

دوفصلنامه «پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت»

سال دوم، شماره دوم - پائیز و زمستان ۱۳۹۷؛ صص ۲۸-۹

تحلیل معناشناختی نظام ساختارهای طبیعی و واقعی محکمت و متشابهات

قرآنی از منظر روش شناختی تحلیلی

شمس‌الدین گودرزی بروجردی^۱

(تاریخ دریافت: ۹۷/۷/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۰/۱۹)

چکیده

این مقاله از نظرگاه روش شناختی تحلیلی، به مفهوم محکم و متشابه و نظام ساختار واقعی و حقیقی محکمت و متشابهات می‌پردازد و سعی دارد تفسیر فعل گفتاری مولی در ماهیت حکم و کیفیت کار او را در حکم ما انزل الله روشن کند، یعنی با بررسی و تحلیل رابطه الفاظ و معانی با مقاصد گوینده، بگوید زبان چگونه معنا را بیان می‌کند و اشیاء چگونه جهان را بازنمایی می‌کنند؟ به ویژه اینکه معانی و مفاهیم جمله با چه شرائطی می‌توانند صادق باشند؟ این پرسش‌ها دغدغه اصلی معناشناختی مقاله در بحث مفاهیم جمله‌های محکمت و متشابهات است. از سوی دیگر، این مقاله سعی دارد به روش معناشناختی واژگان و بررسی و تحلیل تأویل بر مبنای معیار مصداقی و مفهومی کاربرد لغوی و خارجی این واژگان در جملات مشابه، آنها را از قرآن استخراج نموده و خواننده را به معناشناختی در موضوع ماهیت حکم نظام‌مندی از مفردات و نظام متشابهات آگاه سازد.

واژگان کلیدی: معناشناسی، افعال گفتاری، محکمت، متشابهات، وجودعینی، وجودخارجی، روش

شناختی.

مقدمه

همانا ولی و مولای حقیقی انسان، کسی است که فعل و گفتار او در خارج، واقعیت خارجی دارد و به عظمت او طبیعت و موجودات طبیعی همه به حرکت و جنب و جوش درآمده و همه جنبندگان آغاز به رشد به سوی کمال خویش نمودند. این تجلی و نور به میزانی که در موجودات تأثیر گذارده و شدت یابد و به میزانی که سعی و تلاش بیشتری در راه رسیدن به کمال نور وجودی خویش حاصل گردد، رفته رفته از ظلمات به سوی هستی و نور حرکت می‌کنند. و به سوی سلامتی نفس و روان و نظم در طبیعت خویش به تناسب با عرف و فرهنگ زمان قوم هدایت می‌شوند. به واقع، مولی باید این چنین حقیقتی در حاکمیت وجود موجودات داشته باشد و کسی جز پروردگار عالم این ویژگی را ندارد.

دلیل اینکه آیات محکم و متشابه سبب اختلاف و شبهات بسیاری در علوم قرآنی شده و امر را بر همگان مشتبه کرده، این است تا زمانی که به کشف و کشف روش فعل گفتاری مولی در حقیقت حکم دست نیابیم، در فهم و ادراک نظام محکمت و متشابهات قرآنی راه به جایی نخواهیم برد و به مرور زمان اختلافات بیشتر و بیشتر خواهد شد.

لذا برای رسیدن به این مهم، روش ما در این مقاله کشف ساختار واقعی معانی و تحلیل روش کلام و فعل مولی در محکمت و متشابهات از طریق معناشناختی توصیفی و تحلیلی است که مراد از آن، شناسایی مصادیق معیار معنایی و نحوه کاربرد آن معنا در مفردات آن و در جملات و مفاهیم مشابه دیگر است. شخص از مشاهده موارد متعددی که آن واژه در آن موارد معنایی به کار رفته، کشف می‌کند که در همه این موارد امری مشترک وجود دارد که به موجب آن می‌توان آن واژه را استعمال کرد. اما بر اساس معیار مفهومی، مشاهده موارد استعمال کافی نیست، بلکه شخص باید بفهمد که استعمال‌کننده در موارد استعمال چه معنایی از واژه قصد کرده است. وقتی مقصود استعمال‌کننده معلوم شد، به دنبال موارد نقض می‌گردد که اگر مورد نقضی پیدا نشد، می‌تواند تعریف یا تبیینی از واژه مذکور به دست دهد.

۱. اراده از نظر لغت و اصطلاح

اراده، مصدر فعل ثلاثی مزید از باب (افعال) و فعل آن ارادَ الشیء، یُرید (آن چیز را اراده کرد) می‌باشد و ثلاثی مجرد آن اراد الشیء؛ یُرود رَوّدا (به دنبال چیزی رفت و در پی آن بود) است.

«اراده» در اصطلاح حکما عبارت است از: تمایل نفس به چیزی و حکم درباره آن به انجام یا ترک، نیز گاهی اراده به مبدأ آن یعنی تنها به میل نفس به چیزی اطلاق می‌شود و گاهی تنها به نهایت و یا غایت اراده؛ یعنی حکم به انجام یا عدم انجام مراد اطلاق می‌گردد. اما کاربرد «اراده» در مورد ذات حق تنها به معنای اخیر است؛ یعنی حکم به انجام یا عدم انجام؛ زیرا ذات حق از نفس و تمایلات آن مبرا است (تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً) (اصفهانى، محمد حسین، ص ۳۷۱)

از تعریفی که برای هر دو واژه بیان شد می‌توان دریافت که فرق آن‌ها مانند فرق میان سبب و مسبب است، به این معنا که تا اراده به چیزی تعلق نگیرد، مختار نمی‌شود و نسبت میان متعلق اراده و اختیار عموم و خصوص مطلق است، چرا که هر مختاری مراد است، ولی هر مرادی مختار نیست. (میرلوحی، سیدعلی، ص ۲۰۲)

۲. بررسی واژه محکم

واژه «محکم» اسم مفعول است از ریشه (حکَمَ) که به معنای استوار شده و بنا شده است. عموم واژه‌پژوهان و واژه‌شناسان قرآنی در معنای ماده (حکَمَ) از منع و داوری و اتقان و استواری سخن گفته‌اند. (ر.ک: ابن فارس، احمد، ص ۹۱/۲)

