

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# فهم دینی در بستر آگاهی‌های جدید

محمد رضا ایزدپور



ناشر: هستی‌نما، چاپ و صحافی: نگارش، لیتوگرافی: غدیر ما،  
چاپ اول، زمستان ۱۳۸۲، شمارگان: ۱۶۰۰، قیمت: ۱۳۰۰ تومان،

۲۰۰ صفحه، شابک: ۷-۷-۰۷-۸۲۱۴-۹۶۴

همه حقوق برای ناشر محفوظ است.



نشانی: تهران، ص- پ: ۷۵۳-۱۳۱۴۵

تلفن: ۰۹۱۲۱۵۲۱۰۳۸

تلفکس: ۰۲۵۱-۲۹۱۹۰۶۴

E-mail: [Hastinama@mail.com](mailto:Hastinama@mail.com)

ایزدپور، محمد رضا، ۱۳۴۶-.

فهم دینی در بستر آگاهی‌های جدید / محمد رضا ایزدپور. - تهران: هستی‌نما، ۱۳۸۲.  
ص ۲۰۰

ISBN 964-8214-07-7

۱۳۰۰۰ ریال

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه: ص. [۱۸۷]-۱۹۲؛ همچنین بصورت زیر نویس.

نمایه.

۱. دین - بررسی و شناخت. ۲. دین. ۳. شناخت (فلسفه). ۴. اسلام - بررسی و شناخت.

الف. عنوان.

۲۰۰

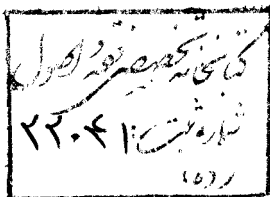
۹ف۱۹/الف ۴۸/BL

۱۳۸۲

# فهم دینی

## در بستر آگاهی‌های جدید

محمد رضا ایزدپور



تهران  
۱۳۸۲

تقديم به:

امام عصر

حجة بن الحسن العسكري (عج)

## فهرست مطالب

۹	مقدمه
۱۱	پیش گفتار
۱۳	کلیات و تعاریف
۱۳	حقیقت دین
۱۴	معنای لغوی
۱۴	استعمالات قرآنی
۱۵	اصطلاحات غربیون
۱۶	اصطلاحات اندیشمندان اسلامی
۱۸	حقیقت معرفت
۱۹	معرفت دینی
۲۰	معرفت‌شناسی دینی
۲۲	معنای ثبات و تحول
۲۵	بخش اول: تحول در دین
۲۷	فصل اول: امکان تغییر در دین
۳۱	فصل دوم: انواع حکم
۳۲	اصطلاحات رایج بین فقها درباره حکم
۳۳	حکم اولی
۳۵	حکم ثانوی
۳۷	اقسام حکم ثانوی
۳۸	ضرر
۴۰	اضطرار
۴۲	تقیة
۴۵	اهم و مهم
۴۶	نذر
۴۷	قَسَم
۴۸	عهد
۴۸	منع ولی شرعی
۴۹	ناتوانی و عجز
۵۰	حکم حکومتی

۵۲	ویژگی‌های حکم حکومتی
۶۰	نمونه‌هایی از احکام حکومتی در کلمات فقها
۶۳	اقسام حکم حکومتی
۶۶	تفاوت حکم ثانوی و حکومتی
۶۸	فصل سوم: انواع تغییر در حکم
۶۸	تبدل موضوع
۶۹	نسخ
۷۰	شرایط ایجاد و تحقق نسخ
۷۱	تحقیقی پیرامون حقیقت نسخ
۷۳	تزام
۷۵	تشخیص اهم و مهم در موارد التزام
۷۵	حکم ثانوی
۷۶	حکم حکومتی
۷۷	بخش دوم: تحول معرفت دینی
۷۹	فصل اول: نسبت، شکاکیت، سفسطه
۷۹	تعریف و تمایز
۸۲	پیشینه
۸۲	۱.۱. نسبیت و شکاکیت و سفسطه در یونان باستان
۸۸	عوامل پیدایش سوفیسم
۹۱	۱.۲. نسبیت و شکاکیت قدیم
۹۸	۱.۳. نسبیت و شکاکیت در آکادمی‌ها
۱۰۰	۱.۴. نسبیت و شکاکیت قرون وسطی و پس از آن
۱۰۲	۱.۵. نسبیت و شکاکیت در فلسفه جدید
۱۰۵	دیدگاه هیوم در مورد علت و معلول
۱۰۶	دیدگاه هیوم درباره معرفت
۱۱۱	فصل دوم: بررسی ادله شک‌گرایان و نسبی‌گرایان
۱۱۱	ادله شک‌گرایان
۱۱۵	نقد و بررسی ادله شک‌گرایان
۱۱۷	دلایل نسبی‌گرایان
۱۱۹	نقد و بررسی دلیل نسبی‌گرایان
۱۲۳	فصل سوم: شکاکیت و نسبیت در قرن بیستم

۱۲۴	الف. جستاری بر شکاکیت قرن بیستم
۱۲۷	ب. جستاری بر نسبیت قرن بیستم
۱۲۸	تعریف هرمنوتیک (نظریه تأویل)
۱۳۰	اقسام هرمنوتیک
۱۳۰	هرمنوتیک کلاسیک
۱۳۱	هرمنوتیک رمانتیک
۱۳۳	هرمنوتیک فلسفی
۱۳۳	رویکرد هانس گئورگ گادامر و نسبیت فهم
۱۳۷	نقد و بررسی گرایش‌های گادامر
۱۴۰	اشکال بر پاسخ «خود متناقض»
۱۴۱	پاسخ
۱۴۳	فصل چهارم: امکان پیش فرض (Presuppositions)
۱۴۴	رویکرد گادامر و بولتمان به پیش فرض
۱۴۵	نقد امیلیوبتی، هیرش و هوسرل بر گادامر و همفکران او
۱۴۸	نقد و بررسی «پیش فرض»
۱۵۱	فصل پنجم: کلیت تحول در مجموعه معارف دینی
۱۵۱	۵.۱. معنای اصطلاحی تحوّل
۱۵۲	۵.۲. تحوّل معرفت دینی
۱۶۲	مسائل اتقاقی
۱۶۲	الف. منفعت کسب
۱۶۳	ب. معدن
۱۶۳	ج. گنج
۱۶۳	د. مال مخلوط به حرام
۱۶۴	ش. جوهری که بوسیله غواصی از دریا بیرون می‌آید
۱۶۴	مسائل اختلافی
۱۶۴	منفعت کسب
۱۶۹	برخی از موارد اتقاقی
۱۶۹	مصرف خمس
۱۶۹	برخی از موارد اختلافی
۱۷۱	۵.۳. ترابط معرفت دینی و معرفت غیر دینی
۱۷۲	اقسام ترابط
۱۷۳	بررسی و تحلیل انواع ارتباطات چهارگانه:

۱۷۷	.....	محدوده ترابط
۱۸۰	.....	۵.۴. تحول معرفت بشری
۱۸۲	.....	خاتمه و نتیجه‌گیری
۱۸۷	.....	کتابنامه
۱۸۷	.....	منابع عربی
۱۸۹	.....	منابع فارسی
		نمایه:
۱۹۳	.....	۱- آیات
۱۹۴	.....	۲- روایات
۱۹۵	.....	۳- اشخاص



## مقدمه

آن روزی که هراکلیتوس گفت دوبار نمی توان در یک رودخانه شنا کرد و خورشید هر روز جدید است اشاره به تحول و حرکت در ذات جهان داشت و در نتیجه تحول در معرفت به صورت اعم، و تحول در معرفت دینی به صورت اخص. بنابراین سابقه بحث از تحول در معرفت به سابقه تاریخ فکر بشر و به قدمت تفکر فلسفی برمی گردد. در سال های اخیر نیز همان کلمات و سخنان با رنگ و لعاب جدید در جامعه اسلامی ما مطرح شد. برخی معتقد شدند که تحول در یک حوزه معرفتی تحول در دیگر حوزه ها را به دنبال دارد و ترابط و پیوند و حتی تأثیر و تأثر همه علوم را به صورت مطلق مورد ادعای خود قرار دادند. و برخی دیگر بر این باور شدند که تحول علوم بر یکدیگر به صورت موجه جزئیة صحیح ولی به صورت مطلق با مشکلات جدی مواجه و بلکه به تناقض می انجامد. این بحث خود، رویکرد فلسفه معاصر از وجودشناسی به معرفت شناسی است. فیلسوفان اولیه به بحث از وجود و هستی شناسی پرداختند اما پس از آن عده ای از فلاسفه، موجود را موضوع فلسفه قرار داده و در نتیجه فلسفه را از مسیر صحیح خود منحرف ساختند. قرن نوزدهم و بیستم فلسفه از هستی شناسی

به معرفت‌شناسی روی آورده و به آن نیز اکتفا ننموده و در اواخر قرن بیستم فاعل معرفت را وجهه اصلی خود قرار داد. شاید این بحث‌ها به آن بیانجامد که برخی تعریف فلسفه را «معرفة الانسان نفسه» دانسته‌اند. وقتی معرفت و ادراک و فاعل آن به درستی شناخته و تحلیل شود بسیاری از مشکلات معرفتی حل خواهد شد.

کتابی که اکنون در دست دارید بحث از معرفت دینی و قبض و بسط آن و به عبارتی دیگر پیوند علوم و ترابط آنها را مورد بررسی قرار داده اهمیت موضوع و جدید بودن مباحث معرفت دینی و نقد و بررسی ادله درون‌دینی و برون‌دینی نظریه تحول مباحث اصلی این کتاب است. مؤلف محترم حضرت حجة الاسلام والمسلمین ایزدپور با تحقیق عالمانه و قلم استوار خود به این مسأله پرداخته و اثری بدیع در حوزه معرفت دینی را به سامان رسانده است.

مطالعه این اثر سودمند و محققانه را به کسانی که مسأله شناخت دغدغه اصلی فکر آنان است توصیه نموده و از خدای بزرگ توفیق بیشتر نگارنده آن را در ارائه دیگر آثار عالمانه ایشان مسألت دارم.

احمد عابدی

## پیش گفتار

پا به پای رنسانس علمی در اروپا و پرسش‌گری‌های الهیات نوین در مسیحیت، رویارویی علم و دین در عرصه‌های مختلف آغاز گردید، فرایند طبیعی این تقابل و رویارویی، قرائت‌های مختلف در مورد دین و تأملات فلسفی درباره آن بود، صف‌آرایی و مقابله دین باوران در برابر برخی از جریان‌ات عصر روشن فکری و تلاش‌های سنگین برای نگه داشتن گوهر والای دین، در راستای همین رویارویی و پرسش‌گری‌ها به وقوع پیوست. گرچه این رویداد نسبت به دو دین یهود و مسیحیت رخ داد، اما آتش دامنه دار این پرسش‌گری‌ها در خرمن دیگر ادیان الهی نیز افتاد این نکته دقیقاً همان مطلبی بود که تلاش هر چه بیشتر و گسترده‌تر را در زمینه رشد و تحقیق در مسائل کلام جدید، لازم و ضروری ساخت تا بدین وسیله دستیابی به پاسخ‌های صحیح در این حوزه فراهم شود، نوشتاری که در پیش روی ماست ضمن این که راه معرفت صحیح نسبت به دین را اثبات و هموار می‌کند در حقیقت پاسخی به پاره‌ای از پرسش‌هایی است که فرا روی انسان معاصر قرار گرفته است در این نوشتار تلاش ما بر این است که برای دسته‌ای از شبهات رنگارنگی که پیرامون گوهر والای دین و معرفت

دینی مطرح شده است. راه حل‌هایی را ارائه دهیم، این دفتر مشتمل بر یک مقدمه و دو بخش و یک خاتمه است هر بخش نیز مشتمل بر چند فصل می‌باشد در مقدمه مباحثی از کلیات مورد نظر و تعاریف آنها همانند بررسی حقیقت دین در لغت و اصطلاح، حقیقت معرفت، معرفت‌شناسی، معرفت‌شناسی دینی، معنای ثبات و تحول، مطرح می‌شود، در بخش اول که مشتمل بر چند فصل می‌باشد به مباحث مربوط به تغییرات ممکن در دین در بخش‌های مختلف دین، انواع گوناگون حکم در شریعت و تغییرات متصور آن و در بخش دوم به مباحث مرتبط با معرفت دین و تحول آن پرداخته می‌شود در خاتمه چکیده‌ای از رؤوس مطالب و کلیات مباحث مطمح نظر قرار خواهد گرفت.

با سپاس و تشکر از سروران و اساتید معظم، حجج اسلام، آقایان: حسین‌زاده، غروی، اعرافی، عابدی - دامت برکاتهم - که بنده را در سامان‌دهی اثر حاضر یاری و تشویق نمودند.

محمد رضا ایزدپور

زمستان ۱۳۸۲

## مقدمه

### کلیات و تعاریف

نقش مطالبی که در اثر حاضر به عنوان مقدمه به آن می‌پردازیم، شفاف سازی و توضیح اصطلاحات و واژه‌های سازنده و درخور توجهی است که در مباحث مورد نظر در بخش‌ها و فصول آتی مطمح نظر قرار می‌گیرد، بدیهی است که ارائه تفسیر گویایی از لابلای تفاسیر گوناگون درباره دین، معرفت، تحول و واژه‌های مرتبط با آنها می‌تواند از سوء برداشت‌ها و اختلافات بی‌جا، جلوگیری نموده و مسیر بحث را تا حدی روشن نماید، نوشتار حاضر می‌تواند در راستای شناساندن راه معرفت و شناخت نسبت به شریعت و دو مبحث ژرف و کلیدی تحول در دین و تحول معرفت دینی راهگشا بوده و پاسخی به برخی از شبهات جدید در مباحث کلامی، محسوب شود.

### حقیقت دین

نام دین، نامی بسیار مانوس و آشناست تا جایی که تمامی ملل و نحل دنیا، کما بیش با آن سر و کار داشته و در کلیات خود از آن اسم برده‌اند،

ما در راستای روشن نمودن حقیقت این واژه، آن را در چهار مرحله مورد بررسی قرار می‌دهیم:

الف. معنای لغوی

ب. استعمالات قرآنی

ج. اصطلاحات غریب‌ون

د. اصطلاحات اندیشمندان اسلامی.

### معنای لغوی

دین در لغت به معنای اتقیاد، فروتنی، فرمانبرداری و اطاعت، جزاء، حساب و تسلیم است.<sup>۱</sup>

### استعمالات قرآنی

این واژه در قرآن نیز بسیار فراوان به کار گرفته شده است، در این مجال تعدادی از استعمالات قرآنی این واژه را بیان می‌کنیم:

۱. اطاعت: ﴿...لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ...﴾<sup>۲</sup>.
۲. حکم: ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾<sup>۳</sup> یعنی مالک روز حکم.
۳. ملک: ﴿...إِن كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ﴾<sup>۴</sup> یعنی غیر مملوکین.
۴. تسلیم، خضوع و اتقیاد در برابر احکام و قوانین تشریحی و تکوینی الهی: ﴿...وَيَكُونَ الدِّينَ كُلَّهُ لَكُمْ...﴾<sup>۵</sup> ﴿...وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ...﴾<sup>۶</sup>.

۱. ر.ک: حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن کریم، ج ۳، ص ۲۸۸.

۲. یوسف، ۷۶.

۳. فاتحه، ۴.

۴. واقعه، ۸۶.

۵. اعراف، ۲۹.

۶. توبه، ۲۹.

﴿...مخلصین له الدین...﴾<sup>۱</sup> ﴿ومن یتنغ غیر الاسلام دیناً...﴾<sup>۲</sup>.

﴿ومن أحسن دیناً ممن أسلم وجهه لله...﴾<sup>۳</sup>.

۵. آیین باطل و حق: ﴿لکم دینکم ولی دین﴾<sup>۴</sup>.

با دقت در مضمون آیات مذکور در می‌یابیم که اغلب مواردی را که در کتاب‌های اهل لغت به عنوان معنای لغوی آورده‌اند در استعمالات قرآنی نیز وجود دارد.

### اصطلاحات غربیون

۱. شلایر ماخر: دین همان احساس اتکای مطلق است.

۲. مارتیو آرنولد<sup>۵</sup>: دین همان اخلاق است که احساس و عاطفه به آن

تعالی و گرما و روشنی بخشیده است.

۳. هربرت اسپنسر<sup>۶</sup>: دین اعتراف به این واقعیت است که کلیه

موجودات تجلیات نیرویی هستند که فراتر از علم و معرفت باشد.

۴. فرهنگ آکسفورد: دین شناخت یک موجود فوق بشری است که

دارای قدرت بی‌نهایت است و بالخصوص باور داشتن خدا، یا خدایان

مشخصی است که شایستگی اطاعت و پرستیدن را دارند.

۵. تالکوت پارسونز: دین مجموعه‌ای از باورها، اعمال، شعایر و نهادهای

دینی است که افراد بشر در جوامع مختلف بنا کرده‌اند.<sup>۷</sup>

۲. آل عمران، ۸۵.

۱. بینة، ۵.

۴. کافرون، ۶.

۳. نساء، ۱۲۵.

5. Mathew. Arnold.

6. Herbert. Spencer.

۷. ر. ک: هیک جان، فلسفه دین صص، ۲۳-۲۲، ترجمه بهرام راد / ۱۳۷۲.

۶. ویلیام جیمز<sup>۱</sup>: دین همان تاثرات، احساسات، اعمال و تجربیاتی است که در هنگام تنهایی و به دور از تمام وابستگی‌ها و در زمانی که خود را در برابر آنچه خدا می‌نامند، می‌یابند.<sup>۲</sup>

۷. پل تیلیش<sup>۳</sup>: دین همان احساس است و این منتهای سرگردانی دین است.<sup>۴</sup>

### اصطلاحات اندیشمندان اسلامی

تاکنون از سوی دین‌شناسان و اندیشمندان اسلامی تعاریف بسیاری برای دین بیان شده است به گونه‌ای که برخی از این تعاریف با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند، اما تعریفی که در میان اندیشمندان اسلامی، رواج دارد این است که: دین به مجموعه آیین و قوانینی گفته می‌شود که خدای متعال آنها را بر پیامبران خود وحی و ابلاغ نموده است یا به تعبیر دیگر دین مجموعه‌ای از هست‌ها و بایدهای مستند به خداوند است که از طریق وحی و سنت معصومین علیهم‌السلام برای هدایت و کمال انسان‌ها، بیان شده است.<sup>۵</sup> از این‌رو دین همان سلسله قوانینی است که در نیل بشر به سوی کمال حقیقی تاثیر گذار باشد، و از آن جا که در تمامی ادیان الهی به جز دین اسلام، تحریفات و تغییرات زیادی پدید آمده است، تنها دینی که دارای عقاید و دستورات عمل‌های صحیح و غیر خرافی بوده و هدایت‌گر واقعی انسان‌ها به

1. W.James.

۲. جیمز ویلیام، دین و روان، ترجمه مهدی قائمی، ص ۶.

3. P.Tillich.

۴. تیلیش پل، الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاک‌نژاد، ص ۱۵.

۵. ر.ک: استاد محمد تقی جعفری، فلسفه دین، دفتر نخست، ص ۱۶.



سوی کمال مطلوب محسوب شود، دین اسلام است، اما ادیان دیگر همانند دین یهود از اصطلاح فوق، خارج هستند، در دیدگاه قرآن نیز تنها دینی که در نزد خدای متعال از اعتبار برخوردار است دین اسلام است. ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾<sup>۱</sup> به درستی که اسلام (تسلیم در برابر حق) تنها دینی است که در نزد خدای متعال به رسمیت شناخته شده است.

﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾<sup>۲</sup> کسی که دینی را به غیر از اسلام مطالبه نماید از او پذیرفته نخواهد شد.

﴿... ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ...﴾<sup>۳</sup> اسلام همان دین قیّم و پابرجاست.

بنابر تعریف صحیح و مورد قبول از دین، محتوای دین به سه بخش اصلی

قابل تقسیم است:

۱. عقاید اصلی

۲. ارزش‌های اخلاقی

۳. احکام.

در قسمت اول، شرط دینداری، تعهد به اصول سه گانه - خدای یگانه، اعتقاد به نبوت و رسالت و اعتقاد به قیامت - است،<sup>۴</sup> هر دینداری بایستی به این سه اصل، اعتقاد اجمالی داشته باشد و اما اعتقاد به تمامی جزئیات و فروع این سه اصل که از آن تعبیر به اعتقاد تفصیلی می‌شود، لازم نیست در دو قسمت دیگر یعنی ارزش‌های اخلاقی و احکام الهی برای هر دینداری تعهد و پایبندی در مرحله عمل لازم است، دیندار کسی است که به ارزش‌های اخلاقی و احکام و مقررات خدای متعال اهتمام ورزد و آنها را به

۱. آل عمران، ۱۹. ۲. آل عمران، ۸۵.

۳. روم، ۳۰.

۴. مصباح محمد تقی، کتاب نقد، شماره ۵۶، ص ۲.

عنوان نسخه‌های سعادت بخش خود در حیات دنیوی و اخروی تلقی نماید. اینها بخش‌های اصلی دین هستند که در فصل اول از بخش آتی، مورد بررسی قرار می‌گیرند، بحث ما در آن جا بر سر این است که آیا بخش‌های سه‌گانه دین از ثابتهای محسوب می‌شوند یا این که در آنها تغییر و تحول راه پیدا می‌کند؟

### حقیقت معرفت

واژه معرفت در لغت به معنای ادراک مطلب و مطلق پیدا کردن آگاهی است اعم از آن که به صورت تصور باشد یا تصدیق، متعلق شناسایی از امور حسی باشد یا از امور فراحسی، امور مادی باشد یا غیر مادی، معرفت با واسطه باشد یا بی واسطه، و معرفت درجه اول باشد یا درجه دوم. اما در اصطلاح بر حسب مصادیق گوناگون آن، کاربردهای مختلفی پیدا می‌کند، تفاوت مصادیق علم نیز از ناحیه تفاوتی است که در متعلقات علوم و معارف، وجود دارد،<sup>۱</sup> در زمینه معنای اصطلاحی معرفت در بیان اندیشمندان، دو طرز تلقی مهم و اساسی وجود دارد که بایستی بدانها توجه شود:

الف. اندیشمندان مغرب زمین، معمولاً معرفت را به باور صادق موجه تعریف کرده‌اند.<sup>۲</sup>

ب. در مقابل طرز نگرش فوق، اندیشمندان مسلمان، معرفت را به مطلق علم و آگاهی تفسیر کرده‌اند خواه آگاهی با واسطه باشد یا بدون واسطه،

۱. ر.ک: جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آئینه معرفت، ص ۲۵۱.

۲. ر.ک: دیوید و هاملین، تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، صص ۱۲۹-۱۲۶.

متعلق آن از امور حسی باشد یا فراحسی.<sup>۱</sup> با توجه به این که تعیین معنای معرفت، امری نظری و قراردادی است سزاوار است نگرش اخیر را، معیار قرار دهیم تا تمام آگاهی‌ها را در بر گیرد، بدین سان قلمرو آن از معرفت‌های حسی و دانستنی‌های تجربی فراتر رفته و شامل غیر آنها نیز می‌گردد، یعنی مسائل متافیزیکی، فلسفه و در یک کلمه کلیه معارف دینی را شامل می‌شود و گستره آن فراتر از ماده و مادیات می‌رود.

### معرفت دینی

واژه معرفت دینی مرکب از دو کلمه معرفت و دین است که با توجه به توضیحاتی که درباره این دو واژه داده شد معنا و تفسیر این واژه مرکب نیز آسان می‌گردد، معرفت دینی به دانش و شناختی اطلاق می‌شود که هر شخص<sup>۲</sup> در بخش‌های عقاید، احکام و اخلاق از دین به دست آورده است اعم از آنکه یقینی باشد یا ظنی.<sup>۳</sup>

این مجموعه در قالب علوم گوناگونی نظیر فلسفه، تفسیر، کلام، حدیث‌شناسی، فقه، اصول و اخلاق خود را به جامعه عرضه می‌نماید، نکته‌ای که نباید در این جا مورد غفلت واقع شود این است که منابع تحصیل معرفت دینی تنها منحصر در قرآن و حدیث معصومین علیهم‌السلام نیست چنانکه

۱. حسین زاده، محمد، مبانی معرفت دینی، ص ۱۹.

۲. گرچه معرفت دینی به شاخه‌های علوم اسلامی در شناخت متخصصان در علوم اسلامی، اختصاص ندارد و شامل معرفتی که معمولاً عموم مسلمانان از دین اسلام دارند می‌شود اما روشن است که اغلب مسلمین، شناخت‌های خود در باب دین را از علمای صاحب نظر خود به دست می‌آورند. ر.ک: حسین زاده محمد، مبانی معرفت دینی، ص ۲۲.

۳. ر.ک: فنایی اشکوری محمد، معرفت‌شناسی دینی، ص ۴۲.

برخی تصور کرده‌اند که تنها آن دسته‌ای از معارف را که از راه وحی به اثبات می‌رسند می‌توان به خداوند نسبت داد و گفت خدا می‌خواهد یا نمی‌خواهد، بلکه یکی دیگر از منابع مهم تحصیل معرفت دینی، عقل قطعی است، حکم بدست آمده از طریق آن را از مستقلات عقلی محسوب می‌کنند، عقل نظیر نقل و حس در پاره‌ای از موارد می‌تواند نفی یا اثبات‌هایی داشته باشد مثلاً در اقامه برهان بر توحید و نفی شریک از باری تعالی، عقل اثبات و نفی دارد و مورد استناد اندیشمندان واقع می‌شود. از این رو صحیح نیست کسی بگوید محتوای دین تنها منحصر در کتاب و سنت است و اگر چیزی در کتاب و سنت نبود، از اجزاء معارف دینی محسوب نمی‌شود، لا اقل تصدیق این مبنا در فقه شیعه، پذیرفته نیست بدیهی است که در فقه شیعه یکی از بهترین ادله اثبات احکام شرعی، عقل است تا جایی که مرحوم شیخ انصاری یکی از فقهای صاحب نام شیعه وقتی می‌خواسته است حکمی را به اثبات برساند اگر می‌توانسته است بر آن حکم، دلیل عقلی اقامه کند در ابتدا به دلیل عقلی و حکم عقل استناد می‌جسته است و بعد در مرتبه بعد به قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام.<sup>۱</sup>

### معرفت‌شناسی دینی

واژه معرفت‌شناسی دینی به معنای پژوهش و بررسی نفس معرفت‌های دینی از بیرون می‌باشد به گونه‌ای که با بررسی و مطالعه معرفت‌های دینی، سیر تحولات و تنافی موجود در معارف دینی، ارزیابی گردد، از این رو متعلق معرفت‌شناسی دینی نه حقیقت خود دین است و نه ایمان مؤمنین، بلکه متعلق

۱. ر.ک: مصباح یزدی محمدتقی، کتاب نقد، ش ۶ و ۵، صص ۷-۲.

او، معرفت دینی اندیشمندان اسلامی اعم از یقینی و غیر یقینی می‌باشد، معرفت‌شناسی دینی علمی است بشری با تمام لوازمی که یک علم بشری ممکن است داشته باشد، مسائلی نظیر روش تحقیق و ارزیابی معرفت دینی، تحقیق در زبان دینی، ترابط معرفت دینی با دیگر معارف بشری در حوزه این علم واقع می‌شوند،<sup>۱</sup> بدین سان معرفت‌شناسی دین از نوع معرفت‌شناسی مقید محسوب می‌شود زیرا چنانکه گفته شد فقط نفس معرفت‌های دینی مورد پژوهش قرار گرفته و ارزیابی می‌شود، در مقابل او معرفت‌شناسی مطلق است که محدود به حوزه خاصی نمی‌شود و تمام معارف بشری را شامل می‌شود.

### معرفت درجه اول و معرفت درجه دوم

مجموعه معارف بشری به تقسیمات مختلفی منقسم شده است یکی از آن تقسیمات، تقسیم معرفت به درجه اول و درجه دوم است، در معرفت‌های درجه اول درباره مسائلی بحث می‌شود که به علم دیگری نظارت ندارند بلکه موضوع آنها، امور جهان خارجی اعم از طبیعت و غیرطبیعت نظیر خدا و دین می‌باشد.<sup>۲</sup>

اما در معرفت‌های درجه دوم درباره مسائلی بحث می‌شود که ناظر به علم دیگری هستند یعنی علم به علم محسوب می‌شوند به تعبیر دیگر در معرفت‌های درجه دوم، مفاهیم، گزاره‌ها و روش‌های به کار رفته در معرفت‌های درجه اول مورد ارزیابی قرار می‌گیرند، گاهی از این علم درجه

۱. ر.ک: فنایی. اشکوری محمد، معرفت‌شناسی دینی، ص ۴۲.

۲. ر.ک: دینی، رضا، کتاب نقد، ش ۵ و ۶، ص ۲۸۴.

دوم تعبیر به فرا (meta) می‌شود مانند فرا اخلاق (meta - Ethics)، در این علم بحث بر سر این است که مفهوم خوبی و بدی چیست یا گزاره‌های خوبی و بدی، واقعی هستند یا اعتباری، اما در خود اخلاق که علمی درجه اول است بحث بر سر این است که چه چیزی خوب یا بد است، گزاره‌های علم فرا اخلاق توصیفی و گزاره‌های علم اخلاق ارزشی هستند.<sup>۱</sup>

مثال دیگر، دو گزاره را در نظر می‌گیریم:

الف. خدا وجود دارد.

ب. گزاره خدا وجود دارد با عقل اثبات می‌شود.

گزاره الف دانسته‌ای است درباره خداوند متعال، گزاره ب دانسته‌ای است درباره مفهومی که در گزاره الف مورد توجه واقع شده است، یعنی علم به علم، به تماشای معرفت نشستن و ارزیابی و تعیین میزان اعتبار گزاره اول.<sup>۲</sup>

## معنای ثبات و تحول

شکی نیست مفهوم ثبات مفهومی است در تقابل با مفهوم تحول و تغییر، معنای ثابت چیزی است که دگرگون نمی‌شود.<sup>۳</sup>

رنگ ثبات به هر چیزی بخورد او را از هر گونه دگرگونی و تغییر باز می‌دارد و آن مطلب از تحولات و تغییرات زمان و مکان محفوظ می‌ماند، از این رو آن دسته از احکام شرعی را دارای ثبات می‌نامند که در هیچ شرایط

۱. ر.ک: لاریجانی صادق، مجله نقد و نظر، ش ۵، سال دوم، ص ۱۰۵.

۲. ر.ک: حسین زاده محمد، مبانی معرفت دینی، ص ۲۰.

۳. ر.ک: جعفری محمد تقی، کیهان فرهنگی، ریشه‌های اساسی ثبات‌ها و ارتباط آنها با متغیرها، سال نهم، ش ۹۲، ص ۱۶.

زمانی و مکانی دگرگون نشوند.

مرحوم علامه طباطبایی درباره احکام ثابت الهی، معتقد است آنها قوانینی هستند که حافظ منافع حیاتی انسان باشد نظیر قسمتی از عقاید و مقرراتی که عبودیت و خضوع آدمی را نسبت به آفریدگار محسّم می‌سازد، و نظیر مقرراتی که با اصول زندگی انسان اعم از غذا، مسکن، ازدواج و دفاع از اصل حیات، ارتباط دارد و انسان برای همیشه به اجرای آنها نیازمند است؛<sup>۱</sup>

اما مفهوم تحول که در لغت به معنای دگرگون شدن و جابجایی است در اصطلاح دارای معانی و کاربردهای متعددی می‌باشد که ما در این مجال آنها را بر می‌شمریم:

**الف.** یکی از معانی رایج تحول در معرفت‌های انسان رشد و افزایش کمی دانسته‌ها و آگاهی‌های او می‌باشد، شکی نیست که معرفت هر انسانی همواره هنگام مواجه شدن با یک سلسله از آگاهی‌های جدید، دستخوش تغییر و تحول قرار می‌گیرد بدین معنا که بر تعداد و مقدار دانسته‌های قبلی افزوده می‌شود.

**ب.** ابطال دانسته‌های پیشین از طریق آگاهی‌های نوینی که هم‌اکنون کسب می‌شود، مثلاً نظریه بطلیموس در علم هیئت، در طول قرن‌های متّادی نظریه رایج و معروف در میان اندیشمندان محسوب می‌شد اما با پیدایش رنسانس آن وضع موجود تغییر پیدا کرد و برخی آن را به کلی ابطال نمودند.

**ج.** معنای سومی که می‌توان برای تحول بر شمرد و بر تحقق او اذعان

داشت، عبارت است از تعمیق یافتن برداشت‌های انسان از محتوای یک گزاره به گونه‌ای که فهم و برداشت انسان از سطح فهم و درک عموم، ارتقاء یافته و به نکات عمیق و دقیق‌تری دست بیابد.<sup>۱</sup>

آشکار است که در محدوده معرفت دینی، تحول به معنای اوّل و سوم قابل قبول است و برای هیچ اندیشمندی جای تشکیک در آن وجود ندارد.

اما تحول به معنای دوم را بایستی مورد بررسی قرار داد و به این پرسش مهم پاسخ گفت که آیا چنین تحولی در حوزه تمام معرفت‌های دینی رخ می‌دهد یا خیر؟ اگر پاسخ، منفی است در چه حوزه‌ای می‌توان آن را مورد تصدیق قرار داد؟ تحلیل و بررسی کامل، پیرامون این نظریه در فصل آخر دفتر حاضر تحت عنوان تحول معرفت دینی انجام خواهد شد.

انشاءالله



**بخش اوّل**

# **تحول در دین**

**فصل اوّل: امکان تغییر در دین**

**فصل دوم: انواع حکم**

**فصل سوم: انواع تغییر در حکم**



## فصل اول

### امکان تغییر در دین

**پیشینه:** مسئله تحول در دین و معرفت دینی یکی از مسائل نوظهور و جدید در مبحث کلام جدید است که پیشینه تاریخی آن احتمالاً به کمتر از نیم قرن می‌رسد گو اینکه ریشه‌ها و بسترهای بحث تا زمان‌های بسیار دوری قابل تعقیب است به هر حال مسئله فوق به ویژه بخش اخیر آن «تحول در معرفت دینی» که در فصل آخر از بخش دوم مورد بررسی قرار می‌گیرد، مباحثی است که پرسش‌گری‌های الهیات نوین در مسیحیت و دغدغه‌های اصلی متکلمان مسیحی برای دفاع از آموزه‌های کلامی خود پیش روی ما قرار داده است متعاقب این پرسش‌گری‌های متکلمان مسیحی، امروز هم معرفت‌شناسانی که اندیشه‌های واهی مادی‌گرایانه بر سراسر وجود و افکار آنها حکمفرماست یا کسانی که موجود را منحصر در ماده و مادی نمی‌دانند ولی هم فکر آنها هستند چون تنها شیوه شناخت پدیده‌ها را تجربه می‌دانند، می‌خواهند همین مبنا را نیز برای هر نوع شناختی حتی شناخت دین سرایت بدهند و بدین وسیله به اهداف و مقاصد خود نائل آیند.

پس از آنکه ما در مقدمه مبحث، از یک سو حقیقت دین را تعریف کرده و ریشه‌یابی نمودیم و گفتیم درباره دین تعاریف بسیاری از سوی اندیشمندان جهان ارائه شده است و از سوی دیگر محتوای دین را به سه بخش اصلی تقسیم کردیم در این فصل با دو گونه پرسش مواجه هستیم که بایستی به آنها پاسخ لازم را ارائه بدهیم، آن دو پرسش عبارتند از:

۱. آیا دین، پدیده‌ای ثابت است به گونه‌ای که هیچ گونه تغییری در آن راه ندارد یا این که تغییر و تحول در آن قابل تصور است؟
۲. در صورت پذیرفتن امکان تغییر در دین، آیا تمام بخش‌های سه‌گانه دین، تغییر پذیر است یا برخی از آنها؟ اگر در برخی از آنها تغییر راه پیدا می‌کند آن قسمت‌ها کدامند؟

**الف. عقاید،** شکی نیست که در این بخش از دین هیچ گونه تغییر و تحولی رخ نمی‌دهد زیرا تغییر یک امر اعتقادی به معنای بطلان اعتقاد قبلی است و چنین چیزی درباره معتقدات مسلم دینی، غیر ممکن است اعتقاداتی نظیر یگانه بودن خداوند از جمله موارد مسلمی است که از ارکان اعتقادات هر دینداری محسوب می‌گردد، در اسلام، توحید یک اصل لایتغیر است و تحت هیچ شرایط و احوالاتی و هیچ زمان و مکانی قابل تغییر نیست، یا مثلاً اعتقاد به نبوت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله که از اصول و ارکان مسلم عقاید ما محسوب می‌شود نیز امری تحول‌ناپذیر است و با گذشت زمان دچار تغییر نمی‌گردد، اعتقاد به این که ما همان گونه که در آغاز خلقت خود آفریده شده‌ایم بار دیگر نیز به جهان آخرت بازگشت می‌کنیم نیز از جمله اعتقادات لایتغیر ماست چنانکه خدای متعال در صریح قرآن نیز می‌فرماید: ﴿کما بدأکم تعودون﴾<sup>۱</sup>.

همانطور که شما را آفریدیم مجدداً باز می‌گردید ﴿هو اهلون علیه﴾<sup>۲</sup> بازگشت شما برای خداوند از خلقت اولیه آسان‌تر است، زیرا که در آغاز شما هیچ وجودی نداشتید و اما بعد از مرگ در دنیا دست کم استخوان پوسیده یا خاک شده‌ای از شما باقی مانده است.

﴿قل یحییها الذی انشاءها اول مرة و هو بکل خلق علیم﴾<sup>۳</sup>.

۲. روم، ۲۷.

۱. اعراف، ۲۹.

۳. یس، ۷۹.

ای پیامبر به این مردم بگو همان کسی آنها را زنده می‌کند که نخستین بار آفرید و او به هر گونه خلقی آگاه است.

﴿أَفَعِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾<sup>۱</sup>

آیا ما از خلقت اولیه باز ماندیم (که از بازگرداندن آنها باز مانیم) بلکه آنها از خلقت جدید و مجدد خود در شک هستند.

مسئله‌ای تا این حد از روشنی و وضوح، در هیچ زمان و مکانی تحول‌پذیر نیست و همیشه به عنوان یک اصل ثابت برای همگان باقی خواهد ماند هر چند ادله عقلی ارائه شده برای اثبات این نوع عقاید، ممکن است تحول پذیرفته و در اثر تضارب افکار و تبادل آراء در آنها تغییری روی دهد منتهی این تغییر در ادله با تغییر در محتوای اصول تفاوتی آشکار دارد.

ب. ارزش‌های اخلاقی، آن دسته از اصول و آموزه‌های اخلاقی که دارای حسن و قبح ذاتی هستند نیز مانند عقاید اصلی، تحول‌ناپذیرند، آموزه‌هایی که هر فرد سلیم النفسی، متن آنها را مورد مطالعه و بررسی قرار دهد به زیبایی و زشتی آنها حکم می‌کند نظیر مطلوبیت و خوبی عدل، وفا به میثاق، پاسخ نیکی به نیکی و عدالت و بدی ظلم، زشتی پیمان شکنی، تباخر به دیگران و خودپرستی.<sup>۲</sup>

بله آن دسته از اصول و آموزه‌های جزئی که دارای حسن و قبح ذاتی نیستند و در موارد یا زمان‌ها و مکان‌های مختلف حسن و قبح آنها تفاوت می‌کند بدین معنا که حسن و قبح آنها عرضی و موردی است، تحول‌پذیر هستند هر چند که تحول در این دسته از جزئیات در اصل دنباله‌رو تحول در موضوعات آنهاست.

ج. احکام، برخلاف دو بخش گذشته در این بخش سوم از دین، در

۱. ق. ۱۵.

۲. ر. ک: سیحانی جعفر، قیسات، سال پنجم، شماره ۱۶ و ۱۵، صص ۷۹-۷۸، ۱۳۷۹.

پاره‌ای از احکام، تغییراتی قابل ملاحظه است. توضیح آنکه اندیشمندان اسلامی از زمان‌های دیرینه، احکام اسلام را به دو نوع تقسیم کرده‌اند:

۱. احکام و قوانین (ثابتات)

۲. مقررات (متغیّرات)

روشن است که در ثابتات کوچکترین تغییر و تحویلی در هیچ زمانی راه پیدایی‌کنند زیرا آنها را از قطعی‌ترین منابع فقهی یعنی قرآن و احادیث متواتر و دارای دلالت روشن بدست آورده‌ایم، و جوب نماز و روزه یا دفاع از کیان کشور اسلامی که از نظر حکم کلی تحول‌ناپذیر است هر چند به ملاحظه سلسله‌ای از عناوین ثانوی یا غیر آنها، فعلیت حکم در مورد خاصی مثلاً برای شخص بیمار یا مضطر از بین برود اما کلیت حکم از حیث اصل وجوب یا حرمت یا غیر آنها به هیچ وجه، تحول‌پذیر نیست، اما مقررات یعنی احکام متغیر آن رشته از آموزه‌های الهی هستند که لباسی بر تن احکام واقعیه به شمار می‌آیند به گونه‌ای که این لباس بر مبنای شرایط و لحاظ مفاسد و مصالح قابل تغییر است مثلاً وجوب دفاع از حریم کشور اسلامی از قوانین و احکام ثابت الهی محسوب می‌شود اما کیفیت و نحوه دفاع حکمی است متغیّر که در زمان‌ها و مکان‌های مختلف بر حسب مصالح و مفاسد و اقتضات جامعه قابل تحول است. مثلاً در زمان‌های گذشته در حین دفاع از چارپایان و اسلحه‌های قدیمی نظیر تیر و کمان و سپر بهره می‌بردند اما هم اکنون در جهان صنعتی مدرن از سلاح‌های کشتار جمعی و خودکار و مجهّز به انواع تجهیزات لازم، بهره می‌برند.<sup>۱</sup>

از این رو چنین نیست که مصالح و مفاسد هر پدیده اجتماعی در تمام زمان‌ها و مکان‌ها برای همگان یکسان و برابر باشد بلکه برخی از مصالح و مفاسد در شرایط مختلف زمانی و مکانی تغییر می‌پذیرد.

۱. ر.ک: سبحانی جعفر، قیسات، شماره ۱۵ و ۱۶، صص ۷۹-۷۸، ۱۳۷۹.

## فصل دوم

### انواع حکم

#### معانی حکم

پس از آنکه در فصل پیشین تغییرات ممکن در احکام را اجمالاً مورد بررسی قرار دادیم به نظر می‌رسد در این مجال، ارائه تحقیق کاملی درباره معانی حکم در کلمات لغت شناسان و اصطلاح فقها، انواع حکم و تفاوت‌های موجود میان احکام، ضروری باشد تا بدین وسیله، اطلاعات مبسوطی در زمینه «حکم» برای ما حاصل شده و در هنگام برخورد با این واژه به برخی از پرسش‌های موجود در اذهان ما پاسخ داده شود.

قابل ذکر است که درباره تغییر در احکام و نحوه تغییر در آنها در فصل سوم داوری خواهیم کرد، در آنجا خواهیم گفت که بسیاری از تغییرات در احکام به تغییر در موضوع بر می‌گردد.

**معانی لغوی حکم**، با مروری در کتاب‌های لغت در می‌یابیم که برای این واژه سه معنا ذکر شده است، آن سه معنا عبارتند از:

۱. فرمان و دستور

۲. بازدارندگی

۳. قضاوت و داوری

تنها بعضی از لغت شناسان، علاوه بر این سه معنا، معانی دیگری را بیان

کرده‌اند که ذکر تمامی آنها از حوصله این دفتر خارج می‌باشد.<sup>۱</sup>

### اصطلاحات رایج بین فقها درباره حکم

الف. مطلق تکلیف شرعی، معمولاً تعریف‌هایی که در کتاب‌های اصولی و فقهی، برای حکم شده است ناظر به این اصطلاح است. از باب نمونه مرحوم محقق اصفهانی آن را به مطلق تکلیف شرعی تعریف کرده‌اند.<sup>۲</sup> لازم است یادآور شویم که برخی از آن تعریفها، همچون تعریف مرحوم آیت‌الله اصفهانی و آیت‌الله نائینی رحمتهما به حکم تکلیفی (احکام پنج‌گانه) اختصاص دارد و برخی همچون تعریف آیات، مرحوم فاضل مقداد، شهید صدر و مرحوم خوئی رحمتهما مطلق بوده، شامل همه احکام تکلیفی و وضعی می‌گردد.<sup>۳</sup>

برای نمونه مرحوم فاضل مقداد می‌گوید:

حکم عبارت است از فرمان شرعی مربوط به کردار مکلف به نحوۀ اقتضاء (وجوب، حرمت، استحباب و کراهت) یا به نحوۀ تخیر

۱. ر.ک. به: ۱. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، ج ۲، ص ۹۵۲ / امیرکبیر، تهران ۱۳۷۴.  
۲. جز، خلیل، فرهنگ لاروس، ترجمه سید حمید طبیبیان، ج ۱، ص ۸۵۲ / امیر اکبیر، تهران ۱۳۷۵.

۳. معینی، محمد، فرهنگ فارسی، ج ۱، ص ۱۳۶۶ / امیرکبیر، ۱۳۶۰.  
۴. ابن اثیر، مجدالدین، النهایة فی غریب الحدیث والاثار، ج ۱، ص ۴۲۰ / اسماعیلیان.  
۵. حسینی زبیدی، سید محمد مرتضی، تاج العروسی، ج ۸، ص ۲۵۲ / التراث العربی.  
۶. طریحی، شیخ فخرالدین، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۳۹ / بعثت تهران / ۱۴۱۴. و...  
۲. غروی اصفهانی، محمد حسین، نهایة الدرایه، ج ۲، ص ۹۲ / سید الشهداء / قم ۱۳۷۴.  
۳. نائینی، محمد حسین، منیة الطالب فی حاشیة المکاسب، ج ۱، ص ۴۱ و صدر محمد باقر، دروس فی علم الاصول، الحلقة الاولى، ص ۵، والحلقة الثانية، ص ۱۳، مجمع الشهدید الصدر العلمی، ۱۴۰۸ والخوئی سید ابوالقاسم، مصباح الاصول، ج ۲، ص ۷۷، طبع نجف.



