

روش شناسی فهم متون اسلامی از منظر اجتهاد امامیه

حسین عندلیب

استادیار، گروه معارف اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

پیمان عباسیان

استادیار، گروه حقوق، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

چکیده:

هدف از این پژوهش آن است که به این پرسش اساسی پاسخ دهد که «فهم متون اسلامی از منظر اجتهاد امامیه بر چه اصول و ضوابطی استوار است؟». برای پاسخ به این پرسش مهم باید به این ضرورت توجه داشت که فهم متون اسلامی یکی از مهمترین کارویژه های فقیهان اسلام است. در علم اصول در باب نقش اراده مولف در دلالت های متن، مباحث گسترده ای مطرح شده است، به گونه ای که لزوم کشف اراده از ظاهر کلام و متعین بودن معنای متن، مورد قبول همه اصولیان است، و این را امر مسلمی می دانند که در تفهیم و تفاهم ضرورتاً باید معنای متعین و بنیادین متن، که همان مراد مولف است، کشف شود. همه اصولیان در باب فهم متن بر آنند که نقش تفسیر و مفسر در فهم متن به طور عام و در فهم کتاب و سنت نبوی به طور خاص نقش اکتشافی است که مراد و مقصد مولف را از طریق دلالت متن بر معنای کشف می کند اگر مراد و مقصد مولف را از متن کشف نکند بلکه غیر از متن کشف کند دیگر آن را تفسیر متن نام نمی نهند. یافته پژوهش آن است که سه عنصر اساسی و اصلی در فهم متون اسلامی وجود دارد: متن، مولف و مفسر و واضح متن. هرکدام از این سه مهم نیز بر پایه روش شناسی ویژه اجتهاد امامیه شرایط و ضوابطی را دارا است و اصولی بر آنها حاکم است که در این پژوهش تبیین و تحلیل گردیده است. روش پژوهش حاضر توصیفی-تحلیلی است.

واژگان کلیدی: روش شناسی، متون اسلامی، اجتهاد امامیه، متن، مولف، مفسر و واضح متن.

بیان مساله

یکی از مهمترین کارویژه های فقیهان اسلام، فهم متون اسلامی است. اجتهاد اسلامی چیزی جز فهم و استنباط دیدگاه شارع مقدس از متن متون دینی یعنی قرآن و روایات اسلامی نیست. بنابراین آنچه که ثمره و گنج رنج هزار ساله دانشمندان اسلامی است اجتهاد فاخر و فهم و استنباط آنان از متون اسلامی است. هرچند مجتهدان فصل جداگانه ای به تبیین روش های اجتهادی اختصاص نداده اند لکن علم اصول فقه به عنوان مهمترین علم که متصدی روش شناسی اجتهاد عالمان است مورد نظر و اهتمام بوده است. فهم متون دینی دارای ویژگی و خصوصیتی است که لزوم توجه به قصد و مراد گوینده و مؤلف آن را کاملاً ضروری می نماید از این جهت، حساسیت افزون تری بر سایر متون دارد. یک شعر یا یک داستان را می شود صرف نظر از اینکه چه کسی آن را سروده یا نوشته، مورد تفسیر و تجزیه و تحلیل قرار داد؛ اما در باب متون دینی ما همواره در پی درک و فهم مقصود گوینده سخن و باری تعالی هستیم؛ چون دین داری، لبیک گفتن عملی و نظری به پیام پروردگار است و گوهر ایمان دینی، تصدیق حقایقی است که خداوند از طریق وحی، تفهیم آنها را به انسان قصد کرده است؛ پس رویکرد مؤمنانه و عالمانه به متون دینی - بویژه متونی که هیچگونه تحریفی در آنها رخ نداده است - به غرض درک و فهم و خواست خداوند متعال صورت می پذیرد، و با چنین غرضی، چگونه می توان پیوند متن را با مؤلفش نادیده انگاشت و متن دینی را همچون شعر یا نثری عادی پیش رو نهاد و به تفسیر آزاد آن - که نوعی وارد شدن در بازی با متن است - پرداخت. در باب کثرت گرایي معنایی و عدم تعیین آن، جای انکار نیست که متن و زبان، نظیر آثار هنری این قابلیت را دارند که فی حد ذاته و مستقل از مؤلف و خالقشان مورد ارزیابی واقع شوند؛ اما نمی توان به بهانه این قابلیت، واقعیت دیگری را نادیده گرفت. واقعیت آن است که هر متکلم و نویسنده ای که لب به سخن می گشاید، به قصد انتقال معنا، افکار و احساساتش چنین می کند؛ در این فرض، سخن گفتن از ابهام ذاتی معنا و عدم تعیین آن، سخنی کاملاً نارواست؛ زیرا این ادعا مرادف با آن است که متکلم و نویسنده، خود در ابهام و سردرگمی معنایی به سر می برده و هیچ معنای معینی را در سر نمی پرورانده است. پرسشی که در این پژوهش به دنبال پاسخ آن هستیم عبارت است از اینکه: «فهم متون اسلامی از منظر اجتهاد امامیه بر چه اصول و ضوابطی استوار است؟». برای پاسخ به این پرسش ضروری است دیدگاه های اصولیان مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

1. مبانی فهم متون دینی در اصول فقه

از دیدگاه اصولیان فهم متون - اعم از دینی و غیر دینی - به امور زیر وابستگی دارد:

1. متن

2. مولف

3. مفسر و واضح متن

در ادامه به توضیح این امور پرداخته تا بتوان از رهگذر تبیین این عناصر به مدل فهم متون از دیدگاه اصولیان دست یافت.

1-1- نقش متن در فهم متن

در تبیین چگونگی نقش متن در فرایند فهم متن مباحثی همچون «وضع»، «انواع دلالت»، «کیفیت دلالت متن بر معنا» مطرح است. لکن پرداختن به همه این مسائل به نظر ضروری نمی‌رسد. آنچه که در این بین مهم است بررسی انواع دلالت است که مستقیماً با مقوله فهم متن مرتبط است. از این روی در ادامه به بررسی انواع دلالت می‌پردازیم.

1-1-1- اقسام دلالت های متن

اصولیان در یک تقسیم، دلالت‌های متن را به دو قسم دلالت تصویری و دلالت تصدیقی تقسیم می‌کنند. اینک به بیان تعریف این دو نوع دلالت متن، و نیز نقشی که وضع الفاظ و جمله‌ها در ایجاد این دو نوع دلالت، ممکن است بر عهده داشته باشد، می‌پردازیم.

1-1-1-1 دلالت تصویری متن

مراد از دلالت تصویری متن این است که بین تصور الفاظ متن و تصور معانی آنها تلازمی وجود دارد که از شنیدن و خواندن الفاظ متن، معنا به ذهن خواننده یا شنونده خطور می‌کند، این دلالت صرفاً وابسته به «وضع» بوده، و هر کسی که با «وضع» الفاظ آشنا باشد، آن را بخواند یا بشنود، در این صورت به معانی الفاظ منتقل می‌شود. به بیان دیگر، خاستگاه دلالت تصویری متن، «وضع» الفاظ بر معانی مخصوصشان می‌باشد که همان دلالت مفردات متن و کلام بر معانی لغوی و عرفی شان است، به گونه‌ای که حتی اگر قرینه متصلی در کلام وجود داشته باشد، مبنی بر اینکه متن در معنای حقیقی و وضعی خود استعمال نشده است، باز هم متن و کلام برای شنونده یا خواننده، دلالت تصویری خود را از دست نمی‌دهد، اگرچه شنونده یا خواننده، آن را مراد جدی مولف یا متکلم نداند. بنابراین، دلالت تصویری متن، تابع «وضع» است، خواه قرینه‌ای بر خلاف آن در متن یا در خارج از آن موجود باشد، خواه نباشد. (حسنی، 1393، ص 239).

1-1-1-2 دلالت تصدیقی متن

دلالت تصدیقی متن، به معنای آن است خواننده یا شنونده با خواندن یا شنیدن لفظ، مراد بودن آن را از جانب متکلم تصدیق، و به آن اذعان کند. پس دلالت تصدیقی متن، عبارت است از کشف اراده متکلم از طریق الفاظ متن. بنابراین اگر دلالت وضعی الفاظ، دلالت تصدیقی باشد، در این صورت اگر متکلم بر حسب قانون «وضع»، الفاظی را استعمال کند، کاشف از آن است که معنای الفاظ متن را اراده کرده است، و تحقق دلالت وضعی، مستلزم احراز اراده متکلم از خارج از متن نیست.

