

نظریه

فرآیندی بودن وضع

و تأثیر آن در علم اصول

سید محمد مهدی میرباقری

مقدمه

جایگاه بحث وضع از دیدگاه اصولیان

از آن جا که بحث وضع از دیدگاه اصولیان - با توجه به تعریفی که از آن کرده اند - از مبادی تصویری علم اصول است، از این رو، از آن در مقدمات علم اصول بحث کرده اند.

برای نمونه، مرحوم محقق اصفهانی مبادی تصویری علم اصول را به دو بخش لغویه و احکامیه تقسیم کرده است و بحث وضع را از مبادی تصویری لغویه علم اصول می داند. ایشان پس از بحث کوتاهی درباره حقیقت وضع به تحقیق در معانی حرفیه می پردازد.^۱

مرحوم نائینی نیز در مقدمه کتاب خود ابتدا از ماهیت وضع، بدون آن که توضیحی در مورد علت آوردن آن ارائه کند، به طور خلاصه، بحث کرده، سپس وارد اقسام وضع شده و از آن جا به بحث معانی حرفیه منتقل می شود.^۲

شاید از ظاهر این گونه چینش، این چنین فهمیده شود که کسانی چون مرحوم محقق اصفهانی و مرحوم نائینی مبحث وضع را از مبادی تصویری مبحث حروف و هیئات می دانند. در توضیح این که چرا بحث وضع از مبادی تصویری مبحث حروف و هیئات است می توان

گفت: از مسائلی که در مباحث الفاظ علم اصول بحث می‌شود، معانی حرفیه و هیئات است. برای تصور این معانی و تحلیل آن باید به بحث از وضع عام و موضوع له خاص پرداخت و چون وضع عام و موضوع له خاص، یکی از اقسام چهارگانه وضع است، تصور آن مبتنی بر بحث وضع است، و از این رو، بحث وضع با واسطه از مبادی تصویری مبحث معانی حرفیه و هیئات است و در مقدمه علم اصول از آن بحث می‌شود.

شهید صدر نیز همانند مشهور اصولیان بحث وضع را از مقدمات علم اصول و از مبادی تصویری آن می‌داند. از نگاه ایشان، مباحث مقدماتی علم اصول مباحثی است که مرتبط با مباحث الفاظ است و از آن جا که وضع نیز از امور مرتبط با مباحث الفاظ است، در مقدمه می‌آید. تلاش ایشان بر این است که یک دسته‌بندی منطقی از مباحث مقدماتی علم اصول ارائه کند. ایشان پس از ارائه توضیحاتی در نهایت، مباحث مقدماتی را به چهار بخش کلی: دلالت الفاظ بر معانی حقیقی و مجازی، استعمال، علامات حقیقت و مجاز و تطبیقات، تقسیم کرده، مباحث مربوط به وضع را در بخش اول بررسی می‌کند.^۳ از ظاهر عبارات شهید صدر این گونه فهمیده می‌شود که علت بحث از وضع، ریشه در نحوه دلالت الفاظ بر معانی دارد و چون دلالت الفاظ بر معانی، وضعی است، از این رو، از وضع به عنوان مبادی تصویری و در مقدمات علم اصول بحث می‌شود.

به نظر می‌رسد بحث وضع در دیدگاه ایشان نسبت به دیگران دارای جایگاه بالاتری است، چرا که دیگران ارتباط بحث وضع را با مباحث اصولی در حد مبادی تصویری بحث معانی حرفیه و هیئات می‌دانند، حال آن که شهید صدر علت بحث از وضع را، اثر آن در دلالت‌های وضعیه می‌داند.

جایگاه بحث وضع از دیدگاه نظریه فرآیندی بودن وضع

به نظر می‌رسد اگر نگاه به اصل بحث وضع، نگاه دیگری باشد، جایگاه بحث وضع حتی از آن چه مرحوم شهید صدر و برخی دیگر بیان داشته‌اند نیز بالاتر می‌رود.

توضیح این که از آن جا که تمام اصولیان به وضع به عنوان پدیده‌ای بسیط و انتزاعی نگریسته‌اند، به دلیل این نگاه بسیط و انتزاعی، گرچه نوع تحلیل‌هایی که ارائه کرده‌اند، متفاوت است و دلایل متفاوتی نیز برای داعی بحث از آن ابراز داشته‌اند، ولی در نهایت، این تفاوت‌ها تأثیری در مباحث اصولی و استنباط نداشته است.

به نظر می‌رسد بر خلاف نظر رایج، وضع نه امری بسیط که فرآیندی^۴ پیچیده است، که

چگونگی تحلیل آن آثار متعددی در استنباط خواهد داشت .

نکته دیگری که بحث وضع را دارای اهمیت می کند آن است که - برخلاف نظر رایج - زبان عرف زمان مخاطب تنها ملاک تفاهم با شارح نیست ، بلکه زبان تکاملی تاریخی است که در مفاهمه با شارح حجت است . و از آن جا که فرآیند وضع مبنای تمام دلالت های زبانی است از این جهت نیز دارای اهمیت و قابل بحث است .

در این نوشتار ، پس از مروری بر نظریات مطرح درباره وضع ، نظریه فرآیندی بودن وضع ارائه شده ، سپس به بررسی تأثیر ارائه چنین نظریه ای در تحلیل زبان شارح و تکامل اصول فقه پرداخته خواهد شد .

مروری بر نظریات مطرح در ماهیت وضع و مبدأ دلالت ها

الف) نظریه دلالت ذاتی الفاظ

بنا بر این نظریه ، میان لفظ و معنا ارتباطی ذاتی برقرار است که مبدأ پیدایش نوعی سببیت میان تصور لفظ و تصور معنا می شود . مرحوم محقق خوئی سه احتمال در تبیین این سببیت مطرح می کند : ۱ . بدون وساطت هیچ وضعی ، الفاظ مبدأ پیدایش دلالت ها و انتقال به معانی اند . ۲ . در پیدایش دلالت ، وضع لازم است ، اما وضع لفظ خاص برای معنای خاص به دلیل ادراک سنخیت ذاتی میان آن دو ، با واضع است . ۳ . سنخیت ذاتی لفظ و معنا ، واضع را به صورت ناخود آگاه به سوی وضع برای آن معنا سوق می دهد .

ایشان در رد هر سه احتمال و در نهایت ، رد نظریه دلالت ذاتی الفاظ دلایل چندی اقامه می کنند . دیگران هم در رد نظریه دلالت ذاتی الفاظ استدلال هایی آورده اند . ۵

ب) نظریه های دلالت وضعی الفاظ

مرحوم محقق نائینی وضع را می پذیرد ، ولی آن را نه اعتبار بشر ، بلکه اعتبار الهی که به بشر الهام شده است ، می داند . ۶ پیش فرض مهمی که این نظریه بر اساس آن بنیان شده ، آن است که انسان در بدو پیدایش خود زبان داشته است و پیدایش زبان امری تدریجی نبوده ، گرچه رشد آن در طول زمان انکارناپذیر است . ۷ نکته دیگر این که منظور از الهام در این نظریه ، یعنی این که خداوند در بشر طبیعتی را ایجاد کرده تا طبق همان قراردادهایی که خود اعتبار کرده است ، سخن گوید .

مرحوم محقق عراقی وضع را مبدأ ملازمه واقعی لفظ و معنا می‌داند. بنابراین این نظریه، وضع از امور جعلی و اعتباری است، اما این جعل منشأ ملازمه ای واقعی بین لفظ و معنا می‌شود.^۸

نظریه ای که وضع را اعتبار تنزیل لفظ به منزله معنا می‌داند، مربوط به مرحوم محقق طوسی است^۹ و توضیح اجمالی آن این که اولاً، حقیقت وضع یک اعتبار است و ثانیاً، مفاد این اعتبار عبارت از تنزیل لفظ به منزله معناست که در واقع، ایجاد یک هویت اعتباری است. در پس این تنزیل نیز آثار منزل علیه بر منزل، بار می‌شود، به گونه ای که وقتی لفظ شنیده می‌شود، صورت معنا در ذهن می‌آید. همان گونه که مثلاً اگر کتاب در معرض حس قرار گیرد، اثر واقعی آن این است که صورتی از آن در ذهن فرد ایجاد می‌شود.

از دیدگاه مرحوم محقق اصفهانی ماهیت وضع، اعتبار وضع اللفظ علی المعنی است. بر مبنای این نظریه، وضع نوعی اعتبار است و مفاد این اعتبار نیز وضع الشی علی الشی است؛ یعنی همان طور که وقتی علامتی روی شی ای قرار داده می‌شود، این امر مبداء پیدایش دلالت می‌شود، در وضع الفاظ هم، واضع لفظ را روی معنا قرار می‌دهد و این امر منشأ دلالت می‌شود، با این تفاوت که در اولی وضع تکوینی است و در دومی اعتباری، ولی در اثر - که همان دلالت است - هر دو مشترک اند.^{۱۰}

این که ایجاد سببیت واقعی میان لفظ و معنا - که در واقع، یک علیت و معلولیت حقیقی است - به صرف جعل و اعتبار و قرارداد امکان ندارد، مهم ترین اشکالی است که به هر سه نظریه فوق وارد شده است.^{۱۱}

مرحوم محقق خوبی حقیقت وضع را تعهد از سوی واضع می‌داند؛ یعنی واضع متعهد می‌شود هر گاه معنای خاصی را اراده کرد، از لفظ خاصی برای ابراز آن استفاده کند و برعکس. هنگامی که این التزام و قرارداد، اجتماعی شد مبدأ دلالت تصدیقیه می‌شود. بنابراین نظریه، هر متکلمی واضع است؛ یعنی متعهد است و از این رو، کلام او دارای دلالت تصدیقیه است.^{۱۲}

نکته مهمی که در این نظریه وجود دارد آن است که این تعهدات فردی در صورت اجتماعی شدن و تبدیل به تعهد اجتماعی است که منشأ دلالت های زبانی بین افراد جامعه می‌شود؛ یعنی دلالت تصدیقیه زبان همیشه تابع تعهد اجتماعی است.

از اشکالاتی که به این نظریه وارد شده آن است که آن چه محل نزاع در بحث وضع بوده،

مبدأ دلالت تصویری بوده و از این رو، گرچه لزوم تعهد متکلم نیز پذیرفته شود، ولی پذیرش این امر به عنوان حقیقت وضع خالی از مناقشه نیست.