مفهوم کانونی این ریشه، ایجابی است - یعنی «جدا و دور کردن» - نه سلبی. بر این اساس، دهن بند و افسار حیوان را «حکمة الدابة» می‌گویند؛ چون آن را از خودسری دور می‌سازد و والی و قاضی را حاکم می‌نامند، زیرا اولی بیگانگان را از حوزه حکومتی خویش و دومی با انشاء رأی، باطل را از حوزه حق جدا می‌سازد و مکان رأی دادنش را محکمه گویند. درکهن‌ترین کتاب لغت که نزدیک به عصر نزول نگارش یافته، چنین نوشته شده است؛ «إحکم فلانُ عنی کذا»، فلانی آن را از من بازداشت و «استحکم الأمرای وثق»، آن امر محکم و استوار شد. (فراهیدی، خلیل بن احمد، ج ۱، ص ۴۱۱-۴۱۲؛ جوهری، اسماعیل بن حماد، ج ۲، ص ۱۴۰۸-۱۴۰۹ و ابن درید، ج ۱، ص ۵۶۴)

در این بیان، «احکام» به معنای منع و بازداشتن است و امر مستحکم نیز به معنای چیزی است که از تصرف و دخالت و نفوذ غیر محفوظ مانده و راه این تصرف مسدود شده است و خللی در آن راه نیافته و به حالت اصیل خود استوار و مستحکم باقی مانده است. این ماد و مشتقات آن ۲۱۲ بار و در ۳۲ ساختار در قرآن به کار رفته است.

محکمت اصطلاحاً آیاتی هستند که مقصود واقعی آنها در معنای ظاهری‌شان نهفته است. یعنی لازم نیست آنها را به آیه دیگری ارجاع دهیم و لذا قابل عمل یا اعتقادورزی هستند. اسعدی، محمد و طیب، عبدالحسین، ص ۴۷) حنفی از میان اصولیان از منظری متفاوت از محکم در برابر منسوخ یاد کرده است و در این دیدگاه محکم لفظی است که پذیرای نسخ و تبدیل نیست از وضوح دلالت برخوردار است. (همان، ۱۳۹۰، ص ۴۵) فخر رازی، نسبت لفظ با معنای موضوع‌له را در پنج نوع شامل نص - ظاهر - مؤول مجمل و مشترک برشمرده و نص و ظاهر را محکم معرفی می‌کند. (ر.ک: ابن تیمیه، احمد بن عبدالعظیم، ج ۷، ص ۱۶۶-۱۶۷)

علامه طباطبایی آیات محکم را آیاتی می‌داند که هیچ تردیدی در آن نیست که با طرق مختلفی چون ارجاع عام به خاص یا مطلق به مقید و مانند آن قابل برطرف شدن باشد. (سرشار، مؤگان، ص ۷۹) مرحوم شیخ طوسی نیز می‌گوید: «محکم کلامی است که دلالتش واضح و آشکار است و از ظاهر آن علم به مراد و مقصود بدون قرینه حاصل می‌شود، مانند «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً» (یونس: ۴۴) مرحوم فیض کاشانی در تفسیر صافی آمده است: «محکمت یعنی (أحکمت عبارتها) زیرا از اجمال محفوظ است». (فیض کاشانی، محسن، ج ۱، ص ۳۱۸) مهم‌ترین آراء و نظرات مفسران درباره محکمت عبارتند از:

الف: آیات محکم دارای معنا روشن هستند و مراد از آنها دانسته شده است.

ب: محکم فقط یک وجه تأویل را می‌پذیرد.

ج: محکم قابل تعقل و تفکر است.^۱

۳. واژه شناسی متشابهات

متشابه در لغت اسم فاعل از مصدر تفاعل است، یعنی چیزی که با چیز دیگری مشابه است. معنای باب تفاعل در بیشتر موارد نسبت میان دو چیز را مشخص می‌کند. متشابه از ماده شبه و شبّه به معنای مثل و مانند، و حقیقت معنی آن در همسانی و مشابهت از جهت کیفیت است و شبیه آن است که چیزی از دیگری که میانشان همسانی و مشابهت است، تمییز داده نشود. (راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مدخل شبه).

^۱ ر.ک: سمعانی، منصور بن محمد، ج ۱، ص ۲۹۴-۲۹۳ ذیل آیه؛ ثعلبی، احمد بن محمد، ج ۱، ص ۳۶۱ حروف مقطعه

متشابه درباره چیزهایی به کار می‌رود که بخشی از آن با بخش دیگری مشابهت دارد. «متشابه السئیات»، یعنی یکی از این دو چیز به دیگری شباهت دارد. (اسعدی، محمد و طیب، عبدالحسین، ص ۲۵) در میزان آمده است. تشابه، توافق و اتحاد اشیاء مختلف در بعضی اوصاف و کیفیات است. (طباطبائی، سید محمد حسین، ج ۳، ص ۲۱) و نیز ماده «ش-ب-ه» را دارای اصل و ریشه واحدی می‌داند که بر تشابه و هم شکلی در رنگ و وصف دلالت دارد و شبّه را جواهرات طلا نما معنا می‌کند. (ابن فارس، احمد، ج ۳، ص ۲۴۳)

همچنین تشابهات را به متماثلات، یعنی چیزهای مثل هم معنا کرده اند. (جوهری، اسماعیل بن حماد، ج ۲، ص ۱۶۳۲). تشابه و متشابه در مورد اموری به کار می‌رود که شباهت زیاد آن‌ها به یکدیگر موجب اشتباه آنها شده است و می‌نویسند: تشابه، وصف هر یک از دو چیزی است که به یکدیگر شباهتی داشته و مایه اشتباه شده اند. گاو بنی اسرائیل از جمله آن است. (فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ج ۲، ص ۱۶۳۸)، «ان البقر تشابه علینا» (بقره: ۷۰)

پس آیات متشابه عبارتند از آیاتی که مقصود واقعی آن‌ها در معنای ظاهریشان نهفته نیست. از این رو برای به دست آوردن مقصود واقعی‌شان، باید آن‌ها را به آیات مرتبط دیگر ارجاع داد. از مجموع روایات می‌توان نتیجه گرفت که متشابه عبارتند از آیاتی که مقصود واقعی آن‌ها در معنای ظاهری‌شان نهفته نیست و در نتیجه نمی‌توان به طور مستقل به آن‌ها عمل کرد، بلکه برای به دست آوردن مقصود واقعی‌شان باید آن‌ها را به سایر آیات مرتبط ارجاع داد. آنگاه پس از دفع تشابه و به دست آوردن معنایی که به تصدیق آن آیه نسبت به آیات مرتبط و مشابه منتهی شود، باید به آن‌ها عمل کرد. (همان، ص ۳۶-۳۷).