در واقع، مراد از دلالت تصدیقی متن، این است که متن، بیانگر همان معنایی است که مراد استعمالی مولف بوده است و از مجموع کلام یا متن حاصل می شود؛ زیرا چه بسا به دلیل وجود قرائن متصل در کلام یا متن، معنای برآمده از متن با برآیند معنای حاصل از مفردات آن، تطابق نداشته باشد. از این رو دلالت تصدیقی بعد از اتمام سخن به دست می آید. بنابراین تعریف، وجود دلالت تصدیقی در متن، متوقف بر موارد زیر است:

1. احراز اینکه مولف در مقام بیان و افاده پیامی بوده است.
2. احراز اینکه مولف، اراده جدی بر افاده پیام خود داشته است.
3. احراز اینکه مولف بر معنای کلام و الفاظ خود کاملاً آگاهی داشته، و آن را قصد کرده است.
4. احراز اینکه قرینه ای دال بر اینکه مراد مولف بر خلاف ظاهر کلامش است، وجود نداشته باشد. در غیر این صورت، دلالت تصدیقی متن، منطبق بر آن قرینه خواهد بود. (ر.ک: آخوند خراسانی، 1409،

ص 247-248)

گفتنی است یکی از مقدمات حکمت که آخوند خراسانی افزوده است و با مساله این رساله کاملاً در ارتباط است؛ نبودن قدر متیقن در مقام مخاطب است. همچنین مقدمه دیگری که برخی اصولیون گفته‌اند یعنی «عدم انصراف» نیز باید مورد اهتمام قرار گیرد. توضیح آنکه با دقت در تعریف انصراف و همچنین قدر متیقن در مقام مخاطب در می‌یابیم این دو از ارتکاز سرچشمه می‌گیرند. انصراف یعنی لفظی که دارای افراد متعدد است به یک حصه معین و مشخصی منصرف شود و شنونده هنگام شنیدن آن لفظ مشترک ناخودآگاه به آن معنای مشهور منصرف گردد. حال فرقی ندارد منشا آن کثرت افراد باشد یا کثرت استعمال. مهم این است که مردم مثلاً هنگام شنیدن واژه «ماء» منصرف به آب آشامیدنی می‌شوند. حال اگر گوینده منظوری غیر از آب آشامیدنی دارد باید تصریح

کند و حتما تصریح می کند زیرا در غیر اینصورت مخاطبین را اغراء به جهل کرده است. شارع حکیم نیز همین رویه را دارد و دین را برای بهره گیری و استفاده مردم تشریح کرده است لذا اگر منظوری خاص دارد حتما بیان می کند زیرا در غیر اینصورت مردم می توانند احتجاج کنند که خداوندا! تو با علم وسیع و بی بدیلت می دانستی ما چنین فهمی داشتیم چرا به ما تذکر ندادی و مراد خاص خود را شفاف بیان نکردی؟ پس انصراف بر پایه ارتکاز صورت می پذیرد. قدر متیقن در مقام مخاطب هم به انصراف بر می گردد و او نیز از ارتکاز نشات می گیرد. زیرا اگر آن فهم به قدری نرسیده باشد که متیقن و مسلم و مشهور باشد دیگر به آن قدر متیقن گفته نمی شود و قابل احتجاج از سوی گوینده نیست پس در واقع قدر متیقن باید تبدیل به یک ارتکاز شده باشد. البته ممکن است در بعضی موارد فقط بین گوینده و شنونده باشد و عمومی نباشد ولی نوعا قدر متیقن ها به صورت عمومی و همگانی است و همه مردم آن تلقی را دارند.

نشأت گرفتن انصراف و قدر متیقن از ارتکاز نکته ای است که از دید اکثر اصولیون مخفی مانده و لذا آنها به طور مطلق کثرت استعمال را منشا انصراف می دانند (مظفر، 1375، ج 1، ص 189) البته شهید صدر با تیزی و کنکاش خود منشاهای انصراف را مورد واکاوی قرار می دهد و «ارتکاز» را یکی از منشاهای انصراف می داند (صدر، 1417، ج 3، ص 431). البته سخنی دیگر از شهید صدر در همین جا وجود دارد که می توان از فحوای آن عینیت ارتکاز، انصراف و قدر متیقن را فهمید. ایشان معتقد است کثرت استعمال زمانی حجت است که به حد «وضع تعینی» برسد (همان) و این در واقع همان ارتکاز است. زیرا وضع تعینی یعنی آن قدر لفظی در یک معنا و یک مفهوم به کار رفته که به محض شنیدن آن لفظ همان معنای مشهور به ذهن مخاطب خطور می کند و این یعنی ارتکاز.

حضرت امام خمینی (ره) نیز ارتکاز را موجب انصراف دانسته و آن را مانع از اطلاق گیری می داند. به عنوان نمونه در بحث شک های که بعد از عمل بر مکلف عارض می شود ایشان آنها را دو نوع دانسته است که یک

صورت آن به خاطر سهو و غفلت نسبت به صورت عمل انجام شده با علم به موضوع و حکم است و ادله ای همچون موثقه محمد بن مسلم به خاطر وجود «ارتکاز» منصرف به همین قسم است. ایشان ارتکاز را به عنوان «قرینه حافه» برای کلام می داند که جلوی اطلاق گیری را می گیرد. (خمینی، 1381، ص 347).

مرحوم مظفر نیز در بحث «قدر متیقن در مقام تخاطب» نظر آخوند خراسانی را پذیرفته و معتقد است اگر قدر متیقن در مقام محاوره موجود باشد و در عین حال مولی کلامش را مطلق بیاورد و بیان نکند که مطلق، تمام موضوع است، معلوم می شود که موضوع مورد نظر مولی، همان قدر متیقن است. (مظفر، 1375، ج 1، ص 188) البته مرحوم مظفر در بحث «انصراف» همانطور که گذشت فقط انصراف ناشی از کثرت استعمال را قبول دارد. (همان، ص 189-190)

ذکر این نکته ضروری است که بزرگانی همچون صاحب کفایه معتقدند اگر در موردی قدر متیقن باشد ولی شارع، مطلق را اراده کرده باشد، بر شارع لازم است که تصریح کند که منظورش قدر متیقن نیست و موضوع حکم «مطلق» است و الا اگر تصریح نکند محل به غرض مولی است و مکلف طبق همان قدر متیقن عمل می کند. (آخوند خراسانی، 1409، ص 247-248) این سخن صاحب کفایه از سویی حجیت ارتکاز را اثبات می کند و از سوی دیگر بر لزوم بیان از سوی شارع در موردی که ارتکاز و قدر متیقن را قبول ندارد دلالت می کند.

1-1-2. نقش متن در فهم آن از دیدگاه میرزای قمی

از منظر میرزای قمی متن تجلی گاه قصد و نیت مولف است و از متن مولف معنای را قصد کرده است که این متن بر معنایی دلالت دارد و دلالت متن بر معنا و نیز فهم معنا از آن متن بستگی به پروسه وضع دارد و دلالت لفظ بر معنا دلالت وضعی است و از منظر ایشان استعمال لفظ در موضوع له (معنا) خودش که اول این معنا را با

قرینه می‌آورد بعد از مدتی بی‌نیاز از قرینه می‌شود این را وضع حقیقی می‌نامند اما استعمال لفظ در غیرماوضع له (در غیر معنای خودش) با قرینه که در آن معنا یک مناسبت و علاقه وجود داشته باشد آن را مجاز می‌نامد. در هر دو صورت این الفاظ بر معنا دلالت دارد و معنا از این الفاظ قابل فهم نیز است. (قمی، 1430، ج 1، ص 54) سپس برای تشخیص معنای حقیقی از مجازی همان معیارهای معروف یعنی: تبادر، صحت حمل و عدم صحت سلب و اطراد را بیان می‌کند که با این معیارها می‌توان معنای حقیقی را از مجازی تشخیص داد. (ر.ک: همان، 56-)

(79)

البته در این مساله میرزای قمی نظریه منحصر به فردی دارد. ایشان بین حجیت «یا ائمه‌ها الذین آمنوا» و «یا ائمه‌ها الناس» تفکیک قایل است. وی معتقد است خطاب‌هایی که در قرآن و روایات بدین شکل به ما رسیده است برای ما حجیت ندارد. اگر چه ظهور در معنایی دارد و معنایی از آن فهم می‌شود. وی دلایلی بر مدعای خویش اقامه می‌کند که به اختصار آنها را بیان می‌کنیم.

الف: ما در صدر اسلام وجود نداشتیم و مخاطب قرار دادن معدوم از نگاه عقل و نقل قبیح است پس آن خطاب‌ها برای ما حجیت ندارد.

ب: تکلیف مشروط به فهم است اگر چیزی قابل فهم نباشد تکلیف نیست «جواز التکلیف مشروط بالفهم فاذا لم یجز التکلیف الغافل و النائم و الساهی و الصبی و المجنون... فالمعدوم اولی «بالعدم و کل ذلک عند القائلین بتحسین العقل و تقبیحه واضح» (همان، ص 517) ایشان با این مبنا نتیجه می‌گیرد انسانی که در هنگام خطاب نبوده است، فهم (صحیحی از سخن ندارد) و باید به طریق اولی تکلیف نداشته باشد و لذا این خطابات برای ما حجیت ندارد.