از دیدگاه مرحوم شهید صدر حقیقت وضع نوعی قرن اکید ذهنی بین لفظ و معناست. بنابر این نظریه، آنچه موجب دلالت لفظ بر معنا می‌شود، مقارنه اکید حاصل از تکرار و یا شرایط خاص بین لفظ و معنا است.^{۱۳} بازگشت این نظریه به نظریات شرطی سازی کلاسیک است که در آن همراهی محرک شرطی (لفظ) با محرک غیرشرطی (دالّ حقیقی معنا) موجب ایجاد پاسخ (معنا) در صورت ارائه محرک شرطی به تنهایی می‌شود. بر اساس این دیدگاه، اعتبار منشأ پیدایش وضع نیست، بلکه منشأ وضع این خصوصیت روانی است که پس از همراهی محرک شرطی با محرک غیر شرطی، محرک شرطی به تنهایی می‌تواند پاسخ را فرا بخواند.

آخرین نظریه‌ای که به آن اشاره می‌شود، نظریه محقق سیستانی است. بنابر این نظریه، وضع علاقه هوهویت بین لفظ و معناست که طی مراحل سه گانه‌ای ایجاد می‌شود. مرحله اول جعل یا انتخاب است که عملیاتی اعتباری است که طی آن لفظ به ازای معنا قرار داده می‌شود. مرحله دوم مرحله استعمال همراه با قرینه است که در واقع، اعلان آن جعل و انتخاب واضح در فضای اجتماعی است، مرحله سوم نیز مرحله تلازم و سببیت است که در آن لفظ، سببی برای خطور معنا در ذهن می‌شود. این سه مرحله، مقدمه اندکاک صورت معنا در صورت لفظ است، به طوری که پس از آن ذهن دو صورت نمی‌بیند، بلکه لفظ و معنا در هم یکی شده و علقه وضعیه برقرار می‌شود.^{۱۴}

نقد

از آن جا که این نوشتار در صدد ارائه رویکردی متفاوت درباره مبدأ وضع و دلالت است، از اشکالاتی که درباره هر یک از نظریات قابل طرح است - که در جای خود، دیگران به آن پرداخته‌اند - صرف نظر کرده و فقط روش کلی اصولیان در وضع و مبدأ دلالت، تحلیل می‌شود.

نقد روشی مبحث وضع و دلالت در پنج بند مرتبط زیر ارائه می‌شود:

۱. تعریف به سه گونه می‌تواند ارائه شود: تعریف به آثار، مقومات و روند پیدایش. در تعریف به آثار شیء با توجه به برخی آثار و خصوصیات خود که تحت عنوانی جامع ملاحظه شده است، تعریف می‌شود. آثار شیء نیز به ما به الاشتراک و ما به الامتیاز تقسیم می‌شود. این روش، روشی انتزاعی است که به روش ارسطویی معروف است.

در تعریف به مقومات، شیء به مقومات و عوامل خود و نسبت بین آنها تعریف می‌شود. شناساندن آب به مجموعه عناصر تشکیل دهنده و نسبت ترکیب آنها تعریف به مقومات شیء است. در نوع سوم تعریف، شیء به مجموعه تغییراتی که سبب پیدایش آن شده، تعریف می‌شود. اگر برای تعریف انسان، مراحل سیر او در عوالم گذشته و تغییراتی که به تدریج، اتفاق افتاده تا به وضعیت موجود رسیده است، مورد نظر باشد، این تعریف، تعریف به روند پیدایش است. هر سه نوع تعریف دارای خصوصیات منحصر به فردی است که در موارد مختلف با لحاظ این خصوصیات و با توجه به هدفی که در نظر است، از آنها استفاده می‌شود. این مسئله از امور مهمی است که گاه از آن غفلت می‌شود. تعریف آب به ماده سیال و شفاف که رفع عطش می‌کند، برای یک شیمی‌دان که به دنبال تجزیه و ترکیب مواد شیمیایی است، تقریباً بی‌فایده است. همان‌طور که شناساندن آب به ترکیبی از هیدروژن و اکسیژن برای تشنه‌ای که به دنبال رفع عطش است نیز بی‌فایده است.

در بحث وضع نیز ابتدا باید هدف از تعریف مشخص شود و سپس از یکی از روش‌های سه‌گانه تعریف استفاده شود. این مطلبی است که از نگاه متخصصان علم اصول در گذشته و حال دور مانده است.

به اختصار این‌که هدف از تعریف و شناخت وضع، تأثیر آن در فهم چگونگی دلالت‌های خطابات شارع برای مفاهیم با آن است. این هدف با نوع سوم تعریف که همان تعریف شیء به روند پیدایش است، مناسبت دارد. حال آن‌که تقریباً هیچ‌کدام از علمای علم اصول چنین تعریفی ارائه نکرده‌اند.

۲. در نگاه اصولیان دلالت الفاظ بر معانی محصول یک فرآیند نبوده و صرفاً دلالت در نظر عموم آنها دلالت وضعیه - که در آن وضع نیز نه یک فرآیند که امری بسیط تعریف شده - قلمداد گردیده است.

باید گفت این نگاه بسیط به وضع محصول منطق انتزاعی حاکم بر تفکر اصولیان است که در آن، مسائل به صورت بریده از هم و جدا تحلیل و به ارتباطات میان آنها و تأثیر و تأثرها توجه نمی‌شود. و با این‌که در دلالت الفاظ بر معانی امور متعدد غیر قابل انکاری دخیل‌اند، توجهی به آنها نمی‌شود و دلالت‌ها صرفاً وضعیه و وضع نیز امری بسیط که هر کدام به نوعی آن را تعریف کرده‌اند، قلمداد می‌شود.

به نظر می‌رسد دلالت لفظ بر معنا، حاصل فرآیند پیچیده‌ای است که هر کدام از صاحب‌نظران به بخشی از آن توجه کرده و آن را وضع نامیده‌اند. به همین دلیل، نظریات متعددی درباره‌ی وضع ارائه شده است. افرادی چون شهید صدر برخی حلقه‌های این زنجیره را که همان پیوند لفظ و معناست، به عنوان وضع تحلیل کرده، برخی دیگر چون غالب اصولیان حلقه‌ی اعتبار را وضع نامیده‌اند و برخی دیگر به اجتماعی شدن دلالت‌ها توجه کرده، آن را وضع نامیده‌اند. به نظر می‌رسد اگر منطق انتزاعی حاکم بر این تحلیل‌ها تبدیل به منطق مجموعه‌نگر و تکاملی شود و حلقه‌ها به هم پیوسته‌ی وضع و ارتباطات آنها در تحلیل و تعریف وضع لحاظ گردد، بسیاری از تحلیل‌های ارائه شده با هم قابل جمع بوده و افق‌های تازه‌ای در تحلیل وضع گشوده خواهد شد.

۳. گرچه از اصطلاح اعتبار، در تبیین ماهیت وضع بسیار استفاده شده است، هیچ‌گاه به صورت مبسوط به آن پرداخته نشده و پرسش‌هایی چون حقیقت اعتبار چیست؟ چه تفاوتی میان آثار امور حقیقی و اعتباری است؟ بی‌پاسخ مانده است. ممکن است علت نپرداختن به اعتبار، ادعای وضوح این مفهوم بوده باشد، ولی اختلافاتی که میان اصولیان پیش آمده نافی چنین ادعایی است.

۴. به نظر می‌رسد ضرورتی وجود ندارد یک شکل ثابت برای وضع - در واقع، برای یکی از حلقه‌ها آن که از آن تعبیر به اعتبار می‌شود - اثبات شود و مابقی اشکال نفی گردد، به ویژه این که وضع صرفاً مربوط به اعلام نیست تا قاعده‌ای را در وضع اعلام اثبات کرده، سپس به سایر اوضاع، همچون وضع قواعد ادبی و... سرایت داد.

نگاه وحدت اوضاع نیز از همان نگاه بسیط به وضع سرچشمه می‌گیرد که وضع را نه امری پیچیده و وابسته به شرایط لحاظ، که امری بسیط و ساکن و ناوابسته در نظر می‌گیرد.

از این رو، امکان صحت همه نظریات در باب وضع، در جایگاه خود متصور است؛ یعنی می‌توان چنین فرض کرد که گاهی واضع تنزیل لفظ به منزله معنا را اعتبار می‌کند و در مورد دیگر واضعی دیگر متناسب با فرهنگ و شرایطی دیگر، اعتبار وضع اللفظ علی المعنی یا ملازمه کند. ۱۵.

بنابراین، علاوه بر این که برخی نظریات مطرح در باب وضع در قالب یک مجموعه عوامل مؤثر در وضع قابل جمع هستند، اشکال متفاوت در یک حلقه از حلقه‌ها وضع نیز قابل تصور است.

۵. نگاه بسیط و انتزاعی به دلالت الفاظ و وضع با هر دیدگاه و نظریه‌ای که باشد، تأثیر چندانی بر علم اصول فقه و به دنبال آن در تفقه ندارد. در حالی که اگر نگاه به وضع و دلالت نگاه فرآیندی باشد و این فرآیند از آغاز تا پایان تجزیه و تحلیل شود و بحث از لایه‌های عمیق‌تری آغاز شود، می‌تواند به توسعه و تکامل قواعد تفاهم با زبان شارع که همان قواعد اصولی است منجر شده و با واسطه به توسعه و تکامل تفقه بینجامد. در ادامه، تلاش می‌شود تا چنین تحلیلی از وضع و دلالت ارائه شود.

بررسی وضع به عنوان فرآیندی که منجر به ایجاد دلالت می‌شود

زبان در سطح نازل و با توجه به کارکرد آن به ابزار تفاهم و در سطح نازل‌تر به ابزار انتقال مفاهیم و معانی برای نیل به مقاصد خاص تعریف می‌شود. وضع را نیز می‌توان به عنوان فرآیند ایجاد، تحوّل و تکامل زبان تعریف کرد.

در این نگاه، وضع از یک امر ساده و بسیط به مجموعه عوامل و مراحل پیدایش و تحوّل و تکامل زبان توسعه مفهومی پیدا می‌کند که با تحلیل دقیق آن در واقع، با یک واسطه به تحلیل فرآیند پیدایش و تحوّل و تکامل دلالت پرداخته شده است.

از آن‌جا که هدف اساسی در اصول فقه بحث درباره‌ی روش و قواعد کشف دلالات خطاب‌های شارع و مرادات او و در نهایت، به یک معنا روش احتجاج در اصول فقه است، بحث درباره‌ی مبدأ دلالت خطابات شارع و تحوّل و تکامل این دلالات زبانی از مؤثرترین بحث‌ها در اصول فقه خواهد بود و جایگاه بحث وضع به میزان زیادی، جایگاه مؤثرتری در اصول فقه می‌گردد.

ذکر این نکته ضروری است که روش صحیح بحث، آغاز سخن از دلالت و ماهیت زبان و مباحثی از این دست است، لکن چون موضوع بحث، وضع است، مباحث بر محوریت آن طرح و بررسی می‌شوند.

