

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

عناصر مشترک در استنباط شریعت

مرحله مقدماتی

تحقیق، ترجمه و شرح

حلقه اولی

از کتاب «دروس فی علم الأصول»

تألیف آیت الله شهید سید محمد باقر صدر (ره)

بخش ۲

محمد حسین ملک‌زاده

توضیحی درباره ترجمه و شرح

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم و إياه نستعين

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا و نبينا محمد و آله الطاهرين

در ترجمه ارائه شده از کتاب شریف دروس فی علم الاصول (حلقات) آن چه بیش از هر چیز مورد عنایت و تأکید بوده رعایت امانت در برگردان معانی و مفاهیم متن اصلی بوده است؛ به همین جهت این ترجمه، ترجمه‌ای به شدت وفادار به متن مبدأ و تقریباً - و نه کاملاً - ترجمه‌ای تحت اللفظی به شمار می‌رود.

اما شرح حلقات - چه در کتاب پیش رویتان که مرحله مقدماتی از شرح حلقات است و به شرح حلقه اولی اختصاص دارد و چه در مجلدات بعدی که شرح حلقه ثانیه و ثالثه را در بر می‌گیرند - تقریباً به صورت مزجی یعنی

در میان متن و البته داخل قلاب □ می‌باشد؛ گرچه در چند مورد بسیار اندک نیز مطالب توضیحی به پاورقی منتقل شده‌اند.

همچنین تیتراها و عناوینی که از سوی شارح حلقات به متن اصلی کتاب و یا به ترجمه و شرح آن اضافه شده است همگی در درون قلاب □ قرار داده شده‌اند.

امید آن‌که این ترجمه و شرح که با عنوان «عناصر مشترک در استنباط شریعت؛ مرحله مقدماتی» به انجام رسیده است مورد قبول و رضایت شارع اقدس قرار گیرد و بهره‌گیری از مطالب و محتوای حلقه اولی از کتاب دروس فی علم الاصول را برای عموم طلاب و علاقمندان به فراگیری منطق اجتهاد و روش‌شناسی استنباط دیدگاه‌های شارع و قوانین شریعت الهی، کامل‌تر و آسان‌تر نماید؛ إن شاء الله تعالی.

و السلام علیکم و رحمۃ الله و برکاته

کمترین دعاگویان

محمد حسین ملک‌زاده (امین الاسلام)

آثار و تألیفات

آیت الله شهید سید محمد باقر صدر^(ره)

مؤلف کتاب گرانسنگ

دروس فی علم الاصول (حلقات)

در ابتدای بخش نخست از ترجمه و شرح حلقه اولی گفتیم که اندیشمند شهید آیت الله سید محمد باقر صدر (قدس سره) بدون تردید یکی از نوابغ علمی و متفکران کم نظیر در تاریخ شیعه و حتی تاریخ اسلام است که در زمانی نزدیک به ما می زیست و با نگارش کتابها و طرح اندیشه‌هایی در زمینه‌های گوناگون علوم اسلامی، مدرسه و مکتب علمی عظیمی را بنیان نهاد و افق‌های تازه علمی و معرفتی را به روی عالمان شیعه و همچنین

اندیشمندان، دانشمندان و روشنفکران بزرگ جهان اسلام گشود و طرح بحث‌هایی همچون نظام اقتصادی اسلام و ... را برای اولین بار در تاریخ اسلام به نام خود به ثبت رساند. و این همه در حالی است که وقتی پس از تحمّل سخت‌ترین شکنجه‌های رژیم منحوس و جهنمیِ بعثی به شهادت رسید عمر مبارکش - به سال ششمی - تنها حدود چهل و پنج سال بود. و اگر صدام معدوم در تمامی عمرش فقط و فقط همین یک جنایت را مرتکب شده بود و هیچ جرم و جنایت دیگری را در سیاهه ننگین گناهان خویش نداشت باز هم به یقین می‌شد او را یکی از وحشی‌ترین و جنایتکارترین ستمگران و جلادان تاریخ به شمار آورد. زیرا او مردم همه جهان در حال و آینده، خصوصاً مسلمانان و بالأخص پیروان اهل بیت (ع) را از وجود یکی از دانشمندان، اندیشمندان و نظریه پردازان سترگ طول تاریخ، محروم ساخت.

پس از آن، به مروری کوتاه بر حیات علمی، معنوی و جهادی این ستاره فروزان سپهر جهاد و اجتهاد پرداختیم.

اما در این بخش، به عنوان تکمله و تتمیمی بر آن زندگینامه مختصر، تنها فهرستی از آثار و تألیفات اندیشمند بزرگ، نابغه مجاهد، علامه فهامه، آیت الله شهید سید محمد باقر صدر (ره) را از نظر می‌گذرانیم.

۱. رساله فی علم المنطق (مفقود)

در سن ۱۱ سالگی

۲. فدک فی التأریخ

در سن ۱۳ سالگی

۳. تعلیقه فقهیه علی رساله بلغة الراغبین (آیت الله محمد رضا آل

یاسین) (مفقود)

زمان نگارش: سال ۱۳۷۰ هـ ق، در سن ۱۷ سالگی

۴. غایة الفکر فی علم الاصول

زمان نگارش: سال ۱۳۷۱ هـ ق، در سن ۱۸ سالگی

۵. فلسفتنا

زمان انتشار: سال ۱۳۷۹ هـ ق

۶. إقتصادنا

زمان انتشار: سال ۱۳۸۱ هـ ق

۷. المدرسة الإسلامية

زمان انتشار: سال ۱۳۸۲ هـ ق

۸. المعالم الجديدة للاصول

زمان انتشار: سال ۱۳۸۵ هـ ق

۹. البنك اللاربوى فى الإسلام

۱۰. الأسس المنطقية للإستقراء

۱۱. تعلیقة فقهیة على بحث صلاة الجمعة من كتاب شرائع

الإسلام (علامه حلی)

۱۲. تعلیقة فقهیة على كتاب منهاج الصالحين (آیت الله حكيم)

۱۳. تعلیقة فقهیة على كتاب مختصر منهاج الصالحين

۱۴. تعلیقة فقهیة على كتاب مناسك الحجّ (آیت الله خوئی)

۱۵. المحنة

زمان ارائه بحث: سال ۱۳۸۹ هـ ق

۱۶. بحوث فى شرح العروة الوثقى

زمان انتشار: سال ۱۳۹۱ هـ ق

۱۷. موجز أحكام الحجّ

زمان انتشار: سال ۱۳۹۵ هـ ق

۱۸. الفتاوی الواضحه

زمان نگارش: سال ۱۳۹۶ هـ ق

۱۹. موجز فی أصول الدین (المُرسل و الرسول و الرساله)

زمان نگارش: سال ۱۳۹۶ هـ ق

۲۰. نظرة عامّة فی العبادات

زمان نگارش: سال ۱۳۹۶ هـ ق

۲۱. دروس فی علم الأصول (حلقات)

زمان نگارش: سال ۱۳۹۷ هـ ق

۲۲. بحث حول الولاية

۲۳. بحث حول المهدي

۲۴. رسالتنا

۲۵. المرجعية الموضوعية

۲۶. أهل البيت تنوع أدوار و وحدة هدف (أئمة أهل البيت عليهم

السلام و دورهم في تحصين الرسالة الإسلامية)

۲۷. ومضات

۲۸. الإسلام يقود الحياة

زمان نگارش: سال ۱۳۹۹ هـ ق

۲۹. السنن التاريخية في القرآن الكريم (المدرسة القرآنية)

زمان ارائه بحث: سال ۱۳۹۹ هـ ق

۳۰. بحث فلسفی مقارن بین الفلسفة القديمة و الفلسفة

الجديدة (مفقود)

زمان نگارش: سال ۱۳۹۹ هـ ق

۳۱. تحليل الذهن البشري (مفقود)

زمان نگارش: سال ۱۳۹۹ هـ ق

۳۲. اصول الدين (حلقات) (مفقود)

زمان نگارش: سال ۱۴۰۰ هـ ق

ادامه ترجمه و شرح حلقه اولی

(بخش دوم)

بحوث علم الأصول

۱. الأدلة المحرزة

۲. الأصول العملية

۳. تعارض الأدلة

تقسیم بحث

هنگامی که فقیه، مسأله‌ای مانند مسأله اقامه برای نماز را بررسی می‌کند و تلاش می‌نماید که حکم آن را استنباط کند، در ابتدا می‌پرسد: حکم شرعی تعلق گرفته به اقامه، چه نوع حکمی است؟ [و کدام یک از انواع و اقسام حکم شرعی که در صفحات پیشین نام برده شدند مربوط به اقامه برای نماز می‌باشند؟] آن‌گاه اگر به دلیلی [یعنی دلیل مُحَرَزِی] که نوع حکم شرعی اقامه را آشکار می‌کند دست یابد، بر فقیه لازم است که موضع عملی و استنباطش را بر پایه همان دلیل تعیین نماید. [این نوع از استنباط، استنباطی استوار بر پایه دلیل مُحَرَزِی می‌باشد.

