های مضاف‌اند. در مقابل این قسم، گونه دوم فلسفه‌های مضاف‌اند که مضاف‌الیه آنها یک دانش و یک علم است.^۳ تفاوت‌های زیادی نیز میان

۱. همین ملاک درباره شیخ بهایی نیز مطرح است.

۲. اینکه واژه فلسفه در عبارت «فلسفه مضاف» به چه معناست؟ در میان اندیشمندان محل اختلاف نظر است. برخی مقصود از آن را در این ترکیب، همان مجموعه مباحث نظری و تحلیلی درباره مضاف‌الیه می‌دانند (لاریجانی، گفتگوی فلسفه‌های فقه، ۱۳۸۰، ص ۱۷۲) و برخی دیگر معتقدند فلسفه در اینجا به معنای تعقل و یافتن علت که همان تعقل برای یافتن حقیقت مضاف‌الیه است، می‌باشد (کاتوزیان، همان، ص ۱۳۲).

۳. مقصود از علم در اینجا کیف نفسانی که برای فرد در اثر آموختن یک دانش حاصل می‌شود، نیست، بلکه مقصود آن مجموعه دستگاهواره‌ای است که صرف‌نظر از

این دو گونه فلسفه وجود دارد که رایج‌ترین آنها معرفت درجه یک‌بودن گونه اول و معرفت درجه دو‌بودن گونه دوم است.^۱ فلسفه اصول فقه از نوع دوم فلسفه‌های مضاف می‌باشد.

اصولیان متقدم در اصل ضرورت پرداختن به مسائلی از جنس مسائل فلسفه اصول فقه، نظر مخالفی نداشته‌اند؛ ولی رویه جاری در میان آنها این‌گونه بوده است که این‌گونه مسائل را در قالب رئوس ثمانیه و مبادی علم و مسئله مطرح می‌کرده‌اند. «رئوس ثمانیه» موارد هشت‌گانه‌ای‌اند که جزء مسائل دانش قلمداد نمی‌شده‌اند؛ ولی برای شناسایی کلیت دانش، ضروری به نظر می‌رسیدند. هشت‌گانه مزبور عبارت‌اند از: ۱. غرض و غایت علم؛ ۲. تعریف علم؛ ۳. موضوع علم؛

متعلم و عالم خود دارای حقیقتی است. اگر مقصودمان از علم همان شناخت و ادراکی باشد که برای فرد حاصل می‌شود، فلسفه آن از معرفت‌های درجه دو و از گونه نخست فلسفه‌های مضاف می‌شود (ر.ک: گفتگوی فلسفه‌های فقه، ص ۱۶۱).

۱. معرفت درجه یک، معرفت‌ها و شناخت‌هایی‌اند که مستقیماً از عالم خارج (اعم از ذهن و عین) دریافت می‌شوند؛ ولی معرفت‌های درجه دو، معرفت‌ها و شناخت‌هایی‌اند که حاصل پردازش و تحلیل دانش‌هایی‌اند که خود یا مستقیماً از خارج گرفته شده‌اند یا آنها نیز حاصل پردازش دانش دیگری می‌باشند. در واقع اگر عالم خارج (اعم از ذهن و عین) را جهان اول بنامیم، معارفی که مستقیماً از این جهان ادراک می‌شوند را جهان دوم و معرفت‌هایی که از اداراکات جهان دومی درک می‌شوند را جهان سوم می‌خوانیم. معرفت‌های درجه یک، همان جهان دوم و معرفت‌های درجه دو، همان جهان سوم‌اند (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۵، صص ۳۵، ۴۳ و ۴۵). بر این اساس، وقتی به تعاریف ارائه‌شده برای فلسفه‌های مضاف مراجعه کنیم، می‌بینیم که برخی از این تعاریف در مقام تعریف فلسفه مضاف به گونه‌ای جامع و فراگیر نسبت به هر دو نوع فلسفه‌های مضاف‌اند - مانند تعریف فلسفه‌های مضاف به مجموعه تأملات نظری و تحلیلی راجع به یک پدیده - و برخی، بلکه اغلب آنها نیز به دنبال تعریف فقط فلسفه مضاف به دانش می‌باشند.

۴. منفعت علم؛ ۵. عنوان یا فهرست ابواب کتاب؛ ۶. نام مؤلف؛ ۷. بیان مرتبه علم؛ ۸. انحاء تعلیمیه (تقسیم، تحلیل و تحدید) (مجتهد خراسانی، ۱۳۸۷، ص ۵). همچنین، پیش از بیان هر مسئله مبادی تصویریه و تصدیقیه مسئله را نیز بازگو کرده، توضیح می‌دادند. تعیین دقیق نسبت رئوس ثمانیه و مبادی با فلسفه مضاف به دانش، بسته به تعریف و تلقی که از فلسفه مضاف به دانش داریم، متفاوت است؛ ولی امروزه بسیاری موارد مذکور قتی با رویکرد تحلیلی و انتقادی - و نه توصیفی صرف - در ساحت‌های چیستی، چرایی و چگونگی‌شان مورد بحث قرار می‌گیرند، جزء فلسفه‌های مضاف قلمداد می‌شوند.

البته بر فلسفه‌های مضاف به دانش، فواید زیادی مترتب است که یکی از آنها تنقیح و پیرایش دانش مضاف‌الیه می‌باشد؛ ولی به نظر می‌رسد مهم‌ترین فایده فلسفه مضاف به دانش این است که مسیر فرایند تولید علم جدید در دانش مضاف‌الیه را هموار و ساختارمند می‌کند و عالم آن دانش را بر شناخت بهتر مسائل آن علم و سپس حل آنها توانمندتر می‌سازد.

روز جهانی فلسفه در سال جاری بهانه‌ای شده است تا پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ضمن بزرگداشت حکیم صمدانی و فقیه عالیقدر آیت‌الله شیخ محمدحسین غروی اصفهانی این دانش جدید را با محوریت آرا و افکار ایشان مورد بررسی قرار داده، در قالب مجموعه مقالاتی به جامعه علمی کشور عرضه نماید. البته در مجموعه حاضر به ابعاد فلسفی و کلامی مرحوم اصفهانی نیز پرداخته شده است؛ ولی تمرکز اصلی مباحث معطوف به مباحث مربوط به «فلسفه اصول فقه» با

محوریت آرای ایشان می‌باشد.

از این جهت، مجموعه حاضر در سه بخش تقدیم شده است؛ بخش اول، درباره مباحث «درباره فلسفه اصول فقه» است. در این بخش، مباحثی مانند تعریف، روش، هدف، فایده، ساختار مسائل و قلمرو فلسفه اصول فقه و تفاوت آن با رئوس ثمانیه و مبادی علم در قالب سه مقاله و یک مصاحبه بیان شده است. بخش دوم، به بعضی مسائل دانش جدید فلسفه اصول فقه مانند «ارتباط علم کلام با دانش اصول فقه»، «مراد جدی و کاربردشناسی در اصول فقه»، «تأثیر هرمنوتیک و مبانی آن بر مباحث اصول فقه»، «نگاهی نو به مولوی و ارشادی‌بودن احکام و برآیند روش‌شناختی آن»، «نظریه حق»، «ماهیت احکام امضایی»، «درآمدی بر مبانی فهم متن از دیدگاه محقق اصفهانی و هرمنوتیک» و «ظرفیت‌شناسی علم اصول فقه برای تولید علوم انسانی اسلامی» مربوط است که حتی‌المقدور با محوریت آرای محقق اصفهانی تبیین شده‌اند. البته تعداد مسائل این دانش نوپا، بسیار فراتر از موارد معدودی است که در این بخش مورد مطالعه قرار گرفتند؛ ولی پرداختن به این عناوین از باب نمونه و به دلیل اهمیت آنها بوده است. بخش سوم نیز به ابعاد کلامی و فلسفی مرحوم محقق اصفهانی مربوط می‌باشد که در قالب دو مقاله سامان یافته است.

در اینجا لازم است به این نکته اشاره شود که محتوای مقالات براساس نظر نویسندگان محترم می‌باشد و طبیعی است در هر موضوع، دیدگاه‌ها و نظرات دیگری نیز وجود داشته باشد که باید مورد توجه محققان ارجمند قرار گیرند. امید است این مجموعه بتواند گامی هرچند

کوچک در ترویج این دانش پُرثمر برداشته باشد.

در پایان از همه عزیزان و بزرگوارانی که در تهیه این مجموعه به ما یاری رساندند، به ویژه مرجع عالیقدر آیت الله العظمی جعفر سبحانی (دامت معالیه) و استاد گرانقدر جناب حجت الاسلام والمسلمین آقای علی اکبر رشاد، رئیس محترم پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اعضای محترم کمیته علمی همایش که عبارت بودند از حجج اسلام والمسلمین آقایان محمدجواد رودگر، محمد عرب صالحی، محمدعلی اردستانی و رمضان علی تبار و به طور خاص از جناب آقای دکتر محمود حکمت‌نیا، معاون محترم علمی - پژوهشی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی کمال قدردانی و تشکر را دارم.

مسعود فیاضی

۲۰ آبان ۱۳۹۲ شمسی

منابع

۱. علم الهدی، علی بن حسین؛ الذریعة الى اصول الشريعة؛ ج ۱، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
۲. غروی اصفهانی، محمدحسین؛ بحوث فی الفقه؛ ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۹ق.
۳. غروی اصفهانی، محمدحسین؛ الوسيله فی العبادات والمعاملات؛ بغداد: مطبعة الدلیل، ۱۳۹۷ق.
۴. غروی اصفهانی، محمدحسین؛ حاشیة کتاب المکاسب؛ ج ۱، قم: پایه دانش، ۱۴۲۵ق.
۵. غروی اصفهانی، محمدحسین؛ نهاية الدراية فی شرح الکفاية؛ بیروت: مؤسسه آل البيت ﷺ لاحیاء التراث، ۱۴۲۹ق.
۶. جعفری، محمدتقی؛ تحقیقی در فلسفه علم؛ ج ۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۸.
۷. جوادی، عبدالله؛ رحيق مختوم؛ ج ۱، قم: اسوه، ۱۳۷۵ق.
۸. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۹. مجتهد خراسانی شهابی، محمود؛ رهبر خرد؛ قم: قدس، ۱۳۸۷.
۱۰. بهجت، محمدتقی؛ جامع المسائل؛ ج ۲، قم: دفتر معظم له، ۱۴۲۶ق.

۱۱. غروی اصفهانی، محمدحسین؛ التعليقات على تحفة الحکیم؛ ج ۱، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین؛ فلسفه های مضاف؛ ج ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۳. حسینی تهرانی، محمدحسین؛ توحید علمی و عینی؛ [بی جا]: [بی نا]، ۱۳۶۱.
۱۴. خسروپناه، عبدالحسین؛ فلسفه فلسفه اسلامی؛ ج ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۵. مطلبی، سیدابوالحسن؛ «آیت الله العظمی شیخ محمدحسین غروی اصفهانی»؛ مجله نور علم؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ش ۴۰، ۱۳۷۰، ص ۳۸-۵۹.
۱۶. عابدی شاهرودی، علی؛ «اقتراح، فلسفه فقه در نظرخواهی از دانشوران»؛ مجله نقد و نظر؛ قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ش ۱۲، ۱۳۷۶، ص ۲-۱۱۳.
۱۷. آملی لاریجانی، صادق؛ «اقتراح، فلسفه فقه در نظرخواهی از دانشوران»؛ مجله نقد و نظر؛ قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ش ۱۲، ۱۳۷۶، ص ۲-۱۱۳.
۱۸. هادوی تهرانی، محمد مهدی؛ «فلسفه علم اصول»؛ مجله پژوهش های دینی؛ قم: [بی نا]، ش ۱، ۱۳۸۴، ص ۵۱-۷۴.
۱۹. آشتیانی، سیدجلال الدین؛ «مکاتبات عرفانی بین سیداحمد حائری و محمدحسین غروی»؛ مجله جاویدان خرد؛ مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ش ۱، ۱۳۵۴، ص ۷۱-۹۴.

بخش اول
مباحث پیرامون دانش
فلسفه اصول فقه

فلسفة أصول الفقه

آيت الله العظمى جعفر سبحانى

فى البدأ؁ تتقدّم بالشكر إلى الأساتذة العظام الذين
تحملوا عبء إقامة هذا المحفل العلمى؁ تقديراً و
تكريماً لجهود شخصية علمية فذة أعنى الشيخ العلامة
محمد حسين الغروى الإصفهانىؒ.

فلسفة أصول الفقه

أكثر ما يتناقل على ألسنة أهل العلم هو إطلاق لفظ الفلسفة مجردة دون أن
يضاف إلى شىء آخر؁ وربما يطلق مضافاً إلى شىء نظير: فلسفة التاريخ أو
فلسفة الفقه ونحو ذلك.

أمّا الأول فيراد منه الفن الأعلى. وإن شئت قلت: الأمور العامة وهو
العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود دون أن يكون متحيّساً
بحيثية طبيعية أو رياضية؁ وربما يعرف بقولهم: نعوت كلية تعرض
للموجود من حيث هو هو.

وأما الثانى - أعنى المضاف - إلى علم فقد طال التشاجر فى تبين
مفهومه؁ ونحن نعرض عن تلك الآراء ونذكر ما هو المقصود من هذا اللفظ
المضاف فنقول: المراد: العلم الذى يقع فى خدمة علم آخر بتبيينه وتوضيحه؁
مثلاً أصول الفقه يلاحظ على وجهين:

الأول: تارة يلاحظ بما فيه من بحوث ومسائل نظير الأوامر والنواهى
والمفاهيم والعموم والخصوص والمطلق والمقيّد والحجج الشرعية؁ وفى
هذه النظرة يكون الملحوظ عند الباحث هو نفس العلم بما هو هو؁ ولا

یخرج عنه قيد شعرة.

الثانى: النظر إلى ذاك العلم من الخارج، ففى هذه النظر يكون الملحوظ الأمور التى لها صلة بهذا العلم وتكون مجيبة لكثير من الأسئلة حول هذا العلم، نظير البحوث التالية:

١. ما هى الغاية من تأسيس علم أصول الفقه؟
 ٢. الأسس التى بُنى عليها علم أصول الفقه.
 ٣. تاريخ علم أصول الفقه.
 ٤. الطرق المختلفة فى تدوين علم أصول الفقه.
 ٥. موضوع علم الأصول أى الجهة الجامعة بين موضوعات مسائله.
 ٦. ماهية علم الأصول ومكائنه، فهل هو علم حقيقى أو اعتبارى؟
وتدرس هنا آفات ذلك العلم.
 ٧. تعريف علم الأصول (تعريفاً جامعاً ومانعاً).
 ٨. المراحل التى مرّ بها العلم منذ تأسيسه إلى يومنا هذا.
ومما يجب التنبيه عليه أنّ قسماً كبيراً من هذه الأمور داخل فى الرؤوس الثمانية التى كان القدماء يذكرونها فى مطالع كتبهم.
- ولتبيين هاتين النظرتين: النظرة إلى العلم من صميمه، والنظرة إليه من الخارج نأتى بمثال يوضح لنا واقع النظرتين.
- نفترض أنّ ظاهرة صناعية كسفينة مشحونة بالركاب والبضائع تسير فى البحر وتقطع أمواجه العاتية، فهناك من يريد تسجيل خصوصيات السفينة من داخلها وهناك شخص آخر يريد تسجيلها خصوصيات السفينة من خارجها.
- أمّا الأوّل فلا يتجاوز نظره عن داخلها فيسجلّ ما تشتمل عليه السفينة فى طبقاتها المختلفة وغرفها المتعددة وما فيها من قاعات الطعام والاستراحة

ومحركاتها وغرفة القيادة وإبراج المراقبة والحراسة.
 وأمّا الثانى أى الناظر إليها من الخارج فيقع نظره على هيئة السفينة
 وشكلها وإلى المواد التى صنعت منها، وإلى مكان صُنِعَتْ فيه، وينظر إلى
 سرعتها واتجاهها، وغير ذلك ممّا يقع عليه النظر من الخارج.
 فموقف العلم هو موقف الناظر من الداخل، وموقف فلسفة العلم هو موقف
 الناظر من الخارج.
 إذا وقفت على ما ذكرنا فلنبدأ ببيان الجهات التى أشرنا إليها:



الأول: ما هي الغاية من تأسيس علم أصول الفقه؟

قد وقف غير واحد من الفقهاء خلال القرن الثانى من الهجرة النبوية على أنّ
 استنباط قسم من الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة رهن ثبوت عدّة من
 القضايا قبل عملية الاستنباط، وبعبارة أخرى: رهن تسليم فروض لا غنى
 للفقيه عن قبولها قبله، مثلاً ما لم يثبت أنّ الأمر الحاضر أو الغائب وضعاً
 للوجوب لا يمكن إثبات وجوب الكتابة عند المدائنة من قوله سبحانه: (وَلَا
 يَكْتُبُ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ)؛^١ أو ما لم يثبت أنّ النهى موضوع للحرمة لا
 يمكن استخراج حرمة الأكل بالباطل من قوله سبحانه: (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ
 بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ)؛^٢ إلى غير ذلك من المسائل التى لا يمكن استخراجها من
 مصادرها ما لم تثبت أمور تُعدّ أسساً للاستنباط وقد سمّيت هذه الأمور

١. البقرة: ٢٨٢.

٢. البقرة: ٢٨٨.

بأصول الفقه التي هي مبادئ تصديقية لمسائل علم الفقه.

وليس هذا من خصائص علم الفقه بل يعمّ سائر العلوم، مثلاً: التصديق بالقواعد التالية: كلّ فاعل مرفوع، كلّ مفعول منصوب، كل مضاف إليه مجرور، رهن ثبوت أمور تسبّب التصديق بها ولولاها لما حصل التصديق والجزم بها. وتتلخّص تلك الأمور في التتبع في كلمات البلغاء وخطبهم وأشعارهم وقبل ذلك القرآن الكريم وخطب النبي (صلى الله عليه وآله) وكلمات المعصومين عليه السلام بما أنّهم من أهل اللسان، فهذه الأمور تُعدّ مبادئ تصديقية لعلم النحو.

الثاني: الأسس التي بني عليها علم أصول الفقه

إنّ القواعد الأصولية، وإن كانت مبادئ تصديقية لمسائل علم الفقه ولكنها في حدّ نفسها مسائل نظرية لا بديهية فلا تثبت إلّا بالدليل والبرهان، ولذلك لا غنى للفقهاء من التعرّف على الأسس التي تستمدّ منها مسائل أصول الفقه وتوصف بالمباني، وهي في بادئ النظر لا تعدو عن مبان سبعة نشير إليها باختصار:

أ. المداليل اللغوية

بما أنّ قسماً من مسائل أصول الفقه تعدّ مباحث لفظية كدراسة مفاهيم الأمر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيّد، فالتعرّف على مفاهيمها رهن الوقوف على قواعد لغوية استنبطها أهل اللغة أو نفس الفقيه من كلام العرب ودواوينهم وخطبهم، وربما يستمدّ في تعيين مفاهيم هذه الألفاظ بالتبادر، وعدم صحّة السلب، والاطراد، وإن كان الأخير عندنا هو الأرجح.

ب. حكم العقل النظري في باب الملازمات

إنّ قسماً من مسائل أصول الفقه يرجع إلى الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، أو بين حرمة الشيء وحرمة مقدّمته، أو الملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده إلى غير ذلك ممّا يبحث عنه في باب الملازمات، والحاكم فيها هو العقل النظري إيجاباً أو سلباً، ونظير ما ذكرنا الحكم بثبوت الشيء عند ثبوت شرطه أو وصفه، وارتفاعه عند ارتفاعهما.

ج. الأحكام البديهية للعقل النظري

إنّ قسماً من قواعد علم الأصول يبتنى على امتناع اجتماع الضدين أو امتناع الأمر بغير المقدور، فيعدّ هذا النوع من الحكم أساساً لبعض الأحكام، وعلى هذا بُنى قسم من المسائل الأصولية نظير امتناع تعلق الأمر والنهي بعنوانين متحدين في الخارج، لأنّ الأمر يكشف عن الإرادة، والنهي يكشف عن الكراهة وهما متضادان يستحيل اجتماعهما. ونظيره القول بامتناع الترتب، حيث إنّ لازم تجويزه، طلب الضدين في ظرف واحد، المستلزم للأمر بغير المقدور وهل الاستلزام صحيح أو لا فلسنا في مقام تقويمه.

د. حكم العقل العملي في باب التحسين والتقبيح

تستمدّ بعض مسائل أصول الفقه من حكم العقل العملي بالتحسين والتقبيح ولذلك بنوا البراءة العقلية على قبح العقاب بلا بيان، كما بنوا لزوم الموافقة القطعية في مورد العلم الإجمالي بوجوب أحد المتباينين، على صحّة العقوبة إذا اقتصر بالامتنال الاحتمالي ولم يصادف الواقع.

هـ . سيرة العقلاء

إنَّ سيرة العقلاء التي يعبر عنها ببناء العقلاء أيضاً، من مباني أصول الفقه، مثلاً يحتج على حجّية الظواهر أو على حجّية قول الثقة بسيرة العقلاء الجارية في عصر المعصومين عليه السلام، إذا كانت السيرة بمرأى ومسمع منهم ولم يصدر عنهم أى ردّ فيها.

و. كتاب الله العزيز

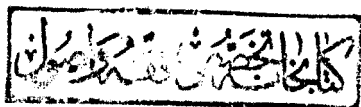
إنَّ كتاب الله العزيز من مصادر الفقه وفي الوقت نفسه فهو يعدّ أساساً لقسم من المسائل الأصولية، مثلاً البراءة الشرعية فهي مبنية على ما تضافر في الكتاب من أنّه سبحانه لا يعذب أمة قبل البيان كما يقول: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً) وقوله سبحانه: (وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَمَهَا رَسُولاً) ^١.

ز. السنة الشريفة

إنَّ قسماً من مسائل أصول الفقه تستمدّ من السنة الشريفة ونشير إلى موردين منها:

١. الاستصحاب

فهي قاعدة أصولية في الشبهات الحكمية تعتمد في حجّيتها على قولهم عليه السلام: لا تنقض اليقين بالشكّ.



١. الإسراء: ١٥.

٢. القصص: ٥٩.

٢. مرجحات باب التعارض

إذا وردت روايتان متعارضتان فالقاعدة الأولية هي سقوط الروايتين عن الحجية، والرجوع إلى قواعد أخرى في نفس المسألة غير أن قسماً من الروايات ذكر مرجحات لتقديم إحداها على الأخرى، وبالتالي أضفى الحجية لذي المزية ككون أحد الخبرين موافقاً للكتاب أو مخالفاً لفتوى العامة.

هذه هي الأسس السبعة التي تبتنى عليها مسائل أصول الفقه.



الثالث: تاريخ علم أصول الفقه

المشهور عند أهل السنة أن الشافعي بتأليف كتابه الموسوم بالرسالة يعدّ أوّل من آلف في أصول الفقه. والحق أن الرسالة كتاب ممتع غير أن محتوياته لا تختص بعلم الأصول فهو يبحث عن الفقه والحديث وشيء من مسائل أصول الفقه كالإجماع والقياس والاستحسان والنسخ والعام والخاص، ولعلّ الشيء القليل من محتوياته يختص بأصول الفقه، وأمّا أوّل من عطف نظر الفقهاء إلى قواعد هذا العلم هم أئمة أهل البيت عليهم السلام وأخصّ بالذكر الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام فقد أُمليا على أصحابهما قواعد كلياته فقهية وأصولية، وقد جمعها صاحب الوسائل في كتاب خاص أسماه الفصول المهمة في أصول الأئمة. وقد قام بعض المتأخرين بشرح ما في هذا الكتاب من القواعد.



الرابع: الطرق المختلفة في تدوين أصول الفقه

إنَّ الرسالة للشافعي صارت نواة للتأليف حول أصول الفقه، ثمَّ قام بالتدوين بعده طائفتان هما المتكلمون والفقهاء، من علماء أهل السنة. الطائفة الأولى كانت تمثِّل مذهب الإمام الشافعي الذي آلف في أصول الفقه رسالته المعروفة.

والطائفة الثانية كانت تمثل المذهب الحنفي في الفقه. ولأجل ذلك تميَّز تأليف كل طائفة عن الأخرى ببعض الوجوه، وإليك بعض الميزات التي تمتعت بها طريقة المتكلمين:

أ. النظر إلى أصول الفقه نظرة استقلالية حتى تكون ذريعة لاستنباط الفروع الفقهية، فأخذوا بالفروع إذا وافقت الأصول وتركوا ما لم يوافقها، وبذلك صار أصول الفقه علماً مستقلاً غير خاضع للفروع التي ربما يستنبطها الفقيه من دون رعاية الأصول.

ب. تميَّزت كتب هذه الطريقة بطابع عقلي واستدلالي استخدمت فيها أصول مسلَّمة في علم الكلام، فترى فيها البحث عن الحسن والقيح العقليين، وجواز تكليف ما لا يطاق وعدمه، إلى غير ذلك.

ج. ظهر التأليف على هذه الطريقة في أوائل القرن الرابع وإليك شيئاً من أسماء تلك الكتب:

١. المعتمد، تأليف أبي الحسين البصري (المتوفى ٤٣٦هـ).
٢. البرهان في أصول الفقه، تأليف إمام الحرمين الجويني (المتوفى ٤٧٨هـ).
٣. المستصفى في أصول الفقه، تأليف أبي حامد الغزالي (المتوفى ٥٠٥هـ).

٤. المحصول فى علم أصول الفقه، تأليف فخرالدين الرازى (المتوفى ٦٠٦هـ).

٥. الإحكام فى أصول الأحكام، تأليف سيف الدين الآمدى (المتوفى ٦٣١هـ).

٦. منتهى السؤل والأمل فى علمى الأصول والجدل، تأليف ابن الحاجب، (المتوفى ٦٤٦هـ)، الذى اشتهر مختصره باسم مختصر ابن الحاجب فى الأصول.

٧. التحصيل من المحصول، تأليف محمود بن أبى بكر الأرموى (المتوفى ٦٥٦هـ).

٨. منهاج الوصول إلى علم الأصول، تأليف عبدالله بن عمر البيضاوى (المتوفى ٦٨٥هـ).

هذه نماذج من الكتب التى آلفت على طريقة المتكلمين التى لوحظت فيها المسائل الأصولية بصورة مستقلة .

القواعد الأصولية المنتزعة من الفروع الفقهية

تقدّم أن طريقة المتكلمين من اتباع الإمام الشافعى هى النظرة إلى القواعد الأصولية نظرة استقلالية، حتى تتفرع عليها الفروع الفقهية، غير أن طريقة الفقهاء الاحناف على خلاف ذلك ولها ميزات نشير إليها:

أ. النظر إلى أصول الفقه نظرة آلية، بمعنى أن الملاك فى صحة الأصول وعدمها هو مطابقتها للفروع التى عليها إمام المذهب، فكانوا يقرّرون القواعد الأصولية طبقاً لما قرّره أئمة المذاهب فى فروعهم الاجتهادية الفقهية، ولا بد أن تكون القاعدة الأصولية منسجمة مع الفروع الفقهية، فلو خالفتها لما قام لها

وزن وإن أيدھا البرهان وعضدها الدلیل، فتجد كثرة التخریج تشکل الطابع العام فی كتبهم التي ألّفت على هذه الطريقة .

ب. خلوّ هذه الطريقة من الأساليب العقلية والقواعد الكلامية.

ج. ظهور هذه الطريقة فی أوائل القرن الثالث، وأوّل من ألّف على هذا الأسلوب هو عیسی بن أبان بن صدقة الحنفی (المتوفى ٢٢٠هـ).

ومن الفقهاء الذين كتبوا على هذه الطريقة:

١. أبو بكر أحمد بن علی الجصاص الرازی (المتوفى ٣٧٠هـ)، مؤلف كتاب أصول الجصاص.

٢. فخر الإسلام البزدوی (المتوفى ٤٨٢هـ)، مؤلف كتاب كنز الوصول إلى معرفة الأصول.

٣. الحافظ النسفی (المتوفى ٧٠١هـ)، مؤلف كتاب منار الأنوار فی أصول الفقه.

الجمع بين الطريقتين

یوجد بین فقهاء السنة من جمع بین الطريقتين أى طرح كل قاعدة أصولية ثم ذكر الفروع المترتبة علیها، وبذلك خرج علم الأصول من كونه قواعد جامدة، نذكر منهم:

١. ابن الساعاتی (المتوفى ٦٩٤هـ) مؤلف كتاب البديع فی أصول الفقه لخصّ فيه كتاب الإحكام للآمدی الذى ألّف على الطريقة الأولى وكتاب كنزالأصول لفخر الإسلام البزدوی الذى ألّف على الطريقة الثانية.

٢. صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخارى (المتوفى ٧٤٧هـ) مؤلف كتاب تنقيح الأصول.

٣. تاج الدين السبكي (المتوفى ٧٧١هـ) مؤلف كتاب جمع الجوامع.
٤. كمال الدين ابن الهمّام (المتوفى ٨٦١هـ) مؤلف كتاب التحرير فى أصول الفقه.
- فهؤلاء هم الذين جمعوا بين الطريقتين.

طريقة التأليف عند فقهاء الشيعة

الطريقة المألوفة لفقهاء الشيعة فى تدوين ذلك العلم هى الطريقة الأولى وهى النظرة الاستقلالية إلى القواعد الأصولية، وهذا هو الظاهر من كتاب التذكرة للشيخ المفيد والذريعة للسيد المرتضى والعدة للشيخ الطوسى وعلى هذا المنهج سار المتأخرون إلى عصرنا هذا، نعم قام الشهيد الثانى فى القرن العاشر بابتكار طريقة ثانية وهى الجمع بين القاعدة والتفريع، فألف كتاباً أسماه بـ «تمهيد القواعد» ذكر كل قاعدة أصولية مع الفروع التى تترتب عليها. شكر الله مساعى الجميع.



الخامس: موضوع علم الأصول

لو قلنا بلزوم وجود موضوع لكل علم، فالذى يمكن أن يكون موضوعاً لهذا العلم ويكون جامعاً لموضوعات مسائله هو «الحجة فى الفقه» والعوارض التى يبحث عنها فى ذلك العلم عوارض تحليلية نعبر عنها بالتعيّنات. هذا هو إجمال النظرية وإليك تبينها وهو رهن بيان أمرين:

١. الحجة فى الفقه هو الموضوع لذلك العلم.
٢. البحث عن التعيّنات بحثٌ عن عوارض ذلك الموضوع.

أما الأول: فیدلّ علیہ أنّ الداعی إلى تأسيس ذلك العلم ما مرّ من أنّ الفقیه یعلم علماً قطعياً أنّ الشریعة الإسلامیة شریعة خاتمة وقد أغنت المجتمع الإسلامی عن كلّ حکم وضعی ولها فی كلّ موضوع حکم شرعی مقرون بالحجّة بحيث لو رجع إلیه المجتهد لعرّض علیہ، فهذا العلم المرتکز هو الذی حفّز الفقهاء إلى تدوین ذلك العلم. فضالته المنشودة هی التعرف علی الحجج التی تقع فی طریق الاستنباط وهذا أوضح دلیل علی أنّ بحوثه تدور حول هذا الموضوع لا غیر.

وأما الثانی: أعنی ما هی العوارض التی تعرض ذلك الموضوع فنقول إنّ الاعراض الذاتیة التی یبحث عنها فی كلّ علم أعمّ من أعراض خارجیة وأعراض تحلیلیة، ألا ترى أنّ موضوع الفنّ الأعلى هو الوجود أو الموجود بما هو موجود، ومباحثه هی تعیناته التی هی الماهیّات، ولیس نسبة الماهیّات إلى الوجود نسبة العرض الخارجی إلى الموضوع، بل العارضیة والمعروضیة یتحققان بتحلیل عقلی، فإنّ الماهیّات بحسب الواقع تعینات الوجود، و متّحدات معه ومن عوارضه التحلیلة، فإنّ قیل الوجود عارض الماهیة ذهنأ فهو صحیح، وإنّ قیل الماهیة عارضه الوجود وهی تعینّه، فهو صحیح أيضاً. إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ موضوع علم الأصول هو الحجّة فی الفقه فإنّ الفقیه لما رأى احتیاجه فی الفقه إلى الحجّة توجّه إلیها، وجعلها نصب عینیة وبحث عن تعیناتها التی هی الاعراض الذاتیة التحلیلیة لها، فالحجّة بما هی حجة، موضوع بحثه، وتعیناتها التی هی خبر الواحد والظواهر والاستصحاب وسائر المسائل الأصولیة من العوارض الذاتیة لها، بالمعنی الذی ذكرنا، فعلى هذا یكون البحث عن حجّیة خبر الواحد وغیره بحثاً عن العرض الذاتی التحلیلی للحجّة، وتكون روح المسألة أنّ الحجّة هل هی متعیّنة بخبر الواحد

أو لا؟ وبالجملّة بعد ما علم الأصولى أنّ الله تعالى حجّة على عباده فى الفقه يتفحص عن تعييناتها التى هى العوارض التحليلية لها، فالموضوع هو الحجّة بوصف اللابشرية والمحمولات هى تعييناتها.

وهنا سؤال: وهو أنّه إذا كانت الحجّة هى الموضوع، والتعيين بخبر الواحد وغيره هو المحمول، فاللازم فى تنظيم المسائل أن يقال: الحجّة هى خبر الواحد، مع أنّ القضية المعقودة فى الكتب الأصولية هى العكس؟

والجواب أنّ ذلك لأجل السهولة فى التعليم، فإنّ المحمول مهما كان أوسع كان أسهل للتعليم نظير ذلك مسائل الفن الأعلى، وقد عرفت أنّ الموضوع هو الوجود بما هو هو، والأعراض تعينه بالواجب والممكن، والمجرد والمادى مع أنّ المسائل المعقودة على العكس فلا يقال: الموجود عقل أو جسم، بل يقال العقل أو الجسم موجود. وقد أشار إليها الحكماء فى كتبهم.



السادس: ماهية علم الأصول ومكانته

من الأمور المهمة تبين مكانة كلّ علم يريد الباحث دراسته، فهل هو علم حقيقى كونى، أو هو علم اعتبارى.

وبمعرفة مكانة العلم تُعرف آفات البراهين أو صحتها التى تقام عليها مسائل العلم، وأمّا القسم الأوّل فلمسائل ذلك العلم مصاديق واقعية تطابقها تارة وتخالفها أخرى، ويصح الاستدلال عليها بالدور والتسلسل واجتماع النقيضين أو اجتماع الضدين إلى غير ذلك، فيقال: لولا هذا للزم الدور، أو التسلسل أو يلزم المحال.

فمسائل تلك العلوم أمور واقعية لا تختلف هويتها مع اختلاف اللحاظ والاعتبار، فالقواعد الرياضية أو الهندسية أو الفيزيائية قواعد كلية ثابتة عبر الدهور والقرون، فزوايا المثلث تساوى قائمتين سواء اعتبرها المعتبر أو لا. وفى مقابل ذلك العلوم الاعتبارية وهى مسائل قائمة بلحاظ الملاحظ واعتبار المعتبر، فالاستدلال على صحتها أو فسادها لا يخضع للدور والتسلسل، والذي يشترط فى صحة الأمور الاعتبارية أمران:

١. أن يكون للاعتبار أثر عقلائى وإلا يلزم اللغو.

٢. أن لا يعتبر خلاف ما اعتبره إذ عندئذ يلزم نقض الغرض.

لكن مع الأسف أن المتأخرين غفلوا عن ماهية علم الأصول فتلقوه علماء كونيًا فاستدلوا عليه بالبراهين التى يستدل بها فى العلوم الطبيعية والرياضية والهندسية، حتى الفلسفية، وإليك بيان نظائر ذلك.

١. ذهب المحقق الخراسانى إلى وجود الجامع بين أفراد الصحيح للصلاة واستدل على ذلك بقاعدة الواحد لا يصدر إلا عن الواحد، وقال: الأثر الواحد أعنى النهى عن الفحشاء لا ينفك عن واحد جامع بين أفراد الصلاة فيستكشف ذلك الجامع من أثره وإن لم نعلم اسمه.

وأنت خبير بأن مصب القاعدة - لو صحت - هو البسيط من جميع الجهات، مع أن النهى عن الفحشاء كثير، فكيف يكون مصداقاً للقاعدة.

٢. أقام المحقق الخراسانى براهين كثيرة على امتناع أخذ الأمر فى متعلقه كأن يقال: صل بداعى أمرها، قائلاً بأنه يستلزم الدور أو التسلسل مع أنهما من خصائص العلم الحقيقى.

إلى غير ذلك من المسائل التى استدلل عليها ببراهين كونية، فالباحث الحقيقى هو من يعرف مكانة العلم ويستدل على مسائله بالطرق التى تتسجم مع مسائله.



السابع: تعريف علم الأصول تعريفاً جامعاً ومانعاً

عُرِّف علم الأصول في الآونة الأخيرة بتعاريف مختلفة، فصارت ماثراً للنقاش والجدل، والذي يمكن أن يقال: أن التعريف الجامع هو عبارة عما يشتمل على أمرين:

الأول: البحث عن الحجج التي يستدل بها على الحكم الواقعي ويعبر عنها بالأمارات.

الثاني: البحث عن الحجج التي تحدّد وظيفة المكلف عند الشك وهذا ما يعبر عنه بالأصول العملية كالاستصحاب والبراءة والتخيير والاشتغال.

فإذا كان الأمران هما ضالّتا المستنبط، فالتعريف الحقيقي لهذا العلم لا ينفك من الإشارة إلى دينك الأمرين بأن يقال: ملكة تعريف بها الحجج الشرعية على الأحكام الكلية أو ما تعرف بها وظيفة المكلف عند الشك في الحكم الشرعي الواقعي.



الثامن: الأدوار التي مرّ بها علم أصول الفقه

مرّ علم الأصول في مراحل حتى بلغ القمة من التكامل ويمكن بيان هذه المراحل بالعناوين التالية:

أ. مرحلة النشأة

قد قام غير واحد من متكلمي وفقهاء الشيعة بتدوين بعض مسائل أصول الفقه

فصارت نواة للتبلور، نظیر:

١. یونس بن عبد الرحمن مؤلف كتاب علل الحديث.
 ٢. أبو سهل النوبختی مؤلف كتاب الخصوص والعموم وإبطال القیاس.
 ٣. الحسن بن موسى النوبختی مؤلف كتاب خبر الواحد والعمل به.
- مضافاً إلى ما قام به الحسن بن علی العُماني المعاصر للشيخ الكليني أو أبو علی الاسكافي (المتوفى: ٣٨١هـ) من إدغام بعض المسائل الأصولية في كتبهم الفقهية.
- وقد بدأ هذه المرحلة فيما بين القرن الثالث والرابع الهجري.

ب. مرحلة التبلور والفتح

بدأت هذه المرحلة منذ عصر الشيخ المفيد إلى أوائل القرن العاشر، وأول من كتب كتاباً جامعاً لكافة مسائل أصول الفقه هو الشيخ المفيد في كتابه التذكرة في أصول الفقه، ولم تصل إلينا وإنما الواصل خلاصته التي أوردتها تلميذه الكراجكي (المتوفى ٤٤٩هـ) وأدرجها في كتابه كنز الفوائد المطبوع عدة مرّات، وأمّا الشخصيات التي ساهموا في بلورة هذا العلم وانفتاحه حيث صارت كتب أصول الفقه معادلة لكتب الآخرين في الاشتغال على أغلب المسائل، فيمكن أن نذكر منهم من يلي:

١. الشريف المرتضى (ت: ٤٣٦هـ) مؤلف كتاب الذريعة الذي طبع بتحقيق في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
٢. سلار الديلمي (ت: ٤٤٨هـ) مؤلف «كتاب التّريب» في أصول الفقه.
٣. الشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠هـ) مؤلف كتاب العدة في أصول الفقه.
٤. ابن زهرة الحلبي (ت: ٥٨٥هـ) مؤلف كتاب غنية النزوع إلى علم

الأصول والفروع.

٥. سديد الدين الحمصى (ت: ٦٠٠هـ) مؤلف كتاب المصادر فى أصول الفقه.
 ٦. المحقق الحلّى (ت: ٦٦٧هـ) مؤلف كتاب المعارج فى أصول الفقه.
 ٧. العلامة الحلّى (ت: ٧٢٦هـ) مؤلف كتب كثيرة فى ذلك العلم أوسعها كتابه: «نهاية الوصول إلى علم الأصول» الذى حقق وطبع فى مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام فى أربعة أجزاء.
 ٨. عميد الدين الاعرجى (ت: ٧٥٤هـ) مؤلف كتاب منية اللبيب فى شرح التهذيب الذى حقق وطبع فى مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام فى جزئين.
 ٩. فخر الدين الاعرجى الذى كان حياً سنة ٧٤٠هـ مؤلف كتاب النقول فى شرح تهذيب الأصول.
 ١٠. فخر الدين الحلّى (المتوفى ٧٧١هـ) مؤلف كتاب غاية السؤل فى شرح تهذيب الأصول.
 ١١. زين الدين (الشهيد الثانى) (ت: ٩٦٥هـ) مؤلف كتاب تمهيد القواعد.
- هؤلاء هم أبرز الشخصيات الذين بذلوا جهودهم فى تبسيط هذا العلم ودراسة عامة المسائل التى كانت مطروحة فى كتب الأصول عند أهل السنة، ولا يتوهم أن هؤلاء استنسخوا تلك المسائل بل أخذوا العناوين منها ودرسوا المسائل دراسة معمقة فربما وافقوهم أو خالفوهم فيها.

ج. مرحلة الابداع والابتكار

ظهر المذهب الاخبارى فى أواخر القرن العاشر وامتد إلى أواخر القرن الثانى عشر، ورفّع علم المخالفة لهذا العلم بجد وحماس، وأوجد خمولاً وجموداً فى تطور هذا العلم، وقلما يتفق لفقّيه أن يؤلف كتاباً حول هذا العلم فى

تلك الفترة إلا نادراً، نظير الفاضل التوني (ت: ١٠٧١هـ) وآقا حسين الخونساري (ت: ١٠٩٨هـ) وآقا جمال الدين الخوانساري (ت: ١١٣١هـ) ولو استثنينا هؤلاء فنحن لم نقف على شخص ألف كتاباً في أصول الفقه خلال تلك الأدوار التي كان فيها الشجار والنقاش بين الأخباريين والأصوليين محتدماً.

وفي أواخر القرن الثاني عشر ظهر الضعف في المدرسة الأخبارية بسبب قوة احتجاجات المحقق البههاني (ت: ١٢٠٦هـ) على نحو أقنع رئيس الأخباريين أعني المحدث البحراني (ت: ١١٨٥هـ) بأن النزاع في كثير من المسائل لفظي لا حقيقي وفي قسم منها الحق مع الأصوليين وقد اعترف بأكثر ما ذكره ذلك المحدث فانقلب الأمر وبزغ من جديد نجم علم الأصول، فعند ذلك قام المحقق البههاني وجملته من تلاميذه أو تلاميذهم بإبداعات وابتكارات لم يكن لها وجود في كتب السابقين من السنة أو الشيعة ولذلك توصف هذه المرحلة بمرحلة الابداع التي كانت ثمرة ناضجة لجهود ذلك الأستاذ الكبير وتلاميذه كالشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت: ١٢٢٨هـ) والمحقق القمي (ت: ١٢٣١هـ) صاحب قوانين الأصول، والسيد علي صاحب الرياض (ت: ١٢٣١هـ)، فصار علم الأصول عند الشيعة علماً متكامل الأركان، شاملاً لمسائل جديدة لم تسبق إليها أفكار المتقدمين من السنة والشيعة.

د. مرحلة التكامل

هذه هي المرحلة النهائية إلى يومنا هذا التي دخلها علم أصول الفقه، ورائد هذه النهضة العلمية عدة من نوابغ العصر وفضائل الدهر، نظير: شريف العلماء المازندراني (ت: ١٢٤٥هـ) والشيخ محمد تقى الاصفهاني (ت: ١٢٤٨هـ) والشيخ محمد حسين بن محمد رحيم صاحب الفصول (ت: ١٢٥٥هـ) والشيخ

مرتضى الأنصارى (ت ١٢٨١هـ). على نحو صار علم الأصول لدى الشيعة يغير ما عند السنة بكثرة المسائل الابداعية.

هـ. مرحلة قمة التكامل

ولو أنا اسمينا المرحلة السابقة بالتكامل فيحق لنا أن توصف المرحلة التالية بمرحلة قمة التكامل فقد تحققت بجهود تلاميذ الشيخ الأنصارى الذين أضفوا على هذا العلم مكانة رفيعة، ونذكر منهم: الأساتذة العظام أمثال:

١. الميرزا الشيرازى الكبير (المتوفى ١٣١٢هـ).
 ٢. السيد محمد الفشاركي: (المتوفى ١٣١٥هـ).
 ٣. المحقق الخراساني (المتوفى ١٣٢٩هـ).
 ٤. المحقق النائيني (المتوفى ١٣٥٥هـ).
 ٥. المحقق عبد الكريم الحائري (المتوفى ١٣٥٥هـ).
 ٦. المحقق ضياء الدين العراقي (المتوفى ١٣٦١هـ).
 ٧. المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني (المتوفى ١٣٦١هـ) (الذى زين هذا المحفل باسمه وبيان نظرياته وجهوده العلمية).
 ٨. المحقق السيد البروجردى (المتوفى ١٣٨٠هـ).
 ٩. الإمام السيد روح الله الخميني (المتوفى ١٤٠٩هـ).
 ١٠. المحقق السيد أبو القاسم الخوئي (المتوفى ١٤١٣هـ).
- هؤلاء هم فطاحل هذه المرحلة وأعاضهم، وبقيت هناك شخصيات بارزة أخرى ساهموا في رفع منار هذا العلم حفلت بهم كتب التراجم ونحن نعتذر لمقاماتهم السامية عن ترك ذكر أسمائهم لأن المقال ضاق عن التبسط.

المنهج الأصولي للمحقق الإصفهانيؒ

الشيخ محمد حسين الإصفهاني (١٢٩٦-١٣٦١هـ) شخصية عظيمة، والتعريف الفنى لا يفي ببيان مكانته، فهو نابغة الدهر وفيلسوف الزمان وفقه الأئمة.

هو البحر من أى النواحي أتيته فئاته الإفضال والعلم ساحله
كانؒ متخصصاً فى علوم ومشاركاً فى علوم أخرى، ومتحلياً بمآثر جمّة
وملكات فاضلة حتى فى الشعر والأدب والتاريخ، وكأن وجودهؒ واقع فى
مركز الدائرة فخطوط العلوم والفضائل إليه متساوية.

تخرج فى الأصول والفقه على نابغتين:

الأول: المحقق الأكبر السيد محمد الإصفهاني الفشاركي (المتوفى
١٣١٥هـ) صاحب النظريات العالية.

الثانى: العلامة المحقق الأكبر المولى محمد كاظم الخراسانى (المتوفى
١٣٢٩هـ) ذلك المحقق الفذ فى مستوى العلوم، فقد حضر دروسه مدة ثلاثة
عشر عاماً فقهاً وأصولاً حتى ارتحل الأستاذ فاستقل هو بالتدريس.

وقبل أن نشير إلى آرائه الأصولية نذكر شيئاً من ابداعاته، فقد كان بصدد
الابداع فى أصول الفقه وتنظيم مباحثه بشكل آخر يختلف تماماً عن المنهج
الدارج، وقد بنى أساس تنظيمه على أركان أربعة:

١. المباحث اللفظية.

٢. الملازمات العقلية.

٣. الحجج الشرعية.

٤. الأصول العملية.

وقد شرع فى كتابة مشروعه ولكن الأجل لم يمهله، غير أن تلميذه الجليل
الشيخ محمد رضا المظفر (رحمه الله) مشى على نهجه فى كتابه «أصول الفقه».

إذا عرفت ذلك فلنشر إلى بعض آرائه:

١. أداة الشرط تقع موقع الفرض

المعروف بين الأصوليين أنّ أداة الشرط موضوعة للربط بين الشرط والجزاء، وبينهما صلة قوية، مرددة بين كون الشرط تمام العلة أو جزئها، ولكنه عليه السلام أصرّ على أنّ أداة الشرط لإفادة أنّ مدخولها واقع موقع الفرض والتقدير: أى لو فرضنا كذا لكان كذا.^١

٢. عدم وجوب المقدمة

ذكر تلميذه الشيخ المظفر أنّ أستاذه أول من تنبه إلى عدم وجوب المقدمة، وأقام برهانه بأسلوبه الخاص.^٢

٣. الحروف موضوعة لبيان الوجود الرابط

الوجود منقسم إلى نفسى ورباطى ورباط، يقول السبزواري:

أنّ الوجود رابط ورباطى ثمة نفسى فهاك فاضبط^٣

٤. جريان البراءة قبل الفحص

ذهب المحقق الإصفهاني إلى أنّ قاعدة العقاب بلا بيان تجرى قبل الفحص خلافاً للمشهور من القول بعدم جريانه إلاّ بعده.^٤

٥. الصحة في المعاملات ليست مجعولة

ذهب الشيخ الإصفهاني (رحمه الله) إلى أنّ الصحة في المعاملات كالصحة في العبادات ليست من الأمور المجعولة للشارع بل هما أمران اعتباريان.^٥

١. نهاية الدراية، ج ١، ص ٦٠٩.

٢. لاحظ أصول الفقه للشيخ المظفر.

٣. نهاية الدراية، ج ١، ص ٥١.

٤. نهاية الدراية، ج ٢، ص ٧١٧.

٥. نهاية الدراية، ج ١، ص ٥٨٧.

٦. العدلان في الواجب تخييرى، واجبان معاً

ذهب الشيخ الإصفهاني (رحمه الله) إلى أن الوجوب التخييري عبارة عن وجوب كلٍّ من العدلين والبدلين لوجود الملاك فيهما معاً غير أن تحصيل ملاكهما معاً يعارض مصلحة التسهيل، ولذلك يرخص المولى في ترك أحدهما على سبيل البدل.^١

٧. العلم الإجمالي عنده علة تامّة للإمتثال القطعى

اختلفت كلمة الأصوليين في أن العلم الإجمالي علة تامّة للإمتثال القطعى وحرمة المخالفة الاحتمالية فضلاً عن القطعية، أو مقتضى لهما، فاخترت النظرية الأولى.^٢

٨. العرض الذاتى هو المأخوذ فى تحديد المحمول

العرض الذاتى عند المحقق الخراسانى تبعاً للحكيم السبزوارى هو العارض على الموضوع بلا واسطة فى العروض سواء أكان واسطة فى الثبوت أم لا، وسواء أكانت الواسطة أعمّ أو أخصّ من ذى الواسطة أو مبانياً له، ولكنّه عند المحقق الإصفهاني عبارة عن كلّ عارض أخذ فى تحديده.

مثلاً نقول: الوجود إمّا واجب أو ممكن والممكن إمّا جوهر أو عرض، فالجميع عارض ذاتى للوجود لأنّه مأخوذ فى تحديد المحمول فالواجب هو الوجود الذى يجب وجوده والممكن هو الوجود العارى عن الإيجابين وهكذا الجوهر هو الوجود القائم بلا موضوع، والعرض هو الوجود القائم بغيره.^٣

٩. أن المصدر ليس مادة المشتقات

١. نهاية الدراية، ج ١، ص ٤٩٤.

٢. نهاية الدراية، ج ٣، ص ٨٨ - ٩٢.

٣. نهاية الدراية، ج ١، ص ٢٢.

المصادر عنده مطلقاً لم توضع لنفس المعانى الخالية من جميع أنحاء النسب، بل المصدر من جملة المشتقات لاشتماله على نسبة ناقصة ومبدأ من دون فرق بين المجرد والمزيد فيه.^١

١٠. اعدام الملكات نظير الاستعدادات له حظ من الوجود ذهب المحقق الإصفهاني إلى أن لأعدام الملكات شأنًا من الوجود حيث قال: فعدم البياض - الذى هو من اعدام الملكات - كقابلية الموضوع من الحيثيات الانتزاعية منه - فكون الموضوع بحيث لا بياض له هو بحيث يكون قابلاً لعروض السواد، فتمتم القابلية كنفس القابلية.^٢ تلك عشرة كاملة من آرائه (رحمه الله) ودراسة آرائه فى هذه المسائل موكولة إلى محلها.

جعفر السبحاني

قم المشرفة

مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

٢٨ محرم الحرام من شهور عام ١٤٣٥ هـ

١. نهاية الدراية، ج ١، ص ١٧٤، (آل البيت).

٢. نهاية الدراية (الطبعة القديمة)، ج ١، ص ٢٢٠.

درآمدی تأسیسی بر فلسفه اصول فقه

علی اکبر رشاد

استاد حوزه علمیه و دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

چکیده

روزآمدی و کارآمدی فقه به موازات تحول 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 می باشد. تحول و تکامل در روش استنباط نیز بر بازنگری و بسط میانی و مبادی دانش اصول مبتنی است. توسعه و تعمیق میانی اصول می تواند و می باید در قالب تأسیس فلسفه اصول فقه صورت ببندد. فلسفه اصول عبارت است از «مطالعه 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 نظر در جهت توسعه و تکامل دانش اصول از دل مشغولی های اصلی وی قلمداد می شود، در این نوشته سعی کرده است با رویکردی تأسیسی به طراحی «فلسفه اصول فقه» به مثابه دانشی مستقل از دانش های فقه و اصول فقه پردازد.

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

در این مقاله، نخست به بررسی فرایند معرفتی - تاریخی تطورات مبادی اصول، نقد 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 اصول ارائه شده است. ذهن از نظرات انتقادی ارباب معرفت در باب مدعیات این مقاله استقبال می کند.

واژگان کلیدی: فلسفه مضاف، اصول فقه، فلسفه اصول، مبادی اصول،

فلسفه فقه، نقد اصول فقه، تحول علم اصول.

مقدمه، سنت مدخل‌نگاری

از جمله سنت‌های علمی عریق و انیق در تألیف و تصنیف آثار علمی، مدخل‌نگاری بر آنهاست. شاید قُرُقوریس (۲۳۴-۳۰۵م) نخستین کس - یا از نخستین کسان - باشد که با نگارش رساله/ایساغوجی^۱ به مثابه مدخل منطق، این سنت علمی را بنا نهاد (ابن‌ندیم، ۱۳۸۱، ص ۴۶۲).

مدخل‌نویسی در گذشته، گاه در قالب دیباچه‌پردازی توأم با صنعت «براعت استهلال»^۲ صورت می‌بست و گاه به صورت مبحث رئوس ثمانیه

۱. رساله/ایساغوجی، تألیف فیلسوف نوافلاطونی قرفوریوس صوری، از شارحان مشهور آثار ارسطو و پیرو و شاگرد خاص فلوطین است. این رساله که به منظور تمهید مقدمه‌ای برای فهم سخنان ارسطو به نگارش درآمده از همان اوان تألیف مورد توجه و عنایت خاص اهل منطق قرار گرفته است و به واقع سرآغازی درخور و مفید بر ارغنون ارسطو به شمار می‌آید. قرارگرفتن آن در صدر آثار منطقی، سنتی دیرین است که تا زمان حاضر نیز تداوم و تداول یافته و هیچ منطق‌آموزی از فراگیری و مطالعه آن بی‌نیاز نیست (قرفوریوس، ۱۳۸۳).

۲. براعت استهلال یکی از صنایع معنوی بدیع است و آن زمانی است که شاعر یا نویسنده، آغاز متن خود را به گونه‌ای خلق کند و در آن نکته‌ها و واژه‌هایی 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 می‌خواهد حرف بزند (شمیسا، ۱۳۸۱).

صنعت براعت استهلال، به زیبایی تمام در قرآن کریم نیز رعایت شده‌است، بسا سایرین این صنعت ادبی - علمی را از وحی‌نامه الهی اقتباس کرده باشند. سوره حمد، چنان‌که از برخی نام‌های این فصل از کتاب خداوندی (فاتحة‌الکتاب، سبع مثانی و...) پیداست، گویی دیباچه دیوان الهی است. در این سوره، به معارف اصلی قرآن کریم که توحید، نبوت، امامت، عدل، معاد، نسبت و رابطه عبد و رب و گروه‌بندی جامعه براساس نحوه مواجهه آنان با دین الهی است، به خوبی تلویح شده است. این دقیقه را این کم‌ترین، در قالب چند جلسه در تفسیر سوره فاتحة‌الکتاب در سال ۱۳۶۴ برای شماری از طلاب بازگشوده است.

علم سامان می‌گرفت و گهگاه نیز تحت عنوان تبیین و تحلیل مبادی علم، هیئت و هویت می‌یافت؛ ولی رفته‌رفته «فهرست‌نگاری»‌های اجمالی و تفصیلی جایگزین دیباچه‌پردازی و براعت استهلال گشت و بحث از رئوس ثمانیه نیز جای خود را به مبحث مبادی علم سپرد و اینک در روزگار ما، فهرست‌نگاری‌های تفصیلی جای خود را به نمایه‌پردازی‌های فنی و امی‌سپارد و فنّ مبادی‌پژوهی نیز در شرف فراافزایی و تبدیل شدن به فلسفه‌های مضاف به علم‌هاست.

هشت مطلب فلسفی و تاریخی معطوف به یک علم، که آگاهی از آنها موجب آمادگی فراگیران و پژوهشگران آن برای حُسن تعلّم و تحقیق می‌گردید، رئوس ثمانیه نامیده می‌شدند؛ مباحث رئوس ثمانیه عبارت بودند از «تعریف» علم، «موضوع» علم، «غایت» 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، ص ۲). مجموعه‌ای از مباحث زیرساختی را که تصور و تصدیق علم و مسائل اساسی آن متوقف بدانهاست، مبادی علم می‌خواندند (سجادی، ۱۳۷۵، ص ۶۵۶).

مبادی‌پژوهی بخش قابل توجهی از مباحث اصول فقه کنونی را تشکیل می‌دهد، علی‌التقریب دست‌کم، یک‌سوم حجم آثار اصولیان متأخر، معطوف به بحث از مبادی فرادانشی و فرامسئله‌ای اصول فقه است. از میان صنوف گوناگون ارباب علوم در جهان اسلام، پس از فلاسفه، اصولیان بیش از هر صنف دیگری به مباحث مبادی علوم پرداخته‌اند. در اطلس تفصیلی که برای مباحث رایج در آثار اصولی در

دست تهیه داریم، این درصدد را به دقت نشان خواهیم داد، إن شاء الله.

بر اثر موشکافی‌های اصولیان در زمینه مبادی پژوهی، نظرات شگفت و شگرفی پدید آمده است که در ادبیات علمی سایر دانش‌ها، نظیر برخی از آنها را هرگز نمی‌توان سراغ گرفت؛ در باب بسیاری از مسائل نیز که در زمره مبادی اصول‌اند؛ ولی بحث از آنها اصالتاً به عهده دیگر دانش‌هاست، به موازات ارباب آن علوم، اصولیان به نظرات متفاوت و گهگاه دقیق‌تر و قوی‌تر دست یافته‌اند، نمونه‌های این نوع نظرات اختصاصی اصولیان را، به وفور می‌توان در حوزه مسائل علوم ادبی مشاهده کرد. پاره‌ای از ابتکارات و آرای اصحاب اصول که آنها را در گذشته‌های دور، در بخش مبادی‌شناسی این دانش مطرح کرده‌اند، به مراتب از نظرات نوآمد فرنگیان معاصر پیشرفته‌تر و مرفقی‌تر است؛ آنان مباحث بسیار دقیقی را در زمینه‌های فلسفه علم، معرفت‌شناسی، معناشناسی، زبان‌شناسی و...، در خلال بحث از مبادی علم اصول ارائه کرده‌اند که اگر این مطالب بازشناسی و به زبان زمان بازآرایی و ارائه گردد، نظر صاحب‌نظران کنونی این حوزه‌های 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 پرداخته‌اند؛ ولی این مسئله از دغدغه‌های اصولیان متقدم نیز بوده است و آنان از همان اوان تدوین این دانش، به تحلیل مبادی آن اهتمام ورزیده‌اند.

فقه‌های قدیم و متقدم شیعه - طبق سنت علمی عهد خویش - مسائل اصول را توأماً در منابع فقهی برمی‌رسیدند، از این رو، چندان به مبادی اصول نمی‌پرداختند. از زمان تفصیل و انفکاک اصول فقه از علم فقه، که در میان شیعه با تألیف التذکرة بأصول الفقه، از سوی شیخ مفید (۳۳۴-۴۱۳ق) اتفاق افتاد، بحث از مبادی اصول نیز رایج گشت. هرچند در آنچه به عنوان خلاصه التذکرة بأصول الفقه شیخ مفید در دسترس ماست مطلب درخور اعتنایی درباره مبادی به چشم نمی‌خورد. ما اینجا از باب نمونه، به برخی مطالب چند اثر تأثیرگذار از میان آثار پدید آمده در ادوار گوناگون اصول، اشاره می‌کنیم.

سیدمرتضی (۳۵۵-۴۳۶ق) در الذریعة الی اصول الشریعة، ضمن انتقاد از آنان، که مبادی اصول را با مسائل آن درآمیخته‌اند و مبادی پژوهی را در متن خود این دانش گنجانده‌اند (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲)، بر این نکته مهم تصریح می‌ورزد که اگر به عین امعان بنگریم خواهیم یافت که اصول فقه جملگی بر جمله اصول دین مبتنی است.^۱ وی حتی به همگونی و همسانی مخالفت در اصول فقه با مخالفت در مبانی کلامی شیعه اذعان می‌دارد، سپس به اجمال به بیان نقش بنیادین مبادی منطقی - معرفت‌شناختی و ادبی - زبان‌شناختی و... در مسائل اصول فقه و بایستگی تحقیق در آنها می‌پردازد (همان، ص ۲-۴).

به‌رغم اینکه این اصولی سترگ می‌گوید: به قصد رفع نقیصه یادشده از اصول فقه و به انگیزه بازپیراست این دانش به تألیف الذریعة دست

۱. فَإِنَّ أَصُولَ الْفَقْهِ مَبْنِيَّةٌ عَلَى جَمِيعِ أَصُولِ الدِّينِ مَعَ التَّأَمُّلِ الصَّحِيحِ؛ (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳).

زده است؛ ولی علاوه بر طرح و تبیین عمده مباحث فرادانشی درباره اصول، نظیر ارائه 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 عنوان‌هایی مانند «الکلام فی الخطاب وأقسامه وأحكامه»، التعریف، المبادی و... (همان، ص ۷)، «الحقیقة والمجاز» (همان، ص ۱۰)، «جواز الاشتراک و وقوعه» (همان، ص ۱۷)، «جواز استعمال اللفظ فی أكثر من معنی» (همان، ص ۱۷-۱۹)، «حد العلم وأقسامه و ما یوجبہ من الدلالة» (همان، ص ۲۰-۲۲)، «ظَنّ و یحصل عنده» (همان، ص ۲۳-۲۴)، «أنواع التخصیص» (همان، ص ۲۴۴)، «النسخ و ما یتعلّق به» (همان، ص ۴۱۳)، «حد الخبر و مهم أحكامه» (همان، ص ۱)، «فی أقسام الأخبار» (همان، ص ۶)، «صفة المتحمل للخبر والمتحمل عنه و کیفیة ألفاظ الروایة...» (همان، ص ۷۹)، «فی ذکر حد الفعل والتنبیه علی جملة من مهم أحكامه» (همان، ص ۸۶)، «فی جملة من تقسیمات الفعل» (همان، ص ۸۶)، «فی الفرق بین المحظور والمکروه» (همان، ص ۳۳۲)، «الاجتهاد و ما یتعلّق به» (همان، ص ۳۱۶) و...، به تفصیل وارد بحث از مبادی فرامسئله‌ای علم اصول شده است.

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

شیخ در مبادی پژوهی اصول به مباحثی از قبیل «ماهیه اصول الفقه و إنقسامها و کیفیة ترتیب أبوابها» (همان، ص ۷)، «الخطاب وأقسامه» (همان، ص ۸)، «بیان حقیقة العلم و أقسامه» (همان، ص ۱۲)، «معنی الدلالة و ما یتصرف

منها» (همان)، «أقسام أفعال المكلف» (همان، ص ۲۵)، «حقیقة الکلام و أقسامه» (همان، ص ۲۸) و... پرداخته است. ایشان با ابتکاری ارزشمند، تحت عنوان «ما یجب معرفته من صفات الله تعالى و صفات النبی ﷺ و صفات الأئمة ﷺ» حتی یصح معرفة مرادهم» (همان، ص ۴۲) آشکارا نقش مبدأ مصدرشناختی دین در استکشاف شریعت را تبیین کرده است. (هرچند این کمین، اخیراً به این بیان شیخ الطائفه برخوردیم؛ ولی آن را مؤید اطمینان بخشی برای نظریه ابتنا یافتیم).

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

از اصولیان متأخر شیخ اعظم (۹۵۳-۱۰۳۰ق) در مطارح الأنظار، فاضل بشروی تونی (۱۰۷۱ق) در الوافیة فی اصول الفقه، وحید بهبهانی

(۱۱۱۷-۱۲۰۵ق) در الفوائد الحائرية، میرزای قمی (۱۱۵۱-۱۲۳۱ق) در قوانین الأصول، شارح طهرانی (۱۲۴۸ق) در هداية المسترشدين فى شرح معالم الدين، مدقق طهرانی (۱۲۵۰ق) در الفصول الغروية فى الأصول الفقهية، آخوند خراسانی (۱۲۵۵-۱۳۲۹ق) در در الفوائد و كفاية الأصول، میرزای نائینی (۱۲۷۶-۱۳۵۵ق) در فوائد الأصول، محقق عراقی (۱۲۷۸-۱۳۶۱ق) در تنقيح الأصول و در مقالات الأصول و در نهاية الأفكار فى مباحث الألفاظ و همچنین، از معاصران اصولیانی چون حاج شیخ عبدالکریم حائری (۱۲۳۸-۱۳۱۵ق) در در الفوائد، میرزا حسن بجنوردی (۱۲۷۶-۱۳۵۳) در منتهی الأصول، شارح فیروزآبادی (۱۲۸۹-۱۳۶۸ق) در عناية الأصول، مدقق بروجردی (۱۲۹۲-۱۳۸۰ق) در لمحات الأصول و در نهاية الأصول، محمدرضا مظفر (۱۳۲۲-۱۳۸۳ق) در اصول الفقه، شهید صدر (۱۳۵۰-۱۴۰۰ق) در بحوث فى علم الأصول، امام خمینی (۱۳۲۰-۱۴۰۹ق) در تهذیب الأصول و مناهج، محقق خویی (۱۳۱۷-۱۴۱۳ق) در محاضرات فى اصول الفقه و در دراسات فى علم الأصول، سید محمدتقی حکیم (۱۴۲۳ق) در اصول الفقه المقارن و آیت الله محمدتقی بهجت (۱۲۹۴-۱۳۸۸) در مباحث الأصول و...، همگی در خلال مسائل اصول و در ذیل عنوان‌ها و با سامانه‌ای مشابه - هرچند أحياناً با آرای متفاوت و گهگاه با تفاوت کمی مطالب - به بررسی مبادی پرداخته‌اند. فقهای حیّ (ادام الله اظلالهم على رؤوس المسلمين) نیز از تفکیک و تبویب مستقل مباحث مبادی پرهیخته‌اند.

ابتکار تفکیک مبادی اصول از مسائل آن

برای نخستین بار، مدقق بهایی (۹۵۳-۱۰۳۰ق) با نگارش *زبدة الأصول*، مبادی دانش اصول را به طور کامل از مسائل آن تفکیک کرده و به ارائه تعریفی روشن و توسعه و طبقه‌بندی روشمند و ابتکاری - هرچند با عباراتی منقح چنان‌که دأب خاص اوست - به مبادی پژوهی اصول پرداخته است (بهای، ۱۴۲۳، ص ۹-۱۶۳). وی تحت عنوان «المنهج الاول: فی المقدمات» مبادی اصول را به چهار گروه منطقیه، لغویه (عریبه)، کلامیه و احکامیه تقسیم کرده است؛ ولی در مقام بحث، مبادی کلامی و احکامی را ادغام و تحت عنوان مبادی احکامیه بررسیده است.

از میان متأخران، علامه سید عبدالله شبر (۱۱۹۲-۱۲۴۳ق) به تفصیل وارد بحث از مبادی شده است. وی *الأصول الأصلية* را در دو بخش سامان‌دهی کرده است، بخش نخست را به مبحث مبادی اصول و بخش دوم را به مبحث ادله شرعیه، اختصاص داده است و مبادی را به دو دسته مجزا تحت عنوان *المبادئ اللغوية* (در ۲۳ باب از ص ۶-۵۲) و *المبادئ الأحکامية* (در ۱۴ باب، از ص ۵۲-۸۸) تقسیم کرده است؛ شبر برخی از مباحث را در کتب اصولی رایج، به عنوان مسائل دانش اصول مطرح می‌شود، در این دو فصل بازرسیده است. کما اینکه پاره‌ای از مباحث مطرح‌شده در ابواب *الأدلة الشرعية* (ص ۸۸-۳۲۸) نیز از سنخ مبادی اصول استنباط است.

سپس محقق اصفهانی (۱۲۹۶-۱۳۶۱ق) که با تألیف رساله *الأصول علی النهج الحديث*، سعی کرده است طرحی نو در سازماندهی اصول دراندازد، دیدگاه‌های دقیقی را درباره 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، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۷).

کتاب المدخل الى عذب المنهل علامه شعرانی طهرانی (۱۲۸۱-۱۳۵۲ق)، واپسین و فقط 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 زبدة الأصول تأثیر پذیرفته است؛ ولی وی با تألیف این اثر ارزشمند، برزخ تاریخی میان عهد «مبادی پژوهی» و عصر تأسیس «فلسفه 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 والمنطقیه؛ ۲. المبادی اللغویه؛ ۳. المبادی الأحکامیه، سامان گرفته است.

عمده ایراداتی که بر مبادی پژوهی اصحاب اصول وارد است، بر این کتاب نیز وارد است. در این اثر در زمینه مسائل فرادانشی به بیان مختصر مباحث رئوس ثمانیه بسنده شده است، مباحث معرفت شناختی - بدون اینکه چندان معطوف به علم اصول گردد- تحت عنوان المبادی الکلامیه والمنطقیه مورد بحث قرار گرفته است؛ به رغم اینکه صفحات ۱۹۵-۳۱۵ 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 والتقیح» آغاز گشته است.

مرور بر کتب اصولی نشان می دهد در نخستین آثار اصولی، بخش مبادی پژوهی، بیشتر وجه ادبی و زبان شناختی دارد؛ ولی رفته رفته سهم مباحث کلامی افزون تر و افزون تر می گردد و به تدریج مباحث

عقلی، نیز در بخش مبادی و نیز در بخش مسائل فزونی می‌گیرد، تا جایی که در آثار اصولی معاصر پاره‌ای از مبادی و مسائل با فلسفه و آرای فلسفی درمی‌آمیزد.

درباره فلسفه‌های مضاف

فلسفه را می‌شود به اعتبارات گوناگون تقسیم کرد، از جمله می‌توان از جهت اطلاق و تنقید «وجود»ی که موضوع و مضاف‌الیه آن انگاشته می‌شود، به دو دسته مطلق (عام) و مضاف (خاص) تقسیم کرد، علم کلی را که موضوع آن «وجود بما هو وجود» است فلسفه مطلق و اعلی‌نامید و فلسفه‌هایی را که موضوع آنها وجودهای خاص‌اند، مانند فلسفه فیزیک و فلسفه علم فیزیک، فلسفه هنر و فلسفه معرفت، فلسفه‌های مضاف و ادنی‌نامید. در این صورت فلسفه مضاف عبارت خواهد بود از «دانش عهده‌دار مطالعه فرانگر عقلانی احکام کلی یک «علم» یا «امر دستگاه‌وار انگاشته».

فلسفه‌های مضاف نیز به اعتبارات گوناگون قابل طبقه‌بندی‌اند، از جمله به فلسفه‌هایی که مضاف‌الیه و متعلق آنها معرفت است و طبعاً از زمره معرفت‌های درجه دو به شمار خواهند آمد و فلسفه‌هایی که مضاف‌الیه آنها غیر معرفت است و طبعاً معرفت درجه یک خواهند بود.

همچنین، - چنان‌که در تعریف نیز تلویح شد - فلسفه‌های مضاف به اعتبار دیگر نیز به دو گروه فلسفه‌های «مضاف به علوم» و فلسفه‌های «مضاف به امور» تقسیم‌توانند شد. فلسفه‌های علم‌ها همگی از نوع معرفت درجه دو هستند؛ ولی لزوماً همه فلسفه‌های مضاف به امور،

معرفت درجه یک نیستند، فلسفه معرفت به رغم آنکه فلسفه مضاف به یک «امر» است نه «دانش»، از نوع معرفت درجه دو است.

چنان‌که می‌توان فلسفه‌های علوم و امور را از جهت «حقیقی» بودن متعلق آنها (مانند فلسفه فلسفه و فلسفه فیزیک) و «اعتباری» بودن متعلق آنها (مانند فلسفه علم فقه و فلسفه شریعت) نیز به دو دسته طبقه‌بندی کرد.

اینجا چند نکته مهم درخور تذکر و تأکید است:

۱. بایستگی توجه کافی داشتن به تفاوت‌های فلسفه‌های مضاف به «علوم» و فلسفه‌های مضاف به «امور» در طبقه‌بندی فلسفه‌های مضاف: از باب نمونه یک‌بار سخن از فلسفه علم حقوق است، که در آن بحث از یک نوع معرفت است، مثلاً می‌پرسیم آیا علم حقوق از علوم حقیقی است یا اعتباری؟ بار دیگر سخن از فلسفه مقوله حقوق در میان است، مثلاً می‌پرسیم تفاوت ماهوی گزاره‌های حقوقی با گزاره‌های اخلاقی در چیست؟ حضرات ارباب علوم غالباً میان این دو گونه از فلسفه‌های مضاف خلط می‌کنند. اگر برخی کتاب‌های نگاشته‌شده در فلسفه‌های مضاف را ملاحظه کنید خواهید دید از اساتید پیشکسوت این حوزه‌های مطالعاتی تا جوان‌ترها، این خلط را مرتکب شده‌اند؛ مثلاً در فلسفه حقوق آقای ناصر کاتوزیان، میان فلسفه امر حقوق و علم حقوق خلط شده است (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ج ۱، صص ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۵ و ۳۱۰ / همان، ج ۱، صص ۱۹، ۱۰، ۲۴ و ۲۵).

۲. لزوم پرهیختن از خلط مسائل و بایستگی تفتن داشتن به سنخه مسائل قابل طرح در فصول فلسفه‌های مضاف، در برخی آثار عرضه‌شده از سوی بعضی فضلا در حوزه فلسفه‌های مضاف، مسائل و مباحث تاریخی

یا علمی و...، به مثابه مسائل آن رشته فلسفی می‌شود (مصباح، ۱۳۸۶).
 ۳. ضرورت توجه به سطوح مباحث فلسفی و مبانی که می‌توانند در شمار مسائل فلسفه‌های مضاف به معرفت‌ها و مقوله‌های گوناگون قلمداد گردند: اینکه امروز هر آن‌کو درصدد برمی‌آیند به بحث از فلسفه هر علم و امری بپردازند، از مباحث عمومی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی و... آغاز می‌کنند، ناصواب است. این دست مباحث در عداد مبانی بعیده (فراپیش‌انگاره‌ها) علوم و امورند، نه مبادی دانش یا مقوله‌ای خاص؛ آن لایه از براینده مباحث هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی، و... که مماس با علم و امر مضاف‌الیه‌اند و مولد آن علم و امر و مسائل مربوط بدانها، باید به عنوان مسائل فلسفه مضاف آنها تلقی شده و مورد بحث و بررسی قرار گیرند. آری! بی‌تردید علوم و امور بر مبانی فلسفی که مسائل اصلی فلسفه اولی و اعلی هستند، مبتنی‌اند و اگر مبادی علوم و مبانی امور را ریشه‌کاوی و تبارشناسی کنیم، لاجرم نسب به آنها می‌برند؛ ولی این بدان معنا نیست که مسائل فلسفه و علم کلی، رأساً و بلاواسطه مبدأ عزیمت معرفتی همه علوم و امورند، چیزی که همه‌کاره و همه‌جایی است، در واقع هیچ‌کاره و هیچ‌جایی است. کلیات ابوالبقایی که می‌خواهد مبادی همه علوم و امور انگاشته شود در حقیقت مبادی هیچ‌کدام از آنها نیست.

ماهیت و هویت فلسفه اصول

براساس تعریفی که از فلسفه‌های مضاف ارائه شد، فلسفه اصول فقه نیز عبارت خواهد بود از «دانش مطالعه عقلانی فرادانشی — فرامسئله‌ای

- اصول فقه، به منظور دستیابی به احکام کلی این دانش و مسائلش».
- با توجه به مؤلفه‌های تعریف، مختصات فلسفه اصول به شرح زیر است:
۱. دانش: معرفتی دستگاه‌وار و دارای انسجام معرفتی است؛
 ۲. مطالعه عقلانی: برخوردار از روش عقلی است و در زمره علوم عقلی قلمداد می‌شود؛
 ۳. پس از علوم عالی/ حقیقی به شمار می‌رود؛
 ۴. فرادانشی - فرامسئله‌ای: دارای رویکرد فرانگر و برونی به علم اصول و مسائل آن است، پس حائز شأن داورانه است، نه بازیگرانه و توصیه‌گرانه؛
 ۵. مسائل آن به دو لایه «فراعلمی» و «فرامسئله‌ای» طبقه‌بندی می‌شود؛
 ۶. علم اصول فقه: موضوع آن وجود مقید است، پس از شمار فلسفه‌های دانی و لایه دوم است؛
 ۷. موضوع و مضاف‌الیه فلسفه اصول یک دانش است، پس در شمار فلسفه‌های علوم و از سنخ معرفت درجه دو قلمداد می‌شود؛
 ۸. دستیابی 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 مضاف‌الیه است، پس از جمله علوم فلسفی است.

انواع مسائل فلسفه اصول

مسائل فلسفه‌های مضاف به علوم، از جمله فلسفه اصول را به اعتبارات گوناگون می‌توان تقسیم کرد؛ در زیر از باب نمونه به برخی تقسیمات و جهت تقسیم هریک از آنها به اجمال اشاره می‌کنیم:

۱. فرادانشی و فرامسئله‌ای: پاره‌ای از مباحث فلسفه‌های مضاف به علم‌ها، معطوف به خود دانش مضاف‌الیه است و غرض در آنها تحلیل

احکام کلی خود آن دانش است، مانند ماهیت، تعریف علم، موضوع علم، غایت علم، روش علم، و...، پاره‌ای دیگر از مسائل، عهده‌دار تحلیل احکام مسائل آن دانش‌اند، مانند مبانی زبان‌شناختی مباحث الفاظ اصول، مبادی کلامی مستقلات عقلیه؛ دسته اول را مسائل فرادانشی و دسته دوم را مسائل فرامسئله‌ای می‌نامیم.

۲. ماهوی و ساختاری: برخی مباحث مطرح‌شده در بخش مسائل فراعلمی فلسفه‌های مضاف به علم‌ها، از نوع مباحث ماهیت‌ساز دانش متعلق خویش‌اند، مانند موضوع، غایت و روش علم، برخی دیگر از مباحث معطوف به امور هویتی و صوری دانش‌اند، مانند چیدمان دانش و جایگاه علم در شبکه علوم هموند. از گروه نخست به مسائل ماهوی و از گروه دوم به مسائل ساختاری فلسفه‌های مضاف تعبیر می‌کنیم.

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

۴. مبانی وسیطه علم متعلق و مبانی قریبه علم متعلق: «مبانی علم» (مبانی بالمعنی‌الاعم) را می‌توان به سه سطح «مبانی بعیده»، «مبانی وسیطه» و «مبانی قریبه» تقسیم کرد؛ مبانی بعیده را نمی‌توان در زمره مبادی علم انگاشت؛ زیرا این دسته از انگاره‌ها مبدأ عزیمت به مسائل

علم و مبنای مستقیم آنها به شمار نمی‌روند؛ فقط مبانی قریبه را باید جزو «مبادی علم» انگاشت، مبادی وسیطه نیز با تحلیل، یا فرارفته و به مبادی بعیده می‌پیوندند یا فروکاسته، به مبادی قریبه ملحق می‌شوند. در صورت اول در زمره مبادی بعیده و در صورت دوم در حکم مبادی قریبه‌اند.

۵. مبادی ممتازجه دانش مضاف‌الیه و مبادی غیرممتازجه آن: به آن دسته از مبادی قریبه علم که به جهتی موجه، از مسائل آن دانش قابل تفکیک نیستند مبادی ممتازجه اطلاق می‌کنیم، دسته دیگر از مبادی را که می‌توانند و بلکه می‌باید در دانش دیگری غیر از علم موضوع فلسفه مضاف، مطرح و حاصل بحث در آن، به مثابه اصل موضوعی انگاشته شده و در آن علم، مورد استناد و استفاده قرار گیرد، مبادی غیرممتازجه می‌نامیم.

یکی از نزاع‌های کهن و مزمن در فلسفه علم، مسئله «اجزای علوم» است که پرسش اصلی در آن این است که «آیا مبادی از اجزای علوم‌اند یا نه؟» در پاسخ دو نظر: «انکار» و «اثبات» مطرح شده است، بعضی می‌گویند: اجزای علم عبارت است از مبادی، موضوع و مسائل^۱

۱. لما جرت الطريقة علی بیان أجزاء العلم فی المقدمة أراء المصنف (صاحب المعالم) رحمه الله الإشارة إلى ذلك و أجزاء العلوم علی ما ذکرها ثلاثة: المسائل والموضوع والمبادئ، كما سیجى تفصیل الکلام فیها.

فإن قلت: إن أسامي العلوم إنما وضعت لنفس المسائل أو العلوم بها فكيف يجعل المسائل أحد أجزاء العلوم و يدرج الموضوع والمبادئ فی أجزاءها مع خروجها من نفس المسائل والعلم بها. قلت: المراد بالعلم فی المقام هو الفن الموضوع المشتمل علی إثبات المطالب النظرية المطلوب تحصيلها و من البین أن الفنون الموضوع لا یقتصر فیها علی ذکر المطالب مجردة عن الدلیل، إذ لافائدة یعتد بها فی ذلك، فاندرجت المقدمات التي یستدل بها علی تلك المطالب فی تلك الفنون والصناعات و کذا غیرها مما یتوقف علیه التصدیق بمسائلها

(اصفهانی، ۱۴۲۰، ص ۱۳)؛ بعضی دیگر می‌گویند: مبادی از اجزای علوم نیست^۱ (غروی طهرانی، [بی‌تا]، ص ۳). به نظر ما هر دو قول مخدوش است و سِرّ اینکه مسئله لاینحل باقی مانده این است که هر دو طرف به نفع مدعای خود شواهدی را از مبادی ارائه می‌کنند که بسا صحیح باشد؛ ولی یکی مثال‌هایی از مبادی را می‌آورد که از دانش تفکیک‌پذیر نیست (مبادی ممتازجه) و می‌گوید: مبادی نمی‌تواند جزء علم نباشد، دیگری مثال‌هایی را می‌آورد که باید جدای از دانش «مصب بحث» و در علم دیگری مورد بررسی قرار گیرد (مبادی غیرممتازجه) و می‌گوید: مبادی از اجزای علم نیست، وگرنه تمام علوم باید جزء علم مصب بحث به شمار آیند!

واقعیت این است که پاره‌ای از مبادی آن‌سان با مسئله امتزاج دارند که نمی‌توان آنها را از مسئله جدا کرد و باید در همان زمانی که مسئله علم بحث می‌شود، مبدأ نیز مورد بحث قرار گیرد. این دسته از مبادی را

مما يذكر في الفن، فصارت أجزاء من الفن وإن كانت خارجة عن المسائل؛ فظهر أن المراد بالعلوم في المقام غير ما وضعت تلك الأسماء بإزائها فهو إطلاق آخر مغاير لما ذكر؛ (رازی اصفهانی، ۱۴۲۰، ص ۱۳).

۱. مسائل العلوم - علی ما تبين في محله - لا تكون إلتصديقات و تصوّرالموضوع من المبادی التصوریة التي تبين في العلم إذ ليس لها موضع آخر تبين فيه فيانها من وظيفة العلم بالعرض، علی أن ذلك خارج عن أصل الحد بناء علی تفسیر العلم بالتصديق؛ (غروی طهرانی، [بی‌تا]، ص ۳).

و حينئذ يشكل الحال في عد المبادی من أجزاء العلوم كما هو المعروف بينهم. إذ يلزم حينئذ جعل كثير من مسائل سائر العلوم جزءاً من العلم الذي يتوقف عليها و هو خلاف المعهود و كان المعهود من أجزاء العلوم غير المعنى المذكور و لذا خص بعضهم المبادی التصديقية بالتأضيا التي يتألف منها قياسات العلم و المبادی التصورية بحدود الموضوع و أجزائه و جزئياته و عوارضه الذاتية؛ (رازی اصفهانی، ۱۴۲۰، ص ۱۸).

به مبادی ممتازجه تعبیر می‌کنیم و لاجرم از اجزای علم قلمداد می‌شوند، لهذا در مقابل دو قول مشهور انکار مطلق و اثبات مطلق در این نزاع تاریخی، ما قائل به تفصیل هستیم و می‌گوییم مبادی ممتازجه جزء اجزای علوم هستند، مبادی غیرممتازجه جزء علم متولی مسائل نیستند (اینجا مجال تبیین ملاکات این تفکیک و ذکر امثله هریک از آنها نیست، در فصل پنجم دروس اصول، ذیل قلمرو ساختاری دانش اصول با عنوان نظریه تفصیل، به شرح این مطلب پرداخته‌ایم).

مسائل فلسفه‌های مضاف و نیز فلسفه اصول را به اشکال دیگر هم می‌شود تقسیم کرد، اکنون به همین مقدار بسنده کرده می‌گذریم و تفصیل و تکمیل را به فرصت مناسب آن احاله می‌کنیم.

بایستگی‌های تأسیس فلسفه‌های مضاف

این بحث را می‌توان در دو افق کاوید: افق ضرورت‌های تأسیس و توسعه فلسفه‌های مضاف اسلامی و افق ضرورت‌های خاص تأسیس فلسفه اصول فقه. در بحث از افق اول، به جهت اجتناب از اطاله کلام، به ارائه فهرست اجمالی مطالب بسنده می‌کنیم.

به نظر ما ادله بسیاری لزوم تأسیس و توسعه فلسفه‌های مضاف براساس حکمت و عقلانیت اسلامی را محرز می‌دارد، از جمله:

۱. لزوم عصری توسعه و تعمیق عقلانیت اسلامی، به اقتضای ظروف

تاریخی کنونی جهان اسلام و حیات انسان معاصر؛

۲. بایستگی برون‌برد فلسفه اسلامی از انزوا و انعطال کنونی و

کاربردی‌کردن آن از رهگذر حاضر ساختن عقلانیت دینی در

عرصه‌های صفی معرفت و معیشت؛

۳. وجوب بازخوانی داده‌های حکمت اسلامی معطوف به نیازها و نظرات جدید و بایستگی روزآمدسازی فلسفه اسلامی با بازپیراست و بازافزایی آن و نیز بازآراست و بازارائه آن به زبان زمان و معطوف به نیازها و نظرات جدید؛

۴. لزوم تقویت مبانی عقلانی معرفت دینی علی‌الاطلاق و علوم اسلامی علی‌الخصوص؛

۵. بایستگی بازسازی برخی از علوم اسلامی - مانند اصول فقه - از رهگذر مطالعه فرانگر عقلانی آن دانش و چنین مطالعه‌ای وظیفه ذاتی فلسفه 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 دانش‌های اسلامی و مسائل اساسی آنها؛

۸. بایستگی مقابله با سوءاستفاده از پاره‌ای فلسفه‌های مضاف مانند فلسفه دین، که برخی آن را به پایگاه تازش و یورش به مبانی و معارف دینی و اسلامی بدل کرده‌اند، تأسیس فلسفه‌های 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 معاصران و برخی فضلاء جوان، در باب برخی فلسفه‌های مضاف اسلامی صورت می‌گیرد، مانند اطلاق فلسفه دین به فلسفه دینی و احیاناً دین‌پژوهی (به معنای عام) و نیز مانند برابرنگاری یا خلط فلسفه فقه و مقاصد الشریعه و علل الشرایع با فلسفه علم فقه و فلسفه علم اصول و فلسفه اجتهاد.

اما نکات خاصی که بایایی یا شایایی تأسیس فلسفه اصول را تبیین

و توجیه می‌کند؛ گرچه نکات بسیاری را در این باب می‌توان مطرح کرد، به جهت رعایت مجال مضیق مقال به طرح و توضیح برخی موارد بسنده می‌کنیم:

۱۰. آنچه به عنوان مبادی پژوهی علم اصول از سوی اصحاب اصول مطرح شده دارای اشکالات عدیده‌ای است که در فصل مبادی پژوهی دروس اصول تفصیلاً به طرح و شرح آنها پرداخته‌ایم؛ اینجا در حد ضرورت در جهت تبیین مسئله محل بحث، برخی از اشکالات را همراه توضیح مختصری مطرح می‌کنیم:

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

۱-۱۰. مبادی معرفت‌شناختی: نوعاً به اندکی از مباحث آن در ضمن مبادی منطقیه یا مبادی کلامیه، اشاره کرده‌اند؛

۲-۱۰. مبادی زبان‌شناختی: در خلال مبادی لغویه، به بعضی از مطالب مرتبط بدان اشاره کرده‌اند؛

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

۴-۱۰. مبادی «فلسفه دین» (از نقطه نظر براینده و تأثیر نوع تلقی‌های مجتهد از مسائل اساسی دین، در روش‌شناسی فهم دین) که اندکی از مسائل آن آمیخته با مبادی کلامیه یا مبادی احکامیه مورد

بحث اجمالی قرار گرفته است. سید، در همان صفحات اول الذریعة به روشنی اذعان می‌کند که همه اصول دین جزو مبادی اصول فقه است (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳)؛ یعنی مبادی کلامیه اصول این مایه گسترده است. این در حالی است که آنچه را که سلف تحت عنوان اصول دین مطرح می‌کردند امروز تجزیه شده و تفصیل یافته و بخشی از آن همچنان کلام نامیده می‌شود؛ ولی بخش‌هایی از آن با افزوده‌های بسیار، دانش‌های دین‌پژوهی جدیدی مانند دانش فلسفه دین یا فلسفه معرفت دینی یا فلسفه منطق فهم دین را پدید آورده یا پدید می‌آورند که از پایگاه این دانش‌ها می‌توان مبادی جدید و وسیعی برای علم اصول تعریف و تبیین کرد.

اگر ما به بیان سیدمرتضی و شاگردش شیخ‌الطایفه (رحمهما الله) التزام بورزیم که فرموده‌اند: اصول دین همگی مبادی اصول فقه‌اند (همان)، باید مشخص کنیم از هر گزاره کلامی و عقیدتی دقیقاً چه قاعده و ضابطه استنباطی به دست می‌آید. آنگاه است که مبادی‌پژوهی اصول از نقطه نظر مبدأ دین‌شناختی کامل خواهد بود و دانش اصول بسط بسیار خواهد یافت و تناسب میان دو ضلع مهم عقاید و احکام در هندسه معرفتی دین به روشنی آشکار خواهد گشت.

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

۶-۱۰. مبادی «مصدرشناختی» دین؛ (مختصات مصدر دین و برابند آن در روش فهم دین و از جمله استنباط شریعت) که جز اشاره‌ای که شیخ طوسی در آغاز العدة فرموده است، سخنی از کسی سراغ نداریم (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۷).

۷-۱۰. مبادی «مخاطب‌شناختی» (مختصات انسان به مثابه مفسر - مکلف دین و برابند روش‌شناختی آن) که سخن روشنی از هیچ‌یک از ارباب فن دیده نشده است.

۸-۱۰. مبادی بسیار تعیین‌کننده «قلمرو - متعلق» شناختی (مختصات حوزه شریعت و قضایای تکلیفی - حقوقی دین و برابند روش‌شناختی آن در فهم این حوزه از دین) که به بخشی از مسائل بی‌شمار آن تحت عنوان مبادی احکامیه اشارت رفته است.

برخی متأخران و معاصران مانند محقق اصفهانی در الأصول علی النهج الحديث (صص ۱۷، ۱۸ و ۲۳) و مجدد بروجردی در لمحات الأصول (صص ۱۸-۲۰) و نه‌ایة الأصول (ص ۲۰۶) و الحاشیة علی الکفایة (ج ۱، ص ۳۴، ذیل بحث اصولی بودن جواز اجتماع امر و نهی) امام خمینی در تهذیب الأصول (ج ۱، ص ۱-۴) و... به طرح پاره‌ای از مباحث بکر و بدیع یا چالش خیز و جدی، در این زمینه پرداخته‌اند؛ ولی این مایه بحث، درخور و فراخور نقش تعیین‌کننده این مبدأ مهم در روش استنباط شریعت نیست. اقتراح عافیت‌سوز و شجاعانه آیت‌الله سیستانی مبنی بر سازماندهی علم اصول بر محور «اعتبار» (سیستانی، ۱۴۱۴، 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 عمده‌ای 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 بیش‌تر در خلال مباحث فقهی مربوط بدان، آورده شده است (بهایی، ۱۴۲۳، ص ۴۰۷-۴۲۰ / انصاری، ۱۴۲۵، ص ۲۵۷-۲۸۰ / خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۴۶۳-۴۷۲ و...).

۱۱. درباره برخی مبادی مانند مبادی کلامیه، منطقیه، احکامیه و لغویه، هرچند که بحث‌های عمیق و دقیقی در آثار اصحاب اصول یافت می‌شود؛ ولی به اندازه کافی به مصادیق و موارد آنها پرداخته نشده است (فیروزآبادی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵-۷ / بهجت، ۱۳۷۸، ص ۲۵ و...) و آنچه نیز مورد بحث واقع شده به صورتی بی‌سامان در سراسر مباحث اصول پخش و پراکنده مطرح شده است.

علاوه بر این کژی‌ها و کاستی‌ها، برخی رفتارها و تلقی‌های ناصواب دیگر نیز در مباحث مبادی پژوهی اصول راه یافته است که سزاوار نقد و نقض بسیار است، از جمله آنهاست:

۱۲. مبانی بعیده را مبادی علم‌انگاشتن، چنان‌که مسئله موضوع‌مندی علوم و عدم آن علی‌الإطلاق، تعریف موضوع علوم، مسئله اجزای علوم، و... -بی‌آنکه اشاره‌ای به عدم مبدئیت آنها شده باشد - در سرآغاز دانش اصول مطرح شده و گاه به تفصیل نیز مورد بحث قرار گرفته است (خراسانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۷ / بروجردی، ۱۴۱۵، ص ۹-۱۰ / خویی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۴-۷ و...).

همه مبانی مرتبط، هرچند با وسایط بی‌شمار و فواصل بسیار،

نمی‌توانند مبدأ دانش انگاشته شوند، از میان انواع مبانی، فقط مبانی قریبه و مماس علم، باید در زمره مبادی آن قلمداد گردند، مبادی مماس نیز می‌توانند به دو گروه غیرقابل تفکیک از مسائل (ممتزجه) و قابل تفکیک از آنها (غیرممتزجه) تقسیم شوند؛ از میان مبادی قریبه فقط مبادی ممتزجه از اجزای علوم به شمار می‌روند.

۱۳. اندراج مبانی و مبادی در زمره مسائل، هرچند در آثار متأخران، بخش قابل توجهی از مطالب مربوط به مبادی پژوهی، به ویژه آنچه مرتبط با مباحث الفاظ است، در آغاز اصول مطرح می‌شود؛ ولی بسیاری از مباحث مبادی، بدون هیئت و هویت مستقل و به نحو تطفلی و استطرادی در خلال مسائل مورد بحث قرار می‌گیرند و در جای‌جای این دانش پراکنده‌اند. مباحث مبادی و مسائل چندان در هم آمیخته است که روشن نیست برخی مطالب آیا از مبادی اصولند یا از مسائل آن.

سیدمرتضی در آغاز الذریعة به پیشینیان که در آثار خود مبادی را با مسائل درآمیخته‌اند به تندی انتقاد می‌کند و انگیزه تألیف کتاب خود را تنقیح و تفکیک مسائل اصول از مبادی اصول اعلام می‌دارد (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲-۷)؛ اگرچه خود چندان که باید بر این اساس استوار نمی‌ماند و در نقاط گوناگون، در خلال کتاب خود، به مبادی پژوهی می‌پردازد، مانند طرح و بحث از برخی مطالب در مبحث خطاب (همان، ص ۷-۹) و حقیقت و مجاز (همان، ص ۱۰) یا بحث ماده (همان، ص ۲۷).

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

۱۴-۱. خلط مبادی منطقی و معرفت‌شناختی، چنان‌که در برخی

آثار، مبادی معرفت‌شناختی در مبادی منطقی درج شده (بهایی، ۱۴۲۳، ص ۲۶-۳۳)؛

۱۴-۲. خلط مبادی منطقی و کلامی؛ علامه شعرانی این دو گروه را تحت عنوان واحد آورده است (شعرانی، [بی‌تا]، ص ۱۵-۶۰)؛

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

۱۴-۴. خلط مبادی ممتازجه و غیرممتازجه، این خطا شایع‌ترین مسئله در مبادی پژوهی است و در اکثر آثار اصحاب اصول واقع شده است.

۱۵. تشتت در طبقه‌بندی و نحوه تقسیم انواع مبادی، مثلاً برخی اصولیان، مبادی تصویری و تصدیقیه را در عرض دیگر مبادی انگاشته‌اند، چنان‌که گویی این‌گونه مبادی قسیم مبادی منطقیه، کلامیه، احکامیه و لغویه‌اند (خویی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۹-۸ / بجنوردی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۳ / فیروزآبادی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷-۵ و...).

۱۶. چالش معیار و اضطراب در تعریف مبادی، اگرچه کمابیش بحث‌های خوبی در باب تعریف مبادی علوم و مباحث ارزنده‌ای درباره تعریف مسئله اصولیه و تعیین مناط اصولیت مسئله، در آثار اصولیان آمده است؛ ولی تشویش و اضطراب در تلقی از این دو مبحث در متون اصولی همچنان جاری است.

۱۷. ابهام و اهمال در کاربردشناسی مبادی، چندان به روشنی به کاربرد مبادی در دانش توجه نشان داده نشده است، به‌رغم آنکه دانش پژوهان، مباحث گسترده‌ای را در مبادی پژوهی اصول فرامی‌گیرند؛

ولی آن‌سان که باید با کاربرد آنها آشنا نمی‌شوند؛ رفتارهایی مانند نپرداختن به مبادی بسیار راه‌گشا - که در بالا به فهرست عناوین آنها اشاره شد - ولی پرداختن به پاره‌ای مطالب کم‌کاربرد، به بهانه اینکه چنین مباحثی از مبادی دانش اصول‌اند، نشانه عدم توجه کافی به کارکردهای مبادی پژوهی است. صرف اینکه مجموعه مبادی را نام ببریم یا حتی آنها را به تفصیل وصف کنیم؛ ولی اینکه براینکه توجه به این مبادی در دانش اصول و دیگر دانش‌های روشگانی دین‌شناسی چیست، روشن نشود، مفید نیست؛ وقتی بحث مبادی را مطرح می‌کنیم باید روشن کنیم چه ربطی میان هریک از این مبادی با مسائل اصول وجود دارد و هر کدام از مبادی کدام‌یک از مسائل اصولیه را تولید می‌کنند. هرچند که در اغلب موارد سلف ما بدین نکته توجه کرده‌اند؛ ولی چندان که باید بسط نداده‌اند و مدعا را بارور نکرده‌اند.

تذکار(عذر قصور سلف

ما اینجا به برخی ایرادات در مبادی پژوهی اشاره کردیم؛ ولی 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 نهاده‌اند، نمی‌توان مقصر انگاشت، محاذیر و معاذیر بسیاری روش و رفتارهای علمی آنان را توجیه می‌کند، اینکه ما امروز قادر به تجزیه، توسعه مبانی، مبادی و مسائل علوم از جمله دانش اصول هستیم

هنر ما نیست که هنر زمانه است و استطاعت کنونی بر شانه‌های استعداد نسل پیش و رنج و رهاورد دانشمندان دیگر ملل بنا شده است. در میان معاذیر گوناگون می‌توان بر دو نکته انگشت تأکید نهاد:

(الف) فقدان علوم پیشینی مستقل، برای طرح مبادی علم اصول، چنان‌که برخی بر آن تصریح کرده‌اند. صاحب فصول فرموده است:

... إذ ليس لها موضع آخر تبين فيه فيبانيها من وظيفة العلم بالعرض على أن ذلك خارج عن أصل الحد بناء على تفسير العلم بالتصديق (غروی طهرانی، [بی‌تا]، ص ۳) و میرزای نائینی نیز می‌فرماید: ثم ان البحث عن المبادئ بأقسامها، ليس من مباحث العلم، بل كان حقها ان تذكر في علم اخر، مما كانت المبادئ من عوارض موضوعه، إلا أنه جرت سيرة أرباب العلوم على ذكر مبادئ كل علم في نفس ذلك العلم، لعدم تدوينها في علم آخر (نائینی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۷).

(ب) عدم پیدایش ادبیات علمی رایج کنونی در برخی حوزه‌های معرفتی معاصر، در روزگار آنان چیزی با عنوان معرفت‌شناسی، زبان‌شناسی، معناشناسی، علوم‌شناختی، هرمنوتیک و فلسفه‌های مضاف از جمله فلسفه علم و... مطرح و متداول نبوده تا این دست معارف از میان دیگر مطالب تفکیک‌شده در جایگاه خود قرار گیرد.

۲. دلیل دیگری که بایستگی و شایستگی تأسیس فلسفه اصول فقه را مقرر می‌دارد، ظرفیت معرفتی انباشته و گران‌سنگی است که در آثار سلف در سنخ مسائل فلسفه اصول - هرچند نه بدین نام - فراچنگ ماست که با افزوده‌هایی - البته افزوده‌هایی بسیار گسترده - سامان‌بخشی یک دستگاه معرفتی جدیدی در هیئت یک دانش مستقل را میسر می‌سازد. در آثار اصولیان به ویژه متأخران مباحث بسیار قویم و غنیمی

نهفته است که می‌تواند سرمایه اولیه این دانش نو را فراهم آورد؛ ما در خلال مباحث آتی، وسعت و کارسازی این سرمایه ثمین را در این تأسیس نشان خواهیم داد. إن شاء الله.

۳. سومین نکته‌ای که تأسیس این دانش را موجه می‌دارد، ضرورت مواجهه مشرفانه معلم و متعلم، در مقام تعلیم و تعلم اصول است؛ هرچند که این نیاز فی‌الجمله از مبادی پژوهی رایج نیز برمی‌آید؛ ولی به موازات کمال و جامعیت دانش فلسفه اصول در قیاس با مبحث مبادی پژوهی رایج، با تأسیس این دانش این کارکرد نیز ارتقا خواهد یافت.

۴. بایستگی تقویت توان و توسعه امکان کاربست واقع‌بینانه دانش اصول و قواعد آن، در عملیات استنباط فروع، توجه دیگر برای بایستگی پی‌افکنی فلسفه اصول است. مباحثی همچون قلمروشناسی از مباحث اصلی فلسفه اصول به شمار است، در آن مبحث روشن خواهد شد که قلمرو کارکرد و کارایی اصول کجاست؟ حوزه شریعت اما حداقلی یا گستره شریعت اما در مقیاسی گسترده؟ بلکه همه حوزه‌های رفتاری، اعم از آموزه‌های تکلیفی، حقوقی، ارزشی و تربیتی و آیا علم اصول دانش عهده‌دار تولید قواعد و ابزارهای استنباط و اکتشاف تمام حوزه‌های معرفتی هندسه دین است؟ هندسه دین دست‌کم شامل چهار حوزه معرفتی است:

۱. گزاره‌های واقعمند و واقع‌نمای قدسی که متعلق ایمانند و از آنها به عقاید دینی تعبیر می‌کنیم؛

۲. گزاره‌های واقعمند و واقع‌نمایی که بالاصاله و بالذات متعلق ایمان نیستند و از آنها به علم دینی تعبیر می‌کنیم؛

۳. آموزه‌های الزامی و تکلیفی که عقاب و ثواب بر فعل و ترک آنها مترتب است که از آنها به شریعت تعبیر می‌کنیم؛

۴. آموزه‌های 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 می‌کنیم. این چهار دسته قضایا مجموعاً هندسه معرفتی دین را تشکیل می‌دهد. اکنون پرسش این است که آیا علم اصول می‌تواند یا می‌باید دانش منطق فهم همه گزاره‌ها و آموزه‌های دینی قلمداد شود؟ همچنین، با توجه به مباحث قلمروشناسی اصول، آگاهی کافی از قلمرو ساختاری و هندسی این دانش نیز به دست می‌آید که دست‌آوردهای معرفتی ارزشمندی را به دنبال دارد.

۵. اهمیت فوق‌العاده دانش اصول - که سرمایه ثمین بازمانده از سلف است - لزوم تحصیل اشراف بر محاسن و معایب آن را دوچندان می‌سازد؛ زیرا تأمین اشراف فرانگر عقلانی مقدمه ضروری برای ارزش‌گذاری و شناساندن این میراث گرانسنگ است، دانش اصول دربردارنده آرای بدیع و بی‌بدیل در حوزه‌های متنوعی است، برخی از حوزه‌های دانشی که نوظهور پنداشته می‌شوند؛ ولی دانشوران پیشرو اصولی دهه‌ها و سده‌های پیش‌تر، آرای فاخر و فخیمی در آن زمینه‌ها ابراز داشته‌اند؛ ولی قدر آنها شناخته نیست. کما اینکه اصلاح و ارتقای این دانش و تنقیح، ترمیم، تکمیل، تنسيق و توسعه درخور آن - که کارآمدی و روزآمدیش اکنون در گرو اینهاست - نیز در گرو نگاه فرادانشی و فرامسئله‌ای است و این خاصیت و خصلت فلسفه‌های مضاف است.

۶. مسئله 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:

۶۱. از آنجا که هر قضیه علمی فرآورده فرایندی خاص و برون داده مبانی نظری مخصوصی است، هریک از قضایای اصولی نیز لزوماً برآمده فرایندی ویژه و مبتنی بر مبدأ یا مبادی تصویری و تصدیقی معینی است؛

۶۲. نقطه 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؛

۶۳. با توجه به دو نکته پیش گفته است که دانشوران اصولی هرکدام 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]، ص ۳ / نائینی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۷).

تأکید می‌کنم: هرچند کار فلسفه توصیه نیست، که کار فلسفه تحلیل و تعلیل است؛ ولی وقتی مطلبی به خوبی تحلیل و تعلیل شود، نقاط ضعف و قوت آن آشکار و تشخیص راه‌های تقویت و ارتقا نیز ممکن می‌گردد، نیز 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 فلسفه اصول و اجتهاد در مبانی و مبادی است و تحول در حلقات این 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 محوره‌های مهم طرح‌واره فلسفه اصول فقه

درآمد

در پایان این کوتاه‌نگاشته و با توجه به مباحثی که در فصول این مقال مطرح کردیم، ساختار اجمالی محوره‌های مهم طرح تأسیس فلسفه اصول را ارائه می‌کنیم؛ البته طرحی که برای تدوین فلسفه علم اصول تنظیم کرده‌ایم بسیار مفصل و مطول است، اینجا با اکتفا به حد ضرور، صورت خلاصه و ویراسته آن را درج می‌کنیم و قبل از ارائه ساختار، چند نکته ضروری را مورد تصریح و تأکید قرار می‌دهیم:

۱. فلسفه‌های مضاف، در فرهنگ علمی ما، هنوز چندان که باید جایگاه شایان و شناخته، ساخته و پرداخته‌ای نیافته است، هم از این روست که - همچنان‌که در بحث ضرورت‌های تأسیس فلسفه‌های مضاف، به برخی موارد اشاره شد - در «تعریف»، «هندسه معرفتی»، «سیر و سامانه مباحث»، «سنخه مطالب مطرح» در آن، اضطراب و ابهام‌های بسیاری به چشم می‌خورد و مباحث این قسم مطالعات فلسفی، بیش از آنکه از سنت علمی مقبول نخبگان مربوط و جامعه علمی مشخص خود تبعیت کند، دچار و درگیر سلايق و علایق بحاثان و پژوهشگران این

حوزه است؛ ناگفته پیداست که اطروحه و انگاره پیشنهادی ما در فلسفه اصول نیز - که حسیله تأملات و اندیشیده‌های یک فرد است - از این خصیصه و نقیصه بری نبوده، گرفتار عوارض این عویصه باشد.

۲. با این همه، آنچه به محضر ارباب معرفت، به عنوان ساختار محورهای طرح فلسفه علم اصول عرضه می‌شود، عصاره افزون بر پنج سال تأمل و توغل مقترح بی‌بضاعت آن است، قهراً حاوی نکات و نقاط درخورد درای و درنگ فراخور است و طبعاً ظرائف و طرائف منظوی 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*.

۳. با اینکه در این طرح‌واره، علم اصول، «معرفتی دستگاه‌وار» انگاشته شده و از پایگاه فلسفه و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی بدان نگریسته شده؛ ولی به اقتضای این حقیقت که به هر حال اصول [موجود]، دانشی تمام‌عیار از سنخ علوم حقیقی و مباحث آن یکسره متشکل از مسائل حقیقی قلمداد نمی‌شود و نیز توقع نمی‌رود پیشنهاد این کمین نیز سخنی چندان سخته و کاری چنان کارستان باشد و این بنده هرگز چنین ادعایی را ندارد، بلکه وجود کزی و کاستی بسیار بی‌شمار در آن را باید قهری و طبیعی انگاشت، هم از این رو، دست نیاز به ساحت ارباب فضل و فضیلت دراز کرده، انتظار تفضل، هرچند به تذکر نکته‌ای خرد در ترمیم و تتمیم آن را دارم.

۴. در ساختار و سرفصل‌های پیشنهادی، سعی شده است از طرح «مبانی بعیده»ی علم اصول و مطالبی که از سنخ «مسائل تاریخی» و نقلی است، به مثابه مسائل فلسفه اصول، پرهیز گردد و برخی مباحث که

ممکن است از نوع مبانی وسیطه اصول قلمداد شوند نیز به بهانه اینکه در مقام تفصیل به بحث از لایه قابل الحاق به مبادی قریبه، بسنده خواهد شد، در فهرست گنجانده شده است؛ البته پاره‌ای از مطالب، در بخش مباحث فراعلمی فلسفه اصول، به عنوان «مباحث کبروی» (که مبادی مباحث فلسفه اصول به شمار می‌آیند) مطرح خواهد شد که ما نیز به همان عذری اعتذار می‌کنیم که سلف در طرح یا درآمیختن مبادی اصول با اصول و مسائل آن، معتذر شده‌اند (فقدان علمی مختص و مستقل برای بحث از مبادی).

۵. از آن جهت که از سویی فلسفه‌های مضاف، دانش‌های - به ویژه از جهت 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 غیرقابل کاهش و افزایش انگاشته شود، کما اینکه فصول آن در طول سنوات و به تدریج تکمیل گشته است.

۶. در این طرح‌واره، نخست دو فصل مقدماتی تحت عنوان «مبادی پژوهی» و «درباره فلسفه علم اصول» آمده است، سپس فصول اصلی دانش فلسفه اصول، در ۲۳ فصل پیشنهاد شده است و آنگاه سه پیوست به مثابه متمم تحقیق و خاتمه کتابی که در دست تصنیف است منظور شده است.

۷. فصول ۲۳ گانه بخش اصلی، شامل گونه‌های مختلف از مباحث و مسائل فلسفه اصول است، مثلاً فصول ۱ تا ۱۱ آن مربوط به مباحث فراعلمی فلسفه اصول‌اند، باقی فصول عمدتاً مباحث فرامسئله‌ای این

دانش را تشکیل می‌دهند، کما اینکه مباحثی مانند غایت‌شناسی و روش‌شناسی و هویت معرفتی دانش اصول، از زمره مسائل ماهوی به شماراند و مباحث قلمروشناسی و ساختارشناسی اصول، از سنخ مسائل ساختاری قلمداد می‌شوند. هرچند اکثر مسائل و مباحث مندرج در سامانه پیشنهادی از نوع مبانی تصدیقی است؛ ولی علاوه بر مباحث تصویری که در خلال مسائل مطرح می‌گردد، در فصول مربوط به هر مسئله و مطلبی، تعریف آن نیز بررسی شده است.

اینک ساختار محورهای طرح‌واره

فصل یکم، مبادی پژوهی

فرع یکم، سنت مدخل‌نگاری و سیر تطور مبادی پژوهی در آثار اصحاب اصول و نسبت مبادی با رئوس ثمانیه و فلسفه اصول فقه؛
فرع دوم، مفهوم‌شناسی 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 مبادی پژوهی در ساختار علوم (مسئله 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؛ طبقه‌بندی و نقد رأی و رویه اصولیان در مبادی پژوهی؛
فرع دهم، روش‌شناسی تعریف، تفکیک و طبقه‌بندی مبانی، مبادی و مسائل؛

فرع یازدهم، نظر مختار در تقسیمات و اقسام مبادی (براساس نظریه ابتناء)؛

فرع دوازدهم، اطلس تفکیک و طبقه‌بندی مبانی، مبادی و مسائل - نمودارها.

فصل دوم، درباره فلسفه علم اصول

فرع یکم، تعریف فلسفه اصول:

۱. دشواری‌های تعریف فلسفه اصول؛
۲. نقد بر تعاریف ارائه شده در باب فلسفه‌های مضاف و از جمله فلسفه اصول؛
۳. تعریف پیشنهادی: «دانش مطالعه عقلانی فرادانشی - فرامسئله‌ای علم اصول فقه، به منظور دستیابی به احکام کلی این دانش و مسائلش»؛

۴. شرح مؤلفه‌های تعریف.

فرع دوم، امکان و امتناع فلسفه اصول:

۱. عدم امکان فلسفه اصول، به دلیل:
 - وجود ابهامات ماهوی - هویتی فراوان درباره این علم (مقام ثبوت)؛
 - تنوع نظرات اصحاب اصول در زمینه‌های مبانی و مبادی، تعریف، هویت معرفتی، موضوع، مسائل، منطق و هندسه این علم (مقام اثبات)؛
۲. امکان فلسفه اصول و بررسی روند و فرایند تدوین آن؛

فرع سوم، موضوع فلسفه اصول:

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

فرع چهارم، غایت و فائدت فلسفه اصول:

۱. تفاوت غایت و فایده؛
۲. مظان بحث از غایت فلسفه اصول (مانند مباحث مبادی، تعریف و غایت فلسفه)؛

۳. مراتب و انواع غایات و فوائد؛
۴. تفاوت غایت فلسفه کلی و فلسفه‌های مضاف؛
۵. غایت فلسفه اصول؛
۶. دسته‌بندی فوائد و عوائد فلسفه اصول، براساس: علم، عالم (معلم / مؤلف) و متعلم اصول.
- فرع پنجم، روش فلسفه علم اصول:
- فرانگر عقلانی و استدلالی.
- فرع ششم، هویت معرفتی فلسفه اصول.
- فرع هفتم، نسبت و مناسبات فلسفه علم اصول با معرفت‌ها و دانش‌های همگن:
- فلسفه دین (اسلامی)؛
- فلسفه معرفت دینی؛
- فلسفه اجتهاد؛
- فلسفه فقه (با تأکید بر اشتراکات امتیازات آن دو)؛
- فلسفه اخلاق دینی؛
- فلسفه علم دینی؛
- فلسفه منطق فهم دین.
۱. براساس نمونه فلسفه‌های مضاف محقق و ناظر به اصول فقه رایج (پسینی تاریخی).
۲. براساس الگوی مبتنی بر «نظریه ابتنا»، (پیشینی - منطقی).
- فرع هشتم، نسبت و مناسبات فلسفه علم اصول با معرفت‌ها و دانش‌های هموند:
- علوم قرآنی، تفسیر، علوم حدیث، رجال، فقه، اخلاق و کلام ...

- فرع نهم، مصادر و مناشی فلسفه علم اصول:
 (پیشینه مباحث فلسفه اصول در علوم دینی و آرای سلف)
 فرع دهم، تقسیمات مباحث و اقسام مسائل فلسفه اصول:
۱. ماهوی و ساختاری؛
 ۲. فردانشی و فرامسئله‌ای؛
 ۳. تصویری و تصدیقی؛
 ۴. مبادی وسیطه / پیش‌انگاره‌ها و مبادی قریبه / انگاره‌ها؛
 ۵. مبادی ممتازجه و غیرممتازجه؛
 ۶. تقسیم مباحث فردانشی براساس علل اربعه علم اصول و مباحث فرامسئله‌ای براساس مبادی خمس نظریه ابتناء؛
 ۷. به اعتبار ماهیت مسائل و قضایای فلسفه اصول.
- فرع یازدهم، ساختار مسائل و مباحث فلسفه اصول.

ساختار فصول و فروع فلسفه 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 گرانیگاه تعریف؛
۳. تعریف به حد و رسم؛
۴. تعریف به لفظ (شرح‌الاسم)؛
۵. تعریف تحلیلی.

فص ب) روش شناسی تعریف علم:

یک) شروط تعریف علم:

۱. جهت مندی: منظورداشت پیشینی - منطقی (ترسیم علم مطلوب) یا

پسینی - استقرایی (ترسیم مطلوب علم) بودن تعریف و التزام به

لوازم هریک؛

۲. جامعیت: انطباق بر همه مصادیق؛

۳. مانعیت: خلو از زیادت حد بر محدود؛

دو) ویژگی های تعریف برتر:

۱. جامع الوجوه والجهات بودن: اشتغال بر همه گرانیگاه ها و جهات؛

۲. ارائه 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

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 گونه‌شناسی و طبقه‌بندی تعاریف اصول در نزد شیعه (نقطه‌های 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 میان تعاریف هشتگانه).

فرع سوم، نقد و آسیب‌شناسی تعاریف اصول:

- نقد مشروح تعاریف؛

- جمع‌بندی 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 سه‌گانه جهت، جامعیت و مانعیت تعریف و این امر با تحلیل چهار مطلب زیر دست‌یافتنی است:

۱. علم اصول کنونی «چه نیست»؛

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 مؤلفه‌ها و مزایای آن:

هو «العلم الباحث عن المناهج العامة لتحصيل الحجة في نطاق الشريعة»

«وإن شئت قل: هو نسق منهجی لتحصيل الحجة لتحصل الإتيان، فی الشريعة».

ب) تعریف منطقی / آرمانی اصول و شرح شروط و مؤلفه‌های آن:
- موکول به بعد می‌کنیم (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 ملاک «وحدت» و «تمایز» علوم، با موضوع علوم و ضرورت تفکیک مسئله موضوع‌شناسی و معیار مسئله اصولیه.
۱. ماهیت موضوع علوم، ناظر به انواع علوم؛
 ۲. غایت و کارکردهای موضوع‌شناسی علوم؛
 ۳. روش یا روش‌های موضوع‌شناسی علوم؛
 ۴. بررسی تفاوت‌های علوم حقیقی و اعتباری، علوم نظری و عملی، علوم آلی و عالی، در موضوع‌شناسی؛
 ۵. طبقه‌بندی و نقد نظرات در باب «موضوع‌مندی» 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 موضوع‌شناسی علم اصول؛
۳. مفهوم‌شناسی کلمات کلیدی: «موضوع»، «علم» و...؛
۴. روش‌شناسی تعیین موضوع علوم با تأکید بر مناهج خاص اصول:

الف) روش تاریخی و پسینی

- استقراء و تفحص در مباحث مطرح‌شده از سوی اصحاب اصول در

زمینه 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 اصولیان در زمینه 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 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 علم؛

۲. ضرورت و فوائد بحث از مسائل علوم؛

۳. شیوه های مسئله شناسی علوم و تعیین ملاک (یا ملاک های) مسئله

علم (علی الإطلاق)؛

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

۵. نظر مختار در ملاک اصولیت مسئله؛

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

۷. تفاوت و نسبت مسئله اصولیه و مسائل علوم همگن ازجمله

قواعد فقهیه؛

۸. گونه‌شناسی 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 انگاره‌های علم‌شناختی مشخصی مبتنی است،

از جمله:

۱. دستگاه‌وارگی و هندسه‌مندی 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 فی‌الجمله درخورد در ساحت

دین‌فهمی.

۴. امکان افراز 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 «حوزه معرفتی (ساختاری و هندسی) و حدود

کارکردی که عناصر رکنی هویت‌ساز هر علمی، نظیر مبادی، موضوع،

مسائل، روش، غایت و کارکردهای ذاتی و متوقع آن، ثبوتاً (مقام

نفس‌الامر 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 می توان مطرح کرد:

۱. قلمرو ساختاری علوم؛

۲. قلمرو هندسی علوم؛

۳. قلمرو کارکردی علوم؛

فرع سوم، هویت مسئله 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 می توان تبیین و طبقه بندی 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 برآمده از رویکرد و نگرش پسینی و استقرایی.

فص ب) روش برآمده از رویکرد و نگرش پیشینی و منطقی: تحلیل اقتضائات عناصر رکنی هر علم، آن سان که می باید و می شاید باشند، در باب گستره هندسی، کارکردی و احیاناً کارآمدی آن.

فرع هفتم، طبقه بندی و نقد دیدگاه های گوناگون در زمینه قلمرو علم اصول.

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

فصل پنجم، وحدت و تمایز علوم

فرع یکم، مقصود از وحدت و تمایز علوم؛
 فرع دوم، غایت و کارکردهای مسئله وحدت و تمایز؛
 فرع سوم، بررسی تفاوت‌های علوم حقیقی و اعتباری، علوم نظری و عملی، علوم آلی و عالی، در مسئله وحدت و تمایز؛
 فرع چهارم، تبیین و طبقه‌بندی آرا و انظار گوناگون به ویژه ارباب اصول در ملاک (یا ملاک‌های) وحدت و تمایز علوم و نقد آنها؛
 فرع پنجم، منهج یا مناهج پیشنهادی برای تعیین و تشخیص ملاک یا ملاک‌های وحدت و تمایز علوم؛
 فرع ششم، نظریه تناسق (تلائم و تعامل عناصر رکنی علوم) و «معیارمندی مانعة‌الخلوی»؛
 فرع هفتم، نسبت و مناسبات مسئله وحدت و تمایز با عناصر رکنی علوم؛
 فرع هشتم، هویت مسئله وحدت و تمایز و جایگاه آن در جغرافیای فلسفه اصول.

فصل ششم، غایت و فائدت علم اصول

درآمد

فرع یکم، مقصود از غایت و فائدت علوم و نسبت آن دو با همدیگر؛

فرع دوم، ضرورت و کارکردهای غایت‌شناسی علوم؛
فرع سوم، نسبت و مناسبات غایت علوم با دیگر عناصر رکنی و
مسئله کارکردسنجی؛

فرع چهارم، هویت و جایگاه غایت‌شناسی اصول فقه، در هندسه
فلسفه اصول؛

فرع پنجم، انواع و اقسام کارکردهای دانش اصول؛
فرع ششم، طرح، طبقه‌بندی و نقد تلقی‌های مختلف درباره غایت
علم اصول؛

فرع هفتم، روش‌های غایت‌شناسی علوم، از جمله دانش اصول؛
فرع هشتم، نظر مختار، مؤلفه‌ها 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، آسیب‌شناسی وضعیت موجود از زاویه غایت‌شناسی.

فصل هفتم، روش‌شناسی علم اصول

درآمد

ضرورت و فائدت روش‌شناسی علم (کارکردهای روش‌شناسی علم)

فرع یکم، چیستی روش علم اصول:

روش‌های 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 روش‌هایی که برحسب تنوع مسئله‌ها و مدارک و مدرکات، در این علم به استخدام گرفته می‌شود (در بخش‌های گوناگون مبادی پژوهی، مباحث الفاظ، مباحث عقلی، امارات و اصول عملیه).
- فرع دوم، انواع روش‌های دارای کاربرد در علم اصول:
۱. روش پیشینی (آن‌سان که باید/ مطلوب)؛
 ۲. روش پسینی (آن‌سان که هست/ محقق).
- فرع سوم، نسبت و مناسبات روش علم (به‌ویژه اصول) با عناصر رکنی آن؛
- فرع چهارم، بررسی آرا و وجوه گوناگون در روش‌شناسی علم اصول؛
- فرع پنجم، روش‌شناسی اکتشاف «روش‌های اصول»؛
- استقراء در آثار اصولی (بررسی روش یا روش‌های به کار رفته در این علم)؛
- استقصای آرا و اظهارات اصولیان در باب روش علم اصول؛
- تبیین و تحلیل کارکرد متغیرهای دخیل در روش‌پردازی علوم (به‌ویژه اصول)؛
- فرع ششم، ثبات و تطور روش‌های 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، دیدگاه‌ها در باب مصادر علم اصول؛

فرع پنجم، نظر مختار:

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

- مصادر وسیط (درجه دو): فقه و قواعد فقهیه، تفسیر و علوم قرآنی،

علوم روایی، علوم عقلی، اخلاق، علوم زبانی و ادبی، عرف و سیره

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، شیوه‌های اکتشاف یا تنظیم چیدمان علوم؛

فرع چهارم، نسبت و مناسبات چیدمان علوم با عناصر رکنی آنها؛

فرع پنجم، گونه‌شناسی چیدمان‌های علم اصول؛

فرع ششم، تطورات چیدمان علم اصول و علل آن؛

فرع هفتم، آسیب‌شناسی چیدمان رایج علم اصول؛

فرع هشتم، نظریه‌های گوناگون درباره 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؛
 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 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 گوناگون در مورد جایگاه علم اصول در شبکه علوم اسلامی؛
 فرع ششم، نظرات گوناگون 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 مصدرشناختی 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 ابتناء).

فرع سوم، مبانی و ادله مسئله؛

فرع چهارم، طبقه‌بندی و نقد تلقی و رفتار اصولیان و ارزیابی تأثیر اصول از تلقی‌ها.

فصل سیزدهم، مبانی دین‌شناختی («فلسفه دین»ی - کلامی) اصول

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

فرع یکم، غایت دین و مقاصد الشریعه؛

فرع دوم، قلمرو دین (گستره شریعت)؛

فرع سوم، زبان دین و زبان دینی؛

فرع چهارم، فهم‌پذیری دین (امکان اجتهاد) زبان دین؛

- اجتهاد: معنی و ماهیت، حجیت، ارزش‌سنجی معرفت‌شناختی، قلمرو،

غایت، سازکار، فرایند، شروط و شرایط ...؛

- نقد اخباری‌گری و اخبارگرایی؛

- نقد قرآنیون، (قرآن‌بسندگی)؛

- نقد نص‌بسندگی؛

- نقد مقاصدگرایی افراطی؛

- نقد قرائت‌پذیرانگاری دین؛

- مسئله انسداد - انفتاح.

فرع پنجم، جهانی و جاودانه‌بودن دین؛

فرع ششم، کارآمدی روزآمدی دین؛
 فرع هفتم، وحيانيت و قدسيت دین؛
 فرع هشتم، حکيمانگي دین؛
 فرع نهم، فطرت نمونی دین؛
 بررسی جامع بروز و براینده 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 تأثیرگذار بوده.
 فرع دوم، حدود استطاعت و استعداد معرفتی انسان و براینده آن در
 اصول فقه؛

فرع سوم، حدود طاقت عملی انسان و براینده آن در اصول؛
 فرع چهارم، مسئله حق و تکلیف (تفاوت نقش این بحث در فلسفه
 فقه و فلسفه اصول)؛

فرع پنجم، مسئله نقش زمان و مکان و تطور حیات (تفاوت نقش این
 بحث در فلسفه فقه و فلسفه اصول)؛
 فرع ششم، نقش جنسیت در قواعد اصولی (به لحاظ تفاوت های
 معرفتی و معیشتی دو جنس).

فصل پانزدهم، مبانی معرفت‌شناختی اصول

- بررسی مبانی و مسائل معرفت‌شناختی مؤثر بر منطق فهم دین

(ازجمله اصول)؛

- انواع قطع و ظن و جایگاه هریک در معرفت دینی.

فرع یکم، فطرت و معرفت اصولی؛

فرع دوم، کارآمدی و گستره کارکرد عقل؛

فرع سوم، ارزش معرفتی وحی؛

فرع چهارم، ارزش معرفتی سنت قولی؛

فرع پنجم، ارزش معرفتی سنت فعلی؛

فرع ششم، ارزیابی معرفت‌شناختی امارات، استصحاب، اصول عملیه؛

فرع هفتم، حجیت (معرفت‌شناختی، شریعت‌شناختی)؛

فرع هشتم، مسئله تخطئه و تصویب.

فصل شانزدهم، مبانی زبان‌شناختی 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 - معناشناختی اختصاصی متون قدسی؛

فصل هجدهم، مبانی «موضوع/متعلق» شناختی اصول

بررسی اقتضائات مختصات شریعت و نیز هریک از حوزه‌های آن در کاربرد اصول.

فصل نوزدهم، مبانی حکم‌شناختی اصول

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

فصل بیستم، تحلیل معرفت‌شناختی قضایای اصولی

۱. طبقه‌بندی قضایا و قیاسات اصولی و ملاک آن؛
۲. سرشت و ارزش معرفتی انواع قضایای اصولی؛
۳. توجیه انواع گزاره‌های اصولی.

فصل بیست‌ویکم، تحلیل اصول عملیه

فرع یکم، فرایند تاریخی و معرفتی تکون و تطور اصول عملیه در فقه و دانش اصول؛

فرع دوم، مفهوم‌شناسی 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 علم اصول.

فصل بیست و دوم، مبادی تطور و سازکار تحول و تکامل علم اصول

فرع یکم، تحلیل و طبقه‌بندی انواع و عوامل تحول:
- تبیین عوامل معرفتی و غیرمعرفتی مؤثر بر تحول اصول (مقام ثبوت و تصور)،

- توصیف تاریخی تطورات اصول (مقام وقوع و تحقق)،
- تحلیل منطقی عوامل مؤثر بر اصول (مقام صلوح و توقع).
فصل ۲۳) گونه‌شناسی تطبیقی مکاتب اصولی با رویکرد فلسفی
فرع یکم، شاخص‌های (ماهوی، هویتی) مدرسه‌شناختی مکاتب اصولی:
- مدارس اصولی شیعی؛
- مدارس اصولی عامه.

خاتمه، پیوست‌ها

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

فرع یکم، اشتراکات؛
فرع دوم، افتراقات؛
فرع سوم، زمینه‌های تعامل تکاملی علوم نوپدید و علم اصول.

پیوست دو: کاستگی‌ها و بایستگی‌های اصول فقه

فرع یکم، کاستگی‌ها:
۱. از حیث روش‌شناختی؛

۲. از نظر معرفت‌شناختی؛

۳. از جهت محتوایی؛

۴. از جنبه هندسی و ساختاری؛

۵. از زاویه کارآمدی و کارایی؛

۶. از لحاظ روزآمدی و پویایی.

فصل) آثار سوء کاستی‌ها و کژی‌های اصول فقه در پویایی استنباط و کارایی فقه.

فرع دوم، بایستگی‌ها:

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

۲. توسعه اصول و تدوین روشگان‌های تخصصی، معطوف به نیاز حوزه‌های چهارگانه هندسه 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:

— تنقیح و بازپیراست مباحث و حذف مطالب قلیل‌الجدوی و فقیدالجدوی؛

— الحاق مطالب غیراصولی (اما مرتبط به استنباط) به ذی‌ربط علوم موجود یا تدوین دانش جدید لازم؛

— بازچینش مباحث، بر محور گرانیگاه کانونی و اصلی دانش؛

— استقراء و اصطیاد قواعد و ضوابط اصولی متشعر در متون فقهی و

تفسیر و الحاق آنها به بخش‌های مرتبط در اصول و فلسفه اصول؛

— بهره‌برداری از یافته‌های علوم و آرای جدید روش‌شناختی،

معرفت‌شناختی، هرمنوتیک، زبان‌شناختی و معناشناختی و... توسعه

دانش اصول و فلسفه آن.

منابع

۱. ابن زهره، حمزه بن علی؛ غنیة النزوع الی علمی الأصول والفروع؛ قم: مؤسسة الامام الصادق علیه السلام، [بی تا].
۲. ابن ندیم، محمد بن اسحاق؛ الفهرست؛ ترجمه محمدرضا تجدد؛ تهران: اساطیر، ۱۳۸۱.
۳. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین؛ دررالفوائد فی الحاشیة علی الفرائد الأصول؛ تهران: وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، مؤسسه الطبع والنشر، ۱۴۱۰ق.
۴. اصفهانی، محمد حسین؛ بحوث فی الأصول (یحتوی علی: ۱. الأصول علی النهج الحديث؛ ۲. الطب والإرادة؛ ۳. الاجتهاد والتقليد)؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۹ق.
۵. آل مظفر نجفی، شیخ محمدرضا بن محمد بن عبدالله؛ اصول الفقه؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۰ق.
۶. انصاری، مرتضی بن محمد امین؛ مطارح الإنظار؛ قم: الفكر الإسلامی، ۱۴۲۵ق.
۷. بجنوردی، حسن بن علی اصغر؛ منتهی الإصول؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر تراث الإمام الخمينی، مؤسسه مطبعة البروج، ۱۴۲۲ق.
۸. بروجردی، حسین؛ لمحات الأصول (تقریرات درس آیت الله

- بروجردی؛ تقریرات امام خمینی؛ تهران: موسسه تنظیم و نشر
تراث امام خمینی، ۱۴۲۱ق.
۹. بروجردی، حسین؛ نه‌ایة‌الأصول (تقریر الأبحاث حسین
طباطبایی بروجردی)؛ تقریرات حسینعلی منتظری؛ تهران: نشر
تفکر، ۱۴۱۵ق.
۱۰. بهایی، محمد بن حسین؛ زیدة‌الأصول؛ تحقیق فارسی حسون
کریم؛ [بی‌جا]: مرصاد، ۱۴۲۳ق.
۱۱. بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل؛ الفوائد الحائریة؛ قم: مجمع
الفکر الإسلامی، ۱۴۱۵ق.
۱۲. بهجت، محمد تقی؛ مباحث‌الأصول؛ قم: شفق، ۱۳۸۷.
۱۳. تقوی اشتهااردی، حسین؛ تنقیح‌الأصول (تقریر ابحاث امام
خمینی)؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
۱۴. حسینی کاظمینی، سید عبد الله بن محمد رضا شبر؛ الأصول الأصلية و
القواعد الشرعية؛ [بی‌جا]: کتابفروشی مفید، ۱۴۰۴ق.
۱۵. حکیم، محمد تقی؛ الأصول العامة للفقهاء المقارن؛ [بی‌جا]: المجمع
العالمی لأهل البيت علیهم‌السلام، ۱۴۱۸ق.
۱۶. حلی (علامه)، حسن بن یوسف؛ تهذیب الوصول الی علم‌الأصول؛
قم: ذوی‌القربی، ۱۳۸۴ق.
۱۷. حلی (علامه)، حسن بن یوسف؛ مبادئ الوصول الی علم‌الأصول؛
تهران: علمیه، ۱۴۰۴ق.
۱۸. حلی (محقق)، جعفر بن حسن؛ معارج‌الأصول؛ قم: مؤسسة
آل‌البيت علیهم‌السلام، ۱۴۰۳ق.