۴. تبیین و تحلیل ذهنی معنا

از آنجا که نگاه مقاله به آیات محکّمات و تشابهات با توجه به نظریه افعال گفتاری تبیین می‌گردد، بنابراین تبیین مسئله «معنا» و تعیین چستی آن در فهم دقیق و درست نظریه افعال گفتاری در آیات، تأثیرگذار است. لذا افعال گفتاری عمدتاً افعالی هستند که اولاً توسط گوینده دارای قصد انجام می‌شود، و ثانیاً به وسیله الفاظ و علائم معنادار شکل می‌گیرد. در صورتی که هر یک از دو مورد «قصد گوینده» و «الفاظ معنادار» موجود نباشد، فعل گفتاری تحقق نمی‌یابد. ابتدا باید فهمید معنا و قصد چگونه چیست؟ سپس نحوه جریان یافتن افعال گفتاری را تحلیل نمود.

در باب چیستی معنا آراء و نظرات گوناگونی وجود دارد، اما همان‌طور که جان سرل تذکر داده، دو نظرگاه اصلی وجود دارد: نظرگاه نخست که ملازم نام گرایس است، معنا را محصول قصد گوینده دانسته است. دیدگاه دوم که ملازم نام آستین و سرل است، علاوه بر توجه به نقش قصد گوینده، به نقش نهادهای اجتماعی، قراردادها و قواعد زبانی نیز تأکید دارد. نظرگاه نخست را می‌توان تبیین ذهنی معنا و نظرگاه دوم را تبیین عینی معنا دانست.

جان سرل در دیدگاه خود متأثر از ویتگنشتاین، فیلسوف زبان‌شناس است. نگرش او را باید به دو دوره تقسیم نمود. مهم‌ترین اثر دوره اول او رساله منطقی - فلسفی و مهم‌ترین اثر دوره متأخر، پژوهش‌های فلسفی است. او در دوره متقدم خود یعنی در رساله منطقی - فلسفی، نظریه تصویری معنا را بیان می‌کند. طبق این نظریه، زبان تصویر واقعیت است و تنها کارکرد آن بیان واقعیت است. معنا مستقل از ما و به وسیله واقعیت‌های جهان تعین یافته است.

بنابراین، با زبان می‌توانیم واقعیت‌ها را بیان کنیم، زیرا ساختار زبان و جهان یکسان است. قضایا ما را با واقعیت مرتبط می‌کنند. اما ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی نظر پیشین خود را تعدیل می‌کند و بر آن است که فهم اولیه زبان یکسره باطل است. یعنی اگر بخواهیم تصور درست و دقیقی از زبان داشته باشیم و بفهمیم که چگونه واژه‌ها واقعیت را نشان می‌دهند، باید به کاربرد زبان در زندگی واقعی توجه کنیم و ببینیم که واژه‌ها چگونه به‌کار می‌روند و مردم با زبان چه می‌کنند.

پس در اینجا زبان یک ابزار است و نه یک تصویر. بنابراین معنای واژه‌ها با توجه به مقاصد گوینده و کاربردی که دارند، تعیین می‌شوند. ویتگنشتاین از این جهت زبان را به بازی تشبیه می‌کند، به طوریکه بازی هیچ ماهیت یگانه‌ای ندارد که تمامی استعمالات زبان را به هم پیوند دهد و مقوم آن باشد و در میان انواع بازی هیچ ماهیت مشترک و واحدی وجود ندارد و تنها یک سلسله شباهت‌ها میان آن‌ها وجود دارد که ویتگنشتاین آن را «شباهت خانوادگی» می‌نامد.

(ویتگنشتاین، لودویک، ص ۴۳)

پس می‌توان گفت:

الف) سخن گفتن و استعمال واژه‌ها همانند بازی، افعالی هستند که ما انسان‌ها انجام می‌دهیم.
ب) فعالیت‌های زبانی همانند بازی‌ها تابع قواعدی هستند که این قواعد مقوم آن‌ها و حاکم بر آنهایند. بنابراین، سخن گفتن را باید با توجه به اینکه گوینده‌ای آن را انجام می‌دهد و از کار خود

قصدی دارد و همچنین با عنایت به این نکته که زبان تابع قواعد است، تحلیل کرد. (سرل، جان، ص ۲۴ و ۲۵)

سرل در باب نسبت معنا با افعال گفتاری بر آن است که نخست باید میان معنای واژه یا جمله و معنای مقصود گوینده تمایز قائل شد. معنای واژه یا جمله نیز امری قراردادی است که تابع قواعد و قوانین خاص هر زبان است. اما معنای مقصود گوینده پدیداری است که از طرفی متقوم به قصد گوینده است و از طرف دیگر تابع قراردادهای زبانی است، زیرا گوینده باید قصد خود را به نحوی اظهار کند و وسیله اظهار قصد نیز لامحاله امری قراردادی مانند الفاظ، علائم و نشانه‌هاست. (همان، ص ۶۶ و ۶۵)

۵. چستی حکم از منظر برخی از علمای علم اصول

بحث در معنای حقیقت حکم تکلیفی است که آیا در احکام ما انزل الله، و رای حکم، اراده‌ای هم داریم یا نه و آیا اعتبار برای ماهیت حکم ضرورت دارد یا ضرورت آن عقلایی است. آیا بدون اعتبار، حکم داریم یا نه و اگر هست اعتبار است یا انشاء یا چیزی است که انشاء موضوع آن است یا هیچ کدام نیست. در اینجا اختلاف آراء بسیاری بین محققان وجود دارد که به طور اجمال و در حد وسع مقاله به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

- نظر مرحوم اصفهانی: «إن حقيقة الحكم الحقيقي الذي عليه مدارالاطاعة والعصيان هو الانشاء بداعي البعث و التحريك» (اصفهانی، محمدحسین، ج ۳، ص ۸۸) این نظریه، بسیار مهمی است که برخی از فلاسفه تحلیلی نیز آن را اذعان کرده‌اند. به طوری که این‌گونه امور به یک اعتبار عقلایی متقوم است. انشاء و جوب به داعی جعل داعی است. این مسئله موضوعی است تا عقلا و جوب را اعتبار کنند، پس حقیقت حکم آن اعتبار عقلایی می‌شود که انشائات موضوع آن هستند، نه اینکه حقیقت حکم نفس آن انشاء باشد. به تعبیر دیگر، حقیقت حکم را به اعتبارات عقلایی برمی‌گرداند، نه به انشائاتی که هر کس می‌تواند ایجاد کند. پس انشاء نمی‌تواند منشاء انتزاع حکم باشد. (به نقل از لاریجانی، صادق، درس خارج، بحث ماهیت حکم)

چنین بیان کرده اند که حقیقت حکم، اراده مبرز یا ابراز اراده است، لذا با مرحوم نایینی و برخی دیگر به طور کلی مخالف است که حکم، جعلی باشد. مقصود ایشان این است که لب حکم،

اراده است که ابراز می‌شود و هیچ یک از این دو یعنی اراده و ابراز، اعتبار نیست. در مواردی نیز ایشان اصلاً قید ابراز را هم نمی‌آورد و می‌فرماید: حقیقت حکم، اراده و کراهت است.