و اگر فقیه به دلیلی که نوع حکم شرعی تعلق گرفته به اقامه را تعیین می‌کند، دست نیافت حکم شرعی همچنان برای فقیه مجهول باقی می‌ماند و در این حالت فقیه پرسش نخستش را که در ابتدا طرح کرده بود به پرسش تازه‌ای - همان‌گونه که پس از این می‌آید - تبدیل می‌نماید: کدام قواعد، موضع عملی در قبال حکم شرعی مجهول را تعیین می‌کنند؟

این قواعد، «اصول عملیه» نامیده می‌شوند؛ مثل اصالة البرائه. اصالة البرائه قاعده‌ای است که می‌گوید: «هر ایجاب و تحریم مجهولی که دلیلی بر آن وجود ندارد هیچ تأثیری بر رفتار انسان نمی‌گذارد و انسان از جانب آن ایجاب یا تحریم مجهول، مُلزم به احتیاط و مقید بودن به آن حکم شرعی نیست».

در این حالت [که فقیه به دلیل مُحَرَزی که بتواند نوع حکم شرعی را مشخص نماید دست نیافت،] استنباط [و به دست آوردن حکم شرعی] به جای دلیل [مُحرز] بر پایه اصل عملی شکل می‌گیرد.

تفاوت میان «اصل» و «دلیل» آن است که [به عکس دلیل محرز که در پی احراز و دستیابی به حکم شرعی واقعی می‌باشد،] اصل، واقع را احراز نمی‌کند و فقط وظیفه عملی در قبال واقع را تعیین می‌نماید.

و همین [تعیین وظیفه عملی،] گونه‌ای از استنباط است. به همین خاطر می‌توانیم عملیات استنباط را به دو نوع تقسیم نماییم:

یکی از آن دو نوع، استنباط استوار بر پایه دلیل است؛ همانند

استنباطی که از متن [آیه و یا حدیثی] که بر حکم شرعی دلالت دارد

کمک می‌گیرد.

و نوع دیگر، استنباط استوار بر پایه اصل عملی است؛ همانند

استنباطی که از اصالة البرائة کمک می‌گیرد.

از آنجا که علم اصول، علم به عناصر مشترک در فرایند استنباط است، با

عناصر مشترکش، هر دو نوع [استنباط] را زاد و توشه می‌بخشد [و به هر دو

نوع استنباط، یاری می‌رساند تا به انجام برسند].

بر این اساس، بحث‌های اصولی را نیز به دو نوع تقسیم می‌کنیم:

در نوع اول، از عناصر مشترک در عملیات استنباط که در ادله احراز

کننده حکم تجلی می‌یابند سخن می‌گوییم؛

و در نوع دوم، از عناصر مشترک در عملیات استنباط که در اصول

عملیه تجلی می‌یابند سخن می‌گوییم.

عناصر مشترک میان دو نوع فرایند استنباط

در میان عناصر مشترک در فرایند استنباط، یک عنصر مشترک [و قاعده کلی]

وجود دارد که در همه عملیات استنباط و فرایندهای به دست آوردن حکم

شرعی، به هر دو نوعش وارد می‌شود [و کاربرد دارد]؛ چه عملیات استنباطی

که بر پایه دلیل [مُحرز] استوار است و چه عملیات استنباطی که بر پایه اصل عملی، استوار می‌باشد.

این عنصر [مشترک و قاعده کلی] عبارت است از: «حجیت قطع».^۱

۱. معمولاً علما در کتب اصولی، همانند کتاب کفایة الاصول، به این نکته تصریح می‌نمایند که حجیت قطع، مسأله‌ای خارج از مسائل علم اصول است و بحث از آن جزء مبادی و مقدمات این علم و یا حتی یک بحث کلامی به شمار می‌آید که استطراداً وارد بعضی از کتب اصولی شده است.

اما آیت الله شهید صدر (ره)، در متن بالا، حجیت قطع را به عنوان یکی از ادله، قواعد و عناصر مشترک در عملیات استنباط حکم شرعی، البته عنصری با کاربرد بسیار بیشتر نسبت به سایر عناصر مشترک، معرفی کرده است.

اگر این مطلب را در کنار بیانی که ایشان درباره موضوع علم اصول دارد (عناصر / ادله مشترک در عملیات استنباط) و تعریفی که از علم اصول ارائه می‌کند (علم به عناصر مشترک در فرایند استنباط حکم شرعی) مورد توجه قرار دهیم، می‌توانیم این گونه نتیجه بگیریم که دست کم بنا بر آنچه در این کتاب آمده است، شهید صدر، به عکس بسیاری از علمای اصول، حجیت قطع را از آن جهت که یکی از عناصر مشترک در عملیات استنباط است، یک مسأله اصولی، و بحث از آن را یک بحث اصولی می‌داند؛ گرچه برخی از بحث‌های مربوط و مرتبط با حجیت قطع به نظریه

[تعریف قطع:]

منظور ما از قطع، کشف و آشکار شدن گزاره‌ای از گزاره‌ها است به

میزانی که شک و تردید در آن راه نیابد.

[از قطع با عناوینی همچون «علم»، «یقین»، «کشف تام» و «اعتقاد و باور کامل

و صد در صدی» نیز می‌توان یاد کرد.]

معنای حجّیت قطع در دو امر خلاصه می‌شود:

[یکی: مُعذَرِیت]

این‌که عبد وقتی در نتیجه عمل به قطع و اعتقادش [یعنی انجام کاری مطابق

با علم و باورش]، دچار مخالفت با مولا شد [و تکلیفی از تکالیف مولا را

انجام نداد] مولا حق ندارد او را مجازات کند و عبد می‌تواند نسبت به

مخالفتش با مولا، اعتذار بجوید و این عذر را بیاورد که او هماهنگ با قطعش

عمل کرده است.

معرفت و معرفت‌شناسی مربوط می‌شوند و یا همچون حق الطاعه، جنبه و ریشه

کلامی دارند.

[اصطلاحاً به این کار، احتجاج و حجّت آوردنِ عبد در مقابل مولا و علیه وی گفته می‌شود. در هر موردی که عبد به نبودن تکلیف، قطع پیدا کند، در حالی که آن تکلیف در واقع وجود داشته باشد عبد می‌تواند با استناد به قطعش عذر بیاورد و در برابر مولا احتجاج کرده، حجّت اقامه نماید.] مانند آن‌که اگر عبد به اشتباه، قطع پیدا کند که نوشیدنیِ مقابلش، شراب (خمر) نیست و با اعتماد به قطعش آن را بنوشد در حالی که در واقع، آن نوشیدنی شراب بوده است مولا نمی‌تواند او را به خاطر نوشیدن شراب، مجازات کند؛ چراکه این عمل، به قطع وی استناد داشته است.

این، یکی از دو جنبهٔ حجّیت علم و قطع است و جنبهٔ مُعَدَّرِیْت نامیده می‌شود.

و دیگری: [مُنَجَّرِیْت]

این‌که اگر عبد در نتیجهٔ عمل نکردن به قطعش، به مخالفت با مولا دچار شود مولا حق دارد که او را مجازات کند و به وسیله قطعش بر ضدّ او احتجاج نماید.

[توضیح آن‌که: در هر موردی که عبد به وجود تکلیفی، قطع پیدا کند، آن تکلیف بر وی مُنَجَّز می‌شود، یعنی بر عهده او قرار می‌گیرد. حال اگر عبد به رغم علمی که نسبت به تکلیف و وظیفه شرعی خویش پیدا کرده است آن را به انجام نرساند در حالی که آن تکلیف در واقع نیز وجود داشته و ثابت بوده است، مولا می‌تواند با استناد به قطع عبد، علیه وی حجّت اقامه کند و او را به خاطر انجام ندادن تکلیف، مورد سرزنش و مجازات قرار دهد.] مانند آن‌که اگر عبد قطع پیدا کند به این‌که نوشیدنِ مقابلش شراب است و آن را بنوشد، و در واقع نیز شراب باشد، این حقّ مولاست که آن عبد را به خاطر مخالفتش [با تکلیف مولا که از نوشیدنِ شراب نهی کرده و آن را حرام کرده بود] مجازات کند؛ زیرا عبد می‌دانست که [نوشیدنِ شراب حرام است و در عین حال آن را نوشید، پس در این کار عُذری ندارد.

این، جنبه دوم از حجّیت قطع است و جنبه مُنَجَّزیت نامیده می‌شود.

[نیاز فقیه به عنصر حجّیت قطع]

بدیهی است که حجّیت قطع به این معنایی که توضیح دادیم امری است که ممکن نیست هیچ فرایندی از فرایندها و عملیات استنباط حکم شرعی از آن

بی‌نیاز باشد؛ زیرا همواره فقیه از [طریق انجام] عملیات استنباط به نتیجه‌ای دست می‌یابد که آن نتیجه عبارت است از علم به موضع عملی در قبال شریعت و تعیین آن موضع عملی بر پایه دلیل یا بر پایه اصل عملی. برای آن‌که این نتیجه دارای اثر باشد به ناچار باید پیش‌تر، حجیت قطع مورد اعتراف و پذیرش قرار گرفته باشد؛ زیرا اگر قطع حجّت نباشد و صلاحیت آن را نداشته باشد که مولا به وسیله آن در برابر عبدش احتجاج کند و یا عبد به وسیله آن در برابر مولایش احتجاج نماید، [یعنی منجزیت و معذرت نداشته باشد]، نتیجه‌ای که فقیه از عملیات استنباط به دست آورده است لغو و بیهوده خواهد بود زیرا علمش حجّت [و معتبر] نیست.

