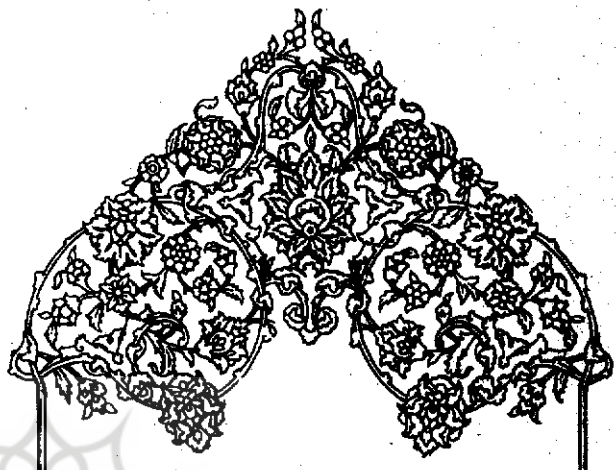


■ اصل دوم: از مبادی نقلی فلسفه اخص

در آنچه گذشت، سخنی کوتاه از نخستین اصل نقلی تحقیق، به میان آمد اکنون به دومین اصل که حدیث است می‌پردازیم: در این فراز، دیدگاه خود را در چندی و چونو بهره‌گیری از حدیث در فلسفه اخص خواهیم نمود، هر چند نه به گستردگی و تفصیل و چون این طرح بدون توجه به دیگر دیدگاه‌های حدیث موجب ابهام است، پس بناچار در آغاز، نموداری کوتاه، از نظر گاه‌های حدیث نموده شد. سپس به طرح مقصود خواهیم پرداخت..

درباره حدیث دونه‌نگاه اساسی هست یکی نظر گاه پیشینیان و قدمای امامیه و دیگر نظر گاه علمای متأخر امامیه و اینک ایضاً کوتاه از هر کدام از آن دونه‌نگاه:



■ نظر گاه قدما در حدیث:

مقصود ما از قدام در اینجا سلسله علمای امامیه، از شیخ طوسی به گذشته می‌باشد، و افزون بر این مقصود از اسناد این نظر بدانها، تنها گزارش از یک روش اجمالی رایج در بین آنهاست. گویانکه در درون خود این نظر گاه اختلاف‌هایی در میان قدام باشد و یا برخی از آنان خرده‌هایی بر آن داشته و به‌گونهای به نظر گاه متأخران نزدیک باشند....

پژوهش در نوشته‌های قدام نشان می‌دهد که احادیث به دو گونه صحیح و ضعیف (= صحیح و ناصحیح = معتبر و نامعتبر) تقسیم می‌شود، حدیث صحیح و معتبر آنست که بتوان بدان عمل کرد و بر طبق آن فتوی داد، و ضعیف و غیر معتبر آنست که اینگونه نباشد.

برای صحت یک حدیث خواستی چند لازم است، این خواص همان فریضه‌ها و نشانه‌های راستین یک گزارش است که هر گاه در حدیثی یافت شد دلیل بر صحت آن می‌باشد و اگر یافت نشد حدیث از اعتبار می‌افتد، حدیث صحیح به معنی یاد شده و بر پایه قانون احتمال، دو قسم است:

۱- صحیح، بدین مفهوم که استناد آن به معصوم قطعی است، و به عبارت فنی صحیح در این قسم، برابر است با معلوم‌الورود از معصوم (صحیح = معلوم‌الورود). از گفته‌های چندی از محققان بر می‌آید که صحیح در نظر قدام فقط بدین معنی است ولی بنظر می‌رسد که چنین نباشد زیرا، پژوهش در گفته‌های شماری از قدام بیش از این نمی‌رساند که حدیث صحیح آن است که مدارک شرعی بر حجیتش در میان باشد، خواه آن مدارک یقین بیاورند و خواه اطمینان و خواه ظن عقلایی اعتبار شده از طرف شرع، شیخ طوسی را می‌توان از این شمار دانست. پس صحیح برابر با معلوم‌الورود

فلسفه و عرفان



اصالت
فلسفه اسلامی

قسمت پنجم

□ علی عابدی شاهرودی

باشد، از این گذشته دلیلی برای حصر نیست. جستار در روش پیشینان امامیه نشانهای رسا براینکه حدیث صحیح، تنها به همان معنی اول است بدست نمی‌دهد. مگر آنکه بگوئیم: اصحاب ائمه (علیهم‌السلام) و قدمای نخستین به دلیل قلت وسائط و شناخت راویان از نزدیک، به یک قرینه قوی مثل وثاقت راوی بسنده می‌کرده و آن را ملاک علم خود می‌دانستند که این خود سخنی دیگر است و درجایش باید بدان پرداخت.

حاصل این که: بسیاری از قدماء و اگر نگوئیم همه آنان تاپیش از رواج بحثهای اصولی احادیث را از راه نشانه‌ها و قرائن تصحیح می‌کردند و در این زمینه برخی به برخی از قرینه‌ها مانند وثاقت راوی، بهاء بیشتری می‌دادند و برخی فقط بر اطمینان یا علم و یقین اعتماد کرده و قرائن را در راه رسیدن به اطمینان یا یقین منظور می‌داشته‌اند، بلکه می‌توان گفت بنابراین از گزارش شیخ طوسی و بسیاری از اخبار برمی‌آید مسلک وثاقت نیز در میان قدماء رائج بوده هر چند نمی‌توان مدعی شد که با مختصات کنونی‌اش رواج داشته است، زیرا اشاره شد که بسا آنان، وثاقت را مدرک علم می‌گرفتند اما با همه ناهمگونی شاید بتوان این را گفت که: بسیاری از آنان با همگان در یک چیز همگن و همراه بودند و آن اعتبار نکردن وثاقت راوی است بسان یک مایه و ملاک مطلق کاری که در روزگار متأخرین به مثابه یک کار درائی ارزنده با نظر به دلائل مذکور در جای خود، انجام پذیرفت، ابضاح این اشتراک قدماء که مرز اختلاف نظر قدماء و متأخرین در تصحیح احادیث است پس از شرح دیدگاه متأخرین در اخبار خواهد آمد. البته باید توضیح داد که نسبت دادن این طریقه به قدماء بدین معنی نیست که همه آنان طریقه مذکور را پذیرفته بودند بلکه این نسبت، اضافی و برای مشخص نمودن این مسلک از طریقه مشهور متأخرین است.

اکنون برای نامگذاری و پرهیز از تکرار، مبنای قدماء را به نام (مسلک قرائن) موسوم می‌کنیم و این نام را بر همه دیدگاههای مختلفی که دارند شامل می‌دانیم مگر آنکه ثابت شود در میان قدماء نگرشی مانند نگرش متأخرین درباره حدیث وجود داشته است همانگونه که از گفتارهای شیخ ابوجعفر طوسی در عدل‌الاصول برمی‌آید گواهی که برای برداشت سخن بسیار گفته شده که باید بررسی گردد. اگر این برداشت درست باشد، مسلک قرائن فقط یک نظرگاه قدمائی را نشان می‌دهد و جامع همه دیدگاههای مختلفشان نمی‌باشد.

ولی در عین حال: نسبت دادن مسلک و قرائن به قدماء از برای متمایز کردنش از مسلک متأخرین، بسی بجا و بلکه ضروریست همانگونه که: نسبت دادن مسلک وثاقت به متأخرین به همین جهت می‌باشد گرچه نه در مسلک قرائن و نه در مسلک وثاقت اتفاق همگانی از قدماء یا متأخرین نباشد.

مگر آنکه مقصود از علم در معلوم‌الورود، مفهومی را اختر از علم به معنی قطع و یقین به نحوی که ن و بلکه ظن عقلانی معتبر را هم فراگیرد، در این صحیح مساویست با معلوم‌الورود که البته این ورود با تقسیم صحیح قدمائی به دو یا سه قسم تنافی زیرا اقسام دیگر نیز در این واژه گنجانیده شده است، دیدگاه عده‌ای از قدماء مانند سید مرتضی باشد، وی صحیح را با خبر متواتر و خبر معلوم برابر و اخبار احاد را یکسره تاهی از ارزش شرعی آرد. و برای این دو دیدگاه می‌توان گفت: صحیح، ست با معلوم‌الورود. که البته معنی معلوم‌الورود کدام از دو دیدگاه یاد شده از دیگری جدا و است.

صحیح بدین معنی که عمل بر آن جایز یا واجب و فتوی آن درست است ظاهر اصدق (اعلی‌السله در آغاز «من لا یحضره الفقیه» همه احادیث کتاب از بخش صحیح به همین معنی یاد شده بر شمرده در مقدمه کتاب مذکور ص ۳ ط ج می‌گوید: همچون مصنفان قصد آوردن همه روایات را نداشتیم بلکه تم احادیثی را بیاوریم که بتوان بر آنها فتوی داده، به آنها حکم کرد. و معتقدیم که میان من و خدا حجت ند. البته این معنی مبهم است و نظرگاه خاصی را مایاند، زیرا این مفهوم بر قسم اول نیز شامل است و احد دارای حجیت را نیز فرامی‌گیرد. گرچه خبر از آنرو که واحد است همواره ظنی می‌باشد مگر بی که همراه قرائن علمی باشد که در آنجا از احد بدر آمده صحیح به معنی اول می‌شود. حال با این ح باید گفت از عنایت نقل شده در بالا از صدوق اص او درباره مفهوم مشخص صحیح بر نمی‌آید چون داشته و نمی‌رساند که وی مدرک صحیح را چه نسته است.

پس قسم دوم از صحیح به عنوان عام خود بدون تعیین راه خاص اخبار احاد ظنی را نیز شامل است و از همین رو ست که همین معنی را به مثابه واژه عمومی قدماء برداریم تا در گستره آن همه مسلکهای قدماء در اقسام حجیت منظور گردد.

از باب نمونه: شیخ طوسی، خبر واحد را با شرائطی، دانسته، مدعی اجماع فرقه محققه بر حجیتش شد، و از برخی گزارشهای وی در کتاب «عدل‌الاصول» برمی‌آید که تقسیم اخبار با نگرش به صفات راوی، لیه طرق معموله در میان قدماء بوده است.

این نظر، از شیخ طوسی و قدماء بنا بر گزارش او و گزارشهای رسیده از اصحاب، درباره اخبار، جز با دوم صحیح توافق ندارد، اگر صحیح قدماء را تنها به اول بپردازیم باید نظرگاه شیخ طوسی و قدمای آنها از آن محدوداً قداماً بشمار نیاوریم که چنین نمی‌تواند

■ اعراض و استثناء در اخبار

هر پژوهشگری دربارهٔ احادیث به پدیده‌هایی برمی‌خورد که بسا آنها را منافی قواعد پندارد. از این میان سه پدیدهٔ اعراض و استثناء و پذیرش، بسی نمایان و سزاوار پژوهش و ژرف‌نگری‌اند، پیش از توضیح این سه، لازم است یادآور شویم، که مقصود ما آن پذیرش و اعراض و استثنائی است که از سوی قداماء انجام گرفته است زیرا پذیرش و اعراض و استثناء متأخران از آنرو که بیشتر بر جنبه‌های اجتهادی اعتماد دارند بخودی خود دارای ارزش درائی و رجالی نیستند مگر که پایه‌های آنها در نزد متأخران شناخته شده و از سوی دیگران نیز پذیرفته شود، بدین معنی که مجتهد محقق خود درستی این امور را بپذیرد. در اینجا لازم است یادآور شد که براعتبار اعراض و استثناء و پذیرش قداماء نیز به عنوان اینکه بیانگر اجتهاداتشان می‌باشند اشکال شده است، این اشکال، بسیار سنگین و اساسیست و از همین رو باید بدقت بررسی شده موارد قبول و رد آن بادرستی شناسائی گردد. اینک به توضیح، و سپس به تفسیر سه پدیدهٔ نامبرده می‌پردازیم...

۱- اعراض

اعراض این است که فقهاء و محدثین آگاه بر احادیث، حدیثی را نادیده بیانگارند یا آنرا قبول نکنند، گرچه آن حدیث بر طبق قواعد درایه صحیح و معتبر باشد. این اعراض اگر از سوی قدامای اصحاب و پیشینیان از علمای امامیه انجام گرفته باشد، در نظر بسیاری از محققان دارای ارزش درائی است. این است که در اصطلاح فقهی گفته می‌شود، اعراض مشهور قداماء کاسر سنداست و منظور این است که اگر حدیثی در عین صحت فنی دچار اعراض قدمائی شد از حجیت و اعتبار می‌افتد و شکسته می‌شود، زیرا اعراض قداماء کاسر و شکننده آن است.

۲- پذیرش

و بر همین روش، پذیرش قدمائی نسبت به یک حدیث در نظر آنان که اعراض را معتبر می‌دانند، بر خوردار از ارزش است، و در اصطلاح می‌گویند عمل قداماء به حدیث جابر سند آن است که اگر از حیث سند ضعیف باشد به سبب پذیرش قداماء، ضعف آن جبران می‌شود.

۳- استثناء

استثناء این است که روایات برخی از روایان در برخی از زمینه‌ها یکسره کنار نهاده شود، استثناء گناه در روایت روایان معتبر انجام می‌گیرد و گناه در روایت روایان غیر معتبر؛ و باز، گناه، کنار زدن از پذیرش است که در این صورت، مفهوم آن معتبر ندانستن روایات استثناء شده می‌باشد.

و گاه، کنار نهادن و یکسو گذاردن از رد و نفی است که صورت معتبر بودن روایات استثناء شده را می‌رساند روشن شدن این واژه از چند نمونهٔ استثناء، یاد می‌گردد

۱- استثناء روایتی که محمد بن عیسی بن عبید، به تواتر آنها را از یونس بن عبدالرحمن نقل کرده و راوی در این نقل با او شریک نیست بدین معنی، که جزء محمد بن عیسی بن عبید آن روایات را از یونس گزیده است.

این استثناء استثناء از پذیرش است که معتبر از روایات، محمد بن عیسی بن عبید را در این زمینه بازمی‌دهد گرچه برابر قواعد درائی، روایات محمد بن عیسی بن عبید، به دلیل موثق بودن وی باید معتبر شمارد.

۲- استثناء روایات احمد بن حنبل از حسن محبوب و محمد بن ابی عمیر، این استثناء، استثناء و نفی است که پذیرش روایات مذکور را نتیجه می‌دهد گرچه راوی آنها که احمد بن حنبل است معتبر نباشد.