ج: الفاظ «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» و «يا أَيُّهَا النَّاسُ» برای حاضرین هنگام خطاب وضع شده است و دلیل بر این مدعا همان نص، تبادل و صحت سلب است.

البته ایشان متوجه این اشکال بوده است که اگر کسی قایل به این شود که این الفاظ برای حاضرین وضع شده است و خطاب معدومین نیز قبیح است در این صورت خطاب به شکل حقیقی فقط برای موجودین است. اما نسبت به کسانی که در آن زمان نبوده بعد از مدتی به دنیا می‌آیند و به تکلیف می‌رسند، این الفاظ و خطابها تعلیقی است. ایشان در پاسخ می‌فرماید که خطاب تعلیقی دو مشکل اساسی دارد اول اینکه خطاب‌های که در قرآن و روایات است بلکه همه آیات و روایات مجازی می‌شود دوم اگر بگویم که این خطابها نسبت به موجودین حقیقی است و نسبت به معدومین مجازی است و در اینصورت استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد می‌باشد که این استعمال محال است. (همان، ص 518)

بنابراین میرزای قمی به این مطلب اعتقاد دارد که متن بر معنایی دلالت دارد و این دلالت تابع وضع الفاظ است و معنا نیز از این متن قابل فهم است برخلاف هرمنوتیک رمانتیک که شلایرماخر اذعان دارد که برای کشف معنا تنها متن و روش فهم کافی نیست بلکه عنصر حدس و گمان مفسر نیز دخالت دارد و مفسر باید در جایگاه مولف قرار بگیرد و خود را در جای مولف فرض نماید تا معنایی را از متن کشف نماید (ر.ک: واعظی، 1389، ص 86-91).

1-1-3. ویژگی‌های خاص متن قرآن و تاثیر علوم بلاغی در فهم آن

قرآن کریم به عنوان یک متن دینی فاخر ویژگی‌های منحصر به فرد خود را دارد. این ویژگی‌های می‌طلبد از علوم دیگری در تفسیر متن قرآن بهره‌گیری نمود. یکی از علومی که با توجه به فصاحت و بلاغت قرآن و با

عنایت به معانی بلند قرآنی، مورد کاربرد است علم بلاغت است. علم بلاغت ترکیبی است از سه دانش «معانی، بیان و بدیع»، در علم معانی کلام از نظر فصاحت و مطابقت با مقتضای حال بررسی می شود، علم بیان علم استعاره و مجاز و تشبیه و کنایه و بدیع هم علم آرایه های لفظی و معنوی زبان است. (ر.ک: معرفت، 1383، ج5، صص 83، و 94-95).

علم بلاغت را به منظور آشنایی با اسرار و رموز و پیچیدگی های زبان عربی و ادراک اعجاز قرآن می آموزند. (تفتازانی، 1383، ص10) نقش علم معانی در تجزیه و تحلیل اجزا و کلیت جمله نقش انکارناپذیری است؛ تشبیه و کنایه و مجاز هم که در سراسر قرآن فراوان در فراوان به کار رفته است. برخی از آرایه های علم بدیع در فهم ظاهر آیات جداً مؤثرند. در بررسی نقش علوم بلاغی در تفسیر و فهم متن قرآن کریم، به بررسی نقش دو علم معانی و بیان می پردازیم.

عناصر علم بلاغت در فهم و تحلیل هر متن، تأثیر به سزایی دارد، ولی در عین حال قرآن کریم خصوصیتی دارد که وقوع مجاز و کنایه را در آن بیشتر می کند. آیت الله معرفت در توضیح این خصوصیت قرآن می نویسد:

«قرآن معانی ای به گستردگی آفاق را عرضه داشته و الفاظ مورد استعمال عرب... بسی تنگ و کوتاه بوده است زیرا عرب الفاظ مورد استعمال خود را طبق نیازهای خود و در سطحی پایین وضع نموده و گنجایش افاده معانی بلند و گسترده قرآن را نداشت. قرآن به ناچار به استعاره و کنایه و مجاز که دامنه گسترده ای دارند رو می آورد». (معرفت، 1385، ج1، ص110)

استاد معرفت علاوه بر استفاده بسیار مفصلی (ر.ک: معرفت، 1383، ج 5) که از علم بلاغت در اثبات اعجاز قرآن کرده، در جای جای آثار خود از این دانش برای تفسیر آیات الهی نیز بهره برده است. استاد معرفت در برداشت لطیفی که از کریمه لیس کمثله شیء ارائه می کند، می نویسد:

«مفسرین برای فرار از دام محال عقلی¹ کاف را در اینجا زائده گرفته اند... ولی تأویل دقیق تری نیز هست و آن این که آیه فقط در پی نفی «شبیبه خداوند» نیست چون در این صورت می نوشت: لیس کالله شیء یا لیس مثله شیئی بلکه می خواهد علاوه بر این نفی شبیه خداوند را با برهانی عقل پذیر همراه کند. به طور مثال وقتی که شما [به عنوان یک متکلم] می خواهید نقیصه ای را از کسی نفی کنید اگر بگویید: «فلان لا یکذب» یا «لا یبخل» سخنتان فقط یک ادعای بدون دلیل است، اما اگر کلمه «مثل» را اضافه کنید و بگویید «مثل فلان لا یکذب» او «لا یبخل» کلامتان را با برهان و حجت همراه کرده اید؛ چون کسی که دارای صفات و ویژگی های کریمانه او باشد نمی تواند چنین باشد زیرا وجود این صفات مانع از هبوط او به رذائل اخلاقی است ... پس یکی از الفاظ تشبیه رکن ادعا است و دیگری برهان آن ادعا.» (معرفت، 1383، ج 5، ص 56-58)

استاد معرفت در ذیل آیه «قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَاعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائده، 64) می نویسد:

«غل الید» و «بسط الید» کنایه² هستند از «امساک» و «انفاق»، درست مثل کریمه لا تجعل یدک مغلوله³ الی عنقک و لا تبسطها کل البسط (اسراء، 69) چون قطعاً نه مراد از «غل الید» بستن دو دست به گردن (مثل افراد دست

1 - اذ لو كانت الكاف باقیه علی اصلها للزم التسليم بثبوت المثل.

2 - مؤید برداشت کنایی از آیه لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلًا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ (آل عمران، 181) است.

شکسته) است و نه مراد از بسط ید افقی نگه داشتن دست ها (مانند مرتاضان)، ولی صاحب ذوق اشعری با جمود بر ظاهر لفظ از ذوق عرب رقیق فاصله گرفته است.» (معرفت، همان، ج 3، ص 149-150)

آیت الله معرفت در رد برداشت مجسمه از کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (قصص، 88) که «وجه» را حمل بر عضو ظاهری می کنند می نویسد: «فضای آیه نمی تواند این باشد که بعد از فنای همه موجودات فقط صورت خداوند باقی است؛ بلکه مراد بقای ذات او است.» (همان، ص 146). حصر یکی از مسائل علم معانی است و در اینجا استاد معرفت از طریق حصر استدلال، مجسمه را با مشکل رو به رو کرده است.

1-2. نقش مولف در فهم متن

از مباحث مهم و عمده ای که در علم اصول مطرح شده است، پرداختن به نقش و تاثیری است که مولف در تشکیل متن، و در نتیجه در فهم آن ایفا می کند. در این بخش به بررسی عواملی پرداخته می شود که در شناخت «نیت مولف»، که در علم اصول به مثابه مهمترین عامل شکل گیری متن و همین طور غایت از فهم آن مطرح است، مدخلیت دارد. در این بخش دو بحث مورد توجه قرار خواهد گرفت؛ بحث استعمال و بحث مربوط به نقش اراده مولف در دلالت های متن.

1-2-1. استعمال

دیدگاه رایج در میان عالمان اصول در مورد نقش زبان این است که انسانها مفاهیم مورد نظر خود را با زبان به دیگران انتقال می دهند. نکته مهم در باب این انتقال، این است که این فرآیند با استفاده از «وضع» الفاظ برای معانی رخ می دهد. به بیان دیگر، الفاظ و متن، دالّ اند و معانی به مثابه مدلول، و «وضع»، ارتباط برقرار کننده بین این دالّ و مدلول است.

بنابراین دیدگاه اصولی، نویسنده یا گوینده پیش از آنکه کلامی را بنگارد یا تکلم کند، معنایی را که به خودی خود ارتباطی با الفاظ و زبان ندارد، در ذهن خود دارد و آنگاه برای انتقال این مفاهیم به دیگران از الفاظ بهره می‌گیرد. در واقع با به کارگیری الفاظ، معنای مورد نظر خود را در ذهن مخاطب یا مخاطبان خود ایجاد می‌کند.

اصطلاحاً در علم اصول، کاری که متکلم یا نویسنده صورت می‌دهد، «استعمال» نامیده می‌شود. مراد از «استعمال»، کاربرد لفظ از سوی متکلم یا نویسنده است، از آن حیث که از قابلیت دلالت بر معنای خاصی برخوردار است. متکلم یا مولف، الفاظ مناسب خاصی را که بر معنای مورد نظرش دلالت دارند، استعمال کرده، و به کار می‌برد، به گونه‌ای که اگر کسی با «وضع» آن الفاظ آشنا باشد، از طریق الفاظ به آن معنای پی می‌برد، و معنای مشابه با معنای مورد نظر مولف یا متکلم در ذهن وی شکل می‌گیرد.

بدین رو «استعمال» به مثابه مهمترین نقشی که مولف در تکوین متن ایفا می‌کند، مطرح است، و به همین لحاظ شناخت آن در آشنایی با عوامل متن، تاثیر بسزایی دارد؛ زیرا از یک سو فهم معنای متن، منوط به فهم معنایی است که مولف، آن معنای را قبل از نگارش در ذهن خود داشته، و نگارش را به نیت انتقال آن معنای انجام داده است، و از دیگر سو، مولف با استعمال الفاظ مناسب با معنای مورد نظرش، متن را سامان داده است.

از این رو، بنابر مبانی مقبول در علم اصول، هر گوینده یا نویسنده ای از الفاظی که استعمال می‌کند، معنای خاصی را اراده می‌کند، و ارتباط زبانی صحیح بین متکلم و مخاطب و تحقق مفاهمه، در گرو «استعمال» صحیح و مناسب از سوی متکلم یا مولف، فهم درست و وقوع «دلالت» صحیح در ناحیه مخاطب است. بر این اساس، فهم درست یا نادرست متن، با مراد مولف و البته از طریق متن سنجیده می‌شود. اگر مخاطب به مقصود متکلم، که محفوف در متن است، رسید، به فهم درست و مطابق با واقع نائل آمده است، و اگر به معنای مورد نظر مولف نرسید، فهم او نادرست خواهد بود؛ چه مخاطب به دلیل عدم آشنایی با «وضع» الفاظ استعمال شده توسط متکلم نتواند به

معانی مورد نظر گوینده یا نویسنده منتقل شده، و دچار بدفهمی شده باشد، و چه مولف یا متکلم در استعمال، دچار خطا شده باشد، ولی دلالت تصویری صورت گرفته از متن، صحیح باشد. بدین ترتیب، اگر در استعمال خطا صورت گیرد، فقط در بیان معنا از طریق لفظ، اشتباه صورت گرفته، و لفظ استعمال شده بر معنای مورد نظر متکلم دلالت نداشته است. همین طور اگر در دلالت، خطا رخ دهد، فقط در کشف مراد گوینده خطا رخ داده است و مخاطب به مراد گوینده نرسیده است، نه آنکه متکلم مرادی نداشته است. بنابراین مراد متکلم و استعمال صورت گرفته از سوی مولف، نقشی اساسی در فهم متن ایفا می‌کنند. (حسنی، 1393، ص 274-275)

1-2-2 نقش اراده مولف در دلالت متن و فهم آن

در علم اصول در باب نقش اراده مولف در دلالت‌های متن، مباحث گسترده‌ای مطرح شده است، به گونه‌ای که لزوم کشف اراده از ظاهر کلام و متعین بودن معنای متن، مورد قبول همه اصولیان است، و این را امر مسلمی می‌دانند که در تفهیم و تفاهم ضرورتاً باید معنای متعین و بنیادین متن، که همان مراد مولف است، کشف شود. از این منظر، اراده مولف در دلالت‌های متن، و در نتیجه در فهم متن، از نقش تعیین‌کننده‌ای برخوردار است. از این مساله، یعنی تاثیر داشتن اراده مولف در فهم متن، که در واقع، همان تطابق بین مراد جدی و مراد استعمالی مولف است، در علم اصول با تعبیر «اصالت تطابق» یاد می‌شود.

بحث‌های فراوانی ذیل این مبحث از سوی اصولیان مطرح شده است که بررسی همه آنها ما را از هدف طرح مبانی مساله مورد بحث دور می‌نماید. از این روی تنها به بررسی بحث «مولف و کاربرد قرینه‌ها» می‌پردازیم.

1-2-2-1 مولف و کاربرد قرینه ها

یکی از عواملی که در فهم متن، تاثیر گذار است، قرینه هایی هستند که مولف در متن به کار می گیرد یا به کار نمی گیرد، و با بهره گیری از کاربرد یا عدم کاربرد آنها مراد خویش را افاده می کند. بررسی این قرائن که به دو قسم «قرائن لفظی» و «قرائن لبی» قابل تقسیم می باشند در علم اصول مورد توجه قرار گرفته است.

پیش از بررسی اقسام قرائن، توجه به این نکته ضروری می نماید که دلالت بر سه نوع تصویری، تصدیقی اولی و تصدیقی ثانوی است. در مورد دلالت تصویری، حتی اگر قرینه متصلی هم در کلام وجود داشته باشد، دال بر اینکه متن در معنای حقیقی و وضعی خود استعمال نشده است، باز هم متن و کلام برای شنونده یا خواننده، دلالت و ظهور تصویری خود را از دست نمی دهد. (ر.ک: صدر، 1978، ج 1، ص 269-270)

اما زمانی متن دارای دلالت و ظهور تصدیقی است که قرینه متصلی بر خلاف معنای حقیقی آن، وجود نداشته باشد. بنابراین، اگر قرینه متصلی موجود باشد، مبنی بر اینکه معنا و مراد استعمالی متن، مراد جدی مولف نیست، متن دارای دلالت و ظهور تصدیقی نخواهد بود. اما، اگر قرینه منفصلی بر خلاف ظهور کلام وجود داشته باشد، در این صورت، نه تنها ظهور تصویری، بلکه ظهور تصدیقی متن نیز همچنان بر قوت خود باقی خواهد بود. از این رو قرینه ها نقشی اساسی در کشف مراد جدی مولف (مدلول تصدیقی متن) بر عهده دارند و ظهور تصدیقی کاشف از مراد مولف، وابسته است به عدم نصب قرینه متصل یا منفصل از سوی مولف.

1-2-2-1. قرائن لفظی

کیفیت قرائن متصل یا منفصل لفظی معمولا واضح و روشن بوده، و ملاک اتصال یا انفصال آنها نیز عرف است. در ارتباط با به کارگیری قرائن لفظی، و نقش آن در دلالت تصدیقی متن، در علم اصول، بحثی تحت عنوان قاعده «احترازیت قیود» مطرح شده است که به توضیح مختصر آن می‌پردازیم.

اگر گفته شود: «فقیر عادل را اکرام کن». دلالت استعمالی آن، و چیزی که به ذهن خطور می‌کند، این است که مراد از این اکرام، تنها ویژه فقیری است که عادل است، نه هر فقیری. بنابراین، جمله مذکور، هم دلالت بر قید عدالت می‌کند و هم دلالت بر آن دارد که متکلم، قصد و اراده ابراز قید عدالت در کلام خود، و اراده جدی بر این معنا را داشته است. و به بیان دیگر، بنابر قاعده احترازیت قیود، جمله مذکور با دلالت تصدیقی ثانوی، دلالت بر آن دارد که قید عدالت واقعا داخل در مراد متکلم بوده است. آنچه سبب حصول این نتیجه می‌شود، ظاهر حال متکلم است بر اینکه مدلول تصدیقی ثانوی کلامش با مدلول تصدیقی اولی آن، مطابق است و آنچه را گوینده قصد احتظار به ذهن مخاطبانش داشته، مراد جدی و واقعی او نیز بوده است. بنابراین، به سبب این ظهور کشف می‌کنیم که قید عدالت واقعا در مراد متکلم دخیل بوده است.

1-2-2-2. قرائن لَبّی

کیفیت قرائن غیر لفظی (لَبّی) به این صورت است که معمولا به مثابه قیود و قرائن متصل تلقی می‌شوند؛ زیرا ظهور و دلالت متن از ابتدا بر اساس آنها شکل می‌گیرد. قرینه‌ها و قیود غیر لفظی متصل کلام، از جمله قرائنی هستند که مولف به جهت انتقال کلام خود به آنها اعتماد کرده، و از آنها بهره می‌گیرد، و فرض بر این است که به طور «عرفی» مخاطب، ملتفت و متفطن به این قرائن متصل متن می‌باشد. هم‌اینک به پنج مورد از مهمترین

این قرائن، یعنی «فهم عقلی»، «ارتکاز ذهنی»، «انصراف»، «مناسبات حکم و موضوع» و بالاخره وجود «قدر متیقن» در کلام، اشاره مختصری خواهیم کرد.

الف) فهم عقلی

«فهم عقلی» از جمله قرینه‌های متصل و غیر لفظی کلام محسوب می‌شود که اگر مولف از وجود چنین قرینه‌ای به طور قطع در نزد مخاطب یا مخاطبان خود مطمئن باشد، حتماً از آن سود جست، و عدم تصریح وی به طور لفظی به چنین قرینه‌ای به مثابه ذکر آن باید تلقی شود، و از این حیث نباید اطلاقی برای کلام وی در نظر گرفت. برای مثال، هر امری مقید و مشروط به قدرت انجام آن می‌باشد و این قید قدرت از جمله قرینه‌های غیر لفظی است که کلام آمر با تکیه بر فهم عقلی مخاطبان خود، مقید بر آن خواهد بود.

از جمله مواردی که با تکیه بر فهم عقلی مخاطب، دلالت تصدیقی متن و ظهور آن، وابسته به عدم استعمال برخی از قرینه‌ها در متن می‌باشد، در جایی است که ظهور اطلاق در کلام، وابسته به استفاده از معنای لغوی الفاظ نیست، بلکه مولف با بهره‌گیری از شرایطی خاص، و با سکوت خود و عدم ذکر قرائنی، مراد مطلق خود را افاده می‌کند. در علم اصول از این سکوت معنادار مولف که مستند به فهم عقلی مخاطب است، به «قرینه حکمت» تعبیر شده است.

ب) ارتکاز ذهنی

اعتماد بر ارتکاز ذهنی مخاطبان، قرینه غیر لفظی و متصل دیگری است که کلام متکلم یا مولف مقید به آن است و در فهم متن باید مورد توجه قرار گیرد؛ زیرا در شکل‌گیری ظهور کلام دخیل است. برای مثال اگر ارتکاز ذهنی عرف عام، این باشد که معامله نسبه به نسبه اصلاً بیع نیست، در این صورت، عبارت قرآنی «احل الله البیع» اطلاق

نداشته، و مقید به عدم چنین بیعی خواهد بود. یا اینکه بر اساس ارتکاز عرفی، در ایام عقد بستگی و تا زمانی که زوجه به خانه زوج نرفته است، نفقه زوجه با پدر وی می باشد، لذا ادله وجوب انفاق از سوی زوج شامل این مورد نمی شود. و مثالهای دیگر.

ج) انصراف

از جمله دیگر قرائن لَبّی که مولف از آن در انتقال مراد خویش سود می جوید، استفاده از انصراف ذهن مخاطب به حصه ای خاص از معنای لفظ است، که از آن به «انصراف» تعبیر می شود، و بنابر توضیحی که گذشت گفتیم یکی از منشاهای انصراف، ارتکازات می باشد. در واقع چون مولف، آگاه است که ذهن خواننده با دیدن یا شنیدن لفظ مطلق، نه به معنای اصلی و مطلق آن، بلکه به سوی یک فرد یا یک صنف خاص از آن، متوجه و منصرف می شود، از این رو لفظ را به صورت مطلق ذکر می کند، اما مرادش و ظاهر کلامش مقید است و این انصراف، مانع از تمسک به اطلاق کلام است.

عالمان اصول فراوانی را برای انصراف برشمرده اند که عمده ترین آنها «انصراف ظهوری» و «انصراف بدوی» است.

مراد از انصراف ظهوری آن است که منشا انصراف ذهن مخاطبان به سوی یک فرد یا صنف از افراد مطلق، ظهور خود لفظ در آن فرد یا صنف است که در اثر کثرت استعمال در آن فرد یا صنف حاصل شده است. از این رو هرگاه آن لفظ به صورت مطلق استعمال شود، به دلیل وجود قرینه لبّی انصراف، اطلاق نداشته و ظهور در همان فرد یا صنف خواهد داشت.

و اما مراد از انصراف بدوی آن است که منشا انصراف ذهن مخاطبان به سوی یک فرد یا صنف از افراد مطلق، خود لفظ نیست بلکه منشا خارجی دارد؛ برای مثال به دلیل غلبه وجودی یک صنف یا فرد از افراد لفظ در یک محدوده خاص مکانی یا زمانی، اذهان مخاطبان با شنیدن آن لفظ به آن فرد یا صنف خاص، منحرف می شود.

از دیدگاه اصولیان فرق انصراف ظهوری با انصراف بدوی در این است که بر خلاف انصراف ظهوری، وجود انصراف بدوی، مانع از تمسک به اطلاق کلام نیست و ظهور لفظ را در مطلق، زایل نمی کند. این در حالی است که اگر انصراف ظهوری مستند به عرف عام، سبب تقييد معنا شود، برای مخاطب عام، معتبر است، حتی اگر مستعمل، آن را قصد نکرده باشد؛ زیرا ملاک ظهور در خطابات عام، فهم عرفی است، که صاحب کلام نیز برای انتقال صحیح مراد خود ناگزیر از رعایت آن است. بدیهی است که تشخیص انصراف ظهوری از انصراف بدوی، کار مشکلی است و به تامل زیادی در نحوه استعمال الفاظ نیازمند است. (مظفر، 1422، ص 242-243)

1-2-3. نقش مولف در فهم متن از دیدگاه میرزای قمی

از منظر میرزای قمی مهم ترین نقش مولف ایجاد متن و استعمال است که الفاظ را برای معانی استعمال می کند و از آن کلمه، جمله و متن ایجاد می کند و از آن الفاظ که برای معانی وضع شده بود برای معانی قصد می کند در نتیجه پیام خود را به دیگران از طریق این متن می رساند. دلیل اینکه میرزای قمی متن را حامل پیام می داند این است که ایشان در باب حجیت کتاب فرموده است خداوند قرآن را به شکل چیستان و معما نازل نکرده است « ماجعل القرآن من باب اللغز و المعمی » که انسان قادر به فهم نباشد بلکه او آیات قرآن را آبستن از معانی نموده است که انسان باید این معانی و پیام را در یافت نماید.

1-3. نقش تفسیر و مفسر در فهم متن

همه اصولیان در باب فهم متن بر آنند که نقش تفسیر و مفسر در فهم متن به طور عام و در فهم کتاب و سنت نبوی به طور خاص نقش اکتشافی است که مراد و مقصد مولف را از طریق دلالت متن بر معنای کشف می کند اگر مراد و مقصد مولف را از متن کشف نکند بلکه غیر از متن کشف کند دیگر آن را تفسیر متن نام نمی نهند هم چنان که قبل از این بیان کردیم شلایر ماخر عنصر حدس کمان را نیز دخالت در تفسیر متن میدانست.

از دیدگاه یک اصولی وقتی مفسر برای فهم یک متن مراجعه می کند که دو کار را باید انجام بدهد اول اینکه فهم معنا و یا دلالت تصویری الفاظ را از قواعد زبان و لغات کشف کند دوم اینکه دلالت تصدیقی متن را کشف کند چون از نظر یک اصولی دلالت تصویری (فهم متن) کفایت نمی کند بلکه مراد جدی مولف را نیز باید کشف کرد. هم چنان که حکایت شده است که بوعلی سینا و شیخ طوسی به این مطلب اذعان دارد که دلالت الفاظ (دلالت متن) بر یک معنا تابع اراده متکلم و گوینده است منظور شان این است که دلالت تصدیقی بر معنا تابع اراده متکلم و گوینده است (ر.ک: خراسانی، 1364، ص 16). اما به نکته باید توجه داشت که بین دلالت تصویری و تصدیقی ارتباط وثیقی وجود دارد که در ظرف شک دلالت تصدیقی این متن قابل کشف است مگر قراین عقلیه، نقلیه و حالیه از خارج بیاید که برای ما محرز شود که در این مورد خاص بین دلالت تصویری و تصدیقی تفکیک افتاده است.

در این میان بررسی نظریه میرزای قمی نیز دارای اهمیت است. میرزای قمی با گادامر در این مطلب اتفاق دارند که نقش را برای مفسر در تعیین معنا نمی داند اما اختلاف شان در این است که گادامر اعتقاد دارد که مفسر اصلا به قصد و مراد مولف نایل نمی آید چون او فهم مفسر را خواسته و یا ناخواسته فهم عصری و زمانی تلقی می کند که مفسر در تحت شرایط فرهنگی، تاریخی و روانی خاص این فهم را از متن برداشت نموده است و در ثانی

مفسر ارتباط با متن دارد و از متن سوال می کند و متن برای مفسر جواب می گوید و مفسر ارتباط با مولف ندارد که تا قصد و نیت او را کشف نماید (ر.ک: فیاضی، 1392، ص 453) برخلاف میرزای قمی که می گوید در دلالت تصدیقی قصد و مراد مولف نهفته است که یک اصولی با بکار بردن روش اصولی و استنباطی می تواند نیت و مراد مولف را کشف نمود.

دلیل دیگر بر اینکه میرزای قمی مثل گادامر مفسر محور نیست، این است که میرزای قمی در باب اجتهاد و تقلید قایل به تخطئه مجتهد شده است. بر خلاف اهل سنت که آنان مجتهد را مصیب می دانند، هر فهمی که مجتهد از آیات و روایات داشته باشد همان را حکم الهی قلمداد می کنند. این باور تأیید مفسر محوری است بر خلاف اصولیان امامیه و از جمله میرزای قمی که قایل به تخطئه مجتهد شده اند که این شاهدی روشن بر این مطلب است که وی مفسر محور نیست و باور دارد که مفسر ممکن است در برداشت از آیات و روایات خطا کند و مراد متکلم را درک نکند که در اینصورت معذور است و گناهی بر او نیست (ر.ک: قمی، همان، ج 3، ص 454-456). این عبارت نشان می دهد که میرزای قمی مفسر محوری را مردود می داند.

میرزای قمی با ریکور در مورد متن اتفاق نظر و متن محوری را نمی پذیرند. اما در این قسمت اختلاف دارند که ریکور بین متن و مولف واقعی (real author) تفکیک قایل است و به استقلال متن اعتقاد دارد (ر.ک: واعظی، همان، ص 453). برخلاف میرزای قمی که او متن را مشیر به قصد و نیت مولف می داند و به استقلال متن اعتقاد ندارد. میرزای قمی متن را تجلی گاه قصد و نیت متکلم می داند که متن دلالت بر معنا می کند و این معنا از متن قابل فهم است و مفسر می تواند به نیت و مراد متکلم دست یابد.

آری! میرزای قمی مثل سایر اصولیان مولف محور است و معتقد است متون حامل پیام است که مفسر باید این پیام را از متن بگیرد و نیت مولف را کشف نماید. دلیل بر اینکه ایشان مولف محور است این است که ایشان در

بحث حجیت کتاب گفته است که ما می توانیم طبق آیات و روایات که دلالت و سند معتبر دارد عمل کنیم(ر.ک: قمی، همان، ج 2، ص 311-312). این جمله میرزای قمی که می گوید «مردم صدر اسلام آیات قرآن را فهمیدند و قطع و یقین به مراد خداوند پیدا نمودند بدون اینکه پیامبر آیات را برای آنان تفسیر نماید» شاهد بر این است که مفسر و هر خواننده متن؛ باید به مراد مولف و متکلم برسد و هدف از خواندن یک متن نیز رسیدن به هدف مولف و عمل کردن طبق دستورات آن می باشد.

بنابراین روشن گردید که میرزای قمی تمام متون را حامل پیام و معنی می داند که این معنا قابل کشف از متن می باشد. اینکه متن دلالت بر معنا می کند بستگی به پروسه وضع الفاظ دارد و ایشان در باب هرمنوتیک مفسر محور و متن محور نمی باشد بلکه مثل سایر اصولیان مولف محور است و هنر مفسر را در این می داند که نیت و مراد مولف را از متن کشف کند و این دریافت معنا و نیت متکلم بستگی به استفاده صحیح از قواعد و قوانین اصولی دارد. اگر مراد متکلم را کشف کرد فهو المطلوب که تمام احکام برای انسان منجز است و در صورت خطا با وجود آنکه مفسر روش صحیح را بکار گرفته است، در این صورت معذر است.

بررسی، تحلیل و نقد دیدگاه میرزای قمی(ره)

نکته مهمی که در سخنان میرزای قمی به چشم می خورد و با بحث این رساله در ارتباط است، نظریه حجیت ظواهر الفاظ آیات و روایات برای مشافهین و حاضرین است. بر این بنیان تنها «ارتکازات» و «ظهوری» که عرف زمان صدور روایات از الفاظ ائمه(ع) برداشت می کردند ملاک و معیار است و نه عرف کنونی. این نظر را همه محققان اصولی متاخر از او، مورد انتقاد قرار داده و اشکالات فراوانی بر آن وارد کرده اند.(ر.ک: انصاری، بی تا، ص 41؛ آخوند خراسانی، 1364، ج 2، ص 160؛ موسوی خمینی، 1373، ج 1، ص 242؛ موسوی خوئی،

1993 ج 2، ص 92؛ سبحانی، بی تا، ج 2، ص 164). دو دلیل محکم و اشکال ناپذیر بر حجیت ظواهر کتاب می توان ارائه کرد:

1. بنای عقلا همواره در طول تاریخ در همه ملل بر این استقرار داشته که به ظهورات گفتار و نوشتار یکدیگر عمل کنند. این واقعیت هر صبح و شام در روابط عقلا بخوبی ملموس و مشهود است. و از طرفی این سیره تا روزگار معصومان ادامه داشته و هرگز از آن ردعی صورت نگرفته است و شارع طریق دیگری برای تفهیم مقاصد خود برنگزیده است؛ چنانکه محقق خراسانی گوید: «لاشبهه فی لزوم اتباع ظاهر کلام الشارع فی تعیین مراده فی الجملة لاستقرار طریقہ العقلاء علی اتباع الظهورات فی تعیین المرادات مع القطع بعدم الردع عنها... کما هو واضح (خراسانی، همان، ج 2، ص 58).

محقق خراسانی پا فراتر می نهد و ادعا می کند حتی در صورتی که مخاطب ظن شخصی داشته باشد به اینکه ظاهر سخن متکلم مراد او نیست، باز سیره عقلائی بر حجیت ظهور درباره او همچنان محرز است. زیرا در روابط عبید و موالی هرگاه عبد با ظاهر کلام مولا مخالفت کند و چنین عذر آورد که ظن من این بود که ظهور کلام مولا مرادش نیست، در پیشگاه عقلا چنین عذری مقبول نیست. همچنین از جانب مولا هرگاه علیه عبد احتجاج شود که من خلاف ظاهر اراده کرده بودم و تو بدان گمان داشتی، باز چنین توجیهی از دید عقلا پذیرفته نیست (همان، ص 59). پیش از آخوند، شیخ اعظم انصاری نیز در رسائل این مطلب را پذیرفته است (ر.ک: انصاری، همان، ص 44).

محقق نائینی نیز بنای عقلا را مبنی بر اخذ به ظواهر کلام پذیرفته، ولی حجیت آن را در فرضی که مخاطب ظن به خلاف داشته تنها در باب احتجاجات و روابط عبید و موالی که مورد بحث ما نیز همین است تصدیق کرده است. (موسوی خوئی، همان، ج 2، ص 94).

امام راحل نیز در انوار الهدایه، قیام بنای عقلا را بر حجیت ظواهر امری واضح شمرده و انکار آن را خروج از طریق عقلا نامیده است. (موسوی خمینی، همان، ج 1، ص 240)

2. دلیل دیگر بر حجیت ظواهر کتاب اخبار متواتری است که از دستور معصومان به اصحاب خود مبنی بر استدلال به ظواهر کتاب و نیز کیفیت استظهار، پرده برمی دارد. و ناگفته بر آشنایان پیداست که جواز استدلال به ظواهر کتاب مساوی است با حجیت آنها. شیخ اعظم انصاری در فرازی که سخنان محقق میرزای قمی درباره حجیت ظواهر را نقد می کند و معتقد است بخاطر وجود اخبار متواتره امکان اجتهاد از متون اسلامی وجود دارد (ر.ک: انصاری، همان، ص 43).

محقق خوبی ثمره نظریه میرزای قمی را انسداد باب علمی می داند و دیدگاه وی را ناصحیح قلمداد می کند. (ر.ک: موسوی خوبی، 1412، ج 2، ص 122)

در پایان باید گفت اساساً انحصار «مقصودین بالافهام» به حاضرین عصر ائمه (ع) امری نا موجه است. بلکه همه مردمان در اعصار مختلف، مقصودین بالافهام ائمه اطهار (ع) محسوب می شود. همچنین جهان شمولی دین مبین اسلام و عدم عصری بودن آن این لازمه را در پی دارد که مردمان در اعصار گوناگون تا قیامت بتوانند از ظواهر قرآن و روایات اهل بیت (ع) بهره مند شوند هر چند برخی آیات و روایات نیاز به تبیین و تفسیر دارد لکن در همان تفسیر و تبیین نیز مرجع در تفسیر مفردات و هیات جملات عرف است.

تفسیری جدید از نظریه میرزای قمی

آنچه که تاکنون گذشت تفسیر معروف و مشهوری است که اصولیان از نظریه میرزای قمی ارائه کرده اند و ما نیز همان رویه را پیگیری کرده و دیدگاه میرزای قمی را نقد کردیم. اما اکنون این احتمال به نظر می رسد که امکان

دارد میرزای قمی به جهت قرائنی که در زمان گفتگوی امامان معصوم با مخاطبان حاضر وجود داشته است و آن قرائن برای ما مفقود شده است یا اینکه فهم عرف زمان های دیگر با عرف عصر معصوم تفاوت کرده است، سخن از انحصار حجیت ظواهر برای مقصودین بالافهام می کند. سخن شیخ انصاری در تقریر منع صغروی حجیت ظواهر برای غیر مقصودین از دیدگاه میرزای قمی، احتمال پیش گفته را تقویت می کند وی در تقریر کلام میرزای قمی میگوید: «کلام امامان به صورت تقطیع شده به ما رسیده است و قرائنی بوده است که بدست ما نرسیده است و لذا ظهوری برای ما منعقد نمی شود.» (ر.ک: موسوی خوئی، همان، ج 2، ص 120) هرچند محقق خوئی اشکال فوق را با «فحص از قرائن» و «اصل عدم قرینه» پاسخ می دهد (ر.ک: همان، ص 121) لکن این فحص و اصل تنها برای قرائن لفظی کارساز است لکن امکان وجود قرائن لَبّی و ذهنی که در ارتکاز مخاطبان معصوم بوده است آیا با این فحص و اصل عدم وجود قرینه قابل رفع است؟

بر این بنیان باید گفت شناخت ارتکازات ذهنی عرف عصر معصوم مهم است لکن این بدان معنا نیست که عرف در عصر معصوم با عرف در اعصار دیگر کاملاً متفاوت است و هیچ راهی برای کشف عرف زمان معصوم نیست، بلکه سخن در این است که اگر عرف عصر معصوم بنا بر دلیل اقامه شده در خصوص پدیده ای یک فهم خاصی داشته است و موضوعی را دارای شرایط و عناصر خاص می دانسته است، امام معصوم نیز حکم شرعی را بر اساس همان موضوع نزد عرف، بیان کرده است در نتیجه اگر عناصر آن موضوع تغییر کرده است یا مصادیق آن موضوع تغییر کرده است دیگر نمی توان همان حکم را برای موضوع و یا مصداق جدید، باقی دانست. این مساله همان چیزی است که در اصطلاح فقهای همچون حضرت امام (ره) به «تغییر موضوع» و تأثیر «مقتضیات زمان و

مکان» در حکم شرعی شهرت یافته است و ایشان و البته فقهای دیگر، تصریح کرده‌اند که اگر موضوعی تغییر کرده است حکم آن نیز تغییر می‌کند.^۳

بر این اساس از مباحث پیش گفته دو مطلب استنتاج می‌شود:

1. عرف و ارتکازات عرفی مخاطبان شارع اهمیت دارد هرچند عرف و ارتکازات عرفی در اعصار پس از معصوم هم در غاطبه موارد با عرف و ارتکاز عرفی عصر معصوم یکسان است.

2. اگر عناصر موجود در یک مصداق تغییر کرد، حکم نیز تغییر می‌کند و نمی‌توان همان حکم مصداق پیشین را بر مصداق جدید بار کرد.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش روش فهم متون اسلامی از منظر اجتهاد امامیه مورد بحث و تحلیل قرار گرفت و نتایج زیر حاصل گردید:

1- وجود دلالت تصدیقی در متن، متوقف بر موارد زیر است: احراز اینکه مولف در مقام بیان و افاده پیامی بوده است؛ احراز اینکه مولف، اراده جدی بر افاده پیام خود داشته است؛ احراز اینکه مولف بر معنای کلام و الفاظ خود کاملاً آگاهی داشته، و آن را قصد کرده است؛ احراز اینکه قرینه‌ای دال بر اینکه مراد مولف بر خلاف ظاهر کلامش است، وجود نداشته باشد. در غیر این صورت، دلالت تصدیقی متن، منطبق بر آن قرینه خواهد بود.

2- از منظر میرزای قمی متن تجلی‌گاه قصد و نیت مولف است و از متن مولف معنای را قصد کرده است که این متن بر معنایی دلالت دارد و دلالت متن بر معنا و نیز فهم معنا از آن متن بستگی به پروسه وضع دارد و دلالت

³ - «زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد. مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد.» (موسوی خمینی، 1378، ج ۲۱، ص ۲۸۹)

لفظ بر معنا دلالت وضعی است و از منظر ایشان استعمال لفظ در موضوع له (معنا) خودش که اول این معنا را با قرینه می آورد بعد از مدتی بی نیاز از قرینه می شود این را وضع حقیقی می نامند اما استعمال لفظ در غیر مواضع له (در غیر معنای خودش) با قرینه که در آن معنا یک مناسبت و علاقه وجود داشته باشد آن را مجاز می نامند. در هر دو صورت این الفاظ بر معنا دلالت دارد و معنا از این الفاظ قابل فهم نیز است.

3- قرآن کریم به عنوان یک متن دینی فاخر ویژگی های منحصر به فرد خود را دارد. این ویژگی های می طلبد از علوم دیگری در تفسیر متن قرآن بهره گیری نمود. یکی از علومی که با توجه به فصاحت و بلاغت قرآن و با عنایت به معانی بلند قرآنی، مورد کاربرد است علم بلاغت است.

4- بنابر مبانی مقبول در علم اصول، هر گوینده یا نویسنده ای از الفاظی که استعمال می کند، معانی خاصی را اراده می کند، و ارتباط زبانی صحیح بین متکلم و مخاطب و تحقق مفاهمه، در گرو «استعمال» صحیح و مناسب از سوی متکلم یا مولف، فهم درست و وقوع «دلالت» صحیح در ناحیه مخاطب است.

5- زمانی متن دارای دلالت و ظهور تصدیقی است که قرینه متصلی بر خلاف معنای حقیقی آن، وجود نداشته باشد. بنابراین، اگر قرینه متصلی موجود باشد، مبنی بر اینکه معنا و مراد استعمالی متن، مراد جدی مولف نیست، متن دارای دلالت و ظهور تصدیقی نخواهد بود. اما، اگر قرینه منفصلی بر خلاف ظهور کلام وجود داشته باشد، در این صورت، نه تنها ظهور تصویری، بلکه ظهور تصدیقی متن نیز همچنان بر قوت خود باقی خواهد بود. از این رو قرینه ها نقشی اساسی در کشف مراد جدی مولف (مدلول تصدیقی متن) بر عهده دارند و ظهور تصدیقی کاشف از مراد مولف، وابسته است به عدم نصب قرینه متصل یا منفصل از سوی مولف.

6- میرزای قمی مثل گادامر مفسر محور نیست، زیرا وی در باب اجتهاد و تقلید قایل به تخطئه مجتهد شده است. بر خلاف اهل سنت که آنان مجتهد را مصیب می دانند، هر فهمی که مجتهد از آیات و روایات داشته باشد همان را حکم الهی قلمداد می کنند. این باور تأیید مفسر محوری است بر خلاف اصولیان امامیه و از جمله میرزای قمی که قایل به تخطئه مجتهد شده اند که این شاهدهی روشن بر این مطلب است که وی مفسر محور نیست و باور دارد که مفسر ممکن است در برداشت از آیات و روایات خطا کند و مراد متکلم را درک نکنند.

7- میرزای قمی با ریکور در مورد متن اتفاق نظر و متن محوری را نمی پذیرند. اما در این قسمت اختلاف دارند که ریکور بین متن و مولف واقعی (real author) تفکیک قایل است و به استقلال متن اعتقاد دارد. برخلاف میرزای قمی که او متن را مشیر به قصد و نیت مولف می داند و به استقلال متن اعتقاد ندارد. میرزای قمی متن را

تجلی گاه قصد و نیت متکلم می داند که متن دلالت بر معنا می کند و این معنا از متن قابل فهم است و مفسر می تواند به نیت و مراد متکلم دست یابد.

8- میرزای قمی تمام متون را حامل پیام و معنی می داند که این معنا قابل کشف از متن می باشد. اینکه متن دلالت بر معنا می کند بستگی به پروسه وضع الفاظ دارد و ایشان در باب هرمنوتیک مفسر محور و متن محور نمی باشد بلکه مثل سایر اصولیان مولف محور است و هنر مفسر را در این می داند که نیت و مراد مولف را از متن کشف کند و این دریافت معنا و نیت متکلم بستگی به استفاده صحیح از قواعد و قوانین اصولی دارد. اگر مراد متکلم را کشف کرد فهو المطلوب که تمام احکام برای انسان منجز است و در صورت خطا با وجود آنکه مفسر روش صحیح را بکار گرفته است، در این صورت معذر است.

9- انحصار «مقصودین بالافهام» به حاضرین عصر ائمه (ع) آنگونه که میرزای قمی معتقد شده است، امری نا موجه است. بلکه همه مردمان در اعصار مختلف، مقصودین بالافهام ائمه اطهار (ع) محسوب می شود. زیرا جهان شمولی دین مبین اسلام و عدم عصری بودن آن این لازمه را در پی دارد که مردمان در اعصار گوناگون تا قیامت بتوانند از ظواهر قرآن و روایات اهل بیت (ع) بهره مند شوند هرچند برخی آیات و روایات نیاز به تبیین و تفسیر دارد لکن در همان تفسیر و تبیین نیز مرجع در تفسیر مفردات و هیات جملات عرف است.

10- اگر عرف عصر معصوم بنا بر دلیل اقامه شده در خصوص پدیده ای یک فهم خاصی داشته است و موضوعی را دارای شرایط و عناصر خاص می دانسته است، امام معصوم نیز حکم شرعی را بر اساس همان موضوع نزد عرف، بیان کرده است در نتیجه اگر عناصر آن موضوع تغییر کرده است یا مصادیق آن موضوع تغییر کرده است دیگر نمی توان همان حکم را برای موضوع و یا مصداق جدید، باقی دانست.

- صدر، سيد محمد باقر، (1392)، بحوث فى شرح العروة الوثقى (طبع جديد)، دارالصدر، تهران .
- صدر، سيد محمد باقر، (1417)، بحوث فى علم الاصول، تقريرات هاشمى شاهرودى، سيد محمود،
موسسه دائره المعارف فقه اسلامى بر مذهب اهل بيت عليهم السلام، قم.
- صنقور على، محمد، (1421)، المعجم الاصولى، مطبعه عترت، بيروت.
- طباطبائى قمى، سيد تقى، (1423)، الغايه القصوى فى التعليق على العروه الوثقى، انتشارات محلاتى، قم .
- طباطبائى، سيد محمد حسين، (1417)، الميزان فى تفسير القرآن، دفتر انتشارات اسلامى، قم.
- طباطبائى قمى، سيد تقى، (1426)، مبانى منهاج الصالحين، منشورات قلم الشرق، قم.
- طباطبائى يزدى، سيد محمد كاظم، (1429)، حاشيه كتاب المكاسب، طليعه نور، قم.
- طباطبائى يزدى، سيد محمد كاظم، (1428)، العروه الوثقى مع التعليقات، مدرسه امام على بن ابى طالب (ع)، قم.
- طوسى، محمد بن الحسن، (1390)، الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، تحقيق خرسان الموسوى، حسن،
دار الكتب الإسلاميه، تهران.
- طوسى، محمد بن الحسن، (1407)، تهذيب الأحكام، تحقيق خرسان الموسوى، حسن، دار الكتب
الإسلاميه، تهران
- عبدالهادى، ابو سريع محمد، الربا و القرض فى الفقه الاسلامى، دارالاعتصام، مصر.
- العجم، رفيق، (1998)، موسوعه مصطلحات اصول الفقه عند المسلمين، مكتبه لبنان الناشرون، بيروت.
- عراقى، آقا ضياء الدين، (1414)، شرح تبصره المتعلمين، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه
مدرسين حوزه علميه قم، قم.
- عراقى، آقا ضياء الدين، (1421)، حاشيه المكاسب (تقريرات: نجم آبادى)، غفور، قم.

64. عراقى، عبد النبى نجفى، (1380)، المعالم الزلفى فى شرح العروۃ الوثقى، المطبعة العلميه، قم.
65. علم الهدى، سيد مرتضى، (1346)، الذريعه الى اصول الشريعه، دانشگاه تهران، تهران.
66. عليدوست، ابوالقاسم، (1420)، سلسبيل فى اصول التجزيه و الاعراب، دارالاسوه للطباعه و النشر، قم.
67. فراهيدى، خليل بن احمد (1414)، كتاب العين (ترتيب كتاب العين)، تحقيق محمد حسن بكائى، موسسه نشر الاسلامى، قم.
68. فياض كابللى، محمد اسحاق، (بى تا)، منهاج الصالحين، بى نا، بى جا.
69. فيومى، احمد بن محمد (1405)، المصباح المنير، دارالهجره، قم.
70. قائنى، محمد، (1424)، المبسوط فى فقه المسائل المعاصره، مركز فقهى ائمه اطهار (ع)، قم.
71. قمى، ميرزا ابوالقاسم، (1430)، قوانين الاصول، انتشارات اسلامى، قم.
72. قوته، عادل بن عبدالقادر، (1418)، العرف حجيتيه و اثره فى فقه المعاملات المالىه عند الحنابله، المكتبه المكيه، مكه المكرمه.
73. كاشف الغطاء، شيخ جعفر، (بى تا) كشف الغطاء، چاپ سنگى.
74. كافى دونمز، ابراهيم، (1409)، العرف فى فقه الاسلامى، مجله مجمع الفقه الاسلامى، جده، دور پنجم، عدد پنجم، جزء چهارم.
75. كلينى، محمد بن يعقوب، (1407)، الكافى، دارالكتب الاسلاميه، تهران.
76. مجلسى، محمدباقر، (1403)، بحار الانوار، الوفاء، بيروت.
77. محقق حلى، جعفر بن حسن، (1413)، الرسائل التسع، كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، قم.
78. مصطفوى، حسن، (1402)، التحقيق فى كلمات القرآن الكريم، مركز الكتاب للترجمه و النشر، تهران.
79. مظفر، محمد رضا، (1375)، أصول الفقه، اسماعيليان، قم.
80. معرفت، محمدهادى، (1383)، التمهيد فى علوم القرآن، موسسه تمهيد، قم.

81. معرفت، محمدهادی، (1385)، التفسیر و المفسرون، الجامعه الرضويه للعلوم الاسلاميه، مشهد.
82. معلوف، لويس، (1973)، المنجد، دارالفكر، بيروت.
83. مفيد، محمد بن محمد، (1414)، اوائل المقالات، درالمفيد، بيروت.
84. موسوی خمینی، سید روح الله (1373 ب)، مناهج الوصول الى علم الاصول، موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی، قم.
85. موسوی خمینی، سید روح الله (1379 الف)، كتاب البيع، موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی، قم.
86. موسوی خمینی، سید روح الله (1384)، الخلل فی الصلاة، موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی، قم.
87. موسوی خمینی، سید روح الله (1392)، موسوعه الامام الخمينی (ره)، موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی، قم.
88. موسوی خمینی، سید روح الله، (1373 الف)، انوار الهدايه فی التعليق على الكفايه، موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی، قم.
89. موسوی خمینی، روح الله، (1381)، الاستصحاب، موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران.
90. موسوی خمینی، روح الله، (1410)، الرسائل، موسسه مطبوعاتی اسماعيليان، قم.
91. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، (1412)، مصباح الاصول، مكتبه الداوری، قم.
92. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، (1418)، التنقيح فی شرح العروه الوثقی، با اشراف لطفی، بی نا، قم.
93. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، (1993)، اجود التقريرات، مطبعه العرفان، بيروت.
94. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، (بی تا)، البيان فی تفسير القرآن، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، قم.
95. موسوی خویی، سید ابو القاسم، (1410)، منهاج الصالحين، نشر مدينه العلم، قم.
96. نائینی، محمدحسین، (1409)، فوائد الاصول، گردآورنده: محمدعلی کاظمی خراسانی، موسسه النشر الاسلامی، قم.

97. نائینی، میرزا محمد حسین، (1373)، منیة الطالب فی حاشیة المکاسب، مقرر: خوانساری، موسی بن محمد، المکتبۃ المحمدیة، تهران.
98. نائینی، میرزا محمد حسین، (1413)، المکاسب و البیع، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
99. نجم آبادی، ابوالفضل، (1380)، الأصول، مؤسسه آیه الله العظمی البروجردی لنشر معالم اهل البيت، قم.
100. نراقی، احمد، (1417)، عوائد الايام، مکتب الاعلام الاسلامی، قم .
101. نراقی، محمد مهدی، (1388)، انیس المجتهدین فی علم الاصول، بی نا، قم.
102. واسطی زبیدی، محب الدین، (1414)، تاج العروس من جواهر القاموس، محقق: علی شیری، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت.
103. وحید بهبهانی، محمدباقر، (1415)، الفوائد الحائریه، بی جا، قم.
104. وحید خراسانی، حسین، (1428)، منهاج الصالحین، مدرسه امام باقر (علیه السلام)، قم.
105. هاشمی شاهرودی، سید محمود، (1405)، بحوث فی علم الاصول، مؤسسه دائره المعارف الاسلامی، قم.