۱۹. خراسانی، محمدکاظم؛ کفایة الأصول؛ قم: مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ق.
۲۰. خمینی، سیدروح الله؛ تهذیب الأصول؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
۲۱. خوانساری، محمد؛ منطق صوری؛ ج ۶، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۶۳.
۲۲. خویی، ابوالقاسم؛ اجودالتقریرات (تقریرالابحاث محمدحسین غروی نائینی)؛ قم: مؤسسة صاحب الامر (عج)، ۱۴۱۹ق.
۲۳. خویی، ابوالقاسم؛ دراسات فی علم الأصول؛ قم: دائرة المعارف الفقه الاسلامی، ۱۴۲۶ق.
۲۴. خویی، ابوالقاسم؛ محاضرات فی اصول الفقه؛ قم: دارالکتب الاسلامی، ۱۴۰۸ق.
۲۵. رازی اصفهانی، محمدتقی؛ هداية المسترشدين فی شرح اصول معالم الدين؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۲۰ق.
۲۶. سجادی، سیدجعفر؛ فرهنگ علوم فلسفی و کلامی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۵.
۲۷. سیستانی، سیدعلی؛ الرافد فی علم الأصول (تقریرات درس آیت العظمی سیستانی)، قم: مكتبة آیت الله العظمی سیستانی، ۱۴۱۴ق.
۲۸. شعرانی، ابوالحسن؛ المدخل الى عذب المنهل فی اصول الفقه؛ قم: الامانة العامة للمؤتمر العالمی بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الاعظم الانصاری، ۱۳۸۱.

۲۹. شمیسا، سیروس؛ نگاهی تازه به بدیع؛ تهران: فردوس، ۱۳۸۱.
۳۰. شهید ثانی، حسن؛ عالم‌الدین و ملاذالمجتهدین؛ قم: مؤسسه النشرالإسلامی، [بی‌تا].
۳۱. شیخ مفید، محمدبن محمد؛ التذکرة باصول الفقه؛ ج ۲، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
۳۲. صدر، محمدباقر؛ الفتاوی‌الواضحة وفقا لمذهب اهل‌البيت علیهم‌السلام؛ قم: مرکزالأبحاث و الدراسات التخصصية للشهید الصدر، ۱۳۸۱.
۳۳. طباطبائی، سید محمدحسین؛ حاشیة الکفایة؛ تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، [بی‌تا].
۳۴. طوسی، شیخ الطائفة ابو جعفر محمدبن حسن؛ العدة فی اصول الفقه؛ قم: چاپخانه ستاره، ۱۴۱۷ق.
۳۵. عراقی، ضیاءالدین؛ مقالات‌الأصول؛ قم: مجمع الفکرالإسلامی، ۱۴۲۳ق.
۳۶. عراقی، ضیاءالدین؛ نهاية‌الأفکار فی مباحث‌الالفاظ؛ قم: جامعة‌المدرسين بقم (مؤسسة النشرالإسلامی)، ۱۴۰۵ق.
۳۷. علم‌الهدی، سیدمرتضی؛ الذریعة الى اصول الشریعة؛ ج ۲، تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
۳۸. غروی طهرانی، محمدحسین؛ الفصول‌الغرویة فی الأصول‌الفقهیة؛ [بی‌جا]، [بی‌تا].
۳۹. فاضل‌تونی، عبدالله بن محمد بشروی خراسانی؛ الوافیة فی اصول‌الفقه؛ قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۲۱ق.
۴۰. فروریوس، ایساغوجی و مقولات؛ ترجمه مقدمه و توضیحات محمد خوانساری؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۳.

۴۱. فیروزآبادی، سیدمرتضی؛ عناية الأصول فی شرح کفاية الأصول؛ قم: فیروزآبادی، ۱۳۸۵.
۴۲. قمی، ابوالقاسم؛ قوانین الأصول؛ چاپ سنگی؛ تهران: کتابفروشی علمیه اسلامی، ۱۳۷۸.
۴۳. کاتوزیان، ناصر؛ فلسفه حقوق؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۵.
۴۴. مصباح، مجتبی؛ فلسفه اخلاق؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
۴۵. نائینی، محمدحسین؛ فوائد الأصول؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۰۴ق.

فلسفه اصول فقه

علی عابدی شاهرودی

استاد حوزه و دانشگاه

چکیده

فلسفه اولی یا همان مابعدطبیعت، شناخت درباره کلیت واقع است و فلسفه تابع، شناخت فلسفی درباره بخشی از واقع؛ تنقیح مناط پیدایش این گونه فلسفه، مشخص می‌سازد عنوان فلسفه تابع با چیستی چنین فلسفه‌ای سازگارتر از عنوان فلسفه مضاف است.

در بخش نخست این نوشتار، قانون شناخت‌های تابع به طور کلی تشریح شده و سه عنوان «فلسفه تابع»، «دانش تابع» و «منطق تابع» در ذیل آن به دست آمده، جداسازی شده و انضباط قانون تابع و متغیر تبیین شده است. در بخش دوم این نوشتار، پس از تعریف اصول فقه و شناسایی عناصر آن و بیان رده‌های قضایا در اصول فقه، «فلسفه اصول فقه» که موضوع این نوشتار است، به شناسایی رفته و در نهایت وظایف آن مشخص شده است.

واژگان کلیدی: فلسفه اولی، فلسفه تابع، دانش تابع، منطق تابع، اصول فقه، فلسفه اصول فقه.

مقدمه

مباحث این نوشتار در دو بخش مطرح می‌شود؛ مباحث بخش اول، به شناسایی فلسفه تابع و جداسازی آن از دانش تابع و منطق تابع اختصاص دارد و مباحث بخش دوم، به فلسفه اصول فقه به طور خاص می‌پردازد.

۱. فلسفه تابع

۱-۱. ترکیب قوه شناخت از دو بخش محض و ترکیبی

هر دانش، نشان‌دهنده بخشی از کار اکتشاف‌گرانه قوه شناخت است و قوه شناخت بدان‌گونه که در کتاب نقد قوه شناخت آورده‌ایم، دو بخش محض و ترکیبی دارد؛ بخش محض، همان عقل است و بخش ترکیبی، عبارت است از ترکیب جامع عقل و حساسیت. مبنای این ترکیب، عقل است که خود یک ترکیب اتحادی از عقل همگانی، عقل خاص، عقل نظری، عقل عملی، عقل اخلاقی، عقل داور، عقل شهودی و عقل حسی می‌باشد. تبیین این ترکیب از روش تحلیل و افزاز همراه‌شده با ترکیبیه دست می‌آید. این روش به عنوان تحلیل و ترکیب از گذشته دور از سوی فیلسوفان و منطق‌شناسان، به عنوان اسلوب تفکر به کار می‌رفته است و اکنون نیز در کنار روش‌های دیگر به کار می‌رود؛ ولی عمل افزاز در این روش به عنوان یک کار جدا از تحلیل و ترکیب تاکنون مطرح نبوده، گرچه در ضمن تحلیل، همواره معمول بوده است. عمل افزاز را از شیوه نقد عقل به عقل شناسایی کردیم. عمل افزاز، متمم تحلیل است و راه را برای انتقال به ترکیب هموار می‌سازد. افزاز به عنوان متمم، روش

تحلیل و ترکیب را از یک روش منطقی صرف به روش عقلی فراگیر که در تجربه و صنعت نیز کاربرد دارد، تحویل می‌برد.

۲-۱. تقسیم فلسفه به فلسفه اولی و فلسفه تابع

هر دانش یک گونه از شناخت است و شناخت، آنگاه که درباره امکان، ضرورت، امتناع، هستی، چیستی، نیستی و ملاک و قانون حاکم بر موضوعات دانش باشد، شناخت فلسفی است؛ چه کلیت واقع را منظور دارد، چه بخشی از آن را و اگر چنین نباشد، فلسفی نیست. شناخت فلسفی درباره کلیت واقع «فلسفه اولی» یا همان مابعدطبیعت است و شناخت فلسفی درباره بخشی از واقع «فلسفه تابع» می‌باشد که به عنوان فلسفه مضاف شهرت دارد؛ ولی تنقیح مناط پیدایش این گونه فلسفه، مشخص می‌سازد عنوان فلسفه تابع با چیستی چنین فلسفه‌ای سازگارتر است. در تحلیلی که ارائه می‌شود، علاوه بر تنقیح مناط فلسفه تابع، دو عنوان دیگر نیز به دست می‌آید که عبارت‌اند از: دانش تابع و منطق تابع. در این تحلیل، این سه عنوان مشخص شده و از یکدیگر جداسازی می‌شوند.

۳-۱. فلسفه تابع، دانش تابع و منطق تابع

هر شیء و هر دانش چنان موضوع شناخت می‌تواند کاشف از دانش در آن سوی هر شیء و هر دانش باشد. اگر دانش آن سویی پرسمان‌های حاکم بر شیء و دانش را منظور کند، فلسفه تابع است [به تعریفی که می‌آید] و اگر پرسمان‌های درونی موضوع و یا پرسمان‌های بیرونی غیرحاکم را منظور کند، یا دانش شیء است یا دانش دانش و در هر دو

صورت، دانش فلسفی نیست.

براساس این ضابطه در تقسیم دانش، می‌توان گفت: چونان یک دات^۱ فراگیر دوگونه دانش می‌توان تصور کرد: ۱. دانش فلسفی [= دانش مابعدطبیعی]؛ ۲. دانش غیرفلسفی. در هر دوگونه دانش، چیستی دانش، همواره در آن سوی موضوع آن قرار دارد؛ چه موضوع آن شیء باشد، چه دانش، تمایز دانش فلسفی از دانش غیرفلسفی در محتوای عام این دو گونه است؛ زیرا دانش فلسفی چه در کلیت واقع، چه در بخشی از آن [به عنوان واقع یا دانش واقع] به هستی، نیستی، چیستی، احکام آنها و فرض‌ها و مفروض‌های متناظر آنها می‌پردازد و دانش غیرفلسفی به مسائلی که در این رده نمی‌گنجد، می‌پردازند.

برای ایضاح دو نمونه را در نظر می‌گیریم:

نمونه یکم، فلسفه فیزیک به جای قانون‌ها و فرمول‌های جاری در فیزیک، امکان عام قانون‌های فیزیک و سپس ضرورت آنها و آنگاه امتناع حذف آنها و یا امتناع عبور از آنها را به بحث می‌گذارد. همچنین، بود و نبود، تناهی و عدم تناهی و دیگر بحث‌های فلسفی در حوزه مسائل فلسفه فیزیک قرار دارند.

مسئله امکان و امتناع روند کوانتومی نیز از این مسائل است؛ گرچه این مسئله در درون فیزیک از سوی نیلس بور و هایزنبرگ مطرح شد؛ ولی در فیزیک برای آن پاسخی نیست. پاسخ آن را باید در فلسفه فیزیک پیگیری کرد؛ از آن رو که این مسئله به قانون علیت و گستره احکامش

۱. دات در فارسی، معنای قانون می‌دهد. در فارسی کنونی «دات» به داد، تبدیل شده است که به معنای عدل نیز می‌آید.

بازمی‌گردد. مبحث علت و معلول، در ذیل احکام هست، نیست، چیست، فرض و مفروض متناظر با احکام مزبور می‌گنجد. حتی پرسش از اینکه مبحث علیت از فلسفه است یا غیرفلسفه، پرسشی در فلسفه می‌باشد.

همچنین، مبحث چیستی تجربه و امکان آن و شروط تحقق آن، از مسائل فلسفه فیزیک به شمار می‌رود. تعیین روش تجربه از جهت نفی و اثبات یا تقویت و تأیید و یا ضدتقویت و تأیید و از جهت تحلیل و ترکیب و متمم آن دو، در رده مسائل فلسفه فیزیک به طور خاص و رده مسائل فلسفه دانش تجربه به طور عام قرار دارند.

برای مسائل درون فیزیک می‌توان قانون‌های مسافت، شتاب، انرژی و زمان را در نظر گرفت و برای مسائل دانش ناظر به فیزیک به عنوان دانش دانش می‌توان ارتباط و قانون‌های سه‌گانه نیوتن یا ارتباط قانون‌های فیزیک محض کانت و یا ارتباط قانون‌های جایگزین آنها را با مسائل فیزیک در نظر گرفت. افزون بر این، روش‌های کاربردی و جداسازی موضوعات فیزیک از موضوعات شیمی و دیگر دانش‌ها به دانش دانش فیزیک تعلق دارد. در دیگر علوم نیز این رده از مسائل به دانش دانش تعلق دارد. در تفسیر فلسفه تابع (= فلسفه مضاف) می‌آید که قانون $FX=Y$ چنان‌که فلسفه تابع را نتیجه می‌دهد، همچنان دانش تابع (= دانش مضاف) را نتیجه می‌دهد.

نمونه دوم، فلسفه فقه و دانش فقه و دانش دانش فقه است. در این نمونه به اختصار خواهیم گفت دانش فقه، عبارت است از دانشی که به اکتشاف قرارات شرع در موضوعات و متعلقاتی و مواردی که امکان پذیرفتن آن قرارات را دارند، از طرق متصل به ادله چهارگانه (کتاب و

سنت و عقل و اجماع) می‌پردازد. قرارات شرع اعم است از احکام تکلیفی، احکام وضعی و موضوعاتی که شرع، ماهیت آنها را بر عهده دارد. همچنین، اعم است از قرارهای حملی، شرطی و انفصالی. طرق متصل به ادله چهارگانه از حیث کلی و آلی، همان طرق صغروی و کبروی در اصول فقه‌اند. این طرق ذیل چهار عنوان اکتشافات، احتجاجات، تنجیزات و توظیفات قابل شناسایی‌اند.

اینک براساس قانون تابع و متغیر که برای هر دانش، یک دانش تابع مقرر می‌دارد، علم فقه نیز دانشی تابع دارد که با عنوان علم فقه (= دانش دانش فقه) مشخص می‌شود؛ چنان‌که طبق این قانون، علم فقه دارای فلسفه تابع می‌باشد که با عنوان فلسفه علم فقه مشخص می‌شود. ایضاً این قانون در مبحث تابع و متغیر [چونان اساس فلسفه‌ها و دانش‌های راجع به دیگر دانش‌ها به عنوان موضوعات] می‌آید.

اینک می‌توان تعریفی کوتاه از دانش دانش فقه [یا همان دانش تابع در فقه] ارائه کرد. دانش تابع در فقه، دانشی است که به شناسایی علم فقه از حیث موضوعات، موارد، مخاطبین (= کائنات مسئول) ویژگی‌های ادله مورد استفاده، انواع احکام و قرارات و ملاکات و به گونه ویژه به شناسایی تطبیقات حجج و منجزات و توظیفات به عنوان عمل اجتهادی می‌پردازد.

به موازات دانش تابع در هر علم، یک فلسفه تابع می‌باید باشد؛ زیرا قانون تابع و متغیر به شرحی که می‌آید، از تنقیح مناطی برمی‌آید که قانون مذکور را به هر تابع ممکن تعمیم می‌دهد و نتیجه آن این است که هر علم و هر فلسفه در ذیل دو شناخت تابع قرار دارد. شناخت تابع اول،

«دانش تابع» است و شناخت تابع دوم، «فلسفه تابع» [= فلسفه مضاف]. افزون بر اینها هر علم، بر طبق قانون یادشده یک «منطق تابع» دارد.

۴-۱. مشکل تسلسل و دور در فلسفه و علم و منطق تابع

قانون یادشده با آنکه پایه‌ای استوار در عقل همگانی دارد، مولد یک مشکل فراگیر است. از آن رو که بر طبق قانون یادشده، یک قضیه حقیقیه داریم که می‌گوید هر علم و هر فلسفه، حتی علم تابع و فلسفه تابع در ذیل علم تابع و فلسفه تابع و منطق تابع درج می‌شود. این تبعیت یک تبعیت تسلسلی است که پایان نمی‌پذیرد.

هر فلسفه تابع، در ذیل فلسفه تابع دیگر که ناظر و حاکم بر آن است درمی‌آید و خود آن فلسفه ناظر و حاکم در ذیل فلسفه مضاف دیگر درج می‌شود و این تسلسل، هم تسلسل تجمعی ترتیبی است، هم تسلسل تعاقبی لایققی؛ بدان جهت که ملاک هر دو تسلسل را داراست. حال با آنکه قانون تبعیت و تغیر درست است، چنین مشکلی را بار می‌دهد.

با این وصف، وجود این مشکل باعث بطلان این قانون یا موجب صرف‌نظر کردن از آن نمی‌شود، مگر آنکه به اثبات رسد که خود قانون یادشده در داخل خود تسلسلی می‌باشد؛ ولی مشکل تسلسل یک مشکل بیرونی است که از تعمیم غیرمحدود نتیجه شده است. حال یا تعمیم می‌باید محدود باشد تا تسلسل پدید نیاید یا اگر تعمیم نامحدود است، می‌باید یک تبیین دربن قانون تابع و متغیر باشد که نشان دهد در واقع، تسلسلی نیست و سنخ عقل از راه قانون عام عقل، فلسفه‌های تابع و

علم‌های تابع را به شناختن که تابع نیست می‌رساند.

تبیین قانون عام عقل برای حل مشکل تسلسل در نقد عقل از راه خود عقل و در بخش دوم نقد قوه شناخت به انجام رسیده است. به موازات تسلسل تابع‌ها، دور تابع‌ها نیز مشکل دیگری است که حل دیگر را خواستار می‌باشد. در توضیح دور، به اختصار می‌گوییم اگر برای مثال، فلسفه فیزیک را به فلسفه مضاف دیگری توضیح دهیم و سپس مضاف دیگر را از طریق فلسفه فیزیک توضیح دهیم، دور تابع‌ها لازم می‌آید؛ ولی لزوم دور فقط لزوم فرضی است و قانون تابع و متغیر موجب دور نمی‌شود. این قانون، به خودی خود فقط مشکل تسلسل را نتیجه می‌دهد و به مشکل دور، نمی‌انجامد. با این وصف، از قانون تابع و متغیر، دو مورد خاص، مشکل دور پدید می‌آید: نخست، در منطق عام و دوم، در فلسفه اولی. در ذیل، ایضاح پیدایش دور در منطق عام و فلسفه اولی به انجام می‌رسد:

الف) دور منطقی: از سویی منطق عام، دانش انضباط اکتشاف گرانه هرگونه اندیشیدن و شناختن است و بدین جهت، نمی‌توان فراسوی آن، به دانش دیگری به عنوان منطق تابع (یا منطق مضاف) اندیشید و از سوی دیگر، بر طبق قانون تبعیت هر علم، هم فلسفه و دانش تابع دارد، هم منطق تابع و چون همه شناخت‌های تابع سرانجام در ذیل منطق عام درمی‌آیند، به ناچار منطق‌های تابع و تابع تابع به منطق عام می‌رسند و به توسط آن تبیین می‌گردند و بدین‌گونه منطق عام از طریق منطق‌های تابع به منطق عام نیازمند می‌شود و بدین شیوه از راه قانون تابع‌ها، دور منطقی واقع می‌شود؛ بدین معنا که منطق به توسط منطق تبیین می‌گردد.

ب) دور فلسفی: به همان روش که دور منطقی توضیح داده شد، دور فلسفی نیز توضیح داده می‌شود؛ زیرا از سویی فلسفه اولی عهده‌دار تفسیر و تحقیق همه مفاهیم و اصول فراگیر پیش از تجربی می‌باشد و از سوی دیگر، فلسفه اولی بر طبق قانون تابع‌ها فلسفه تابع دارد که آن هم به نوبه خود فلسفه، تابع دارد و چون فلسفه اولی عهده‌دار آغازین و فرجامین همه امور عامه پیش از تجربی است، به ناچار فلسفه‌های تابع می‌باید از طریق خود فلسفه اولی تبیین گردند و بدین‌گونه فلسفه اولی به توسط فلسفه اولی تبیین می‌گردد و این همان دور فلسفی می‌باشد.

۵-۱. تناظر تسلسل و دور در شناخت و هرمنوتیک

این‌گونه تسلسل و دور از جنبه‌ای متناظر است با تسلسل و دور هرمنوتیکی (= تفسیری) از آن رو که در تفسیر متن به عنوان گفته یا نوشته و یا به عنوان گفتار که جامع گفته و نوشته است، سراغ گفتار می‌رویم. اگر هر گفتار را جداگانه منظور داشته باشیم، تسلسل هرمنوتیکی رخ می‌دهد؛ زیرا برای تفسیر هر تک گفتار، نیاز به گفتار دیگر داریم و این از آن جهت است که تفسیر، خود از سنخ گفتار است و از این راه دچار تسلسل بی‌پایان تفسیری می‌شویم و اگر سنخ گفتار را منظور داشته باشیم، دور هرمنوتیکی رخ می‌دهد؛ زیرا در تفسیر متن به عنوان گفتار، سنخ گفتار را به کار می‌بریم و بدین‌گونه گفتار به توسط خود گفتار، تفسیر می‌گردد و این همان مشکل دور هرمنوتیکی است.

۶-۱. راه حل اجمالی مشکل فلسفه و علم و منطق تابع

چه تسلسل، چه دور، هر دو قوه شناخت را به چالش می‌کشند و آن را

به جدل بی‌فرجام گرفتار می‌کنند. آنچه پیش از حل تفصیل مشکل تسلسل و دور در موردهای یادشده می‌توان به عنوان راه عبور از مشکل در نظر گرفت، این اصل بنیادین مابعدطبیعی است که وقوع یک چیز، دلیل بر امکان آن است؛ از آن رو که اگر ممکن نمی‌بود، واقع نمی‌شد؛ ولی واقع شده است، پس امکان داشته است. با استناد به این اصل، امکان فلسفه‌ها و دانش‌ها و منطق‌های تابع، با مشکل راستین مواجه نیست؛ زیرا چنین شناخت‌های تابع وجود دارند و اگر به راستی گرفتار تسلسل و دور می‌بودند، واقع نمی‌شدند.

این راه حل، فقط به اجمال نشان می‌دهد که در واقع مشکلی در راه شناخت‌های تابع نیست. برای راه حل تفصیلی به فروگشایی تسلسل و دور نیاز داریم. این فروگشایی اگر به طور کامل به انجام رسد، تسلسل و دور را حذف می‌کند؛ بدین معنا که آشکار می‌سازد، از تطبیق عملی قانون تابع‌ها، نه تسلسل پدید می‌آید، نه دور. همچنین، با تعمیم فروگشایی مشکل تابع‌ها آشکار می‌شود که در تفسیر گفتار به گفتار، نه تسلسل رخ می‌دهد، نه دور، بلکه تفسیر گفتار در عین اینکه از طریق گفتار و به توسط آن امکان می‌پذیرد، بدون برخورد با مشکل دور یا تسلسل واقع می‌شود و به پیشروی ادامه می‌دهد.

۷-۱. قانون شناخت‌های تابع (فلسفه تابع، دانش تابع و منطق تابع)

اکنون شایسته است خود این قانون که برای هر دانشی یک شناخت تابع را چه به عنوان فلسفه تابع، چه با عنوان دانش تابع و چه با عنوان منطق تابع قرار می‌دهد، تشریح شود.

این قانون بیانگر یک تابع است، در برابر هر دانش داده شده یا هر دانش مفروض شده و مانند هر قانون دیگر، یک قضیه حقیقه را بیان می‌کند و قضیه حقیقه هر فرد موجود و هر فرد مفروض را بر پایه قانون جاری در نوع یا سنخ آن فرد در ذیل حکم حملی یا شرطی و یا انفصالی قرار می‌دهد.^۱

اینک این قضیه حقیقه می‌گوید: هر دانش (چه داده شده، چه فرض شده) به ضرورت، برخوردار از شناخت ناظر و حاکمی می‌باشد که درباره آن دانش به نظر دادن می‌پردازد؛ خواه نظر تحت عنوان دانش تابع باشد، خواه تحت عنوان فلسفه تابع و یا منطق تابع؛ هر کدام باشد، نظر بیانگر یک گونه از شناخت تابع است، با این تفاوت که اگر نظر از گونه دانش تابع باشد، در این فرض، شناخت تابع، یک شناخت متأخر (= درجه دوم) است و اگر از گونه فلسفه تابع یا منطق تابع باشد، در این فرض، شناخت تابع، یک شناخت متقدم (= درجه یکم) است.

۱-۸. انضباط قانون تابع و متغیر در مورد دانش‌ها

در اینجا با ایضاح پیش گفته درباره نوع گزاره در هر قانون و اینکه قانون مذکور به هر دانش، یک گونه شناخت تابع را برابر می‌نهد، سراغ بیان انضباط قانون تابع و متغیر در مورد دانش‌ها می‌رویم. بر طبق دستور تابع‌ها در منطق و ریاضی، امکان و همچنین، لزوم فلسفه علم به عنوان فلسفه تابع، نیز امکان و لزوم دانش تابع و منطق تابع برای هر دانش

۱. از قضیه حقیقه تعاریف دیگری آمده است؛ ولی تعریف یادشده درباره شناخت گزاره کلی حقیقی از ناحیه تنقیح مناط کلیت است.

بدین شیوه تقریر می‌شود:

اگر هر دانش را «x» و دانش تابع آن را چه فلسفه باشد، چه منطق و چه دانش دانش، «y» فرض کنیم، آنگاه بر مبنای رابطه‌ای که بین شناخت و تابع شناخت تبیین پذیرفت، ضابطه‌ای به این صورت خواهیم داشت:

$$f(x) = y$$

که خوانده می‌شود: تابع «x» برابر است، یا اینهمان است با «y». معنای ضابطه مذکور این است که هرگاه دانشی با نام «x» داشته باشیم، آنگاه در ردیف آن تابع شناختی داریم که با عنوان ناظر درجه دوم یا ناظر درجه یکم، به آن دانش به عنوان موضوع می‌نگرد تا آن را به روش درجه دوم یا روش درجه یکم شناسایی کند و سپس آن را به شیوه درجه دوم یا شیوه درجه یکم به سنجش بگذارد و سرانجام به یکی از دو شیوه دوم و یکم درباره آن به داوری بنشیند.

این ضابطه برای هر علم و تابع شناخت‌های آن با اندیس‌هایی در پای x و y توضیح داده می‌شود؛ مانند: $f(x_1) = y_1$ و $f(x_2) = y_2$ و

به جای اندیس‌ها می‌توان نام کوتاه‌شده هر علم را در درون دو کمان نگاشت؛ مانند: فلسفه فیزیک $y = f(x)$ (فیزیک x)

تا اینجا چند قضیه روشن شد و ضرورت برخی به اثبات رسید:

۱. هرچیز و هر مفروض به امکان عام می‌تواند موضوع آگاهی و سپس موضوع شناسایی قرار گیرد.

۲. هرگونه دانش می‌تواند خود موضوع شناسایی واقع شود.

۳. دو قضیه مذکور می‌رسانند که در هر دانش، امکان عبور به آن سوی دانش به عنوان شناخت دانش هست، چه تحت عنوان فلسفه علم،

چه تحت عنوان دانشِ دانش و چه تحت عنوان منطق علم.

۴. بر پایه قضایای پیش گفته، امکان شناخت‌های تابع تبیین می‌پذیرد و از این رو، می‌توان برای شناسایی هرگونه علم یک تابع شناخت داشت.

۵. شیوه تقریر تابع‌های شناخت، شیوه ریاضی منطقی می‌باشد که به هر دانشی یک تابع شناخت را متناظر می‌سازد. ضابطه این شیوه ضابطه تابع و متغیر است، به صورت این دستور: $f(x_1)=y_1$ $f(x)=y$ و

۲. فلسفه اصول فقه

اکنون برای شناسایی فلسفه اصول فقه که موضوع این نوشته است، باید نخست، شناختی از اصول فقه عرضه شود و سپس به فلسفه آن بپردازیم.

۲-۱. تعریف اصول فقه

بزرگان علم اصول، تعاریف دقیق و راهگشایی از این علم به انجام رسانده‌اند. این تعاریف بر حسب مراحل اصول فقه، ناظر به یکدیگر و به طور متوالی مکمل یکدیگرند. تعریفی که در مباحث اصول فقهی به آن رسیده‌ایم، در جهت همان توالی تعاریف انجام پذیرفته و به مراحل پی‌درپی تعاریف نظر دارد و در عین داشتن وجه مشترک با مراحل یادشده، از برخی وجوه دربردارنده شناسه‌ای متفاوت است. بر طبق آنچه از شناسایی علم اصول با در نظر گرفتن رابطه آن با فقه به دست می‌آید، تعریف اصول فقه بدین شرح است:

اصول فقه، دانشی طریقی و به گونه آلی و منطقی، اکتشاف‌گرانه

تنجیزپذیر است که دربردارنده نهادهای آلی و اکتشافی قابل تنجیز می‌باشد. این دانش بر پایه نهادهای خود، موضوعات و قرارات حملی و شرطی و انفصالی فقهی را به شیوه ایجابی یا سلبی، قابل تنجیز استنباط می‌کند.

۲-۲. عناصر تعریف اصول فقه

در این تعریف، مشخصه‌های ذیل، عناصر اصلی شناخت اصول فقه می‌باشند:

یکم، عنصر طریقی که بیان می‌کند قضایای اصول فقهی برای راه‌بردن به قضایای فقهی، به پژوهش و سنجش برده می‌شوند.

دوم، عنصر منطقی که بیان می‌کند اصول فقه، در جایگاه منطق فقه قرار دارد و تنها به تبیین طرق استنباطی، اکتفا نمی‌کند و افزون بر آن، قانون‌هایی را تبیین می‌کند که اجتهاد فقهی را در داخل یک انضباط عام برقرار می‌سازد و امکان سنجش اجتهادهای فقهی را فراهم می‌کند و در پنج موقعیت «تمایز»، «اختلاف»، «اجماع»، «تزامم» و «تعارض ادله» به تفسیر تمایز و حل اختلاف و فروگشایی مشکل تعارض، همچنین، به داوری در حل مشکل اجتماع و تزامم می‌پردازد.

سوم، عنصر اکتشاف‌گری که بیان می‌کند دانش اصول فقه، در پی اکتشاف قرارات و احکام شرع می‌باشد. این عنصر، وجود قرارات و احکام شرع را به طور مستقل از انظار و اجتهادات و مقدم بر آنها منظور می‌دارد.

بر این اساس، اجتهادات ناظرند به واقع شرع؛ اگر با شرع مطابقت

کردند، هم کافی (= مجزی) اند، هم منجز و اگر مطابق نشدند، فقط معذرنند و به خودی خود کافی نیستند.

چهارم، عنصر تنجیزپذیری که بیان می‌کند نهادها و دلیل‌های اصول فقهی می‌باید امکان تنجیز داشته باشند؛ چه بالفعل، منجزیت آنها به اثبات رسد، چه چنین نشود، بلکه به اثبات رسد که برخی منجز نیستند؛ زیرا منجزیت بالفعل، مقوم اصولی بودن مسائل اصول فقه نیست، بلکه فقط امکان تنجیز یکی از مقومات مسائل علم اصول است؛ برای نمونه: رأی شخص تهی از گزارش و تهی از اجتهاد، از آن رو که امکان تنجیز ندارد، از منطقه علم اصول خارج است.

پنجم، عنصر استنباطی‌گری که بیان می‌کند نهادها و دلیل‌های فقهی می‌تواند قرارات شرعی را از ادله چهارگانه (کتاب، سنت، عقل و اجماع) بر پایه ضوابطی که در خود اصول فقه از طریق ادله چهارگانه تقریر یافته‌اند، استنباط کنند.

۳-۲. مراحل استنباط نظر فقهی

در جهت تفسیر استنباط گفته می‌شود اجتهاد به طور عام برای رسیدن به نظر فقهی استنباطی از چهار مرحله عبور می‌کند:

مرحله نخست، استحصال ادله است؛ بر طبق شروط عامه‌ای که اصول فقه به ضرورت آنها از طریق ادله چهارگانه رسیده است.

مرحله دوم، اکتشاف مشروط قرارات شرع از راه مدلولات و مؤدیات ادله است.

مرحله سوم، تنجیز مشروط مدلولاتی که به طور مشروط، کاشف از

قرارات شرع‌اند.

مرحله چهارم، تنجیز بالفعل برخی مدلولات و مؤدیات بر پایه تعیین یافتن برخی ادله و یا رجحان یافتن برخی ادله می‌باشد.

بر این اساس، عمل اجتهادی به استنباط شرعی می‌رسد و نظر اجتهادی برای مجتهد تحقق می‌یابد؛ ولی این نظر هنوز فتوا نشده است. برای تحویل نظر اجتهادی به فتوا، عبور به مرحله پنجم لازم است. در مرحله پنجم، ادله تعیین یافته برای استنباط، افزون بر دارابودن شروط کافی منجزیت لازم، شروط کافی برای منجزیت متعددی را نیز واجدند. در این مرحله، نظر اجتهادی هم برای مجتهد تنجیزآور است، هم برای مراجعه‌کننده به مجتهد بر مبنای خبرویت.

در این جهت این ایضاح لازم است که قضایای اصول فقه به این دلیل که طریق کشف و تنجیز قضایای فقه می‌باشند، نه در موضوع و محمول، نه در مقدم و تالی، نه در اطراف منفصله در هیچ کدام، مشتمل بر سنخ قرار فقهی نیستند؛ زیرا قضیه‌ای که دربردارنده قرار فقهی باشد، به علم فقه تعلق دارد و در شمار قضایای علم اصول قرار ندارد.

۲-۴. رده‌های قضایا در اصول فقه

قضایا در اصول فقه به عنوان طرق ممکن‌الاکتشاف و ممکن‌التنجیز بر طبق تعریف به انجام رسیده از این علم، در چهار رده اصلی تنظیم می‌شوند: رده نخست، دلالات و اکتشافات که ادله عقلی و ملازمات عقلی را با حدود و شروطی که دارند و مورد اختلاف‌اند، شامل می‌شود.

رده دوم، احتجاجات و تنجیزات که مباحث نفی و اثبات حجیت یا

منجزیت ادله ممکن التنجیز را دربرمی گیرد.

رده سوم، تعادلات و ترجیحات را دربرمی گیرد.

رده چهارم، توظیفات به عنوان تنجیزات عملی است. این رده، اصول عملی چهارگانه (برائت، استصحاب، تخییر و احتیاط) و دیگر ادله فقهی را [که به نظر نگارنده اعم است از اصول عملی چهارگانه] شامل می شوند.

اینک براساس تعریف پیش گفته از علم اصول، اگر اصل های چهارگانه عملی درباره نفی و اثبات احکام ظاهری عملی در ظرف شکوک و فقدان ادله اجتهادی باشند، در این فرض، اصل های مزبور از قواعد فقهی به شمار می روند و اصول فقهی نیستند؛ از آن رو که این اصل ها بر این فرض، دربردارنده مدلول فقهی اند و اگر اصل های مذکور درباره تنجیز و نفی تنجیز قرارات فقهی در مرحله عمل مکلفان و در ظرف شکوک و فقدان ادله اجتهادی باشند، در این فرض اصل های یادشده در مسائل اصول فقه قرار می گیرند.

نظر نویسنده این است که اصل های عملی چهارگانه، چه به عنوان اصل های عقلی و چه به عنوان اصل های شرعی، از مسائل اصول فقه به شمار می روند و مطرح شدن آنها در علم اصول از باب مناسبت نیست، بلکه از آن جهت است که اصل های نامبرده به راستی در داخل علم اصول فقه قرار دارند.

۵-۲. شناسایی فلسفه اصول فقه

اکنون می توان فلسفه اصول فقه را که مبحث اصلی این نوشته است، به

بحث گذارد و مورد سنجش قرار داد. شناسایی فلسفه اصول فقه به شرح ذیل از چند مرحله عبور می‌کند:

نخست، مرحله شناخت ماهوی و وجودی آن برای رسیدن به تعریفی جامع و منتج.

این مرحله به این شرح در معرض قرار می‌گیرد؛ چون این فلسفه به تمامیت واقع راجع نیست و تنها بخشی از دانش واقع را در نظر می‌گیرد، به ناچار با آنکه چیستی عام یک مابعدطبیعت را دارد، فلسفه‌ای محدود و تابع است که علم ویژه‌ای به نام اصول فقه را ملحوظ می‌دارد. فلسفه اصول فقه، به چیستی، نوع کینونت، امکان، منطقه کاربرد، تعداد نهادها و ادله ممکن از دو حیث اکتشاف و تنجیز، مسئله شروط و موانع و نوع تقدم و تأخر در آنها، مسئله حقیقی بودن یا اعتباری بودن، قرارات اصول فقهی، چیستی حجت و منجز و تفاوت آنها با یکدیگر و مسئله امکان لزوم و تعدی در ادله و تبیین موارد امکان و امتناع اجتماع و تزام و تعارض ادله و جز اینها از مسائل مابعدطبیعی اصول فقه می‌پردازد.

۲-۶. رده‌های اصلی در مسائل فلسفه اصول فقه

در صدر رده مسائل این گونه شناخت تابع، شناخت چیستی اصول فقه، آنگاه امکان آن و سپس ضرورتش برای استنباط فقهی است.

رده دوم مسائل در فلسفه اصول فقه به عنوان فلسفه تابع، مبحث دلالات و اکتشافات است که دلالت‌های متون و عناصر به کار گرفته شده در متون را از ظهورات و مفاهیم تا فحای و معارض و از مراحل شرح تا مراحل تفسیر و همچنین، اکتشافات امارات و ادله عقلی و ظنون

خاصه و قطعیت‌های ذهنی و عینی را شامل می‌شود. انواع شهرت، سیره و اجماع نیز در این رده گنجانده‌اند. پرسش در این رده در این باره است که بر چه پایه‌ای دانش اصول فقه می‌تواند این نهادهای دلالت و اکتشاف را برای آگاهی و سپس شناسایی قرارات فقهی به کار برد و سرانجام بر مبنای حجیت یا منجزیت به استنباط قرارات شرع دست یازد.

رده سوم مسائل که از جهت شدت ارجمندی، مهم‌ترین رده قضایا هم در اصول فقه است هم در فلسفه اصول فقه، رده حجج و منجزات می‌باشد. اصول فقه از راه ادله‌ای که دارد به اثبات یا نفی حجیت و منجزیت ادله می‌پردازد؛ برای نمونه، خبر واحد صحیح‌الاسناد به ویژه اگر معارض نداشته باشد، در این علم به بحث و نقد برده شده و نظر مشهور بر حجیت آن در فروع فقهی قرار گرفته است. در مقابل، از خبر واحد فاقد صحت سند به معنای عام [که فاقد وثاقت یا احسان و یا قوت سند را هم شامل می‌شود] سلب حجیت شده است. فلسفه اصول فقه با در نظر گرفتن نفی یا اثباتی که در اصول فقه به انجام رسیده است، پرسمان را به سوی آن سوی مسئله علم اصول می‌برد.

۷-۲. پرسمان فلسفه اصول فقه

پرسمان فلسفه اصول فقه در آن سوی مبحث حجج و منجزات اصول فقه به این شرح می‌آید: دلالات و اکتشافات، امکان خطا دارند حتی قطعیت‌ها نیز تهی از امکان نیستند و به این سبب، تهی از ضرورت همگانی صدق می‌باشند؛ گرچه از دید قاطع، هیچ احتمال تخطی از واقع ندارند. اگر از دید قاطع، احتمال تخطی می‌داشتند، دیگر قطعیت

نمی‌بودند. همچنین، اثبات حجیت برخی ادله و نفی حجیت از برخی دیگر ادله، واجد ضمانت صدق نیست. به این ملاک، انظار در مورد اینکه کدام دلیل حجت است و کدام دلیل حجت نیست، اختلاف دارند. حال که چنین است، مجتهد بر پایه امکاناتی که اجتهاد فراهم ساخته است، به این پرسش می‌رسد: از چه جهت (= بر چه پایه) با آنکه هم در رده دلالات و اکتشافات هم در رده تنجیزات استنباطی، امکان خطا وجود دارد، علم اصول، حجیت یا منجزیت شماری از ادله را اثبات می‌کند؟ و از چه جهت (= بر چه پایه) با استناد به ادله‌ای که مصونیت آنها از تخطی واقع تضمین‌پذیر نیست، احکام فقهی را استنباط می‌کند و آنها را به شارع که خطا در او ممکن نیست، اسناد می‌دهد.

این پرسمان، نخست، حجیت یا منجزیت ادله اصول فقهی را اثبات شده می‌گیرد؛ سپس مبنای جواز استناد مؤدیات ادله اجتهادی به شرع را مورد پرسش و سنجش قرار می‌دهد و این همان روش تحلیل‌گرانه است؛ معکوس آن پرسمانی است به روش‌افرازی و ترکیب‌گرانه. هر دو روش پرسمان مذکور اصالت دارد. این پرسمان گرچه در داخل اصول فقه آمده و محققان علم اصول، از چند طریق به حل معضل‌های آن پرداخته‌اند؛ ولی با این وصف، به فلسفه اصول فقه [= دانش کلی پایه برای اصول فقه] تعلق دارد و محققان اصول، از جایگاه کلی ناظر و داور در فراسوی علم اصول آن را به بحث و نقد گرفته‌اند.

پرسمان‌های دیگر از سنخ دانش کلی ناظر و داور در فراسوی اصول فقه، در داخله اصول فقه مطرح می‌باشند که محققان علم اصول برای تنقیح و تثبیت قضایای اصول فقهی، آنها را در درون این علم به بحث

گذارده و به نقد برده‌اند. چونان نمونه به چند مورد از این سنخ مسائل در اصول فقه اشاره می‌رود:

یکم، اجتماع امر و نهی از بحث‌های دشوار علم اصول است. مسائل بسیاری در بحث اجتماع امر و نهی به میان آورده شده‌اند. پرسش اول و در عین حال مهم‌ترین پرسش اینکه آیا اجتماع امر و نهی، امکان دارد؟ بحث از امکان، امتناع و ضرورت در هر مورد، یک بحث مابعدطبیعی می‌باشد؛ به این دلیل، مسئله امکان و امتناع اجتماع امر و نهی از تیره قضایای اصول فقه نیست، گو اینکه به جهت اهمیت و تأثیر روشن آن در اجتهاد به ناچار در درون علم اصول به بحث و نقد گذارده شده است.

دوم، امکان و عدم امکان التزام یا تعبد به ظنون نیز از مسائل عقلی محض و پیش از اصول فقهی است که به فلسفه علم اصول تعلق دارد. با این حال، به جهت اهمیت و تأثیر روشن و نهادین آن در اجتهاد، به بیرون علم اصول واگذار نشده است. علامه شیخ انصاری در کتاب عمیق رسائل، در مبحث ظنون و امارات به حل مشکل امکان تعبد به ظنون پرداخته است. در آنجا اشکال‌های وارد شده از ابن‌قبة که از علمای بزرگ امامیه بوده است، بر امکان حجیت ظنون و امارات گزارش شده و به بحث و نقد رفته است.

چون بحث اصلی حول محور امکان حجیت ظنون یا امکان تعبد به ظنون می‌چرخد؛ از این رو، از تیره بحث‌های فلسفه اصول فقه است، در عین اینکه هم از راه عقلی این مسئله فلسفی می‌تواند به سنجش رود هم از راه متون شرعی؛ زیرا متون شرع از آن جهت که عبارت‌اند از کتاب

خدا و قول، فعل و تقریر معصوم^۱ دربردارنده پاسخ مسائل راجع به امکان و امتناع و ضرورت نیز می‌باشند و این بدین دلیل است که شرع، برآمده از مبدأ کل بوده، تعالیم آن در هر مورد حاوی عقل کل است و بدان‌گونه که ملاکات قوانین را دربردارد، مسائل امکان و ضرورت و امتناع و دیگر بحوث عقلی را هم دربردارد.

سوم، بحث شروط و علل هم از مسائل فلسفه علم اصول است که به جهت اهمیت در خود علم اصول می‌آید؛ بدین‌گونه که آیا شروطی که در شرع برای بسیاری از احکام مقرر شده‌اند، همان احکام شروط تکوینی را دارند یا اعتباری‌اند و احکام تکوینی ندارند؟ و یا اینکه شروط برآستی شروط واقعی‌اند یا از حیث عقل عملی چنین می‌باشند؟

چهارم، اینکه بحث تزاحم ادله در شمار مسائل دانش کلی پیش از اصول فقه می‌گنجد، از آن رو که مسئله تعادل و ترجیح چه در ادله چه در هرچیز و هر فرض، از مسائل عقلی محض است و هنگامی که تعادل و ترجیح به حوزه ویژه‌ای اختصاص می‌یابد، مسئله از سنخ دانش کلی تابع^۱ می‌شود که مسائل عقلی پیشین را درباره یک دانش خاص، مورد بحث قرار می‌دهد.

پنجم، بحث تعارض ادله از این جهت که اصل پیشین آن - پیش از رجوع به دلایل ویژه - تساقط است یا تخییر، از مسائل عقلی پیشین علم اصول است و به دانش کلی تابع و پیشین (= فلسفه تابع اصول فقه) تعلق دارد؛ ولی همین بحث تعارض همچنین، بحث تزاحم و بحث

۱. دانش تابع - چنان‌که گفته شد - اگر کلی و پیشین باشد، فلسفه تابع است و اگر دانش پسین باشد، دانش تابع علم خاص می‌باشد.

اجتماع امر و نهی از حیث دلایل خاصه اصول فقه به خود اصول فقه اختصاص دارند. دلیل اینکه یک مسئله می‌تواند به چند علم تعلق داشته باشد اینکه هر مسئله می‌تواند یک پرسمان باشد؛ بدین معنا که از چند مسئله فراهم آمده باشد. مسائل یادشده به عنوان نمونه، این گونه‌اند. هر کدام یک پرسمانی است؛ برای مثال، بحث کلی و عقلی تزامم یا تعارض، یک مسئله است و بحث کلی و اصول فقهی آن از حیث دلایل اصولی، مسئله دیگر است. در بحث فلسفه تابع، بر پایه مقولات و اصول عقلی و مابعدطبیعی، یک مسئله مورد تحقیق قرار می‌گیرد؛ ولی در خود دانشی که موضوع فلسفه مضاف می‌باشد، موضوع همان مسئله به عنوان مسئله دیگر بر پایه مبادی و طرق مخصوص آن دانش، تحقیق و تنقیح می‌شود و گاهی موضوع و محمول یا مقدم و تالی و یا طرف‌های منفصله نگهداشته می‌شود و جهت مسئله تعدد می‌یابد. در همان مشکل تزامم و تعارض، اگر جهت ترجیح، عقل باشد، مسئله در فلسفه علم اصول درج می‌شود و اگر جهت ترجیح دلیل شرعی باشد، مسئله به خود علم اصول تعلق می‌گیرد و اگر جهت ترجیح عقل باشد؛ ولی ترجیح از طریق قانون ملازمه به ترجیح شرعی تحویل رود، در این فرض مسئله‌ای که در فلسفه اصول فقه بوده از طریق اجتهاد اصولی به مسئله‌ای در داخل اصول فقه تحول می‌یابد.

ششم، نمونه اخیر که در این نوشته منظور گردیده است، اصل‌های عملی چهارگانه [برائت، استصحاب، تخییر و احتیاط] است. بحث عقلی محض در این اصل‌ها بحث پیشین است و به دانش کلی عقلی اختصاص می‌یابد و از آن رو که این بحث پیشین، درباره مرحله‌ای از استنباط است

که دلیل اجتهادی در آن مرحله یا مفقود است یا مجمل و یا متعارض، به ناچار در شمار مسائل فلسفه اصول فقه قرار می‌گیرد؛ بدین معنا که به دانشی ارتباط می‌یابد که مسائل پیشین اصول فقه را به مورد بحث و سنجش می‌گذارد. می‌توانیم این دانش را دانش پیشین تابع علم اصول فقه یا دانش پیشین مضاف به علم اصول فقه بنامیم، چنانکه دانش پسین ناظر به شناسایی علم اصول و هر علم دیگر را دانش تابع یا دانش مضاف آن علم می‌نامیم؛ ولی چون دانش کلی پیشین و مضاف، از سنخ عقلی پیشین است و به مقولات و اصول مابعدطبیعی و دانایی قبلی بنا شده بر آنها از حیث اضافه به علم اصول می‌پردازد، عنوان فلسفه علم اصول فقه نیز بر آن صدق می‌کند. حال با این توضیح خواهیم گفت اصل‌های عملی سه موقعیت دارند:

۱. موقعیت عقلی محض و پیشین: در این موقعیت هنوز عنوان اصل عملی اصول فقهی بر آنها صدق نمی‌کند؛ برای مثال، برائت عقلی در موقعیت نخست خود، بیانگر قانون قبح مؤاخذه بدون بیان است. این قانون از اصول عقل اخلاقی نتیجه شده است. این اصول بیانگر حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال و اشیا می‌باشند. قانون مذکور در این موقعیت، به دانش کلی پیشین از علم اصول فقه تعلق دارد و این دانش مرسوم است به فلسفه اصول فقه.

۲. موقعیت عقل اصول فقهی پیشین است: در این موقعیت، قانون قبح مؤاخذه بدون بیان، از طریق قانون ملازمه عقل و شرع، براساس شروطی، اصلی عملی برائت را به عنوان دلیل فقهاتی و اصل عملی اصول فقهی نتیجه می‌دهد.

۳. موقعیت اصول فقهی شرعی از طریق ادله برآمده از کتاب خدا و سنت معصومان^{علیهم السلام}: در این موقعیت، اصل برائت اصل عملی شرعی است. اصل‌های استصحاب، تخییر و احتیاط هم این سه موقعیت را دارند و تنها در یک موقعیت به شرحی که آمد، به فلسفه اصول فقه تعلق می‌یابند و آن موقعیت نخست است که اصل‌های عملی فقاهتی در آن به خودی خود از حیث عقلی به بحث گذارده می‌شوند؛ ولی در موقعیت دوم، اصل‌های مزبور به مسائل اصول فقهی تحول می‌یابند؛ زیرا در این موقعیت، اصل‌های عملی از راه ملازمه عقل و شرع، به مرحله استنباط اصولی می‌رسند. بر طبق نتیجه ملازمه، محتوای این اصل‌ها در بخش تنجیزات علم اصول می‌گنجد، گو اینکه تنجیزات این اصل‌ها از سنخ تنجیزات عملی فقاهتی‌اند. با این حال محتوای آنها اصول فقهی است و از قواعد فقهی تمایز دارند. در قواعد فقهی، قرارات شرعی استنباطی به طور عام درج شده‌اند، در اصل‌های عملی چنین نیست، مؤدای آنها فقط اثبات تنجیز یا رفع تنجیز است. در برائت، همواره تنجیز رفع می‌شود، در احتیاط همواره تنجیز اثبات می‌شود، در تخییر، تنجیز در عین اینکه اثبات می‌شود، تعیین آن فی الجمله به اختیار واگذار می‌شود و در استصحاب اثبات و رفع تنجیز به مورد استصحاب بستگی دارد.^۱

۱. اصل‌های عملی چهارگانه، به عنوان ادله فقاهتی موسوم شده‌اند تا تمایز آنها از ادله اجتهادی مشخص گردد. در آنجا که برای استنباط احکام، ادله‌ای از کتاب، سنت، عقل و اجماع وجود دارد، استنباط از نوع اجتهادی بالمعنی‌الخاص است و ادله احکام، ادله اجتهادی‌اند. هرگاه هیچ دلیل اجتهادی در دسترس قرار نگیرد یا به سبب نیافتن دلیل یا به سبب اجمال آن و یا به سبب تعارض آن، نوبت به ادله فقاهتی می‌رسد که همان اصل‌های عملی چهارگانه‌اند. به نظر نویسنده، تنقیح مناط

۲-۸. تمایز فلسفه اصول فقه از فلسفه اولی و کلام

در اینجا شایسته است که به تمایز فلسفه اصول فقه از علم کلام و از فلسفه اولی اشاره شود. در این زمینه به اختصار می‌توان توضیح داد که علم کلام با دو تعریفی که دارد (و در یک تعریف، نظیر فلسفه و در تعرف دیگر علم احتجاج تدافعی است) علمی می‌باشد غیرتابع و غیر مضاف و اصول و مبادی و مسائلی دارد که نه مضاف به علم اصول فقه‌اند و نه مشترک با فلسفه اصول فقه. در تعریف فلسفی کلام، بحث از موجودات بر پایه موازین شرعی گنجیده است و در تعریف احتجاجی تدافعی کلام، اثبات مبانی شرع و حل و دفع شبهات و اشکالات درج شده است؛ ولی در تعریف فلسفه اصول فقه، بحث از موقعیت عقلی و مابعدطبیعی اصول فقه منظور می‌باشد؛ مانند بحث از امکان تعبد به ظنون، بحث از امتناع تصویب و بحث از امکان یا امتناع اجتماع امر و نهی و دیگر بحث‌هایی که جنبه عقلی پیش از اصول فقهی مقصود شده است تا نظام علم اصول بر پایه دانش کلی پیش از آن استقرار یابد گرچه بسیاری از مباحث فلسفه اصول فقه، در داخله خود علم اصول به بحث و نقد گذارده می‌شود.

۲-۹. شرح وظایف فلسفه اصول فقه

بر طبق مباحث پیشین، تعریف فلسفه اصول فقه چنین است: این فلسفه

ادله فقهاتی نتیجه می‌دهد که حوزه ادله فقهاتی گسترده‌تر است و این ادله اعم از اصل‌های عملی‌اند؛ بدین معنا که شمار دیگری از ادله‌اند که فقهاتی‌اند و در عین حال، از اصل‌های چهارگانه مذکور نیستند. در ذیل بحوث کتاب العروة الوثقی این تنقیح و تعمیم به انجام رسیده است.

تابع، دانش کلی و پیش از تجربی است که بر پایه ادله چهارگانه که در اصول فقه و فقه نیز پایه می‌باشند، مسائل ناظر و داور درباره اصول فقه را مورد بحث و اکتشاف و سنجش قرار می‌دهد. این مسائل از شناخت اصول فقه و امکان آن و نوع ارتباط استنباطی و آلی اکتشافی و تنجیزی با علم فقه آغاز می‌شود و سرانجام به مسائل تراحم و تعارض و ضوابط تعادل و تنجیز و ترجیح می‌رسد و در تکمیل به فلسفه ادله فقاهتی به طور عام و به فلسفه اصول عملی چهارگانه به طور خاص می‌رسد؛ بنابراین فلسفه اصول فقه، عهده‌دار تفسیر ضوابط و قوانین است که در آن سوی اصول فقه برقرارند و بدون میانجی، کلیت اصول فقه را از طریق مقولات و اصول عقلیه تبیین می‌کنند.

اکنون با توجه به تعریف یادشده از فلسفه اصول فقه که به اختصار بیان شد، وظایف این فلسفه تابع به شرح ذیل مشخص می‌شوند:

وظیفه نخست، دادن تعریفی جامع و مانع از علم اصول فقه؛ با آنکه در خود علم اصول تاکنون چندین تعریف از اصول فقه به انجام رسیده‌اند؛ ولی مسئله تعریف علم از مسائل خود آن علم به شمار نمی‌آید. تعریف علم اصول نیز از مسائل آن نیست. تعریف هر علمی به دانش تابع آن علم به عنوان دانش کلی عقلی یا فلسفه تابع اختصاص دارد؛ بدین معنا که تعریف علم در هر کجا واقع شود، از سنخ مسائل فلسفه تابع است؛ بدین جهت شناسایی علم اصول فقه، از وظایف دانش کلی ناظر و داور نسبت به علم اصول فقه می‌باشد.

وظیفه دوم، تفسیر و تبیین و سنجش دلایلی که علم اصول فقه بر مبنای آنها به اثبات یا نفی ادله از حیث کاشفیت و منجزیت می‌پردازد؛

مانند بحث‌هایی که اصول فقه در مورد مفاهیم، ظهورات، مشتقات، ظنون به معنای عام، ظنون اماریه، ادله عقلیه، ظنون انسدادیه، ملازمات، سیرات، اجماعات و اخبار آحاد، همچنین، ادله‌ای که اصول فقه امامیه، حجیت یا منجزیت آنها را نفی می‌کند؛ مانند استحسان، قیاس غیرمنصوص‌العله، قیاس غیر اولویت، سد ذرایع، تخریج و تفریع ظنی مناطات و

وظیفه سوم، تفسیر و تبیین و سنجش دلایلی که علم اصول فقه با استناد به آنها به اثبات امکان یا امتناع اجتماع امر و نهی یا به اثبات اصل اولی تساقط در تعارض و یا به ترجیحات در موارد تعارض و جز این‌ها از مسائل بخش سوم علم اصول می‌پردازد.

برای ایضاح بیشتر خواهیم گفت وظیفه دوم و سوم، وظایف فلسفه اصول فقه را در دو بخش اول و دوم بیان می‌کنند. بخش اول اصول فقه از حیث داده‌های تعریف آن، به دلالات و اکتشافات اختصاص دارد. همه عناصری که امکان اکتشاف آلی استنباطی درباره فقه دارند، در بخش اول علم اصول فقه می‌گنجند، چه فعلیت اکتشاف‌گری استنباطی آنها اثبات گردد چه نفی گردد. بخش دوم اصول فقه به احتجاجات و تنجیزات اختصاص دارد. در بیان وظیفه چهارم و پنجم، وظایف فلسفه اصول فقه در مورد بخش‌های سوم و چهارم مشخص می‌گردد.

وظیفه چهارم، بخش سوم اصول فقه، عهده‌دار مسائل تعادلات و تعارضات و ترجیحات می‌باشد و از آن رو که حل مشکلات ادله، بر عهده این بخش قرار گرفته است، دشوارترین مباحث در این بحث مطرح می‌شوند. فلسفه اصول فقه در این بخش به مبادی حل مشکلات تعادل و تعارض و ترجیح می‌پردازد. اصول فقه از طریق داخلی خود

حل مشکلات را بر عهده می‌گیرد؛ ولی مبادی حل مشکلات بر ذمه دانش کلی تابع به عنوان فلسفه اصول فقه می‌باشد. چونان یک نمونه، در مورد تراحم ادله، چند فرض وجود دارد:

فرض نخست، تساوی کامل موضوعات ادله تراحم است، بی‌آنکه هیچ‌یک از جهت اهتمام بر دیگری رجحان داشته باشد.

فرض دوم، اهم‌بودن موضوعات یک طرف بر موضوعات طرف دیگر است. راه حل فرض اول، تخییر می‌باشد و راه حل فرض دوم، از طریق رجحان یک طرف بر طرف دیگر پیموده می‌شود و به ترجیح اهم بر مهم می‌انجامد. در ترجیح اهم بر مهم دو روش در علم اصول به کار می‌رود؛ یکی روش عرضی غیرترتبی است و دیگری روش طولی ترتبی می‌باشد. فلسفه اصول فقه در هر دو روش، به موازات خود اصول فقه، در حل مشکل‌ها می‌کوشد. دو راه حل تخییر و ترجیح و سپس دو شیوه عرضی و طولی ترجیح در مرحله نخست از فلسفه اصول فقه عبور می‌کنند سپس اصول فقه در مرحله دوم به حل مشکلات تخییر و ترجیح دست می‌یازد.

وظیفه پنجم، بخش چهارم اصول فقه به توظیفات اختصاص دارد. این بخش، سراغ اصل‌های عملی برای تعیین وظیفه در هنگام دست نیازیدن به قرارات اولی و ثانوی شرعی می‌رود. برائت، استصحاب، تخییر و احتیاط چهار اصلی عملی اصول فقهی‌اند که مجتهد آنگاه که به ادله اجتهادی دسترسی ندارد، به این اصل‌ها از حیث ادله عقلی و شرعی که آنها را مقرر می‌دارند، مراجعه می‌کند. این چهار اصل، موسومند به دلیل‌های فقه‌های گرچه دلیل‌هایی که چهار اصل یاد

شده را تقریر و تأسیس می‌کنند، از سنخ دلیل اجتهادی می‌باشند. ظاهر بیانات دیدگاه مشهور، انحصار ادله فقاهتی در چهار اصل مذکور است؛ ولی به نظر قاصر نویسنده ادله فقاهتی، اعم از اصول عملیه‌اند؛ بدین معنا که دلیل‌های فقاهتی دیگر داریم که از تیره اصل‌های عملی چهارگانه نیستند و با آنکه از سنخ ادله اجتهادی نیستند، در رده امارات قرار گرفته‌اند. درباره این اصل‌ها سه مبحث عمده و دشوار، تفکر اجتهادی را به پاسخگویی فرامی‌خوانند:

نخست، آیا این اصل‌های چهارگانه (برائت، احتیاط، تخییر و استصحاب) در رده قواعد فقهی جای دارند؟ یا از زمره مسائل اصول فقه به شمار می‌روند؟

دوم، تبیین پشتوانه اصل‌های یادشده چیست؟ بدین معنا که هنگامی که دلیل اجتهادی برای استنباط قرائات شرعی در دست نیست، بر پایه چه تبیینی در شرع و عقل، مجتهد به اصل‌های عملی به عنوان ادله فقاهتی عملی ارجاع داده می‌شود.

سوم، دلیل‌های شرعی این اصل‌ها را بی‌میانجی در مرحله اجمال یا تعارض و یا فقدان ادله اجتهادی، تقریر یا تأسیس می‌کنند. اینک پرسش این است که دلیل‌های عقلی این اصل‌ها کدام‌اند؟ این دلیل‌ها از کدام راه اصل‌های عملی را به عنوان دلیلهای فقاهتی نتیجه می‌دهند؟ مبحث سوم یک پرسمان است و چنان‌که دیده می‌شود از دو مسئله فراهم آمده است. هر سه مبحث از سنخ مسائل دانش کلی پیش از اصول فقهی می‌باشند. این دانش کلی بدان‌گونه که در آغاز تقریر پذیرفت، با استناد به ادله اربعه، به مقولات و اصول و قضایایی می‌پردازد که موضوع‌ها و

محمول‌ها و مقدم‌ها و تالی‌ها و اطراف منفصله در آنها از تیره امور و معانی عامه راجع به مسائل اصول فقه‌اند و از این جهت، دانش کلی پیش از اصول فقهی، به «فلسفه اصول فقه» موسوم شده است و از همین جهت، سه مبحث عمده مذکور و دیگر مباحث پیش از اصول فقهی به فلسفه اصول فقه تعلق می‌یابند. اصول فقه در راستای اصل‌های عملی که تحت عنوان ادله فقهاتی درج شده‌اند، این امکان را می‌بیند که از راه ملاک ادله فقهاتی به تعمیم آنها دست یازد. در فرض فعلیت‌یافتن این امکان می‌توان دلیل‌های فقهاتی دیگر را افزون بر اصل‌های عملی چهارگانه در نظر گرفت. تعمیم ادله فقهاتی در حوزه اصول فقه قرار دارد؛ ولی مسئله امکان این تعمیم به حوزه فلسفه اصول فقه اختصاص دارد. در فرض ثبوت امکان چنین توسعه در ادله فقهاتی، دامنه بخش چهارم اصول فقه که حوزه توظیفات است، گسترش می‌یابد، بدین معنا که در ظرف اجمال، یا تعارض و یا فقدان ادله اجتهادی لازم است به ادله فقهاتی با مفهومی اعم از اصول عملیه چهارگانه مراجعه شود.

در اصول فقه، بر طبق نظر مشهور، قانونی برای تمایز دلیل اجتهادی از دلیل فقهاتی تقریر شده است. از حیث این قانون، دلیل اصول فقهی، یکی از دو ملاک تمایز را به گونه مانعة‌الجمع واجد است. قانون تمایز دو گونه دلیل اصولی به اختصار به شرح ذیل می‌آید:

نخست، دلیل اجتهادی آن است که بی‌میانجی، عهده‌دار استنباط و تنجیز قرارات فقهی می‌باشد. مقصود از بی‌میانجی بودن دلیل این است که دلیل بی‌آنکه بیانگر حکم شک در دلیل دیگر باشد، نیز بی‌آنکه ناظر به حکم شک و حل مشکل آن باشد، سراغ احکام و قرارات فقهی می‌رود.

دوم، دلیل فقهاتی آن است که تبیین‌کننده حکم شک در دلیل اجتهادی می‌باشد.

تفسیر و تحقیق این دو ملاک از زمره اهم امور در اجتهاد اصول فقهی و استنباط فقهی است.

فرض دیگر برای تمایز دلیل اجتهادی از دلیل فقهاتی، از یک سوی، تعمیم ملاک دلیل فقهاتی است و از سوی دیگری، تخصیص ملاک دلیل اجتهادی. برای اثبات مفروض این فرض، دو مرحله لازم است:

۱. در این مرحله، اگر پیموده شود، به این نتیجه می‌انجامد که ادله اجتهادی، نه به شکوک تعلق دارند نه به ظنون و فقط ناظرند به امکان استنباط احکام و موضوعات شرعی و بر این اساس پس از امکان استنباط، به تنجیز آنچه استنباط شده است می‌پردازند.

۲. این مرحله اگر پیموده شود، به این نتیجه می‌انجامد که ادله فقهاتی، هم به شکوک تعلق دارند هم به ظنون؛ بدین معنا که هم تبیین‌کننده احکام شکوک می‌باشند هم تبیین‌کننده احکام ظنون.

افزون بر این دو مرحله، امکان فرض مرحله سوم را می‌توان منظور داشت که اگر آن مرحله پیموده شود به تعمیم گسترده‌تر ادله فقهاتی از یک سوی و تخصیص بیشتر ادله اجتهادی از سوی دیگری می‌انجامد.

گفتاری در باب فلسفه اصول فقه (مصاحبه با آیت الله سیداحمد مددی)

مسعود فیاضی

پژوهشگر گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

msd.fayazi@gmail.com

[۱. تعریف فلسفه اصول فقه]

* از اینکه وقت خود را در اختیار ما قرار دادید، بسیار سپاسگزارم. همان‌گونه که مستحضرید، تعریف واحد و فراگیری از فلسفه‌های مضاف وجود ندارد و هریک از صاحب‌نظران تعریفی از این فلسفه‌ها ارائه داده‌اند. در پرسش اول می‌خواهیم حضرتعالی تعریف و تلقی خود از فلسفه‌های مضاف و به تبع آن فلسفه اصول فقه را بیان بفرمایید.

✧ همان‌گونه که اشاره کردید، متفکران در ارائه تعریف دقیقی برای فلسفه‌های مضاف - به طور کلی - و به تبع آن فلسفه اصول فقه دچار اختلاف‌اند. به همین دلیل، تعریف جاافتاده و پذیرفته شده‌ای در میان آنها مشاهده نمی‌شود؛ ولی اگر بخواهیم تعریف و تلقی خود از فلسفه اصول فقه را بیان کنیم، نخست باید نکاتی را مورد توجه قرار دهیم:

نکته اول، اینکه مقصود از فلسفه در فلسفه اصول فقه، همان معنای معروف «معرفة حقایق الأشياء كما هي على حسب الطاقة البشرية» نیست. دلیل آن هم اینکه اصول فقه، امری اعتباری است و این تعریف درباره شناخت

امور حقیقی می‌باشد. البته ممکن است بگوییم امور اعتباری هم حقیقتی دارند که از آن جهت نیز قابل بررسی‌اند و از این جهت، تعریف مزبور از فلسفه شامل حال آنها هم می‌شود؛ ولی آنگاه این مشکل پیش می‌آید که مباحثی که حاصل بررسی و مطالعه با رویکرد مزبور می‌شود، از عالم اعتبارات قانونی خارج شده و به کلی از محل کلام دور می‌شود.

نکته دوم، اینکه این تلقی که فلسفه اصول فقه به دنبال آن است که مباحث اصولی را در قالب‌ها، روش‌ها و اصطلاحات فلسفی سامان دهد نیز صحیح نیست. این را از این باب گفتم که در میان فقها و اصولی‌ها، علمایی بوده‌اند که فلسفه را وارد اصول و فقه کرده و آنها را به هم آمیخته‌اند؛ به عنوان مثال، مرحوم فخرالمحققین نخستین فقیهی است که اصطلاحات فلسفه را وارد فقه کرد. همین کار با فاصله‌ای طولانی به اصول نیز راه یافت که در تحقیقات مرحوم محقق غروی اصفهانی کاملاً مشهود است. البته در میان اصولیان سابق، تأثیر فوق‌العاده شدید مسائل کلامی وجود داشته که خالی از اشکال نیست. در فقه نیز همین تأثیر با درجه ضعیف‌تری مشاهده می‌شود. در این باره باید گفت در اصول، نه اینکه فقط باید چهارچوب‌های مسائل اصولی را دقیقاً مراعات کرد، بلکه باید از اصطلاحات کلامی در مباحث آن نیز اجتناب کرد. تعبیراتی همچون «قبح عقاب بلایان» و یا «حق الطاعه» که کلامی‌اند، مناسب با مسئله اصولی «برائت» یا «احتیاط» نمی‌باشند.

با توجه به این دو نکته، به نظر اینجانب اگر بخواهیم مراد از فلسفه در عبارت «فلسفه اصول فقه» را دریابیم، با توجه به اعتباری‌بودن مضاف‌الیه می‌گوییم مقصود از فلسفه در این عبارت، یافتن زیربناها و

ریشه‌های تاریخی اباحت اصولی است؛ زیرا ریشه‌ها و زیربناهای مزبور روح حاکم بر مسائل اند و در جهت‌دهی به مسائل بسیار نقش‌آفرینی می‌کنند. این زمینه‌ها و ریشه‌ها چون در مورد یک امر اعتباری مطرح‌اند، به منزله علت‌های آن خواهند بود؛ بنابراین می‌توان بر یافتن آنها اطلاق فلسفه کرد. البته تعریف علت فلسفی و قواعد آن بر آن ریشه‌ها و زیربناها دقیقاً منطبق نیست و به همین دلیل باید آنها را به منزله علت و نه خود علت نام‌گذاری کرد. بر این اساس، اگر سراغ ریشه‌ها و زیربناهای تاریخی علم اعتباری و مسائل آن رفتیم و تحلیل دقیقی از آنها نمودیم، کاری شبیه استفاده از برهان لمی در امور حقیقی نموده‌ایم و گویی از علت به معلول رسیده‌ایم. این همان رویکردی است که در قوانین جاری بشری نیز اعمال می‌شود.

برای توضیح بیشتر ریشه‌ها و زیربناها به این نکته نیز توجه می‌دهیم که مقصودمان از مسائل ریشه‌ای، عوامل طبیعی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و تمدنی نیست؛ زیرا در این صورت بحثمان دیگر ارتباطی به اصول فقه ندارد و مباحث از جنس مباحث تاریخی و تمدنی گذشتگان می‌شود که لزوماً ربطی به دانش اصول فقه ندارد. از این رو، زاویه دید موردنظر در تبیین ریشه‌ها، ریشه‌یابی تاریخی از زاویه مسائل اصولی است. به همین دلیل، مقصود از ریشه‌ها، خاستگاه‌ها و تطورات تاریخی - معرفتی اباحت اصولی است که در طول زمان به مسائل شکل داده و نهایتاً حالات فعلی آنها را سامان بخشیده است. نکته ضروری قابل توجه در این جهت اینکه این ریشه‌یابی هرگز به صورت نقلی صرف انجام نمی‌شود، بلکه ماهیتی کاملاً تحلیلی دارد. در حقیقت این رویکرد

تحلیلی بودن امتیاز مهمی است که میان طرح این مباحث با طرح همان مباحث با شیوه طرح تاریخی مستشرقان دارد؛ زیرا آنان بیشتر به جنبه ظاهری تاریخ می‌پردازند؛ ولی آنچه مد نظر است، عبارت از تحلیل دقیق و کامل - و نه نقل صرف - در هر مرحله تاریخی می‌باشد.

بر این اساس، اگر بخواهیم تعریفی از فلسفه اصول فقه بیان کنیم، می‌گوییم: «فلسفه اصول فقه بحث از زیربناها و ریشه‌های معرفتی و تاریخی ابیحات اصول فقه است که با روش تحلیلی به دست می‌آیند»؛ بنابراین طرح مسئله و بیان دیدگاه‌هایی که منجر به طرح مسئله شده است، در فلسفه اصول فقه مورد بحث قرار می‌گیرد. به همین دلیل در فلسفه اصول فقه بحث می‌شود که هر مسئله چه تحولات تاریخی یافته و از این رهگذر چه زوایای تاریخی و نکات فنی برای آن پدید آمده است و قائلان به هر مبنا چه کسانی بوده‌اند و به چه دلیل این مبنا را اتخاذ کرده‌اند؟ قاعدتاً در این روش شناخت کتب اصولی گذشتگان و آرای و مجموعه تفکرات آنها بسیار مهم می‌باشد.

۲. تطبیق روش فلسفه‌های مضاف بر برخی مسائل

* به نظر می‌رسد این ملاکی که درباره مسائل فلسفه اصول فقهی فرمودید که عبارت بود از: «بحث از زیربناها و ریشه‌های معرفتی و تاریخی ابیحات اصول فقه است که با روش تحلیلی به دست می‌آیند» نیاز به تطبیق دارد. از این جهت اگر این ملاک‌ها را در مثالی ارائه بفرمایید، برای فهم دقیق مقصود حضرتعالی خیلی مفید است.

✧ برای روشن شدن بحث، دو مثال ذکر می‌کنیم؛ یکی مربوط به

اصول فقه بوده، دیگری فقهی است.

[۱-۲. تطبیق روش فلسفه‌های مضاف بر یک مسئله اصولی]

مثال اول، به باب تعارض مربوط می‌شود. برای حل تعارض دو روایت متعارض، دو گونه می‌توان عمل کرد:

اول، اینکه بدون توجه به ریشه‌های تاریخی بحث تعارض بگوییم مبنای ما در رفع تعارض چیست؟ اگر از ادله، تخییر یا احتیاط را استفاده می‌کنیم، براساس آنها عمل کنیم و اگر قائل به ترجیح هستیم، مرحجات منصوص این باب برای ترجیح أحدالخبرین را بیابیم و تمسک به آنها را مستند قرار دهیم. مباحثی از این دست که براساس مبنایی که در پاسخ به این پرسش‌ها اتخاذ می‌شود، موجب می‌شود تا به هر حال به نکته‌ای متعبدانه عمل کرده، یکی از دو خبر را ترجیح دهیم، یا میان آن مخیر باشیم و یا به احتیاط عمل نماییم. در این طریقه بدون اینکه به واقعیتهای دست‌یابیم، مشکل تعارض را با تعبد حل می‌کنیم و از این طریق خود را از این تنگنا می‌رهانیم. این روش در «مسلک جمع» ظهور بیشتری دارد؛ زیرا در این مسلک گویا هدف اصلی فقط این است که به هر نحو ممکن تعارض حل شود. به همین دلیل در کتاب تهذیب الاحکام بعضاً مشاهده می‌کنیم که مرحوم شیخ طوسی وجهی برای جمع میان دو روایت آورده‌اند که در کتب فقهی خود به آن فتوا نداده‌اند. این طریقه شبیه روش‌هایی است که با معلول برخورد می‌کنند، نه با علت و این دقیقاً برخلاف روش علمی است که براساس تحلیل دقیق لایه‌های متعدد علت صورت می‌گیرد.

دوم، اینکه بحث را با توجه به ریشه‌های تاریخی آن به سرانجام برسانیم. در این روش دو روایت متعارض را در بستر تاریخی‌شان مورد مطالعه قرار دهیم. در این روش نخست در بیانی کلی تعارض مصادر تشریع اسلامی و پس تعارض «راه‌های شناخت» یا «طرق اثبات» مورد بحث قرار می‌گیرند؛ زیرا خیلی طبیعی است که نخست باید به مصادر تشریع بدون اینکه به تفسیر لایه‌های بالاتر آنها مانند حقیقت وحی، کیفیت تلقی آن و مسائلی از این دست پرداخته شود،^۱ پردازیم و به دقت آنها را تحلیل و تفسیر نماییم. با تحلیل دقیق مصادر تشریع، احتمال وجود تعارض میان آنها کیفیت این تعارض و طبیعتاً راه حل‌های آنها روشن می‌شوند. در بخش «راه‌های شناخت» نیز همین‌گونه عمل می‌شود. با این دید وسیع و افق بازخواهی نخواهی جایگاه دو حدیث متعارض در این پروسه تاریخی واضح و راه برون‌رفت از مشکل تعارض آنها نیز مشخص خواهد بود.

بیان اجمالی یک مطلب شاید در فهم مطلب پیش‌گفته کمک کند. در میان علمای اهل سنت، هیچ‌کس حدیثی از رسول مکرم اسلام ﷺ نقل نکرده است که یا رسول‌الله از شما دو کلام گوناگون به ما رسیده است. حال بفرمایید برای علاج آنها وظیفه ما چیست؟ ولی در کتب اصولی خود ده‌ها مرجع برای دو حدیث متعارض آورده‌اند. فکر می‌کنم در بعضی از کتب آنها بیش از هشتاد مرجع دیده باشم. معنای این دو

۱. در حقیقت آن مسائل باید از دیدگاه‌های فلسفی، کلامی، تاریخی و... مورد تحقیق و بررسی قرار گیرند و نتایج آنها به صورت «اصول موضوعه» در تحلیل‌های اصولی، زیربنای بحث قرار گیرند.

نکته این است که تعارض واقعاً در کلام رسول مکرم ﷺ نبوده است و بعدها به وسیله راویان حدیث پدید آمده است. به بیان دیگر، تعارض در احادیث ایشان تماماً اثباتی است و نتیجه طبیعی آن اینکه سعی کنیم حدیث دارای حجیت را بیابیم؛ ولی مسلک ترجیح بر این پایه استوار است که هر دو حدیث حجت‌اند و ما تعبداً یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهیم و چون روشن است که هیچ‌گونه تعبدی در اینجا وجود ندارد، طبیعتاً باید یک نحوه «تعبد عقلایی» تصویر کنیم. از اینجا است که ضرورت دنبال کردن یک بسترسازی تاریخی - علمی روشن می‌شود تا براساس آن تشخیص دهیم حدیث دارای حجیت، کدام است؟ در صورت عدم موفقیت رجوع به وظیفه خاص نماییم.

حتماً ملاحظه می‌فرمایید، این روش چه دگرگونی‌هایی در مبحث سنگین تعارض خواهد داشت. برای تأیید مطلب مذکور و بیان بعضی نکات جالب، بد نیست حدیث معروفی از حضرت علیؑ را اجمالاً بازگو کنیم. از حضرتش درباره تعارض روایات رسول الله ﷺ پرسیده شد. فرمودند: بعضی به پیامبر ﷺ دروغ بستند، برخی در نقل کلام ایشان اشتباه کردند و برخی هم یک حکم را از پیامبر ﷺ شنیده بودند؛ ولی حکم دوم را نشنیده بودند.

معنای این کلام این است که حضرت ﷺ هرگونه تعارض در کلام رسول مکرم ﷺ را نفی می‌نمایند. حتی ایشان در برخی کلماتشان به روشنی می‌فرمایند که در اقوال پیامبر اکرم ﷺ تناقضی نیست، بلکه عوامل تعارض سه چیز است: دروغ، اشتباه و ناآگاهی. البته حضرت، پس از آن با اشاره بیان می‌کنند که شخصی که در همه احوال با رسول الله ﷺ بوده -

پس از بیان پاره‌ای صفات انحصاری خود - می‌تواند دقیقاً سنت رسول مکرّم اسلام را مشخص نماید. این کلام حضرت ﷺ برای حل تعارض در کلمات رسول الله ﷺ نیز فوق‌العاده دقیق است؛ زیرا ایشان بهترین راه حل این‌گونه تعارض را رجوع به ولایت می‌دانند که در این صورت طبیعتاً مسئله کلامی می‌شود، نه اصولی. بر این اساس، در مکتب اهل بیت ﷺ اگر در دنیای اسلام دو روایت متعارض به پیامبر بزرگوار منسوب شد، راه صحیح حل از راه مسئله کلامی - ولایت - است، نه مسئله اصولی تعارض و رجوع به قواعد آن.

متأسفانه علمای اهل سنت - نه فقط معاصران - از صدها سال پیش تصور می‌کنند علمای شیعه چون در تعارض حدیث نبوی مانند آنان بحث و بررسی نمی‌کنند، پس دارای شذوذ فکری‌اند؛ ولی روشن شد اولاً، علمای شیعه این بحث را از راه مسئله کلامی حل نموده‌اند؛ ثانیاً، چون تعارض در کلام رسول الله ﷺ واقعی نیست، باید راه‌های دیگری برای تشخیص حجت پیموده شود؛ زیرا اگر اساس تعارض دروغ، اشتباه و ناآگاهی باشد، طبیعتاً باید مناسب با آن بنای فکری خود را پایه‌ریزی نمود. درباره تعارض روایات اهل بیت ﷺ نیز اگرچه در بعضی خصوصیات و نتیجه‌گیری‌ها تفاوت‌هایی وجود دارد؛ ولی در آنجا نیز همین روش را باید به کار برد؛ زیرا ما وقتی می‌بینیم از امام سجّاد ﷺ درباره تعارض کلماتشان پرسش نمی‌شود؛ ولی از امام صادق ﷺ پرسیده می‌شود و حضرتش راهی را برای تشخیص حجت بیان می‌دارند، می‌توان به خوبی فهمید که در زمان حضرت سجّاد ﷺ تعارضی در میان شیعیان در نقل کلمات ایشان نبوده است؛ ولی در زمان امام صادق ﷺ تعارض وجود

داشته است. طبیعتاً مجموعه عواملی ریشه این تعارض‌ها بوده است که باید در تحلیل‌ها مورد ملاحظه قرار گیرند. قطعاً نبودن تألیفات مستقل از ائمه علیهم‌السلام مانند کتاب شافعی و یا مالک در میان عامه - تفاوت محل صدور روایات - که مدینه است با محل تدوین آنها که کوفه است، وجود حرکت‌های سیاسی - اجتماعی و فکری گوناگون شیعیان کوفه، پس از قیام زید، تزلزل حکومت بنی‌امیه و سرانجام به حکومت رسیدن بنی‌عباس و عوامل دیگر مسلماً در این جهت دخیل بوده‌اند. نقل میراث‌های اولیه به بغداد و سپس به قم و اختلاف نسخه‌ها و تحریف‌ها و تصحیف‌ها با در نظر گرفتن امکانات بسیار محدود شیعیان نیز به این مشکل دامن زده است. از سوی دیگر، ائمه متأخر مانند حضرت رضا علیه‌السلام می‌فرمودند که تعارض در کلام ائمه علیهم‌السلام نه فقط امام صادق علیه‌السلام واقعی نیست و اصطلاحاً اثباتی است، بلکه کلمات ائمه علیهم‌السلام از اول تا آخر یکی است و سرچشمه آنها نیز کتاب و سنت می‌باشد و تعارض به وسیله ناقلان و راویان به وجود آمده است و یا گاهی ائمه علیهم‌السلام تقیه فرموده‌اند که بعداً نیز به نحوی برای شیعیان آن را بیان داشته‌اند. اگر این سیر تاریخی تعارض را در نظر بگیریم، به راحتی می‌توانیم وضع احادیث متعارض و علاج آنها را بیابیم. البته فعلاً با این روش توانسته‌ایم تقریباً هشتاد درصد موارد تعارض را رفع کنیم و هنوز مقداری روایت از اهل بیت علیهم‌السلام به صورت ظاهر برای ما متعارض می‌ماند که باید به نحو تعبد با آنها برخورد کنیم.

[۲-۲. تطبیق روش فلسفه‌های مضاف بر یک مسئله فقهی]

در مسائل فقهی نیز می‌توان همین روش را به کار برد؛ برای نمونه، در

مسئله معروف دیه اهل کتاب، روایات متعددی از اهل بیت علیهم السلام داریم که دیه آنها را هشتصد درهم (برابر با هشت و احتمالاً ده درصد دیه کامل) است. در مقابل روایاتی^۱ داریم که دیه آنها برابر با مسلمان است. راوی این روایت عبدالله بن مغیره است که از اصحاب اجماع و فوق العاده جلیل القدر و بزرگوار است.^۲ البته ایشان با تمام بزرگواری و جلالت قدرش، گاه روایات شاذی را نقل کرده است که در بعضی موارد مانند همین مورد، دیه اهل ذمه با روایات دیگر معارض است. نجاشی در فهرست خود از احمد اشعری قمی نقل می نماید که از عبدالله بن مغیره روایت نکرده است. در بزرگواری و دقت مرحوم احمد اشعری در نقل حدیث جای هیچ گونه تردیدی نیست؛^۳ اگرچه علت این عدم نقل ذکر نشده است؛ ولی نشانه از مشکلی در روایات ابن مغیره دارد. شیخ طوسی هم ظاهراً در اجازات و فهارس موجود، نامی از عبدالله بن مغیره و آثار علمی او نبرده و این نیست به جز تردید جدی که در قبول روایات شاذ او داشته است.^۴ در این روشی که ما می گوئیم روایات او نقل می شود و

۱. البته عده ای روایت دیگری نیز آورده اند؛ ولی این روایت مشکل دیگری دارد که برای توضیح بیشتر به مبانی تکملة المنهاج مراجعه شود.
۲. مرحوم صدوق ظاهراً این روایت را از غیر طریق عبدالله بن مغیره آورده است؛ ولی با تتبع و تأمل به نظر می رسد همان روایت عبدالله بن مغیره باشد.
۳. همچنین، در نقل حدیث و تصحیح و تنقیح آن بسیار جلیل القدر و بزرگوار است.
۴. نکته مهم اینکه افرادی به این بزرگواری و جلالت قدر، چرا روایات شاذ را نقل می کرده اند؟ در پاسخ باید اعتراف کنیم ما فعلاً راهی به فهم پاسخ دقیق این پرسش نداریم؛ زیرا آن مصادر مهم حدیثی فعلاً در دسترس ما نیستند تا سر این مطلب را بیاییم. ما فعلاً به آنها نسبت می دهیم که مثلاً این حدیث شاذ را نقل کرده اند، ظاهر نقل هم اعتماد است و به همین دلیل اصحاب ما نیز آن روایات را به خاطر شاذ

اعتماد بر روایات شاذه او روشن‌تر به نظر می‌آید.

برای روشن‌شدن این مدعا به راه‌های حل تعارض در مسئله تساوی دیه اهل کتاب و مسلمان اشاره کرده، نهایتاً این راه را نشان می‌دهیم:

۱. راه حل خود عبدالله بن مغیره؛ زیرا ظاهر این است که خود او به این روایت اعتماد کرده و معتقد به تساوی دیه بوده است. البته چون کتاب این فقیه بزرگوار در اختیار ما نیست، نمی‌دانیم روایات معارض را آورده است یا خیر؟ و چگونه با این تعارض برخورد کرده است؟ ولی ظاهر عبارت او اعتماد بر این روایت است. نکته آن هم از نظر فقهی، صحت سند این روایت، مطابقت آن با ظاهر بعض آیات مبارکه^۱ و مطابقت با قواعد عقلی و عقلایی در اداره امور جامعه است.^۲

۲. در تعریف مشهور اهل سنت از اصطلاح حدیث صحیح - که از

بودن‌شان طرح می‌نمایند. البته این پاسخ را می‌توان داد که شاید آنها هر دو حدیث را واجد شرایط حجیت می‌دانستند، مثلاً در همین مسئله دیه اهل کتاب شاید، هم حدیث دال بر هشتصد درهم و هم حدیث تساوی را معتبر می‌دانسته است و سر تعارض را مربوط به مقام ولایت ائمه معصوم^{علیهم‌السلام} می‌دانسته‌اند. حتی شاید بشود گفت مبنای مرحوم کلینی که در دیباچه کتاب کافی در این موارد «تخیر» را اختیار فرموده، بر همین مبنای ولایی باشد. البته این مطلب فقط صرف احتمال است و قطعاً روش مشهور فقهای شیعه از قدیم تا زمان حاضر این‌گونه نبوده است؛ زیرا در همین مسئله دیه، فقهای ما روایت تساوی را قبول نکرده‌اند. شاید یک احتمال دیگر هم در پاسخ به این پرسش بتوان داد که آنها احادیث را حمل بر حکم اولی و حکم ولایی (= حکم حکومتی) می‌کرده‌اند؛ یعنی در همین مسئله دیه اهل کتاب، حکم اولی همان هشتصد درهم بوده؛ ولی حاکم می‌تواند براساس مصالح خاص زمانی، حکم به تساوی دیه نماید؛ بنابراین به هر دو روایت عمل شود.

۱. در مقابل عده‌ای - همچون ابن‌حزم - با تمسک به ظاهر برخی آیات، برای کافر هیچ‌گونه دیه‌ای قائل نیستند.

۲. توضیح این مسئله در وجه جمع ششم می‌آید.

حدود اوائل قرن سوم در میان آنان رواج یافته است - قید «خلو از شذوذ» آورده شده است؛ ولی در تعریف مشهور شیعه - که از حدود قرن هشتم شروع شده - این قید ذکر نشده است. در اصطلاح آنها حدیث صحیح آن است که جمیع روات آن «امامی عدل ثقه» باشند؛ چه روایت شاذ باشد و چه مشهور.^۱ به هر حال، بنا بر اصطلاح مشهور اهل سنت، اصولاً این حدیث صحیح نیست که نیاز به بحث داشته باشد؛ ولی فعلاً به خاطر ندارم در میان علمای شیعه این اصطلاح طرح شده باشد. باید در نظر داشت که معیار شهرت و شذوذ در اینجا مقام نقل است.

۳. عده زیادی از فقهای ما - از حدود قرن هفتم که شاید نخستین آنها محقق حلی باشد - روایت صحیحی که بزرگان ما - خصوصاً قدما - به آن فتوا نداده‌اند را حجت نمی‌دانند. بر این اساس، روایات عبدالله بن مغیره را فاقد حجیت می‌دانند. معیار در این مبنا شهرت و شذوذ مقام فتواست.

۴. مشهور میان فقها، در دو حدیث متعارض این گونه عمل می‌کنند که حدیث شاذ را طرح می‌کنند. استناد آنان در این عمل نیز بر روایت معروفی (= مقبوله عمر بن حنظله) است که در کتب مشایخ ثلاثه آمده است. علما [شاید] از قرن هفتم آن روایت را حمل بر ترجیح نموده‌اند. این راه ترجیح تبعیدی گفته می‌شود؛^۲ بنابراین براساس این مبنا، باز هم روایت عبدالله بن مغیره طرح می‌شود. معیار در شهرت و شذوذ در اینجا

۱. عدم توجه به این تفاوت میان دو اصطلاح، گاهی در بعضی مباحث مشکلاتی را پدید می‌آورد.

۲. به نظر می‌رسد روایت ناظر به «معیار حجیت» باشد، نه «ترجیح احدی الحجتین علی الاخری».

مقام نقل است.

۵. مرحوم استاد چون معیار حجّیت خبر را وثاقت راوی می‌دانند، چه شاذ باشد یا نباشد، اعراض مشهور در مقام فتوا را نیز مضر حجّیت نمی‌دانند. از سویی ترجیح تعبدی - به خاطر ضعف سند آن روایات - را هم ثابت نمی‌دانند؛ بنابراین راه دیگری را در طرح بعض اخبار معتبره می‌روند که عبارت از «تسألّم أصحاب بر طرح خبر» است. بر این مبنا در محل بحث روایت عبدالله بن مغیره باز هم به خاطر این تسألّم،^۱ حجت نیست. در اینجا معیار تسألّم اصحاب در مقام فتواست.

۶. طبق روش ادعایی ما، مسئله باید در کلیت تاریخی آنچه به لحاظ روایات و چه به لحاظ فتاوی - طبعاً فعلاً در فقه شیعه - و با آشنایی به طبیعت نقل‌ها و فتاوی عبدالله بن مغیره مورد بررسی قرار گیرد. در این روش ما همچون احمد اشعری و شیخ طوسی که روایات عبدالله بن مغیره را کلاً نقل نمی‌کرده‌اند، نیستیم، بلکه با یک اشراف کلی به سیر معارف در میراث‌های شیعه، با آشنایی دقیق نسبت به چهره‌ها و آثار علمی آنان، جایگاه هر روایت را معین نماییم و تصمیم‌گیری نهایی برای قبول و ردّ را آسان می‌کنیم؛ به عنوان مثال، می‌توان با توجه به شواهد تاریخی این گونه تعارض را توجیه کرد.^۲ و آن اینکه چون عبدالله بن مغیره در کوفی می‌زیسته و در آنجا عده‌ای از علمای اهل سنت و حتی زیدید قائل به تساوی دیه‌ها بوده‌اند، پس امام علیه السلام نیز برای آنجا حکم ولایی نموده و دیه

۱. البته این مطلب ثابت نیست.

۲. این وجه جمع مجرد احتمال و برای توضیح روش مختار است، نه اینکه وجه جمع درستی باشد. این وجه جمع تاکنون از سوی فقها مطرح نشده است.

را مساوی دانسته‌اند؛ زیرا دلیل علمای مزبور در این تساوی اولاً، ظاهر بعضی از آیات مبارکه بوده؛ ثانیاً، به قاعده‌ای عقلی و یا عقلایی استناد می‌کرده‌اند که افرادی که تحت یک نظام واحد در جامعه‌ای زندگی می‌کنند، قاعدتاً باید دارای حقوق مساوی باشند؛ یعنی همان چیزی که امروز از آن به حقوق شهروندی و یا ویژگی‌های جامعه مدنی تعبیر می‌کنند، بر این اساس، همه افراد آن جامعه از هر دین، آیین، نژاد، گروه، عشیره و بلکه از هر جنسیتی که هستند، باید مثلاً در دیه مساوی باشند. حال شاید بتوان گفت نظر مبارک امام علیه السلام در تساوی دیه در این روایت شاذ نیز همین نکته اجتماعی بوده است. اگر این باشد، طبیعتاً می‌توان نتیجه گرفت که حاکم اسلامی این صلاحیت را دارد که برای تطبیق حقوق شهروندی - در شرایط خاص زمانی - حکم به تساوی دیه نماید.^۱

بحث در فلسفه اصول فقه بود و هدف بنده در واقع این بود که در تحلیل‌های اصولی، باید به گونه‌ای بررسی و تحقیق شود که نتایج آن در خود مسئله اصولی کاملاً جلوه‌گر باشد، بلکه باید تأثیر آن را در فقه نیز لمس کنیم. با دقت در مطالب بالا شاید بتوان گفت که تأثیر جنبی آن در ابحاث دیگر همچون تفسیر، کلام، حدیث، رجال و... ظاهر خواهد شد.

بر این اساس، ما معتقدیم در کلیه ابحاث اصول همین‌گونه است و ما

۱. اصولاً در روش فقهای شیعه، این‌گونه جمع - حکم اولی و حکم ولایی - جز در موارد بسیار اندک مطرح نشده است. درباره مسئله دیه، این جمع را نه در جایی دیده و نه از کسی شنیده‌ام. البته به نظر بنده در فقه اهل بیت علیهم السلام که فقه آنان استنباطی و ولایی است، به خلاف اهل سنت که فقه آنها استنباطی صرف است، این‌گونه جمع قابل تطبیق می‌باشد؛ ولی در مثال مذکور، شواهد اثباتی بر آن موجود نیست.

می‌توانیم با یک دید کلی در اباحت اصول وارد شویم؛ خصوصاً اینکه بسیاری از مسائل اصولی متأثر از مسائلی است که در میان اصولیان و فقهای اهل سنت رخ داده و ریشه‌های آنها را باید در میان ایشان جست‌وجو کرد. حتی این نکته وقتی جالب‌تر می‌شود که بدانیم فقهای اصولیان اهل تسنن نیز در بیشتر موارد متأثر از متکلمان خود بوده‌اند و ریشه‌های اصلی از آنها نشأت می‌گیرد.

[۳. نحوه تأثیرگذاری فلسفه اصول فقه بر پیش‌فرض‌های مسائل دانش اصول فقه]

* با توجه به آنچه فرمودید، آیا درست است که بگوییم بحث از ریشه‌ها و زیربناهای تاریخی باعث تغییر یا شفاف‌شدن پیش‌فرض‌ها در حل مسئله می‌شود و اساساً رسالت فلسفه اصول فقه تدقیق این پیش‌فرض‌هاست؟

✧ بله! همین‌طور است؛ زیرا بررسی تطورات تاریخی مسئله ممکن است پیش‌فرض‌های ما را در مسئله عوض کند و حتی پیش‌فرض‌های جدیدی برایمان ایجاد کند؛ ولی به این نکته باید دقت داشت که مقصود از پیش‌فرض همان‌هایی است که مستقیماً به اصول فقه مربوط می‌شود و نه بیشتر؛ زیرا این تحلیل‌ها باید با نتیجه مسئله اصولی رابطه داشته باشند و در مقام تطبیق در فقه هم منعکس شوند؛ برای مثال، می‌خواهیم بگوییم خبر واحد حجت است یا خیر. این موضوع پیش‌فرض‌هایی دارد، از جمله اینکه امام علیه السلام که از ایشان روایت می‌شود، معصوم است. دیگر اینکه راوی عبارات ایشان را نقل

به معنا کرده یا عیناً نقل کرده است و مسائلی از این دست.

✱ آیا جنس این گونه پیش فرض‌هایی که رویکرد تاریخی در آنها

لحاظ نشده، از جنس فلسفه اصولی است؟

✧ خیر! برخی از این پیش فرض‌ها اصول فقهی‌اند، نه فلسفه اصولی.

برخی هم ذیل درایه و حدیث‌شناسی مطرح می‌شوند و برخی دیگر نیز مانند عصمت امام علیه السلام از مباحث کلام‌اند. این موضوعات از سنخ نتیجه‌گیری‌اند و نمی‌توانند زیربنا باشند. بحث پیش فرض‌ها این است که مثلاً اگر دنبال این باشیم که اصلاً چرا بحث حجیت خبر در دنیای اسلام مطرح شد؟ تا یک زمان که اصلاً نقل حدیث محدود بود؛ ولی بعد چه شد که خبر نقل شد و حجت هم شد؟ اهل سنت در قرن دوم، دیدند که سنت پیامبر صلی الله علیه و آله در استنباط احکام عدل قرآن است، در حال از میان رفتن است؛ بنابراین رو به نقل حدیث آوردند و این نقل حدیث به طور گسترده‌ای درآمد؛ ولی بعد با این مشکل مواجه شدند که مثلاً از سال ۱۵۰ هجری چطور خود را به زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله برسانند. در اینجا دو بحث مطرح کردند؛ اول، بحث کلی حجیت تبعدی خبر و دوم بحث تشخیص خبر حجت. بحث اول، از بحث‌های اصلی اصول فقه شد و بحث دوم نیز تشکیل‌دهنده علم رجال گشت. به این امر باید دقت شود که تعبیر «حجیت تبعدی» از این جهت است که فکر می‌کردند اگر به خبری عمل کنند که مفید قطع یا وثوق یا علم عرفی (= وضوح) باشد، راهی برای اثبات خیلی از معارف دینی بسته خواهد شد؛ بنابراین به دنبال حجیت تبعدی خبر برآمدند که بتوانند راه شناخت معارف را هموار نمایند. در مقابل، عده‌ای بر این باور شدند که اصولاً در معارف

دینی - عموماً یا خصوصاً فقه و آداب - اکتفا به «ظن» شود و نیازی به تحصیل علم یا وثوق نیست. در مقابل هر دو تفکر نیز عده‌ای - بیشتر ظاهریون که به آنها حشویه می‌گفتند - مدعی شدند که خبر اصولاً مفید علم است. طبیعتاً برای اثبات «حجیت تعبدی» به مجموعه‌ای از آیات، روایات، سیره صحابه، عمل متشرعه، بنای عقلا و بلکه دلیل عقل تمسک نموده‌اند که بحث‌های سنگین اصولی را به همراه داشته است.

در مبحث دوم، نخست متعرض وثاقت، عدالت یا ضعف راوی می‌شدند و تدریجاً بحث‌های دیگر همچون شناخت طبقه - برای تمیز حدیث مرسل (گفته شده تا قرن دوم به خبر مرسل عمل می‌شده است) - تمیز اسامی مشترکه و... پدید آمد که مجموعه آنها به صورت «علم رجال» مدون شد. طبیعتاً این بحث پیش خواهد آمد که براساس چه معیارهایی ایشان این مطالب را گفتند و نوشتند. تحلیل دقیق اینها به عنوان «فلسفه علم رجال» می‌تواند مطرح شود. در قبال آن تحلیل مبحث اول «فلسفه اصول فقه» را تشکیل می‌دهد. همان‌گونه که گفته شد، ممکن است با تحلیل دقیق ریشه‌های عقایدی و تاریخی مجموعه شریعت مقدسه با شناخت معارف دینی بدون نیاز به حجیت تعبدی خبر هموار باشد. البته شیعه راه حل متفاوتی برای حل مشکل رسیدن احکام الهی مثلاً در سال ۱۵۰ به مصدر تشریع داشت و آن هم راه حلی کلامی بود که همان «عصمت ائمه (ع)» بود. ایشان حتی اصولاً یکی از ادله وجود امام معصوم (ع) در هر زمان را همین نکته می‌دانند.

* بر این اساس، مباحث کلامی مانند اینکه امام (ع) چرا معصوم است که کلامش حجت باشد یا مواردی از این قبیل، اساساً فلسفه

اصولی نیست؟

✧ خیر! از این جهت فلسفه اصولی نیست؛ ولی از این جهت که شیعه ورودش به حجیت خبر واحد کلامی نیز بوده، فلسفه اصولی می‌باشد؛ مثلاً تحلیل اینکه اعتقاد به امام معصوم علیه السلام چطور باعث شد شیعه نیازمند بحث‌های سنی‌ها در حجیت و اعتبار خبر واحد و مانند آن نباشد یا مواردی شبیه به آن فلسفه اصولی است. این تحلیل، تحلیل فلسفی موضوع است که هم تاریخی و هم عقایدی و هم زیربنایی است؛ زیرا ما برای ایجاد پل میان زمان امامان معصوم علیهم السلام و زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله از دیدگاه کلامی استفاده می‌کنیم که امامان علیهم السلام دارای عصمت‌اند و کلامشان فی‌نفسه حجت است؛ ولی اهل سنت از راه‌های دیگر می‌روند؛ ولی بحث از اینکه چرا ائمه علیهم السلام معصوم‌اند، فلسفه اصولی نیست، بلکه کلامی است. این هم که نقل کنیم که تا پیش از سال ۱۵۰ هجری چه اتفاقاتی افتاده و پس از آن چه اتفاقاتی نیز اگر صرف نقل تاریخی باشد، فلسفه اصولی نیست، بلکه باید تحلیلی باشد و علاوه بر آن باید بتواند واقعیات خارج را خوب تفسیر و روشن کند و ابهامی دیده نشود.

[۴. شمول فلسفه اصول فقه نسبت به کل دانش اصول فقه از

سوئی و نسبت به مسائل آن از سوی دیگر]

* با توجه به فرمایش شما، فلسفه اصول هم ناظر به هر مسئله می‌تواند باشد و هم ناظر به کل علم؛ یعنی مثلاً اگر من با نگاه تاریخی، کل علم را امهاتش را هم ریشه‌یابی کنم، این‌گونه بحث در فلسفه اصول جای می‌گیرد؟

بله! به کل اصول فقه هم با نگاه فلسفه اصول فقهی می‌توانیم نظاره کنیم؛ زیرا کل اصول فقه نیز پشتوانه‌ها و زیربناها و ریشه‌هایی دارد که به کل آن جهت داده و به کلیت آن شکل واحدی می‌دهد؛ بنابراین بحث از ساختار نتیجه بحث فلسفی است و دیدگاه فلسفی در آنجا به ارائه ساختار منجر می‌شود.

[۵. ریشه‌ها و زیربناها نسبت به کلیت دانش اصول فقه]

* مقصود شما درباره این امهات و ریشه‌ها درباره کل علم اصول فقه چیست؟

✧ بنده معتقدم علم اصول مثل بقیه علوم، یک علم یکنواختی است و ما می‌توانیم مانند یک مکتب یکنواخت آن را مطرح کنیم. پشتوانه این مکتب یکنواخت که از باء بسم‌الله تا تاء تمّت است، چیست؟ فرض کنید مثلاً می‌توانیم بگوییم ما پشتوانه را حجت قرار می‌دهیم و تمام بحث‌ها را ارجاع به حجت دهیم. حتی از شافعی نقل شده که موضوع علم اصول حجت است، خواه‌ناخواه از حقیقت «حجت» در این اصطلاح بحث می‌شود، طبیعتاً ابیحات اصول نیز روشن خواهد شد. توضیح اجمالی آنکه موضوع ابیحات در کتب اصولی (هم شیعه، هم سنی و هم زیدیه) حجت است، مقصود از «حجت» نیز یک امر انتزاعی از مجموعه موضوعات متفاوت بوده که در یک نکته اشتراک دارند و آن هم هرچیزی است که موجب تنجز حکم در هر مرحله از آن شود. مرحله تنجز در اصطلاح مرحله‌ای است که مکلف با حکم ارتباط می‌یابد و در نتیجه موضوع احکام جزایی محقق می‌شود. این مرحله متقوم به «شناخت کلی حکم» و

«شناخت مصداق خارجی آن» است. در اصول از اولی بحث می‌شود؛ ولی بخش دوم، مگر در بیان بعضی راه‌ها برای کیفیت برخورد با خارج، به طور طبیعی از وظیفه فقه خارج است. در «شناخت کلی حکم» در حقیقت اصولی به شرح و تحلیل صورت ذهنی فقیه از حکم، از زوایای گوناگون می‌پردازد. در همین جهت، نخست تحلیل حقیقت اعتبارات قانونی و اقسام آنها، روابط آنها و... را بیان می‌نماید. البته موضوع بحث درباره قوانین الهی (= اسلامی) می‌باشد؛ ولی برای توسعه و ایضاح بحث، می‌توان به حقیقت اعتبارات قانونی بشری پرداخت. بحث بعدی درباره مصادر تشریع اسلامی می‌باشد که شایسته است کلیه عناوینی که در دنیای اسلام جزء مصادر تشریع نام برده شده، بیان گردد. بحث سوم درباره روش‌های شناخت (= طرق اثبات) است که خود به دو بخش تقسیم می‌شود؛ چون در آن به بیان راه‌های رسیدن ما به مصادر تشریع (امارات و حجج) و یا به راه‌های استفاده از آنها (= الفاظ) پرداخته می‌شود. در نتیجه بحث‌های سوم و چهارم شکل می‌گیرد. آخرین بحث نیز درباره اصول عملیه می‌باشد. البته بنده فعلاً به یاد ندارم کتابی در اصول دیده باشم که مباحث را به این صورت (= پنج بحث) مطرح کرده باشد؛ ولی در مجموع کتب اصولی به شکل‌های گوناگون این پنج مبحث مطرح شده‌اند.

البته چون علم اصول از علوم اعتباری است، می‌توان کل علم را از زاویه دومی نیز مورد بحث قرار داد؛ مثلاً از زاویه نگاه به «حکم» (= اعتبارات قانونی) می‌توان ساختار جدیدی برای اباحت در نظر گرفت؛ بدین صورت که در مرحله اول به شرح حقیقت حکم و اقسام و ترابط

آنها پرداخت. مواردی مانند شرح مبادی حکم یعنی سه مرحله: «ملاکات»، «حب و بغض» و «اراده و کراهت» جزء این مرحله‌اند و از زوایای گوناگون قابل بحث‌اند. مرحله دوم، مرحله بحث و تحلیل سه مرحله متأخر از حکم است که خود عبارت‌اند از مرتبه ارسال رسل و انزال کتب که از آن تعبیر به «مرتبه فعلیت» می‌شود. سپس نوبت به مرتبه وصول حکم به مکلف می‌رسد که از آن تعبیر به «مرتبه تنجز» می‌کنند. این دو مرحله به خوبی در آیه مبارکه «لا تذکرکم به و من بلغ» مورد اشاره قرار گرفته است و از آنها به مراحل انداز و بلوغ یاد شده است. مرتبه سوم نیز مربوط به عمل مکلف است که از آن تعبیر به «مرتبه امثال» می‌شود و آیه مبارکه «لعلهم یحذرون» اشاره به آن دارد. این نیز یک زاویه دید است که کلیه ابیاحات اصول را می‌شود از این زاویه مطرح نمود.

حال که سخن به اینجا رسید، لازم است به طور اشاره بگوییم که از زاویه سومی نیز می‌توان ابیاحات اصول را مطرح کرد و آن زاویه شکل‌گیری تاریخی ابیاحات اصول است که نتایج خاص خود را به همراه دارد.

همان‌گونه که پیش‌تر نیز عرض شد، می‌توان در هر سه طرح، مباحث فلسفه اصول را وارد کرد. یک نکته خیلی مهم هم وجود دارد که باید همین‌جا متذکر شد و آن اینکه علم اصول براساس بیان قواعد کلی استنباط فقه تدوین شده و از سوی فقهای اهل سنت شأن فقیه را استنباط می‌دانند؛ بنابراین نزد آنها کاربرد این اصول فقط در «فقه استنباطی» می‌باشد؛ ولی در فقه شیعه اساساً غیر از استنباط «فقه ولایی» نیز هست. متأسفانه این قسمت یعنی «اصول

فقه ولایی» به طور کامل از اباحت اصول حذف شده، یعنی اهل سنت که فقه آنها تماماً «استنباطی» است، طبیعتاً این بحث‌ها را نیاورده‌اند؛ ولی علمای شیعه نیز همان اباحت معروف اصول را با نتایج شیعی آورده‌اند؛ ولی «اصول فقه ولایی» را متعرض نشده‌اند که به روشنی نیاز به آن آشکار است.

✱ بر این اساس، مقصود از ریشه‌ها و زیربناهایی که حتی درباره کلیت علم اصول فقه مطرح است نیز مباحث اصول عقایدی نیست؟
 ✧ بله! این زیربناها به خود اصول فقه برمی‌گردد، نه اینکه کلامی و عقایدی صرف باشد؛ مثلاً وقتی کل اصول فقه را از یک زاویه خاص بررسی می‌کنیم، باید این نکته که در اصول فقه کارایی داشته باشد را مد نظر داشته باشیم، اگرچه لایه‌های تحلیلی آن به کلام برگردد؛ یعنی این مباحث اگرچه در کلام (و یا در جامعه‌شناسی یا انسان‌شناسی و...) مطرح می‌شود؛ ولی در فلسفه اصول فقه باید به عنوان اصل موضوعی آورده شود.

[۶. عدم وجود مبحث موضوع، غرض، فایده و عامل تمایز علم در زمره مسائل فلسفه اصول فقه]

✱ بحث از موضوع، غرض، فایده و عامل تمایز علم چه می‌شود؟ آیا این موارد را جزء مسائل فلسفه اصول فقه می‌دانید؟
 ✧ خیر! این موارد جزء مقدمات است و جزء فلسفه اصول نیست. البته دید فلسفه اصولی به آنها هم می‌توانیم داشته باشیم؛ ولی در مقدمات اصول آورده می‌شوند.

۷. نیاز یا عدم نیاز به تدوین علم مستقلی به نام دانش فلسفه اصول فقه]

* با توجه به آنچه تا اینجا روشن شد، بحث‌های فلسفه اصولی ریشه‌یابی تاریخی اباحت اصولی از یک جهت و ریشه‌یابی تاریخی کلیت علم از جهت دیگر است. در اینجا این پرسش پیش می‌آید که با توجه به این مبنا دیگر نمی‌توان فلسفه اصول را جدای از اصول فقه بحث نمود؛ زیرا در ضمن هر مسئله باید بحث‌های فلسفی - به معنای ریشه‌یابی تاریخی آن - آن را طرح کرد و پس از آن به حل خود مسئله پرداخت؟

❖ بله! همین‌گونه است. فلسفه اصول فقه و خود اصول فقه توأمانند و جدای از یکدیگر نیستند. دلیل آن هم اینکه همان‌گونه که گفتیم، مقصود ما از فلسفه اصول فقه مباحثی است که بتواند ریشه‌ها و زیربناهای خود اباحت اصول را از همین زاویه اصولی نشان دهد. اصلاً رسالت فلسفه اصول فقه، طرح مسئله و بیان دیدگاه‌هایی است که منجر به طرح مسئله شده است. به همین دلیل، نیازی نیست که این اباحت را که در ضمن هر مسئله باید مطرح شوند به علم مستقلی تبدیل کنیم؛ زیرا طبیعت علوم اعتباری، قابلیت کشش دارد و این برخلاف علوم حقیقی است. در اصول فقه نیز هر آنچه مورد نیاز فقیه در فرایند استنباط می‌باشد، می‌تواند مورد بحث قرار گیرد؛ زیرا ملاک مسئله اصولی ناظر به غرض استنباط احکام است و ملاک مسئله اصولی همین است که اولاً، در فرایند استنباط قرار داشته باشد؛ ثانیاً، کلی باشد و موردی نباشد؛ زیرا اگر موردی شد، مسئله فقهی می‌شود، نه اصولی. اصول از نخست بر

همین اعتبار شکل گرفته است؛ بنابراین نمی‌توانیم بگوییم حتماً در دامنه مسائل متعهد و متعبد به یک اندازه معین هستیم. اصلاً همین مسئله باعث شده است که اباحت اصول در طول زمان مدام توسعه یابد و بر آنها اضافه شود؛ زیرا فقها و اصولی‌ها مدام تشخیص دادند که این بحث باید در اصول بیاید؛ بنابراین آن را وارد اصول کردند. درباره مباحث فلسفه اصول نیز با توضیحی که دادیم جایگاهش داخل همان علم اصول است.

۸. نقش فلسفه اصول فقه در طراحی اصول فقه مطلوب]

* شما فرمودید در فلسفه اصول فقه، تاریخی‌نگریستن در هر مسئله از مقومات آن است. در این صورت این پرسش پیش می‌آید که اگر مباحثمان ناظر به دانش اصول فقه محقق نباشد، بلکه فقط طراحی اصول مطلوب مورد هدف باشد، آیا باید گفت از فلسفه اصول فقه خارج شده‌ایم؟

✧ خیر! این‌گونه نیست؛ زیرا مسائل فلسفه اصول فقه دو گونه است؛ سنخ اول، ناظر به مباحث گذشتگان و تاریخ مسئله است؛ ولی سنخ دوم، وقتی است که خودمان طراحی جدیدی انجام دهیم؛ مثلاً سعی کنیم یک انسجام طبیعی میان اباحت اصول بیابیم و یک هماهنگی بهتری میان آنها ایجاد نماییم؛ بنابراین در این نگاه دوم، ما کاری نداریم که دیگران چه گفته‌اند؛ بنابراین طرح اصولی که به نظرم نافع‌تر است را مبنای طراحی قرار می‌دهیم. البته در این سنخ نیز باید تاریخ پیش را دانست و از این جهت باز از تاریخی‌بودن منسلخ نیست؛ زیرا اگر بخواهیم تجویز بهتری برای اصول بکنیم، اگر نگاه تاریخی داشته باشیم، بهترین تجویز را

می‌کنیم و می‌توانیم بر کلیه آن اقوال حاکم باشیم؛ بنابراین این مؤسس می‌شود. ما به اصطلاح شخصی را مؤسس می‌دانیم که کل آن مکتب را در ابعاد گوناگون در سابق دیده است و احاطه به آن دارد و با این پشتوانه می‌خواهد طرح نو دراندازد؛ ولی این طرح نو را نباید از کتاب‌های قبلی تقلید کند.

* بر این اساس، نگاه پیشینی نیز جزء مسائل فلسفه اصول فقه خواهد بود که مقدمه آن توصیف دقیق و فنی و تاریخی اصول محقق است تا نقاط ضعف و خلأهای آن درست تشخیص داده شود و همین مبنای توصیه اصول مطلوب گردد؟

❖ بله! درست است؛ ولی در طراحی جدید اصول باید به این نکته توجه کرد که همان‌گونه که گفته شد، بسته به نیاز و هدفمان می‌توانیم اصول را از زوایای گوناگون طرح‌ریزی نماییم؛ زیرا اصراری نیست که حتماً طراحی اصول از یک زاویه باشد؛ به عنوان مثال، می‌توانیم اصول را از زوایای تاریخی یا از زوایای مبادی و مراحل حکم یا از زوایای دیگری مانند نحوه تشریع که بگوییم تشریع در اسلام یا قرآنی یا از راه سنت یا از راه اجماعات و یا از راه مسائل قیاسی و امثال آن بوده، از همین منظر ساختار اصول را مشخص کرد و اباحت را جداسازی کنیم.

بخش دوم
مسائل فلسفه اصول فقه

مراد جدی و کاربردشناسی

**(بحثی زبان‌شناختی در تقسیم
دلالت به تصویری و تصدیقیه)**

علیرضا قائمی‌نیا

دانشیار گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

qaeminia@yahoo.com

چکیده

زبان‌شناسان معمولاً میان معناشناسی و کاربردشناسی فرق می‌گذارند. کاربردشناسی زبان را در ارتباط با گوینده و سیاق بررسی می‌کند. دانشمندان اصول هم سه نوع دلالت: تصویری و تفهیمی و تصدیقیه را از هم جدا کرده‌اند. این مقاله ارتباط این دو تقسیم را بیان می‌کند. نگارنده نخست به بیان تقسیم اصولی پرداخته و در ادامه مراد از معناشناسی و کاربردشناسی را روشن ساخته است. دیدگاه دایرةالمعارفی یکی از دیدگاه‌های مهم رایج در معناشناسی در اواخر قرن بیستم بوده که بنا به آن، تفکیک کاربردشناسی از معناشناسی قابل پذیرش نیست. نگارنده با توجه به این دیدگاه، نظریه‌ای جدید در باب وضع مطرح کرده و رابطه دلالت تصویری و تصدیقیه را در یک پیوستار کاربردی معنا کرده است. برخی از ادعاهای محوری عبارتند از: فرایند وضع را باید سیاقمند لحاظ کرد و صحنه‌ای فرازبانی در کار نیست. واضع مجموعه‌ای از اطلاعات و بُرشی از معارف را به عنوان معنای واژه در نظر می‌گیرد. دلالت تصویری بدون دلالت تصدیقیه وجود ندارد و این دو یک پیوستار را تشکیل می‌دهند. هریک از این ادعاها در پرتو مباحث زبان‌شناسی جدید مایه بحث قرار گرفته‌اند.

واژگان کلیدی: کاربردشناسی، معناشناسی، مراد جدی، مراد استعمالی، دلالت نشانه‌شناختی، دلالت زبانی، فعل زبانی، فعل زبان. دیدگاه واژه‌نامه‌ای، دیدگاه دایرةالمعارفی.

مقدمه

بحث از دلالت و اقسام آن اهمیت خاصی در علم اصول دارد. از آنجا که فقیه با دلالت‌های آیات و روایات سر و کار دارد، به گونه‌شناسی دلالت و تحلیل ماهیت آن نیاز دارد. از این رو، دانشمندان اصول مباحث گسترده‌ای را در باره ماهیت دلالت و اقسام آن مطرح کرده، نظریات گوناگونی را در این زمینه پیش کشیده‌اند. این امر موجب گردیده که ادبیات بسیار گسترده‌ای در علم اصول در این زمینه شکل بگیرد.

تحلیل دلالت و گونه‌شناسی آن جایگاه خاصی در دسته‌ای از دانش‌های جدید؛ از قبیل معناشناسی و کاربردشناسی و نشانه‌شناسی دارد. مقایسه مباحث علم اصول با مباحث این دانش‌ها می‌تواند در علم اصول تحولاتی را پدید آورد. یکی از محورهای مقایسه این دو زمینه، بررسی ارتباط تقسیم دلالت‌ها در علم اصول با تفکیک معناشناسی از کاربردشناسی در زبان‌شناسی جدید است. ما نخست اقسام دلالت را در علم اصول بیان می‌کنیم و سپس، مراد از معناشناسی و کاربردشناسی و نشانه‌شناسی را بیان می‌کنیم و در ادامه، به بیان یکی از مهم‌ترین نظریات در معناشناسی معاصر؛ یعنی دیدگاه دایرةالمعارفی می‌پردازیم و ارتباط آن را با تقسیم دلالت‌ها و حقیقت وضع بیان می‌کنیم.

تقسیم اصولی

دانشمندان علم اصول دلالت را بر سه قسم کرده‌اند (عدنان القطیفی،

۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۹۶):

۱. دلالت تصویری (انسیه): تصور لفظ به تصور معنا می‌انجامد و ما از

شنیدن لفظ معنا را تصور می‌کنیم. این دلالت لغوی است و از وضع ناشی می‌شود؛ زیرا واضح میان تصور لفظ و تصور معنا علاقهٔ سببیت ایجاد کرده است. این دلالت با لفظ همراه است و فرقی نمی‌کند لفظ را از کجا و از چه منبعی بشنویم؛ مثلاً، وقتی جمله: «حق پیروز است» را می‌شنویم ذهن ما فوراً به مدلول لغوی آن منتقل می‌شود.

۲. دلالت تفهیمیه (تصدیقیه اول): گوینده با به زبان آوردن کلام قصد می‌کند که معنای آن را به ذهن مخاطب خطور دهد. پس مدلولی که هنگام صدور کلام به ذهن شنونده انسباق پیدا می‌کند مدلول تفهیمی آن است.

۳. دلالت تصدیقیه (تصدیقیه دوم): این دلالت نوعی میثاق و پیمان عقلانی است بر اینکه گوینده ملتفت به ظاهر کلامش ملزم است و آن مراد جدی‌اش است. بنا بر این، مراد تفهیمی کلام او، مادامی که بر خلاف آن تصریح نکند، مراد جدی‌اش هم هست؛ (بدین معنا که متعلق ارادهٔ تفهیمیه همان مراد جدی او می‌شود؛ مثلاً، اگر قصد کرده که معنایی را به ذهن مخاطب خطور دهد همان معنا هم مراد جدی او است).

به نظر دانشمندان اصول، دلالت انسیه و تفهیمیه به دلالت لفظی وضعی مربوط می‌شوند. البته آنها بر سر این نکته اختلاف نظر دارند که دلالت ناشی از وضع در وهلهٔ نخست، دلالت انسیه است یا دلالت تفهیمیه.

۱. بنا به نظر دانشمندان اصول، الفاظ دلالت تصویری دارند که از وضع ناشی می‌شود و دلالت تصدیقی دارند که از سیاق ناشی می‌شود. همهٔ کلمات و جمل ناقصه و تامه در دلالت تصدیقی اول مشترکند؛ ولی دلالت تصدیقی دوم (بر مراد جدی) فقط در جملات تامه وجود دارد.

۲. مدلول تصدیقی اول همه الفاظ یکی است؛ بدین معنا که گوینده در همه آنها قصد می‌کند که صورت معنا را به ذهن شنونده خطور دهد. ولی مدلول تصدیقی دوم از جمله‌ای به جمله دیگر فرق می‌کند؛ مثلاً، مراد جدی «زید عالم است» قصد اخبار از علم زید و مراد جدی «آیا زید عالم است؟» طلب فهم و اطلاع از نسبت زید با علم است.

برخی از دانشمندان اصول به این نکته اشاره کرده‌اند که سه دلالت مذکور به ترتیب بر یکدیگر ترتب دارند. دلالت تصویری بر حصول علقه وضعیه میان لفظ و معنا متفرع است. اما دلالت تفهیمی ظهور لفظ در این است که معنا قصد شده است؛ زیرا حال گوینده ملتفت در اراده تفهیم معنا ظهور دارد و این امر هم بر دلالت تصویری متفرع است. دلالت تصدیقی هم ظهور مقام گوینده آشنا با اسلوب‌های محاوره در این است که مراد استعمالی‌اش همان مراد جدی او است. این هم بر دلالت تفهیمی متفرع است.

دانشمندان اصول (مظفر، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۸ و نائینی، ۱۳۵۵ق، ج ۱، ص ۵۳۰) شرایطی را برای دلالت تصدیقیه؛ یعنی بر اینکه گوینده ظاهر کلامش را اراده کرده، مطرح کرده‌اند که عبارتند از:

۱. احراز اینکه گوینده در مقام بیان است.
۲. احراز اینکه گوینده جدی بوده و در مقام شوخی نبوده است.
۳. احراز اینکه گوینده معنای سخن خود را قصد کرده و به آن آگاهی داشته است.

۴. عدم وجود قرینه - متصله و منفصله - بر عدم اراده ظاهر و الا دلالت تصدیقیه بر اساس قرینه شکل خواهد گرفت.

به نظر مشهور دانشمندان اصول، دلالت وضعیه منحصر در دلالت تصویری بوده، دلالت‌های تصدیقیه بر اساس بنای عقلاء صورت می‌گیرد؛ بدین معنا که بنای عقلاء بر این است که هر گوینده‌ای در مقام بیان است، مگر اینکه به خلاف آن علم نداشته باشیم و معنایی که لفظ در آن استعمال شده مراد جدی او است. اما برخی، مانند آیت‌الله خویی، قایلند که دلالت وضعیه منحصر در دلالت تصدیقیه است (هاشمی شاهرودی، سیدعلی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۶۱-۶۲).

در میان دانشمندان اصول در این زمینه اختلاف وجود دارد که آیا دلالت تابع اراده است یا نه. مشهور این است که دلالت تصویری معلول وضع است و دلالت همان دلالت وضعیه است. لذا آنها گفته‌اند: «دலالت تابع اراده نیست، بلکه تابع علم شنونده به وضع است». مرحوم مظفر در این باره گفته است:

«حق این است که دلالت تابع اراده است و نخستین کسی که به این نکته متوجه شده، تا آنجا که می‌دانیم، شیخ نصیرالدین طوسی بوده است؛ زیرا این دلالت در حقیقت منحصر در دلالت تصدیقیه است و دلالت تصویری که آن را دلالت نامیده‌اند، دلالت نیست و اگر دلالت نامیده شده از باب تشبیه و تجوز است؛ زیرا دلالت تصویری در حقیقت از باب تداعی معانی است که با اندک مناسبتی حاصل می‌شود. پس تقسیم دلالت به تصدیقیه و تصویری، تقسیم شیئی به خودش و

غیرش (تقسیم الشیء الی نفسه و الی غیره) است»

(مظفر، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۸)

اینک، به بیان سرشت نشانه‌شناسی و معناشناسی و کاربردشناسی می‌پردازیم.

نشانه‌شناسی

نشانه‌شناسی را به عنوان معادل Semiotics (گاهی هم Semiotic بدون s) یا Semiology به کار می‌بریم؛ هرچند که میان این دو اصطلاح تفاوت‌هایی جزئی هم به چشم می‌خورد، ولی ما این دو را یکی در نظر می‌گیریم. گاهی هم آن را «نظریه نشانه‌ها»^۱ نامیده‌اند. عرب‌ها معمولاً از معادل‌های «علم العلامات»، «العلاماتیات»، «السیمیولوجیا» و «السیمیوطیقا» استفاده می‌کنند (قائم‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۳۸).

نشانه‌شناسی «دانش نشانه‌ها»^۲ است؛ یعنی دانشی است که نشانه‌ها را به طور کلی بررسی می‌کند. نشانه انواع مختلفی دارد. از قبیل نشانه‌های بصری، سمعی، بویایی، اشاری و غیره می‌شود. نشانه‌شناسی؛ مانند زبان‌شناسی، اصول و قوانین عامّ ناظر به نشانه‌ها را بررسی می‌کند و ارتباط نشانه‌ها را با پیام‌هایی که انتقال می‌دهند مورد توجّه قرار می‌دهد. برخی هم نشانه‌شناسی را دانشی دانسته‌اند که از دلالت‌های نشانه‌ها در مقام ارتباط بحث می‌کنند (دینه‌سن، ۱۳۸۰: ۱۱).

نشانه‌شناسی به عنوان دانشی که نشانه‌های ارتباطی را بررسی می‌کند

1. Theory of signs.

2. Semiotics.

در قرن بیستم پا به عرصه مباحث جدید نهاد. آدمیان در مقام ارتباط نشانه‌هایی؛ زبانی و غیرزبانی، را به کار می‌گیرند. این دانش جدید به بررسی نشانه‌هایی روی آورد که می‌توانند در ارتباط بشری به کار روند. البته، ارتباط تنها با نشانه‌های زبانی؛ گفتاری یا مکتوب، صورت نمی‌گیرد و ممکن است نشانه‌های دیگری؛ مانند نشانه‌های تصویری و غیره نیز مورد استفاده قرار گیرند. اما در بسیاری از موارد، نشانه‌شناسی جدید نشانه‌های زبانی را به عنوان الگو در بررسی خود در نظر گرفت و راه رسیدن به نظریه‌ای کلی در باب نشانه‌های ارتباطی را بررسی نشانه‌های زبانی دانست. اصطلاح «سمیولوژی» در آغاز برای نشان دادن چنین گرایشی در نشانه‌شناسی به کار رفت.

معناشناسی و کاربردشناسی

معناشناسی و کاربردشناسی^۱ دو شاخه از زبان‌شناسی هستند که به بررسی معنای زبانی می‌پردازند. البته تعریف جافاده‌ای از این دو شاخه میان همه زبان‌شناسان وجود ندارد. ولی آنها باورهای مشترکی نسبت به این دو دارند. به عنوان مثال، آنها می‌پذیرند که معناشناسی با معنا درون نظام زبان و کاربردشناسی با معنا در مقام ارتباط و کاربرد سر و کار دارد (Cruse, 2006: 2).

در هریک از این شاخه‌ها مکاتب و گرایش‌ها و دیدگاه‌های مختلفی شکل گرفته است.

۱. عرب‌ها کاربردشناسی را به علم الاستعمال و علم الإستخدام و بیشتر به علم الخطاب ترجمه کرده‌اند (نک به: محمدیونس علی، ۲۰۰۶م: ۲۵-۲۶)

کاربرد جدید اصطلاح «کاربردشناسی» به چارلز موریس^۱ (۱۹۳۸م) بر می‌گردد. موریس قصد داشت صورتبندی کلی از دانش نشانه‌ها (یا نشانه‌شناسی) ارائه دهد. او سه شاخه کلی از نشانه‌شناسی را از هم جدا کرد که عبارتند از: نحوشناسی و معناشناسی و کاربردشناسی. نحوشناسی (یا نحو) بررسی رابطه صوری نشانه‌ها با یکدیگر است. معناشناسی هم بررسی رابطه نسبت نشانه‌ها با اشیائی است که بر آنها قابل اطلاق‌اند و کاربردشناسی به بررسی ارتباط نشانه‌ها با کاربران می‌پردازد (Deledalle, 2000: 116).

به نظر لیونسن (Levinson, 1997, p.4)، پیدایش کاربردشناسی جدید در واکنش به روش چامسکی در تحلیل زبان بوده است. چامسکی زبان را پدیده‌ای انتزاعی در نظر می‌گرفت و آن را به توان ذهنی صرف کاهش می‌داد و به کاربردهای زبان و نقش کاربر و وظایف او توجه نمی‌کرد. از این رو، زبان‌شناسان در ادامه متوجه شدند که باید به بررسی این جنبه نیز بپردازند.

یول (Yule, 1996: 3) در تعریف کاربردشناسی گفته است: «کاربردشناسی بررسی معنای گوینده است». این دانش معنایی را که گوینده (یا نویسنده) در ارتباط زبانی انتقال می‌دهد و شنونده (یا خواننده) آن را تفسیر می‌کند سر و کار دارد. از این رو، کاربردشناسی به تحلیل مراد گویندگان از پاره‌گفتارها و تحلیل معانی واژگانی که به کار می‌برند، می‌پردازد.

سوسور میان زبان و گفتار فرق می‌گذاشت. نظام زبان در مقابل

1. Charles Morris.

گفتار در زبان‌شناسی سوسور به دو صورت مختلف از یک زبان مربوط می‌شود. می‌توانیم یک زبان؛ مانند زبان فارسی را به عنوان مجموعه‌ای از نشانه‌ها و قواعد در نظر بگیریم که هنوز بخشی از آن فعلیت نیافته است. در مقابل، در مکالمات روزمره ترکیبات محدودی از آن نظام به حالت بالفعل در می‌آیند. گفتار حالت فعلیت‌یافته زبان است. ولی نظام زبان مجموعه‌ای از قابلیت‌های زبان را در بر می‌گیرد که هنوز تحقق نیافته‌اند و به حالت بالقوه زبان اشاره دارد. به تعبیر دقیق، نظام زبان مجموعه‌ای از قواعدی است که سخنگویان به آن زبان به هنگام ارتباط برقرار کردن با دیگران آنها را به کار می‌گیرند. اما گفتار به کارگیری روزانه آن نظام از سوی این سخنگویان است. نظام زبان مجموعه‌ای از قابلیت‌ها را در بر دارد که هنوز به فعلیت نرسیده‌اند؛ یک زبان استعداد بی‌نهایت ترکیبات مطابق آن قواعد را دارد که همه سخنگویان آنها را به فعلیت نرسانده‌اند. اما گفتار بخشی از آن است که به فعلیت رسیده است (قائم‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۵۳۰).

تمایز فوق مشابه تمایزی است که چامسکی میان توانش زبانی و کنش زبانی قایل می‌شود. مراد از توانش زبانی نظریه زبانی است که آدمیان در ذهن خود دائماً حمل می‌کنند؛ ولی کنش زبانی تطبیقات عملی است که آنها را از این نظریه به دست می‌آوریم. به نظر سوسور، وظیفه حقیقی زبان‌شناس بررسی زبان است، نه گفتار؛ زیرا بررسی زبان است که به او امکان فهم اصول و مبادی راجع به کارکردهای زبان را در مقام تطبیق می‌دهد (همان).

معناشناسی در واقع با زبان و کاربردشناسی با سطح گفتار ارتباط

دارد. معناشناسی (به معنای خاص که مقابل کاربردشناسی قرار دارد) قواعد و اصول تعیین معنا را درون نظام زبان بررسی می‌کند؛ یعنی به دنبال این نکته است که معنای یک واژه یا یک جمله را با توجه به قواعد و اصول زبان چگونه باید تعیین کنیم. اما کاربردشناسی به دنبال کشف قواعد و اصول حاکم بر تعیین معنا در سطح گفتار است. از آنجا که کاربردشناسی با معنا در سطح گفتار؛ یعنی در ارتباط با گوینده و سیاق خاص، سر و کار دارد، این دانش با گفتار به معنای سوسوری ارتباط دارد.

گفتیم موريس کاربردشناسی را به «بررسی نشانه‌ها در ارتباط با کاربران» معنا کرد که نشان می‌دهد نشانه‌ها به خاطر هدفی به وجود آمده‌اند و لذا نمی‌توانیم آن را در مورد علائم و سیگنال‌هایی که چنین نیستند به کار ببریم. ردولف کارناب^۱ محدوده کاربردشناسی را به «بررسی عمل و حال و محیط کسی که نشانه‌ای شفاهی را به زبان می‌آورد یا می‌شنود» محدود کرد.

نباید این نکته را نادیده گرفت که اصطلاح معناشناسی کاربردهای گوناگونی دارد و متناسب با هریک از این کاربردها، کاربردشناسی هم معنای خاصی می‌یابد. می‌توانیم دست کم چهار کاربرد متفاوت را در اینجا بیان کنیم (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۷۸-۸۰):

۱. معناشناسی فلسفی: فلاسفه از نظریات معنا و ماهیت معنا بحث می‌کنند. این بحث بیشتر در میان فلاسفه تحلیلی مطرح شده است. معناشناسی فلسفی با زبان‌های خاص سر و کار ندارد و تنها به

نظریه پردازی در باب ماهیت معنا می‌پردازد. این نوع معناشناسی در آثار کارنپ و تارسکی و دیویدسن به چشم می‌خورد.

۲. معناشناسی منطقی: منطق‌دانان هم بخشی از منطق جدید را معناشناسی نامیده‌اند. آنها میان نحوشناسی منطق و معناشناسی آن فرق می‌گذارند. در نحوشناسی منطق صرفاً بر اساس قواعد صوری منطق در باره فرمول‌ها و گزاره‌های منطقی بحث می‌شود و به هیچ وجه از صدق و کذب آنها بحث نمی‌شود. اما معناشناسی از نحوه تعیین صدق و کذب فرمول‌های منطقی و رابطه آنها با جهان‌های ممکن و غیره بحث می‌کند. تفکیک نحوشناسی از معناشناسی در منطق یکی از دستاوردهای مهم منطق جدید است.

۳. معناشناسی زبانی: معناشناسی زبانی از معانی واژه‌ها و جملات و به طور کلی از معانی نشانه‌های زبانی، درون نظام زبان بحث می‌کند. معناشناسی به این معنا شاخه‌ای از نشانه‌شناسی است. تعریف موریس از معناشناسی ناظر به این کاربرد است.

معناشناسی زبانی تمایزی بسیار دقیق با معناشناسی فلسفی دارد. معناشناسی زبانی اطلاعات اولیه را از بررسی زبان‌های خاص به دست می‌آورد. در مقابل، معناشناسی فلسفی بر مباحث انتزاعی فلسفی استوار شده است. در نتیجه، معناشناسی زبانی در تحلیل متن کاربردی‌تر از معناشناسی فلسفی است. از این گذشته، معناشناسی زبانی با نظریه‌های خاص در باب زبان‌های خاص سر و کار دارد و از آنجا که هدف از آن حل مسایل راجع به ماهیت معنا نیست، لذا چندان به بحث‌های فلسفی راجع به معنا نمی‌پردازد (چپمن، ۱۳۸۱، ص ۱۸۴-۱۸۵).

۴. معناشناسی نشانه‌شناختی: گاهی معناشناسی و نیز کاربردشناسی به معنایی وسیع‌تر از معناشناسی و کاربردشناسی زبانی به کار می‌رود. موریس کاربردشناسی به این معنا را به بررسی روابط نشانه‌ابزارها به کاربران آنها تعریف کرد. کدگذاری و کدخوانی به دو صورت ممکن است انجام شود: یکی با توجه به قواعد حاکم بر نشانه‌ها و دیگر، با توجه به ارتباط نشانه‌ها با کاربران و موقعیت‌های خاص. صورت اول معناشناسی نشانه‌شناختی و صورت دوم کاربردشناسی نشانه‌شناختی است.

ما در این مقاله به دنبال بررسی ارتباط معناشناسی زبانی با تقسیم دلالت در علم اصول هستیم و در باره دیگر کاربردهای این اصطلاح بحث نمی‌کنیم. چنان که گفتیم، معناشناسی به این معنا از شاخه‌های زبان‌شناسی بوده، در برابر کاربردشناسی قرار می‌گیرد.

ارتباط تقسیم زبان‌شناختی با تقسیم اصولی

در باره ارتباط تقسیم دلالت در علم اصول با نگاه زبان‌شناسان به چند نکته اشاره می‌کنیم:

۱. دلالت تصویری با سطح معناشناسی خاص ارتباط دارد؛ زیرا در این دلالت به دنبال این هستیم که واژه در زبان برای چه معنایی وضع شده است. همچنین، این دلالت با سطح زبان در تقسیم سوسور ارتباط دارد؛ زیرا سوسور نگاه سیستمی به زبان دارد و معنا را درون نظام زبان بررسی می‌کند.

۲. دلالت تصدیقیه اول و دوم با سطح گفتار یا کاربردشناسی ارتباط

دارد؛ زیرا هر دو دلالت با قصد گوینده پیوند دارند. گوینده در دلالت تصدیقیه اول قصد می‌کند که معانی الفاظ را به ذهن شنونده خطور دهد و در دلالت دوم مراد جدی خاصی را از جملات اراده می‌کند. بنا بر این، بررسی هر دو دلالت در قلمرو کاربردشناسی قرار دارد. البته، می‌توانیم بگوییم از یک نظر دلالت تصدیقیه اول - اگر مضمون و خصوصیات متعلق اراده را در نظر بگیریم - هم به معناشناسی مربوط می‌شود، نه کاربردشناسی؛ زیرا/اولاً، ذهن هر شنونده‌ای با شنیدن یک لفظ به طور طبیعی به معنای آن انتقال پیدا می‌کند، خواه گوینده‌ای آن را قصد کرده باشد یا نه به طور مسامحی آن را به زبان آورده باشد. بنا بر این، قصد گوینده در این مورد مداخلیتی ندارد و این نوع دلالت درون نظام زبان صورت می‌گیرد. ثانیاً، در معناشناسی هم، هر چند که با نظام زبان سر و کار داریم؛ ولی زبان هویت استقلالی ندارد و بدون هیچ گوینده‌ای تحقق نمی‌یابد. بنا بر این، خود نظام زبان به طور ضمنی وجود قصد گوینده را فرض می‌گیرد. ما در معناشناسی از قصد گوینده قطع نظر می‌کنیم. ولی زبان بدون قصد کاربران تحقق پیدا نمی‌کرد. با این بیان، نخواستیم این ادعا را مطرح کنیم که دلالت تفهیمیه همان ظهور اولیه الفاظ است، بلکه، چنان که بعداً به تفصیل خواهیم گفت، دلالت درون نظام زبان و کاربرد با یکدیگر گره خورده‌اند و از یکدیگر استقلال ندارند و دلالت تفهیمیه، با قطع نظر از مضمون جملاتی که انتقال داده می‌شود - دلالتی نشانه‌شناختی است.

۳. تعیین مراد جدی یا دلالت تصدیقیه دوم در قلمرو کاربردشناسی می‌گنجد. از این رو، مباحث علم اصول در این زمینه و مباحث

کاربردشناسی زمینه مناسبی برای داد و ستد این دو دانش و ایجاد تحول به وجود می‌آورد. معمولاً در کاربردشناسی از «معنای کاربردی»^۱ سخن به میان می‌آید که در واقع همان مراد جدی است.

کاربردشناسی دست کم از سه جهت می‌تواند به علم اصول کمک کند: اولاً، این دانش معنای کاربردی را به طور نظام‌مند بررسی می‌کند و از این جهت می‌تواند در نظام‌مندی علم اصول مشارکت داشته باشد. ثانیاً، کاربردشناسی با تحقیقات گسترده‌ای که در عصر جدید در حوزه زبان‌شناسی و دانش‌های مجاور آن صورت گرفته ارتباط دارد و از نتایج آنها سود می‌برد. روشن است که علم اصول هم می‌تواند از طریق ارتباط برقرار کردن با این دانش از نتایج تحقیقات جدید بهره‌مند شود و در حل مسایل خود از آنها نیز کمک بگیرد. ثالثاً، با نگاه تطبیقی به نظریات مطرح در کاربردشناسی و علم اصول می‌توان محاسن و معایب و توانایی‌های علم اصول را به محک آزمون زد و در غنای بیشتر آن کوشید. بررسی ارتباط این دو دانش مجالی دیگر می‌طلبد و در این مقاله تنها به بررسی ارتباط تقسیم اصولی با دیدگاهی خاص در کاربردشناسی می‌پردازیم.

دلالت نشانه‌شناختی و زبان‌شناختی

در بحث قبلی تلاش کردیم تا جایگاه دلالت تصدیقیه اول (دلالت تفهیمیه) را در جغرافیای مباحث زبان‌شناسی بیابیم. گفتیم، دلالت تصدیقیه دوم به کاربردشناسی مربوط می‌شود؛ ولی در مورد دلالت

1. pragmatic meaning.

تصدیقیه اول تردید وجود دارد. از یک نظر که قصد در آن صورت گرفته به کاربردشناسی مربوط می‌شود؛ ولی از جهت دیگر، که هر فعل زبانی متضمن قصد گوینده است و این به عبارت یا واژه خاصی محدود نمی‌شود و زبان بدون قصد گوینده وجود ندارد این دلالت در قلمرو معناشناسی قرار می‌گیرد.

اکنون با دقت بیشتری به تحلیل تقسیم اصولی می‌پردازیم. نخست این نکته را بیان می‌کنیم که دلالت دست کم دو کاربرد متفاوت دارد: کاربرد نشانه‌شناختی و کاربرد زبان‌شناختی.

گاهی از دلالت یک نشانه بر چیزی سخن می‌گوییم. گاهی هم از دلالت یک واژه یا جمله بحث می‌کنیم. در مورد نخست با «دالت نشانه‌شناختی» سر و کار داریم؛ مثلاً می‌گوییم این تابلو بر این معنا دلالت دارد. این معنا مدلول نشانه‌شناختی آن تابلو است. این مدلول با مدلول زبانی (یا زبان‌شناختی) یکی نیست. البته، دلالت نشانه‌شناختی شامل دلالت زبانی می‌شود؛ ولی هر دلالت نشانه‌شناختی دلالت زبانی نیست؛ چرا که نشانه تنها به نشانه زبانی گفته نمی‌شود و نشانه‌های غیرزبانی را هم دربرمی‌گیرد.

با توجه به این تمایز، این پرسش را مطرح می‌کنیم که دلالت‌های سه‌گانه چه نوع دلالتی هستند؟ دلالت تصویری دلالت زبانی است؛ زیرا دلالتی است که درون قواعد زبانی صورت می‌گیرد و با خود واژه ارتباط دارد؛ یعنی دلالت خود الفاظ است. دلالت تصدیقیه دوم هم دلالت خود الفاظ در صورت قصد گوینده یا کاربر است؛ یعنی دلالت الفاظ در مقام کاربرد است. به همین دلیل، با تغییر جملات این نوع دلالت‌های آنها نیز

تغییر می‌یابد.

اما دلالت تصدیقیه اول دلالت خود الفاظ نیست و با تغییر الفاظ تغییر نمی‌کند. گوینده هر لفظی را در ارتباط زبانی به کار ببرد می‌گوییم که او قصد کرده تا معانی آنها را به ذهن خواننده خطور دهد. در هر کاربردی در مقام ارتباط، گوینده قصد می‌کند که معانی واژه‌ها به ذهن شنونده خطور کند. این دلالت در واقع دلالت فعل گوینده است، نه دلالت خود الفاظ؛ یعنی از اینکه گوینده الفاظی را به کار برده کشف می‌کنیم که او قصد کرده معانی آنها را به ذهن شنونده خطور دهد. از آنجا که فعل او قصدی - یعنی از روی قصد - بوده اراده استعمالی او را کشف می‌کنیم. خلاصه، دلالت تصدیقیه اول دلالت خود الفاظ نیست، بلکه دلالت استعمال الفاظ است و قاعده‌ای کلی است که در هر استعمال وجود دارد. البته، در هر کاربردی متعلق این دلالت فرق می‌کند. ولی خود این دلالت فرق نمی‌کند؛ مثلاً، گوینده ممکن است دو جمله زیر را با دو قصد متفاوت به کار ببرد:

۱. من ریاضی می‌دانم (اخبار).

۲. من فلسفه نمی‌دانم (به شوخی).

مضمون دو جمله متفاوت است. در هر دو دلالت تفهیمیه وجود دارد؛ بدین معنا که در هر دو صورت گوینده اراده کرد تا مضمون آنها را به ذهن مخاطب خطور دهد. هر چند این اراده به طور کلی در هر دو مورد وجود دارد؛ ولی در هر موردی مضمون خاصی به ذهن متعلق این اراده قرار گرفته و گوینده دو مضمون مختلف را به ذهن خطور می‌دهد. در این دلالت ما با مضمون کلی اراده و نه با خصوصیات مضمون، سر و

کار داریم. نکته اصلی این است که ما از فعل گوینده؛ یعنی از اینکه جملاتی را به کار برده، نتیجه می‌گیریم که او قصد کرده مضمون آن جملاتی را که به کار برده - با قطع نظر از خصوصیات مضمون آنها - به ذهن خطور دهد. از این جهت در این دلالت خصوصیات مضمون تأثیری ندارد و هر جمله‌ای را او به کار ببرد چنین نتیجه‌ای را می‌گیریم. نتیجه این تحلیل چیست؟ بی‌تردید، این دلالت، دلالت زبانی؛ یعنی دلالت خود الفاظ، نیست، بلکه دلالت استعمال الفاظ است. تغییر الفاظ در این مورد مدخلیتی ندارد و گوینده هر لفظی را به کار ببرد می‌گوییم معانی آنها را به ذهن مخاطب انتقال دهد. به عبارت دیگر، هر چند این دلالت از به کار بردن الفاظ ناشی می‌شود؛ ولی خود الفاظ و خصوصیت آنها در این دلالت تأثیر ندارد و گوینده هر لفظی را به کار ببرد این دلالت هست و تغییر نمی‌کند. این دلالت در واقع دلالت فعل گوینده است. بنا بر این، دلالت مذکور دلالتی نشانه‌شناختی است؛ فعل گوینده - یعنی اینکه الفاظی را به کار برده - نشانه این نکته است که او قصد کرده معانی آن الفاظ را به ذهن شنونده خطور دهد.

برای ایضاح سخن فوق، باید میان فعل زبانی و فعل زبان فرق بگذاریم.

۱. فعل زبانی: مراد از فعل زبانی کاری است که با زبان انجام می‌دهیم. این کار الزاماً کار زبان‌شناختی نیست و فی حد نفسه به خود زبان نسبت داده نمی‌شود؛ مثلاً، از اینکه کسی جمله‌ای را به کار برده، نتیجه می‌گیریم او آشنا به زبان است و قصد کرده معنای آن به ذهن خطور کند و غیره. او می‌توانست در این مورد مثلاً تصویری را ترسیم

کند و به ما نشان دهد. باز می‌گفتیم او قصد کرده تا مدلول آن تصویر به ذهن ما خطور کند و این اختصاص به زبان ندارد و ممکن بود با نشانه‌های دیگری صورت گیرد. ما رفتار او را - که در این مورد به کار بردن زبان است - نشانه بر این امر می‌گیریم که قصد کرده مدلول چیزی که به کار می‌برد به ذهن ما خطور کند. از این رو، در این سطح با دلالت نشانه‌شناختی سر و کار داریم. در این مورد ما رفتار خود گوینده را کُذخوانی می‌کنیم.

۲. فعل زبان: مراد از فعل زبان، کاری است که خود زبان - یعنی واژه‌ها و جملات - انجام می‌دهند؛ مثلاً، یک واژه یا جمله معنای خاصی را افاده می‌کند. این فعل فعل خود زبان است. به عبارت دیگر، فعلی است که به خود واژه‌ها و جملات نسبت داده می‌شود. در این مورد خود واژه‌ها یا جملات را کُذخوانی می‌کنیم.

نتیجه تحلیل فوق این است که این تقسیم اصولی در واقع تقسیم دلالت‌های زبانی نیست، بلکه آنها دلالت‌هایی را که زبان در آنها نقش دارد - خواه فعل زبانی باشد و خواه فعل زبان - تقسیم کرده‌اند. روشن است که اگر این تقسیم را تقسیم خود دلالت زبانی بدانیم دچار خلط دلالت نشانه‌شناختی با زبانی شده‌ایم. دلالت تصویری و دلالت تصدیقیه دوم، هر دو دلالت زبانی هستند؛ ولی دلالت تصدیقیه اول دلالت نشانه‌شناختی است. در این دلالت ما رفتار گوینده و نه خود واژه یا جمله، را کُذخوانی می‌کنیم.

رد تفکیک (دیدگاه دایرةالمعارفی)

یکی از جریان‌های مهم در زبان‌شناسی که دیدگاه‌های بسیار متفاوتی در باره معناشناسی دارد زبان‌شناسی شناختی^۱ است. در این جریان بر رابطه ذهن و فرایندهای ذهنی و زبان تأکید می‌شود. ذهن اطلاعاتی را که از جهان خارج می‌گیرد پردازش می‌کند و این پردازش‌ها در زبان انعکاس می‌یابد. همه ابعاد مختلف معرفت زبانی؛ از قبیل معناشناسی و کاربردشناسی و غیره، بخش‌های جداگانه‌ای از ذهن نیستند.^۲ (Evans, 2009, p.47-49 & Geeraerts, 2010: 182)

زبان‌شناسان شناختی تمایز میان معناشناسی و کاربردشناسی را رد می‌کنند. این دیدگاه می‌تواند در تمایز دلالت تصدیقیه اول و دوم هم تأثیر داشته باشد. از این رو، به بررسی آن می‌پردازیم. برای ایضاح دیدگاه آنها باید به دیدگاه دیگری در معناشناسی اشاره کنیم که دیدگاه واژه‌نامه‌ای^۳ (قاموسی) نام گرفته است.

بنا به دیدگاه واژه‌نامه‌ای، اولاً، دو دسته از اطلاعات نسبت به واژه‌ها داریم: اطلاعات زبانی که واژه‌نامه‌ها آنها را به دست می‌دهند و دیگر، اطلاعات غیرزبانی یا دایرةالمعارفی که معمولاً از جهان خارج و از کاربرد آنها به دست می‌آوریم. ثانیاً، معانی واژه تنها با رجوع به واژه‌نامه‌ها و بررسی اطلاعات زبانی راجع به آنها قابل دستیابی است. به این دلیل،

1. Cognitive linguistics.

۲. نگارنده شرح و بسط کاملی از این جریان را در کتاب «معناشناسی شناختی قرآن» آورده است. همچنین، در این اثر تلاش شده کاربردهای این جریان در فهم و تفسیر قرآن نشان داده شود.

3. The dictionary view.

معناشناسی واژگانی تنها با اطلاعات زبانی سر و کار دارد. معناشناسی با بررسی معنای واژه سر و کار دارد و معرفت *دایرةالمعارفی*^۱ بیرون از محدوده معرفت زبانی^۲ قرار دارد؛ چرا که در این مورد با معرفت به جهان سر و کار داریم. به عنوان مثال، در مورد واژه «کتاب» دو دسته از اطلاعات داریم: یکی، اطلاعاتی در این باره که این واژه در فرهنگ لغت چه معنایی دارد و دیگر، اطلاعاتی راجع به اینکه اگر بخواهیم کتابی را از یک کتابفروشی تهیه کنیم چگونه باید آن را بخریم.

بنا به این دیدگاه، معنای اصلی یک واژه را اطلاعاتی تشکیل می‌دهند که در تعریف آن به کار می‌روند؛ مثلاً، واژه «عزب» به معنای «مردی که ازدواج نکرده است» است. معناشناسی واژگانی هم این نوع اطلاعات؛ یعنی تعاریف واژه‌ها را بررسی می‌کند. معرفت *دایرةالمعارفی*؛ مانند معرفت به اینکه لباس‌های شخص عزب معمولاً کثیف یا بدون اتو است، معرفت غیرزبانی است. بدین ترتیب، کار معناشناس به تحلیل تعاریف لغوی محدود می‌شود و بررسی نحوه ارتباط زبان و معنای زبانی با عالم خارج به کاربردشناسی مربوط می‌شود.

دیدگاه واژه‌نامه‌ای پیامدهای خاصی دارد و موجب پیدایش تمایزهای ویژه‌ای می‌شود. می‌توانیم دست کم سه پیامد این دیدگاه را جدا سازیم (Evans and Green, 2006, p.208-210): یکی از این پیامدها و تمایزها، تفکیک معناشناسی از کاربردشناسی است؛ زیرا این دیدگاه مرز دقیقی میان معرفت به معنای واژه (معناشناسی) و معرفت به چگونگی تأثیر عوامل

1. encyclopaedic knowledge.

2. linguistic knowledge.

سیاقی در معنای زبانی (کاربردشناسی) ترسیم می‌کند.

پیامد دوم دیدگاه فوق این است که معرفت به معنای واژه را از معرفت فرهنگی و معرفت اجتماعی (یعنی از تجارب ما و از تعامل با دیگران) و از معرفت فیزیکی (معرفت ما به جهان) جدا در نظر می‌گیرد؛ زیرا این دیدگاه معرفت معناشناختی را معرفتی جدا از دیگر انواع معرفت در نظر می‌گیرد که در ذهن کاربر زبان ذخیره شده است. مجموعه واژه‌های ذخیره شده با معانی در ذهن، «واژه‌نامه ذهنی»^۱ نام دارد. دیگر انواع معرفت به قلمرو بیرون از زبان تعلق دارند.

زبان‌شناسان شناختی دست کم سه ایراد بر دیدگاه واژه‌نامه‌ای گرفته‌اند (Ibid, p.210-112) آنها عبارتند از:

۱. اختیاری بودن هسته معنایی است. این دیدگاه فرض می‌گیرد که معانی واژه‌ها «هسته معنایی»^۲ دارند. به عبارت دیگر، بخشی از اموری که در معنای واژه می‌آیند ذاتی معنای آن هستند. این بخش از امور غیرذاتی معنا جدا هستند. امور غیرذاتی یا عرضی با معنای واژه تداعی دارند و وقتی واژه را به کار می‌بریم آنها نیز به ذهن می‌آیند. معناشناسان معمولاً این تفکیک را به عنوان یک اصل موضوع پذیرفته‌اند. از این رو، آنها میان مدلول‌های^۳ یک واژه و مجموعه مفاهیمی^۴ که با آن تداعی می‌کنند فرق می‌گذارند.

1. mental lexicon.

2. semantic core.

3. denotation.

4. connotation.

۲. دیدگاه واژه‌نامه‌ای با معرفت زمینه‌ای^۱ ارتباط دارد. این دیدگاه فرض می‌گیرد که واژه‌ها، گرچه با دیگر واژه‌ها رابطه‌هایی از قبیل: ترادف و غیره دارند؛ ولی می‌توانیم آنها را مستقل از سیاق تعریف کنیم. در مقابل، برخی از زبان‌شناسان؛ مانند فیلمور^۲ و لنگاکر^۳ دلایل قانع‌کننده‌ای بر این نکته ارائه داده‌اند که واژه‌ها در زبان هرگز مستقل از سیاق تعریف نمی‌شوند. به نظر آنان، ما همواره واژه‌ها را نسبت به قالب‌ها^۴ یا حوزه‌های تجربه^۵ می‌فهمیم؛ مثلاً، ما واژه «شاهرگ» را بدون قالب «دستگاه گردش خون پستانداران» نمی‌فهمیم. شاید توجه به نقش قالب‌ها در زبان مهم‌ترین دلیل بر دیدگاه واژه‌نامه‌ای باشد و پرداختن به آن از قلمرو این مقاله خارج می‌باشد.

۳. تمایز میان معنا و مدلول نیز مشکل‌آفرین است؛ زیرا معنای واژه حاصل استعمال زبان است. به عبارت دیگر، یک واژه در اثر استعمال معنادار می‌شود. این دیدگاه در مقابل دیدگاه واژه‌نامه‌ای قرار می‌گیرد که بنا به آن، معنا بر استعمال تقدم دارد و نحوه استعمال را تعیین می‌کند.

به نظر معناشناسان شناختی، تمایز میان معناشناسی و کاربردشناسی دلبخواهی و نه حقیقی، است. مرز واقعی میان این دو وجود ندارد و ما هرگز نمی‌توانیم معرفت زبانی را به نحو اصولی از معرفت به جهان جدا کنیم، کما اینکه نمی‌توانیم معرفت معناشناختی را از معرفت

1. background knowledge.

2. Fillmore.

3. Langacker.

4. frames.

5. domains of experience.

کاربردشناختی جدا کنیم. این اقسام معرفت در حقیقت یک پیوستار را تشکیل می‌دهند. این دیدگاه «دیدگاه دایرةالمعارفی» نام گرفته است و چند ادعا را در بر دارد (Evans and Green, 2006, p.215):

۱. معانی قراردادی که به واژه‌ها نسبت می‌دهیم معانی هستند که از دسته‌ای از سیاق‌های کاربرد انتزاع کرده‌ایم. می‌بینیم یک واژه در سیاق‌های متعددی به کار رفته و از همه آنها یک معنا را به دست می‌آوریم.

۲. معرفت زبانی از معرفت به جهان جدا نیست.

۳. مرز واقعی میان معناشناسی و کاربردشناسی در کار نیست و تمایز این دو تشکیکی است.

۴. واژه‌ها نقطه‌های دسترسی به معرفت دایرةالمعارفی‌اند.

۵. معرفت دایرةالمعارفی پویا است.

بیان تفصیلی هریک از این ادعاها از قلمرو این مقاله خارج می‌باشد و ما فقط به بیان مسأله ساختارمندی و مرکزیت می‌پردازیم.

مسئله ساختارمندی

معرفت دایرةالمعارفی ساختارمند است. این ادعا که معرفت ما دایرةالمعارفی است هرگز مستلزم این نیست که این اطلاعاتی که با هر واژه پیوند می‌دهیم غیرنظام‌مند و بدون ساختار باشد، بلکه، معرفت دایرةالمعارفی در مورد هر واژه‌ای ساختارمند است. این معرفت مانند یک شبکه تشکیل شده و در آن، همه اطلاعاتی که با یک واژه در دسترس‌اند جایگاه یکسانی ندارند.

به مثالی ساده توجه کنید. می‌دانیم که واژه «موز» اطلاعاتی در باره رنگ و شکل و بو و مزه یک میوه را به دست می‌دهد، خواه ما آن را دوست داشته باشیم یا نداشته باشیم. ممکن است این واژه اطلاعاتی در باره نحوه کاشت و رشد آن میوه و مکان رشدش و غیره را هم به ما بدهد. ولی بخشی از این اطلاعات در مقایسه با دیگر اطلاعات نسبت به معنای واژه مرکزیت دارند.

در این دیدگاه تعیین اطلاعات مرکزی نسبت به اطلاعات غیرمرکزی اهمیت دارد. اطلاعات غیرمرکزی به صورت خاموش و بی‌صدا در می‌آیند. لنگاکر^۱ (Langacker, 1987, v. I, ch.4) انواع اطلاعات و معرفت‌هایی را که شبکه دایرة‌المعارفی^۲ را تشکیل می‌دهند به چهار دسته تقسیم می‌کند که عبارتند: معرفت متعارف، معرفت عمومی، معرفت ذاتی، معرفت ویژه.

۱. معرفت متعارف: معرفت قراردادی اطلاعاتی است که به طور گسترده میان اعضای یک اجتماع گفتاری مشترک بوده و نسبت به معنای واژه‌ای خاص مرکزی است؛ مثلاً، معرفت قراردادی مرتبط با واژه «موز» این قبیل اطلاعات را در بر می‌گیرد که برخی از مردم در فرهنگ ما برای صبحانه موز را با شیر می‌خورند.

۲. معرفت عمومی: معرفت عمومی به اطلاعاتی گفته می‌شود که در

1. Langacker.

2. encyclopedic network.

3. conventional knowledge.

4. generic knowledge.

باره یک مقوله یا نوع داریم؛ مثلاً می‌دانیم که موزهای زرد بهتر و خوش مزه‌تر از موزهای سبزند. معرفت مذکور از این جهت عمومی است که در مورد همه موزها صدق می‌کند. این نوع معرفت در برابر معرفت شخصی است که در باره برخی از افراد مقوله یا نوع داریم؛ مثلاً، این معرفت که موزی که من الان پوست کندم نارس بود، معرفتی شخصی است. البته، ممکن است یک جامعهٔ زبانی معرفت شخصی - غیرعمومی - داشته باشد که به تدریج به معرفتی متعارف تبدیل شده باشد.

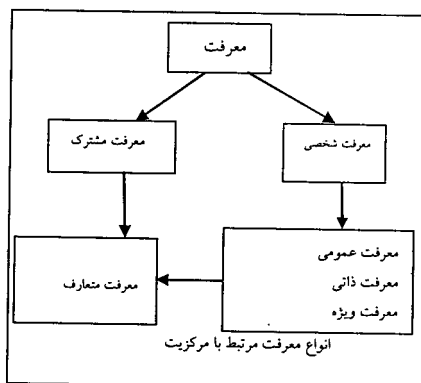
۳. معرفت ذاتی: ^۱ مراد از معرفت ذاتی، اطلاعاتی است که نسبت به ویژگی‌های درونی یک شیء داریم. این ویژگی‌ها تحت تأثیر عوامل خارجی پیدا نشده‌اند. فی المثل، اشیاء شکل خاصی دارند. در مثال ما، موزها شکل خاصی دارند. از آنجا که معرفت ذاتی کلی است، قابلیت زیادی برای قراردادی شدن دارد. البته، همهٔ ویژگی‌های ذاتی قابل تشخیص نیستند. در موزها معمولاً ما نمی‌دانیم که این میوه پتاسیم دارد. این دسته از ویژگی‌ها ممکن نیست معرفت قراردادی بشوند. معرفت ذاتی در برابر معرفت غیرذاتی یا عرضی است که به ویژگی‌های غیرذاتی شیء مربوط می‌شود؛ مثلاً این معرفت که معمولاً هنرمندان موزها را درون جام‌هایی همراه با دیگر میوه‌های مناسب نقاشی می‌کنند، به ابعادی از فرهنگ بشری مربوط می‌شود و امری، نه ذاتی، بلکه متعارف و رایج نسبت به موزها است.

۴. معرفت ویژه: ^۲ این نوع معرفت با میزان اطلاعاتی ارتباط دارد که به

1. intrinsic knowledge.

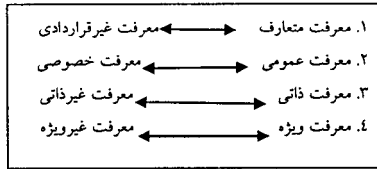
2. characteristic knowledge.

یک نوع شیئی اختصاص دارد؛ مثلاً، ممکن است شکل و رنگ مختصه یک شیئی باشد. رنگ زرد مختص موز است تا رنگ قرمز و رنگ قرمز مختص گوجه فرنگی است؛ چرا که تعداد اندکی از گوجه فرنگی‌ها زردند. اینکه موز جزو خوردنی‌های ما است، مختص موز نیست؛ زیرا ما خیلی از میوه‌ها را می‌خوریم.



مرکزیت

با توجه به تحلیل فوق، معنای هر واژه یا عبارت را در حقیقت بسته‌بندی خاصی از اطلاعات تشکیل می‌دهد. این بسته‌بندی از مجموعه اطلاعاتی فراهم می‌آید که میان از اطلاعات گسترده‌ای گزینش می‌شوند و نسبت به معنای واژه یا عبارت مرکزیت دارند. بقیه اطلاعات در حاشیه قرار می‌گیرند و به حالت خاموش در می‌آیند. این اطلاعات را به چهار دسته تقسیم کردیم. نمودار زیر این اطلاعات را نشان می‌دهد.



اکنون این پرسش مطرح می‌شود که اگر ما اطلاعات متفاوتی در باره اشیاء داریم چگونه می‌توانیم تعیین کنیم برخی از آنها نسبت به معنای واژه مرکزیت دارند؟

مرکزیت بعد خاصی از معرفت نسبت به یک تعبیر زبانی همواره به سیاق خاصی که عبارت در آن جای گرفته و انعکاس این نکته در حافظه بستگی دارد. به عبارت دیگر، هر قدر اطلاعات به سمت راست در جدول فوق نزدیکتر باشند معرفت بیشتر نسبت به معنای واژه مرکزی است؛ مثلاً، این معرفت که موزها شکل خاصی دارند معرفتی متعارف و عمومی و ذاتی و ویژه است. اما اینکه یکبار دیدیم یک موز کرم خورده است، غیرمتعارف و شخصی و غیرذاتی و غیرویزه بوده، نسبت به معنای موز غیرمرکزی است.

خلاصه، بنا به دیدگاه واژه‌نامه‌ای، واژه‌ها هسته معنایی دارند که معناشناسی آن را تعیین می‌کند، برخلاف معنای کاربردی یا غیرهسته‌ای که کاربردشناسی با آن سر و کار دارد. ولی بنا به دیدگاه دایرةالمعارفی، معناشناسی معرفت دایرةالمعارفی را در بر می‌گیرد؛ ولی سیاق به طور اساسی تشکیل معنا را هدایت می‌کند؛ بدین بیان که معنا به طور مستقیم در اثر اطلاعات سیاقی ساخته می‌شود. از این نظر، معنا از پیش وجود ندارد، بلکه، از اطلاعات دایرةالمعارفی گزینش شده، ساخته می‌شود. تمایز معناشناسی از کاربردشناسی مقبول نیست؛ زیرا معنا همواره از

تعامل سیاق با اطلاعات ما حاصل می‌آید.

تفاوت معنای دایرةالمعارفی و معنای سیاقی در این دیدگاه قابل توجه است. معنای نخست از تعامل چهار دسته معرفت پیدا می‌شود. البته این معنا در سیاق کاربرد پیدا می‌شود. بنا بر این، عوامل سیاقی روشن می‌سازند که از اطلاعات دایرةالمعارفی کدامیک گزینش شده‌اند (Evans and Green, 2006, p.219-220).

تفکیک سه مرحله

بهتر است، با توجه به دیدگاه دایرةالمعارفی، میان سه مرحله فرق بگذاریم: مرحله وضع، مرحله تثبیت در واژه‌نامه‌ها، مرحله فهم وضع.

۱. مرحله وضع

وقتی واضح واژه‌ای را در مقابل معنایی وضع می‌کند دقیقاً چه کاری انجام می‌دهد؟ روشن است که او می‌بایست نخست در ذهن خود واژه را برای معنایی در نظر بگیرد و سپس، آن را به دیگران اعلام کند. عمل وضع، اگر به صورت یک فرایند ذهنی لحاظ شود - یک صحنه فrazبانی است. دیگران به چنین صحنه‌ای راه ندارند، بلکه آنها هم از طریق کاربردهای زبانی به آن صحنه پی می‌برند؛ مثلاً، واضح وضع خود را با جمله‌ای به دیگران اعلام می‌کند. آنها به این وضع پی می‌برند. این نکته ایجاب می‌کند که واضح هم در شرایط کاربرد واژه را در برابر بسته‌ای از اطلاعات قرار دهد که در دسترس دیگران هم در مقام کاربرد باشد. در حقیقت، واژه در کاربرد در برابر بُرش خاصی از معارف قرار می‌گیرد که

در دسترس واضح و دیگران است.

ما این تقریر از وضع زبانی را که بر پایهٔ سیاق‌مندی و دیدگاه دایرة‌المعارفی مطرح می‌شود «نظریهٔ سیاق‌مندی وضع» می‌نامیم. بنا به این دیدگاه، خود وضع درون شبکه‌ای از کاربردها صورت می‌گیرد و معنا هم بر اساس تعامل چهار دسته از اطلاعات شکل می‌گیرد.

۲. مرحلهٔ تثبیت

وقتی لغوی معنای وضعی واژه‌ها را ثبت می‌کند به صحنه‌ای فرازبانی پا نمی‌گذارد، بلکه، او هم درون شبکه‌ای از کاربردها زندگی می‌کند و آن کاربردها را ثبت می‌کند. اولاً، صحنهٔ فرازبانی وجود ندارد. فرض موقعیتی که هیچ کاربرد زبانی در آن حضور نداشته باشد فرضی خلاف واقع و کاملاً ذهنی است. در واقع بشر هرگز بدون زبان نبوده و نسبت وضع با کاربرد مانند نسبت مرغ و تخم مرغ بوده است؛ هر وضعی مسبوق به کاربردی بوده و هر کاربردی هم مسبوق به وضعی. ما وضع را همواره درون شبکه‌ای از کاربردها انجام می‌دهیم. واضح هم همواره خودش را درون شبکه‌ای از کاربردها می‌یابد و در چنین صحنه‌ای وضع می‌کند.^۱

۱. جورج یول در بارهٔ پیدایش زبان گفته است: «ما حقیقتاً نمی‌دانیم زبان چگونه به وجود آمده است. اینقدر می‌دانیم که زبان گفتاری خیلی زودتر از زبان نوشتاری وجود داشته است. با این حال، وقتی که از زندگی انسان بر روی زمین نشانه‌هایی کشف می‌کنیم که قدمت آنها به نیم میلیون سال قبل می‌رسد، هرگز به مدرک روشنی در خصوص زبان گویشی اجداد بسیار قدیم خود بر نمی‌خوریم؛ مثلاً، در میان استخوان‌های قدیمی، هیچ یک از قطعات خاک‌آلود یک نوار کاست وجود ندارد تا به ما بگوید زبان در دوران‌های اولیه چگونه بوده است. شاید به همین دلیل

ثانیاً، اگر هم چنین صحنه‌ای در کار باشد رسیدن به آن برای لغوی امکان‌پذیر نیست. لغوی در واقع کاربردهای اولیه یا قبلی واژه‌ها را بررسی می‌کند و از این طریق به معنای واژه‌ها دست می‌یابد. لغوی به صحنه ذهنی واضح فارغ از کاربردها دسترسی ندارد.

۳. مرحله فهم

حال دیگر کاربران زبان با وضعی رو به رو هستند که قبلاً رخ داده و در واژه‌نامه ثبت شده است. آنها چگونه این وضع‌ها را می‌فهمند؟ روشن است که آنها هم در کشف معنا به تعامل چهار دسته از اطلاعات نگاه می‌کنند. بررسی واژه‌نامه‌ها برای فهم معنا لازم است؛ ولی کافی نیست. آنها باید به تعامل اطلاعات مذکور در سیاق مورد نظر توجه کنند. رجوع به واژه‌نامه‌ها هم برای تکمیل بخشی از اطلاعات دایرةالمعارفی صورت می‌گیرد. ممکن است این اطلاعات از منابع مختلفی به دست آید. واژه‌نامه‌ها هم از این جهت اهمیت پیدا می‌کنند.

نتایج تطبیقی

گفتیم تقسیم اصولی دلالت‌ها با تفکیک معناشناسی از کاربردشناسی ارتباط دارد. ردّ این تفکیک پیامدهایی هم در این تقسیم دارد. به آنها اشاره می‌کنیم.

۱. تقسیم اصولی - و بسیاری از دیدگاه‌ها در مباحث الفاظ - بر پایه

دیدگاه واژه‌نامه‌ای استوار شده است؛ زیرا این تقسیم فرض می‌گیرد دلالت وضعیه با وضع ارتباط دارد و کاملاً مستقل از معرفت ما به کاربرد به دست می‌آید. اطلاعات ما نسبت به زبان دو دسته است: دسته‌ای مربوط به وضع و معنا که مستقل از معرفت به جهان خارج و کاربرد به دست می‌آید. دسته دیگر هم اطلاعات راجع به بیرون از زبان و کاربرد آن. کشف مراد جدی و تعیین دلالت تصدیقیه با این دسته از اطلاعات ارتباط دارد.

۲. با پذیرش دیدگاه *دایرةالمعارفی* این تقسیم هم نیاز به بازسازی دارد و تصویر دیگری از این تقسیم به دست می‌آید. همچنین، پدیده وضع هم باید تفسیری متناسب و عینی‌تر داشته باشد.

۳. عمل وضع هم در سیاق و کاربرد خاصی صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، خود *صحنة وضع* هم چیزی جدا و مستقل از کاربرد نیست. واضع در حقیقت در ضمن نخستین کاربرد به وضع خود اشاره می‌کند. او در کاربرد واژه‌ای را در سیاق خاصی به کار می‌برد. در این عمل، او واژه را به معنای بسته‌بندی از اطلاعات خاص به کار می‌برد و دیگران هم با توجه به این بسته‌بندی و برش از اطلاعات معنا را می‌فهمند. این نظریه در باره وضع را که با توجه به سیاقمندی تقریر کردیم «نظریه سیاقمندی وضع» نامیدیم.

۴. دلالت تصویری و تصدیقیه (دوم) یک پیوستار را تشکیل می‌دهند. ما در کشف دلالت‌های تصویری هم به اطلاعات غیرزبانی نیازمندیم.

۵. مقایسه دلالت تصدیقیه با تصویری در حقیقت مقایسه دو کاربرد متفاوت با یکدیگر است. دلالت تصویری هم در مرحله‌ای دلالت

تصدیقیه بوده است. آن دلالت هم سر جای خودش مراد جدی گوینده بود. مقایسه این دو دلالت بدین معنا است که آیا مراد جدی گوینده از این عبارت همان مراد جدی در مرحله سابق است؟ یا نه، در این مرحله مراد جدی گوینده تفاوت پیدا کرده؟ بنا بر این، دلالت تصویری هرگز بدون مراد جدی در کار نبوده و هر دلالت تصویری در مرحله پیدایش با دلالت تصدیقه هم همراه بوده است.^۱

۶. دلالت تصویری با این نگاه حاصل تداعی معانی نیز نمی تواند باشد. چرا که این دلالت هرگز بدون دلالت تصدیقه وجود ندارد. دلالت همواره تابع استعمال است و اگر استعمالی در کار نباشد دلالتی هم در کار نخواهد بود.

۱. این دیدگاه به گونه ای نظریه تعهد را تقویت می کند ولی با آن تفاوت هم دارد. درباره نظریه تعهد نک به: عبدالساتر، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۹-۲۶.

منابع

۱. چپمن، شیوان؛ از فلسفه به زبان‌شناسی، ترجمه حسین صافی، تهران، انتشارات گام نو، ۱۳۸۴.
۲. دینه‌سن، آنه ماری؛ درآمدی بر نشانه‌شناسی، ترجمه مظفر قهرمان، آبادان، نشر پرسش، ۱۳۸۰.
۳. الصدر، سیدمحمد باقر؛ دروس فی علم الأصول (الحلقات)، قم: مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ۱۴۲۶ق.
۴. عبدالساتر، حسن؛ بحوث فی علم الأصول؛ تقريراً لأبحاث الشهيد الصدر، قم: محبین، ۱۴۲۳ق.
۵. عدنان القطیفی، السيد منیر؛ الرافد فی علم الأصول؛ محاضرات آية الله السيد علی السيستاني، قم: مهر، ۱۴۱۴ق.
۶. الفياض، شيخ محمد؛ محاضرات فی اصول الفقه؛ تقريراً لأبحاث آية الله السيد ابوالقاسم الخوئي، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ۱۴۳۰ق.
۷. قائمی‌نیا، علیرضا معناشناسی شناختی قرآن، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.
۸. قائمی‌نیا، علیرضا؛ بیولوژی نص (نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن)، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.

٩. محمدیونس علی، محمد؛ علم التخابط الاسلامی؛ دراسة لسانیة لمناهج علماء الأصول فی فهم النص، بیروت: دار المدار الاسلامی، ٢٠٠٦م.
١٠. المظفر، محمدرضا؛ اصول الفقه، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ١٤٠٣ق.
١١. نائینی، محمدحسین؛ اجود التقريرات؛ تقریرات دروس آیة الله خویی، قم: مطبعة العرفان، ١٣٥٥ق.
١٢. الواعظ الحسینی البهسودی، سید محمد سرور؛ مصباح الأصول؛ تقریر عن سماحة آیة الله ابوالقاسم الخوئی، قم: مكتبة الداوری، ١٤٢٢ق.
١٣. الهاشمی الشاهرودی، السیدعلی؛ دراسات فی علم الأصول؛ تقریراً عن سماحة آیة الله السید ابوالقاسم الخوئی، قم: مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامی، ١٤٢٦ق.
١٤. یول، جورج؛ نگاهی به زیان (یک بررسی زبان شناختی)، ترجمه نسرین حیدری، تهران: انتشارات سمت، ١٣٨٨.
15. Baker, Paul & Elledge, Sibonile. (2011). **Key terms in Discourse Analysis**, Chennai, Replika Press.
16. Cruse, D. A. (1987). **Lexical Semantics**, New York: Cambridge University Press.
17. Cruse, D. Alan. (2000). **Meaning in Use**, New York: Oxford University Press.

18. Cruse, D. Alan. (2006). **A GLOSSARY OF SEMANTICS AND PRAGMATICS**, Edinburgh: Edinburgh University Press.
19. Crystal, David. (2008). **A Dictionary of Linguistics and Phonetics**, Oxford: BLACKWELL PUBLISHING.
20. Deledalle, Gérard (2000). **Charles S. Peirce's Philosophy of Signs**, Bloomington, Indiana University Press.
21. Evans, Vyvyan and Green, Melanie (2006). **Cognitive Linguistics: An Introduction**, Edinburgh: Edinburgh University Press.
22. Evans, Vyvyan. (2009). **How Words Mean; Lexical concepts, cognitive models, and meaning construction**, Oxford: Oxford University Press.
23. Geeraerts, Dirk. (2010). **Theories of Lexical Semantics**, New York: Oxford University Press.
24. HAAS, W. (1962), 'The theory of translation', **Philosophy** 37, 208-28. Reprinted in
25. HAAS, W. (1964), 'Semantic value', in **Proceedings of the IXth International Congress of**
26. Langacker, Ronald (1987) **Foundations of Cognitive Grammar, Volume I**. Stanford, CA:
27. Levinson, Stephen. (1997). **Pragmatics**, New

York: Cambridge University Press.

28. **Linguists**. The Hague: Mouton, pp. 1066-72.
29. LYONS, JOHN, (1977), **Semantics**. Cambridge:
Cambridge University Press
30. Parkinson, G. H. R. (ed.), **The Theory of Meaning**.
Oxford: Oxford University
31. Press, 1968, pp. 86-108.
32. Stanford University Press.
33. Yule, George. (1996). **Pragmatics**, New York:
Oxford University Press.

نگاهی نو به مولوی و ارشادی و برآیند روش شناختی آن (با محوریت تعریف محقق اصفهانی)

محمد عرب صالحی

استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، گروه منطق فهم دین

salehnasrabad@yahoo.com

چکیده

این مقاله پس از تعیین جایگاه مولوی و ارشادی و اینکه این دو وصف اوامر و نواهی‌اند و نه وصف حکم و بیان تعریف مختار و امتیاز آن از سایر تعاریف، به بحث مهم روش‌شناسی و سنجه‌های تشخیص اوامر و نواهی مولوی از ارشادی پرداخته است؛ مطابق تعریف‌های گوناگون از ارشادی و مولوی، سنجه‌های تمایز این دو نیز مختلف می‌شود؛ تعریف محوری و مورد قبول در این مقاله همان تعریف محقق اصفهانی است و مطابق این تعریف است که روش‌شناسی پیشنهادی و مورد قبول در این نوشتار همان سنجه متقدمان بر شیخ انصاری در فقه عامه و خاصه است. مقاله حاضر به دنبال اثبات این است که تغییر در معنا و روش‌شناسی مولوی و ارشادی از شیخ انصاری به این سو وارد مباحث اصولی شده و همین تغییرات باعث نقض و ابرام‌های فراوان در اصل تعریف و مصادیق ارشادی و مولوی گردیده است؛ پیش از شیخ انصاری در فقه شیعه و اهل سنت معنای ثابتی داشته و سنجه تشخیص آن هم مشخص بوده است؛ به اعتقاد نویسنده همان معنا و سنجه ماقبل شیخ، بهترین سنجه در بحث مولوی و ارشادی است و می‌تواند تغییرات زیادی را در محتوای بسیاری از فتواها ایجاد کند. همین سنجه در توافق تام با معنای ارشادی و مولوی در نگاه محقق اصفهانی وجود دارد.

واژگان کلیدی: ارشادی، مولوی، حکم، روش‌شناسی، دنیوی، محقق اصفهانی، مستقلات عقلیه.

مقدمه

در اینکه مقسم ارشادی و مولوی آیا حکم است یا اوامر و نواهی، ظاهر عبارات اصولیان متفاوت است. در بسیاری از کتب اصولی، مقسم را اوامر و نواهی گرفته‌اند^۱ و در برخی دیگر نیز سخن از احکام مولوی و ارشادی است (ر.ک: شعرانی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۶ / هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۲۲ / شفیع، ۱۳۸۱، ص ۱۳۸ / هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۸۰ / محقق اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۳۷ / حائری یزدی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۱۴۸ / اشتهااردی، ۱۴۱۷، ص ۱۴۲) و برخی نیز هر دو استعمال را در یک عبارت دارند (ر.ک: حکیم، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۸).

به اعتقاد برخی اگر مقسم را حکم بدانیم، قطعاً خطاست؛ زیرا حکم که انشا به داعی جعل داعی است، نمی‌تواند مقسم مولوی و ارشادی باشد؛ زیرا داعی در ارشاد، بعث و زجر نیست، بلکه داعی نفس ارشاد می‌باشد. سخن مشهور در اینجا این است که اگر مولی به داعی جعل داعی انشا کرد، این بعث و زجر و حکم است و اگر به داعی ارشاد انشا کرد، مصداق ارشاد می‌شود. همان‌گونه که انشا به داعی امتحان هم مصداق امتحان است و هکذا. در این صورت، نمی‌توان گفت حکم، مقسم ارشادیت و مولویت است، بلکه مقسم ارشادیت و مولویت، اوامر و نواهی می‌باشد (لاریجانی، [بی‌تا]، جلسه ۴۸۵). به عبارت دیگر، همه اصولیان اتفاق دارند که حکم یک امر مجعول است، در حالی که در موارد ارشاد هیچ امری جعل نشده است.

۱. موارد فوق حد احصاء است.

آخوند هم در کفایه این بحث را در ابتدای اوامر دارند که می‌فرمایند: مولی به صیغه امر انشا می‌کند؛ یعنی الفاظ را در ایجاد معانی انشائاً به کار می‌برد، دواعی این انشای گوناگون است. اگر به داعی ارشاد باشد مصداق ارشاد می‌شود و اگر به داعی هزل باشد مصداق هزل است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۶۹).

به نظر می‌رسد اشکال اساسی به عدم تفکیک میان اوامر و نواهی و حکم برمی‌گردد و اینکه در نوع موارد این دو به یک معنا گرفته می‌شود و در یک معنا هم استعمال شده است؛ از همین رو، می‌توان گفت در اغلب موارد مراد از حکم مولوی همان امر و نهی مولوی است و از این جهت شاید نتوان اشکال مذکور را متوجه این گروه دانست؛ از سوی دیگر، این اشکال و مذاقه بنا بر همه مبانی در تعریف حکم وارد نیست و چه‌بسا هستند از اصولیان که داعی را دخیل در ماهیت حکم نمی‌دانند. در هر صورت، در این نوشتار هم حسب نگاهی که حکم را به ارشادی و مولوی تقسیم کرده‌اند، مثنی شده است و مقصود از حکم همان امر و نهی است.

۱. تعریف حکم ارشادی

در اصول فقه، احکام از جهت اختلاف در جهت منشأ صدور به مولوی و ارشادی تقسیم شده‌اند. اگر حکمی از حیث مولویت مولی صادر شده باشد، حکم مولوی بوده و همین حکم است که بنا بر نظر مشهور اگر لزومی باشد، موضوع حکم عقل به استحقاق پاداش بر اطاعت و عقاب بر ترک آن واقع می‌شود. غالب اوامر و نواهی شارع از قسم مولوی

محسوب می‌شوند و ظهور اولی خطابات شارع هم در مولویت است. اگر حکم از حیث اینکه شارع هم یکی از عقلاست، نه اینکه مولی و آمر است و صرفاً برای حفظ مصلحت مکلف یا دفع مفسده‌ای از او صادر شود، حکم ارشادی است. حیث صدور حکم ارشادی حیث نصیحت و نشان‌دادن مصلحت یا مفسده است؛ همان‌گونه که یک پزشک بیمار خود را امر و نهی می‌کند. این تبیین برگرفته از تعریف محقق اصفهانی است.^۱ ایشان در تعریف حکم مولوی و ارشادی می‌گوید:

مولویت از صفات آمر است و آنجایی است که بماهو مولا و سید حکم کند، یعنی به داعی بعث انشا کند و امر ارشادی آن است که به داعی نصیحت و ارشاد به آنچه بر مورد امر بار می‌شود، باشد؛ یعنی آمر بماهو ناصح و مرشد امر می‌کند، نه بماهو مولا و سید (محقق اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۱۷۰).^۲

به نظر می‌رسد این تعریف کامل‌تر از سایر تعاریف می‌باشد^۳ که نوعاً یکی از لوازم حکم ارشادی را به جای تعریف از ماهیت آن ارائه داده‌اند. البته بعضاً هم خالی از اشکال نیست؛ مثلاً اینکه گفته شده حکم مولوی

۱. البته این بدان معنا نیست که آنچه در این مقاله مترتب بر این تعریف شده است، همه مورد قبول محقق اصفهانی می‌باشد، بلکه لوازم آن می‌تواند فقط نظر مختار نویسنده باشد.

۲. «أما مولوية الأمر، فإنما تتم في خصوص البعث دون الإرادة، لأن المولوية من صفات الأمر؛ إذ الإنشاء لو كان بداعي البعث جذاً ولجعل الداعي حقيقة، فهو أمر من المولى بما هو مولى و سید؛ ... كما أن الأمر الإرشادي ما إذا كان بداعي النصح والإرشاد إلى ما يترتب على ذات المأمور به من الصلاح والفساد، لا لجعل الداعي، فهو أمر من الأمر بما هو ناصح و مرشد، لا بما هو مولى و سید و عليه فالمولوية والإرشادية من شئون الأمر.

۳. ناگفته نماند که این تعریف ارشادی در قبال مولوی است؛ ولی تعریف ارشادی در قبال تکلیفی را شامل نمی‌شود.

آن است که اطاعت و عصیان دارد و موضوع حکم عقل به استحقاق ثواب یا عقاب می‌باشد (شیخ انصاری، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۱۵۱ / مشکینی، ۱۳۷۴، ص ۷۵ / جزایری، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۳۰۶-۳۰۷)، فقط در احکام مولوی لزومی درست است و حال آنکه احکام استحبابی و کراهتی نیز از احکام مولوی محسوب می‌شوند. همچنین، این گونه نیست که همه انواع حکم مولوی، استحقاق ثواب یا عقاب مستقل داشته باشند. احکام مولوی اگر طریقی باشند، مثل وجوب احتیاط و وجوب توبه، ثواب و عقاب مستقلاً جز آنچه طریق به آنند، ندارند؛ چنان‌که قول به اینکه هر جا عقل حکم دارد، حکم شرع ارشادی است نیز مورد اشکال بوده، به نظر می‌رسد تلازمی میان آن دو نیست. جعل مولوی در موارد حکم عقل نیز صحیح است و می‌تواند داعی بر فعل را تقویت و تأکید کند؛ ولی تعریف به اینکه در حکم ارشادی قدرت شرط نیست (جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۴۴۳) یا اینکه ارشادی اختصاص به امور دنیوی دارد و مولوی اعم از دنیوی و اخروی است (گیلانی نجفی، [بی‌تا]، ص ۲۶۵)، تعریف به یکی از لوازم است و نه تعریف به حقیقت. اشکالات مذکور ضمن بحث روش‌شناسی مورد تحلیل قرار گرفته است؛ بنابراین در اصل تعریف به همین مقدار بسنده می‌شود.

۲. اطلاعات ارشادی و پیشینه آن

ارشادی در کلمات اصولیان اطلاعات متعددی دارد که در دو بخش به آن می‌پردازیم.

۱-۲. لزوم تفکیک میان دو اطلاق حکم ارشادی

حکم ارشادی در فقه و اصول فقه به دو معنا اطلاق شده است که در بسیاری از موارد از یکدیگر تفکیک نشده‌اند و هر دو در عناوین گوناگون یک‌جا جمع شده، ارشادی در هر دو اطلاق در بسیاری از کتب اصولی در قبال حکم مولوی گرفته شده است، در حالی که ارشادی در یک اطلاق، خود قسمی از احکام مولوی می‌باشد، نه مقابل آن، بلکه مقابل حکم تکلیفی است. البته برخی از فقها متوجه این نکته شده‌اند و به آن تنبه و تذکر داده‌اند.^۱

اطلاق اول، ارشادی در قبال تکلیفی است و آنجایی است که گزاره‌ای در ظاهری تکلیفی صادر شده باشد؛ ولی در معنا طلب ترک یا فعل نیست، بلکه ارشاد به یک امر تشریعی مثل صحت و بطلان و مثل جزئیت، شرطیت، مانعیت برای واجب دیگر و یا ارشاد به یکی دیگر از احکام وضعی که قابل جعل استقلالی‌اند، باشد؛ مثلاً مولی بگوید

۱. «إذا صدر من المولى الأمر بداعى البعث فهو مولوى ولكنه تارة، يستفاد منه الجزئية والشرطية و المانعية وأخرى: أمر آخر وهذه الأمور لا تنافى مولوية الأوامر. فما اشتهر: من جعل الأوامر الإرشادية فى المعاملات والعبادات والأجزاء والشرايط، مقابل الأوامر المولوية، من الأمر الواضح بطلانه» (ر.ک: خمینی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۷۱) و «يستفاد من إطلاقات الفقهاء أن الإرشادية تارة تطلق فى قبال المولوية فيراد بها أن الأمر أوالتهى ليسا من تشريع المولى نفسه و تأسيسه بل هو حكم ثابت فى المرتبة السابقة بحكم العقل والعقلاء، والشارع بأمره و نهيه يريد الإشارة إلى ذلك الحكم العقلى أوالعقلانى و اخرى تطلق الإرشادية فى قبال التکليفية و يراد بها أن الأمر أو النهى ليس طلباً للفعل أوالترك و إنما هو إخبار عن أمر تكوينى كالمصلحة الخارجية، أو تشريعى كالصحة و البطلان، أو المانعية و الجزئية و الشرطية، أو الطهارة و النجاسة و التى قد تكون بدورها أحكاماً شرعية لكنها وضعية لا تکليفية» (ر.ک: جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳، ج ۱۰، ص ۱۰۱).

نمازخواندن در کرک و پشم حیوانی که گوشتش خوردنی نیست، جایز نیست. گرچه ظاهر عبارت در حرمت تکلیفی است؛ ولی یک فقیه می‌داند که فی‌نفسه چنین کاری از محرمات نیست؛ پس این روایت در صدد بیان مانعیت چنین لباسی برای صحت نماز است. این قسم از حکم ارشادی، قسیم حکم مولوی نیست، بلکه خود قسمی از احکام مولوی می‌باشد؛ زیرا احکام وضعی صادر از مولای شارع نیز از حیث مولویت او صادر شده‌اند. در واقع این قسم از احکام ارشادی در قبال احکام تکلیفی قرار دارد، نه در قبال احکام مولوی؛ بنابراین محل بحث آن اینجا نیست، بلکه در روش‌شناسی احکام وضعی در قبال احکام تکلیفی باید به آن پرداخت.

تنها دفاعی که می‌توان از این نظر انجام داد اینکه بگوییم پس از تعلق امر به مرکب، هرگونه امر دوم به اجزا و شرایط یا نهی از موانع نمی‌تواند مولوی باشد؛ زیرا تحصیل حاصل است؛ چون شارع در امر به مرکب، همه اجزا و شرایط و موانع را در نظر گرفته، آن مجموع را با تمام خصوصیات مورد امر قرار داده است. در نتیجه امر دوم به اجزا و شرایط در واقع ارشاد به متعلق امر اول می‌باشد، نه امر مولوی مستقل. به عبارت دیگر، اجزا و شرایط پس از امر به مرکب، نه قابلیت جعل تکلیفی مجدد و نه قابلیت جعل حکم وضعی دارند؛ زیرا همان امر به مرکب از هر دو کفایت می‌کند. در نتیجه همه اوامری که به اجزا و شرایط وارد شده، در واقع ارشاد و اخبار از جزئیت و شرطیت است، نه جعل آن دو.

البته دفاع مذکور بنا بر برخی مبانی درست است؛ ولی بنا بر برخی از مبانی کفایت نمی‌کند. برخی معتقدند اجزا و شرایط در امر به مرکب هیچ

لحاظ استقلال و ضمنی، هرچند در ضمن مرکب ندارند و همه آنها در این لحاظ، فانی در مرکب‌اند و خود آنها مورد اراده نفسی مولا قرار نمی‌گیرند (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۳۰).^۱ براساس این مبنا امر مولوی دوم، هرچند به نحو وضعی باشد، امکان‌پذیر می‌شود. از این رو، صاحب این مبنا قائل به امکان جعل مستقل در اجزا و شرایط مرکبات اعتباری است. به اعتقاد ایشان در مرکبات حقیقی جعل شیء بدون جعل اجزا امکان‌پذیر نیست؛ ولی در اعتباریات، دست مولا از همه جهات باز می‌باشد (ر.ک: همو، ۱۳۸۱، صص ۶۹-۷۰ و ۷۳). همچنین، همه اقسام ارشادی به معنای دوم منحصر به موارد مرکبات اعتباری نیست؛ مثلاً فقها امر به غسل را ارشاد به نجاست گرفته‌اند.

اطلاق دوم، حکم ارشادی در قبال مولوی بوده و آنجایی است که از مقام نصیح و وعظ و ارشاد صادر شده باشد، نه از مقام مولویت. مطابق تعریف مشهور از ارشادی، همچون ارشاد به یک امر تکوینی مثل وجود مصلحت خارجی و یا ارشاد به حکم عقل یا عقلاً؛ بدین معنا که خود عقل هم پیش از شارع چنین درکی می‌تواند داشته باشد و بیان شارع یا تأکید بر درک عقل است و یا تنبیه بر وجود مصلحت یا مفسده

۱. «ثم إن الغرض قد يكون قائماً بوجود كل واحد واحد من أشخاص أو أشياء من غير ارتباط بين الوحدات، كمن كان له عدة أصدقاء يشترق لقاء كل واحد منهم مستقلاً من غير ارتباط بعضهم ببعض، فعند تصور كل واحد يريد لقاءه بإرادة مستقلة ولا يعقل أن يكون اجتماعهم بما هو كذلك في هذا اللحاظ مورداً لعلاقته وإرادته، بل ربما يكون اجتماعهم مبعوضاً عنده وقد يكون قائماً بالمجموع لا بالأفراد، كمن يريد فتح بلد لا يمكن فتحه إلا بفوج من العسكر، فحينئذ يكون كل واحد واحد منه غير مراد له ولا متعلقاً لغرضه وإنما قام غرضه بالفوج، فيتصوره ويشترقه ويريد إحضاره، ففي هذا التصور تكون الآحاد مندكة فانية في الفوج، فلا يكون كل واحد واحد متصوراً ولامشترقاً إليه ولا يمكن أن تتعلق به إرادة نفسية، لعدم حصول الغرض به».

در آنجا که عقل احیاناً غفلت کرده است؛ مثل اینکه قرآن در مسئله قرض دادن سفارش اکید به کتابت آن و گرفتن دو شاهد بر این امر نموده است (بقره: ۲۸۲). در واقع این گونه احکام نوعی اخبار از وجود مصلحت یا مفسده در یک فعل می‌باشد؛ بدین معنا که شارع مؤسس و مشرع آن نیست، بلکه پیش از حکم، شارع هم به واسطه حکم عقل یا عقلا موجود بوده است و شارع نیز با امر و نهی خود به همان امر عقلی یا عقلایی اشاره دارد؛ بنابراین عمل نکردن مطابق آن جز افتادن در آن مفسده یا محروم شدن از آن مصلحت که خود عقل هم می‌توانست از آن آگاهی یابد، هیچ پیامد دیگری ندارد (ر.ک: جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳، ج ۱۰، ص ۱۰۱-۱۰۲).

۲-۲. سایر اطلاعات ارشادی در کلمات فقها

گفتنی است در کلمات فقها برای ارشاد یا ارشادی، اطلاعات دیگری نیز یافت می‌شود که یا به نحوی به یکی از دو اطلاق پیش‌گفته بازمی‌گردد و یا اینکه معنای جدیدی مراد است که به تقسیمات حکم بر نمی‌گردد؛ مثلاً موارد فراوانی در کلمات فقها هست که روایت را ارشاد به مرتکبات عرفی می‌دانند؛ بدین معنا که شارع در این گونه موارد هیچ‌گونه تأسیس شرعی ندارد و نظرش همان نظر عرف است؛ به عنوان نمونه، در تماس نجس یا متنجس با اشیای دیگر گفته‌اند اگر آن شیء جامد بود، فقط همان مقدار مماس متنجس می‌شود؛ ولی اگر مایع بود، همه آن نجس می‌شود. در تشخیص مصداق جامد و مایع در برخی موضوعات روایاتی وارد شده است (ر.ک: شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۹، ص ۸۶). در این موارد به

امضائیات نزدیک تر است تا ارشاد؛ یا درباره جلوگیری از عروض شک در نماز در برخی روایات امر به شمردن با ریگ (همان، ج ۲، ص ۳۴۸ / حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۴۷) یا جابه‌جا کردن انگشتر (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۵۵ / حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۴۷) و یا سبک‌ترکردن و خلاصه‌ترخواندن نماز شده است (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۳۵۹ / حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۳۶). در اینجا فقها گفته‌اند از این روایات هیچ حکم استحبابی یا وجوبی استفاده نمی‌شود و همه آنها ارشاد به مرتکبات عرفی است و موضوعیتی برای شارع ندارند. ملاک در همه موارد تشخیص عرف است و آنچه در روایات هم وارد شده، ارشاد به همان چیزی است که در ارتکاز و ذهن عرف می‌باشد و بنای جدیدی در روایات پیشنهاد نشده است و حکم یا شرط شرعی جدیدی نیست تا در نتیجه حکم به اعتبار آن تا روز قیامت داده شود، بلکه وقتی امری به عرف واگذار شد، طبعاً تابع عرف می‌شود و عرف در هر زمان و در هر فرهنگی چه بسا متفاوت از زمان یا فرهنگ دیگر باشد و هر زمان یا هر فرهنگی می‌بایست مطابق نگاه خود عمل کند و نظیر این مسائل در فقه، به خصوص در تشخیص مصادیق موضوعات احکام فراوان یافت می‌شود (ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۴۲ / همان، ج ۸، ص ۳۷۵). از موارد این بحث آنجاست که برخی از فقها اخباری را که در معنای استطاعت در حیج وارد شده، همه را ارشاد به ارتکازات عرفی دانسته‌اند، نه اینکه حکم جدید تبعیدی مستقل و در نتیجه تأسیس بنا و معنای جدیدی برای استطاعت بدانند. همه آنچه در این روایات آمده، همان است که عرف هم برای توانایی در هر سفری شرط می‌داند. هر سفری

زاد و توشه، وسیله و مرکب، امنیت راه، بازبودن راه و... را می‌خواهد و اختصاص به سفر حج ندارد (همان، ج ۱۲، ص ۵۰). در مسئله لزوم شستن صورت از بالا به پایین نیز برخی فقها روایات باب را ارشاد به فعل عرف داده‌اند، نه اینکه شستن از بالا به پایین یک واجب تأسیسی شرعی باشد. البته در عرف صورت را از بالا به پایین می‌شویند؛ بنابراین این دسته از فقها گفته‌اند اگر از حاجین ابتدا کند و بعد پیشانی را بشوید، کفایت می‌کند و لازم نیست از پیشانی ابتدا کند؛ چون موافق عرف است و همین کفایت می‌کند (موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۷، ص ۷۷). در این‌گونه موارد، نه سخن از ارشاد به احکام وضعی است و نه ارشاد به مصلحتی، بلکه گاهی ارشاد به معنای حکم امضایی شارع می‌باشد و گاهی به معنای واگذاری امر به عرف عقلاً بوده و گاهی به معنای سلب مسئولیت شارع از خود است؛ بدین معنا که شارع خبر داده که دخالت در چنین اموری شأن شارع نیست و در حوزه اختیارات یا مسئولیت‌های او به عنوان شارع و قانونگذار نیست.

۳-۲. پیشینه بحث

به رغم اهمیت بحث در کمتر کتاب اصولی بحث ویژه‌ای به این موضوع اختصاص یافته است و به نظر می‌رسد تا پیش از شیخ انصاری در کتب اصولی بحثی با این عنوان اصلاً مطرح نبوده است و پس از وی نیز بحث مدونی که به همه جوانب موضوع مخصوصاً بحث مهم روش‌شناسی حکم ارشادی پرداخته باشد، یافت نشد؛ گرچه در لابه‌لای برخی مباحث به نحو اجمالی به آن پرداخته شده است. البته اصل

عنوان در کتب فقهی و کتب شرح روایات پیش از شیخ انصاری نیز وجود دارد (ر.ک: محقق ثانی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۲۰ / مجلسی اول، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۱۱ / همو، ۱۴۰۶، ج ۱۴، ص ۲۷۸ / بهبهانی، ج ۳، ص ۵۹)؛ ولی در کتب اصولی فقط در برخی کتب فرهنگ اصطلاحات اصول یا دایرةالمعارف فقه از معاصران بحث مستقلی به معنای ارشادی و مولوی اختصاص داده شده، اخیراً مقالاتی نیز به طور جداگانه در این بحث به رشته تحریر درآمده است که در این فصل به آن استناد خواهد شد. در فقه و اصول اهل سنت نیز جایی بحث مستقلی به احکام ارشادی اختصاص داده نشده است؛ ولی اینکه برخی معتقدند که اصولاً تقسیم حکم به ارشادی و مولوی در فقه اهل سنت قابل طرح نیست و علت آن را در مبنای کلامی آنها در رد حُسن و قُبْح ذاتی افعال می‌دانند و این‌گونه استدلال می‌کنند که چون آنها از اساس منکر حُسن و قُبْح ذاتی افعال‌اند و در نتیجه تبعیت احکام از مصالح و مفسد را منکرند؛ پس مصلحتی عقلی نمی‌ماند تا حکم ارشادی به آن راهنمایی کند (فرح‌زادی، ۱۳۷۹، دفتر ۶۸، ص ۶۵-۹۲). به نظر می‌رسد این سخن نادرست است؛ زیرا اولاً، مصلحت در حکم ارشادی اعم از مصالح ذاتی و منفعت دنیوی است. در حکم ارشادی همین که به یک منفعتی راهنمایی کند، کافی است و شکی نیست که اهل سنت هم منکر منفعت و ضرر فی‌الجمله افعال نیستند. در مواردی از اوامر ارشادی که عقل به طور مستقل حکم به حُسن یا قُبْح دارد، بنا بر مبنای اهل سنت امر ارشادی معنا نمی‌یابد، بلکه از اوامر مولوی محسوب می‌شود. ثانیاً، اصل نسبت انکار حُسن و قُبْح ذاتی به محققان از اشاعره مورد اشکال

است؛ چنان‌که این نسبت درباره اخباریون شیعه نیز درست نیست (ر.ک: عرب صالحی، ۱۳۹۱، ش ۶۳، ص ۱۱۱-۱۳۶). ثالثاً، در کتب فقهی اهل سنت نیز به دفعات از حکم ارشادی سخن به میان آمده، بسیاری از روایات را حمل بر حکم ارشادی کرده‌اند.^۱

۳. روش‌شناسی حکم ارشادی در قبال مولوی

مسئله مهم تبیین روش‌شناسی و معیارهای تمیز این دو از یکدیگر است؛ زیرا برای یک فقیه در امر افتا تشخیص و تمیز این دو در منابع دینی امری حیاتی است. موارد فراوانی در روایات و حتی بعضاً در آیات قرآن هست که به امری توصیه شده و یا از انجام امری نهی شده است. آیا یک فقیه می‌تواند در همه موارد به حکم تکلیفی فتوا دهد؛ بدین معنا که همه موارد توصیه‌شده مقربیت دارد؛ بنابراین یا واجب است و یا مستحب و همه موارد منهی‌عنه دوری از مولا می‌آورد و در نتیجه یا حرام است و یا

۱. (ر.ک: سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۹۳)؛ «الکراهة فی کلام الأئمة المجتهدين کمالک، والشافعی لها إطلاقان: أحدهما هذا ويعبر عنها بالكراهة الشرعية. والآخر بمعنى أن المجتهد أحب واختار أن لا يفعل ذلك من غير إدخاله فی قسم المكروه الذي هو من نوع التقييد، ويعبر عن هذه بالكراهة الإرشادية وهذه الکراهة لانواب فی ترکها و لاقبح فی فعلها» (رملی، [بی‌تا]، ص ۱۵۳)، «(سُئِلَ) عَنْ الْمُرَادِ بِالْكَرَاهَةِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْكَرَاهَةِ الْإِرْشَادِيَّةِ وَهَلِ الْكَرَاهَةُ مُطْلَقًا إِذَا وَجَدَتْ فِي الصَّلَاةِ وَلَمْ تُفْسِدْهَا تَمْنَعُ حُضُورَ نَوَائِبِهَا لِإِفَاعِلِهَا سَوَاءً وَجَدَتْ فِي رُكْنٍ وَاحِدٍ وَانْقَطَعَتْ أَوْ اسْتَعْرَتْ إِلَى فَرَاغِهِ مِنَ الصَّلَاةِ أَوْ لَا؟ (فَأَجَابَ) بِأَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ الْكَرَاهَةِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْكَرَاهَةِ الْإِرْشَادِيَّةِ أَنَّ الْإِرْشَادِيَّةَ مَرْجِعُهَا إِلَى الطَّبِّ؛ لِأَنَّ الْمَصْلَحَةَ فِيهَا ذَنْبِيَّةٌ لِادْبِيَّةٍ وَأَمَّا الْكَرَاهَةُ إِذَا كَانَتْ لِأَمْرِ خَارِجٍ لَمْ تَمْنَعِ حُضُورَ الثَّوَابِ» (المناوی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۸۹) و «(إذا جلستم) ای أردتم الجلوس لأكُل أو غیره (فاخلعوا) ندباً (نعالمکم) ای انزعوها من أرجلکم (تستريح) ای لکی تستريح (أقدامکم) فالأمر إرشادی».

مکروه؟! آیا بسیاری از این موارد نمی‌تواند در اندازه یک راهنمایی به مصلحت یا مفسده دنیوی و یا حتی اخروی باشد، بدون اینکه انجام یا ترک آن موجب قرب یا بعد از مولی باشد؟ روایات فراوانی در باب آداب گوناگون وارد شده است که شاید تعداد آن از واجبات هم بیشتر باشد. آیا همه را می‌توان حمل بر حکم مولوی استحبابی کرد، با وجود اینکه در همه این موارد احتمال ارشادیت هم هست؟ دقت در این موارد شاید بتواند باعث دگرگونی در بسیاری از مسائل و فتاوا باشد. موارد فراوانی را می‌توان مثال زد که فقیهی به جهت غفلت از اینکه برخی احکام می‌تواند جنبه ارشادیت داشته باشد، فتوا به استحباب داده است؛ ولی فقیهی دیگر با تمیزدادن ارشادی از مولوی قائل به استحباب نشده است؛ مثلاً اقارضا همدانی ضمن اینکه حوزه احکام ارشادی را اعم از امور دنیوی و اخروی می‌داند، بعید نمی‌داند که اغلب اوامر وارده که ظهور در استحباب دارند از اوامر ارشادی باشند که فتوا به استحباب در این موارد مشکل است (همدانی، ۱۴۱۶، ج ۱۰، ص ۲۸۲). کاشف الغطا در باب آداب سفر معتقد است بسیاری از آنچه در روایات در این باب آمده است، عبادت شمرده نمی‌شود و صرفاً برای توجه‌دادن به منافع دنیوی صادر شده و هیچ اثر اخروی ندارد و فقط در صورتی که آنها را به قصد قربت انجام دهد، بهره اخروی هم بر آن بار می‌شود (نجفی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۴۵۹). در خصوص آب آشامیدنی چاه و رعایت فاصله آن با چاه فاضلاب، همچنین، منزوحات بثر روایات فراوانی وارد شده است. طبقه اول فقها همگی فتوا به تنجس آب چاه داده و رعایت فاصله آن با چاه فاضلاب را شرط طهارت آب آن چاه دانسته‌اند. همین روایات منزوحات

بئر وقتی به علامه حلی می‌رسد، فتوای به استحباب می‌دهد و اخیراً برخی از فقهای معاصر همه را ارشادی دانسته‌اند؛ به این بیان که ظاهر تمام روایاتی که در این ابواب وارد شده این است که روایات تشریع اسلامی و مخبر از احکام فقهی نیستند، بلکه اخباری‌اند که درصدد ارشاد به مصالح امت‌اند و از آنجا که ائمه علیهم‌السلام پناهگاه مسلمانان و اسلام بوده‌اند، هرکسی در آنچه نیاز داشته، به آنها مراجعه داشته است؛ اعم از سیاست و امور شهری و خانوادگی و سایر مقاصد دیگر. بر این اساس، جای این نبود که همه این امور در کتاب *وسائل‌الشیعه* که عهده‌دار جمع روایات فقهی است، جمع‌آوری شود. مسئله منزوحات بئر و رعایت فاصله چاه آب آشامیدنی از چاه فاضلاب هم از همین امور است و پاسخ ائمه علیهم‌السلام نیز در این موارد پاسخ یک مفتی و فقیه نیست، بلکه از باب حفظ مصالح مردم و تحفظ آنها از وقوع در خطرات بوده است. امروزه معلوم شده که اگر آب را کد مجتمع مفسد است و نگاه امام علیه‌السلام هم در نزح به همین بوده است که بعد از آنکه شیء نجسی در آب چاه افتاد، به خاطر تحفظ از آن مفسد مقداری از آب بیرون ریخته شود. به همین جهت اگر مدت مدیدی بر این چاه گذشت و آب تازه جایگزین آن شد و آب به صورت طبیعی برگشت، دیگر جایی برای نزح نمی‌ماند. این مسئله در نزد من قطعی است که هیچ تعبدی در این امور وجود ندارد و اصولاً اعمال تعبدات و الزامات شرعی هیچ تناسبی با این موارد ندارد (خمینی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۵۳-۵۴ / همان، ص ۵۸-۵۹).

از جهت دیگر، به خاطر عدم تبیین معیار و تدوین قواعد متد یک مسئله در این مورد، بعضاً اختلافاتی هم میان فقها در تعیین مصادیق و

تمیز یکی از دیگری واقع شده است. اکنون بحث این است که آیا قواعد و معیارهای خاصی برای تشخیص احکام ارشادی از مولوی می‌توان پیشنهاد داد؟ آیا در کلمات فقها چنین قواعدی قابل ردیابی هست و یا اصلاً از قاعده خاصی پیروی نمی‌کند و تنها راه اخذ به ظواهری است که در نتیجه اجتماع قرائن حالی و مقالی پدید آمده است و این امر تابع قاعده خاصی نیست و در هر مورد باید با توجه به قرائن گوناگون به تشخیص مورد پرداخت؟

۳-۱. معیارهای مطرح در تشخیص حکم ارشادی از مولوی

سنجه‌های گوناگونی برای تشخیص ارشادی از مولوی مطرح شده که در ذیل برخی از آن مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته و در پایان به سنجه عام و مورد قبول پرداخته شده است.

۱-۱-۳. مستقلات عقلیه در سلسله علل احکام

هرجا عقل در سلسله علل احکام، یعنی در تشخیص مصالح و مفاسد به درک تام برسد، خود حکم مستقل دارد و چنانچه از جانب شرع هم حکمی آمد، باید حکم ارشادی محسوب شود؛ مثل حُسن عدل و قُبْح ظلم. در این موارد گفته شده با وجود حکم عقل دیگر جایی برای حکم مولوی شارع باقی نمی‌ماند (ر.ک: معرفت، ۱۳۶۵، ش ۶، ص ۵۰-۵۶).

در مقابل این نگاه چه‌بسا بتوان گفت ضرورتی ندارد که احکام تکلیفی (مولوی) حتماً تأسیسی باشند؛ یعنی می‌توانند تأکیدی نیز باشند؛ بدین معنا که ممکن است عقلاً همچنین، حکمی کرده باشند. این وضعیت را تطابق حکم شرع و حکم عقل می‌نامند، همان‌گونه که امروزه با

پیشرفت علوم، برخی از اسرار احکام شریعت روشن شده و در نتیجه تطابق علم و شرع حاصل آمده است. بر این اساس، اگر خرد و اندیشه بشریت بالبدیهه یا از راه دستاوردهای علمی حُسن و قُبْح یا سود و زیان برخی اشیا را به خوبی درک نماید، لازمه‌اش بی‌نیازی از دستور شرع نیست؛ یعنی نباید گفت چون بشر خود مستقلاً می‌فهمد، نیازی به حکم شریعت ندارد؛ مثلاً همین مسئله «قُبْح ظلم» که یک عنوان کلی است، مصادیق فراوانی مانند «غصب»، «ایذاء»، «خیانت»، «دزدی»، «هتک حرمت»، «تجاوز به حقوق» و... دارد که قبضشان روشن و مورد اتفاق آرای عقلای جهان است؛ به اندازه‌ای که فاعل این‌گونه اعمال از انتساب آن به خود پروا دارد. در عین حال، تمامی این اعمال در شریعت نیز مورد تحریم شرعی قرار گرفته و حتی عقوبت‌های سخت دنیوی و اخروی برای آنها منظور شده است؛ پس نمی‌توان گفت خیانت و غصب و افترای صرفاً دارای قُبْح عقلی‌اند و حرمت شرعی و عقوبت اخروی ندارند» (همان).

از همین رو، محقق اصفهانی امر به وفا در آیه «اوفوا بالعقود» را مولوی می‌داند (محقق اصفهانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۴۶)، با اینکه عقل مستقل همچنین، حکمی دارد و در نظر محقق اصفهانی که برای عقل شأنیت حکم قائل نیست، عقلاً چنین حکمی را اعتبار می‌کنند.

استاد شبیری زنجانی نیز معتقد به همین دیدگاه هستند. ایشان در کتاب نکاح در بحث نهی از اطلاع یافتن یهود بر امور زنان مسلمان وارد این بحث شده و می‌گوید:

عقل یکی از ادله اربعه است و طبق قانون ملازمه، حکم عقل کشف از

حکم مولوی شرعی می‌کند؛ چون احکام شرع تابع مصالح و مفاسد است و وقتی عقل قُبَح چیزی را درک کرد؛ مثلاً ظلم را قبیح دانست، حکم تحریم شرعی هم می‌یابد، نباید گفت که چون حکم عقلی برای قُبَح ظلم وجود دارد، پس ظلم حرمت شرعی ندارد و همین‌طور نسبت به ایذا که عقل قبیح می‌داند؛ بنابراین ارشادی بودن یک حکم از ناحیه عقل را نباید به معنای نفی حکم شرعی دانست، بلکه حکم شرعی ملازم آن است. البته بعضی از احکام عقلیه - به تعبیر محقق نائینی - در سلسله معلولات احکام قرار دارد که حکم شرعی مستقلی ندارند؛ مثلاً «امر به اطاعت» در سلسله معلومات احکام است و چون ارشادی است، مخالفت با آن عقوبت علی‌حده ندارد؛ بنابراین اگر کسی نماز نخواند، به خاطر اینکه امر «اقیموا الصلوة» را امتثال نکرده است، عقاب می‌شود؛ ولی عقاب جداگانه‌ای برای اینکه «اطیعوا الله» را امتثال نکرده است، ندارد. نتیجه آنکه در مواردی که حکم عقل در سلسله علل و احکام قرار دارد، مثل حکم به قُبَح ظلم، از آن حکم مولوی کشف می‌شود و ارشاد و عقل منافاتی با حکم مولوی ندارد (ششیری زنجان، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۱۶-۳۱۷).

به عبارت دیگر، اگر عقل در سلسله علل احکام مثل مصالح و یا مفاسد به یقین به مصلحت تام یا مفاسد تام برسد، در اینجا بی‌شک چنین امری ملازم با حکم شرع هم هست و قاعده تلازم حکم عقل با شرع در سلسله علل تام است؛ یعنی خود عقل می‌گوید که حکم شرعی این است و از موارد نادری که عقل از منابع احکام شمرده شده، همین است؛ در نتیجه وقتی حکم عقل ملازم با حکم شرع بود، ورود شارع در این موارد از باب تلائم حکم عقل و شرع و تأیید یکی توسط دیگری است.

اگر اشکال شود که با وجود حکم عقل دیگر چه نیازی به حکم شرع هست و آیا حکم شرع دچار محذور لغویت تحصیل حاصل نمی‌شود؟ پاسخ اینکه اولاً، بنا بر مبنای کسانی چون محقق اصفهانی و امثال وی، کار عقل صرفاً درک مصلحت و مفسده است (محقق اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۵۵۴) و در این صورت عقل بعث و زجری ندارد تا حکم شرع در عرض آن به لزوم لغویت تحصیل حاصل دچار شود؛ ثانیاً، چه‌بسا افرادی به صرف حکم عقل منبعث یا منزجر نشوند و آمدن تأکیدات از سوی شارع مقدس آنان را به انبعاث و انزجار وادارد و در رفع لغویت همین مقدار از فایده کافی است؛ ثالثاً، چه‌بسا در مواردی میان چگونگی حکم عقل و شرع تفاوت باشد؛ مثلاً در مسئله فور و تراخی در واجبات نهایت حکم عقل این است که مسارعه در اطاعت از مولا نیکو می‌باشد؛ ولی عقل حکم لزومی ندارد. در چنین مواردی شارع می‌تواند ورود کرده و مثلاً حکم به لزوم مسارعه در طاعت مولا کند. چه فراوان است مواردی که عقل حکم به حُسن کرده، مولا هم در همان موارد حکم مولوی الزامی نموده است.

۳-۱-۲. مستقلات عقلیه در سلسله معالیل احکام

مطابق این نظر اگر عقل در سلسله معالیل احکام حکمی داشته باشد و در همین زمینه از سوی شارع نیز حکمی وارد شده باشد، این حکم قطعاً ارشادی خواهد بود و اعمال مولویت در این موارد اصولاً امکان‌پذیر نیست. مقصود از سلسله معالیل احکام، مرتبه یا مراتب پس از حکم است؛ آثار و نتایجی است که متأخر از صدور حکم قابل تصور است و بیشتر به مرحله امتثال مرتبط می‌گردد، در سلسله معالیل احکام، حاکم

فقط عقل است و شرع در آن مجال گام نمی‌نهد؛ از قبیل «وجوب اطاعت» که پس از صدور امر از مولا، عقل حکم می‌کند که باید اطاعت کرد؛ زیرا شکر منعم، واجب است و این امر جز با انجام دستورات وی حاصل نمی‌شود، به ویژه آنکه مقام حکمت وی را از دستورات بیهوده بازمی‌دارد. وجوب مقدمه نیز از همین باب است؛ زیرا با فرض وجوب ذی‌المقدمه، تمهید شرایط وجودی آن بر عهده مکلف است و وی به حکم ضرورت عقل باید هر آنچه را در انجام تکلیف دخالت دارد، فراهم نماید و در این باب نیازی به دستور دیگر از جانب مولا ندارد و اگر در این زمینه نیز دستوری صادر شود، ارشادی محض است؛ ثواب و عقابی جز آنچه برای خود ذی‌المقدمه است وجود نخواهد داشت.

سرّ مطلب در آن است که وظیفه شرع فقط بیان تکلیف است؛ ولی کیفیت امتثال و انجام آن تکلیف بر عهده خود مکلف است. وی باید تکلیف را به گونه‌ای به انجام رساند که غرض مولا تأمین گردد و این عقل است که فرمانبرداری از دستور مولا را هشدار می‌دهد. اگر چنین نباشد؛ یعنی قرار باشد که مولا مجدداً دستور انجام تکلیف را بدهد، باید معلوم گردد تأمین وجوب اطاعت نسبت به امر مجدد، بر عهده کیست؟ اگر این تأمین از جانب شارع باشد، کار به تسلسل می‌انجامد و اگر به حکم عقل باشد که عقل در انجام دستور نخست مولا چنین فرمانی را داده است؛ پس هرگونه حکم شرع در باب اطاعت و امتثال تکالیف ارشادی است و گرنه مستلزم لغویت است، عقاب و ثوابی هم جز آنچه بر دستور نخست مترتب است، به دنبال ندارد (ر.ک: معرفت، ۱۳۶۵، ش ۶، ص ۵۰-۵۶).

۱-۲-۳. نقد

اشکال: این معیار چه بسا با روایات باب احتیاط نقض شود؛ به این بیان که احتیاط در سلسله معالیل احکام و متأخر از وجود احکام است و اصولاً وضع و جعل احتیاط برای تحفظ بر احکام واقعی است؛ ولی در نظر بسیاری امر به احتیاط یک امر مولوی است.

پاسخ: ممکن است به اشکال مذکور چنین پاسخ داده شود که اگر مقصود احتیاط عقلی باشد، از محل بحث خارج است؛ زیرا سخن در احکام مولوی شارع می باشد و نه حکم عقل! و اگر مراد احتیاط شرعی باشد، مولوی بودن آن اول کلام است؛ زیرا جز تحفظ بر واقع و امثال تکلیف واقعی هیچ امر دیگری در احتیاط موجود نیست و چنانچه کسی ادعا کند که احتیاط فی نفسه یک امر مولوی واجب و یا مستحب است، در این صورت چنین احتیاطی نمی تواند در سلسله معالیل احکام واقع شود، بلکه خود یک مصلحت جداگانه دارد؛ مثلاً در مواردی امام معصوم^ع برای حفظ مصلحت برتر امر به احتیاط داده اند که ظاهر در مولوی است؛ مثلاً امام صادق^ع خطاب به صفوان در عدد مجاز متعه فرموده اند: «اجعلوهن من الاربع». صفوان می پرسد: این از باب احتیاط است؟ امام^ع پاسخ می دهند: آری! (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۴۸)؛^۱ یعنی امام برای حفظ جان شیعه از خطر عامه او را امر به احتیاط می کند که مجموع همسران او، متعه و دائم، بیشتر از چهار نشوند، وگرنه عامه به تشیع او پی برده و باعث زحمت او می شوند. چنین امری هر چند معلل

۱. أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَا قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ^ع اجْعَلُوهُنَّ مِنَ الْأَرْبَعِ فَقَالَ لَهُ صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى أَعْلَى الْإِحْتِيَاظِ قَالَ نَعَمْ.

باشد؛ ولی مولوی هم هست؛ زیرا هرگز نمی‌توان پذیرفت که امام^ع راضی به این باشد که یک مؤمن خود را در قبال یک عامی بی‌جهت به زحمت بیندازد و به وسیله او به عذاب بیفتد (ر.ک: شبیری زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۱۶، ص ۵۱۴۵-۵۱۴۶)، بلکه در آنجا هم که حکمی نباشد؛ ولی احتمال وجود مصلحت یا مفسده‌ای باشد که شارع نخواست به مردم ابلاغ کند و یا به جهت محذوری نتوانسته ابلاغ کند، باز احتیاط امری مطلوب است.

نکته دیگر اینکه باید میان دو عبارت تفکیک کرد؛ گاهی گفته می‌شود «ینبغی الاحتیاط» و گاهی گفته می‌شود «یستحب الاحتیاط». از عبارت اول فقط مطلوب بودن و خوب بودن احتیاط فهمیده می‌شود که با حکم ارشادی سازگارتر است؛ ولی اینکه خود مایه مقربیت به مولا شود، از این عبارت برداشت نمی‌شود.

رد پاسخ: به نظر می‌رسد اگر کسی احکام مولوی طریقی را بپذیرد، اشکال همچنان پابرجا خواهد بود. توضیح مطلب اینکه اگر امر به احتیاط مولوی باشد، خواه وجوبی یا استحبابی، مولوی بودن آن منافاتی با این ندارد که طریق برای حفظ واجب دیگری باشد. از چنین امری به «واجب مولوی طریقی» تعبیر می‌شود؛ بدین معنا که برای اطاعت یا عصیان این امر استحقاق ثواب یا عقاب جداگانه وجود ندارد. امر به چنین احتیاطی در موارد گوناگون در کلمات و فتاوی فقها هم بعضاً وجود دارد؛ مثل فتوای به احتیاط با نمازگزاردن به جهات چهارگانه برای کسی که جهت قبله را نمی‌داند، یا امر به احتیاط در موارد علم اجمالی. چنین فتاوایی از باب ندانستن مسئله نیست، بلکه فتوای به حکم مولوی طریقی است.

قطعاً چنین امری در سلسله معالیل احکام واقع شده است و پیداست که اگر عقل هم حکم به احتیاط کند، فقط حُسن احتیاط را می‌رساند و روایات می‌تواند آن را واجب کند.

۴. نقض دیگری بر معیار دوم

مسئله لزوم توبه از دیگر مواردی است که بنا بر یک نظر می‌تواند نقض برای معیار دوم باشد؛ توضیح اینکه توبه در سلسله معالیل احکام و متأخر از آن واقع شده و مرتبط با امثال احکام است، بلکه در اینجا به دو رتبه تأخر دارد؛ زیرا توبه، نه مترتب بلاواسطه بر احکام که مترتب بر عصیان احکام است و تا اولاً، حکمی نباشد؛ ثانیاً، عصیان حکم اتفاق نیفتد، موضوع توبه محقق نمی‌شود. در عین حال، بسیاری قائل به وجوب مولوی آن می‌باشند. گرچه از آن به واجب مولوی طریقی یاد کرده‌اند که استحقاق عقابی هم بر آن جدای از عصیان دیگر اموری که باید از آن توبه کند، بر آن مترتب نمی‌شود (ر.ک: موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۷، ص ۲۱۸).^۱

۴-۱. موارد استحاله حکم مولوی

طبق این نظر مواردی که از سوی شارع امر یا نهی آمده، چنانچه حمل آن بر مولویت مستلزم محال باشد، چاره‌ای نیست جز اینکه این موارد

۱. «الحاصل ان وجوب التوبة حکم شرعی مولوی و لكن لا دليل من الشرع علی ان مخالفة معصية كبيرة كما لا حکم من العقل علی استحقاق العقاب علی مخالفة هذا الامر، كما یحکم باستحقاقه علی ارتکاب نفس المعصية المنهى عنها و الا لزم التسلسل».

حمل بر ارشادی شود؛ مثل امر به اطاعت و نهی از معصیت. در این موارد اگر حمل بر مولویت شود، مستلزم تسلسل محال می‌شود؛ زیرا اگر مولوی باشد، لازم است که خود آن هم وجوب اطاعت دیگری داشته باشد و آن هم همین‌طور «فهلماً جرأ فیتسلسل».

۱-۴-۱. نقد

این معیار در واقع به موارد خاصی که ذکر شده، منحصر می‌گردد و به تعیین برخی مصادیق جزئی اشبه است تا ارائه یک قاعده و روش و در این دو مورد خاص تقریباً همه پذیرفته‌اند که از احکام ارشادی‌اند؛ ولی چنین معیاری نمی‌تواند به عنوان یک متد مطرح شود؛ زیرا موارد احکام ارشادی آن اندازه زیاد است که تعیین تکلیف یکی دو مصداق از آن گره‌ای از کار را حل نمی‌کند. برخی وجوب توبه را هم به این باب ملحق کرده، گفته‌اند در اینجا هم تکرر و تناسل لازم می‌آید، به این بیان که اگر امر به توبه مولوی باشد، مخالفت با آن عصیان شمرده می‌شود؛ پس توبه از آن هم لازم می‌آید و به همین صورت توبه دوم هم واجب است و عصیان از آن توبه خودش را می‌طلبد؛ بر این اساس، اینجا هم تسلسل لازم می‌آید (آملی، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۳۱۵)؛ ولی در پاسخ گفته شده که تشبیه وجوب توبه به وجوب طاعت قیاس مع الفارق است؛ زیرا در وجوب طاعت نفس، همین امر مصداقی برای وجوب طاعت است و نفس مولوی بودن آن موجب تسلسل می‌شود، به خلاف وجوب توبه که بر فرض مولوی هم باشد، بنفسه موجب تکرر وجوب نمی‌شود و به صرف اتیان و امتثال منقطع می‌شود و تنها در صورت عصیان است که وجوب توبه به همان امر اولی همچنان

پابرجاست و تکرری پیدا نمی‌شود، در حالی که امر به اطاعت اگر مولوی می‌بود، به صرف همان امر اول تکرر تا بی‌نهایت لازم می‌آمد (ر.ک: بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۳۳۹).

به این سنجه نقد اصولی دیگری نیز وارد است که پس از ذکر نظر مختار در ادامه مقاله خواهد آمد.

۲-۱-۴. اوامر و نواهی مرتبط با امور دنیوی

در کلمات بسیاری از متقدمان بر شیخ انصاری و حتی برخی از متأخران معیار تشخیص حکم ارشادی از مولوی این است که اگر امر یا نهی شارع صرفاً درباره امور دنیوی باشد، ارشادی است و تکلیفی بر عهده شخص نمی‌آید. بسیاری از مثال‌هایی نیز که برای این مورد ذکر می‌کنند، واقعاً از قبیل ارشاد است و تقریباً مورد قبول همه است؛ ولی آیا این امر می‌تواند به عنوان یک معیار مطرح شود یا نه باید مورد بررسی قرار گیرد. در ابتدا شایسته است به کلمات برخی از قائلان به این سنجه اشاره شود.

مجلسی اول درباره روایاتی که تعداد مطلوب همسفران و همراهان را تعیین کرده و از بیشتر از آن نهی کرده، می‌گوید:

ظاهر این است که این نهی و امثال آن ارشادی است؛ زیرا در خصوص امور دنیوی وارد شده است؛ حال اگر همین را با نیت انجام داد، عبادت کرده و ثواب دارد (مجلسی اول، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۲۲۶).

همچنین، ایشان اخبار کثیر وارده درباره لزوم کتمان احادیث و کلماتی که فهمش برای غیرشیعه مشکل است، از غیرشیعه، همه را حمل بر ارشاد می‌کند؛ زیرا به خاطر حفظ جان خود شیعه و ممانعت از به

زحمت افتادن آنها صادر شده و درباره امور دنیوی است (همان، ج ۱۴، ص ۲۷۸)؛ ایشان در لوا مع می گوید:

مراد از امر و نهی ارشادی، طلبی است که فایده اش دنیوی باشد و ثواب اخروی نداشته باشد؛ مثل نهی از وضو با آبی که زیر نور خورشید گرم شده؛ زیرا موجب پیسی می شود و مثل اینکه به کسی گفته شود «اسلام بیاور تا وارد بهشت شوی». همچنین، همه اوامری که بر سبیل وعظ و ارشاد و تحریک بر انجام تکالیف در عبادات و معاملات وارد شده و اوامر و نواهی که در باب کیفیت عبادات و معاملات وارد شده، بعید نیست که اغلب آن از قسم ارشاد باشد (همان، ج ۱، صص ۲۱۱، ۳۱۰ و ۴۵۲).

علامه مجلسی نیز روایات وارده در آداب نظافت و استحمام و مسواک زدن (و نه روایاتی که در اصل استحباب این امور وارد شده) را از باب اینکه درباره منافع و مضار دنیوی وارد شده، حمل بر ارشاد کرده، معتقد است هیچ ثواب و عقابی بر آنها مترتب نمی شود، مگر آنجا که منفعت عظیم یا مفسده عظیمی بر بدن انسان وارد کنند و شارع در خصوص آن حکم الزامی داشته باشد (علامه مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۱۵۰). صاحب جوهر نیز معنای مصطلح ارشادی و مستفاد از کلمات فقها را ارشاد به آن چیزی می داند که در خصوص امور دنیوی برای مردم شایسته تر است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، صص ۳۹۶-۳۹۷). فاضل هندی نیز در بحث از اینکه انتخاب دو داور برای زوجین در موارد اختلاف که در آیه شریفه آمده، آیا الزامی است یا استحبابی، احتمال داده است که چون آیه در خصوص امور دنیوی وارد شده، اصل حکم ارشادی باشد و هیچ حکم تکلیفی اعم از وجوب یا استحباب نداشته باشد (فاضل هندی،

۱۴۱۶، ج ۷، ص ۵۲۱). جناب کاشف‌الغطا می‌نویسد:

آنچه از روایات به ذکر آداب پرداخته است، نمی‌توان به عنوان سنت محسوب کرد. خطابات فراوانی هست که نه بالاصاله متوجه حکم است و نه معامله و صرفاً به خاطر ترتب منافع دنیوی صادر شده است؛ چنین اموری از آداب شمرده می‌شود و فقط در صورت قصد و نیت خاص می‌تواند اثر اخروی داشته باشد (نجفی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۴۵۹).
میرزای رشتی هم همه نواهی معلل به مضار بدنی یا مفاسد دنیوی را ارشادی می‌داند (محقق رشتی، [بی‌تا]، ص ۱۲۲).

۴-۱-۲-۱. نقد

به نظر می‌رسد معیار ارائه‌شده با بسیاری از مصادیق آن قابل انطباق باشد؛ ولی در بسیاری از موارد نیز نادرست است. در واقع نه همه اوامر و نواهی در خصوص امور دنیوی ارشادی‌اند و نه همه اوامر و نواهی وارد در خصوص امور اخروی مولوی محسوب می‌شوند. به عبارت دیگر، میان دنیوی بودن متعلق امر با مولوی بودن امر تنافی ذاتی وجود ندارد؛ چنان‌که میان مولوی بودن امر و تعلق آن به امور اخروی هم تلازم ذاتی نیست؛ مثلاً آیه «اطيعوا الله...» به اتفاق از اوامر ارشادی می‌باشد؛ ولی درباره امور اخروی است و آیه «لا تلتقوا بایدیکم الی التهلكة» در امور دنیوی بوده، یا شامل آنها نیز می‌شود؛ ولی امر مولوی است.

۴-۱-۲-۲. پاسخ میرزا حبیب‌الله رشتی به نقد

در مقابل برخی قائل‌اند که هر امر و نهی که از جانب شارع برای رساندن انسان به مصالح اخروی یا تحفظ از مفاسد صادر شود، امر شرعی تعبیدی است؛ حتی اگر از راه امور دنیوی و به واسطه آن باشد و هر امر و نهی

که به امر آخرت هیچ ارتباطی نداشته باشد، به گونه‌ای که حتی به امور مستحب یا مکروه در شرع هم تعلق نگرفته باشد و بر مخالفت یا موافقت آن غیر از تحصیل یا فوت غرض دنیوی هیچ اثری مترتب نباشد. چنین حکمی ارشادی محسوب می‌شود؛ بنابراین اگر در تعریف ارشادی تعلق به امور دنیوی اخذ شده، مقصود دنیوی خالص است؛ به گونه‌ای که هیچ اثری در ارتباط با آخرت نداشته باشد. در کلمات قوم ارشادی در قبال وجوب و نذب و حرمت و کراهت گذاشته شده است، در حالی که تفکیک و تمایز آن دو به ترتب و عدم ترتب ثواب و عقاب از اصطلاحات شیخ انصاری است و این اصطلاحی جدید بوده، دعوایی بر سر اصطلاح نیست. در این صورت هم آیه شریفه «اطيعوا الله» مولوی می‌شود و هم آیه شریفه «لاتلقوا بايدیکم الى التهلكة» و همچنین، هر امر شرعی که در آن لحاظ آخرت شده باشد، بلاواسطه یا باواسطه امور دنیوی. در این صورت بسیاری از اموری که دنیوی است و مورد امر یا نهی واقع شده را به خاطر اینکه جنبه اخروی هم دارد، می‌توان از احکام مولوی محسوب کرد و مطابق مورد به یکی از احکام چهارگانه شرعی متصف کرد (گیلانی نجفی، [بی‌تا]، ص ۲۶۵-۲۶۶).

۳-۲-۱-۴. نظر نهایی

اکنون پس از عبور از مباحث و دیدگاه‌های گوناگون می‌توان گفت معیار دنیوی بودن صرف، بهترین معیار در تشخیص احکام ارشادی از احکام مولوی است و کلمات متقدمان بر شیخ هم حاکی از این است که پیش از وی ارشادی فقط به همین معنا و با همین سنجه تعریف می‌شده است. صاحب جواهر نیز به این امر اذعان کرده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹،

ص ۳۹۶)^۱ و طرفه آنکه این معیار با آنچه در ابتدای فصل در تعریف حکم ارشادی و مولوی از محقق اصفهانی نقل و به عنوان تعریف مختار ذکر شد، قابل جمع و سازگار است و بنا بر همان تعریف هم بسیاری از موارد مورد اختلاف باید جای خود را در احکام مولوی می‌یابد. حتی آیه اطاعت نیز در نظر ما از احکام مولوی است؛ چون از شأن مولویت شارع صادر شده است و اثر آن تأکید در ترغیب و ترهیب می‌باشد و هرگز نمی‌توان ملتزم شد که شارع در چنین امر مهمی، یعنی اطاعت و عصیان خود صرفاً در مقام وعظ و نصیح و ارشاد باشد، مگر همان‌گونه که پیش از این ذکر شد، احکام مولوی دو قسم است؛ حکم مولوی نفسی مثل امر به نماز و حکم مولوی طریقی مثل امر به احتیاط و امر به اطاعت و امر به توبه. بنا بر یک قول، امر مولوی طریقی نه اطاعت و عصیان مستقل دارد و نه ثواب و عقاب مستقل و در عین حال، مولوی نیز هست، بدون اینکه محذور تسلسلی پیش آید. آیا واقعاً می‌توان پذیرفت این همه امر به اطاعت و نهی از عصیان که در کتاب و سنت وارد شده، همه ارشادی است و صرفاً از مقام نصیح و خیرخواهی مولا صادر شده است؟! به خصوص اینکه برخی با عتاب و وعیدهای شدیدی همراه است. آیا جز این است که همه این قرائن حاکی از اعمال مولویت مولا است. به نظر می‌رسد تنها محذور قائلان به ارشادی بودن امر به اطاعت و نهی از

۱. «إن أريد بالإرشاد معناه الأعمى الهداية إلى ما فيه المصلحة فهو غير منافٍ للتحريم، ضرورة كون الأحكام الشرعية جميعها إرشادية بهذا المعنى وإن أريد معناه المصطلح على الدلالة على ما هو الأليق والأصلح بحال العبد في الأمور الدنيوية خاصة، كما يستفاد من كلامهم في الأمر الإرشادي ... ، فادعاء ظهوره من سوق الآية ممنوع بل مقطوع بفساده ...».

معصیت، لزوم تسلسل می‌باشد. در نتیجه باید گفت این نظر، نه برخاسته از دلیل که بر ساخته از علت است؛ یعنی با وجود اینکه ظاهر امر مولوی بودن آن دو می‌باشد؛ اما به خاطر محذوری که از حل آن ناتوان مانده‌اند، به ناچار قائل به ارشادیت شده‌اند، در حالی که با انقلاب در ملاک مولویت و ارشادیت هیچ تسلسلی لازم نمی‌آید. به نظر می‌رسد نظر محقق رشتی از متانت و وزانت علمی خاصی برخوردار بوده و قابل تأیید است، در حالی که نظیر «اطیعوالله» در شرع موارد فراوانی در اوامر و نواهی عرفی هم اتفاق می‌افتد که مولا اعمال مولویت می‌کند. بسیار دیده شده است که صاحب یک کارخانه با وجود اینکه قبلاً با کارگران خود قرارداد هم بسته و همه اوامر و نواهی او در قرارداد آمده است؛ ولی مکرراً آنها را امر به کار کردن می‌کند و آنها با آمدن او به کارخانه و اوامر او به شدت متأثر شده، با امر و نهی جدید جدیت بیشتری در کار می‌یابند و این نیست جز به خاطر تأثر از اعمال مولویت او و نه اینکه آن را نصح و وعظ بدانند.

حال اگر بنا بر تعریف شیخ انصاری، مبنای مولوی و ارشادی را بر استحقاق و عدم استحقاق ثواب و عقاب مستقل دانستیم، علاوه بر اینکه در مواردی به خاطر فرار از محذور تسلسل باید احکامی را که از منصب مولویت مولا صادر شده ارشادی بدانیم؛ مثل امر به اطاعت و نهی از معصیت، دستیابی به قاعده و معیار خاصی برای روش‌شناسی آن هم مشکل خواهد بود و در نتیجه تعیین مولویت یا ارشادیت هر مورد را باید به حسب دلیل و قراین حالیه و مقالیه خاص همان مورد به تشخیص شخصی فقیه واگذار کرد. به همین دلیل، وقتی به نوشته‌های پس از شیخ

مراجعه شود، نوعاً حمل بر ارشادیت را به ظهور عرفی یا مرتکزات عرفیه و ظاهر ادله ارجاع داده‌اند و از قاعده خاصی پیروی نکرده‌اند. شاید بتوان گفت تنها مورد مشترک میان این گروه از فقها نیز همان دنیوی‌بودن مورد و یا تعلیل در لسان دلیل به امور دنیوی می‌باشد.

۵. اجمالی از معنای ارشادی در کتب فقهی و حدیثی عامه

در تأیید نظر پیش‌گفته، ذکر این نکته قابل توجه است که معنای مختار در تعریف حکم ارشادی و سنجه روش‌شناسی آن، فقط معنای حکم ارشادی در فقه اهل سنت می‌باشد و امکان اینکه این معنا در دو حوزه فقهی اهل سنت و تشیع به دو معنای گوناگون به کار رفته باشد، بعید است. نووی در المجموع کراحت ارشادی را مقابل کراحت شرعی دانسته، آن را کراحتی تعریف می‌کند که برای مصلحت دنیوی است و هیچ ثواب و عقابی در ترک و فعل آن نیست (نووی، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۱۳۲). آمدی در شمارش اطلاقات پانزده‌گانه کلمه امر به امر ارشادی و ندبی اشاره کرده، در ذکر تفاوت حکم استحبابی و ارشادی می‌گوید: «در استحباب مصلحت اخروی مد نظر است؛ ولی ارشادی برای مصلحت دنیوی است» (آمدی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۶۰-۱۶۲).^۱ غزالی می‌نویسد: «فرقی بین ندب و ارشاد نیست، مگر اینکه ندب برای ثواب اخروی است و ارشاد برای

۱. «و قد اتفق الأصوليون على إطلاقها بإزاء خمسة عشر اعتباراً للوجوب كقوله (أقم الصلاة) (لقمان: ۱۷)، «والندب كقوله فكاتبوهم» (نور: ۳۳)، «والإرشاد كقوله تعالى فاستشهدوا» (نساء: ۱۵) و «هو قريب من الندب لاشتراكهما في طلب تحصيل المصلحة غير أن الندب لمصلحة أخروية والإرشاد لمصلحة دنيوية».

تنبيه بر مصلحت دنیوی است» (غزالی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۳۰).^۱ احمد بن عماد الدین از علمای قرن هشتم اهل سنت در آداب غذا خوردن و نوشیدن می نویسد: «در خبر صحیح از ایستاده آب خوردن نهی شده است؛ فقها اختلاف دارند که آیا روایت عام است و همه حالات انسان را شامل می شود یا نه؛ بعضی آن را عام می دانند و ابن قتیبه و متولی کراحت را مختص به حالت سیر و حرکت می دانند؛ ولی اگر بایستند و بنوشد، کراحت برداشته می شود». وی سپس می گوید: «چون ایستاده آب خوردن از نظر بهداشتی برای بدن مضر است، پس کراحت در روایت ارشادی و نهی هم ارشادی است؛ بدین معنا که راجع به مصلحت دنیوی است، نه مصلحت دینی؛ یعنی برای مصلحت دنیایی حفظ بدن نهی کرده است» (احمد بن عماد الدین، ۱۴۰۷، ص ۱۵). رملی هم علت حمل برخی از روایات را بر حکم ارشادی این می داند که این روایات ما را به یک امر طبی هدایت می کند و این یک مصلحت دنیوی صرف است و ارتباطی با آخرت و دین ندارد (ر.ک: رملی، [بی تا]، ص ۱۵۳). موارد فراوان دیگری نیز ذکر شده است که به صراحت علت ارشادی دانستن حکمی را دنیوی بودن آن می دانند.^۲ موارد دیگری هم که در کتب اهل سنت حکم

۱. «فالوجوب والتنبه والإرشاد والإباحة أربعة وجوه محصلة ولا فرق بين الإرشاد والتنبه إلا أن التنبه لثواب الآخرة والإرشاد للتنبيه على المصلحة الدنيوية فلا ينقص ثواب بترك الإشهاد في المداینات ولا یزید بفعله».

۲. (حسینی عراقی، ۲۰۰۰، ج ۸، ص ۱۲۱)؛ «جعلہ أولاً من باب الإرشاد وهو منقطع عن الاستحباب لأنه ما كان لمصلحة دنيوية بخلاف الاستحباب فإن مصلحته دينية» (همان، ص ۱۵۱)، «و في استعمال لفظ الإرشاد هنا نظر لأن الإرشاد متعلق بمصلحة دنيوية والمصلحة هنا دينية كما ستعرفه فاستعمال النوى لفظ الكراهة أولى والله أعلم» (ابن حجر عسقلاني، [بی تا]، ج ۱۰، ص ۳۰۷)، «فيكون النهي نهى إرشاد لمصلحة دنيوية وأن قلنا النهي عنها من

بر ارشاد حمل شده، گرچه به علت آن تصریح نشده است؛ ولی همه از موارد صرفاً دنیوی می‌باشد (ر.ک: المناوی، ۱۳۵۶، ج ۱، صص ۲۳۱، ۲۴۸، ۲۸۳ و ۴۵۲ / زرقانی، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۳۷۳ / المناوی، ۱۴۰۸، ج ۱، صص ۳۷، ۴۵، ۶۱، ۸۶، ۱۳۳ و ۱۵۱ / الشروانی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۴۸).

نکته دیگر، لزوم تفاوت میان معنای ارشادی و مولوی در موالی عرفی و مولای حقیقی است. در موالی عرفی، حکم ارشادی و مولوی تعریف دیگری دارد و آن اینکه هر امر یا نهی مولای عرفی که موجب جلب منفعت یا دفع مفسده‌ای از خود مولا شود، مولوی است، حتی اگر دنیوی صرف باشد؛ چنان‌که نوع اوامر و نواهی موالی عرفی دنیوی است و اگر جلب منفعت یا دفع مفسده از عبد باشد، ارشادی محسوب می‌گردد (گیلانی نجفی، [بی‌تا]، ص ۲۶۶)، در حالی که چنین تعریف و تمایزی در مولای حقیقی و شارع شرایع نمی‌آید؛ زیرا تمام منافع اوامر و نواهی او متوجه عباد و برای اخراج آنان از ظلمات به سوی نور مطلق است.

نتیجه

برابند مباحث مقاله نکات ذیل است:

– مولوی و ارشادی از صفات اوامر و نواهی است، نه احکام.

أجل التشبه بالأعاجم فهو لمصلحة دينية» (همان، ج ۱، ص ۸۶)، «وقال القرطبي الأمر والنهي في هذا الحديث للإرشاد قال وقد يكون للندب وجزم النووي بأنه للإرشاد لكونه لمصلحة دنيوية» (دمشقي، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۲۲۴)، «وثالث عشرها الإرشاد إلى مصلحة دنيوية أو غيرها نحو وأشهدوا إذا تبايعتم» (العيني، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۲۴)، «فإن قلت: ما حكم أوامر هذا الباب؟ قلت: جميعها من باب الإرشاد إلى المصلحة الدنيوية، كقوله تعالى: «وأشهدوا إذا تبايعتم» (بقره: ۲۸۲)، «و ليس على الإيجاب، وغايته أن يكون من باب الندب» و

- نوع تعاریفی که از شیخ انصاری به بعد از مولوی و ارشادی شده است، تعریف به یکی از لوازم است و نوعاً خالی از اشکال نیست.
- ارشادی در کلمات اصولیان به دو معنا به کار رفته است که در موارد زیادی از یکدیگر تفکیک نشده‌اند.
- با تعریف جدید از ارشادی و مولوی، بازگشتی به معنای این دو در فقه شیعه و عامه پیش از شیخ انصاری صورت می‌گیرد.
- در این معنا آثار فراوان فقهی و فتوایی بار می‌شود و بسیاری از فتاوا مانند آنچه در خصوص برخی آداب وارد شده، قابل تجدید نظر است.
- تنها سنجه عام در روش‌شناسی ارشادی، دنیوی محض بودن مورد است و سنجه‌های دیگر در این مقاله به نقد کشیده شد.
- بسیاری از مصادیقی که در کلمات اصولیان به عنوان امر و نهی ارشادی و یا بالعکس، مولوی تشخیص داده شده، قابل خدشه است.

منابع

۱. ابن حجر عسقلانی شافعی، احمد بن علی؛ فتح الباری شرح صحیح البخاری؛ بیروت: دارالمعرفة، [بی تا].
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم؛ کفایة الاصول؛ ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۳. اشتهااردی، علی پناه؛ تقریرات فی اصول الفقه؛ تقریرات درس خارج اصول آیت الله بروجردی؛ ج ۱، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴. اصفهانی، محمد حسین؛ حاشیة کتاب المکاسب؛ ج ۱، قم: انوار الهدی، ۱۴۱۸ق.
۵. اصفهانی، محمد حسین؛ نهایة الدراية فی شرح الکفایة؛ ج ۲، بیروت: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۲۹ق.
۶. آمدی، علی بن محمد؛ الأحكام فی اصول الأحكام؛ ج ۱، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۴ق.
۷. آملی، میرزا محمد تقی؛ مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج ۱، تهران: مؤلف، ۱۳۸۰ق.
۸. الاقفهسی، احمد بن عماد الدین؛ رسالة فی آداب الاكل؛ ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۷ق.
۹. جزائری، محمد جعفر؛ منتهی الدراية فی توضیح الکفایة؛ ج ۴، قم: مؤسسه دارالکتاب، ۱۴۱۵ق.

١٠. جمعی از پژوهشگران زیر نظر هاشمی شاهرودی؛ موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت عليه السلام؛ قم: ج ١، مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامی بر طبق مذهب اهل بیت عليه السلام، ١٤٢٣ق.
١١. حائری، مرتضی؛ مبانی الاحکام فی اصول شرائع الاسلام؛ ج ١، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ١٤٢٤ق.
١٢. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل احکام الشریعة؛ ج ١، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ١٤٠٩ق.
١٣. حسینی عراقی، زین الدین عبدالرحیم؛ طرح التریب فی شرح التقریب؛ ج ١، بیروت: دارالکتب العلمیة، ٢٠٠٠م.
١٤. حسینی میلانی، سید علی؛ کتاب الشهادات؛ تقریرات خارج فقه آیت الله سید محمد رضا موسوی گلپایگانی؛ ج ١، قم: مقرر، ١٤٠٥ق.
١٥. حکیم، سید محمد سعید؛ المحکم فی اصول الفقه؛ ج ١، قم: مؤسسه المنار، ١٤١٤ق.
١٦. خمینی، سید مصطفی؛ تحریرات فی الأصول؛ ج ١، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ١٤١٨ق.
١٧. خمینی، سید مصطفی؛ کتاب الطهارة؛ ج ١، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ١٤١٨ق.
١٨. خمینی، سید روح الله؛ الاستصحاب؛ ج ١، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی، ١٣٨١.
١٩. خمینی، سید روح الله؛ مناهج الوصول الی علم الأصول؛ ج ١، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ١٤١٥ق.
٢٠. دمشقی، عبدالقادر بن بدران؛ المدخل الی مذهب الإمام احمد بن حنبل؛ ج ٢، بیروت: مؤسسه الرسالة، ١٤٠١ق.

۲۱. رملی، شمس الدین محمدابن العباس؛ فتاوی الرملی؛ نرم افزار الجامع الكبير؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۲۲. زرقانی، محمدبن عبدالباقی؛ شرح الزرقانی علی موطأ الأمام مالک؛ ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
۲۳. سبزواری، سید عبدالاعلی؛ مهذب الأحکام؛ ج ۴، قم: مؤسسه المنار، ۱۴۱۳ق.
۲۴. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر؛ الحاوی للفتاوی فی الفقه و علوم التفسیر والحديث والأصول والنحو والأعراب و سائر الفنون؛ ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
۲۵. شبیری زنجانی، سید موسی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، ۱۴۱۹ق.
۲۶. الشروانی، عبدالحمید؛ خواشی الشروانی علی تحفة المحتاج بشرح المنهاج؛ ج ۱، بیروت: دارالفکر، [بی تا].
۲۷. شعرانی، ابوالحسن؛ المدخل الی عذب المنهل فی اصول الفقه؛ تحقیق رضا استادی؛ ج ۱، قم: مؤسسه الهادی، ۱۳۷۳.
۲۸. شفیعی، سیدعلی؛ بدائع الاصول (تقریرات خارج اصول موسوی بهبهانی)؛ ج ۱، اهواز: انتشارات خوزستان، ۱۳۸۱.
۲۹. شیخ انصاری، مرتضی؛ فرائد الأصول؛ ج ۹، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۸ق.
۳۰. شیخ صدوق، محمدبن علی؛ من لایحضره الفقیه؛ ج ۳، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۳۱. شیخ طوسی، محمدبن حسن؛ الاستبصار فیما اختلف من الاخبار؛ ج ۳، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰.

۳۲. شیخ طوسی، محمد بن حسن؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۳. طباطبائی (حکیم)، سید محسن؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱، قم: مؤسسه دارالتفسیر، ۱۴۱۶ق.
۳۴. طباطبائی (حکیم)، سید محمد تقی؛ الأصول العامة - للفقہ المقارن؛ [بی جا]: المجمع العالمی لأهل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۸ق.
۳۵. عرب صالحی، محمد؛ «کارکردهای عقل عملی در اصول فقه شیعه»؛ قیسات؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۶۳، بهار ۱۳۹۱، ص ۱۱۱-۱۳۶.
۳۶. العینی، بدرالدین محمود بن احمد؛ عمدة القاری (شرح صحیح البخاری)؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۳۷. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد؛ المستصفی فی علم الأصول؛ ج ۳، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق.
۳۸. فاضل هندی، محمد بن حسن؛ کشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحکام؛ ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۳۹. فرح زادی، علی اکبر؛ «امر ارشادی و مولوی در اصول شیعه»؛ مجله مقالات و بررسی ها؛ تهران: دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دفتر ۶۸، زمستان ۱۳۷۹، ص ۶۵-۹۲.
۴۰. کرکی (محقق ثانی)، علی بن حسین؛ جامع المقاصد فی شرح القواعد؛ ج ۲، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۴ق.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
۴۲. گیلانی نجفی، میرزا حبیب الله رشتی؛ بدایع الأفكار؛ ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، [بی تا].



۴۳. گیلانی نجفی، میرزا حبیب الله رشتی؛ کتاب الاجارة؛ ج ۱، [بی جا]: [بی نا]، ۱۳۱۱ق.
۴۴. مجلسی اول، محمدتقی؛ روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه؛ ج ۲، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، ۱۴۰۶ق.
۴۵. مجلسی اول، محمدتقی؛ لوامع صاحبقرانی؛ ج ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۴ق.
۴۶. مجلسی، محمدباقر؛ ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار؛ ج ۱، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق.
۴۷. محقق داماد، سیدمصطفی؛ قواعد فقه؛ ج ۱۲، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۴۸. مشکینی اردبیلی، علی؛ اصطلاحات الأصول و معظم اباحتها؛ ج ۶، قم: الهادی، ۱۳۷۴.
۴۹. معرفت، محمدهادی؛ «احکام ارشادی و مستقلات عقلیه»؛ فصلنامه حق؛ تهران: دادگستری جمهوری اسلامی ایران، ش ۶، تابستان ۱۳۶۵، ص ۵۰-۵۷.
۵۰. المناوی، زین الدین عبدالرئوف؛ التیسیر بشرح الجامع الصغیر؛ ج ۳، الرياض: مكتبة الامام الشافعی، ۱۴۰۸ق.
۵۱. المناوی، زین الدین عبدالرئوف؛ فیض القدر شرح الجامع الصغیر؛ ج ۱، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ۱۳۵۶ق.
۵۲. موسوی بجنوردی، سیدحسن بن آقابزرگ؛ القواعد الفقهیه؛ ج ۱، قم: نشر الهادی، ۱۴۱۹ق.
۵۳. موسوی خویی، سیدابوالقاسم؛ موسوعة الأمام الخویی؛ ج ۱، قم: مؤسسة احیاء آثار امام خویی، ۱۴۱۸ق.

۵۴. موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا؛ کتاب الطهارة؛ ج ۱، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۷ق.
۵۵. نجفی (صاحب جواهر)، محمد حسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۴۳، ۷، بیروت: دار أحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۵۶. نجفی (کاشف الغطاء)، جعفر بن خضر مالکی؛ کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء؛ ج ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۵۷. نووی، یحیی بن شرف؛ المجموع؛ بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۷م.
۵۸. هاشمی شاهرودی، سید علی؛ دراسات فی علم الأصول؛ تقریرات درس محقق خویی؛ قم: مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
۵۹. هاشمی شاهرودی، سید محمود و دیگران؛ فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)؛ (اصطلاحات فقهی، فارسی)؛ تحقیق محققان مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی؛ ج ۳، ۱، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، ۱۴۲۶ق.
۶۰. هاشمی شاهرودی، سید محمود؛ بحوث فی علم الأصول (تقریرات درس شهید صدر)؛ ج ۳، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، ۱۴۱۷ق.
۶۱. همدانی، آقازاده بن محمد هادی؛ مصباح الفقیه؛ ج ۱، قم: مؤسسه الجعفریة لأحياء التراث و مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
۶۲. وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل؛ مصابیح الظلام؛ ج ۱، قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، ۱۴۲۴ق.

نظریه حق از دیدگاه محمدحسین غروی اصفهانی

محمود حکمت‌نیا

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

dr.hekmatnia@yahoo.com

چکیده

حق یکی از نهادهای مهم نظام‌های حقوقی از جمله نظام حقوقی اسلام است. آیت‌الله محمدحسین اصفهانی از جمله محققانی است که به صورت مستقل و به طور ضمنی در مباحث فقهی خویش ابعاد گوناگونی از این نهاد را بررسی نموده است. نوشتار حاضر می‌کوشد ابعاد فلسفی و حقوقی این نهاد را از منظر ایشان بررسی نماید. در همین جهت تلاش می‌گردد با یافتن موضوع محوری مفهوم حق و وجود آن، بررسی و روش تحلیل آن مورد نظر قرار گرفته، در ادامه اصول و احکام مهم حق همچون ضمانت اجرای حقوقی آن و اصولی چون اسقاط پذیری، نقل پذیری، انتقال پذیری، تجزیه ناپذیری، تعددپذیری و بطلان تصرفات نافعی حق مورد ارزیابی قرار گیرد.

واژگان کلیدی: حق، اصول حاکم بر حق، احکام حق، روش‌شناسی حق.

مقدمه

یکی از مفاهیم اساسی و مهم در نظام‌های حقوقی معاصر، نهاد «حق» است. این نهاد یکی از شاخص‌های مهم نظام‌های حقوقی شمرده شده، ساختار حقوق و بسیاری از دیگر نهادهای حقوقی و اجرایی نظام حقوقی براساس این مفهوم سامان می‌یابد. این اصطلاح در اندیشه مدرن غربی هنگامی سامان یافت که اندیشه سیاسی درباره قدرت و حوزه اختیارات فرمانروایان و منشأ مشروعیت اقتدار آنان بازنگری شد. در این بازنگری محور نظام حقوقی و سیاسی، انسان، خودمختار و آزاد قلمداد گردید و منشأ مشروعیت و کمال نیز اراده مردم دانسته شد. این تغییر نگرش به انسان و نظام‌های اجتماعی و پیدایش نظریه حق و نهادینه شدن آن در ساختار حقوق، انقلابی معرفتی در ساحت حقوق به شمار آمد.

از این رو، توجه به مقوله حق، از شناخت یک اصطلاح فراتر رفت و به یکی از هسته‌های اصلی در نظام‌های حقوقی مبدل شد. این مسئله به اندازه‌ای اهمیت یافت که به صورت مستقل در ادبیات حقوقی، اخلاقی و سیاسی وارد گردید و هستی‌شناختی آن و دیگر ابعادش حوزه‌ای از معرفت را با عنوان «فلسفه حق» دربرگرفت.

فلسفه حق از قبیل «فلسفه‌های مضاف» (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۹-۶۰) به مقولات است و با توجه به موضوع و روش فلسفه مضاف می‌توان آن را بررسی مستقیم^۱ و بیرونی نمود و با روش عقلانی - انتقادی تعریف کرد. فلسفه حق، بخش مهمی از دانش را در این حوزه

۱. منظور از بررسی مستقیم این است که در اینجا حق به صورت انتزاعی و صرف نظر از مصادیق و اموری که حق بر آنها تطبیق داده می‌شود، مطالعه می‌شود.

تشکیل داده است. فلسفه حق به مباحث بنیادین حق می‌پردازد که با حل آن می‌توان بسیاری از مسائل نوپدید را در حوزه حقوق و اخلاق پاسخ گفت. افزون بر فلسفه، در دانش حقوق نیز اقسام، سلسله مراتب، شیوه‌ها، ضمانت‌اجراها، چگونگی ایجاد، انتقال، اسقاط، تراحمات، حل تراحم و بسیاری از احکام حق مورد بررسی قرار می‌گیرد.

نهاد حق در ساختار حقوق جلوه‌گر می‌شود؛ ولی در نظام‌های ارزشی و اخلاقی نیز جایگاه ویژه‌ای دارد و بسیاری از نظریه‌پردازان درباره آن نظریه‌پردازی کرده‌اند. مکاتب و نظام‌های حقوقی گاه با محوریت حق، مجموعه گزاره‌هایی را براساس مبانی معرفتی، ساختار نظام اجتماعی، تاریخ و فرهنگ خود سامان داده‌اند که به این مجموعه هماهنگ می‌توان عنوان نظریه حق اطلاق کرد (See Jeremy Waldron; Theories of Rights). نظام حقوقی اسلام براساس توحید و معاد و خلیفه‌الله و در مسیر کمال و قرب الی‌الله بودن انسان می‌باشد و در نتیجه، انسان با توجه به هدف غایی خویش در برابر خداوند مکلف و مسئول است. این تکلیف و مسئولیت در ساختار روابط فردی و اجتماعی چهره خاصی به خود می‌گیرد که در عین توجه به حرکت کمالی انسان و تقرب وی به خدا، روابط اجتماعی را در جهت تحقق نظم و عدالت سامان‌دهی می‌کند. در این ساختار نیز واژه حق گاه در ارتباط با رابطه قربی انسان به سوی خدا و گاه در روابط فردی و اجتماعی انسان به کار می‌رود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۰۵). از همین رو، این واژه در متون دینی فراوان یافت می‌شود و شخصیت بزرگی چون امام زین‌العابدین علیه السلام در بیانی نسبتاً طولانی، حقوق

گوناگون اشخاص را برمی‌شمارند. اگرچه این رساله بیشتر انسان را به عنوان «من علیه‌الحق» قلمداد کرده است؛ ولی نهاد حق را در ادبیات دینی به طور وسیع مطرح می‌کند. همچنین، فقیهان در متون فقهی به مناسبت‌های گوناگون از نهاد حق یاد کرده، مباحث مهمی را درباره آن مطرح کرده‌اند.

دغدغه اصلی فقیهان این بوده است که به معنا و مصداقی از حق دست یابند که بر آن آثار روشن مترتب باشد تا از این رهگذر وظیفه و اختیار مکلفان را بیان نمایند. از سوی دیگر، آنان با متونی روبه‌رو بوده‌اند که در آنها گاهی واژه حق به کار رفته؛ ولی آثار مورد انتظار را نداشته است. از سوی دیگر، گاه واژه حق به صراحت به کار نرفته است؛ ولی نهاد حق قابل استنباط می‌باشد. از همین رو، تحلیل نهاد حق به گونه‌ای که بتوان مصداقی آن را تشخیص داد و قواعد و اصول حاکم بر حق به گونه‌ای که به احکام فقهی روشن دست یافت و قواعد حاکم بر ایجاد حق و موارد تردید، از اهمیت زیادی برخوردار است.

بسیاری از فقیهان متأخر به تبعیت از شیخ انصاری به مناسبت تعریف بیع و بیان اموری که می‌تواند مبیع یا عوض قرار گیرد،^۱ به تحلیل حق پرداخته‌اند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۶، ص ۴ / طباطبایی

۱ و أما الحقوق، فإن لم تقبل المعاوضة بالمال - كحق الحضنة والولاية - فلا إشكال وكذا لو لم تقبل النقل، كحق الشفعة وحق الخيار، لأن البيع تملك الغير .. وأما الحقوق القابلة للانتقال - كحق التحجير ونحوه - فهي وإن قبلت النقل وقوبلت بالمال في الصلح، إلا أن في جواز وقوعها عوضاً للبيع إشكالاً، من أخذ المال في عوض المبيعة لغة وعرفاً، مع ظهور كلمات الفقهاء - عند التعرض لشروط العوضين ولما يصح أن يكون اجرة في الإجارة - في حصر الثمن في المال (شیخ انصاری، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۹۸).