مراحل وضع یا فرآیند ایجاد زبان

از آن‌جا که دلالت‌های زبانی که حاصل ارتباطات زبانی است، همچون دلالت مفردات، قابل تقسیم به دو نوع دلالت تصویری و تصدیقیه است و عوامل مؤثر در ایجاد این نوع دلالت زبانی قابل بررسی مجزاً است، از این رو، بحث وضع را در دو مرحله دلالت تصویری و تصدیقیه پی می‌گیریم.

منظور از دلالت تصویری، تبادر ذهنی انسان به سمت مفاهیم و معانی خاصی است که پس از به کارگیری زبان با مستعمل و متکلم، حاصل می‌شود، که بدون توجه به مقصود و مراد مستعمل از استعمال علائم و آواهای زبانی است. مقصود از دلالت تصدیقیه نیز همان است که مخاطب در ارتباط زبانی، پس از توجه به قصد و مراد متکلم از به کارگیری زبان و علائم زبانی، به آن مفاهیم و معانی منتقل می‌شود و تصدیق می‌کند که آن چه به او منتقل شده است، همان مقصود و مراد مستعمل زبان در ارتباط زبانی بوده است.

الف) پیدایش دلالت تصویری

مرحله اول: انتخاب

به نظر می‌رسد اولین عامل در فرآیند پیدایش دلالت تصویری انتخاب علائم زبانی است که شامل علائم لفظی و غیر لفظی است. با توجه به تعریف وضع - فرآیند ایجاد، تحول و تکامل زبان - می‌توان نقطه آغاز وضع را انتخاب الفاظ، آواها و علامت‌های لفظی و غیر لفظی برای مفاهیمی دانست که قرار است در ارتباط انسانی به مخاطبان منتقل شود، برای مثال لفظ سیب برای مفهوم میوه‌ای خاص انتخاب می‌شود و یا قواعد نحوی خاصی برای بیان مقصود اضافه، وصف و... به کار گرفته می‌شود و یا حتی ترکیبات و نحوه چینش و چه بسا نحوه نگارش معینی برای اشاره به معانی و مفاهیم معینی استفاده می‌شود. از این رو، انتخاب علائم زبانی اولین مرحله در ایجاد دلالت تصویری است.

نکاتی چند درباره این مرحله مطرح است:

۱. تفاوت «انتخاب» و «اعتبار»

میان اصطلاح انتخاب و آن چه در کلمات اصولیان تحت عنوان اعتبار بیان می‌شود، تفاوت وجود دارد. طرح لفظ انتخاب به جای اعتبار نیز با عنایت به تفاوت مفهومی این دو واژه بوده است. مرحوم علامه طباطبائی اعتبار را این گونه توضیح می‌دهند: ^{۱۶}

این معانی و همیه در ظرف توهم مطابق دارند، اگرچه در ظرف خارج مطابق ندارند؛ یعنی در ظرف تخیل و توهم مثلاً انسان مصداق شیر یا ماه است، اگرچه در ظرف خارج چنین نیست؛ یعنی در پندار، حد شیر یا ماه به انسان داده می‌شود، اگرچه در خارج از آن موجود دیگری است. ^{۱۷}

این مفهوم از اعتبار، متفاوت از کاربرد آن در فلسفه تحت عنوان مفاهیم اعتباری و نیز متمایز از مفهوم اعتبار به معنای قرارداد است.

به نظر می‌رسد برای ایجاد دلالت‌های زبانی نیازی به اعتبار نیست، بلکه آن‌چه ضروری است انتخاب است. انتخاب به معنای گزینش یک لفظ یا علامت از میان چند لفظ و علامت است که در مراحل بعدی بین لفظ یا علامت منتخب و معنای مورد نظر ایجاد رابطه حقیقی - به گونه‌ای که خواهد آمد - می‌شود، چرا که ضروری نیست هر جا رابطه‌ای نبوده و سپس ایجاد شده، قبل از آن فرض رابطه و اعتبار لازم باشد، بلکه هر جا رابطه‌ای نبود و قرار شد اراده انسانی آن را ایجاد کند، لازمه اولیه اش انتخاب است. از این رو، آنچه از آن ناگزیریم، انتخاب است و نه اعتبار.^{۱۸}

۲. تحقق انتخاب در سطوح متفاوت

تحقق انتخاب گاه به دست فرد است، گاه با سازمان و گاه محاورات اجتماعی که در آن فعل عمومی جامعه در محاوره مبدأ پیدایش علفه بین لفظ و معنا می‌شود که به اصطلاح اصولیان، همان وضع تعینی است.

علاوه بر این گاه کیفیت تحقق انتخاب به شیوه علمی است؛ یعنی با محاسبات و دقت‌های علمی به دست مراکز علمی و به صورت سازمانی شکل می‌گیرد و گاه از دقت‌های علمی خارج بوده و به شکل ساده و با محاسبات ابتدایی و به دست افراد محقق می‌شود، برای مثال امروزه تصمیم‌گیری نسبت به این‌که آیا یک لفظ یا یک قاعده وارد زبان اجتماعی شود و پس از آن در تفاهم اجتماعی - در سطوح بنیادین، تخصصی و یا عمومی^{۱۹} - استفاده شود در فرهنگستان‌های عمومی زبان و یا فرهنگستان‌های تخصصی صورت می‌پذیرد. بدیهی است این نحوه از انتخاب پیچیده‌تر و علمی‌تر از تحقق انتخاب درست فردی است که با محاسبات ساده، نامی را برای فرزندش انتخاب می‌کند.

از این رو، در تحلیل وضع باید به این تفاوت‌ها توجه داشت و متناسب با هر سطحی، به بررسی قواعد و اصول حاکم بر همان سطح پرداخت، برای مثال هنگامی که انتخاب برای مفاهیم عامی که به میزان بالایی در دلالت‌های زبانی مؤثرند، صورت می‌گیرد، نمی‌توان میزان دقت را در حد انتخاب یک نام برای فرزند پایین آورد و بر عکس، هنگامی که قرار است انتخاب اسامی علم شخصی شود، نیازی به فرآیند پیچیده انتخاب نیست.

۳. محدودیت در انتخاب

از نکات مهم در تحلیل انتخاب، وجود محدودیت در انتخاب است. برخی عوامل مؤثر و محدود کننده انتخاب به شرح زیراند:

۱. به دلیل عدم امکان تصور تمام علائم، الفاظ و آواها، قدرت گمانه زنی در مورد آنها وجود ندارد و ذهن در گمانه زنی مطلق عمل نمی کند، بلکه ظرفیت گمانه زنی تابع شرایط تکوینی، تاریخی و اجتماعی است.

۲. شرایط فرهنگی حاکم بر جامعه و نظام تمایلات آن، از عوامل مهم و تأثیر گذار در انتخاب است. توضیح این که بسیاری الفاظ و آواها که برای مفاهیم جدید انتخاب می شوند، از قبل دارای معنا بوده و به هنگام انتخاب، بار معنایی خود را منتقل می کنند. بدیهی است جوامع دیگر متفاوت است؛ برای نمونه لفظ «جهاد» دارای بار معنایی خاصی است و هنگامی که ترکیبی از آن به عنوان نام، برای نهادی جدید انتخاب می شود، این به دلیل فرهنگ حاکم بر جامعه و نظام تمایلات آن است و یا هنگامی که فرهنگ دین در صدر اسلام به جای فرهنگ جاهلی حاکم می شود، پیامبر اسلام در مواردی اسامی افراد را متناسب با فرهنگ دینی تغییر می دهد. به همین دلیل، هنگامی که نظام تمایلات جوامع تغییر می کند، نوع انتخاب ها نیز متأثر از آن تغییر می کند.

۳. عامل سومی که می توان از آن به عنوان عامل محدود کننده در انتخاب نام برد، ساختار قدرت و سرپرستی اجتماعی است. به این معنا که اگر گزینش علائم زبانی، تابع ساختار قدرت سرپرستی اجتماعی صورت نگیرد، انتخاب در مرحله بعد از پیدایش دلالت تصویری ادامه نیافته، اجتماعی نمی شود.

نظام قدرت و سرپرستی اجتماعی از طرق متعددی بر انتخاب اثر می گذارد، از جمله این که از طریق تأثیر در نظام حقوقی جامعه حق انتخاب را به فرد و یا نهاد معینی می دهد و یا از طریق تأثیر بر جریان نیاز و ارضا و یا با تأثیر بر تمایلات زیباشناختی جامعه، انتخاب را محدود به حدودی می کند.

این محدودیت در گزینش به دلیل هدفی است که از وضع در نظر است، چون غایت وضع پیدایش تفاهم اجتماعی است، باید انتخاب که از مراحل اولیه وضع است به دست اجتماع پذیرفته شود، و الا اگر هدف وضع تفاهم اجتماعی نبود، هر کس به هر نحوی که می خواست می توانست انتخاب کند.

از این رو، باید گفت که در انتخاب علائم زبانی، هم قدرت گمانه زنی و هم قدرت گزینش محدود به حدودی است و اگر بناست تحلیلی کار آمد از وضع و دلالت های زبانی ارائه شود، باید به محدودیت های انتخاب در مرحله گمانه زنی و تأثیر جامعه و تاریخ در ایجاد گمانه های گوناگون و هم چنین ساختار قدرت اجتماعی که در پذیرش انتخاب ها مؤثر است، توجه کرد.

مرحله دوم: ایجاد علقه در ارتکاز جامعه

پس از مرحله انتخاب، ایجاد علقه و رابطه حقیقی بین لفظ و معناست، به گونه ای که هنگامی که لفظ استعمال می شود، لفظ سببیت حقیقی در ایجاد تصور معنا داشته باشد. به نظر می رسد توضیحات شهید صدر در قالب نظریه قرن اکید، مبین چگونگی ایجاد این علقه و سببیت است. بنابر این نظریه - همان طور که گذشت - ایجاد رابطه حقیقی بین لفظ و معنا، ناشی از این خصوصیت ذهنی و روانی است که هنگام همایندی لفظ و معنا به تدریج، تصور لفظ، تصور معنا را ایجاد می کند.

البته این که چگونه این رابطه حقیقی ایجاد می شود، در کلام مرحوم شهید صدر نیامده و صرفاً به این که این یک خصوصیت ذهنی است، اکتفا شده است، ولی با توجه به این که نظریه ایشان مصداقی از نظریه شرطی سازی کلاسیک در روان شناسی است، می توان بحث بیشتر را در آن جا پی جویی کرد. ولی آن چه مهم است و مربوط به بحث وضع می شود، آن است که یک رابطه حقیقی و نه اعتباری بین لفظ و معنا بر قرار می شود. این نکته ای است که در کلام شهید صدر به چشم می خورد و ما نیز در تبیین بخشی از فرآیند وضع از آن بهره گرفته ایم. باید دانست در دیدگاه شهید صدر، وضع صرفاً معادل مرحله ایجاد علقه حقیقی است، ولی همان طور که گفته شد، در فرآیند وضع مراحل قبل و بعد از این مرحله وجود دارد که هر یک از مراحل متأثر از عوامل چندگانه ای است.