در اینجا و دیگر جاهایی که پذیرش، اعراض و استثناء، روی می‌دهند، گونه‌ای تنافی میان آنها و درایه و رجال به نظر می‌آید ولی در واقع از دیدگاه قرائن هیچگونه ستیز و تنافی در میان نیست، زیرا صحت و ضعف حدیث را به مفهومی که نزد متأخرین منظور نگردانند، گویانکه به گزارش شیخ طوسی و محققان بدان بی‌نظر نبوده، بلکه در جای خود اعراضش می‌دادماند. وثاقت یا عدم وثاقت روایان حادی در نظر قداماء تنها مایهٔ ارزش درائی نبود بلکه قریبنمای از مجموع قرائن به وثاقت یا عدم وثاقت روایان می‌دادند.

از این روی، اگر نشانه‌ها و قرینه‌های یافت می‌شود ارزش مثبت وثاقت را در هم می‌شکستند به طوری که بدان بهاء داد، از حدیث هر چند که راوی آن موثق و به دست می‌کشیدند. و همچنین اگر قرائن یا برخلاف ارزش منفی عدم وثاقت می‌یافتند، حدیث ضعیف و غیر معتبر را می‌پذیرفتند. این است که می‌پیشینیان امامیه مانند صدوق و شیخ او، محمد بن الولید، و دیگر بزرگان حدیث و فقه، از برخی روایات بر مسلک متأخرین اعراض کرده و یا برخی از زوایات بر مسلک متأخرین را پذیرفته‌اند.

■ نقدی بر مسلک قرائن، (= مبنای قداماء تصحیح حدیث)

هر چند مسلک قرائن به نظر نگارنده درست است رسا و کامل و دقیق نیست، از آنرو که از نظر علمی،

اصولی را دگرگون ساخته و مسائل و توابع جدیدی را در طیف مسائل علم اصول پدیدار می‌گرداند.

۷- یقین آوری قرائن، بدون هیچ اساس علمی تفسیر شده مورد قبول واقع شده است با آنکه نخست باید پایه فکری یقین بخشی قرائن، تفسیر شود، یعنی توضیح داده شود که ما بر چه اساسی می‌گوئیم این دسته از قرائن، موجب یقین و علم می‌شود، و پس از آن است که باید به خود قرائن و سامان بخشی بدانها و فرایندگیری از آنها پرداخت.

به دلیل کاستیها و نقدهای یاد شده و به یک یا چند دلیل دیگر، متاخران از مسلک قرائن روی گردانده به مسلک وثاقت که دارای متد منطقی و بافت علمی است گرایش پیدا کردند. جای سخن و خرده هست که در بحثهای دردیگر دلائل، جای سخن و خرده هست که در بحثهای اصول باید بدانها پرداخت، و افزون بر این، دلیل مبنی بر نقدهای یاد شده بدینگونه و با این تفصیل و بر این پایهها و روشهای مذکور در سخن متاخران دیده نشده هر چند به برخی از آنها اشاره‌ای رفته باشد مسلک و وثاقت در خود و اجمالاً در جایب ارزنده و دارای مدرکیت و اعتبار است. و نادیده گرفتنش روا نیست، و از دیدما پذیرفتن آن منافاتی با پذیرفتن طریقه قرائن ندارد. روش رایج متاخرین و روش ما هر دو بکارگیری آنرا لازم دانسته و مدرکیتش را می‌پذیرند گویانکه در حدود و شرائط و دلائل حجیت آن اختلاف نظر دارند.

■ کاربرد مسلک قرائن، در فلسفه اخص

این مسلک، هم در بخش غیر یقینی فلسفه اخص و هم در بخش یقینی آن کاربرد دارد. اگر قرائن، به اندازه کفایت نباشند، یقین و علم، پدید نمی‌آید و از اینرو نمی‌توان از قرائن ناکافی، یک مدرک قطعی بدست آورد، پس به ناگزیر مدرکی که از قرائن ناکافی بدست آمده صلاحیت بکارگیری در قسمت یقینی علم را ندارد، و از این روی به قسمت برداشتی و غیر یقینی رانده می‌شود.

و اگر قرائن به اندازه لازم و کافی باشند، خواه و ناخواه پدیدهای به نام یقین، بازده و محصولشان می‌باشد. از این روی مدارک و احادیثی که بر طبق مسلک نامبرده به درجه قطعیت رسیده‌اند، شایستگی بکارگیری در قسمت یقینی و دریافتی علم را دارند، پس می‌توان از این مسلک، هم در بخش برداشتی بهره گرفت، و هم در بخش دریافتی و یقینی، ولی به دلیل نقدهائی که بر آن وارداند و در پیش یاد شدند کارائی چندانی ندارد. زیرا نداشتن روش معین فنی و فقدان ضابطه عمومی، کار علمی منظم و یک دست و مشخص را ناممکن می‌سازد، تنها بگونه پراکنده آنهم با امکان شدید دخالت امور ذهنی می‌توان از مسلک نامبرده بهره جست، از این روی، این مسلک گرچه در نهاد خویش، درست و روبه راه است اما به دلیل ابهام و فقدان ضوابط

و بافت منطقی است، وضابطه ندارد به طوری که کسی می‌تواند با استناد بدان، به نحو دلخواهی حدیثی را برد یا کنار گذارد. در بحثهای پیشین، سخنی از ضابطه متن به اشارت آمد.

اینک برای ایضاح بیشتر، نقدهای وارد بر مسلک این به شرح ذیل آورده می‌شود:

این مسلک با آن که درست و ارزنده است بر روش فنی گفتار نرفته، و تقریر نشده است.

قرائن، درون یک مجموعه قرار نگرفته و به شمارش و در نیامده‌اند. و به این دلیل پراکنده بوده و مقدارشان در پیدایش اطمینان یا یقین، روشن نیست.

حالتهای عمومی قرائن تفسیر نشده و در نتیجه قرائن عینی با قرائن شخصی در آمیخته و موجب ابهام شده است، با آن که ضرورت داشت، قرائن عینی و عام را با سیخ خصلت عینیت و عموم بیان کنند تا راه ابهام و اشتباه شخصی تماماً بسته گردد.

روش بهره‌گیری از قرائن ارائه نگردیده است تا بتوانی آن روش، کار و مطالعه کرد، و درباره ارزش مثبت و بی، و نیز مقدار کارائی و تأثیرش نظر داد.

تصحیح یا تضعیف حدیث بر پایه این مسلک، در ضوابط خاص در نیامده تا از این طریق امکان شناخت دیگران نیز صحیح و تضعیف فراهم آید.

و اساساً هر کار علمی باید در پناه یک یا چند قانون بی انجام پذیرد. که اگر چنین نباشد، آن کار از خصلت زوری علمی بودن بی بهره می‌باشد گویانکه در واقع خود، پدیده و کار علمی است.

- تفسیری از وثوق و اطمینان و یقین داده نشد تا بتوان یافت که مقصود از این امور چه بوده است، آیا وثوق و مینان و یقین شخصی کفایت می‌کند یا این که باید یگانگی و عمومی باشند، و اگر این امور در صورت شخصی دن کافی‌اند آیا فقط در حدّ حجت لازم اعتبار دارند سان حجت شامل و متعدی (بفراگیر) معتبرند، از این بسته گویا توجهی به تقسیم حجت به دو قسم لازم و متعدی نشده است نه از قدام و نه از متاخران، جز پارامی از تحقیقات آن هم نه به گونه رسمی و فنی، از اهر نوشته‌ها و گفته‌ها چنین بنظر می‌رسد که گمان بر این ده است که اگر چیزی حجت باشد به طور عمومی چنین باشد، و به اصطلاح ما، ملازم است با شمول و تعدی (بفراگیری)، ولی در واقع، تلازمی میان حجت و شمول و اگیری نیست، شمول، خود نیاز به دلیل دارد. همان گونه از برخی گفتارها، این نیاز به دلیل برمی‌آید، ولی کنون گفتاری رسمی و فنی در این باره دیده نشده است. پس است کم، به نظر ما نرسیده است.

تقسیم حجت به دو قسم، لازم و متعدی، کاری است بیادین و تعول ساز، به طوری که منظره بسیاری از بحثهای

باید جایش را به مسلک دیگری دهد، که هم از خاصیت علم آوری برخوردار باشد، و هم از متد و ضابطه و تعاریف. این مسلک جایگزین، موسوم به مسلک تجميع است که در گذشته یاد شد و پس از مسلک وثاقت، نیز از آن نامی خواهد آمد و مقدار ارزش و سهمی که در اصول و اعتقادات و فلسفه دارد، مشخص خواهد گردید.

■ دیدگاه متاخرین امامیه در حدیث (= مسلک وثاقت)

از روزگار سیدبن طاووس و شاگردش علامه حلی دوتن از بزرگان فقه و حدیث و رجال، تقسیم‌بندی دیگری دربارهٔ احادیث پدید آمد، این تقسیم‌بندی در تاریخ گذشته حدیث ریشه دارد، و یک رویداد نوین، بی‌پیشینه تاریخی نیست. اما به چند دلیل در روزگار قدامه به صورت رسمی و بنیادی و همگانی مطرح نبود، و از آن میان می‌توان از موارد نیاز نبودنش همچون یک دلیل یاد کرد، این دلیل را متاخرین در توضیح کارفنی خود بسیار آورده‌اند. ما اکنون در پی بررسی و سنجش دلائل این تقسیم‌بندی نیستیم. آنچه مقصود است عرضهای است کوتاه از آن، و سخنی دربارهٔ حجیت برخی از اقسام خبر و عدم حجیت برخی دیگر از اقسامش، در گذشته سخنی کوتاه از اقسام حدیث به میان آمد، اما برای تحقق مقصود گفتار کافی نبود. اینک به شرح ذیل، می‌پردازیم به اقسام چهارگانه یا پنج‌گانه حدیث، موضوع و مقسم تقسیم در این اقسام خبر واحد است نه خبر متواتر یا معلوم الوجود، نام این مسلک را از آن روی که پایهٔ تصحیح را نوعی از وثاقت می‌داند مسلک وثاقت می‌گذاریم. مسلک وثاقت بنوبهٔ خود از جهات گوناگون به چند مسلک درونی تقسیم می‌شود که در آینده بدانها اشارت خواهد آمد.

اقسام حدیث بر مسلک وثاقت

قسم اول: صحیح، و آن حدیثی است که سلسلهٔ سند به معصوم اتصال داشته و هر کدام از رجال آن، امامی عادل یا امامی موقف باشد، اگر در این میان تنها یک راوی چنین نباشد حدیث را نمی‌توان صحیح نامید، بلکه در این صورت، به دیگر اقسام که پائین‌تر از صحیح‌اند ملحق می‌شود، زیرا نتیجه همواره تابع احسن مقدمات است.

آنچه یاد شد، معنی صحیح بود بر پایهٔ اصطلاح فنی، اما گاه در فقه به روایاتی برمی‌خوریم که در ظاهر تهی از شروط لازم برای صحیح بودمانند و در عین حال با آنها بسان روایات صحیح رفتار شده و گاه، اسم صحیح بر آنها گفته می‌شود.

از این روی، این پرسش پیش می‌آید که چرا برای گونه روایات با آنکه فاقد صحیح‌اند اطلاق صحیح شده، و یا دست

کم با آنها به مانند حدیث صحیح رفتار می‌شود و اساساً همهٔ روایاتی که به ظاهر تهی از شرائط معتبر در متاخرین‌اند و در همه حال با آنها به سان روایات معتبر رفتار می‌شود همین پرسش می‌آید، بدین پرسش، سه پاسخ می‌توان داد:

نخست: پاسخ بر مبنای قدامی امامیه که شرحش در پی یاد شد، پاسخ بر این مبنی این است که روایات یاد شد هر چند از دیدگاه تقسیم‌بندی جدید صحیح یا معتبر نیستند، ولی قرائنی دارند که اعتبار آنها را مسلک می‌کند و به همین دلیل بر آنها صحیح یا معتبر یا حجت گفته شدند یا دست کم بسان روایاتی معتبر پذیرفته می‌شوند « از ای قبیل است مقبولهٔ عمر بن حنظله.

دوم: پاسخ بر مبنای متاخرین (= مسلک وثاقت) که بدینگونه گفته می‌آید:

این دسته از روایات با اینکه در ظاهر اتصال سند نداشته و روایانش به دلیل ارسال، ناشناخته ماندن آنها در واقع برخوردار از شروط صحت یا مطلق حجیت می‌باشند، زیرا کسانی که روایات مذکور را به ارسال نقل کرده‌اند، جز از راوی موقف و معتبر نقل حدیث نمی‌کنند بنابراین روایان نامبرده نشده موقف‌اند گرچه تک‌کشان به تفصیل نشانسیم، این پاسخ تنها روایاتی را چاره می‌کند که اشکالشان منحصر به ارسال سند است یا اگر مسندان آنها بر راوی تضعیف شده مشتمل نباشند اما روایاتی که دارا راوی ضعیف‌اند، و با این وصف بر آنها نام مقبول یا معتبر صحیح گذارده شده، بدین پاسخ چاره نمی‌شوند، بلکه مشکلشان از رهگذر پاسخ سوم انجام می‌پذیرد.

سوم: پاسخ بر مبنای شماری از متاخرین که عموماً قداماً به حدیث را جابر ضعف آن و اعراض آنان را از حدیث کاسر قوتش می‌دانند. بر این مبنی اگر مشهور قدس حدیثی را پذیرفتند، آن حدیث دارای اعتبار و حجیت است گرچه مرسل بوده، یا راوی ضعیف داشته باشد، و اگر مشهور قداماً از حدیثی روی گردان شده اعراض کردن حدیث مذکور حجت نیست گرچه از نظر گاه متاخرین صحیح فنی باشد، این دسته از دانشمندان در عین پذیرفتن نظر گاه جدید در تقسیم حدیث به شهرت قدامی بهاء داد و جابر و کاسرش دانستمانند. در اینجا گونه‌ای تقابلی تنافی به نظر می‌رسد، زیرا نظر گاه جدید متاخرین در ظاهر، با اعتبار شهرت مطلق یا شهرت قدامی تنافی دارد ولی در واقع هیچگونه تنافی نیست، زیرا اعتبار شهرت قدامی به دلایلی جز دلیل نظر گاه جدید است، و علاوه بر این دلیل آن نظر گاه دارای آنچنان اطلاق محکم موسمی نیست که صحیح وضعیف را به نحو مطلق به صحیح و ضعف موصوف کرده تا در برابر شهرت یا اجماع قداماً پایداری نماید، و بدین جهت تنها در یک صورت می‌تواند شهرت قدامی یا دیگر قرائن را نادیده گرفت و آن این است

شهرت، اجماع و استثناء و دیگر قرائن بازمانده و از رهگذر آنها سند ضعیفی، تقویت و تصحیح شده یا سند به ظاهر صحیح و درستی، تضعیف می‌شود.