یزدی، ۱۳۷۸، ص ۵۵-۵۶ / نائینی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۹۲ / همو، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۰۵ / حکیم، [بی تا]، ص ۸ / خمینی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۲-۲۳ / خویی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۶-۵۰ / مقدس نجفی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۳-۱۴). علاوه بر این، برخی نیز این موضوع را به صورت مستقل مورد بحث قرار داده‌اند. از جمله فقیهانی که حق را به صورت مستقل و در رساله‌ای جداگانه بررسی کرده‌اند، مرحوم سیدمحمد آل بحرالعلوم می‌باشد. ایشان در کتاب *بلغة الفقیه* با عنوان *رساله فی الفرق بین الحق والحکم* به تحلیل حق و حکم پرداخته است. آن گونه که خود ایشان در ابتدای رساله می‌گوید درصدد است مفهوم و حقیقت حکم و حق را واکاوی نموده، تفاوت میان آن دو را بیان کند. سپس ضابطه تشخیص و آثار مترتب بر آن دو را شمرده است. همچنین، تفاوت حق‌ها را در حقوق قابل اسقاط و غیرقابل اسقاط بررسی کرده، حقوقی را که معامله آنها به صورت مجانی یا غیرمجاننی صحیح باشد، تحلیل می‌کند. وی همچنین، درصدد است به مصداق‌شناسی حقوق و احکام پرداخته، موارد اختلافی را روشن سازد و مصادیق حقوق را به لحاظ آثار واکاوی نماید (آل بحرالعلوم، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۳).

پس از ایشان محمدتقی اصفهانی نیز در رساله‌ای مستقل و با نظارت بر مباحث مرحوم بحرالعلوم با عنوان *رساله فی تحقیق الحق والحکم* و با نگاه فلسفی، ابعاد گوناگون حق ملک و حکم را بررسی کرده، در دیگر مکتوبات فقهی خویش به مناسبت‌های مختلف، ابعاد مهمی از حق را بررسی کرده است. خصوصیت اصلی این مباحث از منظر ایشان بیان ظرافت‌های نظری زیادی می‌باشد که پایه تحلیل بسیاری از فقیهان

معاصر قرار گرفته است.

گرچه دغدغه اصلی ایشان در رساله مزبور مانند بسیاری از فقهای دیگر دستیابی به مفهوم و مصادیقی از حق می باشد که در حوزه حقوق خصوصی دارای اهمیت است. به همین دلیل ایشان درصدد است حق را با آثاری چون قابلیت اسقاط و یا نقل و انتقال به سبب ارث بررسی نماید؛ ولی به خاطر رویکرد فلسفی ایشان به مباحث فقهی و حقوقی ابعاد گوناگون فلسفی حق نیز واکاوی شده است؛ به گونه ای که می توان با بررسی مجموعه مباحث نظری و فقهی که در مجموعه آثار ایشان به جای مانده است، به ساختاری منسجم از مباحث فلسفی و حقوقی حق دست یافت و این مجموعه منسجم را با نام نظریه حق بررسی کرد.

نگاهی اجمالی به مجموعه مباحث و مسائل حق نشان می دهد سنخ مباحث این حوزه در فقه منحصر نبوده، بلکه برخی از آنها در حوزه فلسفه فقه و برخی در مقدمات احکامی فقه دسته بندی می شود.

نوشتار حاضر می کوشد ابعاد حق را به صورت منسجم در مجموعه آثار مرحوم *اصفهانی* بررسی نماید. این بررسی از آن جهت دارای اهمیت است که از یک سو ابعاد مهم فلسفه حق را دربرمی گیرد و از سوی دیگر، آرای ایشان موضوع تحلیل بسیاری از فقیهانی بوده است که پس از ایشان در این حوزه ورود یافته، به تحلیل و اظهارنظر پرداخته اند.

۱. تعیین موضوع محوری

اگرچه مرسوم است در نوشتارهای مربوط به موضوع هر پژوهشی

نخست به تعریف اصطلاح اصلی و محوری بپردازند؛ ولی مرحوم اصفهانی اگرچه رساله خود را درباره حق و حکم نامگذاری کرده است و انتظار می‌رود با توضیح واژه حق آغاز کند؛ اما بررسی خود را از واژه ملک آغاز می‌کند. این شروع از آن جهت است که اگر اثبات گردد - چنانچه برخی چون بحرالعلوم گفته‌اند - حق از ضعیف‌ترین یا نخستین مرتبه ملکیت است (همان، ص ۱۴)، محوریت بحث متفاوت خواهد بود؛ به گونه‌ای که با فرض ملک‌بودن حق باید به بررسی ملک و احکام آن پرداخت؛ ولی اگر اثبات گردد این دو نهاد متفاوت‌اند، بحث دارای دو محور حق و ملک خواهد بود. از همین رو، ایشان به تحلیل عمیق ملکیت و آنچه به عنوان مراتب ملکیت تصور می‌شود؛ همچون ملکیت عین، ملکیت منفعت و ملکیت انتفاع می‌پردازد. این بررسی و ارجاع حق به ملکیت در دو مرحله صورت می‌گیرد: یکی اینکه به لحاظ ثبوتی آیا چنین امری ممکن است و حق می‌تواند از مراتب ملکیت باشد؟ در صورتی که اثبات گردد چنین امری ممکن نیست، باید ادله‌ای که ممکن است از آنها چنین مطلبی استفاده شود، تفسیر نمود و در صورتی که امکان چنین مطلبی اثبات گردد و حق بتواند از مراتب ملک باشد، باید دید به لحاظ اثباتی و ترتب آثار نیز می‌توان به هم‌سنخی این دو قائل شد یا خیر؟

۲. مفهوم‌شناسی حق

واژه حق دارای کاربرد متعددی است و به لحاظ فراوانی واژگان، بسیار به کار رفته است؛ ولی از آنجا که زبان متون دینی و فقهی زبان فقهی و

حقوقی تنها نیست، برای دستیابی به حوزه حقوقی این واژه به گونه‌ای که آثار معین حقوقی بر آن بار گردد و حدود نهاد حق معین گردد، شناسایی معنای لغوی و اصطلاحی آن ضرورت دارد. لغت‌شناسان در تعریف واژه‌ها گاهی سلبی و گاهی اثباتی برخورد کرده‌اند. در تعریف سلبی این واژه، حق نقیض (ابن‌منظور، ۱۹۸۸، ج ۱۰، ص ۴۹ / ابن‌زکریا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۵ / فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۶ / جوهری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۴۶۰)، ضد (عبدالقادر، ۱۴۱۵، ص ۸۴ / ابن‌اثیر، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۹۷ / ابن‌منظور، ۱۹۸۸، ج ۱۰، ص ۵۰ / طریحی، ۱۳۶۷، ص ۵۴۷) و خلافِ باطل (جوهری، ۱۴۰۷، ص ۱۴۶۰ / حسینی زبیدی، [بی‌تا]، ج ۱۳، ص ۷۹) شمرده شده است.^۱ مرحوم اصفهانی نیز به این معنای سلبی توجه کرده است. ایشان در بحث نماز مسافر و در تحلیل لهو، دو احتمال را مطرح می‌کند: یکی اینکه لهو در مقابل چیزی باشد که در آن غرض عقلایی نیست یا به معنای باطل در مقابل حق باشد (اصفهانی، ب، ۱۴۰۹، ص ۳۱). وی در ادامه در شناخت واژه لهو به کار رفته در ادله، درباره لهو در نماز مسافر آن را به معنای باطل در برابر حق می‌داند (همان، ص ۳۲). این سخن همان نگاه سلبی به حق را نشان می‌دهد.

گذشته از معنای سلبی، اهتمام به دستیابی به معنای اثباتی نیز مورد توجه لغت‌شناسان بوده است؛ برای مثال، ابوهلال عسکری با اهتمام به

۱. این تقابل حق با واژه سلبی در برخی از آیات قرآن انعکاس یافته است؛ برای مثال، در آیه ۴۲ سوره بقره آمده است: «لَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ». نمونه‌های دیگر این معنای سلبی را می‌توان در آیات زیر یافت: «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ»، «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ»، «وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ».

جداسازی واژه‌های مرتبط، هنگام جداسازی واژه صدق و حق، واژه حق را به معنای امر ثابتی که انکارش جایز نیست، می‌داند (ابن زکریا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳).

محقق اصفهانی در رساله حق و حکم با نگاه اثباتی در تعیین معنای حق بر این باور است که حق در لغت دارای معانی زیادی است و به گمان قوی همه آنها به مفهومی واحد بازمی‌گردد و معانی دیگر از باب اشتباه مفهوم با مصداق است. این مفهوم به لحاظ مصدری «ثبوت» و در مفهوم وصفی به معنای «ثابت» است (طباطبایی یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۸). با توجه به همین معنا، واژه حق بر خداوند تعالی نیز اطلاق می‌شود؛ زیرا خداوند ثبوت محض است و هیچ امر عدمی در آن نیست (همان). همچنین، اگر به گفتار صادق، حق گفته می‌شود، بدان جهت است که مضمون آن گفتار در واقع ثابت است (همان).

این معنای حق به طور مطلق و بدون در نظر گرفتن هرگونه متعلقی در فقه و حقوق کاربردی ندارد؛ زیرا هیچ اثری بر آن مترتب نمی‌شود. اینکه ماهیت حق در فقه به چه معناست و سنخ وجودی آن کدام است، در وجودشناسی حق بحث می‌شود.

۳. وجودشناسی حق

شناخت ماهیت حق در نظام وجودی از این جهت دارای اهمیت است که براساس آن می‌توان روش‌شناسی حوزه حق را تحلیل کرده، قواعد حاکم بر آن را شناخت؛ زیرا اگر حق از سنخ وجود حقیقی باشد، قواعد حاکم بر وجود حقیقی که در فلسفه از آن سخن گفته می‌شود در آن

جریان می‌یابد؛ برای مثال، در مباحث وجودشناسی گفته می‌شود اجتماع دو مثل، محال است و در نتیجه این قضیه برخی احکام دیگر استنباط می‌گردد. اکنون اگر این سخن اثبات شود که حق از سنخ وجود حقیقی است، در اینجا نیز اجتماع دو مثل محال خواهد بود. مرحوم اصفهانی با تحلیل حق و ملک و دیگر احکام وضعی و تکلیفی بر این باور است که این موارد عرض نبوده، اعتبارات ذهنی مانند جنس، فصل و نوع نیز نمی‌باشد. همچنین، ایشان این احتمال را نیز رد می‌کند که ملکیت از امور انتزاعی باشند که از منشأ خود انتزاع می‌شوند؛ برای مثال، ملکیت منتزع از عقدی باشد که واقع می‌شود. این احتمال نیز در نزد ایشان مورد قبول نیست؛ زیرا اگر انتزاع از امر واقعی باشد، نباید میان عرف در انتزاع ملکیت و حق از منشأ انتزاع اختلافی باشد (همان، ص ۲۶). حال آنکه اختلاف است، بلکه همه احکام وضعی و عرفی و شرعی دارای وجود اعتباری‌اند، نه وجود حقیقی. ایشان برای اثبات دیدگاه خود به صورت سلبی اثبات می‌کند که این امور حقیقی نبوده، در ادامه با اعتباری‌دانستن آن ماهیت اعتبار را بررسی می‌کند (همان، ص ۲۹-۳۰). وی برای اثبات اینکه ملکیت و حق از اعراض نیستند، به این نکته اشاره می‌کند که عرض فلسفی باید مطابقی در اعیان خارجی داشته باشد یا حیثیتی از وجود خارجی باشد. حال آنکه وقتی کسی مالک می‌شود و یا دارای حق می‌گردد، با زمانی که مالک یا دارای حق نبوده است، هیچ تفاوتی به لحاظ وجودی نمی‌کند (اصفهانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۳). همچنین، باید توجه داشت در ناحیه اعراض اگرچه ممکن است شخص اشتباه کند؛ ولی با توجه به عرض، تفاوت در انظار وجود ندارد؛ زیرا عرض نوعی

وجود خارجی دارد. حال آنکه برخی آنها را در ملک و حق اعتبار می‌کنند و برخی اعتبار نمی‌کنند (همان، ص ۲۴). همچنین، ممکن است امری به عنوان حق در عرف اعتبار داشته باشد؛ ولی شرع به آن اعتباری ندهد [علاوه بر این، عرض نیازمند موضوع است تا تحقق یابد، حال آنکه برخی از موارد ملکیت مانند ملکیت فی‌الذمه، موضوع خارجی ندارد] (همان) و نیز فقیهان برای حالت طبیعی فقیر، به حق دریافت زکات قائل‌اند، هرچند فقری وجود نداشته باشد (همان). همه اینها نشان می‌دهد حق و ملک امور عرضی یا انتزاعی از خارج نیستند؛ بنابراین به لحاظ اثباتی با توجه به تعدد دارنده حق و موضوع حق روشن می‌شود این روابط اعتباری‌اند.

ایشان توضیح می‌دهد منظور از اعتبار این است که اعتباردهنده امری را ایجاد می‌کند که اگر به لحاظ خارجی وجود واقعی داشت، مصداقی برای جوهر یا عرض از قبیل کیف، اضافه و جده بود؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود شخصی شیر است، یعنی برای این شخص ماهیت اعتباری شیر ترسیم می‌شود؛ به گونه‌ای که اگر در قالب این ماهیت تحقق می‌یافت و به امر حقیقی تبدیل می‌شد، از نوع جوهر بود (همان، ص ۳۰). همه اینها نشان می‌دهد این امور عرض نبوده یا انتزاعی از یک امر خارجی نیز نیست؛ بنابراین به لحاظ اثباتی روشن می‌شود با توجه به تعدد دارنده حق و موضوع حق، روابط اعتباری‌اند.

شایان ذکر است علاوه بر مرحوم اصفهانی برخی دیگر نیز این نظریه را مطرح کرده‌اند. آنان نیز حق را امری اعتباری دانسته‌اند که به لحاظ موارد اعتبار، گاهی عقلایی و در برخی موارد شرعی‌اند

(خمینی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۱ / خویی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۵۰ / آخوند خراسانی، ۱۴۰۶، ص ۴).

ایشان پس از مفهوم‌شناسی لغوی درصدد است به مفهوم‌شناسی اصطلاحی بپردازد که در ساختار نظام حقوقی و فقهی بر آن آثار مترتب است. از آنجا که سخن از حوزه تشریع و قانونگذاری برای برقراری روابط فقهی و حقوقی ترتب احکام است، حق و ملک یک اعتبار قانونی قلمداد می‌شود. اکنون با این فرض که در روابط و احکام فقهی سخن از اعتبار است، باید دانست ثبوت [حق] بدون اینکه به چیزی اضافه شود، قابلیت اعتبار نداشته و لغو است؛ زیرا هیچ اثری بر ثبوت مطلق بار نمی‌شود؛ بنابراین لازم است ثبوت به شیء اضافه شود تا اعتبار ثبوت شیء برای شیء تحقق یابد. همچنین، روشن است موارد و متعلق حق، قابلیت اعتبار ثبوت برای شخصی را ندارد؛ مثلاً نمی‌توان ثبوت زمین را برای شخصی اعتبار کرد، بلکه اعتبار صحیح این است که ملکیت زمین یا سلطنت بر زمین را برای شخصی اعتبار کنیم. با توجه به این سخن لازم است امر ثابت، امری اعتباری باشد که به مورد حق تعلق می‌گیرد (طباطبایی یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۹).

نکته اساسی اینکه در فقه و حقوق هنگامی سخن از اعتبار ثبوت شیء برای شیء دیگر به میان می‌آید که این ثبوت به صورت حقیقی وجود نداشته باشد؛ زیرا در صورتی که حقیقتاً چنین ارتباطی میان دو شیء وجود داشته باشد، اعتبار نیاز نبوده، به دلیل تحصیل حاصل بدون لغو است و چنین امری نیز از قانونگذار حکیم سر نمی‌زند. از همین منظر است که ملکیت خداوند متعال و سلطنت او بر موجودات ملکیت

اعتباری نیست و در نتیجه چنین امری از موضوع بحث خارج می‌باشد. همچنین، ولایت پیامبر ﷺ و ائمه ﷺ و سلطنت معنوی آنان بر همه موجودات از این دست بوده، در حوزه اعتباریات وارد نمی‌شود. البته نفی اعتباری بودن چنین امری به معنای آن نیست که آنان ملکیت اعتباری ندارند، بلکه آنان نیز از این جهت که شخص حقیقی یا حاکم‌اند و امور شخصی و یا اجتماعی را سامان می‌دهند، دارای ملکیت اعتباری نیز هستند. بر این اساس، اینکه گفته می‌شود ولایت حاکم شرعی ریشه در ولایت خداوند و ائمه ﷺ دارد، چنین سخنی درباره ولایت به معنای اول نیست، بلکه ولایت حاکم از جمله شئون ولایی در امور اجتماعی است و با معنای دوم مرتبط است (همان، ص ۴۰). این سخن در نقد دیدگاه مرحوم بحر العلوم است؛ زیرا ایشان بدون تفکیک میان این دو گونه ولایت، ولایت حاکم را با واسطه به ولایت خداوند منسوب می‌کند.^۱

از جمله موارد دیگر که در حوزه فقه و حقوق دارای اهمیت بوده و

۱. ثم الحق قديضاف إليه تعالى، فيكون متعلقه ما سواه من الممكن و سلطنته عليه من أتم تعالى، فيكون متعلقه ما سواه من الممكن و سلطنته عليه من أتم مراتب السلطنة وأكملها، لانه سلطنة عليه بالايجاد والربوبية. ضرورة افتقار الممكن في تحققه إلى الواجب، لعدم الاستقلالية في الوجود و من فروع هذه السلطنة و حقه على الممكن أن يعبد و يوحد و من رشحاتها: ولاية النبي ﷺ على المؤمنين و هي - و ان لم تكن من سنخ سلطنة الله تعالى - إلا أنها سلطنة عنه تعالى بالاستخلاف و ولاية خلفائه الطاهرين و نوابهم المجتهدين. فهي في طول سلطنة الله على خلقه و لذا كان النبي ﷺ خليفة في أرضه و الائمة خلفاءه في أمته، والعلماء نوابهم في شيعتهم و هي أقوى وأشد و أولى و أكمل من سلطنة الانسان على نفسه مع كونها في غاية الشدة والكمال. لأن منشأ انتزاعها هو كون الشيء نفسه و إلى السلطنتين و اكملية الاولى من الثانية أشار ﷺ في قوله بغدير خم: (ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم) ثم جعلها بعد الإعراف منهم توطئة لبيان ولاية علي ﷺ، فقال: - بعده - (من كنت مولاه فهذا علي مولاه) فولايته على الأمة التي هي بمعنى الاولى بالتصرف: مشتقة من أولوية النبي ﷺ المشتقة من سلطنته تعالى على خلقه.

شناخت آن در تنظیم قواعد اجتماعی مؤثر است، رابطه انسان با خود می‌باشد. در اینجا نیز این پرسش وجود دارد که آیا این رابطه در چهارچوب حق اصطلاحی قرار می‌گیرد یا خیر؟ مرحوم اصفهانی بر این باور است که سلطنت انسان نسبت به خود و افعالش نیز اعتباری نیست؛ زیرا وجدان هر موجود برای خودش ضروری الثبوت است. همچنین، از آنجا که حرکات و سکنات شخص تابع اختیار و اراده اوست و زمام امور به دست شخص می‌باشد، این ملکیت نیز حقیقی است و نیاز به اعتبار از ناحیه شارع ندارد. البته نکته‌ای که برخی از فقیهان به آن توجه کرده‌اند اینکه عدم اعتبار حق به معنای نبود رابطه اعتباری انسان با خودش نیست، بلکه خردمندان سلطنت اعتباری شخص را بر خود او پذیرفته‌اند؛ هرچند این رابطه از سنخ حق نباشد (خمینی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۳). به تعبیر دیگر، انسان دارای حق بر خود نیست؛ زیرا مفهوم حق صدق نمی‌کند؛ ولی دارای سلطنت بر خود هست (همان).

یکی از کاربردهای دیگر حق، عبارت «حق‌الله» است که باید از موضع نزاع خارج شود. مرحوم اصفهانی در این باره می‌نویسد: اطلاق حق بر نفس عبادت مانند کاربرد اصطلاح حق‌الله در روایت نبوی «حق‌الله علی‌العباد ان یعبده» است. وی بر این باور است که در این روایت حق به معنای مفعولی است؛ مانند ملک که گاه به معنای مملوک بوده و به اعیان مملوک اطلاق می‌شود. در اینجا نیز حق‌الله به معنای تکالیفی است که مردم در برابر خدا بر عهده دارند (طباطبایی یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۲). حق به معنای فاعلی که اشاره‌ای به صاحب حق می‌کند، همان نفس واجب‌کردن عبادت است (همان).

گاه حق الله در مقابل حق الناس به کار می‌رود. محقق اصفهانی بر این باور است که حق الله در جایی صدق می‌کند که متعلق ایجاب، مرتبط با خداوند متعال باشد؛ مانند تعظیم خداوند در نماز و پیروی از او در عبادات؛ ولی اگر متعلق ایجاب مرتبط با بندگان باشد، ایجاب اگرچه از جانب خداوند صادر شود، حق الناس صدق می‌کند (همان، ص ۴۱). به عبارت دیگر، در این گونه موارد حق به لحاظ مصداق، یک اعتبار است. این اعتبار اگر برای معتبر له باشد، حق صدق می‌کند. همچنین، گاهی حق به لحاظ ثبوت امری به عهده دیگری است که در این صورت واژه حق برای ذی نفع صدق می‌کند؛ مانند تکالیف مدعی علیه در باب قضا که سازنده حق برای مدعی است. همچنین، گاه به نفس حکم تکلیفی نیز حق گفته می‌شود؛ زیرا حکم تکلیفی با ایجاب برای مکلف اثبات می‌شود؛ مثلاً به نماز، حق الله گفته می‌شود (همان، ص ۱۹).

با توجه به خروج این موارد از مباحث حق، اینک آنچه جای گفت‌وگو دارد اینکه حق در برابر حکم قرار می‌گیرد. در تحلیل این معنای حق، سخنان گوناگونی گفته شده است. صاحب نظران در این بحث در صددند تفاوت ماهوی حق و حکم را دریابند تا بتوانند با توجه به موضوع محوری احکام، آثار حق و حکم را سامان‌دهی کنند. همچنین، این سخن نیز مطرح است که ماهیت حق به لحاظ مفهوم و مصداق، همان سلطنت یا ملک یا اعتباری خاص و یا به لحاظ موارد، اعتبارات گوناگون است. مرحوم اصفهانی احتمالات متعددی را مورد بحث قرار می‌دهد.

یک احتمال که در کلام فقیهان شناخته شده است اینکه حق به معنای

سلطنت باشد. منظور از سلطنت در اینجا سلطنت اعتباری است، نه سلطنت تکلیفی که به جواز فسخ و امضا (حق خیار) بازگردد؛ زیرا سلطنت تکلیفی از احکام حق شمرده می‌شود، نه نفس حق. همچنین، منظور از سلطنت، سلطنت انتزاعی نیست (همان، ص ۴۰).

در برابر این سخن گفته شده است که حق همان ملک است. به همین دلیل گاه از حق خیار به «ملک فسخ» و ازاله تعبیر می‌شود (همان). بر این سخن اشکال وارد است؛ زیرا ملکیت لازمه سلطنت مطلق می‌باشد، حال آنکه حق سلطنت خاص بر تصرف خاص است. مرحوم اصفهانی در پاسخ به این اشکال معتقد است گستردگی مملوک، ارتباطی با گستردگی وجود ندارد. همچنین، این اشکال مطرح شده که حق گاه در عمل شخص مانند فسخ و الزام تعلق می‌گیرد، حال آنکه انسان آزاد، مالک عمل خویش نیست، گرچه او به انجام عمل اقدام کند. در پاسخ گفته شده است عمل انسان آزاد دو گونه می‌باشد: برخی اعمال مانند خوردن و آشامیدن است، به گونه‌ای که اگر اعتبار ملکیت و سلطنت نیز نشود، این عمل انجام می‌شود و در نتیجه اعتبار حق و یا ملک لغو است. برخی دیگر از اعمال مانند فسخ، الزام و تملک است که این اعمال به اعتبار نیاز دارد و با لحاظ چنین اعتباری است که این حقایق ایجاد می‌شود. مرحوم اصفهانی نتیجه می‌گیرد که حق به معنای ملک و یا اینکه مصداقی از ملک باشد، دارای مانع نیست؛ ولی با توجه به اینکه در ساختار نظام فقهی گاه حق به چیزی اضافه می‌شود که شرعاً ملکیت صدق نمی‌کند، مانند حق اختصاص به خمیری که قبلاً سرکه بوده و یا حق اولویت نسبت به زمینی که تحجیر شده که پس از آن با احیا تملک می‌شود، در این گونه موارد

حق به معنای ملک نیست. برخی برای توجیه این گونه موارد و ارجاع آن به ملکیت بر این باورند که حق مرتبه ضعیفی از ملک یا نخستین مراتب ملکیت است. مرحوم اصفهانی این سخن را با اشکال مواجه می‌داند و معتقد است حقیقت ملک اعم از اینکه از مقوله اضافه یا مقوله جده باشد، دارای مراتب گوناگون شدید و ضعیف نیست؛ زیرا مقوله اضافه دارای وجود استقلالی نیست، بلکه تابع امری است که اضافه به آن تعلق می‌گیرد. اگر معروض از اموری باشد که دارای شدت و ضعف بوده، در نتیجه مقوله اضافه نیز به تبع معروض دارای شدت و ضعف است؛ مثلاً حرارت قابلیت شدت و ضعف دارد. بر این اساس، چیزی که اضافه به حرارت بشود نیز قابلیت شدت و ضعف دارد؛ ولی اگر طرف اضافه قابلیت شدت و ضعف نداشته باشد، اضافه نیز متصف به شدت و ضعف نخواهد بود؛ ولی مقوله جده فی نفسه قابلیت اتصاف شدت و ضعف را ندارد، بلکه متصف به زیاده و نقص می‌گردد؛ مثلاً هیئت حاصل از «عمامه بر سر» ناقص‌تر از هیئت حاصل از «بدن پوشیده با پیراهن» است؛ زیرا به خوبی روشن است که پیراهن، بخش وسیع‌تری از بدن را نسبت به عمامه می‌پوشاند. با توجه به این امر، ایشان نتیجه می‌گیرد که حق به معنای ملک نیست و ادعای اختلاف آن با ملک در مرتبه نیز فاسد است. در ادامه به این نتیجه می‌رسد که حق در هر مورد اعتباری مخصوص بوده که دارای آثاری خاص است؛ مثلاً حق ولایت همان اعتبار ولایت حاکم، پدر یا جد پدری است و حکم آن جواز تصرف می‌باشد؛ ولی در مال مولی علیه به لحاظ وضعی و تکلیفی است. به همین دلیل، اضافه حق به ولایت، بیانی است. همین سخن درباره حق تولیت و حق نظارت

صدق می‌کند. همانند این سخن را می‌توان در حق‌الرہانہ گفت. حق‌الرہانہ همان وثیقہ قراردادن عین است و اثر آن جواز فروش عین برای استیفای حق در ہنگامی است کہ راہن امتناع از وفای بہ تعہد نماید؛ ولی اگر در موردی دلیل خاص بر اعتبار سلطنت داشتہ باشیم، حق مصداقی از سلطنت خواہد بود؛ مانند حق قصاص کہ خداوند در تشریع آن می‌فرماید: «فقد جعلنا لولیہ سلطاناً» و یا در مواردی کہ معنای اعتباری مناسب وجود نداشتہ باشد؛ مانند حق شفعہ؛ زیرا شفعہ سلطنت بر ضم حصہ شریک بہ حصہ خود بہ صورت تملک قہری است. بر این اساس، خود شفعہ قابل اعتبار نیست، بلکہ سلطنت بر شفعہ قابل اعتبار است. این سخن درباره حق خیار نیز وجود دارد. در اینجا نیز حق خیار بہ معنای سلطنت بر اختیار کہ همان ترجیح یکی از امور فسخ و امضاست، می‌باشد.

۴. روش‌شناسی حق

با این پیش‌فرض کہ حق یک نہاد اعتباری از جانب شارع می‌باشد، پرسش‌هایی در سطح روش‌شناسی حق مطرح می‌شود. پرسش‌هایی همانند اینکه شارع چگونه حق را تشریع نمودہ یا چگونه آن را بیان کردہ است؟ مستنبط در مقام استنباط از مجموعہ گزارہ‌های شارع و دیگر گزارہ‌های دینی چگونه حق را استنباط می‌کند؟ و مکلفان در مقام اجرای نظام حقوقی چگونه مصداقی از حق را در خارج محقق می‌کنند؟ و نہایت اینکه احکام حق چگونه شناسایی می‌شود؟ روش‌شناسی حق می‌کوشد پاسخ این پرسش‌ها را بدهد.

نخستین پرسش درباره چگونگی تشریع حق است. این بحث به صورت مستقل کمتر مورد توجه قرار گرفته است؛ ولی در مطالعات فلسفه نظام حقوقی، مباحث مهمی را دربرمی گیرد. مرحوم اصفهانی در بیان تمایز میان حق و حکم به اموری می پردازد که ناظر بر ماهیت حق بوده، براساس آن می توان به چگونگی تشریع حق پی برد؛ برای مثال، ایشان با رد برخی دیدگاه ها مثلاً اینکه امر حکم به دست صاحب حکم و امر حق به دست صاحب حق می باشد (همان، ص ۴۵)، یا تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و تبعیت حقوق از اسباب می باشد (همان)، دیدگاه خود را مبنی بر این می داند که احکام تکلیفی متضمن بعث و زجر برای تحقق فعل و یا ممانعت از تحقق فعل است. حال آنکه احکام وضعی از جمله حق متضمن بعث و زجر نبودند، بلکه تابع اسبابی اند که در صورت تحقق، آثاری بر آنها مترتب خواهد شد. با این سخن برای روش شناسی تشریع حق و جداسازی آن از حکم باید به معیارها و ضوابطی دست یافت که براساس آن به این نکته پی برد که شارع در چه مواردی خواستار تحقق فعل یا ترک فعل است.

پرسش دیگری که در اینجا مطرح می شود اینکه شارع امر اعتباری خود را چگونه بیان کرده است؟ در اینجا این پیش فرض وجود دارد که خداوند و پیامبر ﷺ علاوه بر بیان شریعت، شئون دیگری نیز داشته که براساس آن نیز بیانات و خطباتی دارند. همچنین، با فرض وجود خطاب فقهی و حقوقی، لسان آن متفاوت است و در ساختار حقوقی محض نیست؛ پس چه بسا واژه حق بیان شود و منظور حق در معنای اصطلاحی نباشد و از سوی دیگر، واژه حق به کار نرود؛ ولی بتوان نهاد

حق را استنباط کرد. مرحوم اصفهانی به مناسبت‌های گوناگون هر دو سوی این قضیه را بررسی کرده است.

بعد دیگر چگونگی بیان شارع، به روش استنباط حق به وسیله مستنبط برمی‌گردد. در اینجا می‌توان به دلیل لفظی (همان، ج ۵، ص ۲۳۵) قوی یا اجماع (همان، ج ۴، ص ۲۳۷) بر تشریع نهاد حق و یا تحلیل آثار و استنباط نهاد حق از راه آثار اشاره کرد؛ برای مثال، مرحوم اصفهانی در شرط ضمن عقد این بحث را مطرح می‌کند که چگونه شرط موجب حق می‌گردد؟ وی بر این باور است که شیوه کشف حق از شرع سه گونه است: اقتضای نفس اشتراط، اقتضای دلیل شرط و اقتضای آثار شرط. از میان راه‌های سه گانه مذکور ایشان بر این باور است که از آثار شرط به حق‌بودن آن پی می‌بریم؛ زیرا به طور مسلم مشروط‌له حق اسقاط شرط خود را دارد، مشروط بر آنکه مانعی در کار نباشد. از این سخن برمی‌آید که شرط ضمن عقد، موجب حق است (اصفهانی، الف، ۱۴۰۹، ص ۱۱۶). همچنین، در باب خيارات اگرچه به لحاظ لسان ادله می‌توان به تفصیل قائل شد، با این بیان که برخی از خيارات که بر دلیل لاضرر مبتنی بوده است، ظهور در حکم‌بودن داشته و برخی دارای قرینه لفظی است که حق‌بودن را اثبات می‌کند؛ ولی از آنجا که اجماع بر قابلیت اسقاط همه خيارات وجود دارد، حق‌بودن آنها اثبات می‌شود (طباطبایی یزدی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۲۳۶).

پرسش دیگر درباره چگونگی ایجاد مصداق حق در روابط فردی و اجتماعی است. مرحوم اصفهانی در جداسازی حق و حکم به تحقق حق به موجب اسباب اشاره می‌کند؛ بنابراین برای تحقق حق، اسباب

قانونی آن باید فراهم شود. این اسباب ممکن است انشایی یا غیرانشایی باشد؛ برای مثال، تحقق ولایت پدر نسبت به فرزند، دارای سبب غیرانشایی و تحقق حق مبتنی بر انشای شرط ضمن عقد به موجب انشای شرط است. خود این امر به لحاظ فقهی دارای شرایطی است (ر.ک: همان، ج ۴، ص ۱۱۰).

پرسش دیگر که در حوزه روش‌شناسی مطرح است، چگونگی شناخت احکام مترتب بر حق می‌باشد. با اعتباری‌دانستن نهاد حق در هر مورد باید گفت روش تحلیل استنباط احکام از راه وجودشناسی فلسفی میسر نیست و به همین دلیل نمی‌توان از احکام وجود واقعی چون امتناع مثلین، حکمی را استنباط کرد (ر.ک: همان، ص ۱۶۲)، بلکه برای فهم آثار حق گذشته از بیانات شارع می‌توان از تناسب حکم و موضوع و مصالح مقتضی برای هر حکم به آثار حق پی برد (همان، ص ۴۸).

۵. اصول و احکام حق

بررسی مسائل حق برای آن است که بتوان احکام حق را در نظام فقهی و حقوقی تعیین کرد. در ادامه به این اصول و احکام اشاره می‌کنیم.

۵-۱. ضمانت اجرای حق

مهم‌ترین حکم مترتب بر حق وجوب تأدیه، حق به وسیله من علیه‌الحق به صاحب حق است؛ بنابراین نخستین ضمانت اجرای حق، الزام به تأدیه حق می‌باشد. الزام به انجام و تأدیه حق در احکام تکلیفی نیز وجود دارد، با این تفاوت که دلیل الزام در حوزه تکالیف امر به معروف و نهی و از

منکر است و یا این الزام از باب رعایت مصلحت مردم می‌باشد. تفاوت این دو در این است که امر به معروف یک تکلیف عمومی است؛ ولی الزام برای رعایت مصلحت، وظیفه حاکم می‌باشد (همان، ج ۳، ص ۴۲۱).^۱ (ص ۴۲۱). اما در حوزه حق الزام علاوه بر جنبه تکلیفی و امر به معروف از باب احقاق حق نیز است (همان، ج ۴، ص ۱۱۲). این امر اگرچه ممکن است در بدو امر یکسان به نظر رسد؛ ولی با توجه به ماهیت و شرایط هریک متفاوت است (همان، ص ۱۱۲ / همان، ج ۳، ص ۲۵۱). الزام از باب اجبار به ایفای حق، وظیفه صاحب حق است؛ ولی امر به معروف و نهی از منکر وظیفه عمومی و دولت نیز می‌باشد (ر.ک: همان، ج ۵، ص ۱۸۷).

نکته دیگری که در باب ضمانت اجرای حق بررسی می‌گردد، تصرفات منافعی با حق است. این مسئله نیز در حق و تکلیف مورد بحث است. در حوزه تکالیف نیز اینکه آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد بوده یا خیر؟ و یا اینکه آیا نهی از معامله اقتضای فساد دارد یا خیر؟ به نوعی درصدد یافتن احکام تصرفات منافعی با تکلیف است؛ ولی در ناحیه حق این سخن که هر تصرف منافعی با حق، باطل می‌باشد، مطرح بوده که در بخش اصول حاکم بر حق بدان خواهیم پرداخت (اصفهانی، الف، ۱۴۰۹، ص ۱۱۶).

۱. برای نمونه، مرحوم اصفهانی در باب احتکار و الزام محتکر به فروش، به هر دو نهاد امر به معروف و نهی از منکر و نهاد الزام حاکم از باب رعایت مصلحت مردم اشاره می‌کند. تفاوت این دو در این است که امر به معروف، وظیفه عمومی است؛ ولی الزام برای رعایت مصلحت فقط به وسیله حاکم میسر می‌باشد. از سوی دیگر، امر به معروف شرایط و مراتب خاص خود را دارد؛ ولی تشخیص مصلحت به وسیله حاکم بنا به اوضاع و احوال و مبتنی بر تشخیص حاکم است.

۵-۲. اسقاط‌پذیری حق

این سخن که هر صاحب حقی می‌تواند آن را اسقاط کند، سخنی است که گاهی گفته می‌شود (طباطبایی یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۱). در برابر این سخن نیز حکم قابلیت اسقاط ندارد. بنا بر نظر اول، اسقاط‌پذیری حق از اصول اختصاصی حق شمرده شده و موجب تمایز آن از حکم می‌گردد. بدین معنا که هر آنچه اسقاط‌پذیر باشد، حق است؛ ولی از سوی دیگر، اگر چیزی اسقاط‌پذیر نباشد، دلیل بر این نیست که حکم است؛ زیرا برخی از حقوق اسقاط‌پذیر نیستند.

بررسی این امر به عنوان یک اصل حاکم، مستلزم شناخت اسقاط و ماهیت حق و شناخت اقسام حق در این باره می‌باشد.

با توجه به اینکه حق به لحاظ ماهیت همان اضافه اعتباری است، اسقاط آن نیز به معنای اسقاط این اضافه می‌باشد. اسقاط اضافه به دو صورت محقق می‌شود: یکی اینکه خود اضافه رفع گردد یا اینکه مورد حق از طرف اضافه کنار گذاشته شود (همان، ص ۴۵). با توجه به اینکه رابطه اضافی میان حق ممکن است میان شخص و شیء باشد، اسقاط با عفو متفاوت خواهد بود؛ زیرا در عفو، رابطه یک شخص با شخص دیگر برقرار است.

پرسش دیگری که در اینجا مطرح می‌شود اینکه چرا حق، قابلیت اسقاط دارد و از سوی دیگر، حکم قابلیت اسقاط ندارد؟ در پاسخ به این پرسش احتمالات گوناگونی وجود دارد؛ یک احتمال اینکه امر حکم به دست حاکم است؛ بنابراین مکلف در آن نقشی ایفا نمی‌کند، به خلاف حق که امر آن به دست صاحب حق بوده و او می‌تواند آن

را اسقاط کند. مرحوم اصفهانی این احتمال را مردود می‌داند؛ زیرا حق و ملک نیز امر اعتباری‌اند و وضع و رفع امر اعتباری به دست معتبر است (همان، ص ۴۵).

همان‌گونه که پیداست، این سخن به مرحله تشریع و قانونگذاری مربوط است. در این مرحله حق و حکم هر دو از جمله امور اعتباری و تشریعی شمرده می‌شوند که وضع و رفع آن به دست قانونگذار است. تمام سخن اینکه فلسفه تشریع این دو چیست که در مرحله عمل و اقدام حق به وسیله صاحب حق قابل اسقاط بوده؛ ولی حکم این‌گونه نیست؟ همچنین، این سخن که صاحب حق مالک شیء بوده و در نتیجه امر آن به دست اوست نیز باطل می‌باشد؛ زیرا هنگامی که سخن از حق شخص بر عینی گفته می‌شود، مقصود این است که مالک بر عین سلطنت داشته، امر آن به دست اوست، نه اینکه امر ملکیت و سلطنت و حق به دست مالک و یا صاحب حق باشد. به همین دلیل گفته نمی‌شود انسان مالک حق است (همان).

همچنین، این سخن که احکام ناشی از مصالح و مفاسدی می‌باشد که رفع و وضع احکام تابع آنهاست؛ ولی اعتباریات این‌گونه نبوده، بلکه رفع و وضع امور اعتباری تابع اسباب‌شان است، این سخن نیز مورد قبول محقق اصفهانی نیست؛ زیرا اعتباریات نیز تابع مصالح و مفاسد به حسب موارد می‌باشد؛ مثلاً در اعتبار ملکیت برای متعاقدان مصلحتی وجود دارد که شارع با لحاظ آن، ملکیت را اعتبار می‌کند. به نظر محقق اصفهانی گرچه احکام تکلیفی و احکام وضعی هر دو از اعتبارات‌اند؛ ولی میان آن دو تفاوتی وجود دارد که باعث می‌گردد

یکی قابلیت اسقاط داشته، دیگری نداشته باشد (همان).

دلیل این امر این است که احکام تکلیفی متضمن بعث و زجرند؛ اعم از اینکه این بعث و زجر ناشی از مصلحت و مفسده ملزمه یا غیرملزمه باشد. چنین بعث و زجری مقدمه برای تحقق فعل یا عدم تحقق فعل است. با تحقق بعث و زجر، فعل ثابت نمی‌شود، مگر اینکه براساس مقتضای بعث، فعل صورت گیرد، مگر اینکه موضوع از میان برود؛ بنابراین حتی شارع خود نیز نمی‌تواند آنها را اسقاط کند. این ملاک در ملکیت و حق وجود ندارد؛ پس ماهیت حق طبیعتاً قابل رفع بوده، نهایت امر اینکه ثبوت حق نیاز به سبب معتبر نزد شارع دارد. سقوط آن نیز نیاز به سببی دارد که نزد شارع دارای اثر اسقاطی باشد. از همین رو، محقق اصفهانی بر این باور است که اعراض از ملک، باعث سقوط ملکیت یا سقوط مملوک از ملکیت نمی‌شود؛ زیرا سقوط مانند ثبوت نیاز به سبب اعتباری دارد. اکنون که ماهیت اسقاط حق روشن شد، با توجه به اینکه ماهیت حق اعتبار از سنخ اضافه است، باید دید این اسقاط چگونه حاصل می‌شود. در اینجا سه احتمال وجود دارد: یکی اینکه نفس اضافه از میان برود یا شخص (صاحب حق) از طرف اضافه حذف شود یا مورد حق از طرف اضافه کنار گذاشته شود (همان، ص ۴۶).

اگرچه در نگاه اول، به نظر می‌رسد اسقاط حق به معنای کنارگذاشتن شخص از طرف اضافه است، مؤید این سخن نیز اینکه در صورتی که حق شفعه به ورثه متعدد به ارث رسد، بعضی از ورثه می‌توانند حق خود را ساقط کنند و حق نسبت به سایرین باقی خواهد ماند و از آنجا که حق

واحد متعدد نبوده و تجزیه نیز نمی‌شود؛ بنابراین اسقاط حق به معنای کنارگذاشتن اضافه معنا نداشته، فقط اسقاط حق به معنای کنارگذاشتن شخص دارای حق است؛ با وجود این امر، محقق اصفهانی بر این باور است که اسقاط کنارگذاشتن اضافه است. با کنارگذاشتن اضافه، طرف حق نیز کنار گذاشته خواهد شد؛ به همین دلیل، اسقاط را به خود حق نسبت می‌دهد، نه متعلق آن (همان، ص ۴۶). در حق شفعه نیز یکی از ورثه خود را از طرفیت حق کنار می‌کشد، نه اینکه حق را اسقاط کند؛ به همین دلیل، حق برای بقیه محفوظ می‌ماند.

اکنون سخن این است که کدام حق قابلیت اسقاط دارد؟ محقق اصفهانی معتقد است برای یافتن حقوق قابل اسقاط باید دلیل اعتبار حق، مناسبت حکم و موضوع و مصالح و احکامی که اقتضای چنین حکمی را دارد، بررسی کنیم؛ برای مثال، در حق ولایت و وصایت، مصلحت اعتبار حق، رعایت امور مولی علیه و موصی له است، نه رعایت ولی و وصی؛ بنابراین وجود چنین مصلحتی متناسب با اسقاط نیست. با توجه به همین امر اگر در جایی اعتبار حق در جهت منافع ذی‌حق بوده، نه من علیه‌الحق، در این صورت اسقاط صحیح به نظر می‌رسد (همان، ص ۴۹).

اکنون اگر مشخص نکردیم حقی خاص قابلیت اسقاط دارد، باید دید اقتضای اصل چیست؟ اگر این سخن درست باشد که هر صاحب حقی می‌تواند حق خود را اسقاط کند، در مقام عمل استناد به عمومیت آن مجاز خواهد بود؛ ولی چنین عبارتی مدلول آیه یا روایت یا اجماع نیست. محقق اصفهانی معتقد است موردی را نیافته‌اند که حق‌بودن آن ثابت گردیده، شکی در اسقاط آن باشد. آنچه موجب تردید در این امر

می‌شود، حقوقی مانند حق ولایت است؛ بنا بر نظر محقق اصفهانی گرچه در احادیث و کلمات فقها به این موارد حق اطلاق شده است؛ ولی در واقع دارای ماهیت حق نیستند و این موارد در زمره احکام جای دارند (ر.ک: همان، ص ۵۱).

۳-۵. نقل‌پذیری حق

یکی دیگر از احکام حق، نقل‌پذیری آن است. در مقابل، حکم به طور کلی قابلیت نقل ندارد (اصفهانی، الف، ۱۴۰۹، ص ۱۱۶). نقل حق دارای سه بحث مهم است: یکی اینکه نقل حق چیست؟ و دیگر اینکه به لحاظ قانونگذاری، نقل حق میسر است یا خیر؟ و نیز در مرحله عمل چگونه نقل محقق می‌شود؟

مرحوم اصفهانی درباره ماهیت نقل حق بر این باور است که نقل اعتباری خارج کردن یک شیء از طرف اضافه ملکیت به خود، به طرف اضافه ملکیت به دیگری است (همو، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۷)؛ توضیح اینکه اگر رابطه شخص و شیء به صورت اعتباری به عنوان یک ریسمان ترسیم شود، نقل این رابطه به این صورت است که شخص طرف ریسمان آن را از دست خود خارج ساخته، ریسمان را به دست دیگری می‌دهد. با توجه به همین مطلب است که مرحوم اصفهانی معتقد است بیع کلی مستلزم نقل نیست، بلکه با انشای بیع کلی این ریسمان ارتباط به وجود می‌آید (همان). بر خلاف اعیان خارجی که شخص پیش از بیع، ارتباط ملکی با مملوک دارد. با توجه به این برداشت از نقل باید دید وضعیت نقل حق چگونه است. اگر منظور از نقل حق همان رابطه

اضافی میان شخص و شیء باشد، این تصویر غیر معقول است (همان)؛ زیرا اضافه به لحاظ منطقی و عرفی با طرفین خود معنا می‌یابد و در نتیجه انتقال آن با حفظ طرفین بی‌معناست. بی‌جهت نیست که مرحوم *اصفهانى* معتقد است اصطلاح نقل حق مسامحی است. هنگامی که از نقل حق سخن گفته می‌شود، در واقع شخص جای خود را در این اضافه به دیگری می‌دهد، نه اینکه اضافه را به دیگری منتقل کند (همان).

مطلب دیگری که مرحوم *اصفهانى* بدان می‌پردازد، درباره نقل‌پذیری حقوق است. ایشان گرچه معیار ارائه‌شده به وسیله مرحوم *بحرالعلوم* را نقل کرده‌اند و به لحاظ ثبوتی آن را درست می‌دانند؛ ولی به لحاظ اثباتی تطبیق با موارد حق را با مشکل روبه‌رو می‌بینند. مرحوم *بحرالعلوم* در تحلیل آثار حق نسبت به اسقاط، نقل و انتقال آنها را به پنج دسته تقسیم می‌کند و برای هریک مصادیقی می‌شمرد و دسته ششمی هم به عنوان موارد مشتبّه بیان می‌کند. به نظر ایشان منشأ اختلاف در این است که موجب حق اگر علت تامه برای آن باشد، اسقاط، انتقال و نقل آن میسر نیست؛ ولی اگر موجب حق از قبیل مقتضی باشد، می‌توان از اسقاط، نقل و انتقال سخن گفت، مگر آنکه مانعی به لحاظ مرحله اعتبار وجود داشته باشد؛ مثلاً حق متقوم به شخص یا عنوانی خاص باشد که در نتیجه این تقوم انتقال به شخص دیگر میسر نیست (*آل بحرالعلوم*، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۸-۱۹). مرحوم *اصفهانى* گرچه با این تحلیل به لحاظ ثبوتی موافق است؛ ولی معتقد است قابلیت نقل و عدم نقل تابع دلیل حکم، مناسبت حکم و موضوع و مصالح هر حکم است؛ برای مثال، حق ولایت حاکم شرعی در خصوصیت حاکم‌بودن و تحقق این منصب ریشه دارد؛ به

همین دلیل، اسقاط و نقل آن میسر نیست. همچنین، چنین اعتباری در جهت رعایت مصلحت مولی علیه است؛ به همین خاطر، اسقاط‌پذیری نیست (اصفهانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۸).

حال با این فرض که نقل‌پذیری حق معین پذیرفته شود، سخن از چگونگی نقل آن است. نقل هر حق نیاز به سبب انشایی معین دارد که با تحقق آن و با رعایت شرایط انشا نقل انجام خواهد شد.

۵-۴. انتقال‌پذیری حق

یکی دیگر از مباحث مربوط به حق، انتقال‌پذیری به سبب ارث است. درباره انتقال‌پذیری حق به سبب ارث، شبهه‌ای وجود دارد. شبهه اینکه براساس ادله ارث «ما ترک‌المیت فهو لوارثه»؛ بنابراین باید امر مورد ارث ترکه باشد و به عبارت دیگر، وجود داشته باشد تا به ارث رسد. از سوی دیگر، حق به لحاظ ماهیت رابطه اضافی میان شخص و شیء است و به همین دلیل، متقوم به شخص است؛ زیرا یک سمت رابطه است که با فوت شخص این رابطه از میان می‌رود؛ بنابراین چیزی وجود ندارد تا عنوان ترکه بر آن صدق کند. از سوی دیگر، چون حق به لحاظ ماهیت رابطه و اضافه است، نمی‌تواند خود باز موضوع اضافه قرار گیرد تا عنوان لوارثه صدق کند (همان، ج ۵، ص ۲۳۷).

محقق اصفهانی دو پاسخ نقضی و حلی به این شبهه می‌دهد. پاسخ نقضی اینکه ملکیت ما فی‌الذمه به ورثه منتقل می‌شود. حال آنکه با فوت طرف ملکیت از میان می‌رود و از سوی دیگر، مملوک نیز عین خارجی

نیست تا طرف دیگر رابطه ملکی وجود داشته باشد.

جواب حلی اینکه متعلق حق و متعلق ملک گاه به صورت حقیقی و گاه به صورت اعتباری پس از حکم باقی می ماند؛ برای مثال، اعیان خارجی که مملوک شخصی است، پس از مرگ مالک به صورت حقیقی باقی می ماند. همچنین، مال در ذمه شخصی پس از مرگ وی به صورت اعتباری باقی می ماند. این امر درباره حقوق نیز صدق می کند؛ مثلاً حق اولویت در زمین تحجیر شده، پس از مرگ صاحب حق به صورت حقیقی باقی می ماند. همچنین، حق فسخ عقد پس از مرگ صاحب حق به صورت اعتباری باقی می ماند. حال که روشن شد بقای حق و بقای ملک به بقای موضوع آن درست است؛ بنابراین ترکه بر آن صدق کرده، با دلیل ارث رابطه جدید ملکی و یا حقی با ورثه برقرار می شود (همان، ج ۵، ص ۲۳۸).

آنچه گذشت نشان می دهد حق ذاتاً قابلیت ارث واقع شدن را دارد. اکنون درباره مصادیق حق باید قائل به تفصیل شد؛ زیرا گاه صاحب حق در وجود حق موضوعیت دارد. به همین دلیل، انتقال به سبب ارث در آن معمول نیست؛ مثلاً در وقف اگر حق تولیت برای شخص خاصی قرار داده شده باشد، این حق به ارث ورثه متولی نخواهد رسید؛ زیرا شخصیت متولی موضوع مقوم حق است. همچنین، اگر عنوانی حیثیت تقییدی برای صاحب حق باشد، در این صورت نیز حق به ارث نخواهد رسید؛ مثلاً اگر شخصی حقی را برای دانشمندی قرار دهد، با فوت دانشمند حق به ورثه او نخواهد رسید؛ زیرا عنوان دانشمند حیثیت تقییدی برای حق است. همچنین، اگر حق دارای غایتی باشد که بقای آن

غایت پس از موت میسر نباشد، در این صورت نیز حق به ارث نخواهد رسید؛ برای مثال، خیار مجلس دارای غایت افتراق متعاملان از مجلس عقد می‌باشد. با موت یکی از متعاملان، غایت محقق و امکان ادامه اجتماع وجود ندارد؛ بنابراین حق قابلیت ارث را ندارد (همان، ص ۲۳۹). البته تطبیق این معیارها با حقوق همیشه به آسانی میسر نیست؛ برای مثال، درباره حق شفعه این شبهه وجود دارد که آیا عنوان شریک در حق شفعه حیثیت تقیدی است یا تعلیلی؟

۵-۵. تجزیه‌ناپذیری حق

یکی از اصول حاکم بر حق، تجزیه‌ناپذیری آن است. مرحوم اصفهانی با به‌کارگیری این مبنا که حق ملکیت اعتباری از ناحیه معتبر است، ماهیت حق و ملکیت را بسیط می‌داند. وی حتی بر این باور است که اعتباریات نسبت به اعراض از بساطت شدیدتری برخوردارند؛ زیرا اعراض دارای حصص و فصول عقلیه اند؛ ولی اعتباریات حتی دارای حصص و فصول عقلیه نیز نمی‌باشند. با این فرض نتیجه گرفته می‌شود که حق و ملکیت، تجزیه‌پذیر و تبعیض‌پذیر نیستند (همان، ج ۵، ص ۲۴۵).

۵-۶. تعددپذیری حق

برخلاف تجزیه‌ناپذیری حق، حق تعددپذیر است. مرحوم اصفهانی برای توضیح تعددپذیری حق، دو گونه وحدت تصویر می‌کند: «وحدت عمومی» و «وحدت شخصی». وحدت عمومی در جایی است که متعلق حق تعددپذیر است و به همین اعتبار، حقوق مترتب بر متعلق به حق‌ها تقسیم می‌شود؛ برای مثال، حق تحجیر که به یک زمین معین تعلق گرفته

است، به اعتبار تقسیم زمین، حق‌ها نیز تقسیم می‌شوند. وحدت شخصی در جایی است که مورد حق تعددپذیر نیست؛ مانند حق قصاص. در حق قصاص، حق به حق‌های متعدد تقسیم نمی‌شود (همان، ج ۵، ص ۲۴۵).

۵-۷. بطلان تصرفات نافعی حق

یکی دیگر از احکام حق، بطلان تصرفات منافی با حق است. مرحوم اصفهانی در تحلیل این اصل، حقوق را به دو دسته کلی حقوق متعلق به عین و حقوق متعلق به فعل تقسیم می‌کند که البته فعل شامل ترک فعل نیز می‌شود (اصفهانی، الف، ۱۴۰۹، ص ۱۱۶). حقوق متعلق به عین نیز خود به دو دسته تقسیم می‌شود: دسته اول، حقوقی که همراه با عین بوده، هرگونه تصرف و نقل و انتقالی که در عین صورت گیرد، آن نیز به تبع جابه‌جا خواهد شد؛ نمونه این امر حق شفعه شریک می‌باشد. حصه شریک اگر به ده‌ها مشتری منتقل شود، این حق به جای خود باقی است. روشن است که تصرف شریک در موضوع حق با حق شفعه منافات ندارد و چنین تصرفی باطل نیست (همان). دسته دوم، حقوقی که با جابه‌جایی عین، جابه‌جا نمی‌شود، بلکه بر فرض نفوذ تصرف، حق زایل خواهد شد؛ برای نمونه، می‌توان به حق رهانه اشاره کرد. در حق رهن، عین برای تضمین دین محبوس می‌شود. به همین دلیل، خروج عین از ملک مدیون باعث از میان رفتن حق مرتهن خواهد بود (همان).

حق متعلق به فعل یا ترک فعل نیز به دو قسم تقسیم می‌شود: قسم اول، جایی که نسبت تصرف معاملی به مورد حق مانند نسبت شیء به نقیض خود می‌باشد؛ مثلاً در اجاره اگر بر مستأجر شرط شده باشد که

عین مستأجره را به دیگری اجاره ندهد، اجاره دوم، نقیض حق است. در این مورد وجود حق، مانع تصرف معاملی نیست؛ زیرا متعلق التزام ممکن است به دو صورت باشد؛ یکی اینکه شخص اجاره‌ای انشا نکند و دیگر اینکه شخص واقعاً اجاره را در خارج نسبت به عین ترک کند. اگر صورت اول باشد، با انشای اجاره دوم، تخلف از حق صورت گرفته، حق از میان می‌رود و پس از آن مانعی برای تأثیر انشا وجود ندارد؛ ولی اگر تعهد شخص این باشد که اجاره‌ای در خارج نسبت به عین مستأجره محقق نکند، در این صورت نیز اجاره دوم معتبر است؛ زیرا یکی از شرایط صحت شرط، مقدوربودن آن است. مقدوربودن بدین معناست که شخص در ظرف خود توانایی انتخاب طرفین انجام و ترک را داشته باشد. فرض پذیرش انجام به معنای صحت اجاره دوم خواهد بود (همان).

قسم دوم، جایی است که نسبت تصرف معاملی به مورد حق، نسبت شیء با ضد خود است؛ مانند صورتی که شخصی برده‌ای را به دیگری فروخته، بر مشتری شرط می‌کند که آن را آزاد کند. حال اگر مشتری برده را بفروشد و در نتیجه نتواند آن را آزاد کند، این بحث مطرح می‌شود که آیا بیع به خاطر منافات با حق ایجاد شده، بر اثر شرط باطل است یا خیر (همان، ص ۱۱۷). گرچه مرحوم اصفهانی سخن خود را با این مثال آغاز می‌کند؛ ولی روشن است که این فقط یک مثال بوده، ممکن است صورت‌های موجه دیگری داشته باشد؛ مثلاً شخصی زمینی به دیگری بفروشد و شرط کند مشتری آن را وقف کند. حال اگر مشتری به شرط عمل نکرد و آن را فروخت، باید دید آیا به دلیل تنافی

بیع با حق ایجادشده به وسیله شرط باطل است یا خیر. مرحوم/اصفهانی دو دلیل برای بطلان تصرفات منافی با حق می‌آورد؛ استدلال اول اینکه بیع دوم، تصرف در حق است؛ زیرا بر فرض صحت بیع، موضوع حق از میان می‌رود؛ زیرا در جای خود اثبات شده که آزادی برده، مشروط به ملک بودن آن برای آزادکننده است و یا در وقف مالک بودن واقف، شرط است. با فرض صحت بیع، شیء از مملوک بودن خارج شده، قابلیت وقف را از دست می‌دهد. همچنین، روشن است که تصرف در حق فقط از صاحب حق میسر است. نتیجه این دو مقدمه، بطلان تصرف منافی با حق است (همان، ص ۱۱۸). مرحوم/اصفهانی در پاسخ به این استدلال بر این باور است که تصرف منافی با حق در صورتی است که تصرف با شئون حق منافات داشته باشد. شئون حق عبارت است از مطالبه، نقل حق به بیع، اسقاط و یا اشتراط سقوط حق. امور حق و تصرفاتی این‌گونه، به دست صاحب حق می‌باشد؛ ولی موضوع متعلق حق که در دو مثال پیش گفته آمد و یا زمین معین، ملک مشتری است و امور و شئون مالکیت آن به دست مشتری می‌باشد. آنچه در اینجا اتفاق می‌افتد، از میان بردن موضوع حق است که از شئون حق به حساب نمی‌آید تا اختیار آن به دست صاحب حق باشد. همچنین، آزادکردن برده یا وقف از اختیارات صاحب حق نیست، بلکه این امور نیز به مالک عین مربوط است؛ هرچند فروشنده دارای حق می‌تواند حق خود را اسقاط کند (همان).

دومین استدلالی که برای بطلان تصرف منافی با حق می‌شود اینکه اگرچه بیع تصرف در حق نیست؛ ولی این تصرف با حقی که با علت

تامه خود ثابت شده است، منافات دارد؛ زیرا امکان استحقاق آزادی و یا وقف با فرض انتقال برده یا زمین به غیر وجود ندارد. حال هرگاه وضعیت حقوقی این گونه باشد، با تحقق یکی از دو طرف دارای تنافی، طرف دیگر محقق نخواهد شد. اکنون که حق وقف یا آزادی پیش از بیع به وجود آمده است، باید گفت ظرف برای تحقق بیع وجود ندارد. پاسخی که مرحوم اصفهانی به این استدلال می‌دهد اینکه حق آزادی و تصرف در قالب بیع در تقابل با یکدیگر نیست، بلکه آزادسازی برده و بیع، تصرف ثبوتی در موضوع واحد بوده، در نتیجه میان آن دو تضاد برقرار است. به دلیل وجود تضاد میان آزادسازی و بیع به تبع، تضاد میان حق بهره‌مندی و نفس بیع نیز برقرار می‌شود؛ زیرا استحقاق آزادسازی در صورتی وجود دارد که برده، ملک مشتری بماند. باقی ماندن برده بر ملک مشتری و انعقاد او به غیر، در تقابل با یکدیگرند؛ بنابراین حق آزادشدن با تصرف جمع نمی‌شود. با وجود این باید گفت تقدم حق آزادشدن، مانع از تصرف نیست؛ زیرا وجود حق آزادی متفرع بر بقای موضوع است، نه اینکه وجود آزادی تضمین برای حفظ موضوع باشد (همان، ص ۱۱۹).

۵-۸. احکام دیگر حق

علاوه بر قواعد و احکام مذکور که همه در حوزه حقوق خصوصی مطرح‌اند، حق، آثار و احکام دیگری در حوزه دادرسی دارد. برخی از صاحب نظران این احکام را در ده مورد شمارش کرده‌اند:

۱. در حق‌الله، طرح دعوی ضرورت ندارد و رسیدگی بدون طرح دعوی

مقدور است؛ به عکس حق الناس (ر.ک: حلی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۴۹۵ / عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱۳، ص ۳۹۲)؛

۲. ارجاع قضایا به داوری در حق الناس رواست، نه در حق الله؛

۳. در حق الناس دعاوی بدون بینه و دلیل مدعی شنیده می شود؛ زیرا او حق استحلاف از مدعی علیه را دارد؛ ولی درباره حق الله، دعاوی بدون بینه و دلیل شنیده نمی شود. آنچه دارای دو جنبه است؛ مانند سرقت و قذف، مورد اختلاف است (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۸، ص ۲۲۸-۴۱۹ / اردبیلی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۱۹۸)؛

۴. در حق الناس شهادت حسبی شنیده نمی شود؛ ولی در حق الله شنیده می شود؛

۵. در حق الله دعوی غیابی شنیده نمی شود؛ ولی در حق الناس شنیده می شود (ر.ک: عاملی، ۱۴۱۰، ص ۴۶۹)؛

۶. صلح، معاوضه و اسقاط در حق الناس رواست (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۱۰۲)، نه در حق الله (ر.ک: عاملی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۶۶)؛

۷. گواهی شاهد فرع، همانند شاهد اصل مسموع است، مگر در حق الله؛

۸. صلاحیت قاضی در حق الله بیشتر از حق الناس است (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۸، ج ۷، ص ۱۰۱)؛

۹. تحصیل دلیل از سوی قاضی در حق الناس ممنوع است، نه در حق الله؛

۱۰. حق الله مبنی بر تسامح است، نه حق الناس؛ پس اگر میت به مردمان بدهی داشته باشد و زکات هم بر او باشد و ترکه وافی به هر دو نباشد، نخست حق الناس را باید داد (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۶۸۶-۱۶۸۷).

نتیجه

هرچند مباحث حق در فقه و دیدگاه فقیهان به صورت متفرق بیان گردیده است؛ ولی باید اذعان کرد این مجموعه را می‌توان گردآوری کرده، با انسجام بخشیدن به آن، نظریه حق را سامان داد. مرحوم اصفهانی نیز با دید فلسفی خویش علاوه بر رساله مستقل، در آثار دیگر خود نیز به بحث حق پرداخته است. مزیت دیدگاه ایشان این است که مباحث حق را در دو سطح فقهی و فلسفی مطرح می‌کند و همین مسئله باعث می‌شود دستگاه‌واره دیدن آن با مشکل کمتری روبه‌رو باشد. با این حال، باید اذعان کرد مباحث حق در فقه فقط بخشی از مباحث حق در دیگر نظام‌های حقوقی را پوشش می‌دهد. با نگاه تطبیقی بسیاری از آنچه در فقه احکام خوانده می‌شود، قابل تبدیل زبانی به حقوق است. ارائه نظریه حق با این رویکرد نیاز به مجالی دیگر دارد که در جای خود بدان پرداخته خواهد شد.

منابع

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد؛ *النهاية فى غريب الحديث*؛ [بى جا]: [بى نا]، [بى تا].
۲. ابن احمد فراهيدى، عبدالرحمن خليل؛ *كتاب العين*؛ تحقيق مهدى مخزومى و ابراهيم سامرائى؛ ج ۲، [بى جا]: مؤسسة الهجرة، ۱۴۰۹ق.
۳. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور؛ *السرائر*؛ ج ۳، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۰ق.
۴. ابن زکریا، احمد بن فارس؛ *مقائیس اللغة*؛ تحقيق عبدالاسلام محمد هارون؛ قم: مكتب الاعلام الأسلامی، ۱۴۰۴ق.
۵. ابن منظور، محمد؛ *لسان العرب المحيط*؛ بيروت: دار الدليل و دار لسان العرب، ۱۹۸۸م.
۶. آخوند خراسانى، محمد كاظم؛ *حاشية مكاسب*؛ تصحيح سيد مهدى شمس الدين؛ تهران: وزارت ارشاد اسلامى، ۱۴۰۶ق.
۷. اردبیلی (محقق)، احمد؛ *مجمع الفائدة والبرهان (دو جلدی)*؛ قم: مؤسسه نشر اسلامى، ۱۴۱۷ق.
۸. اصفهانی، محمد حسین؛ (الف)؛ *الأجارة*؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۰۹ق.
۹. —؛ (ب)؛ *صلاة المسافر*؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۹ق.

۱۰. —؛ حاشیه المکاسب؛ تحقیق شیخ عباس محمد آل سبّاع؛ ج ۱، قم: مطبعة العلمية، ۱۴۱۸ق.
۱۱. آل بحر العلوم، سید محمد؛ بلغة الفقيه؛ شرح و تعلیق سید محمد تقی آل بحر العلوم؛ ج ۳، طهران: مكتبة الصادق، ۱۴۰۳ق.
۱۲. جعفری لنگرودی، محمدجعفر؛ مبسوط در ترمینولوژی حقوق (پنج جلدی)؛ ج ۱، تهران: گنج دانش، ۱۳۷۶.
۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح تاج اللغة - و صحاح العربية؛ تحقیق احمد بن عبدالغفور عطار؛ بیروت: دارالعلم للملّامین، ۱۴۰۷ق.
۱۴. حسینی زبیدی، محمد مرتضی؛ تاج العروس من جواهر القاموس؛ بیروت: انتشارات مكتبة الحياة، [بی تا].
۱۵. حکیم، سید محسن؛ نهج الفقاهة؛ تعلیق بر بیع مکاسب؛ نجف: علمیه، [بی تا].
۱۶. خسروپناه، عبدالحسین؛ فلسفه های مضاف؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۷. خمینی، سید روح الله؛ البیع؛ قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۸.
۱۸. خویی، سید ابوالقاسم؛ مصباح الفقاهة؛ تحقیق محمد علی توحیدی تبریزی؛ بیروت: دارالهادی، ۱۴۱۲ق.
۱۹. شیخ انصاری، مرتضی؛ کتاب المکاسب؛ قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۴ق.
۲۰. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم؛ حاشیه مکاسب؛ قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۸.

۲۱. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرين؛ تحقیق محمود عادل؛ ج ۲، تهران: مکتب نشرالثقافة الإسلامية، ۱۳۶۷.
۲۲. طوسی، محمدبن حسن؛ المبسوط فی فقه الامامية؛ تحقیق محمدتقی کشفی (شش جلدی)؛ تهران: مکتبه- مرتضویه، ۱۳۸۷ق.
۲۳. طوسی، محمدبن علی (ابن حمزه)؛ الوسيلة إلى نيل الفضيلة؛ تحقیق محمد الحسن؛ ج ۱، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ق.
۲۴. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین محمد؛ الروضة البهیة- (سه جلدی)؛ قم: معارف الإسلامية، ۱۴۱۰ق.
۲۵. —؛ مسالك الأفهام (پانزده جلدی)؛ ج ۱، قم: معارف اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۶. عبدالقادر، محمدبن ابی بکر؛ مختار الصحاح؛ تحقیق احمد شمس الدین؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی؛ نظریه حقوقی اسلام؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
۲۸. مقدس نجفی، محمدهادی؛ تقریرات البیع؛ محمدرضا گلپایگانی؛ [بی جا]: [بی نا]، ۱۴۱۴ق.
۲۹. نائینی، محمدحسین؛ المکاسب والبیع (تقریرات نائینی)؛ قم: مؤسسه النشرالإسلامی، ۱۳۹۱ق.
۳۰. —؛ منیة الطالب فی شرح المکاسب؛ تقریر موسی نجفی خوانساری؛ قم: مؤسسه النشرالإسلامی، ۱۴۱۸ق.

بررسی مبادی کلامی در دانش اصول فقه

سیدصادق محمدی

استاد خارج اصول فقه و فقه

ss.mohamadi20@gmail.com

چکیده

بحث مبادی، از قدیم مورد توجه دانشمندان علوم گوناگون بوده، پیوسته تکامل یافته است و اصولیان قدیم و حدیث نیز کم و بیش بدان توجه داشته‌اند و بحث از مبادی کلامی یکی از مصادیق مبادی پژوهی است. در این مقاله به تعریف مبادی و تفاوت آن با فلسفه علم اصول و پیشینه ورود مبادی کلامی در علم اصول اشاره شده است. گرچه علم اصول و علم کلام، ارتباط متقابلی با یکدیگر دارند؛ ولی سخن در ارتباط علم کلام و تأثیر آن بر علم اصول می‌باشد. یکی از مباحث پیچیده و دقیق آن شکل ارتباط قضایای حقیقی با قضایای اعتباری است. علم کلام به لحاظ سخن از مبدأ و معاد، از علوم حقیقی محسوب می‌گردد و در مقابل، علم اصول از علوم اعتباری به حساب می‌آید. در این نوشتار از صحت و عدم صحت کاربرد مبادی کلامی در علم اصول و موارد آن به صورت تحلیلی در اندازه یک نوشتار مختصر سخن خواهیم گفت و مواردی از مبادی کلامی در علم اصول ذکر خواهد شد.

واژگان کلیدی: کلام، اصول فقه، مبادی، فلسفه علم اصول، قضایای حقیقی و اعتباری.

۱. مقدمه

۱-۱. تعریف مبادی از جهات گوناگون

مبادی از جهات متعدد (لغوی، ادبی، منطقی و فلسفی) معانی گوناگونی دارد؛ ولی به لحاظ اختصار فقط از منظر اصولی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

محقق نائینی می‌گوید:

مبادی بر دو قسم است مبادی تصویری و تصدیقی. مبادی تصویری یک مجموعه از تعاریف و تصوراتی است که به شناخت موضوعات و محمولات مسائل علم منجر می‌گردد و مبادی تصدیقی عبارت از یک سلسله قضایا و ادله‌است که تصدیق محمول‌ها برای موضوع‌های مسائل علم را به دنبال دارد و علم اصول دارای مبادی خاصی به نام مبادی احکامی است و مبادی احکامی به مباحث مرتبط به وضعیت احکام (مقدمات و لوازم) نظیر تضاد آنها با یکدیگر و نیز استقلالی بودن جعل در احکام وضعی یا انتزاع آنها از احکام تکلیفی گفته می‌شود (نائینی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۷۴).

این گفتار اقسام مبادی را بیان می‌نماید؛ ولی حقیقت مقسم واقسام را به طور واضح و کامل بیان نمی‌کند؛ بنابراین معلوم نیست مبادی احکامی از کدام از دو قسم تصدیقی و تصویری است و چرا از آن دو قسم خارج شده است و حال آنکه مبادی احکامی در صورت شناساندن موضوع یا محمول نظیر تعریف حکم و اقسام آن، تصویری است و در صورت تصدیق ثبوت محمول، نظیر تضاد احکام با یکدیگر، تصدیقی است.

مرحوم شیخ محمدحسین اصفهانی این گونه آورده است:

آنچه به عنوان تعریف علم و موضوع علم و بیان غرض از آن به طور متعارف در ابتدای هر علمی تدوین می‌گردد از مقدمات شروع در

جهت ایجاد بصیرت طالب، محسوب می‌گردد و نه از مبادی (اصفهانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷).

ایشان مباحث مرتبط با نفس علم (مثل تعریف، موضوع و غایت) را جزء مبادی نمی‌شناسد؛ بنابراین مواردی از قبیل روش‌شناسی نیز خارج است و به نظر ایشان این‌گونه از موارد از مقدمات شروع به مباحث علم به حساب می‌آید.

مرحوم شیخ محمدتقی رازی نیز در این زمینه عبارتی دارد: ایشان عبارت «ما يتوقف عليه المسائل» را به طور مطلق مبادی نمی‌داند؛ زیرا در این صورت اکثر مسائل علوم دیگر که علم اصول توقف بر آنها دارد، جزء علم اصول می‌گردند و این خلاف متعارف در نگارش و تألیف است و به همین جهت برخی، مبادی تصدیقی را به «القضايا التي تتألف منها قياسات العلم» و مبادی تصویری را به «حدود الموضوع و اجزائه و جزئیاته و عوارض الذاتیه» اختصاص داده‌اند، سپس ایشان سه اطلاق برای مبادی ذکر می‌کند (رازی نجفی اصفهانی، ۱۳۷۹، ص ۱۸).

۱. ما يتوقف عليه المسائل؛

۲. القضايا التي يتألف منها قياسات العلم؛

۳. ما يتبدأ به قبل الشروع في المقصود من الفن.

نکته: در مورد چیستی و حقیقت مبادی و اقسام و مؤلفه‌های آن، اختلاف نظر وجود دارد؛ به عنوان مثال:

۱. آیا مبادی علم منحصر در مبادی مسائل است و یا شامل مبادی نفس علم نظیر تعریف علم، تعریف موضوع علم، بیان غایت علم، روش استدلال و ساختارشناسی علم و مانند آن نیز می‌گردد و به نظر نگارنده دیدگاه دوم صحیح است.

۲. آیا مبادی تصویری و تصدیقی قسیم مبادی احکامی و منطقی و لغوی و کلامی است و یا اینکه همه اینها و موارد دیگر به تصویری و تصدیقی تقسیم می‌گردد (فیروزآبادی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۵)، با نظریه نخست موافق است و به نظر نگارنده دیدگاه دوم صحیح است.

۳. اینکه مبادی به موارد غیر بین منحصر است و موارد بین جزء مبادی نمی‌باشد همچنان‌که شیخ بهایی به آن ملتزم است «زبدة الاصول المنهج الاول فی المقدمات» و به نظر نگارنده مبادی اعم از بین و غیر بین است.

با توجه به مطالب ذکر شده، مبادی (در نظر اصولیان) اموری می‌باشند که یا منجر به تصدیقه ثبوت محمول برای موضوع می‌گردد و یا شناسایی موضوع و محمول و توابع آن را به عهده دارد و یا از عوارض و خصوصیات نفس علم و تعریف موضوع و غایت و روش تبیین علم و مانند آن، سخن می‌گوید و مبادی کلامی نظیر استحاله طلب حاصل و قُبَح ترجیح مرجوح بر راجح و استحاله تحصیل حاصل از مبادی تصدیقی و تعریف قُبَح در «التعبد بالظن قبیح» و مانند آن از مبادی تصویری است و تفاوتی میان امور بین و غیر بین نیز نیست و البته مقصود از مبادی در علم اصول آن مواردی است که یا در علم دیگری بحث نشده و یا در صورت پرداختن به آنها متناسب با علم اصول بررسی نشده باشند.

۲-۱. پیشینه بحث از مبادی به طور عام و مبادی کلامی به طور خاص

از جمله سنت‌های علمی دقیق و عمیق سلف و خلف در آثار علمی، مدخل‌نویسی است، این سنت قیم گاهی به صورت مقدمه‌نویسی در

قالب بحث از رئوس ثمانیه علم و گاهی به صورت برائت استهلال و گاهی به عنوان مبادی علم جلوه نموده است و در زمان اخیر این روشبه صورت کامل تر و فنی تر به عنوان فلسفه علم (فلسفه مضاف) مطرح شده است.

شهید صدر با توجه به تأثیر علم کلام در اصول فقه اشاره به نقش بنیادین علم کلام در اصول فقه به خصوص در قرون اوّلی می نماید و نمونه آن را بحث حُسن و قُبْح عقلی ذکر می کند و با توجه به مباحث تأثیرگذار از قبیل عصمت پیامبران و امامان و موارد دیگر که خواهد آمد، می توان ورود مبادی علم کلام در اصول را به زمان آغاز تدوین علم اصول نسبت داد.

علامه شعرانی در کتاب نفیس المدخل الی عذب المنهل به این مسئله توجه ویژه نموده و کتاب خود را با تعریف علم و موضوع و غایت علم اصول شروع نموده و سپس مبادی پژوهی را از مبادی کلامی و منطقی آغاز می نماید و پس از آن مبادی لغوی و مبادی احکامی را به طور جداگانه ذکر می کند و شاید از نظر مبادی پژوهی و نوع ورود به مباحث مبادی، بی نظیر باشد.

شهید صدر در کتاب الحلقة الثانية ابتکار ستودنی دارد، ایشان نخست با طرح بحث حکم شناسی به عنوان تمهید عناوین زیر را آورده است و همین روش را در الحلقة الثانية نیز دارد:

الحکم الشرعی و تقسیمه، مبادی الحکم التکلیفی، التضاد بین الاحکام التکلیفیة، شمول الحکم لجميع وقائع الحياة، الحکم الواقعی والحکم الظاهری، الامارات والأصول، اجتماع الحکم الواقعی والظاهری والقضية الحقيقية

والتقضية الخارجية (الحلقة الثانية - الفهرست).

این شکل از طرح فهرست نشان از مبادی پژوهی این اصولی سترگ دارد و در صورتی که همین روش در مبادی علم اصول نظیر مبادی کلامی به طور کامل صورت گیرد، تحولی در تدوین و بیان علم اصول و تعمیق و تدقیق بیشتر در مسائل آن اتفاق خواهد افتاد.

محقق فیروزآبادی نیز پس از تعریف مسائل علم اصول در ارتباط با مبادی، این چنین آورده است:

مبادی بر دو قسم است، مبادی تصویری یک سلسله از تعاریف و تصوراتی است که به شناخت موضوعات و محمولات مسائل علم منجر می‌گردد و مبادی تصدیقی به قضایایی گفته می‌شود که تصدیق ثبوت محمول برای موضوع در مسائل علم را به دنبال دارد و علم اصول دارای مبادی دیگری مثل مبادی احکامی است (فیروزآبادی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۵).

گرچه جدا نمودن مبادی احکامی و مبادی لغوی و مبادی منطقی از مبادی تصدیقی و تصویری و قسیم قراردادن آنها صحیح نیست؛ زیرا هر کدام از مبادی به دو قسم تصدیقی و تصویری تقسیم می‌گردد؛ ولی این بیان، نشان از مبادی پژوهی ایشان دارد و می‌توان از نوع گفتار ایشان به دست آورد که اقسام دیگری از مبادی مثل مبادی کلامی نیز مورد نظر ایشان بوده است.

۳-۱. ضرورت بحث از مبادی به طور عام و مبادی کلامی به طور خاص

شکی در تأثیر علوم در یکدیگر وجود ندارد و می‌توان از تأثیر متقابل فقه و علم اصول نام برد به گونه‌ای که علم اصول از درون علم فقه به وجود

آمده است و شهید صدر به این نکته اشاره و توضیحی دارد (صدر، ۱۳۹۵، ص ۳۴) و همچنین تأثیر علم کلام در اصول فقه قابل انکار نیست تا آنجا که برخی از دانشمندان علم کلام، بخشی از کتاب کلامی خود را به مباحث اصول فقه اختصاص داده‌اند و علاوه بر این برخی از مباحث اصولی در اصول یک بحث کلامی بوده و به طور مثال می‌توان از عدم حجیت خبر واحد به دلیل عدم قطعی بودن آن نام برد، به گونه‌ای که در علم کلام قدیم است که اصول دین به دلیل قطعی نیاز دارد و خبر واحد ظنی است و نمی‌توان با آن اصول دین را اثبات نمود و شبهه ابن‌قبه در همین جهت قرار دارد و این بحث باعث شد تا زمان محقق حلی (قرن هفتم) اثبات مسائل فقهی با خبر واحد مورد خدشه قرار گیرد.

نگارنده معتقد است که بحث از مبادی و مبادی‌پژوهی یک ضرورت انکارناپذیر در علوم و علم اصول است و لازم است نخست، علم اصول و یا ابتدای هر مسئله‌ای از مسائل علم اصول مبادی آن ذکر گردد و اثبات این ادعا در دو مرحله انجام می‌گیرد.

۱-۳-۱. مرحله نخست

گرچه بحث از مبادی در کلمات اصولیان مورد غفلت نبوده؛ ولی مبادی‌پژوهی در یک گزارش و یا یک بحث تحلیلی در لابه‌لای کلمات آنهم در برخی از مسائل خلاصه شده است، به عنوان مثال، در بحث مقدمه واجب و اجتماع امر و نهی و حتی استصحاب مسئله اصولی یا دخول در مبادی بودن آنها مطرح شده است و این روش نمی‌تواند به تبیین کافی و لازم در مورد مبادی منجر گردد.

مبادی‌پژوهی به طور عام و بحث از مبادی تصدیقی به طور خاص از

اهمیت ویژه‌ای از جهت استدلال در مسائل علم برخوردار است و چون خیلی از مبادی به فراخور حال علم اصول در جای دیگر بحث نشده و یا اینکه به طور کلی مورد بررسی قرار نگرفته است نیازمند تغییر نگرش و روش در ساختار علوم و علم اصول می‌باشیم و این نکته را با ذکر یک نمونه توضیح می‌دهیم.

بحث از حُسن و قُبَح یکی از اباحت مبادی کلامی است و این بحث گرچه در علم کلام و جاهای دیگر مورد نظر بوده؛ ولی آن‌گونه که برای کاربرد در اصول فقه مورد نیاز است مورد نقد و بررسی قرار نگرفته؛ بنابراین زوایای آن مجهول مانده است و این در حالی است که بحث حُسن و قُبَح بسیار دقیق و پُرفایده است.

مرحوم اصفهانی آن را در قضایای مشهور عقلایی داخل می‌داند و معتقد است که حقیقت آن به توافق آرای عقلا است و واقعیتی غیر از این ندارد (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۹) و این در حالی است که برخی آن را به طور کلی منکرند و اعتقادی به حُسن و قُبَح غیر شرعی ندارند و برخی از اصولی‌ها آن را از احکام مستقل عقلی می‌دانند (حسینی روحانی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۴)؛ بنابراین حقیقت حُسن و قُبَح و جایگاه و موارد کاربرد آن در لابه‌لای کلمات اصولیان آمده است؛ ولی به دلیل عدم مبادی‌پژوهی، به طور کامل و مستقل نقد و بررسی نشده است.

بحث از حقیقت امور اعتباری و حقیقی و شکل ارتباط آن دو و بحث از ماهیت احکام و زبان‌شناسی و مباحث هرمنوتیک و تفاوت اخبار و انشا و ثمرات آن در کلمات به طور جدی نیامده و در برخی موارد اشاره هم نشده است و به همین جهت خیلی از مسائل علم اصول

لاینحل مانده است، همچنین بحث از تاریخ علم اصول به معنای تطور و تحول مسائل علم اصول در بستر زمان و اینکه مسائل علم اصول از کجا شروع و مراحل تکامل و تطور و شأن نزول آنها چیست؟ از جمله مواردی است که می‌تواند کمک شایانی در حل نقطه‌های مبهم در مباحث نماید، بحث تاریخی در علم گاهی به صورت معرفی مؤسسان و مؤلفان و تأثیرگذاران و زندگی‌نامه آنان و مانند آن صورت می‌گیرد و گاهی نیز به بررسی سیر و تغییر و تحول علم در بستر زمان می‌پردازد که در این صورت تاریخ اصول به بررسی چگونگی پیدایش و تطور علم اصول و مسائل آن در طول زمان توجه دارد و این رویکرد تاریخی به روشن شدن نقطه‌های کور و مبهم و زدودن و رفع نزاع در کلمات و مانند آن کمک می‌کند و همچنین بحث روش در علم و دست‌یابی به روش‌های بهتر و مؤثرتر با توجه به اصول سلف صالح نیز مغفول‌عنه مانده و البته برخی از این موارد داخل در مبادی نیست و باید در بخش فلسفه علم اصول به آنها پرداخت؛ ولی ازلحاظ هدف و غرض نکته‌های مشترک دارند.

۲-۳-۱. مرحله دوم

گرچه تلاش‌های فراوان دانشمندان سلف و مذاقه‌های فراوان متأخران در عرصه مبادی پژوهی غیرقابل انکار است؛ ولی به جهت عدم توجه به مبادی پژوهی به عنوان یک اصل و برنامه مستقل، ایرادهای فراوانی در عرصه مبادی پژوهی وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌گردد:

۱. عدم شفافیت در شناسایی انواع مبادی علم اصول و عدم توجه کافی در بیان و اهمیت آنها به ویژه مبادی کلامی؛

۲. تداخل مبادی در یکدیگر و ورود آنها در مسائل علم اصول؛
۳. عدم بررسی کافی در نقد و ابرام مبادی به دلیل عدم توجه به جایگاه مهم مبادی پژوهی؛
۴. سرگردانی و تحیر در برخی از مسائل علم اصول و نزاع در دخول و خروج آنها از مسائل این علم، به عنوان مثال، آقاضیاء عراقی اشاره به نزاع در مقدمه واجب می‌کند، برخی از اصولیان به جهت بحث از وجوب مقدمه آن را یک مسئله فقهی می‌دانند و برخی دیگر به جهت بحث از لوازم وجوب ذی‌المقدمه آن را از مبادی احکامی می‌پندارند و عده‌ای از اصولیان به جهت بحث از استحقاق ثواب و عقاب در صورت موافقت و مخالفت با اتیان و عدم اتیان مقدمه، آن را یک مبدأ از مبادی کلامی می‌شمارند و این در حالی است که خود ایشان و کثیری از اندیشمندان اصولی آن را یک مسئله اصولی می‌دانند (عراقی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۵۹) و این نزاع نشان از تحیر و سرگردانی علما در اندراج این بحث دارد و بازگشت این امر به ابهام و عدم تبیین مبادی و عدم شناسایی افتراق آن از مسائل و در نهایت عدم توجه به مبادی پژوهی می‌باشد البته این بدان معنا نیست که در صورت بحث و تحقیق و توجه به مبادی پژوهی نزاع به طور کلی وجود نخواهد داشت.

۴-۱. رابطه مبادی کلامی و فلسفه علم اصول

پرسش مطرح این است که آیا ارتباطی میان این دو وجود دارد و در صورت وجود ارتباط چه نوع نسبتی برقرار است و این دو پرسش، نیز مرتبط با مبادی و فلسفه علم اصول به طور عام و نیز مرتبط با مبادی کلامی و فلسفه علم اصول به طور خاص است.

شکی نیست که فلسفه علم (فلسفه مضاف) متأثر از سنت مدخل‌نویسی و مقدمه‌نگاری و بحث از رئوس ثمانیه و در نهایت مبادی پژوهی است و در واقع غرض از فلسفه علم همان غرض از مبادی پژوهی به طور کامل‌تر است و جهت روش‌شدن بحث نخست تعاریفی از فلسفه علم ارائه می‌شود.

۱-۴-۱. تعریف جناب آقای صادق آملی‌لاریجانی^۱

فلسفه علم اصول مجموعه مسائلی است که در اثر نگاه بیرونی یا درجه دوم حاصل می‌شود به شرط آنکه در علم دیگری به آنها پرداخته نشود. روشن است این تعریف اختصاص به فلسفه علم اصول ندارد متنها بحث ایشان در ارتباط با علم اصول بوده است؛ بنابراین نامی از علم اصول نیز آورده و همچنین مقصود از ذیل اعم از این است که در علم دیگر بیان نشده و یا اینکه مطالب گفته شده مناسب با غرض و هدف علم اصول نباشد.

۱-۴-۲. تعریف جناب آقای هادوی تهرانی^۲

فلسفه یک علم مجموعه گزاره‌هایی است که از مطالعه بیرونی آن علم حاصل می‌شود؛ بنابراین فلسفه یک علم در زمره علوم یا معارف درجه دوم محسوب می‌گردد.

۱. برگرفته از مصاحبه مجله پژوهش و حوزه.

۲. برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی استاد هادوی تهرانی.

۳-۴-۱. تعریف جناب آقای علی اکبر رشاد

دانش مطالعه فرانگر عقلانی علم اصول فقه برای دستیابی به احکام کلی این دانش و امهات مسائل آن.^۱

قصد نگارنده در این قسمت ارائه تعریف دقیق و حقیقی فلسفه علم نیست؛ بنابراین فقط به یک نکته کلیدی و مشترک میان همه تعاریف و تعریف مختار اشاره می‌شود و آن اینکه فلسفه علم به قضایای مرتبط با نفس علم و مسائل علم گفته می‌شود که محل تکون آنها خارج از علم است.

با توجه به این نکته نمی‌توان فارق و تفاوت زیادی میان فلسفه علم و مبادی علم قائل شد و جهت روشن‌شدن این نکته نخست مسائل علم را تعریف می‌نمائیم، مسائل علم به مجموعه قضایایی گفته می‌شود که هر علمی متکفل آنها است و برای پایه‌ریزی و تبیین و اثبات مسائل به یک سری از مقدمات و مواد، هم به لحاظ تصور موضوع و محمول و توابع آن و هم به لحاظ تصدیق محمول برای موضوع نیاز داریم و اگر این موارد تصدیقی را به فرامسئله و فراعلمی تعمیم بدهیم بخش عظیمی از فلسفه علم را شامل می‌گردد؛ ولی به هر حال مواردی مثل بحث از ترابط دو علم و به عبارت دیگر بحث‌های بینا رشته‌ای و بحث از تاریخ هر علمی که مرتبط با تطور و تکامل مسائل آن است (و نه صرف شناسایی مؤسس علم و مؤلفان و مانند آن)، مرتبط با فلسفه علم می‌باشند و در مبادی داخل نمی‌باشد مگر آنکه در اصطلاح مبادی

۱. برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی استاد علی اکبر رشاد.

تصرف گردد و یا اینکه در ماده افتراق به نوعی از مبادی تصویری و تصدیقی سخن به میان بیاید به عنوان مثال، بحث از ترابط میان دو علم یا بحث از تطور تاریخی مسائل علم را دخیل در تبیین مبادی تصدیقی علم مورد نظر بدانیم.

به هر حال نسبت میان این دو تساوی و یا عموم و خصوص مطلق و یا بنا بر اینکه مبادی تصویری در فلسفه علم داخل نباشد و از آن طرف مباحثی مثل بحث‌های بینارشته‌ای در مبادی قرار نگیرد عموم و خصوص من وجه باشد، که به عقیده مؤلف حق هم همین است، مهم آن است که بدانیم هدف از مبادی پژوهی و فلسفه علم، حل مشکلات علمی و روشن نمودن نقطه‌های تاریک و مبهم مسائل علم و کاربردی‌تر کردن آنهاست و در هر صورت می‌توان ادعا نمود که تمامی مبادی کلامی تصدیقی در علم اصول داخل در فلسفه علم اصول است گرچه ممکن است ماده افتراقی از جانب مبادی تصویری کلامی نیز داشته باشیم که به آن در مطالب گذشته اشاره شد و به نسبت عموم و خصوص من وجه قائل شویم و حق هم همین است.

۲. بررسی ارتباط علم کلام با علم اصول

یکی از مباحث مهم و اساسی در مجامع علمی کنونی مطالعات بینارشته‌ای است و ارزش این گونه از ابحاث بر اهل فن پوشیده نیست و یکی از فواید آن تبیین و بررسی دقیق و صحیح مبانی و مبادی اخذ شده از علوم دیگر است و یکی از علومی که در اصول فقه تاثیر بسیاری داشته، علم کلام است که این امر در سه بخش توضیح داده می‌شود.

۱-۲. محور بودن علم کلام نسبت به علم اصول

موضوع علم کلام مبدأ و معاد است؛ بنابراین موضوع آن در کلام قدیم عبارت از اصول دین و مسائل اعتقادی مهم دین است.

در شرح المصطلحات الکلامیه از غایه المرام و العقائد الدینیّه چنین آمده است:^۱
علم الکلام هو العلم الباحث عن ذات واجب الوجود و صفاته و افعاله و متعلقاته و موضوع علم الکلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد.

عبدالرزاق لاهیجی نیز از متکلمان بسیار معروف شیعه در قرن یازدهم در کتاب شوارق الالهام می گوید شایسته است بگوییم کلام یک صنعتی نظری است که عقاید دینی را ثابت می کند (لاهیجی، ۱۰۷۲، ج ۱، ص ۵).

با توجه به تعاریف، علم کلام با گزاره هایی نظیر (پیامبر و امام معصوم است) و (سنت پیامبر و به طور کلی سنت معصوم حجت است). تقدم رتبی بر علم اصول دارد و می توان ادعا نمود که پایه تمامی علوم حوزوی علم کلام است؛ زیرا تا اثبات عصمت و حجیت قول و تقریر و فعل معصوم و رسالت پیامبر و نزول کتاب اثبات نشود هیچ علمی از علوم اسلامی مثل تفسیر و فقه و بسیاری از مسائل اصول فقه تکون نمی یابد.

۲-۲. مبادی کلامی در جهت تصدیق مسائل علم اصول

همان گونه گفته شد مبادی کلامی به دو قسم می تواند باشد، مبادی تصویری و مبادی تصدیقی؛ ولی مهم در مبادی کلامی، مبادی تصدیقی آن است؛ به عنوان مثال، (قضیه پیامبر و امام معصوم است و کتاب

۱. شرح المصطلحات فرهنگ عربی جمعی از نویسندگان.

حجت است و سَنَت حجت است)،^۱ یک مبدأ کلامی است؛ زیرا اگر اینها ثابت نشوند، مسائلی همچون «خبر الواحد حجة» از راه کتاب و سَنَت و اجماع و سیره عقلا و مانند آن قابل اثبات نیست و همچنین مبادی کلامی بسیاری نظیر حُسن و قُبْح عقلی و استحاله و قُبْح طلب حاصل و تحصیل حاصل و قُبْح صدور تکلیف بمالایطاق و مانند آن در جهت تصدیق و اثبات محمولات بر موضوعات در علم اصول مورد استفاده قرار می‌گیرند که تفصیل آن خواهد آمد.

۲-۳. وجوه افتراق میان علم کلام و اصول فقه

ارتباط علم کلام و علم اصول از آن جهت است که در هر دو، یک نوع استنباط وجود دارد، علم کلام در هر سه مکتب شیعی، اعتزالی و اشعری، متکفل اثبات مسائل اعتقادی از راه عقل و شرع و یا فقط از راه شرع است و علم اصول متکفل راه رسیدن به احکام فرعی فقهی یعنی استنباط آنها از ادله می‌باشد و این ارتباط از جهت منطق و روش با توجه به اینکه علم کلام رابطه ویژه‌ای با متون مقدس دارد قوی‌تر می‌شود؛ گرچه معتزلیان بر عقل‌گرایی شهرت داشته و در مقابل اشعری‌ها به ضدیت با

۱. «حجت» به سه معنای لغوی، منطقی و اصولی آمده است. تعریف حجت لغوی «کل شی یصلح أن یحتج به علی الغیر»، تعریف حجت منطقی «کل ما یتألف من قضایا تتج مطلوباً و هی نفس الحد الاوسط» و تعریف حجت اصولی «کل شی یشیت متعلقه و لایبلغ درجه القطع» می‌باشد و حجت اصولی بودن مثل خبر واحد در علم اصول متوقف بر حجیت لغوی سَنَت و قول معصوم و اثبات عصمت پیامبر و ائمه اطهار^{علیهم‌السلام} می‌باشد و اثبات حجیت لغوی سَنَت و اثبات عصمت به علم کلام مربوط است؛ بنابراین مبادی کلامی در جهت تصدیق مسائل علم اصول کاربرد دارند و این گونه مبادی کلامی، مبادی تصدیقی علم اصول نام دارند.

این روش اقدام نموده‌اند و مکتب شیعه نیز یک روش اعتدالی را برگزیده؛ ولی در عمل، همه مکتب‌ها با متون مقدس ارتباط وثیقی داشته‌اند و مکتب تشیع براساس ولایت‌پذیری و محوریت امامت، کلام خود را براساس استفاده از متون پایه‌گذاری نموده گرچه در برخی روش‌ها بر عقل‌گرایی و روش فلسفی اهمیت ویژه‌ای داده شده است و از سوی دیگر موضوع علم اصول را ادله اربعه (منسوب به مشهور و مختار نائینی) و یا ذات ادله (مختار صاحب فصول) و یا حجت و دلیل (مختار مرحوم بروجردی) و یا ادله مشترک در استدلال فقهی (مختار سیدصدر) و یا کلی منطبق بر موضوعات مسائل گوناگون (مختار آخوند خراسانی) معرفی نموده‌اند و موضوع علم کلام در کلمات متکلمان ذات متعال و صفاتش و مسئله معاد است؛ بنابراین تفاوت علم کلام و اصول فقه را می‌توان در موضوع یا نوع و سنخ مسائل آن و یا غرض جست‌وجو کرد و بر این اساس تفاوت میان این دو علم، ماهوی است و این تفاوت‌ها موجب تفاوت اساسی میان گزاره‌های علم کلام و مواد استدلالی آن و میان گزاره‌های علم اصول و مواد استدلالی آن گشته و این موجب یک پرسش مهم و بحث پیچیده و سرنوشت‌سازی به نام چگونگی ارتباط قضایای حقیقی و قضایای اعتباری شده است.

۱-۳-۲. سه اطلاق برای وجود در کلمات

۱. وجود تکوینی: وجود تکوینی بر وجود متاصل و واقعی در ظرف تکوین و خارج گفته می‌شود نظیر وجود جواهر و اعراض.
۲. وجود اعتباری: گاهی وجود به چیزی اضافه می‌شود که با اعتبار معتبر موجود می‌گردد و بقای آن نیز به بقای اعتبار بستگی دارد و وجود

خارجی ندارد. البته یک وجود اعتباری مستقل در عالم اعتبار دارد نظیر احکام تکلیفی (وجوب و حرمت استحباب و کراهت و اباحه) و احکام وضعی، (زوجیت و ملکیت و...).

۳. وجود انتزاعی: گاهی وجود به چیزی نسبت داده می‌شود که خود هیچ‌گونه وجود مستقلی ندارد و وجودش به وجود منشأ انتزاع است که البته این وجود انتزاعی به دو قسم است.

الف) گاهی منشأ انتزاع امر انتزاعی، در عالم واقع و خارج موجود است؛ نظیر فوقیت و تحتیت و بنوت و ابوت.

ب) گاهی منشأ انتزاع در عالم اعتبار است نظیر جزئیت جزء که از وجوب و امر بر روی کل و مرکب انتزاع می‌گردد (طباطبائی حکیم، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۰).

با توجه به مقدمه ذکر شده، روشن است که امور اعتباری با امور انتزاعی تفاوت دارد و خلط میان این دو ناشی از دقت کم است؛ بنابراین درباره احکام وضعی اختلاف است که آیا اموری اعتباری هستند که استقلال در اعتبار دارند و یا اینکه انتزاعی از احکام تکلیفی می‌باشند و تفاوت ویژه و اساسی این است که امور اعتباری از یک نوع وجود به طور مستقل و نه وابسته به منشأ، برخوردار است و عالمی به نام عالم اعتبار نزد عقلا به عنوان محل آن امور است و امور انتزاعی این‌گونه نیست.

امر اعتباری در اصطلاح علم معقول به امری اطلاق می‌گردد که در خارج مقابلی ندارد، امری که حقیقت و واقعیت دارد؛ ولی متصف به وجود خارجی نیست به عنوان مثال، اختلاف مشتق و مبدأ، اعتباری

است، اختلاف به جهت لا بشرط بودن مشتق و بشرط لا بودن مبدأ نسبت به حمل، و اصالت داشتن وجود یا ماهیت و انتزاعی بودن مقابل آن به همین معنا برمی گردد و وصف امکان و امتناع، نیز یک امر اعتباری واقعیت داری است که در خارج مقابل ندارند؛ بنابراین امکان و امتناع اعتباری در اصطلاح فلسفه می باشند، عنوان اعتباری به معنای دیگری نیز مطرح است، امر اعتباری؛ بنابراین اصطلاح امری است که به اعتبار معتبر حادث و به انقطاع اعتبار معدوم می گردد و این امور هیچ واقعیتی جدا از نفس اعتبار ندارند و عبارت معروف «الامور الواقعية تختلف في الانظار والامور الاعتبارية تختلف باختلاف الانظار» همین واقعیت را می رساند و یکی از تفاوت های این دو اصطلاح تغییر و تبدل و کم و زیاد شدن امور اعتباری به معنای دوم، به وسیله صرف اعتبار است. علم اصول و علم فقه در کلمات اصحاب به عنوان علم اعتباری معرفی می شوند، اعتباری بودن از اوصاف نفس علم نیست که در این حالت به جهت حضور آن در ذهن و صفت حصولی بودن آن، تمامی علوم، امور حقیقی می گردند و تقسیم به اعتباری و حقیقی معنا ندارد و همین گونه اعتباری بودن از اوصاف نفس خبر و قضیه نیست که در این حالت تمامی علوم به جهت نفس خبر، علوم حقیقی خواهند بود و اعتباری بودن صرف این نیست که علم اصول در مورد امر اعتباری یا امر تشریعی است، بلکه اعتباری بودن علم اصول به جهت موضوع علم و موضوعات و محمولات مسائل آن است که توضیح آن خواهد آمد.

امر اعتباری در کلمات علامه طباطبایی به سه اصطلاح تعریف

گشته است:

۱. امر اعتباری در مقابل امر اصیل: امر اصیل به معنای منشأ بودن ذاتی آن امر برای ترتب آثار است و در مقابل امر اعتباری به معنای منشأ بودن تبعی برای ترتب آثار می‌باشد.

۲. امر اعتباری در مقابل امر حقیقی، که این خود دو اصطلاح دارد.
الف) امر غیرمستقل در مقابل امر مستقل: امر اعتباری در این اصطلاح به معنای چیزی است که وجود مستقل در خارج ندارد و در مقابل امری که در خارج وجودی مستقل دارد، امر اعتباری در این اصطلاح مانند مقوله اضافه که وابسته به وجود دو طرف است و امر حقیقی در این اصطلاح مانند وجود جوهر است که وجودی مستقل و فی‌ذاته دارد.

ب) امر اعتباری در اصطلاح سوم: آن است که وجودی به عنوان عالم اعتبار می‌توان برای آن فرض کرد و با امر ادعایی محض تفاوت دارد و در عمل این امور، آثاری و تحقیقی به جهت دستیابی به اهدافی که در حیات دنیوی و اخروی مطلوب است؛ دارد نظیر اعتبار ریاست برای رئیس قوم که نقش تدبیر امور و هدایت امور اعضا را دارد و مثل ملکیت نسبت به مال خود که هرگونه تصرف را که اراده کند در آن انجام دهد (طباطبائی، ص ۱۰).

۲-۳-۲. اعتباری بودن علم از دیدگاه نگارنده

معیار و ملاک اعتباری بودن علوم آن است که موضوعات و محمولات آن از صلاحیت و شأنیت تغییر و دگرگونی بر خوردار است البته این مطلب منافاتی با عدم تغییر و تبدل بالفعل، در علوم اعتباری ندارد؛ به عنوان مثال، موضوعیت موضوعات از قبیل شهرت، براثت و استصحاب و تخییر و احتیاط، قابلیت تبدل دارند و معتبر می‌تواند محمولات این

موضوعات را برای موضوعاتی از قبیل قیاس و استحسان و سد ذرائع و مصالح مرسله و مقاصد شریعت بنا بر شرایط و مصالح و مفاصد قرار دهد؛ گرچه بالفعل چنین نباشد و همچنین موضوعیت اینها قابلیت تغییر و تحول دارد به عنوان مثال، می‌تواند خبر واحد و اجماع و شهرت و مانند آن را مقید به قیودی غیر از آنچه که هست نماید و این معیار هرگز در علوم حقیقی وجود ندارد موضوع علم پزشکی بدن است و در حال حاضر که علوم به صورت علم رشته‌ای و تخصصی تقسیم شده‌اند هریک از این علوم موضوع و موضوعات مسائلی دارند که با اعتبار و لحاظ قابل تغییر و تبدل نمی‌باشند و البته اعتباری بودن یک علم به همان محمولات و قضایای آن علم برمی‌گردد گرچه موضوعات قضایا حقیقی باشند و این نکته را علامه طباطبایی نیز ذکر می‌نماید (همان).

بر این اساس، ملاک اعتباری بودن علم به معنای آن نیست که موضوعات یا محمولات وجود خارجی ندارند؛ زیرا امور انتزاعی نیز چنین است، البته تفاوتی میان امور اعتباری و انتزاعی وجود دارد که بیان شد، ادعا بر سر عدم وجود خارجی نیست گرچه به طور کلی مباحث اعتباری می‌تواند این خاصیت را هم داشته باشند؛ ولی مهم در اعتباری بودن علم آن است که موضوعیت موضوع و محمولیت محمول در علوم اعتباری با صرف اعتبار قابلیت تغییر و تبدل را دارند و این به جهت آن است که حدوث و بقای آنها یا از جهت موضوعیت موضوع و یا از جهت محمولیت محمول به صرف اعتبار است.

علاوه بر معیاری که ذکر شد، برخی از مباحث نظیر حقیقت حکم و وضع بنا بر مسلک اعتباری بودن آن و حُسن و قُبْح بنا بر مسلک

عقلایی بودن آن و مانند آن ماهیت اعتباری بودن را دارند یعنی وجود و بقای آنها به اعتبار معتبر است و با اعتبار حادث و با انقطاع اعتبار معدوم می گردند؛ گرچه برخی از مباحث داخل در علم اصول جزء مبادی تصویری و یا تصدیقی می باشند؛ ولی در حال حاضر در علم اصول مورد بحث می باشند و مباحث اصول بر مبنای آنها متوقف است.

اعتباری بودن علم اصول از دیرباز در ذهن اصولیان بوده است و در این زمینه سیدمرتضی عبارتی دارد «و کل هذا یفارق فیه علة العقل لعللة الشرع و انما افترقا لما ذکرناه من ان العقلیة موجبة والسمعیة راجحة الی الدواعی والمصالح» (سیدمرتضی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲).

معنای این عبارت آن است که علت در امور حقیقی که به عنوان علت عقلی مطرح شده صفت ایجاد کردن و موجب بودن را دارد یعنی بحث علت و معلول در بین است و معلول از آن تخلف نمی پذیرد؛ ولی علت در شرع و شریعت به انگیزه ها و مصالح اعتبارکننده رجوع می کند و این عبارت مشعر به همین است که علم اصول علم اعتباری است؛ بنابراین از دخول مبادی کلامی در علم اصول خرده می گیرد و مؤید بهتر کلامی است که در مقدمه کتاب الرافد فی علم الأصول در توضیح دیدگاه آیت الله سیستانی آمده است و خلاصه آن اینکه محور تمامی علم اصول اعتبار می باشد و حتی حجیت قطع از نظر علامه طباطبایی مثل حجت ظن امری اعتباری است با این تفاوت که حجیت قطع امری اضطراری و اجباری است و انسان به دلیل ارتباط اضطراری و اجباری خود با خارج از راه علم و قطع مضطر به معتبر دانستن قطع می باشد؛ ولی حجیت ظن این گونه نیست (سیستانی، ۱۳۷۳، ص ۱۷۷)؛ گرچه این دیدگاه قابل نقد است.

با توجه به معیارهای اعتباری بودن علم که بیان شد علم اصول و علم فقه از علوم اعتباری می‌باشند؛ زیرا موضوعات و محمولات این دو علم صلاحیت تغییر و تبدل را دارند گرچه این ادعا به شکل قضیه موجب کلیه نباشد و علاوه بر این ماهیت برخی از مباحث نظیر حقیقت حکم و اقسام فراوان آن و ماهیت وضع بنا بر قول مشهور و هویت انشا در اوامر و نواهی و بحث از متعلق در امارات و اصول و مانند آن، اعتباری است یعنی وجود آنها به انشا و اعتبار معتبر است.

منجزیت و معذرت دو امر حقیقی، واقعی و عقلی است و نمی‌توان این دو را از امور اعتباری در اصول دانست؛ ولی باید توجه داشت که شارع مقدس طریقت را برای امارات جعل و اعتبار می‌نماید و اثر عقلی آن منجزیت و معذرت است؛ بنابراین منجزیت و معذرت نیز ریشه‌ای اعتباری دارد و با این وصف مورد بحث می‌باشند و در اصول در اثبات طریقت بحث و گفتگو داریم، بحث ظهورات در علم اصول در دو ناحیه است بحث کبروی یعنی حجیت این ظهورات نظیر حجیت ظهورات کتاب قرآن از امور اعتباری قلمداد می‌گردد (و این به جهت وجود معیار و ملاک اعتباری بودن در آن است؛ زیرا حجیت اصولی قابلیت تغییر و تبدل را دارد، آیا معتبر نمی‌تواند حجیت را از ظهورات آیات قرآن و امارات نفی نماید، آیا حجیت این گونه موارد مانند قطع قابل تفکیک نیست) و بحث صغروی، (نظیر ظهور صیغه امر و نهی در وجوب و حرمت)، این قسمت از ابحاث اصولی اموری حقیقی هستند، دلالت یک امر واقعی و از مقوله حکایت و مانند آن است؛ زیرا دلالت و ظهور با نفس اعتبار حادث نمی‌گردد گرچه منشأ آنکه وضع است یک امر

اعتباری است؛ زیرا ظهور لفظ یا کلام بر معنای خود از اموری است که ارتباط مستقیم با تصور ذهنی دارد و نسبت ظهور با لفظ یک نسبت واقعی و حقیقی است و نفس ظهور امری قهری است و اعتبار معتبر فقط در منشأ آنکه وضع است نقش دارد و پس از وضع هیچ گونه نقشی در ایجاد ظهور ندارد؛ ولی متعلق این ظهور اعتباری است به عنوان مثال، می توان از دلالت نهی بر حرمت نام برد که متعلق آن یعنی حرمت امری اعتباری محسوب می گردد و مصلحت و مفسده مترتب و استحقاق ثواب و عقاب بر موافقت و مخالفت نیز امور حقیقی و عقلی می باشند مباحث حقیقت شرعیه، حقیقت وضع و مسلک اعتباری بودن آن، مباحث صحیح و اعم و وضع الفاظ در شریعت، بحث مشتق و حقیقت و مجاز بودن آن در متلبس و منقضى، مباحث تعبدی و توصلی و بسیاری دیگر از مباحث مطرح شده در باب الفاظ، اعتباری می باشند و با توجه به معیار ذکر شده، علم اصول، علم اعتباری است و مسائل اصول فقه امور اعتباری است «نظیر خبر الواحد حجة - الاجماع المحصل حجة - صیغة الامر داله على الوجوب» و این اعتباری بودن تفاوتی در سبب بودن لفظ بنا بر نظر مشهور و سبب دانستن نفس اعتبار عقلا بنا بر نظر حضرت امام وجود ندارد (خمينی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۱۹).

۳-۲-۳. دو نکته

اول اینکه جهت اثبات اعتباری بودن یک مسئله لزومی در لحاظ اعتبار در جمیع مسالک در آن مسئله نیست به عنوان مثال، یکی از مسالک مهم و شایع در حقیقت وضع مسلک اعتبار است؛ ولی مبنای قرن اکید در آن به یک امر واقعی غیر اعتباری برمی گردد گرچه ممکن است

همین مسئله و مانند آن نیز به اعتبار برگردد که تحقیق آن به جای دیگر موکول می شود و بر این مطلب شهید صدر توضیح مفصلی دارد (صدر، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۸۲).

دوم اینکه جهت اثبات اعتباری بودن یک علم لزومی در اعتباری بودن تمامی مسائل آن نیست بلکه غالب بودن مباحث یک علم، در این جهت کافی است؛ بنابراین بحث ملازمات عقلیه امور حقیقی می باشند، گرچه ممکن است دخول برخی از این مباحث مثل لابدیت عقلی مقدمه واجب در علم اصول محل بحث باشد که در این صورت هیچ محذوری در این ناحیه نیست البته اثبات و کشف حکم شارع از لابدیت عقلی یک بحث مرتبط به امور اعتباری است که در اصول به دنبال آن هستیم.

۳. ارتباط علم اصول به عنوان یک علم اعتباری با امور حقیقی

علامه شهید مطهری معتقد به عدم ارتباط تولیدی میان این دو می باشد و اصل نظریه با عنوان تفکیک بین علوم حقیقی و اعتباری از علامه طباطبایی است و البته این دیدگاه به صورت موردی، نیز در کلمات اهل معقول و نیز در کلمات اصولیان وجود دارد که به آنها اشاره می شود. استاد مطهری در ارتباط با دلیل آن در توضیح کلام علامه چنین می گوید: زیرا چنانکه دانستیم اساس تکاپو و جنبش فکری و عقلانی ذهن، روابط واقعی و نفس الامری محتویات ذهنی است و چون مفاهیم حقیقی در ذات خود با یکدیگر مرتبط اند زمینه این فعالیت ذهن در میان آنها فراهم است و از این رو ذهن می تواند به تشکیل قیاسات و براهین منطقی موفق شود و از پاره ای حقایق، حقایق دیگری را به

خویش معلوم سازد؛ ولی در اعتباریات همواره روابط موضوعات و محمولات، وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری است و هیچ مفهوم اعتباری با یک مفهوم حقیقی و یا یک مفهوم اعتباری دیگر رابطه‌ای واقعی و نفس‌الامری ندارد؛ بنابراین زمینه تکاپو و جنبش عقلانی ذهن در مورد اعتباریات فراهم نیست و به عبارت دیگر ما نمی‌توانیم با دلیلی که اجزا آن را حقایق تشکیل داده‌اند (برهان) یک مدعای اعتباری را اثبات کنیم و نیز نمی‌توانیم با دلیلی که از مقدمات اعتباری تشکیل شده حقیقتی از حقایق را اثبات کنیم و هم نمی‌توانیم از مقدمات اعتباری، تشکیل برهان داده و یک امر اعتباری نتیجه بگیریم (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۴۰۰).

ارتباط این بحث با موضوع مقاله این است که حداقل برخی از مبادی کلامی به کار گرفته شده در علم اصول امور حقیقی به شمار می‌آیند و کاربرد این گونه از قضایا در علم اصول که علم اعتباری محسوب می‌گردد، مورد مناقشه شده است.

براساس این نظریه در صورت صحت انقلابی در علم اصول رخ می‌دهد و بسیاری از استدلال‌های در علم اصول کنار زده می‌شود، نظیر لزوم دور در مسئله تقسیمات ثانوی (قصد امثال امر و قصد وجه و تمیز و اخذ آنها در متعلق امر) و ترجیح بلامرجح در دوران امر بین المتباینین و تمسک به عام و استحاله تسلسل در بحث حکم استقلالی عقلی و امتناع حکم شرعی مولوی در مورد وجوب اطاعت و تشریع آن در عبادات (نائینی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۱۱) و در بحث منتهی شدن حجیت هر امری به قطع (خوئی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۲) و همچنین اشکال تکلیف به غیرمقدور و مسئله امتناع اجتماع مثلثین و

ضدین و اجتماع و ارتفاع نقیضین در بحث اتصاف مقدمه داخلی (یعنی اجزاء) به وجوب غیری و وجوب نفسی ضمنی (همان، ص ۲۱۸) و بحث اجتماع امر و نهی بنا بر تضاد میان احکام و عدم کفایت تعدد جهت و اجتماع استحباب و وجوب در محل واحد و عدم کفایت تعدد جهت (گلپایگانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۵۰ / نائینی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۸۰) و در بحث استحاله اخذ قطع به حکم در موضوع حکم مماثل (صدر، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۰۰) و در بحث جمع حکم ظاهری و واقعی (صدر، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۷۲) و در بحث ترتب و اشتراط طلب مهم به عصیان طلب اهم و ترک آن در فرض مطلوب بودن مهم در ظرف وجود اهم (نائینی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۰۴) و لزوم دور در مسئله اخذ قصد امثال امر در متعلق اوامر و استدلال بر حجیت خبر واحد به خبر واحد (مظفر، ج ۲، ص ۸۲) و بحث علامت بودن تبادر برای معنای حقیقی و موقوف بودن آن به علم به وضع (خیمینی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۰) و در بحث جریان و حسن احتیاط در عبادات و استدلال بر آن به برهان انئی (المشکینی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۱۷) و تقیید حکم به علم به حکم و اخذ آن در متعلق حکم (بروجردی، ۱۴۱۵، ص ۴۲۰) و همچنین در مورد قواعد زیادی نظیر عرض بلاموضوع و انتفاء کل به انتفاء جزء و انتفاء مشروط به انتفاء شرط و تقدم شیء بر نفس و توارد علل متعدده بر معلول واحد و قاعده «الواحد لا یصدر عن الواحد والواحد لا یصدر عنه الا الواحد و امتناع تقدم مشروط بر شرط و ضرورت انتفاء کل به انتفاء جزء و امتناع تسلسل علل و توارد علل متعدد بر معلول واحد و موارد دیگر.

علامه شهید مطهری در این زمینه می‌گوید:

از اینجا روشن می‌شود که عدم تمیز و تفکیک اعتباریات از حقایق به لحاظ منطقی فوق‌العاده خطرناک و زیان‌آور است (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۴۰۲).

در المحاکمات بین شرحی‌الاشارات چنین آمده است:

مشهور متکلمان برآنند که در امور اعتباری تسلسل محال نیست و مراد این نیست که در امور اعتباری تسلسل وجود دارد؛ ولی محال نیست بلکه مراد این است که تسلسل امور اعتباری متوقف بر اعتبارکردن ذهن است و ذهن قدرت بر اعتبارکردن امور غیرمتناهی ندارد؛ بنابراین انقطاع اعتبار ذهنی موجب انقطاع تسلسل می‌گردد (رازی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۰).

در نهاية الدراية مرحوم اصفهانی چنین می‌فرماید:

محذور و اشکال تسلسل به صورت حقیقی تنها در امور غیرمتناهی معنا دارد که بین آنها ترتب علیت و معلولیت برقرار باشد و این ترتب، بین اوامر و اطاعت‌های غیرمتناهی وجود ندارد ... لکن این تسلسل در امور اعتباری با انقطاع اعتبار در یکی از سلسله‌های تسلسل قطع می‌گردد و دیگر تسلسلی رخ نمی‌دهد (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۰).

۳-۱. تحقیق و راه حل

نگارنده مدعی است که اصل این دیدگاه به طور اجمال صحیح است و گریزی از تسلیم‌شدن در برابر آن نیست؛ ولی پذیرش اصل این نظریه به معنای نفی امور حقیقی از دانش اصول فقه به صورت سالبه کلیه نیست، بلکه در خیلی موارد به کارگیری امور حقیقی در علم اصول صحیح است و راه حل‌هایی وجود دارد:

۱. گزاره‌ها و قضایای اعتباری در شریعت به لحاظ صدور آن از عاقل

حکیم تابع مصالح و مفاسد و دارای اغراض و برخاسته از شوق و اراده و محبوبیت و مبغوضیت است و این قاعده بنا بر مسالک متعدد (مصالح و مفاسد در متعلق احکام یا نفس جعل و یا تلفیقی از آن دو) صادق است و البته در مسائل اصول افتراق‌هایی در این مسالک وجود دارد که وارد آن نمی‌شویم و مهم آنکه بدانیم بسیاری از قواعد و مبادی فلسفی و کلامی به لحاظ مصالح و مفاسد و اغراض جریان دارند و مصالح و مفاسد از امور حقیقی و واقعی می‌باشند؛ بنابراین از مصادیق ورود قضایای حقیقی در گزاره‌های اعتباری نمی‌باشند و در اینجا به یکی از آنها اشاره می‌گردد.

۲-۳. محذور تضاد میان احکام در بحث اجتماع امر و نهی

احکام تضاد از اموری است که بر موجودات تکوینی خارجی مثل بیاض و سواد، حرکت و سکون و مانند آن عارض می‌گردد؛ بنابراین تضاد احکام مورد اشکال است؛ زیرا مانند آن از سنخ امور اعتباری است و اعتبار خفیف‌المؤنه است؛ بنابراین میان دو اعتبار از جهت ذاتی تضاد نیست و تضاد، عرضی است و به عبارت دیگر تضاد یا به لحاظ مبدأ یعنی مصلحت و مفسده و حب و بغض و اراده و کراهت و یا به لحاظ متتها یعنی امثال است به این معنا که جعل حکم در قالب امر، کشف از مصلحت تام و محبوبیت و جعل حکم در قالب نهی، کشف از مفسده تام و مبغوضیت در متعلق دارد و همین بیان به لحاظ اراده و کراهت و حب و بغض می‌آید؛ بنابراین اجتماع امر و نهی در شیء واحد از اجتماع ضدین سر در می‌آورد و همچنین امثال این دو حکم در خارج و در شیء

واحد در زمان واحد محال است و تضاد میان وجوب و حرمت مطرح می‌گردد و این تضاد، تضاد بالعرض است؛ زیرا وجوب و حرمت تضاد حقیقی ندارند و تضاد میان آنها به لحاظ مبدأ و یا منتهای حکم است و البته شهید صدر تضاد را به جهت عالم لحاظ تعمیم داده است (صدر، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۲/خویی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۸۴)؛ بنابراین در این گونه موارد مشکل خلط اعتباریات با حقائق از ریشه حل می‌شود؛ زیرا تضاد، در نفس احکام صورت نگرفته است تا اینکه محذور خلط اعتباریات با امور حقیقی مطرح گردد (خویی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۴۸).

۲. بسیاری از موارد و مبادی استدلال تفاوتی در امور حقیقی و اعتباری ندارند، مسئله استحاله صدور لغویت از سوی حکیم از این موارد است و در خیلی از مسائل علم اصول مطرح می‌گردد که به لحاظ غرض، لغویت را به دنبال دارد به عنوان مثال، حضرت امام در انوارالهدایه بارها مسئله خلط اعتباریات با حقایق را مطرح می‌نماید؛ ولی در مورد استحاله اجتماع امر و نهی به لزوم لغویت متمسک شده است (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۲۶).

۳-۳. نکته‌ای درباره مبادی کلامی

مجموعه‌ای از مبادی کلامی، مربوط به یک سلسله ادراکاتی است که به حُسن و قُبْح عقلی مرتبط می‌گردد که به فارسی به آنها باید‌ها و نبایدها گفته می‌شود (به عنوان مثال، استحاله طلب حاصل همچنین استحاله صدور نقض غرض از حکیم) و این گونه از مبادی ارتباط به عقل عملی دارند و به مسئله حُسن و قُبْح مربوط می‌باشند و مسئله حُسن و قُبْح بنا

بر مسلک اعتباری و عقلایی بودن آن هیچ محذوری برای ورود در مباحث اعتباری اصول فقه ندارد و همچنین بنا بر مسلک مشهور (ذاتی بودن حسن و قبح) نیز به لحاظ اعتبار غرض و مانند آن در افعال حکیم، در امور اعتباری ورود پیدا می‌کند و برخی دیگر از مبادی به دو لحاظ، استحاله ذاتی و عرضی دارند، تحصیل‌الحاصل باطل^۲ به لحاظ امور تکوینی استحاله ذاتی دارد و استحاله عرضی، از جهت لزوم لغویت از شخص حکیم دارد و صدور لغویت و نقض غرض چه در امور حقیقی و چه در امور اعتباری به شخص حکیم محال است؛ بنابراین ورود این گونه از مبادی کلامی در علم اصول که تعداد آن بسیار است محذوری ندارد فتأمل جیداً.

۳-۴. جمع‌بندی

بحث خلط امور اعتباری با امور حقیقی از مباحث اساسی در این مقاله است؛ زیرا امور حقیقی کلامی نظیر حُسن و قُبُح عقلی در علم اصول وارد شده است و باید دقت نمود که آیا تمامی مسائل علم اصول اعتباری است و یا اینکه بخشی از آنها از امور حقیقی محسوب می‌گردد و در هر صورت آیا به هیچ عنوان ورود امور حقیقی در امورات اعتباری صحیح نیست و راهی برای حل محذور خلط امور حقیقی با امور اعتباری وجود ندارد، با توجه به مطالب ذکر شده، به این نتیجه می‌رسیم که برخی از امور حقیقی نظیر تسلسل به هیچ عنوان در اعتباریات جاری نیست و از مصادیق خلط اعتباریات و امور حقیقی به شمار می‌روند و نکته آن این است که حدوث و بقای امور اعتباری در دست معتبر است و با قطع اعتبار منقطع می‌گردد و برخی دیگر به لحاظ برگشت به امور واقعی و

حقیقی (نظیر استحاله اجتماع متضادین) در اباحت امور اعتباری جاری می‌باشند و برخی از مبادی نظیر استحاله صدور لغویت تفاوتی در حقیقی و اعتباری ندارند؛ بنابراین باید یکی یکی از مبادی فلسفی و کلامی و منطقی را مورد بحث قرار داد و جایگاه آنها را روشن نمود گرچه ممکن است خیلی از موارد به یکدیگر برگردند. بلکه می‌توان به یک تقسیم شفاف رسید به عنوان مثال، یک دسته از امور را مثل مسئله تسلسل دانسته و از امور اعتباری خارج نمائیم و یک دسته از امور را مثل استحاله صدور نقض غرض را در امور اعتباری به کار ببریم و محذور خلط را صحیح ندانیم و این تقسیم‌بندی به یک تلاش علمی و بحث‌های عمیق نیازمند است.

۴. ذکر مواردی از مبادی کلامی در علم اصول

در این قسمت مواردی از مبادی کلامی ذکر می‌گردد و نخست برای اثبات کلامی بودن آن شواهدی از کتب کلامی ذکر می‌گردد و سپس برخی موارد تطبیق آن در علم اصول بیان می‌شود:

۴-۱. قاعده استحاله طلب حاصل

الف) در ارتباط با احتجاج و استدلال قائلان به وقوع معصیت در پیامبران به آیاتی تمسک شده است.

در کتاب اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه آمده است: «السابع قوله و اجعلنا مسلمین لك و طلب الحاصل محال والجواب انه تضرع و انقطاع» (الفاضل المقداد، ص ۳۴۳).

ب) فخر رازی درباره عدم حصول شوق در ملائکه الهی چنین می‌گوید:

مراتب قدسی و معارف الهی برای ملائکه حاصل است؛ ولی شوق به سوی حق در آنها وجود ندارد... و بیان اینکه شوق در آنها حاصل نیست این است که شوق در مورد چیزی معنا دارد که درک و وصول به آن معقول باشد و زمانی که متعلق شوق به حد کمال و تمام درک شده باشد شوق به آن صورت نمی‌گیرد؛ زیرا شوق یک نوع طلب است و طلب امری که حاصل شده محال است (سمیح دغیم، ۲۰۰۱، ص ۳۹۴).

ج) تعلق امر به طبیعت یا افراد در علم اصول مورد اختلاف و نزاع است و مقصود از تعلق امر به افراد در نظر مرحوم نائینی تعلق امر به فرد خارجی نیست چون وجود خارجی فرد، مسقط تکلیف است و علاوه بر آن طلب حاصل محسوب می‌گردد (نائینی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۱).

د) مقدمه واجب در نظر صاحب فصول مقدمه موصل است و اشکال مطرح شده لزوم طلب حاصل است؛ زیرا در صورت مشروط بودن وجوب مقدمه به وجود ذی‌المقدمه، وجوب مقدمه مشروط به وجود خودش می‌گردد و هذا طلب‌الحاصل (حسینی روحانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۲۴) و همچنین در بحث اجزاء و کفایت اتیان مأمور به از امر خودش به طلب حاصل اشاره شده است (حسینی روحانی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۶).

نکته: طلب حاصل در امور حقیقی و تکوینی استحاله ذاتی و در امور اعتباری استحاله عرضی (از جهت قُبَح صدور آن از شخص حکیم و محال بودن صدور قبیح از او) دارد و از هر دو جهت در علم کلام مورد استفاده قرار گرفته است؛ گرچه از جهت استحاله ذاتی نیز در فلسفه کاربرد دارد؛ ولی این دلیل بر عدم دخول مسئله در مبادی

کلامی نمی‌گردد؛ زیرا اولاً، این قاعده بیشتر از جهت قُبَح در علم اصول کاربرد دارد و ثانیاً، در علم کلام از این جهت نیز کاربرد فراوان دارد و ثالثاً، حدوث و تکون حُسْن و قُبَح و مباحث مرتبط بر آن به علم کلام برمی‌گردد.

۴-۲. قاعده العدل حُسن والظلم قبیح

الف) صاحب قواعدالعقاید و غیر آن در ارتباط با این قاعده می‌نویسند:

حُسْن و قُبَح به چند معنا است گاهی فعل ملائم و شی ملائم متصف به حُسْن و فعل غیرملائم، متصف به قُبَح می‌گردد و گاهی حُسْن و قُبَح در ارتباط با فعل و شی کامل و ناقص، استعمال می‌گردد و گاهی نیز به ما ینبغی فعله و لایستحقه فاعله بسببه ذما او عقاباً حُسْن گفته می‌شود و به مقابل آن قبیح اطلاق می‌گردد و مراد از حُسْن و قُبَح در علم اصول قسم سوم است.

متکلمان در این قاعده اختلاف شدید دارند، مشهور اشاعره بر حُسْن و قُبَح ذاتی اعتقادی ندارند و عبارت «القیح ما قُبَحه الشارع والحسن ما حَسَنه الشارع» از سوی آنها شهرت دارد و در مقابل، اهل اعتزال و شیعه اعتقاد به حُسْن و قُبَح ذاتی دارند و البته در میان اصولیان شیعه مثل شیخ محمدحسین اصفهانی اعتقاد به حُسْن و قُبَح عقلایی دارند.

ب) محذور تحریم حلال و تحلیل حرام در صورت جواز تعبد به ظن در علم اصول مطرح شده و این موجب نقض غرض می‌گردد و نقض غرض مصداق صدور فعل قبیح است و صدور فعل قبیح از سوی حکیم محال است (موسوی تبریزی، ۱۳۶۹، ص ۵۹).

نکته: توضیح کامل این قاعده کلامی به جهت شهرت و مباحث زیاد

آن و کثرت کاربرد آن و عدم مجال برای بررسی آنها دراین مختصر، به محل خود موکول می‌نمائیم.

۴-۳. محال‌بودن تحصیل حاصل

این نیز یکی از مبادی کلامی است و در علم اصول کاربرد فراوان دارد و جهت اثبات این مدعا مواردی از وجود این قاعده در کلام و علم اصول ذکر می‌گردد:

الف) مرحوم مظفر در ارتباط با وجوب عقلی معرفت به خداوند چنین می‌گوید:

وجوب عقلی یا شرعی‌بودن معرفت خداوند یکی از مباحث کلام است. کلام شیعه و مسلک اعتزال به وجوب عقلی آن اعتقاد دارد (و اشاعره اعتقاد به وجوب شرعی و نقلی دارند) و دلیل آن این است که اگر معرفت به واسطه امری باشد امر به وجوب یا متوجه شخص عالم به خداوند و یا مرتبط به شخص جاهل می‌باشد در صورت اول تحصیل حاصل و در صورت دوم استحاله حصول علم به امر، در شخص جاهل است (مظفر، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۴۷).

ب) بنا بر ملازمه عقلی میان حکم عقل و حکم شرع در صورت صدور حکم شارع در مورد حکم عقل، امر شارع حمل به ارشادی می‌گردد و مرحوم مظفر در این رابطه می‌نویسد:

والحق انه للارشاد حيث يفرض ان حكم العقل هذا كاف لدعوة المكلف الى الفعل الحسن و اندفاع ارادته للقيام به فلا حاجة الى جعل الداعي من قبل المولى ثانياً، بل يكون عبثاً و لغواً بل هو مستحيل لانه من باب تحصیل‌الحاصل (همان).

قول حق آن است که حکم شارع به یکی از احکام عقلی مثل وجوب

اطاعت، ارشادی است و دلیل آن این است که حکم عقل به وجوب اطاعت برای برانگیختن مکلف به سوی فعل حُسن و ایجادکردن اراده او برای انجام آن فعل، کافی است؛ بنابراین جعل و ایجاد داعی از سوی مولا برای بار دوم لازم نیست، بلکه جعل داعی بیهوده و لغو است و بالاتر اینکه جعل داعی از جهت تحصیل امر حاصل، محال است.

(ج) جریان استصحاب عدم حجیت در مشکوک الحجیة مورد بحث واقع شده و شیخ انصاری و به تبع او محقق نائینی به عدم جریان ملتزم گشته و دلیل آن را لزوم تحصیل حاصل قرار داده‌اند (نائینی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۳۰).

(د) حضرت امام درباره عدم تعلق جعل تشریعی برای قطع چنین می‌گوید:

والقطع ایضا طریق تکوینی و کاشف بحسب وجوده و لایتعلق الجعل التشريعی به للزوم اللغویة و کونه من قبیل تحصیل الحاصل (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۸).

نکته: تحصیل حاصل در امور تکوینی استحاله ذاتی و در امور اعتباری از جهت قُبْح صدور آن و محال بودن صدور قبیح از شخص حکیم، استحاله عرضی دارد و به دلیل استفاده در علم کلام از هر دو قسم می‌تواند از مبادی کلامی محسوب می‌گردد؛ گرچه از جهت استحاله ذاتی نیز در فلسفه کاربرد دارد و در واقع همان نکته ذکر شده در طلب حاصل اینجا نیز می‌آید.

۴-۴. قُبْح ترجیح مرجوح به راجح

(الف) حکیم ملاهادی سبزواری در اسرارالحکم در ارتباط با احسن و

اکمل بودن خلقت از قول غزالی می‌گوید:

امکان ندارد ایجاد شود عالم احسن از اینکه هست چه اگر ممکن باشد و نداند العباد بالله جهل لازم آید و اگر بداند و قدرت نداشته باشد عجز لازم آید و اگر بداند و قدرت داشته باشد و ایجاد نکند بخل لازم آید و نیز اگر بداند امکان عالم احسن را و به فعل نیاورد ترجیح مرجوح لازم آید و کل بر حکیم محال است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۸۲).

ب) از مباحث مهم علم اصول، حجّیت ظن مطلق بنا بر مقدمات انسداد است و این دلیل مقدماتی دارد، (علم اجمالی به تکالیف فعلی در ضمن روایات موجود در کتب معتبر، انسداد باب علم و علمی کثیری از احکام، عدم جواز اهمال احکام، عدم وجوب احتیاط در اطراف علم اجمالی و قُبْح ترجیح مرجوح بر راجح و در نتیجه حکم عقل به لزوم اطاعت ظنی و عدم اکتفاء به شک و وهم و تعین لزوم عمل به مطلق ظن) (حسینی روحانی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۳۴) و البته موارد زیادی از این مبدأ کلامی در علم اصول استفاده شده است.

۴-۵. استحاله صدور نقض غرض از شارع حکیم

الف) علامه حلی در کشف‌المراد در ارتباط با عصمت امام آورده است: مذهب امامی و اسماعیلی بر آن است که عصمت امام لازم و ضروری است و همه فرقه‌های دیگر مخالف با این مسلک می‌باشند و دلائلی بر این مطلب وجود دارد... دلیل چهارم آن است که در صورت صدور عصیان از امام نقض غرض از منصوب نمودن امام حاصل می‌گردد (غرض از نصب امام هدایت مردم به سوی کمال و هدف خلقت است و این با معصیت نمودن امام منافات دارد) و تالی که نقض غرض از

طرف شخص حکیم باشد، باطل و محال است؛ بنابراین مقدم (صدور معصیت از امام) نیز باطل است (طوسی، ۱۴۱۷، ص ۳۶۵).

ب) بنای اخذ به اطلاق در بحث مطلق و مقید، بر این مبدأ کلامی، استوار است و مرحوم نائینی در این باره می‌فرماید:

ان كشف الاطلاق عن عدم التقيد واقعا انما يكون فيما اذا لزم نقض الغرض فالملک واقعا من عدم التقيد اثباتاً مع دخل القيد فيه ثبوتاً (نائینی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۶۴).

نکته: صدور نقض غرض از جهت حکمت حکیم از شخص حکیم قبیح است و صدور قبح از شخص حکیم محال است و از این جهت صدور نقض غرض محال است.

ع-۴. قاعده لطف

این قاعده از قواعد علم کلام به شمار می‌آید و متکلمان و اصولیان از آن در موارد متعدد اشاره می‌نمایند:

الف) سیدحسین حسینی لواسانی در نورالافهام چنین آورده است:

بحث هشتم در مورد قاعده لطف است و قاعده لطف از دیدگاه متکلمان آن است که عبد به سبب بر انگیختن و ترساندن شارع بی‌آنکه اکراه و اجباری در بین باشد به اطاعت نزدیک و از عصیان دور گردد ... و استدلال متکلمان آن است که ترک این امر از طرف مولای حکیم نقض غرض نسبت به خلقت انسان است و نقض غرض از پروردگار حکیم قبیح است (حسینی لواسانی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۹۲).

ب) مرحوم نائینی در اجودالتقریرات در ارتباط با حجیت اجماع

چنین می‌گوید:

ان منشاء حجة الاجماع فی حد نفسه اما دخول الامام* فی المجمعین و

اما كشف قوله بِقَاعِدَةِ اللُّطْفِ الخ (نائینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۹۸).

شیخ طوسی در ارتباط با حجیت اجماع به قاعده لطف تمسک می‌نماید و آن این است که در صورت اتفاق بر غیر حق بر امام براساس قاعده لطف واجب است که آنها را ارشاد و یا خلافی در میان آنها بیان دارد که حق نمایان گردد و کلمات علماء و محققان دلالت بر کلامی بودن این قاعده دارد و طرح و ظهور آن را به نیمه قرن دوم هجری برمی‌گردانند (ربانی گلیپایگانی، ۱۴۱۷، ص ۱۰۴) و البته ممکن است که پس از مطرح شدن در ابحاث کلامی، در عرفان و امثال آن نیز کاربرد داشته است؛ ولی با کمی تتبع درمی‌یابیم که نخست به عنوان اثبات‌کننده عدالت و حکمت حق تعالی در علم کلام بیان شده است.

نکته: سخن نگارنده در ارتباط با صحت و سقم قاعده لطف نیست، بلکه سخن در کلامی بودن آن و بحث از این قاعده در مباحث اصولی است و همین‌طور در باقی موارد، غرض از بحث اثبات کلامی بودن آنها است.

۴-۷. محال بودن صدور لغو از حکیم

این قاعده کلامی به صورت گسترده، هم در علم کلام و هم در علم اصول مورد استفاده قرار گرفته است و چند مورد آن ذکر می‌گردد:

الف) جناب آقای علی ربانی گلیپایگانی در القواعد الکلامیه چنین آورده است (همان، ص ۱۴):

علم کلام متکفل بحث از ذات و صفات و افعال خداوند است و مسئله حُسن و قُبْح مرتبط با افعال حق تعالی است و معنای این مسئله آن است که افعال حق تعالی چه در امور تکوینی و چه در

امور تشریعی مبتنی بر عدالت و حکمت است و اینکه برای افعال حق تعالی اغراض عقلایی است و افعال او از لغویت و بی‌خردی منزّه است.

ب) اشتراط تکلیف به دخول متعلق تکلیف در محل ابتلاء، مورد نقل مشهور اصولیان بلکه قریب به اتفاق آنان است و در کتب اصولی‌ها در بحث علم اجمالی بر آن تصریح شده است و تنها بنا بر مسلک خطابات قانونیه به دلیل عدم لزوم صدور لغو از حکیم جایز شمرده شده است و در موارد متعدد دیگری نظیر استدلال به آیه نفر و کتمان برای اثبات حجیت خبر واحد و بحث اجتماع امر و نهی به لحاظ لغویت صدور امر و نهی در شی واحد و همچنین بحث اجزای اتیان مأمور به به لحاظ امر خودش و... از این قاعده استفاده شده است.

تذکر: مبادی کلامی بیش از این موارد است به عنوان مثال، قاعده لزوم وعد و وعید و وجوب بعثت انبیاء و وجوب عصمت انبیاء و امامان و تکلیف «ما لایطاق و ما من واقعه الا و لها حکم فی الواقع» و مانند آن، که در مجال دیگری به آنها خواهیم پرداخت.

نتیجه

۱. ماهیت مبادی از دیدگاه‌های گوناگون و از منظر اصول فقه و اقسام آن، تصویری و تصدیقی بیان شد و در صدق عنوان مبادی تفاوتی میان مبادی داخلی و خارجی و بین و غیر بین نیست و مبادی منطقی، فلسفی، کلامی و احکامی و مانند آن به تصویری و تصدیقی تقسیم می‌گردد و مبادی پژوهی در علم اصول به عنوان یک ضرورت مورد بحث قرار

گرفت و اینکه چه مقدار از مبادی در علم اصول مطرح گردد، بحث بسیار مهمی است که از موضوع این نوشتار خارج می‌باشد؛ بنابراین بحثی درباره آن صورت نگرفت.

۲. نسبت مبادی به معنای عام و فلسفه علم اصول و همچنین نسبت مبادی کلامی با فلسفه علم اصول، عموم و خصوص من وجه است.

۳. علم کلام بر علم اصول، تقدم رتبه‌ای دارد، بلکه علم کلام از این جهت پایه تمامی علوم حوزوی متکی بر وحی است.

۴. علم کلام از علوم حقیقی و علم اصول از علوم اعتباری محسوب می‌گردند.

۵. محذور خلط امور حقیقی با امور اعتباری به عنوان موجب جزئیة مورد تأیید قرار گرفت؛ ولی این مطلب هرگز به معنای عدم صحت ورود امور حقیقی در امور اعتباری نیست، بلکه راه‌های منطقی و عقلی برای این جهت وجود دارد که در اندازه یک مقاله مورد بحث قرار گرفت؛ بنابراین ورود بسیاری از امور حقیقی در مباحث علم اصول محذوری ندارند و بحث از مبادی کلامی در بسیاری از موارد به جهت برگشت آنها به استحاله نقض غرض و امثال آن به هیچ عنوان مشمول بحث خلط امور حقیقی با امور اعتباری نمی‌گردند و البته تفصیل و بررسی تک‌تک این مبادی نیاز به تحقیق مفصلی دارد که در نوشتار دیگری ارائه خواهد شد.

۶. مواردی از مبادی کلامی در علم اصول مثل حُسن و قبح، استحاله صدور لغویت از حکیم به طور مستند و مستدل ذکر شد.

تذکر: مباحث ذکرشده در اندازه یک مقاله ارائه شده، هریک از

آنها نیازمند تتبع و تحقیق و تدقیق بیشتری است و هدف از این نوشتار، بیان ضرورت پرداختن به این گونه مباحث است. البته دقت نظر به هریک از مسائل اصول به شکل سستی آن، به هیچ عنوان قابل نقض و انکار نیست.

منابع

۱. ایجی، میرسید شریف؛ شرح المواقف؛ قم: شریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
۲. آمدی، سیف الدین؛ أبتكار الأفكار فی أصول الدین (پنج جلدی)؛ قاهره: دارالکتب، ۱۴۲۳ق.
۳. تبریزی، غلامحسین؛ الأصول المهدبة؛ قم: چاپ طوس.
۴. حسینی روحانی، سید محمد؛ متقی الأصول؛ قم: الهادی، ۱۳۷۷.
۵. حسینی لوائسانی، سید حسن؛ نورالافهام فی علم الکلام (دو جلدی)؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۲۵ق.
۶. حکیم، سید محمد نقی؛ الأصول العامة؛ المجمع العالمی لاهل البيت، ۱۴۱۸ق.
۷. حلّی (علامه)، فاضل مقداد و ابو الفتح بن مخدوم حسینی؛ الباب الحادی عشر مع شرحه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۵.
۸. حلّی (علامه)، فاضل مقداد؛ الألفین؛ قم: هجرت، ۱۴۰۹ق.
۹. حلّی (علامه)، فاضل مقداد؛ الباب حادی عشر؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۵.
۱۰. حیدری، سید علی نقی؛ اصول استنباط؛ قم: شورای مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ق.

۱۱. خراسانی (محقق)، محمد کاظم؛ درالفوائد للآخوند؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۱۲. خراسانی (محقق)، محمد کاظم؛ فوائدالأصول للآخوند؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۱۳. خراسانی (محقق)، محمد کاظم؛ کفایالأصول؛ قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۹ق.
۱۴. خمینی، سیدروح‌الله؛ انوارالهدایة (دو جلدی)؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۵ق.
۱۵. خمینی، سیدروح‌الله؛ تهذیب‌الأصول (سه جلدی)؛ قم: اسماعیلیان، ۱۳۸۲ق.
۱۶. خمینی، سیدروح‌الله؛ مناهج‌الأصول (دو جلدی)؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۵ق.
۱۷. خمینی، سیدمصطفی؛ تحریرات فی‌الأصول (شش جلدی)؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق.
۱۸. خویی، سیدابوالقاسم؛ دراسات فی علم‌الأصول (چهار جلدی)؛ قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۱۹. خویی، سیدابوالقاسم؛ محاضرات فی‌الأصول (پنج جلدی)؛ قم: انتشارات انصاریان، ۱۴۱۷ق.
۲۰. داماد، میرمحمدباقر؛ مصنفات میرداماد (دو جلدی)؛ تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵.
۲۱. رازی، قطب‌الدین؛ المحاکمات بین شرحی‌الإشارات؛ قم: نشرالبلاغه، ۱۳۷۵.

۲۲. رازی، فخرالدین؛ الأربعین فی أصول الدین (دو جلدی)؛ قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية، ۱۹۸۶م.
۲۳. ربانی گلپایگانی، علی؛ القواعد الکلامية؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
۲۴. سبزواری (محقق)، ملا هادی؛ أسرار الحكم؛ قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
۲۵. سمیح دغیم؛ مصطلحات الإمام الفخر الرازی؛ بیروت: مكتبة لبنان ناشرون، ۲۰۰۱م.
۲۶. سیدمرتضی، علم الهدی؛ الذریعة (دو جلدی)؛ تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
۲۷. سیستانی، سیدعلی؛ الرافد فی علم الأصول؛ قم: مكتبة ايت الله سیستانی، ۱۳۷۳.
۲۸. انصاری، مرتضی؛ مطارح الأنظار؛ قم: مؤسسه آل البيت، .
۲۹. صدر، سید محمدباقر؛ المعالم الجديدة؛ قم: کتابفروشی النجاح، ۱۳۹۵.
۳۰. صدر، سید محمدباقر؛ بحوث فی علم الأصول (هفت جلدی)؛ قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۱. صدر، سید محمدباقر؛ مباحث الأصول (سه جلدی)؛ قم: مقرر، ۱۴۰۸ق.
۳۲. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ تجرید الاعتقاد؛ تهران: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۳۳. عراقی، ضیاءالدین؛ نهاية الأفكار (چهار جلدی)؛ تهران: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ق.

۳۴. غروی، محمدحسین؛ نه‌ایة الدرایة (سه جلدی)؛ قم: انتشارات سیدالشهداء، ۱۳۷۴.
۳۵. غزالی، ابوحامد؛ الأربعین فیأصول الدین؛ بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۹ق.
۳۶. فیروزآبادی، سیدمرتضی؛ عنایة الأصول (شش جلدی)؛ قم: انتشارات فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق.
۳۷. گلپایگانی، محمد رضا؛ إفاضة العوائد (دو جلدی)؛ قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۰ق.
۳۸. لاهیجی، فیاض؛ شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام (دو جلدی)؛ اصفهان: انتشارات مهدوی، ۱۰۷۲ق.
۳۹. مرعشی، قاضی نورالله؛ إحقاق الحق و إزهاق الباطل (۲۳ جلدی)؛ قم: مکتبة آیت الله مرعشینجفی، ۱۴۰۹ق.
۴۰. مروج، سید محمدجعفر؛ منتهی الدرایة (هشت جلدی)؛ قم: انتشارات دارالکتاب جزایری، ۱۴۱۵ق.
۴۱. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار (۲۷ جلدی)؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۸.
۴۲. مظفر، محمدحسین؛ دلائل الصدق؛ قم: مؤسسه آل البیت، ۱۴۲۲ق.
۴۳. مظفر، محمدرضا؛ اصول الفقه (دو جلدی)؛ قم: انتشارات اسماعیلیان.
۴۴. موسوی، سیدحسن؛ منتهی الأصول (دو جلدی)؛ قم: کتابفروشی بصیرتی، ۱۳۹۴ق.

۴۵. میرزای رشتی، حبیب الله؛ بدائع الأفكار؛ قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۳۱۳ق.
۴۶. میرزای قمی، ابوالقاسم؛ قوانین الأصول؛ قم: کتابفروشی علمیه اسلامیة، ۱۳۷۸ق.
۴۷. نائینی، محمدحسین؛ اجودالتقریرات (دو جلدی)؛ قم: انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸.
۴۸. نائینی، محمدحسین؛ فوائد الاصول للنائینی (چهار جلدی)؛ تهران: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۹. طوسی، خواجه نصیر الدین، قواعد العقائد، لبنان، دارالغریبة، ۱۴۱۳ق

ماهیت احکام امضایی

(از رهگذر بررسی تطبیقی آرای
محقق غروی اصفهانی و امام خمینی)

مسعود فیاضی

پژوهشگر گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

msd.fayazi@gmail.com

چکیده

احکام امضایی آن دسته از احکام شرعی‌اند که پیش از ظهور اسلام در میان عرف در جریان بوده‌اند و اسلام نیز در مواجهه با آنها یا بدون هیچ تغییری و یا با اعمال اصلاحاتی آنها را پذیرفته و امضا کرده است. با توجه به اینکه عرف عرب زمان تشریع، پایه اصلی این دسته از احکام بوده‌اند، این پرسش اساسی پیش می‌آید که آیا با اینکه بسیاری از عرفیات مزبور از میان رفته‌اند یا در بسیاری اقوام دیگر جاری نیستند، می‌توان گفت این احکام از فعلیت افتاده‌اند یا از فعلیت افتادن این احکام تابع از میان رفتن عرف آن زمان نیست؟ پاسخ در مواردی که عرف جزء موضوع بوده، مشخص است؛ زیرا در این صورت روشن است که با از میان رفتن عرف، حکم نیز از فعلیت می‌افتد؛ ولی مشکل در جایی است که عرف از عناصر قوام بخش موضوع نباشد و فقط ظرف تحقق آن بوده باشد؛ زیرا جست‌وجوی پاسخ در این صورت بستگی به مبنای اتخاذ شده در مورد حقیقت امضای شارع دارد؛ زیرا اگر معتقد باشیم در فرایند امضا هیچ‌گونه اعتباری از سوی شارع صورت نمی‌گیرد و امضای او فقط اخباری از رضایتش است، با از میان رفتن عرف، حکم نیز از فعلیت می‌افتد؛ ولی اگر معتقد باشیم در فرایند امضای شارع، اقدام به اعتبار حکمی مماثل و همانند حکم عقلا می‌کند، با از میان رفتن عرف، حکم از میان نمی‌رود و از فعلیت نمی‌افتد. امام خمینی درباره حقیقت امضا به صورت اول و مرحوم آیت‌الله غروی اصفهانی به صورت دوم معتقد است. در این مقاله ضمن بررسی تطبیقی نظرات این دو فقیه ژرف‌اندیش در عوامل تعیین‌کننده ماهیت حکم امضایی بر نظر مرحوم اصفهانی صحنه می‌گذاریم. این بررسی تطبیقی خواننده را هرچه بیشتر با حقیقت احکام امضایی آشنا کرده، رابطه شرع و عرف را بهتر به او نشان می‌دهد.

واژگان کلیدی: حکم امضایی، حکم مماثل، سیره عقلانیه، سیره عقلایی، عرف، غروی اصفهانی، امام خمینی.

مقدمه

احکام امضایی آن دسته از احکامی‌اند که پیش از ظهور اسلام در میان عرف در جریان بوده‌اند و اسلام در مواجهه با آنها یا بدون هیچ تغییری و یا با اعمال اصلاحاتی آنها را پذیرفته و امضا کرده است (جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۶۶۳)؛ ولی نکته‌ای که درباره این احکام وجود دارد این است که با توجه به اینکه پس از زمان تشریع و در طول سالیان دراز، عرف به مرور تغییر یافته و قواعدی که در میان عقلا در جریان بوده، جای خود را به قواعد دیگری سپرده است، آیا اولاً، می‌توان گفت با از میان رفتن عرف آن روزگار این احکام نیز از فعلیت می‌افتند؟ ثانیاً، آیا درباره قواعد و احکام جدیدی که در میان عقلای متأخرتر از زمان شارع به منصفه ظهور می‌رسند نیز می‌توان ملاک احکام امضایی را جاری دانست و احکام جدید میان عقلا را حکم شرعی امضایی دانست؟ یا نمی‌توان آن ملاک را جاری دانسته و فقط باید به احکام عقلایی که در منظر شارع بوده‌اند، اکتفا کرد؟

پرسش دوم، دغدغه این مقاله نیست و پاسخ به آن به مجال دیگر واگذار می‌گردد؛ ولی برای پرداختن به پرسش اول - که پاسخ به آن از رسالت‌های این مقاله نیز می‌باشد - با تقسیم احکام امضایی به مواردی که عرف از عناصر قوام‌بخش به موضوع آنها بوده و مواردی که عرف فقط ظرف تحقق حکم و نه از عناصر قوام‌بخش به موضوع آنها بوده، می‌توان به جست‌وجوی پاسخ پرداخت؛ زیرا در جایی که عرف از عناصر قوام‌بخش به موضوع باشد، با از میان رفتن عرف، موضوع حکم نیز از میان می‌رود و به تبع آن حکم نیز از فعلیت می‌افتد - نه اینکه نسخ

می‌شود - به دلیل اینکه موضوع علت حکم شرعی بوده و حکم دایرمدار آن است (خمینی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۱۲). البته قوام‌بخش بودن عرف نسبت به موضوع در هر مورد نیازمند دلیل است؛ زیرا قاعده اولی در احکام این است که متعلق اصلی حکم فقط طبیعت عنوان موضوع می‌باشد (انصاری، ۱۴۰۴، ص ۱۳۳ / خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۱۳۹) و دخالت عنصر دیگری چون عرف و مانند آن در طبیعت موضوع، نیازمند دلیل است. بر این اساس، اصل اولی این است که عرف فقط ظرف تحقق حکم باشد، نه از عناصر رکنی آن؛ بنابراین بحث اصلی درباره پاسخ به پرسش اول در جایی خواهد بود که عرف ظرف تحقق موضوع باشد، نه جزء موضوع آن. امضای عرف عرب درباره پرداخت دیه قتل و جنایت خطایی به وسیله عاقله، یک مورد از ده‌ها مورد این‌گونه از احکام امضایی است؛ زیرا این حکم در میان عرب جاری بود و اسلام نیز آن را تأیید کرد؛ ولی پس از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با فتوحات گسترده‌ای که صورت گرفت، این حکم به عرف‌هایی که چنین رسم و قانونی نداشتند نیز تسری یافت؛ به عنوان مثال، این حکم در ایران نیز جاری شد و امام رضا علیه السلام وقتی به خراسان تشریف آوردند، حتی کوچک‌ترین مطلب درباره از فعلیت‌افتادن آن حکم نفرمودند.

نکته مهم اینکه در این موارد نیز بسته به تلقی ما از چگونگی امضای شارع، پاسخ متفاوت می‌شود؛ زیرا در یک تلقی با از میان‌رفتن عرف، حکم هرگز از فعلیت نمی‌افتد و به قوت خود پابرجا می‌ماند؛ ولی در تلقی دیگر با از میان‌رفتن عرف، حکم نیز از فعلیت می‌افتد. حالت اول هنگامی است که بگوییم شارع در فرایند امضا، حکمی مماثل و همانند

حکم عقلاً اعتبار می‌کند و عملاً با این کار سیره را وارد محیط تشریع می‌نماید (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۱۲۶ / نایینی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۱۸ / خویی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۲ / روحانی، ۱۴۱۳، ص ۲۶). حالت دوم نیز هنگامی است که بگوئیم شارع در فرایند امضا هیچ اعتبار جدیدی نمی‌کند و فقط با امضای خود رضایتش را از حکم عقلاً اعلام می‌دارد (خمینی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۹۹) و گویی تنها از آن اخبار می‌نماید. در حالت اول، به دلیل اینکه حکم عقلایی به حکمی شرعی تبدیل شده و گویی عرف فقط بهانه‌ای برای صدور حکم مزبور از سوی شارع بوده است، با از میان رفتن عرف، حکم از میان نرفته و کماکان به قوت خود باقی است؛ زیرا اولاً، فرض این است که عرف از عناصر رکنی موضوع نیست؛ ثانیاً، حکم مزبور با امضای شارع به حکمی شرعی مانند احکام تأسیسی^۱ تبدیل شده است (روحانی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۲۶) که در این صورت جز با فرایندی که خود او معین می‌کند، از فعلیت نمی‌افتد.

اما در حالت دوم چون شارع حکمی از پیش خود صادر نکرده است، با اینکه عرف از عناصر رکنی موضوع نیست؛ ولی با از میان رفتن، آن حکم نیز از میان می‌رود؛ زیرا در این تلقی امضا فقط رضایت بر سیره مزبور از سوی عقلاً بود، نه بیشتر. بر این اساس، با از میان رفتن سیره عقلاً رضایت مزبور سالبه به انتفاء موضوع شده، خود به خود بلاموضوع

۱. در شریعت اسلام، احکامی وجود دارد که یا پیش از اسلام سابقه‌ای نداشته‌اند و یا اگر در سابق نیز نامی از آنها بوده، به کلی ماهیتشان با آنچه در اسلام تشریع شده، متفاوت بوده است. نماز، روزه و حج، مواردی از این گونه‌اند. فقها و اصولیان این احکام را «احکام تأسیسی» نامیده‌اند (جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۱۰ / واسعی، ۱۴۲۳، ش ۲۶، ص ۱۶۰).

می‌شود؛ بنابراین ثمره این دو قول در صورتی که عرف از عناصر قوام‌بخش به موضوع نیست، این خواهد بود که بنا بر نظر اول، احکام امضایی با تغییر عرف تغییر نمی‌کنند؛ ولی بنا بر نظر دوم، احکام امضایی پس از تغییر عرف در هر صورت از فعلیت می‌افتند؛ بنابراین در زمان‌ها یا ملیت‌های دیگر قابل اجرا نیستند.

بر این اساس، برگشت پاسخ اصلی به این امر خواهد بود که ماهیت حکم امضایی کدام صورت از دو صورت پیش‌گفته است؟

در میان فقها و اصولیان هرکدام از این دو صورت طرفدارانی دارد. مرحوم اصفهانی از مهم‌ترین اصولیان معتقد به نظریه اول (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۱۲۶) و امام خمینی نیز از مهم‌ترین آنها در طرفداری از نظریه دوم است (خمینی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۹۹)؛ به همین دلیل بررسی نظرات این دو فقیه و اصولی چیره‌دست به ما در رسیدن به پاسخ اصلی کمک شایانی می‌کند. این مقاله بنا دارد به صورت تطبیقی نظرات این دو فقیه و اصولی ارجمند را بررسی کرده، ریشه اختلاف‌نظرهای آنها در مسئله حکم امضایی را واکاوی کند و در پایان با داوری تحلیلی به پاسخ صحیح دست یابد. البته توجه به این نکته مهم ضروری است که با توجه به عدم بحث از ثمره مذکور در کلمات این دو بزرگوار، در مواردی که از احکام امضایی سخن گفته‌اند، نمی‌توان گفت هر دو فقیه ارجمند خصوصاً امام خمینی با علم به این ثمره اقدام به اختیار نظریه کرده و طبیعتاً ملتزم به نتایج آن نیز بوده‌اند.

این نکته نیز شایان ذکر است که محل اصلی بحث درباره احکام عقلایی می‌باشد که مورد امضای شارع قرار گرفته‌اند، نه درباره طرق

عقلایی؛ زیرا سیره عقلا یا به طرق و امارات رسیدن به واقع تعلق می‌گیرد یا به احکام موضوعات گوناگون؛ اولی مانند خبر ثقه، شهرت و امثال آن و دومی مانند عقد بیع، عقد زوجیت، حد سرقت و مانند آن می‌باشد.

یافتن ریشه اختلاف نظر امام خمینی و مرحوم اصفهانی درباره ماهیت احکام امضایی، در گرو این است که ببینیم نظرات ایشان در عواملی که نتیجه آنها تبیین ماهیت حکم امضایی است، چگونه می‌باشد؟ در این صورت است که محل افتراق اصلی روشن شده، قضاوت درباره آن آسان می‌گردد. به همین دلیل از آنجا که فهمیدن ماهیت حکم امضایی در گرو شناخت ماهیت حکم، مراتب جعل حکم، چگونگی جعل در احکام تکلیفی و وضعی، چستی سیره عقلا و نهایتاً چگونگی نسبت شارع با آن است، در ادامه به بررسی تطبیقی نظرات این دو فقیه ارجمند در این مسائل می‌پردازیم تا ضمن شناخت دستگاه فکری هریک در این باره، ماهیت احکام امضایی را نیز تحقیق نماییم.

پیش از آغاز، به این نکته نیز باید توجه داشت که رویکرد مرحوم اصفهانی در اثبات نظرات خود کاملاً فلسفی و عقلی است. به خلاف امام خمینی که اگرچه خود فیلسوفی چیره‌دست است؛ ولی در فقه و اصول به دلیل اینکه معتقد است روش شارع در امر تقنین همان روش عقلایی عقلاست و عینیت کامل میان روش آنان وجود دارد (همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۴۲ / همو، ۱۴۱۳، ج ۱، صص ۳۹، ۱۰۵-۱۰۶ و ۱۶۰)، هرچند از قواعد مهم فلسفی نیز بهره می‌برد؛ ولی رویکردی کاملاً عرفی دارد.

محقق اصفهانی حتی جهت تثبیت روش خود تصریح می‌کند چون همه تشریعیات به نوعی تکوینی یکدیگرند؛ بنابراین همه قواعد عالم تکوین در آنها نیز جریان دارد (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۳۲۱ / همان، ج ۵، ص ۱۰۴). ایشان حتی مبحث جواهر و اعراض فلسفه را بر اعتباریات (احکام) نیز منطبق می‌داند و می‌فرماید جوهر و عرض بودن درباره اعتباریات شرعی بدین معناست که این موضوعات اگر در عالم تکوین محقق می‌شدند، اثر جوهری یا عرضی می‌داشتند (همو، ۱۴۲۵، ص ۳۰). از این رو، قواعد جواهر و اعراض را می‌توان بر آنها بار کرد؛ به عنوان مثال، ایشان موضوع حکم را دقیقاً مانند یک ماهیت جوهری که دارای اعراضی است، می‌داند و معتقد است موضوع جوهری است که حکم از اعراض آن می‌باشد (همو، ۱۴۲۹، ج ۵، ص ۱۰۳)، در صورتی که امام خمینی تصریح می‌کنند نباید میان تکوینی و اعتباری خلط کرد؛ زیرا امور اعتباری هیچ سهمی از رایحه وجود نبرده‌اند؛ بنابراین تسری قواعد عالم وجود بر آنها صحیح نیست (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۶۹).

نگارنده معتقد است محیط تشریع و تقنین تابع شرایط جامعه مکلفان و عرف جاری در میان آنهاست، نه اینکه لزوماً تابع قواعد فلسفی باشد؛ زیرا عمل به تکالیف شرعی در گرو بعث و زجر و به تبع آنها انبعاث و انزجار مکلفان می‌باشد. ایجاد بعث و زجر در مکلفان نیز لزوماً تابع قوانین فلسفی نیست، بلکه تابع قواعد عقلایی است. به همین دلیل قواعد جاری در محیط تشریع لزوماً با قواعد جاری در عالم تکوین یکی نیست. فلاسفه نیز در مباحث گوناگون به این امر اشاره کرده‌اند که حقیقت و نفس الامر هر چیزی به حسب خود آن و تابع شرایط بومی آن

است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۶۲۵). از این رو، به نظر نویسنده هرچند قواعد اصلی و درست فلسفی در تبیین هستی بسیار کارآمد و پرفایده‌اند؛ ولی در محیط تشریع به طور کامل قابل استفاده نیستند؛ بنابراین در فقه و اصول در عین برخورداری از عقبه فکر فلسفی باید عرفی و عقلایی اندیشید. بر این اساس، نگارنده روش امام خمینی در تبیین استدلال‌هایشان را صحیح‌تر می‌داند؛ ولی در عین حال در کسب نتیجه درباره ماهیت احکام امضایی با نظر محقق اصفهانی موافق بوده، معتقد است حقیقت امضای بازگشت به اعتبار حکمی مماثل و همانند حکم عقلا در محیط تشریع می‌کند.

بر این اساس، در ادامه مقاله نظرات و دلایل هرکدام از این دو فقیه ژرف‌اندیش را نخستین در تبیین مراتب حکم، سپس در بیان حقیقت حکم و پس از آن در چگونگی جعل در احکام تکلیفی و وضعی و سپس در تلقی آنها از سیره عقلا و نهایتاً درباره ماهیت حکم امضایی بررسی کرده، در پایان به قضاوت میان آنها می‌پردازیم و نظر مختار خود را تبیین می‌نماییم.

۱. مراتب حکم

محقق اصفهانی و امام خمینی هر دو متأثر از آخوند خراسانی به تبیین مراتب حکم پرداخته و از آنجا حقیقت حکم را واکاوی می‌کنند. آخوند خراسانی براساس مراحل عقلایی فرایند قانونگذاری به تحلیل مراتب تشریع احکام الهی پرداخته و برای آن چهار مرحله ذکر کرده - است: مرحله اقتضا، مرحله انشاء، مرحله فعلیت و مرحله تنجز

(خراسانی، ۱۴۱۷، ص ۱۴۸ / همو، ۱۴۰۹، ص ۲۵۸). مرحله اقتضا به اقتضائات نفس الامری و مصالح و مفساد ذاتی متعلق حکم مربوط است. مرحله انشای مربوط به تعیین حکم در لوح محفوظ براساس مصالح و مفساد ذاتی متعلق حکم است. مرحله فعلیت به ابلاغ احکام از سوی شارع در قالب اوامر و نواهی مربوط است و مرحله تنجز نیز به علم مکلفان به احکام فعلی و اتمام حجت به آنها مربوط می‌باشد. در این مرحله است که بر اطاعت مکلف و اتیان حکم فعلی ثواب و بر مخالفت او عقاب مترتب است.

محقق اصفهانی و امام خمینی بر پایه این مراحل، به اظهار عقیده درباره مراتب حکم پرداخته‌اند. محقق اصفهانی مرتبه انشا و فعلیت را یکسان گرفته، به همین دلیل مراتب حکم را فقط سه مرحله می‌داند (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۲۷)؛ ولی امام خمینی با خارج دانستن مرتبه اول و چهارم از مراتب چهارگانه و تفصیل قایل شدن میان مرتبه انشا و فعلیت - برخلاف عقیده محقق اصفهانی - مراتب حکم را تنها دو مرحله‌ای دانسته است (خمینی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۸۳).

مرحوم محقق اصفهانی مرتبه اقتضا را جزء مراتب حکم دانسته، آن را «مرتبه شأنیّت حکم» نامیده است؛ زیرا ایشان معتقد است در این مرحله به دلیل مصالح و مفسادی که در موضوع وجود دارد، اقتضای حکم وجود دارد. به همین دلیل می‌توان این مرحله را به منزله مرحله علت حکم، قلمداد کرد. نشانه آن نیز این است که اگر مانعی در مقابل این مقتضی رخ ندهد، حکم مناسب حتماً از سوی شارع و قانون‌گذار صادر می‌شود (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۲۴)؛ خصوصاً اینکه

ایشان معتقدند تمام اعتبارات تشریعی، موجوداتی تکوینی یکدیگرند^۱ - ولی موجودات تکوینی لزوماً تشریعی نیستند - و به همین دلیل، قواعد عالم تکوین بر آنها نیز جاری است (همان، ج ۴، ص ۳۲۱ / همان، ج ۵، ص ۱۰۴)؛ به عنوان مثال، ایشان معتقدند نسبت احکام به موضوعاتشان، همان نسبت اعراض ماهیات به آنهاست (همان، ص ۱۰۳)؛ بنابراین اگر این مرتبه، مرتبه علت حکم شد، معلول که عبارت از خود حکم است، حتماً در این مرتبه حضور خواهد داشت؛ زیرا هر معلولی در مرتبه علت خود متناسب با آن مقام، حضور دارد. به همین دلیل این مرحله را می‌توان از مراتب صدور حکم دانست (همان، ج ۳، ص ۲۴)؛ اما توجه به این نکته ضروری است که این مرتبه، مرتبه ثبوت حکم نیست، بلکه مرتبه شأنیث ثبوت حکم است (همان، ص ۲۵)؛ ولی امام خمینی با کنار نهادن دقت‌های عقلی مرحوم اصفهانی، معتقد است اساساً نمی‌توان این مرحله را از مراتب حکم دانست؛ زیرا این مرتبه از مبادی، مقدمات و ملاکات حکم است، نه از مراتب آن (خمینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۹ / همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۰) و این کبرای کلی که معلول در مرتبه علت خود حضوری شایسته آن مقام دارد، به قواعد علیت در عالم تکوینی مربوط می‌باشد؛ زیرا در عالم وجود، هر معلولی نسبت به علت خود، هیچ هویتی جز هویت ربطی نداشته، شأنی از شئونات علت خود است؛

۱. ... لأن کل مجعول تشریعی مجعول تکوینی و لاکس. فانه من حیث انه الموجودات الخارجیه بما یناسبه من الوجود فی نظام الوجود، مجعول تکوینی و من حیث صدوره من الشارع بما هو شارع شریعه و جاعل طریقہ لایما هو جاعل هویات الممكنات مجعول تشریعی و ملاک تشریعیته کونه ذا مصلحه موجبہ لجعله شرعاً.

به همین دلیل، ناگزیر در مرتبه علت خود حضور دارد (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۱۴۴)؛ ولی در عالم تشریع که عالم اعتباریات است (خمینی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۲۲)، قواعد تکوینی به همان کیفیت جاری نیست و علت به همان معنا و احکام علت تکوینی نمی‌باشد، بلکه علت در عالم اعتبارات شرعی، به معنای قرارگرفتن موضوع برای اعتبار شارع به منظور جعل سببیت است (همان).

محقق اصفهانی درباره مرتبه انشا و مرتبه فعلیت معتقد است این دو مرحله یکسان‌اند؛ زیرا به عقیده ایشان انشا کردن، بدون نظر داشت هیچ‌گونه انگیزه‌ای ممکن نیست و اگر این انگیزه برای برانگیختن و بعث مکلفان باشد، همان اتفاقی خواهد بود که در مرتبه فعلیت می‌افتد (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۲۷)؛ زیرا به عقیده ایشان مرتبه فعلیت حکم، مرتبه‌ای است که اوامر و نواهی شارع به منظور بعث و زجر حقیقی مکلفان صادر می‌شود (همان، ص ۲۵) و اگر بگوییم در مرحله انشا نیز حکم صادر می‌شود، انگیزه شارع در این مرحله - صدور حکم بدون هیچ انگیزه‌ای محال است - یا برای بعث و زجر مکلف است که همان اتفاقی است که در مرحله فعلیت می‌افتد و یا به انگیزه دیگری است که در این صورت آنچه صادر می‌شود، حکم نبوده و بر آن بعث و زجر فعلی مترتب نیست (همان، ج ۶، ص ۳۷۹). بر این اساس، این دو مرحله یکسان‌اند. ایشان معتقدند وقتی حکم به این مرحله رسید، به درجه حقیقی حکم‌بودن نایل شده و حکم حقیقی همان است که در این مرحله رخ می‌دهد. در این مرحله است که کار قانونگذاری شارع تمام شده، حکم نزد او به فعلیت تام رسیده است. ایشان معتقد است ملاک اصلی

در مقام فعلیت حکم، به فعلیت رسیدن حکم نزد قانون‌گذار و شارع است، نه لزوماً به فعلیت رسیدن حکم نزد مکلف؛ زیرا به فعلیت رسیدن حکم نزد مکلفان مربوط به مرحله چهارم از مراحل چهارگانه است (همان، ج ۳، ص ۲۶). البته با اینکه ایشان معتقد است در مرحله انشا و فعلیت مراحل قانونگذاری به اتمام رسیده و حکم ثبوت یافته است؛ ولی باز هم مرتبه تنجز را از مراتب حکم می‌داند؛ زیرا به عقیده ایشان تا حکم در مرتبه فعلیت است، نمی‌توان عنوان «انه منجز» را از آن انتزاع کرد و براساس آن به اجراکنندگان آن ثواب و بر عصیان‌کاران آن عقاب داد. به همین دلیل تا حکم به مرحله‌ای نرسد که بتوان عنوان مزبور را بر آن اطلاق کرد و بتوان به وسیله آن در مکلفان بعث و زجر عینی ایجاد کرد، مراتبش به اتمام نرسیده و هدف قانونگذار از این فرایند به دست نیامده است؛ بنابراین نیاز به مرحله تنجز است تا تکلیف به مکلف برسد و در او بعث حقیقی ایجاد شود (همان).

اما امام خمینی برخلاف مرحوم محقق اصفهانی معتقد است مرتبه چهارم اساساً حکمی عقلی بوده، حاکم در آن عقل است، نه شرع؛ بنابراین ربطی به مراتب احکام مجعول شارع ندارد (خمینی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۰)؛ زیرا این عقل است که حکم می‌کند، چنانچه مکلف امر مولا را دریافت کرد و به آن توجه نمود و اتیانش کرد مستحق ثواب است و چنانچه با بی‌اعتنایی به آن مخالفتش نمود، مستحق عقاب است. به همین دلیل، این مرتبه از لوازم حکم است، نه از مراتب آن (همو، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۹).

درباره مرتبه انشا و فعلیت نیز امام خمینی عقیده‌ای متفاوت با عقاید محقق اصفهانی دارند. ایشان با تحلیل فرایند قانونگذاری عقلای عالم

این دو مرحله را توضیح می‌دهند؛ زیرا ایشان معتقدند رویه شارع در قانون‌گذاری همان رویه عقلاست و رویه متفاوتی نیست (همان، صص ۳۹، ۱۰۵، ۱۰۶ و ۱۶۰). به همین دلیل، با تحلیل این رویه می‌توان این دو مرحله را نیز به خوبی شناخت. ایشان می‌گویند: قانون‌گذار پس از آنکه مصالح یا مفاسد ذاتی موضوع را ملاحظه کرد و با توجه به شرایط فردی و محیطی مکلفان به این نتیجه رسید که باید حکمی متناسب با آن مصالح یا مفاسد برای آنها جعل کند، این کار را می‌کند و قانونی کلی برای همه مکلفان وضع می‌نماید. آنگاه به شرایط مکلفان و به اوضاع محیط اجرای حکم به خوبی نظر می‌کند، اگر شرایط را مناسب دید، دستور اعلان و رساندن آن حکم به مکلفان را صادر می‌کند، وگرنه آن را نزد خود نگاه داشته، آنها را ابلاغ و اعلان نمی‌کند. مرتبه پیش از اعلان که مرحله صدور حکم کلی بود، مرحله انشا و مرحله پس از اعلان و رساندن به مکلفان، مرحله فعلیت است. در مرحله فعلیت است که مقیدات و مخصصات حکم کلی که در مرحله انشا صادر شده بود، به وسیله شارع معلوم شده، به مکلفان ابلاغ می‌شود (همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۱). این حکم همان شرایط قانون‌بودن را که در ماهیت حکم از دید ایشان مطرح خواهد شد، دارد. مثالی که ایشان برای توضیح بیشتر این دو مقام می‌زنند، عبارت از احکامی است که نزد حضرت ولی عصر (عج) است و هنوز به مردم ابلاغ نشده است. ایشان می‌گویند این احکام به صورت کلی به وسیله شارع مقدس صادر شده و به پیامبر گرامی اسلام ﷺ داده شده است تا آن را به اوصیای گرامی خود برساند تا در زمانی که شرایط ابلاغش فراهم بود، به مردم ابلاغ نماید. این احکام

کلی‌اند و مقیدات و مخصصات آنها متناسب با شرایط زمان ابلاغ به مردم، به وسیله حضرت ولیّ عصر (عج) بیان خواهند شد. وقتی مقیدات آن احکام ملاحظه شد و پس از آن به وسیله حضرت ولیّ عصر (عج) ابلاغ گشت، حکم به فعلیت می‌رسد (همو، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۸۴). بر این اساس، امام خمینی با تفکیک میان مرتبه فعلیت و انشا و خارج دانستن مرتبه اقتضا و مرتبه تنجز از مراتب حکم، مراتب حکم را دو مرحله‌ای دانسته، آن را میان همه عقلا جاری و ساری می‌داند (همان، ج ۱، ص ۳۹). البته این نکته را نیز باید مد نظر داشت که با توجه به مطالب پیش گفته، در همین دو مرحله نیز تلقی امام از مقام انشا و فعلیت با تلقی مرحوم آخوند و مرحوم غروی متفاوت است.

۲. چیستی حقیقت حکم

در اینکه ماهیت حکم شرعی چیست، اختلاف نظرهای زیادی میان فقها و اصولیان وجود دارد. برخی آن را از جنس خطاب الهی می‌دانند (سعدی، ۱۴۰۸، ص ۹۶). برخی آن را ثمره خطاب الهی بر شمرده‌اند (ابن عابدین به نقل از سعدی، ۱۴۰۸، ص ۹۶). برخی آن را تشریع الهی دانسته‌اند (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۵۲). برخی آن را از قبیل اراده تشریعی شارع به گونه‌ای که با یکی از ابزارهای شرعی به منصف ظهور رسیده است، می‌دانند (عراقی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۰۲ / رشتی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۴۵). برخی حقیقت آن را از جنس اعتبار می‌دانند (نائینی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۸۱ / خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۳ / حکیم، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۵۱) و حتی برخی آن را از جنس امور و اوصاف قائم به نفس خدای متعال بر شمرده‌اند

(اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۲۱۸)؛ ولی آنچه در رسالت این مقاله است، تبیین تلقی محقق اصفهانی و امام خمینی درباره ماهیت حکم شرعی می‌باشد؛ اما مقدمتاً باید به این نکته توجه کرد که در یک تقسیم‌بندی رایج، حکم به دو گونه وضعی و تکلیفی تقسیم می‌شود. از این رو، کسانی که به اولی بودن این تقسیم‌بندی قائل‌اند، باید تعریفی از حکم ارائه دهند که شامل هر دو مورد بشود؛ ولی کسانی که مانند شیخ/انصاری معتقدند حکم در وهله اول تنها تکلیفی است و حکم وضعی متنزع از آن است (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۰۲)، چنین محدودیتی ندارند. بر این اساس، با توجه به اینکه محقق اصفهانی معتقدند بسیاری از احکام وضعیه در عرض حکم تکلیفی بوده و دارای جعل و اعتبار مستقل از سوی شارع‌اند (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۵، ص ۱۰۴)، باید به گونه‌ای تلقی خود از حکم شرعی را بیان کنند که شامل احکام وضعیه نیز بشود؛ ولی امام خمینی که معتقدند احکام وضعیه هرگز دارای جعل مستقل نبوده و همگی متنزع از حکم تکلیفی‌اند و تنها چیزی که قابلیت جعل مستقیم به وسیله شارع را دارد، همان احکام تکلیفی است^۱ (خمینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۰۷)، چنین محدودیتی ندارند.

مرحوم غروی معتقدند احکام شرعی، اعتباراتی‌اند که به وسیله شارع در محیط شرع ایجاد می‌شوند (غروی اصفهانی، ۱۴۲۵، ص ۳۰).

۱. در مجموعه آثار امام خمینی با دو بیان درباره احکام وضعی از سوی ایشان مواجه‌ایم. در یک بیان ایشان معتقدند: احکام وضعی قابل جعل مستقل‌اند؛ ولی در بیانی دیگر، منکر آنند. توضیحات این دو بیان و وجه جمع میان آنها در ذیل عنوان جعل در احکام وضعی و تکلیفی ذکر می‌شود.

ایشان معتقدند این اعتبارات به حسب تفاوت اقتضایات احکام تکلیفیه و وضعیه متفاوت‌اند؛ زیرا در احکام تکلیفیه اعتبار شارع، به بعث و زجر تعلق می‌گیرد و در احکام وضعیه، خود ملکیت و زوجیت و امثال آنها بوده که متعلق اعتبارند (همو، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۵۶)؛ زیرا در احکام تکلیفیه، مصالح یا مفاسدی که در موضوعات گوناگون مطرح‌اند، مستلزم بعث یا زجر متناسب با خود بوده و علت تامه آنها می‌باشند (همان، ص ۲۴) و از سوی دیگر، اگر بعث و زجر و به تبع آن انبعاث و انزجاری رخ ندهد، نه فعلی توسط مکلف انجام می‌شود و نه ترکی توسط او صورت می‌گیرد و در نتیجه، نه مصلحتی استیفا می‌شود و نه از مفسده‌ای جلوگیری می‌گردد. از این رو، از یک سو کار شارع تنها ایجاد بعث و زجر است و از سوی دیگر، استیفا آن مصالح و مفاسد و به عبارت دیگر، سقوط تکلیف فقط در گرو فعل یا ترک مکلف بوده و به ید معتبر نیست (همو، ۱۴۲۵، ص ۴۶)؛ ولی در احکام وضعی چون مصالح و مفاسد مزبور مطرح نیستند، همه‌چیز به دست شارع است؛ هم جعل آنها و هم رفع آنها (همان)؛ به عنوان مثال، شارع به عقد بیع صحیح و با شرایط لازم اعتبار می‌دهد؛ بنابراین آثار ملکیت را بر آن بار می‌کند و بر عقد بیع ربوی اعتبار نداده و آثاری هم بر آن بار نمی‌نماید. به همین دلیل است که مرحوم غروی در مبحث مراتب حکم تصریح کردند که حکم شرعی وقتی به حقیقت حکم‌بودن می‌رسد که به مرتبه فعلیت برسد؛ زیرا بعث و زجر در این مرحله اتفاق می‌افتد؛ بنابراین پیش از آن فقط بحث از شأنیت حکم شرعی مطرح می‌باشد و نه ثبوت آن (همان، ص ۲۵). نکته مهم اینکه همان‌گونه که در بحث مراتب حکم

ذکر شد، ایشان معتقدند در مرحله انشا اولاً، محال است شارع بدون هیچ انگیزه‌ای به انشای حکم پردازد؛ ثانیاً، او می‌تواند انگیزه‌های گوناگونی در انشای حکم داشته باشد. بر این اساس، مرحوم غروی می‌گوید: «اگر این انگیزه همان ایجاد بعث و زجر در مکلف باشد، آنچه انشا می‌شود، همان حکم شرعی است - دقت شود که در نظر ایشان مرتبه انشا و فعلیت از مراتب حکم یکسان‌اند - و اگر انگیزه او از انشا، انگیزه‌ای متفاوت با بعث و زجر باشد، حکم صادره حکم نیست، بلکه بسته به انگیزه‌ای که شارع داشته است، امر انشاشده یا ارشادی یا امتحانی و یا برای جعل قانون بوده است» (همو، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۷۹). بر این اساس، در نظر محقق اصفهانی وزان احکام شرعی، وزان قانون نیست و در نظر ایشان میان حکم شرعی و قانون تفاوت‌هایی وجود دارد. البته ایشان در پاسخ کسانی که معتقدند حکم شرعی از جنس اراده شارع است، می‌فرماید حکم از جنس اراده نیست، بلکه منبعث از آن است (همان، ج ۵، ص ۱۰۴). امام خمینی نیز با اذعان به اعتباری بودن حکم شرعی، در برابر کسانی که معتقدند حکم شرعی از جنس اراده تشریعی شارع یا از جنس اراده تشریعی ظهور یافته به وسیله اوست (عراقی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۰۲ / رشتی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۴۵)، معتقد است که حکم شرعی از جنس اراده نیست، بلکه حقیقت حکم شرعی، آن چیزی است که از بعث و زجر ناشی شده از اراده - که مفاد هیئت امر و نهی‌اند - انتزاع می‌شود^۱ (خمینی، ۱۴۲۰،

۱. این معنا از حکم امام خمینی، ذیل مباحث مقدمه واجب بخش واجب مطلق و مشروط ذکر شده است. کتاب‌هایی که به این موضوع در این مبحث پرداخته‌اند،

ج ۱، ص ۴۲-۴۶ / همو، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۵۳) و اراده از مبادی و مقدمات آن است، نه از مقومات آن (همو، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۷۲). ایشان برای اثبات این مدعا به عرف و سیره عقلا استناد می‌کند و می‌فرماید: «در عرف عقلا صرف صدور امر مولا خطاب به عبد، برای اطاعت او کفایت می‌کند و اگر بنده برخلاف آن امر و دستور عمل کند، مستحق تأدیب است. در این سیره اگر چگونگی تأثیرپذیری و اطاعت بنده را

عبارت‌اند از: کتاب مناهج الوصول الی علم الأصول (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۵۳) - که تألیف خود ایشان است - و معتمدالأصول (همو، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۲-۴۶)، تهذیب‌الأصول (همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۷۶) و جواهرالأصول (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۷۲) که هر سه تقریرات درس‌های ایشان می‌باشد. در برخی عبارات کتاب مناهج الوصول و عبارات کتاب‌های تهذیب‌الأصول و جواهرالأصول، حکم عبارت از همان بعث و زجر دانسته شده است؛ ولی در عبارت دیگری از کتاب مناهج الوصول و عبارات کتاب معتمدالأصول در همین مبحث، حکم امری منتزع از بعث و زجر قلمداد شده است، نه خود بعث و زجر؛ مثلاً خود امام خمینی در مناهج الوصول در همان صفحه می‌گویند: «نفس البعث - بأی آله کان - موضوع لانتزاع الوجوب» یا مقرر محترم در معتمدالأصول می‌گویند: «أن الحكم إنما ينتزع من نفس البعث والزجر». به نظر می‌رسد این تعبیر که حکم عبارت از امری منتزع از بعث و زجر است، صحیح‌تر باشد؛ زیرا در صورتی که حکم را همان بعث و زجر بدانیم، اطلاق آن بر حکم وضعی صحیح نیست. در صورتی که امام از میان تلقی‌های سه‌گانه از حکم (اراده کامله، اراده مظهره و بعث و زجر) سومی را انتخاب کردند، به دلیل اینکه حکم بر وضعی و تکلیفی قابل صدق است. این دلیل در همه کتب مزبور آمده است؛ مثلاً در کتاب معتمدالأصول می‌گویند: «أن الحكم إنما ينتزع من نفس البعث والزجر، والدلیل علیه أنه يجعل مقسماً للحکم التکلیفی والوضعی و لامتنی للقول بأن الحکم فی الأحکام الوضعیة عبارة عن الإرادة المطلقة أو مقيدة بالإظهار» یا در تهذیب‌الأصول می‌گویند: «و ثالثاً: أن الأحکام الوضعیة قسیم التکلیفیة! مع أن الوضعیات لا تكون من قبیل الإرادات المظهرة إذ الحكومة والقضاة والملکیة و غیرها تنتزع من جعلها! و لا یمكن أن یقال أن هذه العناوین منتزعة عن الإرادة أو عن الإرادة المظهرة» (خمینی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۷۶). به همین دلیل در متن این تلقی از حکم به امام خمینی نسبت داده شد.

تحلیل کنیم، مشاهده می‌کنیم که وقتی عبد دستور مولا را می‌شنود، هرگز بر ذهن او خطوط نمی‌کند که آیا دستور او ناشی از اراده‌اش است یا خیر؟ یا اینکه آیا الفاظ صادرشده از مولا حاکی از اراده او نیز هست یا خیر؟» (همو، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۵۳). مضافاً اینکه حکم به وضعی و تکلیفی قابل تقسیم است و حکم وضعی نمی‌تواند از جنس اراده تشریعی شارع یا از جنس اراده تشریعی ظهوریافته به وسیله او باشد (همو، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۶)؛ به عنوان مثال، مواردی مانند ولایت، حکومت، قضا و ملکیت و مانند آن از جعل آنها انتزاع می‌شوند، مثلاً حکم قاضی و سلطان همان انشای صادره از آنها در مقام قضاوت یا حکمرانی است، نه اینکه حکم‌شان اراده اظهارشده‌شان - با قول یا فعلی از ایشان - باشد (همو، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۵۴).

گفتنی است دلیل اینکه امام خمینی برخلاف مرحوم غروی از راه بررسی علی و معلولی حکم به قضاوت ننشسته است اینکه ایشان معتقدند رویه شارع در امر تشریع، همان رویه عقلا در فرایند قانون-گذاری است (همو، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۶۰)؛ بنابراین با تحلیل قانون و فرایند قانونگذاری نزد عقلا می‌توان به شناخت ماهیت حکم شرعی و فرایند مخصوص آن پرداخت. به همین دلیل ایشان وزان احکام شرعی را وزان قوانین عقلایی دانسته و معتقدند خطابات شرعی مانند خطابات قانونی عقلایی‌اند (همان، ج ۱، ص ۳۹). بر این اساس، ایشان برخلاف محقق اصفهانی معتقد بودند میان مرتبه انشا و مرتبه فعلیت تفاوت وجود دارد؛ زیرا مرحله انشا، مرحله جعل قانون است و مرحله فعلیت مرحله تعیین مقیدات و مخصصات قانون برای اجراست؛ زیرا به عقیده ایشان

قانون جعل شده در مرحله انشای کلی است و شرایط اجرا در آن دیده نشده است و این ملاحظات در مرحله فعلیت صورت می گیرد (همان، ص ۳۹). البته نظریه خطابات قانونیه امام خمینی شامل همه مراتب حکم - که عبارت از مرحله انشا و فعلیت بودند - می شود (همان، ص ۴۰)؛ یعنی ایشان معتقدند حتی حکمی که در مرحله فعلیت به اتمام می رسد نیز بر وزان خطابات قانونی بوده و به همین دلیل کلی و واحد است (همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۲)؛ زیرا شرایطی که در مرحله فعلیت مورد توجه قرار می گیرد، شرایط عمومی محیط اجراست، نه شرایط تک تک مکلفان (همان، ص ۲۴۲). در صورتی که مرحوم غروی معتقد بودند اگر انگیزه شارع در مقام انشا، انگیزه جعل قانون باشد، فعل او هرگز حکم شرعی نیست؛ زیرا قانون با حکم تفاوت دارد (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۶، ص ۳۷۹). در واقع نظریه خطابات قانونیه در برابر عقیده بسیاری از فقها و اصولیان است که معتقدند خطابات شرعی تخصیصیه اند و شرایط شخصی افراد در توجه تکلیف به آنها مؤثر می باشد (همان). این دسته از فقها و اصولیان به همین دلیل معتقدند قدرت، علم، عدم غفلت و مانند آنها شرایط عمومی حکم و تکلیف اند. به همین دلیل، اگر یکی از این شرایط در مکلف وجود نداشته باشند، حکم در حق او به فعلیت نمی رسد. در صورتی که امام خمینی هیچ کدام از این شرایط را در حقیقت حکم فعلی داخل نمی داند و معتقد است این شرایط در مقام تنجز دخالت دارند و عذری برای امتثال اند، نه اینکه مانع فعلیت حکم باشند (خمینی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۲)؛ زیرا این شرایط به حکم عقل - نه

شرع^۱ - مانع تنجزند و عقاب را از مکلف دور می‌کنند و ربطی به تکلیف ندارند (همان، ص ۲۴۲). بر این اساس، حکم شرعی، حکمی کلی، قانونی و واحد است که متعلق به همه مکلفان است؛ بنابراین تعدد در ناحیه متعلقان به آن است، نه در خود آن (همان).

یکی از مهم‌ترین شواهدی که امام نیز بر نظریه خود اقامه می‌کند، به چگونگی خطاب قراردادن شخص عاصی مربوط است که شارع علم و یقین دارد که او هرگز به انجام تکالیف شرعی قیام نمی‌کند. در این صورت چون انبعائی در او صورت نمی‌گیرد و شارع نیز به آن علم دارد، پس ایجاد بعث - یعنی جنبه فعلیت تکلیف - درباره او لغو است. به همین دلیل، اگر شرایط شخصیه مکلف در فعلی شدن تکلیف مؤثر باشد، تکلیف درباره او نباید فعلی شود و علم به عصیان فرد دقیقاً مانند عجز و عدم قدرت مکلف، مانع فعلیت تکلیف است. در صورتی که وقتی بر فعل عاصی اطلاق عصیان می‌شود که امری متوجه او باشد (همان، ص ۲۴۴-۲۴۵). مضافاً اینکه هیچ دلیل شرعی بر تأثیر این شرایط بر فعلیت تکلیف بر مکلف وجود ندارد (خمينی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۲).

۳. جعل در احکام وضعی و تکلیفی

احکام شرعی در نظر فقها و اصولیان به دو قسم «تکلیفی» و «وضعی»

۱. امام خمینی معتقد است در هیچ دلیل شرعی نمی‌توان یافت که قدرت و علم و امثال آنها را جزء شرایط عمومی تکلیف بدانند، بلکه این موارد مقیدات لئی و به حکم عقل‌اند (خمينی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۲).

تقسیم می‌شوند. احکام تکلیفی مجعولاتی شرعی‌اند که مستقیم و بی‌واسطه به افعال مکلفان مربوط‌اند و تعداد آنها منحصر در پنج‌گونه وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه است. چهارگونه اول مقتضی بعث و زجرند و گونه اخیر آنها تنها مقتضی تخیر است (نائینی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۸۳). احکام وضعی نیز نوعی از احکام شرعی‌اند که متعلق آنها هرچند اولاً و بالذات افعال مکلفان نمی‌باشد؛ ولی به افعال مکلفان کاملاً مربوط است. این احکام متضمن هیچ بعث و زجر نیستند و یا امضایی‌اند و یا تأسیسی (همان). در تعداد احکام وضعی میان فقها و اصولیان اختلافاتی وجود دارد. برخی تعداد آنها را سه «سببیت، شرطیت و مانعیت» (حکیم، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۴۳۳)، برخی پنج «موارد پیشین به علاوه علیت و علامتیت» (همان) و برخی با قراردادان صحت، فساد، رخصت و عزیمت، تعداد آنها را نه عدد می‌دانند؛ ولی حقیقت اینکه در تعداد احکام وضعی، محدودیتی وجود ندارد (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۴۰۰ / همو، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۸۵) و هر حکم شرعی که تکلیفی نباشد، وضعی خواهد بود؛ به عنوان مثال، طهارت، نجاست، زوجیت، ملکیت، رقیقت، نیابت، ضمان، وکالت، حجیت، طریقت و امثال آن احکام وضعی‌اند.

مرحوم اصفهانی با تمایز میان امور عینی، اعتباری و انتزاعی معتقد است بسیاری از موارد احکام وضعیه از قبیل اعتباریات‌اند و دارای جعل مستقل می‌باشند. در دیدگاه ایشان امور عینی اموری‌اند که ظرف تحقق‌شان عالم خارج بوده، مخلوق اراده تکوینی الهی‌اند. امور اعتباری نیز اموری‌اند که برخلاف امور عینی ظرف تحقق‌شان عالم اعتبار است؛

ولی از این جهت شبیه آنها بوده که مستقلاً می‌توانند مورد اراده تشریعی قرار گیرند و در عالم اعتبار دارای اصالت‌اند. در مقابل این دو دسته امور انتزاعی قرار دارند که هیچ تأصلی نه در عالم خارج و نه در عالم اعتبار ندارند و مستقلاً نمی‌توانند مورد اراده تکوینی یا تشریعی قرار گیرند، بلکه این امور انتزاع شده از امور تکوینی یا اعتباری‌اند که علیت در نظام تکوین و سببیت عقد برای تملیک از جمله این امورند (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۴۶-۵۱). ایشان بسیاری از احکام وضعیه مانند ملکیت، زوجیت و امثال آنها را از قبیل وجودات اعتباری می‌دانند که می‌توانند به وسیله شارع اعتبار شوند (همان، ص ۵۶). به همین دلیل، ایشان اساساً اعتبارات شرعی را سه گونه می‌داند؛ قسم اول، عبارت از اعتبارات بعثی و زجری است که با هدف ایجاد داعی در مکلف به وسیله شارع اعتبار می‌شود. این موارد مربوط به احکام تکلیفی‌اند. قسم دوم، شامل اعتباراتی است که وجودشان بسته به همین اعتبار شارع می‌باشد و در عالم تشریع دارای اثرند؛ مواردی همچون ملکیت و زوجیت از این گونه‌اند. قسم سوم نیز اعتبار مودای امارات به منزله واقع یا اعتبار خود اماره ظنیه به منزله علم است (همان، ج ۴، ص ۵۷).

اما وقتی به آثار امام خمینی مراجعه می‌کنیم، در بدو امر با دو موضع‌گیری متفاوت درباره احکام وضعی مواجه می‌شویم. ایشان در کتاب *انوارالهدایة* نخست نقل‌قولی را از مرحوم نائینی (نائینی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۰۵) مبنی بر قابل جعل بودن برخی احکام وضعیه مانند برخی امارات و مواردی چون زوجیت و امثال آن ذکر می‌کنند و سپس ضمن نقد کلام ایشان، بیان می‌کنند که احکام وضعی به طور کلی قابل جعل

نیستند و تنها چیزی که امکان جعل دارد، فقط و فقط حکم تکلیفی تعبدی است^۱ (خمینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۰۷). ایشان در این بیان هم به طرق عقلایی و هم به مواردی چون زوجیت اشاره می‌کنند و عدم امکان مجعولیت را به هر دو نسبت می‌دهند (همان). حتی در این کتاب تصریح می‌کنند که دلیل اینکه زوجیت نه اصالتاً و نه به انحای دیگر قابل جعل نیست، این است که یک امر عقلایی بوده که در میان عرف جاری و ساری بوده است (همان، ص ۲۰۸).

اما در مقابل این نظر، در کتاب الاستصحاب که در کتاب الرسائل ضمن رساله‌های دیگری از ایشان به چاپ رسیده و دو سال پس از کتاب انوار الهدایة تألیف شده است، معتقدند احکام وضعیه، نه اینکه قابل جعل‌اند، بلکه جعل نیز درباره آنها محقق شده است (همو، ۱۴۱۰، ص ۱۱۹). در این کتاب ایشان تقسیم حکم به تکلیفی و وضعی را بدون اشکال دانسته و حکم را در مقسم این تقسیم‌بندی دارای معنای جامعی می‌داند که بر هر دو حکم وضعی و تکلیفی قابل صدق است (همان، ص ۱۱۴). معنای جامع ارائه‌شده از حکم در این کتاب و برای این تقسیم‌بندی عبارت از هر امر مقرر و وضع‌شده‌ای از سوی شارع است (همان / همان، ص ۱۱۵). ایشان معتقدند در این معنای جامع از حکم، تقسیم حکم به وضعی و تکلیفی ثنایی است و نمی‌تواند ثلاثی باشد (همان، ص ۱۱۴)؛ زیرا هر آنچه که شارع وضع کرده، اگر حکم تکلیفی نباشد، از احکام وضعی محسوب می‌شود (همان، ص ۱۱۹)؛ اعم از اینکه

۱. امام خمینی می‌فرماید: «فتحصل مما ذكرنا ان ما هو ممكن المجعوليه و ما تناله يدالجعل ليس الا الحكم التكليفي التعبدى ... والوضع انما ينتزع من هذا الحكم التكليفي».

معنای لغوی حکم شامل آن موارد بشود یا نشود (همان، ص ۲-۱۱۵). به همین دلیل، ایشان حتی رسالت، خلافت، امامت، حکومت، امارت و نصب قاضی را نیز به اعتبار آیاتی از قرآن کریم (مریم: ۵۰ / بقره: ۲۸ و ۱۱۸) و افعال نقل شده از نبی مکرم اسلام ﷺ، ماهیت مختصره مانند: نماز و روزه و امثال آنها و قرارداد صفا و مروه جزء شعائر الهی را از احکام وضعی می دانند (خمینی، ۱۴۱۰، صص ۱۱۵، ۱۱۹ و ۱۲۰). البته ایشان منکر این امر نیستند که در این تلقی هم حتی برخی احکام وضعیه وجود دارند که منتزع از حکم تکلیفی می باشند؛ ولی مدعی این امرند که احکام وضعیه بسیاری وجود دارند که خود مستقلاً مجعول شارع اند (همان، ص ۱۱۹-۱۲۰).

اما به نظر می رسد این تعارض بدوی است و آنچه در کتاب انوارالهدایه فرموده اند، تعارضی با آنچه در کتاب الرسائل آورده اند، ندارد؛ زیرا در هریک از دو کتاب مزبور تلقی از حکم را معیار قرار داده، بحث را بر مبنای آن سامان داده اند که با تلقی دیگر متفاوت است و هرکدام نیز در جای خود درست می باشد؛ زیرا مراد ایشان از حکم در کتاب الرسائل، همه مجعولات شارع در محیط شرع است. شارعی که خود خالق تکوین هم می باشد. در این تلقی، دایره حکم شرعی بسیار فراگیر شده و همه امور شرعی را دربرمی گیرد؛ اعم از اینکه معنای لغوی حکم درباره آنها صدق کند یا خیر. ایشان در این تلقی، تصریح می فرمایند که مقصود ما از حکم و این تقسیم بندی توجه به صدق معنای لغوی حکم نیست، بلکه به دنبال استقرای همه امور وضع شده از سوی شارع هستیم (همان، ص ۱۱۵)؛ ولی در مطالبی که در کتاب انوارالهدایه ذیل جمع میان حکم

ظاهری و واقعی فرموده‌اند، معنایی از حکم را اراده کرده‌اند که به جامعیت معنای پیش گفته نیست، بلکه منظور از آن دقیقاً همان چیزی است که مستقیماً به فعل مکلف مربوط می‌شود و از بعث و زجری که مفاد هیئت امر و نهی است، انتزاع می‌شود (همو، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۲). در این تلقی، حکم شرعی در وهله اول با حکم تکلیفی یکسان است؛ زیرا بعث و زجر درباره احکام تکلیفی معنا دارد، نه در احکام وضعی؛ ولی در وهله دوم، ملاک مزبور به حکم وضعی نیز صدق می‌کند؛ چون در این تعریف حکم عبارت از امری منتزع از بعث و زجر است، نه خود بعث و زجر. در این صورت نیز طبیعی است که به عدم جعل ابتدایی احکام وضعی قائل باشند.

۴. چیستی سیره عقلا و ماهیت امضا

محقق اصفهانی در مواجهه با سیره عقلا با صحه گذاشتن بر دوگانه بودن متعلق سیره عقلا که گاه به طرق عقلایی تعلق می‌گیرد و گاه به احکام عقلایی، معتقد است منشأ سیره عقلا، منحصر در عقل عملی آنهاست و سیره عقلانی همان سیره ذوی‌العقول بما هم ذوی‌العقول است؛ زیرا ملاک رفتاری عقلا همان عقل عملی آنهاست؛ عقلی که شایسته بودن و ناشایست اعمال را درک می‌کند (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۱۹۵) و باعث می‌شود عقلا براساس آن عمل کنند. از سوی دیگر، ایشان معتقدند شارع چون بخشنده عقل‌ها به ذوی‌العقول است، پس خود رئیس آنهاست (همان، ص ۳۲۳). از این رو، هر حکمی که عقلا بما هم عقلا بنمایند، او نیز همان حکم

را خواهد کرد (همان).

با توجه به این تلقی از سیره و با عنایت به مبنای ایشان در قابلیت و حتی لزوم اعتبارشدن احکام وضعی به وسیله شارع، ایشان درباره ماهیت امضا معتقد است چون اختیار هر محیط اعتباری به دست معتبر آن می باشد؛ پس احکام عقلایی اگر بخواهند وارد محیط شرعی شوند و جزء شریعت قلمداد شوند، باید به ید شارع مورد اعتبار قرار گیرند و اگر چنین اعتباری رخ ندهد، هیچ گونه شرعیتی بر این احکام مترتب نیست. ایشان می گویند هیچ معنایی بر امضای اعتبارات عقلا نمی توان برشمرد، جز اینکه مانند و مماثل آن اعتبار، اعتباری نیز به وسیله شارع صورت گیرد تا اثری مانند اثری که در اعتبار عقلا بود، بر آن مترتب شود، وگرنه ترتیب آثار عقلایی بر اعتبارشان فقط در نزد خودشان است و نزد شارع اعتباری ندارد^۱ (همان، ج ۳، ص ۱۲۶).

امام خمینی نیز مانند محقق اصفهانی معتقد است سیره عقلا هم به طرق رسیدن به واقع تعلق می گیرد و هم به احکام موضوعات گوناگون؛ ولی ایشان با رویکردی متفاوت از رویکرد محقق اصفهانی و با تذکر این نکته که تنها حکم واقعی مذکور در لوح محفوظ موضوعیت دارد و سیره جز شأن حکایت گری از آن شأن دیگری ندارد (خمینی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۵۹)، درباره طرق عقلایی معتقد است به دلیل اینکه اولاً، شارع خود یکی از عقلاست (همو، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۶۰)؛ ثانیاً، روش های عقلایی به دلیل ناچیز و غیرقابل توجه بودن

۱ و لامعنی لإمضاء الاعتبارات إلّا باعتبار يماثل ذلك الاعتبار و ترتّب أثر يوافق ذلك الأثر و إلّا فترتّب الأثر العقلاني لا يتوقّف إلّا على بناءهم و اعتبارهم لاعلى اعتبارالشارع فتدبره جيداً.

احتمال عدم اصابت آنها به واقع، دارای صلاحیت کافی برای نشان دادن احکام واقعی‌اند و می‌توانند آنها را برای مکلفان کشف کنند (همو، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۳۰)؛ بنابراین شارع روشی جز روش عقلا در بیان احکام واقعی خود ندارد (همو، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۶۰). به همین دلیل، در فرایند امضا هیچ تصرفی در سیره عقلا نمی‌کند (همان، ص ۲۰۴) و فقط با امضای رضایت خود را نسبت به سیره ابراز می‌دارد (همو، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۹۹)، مضافاً اینکه امام آنچه محقق اصفهانی درباره امضای طرق عقلایی از طریق جعل حجیت یا جعل واسطه در اثبات بودن برای آنها و یا جعل حکم تکلیفی تعبدی برای مودای آنها معتقدند را درست نمی‌داند؛ زیرا براساس مبنای ایشان در احکام وضعیه، حجیت و واسطه در اثبات بودن از احکام وضعیه‌اند؛ بنابراین قابل جعل نبوده، از دایره حکم اولی شرعی بودن خارج‌اند؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد، در نظر ایشان حکم شرعی تنها حکم تکلیفی به مرتبه فعلیت رسیده بود. ایجاد تعبد نسبت به مودای طرق عقلایی نیز به دلیل انحصار ملاک در احکام واقعی، صحیح نیستند. شاهد آن هم اینکه اگر در تمام دلایل شرعی واکاوی کنیم، هیچ اثری از جعل حجیت یا وسطیت در اثبات یا تتمیم در کشف مشاهده نمی‌کنیم (همو، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۰۴) و هیچ دلیل شرعی نمی‌یابیم که بیانگر این امر باشد که امارات عقلایی به منزله علم‌اند و طریقت‌شان تام است، بلکه آنچه در همه موارد مهم است، خود واقع و حکم مذکور در لوح محفوظ است که طرق عقلایی تنها وسیله‌ای برای رسیدن به آن است (همو، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۵۹). البته ایشان با اینکه معتقدند روش شارع

همان روش عقلاست، باز هم به ضرورت امضا معتقدند و سیره امضانشده را غیرمعتبر می‌دانند؛ زیرا به دلیل عدم عصمت عقل، انحراف در سیره آنها امری محتمل است؛ بنابراین اگر این روش‌ها مورد امضای شارع قرار نگیرند، عدم انحراف آنها فهمیده نمی‌شود و طبیعتاً حجت نمی‌باشند. البته با توجه به نکاتی که بیان شد، معلوم است که در فهم امضا نیازی به احراز آن نیست و صرف عدم وصول ردع در تحقق آن کفایت می‌کند (همان، ص ۱۲۳ / همو، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۱۵). به همین دلیل، حضرت امام معتقدند طرق عقلایی که متصل به زمان ائمه معصوم علیهم‌السلام نیستند، نمی‌توانند حجت باشند (همان، ص ۱۲۳)، هرچند شاید در عالم واقع مطابق با همان طرق شارع باشند.

امام درباره احکام عقلایی که مورد امضا قرار می‌گیرند نیز فرمایشاتی همانند امضای طرق عقلایی دارند. ایشان به دلیل اینکه اولاً، معتقدند حکم شرعی که شارع تنها به اعتبار آن دست می‌زند، منحصر در احکام تکلیفی است و غیر آنها حکم شرعی اولی نیستند و به وسیله شارع نیز اعتبار نمی‌شوند؛ ثانیاً، به دلیل اینکه در احکام امضایی احکامی که مورد امضا قرار می‌گیرند، احکام وضعیه‌اند و نه احکام تکلیفی؛ بنابراین ایشان همانند نظری که درباره طرق عقلایی داشتند، درباره امضای احکام عقلایی نیز معتقدند در فرایند امضای شارع نمی‌تواند اعتبار جدیدی بنماید؛ زیرا اولاً، این احکام به دلیل حکم وضعیه‌بودن از دایره اعتبار شارع خارج‌اند؛ ثانیاً، به دلیل هم‌مسلمی شارع با عقلاً، اعتبار جدید بی‌معنا و تحصیل حاصل است. از این رو، ایشان معتقدند امضای شارع چیزی جز تصدیق معانی مرتکز در اذهان عرف و اعلام رضایت نسبت

به آن نیست (همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۶ / همان، ج ۳، ص ۱۹۹) و حتی به این نکته نیز اشاره می‌کنند که درست است عقل مکلفان از رضایت شارع حکم جواز عمل را می‌فهمد؛ ولی این فهم با اینکه شبیه حکم شرعی می‌باشد؛ ولی همان نمی‌باشد (همان). بر این اساس، در نظر ایشان احکام امضایی هرگز به معنای اعتبار حکم مماثل نیستند و فقط به منزله اخبار از واقع هستند.

۵. نظر مختار

همان‌گونه که در مقدمه ذکر شد، نگارنده معتقد است در مواجهه با مسائل فقهی و اصولی باید در عین برخورداری از عقبه قویم عقلی، عرفی و عقلایی بود؛ زیرا اساساً محیط شرع محیط اعتبار است و نه تکوین. بر این اساس، لزوماً قواعد جاری در محیط تکوین در آن جاری نیست؛ بنابراین باید قوانین آن را به خوبی دریافت و مسائل را نیز براساس آن قواعد حل کرد. به همین دلیل، نگارنده در اتخاذ رویکرد، بر رویکرد اصولی امام خمینی صحنه گذاشته و آن را صحیح می‌داند؛ ولی درباره تبیین ماهیت احکام امضایی معتقد است نمی‌توان به نظر ایشان ملتزم بود و باید با نظر محقق اصفهانی هم‌نظر شد؛ زیرا هرچند قائل باشیم که احکام وضعی فاقد جعل و اعتبار مستقل‌اند و احکام شرعی را منحصر در احکام تکلیفی بدانیم؛ ولی باز هم نمی‌توان گفت حقیقت امضا، جز رضایت شارع چیزی نیست و شارع هیچ‌گونه حکمی در ازای آن نمی‌کند؛ زیرا به هر حال به عقیده قاطبه علما احکام امضایی جزء دستگاه شرعی شارع بوده و در محیط شرع دارای اثرند؛ بنابراین صرف

رضایت - با فرض هیچ‌گونه اعتباری - مجوز ورود حکم به دستگاه شرعی نیست.

برای توضیح بیشتر با توجه به مباحث مربوط به مراتب حکم و نظر امام خمینی در آن به بررسی نظر ایشان در ماهیت احکام امضایی می‌پردازیم. ایشان مرحله انشای حکم را مرحله صدور حکم کلی واحد از سوی شارع با عنایت به مصالح یا مفاسد ذاتی موضوع دانسته، مرحله فعلیت حکم را مرحله مشخص نمودن قیودات و تخصصات حکم کلی مزبور با توجه به شرایط عمومی اجرا حکم در میان مکلفان و اعلان آن به ایشان دانستند (همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴). به عقیده ایشان احکام وقتی لازم‌الاجرا می‌شوند که رسماً از سوی قانون‌گذار ابلاغ شوند و پیش از ابلاغ علم به آنها تکلیف‌آور نیست. با این توضیح، به نظر ایشان درباره احکام امضایی برمی‌گردیم. ایشان درباره احکام امضایی معتقدند تنها ملاک در سیره عقلا همان حکم واقعی است که نزد شارع می‌باشد و سیره از این باب دارای اهمیت است که وسیله رسیدن به واقع است. امضای شارع نیز تنها رضایت شارع به سیره بوده و هرگز به معنای اعتبار جدید نیست.

با توضیحات مذکور مشخص می‌شود که منظور امام از حکم واقعی که تنها ملاک اهمیت سیره در نظر ایشان کاشفیت از آن است - که به نظر نویسنده فرمایش درستی هم می‌باشد - همان حکم شأنی است که در مرحله انشا مانده است، نه حکم فعلی؛ زیرا فرض بر این است که این احکام به وسیله شارع به فعلیت نرسیده‌اند؛ زیرا در این صورت جزء احکام تأسیسی بودند، نه امضایی. در این صورت این

اشکال یافت می‌شود که اگر سیره فقط و فقط نشان‌دهنده حکم شأنی است و شارع نیز در این مسیر تنها رضایت خود را از آن اعلام کرده و اعتبار جدیدی نمی‌کند، پس این حکم باز هم بدون هرگونه اثر شرعی باقی می‌ماند؛ زیرا احکام تا به وسیله خود قانونگذار به مرحله فعلیت نرسند، هرگز لازم‌الاجرا نبوده و دارای اثر نیستند. از سوی دیگر، به این امر نیز نمی‌توان ملتزم شد که اگر سیره عقلاً کاشف حکم واقعی شأنی بود، خود به خود حکم به فعلیت می‌رسد؛ زیرا سیره و نه هیچ‌کس دیگری جز خود قانونگذار صلاحیت به فعلیت‌رساندن حکم را ندارند و حکم نیز بدون هیچ‌علیت که نمی‌تواند به مرحله فعلیت برسد؛ بنابراین هیچ‌گزینی از این نیست که بگوییم شارع با امضای سیره عملاً مرحله به فعلیت‌رساندن حکم شأنی را - که سیره واقعاً کاشف از آن بود - انجام می‌دهد و سیره تنها بهانه‌ای برای آن بوده است. مداخلیت سیره در این نوع به فعلیت‌رساندن حکم نیز دقیقاً به دلیل همان دلیلی است که امام خمینی فرمود که شارع در مقام به فعلیت‌رساندن حکم به شرایط مکلفان و محیط اجرای حکم به خوبی نظر کرده و متناسب با آن، قیود و شرایط حکم کلی شأنی را تعیین کرده و آن را به فعلیت می‌رساند.

نتیجه

براساس مطالب پیش‌گفته، مشخص شد که ماهیت امضا در احکام امضایی که متعلق سیره عقلاً در آن حکمی از احکام موضوعات است، به چگونگی اعتبار شرعی، همانند همان حکم عقلاً در آن موضوع

می‌باشد. بر این اساس، اگر عرف عقلاً فقط ظرف تحقق حکم باشد، نه از عناصر قوام‌بخش به آن - که در حالت عادی همین‌گونه است و از عناصر قوام‌بخش بودن نیازمند دلیل می‌باشد - با از میان رفتن عرف، حکم تغییر نمی‌کند و کماکان به فعلیت خود پابرجاست. در این موارد، تغییر حکم تابع قوانین کلی است که در دانش‌های فقه و اصول فقه مستقلاً مورد بحث قرار گرفته‌اند، نه تابع تغییر عرف. همچنین، مشخص شد که در مواردی از احکام امضایی که امضا با دلیل لفظی صورت گرفته، هرچند عرف ظهوربخش به دلیل لفظی است و محدوده ظهور آن نیز تابع عرف است؛ ولی می‌توان دلیل مزبور را همچون سایر ادله لفظیه قلمداد کرد و ویژگی‌های آنها همچون ویژگی اطلاق‌گیری و موارد شبیه به آن را نیز در مورد آن جاری دانست. در مواردی هم که امضا با عدم ردع بوده است، قدر متیقن عرف مبنای سعه و ضیق حکم و موضوع بوده، برای فهم دامنه آنها باید به عرف زمان امضا مراجعه کرد.

منابع

- * قرآن کریم.
۱. اصفهانی (شیخ الشریعة)، فتح الله بن محمد جواد؛ رسالة فی تحقیق معنی البیع؛ قم: دارالکتاب، ۱۳۹۲.
 ۲. انصاری، شیخ مرتضی؛ فرائد الأصول؛ ج ۵، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
 ۳. —؛ مطارح الأنظار؛ ترجمه ابوالقاسم کلانتری؛ ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت ع، ۱۴۰۴ق.
 ۴. جمعی از نویسندگان (زیر نظر سید محمود هاشمی شاهرودی)؛ فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت ع؛ ج ۱، قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت ع، ۱۴۲۶ق.
 ۵. جمعی از نویسندگان؛ الموسوعة الفقهية؛ ج ۵، کویت: وزارت اوقاف و شئون اسلامی، ۱۴۲۴ق.
 ۶. حکیم، سید محسن؛ حقائق الأصول؛ ج ۵، قم: کتابفروشی بصیرتی، ۱۴۰۸ق.
 ۷. حکیم، سید محمد تقی؛ الأصول العامة؛ ج ۲، قم: مجمع جهانی اهل بیت ع، ۱۴۱۸ق.
 ۸. خراسانی، محمد کاظم؛ درر الفوائد فی الحاشية علی الفرائد؛ ج ۱،

- تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۹. —؛ فوائد الأصول؛ ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۱۰. —؛ کفاية الأصول؛ ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۹ق.
۱۱. خمینی، سیدروح الله؛ الرسائل؛ ج ۳، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.
۱۲. —؛ انوار الهدایه؛ ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۳ق.
۱۳. —؛ تهذیب الأصول؛ قم: اسماعیلیان، ۱۳۸۲ق.
۱۴. —؛ جواهر الأصول؛ ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
۱۵. —؛ معتمد الأصول؛ ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۰ق.
۱۶. —؛ مناهج الوصول الى علم الأصول؛ ج ۲، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۵ق.
۱۷. خویی، سید ابوالقاسم؛ محاضرات فی الأصول؛ ج ۴، قم: انصاریان، ۱۴۱۷ق.
۱۸. رشتی، میرزا حبیب الله؛ بدائع الأفكار؛ ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۳ق.
۱۹. روحانی، محمد حسین؛ متقی الأصول؛ ج ۱، [بی جا]: چاپخانه امیر، ۱۴۱۳ق.
۲۰. سعدی، ابوجیب؛ القاموس الفقهی لغة و اصطلاحاً؛ ج ۲، دمشق:

دارالفکر، ۱۴۰۸ق.

۲۱. صدر، سید محمدباقر؛ بحوث فی علم الأصول؛ ج ۳، قم: مؤسسه

دایرة المعارف اسلامی، ۱۴۱۷ق.

۲۲. طباطبائی، محمدحسین؛ نهاية الحکمة؛ قم: انتشارات جامعه

مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق.

۲۳. عراقی، ضیاءالدین؛ نهاية الأفكار؛ ج ۳، قم: دفتر انتشارات

اسلامی، ۱۴۱۷ق.

۲۴. غروی اصفهانی، محمدحسین؛ نهاية الدراية فی شرح الکفاية؛

بیروت: مؤسسه آل البيت ﷺ لاحیاء التراث، ۱۴۲۹ق.

۲۵. —؛ حاشية کتاب المکاسب؛ ج ۱، قم: پایه دانش، ۱۴۲۵ق.

۲۶. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۴، تهران: انتشارات صدر،

۱۳۷۸.

۲۷. نائینی، محمدحسین؛ فوائد الأصول؛ ج ۶، قم: دفتر انتشارات

اسلامی، ۱۴۱۷ق.

۲۸. واسعی، سید محمد؛ «الفقه والعرف»؛ مجله فقه اهل البيت ﷺ؛ قم:

مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، ش ۲۶، ۱۴۲۳ق،

ص ۱۷۶-۱۴۲.

درآمدی بر مبانی فهم متن از دیدگاه محقق اصفهانی و هرمنوتیک

سید حمید رضا حسنی

استادیار گروه فلسفه علوم انسانی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

hasanihr@yahoo.com

چکیده

بخش مهمی از مباحث علم اصول، ماهیتی کاملاً هرمنوتیکی دارند و ارتباط وثیقی میان آنها و مباحث رایج در باب «هرمنوتیک متن» مشاهده می‌شود. قواعدی که علم اصول در باب فهم و استنباط متون مقدس (کتاب و سنت) به دست می‌دهد، برآمده از قواعد عرفی حاکم بر فهم متن است که به دلیل جاری و حاکم بودن بر فهم متون بشری، در علم اصول مورد بحث قرار گرفته‌اند. این امر، توجه‌کننده و صادرکننده رویداد انجام پژوهش‌های تطبیقی در این باره می‌باشد. نوشتار حاضر، عوامل فهم متن در علم اصول را از منظر دیدگاه‌های اصولی - علامه محقق شیخ محمدحسین اصفهانی - در مقایسه با دیدگاه‌های برخی از هرمنوتیست‌های مهم مورد بررسی قرار می‌دهد.

در این مقاله ضمن تبیین مدل متن از منظر محقق اصفهانی، نقش متن، مؤلف و مفسر در فهم متن گزارش می‌شود. تعیین معنای متن، جایگاه و نقش مؤلف در فهم متن و نیز نظریه تفسیری محقق اصفهانی از جمله مباحثی است که این نوشتار بدان اشاره خواهد کرد. همچنین، دیدگاه‌های محقق اصفهانی با دیدگاه‌های برخی از هرمنوتیست‌ها همچون شلایر ماکسر، دیلتای، هایدگر، گادامر، ریکور و هرش مقایسه شده است.

محقق اصفهانی به عنایت معنای متن قائل بوده، معتقد است مفسر باید از گذر فهم معنای متن به دنبال مراد مؤلف واقعی باشد. در واقع وی متن را مشیر به معنای مراد مؤلف آن می‌داند. محقق اصفهانی و دیگر اصولیان، در فهم متن، هم جایگاه رفیعی برای مؤلف به مثابه خالق متن قائل‌اند و کشف مراد جدی وی را مهم‌ترین غایت از فهم متن می‌دانند و هم جایگاه متن را به مثابه امری عینی و حامل پیام پدیدآورنده آن و تنها راه وصول به مراد وی پاس داشته، به دنبال کشف معنای ظاهر آن در زمان صدورش هستند. همچنین، موقعیت مفسر را محفوظ می‌دارند؛ کسی که با به کارگیری روش عرفی مفاهمه و کاربرد قواعد و اصول زبانی و عدم تحمیل و تطبیق ذهنیات خود به متن، به دنبال کشف مراد مؤلف و دستیابی به فهمی معتبر از متن است.

واژگان کلیدی: هرمنوتیک، علم اصول، محقق اصفهانی، شلایر ماکسر،

دیلتای، گادامر، ریکور، هرش.

مقدمه

مقایسه دو دیدگاهی که در دو فضا و پارادایم متفاوت و با انگیزه‌های بعضاً گوناگونی شکل گرفته است و شاید از دغدغه‌های متفاوتی نیز ناشی شده باشد، از صعوبت و پیچیدگی‌های خاص خود برخوردار می‌باشد و حتی برخی به عدم امکان آن معتقدند؛ ولی در باب دانش هرمنوتیک و علم اصول، با وجود دواعی و انگیزه‌های متفاوت می‌توان اغراض مشترکی میان برخی از هرمنوتیست‌ها و اصولیان یافت. این درست است که غایت اولیه و اصلی یک عالم اصولی، تبیین فرایند فهم متن و کشف عوامل دخیل در این پدیده نیست و او فقط به دنبال کشف، بررسی و تبیین مجموعه قواعدی است که به استنباط حکم شرعی منتهی می‌شود و برای تحصیل «حجت» بر حکم شرعی کارایی دارند. همچنین، درست است که [به ویژه] مباحث مربوط به «هرمنوتیک فلسفی» در باب تبیین هستی‌شناختی مقوله فهم و ماهیت آن، تقریباً در میان اندیشمندان مسلمان و از جمله در میان اصولیان، بی‌سابقه یا کم‌سابقه بوده است و «هرمنوتیک» به مثابه یک دانش رسمی در حوزه‌های علمی مسلمانان، تقریباً سابقه تاریخی ندارد؛ ولی با وجود این، بخش مهمی از مباحث علم اصول و به خصوص مباحثی در بخش الفاظ و نیز بخشی از مباحث مربوط به بخش حجج، ماهیتی کاملاً هرمنوتیکی دارند و ارتباط وثیقی میان آنها و مباحث رایج در باب «هرمنوتیک متن» مشاهده می‌شود، در حالی که عمده قواعدی که علم

اصول در باب فهم و استنباط متون مقدس (کتاب و سنت) به دست می‌دهد، برآمده از قواعد عرفی حاکم بر فهم متن بوده که به دلیل جاری و حاکم بودن در فهم متون بشری، در علم اصول مورد بحث قرار گرفته‌اند. از این رو، همین مسئله، توجیه‌کننده و صادرکننده رویداد انجام پژوهش‌های تطبیقی در این باره می‌باشد.

این نوشتار در مقام بررسی تطبیقی دیدگاه‌های هرمنوتیکی فیلسوف، فقیه و اصولی علامه شیخ محمدحسین غروی اصفهانی (۱۲۹۶-۱۳۶۱ق) می‌باشد که در قالب بررسی عوامل فهم متن در علم اصول، در سه بخش «نقش متن در فهم آن»، «نقش مؤلف در فهم متن» و «نقش تفسیر و مفسر در فهم متن» از آثار اصولی ایشان اصطیاد گردیده است.

۱. نقش متن در فهم آن از دیدگاه محقق اصفهانی

۱-۱. مدل متن

از منظر محقق اصفهانی، متن، غیرمعطوف به قصد و نیت مؤلف و در نتیجه بی‌هویت نیست، بلکه متن تجلی‌گاه قصد و نیت مؤلف بوده، به گونه‌ای که روح آن همه هویت متن را شکل می‌دهد و از این رو، از دیدگاه ایشان رویکرد فهم متن باید به سوی کشف معنای مراد مؤلف آن باشد. از دیدگاه محقق اصفهانی و دیگر اصولیان، اساس دلالت متن بر معنا و نیز فهم معنا از آن، در پروسه «وضع» شکل می‌گیرد و دلالت لفظ بر معنا دلالت وضعی است؛ یعنی «وضع» عاملی است که باعث می‌شود متن یا گفتار، بر معنای متعینی دلالت داشته باشد و بتوان با نگاشتن

واژه‌ها یا تکلم آنها معنایی را افاده کرد. اعتبار وضعی، به همراه قصد واضع و فهم مخاطب از آن اعتبار، باعث انتقال مخاطب به معنا [و آن هم معنای مورد اراده مؤلف] می‌شود. از این رو، می‌توان گفت از منظر محقق اصفهانی، غرض از «وضع» آن است که میان لفظ و معنا رابطه و انسی ایجاد شود تا به منظور احضار معنا در ذهن مخاطب، آن لفظ خاص استعمال شود؛ بنابراین واضع برای اخطار معنا به ذهن مخاطب، لفظ را به طور ادعایی و اعتباری، منطبق بر معنا قرار می‌دهد. محقق اصفهانی معتقد است الفاظ برای معانی مورد اراده وضع شده‌اند؛ ولی نه به قید مرادبودن [که محقق خراسانی معتقد به استحاله آن است]، بلکه الفاظ برای حصه‌ای از معنا که مراد مؤلف یا متکلم‌اند، به نحو قضیه حینی وضع شده‌اند (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۰).

شایان ذکر است از منظر اصولیان، «وضع» علت تامه برای اخطار معنا به ذهن مخاطب نیست، بلکه فقط اقتضای لفظ برای دلالت بر معنا را فراهم می‌آورد. از این رو، چه‌بسا فعلیت دلالت متن بر معنا علاوه بر وضع الفاظ، به قراین حالیه، مقالیه و عقلیه نیز نیازمند باشد و به همین دلیل است که محقق اصفهانی به رغم برخی از هرمنوتیست‌ها همچون پل ریکور، از جهت دلالت میان گفتار و متن، تفکیکی قائل نیست.

البته در میان اصولیان، میرزای قمی در بحث حجیت ظهور کلام معتقد است ظهور کلام فقط برای مخاطبان حاضر در مکالمه [که مشافهتا مقصود بالافهام‌اند] حجیت دارد و برای دیگران که مقصود بالافهام نبوده و مخاطب کلام نمی‌باشند، حجت نیست؛ زیرا این احتمال وجود دارد که متکلم با اتکای به قراین منفصلی که در حین تکلم میان او و مخاطب

وجود داشته، خلاف ظاهر کلام را اراده کرده باشد و به دلیل اینکه این قراین مفصل در دسترس دیگران نیست؛ پس ظهور کلام برای غیرمخاطبان فاقد حجیت خواهد بود (ر.ک: قمی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۹۸ / خراسانی، ۱۴۱۴، ص ۳۲۴).

البته می‌توان گفت این انفصال باعث عدم انعقاد ظهور در متن می‌شود؛ یعنی به دلیل حذف محتمل قراین حالیه و مقالیه متصل در کلام [که مثلاً به دلیل تقطیع در نقل کلام در متن] حذف شده‌اند، نمی‌توان اصالت عدم قرینه را برای غیرمخاطبان جاری دانست؛ زیرا غیرمخاطب، دلیلی بر نفی این قراین متصل لفظی در دست ندارد؛ بنابراین نمی‌تواند ظهور کلام را احراز کند. از سوی دیگر، می‌توان گفت مقصود میرزای قمی آن است که گرچه ظهور در کلام برای غیرمخاطبان منعقد می‌گردد؛ ولی این ظهور برای آنان حجیت نخواهد داشت؛ چون ممکن است میان متکلم و مخاطبان، قراین حالیه و مقالیه منفصله‌ای وجود داشته باشد که مراد جدی متکلم را مشخص می‌کرده است و در دسترس غیرمخاطبان خارج نیست؛ بنابراین چون نمی‌توانند از اصالت عدم قرینه استفاده کنند، دلیلی بر نفی آن ندارند. البته شاید لازم به ذکر نباشد که میرزای قمی نیز همچون دیگر اصولیان معتقد است اگر متنی به قصد افهام به مخاطبان خاصی نگاشته نشده باشد، در این صورت برای همگان از ظهوری برخوردار است که حجیت داشته، کاشف از مراد جدی مؤلف قلمداد خواهد شد.

محقق اصفهانی این دیدگاه میرزای قمی را درست نمی‌داند و بر آن است که ظاهر کلام، هم برای مخاطبان و هم برای غیرمخاطبان حجیت

دارد؛ زیرا موضوع حجیت ظهور، اراده استعمالی است و عقلاً بر طبق مراد استعمالی احتجاج می‌کنند. به بیان دیگر، از دیدگاه محقق اصفهانی، مراد از حجیت ظهور، بنای عملی عقلاست که کلام را بر معنای مطابق با قانون «وضع» [البته پس از کشف نوعی موضوع له] حمل می‌کنند و از سویی حکم عقل مبنی بر اینکه متکلم عرفاً برخلاف مراد و غرض خود سخن نمی‌گوید، دال بر آن است که مراد استعمالی متکلم، مراد تفهیمی وی نیز بوده است. علاوه بر این، براساس بنای عام عقلاً نیز همه اقوال و افعال افراد، حمل بر جدّ می‌شود. از این رو، چون مراد استعمالی برای مخاطبان و غیرمخاطبان یکسان است و مراد استعمالی، با قصد تفهیم یا عدم قصد تفهیم ارتباطی ندارد و به ذات کلام تعلق دارد؛ بنابراین میان مخاطبان که مقصود بالافهام‌اند و غیرمخاطبان که مقصود بالافهام نیستند، در انعقاد ظهور کلام و حجیت آن تفاوتی وجود ندارد (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۰).

بر این اساس، از منظر محقق اصفهانی، دیدگاه میرزای قمی در صورتی صحیح می‌باشد که موضوع حجیت و احتجاج نزد عرف عقلاً، مراد تفهیمی باشد که در این صورت، ظهور کلام برای غیرمخاطبان که قصد تفهیم کلام به آنان وجود نداشته است، نمی‌تواند از حجیت برخوردار باشد؛ ولی احتمال می‌رود وجود قراین پیش‌گفته برای تفهیم مخاطبان باشد، نه برای استعمال، در حالی که موضوع اصالت ظهور و مورد احتجاج عرف عقلاً، مراد استعمالی است که فقط تابع «وضع» می‌باشد؛ پس تفاوتی میان مخاطبان و غیرمخاطبان نخواهد بود و با تشکیل متن، حجیت کلام زایل نمی‌شود (همان، ج ۲، ص ۱۶۶-۱۶۷).

بنابراین مشاهده می‌شود که محقق اصفهانی به دنبال فهمی از متن است که کاشفیت آن از مراد جدی مؤلف، حجیت‌دار و مستند باشد و در عین حال، وی میان گفتار و نوشتار تفاوتی از این جهت نمی‌بیند و معتقد است در هر کدام، فهمی معتبر می‌باشد و حجیت دارد که برخاسته از ظاهر کلام (مراد استعمالی مؤلف) باشد. البته انعقاد ظهور کلام با توجه به قراین حالیه و مقالیه متصل یا منفصل، شکل می‌گیرد و از این جهت تفاوتی میان گفتار و نوشتار نمی‌باشد. در متن، در صورت امکان با استفاده از اصول لفظی عدمی مانند «اصالت عدم قرینه» یا «اصالت اطلاق» و یا «اصالت عموم»، به عدم وجود قراین منفصل حکم می‌شود؛ ولی در گفتار نیازی به جریان این اصول نخواهد بود، در حالی که از منظر ساختارگرایان،^۱ زبان (Language) به مثابه سیستمی از نشانه‌ها و

۱. هرچند به لحاظ تاریخی می‌توان سابقه‌ای طولانی برای مکتب ساختارگرایی در نظر گرفت؛ ولی دیدگاه‌های زبان‌شناس مشهور سویسی - فردینان دو سوسور (Ferdinand De Saussure) (۱۸۵۷-۱۹۱۳) - از اهمیت بسزایی در این نحله فکری برخوردار است و نقطه عزیمتی در تفکر ساختارگرایی به شمار می‌رود. در واقع، اساسی‌ترین ویژگی ساختارگرایی، تبیین روش‌های زبان‌شناسی ساختاری است که به طور عمده در اندیشه‌های سوسور و در کتاب دوره زبان‌شناسی عمومی وی تبلور یافته است. از دیدگاه ساختارگرایی، موضوعات علوم انسانی را نباید همچون پدیده‌های فیزیکی و موضوعات علوم طبیعی در نظر گرفت، بلکه پدیده‌هایی که موضوع علوم اجتماعی و انسانی‌اند، معنادار بوده، در نتیجه باید در باب دلالت‌های آنها پژوهش و تحقیق کرد. روش تحقیق در این‌گونه پژوهش‌ها نیز نباید با روش علمی بررسی پدیده‌ها و به گونه‌ای مجزا از یکدیگر صورت گیرد، بلکه در هر پدیداری باید ساختار و روابط درونی میان اجزای آن، مورد تحلیل واقع شود. در یک ساختار کلان در اثر وجود مناسبات خاص درونی میان اجزا و ساختارهای خرد، دستگاه‌های معنایی متفاوتی پدید می‌آیند که باید مورد تحلیل، شناسایی و بررسی قرار گیرند. ساختارگراها برای تحلیل هر پدیده فرهنگی و اجتماعی، در گام

قواعدی است که به قوه ناطقه انسان سازمان داده، به آن ساختار می‌بخشد و امری همگانی، غیرزمانی، غیرمعطوف به قصد و نیت مؤلف و متکلم، بی‌هویت و عینی است.

ساختارگرایان به تبع سوسور دو گونه زبان‌شناسی «همزمانی» (Synchrony) و زبان‌شناسی «درزمانی» (Diachrony) را از یکدیگر تفکیک می‌کنند. رویکرد ساختارگرایانه در باب زبان، رویکردی «همزمانی» می‌باشد.

مقصود سوسور از رویکرد «درزمانی» در زبان‌شناسی، توجه به زبان به مثابه رشته‌ای از حوادث و دگرگونی‌ها و تشخیص چگونگی تکوین یک وضعیت معین زبانی است. زبان‌شناسی «درزمانی» به بررسی روابط موجود میان عناصر متوالی که در زمان، بدون تشکیل ساختاری در میان خود، جانشین یکدیگر می‌شوند و برای ذهن مشترک جامعه زبانی قابل درک نیستند، می‌پردازد (دو سوسور، ۱۳۸۲، ص ۱۴۲-۲۰۳).

اما زبان‌شناسی «همزمانی» به بررسی روابط منطقی و ذهنی می‌پردازد که عناصر متقارن را به یکدیگر پیوند می‌زند و در ذهن مشترک سخن‌گویان یک جامعه زبانی دستگاهی واحد به وجود می‌آورد. موضوع زبان‌شناسی «درزمانی»، طرح اصول بنیادین هرگونه نظام هم‌زمانی و عوامل سازنده هر وضعیت زبانی است (همان، ص ۱۴۲-۱۴۶).

نخست، تفاوت‌های درونی و صوری میان انواع گوناگون آن پدیده را که باعث ایجاد معانی فرهنگی متفاوتی می‌شوند، مورد بررسی قرار می‌دهند و در گام دوم، در باب نظام‌ها و ساختارهای ممکن که با کارکرد آن پدیده مرتبط بوده، یا با آن همسان‌اند، تحقیق می‌کنند.

مقصود ساختارگرایان از زبان‌شناسی «درزمانی» و نگاه تاریخی به زبان، همان رویکردی است که زبان را فرایند نام‌گذاری (Nomenclaturism) [یا «وضع» به بیان علم اصول] دانسته، معتقد است علت برخورداری یک ابژه یا ایده خاص از یک نام خاص را می‌توان بر مبنایی تاریخی تعیین کرد؛ به گونه‌ای که هرچه در تاریخ به گذشته بازگردیم، به انطباق نام و ابژه آن نزدیک‌تر می‌شویم. سوسور تأکید بر مطالعه تاریخ زبان [به طور کلی] را به بررسی ساختار کنونی یک زبان طبیعی خاص، مانند انگلیسی یا فرانسه معطوف کرده، تاریخ زبان را به تاریخ زبان‌ها تبدیل می‌کند.

از دیدگاه سوسور، زبان همواره به گونه خاصی سازمان می‌یابد. تأکید بر ساختار و پیکربندی کنونی یک زبان به معنای تأکید بر رابطه عناصر تشکیل‌دهنده آن زبان می‌باشد. از این رو، زبان، نظام یا ساختاری است که یکایک عناصر تشکیل‌دهنده آن در بیرون از محدوده این ساختار بی‌معنا هستند؛ یعنی پیش از سیستم و ساختار زبانی، هیچ جزئی وجود ندارد و ارزش یا دلالت زبانی اجزا فقط از راه رابطه یک جزء زبانی با جزء دیگر در سیستم زبان به وجود می‌آید. وی در این باره می‌گوید:

در زبان، چیزی جز تفاوت‌ها وجود ندارد. از این مهم‌تر معمولاً لازمه یک تفاوت، وجود اجزا و عناصر ایجابی است که افتراق بین‌شان برقرار باشد؛ ولی در زبان، فقط تفاوت‌های عاری از عناصر ایجابی و تنها امور سلبی وجود دارد. چه معنا را در نظر بگیریم و چه صورت را، زبان نه دربرگیرنده مفاهیم است و نه دربرگیرنده آواهایی که پیش از سیستم و نظام زبان وجود داشته باشند. زبان تنها تفاوت‌های مفاهیم و تفاوت‌های آواهای ناشی از نظام خود را دربرمی‌گیرد (همان، ص ۱۷۲-۱۷۳).

از دیگر مبانی زبان‌شناسی سوسور، تمایز میان زبان (Language) و گفتار (Parole) است که پس از وی، از اصول تفکر زبان‌شناسی ساختارگرا واقع شد و به طور کلی تفکر جدید و مدرن در باب پدیده زبان، ناشی از این تفکیک است. از دیدگاه سوسور مطالعه قوه ناطقه، بر دو بخش مشتمل می‌باشد: نخست، بخش اصلی که ذاتاً اجتماعی و مستقل از فرد بوده، منحصراً جنبه روانی داشته و موضوع آن «زبان» است. بخش دیگر، که در درجه دوم اهمیت قرار می‌گیرد و فیزیکی - روانی می‌باشد، بخش فردی قوه ناطقه، یعنی «گفتار» است. مقصود از «زبان»، مجموعه تأثیراتی است که در هریک از افراد جامعه به ودیعه گذاشته شده و تقریباً مانند فرهنگ لغتی است که همه نسخه‌های آن به گونه‌ای یکسان میان افراد جامعه تقسیم شده باشد. «زبان» در عین مشترک‌بودن میان همگان و خارج از اراده آنان، در هر فرد وجود دارد؛ ولی «گفتار» حاصل آن چیزی است که مردم می‌گویند و موارد ذیل را شامل می‌شود:

الف) ترکیباتی از تکرار نشانه‌های زبانی، که وابسته به اراده فرد سخنگو می‌باشد؛

ب) عملکردهای اعمال و کنش‌های غیرزبانی که آنها نیز ارادی بوده و برای تحقق‌بخشیدن به این ترکیبات، ضروری‌اند. به بیان دیگر، گفتار، فعلی ترکیبی است که با فعل افراد مربوط است و نه فقط با آفرینش‌های زبانی آنان؛ بنابراین در «گفتار»، هیچ عامل همگانی وجود ندارد و کاملاً فردی و گذراست (همان، ص ۲۸-۲۹).

در واقع «زبان» عبارت از سیستم نشانه‌ها و قواعدی است که به

زبان، سازمان داده، به آن ساختار می‌بخشد. «گفتار» نیز همان سخن‌گفتنِ عملی و بالفعل زبان یا به عبارت دیگر، معانی خاص و پیام‌هایی است که به زبان آورده می‌شود. از این رو، «زبان»، همگانی، غیرزمانی، غیرمعتوف به قصد و نیت مؤلف و متکلم، بی‌هویت و عینی است، در حالی که «گفتار»، فردی، زمان‌مند، وابسته به قصد و نیت مؤلف و متکلم و بالأخره ذهنی (Subjective) و غیرعینی است. «زبان»، جنبه اجتماعی گفتار است؛ بنابراین همیشه باید مشترک باشد. «زبان»، یک قرارداد اجتماعی است که هیچ‌کس پیش از پذیرش آن، امکان ارزیابی‌اش را نمی‌یابد. فرد، «زبان» را کسب می‌کند، پیش از آنکه بتواند مستقل از دیگران بیندیشد. در واقع، شرط اندیشه مستقل از دیگران، کسب زبان است.

رویکرد ساختارگرایانه فقط به زبان به مثابه *Langue* می‌پردازد.

در این میان برخی از هرمنوتیست‌ها همچون پل ریکور (Ricoeur, 1913-2005) معتقدند این اصل زبان‌شناسی ساختارگرا یعنی عدم توجه به محکی خارجی «زبان»، امکان تبیین و شرح جنبه‌های ساختاری زبان را به طور عینی و بدون توجه به امور متغیر، پدیده‌های ذهنی مربوط به نیت مؤلف و در نهایت محتوا و معنای آن فراهم می‌سازد؛ ولی در عین حال، همین نکته زمینه ضعف مدل ساختارگرایانه در باب متن را نیز فراهم آورده است؛ زیرا چنین توصیف و تبیینی از متن، به شدت انتزاعی بوده، ویژگی‌ها و خصوصیات را که زبان به مثابه «گفتار» (*Parole*) در تجربیات زبانی روزمره واجد آن است، از دست می‌دهد؛ برای نمونه، توجه به گوینده

سخن و مخاطب، از عرصه تحقیق مدل ساختارگرایانه دور می‌ماند. به تعبیر ریکور، بیشتر زبان‌شناسان فقط به دانش زبان اکتفا کرده، غیر از خود زبان هر آنچه را که به گونه‌ای با روابط زبان با دیگر امور مرتبط می‌باشد، از نظر دور داشته‌اند (Ricoeur, 1976, p.6).

در واقع، فروکاستن زبان به جنبه‌های ساختاری‌اش باعث عدم توجه به انسانی است که خود را به وسیله سخن گفتن معرفی و ابراز می‌کند. از این رو، آنچه را یک مدل ساختارگرا در اختیار قرار می‌دهد، فقط سیستمی بی‌هویت از نشانه‌ها، اصول و مقررات است (Ricoeur, 2000, p.27-61).

به نظر ریکور، ساختارگرایانی همچون فوکو (Michel Foucault) و لوی استراوس (Claude Levi-Strauss)، توان و ظرفیت انسانی را برای اندیشیدن و خلاقیت در نظر نگرفته، شناخت و فهم هویت انسانی را به شناخت و فهم سیستم و ساختاری که زبان او را شکل می‌دهد، شبکه‌ای از اسطوره‌ها و متونی که فرهنگ بشری را می‌سازند و همچنین ساختارهای اجتماعی سازنده اجتماع انسانی، تحویل می‌برند؛ بنابراین فلسفه ساختارگرایی در اندازه یک فرمالیسم تمام‌عیار باقی می‌ماند (Ibid, p.52). ریکور با گذر از نشانه‌شناسی سوسوری به معناشناسی، مدل متن از دیدگاه خود را تبیین می‌کند.^۱

۱. نشانه‌شناسی (Semiology) از جمله مطالعات زبان‌شناسانه ساختارگرا محسوب می‌شود که به بررسی و تبیین مجموعه‌ای از نشانه‌ها از آن جهت که بر دیگر امور دلالت می‌کنند، می‌پردازد. در واقع نشانه‌شناسی، دانش دال‌هاست. نشانه‌شناسی، علم پژوهش در باب نظام‌های دلالت معنایی بوده که یکی از آنها زبان است. از مهم‌ترین مباحث نشانه‌شناسی، شناخت نشانه‌ها، قوانین حاکم بر آنها و تفاوت‌ها

دانش معناشناسی به تحقیق و پژوهش در این باره می‌پردازد که با در کنار یکدیگر قرار گرفتن کلمات در جمله، چه چیزی رخ می‌دهد که باعث پیدایش و تولید معنایی خاص می‌شود. در واقع، وظیفه مهم سمانتیک، پرداختن به جملات است.

از دیدگاه ریکور، مرتبه معناشناختی و مرتبه نشانه‌شناختی زبان، ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر داشته، هریک در کنار کارکرد دیگری قابل فهم است. به عبارت دیگر، فهم الگوهای از نشانه‌ها و قواعد صوری زبانی، بدون درک کارکرد واقعی و بالفعل آنها در زبان گفتاری امکان‌پذیر نیست (Ibid, p.253).

بر خلاف آن، با صرف‌نظر از شناخت معانی بالقوه‌ای که نشانه‌های یک سیستم، واجد آنند، نمی‌توان معنای زبان گفتاری را تحلیل کرد و فهمید.

و تمایزات میان آنها در یک سیستم از نشانه‌ها، مانند سیستم زبانی می‌باشد. زبان‌شناسان صاحب‌نظر از جمله: سوسور، رولان بارت، لویی لمسف، کریستیان متز و امبرتو اکو هریک نسبت به مباحث مطرح در نشانه‌شناسی و جایگاه آن، دیدگاه‌های متفاوتی دارند.

معناشناسی (Semantic)، مطالعه نظام‌مند معنا (Meaning) را عهده‌دار است. مباحث معناشناختی، مورد علاقه منطق‌دانان، زبان‌شناسان و فیلسوفان تحلیلی واقع شده است؛ بنابراین در استعمال و تقسیم‌بندی‌های گوناگون، تعریف‌های متفاوتی را به آن نسبت می‌دهند؛ برای مثال، در اصطلاح افرادی همچون چارلز موریس، کارنپ و تارسکی، سمانتیک در کنار مباحث مربوط به «نحوشناسی» (Syntax) و «کارکردشناسی» (Pragmatics)، عهده‌دار مباحثی مانند ماهیت معنا، صدق (Truth)، تسمیه یا نام‌گذاری (Naming)، محکی (Denotation) و مترادف (Synonym) است. در اصطلاح کواین (Quine)، سمانتیک به «نظریه معنا» (Theory of Meaning) و «نظریه محکی» (Theory of Reference) تقسیم می‌شود که نظریه معنا به مباحثی همچون معنا و مترادف می‌پردازد و نظریه محکی با مباحثی همچون نامگذاری، دلالت و صدق سروکار دارد (Reese, 1980, p.521).

این رویکرد در واقع، گذار از سطح ساختار و سیستم زبان به سطح گفتار و سخن گفتن است. وی بر خلاف سوسور، به جای تأکید بر نشانه‌ها و سیستم نشانه‌ها، به طور صوری و بالقوه (نشانه‌شناسی)، بر مرتبه فعلیت یافتن زبان که واجد معنا و محکی مشخص و معین می‌گردد (سمانتیک)، متمرکز می‌شود که از آن با اصطلاح «واقعۀ دیسکورس»^۱

۱. در دانش زبان‌شناسی، مفهوم و واژه دیسکورس، از استعمالات فراوانی برخوردار است؛ به خصوص در سطح کاربرد زبان و در نقش ارتباطی که زبان نقش ابزار ایجاد ترابط و تعامل زبانی با دیگران را ایفا می‌کند. از دیدگاه ریکور، «دیسکورس» عبارت از واقعۀ و امری مستحدث است که زبان در آن از بُعد و حیثیت زمانی برخوردار می‌شود. مقصود ریکور از واقعۀ بودن دیسکورس، وقوع امری است که با سخن گفتن کسی پدید می‌آید (Ricoeur, 1986, p.133).

دیسکورس‌های گفتاری، واقعۀ ای گذرا هستند؛ ولی دیسکورس‌های نوشتاری پس از وقوع، از میان نرفته، به مدد نگارش، تثبیت شده، پس از وقوع زایل نمی‌شوند؛ ولی زبان و ساختارهای زبانی چون واقعۀ نیستند؛ بنابراین نه پدید می‌آیند و نه از میان می‌روند.

ریکور در تعریف خود از دیسکورس بر دو ویژگی تأکید کرده است: نخستین خصوصیت واقعۀ (Event) بودن دیسکورس و دوم، توجه به اینکه این واقعۀ در فعل سخن گفتن به وسیله گوینده رخ می‌دهد؛ یعنی توجه به بُعد معنا (Meaning) در دیسکورس؛ پس «واقعۀ» و «معنا» دو عنصر سازنده دیسکورس در تعریف ریکور از آن است.

ویژگی‌های دیسکورس از دیدگاه ریکور عبارت‌اند از: دیسکورس، امری زمان‌مند است که در حال حاضر درک می‌شود و به همین دلیل، زیبا، خلاق و نوآور می‌باشد که همواره با ترکیبی خاص از واژگان، معانی جدیدی را می‌آفریند (Ricoeur, 2000, p.90).

واقعۀ بودن دیسکورس و وجود افعال گفتاری، گزینش‌ها و وقایع در آن، مستلزم وجود گوینده و فاعل برای دیسکورس می‌باشد و همواره یک سری از نشانگرها در دیسکورس مانند ضمایر شخصی به فاعل و گوینده خود راجع است (Ibid, p.88). دیسکورس از امور خارج از خود حکایت می‌کند و همواره درباره چیزی سخن

(Instance of Discourse) یاد می‌کند (Ibid, p.254).

در حقیقت، ریکور از زبان‌شناسی ساختاری (نشانه‌شناسی) به زبان‌شناسی به مثابه دیسکورس (معناشناسی) روی می‌آورد و به دنبال آن است تا نشان دهد چگونه با فعلیت‌یافتن توان و پتانسیل سیستم نشانه‌ها در دیسکورس، زبان در مرتبه و سطح جدیدی می‌تواند ظاهر شود (Ibid, p.86-88 / Ibid, 1976, p.9-12).

از دیدگاه ریکور، «متن» عبارت از دیسکورسی است که در قید کتابت درآمدۀ باشد. طبق این تعریف اولاً، تثبیت‌شدن به واسطه نگارش و کتابت، از ویژگی‌های بنیادی و ذاتی متن است؛ ثانیاً، همواره این دیسکورس است که در متن به کتابت درمی‌آید و ثبت می‌شود.

ریکور برای تبیین چیستی «معنا در دیسکورس» و اینکه «در دیسکورس چه چیزی گفته می‌شود»، از نظریه «فعل گفتاری» که به وسیله جان آستین (John Austin, 1910-1959) و جان سرل (John Searle) (متولد ۱۹۳۲م) تدوین گردیده است، استمداد می‌جوید. بنا بر نظریه «فعل گفتاری»، سخن‌گفتن به یک زبان، نوعی فعل و واردشدن در نوعی رفتار قاعده‌مند

می‌گوید. این ویژگی دیسکورس، نشان‌دهنده آن است که دالّ بر جهانی است که آن را توصیف کرده، بروز داده و بازمی‌نماید (Ricoeur, 1990, p.133). دیسکورس نه تنها دارای جهان بوده، دنیای قابل اشاره دارد، بلکه واجد عنصر خطابۀ نیز هست؛ دارای مخاطب و طرف مقابلی است که با او سخن گفته می‌شود و او دریافت‌کننده پیام است.

بر این اساس، از نظر ریکور، هر دیسکورسی بر وجود سه عنصر دلالت می‌کند: عنصر گوینده یا نویسنده، عنصر مخاطب (شنونده یا خواننده) و عنصر مشیربودن و گشوده‌بودن آن به دنیایی از معنا که دیسکورس با زایش معنایی خود به صورت پایان‌ناپذیر بر این دنیای خود دلالت می‌کند.

است. امکان انجام این افعال گفتاری را قواعد استعمال مؤلفه‌های زبانی فراهم می‌کنند.

طبق این نظریه، فعل دیسکورس، از یک سری افعالی که رابطه طولی با یکدیگر دارند، تشکیل شده است. این افعال، در سه سطح از یکدیگر قابل تفکیک‌اند. ریکور اقسام افعال گفتاری را این‌گونه گزارش می‌کند (Ibid, p.135):

۱. افعال بیانی (Locutionary Acts): این نوع فعل گفتاری که نخستین و سطح معنایی دیسکورس را شکل می‌دهد، عبارت است از همان عمل سخن گفتن که در جمله و ساختار لفظی آن ظاهر می‌شود.

۲. افعال حین بیانی (Illocutionary Acts): این نوع فعل گفتاری که دومین سطح معنایی دیسکورس را شکل می‌دهد، عبارت است از همان کاری که با سخن گفتن انجام می‌دهیم؛ مانند پرسیدن، خواهش کردن، تهدید کردن و

۳. افعال از راه بیانی (Perlocutionary Acts): این نوع فعل گفتاری که سومین سطح معنایی دیسکورس را شکل می‌دهد، عبارت است از عملی که در نتیجه عمل گفتن واقع می‌شود. در واقع، این سطح از دیسکورس به نتایج و آثاری ناظر است که دیسکورس در مخاطب برمی‌انگیزد؛ مثل ایجاد بعث در مأمور با امر کردن به او یا ایجاد ترس در مخاطب که با دستور دادن به او یا با تهدید زبانی وی صورت می‌گیرد (Ibid, p.135).

از این رو، مقصود از «معنا» در دیسکورس، بازه معنایی وسیعی را دربرمی‌گیرد که همه ابعاد و سطوح بروز و نمود خارجی‌یافتن قصد گوینده را شامل می‌شود (Ibid).

۲-۱. تعیین معنای متن

بنا بر فهم عرفی، متن دارای امری بنیادی، ثابت و معین به نام معناست و مفسر با استفاده از علایم زبانی متن که با قواعد خاصی نظم یافته‌اند، به دنبال دستیابی معنای متن است. از این رو، بحث از اینکه آیا فهمی که بدان نایل شده‌ایم، همان معنای مورد نظر مؤلف در متن است یا اینکه آیا این امکان وجود دارد که مفسر بتواند به معنای مورد نظر مؤلف دست یابد و یا ممکن است دچار سوء فهم گردد و به این معنای متن نرسد، از مباحث مهم و اساسی هرمنوتیک و علم اصول در این باره می‌باشد. در مباحث مطرح در هرمنوتیک و زمینه‌های مربوط با آن و نیز در مباحث موجود در علم اصول، با نظریات و دیدگاه‌های گوناگون و متنوعی در این زمینه مواجه‌ایم.

از یک سو دیدگاهی کلی همگام با فهم عرفی وجود دارد که معتقد است متن از معنایی بنیادی، معین و ثابت برخوردار می‌باشد. اصولیان و هرمنوتیست‌هایی مانند شلایر ماکسر، دیلتای و هیرش [با اختلاف دیدگاه‌هایی که در این باره دارند] برآنند که متن، دارای معنایی بنیادی، یگانه و متعینی است که کاشف از قصد و نیت و مراد مؤلف می‌باشد.

از سوی دیگر، طیف دیگری از نظریات به عدم تعیین معنا در متن قائل بوده، برآنند که متن، معنای بنیادی، ثابت و معین یگانه‌ای ندارد و حامل معانی بی‌نهایت می‌باشد. در میان این طیف، دو گرایش عمده وجود دارد که البته به رغم قول به عدم تعیین معنای متن، نتایج گوناگونی را ارائه داده‌اند. این دو گرایش عبارت‌اند از:

«هرمنوتیک فلسفی» و «ساختارشکنی دریدا».

در میان این دو دسته از دیدگاه‌ها، نظریاتی قرار دارند که معتقدند معنای متن نه کاملاً معین و نه به طور کلی غیرمعین است. به بیان دیگر، براساس دیدگاه افرادی همچون ریکور، به رغم اینکه متن معنای یگانه‌ای ندارد؛ ولی این گونه نیست که از قابلیت پذیرش معانی بی‌نهایت برخوردار باشد.

همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، از دیدگاه محقق اصفهانی و دیگر اصولیان، «وضع»، تعیین‌کننده رابطه میان لفظ و معنا و ملاک معناداری لفظ می‌باشد. به بیان دیگر، معنای الفاظ، تابع وضع واضح و عرف عقلاست. از این رو، اگر مؤلف یا متکلم بخواهد از قید این تبعیت خارج شود و از لفظ، معنایی غیر از موضوع‌له آن را اراده کند، ناگزیر از بهره‌گیری از «قید» [اعم از حالیه یا مقالیه و یا عقلیه] است؛ زیرا در غیر این صورت، مخاطب همواره بنا بر اصل عرفی و عقلایی (اصالت تطابق میان مراد استعمالی و مراد جدی مؤلف یا گوینده)، معنای مراد مؤلف یا متکلم را تلقی نخواهد کرد. دلالت استعمالی یا ظهور تصویری (معنای سمانتیکی) الفاظ، تابع وضع واضح و عرف عقلاست؛ در نتیجه اگر کسی که با وضع لفظ آشنا باشد، آن را بخواند یا بشنود، در این صورت به این معنای لغوی و عرفی لفظ، منتقل می‌شود؛ به گونه‌ای که حتی اگر قرینه متصلی هم در کلام باشد مبنی بر اینکه لفظ در موضوع‌له خود استعمال نشده است، باز هم متن برای مخاطب، ظهور تصویری خود را از دست نمی‌دهد؛ چون آن را مراد مؤلف یا متکلم نمی‌داند. بدین معنا می‌توان ظهور تصویری متن (اعم از گفتاری یا نوشتاری) را از دیدگاه اصولیان،

تابع «وضع» و مستقل از مؤلف دانست [خواه قرینه‌ای بر خلاف آن در متن یا در خارج از آن موجود باشد، خواه نباشد]؛ زیرا متن در فضای تعاملات و تفاهمات عرفی و عقلایی، محکوم قواعد حاکم بر این فضا خواهد بود و در این فضا تلقی خواهد شد، گرچه مؤلف خلاف آن را اراده کرده باشد و اگر قرینه‌ای اقامه نکرده باشد، مخاطب، معنای مراد او تلقی نخواهد کرد.

این در حالی است که محقق اصفهانی چون خود الفاظ متن و کلام را کاشف از تحقق اراده متکلم یا مؤلف می‌داند، به همین دلیل، دلالت و «ظهور تصدیقی» متن و کلام را که عبارت از کشف اراده جدی و تفهیمی متکلم و مؤلف از آن است، مستقل از مؤلف نمی‌داند. بر این اساس، اگر مؤلف یا متکلم بر حسب قانون وضع، الفاظی را استعمال کند، خود متن، کاشف از تحقق اراده معنای الفاظ آن از سوی متکلم یا مؤلف خواهد بود. در نتیجه گرچه متن به صورت بالقوه اقتضای معانی متکثری را دارد؛ ولی اگر شنونده یا خواننده به این نتیجه رسید که مؤلف یا متکلم، معنای متن یا کلام را به طور جدی نیز قصد کرده و معنای متن، مراد جدی مؤلف می‌باشد، در این صورت، متن یا کلام، دارای ظهور تصدیقی خواهد بود که منوط بر عدم وجود قرینه متصل در متن و کلام است؛ مبنی بر اینکه متکلم یا مؤلف، خلاف موضوع له الفاظ را قصد نکرده، ظاهر متن، همان معنای متعین آن است. از این رو، از منظر محقق اصفهانی موضوع حجیت ظهور متن، مرکب از دو جزء «ظهور تصویری» و «عدم علم به قرینه متصل و منفصل» می‌باشد. طبق این دیدگاه، تطبیق حجیت بر ظهور متن بر به‌کارگیری هیچ پیش‌شرطی منوط نیست؛ زیرا

موضوع حجیت ظهور متن از دو جزء ظهور تصویری یا وضعی و نیز عدم علم به قرینه (متصل یا منفصل) تشکیل یافته است که احراز هر دو جزء به صورت وجدانی امکان‌پذیر می‌باشد.

اما اگر دلالت‌های متن را کاشف و ابرازکننده مراد مؤلف ندانیم، در این صورت، متن به شیء جامدی تبدیل می‌شود که کار راهبرد به معانی از آن ساخته نیست و تعیین‌بخش معنای آن فقط تصمیم‌گیری‌های مفسران خواهد بود، در حالی که معنای متن به صاحب متن و البته به عناصر درونی دلالت‌کننده و امکان‌های معنایی و نیز فعلیت‌های آنها وابسته است. تفسیرگر و فهمنده متن در صورتی می‌تواند متن را به صورت واقعی بنگرد که ناظر به متن باشد و از راه آن به مراد مؤلف راه یابد؛ زیرا در صورت مداخله تمام‌عیار مفسر در متن، متن از جایگاه خود کنار نهاده می‌شود. به همین جهت، هدف از فهم متن باید کشف مراد و مقصود مؤلف باشد. آنچه انسان‌ها را به سخن گفتن و نگاشتن وامی‌دارد، انتقال پیام خود به دیگران با استفاده از نشانه‌های زبانی اعم از گفتاری و نوشتاری است. از این رو، هدف از خواندن متن را نیز باید کشف این معنای متعین دانست که متن بر آن دلالت می‌کند و همان مقصود و مراد جدی مؤلف می‌باشد.

البته روشن است که محقق اصفهانی امکان خطای در کشف مراد مؤلف و احتمال عدم تطابق میان تفسیر معتبر و مراد جدی مؤلف را از راه متن می‌پذیرد؛ ولی در عین حال، نیل به این معنای متعین را با توجه به سیره عملی مستقر میان انسان‌ها مبنی بر حجیت این معنای ظنی - یعنی ظهور متن - امکان‌پذیر و موجه می‌داند؛ زیرا عرف، ظاهر متن را

وافی به مقصود مؤلف قلمداد کرده، به احتمالات خلاف آن ترتیب اثر نمی‌دهد. انسان‌ها همه بر این سیره متفطن‌اند و در صورت عدم کاربرد قرینه حالیه یا مقالیه و یا عقلیه که دالّ بر این باشد که مؤلف، خلاف ظاهر متن را اراده کرده است، از ظاهر متن به نیت صاحب آن پی می‌برند و ظاهر متن را بر عهده مؤلف می‌گذارند. بر این اساس، به دلیل وجود ویژگی اجتماعی زبان و بودن آن به مثابه ابزار تفهیم و تفاهم مرادات، اگر کسی بخواهد پیامی را به دیگران انتقال دهد، به دلیل وجود بنای عملی پیش‌گفته، معنای مراد خود را در قالب ظاهر الفاظ انتقال می‌دهد و بدین‌سان هر خواننده‌ای نیز معنایی از متن را به صاحب آن نسبت می‌دهد که آن متن در میان عامه و مخاطبان، در آن معنا ظهور دارد؛ زیرا غیر از ظاهر الفاظ، معانی کثیر و بسیاری به صورت بالقوه برای متن قابل تصور است؛ بنابراین اگر قصد تفهیم و تفهم در کار باشد، باید از ظهور کلام تبعیت کرد؛ ظهوری که از لفظ در عرف عام مخاطبان پدید می‌آید. در غیر این صورت، اگر هر مؤلفی از کلام خود [غیر از ظهور کلامش] معنای دیگری اراده کند، راهی برای کشف مرادات وی در میان نخواهد بود.

بر این اساس، حتی هرمنوتیست‌هایی که معتقدند معنای متن، امری سابجکتیو است و به همین دلیل، متن می‌تواند قرائت و فهم‌های متکثری داشته باشد که هیچ‌یک بر دیگری ترجیح ندارد، همه آنها مرادات خود را و از جمله همین مطالب خود را به وسیله ظاهر کلامشان ابراز کرده، از شیوه و ابزار جدیدی برای رساندن مراد خود سود نجسته‌اند و انتظار آن را داشته‌اند که ظاهر متن‌هایشان فهمیده شود و مورد قضاوت قرار گیرد

و اگر کسی بر خلاف ظاهر کلامشان چیز دیگری به آنها نسبت دهد، قاعدتاً وی را به بدفهمی و نفهمیدن کلامشان متهم می‌کنند.

حاصل سخن آنکه: اولاً، محقق اصفهانی متن را بالقوه مقتضی معانی متکثر و نیز فهم‌های گوناگون می‌داند؛ ثانیاً، با به‌کارگیری رویکردی اکتشافی در تفسیر فقط معنای قابل استناد به مؤلف (نص یا ظاهر متن) را معتبر می‌داند [البته در فرض حصول قطع به معنایی از متن برای مفسران متعدد، حجیت هریک از این فهم‌های متکثر برای قاطعان خود، قابل پذیرش است]؛ ثالثاً، ظاهر متن را لزوماً منطبق با نیت مؤلف ندانسته، بلکه در یک پروسه زبانی - اجتماعی (تبعیت از سیره عملی عرف عقلا)، احتمال اختلاف آن را با نیت مؤلف در نظر نمی‌گیرد و به اصطلاح اصولی، ظن حاصل از ظاهر متن را نسبت به مراد مؤلف، دارای حجیت و قابل استناد به مؤلف می‌داند.

همان‌گونه که مشاهده شد، محقق اصفهانی گرچه به دنبال کشف معنای منطبق با نیت مؤلف‌اند؛ ولی [در نهایت، بدون آنکه دچار مغالطه قصدیت گردند]، تفسیر و فهمی را از متن، صحیح و معتبر می‌دانند که روشمندان و با ملاک انطباق با سیره عقلایی برآمده از متن و قابل استناد به مؤلف و به اصطلاح از حجیت برخوردار باشد.

محقق اصفهانی و دیگر اصولیان، در فهم متن، هم جایگاه رفیعی برای مؤلف به مثابه خالق متن قائل‌اند و کشف مراد وی را به گونه‌ای که قابل استناد به وی باشد، غایت فهم متن می‌دانند، هم جایگاه متن را به مثابه امری عینی و حامل پیام پدیدآورنده آن و تنها راه وصول به مراد وی پاس می‌دارند و همچنین، موقعیت مفسر را به عنوان کسی که با

به کارگیری روشی استاندارد (روش عرفی مفاهمه) و کاربرد قواعد و اصول زبانی و عدم تحمیل و تطبیق عمدی ذهنیات خود به متن، به دنبال کشف مراد مؤلف و دستیابی به فهمی معتبر از متن است، محفوظ می‌دارند؛ یعنی با توجه به مبانی محقق اصفهانی می‌توان گفت گرچه متن به صورت بالقوه از قابلیت فهم‌های متکثر برخوردار است؛ ولی این گونه نیست که هر فهمی که متن مقتضی آن باشد، از اعتبار برخوردار بوده، قابل استناد به مؤلف باشد. متن، قابلیت فهم‌های متکثر را دارد؛ ولی فهمی از متن معتبر و از حجیت برخوردار است که با رویکرد اکتشافی و غیرتحمیلی و غیرتطبیقی صورت گرفته، در فضای عرفی مفاهمه زبانی، قابل استناد به مؤلف خود و به اصطلاح دارای حجیت باشد.

۳-۱. تعیین معنای متن از دیدگاه شلایر ماکر

شلایر ماکر اکتفا به تفسیر دستوری و قواعد زبانی را برای فهم متن، صحیح ندانسته، معتقد بود فهم متن و تفسیر آن از دو حیث دستوری - نحوی و روان‌شناختی (فنی) برخوردار است (Schleiermacher, 1998, p.9).

وی تصریح می‌کند به کارگیری درست فن فهمیدن از یک سو به توانایی دانستن زبان و از سوی دیگر، به توانایی و ذوق شناخت تفرد مؤلف بازمی‌گردد. لازمه این امر، تحقیق در زندگی و افکار مؤلف و شناخت شرایط محیطی، پیرامونی و اجتماعی وی است (Ibid, p.9-11). البته شلایر ماکر فقط به تحلیل روانی نویسنده نمی‌پردازد، بلکه بر آن است تا تجربه مؤلف را بازتجربه نماید. او به دنبال بازسازی تفکر

نویسنده از راه تفسیر نوشته‌های اوست. شلایر مآخر در این روش آنچنان بر نقش مؤلف در فهم متن تأکید می‌کند که معتقد است مفسر برای فهم متن باید خود را جای مؤلف قرار دهد تا تفرد، نبوغ و عمل ذهنی نویسنده را بی‌واسطه درک کند، حدس بزند یا به گونه‌ای شهود کند (Ibid, p.258-259).

از این رو، شلایر مآخر متن را دارای یک معنای واحد و بنیادین می‌داند؛ همان معنایی که مورد نظر مؤلف بوده است. متن، دارای معانی متعدد و متکثر نیست و برای فهم معنای نهایی و بنیادین آن باید به شناسایی خصوصیات روحی و روان‌شناختی مؤلف و ابعاد وجودی او پرداخت و با بازسازی این ابعاد، خود را به لحاظ ذهنی در جایگاه مؤلف قرار داد؛ زیرا در واقع معنای بنیادین متن، تمام زندگی مؤلف است.

۴-۱. تعیین معنای متن از دیدگاه دیلتای

دیلتای از دیگر متفکران عصر رمانتیسم نیز به تبع شلایر مآخر، بر آن بود که برای فهم متن باید میان مفسر و مؤلف، یک همزمانی برقرار گردد و مفسر باید با همدلی، خود را هم‌عصر مؤلف کند، نه آنکه مؤلف را هم‌عصر خود سازد. از نظر وی، موضوع اصلی هرمنوتیک، شناخت حیات ظهوریافته در متن می‌باشد و مفسر باید با بررسی مدارک و داده‌های تاریخی، جهان هم‌عصر مؤلف و دنیای ذهنی او را در خود بازسازی کند و حتی به گونه‌ای دنیای ذهنی مؤلف را بشناسد که خود مؤلف نیز به این فهم نائل نشده باشد. هدف از قرارداد خود به جای مؤلف، کشف این حقیقت است که مؤلف، قصد تألیف چه

نوع متنی را داشته است تا از این راه با سنجش او و آثارش با آثار دیگر مؤلفان هم عصر وی که از یک فرهنگ بوده‌اند، امکانات ادبی مهیا برای مؤلف و تألیف آثاری از این دست، شناخته شود و متن به بهترین وجه فهمیده شود.

به روشنی پیداست در این دیدگاه، مؤلف، جزئی غیرقابل انکار و جدایی‌ناپذیر از متن به حساب می‌آید.

بدین ترتیب، وظیفه مفسر آن است که متن را به گونه‌ای مد نظر قرار دهد که ارتباط آن با مؤلف، با افرادی که با آن مواجه شده و از آن تأثیر پذیرفته‌اند، با دیگر متن‌هایی که متن مورد نظر در میان آنها ظهور و بروز یافته است و همچنین، با زمان‌ها و مکان‌های دیگری که پس از تولید متن مورد نظر آمده‌اند، از هم نگسلد؛ زیرا به وسیله این ارتباطات است که معنای خاص متن مورد نظر را می‌توان در قلمرو روح عینی درک کرد. این در حالی است که در نگاه پوزیتیویستی پیش از دوران رمانتیک، متن را تابع یک روح کلی نمی‌بینیم، بلکه به طور کلی متن، مستقل و فارغ از جریانات فکری معاصر ایجاد متن خوانده و تفسیر می‌شود (Mueller, 1986, p.159-161).

بر این اساس، موضوع اصلی در هرموتیک دیلتای، بیش از شناخت متن و شناخت معنای آن، شناخت زندگی و حیات متبلور شده و ظهور یافته مؤلف در متن می‌باشد.

بدین ترتیب دیلتای نیز همچون شلایر ماکسر، معنای واحد، نهایی و بنیادین متن را نیت مؤلف می‌داند و مخالف با تکثرگرایی معنایی در متن است. او متن را صرفاً تجلی روان مؤلف دانسته، معتقد است مفسر برای

کشف معنای متن باید با از میان بردن فاصله تاریخی میان خود و مؤلف، شناخت قصد و نیت او را مد نظر قرار دهد. دیلتهای متن را تجلی روح و روان مؤلف و بروز شخصیت او می‌داند و کاوش در متن برای رسیدن به نیت مؤلف را که معنای نهایی متن است، به مثابه پژوهش در متن جهت شناخت مؤلف و درک کامل تر او می‌داند.

۱-۵. معنای بنیادی متن و دیدگاه هایدگر

در این میان، هایدگر به دیدگاه شلایر مایخر و دیلتهای اعتقادی ندارد و معتقد است نه تنها شناخت دیگران و آثارشان از شناخت خود انسان (= مفسر) دست‌یافتنی تر نیست، بلکه معرفت انسان به خود، مقدمه شناخت عالم و از جمله دیگران است. به نظر هایدگر شناخت هستی موجودات دیگر با تأمل در ویژگی «بودن - با» (Being-with) هستی آنان حاصل می‌شود که امری کاملاً ذهنی و غیر آبجکتیو است، در حالی که برای شناخت خود و معرفت نفس باید در ویژگی خاص وجودی خود در جهان عینی که از آن به «دازاین» تعبیر می‌شود و با تأمل در ویژگی «بودن - در» (Being-in) حاصل می‌شود، تأمل ورزید.

این سخن، دیدگاه هایدگر در باب پدیده فهم را از دیگر مکاتب هرمنوتیکی متمایز می‌سازد؛ زیرا به آن به مثابه چگونگی وجود انسان می‌نگرد. به بیان دیگر، از دیدگاه وی ما در فرایند فهم به دنبال درک امور واقع و ابژه‌های خارج از خود نیستیم، بلکه به دنبال توسعه‌بخشیدن به اقتضائات، امکانات و توان‌های وجودی خود می‌باشیم. از این رو، مفسر نیز در فهم متن، نه در مقام کشف معنای نهفته در نشانه‌های زبانی

موجود در آن، بلکه درصدد گشودن و توسعه بخشیدن به شناخت خود نسبت به ابعاد وجودی خود می‌باشد که متن بدان اشاره دارد. از نظر هایدگر این فرایند در اثر پرتاب‌شدگی (Projection) پیشینی انسان به عالم ناشی می‌شود (Ricoeur, 1990, p.50).

به همین دلیل، هایدگر دیدگاه رمانتیکی دیلتای مبنی بر امکان غلبه بر فاصله زمانی میان مفسر و زمان تولید متن را نفی می‌کند و دسترسی به معنای بنیادین و متعین متن را که مؤلف در آن به ودیعت گذاشته، ناممکن می‌داند.

ع-۱. معنای بنیادی متن و دیدگاه گادامر

گادامر نیز به رغم هرمنوتیک رمانتیک که در فهم متن بر بازسازی ذهنیت مؤلف در نزد مفسر تأکید داشت، وظیفه هرمنوتیک و مقصود از فهم متن را شناخت ذهنیت مؤلف نمی‌داند، بلکه بر این نکته تأکید دارد که مفسر برای فهم متن و درک معنای آن نباید هیچ‌گونه توجهی به ذهنیت خاص مؤلف داشته باشد. وی معتقد است معنای یک متن، فراتر از آن چیزی است که در ابتدا مؤلف آن را قصد کرده است. فهم به طور خاص، به معنای خود متن مربوط است (Gadamer, 1994, p.372).

از دیدگاه وی تفسیر و فهم متن با «فهم به طور تاریخی» و بازآفرینی مسیری که به پیدایش متن منجر شده، ارتباطی ندارد، بلکه مفسر به دنبال فهم معنای خود متن می‌باشد (Ibid, p.388).

به نظر گادامر برای تفسیر متن، نه می‌توان قصد مؤلف را مد نظر قرار داد و نه می‌توان فقط به تبیین خود متن اکتفا کرد؛ زیرا خود مفسر نیز

به‌نفسه از نقشی اساسی در فهم متن و معناآفرینی در آن برخوردار است. به بیان دیگر، از منظر وی به طور کلی مفسر قادر نیست به فهم قصد مؤلف نایل آید؛ زیرا در موقعیت تاریخی خاص خود قرار دارد و فهم او کاملاً رنگ و بوی روزگار خود را دارد؛ بنابراین خواسته یا ناخواسته از فهم عصری و خاص زمانه خود برخوردار می‌گردد و فهم وی همواره حاصل شرایط فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و روان‌شناختی اوست؛ بنابراین هیچ‌گاه مفسر نمی‌تواند به فهم معنای نهایی متن دست یابد و چیزی به عنوان معنای نهایی متن معنا ندارد؛ زیرا گادامر فهم متن را محصول گفت‌وگو میان مفسر و متن می‌داند. مفسر در مواجهه با متن، طرح سؤال می‌کند و متن نیز پاسخ می‌دهد.

در نتیجه از دیدگاه گادامر هدف از تفسیر، نه رسیدن به معنای مورد نظر مؤلف و نه دستیابی به فهمی است که مخاطبان نخستین متن از آن داشته‌اند و هیچ‌یک نمی‌توانند افق معنایی متن را محدود کنند، بلکه معنای متن را باید بدون در نظر گرفتن قصد و نیت مؤلف مورد توجه قرار داد تا زمانی که این رهایی و استقلال از مؤلف و مخاطبان نخستین صورت نگیرد، امکان فهم متن و ایجاد ارتباط تازه با متن وجود نخواهد داشت (Ibid, p.395).

در واقع گادامر، مؤلف را به‌سان یکی از مفسران متن می‌داند که فهم او از متن هیچ‌گونه برتری بر تفاسیر دیگر ندارد و حتی دیگر خوانندگان و مفسران آن متن، الزامی به مراعات فهم او ندارند؛ بنابراین قصد مؤلف، تعیین‌کننده فهم مصیب از متن نیست. به همین دلیل، خالق یک اثر به مثابه یک مفسر، اقتدار و مرجعیتی اتوماتیک‌وار بر شخصی که

دریافت‌کننده اثر است، ندارد. به همان میزان که هنرمند در اثر خویش منعکس می‌شود، خواننده اثر خویش نیز هست. معنایی که او به عنوان خواننده به اثر خویش می‌دهد، نمی‌تواند معیار قرار گیرد؛ تنها معیار تفسیر، معنای موجود در اثر اوست؛ یعنی آنچه خود اثر معنا می‌دهد (Ibid, p.193).

نکته شایان ذکر دیگری که از دیدگاه گادامر درباره ماهیت فهم و نقش مؤلف در آن وجود دارد اینکه وی فرایند فهم و تفسیر متن را امری «تولیدی» می‌داند و با دیدگاه ديلتای مبني بر اینکه فرایند فهم و تفسیر متن، عبارت از بازتولید و بازسازی ذهنیت و قصد مؤلف در مفسر است، مخالفت می‌کند؛ طبق این نظر، با تفسیر متن، معنای جدیدی تولید می‌شود که در آن هم خود مفسر و هم خود متن، سهیم‌اند و فهم متن در واقع حاصل درآمیختگی و امتزاج افق معنایی متن و افق فکری مفسر است. فهم یک پرسش به معنای پرسیدن از آن می‌باشد. از این رو، معنای متن، فزون‌تر از آن چیزی است که مؤلف قصد افاده آن را داشته است.

گفتنی است برخلاف هرمنوتیک «مؤلف‌محور» که بر وحدت معنایی متن تأکید می‌شود و هر متنی دارای معنایی واحد و مشخص است که همان معنای مورد نظر مؤلف می‌باشد و به مدد هرمنوتیک می‌توان به این معنای نهایی و واحد نایل شد، در هرمنوتیک فلسفی و از منظر گادامر با رد هدف‌بودن کشف قصد مؤلف در خواندن و تفسیر متن، راه برای پذیرش تکثرگرایی معنایی هموار می‌شود. معنای متن، پاسخی است که متن به پرسش‌های مفسر و خواننده می‌دهد و این توجیه‌کننده تکثر معنایی متن می‌باشد؛ یعنی با تکثر و تنوع پرسش‌ها، پاسخ‌ها یا معانی

متن نیز متکثر می‌شود.^۱

۷-۱. معنای بنیادی متن از دیدگاه ریکور

دیدگاه ریکور در باب تعیین معنای متن، گامی به جلو نسبت به دیدگاه هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر محسوب می‌شود. ریکور میان زبان گفتاری و زبان نوشتاری (= متن) تفاوت قائل است. از منظر او آنچه نگاشته می‌شود، چیزی است که مؤلف قصد بیان آن را داشته است. نگارش، ثبت مستقیم این مقصود گفتاری است که با نگاشتن و ترسیم علامات و نشانه‌های زبانی مورد نظر صورت می‌گیرد و با رهاسازی مطالب از بند گفتار، نوشته جایگزین سخن‌شده و متن، متولد می‌شود.

۱. ژاک دریدا نیز به تکررگرایی در باب قرائت متن قائل است؛ ولی مسیری که وی طی می‌کند، با مسیر گادامر متفاوت می‌باشد. نظریه زبان‌شناختی دریدا که به ساختارشکنی موسوم است، در واقع با استفاده از نظریات ساختارگرایانه سوسور، ساخته و پرداخته شده است. سوسور معتقد است کلمات و واژه‌ها نشانگر و دال بر تصورات و مفاهیمی نیستند که منعکس‌کننده جهان خارج باشند. به بیان دیگر، از نظرگاه سوسور این‌گونه نیست که کلمات برای مفاهیمی ذهنی وضع شده باشند که آنها نیز به نوبه خود بر خارج دلالت کنند. از این رو، از دیدگاه وی کلمات چون در تقابل و تمایز با واژگان دیگر قرار می‌گیرند، در نظام زبانی معنادار می‌شوند و هر کلمه‌ای دال بر مفهومی غیر از مدلول دیگر واژه‌هاست؛ یعنی مفاهیم، محتوای ایجابی ندارند و فقط با ویژگی‌های سلبی‌شان نسبت به دیگر نشانه‌های زبانی تشخیص و تعیین می‌یابند. بر این اساس، زبان از این منظر، نظام تمایز و تفاوت‌گذاری خواهد بود. دریدا با بهره‌گیری از این دیدگاه سوسور نتیجه گرفت که اگر زبان فقط بازی تقابل و تمایز میان نشانه‌های زبانی است، در این صورت، منعی از تداوم این بازی تا بی‌نهایت وجود نخواهد داشت و در نتیجه معنا همواره متأخر از نشانه زبانی خواهد بود. مفاد این سخن آن است که معنای متن، نامتعیین است و هر معنایی از متن که برای خواننده پدیدار می‌شود، غیرنهایی خواهد بود.

به نظر ریکور، با نگاشتن متن و رهاشدن از اوضاع و احوال شفاهی، در کنار ثبت مطالب زبان شفاهی در قالب نشانه‌های گرافیکی زبانی، تحولی بنیادین در ارتباط میان زبان و جهان و نیز در ارتباط میان زبان و اذهان گوناگون از قبیل مؤلف و خوانندگان اثر پدید می‌آید و چگونگی حکایت‌گری زبان از جهان، متحول می‌شود (Ricoeur, 1990, p.148).

هنگام سخن گفتن وقتی درباره چیزی حرف می‌زنیم، همان چیز، محکی سخن خواهد بود. در واقع زبان با عمل حکایت‌گری خود، نشانه‌های زبانی را که به علت نمادین بودن کارکردشان از اشیای خارجی متمایزند، با جهان خارج پیوند می‌زند. هنگام سخن گفتن نه تنها طرفین صحبت و مخاطبان در حضور یکدیگرند، بلکه در محیط پیرامونی و اوضاع و احوال اطراف خود نیز حاضرند. در چنین موقعیتی به طور مستقیم حکایت از جهان خارج صورت می‌گیرد؛ ولی هنگامی که متن جایگزین گفتار می‌شود، با از میان رفتن شرایط پیش‌گفته، میان محتوای متن و قصد و نیت و ذهنیت مؤلف، ارتباط مستقیم برقرار نمی‌شود و در واقع متن نسبت به مؤلف، علم منفصل می‌گردد. از این رو، اتحاد میان مصادیق خارجی و عمل حکایت‌گری که هنگامی سخن گفتن موجود بود، زایل می‌شود و نویسنده نمی‌تواند همچون گوینده، بی‌واسطه، مراد و مقصود کلام خود را نشان دهد و به طور مستقیم بر آن دلالت کند؛ بنابراین رسالت خواندن و قرائت متن، مصداق‌یابی برای متن است که از راه تفسیر برای متن حاصل می‌شود (Ibid).

اینک آنچه اهمیت دارد، درک این نکته است که با وجود

گذرا بودن و عدم ثبات واقعه گفتار، چگونه پدیده‌ای تکرارپذیر و ثابت و قابل تشخیص و تعیین به نام «معنا» قابل توجیه است؟ ریکور پاسخ به این پرسش را در مفهوم «Distanciation» واکاوی می‌کند (Ricoeur, 1990, p.137). وی فاصله‌مندی متن را عامل ثبات و بقای معنا پس از زوال واقعه گفتار می‌داند و معتقد است همین امر، تفسیر متن را امکان‌پذیر می‌کند.

ریکور معتقد است با ظهور متن، پدیده فاصله‌مندی در سه جهت واقع می‌شود. وی فاصله‌مندی از مؤلف، مخاطبان و شرایط محیطی و پیرامونی موجود در هنگام گفت‌وگو را سه عنصر سازنده متن می‌داند. پس از دیدگاه ریکور، نوشتن باعث استقلال و فاصله‌گرفتن متن از قصد و نیت مؤلف می‌شود و آنچه متن نشان می‌دهد، لزوماً منطبق با نیت نویسنده نیست و جهان متن، جهان مؤلف را درمی‌نوردد و از آن درمی‌گذرد. علاوه بر این، متن از شرایط جامعه‌شناختی محیط خود مستقل می‌باشد؛ یعنی ویژگی ضروری یک متن ادبی و هر اثر هنری آن است که از شرایط و اوضاع و احوال روان‌شناختی - جامعه‌شناختی زمان و مکان صدور خود درمی‌گذرد و مجموعه‌ای نامحدود از خوانش‌ها و قرائت‌ها را پذیرا می‌گردد؛ بنابراین متن از امور روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، «محیط‌زدایی» (Decontextualised) می‌شود و در شرایطی جدید، «محیط‌زایی» (Recontextualised) جدیدی برای آن صورت می‌گیرد؛ همان کاری که در عمل خواندن صورت می‌گیرد.

نتیجه مهم استقلال متن آن است که «فاصله‌مندی» به عنوان مشخصه ذاتی متن نوشتاری، مبین آن است که میان محتوای متن و قصد و نیت

مؤلف، ارتباط مستقیمی برقرار نیست و محتوای متن، وابسته به خواننده است که می‌تواند به فراتر از منظر مؤلف راه یابد. به بیان دیگر، مؤلف، بهترین مفسر متن خود نیست. ریکور می‌پذیرد که متن در نتیجه طرح و برنامه و قصد و نیت مؤلف ایجاد شده است؛ ولی در مواجهه با پدیده استقلال متن، نویسندگی را در پرانتز قرار می‌دهد. از این رو، به نظر وی اکثر متن‌ها اگر نام مؤلف‌شان فراموش شود، از ارزش معنایی آنها چیزی کم نمی‌شود.

البته توجه به این نکته لازم است که این دیدگاه ریکور در باب استقلال متن از مؤلف در واقع واکنشی است به دیدگاه هرمنونیکی رمانتیک (امثال شلایر ماکر و دیلتای) که معتقد است متن فقط دارای یک معنای واحد و بنیادین می‌باشد که مورد نظر مؤلف بوده است و برای فهم این معنای نهایی و بنیادین متن باید به شناسایی خصوصیات روحی و روان‌شناختی مؤلف و ابعاد وجودی او پرداخت و با بازسازی این ابعاد، خود را به لحاظ ذهنی در جایگاه مؤلف قرار داد؛ زیرا معنای بنیادین متن در واقع همه زندگی مؤلف است. ریکور با رد این مبنا متن را علم منفصل مؤلف دانسته، معتقد است معنای متن، مستقل از نیت مؤلف بوده، گرچه سبک نگارش و ژانر حاکم بر متن کاملاً به جای مانده و وابسته به مؤلف آن است.

از دیدگاه ریکور، ما در پروسه فهم متن با دو تصویر از مؤلف با عنوان «مؤلف واقعی» (Real Author) و «مؤلف ضمنی» (Implied Author) مواجه‌ایم.^۱

۱. مقصود ریکور از مفهوم «مؤلف واقعی» و نقش وی در فهم متن، همان مؤلفی است

که در هرمنوتیک شلایر مآخر و دیلتای، فهم متن به عنوان بازسازی ذهنیت و موقعیت روان‌شناختی او در ذهن مفسر از راه شهود روانی تلقی می‌شود و بر برطرف ساختن فاصله تاریخی میان مؤلف و مفسر تأکید می‌گردد. به بیان دیگر، مقصود وی از مؤلف واقعی، شخصیتی تاریخی و موضوع زندگی‌نامه است. به نظر ریکور چنین برداشتی از مؤلف و قول به اینکه قصد و نیت وی ملاک و معیار معانی حاصل متن است، مستلزم «مغالطه قصدیت» است (Ricoeur, 1991, p.391). از دیدگاه وی، پس از پایان یافتن عملیات نگارش متن، با ایجاد انفصال و «فاصله‌مندی» میان متن و مؤلف، دیگر نیت و قصد «مؤلف واقعی» و حالات روان‌شناختی وی به مثابه معیاری برای شناخت فهم متن، نه اهمیت دارد و نه دست‌یافتنی است، بلکه آنچه دارای اهمیت است، خود متن و رابطه موجود میان متن و مفسر یا خواننده است.

مقصود ریکور از «مؤلف ضمنی»، مؤلفی است که در متن وجود دارد؛ بدین معنا که ما در تفسیر متن به دنبال حالات روان‌شناختی او و جایگزین کردن خود به جای او نیستیم. در واقع «مؤلف ضمنی» همان قصد مؤلف می‌باشد که در قالب متن نوشتاری ریخته شده است و با تحلیل ساختار زبانی متن می‌توان به قصد این مؤلف و در حقیقت به معنای متن دست یافت. به بیان دیگر، از یک سو «مؤلف ضمنی» همان «مؤلف واقعی» است؛ زیرا در واقع همان شخصی است که متن را نوشته و نفس وجود متن، مستلزم وجود او و قصدی است که به سبب آن، متن را نگاشته است. از سوی دیگر، «مؤلف ضمنی» همان «مؤلف واقعی» نیست؛ زیرا رسالت تفسیر، نه کشف ابعاد روان‌شناختی، احساسات، عواطف و افکار مؤلف واقعی و نه کشف ابعاد بیوگرافی و زندگی‌نامه‌ای اوست؛ آنگونه که رمانتیست‌ها می‌پنداشتند، بلکه وظیفه آن کشف قصد «مؤلف ضمنی» یا همان معنایی است که در متن به ودیعت گذاشته شده است (Ibid)؛ بنابراین آن قصدی که مفسر باید آن را کشف کند، قصد «مؤلف واقعی» نیست تا آن را از راه شهود روانی و بازسازی حالات روانی او در خود کشف کند، بلکه او باید به دنبال کشف قصد «مؤلف ضمنی» باشد که آن هم از راه متن و تبیین و بررسی دقیق و روشمند ساختار زبانی آن قابل دستیابی است. از این رو، می‌توان گفت وقتی ریکور از قصد مؤلف سخن می‌گوید، در واقع مقصود او خود متن است (Ricoeur, 1990, p.138). به عبارت دیگر، مقصود ریکور از مؤلف، ساختار و فونونی است که متن را خلق کرده، از راه تفسیر متن و شناخت سبک آن است که به درکی از قصد مؤلف آن متن می‌توان نایل آمد.

۱-۸. تعیین معنای متن از دیدگاه هرش

اریک هرش (Hirsch) — متولد ۱۹۲۸م — از هرمنوتیست‌های معاصر امریکایی است که به تعیین معنای متن و حاکی‌بودن آن از نیت و مراد مؤلف باور دارد و در واقع بازگشتی نوین به هرمنوتیک دیلتای در باب اصل بازسازی روان‌شناختی ذهنیت مؤلف در ذهن مفسر برای دریافت معنای بنیادین متن دارد (کوزنز هوی، ۱۳۷۱، ص ۷۳). هرمنوتیک هرش به لحاظ دیدگاهی که نسبت به معنای بنیادی متن به کار می‌گیرد و اعتبار متن و تعیین معنایی آن را در ارزیابی نیت مؤلف می‌داند، در نقطه مقابل هرمنوتیک فلسفی قرار دارد. وی در این باره تصریح می‌کند که گرچه اهمیت یک اثر می‌تواند با گذشت زمان و در چهارچوب قلمرو یا زمینه‌های گوناگون تفسیری تغییر یابد؛ ولی یگانه معنای بنیانی اثر، دگرگون نمی‌شود (همان، ص ۷۷). از نظر هرش برای ارزیابی صحت و سقم تفاسیر ارائه‌شده از یک متن باید دید خود مؤلف کدام تفسیر را صحیح می‌داند. از دیدگاه وی تفسیری صحیح است که معنای متن را (که به نظر وی همان معنای مراد مؤلف است) به مثابه معنایی متعین و ثابت و عاری از پیش‌فرض‌های مفسر بتوان از آن فهمید. وی بر آن است که به طور کلی معناداربودن واژه‌ها و نشانه‌های زبان‌شناختی متن، وابسته به آن است که کسی به واسطه آنها معنایی را اراده کرده باشد.^۱ به نظر

در واقع، ریکور با طرح مفهوم «مؤلف ضمنی»، راه‌گزینی برای درک قصد مؤلف و نقش آن در فهم متن و در عین حال دچار نشدن به «مغالطه قصدیت» ارائه می‌دهد. ۱. این دیدگاه، مطابق با دیدگاه برخی از اصولیان است که در دلالت وضعیه، دلالت متن را تابع اراده مؤلف می‌دانند. از این منظر، ظهور متن مستلزم وجود دلالت تصدیقی متن بوده، دلالت تصویری متن در واقع، دلالت محسوب

وی اگر متن را مستقل از مؤلف و نیت او تفسیر کنیم، هرگز نمی‌توان از تفسیر معتبر و صحیح سخنی به میان آورد.

هرش با تمایز نهادن میان معنای لفظی (Verbal Meaning) و معنای وابسته به آگاهی مفسر که از آن با واژه «Significance» تعبیر می‌کند، معتقد است باید میان فهم متن، تفسیر، نقد و سنجش درباره آن تفکیک قائل شد. از دیدگاه هرش، معنای لفظی متن، محصول واژگان نیست، بلکه امری قصدی (Intentional) بوده، فقط به قصد مؤلف بستگی دارد. به اصطلاح اصولیان از دیدگاه وی معنای لفظی متن، همان مدلول تصدیقی متن می‌باشد. از این رو، با پیوند میان معنای لفظی متن و نیت مؤلف و عدم ارتباط آن با آگاهی مفسر، معنای لفظی متن امری عینی، ثابت و تغییرناپذیر خواهد بود (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۴۵۹). به همین دلیل، هرش تفسیری را از متن معتبر تلقی می‌کند که متضمن کشف و درک این معنای لفظی و متعین یا همان مدلول تصدیقی متن باشد.^۱ وی ویژگی اشتراک‌پذیر بودن معنا و در نتیجه تعین‌پذیر بودن آن را دلیل بر امکان‌پذیر بودن تفسیر متن برمی‌شمارد.

البته دیدگاه هرش که توضیح کامل آن مجال مفصل‌تری می‌طلبد، در باب ارائه مدلی برای تفسیر معتبر، دچار مشکلات معرفت‌شناختی تطابق

نمی‌شود، بلکه صرفاً تداعی معانی تلقی می‌شود (ر.ک: مظفر، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶۵).

۱. اصطلاح اصولی مدلول تصدیقی برای متن و تقسیم آن به مدلول‌های تصدیقی استعمالی، جدی و تفهیمی از ابتکارات خاص و مفید اصولیان در این باب می‌باشد و در متون هرمنوتیکی فقط از نیت مؤلف سخن به میان آمده است که مقصودشان همان دلالت تصدیقی جدی در متن است.

میان معنای به دست آمده برای مؤلف و معنای مقصود مؤلف است که از آن به «مغالطه سیندرلا» تعبیر می شود و مقصود از آن این است که هرش چگونه کفش بلورین معنای مراد مؤلف را با تفاسیر گوناگون می سنجد و چگونه تفسیر معتبر (سیندرلا) را می یابد؟ زیرا به نظر می رسد دچار نوعی مصادره به مطلوب می گردد (کوزنز هوی، ۱۳۷۱، ص ۸۴-۸۵ / ر.ک: هادوی تهرانی، ۱۳۷۷، ص ۲۴۸-۲۵۷)، در حالی که دیدگاه اصولیان دچار این مغالطه نمی باشد و آنان به تطابق معرفت شناختی میان معنای متن و مقصود مؤلف در تفسیر معتبر و حجت قائل نیستند، بلکه در نظرنگرفتن احتمال خطای مذکور در بنای عملی عرف عام به دلیل حفظ نظام بشری و جلوگیری از هرج و مرج میان تعاملات انسانی مستقر شده است (ر.ک: کاظمی خراسانی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۱۴۱).

همان گونه که گفته شد، دیدگاه های قائل به تعیین معنای متن، به رغم اختلاف نظرهایی که با یکدیگر دارند، در این امر با یکدیگر اتفاق نظر دارند که هدف از فهم متن، درک و شناخت و به عبارت دیگر، کشف مراد و مقصود مؤلف و متکلم است. به بیان دیگر، آنچه انسان ها را به سخن گفتن و نگاشتن وامی دارد، انتقال پیام خود به دیگران با استفاده از نشانه های زبانی اعم از گفتاری و نوشتاری می باشد. از این رو، هدف از خواندن متن را باید کشف معنایی دانست که متن بر آن دلالت می کند که همان مقصود و مراد جدی مؤلف است؛ ولی از دیدگاه هرمنوتیک رمانتیک، مسیر رسیدن به این معنای متعین با بازسازی ذهنیت و زندگی مؤلف در مفسر میسر می شود و نزد اصولیان، توجیه این امر با توجه به سیره مستقر میان انسان ها که ظاهر کلام یکدیگر را وافی به مقصود

متکلم قلمداد کرده، به احتمالات خلاف آن ترتیب اثر نمی‌دهند، امکان‌پذیر می‌شود؛ زیرا همه انسان‌ها بر این سیره متفطن‌اند و در صورت عدم وجود قرینه حالیه یا مقالیه و یا عقلیه که دال بر این باشد که متکلم، خلاف ظاهر کلام را اراده کرده است، از ظاهر کلام به نیت صاحب کلام پی می‌برند. از این رو، به دلیل وجود ویژگی اجتماعی بودن زبان و بودن آن به مثابه ابزار تفهیم و تفاهم مرادات، اگر کسی بخواهد پیامی را به دیگران انتقال دهد، به دلیل وجود بنای عملی پیش‌گفته، ناگزیر از آن است که معنای مقصود خود را در قالب ظاهر الفاظ انتقال دهد و به همین شکل هر شنونده و خواننده‌ای نیز باید معنایی از کلام را به صاحب آن نسبت دهد که آن کلام در میان عامه و مخاطبان در آن معنا ظهور دارد؛ زیرا غیر از ظاهر لفظ، معانی کثیر و بسیاری را به صورت بالقوه می‌توان به کلام نسبت داد و برای آن قابل تصور است. به همین دلیل، اگر قصد تفهیم و تفهم در کار باشد، باید از ظهور کلام تبعیت کرد؛ ظهوری که از لفظ در عرف عام مخاطبان پدید می‌آید. در غیر این صورت، اگر هر متکلمی از کلام خود [غیر از ظهور کلامش] معنای دیگری اراده کند، راهی برای کشف مرادات وی در میان نخواهد بود. از این رو، حتی هرمنوتیکست‌های فلسفی مانند گادامر و زبان‌شناسانی که به پلورالیسم قرائت‌های متن قائل‌اند و حتی برخی از آنان همچون دریدا معتقد بودند متن می‌تواند بی‌نهایت قرائت و فهم داشته باشد که هیچ‌یک بر دیگری ترجیح ندارد. همه آنها مرادات خود را و از جمله همین مطالب خود را از راه ظاهر کلامشان ابراز کرده، از شیوه و ابزار جدیدی برای رساندن مقصود خود سود نچسته، انتظار آن را داشته‌اند که ظاهر

متن‌هایشان فهمیده شود و مورد قضاوت قرار گیرد و اگر کسی برخلاف ظاهر کلامشان چیز دیگری به آنها نسبت دهد، وی را به بدفهمی و نفهمی کلامشان متهم می‌کنند.

به هر حال، توجه به این نکته ضروری به نظر می‌رسد که اگر بپذیریم دلالت‌های متن، اکتشافی نیستند و ابرازکننده مقصود مؤلف نمی‌باشند، در این صورت متن به یک شیء جامد تبدیل می‌شود که کار رهبرد به معانی از آن ساخته نیست و فقط به وسیله تصمیم‌گیری‌ها جابه‌جا می‌شود، در حالی که به نظر می‌رسد متن به صاحب متن و عناصر درونی دلالت‌کننده و امکان‌های معنا و فعلیت‌های معنا بستگی دارد. تفسیرگر متن در صورتی می‌تواند متن را به صورت واقعی بنگرد که ناظر به متن باشد؛ زیرا در صورت مداخله تفسیرگر در متن، متن از جایگاه خود کنار نهاده می‌شود. از سوی دیگر، در هرمنوتیک فلسفی و پیروان آن مانند گادامر که به عدم مطلق تعین معنا قائل‌اند، غایت از خواندن و فهم متن، توسعه وجودی خواننده و مفسر دانسته شده است و نوع کارایی متن برای خواننده و در نتیجه، امتزاج افق متن و افق خواننده را تعیین‌کننده معنای متن می‌دانند که امری نامتعین و تکرپذیر است.

نکته‌ای که به نظر می‌رسد در این دیدگاه باید به آن توجه داشت اینکه کاربردی بودن معنای متن برای خواننده با تعین معنا در آن تعارضی ندارد. به هر حال ممکن است خواننده‌ای از یک متن هزل‌گونه که از نویسنده‌ای هزل‌گو بر جای مانده است، به تناسب پرسش و نیاز خود، مطلبی فلسفی را استفاده کند؛ ولی این مسئله با این نکته که همین

خواننده این متن را متنی هزلی بداند، تعارضی ندارد.

به هر حال، توجه هرمنوتیک فلسفی به ابعاد وجودی انسانی (دازاین)، امری مفید تلقی می‌شود؛ ولی لازمه این امر ضرورتاً نمی‌تواند پلورالیسم معنایی متن باشد.

گرچه به نظر می‌رسد هرمنوتیک ریکور نیز در رهایی فهم متن از ورطه نسبیت‌گرایی گامی به جلو محسوب شود؛ ولی اگر مقصود وی از فاصله‌مندی متن از مؤلف [که به یک معنا قابل پذیرش است]، به قطع کامل معنای متن از مراد مؤلف بینجامد، نتیجه‌ای جز نسبیت‌گرایی به دنبال نخواهد داشت؛ زیرا با پذیرش امکان سوء فهم متن، معیار و ملاکی برای تشخیص و کشف فهم مصیب از غیر مصیب در دست نخواهد داشت.

۲. نقش مؤلف در فهم متن از دیدگاه محقق اصفهانی

از دیدگاه محقق اصفهانی، مهم‌ترین نقش مؤلف در ایجاد متن، «استعمال» می‌باشد. تأکید وی بر این نکته از آن جهت است که ارتباط حکایت‌گری میان الفاظ و نشانه‌های زبان‌شناختی با معنای آنها را برقرار کند. محقق اصفهانی، متن و گفتار را حاصل اراده مؤلف و متکلم می‌داند که در چینش کلمات و جملات و به‌کارگیری الفاظ و انتخاب معانی، تأثیر تام دارد و به بیان فنی اصولی، وی دلالت وضعی را منحصر در دلالت تصدیقی می‌داند. در واقع وی هدف از فهم متن را کشف مقصود مؤلف [و نه فقط کشف قابلیت‌های معنایی متن] می‌داند که البته از راه کشف ظهور متن به دنبال آن است، نه به وسیله بازسازی ذهنیت و موقعیت

روان‌شناختی مؤلف در ذهن مفسر از راه شهود روانی که دلیلتی و شلایر
ماخر به آن معتقد بودند.

استدلال محقق اصفهانی درباره کاشفیت ظاهر متن از اراده مؤلف
این‌گونه است:

انسان‌ها مقاصد خود را یا به نحو تکوینی و یا از راه زبان و با استعمال
الفاظ، ابراز می‌کنند؛ بنابراین غایت از وضع الفاظ، توسعه در ابراز
مقاصد برای افاده و استفاده می‌باشد؛ بنابراین جعل و اعتبار علقه
وضعیه در الفاظ به نحو مطلق، به گونه‌ای که مواردی را نیز دربرگیرد
که غایت مذکور را حاصل نکند، لغو خواهد بود. به تعبیر دیگر، واضع
حکیم اگر به قصد توسعه در ابراز مقاصد و افاده و استفاده، بخواهد
لفظی را برای معنایی وضع کند، باید دایره وضعش به اندازه مقصدش
باشد. دایره این مقصد در جایی است که قصد تفهیم و تفهم در میان
باشد و بتواند این قصد را استیفا کند (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۲).

بر این اساس، استدلال محقق اصفهانی بر آن است که الفاظ برای
معانی در زمانی که مورد اراده مستعمل واقع می‌شوند، وضع می‌گردند.
البته وی معتقد است الفاظ برای معانی مورد اراده وضع شده‌اند؛
ولی نه به قید مرادبودن، بلکه برای حصه‌ای که مورد اراده است و
انشای کلی واضع، به نحو قضیه حینیه، بر معنای اراده‌شده صدق
می‌کند، نه بر معنایی که کسی آن را اراده نکرده است (همان، ص ۴۰).

محقق اصفهانی با این بیان، هم به امکان تخصیص معانی الفاظ به اراده
قائل می‌باشد و هم معتقد است این مسئله به لحاظ اثباتی واقع شده
است. از این رو، امکان کشف مقصود متکلم و مؤلف را از این راه
امکان‌پذیر می‌داند؛ بنابراین اگر مؤلف یا متکلمی، لفظ را به کار برد؛

ولی اراده معنای آن را نداشت، گرچه از باب دلالت تصویری، معنای لفظ به ذهن خطور خواهد کرد؛ ولی این دلالت بر طبق علقه وضعیه نیست. علقه وضعیه در جایی شکل می‌گیرد که علاوه بر استعمال لفظ، اراده معنا هم موجود باشد. معنای اختصاص داشتن علقه وضعیه به اراده این است که اگر مؤلف، اراده معنا را نداشته نباشد، علقه وضعیه نیز برقرار نخواهد شد و علقه وضعیه، به کشف اراده مؤلف نسبت به معنای متن وابسته است. هر جا این اراده کشف شد، علقه وضعیه و دلالت ناشی از آن نیز محقق خواهد شد.

بر این اساس، طبق استدلال محقق اصفهانی هرگاه بخواهیم دلالت وضعی لفظی متن، موجود باشد، اراده بر معنای آن نیز باید احراز شود و دلالت وضعیه بر کشف اراده مستعمل متوقف است. در نتیجه، دلالت وضعیه الفاظ متن بر کشف مقصود مؤلف بودن معنای آن متوقف خواهد بود و از وجود علقه وضعیه، به چگونگی کشف این می‌توان وجود اراده مؤلف را کشف کرد و چون دلالت تصدیقی هم دقیقاً به همین معناست که از لفظ بتوان به وجود اراده مستعمل پی برد؛ بنابراین از دیدگاه محقق اصفهانی، لازمه برهان مذکور، انحصار دلالت وضعی در دلالت تصدیقی است.

بر این اساس، محقق اصفهانی نه تنها به استقلال متن از مؤلف قائل نیست، بلکه با تصدیقی دانستن دلالت متن، معنای ظاهر از آن را کاشف از اراده مؤلف می‌داند.

آنچه از مبانی اصولی محقق اصفهانی استفاده می‌شود اینکه وی همچون ریکور با دیدگاه هرمنوتیک رمانتیک - همچون دیلتای - در باب

چیستی فهم متن، در توافق نیست و به فهم متن، به مثابه بازسازی ذهنیت و موقعیت روان‌شناختی مؤلف در ذهن مفسر از راه شهود روانی نمی‌نگرد؛ گرچه محقق اصفهانی همگام با دیتای و برخلاف گادامر و ریکور، به دنبال برطرف‌ساختن فاصله تاریخی میان مؤلف و مفسر بوده، بر امکان کشف ظهور متن در زمان صدور آن تأکید دارد.

۳. نقش تفسیر و مفسر در فهم متن از دیدگاه محقق اصفهانی (نظریه تفسیری محقق اصفهانی)

اصل اساسی و محوری اصولیان در باب فهم متن این است که نقش مفسر و تفسیر در فهم متون مقدس (= کتاب خدا و سنت معصومان علیهم‌السلام) به طور خاص و متون بشری به طور عام، نقشی اکتشافی است که به دنبال کشف مقصود مؤلف و صاحب سخن از راه دلالات متن و دیگر قرائن می‌باشد؛ دست‌یابی به فهم معنایی که متن بدان دلالت می‌کند و کاشف از مراد جدی مؤلف است؛ زیرا فهم غیرمستند به متن را نمی‌توان فهم متن دانست و معنای آن را به نویسنده متن نسبت داد، بلکه فهم چیز دیگری خواهد بود. نتیجه آنکه از منظر اصولیان، معنای متن، امری آبجکتیو و عینی بوده، وابسته به ذهنیت مفسر و سابجکتیو نیست.

از دیدگاه یک اصولی، وقتی مفسر به منظور فهم متن به متن رجوع می‌کند، حصول این غایت در دو مرحله انجام می‌پذیرد:

مرحله اول، فهم «معنا» یا مدلول تصویری متن که همان فهم مضامین متن با مدد فهم قواعد زبان و معنای لغات است، حاصل می‌شود. برای حصول این مرحله از فهم متن، دست‌یابی به اطلاعاتی در مورد لغت،

تبیین ساختار زبانی متن، قراین حالیه، مقالیه و عقلیه همچون شأن صدور [و نزول] متن و دیگر اطلاعات لازم تاریخی، ضروری است. به بیان دیگر، نخستین وظیفه مفسر، اکتشاف و استخراج محتوا و مضامینی است که در متن قرار دارد؛ بنابراین مبنای هر روش تفسیری دیگری که به جای استخراج مضامین متن، به تطبیق و تحمیل مضامین بیرون از متن بر آن بینجامد و معنای متن را امری ساجکتیو بداند، از روش تفسیر اصولی فاصله گرفته، «تفسیر به رأی» تلقی می‌شود. از این رو، اصولیان و از جمله محقق اصفهانی، روش تفسیری گسیخته از متن را که درصدد اکتشاف مضامین موجود در متن نباشد، تفسیر متن ندانسته، صرفاً به آن به مثابه یک کار فکری غیرتفسیری می‌نگرند.

مرحله دوم فهم متن، در واقع فهم مقصود جدی مؤلف (= مدلول تصدیقی) یا فهم «مطابق معنای متن» است. از دیدگاه اصولیان، فهم معنای متن به تنهایی کفایت نمی‌کند، بلکه کشف مقصود نویسنده، غایت از فهم متن را تشکیل می‌دهد. مشاهده می‌شود که اصولیان میان معنای متن و مطابق معنای متن یا به تعبیر دیگر، میان مراد استعمالی و مراد جدی مؤلف تفاوت می‌گذارند.

هدف از تفسیر، نیل به «مطابق معنای متن» است؛ ولی این هدف از مسیر و بستر «معنای متن» می‌گذرد. به عبارت دیگر، میان معنای متن و مقصود جدی مؤلف، ارتباط وثیقی وجود دارد و در ظرف شک نسبت به مراد مؤلف، اصل اولی عقلایی، تطابق میان مراد استعمالی و مراد جدی مؤلف است؛ یعنی اصل اولی آن است که مؤلفی که در مقام جد و افاده مطلبی می‌باشد، همان چیزی را اراده می‌کند که الفاظ متن را در معنای

آن به کار برده است، مگر اینکه قراینی حالی، مقالی یا عقلی (= پاره‌ای از اطلاعات فلسفی، کلامی یا علمی) موجود باشد که نشان‌دهنده عدم تطابق میان مراد استعمالی و مراد جدی بوده، مانع از جریان اصل مذکور (= اصالت تطابق) گردد.

به اصطلاح اصولی، هر کلامی [به صورت طولی]، دو ظهور دارد: «ظهور لفظ در معنا» و «ظهور معنا در مراد جدی» که اصالت ظهور به معنای حجیت هر دو ظهور [البته ظهور متن در هنگام صدور آن] است. مراد از حجیت ظاهر کلام نیز بدین معنا می‌باشد که بنای عملی عقلا مبتنی بر آن است که از کلام هر متکلمی یا از نوشته هر نویسنده‌ای، فهمی معتبر است که ظاهر کلام بر آن دلالت می‌کند و طبق همان مفاد نیز علیه او احتجاج می‌کنند. مقصود از «ظاهر لفظ» نیز همان صورتی از معناست که با شنیدن یا خواندن لفظ، در ذهن مخاطب و خواننده تبادر می‌کند که از آن به دلالت تصویری کلام تعبیر می‌شود. ایجاد چنین ظهوری برای الفاظ نیز از پیوند میان الفاظ و معانی ناشی می‌شود و وامدار فرایند «وضع» می‌باشد که بیان آن در مباحث پیشین گذشت.

البته در اینجا ذکر دو نکته لازم به نظر می‌رسد:

نکته اول، اینکه متن به طور بالقوه از پتانسیل و امکانات معنایی متکثری برخوردار است که به مراتب گسترده‌تر از معانی مورد نظر مؤلف متن می‌باشد؛ ولی از منظر اصولی و دیدگاه محقق اصفهانی نمی‌توان همه این اقتضائات و امکانات معنایی را به مثابه تفسیر متن قلمداد کرد و همه آنها را به مؤلف نسبت داد. به عبارت دیگر، گرچه

این معانی متکثر قابل استناد به متن است؛ ولی [دست کم درباره متون بشری] همه آنها قابل استناد به مؤلف نیست؛ زیرا متن‌های عادی بشری چون به وسیله بشر محدود نگاشته شده‌اند، به همین دلیل، دارای امکانات معنایی محدودی‌اند.

طبق این دیدگاه، در پروسه تفسیر باید ارتباط میان متن با مبدأ آن (مؤلف، مخاطبان و شرایط و عوامل حاکم بر محیط صدور متن) همواره مد نظر مفسر قرار داشته باشد. از این رو، مفسر باید فقط درصدد کشف معنای مستند و مرتبط با مبدأ متن باشد.

نکته دوم، اینکه اکتشافی‌بودن تفسیر اصولی و معتبر دانستن و حجیت ظاهر متن با امکان عدم تطابق معنای فهمیده‌شده و منسوب به مؤلف، با مقصود واقعی مؤلف تهافتی ندارد؛ یعنی احتمال عدم توانایی مؤلف در انتقال پیام خود در قالب ظاهر الفاظ یا غفلت او از به‌کارگیری قراین متناسب برای نشان‌دادن اینکه خلاف ظاهر الفاظ را اراده کرده است، همواره در نگاشته‌های بشری وجود دارد؛ ولی با وجود این، سیره عملی عقلا همواره بر مدرک‌بودن و نادیده‌انگاشتن این احتمالات و حجیت ظاهر کلام یکدیگر مبتنی بوده است؛ یعنی به این احتمال توجه نکرده، ظاهر متن را کاشف از مقصود تصدیقی مؤلف به حساب می‌آورند و آن را مبنای مفاهمه قرار می‌دهند، مگر اینکه قرینه‌ای بر خلاف آن وجود داشته باشد.

محقق اصفهانی بر آن است که موضوع اصالت ظهور، ظهور تصویری، مشروط به عدم علم به وجود قرینه متصل یا منفصل بر خلاف ظاهر کلام می‌باشد که احراز هر دو جزء به صورت وجدانی، امکان‌پذیر است

(اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۵)؛ بنابراین دیدگاه تثبیت حجیت ظهور متن، منوط بر به کارگیری هیچ پیش شرطی نیست؛ زیرا موضوع حجیت ظهور متن از دو جزء ظهور تصویری یا وضعی و نیز عدم علم به قرینه (متصل یا منفصل) تشکیل یافته است. بر این اساس، اصل عرفی عقلایی هم نویسندگان و گویندگان و هم خوانندگان و شنوندگان، به طور معمول مقاصد خود را با ظاهر تعبیرشان بیان می دارند؛ بنا بر این اصل، ظاهر کلام افراد را به صاحبان کلام نسبت می دهند. به همین دلیل، تنها فهمی از متن، روایت انتساب به مؤلف آن را دریافت می کند که یا به نص و یا به ظاهر، بر مقصود مؤلف خود دلالت داشته باشد.

محقق اصفهانی همچون شلایر ماخر و دیلتای، «مؤلف محور» نیست و دچار مغالطه قصدیت نمی شود؛ زیرا برای فهم متن و کشف مراد مؤلف، به شناخت و کشف دنیای ذهنی وی روی نمی آورد و جایگزینی روان مفسر نسبت به روان و ذهن مؤلف را به گونه ای که با نوعی برون فکنی (Projection) خود را با تمام شرایط زمانی و مکانی تاریخی، جایگزین مؤلف قرار دهد تا بدین وسیله قصد و نیت او را دریابد و همانند او بفهمد، تجویز نمی کند. به عبارت دیگر، شناخت پیشینی مراد مؤلف را شرط فهم متن نمی داند، بلکه به متن به مثابه گذرگاه و بستر راهیابی به مراد و نیت مؤلف می نگرد.

همچنین، محقق اصفهانی همانند هرمنوتیست های فلسفی (مانند گادامر) «مفسر محور» نیست؛ زیرا به رغم نظر گادامر، وی در فهم متن به دنبال کشف قصد مؤلف است و آن را امری ممکن می داند، در حالی که محقق اصفهانی و دیگر اصولیان گرچه بسان گادامر، نقشی اساسی برای

مفسر در فهم متن در نظر می‌گیرند؛ ولی برای معنای متن، عینیت قائل بوده، مفسر را معناآفرین متن نمی‌دانند. مفسر گرچه در شرایط فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و روان‌شناختی خاص خود زندگی می‌کند؛ ولی از راه کشف ظهور متن در زمان صدور و اجرای «اصالت عدم نقل»، در صورت شک در ایجاد نقل معنای الفاظ در بستر زمان [در فاصله زمانی میان صدور متن و تفسیر آن]، با استفاده از مدلول تصویری متن و با مدد جریان اصالت تطابق میان مراد استعمالی و مقصود جدی مؤلف (= اصالت ظهور) به کشف فهمی از متن که قابل استناد به مؤلف باشد، نایل می‌شود.

از منظر گادامر، فهم مفسر از متن، خواسته یا ناخواسته، فهمی عصری و خاص زمانه او بوده، فهم وی همواره حاصل شرایط فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و روان‌شناختی اوست؛ بنابراین به طور کلی مفسر قادر نیست به فهم قصد مؤلف نایل آید؛ زیرا فهم متن، محصول گفت‌وگوی میان مفسر و متن است و مفسر در مواجهه با متن، طرح پرسش می‌کند و متن نیز پاسخ می‌دهد. اصولیان در قبال این دیدگاه معتقدند در فرایند فهم متن نباید هیچ‌گونه بار معنایی اضافی بر متن و کلام تحمیل شود. البته مقصود اصولیان آن نیست که مفسر در مواجهه با متن باید خود را از تمامی ذهنیات و پیش‌فرض‌ها تجرید کند که شاید امکان‌پذیر نباشد، بلکه مقصود آن است که با ملاحظه متن با روشی که علم اصول تنقیح کرده است و در اختیار مفسر قرار می‌دهد (= روش اجتهادی) می‌توان از حیطة «تفسیر به رأی» خارج شد و بدون هرگونه تطبیق و تحمیل رأی و اعمال نظر بیرونی بر متن، با نظر اکتشافی و نه تحمیلی یا تطبیقی، به متن

نگاه کرد. مفسر نباید به قصد تطبیق دادن متن با دیدگاه‌های خود، با متن روبه‌رو شود، بلکه باید به قصد فهم دیدگاه‌های مؤلف متن، آن را با نگاه اکتشافی مورد ملاحظه قرار دهد.

همان‌گونه که بیان شد، گرچه اصولیان می‌پذیرند که متن به طور بالقوه اقتضای معانی و فهم‌های گوناگون را دارد و دارای امکاناتی است که فراتر از معانی و مفاهیم مورد نظر نویسنده می‌باشد؛ ولی معتقدند اگرچه این فهم‌ها و امکانات، مستند به متن‌اند؛ ولی همه آنها قابل استناد به مؤلف نیست و فهم معتبر، فهمی است که با استناد به متن، کاشف از مقصود مؤلف باشد؛ زیرا متن‌های عادی بشری چون به وسیله بشر محدود نگاشته شده‌اند، دارای امکانات محدود معنایی‌اند. به عبارت دیگر، هر آنچه را بتوان از متن‌های بشری استنباط کرد و به آن مستند ساخت، قابل استناد به مؤلف نیست. روش تفسیری اصولیان با رویکرد اکتشافی خود به مدلولی از متن گرایش دارد که مقصود مؤلف بوده، در چهارچوب عرفی تفهیم و تفهم صورت گرفته باشد. اصولیان لزوماً مدعی کشف مقصود واقعی مؤلف نیستند، بلکه معتقدند می‌توان به فهمی از متن دست یافت که معتبر و قابل استناد به مؤلف باشد.

شیوه تفسیری محقق اصفهانی همانند هرمنوتیک ریکور و به معنای مورد نظر وی نیز «متن‌محور» نیست. گرچه ریکور و محقق اصفهانی در مباحث متعددی مانند عینیت معنای متن با یکدیگر در توافق‌اند؛ ولی در موارد گوناگونی با یکدیگر اختلاف نظر دارند و شاید اختلاف عمده آنها در این نکته باشد که ریکور میان متن و مؤلف واقعی (Real Author) جدایی می‌اندازد و به استقلال متن از مبدأ آن قائل است؛

یعنی به رغم اینکه هر دو معتقدند مفسر باید به دنبال فهم معنای متن باشد؛ ولی محقق اصفهانی پس از آن به دنبال مقصود مؤلف واقعی نیز هست و متن را مشیر به معنای مراد مؤلف آن دانسته، معنای متن را از مؤلف، منفصل نمی‌داند.

نتیجه

براساس مطالب پیش گفته، حاصل بحث آن شد که محقق اصفهانی و دیگر اصولیان در فهم متن، هم جایگاه رفیعی برای مؤلف به مثابه خالق متن قائل اند و کشف مراد جدی وی را غایت فهم متن می‌دانند و هم جایگاه متن را به مثابه امری عینی و حامل پیام پدیدآورنده آن و تنها طریق وصول به مراد وی پاس داشته، به دنبال کشف معنای ظاهر آن در زمان صدورش هستند. همچنین، موقعیت مفسر را محفوظ می‌دارند؛ کسی که با به‌کارگیری روشی منقح و استاندارد (روش عرفی مفاهمه یا روش اجتهادی) و کاربرد قواعد و اصول زبانی و عدم تحمیل و تطبیق ذهنیات خود به متن، به دنبال کشف مقصود مؤلف و دستیابی به فهم معتبری از متن است.

بنابراین، «تعریف تفسیر» از دیدگاه اصولیان، عبارت از شرح و توضیح متن است با استفاده از اصول و قواعد زبانی عرفی، به گونه‌ای که بتواند محتوا و مضامین متن را که مؤلف با عنایت به همین اصول مفاهمه عرفی در آن تعبیه کرده است، نشان داده و آشکار کند، مگر اینکه مؤلف با قرائنی برخلاف زبان عرفی، سخن گفته باشد.

منابع

۱. اصفهانی، محمدحسین؛ *نهاية الدراية في شرح الكفاية*؛ قم: انتشارات سيدالشهدا علیه السلام، ۱۳۷۴.
۲. خراسانی، محمدکاظم؛ *کفاية الأصول*؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۴ق.
۳. دوسوسور، فردینان؛ *دوره زبان شناسی عمومی*؛ ترجمه کورش صفوی؛ چ ۲، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۲.
۴. قمی، ابوالقاسم؛ *قوانين الأصول*؛ تهران: انتشارات علمیه اسلامی، ۱۳۷۸ق.
۵. کاظمی خراسانی، محمدعلی؛ *فوائد الأصول*؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۰۶ق.
۶. کوزنز هوی، دیوید؛ *حلقه انتقادی*؛ ترجمه مراد فرهادپور؛ تهران: گیل با همکاری انتشارات روشنگران، ۱۳۷۱.
۷. مظفر، محمدرضا؛ *اصول الفقه*؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۲۲ق.
۸. واعظی، احمد؛ *درآمدی بر هرمنوتیک*؛ تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰.
۹. هادوی تهرانی، مهدی؛ *مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن*؛ کریم؛ قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۷۷.

10. Gadamer, Hans-George: **Truth and Method**;
Second, Revised Edition, Translation By: Joel
Weinsheimer and Donald G. Marshall, The
Continuum Company, 1994.
11. Kurt Mueller-Vollmer(Ed), **The Hermeneutics
Reader**; Basil Blackwell, 1986.
12. Reese, William L. **Dictionary of Philosophy and
Religion**, Humanities press INC, USA, 1980.
13. Ricoeur, Paul; (**Between the Text and Its Readers**),
A Ricoeur Reader: Reflection & Imagination;
Valdes, Mario J. (Ed) University of Toronto press,
1991.
14. Ricoeur, Paul; **Hermeneutics and the Human
Sciences (HHS). the hermeneutical function of
distanciation**; Trans. By John Thompson,
Cambridge: Cambridge University Press. (1990).
15. Ricoeur, Paul; **Hermeneutics and the Human
Sciences**; Trans. By John Thompson, Cambridge:
Cambridge University Press, 1990.
16. Ricoeur, Paul; **Interpretation Theory: Discourse and
the Surplus of Meaning**; FortWorth: Texas Christian
University Press, 1976.

17. Ricoeur, Paul; **the Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics**; The Athlone Press Reprinted 2000.
18. Schleiermacher, Friedrich D.E.; **Hermeneutics and Criticism**; Andrew Bowie (trans. & Ed.), Cambridge university press, 1998.
19. Valdes, Mario J.(Ed); **A Ricoeur Reader: Reflection & Imagination**; University of Toronto press, 1991.

تأثیر هرمنوتیک و مبانی آن بر مباحث اصول فقه

محمد عرب صالحی

استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

salehnasrabad@yahoo.com

چکیده

با ورود موضوعات و بحث‌های فلسفی غرب به حوزه‌های علمی جهان اسلام، مسائل و مباحث جدید فراروی دانشمندان این حوزه قرار گرفته است. یکی از این علوم که بحث‌های زیادی را در حوزه فهم، معرفت و تفسیر در علوم اسلامی برانگیخته است، دانش هرمنوتیک می‌باشد. مقاله حاضر به برخی از این مباحث و مسائل فقط در حوزه ارتباط این دانش با دانش اصول فقه می‌پردازد. پرسش‌هایی از این دست که آیا اساساً ارتباطی میان این دو شاخه از علم وجود دارد و می‌تواند یکی بر دیگری تأثیر نهاده یا متأثر از آن باشد؟ آیا دانش هرمنوتیک بر فرض تأثیرگذاری، از مسائل فلسفه علم اصول است یا خود یک مسئله اصولی نوپدید است؟ چگونگی تعامل یا تأثیرگذاری هریک از رویکردهای هرمنوتیکی بر علم اصول چگونه است؟ این پرسش‌ها از جمله موضوعاتی است که نوشتار حاضر به دنبال پاسخ‌گویی به آن است. در این مقاله پس از توضیح اجمالی مفردات موضوع و بیان تمایزات اساسی میان دو رویکرد مهم در هرمنوتیک، نخست دیدگاهی که مدعی عدم ارتباط میان دانش هرمنوتیک و علم اصول می‌باشد، به نقد کشیده شده است. در مرحله دوم، جایگاه بحث هرمنوتیک نسبت به علم اصول و اینکه آیا از مبادی علم اصول بوده یا از مسائل آن، تبیین شده است و پس از آن چگونگی تأثیر هر کدام از دو رویکرد اساسی در هرمنوتیک، یعنی هرمنوتیک کلاسیک و هرمنوتیک فلسفی بر مباحث اصولی به طور مستقل مورد بحث واقع شده است.

واژگان کلیدی: هرمنوتیک، اصول فقه، هرمنوتیک کلاسیک، هرمنوتیک فلسفی، فلسفه اصول فقه، روش‌شناسی، منابع استنباط.

مقدمه

هرمنوتیک به معنای فن فهم و تفسیر از جمله دانش‌هایی است که از فلسفه غرب در دهه‌های اخیر به مجامع علمی - دانشگاهی جهان اسلام هم رخنه کرده، به حق یا به ناحق آثار فراوانی در حوزه‌های معرفتی اعم از اعتبار منابع معرفت دینی و اعتبار نفس معرفت که معرفت دینی هم بخشی از آن می‌باشد، بر جای گذاشته است. دانش هرمنوتیک نیز به سان بسیاری از علوم، یک علم ثابت با گزاره‌ها و مسائل ثابت نیست، بلکه روز به روز گسترش و تکامل یا تطور یافته، معانی، مبانی، گرایش‌ها و رویکردهای متفاوتی را تجربه کرده است.

آنچه در این مقاله مد نظر می‌باشد، بررسی تأثیر دو رویکرد اساسی در هرمنوتیک بر مباحث اصولی است. این دو رویکرد عبارت‌اند از «هرمنوتیک کلاسیک رمانتیک» که رویکرد معرفت‌شناختی دارد و شلایر ماسخر (Fridrich Daniel Ernst Schleiermacher = 1768-1834) و دیلتای (Wilhelm Dilthey = 1833-1911) پایه‌گذار آن محسوب می‌شوند و «هرمنوتیک فلسفی» که رویکرد وجودشناختی دارد و هیدگر (Martin Heidegger = 1889-1973) و گادامر (Hans Georg Gadamer = 1900-) از بنیان‌گذاران آنند. (2002)

۱. تمایزات اساسی هرمنوتیک کلاسیک رمانتیک از هرمنوتیک فلسفی

برای تبیین بهتر و رساتر تأثیر هرمنوتیک بر دانش اصول فقه، لازم است نخستین تمایزات دو رویکرد و گرایش اصلی در هرمنوتیک مشخص گردد. تفاوت این دو رویکرد هرمنوتیکی در چند نکته اساسی و مرتبط

خلاصه می‌شود:

۱. هرمنوتیک کلاسیک، رویکرد معرفت‌شناختی دارد؛ ولی هرمنوتیک فلسفی، رویکرد وجودشناختی است. به عبارت دیگر، یکی به دنبال ارائه قواعد و متد فهم صحیح است و دیگری به دنبال توصیف ماهیت فهم می‌باشد (Gadamer, 1994, p.xxviii). یکی توصیفی - تجویزی است و دیگری بنا بر ادعای خود صرفاً توصیفی است. ناگفته نماند که مباحث وجودشناختی در هرمنوتیک فلسفی چون درباره فهم و ماهیت آن مطرح شده، بلادرنگ تأثیر معرفت‌شناختی نیز خواهد گذاشت.
۲. هرمنوتیک کلاسیک به زبان مشهور، مؤلف‌محور است و هرمنوتیک فلسفی متن‌محور می‌باشد (Ibid, p.372) و به عبارت دقیق‌تر، یکی مؤلف - مفسر‌محور است و دیگری متن - مفسر‌محور؛ زیرا هم در هرمنوتیک کلاسیک، اندیشه‌ها و پیش‌فرض‌های مفسر امکان تأثیرگذاری بر فهم دارد و او با وضع قواعد به دنبال جلوگیری از این دخالت‌هاست و هم در هرمنوتیک فلسفی علاوه بر اینکه افق متن یک پای ثابت پروسه فهم است، تأثیر اجتناب‌ناپذیر پیش‌فرض‌های مفسر، هم‌سوی دیگر حادثه فهم می‌باشد و فهم از امتزاج افق مفسر و افق متن شکل می‌گیرد. گرچه محور اصلی در کلاسیک، فهم مراد مؤلف و در فلسفی، فهم معنای سیال متن است و فهم مراد مؤلف جایگاهی در آن ندارد.
۳. در هرمنوتیک کلاسیک، فهم عبارت است از بازتولید مراد مؤلف در مفسر و در هرمنوتیک فلسفی، فهم عبارت است از تولید معنایی جدید (Ibid, p.296).
۴. در هرمنوتیک کلاسیک، متن معنای ثابت دارد و همان مراد واقعی

مؤلف است؛ ولی بنا بر هرمنوتیک فلسفی، متن لزوماً معانی متکثر به تعداد فرهنگ‌ها و تغییر اوضاع و شرایط دارد (Ibid, p.37).

۵. رسیدن به معنای متن در هرمنوتیک کلاسیک، ممکن بوده و در هرمنوتیک فلسفی، امری محال است و اساساً متن، معنای ثابت مستقلی ندارد؛ زیرا معنا تابعی از امتزاج افق سیال متن و افق متغیر مفسران می‌باشد (Ibid, p.306 / Ibid, 1986, p.272 / Ibid, 1994, p.304-305).

۶. هرمنوتیک کلاسیک، فهم را قاعده‌مند می‌بیند و هرمنوتیک فلسفی، فهم را یک حادثه و اتفاق می‌داند که در چهارچوب قواعد و روش‌ها قرار نمی‌گیرد (Ibid, p.xxiv).

۷. در هرمنوتیک کلاسیک، فهم ذاتاً تاریخ‌مند نیست، بلکه این پیش‌فرض‌ها شرایط و عوامل خارجی‌اند که احیاناً بر فهم تأثیر گذاشته، آن را محدود و زمان‌مند می‌کنند؛ اما امکان فهم فرازمان وجود دارد؛ ولی در هرمنوتیک فلسفی، فهم و تعقل ذاتاً تاریخ‌مند است و نمی‌توان فهم فرازمان و فراتاریخ داشت (Heidegger, 1962, p.434 / Gadamer, 1994, p.xxx).

۸. بنا بر هرمنوتیک کلاسیک، جدایی از پیش‌فرض‌ها و فهم بی‌شائبه معنا ممکن است؛ ولی در هرمنوتیک فلسفی، جدایی از پیش‌فرض‌ها که حیث وجودی انسان‌اند، ناممکن و حتی نامطلوب شمرده می‌شود (Ibid, p.397).

۹. در هرمنوتیک کلاسیک، سخن از فهم برتر و صحیح‌تر شایسته است؛ ولی در هرمنوتیک فلسفی فقط می‌توان از فهم متفاوت سخن گفت، نه فهم برتر و اقرب به واقع (Ibid, p.297).

روشن است که رویکرد کلاسیک به آنچه مفسران و اصولیان مسلمان در باب فهم گفته‌اند، بسیار نزدیک‌تر است و به تبع، تفاوت هرمنوتیک کلاسیک با منش تفسیری مفسران و آنچه اصولیان در مباحث الفاظ مطرح کرده‌اند، بیشتر خود را در روش‌شناسی فهم نشان خواهد داد که در این مقاله بدان اشاره خواهد شد؛ ولی چنانچه مبانی هرمنوتیک فلسفی مورد قبول واقع گردد، به طور کلی نظری متفاوت از آنچه تاکنون در تفسیر متون دینی و فهم قرآن و سنت در میان علمای اسلامی مطرح بوده، پیشنهاد می‌دهد.

۲. دیدگاه عدم ترابط دانش هرمنوتیک و علم اصول

شایسته است پیش از پرداختن به تأثیرات هریک از دو رویکرد هرمنوتیکی پیش‌گفته بر مباحث اصولی به یک شبهه که چه‌بسا برخی اذهان را به خود مشغول کرده باشد، اشاره و پاسخ آن داده شود. شبهه مذکور این است که از آنجا که موضوع علم اصول، حجت است و موضوع دانش هرمنوتیک، فهم است، در نتیجه این دو دانش هیچ نقطه تماس و ارتباطی با یکدیگر ندارند و هرگز برای اصولی‌اهمیتی ندارد که مباحث هرمنوتیک را بدانند یا خیر! به عبارت دیگر، کار اصولی، یافتن حجت بر نحوه عمل خود و دیگر مکلفان است، نه فهم مراد مولا. او دنبال یافتن حجت بر عمل کردن و عمل نکردن خود می‌باشد و یافتن دلیل و حجت میان خود و خدای خود، غیر از فهم مراد مولاست. او اگر هم چیزی نفهمید، کار خود را انجام داده و حجت شرعی یافته است؛ بنابراین اگر دانش هرمنوتیک بخواهد به دنبال اثبات تاریخ‌مندی و

نسبیت فهم و عدم امکان فهم مراد مؤلف باشد، لطمه‌ای به کار اصولی نمی‌زند و نوع مجتهدان نیز ادعا ندارند که مراد مولا را فهمیده‌اند. آنها مدعی حجت‌اند، نه فهم.

۱-۲. پاسخ به دیدگاه مذکور

این دیدگاه اشکالات فراوانی دارد که در ذیل به مهم‌ترین آن اشاره می‌شود:

۱. رسیدن به حجت اگر مبتنی بر فهم صحیح و روشمند نباشد، غیرممکن می‌باشد؛ زیرا در غیر این صورت، یک انسان عادی هم می‌تواند ادعا کند به حجت رسیده است؛ حجت اگر به معنای منجزیت و معذرت باشد، بدین معناست که آنچه یک مجتهد از دلیل معتبر فهمیده، در موارد فقدان دلیل آنچه او از مقتضای اصول استنباط کرده است، منجز و معذر می‌باشد و حجت در موارد امارات، معنای دومی نیز دارد و آن اینکه مولا مؤدای اماره را به منزله علم دانسته است؛ بدین معنا که آنچه مجتهد در فهم خود از امارات به آن نایل شده و فهم کرده است، منجز و معذر می‌باشد. در نتیجه اگر پذیرفتیم موضوع هرمنوتیک فهم است، به تبع تأثیر خود را بر مباحث اصولی در حوزه فهم خواهد گذاشت.

۲. رسیدن به حجت در مواردی مساوی یقین یا اطمینان به مراد مولاست و در مواردی نیز مساوی با ظن به مراد او و گاهی نیز به خاطر عدم دلیل بر مراد اوست؛ بنابراین وظیفه اولیه فقیه، فهم و احراز مراد مولا از روی یقین یا ظن معتبر می‌باشد؛ زیرا در ظن نیز نحوه‌ای از فهم

موجود است و فقط در مرتبه سوم است که فهم مراد مولا جایگاهی ندارد؛ گرچه باز خالی از فهم اصل حجت نیست؛ بنابراین فرضاً کار اصولی، منحصر به یافتن حجت باشد، باز همه حجج متوقف بر فهم‌اند.

۳. بخش عظیمی از مباحث اصول فقه به دنبال ارائه قواعد فهم صحیح می‌باشد. در همه مباحث الفاظ، مفاهیم، عام و خاص، مطلق و مقید، دلالت امر و نهی و... سخن از ظهور و استظهارات و فهم است. در دیگر مباحث نیز که از ادله نقلی استفاده می‌شود، باز سخن از فهم و ظهور این ادله می‌باشد. این مباحث نوعاً ماهیت هرمنوتیکی دارند و به حوزه فهم و تفسیر مربوط‌اند؛ آنگاه چگونه می‌توان ادعا کرد اصولی در بند فهم نیست و صرفاً دنبال یافتن حجت است!

۴. آنچه در این دیدگاه کار انحصاری یک اصولی دانسته شده، در تهافت صریح با تعریف علم اصول و تعریف اجتهاد است که کار اصلی یک اصولی است. در بیشتر تعریف‌های هر دو، از واژه «استنباط» استفاده شده است که نشانگر فهم عمیق می‌باشد (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۹ / میرزای قمی، ۱۴۳۰، ج ۴، ص ۲۳۳).^۱

۵. بسیاری از مباحث اصولی در دیگر علوم مثل تفسیر نیز کاربرد دارد. آیا آنجا هم می‌توان گفت یک مفسر با کاربرد این قواعد به

۱. در کفایه در تعریف علم اصول آمده است: «و یؤید ذلک تعریف‌الأصول بأنه (العلم بالقواعدالممهدة لإستنباط الأحكام الشرعية) و إن كان الأولى تعریفه بأنه (صناعة یعرف بها القواعد التي یمكن أن تقع فی طریق إستنباط الأحكام أو التي ینتهی إليها فی مقام العمل)» و در قوانین در تعریف اجتهاد آمده است: «بأنه ملكة یقتدر بها علی إستنباط الحكم الشرعی الفرعی من الأصل، فعلاً أو قوة قریبة» موارد در کتب اصولی فرائر از حد شمارش است.

دنبال یافتن حجت است؟ این در حالی است که کاربرد این مباحث در تفسیر و در فقه و اصول فقه یکسان و به یک هدف می‌باشد.

۶. از سوی دیگر، همه مباحث و رویکردهای هرمنوتیکی به ارائه قواعد فهم ناظر نیست. مطابق مبانی هرمنوتیک فلسفی، اساس منابع دینی ما زیرسؤال می‌رود و حجیت همه منابع دینی اعم از کتاب، سنت و عقل به شدت مورد مناقشه قرار می‌گیرد. روشن است کسی که باید منبعیت منابع را اثبات کند و از حجیت آنها دفاع کند و شبهات وارده را پاسخ دهد، در درجه اول دانشمندان علم اصول‌اند.

۲-۲. هرمنوتیک و مبادی علم اصول

پس از اثبات ارتباط هرمنوتیک و مباحث اصولی، بحث دیگری مطرح می‌شود و آن تعیین جایگاه مباحث هرمنوتیکی در علم اصول می‌باشد. آیا هرمنوتیک از مبادی علم اصول است که در فلسفه علم اصول باید بحث شود یا از مسائل علم اصول است و در خود علم اصول باید بدان پرداخته شود؟

به نظر می‌رسد در پاسخ به این پرسش باید میان رویکردهای هرمنوتیکی تفکیک قائل شد. آن مقدار از مباحث و گرایش‌های هرمنوتیکی که درباره قواعد فهم و تفسیر صحیح سخن می‌گوید، چون در نهایت متوجه فهم کتاب و سنت می‌باشد و نتیجه مستقیم در چگونگی فهم احکام هم دارد و در واقع از مبادی احکام است، نه مبادی علم اصول، مانند دیگر مباحث الفاظ و مفاهیم باید در علم اصول مورد نقد و بررسی واقع شود. بخشی از مباحث یا گرایش‌های هرمنوتیکی نیز

متوجه کل فهم می‌باشد و در واقع جزء مباحث شناخت‌شناسی است. این دسته از مباحث نیز اولاً و بالذات جایگاهش در مباحث معرفت‌شناختی می‌باشد و اصولاً نباید در علم اصول به آن پرداخته شود. بخش سوم مبانی برخی از رویکردهای هرمنوتیکی مانند هرمنوتیک فلسفی است که در صورت صحت آن، حجیت منابع استنباط و حجیت فهم فقیه و اصولی از آن منابع زیرسؤال می‌رود. به نظر می‌رسد جایگاه بحث از این مبانی، فلسفه علم اصول باشد و از این جهت می‌توان گفت این بخش از مبانی و مباحث هرمنوتیکی از مبادی کلامی علم اصول بحث می‌کنند؛ به عنوان مثال، عقل از یک سو یکی از منابع استنباط حکم - هرچند در موارد اندک - بوده، از سوی دیگر، مهم‌ترین ابزار فهم و استنباط حکم می‌باشد؛ ولی در علم اصول فقه، جایی از ماهیت این منبع و ابزار بحث نشده است. روشن است همان‌گونه که جایگاه بحث از ماهیت حکم، فلسفه اصول است، نه آن‌گونه که فعلاً در لابه‌لای مباحث اصولی گم شده و در جای نامناسبی مثل استصحاب حکم وضعی به آن پرداخته شده است، جایگاه بحث از عقل و ماهیت آن نیز فلسفه علم اصول می‌باشد. اینکه آیا عقل ماهیت و حقیقت ثابت - هرچند متکامل - دارد و یا اینکه مطابق مبنای انسان‌شناختی هرمنوتیک فلسفی، حقیقتی سیال و متغیر دارد، از مسائل مهمی است که نتایج مهمی در علم اصول به بار خواهد آورد. چنان‌چه عقل را دارای ماهیت سیال بدانیم، به ناچار باید به لوازم آنکه بعضاً در تفاوت میان هرمنوتیک کلاسیک با فلسفی بیان شد، ملتزم شویم. همچنین، مبنای انسان‌شناختی هرمنوتیک فلسفی بی‌درنگ تأثیرش را بر اعتبار قرآن و سنت گذاشته، بسیاری از آموزه‌های

کتاب و سنت را به آموزه‌ای تاریخی که فراخور شرایط تاریخی خود است و در سایر زمان‌ها کارایی ندارد، تبدیل می‌کند.

از این جهت می‌توان گفت این مباحث که از قسم مبادی کلامی علم اصول است، باید در فلسفه علم اصول به آن پرداخته شود؛ چنان‌که هم‌اکنون نیز مباحث و مبادی کلامی فراوانی مثل مسئله دراز دامن حُسن و قبح، قاعده لطف، تکلیف غیرقادر، تکلیف ناسی و... در علم اصول متداول به طور ناقص و در غیر محل خود مطرح شده است که با تأسیس «فلسفه علم اصول» به طور کلی باید به آنجا منتقل شوند.

گفتنی است به رغم این مباحث، اصل بحث این مقاله به فلسفه اصول مربوط می‌باشد؛ زیرا یکی از مسائل فلسفه هر علم، چگونگی تعامل و ترابط آن با دیگر علوم است و در این مقاله نیز سخن از رابطه دانش هرمنوتیک با علم اصول می‌باشد و علت طرح عمده ابهام‌آمیز عنوان مقاله نیز همین نکته است که این مقاله به دنبال داوری و تعیین نحوه تأثیر یکی بر دیگری است.

۲-۳. چگونگی ارتباط هرمنوتیک کلاسیک با مباحث اصول فقه

از آنچه در بیان تمایزات هرمنوتیک فلسفی و هرمنوتیک کلاسیک گذشت، می‌توان نتیجه گرفت میان هرمنوتیک کلاسیک و آنچه اصولیان در باب فهم و قواعد آن گفته‌اند، مشترکات فراوانی است؛ ولی نقطه افتراق مهمی نیز در روش‌شناسی با آنچه در اصول فقه و تفسیر مطرح است، وجود دارد. در ذیل به یک نقطه اشتراک^۱ و یک نقطه افتراق به اجمال می‌پردازیم.

۱. تبیین نقاط اشتراک، موضوع این مقاله نیست و ثمره عملی هم ندارد و ذکر این مورد نیز به خاطر نکاتی است که ذیل آن آمده است.

۴-۲. تعیین معنای متن و امکان فهم آن

هرمنوتیک کلاسیک به تعیین معنای متن قائل می‌باشد و آن را همان مراد مؤلف دانسته، فهم آن را ممکن می‌داند و چنان‌که خواهد آمد، به دنبال ارائه روش برای رسیدن به مراد مؤلف است. در اصول فقه و تفسیر نیز دانشمندان این دو علم، معنای متن را همان مراد گوینده یا نویسنده آن می‌دانند. شایان ذکر است مراد از تعیین معنا، معنای واحد برای متن نیست، بلکه تعیین معنا با استعمال لفظ در اکثر معنا نیز سازگار است. با قول به بطون معانی قرآن و روایات نیز حتی اگر از باب دلالت لفظی باشد، سازگار است. از این بالاتر، قول به تعیین معنا با قول به دلالت نامتناهی آیات قرآن و سنت واقعی که اخیراً برخی از محققان ابراز کرده، آن را اختیار کرده‌اند^۱ نیز قابل جمع است. گرچه

۱. استاد عابدی شاهرودی می‌گویند:

در مبحث دلالت [قرآن] ما در برابر نامحدود قرار گرفته‌ایم؛ زیرا کتاب خدا از آنجا که حاوی علم خداست، هیچ محدودیتی ندارد و احادیث از حیث صدور از معصوم علیه السلام، حاوی علم لدنی می‌باشند و علم لدنی از خداست. پس احادیث نیز از حیث صدور از معصوم، نه از حیث دیگر، هیچ محدودیتی ندارند؛ چنان‌که متن کتاب خدا حاوی همه معانی ممکن و اکتشاف‌پذیر از متن می‌باشد و مراتب معانی را نیز پوشش می‌دهد و حتی مراتب نفس الامر را در مدلول‌های خود منظور می‌دارد و بدین‌جهت هیچ‌گاه توانایی دلالت آن پایان نمی‌پذیرد و شگفتی‌هایش سپری نمی‌شود. متون صادرشده از معصومان علیهم السلام نیز چون دربردارنده علم لدنی‌اند، دربردارنده همه معانی ممکن و اکتشاف‌پذیر و همه مراتب آنها در دلالت و در نفس الامر می‌باشند؛ ولی ما محدود و تدریجی‌العلم هستیم و افزون بر این، در معرض خطا قرار داریم؛ پس به طور محدود و تدریجی می‌توانیم معانی متون را از راه دلالات آنها تحصیل کنیم ... بدین‌گونه می‌توانیم به اندازه ظرفیت خویش از متون دینی اکتشاف نماییم و سپس به استخراج و آنگاه به استنباط

نویسنده در میان هرمنوتیست‌ها کسی که به بواطن معنایی متن یا دلالت چندلایه یا نامتناهی متن قائل باشد، ندیده و نشنیده است؛ ولی در هر صورت هیچ‌یک از این اقوال منافاتی با تعیین معنا ندارند و همه غیر از سیالیت معنای متن است که به وسیله قائلان به هرمنوتیک فلسفی و برخی دیگر اختیار شده، در بخش پایانی مقاله آمده است و اصولاً به دلالت نامتناهی متون الهی قائل بوده، نظریه خود را پاسخی مناسب و درخور به هرمنوتیک فلسفی و ایده سیلان معنا در هرمنوتیک می‌داند (حسنی و دیگران، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۰۵-۶۰۶، متن مصاحبه با استاد عبادی شاهرودی).

توضیح اینکه مراد از تعیین معنای یک متن آن است که متن از ابتدا تا انتهای زمان، معنای مشخصی دارد و آن‌گونه نیست که آن معنا با عوض شدن شرایط تغییر کند. این معنا همان است که مؤلف و گوینده از ابتدا آن را قصد نموده‌اند. حال اگر از ابتدای یک معنای واحد، مراد بوده، تا آخر همان معنا برای متن ثابت است و اگر از ابتدای استعمال لفظ در اکثر از معنا داشته تا آخر و در همه شرایط همان معانی کثیر برای متن خواهد بود و اگر معانی متعدد و بطون لایه‌لایه و مراتب متکثر معنا هم مراد بوده، همین تا آخر برای متن باقی است. در اینجا متن از ابتدا تا آخر این معانی را با خود دارد، در حالی که

دست یابیم. این روش که استوار شده بر عنصر کاشفیت و دلالت است، در کلیت خود روش اکتشافی تفسیر متون است که از حیث مشخصه‌ها متمایز است از روش هرمنوتیک معاصر (حسنی و دیگران، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۰۵-۶۰۶، متن مصاحبه با استاد عبادی شاهرودی).

آنچه در هرمنوتیک فلسفی از آن به سیالیت معنا تعبیر می‌شود، مراد فقدان معنای جوهری برای متون و تغییر و تعیین معنا به حسب تغییر شرایط، اوضاع، احوال و تغییر فرهنگ‌ها و... است. هر متنی در هر فرهنگی معنایی غیر از آنچه همین متن در فرهنگ دیگر یا زمانه دیگر داشته، از خود بروز می‌دهد و این معانی هرگز یک‌جا با یکدیگر جمع نمی‌شوند، بلکه چه‌بسا یکدیگر را تخطئه کرده، با یکدیگر تناقض داشته باشند. در اینجا معنای متن منقطع از مؤلف و مخاطبان اولیه آن است (Gadamer, 1994, p.395).

۲-۵. تمایز هرمنوتیک کلاسیک با اصول فقه در روش‌شناسی

در هرمنوتیک کلاسیک مطابق آنچه شلایر مآخر مطرح کرده است، برای رسیدن به فهم معنای متن که همان مراد مؤلف می‌باشد، اکتفا به قواعد دستور زبان کفایت نمی‌کند. به اعتقاد وی آنچه در متن به ظهور آمده، یکی دلالات الفاظ بر معانی خود است و دیگری خصوصیات فردی مؤلف می‌باشد که چه‌بسا موجب شود الفاظ از معانی اولیه خود منصرف شوند؛ بنابراین وظیفه مفسر برای اینکه به معنای مراد مؤلف برسد، رعایت هر دو جنبه است. او عقیده دارد آنچه پیش از وی مطرح بوده است، فقط «تفسیر دستوری» (=Grammatical) بوده که وظیفه آن شناخت زبان می‌باشد؛ ولی برای شناخت تفرد انسان که در نوشته او جلوه می‌کند، روشی در میان نیست و به همین جهت در تفسیر متون ناکام بوده‌اند. شلایر مآخر برای جبران این نقیصه «تفسیر فنی یا تفسیر روان‌شناختی» (=Technical) را پیشنهاد می‌دهد که کارویژه آن پل زدن

بر فاصله زمانی میان مفسر و مؤلف و در نتیجه، شناخت تفرد انسان است؛ بدین معنا که مفسر با این کار ویژگی‌های فردی مؤلف، زندگانی او، محیط پیرامونی و اوضاع و شرایطی که او در آن می‌زیسته است و متن در آن شکل گرفته و... را شناخته، در واقع خود را به عصر مؤلف می‌برد و جای او می‌نهد و آنگاه به خوبی مراد او را می‌فهمد؛ نه اینکه مؤلف را به عصر خود بیاورد و امروزی تفسیر کند (Schleiermacher, 1988, p.9-11).

دیلتای نیز متن را به گونه‌ای ظهور حیات مؤلف می‌بیند و در بیان ماهیت فهم، آن را بازتولید تجربه مؤلف در زمان تألیف در درون مفسر و در اصطلاح «کشف تو در من» می‌داند (Eliade, 1995, p.282). وی لازمه تفسیر صحیح را هم‌دلی، هم‌زمانی و هم‌زبانی با مؤلف می‌داند. دیلتای با طرح تجربه زیسته (= Erlebnis) معتقد است چون متن در واقع تجلی روان و حیات مؤلف است، برای رسیدن به فهم مراد مؤلف، مفسر باید بتواند خود را به شرایط زیستی مؤلف برساند و آن را در درون خود تجربه کند و از آن منظر متن را معنا کند؛ آنگاه می‌تواند ادعا کند مراد او را فهمیده است (ر.ک: ریکور، ۱۳۷۱، ص ۱۸-۱۹).

در مباحث اصول فقه و همچنین، سیره علمی اصولیان، گرچه متفق علیه آنان نیز تلاش برای رسیدن به مراد مؤلف می‌باشد؛^۱ ولی در یک نظر ابتدایی چنین می‌نماید که ذکر از تفسیر فنی و تجربه

۱. البته به جز آن دسته که برخی از متون دینی مثل قرآن را مختص به مخاطبان شفاهی و حداکثر مردمان عصر نزول می‌دانند، که این عده هم قائل به لزوم فهم مراد مؤلف‌اند؛ ولی درباره قرآن، فهم آن را مختص مشافهین می‌دانند.

مؤلف در درون مفسر نیست. به علاوه درباره متون دینی به نظر می‌رسد بحث تجربه زیسته و تجربه مؤلف به وسیله مفسر، به خصوص درباره سخنان خداوند متعال، امری غریب و حتی غیرممکن باشد.^۱ مطابق قواعد فهم در اصول فقه، آنجا که بحث از حجیت ظهور می‌کنند، همین ظواهر الفاظ با توجه به قراین همراه، کافی است که ما را به مراد مؤلف برساند؛ چون فرض این است که مؤلف هم یکی از عقلا و یا سید عقلاست و او نیز مطابق مشی عقلا سخن گفته است. در عرف عقلا از همین الفاظ و کلمات به مراد مؤلف آن اطمینان می‌کنند و اصولاً به ذهن کسی نمی‌رسد که این راه، راه اشتباهی باشد. آنها معتقدند هرکس بخواهد خلاف وضع استعمالی الفاظ اراده کند، باید از همین قراین که در نوع کلمات است، استفاده کند (ر.ک: حکیم، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۸۶ / مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۴۷ / طاهری، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۹۵-۹۶)؛ به عبارت دیگر، همین الفاظ با ترکیبات خاص خود می‌تواند حتی فردیت مؤلف را تا آنجا که در فهم مراد او تأثیرگذار است، نمایان کند؛ بنابراین به تفسیر فنی به آن معنا که در هرمنوتیک کلاسیک مطرح است، نیازی نیست. ضرورت ندارد مفسر بتواند مؤلف را در درون خود زنده کند و آنگاه مراد او را متوجه شود؛ مثلاً یک عارف وقتی به نگارش متنی می‌پردازد، خواه ناخواه

۱. البته شناخت صفات و اسماء خداوند قطعاً در فهم مراد او تأثیر خواهد داشت و چه بسا در مواردی شرط فهم صحیح باشد؛ ولی این یک شناخت مفهومی است و تجربه مؤلف و حیات او یک سخن است و شناخت مفهومی صفات او سخنی دیگر.

بیان و نوشتار او از راه اصطلاحات عرفانی صورت می‌پذیرد و این خود کافی است تا فردیت مؤلف را تا اندازه‌ای آشکار سازد.

اما با دقت نظر روشن خواهد شد که مشی اصولیان و مفسران نیز نه تنها در جایی تفسیر فنی را کاملاً رد نکرده است، بلکه به نحو رقیق‌تر از آنچه در هرمنوتیک کلاسیک درباره تجدید تجربه مؤلف در مفسر گفته شده، می‌توان رد پای آن را در سیره علمی و حتی کلمات برخی از آنان یافت. البته لزوم تجربه مؤلف در مفسر بدان گونه که در هرمنوتیک کلاسیک گفته شد، مورد قبول اصولیان نیست؛ ولی از سوی دیگر، می‌توان گفت حیطة دخالت دادن این گونه مسائل در فهم فراتر از آن چیزی است که در تفسیر فنی در هرمنوتیک کلاسیک گفته شده است. از جمله این موارد، تأکید فراوان بر قراین حالیه است. به نظر می‌رسد قراین حالیه حتی می‌تواند گسترده‌تر از فردیات و خصوصیات شخصی مؤلف باشد. تأکید بر شناخت شأن نزول در آیات و حتی در روایات نیز به این خاطر است که می‌تواند روشن‌کننده اوضاع و شرایط پیرامونی مؤلف به معنای عام آن باشد. تأکید بر شناخت احوالات راوی در کیفیت نقل، مقدار وثاقت او، قدرت حافظه او، کیفیت اخذ حدیث، جلسه اخذ حدیث که آیا در حضور عامه بوده است تا امکان تقیه باشد، شناخت زمان صدور روایت بدین معنا که آیا در زمان تقیه بوده یا خیر ... همه و همه می‌تواند به گونه‌ای تفسیر فنی - البته به معنای عام‌تر - دانسته شوند.

در هر صورت، بطلان اکتفا به تفسیر دستوری در قواعد فهم در اصول فقه امری روشن است و اکتفا به ظهورات هرگز به معنای کفایت این تفسیر نیست؛ زیرا رعایت قواعد دستوری گرچه سهم عمده‌ای در تحقق

ظهورات دارد؛ ولی همه آن نیست. برای تحقق ظهورات، امور عدیده‌ای مساهمت دارند که آنچه گفته شد، بخشی از آن است و شمارش جزئیات این مسائل خود تحقیقی جداگانه می‌طلبد.

البته اگر مقصود شلایر مآخر و دیلتای از تجربه مؤلف در درون مفسر و تجربه زیسته همان معنایی باشد که شلایر مآخر در تفسیر وحی نیز گفته است و وحی را از یک امری که از بیرون و از عالم بالا از سوی خداوند به انسان می‌رسد و سپس مورد تلقی انسان واقع می‌گردد، به شعور و تجربه دینی درونی تقلیل داده است، در این صورت با آنچه اصولیان معتقدند، متفاوت می‌باشد؛ زیرا اصولیان هرگز قائل نیستند که در فهم مراد مولا آن را در درون خود تجربه می‌کنند؛ خصوصاً در حوزه احکام فقهی که حوزه کاری یک اصولی است، اساساً قابل تجربه درونی نیستند و گفتار شلایر مآخر نیز درست یا نادرست، در حوزه الهیات مسیحی و فهم متون دینی مسیحی است که خبری از احکام فقهی در آن نیست، بلکه نوعاً اخلاق و اعتقادات می‌باشد.^۱ در هر صورت، نتیجه

۱. قول به تجربه دینی بودن وحی از جهات گوناگون اشکال‌های عدیده دارد که یکی از آن، جهات روش‌شناسی این نظریه می‌باشد. این نگاه در روش‌شناسی به بیراهه رفته است؛ زیرا حقیقت وحی چیست، امری بشری یا الهی محض است، الهام شاعرانه است یا غیر آن، تجربه و جوشش درونی است یا القای غیر، القای لفظ و معناست یا معنای فقط. اینکه میان پیامبر و خدا در مسئله وحی چه گذشته و کیفیت وحی کردن و پذیرفتن وحی چگونه بوده و پیامبر در آن زمان چه احوالاتی داشته، از مسائل بسیار پیچیده و غامض است و فقط خود پیامبر و کسی که در آن مرتبه با او بوده، می‌تواند حقیقت آن را درک کند و برای دیگران تبیین نماید. به گفته استاد مطهری، امکان شناخت ماهیت و حقیقت وحی برای انسان عادی و با ابزارهای طبیعی معرفتی همچون حس، خیال و عقل وجود ندارد و کسی تاکنون

بحث اینکه اصولیان نیز رعایت حالات فردی مؤلف و شرایط و اوضاع زمان صدور و قراین حالیه را در فهم مراد دخیل می‌دانند. آنها شناخت اسما و صفات خداوند را دخیل در فهم مراد او می‌دانند؛ ولی تجدید تجربه مؤلف در درون مفسر را شرط لازم فهم مراد مؤلف نمی‌دانند.

نکته‌ای که نباید از تذکر آن غافل شد اینکه هنوز راه‌های نارفته مهمی در پیش است که چه‌بسا بتواند در فهم مراد مؤلف تأثیر به‌سزایی داشته باشد. یکی از آنها تدوین تاریخ علم اصول و تاریخ علم فقه است که به شدت خلأ آن احساس می‌شود. اگر روند مسائل علم اصول و علم فقه یک به یک از ابتدای پیدایش تاکنون بررسی شود، تغییرات و تطوراتی که در هر مسئله در طول تاریخ آن تاکنون یافت شده است، فضای علمی و اجتماعی پیدایش مسئله و فضای هریک از تطورات و علل آن به خوبی تحلیل و تبیین گردد و این بحث به نحو تطبیقی در فقه و اصول عامه و خاصه صورت گیرد، به یقین تأثیر شگرفی در استنباط مسائل اصولی و فقهی خواهد داشت و مجتهد با توان و آشنایی مضاعف و در یک فضای روشن خواهد توانست به استنباط‌هایی بس قوی‌تر و متقن‌تر دست یابد.

ادعا نکرده و نمی‌تواند ادعا کند که می‌تواند کنه و ماهیت وحی را تشریح کند (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۵۲)؛ بنابراین به نظر می‌رسد رجوع به خود قرآن و کلمات قطعی پیامبر ﷺ و ائمه ؑ، تنها روش درست برای بیان حقیقت وحی می‌باشد، در حالی که آنچه مورد ادعای شلایر مآخر و تابعان اوست، صرف تخمین، حدس و تقلیل حقیقت وحی الهی به تجربه شخصی انسانی است. در واقع این گروه در تبیین ماهیت وحی هیچ نگاهی به خود وحی و دین نداشته، مشخص نکرده‌اند که دلیل این رویکرد چیست و از کجا پی برده‌اند حقیقت وحی تجربه درونی است. چه‌بسا در امر وحی، تلقی به جان و روح پیامبر هم باشد که هست؛ اما این عین وحی نیست.

تاریخ علم فقه و علم اصول کمک بسیار شایانی در درک مسائل، دیدگاه‌ها و منابع می‌کند و در نتیجه مجتهد را به فهم مراد مؤلف نزدیک‌تر خواهد کرد. شاید یکی از علل احتیاط‌های وجوبی و مستحبی که در میان متأخرین به شدت رشد یافته است و از سوی دیگر، مقلدان را تا اندازه‌ای با دشواری مواجه ساخته، از نبود همین فضای روشن در مسائل نشأت گرفته باشد. تاریخ علم در دنیای کنونی به خوبی جای خود را باز کرده، به خصوص غریبان برای یکایک علوم خود که شاید بعضاً سابقه چندان طولانی نداشته باشند، تاریخ علم نوشته‌اند؛ ولی علم اصول و حتی علم فقه با سابقه چهارده قرن هنوز از دستاوردهای چنین علم گرانبهایی محروم است.

۳. چگونگی ارتباط هرمنوتیک فلسفی با مباحث اصول فقه

در هرمنوتیک فلسفی برخلاف هرمنوتیک کلاسیک، تفاوت در مبانی با اصول فقه فراوان است، بلکه شاید نقطه توافقی میان آن دو یافت نشود. از این رو، تقابل و تضاد اصلی میان این دو دانش به اوج می‌رسد. گاهی دو دانش ارتباطی با یکدیگر ندارند؛ بنابراین هیچ تضاد و مزاحمتی نیز برای یکدیگر ایجاد نمی‌کنند؛ ولی گاهی دو دانش بر روی موضوعات مشترک چنان مبانی و مواضع متضاد، بلکه نقیض یکدیگر دارند که از روی شدت تضاد، نقطه توافقی میان آنها باقی نمی‌ماند و کار به تقابل می‌کشد. آنچه خواهد آمد، نمایش تضاد اصولیان با هرمنوتیست‌های فلسفی در چهار مبناست؛ یکی از مبانی به بحث دلالت مربوط است که مستقیماً به حوزه فهم مرتبط می‌باشد. مبنای

روشمندی فهم نیز در همین حوزه قابل بحث است، گرچه به عنوان یک بحث کلی می‌تواند در مباحث معرفت‌شناسی نیز مطرح شود. مبنای روشمندی فهم نیز در همین حوزه قابل بحث می‌باشد، گرچه به عنوان یک بحث کلی می‌تواند در مباحث معرفت‌شناسی نیز مطرح شود. مبنای انسان‌شناختی، هم تأثیر مستقیم بر حوزه فهم و معرفت می‌گذارد و هم بر اعتبار منابع و مبنای وحی‌شناختی به طور مستقیم اعتبار منابع را نشانه گرفته است. برخی از این مبانی می‌تواند به عنوان مبادی کلامی اصول فقه در فلسفه اصول مورد بحث قرار گیرد و برخی دیگر مثل مبنای دلالت‌شناختی، قابل بحث در مباحث دلالت علم اصول می‌باشد و چه بسا از منظر کلی‌تری در فلسفه اصول فقه به عنوان ماهیت دلالت مورد بحث واقع گردد. روشن است مقاله حاضر درصدد نقد این مبانی نیست و نویسنده، در مقالات و کتب دیگر به نقد هرمنوتیک فلسفی پرداخته است (ر.ک: عرب‌صالحی، ج ۱، ۱۳۸۹، ص ۱۳۵-۳۲۰) و شبهات ناشی از مبانی هرمنوتیک فلسفی را در حوزه منابع و مبانی دین پاسخ داده است (همو، ۱۳۹۱، ص ۱۲۸-۴۴۳).

۳-۱. مبنای هستی‌شناختی هرمنوتیک فلسفی و تأثیرات آن بر مباحث علم اصول

به گفته هیدگر، وجود حیث زمان‌مند و تاریخ‌مند دارد (هیدگر، ۱۳۸۶، ص ۳۴). مطابق مبنای هستی‌شناختی هرمنوتیک فلسفی و همچنین، هیستوریسم فلسفی، اصل وجود به خصوص در حوزه انسان و علوم انسانی و آنچه از شئون انسان است، از یک عنصر ذاتی برخوردار

می‌باشد. این عنصر را سیلان و بسط (Developpment) نام نهاده‌اند؛ بدین معنا که هرکس فردیتش همان تاریخ تحول و تکامل او در فرایند بسط در تاریخ مخصوص خود می‌باشد و امر ثابتی نیست (page, 24, p.1995)؛ مثلاً انسان موجودی نیست که عینیت خارجی ثابت داشته باشد و هیچ‌یک از علوم انسانی نیز از چنین عینیتی برخوردار نیستند. انسان موجودی در حال شدن و صیوروت است که این شدن و صیوروت او ذیل حیطه تاریخ و شرایط می‌باشد. نمی‌توان آن را در یک نقطه ایستاند و به عنوان ماهیت انسان معرفی کرد. هر انسانی همان موجود سیال و کُش‌دار در طول عمر مثلاً نودساله خود است. علوم انسانی نیز این‌گونه‌اند؛ هر علم انسانی در طی تاریخ و به تبع شرایط تاریخی و حقایق عینی تاریخی شکل می‌گیرد، تأثیر می‌گذارد و چه‌بسا به مرور زمان از میان می‌رود. به گفته ترولچ (Troeltsch, 1865, p.123) هرچیزی در جریان شدن و صیوروت دیده می‌شود و در جریان صیوروت بی پایان و همیشه جدید، سیاست، قانون، اخلاق، مذهب، صنعت و هنر، همه منفسخ می‌شوند (Iggers, 2003, p.457-464). مطابق این مبنا وحی نیز از شمول این قانون مستثنا نیست و حیث دیالکتیک و گفت‌وگو با واقعیت‌های عینی زمان نزول دارد، نه اینکه یک حقیقت ثابت از پیش آماده‌شده که به تناسب ایام نازل شده باشد. اگر از هرمنوتیک فلسفی پرسیده شود که مطابق مبانی خود، ماهیت کتاب و سنت را تبیین کند، خواهد گفت: همچنان‌که هر متنی حاصل گفت‌وگوی مؤلف آن با واقعیت‌های زمان اوست. کتاب و سنت نیز حاصل دیالکتیک خدا و پیامبرش با واقعیت‌های عصر نزول می‌باشد

و پاسخی است در قبال همان واقعیت‌ها؛ نه واقعیت‌های پیش از آن و نه واقعیت‌های پس از آن. شکل‌گیری کتاب و سنت به طور تدریجی و متأثر از حقایق عینی ۲۳ سال رسالت پیامبر است و حیث دیالکتیک با همان حقایق دارد. اگر آن حقایق بیشتر می‌بود، حجم کتاب و سنت بیشتر می‌شد و اگر کمتر می‌بود، کمتر! آنچه از این حقایق تکرار شود، می‌توان در کتاب و سنت برای آن پاسخی یافت و حقایق جدید، پیامبری جدید می‌خواهد و کتابی نو! این مبنا توقف بر مبنای اول ندارد، به گونه‌ای که حتی اگر شخصیت گیرنده و مصدر وحی نیز فراتاریخ باشد، باز بافت کتاب و سنت و چگونگی شکل‌گیری آن تاریخی و زمانی است؛ ولی لازمه این مبنا نیز مثل مبنای پیشین، تاریخ‌مندی کتاب و سنت و عدم جامعیت هر دو بوده، ادعای جهان‌شمولی و زمان‌شمولی کتاب و سنت به شدت زیرسؤال می‌رود.

برخی از روشنفکران مسلمان در این باره متأثر و منفعل از این دیدگاهند و این مبنا را پذیرفته و ترویج می‌کنند.^۱

۱. در کلمات نصر حامد ابوزید یک جمله به طور مرتب تکرار می‌شود و آن اینکه «قرآن، محصول فرهنگی و تاریخی است» و مصرّ است که بر سر آن نمی‌تواند مصالحه کند و مراد او این است که متن قرآن زمان‌مند و تاریخ‌مند است (ابوزید، ۱۳۸۰، صص ۶۸ و ۵۰۶-۵۰۵). وحی و اسلام، هر دو واقعیتی تاریخی‌اند (همان، ص ۱۱۳) و قرآن حاصل گفت‌وگو دیالکتیکی با واقعیت‌های عینی زمان خود می‌باشد و در واقعیت و فرهنگ شکل گرفته است و این دو از عوامل مؤثر در شکل‌گیری آن بوده‌اند. مراد از واقعیت، مفهومی وسیع شامل نهادهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است و علاوه بر نخستین گیرنده و مبلغ وحی، نخستین مخاطبان متن قرآنی را نیز دربرمی‌گیرد (همان، ص ۷۱-۷۲). متن قرآنی، محصول تعامل با واقعیت زنده تاریخی است (همان، ص ۱۴۵).

۳-۲. مبنای انسان‌شناختی هرمنوتیک فلسفی و تأثیرات آن بر مباحث علم اصول

این مبنا به گونه‌ای برآمده از مبنای وجودشناختی است. مطابق آموزه‌ها و مبانی هرمنوتیک فلسفی، انسان موجودی است ذاتاً تاریخ‌مند، محدود و محصور به شرایط و اوضاع و احوال بیرونی و درونی. توان فرازمان و فرامکان برای او نیست. قوه فهم و تعقل او نیز به تبع تاریخ‌مندی ذاتی او، تاریخ‌مند و زمان‌مند است و همین انسان حیث وجودی سیال و متغیر در تمام ابعاد وجودی دارد. او اگر چیزی می‌فهمد، در حیطه حیثیات وجودی خود که متشکل از پیش‌فرض‌ها، سنت، جهان‌بینی و افق فکری، پرسش‌های حال حاضر خود، محیط و اوضاع و احوالی که در آن رشد

اسلام یک کتاب یا مجموعه‌ای از اقوال نیست، بلکه یک حرکت تاریخی و تاریخ مجسم یک مأموریت است. بسط تاریخی یک تجربه تدریجی الحصول پیامبرانه است. دین تجربه روحی و اجتماعی پیامبر است و لذا تابع اوست. هم پیامبر، انسان است و هم تجربه او انسانی است و هم اطرافیان او آدمیان‌اند. از مواجهه این عناصر انسانی، به تدریج آیینی انسانی زاده می‌شود که در خور آدمیان و پاسخ به وضع واقعی آنان است. مفهوم دیالوگ و دادوستد را جدی بگیرید. در دیالوگ، پاسخ را درخور پرسش می‌دهند و اساساً آنچه می‌گویند از جنس پاسخ است، نه از جنس القای یک سویه. اینکه می‌گوییم اسلام در متن این دادوستدها و زد و خوردها متولد شده است و تولد و تکوینش تاریخی - تدریجی بود (سروش، ۱۳۷۸، ص ۱۹-۲۱). کامل‌ترشدن دین، لازمه‌اش کامل‌ترشدن شخص پیامبر ﷺ است که دین، خلاصه و عصاره تجربه‌های فردی و جمعی اوست. اینک در غیبت پیامبر ﷺ هم باید تجربه‌های درونی و بیرونی پیامبرانه بسط یابد و بر دین بیفزاید.

بسیار حوادث که در زمان پیامبر پیش نیامد و لاجرم ایشان هم در آن زمینه پاسخی ندادند و نسبت به آنها موضع‌گیری نکردند و از سوی دیگر، بسی چیزها که به پیامبر اسلام تحمیل شد (همان، ص ۲۲ به بعد).

یافته و شخصیت او در آنها شکل گرفته است و... می‌فهمد؛ این امور از دو خصیصه ذاتی بهره‌مندند؛ یکی سیالیت و تاریخ‌مندی و دیگری غیرقابل انفکاک بودن. حیثیت‌های ذاتی وجود دارند که در عین سیلان و عدم تعین خاص، کنارگذاشتن هیچ‌یک از آنها در توان انسان نیست و انسان هرچه می‌فهمد، به رنگ آنها و در قالب آنها و در حد ظرفیت آنها می‌فهمد (مک کواری، ۱۳۷۶، ص ۷۳-۷۴ / پالمر، ۱۳۷۷، صص ۱۹۵، ۱۹۷ و ۲۰۱ / Crai, 1995, 4, p.311-444 / page, 1995, pp.24, 50-51 / Heidegger, 1962, p.191-194 / Warnke, 1987, p.17-40 / Grondin, 1994, p.113-114 / Gadamer, 1994, pp.261, 369-370, 461-462).

آنچه گفته شد، خلاصه مبنای انسان‌شناختی هرمنوتیک فلسفی است که حاصل مطالعه دیدگاه‌های هیدگر، گادامر، مارگولیس (Joseph Zalman Margolis, b.1924) و ده‌ها کتاب و مقاله دیگر در این باره می‌باشد.

این مبنا، هم در حوزه فهم مجتهد و هم نسبت به اعتبار منابع استنباط مشکل‌آفرین است. مطابق این مبنا همه آنچه در ابتدای مقاله در تمایز هرمنوتیک فلسفی از کلاسیک گفته شد، در حوزه فهم مترتب می‌شود؛ یعنی فهم مراد مولا امکان‌پذیر نیست. فهم فقط در حیطه پیش‌فرض‌ها معنا می‌یابد. آنچه در مورد فهم یک مجتهد از آیات و روایات می‌توان گفت اینکه او قطعاً مراد مولا را نفهمیده است! فهم هر مجتهدی لزوماً فهمی عصری نیست، بلکه شخصی است و فقط برای خود او و زمان خود او کارایی دارد. در این صورت، هیچ دلیلی بر لزوم تبعیت از این فهم برای دیگران مثل مقلدان وجود ندارد؛ چون منتسب به خداوند شارع نیست.

اما آثار این مبنا در حوزه منبع‌شناسی بسیار بیشتر و خطیرتر است؛ زیرا بنا بر قرائت هرمنوتیک فلسفی از انسان، وقتی گیرنده قرآن و مصدر سنت، انسانی تاریخی با آن ویژگی‌هاست، قطعاً آنچه گرفته یا گفته است، در حد شخصیت تاریخی او معنا دارد و فراخور خود اوست، نه اینکه آنی باشد که خدای مطلق قصد رساندن آن را داشته است. در این قاموس، تاریخ‌مندی، ذاتی انسان است و در نتیجه از این جهت تفاوتی میان پیامبر ﷺ و غیر او نیست. در این صورت است که قرآن کتابی تاریخی و سنت نیز زائیده تاریخ و زمان تأسیس و فراخور همان زمان می‌گردد.

تأثیرات این مبنا نیز همچون قسم پیشین، به روشنی در اندیشه برخی روشنفکران مسلمان که سوگمنده کرسی‌های تدریس معارف اسلامی را در بسیاری از دانشگاه‌های دنیا در اختیار دارند، آشکار است؛ برای مثال، عبدالکریم سروش در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت، به شدت تحت تأثیر مبنای انسان‌شناختی هرمنوتیک فلسفی در حوزه معرفت‌شناسی است و در کتاب بسط تجربه نبوی، به همان شدت تحت تأثیر آن مبنا در حوزه منبع‌شناسی است. در کتاب اول، همه شبهات را متوجه فهم شریعت می‌کند و در کتاب دوم، اصل شریعت و منابع شریعت را نشانه گرفته است و شخصیت فراتاریخی پیامبر را به یک انسان تاریخی بزرگ‌شده جامعه عربی تقلیل داده است. خود او نیز در پیشگفتار کتاب دوم، به این مسئله تصریح دارد (ر.ک: سروش، ۱۳۷۸، ص ۳).^۱

۱. ذکر کلمات این گروه در این مقاله شاید چندان شایسته نباشد؛ ولی از باب ضرورت، چند نمونه ذکر می‌شود. سروش می‌گوید: هم پیامبر انسان است، هم

بر این اساس، وقتی در اصول فقه سخن از منبعیت کتاب و سنت و حجیت آن دو می‌شود؛ همان‌گونه که از شبهه اختصاص حجیت مطلق ظواهر به مشافهان و مقصودان به مخاطب پاسخ می‌دهند و همان‌گونه که از اختصاص حجیت ظواهر قرآن درباره مردم زمان نزول پاسخ می‌دهند، باید از شبهات امروزی نیز که در لباس نو و استدلال‌های جدید مطرح شده، پاسخ گو باشند، گرچه محل اصلی آن مبادی کلامیه است و

تجربه او انسانی است و هم اطرافیان او آدمیان‌اند. از مواجهه این عناصر انسانی، به تدریج آیینی انسانی زاده می‌شود که در خور آدمیان است و پاسخ به وضع واقعی آنان ... (سروش، ۱۳۷۸، ص ۲۱) و نیز می‌نویسد: شخصیت او [پیامبر] نیز نقش مهم در شکل دادن به این متن ایفا می‌کند. تاریخ زندگی خود او، پدرش، مادرش، کودکی‌اش و حتی احوالات روحی‌اش [در آن نقش دارند]. اگر قرآن را بخوانید، حس می‌کنید که پیامبر گاهی اوقات شاد است و طربناک و بسیار فصیح، در حالی که گاهی اوقات پرمالال است و در بیان سخنان خویش بسیار عادی و معمولی است. تمام اینها اثر خود را در متن قرآن باقی گذاشته‌اند. این، آن جنبه کاملاً بشری وحی است (سروش، نظر دکتر سروش پیرامون وحی قرآنی [مصاحبه با میشل هوبینک]، مجله تخصصی کلام اسلامی، شماره ۶۵، ۱۳۸۷، ص ۱۵-۱۸ و قابل دسترس در: www.dr.soroush.com، ۸۸/۳/۱۲).

ابوزید نیز معتقد است محمد ﷺ - نخستین گیرنده متن قرآنی و مبلغ آن - پاره‌ای از واقعیت و جامعه خود بود. فرزند جامعه و محصول آن بود. در مکه یتیم بزرگ شد و چنان‌که همسالانش در صحرا پرورش می‌یافتند، در میان قبیله بنی‌سعد تربیت یافت. چنان‌که اهل مکه به تجارت پرداخت و.. و خود می‌گفت من فرزند زنی هستم که در مکه، قدید می‌خورد (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۱۲۳).

معنای بی‌صورت از خدا و صورت از محمد است. دم از خدا و نی از محمد. آب از خدا و کوزه از محمد است؛ خدایی که بحر وجود خود را در کوزه کوچک شخصیتی به نام محمد بن عبدالله ﷺ می‌ریزد؛ بنابراین همه‌چیز یک سره محمدی می‌شود. محمد عرب است؛ بنابراین قرآن هم عربی می‌شود (سروش، مقاله بشر و بشیر، قابل دسترس در: www.dr.soroush.com، ۸۸/۳/۱۲).

باید در فلسفه اصول بدان پرداخته شود. در اینجا یک فیلسوف اصول فقه باید از فرازمانی و فراتاریخی مصدر و منبع کتاب و سنت و فراتاریخی بودن کتاب و سنت به انحای گوناگون دفاع کند تا در مرتبه بحث از حجیت آنها سخنی برای گفتن داشته باشد.

۳-۳. مبنای دلالت‌شناختی هرمنوتیک فلسفی و تأثیرات آن بر مباحث علم اصول

این مبنا نیز به گونه‌ای برآمده از مبنای وجودشناختی است. انکار معنا و دلالت ذاتی متن و قول به سیلان و کثرت معنایی متن از جمله اندیشه‌هایی است که برگرفته از هرمنوتیک و هیستوریسیزم فلسفی در باب فهم و معنای متن می‌باشد. گادامر در نفی معنای ذاتی متن و تأیید کثرت معنایی متن می‌گوید:

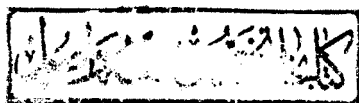
نه مؤلف و نه مخاطبان اولیه آن هیچ‌کدام نمی‌توانند افق معنایی متن را محدود کنند و تا زمانی که رهایی و استقلال از مؤلف و مخاطبان اولیه فراهم نشده، امکان ارتباط تازه، مسدود و متفی می‌شود (Gadamer, 1994, p.395).

در هرمنوتیک فلسفی گادامر، متن، مستقل از نویسنده، نقش اساسی در فهم دارد؛ ولی در نظر او متن معنای واحدی ندارد که به عنوان شیء ثابت باید دنبال آن بود، بلکه معنای متن، امری سیال و وابسته به زمان و مکان و پرسش‌هایی است که از سوی مخاطبان به سوی آن افکنده می‌گردد. ما معنای متن را فقط از راه دستیابی به افق پرسش آن می‌فهمیم؛ افقی که در ذات خود و در حد ضرورت، حامل امکان پاسخ-های دیگر می‌شود؛ بنابراین معنای هر جمله به پرسشی مربوط است که

متن، پاسخ به آن می‌باشد؛ ولی مستلزم آن است که معنای متن ضرورتاً افزون بر آن چیزی باشد که در آن گفته شده است (Ibid, p.37).

به همین دلیل، گادامر سنت را نیز که بخشی از آن به وسیله متون به ما منتقل می‌شود، امری سیال و تاریخ‌مند می‌داند و نه ثابت و ایستا. سنت، فقط چیزی نیست که همچون پس‌مانده یا بازمانده‌ای از گذشته مورد پژوهش و تفسیر قرار گیرد. آنچه از راه سنت زبانی به ما رسیده است، پس‌مانده نیست، بلکه چیزی است که به ما منتقل شده است و به ما گفته‌اند که گاه به صور شفاهی مثل اسطوره، افسانه و آداب و رسوم و گاه به شکل مکتوب می‌باشد. سنت قطعه‌ای از دنیای گذشته نیست، بلکه همواره خود را فراتر از این جریان، به سوی گستره‌ای از معنا که خود بیانگر آن است، بالا می‌کشد. حیث زبانی است که سنت را نه به عنوان قطعه از گذشته، بلکه به نحو تداوم خاطره‌ها (Continuity of Memory) به ما منتقل می‌کند و سنت را بخشی از جهان ما می‌کند. ما به گذشته بر نمی‌گردیم، بلکه گذشته را به حال حاضر خود می‌آوریم (Ibid, p.390-391).

در یک کلام می‌توان گفت چون سنت حیث زبانی دارد، در هر زمانی با انسان و به زبان او سخن می‌گوید و زبان آنها را به خود می‌گیرد و به شکل پویا و جدید به نسل بعد منتقل می‌شود؛ بنابراین نه سنت، نه زبان، نه فهم و نه تجربه، هیچ‌کدام شکل ایستا و ثابت ندارند، بلکه دائماً در پویایی و تغییرند. این مبنا توفقی بر دو مبنا پیشین ندارد؛ یعنی می‌توان شخصیت پیامبر و بافت وحی را تاریخی ندانست؛ ولی دلالت متن را به علل خاص خود تاریخ‌مند دانست.



برخی روشنفکران مسلمان نیز به تبع از هرمنوتیک فلسفی، ایده سیلان معنای متن را پذیرفته‌اند و با عبارات گوناگونی همان را تکرار کرده‌اند. به گفته محمد عماره، جمله‌ای در میان روشنفکران درباره نصوص مطرح است:

إن هذه كلها أوعية نضع فيها المضمون الذي نريد: نصوص دینی به منزله ظروف و قالب‌های خالی‌اند که ما هر مضمون و معنایی که بخواهیم به آنها می‌دهیم و در این ظرف می‌گذاریم (عماره، ۱۴۲۷، ص ۷۵).

ابوزید معتقد است: «متون، عناصر جوهری ثابتی ندارند، بلکه هر قرائت، در معنای تاریخی - اجتماعی خود ماهیتی دارد که آن را در متن کشف می‌کند» (ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۱۴۲). علی حرب می‌نویسد: «النَّصُّ يَتَّسِعُ لِلْكَلِّ وَيَتَّسِعُ لِكُلِّ الْأَوَّجِهَةِ وَالْمُسْتَوَيَاتِ: نص ظرفیت پذیرش همه معانی را در تمام سطوح و جوانب داراست» (حرب، ۲۰۰۵، ص ۱۴۵).

کار یک اصولی در قبال این مبنا، اثبات معنای ذاتی برای متن و اثبات دلالت ذاتی برای آن است.^۱

۱. به نظر می‌رسد سیالیت معنای متن با معضل مهمی روبه‌رو می‌باشد و آن اینکه هر متنی در طول تاریخ، یک هسته ثابت معنایی دارد که هرگز تغییر نمی‌کند و نشانه آن هم سلب‌های بی‌انتهایی است که همواره و در طی تاریخ و در فرهنگ‌های گوناگون و زمان و مکان‌های متفاوت از یک متن به طور یکنواخت انجام می‌گیرد. سلب‌های متعدد و بی‌شمار از معنای یک متن در طی زمان‌ها و در فرهنگ‌های متفاوت خود دلیل این است که متن یک حیطه معنایی خاصی دارد که همواره با او ثابت می‌ماند و تا این معنا فهمیده نشود، فهم متن میسر نیست و تفاهمی نیز واقع نخواهد شد. توضیح این مطلب با بحثی از استاد لاریجانی در ذیل می‌آید. این توضیح گرچه در باب امکان فهم‌های متفاوت و متکثر از متن ارائه شده است؛ ولی دقیقاً در بحث سیالیت معنای متن هم جاری می‌باشد.

اختلاف در فهم متن، امری متداول است. حتی فهم متن به وسیله یک شخص در

۳-۴. تقابل هرمنوتیک فلسفی و اصول فقه در مبحث روشمندی فهم

دانش اصول فقه در وهله اول به دنبال ارائه قواعد فهم و در ادامه آن رسیدن به حجت میان خود و مولاست. اکثر مباحث علم اصول و قواعد اصولی نیز برای تبیین روش فهم صحیح وضع شده‌اند؛ بنابراین اصولیان فهم را تابع قواعد و روشمند می‌دانند و فهم کسی را که از

دو زمان ممکن است به دو صورت اتفاق بیفتد و این یک واقعیت است؛ ولی اگر هیچ معنای ثابتی نداشته باشیم، چگونه این تحول فهم متن میسر خواهد بود؟ به بیان دیگر، اگر در کلام هسته‌های ثابت معنایی نداشته باشیم، چگونه تفاهم امکان‌پذیر است؟ - و این بحث با قرائت‌های مختلف پیوند می‌خورد - می‌گویند: از «لا إله إلا الله» چند فهم وجود دارد که البته صحیح است؛ ولی آیا در جمله «لا إله إلا الله» هسته معنایی ثابتی وجود ندارد که اگر آن هسته معنایی ثابت فهم نشود، اصلاً این جمله فهمیده نشده باشد؟ در این صورت اگر کسی بگوید معنای «لا إله إلا الله» این است که باران می‌آید، نباید اشکالی داشته باشد؛ چون یک لفظ معانی متعددی را می‌پذیرد. در نهایت باید قائل شوید که هر چند جمله «لا إله إلا الله» معانی متعددی را برمی‌تابد؛ ولی یک هسته معنایی ثابت در آن وجود دارد که هر معنایی را بر نمی‌تابد و دست‌کم به صورت سلبی می‌فهمیم که خیلی از معانی در هیچ زمانی و هیچ فرهنگی معنای این جمله محسوب نمی‌شوند. در غیر این صورت، اصلاً تفاهم امکان‌پذیر نخواهد بود، در حالی که وجود تفاهم، امری شهودی است. در واقع از وجود تفاهم به وجود هسته‌های معنایی ثابت می‌رسیم؛ هر چند آن هسته‌ها هیچ‌گاه به طور مشخص برای ما تعیین نشوند. در واقع ادعای ما این است که در گزاره‌ها حتماً یک بخش معنایی ثابت وجود دارد که نمی‌توان هر چیزی را به آن نسبت داد. از ما سؤال می‌شود که آن بخش‌های ثابت کدام معانی‌اند؟ پاسخ می‌دهیم که حداکثر این است که نمی‌توانیم به صورت ایجابی آن بخش‌ها را نشان دهیم؛ ولی می‌توانیم بگوییم همان بخش یا بخش‌هایی‌اند که مستلزم این سلب‌ها می‌باشند؛ مثلاً معنای جمله «لا إله إلا الله» مستلزم سلب‌های بسیاری است؛ از جمله اینکه معنای این جمله این نیست که باران می‌آید و این نیست که قناری می‌خواند و همچنین، قضایای بسیار دیگر که می‌توان از معنای این جمله سلب کرد (لاریجانی، ۱۳۷۹، جلسه ۱۰۸).

این قواعد تخطی کند، نه صحیح می‌دانند و نه حجت؛ ولی در هرمنوتیک فلسفی، فهم یک حادثه (Event) است که برای انسان اتفاق می‌افتد، نه یک پروسه روشمند.

به اعتقاد گادامر، فهم یک فرایند روشمندی نیست که انسان طی آن با قاعده‌مندی خاص و به دست خود به آن نایل آید و آنگاه او فاعل شناسا باشد که با تنظیم قواعد روش فهم یا سیر بر طبق آن، خود را به شناخت اشیای فراروی خود نایل سازد، بلکه انسان حالت فتوح و گشودگی به روی متعلقات شناسایی دارد تا در زمان مقتضی، فهم برای او اتفاق افتد. گادامر می‌گوید:

از این نکته نباید غفلت کرد که فهم و تفسیر، ساختاری نیست که بر اصول و روش‌ها بنا شده باشد، بلکه صرفاً حادثه‌ای است که اتفاق می‌افتد (Gadamer, 1994, p.xxiv).

حقایقی که برای ما اتفاق می‌افتد و از سنخ «واقعیه» هستند، در مقابل روش تجربی تمکین نمی‌کنند. حقایقی به کنترل روش درمی‌آیند که به طور منظم قابل تکرار باشند و به مدد روش در دسترس همه قرار گیرند؛ ولی اگر چیزی خارج از دسترس ارادی ما باشد و تنها برای ما اتفاق بیفتد، دیگر تحت سلطه ارادی و روشمند قرار نمی‌گیرد (Weinsheimer, 1985, p.8).

گادامر از فهم و تجربه هرمنوتیکی به عنوان یک «بازی» (Spiel=Game) یاد می‌کند و درک مراد خود را از تجربه و فهم، به تلقی درست مفهوم «بازی» منوط می‌کند.

خصوصیت هر بازی آن است که اولاً، مشخص نیست نتیجه آن به کجا می‌انجامد، بلکه هر آنچه پیش آمد و اتفاق افتاد، بازیگران تسلیم آنند؛ ثانیاً،

در بازی مشخص، این بازی و قواعد آن است که بازیگران را به بازی می‌گیرد، نه اینکه آنها آفریننده و خالق بازی باشند. درست است که ذهنیت بازیگران در سازماندهی بازی دخالت دارد؛ ولی این ذهنیت آزاد و رها نیست، بلکه محکوم به قواعد و محتوای بازی می‌باشد. در مسئله فهم نیز قضیه از همین قرار است؛ فهم چیزی است که اتفاق می‌افتد و خود را بر ما تحمیل می‌کند، نه آنکه ما با قدرت و اراده خود با ابزار و قواعد خاصی فرایند فهم را طی و آن را محقق کنیم.

گادامر می‌گوید:

طبیعت بازی این است که بازیگران آن خالق و فاعل بازی نیستند، بلکه این بازی است که بازی می‌کند؛ زیرا بازیگران را به درون خود می‌کشاند و بنابراین خود بازی فاعل واقعی می‌گردد (Gadamer, 1994, p.490).

در این باره مباحث قابل تأملی هست که ظرفیت مقاله اجازه ورود به آن را نمی‌دهد.

نتیجه

برایند مباحث مطرح در این مقاله نکات ذیل است:

۱. برای تبیین ارتباط میان هرمنوتیک و اصول فقه و تعیین چگونگی آن ارتباط باید میان رویکردهای گوناگون هرمنوتیک تمایز قائل شد و هریک را جداگانه بررسی کرد.
۲. با ذکر تمایزات دو رویکرد مهم هرمنوتیکی روشن شد که وجوه اشتراک هرمنوتیک فلسفی با قواعد فهم در اصول فقه زیاد است؛ ولی با هرمنوتیک فلسفی وجه توافقی با یکدیگر ندارند.

۳. دیدگاهی که ارتباط میان هرمنوتیک و دانش اصول فقه را به سبب اختلاف در موضوع از اساس انکار کند، هم در مبنا و هم در بنا مورد اشکالات عدیده قرار گرفت.
۴. جایگاه برخی از مباحث هرمنوتیک در علم اصول، برخی دیگر در فلسفه علم اصول و بخش سوم آن مباحث معرفت‌شناسی است که جایگاهش در دانش معرفت‌شناسی خواهد بود.
۵. تفاوت و تمایز اساسی مباحثی که در هرمنوتیک کلاسیک مطرح می‌باشد، با آنچه در این باره در اصول فقه مطرح است، فقط در روش‌شناسی فهم است.
۶. گرچه در اصول فقه در باب فهم، سخنی از لزوم بازسازی تجربه مؤلف در مفسر نشده است و سخنی صریح از تفسیر فنی به میان نیامده است؛ ولی با توجه به شرایط گوناگونی که برای فهم صحیح ذکر شده، به نظر می‌رسد تفسیر فنی که در اصول فقه مطرح می‌باشد، از آنچه در هرمنوتیک کلاسیک آمده است، دایره گسترده‌تری دارد.
۷. میان هرمنوتیک فلسفی و اصول فقه، هیچ وجه اشتراکی در مبانی وجود ندارد و دیدگاه‌ها به تضاد و تناقض می‌کشد و در جهت اثبات اعتبار منابع استنباط بر هریک از اصولیان است که مبانی هرمنوتیک فلسفی را از اساس و به طور مستدل رد کنند.
۸. جایگاه بحث از مبانی هرمنوتیک فلسفی می‌تواند مبادی کلامی اصول و در دانش فلسفه اصول باشد. بحث از منبعیت منبع و حجیت آن از مهم‌ترین مباحث اصولی است؛ بنابراین ماهیت این منابع اعم از کتاب و سنت و عقل باید در فلسفه علم اصول مشخص شود.

۹. در مجموع از آنجا که آموزه‌ها و مبانی هرمنوتیک فلسفی در بسیاری از روشنفکران مسلمان رسوخ کرده است و لازمه آن زیرسؤال رفتن کلیت منابع دینی می‌باشد، بر اصولیان لازم است در مباحث فلسفه اصول یا بعضاً در علم اصول به این شبهات نیز پاسخ دهند و پاسخ به آن، تسلط نسبی بر دانش هرمنوتیک را خواهان است.

منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
۱. ابوزید، نصر حامد؛ معنای متن؛ ترجمه مرتضی کریمی نیا؛ چ ۱، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰.
 ۲. —؛ نقد گفتمان دینی؛ ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام؛ چ ۲، تهران: انتشارات یادآوران، ۱۳۸۳.
 ۳. آخوند خراسانی، ملا محمد کاظم؛ کفایة الاصول؛ چ ۱، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ ق.
 ۴. پالمر، ریچارد؛ علم هرمنوتیک؛ ترجمه محمد سعید ضیایی کاشانی، ج ۱، تهران: هرمس، ۱۳۷۷.
 ۵. حرب، علی؛ نقد النص؛ چ ۴، مغرب: الدار البيضاء، ۲۰۰۵ م.
 ۶. حسنی، سید حمید رضا و دیگر (گردآورندگان)؛ جایگاه شناسی علم اصول (گامی به سوی تحول)؛ چ ۱، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵.
 ۷. حکیم، عبدالصاحب؛ متقی الاصول؛ تقریرات اصول سید محمد روحانی؛ چ ۱، قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی، ۱۴۱۳ ق.