(اباحه) یا به نحوه وضع.<sup>۱</sup>

ب. رأی قاضی درباره طرفین نزاع، در کتاب‌های برخی از فقها، بر رأی قاضی در مرافعات حکم، اطلاق شده است از باب نمونه شهید اول می‌گوید: حکم عبارت است از انشاء اطلاق یا الزام چه در مسائلی که نیاز به اجتهاد دارد (شبهات حکمیه) یا ندارد (شبهات موضوعیه) با در نظر گرفتن مدارک احکام در مورد مصالح زندگی اجتماعی درباره مسئله‌ای که طرفین در آن نزاع کرده‌اند.<sup>۲</sup>

ج. دستورات حاکم اسلامی، سومین اصطلاح رایج درباره حکم، فرمان‌های حاکم شرع است، در این مورد هم فقها، واژه حکم را به کار برده‌اند، تعریفی که در جواهرالکلام ارائه شده است به این اصطلاح ناظر است، صاحب جواهر می‌گوید:

حکم عبارت است از انشاء نافذ از طرف حاکم - نه از طرف خداوند - برای عمل کردن به حکم شرعی یا وضعی یا عمل به موضوع آن دو در مورد خاص.<sup>۳</sup>

لازم است یادآور شویم که قلمرو این اصطلاح از اصطلاح قبل، گسترده‌تر است چون علاوه بر موارد نزاع مواردی را نیز که در آنها اختلافی نیست شامل می‌گردد، به دیگر سخن این تعریف مقید به مواضع نزاع نیست و همه مواردی را که حاکم اسلامی به آنها امر می‌کند در بر می‌گیرد چه در محدوده منازعات چه در غیر آن، اعم از مسائل اجتماعی، سیاسی، عبادی،

۱. مقداد السیوری، فاضل، تضاد القواعد الفقہیہ، ص ۹، قاعده رابعه / مکتبه آیه‌الله النجفی.

۲. شهید اول، القوائد والفوائد، ج ۱، ص ۳۲۰، قاعده ۱۱۴.

۳. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۰۰ / دارالکتب الاسلامیه / تهران

اقتصادی و غیر آنها.

با این بررسی کوتاه در مورد معانی لغوی حکم و اصطلاحات رایج بین فقها، آشکار شد که بین آن دو نه تنها اختلاف قابل ملاحظه‌ای وجود ندارد بلکه در اغلب موارد اصطلاحات فقها بر اساس معانی لغوی شکل گرفته است و با آنها کاملاً هم‌خوانی دارد.

هم اکنون پس از روشن شدن معانی لغوی و اصطلاحی حکم به بیان اقسام حکم می‌پردازیم و توضیح مختصری درباره هر یک از آنها می‌دهیم:

### حکم اولی

به حکمی گفته می‌شود که از طرف شارع متعال در مورد موضوعی از موضوعات بدون عنایت به موضوع دیگر بر اساس مصالح و مفاسدی که در ذات موضوع نهفته است، جعل شده است نظیر وجوب وضوء برای نمازهای واجب.<sup>۱</sup>

توضیح آنکه، در حکم اولی، شارع به هیچ وجه به حالات استثنایی که برای مکلف به طور موقت پیدا می‌شود نظر نمی‌کند و تنها چیزی که در نظر شارع است نیازهای ثابت انسان‌ها است.

۱. درباره حکم اولی تعاریف گوناگونی ارائه شده است که اغلب آنها به یک محتوای برگشت می‌کنند. ر.ک:

مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی، ج ۷، ص ۲۲۷ و ۳۲۶ و ۴۳۰ و علامه جعفری محمدتقی، کیهان فرهنگی، سال نهم ۱۳۷۱، ش ۱۰، شماره پیاپی ۹۲ و مکارم شیرازی ناصر، انوارالفاواه، ج ۱، ص ۵۴۰، مکتبه امیرالمؤمنین، ۱۴۱۱، قم و مشکینی علی، اصطلاحات الأصول، ص ۱۲۱، انتشارات یاسر.

## حکم ثانوی

به حکمی گفته می‌شود که از جانب شارع، برای مکلف در زمانی که شرایط ویژه‌ای بر او حاکم باشد و در نتیجه نتواند به حکم اولی عمل کند، جعل می‌شود، نظیر وجوب تیمم در موردی که انجام وضوء برای مکلف ضرر داشته باشد، از این رو، هنگامی که شارع، می‌خواهد حکم ثانوی را جعل کند تمام نگاه او به حالات استثنایی مکلف است که به صورت موقت برای او رخ داده است به طوری که اگر آن حالات و شرایط موقت - زائل شود، موضوع حکم ثانوی هم از بین می‌رود و جایی برای آن، باقی نمی‌ماند. برای حکم اولی و ثانوی نمونه‌های بسیاری را در آیات و روایات می‌توان یافت، به عنوان نمونه یکی از آیات را بیان می‌کنیم: ﴿أَمَّا حَرَمَ عَلَيكُم المَيْتَةَ وَالدَّمَّ وَلَحْمَ الخنزير وما أهل به لغير الله فن اضطرر غير باغ ولا عادٍ فلا إثم عليه إن الله غفورٌ رحيم﴾<sup>۱</sup>.

تنها مردار و خون و گوشت خوک و آنچه را - هنگام سربریدن - نام غیر خدا بر آن برده شده، بر شما حرام کرده است پس کسی که ناچار شود - برای حفظ جان - در صورتی که ستمگر و متجاوز نباشد - زیاده روی نکند - بر او گناهی نیست به درستی که خداوند بخشنده و مهربان است.

حکم اولی شارع در این جا، حرام بودن خوردن، مردار و خون و گوشت خوک و حیوانات حلال گوشتی است که هنگام سربریدن آنها، نام غیر خدا بر آنها برده شده است.

حکم ثانوی او هم حلیت این اشیاء، هنگام اضطرار و نیاز مبرم به آنهاست.

۱. سوره بقره، آیه ۱۷۲.

## تفاوت‌ها

می‌توان میان حکم اولی و ثانوی را به اختصار چنین تفاوت نهاد:

حکم اولی همیشه در اثر یک امر ذاتی و روی روال اصلی تشریح می‌شود نظیر وجوب وضوء اما حکم ثانوی بر اثر یک امر عارضی است که روال اصلی را تغییر داده است نظیر وجوب تیمم. همین تفاوت را می‌شود با تعبیرهای گوناگونی بیان کرد گرچه ممکن است هر یک از وجوه ذیل را تفاوت مستقلی محسوب کرد:

۱. حکم اولی از نظر زمان دائمی است و به هیچ وجه قابل تغییر و تحوّل نمی‌باشد مگر آن که موضوع آن تغییر کند اما حکم ثانوی موقتی است. توضیح آنکه حکم ثانوی با از بین رفتن حالت ویژه مکلف برداشته می‌شود و حکم اولی جایگزین آن می‌شود مثلاً کسی که آب برای او ضرر جسمی دارد یا اصلاً آن را در دسترس ندارد حکمی که شارع به عنوان ثانوی برای او در نظر گرفته وجوب تیمم است اما به محض ضرر آب از میان رفت یا دسترسی به آن برای مکلف ممکن شد آن حکم برداشته می‌شود و وضوء بر او واجب می‌گردد.
۲. حکم اولی بر موضوعی با توجه به همان عنوان اولی شیء جعل می‌شود؛ به تعبیر دیگر، بر ذات اشیاء بعنوان اولی تعلق می‌گیرد نظیر وجوب برای نماز، اما حکم ثانوی بر موضوعی با توجه به اتصاف آن به عنوان دیگری غیر از عنوان اولی جعل می‌شود.
۳. حکم اولی اختصاص به شرایط خاصی ندارد و شامل تمام مکلفین در هر زمان و مکان می‌شود اما حکم ثانوی تنها برای بعضی از افرادی که مبتلا به شرایط استثنایی شده‌اند جعل می‌شود.

## اقسام حکم ثانوی

عسر و حرج، یکی از اقسام حکم ثانوی آن است که مکلف با امتثال حکم اولی، دچار مشکلاتی شود که تحمل آنها برای او عادتاً غیر ممکن باشد، اگر مکلف برای انجام دادن تکلیف الهی مبتلا به تنگنا و مشقت فراوان شود یا عادتاً نتواند آن را امتثال کند وظیفه اولیه او مبدل به وظیفه ثانوی می‌گردد.

عنوان مذکور در متن آیات و روایات وارد شده است در این جا تنها به ذکر دو آیه اکتفاء می‌کنیم،

الف: ﴿مَا جُعِلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ﴾ خداوند برای شما در دین هیچ گونه تنگنایی قرار نداده است.<sup>۱</sup>

ب: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ خداوند برای شما آسانی را می‌خواهد نه دشواری و ناراحتی را<sup>۲</sup> در این بحث پرسش‌هایی مطرح است، پرسش اول اینکه مراد از عسر و حرج چیست آیا عسر و حرج شخصی مراد است یا عسر و حرج نوعی؟

پاسخ به این پرسش امر آسانی نیست زیرا نمی‌توان قاعده و ضابطه‌ای کلی برای حلّ این مسأله ارائه کرد، آنچه می‌توان گفت این است که شخصی یا نوعی بودن عسر و حرج امری است که از ادله هر باب استفاده می‌گردد البته در موارد بسیاری از ابواب فقه، میزان، عسر و حرج شخصی معرّفی شده است، بدین معنا که اگر برای شخص مکلف عسر و حرجی، رخ داد وظیفه اولیه او ساقط می‌شود هر چند انجام تکلیف اولی برای مکلفین دیگر، عسر و حرجی را به دنبال نداشته باشد.

پرسش دوم این که آیا این گونه حکم ثانوی یعنی عسرو حرج عزیمتی است یا رخصتی؟ بدین معنا که در ظرف وجود عسرو حرج که انتفاء حکم اولی الزامی است صرفاً باید حکم ثانوی امتثال شود یا آنکه عمل به حکم ثانوی الزامی نیست و می‌توان به حکم اولی نیز عمل کرد؟ به تعبیر سوم آشکار است آن‌گاه که عنوان عسرو حرج برای مکلف پیدا شود تکلیف اولی بر او واجب نیست اما مسأله این است که چنین شخصی در حالی که انجام تکلیف اولی بر او مشقت دارد آیا می‌تواند این زحمت و مشقت را تحمل کند و تکلیف اولی را امتثال کند چنانکه می‌تواند تکلیف ثانوی را امتثال کند یا این که بر او واجب است تنها تکلیف ثانوی را انجام دهد و در صورتی که تکلیف اولی را انجام بدهد شرعاً باطل است؟

پاسخ این پرسش نیز منوط به بررسی ادله فقهی هر باب است و نمی‌توان قاعده و ضابطه‌ای کلی برای حل آن ارائه کرد. رخصتی یا عزیمتی بودن حکم ثانوی امری است که از ادله فقهی مربوط به هر باب باید استفاده شود. از باب نمونه در مورد وضوی حرجی بعضی از فقها گفته‌اند: حکم ثانوی رخصتی است ولی مشهور قائل‌اند که عزیمتی است.

### ضرر

اگر برای مکلف، امتثال حکم اولی در موردی ضرری باشد، در این صورت بر اساس ادله، قاعده لاضرر جاری می‌شود و این قاعده، حکم اولی را منتفی می‌کند، در ابتدا برای روشن شدن این عنوان لازم است با مفهوم لغوی و اصطلاحی «ضرر» آشنا شویم:

«ضرر» در کلمات لغت شناسان به معانی مختلفی بکار رفته است جامع تمام آنها را می‌توان یک عنوان معرفی کرد و آن بدی و شرّی است که متوجه

چیزی می‌شود و در خود آن یا در متعلقات آن ایجاد نقصان می‌کند در مقابل آن نفع است به معنای خیری که برای انسان تحصیل می‌شود.<sup>۱</sup>

اما در اصطلاح فقها، ضرر مفهوم محدودتری دارد و در واقع عبارت است از نقص در مال و جان انسان.

در این باره امام خمینی رحمته الله علیه چنین می‌گوید:

مفهوم ضرر نقص در اموال و انفس است چنانکه مفهوم کلمه نفع مقابل آن است وقتی گفته می‌شود فلان نوع تجارت برای انسان ضرر دارد یعنی آن خرید و فروش در مال خریدار یا فروشنده یا هر دوی آنها ایجاد نقص می‌کند، یا فلان نوع غذا بر یک شخصی ضرر دارد یعنی آن غذا در جسم او ایجاد نقص می‌کند ولی این کلمه دربارهٔ هتک حریم اشخاص و اهانت به شخصیت حقوقی یا حقیقی آنها کاربرد ندارد، مثلاً به کسی که حریم او یا خانوادهٔ او یا بستگان او هتک شده است، نمی‌گویند بر او ضرر وارد شده است.<sup>۲</sup>

در مورد مدرک قاعده لا ضرر، احادیث بسیاری از ائمه معصومین علیهم السلام وارد شده است بطوری که بعضی نظیر امام خمینی رحمته الله علیه ادعای استفاضهٔ آنها را کرده‌اند بلکه برخی نظیر فخرالمحققین ادعای تواتر.<sup>۳</sup>

در این جا ما تنها دو حدیث را بعنوان نمونه ذکر می‌کنیم:

... عقبه بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قضی رسول الله صلى الله عليه وآله بين اهل

۱. مصطفوی حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۷، ص ۲۴، وزارت ارشاد، ۱۳۶۵.

۲. الامام الخمينی، سید روح الله، الرسائل، رساله فی قاعده لا ضرر، ج ۱، ص ۲۸، قم اسماعیلیان، ۱۳۶۸.

۳. الامام الخمينی سید روح الله، الرسائل، رساله فی قاعده لا ضرر، ج ۱، ص ۱۵، قم اسماعیلیان، ۱۳۶۸.

فخر المحققین، ایضاح الفوائد، ج ۲، ص ۴۸.

المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشيء و قضي بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء لا يمنع فضل كلاء، فقال: لا ضرر ولا ضرار.<sup>۱</sup>

در حدیث فوق کلمه ضرار به چه معناست؟ در تفسیر این کلمه دو نظر وجود دارد: بعضی آن را به ضرر طرفینی تفسیر کرده‌اند، برخی دیگر با استناد به تعدادی از آیات، آن را به معنای در مشقت انداختن افراد تفسیر کرده‌اند.<sup>۲</sup>

عن أبي عبيدة الحذاء قال: قال ابو جعفر عليه السلام: كان لسمره بن جندب نخلة في حائط فلان... قال عليه السلام: ما أراك يا سمره إلا مضاراً إذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه.<sup>۳</sup>

### اضطرار

از عناوین قابل توجهی که در میان عناوین ثانوی کاربرد فراوانی دارد عنوان اضطرار است، اضطرار به معنای عروض سختی‌ها و پیدا شدن ابتلاءات در بدن انسان است، به هر سبب و عاملی که باشد،<sup>۴</sup> اگر در مواردی برای انسان حالت اضطرار پیدا شد حکم اولی شارع برداشته می‌شود و به جای آن حکم ثانوی جایگزین می‌شود، مدرک این حکم آیات و احادیث بسیار است که ما برای نمونه تعدادی از آنها را در این جا ذکر می‌کنیم:

۱. الوسائل، کتاب احیاء موات، باب ۷ از ابواب احیاء موات، حدیث ۲.
- ر.ک: معجم رجال الحدیث، ج ۱۷، ص ۲۶۷ و ج ۱۹، ص ۴۴ و المعین علی معجم رجال الحدیث، ص ۳۰۲.
۲. بقره، ۲۳۱ و ۳۳۳، طلاق، ۶.
۳. الوسائل، باب ۱۲ از ابواب احیاء موات، الفقیه، ج ۳، باب ۴۴ در حکم حریم.
- ر.ک: معجم رجال الحدیث، ج ۲۲، ص ۲۵۶ و ج ۵، ص ۳۲۱.
۴. ر.ک. به التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تألیف حسن مصطفوی، ج ۷، ص ۲۶، وزارت ارشاد ۱۳۶۵.



۱. «قد فصل لكم ما حرم عليكم إلا، ما اضطرارتم اليه»<sup>۱</sup>.
۲. «إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير و ما اهل لغیر الله به فن اضطر غیر باغ ولا عاد فان الله غفور رحيم»<sup>۲</sup>.
- دو آیه فوق به روشنی بر این مطلب دلالت دارند که با عروض اضطرار برای مکلف، حکم تحریم مرتفع می‌شود، در حالت عادی حرام است خوردن مردار و خون و گوشت خوک و آنچه اسم غیر خدا را هنگام سربریدن او برده‌اند اما در صورت اضطرار نظیر خطر هلاکت با رعایت اکتفا به بر طرف شدن مشکل، خوردن آن جایز است.
۳. قال الصادق عليه السلام... ما حرم الله شيئاً إلا وقد أحله لمن اضطر اليه...<sup>۳</sup>
- حضرت فرمودند هیچ چیزی را خداوند حرام نکرده است مگر این که آنرا برای شخص مضطر حلال کرده است. عموم و شمول دلالت این حدیث قابل توجه است، به طور کلی هر چیزی که انسان بدان مضطر گردد مباح محسوب می‌شود، بلکه باید گفت خوردن آن شیء واجب است، به حدیث ذیل توجه کنید:
- قال الصادق عليه السلام: من اضطر الى الميتة والدم ولحم الخنزير فلم يأكل شيئاً من ذلك حتى يموت فهو كافر.<sup>۴</sup>
- حضرت فرمودند: کسی که به خوردن مردار و خون و گوشت خوک، ناچار شود و مقداری از آنرا (برای جلوگیری از تلف شدن) نخورد تا بمیرد کافر از دنیا رفته است.

۱. أنعام، ۱۱۹.

۲. نحل، ۱۱۵، بقره، ۱۷۳.

۳. الوسائل، ج ۲، باب ۱۵ از ابواب جنابت، ص ۲۱۰، حدیث ۱۹، آل البيت.

و ج ۴، ص ۳۷۳، حدیث ۶ و ۷ و ۸.

و ج ۵، ص ۴۸۳، حدیث ۷.

و ج ۲۳، ص ۲۲۸، حدیث ۱۸.

۴. الوسائل، ج ۲۴، ص ۲۱۶، باب ۵۶ از ابواب اطعمه و أشربه، حدیث ۳، آل البيت.

## تقیّه

این عنوان در مواردی می‌آید که شخصی در میان گروهی که دارای عقائد و کردار باطل هستند، زندگی کند و بخاطر ترس از لطمه خوردن به مال یا جان یا آبروی خود یا یکی از بستگان خود نتواند به تکالیف الهی خود عمل کند در این موارد حکم اولی نسبت به او کنار می‌رود و باید بر اساس مذهب و روش آن گروه، تکلیفش را انجام دهد شکی نیست که اعمال این شخص از نظر تمام فقها، صحیح است حتی در مواردی که خطر بزرگی او را تهدید کند، فقها فتوی به لزوم وجوب تقیه می‌دهند و معتقدند با انجام تقیه، حرام یا واجب مورد نظر برای او مباح محسوب می‌شود.<sup>۱</sup> لازم است یادآور شویم که نظیر این توضیحی که ما برای تقیه بیان کردیم در روایت آمده است.<sup>۲</sup>

دلیل و مدرک این عنوان نیز آیات و احادیث است، برای نمونه تعدادی از آنها را ذکر می‌کنیم:

۱. «لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاةً و يحذرکم الله نفسه والی الله المصیر»<sup>۳</sup>.  
این آیه فی الجمله به ما می‌گوید برای مؤمنین حرام است که کفار را به سرپرستی و ولایت امر خود انتخاب کنند مگر آن که از روی تقیه این کار انجام شود که در این صورت، قبول کردن سرپرستی آنها جائز است، لازم است یادآور شویم مفسرین هم از این آیه، جواز تقیه را برداشت کرده‌اند.<sup>۴</sup>

۱. انصاری، شیخ مرتضی، رسائل فقهیه، ص ۴۷، باقری ۱۴۱۴، قم.

۲. ر.ک: ج ۱۶، وسائل، ص ۲۱۶، باب ۲۵ از ابواب امر و نهی، حدیث ۶، آل البیت.

۳. آل عمران، ۲۸.

۴. ر.ک: المیزان، ج ۳، ص ۱۵۳، منشورات جماعة المدرّسين.

... عن اسماعيل الجعفي و معمر بن يحيى بن سام و محمد بن مسلم و زرارّة قالوا: سمعنا ابا جعفر عليه السلام يقول: التقيّة في كل شيء يضطرّ اليه ابن آدم فقد احلّه الله له.<sup>۱</sup>

در این حدیث صحیح السند که از او تعبیر به صحیح‌ه فضاء می‌شود، امام باقر عليه السلام می‌فرماید تقيّة در هر چیزی است که انسان بدان ناچار شود، خداوند متعال تقيّه را در چنین مواردی حلال کرده است.

۳. الحسن بن علی بن شعبه في (تحف العقول) عن الرضا عليه السلام ... لا يحل قتل احد من الكفار في دار التقيّة...».

امام رضا عليه السلام فرمودند کشتن هیچ یک از کفار در دارالتقيّه حلال نیست.<sup>۲</sup>

### استثناءات جواز تقيّة

تقيّه به عنوان حکم ثانوی، اختصاص به موارد خاصی دارد و در همه جا جریان ندارد، پاره‌ای از مواردی که تقيّه به عنوان حکم ثانوی رافع حکم اولی نیست عبارتند از:

الف. در احادیث آمده است هر کاری را که مؤمن بخواهد بخاطر مراعات تقيّه انجام دهد تا زمانی جائز است که منجر به فساد در دین نشود.<sup>۳</sup> امام خمینی رحمته الله در همین زمینه می‌گوید:

در کارهای واجب یا حرامی که در نظر شارع دارای اهمّیت بسیاری هستند، مثل منهدم نمودن کعبه و مشاهد مشرفه به طوری که اثری

۱. الوسائل، ج ۱۶، ص ۲۱۴، باب ۲۵ از ابواب امر و نهی، حدیث ۲، آل البيت.

۲. الوسائل، ج ۱۵، ص ۴۹، باب ۱۲ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۱۰، آل البيت.

۳. الوسائل، ج ۱۶، ص ۲۱۶، باب ۲۵ از ابواب امر و نهی، حدیث ۶، آل البيت.

از آنها باقی نماند یا رد نمودن اسلام و قرآن، تفسیر قرآن بطوری که مذهب حق، افساد یا ابطال شود، تقیّه کردن در این موارد جائر نمی‌باشد.<sup>۱</sup>

در جای دیگر نیز می‌گوید:

آن وقتی که انسان مشاهده کرد، دین خدا در خطر است نمی‌تواند تقیّه کند، آن وقت هر چه بشود برود، تقیّه در فروع است در اصول نیست، تقیه برای حفظ دین است جایی که دین در خطر باشد جائر نیست.<sup>۲</sup>

ب. در جایی که شخصی مجبور به قتل نفس محترمی می‌شود نیز تقیه کردن جائر نیست چنانکه عده‌ای از فقها نظیر علامه در منتهی و اردبیلی در ارشاد و صاحب جواهر در جواهر الکلام و نراقی در مستند و... فتوی به عدم جواز داده و ادعای اجماع بین فقها را نیز کرده‌اند.<sup>۳</sup> افزون بر این، احادیث زیادی در این زمینه از معصومین علیهم‌السلام وارد شده است همانند:

... عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال: *إِنَّمَا جَعَلَ التَّقِيَّةَ لِيُحَقِّنَ بِهَا الدَّمَ فَإِذَا بَلَغَ الدَّمُ فَلَيْسَ تَقِيَّةً*.<sup>۴</sup>

حضرت امام باقر عليه السلام فرمودند: تقیه در اسلام تشریح شده است تا بوسیله او از ریخته شدن خون‌ها جلوگیری شود، اما هنگامی که، انجام تقیه موجب خون ریزی شود دیگر جایگاهی برای آن باقی نمی‌ماند.

۱. الامام الخميني رحمته الله سيد روح الله، الرسائل، رسالة في التقيّة، ج ۲، ص ۱۷۷، اسماعيليان، قم ۱۴۱۰.

۲. الامام الخميني رحمته الله سيد روح الله، صحيفه نور، ج ۷، ص ۲۸.

۳. ر.ک: باورقی الرسائل تالیف امام خمینی، ج ۲، رسالة في التقيّة، ص ۱۸۰، قم اسماعيليان، ۱۳۸۶.

۴. الوسائل، ج ۱۶، ص ۲۳۴، باب ۳۱ از ابواب امر ونهي، حديث ۱، آل البيت، ۱۴۱۲.

## اهم و مهم

این عنوان مربوط به باب تراحم دو حکم شرعی در مقام عمل است، هرگاه مکلف در چنین مواردی، قدرت بر انجام هر دو تکلیف را نداشته باشد بایستی به تکلیف اهم عمل نماید، تقدیم واجبی که اهمیت آن، آشکار است بر واجبی که در آن حد از اهمیت نیست یا تقدیم واجبی که احتمال اهم بودن آن در ذهن ما تقویت شده است بر واجبی که آن احتمال، نسبت به او ضعیف تر است از جمله مواردی هستند که در باب تراحم اهم و مهم قابل تصویر هستند.<sup>۱</sup>

دربارهٔ وجوب و لزوم مراعات قانون اهم پیامبر اکرم می‌فرماید:  
زمانی که دو حرام الهی در یک جا جمع شوند - بطوری که نشود هر دو را ترک کرد - حرام کوچکتر را باید بخاطر حرام بزرگتر رها کرد و اجازه نداد حرام بزرگتر انجام شود.<sup>۲</sup>

مثال: تصرف ظالمانه در ملک مردم بدون اذن آنها حرام است، اما وجوب نجات جان یک مؤمن از خطر مرگ تکلیف بزرگتری است که بخاطر آن می‌توان در ملک مردم بدون کسب اجازه از آنها، وارد شد تا بوسیله آن جان مؤمن را از هلاکت نجات داد.

در این جا لازم است دو مطلب را یادآور شویم:  
الف، غیر از احادیث مربوطه‌ای که به روشنی دلالت بر قانون اهم و مهم می‌کند.

یکی دیگر از مستندات این قانون، عقل بدیهی است، عقل در چنین

۱. ر.ک: صدر محمدباقر، بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۷۸، تقریر سید محمود هاشمی.

۲. ابن الاثیر الجزری، مجدالدین، النهایه فی غریب الحدیث والاثار، ج ۱، ص ۳۵۹،

دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۱۸.

مواردی مستقلاً حکم می‌کند که همیشه باید مصلحت یا مفسدهٔ اهم را مطمح نظر قرار داد.

ب، در مقام سنجش عنوان اهم با عنوان مهم، باید توجه داشته باشیم که برای همیشه مرتبهٔ اهم، اهم نیست و مرتبه مهم، مهم نیست بلکه امکان دارد در مواردی با در نظر گرفتن شرائط مکانی و زمانی، یک عنوانی در جایی اهم باشد در جای دیگر از درجهٔ اهمیت او کاسته شود و بالعکس، هر چند تشخیص این دو از یکدیگر کار مشکلی است و تسلط کافی بر ابواب فقهی را می‌طلبد.

#### نذر

از عناوینی که موجب تغییر وظیفه اولیهٔ مکلف می‌شود عنوان مذکور است، صحت نذر منوط است به این که متعلق آن، مرجوح و ناپسند نباشد از این رو نذر به مکروه و حرام تعلق نمی‌گیرد اما آیا باید رجحان هم داشته باشد؟ هر گونه پاسخی مبتنی بر بررسی ادله است اگر ادله دلالت بر لزوم رجحان کند در این صورت نذر بر مباح تعلق نمی‌گیرد، هم چنین اگر حرمت یا کراهت از طرف شارع روی عنوانی رفته باشد و انسان بخواهد نذر کند آن عنوان را در خارج انجام دهد با توجه به این که آن عنوان حرام یا مکروه، در نظر شارع دارای مفسدهٔ ذاتی است نذر کردن در آن، خلاف نظر قطعی شارع و ناصحیح است یا مثلاً اگر حکم وجوب از طرف شارع روی عنوانی رفته باشد و انسان بخواهد نذر کند که آن عنوان را انجام دهد، نذر او اثر شرعی ندارد و تحصیل حاصل محسوب می‌شود بر این اساس چنین نذری نیز باطل است بدین سان، نذر صرفاً در مستحبات و مکروهات بطور قطعی و در مباحات به صورت اختلافی صحیح است و در موارد وجوب کفائی نیز نذر

دارای اثر می‌باشد و می‌تواند آن را از حالت کفایی خارج کرده و بصورت عینی بر ذمه مکلف واجب کند.

### قسم

با جریان قسم بر انجام یا ترک چیزی، انجام آن واجب یا ترک آن حرام می‌شود و لو قبل از قسم حکم آن شیء، اباحه، استحباب یا کراهت بوده است صورت‌هایی که برای قسم تصور می‌شود نیز نظیر نذر است که عبارتند از:

۱. قسم بر انجام فعل واجب.
  ۲. قسم بر انجام فعل مستحب.
  ۳. قسم بر ترک حرام.
  ۴. قسم بر ترک مکروه.
  ۵. قسم بر مباح متساوی الطرفین در نظر شارع بشرط آن که انجام آن برای شخص قسم خورنده منفعت عقلایی دنیوی داشته باشد و الا اگر قسم بر طرف غیر راجح او تعلق بگیرد منعقد نمی‌شود و باطل است.<sup>۱</sup>
- قابل توجه است که قسم در دو مورد اول و سوم به معنای ایجاد انگیزه قوی‌تر در درون مکلف برای انجام یا ترک عمل به کار گرفته می‌شود بدین سان که هر چند قبل از عروض قسم بر آن عمل، آن عمل دارای عنوان واجب یا حرام بوده و انجام یا ترک آن برای مکلف لازم بوده است اما با آمدن قسم وجوب یا حرمت دیگری ایجاد می‌شود و فائده او این است که چون گاهی مکلف از دادن کفاره حث قسم، حراس بیشتری دارد تا از

۱. ر.ک: به تحریر الوسيله، ج ۲، ص ۱۱۴.

عنوان اولی و جوب یا حرام، بدین طریق برای انجام یا ترک فعل مورد نظر، انگیزه قوی‌تری پیدا خواهد کرد.

### عهد

چیزی را که انسان می‌خواهد بر انجام آن یا ترک آن با خدای خویش میثاق ببندد تا آن را برای همیشه انجام دهد یا ترک کند الزاماً باید مرجوح و ناپسند نباشد ولی لازم نیست از نظر عقلاً برتری و رجحان داشته باشد یا اطاعت خداوند محسوب شود به همین دلیل اگر کسی با خدای خود میثاق بست که کار مباحی را انجام دهد، عمل کردن به این میثاق واجب می‌شود اما اگر عهد بست بر کاری که ترک نمودن آن رجحان دارد یا بر ترک نمودن عملی که انجام آن اولویت دارد، چنین عهدی مشروعیت نداشته منعقد نمی‌شود.<sup>۱</sup>

### منع ولی شرعی

نهی پدر در مورد فرزند و نهی شوهر درباره همسر از عناوینی است که حکم ثانوی را محقق می‌سازد مشروط به این که تکلیف اولی در محدوده واجبات و محرمات نباشد اگر ولی، نهی خود را روی تکالیف الزامی فردی که بر او ولایت دارد، ببرد و بخواهد وظیفه الزامی او را تغییر دهد این منع او مشروعیت ندارد نظیر این که بخواهد به شخصی که بر او ولایت دارد بگوید خمس مال خودت را نپرداز یا سفر حج خود را انجام نده، اما اگر تکلیف اولی فرزند یا همسر در قالب یکی از سه عنوان مباح و مستحب و مکروه باشد

۱. تحریرالوسیله، ج ۲، ص ۱۱۸، مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی، ۱۳۷۹.



ولی می‌تواند با منع خود، انجام آن را تحریم کند نظیر این که به همسر خود بگوید نباید در نماز جماعت، شرکت کنی، مسلماً، شرکت آن زن در نماز جماعت بعد از منع شوهر حرام می‌باشد، یا بگوید نباید به این سفر بروی و حال آن که مسافرت کردن به خودی خود یکی از مباحات است اما با منع ولی تبدیل به یک فعل حرام می‌گردد.<sup>۱</sup>

### ناتوانی و عجز

این مسأله در فقه مورد اتفاق همه فقیهان است و به همین دلیل مشاهده می‌شود که آنها در همه جا تصریح کرده‌اند یکی از شرایط عامه تکلیف، قدرت است، تکلیف شرعی در صورتی بر ذمه شخص، تعلق می‌گیرد که بر انجام آن قدرت داشته باشد برای اثبات ادعای مذکور می‌توان به ادله اربعه - کتاب، سنت، اجماع و عقل - تمسک کرد، اما از کتاب، آیات زیادی بر این مدعا دلالت دارد نظیر ﴿لَا يَكْفُلُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وِشْعَهَا﴾.<sup>۲</sup>

و از سنت نیز احادیث بسیاری وجود دارد نظیر حدیث مشهور رفع که در آن امام صادق علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کنند نه چیز از امت من برداشته شده است یکی از آنها اموری است که بر انجام آنها توانایی ندارند.<sup>۳</sup> و اما اجماع، با بررسی کتب گوناگون فقهی مشاهده می‌شود که همه

۱. ر.ک: عروة الوثقی، ج ۱، ص ۷۳۴، شرط پنجم از شرایط قصر نماز، دارالاسلامیه، بیروت. قابل ذکر است که مرحوم آیت الله خویی، اطلاق ولایت یا اصل ولایت زوج بر زوجه را قبول ندارد و در خصوص مسافرت رفتن زوجه بدون اذن زوج معتقد است که اگر باعث نشوز نشود حرام نمی‌باشد یا مثلاً درباره سفر فرزند در صورت نهی والدین، مرحوم آیت الله گلپایگانی بر این باورند که اگر مسافرت باعث اذیت و آزار والدین نشود اشکالی ندارد. ر.ک: همان.

۲. بقره، ۲۸۶، مؤمنون، ۶۲، انعام، ۱۵۲.

۳. الوسائل، ج ۱۵، ص ۳۶۹، باب ۵۶، حدیث ۱ و ۳، آل البیت.

فقها بر این مطلب اتفاق کرده‌اند، چنانکه، عقل مستقل نیز حکم می‌کند کسی که از انجام تکلیف عاجز است، تکلیف خواستن از وی قبیح است، از این امر به تکلیف بما لایطاق تعبیر می‌شود.

### حکم حکومتی

سومین نوع از انواع حکم، حکم حکومتی و ولایی است، این مبحث به دلیل کاربرد مهمی که در جوامع اسلامی دارد دارای موقعیت ویژه‌ای در میان مباحث مربوط به سیستم قانونگذاری در اسلام می‌باشد بر همین اساس به نظر می‌رسد ارائه تحقیق کامل پیرامون آن ضروری می‌باشد تا در نتیجه ابعاد گسترده آن به خوبی آشکار شود، لازم است یادآور شویم که برخی از فقها این مبحث را در لابلائی مباحث فقهی ذکر کرده‌اند و به صورت مستقل، نامی از آن به میان نیاورده‌اند.

در ابتدا بایستی تعریف مشخصی را از احکام حکومتی در اسلام، ارائه دهیم تا جایگاه حقیقی و حقوقی حکم حکومتی در میان احکام دیگر، روشن شود اما قبل از بیان تعریف، تذکر این نکته لازم است که معمولاً تعاریفی که در ابواب مختلف علمی از طرف صاحب نظران مطرح می‌شود جنبه توضیحی دارد و این طور نیست که هدف از طرح آنها روشن شدن ذات معنا یا کلمه مورد نظر باشد، تا حدی که ارزیابی تمام زوایای آن معنا یا کلمه را به عهده بگیرد بلکه همانطور که متخصصین علوم اسلامی در جای جای آثار فقهی، اصولی و فلسفی خود گفته‌اند غالباً تعاریف مذکور در ابتدای کتب یا لابلائی مباحث، برای تعیین اجمالی مرزهای بحث است و با توجه به این مطلب ما هم اگر بخواهیم تعریف خاصی را پیشنهاد کنیم، بدون شک خالی از پاره‌ای ایرادات نیست و تنها جنبه توضیحی خواهد داشت.

در نظر ما حکم حکومتی به حکمی گفته می‌شود که حاکم اسلامی بر اساس در نظر گرفتن مصلحت تامّه ملزومه و مفسده تامّه ملزومه، در سایه قوانین اسلام، وضع می‌کند، این حکم در منظر قرآن و احادیث، همان حکم الله بوده، همانند احکام اولیه و ثانویه دارای اعتبار شرعی می‌باشد. ناگفته نماند در بین تعاریفی که در این باره عرضه شده است، تعریف مرحوم علامه طباطبایی رحمته الله علیه از نکات قابل توجهی برخوردار است، به نظر می‌رسد در این مجال تعرّض، آن برای تکمیل بحث مفید باشد:

ایشان می‌گویند احکام حکومتی تصمیماتی است که ولی امر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به حسب مصلحت زمان اتخاذ می‌کند و طبق آنها مقرّراتی را وضع نموده و به اجرا در می‌آورد مقرّرات مذکور لازم الاجرا بوده و مانند اصل شریعت دارای اعتبار هستند با این تفاوت که قوانین آسمانی ثابت و غیر قابل تغییر و مقرّرات وضعی قابل تغییرند و در ثبات و بقاء تابع مصلحتی هستند که آنها را به وجود آورده است و چون پیوسته زندگی جامعه انسانی در تحوّل و رو به تکامل است طبعاً این مقرّرات تدریجاً تغییر و تبدّل پیدا کرده و جای خود را به بهتر از خود خواهند داد.<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد تعریف ایشان نیز در عین حال که از نکات علمی قابل توجهی برخوردار است از برخی ایرادات هم خالی نباشد یکی از آن ایرادات این است که ظاهراً گنجاندن کلمه اجراء از سوی ایشان در این تعریف، با جامعیت و گستردگی احکام حکومتی سازگار نباشد ولو در بسیاری از موارد، احکام حکومتی مربوط به مقام اجرا می‌باشند، نظیر

۱. علامه طباطبایی رحمته الله علیه، سید محمد حسین، مقاله ولایت و زعامت، ص ۸۳، سهامی انتشار.

حکم حاکم به قطع رابطه سیاسی، اقتصادی یا فرهنگی با بعضی از دُول بیگانه یا اخذ مالیات از بعضی از اقشار جامعه، اما عده‌ای از آنها مربوط به مقام اجرا نیست و به اعمال قدرت حاکم نیاز ندارد، نظیر حکم او به ثبوت هلال.

پس از آن که تعریف حکم حکومتی برای ما روشن شد به نظر می‌رسد بیان تعدادی از ویژگی‌های حکم حکومتی لازم باشد تا بدین وسیله گوشه‌ای از ابعاد گسترده این مبحث مهم آشکار شود.

### ویژگی‌های حکم حکومتی

قبل از بیان این ویژگی‌ها ذکر این نکته لازم است که به نظر ما عده‌ای از آنها محتاج به تحقیق نیستند ولی برخی از آنها احتیاج به تحقیق بیشتری دارند، به همین دلیل ما این ویژگی‌ها را در دو قسمت جداگانه می‌آوریم:

#### الف، ویژگی‌هایی که احتیاج به تحقیق ندارند:

۱. این احکام از جانب حاکم اسلامی با مراعات کامل مصالح و مفاسد موجود در زمان و مکان، وضع می‌شوند.

۲. احکام حکومتی در گذشت زمان، قابلیت تغییر و تحوّل بر اساس تشخیص مصالح و مفاسد موجود را دارد و در صورت تحوّل، جایگاه خود را به برتر از خود خواهند داد.

۳. این احکام در مواردی که با احکام اولی تهاقت پیدا کند و در مرحله اجرا، جامه عمل پوشانیدن به هر دو غیر ممکن باشد، عمل کردن به آنها، مقدم است و الزاماً باید به آنها عمل شود.

۴. احکام حکومتی مستقیماً و بدون واسطه، مجعول شارع نمی‌باشند بلکه از آن جهت که منسوب به او هستند و اوست که اطاعت از حاکم اسلامی را

واجب نموده است معمول مع الواسطه شارع می‌باشند.

۵. این احکام تنها از ناحیه پیامبر یا امام یا مجتهد جامع شرایطی که حاکم اسلامی و ولی امر است، صادر می‌شوند و اگر از فقیهی که عنوان مذکور را ندارد صادر شوند، حکم حکومتی بر آنها اطلاق نمی‌شود.

۶. احکام حکومتی، از جانب حاکم اسلامی با مراعات کامل چارچوب اصول قطعی اسلام شکل می‌گیرند.

۷. با عنایت به این مطلب که هدف از وضع احکام حکومتی، جلوگیری از اختلال نظام و هرج و مرج در جامعه است این احکام بر آحاد افراد جامعه لازم الاجراست، حتی بر فقیهان دیگر ولو رتبه علمی آنها از حاکم اسلامی بالاتر باشد تبعیت از آنها واجب است<sup>۱</sup> در این جا نظریه سه تن از فقها را به عنوان تأیید ذکر می‌کنیم:

۱. آیت الله میرزا حسن آشتیانی در جواب سوال ناصر الدین شاه که به ایشان گفت شما یک نفر مجتهد هستید چطور از میرزای شیرازی - در قضیه تحریم تنباکو - تبعیت می‌کنید، گفتند: مکرر گفته‌ام حکم مجتهدی برای مجتهد دیگر نافذ است، حکم غیر از فتوی است.<sup>۲</sup>

۲. حضرت امام علیه السلام می‌گوید: حجیت حکم حاکم مخصوص به مقلدین او نیست بلکه حکم حاکم اسلامی حجّت است حتی نسبت به حاکم دیگر...<sup>۳</sup>

۳. آیت الله شهید صدر علیه السلام می‌گوید: هر گاه حاکم اسلامی بر اساس در نظر گرفتن مصلحت عموم به چیزی فرمان دهد بر همگان پیروی لازم است

۱. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ص ۳۴۸.

۲. حائری، شیخ مرتضی، سر دلبران، ص ۹۷.

۳. الامام الخميني علیه السلام سيد روح الله، تحرير الواسيله، ج ۲، صص ۲۹۶ و ۲۹۷ مسئله ۳، دارالکتب العلميه، قم.

حتی بر کسانی که عقیده دارند مصلحت مقصودِ حاکم اهمیت ندارد.<sup>۱</sup>

۸. مصالحتی که حاکم اسلامی در نظر می‌گیرد گاهی از عناوین ثانویه است نظیر داستان تحریم تنباکو و گاهی از عناوین ثانویه نیست نظیر حکم حاکم به اول ماه.<sup>۲</sup>

ب، ویژگی‌هایی که احتیاج به تحقیق بیشتر دارند:

۱. گستره و قلمرو احکام حکومتی، تنها جامعه اسلامی است، چنین احکامی برای امت اسلامی در محدوده جامعه اسلامی، وضع می‌شوند.

۲. طبق نظریه بعضی فقها، دامنه احکام حکومتی، غیر عبادیات است، حاکم اسلامی نمی‌تواند یکی از عبادات مسلمة اسلام نظیر نماز و روزه را تعطیل کند مگر این که عبادتی دارای بُعد سیاسی باشد نظیر فریضة عبادی سیاسی حج، در این صورت حاکم می‌تواند با در نظر گرفتن مصالح و مفاسد جامعه، مردم را بر انجام آن در زمان مشخصی الزام کند یا از انجام آن برای زمان محدودی باز بدارد، برای نمونه شهید صدر رحمته الله علیه می‌گوید:

به موجب نصّ قرآن کریم حدود قلمرو آزادی‌هایی که انجام آن، اختیارات دولت را مشخص می‌کند عبارت از هر عمل تشریحی است که به طور طبیعی مباح باشد، یعنی ولی امر اجازه دارد هر فعالیت و اقدامی که حرمت یا وجوبش صریحاً اعلام نشده را به عنوان ثانویه ممنوع یا واجب الاجراء اعلام کند.<sup>۳</sup>

اما بنا بر نظریه دیگر، اختیارات حاکم فراتر از چارچوب احکام فرعی

۱. صدر، سید محمد باقر، الفتاوی الواضعة، ج ۱، ص ۱۱۶، مسئله ۲۳، دارالتعارف للمطبوعات.

۲. ر.ک: مصاحبه با آیت الله مظاهری، نقش زمان و مکان در اجتهاد، ج ۱۴، ص ۳۳۴.

۳. صدر، سید محمد باقر، اقتصادنا، ترجمه کاظم بجنوردی، ج ۲، ص ۳۳۲.

الهی است، بر همین اساس مرحوم امام خمینی می‌گوید:  
حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله ﷺ است یکی از احکام اولیه است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است.<sup>۱</sup>

در این مجال تناسب مبحث، ایجاب می‌کند نمونه‌هایی از احکام حکومتی در طول تاریخ اسلام را ذکر کنیم هر چند که پرداختن به این مسأله جایگاه دیگری را می‌طلبد به همین دلیل، تا حد امکان از بسط آن خودداری می‌کنیم:

۱. محمد بن مسلم و زرارۀ می‌گویند: حضرت علی رضی الله عنه بر هر اسب سائمه<sup>۲</sup> در هر سال دو دینار زکات و بر هر اسب برآذین<sup>۳</sup> یک دینار زکات، واجب کردند.<sup>۴</sup>

توضیح آنکه در باب موارد وجوب زکات در اسلام، فقیهان اختلاف نظر دارند، قول شاذ این است آن‌که موردی که در روایات از آنها نام برده شده است از باب غلبه وجودی آنها در جامعه و عرف است، بدین معنا که اشیاء نه گانه در بین مردم بیشتر از اشیاء دیگر مورد استفاده و بهره برداری قرار می‌گرفته‌اند، بر این اساس، انتقال از موارد نه گانه‌ای که در کتاب‌های فقهی ذکر شده است به موارد دیگر در زمان‌های بعد و مکان‌های دیگر، نظیر برنج، جائز است.

اما مشهور فقهاء بر این باورند که بایستی الزاماً بر همان نه مورد که در

۱. صحیفه نور، ج ۲۰، ۱۷۰، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۱.

۲. سائمه: به حیوانی گفته می‌شود که از علوفه بیابان تغذیه می‌کند.

۳. برآذین: که جمع آن بُرُذون است به معنای اسب ترکی می‌باشد.

۴. الوسائل، ج ۹، باب ۱۶ از ابواب ما، تجب فیہ الزکاة، حدیث ۱، آل البیت.

روایات از آنها نام برده شده است اکتفا کنیم و تنها همانها را از باب تعبّد بپذیریم، بنابراین تعدی از آنها به دیگر موارد جائز نمی‌باشد.

بنابر نظریه دوم، قرار دادن زکات به عنوان یک حکم الزامی از ناحیه امیرالمؤمنین علیه السلام، بر آن دو نوع اسب، جنبه حکومتی و موقت داشته است، و شاهد این مدعا این است که ما سراغ نداریم در زمان‌های بعد از حضرت امیر علیه السلام، ائمه دیگر پرداختن چنین زکاتی را بر مردم واجب کرده باشند و این بهترین شاهد است که وضع زکات از جانب حضرت، اختصاص به یک زمان خاصی داشته است و ایشان مصلحت جامعه اسلامی را در پرداخت زکات در چنین حیواناتی، دیدند و آن را موقتاً بر مردم واجب کردند.

۲. علی بن مهزیار می‌گوید من در نوشته امام جواد علیه السلام مشاهده کردم در مورد مردی که سؤال کرده بود آیا امام علیه السلام خمس موجود در خوراکی‌ها و نوشیدنی‌ها را برای من حلال می‌کند بطوری که از ناحیه امام هیچ‌گونه حقی، بر عهده و ذمه من نباشد؟

امام جواد علیه السلام با خطّ مبارک خود مرقوم داشته بودند «کسی که توانایی پرداخت خمس ندارد، تخمیس اموال بر او لازم نمی‌باشد».<sup>۱</sup>

از این روایت و روایات مشابهی که در این باره رسیده است، تعبیر به روایات تحلیل خمس می‌شود.

توضیح: اگر ما بجواییم این کلام امام جواد علیه السلام را حمل بر بیان فتوی و حکم الهی از ناحیه ایشان محسوب کنیم باید ملتزم شویم به این که این حکم، شامل همه زمان‌ها بشود یعنی الزاماً بپذیریم که هر شخصی در هر زمان و مکانی، توانایی پرداخت خمس اموال خود را نداشت، خمس آنها برای او

۱. الوسائل، ج ۹، ص ۵۴۳، باب ۴ از ابواب انفال، حدیث ۲، آل البیت.



حلال است و هیچ گونه بدهی بر عهده او نمی باشد، در حالیکه می بینم بعضی از ائمه ما بعد از دوران امام جواد علیه السلام و حتی نواب اربعه حضرت ولی عصر (عج) از شیعیان، خمس می گرفته اند، و این مطلب، بهترین شاهد است بر این که بگویم حکم امام جواد در جواب سؤال آن شخص یک حکم ولایی بوده است و اختصاص به زمان سؤال داشته است.<sup>۱</sup>

۳. راویان اهل تسنن می گویند هنگامی که حضرت علی علیه السلام مغازه هایی را که به صورت غیر مجاز بنا شده بود مشاهده کردند دستور تخلیه و سپس تخریب آنها را صادر کردند، در قسمتی از این حدیث آمده است،

«ایشان بطرف بازار مسلمین در حرکت بودند ناگهان به مغازه هایی برخورد کردند که در بازار ساخته شده بود دستور تخریب را صادر کردند سپس مغازه ها بدست اصحاب خراب و با زمین هم سطح گردید».<sup>۲</sup>

صرف نظر از بررسی سند، از این قسمت حدیث به خوبی فهمیده می شود که حاکم اسلامی می تواند در مواقعی که مصلحت جامعه را در تخریب برخی اماکن خصوصی دید فرمان تخریب را بدهد.

۴. امام صادق علیه السلام می فرماید: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با همسایگان مسجد شرط کرده بودند که باید الزاماً در نماز جماعت مسلمان ها حاضر شوند، و الاً

۱. با توجه به این که آیه و احادیث متواتر\* بر وجوب خمس در موارد هفت گانه، دلالت دارند اگر ما احادیث تحلیل خمس را حمل بر احکام حکومتی و موقت نکنیم و بخواهیم به ظاهر آنها عمل کنیم، منافات با جعل خمس در قرآن و احادیث متواتر پیدا می کند و به تعبیر دیگر لغویت در جعل وجوب خمس از ناحیه خداوند در قرآن و ائمه علیهم السلام در احادیث متواتر، لازم می آید افزون بر آن، احادیث تحلیل خمس در تعارض و تنافی بنحو تباین سکه از شدیدترین نوع تعارض است - با نص قرآن و احادیث متواتر قرار می گیرند. \* ر.ک: سوره انفال / ۴۱ و وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۴۸۳ به بعد، ابواب ما یجب فیه الخمس. ۲. البیهقی، حسین بن علی، السنن الکبری، ج ۶، ص ۱۶۱، دارالمعرفه، بیروت.

مؤذنی را امر خواهم کرد ابتدا اذان بگوید بعد وقتی نماز جماعت توسط مسلمانها اقامه شد به یکی از اهل بیت خودم<sup>۱</sup> امر می‌کنم منازل اشخاصی را که در بین جماعت حاضر نشده‌اند به آتش بکشد.<sup>۲</sup>

توضیح آنکه با وجود این که شرکت در نماز جماعت در اسلام یکی از مستحبات موکد شمرده می‌شود، در برهه خاصی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دستور وجوب شرکت در نماز جماعت را برای همسایگان مسجد صادر می‌کنند و برای ترک کردن آن، مجازات سختی را مقرر می‌کنند، این دستور پیامبر نمی‌تواند چیزی جز یک حکم حکومتی و موقت در یک محدوده زمانی باشد، و بهترین شاهد بر این ادعا این است که در دوران بعد از این واقعه، معصومین دیگر نیز، شرکت در نماز جماعت را در زمره مستحبات موکد، محسوب کرده‌اند و بعد از آنها هم هیچ یک از فقها تا کنون آن را در زمره واجبات به شمار نیاورده است.

۵. علامه طبرسی از قول مفسرین نقل می‌کند: طائفه بنی عمرو بن عوف مسجدی را به نام «قبا» احداث کردند و از پیامبر اکرم دعوت کردند که در آن مسجد قدم بگذارند، پیامبر آمدند و در آنجا نماز خواندند، سپس عده‌ای از منافقین در تدارک توطئه برآمدند و گفتند ما هم مسجدی برای خودمان بنا می‌کنیم و در جماعت محمد حاضر نمی‌شویم بنابراین مسجد بزرگی را در نزدیکی مسجد قبا احداث کردند، بعد از تکمیل ساختمان مسجد از پیامبر صلی الله علیه و آله در حالیکه برای جنگ تبوک آماده می‌شدند، دعوت کردند تا در آنجا نماز جماعت را اقامه نموده و مسجد را افتتاح کنند، پیامبر صلی الله علیه و آله

۱. مراد حضرت علی علیه السلام بوده است.

۲. الوسائل، ج ۸، ص ۲۹۲، باب ۲ از ابواب صلاة الجمعة، روایت ۶، آل البیت.

فرمودند من عازم به سفر هستم اگر برگشتم انشاءالله برای شما نماز را در این جا اقامه می‌کنم؛

هنگامی که پیامبر ﷺ از سفر بازگشتند، آیه‌ای از طرف خداوند متعال در شأن آن مسجد، خطاب به پیامبر نازل شد:

﴿لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لِمَسْجِدٍ أُتِيَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ...﴾.

(ای پیامبر هرگز در مسجدی که اساس آن بر بی‌تقوایی است اقامه نماز نکن، همانا مسجدی که از روز اول بر اساس تقوی ساخته شده است سزاوارتر به اقامه نمودن نماز در اوست).<sup>۱</sup>

پیامبر ﷺ بعد از نزول این آیه خطاب به عاصم بن عوف عجلانی و مالک بن دخشم کرده و فرمودند بروید به طرف آن مسجد و آن را تخریب نموده و به آتش بکشید، در مضمون حدیث آمده که فرمودند آنجا را زباله دان برای لاشه مردارها کنید.<sup>۲</sup>

۶. ابی بصیر در قسمتی از یک حدیث طولانی از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند: زمانی که حضرت ولی عصر (عج) ظهور می‌فرمایند دستور تعریض و توسعه خیابان‌ها و مسیرهای مهم و شکاندن و از بین بردن ناودان‌هایی که در مسیر عموم مردم، مزاحم حرکت آنها می‌باشد، را می‌دهند.<sup>۳</sup>

با توجه به این که از نظر اسلام، تصرف در املاک شخصی مردم به منظور تعریض و توسعه بزرگراه‌ها و شکاندن ناودان‌های شخصی، از مصادیق واضح تصرف عدوانی در اموال مردم محسوب می‌شود و قطعاً

۱. توبه، ۱۰۷.

۲. الطبرسی، ابی علی الفضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، صص ۱۲۵ و ۱۲۶، اعلمی، بیروت.

۳. الوسائل، ج ۲۵، ص ۴۶۳، باب ۲۰ از ابواب احیاء موات، حدیث ۱، آل البیت.

حرام است و وضع چنین احکامی از ناحیه امام زمان (عج) در مواردی که به مصلحت جامعه اسلامی باشد از باب حکومت است و تنها حاکم اسلامی است که می‌تواند در موارد خاصی چنین تصرفاتی را انجام دهد از این حدیث نتیجه می‌گیریم که حاکم اسلامی دارای اختیارات گسترده‌ای است تا حدّی که در مواردی می‌تواند تصرف در اموال شخصی مردم را انجام دهد.

### نمونه‌هایی از احکام حکومتی در کلمات فقها

۱. از دیدگاه امام خمینی رحمته‌الله حاکم اسلامی می‌تواند به اموری نظیر مواردی که ایشان ذکر می‌کنند حکم کند و تمام این موارد در نظر ایشان از اختیارات حاکم است، تعدادی از آن امور که ایشان از آنها نام می‌برند عبارتند از:
  ۱. مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول آن منزل را به صاحبش بپردازد.
  ۲. مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند.
  ۳. مسجدی که ضرار باشد در صورتی که رفع فساد، بدون تخریب نشود خراب کند.
  ۴. قرار دادهای شرعی را که با مردم بسته است در موقعی که آن قرار داد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک جانبه لغو کند.
  ۵. می‌تواند هر امری را اعم از عبادی و غیر عبادی، که جریان او مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند.
  ۶. مالکیت را محدود کند به یک حد معینی یا مصادره اموال شخصی افراد را بنماید در صورتی که در مواردی مالکیت را خلاف مصالح مسلمین و

- اسلام ببیند، در حالیکه مالکیت را شارع مقدس محترم شمرده است.
۷. جلوگیری از ورود و خروج ارز از کشور یا خروج هر نوع کالا کند.
۸. جلوگیری از گرانفروشی کند.
۹. بر روی اجناس، قیمت گذاری کند.<sup>۱</sup>
۲. به نظر آیت الله العظمی بروجردی رحمته الله علیه دستوراتی که از ناحیه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در حین جنگ‌ها صادر می‌شده است احکام حکومتی بوده است.<sup>۲</sup>
۳. در کلمات برخی از فقیهان نظیر محقق حلی مشاهده می‌شود که حاکم اسلامی می‌تواند در صورتی که مرض خطرناک احتکار، وضعیت معاش مردم را دچار مشکلات کند و مردم به اجناس احتکار شده، واقعاً نیازمند باشند، مالکین آنها را به فروش اجباری اجناس خود، الزام کند.<sup>۳</sup>
- در این باره صاحب جواهر رحمته الله علیه می‌گوید: چنین حکمی مورد اتفاق و اجماع همه فقهای اسلام است.<sup>۴</sup>
۴. حکم میرزای شیرازی رحمته الله علیه به تحریم استعمال تنباکو در یک شرائین خاص زمانی برای قطع کردن دست جنایتکار اجانب، یک حکم حکومتی می‌باشد. در همین راستا امام خمینی رحمته الله علیه معتقد بود که حکم میرزای شیرازی در حرمت تنباکو چون یک حکم حکومتی بود برای فقیه دیگر هم واجب الاتباع و همه علمای بزرگ ایران - جز چند نفر - از آن تبعیت کردند.<sup>۵</sup>

۱. صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۷۰.

۲. نقل از مصاحبه با آیت الله مظاهری، نقش زمان و مکان در اجتهاد، ج ۱۴، ص ۳۳۴، مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام رحمته الله علیه.

۳. محقق حلی، شرایع الاسلام، ج ۲، ص ۲۱، اعلمی، تهران.

۴. النجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۴۸۴، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۵. امام خمینی، سید روح الله، ولایت فقیه، ص ۱۵۰.

۵. حکم کردن مرحوم آیت‌الله میرزا محمد تقی شیرازی رحمته‌الله علیه به مبارزه و جهاد، که از این حکم تمامی فقیهان تبعیت کردند. توضیح آنکه دربارهٔ جهاد ابتدایی در زمان غیبت ولی عصر (عج)، مشهور از فقها شیعه بر این باورند که این نوع جهاد اختصاص به زمان حضور خود معصوم علیه السلام دارد و حاکم اسلامی نمی‌تواند چنین اذنی را بدهد، او تنها می‌تواند مردم را برای امر مهم دفاع از کیان مملکت اسلامی، بسیج کند.

در مقابل قول مشهور، عده‌ای از فقها می‌گویند فقیه جامع الشرائط بعنوان حاکم اسلامی می‌تواند اذن جهاد ابتدایی را بدهد.<sup>۱</sup> با توجه به این دو دیدگاه، حکم کردن مرحوم میرزا به جهاد ابتدایی بنا بر نظریه مشهور، چیزی جز یک حکم حکومتی نمی‌تواند باشد چنانکه مرحوم امام خمینی در این مورد معتقد بود: مرحوم میرزا محمد تقی شیرازی که حکم جهاد دادند... و همه علما تبعیت کردند برای این است که یک حکم حکومتی بود.<sup>۲</sup>

۶. حضرت آیت‌الله خویی رحمته‌الله علیه می‌گوید: ولی امر ولایت دارد بر این که وجوب خمس در سود تجارت را برای مدتی محدود به جهت مصلحتی که در عدم أخذ خمس از سود تجارت می‌بیند اسقاط نماید...<sup>۳</sup>

۱. النجفی محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۴۱، و الخویی سید ابوالقاسم، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۳۶۶، مدینه العلم.

۲. ولایت فقیه، ص ۱۱۳ و ۱۱۴، مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام ره.

۳. الخویی سید ابوالقاسم، مستند العروة الوثقی، کتاب الخمس، ص ۲۰۳، قم المطبعة العلمیه.

### اقسام حکم حکومتی

از یک دیدگاه کلی می‌توان حکم حکومتی را به دو قسم تقسیم کرد:

۱. حکم سلطانی

۲. حکم قضایی

احکام حکومتی دارای دو حیث می‌باشند در مواردی که دارای حیث سلطانی هستند حکم حاکم اسلامی از ناحیه سلطنت و حکومت او بر جامعه، بخاطر اداره نظام جامعه صادر می‌شود و هیچ گونه ارتباطی به مراجعات مردم با یکدیگر ندارد نظیر حکم نمودن او به اخذ مالیات. چنین منصبی برای پیامبر ﷺ در قرآن بیان شده است، در این مجال ما تنها دو آیه را در این مورد ذکر می‌کنیم:

۱. «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»<sup>۱</sup>.

(اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید رسول را و اولی الامر از خودتان را). درباره دلالت آیه بر مدعا لازم است توجه داشته باشیم که کلمه «أطيعوا» یک مرتبه تکرار شده است و قاعداً در این تکرار باید نکته‌ای نهفته باشد و آن نکته این است که کلمه اطاعت در «وأطيعوا الرسول و اولی الامر منكم» به اطاعت دیگری نظر دارد و آن اطاعت در امور حکومتی است که جنبه سلطانی دارد و الا اگر مراد، اطاعت از پیامبر و ائمه هدی در احکام الهی باشد، دیگر نیازی به تکرار نمی‌بود و اطاعت از پیامبر و ائمه، همان اطاعت از خداوند محسوب می‌شد.

و به فرموده علامه طباطبایی رحمته الله علیه در چنین صورتی اگر گفته می‌شد

اطيعو الله والرسول دلالت آيه بر مدعا بهتر و نزديک تر می‌بود.<sup>۱</sup>  
برای توضیح و تأکید مطلب جا دارد در این مجال به جمله‌ای از مرحوم  
امام خمینی استناد کنیم، ایشان بر این باور بودند که:

منظور از اطاعت پیامبر و امام، اطاعت از آنها در احکام الهی نیست  
بدیهی است که اطاعت اوامر الهی، اطاعت خود خداوند، محسوب  
خواهد شد نه اطاعت از پیامبر و امام، بنابراین اگر کسی نماز بخواند  
در حالیکه قصد اطاعت پیامبر یا امام را بکند نماز او در دید شارع،  
باطل است.<sup>۲</sup>

۲. «التَّيُّ اولى بالمؤمنين من انفسهم»<sup>۳</sup>.

(پیامبر اولویت دارد بر همه مؤمنین حتی از خود آنها بر خودشان).  
از آیه می‌فهمیم که اوامر سلطانی پیامبر ﷺ بر مؤمنین لازم الاتباع  
است و همه باید بدون درنگ از او تبعیت کنند، بدیهی است اولویت ایشان  
بر مؤمنین، پس از دوران حیات مادّی آن بزرگوار، به ائمه هدی عليهم السلام اعطا  
شده است و سپس بعد از آنها در زمان غیبت حضرت ولی عصر (عج) به  
فقیه جامع شرایط - حاکم اسلامی - واگذار شده است.<sup>۴</sup>  
بهترین گواه بر این مطلب مقبوله عمر بن حنظله است که  
امام صادق عليه السلام می‌فرماید:

ردّکننده فقیه جامع شرایط ردّکننده بر ما محسوب می‌شود و کسی

۱. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان، ج ۴، ص ۳۸۸، اسماعیلیان.

۲. الامام الخميني سيد روح الله، كتاب البيع، ج ۲، ص ۴۷۷.

۳. احزاب، ۳۶.

۴. قابل توجه است که درباره تسری این اولویت به فقیه جامع شرایط و واگذاری تمامی  
مناصب از جانب معصوم علیه السلام به وی بین فقهاء اختلاف نظر است و آنچه در متن  
منعکس شده است تنها یکی از اقوال در مسئله مورد نظر می‌باشد.



که ما را ردّ کند خداوند را ردّ کرده است و این عمل در حدّ شرک و رزیدن به خداست.<sup>۱</sup>

و اما در مواردی که احکام حکومتی دارای حیث قضایی هستند، حکم حاکم اسلامی یا وکیلان او جنبه داورى را ایفا می‌کند و برای ختم نزاع، بین مردم صادر می‌شود.

در این قسمت نیز، حکم او برای طرفین یا اطراف نزاع، لازم الاتباع است، چنانکه احکام قضایی پیامبر و معصومین در حق عموم نافذ بوده است. درباره تبعیت از احکام قضایی پیامبر ﷺ قرآن می‌فرماید:

﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً﴾.<sup>۲</sup>

(سوگند به پروردگارت که مردم ایمان نمی‌آورند مگر این که تو را حکم قرار دهند در مشاجراتی که بین آنها رخ می‌دهد سپس از حکمی که تو برای آنها می‌دهی ناراحت نشوند و کاملاً تسلیم باشند.)

از طرفی این آیه با متن روشن خود به ما می‌گوید در مواردی که بین مؤمنین، اختلافاتی رخ می‌دهد و نیاز به قاضی داشته‌اند قضاوت پیامبر ﷺ بر آنها نافذ بوده است، از طرف دیگر احادیث مربوطه، دلالت دارند بر این که این منصب، بعد از ائمه هدی، اختصاص به فقیه جامع شرائط دارد و فقهی که به عنوان حاکم اسلامی است یا وکلاء او می‌توانند مراعات را در جامعه حلّ و فسخ کنند، و این به ما می‌فهماند که احکام قضایی حاکم در جامعه اسلامی نافذ است.

۱. الواسئل، ج ۱، ص ۳۴، باب ۲ از ابواب مقدمه عبادات، حدیث ۵۱، آل البیت.

۲. نسا، ۶۵.

### تفاوت حکم ثانوی و حکومتی

تفاوت‌های بسیاری را می‌توان در این زمینه بر شمرد ولی ما به بیان چهار تفاوت اکتفا خواهیم کرد:

الف. حاکم در عناوین ثانویه تنها خداوند متعال می‌باشد اما در احکام حکومتی کسی است که خداوند او را تعیین کرده است.<sup>۱</sup>

ب. تشخیص مصلحت یا مفسده در احکام ثانویه در اختیار خداوند متعال است ولی در احکام حکومتی بدست حاکم اسلامی است.<sup>۲</sup>

لازم است یادآور شویم یکی از اعتقادات علمای شیعه این است که تمام احکام اسلام اعم از اولی و ثانوی و حکومتی بر اساس مصالح و مفاسد تشریح و جعل شده است، اما در این جا آنچه قابل توجه است این است که مصالح و مفاسدی که در ذات احکام اولیه و ثانویه، نهفته است مورد تشخیص مستقیم خداوند می‌باشد و بشر از احاطه و آگاهی بر آنها ناتوان است.

به تعبیر دیگر می‌توان گفت اطلاع بر مصالح و مفاسد احکام الهی و تشخیص آنها، در توان بشریت و تصوّرات ناقص او نیست، آشکار است که اگر تمام صاحب نظران و متفکران عالم، تبادل افکار و آراء کنند، قطعاً نمی‌توانند مصالح موجود در نماز صبح و تعداد رکعات آن را که یکی از احکام ساده اسلام است، درک و هضم کنند.

تنها در بعضی موارد، بشر می‌تواند حکمت تشریح برخی از احکام الهی را درک کرده و پاره‌ای از مصالح و مفاسد را تشخیص دهد.

۱. نقل از مصاحبه با آیت الله مظاهری، نقش زمان و مکان در اجتهاد، ج ۱۴، ص ۳۳۵.  
 ۲. همان.

و اما تشخیص مصالح و مفاسدی که باعث جعل حکم از جانب حاکم اسلامی می‌شوند به طور مستقیم بعهده خود حاکم اسلامی می‌باشد.

ج. جعل حکم ثانوی به نحو قضیه حقیقه است بدین معنا که به صورت فرضی جعل شده و اختصاص به زمان خاصی و گروه خاصی ندارد نظیر این که شارع بگوید هر شخص در هر کجای عالم و در هر زمانی به حالت اضطرار رسید می‌تواند برای رفع آن، از گوشت مردار تغذیه کند اما تشریح حکم حکومتی، به نحو قضیه خارجی است، بدین سان که حاکم حکمی را که وضع می‌کند، مختص به یک دوره زمانی خاص و یک گروه خاصی می‌باشد نه این که در تمام زمان‌ها و مکان‌ها و برای آحاد مردم، جعل شده باشد.

د. حکم ثانوی مربوط به مقام جعل است اما در حکم حکومتی جعل نیست، تنها اعمال نظر ولایت است.<sup>۱</sup> در پایان این فصل لازم است یادآور شویم که در مواردی، حکم حکومتی مربوط به مصالح و مفاسد ثانویه است لذا نسبت موجود بین احکام حکومتی و احکام ثانوی، «عموم و خصوص من وجه» است بدین معنا که مصلحتی را که حاکم اسلامی در نظر می‌گیرد گاهی عنوان ثانوی است و گاهی عنوان ثانوی نیست و تنها جنبه حکومتی و ولایی دارد.<sup>۲</sup>

۱. نقل از مصاحبه با آیت الله علوی گرگانی، نقش زمان و مکان، ج ۱۴، ص ۲۱۳.

۲. ر.ک: مصاحبه با آیت الله مظاهری، نقش زمان و مکان، ج ۱۴، ص ۳۳۴.

و مصاحبه با حجة الاسلام والمسلمین عمید زنجانی، نقش زمان و مکان، ج ۱۴، ص ۲۲۴.

## فصل سوم

### انواع تغییر در حکم

پس از آن که در دو فصل پیشین با اقسام حکم آشنا شدیم و پی بردیم که اجمالاً در پاره‌ای موارد تغییر و تحول در احکام دین راه دارد لازم است بدانیم، این تغییر و تحول دارای صورت‌های متفاوتی می‌باشد که عبارتند از:

#### تبدل موضوع

با در نظر داشتن این مطلب که دائماً میان موضوع و حکم شرعی یک نحوه رابطه علی و معلولی برقرار است و موضوع حکم به منزله علت برای خود حکم محسوب می‌شود، هرگاه در موضوع حکم شرعی تغییر و تبدیلی رخ دهد حکم شرعی نیز به دنبال آن متبدل می‌شود،<sup>۱</sup> بر این اساس اگر به هر دلیلی در موضوع، تغییری حاصل شود نظیر این که خصوصیات زمان و مکان در تغییر آن نقش داشته باشد طبعاً حکم هم به دنبال موضوع، تغییر می‌یابد، برای نمونه ما به بررسی اجمالی دو موضوع از موضوعات مورد نظر می‌پردازیم تا مطلب مذکور روشن تر شود.

---

۱. ناگفته نماند که در دیدگاه برخی از محققین فرهیخته معاصر، مراد از تغییر موضوع، تغییر مصداق موضوع است و الا خود موضوع قابل تغییر نیست، برای نمونه ر.ک: مصاحبه با آیت الله حائری، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی علیه السلام، ج ۱۴، ص ۲۰۲.

الف. در زمینه بازی با شطرنج که احادیث متعدد و نظر فقهای بسیاری بر حرمت آن تعلق گرفته است<sup>۱</sup> دو طرز نگرش در میان اهل تحقیق وجود دارد یکی این که در آلتی نظیر شطرنج هیچ گونه تبدل موضوعی صورت نپذیرفته است و تا ابد حرمت شرعی بازی با او باقی خواهد ماند، نظریه دیگر این است که آنچه فی الواقع در مورد بازی با شطرنج حرام است عنوان کلی و جامعی به نام قمار است، بدین سان که تنها خود قمار یعنی بُرد و باخت برای حکم شرعی حرمت، موضوعیت دارد و آلات قمار جنبه ابزاری دارند بر این اساس اگر در زمان یا مکان خاصی، شطرنج این خاصیت را از دست داد و جنبه تقویت فکر و شکوفایی اندیشه را پیدا نمود دیگر بازی کردن با آن «قمار» محسوب نمی شود چنانکه خود آن هم از آلات قمار به شمار نمی آید.

ب. درباره خرید و فروش خون، در ایام پیشین با توجه به این که منافع حیاتی آن برای جوامع علمی، آشکار نگردیده بود، دیدگاه فقیهان بر حرمت معامله خون بوده است اما با تغییر و تبدل پذیری موضوع حرمت خون و آشکار گشتن تدریجی فوائد و آثار حیاتی آن برای جوامع علمی، نظریه فقها عوض شده و به آسانی به حلیت خرید و فروش این مایع حیاتی و دارای ارزش، فتوی دادند.

## نسخ

دومین قسم از اقسام و صور تغییر در حکم «نسخ» است، نسخ در لغت به معنای ازاله و انعدام است، وقتی گفته می شود «نسخت الشمس الظلّ والشیب السباب» خورشید سایه را و پیری جوانی را نسخ کرد، به معنای آن

۱. نام شطرنج در احادیث از باب مثال آمده است نه این که از باب انحصار باشد و الا ابزار دیگری هم وجود دارند که نظیر شطرنج از آلات و اسباب قمار به شمار می آید.

است که خورشید، سایه را زائل و پیری جوانی را از بین برد و اما در اصطلاح اندیشمندان اسلامی به صورت‌های گوناگونی تفسیر شده است هر چند تمام آن تفاسیر به یک حقیقت، بازگشت می‌کند و آن عبارت است از «تغییر حکمی که در زمانی خاص، اقتضای دوام و ثبات را داشته است» نظیر تغییر جهت قبله در صدر اسلام از بیت المقدس به سمت کعبه،<sup>۱</sup> بر همین اساس تخصیص برخی از افراد عام یا تقیید برخی از افراد مطلق را، نسخ نمی‌نامند، زیرا در تخصیص و تقیید، تمام افراد مشمول حکم قبل کنار گذشته نشده‌اند بلکه اکثر افراد به عنوان زیر مجموعه‌های حکم پیشین، مشمول همان حکم هستند و تنها معدودی از آنها استثناء شده و کنار گذاشته شده‌اند.<sup>۲</sup>

### شرایط ایجاد و تحقق نسخ

برای تحقق نسخ می‌توان شرایط بسیاری را بر شمرد، ما به عنوان نمونه تعدادی از آنها را بیان می‌کنیم:

الف. بایستی تنافی و تباین بین دو حکم به نحو کلی باشد به صورتی که اجتناع دو حکم به هیچ وجه ممکن نباشد تفاوتی نمی‌کند این تنافی ذاتی باشد یا به صورت عرضی و با دلیل شرعی ایجاد شده باشد بر همین اساس اگر تنافی، جزئی و در برخی جهات باشد به صورتی که دو حکم قابل جمع باشند تخصیص، محسوب می‌شود نه نسخ.

ب. حکم قبلی محدود به زمان خاص نباشد بدیهی است که اگر حکم اول محدود به زمان خاصی باشد با انتهاء زمان مورد نظر، مضمحل می‌شود و

۱. ر.ک: معرفت محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۲۷۴، و مظفر محمد رضا،

اصول الفقه، ج ۲، ص ۴۸، و مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی، ج ۱۰،

صص ۳۴۴ و ۳۲۲. ۲. ر.ک: التمهید، ج ۲، ص ۲۷۴.

دیگر نیازی به نسخ ندارد.

ج. نسخ در مسائل تشریحی قابل تحقق است نه در مسائلی که جنبه اخباری دارند، زیرا اخبار شارع با عنایت به این که شارع احاطه تام بر تمام هستی دارد، قطعی و تخلف ناپذیر است در نتیجه به هیچ وجه نسخ در آنها قابل تصور نیست.

د. از شرایط دیگر تحقق نسخ این است که موضوع هر دو حکم یکی باشد بدیهی است که اگر در موضوع حکم، تغییری رخ دهد به دنبال او در حکم هم تغییر حاصل می شود اما بر او نسخ صدق نمی کند.

ه. حکم موضوع اول به خاطر یکی از عناوین ثانوی نظیر عسر و حرج و ضرر مرتفع نشود و الا اگر حکم موضوع اول به خاطر یکی از عناوین مذکور کنار برود به او نسخ گفته نمی شود بلکه چنین چیزی را حکومت می نامند یعنی حکومت حکم ثانوی بر حکم اولی.

و. هر دو حکم باید شرعی باشند و الا اگر یکی از آنها عقلی و نظیر آن باشد نسخ در او راه پیدا نمی کند.<sup>۱</sup>

### تحقیقی پیرامون حقیقت نسخ

از آنجا که اصل اولیه در احکام الهی استمرار و جاودانگی آنها می باشد و از طرفی وقوع نسخ در برخی از احکام الهی امری پذیرفته شده و اجتناب ناپذیر است جا دارد در این مجال، اجمالاً به بررسی راه حلی برای رفع این معضل پردازیم:

با توجه به این که ظاهر نسخ به معنای پیدایش رأی و دیدگاهی نو برای

۱. ر.ک: التمهید، ج ۲، صص ۲۸۰ و ۲۷۹ و جلد ۱۰ از مجموعه آثار بررسی مبانی فقهی امام خمینی، ص ۳۴۹.

شارع متعال است و چنین امری در حق حکیم و دانای مطلق که بر همه مصالح و مفاسد واقعی تسلط کامل دارد، محال و ناممکن است باید نسخی را که به او نسبت می‌دهیم، ظاهری باشد نه واقعی، بدین سان که حکم منسوخ از ابتدا به محدوده خاصی از زمان اختصاص داشته و با پایان پذیرفتن زمان مورد نظر حکم برداشته شده است منتهی شارع متعال به خاطر مراعات پاره‌ای از مصالح است دوره زمانی حکم منسوخ را به صورت پنهان نگاه داشته است نظیر آزمایش نمودن اُمت بدین نحو که با وانمود کردن دوام حکم منسوخ در جایی که آن تکلیف منسوخ برای آن امت مشقت‌هایی را دارد میزان اطاعت و بندگی یا عصیان و عدم اطاعت آنها روشن می‌گردد، بر همین اساس در شریعت اسلام نسخ چیزی جز «تأخیر بیان زمان مورد نظر از سوی شارع» نمی‌باشد.<sup>۱</sup>

### قلمرو نسخ

پس از آن که به صورت اختصار با ماهیت نسخ و شرایط تحقق آن آشنا شدیم جای این سوال باقی است که آیا نسخ در تمامی آموزه‌های دینی راه پیدا می‌کند یا تنها در بخش احکام فقهی دین، قابل تصور است؟ پاسخ به این سؤال مبتنی بر بررسی هر سه بخش دین - عقاید، اخلاق، احکام می‌باشد.

**الف. عقاید**، این گروه از آموزه‌های دین از اصول لایتغیر و جاودانه همه ادیان الهی محسوب می‌شود تا آنجا که تمام انبیاء الهی مردم را به سوی آنها دعوت کرده‌اند و ادله آن نیز از ادله محکم عقلی است و قابل مناقشه نمی‌باشد بر همین اساس تمام این آموزه‌ها از هر گونه نسخ و تغییر و تبدیلی به دور



می باشند در این جا یکی از آیات قرآن را که مورد اشتراک اصل توحید در میان تمام انبیاء الهی صادر شده است به عنوان نمونه ذکر می کنیم:

﴿و ما أرسلنا من قبلك من رسول الا نوحى اليه انه لا اله الا انا فاعبدون﴾<sup>۱</sup> ما قبل از تو ای پیامبر، فرستاده ای را نفرستادیم مگر آن که به او وحی و الهام کردیم که هیچ خدایی جز من نیست پس همه او را بپرستید.

**ب. اخلاقیات**، به سلسله قوانینی گفته می شود که برای رشد و تعالی بشر به سوی کمال حقیقی، وضع شده است در این قوانین، نیازهای طبیعی انسان ها و مصالح عمومی آنها بر اساس فطرت آنها مطمح نظر واقع شده است درست به همین دلیل نمی توان پذیرفت که نسخ در این بخش از آموزه های دینی نیز راه پیدا کند.

**ج. احکام فقهی**، به معنای راهکارها و دستورالعمل های شارع برای زندگی فردی و اجتماعی بشر است طبعاً چنین راهکارهایی که با واسطه از سوی حکیم علی الاطلاق صادر می شود بایستی با لحاظ مصالح و مفاسد در زمان ها و مکان های مختلف باشد، منتها با در نظر داشتن این مطلب که این چنین نیست که مصالح و مفاسد هر پدیده ای برای تمام اقوام، یکسان و مساوی باشد پیدایش نسخ در این بخش از آموزه های دینی، امری عادی و قابل تصور می باشد.

## تراحم

به معنای برخورد و اصطکاک دو عنوان یا دو فعل خارجی است، و در یک دید کلی به دو صورت متصور است،<sup>۲</sup> صورت اوّل تراحم ملاکات است، چنانکه در فعلی از یک سو مصلحتی وجود داشته باشد که اقتضاء

۱. انبیا، ۲۵.

۲. محقق نائینی رحمته الله علیه صورت سومی را هم برای تراحم به تصویر کشیده است که مورد مناقشه آیت الله خویی واقع شده است ر.ک: مصباح الاصول، ج ۳، ص ۳۵۹.

و جوب آن فعل را داشته باشد از سوی دیگر مفسده ای نیز وجود داشته باشد که اقتضاء حرمت آن فعل را داشته باشد مرحله تزامم ملاکات ایجاد می شود چنین تزاممی مربوط به خود مولی است اوست که بایستی جهات مختلف را مد نظر و در نهایت حکم را بر اساس ملاک اقوی جعل کند در این جا عقلاً مکلف نیز باید مطابق نظر مولی آن عملی را که امر مولوی به او تعلق گرفته است امتثال کند ولو در مورد اوامر و نواهی موالی عادی یقین داشته باشد که مصلحت و مفسده آن عمل مأمور به مساوی هستند یا مفسده آن فعل، قوی تر از مصلحت او می باشد، البته تزامم به این معنا از اختصاصات تشییع و عدلیه است زیرا آنها هستند که معتقد به تبعیث احکام، از مصالح و مفاسد هستند اما بر طبق مسلک اشاعره که بر این باورند که در احکام الهی تبعیثی از مصالح و مفاسد وجود ندارد، این صورت از تزامم تصویری ندارد. صورت دوم، تزامم احکام شرعی در مرحله امتثال است هر چند احکام اسلام در ظرف جعل و تشریح از سوی خدای متعال به عنوان کلی تعلق می گیرند و برای همین هیچ گونه برخورد و اصطکاک با همدیگر ندارند اما در برخی موارد مکلف، در مقام اجرایی تواند بین دو تکلیف را جمع نموده و هر دو را امتثال نماید<sup>۱</sup> نظیر آن که شخصی از تشنگی زیاد در معرض خطر هلاکت واقع شود و آب آشامیدنی مباح در دسترس نداشته باشد، از طرفی آشامیدن آب برای او شرعاً واجب است از طرف دیگر تصرف در مال مردم بدون کسب اجازه از آنها حرام است در نتیجه جمع کردن بین دو تکلیف ممکن نیست در اینجا است که برای رفع تزامم، نوبت به قانون اهم و مهم می رسد.<sup>۲</sup>

۱. ر.ک: اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۸۹ و ج ۲، ص ۱۸۹ و مصباح الاصول، ج ۳، ص ۳۵۴ و ۳۵۳.  
 ۲. ر.ک: مصباح الاصول، ج ۳، ص ۳۶۱.

مکلف بایستی ببیند کدام یک از این دو تکلیف نزد خدای متعال از اهمیت بیشتری برخوردار است و جوب آشامیدن آب غصبی برای نجات از مرگ یا حرمت تصرف در مال مردم؟

واضح است که در نزد خدای هستی بخش، نجات دادن جان از خطر هلاکت اهم است از حرمت آشامیدن یک لیوان آب غصبی، در نتیجه این جا حرمت نوشیدن آب غصبی به جهت تراحم با مصلحت اهم کنار می‌رود و آشامیدن آن جایز بلکه واجب می‌گردد.

### تشخیص اهم و مهم در موارد تراحم

تعیین اهم و مهم در مقام تراحم با کسی است که به آن دو حکم اهم و مهم، مکلف شده است در برخی از موارد، تکلیف، یک امر فردی است و ارتباطی به جامعه ندارد، در پاره‌ای موارد، تکلیف، یک امر اجتماعی است و اختیار او با حاکم اسلامی است به عنوان نمونه فریضه حج دو بُعد دارد، فردی و اجتماعی، شخصی و فردی آن است که وقتی می‌خواهد به حج برود متوقف بر این است که از زمین غصبی عبور کند، تشخیص اهم و مهم در این صورت به عهده خود شخص است، یک بُعد اجتماعی هم دارد که تشخیص آن موکول به حاکم اسلامی است.<sup>۱</sup>

### حکم ثانوی

این نوع تغییر در حکم را در فصل پیشین مفصلاً مورد بررسی قرار دادیم نیازی به توضیح مجدد نیست اما اجمال آن این است که اگر حالات و شرایط

۱. ر.ک: مصاحبه آیات مظاهری، علوی گرگانی و طاهری خرم آبادی، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی، ج ۱۴، صفحه‌های ۱۹۲ و ۱۹۱ و ۲۰۵ و ۳۳۶.

خاصی نظیر عسر و حرج، اضطراب و ضرر باعث شود که مکلف نتواند به حکم اولی عمل کند خداوند برای او حکم دیگری مقرر کرده است، بدین سان وظیفه اولی درباره چنین مکلفی تغییر می‌کند و مبدل به تکلیف ثانوی می‌گردد. البته لازم است یادآور شویم که این نوع تغییر در واقع تغییر در موضوع حکم است نه تغییر در خود حکم، در واقع موضوع است که در این موارد تغییر می‌یابد و به تبع تغییر موضوع، حکم نیز تغییر می‌کند.

### حکم حکومتی

حکمی است که حاکم اسلامی برای حل مشکلات و تنگناهایی که برای جامعه اسلامی پیش می‌آید بر اساس در نظر گرفتن مصالح و مفاسد موجود صادر می‌کند آشکار است که چنین حکمی ممکن است در پاره‌ای از موارد و به ندرت، تغییر حکم اولیه یا ثانویه را در بر داشته باشد بدین سان که حاکم اسلامی امر مباحی را واجب یا حرام و یا امر حرامی را مباح و جایز یا امر واجبی را حرام کند، با نگاهی مبسوط در ابواب مختلف فقه به موارد متعددی از این نوع تغییر حکم دستیابی پیدا خواهیم کرد روشن است که صدور چنین احکامی از سوی حاکم اسلامی مسبب نقض کلیدی او در جامعه اسلامی است که مانده‌هایی از مصادیق مختلف آن را در فصل پیشین مورد بررسی قرار دادیم.

حاصل آن که در موارد حکم ثانوی، حکم حکومتی، تراحم، نسخ و تبدل موضوع، در حقیقت تغییر موضوع، پدید می‌آید و به دنباله آن نیز حکم، تغییر می‌یابد بنابراین مراد از تغییر در احکام، تغییرات کلی و ماهوی نیست بلکه تغییر در مصادیق و جزئیات است و شکی نیست که احکام کلی با حفظ شرائط و مقیدات موضوع، از هر گونه تغییری در امان بوده و ابدی و ازل می‌باشند.

## بخش دوم

# تحول معرفت دینی

فصل اول: نسبیت، شکاکیت، سفسطه

فصل دوم: بررسی ادله شک گرایان و نسبیت گرایان

فصل سوم: شکاکیت و نسبیت در قرن بیستم

فصل چهارم: امکان پیش فرض (Presuppositions)

فصل پنجم: کلیت تحول در مجموعه معارف دینی



## فصل اول

### نسبیت، شکاکیت، سفسطه

#### تعریف و تمایز

انسان امروز علی رغم پیشرفت هایی که در علوم طبیعی داشته است، هنوز درگیر اساسی ترین مسائل هستی شناسی و معرفت شناسی است و پیشرفت قابل توجهی در این مسیر نداشته جز آن که از باتلاق شکاکیت، نسبیت یا سفسطه سر بر آورده است، تردید در ادراک واقعیت یا نفی اصل هر گونه واقعیت در قالبهای مذکور در طی قرون متادی به انحاء مختلف بر زبان برخی از اندیشمندان غربی جاری گشته است تا جایی که این بحث به قرن معاصر نیز کشانیده شده و افکار بسیاری را به خود مشغول داشته است، در آغاز سخن لازم می دانیم این سه گرایش را به طور جداگانه تبیین و بررسی نموده تا قبل از ورود به اصل مبحث هر یک از آنها برای ما مرزبندی شده باشد، نسبیت یا نسبی گرایی (Relativism) نگرشی است که معرفت انسان یا حقیقت را بر زمان، مکان، جامعه، فرهنگ، طبقه اجتماعی، دوره تاریخی، شکل قدرت سیاسی، شکل های اقتدار، زبان و مجازهای بیان، شماها و چارچوب های شناختی، نظری، مفهومی، آموزش ها و باورها مبتنی می داند.<sup>۱</sup>

۱. ر.ک: احمدی بابک، کتاب تردید، ص ۵، مرکز، ۱۳۷۵.

بر اساس این طرز نگرش، هیچ معرفت یا حقیقت تنها و مطلق وجود نخواهد داشت که تمام انسان‌ها به صورت مشترک و یقینی، در شناسایی آن گام بردارند بلکه آنچه را انسان ادراک می‌کند در شرایط و ظرف خاصی و در دیدگاه خودش، چهره‌ای از واقعیت تلقی می‌شود گو اینکه حقیقت، دارای چهره‌ها و شاهای متعدد و گوناگون است و هیچ‌گونه تحقق خارجی ندارد به طوری که ملاک سنجش قضایا و مقایسه امور واقع شود، کسی که این گرایش را بپذیرد و قائل به نسبی بودن فهم و ادراکات بشری شود - اعم از آنکه علم بشر را یک پدیده مادی جدیدی بداند که از ترکیب خصوصیات ذهن با واقعیت‌های خارج از آن، بدست می‌آید و یا آنکه بدون توجه به مادی بودن ذهن، آن را یک پدیده ثالثی بداند که متناسب با داشته‌های قبلی یا بعدی، تغییر و تحول می‌یابد - هرگز قادر نیست به مجرد حکایت یا ارائه قضیه‌ای از قضایای علمی، نسبت به حقیقت و واقعیت خارجی اعتماد کند یا یک اصل ثابت اجتماعی را به جامعه ارائه دهد.<sup>۱</sup> چنین شخصی باید اعتبار خود از جهان و اندیشه‌ها را، حقیقت بنامد و در واقع منکر هر گونه اصل و قاعده بنیادین شود.

جای بسی تعجب است که نسبت‌گرایان هیچ‌آزمون شناخت‌شناسانه‌ای را معتبر نمی‌دانند اما خود آنها عملاً، حکم شناخت‌شناسانه‌ای را مطرح می‌سازند، به راستی اگر این آموزه آنها که «هیچ ملاکی برای تشخیص حق از باطل وجود ندارد و حقیقت مطلق در عالم نیست» درست باشد چگونه می‌توانیم آن را مورد تصدیق قرار دهیم؟ اگر هیچ قانون کلی و حق مطلق در جهان، موجود نیست چطور می‌توان ادعای خود آنها را به عنوان یک



ادعای کلی و قطعی و قابل پذیرش، تلقی نمود؟!

شایان ذکر است که قول به نسبیّت، از دستاوردهای سوفیست‌ها برای شناخت انسان به شمار می‌آید، سوفیست‌ها بودند که با ارائه گرایش‌های خود زمینه پیدایش نسبیّت‌گرایی و انکار حقائق را فراهم ساختند.

شکاکیت یا شک‌گرایی (scepticism) به معنای تردید نمودن در شناخت و انکار صریح راه فهم حقائق است که بر اساس آن هیچ راه قابل اطمینانی برای انسان درباره شناخت حقائق، وجود ندارد، از این رو بایستی در تمام امور، توقف کند و حتی در بدیهی‌ترین گزاره‌های علمی با دیده تردید وارد شود، شک‌گرایان از این جهت که معرفت یقینی را انکار می‌کنند شباهت زیادی به نسبی‌گرایان دارند.

این گرایش در طول زمان‌های بروز و ظهور خود، به اشکال گوناگونی پدیدار گشته است اما بدترین شکل آن، شک‌گرایی افراطی است که برخی از اندیشمندان، بدان قائل شده‌اند از کسانی که به این گرایش تمایل نشان داده است شخصی به نام کسنیادس کورنیستی<sup>۱</sup> بوده است او اظهار می‌کند که همه چیز خطاست، هر احساس و عقیده‌ای باطل است هر چیزی که به وجود می‌آید از آنچه نیست به وجود می‌آید و هر چیزی که از بین می‌رود نابود می‌شود.<sup>۲</sup>

واژه سفسطه به معنای انکار مطلق علم و معرفت یقینی است بدین معنی که برای انسان دستیابی به هر گونه شناخت یقینی و علمی، ناممکن است، هر چند سفسطه در برخی از گرایش‌های منجر به انکار واقعیت و وجود،

1. xeniaades of corinth.

۲. دلبلیو. کی. سی. گاتری، تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۱، ترجمه حسن فتحی، ص ۷۷.

نیز گشته است.

با دقت در این سه تعریف در می‌یابیم علی‌رغم تمایز و اختلاف این سه گرایش، شباهت زیادی میان آنها وجود دارد، نسبی‌گرایان وجود حقیقت مطلق و واحد را قبول ندارند و معتقدند دید هر شخصی، ظرف تحقق حقیقت است اما شک‌گرایان قائلند بر فرض، حقیقت مطلق هم در میان باشد نیل به آن برای ما غیر ممکن است و هر طریق که برای رسیدن به واقعیت، معرفی شود قابل تردید می‌باشد، قائلین به سفسطه امکان دستیابی به معرفت را انکار می‌کنند بلکه برخی همچون گرگیاس می‌گویند واقعیتی وجود ندارد.

### پیشینه

سه مبحث نسبیت، شکاکیت و سفسطه از جمله مباحثی هستند که حائز اهمیت هستند و روشن شدن جزئیات آنها، ابهامات بسیاری را بر طرف می‌کند از آنجا که این مباحث با مبحث تحول معرفت دینی ارتباط دارد و افکار بسیاری از اندیشه‌وران را به خود مشغول ساخته است. جا دارد در این مجال به طرح تاریخچه و پاره‌ای از گرایش‌های مختلف این مکاتب در مقاطع مختلف تاریخی بپردازیم و از بدو ظهور آنها در جوامع علمی قبل از میلاد تا عصر اخیر را در نوشتار حاضر مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم.

#### ۱.۱. نسبیت و شکاکیت و سفسطه در یونان باستان (قبل از سقراط)

در قسمت قبل به تناسب دو گرایش مورد بحث، اسمی از سفسطه به میان آوردیم در دفتر حاضر، بایستی آن را به عنوان ریشه اصلی مبحث نسبیت، به طور کامل مورد بررسی و تحلیل قرار دهیم تا بدین وسیله پاره‌ای از ابهامات موجود مرتفع شود.

یکی از مهم‌ترین دستاوردهای سوفسطائیان یا سوفیست‌ها<sup>۱</sup> (منکران علم) برای اندیشه بشری، نسبت است، چنانکه متذکر شدید گرایش به نسبت، نگرشی است که معرفت انسان یا حقیقت را بر زمان یا مکان یا جامعه یا فرهنگ یا دستگاه شناخت و یا اعتقاد شخصی مبتنی می‌داند، بر اساس این نگرش، ممکن نیست حقیقت اشیاء که علم انسان به آن تعلق می‌گیرد به صورت دست نخورده و سالم در دستگاه ادراک و شناخت انسان بروز و ظهور نماید، بلکه هر حقیقتی که برای انسان کشف می‌شود از یک سو دستگاه شناخت و از سوی دیگر شرائط زمانی و مکانی و فرهنگ جامعه در کیفیت بروز آن، برای فاعل شناسایی (شخص ادراک‌کننده) تاثیرات مستقیم می‌گذارد.

از این رو هر گونه شناختی برای انسان‌ها پیدا شود در چارچوب زمان و مکان معینی، عین حقیقت و واقعیت است ولو این که در همان چارچوب زمانی و مکانی، حقیقت برای شخص دیگر، چیز دیگری بنماید.<sup>۲</sup> به تعبیر دیگر هر حقیقتی برای هر شخص همان گونه است که برای او نمودار می‌شود ولو این حقائق با یکدیگر کاملاً تهاافت و ناهمخوانی داشته باشد.

این گرایش را می‌توان در اندیشه‌های بنیانگذار نحله سوفسطایی<sup>۳</sup>

۱. سوفیست‌ها را به دلیل این که در همه علوم و فنون عصر خود مهارت داشتند سوفیست نامیدند، یعنی دانشمند، ولی در زمان‌های بعد این کلمه را بر کسانی به کار می‌بردند که به هیچ اصل علمی پایبند نباشد و تمام ادراکات و آراء و عقائد بشری حتی بدیهیات اولیه را باطل و خیال محض بدانند و هیچ ارزشی برای هیچ گونه فکر و ادراکی قائل نباشند. ر.ک: احمدی بابک، کتاب تردید، ص ۱۰۹. ۲. ر.ک: همان، ص ۵.

۳. کلمه سوفسطایی از سوفیست تعریف شده است، یعنی استعمال سوفیست که یک کلمه فارسی است در عرب بدین سان است، و مسلک سوفسطائیان را سوفیسم نامیده‌اند.

- پروتاگوراس - تعقیب کرد چنانکه انکار مطلق علم و معرفت به گرگیاس<sup>۱</sup> نسبت داده شده است، سوفیست مشهور پروتاگوراس<sup>۲</sup> نظریه هراکلیتوس درباره تغییر و تبدل دائم امور را اصل قرار داده بود و از آن نتیجه می‌گرفت که انسان مقیاس و میزان همه امور است مقیاس هستی چیزهایی که هست و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست.<sup>۳</sup> زیرا احساس که تنها وسیله شناخت امور و اشیاء است چنانکه هراکلیتوس گفته است ناشی می‌شود از تلاقی حرکت متعلق شناسایی با حرکت حواس بنابراین اشیاء چنانکه هست به ما شناسانده نمی‌شوند و ما نمی‌توانیم به واقعیت آنها دسترسی پیدا کنیم، افکار گرگیاس نیز قدری شباهت به پروتاگوراس داشت، وی که در زمره افراطی‌ترین سوفیست‌های زمان خود به شمار می‌آید معتقد بود که تمام ادراکات بشر بدون واقعیت و حقیقت است و جهان گسترده معلومات، پوچ به تمام معنی است. او متأثر از فلسفه الیایی و اندیشه وران ایللیایی، سه مطلب را به عنوان خاستگاه اصلی مباحث سوفیست‌ها مطرح ساخت و با ارائه آنها چهره ضد معرفتی سوفیسم را برای همگان نشان داد، او با صراحت ابراز کرد:

اولاً، در خارج از ذهن انسان حقیقتی وجود ندارد.

ثانیاً، اگر هم حقیقتی وجود داشته باشد قابل شناختن نیست.

ثالثاً، بر فرض هم که شناختن حقیقت امکان داشته باشد نمی‌توان آن را

1. Gorgias . م. ق. ۴۸۳-۳۷۵ ق. م.

2. protagoras. م. ق. ۴۸۱-۴۱۱ ق. م.

۳. ر. ک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، ج ۱، قسمت دوم، ص ۱۲۶، ج ۱، قسمت اول، ص ۱۰۶، و تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، ص ۴۷۸، و دبلیو. کی. سی. گاتری، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، ج ۱۱، ص ۲۲، انتشارات فکروز، ۱۳۷۵ و مهدوی، یحیی، شکاکان یونان، ص ۲۸ و ۲۹.

به دیگران شناساند.<sup>۱</sup>

بدین سان این سوفیست افراطی، منکر وجود تمام حقائق هستی (خارج از محدوده ذهن) می‌شود و راه را برای هر گونه تحصیل شناخت، ناممکن می‌داند.

دیدگاه پروتاگوراس در مورد نظریه وحدت اضداد با هراکلیتوس هم خوانی داشت اما با دموکریتوس تضاد، از این که عسل برای برخی شیرین می‌نماید و برای برخی تلخ، دموکریتوس نتیجه می‌گرفت که پس عسل نه تلخ است و نه شیرین، ولی هراکلیتوس می‌گفت: هم تلخ است هم شیرین<sup>۲</sup> هم چنین وی درباره خدایان ابراز می‌دارد که نه می‌توانم بگویم آنها هستند نه می‌توانم بگویم نیستند.

در دیدگاه پروتاگوراس هر انسانی که دارای عالی‌ترین و متعارف‌ترین مزاج‌ها باشد، داناترین انسان‌ها است و صاحب بهترین عقاید و نظریات می‌باشد، این نگرش وی در حقیقت با فن سخنوری و خطابه که از اشتغالات او بود کاملاً ارتباط دارد و یک نحوه توجیه معرفت شناختی برای این فن محسوب می‌شود، به نظر وی سخنور واقعی و توانا باید بتواند از هر دو طرف یک نظریه دفاع سرسخت و موفقیت‌آمیز کند و طبق دلخواه خود یک طرف را در سرانجام کار بر طرف دیگر ترجیح بدهد، شاگرد مکتب سوفسطایی وقتی که آموزش‌های مربوطه را لمس و تجربه کرد بهتر می‌تواند از دو طرف یک نظریه دفاع کند و در نهایت یکی را بر دیگری فائق نشان

۱. ر.ک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، جلد ۱، قسمت اول، صص ۱۱۳ و ۱۱۲، ۱۳۶۸ و تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۱، ص ۴۹۹، و دبلیو.کی. سی. گاتری، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، ج ۱۱، ص ۶۶ و ۴۰.  
۲. ر.ک: دبلیو.کی. سی. گاتری، ص ۴۸.

دهد. از این رو از نظر جامعه شناختی به زعم پورتاگوراس و دیگر سوفیست‌ها، قوانین و سنت‌های مرسوم یک جامعه تا وقتی که مورد تأیید و تصویب آنها و خوشایند قلوب آنها باشد قابل ستایش و پذیرش است و الاً خیر، مثلاً مجازات قصاص یا اعدام تا وقتی که به مذاق آنها، خوش بیاید مسئله‌ای قانونی و قابل تحسین تلقی می‌گردد ولی اگر به مذاق آنها شیرین نیامد امری غیر قانونی محسوب می‌شود، از این رو هر حقیقتی نسبی است نه مطلق و دارای اصالت.

به دیگر سخن به عقیده آنها حقیقت، جزئی و متغیر است نه کلی و ثابت، بدان جهت که حقیقت برای هر کس همان است که او را متقاعد سازد و کاملاً ممکن است کسی را به این صورت متقاعد کرد که شیء سیاه، سفید است یا بالعکس.<sup>۱</sup>

با روشن شدن نگرش سوفیست‌ها می‌توانیم نتیجه بگیریم که برخی از آنها نظیر پورتاگوراس در واقع به اصالت ذهن یا ذهن‌گرایی افراطی، قائل بوده‌اند که فرآیند غیر معقول آن این است که هیچ حقیقت مستقلی ورای نموده‌ها و ذهنیات محض وجود ندارد و اصلاً هیچ‌گونه تفاوتی میان بود و نمود نیست، حقیقت برای هر کسی همان است که بر او حقیقت می‌نماید.<sup>۲</sup>

تاکنون که با گرایش‌های پورتاگوراس و دیگر سوفیست‌ها، اجمالاً آشنایی پیدا کردیم، جا دارد در این قسمت اولاً برخی از فرایندهای این گرایش‌ها را از دیدگاه برخی از اندیشمندان مطمح نظر قرار دهیم و ثانیاً برخی از عوامل پیدایش سوفیسم را بیان کنیم:

۱. ر.ک: دلبلیو. سی. گاتری، ج ۱۱، ص ۹۹.

۲. تئودور گمپرتس، ص ۴۷۴.

درباره سخن مشهور پروتاگوراس که «انسان معیار همه چیز است» در تثاتیوس (۱۵۲a) سقراط از تثاتیوس سؤال می‌کند آیا این عبارت را خوانده است؟ او می‌گوید بارها خوانده‌ام، سقراط می‌گوید پس تو می‌دانی که منظور او تقریباً این است که هر چیزی برای من آن گونه هست که برای من نمودار می‌شود و برای تو هم آن گونه هست که برای تو نمودار می‌شود زیرا من و تو انسان هستیم.<sup>۱</sup>

این تفسیر سقراط به طور کامل نظریه نسبی‌گرایی این سوفیست معروف را برای ما روشن می‌کند و به ما می‌فهماند که در دیدگاه وی جهان حقیقی انسان‌ها در مقام سنجش، با یکدیگر متفاوت می‌باشد.

سقراط در ادامه، یکی از پی‌آمدهای غیر منطقی این نظریه را بدین صورت متذکر می‌شود که بر اساس این نظریه هیچ کس نمی‌تواند خردمندتر از دیگری باشد، کاملاً بی‌معنی است که پروتاگوراس یا هر شخص دیگری خود را بالاتر از دیگران و معلم آنها به شمار آورد.<sup>۲</sup>

چنانکه ارسطو نیز، در راستای انکار این طرز تفکر، یکی از پیامدهای تعجب‌برانگیز آن را بیان می‌کند و بدین سان نگرش ناصواب این سوفیست مشهور را مورد انتقاد قرار می‌دهد، وی با صراحت ابراز می‌دارد کسانی که سخن پروتاگوراس را قبول دارند بایستی این نظریه را بپذیرند که می‌توان درباره شیء واحد، سخنان متناقضی را بیان کرد که به طور همزمان هر دو صحیح و درست باشد. و می‌شود هر چیزی را برای هر موضوعی اثبات یا نفی کرد.<sup>۳</sup>

۱. ر.ک: دلبلیو. کی. سی گاتری، ج ۱۱، ص ۲۲.

۲. همان، ص ۴۵.

۳. همان، ص ۲۳.

بنابراین در دیدگاه نقّادانه ارسطو، تلقی باطل پروتاگوراس، در برگیرنده نتایجی غیر قابل تطبیق با اصول منطق و عقل سلیم می‌باشد تا آنجا که ما می‌توانیم بگوییم یک چیز هم خوب است هم بد، هم زشت است هم زیبا، شیء واحد برای برخی نیکو می‌نماید و برای برخی نامطلوب، برای برخی زیبا و برای دیگری زشت، زیرا کلمه «هر چیز» که در جملات پروتاگوراس «انسان معیار هر چیز است» آمده است، شمولیت دارد و مطلق است به طوری که شامل تمام حقائق حتی ارزش‌های انسانی و اخلاقی نیز می‌گردد، بدین‌سان باید مستلزم شد که نظریه نسبیت در مورد ارزش‌های والای اخلاقی نیز حکمفرماست و در آنها هم باید به این نتیجه غیر معقول ملتزم شد که نام خوب یا بد را نمی‌توان بر روی هر یک از آنها نهاد بلکه خوب آن است که انسان بگوید خوب است و بد آن است که انسان بگوید بد است، زیبا آنست که انسان اعتراف کند زیباست و زشت آنست که انسان بگوید زشت است.

### عوامل پیدایش سوفیسم

می‌توان عوامل متعددی را در این راستا برشمرد اما در این نوشتار پاره‌ای از آنها را متذکر می‌شویم:

#### الف. آراء متهافت در بین اندیشمندان

هر یک از صاحب نظران فیلسوف، در دوره قبل از پیدایش سوفیسم، نظریه خاصی را در مورد جهان هستی ارائه می‌کردند و با فائق نشان دادن نظریه خود، در صدد ابطال آراء دیگران بر می‌آمدند، برای نمونه درباره این که جهان از چه عنصری بوجود آمده است؟ برخی قائل بودند از آتش، برخی دیگر از موجود بیکران و... این نظریات متعارض، کم‌کم در میان یونانیان، زمینه رشد گرایشات سوفیست‌ها را مهیا نمود.



### ب. رشد روز افزون فن سخنوری

هنگامی که در اثر پاره‌ای از عوامل، منازعات مالی در بین مردم یونان بالا گرفت و توده‌های مردم سروکارشان با محاکم قضایی و وکلا افتاد، گروهی از اندیشه‌وران به عنوان وکیل برای یک طرف یا طرفین نزاع در میان موج انبوه تماشاپیان، به دفاع سرسخت از موکل خود می‌پرداختند و خطابه‌های موثری را ایراد می‌کردند تمام همت آنها بر این بود که برای هر مدعایی اعم از حق یا باطل، دلیل و برهان بتراشند، تا جایی که گاهی برای طرفین نزاع، دلیل‌های گوناگونی اقامه می‌کردند، از این رو آنها به مرور زمان معتقد شدند که در حقیقت حق و باطل و راست و دروغی وجود ندارد، حق آنست که با خواسته انسان همخوانی داشته باشد و باطل آنست که مورد پسند انسان قرار نگیرد، سوفیست معروف پروتاگوراس می‌خواست شاگردان خود را طوری بیرواند که بتوانند هر چیزی را هم بستایند هم تقبیح کنند و مخصوصاً از استدلال‌های ضعیف و بی پایه به گونه‌ای دفاع کنند که قوی به نظر آید.<sup>۱</sup>

### ج. عدم اعتماد بر ادراکات حسی

فلاسفه قبل از دوران سقراط در این جهت مشترک بودند که به مدرکات حسی اطمینانی نداشتند، آنها معتقد بودند که حس، تنها می‌تواند ظواهر اشیاء را بنیاند اما از شناخت حقایق آنها ناتوان است، ولی از طرف دیگر تمام مسیر پیدایش و تحصیل دانستنی‌های متعارف جهان از طریق حس و ادراکات حسی است، از این رو نمی‌توان راهی برای شناخت واقعیت ارائه داد.

۱. ر. ک: دلبلیو. کی. سی. گاتری، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، صص ۹۹ و ۹۸،

### د. مواجهه جامعه بسته یونان با جوامع دیگر

قبل از سوفیست‌ها، یونانیان با دیگر جوامع بشری، هیچ‌گونه ارتباطی نداشتند و تنها صفات اخلاقی و آداب و رسوم موجود در بین خودشان را نیکو و صحیح تلقی می‌کردند اما به محض آنکه مرزهای بسته یونان گشایش یافت، یونانیان با آداب و رسوم جوامع دیگر نیز آشنایی پیدا کردند، آنها کم‌کم متوجه شدند که برخی از رسوم موجود در بین آنها که از دیدگاه آنها مطلوب بوده است در جوامع دیگر نامطلوب، تلقی می‌شود و بالعکس، در چنین شرایطی، سوفیست‌ها، گرایش‌های خود را برای آنها مطرح ساختند<sup>۱</sup> و بدین ترتیب پا به عرصه مکاتب یونان گذاشتند.<sup>۲</sup>

بدین سان در قرن پنجم قبل از میلاد در میان اندیشمندان یونان باستان، قبل از دوره سقراط، سوفیست‌گرایی ابراز وجود کرد و به عنوان یکی از پایه‌های نسبت در بین یونانیان رواج پیدا کرد، اما این که آیا دوگرایش مستقل دیگر به عنوان نسبت و شکاکیت در آن دوران رنگ و آبی داشته‌اند و آیا قبل از سقراط در تاریخ حرفی از این دوگرایش بوده است یا نه؟ بایستی در پاسخ بگوئیم متأسفانه از آثار فلاسفه آن دوران در زمینه شکاکیت و نسبت مدرک قابل توجهی به جای نمانده است و اطلاعات ما از آراء و نظریات آنها در حدی بسیار ناچیز است از این رو اظهار نظر قطعی در این باره امری نامعقول به نظر می‌رسد اما با این اطلاعات جزئی می‌توان گفت که این دوگرایش به صورت مستقل تا دوره قبل از سقراط به هیچ نحو

۱. ر.ک: ملکیان مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، صص ۱۵۲، ۱۵۳.

۲. بر اساس نظر برخی از فلاسفه غرب نمی‌توان از سوفیسم به عنوان یک مکتب یاد کرد زیرا آنها فردگرا بودند و همیشه بر سر شهرت عمومی با یکدیگر به رقابت می‌پرداختند.  
ر.ک: دبلیو. کی. سی. گاتری، صص ۹۴ و ۹۳.

مطرح نبوده است، منتهی ذکر این نکته هم در این مجال لازم است که در آن زمان با وجود آنکه فلاسفه تلاش خود را در شناخت عالم هستی و پی بردن به گوهر اشیاء مصروف می داشته‌اند به مباحث معرفت شناختی، و شناخت و حدود آن کمتر عنایت داشته‌اند ولی ریشه‌های گرایش به شکاکیت و نسبیّت را مورد بحث قرار داده‌اند از جمله کسانی که در پایه‌ریزی این دو گرایش... تاثیر داشتند دو اندیشمند قرن پنجم قبل از میلاد به نامهای پارمنیدس (۵۱۰-۴۴۰ ق.م) و زنون (متولد حدود ۴۸۵ ق.م) بودند، آنها مسئله تقابل بین محسوس و معقول را به صراحت مطرح ساختند و مدرکات حسی را سر منشاء خطای بشر محسوب کردند، این دو معتقد بودند که احساس در تمام موارد نشان دهنده، کثرت و تغیر و حدوث و فنا است و این بالاترین شاهد بر بی اعتباری حس است، وحدت مطلق که پارمنیدس بدان قائل بود، مستلزم سکوت و توقف کامل فکر بود، زنون نیز در صدد بود اثبات کند در محسوسات چیزی جز تناقض وجود ندارد.<sup>۱</sup> دیوژنس لائرتیوس می نویسد ارسطو، زنون را کاشف دیالکتیک یا هنر جدل منطقی می داند، شیوه استدلال وی بدین صورت بوده است که ابتداءً فرضیه مخالف نظر خود را می پذیرفت بعد از آن نتایج متناقضی را استخراج می کرد.<sup>۲</sup>

## ۱.۲. نسبیّت و شکاکیت قدیم (قرن‌های چهارم و سوم قبل از میلاد)

گرایشات سوفیستی که جلوه‌هایی از آن را در قسمت قبل ترسیم کردیم با تلاش‌های بی‌هریغ و مبارزات بی‌امان و پی در پی سقراط، افلاطون و

۱. ر.ک، مهدوی یحیی، شکاکان یونان، صص ۷۲ و ۲۱-۱۸.

۲. ر.ک: خراسانی شرف الدین، نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳۱۳.

ارسطو، مطرود و مزوی و در نهایت رو به خاموشی گرایید و مغالطه‌های آنها برای جوامع علمی، آشکار گشت، اما پس از ارسطو گروه دیگری به نام شکاکان ولادریون، مکتب شک‌گرایی، و نسیون مکتب نسبی‌گرایی را به صورت پر رنگ مطرح ساختند که بر اساس آن نه دنباله‌رو سوفیست‌ها محسوب شوند که قائل بودند هیچ واقعیتی خارج از محدوده ذهن آنها وجود ندارد و نه پیرو سقراط و شاگردان او که می‌گفتند انسان می‌تواند به شناخت حقیق نائل شود و واقعیت اشیاء را شناسایی کند بلکه می‌گفتند راه قابل اعتمادی برای شناخت حقایق وجود ندارد و تنها مسیر شناخت، حس و عقل است حسن و عقل هم، همیشه خطا پذیرند، از این رو انسان نمی‌تواند هیچ زمانی به شناخت علمی دسترسی پیدا کند و همیشه باید در تمام مسائل علمی و حتی ضروری‌ترین گزاره‌های علمی با دیده تردید وارد شود، یا اگر به شناخت علمی دستیابی پیدا کند، به حقیقت مطلق نخواهد رسید و به طور کلی حقیقت دارای چهره‌های گوناگون است.

آشکار است که گرایش به این دو مکتب می‌تواند آفت مهلکی برای حیات انسان محسوب شود تا جایی که حتی نظیر ریاضی دانان را نیز وا می‌دارد که در اعتبار گزاره‌های ریاضی تردید نمایند، انسانی که به این گونه گرایش‌ها رو کرده است همواره عینک تردید و انکار را بر دیدگان خود نهاده و هیچ گونه فضیلتی از فضائل والای انسانی را ارزش نمی‌نهد هرگونه کارزشتی را توجیه نموده و بر آن جامه زیبای تحقیر می‌پوشاند، شکی نیست با رونق پیدا کردن و گسترش روز افزون این دو طرز تفکر مهلک، برنامه‌های نجات بخش دین که تنها برای سعادت بشریت و رشد و تعالی او از تاریکی‌ها و جهالت‌ها صادر شده است، زیر طوفانی از سؤالات رفته و در هاله‌ای از ابهامات و پرسشگری‌های شکاکانه و نسبی‌گرایانه نقش

انسان ساز خود را از دست می دهد و هرگز قادر نخواهد بود به عنوان مصباح هدایت بشر و هادی او از گمراهی ها، پرتو افشانی کند، قبل از بررسی مباحث مربوطه و نقل اقوال برخی از پیروان مکتب شکاکیت ممکن است سؤالی به ذهن مخاطب، خطور کند که در ابتدای ورود به این مبحث، مطرح کردن آن و بیان پاسخ به آن می تواند برای تکمیل مبحث، کاربرد داشته باشد:

مگر نه این است که شک کردن از خصوصیات و ویژگی های انسان ها به شمار می آید و هر انسانی حق دارد گاه و بی گاه در مسائل اطراف خود شک کند به گونه ای که اگر برای او شک حاصل نشود به یقین راه پیدا نمی کند، پس چرا شک گرایی مورد نکوهش قرار گرفته است و پیروان این گرایش از این که دیگران به آنها شکاک بگویند استنکاف می ورزند؟ پاسخ این است که مقصود ما در این فصل از واژه شکاک و شک گرا، معنای فلسفی آن است نه مفهوم لغوی آن، یعنی ما به کسی شکاک می گوئیم که عامداً و قاصداً در همه امور و حقائق - جز درباره ظواهر و پدیدارها - شک می کند و از حکم نمودن جزمی خودداری می کند، به تعبیر دیگر شکاک کسی است که در امکان حصول شناسایی و یقین تردید روا داشته و در این که آنچه ما ادراک می کنیم عین واقعیت است شک کرده است.<sup>۱</sup>

به هر حال بنیانگذار اصلی این گرایش شخصی به نام پورن الیسی<sup>۲</sup> (۳۶۵-۲۷۵ ق.م) بود وی ظاهراً تحت تأثیر نظریه کیفیات حسی

۱. ر.ک: مهدوی یحیی، شکاکان یونان، صص ۱۳ و ۱۰.

۲. نام این شخص به صورت های متعددی تلفظ و ضبط شده است: پیرهو، پیرون، پیرهون، پیرن (pyrrho). ر.ک به ملکیان مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، ج ۲، ص ۳۹، ۱۳۷۷.

دموکریتوس و نظریه نسبیت سوفیست‌ها و شناخت‌شناسی کورنائی بود<sup>۱</sup> و معتقد بود که عقل انسان نمی‌تواند حقائق اشیا را درک کند و به‌گفته آنها دستیابی پیدا کند، پورن می‌گفت ما فقط می‌توانیم بدانیم چگونه اشیا به نظر می‌آیند، شیء واحد برای مردم، مختلف و متفاوت به نظر می‌آید و ما نمی‌توانیم بدانیم کدام حق و درست است در برابر هر قولی، نظر مخالفی با دلائلی به همان اندازه معتبر می‌توانیم ارائه کنیم، بنابراین نمی‌توانیم درباره چیزی مطمئن باشیم، بهتر است به جای این که بگوییم این چنین است بگوییم به نظر من چنین می‌آید. یا ممکن است چنین باشد.<sup>۲</sup> از این رو پورن به این نتیجه رسیده بود که هیچ چیزی در عالم، قطعی و یقینی نیست و به طور کلی حقیقت مطلق غیر قابل حصول است، درست به همین جهت شاگردانش با وصف آنکه او را خیلی دوست می‌داشتند و برای او احترام خاصی را قائل بودند هنگامی که از دنیا رفت برای فقدان او گریه نکردند زیرا به مرگ او یقین نداشتند!!<sup>۳</sup>

بدین سان پورن از حکم کردن قطعی به جنبه نفی یا اثبات اشیا خودداری می‌کند و به همه حقائق با دیده تردید و شک و لادری گری، نظر می‌کند و تنها به ظواهر اشیا اکتفا کرده و معتقد است اشیا را آن چنان که هست نمی‌توان شناخت و به واقعیت آنها پی برد، پس نمی‌توان هیچ امری را تکذیب یا تصدیق نمود، این گرایش شکاکانه وی که بیشتر شبیه یک شوخی

۱. استادان وی عبارت بودند از بروسون از پیروان سقراط، اقلیدس مگاری، آناکسارخوس

از ملازمان اسکندر در فتوحات آسیا، رک: مهدوی یحیی، شکاکان یونان، ص ۸۶.

۲. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، ج ۱، قسمت دوم، صص ۵۷۲ و ۵۷۱.

۳. رک: ویل دورانت، لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب‌خویی، صص ۱۹ و ۱۸، تهران،

و مزاح می‌ماند تا یک اعتقاد و نگرش جازم، سبب شده بود که در وجود او اثر کند و به حسب ظاهر او را در تمام مراحل زندگی روزمره، یک شک‌گرای واقعی جلوه دهد. هر چند در اصل این طرز‌گرایش را نمی‌توان در مرحله عمل پذیرفت و به حیات خود ادامه داد، خود او در هنگامی که مورد سؤال واقع می‌شود که یک شخص شک‌گرا رفتار خود را بر چه اساسی باید انجام دهد و بر چه موازینی تطبیق نماید؟ تبعیت از عادات و رسوم جامعه را پیشنهاد می‌کند و می‌گوید اگر هم این منش مقدور نباشد باید بر طبق احتمالات عمل کرد.

برخی از مورخین فلسفه می‌گویند روزی پورن از مسیر منتهی به لغزشگاه و پرتگاه خطرناکی عبور می‌کرد، مسیر به اندازه‌ای خطرناک بود که اگر پورن در آن حال سقوط می‌کرد و بر روی صخره‌های تند و تیز دره عمیق می‌افتاد، مرگ او حتمی بود در این هنگام یکی از شاگردان مورد علاقه وی او را از آن پرتگاه کنار کشید، البته از این نمونه رفتار از وی که او در هر کجا گمان به خطر یا یقین به خطر داشت به تردد خود ادامه می‌داد، زیاد نقل شده است.<sup>۱</sup> جیمز کرن می‌گوید در این جا این سوال جلو می‌آید که چرا آن شاگرد شک‌گرایی پورن را نادیده انگاشت مگر نه این است که او فقط می‌بایست پیرو افکار استاد خویش باشد پس نبایستی او را در چنین حالی به عقب می‌کشانید.

از این جا می‌فهمیم که این شاگرد با عملکرد خود می‌خواست نشان

۱. برای نمونه ر.ک: جیمز کرن قبیل من، آشنایی با فلسفه غرب ترجمه محمد بقایی، ص ۱۰۱، حکمت ۱۳۷۵.

بدهد که خود استاد را بر عقیده باطلش ترجیح داده است، این حکایت نشان می‌دهد که شک‌گرایی اندیشه‌ای نامعقول است و فلسفه آن کارآیی ندارد چنانکه خود پورن هم این مطلب را تشخیص داده بود.<sup>۱</sup>

در دیدگاه این بنیانگذار شکاکیت و پیروان همفکر او هیچ‌گاه انسان نمی‌تواند بر چیزی نام‌زشت یا زیبا، خطا یا صواب را بنهد باید به همه حقائق واقعیات با چشم بی‌تفاوتی نظر کند، شخص حکیم و صاحب‌درایت کسی است که تنها آرامش باطن و ضمیر خود و دوری از اضطراب و تشویش ذهن، مطمح‌نظر او باشد و تلاش او در زمینه حفظ و نگاه‌داری این حالت باشد گو اینکه شخص خردمند و عاقل در دیدگاه پورن و همفکران او کسی است که نظیر مرداری بی‌خاصیت و تحرک در گوشه‌ای بنزد و عینک بی‌تفاوتی و لادری‌گری نسبت به همه چیز را بر دیدگان خود نگاه‌بدارد و در مرحله عمل از عادات و رسوم جامعه تبعیت نموده و غرائز طبیعی و فطری خود را کامیاب سازد همیشه در جستجوی معرفت و علم باشد ولو این که هرگز نمی‌تواند به شناخت حقائق نائل شود و به یقین برسد.

لازم است یادآور شویم که پورن به غیر از اشعاری که در مدح اسکندر به رشته تحریر در آورده است از خود هیچ‌گونه اثری بر جای نگذاشته است از این رو به راحتی نمی‌توان درباره ابعاد گوناگون گرایش‌های وی، ابراز نظر کرد هر چند قدماء برای پی بردن به قسمت‌هایی از آراء او به پیروان او خصوصاً شاگرد معروف او تیمون مراجعه می‌کردند.<sup>۲</sup>

زیرا به گفته سکستوس امپیریکوس، تیمون به عنوان مفسر سخنان

۱. همان، ص ۱۰۲.

۲. ر.ک: مهدوی یحیی، شکاکان یونان، ص ۸۷.



استاد خود شناخته شده است، بر همین اساس برخی از محققین مدعی هستند که پورن افکار خود را به تیمون ابراز می کرده است و اصلاً می توان تیمون را جانشین وی دانست.<sup>۱</sup>

تیمون نیز معتقد بود که ما نه به ادراک حسی خود می توانیم اعتماد کنیم نه به عقل خودمان، از این رو باید از حکم کردن بر اشیاء خودداری نموده و به خود اجازه ندهیم که در هر تصدیق نظری درگیر و گرفتار شویم، در این صورت است که به آرامش حقیقی نائل خواهیم شد.<sup>۲</sup> وی درباره عقیده استاد خود در مورد عاقبت خوشایند و توأم با سعادت چنین گفته است:

کسی که می خواهد سعادتمند باشد اولاً، باید ببیند که اشیاء چیستند؟ ثانیاً بنگرد که در مواجهه با آنها چه حالتی را باید اتخاذ کند و ثالثاً، دریابد از این موضعی که اتخاذ کرده است چه فرایندی برای او حاصل می آید، پورن در مورد پرسش اوّل می گوید همه اشیاء مانند یکدیگر غیر یقینی هستند و میان آنها تمایزی وجود ندارد بنابراین احساس ها و حکم نمودن های ما نه صحیح است و نه غلط، چون می توان ادله ای شبیه به هم را در ردّ یا اثبات هر کدام اقامه کرد، در مورد پرسش دوم می گوید درباره هیچ چیز نباید عقیده جزمی داشت و به طور کلی نمی توان هیچ امری را بیشتر از انکار تصدیق کرد، یا بایستی هم انکار نمود هم تصدیق یا نه انکار نمود نه تصدیق، در مورد پرسش سوم هم می گوید فرآیند این حالت تردید، سکوت و آرامش خاطر است.<sup>۳</sup>

۱. همان، ص ۹۲.

۲. ر.ک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتویی، ج ۱، قسمت دوم، ص ۵۷۲.

۳. ر.ک: مهدوی یحیی، شکاکان یونان، صص ۸۹ و ۸۸.

## ۱.۳. نسبیت و شکاکیت در آکادمی‌ها (دو قرن قبل از میلاد تا قرن هفتم میلادی)

به سر رسیدن دوران شکاکان و نسبی‌گرایان در قرن‌های چهارم و سوم قبل از میلاد، مصادف با آکادمی اوّل توأم با دوران حیات افلاطون بوده است، در این زمان موج مخالفت و سرکوب این گرایش‌ها به شدت رواج پیدا کرد، اندیشمندان آکادمی اوّل معتقد بودند که ماورای محسوسات نیز حقایق وجود دارد، اما دانشمندان آکادمی دوم یعنی بعد از مرگ افلاطون تا حدود دویست سال پس از آن در برابر گرایش‌ها شکاکان تسلیم شدند و از ایده‌های خود عقب نشینی کردند بنیانگذار آکادمی متوسط «آرکزیلاؤس» بوده است؛ معروف است که وی می‌گفته است که درباره هیچ چیزی یقین ندارد حتی درباره این که در مورد هیچ چیز یقین ندارد، بدین ترتیب او از برخی از فلاسفه هم جلوتر رفت که می‌دانستند چیزی نمی‌دانند.<sup>۱</sup>

همزمان با آغاز آکادمی سوم که از او تعبیر به آکادمی جدید می‌شود، نیز این گرایش‌ها به اوج خود رسید و تا قبل از نیمه قرن اوّل میلادی تداوم پیدا کرد، پایه‌گذار این مقطع، کارنئادس (۲۱۹-۱۲۹ ق.م) بود او با گرویدن به شکاکیت آرکزیلاؤس تعلیم می‌کرد که معرفت امری غیر ممکن است و هیچ داده حسی وجود ندارد که در جنب آن نتوانیم یک تصور خطا و اشتباه که از حقیقت و صواب غیر قابل تشخیص است قرار دهیم.<sup>۲</sup> وی در نزد هگسیلاؤس (مدیر آکادمی) و دیوگنس بابلی (فیلسوف رواقی) شاگردی کرد و از کتاب‌های خروسیپوس رواقی بهره‌مند شد، وی در جدل مهارت بسیاری داشت اما با این همه با دست خود مطلبی را بر روی کاغذ نبرد،

۱. ر.ک: فردریک کاپلستون، ج ۱، ص ۵۷۳.

۲. همان، صص ۵۷۴ و ۵۷۳.

گرایشات او را دیگران از قول کلیتو ماخوس نقل کرده‌اند<sup>۱</sup> در یک دید کلی آموزه‌های او را در سه فصل می‌توان خلاصه کرد:

۱. بحث شناسایی

۲. وجود خدایان

۳. اخلاق و خیر.

در قسمت اول که مرتبط با نوشتار حاضر است، او قائل است که: برای تشخیص حق از باطل نه حس توانایی دارد نه عقل، اما این که چرا حس ملاک صحیحی برای تشخیص، محسوب نمی‌شود زیرا: اولاً، تصورات ناصواب وجود دارد. ثانیاً، چنین تصوراتی یقین آور نیستند. ثالثاً، اگر نتوان بین تصورات را فرق گذاشت نمی‌توان برخی را یقینی و برخی را غیر یقینی دانست. رابعاً، در برابر هر تصور صحیحی، تصور ناصحیحی نیز وجود دارد که با آن تفاوتی ندارد. اما کار عقل یعنی جدل یا منطق، نیز قادر به امتیاز حقیقت از خطا نیست چون بوسیله جدل نه ابعاد خورشید را می‌توان شناسایی کرد نه به ماهیت خیر مطلق می‌توان دسترسی پیدا کرد.<sup>۲</sup> پس از این نوبت به آکادمی چهارم می‌رسد که از آن تعبیر به مکتب آتن می‌شود، در این مقطع از بارزترین چهره‌ها، شخصیت صاحب نام سکستوس امپیریوکوس<sup>۳</sup> بوده است وی که یک پزشک و فیلسوف یونانی

۱. شکاکان یونان، صص ۱۱۷-۱۱۶. ۲. همان، ۱۱۸-۱۱۷.

بوده است، مفسّر گرایش‌های شکاکان محسوب می‌شود، او در حدود ۲۵۰-۲۰۰ میلادی در روم و اسکندریه و آتن می‌زیسته است، مهم‌ترین دائرةالمعارف درباره عقائد شکاکان، اثر مشهور وی است که به نام **پرضد دانشوران** چاپ شده است و مشتمل بر چهارده جلد است.<sup>۱</sup>

این آکادمی با مکتب معروف اسکندرانی، تا قرن هفتم میلادی تدام پیدا کرد، و بعد با فتح مصر توسط مسلمان‌ها به انقراض کشانیده شد.<sup>۲</sup>

#### ۱.۴. نسبیت و شکاکیت قرون وسطی و پس از آن

گرایش‌های نسبی‌گرایان و شکاکان در اعصار میانه (قرون وسطی) رو به خاموشی گرایید، در طول این ۹ قرن یعنی از قرن هفتم تا قرن شانزدهم، هیچ اثری از این دو گرایش بجای نمانده است اما در اواخر قرون وسطی، جامعه علمی خود را با رویکرد دیگری از آن گرایش‌ها مواجه دید، آنچه در اینجا ابتداءً به ذهن‌خطور می‌کند این است که چرا باید بعد از گذشت ۹ قرن، مجدداً زمینه ابراز چنین افکاری فراهم آید؟

در پاسخ می‌توان گفت یکی از عوامل پدید آمدن مجدد آن گرایش‌ها و عقائد، سقوط فلسفه اسکولاستیک<sup>۳</sup> تنها فلسفه رایج قرن و دیگری پیدایش بحران فکری و فلسفی در جامعه از سوی دیگر بود که زمینه پیشرفت این افکار و گرایش اومانستی نیز آماده شد، در قرن شانزدهم

۱. ر.ک: نخستین فیلسوفان یونان، ص ۱۹۷، پاورقی.

۲. ر.ک: تاریخ فلسفه غرب، ج ۲، صص ۴۷-۴۵.

۳. فلسفه اسکولاستیک یا مدرسی بعد از تعطیل شدن دانشگاه‌ها و مدارس آتن و اسکندریه در قرن ششم میلادی در حدود نهمصد سال در مدارس وابسته به کلیسا تدریس می‌شد.

گرایش به علوم تجربی رو به فزونی گذاشت و اکتشافات کپرنیک، کپلر و گالیله، فلکیات بطلمیوس و طبیعیات ارسطو را دستخوش تزلزل و تحول قرار داد، در یک جمله می‌توان گفت تمام شئونات والای انسانی و اعتقادات دیرینه بشری، در اروپا با اضطراب روبرو گشت. با فرو ریختن پایه‌های اعتقادی و فلسفی در بین اندیشمندان جامعه خود را در یک شرایط خاص روانی یافت و از خود سؤال کرد از کجا معلوم، بطلان عقائد ما هم برای دیگران آشکار نشود؟ از کجا معلوم، پس از اکتشاف نظریات جدید و بطلان عقائد قبلی، مجدداً در روزگار دیگری این نظریات جدید نیز ابطال نگردند؟ در چنین شرائط روانی، اندیشمندی به نام مونتینی<sup>۱</sup> برای بار دیگر زمینه مطرح شدن گرایشات نسبی‌گرایان و شکاکان را فراهم ساخت و با شیوه جدید، ارزش معرفت و علم را زیر سؤال برد، او را به حق می‌توان مثال عالی یک نسبی‌گرا یا شک‌گرا دانست، نگرش او نمونه‌ای از باور به تنوع فرهنگ‌ها و عدم توانایی جهان بینی‌ای خاص در ارائه حکم قطعی و مطلق در زمینه ارزش‌هاست.

خاستگاه اصلی گرایشات وی، فرضیه مشهور سوفیست‌ها یعنی اعتقاد به دگرگونی و تحول همیشگی واقعیات و سیر اندیشه‌ها بود، فرضیه‌ای که ریشه در افکار هراکلیتوس دارد و بر اساس آن، انسان در هیچ زمانی نمی‌تواند به باورهای همیشگی برسد.

در همین راستاست که او اظهار می‌کند: «هر لحظه به نظر می‌آید که از خودم می‌گریزم و عوض می‌شوم».<sup>۲</sup> و «من در این ساعت با من فردایی دو

1. M.Montaigne.

2. Montaigne, Essais, ed. p. Michel. vol1, p.150, paris 1978.

[به نقل از کتاب تردید ص ۴۵]

آدم متفاوت هستیم». از این رو انسان نمی‌تواند به مفاهیم و باورهای دائمی دست بیاید، او در دفاع از رمون سبون از استدلال‌ها سکستوس امپیریکوس و سیسرو استمداد طلبید و هر گونه ملاک علمی را ناقص قلمداد کرد تا جایی که بر چوب‌های سقف کتابخانه شخصی وی چنین حک شده بود: «آنچه مورد یقین است این است که هیچ چیزی یقینی نیست و من هر حکمی را معلق می‌گذارم».<sup>۱</sup>

در دیدگاه وی، هیچ حقیقتی را به عنوان یک اصل ثابت و پایدار نمی‌توان پذیرفت و اصلاً ملاکی برای تشخیص حقیقت وجود ندارد مگر آنکه با عادات و رسومات و عقائد منطقه زیست خودمان هم خوانی داشته باشد، تنها در این صورت است که واقعیت داشتن مطلبی برای ما معنا پیدا می‌کند، بر همین اساس هیچ قانونی بر پایه طبیعت استوار نیست بلکه بر طبق سنت و گزینش‌های استوار بر قرار دادهای انسانی، برقرار است.<sup>۲</sup>

### ۱.۵. نسبیت و شکاکیت در فلسفه جدید (از قرن هفدهم تا اوائل قرن بیستم)

در همین اثنا فلسفه جدید را فیلسوف فرانسوی رنه دکارت<sup>۳</sup> (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰ م.) پایه‌ریزی کرد وی که خود را با تهاجم گسترده شک‌گرایان و نسبی‌گرایان مواجه دید در مقام دفاع برآمد و نخستین وظیفه خود را این دانست که کشف کند آیا اصل موضوع یا به دیگر سخن اصل تردیدناپذیر، وجود دارد یا نه؟ و با یافتن این اصل در صدد برآمد در وجود تمام اشیا شک کند، از این رو با ارائه شک روشمند و دستوری خود

۱. ر.ک: احمدی بابک، کتاب تردید، ص ۴۵.

2. Montaigne. op. cit. vo1, pp, 175 - 193. [به نقل از کتاب تردید، ص ۴۷].

3. Rene. Descartes.

که مشتمل بر مراحل دوازده گانه بود واکنشی را به پدیده شک گرایانه نشان داد.

دکارت در حین تحقیقات خود به این نتیجه رسید که می توان در حقیقت هر چیزی شک کرد جز در این واقعیت که خود او شک می کند و از آنجا که شک کردن، خود، گونه ای اندیشیدن است پس واقعیت این است که او می اندیشد، لذا گفت: می اندیشیم پس هستم.<sup>۱</sup>

بدین سان دکارت با ارائه فلسفه تعقلی خود، اسباب آرامش خاطر بسیاری از اندیشمندان معاصر خویش را فراهم نمود. شایان ذکر است که گرایشات این فیلسوف عقل گرا بر اروپا به ویژه آلمان، تقریباً تا اواخر قرن هیجدهم میلادی تاثیر بسزایی داشت<sup>۲</sup>، در راستای مبانی فلسفه جدید او اندیشمندان دیگری نظیر لایب نیتز و اسپینوزا و مالبرانش نیز تلاش هایی را انجام داده و همان مسیر را دنبال کردند.