و از همین جاست که باید گفت: جابر و کاسر دانستن شهرت قدمائی و نیز بهاء دادن به استثنائات قدمائی، ریشه در مسلک قرائن دارد و محققان قائل به جبر و کسر، می‌بایست از پیش مسلک قدمائی قرائن را پذیرفته باشند. قسم دوم [از اقسام حدیث] حسن و آن حدیثی است که همه طبقات آن امامی ممدوح باشد، یا حداقل یک امامی ممدوح در آنها بوده و راویان دیگر طبقات، امامی موثق باشد. پس اگر همه رجال حدیث به جز یک فرد، از رواه، امامی موثق باشد و تنها آن یک فرد امامی ممدوح باشد، حدیث به دلیل وجود او از قسم صحیح بیرون شده و در قسم دوم که نازلتر است اندر می‌شود، و این رویداد، یک رویداد علمی بر پایه یک ضابطه منطقی است که می‌گوید: نتیجه پیرو اخس مقدمات است. این تعریف یاد شده بر نظریه تقدم حسن بر موثق استوار است.

... ولی اگر موثق را مقدم بدانیم، حدیث حسن را باید اینگونه شناساند: حدیث حسن آنست، که دست کم در یک طبقه امامی ممدوح بوده و رواه سایر طبقات موثق غیر امامی باشند یا آنکه همه طبقات امامی ممدوح باشند.

قسم سوم: موثق و آن حدیثی است که حداقل، یک راوی موثق غیر امامی در طبقات اسنادش بوده دیگر طبقات امامی ممدوح باشند، اگر حسن را بر موثق، مقدم بگیریم، یا دیگر طبقات امامی موثق باشند اگر موثق را جلوتر از حسن منظور کنیم.

قسم چهارم: قوی و آن حدیثی است که همه طبقاتش امامی باشند، و در این میان حداقل در یک طبقه یک امامی باشد که نه مدح شده باشد و نه مذمت، به این شرط که دیگر طبقات اگر چنین نیستند، یا امامی ممدوح، یا امامی موثق و یا غیر امامی موثق باشند.

این قسم از حدیث هر چند کم یاد شده، اما جستار علمی، منظور کردنش را لازم کرده است.

نگارنده، حدیث قوی را به نحو مشروط و محدود و در حد نازلتر از اقسام گذشته معتبر می‌داند و دلیل ویژه اعتبار این قسم را در بحثهای اصولی خود آورده است. از میان بزرگان تحقیق، برخی قوی را در شمار اقسام حدیث آورده‌اند شهید (قده) در «ذکری» و میرداماد (قده) در «رواشح سماویه» راشحه اولی، ص ۴۱، از آن جمله‌اند.

قسم پنجم: ضعیف و آن حدیثی است که شروط سه یا چهار قسم گذشته را دارا نباشد به اینکه در طریق سندش فردی ضعیف باشد خواه ضعفش به فسق یا کذب یا وضع باشد، خواه به مجهولیت قلمی حکمی یا چیزهای دیگر،

و وثاقت راوی را سبب و علت موضوعی حجیت و اعتبار انیم.

ماری از متاخرین، مسلک تقسیم اخبار را به طور مطلق نظر گرفته و بهاء دادن به هر ملاکی جز ملاکات این سلک را منافی با آن می‌دانند، و از این روی به حدیثی که طبق این نظر گاه صحیح است به گونه مطلق عمل می‌کنند، گرچه مشهور قدهاء از آن روی گردانده و اعراض رده باشند و بر همین رفتار، حدیثی را که براین مبنی عیف است کنار گزارده، گرچه مشهور قدهاء آنرا پذیرفته شدند، دلیل این اطلاق در حجیت بر مبنای جدید یکی از مند وجه ذیل بر طریق منع خلو است:

ف: اطلاق ادله حجیت، که البته این در صورتی است که دلیل اعتبار شهرت قدمائی را مقید، یا دست کم معارض آن، انیم.

ع: اعتبار نداشتن شهرت.

س: موضوعیت و وثاقت راوی.

هر کدام از سه وجه یاد شده در صورت درست بودن به هائی دلیلی کافی است بر اطلاق حجیت حدیث معتبر، بی در همه آنها جای بسی سخن و اشکال هست از این روی، به نظر نگارنده ادله حجیت اخبار تفرقه اطلاق ندارند و فرض اطلاق، دارای مقیدند و حداقل اینک معارض آرند، افزون بر این، شهرت قدمائی ارزش درائی و حدیثی ارد و در جای خود به نحو محدود و مشروط حجیت است. اینها گذشته، وثاقت راوی وصفی است طریقی، نه موضوعی، بدین معنی که اعتبار وثاقت از آن روی است که ر نظر عقلاء رهنمون و کاشف راستی خیر است نه از آن وی که سبب و موضوع درستی آن می‌باشد.

حال پس از اشکال بر اطلاق حجیت، و بر موضوعی بودن وثاقت راوی، آن سوی بحث را که اطلاق عدم حجیت است در نظر می‌گیریم اطلاق عدم حجیت نیز از چند طریق ایت می‌شود:

الف: اطلاق ادلهائی که بر حجت نبودن حدیث ضعیف آورده شده است.

ب: معتبر نبودن شهرت و دیگر قرائن که می‌توانند در صورت اعتبار داشتن، حدیث ضعیف را تقویت کرده به رجه اعتبار برسانند.

ج: موضوعیت ضعف راوی.

هر کدام از طرق بالا می‌تواند در صورت درست بودن، دلیلی باشد بر اطلاق عدم حجیت، ولی هر سه طریق اتمام و مخدوش است. پس نه وثاقت راوی ملاک تام و هائی ارزش و اعتبار حدیث است و نه ضعف وی، ملاک تام نهائی ضعف و عدم حجیت آن. هر کدام از ضعف و وثاقت در زمینهای محدود و با شروطی چند در تصحیح و تضعیف سناد حدیث تأثیر دارد. و از این روی است که راه برای

پس ضعیف در برابر همه اقسام سه گانه یا چهار گانه پیشین قرار دارد.

و بسا گفته شود، ضعیف در مقابل موثق و قوی هست یا گفته شود، فقط در مقابل قوی هست، زیرا ترتیب در میان اقسام حدیث ترتیبی است علمی که هر حدیثی در آن، در مقابل حدیث پیشین خود می باشد حسن در مقابل صحیح، و موثق در مقابل حسن و قوی در برابر موثق، و ضعیف در برابر قوی، ولی چون هر حدیثی تقابل را از خود به بالاتر سرایت می دهد، از این روی ضعیف در مقابل همه اقسام قبلی است.

این قسم از حدیث از نظر اصولی فاقد اعتبار است و حجت نمی باشد، گو اینکه ما این نظر را در احادیث کتب اربعه به طور مطلق نتوانستیم بپذیریم، یعنی نتوانستیم بگوئیم: هر حدیثی که بر پایه مسلک و ثناعت (=نظرسگاه متأخرین) ضعیف است، مطلقاً اعتبار ندارد چون شماری از اینگونه احادیث هست که نتوان یکسره به دلیل ضعف اسناد کنارشان گذارد. و از این قبیل است شماری از احادیث کتب اربعه که داخل در قسم پنجم حدیثند. این شمار از احادیث گرچه بر پایه مسلک متأخرین حجت نیستند اما به نظر ما در این نفی حجت باید نوعی محدودیت و استثناء قائل شد. بدینگونه: آن شمار از احادیثی که بر طبق قرائن یا تجمیع دارای جنبه علمی اند معتبر و حجت می باشند هر چند که سندشان از نظر متأخران ضعیف باشد. عکس این قضیه نیز درست است که بگوئیم: آن روایاتی که بر طبق قرائن یا تجمیع از اعتبار و ارزش تهی اند. دارای حجت نیستند گرچه سندشان از دیدگاه متأخران صحیح باشد.

■ رده های احادیث

اگر بر طبق واژه های فنی اختیار شده سخن بگوئیم، باید گفت احادیث از جنبه ارزش درائی به چند رده زیر تقسیم می شوند:

الف: احادیث مثبت. که متواترات و روایات معلوم الوجود را در بر می گیرند این رده برخوردار از حجت مطلق اند، یعنی از حیث سند هیچ نارسائی ندارند و از راه ترتیب دادن یک برهان داده های خود را اثبات می کنند.

ب: احادیث معتمد که حدیث صحیح به اصطلاح مسلک و ثناعت را بی تردید شامل است، حدیث موثق را نیز می توان از این قسم شمرد.

حدیث حسن گرچه بر ظاهر مسلک و ثناعت از این رده بیرون است ولی با تحلیل رواة آن و تعمیق خود مسلک می توان از قسم معتمد به شمارش آورد و از یک نظر جلوتر از موثق قرارش داد. تحقیق کافی در این زمینه را باید در یک بحث آموخته اصولی و درائی انجام داد.

ج: احادیث معتبر که قسم قوی را در بر گرفته و قسم حج را نیز بر ظاهر مسلک و ثناعت شامل می شود. این رده برخی جاها با تحلیل و تعمیق در رده (ب) جایگزین می گردد. منظور ما از معتبر در این موضوع مفهوم رایجی که با حجت یکی است نمی باشد. و از این روی قریب تعارض با احادیث رده (الف) و (ب) نیست. منظور از اعتدالی نوعی از ارزش درائی است که در زمینه های ویژه ناقص اصول عملی است، گرچه مدرک فتوی نباشد که این نگاه زنده است گو اینکه از نظر علم اصول کنونی نادرر باشد.

د: احادیث کاربردی که حدیث ضعیف را در بخش فقه شامل است و در بخش برداشتی فلسفه اخص همه اقدام خبر واحد عاری از قرائن را فرا می گیرد. این رده نه معتبر است و نه معتبر، تنها زمینه برداشت نظرها و گمانه های فراهم می سازد که پیدایش آنها به رده مذکور احادیث استناد دارد و از رهگذر همین استناد است که گنجینه های داده های روایات کاربردی، برخوردار از وصف دیانند اسلام می شوند، و گر نه منظور این نیست که این داده ها آ و انظار قطعی دین اسلام است و چگونه می توان چند منظوری را اراده کرد، با آنکه مدارک این انظار، خود فله قطعیت اند، بنابراین مسائل برآمده از احادیث کاربردی مسائل برداشتی، و ظنی اند، نه از مسائل یقینی و دریافته اسلامی.

■ کاربرد مسلک و ثناعت در فلسفه اخص

روایاتی که بر این مسلک حجت و معتبرند در بخش یقینی و دریافته فلسفه اخص کاربرد ندارند، چه اینها اخبار آحادند و موجب علم و یقین نیستند، و بدین جهت نمی توان از آنها در اصول و مبادی اعتقاد و در بخش یقینی فلسفه اخص بهره گرفت.

ظن و گمان، بر طبق نظر قطعی عقل عام و بر طبق نصوص قطعی کتاب و حدیث، فاقد هر گونه ارزش در اصول و مبادی دین و قسمت یقینی فلسفه دینی می باشد در قرآن چندین نص بر نده و واپسین هسس

که ارزش ظن و گمان را یکسره نفی کرده، پیروی از آنها مغایر حق می دانند. در روایات نیز نصوص فراوانی هست ظن و گمان را تهی از ارزش دانسته، تنها علم و یقین را ب مثابه مدرک و حجت شناسانده است، شماری از این نصوص را ابو جعفر کلینی در کتاب (علم) از «اصول کافی» آورده است.

نگارنده در شرح خود بر اسانید و احادیث کافی ای نصوص را تا اندازه ای شرح داده، چندی از پایمه دستورهای علمی را در زمینه کلام و اصول و فقه از آنها

همچنین مطلق حدیث ضعیف را از اعتبار ساقط دانست، گرچه قرائنی به نقض باشد و فی‌المثل قدماء بدان عمل کرده باشند، البته خود متأخرین نظریات مختلفی در محدوده مسلک وثاقت دارند، که بررسی و تحقیقشان از حوصله بحث کنونی خارج است.

در اینجا بجاست برای اینصاح رشت‌های از طریقه قدمائی در احادیث، نخست نظر خود را در باره حجیت خبر واحد نگاشته، سپس بهردازیم به اینصاح نظری که شیخ الطائفه در مورد این قسم از خبر دارد. و آنگاه خواهیم پرداخت به یک برداشت کوتاه از این دو نظر بسان تأکید بر طریق قدماء آنهم به نحو قضیه مهمله که با ایرادهای وارد بر آن هیچگونه تنافی نداشته باشد. و در انجام، خواهیم دید که نظریه شیخ طوسی و حتی مسلک متأخرین در حدیث از رهگذری به طریق قدمائی پیوند داشته تنافی و تقابل اساسی ندارند.

■ نظریه نگارنده در حجیت خبر واحد

خبر واحد، دارای اعتبار و حجیت است ولی نه به نحو نامشروط و نامحدود، بلکه این حجیت هم مشروط است، هم محدود. شروطی دارد و حدودی. با نبودن حتی یک شرط، از حجیت می‌افتد و در بهرون از حدودی که در جایش تفسیر و تفریر شده‌اند اعتبار ندارد، این شروط تنها همان شروط صحت خبر بر مسلک وثاقت نیست همانگونه که حدود حجیت تنها همان حدود اعتبار شده در مشهور نمی‌باشد.

پس خبر واحد گرچه بر طریقه وثاقت صحیح اعلامی باشد، نمی‌توان آنرا بسان یک مطلق رها از هر شرط و حدی، حجیت و مدرک دانست.

اینک شماری از شروط حجیت خبر واحد:

- ۱- مخالف نبودن با کتاب، به شرحی که برخی از آن در این نوشته آمده است.
- ۲- مخالف نبودن با سنت و حدیث متواتر یا معلوم.
- ۳- مخالف نبودن با یک مجموعه قطعی از ظواهر آیات و احادیث متواتر یا معلوم.
- ۴- مخالف نبودن با یک مجموعه قطعی از مدارک شرعی، چه آحاد و چه ظواهر و چه جز اینها.
- البته منظور کردن شرط ۳ و ۴ و تحقق بخشیدن بدان تنها بز پایه روش تجمیع و حساب اجمالی با تفصیلی احتمالات، امکان‌پذیر است که شرحی از آن دو خواهد آمد. (انشاءالله تعالی)
- ۵- مخالف نبودن با خبر دیگر که از جنبه درائی همسنگ و مساوی یا چهره و راجع بر آن است، چون در این صورت مسأله تعارض پیش آمده و بناگزر باید برای حل تعارض از

اج کرده است این پایهها و دستورها با ضمیمه دیگری که به یاری خدا توفیق یافتیم آنها را از کتاب و اصول عامه عقلی برآورده و استخراج کنیم، ساز تحقیق وسیعتری در فلسفه اخص و کلام و اصول و تفسیر می‌باشند. و اساساً هر زمان که در شاخه‌ای از یک یا چند قاعده و اصل دیگر پیدا شود جهشی در اخه دانش پدید خواهد آمد و از این روی، دانشها از پژوهشها و اکتشافات، همواره آماده جهش و هم و تطورند، علوم یاد شده در بالا نیز همواره در تطورند و پس از این نیز چنین خواهند بود (شکرالله و علمائنا الا برار).

حاصل اینکه اخبار آحاد، از آن روی که آحادند- با نظر از قرائن علم آور- در مواردی که یقین، مطلوب حجت نیستند. ولی بنا بر مشهور در زمینهای فقهی با شروطشان معتبر و مستعدند و افزون بر این در برداشتی و غیر یقینی فلسفه اخص کاربرد دارند ولی داشتن چیزی است، و مدرک بودن چیز دیگر. در عرضه فلسفه اخص بر پایه متون کتاب و حدیث مفهوم داشتن اخبار آحاد را در قسمت برداشتی توضیح می‌داد (انشاءالله تعالی).

توضیح مختصر از نظرگاه مشترک قدماء و اختلافش با متأخرین از مقدار فحسی که در باره دیدگاه قدماء از بت تاکنون به عمل آورده‌ام به گزارش زیر استفاده ود:

حصص و جست و جو از وضع و حال راوی هم از جنبه دی و هم از جنبه عملی.

بررسی روایات در مقایسه با یکدیگر.

شناسایی اصول و کتب معتبره پرسوچو در باره آنها و بانشان.

بررسی قرائن و علائم در مسورد روایات و راویان و روایی.

بررسی روایاتی که در باره کتب روایی و راویان از ائمه (علیهم‌السلام) رسیده است.

براجعه به مشایخ روایت و اجازه در شناسایی کتب و ت و رواه.

عرضه روایات به اصول و قواعد امامیه.

از امور یاد شده برمی‌آید که قدماء به وثاقت سلسله اکتفاء نمی‌کردند، مگر در صورتی که مایه اطمینان .. و از ضعف سلسله سند نیز نمی‌هراسیدند و تنها به ضعف رجالی، حدیث را کنار نمی‌گذاشتند، بلکه بسا ت ضعیف را پذیرفته، روایت صحیح را کنار می‌گذاشتند. ولی بنا بر مسلک وثاقت، که دیدگاه متأخرین است اگر قت به مقتضیات آن عمل شود باید به احادیث صحیح یا ق حدیث معتبر و معتمد عمل کرد، گرچه قرائنی بر فتن باشد و فی‌المثل قدماء از آن اعراض کرده باشند و

قواعد تساقط، تغییر و ترجیح که در باب تعارض، بکار می‌روند، سود جست.

۶- مخالف نبودن با اجماع قدهاء، زیرا اجماع قدمائی بنا بر نظری که تساکنون دارم از جمله طرق اکتشاف سنت معصومین (علیهم‌السلام) می‌باشد، گو اینکه اجماع، به خودی خود از جمله ادله شرعی نیست و در عرض کتاب و سنت و عقل قرار ندارد و بدین جهت اجماع قدمائی را از جمله طرق قلمداد کردیم نه از جمله ادله، بلکه بر این پایه عقل نیز در طول ادله شرعی قرار داشته و طریق منطقی به سوی آن ادله و کاشف از آنها می‌باشد نه اینکه خود به تنهایی و با فرض جدائی و برش از شارع، دارای مشرعیّت باشد.

۷- مخالف نبودن با شهرت قدما، اگر شهرت قدهاء جابر و کاسر و دارای ارزش دراز آتی باشد.

سخن در اعتبار این شهرت و در افتادنش با اخبار احاد و تعیین راجح در این میان و نیز تبیین وضع خبر واحد در صورت معین نشدن راجح، باید در علم اصول پی‌گیری شود. و در همین زمینه است که باید به جبر و کسر عمل و اعراض متقدمین پرداخت، قضیه استثنائات نیز در همین حوزه به پژوهش و تحقیق گرفته می‌شوند.

۸- موجود بودن در اصول و کتب و جوامع معتبر. بر اساس این شرط اخبار احادی که در این نوشته‌ها و کتابها معتبر نیستند، فاقد حجیت و اعتبارند گرچه از نظر فن درایه صحیح باشند.

... و گویا شیخ طوسی همین شرط را منظور کرده است آنجا که نظر می‌دهد: (به مشروط بودن اعتبار خبر واحد، به نقلش از طریق اصحاب) قرآنی بر این ادعاه در بین هست که باید در جای خود بررسی گردند. توضیح بیشتر در تبیین نظریه شیخ الطائفه خواهد آمد.

۹- مخالف نبودن با قضایای اصولی مانند توحید ذاتی، صفاتی، افعالی، عدل الهی، نبوت و خاتمیت پیغمبر اسلام (ص)، امامت ائمه اثنی عشر، معاد و نفی جبر و تفویض و اثبات امر بین‌الامرین، و نفی تشبیه و تعطیل و مسأله بداء و مشیت ...

۱۰- مخالف نبودن با قضایا و اصول همگانی و قطعی عقل عام از آن روی که پایه دعوت حجج و معیار اعتقادات و مایه

احتجاجات و میزان ثواب و عقاب و دیگر امور کلید است.

۱۱- رسیدن سندخبر چه به نحو اسناد، چه به نحو ار با یکی از معصومین (ع)، زیرا تنها کتاب خدا و معصومین (ع) از مصادر تشریحند، عقل و اجماع، ط اکتشاف دلیل شرعی اند نه خود دلیل شرعی، بسن روایاتی که در پایان فقط به مشایخ یا اصحاب ائمه اصحاب پیغمبر (ص) می‌رسند، بخودی خود دارای سند نیستند مگر قرائن عینی دال بر نقل آنها از پیغمبر یکی از ائمه (ع) یا از صدیقه طاهره (ص) در میان باشد، مضمرات چندی از بزرگان رواة.

این بود چندی از شروط حجیت اخبار احاد. ا یک زمینه کلی از حدود آنرا نیز نگاشته بحث مشر دیگر حدود را به اباحت اصولی وامی‌گذاریم:

این زمینه کلی که یاد می‌شود مورد اتفاق همگی و از این روی به نحو مجرد از بحث بدینگونه گفته می‌خبر واحد از آن روی که یقین آور نیست در جاهایا یقین لازم است، اعتبار ندارد. پس در اصول اعتقا دیگر چیزهای موقوف بر علم وجدانی یا عقلی حجت ولی در فروع فقهی از آن روی که موقوف بر یقین تح نیستند به نحو قضیه مهمله حجت می‌باشد. پس ز اصلی اخبار احاد فروع فقهی است که برخی ظنون خ برخی ظن انسدادای را در آن حجت می‌دانند و برخ می‌گویند فروع فقهی نیز موقوف بر یقین اند ولی نه تحقیقی (وجدانی یا عقلی)، بلکه یقین و علم عقلائی معنی راجح در اصول نه به معنی مصطلح در این نوش اثبات و تنجیزشان کفایت می‌کند. حقیق در بحثهای در شرح احادیث و اسانید کافی در ذیل احادیث باب عدم جواز قول به غیر علم، نظر گاههای مختلف در این را آورده و بررسی کرده است.

■ نظریه شیخ ابو جعفر طوسی

در این گذار کوتاه در پی پژوهش رسا از دیدگاه طوسی (ع) نیستیم تنها به دلیل تسمیم تسم

● ادله شرعی بسان مصادر تشریح، نه به مثابه طرق اثبات احکام فرعی منحصرند در کتاب و سنت، و بسان طرق اکتشاف منحصرند در کتاب، سنن و اجماع. سنت عبارت است: از قول، فعل و تقریر معصوم (ع) (گفتار، کردار، و پذیرش عملی معصوم (ع)) مکلفین در زمینه احکام شرعی در پی مدارکی از کتاب و سنتند، و عقل و اجماع هر دو در راه اندر یافت کتاب و سنت می‌باشند نه مقصدی برای تشریح در کنار آن دو. بحثهای دلالی و سندی همگی زمینه‌ساز دریافت طرق معتبر به سوی کتاب و سنت می‌باشند. پس مصادر تشریح دو چیزند، ولی ادله بسان ط کشف احکام فرعی چهار قسم دارند:

۱- کتاب خدا، ۲- سنت پیغمبر صلی‌الله علیه و آله و ائمه علیهم‌السلام، ۳- عقل، ۴- اجماع. در مقدار کشف و اندازه اعتبار، طریقت هر کدام از عقل و اجماع، اختلاف نظرهای ژرفی در میان هست، این گوناگونی دیدگاهها در برخی جاها و زمینه‌ها به نفی اصل اعتبار نیز کشیده شده است که ال نمی‌توان آنرا بسان یک مطلق پذیرفت و از این روی می‌توان حل این بخش از نظر گاهها را مفروض گرفت و به پژوهش در اندازه کشف و مقدار اعتبار عقل و اجماع پرداخت.

بعضی از محققان بر تدریس فلسفه اسلامی، به گزارش و تفسیری فشرده و ناگسترده بسنده می‌کنیم.

برای این مقصود، در آغاز چند گفته از سه کتاب، از کتابهای او آورده شده سپس پرداخته خواهد شد به برداشتی از آن.

۱- در «عدقالات اصول» طبع تحقیقی اول ج ۱، ص ۳۳۶ چنین گوید: «مذهبی که من در احاد برگزیده‌ام این است که: هر گاه خبر واحد از طریق اصحاب امامی ما از پیغمبر (ص) یا از یکی از ائمه (ع) نقل شده باشد و در روایت راویش طمعی نبوده در نقل، درست باشد و قرینه مستقلی بر صحت آن نباشد چون در این صورت اعتبار به قرینه خواهد بود که علم می‌آورد بر چنین منوالی آن خبر، جائز العمل می‌باشد، و دلیل بر آن اجماع فرقه محقه است، زیرا من یافتیم که اینان بر عمل به این روایاتی که در تصانیف خود روایت کرده و در اصولشان نگاهشان اتفاق و اجماع دارند.»

۲- نیز در «عدقالات اصول» طبع تحقیقی اول، ج ۱، ص ۳۷۳ می‌گوید: «... و اگر در برابر خبر واحد، خبر معارضی نبود عمل بدان واجب می‌شود، زیرا این معارضی نداشتن - اجماع و اتفاقی است از آنان بر نقل خبر واحد و هر گاه چنین باشد و دلیلی هم بر عمل برخلافش نباشد، سزااست که عمل به چنین خبری، قطعی باشد.»

۳- در مقدمه «استبصار» طبع سوم، ج ۱، ص ۴، چنین گوید: «... پس هر گاه خبر واحد، معارضی از دیگر اخبار نداشته باشد واجب است عمل به آن، زیرا چنین خبری از زمره چیزهایی است که بر نقلشان اتفاق و اجماع می‌باشد. مگر آنکه فتاوی‌ای اصحاب برخلافش باشد که در آن صورت از برای فتاوی‌ای مخالف آن کنار گذارده می‌شود.»

۴- در مقدمه «تهذیب» طبع بیروت، ج ۱، ص ۲، چنین گوید: «... پس بر آن مسائل - از طریقی گوناگون - دلیل بیابیم بدینگونه: یا از ظاهر قرآن یا صریحش، و یا از فحوی یا دلیل یا معنی آن و یا از سنت قطعی که اخبار متواتره و احادیث مقرون به قرائن بر صحت باشند.» این بود گفته‌های گوناگون شیخ در چند کتاب خود. ضمناً باید یاد آور شد که صحت در گفته نقل شده از تهذیب به مفهوم معلوم‌الورود بکار رفته که همان مفهوم رایج قدماست، افزون بر این، وی دلائل فروع فقهی را در کتاب و سنت متواتر و حدیث معلوم‌الورود و اجماع مسلمین و اجماع فرقه محقه، منحصر کرده است، و از این حصر بر می‌آید که اخبار احاد تهی از نشانه و قرینه علمی را بسان مدرک فقهی در کتاب تهذیب بکار نبرده است.



■ برداشت از دو نظریه یادشده

آنچه از گفته‌های نقل شده از شیخ طوسی (ره) در

بالا، بر می‌آید در چند فراز به گزارش زیر، تلخیص می‌شود:

الف: مقصود از خبر واحدی که حجت است هر گونه خبر واحد نیست. مقصود فقط آن خبریست که از طرق معموله اصحاب و رواه و مشایخ امامیه رسیده باشد، اخباری که از دیگر طرق رسیده باشند، فاقد اعتبارند گرچه دارای دیگر شروط حجیت خبر واحد باشند.

ب: اخبار احادی که از طرق اصحاب و مشایخ رسیده‌اند چند گونه می‌توانند باشند.

ولی ظاهراً مراد شیخ‌الطائفه فقط اخبار موجود در اصول و کتب و جوامع اصحاب است که به تأیید مشایخ و رواه امامیه رسیده باشد.

ذیل گفتار یکم نقل شده از «عدقالات اصول» از جمله شواهد این مقصود است، بنابراین می‌توان به جای کلمه طرق اصحاب کلمه اصول و تصانیف فرقه محقه را گذارد. حاصل جابجایی دو کلمه یاد شده این است که منظور از اخبار منقوله از طرق اصحاب، همان اخبار منقوله از اصول و جوامع امامیه می‌باشد.

ج: خبر واحدی که دچار معارض نباشد داخل در اجماع اصحاب است فراز ۲ و ۳ از گفته‌های شیخ طوسی (ره) نشان می‌دهد: که اولاً منظور وی از اخبار احاد آن دسته احادیث است که در نوشته‌ها و اصول و جوامع رواه و اصحاب امامیه موجود است. ثانیاً: اینگونه اخبار اگر معارض نداشته باشند اخباری می‌باشند که اصحاب بر نقل و روایتشان، اتفاق دارند. به دیگر سخن نظر وی اینست که: معارض نداشتن خبر واحد، به مثابه اجماع و اتفاق بر نقل آن است زیرا آن خبر در کتب و جوامع هست، و کتب و جوامع را همه اصحاب تأیید کرده و روایات آنها را به اجازه یا تناول یا سماع یا قرائت یا تأیید یا امضاء یا عرضه، نقل و روایت کرده‌اند.

ج: از فراز (۴) بر می‌آید که شیخ طوسی در کتاب «تهذیب» برای اثبات فروع فقهی گذشته از دیگر مدارک قطعی تنها از خبر واحد مقرون به قرائن صحت بهره می‌گیرد. افزون بر این، شیخ طوسی (ره) حجیت احاد را مشروط به مخالف نبودنش با فتاوی‌ای اصحاب و اجماع فرقه محقه می‌داند، فراز (۴) و گفته‌های دیگر او در «عدقالات اصول» این معنی را می‌رسانند.

از اینها گذشته وثاقت و راستگویی راوی به نظر وی از جمله قرائن داخلی خبر می‌باشد که سهم بسیاری در مدرکیت و اعتبارش دارد ولی به تنهایی جز در مورد پدیدایش وثوق نوعی یا علم کاری از پیش نمی‌برد و حجت نمی‌باشد از این روی مرحوم شیخ (ره) شروط و امور دیگر را هم لازم دانسته است.

س: فراز (۱) از جمله شروط خبر واحد، اتصال آن را به معصوم (ع) منظور می‌کند، یعنی خبر در نهایت باید از یکی

از معصومین^(۱۲) باشد، مراد وی از این شرط کنار گذاردن و حذف اخباری است که از صحابه و تابعین نقل شده بی آنکه به پیغمبر^(ص) یا یکی از ائمه^(ع) اسناد داشته باشد.

دلیل این شرط واضح است، زیرا قول غیر معصوم از جمله مصادر تشریح نیست و از این روی نمی شود با اخبار رسیده از غیر معصوم حکمی از احکام شرع را اثبات کرد. علاوه بر اینها، وی میان جواز عمل به خبر واحد و وجوب آن، فرق می گذارد. که پژوهش و تحقیق در این فرق و نتایجش، بحثی جدا و بیرون از حوصله نوشتار کنونی می خواهد.

اکنون پس از گزارش گفته های شیخ طوسی^(۱۳) و دادن برداشتی از آنها می توان گفت، نظریه شیخ طوسی درباره حجیت خبر واحد، در همان راستای نظریه قدما می باشد، و از این روی هم در «عدقالات اصول» و هم در «تهذیب»، به قرائن بهاء می دهد، و به دلیل ارجحی که به قرائن می نهد در چند مورد از «عدقالات اصول» رده های قرائن موافق و مخالف را ارائه کرده است، اما با این همه باید هشیار بود که شیخ طوسی قرائن را به دو دسته تقسیم می کند: یکی داخلی و دیگری خارجی. و در بررسی خبر واحد، قرائن خارجی را به حساب نمی آورد چون در آن صورت اعتماد بر قرائن خارجی علم آور می باشد نه بر خود خبر و جنبه های داخلی و همین خبر واحد تهی از قرائن خارجی را به طور قضیه مهلمه جائز العمل و باز همین گونه خبر را در جایی که معارض و مخالف نداشته باشد واجب العمل می داند، و ظاهراً در نزد او مدرک جواز عمل، جز مدرک وجوب عمل است. در بررسی هر کدام از این دو مدرک است که زمینه ها و بذره های مسلک و ثاقت «مسلک متأخرین در حدیث» نمودار می گردد.

در بررسی هر کدام بحثی گسترده است که اکنون در پی آن نیستیم و به همین اندازه از برداشت از گفته های شیخ طوسی اکتفا می کنیم.

حال کوتاهی از نظر خود را ارائه می کنیم: برابر آنچه از تبیین این نظریه گذشت، خبر واحد دارای شروط و حدودیست، و از آن جمله است بودن در کتب و اصول اصحاب و متقدمین. این گونه خبر با داشتن شروط لازم و کافی در حدود خود، حجت و دارای اعتبار است.

مدرک حجیت چنین خبری می تواند چند چیز باشد که از آن میان حقیر طریقه جمع قرائن و اتمام احتجاجات را مدرک حجیت خبر می انگارد، اعتبار شهرت و اجماع قدما می نیز بر همین پایه است. حتی قطعیت خبر متواتر نیز از راه تجمع قرائن و حساب احتمالات است گو اینکه این تجمع و محاسبه غالباً به طور اجمالی و ارتکازی انجام می پذیرد. از رهگذر همین روش، به کارگیری مجموعه های سندی و دلالتی در زمینه هایی که مطلوبشان یقین است، امکان پذیر می باشد.

مقایسه این نظر با نظریه شیخ طوسی^(۱۴) در خبر واحد جنبه های مشابه و مشترکی را در آن دو آشکار می گرداند. و در همین جنبه های مشترک هست که می تواند رشته های مسلکی درائی قدماء را یافت، و از همین رهگذر امکان پیوند مسلک متأخرین (مسلک و ثاقت)، به مسلک قدماء نمودار شده تنافی و تقابل دو مسلک از میار می رود. و از این روی حقیر را گمان بر این است که هر دو مسلک با هم و در کنار هم معتبر بوده هر کدام مکمل دیگری می باشد. پس رواست که در عین پذیرش طریقه متأخرین به شهرت قدما می و دیگر قرائن بهاء داد و نظریه انجبار وانکسار اعتبار احادیث را بدون کنار گذاردن راه روش متأخرین پذیرفت.

دلیل تقارن و مکمل بودن این دو مسلک نسبت به هم در پیوند دادن آنها به روش تجمع و حساب احتمالات نهفته است که به زودی تفسیر خواهند شد، (بمعن السلاطین تعالی)

در اینجا بجاست، سخنی کوتاه درباره صور مختلف حجیت بر مسلک متأخرین آورده شود، تا عرضه ما از مسلک مزبور، کامل گردد. پس، اینک می پردازیم به عرضه صورت های گوناگون تفسیر حجیت.

■ صور مختلف حجیت اخبار بر طریقه متأخرین

حجیت اخبار و امارات در دو قالب و دیدگاه متفاوت، تفسیر شده است، یکی قالب و دیدگاه تعبدیت، و دیگر قالب و دیدگاه عقلانیت هر کدام از دو دیدگاه یاد شده به شرح زیر می شود:

الف: حجیت اخبار و امارات از دیدگاه تعبدیت
تعبد در حجیت، بدین معنی است که حجیت خبر مثلاً با اعمال شرع، تحقیق پذیرفته است، حال یا به صورت تشریح اصل حجیت و یا به صورت تتمیم و تکمیل کاشفیت اخبار و امارات.

تشریح اصل حجیت چنانکه خواهد آمد بدون تتمیم کشف است، ولی تتمیم کشف بدون تشریح حجیت نیست. و عقلانیت در حجیت، بدین معنی می باشد که اخبار و امارات بر پایه موازین عمومی عقلانی مورد امضاء شرع، دارای مدرکیت و اعتبار شده اند. امضاء شرع نسبت به امور عقلانی چه به صورت تقریر (= عدم ردع) باشد و چه به صورت تأیید (= امضاء قولی)، سبب نمی شود که حجیت امور عقلانی حجیت تعبدی گردد، زیرا کاری که امضاء شرع انجام می دهد چیزی جز صحه گذاردن بر همان روند عقلانی نیست، و از این روی ماهیت امور عقلانی پس از امضاء شرعی نیز بر همان خصلت غیر تعبدی اش باقی می ماند.

حال پس از این توضیح مختصر، از دو مفهوم تعبدی و عقلانی به سراغ صور متعدد حجیت تعبدی می رویم،

۴- جعل طریقت بر پایه مصلحت سلوکی.

این صورت از آن روی که اخبار را طریقی می‌داند در زمره صور حجیت طریقی قرار دارد، ولی به گمان برخی از آنروی که اخبار را منشا پیدایش مصلحت سلوکی می‌داند باید از صور حجیت سببی شمرده شود.

۵- جعل مؤدی به منزله واقع که عبارت است از جعل احکام ظاهریه در مرحله شک در حکم واقعی. براین صورت اشکالهایی از قبیل اجتماع مثلین واجتماع ضدین وارد آمده که پاسخهایی نیز بر آنها گفته شده است، ما اکنون در پی تحقیق در این زمینه و دیگر زمینه‌های همانندش نیستیم، ولی به اختصار باید گفت، این احکام ظاهری، صرفاً احکام ظاهری طریقی‌اند و موضوعیت ندارند، مگر آنکه آنها را از قبیل طهارت ظاهری در قاعده طهارت بدانیم که تا زمان انقضاء شک باقی بوده و پس از آن بسارفتن شک از میان می‌رود، و هیچگونه طریقتی هم نسبت به واقع ندارد.

نگارنده در این باره وهم در این که شک موجود در باب امارات و طرق، قید است یا مورد، نظری دارد که طرحش موجب درازی سخن و بیرون شدن از روند نوشتار کنونیست.

گروه دوم (= صور حجیت تعبدی سببی و موضوعی) مقصود از سببیت در حجیت تعبدی اخبار این است که آنها، علت پیدایش معیارها و ملاکهای حکم شرعی در محتوی و مفاد خود می‌گردند، فی المثل هنگامی که اخباری در باره طهارت برخی از موضوعات یا طوائف در میان باشد، وجود چنین اخباری سبب حدوث ملاک طهارت در آنها می‌باشد، خواه در واقع پاک و طاهر باشند یا نباشند و یا از اصل در واقع حکمی نباشد.

صور حجیت تعبدی سببی به شمار ذیل‌اند:

۱- جعل محتوی و مؤدای اخبار و امارات به عنوان حکم شرعی بی‌آنکه در ورای داده و محتوای اخبار، حکم دیگری به نام حکم واقعی شرعی وجود داشته باشد. این صورت به مذهب تصویب نام گرفته است، زیرا نتیجه آن درست‌بودن همه طرق و امارات و آراء می‌باشد، این مسلک به ضرورت عقل عمومی باطل است، و افزون بر این همه امامیه و بسیاری از دیگر جماعات مسلمین بر بسط‌اندیش اجماع کرده‌اند. اخبار فقط گزارشهایی از احکام شرعی موجود در نزد پیغمبر (ص) و ائمه (ع) می‌باشند و خود منشاء احکامی در رتبه متاخر از خویش نیستند تا بتوان تصویب را به کرسی نشانند.

۲- جعل مؤدای اخبار و امارات به عنوان احکام شرعی فعلی و منجز با نگهداشت و حفظ احکام واقعی در مرحله

دام از این صور، تفسیری است جدا و مستقل از حجیت ی، و نشانگر نظر گاه ویزمای است در توضیح و تبیین ی آن. و پایه همین تفسیرها و نظیر گاههای گوناگون است که نتایج متفاوت علمی به بار می‌آید.

صوری که حجیت تعبدی را تفسیر کرده نظر گاههای ظنی پدید می‌آورند در یک تقسیم کلی به دو گروه، ی میگردند، این تقسیم بر این پایه است که حجیت ی گاه به نحو طریقی است و گاه به نحو موضوعی و

آنچه در اینجا می‌آید، نخست درباره صور حجیت ی طریقی است و سپس درباره صور حجیت تعبدی ی و موضوعی، که هر کدام جداگانه به ترتیب ذیل آید.

گروه نخست (= صور حجیت تعبدی طریقی).

منظور از این که اعتبار و حجیت اخبار طریقی است، می‌باشد که آنها تنها گزارشی از واقعند. آنچه در واقع ع به نام احکام واقعی شرعی وجود دارد به وساطت بار و احادیث نقل شده از طریق رواه گزارش می‌شود. اخبار نگر و کاشف احکام واقعی‌اند، نه موضوع و منشاء و استگاه آنها و نه موضوع و منشاء هیچگونه حکمی، زیرا آن صورت دیگر نسبت به واقع طریقی و گزارش نبودند، نه خود منشاء احکام تازه‌ای می‌شدند. با این توضیح از هوم طریقت در حجیت تعبدی، مفهوم موضوعیت و بییت نیز به فریفته مقابله روشن می‌گردد، هر چند به نحو حال.

صور و قولی که حجیت تعبدی طریقی را تفسیر یه و نظر گاههای گوناگون را در حجیت اخبار و طرق ایان می‌سازند به شمار زیرند:

- تتمیم و تکمیل کشف اخبار، بدینگونه که احتمال خلاف جود در اخبار ظنی، الفاء گشته، و به مثابه نبود تعلق ی شود و طبعاً اخبار احاد که بر حسب واقع، ظنی‌اند سان علم تعبدی شرعی درمی‌آیند.

این صورت، به مسلک جعل طریقت و تتمیم کشف روف شده است، از آنروی که شارع، باتشریح خود ظنون نمی‌را به علوم تعبدی تبدیل می‌کند، یعنی آنها را به ای علم منظور می‌دارد.

- برقرار ساختن این همانی میان داده و مؤدای اخبار از ن سوی، و حکم واقعی از دیگر سوی، به گونه‌ای که اگر باد خبر باواقع، تطابق نداشته باشد، حکمی جز همان کم واقعی در میان نباشد این صورت به مسلک جعل وهو، میان مؤدی و واقع مشهور است. [= جعل اینهمانی بان مؤدی و واقع]

- تشریح و جعل حجیت و منجزیت، بدون منظور کردن مهم کشف. در تصویر این گونه تشریح حجیت، سخن سبار است که درجایش باید آورده شود.

شأنیت یا انشائیت. معنی این صورت این است که دو گونه حکم در میان هست، یکی حکم واقعی شرعی، که در مرحله شأنیت و اقتضاء و یا به صورت انشاء محض می باشد، و دیگر حکم فعلی منجز که مفاد اخبار و امارات است.

۳- تشریح و جعل داده و مؤدای اخبار و امارات به عنوان احکام فعلی، منجز، در برابر احکام واقعی فعلی غیر منجز. نتیجه اینگونه تشریح و جعل، بوجود آمدن دو گونه حکم شرعیست، یکی: حکم واقعی فعلی که بر مکلفین، منجز نشده است. و دیگر: حکم فعلی منجز، که همان مفاد اخبار و امارات باشد. بر این دو قسم اخیر، از اقسام حجیت سببی نیز اشکالهائی هست که در جایش بررسی شده اند.

در اینجا با توجه به آنچه در جعل مؤدی در گروه صور طریق آمد، باید گفت: که آنچه در دو قسم یاد شده به عنوان جعل مؤدی گفته شد از قبیل جعل مؤدی در گروه صور طریق نیست، زیرا در آنها احکام مشروعه، فقط احکام ظاهری بودند. حال با طریقی یا غیر طریقی. ... و در اینجا احکام وضع شده به حساب مؤدای اخبار، احکام واقعی اند، خواه اینکه جز اینها حکمی در واقع باشد یا نباشد بحث و بررسی در این اقسام و نقد آنها، نیازمند بحثی است جدا و مستتی بر تحلیل و ترکیب همه جانبه که شاید در آینده به توفیق خداوند، در خلال بحثهای اصولی حقیر به نگارش آید.

ب: (حجیت اخبار و امارات از دیدگاه عقلائی)

عقلائی بودن حجیت و اعتبار همانگونه که پیشتر اشاره رفت گویای این است که اخبار و امارات، با داشتن قیود و شرائط لازم و کافی، از نظر عمومی عقلاء از جمله وسائل اثبات اند. می توان بدانها چیزی را اثبات کرد و پذیرفت و از این روی با در دست داشتن آنها می توان مدعی در دست داشتن مدرک شد، و کسی که اینگونه مدارک را نادیده بینگارد، عقلاوی رانگوهیده و عذر و بهانه اش را بیهوده می داند. و به همین دلیل به اخبار و امارات بر این فرض حجیت و مدارک عقلائی گفته می شود.

حجیت و مدرک عقلائی گرچه از دید عمومی عقلاء در زمینهای مورد نظرشان به گونه مطلق اعتبار دارد ولی از دیدگاه شرعی همواره چنین نیست، زیرا بسا که شرع قیود و شروطی را لازم بداند که ضرورتاً از این جهت، حجیت مدرک عقلائی از نظر شرع، محدود و مشروط می گردد و شاید که شرع اصل حجیت عقلائی را در برخی زمینهای گزارشی، به دلیل ملاکهای بالاتر نفی کند، اما اگر شرع یک حجیت چنانچه را بپذیرفت در آن صورت، آن حجیت بر همان صفت عقلائی بودن مانده، به وصف عقلائی، به عنوان یک مدرک شرعی در می آید و امضاء شرع، نسبت به حجیت عقلائی سبب تعددی شدن آنها نمی باشد.

باتوضیح بالا از معنی حجیت عقلائی می توان آسانی نتیجه گرفت که اینگونه حجیت، فقط جنبه ط دارد و هیچگونه موضوعیت، خودی، استقلال و سببیت راه ندارد. پس اخبار و امارات، اگر حجتها و مصدر عقلائی باشند نه تعددی، در آن صورت فقط گزارشها از احکام واقعی که اگر با واقع راست آمدند احکام واقع اثبات و تنجیز می کنند و اگر راست نیامدند، عذری می بر مخالفت احکام واقعی، بی آنکه خود آن اخبار و امارت پیامدهائی به عنوان احکام شرعی داشته باشند.

(بهره گیری از نسب حجیت به تعددی و عقلائی و مبنای اصولی جاست و کاسریت شهرت و دیگر امور)

مدارک و حجیت تعددی، این توان را دارند که بر دلیل اعتبارشان که شرع است، نسبت به قرائن مخالف موافق بی تفاوت و غیر حساس باشند، زیرا اگر دلیل اع این گروه مدارک، دارای اطلاق باشد، یا اینکه به مد مذکور موضوعیت و سببیت مطلق دهد در آن ص اخبار و امارات تعددی به طور مطلق حجیت میگردند، قرینهای مثل شهرت، قدامه بر خلافشان باشد یا نباشد.

ولی حجتهای عقلائی چنین نیستند، بلکه در بر قرائن مثبت و منفی واکنش نشان داده حساس می باشد زیرا پایه اعتبار آنها کشف واقع است و بنا بر این هر چیز به واقع نمایی آنها آسیب رسانده کشفشان را ناقص و ناتر گرداند می تواند سبب از بین رفتن اعتبارشان گردد هر چیز که کشف آنها را کاملتر کند می تواند سبب اعتبار بدانها شود. از این روی در همه قرائن و از آن چه در شهرت، این زمینه هست که اخبار و امارات عقلائی در مورد حجیت، جبر و کسر کنند، چه این قرینها هر کجا جداگانه معتبر باشد یا نباشد. پس پایه و مبنای جاست کاسر نبودن شهرت و ماندنش تعددی بودن حجیت اخبار و امارات است، گو اینکه بر این نظر نیز می توان از یک جهت به جابر و کاسر بودن قرائن قائل شد ولی اگر بخواهیم قرائن نفی جبر و کسر کنیم، تنها بر پایه تعددی بودن حجیت است، زیرا اگر حجیت تعددی نباشد راه برای جبر و کسر باز می ماند. گرچه هر کدام از قرینها به تنها حجیت نباشد. اما اگر حجیت تعددی باشد (چه طریقی و سببی) می توان از طریق اطلاق دلیل یا سببیت مطلقه راه بر هر گونه قرینهای بست هر چند اعتبار داشته باشد. با نظر بدانیچه گفته شد آشکار می گردد که در این بحث (آیا شهرت قدامی، مثلاً کاسر قوت خبر و جابر ضعف می باشد یا نه؟) باید نخست اساس و مبنای آنرا تنقیح کرد و گر نه مسائل علمی بهم آمیخته و از رهگذر ابهام مبنای بحث نتایج بحث نیز دچار ابهام می گردند.

آنچه اکنون در این گفتار، مسلک پساد شده با آن سروکار دارد، دوزمینة تصحیح احادیث و تفسیر متون است، دوزمینة سنجش اصالت فلسفه اخص و اعم که در آینده خواهد آمد نیز مسلک مذکور دارنده کاربرد بی بنیادین است.

حال، شرحی از طریقه تجمیع و کاربردش در احادیث آورده سپس خواهیم پرداخت به ارزیابی آن در دو بخش فلسفه اسلامی اخص.

■ شرح طریقه تجمیع در حدیث

عناصری که طریقه تجمیع را ساخته و توانایش می کنند که از پس تیرگی و ابهامی که موضوعات این مسلک را فرا گرفته برآید به شمار ذیل می باشند:

۱- اندازه باوری که از نشانهها و قرینهها بدست می آید، باید به طور مستقیم متناسب باشد با چندی و چونی آنها، فی المثل اینکه راوی حدیث از مشایخ روایت و اجازه باشد، خود یکی از قرائن اعتبار آن راوی است، این قرینه همواره درجه ویژه ای از احتمال را در ذهن برمی انگیزد که می توان با کسر ۱/۱۰ یا کمتر یا بیشتر آنرا مشخص کرد، قرینههای دیگر نیز هر کدام کسری از احتمالات را در پی دارند تا جایی که کسر ما به واحد نزدیک شده و یا در اثر تراکم شدید احتمالات به واحد تبدیل شود.

۲- چندی و چونی نشانهها، تنها باید بسان خصلتهای بیرونی و عینی (=جز خودی) منظور گردند، آنچه بیرون از این حوزه عینی باشد به ذهن و خود آدمی بستگی دارد و خصلتی می باشد ذهنی و خودی و درونی که تهی از ارزش منطقی است، زیرا در هر چیز فقط جنبه های واقعی و عینی اش حقیقت دارد، حتی خود ذهن نیز فقط به عنوان یک امر عینی حقیقت دارد.

در محاسبه احتمالات نیز تنها آن دسته از احتمالاتی که خواستگاه خارجی و واقعی (=جز خودی= جز ذهنی= درونی) دارند، به شمار می آیند، و هر احتمالی که منشاء ذهنی و غیر واقعی داشته باشد، از ارزش تهی است.

توضیح: عینی و خارجی، به مفهوم وجود مادی و یا حتی وجود خارجی مجرد نیست، بلکه عینی و خارجی (=جز خودی)، مساویست با حقیقی و نفس الامری، خواه در بیرون از ذهن دارای موجودیت مجرد یا مادی باشد مانند همه موجودات جهان و خواه چنین نباشد، مانند امکان و وجوب و امتناع و دیگر معقولات ثانی فلسفی. نکته دیگری که در اینجا دانستنش ضرورت دارد این است که ذهن به خودی خود یک امر خارجی و عینی است. و ذهنیت آن صرفاً تبعی و قیاسی است.

۳- احتمالاتی که از قرینهها برمی آیند، پیروها و تابعی اند

اگر مبنای اصولی ما تعبدیت حجیت باشد روش و ری خواهد، جز آنچه در صورت تعبدی نبودن آن لازم آنگاه که بخواهیم بر مبنای تعبدیت، از جبر و کسرت سخن گوئیم باید نخست اطلاق دلیل یا سببیت نه امارات را نفی کرده سپس بهر دایم به بحث از اعتبار ت. و هنگامیکه بر مبنای تعبدی نبودن از جبر و کسرت می گوئیم از همان آغاز باید خود قرائن را مورد بحث دهیم. و در همین صورت است که پای حساب نالات و مسلک تجمیع در ارزیابی قرائن مخالف و موافق رصه بحث گشوده می شود و طبعاً مسلک قدمائی قرائن دوباره در جامه مسلک وفاق نمودار می گردد، از آن که گمان می رفت با گزینش آن، طریقه قدامت یکسره می شود.

طریقه قدامت تنها بر مبنای تعبدی بودن حجیت و ق و سببیت مطلقه کنار می رود و گرنه حتی در صورت بیت نیز جای طرح دارد، اگر که اطلاق یا سببیت مطلقه فته نشود.

این بود کوتاهی از سخن درباره حجیت اخبار بر ق متاخرین، و چگونگی پیوندش با نظریه قدامت و مانند بحث مشروح و مستدل از این امور باید در علم اصول م پذیرد. و من الله التوفیق و علیه التکلان.

مسلک تجمیع (= دیدگاه نگارنده در تصحیح یث)

مسلک تجمیع در زمینه های ارزنده از دانش، کاربرد که شماری از آنها به گزارش زیر است:
استقراء (= جستار) که بخش ارزنده ای از منطق رده می شود و روش دقیق و پر بار در فلسفه و ریاضیات نوم می باشد.

توضیح کاربرد مسلک نامبرده در استقراء (= جستار) به شرح مفهوم آن در دو نظرگاه کهن و نوین دارد که حدوده این گفتار بیرون است. امید است که در آینده وند آن توفیق را به این بنده ناچیز ارزانی کرده تا ند کتابی همه جانبه و گسترده درباره روش استقراء و یات گوناگون در آن به نگارش درآورد یا دست کم بی رسا در ضمن منطلق جدید از آن ارائه دهد. این ک، از رهگذر کارائی مؤثری که در استقراء دارد. حه حوزهها و دامنه های که استقراء به کار می رود تأثیر بزا داشته رشته های گوناگونی از دانش را دامنه کار قرار می دهد.

شناخت احوال رجال حدیث

تصحیح روایات.

تفسیر متون.

از آنها. وقرینه‌ها، بهسان دستگاهی از متغیرها می‌باشند که ارزش اصیل وناثابت دارند. ارزش کمی احتمالات به چندی وچونی قرینه‌ها وابسته است. وهر قرینه و نشانهای قدری از احتمال را به نحو گسسته و منفصل برمی‌انگیزد. از این روی دستگاه احتمالات در منظره تجریدی و آهنجیده محض، یک دستگاه کمی منفصل و گسسته است و به همین دلیل هرگز در چنین منظرهای بازدهای به نام باور و یقین ندارد. با آنکه بی‌تردید دستگاه احتمالات، سرانجام به باور و یقین، کشیده می‌شود. گزارش بعدی از عناصر مسلک تجمیع، راز گذار از احتمال به یقین را گشود و تفسیر می‌کند. و نشان می‌دهد که بر چه قانونی احتمالات جدا و منفصل تبدیل به احتمالاتی کیفی و متصل می‌شوند.

ع- دستگاه احتمالات، بخشی از دستگاه ادراک و ذهن است که قوانینی جدا از قوانین جز ذهن (= خارج) دارد. در این دستگاه ادراکی، چندی با حفظ خود به چونی و کیفیت، تبدیل شده احتمالاتی گسسته کمی به صورت دستگاهی از احتمالات پیوسته و متصل کیفی درمی‌آیند به گونه‌ای که هر احتمال در احتمال دیگر ادغام و کوفته شده و احتمال بزرگتر، موجود می‌شود. و از این رهگذر گذار از احتمال به یقین امکانپذیر می‌گردد.

۵- بالش و رشد کیفی چندی و کمیت احتمالات در ادراک، با آنکه فرایندی ذهنیست، اما بریده از واقع نیست و با این حال یک رشد واقعی و عینی می‌باشد، مگر در صورتی که عاملهای ذهنی بریده و جدا از واقع در این فرایند اثر بگذارند چون در آن صورت فرایند بالش احتمالات به اندازه دخالت عاملهای ذهنی، برخوردار از ذهنیت و نفی ارزش (بپاد ارزش) می‌باشد.

۶- نشانها و قرینه‌ها باید درون مجموعه‌های منطقی جایگزین گردند، تا هم بر آیند احتمالات آنها قابل محاسبه باشد و هم خصصتهای گروهی و جمعی رسته‌های احتمال، بر پایه روش مختصاتی تبیین شود. چون هر مجموعه منطقی با هر شمار عضو دارنده یک یا چند ویژگی و مختصه است که با دلالت آنها جایگاه منطقی هر مجموعه، روشن و مشخص می‌شود.

توضیح: نگرش در عناصر مجموعه‌ها همراهی روش مختصاتی و تجمیع را در برابردیدگان قرار می‌دهد. گویانکه هر کدام ماهیتی جدا از دیگری دارد.

این همراهی نوعی کمک‌گیری تجمیع از روش مختصات، در برخی از عناصر و مراحل است که از دیدگاه منطقی بی‌اشکال است.

کمک‌گیری یک روش، از دیگر روشها در منظره پدیدهای است که شماره رخ می‌دهد همانگونه در رشته‌های گوناگون دانش نیز این پدیده به صورت متبادل، استمرار دارد.

۷- نشانها در درون مجموعه‌ها به ترتیب از چهار مرحله گذر کرده، در پایان در مرحله واپسین و پنجمین به یقین است، در اوج آمیختگی و ادغام و انحلال، باخته، نمایانگر چهره علم و یقین می‌گردند مراحل پنج حرکت احتمالات و نشانها به ترتیب زیرند:

یکم: وهم یا احتمال مرجوح که به زبان ریاضی برابر کمتری از $1/2$ و بزرگتر از (-0.0) (صفر) است، پس درجات احتمالی که بین صفر و یک دوم در حال نوسان در مرحله یکم سیر احتمالات، تعلق دارند.

دوم: شک به معنی اصولی و فنی آن که احتمال متساوی است، احتمال مساوی احتمالی است که نسبت به دو طرف نفی و اثبات، به یک اندازه باشد و به زبان محاسبه احتمالی است برابر $1/2$ ، وهم در اثر رشد و بالش خود از مرجوحیت بیرون شده و در مرحله تساوی وارد می‌شود سوم: ظن و گمان، یا احتمال راجح که برابر است با کمتری از $1/2$ و بیشتر از یک، چهارم: اطمینان، این مرحله از دو بخش کیفی و کفراهم شده

۱- بخش کمی. که از جنبه محاسبه دارای کسری بزرگ $1/2$ و کوچکتر از واحد است ولی این کسر به واحد، به نزدیکی و فریب دارد و از یک نظر مانند خارج قسم دارای باقیمانده در عمل تقسیم حسابی است که همواره عدد مطلوب، نزدیک می‌شود و بر این اساس از کسر مرید به گمان، فاصله می‌گیرد.

۲- بخش کیفی که از این رو همانند یقین است، زیرا مقدار احتمال منفی که هنوز مانده است در این مرحله نادیده گرفته می‌شود.