از جمله در مقالات الاصول می‌گوید: حاکم وقتی مصلحتی در متعلق تشخیص داد و مانعی هم از ابراز نداشت، شوق او به آن تعلق پیدا می‌کند و آن شوق را ابراز می‌نماید. نفس شائق برای تحصیل مرادش، جمله‌ای دارد، این جمله گاهی به فعل غیر تعلق دارد و چون فعل غیر در اختیار او نیست، به واسطه ابراز اشتیاق، آن را از غیر می‌خواهد تا حرکت کند و حکم عبارت است از آن اشتیاق مبرز. (عراقی، ضیاءالدین، ج ۱، ص ۳۱۱)

ایشان می‌فرماید: «مسأله حکم، از مرحله ابراز اشتیاق انتزاع می‌شود و اصلاً جعل حکم هم به این معنا یعنی ابراز اشتیاق» است. همچنین در بحث واجب مشروط می‌فرماید: «در اینجا که حقیقت حکم را نفس اراده اخذ کرده، این اراده موجب می‌شود تا مولی برای تحصیل مراد آن را ابراز کند، پس حقیقت حکم، نیست الا اراده مولی که این اراده، موجب شوق و ابراز آن هم هست». (همان، ص ۳۱۶)

از جمله علمای دیگری که نظر محقق عراقی را تأیید می‌کنند، مرحوم آقا ضیاء است که حقیقت حکم را اراده می‌داند. گاهی می‌گوید اراده مبرزه است و گاهی می‌گوید اراده است. جمع آن هم ممکن است به این صورت باشد که اراده، لب حکم است و اگر ما دایره مدار عنوان حکم باشیم، ظاهراً ابراز در آن شرط است. مولی تا اراده را ابراز نکند نمی‌گویند حکم کرده، پس بعید نیست به لحاظ مفهوم حکم بگوییم. حقیقت حکم از ابراز اراده انتزاع می‌شود، اما به لحاظ لب حکم، از اراده انتزاع می‌گردد. یعنی تمام آثار بر نفس اراده هم بار است.

منطقین هم معتقدند که موضوع قضیه حقیقه، افراد اعم از مقدره و موجوده است که با یک عنوان آن کثرات همه موضوع حکمند، افراد اگر منحصر شود به افراد خارجی، قضیه خارجی است و اگر اعم از موجوده و مقدره باشد، قضیه حقیقه است. پس مفاد «النار حاره» این است که تمام افراد نار اعم از موجوده و مقدره حار است. (به نقل از لاریجانی، ۱۳۸۴، درس خارج، بحث ماهیت حکم)

شهید مطهری در شرح مبسوط منظومه می‌فرماید: اما قضیه حقیقه قضیه‌ای است که حکم، روی مفهوم کلی یعنی روی یک طبیعت می‌رود، از آن حیث این حکم بر روی این طبیعت می‌رود

که این طبیعت، این طبیعت است، یعنی مناظ حکم، نفس این طبیعت است که معنایش این است که این طبیعت هرجا و هر وقت محقق شود، این حکم برای او هست. (مطهری، مرتضی، ص ۳۷۲)

ایشان نفس طبیعت را موضوع قضیه می‌داند، منتهی طبیعتی که سرپایش در کثراتش به نحو تکوینی صورت می‌گیرد، یعنی درست است که حکم نهایتاً به افراد سرایت پیدا می‌کند، اما سرایت قهری تکوینی است. همچنین می‌فرمایند: «در قضایای حقیقیه حکم واقعاً رفته است روی یک طبیعت کلی و نفس این طبیعت از آن جهت که طبیعت است، ملاک این حکم است. یعنی این حکم و این محمول چسبیده است به خود این طبیعت، این محمول به منزله یک لازمی از این طبیعت است، قهراً این طبیعت دیگر فرق نمی‌کند، هرجا و هرزمان که محقق شود، این حکم را دارد.» (همان، ص ۳۷۳)

نویسندگان دیگری در کاوش‌های عقل نظری می‌فرمایند: «در قضیه طبیعی، حکم از طبیعت به افراد قابل سرایت نیست، ولی در قضیه حقیقیه قضیه به تمام افراد قضیه سرایت‌پذیر است. در قضیه طبیعی، حکم بر خود طبیعت ثابت و راکد می‌ماند و در حقیقیه بر طبیعتی است که در افراد جریان و سرایت پیدا می‌کند.» (حائری یزدی، مهدی، ص ۲۵۰)

سپس می‌گوید: این حرف اهل تحقیق است. در ادامه ایشان می‌فرماید: «سرایت مانند اطلاق ذاتی است که در اصول طرح می‌شود و نه اطلاق لحاظی»، مقصود ایشان این است که سرایت در اینجا سرایت قهری تکوینی طبیعت در افراد است. طبیعت نار در تمام کثرات، سرایت قهری دارد و ربطی به لحاظ ما ندارد. در قبال اطلاق لحاظی که ما مفهومی را مرآت کثراتی قرار می‌دهیم. (شیرازی، صدرالدین، ج ۱، ص ۲۷۰؛ خمینی، روح الله، ص ۲۸۵)

۶. اشکال محقق عراقی و آقا ضیاء بر محقق نایینی

بحث دیگری که در رابطه با نظر محقق نایینی قابل طرح است، بحث مرحوم عراقی است که تقریباً در همه مکتوبات و تقریرات ایشان بیان شده است. در بدایع الافکار (آملی، ملاهاشم، ص ۳۲۶-۳۲۴) در مقالات الاصول (عراقی، ضیاءالدین، ج ۱، ص ۳۱۰) در تعلیقه بر اجود نیز همین بیان ثابت را دارند که با مبانی ایشان در بخش‌های دیگر هم سازگار است. (به نقل از لاریجانی، صادق، درس خارج، بحث ماهیت حکم)

اشکال این است که اگر احکام شرعی به نهج قضایای حقیقیه باشد، فعلیتش دائر مدار فعلیت موضوع خواهد بود و چون ما می‌دانیم که فعلیت قضایای شرعی به فعلیت موضوع خارجی نیست، بلکه به فعلیت لحاظ امر و حاکم است؛ پس قضایای شرعی، قضایای حقیقیه نمی‌باشد؛ چون امر و جاعل در ازل آن عنوان و موضوع را لحاظ می‌کند و حکم فعلی را جعل می‌کند. اگر احکام بر نهج قضایای حقیقیه باشد، لازمه‌اش این است که حکم تا زمان تحقق موضوع و یا شرط در خارج فعلی نباشد در حالی که در خطابات شرعی این‌گونه نیست. (همان)

مرحوم آقا ضیاء در بدایع بحث دیگری هم دارند، ایشان می‌فرمایند: «اگر احکام جعلی بودند حرف شما را می‌پذیرفتیم و می‌گفتیم این احکام جعلی می‌تواند روی خارج برود، به طوریکه فعلیت حکم به تحقق خارجی موضوع باشد، اما جعلی بودن احکام اول چیزی است که مورد انکار ماست، چون احکام واقعیات‌اند، حکم اراده مبرزه است و نه اراده جعلی و نه ابراز آن، البته قالب ابراز گاهی اعتبارات و گاهی اخبار و گاهی انشاء است اما آن در حقیقت حکم، دخیل نیست، حقیقت حکم این است که امر اراده خود را ابراز کند.