در حالیکه قلمرو فلسفه عقل گرا در اروپا گسترش می یافت نگرش مبتنی بر حس و تجربه و انکار اصالت تعقل<sup>۳</sup> برای بار دیگر با انسجام قوی تر موجب استحکام مبانی نسبی گرایان و شک گرایان گردید و آموزه های آنها را رونق جدید بخشید، مهم ترین کسانی که گرایش دکارت در باب شناخت های فطری را، مورد انتقاد قرار دادند و منشاء تمام شناخت ها را حس و تجربه به شمار آوردند، سه فیلسوف انگلیسی به نام های جان لاک (۱۷۰۴-۱۶۲۳ ب.م) و بارکلی (۱۷۵۳-۱۶۸۵ ب.م) و دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱ ب.م) بودند، در میان این سه نفر، گرایشات جان لاک

۱. ر. ج. هالینگ دیل، مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ص ۱۴۵.

۲. ر. ک. کالین براون، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طباطبه وس میکائیلیان، صص ۴۸ و

۳. این گرایش را «امپریسم» نامیده اند. ۴۲، ۱۳۷۵.

به اعتدال و عقل‌گرایی نزدیک‌تر بود زیرا او ولو «یک تجربه‌گرای تمام‌عیار بود اما غالباً علاوه بر معرفت تجربی، اشکال دیگری از شناخت را جائز می‌شمرد و از این لحاظ فیلسوفی عقل‌گرا بود».<sup>۱</sup>

بارکلی نیز نگرش لاک به تصورات را تداوم بخشید و بر برخی از نظریات لاک دقت بیشتری مبذول کرد.<sup>۲</sup> اما دیوید هیوم تا آخر حیات خویش بر اصالت حس و تجربه، تأکید ورزید و «به عنوان آخرین فرد این گروه کوشید روش تجربی (نیوتونی) را در قلمرو فلسفه بگنجانند، او دنباله روی نیوتن بود و بیش از تمام فلاسفه انگلیسی، سزاوار لقب «تجربه‌گرا بود، و در واقع این گرایش، او را به سرحدّ شکاکیت درباره دعاوی معرفتی رسانید».<sup>۳</sup>

بدین ترتیب برای چندمین بار این گرایشات در تاریخ پر فراز و نشیب فلسفه غرب، پدیدار گشت، رویکرد هیوم به آموزه‌های شک‌گرایانه از بسیاری از آثار و نوشته‌های او آشکار است، این آموزه‌ها نه تنها در نزد ناپسند و ناروا نبود بلکه با صراحت می‌گفت: **شک‌گرایی پادزهری سلامت بخش برای جزم‌اندیشی است**<sup>۴</sup> به زعم برخی از دانشمندان، هیوم یک شک‌گرای میانه‌رو است<sup>۵</sup> که شک‌گرایی او متضمن محدود ساختن معرفت و پژوهش به موضوعاتی است که ذهن انسان، توانایی بررسی آنها را داشته

۱. ر.ک: هاملین دیویدو، تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، ص ۵۷.

۲. هاملین دیویدو، تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، ص ۵۷.

۳. همان، ص ۵۸.

۴. ر.ک: کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۵، ص ۳۳۲، ترجمه امیرجلال‌الدین أعلم.

۵. همان.



باشد. هیوم در همین باره می‌گوید:

«به دیدهٔ من یگانه موضوعات علم مجرد یا موضوعات برهان عبارتند از کمیت و عدد و همه کوششهایی که برای گستردن این نوع شناخت کاملتر به ورای این حدود انجام می‌گیرند سفسطه و توهم محض اند».<sup>۱</sup>

اما قضاوت صحیح دربارهٔ او وقتی به اتمام می‌رسد که با برخی از گرایشات شک‌گرایانه وی در لابلائی کتب بیشتر آشنا شویم و آنها را از نزدیک مورد بررسی قرار دهیم.

### دیدگاه هیوم در مورد علت و معلول

او صریحاً ابراز کرد که آنچه ما در طبیعت ادراک می‌کنیم توالی اشیا است و رابطه علیت و معلولیت از بافته‌های ذهنی ماست.<sup>۲</sup> از این رو انسان ملزم به اطاعت از قانون طبیعت نیست، ما نمی‌توانیم تضمین کنیم که حوادث و اتفاقاتی که تاکنون در طبیعت به دنبال یکدیگر واقع شده‌اند در آینده نیز به همان سیاق، پشت سر هم واقع شوند، راسل درباره این رویکرد هیوم می‌گوید: «کسی که در مورد اصل علیت، دچار شک باشد هیچ زمینه عقلانی برای اظهار نظر ندارد».<sup>۳</sup>

۱. ر.ک: کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۵، ص ۳۳۲، ترجمه امیرجلال الدین اعلم.  
 ۲. ر.ک: کالین براون، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طباطبه وس میکائیلیان، ص ۶۵، و ج. هالینگ دیل، مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ص ۱۵۵، و جیمز کرن قبیل من، آشنایی با فلسفه غرب، ترجمه محمد بقایی، ص ۱۷۶، حکمت ۱۳۷۵ و خراسانی شرف الدین از برونو تا کانت، ص ۱۶۷، تهران ۱۳۷۶.  
 ۳. کالین براون همان، ص ۶۷.

## دیدگاه هیوم درباره معرفت

هیوم درباره مسئله مهمی همانند معرفت، نیز رویکرد شک‌گرایانه خود را ابراز می‌کند بدین سان که امکان حصول معرفت در مورد هستی را امری ناممکن می‌شمارد، او معتقد است که برای انسان، هیچ راهی برای نیل به معرفت درباره هستی وجود ندارد از یک سو معرفت، تنها باید به ریاضی و گزاره‌های آن محدود باشد فرمول‌های ریاضی است که غیر قابل انکار و تغییر است و تنها تجربه مستقیم که حاصل از ریاضی است قابل اعتماد خواهد بود و بر هیچ معرفت دیگر نمی‌توان اطمینان کرد و از سوی دیگر تجربه حاصل از ریاضی هم در این وادی ناکار آمده است و چیزی را درباره هستی بمانی آموزد.<sup>۱</sup>

وی از عقل منتهای بهره را برد تا ناتوانی‌های آنرا در اثبات وجود موجودات خارج از خود ثابت کند به نظر او ولو ما داده‌های حواس را درک می‌کنیم ولی نمی‌توانیم بفهمیم که متعاقب آنها چیزی وجود دارد یا نه!!<sup>۲</sup>

افکار عاری از انعطاف هیوم، باعث شد که او نظرات فلاسفه پیشین را ابطال کند و عقائد و باورهای انسان را بی‌بنیاد شمرد.<sup>۳</sup> بر همین اساس برخی از فلاسفه غرب اعتراف کرده‌اند که:

فلسفه هیوم، صحیح یا غلط نماینده ورشکستگی منطق در قرن هیجدهم است هیوم هر نوع کار عقلانی را تحقیر می‌کند اما برای

۱. ر.ک: ر.ج. هالینگ دیل، مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ص ۱۵۶.

۲. کالین براون، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاطه وس میکائیلیان، ص ۶۴.

۳. ر.ک: جیمز کرن فیبل من، آشنایی با فلاسفه غرب، ترجمه محمد بقایی، ص ۱۷۶.

حمله به دیگران از عقل استفاده می‌کند، در منطق به خود اجازه نمی‌دهد به عنوان صُغری بگوید: آتش گرم می‌کند و یا آب خنک می‌کند.<sup>۱</sup>

او در رویکرد شک‌گرایانه خود در یکی از یادداشت‌های خود هر چه را به غیر تجربه و لمس اثبات شود برابر با هم و مغالطه می‌داند، امور واقعی را که یکی از موضوعات مهم مورد تعقل انسان است غیر یقینی می‌داند، بدین‌سان که «منی توانیم دلیلی یا بداهتی برای حقیقت آنها هر چند هم آشکار باشد بیابیم».<sup>۲</sup>

با آشنا شدن با برخی از گرایش‌های تند و افراطی هیوم دریافتیم که افکار وی از حد اعتدال، خارج شده است از این رو اگر ما عنوان شک‌گرایی افراطی را برای او انتخاب کنیم، بهبوده بر او نام نهاده‌ایم.

خوشبختانه این نوع تلقی هیوم از محدودیت معرفت و تعقل، از سوی غالب اندیشمندان معاصر او مورد استقبال و تأیید قرار نگرفت و خود او هم با یک حالت، تأسّف و نگرانی به این نکته تلخ نگرست که چرا آثار وی مورد بی‌مهری دیگران قرار گرفت؟

با این همه برخی امروزه هیوم را متفکر فلسفی برجسته انگلیس در قرن هیجدهم می‌دانند لکن او در میان متفکران زمان خود درخشش آنچنانی نداشت و با وجود این که عده‌ای مکتب اصالت تجربه و حس را مهم‌ترین مکتب آن قرن به شمار می‌آورند اما اقبال و توجه به این گرایش در عصر خود وی در این حد نبود.<sup>۳</sup>

۱. کالین براون، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طایفه وس میکائیلیان، ص ۶۷.

۲. خراسانی، شرف‌الدین، از برونو تا کانت، ص ۱۶۷.

۳. ر.ک: کالین براون، فلسفه و ایمان مسیحی، ص ۷۰.

گرایش‌های هیوم که نشانگر اوج تجربه‌گرایی کلاسیک انگلیسی بود با واکنش نیرومندی از تامس راید<sup>۱</sup> نیز مواجه شد ولی با این همه اشتباه است اگر کسی تصور کند که با بی‌اعتنایی برخی اندیشمندان به افکار او و واکنش شدید راید به او، تجربه‌گرایی او از پای در آمده باشد بلکه این رویکرد همچنان به حیات خود ادامه داد و در مجامع علمی روز مطرح شد، هر چند که همفکران پیشیناز او در آن عصر جزو اساتید و چهره‌های دانشگاه‌ها نبودند.

در قرن نوزدهم نیز نخستین مرحله از حس‌گرایی که به **نهیض اصالت** فائده معروف است با «بنتام»<sup>۲</sup> آغاز می‌گردد<sup>۳</sup> برخی از آثار او در سه دهه آخر قرن هیجدهم منتشر شده است.<sup>۴</sup>

تفکر حس‌گرایی افراطی در اوایل قرن بیستم در پوزیتویسم منطقی بروز کرد، این تفکر که در حقیقت تداوم افراطی حس‌گرایی بود در دهه ۱۹۳۰ تا ۱۹۴۰ میلادی گرایش غالب محسوب می‌شد با پایان این دهه این نگرش از سوی بنیانگذاران آن تخریب و بر ویرانه‌های آن مکتب «تحلیل زبانی» که خود نوعی تجربه‌گرایی است بنا گردید.

### ایمانوئل کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴ م.)

کانت یکی از چهره‌های برجسته نسبی‌گرایان است که می‌توان او را در هر دو قرن هیجدهم و نوزدهم قرار داد، این فیلسوف مشهور آلمانی به

1. Thomas Reid.

2. Jeremy. Bentam. تلفظ صحیح تر او طبق دائرةالمعارف فارسی بنتم است.

۳. در حقیقت او متعلق به قرن هیجدهم است زیرا متولد. ۱۷۴۸ م است.

۴. ر.ک: کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۸، ص ۱۶، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، سروش ۱۳۷۰.

نماینده تلاقی عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی انگلیسی قرن هیجدهم معروف است، او که در روش عقل‌گرایی ما بعد لایبنیتیسی رشد کرد به گفته خودش بر اثر خواندن آثار هیوم و تحت تأثیر افکار او از خواب جزمی بیدار شد فلسفه انتقادی او تلاشی است برای نشان دادن اینکه چگونه می‌توان معرفت عینی و معتبر از اموری به دست داد که هیوم آنها را به دست قوهٔ تخیل سپرده بود.<sup>۱</sup>

وی با تجربه‌گرایان در این باره موافقت کرد که «معرفت ما از تجربه و حس شروع می‌شود» اما در این جهت که «سرچشمه تمام معرفت ما، تنها تجربه باشد» با آنها مخالف بود بلکه معتقد بود مواد خام معرفت ما از واقعیت خارجی حاصل می‌شود، البته ذهن در پروراندن این مواد خام نقش خود را ایفا می‌کند،<sup>۲</sup> مهم‌ترین اثر به جای مانده از کانت انتقاد عقل محض است، وی در این اثر در صدد انکار نقش عقل در حصول معرفت برآمده و اثبات می‌کند که معرفت ما نمی‌تواند از حد تصورات حسی و تجربی فراتر رود به دیگر سخن تنها معلومات ریاضی که ساخته ذهن ماست و با حس و تجربه مستقیم سروکار دارد واقعیت دارداما دانش‌های دیگر مربوط به هستی را نمی‌دانیم واقعیت دارند یا نه؟! از این رو تنها نقشی را که کانت برای عقل قائل است «امکان استمداد از عقل برای برخورد با امور مادی است اما در مواجهه با امور مابعدالطبیعه، عقل هیچ‌گونه کاربردی ندارد».<sup>۳</sup>

۱. هاملین دیویدو، تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، ص ۸۲.

۲. ر.ک: کالین براون، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاطه وس میکالیلیان، ص ۹۲.

۳. کالین براون، فلسفه ایمان مسیحی، ص ۸۹.



## فصل دوم

### بررسی ادله شک‌گرایان و نسبی‌گرایان

در این فصل، پس از ذکر ادله شک‌گرایان و نسبی‌گرایان به بررسی آنها می‌پردازیم و آنها را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم. ابتدا از ادله و دعاوی شک‌گرایان آغاز می‌کنیم.

#### ادله شک‌گرایان

ادله‌ای را که شک‌گرایان در راستای تحکیم‌گرایشات خود مطرح کرده‌اند در لابلای کتب و آثار آنها به شکل‌های گوناگون یافت می‌شود، این ادله را قدما از فلاسفه و فلاسفه آکادمی جدید جمع‌آوری کرده‌اند، از کسانی که آنها را در یک جا به صورت منظم گردآوری کرده و کوشیده است علاوه بر خطای حس، ناتوانی عقل را نیز از ادراک حقایق به اثبات برسانند. اینزیدموس یکی از بزرگترین شکاکان جدلی است وی نظیر کارنئادس (از فلاسفه آکادمی جدید) تلاش می‌کرد که عدم امکان تحصیل علم را ثابت کند زیرا به اعتقاد او اولاً حقیقتی نیست تا موضوع علم، قرار گیرد اعم از حقیقت معقول و محسوس.

ثانیاً: راه تحصیل علم، یافتن اشیا از طرفی و اقامه برهان‌های تردیدناپذیر از طرف دیگر است و حال آنکه اقامه چنین براهینی مستلزم

وجود رابطه بدیهی دال و مدلول است و برای ما وجود چنین رابطه بدیهی و ضروری قابل احراز نمی‌باشد.<sup>۱</sup>

ادله‌ای را که انزیدموس، بیان نموده به ترتیب عبارتند از:

۱. **اختلاف حیوانات:** شیء واحد برای حیوانات مختلف، متفاوت است مثلاً آب دریا برای انسان، ناگوار ولی برای ماهی، لازم و گواراست، از این رو تنها می‌توان گفت که اشیاء چگونه به نظر ما می‌رسند نه این که در واقع چگونه هستند.

۲. **اختلاف افراد آدمی:** متفاوت بودن افراد بر حسب مزاجها و سلیقه‌ها و طبایع گوناگون، موجب می‌شود احساسات هر کدام از آنها درباره یک شیء، مختلف به نظر آید مثلاً برخی از افراد تلاش کردن را دوست می‌دارند برخی دیگر تفریح را، بنابراین ما باید از حکم کردن جزمی بر چیزی خودداری کنیم.

۳. **اختلاف حواس:** نسبت به شیء واحد، حواس گوناگون انسان با یکدیگر تعارض پیدا می‌کنند، چنانکه چشم انسان ممکن است یک پرده نقاشی را برجسته ببیند ولی قوه لامسه آن را مسطح و صاف بباید، پس ما ظواهر اشیاء را ادراک می‌کنیم نه حقائق آنها را.

۴. **اختلاف حالات نفسانی انسان:** بر اساس اختلاف احوال مانند سلامتی و مریضی، خواب و بیداری پیری و جوانی، به نظر ما اشیاء، مختلف می‌آید مثلاً ممکن است هوای گرم برای یک سالخورده یا مریض، خوشایند و مطلوب باشد اما برای یک جوان یا شخص سالم، ناخوشایند و آزاردهنده باشد.

۱. ر.ک: مهدوی یحیی، شکاکان یونان، ص ۱۳۴.



۵. اختلاف موقعیت‌ها و فاصله‌های مکانی: مثلاً چوب دستی فرو رفته در آب به نظر شکسته می‌آید ولی در خارج از آب، صاف، یا از راه دور یک کشتی به نظر کوچک و در حال توقف نمود می‌کند اما وقتی به آن نزدیک می‌شویم یا او به ما نزدیک می‌شود بزرگ و متحرک، پس چون فاصله و مکان را نمی‌توان از اشیاء سلب کرد نمی‌توان حقیقت آنها را آن چنان که در واقع هستند دریافت نمود.

۶. اختلاف و امتزاج اشیا با یکدیگر: نظیر امتزاج هوا با چیزی دیگر یا سرما و گرما و نور و حرکت چنانکه صورت انسان در گرما و سرما به دو صورت جلوه می‌کند، از این رو ما از ادراک حقیق اشیاء، هنگامی که خودشان به تنهایی هستند ناتوانیم.

۷. اختلاف اشیا بر حسب اختلاف کمیت و مقدار: نظیر این که مقدار آب اگر کم باشد بی رنگ جلوه می‌کند ولی اگر زیاد باشد آبی رنگ.

۸. اضافه و نسبت: اشیاء هم نسبت به یکدیگر هم نسبت به فاعل شناسایی (مدرک) حالت نسبی و اضافی دارند مثلاً مقوله‌هایی نظیر صغیر و کبیر، راست و چپ، بالا و پایین، پدر و فرزند به خودی خود معنا و مفهومی ندارند اما در مقام سنجش و مقایسه با یکدیگر معنا می‌یابند.

۹. اختلاف عادات و رسوم زندگی در میان ملل: چنانکه در برخی از مناطق مانند هندوستان، مرده‌انسان را آتش می‌زنند ولی در ممالک اسلامی با احترام به خاک می‌سپارند.

۱۰. اختلاف اشیا نسبت به ألفت و تماس مداوم و غیر مداوم با آنها: مثلاً طلوع ستاره دنباله دار یا وقوع کسوف، چون کمتر اتفاق می‌افتد و انسان با آنها کمتر برخورد دارد برای او شگفت‌انگیز و برخی اوقات رعب آور است اما طلوع خورشید که پیوسته اتفاق می‌افتد و انسان با آن ألفت

زیادی دارد امری عادی است، لذا وصف حقیقی اشیا علت حکم کردن ما بر آنها نمی‌باشد.<sup>۱</sup>

حاصل این ادله این است که، از آنجا که تنها منابع و ابزار معرفت و شناخت انسان، حس و عقل است و در هر دوی آنها، احتمال خطا و اشتباه وجود دارد، پس به هیچ یک از آنها نمی‌توانیم اعتقاد نماییم توضیح آنکه، در مواردی انسان از راه حس به اشیا خارجی یقین پیدا می‌کند اما بعد از آن متوجه می‌شود که دچار خطا شده است نظیر برخی از مثال‌هایی که در متن ادله مذکور به آنها تصریح شد، از این رو آشکار می‌شود که در داده‌های ادراکات حسی، هیچ گونه تضمینی وجود ندارد، از طرف دیگر انسان و برخی موارد نیز از راه عقل به مطلبی، اعتقاد و یقین پیدا می‌کند اما بعد معلوم می‌شود که دچار خطا گردیده است بر این اساس در داده‌ها و ادراکات عقل هم ضمانتی برای صحت و سقم مطالب وجود ندارد بدین سان دورکن اصلی شناخت یعنی حس و عقل، هیچ یک قابل اعتقاد نیستند و همواره انسان باید در حالت شک و تردید خود باقی بماند.

لازم است یادآور شویم که بعد از انزیدموس و قبل از سکستوس امپیریکوس نیز، شکاک متأخر<sup>۲</sup>، به نام آگریپا<sup>۳</sup> در قرن اوّل میلادی،

۱. ر.ک: هایاسپرس جان، در آمدی بر تحلیل فلسفی، ترجمه سهراب علوی نیا، مرکز ترجمه نشر کتاب، ۱۳۷۰ و فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، صص ۶۱۳ و ۶۱۲، و یوسف کرم، تاریخ الفلسفه اليونانیه، صص ۲۳۸ و ۲۳۷، دارالقلم بیروت، و مهدوی، یحیی شکاکان یونان، صص ۱۳۲ و ۱۳۱.  
 ۲. علیرغم آن که آگریپا در تاریخ فلاسفه نسبتاً گمنام بوده است اما برخی از نویسندگان و مؤلفان نظیر دیوگنس لائرتی و دیوید و هاملین از وی نام برده‌اند، ر.ک: دیوید و هاملین، تاریخ معرفت‌شناسی ترجمه شاپور اعتماد، ص ۲۴.

استدلال‌های شک‌گرایان را سروسامان بخشید با این تفاوت که وی دلائل ده‌گانه انزیدموس را در ضمن دو دلیل خلاصه و مندرج نمود و خود سه دلیل دیگر بر آنها اضافه کرد، این پنج دلیل از دقیق‌ترین و جامع‌ترین دلائل نسبت داده شده به شک‌گرایان است.<sup>۱</sup>

### نقد و بررسی ادله شک‌گرایان

برای ارائه پاسخی مناسب و کافی از چند راه می‌توان وارد شد که برخی از آنها جواب به خطای حس و عقل است و برخی دیگر پاسخ به خطای حس:

راه اول، روشن است که در استدلال‌های ده‌گانه، شک‌گرایان دچار تناقض‌گویی و مغالطه شده‌اند زیرا همین که آنها معتقد هستند برخی از ادراکات حسی و عقلی خطاپذیر است بدین معناست که خود آنها علم داشته باشند و اعتراف کنند که برخی از ادراکات انسان مطابق با واقع هست و این درست همان است که از آن‌گریزان بودند و ابراز می‌کردند که انسان نمی‌تواند علم به اشیاء پیدا کند و راهی برای او به سوی شناخت حقائق وجود ندارد چنانکه ورود آنها از راه استدلال عقلی برای اثبات مدعایشان، خود بهترین دلیل است که آنها قوانین عقلی و منطقی را دارای اعتبار می‌دانند.<sup>۲</sup>

راه دوم، حس به خودی خود خطاپذیر نیست، در مثال‌هایی که در ضمن دلائل ده‌گانه زده شد، در واقع خطا در حس و ادراک، نیست بلکه

۱. ر.ک: شکاکان یونان، صص ۱۲۸-۱۲۶.

۲. ر.ک: مطهری مرتضی، شناخت، ص ۲۳.

خطا در حکم است یعنی هنگامی که ذهن انسان می‌خواهد قضاوت و حکم نماید مبتلا به اشتباه می‌شود.<sup>۱</sup>

**راه سوم، خطای حس** یک خطای نادر و اتفاقی است نظیر خطای ساعت که به ندرت اتفاق می‌افتد در حالیکه خود او ساخته شده است برای این که زمان را به طور دقیق نشان دهد، و اگر کسی بخواهد ادله شک‌گرایان را مورد پذیرش و قبول قرار دهد باید اثبات کند که حس بطور دائمی و نظام‌وار خطا می‌کند.

**راه چهارم، در ادراکات حسی** برای احراز خطا و اشتباه آنها با استمداد و استناد به آزمایشات مکرر و مشاهدات مداوم و زیاد و با بهره‌جستن از دلائل عقلی، ملاک تشخیص صواب از خطا را پیدا خواهیم کرد،<sup>۲</sup> و در ادراکات عقلی نیز اگر از قسم بدیهیات باشد به هیچ وجه احتمال خطا در آنها وجود ندارد و اگر از قسم غیر بدیهیات باشد ولو احتمال خطا در آنها وجود دارد منتهی ما با استمداد از قوانین منطقی می‌توانیم موارد خطا را از صواب تشخیص دهیم.<sup>۳</sup>

**راه پنجم، اختلاف و تشکیک آراء و نظریات مردم** درباره اشیاء گوناگون، دلیل بر عدم امکان شناسایی توسط حس، نیست و این که در طول دوران متمادی به روش‌های صحیح و نظام‌مند دستیابی حاصل نشده است دلیل نمی‌شود که در دوران آینده نیز این دسترسی حاصل نشود چنانکه اگر امروز شکاک می‌بود و چشمان خود را باز می‌کرد روش‌های دقیق تجربی در علوم و اتفاق نظر دانشمندان در بسیاری از فرضیات را مشاهده می‌کرد

۱. ر.ک: فردریک کاپلستون، ح ۱، ص ۶۱۳.

۲. ر.ک: فردریک کاپلستون، ص ۶۱۳. ۳. ر.ک: مطهری مرتضی، شناخت، ص ۲۵.

چنین استدلال‌های واهی و بی اساس را بر روی کاغذ نمی آورد.<sup>۱</sup> در پایان لازم است متذکر شویم که خوشبختانه، آن چنان که تاریخ گواهی می دهد شک گرایان در تمام اعصار دارای هواداران محدودی بوده اند تا جایی که می توان ادعا کرد آنها دارای حوزه مستقل و تشکیلات منسجمی نبوده اند زیرا هرگز قادر نبودند با داشتن یک فلسفه غیر جزمی، ارائه دهنده خط مشی قابل اعتمادی برای بشریت باشند از این رو هر چند قرن یکبار گرایشات ناصواب خود را اظهار می نمودند و مجدداً پس از مدتی روبه خاموشی می گرایید، یکی از اندیشمندان غربی درباره آنها بدین صورت می نویسد:

آنها نتوانستند با فلسفه خود هدایتگر بشر باشند و هستی را درست تبیین نمایند زیرا آنها زندگی را فقط از یک بُعد می نگرند و رفتاری خاص را برای پیروان خود از همان بُعد توصیه می کنند در حالیکه شرایط زندگی مدام تغییر می کند و انسان با انواع مسائل و انسان‌های متعدد روبه رو می شود.<sup>۲</sup>

### دلایل نسبی گرایان

نسبی گرایان در حقیقت، حرف تازه‌ای در باب معرفت و شناخت، علاوه بر گفته‌های شک گرایان و سوفیست‌ها ندارند<sup>۳</sup> و فرایند گرایشات آنها که می گویند تمام نگرشهای انسان تنها در شرایط خاصی، صحیح و

۱. ر.ک: مهدوی یحیی، شکاکان یونان، صص ۱۵۹ و ۱۶۲.

۲. جیمز کرن، فیبل من، آشنایی با فلسفه غرب، ترجمه محمد بقایی، ص ۱۰۳، حکمت ۱۳۷۵.

۳. ر.ک: مطهری مرتضی، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۱۷۵.

قابل اعتماد است ریشه در کلمات شک گرایان (که می‌گفتند ما راهی برای شناخت واقعیت نداریم) و سوفیست‌ها (که می‌گفتند واقعیتی وجود ندارد) دارد از این رو سزاوار است برای ریشه‌یابی نظریات نسبی‌گرایان و دلائل آنها به عقائد این دو فرقه مراجعه کرد و خصوصاً مبانی سوفیسم را مورد بررسی قرار داد، یکی از اندیشمندان درباره نقش مستقیم سوفیسم در نسبی‌گرایی می‌گوید:

سوفیسم با مورد سؤال قرار دادن بنیادهای مطلق نهادهای سنتی، عقاید و طرق زندگی، کوشید تا طرز تلقی نسبی‌گرایانه‌ای را ترویج کند.<sup>۱</sup>

ما در این جا، تنها به یکی از مهم‌ترین دلائل آنها با دو بیان مختلف، اکتفا می‌کنیم:

### الف. برای تبیین بیان اول به دو پیش فرض نیازمندیم

۱. دانش‌های ذخیره شده در ذهن انسان، به طور مداوم تحت تأثیر شناخت دانش‌های نوین بوده و در حال تغییر و تحول می‌باشد.
۲. درک واقعی حقایق به صورت مطلق، منوط به شناخت تمام اسرار هستی است.

از این دو پیش فرض نتیجه می‌گیریم تا زمانی که ذهن و فکر ما دستخوش دانش‌های نوین است و از طرفی بیشتر اسرار هستی برای ما مبهم است، نمی‌توانیم به هیچ یک از علوم و معارف به طور مطلق اعتقاد کنیم،<sup>۲</sup> گو اینکه هر دانش جدیدی که پا به عرصه معارف سابق می‌گذارد نظیر آبی

۱. تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، ص ۱۱۵.

۲. ر.ک: سروش عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۸۵، صراط ۱۳۷۰.

ر.ک: جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، ص ۲۷۱.

است که دفعتاً بر روی آب‌های دیگر ریخته شود و آنها را ملزم به جابجایی و تغییر و تحول سازد.

ب. تبیین بیان دوم نیز محتاج به ذکر چند پیش فرض است

۱. آدمی و اندیشه او هر دو یک حقیقت مادی، محسوب می‌شوند.
۲. پیدایش معرفت برای او تنها از راه ابزارهای معینی که رنگ مادی دارند میسور است.
۳. معرفت حاصله از تقابل با جهان خارج، بر شناخت انسان تأثیر مستقیم دارد.

از این سه پیش فرض نتیجه می‌گیریم که وقتی انسان می‌خواهد معرفتی را کسب کند، آن معرفت دستخوش تحولات مداوم محیط علمی و جامعه‌ای که در او زندگی می‌کند قرار می‌گیرد و در نتیجه معرفت او به صورت موقت و نسبی (عصری) می‌باشد.<sup>۱</sup>

### نقد و بررسی دلیل نسبی‌گرایان

پاسخ به این استدلال نسبی‌گرایان از دو راه ممکن است یکی راه نقض و دیگری راه حل:

راه اول (پاسخ نقضی)، این استدلال خود را نقض می‌کند و بنیان اندیشه‌های نسبی‌گرایان را در معرض سستی و تزلزل قرار می‌دهد<sup>۲</sup> زیرا مگر نه این است که اندیشه‌های قائلین به نسبیت نیز تحت شرایط متناسب با خود، تشکّل پیدا کرده است و احتمال تغییر در خود آنها هم می‌رود؟ آیا ما به

۱. همان، ص ۲۷۳.

۲. ر.ک: جوادی آملی عبدالله، شریعت در آینه معرفت، صص ۲۷۷ و ۲۷۶.

این قسمت از استدلال آنها «که ما نمی‌توانیم به هیچ یک از علوم و دانش‌های خود به طور مطلق اعتماد کنیم» و «دانش‌های ما نسبی و عصری خواهد بود» می‌توانیم اعتماد کنیم؟

اگر آنها در جواب بگویند ما به این جمله خودمان نیز اعتماد مطلق نداریم و این گرایش‌ها ما هم نسبی و عصری خواهد بود، طبیعی است که با همین استدلال خود هم نمی‌توانند مطلبی را به اثبات برسانند.

راه دوم (پاسخ حلی)، این ادعا که «پاره‌های مختلف معرفت بشری مداوم در داد و ستد بسر می‌برند بدین معنا که اگر در علم، نکته بدیعی پیدا شود معرفت‌شناسی و فلسفه را دستخوش خود قرار می‌دهد و بینش و فهم آدمی را درباره هستی و انسان عوض می‌کند و در نتیجه معرفت دینی هم معنای جدیدی به خود می‌گیرد و همیشه به صورت نسبی و گذرا ظهور می‌کند.» کلیت ندارد و نمی‌توان آن را به عنوان یک قانون فراگیر پذیرفت کسی که مدعی چنین مطلبی هست باید اثبات کند که قضایای هر علمی را با مبادی علوم دیگر می‌توان اثبات کرد! و حال آنکه بعد از بررسی و سنجش بسیاری از دانش‌های کهن و نوین در خواهیم یافت که هیچ‌گونه ربط و تأثیر و تأثیری در برخی از آنها نسبت به دیگری وجود ندارد و داد و ستدی که در پاره‌ای از علوم مشاهده می‌شود از طریق مبادی مختص به خود آن علوم است چنانکه تحول در مباحث هستی‌شناسانه نفس که به تبیین نظریه حرکت جوهری منجر شده است تنها مرهون بررسی اصول و مبادی و پیش‌فرض‌های همان مسئله است.

از این رو هرگز نمی‌توان مدعی شد که هیچ یک از معارف بشری، مطلق نیستند و مستمراً دستخوش دگرگونی‌ها و فرضیات دانش‌های



نوین قرار دارند.<sup>۱</sup>

در پایان در این قسمت نیز لازم است متذکر شویم که گرایش به نسبت در هر قالبی که صورت پذیرد نتایج نامعقولی را به دنبال خود خواهد آورد. نسبی باوری است که باعث می شود هیچ رمز و رازی از اسرار پنهان طبیعت، آن طور که هست برای ما نمایان نگردد و از سوی دیگر هیچ کدام از دستورات سعادت بخش پروردگار هستی بخش برای ما قابل فهم و درک نباشد، بلکه به طور کلی باب تفهیم و تفهم بر روی همگان مسدود گردد و هیچ گونه فهم مشترکی در میان افراد بشر وجود نداشته باشد و حال آنکه به خوبی روشن است که اگر نقاط مشترکی برای فهم و درک کلمات دیگران، مورد پذیرش نباشد هیچ گوینده ای و معلمی نمی تواند، آنچه در ضمیر خود پنهان دارد به مخاطب و شاگرد خود تفهیم کند و هیچ شنونده ای نیز نمی تواند مراد قلبی گوینده را به صورت تام درک نماید.

۱. ر.ک: جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، ص ۲۸۷، ۲۸۵.



## فصل سوم

### شکاکیت و نسبیّت در قرن بیستم

با سیری در پدیده‌های شک‌گرایی و نسبیّت‌گرایی به این نتیجه رهنمون می‌شویم که هر چه از نظر زمانی پیش‌تر رویم این پدیده‌ها، نهان‌تر و پیچیده‌تر می‌گردند، در عصرهای متاخر کمتر کسی را می‌توان یافت که با صراحت از شکاکیت یا نسبیّت مطلق دفاع کند یا دستیابی به معرفت را مطلقاً منکر شود، بلکه شکاکیت یا نسبیّت به حوزه یا محدوده‌ای از معرفت اختصاص می‌یابد، از این رو علی‌رغم اینکه بسیاری از این افراد، خود شکاکیت یا نسبیّت را صریحاً انکار می‌کنند اما در عمل به نوعی شکاکیت و نسبیّت پیچیده و مخفی ملتزم می‌شوند، در عین حال تنی چند از فیلسوفان غربی معاصر را می‌یابیم که به شکاکیت یا نسبیّت مطلق روی آورده و ادله‌ای برای آن ذکر کرده‌اند ولی در این فصل آنچه برای ما، طرح آن مهم است شکاکیت یا نسبیّت پیچیده است، به هر حال به دلیل اهمیت این دو پدیده در قرن بیستم ما فصل جداگانه‌ای را به این بحث اختصاص دادیم و نگرش‌هایی را که به نحوی سر از شکاکیت یا نسبیّت در آورده‌اند مطرح ساختیم، نگرش‌هایی که خود قائلین به آنها، چنین نسبتی را نمی‌پذیرند، همچنانکه کانت همواره بر رئالیست بودن خود تکیه داشت ولی در واقع، فردی ایده‌آلیست بود بدلیل آن که میان «نومن و فنومن» تفاوت می‌نهاد و

می‌گفت آنچه ما می‌شناسیم (شیء فی نفسه) با آنچه برای ما ظاهر می‌گردد تفاوت آشکار است و مفاهیم و مقولاتی از قبیل علیت، معلولیت و کلیت بر چسب‌هایی است که ذهن بر اشیاء می‌زند.

### الف. جستاری بر شکاکیت قرن بیستم

برتراند راسل (۱۸۷۲-۱۹۷۰ م.ب):

راسل در تمام فلاسفه بریتانیای معاصر در جهان سرشناس‌تر است تا جایی که بخاطر دارا بودن تعداد زیادی مقاله و کتاب، به او پیامبر اومانیزم لیبرال می‌گویند، قهرمان و لیدر کسانی که خود را آزاد از قید و بندهای دینی می‌دانند. افکار او هم تحت تأثیر کانت بود هم تحت تأثیر هگل، وی با تأثیرپذیری از گرایش‌های این دو نفر به صراحت گفت:

اگر این تز ثابت شود که جهان آغاز زمانی داشته است، حق نداریم از آن نتیجه بگیریم که جهان آفریده شده است زیرا ممکن است خود به خود آغاز شده باشد، شاید غریب بنماید که بگوییم جهان خود به خود آغاز شده باشد ولی هیچ قانونی در طبیعت نیست که دلالت بر این امر داشته باشد که هر آنچه به نظر ما غریب می‌نماید نباید رخ بدهد.<sup>۱</sup>

بدین سان راسل، گرایش‌های شکاکانه خود را مطرح ساخت و با دیده تردید بر پدیده خلقت نگرست، شک‌گرایی او به اندازه‌ای تند بود که به تمام حقائق، سرایت کرد، او معتقد شد هیچ اصلی در خور یقین نیست، وی

۱. کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۸، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، صص ۴۶۲ و

در سال ۱۸۹۸ متأثر از عقائد دوست خود «مور» به شدت در برابر ایده آلیسم و اکنش نشان داد و به طرف رئالیسم روی آورد، وفاداری او به رئالیسم تا آخر عمر ادامه پیدا کرد ولو این که خودش اعتراف کرد مکتب تجربه گرا عاجز از تبیین معرفت است یعنی درباره معرفت ما به اصولی که پایه علم محسوب می شوند.<sup>۱</sup>

در یک دید کلی چرخش از ایده آلیسم به رئالیسم از مهم ترین وقایع فلسفی در ابتدای قرن بیستم بود، افراد برجسته این چرخش در آمریکا نئورتالیستها نظیر هولت<sup>۲</sup> مونتگیو<sup>۳</sup> و پری<sup>۴</sup> و در انگلستان ساموئل الکساندر<sup>۵</sup> و در آلمان مانیونک بودند از بارزترین شخصیت های این گرایش فلسفی مور<sup>۶</sup> و برتراند راسل بودند، مور در ارائه تحلیل از معرفت دنباله رو کسانی بود که بیشتر تحت نفوذ شکاکیت قرار گرفته اند.

### کارل پوپر (تولد ۱۹۰۲)

از دیگر چهره های شک گرای قرن بیستم، پوپر است وی در راستای تداوم آموزه های شکاکانه خویش اظهار نمود:

ما هرگز نمی توانیم حقیقت را بشناسیم. و خود حقیقت صرفاً توهمی بیش نیست.<sup>۷</sup>!!

و بدین سان وی ملاک سنجش واقعیات را به کلی زیر سؤال برد و نهایتاً

۱. ر.ک: کاپلستون، فردریک تاریخ فلسفه، ج ۸، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، صص ۴۶۵

و ۴۶۴ و ۱۱۳ و ۱۱۷.

2. E.B. HOLT.

3. W.B. MONTAGUE.

4. R.B. PERRY.

5. E.B. HOLT.

6. G.E. MOORE.

۷. ر.ک: ژان لاکوست، فلسفه در قرن بیستم، ترجمه رضا داوری اردکانی، صص ۹۱ و ۹۰.

به یک نوع شکاکیت پیچیده قائل شد، پوپر اذعان می کرد که ممکن است نظریه ای از نظریه دیگر، به حقیقت نزدیک تر باشد اما هرگز نمی توان نظریه حقیقی را به صورت آشکار تصدیق نمود.

نزدیک ترین فرضیه به حقیقت آنست که در نظر همگان، احتمال صحت آن کمتر و بی پروایی در اظهار او بیشتر باشد!!، با این همه او باور داشت که عقل انسان توانایی شناخت را دارد و می تواند با مسائل پیچیده فلسفی و علمی رویارو شود و درست بر همین اساس نسبی گرایی را بیماری بزرگ فلسفی عصر نامید و همیشه آن را مورد نکوهش و انتقاد قرار می داد.<sup>۱</sup>

پوپر در زندگینامه خود نیز بر این گرایش باطل خود تاکید می ورزد، و در قسمتی از آن کتاب می گوید:

تمام حکمتی که بعدها به آن دسترسی پیدا می کنم چیزی جز آگاهی کاملتر به بی نهایتی نادانیم نخواهد بود.<sup>۲</sup>

ویلارد وان اورمن کواین<sup>۳</sup> (۱۹۰۸)

یکی از چهره های معروف نسبی گرای آمریکایی قرن بیستم که در اوهایو متولد گردیده است، کواین است، او در اواسط قرن، دیدگاه نسبی گرایانه خود را بدین صورت ابراز نمود که هر نظریه می تواند راه را برای تأویلی تازه و جدید نیز بگشاید، هر تاویل، امر واقع را به صورتی نو تعریف می کند بنابراین دیگر نمی توان سؤال کرد کدام نظریه امر واقع را بهتر، دقیق تر و صحیح تر بیان می کند.<sup>۴</sup>

۱. ر.ک: احمدی بابک، کتاب تردید، ص ۲۶.

۲. پوپر، جستجوی ناتمام، ترجمه علی ایرج آبادی، ص ۹، ۱۳۶۹.

3. W.v.o Quine.

۴. ر.ک: کتاب تردید، ص ۸۹.

وی یک فرد تجربه گرا بود که مانند دکارت، کار خود را با شک آغاز نکرد و با این حال در نظر وی ضمانتی نبود که بتوان به یقین دست پیدا کرد، کواین نظریه هلیسم (holism) را طراحی کرد که بر اساس آن سلسله‌ای از باورهای مرتبط با یکدیگر مانند تار عنکبوت در کنار یکدیگر قرار داد به نحوی که تغییر در یکی از بندها و تقاطع‌های آن می‌تواند با تحول تقاطع‌ها و باورهای دیگر توأم باشد. وی در راستای نگرش نسبی‌گرایانه خود اظهار کرد که ضرورتی ندارد که مجموعه معارف انسان بر پایه حق بنیان گذاشته شود زیرا چنین چیزی موجب می‌شود که نگرشی غیر هماهنگ با شرایط انسانی داشته باشیم.<sup>۱</sup>

### ب. جستاری بر نسبیت قرن بیستم

چنانکه در آغاز این فصل متذکر شدیم نسبی‌نگری در بدو تأسیس خود در قالب نسبیت حقیقت بروز کرد به طوری که اتباع آن قائل شدند که حقیقت مطلق و تنهایی در عالم وجود ندارد که شناسایی آن در میان تمام انسان‌ها، مشترک و یکسان باشد بلکه اعتبار هر شخص از هستی و اندیشه‌های هستی‌گرایانه او، نوعی از حقیقت نامیده می‌شود، اما این طرز نگرش، در قرن اخیر در قالب دیگری به نام نسبیت فهم و نه نسبیت واقعیت شکل گرفت که برجسته‌ترین چهره آن هرمنوتیک فلسفی است این گرایش از مباحث دامنه داری است که در عصر اخیر دچار چالش‌های فراوانی گردیده و افکار اندیشمندان بسیاری را به خود واداشته است. یادآوری این نکته در این مجال لازم است که هرمنوتیک معاصر بستری

۱. ر.ک: حسین زاده محمد، فلسفه دین، صص ۱۱۱ و ۱۰۹ و ۱۰۶.

است برای طرح مباحث و پرسش‌های دین‌شناسی معاصر، معرفی رویکرد هرمنوتیکی در فهم متون دینی و طرح و بررسی و ارائه‌گرایی‌های مختلف هرمنوتیک در این قسمت ضروری می‌نماید از این رو بسط مقاله در این زمینه و اختصاص قسمتی از نوشتار حاضر در این خصوص در خور و لازم به نظر آمد.

### تعریف هرمنوتیک<sup>۱</sup> (نظریه تأویل)

هر چند واژه هرمنوتیک از فعل یونانی (hermeneuein) به معنای تفسیر و تأویل، گرفته شده است و به لحاظ لغت شناختی پیوندهای ریشه‌ای با هرمس خدای یونانی دارد<sup>۲</sup> لکن از سوی اندیشمندان در طول تاریخ هرمنوتیک، تعریف‌های گوناگونی برای او ارائه شده است، و هر تعریفی قلمرو خاصی را برای هرمنوتیک مشخص می‌کند، هرمنوتیک و هرمنیا (hermeneia) به صورت‌های مختلف در لابلائی تعداد زیادی از متون بجای مانده از قدیم مشاهده می‌شود، در دیدگاه ارسطو این موضوع به اندازه‌ای ارزشمند و قابل اهمیت بود که رساله بزرگی را در ارغنون به آن اختصاص داد (رساله باری ارمیناس، فی العبارة، درباره تأویل) این کلمه به صورت اسمی در تراژدی ادیپوس در کولونوس و مکرراً در آثار افلاطون، گزنفون<sup>۳</sup>،

1. Hermeneutics.

۲. هاروی وان هرمنوتیک و تاریخچه آن ترجمه مریم امینی، کیان شماره ۴۲، ص ۳۴، ۱۳۷۷ و جمعی از نویسندگان، هرمنوتیک مدرن، ترجمه بابک احمدی و...، صص ۱۸ و ۹، نشر مرکز ۱۳۷۷ و ریچارد ا. پالمر، علم هرمنوتیک ترجمه محمد سعید خنایی کاشانی، ص ۹، هرمس ۱۳۷۷، تهران.

3. xenophon.



پلوتارک<sup>۱</sup>، اوریبیدس<sup>۲</sup>، اپیکوروس<sup>۳</sup>، لوکرتیوس<sup>۴</sup>، ولونگینوس<sup>۵</sup>، نیز یافت می‌شود.<sup>۶</sup> در قرون معاصر برای اولین بار عنوان هرمنوتیک در سال ۱۶۵۴ میلادی توسط جی. سی دان هاور<sup>۷</sup> در کتابی که او در همین زمینه نوشت به چشم می‌خورد، بعد از او، این اصطلاح خصوصاً در آلمان زیاد بکار گرفته می‌شده است، یکی از گروه‌هایی که بیشتر به این عنوان روی آورده بودند و به آن عنایت ویژه‌ای داشتند مسیحیان پروتستان بودند، زیرا آنها بعد از آنکه با کلیسا قطع رابطه کرده بودند مرجعی را برای تفسیر کتب مقدس، جز هرمنوتیک نیافتند و سال‌ها در این باره به تدوین مقالات مختلف پرداختند.

در خاتمه می‌توان میدان علم هرمنوتیک در عصر متأخر را به شش مرحله تقسیم کرد:

۱. نظریه تفسیر کتاب مقدس
۲. روش‌شناسی عام لغوی.
۳. علم هرگونه فهم زبانی.
۴. مبانی روش شناختی. (علوم انسانی)
۵. پدیدارشناسی فهم وجودی و پدیدارشناسی وجود.
۶. نظام‌های تأویل.<sup>۸</sup>

1. Plutarch.

2. Euripides.

3. Epicurus.

4. Lucretius.

5. Longinus.

6. ریچارد ا. پالمر، علم هرمنوتیک، ص ۱۹.

7. J. C. Dannhauer.

8. ریچارد ا. پالمر، همان، ص ۴۱.

## اقسام هرمنوتیک

بعد از آنکه تا حدودی تعریف هرمنوتیک را مطرح ساخته و اجمالاً برخی از نظریات قدما و معاصرین را در این مورد بیان کردیم جا دارد در این قسمت به عنوان مقدمه مبحث اصلی به صورت گذرا به مهم‌ترین اقسام هرمنوتیک، تعرّضی داشته باشیم و پس از آن رویکردهای گوناگون برخی از اندیشمندان قرن بیستم را دربارهٔ نسبت فهم ذکر کنیم، منتهی توجه به این نکته لازم است که قسم اول و دوم از هرمنوتیک مورد نظر مستلزم مبحث نسبت فهم نیست و تنها قسم سوم است که نسبت فهم را به ارمغان می‌آورد و خاستگاه اصلی مباحث ما محسوب می‌گردد.

## هرمنوتیک کلاسیک

این مرحله از هرمنوتیک که در عصر روشنگری شکل گرفت، متأثر از عقل‌گرایی قرن شانزدهم میلادی به دنبال ارائه روش صحیح و معقولی در زمینه تفسیر متون بود، این قسم به ما می‌گوید فهمیدن متون، امری طبیعی و بر وفق سنت است و تنها می‌بایستی ابهامات ایجاد شده در متن را توسط دستیابی به قواعد مخصوص، بر طرف کرد، این نگرش هرمنوتیکی با معنای تفسیر از دیدگاه اندیشمندان اسلامی کاملاً هم‌خوانی دارد و همانند آن به ما می‌گوید رسیدن به مقصود حقیقی مؤلف متن برای خواننده آن، امری ممکن و مقدور است، مارتین کلدانیوس (۱۷۵۹-۱۷۱۰) هدف اصلی هرمنوتیک کلاسیک را که هدفی آموزشی و عملی است چنین بیان می‌کند:

تفسیر بدین‌سان هیچ نیست مگر یاد دادن به کسی که بر اساس کدام مفهوم ضروری، متنی گفتاری یا نوشتاری را به گونه‌ای کامل بیاموزد و درک کند.<sup>۱</sup>

۱. احمدی بابک، ساختار و تاویل متن، ص ۵۲۳.

## هرمنوتیک رمانتیک

مرحله دوم هرمنوتیک که آغاز هرمنوتیک نوین است با شلایر ماخر<sup>۱</sup> (۱۸۳۴-۱۷۶۸) کار خود را شروع می‌کند، این فیلسوف و متکلم آلمانی که او را پدر تفسیر‌گرایی تأویلی نوین و یا کانت هرمنوتیک<sup>۲</sup> نامیده‌اند به جای ارائه روش صحیح فهم، در صدد ارائه منطق جلوگیری از بدفهمی بر آمد و هرمنوتیک توسط او به عرصه جدیدی وارد شد و به دنبال این تحول، بحث‌های جدیدی نظیر تجربه دینی در فلسفه دین مطرح شد، ماخر برخلاف عقیده کلاسیک‌ها معتقد بود که بدفهمی امری عادی است از این رو دستیابی به روش صحیح فهم متون، لازم است، قبل از او مباحثی درباره تفاوت تفسیر قدسی و تفسیر دنیوی جریان داشت بنیانگذاران هر کدام از این دو تفسیر، برای خود حرفی داشتند، ماخر با پایه‌گذاری هرمنوتیک نوین و عام<sup>۳</sup> خویش یعنی هرمنوتیکی که اصول آن مبانی همه اقسام تفسیر متون بود، کوشید تا مفسران را تابع معیارهایی کند که از اختلافات دور بمانند و همگی قادر باشند متن واحدی را به گونه‌ای واحد تفسیر کنند، به طور کلی می‌توان گفت که رویکرد هرمنوتیکی وی بر دو محور مبتنی است.

۱. فهم دستوری یا روش‌های خاص بیانی و اشکال زبانشناختی فرهنگی که مولف در آن زیسته و اندیشه او را شکل داده است.

۲. فهم فنی یا روان‌شناختی فردیت منحصر به فرد یا استعداد خلاق آن

1. Schieiermacher.

۲. هاروی وان، هرمنوتیک و تاریخچه آن ترجمه مریم امینی، کیان شماره ۴۲، ص ۳۶، ۱۳۷۷.

3. hermeneutics general.

مؤلف<sup>۱</sup>. پس از ماخر، متفکر و فیلسوف آلمانی، ویلهلم دیلتای<sup>۲</sup> (۱۹۱۱-۱۸۳۳) نیز از پیش کسوتان هرمنوتیک نوین در غرب، رویکرد شلایر ماخر را گسترش داد و قائل به تاریخ‌نگری معرفتی شد بدین معنی که هیچ چیز بدون در نظر گرفتن ظرف تاریخی او قابل شناخت نیست، او معتقد بود که هرمنوتیک، علاوه بر این که به معنای روش‌شناسی است، کل ساختار علوم انسانی<sup>۳</sup> را در خود جای می‌دهد،<sup>۴</sup> هرمنوتیک وی به روشنی، مبتنی بر تمایز شدید بین روش‌های علوم فرهنگی (فهم) و روش‌های علوم طبیعی (تبیین) است<sup>۵</sup> از این رو او به هرمنوتیک به عنوان روشی که جلوگیری از سوء فهم می‌کند نگاه نمی‌کرد بلکه آن را روشی می‌دانست که شامل مطلق علوم انسانی و تاریخی می‌شود، یعنی روش‌شناسی (methodology) مبتنی بر مذهب اصالت انسان برای همه علوم انسانی در واقع دیلتای به معنای ادامه دهنده ایده آلیسم انتقادی کانت است، کانت نقد عقل محض را نوشته بود که مبانی علم شناختی علوم را می‌گذاشت ولی دیلتای خود را آگاهانه آماده نوشتن نقد عقل تاریخی کرد که بوسیله آن مبانی علم شناختی علوم انسانی را پایه‌ریزی کرد.<sup>۶</sup>

۱. هاروی وان، همان.

2. W. Dilthey.

3. Geistes wissenschaften.

۴. ر.ک: ریخته‌گران محمد رضا، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، ص ۴۹، کنگره ۱۳۷۸.

۵. هاروی وان، هرمنوتیک و تاریخچه آن، ترجمه مریم امینی، کیان شماره ۴۲، ص ۴۲، ۱۳۷۷.

۶. ریچارد ا. پالمر، علم هرمنوتیک، صص ۱۱۲ و ۱۱۱.

## هرمنوتیک فلسفی

مرحله سوم از هرمنوتیک در آغاز قرن بیستم با تفاوت‌های اساسی با هرمنوتیک کلاسیک و رمانتیک، توسط مارتین هایدگر<sup>۱</sup> (۱۸۸۹-۱۹۷۶) شروع می‌شود، در دیدگاه وی هرمنوتیک، باید از جنبه روش‌شناسانه خود خارج شده و به جای ارائه روش فهم متون به درک معنای هستی کمک نماید<sup>۲</sup> به دیگر سخن چینی فهم و تفسیر را باید مورد تحلیل قرار دهد نه روش فهم را، از عناصر اصلی هرمنوتیک فلسفی وی دو مطلب بوده است یکی تاریخمند بودن فهم بشر دیگری سیال بودن فهم.

## رویکرد هانس گئورگ گادامر<sup>۳</sup> و نسبیت فهم

پس از هایدگر، شاگرد برجسته او، گادامر آموزه‌های او را مورد توجه قرار داد و هرمنوتیک فلسفی، در حقیقت بدست او انسجام و استمرار یافت یورگن هابرماس معتقد بود که هرمنوتیک گادامر راه به مذهب نسبیت می‌برد و ناظر به وجهه خارجی اشیاء نیست<sup>۴</sup> به هر حال گادامر یکی از اهداف هرمنوتیک را، برقراری رابطه میان فهم و پراکسیس می‌دانست بدین معنا که فهم بر زمینه و چارچوب‌های خاصی متکی است که بوسیله آنها شکل می‌گیرد<sup>۵</sup> در این قسمت ارائه مهم‌ترین آموزه‌های هرمنوتیک گادامر و نقد و بررسی اجمالی برخی از آنها، به نظر ضروری می‌رسد:

1. M.Heidegger.

۲. منطق و مبحث علم هرمنوتیک، ص ۵۰.

3. H.G.Gadamer. (متولد ۱۹۰۱)

۴. منطق و مبحث علم هرمنوتیک، ص ۲۱۸.

۵. کوزنزهری دیوید، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهاد پور، ص ۱۵۰، گیل ۱۳۷۱.

**الف.** نقطه آغازین نگرش او «استقلال متن از مؤلف متن» است، هدف از تفسیر متن در دیدگاه گادامر درک مراد مؤلف نیست، مؤلف هم همانند دیگران یکی از خوانندگان متن محسوب می‌شود<sup>۱</sup> و قرائت او از متن هیچ‌گونه ترجیحی بر قرائت دیگران از همان متن ندارد از این رو در تفسیر گرایبی تاویلی وی، فهم و تفسیر متن بر اساس نیت مؤلف نقش محوری و اساسی در تفسیر ندارد، این دیدگاه گادامر درست مقابل نقطه نظر سنت گرایان است که می‌گویند بین مولف و متن ارتباط کامل وجود دارد هدف اصلی مفسر و خواننده متن از مواجه شدن او با متن، فهم مراد حقیقی مؤلف است چنانکه در مباحث اصول فقه اسلامی نیز یکی از مطالب مورد بحث، مراد جدی مؤلف است.

### ب. فهم متن بدون روش،

گادامر معتقد است که فهم، تنها یک واقعه و حادثه است که برای مفسر اتفاق می‌افتد، در عمل فهم متد و روش کارایی ندارد، این که مفسر در فهم متن از کدام روش تفسیری استفاده می‌کند تابع نحوه نگرش او به عمل تفسیر و آموزه‌های آن است.<sup>۲</sup>

### ج. فهم متن در اثر دیالوگ،

نظریه هرمنوتیکی گادامر می‌گوید فهم متن یک عمل یک طرفه (منولوگ) نیست به طوری که مفسر متن به صورت انفعالی، تنها شنونده و گیرنده پیام متن باشد، بلکه یک عمل طرفینی (دیالوگ) است که با پرسش و پاسخ متن شکل می‌گیرد، بدین سان که «مفسر بایستی با متن به گفتگو

۱. ر.ک: کوزنزهوی دیوید، همان، ص ۳۲۸.

۲. ر.ک: واعظی احمد، معرفت ۲۴، ص ۳۲۰.

بپردازد و آنقدر گفتگوی طرفینی خود را با متن ادامه دهد تا طرفین به نوعی توافق رضایت بخش نائل شوند<sup>۱</sup>، از این جهت در نظر گادامر حقیقت، لایه لایه است و برای دستیابی به لایه‌های گوناگون آن باید از راه گفتگو و پرسش و پاسخ وارد شد.<sup>۲</sup>

#### د. فهم متن و نقش پیش داوری،

گادامر می‌گوید، مفسر خالی الذهن و بدون پیش دانسته، سؤال نمی‌کند، او باید قبل از سؤال و گفتگوی با متن ذهنیت شکل گرفته‌ای را دارا باشد که بر طبق افق آن، پرسش خود را از متن آغاز کند، وی این بحث را به عنوان اعاده حیثیت از پیش داوری مطرح می‌کند.<sup>۳</sup>

#### س. فهم متن در افق تاریخی مفسر،

پرسشی که برای انسان جلو می‌آید این است که این پیش‌داوری‌هایی که نیاز به مفسر دارد از کجا شکل می‌گیرند؟ گادامر می‌گوید از سنت (Tradition) شکل می‌گیرند، هر مفسری در درون سنت و تاریخ به سر می‌برد و خواسته یا ناخواسته این سنت بر افق ذهنی مفسر، اثر می‌گذارد،<sup>۴</sup> هنگامی که مفسر در یک افق تاریخی متفاوت با افق تاریخی مؤلف متن، زندگی می‌کند و تجربه‌های هر کدام از هستی متفاوت می‌باشد، بدیهی است که باید ترجمه و فهم یک متن، در افق تاریخی خود مفسر در عصر حاضر انجام شود.

۱. ر.ک: کوزنزهوی دیوید، حلقه اقتصادی، ترجمه مراد فرهاد پور، ص ۱۴.

۲. ر.ک: احمدی بابک، ساختار و تاویل متن، صص ۵۲۷-۵۲۲، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۰.

۳. کوزنزهوی دیوید، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهاد پور، ص ۱۶۸، و هاروی وان،

هرمنوتیک و تاریخچه آن، ترجمه مریم امینی، کیان، شماره ۴۲، ص ۳۹.

۴. هاروی وان، همان، ص ۳۹.

ص. تفسیر متن فرآیندی پایان‌ناپذیر،

در دیدگاه گادامر عمل فهم و تفسیر متن، عملی بی‌انتهاست و ما هیچ زمانی نمی‌توانیم ادعا کنیم متنی برای همیشه و به صورت نهایی تفسیر شده است،<sup>۱</sup> تعداد بی‌شماری امتزاج افق‌ها<sup>۲</sup> را در هر متنی می‌توانیم داشته باشیم از این رو فهم‌های بی‌شماری از هر متنی امکان‌پذیر است و هیچ یک از این فهم‌ها به عنوان ثابت تلقی نمی‌شوند بلکه دائماً در معرض تغییر و تحول می‌باشند.

ط. عدم برتری فهمی بر فهم دیگر،

طبق نگرش گادامر، اساساً ما نمی‌توانیم معیاری داشته باشیم که به ما نشان دهد شخصی از دیگری بهتر فهمیده است. به هیچ وجه نمی‌توانیم ادعا کنیم ما بهتر از دیگران فهمیده‌ایم تنها می‌توانیم بگوییم ما متفاوت فهمیده‌ایم، فهم همانند یک معجون است که هیچ یک از اجزاء آن بر دیگری برتری ندارد، از این رو گادامر صحت و اعتبار را از تفسیر و فهم جدا می‌کند و صریحاً در مقاله‌ای به نام حقیقت چیست می‌نویسد:

به اعتقاد من می‌توان به طور اصولی گفت که هیچ اظهار نظر یا حکمی وجود ندارد که مطلقاً درست باشد.<sup>۳</sup>

او معتقد است که حقیقت عبارتست از وفاق و هماهنگی میان جزئیات با کل به گونه‌ای که عدم نیل به این وفاق، عدم توفیق در رسیدن به فهم صحیح را به همراه خواهد داشت.<sup>۴</sup>

۱. ر.ک: هاروی وان، هرمنوتیک و تاریخچه آن، ترجمه مریم امینی، کیان ۴۲، ص ۳۹.

2. Fusion of herison.

۳. ر.ک: کوزنزهوی، حلقه انتقادی، صص ۳۰۲ و ۶۷.

۴. گادامر و هابرماس، فصلنامه ارغنون، ترجمه محمدرضا ریخته‌گران، سال دوم، شماره ۸.



با دقت در پاره‌ای از آموزه‌های گادامر و همفکران او در خواهیم یافت که رویکرد هرمنوتیکی وی و اتباع او به شدت مبتلا به نسبی‌گرایی شده است، نسبت محض در پیکره آموزه‌های او کاملاً نمایان است هرچند برخی از همفکران او در صدد برآمده‌اند که این نسبت را از او بزایند، لازم است یادآور شویم که معاصر با گادامر، ژاک دریدا (متولد ۱۹۳۰) اندیشمند یهودی الاصل نیز می‌گوید با خواندن متن معانی متعددی خلق می‌شود، از این رونمی‌توان معنایی را به عنوان تفسیر نهایی ارائه داد، راجر وبستر درباره رویکرد او می‌گوید از نظر دریدا معنا هرگز کامل نیست و به‌طور کامل درک نمی‌شود، بلکه معنا همیشه در حال تکثیر و تحول است و هیچ‌گونه ثباتی ندارد.<sup>۱</sup>

### نقد و بررسی گرایش‌های گادامر

گرایش‌های گادامر و همفکران او بیش از همه مورد انتقاد خود اندیشمندان غربی نظیر یورگن، هابرماس، لفهارت پاتنبرگ و وی. دی هیرش قرار گرفت<sup>۲</sup> تا جایی که هابرماس و برخی دیگر نظریه هرمنوتیکی او را نیز نوعی نسبی‌گرایی قلمداد کردند.<sup>۳</sup> امیلیوتی<sup>۴</sup> - مورخ ایتالیایی - گادامر را به خاطر از بین بردن بازشناسی تفسیر ذهنی از تفسیر معتبر مورد نکوهش قرار داد و نسبت‌گرایی او را به شدت زیر سؤال برد، لبه تیز انتقاد وی

و ۷، ص ۴۲۶.

۱. ر.ک: راجر وبستر، ژاک دریدا و ساختار زدایی متن، ماهنامه مشرق دوراؤل، شماره ۴، ۱۳۷۴.

۲. ر.ک: خسرو پناه عبدالحسین، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۶ و ۵، ص ۱۰۰.

۳. کوزنزهوی دیوید، حلقه انتقادی، ص ۲۵۸.

متوجه این نقطه نظر وی بود که چرا او تفاوتی میان یک تفسیر ذهنی و تفسیر معتبر جهانشمول نگذاشته است،<sup>۱</sup> بلکه زمینه ایجاد آن را نیز محو کرده است؟

چرا وی به معنای مستقل متن، جدای از عقائد مفسر، توجهی مبذول نداشته و یا عمداً تعافل می‌کند؟ چرا گادامر از پذیرفتن هر معیار برای تشخیص صحیح از غلط عاجز است؟

ما نیز در نوشتار حاضر، برخی از مبانی هر منوتیک فلسفی او را اجمالاً مورد تحلیل قرار می‌دهیم و بسط مقال در این زمینه را به آثار مستقلی که در همین زمینه نوشته شده است موکول می‌نماییم:

الف. نقد نخست ما، نقض بر آموزه‌های گادامر و همفکران اوست، اگر بنا باشد بر اساس رویکرد آنها نسبت در تمام فهم‌ها و برداشت‌ها راه یابد چرا در اصول و آموزه‌های خود آنها همانند «نیت صاحب متن، قرائت تفسیر از متن است»، «متن از مولف آن مستقل است»، «واقعۀ فهم زمانی اتفاق می‌افتد که توافقی میان مفسر و متن پیدا شود»، «هر فهمی مسبوق به پیش داوری است»، «عمل فهم بی پایان است» و «هیچ فهمی از دیگری برتر نیست» جاری نشود چرا چنین آموزه‌هایی به عنوان جزمی و غیر نسبی تلقی گردند؟ از این جهت گادامر و همفکران او یا باید بپذیرند که آموزه‌های خود آنها مبتلا به نسبیت است و بر اساس این فرض هیچ آموزه‌ای و اصلی را به عنوان جزمی نمی‌توانند ارائه دهند، یا باید قبول کنند که برخی از اصول هم هستند که به صورت جزمی و غیر نسبی قلمداد می‌شوند و در فهم متون، مورد پذیرش مؤلف و مفسر می‌باشند که این همان رویکرد اصیل سنت‌گرایان

۱. هاروی وان، هرمنوتیک و تاریخچه آن، ص ۳۹.

است و ربطی به هرمنوتیک فلسفی ندارد.

ب. اینکه گادامر و اتباع او می‌گویند:

مفسّر، خالی‌الذهن نمی‌تواند پرسش کند او حتماً بایستی، شکل‌گرفته‌ای را دارا باشد تا بر افق همان ذهنیت شکل گرفته پرسش کند.

نیز ناتمام است، هنگامی که ما برای فهم به پرسش نیاز نداریم، یقیناً به پیش فرض و شکل گرفته هم احتیاجی نداریم، البته قبول داریم که انسان نمی‌تواند طالب مجهول مطلق باشد لکن معنای آن، این نیست که الزاماً باید پیش فرض‌هایی را بداند، بلکه مراد این است که تا تصویری از مطلبی نداشته باشیم و از طرفی معنای لغوی اشیا و قواعد دستوری و دلالت الفاظ را ندانیم نخواهیم توانست به عمل فهم نائل شویم و این مدعا ربطی به پیش داوری و پیش فرض ندارد و انگهی اگر بپذیریم هر فهمی به پیش فرض، احتیاج دارد مبتلا به دور و یا تسلسل خواهیم شد بدین سان که لازمه چنین فرضی این است که برای فهم پیش فرض‌ها نیز به پیش فرض‌های دیگر نیازمند باشیم، این رشته یا به جای اول خود باز می‌گردد که دور لازم می‌آید، یا باید تا بی نهایت ادامه پیدا کند، که تسلسل لازم می‌آید.

د. یکی از فرآیندهای آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی گادامر، نسبی‌گرایی لجام گسیخته است، چون بر اساس این گرایش، راه برای هر گونه نقد و انتقاد تفاسیر بسته می‌شود زیرا گادامر بر این باور است که:

عمل فهم کاری بی انتهاست و ناشی از امتزاج افقها و ما نمی‌توانیم مدعی شویم که متنی برای همیشه به صورت نهایی و عینی، تفسیر شده است و از طرف دیگر هیچ گونه معیاری برای تشخیص فهم برتر در دست نداریم پس ارزش تمام فهم‌ها یکسان است!!

یکی از لوازم این نگرش این است که درک و فهم انسان و تفسیر او از یک متن ارزشی بسیار ناچیز و موقت داشته باشد و اصلاً فهم مطلق و ثابتی وجود نداشته باشد، هر شخصی بر اساس انتظارات ذهنی و پیش‌فرض‌ها و پرسش‌های خود به تفسیر متون و آثار فرهنگی بپردازد و ارزش صحت و سقم آنها یکسان و مساوی باشد، از این رو راه نیل به تفسیر واحد ناممکن تلقی گردیده و به تعداد تمامی مفسران یک متن، تفاسیر گوناگون خواهیم داشت هر مفسری می‌تواند انتظارات شخصی و عقائد ذهنی خود را بر متن تحمیل کند و به تمایلات درونی خود دست‌یابی پیدا کند بدیهی است که نتیجه این رویکرد چیزی جز دورگردیدن افکار جامعه از محوریت نظر حق نخواهد بود.

### اشکال بر پاسخ «خود متناقض»

پیرامون نحوه پاسخ اول به گادامر و آموزه‌های هرمنوتیکی وی (گزینه الف) که امروزه از آن تعبیر به جواب «خود متناقض»<sup>۱</sup> می‌شود و نظیر آن را در پاره‌ای از مقالات و کتب می‌توان یافت، برخی از محققین معاصر نقضی را وارد کرده‌اند که در این مجال طرح و بررسی آن، می‌تواند مکمل مبحث باشد.

گفته شده است این نحوه استدلال که کسی بگوید هر چیزی متغیر است سریباً سؤال می‌کنند آیا خود این سخن نیز متغیر است یا نه؟ مورد پذیرش نیست و چنین اشکالی اساساً ناجزا و ناوارد می‌باشد زیرا حریم دو مقام و

۱. گاهی از این نوع جواب تعبیر به «تناقض نما» یا «خودشمول» یا «پارادوکسیکال» نیز می‌شود.

مقال را نبایستی با یکدیگر غلط و اشتباه کرد وقتی کسی سخن می‌گوید، نطق او ناظر به یک سلسله از واقعیت‌های خارج‌جست و صحت و سقم سخن او بستگی به تطابق و همخوانی آن سخن با واقعیت‌های بیرونی مورد نظر دارد، از این رو هنگامی که آن سخن بیان شد خود او یک واقعیت نو ظهور است که لزوماً مشمول داوری قبلی صاحب سخن نمی‌شود، برای نمونه کسی که به طبیعت نظر می‌کند و بعد اظهار می‌کند: در عالم طبیعت همه چیز در حال حرکت است. در این فرض سخن او ناظر به عالم مشهودات اوست و به محض بیان این سخن، خود این گفته او واقعیت جدیدی محسوب می‌شود که حکم او نیز جداست و او درباره واقعیت جدید، سخنی را بر زبان جاری نساخته است.

در نتیجه هر سخنی یک عالم مقال (universe of discourse) مختص به خود دارد و کسی که قائل است همه اشیاء در حال حرکتند، بایستی عالم مقال خود را مرزبندی کند که آیا مراد او همه چیز در عالم هستی است؟ یا همه اشیاء در عالم طبیعت؟ یا همه اشیاء ذهنی؟ یا همه اشیاء عینی؟ بنابراین نبایستی بین دو مقام، خلطی صورت بگیرد.<sup>۱</sup>

## پاسخ

برای ارائه پاسخی مناسب به ایراد مذکور، دو راه به نظر می‌رسد: اولاً به کسانی که دارای چنین طرز نگرشی هستند می‌گوییم مگر نه این که بحث در زمینه پاسخ خود متناقض به عالم معرفت و شناخت مربوط می‌شود نه عالم الفاظ؟ این که شما در پاسخ به «خود متناقض» بحث را روی

۱. ر.ک: ملکیان مصطفی، کیان شماره، ۵۲، ص ۲۴.

دلالت لفظ برده‌اید و قائل شده‌اید که نظیر این جمله «همه چیز در حرکت است» یا «همه معارف در حال تحولند» یا «کلّ خبری کاذب» شامل خود نمی‌شود خلطی بیش نیست بسی آشکار است که چنین گزاره‌هایی نیز یک نوع معرفت، محسوب می‌شوند و از منظر معرفت‌شناسی شامل خود نیز می‌گردند، به راستی اگر به نظر شما این نوع گزاره‌های تناقض‌نا معرفت نیست پس چه چیزی می‌تواند باشد؟

ثانیاً بر فرض بحث ما بر دلالت الفاظ باشد، به چه دلیل می‌توانیم ادعا کنیم که نظیر این گزاره‌ها خود شمول نیستند؟ مگر دست خود ماست که بگویم چنین جملاتی شامل خود نمی‌گردند؟!

شکی نیست که این نوع گزاره‌های خود شمول با عمومیت و شمولیتی که دارند به حسب دلالت، خود را نیز فرامی‌گیرند، هرگز ما قادر نخواهیم بود که جلوی دلالت الفاظ را به دلخواه خود مسدود کنیم اگر ما نخواهیم جلوی شمولیت یک عامی را بگیریم و بگوئیم قرینه مقامیه و مقالیه آن را تخصیص می‌زند احتیاج به دلیل دارد، بله در پاره‌ای موارد مسلم است که قرینه مقامیه و مقالیه، صارفه است و عمومیت کلام را زیر سؤال می‌برد، همانند آن که شخص شکارچی در هنگام بازگشت از بیابان و شکار، خطاب به دوستان خود می‌گوید هیچ چیزی نبود آشکار است در چنین موردی، مقصود شکارچی این نیست که حتی سنگ و خاک نیز نبود، درخت هم نبود، کوه هم نبود، حشرات و پرندگان کوچک غیر قابل صید نیز نبودند، بلکه مقصود او این است که هیچ حیوانی که دارای قابلیت شکار و صید باشد، وجود نداشت.

## فصل چهارم

### امکان پیش فرض (Presuppositions)

پس از آنکه از فصل گذشته فارغ شدیم و هر منوتیک فلسفی قرن بیستم را مورد بررسی قرار دادیم، جا دارد در این مجال برای تکمیل مباحث گذشته، فصلی را به یکی از مهم‌ترین اصول هرمنوتیک فلسفی و نقد آن اختصاص دهیم، در فصل پیشین گفتیم یکی از اصول هرمنوتیک فلسفی، مسئله پیش فرض یا پیش دانسته است بدین معنا که هر شخصی در حین مواجهه با یک متن، تا زمانی که از قبل، مطالبی را به عنوان پیش فرض در ذهن خود به صورت اندوخته، نداشته باشد قادر نخواهد بود سوالات خود را از متن بپرسد نه تنها هنگام تفسیر نمودن متون بلکه به طور کلی پیش از هر گونه رویکرد و برداشت علمی، مفسر و محقق بایستی از قبل دارای دریافت‌ها و پیش فرض‌هایی باشد تا در پرتوی آنها، شناخت‌های مورد نظر برای او حاصل شود، بدون آنها هیچ دانشوری توانایی ندارد شناخت‌های خود را از محدودهٔ عدم به وجود منتقل کند و آنها را سر و سامان ببخشد، از این رو مادامی که پیش فرض و پیش دانسته‌ای در ذهن او نباشد، عمل فهم برای او رخ نمی‌دهد بدان جهت که فهمیدن، تنها با پرسش کردن قابل تحصیل است و روشن است که پرسش کردن نیز بدون در نظر داشتن پیش فرض‌های لازم و قطعی، امری ناممکن به نظر می‌رسد نقطه

آغازین دانش‌های نوین انسان، پیش دانسته‌های اوست که بر طبق افق همانها پرسش‌های خود را از متن آغاز می‌کند، پیش دانسته‌های انسان اساس و بنیان فهم او محسوب می‌شود فهم تاریخ و غیر آن در پرتوی این اصل مهم، قابل دسترسی می‌باشد، اساساً هیچ تاویلی بدون در نظر داشتن پیش دانسته، قابل تحقق نیست حتی متون مقدس نیز بدون آن قابل تاویل نیست.<sup>۱</sup>

### رویکرد گادامر و بولتمان به پیش فرض

گادامر در رویکرد هرمنوتیکی خود، همیشه ابراز می‌کرد که ما تنها به اعتبار پیش داوری‌هایمان می‌توانیم بفهمیم نه با، رهاگشتن از قید و بندها و کنار گذاشتن پیش داوری‌ها، روی همین زمینه یک اثر جدید واجد هیچ گونه معنای قطعی و نهایی نیست و درست به همین دلیل است که یک اثر در طول قرون متدای به اشکال مختلف تاویل و تفسیر می‌شود،<sup>۲</sup> بدون داشتن ربط و نسبت با زمان حال هیچ تاویلی قابل تحقق نیست و این نسبت هیچ زمانی پایدار نیست متن منقول، از کتاب مقدس باشد یا از غیر آن باید در موقعیتی هرمنوتیکی فهمیده شود که در آن واقع شده است یعنی در نسبتی که در زمان حال می‌یابد، گادامر در راستای تاریخ‌گروی شکاکانه خود معتقد به فهم تاریخمند بشر شد، درست به همین جهت گفت انسان نمی‌تواند فوق نسبتی تاریخ بایستد و دانش عینی معتبر را کسب کند، چنین جایگاهی در بر دارنده فرض قبلی یک دانش فلسفی مطلق است که این فرض، اعتباری

۱. ر.ک: ریچارد. ا. پالمر، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی، ص ۲۰۱.

۲. ر.ک: جمعی از نویسندگان، هرمنوتیک مدرن، ترجمه بابک احمدی و... صص ۱۳ و ۴.



ندارد، در دیدگاه وی تاویل کردن، دقیقاً به معنای بهره جستن از پیش فهم‌ها و پیش فرض‌های شخصی است به گونه‌ای که مضمون متن با ما به سخن در آید،<sup>۱</sup> تاویل و تفسیر صحیح و قابل قبول، فرآیند به هم در آمیختن دو افق معنایی متفاوت است که برای مفسر پیدا می‌شود، مفسر از پیش دانسته‌های خویش، فهم را آغاز کرده و مجدداً به همان پیش دانسته‌ها با اندکی تاویلات باز می‌گردد، از چهره‌هایی که بر لزوم استفاده از پیش فرض‌ها در تاویلات، تاکید داشت یکی از معروفترین اندیشمندان الهیات پروتستان در قرن بیستم به نام رودلف بوتلمان<sup>۲</sup> است خاستگاه اصلی مباحث و اندیشه‌های او نیز در این زمینه، این است که به طور کلی از معنای عینی در تاریخ نمی‌توان سخن راند، زیرا تاریخ را جز از طریق ذهنیت خود مورخ نمی‌توان شناسایی کرد، وی خاطر نشان می‌سازد که هر تاویل تاریخی با غرض خاصی صورت می‌پذیرد که آن غرض مبتنی بر فهم مقدمات خاصی از یک موضوع است، از بطن این غرض و فهم است که پرسش‌های مفسر شکل می‌گیرد از این رو پیش فرض‌ها و پیش فهم‌های شخص تاویل‌کننده و مفسر است که او را به فهم جدید رهنمون می‌سازد.<sup>۳</sup>

### نقد امیلیوبتی، هیرش و هوسرل بر گادامر و همفکران او

امیلیوبتی در جزوه‌ای که در سال ۱۹۶۲ منتشر ساخت با ارائه مقاله‌ای تحت عنوان «هرمنوتیک به منزله روش عام علوم انسانی» به رویکرد گادامر، بوتلمان و ابلینگ به عنوان دشمنان عینیت تاریخی اعتراض شدید

۱. هرمنوتیک مدرن، ص ۲۲۴.

2. Rodolf. Bultmann.

۳. ر.ک: ریچارد ا. پالمر، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، ص ۶۲-۶۰.

می‌کند و پس از او هم «هیرش»<sup>۱</sup> آن اعتراض را منعکس و تقویت می‌کند، بقی معتقد است گادامر و همفکرانش بیش از آنچه منطق اجازه می‌دهد استنتاج می‌کنند، از این رو می‌گویند ما برای ارزیابی درستی یا نادرستی تفسیرهای یک متن باید خیلی ساده اعلام کنیم که خود مؤلف کدام معنای متن را درست می‌دانست و وظیفه اصلی مفسر این است که منطق مولف و شیوه برخورد، دانسته‌های فرهنگی، و در یک کلام جهان او را باز شناسد اگرچه فرایند این بازشناسی بسیار پیچیده و دشوار است اما ضابطه نهایی آن بسیار ساده است و آن عبارت است از «بازسازی تصور گونه اندیشه‌های اصلی مؤلف»<sup>۲</sup> از این رو هیرش به یک مطلب اساسی پایبند بود و آن ثبات معنای متن است، که در غیر این صورت برای عینیت متن و تفسیر، ملاکی باقی نمی‌ماند. از دیدگاه بقی، بولتمان، گادامر و همفکران آنها، ویرانگر تاویل صحیح و عینیت فهم هستند و می‌خواهند هرمنوتیک را در باتلاق عمیق و بی‌معیار نسبیّت فرو برند،<sup>۳</sup> بقی در صدد یافتن معیارهایی برای تمییز و تشخیص تاویل صحیح از تاویل غلط بود و در همین راستا در مخالفت با بولتمان معتقد بود آن متنی که پیش فرض به آن معنایی ببخشد تنها برای تقویت پندار قبلی ما وجود ندارد بلکه بایستی فرض کنیم خود متن در درون خود چیزی برای گفتن به ما دارد، چیزی که ما از پیش خودمان به آن آگاهی نداریم، چیزی که مستقل از فهم ما، وجود حقیقی دارد.<sup>۴</sup>

1. E.D\_ Hirsch.

۲. احمدی، بابک، ساختار و تاویل متن، ج ۲، ص ۵۹۱.

۳. ر.ک: علم هرمنوتیک، صص ۵۷ و ۵۶. ۴. همان، صص ۷۰-۶۸.

ادموند هوسرل<sup>۱</sup> نیز در رویکردی تازه و ناب بر بطلان مسئله پیش فرض تاکید ورزید، او با به کار بستن روش «پدیدارشناسی هرمنوتیک» در صدد آشکار نمودن «خود اشیاء» و فهاندن «حد و نهایت هستی» بر آمد.<sup>۲</sup>

هوسرل مشهورترین کلام فلسفی قرن حاضر را به کار گرفت و گفت «به سوی خود چیزها یا به سوی چیزها چنانکه در خود هستند رها از هر تعین و هر نکته افزوده».<sup>۳</sup>

وی در صدد آن بود که اساس و پایه استواری بر همه دانش‌ها خصوصاً فلسفه فراهم آورد که از همه پیش‌داوری‌ها خالی باشد،<sup>۴</sup> هوسرل نه استنتاج پیشینی را پذیرفت نه استنتاج قیاسی را، آنچه او بر آن تاکید می‌ورزید، شهود یا ادراک مستقیم (Intuition) بود شهودی که استوار بر مشاهدات یا تجربیات دقیق باشد، پیش فرض زدایی از مهم‌ترین گام‌های وی در فلسفه پدیدار شناسانه بود، هر چند چنین اندیشه‌ای سابقه طولانی نیز داشته است، تا آنجا که در فلسفه دکارت صحت و سقم هر پیش فرضی مورد تشکیک قرار می‌گرفته است، البته در دیدگاه هوسرل، درستی اصل مشهور دکارت «می‌اندیشم پس هستم» را نیز می‌توان به عنوان پیش فرض محسوب کرد.<sup>۵</sup>

1. E.Husserl.

۲. پدیدارشناسی هوسرل اولین بار در کتاب «تحقیقات منطقی» مطرح شده است.

Logecal nvestigation. 1901.»

۳. احمدی بابک، ساختار و تأویل متن، صص ۵۵۵ و ۵۴۴.

۴. آندره آتیک، پدیدارشناسی چیست، ترجمه محمود نوالی، ص ۱۵ / ۱۳۷۳.

۵. ساختار و تأویل متن، صص ۵۴۷ و ۵۴۴.

### نقد و بررسی «پیش فرض»

برای هر صاحب اندیشه‌ای قطعی و مسلم است که هیچ مفسر متنی یا تاویل کننده متنی نمی‌تواند خواهان مجهول مطلق باشد مادامی که انسان، تصویری از چیزی در ذهن نداشته باشد نمی‌تواند در آن مورد تأویلاتی داشته باشد، در هر زمینه‌ای که انسان می‌خواهد با متنی مواجه شده، کاوش خود را آغاز کرده و به تفهیم و تفهم بپردازد بایستی یک سلسله از پیش دانسته‌ها و معلومات را نظیر - دلالت الفاظ، معانی لغوی مشترک الفاظ، قواعد عقلایی گفتگو، قواعد ادبی و دستوری و اصول مسلم - به عنوان مقدمه و ابزار در نظر داشته باشد، اصولاً هر معرفت غیر بدیهی مستند به معارف قبلی و دانسته‌های پیشین است، تردیدی وجود ندارد تا دانسته‌های قطعی و مسلم یک اندیشمند، اعم از فقیه یا غیر فقیه، ریاضی دان یا غیر ریاضی دان، مطمح نظر او نباشد برای او پیدا شدن معرفت‌های بعدی غیر ممکن است، مادامی که یک فقیه رشته‌ای از قواعد ادبی و ادبیات عرب، قواعد منطقی، قواعد محاوره، لغت، اصول و کلام را در ذهن خود نیندوخته باشد، قادر نخواهد بود که احکام شرعی را استنباط نماید، مادامی که یک ریاضی دان، اصول اولیه و بدیهی ریاضی، و جدول ضرب فیثاغورث را به عنوان پیش دانسته در ذهن نداشته باشد، نمی‌تواند به اکتشافات و نظریات نوین ریاضی دسترسی پیدا کند، اما این ادعا با این مطلب که انسان در حین مواجهه، و برداشت از یک متن، هر مطلبی را بخواند بتواند بر متن و مؤلف آن متن، تحمیل نماید تفاوت بسیاری دارد، این که در نظر گرفتن پیش فرض‌ها کمک به کشف واقع می‌کند و کلید کشف و آشکار گردیدن حقائق مورد نظر

مؤلف، محسوب می‌شود امری است اجتناب‌ناپذیر، اما این که پیش‌فرض‌ها تحمیل‌کننده و روشن‌گر نظریات مفسّر متن باشد و در نظرات مؤلف متن، تغییر و تحول ایجاد کند مطلبی است مذموم و ناپسند که با هیچ یک از اصول عقلایی سازگاری ندارد، اگر چنین کاری درباره متون مقدس اعمال شود تفسیر به رأی به شمار می‌آید که دارای قبح مضاعف بوده و در روایات اسلامی از اکیداً نهی شده است.

در تمامی متون، خصوصاً در متون دینی از یک سو بایستی همواره تمام تلاش و هم و غم مفسّر در راستای درک و فهم مراد مؤلف باشد نه تحمیل عقاید و سلیقه‌های شخصی بر متن، به عبارت دیگر تفسیر متون دینی، مؤلف مدار است نه مفسّر مدار، از سوی دیگر نقطه آغازین تفسیر متن دینی مراجعه به متن و ساختار زبانی آن است و با این مراجعه است که قصد مؤلف مشخص می‌شود مثلاً اگر اندیشمند و محقق برای دست یافتن به افکار و آرای شیخ طوسی رحمته‌الله به برخی مقالات و کتب وی مراجعه کند بایستی تمام کوشش او متمرکز در این مطلب باشد که نظریات و گرایش‌های این فقیه بزرگ را از دریچه کلمات و عبارات خود او بدست آورد، نه این که طرز نگرش و بینش‌های شخصی خویش و علایق فردی خود را در آینه کلمات و عبارات او ببیند، چنین شخصی، باید در جست و جوی افق فکری و نگرشی شیخ طوسی رحمته‌الله باشد تا در پرتوی این طرز تفکر گزارش‌های صحیح و صوابی را از آراء فقهی او به دیگران ارائه بدهد و آنها را با نحوه گرایش‌ها این فقیه نامدار آشنا سازد.

بنابراین تفسیر متن دینی نه صرفاً متن محور است که نقش مؤلف را

نادیده بگیرد، نه صرفاً مؤلف محور که به متن هیچ گونه توجهی نداشته باشد و تنها به دنبال افق‌های فکری و فرهنگی مؤلف باشد، بلکه با توجه به خواسته‌های متن و مؤلف و با در نظر گرفتن اصول متعارفه و پیش‌فرض‌های یقینی مفسر بدون تحمیل گرایشات شخصی او، تفسیر و برداشت از یک متن صورت می‌پذیرد.

## فصل پنجم

### کلیت تحول در مجموعه معارف دینی

#### ۵.۱. معنای اصطلاحی تحوّل

در آغاز فصل اخیر از نوشتار حاضر بایستی بینم مقصود از تغییر و تحول در معارف چیست؟ آیا در تحول، اندوخته‌های قبلی باقی می‌ماند و تازه‌های دیگری بر آن اضافه می‌شود یا این که اندوخته‌های پیشین به کلی زائل می‌شود و گزاره‌های جدیدی جایگزین آنها می‌شود؟

پاسخ تفصیلی این پرسش را در مقدمه این دفتر مورد بررسی قرار دادیم، در آنجا سه معنا را برای تحول بر شمردیم و گفتیم که تحول به معنای «ابطال دانسته‌های پیشین و جایگزین شدن اندوخته‌های نوین» امری است که بایستی در آخر این دفتر یعنی فصل فعلی مورد کاوش قرار گیرد در این فصل است که بایستی بینیم اگر تحول به معنای مذکور در کلیه معارف دینی مورد پذیرش نیست در چه حوزه‌هایی آن را می‌توان پذیرفت؟

اما تحول به دو معنای دیگر یعنی «افزایش کمی دانسته‌ها و تعمیق یافتن برداشتهای انسان از محتوای یک گزاره» به هیچ وجه قابل انکار نیست و هیچ محقق تشکیک در وقوع آن دو را روا نداشته است.

## ۵.۲. تحول معرفت دینی

ما در این فصل به دنبال تغییر و تحول معرفت دینی هستیم، در برخی از معارف دینی خصوصاً در فقه به مواردی برخورد می‌کنیم که در آنها معرفت، بدون شک دچار تغییر و تحول شده است بدین معنا که دو نفر در یک زمان ممکن است نحوه برداشتشان نسبت به احکام دین تفاوت پیدا کند، یا این که یک نفر، امروز دارای معرفتی و فردا دارای معرفتی دیگر باشد، این مطلب مورد تصدیق همه اندیشمندان است؛ همه می‌دانند که در پاره‌ای موارد نظریات و فتاوی فقیهان و اندیشمندان با یکدیگر تفاوت‌های بسیاری دارند اما بحث بر سر این است که چه عواملی باعث پیدایش این گونه تغییرات در معرفت دینی می‌گردند آیا وقتی در بررسی این نمونه‌های تغییرات به چند مورد که معرفت در آنها تغییر و تحول یافته دست یافتیم می‌توانیم ادعا کنیم که تمام معرفت‌های دینی در تمام زمان‌ها دستخوش تغییر و تحول هستند و هیچ معرفت ثابت و پایداری در عالم وجود ندارد؟ بدیهی است به صرف این که تحولی در برخی از معرفت‌ها مشاهده شود نمی‌توان آن را به سایر معارف تعمیم و گسترش داد و ادعا کرد که کلیه معارف دینی، دستخوش تحول و دگرگونی هستند زیرا ما در موارد بسیاری معرفت‌های دینی یقینی و غیر قابل تردید در دسترس داریم که به هیچ وجه قابل تغییر و تحول نیستند به گونه‌ای که تمام اندیشمندان اسلامی از صدر اسلام تا کنون نسبت به آنها دیدگاه واحدی را ارائه داده‌اند و بر اثر مرور زمان و پیدایش تغییرات در برخی از معارف غیر دینی، هیچ‌گونه تحولی برای آنها نسبت به آن معارف رخ نداده است، اگر ما نظری در معارف و آموزه‌های دینی بیفکنیم و مجموعه سعادت بخش تعالیم دینی را به دقت مطالعه کنیم در خواهیم یافت که موارد بسیاری از فهم‌ها و معارف دینی وجود دارند که



ثابت و پایدار باقی مانده‌اند که از این مجموعه گسترده تعبیر به مسائل اتفافی یا ضروریات دینی می‌شود اعتقاد به اصل وجود معاد و حیات جاودان اخروی، خاتمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در میان انبیاء الهی و عصمت او از لغزش‌ها، کلیات اخلاقی، نمونه‌هایی از قضایای اتفافی و ضروری به شمار می‌آیند، علاوه بر موارد مذکور قضایای ثابت دیگری نیز هستند که **ضروریات فقهی** نامیده می‌شوند به گونه‌ای که اگر هر شخصی با روش استنباط و اجتهاد مصطلح حوزوی آشنایی کامل داشته باشد و با آن روش در ادله احکام شرعی به کاوش پردازد حتماً به این مجموعه ضروری، دسترسی پیدا خواهد کرد.