پنجم: باور و یقین که هیچگونه احتمال منافی ندارد ارزش آن با واحد برابر است. چگونگی گذر از مرحله پیشین به مرحله واپسین یقین، خود داستانی دراز دارد در اینجا به همین اشاره بسنده کرده می‌گوئیم: پدید آمدن مرحله یقین از یک جنبه معلول مرحله‌های پیشین است جنبه دیگر فرایندی ذهنی می‌باشد. و در حال این فرایند ذهنی دارای ارزش عینی و واقعی است زیرا پیدایش آن با نظر به واقعات انجام پذیرفته، هر این پیدایش در نتیجه قوانین ذهنی مربوط به احتمالات در اندیشه می‌باشد.

در در فقه و سایر علوم نقلی از طریق مسلک

جمع، به نام یک روش به هیچ دانشی اختصاص لکه در زمینه شراط و علل موافق همه علوم را شامل . مسلک تجمیع بخشی از دستگاه نوین منطقی است نده در صدده پیریزی و رده بندی و تفسیر اصول و مسائل آن می باشد. روش مختصاتی نیز بخشی از دستگاه است که تاکنون در چندی از مسائل فلسفی بره گرفته ایم.

پیدایش این مسلک و بهره گیری از آن در زمینه حدیث، فقه، اصول و تفسیر، دگرگونی نوینی رخ . و برای نخستین بار، دانش ریاضی در پایه های و استنباط فقهی و تفسیری کاربرد پیدا می کند. ملک تجمیع برای تعیین و هم تفسیر ارزش ای خود در مرحله تفصیل و برای راهگشایی به باور و یقین عینی نیاز به قواعد حساب احتمالات حساب احتمالات بخش ارزنده ای از دانش ریاضی نو اینکه در مرحله اجمال می توان بدون اجرای احتمال به یک فرایند عینی دست یازید، خواه آن ز سنخ یقین باشد، و خواه از سنخ ظن و گمان. نون شماری از مواضع کاربرد مسلک تجمیع در تون دینی به ردیف زیر یاد می شود:

ال.

ناسائی رجال حدیث و آگاهی بر اعتبار و وثاقتشان راه میسور است.

ملک قرائن که روش قدماء است و از دیدگاه نگارنده اشکالهایی بر آن هست.

لک وثاقت که مشهور متأخران بر آن رفتانند، با که در میان خود در باره مشیثات اعتبار ارند، این مسلک از جنبه های داخل در دو طریقه تجمیع است. زیرا وثاقت راوی، خود به تنهایی است عقلایی بر صدق روایت او، بلکه می توان گفت نرا همچون مدرکی علمی تلقی می کنند.

ک تجمیع که این توان را دارد که به گونه ای علمی اعتبار رجال را به ثبوت رساند. ناد حدیث

ناخت احادیث و آگاهی بر صحت و ضعفشان از راه ، رجال سلسله سند، از همان سه راه بساد شده بر است، ولی آنچه ما در تصحیح احادیث مایم در درجه نخست بهره جویی از راه و روش تجمیع

است. و در درجه دوم، در صورت نبود زمینه تجمیع، از مسلک وثاقت استفاده می کنیم، که این استفاده اختصاص به احادیث کتب معتبر امامیه دارد. احادیث دیگر کتب هر چند از نظر سند صحیح باشند حجیت ندارند، مگر که به کتب معتبر منتهی شده و یا بر طریقه تجمیع بدرجه اعتبار برسند.

۳- تفسیر آیات قرآن در حدودی که برای ما بنسبان اشخاص عادی امکان دارد. در گذشته شرحی از چگونگی تفسیر آیات و احادیث بر اساس مجموعه های قرائن، ارائه شد که گمان می رود اگر به دقت ضوابط و قواعدش مراعات گردد، در هر مورد تفسیری درست و منطقی از آنها بدست آید.

۴- شرح احادیث به طریقی که در پیش گفته شد.

۵- اثبات مسائل علم اصول از قبیل حجیت خبر واحد، اعتبار شهرت و اجماع قدمای امامیه.

۶- استخراج احکام فقهی یا از راه اثبات ظهورات اخبار و جمع و گردآوری آنها یا از دیگر راهها که در جایش باید توضیح و تفسیر شوند.

۷- ارزیابی شهرت و اجماعات و دیگر امور نقلی و فتوایی.

۸- استخراج فلسفه اسلامی اخص که مربوط به بحث کنونی مامی باشد، گویانکه تطبیق کامل این مسلک برای پژوهش فلسفه اخص نیاز به تدوین کتابی جداگانه و مستقل دارد که امید می رود خداوند این بسنده ناچیز را براین مهم توفیق داده تا بتواند فلسفه اسلامی اخص را در صورت ناب و خالص هر چند نه به طور کامل عرضه کند.

توضیحی از چگونگی استفاده از تجمیع

برای توضیح بیشتر یک نمونه تطبیقی آورده می شود تا خواننده گرامی، دیگر موارد را برمنوال همین نمونه منظور کند و بتواند این مسلک را برزمینه های مختلف انطباق دهد. نمونه ای که در اینجا برمی گزینیم یکی از روایان حدیث است که دانشمندان مذهب در باره وثاقت و عدم وثاقت وی اختلاف نظر دارند. این راوی «سهل بن زیاد آدمی» می باشد. حال می خواهیم، مسلک تجمیع را در مورد «سهل بن زیاد» پیاده کرده تا نمونه تطبیقی و مشخصی از کار برد آن عرضه شده باشد.

در مرحله نخست قرینه ها و نشانه های را که بر اعتبار وثاقت وی در میان هست بررسی کرده و در یک یا چند مجموعه به گونه ذیل ردیف می کنیم:

(مرحله یکم: مجموعه قرینه های وثاقت سهل): «خود مجموعه» وثاقتا

۱- مکرر آمدن «سهل بن زیاد» در اسناد اصول و جوامع روایی که این به تنهایی نشانه ایست بر ارزش رجالی وی، قدر مطلق این نشانه را کسر ۱/۱۰ فرض می کنیم

۲- بودن سهل یکی از مشایخ روایت و اجازه، قدر این قرینه را نیز ۱/۱۰ در نظر می گیریم

۳- گواهی شیخ در رجال خود برواقت «سهل بن زیاد هر چند نسخه‌ای که «ابن داود» از رجال شیخ دارد از این گواهی تهی است، از این روی در وجود چنین شهادت و گواهی تردید هست. پس نمی‌توان ارزش آنرا بیش از ۱/۲ منظور کرد، بلکه به مقدار ۱/۲ نیز فرض ندارد. آنچه اکنون به نظر می‌رسد، تعیین کسر ۱/۱۰ برای این گواهی مشکوک است

۴- وجود «سهل بن زیاد» در اسناد کامل الزیارات، ارزش این نشانه را در حال حاضر با کسر ۲/۱۰ مشخص می‌کنیم، گرچه در جای خود بیش از ۱/۲ ارزش دارد، بلکه بنا بر توثیق عام، در حکم ۱/۱ (= واحد) می‌باشد.

۵- وجود وی در اسناد تفسیر «علی بن ابراهیم» این را نیز با کسر ۲/۱۰ تعیین می‌کنیم. گرچه این نشانه نیز بیش از ۱/۲ ارزش دارد و بنا بر توثیق عام در حکم واحد = ۱/۱ می‌باشد. جمع کسرهای حاصله از قرائن یادشده بدین حساب است.

$$\begin{array}{cccccc} 1 & 1 & 2 & 3 & 3 & 10 \\ - & + & - & + & - & + \\ 10 & 10 & 10 & 10 & 10 & 10 \end{array} = 1$$

پس اگر تنها همین قرائن بود، و ناقصی در میان نبود می‌شد وثاقت سهل بن زیاد را قطعی یا نزدیک به قطعی کرد. اگر کسرها به قدرهای مذکور باشند نتیجه، یقین به وثاقت است. [البته با توجه به توضیح کوتاه گذشته درباره چگونگی حصول یقین] آنچه در محاسبه بالا انجام گرفت نه با نظر به مبادی و قواعد و لوازم حساب احتمالات بود. تنها محاسبه‌های بود ساده و تهی از اصول و قواعد. برای دادن نمونه‌ای روشن و آسان از کاربرد تجمیع در علم رجال و حدیث.

افزون بر این، آنچه به عنوان قدر مطلق احتمالات یاد شد تنها دل‌خواهی و بر سبیل فرض بود و هرگز بدین معنی نیست که قدرها و اندازه‌های مذکور، نشان دهنده ارزش واقعی قرینه‌های نامبرده‌اند.

پس از گذار از مرحله یکم و دادن گزارشی که مجموعه^۱ قرینه‌های وثاقت سهل بن زیاد به سر رسیده، گزارشی کوتاه از رده قرینه‌های ضعف و عدم وی به گونه زیر می‌آوریم. زیرا از راه سنجش مجموعه با مجموعه مثبت، ارزش محاسباتی هر کدام، مبرگرد و اساساً روش تجمیع بر پایه نظریه سنن مجموعه‌های مثبت و منفی به شکل فرجامین منطبق می‌رسد.

(مرحله دوم)

(مجموعه منفی درباره اعتبار سهل بن زیاد)
(= مجموعه قرائن عدم وثاقت سهل بن زیاد)
(= یاد مجموعه وثاقت)

۱- نگویش و تضعیف نجاشی (در رجال خ ۳۲). ارزش این نشانه در اینجا ۲/۱۰ فرض می‌شود، به خودی خود ارزش بیشتری دارد و اگر به گونه دیدن می‌شد آنرا با قطع نظر از نواقضش در حکم (۱) قرائن^۲ گزارش نجاشی از گواهی دادن «احمد بن عیسی» بروی به غلو و افراط در دین قدر مطلق ایرب را کسر ۱/۱۰ در نظر می‌گیریم.

۳- تضعیف شیخ طوسی^(۳) نسبت به وی. اندازه این در حال حاضر، با نظر به توثیق احتمالی وی از سوی طوسی ۱/۱۰ فرض می‌شود.

۴- تضعیف «ابن غضائری» اندازه این نشانه ۲/۱۰ می‌گردد.

۵- گزارش نجاشی و شیخ طوسی از اینکه «حسن الولید» روایت «محمد بن احمد بن یحیی» از سهل بن زیاد را استثنا کرده است، در گذشته سخن پدیده‌های استثنا، اعراض و پذیرش داشتیم. ارزش نشانه را باز همان ۲/۱۰، منظور می‌کنیم.

اینجا بسا، نشانه‌های دیگر هم باشد که برای کوتاهی سخن بدانها نپرداختیم، همانگونه که در قرائن وثاقت نیز نشانه‌های دیگر بودند که برای کوتاهی یاد نشدند.

* برای آسانی از مجموعه قرینه‌های وثاقت یا هر چیزی که ثبوتش مطلوب است، به نام مجموعه مثبت و از مجموعه قرینه‌های عدم وثاقت یا هر چیزی که نفی‌ش مطلوب است، به نام مجموعه منفی یاد می‌کنیم، عبارت ریاضی این دو مجموعه در منطقی ما به گونه ذیل است.

۱- مجموعه مثبت = مجموعه +

۲- مجموعه منفی = مجموعه -

نشانه ریاضی هر مجموعه‌ای شماره حرف (M) یا (M) است که با دو علامت مثبت و منفی، چنین می‌شود:

مجموعه منفی = -M مجموعه مثبت = +M

مجموعه منفی = M مجموعه مثبت = +M

تبدیل کسرهای بزرگتر به کسرهای کوچکتر. پیگیری محاسبه ارزشها در حوزه این دو مجموعه واپسین، به تعیین ارزش نهائی موضوع مورد بحث کشیده خواهد شد. اکنون پس از دادن نمونه‌ای از بکارگیری روش جمعیمی، یکی از قواعد حساب احتمالات، که قاعده‌ای است عقلی و ریاضی، عرضه می‌شود. مقصود از آوردن این قاعده، پرهیز از برداشتهای دل‌پخواهی و بیرون از دستور است که همواره برهم زنده سامان دانش‌اند.

■ قاعده پیوند ارزش و واقع

این قاعده می‌گوید: (هیچ ارزش احتمالی منطقی، گسسته از واقع وجود ندارد.)، عکس نقیض آن این است که: (هیچ چیز گسسته از واقع، ارزش احتمالی منطقی نیست) برپایه دوقاعده یادشده (یکی قاعده اصلی و دیگر، عکس نقیضش)، باید رده احتمالات ذهنی با ضوابط و مختصات که دارند از رده احتمالات برآمده از واقع با ضوابط و مختصاتشان جدا و مشخص گردد. جداسازی و تفکیک احتمالات ذهنی و خودی از احتمالات واقعی و جز خودی‌کاری است که تنها بر متدها و قضیه‌ها و تحلیل‌های درست و هماهنگ منطقی و فلسفی، انجام شدنی است. تا این کار انجام نگیرد، نمی‌توان به ریاضیات حساب احتمال، بهاء داد و بر آن اعتماد کرد، بخش حساب احتمالات، هنگامی همچون بخشی از کل ریاضیات شمرده می‌تواند شد که قواعد قبلی‌اش و از آن میان همین قاعده یادشده، تبیین و تفسیر و اثبات گردیده باشند. گمان نگارنده بر این است که تفکیک احتمالات ذهنی، از احتمالات واقعی کاری است که هنوز به طور رسمی و منطقی انجام نشده و شاید برای نخستین بار است که در این نوشته طرح می‌شود. و افزون بر این تحقیق و کار

اکنون باید به جمع کسرهای ارزش احتمالات در این یاد مجموعه پرداخت

$$\begin{array}{cccccc}
 x & س & د & ج & ب & الف \\
 - & + & - & + & - & + \\
 10 & 10 & 10 & 10 & 10 & 10 \\
 & (1) & (2) & (3) & (4) & (5) \\
 & 2 & 1 & 1 & 2 & 8 \\
 - & + & - & + & - & + \\
 10 & 10 & 10 & 10 & 10 & 10
 \end{array}$$

پس برآیند ارزش احتمالات «یاد مجموعه» برابر شد کسر 1/10 برای دستیابی به ارزش مطلوب در مقارنه مجموعه‌ها این برآیند را از برآیند ارزش احتمالات مجموعه بت (= خود مجموعه) با عمل تفریق کسری کم می‌کنیم سر 1/10، حاصل دو مجموعه است که هنوز تا ارزش نهائی سله دارد، زیرا کار محاسبه هنوز پایان نیافته است.

$$\frac{10}{10} - \frac{8}{10} = \frac{2}{10}$$

اینک، پس از محاسبه قرائن در مجموعه‌های مثبت و منفی درباره ارزش درائی «سهل‌بین زیاد» به کسر 1/10 رسیدیم، که ارزش ناچیزی را نشان می‌دهد. در اینجا برای دستیابی به ارزش فرجامین قرینه‌ها، بد سراغ دوگونه دیگر از مجموعه‌ها را گرفت. = (کمک مجموعه)، کار این مجموعه، پژوهش در درون کی از دو مجموعه مثبت و منفی به منظور بالا بردن اندازه سرها می‌باشد. از این روی در همه نشانه‌های یک مجموعه به دقت پژوهش شده تا از آن میان قرائن پیدا شود که ارزش قرائن اصلی را افزون کرده کسرهای احتمال را به کسرهای بزرگتری تبدیل کنند. = (مجموعه ناقص) کار این مجموعه نیز، جستار و پژوهش ر یکی از دو مجموعه اصلی مثبت و منفی است اما نه برای نژایش ارزشها و تبدیل کسرهای کوچکتر به کسرهای بزرگتر، بلکه برای کاستن از ارزشهای برآمده از قرائن و

«یاد مجموعه» واژه‌ای است مرکب از یاد و مجموعه یاد از پات است که واژه‌ای است در فارسی میانه و به معنی ضد می‌باشد. پس معنی «یاد مجموعه»، ضد مجموعه است، مجموعه اصلی که یاد مجموعه با آن می‌ستیزد، «خود مجموعه» نامیده می‌شود، دلیل این نامگذاری، روشن است، چون در برابر «ضد» خود آن چیزی است که «ضد» طردش می‌کند و به کلی، می‌توان از این دلیل، به مثابه یک قانون کلی برای نامگذاری اشیاء و اعدادشان، سود جست. علائم منطقی و ریاضی دو مجموعه مذکور در پانویس گذشته آمد.