۸. ریکور، پل؛ «رسالت هرمنوتیک»؛ ضمیمه کتاب حلقه انتقادی؛ تهران: گیل، ۱۳۷۱، ص ۱۹-۲۰.
۹. سروش، عبدالکریم؛ «مصاحبه با میشل هوبینک»؛ مجله تخصصی کلام اسلامی؛ قم: مؤسسه تحقیقاتی و تعلیمانی امام صادق (ع)، ش ۶۵، بهار ۱۳۸۸، ص ۱۵-۱۸.
۱۰. —؛ بسط تجربه نبوی؛ چ ۱، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
۱۱. —؛ بشر و بشیر؛ قابل دسترس در: www.dr.soroush.com، ۸۸/۳/۱۲.
۱۲. طاهری، سیدجلال‌الدین؛ محاضرات (مباحث اصول الفقه)؛ تقریرات خارج اصول سیدمحمد محقق داماد؛ چ ۱، اصفهان: مبارک، ۱۳۸۲.
۱۳. عرب‌صالحی، محمد؛ تاریخی‌نگری و دین؛ چ ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.
۱۴. —؛ فهم در دام تاریخی‌نگری؛ چ ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۵. عماره، محمد؛ قراءة النص الديني بين التأويل الغربي و التأويل الاسلامي؛ چ ۱، قاهره: مكتبة الشروق الدولية، ۱۴۲۷ق.
۱۶. کوزنز هوی، دیوید؛ حلقه انتقادی؛ ترجمه مراد فرهادپور؛ تهران: گیل با همکاری انتشارات روشنگران، ۱۳۷۱.
۱۷. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۴، چ ۱، تهران: نبوت، ۱۳۷۴.
۱۸. مظفر، محمدرضا؛ اصول الفقه؛ چ ۵، قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۵.
۱۹. مک کواری، جان؛ مارتین هیدگر؛ ترجمه محمدسعید حنایی

- کاشانی؛ تهران: انتشارات گروسی، ۱۳۷۶.
۲۰. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن؛ القوانين المحکمة فی الأصول؛ ج ۱، قم: احیاء الکتب الاسلامیة، ۱۴۳۰ق.
۲۱. هیدگر، مارتین؛ وجود و زمان؛ ترجمه محمود نوالی؛ تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۸۶.
22. Crai, Edward; **Routledge Encyclopedia of Philosophy**; Routledg London and NewYork: 1998.
23. Eliade, Mircea; **The Encyclopedia of Religion**; Macmillan, Library Reference, USA: 1995.
24. Gadamer, Hans-Georg; **Truth and Method**, Second Revisd Edition Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal, New York: 1994.
25. Gadamer, **the Historicity of Understanding**, Published in: Hermeneutics Readers, 1986.
26. Grondin, Jean; **Introduction to Philosophical Hermeneutics**, Translated By Joel Weinshimer, Yale University Press, 1994.
27. Heidegger, Martin; **Being and Time**; Translated by John Macquarie and Edward Robinson, Harpersan Francisco: 1962.

28. Georg G.IGGERS; **Dictionary of The History of ideas**; Maintained by: the Electronic Text at The University of Virginia Library, (2003-may-1) Volume 2-PP457-464, available at: etext.lib.virginia.edu / cgi-local / DHt / dhi-cgipid-dv2-52 (7/12/2006).
29. Kurt Mueller vollmer; **The Hermeneutics, Readers**; published in The United king dom, 1986.
30. Page, Carl; **Philosophical Historicism And the Betrayal of First philosophy**; Pennsylvania State University Press: 1995
31. Schleiermacher, Friedrich D. E., **Hermeneutics and Criticism**, Andrew Bowie (trans. & Ed.), Cambridge university press, 1998.
32. Warnke, Georgia; **Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason**, Polity press: 1987.
33. Weinsheimer, Joel G.; **Gadamer's Hermeneutics**, Yale Universitypress:1985.

نشست علمی (اول)

ظرفیت‌شناسی علم اصول فقه

برای تولید علوم انسانی

آیت‌الله غلامرضا فیاضی

آیت‌الله علی‌اکبر رشاد

دبیر علمی: حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر مسعود آذربایجانی

برگزارشده در مجمع عالی حکمت اسلامی

[مقدمه]

آقای آذربایجانی: بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين والعاقبة لاهل التقوى واليقين و صل الله على سيدنا و حبيب قلوبنا ابي القاسم المصطفى محمد لاسيما بقية الله في الارضين روى و ارواح العالمين لتراب مقدمه الفدا.

صمیمانه خیرمقدم عرض می‌کنم خدمت حضار گرامی، خواهران و برادران ارجمند، به ویژه خدمت اساتید معزز و مکرم آیت‌الله رشاد ریاست محترم شورای حوزه‌های علمیه استان تهران و حضرت آیت‌الله فیاضی ریاست محترم هیئت مدیره مجمع عالی حکمت که ما افتخار داریم در این جلسه برای بررسی موضوع نشست علمی با عنوان «ظرفیت‌شناسی علم اصول فقه برای تولید علوم انسانی» در محضر این عزیزان باشیم.

پرسش‌هایی که داریم، در سه محور اساسی است:

محور اول: مبانی و مبادی اصول فقه چه تأثیری در علوم انسانی برای تأسیس مجدد می‌تواند داشته باشد؟

محور دوم، بعد از مبادی یا مبانی تصویری یا تصدیقی اعم از آنها،

نگاهی به روش‌شناسی داریم. با توجه به اینکه بحمدالله اصول فقه یکی از بالنده‌ترین علوم اسلامی حوزوی ماست و روش‌شناسی متقحی دارد، روش‌شناسی آن چه تأثیری می‌تواند در مباحث علوم انسانی داشته باشد؟ محور سوم، راجع به محتوا یعنی نظریه‌ها، مسائل، ابواب و بخش‌های مختلف علم اصول فقه است که آنها را هم انشاءالله دنبال می‌کنیم.

در خدمت اساتید هستیم و از حاج‌آقای رشاد آغاز می‌کنیم.

آقای رشاد: أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ. بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ.

الحمد لله والصلاة على رسول الله وعلى آله وآل الله، واللعن الدائم على أعدائهم أعداء الله، إلى يوم لقاء الله. إلهي هب لي كمال الإنقطاع إليك! و أنير أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك حتى تخرق أبصار القلوب حجب النور، فتصل إلى معدن العظمة و تصير أرواحنا معلقة بعز قدسيك.

خدا را سپاسگزارم که مرا متنعم به نعمت درک محضر منور ارباب فضل و اصحاب فضیلت، خاصه استاد مکرم آیت‌الله فیاضی و استاد محترم جناب دکتر آذربایجانی فرمود. امیدوارم لحظات درک نفحات رحمانی و نفحات نورانی این محفل مینوی در زمره ذخایر اخروی ما قلمداد شود، انشاءالله.

۱. مفهوم‌شناسی و تقریر محل نزاع]

۱-۱. دانش اصول فقه]

مراد از «ظرفیت‌شناسی دانش اصول در تولید علوم انسانی»، این است که بسنجیم: دانش اصول فقه چه استعداد و استطاعتی در زمینه تولید علوم انسانی اسلامی دارد؟ این بحث از سویی بحثی از جنس فلسفه اصول و

مبحثی مربوط به غایت‌شناسی و کارکردسنجی و قلمروشناسی دانش اصول قلمداد می‌شود، از دیگر سو، در پیوند با مسئله روش‌شناسی تولید علوم انسانی اسلامی است.

[۱-۱-۱. از منظر غایت‌شناسی]

آثار و کارکردهای دانش‌ها به دو دسته یا طبقه تقسیم می‌شوند:

۱. غایت؛

۲. فائدت یا فواید.

غایت یک علم عبارت است از: «ما قُصد من تأسيسه وقوعه ولو لم يقع»، فایده عبارت است از: «ما يقع و یتربّ علی العلم و لو لم یقصد لدی التأسيس»، غایت مقصود بالذات و دائمی است. اما فواید برآیندهایی‌اند که چه‌بسا از منظر مؤسس پنهان بوده، یا حین تأسیس متوقع نبوده؛ ولی حسب ظروف و شرایط میسر شده‌اند. از این رو، فواید در معرض تطوّرند و چه‌بسا در مقطع و موقعیتی فایده‌ای بر علمی مترتب باشد؛ ولی در مقطع و موقعیتی دیگر همان فایده بر آن علم مترتب نباشد و به جای آن فایده دیگری بر آن مترتب گردد. همچنین، غایت آن «اثر شاملی» است که بر «کل علم» مترتب است؛ اما فایده می‌تواند جزئی باشد و بر بخش خاصی از یک دانش مترتب گردد. غایت علم به اندازه‌ای مهم است که برخی برآنند که هویت و وحدت و تمایز دانش به غایت آن است؛ اما فائدت هرگز چنین اهمیتی ندارد. پرسش بحث امروز می‌تواند این باشد که آیا تولید علم انسانی نیز از غایات دانش اصول فقه است یا اکنون از فواید آن می‌باشد؟ و اگر از فواید به شمار آمده است، آیا همه اصول به کار تولید همه علوم انسانی می‌آید یا بخشی از آن در بخشی از علوم انسانی دارای کاربرد مناسب است؟

[۲-۱-۱. از منظر روش‌شناسی]

روش‌شناسی علوم نیز دست‌کم دو گونه است: «روش مولد علم»؛ روشی که علمی به وسیله آن تولید شده و تکون یافته است و روش یا روش‌های حل مسئله در یک علم. ممکن است این دو روش بر یکدیگر منطبق باشند (یعنی با یکدیگر متفاوت باشند) و ممکن است بر یکدیگر منطبق نباشند. اینجا مراد بررسی امکان استخدام علم اصول برای تأسیس علوم انسانی است.

[۳-۱-۱. از منظر کارکردشناسی و قلمروشناسی]

نظر مقبول اکثر اصحاب اصول این است که قلمرو کارکردی دانش اصول، محدود به استنباط و اکتشاف شریعت بالمعنی‌الخاص (یعنی احکام الزامی) و تولید فقه از منابع خاص استنباط شریعت است. در حدی که من فحص کرده‌ام و شاید استقرایی ناقص؛ اما و البته نسبتاً وسیع باشد، همه آرای اصحاب را دیده‌ام؛ فقط دو تن از اصولیان شناخته یعنی شیخ محمدتقی اصفهانی - به تعبیر درست‌تر ورامینی تهرانی - شارح معالم و صاحب هدایة‌المسترشدین و برادر ایشان شیخ محمدحسین اصفهانی صاحب‌الفصول (رضوان‌الله علیهما)، تصریح کرده‌اند که علم اصول روشگان استنباط شریعت بالمعنی‌الاعم یعنی همه دین است و اختصاص به استنباط شریعت بالمعنی‌الخاص (یعنی احکام الزامی و تکالیف) ندارد. دیگران همگی برآنند که اصول فقه - چنان‌که از عنوانش برمی‌آید - روش استنباط فقط شریعت بالمعنی‌الخاص است. این تلقی از مباحث مطرح‌شده از ناحیه ارباب اصول در زمینه مبادی پژوهی دانش

اصول، تعاریف اصول، غایت‌شناسی، قلمروشناسی و مسئله‌شناسی این دانش، آشکار است. به نظر اینجانب حق با آنان است؛ بنابراین از اصول توقع نمی‌رود با کاربری آن، علاوه بر استنباط شریعت بالمعنی‌الاصح یعنی احکام دینی - که رسالت ذاتی این علم قلمداد می‌شود - سایر ابعاد و اضلاع دین، یعنی عقاید دینی، اخلاق دینی و علم دینی نیز استنباط گردد. رسالت و غایت ذاتی اصول این نیست و چنین فایده‌ای بر آن نمی‌تواند مترتب گردد؛ هرچند این دانش از کارکردهایی کمابیش وسیع در این زمینه‌ها برخوردار است.

از این جهت، پرسش از ظرفیت‌شناسی، پرسش وسیع‌تری است. ما باید این پرسش را از بساطت خارج کرده، به پرسش‌های خردتری تجزیه کرده آن را توسعه بدهیم؛ یعنی باید بپرسیم «کدام اصول؟» و «کدام علم انسانی؟» و «ظرفیت برای تولید یا حل کدام‌گونه از قضایای و مسئله‌های علوم انسانی» (قضایای «اخباری - توصیفی» یا قضایای «ارزشی - توصیه‌ای» یا قضایای «الزامی - تجویزی»؟)

باید مشخص کرد که مراد از علم اصول، اصول با رویکرد پسینی و تاریخی به آن است؟ یعنی این دانش را آن‌گونه که هم‌اکنون هست، لحاظ کنیم؟ و پرسش از ظرفیت همین اصول موجود است؟ یا مراد، علم اصول با رویکرد پیشینی و منطقی است، یعنی این دانش آن‌گونه که باید و شاید باشد، یعنی پرسش از ظرفیت علم اصول مطلوب است؟

اصول فقه موجود دارای چه کارکردهایی است و چه میزان برای تولید علم انسانی کارایی دارد؟ و اگر اصول فقه مطلوبی تأسیس شود، چه مایه در تولید علوم انسانی کاربرد خواهد داشت و کارآمد خواهد بود؟

در رویکرد پسینی دانش اصول و ناظر به اصول فقه محقق هم، می‌توان پرسید که براساس کدام مشرب و مدرسه اصولی، از کارکرد و کارایی علم اصول در تولید علوم انسانی سخن می‌گوییم؟ براساس مشربی که در مستقلات عقلیه - چونان مرحوم آیت‌الله خویی - که قضایای «عدل حسن است» و قضیه «ظلم قبیح است» را کبرای بلاصغری می‌انگارد؟ یا براساس آن مشرب عقلی‌انگار حداکثرگرایی - چون شیخ‌الحکمای معاصرین آیت‌الله جوادی آملی - که از سویی برای عقل در فهم و اکتشاف دین نقش گسترده‌ای قائل است و از دیگر سو، کل اصول را هم صورت‌بندی کاملاً عقلانی و احیاناً عقلایی می‌کند؟

براساس کدام مشرب می‌گوییم علم اصول چه کاربردی در تولید علوم انسانی دارد؟ بسیار روشن است که کاربرد و کارایی این دو مشرب - در صورت التزام به لوازم مبنای خویش - خیلی با یکدیگر متفاوت می‌شود.

چنانکه در رویکرد و نگاه پیشینی و منطقی نیز پاسخ این پرسش در گرو نوع و حد تلقی و تدوین خواهد بود؛ مثلاً اگر علم اصول را به مثابه منطق جامع فهم ابعاد اربعه هندسه دین قلمداد کنیم و بنا بگذاریم که علم اصولی را طراحی کنیم که هم «گزاره‌های واقع‌نمای قدسی» که متعلق ایمان است، یعنی عقاید را تولید کند و هم «گزاره‌های واقع‌نمایی را که ذاتاً متعلق ایمان نیستند» و از آنها به قضایای علمی تعبیر می‌کنیم، تولید کند و همچنین، مولد آموزه‌های الزامی و تکلیفی را که در قالب فقه و حقوق تکنون و صورت‌بندی می‌شود باشد و نیز آموزه‌های ارزشی و تهذیبی را که در قالب اخلاق دینی ظاهر می‌گردد، تولید کند. قلمرو

کارکردی و غایت قصوای تأسیس اصول فقه را چنین تصویر کنیم؛ یعنی همان نگاهی که دو محقق بزرگوار صاحب حاشیه و صاحب فصول به اصول محقق کنونی دارند. ناگفته پیداست که چنین اصولی احتمالاً بتواند دانش روشگانی شایسته‌ای برای تولید دانش‌های حوزه علوم انسانی به‌شمار آید. طبعاً کارکرد و کارایی اصول براساس هریک از نگاه‌ها، ذیل هریک از دو رویکرد پسینی و پیشینی متفاوت می‌شوند.

[۲-۱. علوم انسانی]

کما اینکه می‌توان پرسید: تولید علم انسانی براساس کدام تلقی از علوم انسانی (از نظر قلمرو و گستره، از حیث مبادی و نوع جهان‌بینی حاکم، از جهت هویت و هندسه معرفتی و ...)؟

[۱-۲-۱. از منظر قلمروشناسی]

از علوم انسانی موجود، از حیث قلمرو، دست‌کم سه تلقی وجود دارد: زیرا «کدام علم‌ها و رشته‌ها در زمره علوم انسانی قرار می‌گیرند»، مورد اختلاف جدی است؛ علوم انسانی موجود یا علوم انسانی مطلوب؛ یعنی این اختلاف در تلقی از گستره و دایره علوم انسانی، هم در نگاه پسینی و هم با رویکرد پیشینی می‌تواند مطرح گردد.

اگر بخواهیم به پرسش ظرفیت و کارکرد اصول در تولید علم انسانی پاسخ بدهیم باید مشخص کنیم که گستره علم انسانی را تا کجا می‌دانیم؟ چه آنکه پاسخ پرسش با لحاظ هریک از فرض‌ها متفاوت می‌شود؛ یعنی پاسخ به قلمرو کارکردی علم اصول در تولید علوم انسانی در گرو پاسخ ما راجع به قلمرو علوم انسانی است. همچنین،

پاسخ روشن به این پرسش در رهن تعیین پسینی و یا پیشینی بودن نگاه به علوم انسانی می‌باشد.

باید بگوییم ظرفیت اصول با رویکرد پسینی یا پیشینی در تولید علوم انسانی به نگاه پسینی یا پیشینی چه میزان است؟ یعنی مسئله مورد بحث ما چندوجهی و به تعبیری چندمجهولی است.

در نگاه پسینی به کارکردشناسی و ظرفیت‌سنجی اصول فعلی برای تولید علوم انسانی، دست‌کم سه تلقی به لحاظ قلمرو علوم انسانی - که کدام دانش‌ها در زمره علوم انسانی می‌گنجند - خواهیم داشت:

۱. علوم انسانی بالمعنی‌الاصح که به «مجموعه دانش‌های متشکل از قضایا و قیاسات توصیفی - اخباری، تجویزی - الزامی و توصیه‌ی - ارزشی معطوف به رفتارهای انسان و مناسبات میان آنها» اطلاق می‌شود. این یک تلقی راجع به قلمرو علوم انسانی است که علوم انسانی را به علوم رفتاری محدود می‌داند؛ ولی در عین حال قضایایی را که جنبه توصیفی - اخباری دارند و از واقع خبر می‌دهند را شامل می‌شود؛ برای مثال، می‌گوید انسان، لذت‌خواه و سودطلب است.

این یک گزاره در واقع اخباری است و از یک واقعیت انسانی خبر می‌دهد و انسان را توصیف می‌کند. این شامل قضایای تجویزی و الزامی است که می‌گوید این چنین باید و این چنین نباید. انسان چون سودطلب است در اقتصاد این گونه باید رفتار کند. فروشنده باید این گونه رفتار کند که مشتری را جلب کند و یا گفته می‌شود: باید چنین کنی تا سود بیشتری به دست‌آوری، هم تو به سودت بررسی هم مشتری تصور کند که به سود رسیده است.

همچنین، قضایای ارزشی و توصیه‌ای که «شاید که چنین رفتار کنی»، «نشاید که چنین رفتار کنی»؛ چون علوم انسانی در واقع به خلاف تصور مشهور، به اقتضای اینکه علم قلمداد می‌شود، هم‌گذار است؛ یعنی بخشی از آن گزاره است و بخشی از آن آموزه است. آموزه‌ها قضایای دربردارنده باید و نبایدها و شاید و نشاید‌ها هستند.

همین علوم انسانی موجود هم به جای فلسفی می‌نشیند - البته با تفاوت‌هایی که در روش و جهات دیگر با فلسفه دارد - و می‌گوید چنین هست و چنین نیست و هم می‌گوید چنین باید و چنین نباید. علم اقتصاد می‌گوید چگونه اقتصاددان را در جامعه اداره کنید و چگونه رفتار کنید، چه بکنید و چه نکنید و هم توصیه اخلاقی، ارزشی دارد؛ خوب است که چنین رفتار کنید و بد است که چنین رفتار کنید. طبعاً با خوب و بد هم سروکار دارد.

۲. تلقی دوم از علوم انسانی آن را از قضایای رفتاری وسیع‌تر می‌انگارد و آن را شامل همه علوم می‌داند که عهده‌دار بیان تظاهرات و مناسبات بینشی و منشی و کنشی فردی و اجتماعی انسان است. این تلقی را می‌توان علوم انسانی بالمعنی‌العام تعبیر کرد. در این تلقی علوم انسانی به مجموعه دانش‌های متشکل از قضایا و قیاسات توصیفی - تجویزی و توصیه‌ای معطوف به بینش‌ها، منش‌ها و کنش‌های فردی و اجتماعی آدمیان در وضعیت‌های گوناگون و ظروف مختلف حیات انسانی، اطلاق می‌شود.

۳. سومین تلقی از این حوزه معرفتی، بس وسیع‌تر از دو تلقی است که از آن به علوم انسانی بالمعنی‌الاعم تعبیر می‌کنیم و مراد طیف وسیعی

از دانش‌ها به جز علوم طبیعی است. در این تلقی فلسفه هم جز علوم انسانی به شمار می‌رود.

کما اینکه باید روشن کنیم علوم انسانی - با هریک از سه تلقی - مشتمل بر چه قضایا یا قیاساتی است؟ آیا علم انسانی تنها از قضایا یا قیاسات الزامی و باید و نبایدی، تشکیل می‌گردد؟ یا علاوه بر آن، شامل قضایا یا قیاسات ارزشی و شاید و نشایدی نیز می‌شود؟ نیز جای پرسش است که علوم انسانی علاوه بر دو دسته از قضایا یا قیاسات که گفتیم، آیا شامل قضایا یا قیاسات هستی‌شناسانه نیز می‌گردد؟ ملاحظه می‌فرمایید از این جهت نیز علوم انسانی می‌تواند دچار سعه و ضیق گردد و پاسخ به پرسش ظرفیت‌شناختی اصول به شدت در گرو روشن شدن دایره علوم انسانی از این حیث نیز می‌باشد.

آقای آذربایجانی: ببخشید تلقی دوم یعنی علوم انسانی بالمعنی‌العام را مقداری بیشتر باز کنید. این که فرمودید شامل منش‌ها و کنش‌ها و بینش‌ها می‌شود، قلمرو مسئله را مقداری نسبت به اولی و سومی، روشن‌تر نمایید که مفهوم‌تر باشد.

آقای رشاد: بله! بنده با طرح پرسش‌هایی قصد دارم پرسش اصلی بحث را توسعه دهم. تلقی دوم از علوم انسانی آن را منحصر به علوم رفتاری نمی‌داند، بلکه آن را شامل قضایای اخباری و گزاره‌هایی که عهده‌دار قضایای توصیفی و بیانگر هست‌ها و نیست‌هاست نیز می‌داند. از این قضایا به «اگر»، «آنگاه» تعبیر می‌کنیم.

به تعبیر دیگر، گاهی علوم انسانی را فقط به علوم رفتاری اطلاق می‌کنیم، در نتیجه همه قضایای آن منحصرأ معطوف به رفتار انسان و

احکام الزامی و ارزشی آن است؛ اما سروکاری به مباحث بینشی و مسائلی که مربوط به حوزه نظر است، ندارد. در جای دیگر آن را علاوه بر حوزه رفتار، شامل حوزه اندیشه و قضایای «آستانی» و «هستانی» می‌دانیم؛ مانند این قضیه: «ارزش کالا تابع تقاضاست». این قضیه می‌گوید: بر بازار، قانون عرضه و تقاضا حاکم است و عهده‌دار وصف واقع است. در این قضیه هرگز سخن از باید و نباید و بحث از شاید و شاید در میان نیست. تلقی دوم از قلمرو علوم انسانی آن را شامل قضایای توصیفی و به تعبیر صحیح وصفی مربوط انسان نیز می‌داند.

در تلقی سوم، مرز علم انسانی تا مرزهای علم طبیعی گسترش می‌یابد و بسا در این تلقی ریاضیات نیز جزء علوم انسانی قلمداد شود. فلسفه و الهیات نیز در زمره علوم انسانی قرار می‌گیرد؛ یعنی هر آنچه علم طبیعی نیست، علم انسانی است.

[۲-۲-۱. علوم انسانی مطلوب]

ما علوم انسانی مطلوب را عبارت می‌دانیم از «طیفی از معرفت‌های دستگاه‌واری که هریک متشکل‌اند از مجموعه قضایا و یا قیاسات سازوار توصیفی، تجویزی و توصیه‌ای بر ساخته بر مبادی معرفتی دینی که با کاربست منطق موجه اسلامی معطوف است، به یکی از ابعاد وجودی انسان». البته مراد «انسان بما هو انسان» است (انسان غربی، انسان شرقی، انسان این جامعه، انسان آن جامعه نیست. ما این را قبول نداریم؛ زیرا به نسبت علوم انسانی منتهی می‌شود) انسان فطرت‌مند، همان انسانی که خدا خلق کرده است، این موضوع علوم انسانی است.

علوم انسانی عهده‌دار بیان احکام الزامی و ارزشی نوعی از انواع

مواجهه‌های جوانحی و جوارحی انسان بما هو انسان است؛ مواجهاتی که تداوم و تکامل حیات آدمی مستلزم آن است. توضیح اینکه ما انسان‌ها با خیلی چیزها در هستی مواجه‌ایم و با آنها سروکار داریم. این مواجهه گاه جوانجی و درونی است؛ گاه جوارحی یا برونی است. این مواجهات دارای احکام الزامی - تکلیفی و ارزشی - اخلاقی است. علوم انسانی آن گروه از علوم است که متولی تبیین احکام این رفتارهاست. این تبیین، هم مرزهای علوم انسانی و هم رشته‌های این حوزه معرفتی را معلوم می‌کند. بدین ترتیب، علوم انسانی محدود به چهار حوزه مطرح شده نمی‌باشد. ما تقسیم رایج «پارسونزی» را نمی‌پذیریم. این تقسیم، سکولار و بی‌مبناست. اصولاً هیچ ردپایی از خدا و معنویت در آن نیست و همه چیز به دنیا منحصر شده است. تقسیم مانند تعریف باید جامع و مانع باشد؛ این تقسیم جامع و مانع نیست.

چهار شاخه‌انگاری حوزه علوم انسانی و محدود کردن به حوزه‌های اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی و سیاسی ناصواب است. این یک تقسیم فاقد منطق است. چرا فقط چهار قسم؟ و چرا فرهنگ در کنار اجتماع؟ اگر کسی بگوید فرهنگ یک مقوله اجتماعی است، پاسخ ما چیست؟ بر جامعیت و مانعیت این تقسیم، ایراد اساسی وارد است؛ به همین دلیل ما می‌گوییم بی‌مبناست. به نظر ما باید مبنا را انواع مواجهات جوانحی و جوارحی انسان و هر آنچه که آدمی در حیات با آن سروکار دارد و نیز همه احکامی که معطوف به این انواع مواجهات است، در نظر گرفت. از اینکه خلق با خالق چه‌طور مواجه گردد یا طرز مواجهه او با حقیقت چگونه باشد و یا مواجهه او با خلقت و طبیعت چگونه باشد؟ و

همچنین، موارد دیگر باید بررسی شوند. در این صورت، مواجهه عبد و رب، داخل در دایره علوم انسانی می‌شود. مواجهه آدمی با حقیقت و اینکه ما با حقیقت چگونه باید روبه‌رو شویم، حوزه احکام علم و پژوهش را دربرمی‌گیرد؛ شامل مواجهه آدمی با نفس نیز می‌شود. ما چگونه نفس را تدبیر کنیم؟ بدین‌سان تربیت را دربرمی‌گیرد. مواجهه با محیط زیست که امروزه بحث اخلاق محیط زیست، حقوق محیط زیست مطرح است نیز از حوزه‌های جدید علوم انسانی است و قس علی هذا ...

بدین ترتیب دست‌کم در وضع فعلی، ده الی پانزده دانش به عنوان دانش‌های انسانی تولید می‌شوند و طیف وسیعی از علوم انسانی تصویر می‌شوند. اگر این علوم و رشته‌ها بر مبادی معرفتی دینی مبتنی باشند، از منابع معتبر در دین که عقل، فطرت، کتاب و سنت است و با کاربرست منطق اسلامی تولید شده باشند و معطوف به یکی از ابعاد وجودی انسان بما هو انسان باشند، این علوم اسلامی نیز خواهند بود.

[۳-۲-۱. انواع علوم انسانی]

مسئله مهم دیگر اینکه برای رسیدن به پاسخ پرسش ظرفیت‌شناسی اصول باید مشخص کرد کدام علم انسانی؟ یعنی کاربرد اصول در همه علم‌های انسانی، برابر و یکسان نیست؟ مثلاً وقتی پرسیده می‌شود که دانش اصول در حقوق چه کاربردی دارد؟ می‌گوییم فراوان! اگر از من بپرسند در تاریخ یا اخلاق یا در زبان‌شناسی چطور؟ می‌گوییم فراوان و ولی کمتر از حقوق.

در تاریخ، از جهاتی کاربرد دارد؛ چون علم نقلی است و در آن با فهم

متن سروکار داریم. ما قواعد استنباط از نقل دینی را می‌توانیم به روش‌شناسی فهم تاریخ تبدیل کنیم. در زبان‌شناسی و معناشناسی مباحث الفاظ ما کاربرد زیادی دارد. کارکرد اصول در تولید قضایای استانی و هستانی (وجودشناختی)، بسیار کمتر است.

پس باید بگوییم کدام علم اصول در تولید کدام علم انسانی چه کاربردی دارد؟ همچنین، در کدام انسانی و در کدام لایه از علوم انسانی و چه نوع از قضایای علم انسانی، چه کاربرد و ظرفیتی دارد؟ همان‌گونه که می‌دانیم، آن اندازه که اصول در استنباط فقه موفق است، در استنباط عقاید و تولید کلام نمی‌تواند باشد.

ما توقع نداریم علم اصول، فلسفه تولید کند؛ هرچند پاره‌ای از بخش‌هایی از مسائل اصولیه و قواعد اصولیه می‌تواند در فهم قرآنی و روایی مباحث هستی‌شناختی به کار گرفته شود؛ اما نمی‌شود توقع داشت اصول، فلسفه تولید کند. اصول دانش یکسره عقلانی نیست؛ هرچند بالمره عقلایی هست.

اما اگر بگوییم در مورد بایدهایی که در علوم انسانی آمده، از اصول چقدر توقع می‌رود؟ و اصول در تولید قضایای بایستی چه مایه توانایی دارد؟ در پاسخ می‌گوییم معلوم است که توانایی‌اش بسیار زیاد است. چون قضایای بایستی از جنس حقوق و فقه است که اصول برای استنباط همین قضایا در شریعت و فقه تأسیس شده است.

[۱-۳. خلاصه مفهوم‌شناسی]

ما معتقدیم علم اصول هرچند ابزار تولید معرفت دینی است؛ ولی خود

یک معرفت دینی است، چون معرفتی برآمده از منابع دینی می‌باشد؛ یعنی علمی دینی است و اگر در میان همه علوم که ما اکنون در دست داریم، هیچ علمی اسلامی و بومی نباشد، اصول قطعاً اسلامی و بومی است. در اصول هرگز وامدار غیر نیستیم. اصول تماماً تولید مسلمانان است و احیاناً مبانی عقلانی و عقلایی دارد که آن هم اسلامی خواهد شد.

بر این اساس، باید بگوییم از اصول چه تلقی داریم؟ از کدام ظرفیت اصول، چه کاری از علوم انسانی برمی‌آید؟

در مجموع اینکه برای این پرسش که: اصول همچون یک دستگاه روشگانی در فهم دین و تولید معرفت دینی، چه کارکردهایی در تولید علوم انسانی اسلامی دارد؟ به نظر می‌رسد باید کارکردهای اصول را دست‌کم به دو سطح گفتمان‌سازی اکتشافی و کارکردهای موردی طبقه‌بندی کرد. گفتمانی که اصول تولید کرده است، بسیار به کار تولید علوم انسانی اسلامی می‌آید؛ زیرا اصول فقه در واقع نوعی نگاه به فهم متن و نوعی نگاه به اکتشاف دین است و این دستاورد بسیار به کار تولید علوم انسانی اسلامی می‌آید. فرصت نیست این نکته را که بسی مهم است، باز کنم و بسط بدهم و به ناچار به اشارتی بسنده می‌کنم: مراد من از این جهت آن است که مهارت و حدت ذهنی که از مطالعه اصول و تسلط بر شیوگان آن نصیب متعلم و محقق می‌شود، در مطالعات غیرفقهی نیز بسیار کارساز است. این نکته زمانی روشن‌تر می‌شود که نگاه و رویکرد روش‌شناختی و توان استنباطی یک عالم اخباری را با نگرش و رویکرد روش‌شناختی و توان استنباطی یک اصولی مقایسه کنیم. اصول فقه فقط یک روش نیست که یک رویکرد نیز قلمداد

می‌شود. این ظرفیت دانش اصول در تولید علوم انسانی بسیار ارزشمند است. من لازم می‌دانم همین‌جا تصریح و تأکید کنم بدون حصول قوه اجتهاد، تولید علم دینی و نظریه‌پردازی در زمینه دین ممکن نیست. انتظار تحقیق بمعنی‌الکلمه از غیرمجتهد توقع بجایی نیست و اجتهاد ولیده و حصیله عمدتاً اصول و دانش‌های هم‌وند با آن است. یکی از مشکلاتی که ما اکنون در حوزه و دانشگاه داریم، این است که همه می‌خواهند وارد بحث شوند و بی‌آنکه صلاحیت‌های انفسی و آفاقی لازم را احراز کرده باشند تحقیق کنند.

تحقیق یعنی به کرسی‌نشانیدن حقیقت؛ یعنی احقاق حق حقیقت. تحقیق یعنی اجتهادکردن یعنی استنباط. بدین جهت این واژه از کلمات دیگر نظیر پژوهش و بررسی و مطالعه، رساتر است و هرکس - جز مجتهد - از عهده این کار برنمی‌آید. این کار، کار شخص دارای قوه اجتهاد است، وگرنه کسی که هنوز خود به نصاب علمی نرسیده، وقتی وارد این بحث می‌شود یا سخن ناصواب خواهد زد یا مقلدانه به نقل کلام دیگران خواهد پرداخت، کار او تحقیق تلقی نمی‌شود! البته ایرادی ندارد که کسی نظرات دیگران را طرح و شرح کند، این عیب و قبیح نیست.

بر این اساس است که در تولید علوم انسانی اسلامی هرکس نباید خودش را محقق بنامد؛ زیرا در این صورت این خطر را دربردارد که خود آدم فریب می‌خورد که من جزء صاحب‌نظران علوم انسانی اسلامی هستم؛ بنابراین به هرچه می‌رسد، آن را حق می‌پندارد. دیگران نیز درباره او دچار همین اشتباه می‌شوند. امر بر او و مخاطبین‌اش مشتبه می‌شود و

این توهّمات و تصورات مشکلاتی را برای همه در پی می‌آورد. پاره‌ای از این نزاع‌های بی‌حاصل و مایه اتلاف وقت و فرصت‌سوز، ناشی از بی‌توجهی به این شرط مهم است.

اما در مورد کارایی اصول با لحاظ افق و لایه کاربردهای موردی قواعد و ضوابط استنباطی اصولی نیز عرض کردیم: هریک از رویکرد پیشینی یا پسینی در دو طرف رکنی پرسش اصلی این جلسه (یعنی علم اصول و علوم انسانی) و نیز تلقی‌های گوناگون در باب هرکدام از آنها، میزان کارکردها و کارایی‌های اصول در تولید علوم انسانی را تعیین می‌کند؛ بر این اساس، این پرسش باید به پرسش‌های خردتر تجزیه شود تا پاسخ درخور یابد. آنچه مسلّم است اینکه اولاً، در عین اذعان به عظمت و اهمیت دانش اصول و کارکردهای فراوان آن در تولید معرفت دینی، باید توجه داشت که هویت معرفتی و غایت اصلی دانش اصول، به طور کامل تولید علم انسانی نیست؛ یعنی نه همه اصول به کار تولید علوم انسانی می‌آید و نه آنچه از این دانش برای تولید علوم انسانی کارساز است، از عهده تولید همه علوم انسانی برمی‌آید؛ ثانیاً، باید کارکردهای اصول را در قیاس با هرکدام از دانش‌های حوزه علوم انسانی بررسی کرد؛ زیرا اصول فقه در تولید مثلاً حقوق، از کارکرد و کارایی چشمگیر و بسیاری برخوردار است؛ سپس در تولید دانش اخلاق و آنگاه در سایر علوم؛ به ترتیب الأنسب فالأنسب، کما اینکه در هر علمی از زیرمجموعه حوزه معرفتی موسوم به علوم انسانی نیز توانمندی‌های اصول باید با توجه به جنس قضایای آن («اخباری - توصیفی» یا «ارزشی - توصیه‌ای» یا «الزامی - تجویزی») سنجیده و ارزیابی گردد. این نکته

وجدانی است که دانش اصول یک دانش عقلایی استنباطی است، نه عقلی یا تجربی، قهراً در آنجا که حاجت به مباحث برهانی یا تجربی باشد پای اصول لنگ است. در علوم انسانی علاوه بر روش‌های لفظی و عقلایی، در برخی از شاخه‌ها به کاربرت روش‌های برهانی نیاز است و در برخی دیگر به استفاده از شیوه‌های تجربی. البته این ارزیابی از کارایی و کارکردها، ناظر به اصول محقق و موجود است؛ اما چه‌بسا بتوان کارکردها و کارایی این دانش را با بسط و بازسازی، ترمیم و تکمیل، دوچندان کرد. در هر حال باید تأکید کرد که برای تولید علم انسانی دینی، اصول فقه لازم است اما کافی نیست.

آقای آذربایجانی: همان‌گونه که از حضرت آقای رشاد انتظار می‌رفت، تحریر محل نزاع را به طور مناسب انجام دادند و قدم رو به جلویی بود. حاج آقای رشاد، هم از حیث مدیریتی سال‌ها درگیر مباحث علوم انسانی بوده‌اند و هم از حیث علمی و نظریه‌پردازی در این زمینه‌ها به ویژه در منطق فهم دین پیشینه کامیاب و گسترده‌ای دارند. از این جهت برای ما حضور ایشان در این مجلس بسیار مغتنم و قابل استفاده است. ایشان به صورت جدی وارد این موضوع شده‌اند و از همین مقدار هم برای دوستان روشن بود. در اینجا لازم است نتیجه‌گیری انجام شود تا بحث روشن‌تر شود.

شاید بتوان گفت نگاهی که هم‌اکنون در خصوص اصول دنبال می‌کنیم، نگاه پسینی است؛ یعنی فعلاً می‌خواهیم همین اصول فقه موجود را در نظر بگیریم. این مسئله بخشی از محل نزاع را روشن می‌سازد. در خصوص علوم انسانی نیز اگرچه باز هم نگاهمان، نگاهی پیشینی

و یک نگاه بایسته و شایسته است؛ ولی تصمیم داریم تا حدودی ناظر به نقد علوم انسانی موجود و فعلی نیز سخن بگوییم.

اینکه فرمودند کدام یک از علوم انسانی مراد است؟ در پاسخ می‌گوییم، دیدگاه جدی‌تر و اصلی که مورد نظرمان است، آن چیزی است که امروزه به آن علوم اجتماعی یا «Social Sines» می‌گویند؛ یعنی علومی که دقیقاً ناظر به پدیده‌های خارجی است؛ مثل روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، مدیریت، اقتصاد، علوم سیاسی و مواردی از این قبیل در رده بعدی و بالاتر که می‌توانند نقل‌محور یا متن‌محور باشند و نیز بحث‌های زبان‌شناسی، تاریخ، حقوق و در مرحله عالی‌تر، بحث فلسفه و... مطرح می‌شود.

اما آنچه قدر متیقن از بحث و محل جدی مباحث است، علوم اجتماعی بوده که امروزه دغدغه‌ای برای بزرگان ما شده است که عمدتاً از غرب ترجمه می‌شود و در دانشگاه‌های ما مورد آموزش و تدریس قرار می‌گیرد و ممکن است در حقیقت از همین باب، انحرافات و یا کجروی‌هایی را نیز ایجاد کند.

اینکه کدام لایه از علوم انسانی مورد نظر است؟ در پاسخ می‌گوییم، محور اصلی بیشتر بخش‌های توصیفی آن است. اگرچه امروزه ثابت شده است که کار علوم انسانی بر خلاف ادعایی که عده‌ای در فلسفه علم کرده‌اند، صرفاً توصیف و تبیین نیست، بلکه همان‌طور که به حق اشاره کردند، مباحث تجویزی و توصیه‌ای نیز به طور جدی در علوم انسانی مطرح است. قطعاً بخشی از اصول فقه در بخش‌های تجویزی و توصیه‌ای بسیار روشن‌تر است که به کار ما می‌آید؛ ولی در بخش‌های توصیفی و تبیینی نیز پرسش ما این است که آیا در آنجا نیز کارآمدی دارد یا خیر؟

خدمت حضرت استاد حاج آقای فیاضی هستیم. اگر در تقریر محل نزاع با جمع‌بندی بنده موافق هستید و یا نقدی دارید، بفرمایید.

[۲. کاربرد اصول فقه در کشف حقایق مورد نیاز علوم انسانی]

آقای فیاضی: اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحیم. الحمد لله والصلاة على رسول الله و على آله الطاهرين و لعنة الله على اعدائهم اجمعين.

بنده ابتدا خیرمقدم عرض می‌کنم خدمت حضرت آیت‌الله رشاد که عرض ما را عنایت فرمودند و دعوت را پذیرفتند. همان‌طور که ملاحظه فرمودید، احاطه ایشان به مسائلی که در این نشست مطرح است کاملاً مشهود می‌باشد. همچنین، تشکر می‌کنم از جناب آقای دکتر آذربایجانی که هم مدیریت این گروه علوم انسانی مجمع را به عهده گرفتند و هم در این همایش به ما لطف کردند و همکاری می‌کنند. بنده با یک بیان دیگر عرض می‌کنم که وقتی سراغ قرآن و روایات می‌رویم، می‌بینیم قرآن و روایات، به آنچه فقه ما بدان می‌پردازد، منحصر نیستند. اگر به قرآن شریف مراجعه کنیم خواهیم دید که حداکثر پانصد آیه درباره احکام فقهی دارد. مابقی درباره مسائلی مانند شناخت انسان و واقعیاتی این‌گونه است که علوم انسانی به آنها بسیار نیاز دارند و در روایات بسیار مبسوط‌تر از این‌گونه معارف وجود دارد. از آن سو اگر به سراغ علم اصول فقه برویم، علم اصول فقه در نگاه یکلی به سه بخش تقسیم می‌شود:

یک بخش مباحثی است که در فهم کتاب و سنت هیچ نقشی ندارد؛ مثلاً اینکه موضوع علم اصول چیست؟ یا تعریف این علم کدام است؟ و... .

یک بخش از علم اصول بیشتر مورد نیاز فقیه می‌باشد و در بعضی از علوم انسانی نیز همان‌گونه که حضرت آیت‌الله رشاد اشاره فرمودند، کاربرد دارد؛ مباحثی مانند اصول عملیه یا اوامر و نواهی از این دست هستند. این موارد در علم فقه مصطلح یعنی همین علمی که احکام شرعی را بیان می‌کند، کاربرد دارند.

اما یک بخش از علم اصول برای هرکس بخواهد به سراغ قرآن و روایات برود، ضرورت دارد؛ مثلاً مباحث عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، مباحث حجت، حجیت ظهور، حجیت خبر واحد و مباحث تعادل و ترجیح.

هرکس بخواهد به سراغ قرآن و روایات رفته، از آنها استفاده کند، همان‌طور که باید با ادبیات عرب آشنا باشد یا همان‌گونه که باید منطق بداند، به همان شکل باید به بخش‌هایی از علم اصول مسلط باشد؛ بنابراین اگر بخواهد مجتهدانه از قرآن و روایات استفاده کند، باید نخست در این علوم مقدماتی که عمده‌اش علم اصول فقه است، مجتهد باشد.

وقتی به این مسئله توجه کنیم، آنگاه می‌بینیم علم اصول فقه برای کسی که بخواهد علوم انسانی را با دید اسلامی مورد مطالعه قرار دهد و بر این مبنا در آنجا نظر دهد یا طبق فرمایش آقای دکتر آذربایجانی، افکار اجانب را نقد کند و دیدگاه اسلام را در مسائل علوم انسانی ارائه کند، برای وی ممکن نیست، مگر زمانی که در این مباحث از اصول که عرض شد، مجتهد باشد؛ مثلاً اینکه باید بداند آیا ظهور فقط در احکام حجت است؟ یا ظواهر کتاب و سنت در تمام آنچه که کتاب و سنت به او

پرداخته، حجت است؟ آیا روایات ما که نوعاً خبر واحدند، اگر سندشان معتبر بود، فقط در احکام فقهی حجت است؟ یا در همه آنچه رسول اکرم ﷺ و ائمه معصوم به آنها پرداختند، حجت است؟ این موارد از جمله بحث‌هایی است که لازم است تکلیف‌شان در اصول فقه معلوم شود.

[۱-۲. کارکرد اخبار آحاد در دسترسی به حقایق تکوینی]

بسیاری از قدما و صاحب‌نظران موجود، معتقدند خبر واحد فقط در احکام حجت است؛ زیرا حجیت آن به دلیل ظنی بودن ذاتی نیست و مجعول شارع است و به همین دلیل باید ثمره‌ای داشته باشد و این ثمره مخصوص احکام فقهی در تنجیز و تعذیر می‌باشد؛ اما در جاهای دیگر، خبر واحد حجت نیست. یا در مورد ظهورات الفاظ می‌گویند حجیت این ظهورات بنا بر سیره عقلاست و تا شارع مقدس این سیره عقلا را امضا نفرموده باشد، این سیره ارزشی ندارد؛ زیرا سیره عقلا خود یکی از ادله شرعی نیست؛ ولی این امضا نیز در جایی است که اثر شرعی داشته باشد و آن هم نیست، مگر در باب فقه.

یک نظر دیگر نیز وجود دارد که اخذ به آنچه در کتاب و سنت آمده، یا عملی است یا اعتقادی. در بسیاری موارد می‌خواهیم چیزی را بفهمیم که در آن واقع کدام است تا به آن معتقد شویم؛ مثلاً می‌خواهیم معتقد باشیم پرسش در شب اول قبر، هست یا خیر؟

اعتقاد نیز یک اثر عملی است؛ عملی که به عمل جوارحی منحصر نیست. عمل جوارحی نیز عمل است و در اینجا وقتی بنده این حرف را

زدم و بر این اساس وارد شدم، گفتم هرچه در کتاب و سنت است، می‌خواهم بفهمم و به عنوان اینکه این موارد واقعیاتی‌اند که خداوند متعال و خلفای الهی آن را بیان کرده‌اند. این مطلب وقتی جدی‌تر می‌شود که توجه داشته باشیم عقل بشر مانند خودش محدود است؛ بنابراین درکش نیز محدود است؛ بنابراین نمی‌تواند همه حقایق عالم را بفهمد. بر همین اساس، فلاسفه بر ضرورت نبوت استدلال کرده‌اند.

فلاسفه گفته‌اند خدای متعال که حکیم است و انسان را برای هدفی آفریده، با توجه به اینکه در او چیزی نگذاشته است که تمام آنچه را که خیر و سعادت او در آنهاست، بفهمد و یا تمام آنچه شر و شقاوت او در آنهاست، بفهمد؛ پس باید کسی را بفرستد که مکمل عقل او باشد: «إن لله علی الناس حجتین؛ حجة ظاهرة و حجة باطنة».

اگر این است پس عقل بشر محدودیت دارد؛ حتی در مسائل فلسفی. فلسفه یعنی هستی‌شناسی؛ ولی آیا فلسفه می‌تواند تمام آنچه را به هستی مربوط می‌شود، بفهمد؟ خیر! / بن‌سینا وقتی به معاد جسمانی می‌رسد، می‌گوید عقل از فهم آن ناتوان است و ما باید به سراغ وحی برویم. وقتی شما می‌خواهید سراغ وحی بروید، به علم اصول احتیاج دارید که معلوم سازد آیا ظواهر وحی در غیر احکام، حجت است یا خیر؟ و در اینجا ادامه مسیر شما به مبنایی بستگی دارد که انتخاب می‌کنید. ممکن است کسی هم در علم اصول بگوید ظواهر در این موارد حجت نیست. در خبر واحد به صراحت می‌گویند خبر واحد فقط حجیت‌اش مخصوص به احکام است. البته ما معتقدیم این نظر، نظر باطلی است؛ زیرا حق همان است که دلیل حجیت خبر واحد، اصل‌اش بنای عقلاست. وقتی شخص

ثقه است، عقلا بر آن اعتماد می‌کنند و شارع مقدس نیز همین بنای عقلا یا همین سیره عقلاییه را تأیید فرموده، بر آن صحه گذاشته است. این مسئله به احکام اختصاص نداشته است؛ یعنی چنین نبوده که اگر زراره از امام صادق علیه السلام درباره احکام فقهی، روایتی را برای محمد بن مسلم نقل می‌کرد، وی قبول می‌کرد؛ ولی اگر حضرت چیزی درباره غیر احکام فرموده بود و زراره برای محمد بن مسلم نقل می‌کرد، محمد بن مسلم می‌گفت در اینجا دیگر حجت نیست و این گونه نیست.

اگر کسی در حجیت ظهورات در غیر احکام بخواهد شبهه کند، آنگاه معنایش این است که خود امام صادق علیه السلام نیز اگر به خود بنده مطلبی را بدون واسطه فرمود و مثلاً فرمود پرسش شب اول درست است، حجت نباشد؛ چون این بیان نیز از ظهورات است؛ زیرا حضرت علیه السلام که در مخاطب خود علم شهودی ایجاد نمی‌کند، بلکه مطلبی را برای او بیان می‌کند و ظهور نیز در این موارد حجت نیست.

آیا بطلان این حرف واضح نیست؟

سرّ مطلب اینکه ظهورات از نظر عقلا حجت است و شارع مقدس همین ظهورات را به همان وسعتش تأیید فرموده و وقتی به وسعتش تأیید فرموده؛ پس به همین دلیل، در تمام مسائلی که کتاب و سنت بدان پرداخته است، می‌توان به ظهوراتشان اخذ کرد و در تمام مسائلی که روایات به آن پرداخته است، می‌توان آنها را با همان مبناهایی که فقیه مراعات می‌کند، قبول کرد؛ به عنوان مثال، در احکام به هر روایت ضعیفی تمسک نمی‌کنند و تحقیق می‌کنند تا سند روایت درست باشد و تحرز از کذب روایات محرز شود. همین قاعده در تمسک به روایات در

مسائل اعتقادی نیز هست؛ بنابراین به نظر می‌رسد اگر هرکس در هر علمی از علوم انسانی بخواهد وارد شود و بخواهد با دیدگاه اسلامی در آنجا اظهارنظر کند و نظر اسلام را در آن علوم به دست آورد، چاره‌ای ندارد جز اینکه علم اصول فقه را مجتهدانه بداند و در خود مسائل علم اصول صاحب‌نظر باشد؛ زیرا او باید بتواند آرای را که برای اینکار ایجاد سد می‌کنند، نقد کرده، به کناری نهد و آرای را که راه را برای رجوع به آیات و روایات در کشف واقعیات عالم باز می‌کنند، تأیید کند و آنها را کشف نماید. مواردی را نیز که در مورد حقیقت انسان برای علوم انسانی نیاز دارد، همچون یک فقیه استنباط نماید.

در این نگاه، هم مسائل توصیفی بیان می‌شود و هم مسائل توصیه‌ای و تجویزی. به خصوص با توجه به اینکه معتقدیم همه مسائل تجویزی و توصیه‌ای بر یک مصالح و مفاسد واقعی‌ای مبتنی است که همه آنها به مسائل توصیفی برمی‌گردند. از آن سو معتقدیم اگر جایی مناط قطعی امری را کشف کردیم، آنگاه می‌توانیم آن حکم را در موارد غیرمنصوص نیز ملتزم شویم.

این مسئله راه را برای اینکه شخصی در علوم انسانی با همان وسعتی که اشاره فرمودند، از کتاب و سنت استفاده کند، باز می‌کند. کتاب و سنتی که به گفته آیت‌الله مصباح یزدی و علامه طباطبایی که فرموده بودند من هرگاه می‌خواستم سراغ تفسیر قرآن بروم، وقتی خود را در مقابل دریایی از معارف می‌دیدم، کنار می‌کشیدم، می‌گفتم چطور من می‌توانم قرآن را تفسیر کنم، تا زمانی که خدای متعال به بنده الهام کرد که شما که نمی‌خواهی همه قرآن را یک‌جا تفسیر کنی، بلکه قرار است آیه‌آیه آن را

تفسیر کنی. فعلاً بسم الله را تفسیر کن. منظور ما در اینجا معارف است. چطور می شود ما خودمان را از آن معارف عالیهای که در قرآن هست و در روایات اهل بیت علیهم السلام وجود دارد، در علوم انسانی محروم کنیم؛ چون ظواهر فقط در احکام حجت است یا خبر واحد فقط در فروعات حجت است. نه! این دریایی از معارف است که خدای متعال فرموده است تا ما بفهمیم. در واقع هم واقعیات را بفهمیم و هم تصمیم بگیریم که براساس آن واقعیات باید چه کار کنیم. باید و نبایدهایی که هم خود قرآن مستقیماً فرموده و هم آنچه که براساس آن واقعیات، عقلمان می فهمد. وقتی این واقعیات را کشف کردیم، آنگاه عقل به ما می گوید چه کار باید کرد و چه کار نباید کرد.

بر این اساس، علم اصول برای کسی که قصد دارد در هریک از رشته های علوم انسانی وارد شود، یک ضرورت است، مگر اینکه بخواهد مقلد صرف باشد و فقط حرف هایی را که از مغزهای الکلی به دست آمده است، بپذیرد. چه چیزی می خواهد از مغز آنها دریاید: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ»؛ یعنی اینها طوری هستند که با دست شیطان از فطرت الهی انسانی نیز خارج شده اند. آنچه می گویند، حاصل آن اضلال های شیطان است: «وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا» یا «سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ». کسی شک دارد که آنها متکبرند؟ این که امام تکیه و تکرار می کردند «استکبار جهانی»، این استکبار فقط در سیاستمدارهای آنها نیست، بلکه در موارد بسیاری از علمایشان که در خدمت سیاستمداران قرار می گیرند نیز دیده می شود. زمانی یکی از این

اساتید دانشگاه می‌گفت چهل استاد مبرز روانشناسی را محض شدند در اینکه درباره شخصیت امام و روحیه‌های امام تحقیق کنند تا ببینند چگونه می‌توان با این شخص مقابله کرد.

همان‌طور که می‌دانیم، بسیاری از کرسی‌های اسلام‌شناسی را در کشورهای غربی، یهودیان به عهده دارند. همان‌هایی که «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودُ»؛ چرا؟ اینها اسلام را می‌خواهند برای اینکه به آن معتقد شوند؟ خیر! آنها دنبال این هستند که اسلام چیست و چطور می‌شود با آن مبارزه کرد. چگونه می‌توان در راه پیشرفت این اسلام سنگ اندازی کرد؟

بنابراین باید علوم انسانی را بگیریم «فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ» ولی با معیارهای خودمان؛ یعنی عقل، کتاب و سنت.

باید با این معیارها به سراغ پاسخ‌دادن به مسائل در آن علوم برویم، نه اینکه بلندگوی مجانی دشمنان اسلام شویم و حرف‌هایی که آنها زدند را تقریر کنیم و مقررشان شویم و مروج افکار آنها باشیم؛ بنابراین یکی از وظایف حوزه‌ها این است که منحصرأ همان‌گونه که حضرت آقا مکرر فرمودند و تحریر بر این کار کردند که به علوم انسانی بپردازند و نظر اسلام عزیز را در این مسائل که در آن علوم مطرح است، به دست بیاورند و بنویسند و زمینه ترویج اسلام را حتی در کسانی که خارج از حوزه اسلام‌اند، فراهم کنند، نه اینکه خود ما نیز دنباله‌رو افکار پلیدی که آنها دارند، باشیم.

آقای آذربایجانی: تشکر می‌کنم. با فرمایشات حاج‌آقای فیاضی، تا اندازه‌ای وارد حوزه روش‌شناسی شدیم که بنده در دو نکته خلاصه می‌کنم.

در گزاره‌های آیات و روایات، ما با دو دسته گزاره مواجه‌ایم که می‌توانند ناظر به علوم انسانی باشند؛ یک دسته گزاره‌های تجویزی و توصیه‌ای هستند که روشن است که بحث‌های اصول فقه در مورد آنها برای فهم الفاظ، معانی و دلالتشان کاملاً قابل استفاده است.

اشاره خوبی کردند که چطور تجویز، اشاره به توصیف و تبیین دارد؟ زیرا ما معتقدیم گزاره‌های تجویزی - توصیه‌ای دارای مصالح و مفاسد نفس‌الامری‌اند و از این راه می‌توانیم واقعیات نفس‌الامری را نیز در علوم انسانی کشف کنیم. این یک بخش از گزاره‌ها می‌شود.

بخش دیگر نیز که گزاره‌های توصیفی‌اند، از این باب است که فرمودند در حقیقت، ظهورات براساس سیره عقلا فقط در موارد احکام حجت نیست و در کشف واقعیات‌های تکوینی یا انسان‌شناختی نیز می‌تواند برای ما حجت داشته باشد که البته با اشاره از این بحث رد شدند. بعضی از دوستان این را پرسیدند. بنده فقط یک نکته می‌گویم؛ در قسمت بعد خود ایشان باز بحث را انشاءالله تکمیل می‌کنند که اشارات استاد ناظر به بخشی از مباحث اصول است. دیدگاه‌هایی که ناظر به بحث متمیم کشف یا جعل مؤدی است، اگر درست فهمیده باشم، مثل آن احادیثی که می‌فرماید «العمری وابنه ثقتان، ما ادیا عنی فعنّی یؤدیان» یعنی همان‌گونه که در مسائل فقهی و احکام اگر واسطه‌ای از امام معصوم^{علیه السلام} بحثی را برای ما نقل کند، برایمان حجت دارد. در واقعیات‌های نفس‌الامری انسانی یا تکوینی خارجی هم اگر کسی برای ما نقل کند، گویا ما از خود امام شنیده‌ایم و هیچ شک و تردیدی نمی‌کنیم که امام معصوم^{علیه السلام} این را با اشراف و مبادی کلامی که ما راجع به امام معصوم

قائلیم، ناظر به واقع برای ما گزارش می‌کنند.

بر این اساس، در مورد این حقایق فقط از روش تجربی استفاده نمی‌کنیم. از این روش هم می‌توانیم آنها را به دست آوریم؛ بنابراین می‌توانیم به واقع هم از این طرق برسیم.

در حال حاضر در خدمت حضرت آیت‌الله رشاد هستیم که اگر مصلحت می‌دانند، در این بحث برای اینکه تا اندازه‌ای اتصال بحث برقرار شود، در موضوع روش‌شناسی، بحث را ادامه دهیم و ایشان دیدگاه‌های خودشان را بفرمایند.

آقای رشاد: بسم‌الله الرحمن الرحیم. بسیار مستفیض شدیم. به واقع استاد فیاضی، فیاض‌ند و کلامشان مشحون از نکات دقیق و علمی و لطایف و ظرایف معرفتی بود. خدا نعمت وجود فضلالی معتقد، متقی و متعهد به انقلاب مانند ایشان را حفظ فرماید.

این مطلب که «آیا خبر واحد برای تولید گزاره‌های عقیدتی نیز حجت است؟» پیشینه دیرینی دارد و این بدین معناست که خبر واحد موثق غیرمحفوف به قراین در تولید چه نوع قضایایی می‌تواند کارکرد و کارایی داشته باشد؟ آیا فقط در اکتشاف یا اصطیاد قضایای «حُکمی» بایدی و شایدی کارآمد است؟ یا در کشف گزاره‌های حِکمی و هستانی نیز کارایی دارد و حجت است؟ و در مورد قضایای حُکمی نیز اعم از تکلیفی - الزامی و تهذیبی - ارزشی حجت است؟ یعنی اینکه عبد و رب می‌توانند و حق دارند به مؤدای آن برای هم احتجاج کنند. من می‌توانم به خدای متعال عرض کنم که چون من که عالم به غیب نبودم، خبر زراره را داشتم به همان اعتماد کردم و این عقیده را پذیرفتم یا

براساس این مؤدا و محتوا عمل کردم، عقلا همچنین، می‌کنند.

یکی از نکات بسیار مهم در مقام مواجهه با شریعت بالمعنی‌الاعم و کل دین، این نکته است که: انسان، هم به لحاظ نظر، هم به لحاظ عمل، با یک سلسله محدودیت‌هایی روبه‌روست و همین واقعیت - که کمتر به آن تصریح می‌شود - مبنای پاره‌ای از قواعد اصولیه و فقهیه مانند «حجیت ظنون خاصه»، حجیت ظواهر کتاب و سنت، فی‌الجمله حجیت خبر واحد ثقه یا موثق، «اصول عملیه»، «قاعده لاجرج» و امثال آن است. مبنای حجیت ظنون، آن است که آدمی در همه شؤون و موارد قادر به تحصیل یقین نیست، شارع نیز که خالق اوست بر این واقعیت واقف است، خالق حکیم است و تکلیف غیرحکیمانه‌ای را بر عبد روا نمی‌دارد، در شرایط عدم امکان قطع با شروط خاصی ظنون خاصی را حجت می‌فرماید. مبنای حجیت قاعده «لاخرج» محدودیت ظرفیت عملی انسان است. چون من انسان به لحاظ عملی محدودم و فوق طاقت خود نمی‌توانم عمل کنم، شارع هم فرموده: «لاخرج فی‌الدین». این یک مبنای انسان‌شناختی برای حجیت ادله شرعی است.

نکته دیگر که قابل بحث و درخور بررسی است این است که: آیا طرق و ادله انواع قضایا یکسان است؟ آیا قضایای واقعمند واقع‌نما که حاکی باید باشند و گزارش از واقع باشند با قضایای اعتباری و مجعول که هویت آنها در قبضه شارع و حاکم است مانند قضایای حاوی احکام تکلیفی و تہذیبی، حکم واحدی دارند؟ یا در قسم دوم، در صورت فقد طرق کاشف تام، می‌توان به طرق برخوردار از کاشفیت ناقص بلکه فاقد خصلت کشف، بسنده کرد؟ هنگامی که من راه به واقع ندارم، می‌توانم به

طرق کاشف ناقص یا غیرکاشف تمسک کنم؟ یعنی مجاز بلکه ملزمم که به این طرق احتجاج کنم.

بعضی مثل مرحوم سیدمرتضی در الذریعة شریف‌اش حتی خبر واحد ثقة را در احکام حجت نمی‌دانند. ولی نظر مشهور این است که خبر واحد ثقة یا موثق در احکام و احیاناً اخلاق حجت است، اما در مباحث عقیدتی حجت نیست. مبنای این تفاوت همین است: که در حوزه عقائد در مقام کشف واقع نفس‌الامری که واقع‌مندند هستیم و این از طرق غیرکاشف یا ناقص‌الکشفیه برنمی‌آید. چیزهایی که در واقع هستند، حقیقتند، کسی آنها را اعتبار نکرده و بود و نبود آنها منتظر بود و نبود بنده یا ذهن بنده و تلقی من نیست.

من انسان باشم و نباشم، او هست. در ذهن من هر آنچه منعکس است مخالف یا موافق، نافی یا مثبت، او در نفس‌الامر وجود دارد. ما در مقام کشف آن واقعیم، پس باید از طرق کاشف استفاده کنیم که به این واقع منتهی شود.

اما در حوزه احکام، چون مربوط به اعتباریات‌اند، مسئله تفاوت اساسی پیدا می‌کند؛ البته اعتباریات هرچند واقع‌مند دارای حقایق خارجیہ تکوینیہ نیستند؛ اما - به تعبیر ما «واقع‌وش»‌ند، توهم صرف نیستند، اعتباریات به معنی موردنظر در مانحن‌فیه با موهومات و معدومات فرق می‌کنند؛ اعتباریات از جهات گوناگونی ریشه در واقع و واقعیت دارند: هم از جهت «مبدأ اعتبار»، یعنی از حیث واقعی‌بودن وجود شارع و از حیث تعلق و تحقق اراده تشریع) هم از جهت «متعلق اعتبار»، یعنی از حیث واقعی‌بودن آنچه که شارع اعتبار

می‌فرماید و از حیث واقعی بودن مصالحی که داعی اعتبارند، همگی پای در زمین واقع و واقعیتی دارند. مصالح احکام به سه قسم قابل تقسیم است: «مصالص صدوریه»، «مصالص سلوکیه» و «مصالص وقوعیه» (یعنی مصلحت‌های واقعی‌ای که تحقق آنها در گرو وقوع فعلند) مصلحت صدوریه را جمهور نمی‌پذیرند اما ما برآنیم که قابل تصویر است. اوامر و احکامی که پیش از امثال نسخ شده باشند می‌توانند از این قسم به شمار آیند. به هر حال، اعتبارات شرعیه لامحاله، پای در پایگاه مصلحت مایی دارند، پا در هوا نیستند و از این جهت که هر سه دسته، حاوی مصلحت‌های معقولی‌اند، واقعی قلمداد می‌شوند.

در هر حال: ما در مورد حقایق و قلمرو حکمت نظری درصدد کشف واقع در پی تحصیل «معرفت»، یعنی دست‌رسی به واقع واقعمندی که در خارج و تکوین تحقق دارد، هستیم، لهذا باید از طرق تام‌الکاشفیه بهره بگیریم و حاجت به حجیت معرفت‌شناختی داریم، نمی‌توانیم به حجیت اصولی بسنده کنیم. اما در حوزه اعتباریات اگر احیاناً ناچاریم به طرق کاشف ناقص متمسک شویم حاجت به تجویز مبدأ تشریع اعتباریات داریم و چون جعل آنها به دست مبدأ اعتبار است حق دارد و قهراً موجه است که در مورد طرق آن نیز تجویزاتی داشته باشد. پس در اعتباریات، اولاً و در صورت امکان باید از طرق کاشف استفاده کرد. ثانیاً و در صورت فقدان کاشف تام، نوبت به طرق غیرتام می‌رسد و باید از کاشف ناقص، که احیاناً اراده تشریعی شارع متمم کشف آن شده باشد، استفاده کنیم و ثالثاً و در صورت عدم دسترسی به طرق کشف ناقص، از آنچه که منشأ «واقع تشریعی»، یعنی شارع، تجویز و جعل می‌کند بهره ببریم. این

طرق برای مکلف حجت است و می‌تواند بدان تمسک کند و در صورت «احراز انتساب» و «ابراز منتسب»، از آن به طریق علمی تعبیر می‌شود.

آنجا نفس الامر تکوینی وجود ندارد و بناست که واقع اعتباری را کشف کنیم، طریقی را که معتبر و جاعل برای دستیابی به اعتبار و جعلش اعتبار کند موجه است؛ چون قصد شارع تحقق انقیاد و امتثال از ناحیه عبد است، ممکن است با طی طریق اعتباری نیز محقق گردد و لهذا حجیت اصولی کافی است.

حال فکر کنم فتح باب خوبی را استاد فیاضی فرمودند و حتی می‌شود این را موضوع جلسه مستقلى قرار داد و پیرامون آن جداگانه و سر صبر تفصیلاً گفت‌وگو کرد؛ اگر ما آنچه را که استاد - در خصوص حجیت خبر واحد در اعتقادیات - می‌فرمایند، بتوانیم به کرسی اثبات بنشانیم، اثرات و برکات بسیاری خواهد داشت. چون در همین بحث ظرفیت‌شناسی اصول رد و قبول این پیشنهاد می‌تواند بسیار تعیین‌کننده باشد؛ اگر این مبنا را قبول نداشته باشیم در بخش گزاره‌های توصیفی (گزارشی) دستان بسته می‌شود، چون بخش معظمی از اصول‌چندان ما را با واقع پیوند نمی‌زند و در آنها دغدغه کشف واقع مطرح نیست یا واقعی وجود ندارد تا در اندیشه کشف آن باشیم. تنها بخش‌های اندکی از اصول از این کارکرد و توانایی برخوردار است. شما بفرمایید اصول عملیه - هر چند می‌توانند حجت بالمعنی‌الاعم (مایصح أن یحتج‌العبد علی‌الرب و بالعکس) انگاشته شوند اما چه کارایی در کشف واقع دارند؟ هیچ کارایی ندارند و بنا نیست اصول عملیه اصلاً واقع را کشف کنند. گو اینکه مرد با شهادتی مثل محقق اصفهانی (قده) در رساله «الأصول

علی‌النهج الحدیث» می‌فرماید که اصول عملیه جزء علم اصول نیست! البته با توجیهاتی نظیر آنچه ما عرض کردیم می‌توان اصول عملیه را جزء اصول دانست. برخی متأخرین مانند مرحوم شهید صدر در بحوث فی علم‌الاصول، توجیه بسیار خوبی برای جزئیت اصول عملیه ارائه می‌کنند. آیت‌الله سیستانی نیز در الرافد تبیین خوبی با نگاه معرفت‌شناسانه ارائه می‌کنند. اگر علاقه‌مندید می‌توانید مراجعه بفرمایید.

یکی از مباحث ارزشمندی که در ذیل این مطلب باید روشن شود این است که زمانی که ما کلام را از محضر معصوم مستقیماً تلقی می‌کنیم آیا با زمانی که با واسطه و از طریق روایت دریافت می‌کنیم این دو با یکدیگر تفاوت دارند یا ندارند؟ من تصور می‌کنم بین دو وضعیت تفاوت اساسی هست؛ یعنی از این جهت که در خبر ثقه یا موثق، دو مشکل داریم که باید حل کنیم: یکی مشکل سند است یعنی احراز سنت است. دوم مشکل دلالت است که ابراز سنت است. اول اینکه باید احراز کنیم که این سنت است یعنی از معصوم علیه السلام صادر شده است و خیالمان راحت شود که این حجت است. دیگر اینکه فهم کنیم معنای سنت را و درست فهم کنیم، ممکن است این مشکل دوم در فرض تلقی بلاواسطه از معصوم هم، وجود داشته باشد.

فرض کنیم زمانی با مواجهه مستقیم و بلاواسطه از محضر معصوم مطلبی را شنیده باشیم مسئله «احراز» حل است چون با نفس سنت محکی روبرویم نه با خبر و سنت حاکی. کلام را از مبدأ شریعت و لسان معصوم تلقی کرده‌ایم یقینی و قطعی است. اما اینکه کلامی را که از لسان معصوم و بلاواسطه تلقی کرده‌ایم، آیا چگونه فهم می‌کنیم، گاهی

یک کلام معصوم را حاضرین در محضر هر کدام طوری تلقی می‌کنند: فرض بفرمایید که یک سخن را در یک مجلس محمدبن‌مسلم سخن را بشنود که صحابی مجتهد و مأنوس با بیان معصوم بود، طلبه‌ای کسی مانند بنده هم در محضر امام بوده و سخن را بشنود، یک فرد درس نخوانده مطلقاً عامی و امی هم آن را بشنود، آیا هر سه نفر از کلام معصوم، معنای یکسانی را دریافت کرده با یکدیگر تلقی واحد و مشترکی خواهند داشت؟ آنچه از لسان معصوم صادر می‌شود می‌تواند نص باشد و می‌تواند احياناً ظاهر باشد، بلکه ممکن است یکی از مستمعین حاضر در همان مجلس و همان سخن معصوم را خطا فهم کند. پس در مورد دلالت می‌تواند وضعیت چندگونه باشد.

ممکن است در اعتباریات کشف واقع، مطرح نباشد؛ بنابراین خبر واحد و محکی تفسیربردار کفایت کند اما در جایی که مقصود نهایی کشف واقع و دریافت حقیقت است، حاکی موثق و حتا محکی تفسیربردار وافی و کافی نباشد.

با توجه به مواردی که عرض شد، توقع می‌رود استاد فیاضی توضیح افزون‌تری نسبت به حجیت خبر واحد در کشف گزاره‌های واقعه‌مند واقع‌نما (قضایای عقیدتی و علمی) ارائه بفرمایند.

اگر من بخواهم در پایان، مختصری عرایض را جمع‌بندی کنم: علم اصول در آنجایی که بناست به کشف و تولید قضایای بایستی و شایستی پردازیم، بسیار کارایی دارد. اما آنجایی که بناست قضایای هستانی را کشف کنیم کارایی کمتری دارد، این یک.

دوم این جهت که علم اصول محقق و موجود، بیشتر ناظر به تولید

قواعدی است که کبرای قیاس استنباطی قرار گیرد. این تلقی از ملاک مسئله اصولیه، که میراث میرزای نائینی است و بقیه هم ظاهراً تلقی قبول کرده‌اند، مورد قبول ما نیست.

در آنجایی که بناست در تولید علوم انسانی، قضایایی را از منابع نقلی استنباط کنیم، علم اصول خیلی کارایی خواهد داشت. اما در اکتشاف قضایایی که باید از منابع عقلی اخذ شود، چون بخش مباحث عقلی علم اصول موجود، بسیار لاغر است، کارایی کمتری برخوردار است. در قضایایی که با روش تجربی قابلیت کشف دارند نیز، اصول کنونی بسی ناکارآمدتر است؛ زیرا غایت و غرض این علم اصلاً استنباط این علوم نبوده است. برای تولید فقه تأسیس شده این را از الذریعة که تصحیح ادلة الفقه را رسالت اصول دانسته تا تعابیر متاخرین بر این امر تصریح و تأکید شده.

بی‌آنکه سنجشی کرده باشم و استقراء و استقصایی شده باشد، به صورت ظنی و تخمینی و مظنه‌ای عرض می‌کنم که: دست‌کم پنجاه درصد از علوم انسانی اسلامی را می‌شود با تمسک به همین علم اصول فراچنگ آورد. پنجاه درصد بقیه هم برمی‌گردد به ضعف‌هایی که در همین بخش‌های لفظی داریم و فقدها و فقرهایی که در بخش‌های عقلی این دانش وجود دارد.

آقای آذربایجانی: ناظر به بحث حضرت آیت‌الله فیاضی، سه نکته را عرض کنم؛ نخستین مورد اینکه آیا شما در مواردی که با واسطه از معصوم^ع معارفی را به دست می‌آوریم - که علی‌القاعده ما این طور هستیم - شما قائل به تنزیل مؤدی هستید؟

مورد دوم اینکه آیا در بحث استفاده از ظهورات در واقعیت‌های تکوینی، همان بحث اصولی در معذرت و منجزیت را مبنا قرار می‌دهید یا مبنای دیگری دارید؟

نکته سوم هم اینکه در بحث احکام وقتی عمومات و مطلقات بیان می‌شود، فقیه اگر مقیدات را جست‌وجو کرد و به مواردی دست نیافت، تمسک به همان اطلاعات برایش کفایت می‌کند؟ حال بحث این است که در مورد امور تکوینی نیز آیا برای یافتن مقیدات و عمل به عمومات باید همین‌گونه عمل کرد؟ یا اینکه باید از روش‌های تجربی خارجی نیز کمک گرفت؟ به عنوان مثال، در مورد بسیاری از احادیث طبی مرحوم علامه مجلسی معتقد است این احادیث مقیدات لَبّی زیادی دارند؛ زیرا بخشی از اینها ناظر به گروه خاص یا فرد یا منطقه خاصی بوده‌اند. چه‌بسا در روایات هرچه بگردیم، به این نوع مقیدات لَبّی هم برخوردیم؛ ولی مواردی هست که با تجربه قابل محک می‌باشد. حال پرسش اینکه آیا در بحث‌های علوم انسانی باید روش تجربی را نیز ضمیمه کنیم یا خیر؟

آقای فیاضی: همان‌طور که حضرت استاد آیت‌الله رشاد فرمودند: علم اصول فقه لازم است، ولی کافی نیست، بنده هم همین را عرض می‌کنم. لازم است؛ ولی کافی نیست. یک جهت اینکه ما برای همه علوم انسانی فلسفه اسلامی را هم لازم داریم؛ یعنی آنچه را ما با عقل درباره هستی می‌توانیم از طریق روش فلسفی کشف کنیم و این اساسی است که باید در طراحی علوم انسانی اسلامی مورد توجه باشد. بر این اساس، اولاً، فلسفه را می‌خواهیم برای اینکه معرفتی جامع و کلی‌نگر از کل هستی به

ما بدهد تا در علوم انسانی که می‌خواهیم وارد شویم، در یک جزء بدانیم که در کجا هستیم و در چه جایگاهی قرار داریم؟ ثانیاً، همان‌طور که گفته شد، فلسفه مادر علوم است. شما در هر علمی بخواهید وارد شوید، مسائلی هست که به آنها به عنوان مبادی باید تکیه کنید، مبادی تصدیقی آن علم است و این مبادی تصدیقی همان مسائل فلسفی هستند که فیلسوف به آنها پرداخته و آنها را تحقیق کرده و به کرسی نشانده است. اما اینکه خبر واحد شأن‌اش چیست و شارع مقدس چه کار کرده است؟ بنده عرض می‌کنم که اگر شارع نبود، چه بود؟ یعنی وقتی که عقلاً پیش از شرع به قول ثقه یا خبر موثق همان‌طور که اشاره فرمودند مراجعه کردند، از چه باب بود؟

آیا این مسئله چیزی غیر از این است که اطمینان از نظر عقلاً، در کشف واقع، حکم یقین منطقی را دارد؟ می‌گویند وقتی شما اطمینان دارید به اینکه این آقا عادل است، برو پشت سرش نماز بخوان و چیز هم پیش او امانت بگذار.

هیچ‌گاه عقلاً خودشان را به یقین منطقی محدود نمی‌کنند. اگر بخواهند زندگی‌شان را محدود کنند، نباید به یقین منطقی زندگی کنند. عقلاً براساس اطمینان، می‌گویند ما اطمینان پیدا می‌کنیم از این حرف آقای که با او یک عمر زندگی کردم؛ چون آنجا در خبر ثقه شما می‌گویید که باید معاشرت داشته باشد تا وثاقتش را کشف کند، احراز کند یا کسی که معاشرت داشته و خودش عدل است یا ثقه است، به شما می‌گوید که من با این آقا معاشرت داشتم، می‌شناختم، می‌شناسم و قابل اعتماد است. ما می‌گوییم اگر شارع مقدس نبود، عقلاً سیره‌شان بر چه

بود؟ بر این بود که با خبر موثق یا ثقه معامله علم می‌کنند، اطمینان پیدا می‌کنند. با آن آثار واقع را بار می‌کنند. می‌گویند این آقا امین است، پس شما می‌توانید مسافرت بروید و اموال گرانبایان را پیش او به امانت بگذارید. اینها بحث جعل مؤدی نیست. جعل تتمیم کشف هم نیست. خودش کاشفیت دارد و تتمیم هم نمی‌خواهد. به همان مقداری که کاشفیت دارد، شارع مقدس آن را تأیید فرموده است.

سیره عقلا یعنی اینکه سیره می‌گوید این کاشفیت دارد، امضای سیره یعنی همان که عقلا دارند. من آمدم، تأیید کردم؛ یعنی کاشفیت را تأیید کردم. حالا اسم این را اگر بگذاریم «تتمیم کشف» یعنی چه؟ یعنی اینکه آن ظن منطقی که عقلا با او معامله علم عرفی می‌کنند، من هم همان را قبول دارم. همان درست است. این روشی که عقلا دارند، درست است؛ بنابراین آن کاشفیت قول ثقه یا خبر موثق را امام معصوم امضا می‌کند. بر این اساس، خبر واحد یا ظاهر قرآن هر دوی آن یعنی هم سند که در خبر واحد به آن لازم داریم، هم ظاهر خبر و ظاهر کتاب هر دو مستندند به همین سیره؛ یعنی سیره عقلا به این است که با اینکه در مخبر احتمال خطا می‌دهند، به قول آن ثقه اخذ کرده، به ظهور کلامش عمل می‌کنند. همان‌طور که فرمودند وقتی ما مطلبی را از امام می‌شنویم، احتمال خطا در امام نمی‌دهیم که امام در بیان مقصود خویش دچار خطا شده است؛ ولی در راوی این احتمال را می‌دهیم. اما با این حال، هرگز عقلا بر این احتمال، اعتنا نمی‌کنند. همان‌طور که وقتی خودمان مطلبی را به صورت مستقیم از محضر خود امام می‌شنویم، در امام معصوم احتمال خطا نمی‌دهیم؛ ولی در خودمان این احتمال را می‌دهیم. اگر کسی بگوید ما

همان وقت هم که از امام معصوم می‌شنویم، این احتمال وجود دارد که در فهم کلام معصوم خطا کرده باشیم، در جواب او می‌گوییم عقلا به این احتمالات اعتنا نمی‌کنند.

اما اینکه فرمودید مطلقات در احکام، مقیداتش هم است، من عرض می‌کنم که در بقیه‌اش هم است.

یعنی همین مطلق و مقید، آنها درصدد بودند به همان مقداری که در احکام هست در مسائل دیگر هم هست؛ بنابراین مطلق و مقیدی را که شما در احکام لازم دارید، از علم اصول، در بقیه جاها هم لازم دارید. عام و خاص لازم دارید و اگر هم جایی نیست، آنجا هم احتمال دارد که نیست. مگر در احکام یقین دارید به اینکه همه‌اش هست؟ مگر این احتمال نیست که با توجه به اینکه صد سال نقل حدیث تحریم شده بوده، کسی نقل حدیث می‌کرد، مجازات می‌شد؛ آنگاه شما این احتمال را نمی‌دهید که در همان احکام مطلقاتی که هست، بعضی مقیدات داشته که به ما نرسیده است یا بعد از خود زمان ائمه، مگر روایات ما نبودند که احادیثشان را دفن می‌کردند که اگر زمانی گرفتار شدند، اینها سند جرم علیه آنها نشود. در این دفن‌کردن‌ها خیلی از احادیث از دست رفت.

بنابراین، این مسئله همه‌جا هست و یکسان است؛ همان‌طور که آنجا فقهای ما می‌گویند ما به این مقداری که داریم، می‌توانیم احکامی را کشف کنیم، آنجا هم می‌گوییم بله! می‌توانیم واقعیاتی را بفهمیم و احتمال مقید و مواردی از این قبیل هست؛ ولی این احتمال برای ما ملزم نیست؛ چون خارج از وسع ماست. به همین مقدار نمی‌توانیم خودمان را به خاطر یک احتمال محروم کنیم از این همه معارضی که

در کتاب و سنت آمده است و اما مسائلی که فرمودند قرینه منحصر است به قرینه لفظی.

در اصول هم فرمودند که این چیزی است که می‌گویند عقل حجت است؛ همان‌طوری که عقل حجت است برای کشف احکام مستقلاً می‌تواند عقل خودش مثل کتاب، مثل سنت، دلیل باشد برای اینکه یک حکمی را شما کشف کنید. بگویید حکم خدای متعال این است که نمی‌شود در زمان غیبت، جامعه بدون سرپرست باشد.

ممکن است با همین دلیل عقلی شما ولایت فقیه را بدون تمسک به ادله نقلی اثبات کنید. همین‌طور عقل اگر خود احکام را مستقیم می‌تواند کشف کند، نمی‌تواند قرینه بر مطلقات باشد؟ یقیناً آنجا هم می‌شود. دلیل عقلی قرینه می‌شود، قرینه صارفه می‌شود. همان‌طوری که قرینه معینه می‌شود در یک مجملی وقتی احتمالات مختلف هست، عقل می‌تواند قرینه معینه شود و بگوید مقصود از این چند احتمال، آن احتمالش نیست یا این احتمالش هست؛ بنابراین عقل همان‌طور که فرمودید، هر جا حکمی کند، قرینه لَبّی است. البته در خود روش تجربی یک حرفی وجود دارد و خود آقایان هم در فلسفه علم یا بحث از روش‌های آزمایشی و شبه آزمایشی گفته‌اند که آنجا هم یقینی نیست؛ یعنی ما در تجربه هیچ‌گاه به یقین دست پیدا نمی‌کنیم. چرا؟ برای اینکه هیچ شخص تجربه‌گری نمی‌تواند بگوید تمام عوامل موجود در مورد تجربه را من شناختم و همه اینها را یکی یکی مورد دقت قرار دادم و دیده‌ام که عامل (الف) در اینجا نقشی ندارد و عامل (ب) نقش دارد. هیچ تجربه‌گری چنین ادعایی نمی‌کند؛ چرا؟ برای اینکه اگر چنین ادعایی

می‌کرد، معنایش این بود که همه واقعیات را من شناخته‌ام. پس دنبال کشف چه چیزی است؟ همه علوم دنبال کشف بیش از آنی هستند که شناخته‌اند و این نشان‌دهنده این است که هیچ‌وقت هیچ تجربه‌گری احاطه به تمام آنچه را که در ظرف تجربه وجود دارد، ندارد.

آقای آذربایجانی: تقدیر و تشکر می‌کنم از اساتید گرامی؛ مثل همیشه ما از علم و ادب آنها خوشه‌چین بودیم و بهره‌های کافی بردیم.

نشست علمی (دوم)
ظرفیت‌شناسی علم اصول فقه
برای تولید علوم انسانی

آیت‌الله علیرضا اعرافی

آیت‌الله علی‌اکبر رشاد

دبیر علمی: دکتر علی شیروانی

برگزارشده در مجمع عالی حکمت اسلامی

دکتر شیروانی: حضور عزیزان و سروران معزز را در دومین نشست ظرفیت‌شناسی علم اصول فقه در علوم انسانی خوشامد عرض می‌کنیم. همانطور که دوستان استحضار دارند نشست اول در این موضوع، با حضور حضرت آیت‌الله فیاضی و حضرت آیت‌الله رشاد برگزار شد. بخشی از اهم مباحثی که در نشست قبلی مطرح شد، به تشریح مسئله برمی‌گشت. بیان شد که این مسئله ابعاد مختلفی دارد که باید به چند سؤال خاص‌تر تجزیه شود. وقتی از ظرفیت علم اصول در بازسازی علوم انسانی صحبت می‌کنیم، باید ببینیم که علم اصول موجود مورد نظر است یا علم اصول مطلوب؟ می‌توان طرحی را برای علم اصول طراحی کرد که بسیار توسعه‌یافته‌تر از علم اصول موجود باشد، و طبیعتاً تأثیرات آن بر علوم انسانی نیز از وضعیت موجود متفاوت‌تر خواهد بود.

در مورد علوم انسانی نیز این نکته قابل طرح است که نظر ما به علوم انسانی موجود است و یا علوم انسانی مطلوب؟ درخصوص علوم انسانی این مسئله نیز مطرح می‌شود که ما به چه بخشی از علوم انسانی نظر داریم؟

درباره قلمرو و دایره علوم انسانی نظرات مختلفی وجود دارد. طبق بعضی از نظرات علوم انسانی، علوم فراوان‌تری را شامل می‌شود و تا آنجا توسعه پیدا می‌کند که حتی علومی مثل ریاضی، فلسفه و متافیزیک نیز جزء علوم انسانی قرار می‌گیرند. همچنین، تلقی‌های محدودتری هم از علوم انسانی وجود دارد که عمدتاً شامل علوم اجتماعی می‌شود؛ علومی از قبیل علم اقتصاد، مدیریت، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و... که مستقیماً ناظر به رفتارهای فردی و اجتماعی انسان است؛ بنابراین در این

سری از مباحث باید محدوده علوم انسانی را نیز مشخص کنیم تا بحث روند روشن‌تری داشته باشد.

همچنین، باید مشخص کنیم که کدام لایه از علوم انسانی مورد نظر است؛ احکام علوم انسانی را لااقل به دو بخش می‌توان تقسیم کرد، یک) بخشی که شامل احکام اخباری - توصیفی است؛ دو) بخشی که احکام و قضایای تجویزی - ارزشی را دربر می‌گیرد. علم اصول می‌تواند در هریک از این بخش‌ها تأثیر خاصی داشته باشد. البته ممکن است گفته شود که تأثیر علم اصول در بخش ارزشی و هنجاری بسیار روشن‌تر از تأثیر آن در بخش مربوط به گزاره‌های اخباری.

نکته دیگر اینکه ما در علم اصول مبانی و مکتب‌های مختلفی داریم که بعضی از این مکاتب با توجه به عقل به عنوان منبع اکتشاف احکام و گزاره‌های دینی با یکدیگر تفاوت دارند. در بعضی از مکاتب اصولی که رایج‌تر هم هست، به عقل در استنباط احکام توجه درخوری نمی‌شود، اما بعضی از مکاتب رویکرد دیگری دارند و گاهی عقل را در کنار منابع نقلی قرار می‌دهند (همانند دیدگاه حضرت آیت‌الله جوادی آملی). به نظر این گروه عقل، منبع بسیار مهمی در استنباط احکام و باورهای دینی به شمار می‌آید.

در جلسه گذشته مطرح شد، هدف از تأسیس علم اصول موجود، چنانچه تقریباً همه اصولیون و فقهای ما اذعان دارند، برای این بوده که در خدمت فقیه، برای اکتشاف احکام فرعی قرار گیرد؛ بنابراین علم اصول به روش‌شناسی این بخش از معارف دینی اختصاص دارد. حال اگر بخواهیم در بخش‌های دیگر و به خصوص بخش‌های اعتقادی و

حقایق خارجی و حتی مسائل اخلاقی که ارزشی هستند ولی در محدوده احکام فرعی قرار نمی‌گیرند، مباحث دینی را به دست آوریم، اصول فقه موجود (به همین صورتی که هست) دست‌کم ناکافی است. درواقع اصول فقه عمدتاً در خدمت شریعت است.

نکته دیگری که مورد اختلاف اساتید محترم در جلسه گذشته بود که بحثی تأثیرگذار در ظرفیت‌شناسی علم اصول نیز هست، بحث حجیت خبر واحد، بیرون از دایره احکام فرعی است. آیا خبر واحد در اعتقادات و وقایع و حقایق تاریخی حجت و قابل استناد است؟ یا خیر؟ چنانچه مستحضرید اکثر قریب به اتفاق علمای اصول حجیت خبر واحد را محدود به بخش احکام فرعی می‌دانند؛ اما در جلسه گذشته حضرت آیت‌الله فیاضی تأکید داشتند که اینگونه نیست و خبر واحد می‌تواند در بخش معارف، عقاید و وقایع بیرونی و خارجی نیز حجیت و قابلیت استناد داشته باشد. اگر اینگونه باشد ما با طیف وسیعی از روایات مواجه خواهیم بود، برای مثال احادیث طبی که خبرهای فراوانی در مورد خواص گیاهان در آنها وجود دارد، آیا پزشکی می‌تواند به این احادیث استناد کند؟ آیا این احادیث حجیت دارند؟ نحوه استناد به این احادیث چگونه خواهد بود؟ که این بحث محل اختلاف بین اساتید در جلسه گذشته بود.

می‌توان این بحث را نیز مطرح کرد که اگر ما خبر واحد را در این زمینه حجت ندانیم آیا به این معنا است که از بهره‌برداری از آنها محروم خواهیم بود؟ و یا به نحو دیگری در علوم انسانی می‌توان از خبر واحد نیز استفاده کرد؟

در انتها و قبل از شروع بحث اصلی به اهم سؤالاتی که در واقع محورهای این نشست را تشکیل می‌دهد اشاره می‌کنم:

۱. روش‌شناسی پژوهش در علم اصولی چه دستاوردی برای علوم انسانی دارد؟

۲. مبانی و مبادی علم اصول چه تأثیری در بنای علوم انسانی دارد؟

۳. کدامیک از نظریه‌ها یا مکاتب اصولی به‌ویژه در مباحث اصلی آن تلائم بیشتری با علوم انسانی دارد؟

۴. کدامیک از ابواب و مسائل علم اصول می‌تواند تأثیر بیشتری در علوم انسانی داشته باشد؟

۵. آیا برای تدوین علوم انسانی - اسلامی و استفاده از آموزه‌های نقلی قرآن و حدیث نیازمند تدوین و تأسیس اصول جدیدی هستیم، یا با همین چهارچوب فعلی می‌توان از اصول فقه در این علوم بهره گرفت؟

آیت‌الله رشاد: بسم‌الله الرحمن الرحیم. اجمالاً عرض می‌کنم: که حجیت خبر واحد در تولید گزاره‌های واقع‌مند و حاکی از واقع، و به تعبیر دیگر: قضایای کاشف، چه از سنخ گزاره‌های قدسی که ذاتاً متعلق ایمان‌اند و از آنها به عقاید تعبیر می‌کنیم باشد، و چه از سنخ گزاره‌های علمی، بجد محل تأمل است؛ زیرا اولاً: در این گونه از قضایا مطلق حجیت کفایت نمی‌کند و ما محتاج کاشفیت طرق هستیم چون خود این قضایا هویت کاشفانه دارند؛ ثانیاً: هر خبر واحدی حتا غیر موثق، هرچند در حوزه قضایای آموزه‌ای و اعتباری که لزوماً خصلت کاشفانه ندارند نیز حجت نیستند؛ ولی در جلسه گذشته عرض شد که مسئله حجیت وعدم حجیت خبر واحد در تولید گزاره‌های عقیدتی و علمی را می‌توان

به صورت بحث مستقل به عنوان موضوع یک یا چند جلسه در نظر گرفت تا حق مطلب ادا شود، و اکنون هم تاکید می‌کنم این موضوع با حضور آیت‌الله فیاضی مطرح شود، و در این جلسه از محضر ایشان بی- بهره هستیم؛ بنابراین پیشنهاد می‌کنم فعلا پیرامون پرسش‌های پنجگانه‌ای که مطرح کردید بحث کنیم، اما مشکلی که این پرسش‌ها دارد کلی بودن آنهاست، بهتر بود سؤال‌های جزئی و حتی موردمحور طرح می‌شد تا پاسخ‌های کاربردی جزئی مطرح می‌شد تا مباحث جلسه نیز به دست- آوردهای کاربردی و مشخص منتهی شود.

آیت‌الله اعرافی: بسم‌الله الرحمن الرحیم. در ابتدا اجازه می‌خواهم مقدمه‌ای را بر این مبحث بسیار مهم داشته باشم. نکته اول این است که علم اصول یک روش‌شناسی متعالی و پیشرفته است و من از کسانی هستم که به تورم علم اصول به این معنا که مباحث زائدی در آن وجود دارد معتقد نیستم؛ گرچه به ساماندهی و طبقه‌بندی روش‌شناسی علوم اسلامی معتقد هستم. در ابتدا می‌خواهم دیدگاهی که در بازسازی و بازپردازی روش‌شناسی کامن و منطوی در علم اصول دارم، اشاره می‌کنم، زیرا نکته‌ای که قصد طرح آن را دارم در پردازش و کاربرد علم اصول در قلمروهای جدید مؤثر است.

۱. از یک منظر کلان، گزاره‌هایی که در متون دینی و منابع دینی ما وجود دارد، به گزاره‌های توصیفی و تجویزی تقسیم می‌شود. اجتهاد جامع اجتهادی است که با استنباط روشمند و ضابطه‌مند در هر دو بخش ورود پیدا کند. به همین جهت است که برای ورود در استنباط (به معنای عام و نه استنباط فقهی) نیاز به روش داریم و این مسائل را باید به

صورت روشمنداستخراج کنیم. بخشی از این امر با فلسفه محقق می‌شود و در بخش دیگر باید با روش نقلی به سراغ متون و منابع برویم. به این ترتیب ما به یک روش جامع عقلی - نقلی و اجتهادی در حوزه اخباریات و توصیفیات و همچنین، در حوزه تجویزیات نیاز داریم.

روش اجتهادی ما دست‌کم باید به چهار بخش تقسیم شود:

در یک بخش از روش‌شناسی نیازمند قواعد روش‌شناختی مشترک در استنباط اخباریات و انشائیات هستیم. قواعدی که هم در استنباط گزاره‌های خبری و هم در استنباط گزاره‌های تجویزی به کار می‌رود و به تعبیر دیگر در هر سه شاخه کلام، اخلاق و فقه کاربرد دارد.

بخش دوم روش‌شناسی است که به صورت ویژه در حوزه اخباریات و توصیفیات قرار می‌گیرد که در این زمینه در اذهان بزرگان و به صورت ارتکازی یک نوع روش‌شناسی وجود دارد. همچنین، مقداری نیز در علم اصول ما وجود دارد ولی تنقیح‌شده و تبویب‌شده نیست.

بخش سوم در حوزه قواعد ویژه استنباط احکام شرعی یا به تعبیر مرحوم شهید صدر، عناصر مشترکه است که ویژه استخراج قواعد فقهی است.

اگر اخلاق را نیز به عنوان یک امر جداگانه به شمار بیاوریم و رفتارها را در آن بگنجانیم نیاز به بخش دیگری هست که قواعد ویژه خود را می‌طلبد.

بنابراین به یک روش‌شناسی عامّ مشترک در استنباط از منابع و متون دینی، اعم از حوزه خبری و انشائی نیازمند هستیم؛ که این مجمع در این موضوع می‌تواند وارد شود و البته در دروس خارج باید به صورت

جدی در این موضوع ورود پیدا کرد. همچنین، نیازمند به روش‌شناسی ویژه حوزه کلام، فقه و اخلاق نیز هستیم.

البته کم و بیش به این موضوع توجه شده است، اما به نظر من این روش‌شناسی‌های چندگانه هنگامی در حوزه هویت پیدا می‌کنند که چند درس خارج اصول و روش‌شناسی در این موضوعات ایجاد شود که جای آن خالی است.

۲. نکته دیگری که در مقدمه باید به آن اشاره کرد عبارت است از این که اصول موجود ما در درون خود هر چهار دسته قواعد روشی را دربر دارد، اما چون تفکیک نشده و نگاه آن بیشتر ناظر و معطوف به فقه است، در حوزه قواعد استنباط احکام شرعی قوی‌تر و وسیع‌تر است؛ اما همین اصول موجود حاوی هر چهار قاعده‌ای که در بالا مطرح شد، می‌باشد. به همین دلیل به تمامی دوستانی که با نگاه و رویکرد اسلامی در علوم انسانی ورود پیدا می‌کنند تأکید می‌کنم که علم اصول را دست‌کم نگیرند. یکی از دوستان حدود پانزده قبل مقاله‌ای در تعلیم و تربیت اسلامی نوشته بود، وقتی این مقاله را بررسی کردم، بیست نکته را در مقاله مشخص کردم که با مباحث اصولی ارتباط دارد، درحالی‌که مؤلف مقاله به این ارتباط توجه نداشت و لذا کار هم کاملاً متقن نبود؛ بنابراین اصول موجود ما اصول بسیار غنی است و اگر طبقه‌بندی مورد اشاره اعمال شود اصول ما به سمت رشد و شکوفایی بیشتری پیش می‌رود.

بخشی از قواعد اصولی ما قواعد مشترک است، یعنی از نوع اول است، البته گاهی از نوع دوم نیز داریم که ویژه توصیفیات است، اما قواعد مشترک اصول فراوان است. البته ادبیات طرح این قواعد مشترک

در اصول امروز، ادبیات ناظر به فقه است ولی ظرفیت بازسازی را دارد تا مشترک بین توصیفیات و اخباریات بشود. مباحث الفاظ، وضع، مشتق، صحیح و اعم، حقیقت و مجاز، ظهورات، مفاهیم، عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین علی‌الاصول مباحث مشترکی هستند. البته بافت فعلی اینها در اصول ما معطوف به فقه است. در حوزه حجج نیز همین‌طور است. بخش حجج، علی‌الاصول مشترک است؛ البته بعضی از این حجج ویژه فقه است و بعضی در حوزه خبر واحد محل اختلاف است. همین‌طور بحث تعادل و تراجیح و تعارض که گرچه بخش زیادی از مباحث معطوف به فقه است، اما این عنوان ظرفیت دارد که به صورت مشترک و ویژه توصیفیات نیز پردازش شود.

بنابراین با اشاره به این دو نکته می‌خواهم مطرح کنم که اگر بخواهیم کاربرد اصول را در حوزه علوم انسانی بررسی کنیم باید نگاهی به این سمت داشته باشیم که اصول به صورت بالقوه ظرفیت‌هایی دارد که در حوزه علوم انسانی نقش ایفا کند، اما برای ایفای نقش مطلوب، اصول نیاز به بازسازی و تفکیک به چند شاخه اصلی دارد.

۳. نکته سوم اینکه، هنگامی در اصول می‌توان این بازسازی را صورت داد که علم اصول در دادوستد با مسائل جدید علوم انسانی قرار گیرد. یعنی وقتی وارد حوزه سیاست، اقتصاد و یا تعلیم و تربیت می‌شویم و قصد نگاه اسلامی به این علوم داریم، این دادوستد موجب غنای اصول می‌شود؛ بنابراین ظرفیت بالقوه برای غنا و تبویب اصول و همچنین، اصول ناظر به حوزه‌های جدید وجود دارد و حتی در جاهایی بالفعل است؛ ولی برای رسیدن به ظرفیت مطلوب نیاز دارد که دادوستد

با پرسش‌های جدید علوم انسانی قرار گیرد.

همین‌طور باید تحولاتی که در حوزه هرمنوتیک، فلسفه زبان و روان‌شناسی زبان رخ داده است را دست‌کم نگیریم و احتمال بدهیم که اتفاقاتی در این حوزه‌ها رخ داده که می‌تواند اصول ما را غنی‌تر کند.

۴. مطلب دیگر این است که در محور دوم نیز باید نگاهی به علوم انسانی داشته باشیم و مشخص کنیم که مقصود ما در این حوزه چیست. برای پیشبرد بحث پیشنهاد من این است که هنگامی که قصد پاسخ به این سؤال را داریم که اصول در حوزه علوم انسانی چه نقشی ایفا می‌کند، علوم انسانی را به دو محور تقسیم کنیم؛

اول، علوم انسانی مطلوب و علوم انسانی اسلامی و سؤال کنیم که نقش علم اصول در علوم انسانی اسلامی و مطلوب از چه قرار است؟ دوم، اصلاً کار به این نکته نداریم که علوم انسانی، اسلامی و مطلوب شود، و نظر ما به علوم انسانی موجود با همه تنوع رشته‌ای و دیسیپلینی که دارد و تنوع روش‌شناختی که در دوره جدید پیدا کرده است. علم اصول ما به عنوان یک روش‌شناسی متکامل و غنی که مغزهای بزرگی مصروف آن شده است، آیا می‌تواند در همین حوزه علوم انسانی که دانشگاه‌های غرب تدریس می‌شود نقشی ایفا کند؟ آیا می‌توان این ذخیره حوزه را به شکل عام و فراتر از نگاه اسلامی، بازسازی و عرضه کرد؟

به نظر من پاسخ این دو محور بسیار جدی است، و علم اصول، هم درخصوص علوم انسانی مطلوب و هم درخصوص علوم انسانی موجود می‌تواند نقش برجسته‌ای ایفا کند.

بنابراین اولاً، علم اصول نیازمند بازسازی است، و البته دستمایه‌های

این بازسازی در علم اصول موجود وجود دارد، و دوم اینکه چه با نگاه ارزشی و مطلوب و اسلامی به علوم انسانی نگاه کنیم و چه علوم انسانی موجود را در نظر بگیریم، اصول ما می‌تواند نقش ایفا کند.

دکتر شیروانی: من فکر می‌کنم برای اینکه بحث ملموس‌تر و عینی‌تر شود، بهتر است به یک حوزه خاص از اصول توجه داشته باشیم، برای مثال مبحث حجیت عقل را در نظر بگیریم. در بحث حجیت عقل که یکی از مباحث مهم اصول ماست، دیدگاه رایجی وجود دارد و دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارد و از جمله دیدگاهی است که توسط حضرت آیت‌الله جوادی آملی مطرح شده که با دیدگاه معروف و مشهور تفاوت زیادی دارد. ایشان دایره حجیت عقل را توسعه می‌دهند و معتقدند که وقتی دین را مطرح می‌کنیم، دین یک‌سری منابع نقلی دارد و یک منبع نیز عقل است. عقل نیز با مفهوم واسع آن اگر با روش صحیح به گزاره‌هایی دست پیدا کند، می‌توان آن گزاره را به دین نسبت داد، و گفت که نظر اسلام در این مورد به خصوص این است. این بحث یک بحث اصولی است و می‌تواند تأثیرات زیادی در حوزه‌های مختلف داشته باشد، مثلاً در تأسیس روان‌شناسی اسلامی می‌تواند بسیار مؤثر باشد. سؤال من این است که شما این مبنا را تا چه مقدار می‌پذیرید و چه مقدار قابل بحث می‌دانید؟ و سؤال دیگر اینکه این مبنا چگونه می‌تواند در علوم انسانی اسلامی که در صدد تأسیس و تدوین آن هستیم تأثیرگذار باشد؟ در جلسه گذشته استاد رشاد فرمودند که بعضی از بزرگان در علم اصول اعتقاد دارند که حتی گزاره‌هایی مثل

«العدل حسن» و «الظلم قبیح» کبرای بدون صغراست، یعنی حتی در فقه موجود نیز کمتر جایی مشاهده می‌کنیم که با استناد به مستقلات عقلیه به نتیجه رسیده باشیم.

آیت‌الله رشاد: مسئله حجیت عقل و به تعبیر دقیق‌تر کارکردهای عقل در حوزه دین و شریعت در طول تاریخ، فرازونشیب بسیاری را طی کرده است: در دوره محدث - فقیهان (قدس‌الله اسرارهم) مباحث عقل سهم درخور اعتنایی در استنباط شریعت و تولید فروع فقهیه نداشت؛ شیخ مفید (رضوان الله علیه) کارکرد ابزاری و غیراستقلالی و به تعبیر دیگر: استنباطی و تفسیری عقل را مطرح کرد، عقل را بمثابة وسیله فهم نقل پذیرفت و شیخ الطائفه (رضوان الله و سلامه علیه) بعد هجرت به نجف و تأسیس حوزه کهن و پربرکت نجف، قدم فراتر نهاد و فقه حدیثی و آثاری چون «تهذیب» عبور کرد و فقه استدلالی شیعه را در قالب «مبسوط» تأسیس کرد در این دستگاه فقهی عقل جایگاه برتر و شایسته‌تری احراز کرد؛ ابن ادریس صاحب سرائر* گامی فراتر رفت و فرمود: در حالت فقدان دلیل نقلی می‌توان به عقل بمثابة دلیل و منبع مستقل تمسک کرد؛ نوبت به محقق حلّی* که رسید، آن بزرگوار عقل را، در عرض دیگر منابع مانند کتاب و سنت - والبته چنان‌که رویه و داب فقهای کنونی نیز می‌باشد - در رتبه متاخرتر از آن دو منبع، به عنوان دلیل و منبع فقه قلمداد کرد؛ محقق اردبیلی و هم‌مشریان ایشان* نقش عقل در فقه بسیار برجسته‌تر ساختند تا جایی که گفته‌اند: از جمله عوامل و زمینه‌های ظهور اخباریگری - که جریان تفریط در سهم و نقش عقل در استنباط قلمداد می‌شود - افراط بزرگانی چون آن بزرگوار دانسته‌اند! بعد

از دوره پرچالش دو قرن نزاع حاد اخباریگری و اصولی‌گری، و رو به افول و فتور نهادن اخباریگری خردستیز، با پیدایش متاخرین و نوابغ اصول این دانش ساختار منسجم‌تر و عقلانی‌تری یافت تا جایی که اصولیان برجسته و تأسیس‌گری مانند شیخ اعظم (قدس سره) مباحث اصل عملیه را با سیاق و ساختاری معرفت‌شناسانه طرح و تبیین کردند؛ محقق خراسانی (قدس سره) در کفایه به افزون بر هفتاد قاعده فلسفی و منطقی استناد کرده است؛ سرانجام عقل‌گرایی اصولی صورت فلسفی (بلکه فلسفه‌اندود) کردن مباحث اصولی به خود گرفت، تا جایی که کسانی به خطا مباحث فقهی را که از سنخ اعتباریات‌اند، خواستند با مذاقه‌های فلسفی رفع و رجوع کنند! احساس می‌شود این رویه، رفته رفته دارد سبب واکنش برخی فقها در قالب بازگشت نوعی اخباریگری می‌شود؛ و خطر این روند امروز در حوزه جدی شده است و باید برای دفع بلکه رفع آن چاره‌ای اندیشیده شود! در این نمی‌توان تردید روا داشت که علم اصول فقه یک دانش عقلایی است نه تماماً عقلانی؛ تنزل شان و هویت آن از این حد مایه زوال آن خواهد شد، چنان که الحاق بالمره‌ی آن به علوم عقلی نیز موجب آسیب‌دیدگی فقه خواهد گشت.

من این فرایند و سیر تاریخی عرض کردم تا نظر حضار محترم را به فراز و نشیب‌های تاریخی بحث عقل در اصول استنباط جلب کنم، و اگر بنا بر طرح تفصیلی این بحث در این جلسه باشد من زوایای و خبیای بیش‌تر آن را خواهم گشود. اکنون برگردیم به مسئله‌ی این نشست یعنی کارکرد علم اصول در تولید علوم انسانی.

در جلسه پیش نیز گفتیم که ما باید این بحث را از دو زاویه بررسی

کنیم: اول از زاویه دانش اصول و کارکردهای آن، و دیگر از زاویه دانش‌های موسوم به علوم انسانی. به این معنا که ابتدا مشخص کنیم، «کاربرد کدام لایه از مباحث علم اصول» مورد پرسش است، و نیز «مراد از علوم انسانی چیست» و علم‌های انسانی مرکب از چه نوع گزاره‌هایی اند، تا پرسش نشست دقیق‌تر بشود و تا بتوان پاسخ دقیق به پرسش جلسه داد که: کدام بخش‌های علم اصول در چه بخش‌هایی از علوم انسانی کاربرد بیشتری یا کارایی کمتری دارد؟

توضیحاً عرض می‌کنم: علوم انسانی محقق (و بسا علوم انسانی اسلامی) شامل سه سنخ قضیه و مسئله است:

پاره‌ای از قضایا و مسائلی که در علوم انسانی موجود مطرح می‌شود - و بسا در علوم انسانی مطلوب نیز چنین خواهد بود - قضایای واقع‌مند و واقع‌نما و به تعبیر رایج اخباری است، مثلاً گفته می‌شود «اگر تقاضا نسبت به کالایی در جامعه افزایش پیدا کند، قیمت آن کالا افزایش پیدا می‌کند»، یا مثلاً «اگر پول بیشتری در اختیار مردم قرارگیرد»، قدرت خرید آنان افزایش می‌یابد و این موجب تورم قیمت‌ها می‌گردد. این قضایا قضایای اخباریند، حکایت از واقع می‌کنند؛ یعنی این گزاره‌ها می‌گویند: چون ارزش کالا اعتباری است و در گرو رغبت انسان‌هاست، و روابط واقعی نیز میان متغیرهایی چون کالا و پول با منشأ روان‌شناختی و اجتماعی انسانی در خارج وجود دارد که نوسان و تغییر در آنها نتایج قابل پیش‌بینی و روشنی را در زمینه‌ی قیمت‌ها ایجاد می‌کند؛ و این نتایج از نوع واقعی‌های تکوینی است و به وقوع می‌پیوندد، گاه ما نیز نمی‌توانیم در آنها نقشی ایفا کنیم و لهذا گاه دولتها هم قادر مهار تورم یا پیشگیری

از سقوط قیمتها نیستند. در این دس از گزاره‌ها بحث از بایدها و نبایدها و نیز شایدها و نشایدها نیست، بلکه سخن از هست و نیست‌ها در میان است (ولو بخشی از منشأ آنها اعتباری باشد). این قضایا از واقع خبر می‌دهیم، علم براساس تجربه آنها را کشف می‌کند، عقل بر اساس محاسبه آنها را کشف می‌کند؛ و یا با نقل معتبر می‌توان به اینگونه از گزاره‌ها دست پیدا کرد.

دسته دیگر از قضایا، گزاره‌های تجویزی - تکلیفی (احکام الزامی) اند که دارای پشتوانه و ضمانت اجرا هستند، و در ادبیات حوزوی رایج از آن با عنوان فقه تعبیر می‌کنیم و ممکن است در ادبیات دانشگاهی از آن به عنوان حقوق یاد کنند. اینگونه از گزاره‌ها نیز بخش دیگری از مسائل و مباحث علوم انسانی را تشکیل می‌دهند.

دسته سوم از مسائل تشکیل دهنده‌ی مسائل علوم انسانی، قضایای توصیه‌ای - تهذیبی هستند، و از آنها به اخلاق و ارزشها تعبیر می‌شود. به این ترتیب ملاحظه می‌فرمایید: گزاره‌های تشکیل دهنده‌ی علوم انسانی قضایای یکدست و یک‌سنخی نیستند. (هرچند ممکن است خیلی از آحاد اصحاب علوم انسانی به این نکته‌ی مهم تظن و توجه نداشته باشند) لهذا اگر بنا باشد در طبقه‌بندی علم‌های انسانی جز طبقه‌بندی رایج، که ساختار دهی موضوعی است، صورت‌بندی جدیدی ارائه کنیم، از جمله می‌توان گفت به جای اینکه علوم انسانی را به حسب موضوع تقسیم کنیم و بگوییم شاخه اقتصاد، شاخه سیاست، شاخه حقوق، شاخه مدیریت و... علوم انسانی را براساس ماهیت قضایای سه‌گانه‌ی این شاخه‌ها صورت‌بندی کنیم. بالاخره: من می‌خواهم تأکید کنم که اگر

اینگونه بپرسیم که علم اصول در تولید کدام سنخ از قضایای علوم انسانی می‌تواند چه نقشی ایفا کند؟ سؤال دقیق‌تر خواهد شد.

در خصوص اصول باید توجه کنیم که:

اولاً، علم اصول یک دستگاه روش‌گانی و به تعبیر حضرت امام (رضوان الله علیه) یک «فن» است و علم آلی است؛

ثانیاً، یک دانش کاملاً بومی است. با قطعیت می‌توان ادعا کرد که در مجموعه دانش‌های حوزوی و دینی، بومی‌تر از علم اصول وجود ندارد؛ زیرا ما در علم اصول متأثر از هیچ مکتب و دانش برون از مرزهای جهان اسلام نیستیم. این دانش را سلف صالح بر اساس میراث ولوی و تعالیم ائمه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام تولید کرده‌اند. در نتیجه با مبانی و منطق معرفت دینی کاملاً سازگار است.

ثالثاً، علم اصول در عین حال یک دانش عقلایی است، یعنی این دانش متشکل است از مجموعه‌ی مناهج و قواعد و ضوابطی است که عقلای بشر در مقام استنباط از متون و تقنین از آنها استفاده می‌کنند، ولو با نامی دیگر و با سبک و سیاقی متفاوت؛ آنها هنگامی که می‌خواهند مفاهمه و مکاتبه کنند، قانونگذاری کنند، با همین شیوه‌هایی که در علم اصول آمده است عمل می‌کنند. هیچیک از قواعد موجود در علم اصول غیر عقلایی نیست. حتی اصول عملیه نیز که حجیت آن را غالباً به نقل، پیوند می‌زنیم، هر یک نوع عقلی هم دارند؛ مثلاً عقلای بشر هنگامی که شک دارند آیا حکمی از ناحیه حکومت صادر شده است یا نه، و دلیلی هم در دسترس ندارند، برائت جاری می‌کنند، و اگر ایشان را مؤاخذه کنند احتجاج می‌کند که ما خبر نداشتیم، و اگر حکومت اقدام به جریمه

و مجازات کند کار او را قبیح می‌دانند و اعتراض می‌کنند.

بلکه سایر موجودات صاحب شعور نیز به مفاد اصول ملتزمند. حیوان که صبحگاهان از پلی عبور می‌کند بدون این که کمترین تردیدی به خود راه دهد عصر از همان راه بازمی‌گردد تا با عبور از همان پل به خانه یا لانه مراجعت کند، یعنی بقای پل را استصحاب می‌کند!

رابعاً: نکته آخر این که مباحث مطرح در دانش اصول بسیار متنوع است: مثلاً برخلاف نظر مشهور که مبادی را حد اکثر به دو دسته تصویری و تصدیقی تقسیم می‌کنند و یا می‌گویند به لحاظ ماهوی به چهار قسم کلامیه، احکامیه، منطقیه و لغویه تقسیم می‌شوند، مبادی اصول بسیار گسترده‌اند و ما در جای خود پانزده طبقه‌بندی برای مبادی علم اصول پیشنهاد داده‌ایم. در این افزون بر یک دهه که بر روی فلسفه اصول، حدود بیست و پنج محور را به عنوان محورهای فلسفه اصول (که به عبارتی بسط همان مبادی است)، مطرح و بحث کرده‌ایم. کما اینکه در باب مسائل این علم نیز می‌توان همین نکته را مطرح کرد. این نظر میرزای نائینی مقبول طبع معاصری واقع شده که مسئله‌ی اصولیه قضیه‌ای است که «تقع کبری للقیاسات الاستنباطیه» بسیار محل تامل است. به نظر ما مسائل این دانش نیز تقسیم‌بندی‌ها و طبقه‌بندی‌های مختلفی و متنوعی دارد. زیرا مسائل، لایه‌های مختلف دارد. پاره‌ای از مسائل در دانش اصول از سنخ قاعده‌اند، بعضی مباحث و مسائل با هدف اثبات، تحکیم و تنسیق قاعده‌ها، در پیرامون آنها مطرح می‌شوند که ما از آنها به «پیراقاعده» تعبیر می‌کنیم، همچنین، پاره‌ای از مسائلی که در علم اصول مطرح می‌شوند از جنس ضابطه‌اند، یعنی قواعد را مضبوط می‌کنند

یعنی شروط و شرایط کاریست و کارامدی قواعد را تامین می‌نمایند؛ کما اینکه وقتی بحث از ضابطه‌ها نیز مطرح می‌شود یک سلسله مباحث پیرامونی مطرح می‌شود که خود از قماش ضابطه نیستند که از آنها نیز می‌توان به «پیراضابطه» تعبیر کرد. مهم تر این که جنس مسائلی که در علم اصول مطرح است، ماهیتاً گسترده و گوناگون است و اینکه مباحث کتب اصولی را به چهار بخش کلی تقسیم کنیم، کفایت نمی‌کند. در درون این بخش‌های چهارگانه نیز می‌توان طبقه‌بندی‌های ماهوی فراوانی را پیشنهاد داد. لهذا باید روشن کرد کدام طبقه (قواعد یا ضوابط) از طبقات مسائل و نیز کدام دسته از هر یک از آن طبقات چه کار بردی در تولید علم دارد؟.

برای وضوح‌افزایی عرض می‌کنیم: ما روش را مرکب می‌دانیم از مجموعه‌ای از مؤلفه‌های رکنی و غیررکنی دهگانه.

یک دستگاه روشگانی، عبارت است از مجموعه‌ی «مبادی ممتازجه» (و احیاناً «رویکردها»، «رهیافت‌ها»، «مناهج»)، «قواعد»، «ضوابط»، «اسلوب‌ها»، و «سنجه‌ها» ی سازوار به هم پیوسته‌ای که کاریست آن‌ها در «فرایندها» یی مشخص، فهم و کشف گزاره‌ها و آموزه‌ها از «منابع» را میسر ساخته، درستی کاربرد عناصر یادشده و صحت معرفت حاصل از آن را می‌سنجد.

با توجه به تعریف پیشنهادی، دستگاه اکتشاف و استظهار اصولی هم مشتمل بر مؤلفه‌های رکنی و عناصر غیررکنی نه‌گانه: ۱. مبادی ممتازجه، ۲. رویکردها، ۳. رهیافت‌ها، ۴. مناهج، ۵. قواعد، ۶. ضوابط، ۷. فرایندها، ۸. اسلوب‌ها، ۹. سنجه‌های درستی‌آزمایی است.

به نظر ما مبادی به دو دسته تقسیم می‌شود؛ پاره‌ای از مبادی را «مبادی ممتازجه» می‌دانیم که یا به لحاظ معرفت‌شناختی و یا روش‌شناختی از مسائل علوم تفکیک‌پذیر نیستند و تفکیک آنها یا ممکن نیست و یا مطلوب نیست، و باید در داخل دانش بیایند. دسته‌ای دیگر نیز «مبادی غیرممتازجه» است که باید از اصول خارج شود. مبادی بعیده به نظر ما اصلاً مبادی به حساب نمی‌آیند تا جز قلمداد بشوند، بلکه مبادی بعیده که جزء علوم دیگرند و مع الوسائط در تولید مسائل علم اصول کاربرد دارند. مثلاً گزاره «معرفت ممکن است» به عنوان یک مبدأ بعیده است که اگر آن را نپذیریم فهم کتاب را هم ممکن قلمداد نخواهیم کرد، این گزاره جزء مبادی علم اصول نیست، تا بگوییم علم اصول به ما چه می‌دهد؛ بلکه بحثی فلسفی و معرفت‌شناسی است و باید بگوییم فلسفه یا معرفت‌شناسی در تولید علوم انسانی چه دستاوردی دارد؛ بنابراین پاره‌ای از مبادی بعیده درواقع اصلاً مبادی علم اصول نیستند، بلکه آنها مبادی عامه همه علم‌ها و معرفت‌ها قلمداد می‌شوند؛ فقط مبادی ممتازجه که از مبادی قریبه و بخشی از مبادی وسیطه تشکیل می‌شوند، جزء مبادی علم اصول‌اند.

مراد ما از رویکرد همان مشرب / اتجاه / approach است: گرایش و زاویه‌ی دید، مانند رویکردهای «مشائی» یا «اشراقی» در حکمت سنتی، یا «تاریخی‌نگری» و «تحلیلی‌گرایی» در فلسفه‌ی جدید.

رهیافت را نیز معادل موقف و attitude قرار داده‌ایم؛ منظور پایگاه معرفتی است که از آن به مطالعه و تحقیق پرداخته می‌شود، مانند دانش‌های مضاف.

منظور از قواعد، مواد و قضایای تشکیل دهنده‌ی قیاسات دانش روشی است.

ضوابط را به شروط و شرائط (بایدها و نبایدهای) تامین‌کننده‌ی سلامت و صحت فرایند و برآیند کاربرد قواعد اطلاق می‌کنیم.

منبع، در اصل حضرت ربوبی است. در تعبیر رایج، به مدرکات و مدارک مولد معرفت، که وسائط و وسائل تنزل معرفت از حضرت ربوبی به ساحت انسانی هستند، اطلاق می‌شود.

مسئله فرایند استنباط بسیار قابل مطالعه است، ندیده‌ایم کسی به صورت خودآگاه گفته باشد که اصول چه فرایندهایی را برای استنباط در اختیار ما قرار می‌دهد. در این خصوص من جستجو کردم و به نظر مشخصی از سوی اصولیون دست نیافتم، اما در دوره اول تدریس اصول، شش فرایند را از تجربه‌ی کاربست قواعد اصول و رویه فقها استخراج کرده‌ام. هنگامی که قصد مواجهه با یک فرع فقهی و یا یک مسئله را داریم، فرایندهای گوناگونی هست که حسب مورد یکی از آنها را طی می‌کنیم تا به استنباط فرع دست پیدا می‌کنیم. و در استنباط فروع مختلف فقهیه و مسائل، یک فرایند را طی نمی‌کنیم، سیر و مسیر (مبدأ و مراحل و مقصد) استنباط در مسائل یکسان و یک نوع نیست. علم اصول به اقتضای نوع و سنخ مسئله، فرایندهای گوناگونی را در اختیار ما قرار می‌دهد.

مراد از سنجه‌های درستی‌آزمایی، ابزارهای بازشناسی صواب و ناصواب در عملیات استنباطی و استنتاجی، نیز بازشناخت معرفت صائب از غیر صائب است. نهمین عنصر از عناصر یک دستگاه روشگانی که

اصول نیز در این زمره است، سنجه‌ها هستند؛ از کجا بفهمیم که قاعده را درست به کار برده‌ایم؟ ممکن است به ظاهر، دو فقیه از یک سنخ قواعد استفاده کنند اما به نتیجه واحد نرسند. این نشان می‌دهد یکی از دوفرو گاه هر دو در کاربست قواعد استنباط خطا کرده‌اند. طرز بهره‌برداری از اجزاء روشگان مهم است، و دقت و درستی یا عدم کاربرد درست قواعد را با سنجه‌هایی می‌آزماییم.

فراتر از این، سنجش معرفت تولیدشده است. ما سنجه‌هایی داریم که باید با آن معرفت تولیدشده را بسنجیم. ما باید بفهمیم که حتی اگر کاربست قواعد اصولیه درست و دقیق باشد احتمال خطا در نتیجه‌گیری منتفی نیست. لهذا باید به سراغ معرفت تولیدشده برویم و آن را با سنجه‌هایی بیازماییم و از صحت معرفت حاصل شده مطمئن بشویم. مثلاً به رغم اینکه یک معرفت با قواعد حاصل می‌شود، در عین حال آن را به عقل نیز عرضه کنیم تا ببینیم گزاره تولیدشده عقل سلیم و قواعد قطعی عقلی سازگار است یا نه؟ و اگر نه، معلوم می‌شود در استنباط خطا راه یافته است. البته این مدعا مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی است مانند این که خداوند متعال و مبدأ دین، حکیم است، وحی و آموزه‌های دینی حکیمانه است، انسان عاقل است، عقل حجت است، خدا با انسان تخاب عقلانی کرده است. با توجه به این مبادی، گزاره‌ای که به دست می‌آید قهراً و قطعاً باید خردمندانه و یا دست کم خردتاب باشد.

همچنین، امکان دارد که به رغم همه دقت‌هایی که داشته‌ایم مستنبطات ما از انسجام لازم با بخش‌های دیگر دین و معرفت حاصل برخوردار نیست. مثلاً یک گزاره فقهی تولید کرده‌ایم که با گزاره‌های

اخلاقی هماهنگ نیست، از این اشکال باید پی به این نکته ببریم که در جایی فهم ما به خطا رفته است، زیرا یک پیش‌فرض مهم در اختیار داریم که مجموعه دین منسجم و متلائم است و یک دستگاه است، و اجزای دین و معرفت صائب حاصل از استنباطات یکدیگر را تأیید و تدارک می‌کنند.

خلاصه این که: اصول که یک دستگاه روشگانی است و مانند دیگر دستگاههای روشی از اجزاء مختلفی که هریک نیز دارای انواع مختلف است تشکیل می‌شود، از این رو پرسش را باید در قالب یک جدول چند بعدی بسیار مبسوط طرح کنیم تا بتوانیم به جوابهایی مشخص برسیم. این نکات عرض شد مربوط به مقام ثبوت و نفس الامر علم اصول است اما علاوه بر مقام ثبوت اصول، در مقام اثبات آن که مراد ما مقام معرفت اصولیان است نیز باید مذاقه‌هایی انجام شود؛ باید مشخص کنیم که بر اساس کدام تلقی و مشرب اصولی دانش اصول چه کاربردی دارد؟ مثلاً مرحوم محقق اصفهانی در رساله *الاصول علی النهج الحدیث* که ضمیمه و ضمن *بحوث فی الأصول* چاپ شده، طرح جدیدی برای ساختاربندی اصول پیشنهاد کرده‌اند، (که البته به دلیل رحلت ایشان این رساله ناتمام و پس از او نیز ناشناخته باقی ماند)، و بر خلاف نظر رایج می‌گوید: اصول عملیه اصلاً جزء علم اصول نیست، که این نظر یک بحث مبنایی و بسیار جدی قلمداد می‌شود اگر بپذیریم که این بخش که حدود یک سوم دانش اصول را تشکیل می‌دهد از آن جدا شود، در حالی که برای این بخش کاربردی در تولید علوم انسانی قائل باشیم (و معلوم نیست که اصول عملیه واقعاً در علوم انسانی کاربرد دارد و چه میزان؟) مسئله

خیلی متفاوت می‌شود. علاوه بر این که قضایای تولید شده با کار بست اصول عملیه به دست بیاید هرگز یقینی نخواهد بود. گرچه از جمله مشهورات بی‌منا درخصوص علوم انسانی این است که علوم انسانی نمی‌تواند یقینی باشد و هیچ قضیه یقینی در علوم انسانی وجود ندارد. ما این نظر را قبول نداریم.

در هر حال و بالاخره این که: اگر پرسش این باشد که آیا همین علم اصول برای تولید علوم انسانی کافی است؟ جواب آن منفی است. علم اصول علم تولید روش‌شناسی علوم انسانی نبوده و بنا هم نبوده که چنین باشد و کسی هم چنین ادعایی نکرده است. این دانش برای استنباط شریعت و تولید فقه تأسیس شده، در تاریخ علم اصول نیز تنها دو برادر بزرگوار صاحب هدایه المسترشدین و صاحب فصول جز این را ادعا کرده اند. به جز این دو بزرگوار من به کسی برنخورده‌ام که ادعا کند قلمروی کارکردی دانش اصول فراتر از فقه است.

اما اگر پرسیده شود که سرمایه اصول فقه چه میزان می‌ارزد و می‌تواند در خدمت تولید علوم انسانی قرار گیرد؟ در جواب می‌گوییم که علم اصول سرمایه بسیار عظیمی است و می‌تواند سهم بسزایی را در این زمینه به عهده گیرد. به رغم قوت کلام شیعی و حکمت اسلامی، علم اصول از همه غنی‌تر، قوی‌تر و قوی‌تر است. علم اصول سرمایه ثمین و میراث معرفتی عظیمی است که از نوابغ، بزرگان و اعظم ما باقی مانده است. تدوین علم اصول بیش از هزار سال سابقه دارد؛ و پیش‌تر از آن نیز اصحاب ائمه و خود ائمه علیهم‌السلام در پیدایش این علم نقش ایفا کرده‌اند.

این ثروت و سرمایه وجود دارد که قطعاً ثروت عظیمی است و

اگر بخواهیم آن را در تولید علم دینی کنار بگذاریم هیچ چیز جایگزینی نداریم و بدون این سرمایه تولید علم انسانی اسلامی ممکن نیست؛ در عین حال اگر تصور کنیم که با همین اصول فقه موجود سراغ تولید علوم انسانی برویم کار به سرانجام می‌رسد اشتباه است. کما اینکه توقع نداریم با همین اصول، کلام و یا حتی علم اخلاق را بتوانیم بطور کامل تولید کنیم.

دکتر شیروانی: از فرمایش‌های استاد رشاد من اینگونه نتیجه‌گیری می‌کنم که ما می‌توانیم به علم اصول به عنوان یک الگوی موفق برای فراهم کردن قواعد و روش‌های مناسب برای استنباط احکام فقهیه از منابع دینی نگاه کنیم. فقهای ما درواقع می‌خواستند احکام فرعی را از منابع استنباط کنند، و ملاحظه کردند که برای این مهم به یک روش‌شناسی نیاز دارند، و علم مناسب این روش‌شناسی را تولید کردند. ما در عرصه‌های علوم انسانی نیز همین مسیر را باید طی کنیم. اگر ما روان‌شناسی اسلامی می‌خواهیم، طبیعتاً این علم باید بر آموزه‌هایی که در کتاب و سنت و همچنین، عقل وجود دارد مبتنی باشد، ما نیز باید این قواعد را استنباط کنیم که برای استنباط آن به قواعد مناسبی نیاز داریم. مسیری که در حوزه فقه طی شده است، در هر حوزه از علوم انسانی نیز باید طی شود. البته ما یک سری قواعد مشترک داریم و در عین حال هر حوزه از علوم انسانی نیز قواعد خاص خود را می‌طلبد. درواقع باید کوشش ما معطوف شود به تأسیس و بنیانگذاری اصول مناسب، برای رشته‌های مختلف علوم انسانی. گرچه اصول فقه موجود از جهات مختلف می‌تواند در طی این مسیر به ما کمک کند. بعضی از قواعد

اصول می‌تواند به عینه مورد استفاده قرار گیرد و بعضی نیز می‌تواند به عنوان ارائه الگومد نظر باشد.

آیت‌الله اعرافی: آنچه که در بالا مطرح کردم این بود که علی‌رغم اینکه ساختار اصول فقه موجود فقهی است اما ظرفیت‌های آن بسیار فراتر از نگاه فقهی است، و باید به اصول مطلوب مبدل شود. اصول مطلوب باید در بخش اول به قواعد مشترکه‌ای بین توصیفیات و تجویزیات، در بخش دوم قواعد ویژه توصیفیات، در بخش سوم به قواعد ویژه اخلاقیات و در بخش چهارم قواعد ویژه بقیه تقسیم شود. ضمن اینکه در زیرشاخه اینها نیز نیاز به قواعد ویژه‌ای هست و در شاخه‌هایی مانند اقتصاد، تعلیم و تربیت، روان‌شناسی و... نیاز به قواعد ویژه است، که البته در حال حاضر با دسترسی به این روش‌شناسی فاصله داریم؛ اما به نظر من چهارشاخه اصول مطلوب را می‌توان با برگزاری چند درس خارج پایه‌گذاری کرد و چیز دور از تصویری نیست. البته کسانی که به این مهم دست می‌زنند حتماً باید با علوم مختلف انسانی نیز آشنایی داشته باشند. اصلاً اصول ما در دادوستد با فقه گسترش پیدا کرده است و یک روش‌شناسی انتزاعی نیست و اصول در نزد فقیهان ما همواره در تعامل با مسائل گوناگون رشد پیدا می‌کرده است؛ البته در بخش‌هایی از اصول نیز بسیار انتزاعی عمل کردیم که آنها نیز در جایگاه خود مناسب است، اما اصول ما عمدتاً در تعامل با فقه گسترش پیدا کرده است و همین جلسه و تحولات سه چهار دهه گذشته نشان‌دهنده این مهم است که حوزه ما به برکت انقلاب وارد عرصه‌های جدیدی شده که این عرصه‌ها دائم به ما علامت می‌دهد که باید در اصول چاره‌اندیشی کنیم.

نکته دیگر اینکه برای ایفای نقش اصول (موجود و یا مطلوب) در علوم انسانی باید دو رویکرد و نگاه داشته باشیم؛ یک‌وقت می‌گوییم «علوم انسانی اسلامی»؛ در اینجا اصول ما چه نقشی می‌تواند ایفا کند؟ یک‌وقت هم می‌گوییم که اصلاً بحث اسلامی نداریم و همین علوم انسانی موجود و متعارف چگونه می‌تواند از اصول بهره‌بردار و آیا اصول به صورت بالقوه می‌تواند در این زمینه نقش ایفا کند یا خیر؟

دکتر شیروانی: اگر صلاح بدانید درخصوص نکاتی که مطرح فرمودید من عناوینی را به کار ببرم. در بخش اول بگوییم «آموزه‌های اسلام در حوزه علوم انسانی»، مثلاً در حوزه روان‌شناسی آموزه‌های اسلامی را تدوین کنیم و مشخص کنیم که در کتاب و سنت راجع به مباحث روان‌شناسی چه آموزه‌هایی در اختیار داریم که این اطلاعات طبیعتاً در اختیار دانشمندان علوم روان‌شناسی قرار می‌گیرد. بخش دوم اینکه از ابتدا بنیان یک علم روان‌شناسی اسلامی جدید را بگذاریم.

آیت‌الله اعرافی: اجازه بدهید به دو محوری که در بالا مطرح کردم مروری داشته باشم. البته تک‌تک این مباحث نیاز به جلسات بسیار جدی و متعدد دارد.

در محور اول اگر بپذیریم که علم انسانی اسلامی داریم، و یا می‌توانیم داشته باشیم، باید ببینیم که اصول موجود و یا مطلوب در این زمینه چه نقشی دارد و اصلاً به آن احتیاج داریم یا خیر. در گذشته مطرح کرده‌ام که علوم انسانی اسلامی شاید حدود بیست تصویر داشته باشد، ولی هفت یا هشت عدد از این تصاویر جدی است و می‌توان از آنها دفاع کرد. در اینجا این تصاویر را مرور می‌کنم و مشخص می‌کنم که علم

اصول در هریک از این تصاویر چگونه می‌تواند نقش ایفا کند.

اول: تصویر اول از علوم انسانی عبارت است از اینکه هر علمی ریشه در یک سری مبادی و مبانی دارد که گزاره‌هایی توصیفی هستند که پایه شکل‌گیری یک علم می‌شوند. همه علوم اینگونه هستند؛ از مبانی عام فلسفی تا مبانی و گزاره‌های توصیفی که معطوف به حوزه اقتصاد، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و تعلیم و تربیت است، و یا دیدگاه‌هایی که اسلام به صورت توصیفی در مورد خانواده و بسیار مقولات دیگر دارد. تصویر اول این است که این دیدگاه توصیفی می‌تواند علوم انسانی جدیدی را شکل بدهد. یعنی اگر این دیدگاه‌های بنیادی را در اختیار دانشمندان هریک از این رشته‌ها قرار دهیم، شاکله علمی که بر این بنیادها بنا می‌کنند علم جدیدی خواهد بود که در ریشه در آبشخورهای دینی و معرفت‌های اسلامی دارد.

حال می‌پرسیم نقش اصول در تصویر اول چیست؟ در اینجا یک اصول مشترک و اصول ناظر به گزاره‌های توصیفی مورد نیاز است، زیرا اگر قصد دسته‌بندی مبانی و یا معارف دینی مختلفی که در حوزه‌های گوناگون وجود دارد نیازمند یک روش‌شناسی و متدولوژی معطوف به توصیفات هستیم که دستمایه‌های آن در اصول ما وجود دارد. اینجاست که به یک اصول مطلوب در حوزه اخباریات و توصیفات نیاز داریم که کیفیت استنباط ما را از اینها روشن کند و به این ترتیب علم اصول در اینجا، با واسطه در علوم انسانی نقش ایفا می‌کند. گزاره‌هایی با علم اصول مطلوب تولید می‌شود و این گزاره‌ها در خدمت یک دانش قرار می‌گیرد و آن را متحول می‌کند.

دوم: تصویر دیگری که از علم انسانی است عبارت است از اینکه معتقد به دخالت دین در حوزه مسائل علم باشیم. به این صورت که بگوییم در دین ما یک سلسله مسائل در تعلیم و تربیت وجود دارد که اینها جزء مبانی علم نیستند و ذات این گزاره‌ها به گونه‌ای است که می‌تواند در درون این علوم جای گیرد. تصویر دوم این است که می‌گوییم همین علوم متعارف که با روش‌های متعارفی تحقیق می‌کند، بر روی موضوعات و مسائلی که از دین وام گرفته‌ایم متمرکز شود.

در تصویر دوم اصول دو یا سه نقش پیدا می‌کند. یک نقش اصول این است که گزاره‌های تجویزی فقهی را تولید کرده و یا گزاره‌های توصیفی را تولید کرده است که این گزاره به دانشمند وام داشته شده که روی آن بررسی کند. پس انتقال این گزاره به دانشمند باید مبتنی بر روش‌شناسی دقیق اصولی (توصیفی یا تجویزی) باشد. در اینجا اصول گزاره‌های معتبر را تولید می‌کند و آن گزاره‌ها در بدنه علم و با روش علمی خود مورد کاوش قرار می‌گیرد.

پس از اینکه دانشمند روی موضوع مورد نظر کار و با روش علمی خود کار کرد به نتیجه‌ای دست پیدا می‌کند. دومین کارکرد علم اصول در اینجا عبارت است از اینکه مشخص کند گزاره تولیدشده با روش متعارف علمی با گزاره‌ای که در دین که با روش اجتهادی استنباط کردیم چه نسبتی برقرار می‌کند. این کار اصول است و تعادل و تراجیح و تعارض موجود در اصول ما نمی‌تواند به این پرسش پاسخ دهد. مرحوم شیخ در رسائل راجع به تعارض عقل و نقل بحث کرده، ولی در اینجا تعارض روش تجربی و روش‌های متعارف علم با روش اجتهادی ماست.

حال اگر این دو گزاره یکدیگر را تأیید کردند، مشکلی نیست، اما اگر یک نوع ناسازگاری چه کلی و چه جزئی وجود داشت، اصول فعلی ما نمی‌تواند به این ناسازگاری پاسخ دهد. ما باید با نگاه اصولی خود به تعارض عقل و دین و یا علم دینی که غربی‌ها مطرح کرده‌اند بپردازیم. اگر دانش تعلیم و تربیت گفت تنبیه بدنی مطلقاً درست نیست، ولی با روش اجتهادی معتبر مشخص کردیم که می‌گوید درست است، سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که کدامیک از این دو ظنی و کدامیک قطعی است؟ و توازن این دو چگونه است.

بنابراین اصول در تصویر اول یک نقش باواسطه دارد و در تصویر دوم دو نقش دارد؛ یک نقش باواسطه که گزاره‌ها تولید شود، بعد دانشمند علوم انسانی در مورد آن تحقیق کند که در اینجا ما باید حوزه علم اصول را چه توصیفی و تجویزی، گسترش دهیم و پیشنهاد ما هم در حوزه فقه پایه‌ریزی چند رشته جدید است و در حوزه مبانی کلامی و کلام خاص ناظر به رشته‌ها نیز همین‌طور است. نقش دوم، نقش مستقیم است در معالجه این ناسازگاری‌ها.

در تصویر این معادله معکوس می‌شود. به این معنا که مسائل تولیدشده به روش علمی را در اختیار یک فقیه در حوزه خاص قرار می‌دهیم و از او می‌خواهیم آن را با نگاه خود بررسی کند. در اینجا نیز طبعاً علم اصول همان دو نقش را دارد، یک نقش اینکه مسئله‌ای که آمده است را با روش اجتهادی بررسی کند و بعد از استنباط، اینها را با هم مقایسه کند. البته در اینجا مسئله‌یومی هم وجود دارد و آن اینکه اجتهاد ما چقدر می‌تواند از یافته‌های علمی برای تولید نظریه فقهی و یا کلامی

استفاده کند؟ عقل مستقل مورد قبول ماست، اما به رغم اینکه من مدافع جدی رواج تفکر عقلی و فلسفی در حوزه هستم، ولی اینجا باید بسیار محتاطانه رفتار کرد. یعنی در اینجا عقل قطعی جزء مصداق مستقلات عقلیه است؛ اما اگر از احکام عقلی قطعی بگذریم، یک احکام عقلی ظنی داریم، احکام عقلایی هم داریم که آن نیز می‌تواند مقداری نقش ایفا کند، اما در قسمت دو و سه شرایط و قیود بسیاری دارد و خیلی دست باز نیست که اینها جزء منابع اجتهاد و مؤثر در اجتهاد قرار گیرند.

بنابراین علم اصول در تصویر دوم یک نقش باواسطه دارد و دو نقش بی‌واسطه نیز دارد، یکی اینکه ناسازگاری‌ها و تلازمات را چگونه معالجه کنیم و دوم اینکه آیا اصلاً این تولیدات علمی می‌تواند جزء مبانی و مبادی اجتهاد بشود یا خیر؟

سال گذشته در انجام تعلیم و تربیت یک سخنرانی داشتم راجع به این موضوع که داده‌های روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و اقتصاد برای یک فقیه تا چه حد می‌تواند به عنوان منبع مورد استفاده قرار گیرد؟ که در آنجا گفتم فقیه علی‌الاصول نمی‌تواند که البته این مدعایی بود که نیاز به بحث دارد و البته این مدعا در کارشناسی تطبیقی کارآمدی زیادی دارد ولی در تولید یک گزاره کلامی و یا فقهی چندان نقشی ندارد.

تصویر چهارم ترکیبی از این دو است که از آن می‌گذریم زیرا اهمیت چندان ندارد.

تصویر پنجم عبارت است از اینکه در تصویر علم انسانی - اسلامی روش‌شناسی علم را تعمیم بدهیم و بگوییم روش‌شناسی علمی اختصاص به روش‌های متعارف و مطرح در علم امروز نیست، و

روش‌های نقلی، روش‌های مراجعه به یافته‌های تجربی درونی بشر، اندیشه‌های بزرگان، یافته‌های وحیانی را همگی روش‌های معتبر در علم بدانیم. اگر بخواهیم چنین کاری بکنیم در تصویر پنجم طبعاً علم اصول مطلوب باید این روش‌شناسی را مورد بحث قرار دهد که شاید بتوان این مهم را در اصول توصیفی قرار داد.

تصویرهای دیگری هم می‌توان بر شمرد که از آنها عبور می‌کنم. البته من این تصاویر را مانع‌الجمع نمی‌دانم و به علوم انسانی اسلامی با یک تصویر جمعی از شش یا هفت تصویر اعتقاد دارم. تصویری نیز که آیت‌الله جوادی آملی می‌فرمایند، چند تقریر دارد و یک تقریر آن عبارت است از اینکه اصولاً عقل بشر به معنای عام اعتبار دارد و به لحاظ روشی این هم یک روش دینی است، که البته راجع به این تقریر ملاحظات داریم. دوم اینکه ایشان در متعلق توسعه می‌دهند و می‌فرمایند که متعلق علوم رایج حوزه تشریعیات است ولی سایر علوم که روی فعل الهی و متعلق مشیت الهی در عالم تکوین قرار می‌گیرد، آن هم دین و الهی است. ایشان می‌فرمایند که همه دانش‌ها را می‌توان دینی به شمار آورد، زیرا روش آن دانش‌ها روش عقلی و تجربی است و مثل روش وحیانی و اجتهادی معتبر است، و یا اینکه همانطور که متعلق این علم مشیت تشریعی الهی است، متعلق علوم دیگر مشیت تکوینی خداوند است. درخصوص هر دو تقریر از فرمایش ایشان، عرض ما این است که اینها دغدغه و بحث امروز ما نیست، بحث امروز ما این است که محتوای دینی ما با محتوای تعلیم و تربیت سکولار غربی چه نسبتی دارد و یا اقتصاد و روان‌شناسی ما چه

ارتباطی با اقتصاد و روان‌شناسی موجود دارد؟ البته این رویکرد الهی بسیار اثرگذار است و درس اخلاقی خوبی است، اما اینکه با محتوای علوم انسانی چه باید کرد، دغدغه اصلی ماست.

دکتر شیروانی: خود این بحث را یک بحث اصولی می‌دانید یا فلسفی؟
آیت‌الله اعرافی: این یک بحث فلسفی است. گرچه برخی تمایل دارند این مطالب در اصول بگنجانند.

دکتر شیروانی: آیا می‌توان اینگونه استدلال کرد که برای تولید علوم انسانی اسلامی، نقطه شروع پرداختن به علم اصول است؟

آیت‌الله اعرافی: به لحاظ منطقی اصول بر آن تقدم دارد اما به لحاظ واقعی خیر. نقطه عزیمت منطقی آن است و ما باید یک دستگاه روش‌شناختی معتبر داشته باشیم که در این قلمروها ورود پیدا کنیم، ولی به لحاظ واقعیت خیر؛ و در یک رابطه رفت و آمدی اینها شکل می‌گیرد و به جلو می‌رود.

البته در سخنرانی اخیری که داشتم یک محور دیگر را هم مطرح کردم و آن اینکه علوم انسانی اسلامی ما زیرساخت‌هایی می‌خواهد که الآن حداقل در بعضی از رشته‌های آن وجود ندارد؛ برای مثال، اگر بخواهیم زیرساخت تعلیم و تربیت را پردازش کنیم، باید یک فلسفه تربیتی اجتهادی داشته باشیم که در حال حاضر چنین چیزی ندارم. حدود چهار ماه پیش نیز یک سخنرانی در انجمن فلسفه تعلیم و تربیت ایران، داشتم، تقاضای من این است که یک حوزوی که درد واقعیت‌های جامعه را دارد مجموعه مقالات این کنفرانس را بخواند. تنها روحانی این همایش نیز من بودم. مجموعه مقالات به سه گروه تقسیم می‌شد، بخشی

از آنها در حوزه تعلیم و تربیت بود که مربوط به افرادی بود که آینده آموزش و پرورش کشور در دست آنهاست، بخشی از این مقالات عریان و واضح در آبخور سکولاریسم شکل گرفته و از ایده‌های غربی متأثر بود و آنها را مدافعانه طرح کرده بودند، بخشی از مقالات نیز مربوط به متدینین بود و در مسائل مختلف فلسفه تربیتی اسلام مقاله نوشته بودند، ولی روح مقالات همان سکولاریسم و تفکر غربی بود، اما خودشان نمی‌فهمیدند، یک گروه هم می‌فهمیدند و ورود پیدا کرده بودند ولی دستشان از روش‌شناسی خالی بود و به صورت اجتهادی به مسئله نپرداخته بودند. حوزه ما با همه پیشرفت و عظمت خود در حاشیه است و جریان‌های سازنده علم در حوزه علوم انسانی در دانشگاه‌ها در حال شکل‌گیری است که همین‌ها تولید فکر می‌کنند و نهادها را شکل می‌دهند. آیا در کل حوزه یک درس خارج تربیت اسلامی هست؟ ولذا باید قدر محدود افرادی را که در این مسائل ورود پیدا می‌کنند دانست و ما به نسل جدیدی نیاز داریم که مجتهد و فیلسوف باشند و وارد این قلمرو شوند.

محور دوم بحث من عبارت است از اینکه اصلاً بحث علوم انسانی اسلامی را کنار بگذاریم و بررسی کنیم که آیا اصول ما می‌تواند با علوم انسانی رایج در دادوستدی قرار بگیرد؟ که اگر مجال شد در این جلسه مطرح می‌کنم.

آیت‌الله رشاد: بحث کارکرد عقل در زمینه‌ی تولید معرفت دینی، نیازمند بحث مبسوطی است، عجاله و اجمالاً مطالبی را بطور فشرده عرض می‌کنم و تفصیل درخور را به فرصتی مناسب و موسع موکول

می‌کنم. علوم انسانی دینی (اگر دینی است) طبعاً بخشی از معرفت دینی قلمداد می‌شود و مشروط به اینکه مبانی، منطق، منابع و سایر مؤلفه‌های هویت‌ساز آن اسلامی باشند. من بحثی راجع به قلمروی کارکرد عقل دارم و ضمن اینکه ممکن است پاره‌ای پرسش‌ها در برابر تلقی علامه ذوفنون آیت‌الله جوادی آملی داشته باشم - و در این خصوص پرسش‌هایی را نیز طرح کرده‌ام - در مجموع مشرب ایشان را قبول دارم. براساس تقسیم آیت‌الله جوادی که عقل سه کارکرد دارد، اول اینکه به مثابه منبع، معرفت‌زاست، و به مثابه مصباح، معناگر است و به مثابه معیار، سنجش‌گر است. البته ما این کارکردها را توسعه داده‌ایم و تصور می‌کنیم که کارکردهای عقل از این سه دسته بیشتر است. پرسش‌های جدی و مهمی پیش روی نگاه و نظر معظم‌له مطرح هست؛ برای نمونه، اگر بگوییم عقل حجت مستقل است، حال اگر بپذیریم که عقل نقش منبعی ایفا کند، یعنی معرفت‌زا باشد و تولید معرفت کند، بالنتیجه در قرن چهاردهم گزاره‌ای توسط عقل تولید شود که در قرآن و روایات هم از آن خبری نبوده است و به این ترتیب امروز گزاره دینی جدیدی تولید شده است، با توج به اینکه بدرستی می‌گوییم دین به صورت کامل و تام نازل شده و وحی منقطع شده است، تکلیف این گزاره‌ی عقلی جدید الولاده با مسئله خاتمیت چه می‌شود؟.

این نظریه یک نظریه کلان و مهمی است و پذیرش این نگاه همه چیز را در معرفت دینی از جمله تولید علوم انسانی اسلامی دگرگون می‌کند، البته مشروط به اینکه به لوازم آن ملتزم باشیم و حدود و ثغور آن را تحکیم کنیم.

به نظر من سنخ بحث حجیت عقل یک بحث فلسفی و فلسفه اصولی - بلکه فلسفه‌ی دینی - است و اگر این مسئله را حل نکنیم، اصلاً علم کلامی نخواهد بود و علم اصولی صورت نخواهد بست. و آن وجود دارد و امدار مباحث محدودی است که از جنس فلسفه‌ی اصولی تحت عنوان مبادی اصول در منابع ما بحث شده است. یک سلسله مسائل مبنایی و زیرساختی کلیدی که بر عهده فلسفه اصول است و اگر فلسفه اصول رسمیت پیدا کند و درس آن در حوزه رایج شود، آن مبنایی تحکیم و توسعه خواهد یافت و تصحیح خواهد شد و به تبع آن اصول نیز تحکیم و توسعه خواهد یافت و تصحیح خواهد شد. کما این که نوع مباحثی که در همین نشست مطرح می‌شود نیز از جنس مباحث فلسفه اصول است. البته بعضی از آنها از جنس فلسفه فقه نیز هست، منتها از نظر حیثی متفاوت است و بجهتی فلسفه اصول از حیث دیگر فلسفه فقه است؛ و برخی به این نکته ظریف توجه ندارند و بالتجیه می‌گویند فلسفه اصول و فلسفه فقه یکی است.

با توجه به پرسش دکتر شیروانی و با عنایت به مبنای علامه جوادی که مورد موافقت مانی نیز می‌باشد، اگر بخواهیم به کارکردهای عقل به صورت فی‌الجمله مطرح کنیم مواردی را بشرح زیر می‌توانیم اشاره کنیم: کارکردهای عقل را باید به دو لایه کلان تقسیم کرد؛ یکسری کارکردهای آن در حوزه کل دین است و کارکردهایی است که معطوف به استنباط و فهم و ادراک همه بخش‌های دین (عقاید، علم، احکام، اخلاق) است. و البته در این خصوص بنده پیشنهاد دارم که تربیت را نیز به عنوان یک ضلع مستقل در نظر گرفته شود، زیرا تربیت مقوله‌ای غیر از

چهار مقوله فوق است و تصور من این است که تربیت ضلع پنجم دین است. تربیت قطعاً اخلاق نیست، قطعاً عقاید نیست، قطعاً احکام نیست و خود تربیت یک مقوله خاصی است که باید روی آن مستقلاً تأمل کرد.

در هر حال اگر همین چهار ضلع (عقاید، احکام، اخلاق، علم دینی) هندسه معرفتی دین را بپذیریم پاره‌ای از کارکردها مربوط به لایه‌ای از فهم دین می‌شود که با همه این چهار حوزه مرتبط و در پیوند است؛ مثلاً:

۱. اثبات اصل نیاز به دین، نیاز به دین یک احساس عقلانی و نیز فطراتی است (اگر فطرت را غیر از عقل قلمداد کنیم که در یک تلقی نیز همین‌گونه است و بنده نیز بر همین عقیده هستم)، و با عقل می‌توان به ضرورت دین استدلال کرد؛ بنابراین نخستین کارکرد عقل در پیش‌انگاره‌های بایستگی دین است، و نمی‌توان گفت که چون در روایتی آمده است که دین «باید» پس «دین باید».

۲. کارکرد دوم از لایه کارکردهای عام و کلی مبناسازی برای درک حوزه‌های معرفتی دین است. عقل به ما یکسلسه مبانی می‌دهد که براساس آن مبانی مجاز می‌شویم که اقدام به درک دین کنیم. برای مثال عقل به ما می‌گوید که از مبانی بعیده، معرفت ممکن است و اگر عقل این را به ما نگفته باشد، اصلاً نباید سراغ فهم دین برویم و اگر عقل اثبات کرد که معرفت ممکن نیست، دیگر علم اصول و استنباط معنی ندارد و سراغ تولید معرفت دینی رفتن بیهوده است، زیرا معرفت ممکن نیست.

۳. کارکرد سوم مبناسازی برای درک حوزه‌های معرفتی دین است.

۴. مساهمت در هویت‌شناسی حوزه‌های معرفتی دین، نقش چهارم

عقل است. تشخیص و فهم اینکه اضلاع اربعه هندسه معرفتی دین گزاره است یا آموزه و یا از جنس توصیفیات است و یا تجویزیات، یک مسئله عقلی است و عقل می‌فهمد که ماهیت این قضیه با ماهیت قضیه دیگر فرق می‌کند. تفکیک و طبقه‌بندی قضایای دینی از عقل برمی‌آید.

۵. نقش پنجم عقل، مشارکت در تنسيق فهم دین است. اگر بخواهیم منطق فهم دین طراحی و تصنیف کنیم، عقل به مدد ما باید بیاید. اجازه بفرمایید برای پرهیز از اطاله کلام فقط به ارائه فهرست کارکردهای دیگر بسنده کنم:

۶. مشارکت در تنسيق منطق فهم دین.
 ۷. ضابطه‌سازی و قاعده‌گذاری برای کشف و فهم دین.
 ۸. اکتشاف و اثبات حجیت مدارک و دوال دینی.
 ۹. قاعده‌گذاری و ضابطه‌پردازی برای احراز مدارک دینی.
 ۱۰. نسبت‌سنجی میان دوال و مدارک معتبر.
 ۱۱. استنتاج و معناگری و إبراز معنای مدارک.
 ۱۲. سنجش‌گری و بازشناخت صواب و ناصواب در معرفت دینی.
 ۱۳. آسیب‌زدایی و علاج خطاهای معرفت دینی
 ۱۴. چاره‌جویی برای انواع تقابل‌ها میان ادله و احکام.
 ۱۵. حکم به ضرورت التزام به مفاد قضایای دینی.
- لایه‌ی دوم کارکردهای عقل کارکردهای اختصاصی عقل در تحقیق و تحقق هریک از حوزه‌های چهار یا پنجگانه‌ی هندسه دین است، که به اجمال و فهرستوار به آنها هم اشاره می‌کنم:
۱۶. ادراک استقلالی اصول عقاید

۱۷. ادراک و اثبات گزاره‌های فرعی لاهوتی دین.
۱۸. ادراک پاره‌ای از احکام عمده و امهات قضایا.
۱۹. ادراک استقلالی پاره‌ای از علل و حکم احکام دینی.
۲۰. مساهمت در تشخیص صغریات و مصادیق احکام کلی شرعی (حکم‌شناسی).
۲۱. تشخیص موضوعات احکام (موضوع‌شناسی).
۲۲. ادراک فلسفه احکام.
۲۳. درک آثار مترتب بر اجرای احکام.
۲۴. حکم به تأمین و یا ترخیص و بلکه حق تقنین، در موارد «مسکوت عنها».
۲۵. تعیین سازکار تحقق احکام اجتماعی دین (برنامه، سازمان، روش).
۲۶. ادراک مبانی اخلاق و علل و حکم قضایای اخلاقی.
۲۷. ادراک استقلالی امهات قضایای اخلاقی.
۲۸. تشخیص صغریات و مصادیق قضایای اخلاقی.
۲۹. تشخیص مفاسد و مصالح مترتب بر اجرای احکام اخلاقی و درک اولویت‌ها و رفع تزامم میان احکام اخلاقی با همدیگر و نیز احکام اخلاقی با احکام فقهی.
۳۰. ترخیص یا جعل حکم اخلاقی در موارد خلا.
۳۱. تحریک به فعل و کسب فضایل و نیز تحریص به دفع و ترک رذایل.
۳۲. تعیین سازکار تحقق اخلاق دینی.
۳۳. کارکردهای اختصاصی عقل در حوزه تربیت دینی و علم دینی.

این فهرست قابل توسعه و تکثیر است و نتیجه این که: باید بپذیریم که عقل کارکرد بسیار گسترده‌ای در تولید معرفت دینی و فهم دین دارد، اما مانند کتاب و سنت باید در چارچوب قواعد و ضوابط معینی از آن استفاده شود. وقتی بزرگانی چون علامه حلی و شهید (قدس سرهما) می‌فرمایند: «التكاليف السمعية أطاف في التكاليف العقلية» (کشف‌المراد، ص ۳۷۵) و معناه آن الواجب السمعی مقرب من الواجب العقلی، فإن من امتثل الواجبات السمعية كان أقرب إلى امتثال الواجبات العقلية من غيره، و لا معنى للطف إلا ما يكون المكلف معه أقرب إلى الطاعة (جامع‌المقاصد: ج ۱ / ۲۰۲). دیگر به بی‌بضاعتی چون من چه رسد که در کارآمدی و گستره‌ی کارکردهای عقل که حجت‌قویم خداوند حکیم و نعمت‌عظیم الهی و حد فاصل انسان و حیوان است، چند و چون کنیم!

دکتر شیروانی: تعبیر منطق فهم دین عبارة اخرى همان اصول لازم برای تولید علوم انسانی اسلامی است؟

آیت‌الله رشاد: خیر. منطق فهم مختص فهم و کشف علوم انسانی نیست. من این اصطلاح را با الهام از شهید صدر به کار برده‌ام، ایشان فرموده‌اند: «اصول فقه، منطق فقه است». بنده منطق‌های فهم را به دو استوا و افق طبقه‌بندی می‌کنم و لایه و طبقه‌ی دوم را نیز به دو دسته تقسیم می‌کنم: چون ما به یک منطق فهم کلان دین نیاز داریم که عهده‌دار طرح و تبیین کلیات و مشترکات همه حوزه‌های چهارگانه یا پنج‌گانه‌ی هندسه‌ی معرفتی دین باشد، این یک سطح اول منطق فهم دین است، ولی هریک از چهار یا پنج حوزه‌ی هندسه‌ی دین، منطق مستقل تخصصی خود را می‌طلبد. اینها چهار یا پنج منطق موضوع‌محور بخشی

را پدید می‌آورند؛ این دسته بخشی از لایه‌ی دوم منطقی‌های فهم دین را تشکیل می‌دهند؛ به تبع منابعی که برای درک و دریافت دین در اختیار داریم، به تعداد روشنگان‌های مستقل اختصاصی مدرک‌محور بخشی نیز نیاز داریم، یعنی منطقی که قرآن را بفهمیم، منطقی که سنت را بفهمیم، منطقی که عقل را بکار ببندیم، و منطقی که فطرت را بکار ببندیم؛ این دسته نیز بخش دیگر لایه دوم منطق‌های کشف و کاربرد را تشکیل می‌دهند. بر اساس این تلقی، ما به ده منطق فهم دینی احتیاج پیدا می‌کنیم، بلکه ممکن است نتوانیم با منطق واحدی مجموعه علوم را استنباط کنیم و لازم باشد منطق علوم طبیعی و علوم انسانی (بالمعنی الأعم) از همدیگر تفکیک بشوند؛ زیرا هر یک از دو گروه کلان علوم، به جهت تفاوت‌های ماهوی بسیاری که از نظر مبادی، منابع، مسائل و کارکرد با هم دارند، منطق خاص خود را می‌طلبند؛ کما این که شاخه‌های مختلف هر دسته از علوم نیز علاوه بر قواعد مشترک مربوط به حوزه‌ی معرفتی خویش، دارای قواعد اختصاصی خود خواهند بود. طی حدود پانزده سال گذشته پس از ارائه‌ی نظریه‌ی ابتدا، براساس آن بخش عمده‌ی این تلقی و تصور از دستگاه‌های منطق را طراحی کرده‌ایم؛ در کتاب منطق فهم دین، به سطح کلیات و مشترکات پرداختیم، واحدهایی از دودسته‌ی افق دوم هم در حال تدوین است؛ ان‌شاءالله به تدریج آماده‌ی عرضه می‌شود.

آیت‌الله اعرافی: در اینجا مجال ورود به محور دومی که در بالا مطرح کردم نیست، اما درخصوص دیگر مطالبی که در اینجا مطرح شد چند نکته را عرض می‌کنم.

اولین نکته درخصوص بحث اخباری و انشائی است. حداقل در علوم اجتماعی و رفتاری این نکته محل بحث است که اینها گزاره‌های تجویزی دارند و یا اینکه بافت و ساخت روان‌شناسی، اقتصاد، جامعه‌شناسی؛ یک دیدگاه این است که اینها ذاتاً اخباری است، و اخبار از واقع است. تبدیل آنها به تجویزها نیاز به مقدمات فلسفی و عقلی دارد. کاری که روان‌شناسی تعلیم و تربیت صورت می‌دهد، به این صورت است که برای مثال می‌گوید تشویق چنین تأثیری دارد، تنبیه این تأثیر را دارد و...؛ اما بنا بر دیدگاه اگر علم را به معنای رایج آن یعنی Science درنظر بگیریم، این تجویز دیگر درون علم نیست و به این تجویز باید یک کبری عقلی دیگری ضمیمه شود و یکسری مقدمات نظری دخیل می‌شود تا توصیف تبدیل به تجویز شود. البته ممکن است عده‌ای هم بگویند که تجویزیات در درون عمل جا می‌گیرد؛ بنابراین این نکته قابل تأمل و مطالعه است. در هر حال باید بدانیم که تبدیل توصیفیات به تجویزیات همان بحث باید و هست است که سابقه دارد. من به این دلیل به این نکته اشاره کردم که بخشی از مباحث جدی ما با دانش‌های امروز و آنجاهایی که به تجویز می‌رسد همین جا است. ما می‌گوییم منطق شما در تبدیل این توصیفیات به تجویزها دچار ضعف است.

نکته‌ای که جناب آقای رشاد درخصوص طبقه‌بندی چهار محوری اصول مطرح کردند کاملاً صحیح است و در زیر این طبقه‌بندی می‌توان طبقه‌بندی‌های ریزتری ارائه کرد. البته مشروط به اینکه حجم مسائل آن در حدی باشد که بتوان آن را یک دانش به شمار آورد، اما علی‌الاصول

چنین ظرفیتی وجود دارد؛ اما اصول ما با نگاه منبعی نیز همین‌گونه است، یعنی یک اصول ناظر به تفسیر داریم، یک اصول ناظر به حدیث داریم، یک اصول ناظر به سیره‌ها، ارتکازات و احکام عقلائییه داریم، یک اصول ناظر به عقل داریم و... به هر حال این هم نکته‌ای است که من نیز به آن تأکید دارم و در بعضی از گفته‌ها و یا سخنرانی‌ها مطرح کرده بودم؛ ولی درخصوص عقل چون بحث مفصلی است اجازه بفرمایید در اینجا ورود پیدا نکنیم. عقل کاشف و عقل حاکم و احکام عقلائییه، سه باب هستند و احکام آنها نیز متفاوت است.

بخش سوم
مباحث ناظر به ابعاد فلسفی و
کلامی مرحوم
آیت الله محمد حسین غروی اصفهانی

هفت‌نامه فلسفی

(بازخوانی اندیشه‌های فلسفی

علامه شیخ محمدحسین اصفهانی)

جواد خرمیان

محقق و مدرس حوزه علمیه قم

چکیده

فیلسوف، ذات خداوند را فراتر از دسترس عقل می‌داند؛ به آن دلیل که معلول در رتبه علت به وجود خاص خود موجود نیست و عارف نیز بر همین اعتقاد است؛ ولی بدان دلیل که در تمام هستی، موجودی جز او نیست و همه هرچه هستند، اموری اعتباری قلمداد می‌شوند. دو رویکرد فلسفی و عرفانی در شناخت خداوند، خویشتن و جهان، برخاسته از عواملی درونی و بیرونی است که سامانه فکری و شاکله ذاتی هر انسان را بنیاد می‌نهند. نیز به دلیل مراتب درک و دانایی و درجات معارف الهی، درک و شناخت آنها از هستی به گونه‌هایی متفاوت جلوه‌گر می‌شوند؛ ولی با وجود همه این تفاوت‌ها، در اصولی بنیادین اشتراک دارند و از همین رو، پذیرفتنی است که در امتدادی طولی، دستاوردهای کلامی در افقی خاص و رهاوردهای فلسفی در افقی فراتر و دریافت‌های شهودی عارفان در اوجی بالاتر و سپس وحی و آموزه‌های وحیانی در والاترین مرتبه به کشف و تبیین حقایق هستی پرداخته‌اند.

واژگان کلیدی: قاعده صرف الوجود، بسیط الحقیقه، تشکیک (خاصی)
در مراتب وجود، وحدت شخصی وجود، علم خداوند، محمدحسین غروی اصفهانی.

مقدمه

گفتار و نوشتار، دو دروازه شناخت شخصیت انسان است. نوشته و سخن هرکس برخاسته از مجموعه‌ای به هم تنیده از تفکرات و بینش‌های اوست که حقیقت وی بر پایه آنها استوار شده است و در این میان نوشتارهای یک فیلسوف از رنگ و آهنگ ویژه‌ای برخوردار است. او به کمک زبان و قلم خویش، آدمی را از جاده‌های پُرپیچ و خم الفاظ و کلمات به شهر اندیشه‌ها و بینش‌ها فرامی‌خواند و در هر گام جلوه‌ای از افکار بدیع خویش را به نمایش می‌گذارد.

البته آنچه در این سیر اندیشه‌ورزی و سفر فکری، دارای اهمیت به سزا است آنکه فیلسوف بتواند در تمام این سفر، مخاطب خود را به سمت و سویی راهبری کند که مقصد و هدف نهایی در چشم‌انداز او قرار گیرد و از بیهوده‌روی و یا کژراهه پرهیزد و نیز او را گرفتار تضاد و تناقض در اندیشه و دیدگاه نسازد.

فیلسوف باید آنچه را خود یافته است در اختیار دیگران - در اندازه استعدادشان - قرار دهد و از آب‌شخوری که خود آشامیده است، مخاطب خویش را سیراب کند و ناحکیمانه و نابخردانه است که سراب را به جای شراب و کانون گرم کویر را به جای چشمه سرد و گوارا نمایش دهد و این همه آنگاه میسر است که فیلسوف خود دارای سامانه فکری منسجم، کارا، همگرا، همه‌شمول و برخوردار از قدرت استدلال و منطق همراه با بیانی رسا و گویا باشد.

در آثار قلمی به جای مانده از فیلسوف بزرگ شیخ محمدحسین اصفهانی (۱۳۶۱ق) به خوبی می‌توان رگه‌های ثابت و دیدگاه‌های متقن و

استوار فلسفی او را فراچنگ آورد. حواشی ارزشمند او بر کتاب کفایة الاصول و دیگر آثار اصولی وی، نیز مجموعه تحفة الحکیم در فلسفه اسلامی و نیز دیگر نوشتارهای پراکنده او حتی در مباحث فقهی، گویای اندیشه والای او در علوم عقلی است.

در میان این آثار به میراث مانده، هفت نامه فلسفی او از شیرینی و ژرفای خاصی برخوردار است. نامه اول از این مجموعه در پاسخ به عالمی از نجف (شیخ اسماعیل تبریزی) است که در آن درباره این دو بیت از شیخ عطار در منطق الطیر پرسش کرده است:

دائماً او پادشاه مطلق است در کمال عزّ خود مستغرق است

او به سر ناید زخود آنجا که اوست کی رسد عقل وجود آنجا که اوست

و شش نامه دیگر که دربردارنده ارجمندترین اندیشه‌های فلسفی در مسئله توحید و موضوع‌های وابسته به آن است، در پاسخ و نقدنامه‌های عارف بزرگ سید احمد کربلایی (م ۱۳۳۲ق) است.

شیخ اسماعیل پس از دریافت نامه‌های اول از شیخ محمدحسین اصفهانی و سید احمد کربلایی که در شرح دو بیت مذکور است، نامه‌های هریک را به دیگری می‌سپارد و هرکدام از این دو اندیشمند توانا به نقد دیدگاه‌های دیگری در طی نامه‌های متوالی می‌پردازند.

میراث این گفت‌وگوی فلسفی - عرفانی، چهارده نامه گرانسنگی است که در دسترس دانش‌پژوهان می‌باشد.^۱

۱. مجموعه چهارده نامه همراه با تزییلات و محاکمات علامه سید محمدحسین طباطبایی بر شش نامه و سپس ادامه آنها به قلم آیت الله سید محمدحسین حسینی طهرانی در کتابی با نام توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی به وسیله انتشارات حکمت به سال ۱۴۱۰ق به چاپ رسیده است.

اکنون در این مقاله کوتاه فقط به بازخوانی هفت‌نامه فلسفی علامه اصفهانی می‌پردازیم تا به کمک آنها به دیدگاه‌ها و اندیشه‌های مشترک این فیلسوف مسلمان نزدیک شویم.

البته روشن است که در این فرصت اندک، امکان ارائه همه مباحث مطرح‌شده در نامه‌ها و نیز بیان دقایق و ظرایف اختلاف‌های این دو رویکرد عقلی - شهودی و تبیین همه‌جانبه آنها وجود ندارد؛ ولی کوشش شده است که نخست گزارشی کوتاه از هر نامه با اشاره به محور اصلی بحث و نیز تبیین دیدگاه کلی این فیلسوف بزرگ انجام پذیرد و سپس در ادامه به بیان چند نکته کوتاه بسنده شود. هرچند روشن است که نگارنده بر سر داوری و ترجیح دیدگاهی بر دیدگاه دیگر نیست، بلکه تنها بر سر آن است که پایه‌های فکری و نیز علل استواری اندیشه‌های این فیلسوف و فقیه ارجمند را با بیانی روان - در حد امکان - فراروی مخاطبان خویش قرار دهد.

امید که نمایش گوشه‌ای از ژرفای انتظام فکری و تیزبینی و هوشمندی علامه اصفهانی همراه با استواری بر آنچه از زلال بیکران فلسفه اسلامی فراچنگ آورده است، از دستاوردهای این مقاله باشد.

۱. نامه اول

محور اصلی در این نامه، قاعده «صرف الوجود» است که براساس آن ابیات پیش‌گفته شیخ عطار تفسیر می‌شود. در دیدگاه فلاسفه صدرایی، حقیقت وجود دارای مراتب تشکیکی است که از عالی‌ترین رتبه که «مقام احدیت» و مرتبه ذات است، آغاز می‌شود و تا پایین‌ترین مراتب

هستی که وجودی هم‌مرز با عدم (وجود ماده‌اولی یا هیولای اولی) است، گسترش می‌یابد. این سلسه از سویی در اصل حقیقت وجود، براساس «اشتراک معنوی وجود» و اصالت آن، مشترک‌اند و از سوی دیگر، امتیاز هر مرتبه از دیگری براساس همان حقیقت وجود خواهد بود؛ زیرا جز وجود، حقیقت دیگری قابل تحقق نیست تا معیار امتیاز آنها از یکدیگر قرار گیرد (= تشکیک خاصی وجود) و از همین جا «وحدت وجود» البته با لحاظ کثرت مراتب قابل پذیرش می‌گردد.

در این چنین فلسفی، عالی‌ترین مرتبه وجود، مقام ذات است که صرف هستی می‌باشد که هستی تمام‌تر و کامل‌تری از آن نیست و نیز کثرت‌بردار و شریک‌پذیر نیست؛ زیرا هر وجودی جز او فرض شود، صرافت هستی شامل آن نیز خواهد بود.

در این رویکرد، صرف هستی یعنی ذات‌الوهی هیچ‌گونه حدود وجودی، ماهوی و عدمی نمی‌پذیرد و آنچه به عنوان صفات کمالی (ثبوتی، جمالی) برای او تبیین می‌شود، همگی عین ذات اوست و بازگشت همه آنها به «وجوب وجود» حق است و نیز آنچه با عنوان صفات سلبی (جلالی) برای ذات حق، ترسیم می‌شود، همگی از لوازم صرافت وجود حق است و بازگشت آنها به نفی حدود وجودی، ماهوی و عدمی است.

بر این اساس، صفات سلبی به گونه‌ای حجاب و ساتر برای ذات حق و نیز حجاب برای صفات جمالی حق قلمداد می‌شوند و این حجاب و پوشش تا آنجاست که راه را بر هر عقل دوراندیش و وهم‌تیزبین می‌بندد؛ آن‌گونه که شیخ عطار بدان اشارت کرده است.

این نکته را در کلام امام معصوم علیه السلام به گاه مناجات با خداوند نیز می‌یابیم: «سُبْحَانَ مَنْ لَيْسَ الْعِزُّ وَ تَرَدَّى بِهِ» (طوسی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۱۲ / سیدبن طاووس، ۱۳۳۰، ص ۲۵۹ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۸، ص ۲۰۱).

همچنین، در سروده عارفی می‌خوانیم:

جَمَالَكَ فِي كُلِّ الْحَقَائِقِ سَائِرُ
وَلَيْسَ لَكَ إِلَّا جَلَالُكَ سَائِرُ

۲. نامه دوم

علامه اصفهانی در این نامه همراه با تبیین دوباره دیدگاه خویش بر مبنای «صرافت وجود حق» و «تشکیک در مراتب وجود»، به نقد و ایراد بر نامه عارف بزرگ سید/احمد کربلایی می‌پردازد. وی در آن نامه بر مبنای عرفانی «وحدت شخصی وجود» بر این اندیشه رفته است که مقام ذات الوهی که از آن تعبیر به مقام «الاسم و الارسم» می‌کنند، مقام رفیع و بلندی است که جز ذات وحدانی حق در آنجا موجود نیست و تمامی گونه‌های کثرت و دوئیت از ذات سبحانی او پیراسته است (= وجود لابشرط مقسمی)؛ به گونه‌ای که حتی اسما و صفات کمالی نیز به دلیل محدودیت آنها و نیز ایجاد کثرت در ذات حق، در آن مقام تحقق ندارند.

اما دیدگاه شیخ اندیشمند در این نامه براساس قاعده «بسیط الحقیقه» بر آن استوار است که علم ذاتی حق یعنی علم خداوند به ذات خود در مقام ذات، عین ذات اوست و خداوند از طریق همین علم ذاتی، آگاه به تمامی موجودات به نحو بساطت است؛ زیرا ذات حق که رتبه عالی و لایتناهی وجود است، به وجود صرف و بسیط خود واجد کمال تمامی

موجودات و نیز حقایق اسما و صفات است.^۱

دیگر آنکه همین علم ذاتی حق به ذات خویش و به موجودات، منشأ و مبدأ برای تحقق موجودات امکانی در عالم خارج به اضافه اشراقیه حق در مقام فعل است؛ بنابراین آنچه سید بزرگوار فرمود که «حق جَلّ و عَلاّ در مقام عزّ شامخ، غیر خود را نبیند و این علت عدم اشیا در آن مقام منیع است»، مورد پذیرش علامه اصفهانی نیست؛ زیرا در آن مقام منیع، ذات حق آگاه به ذات خود است و از معبر همین علم ذاتی، آگاه به تمامی سلسله موجودات می‌باشد؛ چون ذات صرف و بسیط الهی، واجد حقایق موجودات و نیز اسما و صفات کمالی است و البته تحقق آنها در مقام ذات به وجود علمی حق و قائم به وجود اوست، نه به وجود خاص آنها.

به عبارت دیگر، کمالات تمامت هستی و نیز حقایق^۲ اسما و صفات الهی در مقام ذات موجودند؛ ولی به وجود حق متعال که وجودی بالذات برای خداوند و وجودی بالعرض برای آنها محسوب می‌شود.

۳. نامه سوم

حکیم بزرگ به منظور تبیین بیشتر علم ذاتی حق به موجودات در مقام ذات، به تفسیر این دیدگاه فلسفی می‌پردازد که سه گونه اعتبار درباره

۱. برهان بر قاعده «بَسِیْطُ الْحَقِیْقَةِ کُلُّ الْأَشْیَاءِ وَ لَیْسَ بِشَیْءٍ مِنْهَا» از دستاوردهای ارزشمند حکمت صدرایی است (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰).

۲. استفاده از دو واژه کمالات و حقایق، بیانگر آن است که در مقام ذات، جنبه‌های ماهوی موجودات و نیز مفاهیم متکثر اسماء و صفات، هیچ‌گونه تحقق‌ی ندارند، بلکه در آن مقام بسیط تنها جنبه‌های وجود آنها موجودند.

صرف الوجود قابل ترسیم است:

۱. احدیت ذات: در این اعتبار، ذات حق به نحو «بشرط لا» ملاحظه می‌شود؛ به گونه‌ای که حتی از حقایق اسما و صفات و نیز «اعیان ثابت» که لوازم اسما و صفات قلمداد می‌شوند، صرف نظر می‌شود و تنها به ذات الوهی توجه می‌گردد. این مقام را مقام «غیب الغیوب» یا «هویت مطلقه» یا «حقیقه الحقایق» می‌نامند.

۲. احدیت جمع: ذات حق در این مرتبه به لحاظ جامعیت و شمول خود نسبت به حقایق اسما و صفات، به گونه جمع و اندماج - نه کثرت و انتشار - ملاحظه می‌شود. البته مخفی نماند که تمایز این دو اعتبار (احدیت ذات و احدیت جمع) تنها به لحاظ اعتبار است، و گرنه ذات اقدس الهی، مصداق تمامی صفات کمالی و جمالی است و از همین رو، درباره او گفته‌اند: «وُجُودُ كُلِّهِ، وَجُوبُ كُلِّهِ، عِلْمُ كُلِّهِ، قُدْرَةُ كُلِّهِ حَيَاةُ كُلِّهِ»^۱.

از همین جا علامه اصفهانی بر این مبنای خویش پای می‌فشارد که انتزاع معانی متعدد و مفاهیم متکثر از ذات واحد، باعث کثرت و تعدد در آن ذات نخواهد شد؛ به بیان دیگر، ذات حق با لحاظ وحدت و بساطتش، مصداق تمامی صفات ذاتی کمالی و حقایق اسمای جمالی است و همه این صفات و اسما از ذات بسیط وحدانی او انتزاع می‌شوند.^۲ وی برهان بر این مسئله تأثیرگذار در مبانی توحیدی را فقط

۱. این عبارت را صدر المتألهین از ابونصر فارابی بازگو کرده است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۲۱ / همو، ۱۳۵۴، ص ۷۴).

۲. کاوش درباره این مسئله و ارائه دیدگاه‌های آخوند ملاصدرا و عارفان و تأثیر این آرا در تبیین توحید از بایسته‌های پژوهشی است که اکنون فرصت پرداختن به آنها نیست.

عدم برهان بر تعذر آن می‌داند، با این بیان که برخی مفاهیم متکثر مانند علیت و معلولیت به دلیل وجود برهان عقلی، قابل انتزاع از ذات واحد نیستند؛ ولی مفاهیمی مانند علم، حیات، قدرت با وجود تعدد و تکثر مفهومی می‌توانند از ذات واحد انتزاع شوند و برهان عقلی بر امتناع این انتزاع نداریم و این خود برهانی بر این مسئله است.

بر این اساس، همان‌گونه که ذات حق، صرف‌الوجود است؛ صرف‌العلم، صرف‌القدرة و صرف‌الحياة نیز خواهد بود؛ زیرا پذیرفته‌ایم که واجب‌الوجود از همه جهات و حیثیات، واجب‌الوجود است: «وَأَجِبُ الْوُجُودَ وَاجِبٌ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ وَ الْحَيْثِيَّاتِ» و از همین رو، ناگزیر صفات ذاتی خداوند در عین آنکه نامحدودند، متحد با ذات و عین آن خواهند بود. این بیان، تفسیری فیلسوفانه از این کلام عارفان است که می‌گویند: صفات حق در مقام ذات مستهلک‌اند.

۳. واحدیت: در این مقام، ذات الوهی با لحاظ اسما، صفات و کثرت آنها دیده می‌شود. اسما و صفات حق در این اعتبار از یکدیگر متمایزند و همین تمایز و کثرت، مبدأ و منشأ برای سریان کثرت در صحیفه هستی در مراتب پایین‌تر (عالم عقول و نفوس و ماده) می‌شوند. این مقام از لوازم مقام احدیت است و تلازم میان این دو مقام همانند تلازم بین وجود و ماهیت (حقیقت و عنوان) است، نه تلازم بین دو وجود. رهاورد این تلازم، پذیرش این اصل است که حقیقت اسما و صفات حق در مقام ذات به لحاظ مرتبه احدیت، موجودند؛ ولی عناوین و به تعبیری، ماهیات آنها در مقام متأخر یعنی مقام واحدیت تحقق دارند و البته روشن است که تحقق حقایق اسما و صفات در ذات احدیت به نفس تحقق ذات و

وجود ذات است، نه به نحو وجود استقلالی و این بدان خاطر است که هر مرتبه ضعیف به لحاظ حقیقت وجودش، مندک و فانی در مرتبه قوی است و هر وجود شدید و عالی احاطه به وجود ضعیف و دانی دارد.

نتیجه نهایی این رویکرد فلسفی آن است که موجودات و معالیل خداوند اگرچه در مقام ذات به نحو استقلالی موجود نیستند؛ ولی این عدم تحقق باعث عدم علم خداوند به آنها نمی‌گردد؛ زیرا حقایق این موجودات به نفس وجود ذات الهی و به تبع وجود حق موجودند و همین تحقق تبعی، معیار علم ذاتی حق به آنان است.

بر دانش‌پژوه فلسفه‌دان پوشیده نیست که دستاوردهای پیش‌گفته همه به برکت: ۱. صرافت وجود حق؛ ۲. پذیرش تشکیک در مراتب وجود و احاطه و اشراف هر مرتبه عالی نسبت به دانی است.

قاعده صرف‌الوجود بیانگر آن است که صرف هستی نمی‌تواند فاقد مرتبه‌ای از وجود باشد، وگرنه صرف‌الوجود نخواهد بود؛ پس هر وجود و موجودی نزد ذات حق به لحاظ صرافت هستی، حق حضور دارند و ذات الهی واجد تمامی حقایق موجودات به نحو بساطت است و این وجدان و حضور، همان علم ذاتی حق در مقام ذات به موجودات است که عین علم ذات به ذات خویش است.

علامه اصفهانی براساس مباحث پیش‌گفته، بر چند نکته پای می‌فشارد؛ اولاً، اضافه اشراقیه علمیه حق، در مقام علم فعلی حق است، نه علم ذاتی و این همان علم خداوند بعد از ایجاد موجودات به اشراق وجودی است؛ ثانیاً، حقایق اسما و صفات در مقام ذات به نحو بساطت، عین ذات واجب‌الوجودند و در مقام متأخر از ذات یعنی مقام ذات به لحاظ کثرت

اسمایی (= مقام واحدیت) به نعت کثرت موجودند و صرافت اسمایی و صفات به همان نحوه صرافت هستی حق است و به همین دلیل اسما و صفات نیز نامحدود خواهند بود؛ همان‌گونه که در کلام امیر مؤمنان علی علیه السلام می‌یابیم: «لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ» (نهج‌البلاغه، خ ۱)؛ ثالثاً، فناء اشیا در ذات واجب، به دلیل محدود بودن آنهاست؛ بدین معنا که هر موجود محدود، فانی در موجود بی‌حد و صرف است؛ زیرا هر مرتبه قوی، واجد کمالات مرتبه ضعیف است و بر آن احاطه و اشراف دارد. ناگزیر همه اشیا فانی در مقام ذات (= فانی در صرف هستی) خواهند بود و این همان سرّ عدم وصول عقل به مقام ذات است؛ زیرا عقل به دلیل محدودیت ذاتی که دارد قابل راه‌یابی به مقام ذات نیست؛ اگرچه حقیقت عقل در مقام ذات، به نفس وجود ذات تحقق دارد و خداوند سبحان بدان آگاه است.

۴. نامه چهارم

گفت‌وگو در این نامه که بلندترین نامه در این مجموعه است در سه فصل تنظیم شده است. در فصل اول، از اصالت وجود و مسئله وحدت و کثرت و چگونگی وجود واحد و کثیر سخن رفته است و در فصل دوم، درباره عینیت صفات کمالی با ذات حق گفت‌وگو شده است و در فصل سوم، به اعتبارات وجود پرداخته شده است.

عارف براساس وحدت شخصی وجود بر این اعتقاد است که آنچه حقیقتاً موجود است، تنها وجود واحد صمدی است که جز او هر آنچه هست، ظهورات وجود حقیقی و شئونات حق می‌باشد. کثرات عالم،

اموری اعتباری اند که همانند سرابی فریبنده، بیننده خویش را به اشتباه وامی دارند. بر همین اساس، سیدعارف در سومین نامه خویش می نویسد: «ممکن بما هو ممکن»؛ هم ماهیتش اعتباری است و هم وجودش: «فهو اعتبار فی اعتبار» (حسینی طهرانی، ۱۴۱۰، ص ۷۸). در ادامه می فرماید: «إِذْ لَا وُجُودَ وَلَا مَوْجُودَ سِوَاةَ كُلِّ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ السَّوَى فَهُوَ مِنْ شُؤْنَاتِهِ الذَّاتِيَّةِ جَلًّا وَعَلَا وَإِطْلَاقُ السَّوَى عَلَيْهِ مِنَ الْجَهْلِ وَالْعَمَى لَا نِعْمَاسِهِمْ فِي الْأَعْتِبَارَاتِ وَالْأُمُورِ الْأَعْتِبَارِيَّةِ وَغَفْلَتِهِمْ عَنِ الْحَقِيقَةِ وَأَطْوَارِهِ» (همان، ص ۸۴).

اکنون مرحوم اصفهانی براساس مبانی فلسفی خویش به نقد دیدگاه مذکور این گونه می پردازد که ماهیت در حد ذات خود، نه موجود است و نه معدوم و آنچه او را از حد استوا خارج می کند، وجود است. به عبارت دیگر، ماهیت به حمل اولی ذاتی، نه موجود است و نه معدوم؛ ولی به حمل شایع صناعی، یا موجود است و یا معدوم؛ بنابراین پذیرفتنی است که آنچه در خارج، مطابق بالذات دارد، وجود است و آنچه بالعرض (بالتبع) موجود است، ماهیت می باشد.

پس وجود ممکنات، امری اعتباری نیست، بلکه حقیقتی موجود و اصیل است که ماهیت به تبع آن در خارج یافت می شود.

در این دیدگاه، موجودات تطور، تشآن، اشراق و تجلی حق در مقام فعل او هستند و تمامی آنها نسبت به خداوند، فقر محض و وجود رابط قلمداد می شوند؛ بنابراین باید موجودات امکانی را به عنوان مظاهری فقیر که فقر و نیاز در ذات آنهاست، دید، نه آنکه آنها را لحاظ نکرد و وجود آنها را انکار کرد.

اما نکته ارجمند در این بخش از نامه گفت و گو درباره چگونگی

تحقق واحد و تحقق کثیر است. تبیین نحوه وجود واجب‌الوجود و نیز نحوه تحقق موجودات امکانی از چالش‌های اساسی در این مرحله است که علامه *اصفهانی* این گونه از آن سخن می‌گوید که معیار و مناط موجودیت واجب غیر از مناط و معیار موجودیت ماهیات ممکنه است؛ زیرا مناط و ملاک موجودیت هر موجود، همان جنبه طاردیت عدم از همان موجود است؛ بنابراین وجود واجب هیچ‌گاه طارد عدم از ماهیت ممکنات نخواهد بود. به عبارت دیگر، آنکه حقیقت وجود ممکنات است، همان حیثیت وجودی آنهاست که طرد عدم از آنها می‌کند و حیثیت وجود واجب تنها نفی‌کننده عدم از واجب است، نه ممکنات. اکنون به این نکته بیفزاید آنچه را فیلسوف براساس تشکیک در مراتب وجود پذیرفته است که دستاورد آن چنین خواهد بود که حقیقت وجود در هر مرتبه از مراتب وجود - با لحاظ اشتراک همه مراتب در حقیقت وجود - متمایز از یکدیگرند؛ زیرا حقیقتی که نفی عدم از هر مرتبه می‌کند، فقط معیار و مناط برای طرد عدم از همان مرتبه است، نه مراتب دیگر.^۱

نتیجه آنکه مقصود از این کلام عارف و فیلسوف که می‌گویند «لَا مَوْجُودَ سِوَاهُ»، آن است که موجودی مستقل در برابر حق نداریم؛ ولی نه اینکه حتی وجود فقری که عین ربط به خداوند است هم نداریم: «فَلَهُ الْغَنَى الْحَقِيقِيُّ وَلِغَيْرِهِ الْفَقْرُ الْحَقِيقِيُّ».

آنگاه علامه *اصفهانی* در ادامه چنین می‌فرماید: «الْحَقُّ مَا عَلَيْهِ

۱. در ادامه مباحث در نامه پنجم با دستاوردهای این استدلال فلسفی بیشتر آشنا خواهیم شد.

الْحُكَمَاءُ الْمُتَأَلِّهُونَ وَالْعُرَفَاءُ الشَّامِخُونَ مِنْ أَنْ الْوَحْدَةَ وَالْكَثْرَةَ كِلَيْهِمَا حَقِيقَتَانِ مَلْحُوظَتَانِ يَنْخُورُ الْوَحْدَةُ وَالْكَثْرَةُ فِي الْوَحْدَةِ ...» و اینکه کثرت را ملاحظه کنیم، منافاتی با قول به اشتراک معنوی وجود یا قول به تشکیک ندارد؛ زیرا این تشکیک عامی نیست، بلکه خاصی است.

در فصل دوم از این نامه ابتدا به تعریف ذاتی و اقسام آن (ذاتی باب ایساغوجی، ذاتی باب برهان) و تعریف حمل و انقسامات آن (حمل هوو، حمل ذوهو و...) پرداخته می‌شود و سپس در ادامه می‌خوانیم که از یک موجود متحقق در خارج، نمی‌توان دو ماهیت متمایز بما هُما ماهیتان، انتزاع کرد؛ ولی می‌توان از موجودی واحد، مفاهیم متکثری چون امکان، مقدوریت و معلولیت را از حاق ذات آن بدون هیچ‌گونه حیثیتی زاید بر ذات، انتزاع کرد.

این‌گونه مفاهیم را مفاهیم ذاتی باب برهان می‌نامند که درباره وجود واجب نیز قابل انتزاع و نیز قابل حمل‌اند؛ یعنی می‌توان از وجود واجب که صرف هستی است، مفاهیمی مانند علم، قدرت و حیات را بدون لحاظ حیثیتی زاید بر ذات، انتزاع کرد و نیز می‌توان همین مفاهیم را بر او حمل کرد؛ به گونه‌ای که ذات واحد و بسیط خداوندی مصداق و مطابق برای این مفاهیم متکثر قرار گیرد.^۱

رهاورد این اندیشه همان‌گونه که در نامه پیشین نیز ذکر شد، آن است که صفات کمالی حق از سویی در عین کثرت، متحد با ذات الوهی‌اند و نیز همسان ذات، دارای صرافت محض خواهند بود؛ یعنی ذات حق

۱. این مقوله را رد کرده، ایراد، نقد و کاوش‌های اساسی است که ارائه آنها مجالی درخور می‌خواهد.

همان‌گونه که صرف هستی است، مصداق صرف‌العلم و صرف‌الحیة نیز خواهد بود و از سوی دیگر، صفات و اسمای کمالی خداوند همانند ذات، لایتناهی و نامحدودند. البته روشن است که در این مقام، وجود؛ اولاً، بالذات از آن ذات واجب است؛ ثانیاً، بالعرض از آن اسما و صفات و نیز لوازم آنها یعنی اعیان ثابت‌ه خواهد بود.

حکیم الهی در فصل سوم، از اعتبارات سه‌گانه وجود آنگاه که بدون ملاحظه مراتب در نظر گرفته شود، سخن می‌گوید. این اعتبارات عبارتند از:

اول، اعتبار بشرط لا که همان وجود بشرط تجرّد از نقایص امکانی است که مرتبه وجود واجب خوانده می‌شود.

دوم، اعتبار لابشرط که وجود به لحاظ عدم لحاظ حدود و قیود امکانی است که بدان مرتبه «وجود منبسط» یا «فیض مقدس» و «مشیت فعلیه» حق نیز می‌گویند.

سوم، اعتبار بشرط شیء که اعتبار وجود با ملاحظه اثر فعل حق که همان موجودات امکانی است، گفته می‌شود.

اما آنچه در کلام عرفا به عنوان «وجود لابشرط مقسمی» بیان شده است و آن را حقیقت وجود واجب (غیب‌الغیوب، مقام لاسم و لارسم و هویت مطلقه) می‌دانند، منافاتی با وجود بشرط لا که همان مرتبه وجود واجب براساس تفسیر بالاست، ندارد؛ زیرا صرف‌الوجود که همه حیثیت آن حیثیت هستی است، بدون آنکه با چیزی ترکیب شود یا چیزی با او اعتبار شود، می‌تواند بدون اعتبار تعینی - نه اعتبار عدم تعین - نیز ملاحظه شود که همان مرتبه وجود لابشرط مقسمی یا غیب‌الغیوب و

مقام لاسم و لارسم در اصطلاح عارف خواهد بود.

بر این اساس، اعتبار بشرط لایی برای وجود (مقام احدیت) در دیدگاه فیلسوف، منافاتی با اعتبار لابشرط مقسمی (مقام لاسم و لارسم) در دیدگاه عارف ندارد.^۱

همه این اعتبارات، اعتبارهایی اند که برای ذات حق یعنی وجود واجب الوجود ترسیم شده‌اند و ناگزیر براساس آنچه گفته شد، هر کمال اسمایی یا صفاتی که برای ذات بیان می‌شود، عین ذات است و نیز تقدم و تأخری که میان ذات و اسما و صفات - براساس مراتبی که در بالا بیان شد - اثبات می‌شود، تقدم و تأخر طبعی ذاتی است، نه وجودی؛ بدین معنا که اتصاف ذات به صفت علم مثلاً بعد از ثبوت ذات است و تقدم ذات فقط به لحاظ رتبه است، وگرنه به لحاظ وجود و اصل هستی، هیچ‌گونه تقدم و تأخری میان ذات و صفات و اسمای ذاتی نیست.

نکته دیگر آنکه ذات حق، مستجمع و دربرگیرنده حقایق صفات و اسمای الهی است، نه مفاهیم و عناوین آنها؛ زیرا عناوین و مفاهیم، اموری متکثر و متعددند که به لحاظ کثرت‌شان هیچ‌گاه در مقام ذات قابل اجتماع نخواهند بود و هیچ‌گونه اتحادی با ذات نخواهند داشت.

فیلسوف الهی علامه اصفهانی پس از این نکته می‌گوید بر این اساس، مقام هویت مطلقه که همان صرف وجود با قطع نظر از همه عناوین و مفاهیم اسما و صفات است، هیچ‌گاه در ادراک کسی نمی‌گنجد و احاطه علمی به هیچ‌گونه‌ای از آن بر ذات صرف واقع نمی‌گردد، ناگزیر اگر از

۱. مرحوم اصفهانی اگرچه در اینجا فقط از عدم منافات میان این دو اعتبار سخن می‌گوید؛ ولی در ادامه به وحدت این دو قائل می‌شود.

آن مقام صرف و هویت پنهان که حقایق اسما و صفات و نیز حقایق اعیان ثابتۀ در او به نحو بساطت، جمع شده‌اند، بخواهیم تعبیری ارائه کنیم، باید از عناوینی چون العالم، القادر، الحی و مانند آنها که دلالت بر صرافت کمال اسمایی و صفاتی می‌کند، استفاده کنیم و از همین‌جا روشن می‌شود که مقام لاسم و لارسم یا هویت مطلقه یا غیب‌الغیوب که عارفان از آن سخن می‌گویند، همین مقام صرف (مقام احدیت و وجود بشرط لا) است که فیلسوف از آن گفت‌وگو می‌کند و این دو مقام در واقع یک اعتبار با دو اصطلاح‌اند.^۱

۵. نامه پنجم

همان‌گونه که در نامه پیشین گفته شد، اسما و صفات الهی و نیز اعیان ثابتۀ ممکنات در مراتب عالی وجود مانند مقام احدیت، موجودند؛ ولی به نحو وجود بالعرض، نه استقلالی؛ زیرا در آن مقام فقط ذات الهی بالاستقلال و بالذات موجود است؛ بنابراین اگر گفته شود انسان در مقام ذات، موجود است، مقصود آن است که به نحو تبعی و غیراستقلالی در آن مقام وجود دارد؛ ولی همین انسان در عالم ماده و دنیا به وجود خاص خود موجود است و مصداق حقیقی وجود شمرده می‌شود.

این دستاورد فلسفی، نتیجه اصل کلی است که در پیش گفتیم. معیار و مناط موجودیت هر موجود، همان حیثیت وجودی است که نفی عدم از او می‌کند؛ یعنی وجود خاص انسان در عالم دنیا، طرد عدم از ماهیت

۱. مرحوم اصفهانی در اینجا سخن از مقامی با نام غیب مکنون می‌کند که در آن نه اعتبار لاتعین شده است و نه اعتبار عدم اعتبار که مقامی فوق مقام احدیت و مقام لاسم و لارسم می‌داند.

انسان می‌کند و به همین لحاظ، مصداق حقیقی وجود است؛ ولی انسان در مراتب عالی وجود و مقام ذات، هیچ‌گاه نفی عدم از او به لحاظ وجود واجب نمی‌شود، بلکه وجود واجب نفی‌کننده عدم فقط از خود واجب خواهد بود، لاغیر. به دنبال این رویکرد فلسفی به این دستاورد ویژه می‌رسیم که ناگزیر وحدت و کثرت در سپهر بیکران هستی، هر دو حقیقی‌اند؛ زیرا همه مراتب وجود از مقام ذات تا پایین‌ترین مرتبه هستی، اگرچه در اصل وجود مشترک‌اند و تشکیک آنها خاص است (یعنی آنچه باعث امتیاز آنها از یکدیگر است، همو علت اشتراک آنان نیز هست)؛ ولی به دلیل آنکه مناط موجودیت هر موجود فقط همان حیثیتی است که نفی عدم از او می‌کند، ناگزیر کثرات هستی نیز از وجود حقیقی و خاص خود بهره‌مندند.

البته روشن است که این کثرت که تمامت هستی جز ذات‌الوهی را دربرگرفته است، همه برخاسته از وجود اطلاقی و انبساطی یعنی حقیقت محمدیه ﷺ است که تجلی ذات در مقام فعل می‌باشد که از آن به عنوان «فیض مقدس» یاد می‌کنند.

حقیقت محمدیه یا فیض مقدس از سویی مرتبط با ذات‌الوهی است و از سوی دیگر، منشأ بروز و ظهور تمامی موجودات می‌باشد.

فیض مقدس رازگشای چگونگی رجوع کثرات به ذات واحدالوهی است و هموست که ساری در تمام ممکنات می‌باشد و نه آن‌گونه که برخی عارفان برآنند که وجود واجب، ساری در حقایق امکانی و موجودات خلقی است و تحقق کثرت به لحاظ او واقع شده است.

علامه اصفهانی در ادامه دوباره از تفاوت مفهوم و ماهیت و نیز

صحت انتزاع مفاهیم متعدد از ذات واحد سخن می‌گوید که پیش‌تر بدان پرداخته‌ایم.

ع. نامه ششم

در این نامه نیز سخن از تفاوت مفهوم، ماهیت و نیز اعتبارات سه‌گانه وجود (بشرط لا، لابشرط و بشرط شیء) رفته است و در ادامه از تجلی فعلی حق یعنی وجود منبسط یا حقیقت محمدیه ﷺ گفت‌وگو شده است. وجود منبسط یا فیض مقدس، تجلی عینی^۱ ذات است که حقیقت او عین ربط به ذات حق می‌باشد و از آنجا که همه موجودات بر لوح بیکران وجود منبسط نشسته‌اند، ناگزیر وجود آنها وابسته و عین ربط به اوست و در نهایت وابسته و فقر محض نسبت به ذات حق است و همین‌گونه، افعال موجودات نیز بازگشت به فیض مقدس می‌کند؛ ناگزیر همه افعال و ایجادها نیز افعال و ایجاد حق‌اند؛ ولی نه به نحو مباشرت. بر این اساس، وجود منبسط که براساس قاعده الواحد «الْوَحْدُ لَا يُضَدُّ عَنْهُ إِلَّا الْوَحْدُ» تنها صادر از ناحیه حق متعال است، دارای وحدت حقه ظلی می‌باشد که از سویی مرتبط با ذات است و از سوی دیگر، ساری و متحد با موجودات امکانی می‌باشد. همچنین، از سویی دارای وحدت حقیقی؛ ولی در سایه وحدت حقه الهی است و از سوی دیگر، دارای کثرت حقیقی می‌باشد.

ارتباط و اتحاد وجود منبسط با موجودات امکانی، همسان اتحاد و

۱. برای ذات حق در مرتبه‌ای فراتر از این، تجلی علمی نیز اثبات می‌کنند که با نام «فیض اقدس» از آن یاد می‌شود.

ارتباط هر مطلق با مقید خویش است؛ زیرا هر مطلق، عین مقید است؛ یعنی دارای حقیقت مقید است؛ ولی بدون محدودیت، بلکه به نحو اطلاق. از همین رو، گفته‌اند وجود منبسط در عقل، عقل است و در طبع، طبع است؛ پس آنچه ساری در ممکنات و مخلوقات امکانی می‌باشد، وجود منبسط اطلاق (یعنی وجود لابشرط قسمی) است، نه ذات الوهی (یعنی وجود بشرط لا) که مبرا از هرگونه حدود ماهوی، وجودی و عدمی است.

۷. نامه هفتم

در ادامه، چالش میان فیلسوف و عارف درباره حقیقت ذات که آیا ذات الوهی همان وجود لابشرط مقسمی است؛ آن‌گونه که عارف می‌پذیرد و یا وجود بشرط لا می‌باشد؛ آن‌گونه که فیلسوف می‌انگارد. اکنون علامه اصفهانی به این تبیین روی می‌آورد که اعتبار لابشرط برای وجود، سه‌گونه قابل تفسیر است: ۱. لابشرط بودن نسبت به حدود وجودی، ماهوی و عدمی؛ ۲. لابشرط بودن نسبت به تجلیات اسمایی و صفاتی؛ ۳. لابشرط بودن نسبت به اطلاق و تقید، صرافت و تحدید.

براساس قسم اول (لابشرط نسبت به حدود) نمی‌توان ذات خداوندی را از این قبیل دانست؛ زیرا این اعتبار، مستلزم آن است که امکان ملاحظه ذات حق با حدود وجودی، ماهوی و عدمی وجود داشته باشد تا پس از آن به نحو لابشرطیت اخذ شود و این امکان درباره ذات حق، محال و ناممکن است.

بر پایه قسم دوم (لابشرط نسبت به تجلیات اسمایی و صفاتی)،

ذات‌الوہی با ملاحظہ این اعتبار، همان مقام غیب‌الغیوب، مقام لا اسم و لارسم یا ہویت مطلقہ است کہ در مباحث پیش‌گفتہ اثبات کردیم کہ این اعتبار عرفانی با اعتبار بشرط لا (مقام احدیت) در نگاہ فیلسوف، منافاتی ندارد، بلکہ متحد با یکدیگرند.

البتہ روشن است کہ ملاحظہ وجود بشرط لا، ملاحظہ در حاکی و عنوان است، نہ در محکی عنہ و معنوں؛ زیرا حقیقت ذات کہ همان معنوں یا محکی عنہ است، واجد تمامی موجودات بہ نحو بساطت و جمع می‌باشد.

اما بر پایہ قسم سوم (لابشرط نسبت بہ اطلاق و تقييد، صرافت و تحديد)، این اعتبار دارای دوگونہ معنوں خواهد بود؛ زیرا وجود آنگاہ کہ لابشرط نسبت بہ اطلاق و تقييد ملاحظہ شود، یا دارای صرافت حقیقی است کہ در این صورت این اعتبار لابشرطی همان مقام ذات حق خواهد بود و یا آنکہ دارای صرافت حقیقی نیست، بلکہ دارای صرافت ظلی و تبعی است کہ در این صورت، همان وجود منبسط و فیض مقدس کہ اثر فعل خداوند است، خواهد بود.

حکیم بزرگ علامہ اصفہانی پس از این تفسیر، باز بر دیدگاہ خویش پای می‌فشارد کہ حقیقت واحدی کہ ساری در موجودات امکانی است و راز بازگشت ہمہ کثرات بہ وحدت حقیقی می‌باشد، فیض مقدس یا وجود منبسط (حقیقت محمدیہ) است، نہ ذات واجب‌الوجود؛ زیرا اطلاق و صرافتی کہ در مقام ذات ملاحظہ می‌شود، بہ گونه‌ای است کہ میراً و پیراستہ از ہرگونہ کثرت می‌باشد کہ فیلسوف از آن بہ وجود بشرط لا تعبیر می‌کند؛ ولی وجود منبسط دارای اطلاق و صرافتی ظلی

است که می‌تواند با حفظ وحدت، ساری در کثرات هستی نیز باشد و ذات او قابلیت اقتران با حدود وجودی، ماهوی و عدمی دارد؛ برخلاف ذات بسیط حقه خداوند.

تذکر: در پایان این گزارش کوتاه از هفت‌نامه، تذکر این نکته بایسته می‌نماید که سیر مباحث در طی نامه‌های مذکور به گونه‌ای است که در نگاه اول، گاه به نظر می‌رسد که یک مسئله چندین بار تکرار شده است؛ ولی با دقت و ژرف‌نگری در نامه‌ها آشکار می‌شود که سیر منطقی و پیش‌رونده مباحث به شکلی است که به دلیل نقد و ایرادهای عارف بزرگ سید/احمد کربلایی، ناگزیر حکیم ارجمند علامه اصفهانی با تکرار و تأکید بر مبانی پایه، به دستاوردهای دقیق و جدیدی که گاه در یک جمله کوتاه و یا با افزودن قیدی وصفی یا اضافی بر یک عبارت به دست می‌آید، اشارت فرموده است.

نگارنده نیز به منظور پیروی از این سنت خردمندانه و منطقی، بر آن بوده است که تا اندازه امکان، همراه با نمایش سیر صعودی بحث، دقیق و ظرایف آن را نیز فراوری اندیشه مخاطب قرار دهد. البته روشن است که پرداختن به تمامی نازک‌اندیشی‌ها و تفکرات فلسفی پنهان در نقد و ایرادها و نشان دادن تمامی آرای این دو اندیشمند بزرگ؛ به گونه‌ای که بتوان هر پرسش را در برابر پاسخ ویژه‌اش برنهاد، نیاز به فرصتی درخور دارد که از حوصله این مقاله بیرون است.^۱

۱. کاوش فزون‌تر درباره این دو دیدگاه را بنگرید در: قواعد عقلی در قلمرو روایات، به ویژه دفتر دوم زیر عنوان‌های: وحدت حقه حقیقیه، وحدت اطلاقی خداوند، تشکیک خاصی، تشکیک اخصی، اثبات وحدت در عین کثرت، سریان وجود در موجودات.

خلاصه دو دیدگاه آن است که فیلسوف، مقام ذات خداوند را از دسترس عقل دور می‌داند؛ زیرا عقل اگرچه در مقام ذات، بالعرض و به تبع وجود حق، موجود است؛ ولی به وجود خاص خود، موجود نیست و به همین دلیل ناتوان از درک علت خویش یعنی ذات حق متعال است. عارف نیز عقل را ناتوان از درک ذات حق می‌داند؛ ولی بدان دلیل که در مقام ذات به دلیل اطلاق محض، نه عقل و نه موجودی فراتر یا فروتر از او، حتی بالعرض هم موجود نیستند و این حکم در همه مراتب هستی صادق است؛ زیرا آنچه حقیقتاً موجود می‌باشد، فقط حق متعال است و تمامی موجودات و کثرات امکانی، اموری اعتباری‌اند که ظهورات حق شمرده می‌شوند.

۸. سیر تفاوت دیدگاه‌ها

متکلم، فیلسوف و عارف هر سه به دنبال کشف حقایق هستی از مبدأ تا معاد، از خدا تا خویشتن و جهان پیرامون‌اند؛ ولی هرکدام با برخورداری از عقل و درایت و با شیوه‌های علمی خویش به سمت و سویی حرکت می‌کنند که گاه دستاوردهای تلاش فکری آنان ناسازگار با یکدیگر و گاه همسو و سازگار است. سرّ این ناهمگونی و تمایزهای بنیادی را می‌توان در سه عامل اساسی جست‌وجو کرد.

۸-۱ سامانه فکری، شاکله ذاتی

انسان اندیشمند از آغاز که با حواس ظاهری به کار شناخت خود و محیط اطراف خویش می‌پردازد، گذشته از آنکه بر آگاهی‌های خود

می‌افزاید، آرام آرام اندیشیدن و شیوه کشف مجهولات را فرامی‌گیرد. در این سیر بالارونده، عقل و خرد او به کمک داده‌های حواس (ظاهری و باطنی)، به ساخت بنیادهای فکری و بینش‌های اساسی وی می‌پردازد.

سیر و حرکت از جزئیات به سمت کلیات یعنی قانونمندسازی ادراکات، از ویژگی‌های خرد آدمی است. انسان هوشمند و جست‌وجوگر می‌کوشد تا دریافت‌های جزئی خود در هر زمینه - و سپس در فرآیندی کامل‌تر در تولید علم - به صورت قانون کلی و فارغ از موارد جزئی تنظیم و تدوین کند. این بنیادهای فکری و بینش‌های کلی در چرخه تولید و تثبیت در باور آدمی، در معرض تأثر از عوامل تأثیرگذاری مانند دیگر اندوخته‌های عقلی، تمایلات عقلانی، شرایط محیطی، گرایش‌های درونی و صفات اخلاقی است.^۱

مجموعه این عوامل و بسیاری از عوامل ناگفته دیگر، شاکله ذاتی و سامانه فکری هر انسان اندیشه‌ورز را بنیاد می‌نهند و همان‌گونه که شیوه رفتاری هرکس برخاسته از شاکله درونی اوست، شیوه خردورزی او نیز برگرفته از شاکله ذاتی او می‌باشد.

۱. کاوش در این مقوله نیازمند فرصتی درخور است تا کیفیت تأثیر اندوخته‌های پسین در اندوخته‌های پیشین و نیز تمایلات عقلانی (چون وحدت‌گرایی و کثرت‌پذیری) و تأثیر شرایط محیطی و همچنین، گرایش‌های درونی و صفات اخلاقی (مانند: شتاب‌زدگی علمی، شکیبایی، تحصیل‌یقین‌زودرس، وسواس فکری، عدم اعتماد و...) در تشکیل شاکله آدمی تبیین شود و نیز روشن شود که تأثیر عوامل فوق به گونه‌ای نیست که فیلسوف را از فلسفه‌ورزی و عقل‌گرایی ناب بازدارد و یا فلسفه را به دلیل گرایش‌های دینی و قلبی به منزلت کلام فروکاهد.

۸-۲. مراتب درک و دانایی

عقل و اندیشه موهبتی الهی است که همه انسان‌ها از آن برخوردارند؛ ولی بهره‌ه‌ریک از این نعمت بیکران، به تقدیر و تقسیمی خاص انجام پذیرفته است و ناگزیر همه انسان‌ها در یک درجه از عقل و درایت نیستند. برخی صاحبان اندیشه‌ای تیز و پرنده و برخی دارای درایتی کند و خزنده و برخی ... از این رو، همین تمایز ذاتی، منشأ ناهمگونی آنها در مخاطب انسان‌های حکیم با آنان می‌باشد؛ آن‌گونه که خاتم پیامبران علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ: مَا گروهِ پیامبران مأموریم که در اندازه خرد مردم با آنان گفت‌وگو کنیم» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۳، ح ۱۵).

همان‌گونه که در رفتار و گفتار امامان معصوم علیهم السلام با انسان‌های گوناگون می‌بایم که گاه در پاسخ به یک پرسش برابر با فهم و درک مخاطبان و درجه عقلی آنان، متفاوت پاسخ داده‌اند.^۱

۸-۳. درجات معارف الهی

مباحث کلان هستی‌شناسی به‌ویژه معارف ناب توحیدی، از درجات گوناگونی برخوردارند؛ به گونه‌ای که رسیدن به اوج آنها نیازمند به فهمی سرشار، تلاشی فراوان، ایمانی کارا و قلبی آزموده است. در این میان، شناخت خداوند و درک توحید، از رنگ و آهنگ خاصی برخوردار است

۱. برای تبیین و تفصیل بیشتر در این باره همراه با استدلال‌های عقل و استنادهای روایی بنگرید در: قواعد عقلی در قلمرو روایات، دفتر اول، فصل اول، زیرعنوان: مراتب عقل و درجات خردورزی (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۶، ح ۲۷).

تا آنجا که از ساده‌ترین مراحل شناخت توحید در اندازه فهمی ساده و ابتدایی آغاز می‌شود و تا کامل‌ترین درجه آنکه شناخت رسول خدا ﷺ نسبت به خداوند است، می‌انجامد.^۱

این ویژگی رازآلود در همه مباحث معرفتی مانند شناخت خداوند، توحید، اسما و صفات او، شناخت پیامبر ﷺ و امامان ﷺ، معاد و نیز شناخت خویشتن و جهان و عوالم فوق آن ساری و جاری است.

۹. مکتب فکری

اگر بپذیریم هر مکتب فکری عبارت است از سامانه‌ای منطقی و خردمندانه که در بستر علمی خاص به کار کاوش و تحقیق به منظور پاسخ‌گویی به مسائل آن علم همراه با حفظ وحدت رویه و استواری بر مبانی پذیرفته‌شده، می‌باشد، می‌توان در فلسفه اسلامی مثلاً از مکتب‌های فکری سینایی، اشراقی و حکمت متعالیه نام برد که هرکدام براساس سامانه مدون خویش همراه با حفظ وحدت رویه به کار پاسخ‌گویی به مسائل فلسفه از مبدأ تا معاد، از خدا تا انسان و جهان می‌پردازند.

فلسفه سینایی با پای‌بندی به استدلال‌های محض فلسفی و کاوش بر معیار ماهیت موجودات و چینش آنها در قالب سلسله علل و معالیل از ذات حق و عقول ده‌گانه تا افلاک نه‌گانه می‌پردازد. در فلسفه اشراقی با

۱. برهان بر این مقوله و استنادهای روایی آن را بنگرید در: قواعد عقلی در قلمرو روایات، دفتر اول، زیرعنوان مراتب درک و دانایی، درجات معارف الهی؛ روایت امام علی: «إِنَّ اللَّهَ فَسَّمَ كَلَامَهُ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ...» (طبرسی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۲۵۳ / کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۲ / قمی، [بی‌تا]، ص ۲۶۸).

پذیرش حقیقت نور و مراتب تشکیکی آن، دست به ارائه طرحی نو برای تبیین مراتب هستی از ذات حق (نورالانوار) تا عقول (انوار قاهرة) و نفوس (انوار اسفهبديه) و عوالم فروتر زده است.

حکمت صدرایی با بهره‌مندی از استدلال‌های محض فلسفی همراه با شهود قلبی عارف و آموزهای وحیانی، به کار تبیین مسائل فلسفه بر مبنای اصولی پذیرفته‌شده مانند اصالت وجود، وحدت وجود و تشکیک در مراتب وجود، به پاسخ‌گویی به مسائل فلسفه پرداخته است.

گفتنی است شاید شیوه‌های فلسفی در برخی مسائل در سه مکتب مذکور و نیز شیوه شهودی عارفان در تبیین هستی براساس ظهور حق و تجلیات او، شیوه‌هایی باشند که هرکدام پس از درک حقایق هستی در اندازه درک و درایت خویش، به عنوان الگوهایی رسا برای آموزش برخی مسائل هستی‌شناسی به دیگران بیان کرده‌اند.^۱

اکنون این پرسش مطرح است که آیا می‌توان براساس سه عامل پیش‌گفته در تشکیل بنیادهای فکری انسان (سامانه فکری و شاکله ذاتی، مراتب درک و دانایی و درجات معارف الهی) و با عنایت به تعریف ارائه‌شده از مکتب فکری، هر انسان هوشمند را یک مکتب فکری دانست. البته این فرض نه‌تنها درباره اندیشمندان بزرگ و صاحب سبک‌های شاخص مطرح است، بلکه گاه در اجتماع، انسان‌های عادی و فلسفه‌نخوانده را می‌یابیم که در مواجهه با پرسش‌های فلسفی - که البته همیشه پیچیده‌ترین مباحث فلسفی، پاسخ به ابتدایی‌ترین پرسش‌های

۱. تصریح به این نکته در کلام خواجه نصیرالدین طوسی در شرح عقول ده‌گانه و افلاک، بنگرید: (طوسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۴۲).

بشری است - با بهره‌گیری از اندیشه‌ای ثابت و فکری، اگرچه ابتدایی، به تحلیل و پاسخ می‌پردازند.

از همین رو، بی‌راهه نرفته‌ایم اگر بگوییم هر انسان، یک مکتب فکری است که دارای فلسفه‌ای خاص می‌باشد و فلسفه توحید، فلسفه‌ای پنهان در نهان‌خانه اندیشه‌های استوار مسلمانان است؛ هرچند نه در اصطلاح، فلسفه‌ورزی کنند یا تفلسف نمایند؛ ولی آیا به درستی رهاورد این اندیشه، التزام به نسبیت‌گرایی و کثرت‌پذیری افسارگسیخته به‌ویژه در حوزه علوم انسانی نیست؟ پاسخ به این پرسش آن است که اگرچه بنیادهای فکری هر انسان و دیدگاه‌های آنان از یکدیگر متمایزند؛ ولی این تمایز به‌طور قطع در مبانی گوناگونی، اشتراک و همسویی و گاه اتحاد دارند؛ زیرا اگر هیچ‌گونه خطوط اشتراکی میان بنیادهای فکری انسان‌ها ترسیم نشود و به عبارت دیگر، اگر کثرت خردورزی انسان‌ها به وحدت عقلی روشنی بازگشت نکند، هیچ‌گونه تخاطب عقلایی و تفهیم و تفهّم علمی امکان‌پذیر نخواهد بود. تبادل اندیشه‌ها و فهم مراد دیگران، نشانه آشکاری بر وجود مبانی اشتراکی در فهم انسان‌هاست که بر همین اساس، امکان دسته‌بندی و تعیین مکاتب فکری در حوزه علوم چون فلسفه، کلام، عرفان و دیگر علوم انسانی فراهم می‌آید.

نمونه‌ای از این جنبه‌های اشتراکی را می‌توان در کاشفیت عقل از واقع، حجیت عقل و داده‌های آن و التزام‌آفرینی استدلال‌های عقلی جست‌وجو کرد.

بر این اساس، دیدگاه‌های متمایز و متکثر اندیشمندان در کلام، فلسفه و عرفان، نه برخوردار از وحدت محض و یکسان‌گویی مطلق

است، نه بهره‌مند از کثرتی بی‌حدّ و مرز است، بلکه به اقتضای عوامل سه‌گانه پیش گفته، اگرچه از یکدیگر متمایزند؛ ولی در عین حال در آبخوری واحد که دست‌کم، همان عقل و جنبه‌های علم‌آفرینی و کاشفیت آن است، اشتراک دارند. از این رو، کزراهه نرفته‌ایم اگر بگویم هر انسان، یک مکتب فکری است؛ ولی همسو و همگرا با دیگران و نیز متحد با آنها در پایه‌های اساسی خردورزی.^۱ گویا همان تشکیک خاص در مراتب وجود، به گونه‌ای قابل ترسیم در مراتب عقل و اندیشه آدمی نیز هست.

وجود همین جنبه‌های اشتراکی دیدگاه‌ها - که بررسی و شمارش آنها نیاز به فرصتی درخور دارد - خود انگیزه و عاملی است که بزرگانی چون حکیم صدرالمآلهین بر آن شود، گاه آرای فلاسفه قدیم را با آرای خویش همسان سازد یا دیدگاه‌های به ظاهر ناسازگار عرفا را به دیدگاه فلاسفه مسلمان نزدیک و گاهی متحد کند و یا در این روزگار، علامه بزرگوار سیدمحمدحسین طباطبایی در تزییلات خویش بر همین نامه‌های مورد بحث، بر آن شود که نظریه وحدت شخصی وجود عارفان را نظریه‌ای کامل‌تر و دقیق‌تر از نظریه تشکیک در مراتب وجود در فلسفه صدرایی بداند (ر.ک: حسینی طهرانی، ۱۴۱۰، ص ۱۷۲).

۱. این همان سرّ بازگوشده در روایات درباره عقل و جایگاه آن و نیز تناسب پاداش و جزا در اندازه عقل انسان‌هاست (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۱، ح ۷): «أَنَا يُدَاقُّ اللَّهُ الْعِبَادَ فِي الْحِسَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى قَدَرٍ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِي الدُّنْيَا» (همان ص ۱۲، ص ۲۶).

سخن پایانی

دو اندیشمند مسلمان، عارف بزرگ سید/احمد کربلایی و حکیم ارجمند شیخ محمدحسین اصفهانی هر دو با دیدگاهی متفاوت و با دو ابزار عقل و شهود به سرچشمه زلال توحید راه یافته‌اند؛ ولی هریک بر پایه شاکله ذاتی و درجه عقل خویش به مرتبه‌ای از درک توحید نایل شده‌اند و همین درجه درک و دانایی، حجت خداوند بر آنان است و آنچنان این شناخت حقیقت در جان آنان رسوخ کرده است که اگر به جای هفت‌نامه، هفتادنامه نگاشته می‌شد، شاید در کنار تبیین بیشتر ژرفای فکری خویش باز هم بر همان اندیشه‌های بنیادین پای می‌فشرده‌اند.

اکنون در گستره‌ای فراتر می‌توان درباره تمامی مسائل معرفتی گفت: متکلم با ابزار دانش کلام و بهره‌درایتی خویش، به گونه‌ای به دنبال کشف حقایق هستی است و فیلسوف در افقی فراتر با شاکله‌ای متمایز و عارف در اوجی والاتر با عقل و شهود خود، در کار شناخت حقیقت است و برتر از همه این فنون و علوم، کتاب وحی خداوندی و روایات رسول خدا ﷺ و خاندان او^۱ در سپهری کران ناپیدا و اوجی بلند با بیانی رسا، عقل‌پذیر، جامع و متناسب با درجه درک و درایت انسان‌ها، به تفسیر و تبیین رموز هستی‌شناسی پرداخته‌اند.^۱

۱. شناخت رابطه عقل و وحی و آگاهی از سرّ همخوانی داده‌های عقلانی با آموزه‌های وحیانی و امتداد طولی عقلی و وحی از بایسته‌های پژوهشی در این باره است؛ زیرعنوان: همخوانی عقل و وحی (ر.ک: خرمیان، ۱۳۸۷، ص ۳۵).

منابع

- * نهج البلاغه.
۱. حسینی طهرانی، سید محمد حسین؛ توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۴۱۰ق.
 ۲. خرمیان، جواد؛ قواعد عقلی در قلمرو روایات؛ تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۷.
 ۳. شیرازی، صدرالدین محمد؛ اسفار (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة)؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
 ۴. شیرازی، صدرالدین محمد؛ المبدأ والمعاد؛ تصحیح سید جلال الدین آشتیانی؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
 ۵. طبرسی، احمد بن علی بن ابی طالب؛ الاحتجاج؛ بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۱ق.
 ۶. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ شرح الاشارات؛ تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
 ۷. طوسی، محمد بن حسن؛ مصباح المتهجد؛ بیروت: مؤسسه فقه الشیعة، ۱۴۱۱ق.
 ۸. سیدابن طاووس، علی بن موسی بن طاووس؛ جمال الاسبوع؛ قم: دارالرضی، ۱۳۳۰ق.
 ۹. قمی (صدوق)، محمد بن علی بن بابویه؛ التوحید؛ تصحیح

- سیدهاشم حسینی طهرانی؛ بیروت: دارالمعرفة، [بی تا].
۱۰. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب؛ الکافی (اصول کافی)؛ قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸.
۱۱. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

گذری در اندیشه‌های کلامی محقق اصفهانی

محمد صفر جبرئیلی

استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

ms1346@yahoo.com

چکیده

ترابط علوم به ویژه در علوم انسانی و دینی و به طور خاص، دو علم اصول الدین و اصول الفقه، امری اجتناب ناپذیر است. به رغم تلاش فقها و اصولیان در پیراستگی اصول الفقه از اصول الدین و ارجاع مباحث کلامی به کتاب‌ها و تألیفات متکلمان، هیچ‌گاه این امر به گونه‌ای کامل تحقق نیافت.

مرحوم محقق اصفهانی (۱۳۶۱ق) به جهات گوناگون از جمله اشراف و تخصص در مباحث کلامی و عقیدتی، تأثیرپذیری از روش استادش مرحوم آخوند خراسانی (۱۳۲۹ق) و البته ضرورت اجتناب ناپذیر در اعلان مواضع عقیدتی و کلامی به ویژه در برخی مباحث و رساله‌ها، بیشتر و دقیق‌تر به طرح این مباحث پرداخته است که در ادامه فهرستی از مهم‌ترین آنها تقدیم می‌شود.

واژگان کلیدی: علم کلام، منابع فهم دین، صفات خداوند، دین و شریعت، امامت و ولایت، محمد حسین غروی اصفهانی

مقدمه

آیت الله شیخ محمدحسین غروی اصفهانی (۱۲۹۶-۱۳۶۱ نجف اشرف) در علوم عقلی، شاگرد مرحوم میرزا محمدباقر حکیم اصطهباناتی (مقتول ۱۳۲۶ اصطهبانات) و خود از محققان و اندیشمندان بزرگ معاصر است. اندیشه‌های اصولی - فقهی و همچنین، کلامی و فلسفی او جزء اندیشه‌های زنده و مطرح در میان علما و فضلاست (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۶، ص ۵۳۸).

دقت و تیزبینی، اشراف و احاطه به مباحث عقلی (کلام و فلسفه) و نقلی (قرآن، حدیث، تاریخ و...) برخورداری از ذوق فلسفی، احاطه به مبانی فلسفه و کلام در کنار فقه و اصول (ر.ک: طهرانی، ۱۴۳۰، ص ۵۶۰-۵۶۱)، استناد و استفاده از قرآن کریم و احادیث شریفه موجب شده است تا مباحث کلامی در آثار آن دانشمند فقیه، نمود خاصی داشته باشد.

هرچند در مباحث کلامی غیر از رساله‌های نسبتاً کوتاه،^۱ تألیف منظم و مفصل و ساختارمندی ندارد؛ ولی در همان رساله‌ها و به ویژه در حواشی محققانه و عالمانه بر کفایة الاصول استادش آخوند خراسانی (۱۳۲۹ق)^۲ و مکاسب شیخ انصاری (۱۲۸۱ق)،^۳ مباحث دقیق، گاه ابتکاری را به صورت اجمال و یا تفصیل مطرح کرده است.

۱. مانند رساله در معاد، طلب و اراده، «ارجوزة فی مدائح النبی والائمة» و... (ر.ک: مظفر، ص ۱۴-۱۵).

۲. نهایة الدرایة فی شرح الکفایة در شش جلد توسط مؤسسه آل‌البیت علیه السلام منتشر شده است.

۳. حاشیه کتاب المکاسب در پنج جلد با تحقیق شیخ عباس محمد آل‌سابع القطیفی منتشر شده است.

فهرستی از مهم‌ترین مباحث کلامی در آثار معظم‌له بدین شرح می‌باشد:

معرفت و شناخت (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۴۰۸-۴۳۳)، ظن در اصول دین (همان، ص ۳۹۹-۴۳۸)، استصحاب امور اعتقادی (همان، ج ۵، ص ۲۱۲-۲۱۸)، ایمان (همان، ج ۳، ص ۴۰۲-۴۰۸)، الوهیت (همان، ج ۲، ص ۴۴۲-۴۴۳)، طلب و اراده (همان، ج ۱، ص ۲۶۱-۲۹۳ / همو، ۱۴۰۹، ص ۱۳-۳)، جبر و اختیار (همان، ص ۲۹۳-۳۰۶ / همان، ص ۵۳-۵۶)، نبوت (همان، ج ۵، ص ۲۱۴-۲۱۸)، پیامبر اسلام (همان، ص ۱۸۱-۱۸۲)، امامت و ولایت (همان، ج ۳، ص ۴۱۵-۴۲۰ / همان، ج ۵، ص ۲۱۲-۲۱۴ / همو، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۷۹-۳۸۲)، ولایت فقیه (همان، ج ۲، ص ۳۸۵-۴۰۰)، معاد (همو، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۴۲۱-۴۲۵ / همان، ج ۵، ص ۲۱۶-۲۱۸)، ثواب و عقاب (همو، ۱۴۰۹، ص ۵۶-۶۵)، گناه صغیره و کبیره (همان، ص ۹۲-۱۱۳)، توبه (همان، ص ۱۱۳-۱۲۱)، لوح محو و بداء (همو، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۴۸۷-۴۸۸) و عدالت (همان، ص ۱۴۸۷۰) و

البته مسائل و مباحث جزئی و نتایج کلامی مستفاد از آیات قرآن و احادیث، زیاد به چشم می‌آید. با توجه به گستردگی مباحث کلامی در آثار ایشان و سبک تعلیقه‌نگاری او بر متون قویم و اصیل مانند کفایة‌الاصول و اشاره به دیدگاه‌های اساطین فن تدوین و تنظیم جامع اندیشه‌های کلامی ایشان مستلزم صرف وقت، اشراف به دیدگاه‌های شخصیت‌های مورد نظر و بررسی متون و آثار متعددی است که به جهات گوناگون فعلاً در توان نگارنده نیست. از سوی دیگر، ضرورت نگارش مقاله‌ای هرچند گذرا درباره اندیشه‌های کلامی آن فقید در مجموعه مقالات همایش، اجتناب‌ناپذیر بود. به همین دلیل، نگارنده

جرأت نگارش مقاله‌ای البته نه در فراخور آن فقیه متأله و اصولی متکلم، بلکه در اندازه بضاعت ناچیز را به خود داده است.

۱. کلیات

۱-۱. موضوع علم کلام

در اینکه هر علمی از جمله علم کلام، موضوع خاصی دارد، مشهور قائل به لزوم آن است (ر.ک: جبرئیلی، ۱۳۸۹، ص ۴۰-۴۲). هرچند برخی به وحدت آن اعتقادی نداشته، وجود موضوعات متعدد با برخورداری از وجه جامع را کافی می‌دانند (حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۱۲-۲۱۳ / مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۲-۶۳). برخی نیز اصلاً به وجود - نه واحد و نه متعدد - به ویژه در علوم اعتباری اعتقادی نداشته، همان اشتراک و یا وحدت در غایت و هدف را در تمایز علوم کافی می‌دانند (ر.ک: خمینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۸ / همو، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۹-۴۲). محقق اصفهانی نیز چنین عقیده‌ای دارد (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۹-۲۱ / همو، ۱۴۰۹، ص ۱۸-۲۱).

۱-۲. قلمرو مباحث علم کلام

روشن است که حیات عقلی در همه ادوار و مراحلش به ویژه در تفکر اسلامی، اعم از حیات کلامی و فلسفی است؛ پیش از آنکه کلام به عنوان یک علم و حتی در قالب طرح مسئله و مبحث مطرح باشد (ر.ک: جبرئیلی، ۱۳۸۹، ص ۴۷-۵۵). تعقل و اندیشیدن در موضوعات گوناگون و از جمله مباحث اعتقادی رواج داشته است؛ بنابراین هر مسئله عقلی لزوماً در شمار مسائل علم کلام قرار نمی‌گیرد، بلکه ملاک تعلق و ارتباط

آن با دین و عقاید دینی است که هر مسئله‌ای که درباره دین و عقاید مرتبط با آن بود، در شمار مسائل کلامی است.^۱

۳-۱. منابع فهم دین

برای فهم معارف و تعالیم دین باید به منابع و مآخذ مورد تأیید خود دین مراجعه کرد. به رغم اختلاف متکلمان شیعی در رویکردها و گرایش‌ها، چند منبع مورد اتفاق همگان است (ر.ک: همان، ص ۶۱-۶۶). از نظر محقق اصفهانی، فطرت، عقل، سیره عقلا، قرآن و سنت (نقل) و کشف و شهود (فقط برای صاحبش) از منابع فهم دین به شمار می‌روند (اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۱۵-۲۳).

عقل به اعتبار آنچه درک می‌کند، یا نظری «من شأنه أن يعلم» و یا عملی است «من شأنه أن یفعل به» (همو، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۹). عقل نظری، قانون‌گذار است و تشخیص خوب و بد را می‌دهد و عقل عملی، فرمانبردار و مجری آن می‌باشد (اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۷۰). در عین حال، عقل نمی‌تواند مثبت حکم شرعی باشد، بلکه اثبات آن بر عهده دلیل نقلی (کتاب و سنت) بوده، عقل به آن ارشاد می‌کند.^۲

۱. «إن المسائل الكلامية ليست مطلق المسائل العقلية، بل ماله مساس بالدينيات والعقائد» (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۱۳).

۲. «فبين الدليل العقلي والدليل الشرعي فرق و هو: أن دليلية الكتاب والسنة مثلاً بملاحظة دلالتها على الحكم الشرعي، بخلاف الدليل العقلي فإن مفاده الإبتدائي أمر واقعي أو جعلي يكون الإذعان به موجباً للإذعان بالحكم الشرعي» (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۸).

۲. صفات خداوند

۲-۱. صفات فعلی

محقق اصفهانی ضمن ارائه تفسیر خاصی از صفات فعلی، به تفسیر اله و الوهیت باری تعالی پرداخته است. اله به معنای معبود از صفات فعلی و به معنای مستحق عبادت از صفات ذات می باشد. مقصود از فعلی بودن در اینجا مقابل امکان است؛ یعنی در این گونه صفات، نفی فعلیت مستلزم نفی امکان نیست. خداوند ذاتاً استحقاق عبادت دارد؛ گرچه هیچ وقت عبادت نشود «و ان لم یعبد بالفعل»، برخلاف خالقیت که نفی فعلیت آن مستلزم نفی امکان نیز هست.^۱

۲-۲. توحید

در میان مراتب توحید (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۹-۱۰۷ / جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲)، مهم ترین آنها «توحید عبادی» است. مقصود از الوهیت در قرآن نیز همان «توحید عبادی» است؛ زیرا توحید خالقیت و واجب الوجود بودن ذات باری، مورد تأیید مشرکان عصر جاهلیت هم بوده است (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۴۴۲).

۲-۳. فاعلیت باری تعالی

اطلاق اب و پدری بر خداوند در برخی کتب آسمانی، دلیل بر تثلیث و

۱. «لایخفی انه لیس الغرض من ان المعبودية من الصفات الفعلية انها كالخالقية من الصفات المنتزعة عن مقام فعله الاطلاق، كعلمه الفعلي و مشيئه الفعلية بل الفعلية فی قبال الامکان ای من الصفات المنسوبة اليه بالفعل و ان كان المبدأ قائماً بالعابد» (همان).

شرک آلود بودن آن نیست، بلکه این عنوان به جهت فاعلیت باری تعالی بر او اطلاق شده است؛^۱ چنان‌که در حدیث شریف «السعيد سعيد فى بطن امه» (ر.ک: مجلسی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۱۵۳)، منظور از «بطن ام» یا بدان جهت است که آن نخستین نشئه وجودی هر موجودی می‌باشد و یا به معنای باطن و کمون هر چیزی است که ماهیت آن چیز در آن نهفته است (اصفهانی، ۱۴۲۹، ص ۳۰۵ / ر.ک: همو، ۱۴۰۹، ص ۶۴-۶۵).

۳. دین و شریعت

۳-۱. احکام شریعت‌های الهی

با توجه به طولی بودن سیر تکاملی ادیان و شرایع الهی (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۵۹-۱۶۹ / عبده، ۱۴۲۱، ص ۴۷۳-۴۷۵) و وجود اشتراکات فراوان عقیدتی و در مواردی عملی میان آنها، شریعت لاحق در احکام عملی نسبت به شرایع گذشته، مستقل بوده و مماثلت و مشابهت موردی احکام میان آن و شرایع دیگر دلیلی بر تبعیت از آن و فرعیت بر آن نخواهد بود. این مدعا در قالب دو نکته قابل تبیین است. در واقع حکم شرعی در شرایع الهی دوگونه است.

۳-۱-۱. جعل پیش از نزول وحی

برخی از احکام، پیش از صدور وحی جعل شده و در لوح محفوظ ثابت است. وحی نازل شده در بیان این حکم جنبه تبلیغی دارد؛ بنابراین در

۱. «كما اطلق على الباری - تعالی - بلحاظ جهة فاعليته فى بعض الكتب السماوية» (همان، ص ۳۰۴-۳۰۵).

صورت مماثلت حکم میان شرایع، شریعت لاحق تابع شریعت سابق نیست، بلکه همگی تابع لوح محفوظ و مبلغ آن می‌باشند.

۳-۱-۲. جعل در هنگام نزول وحی

حکم هیچ سابقه جعلی ندارد و مقام جعل و ثبوت آن در قالب وحی به زبان جبرئیل بر قلب پیامبر وحی شده است. در صورت بقای همین حکم در شریعت بعدی پیامبر، آن شریعت در این حکم تابع شریعت گذشته است (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۵، ص ۱۸۱-۱۸۲).

۳-۲. پیامبر و شریعت اسلام

۳-۲-۱. جایگاه و موقعیت

با توجه به برتری و افضلیت پیامبر اسلام، حضرت محمد مصطفی ﷺ بر تمامی پیامبران پیشین، ایشان در هیچ حکمی از احکام، تابع و پیرو آنان نیست.^۱ تمام احکام شریعت او جدید و حادث‌اند و اگر مماثلی در شریعت اسلام با دیگر شرایع گذشته هست - چنان‌که در مواردی هم متضاد و یا متناقض با آنهاست - فقط مماثلت است، وگرنه با جعل جدیدی صورت پذیرفته است و چون بحث در حدوث است و نه بقا، جایی برای جریان استصحاب هم باقی نمی‌ماند؛^۲ بنابراین پیامبر اسلام در

۱. «و حیث ان نبینا ﷺ افضل الانبیاء و لایکون تابعاً لنبی من الانبیاء فی حکم من الاحکام، کیف؟ ولو کان موسی ﷺ حياً لما وسعه الا اتباعه ﷺ کما فی الخبر» (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۶۹) و «فلا محالة یکون المجمعول فی شریعته ﷺ مماثلاً لما فی شریعة موسی ﷺ» (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۵، ص ۱۸۱).

۲. «و علیه فجمع احکام هذه الشریعة المقدسة احکام حادثة و هی اما مماثلة لما فی الشرایع السابقة او مضادة او مناقضة فالشک دائماً یؤول الی حدوث حکم مماثل او غیر مماثل لاهی بقاء ما

احکام مماثل، تابع پیامبر گذشته نیست، بلکه تابع حکم مجعول و ثبت شده در لوح محفوظ است که یک بار دیگر هم بر حضرت مانند دیگر انبیای گذشته، ابلاغ شده است^۱ و پیروانش باید آن احکام را به عنوان اینکه بر حضرت نازل شده است، بپذیرند و بدان پای بند باشند.

۲-۳. نسخ شرایع گذشته

اینکه شریعت اسلام ناسخ تمام شرایع گذشته است، سخنی نیست؛ ولی آیا شرایع گذشته به اعتبار مجموع آن^۲ شریعت، نسخ شده یا به اعتبار جمیع آن (همان، ص ۱۸۱). مرحوم محقق اصفهانی برخلاف نظر معروف، قائل به دیدگاه دوم می‌باشد و معتقد است جمیع احکام ثابتۀ در شرایع گذشته، به وسیله شریعت اسلام نسخ شده و زمان تمام آنها با بعثت پیامبر اسلام به پایان رسیده است و دیگر مجالی برای استصحاب بقای آنها وجود ندارد.^۳ برخلاف دیدگاه معروف در نسخ مجموع شریعت که اجرای استصحاب بلامانع خواهد بود که برای برون رفت از محذور آن به دوران احکام شرایع گذشته - از جمله

فی الشریعة السابقة و عدمه لیجری الاستصحاب» (ر.ک: همان، ۱۸۲-۲۱۶).

۱. «و اتباع نبینا» - حینئذ - لیس لما اوحی به الی النبی السابق بل من حیث انه ثابت فی اللوح المحفوظ - بما هو حکمه تعالی - والوحی به الی نبینا ۷۷۷ کالوحی به الی سائر الانبیاء و لاتابعیة لنبی بالاضافة الی نبی آخر فی هذا الحکم الواحد و لیس الوحی به الا تبلیغ لاجعله و اثباته» (همان).

۲. «فامته ۷۷۷ ما موروں بذلک الحکم من حیث انه اوحی به الی نبیهم ۷۷۷ لا من حیث انه اوحی به الی موسی ۷۷۷» (همان، ص ۱۸۱).

۳. «و علیه فیصح دعوی ان هذه الشریعة ناسخة لجميع الاحکام الثابتة فی الشرایع السابقة و ان امد تلک الاحکام قد انتهى ببعثة نبینا ۷۷۷ و ان کان فی شریعته بعض الاحکام المماثلة لما فی الشرایع السابقة» (همان، ص ۱۸۲).

شریعت حضرت موسی - به احکام واقعی و ظاهری می‌پردازند (همان، ص ۱۲۷).

۴. امامت و ولایت

۴-۱. جایگاه امام و امامت

برای تبیین جایگاه امام و بحث امامت باید نخست به تعریف آن پرداخت. معمولاً در کتاب‌های کلامی، متکلمان شیعی امامت را چنین تعریف کرده‌اند: «ریاسة عامة فی امورالدین والدنیا» (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۴۱۵ / ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۷، ص ۲۴-۳۵). با توجه به این تعریف، جایگاه امام همان چیزی است که در میان اهل سنت مطرح می‌باشد. تعیین و تشخیص مصداق بر عهده مکلفان است و وجوب علی‌الناس دارد؛ چنان‌که جایگاه بحث امامت نیز در فروع عملی - و نه اصول نظری - خواهد بود.^۱

اما اگر امام را واسطه فیض بدانیم و امامت را منصب الهی تعریف کنیم،^۲ آنگاه مبانی تشیع در امامت مبنی بر ضرورت وجود و برخورداری از نص، عصمت و علم لدنی بهتر توجیه و تبیین خواهد شد (اصفهانی، ۱۴۲۹، ص ۴۱۶).

۱. «فالامامة علی هذا هی الرئاسة العامة فی امورالدین والدین یجب علی‌الامة تعیین شخصها فتکون من الامور المتعلقة بافعال مکلفین و بهذا یدخل امرالامامة فی الفروع العملية» (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۴۱۵-۴۱۶).

۲. «الریاسة المعنوية الكبرى فی الدین والدنیا المنبثقة عن کمال نفسه المقدسة التي من شؤونها الروحانية وساطتها للفیض و کونها مجرى فیض النازل من سماء عالم الربوبية» (ر.ک: همو، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۲۱۳).

۴-۲. ضرورت وجود امام

بشر به سه جهت نیازمند وجود امام است:

۱. صرف تبلیغ احکام عملی و وظایف شرعی؛
۲. آن به علاوه تعریف و شناساندن معارف الهی؛
۳. آن دو به علاوه وساطت در فیض.

در صورت اول یا از احکام شرعی ظاهری و تعبیدی خبر می‌دهد که نیازی به عصمت، علم غیب و... نیست و ثقه‌بودن او کفایت می‌کند و یا از احکام واقعی و نفس‌الامری خبر می‌دهد که هم صدق در ادعا می‌خواهد و هم عصمت از خطا. از آنجا که برخورداری از عصمت، امری درونی و نهانی است، مردم توان تشخیص و شناخت آن را ندارند؛ بنابراین باید از راه خدا و رسول و یا امام قبلی، نصب و به مردم معرفی شود.

در صورت دوم (تبلیغ احکام عملی و تعریف معارف الهی) نیز مستلزم برخورداری از عصمت است؛ چون کسی توان شناخت معارف الهی را دارد که از نفس قدسی و اتصال به مبادی عالیّه برخوردار باشد. در صورت سوم (تبلیغ، تعریف و وساطت فیض)، عصمت و علم غیب به طریق اولی لازم است؛ چون کسی می‌تواند مجرای فیض الهی واقع شود که قوه علمی و عملی او در نهایت و کمال باشد و این ممکن نمی‌شود، مگر به عنایات الهی، تأییدات ربانی و برخورداری از علم لدنی و این شخص همان خلیفه خدا روی زمین است (همان، ص ۴۱۶-۴۱۷).

۴-۳. فلسفه امامت

غایت نهایی از آفرینش و حتی تشریع شرایع شناخت معارف ربوبی و

تخلیق به اخلاق الوهی است؛ تحقق این امر نیز در گرو وجود یک انسان عارف بالله و متخلّق به اخلاق الهی می‌باشد. مقصود از حدیث شریف «بنا عرف الله و بنا عبد الله...»^۱ نیز همین است (همان، ص ۴۱۲-۴۱۶).

با توجه به مراتب صعودی و نزولی در نظام هستی و آفرینش از یک سو و عوالم طولی در سیر تکاملی بشر از سوی دیگر، وجود انسان کامل در هر آن و لحظه و ساعتی برای افاضه وجود بر نظام هستی و تحقق آن غایت قصوی آفرینش لازم و ضروری است. حدیث شریف «ان الارض لو بقیت بلا امام لساخت» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۷۹، ح ۱۰-۱۳) همین است. بر این اساس، ضرورت وجود این انسان کامل در نظام تکوین بیش از نظام تشریع جلوه‌گر است. او باید برای انتظام نظام تکوین باشد؛ هرچند جامعه در ظاهر از علم و معارف و اخلاقش منتفع نشوند، حدیث شریف «تشبیه انتفاع از امام غایب به انتفاع از خورشید پشت ابر»^۲ ناظر به این نکته است. امام غایب اگرچه ظاهراً نیست و به مشاهده حس در نمی‌آید؛ ولی تأثیرش در نظام هستی و تکوین قابل انکار نیست. بر این اساس، عدم رؤیت و عدم انتفاع به منزله عدم وجودش نیست (اصفهانی، ۱۴۲۹، ص ۴۱۷-۴۱۸).

۴-۴. شئون امام

مرحوم محقق اصفهانی معتقد است؛ پیامبر و امام نسبت به انسان‌های غیر

۱. «قال الصادق: بنا عبد الله لولانا ما عبد الله لولانا ما عرف الله لولانا ما وحد الله» (مجلسی، [بی‌تا]، ج ۲۶، ص ۲۴۷).

۲. «قلت للصادق: فكيف ينتفع الناس بالحجة الغائب المستور؟ قال: كما ينتفعون بالشمس اذا سترها السحاب» (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۶۸-۲۶۹، ح ۶۳۸).

خود، سه گونه مسؤولیت و رابطه دارند که هر چه به جعل و اعتبار خداوند متعال صورت پذیرفته است (همو، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۷۹، تعلیقه ۳۲۷).

۱-۴-۴. ولایت

ولایت به معنای عام، زمام امور کسی و یا چیزی را در دست داشتن است.^۱ پیامبر و امام بر تمام امور تکوینی و تشریعی ولایت دارند. به تعبیر دیگر، جریان فیض الهی که به دست پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تحقق می‌یابد، به دو صورت تکوینی و تشریعی صورت می‌پذیرد که هر دو نیز به جعل الهی است (همان / همو، ۱۴۲۹، ج ۵، ص ۲۱۳ / همو، ۱۴۰۹، ص ۵۳).

۱-۱-۴-۴. ولایت تکوینی

ریاست معنوی کبرا برخاسته از کمال نفسانی و لازمه ذات متعال صاحبش است که او بر اثر آن توان وساطت در فیض دینی و دنیوی و سلطه و قدرت بر تصرف در عالم را می‌یابد.^۲ ولایت تکوینی مانند ولایت الله تبارک و تعالی که از شئون ذاتی اوست، لازمه ذات پاک و نورانی آنهاست و با ولایت ظاهری آنها تفاوت دارد. این دو اصلاً دو حقیقت جدای از یکدیگرند، نه اینکه هر دو از یک حقیقت باشند که یکی از دیگری از مرتبه شدیدتری برخوردار باشد (همان).

۱. «الولاية حقیقتها کون زمام امر شیء بید شخص» (همو، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۲۶۸-۲۶۹).

۲. (همان) و «الریاسة المعنویة الکبری فی الدین والدنیا المنبعثة عن کمال نفسه المقدسة الی من شؤنها الروحانیة وساطتها للفیض و کونها مجری فیض النازل من سماء عالم الربوبیة» (همو، ۱۴۲۹، ج ۵، ص ۲۱۳).

۲-۱-۴-۴. ولایت تشریعی

ریاست اعتباری است که خدا در امور دین و دنیا برای مدت موقتی در اختیار پیامبر و امام قرار می‌دهد.^۱

حدیث شریف پیامبر ﷺ که فرمود: «من رأى فقد رأى الحق» و امام علیؑ که فرمود: «معرفتي بالنورانية معرفة الله» ناظر به این است که آن حضرات، محل تجلی ظهور خدا و مشاکی نور او می‌باشند (همان، ج ۳، ص ۴۲۲).

۲-۴-۴. تفاوت ولایت تکوینی و تشریعی

چنان‌که گفته شد، این دو ولایت دو حقیقت جدای از یکدیگر دارند و میان آن دو هم هیچ تلازمی نیست و برخورداری از یکی به منزله برخورداری از دیگری نخواهد بود و هر دو یک حقیقت با درجه شدت و ضعف هم نیستند؛ بنابراین از چند جهت با یکدیگر تفاوت دارند:

۱. ولایت تکوینی، معنوی و روحی است و ولایت تشریعی، ظاهری است.

۲. ولایت تکوینی، جعل حقیقی و برخاسته از کمال ذاتی و لازمه ذات اوست و ولایت تشریعی، اعتباری است.^۲

۳. ولایت تکوینی، قابل زوال نیست^۳ و ولایت تشریعی، زوال‌پذیر^۴ و

۱. (اصفهانی، ۱۴۲۹) و «الریاسة المجمولة تشریعا من الله تعالى فی امورالدنيا والدين».

۲. (همان، ج ۵، ص ۲۱۳) و «الریاسة المعنوية من شؤونها الروحانية...» (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۷۹).

۳. (اصفهانی، ۱۴۲۹، ص ۲۱۳) و «و حیثند لاشک فی زوالها لابلالموت و لابلمجیء امام لاحق برأی نبوت» (ر.ک: همان، ص ۲۱۴-۲۱۵).

۴. (همان) و «تزل بالموت اذا لا معنى لاعتبارها له بعد موته».

- موقت است و مبدأ و منتهی دارد.^۱
 ۴. قابل واگذاری به غیر و نیابت نیست.^۲

۳-۴-۴. اشتراکات

همان‌طور که بیان شد هرچند بین دو ولایت تکوینی و تشریعی تفاوت‌هایی وجود دارد ولی در عین حال، هر دو در گرو جعل الهی‌اند^۳ و گستره و قلمروشان امور دینی و دنیوی می‌باشد (همو، ۱۴۲۹، ص ۲۱۳).
 دلیل اثبات ولایت، آیه شریفه قرآن کریم است: «النبی اولى بالمؤمنین من انفسهم».^۴ اولویت پیامبر و امام به جهت نافذتربودن اراده او بر اراده دیگران نیست، تا گفته شود در صورت نزاحم آن دو، اراده پیامبر و امام مقدم شود،^۵ بلکه به جهت اولویت ذاتی آنان بر دیگران است. پیامبر به جهت کمال نفسانی و لازمه ذاتیش بر خودش که افضل از دیگران می‌باشد، ولایت دارد؛ پس بر دیگران هم ولایت خواهد داشت (همو، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۲۸۰).

۴-۴-۴. ولایت پیامبر ﷺ و ائمه و تصرفات مردم

حدیث «الناس مسلطون علی اموالهم»^۶ و سیره پیامبر و ائمه در برخورد و

۱. (اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۵۴) و «... قائم به مادام حیا وله مبدأ و منتهی».
۲. (همو، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۹۴) و «الولاية المطلقة التي لانيابة للفقیه فیها».
۳. (همان) و «مجمولة تشریفاً و مجمولة تکویناً».
۴. (احزاب: ۶ / ر.ک: مائده: ۵۵) و «انما ولیکم الله و رسوله والذین آمنوا...». همچنین، حدیث شریف «مجارى الامور بید العلماء بالله...» (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۸۰-۳۸۸).
۵. مانند پدر و جد که در برخی موارد اراده یکی بر دیگری نافذتر است.
۶. (مجلسی، [بی تا]، ج ۲، ص ۲۷۲)؛ به نقل از عوالی اللئالی ابن ابی جمهور الاحسایی.

تعامل با مردم که در ازدواج و خرید و فروش بدون اذن و اجازه از آنها صورت نمی‌گرفت، دلیل بر نفی ولایت نیست؛ چون اولاً، بحث در ولایت کلیه حقیقه است، نه ولایت در تصرف امور جزئی و شخصی که در مواردی به اعتبار قرارداد شرع مقدس در اختیار دیگران نیز قرار گرفته است.

ثانیاً، این ولایت کلیه در مواردی منضم به ولایت جزئی شخص دیگران شده است.

ثالثاً، برخی از حقوق و مالکیت‌ها مانند انتفاع از زوجه و جاریه و یا برخی از احکام مانند ارث از نزدیکان، اصلاً در اختیار شخص نیست. در هر صورت، عدم صدور این گونه تصرفات جزئی، کشف از نفی ولایت مورد نظر نمی‌کند؛ چنان‌که احادیث ملکیت زمین^۱ و حتی مردم^۲ برای پیامبر و امام مثبت این‌گونه از ولایت نیست؛ چون مقصود از ملکیت در آن روایات، ملکیت اعتباری که موضوع احکام شرعی می‌باشد، نیست.

همچنان‌که خداوند مالک حقیقی همه چیز است، آنان نیز در همان جهت به عنوان مجری و واسطه فیض مالک حقیقی‌اند؛ بنابراین حقیقی بودن ولایت و ملکیت آنها به معنای تساوی با مالکیت خداوند نیست؛ چون اولاً، آنها واسطه فیض خدا به مخلوقات‌اند؛ ثانیاً، همین

۱. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۰۸، ح ۳) و «عن ابی عبدالله» قال: ... ان الارض کلها لنا فما اخرج الله منها فی شیء فهو لنا» (ر.ک: همان).

۲. (اصفهانی، ۱۴۲۵، ص ۳۸۱) و «و اما الاستدلال لجواز هذه التصرفات منهم» بان الناس مملوکون لهم و اموالهم مملوكة لهم كماورد (ان الارض کلها لنا).

توان و امکان - به جهت استحقاق ذاتی که داشته‌اند - به جعل و اعتبار خداوند است؛ ثالثاً، نقش اینان در نظام هستی و جریان امور تکوینی و تشریعی به سببیت است (ما به الوجود)، نه منشأیت (ما منه الوجود) که آن مختص به ذات واجب الوجود می‌باشد (همان، ص ۳۸۰-۳۸۱).

۴-۴-۵. وجوب اطاعت

۴-۴-۵-۱. در اوامر شرعی

ضرورت و وجوب اطاعت از پیامبر و امام در اوامر شرعی، از بدیهیات است. پس از آنکه مصداق و شخص پیامبر و امام شناخته شده و از صداقت و درستی آنها در ادعای نبوت و امامت اطمینان و ایمان حاصل شده، به جهت برخورداری آنها از عصمت در دروغ و خطا باید در امور شرعی از آنها به عنوان پیامبر و امام - یا ولی نعمت - اطاعت کرد (همو، ۱۴۲۵، ص ۳۸۲).

۴-۴-۵-۲. در اوامر شخصی

گفته شد که خدا، مالک و منعم حقیقی است. پیامبر و سپس امام نیز به عنوان واسطه فیض منعم به واسطه‌اند. از آنجا که اطاعت از منعم، شکر و مخالفت با آن، کفر نعمت است؛ پس از پیامبر و امام نیز به عنوان ولی نعمت باید اطاعت کرد (همان، ص ۳۸۱-۳۸۲).

۴-۵. «العلماء» در احادیث

مقصود از «العلماء بالله» در حدیث شریف «مجاری الامور بیدالعلماء بالله» (نوری طبرسی، ۱۴۲۹، ج ۱۷، ص ۳۱۶، باب ۱۱، ح ۱۶)، به استناد قراین

متعدد، ائمه علیهم السلام هستند؛^۱ چنان‌که در حدیث شریف دیگر فرموده‌اند: «نحن العلماء و شیعتنا متعلمون و سائر الناس غشاء»^۲ و همچنان‌که مصداق «اهل الذکر»^۳ و «اولو الامر»^۴ در قرآن کریم آنانند.

به علاوه، در حدیث فرموده‌اند: «العلماء بالله»، در حالی که فقیه بما هو فقیه - نه بما هو امام - عالم به احکام الله است، نه عالم بالله (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۵، ص ۲۱۳ / همو، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۸۸).

۴-۶. لیلۃ‌القدر و امام زمان

آنچه در شب قدر به امام زمان و ولی امر عرضه می‌شود، دفتر قضای الهی در امر تکوین و تشریع است (همو، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۲۵۱).

۴-۷. ائمه علیهم السلام و وسایط و مجاری فیض

به استناد حدیث «مجاری الامور...»^۵ و واسطه‌بودن ائمه علیهم السلام در فیوضات تکوینی و تشریعی آنان حقیقتاً [فقط] مجرای تمامی امورند؛ ولی جاعل آنها نیستند،^۶ بلکه مبلغ احکام الهی‌اند و اگر هم خدا امر تشریع را به آنها

۱. (اصفهانی، ۱۴۲۵، ص ۳۸۵)؛ «ان المحتمل قویاً ان یراد بالعلماء الائمه علیهم السلام» (همان، ص ۳۸۸) و «و سیاقها یدل علی انها فی خصوص الائمه علیهم السلام و الظاهر انه كذلك».
۲. «حرّ عاملی، [بی تا]، ج ۱۸، ص ۴۶، باب ۷، ح ۱۸» و «عن ابی عبدالله علیه السلام؛ قال: یغدو الناس علی ثلاثة اصناف: عالم و متعلم، فنحن العلماء و شیعتنا المتعلمون و سائر الناس غشاء».
۳. (انبیاء: ۷ / نحل: ۱۶) و «فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ».
۴. (نساء: ۵۹) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ».
۵. (نوری طبرسی، ۱۴۲۹، ج ۱۷، ص ۳۱۶) و «مجاری الامور بید العلماء بالله...».
۶. (اصفهانی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۸۸) و «ولعل المراد انهم علیهم السلام بسبب وساطتهم للفیوضات التکوینیة و التشریعیة تكون مجاری الامور کلها حقیقة بیدهم لاجعلاً فهی دلیل الولاية الباطنیة لهم کولایتہ تعالی».

واگذار کرده باشد، باز هم جاعل خداست.^۱

۸. ولایت فقیه

محقق اصفهانی ضمن بررسی دلایل نقلی و عقلی اثبات ولایت و نیابت مطلقه فقیه از امام علیه السلام هر دو را ناتمام می‌داند.^۲

ایشان دلیل نقلی مانند حدیث شریف «من روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فیرضوا به حکماً...» (حرّ عاملی، [بی‌تا]، ج ۱۸، ص ۹۹، باب ۱۱، ح ۱) را محدود به امور شرعی دانسته، آن را شامل سیاست‌ها نمی‌داند.^۳

روایت «مجارى الامور بید العلماء بالله الامناء على حلاله و حرامه» (نوری طبرسی، ۱۴۲۹، ج ۱۷، ص ۳۱۶) را به قراین و شواهدی، مخصوص ائمه علیهم السلام می‌داند.^۴

قراین و شواهد در سخن امام معصوم علیه السلام: «اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الى رواة احادیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله...» (حرّ عاملی، [بی‌تا]، ج ۱۸، ص ۱۰۱ / همان، ح ۹) را بررسی کرده، با رد و نقد آنها در اثبات ولایت مطلقه، آن را مربوط به رواه احادیث می‌داند.^۵

۱. (همان، ص ۳۸۹) و «ان النبی و الامام یبلغان عن الله تعالی فهما حجتان لله تعالی علی عبادہ علی حکمه تعالی».

۲. (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۸۵-۴۰۰). برای آگاهی از تبیین ادله مثبته ولایت فقیه و از جمله روایات مورد استناد محقق اصفهانی (ر.ک: مؤمن قمی، ۱۴۳۳، ج ۳، ص ۴۵۸-۳۶۵).

۳. (همان) و «فانها لا تتجاوز دائرة الشرعیات و لا تعم السياسات».

۴. (همان، ص ۳۸۵) و «... و سیاقها یدل علی انها فی خصوص الائمه علیهم السلام».

۵. (همان) و «و بالجمله بمثل هذا و نحوه صار وجوب الرجوع الى الرواة الثقات من

دلیل عقلی را هم به جهاتی مخدوش و ناتمام دانسته است.^۱
 به علاوه، ولایت امام به معنای والی و سلطان مسلمانان در مواردی
 ثابت شده نیست تا نوبت به ولایت و نیابت فقیه برسد. البته امام به
 معنای ولی مطلق خدا در تکوین و تشریع بر همه امور ولایت دارد که
 آن هم برای فقیه نیابت‌بردار نیست.^۲

-
- بديهيات الاسلام و حيث وقع السؤال من اسحاق بن يعقوب في زمان الفقيه كلية فلذا اجاب بالرجوع الى رواية الاحاديث دون شخص خاص من الثقات فتدير» (همان، ۳۹۰).
۱. (همان، ص ۳۹۰-۳۹۱) و «... والانصاف ان هذا الوجه ايضا غير تام في اثبات هذا المرام».
 ۲. (ر.ک: همان، ص ۳۹۴-۳۹۹) و «فولاية الفقيه على مثل الحدود لانقاس بولايته على غيرها من الامثلة فثبت مشروعية اقامة الحدود بادلة نيابة الفقيه لثبوتها للامام من حيث انه والى المسلمين و سلطان المسلمين بخلاف غيرها فانها غير ثابتة للامام» بهذا العنوان بل بعنوان الولاية المطلقة التي لانيابة للفقيه فيها» (همان، ص ۳۹۴).

منابع

- * قرآن کریم.
۱. اصفهانی، شیخ محمدحسین؛ بحوث فی الأصول؛ قم: ج ۲، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
 ۲. اصفهانی، شیخ محمدحسین؛ حاشیة المکاسب؛ تحقیق شیخ عباس محمد آل سباع قطیفی؛ ج ۲، چ ۱، قم: پایه دانش، ۱۴۲۵ق.
 ۳. اصفهانی، شیخ محمدحسین؛ نهاية الدراية فی شرح الکفاية؛ ج ۲، بیروت: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۲۹ق.
 ۴. جبرئیلی، محمدصفر؛ سیر تطوّر کلام شیعه (دفتر دوم از عصر غیبت تا خواجه نصیر طوسی)؛ چ ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
 ۵. جوادی آملی، عبدالله؛ توحید در قرآن (تفسیر موضوعی)؛ ج ۲، چ ۱، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۳.
 ۶. حرّ عاملی، محمد؛ وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة؛ ج ۱۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
 ۷. حلّی، جمال‌الدین حسن بن یوسف؛ جوهر التّزئید فی شرح منطق التّجريد؛ قم: بیدار، ۱۳۶۳.
 ۸. خمینی، سیدروح‌الله؛ تهذیب الأصول؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۳.
 ۹. خمینی، سیدروح‌الله؛ مناهج الوصول الی علم الأصول؛ چ ۱، قم:

- مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
۱۰. ربانی گلپایگانی، علی؛ امامت در بینش اسلامی؛ ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
 ۱۱. سبحانی، جعفر؛ الالهیات علی هدی الکتاب و السنة والعقل؛ ج ۴، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۷ق.
 ۱۲. صافی گلپایگانی، لطف الله؛ منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر؛ ج ۳، ج ۲، قم: مکتبه المرجع الدینی آیت العظمی الصافی گلپایگانی، ۱۴۲۸ق.
 ۱۳. طهرانی، شیخ آغابزرگ؛ طبقات اعلام الشیعة؛ ج ۱۷، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۳۰ق.
 ۱۴. عبده، محمد؛ رساله التوحید؛ ج ۱، بیروت: دار ابن حزم، ۱۴۲۱ق.
 ۱۵. فیض کاشانی، ملامحسن؛ علم الیقین فی اصول الدین؛ ج ۱، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۸ق.
 ۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۱، ج ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
 ۱۷. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، [بی تا].
 ۱۸. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۱۴، ج ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۶.
 ۱۹. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۳، ج ۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵.
 ۲۰. مؤمن قمی، محمد؛ الولاية الالهية الإسلامية؛ ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۲ق.
 ۲۱. نوری طبرسی، میرزا حسین؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج ۱۷، ج ۴، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۲۹ق.