در ایجاد علقه ذهنی یک سلسله فرآیندهای روانی و زیست شناختی درونی در هر فرد صورت می گیرد که شاید احتیاجی به پرداختن به آن در بحث وضع نباشد و گفته شد علم روان شناسی، به ویژه آن جا که به مباحث فیزیولوژی نزدیک می شود متکفل این امر است. مضافاً این که کنترل چندانی هم بر این فرآیندها نیست و ضمناً همیشه به صورت یک سان اتفاق می افتد، از این رو، با هدف ما از طرح بحث وضع که شناخت عوامل ایجاد و تغییر وضع است، مناسبی

ندارد و از بحث خارج خواهد بود.

اما فرآیندهای بیرونی ایجاد علقه و ارتکازی کردن آن در جامعه، موضوعی است که باید به آن پرداخته شود. پس از آن که انتخاب علائم زبانی به هر شکلی، ممکن شد، برای پیدایش دلالت تصویری در ارتکاز جامعه این انتخاب باید تبدیل به علقه ذهنی اجتماعی شود و این امر از یک سو، نیاز به عرضه علائم زبانی انتخاب شده به جامعه دارد و از سوی دیگر، نیازمند پذیرش اجتماعی است.

پس مرحله دوم - پس از انتخاب - که همان ایجاد علقه در ارتکاز جامعه است، خود دارای دو بخش است:

۱. اعلام

در مرحله عرضه انتخاب علائم زبانی یا همان اعلام، به نظر می‌رسد احتیاجی به انشاء - آن گونه که برخی اصولیان گفته‌اند - نیست، چرا که انشاء هنگامی لازم است که امری اعتباری در کار باشد، حال آن که گفته شد احتیاجی به اعتبار نیست، بلکه صرف انتخاب و سپس اعلام است. اعلام نیز در همه موارد ضرورت ندارد، بلکه گاهی در اثر کثرت استعمال، انتخاب به ارتکاز جامعه عرضه می‌شود.

۲. پذیرش اجتماعی

در مرحله بعد باید این اعلام به پذیرش اجتماعی برسد. عوامل مختلفی در این پذیرش دخیل اند که به برخی از آنها با عنوان عوامل محدود کننده انتخاب، اشاره شد. در این جا نیز از زاویه دیگری به تبیین مسئله می‌پردازیم.

هنگامی انتخاب و اعلام به پذیرش اجتماعی می‌رسد که چنین انتخابی، تابع نظام ارزشی، حقوقی و دستوری جامعه صورت گیرد و در صورتی که انتخاب و سپس اعلام، با حداقل یکی از سه نظام مورد نظر هماهنگی نداشته باشد، به پذیرش اجتماعی نمی‌رسد، برای مثال در جامعه‌ای که ارزش‌های لیبرالیستی حاکم است، متناسب با آن نظام حقوقی و دستوری ایجاد می‌شود که در آن، نوع وضع کاملاً متفاوت با یک نظام دینی است.^{۲۰}

ذکر این نکته مفید خواهد بود که آنچه در نهایت، تعیین کننده است، قدرت واقعی در هر جامعه است، صرف نظر از این که قدرت رسمی چگونه تصمیمی اتخاذ کند، برای مثال اگر سرپرستی واقعی یک کشور ضعیف را نه حاکمان آن، که کشورهای قدرتمند دیگر به عهده

داشته باشند، همان کشورها هستند که نوع قراردادها و از جمله زبان آن کشور را تعیین می کنند. از این رو، اقوام ضعیف همواره با بحران از دست دادن زبان بومی خود مواجه هستند. نکته پایانی در این مرحله این است که مکانیزم و نوع عملیات اجتماعی برای ایجاد ارتکاز اجتماعی در جوامع مختلف و در اعصاب مختلف متفاوت است؛ برای مثال امروزه پس از تصمیم فرهنگستان های زبان در مورد یک واژه و یا قاعده، برای اجتماعی کردن آن پس از اعلام، ابتدا استفاده از آن را در نهادهایی که به طور مستقیم تابع حاکمیت هستند، همچون ادارات الزامی کرده، سپس آن لفظ و قاعده را وارد ادبیات رسانه ای کرده، به تدریج، به پذیرش اجتماعی می رسانند.

ب) پیدایش دلالت تصدیقیه

التزامات زبانی

برای پیدایش دلالت تصدیقیه - پس از دلالت تصویری - شرط اساسی و ضروری، التزام متکلم و مستعمل، در مقام استعمال زبان، به قواعد و قراردادهای زبانی جامعه است. به این معنا که اولاً، تا قراردادها و قواعد زبانی در تفاهم اجتماعی وجود نداشته باشد و ثانیاً، جامعه متکلم و مستعمل را به آن قواعد متعهد و ملتزم نداند (متکلم و مستعمل نیز به آن قواعد متعهد و پای بند نباشد)، دلالت تصدیقیه ای نسبت به زبان واقع نخواهد شد، برای مثال اگر سفیاهی کلامی بگوید و از زبان اجتماعی استفاده کند، برای کلام او دلالت تصدیقیه ایجاد نمی شود، چرا که تعهد به قراردادهای زبانی درباره او امکان ندارد. و یا اگر کسی حدّ خاصی از درک و فهم را داراست و به بسیاری از لوازم زبانی آگاهی ندارد، در واقع، متعهد به آن قراردادهای زبانی که دلالت های خاصی را ایجاد می کند، نیست، از این رو، قواعد کشف دلالت تصدیقیه خطاب او نیز متفاوت با قواعد خطابات است که با التزام به سطح مذکور از قراردادهای زبانی جامعه بوده است.

در برخی دلالت های تصدیقیه نیز که در مقام جمع دلالتی بین دلالت های کلام متکلم پیدا می شود، مطلب چنین است؛ برای مثال این که گفته می شود بین عام و خاص تعارض نیست و در نتیجه، مراد جدی متکلم، آن مورد عام مقید به خاص بوده است، با تکیه بر همین قراردادهای زبانی است؛ یعنی باید چنین التزامی باشد که وقتی متکلم کلامی را به صورت عام آورد و سپس با یک کلام منفصل آن را قید زد، مراد جدی او آن عام مقید به خاص است.

بنابراین، به عنوان اساسی‌ترین عامل برای ایجاد دلالت‌های تصدیقیه، بناها و قرارهای عقلایی، موضوعیت خاصی دارد.

به نظر می‌رسد نظریه‌تعهد نیز که در صدد بیان ماهیت وضع است، به همین مرحله از فرآیند وضع اشاره دارد. از این رو، می‌توان این نظریه را به عنوان نظریه‌ای که بخشی از فرآیند وضع را تبیین می‌کند با اندکی توضیح و تکمیل پذیرفت.

توضیح و تکمیل نظریه‌تعهد آن است که حتی اگر متکلم متعهد به دلالات کلام خود نباشد، ولی قواعد عقلایی که متناسب با شأن متکلم است، شخص را متعهد به چنین تعهدی بدانند، متکلم به ناچار ملتزم به دلالات کلامی خود است و حجت اجتماعی درباره‌ او تمام است؛ برای مثال اگر کسی به نمایندگی از کشوری سند حقوقی بین‌المللی را امضا کند، عرف بین‌الملل، طبق قواعد خود، آن کشور را ملتزم به دلالت‌های زبانی می‌کند و این با صرف نظر از تعهد و قصد امضا کننده است. به این معنا که حتی اگر شخص امضا کننده قصد برخی معانی را نکرده باشد و یا از لوازم کلام خود بی‌خبر باشد، عرف بین‌الملل از او نپذیرفته و در نهایت، کشور مورد نظر را ملتزم به دلالت‌های سند حقوقی می‌داند.

بنابراین، برای پیدایش دلالت تصدیقیه تعهد فرد لازم نیست، بلکه همین که جامعه در چارچوب قواعد خود حجت اجتماعی را درباره‌ گوینده تمام بداند و وی را ملزم به دلالت‌های کلام صادر شده بداند، برای پیدایش دلالت تصدیقیه کافی است. گرچه غالباً مستعمل کلام در چارچوب قواعد عقلایی، متعهد و آگاه به دلالات کلامی خود می‌باشد. درباره این مرحله از فرآیند وضع نیز نکات زیر در خور توجه است:

۱. انواع التزام زبانی

در یک تقسیم‌بندی می‌توان تعهدات و قراردادهای زبانی را به دو نوع تعهد اولیه و ثانویه تقسیم کرد. تعهد اولیه همان است که بر اساس آن دلالات تصویری نیز شکل می‌گیرد و معنای نوعی انتخاب اولیه برای قرار زبانی است. تعهد ثانویه نیز به معنای پذیرش تعهدات اجتماعی و التزام به قراردادهای زبانی اولیه جامعه است. به عبارت دیگر، در تعهد اولیه، واضع ابتدا خود قاعده‌ای را ایجاد کرده و سپس به آن قرار ملتزم می‌شود، ولی در تعهد ثانویه، شخص، ملتزم به قرارهایی است که به دست دیگران ایجاد شده است. برای ایجاد دلالت تصدیقیه یکی از این دو نوع تعهد مورد نیاز است.

تقسیم دیگر قابل فرض در التزام زبانی با توجه به ویژگی ملتزم این است که گاه التزام از سوی کسی است که قدرت تأسیس زبان و ادبیات جدید تفاهم را داراست و گاه چنین نیست، که در هر مورد، کشف التزامات، قواعد مخصوص به خود را دارا است. برای مثال اگر شارع که قدرت تأسیس زبان جدید را دارد، به قواعد و قراردادهای زبانی عرف ملتزم شد، کشف این التزام با کشف امضا شارع است، بنابراین، اگر شارع زبانی را به رسمیت شناخت و در مقام تفاهم از آن استفاده کرد، التزام او کشف و سپس دلالت تصدیقیه شکل می‌گیرد.

اما کسانی که چنین قدرتی در مقام تفاهم اجتماعی ندارند، ناچار برای پیدایش دلالت تصدیقیه در کلامشان به قراردادهای زبانی جامعه ملتزم و متعهد می‌شوند، از این رو، برای کشف التزامات آنان احتیاج به امضا نیست.

۲. سطوح التزامات زبانی

قراردادهایی عقلایی اجتماعی که التزام به آنها مبدأ پیدایش دلالت‌های تصدیقیه است، در موارد مختلف متفاوت است. این تفاوت منشأ پیدایش سطوح مختلف زبانی می‌شود، که هر سطح در شرایط مخصوص به خود حجت است و در سایر موارد حجیت ندارد، برای نمونه قواعد دلالت تصدیقیه یک سند عرفی نسبت به قواعد دلالت تصدیقیه یک سند حقوقی متفاوت است، کما این که یک سند حقوقی عادی در مقایسه با یک سند حقوقی بین‌المللی تفاوت دارد. از این رو، یک سند حقوقی بین‌المللی در صورت اختلاف در دادگاهی چون دیوان بین‌المللی لاهه بررسی می‌شود. طبیعی است قواعدی که در آن جا برای ملتزم کردن افراد امضاکننده به کار گرفته می‌شود، قواعد پیچیده‌ای است و دقت‌های فراوانی برای محاسبه آن مورد احتیاج است. بدیهی است کسانی که در ابتدا این سند حقوقی را تنظیم می‌کنند نیز بر اساس همین قواعد عمل می‌کنند و در واقع آنان نیز به این قواعد و قراردادها ملتزم هستند.

نتیجه این که دلالت‌های تصدیقیه کلام و خطابات یک سان نیست و دلالت‌ها تابع قواعد متفاوت که متناسب با سطح خاصی از روابط است شکل می‌گیرد؛ به عنوان نمونه‌ای دیگر، قواعد حاکم بر التزامات زبانی یک شاعر در مقام شعر، متفاوت با قواعد التزام زبانی یک فیلسوف یا فقیه و یا فرد عادی است. از این رو، هیچ شاعری برای شعرش به جرم می‌خواری حد نمی‌خورد.

۳. شأن مخاطب و دلالت های زبانی

از آن جا که التزامات زبانی دارای سطوح است، در کشف دلالت های تصدیقیه کلام، ابتدا باید سطح اجتماعی که کلام برای آن صادر شده است، شناخته شده، سپس قواعد متناسب با همان سطح در نظر گرفته شود و بر اساس آن، مراد جدی متکلم کشف گردد. سطح اجتماعی را که مخاطب کلام قرار می گیرد می توان شأن مخاطب نامید. در این صورت، التزامات و تعهدات زبانی را در ارتباط زبانی باید متناسب با شأن مخاطب تصویر کرد و سپس به کشف دلالت های تصدیقیه خطاب پرداخت.

شأن مخاطب در ارتباطات زبانی تابع طرفین مخاطب و سطح رابطه آن دو است که با توجه به یک سان نبودن سطوح تفاهم در انواع ارتباطات، انواع شؤون مخاطب حاصل می شود. از این رو، می توان گفت؛ برای کشف دلالت تصدیقیه یا همان مراد جدی مستعمل زبان در ارتباط زبانی، ابتدا باید شأن مخاطب شناسایی شده، پس از آن قواعد و التزامات مربوط به همان شأن مشخص شود تا با اعمال آن قواعد، دلالت هایی که قابل انتساب به فرد باشد - یا به عبارت دیگر، له یا علیه او قابل احتجاج باشد - کشف شود.

جمع بندی فرآیند وضع

آنچه که تاکنون درباره فرآیند وضع گفته شد می توان این گونه خلاصه کرد که فرآیند وضع دارای دو مرحله پیدایش دلالت تصویری و تصدیقیه است. مرحله دلالت تصویری به دو مرحله انتخاب و ایجاد علقه در ارتکاز جامعه تقسیم شده که دومی خود به دو بخش اعلام و پذیرش اجتماعی تقسیم می شود. مرحله دلالت تصدیقیه نیز شامل تعهد یا همان التزامات زبانی است. در ادامه، تأثیر تحلیل این چینی وضع در تحلیل زبان شارع و تکامل اصول فقه بررسی می شود:

تأثیر تحلیل فرآیندی وضع در تحلیل زبان شارع و تکامل اصول فقه

۱. شأن مخاطب کلام شارع

در پاسخ به این پرسش که شأن مخاطب شارع در ارتباط زبانی خود با مخاطبانش چیست؟ باید گفت: اولاً، طرف مخاطب شارع، افراد انسانی و جوامع بشری در طول تاریخ بوده اند و

مخاطب قرآن که کلام شارع است^{۲۱}، فقط انبیا یا علما و عرفا و یا عوام نیستند. ثانیاً، هدف این خطابات نیز هدایت انسان‌ها و جوامع انسانی در بستر تاریخ به سمت پرستش خداوند متعال است؛ یعنی ارتباط زبانی برای آن است که ارواح، افکار و رفتار مردم در سطوح فردی و اجتماعی و تاریخی متحول شود و خداپرستی همه شئون حیات بشر را فرا گیرد. در واقع، باید گفت که شأن مخاطب شارع در جهت تکامل تاریخ در مسیر عبودیت است و فرض چنین شأنی کلام شارع را از سایر خطابات عادی متمایز می‌سازد. به گونه‌ای که کشف مرادات آن که شأنی جهانی و تاریخی و هدفی وسیع‌تر از هر کلام دیگر دارد، بسیار پیچیده‌تر از هر خطاب انسانی دیگر است. فرض چنین ارتباطی با توجه به نکاتی که در تحلیل پیدایش زبان و نقش شأن مخاطب در پیدایش دلالت‌های تصدیقیه بیان شد، مستلزم ایجاد قواعد جدیدی برای کشف دلالت‌های تصدیقیه متناسب با این شأن از مخاطب در کلام شارع است.

از این رو، تحوّل در اصول تفقه و ارتقای قواعد اصولی از سطح کنونی به سطح متناسب با شأن مخاطب شارع ضروری به نظر می‌رسد، چرا که اولاً، قواعد کنونی برای کشف مرادات شارع در حدّ درامان ماندن از عقوبت است و نه تکامل عبودیت. ثانیاً، بیشتر ناظر به کشف مرادات در حوزه تکالیف فردی است و سنخ دیگری از تکالیف را که به جامعه تعلق می‌گیرد، موضوع دقت قرار نمی‌دهد. ثالثاً، مرادات شارع را در محدوده فهم زمان مخاطب پی جویی می‌کند که با توجه به شأن تاریخی زبان شارع این نگاه محدود کننده است.

۲. حوزه‌ها، موضوعات و سطوح کلام شارع

صرف نظر از وجود بطون در زبان شارع - که مورد اتفاق همگان است و آیات و روایات متعدد بر آن دلالت دارند - می‌توان حوزه‌ها، موضوعات و سطوح مختلفی را با توجه به شأن مخاطب شارع شناسایی کرد.

در یک تقسیم بندی عام می‌توان برای خطابات شارع سه حوزه تکلیف، توصیف و ارزش^{۲۲} را در نظر گرفت که برای دست‌یابی به دلالت‌ها در هر حوزه، علاوه بر قواعد مشترک احتیاج به قواعد خاص است.

در گام بعدی، می‌توان خطابات هر حوزه را به موضوع فردی، اجتماعی و تاریخی تجزیه کرد و موضوعات مختلف نیز - در عین داشتن قواعد کشف مشترک - قواعد کشف مخصوص به

خود را دارا هستند. در خطابات فردی و اجتماعی، فرد و اجتماع، مخاطب کلام شاعر اند. در خطابات تاریخی نیز تکالیف، توصیفات و ارزش‌های تاریخی بیان می‌شود. ۲۳ و ۲۴

در گامی دیگر، می‌توان هر موضوع را به سه سطح بنیادی، تخصصی و عمومی تقسیم کرد که این سطوح نیز همراه قواعد مشترک قواعد کشف مخصوص به خود را دارند. سطوح بنیادی سطوحی هستند که در آن مفاهیم بنیادی مرتبط با علوم مختلف به کار گرفته می‌شود. مبانی کلامی حاکم بر فقه در شمار این سطح از خطابات شاعر هستند. سطح تخصصی خطابات نیز شامل آن بخش از خطابات است که متخصصان بر سر آن تفاهم می‌کنند. خطابات فقهی، سیاسی، تربیتی، از جمله سطوح مختلف تخصصی هستند. و در نهایت، سطح عمومی خطابات همان سطحی که در آن شاعر، عموم جامعه را مخاطب قرار داده، در صدد تکامل فرهنگ عمومی جامعه است.

بنابراین، باید گفت که شاعر در حوزه‌های توصیفی، تکلیفی و ارزشی در سه موضوع فردی، اجتماعی و تاریخی و در سه سطح عمومی، تخصصی و بنیادی با مخاطبان خود مفاهیم می‌کند. ۲۵

از این رو، باید در کلمات شاعر حوزه‌ها و لایه‌های مختلف زبانی را از هم باز شناخت و قواعد کشف دلالت‌های هر بخش را به دست آورد تا تفاهم با شاعر در همه زمینه‌ها قاعده‌مند شده، با توسعه این قواعد، توسعه و تکامل تفقه در همه ابعاد - تا حد ممکن، عملی گردد. و این گونه نباشد که فقط حوزه تکالیف خطابات، آن هم در برخی لایه‌های آن، موضوع اجتهاد قرار گرفته و سایر سطوح دست خوش فهم‌های ذوقی و یا به کارگیری حداقل قواعد شود.

توجه به این نکته ضروری است که بخش‌های مختلف خطابات شاعر با یکدیگر مرتبط و بر هم تأثیر گذارند. از این رو، قاعده‌مند کردن هر یک از بخش‌ها، همچون خطابات ناظر به توصیفات، بر کشف دلالت‌های ناظر به سایر بخش‌ها - همچون تکالیف - مؤثر است. از این رو، حتی تکامل تفقه در حوزه تکالیف، که رسالت فقها و اصولیان در گذشته و حال شمرده می‌شده است، بدون قاعده‌مند کردن سایر بخش‌های زبانی، میسر نخواهد بود.

نکته دیگر این‌که پیش از آن‌که به سمت به دست آوردن قواعد تقنین دلالت‌های بطون خطابات شاعر برویم، بهتر است گام‌هایی برای قاعده‌مند کردن سطوح خطابات شاعر برداشته شود، چرا که قواعد کشف بطون خطابات شاعر - حتی اگر در توان غیر معصوم نیز باشد - به مراتب پیچیده‌تر و مشکل‌تر از سطوح مختلف ظواهر خطابات خواهد بود.

۳. نظریه تأسیسی بودن زبان شارع

با توجه به شأن مخاطب در زبان شارع و هم‌چنین هدفی که از خطابات شارع در نظر است می‌توان مدعی شد که شارع دارای زبان تأسیسی است؛ یعنی به واسطه مفردات و ترکیباتی که در زبان شارع موجود است، دلالت‌هایی و رای دلالت متناسب با قواعد زبانی عرف زمان مخاطب در کلام شارع پدید می‌آید، به‌ویژه این که شارع متکلمی است عالم و حکیم و حکیم علی‌الاطلاق و کلام‌اش یک کلام متصل واحد دارای مبدأ و منتهاست.