اما دلیل اینکه چرا قضایای شرعی به نحو قضیه حقیقیه نمی‌باشند این است که آنچه در اراده مولی که حقیقت حکم را تشکیل می‌دهد، دخیل است. چیزهایی است که در صقع نفس مولی باشد، معنا ندارد که صقع اراده، نفس من باشد، اما تحقق این اراده به چیزی خارج از صقع نفس مولی باشد، معنا ندارد که صقع اراده، نفس من باشد، اما تحقق این اراده به چیزی خارج از صقع نفس من منوط باشد. شوق که حقیقت اراده را تشکیل می‌دهد در مرحله نفس من محقق است و متعلق شوق، چیزی است که در صقع نفس محقق است و موجد شوق هم همین است.

تمام حرف ایشان این است که شوق و اراده که در نفس من موجود می‌شود به چیزی در همین افق نفس قائم است که آن چیز، لحاظ امر است نسبت به ملاکات و مصالح قائم به افراد. حقیقت امر این است. امر و جاعل ولو در ازل به تحقق عالم و اکرام اونگاه می‌کند و می‌بیند که اکرام عالم، دارای ملاک است. در این حالت شوق پیدا می‌کند به این که هر انسان مکلفی عالم را اکرام کند. پس شوق مولی این‌طور نیست که وقتی عالمی در خارج محقق شد، تحقق پیدا کند، شوق مولی تابع ملاکات است. ملاکات و مصالح از آن وقت که لحاظ می‌شوند، شوق را بر می‌انگیزانند. پس شوق مولی که مرتبه‌ای از اراده است، از ازل محقق است به لحاظ ملاک. (به نقل از لاریجانی، صادق، درس خارج، بحث ماهیت حکم)

آخرین نظریه در باب حکم، نظریه اعتبارات عقلایی است که از کلمات صاحب منتقی استفاده می‌شود. (حکیم، عبدالصاحب، ج ۴، ص ۹۵) ایشان به تناسب این بحث را در سه مسلک مطرح کردند. در باب ماهیت حکم (همان، ج ۶، ص ۱۹۷) و این نظر را که حقیقت حکم، یک اعتبار عقلایی است، به مشهور نسبت می‌دهد. (همان، ج ۲، ص ۱۴۸)

ایشان می‌فرماید: «حکم یک اعتبار عقلایی است که روی انشاء شارع یا هر ایجاب کننده‌ای بالتسبب قرار دارد، یعنی انشاء موضوع برای یک اعتبار عقلایی قرار می‌گیرد». (همان، ج ۳، ص ۳۵) همان‌طور که مثلاً در باب تملیک کار انشاء تسبیبی است، یعنی متبایعین انشائی را ایجاد می‌کنند و با آن تحقق اعتباری را از ناحیه عقلاء قصد می‌کنند، عقلا هم به نحو قضیه حقیقه می‌گویند هرگاه دو نفر این انشاء را کردند، ما فلان اعتبار را داریم. ایشان در باب وجوب هم یک چنین بیانی دارد و می‌فرماید: انشاء کسی که ایجاب می‌کند موضوع برای اعتبار عقلاء واقع می‌شود و عقلاء یک اعتبار لزوم و بعث و وجوب می‌کنند. لذا تحقق آن امر اعتباری می‌تواند از خود انشاء انفکاک داشته باشد، به این معنا که انشاء باشد و آن امر اعتباری نباشد، چون تحقق آن امر اعتباری در خود انشاء منشاء مقید به قیدی می‌باشد یا این که در واقع خودش برای فعلی شدن به قیدی محتاج باشد، یعنی عقلا بگویند. آن انشاء وقتی به اموری ضمیمه شود، ما اعتبار وجوب و بعث داریم.

یکی از ثمراتی که مرحوم صاحب منتقی بر نظر خود بار می‌کند، تفکیک بین مرحله انشاء و مرحله فعلیت است. اگر حقیقت حکم را منتزع از انشاء به داعی جعل، داعی بدانیم، نمی‌توانیم بین انشاء و فعلیت فرق بگذاریم؛ اما اگر معتقد باشیم که انشاء، موضوع اعتبارات عقلایی واقع می‌شود و در باب ایجاب، مثل باب تملیک و عقود انشائی می‌کنیم به این عنوان و قصد که اعتبار عقلایی بر آن مترتب شود، می‌توان بین انشاء و فعلیت تفکیک کرد. (به نقل از لاریجانی، صادق، درس خارج) با توجه به مختصری که درباب نظریه افعال گفتاری بیان شد، در ادامه سعی بر آن است که با بررسی و تحلیل و جمع‌بندی این مباحث و نتیجه‌گیری از نظرات علمای علم اصول درباب ماهیت حکم، نگاهی دقیق و درست از آیات محکم و متشابه به دست آوریم.

۷. تبیین و تحلیل افعال گفتاری محکومات و متشابهات به مدد شواهد قرآنی

در معنانشاخصی مفردات محکومات و متشابهات و ترکیبات مربوط به آن، به معنایی تکیه می‌کنیم که منظور نظر فقیه اهل لغت با اتکای بر سیاق و ترتیب وحیانی الفاظ و ارواح معانی آن و آیات

تفصیلی بعد یا مشابه آن مفردات و ترکیبات در سوره‌های دیگر باشد تا دلالت وضع و حکم را بیان کنیم. این روش در سراسر مفردات و احکام در طول قرآن باید انجام گیرد و با همین روش، نظام مفردات و حکم محکمت و متشابهات قرآنی در این بستر، معنا می‌شود، و بیانی که قرآن خود را بهترین مفسر کتاب خود می‌داند، حس و ادراک می‌شود؛ «لَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا». (فرقان: ۳۳)

پس اگر اختلاف نظری وجود دارد، به خاطر این است که نظام مفردات و معانی آن به طور دقیق به صورت منطق گفتاری درون دینی معناشناسی نشده و از خود قرآن با تأمل و تعقل کمک گرفته نشده است. در این مقاله با آوردن مثال، این نظام معناشناسی اصولی که همان مفردات مندرج در آیات محکمت و مفردات غیراصولی و فرعی در حکم آیات متشابهات است بررسی و تحلیل می‌شود. البته برای فهم دقیق معنا به مفردات اصولی مندرج در آیات محکمت باید رجوع کرد تا معنا و مفهوم معین و مشخص گردد. با این وصف، همه آیات هم محکم و هم متشابه هستند؛ «كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (هود: ۱)؛ کتابی که آیاتش محکم است، سپس از نزد خدا تفصیل داده شده است.

«اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا» (زمر: ۲۳)؛ پروردگار شما بهترین حدیث را نازل کرد؛ کتابی متشابه. لذا با توجه به این دو آیه نمی‌توان قرآن را به محکمت و متشابهات تقسیم کرد. اظهارنظری که در این زمینه شده، برون دینی است و متن قرآن آن را نفی می‌کند؛ لذا آن تقسیم بندی قرآن که در آیه ۷ سوره آل عمران شده، انحصار را نمی‌رساند، بلکه می‌خواهد بگوید که در ام‌الکتاب و محکمت جای تغییر و حساب و احتمال حکم نیست و حکم آشکار و پیداست و فقط مفاهیم مفردات آن در نحوه کاربردش در قواعد زبان و جمله و آیات قبل و بعد باید روشن شود و حکم به طور محکم اعلام شده است.

ولی در متشابهات به خاطر تشابه معنایی و مفهومی حکم در سایر آیات؛ در جمله و سیاق به طور محکم اعلام نشده و به دلیل وجود شدت و ضعف در مشابهت‌ها، حکم نسبی است و برای به دست آوردن نظر صحیح در معنا و مفهوم و به دست آوردن درجه حرمت و مرتبه ضعیف آن، یعنی کراهت یا در حلالات و مراتب شوق در طبیات باید نظام معیار مفهومی متشابهات آن را به دست آورد. زیرا همان‌طور که بیان شد، احکام متشابه در ارتباط با مراتب گفتار و رفتار مردم نسبی است و بستگی به مراتب نفس، اشخاص، اقوام، عرف و فرهنگ زمانه دارد.

چون احکام برای مردم نازل شده و همچنان که مردم در خَلْق و خُلُق و سعی و تلاش مختلف هستند، احکام هم با توجه به خَلْق و خُلُق متفاوت و شبیه به هم هستند، زیرا در خارج مصادیق بسیاری دارد، لذا برای اینکه مصداق دقیق آن را مشخص کنیم، باید نظام تشابهات را تأمل و بررسی نماییم و بلافاصله در صورت دیدن آیه‌ای نباید حکم را صادر کرد و آن را به خدا نسبت داد. چرا که آیات قرآن اراده مبرزه است که توسط الفاظ و معانی، بارز و آشکار شده است و ارواح معانی آن همان اوامر و سنت‌های تکوینی است که در طبیعت موجود است و سنت‌های بشری این اراده را در طبیعت پدیدار می‌گرداند و توسط الفاظ و معانی نوشتاری بیان و تفسیر می‌گردد.

از آنجا که آیه خبر از حقایق می‌دهد، پس ثبوت خارجی دارد و همان انعکاس حقایق فطری مراتب نفس موجودات است که در متن خبر از افعال گفتاری می‌باشد که در خارج پدیدار می‌گردد و در صورت عمل نکردن به این قوانین و سنت‌ها در خارج طبیعت هوشمند نسبت به موجودات انسانی و طبیعی عکس‌العمل منفی نشان می‌دهد و انسان و نفس او را منحرف و گمراه کرده و در وادی سرگردانی به نابودی و سقوط می‌کشانند.

در این صورت بشر به‌جای هدایت، گمراه می‌شود و صفت اضلال خدا در اینجا معنا و مفهوم پیدا خواهد کرد. لذا بشر اضلال و غضب الهی را بر خودش حلال کرده و بر اساس عمل نکردن به سنت‌ها و قوانین فطری دین، خود را در معرض هلاکت قرار می‌دهد. در این حالت طبیعت مجوز هلاکت و اضلال انسان تاریخی را از نظام سنت‌های الهی گرفته و بشر با دست خود، خود را به هلاکت می‌رساند.

به عنوان نمونه، آیه ۷ آل عمران، را با توجه به محتویات علمی مقاله، در روش کاری و معناشناختی خود ابتدا باید مفردات اصولی و بنیادین را بررسی و معناشناسی کنیم.

«مَنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرٌ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسَخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا». (آل عمران: ۷)

همانا مقصود از محکمات، آیاتی هستند که یک بعدی هستند و مراد از معنا و مفهوم آن در جمله معلوم و محکم و استوار است که بدون ضَمِّ ضمیمه روشن است و نیاز به مراجعه کردن به مشابَهت‌ها و همسان‌ها و شبیه به آن در آیات دیگر نیست؛ فقط از لحاظ معناشناختی، حکم، زمانی

تمام و علت تامه اراده شده است که مصادیق آن در متن و در خارج تحقیق شود و از راه تأویل مصادیقش معنای دقیق واژه را به دست می‌آوریم.

پس محکم، کلامی است که دلالتش واضح و آشکار است و علت تامه در حکم تمام است و از ظاهر آن علم به بیان و مقصود، بدون نیاز به قرینه حاصل می‌شود، مانند «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً» (یونس: ۴۴) و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» (بقره: ۲۷۵). از این نظرگاه، محکم یعنی حکم داده شده؛ یعنی در باب آن حکم شده؛ علت تامه در مورد حکم مقتضی امر، کامل و تمام است. و همان علت تامه اراده شده است. در این صورت دیگر نمی‌توان حلال را حرام کرد یا حرام را حلال؛ این کار در خارج به صورت تکوینی اراده شده و موجود است.

برخلاف متشابهات که آیاتی چند بعدی‌اند که در این آیات، مراد از معنا و مفهوم در حکم زمانی به‌طور دقیق، معین و مشخص می‌شود که با ضم ضمیمه روشن گردد و چون حکم گزاره هنوز در مرحله علت ناقصه است و علت آخری که به اضافه شروط و رفع موانع باید اضافه شود، همان اراده الهی است و هنوز مقتضیات امر در حکم تمام نیست تا اینکه اراده الهی به آن ضمیمه شود و زمانی حکم در جمله صادق و تمام است که نسبت‌ها و مشابهت‌های میان دو حکم یا چند حکم را که در صراط یک حکم و جزء مراتب همان حکم شبیه به هم هستند، به طور دقیق بررسی کنیم.