برای نمونه در احکامی نظیر اصل وجوب نماز، روزه، حج، خمس، زکات، ارث، قصاص، دیات و حدود جای هیچ‌گونه اختلافی نیست و هیچ فقهی در وجوب و لزوم آنها تردیدی روانداشته است اگر تغییر و تحول و اختلاف نظری مشاهده شود در جزئیات و فروع وابسته به آنهاست نه در کلیات، ما در این مجال پیش از آنکه در صدد بررسی عوامل گوناگون این گونه تغییرات برآیم و حوزه پیدایش تغییر و تحول را مورد بررسی قرار دهیم، جا دارد چند نمونه از مواردی را که در فقه معرفت فقیهان نسبت به آنها دستخوش تغییر شده است بیان کنیم:

**الف. قربانی حج تمتع**، دیدگاه مشهور از فقها بر این است که قربانی کردن در منی بر هر شخص حاجی واجب است اعم از این که گوشت قربانی به مصارف محتاجین برسد یا در بیابان‌ها فاسد و تلف شود، اما یکی از اندیشمندان معاصر معتقد است تنها در صورتی قربانی کردن لازم است که

به مصرف بیچارگان برسد.<sup>۱</sup>

ب. تشریح، در گذشته نه چندان دور تشریح کردن اعضای بدن میت، فعلی حرام محسوب می شده است اما اکنون طبق نظریه عده ای از فقها، کاری حلال و مباح، بلکه در پاره ای موارد واجب به شمار می آید.<sup>۲</sup>

ج. خرید و فروش خون، بنابر نظریه فقیهان گذشته، معامله خون در شمار معاملات اشیاء حرام تلقی شده است اما دیدگاه فقیهان زمان حاضر بر این است که معامله خون بدون اشکال جائز است و خون دارای مالیت و ارزش ذاتی می باشد.

د. استفاده از گوشت تاس ماهیان، ماهی ازون برون، شیب و فیل ماهی، برخی از فقها همواره بر این باور بودند که استفاده از گوشت انواع تاس ماهیان دریای خزر، ماهیان ازون برون، شیب و فیل ماهی حرام است اما در زمان معاصر مرحوم امام خمینی علیه السلام با این نظر مخالفت نمودند و بر این باور شدند که استفاده از گوشت این نوع ماهیان حلال است.<sup>۳</sup>

اینها فقط چند نمونه از مجموعه معارفی است که مبتلا به دگرگونی و تحوّل شده اند، اینک بایستی هر یک از این موارد را بررسی نموده تا دریابیم تحوّل درونی آنها در اثر چه عامل یا عواملی پدید آمده است.

درباره قربانی جمع تمتع، مطابق دیدگاه یکی از معاصرین، موضوع حکم شرعی تغییر یافته است زیرا ظاهر قرآن این است که حکم و وجوب قربانی مشروط و معلق است، ﴿فَاِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَاطْعَمُوا الْفُقَرَاءَ وَالمَعْتَرَّةَ﴾<sup>۴</sup>

۱. ر.ک: مکارم شیرازی ناصر، اقتراح، نقد و نظر سال دوم، شماره ۵، ۱۳۷۴، ص ۱۵.

۲. رساله نوین، ج ۳، ص ۱۵۹.

۳. ر.ک: همان، ص ۱۱.

۴. سوره حج، ۲۶.

قربانی کردنی لازم است که صرف در اطعام فقرا شود<sup>۱</sup> نه این که مجرد قربانی کردن در مکه موضوعیت داشته و واجب باشد ولو آن که گوشت آن در بیابانها فاسد شود چنانکه در عصر حاضر معمولاً قربانی‌ها در آنجا تلف می‌شوند و به مصارف نیازمندان نمی‌رسد.

این نحوه تغییر را تغییر و تحول موضوع می‌نامند که به دنباله او حکم شرعی و جوب نیز تغییر یافته است، در واقع چنین تغییری، تغییر در حکم نیست، تغییر در موضوع حکم است.

اما در زمینه تشریح، هر چند در عصر گذشته جراحی بدن میت و قطع عضو از جسد میت یا برداشتن یک عضو از آن، عملی حرام و نامطلوب محسوب می‌شده است و دیه قطع عضو نیز به آن تعلق می‌گرفته است اما در زمان کنونی مطابق دیدگاه جدید برخی از معاصرین نیز چون موضوع حکم حرمت تشریح، تغییر یافته است نه تنها حکم به جواز تشریح بلکه حکم به وجوب تشریح نیز در پاره‌ای از موارد جایگزین حکم قبلی شده است<sup>۲</sup>.

توضیح آنکه، در زمان‌های گذشته بر تشریح نمودن بدن میت فائده‌ای تصور نمی‌شده است و در فن طب چنین کاری رواج نداشته است زیرا از طرفی تجهیزات که در عصر اخیر برای نگاه داری عضو جدا شده از بدن میت در دمای مخصوص و وضعیت خاص فیزیکی مورد نظر اختراع و ساخته شده است، موجود نبوده و در دسترس اطبا قرار نداشته است و از طرف دیگر مکانیسم جراحی طب قدیم به این حد از پیشرفت و رشد نائل نشده

۱. مکارم شیرازی ناصر، اقتراح، نقد و نظر، سال دوم شماره ۵، ص ۱۱.

۲. ر.ک: مکارم شیرازی، همان، ص ۱۲.

بود که بتواند عضوی از بدن میت را به طور صحیح و سالم خارج نماید و متقابلاً به بدن شخص مریض، پیوند کامل برند به گونه‌ای که عضو بدن او محسوب شود و جان مریض را از خطر نابودی رهایی بخشد، از این رو موضوع حکم تشریح در زمان ما با زمان‌های پیشین تفاوت چشمگیری پیدا کرده است، و در واقع این تغییر نیز به تغییر در موضوع و شناخت موضوعات احکام ارجاع می‌یابد نه تغییر در معرفت. سومین موردی که ما آن در این نوشتار مطمح نظر قرار دادیم مسئله خرید و فروش خون بود که در نظر اندیشمندان سلف، کاری حرام و ناپسند تلقی می‌گردیده است زیرا تنها بهره‌ای که در عصر گذشته بر خون، تصور می‌شده است خوردن آن بوده که آن هم مورد مذمت و نهی شدید روایات اسلامی و فتوای حرمت فقیهان واقع شده است اما در اثر سپری شدن زمان، موضوع حرمت نیز تغییر یافته و منافع بسیاری همانند نجات جان افراد از خطر نابودی را پیدا نموده است، به تبع آن مسئله حلیت خرید و فروش خون نیز مطرح شده است.

آخرین موردی را که ما به عنوان نمونه از او نامی به میان آوردیم، مسئله استفاده از گوشت برخی ماهیان غضروفی - استخوانی دریای خزر نظیر فیل ماهی و ماهی شیب بود، روشن است که عده‌ای از علما در عصور متقدم بر این باور بودند که این گروه از ماهیان فاقد پولک بر روی پوست خود هستند و به کلی دارای پوست برهنه می‌باشند از این رو قائل به حرمت استفاده از گوشت آنها بوده‌اند، لیکن در زمان کنونی پس از تحقیقات گسترده‌ای که بر روی این موضوع مهم صورت پذیرفت مشخص گردید که در راستای بدن تاس ماهیان و فیل ماهی‌ها پنج ردیف زائده‌های برجسته یا مهره‌های سخت وجود دارد و در قسمت بالایی باله دمی دارای شماری

پولک از گونه پولکهای لوزوی (Ganoid) و در کنار بالای این باله ردیفهای متغیر پولکهای مثلثی شکل قرار دارد.<sup>۱</sup> هم چنین اطلاعاتی که از برخی از سنگواره‌های بر جای مانده از این نوع ماهیان که امروز به دست می‌آید وجود پولکهای لوزوی و یا پولک‌های سیکلوئیدی - گانوئیدی را بر روی تمامی بدن گواهی می‌دهد.<sup>۲</sup>

از این رو امام خمینی علیه السلام نیز فتوی به حلیت استفاده از گوشت این گروه از ماهیان دادند در این جا بحث ما بر سر این است که آیا در چنین موارد مورد نظر، ماهیت معرفت دینی فقیه تغییر و تحول یافته است یا خیر؟ چنانکه از بررسی تک تک موارد بدست آمد آنچه بستر را برای تغییر و تحول فتوای برخی فقیهان مهیا ساخته است، تشخیص و تغییر موضوع حکم شرعی بوده نه تغییر ماهیت معرفت دینی، بدین سان که با پیدایش نظریه جدید در باب موضوع حکم شرعی، حکم نیز متحول شده است، وانگهی تغییر و تحول در برخی از نظریات فقهی فقها در پاره‌ای موارد به عوامل دیگری نیز بستگی دارد که جا دارد در این مجال برخی از علل و عوامل بروز اختلاف فهم و تغییر در معرفت دینی را به صورت اختصار متذکر شویم:

#### ۱. دستیابی به دلیل و مدرک جدید

در پاره‌ای موارد امکان دارد دیدگاه فقیه یا مفسر در اثر برخورد نمودن به مدرک جدید یا نسخه صحیحی که قبلاً به کلی از او اطلاعی نداشته است، دستخوش تغییر و تحول واقع گردد.

۱. ر.ک: ماهیان آب شیرین، ص ۱۰۷، و ماهیان دریای خزر، ص ۲۱.

۲. ماهی‌شناسی و شیلات، ج ۱، ص ۱۸۶-۱۸۵.

## ۲. اختلاف نگرش رجالی فقها به برخی از روایان احادیث

در برخی موارد ممکن است دیدگاه یک فقیه یا اندیشمند اسلامی در اثر پذیرش و ارائه نظریه و تحقیق نوینی درباره رجال حدیث، دچار تحول شود و به دنباله او معرفت دینی او تغییر یابد نظیر آنکه عده‌ای از فقیهان احادیث مرسله‌ای را که مرحوم شیخ صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه ذکر کرده است، دارای اعتبار شرعی می‌دانند و عده‌ای دیگر برای مرسلات صدوق علیه السلام حجیتی را قائل نیستند، یا مثلاً درباره یکی از روایان معروف حدیث به نام احمد بن محمد بن الحسن ابن الولید که از اساتید و مشایخ بزرگوار شیخ مفید علیه السلام محسوب می‌شده است، از یک سو مرحوم علامه مکرراً احادیثی را که از طریق ایشان رسیده است تصحیح نموده و وثاقت او را تضمین نموده است، از سوی دیگر شهید ثانی علیه السلام در کتاب الدرایة و شیخ بهایی در حاشیه حبل المتین او را توثیق کرده‌اند، مرحوم میرزا نیز در الوسیط می‌گوید من تا به حال کسی را ندیده‌ام و از احدی نشنیده‌ام که در وثاقت و اعتبار ابن ولید مناقشه و تأمل کرده باشد، لکن با این همه می‌بینیم که مرحوم آقای خویی معتقدند ما نمی‌توانیم چنین شخصیتی را معتبر بدانیم زیرا توثیقات و تصحیحات علامه یا غیر ایشان، مدرک توجیه‌پذیری ندارد و صرفاً اجتهاد شخصی خود آنها به شمار می‌آید و احتمال آنکه ایشان از باب اصالة العدالة، ابن ولید را توثیق کرده باشند، منتفی نیست، چنانکه ما چنین مبنایی را در برخی موارد دیگر از علامه مشاهده نموده‌ایم، توثیق نمودن شیخ بهایی و شهید ثانی نیز مبتنی بر اجتهاد و حدس شخصی است و اصلاً احتمال آنکه توثیق این دو بزرگوار منتهی به حس و شنیدن از خود افراد موثق باشد، منتفی است خصوصاً این که چنین نامی در کتاب‌های علم رجال، نامی ناآشنا و غریب می‌باشد از این رو پذیرفتن اعتبار و وثاقت

احمد بن محمد بن الحسن بن الولید کاری مشکل به نظر می‌رسد.<sup>۱</sup> بدیهی است که در علم گسترده‌ای نظیر فقه یا تفسیر یا کلام، برای اندیشمند اسلامی، تشخیص این که کدام حدیث دارای اعتبار و کدام حدیث فاقد اعتبار است، دارای اهمیت ویژه‌ای می‌باشد و گاهی با تغییر پیدا کردن دیدگاه او درباره حدیث و راوی آن به طور کلی معرفت او از متن دینی، دستخوش تحول قرار می‌گیرد در نزد اندیشمند اسلامی احادیثی که فاقد اعتبار شرعی هستند در شکل دهی و سامان دادن معرفت دینی، هیچ گونه نقشی را ایفا نمی‌کنند، بدین سان در اثر تفاوت نگرش اندیشمندان اسلامی و فقها به رجال احادیث، نظریات آنها در فروعات و جزئیات نیز متفاوت با یکدیگر می‌باشد و ای بسا در یک مسئله معرفت فقهی یا غیر فقهی اندیشمندی با معرفت شخص دیگر کاملاً متهافت است.

۳. نقش برخی از نگرش‌های فلسفی، کلامی و روش‌شناختی در فهم متن دینی مسلم است که در پاره‌ای از موارد، معرفت بیرونی فقیه، مفسر یا متکلم اگر یقینی باشد در فهمیدن مراد جدی او از متن، اثر می‌گذارد به عنوان ثمره در قسمت شناخت‌شناسی اگر فقیهی به حجیت استقراء و علم عادی یا ظن اطمینانی حاصل از استقراء، اعتقاد داشته باشد، قادر خواهد بود علاوه بر به کارگیری آن، در استنتاجات فلسفی و بعضی از قسمت‌های دیگر علوم، در بخش فقه نیز در استنباط نظر کلی شارع از آن استفاده نماید.<sup>۲</sup> یا مثلاً در قسمت فلسفه، نحوه تلقی مجتهد از مسأله فردگرایی (اصالت فرد) یا جمع‌گرایی (اصالت جمع) در برداشت از احادیث نیز تاثیر بسزایی خواهد

۱. ر.ک: خوبی سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، ج ۳، ص ۴۴.

۲. ر.ک: صدر محمدباقر، اقتصادنا، ص ۴۲۹-۴۰۲، والمعالم الجدیدة، ص ۱۶۱. (به نقل از

فصلنامه نقد و نظر سال دوم، شماره ۵، ۱۳۷۴، ص ۱۸۳).

داشت<sup>۱</sup> فقهی که اسلام را دین فردی بداند از روایات و نصوص، انتظاری برای ارائه راه حلی در مسیر بر طرف کردن مشکلات و نارساییهای اجتماعی نخواهد داشت.

#### ۴. تفاوت دیدگاه اندیشمندان دینی در زبان متن

نحوه برخورد یک فقیه، مفسر یا متکلم با یک متن و تفسیر او از آن متن، بستگی دارد به آنکه چه نگرشی به زبان متن دینی داشته باشد. زبان آن را عرفی و طبیعی بداند یا زبان رمز و اشاره، زبان متن را در اخبار و گزارش، زبان تمثیلی و استعاره‌ای بداند یا زبان حاکی از واقع و نفس الامر، بدیهی است که این نوع اختلاف نگرش‌ها، در فهم اندیشمند دینی از متن، مستقیماً اثر خواهد داشت به عنوان نمونه تفاسیر عرفانی و طرز تلقی آنفسی آنها از قرآن در بسیاری از موارد مبتنی بر رمز‌گشایی و جستجو به دنبال معانی پنهان در پشت معنای ظاهری آیات قرآن است در حالیکه تفاسیر دیگر چنین نگاهی را به زبان قرآن ندارند تا آنجا که ممکن است مفسری زبان متن را به طور کلی زبان عرفی بداند اما در بخش معینی شواهدی بر تمثیلی بودن آن بخش اقامه کند.<sup>۲</sup>

تا بدین جای بردیم که تمام معرفت‌های دینی در همه موارد، دستخوش تغییر و تحول واقع نمی‌شوند و اگر ما با تغییراتی در بعضی از موارد مواجه شویم بر اثر عواملی است که ما تعدادی از آنها را در نوشتار حاضر بررسی نمودیم نظیر پیدایش تغییر در موضوع حکم شرعی و کشف آن برای فقیه یا بروز نظریه جدید برای فقیه در باب رجال حدیث، اما چنین نیست که

۱. ر.ک: بحوث اسلامیة، مقالة الاتجاهات المستقبلية لحرکة الاجتهاد، ص ۸۴-۸۰.

۲. ر.ک: حسین زاده محمد، مبانی معرفت دینی، ص ۱۵۶.



حوزه تمام معارف نیز همواره مبتلا به تغییر و تحول باشد و دیدگاه فقیهان، مفسران، حکما، متکلمان و... درباره آنها در زمانهای مختلف، پیوسته با یکدیگر متفاوت بوده و دارای ثبات نباشد بله بروز تغییر صرفاً در حوزه ظنیات محتمل است و تنها در پاره‌ای از موارد به چشم می‌خورد اگر ما به اولی‌ترین باب از ابواب گسترده فقه یعنی نماز نظری بیفکنیم درخواستیم یافت که در نزد همه مسلمین اعم از شیعه و سنی، فروعات و مسائلی به عنوان حوزه یقینیات، مسلمیات و ضروریات مشاهده می‌شود و فروعات کنیری به عنوان حوزه ظنیات، البته اگر ما این سطح را به نظریات فقه‌های شیعه تنزل دهیم مسلماً حوزه یقینیات گسترده و دامنه بزرگتری را نسبت به حوزه ظنیات پیدا خواهد کرد، و چنین تناسبی کمابیش در کلیه ابواب فقهی حکمفرماست.

برای آنکه مبحث فعلی از حالت کلی گویی و ابهام، خارج شود، جا دارد به بررسی اجمالی، پیرامون یکی از ابواب پرجنجال و پراختلاف فقهی به نام باب خمس بپردازیم تا بدین وسیله شاهدی بر مدعای خود، اقامه کرده باشیم، در این راستا مسائلی را که در میان فقه‌های شیعه اتفاق است در یک طرف قرار می‌دهیم و مسائلی را که اختلافی و ظنی است در طرف دیگر، و سپس مسائل اتفاقی و اختلافی را با تاکید بر آن که مسائل اختلافی تنها در حوزه ظنیات شکل پذیرفته است و نه در حوزه امور یقینی و مسلم، با یکدیگر مقایسه نموده، نسبت آنها را به یکدیگر و درصد هر یک از آنها را اجمالاً بیان می‌کنیم.

مطابق نظریه کلیه فقه‌های شیعه، خمس به هفت چیز متعلق می‌گیرد:

الف. منفعت کسب

ب. معدن

ج. گنج

د. مال مخلوط به حرام

س. غنیمت جنگی

ش. جوهراتی که بوسیله غواصی از دریا پیدا می‌شود

ص. زمینی که کافر ذمی از مسلمان خریداری کند.

ما در این جا تنها به برخی از مسائل اتفاقی و اختلافی در چند مورد از

موارد هفت‌گانه اشاره‌ای خواهیم داشت:

## مسائل اتفاقی

### الف. منفعت کسب

۱. مالی که به انسان، ارث برسد، اگر انسان بداند خمس آن مال پرداخت

نشده است باید پس از تحویل گرفتن، خمس آن را بپردازد.

۲. اگر به سبب قناعت کردن در طول سال، از مخارج سالیانه، مقداری

زیاد بیاید تخمیس مقدار مازاد واجب است.

۳. اشخاصی که بایستی برای پرداخت خمس سال قرار بدهند اگر سود و

منفعتی به دست آنها برسد، و در بین سال از دنیا بروند بایستی مخارج زندگی

آنها را تا زمان مردن، حساب نمایند و از آن منفعت بدست آمده کم کنند بعد

باقی مانده از آن را تخمیس کنند.

۴. آن مقداری از منافع کسب که در بین سال خمس، خرج خوراک و

پوشاک و لوازم منزل به مقدار مراعات شوون شخص و خانواده‌اش شده

باشد خمس به آنها تعلق نمی‌گیرد.

۵. شخصی که از راه تجارت و کسب سودی پیدا کرده است، اما مال

دیگری نیز دارد که به آن خمس تعلق نمی‌گیرد می‌تواند مخارج سالیانه خود

را تنها از فائده کسب و تجارت حساب کند و به آن مال دیگر دست نزند.  
 ۶. اگر در طول یک سال، از کسب یا تجارت خود، منفعتی عائد او نشود نمی تواند مخارج آن سال را از منفعتی که در سال آینده پیدا می کند کم کند.

### ب. معدن

۱. اگر از معدن طلا، نقره، سرب، مس، آهن، نفت، زغال سنگ، فیروزه، عقیق، مزاج و نمک و معدن های دیگر چیزی بدست بیاید در صورتی که به اندازه نصاب باشد باید خمس آن را بدهد.  
 ۲. اگر از معدن، چیزی پیدا شود بایستی آن چیز تخمیس شود، اعم از این که معدن در روی زمین واقع شده باشد یا زیرزمینی باشد، در زمینی باشد که ملک است یا زمینی باشد که مالک ندارد.

### ج. گنج

۱. اگر انسان در زمینی که مالک ندارد طلا یا نقره بیابد مال خود او محسوب می شود و باید خمس آن را بپردازد.

### د. مال مخلوط به حرام

۱. اگر مال حلال با مال حرام به گونه ای مخلوط شود که انسان قادر نباشد آنها را از یکدیگر تمییز بدهد بدین معنا که مقدار حرام مخلوط شده در حلال قابل تشخیص نباشد و از طرف دیگر نیز صاحب آن مال حرام، مجهول باشد بایستی خمس تمام آن اموال را بپردازد.  
 ۲. اگر مال حلال با حرام مخلوط شود و انسان مقدار حرام را بداند اما صاحب آن را نشناسد بایستی آن مقدار حرام را از طرف صاحب آن صدقه بدهد.

### ش. جواهری که بوسیله غواصی از دریا بیرون می‌آید

۱. اگر کسی در رودخانه‌های بزرگ نظیر فرات، در آب فرو رود و جواهری را استخراج کند چنانکه در آن رودخانه‌ها جواهر به عمل بیاید بایستی خمس آن را بپردازد.

## مسائل اختلافی

### منفعت کسب

۱. مالی که از راه غیر کسب نظیر بخشش، ارث، نذر، نمانات وقف خاص بدست می‌آید بنا بر نظریه مرحوم آیت الله بروجردی و حضرت امام، خمس به آنها تعلق نمی‌گیرد اما مرحوم صاحب عروه به صورت احتیاط واجب و مرحوم حکیم، خویی، شاهرودی، اراکی و گلپایگانی معتقدند تخمیس موارد مذکور واجب است.

مرحوم آقای خوانساری می‌فرماید اگر آن مال دارای ارزش قابل توجهی باشد تخمیس آن لازم و الا بنا بر احتیاط واجب بایستی خمس او پرداخت شود، برخی از فقها نظیر آقای بهجت، فاضل، مکارم، نیز فرموده‌اند اگر از مخارج سالش زیاد بیاید، بنا بر احتیاط واجب بایستی خمس آن را بپردازد.

۲. بنا بر نظر مشهور از فقها، مهریه زن خمس ندارد اما مرحوم حکیم می‌فرمایند به مهریه خمس تعلق می‌گیرد.

۳. عده‌ای از فقها، نظیر مرحوم آقای بروجردی، امام، گلپایگانی، حکیم، شاهرودی، میلانی، خوانساری می‌فرمایند اگر چیزی را که خمس او را نپرداخته‌اند به کسی هدیه نمایند، آن شخص<sup>۱</sup> آن را مالک نمی‌شود اما برخی دیگر نظیر آقای خویی، اراکی، تبریزی و سیستانی معتقدند که

آن شخص تمام آن مال را مالک می‌شود و خمس آن را باید شخص بخشنده بپردازد.

۴. مشهور بر این باورند که اگر مخارج انسان را شخص دیگری بدهد بایستی خمس تمام مالی را که بدست می‌آورد بپردازد اما برخی نظیر حضرت امام، اراکی، بهجت، فاضل معتقدند که اگر مقداری از آن را خرج زیارت و امثال آن کرده است، تنها بایستی خمس باقی مانده را بپردازد.

۵. مشهور فقها معتقدند که اگر از کافر یا شخصی که عقیده به خمس ندارد مالی به دست انسان برسد تخمیس آن مال واجب نیست، اما آقای گلپایگانی و صافی می‌فرمایند در یک صورت خمس لازم است و آن موردی است که شخص زمینی را از ذمی خریداری کند در حالیکه ذمی از مسلمان خریده باشد و مسلمان خمس آن را نداده باشد.

۶. طبق دیدگاه مشهور اگر انسان جنسی را برای تجارت خریداری نماید و آن را نگاه داری کند تا قیمتش بالا رود اما در بین سال قیمت آن پایین بیاید خمس مقداری که بالا رفته بر او واجب نیست، اما مرحوم حکیم می‌فرماید اگر عمداً آن جنس را فروخته بنا بر احتیاط واجب باید خمس آن را بدهد.

۷. مشهور می‌فرمایند آذوقه‌ای را که برای مصارف سالیانه خانواده خود خریداری کرده اگر در آخر سال زیاد بیاید بایستی خمس مازاد را بپردازد و در صورتی که قیمتش از وقتی که خریداری نموده زیادتر شده باشد باید قیمت آخر سال را حساب کند مرحوم آقای خوانساری می‌فرمایند می‌تواند قیمت موقع خرید را حساب کند.

۸. طبق نظریه مشهور اگر در تمام سال منفعتی پیدا نکند و برای مخارج سال خود قرض کند می‌تواند از منافع سال‌های آینده، قرض خود را اداء

نموده و کسر کند، اما مرحوم آقای خوئی معتقدند که نمی‌تواند از منافع سال‌های بعد مقدار قرض خود را کم کند.

۹. تعداد کثیری از فقها می‌فرمایند استفاده‌ای که از معدن نموده است اگر قیمت آن به معادل ۱۰۵ مثقال نقره یا ۱۵ مثقال طلا نرسد خمس آن در صورتی لازم است که به تنهایی یا با منافع دیگر کسب او از مخارج سالش زیاد بیاید اما برخی از فقها نظیر مرحوم حکیم می‌فرمایند این نصاب اعتباری ندارد و تنها قیمت ۱۵ مثقال طلا اعتبار دارد.

۱۰. اگر شخصی معدنی را که در ملک دیگری است استخراج نماید، بنابر دیدگاه اکثر فقها، آن مال برای صاحب ملک است و چون صاحب ملک برای بیرون آوردن آن معدن زحمتی و خرجی را متحمل نشده است بایستی خمس تمام آن معدن استخراج شده را بپردازد، اما برخی نظیر آقای حکیم، گلپایگانی، فاضل و صافی می‌فرمایند در صورتی آن مال برای صاحب ملک است که بدون اجازه او استخراج شده باشد، چنانکه آقای سیستانی می‌فرمایند فتوای مشهور خالی از اشکال نیست و احتیاط در آن است که با یکدیگر مصالحه کنند و الا اگر تصالحی حاصل نشد به حاکم شرع مراجعه نمایند.

۱۱. بنابر نظر مشهور اگر شخصی در زمینی که خریده است گنجی را بیابد و بداند مال اشخاصی که قبلاً مالک آن زمین بوده‌اند نیست، مال خود او محسوب می‌شود و باید آن را تخمیس کند، اما آقای حکیم و سیستانی معتقدند که به شرطی مال خود او می‌شود که نداند این گنج تعلق به مسلمان یا ذمی دارد.

۱۲. تعدادی از فقها معتقدند که اگر شخصی، حیوانی را خریداری کند و بعد در شکم او مالی را پیدا کند چنانکه احتمال بدهد آن مال برای فروشنده

است بنا بر فتوی یا اقلاً احتیاط واجب بایستی به فروشنده خبر بدهد، آقای خویی و تبریزی می‌فرمایند در حیوانات از قبیل ماهی، خبر دادن به فروشنده لازم نیست و آن مال حکم منافع کسب را دارد یعنی اگر از مخارج سالیانه او چیزی اضافه نیاید، خمس او را لازم نیست بپردازد، اما اگر آن حیوان از قبیل چارپایان باشد لازم است به فروشنده خبر دهند اگر او نتوانست نشانی بدهد باز برای یابنده است.

۱۳. اگر خمس مال حلال مخلوط به حرام را بپردازد، بعد صاحب آن مال پیدا شود، عده‌ای از فقها نظیر مرحوم آقای بروجردی معتقدند بنا بر احتیاط واجب بایستی به مقدار مالش به او بدهد، اما آقای حکیم و گلپایگانی می‌فرمایند این احتیاط استحبابی است، آقای میلانی می‌فرماید باید با یکدیگر تراضی نمایند.

۱۴. برخی از فقها نظیر آقای بروجردی، اراکی، مکارم می‌فرمایند اگر مال حلالی با حرام به گونه‌ای مخلوط شود که مقدار حرام معلوم باشد و از طرف دیگر انسان بداند صاحب آن از چند نفر مشخص، خارج نیست بایستی آن مال را به طور مساوی بین آن چند نفر قسمت کند، اما برخی دیگر نظیر آقای حکیم، امام، خویی، تبریزی معتقدند اگر نمی‌تواند رضایت همه آنها را تحصیل کند بایستی قرعه بیندازد به نام هر کس که افتاد مال را به او بدهند؛ اقوال دیگری نیز در این مسئله وجود دارد.

۱۵. مطابق نظر تعدادی از فقها نظیر آقای بروجردی، امام، گلپایگانی و اراکی اگر کسی بوسیله غواصی در دریا لؤلؤ یا مرجان یا جواهرات دیگری بیرون بیاورد روئیدنی باشد یا معدنی چنانکه پس از کم کردن مخارجی که برای استخراج آن شده است قیمت آن جوهر به ۱۸ نخود طلا برسد، بایستی خمس آن را بپردازد، اما آقای خویی و تبریزی بر این باور هستند که اگر چه

به ۱۸ نخود طلا هم نرسد بنا بر احتیاط واجب بایستی خمس آن را بپردازد، مرحوم خوانساری معتقدند بنا بر احتیاط لازم پیش از کم کردن مخارج اگر مقدار آن ۱۸ نخود طلا باشد خمس آن باید پرداخت شود.

۱۶. جمعی از فقها نظیر آقای خویی، سیستانی و تبریزی معتقدند اگر انسان بدون فرو رفتن در دریا، ماهی یا حیوانات دیگری را صید کند خمس آن در صورتی واجب است که آن حیوان به تنهایی یا به ضمیمه منافع دیگر کسب او، از مخارج سالیانه‌اش زیادتر باشد اما برخی دیگر نظیر حضرت امام، اراکی، بهجت می‌فرمایند خمس آن در صورتی لازم است که صید او تنها به جهت کسب باشد و الا خمس بر او واجب نیست.

۱۷. اکثریت قریب به اتفاق، معتقدند کسی که شغل او غواصی یا استخراج معادن است، اگر خمس آنها را بپردازد بعد چیزی از مخارج سال او زیاد بیاید لازم نیست دوباره خمس آن را بپردازد اما مرحوم خوانساری می‌فرماید احتیاط واجب آن است که دوباره خمس آن را بدهد.

۱۸. تعداد کثیری از فقها نظیر آقایان بروجردی، امام، اراکی، حکیم، میلانی، گلپایگانی، خوانساری، نجفی، فاضل، مکارم، بهجت و صافی می‌فرمایند: اگر بچه‌ای معدنی را استخراج کند یا مال حلال مخلوط به حرام داشته باشد یا گنجی را بیابد یا بوسيله غواصی در دریا جواهری را بیرون آورد ولی او بایستی خمس این موارد را بپردازد، اما آقای خویی و تبریزی می‌فرمایند در تمام این موارد مذکور، خمس تعلق نمی‌گیرد به جز در مورد مال حلال مخلوط به حرام که ولی او بایستی آن مال را تطهیر نماید، آقای سیستانی معتقدند اگر ولی خمس آنها را نپردازد خود طفل بعد از بلوغش باید بپردازد.



## برخی از موارد اتفاقی

### مصرف خمس

۱. سید یتیمی که به او خمس پرداخت می شود بایستی فقیر باشد اما سیدی که در سفر درمانده شده هر چند در وطن خود فقیر نباشد می شود خمس را به او پرداخت کرد.
۲. پرداخت خمس به سیدی که دوازده امامی نیست جایز نیست.
۳. خمس دادن به سید فقیری که مخارج او بر شخص دیگری واجب است و او نمی تواند مخارج آن سید را بپردازد جایز است.
۴. به سیدی که اهل معصیت و نافرمانی است در صورتی که خمس دادن به او کمک به گناه کردن او محسوب شود نمی توان خمس را پرداخت کرد.

## برخی از موارد اختلافی

۱. بنا بر نظر مشهور فقها به سیدی که در سفر درمانده شده است اگر سفر او سفر معصیت باشد نمی توان خمس پرداخت کرد (منتهی برخی به صورت فتوی، برخی به عنوان احتیاط و جوبی) اما مرحوم خوانساری معتقدند که می شود به چنین شخصی خمس پرداخت کرد آقای مکارم می فرمایند اگر این شخص توبه کند و مابقی سفر را در راه گناه سپری نکند می توان به او خمس داد.
۲. عده کثیری از فقها می فرمایند پرداخت خمس به سیدی که صفت عدالت ندارد جایز است اما آقای بهجت معتقدند بنا بر اظهر نبایستی به او خمس پرداخت کرد.
۳. نظر تعدادی از فقها این است که اگر کسی ادعای سیادت نماید پرداخت خمس به او جایز نیست مگر آن که دو نفر عادل ادعای او را تأیید

کنند یا در بین مردم شهر یا منطقه به طوری معروف باشد که انسان یقین یا اطمینان پیدا نماید که او سید است اما آقای بهجت می‌فرمایند بنابر اظهار اگر انسان به سیادت کسی گمان داشت ولو از غیر از دو راه مذکور، می‌توان خمس را به او پرداخت کرد.

۴. اکثر فقیهان بر این باورند که بنابر احتیاط واجب نبایستی بیشتر از مخارج یک سال را به سید فقیر خمس بپردازند اما آقای بهجت می‌فرمایند این احتیاط استحبابی است.

۵. عده‌ای از فقها معتقدند که اگر کسی خمس را از مال خود نپردازد بلکه از جنس دیگر بپردازد بایستی به قیمت واقعی آن جنس، خمس را حساب کند و اگر آن جنس را گرانت‌تر از قیمت واقعی خود محاسبه کند ولو شخص مستحق به آن قیمت گرانت‌تر رضایت داده باشد بایستی مقداری که زیادت‌تر حساب کرده نیز بپردازد، اما آقای خویی می‌فرمایند اصل پرداختن جنس دیگر به استثنای طلا و نقره و نظیر آن دو، محل اشکال است.

۶. برخی از فقیهان مانند مرحوم امام علیه السلام می‌گویند کسی که از مستحق طلبکار است و می‌خواهد طلب خود را به جای خمس محاسبه کند، مطابق احتیاط واجب باید خمس مال خود را به آن مستحق بپردازد بعد مستحق، آن مبلغ را به جای بدهی خود به طلبکار برگرداند، اما عده‌ای دیگر نظیر آقای اراکی بر این نظر هستند که شخص طلبکار مستقیماً می‌تواند مبلغی را که طلب دارد به جای خمس حساب کند و دیگر نیازی به پرداختن آن مبلغ به مستحق و پس گرفتن آن نیست.

در خاتمه توجه مجدد به این نکته ضروری به نظر می‌رسد که علی‌رغم آن که از یک سو کتاب خمس یکی از پر اختلاف‌ترین کتاب‌های فقهی شیعه است و مسائل و احادیث مرتبط به آن به دلیل تفسیر، یا عدم دسترسی به ائمه

معصومین علیهم السلام در پاره‌ای از زمان‌ها و زندانی بودن یا در تبعید بسر بردن آن بزرگواران یکی از دشوارترین بخش‌های فقه شیعه است و از سوی دیگر تضاد حکومت‌های جور با این بُعد از ابعاد دین بر کسی پوشیده نیست تا آنجا که حکومت‌های استبدادی و ظالم از سرازیر شدن وجوهای دوستداران اهل بیت بسیار افسرده و نگران بوده‌اند، با وجود این همه مشکلات می‌بینیم که از میان ۴۰ مسأله‌ای که در این قسمت بیان شد، ۱۶ مسأله یعنی ۴۰٪ اتفاقی و ۲۴ مسأله یعنی ۶۰٪ اختلافی است، از این رو اگر به درصد نظر بیفکنیم در خواهیم یافت که در کتابی با چنین دشواری‌ها، اتفاق عظیمی در میان فقیهان شیعی به چشم می‌خورد.

### ۵.۳. ترابط معرفت دینی<sup>۱</sup> و معرفت غیر دینی

ارتباط معرفت دینی با معرفت بشری و نقش معرفت بشری در معرفت دینی، مبحثی است نظری که فواید و آثار بسیاری بر آن بار می‌شود، این بحث در میان مباحث معرفت‌شناسی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است در نوشتار حاضر لازم و ضروری می‌دانیم که اولاً کلیت ترابط معرفت دینی با معارف بشری را مورد بررسی قرار داده تا بدین وسیله دریابیم بود یا نبود برخی از آنها نسبت به برخی دیگر دارای تأثیر و تأثر هست یا نه؟ آیا معرفت دینی در ارتباط دائم و فراگیر با معرفت بشری قرار دارد یا این که

۱. ممکن است کسانی از قید «دینی» برای معرفت سوء استفاده نموده و در نتیجه قائل شوند معرفت دینی، معرفتی متقابل و متضاداً با معرفت عقلانی و علمی است، از این رو معرفت دینی «غیر علمی» است لذا نیاپستی در دین‌گزاره‌ای صادق درباره طبیعت و ماورای آن یافت شود، در حالیکه، مسلماً بخشی از معرفت دینی، تنها با عقل قابل اثبات است در نتیجه معرفت دینی عیناً معرفتی عقلانی است نه در تضاد و تقابل با معرفت عقلانی و علمی. ر.ک: مصباح یزدی محمدتقی، نقد و نظر، شماره ۶ و ۵، صص ۶ و ۲.

این ارتباط به نحو جزئی و تنها در پاره‌ای از موارد قابل تصور است؟  
ثانیاً: با فرض پذیرش ترابط جزئی معرفت دینی با معرفت بشری، این  
ترابط را در چه قسمتهایی می‌توان قبول نمود به عنوان مثال آیا اگر در علم  
زیست‌شناسی، صحت نظریه داروین را تصدیق کردیم بایستی در معارف  
دینی مرتبط به این قضیه تجدید نظر کنیم و داستان حضرت آدم علیه السلام را تا حد  
امکان با آن نظریه منطبق سازیم؟

### کلیت ترابط

در یک تقسیم بندی کلی می‌توان اصل ترابط در میان تمام معارف را با  
یکدیگر به چند نحوه تقسیم نمود:

### اقسام ترابط

#### ۱. ارتباط روش شناختی

این نوع ارتباط در معارفی که دارای روش‌های یکسان هستند قابل  
تصور است همانند دو علم فیزیک و شیمی که چون در هر دو روش تجربی  
کارایی دارد با یکدیگر ارتباط دارند و این ارتباط به گونه‌ای است که اگر در  
مبانی روشی تشکیک بورزیم، این شک در حوزه هر دو علم تأثیر گذاشته و  
آنها را متحول می‌سازد.

#### ۲. ارتباط گزاره‌ای یا ذره‌ای

این نحوه ارتباط، یعنی ارتباط گزاره جدید با گزاره پیشین، در این  
صورت پذیرفتن گزاره جدید ممکن است بر روی گزاره قبل تأثیر به سزایی  
داشته باشد، مثل آنکه از پیش بدانیم شراب، نجس است، بعد متوجه شویم  
شراب دارای الکل است، در این صورت امکان دارد گزاره قبلی، توسعه پیدا  
کند و ما بتوانیم به نجاست الکل، قائل شویم.

### ۳. ارتباط مفهومی

این نوع ارتباط به معنای آن است که معارف گوناگون بشری می‌تواند در مفهوم یک گزاره تأثیر گذار باشد چنانکه تغییر و تحول یک نظریه در مفهوم یک گزاره ممکن است معارف دیگر را مورد تأثیر قرار بدهد و مفاهیم آنها را تغییر دهد.

### ۴. ارتباط ساختاری

ساختار هر علمی، در اصل، ساختار و هندسه آن علم محسوب می‌شود، در پاره‌ای موارد ممکن است در گزاره‌های عنصری یک علم تحولی رخ ندهد اما ساختار آن علم متحول گردد، از باب نمونه در مقام مقایسه نجوم بطلمیوسی (قدیم) با نجوم کپرنیکی (جدید) در خواهیم یافت که مفاهیمی نظیر خسوف، کسوف، خورشید و ماه در هر دو علم مشترک هستند اما طرز چینش و ساختار آن دو باهم تفاوت می‌کند.<sup>۱</sup>

## بررسی و تحلیل انواع ارتباطات چهارگانه:

### ارتباط روش شناختی

چنانکه در توضیح این گونه ارتباط بیان شد، چنین ارتباطی، تنها در میان معارف و علوم هم روش قابل تصویر است اما در ساختار کلیه معارف بشری نمی‌توان چنین ارتباطی را پذیرا شد،<sup>۲</sup> زیرا هر گروه از معارف و علوم، دارای روش مخصوص به خود هستند و همه آنها با یک متد و روش معین به دست نمی‌آیند، برخی از آنها از راه و روش ابزار حسی و تجربی،

۱. ر.ک: هادوی تهرانی مهدی، مبانی کلامی اجتهاد، ص ۳۶۹.

۲. همان، صص ۳۷۶ و ۳۷۵ و ۳۴۶.

برخی دیگر از راه وحی و نقل و پاره‌ای دیگر از طریق شهود، چنانکه در محتوای دین، عده‌ای از دستورات و بایدها و نبایدها وجود دارد که حس و تجربه و لوازم آزمایشگاه به هیچ وجه نمی‌توانند به آن برسند و طبعاً در این زمینه دستور یا نفی و اثباتی هم ندارند، نظیر وجوب دو رکعت بودن نماز صبح، اداء آن قبل از طلوع فجر تا طلوع آفتاب، جهری خواندن حمد و سوره آن توسط مردان و از تکبیرة الاحرام شروع کردن به سلام خاتمه دادن، در چنین مواردی نه تنها با علوم تجربی نمی‌توان به میدان آمد، که عقل هم از درک و هضم آن ناتوان است و تنها میدان و جولانگاه وحی و نقل است و بس.

### ارتباط گزاره‌ای

وجود این گونه ارتباط در پاره‌ای از موارد علوم قابل تصدیق است، بسیار روشن است که برخی از گزاره‌ها با برخی دیگر ترابط داشته و بر آنها تاثیر می‌گذارند، دقیقاً همین نسبت در تاثیر گزاری برخی از گزاره‌های علوم بر معرفت دینی، نیز برقرار است زیرا راه پیدایش معرفت دینی، تنها در طریق شناخت متون دینی، انحصار ندارد، متون دینی به عنوان بخشی از منابع شناخت احکام دین به شمار می‌آید و در این راستا منابع مهم دیگری نظیر عقل نیز نقش اساسی ایفاء خواهد کرد، لکن توجه به این مطلب لازم است که وجود ترابط به نحو گزاره‌ای در مطلق علوم و معارف و در تمام گزاره‌های معارف از جمله معارف دینی قابل تصویر نیست، در نتیجه چنین نیست که کلیه گزاره‌های معرفت دینی در ارتباط دائم با گزاره‌های معارف دیگر بشری بوده و از آنها متأثر باشند.

## ارتباط مفهومی

این نوع ارتباط، در حقیقت از خود، استقلال و بروز و ظهوری ندارد، بلکه به یک معنا به همان ارتباط گزاره‌ای بازگشت می‌کند زیرا مفهوم یک گزاره با اصل گزاره، اتحاد دارد و نمی‌توان تصویری جداگانه برای آن ارائه نمود.

## ارتباط ساختاری

در توضیح این نحوه ارتباط متذکر شدیم که مقصود، تحول و تغییر چینی گزاره‌هاست، در این جا پرسشی به ذهن می‌رسد که آیا مگر در یک علم، گزاره‌ها دارای ساختار مخصوص و رابطه هندسی خاصی هستند به گونه‌ای که در صورت تحول پذیری یکی از رده‌های این جدول، در طبقات دیگر نیز دگرگونی، پدید آید؟<sup>۱</sup>

در پاسخ، لازم است بگوییم که بر فرض این که بپذیریم چنین ساختاری در شالوده یک معرفت، قابل تصور باشد، اگر گزاره‌های موجود در این رده‌های موجود در این رده‌های معرفتی از نظر مفهوم متفاوت باشند در حقیقت این ارتباط بین آنها، به ارتباط گزاره‌ای و ذره‌ای باز می‌گردد و ما در ارتباط گزاره‌ای، تنها رابطه جزئی بین شاخه‌های علوم را پذیرفتیم نه ارتباط همه جانبه و فراگیر را، بدین معنا که ما منکر کلیت ارتباط و تحول مطلق هستیم، اما مطلق تحول و ارتباط را مردود نمی‌دانیم، در دیدگاه ما چنین نیست که تغییر و تحول در یک گوشه و گزاره از معارف بشری موجی را پدید آورد که کران تا کران تمام علوم دیگر را تحت الشعاع خود واقع سازد،

۱. ر.ک: هادوی تهرانی مهدی، مبانی کلامی اجتهاد، صص ۳۴۸ و ۳۴۷.