وجه تسمیه این مجموعه به ناقص، کار آنست که درهم شکستن ارزش احتمالات و تبدیل کسرهای بزرگ به کوچک باشد. علامت () نشانه کمک مجموعه و علامت () نشانه مجموعه ناقص می‌باشد، آنهم فقط در موردی که در کنار واژه مجموعه، یارده باشند. برای آشنائی به کاربرد این علامتها و علامتهای پیشین، جدول ذیل را ملاحظه کنید.

مجموعه عمومی	مجموعه ناقص	کمک مجموعه	یاد مجموعه	خود مجموعه	مجموعه
=	=	+	-	+	+
عدم تساوی	تساوی	تقسیم	ضرب	تفریق	جمع
=	=	+	x	-	+
				در صورت استقلال	در صورت استقلال

در مجموعه‌های مثبت و منفی و کمک مجموعه‌ها و مجموعه‌های ناقص نیز به نظر می‌رسد که برای نخستین بار است که در حساب احتمالات انجام می‌گیرد.

■ ایضاحی از تفکیک احتمال‌های ذهنی از احتمال‌های عینی

برای دادن نمونه‌ای از تفکیک این دو رده از احتمالات، از مثال دوروی سکه که در کتاب‌های ریاضی بسیار کاربرد دارد بهره می‌گیریم: شخصی در نظر گرفته می‌شود که بی‌رویه و به طور دل‌بخواهی سکه را پرتاب می‌کند، در هر بار از پرتابها این احتمال که فی‌المثل طرف شیر نمایان شود وجود دارد، همانگونه که احتمال نمایان شدن طرف خط نیز در میان هست، هر کدام از دو احتمال مزبور دارای یک و فقط یک ارزش واقعی‌اند، این ارزش در زمینه یادشده یعنی زمینه پرتابهای دل‌بخوآهانه و بی‌رویه همواره برابر $\frac{1}{2}$ است، زیرا در هر پرتابی، حتماً یک رویه ظاهر می‌شود. نمایان شدن هر دو طرف، امکان ندارد و اینکه هیچ طرف، نباید نیز محال است، هیچ دلیلی هم بر اینکه احتمال آمدن یک طرف معین بیشتر است در میان نیست، پس احتمال آمدن هر کدام هم‌ارز احتمال دیگری است و چون آمدن یک طرف نامعین قطعی است و ارزشی برابر (یک) (۱) دارد و جز دو احتمال یادشده، احتمال دیگری در میان نیست، از این روی برابر قانون «بخش ارزش احتمالات»، احتمال هر کدام دارای نیمه‌ای از ارزش «یک» است، که از آن به زبان ریاضی به عنوان کسر $\frac{1}{2}$ یاد می‌شود.

از آنچه آمد به خوبی برمی‌آید که احتمال هر کدام از شیر و خط، احتمالی است عینی، واقعی و برآمده از بیرون، و به ضرورت دارنده ارزش واقعی است. اکنون دو نفر در نظر گرفته می‌شوند که با هم بر روی شیر و خط یک سکه شرط بستمانند. نفر (الف) بر روی شیر شرط بسته و نفر (ب) بر روی خط. اما (الف) مشروط بیشتری را منظور کرده است که فرضاً (۱۰۰۰۰ ریال) است. در برابر مشروط (ب) که (۵۰۰۰) فرض می‌شود، در اینجا بجاست، پرسیده شود: چرا (الف) مقدار بیشتری، پیشنهاد داد؟

در پاسخ به همین پرسش است که رگ‌های احتمالات ذهنی نمودار می‌گردد، زیرا در آغاز سخن فرض این بود که هیچ عامل بیرونی برای چربش و رجحان یک طرف در میان نیست، پس بناگزر دلیل پیشنهاد بیشتر در ذهن و درون نفر (الف) جستجو می‌شود. از این روی باید یک عامل ذهنی را یافت یا فرض کرد که بر پایه آن نفر (الف) بر مقدار بیشتر شرط بسته است. در دادن نمونه یادشده چون

منظور فقط، تفسیر کلی و قانونی یک چیز یا یک پدیده است نه بررسی و پژوهش در یک موضوع تک و جزئی از روی به فرض، بسنده می‌شود. و اساساً در هر جایی که چیزی باشد باید از فرضهای درست و سازگار بهره جست و این بهره‌گیری از فرض را می‌توان بسان یک دستور و قاعده کار گرفت.

حال با نظر به این دستور فرض می‌کنیم که نفر (الف) شانس باور دارد و افزون بر این خود را آدمی خوش شانس می‌پندارد وی بر پایه باوری که به شانس و خوش‌شانسی خویش دارد به راستی گمان می‌برد که در شرط بستن پیروز می‌آید و از همین رو احتمالی که او در باره آمدن طرف شیر می‌دهد، بیش از احتمالی است که نفر (ب) در برآمدن خط دارد. این احتمال بیشتر را با کسر $\frac{1}{10}$ مشخص می‌کنیم که بزرگتر از کسر $\frac{1}{2}$ است، زیرا کسر $\frac{1}{2}$ بر است با $\frac{1}{10}$ که نشانگر ارزش واقعی احتمال هر کدام از رویه یک سکه است، با سنجش $\frac{1}{10}$ و $\frac{1}{2}$ روشن می‌شود احتمالی که (الف) در باره رویداد مذکور می‌دهد به اندک سه واحد کسری، بیش از احتمالی است که به گونه طبیعی واقعی می‌تواند داده شود. این سه واحد کسری بیش از بر طبق فرض گذشته از واقع و دستگاه طبیعی احتمالاً بر نخاسته و هیچ عامل واقعی آنرا ایجاب نکرده است. تنها خاستگاش خود نفر (الف) است، از آنرو که به شانس باور داشت و خویش را فردی خوش‌شانس می‌پنداشت.

باور به شانس و خوش‌شانسی یک «کنند» و «عام» ذهنی و درونی است، و بدین جهت ارزش احتمالات بر خاسته از این باور، ارزش واقعی نیست و به دیگر سخن این قبیل احتمالات، از هر ارزش درست و بجای نمایان واقع می‌باشند. از این روی پس از شناسایی رده احتمال‌های خودی و ذهنی ضرورت دارد آنها را از گرد محاسبه به یک سو نهاد.

اینک، برابر نمونه و دستور یاد شده درباره چند چونی جداسازی احتمال‌های واقعی به درستی نموده می‌شود که در مثال دو روی یک سکه، زمینه دو احتمالاتی وجود دارد:

نخست: احتمالات برخاسته از عامل‌های واقعی. دوم: احتمالات آویخته و معلق که از عوامل ذهنی نانانده‌اند. تفکیک این دو دسته احتمال از یکدیگر، ارزش واقعی احتمالات ما را تعیین کرده و با این کار، دستگاه احتمالات در دانش بشری جایی ویژه باز می‌شود اکنون پس از توضیح نمونه مذکور در مورد تفکیک احتمال‌های واقعی از غیر واقعی بجاست یادآور شوم، که تفکیک و جداسازی بر رشته‌ای از ضوابط، قرار دارد جز با شناخت و بکارگیری درست آنها کار تفکیک احتمالاً از هم، امکانپذیر نیست.

ما در مثال دو روی سکه از این ضوابط به صراحت

رهگذر نواقص و ابهامات مثالها و نمونههای ارائه شده دچار تیرگی و ابهام کرده، سرانجام بنیاد دانش را ویران خواهند ساخت، بسیاری از تشویقها و نابسامانیها در علوم و به ویژه در فلسفه و عرفان و تفسیر، از همین مثالهای غیر علمی برخاسته است.

این قبیل از نمونهها که پیوسته به قصد توضیح مطلب آورده می‌شود، هنوز در تفسیر، گلام، فلسفه، عرفان و دیگر دانشها، مسأله ساز و مشکل آفرینند. و از همین روی نگارنده همواره بر این بوده و هست که از دادن نمونهها و مثالهای بی‌رویه خودداری کرده مسائل علمی را از رهگذر آنها دچار ابهام و تیرگی نگرداند(۱).

ک یاد نکردیم، چون مقصود ما تنها دادن یک نمونه از فکیکی مزبور بود، تا کمکی باشد بر تصویر و تعریف تفکیک احتمالات.

ذکر مثال و دادن نمونههای درست، همواره شای شناخت نظریه‌های علمی‌اند، زیرا در خلال و بی و تفسیر نمونهها هم، نظریه‌ها تفسیر و تحلیل شده، از بردهای عینی و واقعی آنها تجربه می‌شود. و لسی نباید در ذکر مثال و دادن نمونه از راه و رسم تفسیر بی بیرون شد و بی‌رویه از هر مثالی بهره گرفت و به توضیح مطلب، سراغ هر گونه تطبیقی رفت، اینگونه حالت بیرون از دستگاه علم، قضایا و مسائل علمی را از

در مسائل بسیاری از اینگونه مثالهای مبهم و غیردقیق، فراوان به چشم می‌خورد. که درصد نه چندان کمی از ابهامات و مغالطات از آنها شده ت. به شماری از این مسائل در ذیل اشاره می‌شود

علت و معلول.

ظهور و تجلی

رابطه دهر و زمان

تبیین دوام و همپسگی بودن مجردات

حدوث دهری.

تفسیر مسأله ارتباط حادث به قدیم.

تبیین ثبات واقعی (سرمدی و دهری)، و پیوندش با حدوث و تغییر واقعی.

اثبات واجب الوجود از راه برهان دور و تسلسل (توضیح اینکه در تطبیق برهان دور و تسلسل چند چیز لازم است)

فرض علت‌های میانه که اگر به واجب نرسند تا بی‌نهایت می‌روند، و اگر به خود برگردند و بر خود اتکاء و توقف داشته باشند دور لازم می‌آید.

فرض واجب‌الوجود، بمعنای یکی از علل مفروضه با این تفاوت که او علت واجب است و دیگر علل، علت‌های

کمن و غیرواجب.

فرض- ترتب علتها و معلولها بر یکدیگر به طوری که یک زنجیره پیوسته از علتها و معلولهای بی‌دری فراهم آید.

فرض اجتماع همه علل و معلولات یک سلسله در آن واحد. بر پایه تحقیقات انجام‌شده، دو فرض (الف و ب) بر رابطه میان واجب و ممکنات

حاق‌پذیر نیست، تطبیق این دو فرض برخاسته از یک تشبیه غیردقیق است، به دلیل همین تشبیه و نمونه‌سازی بیرون از محدوده علم، ممکنات

ان سلسله‌ای از علل منظور گشته واجب‌الوجود نیز علتی در کنار دیگر علل قرار داده شد. و آنگاه برهان دور و تسلسل بر آن سلسله تطبیق

دید، با آنکه برای اثبات واجب نیازی به چنین زمینه مفروض نیست، تفسیر دقیق و منطقی مفهوم واجب و مفهوم ممکن و رابطه میان واجب و

کمن زمینه را برای اثبات واجب بی‌مراجعه به دور و تسلسل آماده می‌سازد.

برای توضیح این نظر به دو اصل مهم اشاره می‌شود:

وحدت واجب از قبیل وحدتهای عددی نیست، تا بتوان او را در عرض چیزهای دیگر شمرد (خداوند، ثالث ثلاثه و رابع اربعه نیست و در شمار

زهای دیگر نمی‌آید)، در نظر گرفتن سلسله طولی نیز برای این منظور، مجوزی دست و پا نمی‌کند.

علت واجب از سطح دیگر علتها نیست، و از این روی روا نیست، هیچ چیز را با نظر به واجب، به مثابه علت منظور کرد، پس نمی‌توان سلسله‌ای

ظرف گرفت و واجب را جزئی از آن قرار داد. واجب از آن روی که تنها علت حقیقی است از هر سلسله‌ای بیرون و بر همه سلاسل مفروضه علی و

ولی، احاطه قبومی و سرمدی دارد. خواه آن سلسله نامحدود و غیرمتناهی باشند، و خواه محدود و متناهی، چنین نیست که اگر سلسله علل

ثانی نامحدود بودند، نیازی به واجب نمی‌داشتند و از حوزه احاطه الهی برکنار و بیرون بودند نامتناهی بودن یا نبودن سلسله علل و معلولات

ثانی در نیاز ذاتی آن سلسله هیچ تأثیر نداشته و در رابطه علی و سببی واجب با ممکنات نیز بی‌اثر است.

سلسله‌های نامتناهی مانند سلسله‌های متناهی به واجب نیازمند بوده در حوزه قدرت و احاطه و علت او می‌باشند. (توضیح اساسی این مسأله و

اثر پیشین و دیگر مسأله که دچار تشبیهات غیردقیقند، نیاز به بحثهای فلسفی مستقل داشته که از موضوع بحث کنونی بیرونند.)

چگونگی اتصاف اشیاء به وجود.

- اراده و مشیت الهی و چگونگی پیوند اشیاء با آن.

(در اینجا بجاست یادآور شد، که در ز مینه نمونه‌سازیها و تشبیهات غیر علمی، مراجعه به احادیث بخشی اصول استقادات در کسافی و توحید

بوق، و دیگر کتب قدما، بسی ضرورت دارد. ائمه معصومین لایسی اصرار داشتند که اندیشه بشری از هر گونه مثال و تشبیه ناهنجار بهره‌برد و

روایات بسیاری لغزشهای برآمده از مثالهای غیردقیق را به اندیشه‌ها شناسانده‌اند.)

شماره آینده، تدوین فلسفه اسلامی اخس، بطور مشروع و مستند خواهد آمد.