پس در هر فرایند استنباطی باید عنصر حجیت قطع وارد شود تا آن فرایند میوه‌ها و ثمرات خود را بدهد و فقیه از آن فرایند به نتیجه مثبتی برسد. به این سبب است [و با توجه به مطالبی که گفته شد باید گفت] که حجیت قطع، عام‌ترین و گسترده‌ترین عنصر از عناصر مشترک اصولی گردیده است.

[نیاز اصولی به عنصر حجیت قطع]

حجّیت قطع، فقط عنصر مشترکی در فرایند استنباط حکم شرعی که به وسیله فقیه انجام می‌شود، نیست بلکه در واقع شرط پایه‌ای در مطالعه خودِ عناصر مشترک [در علم اصول] به وسیله عالمِ اصولی نیز هست. به طور مثال هنگامی که ما مسأله حجّیت خبر [ثقه] یا حجّیت ظهور عرفی را [که هر دو از عناصر مشترک در عملیات استنباط هستند] بررسی می‌کنیم با این کار فقط تلاش می‌نماییم تا نسبت به واقعیت در آن مسأله، علم [و قطع] به دست آوریم، پس اگر علم و قطع حجّت نباشد بررسی حجّیت خبر و ظهور عرفی چه فایده‌ای می‌تواند داشته باشد؟.

بنابراین هم فقیه و هم عالمِ اصولی به دنبال به دست آوردن علم [و قطع] نسبت به نتیجه فقهی (تعیین موضع عملی در قبال شریعت) یا نتیجه اصولی (عنصر مشترک) هستند، لذا بدون پذیرش و اعترافِ پیشینی به حجّیت علم و قطع، بحث و بررسی‌های آن دو بیهوده و بی‌فایده خواهد بود.

[حکم عقل به حجّیت قطع بر اساس حق الطاعه]

حجّیت قطع، به حکم عقل ثابت می‌باشد زیرا عقل حکم می‌کند که مولا (خداوند سبحان) دارای حق اطاعت بر انسان در همه تکالیف مولا و امرها و

نهی‌هایش که انسان به آنها علم پیدا می‌کند است. لذا اگر انسان به یک حکم الزامی از جانب مولا - وجوب یا حرمت - علم یافت آن حکم الزامی وارد دایره حق الطاعه [یعنی حق اطاعت خدا بر انسان] می‌گردد و مولا این حق را بر انسان پیدا می‌کند که انسان آن [حکم] الزامی را که به آن علم یافته است به انجام رساند. در نتیجه اگر انسان نسبت به [امثال و انجام] آن حکم الزامی کوتاهی کند یا حق الطاعه [و حق اطاعت خداوند که بر عهده‌اش است] را ادا نکند سزاوار مجازات است.

[و همان‌گونه که از مطالب پیش‌گفته نیز آشکار گردید] این، همان جنبه منجزیت در حجیت قطع است.

همچنین از سوی دیگر، عقل حکم می‌کند که انسانی که به نبود الزام قطع دارد [و به صورت صد در صد بر این باور است که حکم الزامی - اعم از وجوب یا حرمت - بر عهده‌اش نیست] این حق را دارد که [به هیچ روی خود را به لحاظ شرعی ملزم نبیند و] هرگونه که می‌پسندد اقدام کند؛ و اگر آن الزام [و حکم الزامی، حقیقتاً و] در واقع وجود داشته باشد، در حالی که بعد به عدم آن قطع دارد، مولا این حق را بر انسان ندارد [که حتی در چنین حالتی،] انسان، آن [حکم الزامی که در واقع وجود دارد ولی شخص از آن

بی‌اطلاع است و نسبت به آن علم ندارد را] به انجام رساند. و تا زمانی که انسان به عدم الزام قطع داشته باشد مولا نمی‌تواند او را به خاطر مخالفتش [با تکلیف الزامی واقعی] مجازات نماید.

این همان جنبه معذرت در حجیت قطع است.

عقل همان‌طور که حجیت قطع را درک می‌کند، همچنان درک می‌کند و می‌فهمد که ممکن نیست حجیت از قطع گرفته شود؛ بلکه حجیت [شامل معذرت و منجزیت]، لازمه قطع [یعنی همراه همیشگی و لازم غیر مُفارق آن] است و حتی مولا نیز نمی‌تواند قطع را از حجیتش جدا کند و [در مخالفت با معذرت، خطاب به عبد خویش] بگوید: «اگر به نبود الزام قطع پیدا کردی، پس [باز هم] تو معذور نیستی»، یا [در مخالفت با منجزیت، به بنده خود] بگوید: «اگر به [وجود] الزام، قطع یافتی [در عین حال] می‌توانی به آن بی‌توجه باشی [و طبق آن عمل نکنی]». به حکم عقل، همه اینها غیر ممکن است، زیرا معذرت و منجزیت در هیچ حالتی از قطع جدا نمی‌گردند. این مطلب، معنای قاعده اصولی‌ای است که مُحال‌بودن صدور منع از سوی شارع نسبت به قطع را بیان می‌کند.

چه بسا [در همین جا اشکالی به ذهن خطور کند و] بگویی:

این مبنای اصولی به این معنا است که اگر عبد دچار باور نادرستی شد و مثلاً قطع پیدا کرد که نوشیدن شراب (خمر) حلال است مولا نمی‌تواند او را متوجه خطایش نماید.

پاسخ [این اشکال، این است که]:

مولا می‌تواند به این خطا توجه دهد و به عبد خبر دهد که [نوشیدن شراب] مباح نیست. زیرا این [توجه دادن و خبر دادن] قطع را از وجود عبد زایل می‌کند و او را به [باور] درست بازمی‌گرداند. و [اما] مبنایی که به تازگی ذکر شد فقط مُحال [و ناممکن] بودن صدور منع از سوی مولا درباره عمل به قطع، در حالی که [هنوز] قطع باقی است را بیان می‌کند.

در نتیجه، برای مولا ممکن است که قطع شخصی که به حلال بودن نوشیدن شراب قطع دارد را زایل کند [و یقین او را از بین ببرد]، ولی تا زمانی که قطع او ثابت [و موجود] است و یقینش به حلال بودن استوار است، ممکن نیست که مولا او را از عمل به قطعش منع نماید و او را به خاطر این کار [یعنی انجام کاری مطابق قطع و یقینش] مجازات کند.

الأدلة المُحرِّرة

مبادئ عامّة

۱. الدليل الشرعي

۲. الدليل العقلي

نوع نخست

ادله مُحَرِّزه

مبانی کلی

دلیلی که فقیه در استنباط حکم شرعی به آن استناد می‌کند، [از دو حال خارج نیست]:

یا به علم نسبت به حکم شرعی منجر می‌شود،

یا نه، [یعنی: یا این که آن دلیل برای فقیه علم نمی‌آفریند بلکه تنها

ظنّ و گمان ایجاد می‌کند].

در حالت اول، دلیل قطعی است و مشروعیت و حجّیتش را از حجیت قطع

می‌گیرد زیرا چنین دلیلی، به قطع نسبت به حکم منجر می‌گردد و قطع هم که

به حکم عقل حجّت است، لذا فقیه موظّف است استنباط حکم شرعی را بر

اساس آن [دلیل قطعی] استوار سازد.

از جمله نمونه‌های دلیل قطعی، قانونی است که می‌گوید: «هرگاه چیزی واجب شد مقدمه‌اش هم واجب است». این قانون به عنوان یک دلیل قطعی بر وجوب وضوء از آن جهت که وضوء مقدمه نماز است به شمار می‌رود. و اما در حالت دوّم [یعنی در حالتی که دلیل، فقیه را به قطع و علم نمی‌رساند بلکه تنها برای او ظنّ و گمان به وجود می‌آورد]، دلیل ناقص است زیرا این دلیل قطعی نیست [و نمی‌تواند واقع را به صورت کامل آشکار سازد و یا به اصطلاح، نسبت به واقع، «کشف تامّ» ندارد].

اگر شارع به حجّیت دلیل ناقص حکم نماید و بر استناد به آن در فرایند استنباط امر کند، با وجود نقص و کمبودی که دارد، [به صورت تعبّدی و به خاطر حکم و امر شارع، حجّیت و مشروعیت می‌یابد و] مانند دلیل قطعی می‌شود و فقیه موظّف است [در عملیات استنباط حکم شرعی] بر آن تکیه کند [و از آن بهره بگیرد].

از جمله نمونه‌های دلیل ناقصی که شارع آن را حجّت قرار داده است خبر ثقه می‌باشد. خبر ثقه به خاطر احتمال خطا و خلاف واقع بودنش منجر به علم نمی‌شود، لذا یک دلیل ظنّی ناقص است که شارع، آن را حجّت قرار داده و به پیروی از آن و تصدیق [و تأیید] آن امر نموده است. بدین سبب [یعنی به

سبب آن که شارع مقدس خبر ثقه را حجّت قرار داده است [این دلیل در عملیات استنباط، به سطح دلیلی قطعی رسیده است.

[به این دسته از ادله محرزّه، امارات می‌گویند. آماره^۱ به دلیلی گفته می‌شود که کشف و احراز ناقصی نسبت به واقع دارد و تنها به خاطر حجّیت و مشروعیتی که از سوی شارع کسب کرده است در عملیات استنباط حکم شرعی همچون دلیل قطعی مورد استفاده قرار می‌گیرد.]

اما اگر شارع به حجّیت دلیل ناقصی حکم نکند آن دلیل [نه به صورت ذاتی و نه به صورت تعبدی] حجّت نمی‌باشد و تکیه بر آن در استنباط [حکم شرعی] جایز نیست؛ زیرا دلیل ناقصی است که احتمال خطا بودنش می‌رود.

گاهی شک می‌کنیم و نمی‌دانیم که آیا شارع [به طور مثال، فلان] دلیل ناقص را حجّت قرار داده است یا نه؟ دلیلی هم که به لحاظ شرعی حجّیت آن را اثبات یا نفی نماید یافت نمی‌شود. در این هنگام لازم است که به [قانون کلی

۱. شهید صدر (ره) در واپسین صفحه از حلقه اولی، ذیل بحث «التعارض بین

النوعین» (التعارض بین الأمارات و الأصول)، به عنوان «آماره» اشاره کرده و به معرفی اجمالی آن پرداخته است.

و [قاعدهٔ عامی که علمای اصول آن را در این زمینه بیان کرده‌اند مراجعه نماییم. این قاعده می‌گوید:

«هر دلیل ناقصی حجّت نیست مگر آن‌که به وسیله دلیل شرعی،

خلافش ثابت شود. [یعنی یک دلیل شرعی، حجّت آن دلیل

ناقص را اثبات نماید.]»

این، معنای همان چیزی است که در علم اصول گفته می‌شود که:

«اصل در ظنّ (گمان) عبارت است از عدم حجّت، مگر ظنّی که

به وسیلهٔ یک دلیل قطعی از [شمول] این اصل خارج شده باشد.

[یعنی یک دلیل قطعی حجّت آن دلیل ظنّی را اثبات کرده باشد.]»

خلاصه آن‌که، دلیلی که از نظر فقهی قابل اعتماد و تکیه کردن است عبارت

است از دلیل قطعی یا دلیل ناقصی که حجّت آن به لحاظ شرعی به وسیله

یک دلیل قطعی ثابت شده باشد. [همچنان‌که گفته شد به چنین دلیل ناقصی

اماره می‌گویند. کما این‌که به جهت خروج این اماره و دلیل ظنّی از شمول

اصل در باب ظنون، به آن ظنّ خاص هم گفته می‌شود؛ چرا که این دلیل

ظنّی، دلیلی است که به شکل خاص، دلیل قطعی بر حجّت آن اقامه شده

است.

نکته دیگر این که، دلیلی که برای اثبات حجیت و مشروعیت این اماره ظنی و دلیل ناقص آورده می‌شود تنها در صورتی کارساز و مفید است که قطعی باشد؛ زیرا اگر آن هم ظنی باشد، باز خودش نیازمند یک دلیل دیگر خواهد بود تا حجیت خود همین دلیل را ثابت نماید. و اگر هیچگاه دلیل قطعی آورده نشود، تسلسل لازم می‌آید.

تقسیم بحث

دلیل محرز در مسأله فقهی - چه قطعی باشد و چه قطعی نباشد - به دو قسم تقسیم می‌شود:

اول: دلیل شرعی

منظور ما از دلیل شرعی هر چیزی است که از سوی شارع صادر می‌شود و بر حکم شرعی، دلالت دارد. این [گونه از دلیل]، کتاب کریم [یعنی قرآن] و سُنَّت، که عبارت است از سخن معصوم و عمل و تقریرش [یعنی تأیید معصوم (ع)]، را شامل می‌شود.

[مؤلف شهید (ره)، هماهنگ با تعبیری که در کتب اصولی دیگر و در لسان علمای گذشته آمده است در این جا از «دلیل شرعی» به عنوان یک قسم از دلیل در مقابل «دلیل عقلی» نام می‌برد، در صورتی که چنین بیانی گرچه مشهور است اما صحیح نیست؛ زیرا شرع، قسیم عقل نیست بلکه اعم از آن است. به دیگر سخن، وقتی گفته می‌شود دلیل شرعی، چنین دلیلی اعم از دلیل عقلی و دلیل نقلی می‌باشد. پس درست آن است که در تقسیم‌بندی دلیل محرز، آن را به دو قسم نقلی و عقلی تقسیم نماییم و مثلاً بگوییم «دلیل شرعی نقلی» و «دلیل شرعی عقلی». البته تعریفی که ایشان برای دلیل شرعی ذکر کرده است کاملاً بر دلیل نقلی صدق می‌کند و با آن هماهنگ و سازگار است.

در خور اشاره است که گاهی به دلیل نقلی، دلیل سمعی (دلیل شنیدنی یا شنیداری) نیز گفته می‌شود. [

دوم: دلیل عقلی

منظور ما از دلیل عقلی، گزاره‌هایی است که عقل آنها را درک می‌کند و می‌توان از آنها یک حکم شرعی را استنباط نمود؛ مانند گزاره عقلی‌ای که می‌گوید واجب شدن یک چیز، واجب شدن مقدمه‌اش را نیز در پی دارد.

[تقسیم‌بندی دلیل شرعی نقلی]

قسم نخست [که عبارت است از «دلیل شرعی»، یا به تعبیر دقیق‌تر، «دلیل نقلی» و یا «دلیل شرعی نقلی»، اعم از آن‌که قطعی باشد یا ظنی،] خود به دو نوع تقسیم می‌شود:

یکی: دلیل شرعی لفظی که عبارت است از سخن شارع، چه [در قالب] کتاب (قرآن) باشد و چه سنت. [روشن است که در این قسم، منظور از سنت، فقط بخش گفتاری سنت، یعنی سخنان، نورگفته‌ها و احادیث معصومین (ع) است.]

و دیگری: دلیل شرعی غیر لفظی، مانند عمل معصوم و تقریرش، یعنی سکوت معصوم نسبت به عمل شخصی دیگر، به صورتی که [این سکوت، علامت تأیید و رضایت باشد و] بر قبول آن عمل [از سوی معصوم (ع)] دلالت نماید.

[بحث و بررسی‌های لازم درباره دلیل شرعی نقلی]

در قسم نخست [یعنی دلیل شرعی یا همان دلیل شرعی نقلی]، به هر دو نوعش [که عبارتند از دلیل لفظی و دلیل غیر لفظی]، به [بررسی و] دانستن این امور نیازمندیم:

اولاً: دلالت دلیل شرعی و این که دلیل شرعی به وسیله ظهور عرفی‌اش بر چه چیزی دلالت می‌نماید. [به طور مثال اگر در متن یک دلیل شرعی نقلی همچون یک روایت، با استفاده از یک فعل امر، به انجام کاری امر شده بود باید مشخص نماییم که آیا این فعل امر به لحاظ ظهور عرفی‌اش بر وجوب آن کار دلالت دارد یا استحباب آن و یا آن که از این فعل امر، حکم دیگری نسبت به آن کار، برداشت می‌شود.]

ثانیاً: حجیت آن دلالت و ظهور، و وجوب اعتماد [و استناد] به آن [ظهور].

ثالثاً: [این که] حقیقتاً دلیل از جانب شارع صادر شده باشد.

به همین جهت، بحث در قسم اول [که عبارت است از دلیل شرعی نقلی]

مطابق با این تفصیل، به سه بحث تقسیم می‌گردد:

- ◀ بحث نخست درباره تعیین دلالت [و ظهور] است؛
- ◀ بحث دوم درباره اثبات حجیت دلالت و ظهور دلیل می‌باشد؛
- ◀ و بحث سوم درباره اثبات صدور دلیل از جانب شارع است [، که اصطلاحاً به آن، اثبات صغرای دلیل شرعی نیز گفته می‌شود].

[بررسی‌های سه‌گانه درباره دلیل شرعی نقلی، در نمونه‌هایی از

فرایند استنباط

مؤلف شهید (ره) در اوائل کتاب، پس از ارائه تعریفی از علم اصول، گفت:

«برای آن‌که این تعریف را به خوبی بفهمیم باید بدانیم که عناصر

مشترک در فرایند استنباط چه چیزهایی هستند. به همین خاطر باید

نمونه‌هایی ابتدایی از این فرایند را در اشکالی مختصر ذکر نماییم تا

از راه بررسی این نمونه‌ها و مقایسه میان آنها به تصویری از

عناصرهای مشترک در فرایند استنباط برسیم.»

سپس ایشان در قالب سه مثال و تطبیق، مسیری که فقها در عملیات استنباط

حکم شرعی طی می‌نمایند را نشان داد. مثال نخست عبارت بود از:

«فرض کنید فقیهی با این پرسش مواجه شود: آیا ارتماس در آب بر

روزه‌دار حرام است؟

فقیه در پاسخ به این پرسش می‌گوید: ارتماس (فروردن تمام سر در

آب)، بر روزه‌دار حرام است.

فقیه این پاسخ را از این راه استنباط می‌کند:

روایت یعقوب بن شعیب از امام صادق (ع) بر حرمت ارتماس بر

روزه‌دار دلالت دارد؛ زیرا در این روایت آمده است که امام (ع)

فرمود: "شخص مُحَرَّم و نیز روزه‌دار، ارتماس نمی‌کنند."

این جمله با این ترکیب خاص، در عُرف عام بر حرمت دلالت دارد.

راوی این حدیث، یعقوب بن شعیب، ثقه است و اگرچه ممکن است

که انسانِ ثقه هم گاهی دچار خطا شود یا احیاناً از مسیر درست

منحرف گردد اما شارع ما را امر نموده است که شخص ثقه را به

خطا یا دروغ‌گویی متَّهم ننماییم و شارع او را حُجَّت به شمار آورده

است. نتیجه آن‌که ارتماس حرام است.»

در دو مثال دیگر و در استنباط حکم دو مسأله دیگر نیز ایشان مسیری مشابه با همین مسیر را ارائه نمود. پس از آن اضافه کرد:

«با بررسی این مواضع سه‌گانه می‌بینیم که احکامی که فقیه آنها را استنباط کرد از ابواب گوناگونی از فقه بود و ادله‌ای را نیز که به آنها استناد نمود مختلف بودند؛ چنان‌که نسبت به حکم اول، به روایت یعقوب بن شعیب استناد کرد، همچنین نسبت به حکم دوم، به روایت علی بن مهزیار استناد کرد و نسبت به حکم سوم هم به روایت زراره استناد نمود.

هر کدام از این سه روایت هم، دارای متن و ترکیب لفظی ویژه‌ای هستند که باید به دقت مورد بررسی قرار گیرند و معنایشان مشخص گردد.

ولی در مقابل این تنوع و در قبال اختلافاتی که در مواضع سه‌گانه وجود داشت، عناصر مشترکی نیز یافت می‌شوند که فقیه آنها را در فرایند استنباط، در همه این مواضع سه‌گانه داخل نمود.

از جمله این عناصر مشترک، رجوع به عُرف عام در فهم سخنی که از معصوم صادر شده است، می‌باشد؛ امری که از آن با تعبیر حُجَّتِ

ظهور عُرفی یاد می‌شود. در نتیجه، حجّیت ظهور، عنصر مشترک در هر سه عملیات استنباط است.

همچنین عنصر مشترک دیگری یافت می‌شود که عبارت است از حجّیتِ خبر ثقه.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود شهید صدر (ره) همین سه قسم بحث و بررسی درباره دلیل شرعی نقلی که در قسمت «ادلّه محرزه» بیان کرده است، یعنی:

۱. تعیین دلالت و ظهور

۲. اثبات حجّیت ظهور

۳. اثبات صدور دلیل از سوی شارع

را عیناً و یکی پس از دیگری، در نمونه‌هایی از فرایند استنباط حکم شرعی که در آغاز کتاب آورده نیز رعایت کرده است.

پاسخ به اشکالی نسبت به ترتیب بحث‌های مطرح شده درباره دلیل

شرعی نقلی

به لحاظ نظری و به باور بعضی، ممکن است ترتیبی که شهید صدر (ره) برای سه قسم بحث و بررسی درباره دلیل شرعی نقلی، ذکر نموده است خالی از اشکال نباشد و بحث سوم که عبارت است از بررسی صدور دلیل از سوی شارع و این که مثلاً بدانیم آیا این سخن را معصوم (ع) گفته است یا نه، بر دو بحث دیگر که عبارتند از تعیین ظهور و اثبات حجیت ظهور، تقدّم داشته باشد.

اما پاسخ به این اشکال این است که شاید در مقام نظر، اثبات صدور دلیل بر دو بحث دیگر تقدّم داشته باشد، ولی در مقام عمل مشاهده می‌شود که معمولاً هر فقیهی پیش از آن که به سراغ سند دلیل و اثبات صدور آن برود، نخست توجهش به این نکته جلب می‌شود که آیا اساساً این دلیل به لحاظ معنا و محتوا، ربطی به مسأله مورد نظر وی دارد یا نه؟ چون اگر ربطی به مسأله تحت بررسی وی نداشته باشد معنا ندارد که آن را جزء ادله آن مسأله قرار دهد و به مطالعه جدی درباره سند و منبع آن پردازد.

طبعاً برای آگاهی از این مطلب ناچار است بحث و بررسی خود درباره دلیل را از تحدید و تعیین دلالت و ظهور آن آغاز نماید.

وقتی بحث از دلالت و ظهور به انجام رسید، چه بسا نوبت به بحث و بررسی درباره حجّیت و اعتبار این ظهور برسد؛ چراکه در صورت فقدان حجّیت، آنچه به عنوان دلالت و ظهور عُرفی به دست آمده است، ارزش و اعتباری نخواهد داشت و نمی‌توان از آن در راستای استنباط حکم شرعی و کشف دیدگاه شارع مقدس درباره مسأله مورد نظر بهره گرفت.

و سر آخر، بحثی که چه بسا به لحاظ نظری و از دید برخی، در رتبه نخست قرار داشت، یعنی بحث و بررسی در مورد اثبات صدور دلیل از جانب شارع مقدس، مطرح می‌گردد و فقیه، کوشش می‌کند که بر اساس اصول، قواعد و ضوابطی خاص، به این پرسش پاسخ دهد که آیا حقیقتاً این دلیل از طرف شارع صادر شده است یا نه؟ و در واقع، در این مرحله، فقیه با بهره‌گیری از ابزارهایی همچون وسائل اثبات تعبّدی و وجدانی به تلاش برای اثبات صغرای دلیل شرعی می‌پردازد.

البته در این‌جا، این نکته فنی فقاهی و اجتهادی را نیز نباید فراموش کرد که یکی از علائم، ابزارها و قرائنی که می‌تواند به عنوان مؤید یا نشان‌گر صدور روایتی از سوی معصوم (ع) به کار فقیه آید و در اثبات صغرای دلیل شرعی به وسیله وی مورد استفاده قرار گیرد، دقّت در دلالت روایت و بررسی

صحّت و فساد دلالتی آن است؛ در نتیجه، با لحاظ این نکته نیز می‌توان بحث درباره تعیین دلالت و ظهور را بر بحث درباره اثبات صدور دلیل از جانب شارع، مقدّم دانست، و یا به دیگر سخن، احراز و اثبات این که حقیقتاً دلیل از جانب شارع صادر شده باشد را تا حدودی، متوقف بر این مطلب به حساب آورد که دلیل شرعی به وسیله ظهور عرفی اش بر چه معنایی دلالت می‌کند.

اشکال و جوابی دیگر در مورد ترتیب اباحت درباره دلیل شرعی

نقلی

علی‌رغم پاسخی که به اشکال مذکور در مورد ترتیب اباحت درباره دلیل شرعی نقلی داده شد، اما باز هم این امکان وجود داشت که مانند ترتیبی که در حلقه ثانیه و ثالثه نیز وجود دارد، دست کم، بحث از اثبات صدور دلیل از سوی شارع (اثبات صغرای دلیل شرعی) به عنوان بحث دوم مطرح می‌گردید و بحث از اثبات حجّیت ظهور، که یک بحث کُبروی است در مقام سوم قرار می‌گرفت.

البته این نکته را هم نباید از نظر دور داشت که حلقات، یک کتاب درسی است و حلقه اولی (مرحله مقدماتی) از این حلقات، برای مبتدیان تألیف شده

است لذا طبیعی است که مؤلف شهید (رضوان الله تعالی علیه) گذشته از سیر منطقی بحث‌ها با توجه به مسیری که فقیهان در فرایند استنباط احکام شرعی طی می‌کنند، به جنبه‌های آموزشی و تعلیمی نیز عنایت ویژه داشته باشد و چه بسا در این جا هم به جهت ملاحظات آموزشی، چنین ترتیبی را برای طرح این بحث‌ها ترجیح داده است.

الدلیل الشرعی

أ - الدلیل الشرعی اللفظی

* الدلالة

* حجیة الظهور

* إثبات الصدور

ب - الدلیل الشرعی غیر اللفظی

الف - دلیل شرعی لفظی

دلالت

مقدمه

از آنجا که دلالت دلیل لفظی با نظام عام لغوی دلالت [که این نظام عام، اختصاصی به زبان خاصی ندارد] مرتبط است بهتر به نظر می‌رسد که به عنوان مقدمه‌ای برای بحث در زمینه دلالت‌های ادله لفظی، به بررسی اجمالی طبیعت دلالت لغوی و چگونگی شکل‌گیری آن بپردازیم و نگاهی کلی به دلالت لغوی داشته باشیم.

[چستی وضع]

وضع و ارتباط لغوی چیست؟

در هر زبانی میان مجموعه‌ای از الفاظ و مجموعه‌ای از معانی، روابطی برقرار است و هر لفظی به معنای خاصی ارتباط دارد، ارتباطی که سبب می‌شود

هرگاه لفظ را تصوّر نماییم فوراً ذهن ما به تصوّر معنا منتقل گردد. این اقتران و همراهی میان تصوّر لفظ و تصوّر معنا و انتقال ذهن از یکی از آنها به دیگری چیزی است که نام «دلالت» را بر آن می‌نهیم؛ لذا هنگامی که می‌گوییم: «واژه آب بر مایع خاص دلالت می‌کند»، منظورمان از این جمله این است که تصوّر واژه آب به تصوّر آن مایع خاص منجر می‌شود.

لفظ را «دالّ» و معنا را «مدلول» می‌نامند.

بر این اساس متوجه می‌شویم که رابطه میان تصوّر لفظ و تصوّر معنا تا حدودی به رابطه‌ای که در زندگی عادی خود، میان آتش و حرارت، یا میان طلوع خورشید و روشنایی مشاهده می‌کنیم شباهت دارد و همان‌طور که آتش به حرارت می‌انجامد و طلوع خورشید به روشنایی منجر می‌شود، همچنان تصوّر لفظ به تصوّر معنا منجر می‌گردد. به همین خاطر می‌توان گفت همان‌گونه که آتش، سببی برای [به وجود آمدن] حرارت، و طلوع خورشید، سببی برای [ایجاد] روشنایی است، تصوّر لفظ نیز سببی برای تصوّر معنا می‌باشد؛ البته با این تفاوت که جایگاه رابطه سببیت میان تصوّر لفظ و تصوّر معنا، ذهن است زیرا تصوّر لفظ و معنا، تنها در ذهن وجود پیدا می‌کنند، و

جایگاه رابطه سببیت میان آتش و حرارت یا میان طلوع خورشید و روشنایی، جهان بیرونی است.

پرسش اساسی در مورد رابطه‌ای که در زبان، میان لفظ و معنا پیدا می‌شود عبارت است از پرسش درباره منشأ این رابطه و چگونگی شکل‌گیری آن:

چگونه رابطه سببیت میان لفظ و معنا به وجود آمد؟

و چگونه تصوّر لفظ، سببی برای تصوّر معنا گردید در حالی که لفظ

و معنا، دو چیز کاملاً مختلف هستند؟

معمولاً در علم اصول در پاسخ به این پرسش اساسی، از دو رویکرد [و دو دیدگاه] یاد می‌شود.

[۱- نظریه رابطه ذاتی لفظ با معنا]

رویکرد اول بر پایه این باور استوار است که رابطه لفظ با معنا ناشی از طبیعت خود لفظ است همچنان که رابطه آتش با حرارت از طبیعت خود آتش ناشی می‌شود. در نتیجه، به طور مثال لفظ «آب» به حکم طبیعتش دارای رابطه‌ای با معنای خاصی است که آن معنا را از لفظ آب می‌فهمیم. به همین جهت، این رویکرد تأکید می‌کند که دلالت لفظ بر معنا ذاتی می‌باشد و از

هیچ سبب خارجی به دست نیامده است. [بلکه این دلالت، صرفاً و کاملاً از ذات لفظ، نشأت گرفته است.

این دیدگاه درباره منشأ و چگونگی دلالت لفظ بر معنا که رأی شاذی^۱ نیز به شمار می‌آید به سلیمان بن عبّاد سیمری نسبت داده می‌شود. [

[نقد نظریه رابطه ذاتی]

این رویکرد نمی‌تواند محل بحث [که عبارت است از منشأ و کیفیت دلالت لفظ بر معنا] را به صورت کامل تفسیر نماید زیرا اگر دلالت لفظ بر معنا و رابطه‌اش با آن ذاتی باشد و از هیچ سبب [و عامل] بیرونی ناشی نشده باشد و این لفظ باشد که به طبیعت خود، ذهن بشر را به سوی تصوّر معنایش براند پس چرا یک شخص غیر عرب هنگامی که کلمه «آب» را تصور می‌کند از انتقال [ذهنی] به معنای این کلمه ناتوان است؟ و چرا او برای آن که هنگام شنیدن کلمه عربی و تصوّر آن، ذهنش به معنا منتقل شود نیازمند فراگیری زبان عربی می‌باشد؟

۱. رأی و نظر شاذّ به دیدگاهی می‌گویند که ضمن آن که معمولاً از طرفداران اندکی بهره‌مند است، با موازین علمی و فنی هم ناسازگار می‌باشد.

این [حقایق]، دلیلی است بر این که رابطه‌ای که در ذهن ما میان تصور لفظ و تصور معنا برقرار می‌باشد ناشی از طبیعت لفظ نیست بلکه از سبب دیگری نشأت گرفته است که دستیابی به آن سبب دیگر به فراگیری زبان نیاز دارد. نتیجه آن که، دلالت [لفظ بر معنا] ذاتی نیست.

۲- نظریه اعتبار

اما رویکرد دیگر، به حق، دلالت ذاتی را انکار می‌کند و این گونه در نظر می‌گیرد که روابط لغوی میان لفظ و معنا در هر زبانی به دست شخص نخست یا اولین اشخاصی که آن زبان را پدید آوردند و به آن سخن گفتند به وجود آمده است. این اشخاص [یعنی نخستین پدیدآورندگان و گویشوران به یک زبان]، الفاظ معینی را به معانی ویژه‌ای اختصاص دادند و در نتیجه این اختصاص دادن، الفاظ، رابطه‌ای با آن معانی به دست آوردند و [این گونه شد که] هر لفظی بر معنای خاص خود دلالت می‌کرد. [این تفسیر از کیفیت دلالت و وضع لفظ بر معنای خاص خود، مسلک یا نظریه «اعتبار» نامیده می‌شود. البته در توضیح مسلک اعتبار، تبیین‌های گوناگونی به چشم می‌خورد.

علاوه بر نظریه اعتبار دو نظریه مهم دیگر نیز درباره وضع الفاظ بر معانی که البته هر دو دلالت ذاتی را انکار می‌کنند نیز وجود دارند. این دو مسلک و نظریه عبارتند از:

۱- مسلک «قرن آکید» که نظریه شهید صدر (ره) است و این شاء الله

در صفحات بعد با آن آشنا خواهیم شد؛

۲- مسلک «تعهد» که تعریف و توضیح آن در حلقه ثانیه از حلقات

اصول شهید صدر (ره) آمده است. از جمله قائلین به نظریه تعهد،

مرحوم آیت الله خوئی (ره) می‌باشد.

این تخصیص [و اختصاص دادن الفاظ به معانی] که آن اشخاص اولیه انجام

دادند و از آن، دلالت به وجود آمد، «وضع» نامیده می‌شود همچنین شخصی

که این کار [یعنی وضع] را انجام می‌دهد «واضع»، لفظ را «موضوع» و معنا را

«موضوع له» می‌نامند.

[نقد نظریه اعتبار]

حقیقت آن است که گرچه این رویکرد در انکاری که نسبت به دلالت ذاتی

داشت بر حق بود، ولی در [مسیر] حلّ مشکل اساسی که حتی بعد از

فریضه‌ای که طرفداران این رویکرد در نظر گرفتند همچنان باقی بود، تنها گامی کوچک به پیش رفت [یعنی نظریه اعتبار این توانایی را نداشت که تبیین کامل و جامعی از منشأ و چگونگی دلالت الفاظ بر معانی ارائه دهد؛ چراکه این نظریه فقط می‌توانست بعضی از موارد دلالت لفظ بر معنا را توضیح دهد و از توضیح سایر موارد عاجز بود].

اگر ما به همراه صاحبان این دیدگاه فرض کنیم که رابطه سببیت [میان لفظ و معنا] از اقدامی ناشی شده است که پایه‌گذاران زبان آن را به انجام رسانده‌اند زیرا هر لفظی را به معنای ویژه‌ای اختصاص داده‌اند، آن‌گاه می‌توانیم بپرسیم این پایه‌گذاران چه نوع اقدامی را به انجام رسانده‌اند؟ و خواهیم دید که مشکل همچنان باقی است زیرا تا زمانی که رابطه ذاتی و هرگونه ارتباطی از پیش، میان لفظ و معنا وجود نداشته باشد چگونه پایه‌گذار زبان توانسته است رابطه سببیت را میان دو چیزی که هیچ رابطه‌ای میان آنها نیست ایجاد کند؟ و آیا صرف این‌که پایه‌گذار زبان، لفظ را اختصاص دهد و آن را برای معنایی معین کند تا آن لفظ سبب تصور آن معنا شود کافی است برای این‌که حقیقتاً آن لفظ سبب تصور معنا گردد؟

همه ما می‌دانیم که پایه‌گذار زبان و هر شخص دیگری چنین توانایی و قدرتی را ندارد که از قرمزی جوهری که به وسیله آن می‌نویسد سببی برای حرارت آب بسازد ولو آن‌که این تلاش را صد مرتبه تکرار کند [و در هر بار] بگوید: «قرمزی جوهری که با آن می‌نویسم را اختصاص دادم تا آن‌که سببی برای حرارت آب باشد» پس چگونه وی تنها با اختصاص دادن آن لفظ [-] که اعتباری بیش نیست -] و بدون هرگونه رابطه پیشینی میان لفظ و معنا توانست در سبب قرار دادن آن لفظ برای تصور معنا موفق شود؟

این چنین است که همچون قبل با مشکل [اساسی در تفسیر چگونگی دلالت لفظ بر معنا و منشأ آن] مواجهیم. لذا برای حلّ این مشکل کافی نیست که رابطه لفظ با معنا را بر پایه فرایندی که مؤسس زبان به انجام رسانده است [و بر مبنای مسلک و نظریه اعتبار] تفسیر نماییم بلکه لازم است که محتوای این فرایند را بفهمیم تا متوجه شویم که چگونه رابطه سببیت میان دو چیزی که هیچ رابطه‌ای میانشان نبوده است برقرار گردیده است.

[در این جا مناسب به نظر می‌رسد که بر این نکته مهم، تأکید افزون‌تری داشته باشیم که رابطه میان لفظ و معنا نمی‌تواند یک رابطه صرفاً اعتباری و فرضی باشد زیرا آن‌قدر این رابطه، نزدیک و تنگاتنگ است که بر مبنای یک

تقسیم‌بندی از وجودات (وجودهای چهارگانه برای هر شیء) اساساً لفظ، یک نحوه و یک قسم وجود برای معنا به شمار می‌رود. از همین روی، حتی زیبایی و دلپذیری معنا و یا زشتی و زندگی آن به لفظ سرایت می‌کند و با آن که لفظ، تنها صدا و آوایی است که در دستگاه تکلم انسان ایجاد می‌گردد و یا در قالب وجود کتبی‌اش، فقط شکلی است که بر روی یک صفحه، کشیده می‌شود و نقش می‌بندد اما متأثر از زیبایی یا زشتی معنا، برای انسان، مطبوع و یا مشمئز کننده به نظر می‌رسد. همچنین افزون بر اصل انتقال ذهن از تصوّر لفظ به تصوّر معنا، سرعت بسیار زیاد این انتقال و بلافاصله بودن آن نیز امری است که رابطه سببیت میان تصوّر لفظ و تصوّر معنا را مورد تأکید بیشتری قرار می‌دهد؛ آن هم نه یک سببیت فرضی و اعتباری بلکه یک سببیت عینی و واقعی همچون سببیت آتش برای حرارت و طلوع خورشید برای روشنایی. طبیعی است که با این توضیحات، مسأله منشأ و کیفیت رابطه لفظ با معنا، به پرسشی جدی‌تر و مشکلی اساسی‌تر در بحث حاضر، بدل می‌گردد که به هیچ روی نظریاتی از قبیل نظریه اعتبار، توانایی پاسخگویی جامع به این پرسش و حلّ کامل این مشکل را ندارند. لذا لازم است که از سطح این گونه نظریات،

به سوی لایه‌های عمیق‌تر رهسپار شویم و با دقت و ژرف‌نگری بیشتری به واکاوی این واقعیت پردازیم.

[۳- نظریه قرن اکید (همراهی و پیوند محکم)]

راه حل [و پاسخ] درست این مشکل آن است که رابطه سببیت [و علّیت] میان لفظ و معنا در زبان، مطابق قانونی کلی از قوانین ذهن بشر به وجود می‌آید؛ چرا که ذهن انسان نیز همانند جهان خارج، دارای قوانین مشخصی است که یکی از این قوانین، آن است که اگر میان دو چیز در ذهن انسان، همراهی، مقارنت و پیوند محکم - و یا به اصطلاح شهید صدر، «قرن اکید» - به وجود آمد، تصوّر یکی از آن دو موجب تصوّر دیگری می‌شود. اما این تقارن، همراهی و پیوند محکم (قرن اکید) میان لفظ و معنا به دو صورت در ذهن به وجود می‌آید:

۱- کمی: تکرار زیاد همراهی و مقارنت این دو؛

۲- کیفی: همراه شدن این دو، در یک موقعیت زمانی و یا مکانی

مؤثر.

[الف - ایجاد قرن اکید به صورت کمی]

قانون کلی [از قوانین ذهن بشر که به آن اشاره کردیم] عبارت است از این که هرگاه تصوّر یک چیز با تصوّر چیز دیگر به دفعات زیاد در ذهن انسان مقارنت و همراهی یابد ولو آن که این [همراهی ذهنی میان تصور آن دو چیز] به صورت تصادفی هم رخ داده باشد، در میان آن‌ها رابطه‌ای به وجود می‌آید و تصور یکی از آنها سبب انتقال ذهن به تصور دیگری می‌شود.

مثال این مطلب در زندگی روزمره ما این است که دو دوست که در امور مختلف زندگی‌شان از هم جدا نمی‌شوند و همواره آنها را با هم می‌بینیم، اگر پس از این، یکی از این دو دوست را تنها ببینیم یا اسمش را بشنویم ذهن ما به سرعت به تصور دوست دیگر منتقل می‌شود زیرا دیدن آن دو با هم در دفعات بسیار، رابطه‌ای را در تصور [ذهنی] ما به وجود آورده است و این رابطه، از تصور ما نسبت به یکی از آن دو، سببی برای تصور دیگری می‌سازد.

[ب - ایجاد قرن اکید به صورت کیفی]

[علاوه بر حالت پیشین] گاهی برای آن که رابطه‌ای میان تصور دو چیز ایجاد شود کافی است که تنها یک مرتبه تصوّر یکی از آن دو چیز با تصور دیگری همراه گردد، و این اتفاق وقتی رخ می‌دهد که این دو تصوّر در موقعیت [زمانی یا مکانی خاص و] تأثیرگذار با یکدیگر همراه شوند. به طور مثال هنگامی که شخصی به شهری سفر می‌کند و در آنجا به [بیماری] مالاریای شدیدی دچار می‌گردد و سپس بهبود می‌یابد و باز می‌گردد، این همراهی و مقارنت میان مالاریا و سفر به آن شهر، رابطه‌ای را میانشان [یعنی رابطه‌ای ذهنی میان مالاریا و آن شهر را] پدید می‌آورد که هرگاه آن شهر را تصوّر می‌کند ذهنش به تصور مالاریا منتقل می‌گردد.

اگر رابطه سببیت میان لفظ و معنا را بر همین اساس بررسی نماییم مشکل [و] پرسشی که در باب منشأ و کیفیت دلالت لفظ بر معنا وجود داشت [از بین می‌رود و حل می‌شود چراکه می‌توانیم این رابطه را به این عنوان که نتیجه همراهی و مقارنت تصور معنا با تصور لفظ به صورت تکراری یا در موقعیت مؤثر می‌باشد تفسیر و تبیین نماییم،] و این همراهی، پیوند و مقارنت [امری است که به ایجاد رابطه میان آن دو [یعنی میان تصور لفظ و تصور معنا] منجر شده است؛ همان‌گونه که در حالات [و مثال‌های] مذکور رخ داده بود.

پس از این، این پرسش باقی می‌ماند که: چگونه تصور لفظ با معنای خاصی، در دفعات بسیار یا در موقعیت مؤثر، قرین گردید تا در نتیجه، رابطه لغوی میانشان به وجود آید؟

پاسخ این پرسش این است که: برخی از الفاظ در دفعات بسیار و به صورت ناخودآگاه با معانی مشخصی قرین می‌گردند و در نتیجه در میان آنها رابطه لغوی ایجاد می‌شود. [اصطلاحاً به این رویداد، وضع تعینی گفته می‌شود.] چه بسا کلمه «آه» که هرگاه انسان دردی احساس می‌کند این کلمه به طور طبیعی از دهانش خارج می‌گردد از همین قبیل [یعنی از قبیل وضع تعینی] باشد. [در اثر تکرار این اتفاق، آرام آرام] کلمه «آه» در ذهن انسان با تصور درد مرتبط می‌گردد لذا هرگاه کلمه «آه» را می‌شنود ذهنش به تصور درد منتقل می‌گردد. احتمالاً پیش از آن که برای انسان، زبانی به وجود آمده باشد توجه وی به این چنین روابطی که میان الفاظی مانند «آه» و معانی‌شان در نتیجه مقارنت ناخودآگاه به وجود آمده بود جلب می‌شد و او بر همین منوال شروع به ایجاد روابط تازه‌ای میان الفاظ و معانی نمود.

بعضی از الفاظ هم در یک فرایند آگاهانه و توأم با قصد با معنایی همراه گردیدند تا در میانشان رابطه سببیت ایجاد شود. [اصطلاحاً به این عمل، وضع تعیینی می‌گویند.]

بهترین نمونه برای این حالت اسامی افراد است. هنگامی که می‌خواهی نام پسر را علی بگذاری نام علی را با فرزند جدید همراه می‌کنی تا یک رابطه لغوی میان آن دو ایجاد نمایی و اسم علی بر فرزندت دلالت نماید به این کار تو «وضع» می‌گویند.

پس وضع عبارت است از فرایندی که به وسیله آن لفظی را با معنایی همراه می‌کنی که نتیجه این فرایند آن است که همواره در هنگام تصور لفظ، ذهن به معنا منتقل می‌شود.

بر این اساس [یعنی براساس مطالبی که گفته شد و همگی توضیحی بود برای نظریه «قرن اکید» (همراهی و پیوند محکم)] می‌توانیم وضع را به آنچه در هنگام پرسش درباره یک چشم‌پزشک، انجام می‌دهی تشبیه نماییم. [وقتی می‌پرسی: «نام این چشم‌پزشک چیست؟» به طور مثال در پاسخ] به تو گفته می‌شود: «او جابر است». اینک تو می‌خواهی نام او را به خاطرت بسپاری تا هر وقت خواستی بتوانی آن را به یاد آوری، لذا تلاش می‌کنی میان نام او و

چیزی نزدیک به ذهن، اقترا [و ربط] ایجاد نمایی در نتیجه، مثلاً می‌گویی:

«دیروز من کتابی را خواندم که تأثیر زیادی بر من گذاشت [و بسیار برایم جالب بود] و نام نویسنده آن جابر بود. پس همیشه باید به یاد داشته باشم که نام آن چشم‌پزشک، نام صاحب همان کتاب است». این چنین و از این راه، رابطه ویژه‌ای را میان صاحب کتاب و دکتر جابر ایجاد می‌کنی و پس از آن، هرگاه آن کتاب را تصوّر کردی می‌توانی نام پزشک را هم به یاد آوری.

این راه ایجاد ارتباط، با استفاده از وضع به عنوان ابزاری برای ایجاد رابطه زبانی، تفاوت اساسی ندارد.

بنابراین در می‌یابیم که یکی از نتایج وضع، خطوط سریع معنای موضوع له و تبادر [یعنی سرعت گرفتن] آن به ذهن، به محض شنیدن لفظ است که این امر، به سبب رابطه‌ای رخ می‌دهد که آن رابطه را وضع به وجود آورده است.

از همین روی است که می‌توان به وسیله تبادر، بر [وجود] وضع استدلال نمود و آن را به عنوان نشانه‌ای برای این مطلب در نظر گرفت که معنای تبادر یافته [یعنی معنایی که به محض شنیدن لفظ، به ذهن انسان می‌رسد] همان معنای موضوع له [یعنی معنای وضع شده برای لفظ] است زیرا معلول به صورت اِنّی از علّت، کشف می‌کند [و یا به تعبیر دیگر، از «معلول» که در

این جا عبارت است از تبادر، به «علت» که در این جا عبارت است از وضع، پی می‌بریم. به این امر، «برهان اِنّی» می‌گویند که به عکس «برهان لَمّی» (پی بردن از علت به معلول) می‌باشد.

حاج ملا هادی سبزواری - صاحب منظومه - با اشاره به این دو گونه برهان، می‌گوید:

بُرْهَانُنَا بِاللَّمِّ وَالْإِنِّ قَسِمٌ

مطلبُ هَلْ، مطلبُ ما، مطلبُ لِمِ]

به همین خاطر، «تبادر» از نشانه‌های حقیقت برشمرده شده است.

[توضیح آن‌که، معنایی که به صورت تعیینی و یا تعینی برای یک لفظ، وضع می‌گردد و به آن موضوع^۱ له گفته می‌شود، معنای حقیقی لفظ می‌باشد. حال اگر به محض شنیدن یک لفظ، معنایی به ذهنمان خطور و یا به اصطلاح، تبادر کرد از طریق برهان اِنّی (رسیدن از معلول به علت) کشف می‌کنیم که آن معنا برای آن لفظ وضع شده بوده است و در نتیجه، معنای حقیقی آن لفظ می‌باشد. پس معنای حقیقی، معنایی است که به ذهن، تبادر می‌کند و لذا دانشمندان، «تبادر» را یکی از علائم و نشانه‌هایی جهت تشخیص و تعیین حقیقت و معنای حقیقی - در مقابل مجاز و معنای مجازی - دانسته‌اند.

در صفحات آینده، بحث مستقلی درباره معنای حقیقی و معنای مجازی و نیز تبادر - به عنوان مهم‌ترین وسیله برای تمییز حقیقت از مجاز - مطرح خواهد شد.

[چستی استعمال]

استعمال چیست؟

پس از آن‌که لفظ برای معنایی وضع شد، تصوّر لفظ، سببی برای تصوّر معنا می‌شود و در این هنگام نوبت به استفاده از این رابطه زبانی که میان آن دو برقرار شده است می‌رسد لذا وقتی می‌خواهی به آن معنا برای شخص دیگری [که عبارت است از شنونده] اشاره کنی و او را در حالتی قرار دهی که معنا را در ذهنش تصور نماید می‌توانی لفظی را که سبب تصور معنا شده است بگویی و هنگامی که آن شخص، لفظ را می‌شنود به حکم رابطه سببیت میان لفظ و معنا ذهنش به معنای آن لفظ منتقل می‌گردد.

این‌که تو لفظ را به قصد حاضر نمودن معنایش در ذهن شنونده به کار می‌گیری را «استعمال» می‌نامند.

پس استعمال لفظ در معنایش یعنی این‌که شخص، لفظ را ایجاد می‌کند تا ذهن [شخص] دیگری را برای انتقال به معنای آن لفظ، آماده سازد. لفظ را «مستعمل»، معنا را «مستعمل فیه» و اراده شخص استعمال کننده [یعنی شخصی که سخن می‌گوید] مبنی بر این‌که معنا را از راه [به کارگیری] لفظ، در ذهن شنونده حاضر نماید را «اراده استعمالیه» می‌نامند.

هر استعمالی نیازمند آن است که مستعمل [یعنی شخص استعمال کننده] لفظ و معنا را تصور نماید البته معمولاً لفظ را به صورت ابزاری و آینه‌ای تصور می‌کند و معنا را به صورت مستقل تصور می‌نماید. در نتیجه، آن دو [یعنی لفظ و معنا] مانند آینه و تصویر هستند و همان‌طور که آینه را ملاحظه می‌کنی در حالی که از آن غفلت داری و همه نگاهت به تصویر است، همچنان لفظ را به همان شکل یعنی از آن جهت که آینه‌ای برای معنا است و در حالی که از آن غفلت داری ملاحظه می‌کنی و همه نگاهت به معنا است.

اگر بگویی: چگونه لفظ را ملاحظه می‌کنم در حالی که نسبت به آن غافل هستم؟ آیا این، چیزی به جز تناقض است؟

به تو پاسخ می‌دهند که ملاحظه لفظ به صورت آینه، فانی ساختن لفظ است در معنا یعنی لفظ را ادغام شده در معنا و با همان لحاظ معنا ملاحظه می‌کنی.

و این گونه از ملاحظه چیزی که فانی در چیز دیگر باشد با غفلت از آن [یعنی با غفلت از شیء مورد ملاحظه،] قابل جمع است.

بر این اساس، گروهی [از علماء و اصولیین] همانند صاحب الکفایه [یعنی آخوند خراسانی] گفته‌اند استعمال [یک] لفظ در دو معنا [یا بیشتر] ناممکن است. [مثل آن که شما بگویید: «شیر را دیدم» و هم‌زمان سه معنای آن را در نظر بگیرید یعنی منظورتان آن باشد که هم شیر خوراکی را دیده‌اید که یک نوشیدنی است، هم شیر درنده را دیده‌اید که یک حیوان است و هم شیر آب را دیده‌اید که یک ابزار و وسیله است. و یا در زبان عربی کلمه «عین» را به کار ببرید و هم‌زمان معانی بسیار متعدد و متنوع آن - همچون چشم، چشمه، طلا، نقره و ... - را اراده نمایید.]

این امر [یعنی ناممکن دانستن به کارگیری یک لفظ در دو معنا به صورت هم‌زمان] از آن جهت است که این [گونه از استعمال و به‌کارگیری،] هم فانی کردن لفظ در این معنا را می‌طلبد و هم در آن معنا را، در حالی که فانی ساختن یک چیز، دو مرتبه [و در دو چیز مختلف،] و در عرض هم [و به صورت هم‌زمان] معقول نمی‌باشد.

اگر بگوییم من می‌توانم میان دو معنا وحدت ایجاد کنم [یعنی آن دو معنا را یکی کنم] به این صورت که از آن دو، مرکبی می‌سازم که مشتمل بر هر دوی آنها باشد و آن گاه لفظ را از نظر لحاظ، در آن مرکب، فانی می‌نمایم.

پاسخ، آن است که: این کار [در پاره‌ای از موارد] ممکن است، ولی چنین کاری [خارج از محل بحث ما می‌باشد زیرا این کار،] استعمال لفظ در یک معنا [که البته آن معنا، یک معنای مرکب و مشتمل بر دو یا چند معنا است،] می‌باشد و نه استعمال لفظ در دو معنا [که کاملاً مستقل از یکدیگر و در عرض هم هستند].

پایان بخش دوم از ترجمه و شرح حلقه اولی