از این رو معرفت دینی به عنوان مصرف‌کننده تمام عیار، معارف بشری محسوب نمی‌شود، بدیهی است که بسیاری از معارف دینی اعم از اصول و فروع در طی قرون متمادی که از تاریخ عرضه آن‌ها سپری می‌شود در دیدگاه اندیشمندان مسلمان به صورت یکسان و واحد فهمیده شده‌اند، علی‌رغم تغییر و تحولات گسترده علوم بشری در عرصه‌های مختلف و متفاوت بودن پژوهندگان دینی در برخورداری از اندوخته‌های غیر دینی نه تنها خود آن حقائق، ثابت و لایتغیر باقی مانده که فهم و نحوه برداشت اندیشمندان اسلامی نیز از آنها، پایدار مانده است در کلام، فلسفه، فقه، اصول، اخلاق و تفسیر بسیاری از آیات کریمه قرآن، با وجود این که دیدگاه‌های کاملاً متفاوتی در میان آنها حکمفرما بوده است و اندوخته‌های پیشین آنها از دیگر علوم بشری، گوناگون و متنوع بوده است موارد بسیاری قابل دسترسی است که همه آنها بر آن موارد اتفاق نظر داشته و دارند، در این راستا نکته قابل دقت این است که برخی از اندیشمندان و فقیهان اسلامی، علی‌رغم آن که در فقه و حکمت تبحر داشته‌اند، ریاضی دان، منجم یا پزشک نیز بوده‌اند لکن با این همه در فهم بیشتر معارف دینی به صورت یکسان به نتیجه رسیده‌اند.<sup>۱</sup> بدین سان پس از بررسی و مقایسه بسیاری از معارف با یکدیگر در می‌یابیم بود یا نبود برخی از آنها نسبت به معرفت دینی، بدون تأثیر است و هیچ‌گونه ترابطی در برخی از علوم نسبت به معرفت دینی وجود ندارد.<sup>۲</sup>

۱. ر.ک: فنایی اشکوری، محمد، معرفت‌شناسی دینی، ص ۸۳.  
 ۲. ر.ک: جوادی آملی عبدالله، شریعت در آینه معرفت، ص ۳۲۲.



## محدوده ترابط

اکنون که ترابط جزئی بین معرفت دینی و معارف بشری را پذیرفتیم تا جایی که ادعا می‌کنیم هیچ اهل تحقیق را توان انکار اصل ترابط بین معرفت دینی و پاره‌ای از شاخه‌های علوم غیر دینی نیست، بایستی در این نوشتار از دو نکته اساسی غفلت نورزیم:

۱. این ارتباط و تأثیر و تأثر بین معرفت دینی و معارف بشری دو طرفه و متقابل است و چنین نیست که تنها در ناحیه معارف بشری و تأثیر یک طرفه آنها در معارف دینی قبل تصور باشد، بدان جهت که وقتی ما بر اساس مبانی پذیرفته شده در معارف بشری، معرفت دینی را بدست آوردیم خود این معرفت دینی نیز متقابلاً، مبانی و گزاره‌های جدیدی را تولید می‌کند که آنها نیز متقابلاً در معارف بشری تأثیر گزار هستند به گونه‌ای که برخی از آنها را تعدیل کرده و باعث تحول آنها می‌گردند.<sup>۱</sup>

۲. چنانکه پذیرفتیم که بین معرفت دینی و معارف بشری ترابط جزئی وجود دارد آیا این ترابط در چه محدوده‌ای قابل تصور است؟ شکی نیست که ترابط در موارد بسیاری قابل تصور است، ما به عنوان نمونه چندین مورد را بیان می‌کنیم:

الف. تمام معارف دینی در اتکا و ابتنا بر مبادی بدیهی اولیه نظیر اصل امتناع تناقض با یکدیگر مشترک هستند این ترابط به نحوی است که اگر چنین اصل مهمی مورد انکار واقع شود، شالوده بسیاری از معارف دینی فرو می‌باشد و هیچ گزاره‌ای از حوزه این فروپاشی خارج نمی‌ماند به تعبیر

۱. ر.ک: هادوی تهرانی مهدی، مبانی کلامی اجتهاد، ص ۳۶۹.

ابن سینا نسبت اصل تناقض و سایر معارف نظیر نسبت واجب الوجود و ممکن الوجود است.<sup>۱</sup>

ب. برخی از مباحث معرفت‌شناسی یعنی بررسی حدود معرفت بشری و یا بعضی از مباحث مربوط به جهان‌شناسی از طریق مبانی اصولی، در فقه دخالت دارند یا اقلأً دخالت آنها قابل تصور است.<sup>۲</sup>

ج. در پاره‌ای از مباحث فقهی نظیر مسائل وصایا و ارث، تا اندازه‌ای دانستن مسائل ریاضی لازم است چنانکه در برخی از مسائل تقسیم مال مشترک بین افراد صاحب ارث، ریاضی و احیاناً معادلات هندسی، ضروری به نظر می‌رسد، یا درباره شناخت جهت قبله دانستن قسمتی از گزاره‌های علم هیئت لازم است، درباره عدم جواز تقلید در مسأله تقلید آگاهی از بطلان دور لازم است که خود مسئله‌ای مربوط به فلسفه است.<sup>۳</sup>

د. در استنباط صحیح فقیهان از ادله شرعی، می‌توانیم به ترابط اجتهاد و استنباط با برخی از معارف بشری و معارف دینی اشاره نماییم یعنی بدون در نظر گرفتن موارد مذکور، استنباط فقیه و معرفت دینی او کامل و قابل اعتماد نخواهد بود:

۱. شناخت فنون علوم عربی به اندازه‌ای که در فهم کتاب و سنت مورد

نیاز است.

۲. شناخت موضوعات در عرف عام و انس داشتن با محاورات عرفی

جامعه‌ای که فقیه در آن زندگی می‌کند.

۱. ر.ک: فنایی اشکوری، محمد، معرفت‌شناسی دینی، ص ۶۲.

۲. لاریجانی، صادق، قبض و بسط در قبض و بسطی دیگر، صص ۲۲ و ۲۱.

۳. ر.ک: گرجی ابوالقاسم، اقتراح، فصلنامه نقد و نظر، سال اول شماره اول، صص ۱۶ و ۱۵.

۳. شناخت قواعد منطقی، در حدی که اشکال قیاسی از یکدیگر قابل تشخیص باشند.
  ۴. شناخت فن علم رجال و مهارت پیدا نمودن در آن، تا آنجا که بتوان اسناد احادیث را کاملاً مورد بررسی قرار داد و قوی را از ضعیف، صحیح را از ناصحیح تشخیص داد.
  ۵. پرهیز از خلط بین دقائق علوم و مطالب عقلی فلسفی از یک سو و معانی عرفی از سوی دیگر.
  ۶. شناخت کتاب و سنت و آشنایی با شأن نزول آیات و کیفیت استدلال معصومین علیهم السلام.
  ۷. تکرار تفریع فروع بر اصول در حدی که برای فقیه، قوت استنباط و استخراج احکام شرعی حاصل شود.
  ۸. بررسی کامل عبارات قداماء از فقها، بدان جهت که مجتهد به فتوی دادن بر خلاف مشهور مبتلا نشود.
  ۹. بررسی دیدگاه‌های اهل تسنن خصوصاً در مواردی که اخبار با هم تعارض و تهاافت دارند.<sup>۱</sup>
- با عنایت به ذکر پاره‌ای از موارد ترابط میان معرفت دینی و دیگر معارف بشری برای هیچ شخصی، شکی باقی نمی‌ماند که تحصیل معرفت دینی - اعم از معرفت فقهی و غیر فقهی - بر مبادی تصویری و تصدیقی خاص و از پیش تعیین شده‌ای، مبتنی است و تنها از مسیر همین مبادی و مقدمات است که می‌توان به معرفت دینی، دستیابی پیدا کرد، پس مادامی که معرفت شناس در رویکرد معرفتی خود به معارف دینی با قواعد ادبیات، معانی و بیان، قوانین

۱. ک: امام خمینی رحمته الله علیه سید روح الله، رساله فی الاجتهاد والتقلید، صص ۹۹-۹۷.

منطقی، رجالی و حدیثی، اصول، فقهی و عقلی آشنایی لازم را نداشته باشد به معرفت لازم و شناخت واقعی دین، نائل نمی‌شود و همواره از درک حقایق والای دینی محروم و بی بهره می‌ماند، از همین رو پیوسته فهم او از مجموعه دین، ناقص و غیر قابل اعتماد بوده و در انبوهی از پرسش‌های بی‌پاسخ غوطه‌ور خواهد ماند.

#### ۵.۴. تحول معرفت بشری

پس از آن که تئوری ترابط معرفت دینی با معارف بشری را مورد بررسی قرار دادیم در این مجال، به جاست که به اختصار به مبحث تحول معرفت بشری بپردازیم و بنگریم آیا تغییر و تحول نیز در محدوده معارف بشری قابل تصور است یا نه؟ و اگر پاسخ مثبت است میدان تحول را تا کجا می‌توان پذیرا شد؟

شکی نیست که تغییر و تحول در پاره‌ای از گزاره‌های علوم گوناگون بشری، قابل تحقق است، این تحولات تا اندازه‌ای چشمگیر و فراوان است که جای هیچ گونه انکار و تأمل باقی نمی‌ماند، به عنوان نمونه تغییرات و تحولاتی که در بخش‌های مختلف علوم تجربی، مشاهده می‌شود بر همگان روشن و واضح است.

لکن تذکر این مطلب لازم است که در این قسمت نیز ما به هیچ وجه قادر نخواهیم بود که کلیت و شمولیت تغییر و تحول را در کلیه علوم بشری پذیرا باشیم، زیرا چنین ادعایی با یافتن گزاره‌هایی از برخی علوم و معارف که تا کنون ثابت باقی مانده‌اند و دستخوش هیچ گونه دگرگونی نگردیده‌اند، نقض می‌شود.

هر چند که برای نقض و شکستن ادعای کلیت تحول در معارف بشری،

ارائه دادن یک نمونه از دریای بی کران مواردی که در آنها هیچ تحوّل رخ نداده است کفایت می‌کند، لکن ما در این نوشتار تنها چند مورد را متذکر می‌شویم:

الف. استنتاجات ریاضی در علمی نظیر هندسه یکی از مواردی است که در طی قرن‌های متّادّی، قضایای آن بر اساس پذیرش اکسیوم‌ها و اصول موضوعه خاص و متد استنتاج ریاضی ثابت مانده است و تحول سایر معارف در آنها دخالتی نداشته است.<sup>۱</sup>

ب. معرفت‌هایی که جنبه علوم پایه را برای علوم بشری به عهده دارند نظیر بدیهیات اولیه، هیچ‌گونه تحوّل را پذیرا نیستند، تصدیق به این که «اجتماع نقیضین محال است» تا کنون دچار هیچ‌گونه تحوّل نگردیده است، تصدیق به این که «ورای انسان، اشیاء خارجی وجود دارند»، «هیچ معلولی بدون علت، محقق نمی‌شود»، «استحاله تخلف معلول از علت تامه خود»، «بزرگتر بودن کل از جزء خود» و «اصل هو هویت و این که خود هر چیزی خودش می‌باشد» و امثال چنین گزاره‌های بدیهی اولی، تا بحال هیچ‌گونه تغییری نکرده‌اند و برای همیشه به عنوان اصول ثابت و پایه، تحوّل در آنها رخ نخواهد داد، هر انسانی در هر نقطه از کره زمین و دارای هر نوع اعتقادی باشد وقتی با سلسله بدیهیات اولیه مواجه شود، بدون شک خواسته یا ناخواسته همه را مورد تصدیق قرار می‌دهد و هیچ‌گونه شبهه‌ای درباره صدق آنها، به خود راه نمی‌دهد مگر آن که شخصی دارای مشکل روحی و روانی باشد و برای او تشخیص واضحات، ناممکن باشد.

۱. ر.ک: واعظی، احمد، تحول فهم دین، صص ۵۶ و ۵۵.

## خاتمه و نتیجه‌گیری

در آغاز نوشتاری که از پیش روی گذراندیم وارد مقدمه‌ای بر مباحث اصلی شدیم، در مقدمه کلیاتی را نظیر «حقیقت دین»، «معرفت»، «معرفت دینی» که در مباحث مورد نظر با آنها سر و کار داشتیم تعریف کرده و پیرامون آنها مباحثی را ارائه کردیم، سپس در بخش اول که آن را به سه فصل جداگانه تقسیم کردیم وارد شدیم عنوان بخش اول مباحث مربوط به «تحول در دین» بود، پس از آن، فصل اول را که عنوان آن «امکان تغییر در دین» بود آغاز کردیم در ابتدای فصل پیشینه‌ای از این مبحث را ارائه نموده و بعد وارد در تغییرات ممکن در سه بخش مختلف دین شدیم، در قسمت اول که اختصاص به عقاید داشت گفتیم مسلم است که در آنها هیچ گونه تغییر و تحولی راه ندارد، عقائد اصلی ما به عنوان اصول پایداری هستند که در زمان‌ها و مکان‌های مختلف مبتلا به تحول نخواهند گردید.

در قسمت دوم که مربوط به «تغییرات در ارزش‌های اخلاقی» بود نیز گفتیم اصول و آموزه‌های کلی اخلاقی همانند حُسن عدالت، خدمت به مخلوقات خدا، وفا نمودن به میثاق، تحت هیچ شرایطی تغییر پذیر نیستند، در قسمت سوم که مربوط به «احکام» بود گفتیم بایستی قائل به تفصیل شویم بدین سان که در احکامی که از آنها تعبیر به ثابتات می‌کنیم، هیچ گونه تغییری راه ندارد اما در پاره‌ای دیگر که از آنها تعبیر به متغیّرات می‌کنیم با تغییر مصالح و مفاسد هر پدیده اجتماعی در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، تغییر و تحول راه پیدا می‌کند پس از اتمام فصل اول به تناسب این که نامی از احکام آورده شد و تغییرات ممکن در احکام اجمالاً، مورد بررسی قرار گرفت وارد فصل دوم که نام آن را «انواع حکم» گذاردیم شدیم در این فصل ابتداءً معانی لغوی و اصطلاحی حکم را بیان نموده و پس از آن به توضیح و

تعریف حکم اولی و ثانوی پرداختیم، در مرحله بعد به بیان تفاوت‌های موجود بین حکم اولی و ثانوی پرداخته و به همین مناسبت سه فرق اساسی را بر شمردیم، مبحث بعدی در اقسام حکم ثانوی بود در آنجا گفتیم که برخی از احکام حکم ثانوی عبارتند عسرو حرج، ضرر، اضطراب، تقیه، اهم و مهم، عجز، نذر، قَسَم، عهد و منع ولی، که هر کدام را مفصلاً به صورت جداگانه مورد بررسی قرار دادیم، سپس به توضیح کامل سومین نوع از احکام یعنی حکم حکومتی پرداخته و به همین مناسبت در ویژگی‌های این نوع حکم وارد شده و آنها را به دو قسمت تقسیم کردیم قسمتی را ویژگی‌هایی که احتیاج به تحقیق ندارند و قسمت دوم را ویژگی‌هایی که احتیاج به تحقیق بیشتر دارند، نام گذاریم در قسمت اول هشت ویژگی را و در قسمت دوم دو ویژگی را بر شمرده و به تفصیل توضیح دادیم در قسمت بعدی نیز نمونه‌هایی از احکام حکومتی در کلمات فقهاء را ذکر کرده و در پایان فصل، اقسام حکم حکومتی و برخی تفاوت‌های اساسی بین حکم ثانوی و حکومتی را مورد بررسی قرار داده و به بیان چهار فرق اساسی بین این دو نوع حکم پرداختیم.

در آخرین فصل از بخش اول یعنی فصل سوم که نام آن را «انواع تغییر در حکم» گذاریم تغییرات مختلفی که در احکام شرعی، ممکن است ایجاد شود مورد مطالعه قرار دادیم عنوان اول در تغییر حکم «تبدل موضوع» و عنوان دوم «نسخ» بود که پس از بیان معنای لغوی و اصطلاحی نسخ و محدوده او به بیان شش شرط از شرایط تحقق و ایجاد نسخ پرداختیم و پس از آن تحقیق را درباره حقیقت نسخ و قلمرو آن ارائه کردیم، در بحث قلمرو نسخ در طی سه مرحله به بحث از «عقاید، اخلاقیات، احکام» پرداخته و در پاسخ به این سؤال که آیا در هر یک از این بخش‌ها نسخی قابل تصور هست

یا خیر؟ هر کدام را به صورت جدا مورد بررسی قرار دادیم بعد از عنوان دوم، عنوان سوم «تزامم» است که پس از تعریف آن صوری را که در آنها التزام قابل تصور است ذکر نموده و بحث تشخیص اهم و مهم در موارد التزام را به صورت جدا متعرض شدیم عنوان چهارم و پنجم «حکم ثانوی و حکومتی» بود که به صورت گذرا مورد بحث قرار گرفت.

در بخش دوم که عنوان آن را مبحث بسیار مهم «تحول معرفت دینی» نام‌گذاری کردیم، پنج فصل را مطرح ساختیم در فصل اول بحث را پیرامون سه گرایش «نسبیت، شکاکیت و سفسطه» آغاز کرده و پس از تعریف و تمایز بین این سه گرایش، به نقطه آغازین پیدایش این گرایش‌ها یعنی دوران قبل از سقراط پرداخته و ظهور و بروز این گرایش‌ها را از آن دوره مورد بررسی قرار دادیم در این قسمت از برخی بنیان‌گذاران این مکاتب نام برده و به نحوه تفکرات آنها اشاره‌ای کرده‌ایم در ادامه به تناسب مبحث سوفیسم، عوامل مختلف پیدایش سوفیسم را بر شمرده، پس از آن دروه‌های بعدی نسبیت و شکاکیت (قرن‌های چهارم و سوم قبل از میلاد، دو قرن قبل از میلاد تا قرن هفتم، قرون وسطی و پس از آن و قرن هفدهم تا اوایل قرن بیستم) را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده، و دیدگاه‌های مهم برخی از چهره‌های سرشناس این دو فرقه را مطرح ساخته‌ایم، در فصل دوم که آن را اختصاص به بررسی ادله شک‌گرایان و نسبی‌گرایان دادیم، ادله در خور توجه آنها را در حد امکان بررسی نموده، پاسخ‌های مناسب به آنها را ارائه کردیم.

در فصل سوم شکاکیت و نسبیت قرن بیستم را مورد تحلیل قرار داده و در ضمن دو عنوان «جستاری بر شکاکیت قرن بیستم و نسبیت قرن بیستم»، چهره‌های شاخص این گرایش‌ها مبانی فکری آنها را در قرن مذکور، مورد



بررسی قرار دادیم در ادامه، به تناسب وارد مبحث نسبیت فهم و هرمنوتیک شده و مبحث هرمنوتیک را ریشه یابی نمودیم سپس اقسام هرمنوتیک را متذکر شده و رویکرد گادامر را درباره نسبیت فهم مطرح ساختیم پس از آن به تعدادی از آموزه‌های هرمنوتیکی وی اشاره‌ای کرده و آنها را مورد نقد و بررسی قرار داده‌ایم، در خاتمه این فصل نقضی را که برخی بر اشکال به «خود متناقض» بیان کرده‌اند متذکر شده و دو ایراد مورد نظر را بر آن نقض تبیین کردیم.

در فصل چهارم برای تکمیل نمودن مباحث فصل پیشین بحث مستقلی را در زمینه «امکان پیش فرض» آغاز کرده و تحقیق را درباره رویکرد گادامر و بولتمان به این پدیده ارائه کردیم پس از آن نقد عده‌ای از فلاسفه را بر رویکرد گادامر و همفکران او درباره پیش فرض بیان کرده و در خاتمه در قالب «نقد و بررسی» به یک جمع بندی و ارائه نظریه صحیح درباره این پدیده مهم و اساس پرداختیم.

در انتهای نوشتار مبحث بسیار ژرف «تحول در مجموعه معارف دینی» را تحت عنوان فصل پنجم مطرح ساختیم، در این فصل ابتدا مروری بر معنای اصطلاحی «تحول» کرده، بعد به بحث از امکان و عدم امکان تحول در معرفت‌های دینی پرداختیم، در این مبحث گفتیم به مجرد این که تغییر و تحولی در برخی از معرفت‌های دینی مشاهده شود هرگز نمی‌توان آن را به سایر معارف دینی دیگر تعمیم داد، سپس نمونه‌هایی از تغییرات راه یافته در برخی معارف دینی را مطرح کرده و به دنبال آن پنج عامل از عوامل تغییر معرفت دینی اندیشمندان دین و فقیهان را مورد تحقیق قرار دادیم، در ادامه یکی از ابواب پراختلاف فقهی به نام خمس را به تفصیل مورد مطالعه قرار داده و تعدادی از مسائل اتقاقی و اختلافی آن را بیان نموده و از نزدیک نشان

دادیم که تغییر و تحول در حوزه یقینیات راه پیدا نمی‌کند و تنها در قسمتی از معارف دینی که از آنها تعبیر به ظنّیات می‌شود راه پیدا می‌کند، پس از اتمام مبحث تحول به بحث از ترابط معرفت دینی و معرفت غیر دینی پرداخته و انواع چهارگانه ترابط را مطرح ساختیم در اثناء بحث اثبات کردیم که اصل ترابط بین معرفت دینی و پاره‌ای از معارف غیر دینی به نحو جزئی و غیر فراگیر همانند ترابط معرفت‌های دینی با اصل امتناع تناقض به هیچ وجه قابل تردید و انکار نیست اما ترابط معرفت‌های دینی با معرفت‌های غیر دینی در تمام زمینه‌ها را نمی‌توان پذیرفت، در همین راستا تعدادی از موارد ترابط معرفت‌های دینی و غیر از آنها را برشمردیم. در نهایت مبحث «تحول معرفت بشری» را به اختصار مورد بررسی قرار دادیم و اثبات کردیم که در این بخش نیز نمی‌توان کلیت تحول در تمامی علوم بشری را پذیرفت، برای تثبیت این مدعا به بیان چند نمونه از موارد کثیری که در آنها هیچ تحولی رخ نداده است پرداخته و بدین سان مبحث فصل پنجم را نیز به پایان رساندیم. در انتها پیشنهاد می‌شود تئوری‌های مختلفی که تا کنون در زمینه معرفت دینی، از سوی محققین و مؤلفین ارائه شده است مورد بررسی دقیق قرار گرفته و نقاط ضعف و قوت آنها نشان داده شود تا بدین سان تئوری «تحول معرفت دینی» جایگاه اصلی خود را برای حقیقت‌جویان بنیایند.

## کتابنامه

### منابع عربی

۱. قرآن کریم.
۲. غروی اصفهانی محمدحسین، نه‌ایه‌الدرايه، ج ۲ / سيدالشهدا، ۱۳۷۴.
۳. صدر سيد محمدباقر، دروس في علم الاصول (الحلقه الاولى والثانيه) مجمع الشهيد الصدر العلمي / ۱۴۰۸.
۴. ابن الاثير الجزري مجدالدين، النهايه في غريب الحديث والامر، ج ۱ / دارالكتب العلميه، بيروت، ۱۴۱۸.
۵. طريحي فخرالدين، مجمع البحرين، ج ۱ / بعثت، تهران، ۱۴۱۴.
۶. حسيني زبيدي سيد محمد مرتضى، تاج العروس، ج ۸ / التراث العربي.
۷. نائيني محمدحسين، منية الطالب في حاشيه المكاسب، ج ۱.
۸. مقداد السيوري فاضل، نضد القواعد الفقهيه، مكتبه آية الله النجفي.
۹. خويي سيد ابوالقاسم، مصباح الاصول، ج ۲ و ۳، داوري / ۱۴۱۷.
۱۰. نجفي محمد حسن، جواهر الكلام، ج ۴۰ و ۲۲، دارالكتب الاسلاميه، تهران، ۱۳۷۶.
۱۱. مكّي العاملي، محمدبن جمال الدين (شهيد اول)، القواعد والفوائد، ج ۱.
۱۲. مكارم شيرازي ناصر، انوار الفقاهه، ج ۱، مكتبه اميرالمؤمنين، قم / ۱۴۱۴.
۱۳. مشكيني علي، اصطلاحات الاصول / ياسر.
۱۴. مصطفوي حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ۷، ارشاد / ۱۳۶۵.
۱۵. خميني سيد روح الله الرسائل، ج ۲ و ۱، اسماعيليان، قم / ۱۳۶۸.

۱۶. فخرالمحققین، ایضاح الفوائد، ج ۲.
۱۷. الحر العاملی محمد بن الحسن، الوسائل، ۳۰ جلد، آل البيت، قم، ۱۴۱۰.
۱۸. خوبی سید ابوالقاسم، معجم رجال الحديث / الطبعة الخامسة، بیروت.
۱۹. حسینی بغدادی، سید محمد جواد، المعین علی معجم رجال الحديث / آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴.
۲۰. انصاری، مرتضی، رسائل فقهیه، باقری، قم / ۱۴۱۴.
۲۱. طباطبایی سید محمد حسین، المیزان، ج ۳ و ۴، جامعه مدرسین، قم.
۲۲. صدر سید محمد باقر، بحوث فی علم الاصول، ج ۴، تقریر سید محمود هاشمی.
۲۳. خمینی سید روح الله، تحریر الوسیله، ج ۲، مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی / ۱۳۷۹.
۲۴. طباطبایی سید محمد کاظم، عروة الوثقی، ج ۱، دارالاسلامیه بیروت.
۲۵. صدر سید محمد باقر، الفتاوی الواضحه، ج ۱ / دارالتعاریف للمطبوعات.
۲۶. البیهقی حسین بن علی، السنن الکبری، ج ۶، دارالمعرفة، بیروت.
۲۷. الطبرسی، أبی علی الفضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۵ / اعلمی، بیروت.
۲۸. الخوی سید ابوالقاسم، مستند العروة الوثقی، کتاب الخمس، علمیه، قم / ۱۳۶۴.
۲۹. معرفت محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، ج ۲، مهر، قم / ۱۳۶۶.
۳۰. مظفر محمد رضا، اصول الفقه، ج ۲.
۳۱. یوسف کرم، تاریخ الفلسفه اليونانیه / دارالقلم، بیروت.
۳۲. صدر سید محمد باقر، بحوث اسلامیه، مقاله الاتجاهات المستقلة لحركة الاجتهاد.
۳۳. علامه حلّی حسن بن یوسف، شرایع الاسلام، ج ۲، اعلمی، تهران.
۳۴. خمینی سید روح الله، کتاب البیع، ج ۲، اسماعیلیان، قم / ۱۳۶۸.
۳۵. خوبی سید ابوالقاسم، منهاج الصالحین، ج ۱، مدینه العلم.

## منابع فارسی

۳۶. کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ج اول، قسمت دوم، ترجمه سید جلال الدین مجتوی.
۳۷. مهدوی یحیی، شکاکان یونان، خوارزمی، تهران / ۱۳۷۶.
۳۸. هاملین دیویدو، تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد.
۳۹. ریچارد ا. بالمر، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی / هرمس، تهران ۱۳۷۷.
۴۰. جمعی از نویسندگان، هرمنوتیک مدرن، ترجمه بابک احمدی و... / نشر مرکز، ۱۳۷۷.
۴۱. ایان هندرسن، رودلف بولتمان، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی.
۴۲. احمدی بابک، کتاب تردید / نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۵.
۴۳. مطهری مرتضی، مجموعه آثار، جلد ۶.
۴۴. کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، جلد ۱، قسمت اول.
۴۵. ثودور گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی.
۴۶. دلبیو. کی. سی. گاتری، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی / فکر روز، ۱۳۷۵.
۴۷. آصفی آصفه، مبانی فلسفه / تهران ۱۳۵۴.
۴۸. ملکیان مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، ج ۲ و ۱ / ۱۳۷۷.
۴۹. مطهری مرتضی شناخت در قرآن.
۵۰. ویل دورانت، لذات فلسفه ترجمه عباس زریاب خویی / تهران ۱۳۴۴.
۵۱. جیمز کرن، فیبل من، آشنایی با فلسفه غرب، ترجمه محمد بقایی / حکمت ۱۳۷۵.
۵۲. خراسانی شرف الدین، نخستین فیلسوفان یونان، / تهران ۱۳۷۶.
۵۳. جوادی آملی عبدالله، شریعت در آینه معرفت، اسراء / ۱۳۷۸.
۵۴. لاریجانی صادق، معرفت دینی.
۵۵. هایاسپرس جان، درآمدی بر تحلیل فلسفی، ترجمه سهراب علوی نیا، / مرکز ترجمه و نشر کتاب ۱۳۷۰.

۵۶. سبحانی جعفر، شناخت در فلسفه اسلامی.
۵۷. حسین زاده محمد، معرفت‌شناسی. موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی / ۱۳۷۸.
۵۸. سروش عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت.
۵۹. مصباح محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۱.
۶۰. ر، ج، هالینگ دیل، مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ.
۶۱. کالین براون، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاطه وس میکائیلیان. / ۱۳۷۵.
۶۲. کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، جلد ۵، ترجمه امیرجلال الدین اعلم.
۶۳. خراسانی شرف الدین از برونو تا کانت.
۶۴. ژان لاکوست، فلسفه در قرن بیستم، ترجمه رضا داوری اردکانی.
۶۵. پوپر، جستجوی ناتمام، ترجمه علی ایرج آبادی، / ۱۳۶۹.
۶۶. کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، جلد ۸، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی / سروش ۱۳۷۰.
۶۷. هاروی وان، هرمنوتیک و تاریخچه آن، ترجمه مریم امینی (کیان شماره ۴۲) / ۱۳۷۷.
۶۸. جمعی از نویسندگان، معرفت ۲۴.
۶۹. حسین زاده محمد، مبانی معرفت دینی، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی / ۱۳۸۰.
۷۰. کوزنزهوی دیوید، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، / گیل ۱۳۷۱.
۷۱. احمدی بابک، ساختار تاویل متن / نشر مرکز، تهران ۱۳۷۰.
۷۲. جمعی از نویسندگان، فصلنامه نقد و نظر، سال اول شماره‌های ۲ و ۳ و ۴. / ۱۳۷۴.
۷۳. راجر و بستر، ژاک دریدا و ساختارزدایی متن، ماهنامه مشرق، دور اول، ش / ۱۳۷۴.
۷۴. واعظی احمد، تحول فهم دین.
۷۵. هادوی تهرانی مهدی، مبانی کلامی اجتهاد.

۷۶. فنایی اشکوری، محمد، معرفت‌شناسی دینی.
۷۷. فعالی محمد تقی، در آمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر.
۷۸. مطهری مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان و مکان.
۷۹. جعفری محمد تقی، کیهان فرهنگی، مقاله شماره ۹۲ و ۹۳ و ۹۴ سال نهم، و شماره‌های ۴ و ۵ و ۹ سال ششم.
۸۰. پیمان حبیب‌الله، کیان، شماره ۵ سال دوم.
۸۱. لاریجانی صادق، قبض و بسط در قبض و بسطی دیگر.
۸۲. صدر سید محمد باقر، اقتصادنا.
۸۳. هیک جان، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد / ۱۳۷۲.
۸۴. جیمز ویلیام، دین و روان، ترجمه مهدی قائنی.
۸۵. تیلیش پل، الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهاد پور و فضل‌الله پاک‌نژاد.
۸۶. جعفری محمد تقی، فلسفه دین.
۸۷. لاریجانی صادق، فصلنامه نقد و نظر، ش ۵، سال دوم.
۸۸. طباطبایی سید محمد حسین، مجله مکتب اسلام، ش ۷ و ۹ سال دوم.
۸۹. سبحانی جعفر، قبسات، سال ۵، شماره ۱۶ و ۱۵ / ۱۳۷۹.
۹۰. عمید حسن، فرهنگ فارسی عمید، ج ۲، / امیرکبیر، تهران ۱۳۷۴.
۹۱. جرّ خلیل، فرهنگ لاروس، ترجمه سید حمید طبیبیان، ج ۱، امیرکبیر، تهران ۱۳۷۵.
۹۲. معین محمد، فرهنگ فارسی، ج ۱، / امیرکبیر ۱۳۶۰.
۹۳. جمعی از نویسندگان، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی، ۱۴ جلد / ۱۳۷۴.
۹۴. طباطبایی سید محمد حسین، مقاله ولایت و زعامت / سهامی انتشار.
۹۵. حائری شیخ مرتضی، سر دلبران، برگزیده قم، / ۱۳۷۷.
۹۶. خمینی سید روح‌الله، صحیفه نور، جلد ۲۰ / تهران ۱۳۶۱.
۹۷. خمینی سید روح‌الله، ولایت فقیه / موسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.
۹۸. مطهری مرتضی، شناخت / صدرا، قم، ۱۳۷۱.

۹۹. حسین زاده محمد، فلسفه دین، دفتر تبلیغات اسلامی قم، / ۱۳۷۶.
۱۰۰. ریخته گران محمدرضا، منطق و مبحث علم هرمنوتیک / کنگره ۱۳۷۸.
۱۰۱. گادامر و هابرماس، فصلنامه ارغنون، ترجمه محمدرضا ریخته گران، سال دوم، ش ۸ و ۷.
۱۰۲. ملکیان مصطفی، کیان، شماره ۵۲.
۱۰۳. آندره آتیک، پدیدارشناسی چیست، ترجمه محمود نوالی، / ۱۳۷۳.
۱۰۴. مکارم شیرازی ناصر، اقتراح، نقد و نظر سال دوم، شماره ۵.
۱۰۵. خمینی سید روح الله، رساله نوین، جلد ۳، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، / ۱۳۶۴.
۱۰۶. تیلیش، پل، پویایی ایمان، ترجمه حسین نوروزی، تهران، حکمت ۱۳۷۵.
۱۰۷. ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران / مرکز نشر دانشگاه / ۱۳۶۲.
۱۰۸. شاله فیلیسین، شناخت‌شناسی علوم، فلسفه علمی، ترجمه یحیی مهدوی / دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.



## ١- آيات

عدد	سوره آيه	صفحه
١	فاتحه ٣	١٤
٢	بقره ١٧٣	٣٥، ٤١
٢	بقره ٢٨٦	٤٩
٢	بقره ١٨٥	٣٧
٣	آل عمران ١٩	١٧
٣	آل عمران ٢٨	٤٢
٣	آل عمران ٨٥	١٥
٤	نساء ٥٩	٦٣
٤	نساء ٦٥	٦٥
٤	نساء ٢٥	١٥
٦	انعام ١١٩	٤١
٧	اعراف ٢٩	٢٨
٧	اعراف ٢٩	١٤
٩	توبه ١٠٧	٥٩
٩	توبه ٢٩	١٤
١٢	يوسف ٧٦	١٤
٢١	انبيا ٢٥	٧٣
٢٢	حج ٣٦	١٥٤
٢٢	حج ٢٨	٣٧
٣٠	روم ٣٠	١٧
٣٠	روم ٢٧	٢٨
٣٣	احزاب ٣٦	٦٤
٣٦	يس ٧٩	٢٨
٥٠	ق ١٥	٢٩
٥٦	واقعه ٨٦	١٤
٩٨	بينه ٥	١٥
١٠٩	كافرون ٦	١٥

## ۲- روایات

- التقیة فی کل شیء ۷ یضطرّ الیه ابن آدم فقد أحله الله له ..... ۲۳
- إنما جعل التقیة لیحقن بها الدم..... ۲۴
- لا یحل قتل احد من الکفار فی دار التقیة..... ۲۳
- ما أراک یا سمرۃ إلا مُضَارّاً إذهب یا فلان فاقطعها و اضرب بها وجهه ..... ۴۰
- ما حرّم الله شیئاً إلاّ و قد أحله لمن اضطرّ الیه..... ۴۱
- من اضطرّ الی المیتة و الدم و لحم الخنزیر..... ۴۱
- قضی رسول الله ﷺ بین اهل المدینة فی مشارب النخل..... ۳۹، ۴۰

## ۳- اشخاص

امیلیوبتی، ۱۳۷، ۱۴۵	حضرت آدم <small>عليه السلام</small> ، ۱۷۲
انژیدموس، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۵	آرکزیاؤس، ۹۸
شیخ انصاری، ۲۰	آیت‌الله میرزا حسن آشتیانی، ۵۳
اوریبیدس، ۱۲۹	ابلینگ، ۱۴۵
ایمانوئل کانت، ۱۰۸	ابن ولید، ۱۵۸
یارکلی، ۱۰۳، ۱۰۴	اپیکوروس، ۱۲۹
امام باقر <small>عليه السلام</small> ، ۲۳، ۴۴، ۵۹	احمد بن محمد بن الحسن ابن
بتی، ۱۴۶	الولید، ۱۵۸، ۱۵۹
برتراند راسل، ۱۲۴، ۱۲۵	ادموند هوسرل، ۱۴۷
آیت‌الله العظمی بروجردی، ۶۱	آیت‌الله اراکی، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۷
۱۶۴، ۱۶۷، ۱۶۸	۱۶۸، ۱۷۰
بظلمیوس، ۱۰۱	آیت‌الله اردبیلی، ۴۴
بنتام، ۱۰۸	ارسطو، ۸۷، ۸۸، ۹۱، ۹۲، ۱۰۱، ۱۲۸
بولتمان، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶	اسپینوزا، ۱۰۳
شیخ بهایی، ۱۵۸	اسکندر، ۹۶
آیت‌الله بهجت، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۸	اسماعیل الجعفی، ۴۳
۱۶۹، ۱۷۰	آیت‌الله اصفهانی، ۳۲
پارمنیدس، ۹۱	افلاطون، ۹۱، ۹۸، ۱۲۸
پروتاگوراس، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹	اگریپا، ۱۱۴
پری، ۱۲۵	امپیریکوس، ۱۰۲

پل تیلیش، ۱۶	آیت اللہ خوانساری، ۱۶۴، ۱۶۵،
پلوتارک، ۱۲۹	۱۶۸، ۱۶۹
پوپر، ۱۲۵، ۱۲۶	آیت اللہ خویی، ۳۲، ۶۲، ۱۵۸، ۱۶۴،
پورتاگوراس، ۸۶	۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۰
پورن الیسی، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷	داروین، ۱۷۲
پیامبر، ۲۸، ۴۵، ۴۹، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۳،	دریدا، ۱۳۷
۶۴، ۶۵، ۷۳، ۱۵۳	دکارت، ۱۰۳، ۱۲۷
ثنائیتوس، ۸۷	دموکریٹوس، ۸۵، ۹۴
تالکوت پارسونز، ۱۵	دیلتای، ۱۳۲
تامس راید، ۱۰۸	دیورژنس لائرتیوس، ۹۱
آیت اللہ تبریزی، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۶۸	دیوگنس بابلی، ۹۸
تیمون، ۹۶، ۹۷	دیوید هیوم، ۱۰۳، ۱۰۴
جان لاک، ۱۰۳	راجر وبستر، ۱۳۷
امام جواد <small>علیه السلام</small> ، ۵۶، ۵۷	راسل، ۱۰۵، ۱۲۴
جی. سی دان هاور، ۱۲۹	رسول اللہ (محمد <small>صلی الله علیه و آله و سلم</small> )، ۳۹، ۵۵، ۵۸
جیمز کرن، ۹۵	امام رضا <small>علیه السلام</small> ، ۴۳
الحسن بن علی بن شعبه، ۴۳	رمون سبون، ۱۰۲
آیت اللہ حکیم، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶،	رنه دکارت، ۱۰۲
۱۶۸، ۱۶۷	رؤدلف بولتمان، ۱۴۵
محقق حلی، ۶۱	زرارة، ۴۳، ۵۵
خروسیپوس رواقی، ۹۸	امام زمان <small>علیه السلام</small> ، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۲، ۶۴
امام خمینی <small>علیه السلام</small> ، ۳۹، ۴۳، ۵۲، ۵۵، ۶۱، ۶۲،	زنون، ۹۱
۶۴، ۱۵۷، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۰	ژاک دریدا، ۱۳۷

ساموئل الکساندر، ۱۲۵	علی بن مهزیار، ۵۶
سقراط، ۸۲، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲	عمر بن حنظله، ۶۴
سکستوس امپیریوس، ۹۶، ۹۹، ۱۱۴	عمرو بن عوف، ۵۸
سمرة بن جندب، ۴۰	آیت‌الله فاضل، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۸
آیت‌الله سیستانی، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۸	فاضل مقداد، ۳۲
سیسرو، ۱۰۲	فخرالمحققین، ۳۹
آیت‌الله شاهرودی، ۱۶۴	فیثاغورث، ۱۴۸
شلایر ماخر، ۱۵، ۱۳۱، ۱۳۲	کارل پوپر، ۱۲۵
شهید اول، ۳۳	کارنئادس، ۹۸، ۱۱۱
شهید ثانی، ۱۵۸	کانت، ۱۰۸، ۱۲۳، ۱۳۱
صاحب جواهر، ۳۳، ۴۴، ۶۱	کُپرنیک، ۱۰۱
صاحب عروه، ۱۶۴	کیلر، ۱۰۱
امام صادق <small>علیه السلام</small> ، ۴۱، ۴۹، ۵۷، ۶۴	کسنیادس کورنیستی، ۸۱
آیت‌الله صافی، ۱۶۵، ۱۶۸	کلیتو ماخوس، ۹۹
شهید صدر، ۳۲، ۵۳، ۵۴	کواین، ۱۲۶
شیخ صدوق، ۱۵۸	کورنائی، ۹۴
علامه طباطبایی، ۲۳، ۵۱، ۶۳	کئورگ گادامر، ۱۳۳
علامه طبرسی، ۵۸	گادامر، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷
شیخ طوسی، ۱۴۹	۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶
عاصم بن عوف عجلانی، ۵۹	گالیه، ۱۰۱
عقبه بن خالد، ۳۹	گرگیاس، ۸۲، ۸۴
علامه، ۴۴، ۱۵۸	گزنفون، ۱۲۸
حضرت علی <small>علیه السلام</small> ، ۵۵، ۵۶، ۵۷	آیت‌الله گلپایگانی، ۱۶۴، ۱۶۵

ناصرالدین شاه، ۵۳	۱۶۸، ۱۶۷
آیت‌الله نجفی، ۱۶۸	لاک، ۱۰۴
نراقی، ۳۴	لایب نیتز، ۱۰۳
نیوتن، ۱۰۴	لفهارت پاتنبرگ، ۱۳۷
وئی دی هیرش، ۱۳۷، ۱۴۵، ۱۴۶	لوکرتیوس، ۱۲۹
ویلارد وان اورمن کواین، ۱۲۶	لونگینوس، ۱۲۹
ویلهلم دیلتای، ۱۳۲	مارتین کلاونیوس، ۱۳۰
ویلیام جیمز، ۱۶	مارتین هایدگر، ۱۳۳
هابرماس، ۱۳۷	مارتیو آرنولد، ۱۵
هایدگر، ۱۳۳	مالبرانیش، ۱۰۳
هراکلیتوس، ۸۴، ۸۵، ۱۰۱	مالک بن دخشم، ۵۹
هربرت اسپنسر، ۱۵	مانیونک، ۱۲۵
هرمس، ۱۲۸	محمد بن مسلم، ۴۳، ۴۴، ۵۵
هگسیلانوس، ۹۸	معمّر بن یحیی بن سام، ۲۳
هگل، ۱۲۴	شیخ مفید، ۱۵۸
هوسرل، ۱۴۵، ۱۴۷	آیت‌الله مکارم، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹
هولت، ۱۲۵	مور، ۱۲۵
هیوم، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹	مونتاقیو، ۱۲۵
یورگن، ۱۳۷	مونتنی، ۱۰۱
یورگن هابرماس، ۱۳۳	آیت‌الله میرزا محمد تقی شیرازی، ۵۳، ۶۱، ۶۲
	آیت‌الله میلانی، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۶۸
	آیت‌الله نائینی، ۳۲

آثار منتشر شده «هستی نما»

۱. قرآن در آینه پژوهش ۲. دکتر محمد کاظم شاکر، ۳۲۴ ص
  ۲. درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن. دکتر جعفر نکونام، ۳۶۲ ص
  ۳. چهره پیوسته قرآن. سید محمد علی ایازی، ۲۲۴ ص
  ۴. تزئیم قرآن در سیره معصومان (ع). رضا بابایی، ۱۰۸ ص
  ۵. شیوه همدردی پیامبر (ص) به گزارش قرآن و سنت. احمد عابدینی، ۱۶۰ ص
  ۶. قرآن در آینه پژوهش ۳. دکتر محمد کاظم شاکر، ۳۸۰ ص
  ۷. حکایت پارسایان (۱۱۰ حکایت عرفانی). رضا بابایی، ۱۹۲ ص
  ۸. توزیع قدرت (در اندیشه سیاسی شیعه). دکتر سید صادق حقیقت، ۴۴۰ ص
  ۹. کتابشناسی توصیفی کتابشناسیهای امام خمینی (ره). حمید رحمانی، ۱۰۸ ص
  ۱۰. مقتل الحسین (ع) به روایت شیخ صدوق (ره) (زندگی امام حسین (ع) و عاشورا در زبان معصومان - ع-). محمد صحتی، ۳۶۸ ص
  ۱۱. زن و فرهنگ دینی (نگرشی نو به مسائل زنان). مهدی مهریزی، ۲۲۴ ص
  ۱۲. امام علی (ع) و قرآن (پژوهشی در تفسیر و روشهای آن در اندیشه امام علی - ع-). محمد مرادی، ۲۶۴ ص
  ۱۳. وقایع رمضان و شهادت علی (ع). احمد صادقی اردستانی، ۳۲۸ ص
  ۱۴. آفاق تفسیر (مقالات و مقولاتی در تفسیر پژوهی). محمد علی مهدوی راد، ۵۲۴ ص
  ۱۵. یک تابستان (پاسخ به مسائل اعتقادی جوانان). احمد عابدینی، ۲۰۸ ص
  ۱۶. تکنولوژی موفقیّت. حیدر محمدی، ۲۷۲ ص
- در آستانه نشر
۱۷. حافظیات. علیرضا ذکاوتی قراگزلو
- نشانی: تهران، صندوق پستی ۱۳۱۴۵-۷۵۳  
تلفن: ۰۹۱۲۱۵۲۱۰۳۸، پست الکترونیک: Hastinama@mail.com

# *Fahme Dini*

*Dar bestare agahihaye jadid*

By:

Mohammad Reza Izadpour



Hastinama

Tehran, 2004

Tel: 09121521038

E-mail: [Hastinama@mail.com](mailto:Hastinama@mail.com)