۸. حکمت عدم وجود علت تامه

حال سؤال این است که اگر قرآن هدایت‌گر است و با وجود ده‌ها آیه که صریحاً قرآن را مبین و نور و بیان و بلاغ برای مردم معرفی می‌کند، چگونه با ابهام و اجمال و شبهات شک برانگیز در متشابهات سازگاری دارد؟

بحث الفاظ و معناشناسی در آن که اولین کار مفسر قرآن است، بعد از تحلیل زبانی ماهیت حکم و حقیقت آن و کشف روش نظام افعال گفتاری مولی در شناخت زبان و اژهای کاربردی قوم بسیار اهمیت دارد که در چه عرف و زمانی آن قوم آن را اختراع کرده‌اند. همان چیزی که علمای علم اصول به عنوان حقیقت لغوی از آن یاد می‌کنند.

لذا در تشابهاتی که معنا و مفهوم شبیه هم هستند، در این صورت نظام تشابهات کلمه و نحوه استعمال آنها در کلام را باید به دست آورد و قدر مشترک آن را معناشناسی کرد. به همین خاطر است که مخاطبین افعال گفتاری در مشابهت‌ها در تشخیص مصداق خارجی به اشتباه می‌افتند. از

این رو، مشابهت‌های بین مصادیق، لاجرم منجر به التباس و ابهام بین آنها و عدم تمایز آنها از یکدیگر می‌شود و این ابهام و التباس مربوط به مصادیق است نه الفاظ. از این مطلب در آیه‌ای که می‌فرماید: «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا» (زمر: ۲۳)

به این صورت استفاده می‌شود که مراد از کتاب متشابه، کتابی است که برخی مصادیق آن شبیه برخی دیگر است، نه کتابی که برخی الفاظ آن شبیه برخی دیگر است. در اینجا شبیه به معنای عین فهمیده شده، در حالی که شبیه، عین نیست، و گرنه شباهت معنا و مفهوم ندارد، چون هر لفظی یک روح معنا بر آن بار است و در سراسر قرآن همان روح بر معنا بار می‌شود. ترادف و اشتراکی در الفاظ و معنا وجود ندارد، و این از قدرت فصاحت و بلاغت و معجزات فهم آسان آیات قرآن نسبت به سایر متون بشری است.

در نتیجه لازم است گفته شود که در سراسر آیات قرآن، نظامی برهانی بر معانی و مفاهیم گزاره‌های پدیدارشناسانه حاکم است و این همان ادراکات حقیقی ما از آیات است. همان برهان نظم که در طبیعت هوشمند در سنت‌های طبیعی حاکم و جاری است. در صورتی می‌توانیم فعل و گفتار مولی را به صورت روشمند تحلیل نماییم که معیار مفهومی و مصداقی محکمت و متشابهات و روش کاری مولی را کشف کرده و آن را به دست آوریم. در غیر این صورت، امر بر ما مشتبه خواهد شد و آن زیغ و زنگار و انحرافی که در آیه از آن یاد شده بر قلوب ما چیره خواهد شد.

از مفردات دیگری که در این آیه لازم است روشن و بیان گردد، معناشناختی تأویل و راسخون فی العلم است که اگر به طور دقیق معناشناسی شود؛ خودبه‌خود معنا و مفهوم آیه و ابهامات ظاهری آن روشن و بیان خواهد شد. معناشناسی را باید با توجه به قواعد زبانی الفاظ و معانی در احکام و کاربرد آن در جملات متشابه صادق بودن آن را به دست آورد. یعنی لفظ و معنا به خودی خود و مستقل از زبان گفتاری آن در جمله معنا ندارد و باید به کاربرد آن و مصادیق آن در آن جمله یا گزاره‌های دیگر توجه نمود.

تأویل یعنی برگشت الفاظ و معانی به اصل خودش که همان روح معنا است، یعنی امر و امور و نتیجه آن، که این گفتار تصویر فعل خارجی است و به زودی در خارج اتفاق خواهد افتاد و قابل تجربه و تکرارپذیر است. حال یا در امور دنیا و تشکیل ساختار عرفی و اجتماعی و فرهنگی

پدیدار می‌گردد و برای سر و سامان دادن به وضع زندگی بشر و اصلاح ساختار فرهنگی است، یا اموری که در آینده اتفاق خواهد افتاد که نمونه آن در رویاهای یوسف و عزیز مصر یا داستان موسی و خضر یا داستان‌های مربوط به اقوام گذشته و تجربیات و افعال گفتاری و رفتاری آن‌ها پدیدار گردید، تا آیندگان از آن عبرت بگیرند و خود را از امر الهی حفظ کنند که دچار عذاب نشوند، یا عمل کنند تا به ثواب و نعمت‌های دنیوی و سعادت در دنیا و آخرت برسند و حیات آن‌ها طیبه گردد.

در غیر این صورت، خود را آماده عکس‌العمل طبیعت هوشمند کنند و تجهیزات و قوای خود را در مقابل یکدیگر به‌کار گیرند، چون از این پس عرف و سنت‌های بشری برای مردم تصمیم‌سازی می‌کنند و همدیگر را به‌وسیله طرح و برنامه‌های یکدیگر دفع می‌کنند. این سنت الهی است که تا زمانی که بشر در صدد اصلاح خود برنیاید و فرهنگ خود و قوم خویش را به‌وسیله اسباب و سنت (طرح و نقشه الهی) تغییر ندهد و آن را جایگزین سنت‌های عرفی نکند، بنای خداوند بر آن نیست که چیزی را تغییر دهد.

این از آن روست که امر و فعل خدا در خارج انجام شدنی است و فقط در چارچوب قانون سنت‌ها و اکتساب شروط مقتضی امر و عدم موانع این شروط، آیات در قالب یا به‌واسطه سنت‌ها «کن فیکون» خواهد شد. چرا که در سنت خدا نه تحویل و نه تغییری وجود دارد و اراده همواره موجود است، فقط بشر باید زمینه اراده الهی را آماده کند. لذا سراسر آیات الهی تأویل دارد و تأویل همان وجود عینی خارجی آیات است که در صورت تغییر فرهنگ اقوام در چارچوب سنت‌ها و قوانین طراحی شده قابل تغییر و رشد است و به همین خاطر در آیات بر ایمان و تقوا و جهاد فی سبیل الله تأکید بسیار شده است، چون فقط در چارچوب ایمان و تقوا و جهاد است که انفس خلایق قابل تغییر و رشد است.