تأسیسی بودن زبان شارع دارای ابعاد سه‌گانه زیر است:

اول این که بسیاری از مفردات زبان شارع تأسیسی است. این مفردات شامل الفاظی است که مفاهیم آن مربوط به فرهنگ تأسیسی شارع است و در عرف زمان مخاطب سابقه نداشته است. الفاظی چون بعضی حقایق شرعیه از این قبیل اند.

دوم این که بسیاری از مفردات زبان، گرچه پیش از این در عرف زمان مخاطب، مسبوق به سابقه بوده است، ولی شارع در معنای آن تصرف نموده، ارتکازی جدید از آنها متناسب با فرهنگ دینی ایجاد کرده است. برای مثال کلمه «نکاح» در فرهنگ جامعه عرب، معنا و کارکرد خاصی داشته است، ولی با تصرفی که شارع در مفهوم نکاح کرده، روابط و تعینات آن را تغییر داده و ارتکازی جدید از آن در جامعه ایجاد کرده است، به‌عنوان نمونه‌ای دیگر برای عرف زمان مخاطب «عقل» معنایی متناسب با همان فرهنگ داشته است، ولی شارع در معنای این کلمه تصرف کرده، آن را به «ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان» تعریف کرده است. هم‌چنین است معنای عرفی «علم» که شارع با تصرف در آن، علم را نوری می‌داند که خداوند در قلب عالم قرار می‌دهد.

سومین بُعد تأسیسی بودن زبان شارع مربوط به نظام زبان شارع است. به این معنا که ترکیب‌سازی‌های شارع برای ساخت عبارت‌ها، جملات و حتی ترکیب جملات و چینش آیات و سوره‌ها، همگی موجب دلالت‌های جدیدی می‌شود که مختص زبان شارع است.

برای نمونه عبارت «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» دارای مفردات و ترکیب خاصی است و نمی‌توان با قواعدی چون مفهوم شرط، وصف و یا قواعد عام و خاص و امثال آن دلالت‌های چنین کلامی را به دست آورد. بنابراین، این ترکیب خاص به همراه چنین مفرداتی، معنایی به دست می‌دهد که با قواعد زبانی عرفی، قابل دست‌رسی نیست.

به بیانی دیگر، شارع به مفاهیم نظام می‌دهد و به دلیل تأثیر و تأثری که مفاهیم در نظام زبان

شارع بر یک دیگر می گذارند، دلالت‌هایی جدید ایجاد می شود. به عبارت دیگر، زبان شارع شامل تعداد کثیری مفاهیم جدا از هم نیست، بلکه مفردات در یک نظام به هم مرتبط که هر مفهوم، مفهوم دیگر را مقید می سازد، به مخاطبان ارائه می شود. بدیهی است به دلیل وجود چنین نظام منحصر به فردی، قواعدی فراتر از قواعد عرفی برای کشف دلالت‌های زبان شارع لازم است.

البته باید دانست، زبان شارع، زبانی کاملاً جدا و منفصل از زبان عصر نزول و عصر ائمه نبوده است، بلکه شارع از زبان زمان تخاطب به عنوان زبان تبعی استفاده می کند. بدین معنا که شارع با زبان عرف آغاز نموده و به تدریج، با ترکیب سازی‌های جدید و تغییر در معنای الفاظ، و هم چنین به کارگیری کلمات جدید، سطح خطابات را از سطح عرفی به سطحی متناسب با شأن خود ارتقا داده است.

بنابراین، گرچه مخاطب شارع در ابتدا جامعه عرب عصر نزول، با یک ظرفیت زبانی خاص بوده، ولی شارع در این حد از ظرفیت زبانی، متوقف نشده و خود، ظرفیت‌های جدیدی که متناسب با شأن آن که شأنی جهانی و تاریخی و با هدف هدایت بندگان است ایجاد کرده است.

اساساً اگر گفته شود برای فهم خطابات شارع باید به عرف زمان تخاطب مراجعه کرد و هم مفردات و هم ترکیبات را از آن جا به دست آورد، خطابات شارع را به سطح درک عرف زمان تخاطب تنزل داده ایم، چرا که این زبان متناسب با فرهنگ عرب بادیه نشین که دارای روابطی محدود، آن هم در حد احتیاجات عرب جاهلی است، ایجاد شده است. واضح است که چنین زبانی ظرفیت هدایت بشر به مراتب بالای انسانی را ندارد.

از این رو، باید گفت که شارع زبان جدیدی تأسیس کرده است که با شأن و هدف خود متناسب است و البته این زبان را کاملاً منفصل و جدا از مخاطبان خود به وجود نیاورده تا راه مفاهمه به کلی قطع شود، بلکه یک زبان تدریجی و پویا ایجاد کرده که ابتدای آن متناسب با عرف زمان تخاطب و انتهای آن متناسب با هدایت بهترین بندگان در هر عصر و مکانی است.

به همین دلیل، در این نوشتار بر این مسئله پافشاری می شود که زبان دین دارای سطوح مختلف و پیچیدگی‌های متعدد متناسب با شأن تخاطب است. که آن را حتی از یک متن پیچیده فلسفی، حقوقی و هر متن دیگری مشکل تر می کند.

بدیهی است این ادعا منافاتی با این عقیده که قرآن برای همگان نازل شده، ندارد، چرا که گفته شد، قرآن دارای سطوح مختلفی است که برخی سطوح آن را حتی عرف زمان تخاطب که در

پایین ترین سطح فرهنگی است، درک می کند، ولی این که قرآن فقط در همین سطح است و برای فهم آن باید علمای امروز نیز به همان عرف رجوع کنند، ادعایی است که نمی توان آن را پذیرفت. توضیح بیشتر برای علت تأسیسی بودن زبان شارع و تبعی بودن زبان عرف این که: در یک تعریف جامعه شناسانه، زبان دریچه فرهنگ هر جامعه است و در حقیقت آن چه در جامعه می گذرد، هنگامی که در ظرف کلام ریخته می شود، زبان را پدید می آورد.^{۲۶} از این روست که در فرهنگ های مختلف زبان های مختلف رایج است، گرچه همه آنها ظاهری شبیه به هم داشته باشند. به همین دلیل است که ملاحظه می شود که در فرهنگ صنف کسبه، نوعی از زبان به کار گرفته می شود که صنف دیگری چون پزشکان با آن سخن نمی گویند^{۲۷} و یا مؤمنان جامعه به نوع دیگری از اهل فسق، سخن می گویند و ادبیات متفاوتی را به کار می گیرند. بدیهی است هر چه تفاوت های فرهنگی بیشتر باشد، تفاوت در زبان نیز بیش تر خواهد بود. گرچه همیشه سطحی از اشتراک بین زبان های گوناگون وجود دارد.

درباره زبان عرف زمان تخاطب و زبان شارع نیز وضع به همین ترتیب است. به دلیل تفاوت فرهنگ دین اسلام با فرهنگ عرب جاهلی که در نهایت تفاوت است، زبان دین با زبان عرف زمان تخاطب دو زبان با تفاوت حداکثری و اشتراکات حداقلی خواهند بود. بنابراین، زبان شارع، گرچه ظاهری شبیه به زبان عرف دارد، ولی در حقیقت، زبانی دیگر با فرهنگی متفاوت است. از این رو، گفته می شود که شارع زبان عرف را امضا نکرده، بلکه به عنوان زبان تبعی از آن استفاده می کند و زبان جدید متناسب با فرهنگ خود ایجاد می نماید.

مثالی دیگر که می تواند در روشن کردن بحث مفید باشد، تحلیل کلمه «آب» در فرهنگ عرف و فرهنگ دین است. شاید این گونه تصور شود که آب در همه زبان ها و فرهنگ ها دارای معنای واحدی است و جزو مشترکات زبانی است، ولی به نظر می رسد، همین کلمه در زبان شارع، معنایی بسیار متفاوت از زبان عرف زمان تخاطب داشته باشد، چرا که آب در زبان عرب جاهلی چیزی بیش از «ماده سیال بارد» که خواص محدودی چون رفع عطش دارد نیست. حال آن که در زبان شارع معنایی بیش از این دارد.

آب در مرحله اول در فرهنگ دینی علاوه بر ماده سیال بارد، پاک و پاک کننده است و وسیله ای برای طهارت ظاهری که مقدمه ای برای نماز و خشوع در برابر پروردگار است، می باشد. از این رو در ارتکاز فرهنگ دینی آب جایگاه ویژه ای پیدا می کند و نوع نگاه به آن در مقایسه با یک جامعه غیر دینی که آب را صرفاً برای رفع عطش و اموری از این قبیل می داند، متفاوت می شود.

در مرحله ای دیگر، در زبان شارع، آب معنایی بالاتر از این نیز پیدا می‌کند و علاوه بر وسیله طهارت و پاکی، موجودی آسمانی که حق تعالی آن را بر زمین فرو فرستاده، معرفی می‌شود. حتی باز هم معنای آب ارتقا داده شده، حیات تمامی اشیاء به آن نسبت داده می‌شود. ملاحظه می‌شود که فرهنگ دینی حتی در کلمه به ظاهر ساده آب، تصرف می‌کند و ارتکازی از آن متناسب با عبودیت و بندگی حق تعالی ایجاد می‌کند. بدیهی است چنین درکی از کلمه آب بسیار متفاوت از آب به عنوان ماده سیال باردار است و نمی‌توان گفت شارع زبان عرف مربوط به زمان خود را امضاء کرده است، گرچه از آن به عنوان زبان تبعی استفاده کرده است. تلاش این مقاله نیز بر آن بود که تحلیلی از وضع ارائه دهد، که با آن بتوان چگونگی ایجاد زبانی جدید را که طی جریان تدریجی از زبان عرف آغاز می‌شود و به زبان هدایت بندگان منجر می‌شود، دریافت.

دریافت چنین فرآیندی از مهم‌ترین عوامل فهم زبان شارع است، چرا که نگاه به زبان شارع را تغییر داده، زبان دینی را از حالتی ایستا و مربوط به زمان تخاطب به حالتی پویا و حاکم بر تکامل زبان و ادبیات در تاریخ تبدیل می‌کند، به طوری که در هر مرحله از تاریخ متناسب با تولی و تمسک به آن و امداد متناسب الهی منزلتی از تفاهم حاصل شده و ادبیاتی برای عبادت ایجاد می‌شود و این روند تا جایی ادامه می‌یابد که ادبیات دین، محور همه سطوح ادبیات اجتماعی شده و موضوع تمام افعال جامعه در کلمه عبادت خلاصه می‌شود. نکته نهایی این که آن چه در این نوشتار آمد، طرحی بود برای تغییر نگاه به وضع و به تبع آن، زبان شارع. مباحث مختلفی در اطراف این مسئله مطرح است که طرح و بحث آنها احتیاج به تنظیم مقالات دیگر دارد.

پی نوشت ها:

۱. اصفهانی، محمد حسین، بحوث فی الاصول، ص ۲۳.
۲. محمد حسین نائینی، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۹-۳۳.
۳. محمدباقر صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۶۷-۷۲.
۴. فرایند در لغت به مجموعه‌ای از فعالیت‌های مختلف که برای دست یافتن به نتیجه خاصی انجام می‌شود، تعریف شده است.

۵. ابوالقاسم موسوی خوئی، مصباح الاصول، ج ۱، ص ۴۱.

۶. محمد حسین نائینی، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۰.

۷. تقریباً تمامی روان شناسان و جامعه شناسان غربی بر این امر اتفاق نظر دارند که بشر اولیه توان سخن گفتن نداشته و به تدریج، قوه نطق در او پدیدار شده است. البته در این که منشأ زبان چیست میان این دانشمندان اتفاق نظر وجود ندارد، ولی معروف ترین این نظریات، کلمات را مولود تقلید از صداهای طبیعی می داند که منسوب به فیلسوف آلمانی، هرر است (کلاینبرگ، روان شناسی اجتماعی، علی محمد کاردان). برخی نیز چون پیازنه زبان اولیه انسان را زبان حرکات و سکنتات می دانند (همان).

تدریجی بودن پیدایش زبان نظریه ای است که با نظریه تکامل داروین - که به گفته گیدنز هنوز هم نکات اصلی این نظریه مورد پذیرش وسیع است (آنتونی گیدنز، ۱۹۸۹) - هماهنگ شده است. بنیان های نظریه تکاملی داروین نیز همان نگاه های پوزیتیویستی غرب بعد از رنسانس است، که در آن اصالت با ماده بوده، همه چیز در چارچوب قوانین مادی توصیف می شود. بر اساس همین دیدگاه هاست که انسان بخشی از یک گروه پستان داران عالی تر، یعنی نخستی هاست که حدود هفتاد میلیون سال پیش به وجود آمده اند (همان) و در حدود چهار میلیون سال پیش توان سخن گفتن پیدا کرده اند (واس ئی دان، ۱۹۹۰).

بدیهی است چنین نظریه ای با مبانی اعتقادی مسلمانان و نیز آموزه های دینی که از قرآن و روایات به دست می آید، تناسبی ندارد، چرا که اولاً، دیدگاه اسلام درباره انسان دیدگاه تکاملی داروینی نبوده و نسل انسان را نه از نخستی ها که از پیامبر الهی، آدم (ع) که حجت خدا بر زمین است، می داند و ثانیاً، آیات و روایات متعددی دلالت بر توانایی سخن گفتن بشر از ابتدا دارد (آیاتی همچون: الرحمن، ۳ و ۲؛ مائده، ۲۷ - ۳۱؛ که به گفت و گوی هابیل و قابیل می پردازد؛ اعراف ۲۲ که به دعای حضرت آدم و حوا اشاره دارد و روایاتی چون: روایات ذیل آیات ۲۷ - ۳۲ سوره مائده؛ در تفسیر المیزان، نهج البلاغه، خطبه ۱، بحار الانوار ابواب قصص آدم و حوا)

مضافاً این که نمی توان پذیرفت انسان اولیه ای که مخاطب خداوند از طریق پیامبر الهی شده، ضروری ترین نیازش که همان ابزار تفاهم با هم نوعان و پیامبر خویش بوده، برآورده نشده باشد و کم کم به تقلید از صدای حیوانات و دیگر حوادث طبیعی و یا هر دلیل دیگر سخن گفتن را آموخته باشد، همان طور که روایاتی نیز دال بر این مطلب است (برای نمونه: قال رسول الله (ص): ان الله لما اخرج آدم من الجنة زوده من ثمار الجنة، و علمه صنعة كل شئ. الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۳۷)

از این رو، نباید از پیش فرض مرحوم نائینی به راحتی گذشت و فرضیه مقابل را فرضیه ای اثبات شده که جای تردیدی در آن نیست تلقی کرد. تفصیل این مطلب مجال دیگری می طلبد.

۸. ضیاء الدین العراقی، مقالات الاصول، ج ۱، ص ۶۱.
۹. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۱، ص ۲۱.
۱۰. بحوث فی الاصول، اصفهانی، ص ۲۳، نهاية الدرايه، ص ۲۳.
۱۱. به نظر می‌رسد منشأ بروز چنین اشکالی آن است که در نظر این بزرگان، وضع نه مجموعه‌ای از فعل و انفعالات - آن طور که خواهد آمد - که امری بسیط بوده است و از آن‌جا که در نظر آنان این امر بسیط نوعی اعتبار بوده، به ناچار برای اعتبار اثری اضافه قائل شده، آن را منشأ دلالت حقیقی نیز دانسته‌اند.
۱۲. مصباح الاصول، ج ۱، ص ۵۱.
۱۳. بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۸۱.
۱۴. سید علی، حسینی سیستانی، الرافد فی علم الاصول، حلقه اولی، ص ۱۴۵ و ۱۶۶.
۱۵. البته این در صورتی است که برای وضع، اعتبار ضروری باشد، ولی همان‌طور که خواهد آمد، بر خلاف نظریه‌های رایج، از اساس برای وضع احتیاجی به اعتبار نیست.
۱۶. همان‌طور که گفته شد، در کلمات و عبارات‌های اصولیان «اعتبار» به روشنی و کمال تعریف نشده و بعضاً معانی مختلفی از آن اراده شده است. حتی گاه از اعتبار همان انتخاب تعبیر شده است. اما به نظر می‌رسد عموم اصولیان اعتبار را به معنای «اعطاء حد الشیء لشیء آخر» دانسته‌اند. ما نیز توضیحات مرحوم علامه طباطبائی را در مورد همین معنای اعتبار آورده، بیان خواهیم داشت که در وضع به چنین اعتباری نیاز نیست.
۱۷. محمد حسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ۶، (مجموعه آثار شهید مطهری).
۱۸. البته اعتبار در وضع امری محال نیست، ولی حتی اگر واضح مدعی نوعی اعتبار هم در وضع باشد، این اعتبار امری زاید و به منزله ضم الحجر الی الانسان، خواهد بود.
۱۹. توضیح این اصطلاحات خواهد آمد.
۲۰. در نظام‌هایی که ارزش‌های لیبرالیستی بر آن حاکم است، همچون نظام حاکم بر ایالات متحده، ادعا می‌شود که هر فرد در حوزه شخصی خود دارای آزادی مطلق است و حق هر گونه انتخابی را داراست. بر اساس چنین نظام ارزشی و حقوقی، قوانین چنین جوامعی به هر فرد اجازه می‌دهد، هر نامی را - ولو نام‌های غیر متعارف همچون اسامی آلات و ابزار و حتی الفاظ رکیک - برای خود انتخاب کند. بدیهی است چنین روندی با هیچ یک از سه حوزه ارزشی، حقوقی و دستوری یک جامعه دین مدار همخوانی ندارد و چنین انتخابی در یک جامعه دینی، به هیچ وجه به پذیرش اجتماعی نخواهد رسید.
۲۱. قابل توجه است که روایات ائمه (ع) نیز عطف به قرآن و جزو کلام شارع است، گرچه در برخی موارد، روایات

نسبت به آیات قرآن دارای شأن مخاطب محدودتری هستند

۲۲. حوزه تکلیف خطابات همان حوزه ای است که فقها و اصولیان به آن پرداخته و به دنبال کشف مراد جدی خطابات بوده اند که ناظر به تکلیف اند و هدف آن نیز در امان ماندن از عقوبت است. حوزه توصیف را می توان معادل مجموعه اعتقادات دانست. حوزه ارزش نیز به اخلاق و بایدها و نبایدهای آن در سطح فردی و اجتماعی اشاره دارد.

۲۳. برای نمونه می توان خطابات مربوط به مفهوم «انتظار» را در شمار خطابات تاریخی کلام شارع دانست.

۲۴. در توضیح بیشتر تکالیف اجتماعی و تاریخی باید گفت: در تکالیف اجتماعی، گروه های اجتماعی مورد خطاب هستند، به گونه ای که جامعه مکلف است و همه افراد جامعه نیز در ثواب و عقاب آن شریک اند. بر خلاف واجبات کفایی - که برخی آن را تکالیف اجتماعی نامیده اند - که در آن، گرچه مخاطب اجتماع است، بازگشت آن به فرد است و هر فرد در صورت عدم اتیان تکلیف از جانب سایرین، مکلف است؛ برای نمونه دستور به جهاد ابتدایی - در صورت وجود شرایط - یک تکلیف اجتماعی است که نه فرد، بلکه جامعه به آن مکلف است و در صورت عدم اتیان، کل جامعه مورد مواخذه قرار می گیرد. در تکالیف تاریخی نیز کل تاریخ موظف است یک فعل مشترک را انجام دهد.

در پاسخ به این پرسش که تکلیف اجتماعی به چه معناست و چگونه می توان تصور کرد که در صورت استتکاف از تکلیف اجتماعی جامعه به عنوان یک کل دچار عذاب می شود باید گفت: اولاً، از دید نگارنده، جامعه یک کل اعتباری که تنها افراد آن حقیقی باشند، نیست. به عبارت دیگر، کل مجموع اجزاء نیست، بلکه از ترکیب اجزاء، کلی ای به وجود می آید که خواصی فراتر از مجموع خواص یکایک اجزاء دارد. به هیچ وجه، قابل پذیرش نیست که ادعا کنیم خاصیتی را که از یک نظام به هم پیچیده، همچون اتومبیل به دست می آید را می توان به مجموعه خواصی تجزیه کرد که از یکایک قطعات اتومبیل به دست می آید بلکه برای پیدا شدن خاصیت جدید، قطعاً ترکیب خاصی از اجزاء لازم است و این خود بیان گر این واقعیت است که کل حقیقتی ورای از حقیقت اجزاء دارد.

در مورد اجتماع هم وضع به همین منوال است. افراد حاضر در یک لشکر به دلیل سازماندهی خاصی که در آن به عنوان یک اجتماع وجود دارد، کلی ای را می سازند که دارای خواص متفاوتی از افراد است. حضور فرماندهی، توپخانه، پیاده نظام و سایر اجزای نظام سازمانی یک لشکر و روابط خاصی که بین این اجزاء وجود دارد، لشکر جنگی را یک مرکب حقیقی ساخته است که قطعاً اگر ساختار آن به هم بریزد، خاصیت مورد نظر بروز پیدا نمی کند. برای مثال، اگر فردی که قدرت رهبری دارد در لایه های پایین سپاه قرار گیرد و یک سرباز جزء، در رأس قرار گیرد، خواص لشکر به کلی از بین می رود. پس علاوه بر اجزا چگونگی تعامل اجزاء، فرمول تأثیر و

تأثر آنها بر یکدیگر نیز در کارآمدی لشکر تأثیرگذار است. این همان ادعای نویسنده است که کل مجموع اجزا نیست و اجتماع واقعیتهای جدای از افراد آن دارد، گرچه افراد و روابط آنها، در کیفیت این واقعیت تأثیر گذارند. حاصل آن که جامعه، کل دارای وحدتی است که از تقویم متناسب و هماهنگ افراد به وجود می آید.

ثانیاً، اگر این نکته را پذیرفتیم که جامعه حقیقتی غیر از افراد آن دارد و خود یک مرکب حقیقی است، که از آن فعل مرکبی (کل) صادر می شود که از اجزاء مورد انتظار نیست، این نکته نیز پس از آن پذیرفتنی است که چنین جامعه ای، مکلف به افعالی باشد سوای تکالیف فردی. برای نمونه، اگر برای یک لشکر رزمی افعالی متصور است که از عهده هیچ فردی بر نمی آید، در خطابات نیز همین کل است که مکلف به انجام آن فعل می شود و معنا ندارد که خطاب، یک خطاب فردی باشد؛ یعنی کل لشکر مخاطب قرار می گیرد تا این سازمان به انجام وظیفه بپردازد و نه افراد. ملاحظه می شود که در چنین فرضی تکلیف همچون تکالیف کفائی نیست که اگر هر جزء لشکر تکلیف خود را انجام نداد، جزء دیگر مکلف باشد، بلکه دستور جنگ مربوط به کل لشکر است که به صورت سازمان یافته وظیفه پیدا می کند و این گونه هم نیست که حتی اگر سایر اجزا به وظیفه خود عمل نکنند، جزءهای دیگر، کماکان دارای همان وظیفه باشند، بلکه این کل فقط در صورت هم دلی، هم فکری، هم کاری و هم آهنگی است که می تواند به مقصود برسد. خلاصه آن که این کل است که مخاطب دستور است و اطاعت نیز یک اطاعت اجتماعی است و پیروزی و شکست نیز نه از آن افراد بلکه از آن اجتماع است.

ثالثاً، اگر کل مکلف به انجام امری باشد، همین کل است که در صورت اتیان، مستوجب ثواب و در مقابل لایق عقاب می شود؛ یعنی علاوه بر عذاب فردی، عذاب اجتماعی نیز قابل تصور است. البته منظور از عذاب اجتماعی نیز این نیست که گروهی به صورت دسته جمعی، ولی فردی عذاب شوند، چونان که به جای آن که افراد، یکایک در آتش جهنم قرار گیرند، گروهی گرفتار آتش شوند، بلکه مقصود آن است که عذاب یک کل نظام یافته ای است که از تقویم عذاب نازل شده بر افراد حاصل می شود و بر کل جامعه نازل می گردد که افراد جامعه هر یک به نسبتی از همه اقسام و انواع آن عذاب ها رنج می برند.

توضیح آن که وقتی جامعه یک کل حقیقی باشد، حالات افراد نیز چون اعمالشان متقوم و هم آهنگ با یکدیگر است. برای مثال، اگر یک فرمانده از شدت و غلظت روحی برخوردار باشد، افراد دیگر نیز از چنین حالتی تأثیر یافته و حالات آنان نیز متناسب با همان شدت و غلظت می شود. رابطه معکوس نیز قابل تصور است. یعنی حالات روحی افراد فرودست بر فرادستان تأثیرگذار است و در مجموع، به میزانی که وحدت در جامعه حاکم باشد، حالات نیز هم آهنگ اند. حال فرض کنیم شکستی سنگین بر سپاه وارد شود، این شکست، شکست همگان است و در جامعه مورد نظر به واسطه وحدتی که دارد، خذلان و درماندگی برای همگان حادث می شود،

البته برای هر کس به تناسب جایگاهی که دارد. پس ملاحظه می‌شود که شکست، شکست اجتماعی و پیروزی نیز پیروزی اجتماعی است؛ یعنی شکست پیاده نظام، شکست فرماندهی است و شکست فرماندهی، شکست پیاده نظام و...؛ درست همانند گرم شدن قسمتی از میله آهنی که به سایر قسمت‌ها تسری پیدا می‌کند. در مورد عذاب اجتماعی نیز وضع همچون شکست و پیروزی اجتماعی است. کل جامعه به یک عذاب، عقاب می‌شود و هر کس به میزان تعلقش به جامعه در رنج و عذاب قرار می‌گیرد و به عبارت دیگر، همه جامعه به نحو مُشاع در عذاب یک‌دیگر شریک‌اند. خلاصه آن که جامعه حقیقتی و رای افراد دارد که دارای خواص و افعالی است. این جامعه می‌تواند مخاطب فرامین قرار گیرد و همین جامعه در صورت استتکاف از دستور، دچار عذاب اجتماعی می‌شود.

در گامی فراتر می‌توان همین موضوع را به تاریخ تسری داد. تاریخ نیز یک کل حقیقی است که اجزای آن در گذشته، حال و آینده، متقوم به هم و دارای تأثیر و تأثر نسبت به یک‌دیگرند. این بدان معنا است که تمامی افرادی که در طول تاریخ از یک حالت روحی هم‌آهنگ برخوردارند، یک واحد حقیقی را تشکیل می‌دهند؛ یعنی همان‌طور که جوامع حقیقی‌اند، وقتی عنصر زمان نیز وارد می‌شود و تاریخ را به وجود می‌آورد، حقیقتی و رای فرد و جامعه، ولی مرتبط، ایجاد می‌شود که خود به عنوان حقیقتی منحاز، مخاطب قرار می‌گیرد و دارای ثواب و عقاب می‌شود. گر چه مویدات نقلی بر چنین ادعایی بسیار است، به همین نکته اکتفا می‌کنیم که در روایات آمده است که آنان که انتظار موعود را می‌کشند، در ثواب مبارزان آخرالزمان شریک‌اند. این ثواب به اعتبار و قرارداد به پیشینیان اعطا نمی‌شود؛ یعنی معنای این گفته آن نیست که شارع مقدس قرارداد کرده و عهد کرده باشد که ثواب مبارزان آخرالزمان را به مؤمنین پیش از آنها هم بدهد. بلکه علت شراکت در ثواب، آن است که مؤمنان در کل تاریخ، تشکیل دهنده اجتماعی حقیقی هستند که عمل افراد و جوامع پیشینی بر عمل فرد و جامعه پسینی تأثیرگذار است و بالعکس. پس کل تاریخ نیز دارای حقیقتی است که فعل و انفعال در گوشه‌ای از آن، بر کل آن تأثیرگذار است و همین تاریخ است که می‌تواند مخاطب دین قرار گیرد.

از نظر ما برخی خطابات مربوط به انتظار، خطابات تاریخی هستند؛ یعنی کل جوامع در طول تاریخ موظف به تلاش برای ایجاد دولت کریمه هستند که این خطاب در هر برهه‌ای از تاریخ، تکالیفی را برای جوامع مختلف تعیین می‌کند؛ یعنی تاریخ نیز مرکبی حقیقی است که هنگام مخاطب قرار گرفتن، هر جزء آن بنا به نسبتی که در کل دارند، مکلف به انجام اموری می‌شود.

بنابراین، باید گفت هر فرد هم به عنوان فرد دارای تکلیف فردی است و هم به عنوان عضوی از جامعه دارای تکلیف اجتماعی است و هم از آن جهت که در بخشی از تاریخ است دارای تکلیف تاریخی است. کیفیت این

- تکالیف نیز تابع قدرت فردی، اجتماعی و تاریخی است. تفصیل این بحث مجال دیگری می‌طلبد.
۲۵. در این نوشتار قصد آن نیست که بر بخش‌های ۲۷ گانه‌ای که از ضرب حوزه‌ها و موضوعات و سطوح کلام شارع به دست می‌آید، تأکید شود، چرا که این موضوع بحث مستقلی می‌طلبد و ممکن است در نهایت، خطابات شارع به گونه دیگری تقسیم‌بندی شود. تقسیم‌بندی‌ای که در این نوشتار ارائه شد صرفاً جهت ایجاد افقی تازه در نگاه به کلام شارع است.
۲۶. کوین دورکین از روان‌شناسان اجتماعی، زبان را این‌گونه تعریف می‌کند: زبان مکمل بخش درک و فهم فرهنگی، تجلی و تنظیم وضعیت اجتماعی، و ضبط و انتقال پیشرفت‌های اجتماعات، باورها و تمایلات است. (مقدمه‌ای بر روان‌شناسی اجتماعی)
۲۷. منظور از تفاوت در زبان صنف‌های مختلف، تفاوت در زبان تخصصی آنها که امری بدیهی است، نیست بلکه فرهنگ عمومی و در نتیجه زبان عمومی اصناف مختلف نیز با یک‌دیگر متفاوت است.

کتاب نامه:

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، ج ۱، تهران، دفتر نشر کتاب: ۱۴۰۳ هـ. ق.
- اصفهانی، محمد حسین، بحوث فی الاصول، قم، مؤسسه نشر اسلامی؛ ۱۴۰۹ هـ. ق.
- _____، نهایة الدرايه، قم، مطبعة العلمیه؛ ۱۳۲۸ هـ. ق.
- العراقی، ضیاء الدین، مقالات الاصول، قم، ج ۱، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ دوم ۱۴۲۲ هـ. ق.
- حسینی سیستانی، سید علی، الرافد فی علم الاصول، قم، مکتب آیه الله العظمی سیستانی، چاپ اول، ۱۴۱۴ هـ. ق.
- صدر، محمد باقر، بحوث فی علم الاصول، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۱۷ هـ. ق.
- طباطبائی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم (مقاله ششم، مجموعه آثار شهید مطهری) قم، انتشارات صدرا، چاپ اول، ۱۳۷۱.
- کلاینبرگ، اتو، روان‌شناسی اجتماعی، علی محمد کاردان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سیزدهم ۱۳۸۳ هـ. ش.
- موسوی خوئی، ابوالقاسم، مصباح الاصول، ج ۱، قم، مکتبۃ الداوری، چاپ اول ۱۴۲۲ هـ. ق.
- نائینی محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۱، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۹ هـ. ق.