فرق متون قرآنی با متون بشری این است؛ متون قرآنی همه تأویل دارد، ولی متون بشری تأویل ندارد، چون ادراکات بشری از اشیاء و فعل گفتاری، اعتباری، بازی‌های زبانی و ساخته و پرداخته ذهن است، ولی متون الهی اراده خداست و اراده خدا انجام‌شدنی است. لذا با توجه به گفته‌های فوق، فقط خدا از عاقبت امور و اسرار خلقت و سرنوشت انسان‌ها خبر دارد، چون بر هر کاری محیط است و تأویل را فقط او می‌داند و راسخون فی العلم فقط به آن ایمان دارند.

راسخون فی العلم به خاطر اینکه بسیار راسخ در علم بوده و در علم نفوذ کرده و لایه‌های علم و پرده‌های آن را کنار زده‌اند، به عمق و ژرفای معرفت دست پیدا کرده و بزرگی و عظمت خدا را با تمام وجود ادراک نموده و به این معرفت رسیده‌اند که همه این طراحی‌های منظم و ساختار مستحکم طبیعت موجود و تدبیرات امور خُلق و خُلق بر اساس نظم و ترتیب کار ناظم با شعور و قدرتمند است.

نتیجه

۱- احکام ما انزل الله احکام اعتباری نیست، بلکه اراده مبرزه الهی است. چراکه آیات قرآن انعکاس پدیداری و ما هوی فعل الهی است.

۲- بر اساس ترکیبی از نگاه آلی و استقلالی به روش شناختی در افعال گفتاری و طریقه فهم صدق و کذب گزاره‌ها در حکم، زبان ابزار تفهیم و تفهم است و صرفاً وسیله انتقال ما فی الضمیر نیست، بلکه چیزی است که امکان تجربه جهان را فراهم می‌کند.

۳- ما در الفاظ و معانی آیات در هنگام استعمال نمی‌توانیم دخل و تصرف داشته باشیم، بلکه آیات حکم ما انزل الله و اراده الهی است که مستقل از استعمال‌کننده آن‌هاست، چون ادراکات ما از وجود آیات، ادراکاتی حقیقی است و نه اعتباری.

۴- افعال گفتاری تجزیه و تحلیل فعل مضمون در سخن است که تعیین‌کننده معناست، و این تحلیل معناست و الفاظ به خودی خود نمی‌توانند متبادر کننده معنای حقیقی باشند، بلکه مقوم به دو عنصر قصد گوینده و فهم معانی و مفاهیم واژه‌ها در سیاق همان جمله یا جملات دیگر است.

۵- ما در ورای ماهیت حکم، چیزی جز اراده و ابراز نداریم که خود حکم اراده الهی است و الفاظ و معانی ابراز آن حکم است. از این رو، حکم، ارتباطی با ضرورت عقلایی و اعتباریات یا جعلیات ندارد.

۶- تقسیم‌بندی محکم و متشابه انحصار را نمی‌رساند، که خود قرآن این انحصار را نفی می‌کند، و علت این تقسیم‌بندی در آیات این است که بگویند در محکومات، حکم صریحاً اعلام شده و قابلیت تغییر و تبدیلی در آن وجود ندارد و برای فهم مفردات آن باید به مصادیق مفردات در متن و در خارج دست یافت.

منابع

بعد از قرآن کریم

۱. آملی، میرزا هاشم، بدایع الافکار فی الاصول، تقرير بحث استاد الفقهاء و المجتهدين آیه الله العظمی الشیخ ضیاء الدین العراقی، نجف: مطبعه العلمیه، ۱۳۷۰ق.
۲. ابن الفارس، احمد، معجم المقایس اللغه، ج ۲، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴هـ.
۳. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، تفسیر الکبیر، تحقیق عبدالرحمان عمیره، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸.
۴. ابن درید، ابوبکر محمد بن الحسن، جمهره اللغه، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۷م.
۵. اسعدی، محمد و طیب، عبدالحسین، پژوهشی در محکم و متشابه، تهران: سمت، ۱۳۹۰.
۶. اسمیت، دیوید وودراف، هوسرل، ترجمه سید محمد تقی شاکری، تهران: حکمت، ۱۳۹۳.
۷. اصفهانی، محمدحسین، نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۳، بیروت: موسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۲۹.
۸. ثعلبی، احمد بن محمد؛ الکشف و البیان عن تفسیر القرآن (تفسیر الثعلبی)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح؛ بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۴هـ.
۱۰. حائری یزدی، مهدی؛ کاوش های عقل نظری، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.
۱۱. حکیم، عبدالصاحب، منتقى الاصول، تقرير لاجتبات آیت الله العظمی السید محمد الحسینی الروحانی، قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی، ۱۴۱۳.
۱۲. خمینی، روح الله، مناهج الوصول الی علم الاصول، ج ۲؛ محقق: محمدفاضل موحدی لنکرانی، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۷.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار الشامیه، ۱۴۱۶ق.
۱۴. سجادی، جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳، تهران: شرکت مولفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۲.

۱۵. سرشار، مژگان، مقایسه نظرات علامه طباطبایی و استاد محمدباقر بهبودی در باب محکم و متشابه، بینات، شماره ۶۶، ص ۹۲-۷۹، ۱۳۸۹
۱۶. سرل، جان، افعال گفتاری، ترجمه محمدعلی عبدالهی، چاپ دوم، تهران: فرهنگ و علوم اسلامی، ۱۳۸۷
۱۷. سمعانی، منصور بن محمد، تفسیر السمعانی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵
۱۸. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، اسفار اربعه، ج ۱، ترجمه محمدخواجهوی، تهران: مولا، ۱۳۸۰
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی التفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷
۲۰. عراقی، ضیاءالدین، مقالات الاصول، ج ۱، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۸
۲۱. فراهیدی، خلیل ابن احمد، ترتیب کتاب العین، تهران: اسوه، ۱۴۱۴ق
۲۲. فیروز آبادی، محمدبن یعقوب، القاموس المحیط، بیروت: منشورات محمدعلی بیضون، ۱۴۰۸
۲۳. فیض کاشانی، محسن، تفسیر صافی، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ه.ق، ایران-تهران، چاپ دوم
۲۴. لاریجانی، صادق، درس خارج اصول، بحث ماهیت حکم، ۱۳۸۴
۲۵. لودویک، ویتگنشتاین، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱
۲۶. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، تهران: صدرا، ۱۳۷۲
۲۷. میر لوحی، سید علی، الترادف فی القرآن الکریم، چاپ اول، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۲
۲۸. Searle, John; Consciousness And Language, Cambridge University, ۲۰۰۲
۲۹. Searle, John; philosophy of language, Oxford University, ۱۹۷۱



پروشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی