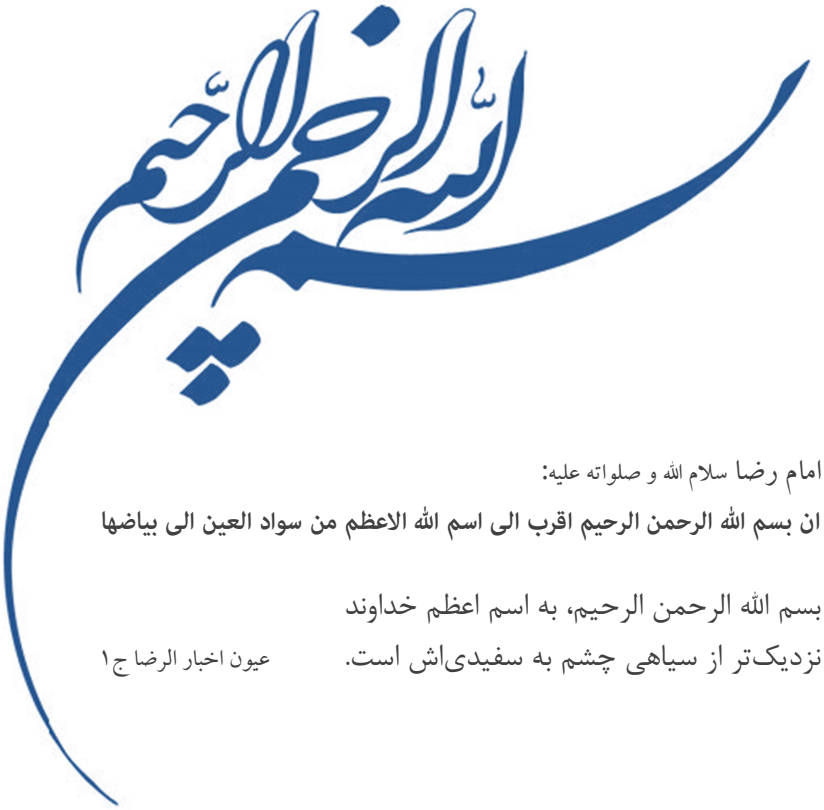

امام رضا سلام الله و صلواته علیه:

ان بسم الله الرحمن الرحیم اقرب الی اسم الله الاعظم من سواد العین الی بیاضها

بسم الله الرحمن الرحیم، به اسم اعظم خداوند نزدیک‌تر از سیاهی چشم به سفیدی‌اش است.

عیون اخبار الرضا ج۱

مبادی

اصول فقه

احکام حکومتی

جلسه ۱ تا ۳۰

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

از تاریخ ۷۳/۲/۲۵ تا ۷۴/۴/۱۷

فهرست کلیات مباحث پیرامون مبادی

اصول استنباط احکام حکومتی بر مبنای «تعبّد به وحی»

جلسه ۱ تا ۳۰

مبادی
اصول فقه
احکام حکومتی

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

از تاریخ ۷۳/۲/۲۵ تا ۷۴/۲/۱۷

فهرست جلسات

نام کتاب: ..... مبادی اصول فقه احکام حکومتی

استاد: ..... حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

عنوان‌گذار: ..... علیرضا پیروزمند، محمود ترابی

ویراستار: ..... محمد مهدی محسنی، یوسف حسین نژاد

حروفچینی: ..... بهینه سازان نشر. پاساژ قدس، پلاک ۱۴۶

تکثیر از: ..... بخش تکثیر دفتر فرهنگستان

کد بایگانی کامپیوتری: ۰۱۰۳۱

تاریخ جلسات: ..... از ۷۳/۲/۲۵ تا ۷۴/۴/۱۷

تاریخ انتشار: ..... تابستان ۷۴

تیراژ: ..... ۱۵ نسخه

نوبت تکثیر: ..... اول

مبادی

اصول فقه

احکام حکومتی

۱

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۳/۲/۲۵

«زمان شناسی»

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۰۱
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۳/۲/۲۵
عنوان گذار :	علیرضا پیروزمند	تاریخ بایگانی :	۷۳/۱۱/۱۸
ویراستـــار :	محمد مهدی محسنی	تیـــراژ :	۱۰ نســـخه
حروفچینی و تکثیر از :	واحد انتشارات دفتر فرهنگستان علوم اسلامی	نوبت تکثیر یا چاپ :	اول

بسم الله الرحمن الرحیم

تاریخ ۷۳/۲/۲۵ — جلسه ۱

۱ ـ قید پذیری ماهیت کلمات از یکدیگر

بحث را از این مطلب آغاز می‌کنیم که آیا اطلاق مفاهیم کلمات، تقیدشان و قیدشان صرفاً یک قید خاص (چه متصل چه منفصل) در موضوع خود آن مفهوم است یا اینکه قید، موضوعاً داخل در این ماهیت می‌شود؟ آیا می‌توان تناسبی بین موضوعات مفاهیم فرض نمود؟ اگر چه موضوعات مفهوم را به لحاظ خود ماهیتشان هم می‌توانیم در نظر بگیریم ولی آیا می‌توان گفت که ماهیات می‌توانند یکدیگر را بنفسها قید بزنند؟ یعنی آیا می‌توان برای ماهیات، نظامی را ملاحظه کرد که موضوعاً ماهیات بتوانند همدیگر را قید بزنند و اختلاف در موضوع منشاء این نشود که گفته شود این ماهیت جدا هست و اطلاقش هم، بر حسب اطلاق موضوعش، افراد خودش را می‌گیرد و ربط به موضوع دیگری ندارد بلکه نسبتش به موضوع دیگر می‌تواند یکی از نسبت اربعه عام و خاص مطلق، عام و خاص من وجه، مساوی و متباین، باشد آیا چنین چیزی را می‌توان گفت که نسبت بین موضوع ماهیات، به صورت یک «نظام»، قابل لحاظ است؟

۲ ـ تأثیر «شأن تخاطب» در معانی کلمات

حالا برای اثبات این ادعا که موضوعات مفاهیم به صورت یک نظام، قابل لحاظ است می‌توان دلیلی هم اقامه کرد یا خیر؟!

۲/۱ـ معرفی کلمات به عنوان «موضوعات تخاطب»

این ماهیات که موضوعات تخاطب هستند که یک طرفش، خطاب کننده، و یک طرفش، طرف خطاب می‌باشد آیا می‌توان در آن، «شأن تخاطب» را طرح کرد که متناسب احاطه‌اش باشد؟

۲/۲ـ «شأن تخاطب» اولین بحث در صاحب الفاظ

یعنی اولین بحثی را که در مباحث الفاظ قبل از بحث وضع می‌توان طرح کرد آیا می‌تواند «شأن تخاطب» باشد؟

۲/۳ـ کلمات وسیلهٔ انتقال مفهوم (در فعل مخاطب)

علائم لفظی یا کتبی، وسیلهٔ انتقال مفهوم، بین متکلم و مستمع در فعل خطاب و تخاطب هستند.

۲/۴ـ لزوم ملاحظهٔ ظرفیت فهم مخاطبین در تخاطب

اگر با یک کودک بخواهید صحبت کنید مجبور هستید با قرائن حالیه و مقالیه، مفاهیمی را در مخاطبه بکار ببرید که ظرفیت استماعش برای کودک ممکن باشد. اگر مطلبی که کودک تحملش را ندارد را بیان کنید، لغو است ولی در مکانی که هم کودک ۷ ساله هست و هم جوان ۲۰ ساله، و شما هم می‌خواهید برای هر دو سخن بگوئید و هر دو را اقناع کنید در این صورت وضع تخاطب، به گونه‌ای می‌شود که هر کسی به اندازهٔ ظرفیت فهم خودش، مورد توجه شما قرار می‌گیرد و شما کلمات و حالات و گفتارتان طوری است که هر دو نفر استفاده کنند، حالا اگر بر یک منبر و خطابه قرار گرفته باشید که از نوجوان ۱۵ ساله تا پیرمرد ۶۰ ساله پای منبر نشسته‌اند در جمع ورود و خروج مباحث و استدلال و تمثیل‌ها، شما سعی می‌کنید که برای اکثریت مجلس، اکثریت تفاهم واقع

شود و در عین حال اقلیت را هم از نظر دور نمی‌دارید، یعنی «تخاطب و تفاهم» در یک مجموعه‌ای که عناصر مختلف از نظر سطح فرهنگ در آن قرار دارند، ملاحظه می‌گردد.

۳ ـ شأن کلمات معصومین، مخاطب قرار دادن کل تاریخ است

حالا در خطابی که خداوند متعال از طریق نبی‌اش به کل تاریخ دارد می‌گوئیم تخاطب شأن کسی است که به تاریخ حرف بزند.

۳/۱ ـ تناسب کلمات معصوم با ظرفیت فهم بشر در طول تاریخ

«مقدمات حکمت» در بارهٔ دلالت کلمات معصوم در هر زمان متناسب با مرتبهٔ تکامل افهام، تمام می‌باشد. مقدمات حکمت نمی‌تواند از ظرفیت قوهٔ فهم خارج باشد.

۳/۲ ـ تفاوت اجرای مقدمات حکمت در زمانهای مختلف

اجرای مقدمات حکمت در یک زمان با اجرای همان مقدمات حکمت در زمان آخر، فرق دارد.

۴ ـ تناسب ملاحظهٔ لوازم عقلی خطاب با مراتب تکامل وقت بشر

یعنی ملاحظهٔ لوازمهٔ عقلیهٔ خطاب، متناسب با مراتب تکامل دقت می‌باشد.

۴/۱ ـ تأثیر تکامل عینی جامعه در میزان تقید پذیری کلمات

تکامل در ارتکازات اجتماعی، ظرفیت ملاحظهٔ تکامل را تمام می‌کند و این امر بسیار اهمیت دارد...

حجةالاسلام میرباقری : اینکه ظرفیت ملاحظهٔ تکامل را، روشن می‌کند مقصود چیست؟

حجةالاسلام والمسلمین حسینی : الان عرض می‌کنم. و این امر بسیار در ملاحظهٔ لوازم عقلیه اهمیت دارد، یعنی «ارتکازات جامعه»، و «تفاهم اجتماعی» توسعه و تکامل پیدا می‌کند، یعنی کثرت تنوع مفاهیم در یک جامعه و انسجام آنها و ارتباط آن مفاهیم به یکدیگر و قابلیت اینکه یک مفهوم موضوعاً چه قیدهایی را بپذیرد و یا نپذیرد در همهٔ اینها تکامل عینی جامعه دخالت دارد.

۴/۱/۱ ـ ایجاد فرض اجتماعی یک قید به دنبال پذیرش اجتماعی آن در تکامل جامعه

یک قیدی که به یک مفهومی در یک زمانی موضوعاً وارد نمی‌شد و ارتکازات آن را نمی‌پذیرفت در زمان دیگر، ارتکازات، نبودن آن قید را نمی‌پذیرد و لذا در جامعهٔ شماره(۱) که این قید موضوعاً نسبت به موضوع آخر قرار نمی‌گرفت فقط فرض عقلی داشت نه فرض اجتماعی ولکن در مرتبهٔ دوم و در جامعهٔ شمارهٔ (۲) فرض اجتماعی نیز دارد.

۴/۲ ـ عدم امکان احاطه فرد بر احتمالات جدید ناشی از تکامل اجتماعی

در تولید احتمالات و تطرق احتمالات، افراد متعددی می‌توانند در جوانب و لوازم این قیدی که موضوعاً جامعه پذیرفته است مشارکت داشته باشند یعنی نسبت به یک مفهوم، افراد زیادی در ملاحظه و مفاهمهٔ لوازم آن قید می‌توانند مشارکت داشته باشند و این مشارکت جمعی در ملاحظهٔ لوازم، طرح احتمالاتی را عقلاً میسور می‌کند که برای فرد، لحاظ و احاطهٔ به همهٔ آن احتمالات ممکن نیست. عقلاً لحاظ یک احتمال یک مقدار زمان می‌برد و خارج از زمان واقع نمی‌شود و اگر «کمیت ملاحظه»، به اندازه‌ای شد که زمان تحقیق یک محقق، برای لحاظش کافی نباشد روشن است که تحققاً محال است که در زمان اول همهٔ احتمالات ملاحظه شود.

امروزه در یک علم بیش از یک میلیون نفر، رسالهٔ دانشگاهی می‌نویسند که اگر در خود زمان‌شناسی هم بخواهند کار کنند و بر خود ارتکازات هم بخواهند کار کنند، لوازمی را که می‌شود بین آنها

تقسیم کرد و سپس آنها را ملاحظه کرد این امور با تطرق احتمالاتی که برای این جمعیت، با حفظ یک برنامه امکان‌پذیر است برای یک فرد قطعاً امکان پذیر نیست.

۴/۳ ـ «تکامل تفاهم اجتماعی» زیربنای ملاحظهٔ لوازم خطاب

بعد از این مقدمات که با تفکیک هر بخش، یک مقدمه را می‌توان تمام کرد به این نتیجه می‌رسیم که «تکامل تفاهم اجتماعی»، زیربنای «ملاحظهٔ لوازم خطاب» و «ادراک از مقدمات حکمت» در لوازم کلام حکیم است. بنابراین بر طبق لوازم عقلیهٔ خطاب، می‌گوئید طبق مقدمات حکمت که شارع حکیم است و احاطهٔ به جوانب کلامش دارد این حکم از این کلام برمی‌آید.

(س): من یک جمعبندی کنم. یک نکته برای من روشن نشد. این امر روشن است که در مخاطبه، هم فهم مخاطِب (خطاب کننده) هم مواد مخاطَب (خطاب شونده) از خطابش حتماً به ظرفیت طرفین برمی‌گردد. یعنی ادراکی که او دارد حتی مطلبی را که این ارادهٔ جدی کرده است و مفاهمه‌ای که صورت می‌گیرد به ظرفیت طرفین، متقوم است این یک نکته، نکتهٔ دوم این است که اگر ما یک طرف را حکیم علی الاطلاق فرض کردیم که هم از نظر قدرت هیچ عجزی ندارد و هم از نظر مطلبی که می‌خواهد بیان کند محدودیت ندارد و از نظر علم و قدرت هم هیچ ضعفی در او نیست و فرض کردیم که باز تخاطبش یک تخاطب تاریخی است و تخاطبش نیز عمومی است. هم عمومی هست و هم تاریخی در این صورت طبیعتاً از ناحیهٔ او پیدا است که به لحاظ قدرتی که دارد با همه می‌خواهد مفاهمه کند و به لحاظ علمی که به احوال و شرائط افراد دارد طبیعی است که با هر کس به اندازهٔ خودش تخاطب دارد. این تخاطب هم تا این جا اگر تمام شود، قدم بعد این است که حالا «قواعد فهم» این تخاطب چیست؟ قواعد فهم این تخاطب را می‌فرمائید که یک فهم شخصی داریم که به مراتب ایمان و این مسائل برمی‌گردد که آن فعلاً محل بحث نمی‌باشد آن فهم، شخصی است که باز خودش در انتقالش به دیگران باید به «ابزار مفاهمه» تبدیل شود. ما می‌خواهیم بگوئیم «ابزار مفاهمهٔ اجتماعی» که بتوان یک تفاهم اجتماعی برای یک مطلب برقرار کرد، ابزارش چه چیزهایی هستند؟ علم اصول ابزار مفاهمه...

(ج): کمی بالاتر از این را هم می‌خواهیم بگوئیم و آن اینکه آیا برای فهمیدن کلمات شارع اگر به انسباق و ارتکاز عرف زمان خطاب نگاه بکنیم کار تمام می‌شود؟!

(س): نه روشن است! آن قدم بعد است که میفرماید ما دنبال ابزار مفاهمهٔ اجتماعی هستیم.

(ج): یعنی الان که یک فرد چیزی را درک می‌کند و می‌خواهد حجیت آن را برای خودش بدست آورد و برای تنظیم ادراکاتش نظام را تمام بکند، این آقا باید کلمات شارع را بفهمد.

۵ ـ بیان فروض مختلف در فهم از کلمات (زبان)

حالا سؤال مهم من در بحث الفاظ این است که اصلاً زبان فهمی چند فرض در آن هست.

۵/۱ ـ احتمال اول: فهم از کلمات پایگاه ثابت نداشته و به محور شرایط برمی‌گردد

یک فرض این است که بگوئید فهم از آنها اصلاً پایگاه مستقری ندارد و کلمات هم مرتباً معنای تخاطبش عوض می‌شود. حسن و امثال ذلک هم زیربنای آن می‌باشد که به اصطلاح دیالکتیکی‌ها و فقه پویایی‌ها آنرا می‌گفتند این یک فرض، یک فرض در طرف مقابل این بصورت خاص وجود دارد.

(س): یعنی پایش به جایی بند نیست، مثلاً متناسب با تحول ابزار تولید، ادراکات اجتماعی عوض می‌شود.

(ج): متناسب با تحول اهواء، اگر دقیق‌تر بخواهید بگوئید باید بگوئید «تحول اهواء» چون ماده هست و قوانین ماده که متناسب با تحول اهواء و متناسب با توسعهٔ ابتهاجات مادی زمان هم مفاهیم آن تغییر پیدا می‌کند که این فقه پویا می‌شود.

۵/۲ ـ احتمال دوم: مطلق بودن فهم از کلمات و بریده دانستن مفاهیم از هم

یک فقه دیگری ما می‌توانیم ملاحظه کنیم و آن این است که بیائیم مفاهیم کلمات و زمان را، مطلق نموده و برای آن تکامل نسبت به هر موضوع فرض نکرده و کثرتش را نیز کثرت اشیاء جدای از هم و درکنار هم چیده شده بدانیم و بگوئیم که نسبتی هم به یکدیگر ندارد بلکه ماهیاتی بریده بریده هستند و اگر هم بخواهید محکی این ماهیت را بفهمید که چیست، نگاه به ارتکازات زمان خطاب بکنید.

۵/۲/۱ ـ به لسان عرف سخن گفتن شارع، دلیل قائلین این قول

و مطلب را هم عقلاً تمام می‌کنند و می‌گویند که شارع به لسان قوم خطاب می‌کند پس بنابراین بروید ارتکازات قوم را در همان زمان نگاه کنید، محکی این علائم لفظی و این اعداد نیز صرفاً همان چیزی است که در آن عرف می‌توانید پیدا کنید.

(س): یعنی آنها نیز وسعت در درک را متناسب با رشد ادراکات فرد می‌دانند ولی می‌گویند اموری از آن عمومی است که همان ارتکازات زمان شارع است ولکن بقیه‌اش شخصی است یعنی حجت به آن تمام نمی‌شود. قواعد اتمام حجت برای خود فرد هم ارتکازات زمان شارع است.

۵/۲/۲ ـ تغییر نیافتن مفاهیم کلمات زمان شارع با پیدایش کلمات جدید

(ج): برای اینکه موضوعات آن مفاهیم هم جدای از سایر موضوعات است، بسیار خوب ما قبلاً ۱۰۰ تا کلمه داشته‌ایم حالا ۱۲۰ کلمه داشته باشیم ۲۰ موضوع دیگر پیدا شده است، کلمهٔ مثلاً ضبط صوت، تلفن، ساعت و امثال ذلک، که هر کدامشان محکی خاصش...

(س): همانگونه که در «علم»، توسعه را قائل نیستند بلکه فقط افزایش کمی را قائل هستند در «ادبیات» و «ابزار مفاهمه‌اش» هم همین طور است.

(ج): احسنت! شما در اطلاقتان قبلاً پتو و موکت مثلاً بوده است امروز پنکه هم آورده‌اید و کنار آن گذاشته‌اید پنکه که دیگر موکت را تغییر نمی‌دهد بلکه پنکه یک چیزی است که در اطلاق اضافه شده است. با اطلاعات نیز مفاهیم و علائم جدیدی پیدا میشود که کاری به مفاهیم و علائم قبلی نخواهد داشت. علائم زمان شارع و ابزارهایی که آن وقت برای تخاطب بوده است و کلماتی که در آن وقت بکار می‌رفته است، آن کلمات و عناوین موضوعاتی دارند که آن موضوعات معنون این عنوان هستند که ماهیتشان افراد خودشان را بدون کم و کاست می‌گیرد و زیاد و کم شدن تعداد مفاهیم اصلاً ربطی به افراد مفهوم دیگری ندارد. این هم یک حرف که این حرف درست در مقابل حرف قبلی است.

۵/۳ ـ احتمال ۳ـ مطلق نبودن فهم از کلمات و بریده نبودن مفاهیم از هم

۵/۳/۱ ـ منحصر نبودن علم شارع به لوازم کلام در زمان خطاب

احتمال سومی در اینجا وجود دارد که مدعای ما بوده و در پی اثبات آن می‌باشیم و آن این است که اگر شارع صرفاً علمش احاطهٔ به لوازم کلام در زمان خطاب داشت و آنچه که در آن زمان تمام

می‌شد بدون کم و کاست برای اثبات عدل و ظلم در همهٔ زمانها لازم و کافی بود این فرضی را که شما می‌گوئید تمام هست ولکن اگر این فرض مورد دقت قرار گرفت که لوازم خطاب ـ که از لوازم عقلی است نه از لوازم ارتکازی ـ حجیت دارد، آن وقت مطلب به گونه دیگری می‌شود.

۵/۳/۲ ـ عقلاً ارتکاز بریده از تکامل، قدرت شناسایی موضوعات عدل و ظلم اجتماعی را ندارد

آیا این حجیت داشتن در زمانهای مختلف که ارتکازات توسعه پیدا می‌کنند و قابلیت اینکه یک قید موضوعاً کنار موضوع دیگر قرار گیرد و تحقیقات روی لوازم خطاب، مجموعه‌ای بشود، آیا «ارتکاز زمان تخاطب» را حفظ می‌کند یا «ارتکاز با لحاظ تکامل» را؟ آیا عقلاً می‌توان موضوعات عدل و ظلم (که در تکامل مفاهمه اجتماعی قابل لحاظ است) را محدود به ارتکازات زمان تخاطب نمود یا نه؟

(س): یعنی ارتکاز بریده از تکامل عقلاً در موضوعات جدید کفایت نمی‌کند.

۵/۳/۳ ـ معنای نقل عرفی و اثبات حجیت آن براساس احتمال سوم

۵/۳/۳/۱ ـ «نقل عرفی» به معنای توسعهٔ تفاهم اجتماعی است نه سهل‌انگاری در تفاهم

(ج): حالا سؤال دقیقاً همین است که آیا عقلاً می‌توانیم بگوئیم با ملاحظه نمودن اطلاق مفاهیم زمان تخاطب و به صرف تبدیل کردن دسته‌بندی‌های کلی در موضوعات مستحدثه و سعی در تطبیق آنها کار تمام می‌شود؟

(س): البته وقتی که موضوعاتی پیدا می‌شود که ذاتاً ارتباط در آن به موضوعات دیگر ملاحظه می‌شود که قبلاً آن ارتباط، ملاحظه نمی‌شد در این صورت حکمش را نمی‌شود از طریق ارتکازاتی که روابط را ملاحظه نمی‌کند بدست آورد مثل اینکه آنها ارتباط بانک را با سیاست می‌بینند اما ما بخواهیم حکم بانک را جدای از عناوینی که مربوط به سیاست است اثبات کنیم.

اصلاً سؤال مهم این است که ما هستیم و تخاطب زمان شارع، اگر عناوین را مطلق کنیم و نسبت بینشان را هم قطع نماییم. در عینیت جامعه، ارتکازات تغییر پیدا کرده ولی نه به نقل عرفی، آنگونه که آقایان بیان می‌کنند، «نقل عرفی» را در «توسعه تفاهم اجتماعی» بدانید نه «سهل‌انگاری در تفاهم»، نه «عدم اهتمام»، «اهتمام به تفاهم» اصل در «تکامل تفاهم اجتماعی» است نه «عدم اهتمام»

۵/۳/۳/۲ ـ اثبات حجیت نقل عرفی (که منشأ آن توسعه تفاهم اجتماعی باشد)

یک وقت می‌گوئید یک قرینه‌ای را کنار یک کلام می‌آورند و در معنای دیگری استعمال می‌کنند بعد می‌گوئید کثرت استعمال ما را مستغنی از قرینه کرده و اهتمام آوردن به قرینه را زائد می‌کند بعد بدون قرینه، لفظ در معنای دوم، قابلیت استعمال پیدا می‌کند این را می‌گوئیم عدم اهتمام، علت انتقال یک مفهوم به مفهوم آخر شده است. این یک حرف، در یک حرف دیگر می‌گوئید: «توسعهٔ مفاهیم»، علّت پیدایش یک مفهوم جدید و یک تخاطب می‌شود. «توسعه» از اهتمام است نه عدم اهتمام، منقول عرفی را قابلیت لحاظ برایش فرض نکردن، در تخاطب شارع وقتی می‌تواند در مقدمات حجیت، تمام بشود که اهتمام در تفاهم، اساس برای آن نباشد. انتقال عرفی وقتی قابلیت لحاظ ندارد که...

(س): انتقال عرفی یعنی چه؟

(ج): یعنی یک لفظ از یک معنایی به یک معنای دیگر عرفاً

منتقل شود. وقتی قابلیت احتجاج ندارد و در مقدمات حجیت نمی‌تواند بکار گرفته شود و تمسک به تخاطب شارع و زمان خطاب و مفهوم در مرتکز زمان خطاب باید لحاظ قرار بگیرد که ناشی از عدم اهتمام باشد، ولی اگر ناشی از انتقال مفهوم یک کلمه در معنای آخر، ناشی از تکامل اجتماعی باشد، حتماً ظرف برای ملاحظهٔ لوازم خطاب و اتمام مقدمات حکمت در استفاده از کلام حکیم است.

۵/۳/۳/۲/۱ـ تغییر یافتن موضوعات عدل و ظلم زمان تکامل نسبت به موضوعات عدل و ظلم در زمان خطاب

زیرا عدل و ظلم در زمان تکامل از موارد و مصادیق کلیات عدل و ظلم زمان خطاب عقلاً نیست.

۵/۳/۳/۲/۲ـ ضرورت منحصر ندانستن موضوعات خطاب به موضوعات مرتکز در زمان شارع برای در برداشتن خطاب با شارع موضوعات زمان تکامل را

مگر آنکه کلیات زمان خطاب از ارتکازات عرفی زمان خطاب، تغییر نموده و اطلاق کلمات را به گونه‌ای مشاهده نمائیم که موضوعاً تحمل شمول موضوعات زمان تکامل را نیز داشته باشد که در این صورت دیگر، موضوعاتی که تحمل موارد زمان تکامل را نیز دارد عقلاً موضوعات مرتکز در زمان تخاطب شارع نیست.

(س): بله روشن است یعنی اگر کلی را به ارتکاز زمان آنها تعریف کنیم، دیگر، کلی آن مصادیق را نمی‌گیرد چون کلی یک چیز، حقیقتاً جدای از مصادیق نمی‌باشد بلکه بستگی به این دارد که ما کلی را چگونه معنا کنیم که آیا اصولاً ادراک از کلی، ادراک اجمالی از مصادیقی است که انسان مشاهده کرده است مثلاً وقتی می‌گوید آتش، آتش را چیزی نمی‌داند جز همانهایی که دیده است لکن به نحو اجمال به یکی از آنها ناظر است.

(ج): حالا من یک نکته‌ای را عرض کنم. یک دوستی بنام آقای محسنی داریم ایشان یک فر برقی دارد که این فر با اشعه کار می‌کند بدین نحو که برق را به نور و نور را نیز به اشعه تبدیل می‌کند و اشعه را روی غذا میتاباند. اگر شما فلز را روی آن دستگاه بگذارید فوری منفجر می‌شود ولی مرغ یخ زده که وقتی بخواهیم بگذاریم باز شود لااقل حدود یک ساعت طول می‌کشد تا باز شود. تازه اگر در آب جوش بگذارید یک ربع طول می‌کشد تا باز شود نه اینکه پخته شود و اگر در زودپز بگذارید حداقل نیم ساعت طول می‌کشد. این فرد قبل از اینکه مرغ را در فریزر بگذارد آنرا پاک می‌کند، خود ایشان می‌گوید که هر وقت مهمان خانه ببرم، کافی است که ظرفهایی را که باید توی آن غذا بکشم مثل دیس چینی یا ملامینی کافی است که مرغ یخ زده و مخلفاتی را که همراه این مرغ باید طبخ شود دور آن گذاشته و در فر بگذارم مجموعاً سه دقیقه برای باز شدن مرغ یخ‌زده و پخته شدن آن طول می‌کشد. حالا از این بالاتر مطلبی است که می‌گوید وقتی که این دیس چینی را بیرون می‌آورد سرد است روی میز که آنرا می‌گذارد شروع به گرم شدن می‌شود به قدری داغ می‌شود که بخار هم از آن بالا می‌رود ولکن این طبخ سه دقیقه بیشتر طول نکشیده است!! حالا من سؤال می‌کنم این چه مفهومی از آتش و طبخ را می‌رساند! با اشعه پختن یعنی چه؟! اشعه‌ای که این دیس را داغ نکرده است. یعنی فرصت داغ شدن پیدا نکرده است می‌گوید اشعه آنرا می‌لرزاند، داغش نمی‌کند. بلکه آنرا که بیرون بگذارید اثر داغی در آن به وسیله برخورد با هوا پیدا می‌شود. یعنی فقط آنرا به ارتعاش در می‌آورد!

(س): یعنی جابجایی را که در پختن ایجاد می‌شود در مولکولهایش ایجاد می‌کند.

«۶»

(ج): احسنت! بعد که آن را روی میز می‌گذارید تازه بلند شدن بخار از آن شروع می‌شود. این معنای از طبخ را چه کسی در زمانهای قبل می‌توانست ارتکاز داشته باشد.

۵/۳/۳/۲/۳ ـ پذیرش تقویت مصلحت در صورت در برنداشتن خطابات شارع موضوعات زمان تکامل را

(س): جمعبندی من این بود که می‌فرمائید بطور کلی یا شما ارتکازات را فیکس می‌کنید یا اصلاً پایگاه ثابت برای آن قائل نیست که این «فقه پویا» می‌شود، یا ثبات را مطلق می‌کنید که نتیجهٔ آن این است که موضوعات جدید را مجبور هستید با اصولی مثل اصل عملیه، برائت، عناوین عام عام عام حکمش را بدهید. معنای آن این است که شما در منتجه‌ها همان مطلب را که می‌گوئید که با ادله و انسداد مطلب را تمام می‌کنید و می‌گوئید اگر قائل باشیم که مانند بهائم رها هستیم این خلاف ضرورت شرع می‌شود. عین همین مطلب را ما در حکم منتجه‌ها می‌گوئیم این را من در آن مقاله‌ام نیز اشاره کرده‌ام، که اگر شما بخواهید منتجه‌ها را از طریق تجزیه بدست آورید و از اصل برائت شروع کنید به یکی یکی جاری کردن در خود عناوین منتجه‌ها، منجر می‌شود که نتیجهٔ آن همان چیزی که شما می‌گوئید که قطعاً خلاف بداهت شرع پیش می‌آید. یعنی عدل و ظلم در موضوعات جدید را نمی‌توانیم بر پایهٔ آن بیان کنیم طبیعتاً یا باید ما...

(ج): یعنی سعادتمان در عدل و ظلم رها باشد، یعنی یا تفویت مصلحت را باید نسبت به شارع بدهیم یا باید بگوئید: نه، تفویت مصلحت نشده است و خطابات به هم نسبت دارند.

۶ ـ «امکان تعریف نظام حاکم موضوعات» در صورت نسبت داشتن موضوعات با هم

آن وقت مهمترین چیزی را که ما می‌خواهیم عرض کنیم این است که پایگاه استنباط، در دلالت کلمات باید به اینجا برگردد که دیگر...

(س): نه حالا عرضم این است که در نهایت کار، عمده، راه سوم است که ما هم ثبات منابع شرع را حفظ کنیم که بگوئیم این...

(ج): اگر شما نظام را دیدید و گفتید که «موضوعات» علاوه بر دلالت خاصی که در «زمان تخاطب» دارند نسبتی هم بین آنها وجود دارد، اگر بین آنها «نسبت» را ملاحظه کردید که «نظام» شد در آن صورت «نظام حاکم» می‌تواند تعریف شود، نه «نظام خاص».

(س): بله عرضم همین است که ما باید دنبال این باشیم که چگونه می‌توان نه فقه را پویا کرد که بگوئیم مثل یک موضوعی است که ما از آن برداشت می‌کنیم، سمبلیک است و باید متناسب با تکامل اجتماعی، برداشتهای سمبلیک از قرآن عوض شوند کما اینکه در غرب هم می‌گویند که زبان مذهب زبان سمبلیک است، زبان ارائهٔ واقعیت نمی‌باشد. یا بگوئیم زبان ارائه واقعیت است به ارتکازات زمان تخاطب، این دو نظر و نظر سوم اینکه زبان بگوییم ارائه واقعیت است اما نه به ارتکازات زمان تخاطب بلکه متناسب با توسعه ارتکازات ...

۶/۱ ـ اخذ مقررات از عرف و ایجاد نظام حاکم در آن در خطابات شارع

(ج): حالا این مطلب را هم خیلی به صورت اجمالی و ساده‌اش عرض کنیم ما می‌گوئیم به نحوه‌ای شارع اهم و مهم نموده و نسبت‌ها را برقرار می‌کند که ظرفیت جدید در تخاطب ایجاد می‌کند، در آن زمان، مفرداتش از تخاطب و نظامش از خودش

می‌باشد. آنها در نظام به گونه‌ای به یکدیگر متقوم قرار می‌گیرند که دیگر نظام حاکم می‌شوند.

۶/۲ ـ «سمبلیک نبودن دین» در صورت پذیرش نظام حاکم موضوعات در آن

اگر نظام حاکم شدند در هر زمان می‌توانند به عنوان قواعد کلی حاکم باشند نه به معنای سمبلیک.

۷ ـ حکومت لوازم خطابات شارع در همه زمانها به جای حکومت ارتکازات عرف

(س): پس عمدهٔ این بحث این می‌شود که بطور کلی، ارتکازات که تکامل پیدا می‌کنند یا رابطهٔ تکامل و ارتکازات را به این معنا می‌بینیم که آنها را سمبلیک می‌کنیم یا می‌گوئیم تکامل ارتکازات، ارتکازات منفصل اضافی است. آن ارتکازات قبلی به صورت مطلق باقی مانده و اینها نیز ارتکازات جدیدی است که به صورت تکاملی اگر دیدیم در این صورت چگونه می‌شود تکامل ارتکازات را با ثبات منابعمان با هم ترکیب کنیم به نحوی که ارزش منابع از دست نرود، ارتکازات زمان شرع هم، ارتکازات بسیط افراد آن زمان نیز مبنای عمل مردم در همهٔ طول تاریخ نشود یعنی نه منبع سمبلیک شود و از موضوعیت بیفتد نه به ارتکازات مردم زمان شارع قید بخورد. چگونه می‌شود بین ایندو را جمع کرد که یک فرقی هم گذاشته باشیم با بیانی که بعضی‌ها اخیراً می‌گویند که توسعهٔ فهم و توسعهٔ معرفت دینی داریم بگونه‌ای که کاملاً زوایای آن روشن شود؟

۷/۱ ـ تقدم زبان‌شناسی بر علم اصول

حاصل مطلب هم این است که بحث «زمان شناسی»، مقدم بر «علم اصول» است. عمدهٔ بحث علم اصول هم این است که ما ظواهر را تمام کرده و حجیت را هم تمام می‌کنیم و این تعارضات را نیز حل می‌نمائیم پس بحث زبان‌شناسی مقدم بر بحث از ارتکازات می‌باشد.

۷/۲ ـ اصل بودن حقایق شرعی (و نه حقایق لغوی) در زبان

(ج): آن وقت فقط فرقی که پیدا می‌کند که من الان به صورت خیلی کلی عرض می‌کنم این است که زبان حقایق شرعیه در آن اصل می‌شود نه حقایق لغویه و ارتکازات آن زمان یا زمان دیگر.

۷/۳ ـ معرفی حقیقت شرعیه به «نسبت ایجاد شده در بین عناوین توسط شارع»

حقیقت شرعی هم به «نسبتی» است که شارع بین عناوین مستعمل خودش برقرار می‌کند.

۷/۴ ـ حکومت لوازم خطابات شارع نتیجه مقدمات فوق

وقتی حقیقت شرعیه شد آن وقت دیگر ارتکازات آن زمان نیست که حاکم است بلکه لوازم خطاب حکیم در تمام زمانها حاکم می‌باشد.

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته

حجة الاسلام و المسلمین حسینی الهاشمی

مبادی
اصول فقه
احکام حکومتی

۲

حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۳/۳/۴

بررسی سه احتمال پیرامون ارتباط «فهم خطابات شارع» با «تکامل اجتماعی زمان»

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۰۲
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۳/۳/۴
عنوان گذار :	علیرضا پیروزمند	تاریخ بایگانی :	۷۴/۰۳/۲۱
ویراستـــار :	حجةالاسلام محسنی	تیـــراژ :	۱۰ نسخه
حروفچینی و تکثیر از :	واحد انتشارات	نوبت تکثیر یا چاپ :	اول

بسم الله الرّحمن الرّحیم

تاریخ: ۷۳/۳/۴ جلسه ۲

۱ـ بیان احتمالات مختلف پیرامون حجیت ظواهر کلام شارع

ـ حجیت ظواهر متناسب با ارتکازات زمان تخاطب

بحثی که در سابق داشتیم پیرامون این بود که آیا بحث حجیت ظواهر به «ارتکازات تخاطب در زمان شارع» بازگشت می‌کند؟

ـ حجیت ظواهر متناسب با ارتکازات زمان ابتلا (ادراکات تکامل یافته)

یا اینکه به «توسعهٔ مفاهیمی» که در زمان ابتلاء به تکلیف واقع می‌شود باز می‌گردد که به آن موضوع مبتلابه گفته می‌شود؟ فرض دیگر این است که موضوع مبتلابه را در «توسعه تفاهم عرفی» طرح نمائیم. فرض دیگری نیز این است که بگوئیم حجیت ظواهر نه به «توسعه تفاهم» یا «توسعه زمان» یا حقیقت عرفی در این زمان برمی‌گردد و نه به «زمان ابتلاء» و نه به «تخاطب زمان شارع».

ـ حجیت ظواهر متناسب با حقائق شرعیه (حقائق حاکم بر تکامل تاریخ)

بلکه به حقایق شرعی که قائل می‌شویم باز می‌گردد و حقایق شرعی را نیز حقایق حاکم بر تکامل تاریخ می‌دانیم.

۲ـ معنای «توسعه زبان»

ـ کثرت استعمال در معنای غیر حقیقی یکی از عوامل نقل عرفی

برای بیان فرض دیگر، در ابتدا توضیح می‌دهیم که «انتقال عرفی» که گفته می‌شود برای سهولت انجام می‌گیرد چه وضعیتی دارد. زمانی یک لفظ با یک قرینه تکرار می‌شود تا کم کم بدون قرینه هم قابلیت تفاهم دارد. در این صورت از یک معنا به معنای دیگری انتقال پیدا می‌کند. گاهی در این نقل عرفی معنای اولیه متروک و غیر مأنوس شده و برای ارتکاز عرف این مفهوم قبلی انسباق پیدا نمی‌کند ولی زمانی با حفظ انسباق در دو معنا به صورت مشترک ملاحظه می‌شود. این یک نقل است.

ـ توسعه زبان عامل دیگر نقل عرفی

ولی نقل دیگر به دلیل توسعهٔ زبان و به دلیل یک نحوه تکاملی که در ادراک است، حاصل می‌شود، اعم از ادراک موضوعاتی که بحث آن، نظری محض و موضوعاتی که موضوع بحث آن عمل هست، آن هم چه اعمال و تصمیمهایی که درباره ارتباط با انسانها گرفته می‌شود و چه استفاده‌هایی که از ارتباط با اشیاء به دست می‌آید. در همهٔ اینها موضوعاً می‌شود احتمالات جدید طرح شده و به نتایج جدید رسیده و مفاهیم جدید تولید بشود، و از این جهت «زبان و تفاهم» نیز تکامل پیدا کند. حالا این تکامل گاهی به اطلاعاتی در کنار اطلاعات قبل تعریف شده و گاهی گفته می‌شود: خیر، «اطلاعات» به وسیله «لوازمشان» بر یکدیگر نیز ناظر هستند، همانگونه که در باب امور نظری چنین ارتباطی وجود دارد، در

اعمال و مقاصد و ارتباط با انسانها نیز چنین لوازمی فرض می‌شود و همچنین در اشیاء هم تأثیر و تأثرها و ارتباطهایی فرض داریم. بنابراین در بحث تکامل بدین نحو که کثرت عنوان معرفتهای جدید در جنب معرفتهای قبلی قرار گرفته شود، نیست بلکه این تکاملی را که در سطوح مختلف می‌توان به آن پرداخت در تفاهم اجتماعی...

حجةالاسلام میرباقری : مناسب است که این تکامل روشن شود که چه چیزی می‌باشد؟

اصل بحث: بررسی سه احتمال پیرامون ارتباط فهم خطابات شارع با تکامل زبان

به این مطلب مجدداً می‌پردازیم. اجمالاً می‌گوئیم پیرامون این تکامل افراد به صورتهای مختلفی می‌توانند نظر بدهند ولی فعلاً موضوع بحث این است که آیا می‌توان خطابهای شارع را متناسب با نقل عرفی معنا کنیم که احیاناً انسان و ادراکات انسانی و احتمالاتی را که ما نسبت به اشیاء می‌دهیم را ارتباط با اشیاء و ارتباط با انسانها و ارتباط با مفاهیم نظری بدانیم (اینها حداقل مرحله‌ای است که در بارهٔ نسبت بیان می‌کنیم، در مرحله بالاتر به گونه دیگر و در سطح بالاتری بیان خواهیم کرد.) می‌گوئیم: در این امور، انسانها، اصل هستند. یعنی در تکامل، «فعالیت انسان» اصل است. حال این کمال چگونه پیدا می‌شود؟ آیا ما این را به میل مفطوری که در انسان است معنا کنیم؟ در باب علوم نظری بگوئیم که انسان فطرتاً طالب، علم است کما اینکه در باب امور حسی و اشیاء مادی بگوئیم انسان فطرتاً طالب بهره‌وری از عالم ماده است، می‌خواهد بهره‌وری و سلطه و نفعش را بالا ببرد فعلاً به این بحث که موحد برای یک مقصد و کافر برای مقصد دیگری نفع می‌برد وارد نمی‌شویم) کما اینکه فطرتاً می‌خواهد ارتباطات انسانی‌اش را بالا ببرد. به همان گونه که می‌گوئیم انسان مدنی بالطبع است همچنین بگوئیم اینها را مفطور در او می‌بینیم و لذا قائل شویم که در امر فطرت هدایت تکوینی وجود دارد و این ادعا و احتمالها به طرف کمال میرود. در هر دوره بگوئیم: «خطابات شارع» به این «ادراکات تکامل یافته» معنا می‌شود. این یک فرض است.

۱ـ حکومت ادراکات حسی بدترین شکل حکومت ادراکات تکامل یافته

بدترین شکل احتمالات این است که گفته شود ادراکات حسی حکومت کند و مطلوبهای در حکمت عملی را التذاذهای مادی رقم بزند ولکن یک فرض دیگر هم وجود دارد که عقل در باب عدل و ظلم، جانب انصاف را رعایت کند. مصلحت و مفسده را سنجیده و فساد و صلاح را در تنظیم معایش عباد و تقدیر معیشت خودش رعایت کند. ضرورتاً اینگونه نیست که عقل هیچ کاری از مصلحت را نفهمد بهرحال مردم زندگی می‌کنند و تقدیر معیشت می‌کنند، فرق است بین انسان مبذری که زود فقیر می‌شود و یک مدتی به هرزگی مبتلا می‌شود و سپس به یک بن‌بست‌ها و شکست‌هایی می‌رسد و بین آدمی که حکیمانه حرف می‌زند و کار می‌کند. یک چنین مطلبی را بگوئیم و بعد بگوئیم که نظم معاش اجتماعی مردم چگونه بایستی باشد همچنین بگوئیم که سیاست مدن و تدبیر منزل از اموری است که عقل، مصالح در آن را می‌فهمد، بله! آنچه که دخیل در مصلحت اخروی باشد و آن چیزی که باقی

«۲»

می‌ماند زمانی نمی‌شود و دست عقل هم از آن کوتاه است این را دیگر شارع بیان می‌کند اما غیر از آن از امور فردی، خانوادگی، اجتماعی را به انصاف مردم رها می‌کند، چیزی را برای خودش بپسندد که برای غیر هم می‌پسندد و چیزی را برای غیر بپسندد که برای خودش هم می‌پسندد.

(س): ظاهراً بحث عوض شد یک بحث، بحث محدودهٔ دین است. یک بحث هم این است که در آن محدوده، چگونه دین را معنا کنیم!

۲ـ بررسی احتمال بریده بودن فهم خطاب شارع از تکامل اجتماعی زبان

(ج): (حال عرض می‌کنیم) اگر تکامل و نقل عرفی اینگونه شد آیا می‌توان گفت که انسباقهایی را که نسبت به کلمات شارع خواهیم داشت از «تکامل اجتماعی زبان»، بریده است؟ کانه یک اموری از مقومات انسانیت انسان است و یک تکامل نیز جداگانه و حاشیه‌ای داریم. خطابات شارع به زبان خطاب، ناظر بر مقدمات کمال است و کاری به اضافه شدن اطلاعات د رکنارش ندارد و ندارم! یک چنین چیزی بگوئیم که انسباقها، انسباقهای زمان شرع و خطاب نیز خطاب ارتکاز مخصوص همان وقت باشد. آن چارچوبه‌ای را که در ابتدا انسان از عقل، نفس و سایر امور داشته تا آخر هم تا انسان، انسان است همان خواهد بود!

۲/۱ـ دخیل نبودن نقل عرفی در استنباط

این کمالاتی را هم که می‌گوئید حرف، سخن، مفهوم و اینها را اضافه کنیم اینها را نیز در کنارش اضافه کنید. بنابراین نقلهای عرفی اصلاً نمی‌توانند برای استنباط دخالتی داشته باشند.

(س): معنایش این است که محدودهٔ نقلهای عرفی، محدودهٔ شرع نیست.

۲/۲ـ امکان تکامل موضوع و ثابت بودن حکم (در صورت شمول خطاب)

(ج): احسنت! حالا اگر محدودهٔ شرع نشد و گفته شود که موضوع مبتلابه در این تکامل تغییر کرده، خوب بله، تغییر می‌کند. موضوعاً می‌توان تکامل را فرض کرد و از جهت حکم نیز احکامش همان احکامی است که مخصوص خطابات زمان شرع است.

(س): حکمش اصلاً مربوط به خطاب شرع نیست.

(ج): حال عنایت کنید اگر شما آمدید و دیدید که عمومات خطاب این را می‌گیرد. بسیار خوب می‌گوئیم احکام کلی الهی ناظر بر این است، مثلاً آنتن ماهواره خرید و فروش آن چگونه است؟ این ارتباط خوب است یا بد است؟ مثلاً رادیوی زمان شاه، خوب معلوم است که ما اصلاً قید زمان شاه را که نداشته‌ایم ما یک خطاب عرفی خاصی در بارهٔ «من الناس من یشری لهو الحدیث» داریم.

۲/۳ـ از فروع ولایت ندانستن موضوعات جدید، در شناسائی عناوین حکم

(خوب عنایت کنید) ما از باب ارتباط ولایتی و ادارهٔ آگاهی بشر و ارتباطات اجتماعی، ماهواره و رادیو را نمی‌بینیم، و از فروع ولایت این مطلب را نمی‌دانیم بلکه از باب موسیقی و از باب تحریک به شهوات، به جهت حکم کلی که داریم «من الناس من یشری الحدیث» نظر می‌دهیم که این حرام است.

۲/۴ـ خروج موضوعی بعض موضوعات جدید (عملیات کمپانی‌های خبری) از خطابات شرع

حالا کسی بیاید و بگوید اگر موسیقی نداشته باشد فقط

اخبار بگوید می‌گوئیم: خیلی خوب است که انسان از امور دنیا با خبر شود! حالا یک نفر دیگر قضیه کمپانیهای خبری جهانی را طرح کند. اینها که دیگر موضوع خطاب شرع نیست، موضوع خطاب شرع این بود که موسیقی داشته باشد و تحریک به شهوت کند اما اینکه نسبت به اطلاعات چکار می‌کنند خوب می‌گوئیم دروغ گفتن بد و حرام است. حالا عنایت کنید یک موضوع جدیدی پیدا شده که حرف راست را کنار یک حرف راست دیگری به گونه‌ای قرار می‌دهد که مردم را اداره می‌کنند، ما می‌گوئیم: آیا این موسیقی است؟ می‌گوئید: نه موسیقی نیست کمپانی خبری است که دروغ می‌گویند، خوب دروغ گوش دادن و استماع کذب خوب نیست! اگر آمدید و گفتید که دروغ هم نمی‌گویند بلکه می‌آیند دو تا خبر را کنار هم می‌گذارند در این صورت گفته می‌شود ما یک چنین چیزی را مورد خطاب شرع نداریم! کسی ممکن است ادعا کند که اطلاق «من الناس من یشری الحدیث» کذب را در برمی‌گیرد، موسیقی را هم حتماً می‌گیرد ولی اینکه خبری را در جنب خبر دیگری گذاشته و دو خبر نیز راست باشد بعد هم بگوئید برای آدم توهم پیدا می‌شود! می‌گوید: آدم باید عاقل باشد که توهم برایش پیدا نشود! این امر که تقصیر او نمی‌باشد! او دارد حرف راست می‌زند! (خوب عنایت بفرمائید) پس این فرد موضوعاً مسئلهٔ تنظیم خبر را با این نحوه ادراکی که دارد نمی‌تواند از کلیات زمان شارع در بیاورد.

(س): چرا، به لحاظ آثارش مثلاً بگوئیم حوادث روانی یا تعادل روانی خاصی را ایجاد می‌کند.

(ج): خدا بشر را به نحوی قرار داده که «الذین یستمعون القول و یتبعون احسنه» انسان حرفها را باید بشنود و خداوند نیز به او عقل داده، به آن دستگاه نمی‌رود. (حالا مطلب بعداً گفته می‌شود).

خوب! دسته‌ای از موضوعات، خروج موضوعی از خطابات شارع دارند یک دسته از موضوعات را می‌توان مصداق احکام کلی دانست.

(س): من مثالی دیگر بزنم، در باره حق تألیف می‌گفتند اگر حق تألیف نباشد ظلم به کسی است که کتاب نوشته است. استاد ما می‌گفت از این ظلمها در عالم پر است! یک تاجر جنسی می‌آورد و یک کسی ورشکسته می‌شود، خوب اگر کسی کتابی را نوشت است حالا که من خریدم ملک خودم می‌شود، خوب، دلم می‌خواهد بروم از روی آن عکسبرداری کنم!

(ج): به هر حال تمام صحبت این است که آیا نسبت به مسائل مستحدثه بگوئیم موضوعاً ما می‌آئیم از عرف می‌گیریم و حکماً نیز نگاه می‌کنیم که تحت چه حکمی است؟ براساس برائت می‌گوئیم تکلیفی نداریم و بر پایهٔ اشتغال می‌گوئیم احتیاط بکنیم، اگر شامل بر یک نص خاصی شد و حکم نیز کلی بود برای مصداقش بگوئیم نه اینگونه بیان کنیم، به لحاظ آثار بیان کردن خیلی مشکل است.

۲/۵ـ ملاحظه خود موضوع و ارتباط آن با خطاب شارع بدون توجه به لوازم موضوع

آقایان خود «موضوع» را لحاظ می‌کنند نه «لوازم موضوع» را، اینکه این موضوع چه چیزی است و چه آثاری دارد به من

ربطی ندارد که چه آثاری دارد! آیا این تحت خطاب شارع می‌آید یا خیر؟ به عبارت دیگر محکی و معنون را می‌بینند. در این صورت در این دستهٔ از امور به لحاظ آثار فتوی دادن بسیار مشکل است.

حالا آیا ما نباید این ترکیب را داشته باشیم؟ یعنی ترکیبی که بگوئیم موضوعات، عرفاً توسعه پیدا می‌کند ولی احکام شرع ثابت است. گاهی می‌گوئیم موضوعات، عرفاً توسعه پیدا نمی‌کند بلکه فقط نقل عرفی واقع می‌شود. زمانی می‌گوئیم نه موضوعات عوض می‌شود یعنی تعداد آنها فراوانتر می‌شود و احکام نیز سرجای خودش با ارتکازات شرع باقی است. گاهی می‌گوئیم: خیر، احکام را با ارتکازات فعلی می‌توان فهمید (که این هم خدشه‌ای دارد که قبلاً بیان شده است.) حال بیائیم یک جملهٔ دیگری را ملاحظه کنیم که ببینیم آیا...

(س): پس من این بحث تکامل را که فرمودید جمع‌بندی کنم که بحث روشن شود. بطور خلاصه فرمودید که بشر زندگی‌اش مفظور به تکامل است، هم ادراکاتش تکامل پیدا می‌کند هم روابط اجتماعی و انسانی‌اش، نظامها و ساختارهای اجتماعی را هم که می‌سازد متفاوت می‌گردد. طبیعتاً ساختارها و اندیشه‌ها و تفکراتی پدیدار می‌شود که سابقاً موضوعیت نداشته است، ارتباطاتش با طبیعت نیز توسعه پیدا می‌کند. در این صورت طبیعتاً مصنوعاتی ایجاد می‌کند که قبلاً وجود نداشته است. پس حاصل تکاملی که خود تکامل را هم به تمایل فطری بشر برمی‌گردانیم، می‌شود تکامل در اندیشه و ارتباطات انسانی و ساختارهای اجتماعی و محصولات و مصنوعات انسانی، طبیعتاً در این زمینه موضوعاتی پیدا می‌شود که قبلاً وجود نداشته‌اند. حالا می‌پرسیم ما اگر بخواهیم حکم این موضوعات را بدست بیاوریم چه کاری باید بکنیم؟ می‌فرمائید که بخشی از اینها از زاویهٔ این اندیشه، اصولاً مربوط به دین به حساب نمی‌آیند. بلکه اموری هستند که به خود انسانها واگذار شده...

(ج): مربوط به این دنیا و معایش دنیوی مردم می‌باشد.

(س): البته به تعبیر دیگر معایش دنیوی مردم هم جزو اموری هستند که شارع احکام تأسیسی خاصی در باب آنها ندارد.

۲/۶ـ کفایت «انقیاد» در امور معیشتی (که نص خاص ندارد)

(ج): انقیاد در آنها را کافی می‌داند، معنای انقیاد هم به این است که آدم، منصف باشد.

(س): خلاصه، شارع، احکام امضائیه در موردشان دارد.

(ج): می‌خواهم عرض کنم که این نحوه برخورد، برخورد شایع است، یعنی آقایان اصل کمال را که انکار نمی‌کنند، چه کمال روحانی و معنوی و تکامل اخروی و چه تکامل اجتماعی، ولی به خوبی ایندو را جدا می‌کنند و می‌گویند آن چیزی که مقومات کمال بوده و برای عالم آخرت خوب است شارع حکمش را کاملاً بیان کرده است. ارتکازات و انسباقات و ابزار خطاب هم همانهائی است که در زمان شرع بوده، دیگر زیاد هم در آنها دقت نکنید که بخواهید آنها را با ابزارهای نظری توسعه و تضیق بدهید بلکه بایستی عرفی ملاحظه کنید. از یکی از بزرگان نقل می‌شد که ایشان مقدمات عقلی مفصلی می‌چید و نتیجه می‌گرفت، بعد می‌گفت اینها همه طلبگی است! باید دید عرف زمان شرع از این آیه و روایت چه چیزی

می‌فهمید. خطاب، خطاب عرفی است!

(س): بله، خلاصه تکامل، در شئون مربوط به بشر پیدا می‌شود و به پیدایش موضوعات جدید هم منتهی می‌گردد. دسته‌ای از این موضوعات اموری هستند که شرع در آن دخالتی ندارد، آن دسته‌ای هم که شرع در آن دخالتی دارد ما خود موضوعات را برابر عناوین عرفی‌ای که در شرع است براساس ارتکازات زمان شارع قرار می‌دهیم در این صورت یا این عنوان بخصوصه تحت یکی از آنها واقع شده یا اینکه خیر، تحت یکی از عمومات واقع می‌شود، بالاخره حکمش بدست می‌آید یا عموماتی که مقتضای آن حرمت است یا حلیت و یا ادله‌ای که حکم روی عناوین خاصه میرود.

(ج): یا ادلهٔ عامه‌ای که اینها را می‌گوئید که مثلاً اباحه است. پس تحت یکی از ادله واقع می‌شود آخر کار هم یا تحت احکام واقعیه واقع می‌شود یا تحت ادلهٔ ظاهریه. یعنی یا احکام عمل بر آن واقع می‌شود یا ادله، یعنی یا به اصطلاح اصول عملیه...

(س): یعنی آخر کار اصول عملیه و احکام ظاهریه در موردش موضوع دارند، این یک روش است، بدون اینکه ما بیائیم موضوع را به لحاظ آثار و لوازم و ارتباطاتش با سایر موضوعات دیگر لحاظ بکنیم!

۲/۷ـ مسئول نبودن فقیه در قبال ادارهٔ جامعه

(ج): حالا من این امری را که رایج است با اجازه حضرت‌عالی کمی روی آن متوقف شده و بحث و بررسی می‌کنیم. ببینید آقائی که فاضل هم هست ولی حکومت را به معنای سلطنت ملاحظه می‌کند و آن را از قبیل اموری می‌داند که اگر کسی متکفل آن نباشد هرج و مرج می‌شود و برای این امور باید متکفل وجود داشته باشد و امور مسلمین نباید بی‌سرپرست بماند، همانند اینکه اگر در شهر، نانوائی نباشد بر هر فردی واجب می‌شود به اندازهٔ کفایت اقدام کند. همانطور که اگر نبودن یکی از مشاغل، در معیشت اجتماعی مسلمین اختلال ایجاد کند، به میزان کفایت بر مردم واجب است که قیام بر آن داشته باشند هکذا امر حکومت است. یکی از فضلاء نظرش این است که حکومت به عهدهٔ ولی فقیه نیست بلکه ولایت فقیه مربوط به همان نصوص وارده در موضوعات خاصی است که در آنها فقاهت را شرط کرده است مثل قضاوت، نصب قیم و امثال ذلک، در مواردی که شارع خصوصیت فقاهت را تعیین و شرط کرده است.

۲/۷/۱ـ موضوعیت نداشتن «فقاهت» در تنفیذ شدن ولایت به او

ادارهٔ جامعه که به عهدهٔ فقیه نیست بلکه وظیفه‌ای است که مسلمین باید بر آن قیام کنند، حالا اگر یک فقیهی قیام کرد بهتر است! چرا بهتر؟ برای اینکه این فرد، مسئله‌دان هم می‌باشد. به عبارت دیگر برای فقاهت موضوعیت در تنفیذ قائل نیستند.

۲/۷/۲ـ پذیرش امر ولایت فقیه به دلیل حاکم بودن نه فقیه بودن

حالا این دسته تمام سخنشان این است که تکامل حیات دنیوی به عرف عقلا برمی‌گردد کمال برای آخرت موضوع کار شارع است و اینکه حالا این آقا هم جزء عقلای قوی است و هم فقیه و هم قدرت اداره دارد خوب! الحمدلله رب العالمین جامع محاسنی است! این آقای فاضل دخالت ایشان را به عنوان یک سلطنت قبول می‌کند نه تنفیذی که شارع، این خلافت و این ولایت را به او داده باشد. پس بنابر اینکه جامعهٔ

مسلمین مختل نماند، می‌گوئید شارع برای اینکه به نحو عام، با انصاف و عقل و تدبیر جامعه اسلامی اداره بشود آن را امضاء می‌کند حالا اگر ایشان یک حکمی و یک دستوری بدهد من باب دستوری که اگر رعایت نشود اختلال به نظام، شده و اختلال به نظام ایجاد هرج و مرج می‌کند و متیقن است که این کار خلاف نظر شارع است، بنابراین حکم ایشان برای همه، مطاع است اما نه به دلیل فقیه بودن بلکه به دلیل حاکم بودن و به دلیل سلطنت.

۲/۷/۳ـ امکان پویا بودن موضوع و ثابت بودن حکم

حالا اگر این آقا بگوید من موضوعاً پویایی تکاملی هستم اما حکماً سنتی ملاحظه می‌کنم، این با فقهی که خطابات را محدود به زمان ارتکازات زمان تخاطب شرع می‌کند هیچگونه مانعی ندارد بلکه سازگار است.

۳ـ بررسی احتمال مرتبط بودن فهم خطابات شارع با تکامل اجتماعی زبان

حالا از اینجا یک قدم بالاتر آمده و ببینیم اگر بخواهیم انسباق‌ها، و ارتکازها را مورد دقت قرار دهیم، چه اموری در تفاهم هست که اصلاً در تفاهم نمی‌شود آنها را به شرع نسبت داد؟ چه چیزهایی هست که حتماً می‌توان ادعای حجیت روی آنها نمود؟

۳/۱ـ قابل دسترسی نبودن علل جعل احکام به وسیله عقل

آنچه که قطعی است این است که علل جعل احکام به نحوی که مجموعهٔ مقاصد شرع در جعل هر یک از احکام یا بعض آن یا کل آن، بدون آنکه شرع علت را بیان فرموده باشد به وسیلهٔ عقل ممتنع و محال است که فهمیده بشود یعنی اینجا جائی است که اگر کسی بخواهد علل جعل را استنباط کند و تعمیم بدهد معنای قیاس را جلو آورده است که قطعاً شرعاً رد شده است و عقلاً هم قابلیت ردش بازگشت به استغنای از وحی دارد یعنی بیانات شارع اگر شرایط ارشاد شد، نه خود ارشاد حتی به فهمیدن به علل شرایع در حدی که آدم مستغنی از وحی بشود همانگونه مردود است که بگوئیم علل را از خارج می‌فهمیم، شرع در مقام بیان علت نمی‌باشد بلکه در مقام بیان دستور است، ولی من می‌روم علتش را پیدا می‌کنم. تفاوتی ندارد که این صبر و تقسیمی را که انجام می‌دهم به وسیلهٔ امور نظری محض باشد یا امور حسی محض باشد یا جمع اینها باشد، اگر بخواهید به علت دست پیدا کنید این صحیح نیست! مگر اینکه از خطاب خود شارع، بیان علت واضح شود. بنابراین به نظر می‌رسد که غفلتی است از کسانی که بگویند ما مبنای حق و بطلان نظام اقتصاد اسلامی را بر کار یا سرمایه یا امثال آن بدون اینکه مستند خطابی از شرع داشته باشد بگویند، نظام و مبنایش را استنباط می‌کنیم و در کل جاری می‌کنیم و سپس براساس آن نصوص را مشروط بر آن می‌سنجیم پس علت جهل حکم امری است که حتماً باید از آن احتراز شود. این یک طرف قضیه.

۳/۲ـ شرایط تعبد به کلام وحی

طرف دیگر قضیه هم (که این قضیه را عنایت بفرمائید) این است که خوب حالا که نمی‌توانیم علت را بفهمیم و قطعاً مستغنی از وحی نیستیم بلکه (بحول الله و قوته) متعبد به وحی هستیم.

۳/۲/۱ـ عوامانه نبودن تعبد به کلام وحی

در این صورت آیا نحوه تعبد، تعبد عوامانه است؟ یا تعبد باید با کمال تأمل و دقت انجام بگیرد؟

۳/۲/۲ـ حاکم نبودن پیش داوری عقلی و حسی در تعبد به کلام وحی

این تأمل هم با پیش‌داوری عقلی یا حسی است؟ ابداً! پس چه نحو تأملی است؟ تأملی را که در اینجا می‌گوئیم باید در باب «خطاب و تخاطب» مورد دقت قرار دهیم. مثلاً اگر در جلسه‌ای که یک کودک و یک نوجوان و یک نفر عالم حاضر هستند بخواهید صحبت کنید. مسلماً ادراکات این افراد از صحبت شما مختلف است. غایاتی را هم که شما برای خطاب قرار می‌دهید مختلف است. باید دید که غایت و هدف در تخاطب تا چه اندازه دخالت دارد؟ انشاالله در جلسه آینده روی این مطلب دقت می‌نمائیم.

۳/۳ـ متناسب بودن ارتقاء تفاهم با ارتقاء اهداف متکلم (شارع)

باید گفت که «ارتقاء تفاهم» متناسب با غایت خواهد بود. متناسب با اهداف ارتقاء، تفاهم حاصل می‌شود در اهداف نازله...

(س): آیا غایت غیر از علل است؟

۳/۳/۱ـ کفایت کلام محدود برای تفهیم غایات نازله

(ج): بله! در اهداف نازله، انسان با بکارگیری کلمات و جمل و اضافات محدودی می‌تواند مرادش را برساند و مقالات ضرورت پیدا نمی‌کند، مگر برای کسی که قدرت تفهیم او ضعیف باشد. کسی که فصیح و بلیغ است و می‌تواند کلامش را برساند و «خیر الکلام ما قل و دل» را می‌تواند رعایت کند. خیلی ساده می‌تواند در امور جزئی تفاهم کند.

۳/۳/۲ـ لزوم ارائه مقالات برای تفهیم غایات عالیه (نظام ارزشی)

ولی همین فرد اگر خواست در امور متعددی یک «مجموعه و نظامی از تفاهم» را به طرف را ارائه بدهد (نه بریده بریده) و بگوید قدر و اندازه هر چیزی در نظر من چه اندازه است نمی‌خواهد در باره علت چیستی این امور صحبت کند، بلکه می‌خواهد متناسب با مقصد کمال یک نظام ارزشی را ذکر کند. یک نظام ارزشی می‌خواهد که برای فهماندن کارایی هر کدام از این موضوعات و نحوه موضعگیری نسبت به آنها، برای رسیدن به کمال و قرب دخیل باشد. آیا در اینجا «ارتقاء تفاهم» بین متکلم و مخاطب هست یا نه؟ حالا باید دید که «ابزارهای مفاهمه» چگونه هستند و چگونه می‌شود ادعا کرد که مقالات برای ارتقاء تفاهم ضروری است؟ و چگونه «نظام ارزشی» در «ارتقاء تفاهیم» و رسیدن به غایات رفیع‌تر و دورتر طرح می‌شود؟ معلوم است که ما در کلمات و تفاهم علائمی داریم که این علائم ابتدائاً بریده بریده و جدا جدا در هر زبانی تعلیم داده می‌شود که به آنها الفبای یک زبان می‌گوئیم. الفبای یک زبان چه علائم لفظی و چه علائم کتبی آن، متناسب با قرار و اعتبار اجتماعی (که در جای خودش هم منزلت تبعی دارد) ایجاد می‌شود. حالا آیا علل و عواملی مثل شرایط طبیعی و حساسیت و اراده و امور درکی و مانند اینها هم دخالت دارند یا خیر، ما الان دنبال آنها نیستیم. سرجای خودش آنها هم قابل دقت می‌باشند. به عبارت دیگر الان به این بحث که آیا «جد اراده» در اداء یک لفظ و یک معنا، اثری هم روی علائم می‌گذارد یا نه و اینکه چطور نظامشان را درست می‌کند، وارد نمی‌شویم. مسلم است که برای ساختن

کلمات، از لغات که آنها را نیز پس از یاد گرفتن الفبا، یاد گرفته‌ایم، استفاده می‌نمائیم معانی کلمات و محکی آنها را نیز هم در عرف حاضر و هم در زبانشناسی در عرف تخاطب یاد می‌گیریم. حالا آیا در بکارگیری در زبانها، این اموری که ذکر شده اصل می‌باشند یعنی می‌گویند این لفظ و این معنا؟ یا اینکه وقتی بخواهید ترجمه کنید معنا را اصل قرار داده و علائم را تابع؟ ابتدای استدلال ما بر انسباق عرفی و ارتکاز عقلی از اینجا آغاز می‌شود که آیا الفاظ اصل در مفاهمه هستند یا مفاهیم اصلند و الفاظ فرع؟

(س): برای چه این را می‌خواهیم؟

(ج): برای اینکه یک قدم بالاتر برویم و ببینیم مفاهیم چگونه هستند؟ باید ببینیم چه چیزی محور و مقیاس اصلی ما می‌تواند باشد که بتواند امر نازلتر را قید بزند و همان معیارمان باشد تا در تفاهم موفق باشیم. آیا باید الفاظ را اصل بگیریم؟

(س): بعضی‌ها الفاظ را اصل می‌گیرند و می‌گویند الفاظ اصلند و فهم به دنبال الفاظ پیدا می‌شود.

(ج): بسیار خوب، یک قول این است که لفظ اصل است. خوب کسی که برای تخاطب لفظ را اصل می‌گیرد حتماً در ترجمه می‌خواهد بگوید این مفهومی که به وسیله این لفظ بدست آمده من به لفظ دیگری که به لغت غیر است بیانش می‌کنم نمی‌تواند بگوید که عین همین کلمه را می‌خواهم در زبان دیگری ببرم. مثلاً اگر کلمه‌ای در فارسی دو تا «سین» داشته باشد بگوید پس در انگلیسی هم باید دو تا «S» داشته باشد بلکه باید بگوید معنای تمام شده‌ای که در آن لفظ اصل بوده است را به زبان دیگری که یک لفظ دیگری دارد ترجمه کن. بنابراین یک صفحه کتاب که در آن ۲۰ تا «س» بوده است این فرد که نمی‌گوید وقتی ترجمه انگلیسی هم می‌کنیم باید ۲۰ «S» داشته باشد!

۳/۴ـ ایجاد ترکیبات جدید در الفاظ عرب (عرف تخاطب) به وسیله شارع

حالا به سراغ مفاهیم می‌آئیم. (خوب عنایت کنید) لوازم الفاظ را در خطاب دیدن یک چیز دیگری را هم به ما تحویل می‌دهد. «لوازم الفاظ» یعنی چه؟ یعنی اضافات خاصی که مخصوص این متکلم است که مفهوم خاصی را می‌آورد که در عرف زبان شارع این مفهوم با این ترکیب وجود نداشته است. مثلاً ادبیات عرب در وقاحت نگاری بسیار خوب بوده است. اشعاری که در کعبه آویزان کرده بودند اشعار وقیح بوده است. ولی از اول تا آخر قرآن یک جمله وقاحت نگاری شما پیدا نمی‌کنید. پس ترکیبی را که بیان شارع دارد قطعاً آن ترکیبات در زمان خطاب نبوده است.

(س): باز سؤال این است که ربط این بحث یا بحث قبلی چه شد که آیا اصل الفاظ است یا معانی؟

(ج): الان عرض می‌کنم. پس بنابراین متکلم می‌تواند یک نحوه ترکیبهایی در الفاظ بیاورد که در عرف تخاطبش اصلاً وجود نداشته باشد. سؤال این است که این ترکیبات چگونه بدست می‌آید؟

۳/۵ـ اصل نبودن انسباق عرفی در فهم ترکیبات کلام شارع

این ترکیبات را چه زمانی درست می‌کنند؟ آیا مفاهیم، اصل است که این ترکیبات را نتیجه می‌دهد یا انسباقهای عرفی در ترکیب سازی اصل است که این نحوه ترکیب را می‌آورد؟ (خوب عنایت کنید) قطعاً انسباقهای عرفی در ترکیب ساختن

در تخاطب اصل نیست. (عنایت بفرمائید این را به صورت حاشیه‌ای عرض می‌کنم) یعنی فرهنگ حاکم بر انسباق ارتکازات قطعاً در تخاطب حکیم علی الاطلاق نمی‌تواند اصل قرار بگیرد و قطعاً فرهنگ خطاب شارع با فرهنگ زمان خطاب فرق دارد.

۳/۶ـ متفاوت بودن کشف علت حکم با کشف فرهنگ خطاب (ترکیبات کلام شارع)

حالا باید دید ما به عنوان مکلف، آیا می‌توانیم بگوئیم دستمان از فرهنگ شارع کوتاه است و می‌خواهیم فقط به ظواهر الفاظ تمسک کنیم؟ آیا کسی می‌تواند بگوید فرهنگ خطاب همانند کشف علت ممنوع است و منتهی به قیاس می‌شود؟ یا ابداً اینطور نیست؟ همه یا لااقل جمع کثیری از بزرگان قبول دارند که علاوه بر حجیت مدلول الفاظ، حجیت لوازم عقلی مدلولها هم قابلیت استناد دارد. از اینجایی که ما به لوازم عقلیه خطاب قدم می‌گذاریم، انسابق عرفی در آن مفاهیم اصل قرار می‌گیرد و براساس آن مفاهیم به نحو ترکیبها نظر می‌شود.

(س): اصل این بحث که می‌گوئیم الفاظ اصل هستند یا معانی، ثمره‌اش در بحث ما چیست؟

(ج): اگر معانی اصل باشد لوازم معقول معانی را هم گفته‌اید بعد این بحث آغاز می‌شود که در مفاهمه نسبت بین اینها و نظام ارزشی‌شان چه خواهد بود؟

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

حجة الاسلام و المسلمین حسینی الهاشمی

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

۳

حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۳/۳/۱۱

۱ـ بررسی شیوه دسترسی به نظام ارزشی موجود در احکام شرع
۲ـ بررسی تفاوت روش استنباط احکام با روش موضوع‌شناسی

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۰۳
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۳/۳/۱۱
عنوان گذار :	علیرضا پیروزمند	تاریخ بایگانی :	۷۴/۰۳/۲۷
ویراستـــار :	حجةالاسلام محسنی	تیـــراژ :	۱۰ نسخه
حروفچینی و تکثیر از :	واحد انتشارات	نوبت تکثیر یا چاپ :	اول

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

تاریخ: ۷۳/۳/۱۱ جلسه ۳

اصل بحث(۱): بررسی ضرورت و شیوهٔ استنباط نظام ارزشی موجود در احکام شرع

۱ـ ضرورت استنباط نظام ارزشی حاکم بر احکام شارع

۱/۱ـ تأثیر مجموعه‌سازی در کلمات، در انتقال معانی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: بحث دربارهٔ استفادهٔ از کلمات بود که یک دلالتی از خود کلمه‌ها و علاوه بر آن دلالتی نیز از مفاهیم داریم، یعنی از طرفی علائم و الفاظی و از طرف دیگر ارتکازات عرفی نسبت به کلمه‌ها خواهیم داشت که باز در ارتکازات عرفی یک نحوه مجموعه‌سازی بنام علم نحو و معانی و بیان داریم که نوعاً با قدرت تغییری که در «نحو» وجود دارد بهره‌وری از معانی کلمات برایمان ایجاد می‌شود، مثلاً تقدم و تأخر کلمات منشا آثار می‌گردد. در حقیقت کلمه تابع نسبتی است که در جمله برایش ایجاد می‌شود، نه اینکه می‌خواهیم بگوئیم خود کلمه هیچ اثری ندارد، هر کلمه‌ای را می‌توان در هر نسبتی بکار گرفت ولکن می‌خواهیم بگوئیم که در خطاب، به نسبتی، مفهوم کلمه از مفهوم نسبت اثر می‌پذیرد.

۱/۲ـ تأثیر مجموعه‌سازی در بین جملات در انتقال معانی

مفاهیمی بدنبال کلمات و جمله‌ها قرار می‌گیرند که آن مفاهیم، نسبتی را بین نسبتها (یعنی بین جمله‌ها) برقرار می‌کنند تا مقصد متکلم به مخاطب منتقل بشود.

۱/۳ـ نظام ارزشی تعیین کنندهٔ هدف نهائی مقالات

از اینجا یک قدم بالا رفته و می‌گوئیم: نظامی بنام «نظام ارزشی» هدف‌نهائی از مقالات را معین می‌کند. آیا می‌توانیم بگوئیم که این نظام ارزشی محور است؟

۲ـ «توسعه تعبد» شیوه استنباط نظام ارزشی موجود در احکام شارع

۲/۱ـ اشکال مختلف عدم تعبد به وحی

دسترسی به این نظام ارزشی برای ما بگونه‌ای که حجیت آن تمام بشود چگونه ممکن است؟

۲/۱/۱ـ تفاوت دسترسی به نظام ارزشی با علت‌یابی احکام

ابتدائاً باید گفت که هرگز در نظام ارزشی، نمی‌خواهیم علت را بدست بیاوریم چرا که کشف علت چه حسی و چه عقلی، بدون ملاک حجیت، «تفسیر به رأی» (یعنی تحمیل پسند خود بر وحی) می‌شود که این پسند هم به نحو حقیقی که واقع نمی‌شود و نمی‌تواند حکومت پیدا کند بلکه در این صورت، شخص از «تعبد»، خارج می‌گردد. خروج از تعبد و خروج از تبعیت انسان نسبت به وحی غیر از این است که بگوئیم این تحمیل حقیقتاً وارد می‌شود.

۲/۱/۲ـ تفاوت دسترسی به نظام ارزشی با استحسان، استصلاح و تأویل

در این خروج چه بخواهیم علت حکم را کشف کرده و چه بخواهیم طبقه‌بندی موضوعات نموده و از طریق طبقه‌بندی موضوعات در نظام ارزشی عقلی بخواهیم قول و خطاب شارع و تکلیف را بدست بیاوریم و چه بخواهیم با استحسانات و استصلاحات عقلایی (نیکو دیدنها و یا به مصلحت دیدنها) و تأویل (مادی یا ذوقی)، تکلیف را معین نمائیم، اینها همه اموری است که خروج از قاعدهٔ حجیت و التزام به تعبد به وحی است که قطعاً اعلام استغنای نسبت به وحی بوده که باطل می‌باشد، یعنی آثار وحی را هم در شمار و همعرض سایر موضوعات قرار دادن و بر پایهٔ حس یا عقل و بر محور قرار دادن ادراک خود از اشیاء و موضوعات نظر دادن، قطعاً معنای استغنا را خواهد داشت، هر چند که «وحی» یکی از موضوعات در عداد موضوعات دیگر باشد یا حتی اگر وحی را هم نسبت به موضوعات دیگر در منزلت اشراف قرار دهید ولکن محور اصلی، نظامی باشد که خودتان آنرا درست کرده‌اید، که بازگشت آن به «تعبدون ما تنحتون» می‌باشد. چرا که عملاً طریق پرستش را خودتان درست کرده‌اید و این برخلاف گرفتن راه پرستش از «وحی» می‌باشد.

۲/۱/۳ـ تفاوت دسترسی به نظام ارزشی با قیاس (اصالت دادن به عقل)

پس قیاس چه در شکل ساده که سریان دادن حکم از موضوعی به موضوع دیگر باشد (که در سابقهٔ تاریخی نمونه‌هایی از آن وجود داشته است) چه هرگونه قیاسی که منتهی به جانشینی «عقل» نسبت به «تعبد به وحی» بشود باطل است، چراکه نتیجه‌اش استغنای از وحی می‌شود، یعنی بدون حجت، به خدای متعال، نسبتی داده‌ایم. حجت بین ما و خدا، وحی است و عقل باید در تعبد و در فهم وحی دقت کند و تسلیم نسبت به وحی باشد؛ یعنی عقل باید در عمل تفقه‌اش به رسالت انبیاء، خاصه نبی اکرم (صلوات الله علیه و آله و سلم) اعتراف بکند.

حجةالاسلام میرباقری : یعنی بالاخره جوهره‌اش این است که می‌فرمائید انگیزه و ایمان مقدم بر فهم است.

(ج): بله! یعنی شخص با اخلاصی که در تعبد نسبت به وحی دارد، بایستی تقوا و انضباط و پرهیز از اعلام استغنا را در جمیع مراتب فعالیت فرهنگی‌اش داشته باشد. خوب! حالا این قسمت اول بنابراین...

۲/۱/۴ـ تفاوت دسترسی به نظام ارزشی با تحمیل طبقه‌بندی موضوعات

(س): یک نکته‌ای روشن نشد و آن اینکه فرمودید اگر شخص از طریق طبقه‌بندی موضوعات بخواهد نظام ارزشی عقلی‌ای درست کند و بعد خطاب را بر پایهٔ آن تفسیر کند این تفسیر به رأی می‌شود، مقصود از «طبقه‌بندی موضوعات» چیست؟

(ج): یعنی هیچ فرقی ندارد که شما با یک شیوهٔ منطقی، موضوعات را ابتدائاً طبقه‌بندی و اهم و مهم نمائید و نسبت بینشان را تمام بکنید بعد با نظام طبقه‌بندی شده که خود شما به آن ارزش داده‌اید نظام ارزشی شارع را عملاً مؤید نظام ارزشی خودتان (ولو در احکام) قرار دهید. این کار تفاوت بسیار زیادی دارد با اینکه قواعدی را ذکر کنیم که ببینیم عندالشارع چه چیزی اهم است. یعنی در زمانی که ما به دنبال قواعدی می‌رویم که بتوانیم به نظام ارزشی شارع دسترسی

پیدا کنیم تا براساس آن نظام ارزشی‌ای که از طرف شارع هست، «اهتمام به موضوعات»، «نظام اهتمام به موضوعات» عندالشارع را کشف کنیم. حالا پس از اینکه نظام اهتمام نسبت به موضوعات یا نظام ارزشی عندالشارع (با معیاری که حجیت آن تمام باشد که از کلمات شرع اخذ کرده‌ایم) را بدست آوردیم در آن موقع به سراغ «کنترل کارآئی» می‌آئیم.

حالا «سؤالات مبتلابه» در «کنترل کارآئی و مصالح»، امر دیگری است که در «تحقق» قرار دارد. شما در «تحقق»، رهبری تحقق را به دست گرفته‌اید ولکن در زیربنای تحقق؛ سؤالی را که می‌فرستید، موضوعات طبقه‌بندی شده را سؤال می‌کنید ولی آنها که ملزم نیستند که پاسخ آنرا براساس طبقه‌بندی شما بدهند. پاسخ احکامش براساس نظام شرع می‌آید. در هماهنگ شدن، طبقه‌بندی شرع محوری است و طبقه‌بندی شما نیز همیشه تصرفی و تبعی خواهد بود.

۲/۱/۴/۱ـ محوری بودن طبقه‌بندی شرع و تصرفی یا تبعی بودن دسته‌بندی‌های عقلی بر وحی

اگر یک جائی دیدید که اینجا الان قدرت بر پیاده کردن آن را ندارید باید یک نحو تغییراتی را ایجاد کنید که بعداً قدرت پیاده کردن آنرا داشته باشید.

۲/۱/۴/۲ـ استنباط طبقه‌بندی سیر توسعه قدرت، از وحی و ایجاد طبقه‌بندی کنترل عینیت (هماهنگ با وحی) با عقل

دو طبقه‌بندی داریم، یک طبقه‌بندی از نظامی که کنترل عینیت را بدست می‌گیرد و یک طبقه‌بندی دیگری که راهنماست در اینکه مسیر توسعه قدرت کدام طرف باید باشد، یعنی «تعریف مطلوب» برای «توسعهٔ قدرت» می‌دهد که «قدرت مطلوب» و «محور» این است. اگر گفتید تکلیف، براساس پاسخی که از شرع بدست آمده منجز نیست، معنایش این نیست که تکلیف تعلیقی هم ندارید، بلکه معنایش این خواهد بود که تکلیف، تعلیقاً محرز است و تنجزاً مقید است.

(س): این نظام طبقه‌بندی خودمان را بالاخره چگونه با شرع هماهنگ می‌کنیم؟ آیا اصل پیدایش آن منسوب به شرع نیست؟

(ج): اصل پیدایش، بنحو «اجمال به تبیین» است. در اصل پیدایش آن شما نظام ولایت را حاکم می‌کنید، یک طبقه‌بندی هم از نظر عقلی در کلی‌ترین وجه معین می‌کنید که اصلاح آن، به تفصیلی است که از شرع می‌رسد. یک فلسفهٔ عمل دارید که در فلسفهٔ عملتان باید بتوانید اسمائی را در قالب تولید، به عنوان نظام اصطلاحات ارائه دهید. اگر نتوانید اصطلاحاتی را معین کنید و نتوانید آنها را به «تعریف» و به «نظام تعریف» برسانید و همچنین اگر نتوانید آنرا به «نظام کنترل معادله» (یعنی روشهای کنترل عینیت) برسانید در این صورت ابزاری که بتوانید کنترل عینیت را در دست بگیرد در اختیار نخواهید داشت. ولی اگر شما همهٔ این ابزارها را داشته باشید ولی نمی‌توانید اینها را به رأی خودتان وسیله برای تأویل دین قرار دهید، هر چند که همهٔ اینها لوازم عقلی و حجیت هم نسبت به چند اصل از اصول مذهب داشته باشد که فراگیر و عام هم باشد، مثل تقدم اراده بر انگیزه و تقدم انگیزه بر تفکر، یعنی به عبارت دیگر تقدم تکلیف بر نیت و تقدم نیت بر تفکر و تقدم تفکر بر عمل. اگر توانستید اینرا با همه لوازم و توسعه‌اش بیان کنید و گفتید ایمانی شدن عمل اجتماعی، این منطق کنترلش

است، این بدین معنا نیست که شما مناسک عمل را تحویل داده‌اید. روش کنترل و تنظیمات اجرائی که نمی‌تواند تشریع باشد.

البته کسانی تنظیمات اجرائی را خیلی ساده ملاحظه کرده و می‌گویند مجلس و دولت، آئین‌نامه اجرایی اسلام را می‌نویسند ولکن برای تنظیمات اجرائی اصلاً مفهوم کارشناسی و مفهوم عقلی نمی‌بینند خیال می‌کنند که احیاناً تصمیمات و مصلحت اندیشی‌های جدا جدا می‌باشد به صورتی که چند نفری دور هم می‌نشینند و اموری را تصویب می‌کنند ولی زمانی کسی قضیه را عمیق ملاحظه کرده و همهٔ جوانب را دیده و یک نظام اجرا و منطقی که قدرت کنترل عمل را داشته باشد را تحویل می‌دهد. ولی باید دانست که این منطق نمی‌تواند وسیله‌ای برای تشریع کردن باشد و نمی‌تواند به شرع حد بزند. همانگونه که «منطق اصول» تلاش برای «تعبد نظری» در فتوا را بعهده می‌گیرد، این منطق نیز باید تلاش عقلی برای «اجرا» را بعهده بگیرد.

۲/۲ـ امکان استنباط نسبت موضوعات کلان اجتماعی به وسیله علم اصول

بنابراین حتماً علم اصول استنباط احکام حکومتی، نحوهٔ «تعبد در استنباط» در «موضوعات کلان» و «موضوعات اصولی ادارهٔ جامعه» و «موضوعات توسعه» را در نظر شرع مشخص می‌کند؛ یعنی ملاحظه می‌کند که چه موضوعاتی در نظر شارع، چه نسبتهایی را با موضوعات دیگر دارد، تا نگوید این سند، ناظر به یک موضوع خاص است و کاری به سایر موضوعات ندارد بلکه دقت داشته باشد که دلالت این سند چه سعه و ضیقی را نسبت به این موضوع در تزاحمهای مختلف و در شرایط مختلف می‌تواند ایجاد کند و بعد ببیند آیا حکمش چه نسبتی با سایر احکام و موضوعات می‌تواند داشته باشد؟

۲/۳ـ تفاوت نظام ارزشی حاکم بر طبقه‌بندی موضوعات، در نظام ارزشی حاکم بر طبقه‌بندی احکام شرع

(س): دو بحث مطرح بود، یک بحث این بود که ما دو منطق و روش می‌خواهیم...

(ج): دو نظام می‌خواهیم.

(س): یک روش می‌خواهیم.

(ج): یک نظام ارزشی برای «طبقه‌بندی موضوعات» و یک نظام ارزشی نیز برای «طبقه‌بندی احکام» می‌خواهیم. در نظام ارزشی طبقه‌بندی احکام حتماً باید نظام طبقه‌بندی موضوعاتش از شرع گرفته شده باشد و علم اصولی هم که مورد بحثمان است همین بخش است.

(س): خلاصه یک نظام طبقه‌بندی احکام می‌خواهیم که باید بحث کنیم که معنای این نظام طبقه‌بندی احکام چیست؟ آیا کشف علل احکام و قیاس است؟ آیا بنحوی به اصل شدن عقل و حس در مقابل وحی برمی‌گردد یا نه؟ که فرمودید ما دنبال استقلال حس و عقل نیستیم بلکه در پی روشی هستیم که توسعهٔ تعبد بیاورد و دوم اینکه ما یک نظام برای طبقه‌بندی موضوعات و ارزشگذاری موضوعات می‌خواهیم.

اصل بحث(۲): تفاوت روش استنباط احکام با روش موضوع‌شناسی

در اینجا طبیعتاً دو سؤال است یکی اینکه نسبت بین این دو چگونه تعریف می‌شود؟ یعنی اگر ما یک نظام طبقه‌بندی موضوعات جدای از تعبد به وحی بسازیم بعد از آن چگونه می‌توانیم بگوئیم که این نظام طبقه‌بندی موضوعات می‌تواند مجرای جریان آن نظام ارزشی وحی باشد. البته یک نکته را اشاره فرمودید و آن اینکه نظام طبقه‌بندی موضوعات بر پایهٔ قدر متیقنهای وحی ساخته می‌شود ولی اینکه بر پایه قدر متیقنها باشد کفایت می‌کند یا خیر؟

۱ـ «کلمات» مواد روش استنباط و «آثار عینی» مواد روش کنترل عینیت

(ج): در هماهنگی دو میدان تحرک فکر است که خصوصیت یک میدان آن این است که استنباط از کلمات داشته و در پایان کار موادش کلمه می‌باشد و یک میدان هم طبیعی است که آثار عینی، میدانش است. درست است که آثار عینی را شما ایجاد می‌کنید ولی مواد و به عبارت دیگر اطلاعاتی که نمونه‌برداری می‌شود اطلاع از وضعیت است.

قبول داریم که شما موجد شرایط عینی هستید و موجد ابزارش نیز می‌باشید ولی سؤال این است که موادتان در اینجا چیست؟ تفسیری که در مواد دارید این است که در نظام فاعلیت بوجود آمده است هم شما در آن سهیم هستید هم فاعلهای بالاتر و هم فاعلهای پائین‌تر؛ شما به عنوان فاعل تصرفی، فاعلهای بالاتر به عنوان فاعل محوری و فاعلهای پائین‌تر بعنوان فاعل تبعی.

تکامل تاریخ را هم به این بخش منسوب می‌کنید و می‌گوئید که کمال در این پیدا می‌شود. نمی‌گوئید که دین جدید دیگری می‌آید بلکه قائل هستید که این دین خاتم ادیان است.

۱/۱ـ وحدت مبنای روش استنباط و روش کنترل عینیت

این یک بحث که کاملاً قابل دقت بود که مواد در هرکدام از دو منطقمان چه چیزهایی است؟ پایگاه این دو منطق حتماً یکی است و بدلیل یکی بودن پایگاه و مبنای منطقی قابل قرار گرفتن در یک نظام هستند.

۱/۲ـ ارتقاء تقوی (و نه کثرت و وحدت عادی) شرط ادراک بهتر از کلمات

شما در ادراک از وحی سهم دارید ولی در خود وحی، در ایجاد مواد، ابداً سهم ندارید، بخلاف شیء خارجی که شما نه تنها در ادراک بلکه در ایجادش هم سهیم هستید. شما در تولید ضبط و رادیو و تلفن سهیم هستید در ادراک از وحی هم سهیم هستید ولی هرگز در ایجاد وحی سهیم نیستید. این ادراک در مراحل تکامل...

(س): این امر چه تفاوتی بین این دو ایجاد می‌کند؟

(ج): در مراحل تکامل، شما استنباطی را که از شرع دارید کاملتر می‌شود به چه شرط؟ به شرطی که شما تسلیم‌تر و مؤمن‌تر باشید نه به شرطی که کثرت و وحدت مادیتان بالاتر برود، توسعهٔ مادی سبب توسعهٔ در ادراک نمی‌شود، توسعه در التزام، ارتقاء تقوا، یعنی از تقوای فردی به تقوای اجتماعی و از تقوای اجتماعی به تقوای فرهنگی آمدن؛ گاهی می‌گوئید «تقوای فرهنگی» این است که کسی تأویل و قیاس نکند و گاهی می‌گوئید هر نحو موضعگیری اجتماعی به دین ربط دارد، بعد می‌گوئید هر نحو استنباطی هم که بخواهد به شرع

نسبت پیدا کند بسادگی نمی‌تواند، یعنی به عبارت دیگر ما اگر در اخلاقیات شبیه اخباریها کار کردیم، بلافاصله می‌گوئیم مسامحهٔ در کلام حکیم است.

(س): پس من یک جمع بندی عرض می‌کنم، ببینید درست می‌شود یا نه؟ میفرمائید بالاخره ما باید دو کار انجام بدهیم یکی اینکه باید توصیف از موضوع داشته باشیم ولو توصیف را هر طور بر پایهٔ فاعلیت تعریف کنیم و معنایش ابزارسازی برای تغییر عینیت باشد؛ هر چه که باشد ما باید توصیفی از موضوع داشته باشیم، برای اینکه بخواهیم در موضعگیری نسبت به موضوعات، ملتزم به وحی بشویم باید توصیفی از موضوعات داشته باشیم.

۱/۳ـ الهی شدن توصیف از موضوعات در صورت حکومت «اراده»

(ج): توصیفها یا توصیف «الحادی» است که همهٔ امور آنرا مادی معنا می‌کنید یا «التقاطی» که هم مسلم و هم کافر می‌تواند با آنها کار کند یا «توصیفهای الهی»؛ توصیفهای الهی از موضوعات این است که اراده را حاکم بر آن می‌دانید، اول حاکم بر نیت دانسته بعد نیت را حاکم بر علم، و سپس علم را حاکم بر عمل می‌داند. لذا صحیح است که بر چنین کسی تکلیف وارد بشود. گفته می‌شود: ای مرید! چرا نیت خلاف کردی؟! چرا انگیزهٔ باطل پیدا کردی؟! نمی‌گویند انگیزه آمد به تبعش نیز اراده آمد؛ گاهی می‌گوئید چون ملایمت با نفس داشته انگیزه می‌شود بعد از آن اراده بدست می‌آید. ولکن این برعکس آنرا می‌گوید برای اینکه اول اراده و وجه می‌باشد یعنی ارادهٔ پایان کاری را که در عمل دارید؛ نگوئید: این ارادهٔ اولیه است، بلکه بگوئید: «اراده»، سابق بر «انگیزه» حضور داشته است.

(س): یعنی، خلاصه، استمرار اراده است و این اراده و قدرت، تعین پیدا می‌کند، نظام انگیزه و نظام اطلاع، تعین قدرت است و البته روشن است که تعین قدرت در مراتبی از تکلیف و کیفیت تعین، دخیل می‌باشد.

(ج): ولی اراده همیشه دخیل است.

(س): ولکن علم و تعین قدرت از فروع قدرت است ولو اینکه در منزلتی از منازل تکلیف نسبت به قدرت سهیم باشد؛ یعنی تا این قدرت در این منزلت از تعین قرار نگیرد ممکن است این تکلیف را نداشته باشد.

(ج): نه! نتواند کارش را انجام بدهد.

(س): نتواند انجام بدهد، قدرت بر عمل...

(ج): انجام خارجی نداشته باشد.

(س): و لذا ممکن است تکلیف داشته باشد.

(ج): ممکن است بگوئیم کشف سوء سریره می‌کند، انتخاب بدی کرده است.

(س): سوء فعل را کشف نمی‌کند.

(ج): سوء فعل خارجی را ندارد ولی سوء فعل قلبی و سوء فعل نظری را که دارد. حالا ممکن است بگوئید که تا سوء فعل خارجی نشود خدا هم می‌بخشد، من می‌گویم عیبی ندارد کسی نگفته که نمی‌بخشد ولی شما انگیزه را لازمهٔ ذات قرار ندهید!

(س): بله! معلوم است؛ یعنی اصلاً قدرت مقدم است؛ اگر بر پایهٔ یک فاعلیت و قدرت بخواهیم کیفیت را تعریف بکنیم، کیفیت از مفهوم تعین افتاده و نسبیت قدرت می‌شود. بنابراین

انگیزه و علم تماماً به «تعین قدرت» به معنای «نسبیت قدرت» تعریف می‌شوند و البته اینها در تحقق قدرت در مراتب نازله، شرط هستند، تا از یک منازلی از تعین نگذرد به شکل خاصی، جریان در مادون پیدا نمی‌کند ولی این امر معنایش این نیست که این تعینها حاکم بر قدرت هستند و «قدرت»، در منزلت بعد از «تعین» پیدا می‌شود.

(ج): که طبیعتاً تمام اینها از فروع نظام فاعلیت می‌گردد.

(س): بله! بر پایه اصالت کیفیت...

(ج): یا اصالت ماهیت...

(س): باید قدرت، فرع بر تعین بشود که آنوقت طبیعتاً قدرت خصلت ذات می‌شود یا بر پایهٔ فاعلیت هم قدرت دائماً در حال توسعه و بلوغ است و در بلوغ قدرت و توسعهٔ قدرت، خود فاعلیت سهیم بوده و نقش دارد و به مراتبی از تعین می‌رسد، در هر مرتبه‌ای از تعین امکان فعلی برای آن ظهور پیدا می‌کند.

(ج): در هر مرتبه‌اش هم می‌تواند مکلف به تکلیف الهی باشد.

(س): البته مراتب تکلیف هم متفاوت است تا به بلوغ مرتبهٔ علم نرسیده و تا نسبیت پیدا نکرده است تکالیفی را بالفعل بر او بار نمی‌کنند.

(ج): بالفعل بار نمی‌کنند در عین حالیکه ممکن است تعلیقاً...

(س): تعلیقاً به مقدماتش مکلف بوده است ولی تا به این مرحله نرسیده است از او نمی‌خواهند. به او می‌گویند: «هلا تعلمت» اگر بگوید نمی‌دانستم! می‌گویند: چرا یاد نگرفتی؟! این معنایش این است که در نفس تعلم، قدرت مقدم بر علم است، نه اینکه علم، مقدم بر قدرت است والا اگر علم مقدم بر قدرت باشد باید به او بگویند چرا عمل نکرده است؟ اگر بگوید نمی‌دانستم، دیگر «چرا نمی‌دانستی» معنا ندارد؛ چون علم، سابق بر قدرت نیست.

۲ـ امکان «کنترل عمل» با طبقه‌بندی موضوعات و «شناسائی تکلیف» با طبقه‌بندی مجموعه احکام توصیفی، تکلیفی، ارزشی

این یک بحث بود که ما بالاخره دو نظام می‌خواهیم؛ یک «نظام طبقه‌بندی موضوعات» و یک «نظام طبقه‌بندی احکام و ارزشها». دلیلش هم این است که وقتی می‌خواهیم نسبت به یک موضوع، موضعگیری کنیم هم باید توصیف از موضوع داشته باشیم و هم باید بگوئیم این موضوع با این توصیف، الان در نظام ارزشی شرع چه جایگاهی و چه منزلتی از اهمیت را دارد.

(ج): یعنی ما هم باید بتوانیم «قدرت کنترل عمل» را داشته باشیم و هم باید بتوانیم «تکلیف» را بشناسیم که چیست؟ علاوه بر شناخت «تکلیف» باید «مواد تکلیف» را هم بشناسیم که چیست. نمی‌توانیم بگوئیم موضوعات خارجی است.

(س): یعنی همچنانکه در استنباط ساده در همین فقهٔ فردی اگر بخواهیم موضعگیریمان براساس دین باشد هم باید موضوع را بشناسیم و هم باید حکم فقهی آنرا بدانیم. کافی نیست که بدانیم این خمر است و کافی هم نیست که بدانیم خمر حرام است، بلکه باید بدانیم خمر حرام است و این مایع هم خمر است تا موضعگیری ما در مقابل آن مشخص بشود. نسبت به موضوعات پیچیده و مرکب هم دقیقاً همینطور است

ما باید توصیفی از موضوع داشته باشیم و حکمی داشته باشیم؛ منتهی می‌فرمائید ما باید موضوعات را به صورت منفصل نبینیم، بلکه نظام موضوعات تعریف کنیم و در تعریف از موضوعات در شکل نظام هم باید جایگاه این موضوع را نسبت به سایر موضوعات معین نمائیم. در نفس تعریف جایگاه هم سه گونه تعریف می‌توان داشت: «الحادی، التقاطی و اسلامی» ("ج": احسنت) در اینجاست که ما محتاج به علوم اسلامی هستیم و در روش، محتاج به روش علوم می‌باشیم. یک بحث این است که ما حالا می‌خواهیم ببینیم حکم این موضوعات طبقه‌بندی شده از نظر شرع چیست؟ اینجا هم محتاج به نظام ارزشی شرع هستیم که این نظام ارزشی شرع، طبقه‌بندی احکام را در نظر خود شارع بیان می‌کند. ("ج":احسنت) احکام را به صورت یک نظام، اعم از احکام اخلاقی و احکام فقهی، به تعبیر دیگر مجموعه...

(ج): چه توصیفی، چه تکلیفی، چه ارزشی.

(س): احکام شرعی را به صورت یک نظام تعریف می‌کند سپس ما باید از طریق ارتباط بین این دو نظام، موضعگیری خودمان را نسبت به موضوع عینی مشخص کنیم.

۳ـ احکام بیانگر نظام حاکم بر جریان تکامل

(ج): یعنی باید آن نظام موضوع‌شناسی ما هر چند تنجز فعلی را می‌بیند که الان آن احکام مکلف به فعلی نیست، لکن باید بداند که تکلیف تعلیقی او بوده و باید به طرف فعل حرکت کند.

(س): یعنی اگر نظام مطلوب تعریف شد بعد باید بتواند بگوید که این نظام مطلوب چگونه به طرف مطلوب، اولویت‌بندی نماید. معنای کشف نظام شرع نیز همین است.

(ج): کشف نظام تکامل مطلوب، یعنی این سیر من چگونه و چه نحو تکاملی داشته باشد که تکامل ایمان را نتیجه بدهد. من در چه راهی بروم که خدای متعال وعده حمایت به من داده باشد. خدای متعال می‌گوید که اگر شما عمل صالح کردید من یاریتان می‌کنم نه اینکه شرع را ملتزم می‌کند بلکه وعده داده است بایستی معلوم کنیم که در چه راهی باید برویم؟ کجا باید برویم؟ در اینجا می‌گوئیم: نظام ارزشی‌ای که از شرع بدست می‌آید نظام حاکم بر جریان تکامل است.

۳/۱ـ امکان صدور نظام حاکم بر جریان تکامل به وسیله «فاعل محور تکامل»

چون نظام حاکم بر جریان تکامل، می‌باشد از هیچکس به غیر از کسی که محور تکامل باشد ساخته نیست که فاعلیت در تاریخ آنهم فاعلیت تکاملی، (یعنی رهبری تکامل را در تاریخ بدست) داشته باشد. این غیر از تکامل در وهله است؛ یعنی استمرار ارادهٔ تکاملی نسبت به تاریخ ممتنع است که با انسانهایی باشد که ۵۰ تا ۶۰ سال عمر می‌کنند و می‌روند. این، اشراف به تاریخ و تصرفات تارخی می‌خواهد اصلاً فاعلیتش تبدیل به امامت (امامت تاریخی) می‌شود.

۳/۲ـ معرفی «قوانین شرع» به جای «قوانین نسبیت مادی» به عنوان نسبیت حاکم بر عالم

تشریع هم قوانین نسبیت حاکم خواهد بود. «قوانین نسبیت حاکم»، قوانین ریاضی مادی نیست، بلکه قوانین نسبیت حاکم، قوانین شرع است که قدرت آن قوانین هم به فاعلش برمی‌گردد که به اذن خدای متعال، نبی اکرم(ص) و

اهل بیت طاهرین (علیهم السلام) او هستند.

۳/۳ـ امکان تکامل تاریخی انسان، به میزان تولی به قوانین محوری

(س): یعنی این قوانین، فاعل تبعی ولات تاریخی هستند.

(ج): احسنت! که نسبت به ما قوانین محوری می‌باشند و ما باید تولی به آنها داشته باشیم؛ به نسبت تولی هم می‌توانیم تکامل تاریخی پیدا کنیم.

(س): پس دو بحث داریم، یک بحث این است که ما باید توصیفی از موضوعات داشته باشیم تا بتوانیم در مقابل موضوع موضعگیری نمائیم. حالا که معلوم شد که الان وضعیت موجود چیست، و این موضوع چیست، در این صورت ما باید یک نظام ارزشی‌ای برای مطلوبمان (یعنی برای سیرمان) داشته باشیم، به تعبیر دیگر این نظام ارزشی...

(ج): گاهی یک نظام مطلوبی برای منتهی و غایت سیر درست می‌کنید و زمانی نظام حاکم بر جریان تکامل را معرفی می‌کنید. نظام حاکم بر جریان تکامل معنایش این است که هر زمان شما کمتر زیر بلیط این نظام، قرار گرفته باشید باید بدانید که ناقص هستید بایستی سیرتان به شکلی باشد که کاملاً در پوشش این نظام باشید؛ یعنی مثلاً می‌گوئید: ما در وضع بدی قرار گرفته‌ایم، زندگی ما به زندگی کفار خلط شده است آنهم نه مخلوط شدنی که سزاوار است. می‌گویم: یعنی چه؟ می‌گوئید: زمانی زندگیمان مخلوط شده به نحوی که منزلت ما، منزلت اشراف و تسلط بر کفار است، ما هیچ چیزی را از آنها نمی‌گیریم، آنها همه چیز را از ما می‌گیرند، ما زمانی که دست به آنها می‌زنیم، دستمان را طاهر می‌کنیم. آنها در روضه‌خوانی ما می‌آیند، کنار در می‌ایستند و می‌گویند که ما ولو که مسلمان نیستیم ولی یک شربت آبی از این روضه‌خوانی به ما بدهید تا به مریضمان بدهیم که خوب بشود! (یک چنین چیزهایی هست نه اینکه نیست) این معنایش این است که قاطی شدن ما قاطی شدنی است که ما غالب بوده و منزلت محوری را داریم. علاوه بر آن، منزلت محوری نسبت به فساق هم داریم و فساق نسبت به کفار تصرفی می‌باشند. ولی زمانی مثل الان قضیه برعکس می‌باشد. چرا که شما می‌گوئید که ما مثلاً در حوائج اکل و شربمان هم مبتلای به صنایع کفار هستیم، بنحوی که آنها می‌توانند ما را در مضیقه قرار بدهند، زمانی که می‌گوئیم بایستی برای این قضیه فکری کرد، می‌گوئید: در علوم و صنایعش نیز وضع به همینگونه است. اگر ابزار دقیق به ما ندهند حالا بر فرض که ما سد را خودمان بستیم، توربین را هم درست کردیم، امّا برای درست کردن توربین نیازمند به ابزار دقیق هستیم، بعد می‌گوئید بر فرض که ابزار دقیق را هم متخصصین ما زحمت بکشند و درست کنند ولی باید بگوئیم که معادلات متعلق به آنها می‌باشد.

(س): یعنی تکنولوژی برترش در اختیار آنها می‌باشد.

(ج): یعنی شما می‌گوئید که فرهنگمان قاطی قاطی است، در عمل اگر بخواهیم کار بکنیم دستمان به کارشناسی مادی در خیلی از جاها بسته شده است. به این، «قاطی» می‌گوئیم، زندگیمان یک زندگی التقاطی است. بلی!، نماز خواندن، گریه کردن و سینه‌زدن‌ها هم اثرهای مهمی در عالم دارد، در خیلی از امور دستمان به آنها بسته نیست ولی در بسیاری از امور دیگر دستمان بسته است.

۳/۴ـ منحصر نبودن احکام در بیان ساختار مطلوب

(س): یعنی خلاصه ما یک درکی از «موضوع» و یک درکی از «دین» را لازم داریم. این دو را گاهی در شکل فردی نگاه می‌کنیم که درک از یک حکم فقهی و درک از یک موضوع بصورت بسیط می‌شود، ولی اگر بخواهیم آن دو را برای سرپرستی جامعه در مسیر رشد ملاحظه‌نمائیم ما محتاج به طبقه‌بندی موضوعات و توصیف از تناسبات زمان و مکان در موضوعات هستیم، یعنی می‌شود معادله موضوع‌شناسی...

(ج): که «الحادی، التقاطی، الهی» دارد.

(س): «معادلهٔ موضوع شناسی»، معادله‌ای که ارتباط زمان و مکان را بتواند تعریف کند که این اسلامی، التقاطی، الحادی پیدا می‌کند و از آن طرف هم بجای شناختن یک حکم، محتاج به نظام ارزشی اسلام هستیم. منظور از نظام ارزشی هم نظامی نیست که صرفاً ساختار مطلوب را برای ما تعریف کند...

(ج): که بریدهٔ از همه جا بگوید که این یک تابلویی است که بعداً بروید تا به آن برسید.

(س): نظام حاکم بر جریان رشد، نظامی که می‌گوید چگونه فعالیتها باید به طرف آن مطلوب تنظیم بشود، یعنی هم مطلوب در آن است و هم طبقه‌بندی موضوعات به شکلی تعریف شده که می‌شود در آن اولویت سنجی نسبت به وضعیت کرد. این معنایش همین است چون اگر نظام مطلوب را بصورت کیفی طرح کند...

(ج): یک کلیاتی که دست نیافتنی است.

(س): یعنی فقط نظام کیفی باشد ولی اگر کمی تعریف شد، نفس کمی تعریف شدنش...

(ج): یعنی کلاً باید برای هر مقطع کوچک، تعریف، هدف، راه و طریق تمام بشود.

(س): بله! یعنی اگر «هدف» کمیت‌گذاری شد در این صورت، راه تعریف شده است؛ یعنی اگر ما بتوانیم هدف را نسبت به موضوعاتش اولویت‌بندی بکنیم...

۴ـ بیان قوانین حاکم بر نسبیت توسط «فقیه» و بیان نسبیت جاری براساس قوانین توسط «موضوع‌شناس»

(ج): آنوقت این حاکم می‌شود، «نسبت»، «قوانین نسبیت حاکم بر جریان تکامل» می‌شود. «قوانین نسبیت» می‌شود نه! خود «جریان نسبیت»، جریان نسبیت، کار موضوع‌شناسی می‌شود. در نهایت فرق بین قوانین نسبیت و نسبیت جاری‌ای را که داریم انشاءالله در آینده بایستی بررسی کنیم.

(س): قوانین حاکم بر نسبیت.

(ج): و نسبیت جاری و قوانین.

(س): جاری براساس قوانین.

(ج): براساس قوانین؛ یعنی در مجرای قوانین. در نسبیت مادی، قانونمند و قوانین نسبیت و همه، یکجا حضور دارند و مستقل از هر فاعلی هم هستند، ولی در اینجا اینگونه نیست. قوانین حاکم بر جریان نسبیت ما، حتماً ابزار فاعل...

(س): مشیتهای تاریخی است؛ یعنی ما یک مشیتهای تاریخی در سرپرستی تاریخ داریم که ما باید این مشیتها را بشناسیم.

(ج): که طریق پرستش را معین می‌کنند.

(س): بله! حالا ما کاری به این نداریم که چرا آن مشیت اینگونه تصمیم می‌گیرد.

*** ـ جمع‌بندی مطالب**

ولی می‌خواهیم نظام مشیت را بشناسیم، بعد از اینکه این نظام مشیت را شناختیم براساس آن و با توصیفی که از موضوع داریم، نسبت به آن موضعگیری می‌کنیم.

البته آنوقت طبیعتاً روشن است که ما محتاج به دو روش می‌شویم، به جای اینکه بگوئیم ما محتاج به شناخت موضوع و شناخت حکم هستیم محتاج به دو روش برای توصیف از موضوعات و توصیف از حکم خواهیم بود. این دو روش طبیعتاً موضوعش متفاوت است، یک روش اطلاعاتی که از عینیت می‌آید، را طبقه‌بندی می‌کند و می‌گوید چگونه باید این اطلاعات را جمع‌آوری کرد و شکل داد تا بتوان این موضوع را توصیف نمود.

(ج): یعنی موادش در احکام خودش، عینیت است.

(س): عینیت است و می‌خواهد بگوید که عینیت را با چه روشی بشناس که توصیف تو توصیفی متناسب با پرستش ملکوتی باشد و دستهٔ دوم می‌خواهد بگوید که چگونه از کلمات، نظام ارزشی، آن قوانین حاکم بر توسعهٔ تاریخی و آن مشیتهای حاکم (نه قراردادهای حاکم) بر توسعه و تکامل تاریخ را بدست بیاور. طبیعتاً وقتی موضوع متفاوت شد روش هم متناسب با موضوع شکل می‌گیرد. در فهم کلمات هم آن اصلی که مهم است این است که ایمان بر روش ما حاکم باشد. یعنی ایمان و تسلیم بودن اصل در «روش فهم آن قوانین نسبیت تاریخی» (یعنی قوانین شرع) است.

«نظام ارزشی شرع» را با «توسعهٔ تعبد» می‌توان فهمید. توسعهٔ تعبد به معنای این است که هم انگیزه شدیدتر شود و هم وحدت و کثرتش بیشتر بشود؛ یعنی هم حساسیتش شدت پیدا کند و هم نسبت به موضوعات متنوع‌تری حول یک محور در تعبد حساس شده باشد. بنابراین «توسعهٔ تعبد»، طریق «منطق‌سازی» برای «توسعهٔ فهم» است؛ یعنی همان حاکمیت اراده بر نیت و نیت بر فهم. وقتی ما می‌خواهیم روشها را هم بفهمیم باز اراده و نیت حاکم بر فهم روشها می‌باشد. بنابراین ما به دنبال استصلاح و استحسان و قیاس (بنحوی که اصالت به عقل داده شود) نیستیم. پس روش حاکم بر منطق استنباط ما، به تعبیر دیگر، اصل حاکم بر منطق استنباط، انگیزه است. قبل از آن نیت و قبل از نیت نیز اراده می‌باشد. اراده اگر تسلیم بود توسعهٔ فهم برایش پیدا می‌شود.

(س): توسعهٔ فهم ملکوتی تابع تسلیم شده است، نه توسعهٔ فهم حیوانی از دین؛ ممکن است فهم حیوانی از دین هم برای شیطنت در مقابل دین توسعه پیدا کند مثل کاری که در غرب صورت می‌گیرد.

(ج): کاری که در غرب صورت می‌گیرد و کاری که دین را به صورت مادی تأویل می‌کنند، اینها از وساوس ابلیس برای آنها می‌باشد. به نظر من می‌آید کسی که می‌گوید: دین هر روز کوچکتر می‌شود، این فرد خودش متوجه نیست، بنظرش آمده است که همه چیز مجرای جلوهٔ حضرت حق است حالا به این تمدن موجود و این کارخانه‌ها و این علوم و... کسی نباید بد بگوید! که اگر کسی بد گفت (استغفرالله) به خدا بد گفته است! آنوقت این ادراکات بشری هم همین ظهورات می‌باشد. شاعر می‌گوید:

«شاهی شاهان زشاهنشاهی‌اش
عالمان مرآت آگاهی او»

می‌گویند: اینها هم از علماء هستند! شما چرا فقط علماء را به یک عدهٔ خاصی اختصاص می‌دهید! این غفلت بزرگی است، خیال می‌کنند که در این تمدن موجود چیزی است!

(س): جوهره‌اش هم یک کلمه است، وقتی شرور را یا اعتباری کنیم یابه خدا نسبت بدهیم همینجوری می‌شود. این معنایش بر پایهٔ عدم تعریف تولی است.

(ج): نه! نه! اعتباری می‌شود، برای اینکه به خدا که نسبت داده نمی‌شود.

(س): بله! یعنی تولی را که وقتی تعریف نکردیم که می‌تواند بد باشد یا باید فاعلیت بد را به خدا نسبت بدهیم که خدا را تنزیه می‌کنیم، یا باید شر را عدمی کنیم.

(ج): می‌گوئیم: شر، خیالی است، این آقا خیال می‌کند که آن مطلب...

(س): نسبی است، برای این شر است ولی فی حد ذاته خیر است.

تا اینجا تقریباً تمام شد که ما باید دو چیز را جایگزین موضوع‌شناسی و حکم‌شناسی کنیم، به جای موضوع‌شناسی، «روش توصیف موضوعات» و «طبقه‌بندی موضوعات» می‌خواهیم که این روش ما را به «معادلهٔ تصرف در موضوعات» برساند و به جای «استنباط احکام» هم محتاج به «فهم نظام ارزشی وحی» هستیم جوهرهٔ حاکم بر هر دو هم با کمی تفاوت، «تعبد» شد که «تعبد در موضوع‌شناسی» و «تعبد در حکم شناسی» است؛ یعنی تعبد در شناخت وحی، به جای حکم شناسی «نظام ارزشی وحی» را بگوئیم و بعد از این دو نکته حالا ما باید سراغ این مطلب بیائیم که روش این دومی چیست؟ و روش اولی نیز چگونه است و چگونه می‌توانیم این دو روش را به هم گره بزنیم؟

(ج): یعنی دو روش چگونه می‌توانند بر یک مبنا در یک نظام قرار بگیرند.

(س): یعنی اولاً هماهنگی‌شان در نظام چگونه تعریف می‌شود و نکته دوم اینکه (بخصوص در بحث دومی که بحث علم اصول است) روش فهم نظام احکام شرع چیست؟

(ج): یعنی حجیت اینجا چگونه است و مبنایش بکجا برمی‌گردد؟

(س): یعنی اگر بخواهیم متعبد باشیم چگونه می‌توان با «تعبد»، به یک «نظام ارزشی» رسید نه به یک «احکام از هم گسیخته». البته به اصولی اشاره شد که ما باید بتوانیم لوازم عقلی خطاب را در ملاحظهٔ جایگاهٔ این حکم نسبت به سایر احکام ملاحظه کنیم ولی تا قواعد آن متعین نشود مطلب روشن نمی‌شود.

(ج): بله! طبیعتاً بحث زیادی دارد.

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

مبادی

اصول فقه

احکام حکومتی

۴

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۳/۳/۱۸

«طبقه‌بندی در ابزار مفاهمه» طریق توسعه روش استنباط

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۰۴
استاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۳/۰۳/۱۸
عنوان گذار :	علیرضا پیروزمند	تاریخ بایگانی :	۷۴/۰۳/۳۰
ویراستار :	حجةالاسلام محسنی	تیراژ :	۱۰ نسخه
حروفچینی و تکثیر از :	واحد انتشارات	نوبت تکثیر یا چاپ :	اول

بسم الله الرّحمن الرّحیم

تاریخ: ۷۳/۳/۱۸ جلسه ۴

جمع بندی جلسات قبل

حجةالاسلام میرباقری: حاصل بحث اجمالاً این بود که ما در پی روشی هستیم که بتوانیم به‌وسیله آن روش، بر اساس «تولی به شرع» موضع گیری خودمان را نسبت به موضوعات انجام بدهیم و برای این کار در توصیف سارهٔ آن می‌گوئیم باید درکی از موضوع و درکی نیز از حکم داشته باشیم و سپس حکم را به موضوع تطبیق دهیم، درک و توصیف از موضوع و حکم هیچکدام به تنهایی برای موضعگیری بر اساس تولی به شرع، کافی نمی‌باشد.

این شکل سادهٔ معلوم و معروفی است که بایستی شناخت نسبت به موضوع و حکم داشته باشیم، درک از هر دو در تشخیص حکم این موضوع خاص مؤثر است. لکن اگر بخواهیم دقیق ملاحظه کنیم ما باید به جای درک از موضوع به صورت موضوعات پراکنده و انتزاعی و جدای از هم، درک «نظام موضوعات» را جایگزین آن نمائیم، یعنی نیازمند این هستیم که موضوعات را به صورت یک مجموعه طبقه بندی شده و ارزش گذاری شده دارای نسبت به هم مشاهده کنیم و از آن طرف هم به جای ملاحظه حکم به نحو جدای از هم «نظام احکام» را بتوانیم مشاهده کنیم، یعنی از یک طرف، «نظام موضوع شناسی» و از طرف دیگر «نظام ارزشی» اسلام را باید بشناسیم و بر اساس درک از موضوعات در شکل مجموعه‌ای و بر اساس درک از دین به صورت یک نظام ارزشی، در قبال موضوعات موضعگیری داشته باشیم. این دو مطلبی است که لازم داریم.

حالا برای اینکه بتوانیم موضوعات را بصورت یک مجموعه و نظام مشاهده کنیم نیازمند به روشی هستیم که آن روش، "روش موضوع شناسی" و روش طبقه بندی موضوعات می‌باشد که در همان "فلسفه مدل" بحث آنرا داشته‌ایم.

اگر بخواهیم احکام را به صورت یک نظام ارزشی مشاهده کنیم چند بحث مطرح می‌شود، یک بحث این است که آیا اصولاً می‌توان نظام برای احکام مشاهده کرد یا نه؟ پاسخی که به این سؤال فرمودید این بود که نظام به معنای کشف «علل احکام» برای ما میسور نیست چرا که این امر به قیاس عقلی منتهی قیاسی دقیقتر (از اینکه یک حکم را در فقه معلوم کنیم) بازگشت می‌کند.

ما نمی‌خواهیم نظام علل احکام را کشف کنیم بلکه می‌خواهیم نظام ارزشی احکام را کشف نموده و ببینیم خود شارع برای ما چه منزلتی را برای احکام بیان کرده،

نمی‌خواهیم علل احکام را بدست آوریم و نسبت بین علتها را کشف کنیم و از طریق کشف نسبت بین علل، نظام علل احکام را بدست بیاوریم و بعد بر اساس آن نظام، احکام را تعیین کنیم چرا که این همان روش قیاسی و روش استنباط علل احکام و سرایت دادن حکم از طریق کشف علت می‌باشد و می‌دانیم که راهی بجز طریق نص شارع برای ما وجود ندارد.

ما بدنبال این هستیم که ببینیم در احکامی که شارع برای ما بیان کرده چه نسبتی بین خود احکام برای ما بیان شده است.

(ج): احتمال دوم هم این است که بیائیم نظام موضوعاتی برای شرع درست کنیم که آنهم رد می‌شود.

(س): بله، یعنی طبیعتاً ما بدنبال «کشف نظام احکام» هستیم نه اینکه در پی «کشف علل احکام» و بیان نسبت بین علل و علل احکام را به صورت یک نظام مشاهده کردن باشیم و همینطور نمی‌خواهیم موضوعات را جدای از شرع طبقه بندی کرده و نسبت بین آنها را تعریف کنیم و بعد از اینکه ارزش گذاری کردیم بیائیم حکم آن را از شرع بر اساس ارزش گذاری که نموده‌ایم، بدست آوریم. هیچکدام از این دو طریق مقصود نیست بلکه غرض این است که ما در کشف ادلهٔ احکام، احکام را جدای از هم ملاحظه نکنیم و همچنین باید معین کنیم که خود شارع نسبت بین احکام را چگونه بیان کرده است. ما که بدنبال چنین امری هستیم طبیعتاً چنین سئوالی مطرح می‌شود که آیا اینگونه فهم از دین ممکن است یا خیر؟ اگر ممکن است روش آن چیست؟ آیا روش آن، همان تکیه به ارتکازات عرف زمان شارع است یا تکیه نمودن به عرف زمان شارع برای طبقه بندی احکام و بیان نسبت احکام کافی نمی‌باشد. در این مقام بود که فرمودید ما نباید به ارتکازات عرف زمان شارع تکیه کنیم و آنرا مبنای فهم دین قرار دهیم و بگوئیم فهم دینی در همان حد است و همچنین نباید تغییر ادراکات و زبان بر اساس اصالت حس و اصل قرار دادن توسعهٔ لذتهای مادی، مبنای تفسیر دین قرار گرفته‌شود، بلکه باید بگوئیم که دین، ادبیات خاص خودش را داراست و نظام معارف خاصی است که همان نظام ارزشی خاص در بکارگیری ادبیات در این نظام و سیاق خاص، اصل بوده است. ما باید سعی کنیم که به آن نظام دست پیدا کنیم و بر اساس خود آن نظام، کلمات را بفهمیم.

در این صورت بایستی به دنبال قواعد آن باشیم که چه قواعدی می‌شود که اصل در آن، هم ارتکازات عرف زمان شارع نباشد و هم تغییر و توسعهٔ زبان بر اساس اصالت حس و لذتهای حسی نباشد و منظورمان نیز این باشد که نظام ارزشی اسلام را بفهمیم که در آن نظام، نسبت بین احکام و طبقه بندی آنها مشخص گردد، در این صورت، روش و قواعد آن چه خواهد بود؟

۱ ـ تبیین روشهای تفسیر به رأی در استنباط از کلمات

۱/۱ ـ اجتناب از تفسیر به رأی، وجه مشترک شیوهٔ فقهای متقدّم و متأخر

(ج): بنابراین در اینجا «توسعه تعبد»، برای ما اصل

می‌باشد، یعنی وقتی می‌خواهیم بفهمیم که شارع چه گفته، باید بپذیریم که یک «جهت» حاکم بر کار فقهای عظام ما بوده است که همان «جهت»، باید «ارتقاء» پیدا کند؛ یعنی ما نمی‌خواهیم جهت را در «استنباط» تغییر دهیم، تلاش آقایان فقها در این بوده است که از «کلمات» استفاده می‌نمودند و آنها را رابطه بین خود و خدای متعال می‌دانستند، نهایتاً این کار را در سطوح مختلف انجام می‌دادند، کاری را که هم آقایان اخباریین یا قدما و هم متأخرین انجام دادند این نبوده که بخواهد دین را به رأی و یا به عقل خودشان تفسیر کنند بلکه می‌خواستند عقل خود را در خدمت تعبد فرمان شارع قرار دهند و این کار بسیار فاصله دارد با کسی که یک لذت مادی را در شئ خارجی بیابد و بخواهد شرع را بر لذت چشیده از خواص ماده تطبیق بدهد.

۱/۲ ـ تأویل حسی احکام بر اساس علوم مادی، یک شیوه تفسیر به رأی

یعنی تفسیر به رأی کند، آنهم رأی حسی؛ نوعاً کسانی که «تأویل علمی» می‌کنند اگر در کار آنها دقتی داشته باشیم می‌بینیم که علم بدنبال «توسعه مادی» بشر است «تأویل علمی» به علوم حسی که «پیش فرضهای علوم» حسی و مادی است صورت می‌گیرد ـ و همچنین "روش کنترل معادلهٔ" آن در کارائی مادی نیز حسی می‌باشد.

بنابراین «پیش فرض» حسی، «روش حسی»، «مقیاس صحت» هم کارائی حسی، «مقصد» هم توسعه رفاه مادی و حسی می‌باشد. طبیعتاً اینها دین را تأویل مادی می‌کنند. (اینکه اینها را شماره می‌کنم تدریجاً در حال بیان خود روش می‌باشم.)

۱/۳ ـ حکومت دادن مصالح عقلی بر احکام شیوه دیگر تفسیر به رأی

برای نظام معایش عباد و تفاهم برای دنیا، کسانی که بخواهند مصالح حکیمانه عقلی فرض کنند و برای اخلاق و کمال، تعریف ارائه بدهند همانند برخی از علمای اخلاق مادی که احیاناً انسان‌گرا بودند نه لذت گرا خواهندبود. افراد بخش اول لذت‌گرا هستند، صیانتی برای انسان قائل نیستند. افراد بخش دوم یک صیانتی برای انسان قائل می‌باشند، حال چه از حکمای یونان و چه از حکمای فعلی اروپا باشد. متفکرین فعلی اروپا یا متفکرین سابق یونان در باب سیاست مدن که احیاناً نظر داده‌اند مقصدشان از سیاست مدن، توسعه اقتدار مادی بوده است. امّا توسعهٔ لذت به این معنا نمی‌باشد که کالاها برای ایجاد تحریکات انسان به شهوات خاص توسعه پیدا کنند.

حالا اگر به همین ترتیب یک متفکر مسلمان بخواهد برای "توسعهٔ قدرت"، یک نظام عقلی تعریف و ارائه کند و بخواهد دین را تأویل به رأی کند، این کارش باطل است چرا که هرگونه تأویل به رائی (چه بازگشت به حس و چه بازگشت به عقل داشته باشد، چه کارائی عینی توسعه و گسترش لذات مادی را اصل قرار دهد) و چه توسعه قدرت انسان را، هر دو) باطل است. احیاناً ممکن است لذات مادی را هم آنقدر بها ندهد و بلکه ریاضاتی هم برای او قرار دهد ولکن «توسعه انسان» ملاک او باشد و یا هر مقصد عقلی دیگری که متفکرین اسلامی تعریف و معین کنند و بخواهند یک نظام توسعه‌ای را ارائه نمایند؛ به

عبارت دیگر تعریف و ارائه یک مبنای اخلاق و فلسفه و نظام خاصی که بخواهند دین را بر اساس آن تعریف کنند، باطل می‌باشد.

۲ ـ تبیین «اصول روش فقها» در استنباط از کلمات

۲/۱ ـ اصل بودن «تعبد» اصل اساسی فقها در مقام استنباط

روشی که فقهای عظام داشته‌اند این بوده که بروند سراغ اینکه خدا چه فرمانی داده آنها بندگی را اصل قرار داده و می‌دهند آنهم آنگونه که خدا فرموده، جهت آنها این بوده‌است.

۲/۲ ـ اخذ شدن «مواد استنباط» از خود وحی (نه از امور حسی یا اخلاق عقلی)

مواد منطق آنها هم هرگز نه مقدمات حسی بوده و نه مواد استدلال آنها، اخلاق عقلی بوده است. نه نظام ارزشی مادی که انسان به لذات تمایل دارد را مبنای اخلاق قرار می‌دادند و نه تشخیص عقل را اصل برای تعیین ارزش می‌گرفتند. حتماً مواد موضوع مسائل را باید از کلمات وحی بدست آورد.

۳ ـ تبیین چگونگی توسعه روش استنباط از کلمات

۳/۱ ـ ارتقاء تفقه حاصل «طبقه بندی در ابزارمفاهمه» (قبل از طبقه بندی موضوعات خطاب)

خوب حالا ما برای این کاری باید انجام دهیم که بگوئیم ارتقاء در همان جهت برای استنباط، واقع شده‌است. (عنایت بفرمائید از اینجا شروع مطلب است.)

گاهی می‌گوئیم «ابزار مفاهمه» را طبقه بندی می‌کنیم و گاهی می‌گوئیم «موضوعاتی» که به وسیله ابزار مفاهمه مورد امر و نهی قرار گرفته‌اند را طبقه بندی می‌نمائیم. اینها دو چیز می‌باشند، اینکه این دو در پایان، به هم تقوم پیدا می‌کنند و یک حاصل دارند غیر از این است که در مقدمات سیر و در بررسی یکی را بر دیگری مقدم بداریم.

(نکتهٔ ظریفی را که می‌خواهم عرض کنم همین جاست) اگر طبقه بندی عقل را در موضوعاتی که ابزار می‌خواهد آنها را طبقه‌بندی کند قرار دادید، این کار تفسیر به رای می‌شود؛ ولی اگر طبقه‌بندی و لوازم عقلی را ابتدائاً در خود ابزار داخل نمودید سپس نظر به موضوعات کردید، آنهم موضوعاتی که موضوع کلام شارع است در این صورت این کار، تعبد به وحی و ارتقاء تفقه در فهم می‌باشد.

(س): خلاصه می‌فرمائید ۱موضوعاتی در خطاب شارع وارد شده است که ما باید اینها را طبقه بندی کنیم...

۳/۲ ـ مواجهه با تفسیر به رأی، در صورت تقدم دسته بندی در موضوعات خطاب شارع

(ج): ما اصلاً قبل از اینکه وارد بحث شارع بشویم می‌گوئیم: هر خطابی در عالم، «ابزار» و «موضوعاتی» دارد، اگر شما در هر سخنی که از هر شخصی می‌شنوید مثلاً حضرت امام (رض) بیانی می‌فرمودند کسی که می‌آمد و تأویل می‌کرد چه کاری انجام می‌داد؟ این روزنامه به خط خود و آن دیگری به خط خود تأویل می‌کرد، آیا اینها می‌آمدند ابتدائاً در ابزارها و جایگاهی که ابزارها در آن موضوع مورد نظر امام پیدا کرده، دقت می‌نمودند؟ یا اینکه از اول به سراغ طبقه بندی موضوعات بر حسب نظرات

خودشان می‌رفتند و عملاً آن ابزارها را در دستگاه طبقه بندی موضوعات خودشان «ابزارها» برای موضوعات، «جایگاه» معین می‌کنند. اگر در دسته‌بندی، از موضوعات خطاب آغاز بشود، موضوع یک بار به نظر شما تفسیر می‌شود و سپس کلمات گوینده، وسیله اثبات چیزی را که نتیجه گرفته‌اید، می‌شود، لذا حتماً باید سیاق را عوض کنید یک جمله از اول و یک جمله از وسط و یک جمله از آخر را گرفته و هر سه را در ابتدای روزنامه تیتر می‌کنید، جمله‌های دیگر را در ردهٔ دوم و سوم قرار می‌دهید، کسی که روزنامه را مطالعه می‌کند، می‌گوید کاری که نشده بلکه این مطالب، همان فرمایشات آقاست، این روزنامه فقط درشت کرده است! ولی سؤال این است که چرا مثلاً رسالت اینگونه و سلام آنگونه درشت کرده است؟! الآن هم در خطابهای مقام معظم رهبری هم همینطور می‌باشد. آقا سخنرانی می‌فرمایند که مطبوعات نیز حاضر هستند. هر کدام از آنها، یک کلماتی را درشت می‌نمایند. این کلمات در صحبت بوده، کسی نمی‌تواند منکر شود، ولی از بین مطالب، قسمتهایی را برای صفحهٔ اول انتخاب می‌کنند! مثل اینکه می‌خواهند بگویند قصد آقا، اینها می‌باشد! معنای آن این است که در ابتدا خودمان، یک نظام برای موضوعات داریم بعد ابزارهایی که سیاق آن را بکار گرفته، قیچی کرده‌ایم و آنرا در نظام خودمان تعریف نموده‌ایم. ما این کار را، هم تأویل به رای می‌دانیم و هم تحریف نسبت به سیاق. نهایت تحریف سیاق است نه تحریف کلمه «یحرفون الکلم عن مواضعه»، گاهی یک اسم و فعل را تغییر می‌دهید که معنا عوض می‌شود، ولی زمانی جای پاراگرافها را تغییر می‌دهید که «سیاق» و «مقال» را عوض می‌کنید. «مقال» را که عوض کردید، «جهت» هم عوض می‌شود. حالا در فهم سیاق و مقالی که شارع دارد طبیعتاً ما دقت می‌کنیم ولکن نه اینکه از اول کار سراغ موضوعات بیائیم.

۳/۳ ـ توسعه استنباط در صورت دقت عقلی در طبقه بندی موضوعات

ابزار استنباط

حالا اگر موضوعاتی که به وسیله ابزار، در مفاهمه قرار می‌گیرد آنها اول نباشند؟ بلکه موضوعات خود ابزار مورد دقت قرار بگیرند، در این صورت آیا مدّاقه عقلی و طبقه بندی در اینجا نیز خلاف است یا نه؟ در اینجا حتماً مداقهٔ عقلی لازم می‌باشد نهایت اینکه در چه مرحله‌ای از آن این مداقه را لازم داریم؟ «مداقهٔ عقلی» باید «قدم انتقال» باشد، یعنی مبداء حرکت ما باشد نه مقصد حرکت ما. به عبارت دیگر مفروض در نزد ما فقط یک چیز است که باقی می‌ماند و آن اینکه شارع، بر جمیع جوانب کلام خود احاطه دارد و حرفهای او متناقض نمی‌باشد؛ این امری است که تا پایان کار باقی می‌ماند. کلام جاهل یا کلام ضعیف است که دچار تناقض می‌شود. قادر علیم نه محتاج به خلاف گویی می‌شود و نه از روی ناآگاهی خلاف می‌گوید. تشتّت یا به ضعف و یا به جهل (که آن هم ضعف دیگری است) بازگشت می‌نماید.

۳/۴ ـ طبقه بندی روش مفاهمه در ۲۷ قسمت

خوب حالا بر می‌گردیم و عرض می‌کنیم که اگر «لوازم

عقلی ابزار مفاهمه» را در ۲۷ طبقه ابتدائی تقسیم کنیم، یکی اینکه بگوئیم: «الحادی، الحادی، الحادی» تا اینکه بگوئیم: "اسلامی اسلامی اسلامی"، "یعنی اسلام" و "التقاط" و "الحاد" را در خودش ضرب کنیم و ملاحظه کنیم که در ابتدا سه تای اول چیست و سپس نه تای اول کدام است.

۳/۴/۱ ـ ۲۷ قسمت ملاحظه اشکال مختلف ارتباط سه وصف «اسلامی، التقاطی، الحادی»

خوب «الحادی» طبیعتاً تفسیر مادی شرع است، یعنی دین را وسیله برای امور مادی و دنیوی نمودن...

(س): حالا چه کاری می‌خواهیم انجام دهیم؟

(ج): در قدم اول می‌خواهیم، به وسیله معرفی اضدادی که دارد، نگذاریم غفلت حاصل شود از اینکه در ملاحظهٔ کلمه عمل الحادی انجام بگیرد.

(س): یعنی در پی این هستیم که روش فهم را طبقه‌بندی کنیم.

(ج): «روش فهم» را در «ابزار مفاهمه» طبقه بندی کنیم، نه در «موضوعات مفاهمه»

(س): بله، «روش ادراک» از «ابزار مفاهمه» را «حساس» نمائیم، یعنی کلمات را...

۳/۴/۲ ـ شمولیت ابزار مفاهمه بر ابزار استنباط کلام شارع

(ج): به عبارت دیگر کلمات را دو دسته می‌کنیم یکی موضوعی که به وسیله کلمه در آن امر، نهی، تبشیر، تنذیر و... قرار می‌گیرد، دیگری را صورت عمومی طرح می‌کنیم؛ بطور مثال اسم، فعل، حرف داریم ولی اسم چه کسی فصل چی و حرف ربط به اسم یا فعل، را توجه نمی‌کنیم بلکه اینها ابزار مفاهمه مورد کلام ماست، چه زمانی ابزار مفاهمه "مادی مادی مادی" چه زمانی "الهی الهی الهی" طرح می‌شود؟

(س): آیا نظرمان راجع به ابزار مفاهمه شارع با شرع است؟

(ج): در ابتدا تخاطبی را که می‌آوریم...

(س): تخاطب عمومی و یا شرعی مورد بحث است.

(ج): در ابتدا عمومی را طرح می‌کنیم، ببینیم اگر مردم در تخاطبهای عمومی بخواهند الهی الهی و یا الحادی الحادی حرف بزنند چه باید بکنند؟

۳/۴/۳ ـ حساس‌تر شدن برخورد با ابزار مفاهمه به وسیله توجه به طبقه‌بندی ۲۷ گانه

یعنی «ابزار مفاهمه» را در حد وسع حساستر نمائیم. از «گمانه زدن» و «تطرق احتمالات»، به غفلت و اهمال و سهل انگاری عبور نکنیم بلکه با حساسیت برخورد نمائیم. همانگونه که اصل قرار دادن «موضوعات خطاب» و «ابزارهای خطاب»، مثل منطق و مواد را تقسیم کردیم در اینجا هم به گونه‌ای عمل نمائیم که بالا بردن تطرق احتمالات و حساسیت در حد وسع باشد. غرض ما از این امر چیست؟

۳/۴/۴ ـ طبقه بندی روش مفاهمه (با صرف نظر از مواد آن) به وسیله طبقه‌بندی ۲۷ گانه

(س): یعنی می‌خواهید بفرمائید «روش مفاهمه» را طبقه بندی می‌کنیم نه «مواد مفاهمه» را

(ج): بله! اصولاً «مفاهمه»، ابزارهایی را که دارد و نحوه‌ای که عمل می‌کند، چگونه می‌باشد؟ یعنی منهای «مواد»، خود «روش» قابل تعریف است، هرچند شما در بکار گیری، نمی‌توانید بدون مواد، روش را بکار بگیرید ولی خود روش نیز به تنهایی قابل مطالعه است به عبارت دیگر زمانی «مدل بدست آوردن معادلات کاربردی» را ملاحظه می‌کنید زمانی دیگر آن روش را در مدل خاصی نسبت به تولید معادله خاصی بکار می‌گیرید. فرق بگذاریم بین روش مدل سازی و بین آنجائی که روش مدل سازی را می‌سازند. برای اینکه در یک علم خاص به یک معادله آن برسند. در اینجا هم مطالعه اولیه‌ای که داریم بر روی خود کلمات نیست. اگر در آنجا هم شروع به کار کنیم برای کشف روش مدل سازی است که معلوم کنیم روش مدل سازی الحادی در القائات و تخاطبشان چیست؟ دقت شود روش آنها نه موادشان، حالا اگر مقالهٔ سیاسی باشد به یک نحو، فرهنگی و اقتصادی باشند به گونه‌ای دیگر. بر حسب موضوعات تفاوت می‌کند ولکن همه اینها برای اینکه مفاهمه‌هایشان را انجام دهند روشی دارند. چه کسانی؟ آنها که الحادی الحادی الحادیند اگر آنها به مذهب برسند چه می‌کنند؟ خوب طبیعی است آنهابه مذهب که معتقد نیستند، آنها در بین خودشان مذهب را به عنوان سنن اجتماعی و بر آمده از عواطف اجتماعی می‌دانند. اگر بخواهند رعایت کنند رعایتشان اینست که می‌خواهند آن را مادی نمایند. در این صورت ابزار، روش و ...آنها چیست؟ این، ابتدا به نظر ما می‌آید که دایره را خیلی وسیع می‌کند خصوصاً در هر کدام از اینها اگر بخواهیم نسبت آن را به امر کنار دستی آن ببینیم چه تفاوتی دارد، ولی اگر به صورت کلی از سه تا شروع کنیم و بعد تدریجاً آنرا جزئی و خرد کنیم بحث خیلی روشن‌تر می‌شود. حالا ثمرهٔ این بخش این است که غفلت را از آنجائی که نظام ارزشی غیر شرعی را بخواهیم برای بیان نظام ارزشی شارع اصل قرار دهیم از بین می‌برد، به عبارت دیگر به "تعبد"، توصیفی حساس، به اندازه استفراغ وسع و قدرتی که دارد، می‌دهد.

طبیعتاً خود این کار، به "ابزار"، تفسیر جدیدی می‌دهد. حالا سؤال این است که آیا این کار بنفسه منشأ تحریف روش بکاری‌گیری ابزار مفاهمه برای تخاطب شارع نیست؟ یعنی عین همین اشکالی را که قبلاً در موضوعات می‌نمودید، آیا دربارهٔ ابزار واقع نمی‌شود؟

۳/۵ - «تبعی دانستن» روش عقلی طبقه‌بندی ابزار مفاهمه و محوری دانستن کلام شارع مانع از حکومت پیش داوری عقلی

اگر مصر بر آن باشیم ولو شواهد نقض آن را از فرمایشات شارع ببینیم قطعاً همینطور است ولی اگر مصر بر آن نباشیم و این را به عنوان منطق تبعی در بخش اسلامی نه در بخش التقاطی بدانیم قضیه اینگونه نیست؛ بدین صورت که پیش نویس اولیه را تهیه کرده ولی اصلاح پذیری را همهٔ امور در "نحوهٔ تقسیم"، "نحوهٔ ترتیب" و "نحوهٔ به وحدت رساندن کثرت"، تسلیم بیانات و خطابات شارع می‌دانیم. یعنی خود را تحت تصرف ادراک مرحله دوم قرار داده و در ادراک مرحلهٔ دوم سعی بر مجموعه سازی مدل برای مرحلهٔ سوم، بر اساس آنچه که از شرع

گرفته، می‌کند؛ تا در مرحلهٔ سوم بتواند وحدت و کثرت را از خطاب شارع بدست آورد.

(س): خلاصه می‌فرمائید ما مجبوریم به گونه‌ای تعبد به شرع پیدا کنیم و این تعبد هم تدریجاً توسعه پیدا می‌کند، امکان اینکه تعبد مرحله آخر در تعبد مرحله اول واقع شود نیست؛ برای اینکه این تعبّد شرعی واقع بشود بایستی طبقه بندی صورت بگیرد، اما این «طبقه بندی» نبایستی از «موضوعات خطاب شرعی» آغاز شود بلکه باید از «روشها» آغاز گردد. روش برخورد با خود موضوع تخاطب شارع چه باید باشد؟ این روش هم باید از قدر متیقن‌ها آغاز شود. قدر متیقن‌ها هم باید قدر متیقن‌هایی باشد که در آن، «ایمان»، اصل است چون نمی‌توان حرف آخری را که از وحی می‌خواهیم بفهمیم در ابتدای کار موضوع قرار بدهیم، بلکه اول کار ایمان بالاجمال خود نسبت به شرع را مبنا قرار می‌دهیم ولی نباید بر همان ایمان بالاجمال پافشاری کنیم بلکه هرچه جلوتر می‌رویم بر اساس این ایمان بالاجمال به درک برتری می‌رسیم که آن درک را در طبقه بندی جدید، مبنا و اصل قرار می‌دهیم. البته هیچگاه تناقض هم بین اینها پیدا نمی‌شود بلکه اصلاح و توسعه و ارتقاء را خواهیم داشت. بطور کلی در روشها راه همین است، ما نمی‌توانیم روشها را از خود خطابات بگیریم چون خود خطابات و برخورد با آنها بر اساس یک روشی است و نمی‌شود در آن عقل یا حس را اصل قرار داد بلکه در روش باید تعبد را اساس قرار دهیم، این تعبد و ایمان باید ایمان بالاجمال به شرع باشد که طبیعتاً توسعه پیدا می‌کند.

این ایمان بالاجمال همان یک کلمه بود که در اول بحث فرمودید که شارع نه عاجز است و نه جاهل، بنابر این هیچ تناقضی در کلمات او نیست؛ علاوه بر آن، اصول دیگری باید مبنا قرار بگیرد که شارع هدفی که در این کلمات داشته، توسعه تقرب بوده نه توسعه لذت جویی دنیا، ما باید دنبال درک همین مطلب باشیم.

(ج): آنوقت در اینجا پیرامون مطالبی که دربارهٔ ۱،۳،۹،۲۷ گفتیم، مطلبی که مهم می‌باشد این است که وقتی اینها را در کنار یکدیگر می‌گذاریم، قدرت تمیز و حساسیت ذهن افزایش پیدا می‌کند، می‌فهمند که اگر خطابات عرفی در ابزارها و لوازم عقلی آن اصل قرار بگیرد چطور می‌شود و موجب چه غفلتی می‌گردد. و اگر مثلاً خطابات مادی اصل قرار بگیرد چه می‌شود؛ یعنی در این مقایسه و سنجش، «توسعه حساسیت» پیدا می‌شود...

(س): یعنی آن اصل بالاجمال بالاجمال در روش که می‌فرمائید تعبد است را باید حاکم کنیم، می‌فرمائید ما باید در پی تعبد باشیم نه دنبال انانیت...

۳/۶ ـ «توسعه تعبد» مبنای توسعه روش استنباط از کلمات

۳/۶/۱ ـ «توسعه تعبد» جامع هماهنگ کننده روش موضوع‌شناسی و روش استنباط

(ج): بگوئیم: "توسعه تعبد"، لفظ «تعبد»، تمسک به یک ادراک ابتدائی از تعبد را به نظر می‌آورد.

(س): که یک مرحله از سرپرستی عباد با آن ممکن است و مرتبه بالاتر ایمان را کفایت نمی‌کند.

(ج): احسنت! کسی ظاهر یک روایت را می‌خواند و

متمسک به همان می‌شود، بعد همین را به شارع نسبت می‌دهد، یعنی التفات ندارد و بر فهم خودش از این امر (که فهمی است که در آن سائر امور و روش ملاحظه نشده و یک فهم ابتدائی ساده است) پافشاری می‌کند که نظر شرع همین است! اینرا چگونه می‌توان نسبت داد؟

(س): اگر از همین جا شروع بفرمائید خوب است. ما قبول کردیم که باید از روشها آغاز کنیم نه از موضوعات، همینکه از موضوعات آغاز می‌کنیم یا می‌خواهیم درک از طبقه بندی موضوعات را از شرع بدست بیاوریم که ابتدای کار، این امر بدون روش نیست یا اینکه می‌خواهیم طبقه بندی موضوعات را خودمان آغاز کنیم که این کار، همان تحریف طبقه بندی بر اساس موضوعات می‌شود! پس ما باید از روش شروع کنیم و ببینیم از چه روشی می‌توان به طرف فهم شرع رفت و توسعه دینی پیدا کرد. این روش قدر متیقن‌هایی دارد که اگر حضرت عالی اشاره‌ای بفرمائید که آن قدر متیقن‌ها چه هستند خوب است. مثل اینکه فرمودید «روش» را تعریف کنیم به «واسطه بین جهت و مواد» بنابراین باید هدف در فهم را معلوم نمائیم اصول و قدر متیقن‌های ابزار مفاهمه که بر اساس آنها می‌خواهیم روش مفاهمه را پی‌ریزی کنیم اصل اولی اولی، "تعبد" بود، یعنی هدف در فهم...

(ج): جامع آن هم با روش موضوع شناسی واضح است که همین می‌باشد یعنی شما، هم در آنجا «توسعه تعبد در کاربرد» را می‌خواهید و هم در اینجا «توسعهٔ تعبد را در استنباط» می‌خواهید؛ یعنی غایت تمامی آنچه را که می‌بینید این است که باید تولی به ولایت الله باشد، یعنی تعبد به اوامر و نواهی توصیف و تکلیف او و ارزشی را که او معین کرده حالا چه در غایت باشد و چه در توصیف و چه در تکلیف هرچه که هست باید تولی به او پیدا بشود و هر حادثه‌ای که بنا هست توسعه پیدا کند و هر قدرتی که باید پیدا بشود و هر خلافتی که باید انجام بگیرد از کرسی تبعیت از او باید حاصل شود. این اصلی‌ترین اصل اولیه است و پایهٔ خود همین حرف هم به اصالت ایمان بر می‌گردد.

(س): بله ما ایمان به این مطلب داریم که اصل و اساس «وحی» می‌باشد و لازم نیست آنرا اثبات کنیم.

(ج): و همچنین ایمان داریم که به اندازه‌ای که او اعطا می‌کند شما اگر آن را گل آلود نکنید مجرای عنایت او در عالم می‌شوید، اگر اینگونه ملاحظه شود و اصل ایمان باشد، آنوقت با کسی که می‌گوید اصل حس است و محسوس و یا عقل است و معقول، خیلی تفاوت دارد! شما هر رابطه‌ای را که با خدا دارید در حقیقت همان رابطه را می‌توانید نسبت به هر چیزی، داشته باشید چون او اصل و رکن رکین است ولا غیر، حتی کفار در کفرشان، رکون حیوانی و اعتماد حیوانی دارند که از طریف اسباب مادی سیر می‌کنند و از همان راه هم توسعه پیدا می‌نمایند، یعنی کسی نیست که به اصطلاح با قدرت و حول و قیمومیت خودش سائر باشد. بله، هر کسی خلافت می‌کند نه اینکه هیچ کاری نمی‌کند و هیچ تکلیفی ندارد آنها سرجای خودشان محفوظ است.

(س): پس عملاً در اینجا فرمودید که ما در قدم دوم باید ببینیم که...

(ج): پس از اینکه این قسمت را طبقه بندی نمودیم در ابتدا به صورت خیلی کلی اصول مفاهمه را باید ملاحظه کنیم و بعد از آن بیائیم اقسام آن را ذکر نمائیم، در قدم دوم باید ببینیم آیا در خطابات شرع همین گونه ابزار بکار رفته است؟ البته این کار قبل از این است که به سراغ موضوعات آن خطاب بیائیم بلکه خود ابزار خطاب...

(س): یعنی با خود این ابزار بالاجمال که درست کردیم می‌آئیم ابزار کاملتر را می‌سازیم.

(ج): آنوقت باید ببینیم نقص آن در کجاست. اگر به مورد نقصی برخورد کردیم نباید بگوئیم: این، اصل و معیار در حرف شارع بوده است! بلکه فرمایش شارع را بایستی اصل بگیریم. تغییراتی که شما در این طبقه بندی در ابزار می‌نمائید این، اصل برای ابزار سازی مرحله بعد شما قرار می‌گیرد. یعنی آنچه که متعلق به شما بود این بار آنرا حذف می‌کنید و می‌گوئید آن چیزهایی را که از شرع پیدا کرده‌ایم قدر متیقن می‌گیریم نه آن چیزهایی که در ابتدا آوردیم. در این بار است که ابزار سازی جدید می‌نمائیم.

(س): یعنی می‌خواهید بگوئید اصل در این ابزارسازی که صورت می‌گیرد باید تولی باشد، منتها طبیعی است که چون اخلاص در ما مطلق نیست در اولین قدم در آن شرک پیدا می‌شود.

(ج): تا آخر کار خالی از شرک نیست. مطلب این است که استفراغ وسع و سیر تلاش برای تعبد چگونه باید باشد؟ آیا تمسک به یک مرتبه باشد و عجب به همان مرتبه؟ آیا این کار می‌تواند طریق برای اخلاص باشد؟! که این ممتنع است. باید تفحص و دقت برای تغییر دادن ضعفهای خود و آغاز مرحله بعد را داشته باشیم. در مرحله دوم چیزهایی را که شما از شرع بدست آورده‌اید و نسبتهایی را که از شرع اخذ کرده‌اید در مجموعه سازی مرحله سوم، اصل قرار می‌دهید. اصولاً مجموعه مرحله سوم شما از نسبتهایی که در مرحله اول بدست آورده‌اید و از نسبتهایی که به وسیله تکمیل آن با حرفهای شارع درست کرده‌اید، تبعیت نمی‌کند بلکه از آن نسبتهایی که از کلمات شارع بدست آورده‌اید باید تبعیت کند، اینبار مجدداً شروع به مجموعه‌سازی می‌کنید و مجموعه جدید ولو کوچکی را می‌سازید.

(س): یعنی هم روشها تغییر می‌کند و هم برخورد با مواد، یعنی ما نمی‌توانیم وارد برخورد با مواد نشویم.

(ج): خیر، خیر! حالا مرحله سوم که تمام شد می‌گوئیم روش خطاب شارع اینست، حالا ملاحظه می‌کنیم که روش و مواد دوباره سه مرحله را دارد که یک روش و مواد مرحلهٔ اول یک روش و مرحله در مرحله ثانی، یک روش و مواد در مرحله ثالث. این سیر ممکن است ابتداتاً به نظر بیاید که طولانی است ولی به نظر من می‌آید که زود انشاءالله درست می‌شود. اینجوری هم نیست که خیلی طول بکشد! مهم مطلب هم این است که ضعف و عدم دقت نسبت به ابزارهای شارع یعنی خطابات شارع نداشته باشیم! باید در هر زمان متناسب با «امکان تلاش عقلی»، نه به وسیله «مفاهیم توسعه یافته اجتماعی» یا «ابزارهای توسعه یافته»، امکان تلاش عقلی را بالا برد.

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

مبادی
اصول فقه
احکام حکومتی

۵

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی
تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۳/۴/۸

ضرورت طبقه‌بندی «مفاهیم ابزاری» و تفاوت آن با «ابزارهای مفاهمه»

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۰۵
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۳/۴/۸
عنوان گذار :	علیرضا پیروزمند	تاریخ بایگانی :	۷۴/۰۳/۳۱
ویراستـــار :	حجةالاسلام محسنی	تیـــراژ :	۱۰ نسخه
حروفچینی و تکثیر از :	واحد انتشارات	نوبت تکثیر یا چاپ :	اول

بسم الله الرّحمن الرّحیم

تاریخ: ۷۳/۴/۸ جلسه ۵

حجةالاسلام میرباقری: جناب آقای صدوق یک جمع بندی از بحثهای گذشته دارند که می‌فرمایند.

حجةالاسلام صدوق: اصل اولی را که فرمودید، توسعهٔ تعبد در فهم از کلمات می‌باشد.

اصل دوم: ضرورت روش و منطق است. بدون روش و منطق نمی‌توان فهم از کلمات پیدا کرد.

اصل سوم: در تفاهم اجتماعی نیز توسعه وجود دارد.

اصل چهارم: ارتکازات زمان عرف تخاطب برای فهم از کلمات حجیت ندارد.

اصل پنجم: ادبیات تخاطب وحی، ادبیات محوری و تاریخی است و همین ادبیات، ادبیات سرپرستی توسعهٔ ارتکازات می‌باشد.

اصل هفتم: تخاطب، الهی، التقاطی و الحادی دارد.

اصل هشتم: موضوع تخاطب مفردات نیست بلکه مقالات، گفتارها و مجموعه‌ای از کلمات می‌باشد.

حجةالاسلام میرباقری: در اصل هفتم فرمودید که تخاطب، الهی، التقاطی، الحادی دارد یا درک از خطابات شرع و تلقی از خطابات شرع؟

حجةالاسلام صدوق: نه، این امر را بصورت عام مطرح می‌کنیم. خاطبی را که هست سه دسته می‌کنیم. گاه در بین اهل مذاهب است که یک نحوه تخاطب دارند، گاهی بین افراد التقاطی است که مفاهمه می‌شود بعضی مواقع هم الحادی مفاهمه می‌شود. موضوعاتی که در مقابل اینها هست، برای بحث و درک و مفاهمه در مقابل آنها نمی‌باشد. این یک دسته بندی عام کلی است.

اصل نهم: مقاصد، در مقالات، گفتارها و مجموعه‌ها، اصل می‌باشند.

اصل دهم: تخاطب خود یک نحوه تصرف و ابزار تصرف می‌باشد.

اصل یازدهم: رابطهٔ بین درک از معارف و تصرف در موضوعات عینی بر یک پایه بایستی تفسیر شود نه دو پایه. موضع گیری نیز منوط به وجود طبقه بندی در بین معارف و موضوعات است و باید بر یک اساسی انجام بگیرد.

یک نکتهٔ دیگر هم که جناب آقای میر باقری اشاره فرمودند این است که نقل و انتقالات عرفی که صورت می‌گیرد اگر با تسامح به آنها برخورد نشود نشاندهندهٔ سیر تغییر ارتکازات و توسعهٔ تفاهم اجتماعی است که باید روی آن دقت شده و نسبت آن به کلمات و تصرفات روشن گردد.

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: خداوند انشاءالله مؤیدتان

«۱»

بدارد. ما ضمن تشکر و سپاسگزاری از این زحمتی که کشیده‌اید به یاد قوانین مرحوم میرزا (رضوان الله تعالی علیه) افتادم که هر مطلب اصول را به قانون تعبیر می‌فرمایند. اگر حضرتعالی همینطور که ایشان می‌گویند. قانون، قانون.... شما هم بگوئید: اصل، اصل... در این صورت اگر اینها ریشه باشند و فروع و مسائل نیز داشته باشند آنوقت در این سیری که داریم همه، اصول می‌شوند و چیزی برای فروع و مسائل باقی نمی‌ماند! لذا لازم است که انشاء الله حتماً مباحثه‌ای جناب آقای میرباقری اگر صلاح بدانند روی بحث قرار بدهند که حاصل آن ولو یک صفحه بشود که هر جلسه سه نسخه تهیه شود، یک نسخه ما استفاده کنیم یک نسخه شما و یک نسخه هم آقای میرباقری، که معلوم شود بازگشت هرچند مطلب به چه مطلبی است و فرع از چه چیزی می‌شود یعنی مطالب، «اصلی، فرعی و تبعی» شود. اگر طبقه بندی این اصول انجام نگیرد و بعداً مثلاً به دویست، سیصد اصل برسیم، دیگر جمع کردن آنها برایتان ممکن نیست ولکن اگر از هم اکنون بتوانید آنها را طبقه بندی کنید و مرتباً معلوم نمائید که جایگاه مطلب کجاست و میزان نقض و حل و تطبیق و تکمیل و آثار آن معلوم شود، خیلی بهتر است.

حال آنچه را که فعلاً بحث و دقت داریم این است که قرار شد، «طبقه بندی موضوعات» بر استفاده از «خطاب شرع» حاکم نشود ولکن «موضوعات تفاهم»، غیر از موضوعاتی است که در تفاهم، موضوع کلام قرار می‌گیرد. گاهی می‌گوئید ۲چه چیزی موضوع امر و نهی قرار می‌گیرد. یعنی به چه چیز فرمان می‌دهند؟ مثلاً گفته می‌شود ما نماز می‌خوانیم، روزه می‌گیریم، حج می‌رویم، این غیر از خود موضوع امر است. دربارهٔ خود امر کردن، بحث داشتن غیر از این است که امر ناظر به چه موضوعی است و مأموربه ما در این امر چیست؟

۱ ـ امکان طبقه بندی عقلی مفاهیم ابزاری

۱/۱ ـ قیاسی بودن تعیین طبقه بندی کلام شارع از طریق طبقه بندی عقلی عناوین مورد امر و نهی شارع

اگر ما موضوعاتی که موضوع امر قرار می‌گیرند را طبقه بندی نمائیم، یعنی مأمور به‌ها را نظام عقلی بدهیم و بعد بخواهیم از این نظام موضوعات عقلی اوامر شارع را بصورت مجموعه نگاه کنیم، این حتما قیاس، منتها قیاس پیچیده‌ای می‌شود، چون شما جایگاهی برای موضوعات فرض کرده‌اید که به صرف جایگاه فرض کردن، برای آن، ارزش قرار داده‌اید. معنای این ارزش قرار دادن هم این است که به عللی (حالا علل هرچه که باشد) چیزی را بالاتر و یا چیزی را پائین‌تر قرار داده‌اید. معنای این امر یا «استحسان» می‌باشد که عقل پسندیده که یک موضوع را در منزلت رفیعتر و موضوع دیگری را در منزلت نازلتر قرار بدهد. یا حداکثر «قیاس» می‌شود که شما در جایی دیده‌اید که شارع چیزی را برتر قرار داده، اینرا در طبقه بندی و اهتمام و عدم اهتمام و شدت اهمیت شرع نسبت به چیزی جریان داده‌اید.

پس بنابر این چه چیزی صحیح می‌باشد؟

۱/۲ ـ قیاسی نبودن طبقه بندی عقلی ابزار تخاطب

اگر ما «موضوعات تخاطب» را طرح کردیم نه موضوعاتی که در «مفاهمه و تخاطب» مأموربه قرار می‌گیرند، بلکه خود «ابزار تخاطب»، طبقه بندی موضوعی بشوند در این صورت آیا کسی می‌تواند بگوید که این هم از قبیل قیاس است یا محال است که بتوان گفت از قبیل قیاس می‌باشد؟

حجة الاسلام میرباقری: اینکه خود ابزار طبقه بندی بشوند یعنی چه؟

۲ ـ مراد از مفاهیم ابزاری

۲/۱ ـ مواجه نبودن عرف با ابزار تخاطب

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: شما وقتی می‌فرمائید ادبیات عرفی زمان شارع یا ادبیات عرفی زمان ما نمی‌تواند ملاک باشد به لحاظ ترکیب دو چیز این مطلب را طرح می‌کنید. یکی به لحاظ موضوعاتی که در تخاطب، مأمور به یا منهی عنه قرار می‌گیرند، یعنی به عبارت دیگر، ابزار تخاطب غیر از موضوعاتی هستند که بوسیلهٔ ابزار تخاطب دربارهٔ آنها در جامعه صحبت می‌شود، بلکه چیزی است که عرف به آن کار دارد که آن موضوعات می‌باشد. «نظر آلی» به ابزار است نه «استقلالی». ولی عرف به موضوعات نظر استقلالی دارد، (هم عرف زمان شارع و هم عرف زمان حاضر) به عبارت دیگر نظام ارزشی روی نظام موضوعات می‌رود.

۲/۲ ـ ابزار تخاطب وسیلهٔ انتقال حساسیت خاص نسبت به موضوع

«وسائل خطاب»، وسائل خطابی است که برای انتقال یک نظام موضوعات و یک نظام حساسیت نسبت به موضوع، ابزار می‌باشد اگر تحریصی می‌شود، غرض تحریص نسبت به موضوع است.

۲/۳ ـ اصل بودن «نظام موضوعات افعال» در عرف زمان شارع و بعد از آن

نظام موضوعات نیز همیشه هم در عرف زمان شارع و هم در عرف فعلی اصل می‌باشد نه ابزار. یعنی تحریکات، «ظرافت و حساسیت» پیدا می‌کند، ولی برای چه چیزی؟ برای موضع گیری نسبت به یک موضوعی، یعنی انجام فعلی دربارهٔ موضوعی. شما از اراده و از حساسیت و از تعلیم و تعلم تا عمل خارجی حرکتی را در نظر دارید، غرض شما از خطاب این است که ارادهٔ طرف تا حساسیت او را مورد توجه قرار بدهید (منظورتان ارادهٔ اولیه یعنی توجه وجه او می‌باشد) در این مرحله می‌خواهید نحوهٔ تصمیم اولیهٔ او را مورد تصرّف قرار بدهید. یک کافر وجه اولیه و ارادهٔ اولیهٔ خود را وجه و ارادهٔ حیوانی قرار داده است، شما می‌خواهید آن مرتبه از اراده و فعل نفس او را مورد تصرف قرار داده و تبعی کنید. بعد از آن، او یک نظامِ حساسیّتی دارد و یک نظام ارزش شخصی پیداکرده است، می‌خواهید در آن تغییر و تصرف داشته باشید یک نظام اطلاعات و نسبیّتی یعنی یک تکیّف، تبدّل، تمثلی نیز پیدا کرده است که آنرا هم می‌خواهید مورد تصرف قرار بدهید. سپس یک نظامِ فعلی در موضعگیری خارجی دارد که می‌خواهید در آن نیز تصرف نمائید در همهٔ اینها «موضوعات افعال»، مورد توجه شما می‌باشد. می‌خواهید

«۳»

فعلها را نسبت به موضوعی که فعل نسبت به آن واقع می‌شود، تغییر دهید به نحوی که هماهنگ با تصرفات شما شده نمایندهٔ شما در تصرفات او بشود.

۲/۴ ـ عناوینی مثل امر و نهی، تشکیل دهنده موضوعات ابزار تخاطب

یک مرحله، مرحلهٔ «موضوعاتِ مورد فعل» و موضوعات مورد توجه خطاب می‌باشد.

در مرحلهٔ دیگر، خود «ابزار تخاطب» را تقسیم بندی و تجزیه و تحلیل می‌کنید و می‌گوئید موضوعی بنام امر، نهی و شرط داریم. اگر طبقه بندی موضوعاتی که موضوع برای ابزار و مفاهمه قرار می‌گیرند، بخواهد حاکم شود معنای آن این است که ارزشهای عرفی (چه ارزشهای عرفی زمان عرف شارع و چه ارزشهای عرف شما) می‌خواهد بر فهم و استنباط از کلمات حاکم شود که این امر قطعاً باطل است. ولی اگر تفکیک کنید چطور؟ (توجه داشته باشید که این سیری که بیان می‌کنیم مبتلا به ما می‌باشد.)

۲/۵ ـ «علائم» صوتی و کتبی، کلمات، جمله‌ها، مقالات هر مکتب تشکیل دهندهٔ ابزار تخاطب آن

اگر بگوئید که در ابزار تفاهم آنچه که اصل است در ابتدا حروف یا علائم، (صوتی یا کتبی) است. در هر آئینی این علائم را نمی‌شود نادیده گرفت، بلکه باید اینها را در آن زبان تحصیل کنیم و فرا گیریم. بعد از حروف، کلمات و بعد جمل و بعد سیاقات و مقالات است. اینها مفاهیمی را نتیجه می‌دهند که در اینجا دیگر سخن از مفاهیم، به میان می‌آید، نظام مفاهیمی که نظام خود ابزارها می‌باشد. «نظام ابزار» غیر از «نظام ارزشی موضوعات» است.

زمانی صحت و سقم «استدلال» را با روش و منطق محاسبه می‌کنید و زمانی خود «منطق»، موضوع قرار می‌گیرد. در اینجا بحث دقیقاً همینگونه است؛ که اگر در مفاهمه مواد و روش را تفکیک نمائیم و بعد مداقّهٔ عقلی در روش داشته‌باشیم، آیا این کار، اهتمام در تعبّد است؟ یا اینکه استحسان و قیاس می‌باشد؟

قطعاً اگر بر «روش» اهتمام کنید، اهتمام در «تعبد» است.

چگونه می‌گوئیم که اهتمام دربارهٔ صرف و نحو (که روشهای نازله در علائم است) اهتمام در تعبد است ولکن روش ابزارهای تفاهم که ادّق و حساستر از ابزارهای تخاطب می‌باشد، اهتمام در تعبّد نیست؟!

بنابر این روشی را برای ابزارهائی که مفاهمه بوسیلهٔ آنها و از طریق آنها انجام می‌گیرد، لازم داریم. آن ابزارها چه هستند؟ ترکیبهائی از آواها، صداها، صوتها، ترکیبهائی از علائم، الفاظ؛ وعلائم می‌باشند که ترکیبات خاصی پیدا کرده و قانونمند می‌گردند، و با قاعده‌مند شدن، قواعد صرف و نحو را ارائه می‌دهید. با قبول این امر چطور کسی می‌تواند بگوید مفاهیمی که برای «تفاهم و انتقال»، ابزار هستند، روشمند و قاعده‌مند نباشند؟!

۳ ـ تفاوت مفاهیم ابزاری با ابزارهای مفاهمه

«مفاهیم ابزاری»، طبیعتاً با «ابزارهای مفاهمه»، فرق دارد. (خوب دقت بفرمائید) «مفاهیم ابزاری» که خودشان مقصد متکلم نمی‌باشند، با ابزارهای مفاهمه تفاوت دارد! ابزارهای مفاهمه و ابزارهای تخاطب، همان علائم،

اصوات و صداها هستند که شما آنها را نظام داده‌اید از ابتدا که الفبای یک زبان را یاد می‌دهید تا آخری که صرف و نحو برای آن ذکر می‌کنید، درحال نظام دادن ابزارهای مفاهمه هستید و می‌گوئید اگر کسی به این نظام، مطلع نباشد نمی‌تواند از وحی استفاده کند.

۱/۳ ـ مختص به یک زبان خاص نبودن روش طبقه بندی مفاهیم ابزاری

اگر نظام دسته بندی و طبقه بندی کردن و قاعده‌مند ساختن مفاهیم ابزاری (یعنی همانکه قبلاً به آن لوازم عقلیه کلام گفته می‌شد) بصورت مفردات دیده شود، مثل علم صرف است، ولکن اگر بصورت مفردات دیده نشود و لوازم عقلی نظام پیدا کند و ملازمات عقلی نسبت به آنها ملاحظه گردد، در این صورت «نظام مفاهیم ابزاری» بدست آید. مفاهیمی که واسطه در انتقال می‌شوند چه نظامی دارند؟ این امر طبیعتاً عقلی است و مخصوص به زبانی دون زبانی هم نمی‌باشد. این مخصوص بالا رفتن حساسیّت در مفاهمه و مداقّهٔ در فهم است.

۳/۲ ـ ضرورت طبقه بندی کلمات معصوم، برای تنظیم تخصیص اجتماعی

حال اگر اینرا نداشته باشیم چه می‌شود؟ اگر اینرا نداشته باشیم، می‌گوئیم صحیح است که همهٔ آن مهم است، مانند اینکه شما از اول کتاب شریف و نورانی کافی راکه ملاحظه نمائید همهٔ آن کلمات نور است. تا آخر آن در هر کدام که به نحو دقیق و جزئی وارد شوید، همهٔ آن مهم است ولکن درعمل اجتماعی شما مجبور به تقدم و تأخّر هستید. مگر اینکه از بعضی، غفلت داشته باشید و در مقابل، حضور و تمحض نسبت به بعض دیگری داشته باشید. مخصوصاً اگر بخواهید نظامی از موضعگیریها را مورد کلام قرار بدهید البته افعال فردی هم می‌تواند نظام داشته باشد ولکن بعید است که مکلف به فرد، مسئلهٔ نظام دادن به این معنا در کارهای او باشد. لکن شما برای «تنظیم نظام تخصیص» یک جامعه، «که چه چیزها مقدم و چه چیزها مؤخّر باشد» این تقدّم و تأخّرها را می‌خواهید. از شارع بدست آورید. در این صورت باید حساسیّت و دقت شما نسبت به فرمایشات شارع خیلی بالا برود.

اگر بتوانیم «نظام مفاهیم ابزاری» را بدست آوریم در این صورت، آیا صحیح است که کسی بگوید این قیاس می‌شود و باطل است؟! مثلاً شما در موضوعات تفسیر موضوعی و همچنین در کتب علمای اخلاق می‌بینید که این آقایان، فحولی بوده‌اند که یک عمر را در ریاضت و در انس با آیات و روایات گذرانده‌اند. بنظر من می‌آید که بعضی از این آقایان نه فقط آیات و روایات را حفظ بوده‌اند بلکه به یک معنا می‌توان گفت که جلوی آنان رژه می‌رفته‌اند! دلبستگی و عشق هم که خیلی داشته‌اند. با اینحال کتاب یک عالم اخلاقی را که باز می‌کنیم مثل کتاب مرحوم شاه‌آبادی می‌بینید یک نوع دسته بندی در آن است. کتاب عارف دیگری را هم که نگاه می‌کنید او یک نوع دسته بندی دیگری دارد. پای منبر این عالم اخلاقی می‌نشینید (همین حالا، دو، سه نفر از علمای اخلاق که در خاطرم است) وقتی شروع به صحبت کردن می‌کند، یک چیزی را

مهم می‌شمارد و بر اساس آن صحبت خود را به پایان می‌برد، بعد در همین شهر هم پای صحبت یک اخلاقی بزرگ دیگر هم که می‌نشینید که او هم جلالت مقام دارد، نوعی دیگر، دسته بندی می‌کند. زمانی انسان با تسامح می‌گذرد و می‌گوید که همهٔ آنها خوب و درست می‌گویند و یک وقت گفته می‌شود که هر کدام از آنان، از یک جهتی می‌گویند اما زمانی انسان می‌خواهد تصمیم بگیرد. (صحبت از اینکه همه آنان می‌گویند! نیست.) می‌خواهد نظام ارزشی و نظام مطلوب را معین و تعریف کند، می‌خواهد کار کند، می‌خواهد بگوید که انسان شناسی و جامعه شناسی ما تکامل را اینگونه طرح می‌کند. پس بنابر این مقدمه، پیش فرضهای مدل مدیریت باید اینگونه باشد در این صورت آیا ما سراغ نظام موضوعات بیائیم؟ قطعاً نمی‌توانیم. ولی آیا می‌توانیم به سراغ مفاهیم ابزاری بیائیم و در آنها دقت کنیم ونظامی را ارائه دهیم به نحوی که این نظام، عقلی نیز باشد در این صورت آیا استفراغ وسع و کمال دقت در ابداع احتمال، قاعده‌مند می‌شود یا نه؟ یعنی بیائیم برای ابداع احتمال و تطرق احتمالات یک نظام قائل شویم. چگونه در ابداع احتمالات در باب امور برهانی گفته می‌شود که با این قاعده بعضی را نسبت به بعضی دیگر رجحان داده یا حذف یا رد کرده و یا احیاناً بعضی را مندرج در بعضی دیگر می‌نمائیم؟ آیا در مفاهمه هم می‌توان این کار را انجام داد یا خیر؟ در امور نقلی چطور؟ یا اینکه به امور نقلی که می‌رسد دیگر این امر صحیح نمی‌باشد؟!

کلامی که مهم و قابل دقت می‌باشد این است که آیا معنای این مداقّه‌ای را که می‌خواهیم داشته باشیم این است که ادبیات زمان خودمان را بر استنباط خطابات شرع تحمیل می‌نمائیم یا اینکه قدرت دقت خود را اعمال کرده‌ایم؟! فرق است بین قدرت دقت و بذل وسع که مدار تکلیف است بذل وسع و طاقت در فهم غیر از حاکمیت نظام ارزشی ادبیات یک زمان بر خطابات شارع می‌باشد. ادبیات ارزشی مادی، چه در شکل پیشرفته و چه در شکل قبلی‌اش نظام ارزشی مادی را در موضوعات مورد توجه قرار می‌دهد، ادبیات مادی، نظام ارزشی مادی است و موضوعات را به میزانی که در مقاصد مادی مؤثر باشند طبقه بندی می‌کند. ادبیات متناسب با آن هم ملاحظه می‌شود.

۳/۳ ـ تقسیم ادبیات به دو بخش «مفاهیم ابزاری» و «موضومات مفاهیم ابزاری» (موضوعات ارزشی)

ادبیات دو بخش دارد. یکی بخش «مفاهیم ابزاری» و دیگری بخش «موضوعات ارزشی نظام مفاهیم».

۳/۴ ـ ضرورت توسعه حساسیت نسبت به مفاهیم ابزاری جدای از موضوعات آن

البته ممکن است گفته شود که نظام ارزشی ادبیات و مفاهیم ابزاری هم یک نحوه ارزش و هنری دارد و هنر نیز با محتوای خود ارتباط داشته و تجلیل و تحقیر و تحریص، هم اموری هستند که در هنر، ظهور پیدا می‌کنند، ولی باید دانست که مهم این است که شما تا چه اندازه می‌توانید این تجلیل و تحقیرها را از موضوعاتشان جدا کنید تا بتوانید توسعهٔ حساسیت در مفاهیم ابزاری را ملاحظه کنید به هر

میزان و نسبتی که قدرت تفکیک را پیدا کنید، نظام ارزشی اجتماعی را از نظام مفاهیم ابزاری خود جدا ساخته‌اید، و مداقّهٔ بیشتری را در اختیار گرفته‌اید وقتی که این مداقه در اختیارتان قرار گرفت، می‌گوئید: این مرتبه از حساسیت که در موضوع حرص نسبت به دنیا در هنر مذهبی بکار می‌رفت برای آخرت، برای احترام به مؤمن و...بکار گرفته شده است.

۴ـ امکان استفاده مشروط از ادبیات عرف در فهم دین

(س): ما که نمی‌توانیم یک روش ثابت و قاعدی را در دو جا بکار بگیریم، بنابر این اگر در موضوع نفس ابزار تفاهم، روی ابزار تفاهم زمان استنباط یا زمان تخاطب مداقه داشته باشیم باز مبتلا به مشکل هستیم.

(ج): مهم همین است که بین «مفاهیم ابزاری» با «ابزار مفاهمه» فرق بگذارید.

(س): یعنی چه ابزار را و چه مفاهیم ابزاری را مورد بحث قرار بدهیم اگر ما بر اساس طبقه بندی که در ادبیات رایج زمان تخاطب است (حتی برای خود ابزار نه برای موضوعاتی که در ابزار مورد نظر است) بخواهیم این طبقه بندی را که در زمان تخاطب یا در زمان استنباط است را در نظر بگیریم، این دوباره همان التقاط می‌شود، یعنی رسوخ ادبیات عرف در فهم دین می‌شود.

(ج): مهمترین مطلبی که باید موضوع بحث قرار بگیرد همین است مثلاً اگر گفتیم: برای قرآن خواندن لازم است، الفبا را یاد گرفت آیا می‌توان گفت که الفبا یاد گرفتن التقاط است. می‌دانیم که در نظام عالم از کافر تا موحد و از ائمه نار تا ائمه نور وجود دارند و همهٔ اینها هم در یک نظام هستند در این صورت آیا می‌توان گفت که اگر ما پشت سر حضرت علی ابن ابیطالب (علیه‌السلام) هم راه برویم (مثل جناب سلمان) در عین حال هم که از عمربن خطاب، بریده نمی‌باشیم آیا می‌توان گفت که پس ما در عین حال عمری هستیم یا التقاطی هستیم. می‌گویم: جناب سلمان بوده، می‌گوئید: جناب سلمان باشد! ولو «وجَعَل هواه هویٰ علیاً»، است و به میزان وسعش میلش را تابع میل حضرت علی بن ابی طالب (علیه‌السلام) قرار داده است! چون برهان ارتباط این امر را می‌گوید. در همان قدم اول می‌گوئید در جاذبه ارتباط با همدیگر دارید در یک هوا نفس می‌کشید، در یک جاذبه هستید، تا به ا راده و تصمیم گیری در نظام ولایت برسد حتماً آن شرایطی را که جناب ابوذر شمشیر را بیرون آورده بود و جلوی علی بن ابیطالب (علیه‌السلام) حرکت می‌کرد و چشم خود رابه آن حضرت دوخته بود را عمر درست کرده بود، شکی ندارد که سلمان، خدا را در شرایطی که عمر درست کرده بود می‌پرستید. کما اینکه تحملّی که خود سید الموحدین فی سبیل الله می‌فرمودند شرایط آنرا عمر درست کرده بود!

۴/۱ ـ انحرافی بودن حکومت طبقه بندی عرفی موضوعات بر کلام شارع

مواردی که در آنها، ارتباط و التقاط را طرح می‌کنیم کجاها می‌باشد؟ و با چه مطلبی است که در آنجا حتماً انحراف پیدا می‌شود و در کجا حتماً انحراف نمی‌تواند پیدا شود؟ و کجا مشترک می‌باشد؟ باید دقت کنیم که این شبهه

را بر طرف کنیم.

ما اگر نظام موضوعات را از عرف بگیریم، چه در زمان خطاب و چه در زمان حاضر، معنای نظام موضوعات حتماً این است که یک موضوع را بالاتر و یکی را پائین‌تر حساب کنید. یعنی یک نظام ارزشی را بر یک نظام دیگر آورده و نظام ارزشی شارع را به نظام ارزشی که غیر شارع معین کرده است تحلیل کرده‌ایم. این شکی ندارد.

۴/۲ ـ انحرافی نبودن دقت عقلی در حجیّت ظواهر و تقسیم‌بندی آن

ولی اگر بحثی که آقایان در حجیت ظواهر می‌کنند را قطع کنید، رابطه قطع می‌شود: زمانی به حجیت ظواهر به تنهایی و بدون مداقه اکتفاء می‌کنیم ولی زمانی در آن تقسیم بندی می‌کنیم.

۴/۳ ـ شرط استفاده از ادبیات عرفی

مطلب همین است که مرز لغزش کجاست؟ "بیّن الغیّ" و "بیّن الرّشد" کدام است؟ "مشتبه" کدام است؟ مشتبه را باید کاملاً به اصطلاح امروزی «آنالیز» کنیم، مشتبه را درست تجزیه و تحلیل کنیم. بخشی از آنرا که در آن لغزش واقع می‌شود را کنار زده و بخشی از آن را که لازم است بپذیریم.

(س): بالاخره طبقه بندی خود ابزار تخاطب و حتی مفاهیم ابزاری شارع، طبقه بندی خاص خود اوست.

(ج): حتماً!

(س): یعنی اگر در خود این طبقه بندی بخواهیم به عرف تکیه کنیم مبتلا به همان مشکل می‌شویم. نمی‌توانید بگوئید: شارع در نظام موضوعات، طبقه بندی خاص خود را دارد ولی در نظام ابزار و مفاهیم ابزاری، طبقه بندی خاص خود را ندارد، با همین طبقه بندی عرفی آن نظام موضوعات را مفاهمه می‌کند. اینطوری که حتماً نیست؟

(ج): حال تا چه اندازه‌ای این صحیح است که بگوئیم در «ما ارسلنا رسول الا بلسان قومه»، باید دقت کنیم که نه لسان قوم، توجیه‌گر آن طرف قضیه شود و نه اینکه ارتباط قطع بشود، این اساس است. تمام بحث اصولی را هم که در خدمت شما هستیم، مبدأ شروع آن هم همین است که وقتی این مطلب تمام شد بعد از آن بدست می‌آید که از کجا دقت را باید جلو ببریم. این برای اصل ملاک، متیقن است که مثلاً در طبقه بندی، موضوعاتی قرار می‌دهیم. در عین حال باز در همان طبقه‌بندی که ملاک آن بر متیقن از مذهب قرار گرفته است بایستی امر روش عامترین امر باشد چرا؟ چون اگر روش عام نباشد، حتماً روش یک بخش خواهد بود، چون شما با استدلال بخشی از یک روش را تمام کرده‌اید. بنابر این نباید از اول کار، قواعدی که در باب روش لازم داریم، قواعدی باشد که مثلاً یک حدیث خاص در یک موضوع خاص اصل قرار بگیرد بلکه باید عامترین موضوع باشد که بنظر می‌آید در آن بخش موضوع شناسی، مسئلهٔ مکلف بودن و مسئلهٔ اعطای خداوند متعال یعنی ولایت و تولّی و تبعیت از اموری است که در کنهش معنای اصل قرار گرفتن تکلیف در این عالم و سرپرستی خداوند متعال و ربوبیّت مطلقهٔ او نسبت به عباد اصل می‌باشد و هرگز هم ما در آنجا با استناد به بداهت عقل و امثال ذلک نمی‌خواهیم چیزی را تمام کنیم. ولی

حالا می‌گوئیم آیا همان نظامی را که در آنجا طبقه بندی و تنظیم در موضوعات داشتیم می‌توانیم بر شرع حاکم کنیم؟ قطعاً نه، این طبقه بندی نسبت به موضوعات چگونه باید اصلاح بشود و محک بخورد؟ این، کار روش است که اصول موضوعه‌ای را درخواست می‌کند ولی قرار نیست که جواب همانگونه‌ای بیاید که او درخواست کرده است، جواب که به گونهٔ دیگری باشد حاکم بر طبقه بندی می‌شود، یعنی چیزی را که در خانهٔ بالاتر گذاشته است، این فرد چیز دیگری را در خانهٔ بالاتر و چیز دیگری را پائین‌تر می‌گذارد؛ این امر بر حسب هر مدلی که برای هر علمی است، اصلاح می‌شود. طبقه بندی سؤالات هر علمی که فرستاده می‌شود، اصلاح شدهٔ طبقه بندی پاسخ داده می‌شود و بر می‌گردد. این یک تعریف است.

۵ ـ عقلی بودن طبقه بندی مفاهیم ابزاری

حال اگر ما طبقه‌بندی‌ای را که در ابزار مفاهمه لازم داریم (نه در نظام ارزشی) ولو اینکه از همان نظام موضوعات بگیریم ولی موضوع آن، دیگر موضوعات ارزشی مأمور به و مکلف به نباشد بلکه توصیف از خود مفاهمه باشد، در این صورت، وضع چگونه خواهد بود؟ آیا این هم مردود است یا اینکه این حتما اثبات می‌شود؟ اگر بخواهیم بگوئیم مردود است، یک فرض این است که طبقه بندی موضوعات مفاهیم ابزاری را نیز نمی‌توان از نظام ولایت نتیجه بگیرید و اصلاً با دقت عقلی نمی‌توانید آنرا بیاورید، در این صورت با چه قاعده‌ای باید کلمات شارع و مفاهیم و نظام آن را بدست آوریم؟ آیا با قاعدهٔ ابزار مفاهمه؟ که عین همین اشکال بر ابزار وارد است.

۵/۱ ـ قابل استنباط نبودن مفاهیم ابزاری بدون استفاده از ادبیات

(خوب عنایت کنید!) آیا قاعده‌مند شدن ابزارهای مفاهمه با مفاهیم ابزاری در این جهت که هر دو نمی‌توانند بنفسه ابتدائاً از کلمات وی بدست آیند. یعنی شما بگوئید منهای ادبیات من می‌خواهم سراغ آیات و روایات بروم. می‌گویم منهای ادبیات که نمی‌شود سؤال این است که آیا به ادبیات که ختم شد می‌توانید از آن بدست آورید؟ می‌گوئید نه بلکه لوازم عقلیه‌ای هم وجود دارد.

۵/۲ ـ قابل استنباط نبودن مفاهیم ابزاری بدون استفاده از لوازم عقلیه

می‌پرسم: آیا می‌توانید به لوازم عقلیه، نظام داده و آنها را مثل ادبیات قاعده‌مند کنید؟ اگر گفتید که هرگاه آنرا قاعده‌مند کنیم، قواعد هنری را که مربوط به عرف است بدست می‌آوریم می‌گوئیم: خیر! هنر، متقوّم به نظام ارزشی خود است. می‌گوئید: تقوّم مفاهیم ابزاری به چه چیز است؟ می‌گوئیم: تقوّم این به توسعهٔ نفس مفاهمه و به توسعهٔ ارتباط است.

۵/۳ ـ اهمیت بیشتر مفاهیم ابزاری نسبت به ابزارهای مفاهمه در انتقال معانی

به عبارت دیگر شما الفاظ و ابزارهای مفاهمه‌ای را فرا می‌گیرید بعد از آن می‌آئید معانی خاصی را از زبانی به زبان دیگر ترجمه می‌کنید که قطعاً در انتقال مفاهیم، تقیّدِ به انتقال آواها به زبان دیگری ندارید و نمی‌توانید داشته باشید ولی معانی را منتقل می‌کنید. به هر نسبت به هر دو زبان و هر دو فرهنگ تسلّط داشته باشید به همان نسبت

قدرت انتقال را خواهید داشت. البته اگر فرهنگ یکی توسعه یافته‌تر باشد شما در تفهیم مطالب خود دچار مشکلات خواهید شد. شما ممکن است متنی را خوب ترجمه کرده باشید و ادیب آن زبان هم که دو زبان را خوب مسلط باشد، شما را تحسین کند ولی برای عوام آنها، قابل فهم نیست. حال اگر خود مفاهیم ابزاری قاعده‌مند بشوند در این صورت آیا همانند ابزارهای مفاهمه نیستند؟ و یا تأثیر آنها در انتقال مفاهیم کمتر است؟

۵/۴ ـ تقوم نظام مفاهیم ابزاری به موضوعات درونی خودش (نه به نظام ارزشی عرف)

موضوع بحث جلسات آیندهٔ ما این است که اگر نظام مفاهیم ابزاری، متقوّم به موضوعات خود آنها باشد، یعنی آنها را درونی ملاحظه کنیم نه تقوّم آنها را به نظام ارزشی یک عرف...

۵/۵ ـ نظام دادن به مفاهیم ابزاری موضوع تکلیف مکلفین (به لحاظ توانائی امر در قانونمند کردن آن)

(س): سؤال من هم همین است که این چگونه ممکن است؟

(ج): چگونگی این، بحث بعدی است.

(س): یعنی بنابر این ما باید دنبال این امر باشیم که نظام مفاهیم ابزاری خود شرع را بدست آوریم.

(ج): نه، ابتدای کار ما باید بدانیم که نظام مفاهیم ابزاری خود ما موضوع تکلیف برای ما می‌باشد. این امر از قبیل تکالیف و علوم ظاهریّه‌ای است که داریم گاهی اینرا به مسامحه رد می‌کنیم و آنرا ذوقی و استحسانی می‌دانیم یا اینکه می‌گوئیم با تکیه به مفردات لوازم عقلی، کار را باید تمام کرد و گذشت. گاهی هم می‌گوئیم: خیر! آنرا بایستی قاعده‌مند کنیم و برای آن نظام ایجاد نمائیم.

۵/۶ ـ اصلاح قوانین طبقه بندی مفاهیم ابزاری پس از رجوع به کلام شارع

بله، مکلّف به ما نمی‌تواند خارج از قدرتمان باشد. بله پس از اینکه این نظام و قواعد را تمام کردیم و به سراغ خطابات شارع رفتیم اگر اصلاحی لازم داشت، حتما آنرا اصلاح می‌کنیم ولکن آیا بدون این نظام و قواعد هم می‌توان به سراغ کلمات شارع رفت یا هر وقت سراغ کلمات شارع بروید قضیه برعکس است؟

(س): نمی‌گویم از کلمات شارع استفاده کنیم بلکه باید دنبال این امر باشیم که نظام مفاهیم ابزاری شرع را با عقل بدست آوریم، نه اینکه نظام مفاهیم ابزاری خود را طبقه بندی کنیم سپس بر اساس آن، شرع را بفهمیم. آیا این دو، یک کار است که نظام مفاهیم ابزاری خود را طبقه‌بندی کنیم یا نظام مفاهیم ابزاری را...؟

(ج): یعنی بفرمائید: توسعهٔ ارتباط و مفاهمه را قاعده‌مند بکنید بعد که «ارتباط»، توسعه و نظام یافت مانند «ادبیاتی» است که گفته‌ایم آنرا کامل کنید بعد به سراغ شرع بیائید. البته اگر در جائی موضوع نظام ارزشی شرع بازگشت به تغییر در ادبیات نمود شکی نیست که مامور به او اثر گذاشته؛ در این صورت نظام ادبیات نیز باید تغییر کند، هرگونه برخوردی که داشت اگر استشمام شد که در یک جا، نحوهٔ طبقه‌بندی شرع فرق دارد، حتماً این مقدم

می‌شود. یعنی به عبارت اصولیین، حکم و نظام ادبیات شارع با قواعدی که در ملازمات عقلیه به آنها نظام داده‌اید، حکم اماره است نسبت به اصل که ورود دارد. یعنی مستقیماً نه فقط در رو بنا و در مورد خاص بلکه در زیربنای نظام سازی شما قرار می‌گیرد.

(س): عرض من در جای دیگری است، می‌گویم تا اینجا که خیلی مشکلی با اصول موجود نداریم. اصول موجود هم در پی این نیست که طبقه بندی موضوعات را از عرف بگیرد بلکه به دنبال طبقه‌بندی همین مفاهیم ابزاری است ولکن نه بصورت نظام.

(ج): بسیاری از موضوعات را از عرف می‌گیرد.

(س): در استنباطات خود، نه در علم اصول خود.

(ج): علم اصول، جواز اینرا می‌دهد. آنهم جواز چیزی که ما آنرا قطع کردیم، این نکتهٔ مهمی است که بایستی بدان توجه کرد.

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

مبادی
اصول فقه
احکام حکومتی

۶

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۳/۶/۲۶

«ملاک نبودن عرف زمان شارع در فهم موضوعات احکام»

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۰۶
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۳/۶/۲۶
عنوان گذار :	علیرضا پیروزمند	تاریخ بایگانی :	۷۴/۰۳/۲۲
ویراستـــار :	حجةالاسلام محسنی	تیـــراژ :	۱۰ نسخه
حروفچینی و تکثیر از :	واحد انتشارات	نوبت تکثیر یا چاپ :	اول

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

تاریخ: ۷۳/۶/۲۶ جلسه ۶

جمع بندی جلسات قبل

۱ ـ محدودیتهای علم اصول موجود

در بحث گذشته منهای ضرورت و جزئیاتش، فرمودید: روشی که الان برای استنباط احکام و شناخت موضوعات، متداول می‌باشد روش خاصی است که کارآئی آن محدود می‌باشد و آن روش این است که احکام را بصورت نظام احکام مورد دقت و توجه قرار نمی‌دهند و همچنین در معرفت نسبت به دین و فقه دین، فقط فقه احکام را مورد توجه قرار داده‌اند؛ در حالیکه مجموعهٔ معارف دین و احکام عملی دین مجموعه‌ایست که دارای یک نظام واقعی است که در آن، هر حکم و هر تعریفی، جایگاه و وضع و نسبت مشخصی به سایر احکام و تعاریف دارد که این امر در فقه متداول مورد توجه قرار نگرفته است. در موضوع شناسی هم، موضوعات بصوت مستقل از هم ملاحظه شده‌اند و حتی موضوعاتی که در لسان ادله و خطابات شرعی وارد شده بصورت یک نظام موضوعات مورد توجه و دقت قرار نگرفته‌اند.

۲ ـ توسعهٔ تعبد و دخالت ندادن رأی، اصل در توسعه روش استنباط

بنابر این باید ما یک تغییری در نگرش موضوعات و یک تغییری در فقه دین بدهیم که این تغییر باید از روشها آغاز بشود یعنی روشهائی را تاسیس کنیم که این روشها بتوانند در عین حالیکه نکات مثبت روشهای قبلی را داراست مکمل آنها نیز باشد و بتواند موضوعات و احکام را بصورت نظام، مطالعه و ارائه کند. فرمودید جوهرهٔ این روش هم تعبّد می‌باشد. یعنی اصل در روش باید تعبد به وحی باشد و مبنای اصلی این روش نیز، کم کردن دخالت و استقلال حس و عقل و سایر قوای ادراکی می‌باشد. بنابر این روشهائی که برای رسیدن به چنین نظام ارائه شده، همانند تکیه کردن به اصالت حس و تاویلات حسی برای طبقه‌بندی موضوع است که بعد از آن، این طبقه بندی را به شرع نسبت دهیم، یعنی طبقه بندی موضوعاتی که در خطابات شرعی وارد شده را از عرف یا از تاویلات حسی بگیریم و سپس حکم آنرا از شرع اخذ نمائیم که فرمودید این کار، تحریف کلام از مواضع خودش می‌باشد. اگر هم بخواهیم برای طبقه بندی موضوعات و نسبت موضوعات نظام احکام و نظام علل شرایع را کشف کنیم و بعد از طریق کشف روابط علت و معلولیت بین احکام، ادله را تفسیر کنیم (به تعبیر دیگر نظامی را که بین علل احکام پیدا کرده‌ایم را قرینه‌ای برای دلالت احکام قرار بدهیم) این را

نیز فرمودید نوعی قیاس خفی است، منتهی یک قیاس بزرگ عقلی است که عقل با استحسانهای خودش عللی را کشف میکند لکن نه برای یک حکم بلکه برای مجموعه‌ای از احکام بصورت نظام، بعد از آن، این را قرینه در دلالت نموده و نسبت به دلالت ادله قرار میدهد، این را هم فرمودید که صحیح نمی‌باشد. بنابر این ما نباید دنبال این باشیم که علل احکام را بصورت یک نظام کشف کنیم و نه اینکه طبقه‌بندی موضوعات را از عرف و شرع بگیریم آنهم موضوعاتی که در خطابات شارع واقع شده بلکه کار اساسی که باید صورت بگیرد این است که «روش تعبد» نسبت به طبقه بندی خود موضوعات را باید تعقیب کنیم و ملاحظه نمائیم که چگونه می‌شود با تعبد به شرع به یک نظام طبقه بندی موضوعات و احکام برسیم. این هدف اساسی است که دقت و تامل باید برای توسعه تعبد باشد، شروع کار هم باید از اینجا باشد که تأمل نمائیم که روش تعبد در بدست آوردن طبقه بندی احکام و موضوعات چیست؟ برای اینکار نکاتی را هم اشاره فرمودید که آیا خطابات زمان شارع و ادراک عرفی از خطاب در زمان شارع می‌تواند ملاک کشف باشد یا نه، ما باید توسعه تفاهم اجتماعی را که شکل می‌گیرد ملاحظه کنیم و چون شرع برای همه زمانها می‌باشد حتماً در آن، توسعه تفاهم اجتماعی منظور نظر است و نمی‌شود ظهورات خطابات و ظهورات عرفی در زمان شارع را برای همه زمانها مبنا قرار داد. این بحثی بود که اجمالاً به آن اشاره کردید. البته بحثهای فرعی دیگر هم بود، ولی جوهره بحث این بود که موضوعات و احکام بصورت نظام ملاحظه نشده‌اند و ما بایستی روش تعبد را برای رسیدن به نظام احکام و موضوعات و طبقه‌بندی احکام و موضوعات از خطابات شارع بدست بیاوریم، البته به فروع آن هم اجمالاً پرداختید که ما باید ملاحظه کنیم که از اسلامی اسلامی اسلامی، تا الحادی الحادی الحادی چه می‌شود؟ فروضی که بر خورد با کلمات شارع دارد چیست؟ بایستی از الحادی الحادی الحادی شروع کنیم سپس با نفی آنها به اسلامی اسلامی اسلامی نزدیک بشویم. این هم روش اجمالی بود که ارائه فرمودید که در الحادی الحادی الحادی، مطلقاً تعبد، منظور نظر نیست. در اسلامی اسلامی اسلامی، تعبد به گونه مطلق در کلمات شارع هست. ما باید از آنجا سیر را شروع کنیم، بعد فرمودید: باید ببینید لوازم آن شیوه‌ها و روشهای برخورد با کلمات شارع چیست تا به اسلامی اسلامی اسلامی نزدیک شویم.

اصل بحث: ملاک نبودن عرف زمان شارع در فهم موضوعات احکام

۱ ـ عرفی بودن شناخت موضوعات غیر مستنبطه و مشارکت عرف در شناخت موضوعات مستنبطه در روش متداول

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: باید واقعاً بررسی نمود که ابتدای مسئله اول و دوم که گفته شده: حکم از شرع باشد و موضوع از عرف (که متداول هم هست) آیا این امر، ضرری به تعبد می‌زند یعنی تحریف کلام از موضع و معنا می‌شود؟ در چه صورتی این گونه می‌شود؟ زود از اینجا عبور نکنیم! مطلب، مطلب مهمی است، الان

روش متداول حوزه این است که موضوع را از عرف اخذ می‌کنند، الاّ اینکه موضوع مستنبطه باشد. مثل صلوة، زکوة، اگر از مجعولات شارع باشد و حقیقت شرعیه پیدا کرده باشد موضوع را از شرع می‌گیرند.

تازه در همین جا که از شرع اخذ می‌شود باید دید که آیا به نحو کامل از شرع است یا به هر حال صلوة، رکوع و سجود دارد؛ رکوع و سجود معنای عرفی دارد، هر چند که قیودی که به سجود و رکوع و قیام و قعود و ... اضافه کنند در معنای آنها دخالت خواهد داشت، ولی به هر حال این موضوعات، معانی عرفی دارند که عرف را ملاک فهم این موضوعات قرار می‌دهید.

(س): یعنی می‌فرمائید ترکیب موضوع را از شرع می‌گیرند که چه شرایطی باید داشته باشد. ولی مفاهیم آنرا، مفاهیم اجزاء و شرائط آن را عرفی میگیرند.

(ج): یعنی عرف لسان و زبان، اگر همین یک ادعا تمام شود که موضوع را از عرف نمی‌توان گرفت و بتوانیم همین بحث را تمام کنیم که اخذ موضوع از عرف منتهی به قیاس می‌شود اگر چنین چیزی را بتوانیم تمام کنیم، این امر بسیار مهمی است. آیا مطلقا نباید کاری به عرف داشت یا خیر (که بحث مطلق آنرا که آیا باید کاری داشت یا نه را در بحث بعدی به نحو مبسوط طرح می‌کنیم ولی فعلاً می‌گوئیم آیا شناسائی موضوع، مطلقا عرفی است یا عرف از آن مطلقا منعزل است؟ یا اینکه خیر! باید یک سهم مشخصی را از عرف گرفت و یک سهم شخصی را هم از شرع گرفت) یعنی آیا مطلقا عرفی نیست یا مطلقا عرفی هست؟ یا اینکه باید موضوع را از عرف و شرع روی هم رفته بدست آورد؟ اگر باید روی هم رفته موضوع را بدست آورد چه قسمتی از آنرا باید از شرع گرفت و چه قسمتی را باید از عرف اخذ کرد؟

حالا اگر ما مطلقا قرار شود موضوع را از عرف بگیریم چه حاصلی و چه عیبی دارد؟ دعوای اینکه بگوئیم حکم از شرع و موضوع از عرف است مطلقا، الاّ ما خرج بالدلیل، (مگر اینکه موضوع جزء حقایق شرعیه و موضوعات مستنبطه از لسان شارع باشد) بگوئیم: موضوعات غیر مستنبطه کلاً باید از عرف اخذ شود، آنوقت در موضوعات هم کاری به این نداشته باشیم که تخصصی می‌باشد، خوب، متخصص عرف می‌گوید اگر بدیهی هم هست از عرف و از ارتکاز عرف می‌گیریم. مثلاً، خمر به چه چیزی اطلاق می‌شود؟ از خود بی‌خود شدن یعنی چه؟ یعنی انسان چه کارهایی را در حالی که هوش و حواسش سر جایش باشد انجام میدهد و چه کارهائی را انجام نمی‌دهد؟ رفتار متعادل و غیر متعادل چیست؟ مسکر و سکر یعنی چه؟ عرف تشخیص می‌دهد که انسان در حال طبیعی و یا در حالی که از خود بیخود می‌شود چه کارهایی را انجام می‌دهد یا انجام نمی‌دهد. اگر عرف، موضوعات را تشخیص دهد و شرع هم حکم آنها را بدهد چه اشکالی دارد؟ مگر موضوع چه سهمی از مطلب را دارد؟ زمانی می‌گوئیم موضوع، مشتبه شده، به نحوی که انسان نمی‌فهمد این موضوع چیست؟ مثل اینکه این موضوع، تحت عنوانی قرار گرفته که نباید قرار گیرد، یعنی عدم دقت

«۳»

ما موجب اشتباه عرفی شده با مانند اینکه موضوع تخصصی بوده، اما متخصص، دروغ گفته است، اگر دروغ بگوید که این کار او ملاک نمی‌شود که تشخیص موضوع نبایستی عرفی باشد! خوب متخصص امین و صادقی پیدا می‌کنیم که راست بگوید. آیا می‌شود گفت که اگر تشخیص موضوع، عرفی شد در حکم اشکال پیدا می‌شود؟ بستگی دارد به اینکه آیا در نظام موضوعات و نظام تفاهم و فهم خودش برای عرف تغییری هست یا نیست؟ آیا ادراکات آن، ادراکات ثابته می‌باشد یا اینکه ادراکات متغییری دارد که موضوعاتی حادث می‌شود که نمی‌تواند تحت عناوین کلی قبل قرار گرفته و مصداق برای آنها باشد. در این امر باید دقتی کنیم که آیا چنین مطلبی را می‌توان ادعا کرد؟

۲/۱ ـ تفاوت رابطهٔ مولا و عبد در گذشته با مدیر و کارمند در زمان حاضر در نوع موضوعات، میزان حساسیتها، نوع روابط و تزاحم موضوعات

برادران به مثال ساده‌اش در اصول برخورد داشته‌اند که «اذا امر المولا بعبده» می‌باشد. در این امر و نهی در ابتدا شما یک ارتکازی را باید بخاطر بیاورید که در آن ارتکاز، عبد و امه وجود دارند و در عرف آن، عدهٔ زیادی کارهایشان را باعبد و آمه انجام میدهند. مثال سادهٔ آن در این عرف این است که دستگاه لباسشویی و جاروی برقی در کار نیست و آب لوله‌کشی شده هم وجود ندارد. در این صورت افرادی که تمکن مختصری هم داشته باشند نه تمکن زیاد، امه‌ای را برای کمک به خانواده و غلامی هم برای آب آوردن از بیرون خریداری می‌کنند و لکن کسانی که تمکن نداشته باشند نمی‌توانند همان یک عبد و امه را داشته باشند. اگر این چنین عرفی را در نظر داشته باشیم و بعد بگوئیم حالا در این عرف، کسی دستور بدهد که برو آب بیاور. آیا این امر، مطلقا معنای طلب از بالاتر را می‌دهد؟ یا اینکه «طلب منع من الترک» هم در آن وجود دارد؟ در این عرف، ارتکاز آن واضح است. در چنین عرفی شکل موضوع امر و نهی واضح است که «اذا امر المولی بعبده» می‌شود ولکن در نظام اداری فعلی، مدیر کل هر از مدتی عوض می‌شود. کارمندی بود که می‌گفت ما تا بحال ۲۰ مدیر عوض کرده‌ایم. او خودش را نسبت به مدیر باقی‌تر و محکمتر می‌دید. خدا مرحوم رجایی (رضوان ا... تعالی علیه) را رحمت کند وقتی که شهید شد من از دفتر او سؤال کردم شما مگر آدم نبودید که کنترل کنید؟! گفت ما شش نفر بودیم که آقای رجائی ما را از حزب جمهوری اسلامی به اینجا آورده بود. هر چه برای مخارجات و حقوق ما در نخست وزیری دستور صادر می‌کرد آخرش یک بندی از قانون را پیدا می‌کردند و جلوی آقای رجائی می‌گذاشتند که ایشان حق ندارند این دستور را صادر کنند! هر راهی می‌رفت جلویش را می‌گرفتند! ما که کاری نمی‌توانستیم بکنیم. مگر اینکه شما در روابط نظام اداری بتوانید تصرف کنید. مدیر در سازمان غیر از «اذا امر المولی بعبده» است مگر اینکه شما در روابط نظام اداری بتوانید تصرف کنید، و شیوه امر و نهی و اداره کل را تغییر دهید. آنهم کلّ به معنای یک واحد، کلی که در حال حرکت می‌باشد غیر از کلی است که شما علی حده آنرا تعریف

نمائید که یک مجموعه و گروهی را زیر نظر یک نفر قرار دهید.

مثال ساده‌اش را از اینجا بر روی یک مثال فیزیکی می‌آورم که به ذهن نزدیک باشد بعد بر می‌گردم دوباره این مثال را تکمیل می‌کنم. شما سوار ماشین که می‌شوید نمی‌توانید قطعات آن را هر جور که دلتان می‌خواهد حرکت بدهید ولی اگر یک وقتی چوبی در دستتان باشد و بخواهید حیوانی را دنبال کنید چوب را به هر گونه که دلتان بخواهد می‌توانید حرکت بدهید! ولی دنده ماشین را که نمی‌شود هر طور که دلتان می‌خواهد حرکت بدهید! بلکه برای دنده عوض کردن باید کلاچ بگیرید. در هر موقع خاص نیز یک روال خاصی دارد. در ابتدای حرکت ماشین، اگر دندهٔ چهار بگذارید، دنده‌ها خرد می‌شود، باید دندهٔ یک بزنید تا ماشین یک مقدار دور برداشت آنوقت یا کلاچ به دنده ۲ و سپس به ۳ بروید! آنوقت این دنده عوض کردنها را در هر زمانی و شرایطی هم نمی‌توانید داشته باشید؛ مثلاً اگر کسی و یا مانعی جلو ماشین آمد نمی‌توان از دنده ۲ به دنده ۴ رفت چرا که در این صورت نمی‌توان ترمز کرد! پس ماشین، همانند اسب که تازیانه‌ای بر بالای سر او بگیرید که به هر گونه دلتان خواست برانید، نمی‌باشد. بلکه تصرف در ماشین یک «نظام» دارد که به آن نظام و حرکات شما آن کل در خدمتتان قرار میگیرد و شما بر مجموعه‌ای که هر عضوی از آن، کاری بعهده‌اش هست، تصرف می‌کنید.

حالا ماشین «اداره» هم همینطور است. «مدیر» نمی‌تواند صبح به اداره برود و بگوید: عزل کردم، نصب کردم! اینطرف و آنطرف بردم! فرمان و دستور میدهم! انجام بدهید! چرا انجام ندادید؟! بلکه به شما می‌گویند: فرمان شما مستند بر چه قانونی است؟ در مجموعه، حدود وظائف و اختیاراتی، نسبت به یک موضوعات خاصی تعریف می‌شود.

در این صورت اگر ملاحظه کنیم می‌بینیم که نه تنها شکل «اذا امر المولی بعبده» فرق کرده بلکه باید گفت در زمان سابق که «خان» در مناطق وجود داشت حالا خان «موضوعی» دارید، خان آب و برق، خان ارتباط، دارید! اینها موضوعاتی است که قبلاً سابقه نداشته است. این غیر از حتی خرید و فروش فلان تاجری است که نوع و جنس کالا مطرح باشد. مثلاً بگوئید: در سابق که بازرگان برنج و گندم داشتیم، حالا بگوئیم بازرگان برق! خیر! اینگونه نیست که شما هر چه دلتان برق بخواهد بدون اینکه ضرری به احدی برسد بتوانند به شما بدهند بعد هم شما بتوانید آنرا مثل برنج مخفی کنید که به دست هیچ کس نرسد و فقط شما داشته باشید! که اگر برق هم قطع بشود برق شما سرجایش باشد! این طوری که نیست! شما در اینجا، نظام دیگری در امر و نهی و اداره دارید که با نظام «اذا امر المولی بعبده» ، «موضوعات» آن و «حساسیت» و «نحوهٔ ارتباط» آن فرق دارد، نحوهٔ ارتباطی که در امر و نهی «اذا امر المولی بعبده» می‌دیدید، با نحوه ارتباطی که در اینجا مدیر کل با معاونینش و بخشهایش دارد تفاوت دارد. حساسیتهای آنها هم فرق دارد. در اینجا یک ارتکاز دیگر،

«۵»

صحبت از مصوبه و بخشنامه و حدود و وظائف و اختیارات و امثال ذلک دارد. همچنین در «تخصیص» قضیه فرق دارد. در آنجا برای موضوعات نمی‌توانست تزاحم فرض شود، یعنی یک موضوع (که یک امر یا نهی ناظر به آن هست) که یک تکلیف را آورده با یک موضوع دیگر در بعضی از موارد نادره، تزاحم پیدا می‌کرد، همیشه هم که متزاحم نمی‌باشند، یعنی در تزاحم اگر قائل شدید که همیشه در کلیه موارد، «طبیعت قضیه»، متزاحمین هستند نمی‌تواند به معنای تزاحم قرار بگیرد بلکه باید به عام و خاص و به قوانین دیگر بازگشت نماید. حالا می‌خواهد تخصیص باشد، خروجش موضوعی یا حکمی باشد، به هر حال باید به موضوع دیگر بازگشت نماید. اگر گفتید که همیشه در تزاحم است، اینکه ملاک نمی‌تواند یک مورد افتراق هم نداشته باشد، معذلک حکم بدون لحاظِ مصلحت موضوع متزاحم را داشته باشد. همچنین چیزی نمی‌شود! تزاحم جزئی و مصداقی که متعارف در حوزه می‌باشد شرطش این است که از قبیل عموم و خصوص من وجه باشد در بعض از موارد متزاحمین در یک مورد یا چند مورد با هم جمع بشوند آنوقت بگوئیم امر و نهی دارند در بسیاری موارد هم آن معصیت متعلق به خودش می‌باشد. شرط نماز حتماً این نیست که هر وقت بخواهد به نماز بایستد، بچه‌ای در حوض بیفتد! یا هر وقت به مسجد برود با تطهیر مسجد و وقت قضا شدن نماز مواجه شود! طبیعت احکامی که در یک نظام و سازمان هست الگوی تفکیک دارد و تفکیک به هر قسمت به تفکیک قسمت دیگر مزاحم است. یعنی اگر مبتلا به حکومت مثلاً هزار یا ده هزار تا کار باشد و قائل شدید که اصلاً موضوع کار حکومت، موضوعی است که متعدد می‌باشد و موضوعات متعدد را نیز باید نظم داد که در یک زمان «مبتلا به» آن، مانند فرد نیست که در هر زمان یک کاری را بخواهد انجام دهد که نسبت به یک کار در یک زمان، بگوئیم حالا مزاحمش حکم دیگری هست یا نیست؛ بلکه هزار کار را هزار نفر دارند انجام میدهند هر کاری را یک نفر انجام می‌دهد که همهٔ این کارها نیز مقدورات می‌خواهد به هر کدامشان نیز مقدورات بیشتری بدهیم بهتر می‌توانند کار بکنند در این صورت مجبور هستید که کار بعضی را به نفع کار بعض دیگر، کم و زیاد نمائید. نمی‌توان بصورت مساوی از اول تا آخر یک قیمت بپردازید که هر چه شد، بشود. خوب این امر معنایش این است که تزاحمی که در نظام طرح می‌شود به گونهٔ دیگری است. بعبارت دیگر «الگوی تخصیص امکانات» آن فرق دارد. آیا عین همین را هم می‌توان ادعا کرد که «نحوهٔ روابط و توزیع اختیارات» هم بایستی تفاوت پیدا کند یا بگوئیم نحوهٔ اوامر اصولاً فرق دارد؟ اگر بشود چنین چیزی را فرض کرد در این صورت آیا می‌توانیم بگوئیم که مفهوم امر و نهی در اینجا با سایر مفاهیمی که در نظام نبوده است متفاوت است یا نه؟ اینها سؤالاتی است که می‌شود از آن گذشت و به یک تسامح عرفی گذراند! اگر بگذاریم چطور می‌شود؟ و اگر این دقتها و تأمل‌ها را نداشته باشیم و کار را بر عهدهٔ عرف و متخصصین بگذاریم چه می‌شود؟ اگر قرار شد «عرف»،

ملاک باشد، خوب، عرف این نظامات را برای اغراض و اهدافی می‌سازد.

(س): تا بحال سه نکته را فرمودید، یکی اینکه اشکال در عرف از ناحیه وقوع خطای عرفی یا تعمد عرفی در تشخیص موضوع باشد. فرمودید: این اشکال وارد نیست چرا که ما در تشخیص موضوع هم باید ضوابطی بگذاریم تا «حجت» را تمام کنیم. در تشخیص موضوع با قرار دادن قیود وثاقت، عدالت و خبرویت این اشکال حل می‌شود. اشکال در این نیست که رجوع به عرف، موجب خطا در موضوع و تشخیص موضوع یا تعمد در به خطا انداختن فقیه می‌شود بدلیل اینکه با ضوابطی، حجّت را تمام می‌کنیم. اشکال اساسی در این است که دو نکته را تا بحال فرمودید: یکی اینکه تحولات اجتماعی که واقع میشود ارتکازات اجتماعی تغییر کرده و فهم از مفاهیمِ خطابات، متحول می‌گردد، یک فهم ثابتی نسبت به مفاهیم باقی نمی‌ماند. بنابر این امکان اینکه ما یک فهم را ملاک قرار بدهیم اصلاً نیست.

(ج): اگر بگوئیم فهم زمان شارع را موضوع قرار میدهیم فهم زمان شارع روی موضوعات فعلی نیست بلکه روی موضوعات دیگری است که مصداق خارجی هم ندارد، ما حکم این موضوعات را می‌خواهیم.

۲/۲ ـ توسعه رفاه و ارضاء بیشتر شهوات، محور پیدایش موضوعات و ادراکات جدید برای عرف

حالا اگر کسی بگوید این موضوعات متحول و متغییر و متفاوت (حالا به هر نامی) این موضوعات عرفی را با دقت عقلی و دید کارشناسانه، ملاحظه می‌کنیم. کارشناسان تجربه می‌کنند، امتحان می‌کنند، عقل را کاملاً استخدام می‌کنند. اینگونه نیست که بدون محاسبه باشد؛ به اصطلاح خودشان در «الگوی تخصیص»، «ضریب فنّی» و «معادله» دارند، ولی عرف نظامات را با این دقت برای چه می‌سازد؟ غایات اینها چیست؟ آیا غایات اینها توسعه شهوات است؟ (به فرض که باشد) یعنی بگوئیم: مردم خوشی با طبعشان ملائمت دارد یک وقتی ما بحثی را برای کسی می‌گفتیم وقتی می‌رسید به یک قسمت که می‌گفتیم مردم دنبال خوشی هستند می‌گفت: این مسئله بدیهی است، برای اینکه معاویه هم در قضیه‌ای که در مجلسی پیش آمده بود مرتب سؤال می‌کرد چه کسی از صدای خوب بدش می‌آید؟ چه کسی از خوراک خوب بدش می‌آید؟ و ... یک نفر هم مرتب می‌گفت «من»! معاویه رو به فردی که خرش را گم کرده بود کرد و گفت خری که گم کرده بودی همین است!! حالا واقعاً سؤالی است که آیا در عرف، طبایع شرط است؟ گرایش غالب طبایع چیست؟ آیا گرایش غالب طبایع، خوشی دنیائی را اصل نمی‌دانند و شما می‌گوئید شوق؟! یا حرفتان این است که نسبت به عرف گفته‌اندکاری به این قسمت نداشته باشیم، خدا حفظ کند آقای یزدی را که به ایشان می‌گفتیم پول حواله شرعی نیست. (الان هم از مخترعات عرفی است که ربطی به حواله ندارد) ایشان می‌گفتند: عرف و عقلا در همهٔ دنیا آنرا قبول دارند.

حالا ما در ابتدای کار، عرف را بدون قید و شرط ملاحظه می‌کنیم. سؤال می‌کنیم آیا عرف، مقاصدش را

مقاصد عقلائی دنیایی یعنی توسعه در رفاه، قرار می‌دهد؟ توسعه در رفاه برای ما طلبه‌ها که گرفتاری اجاره و قرض زایمان زن و جهیزیه و امثال اینها را داریم نفس راحت کشیدن از این امور است یعنی حساب و کتابی داشته و مقروض نباشیم، همسایه بد نداشته باشیم، به محل کار نیز راحت بتوانیم رفت و آمد کنیم. ولی عرف اینگونه قائل نیست بلکه توسعه در ابتهاج به دنیا را مطرح می‌کند. اینکه می‌گویند بایستی رفاه اجتماعی بالا برود، یعنی ابتهاج مادی بالا برود یعنی دیروز لذّت و خوشی به صد گونهٔ موضوع نصیب بشر می‌شد امروز به ۱۵۰ گونه برسد. خوشیهایی که در سابق اصلاً قابل تعریف و تصور نبود. واقعاً برای کسانیکه ۱۰۰ یا ۲۰۰ سال قبل زندگی میکردند، فواره‌ای که بصورت یک کره آب بپاشد قابل تصور نبود. اینکه این موضوعات عوض می‌شود مرتباً ابتهاجات عوض می‌شود اگر مقصد این باشد و نظامی درست می‌شود که به این مقصد برسیم شما می‌توانید از آنها در کلیّات اخلاقی، بحث نمائید ولی در احکام تکلیفی چه؟ اگر بخواهید احکام تکلیفی را جزء جزء بریده و احکام نظام را تک تک، بدون ملاحظهٔ مجموعه و جایگاه هر عضو ملاحظه نمائید این دیگر، اصلاً آن موضوع نبوده و موضوع مبتلابه نمی‌باشد. یعنی زود نگذریم برای اینکه نجات پیدا کنیم!

(س): دقیقتر بفرمائید. تا اینجا روشن است که می‌فرمائید ارتکازات عزمی در حال تغییر است.

(ج): به سمت حرص بیشتر به دنیا و پرستش بیشتر.

(س): قبل از ارتکازات هم می‌فرمائید: تمایلات، ارتکازات را عوض میکند، یعنی مقدمه‌اش می‌باشد، به عبارت دیگر، «توسعه تمایل»، موضوعات مبتلابه را عوض میکند، موضوعات مبتلابه هم از موضوعات عینی و ارتباطات انسانی و سازمانی، هم توسعه تمایل اجتماعی یا توسعه اراده‌هاست، قبل از توسعه تمایل که حاکم بر توسعه تمایل و توسعه تمایل حاکم بر توسعه موضوعات (اعم از روابط انسانی) می‌باشد.

(ج): اصلاً این موضوع قابل لحاظ نبوده است.

(س): فرق هم نمیکند که در روابط انسانی باشد مثل قانون گذاریها و مدیریت و شکل مدیریت یا در موضوعات اقتصادی، یا موضوعات فرهنگی، حتی نحوهٔ کتاب نوشتن، نحوه فیلم و ارائه مطالب، بطور کلی شکلی پیدا می‌کند که آن شکلها در سابق نبوده است. تا اینجا اگر ما بپذیریم که توسعه موضوع واقع می‌شود (اصل اول) و توسعه موضوع هم در جهت مقصدی هست (اصل دوم) و توسعه موضوعات هم به شکل نظام می‌باشد (اصل سوم) که اینها اصول موضوعه باشند و اگر حکومت انگیزه بر توسعه نظام را هم بپذیریم، تا اینجا نتیجه‌اش این می‌شود که موضوعات بطرف مقاصدی، در حال تغییر هستند که متناسب با تغییر موضوعات، فهم عرفی عوض می‌شود.

(ج): یعنی کیفیتهای مبتلابه، کیفیتهای متناسب با رشد خاص است، همینطور که می‌گوئید: یک شیء، یک قیمتی در بازار دارد. «قیمت»، ارزش «در غایت» را معلوم می‌کند، ارزش این شئ یعنی سهم تاثیرش در تکامل این مقصد، آیا

می‌توانیم بگوئیم اینها از موضوعات زمان شرع می‌باشد؟

(س): حالا من دو بحث را سؤال کنم، یکی اینکه اگر فرض کنیم که «تحول»، جهت‌دار نیست ولی نفس تحول در ارتکازات را بپذیریم، این یک قدم است که بگوئیم ارتکازات، تبدیل موضوع می‌آورد. تبدیل فهم هم می‌آورد نه فقط تبدیل موضوع. یکبار می‌گوئیم موضوعات تبدیل می‌شوند ولی مفاهیم جامعی می‌ماند که آن مفاهیم قبلاً بر موضوعاتی بار می‌شد امّا حالا به موضوعات دیگری بار می‌شود، آن موقع، آب را به آب جوی می‌گفتند حالا آب را به آب لوله کشی می‌گویند، ولی مفهوم آب، یک مفهوم هست، این یک مطلب، امّا یکبار می‌فرمائید که همراه با توسعه موضوعات، ادراکات از موضوعات و مفاهیم هم عوض می‌شود ولی جهت را در آن نمی‌بینیم، این هم قدم دوم؛ قدم سوم این است که بگوئیم: خیر! هم ادراکات همراه با توسعه موضوعات متحول شده و هم توسعه ادراکات تابع توسعه انگیزه می‌باشد، یعنی نحوه درک آن از موضوع به نیّت او بر می‌گردد.

۲ـ کم بودن موضوعات مشترک بین زمان حاضر و زمان شارع

(ج): صحبت ما در مطلب سوم هست چراکه اصولاً اگر بگوئیم ما ادراک زمان شرع را پیدا می‌کنیم ولی آن ادراک، موضوعاتی را که مصداقش باشند ندارند مگر تعداد کمی را؛ ممکن است به آب چاه و آب لوله به همه اینها علی کلام فیه آب گفته شود. برای چه می‌گوئیم در این هم تأمل است؟ برای اینکه به این آب، کلر می‌زنند. حالا اگر بوی آن هم تغییر میکند خیلی زود این بو می‌رود و به حالت اول بر می‌گردد. همان وقت که کلر به مخزن می‌زنند در همان زمان اگر از آن آب استفاده کنند عرف می‌گوید چون بوی این آب تغییر کرده، مضاف است! ولی خیلی زود به حالت قبل بر می‌گردد و مطلق می‌شود. گاهی به نحو اتفاقی در لوله‌های آب. این آب کلر دار را مشاهده کرده‌اید که هنوز آثار آن وجود دارد. بسیاری از عمارتهای بزرگ در خارج از کشور به آبهای فضولات (که قطعاً و شرعاً نجس هست) با دستگاه تصفیه، اکسیژن و هوا میدهند و آنها را به آب قابل استعمال و شرب تبدیل می‌کنند، آیا ما به این کار هم استحاله می‌گوئیم؟ ولی حتماً استحاله شدن این آبها با استحاله شدن زمان شرع فرق میکند. استحاله‌ای داریم که به نحوهٔ طبیعی انجام میگیرد ولکن این استحاله‌ای است که شما بوسیله عوامل غیر طبیعی ایجاد کرده‌اید. این آب که بوسیله ماندن رنگ و بویش تغییر نکرده، بلکه بوسیله تصفیه اکسیژن و امثال ذلک تغییر کرده یعنی خلاصه با عوامل دیگری ولو اینکه شبیه به عوامل طبیعی سابق باشد، تغییر یافته است. ولی دقت کنیم مابه الاشتراک و مابه الاختلافهایی با هم دارند. موضوعات بسیار زیادی داریم که در سابق اصلاً وجود نداشته است و ما راحت کار همهٔ آنها را یک قلم و یکجا، با اصل برائت و حلیت و اباحه، حل می‌کنیم. موقعی می‌گفتند که در زمان طاغوت، هویدا کیف کیف قانون می‌آورد و رای می‌گیرد! دیگری رأی گیریش به صورت ورقه ورقه و خط خط نمی‌باشد، می‌گفت هر چه هست رای بدهید! نمایندگان هم می‌گفتند احسنت! این دیگر تصویب شد! حالا ما چگونه عمل

«۹»

می‌کنیم آیا ما هم کیف کیف تصویب می‌کنیم، مثلاً می‌گوئیم اصالت الحل و اصالت الاباحه این را می‌گیرد! باید دقت کنیم که «موضوعات مستحدثه‌ای» که داریم «محدث» آنها برای چه اینها را احداث کرده است؟ تلفن و ضبط و بلندگو و ارتباط ماهواره‌ای و اینها به ذهن ما می‌آید که الحمدا...اینها همه چیزش خیلی خوب است و کارها را راحت میکند آیا شما با راحتی بشر مخالفید؟ اینها ابزار مدیریت می‌باشند! اینها را به دید ابزار مدیریت و به دید ابزار ارتباط، ملاحظه نمائید. سطح بهره‌برداری ما از تلفن به یک گونه است و سطح بهره‌برداری یک دستگاه اداری از تلفن به گونهٔ دیگری است. این وسیله «ارتباط»، نوع «مدیریت» را تغییر می‌دهد، چرا که مدیریت را روی مدیریت اطلاعات و حکومت بر ارتکازات بر فهم می‌آورد، در این مدیریت گفته می‌شود که با جهت دهی به فهم‌ها، و زمینه‌سازی برای آنها، حوادث ایجاد می‌شود. گفته می‌شود من اطلاع و زمینه اطلاع را به مشتری می‌دهم او اصلاً لازم نیست مستخدم من باشد، اموری هم با او قرارداد نمی‌کنم. لذا «امر المولی بعبده» هم گفته نمی‌شود! می‌گوید او برای من مجانی کار میکند، من می‌آیم نظامی از ارتباطات برای او فراهم میکنم نفع او در آن نظام، در این است که به نفع من بچرخد! خوب می‌توان گفت خیلی عقل می‌خواهد که انسان بتواند چنین کاری را انجام بدهد که دیگری اینگونه برای او کار کند! آنها به نفع خودشان می‌رسند حالا چه ضرری دارد شما هم اطلاع پیدا کنید و به کار خود هم برسید، به گونه‌ای که آنها به کارشان برسند شما هم بکارتان برسید، خرجی هم نکشید، او دکتر بشود شما نیز،هم جهت دکتری و جهت طب را هدایت بکنید و هم دارو را و هم کسانی را که حق دارند از آن مصرف کنند را طبقه بندی می‌کنید. او کار خودش را میکند، شما هم کار خودتان را بکنید! حالا واقعاً شما (خوب در این قسمت دقت کنید!) در اینجا، دیگر مشکل آن از مشکل این اداره و سازمان موضوعاً عوض می‌شود، اصلاً طرف شما، استخدام بمعنای عقد قرار داد نیست. او آمده گفته که می‌خواهم دکتر بشوم اینقدر هم پول می‌دهم این فرد درس می‌خواند و او هم پول می‌گیرید و هم کار خودش را از او می‌کشد. هم در حین درس خواندن بعنوان کارگر فکری از او استفاده می‌کند و هم زمانی که به کشور خودش می‌رود آنجا هم جزء مهرهٔ این دستگاه می‌باشد! خوب قطعاً شکی ندارد که این موضوع با مدیریت «اذا امر المولی بعبده» موضوعاً فرق دارد، نه در قرارداد استخدامی و نه در قرارداد جعاله می‌آید و نه در قرارداد عبد و مولی می‌آید! موضوعاً کار دیگری است، اصلاً این از آن عناوین نیست.

۲ـ عرف زمان شارع شناخت از موضوعات فعلی را نتیجه نمی‌دهد

حالا ما با این قضیه چه کنیم؟ این اداره‌هایی که اینگونه در دنیا واقع می‌شوند، و این وسایل ارتباط برای آن اداره‌ها، حیاتی است، یعنی تلویزیون و تلفن و فاکس و ماهواره و کامپیوتر و امثالش حیاتی بوده و ابزار تصرف در اداره‌ها می‌باشد؛ آیا می‌توانیم منفعت اصلی آنها را منفعت محرم بدانیم؟ بگوئیم: نه فقط اینها دخالت در اموال

می‌کنند بلکه «لا یحل مال امرء الا بطیب نفسه» نسبت به اینها که در آزادی و اراده و اختیار احرار نه عبید، ملتها نه یک نفر، دخالت میکنند چه بگوئیم؟ آیا بگوئیم: منفعت غالبهٔ اینها، بدتر از منفعت آلات لهو می‌باشد؟ آیا اینها آلات تصرفات حرام است یا خیر؟ چه کنیم؟

از اینجا بگذریم و معطل نشویم، فقط نکته‌ای را که می‌خواهم بگویم این است که موضوعات حتماً متبدل می‌شوند و موضوعات احکامی که احکام زمان شرع بوده اگر بخواهد به خطابات زمان شرع و به عرف زمان شرع معلوم بشود اگر ما مقید شویم و بگوئیم: اینها موضوع عرف زمان خطاب نمی‌باشند تردیدی در موضوع نبودن نسبت به مصادیق که نمی‌باشد با در این صورت، اگر اوامر کلی، بخواهد آنها را بگیرد چگونه می‌توانیم اینها را موضوع آنها بدانیم؟

۳/۱ ـ امکان تطبیق ادراکات کلی از موضوعات زمان خطاب به موضوعات زمان حاضر در فرض انفصال موضوعات از هم

(س): جهتی که بر توسعه موضوعات حاکم است آیا جهت مادی است یا جهت معنوی؟ حتی اگر جهت الهی هم حاکم بر توسعه موضوعات باشد، این موضوعات، موضوعاتی نیستند که در زمان شارع وجود داشته باشند. تا اینجای کار خیلی مشکل نیست یعنی اگر ما فقط بخواهیم از این ناحیه پیش برویم که موضوعات متبدل می‌شوند، می‌گویند: بله موضوعات متبدل می‌شوند همه هم این را قبول دارند،

(ج): احکام هم آنها را نمی‌گیرد؟

(س): نه! می‌گویند: ما به نحوی می‌آئیم احکام را برای آنها درست می‌کنیم. پس یک قدم این است که موضوعات، متبدل می‌شوند، بعد می‌گوئیم: حکم موضوعات جدید را از ادله‌ای که وجود داشته چگونه استنباط می‌کنیم؟ آیا با تکیه بر همان ارتکازات، یا نه روش جدیدی در کار است؟ تکیه به آن ارتکازات چه اشکالی دارد؟ علی فرض اینکه ارتکازات، قابل بدست آوردن باشد؟ این یک قدم بحث است. تقریباً تا اینجا روشی که در حوزه‌ها متداول است این است که می‌گویند: ما برای بدست آوردنِ مفاد ادّله، نسبت به مبتلابه، ارتکازات زمان شرع را مورد دقت قرار میدهیم چون آنها مخاطب به این خطابات، بودند سپس می‌آئیم آن ارتکازات را بر این موضوعات موجود تطبیق می‌کنیم، تطبیق آن یا عرفی است یا کارشناسی، این یک روش است. تا اینجا حضرتعالی می‌فرمائید که موضوعات متحولند و آنها نیز که تا اینجا می‌پذیرند که موضوعات متحول است. سپس می‌فرمائید: ارتکاز زمان شرع پاسخ این را نمی‌دهد. این مطلب را باید بحث کنیم، این یک قدم بحث، قدم دوم بحث این است که حضرتعالی از این عمیق‌تر می‌فرمائید که اصلاً ارتکازات زمان شرع، قابل تحصیل نیست.

(ج): حالا ما فرض می‌کنیم که ارتکازات زمان شرع قابل تحصیل باشد. می‌گوئیم ما مثل زبان شناسان رجوع به زمان قبل می‌کنیم، زبان شناسان می‌روند نسبت به زبانی که الآن محو شده و متکلم به آن وجود ندارد، را تدریجاً، دوره به دوره بررسی می‌کنند قرائن و شواهد خاصی را می‌آورند و مطلبی را اثبات می‌کنند، مثلاً خط میخی را پیدا می‌کنند و

بعد هم موضوعات همان وقت را معین می‌نمایند.

(س): یعنی می‌فرمائید بالاتر از زبانهای منسوخ که نیست، دلالت عرفی آن زمان، قابل کشف است.

(ج): دلالت عرفی آن زمان، قابلیت بدست آوردن دارد، ولی ما باشیم و تنسک به دلالت همان زمان و بگوئیم شرع و زمان خطاب، آنوقت آیا تطبیقاتی که نسبت به موضوعاتی داریم، آیا تنسک در آن موضوعات نمی‌تواند طرح شود؟ در این باره چه می‌کنیم؟ آیا می‌آئیم سلب خصوصیات شخصی می‌کنیم و سعی می‌کنیم کلیاتی از موضوعات اوامر بدست بیاوریم تا آن کلیات بتواند شامل بشود. این یک فرض است، یک فرض آن این است که بگوئیم ما نسبت به موضوعات کلی ادراک احکام کلی، خواهیم داشت، آن موضوعات، اگر کلی باشند، شامل این موضوعات جدید می‌شوند. اگر موضوعات از هم جدا فرض می‌شدند، این فرض خوبی بود.

۳/۲ ـ انطباق عناوین متزاحم بر موضوعات به ضرورت مرکب و مرتبط بودن آنها

ولی اگر گفتیم که این موضوعات ۱۰۰ عنوان متزاحم بر آن می‌تواند تطبیق کند چه می‌کنیم؟ موضوعش، هم موضوعی نیست که در یک مجموعه دارد طرح می‌شود و با خصوصیات مختلف ارتباط دارد. این موضوع هم به عمومهائی که آنرا از جهاتی مأموربه می‌کند ارتباط دارد و هم به عمومهایی که آن را منهی‌عنه می‌نماید.

(س): ارتکازات عرفی در فهم خطابات محفوظ است، باید تعارض و تزاحم آن را با یک روشی حل کنیم.

(ج): یعنی من از طریق موضوع دارم کار دیگری می‌کنم، یعنی دارم منع می‌کنم و می‌گویم این موضوع، یک موضوع بریده مثل سابق نیست که یک عنوان بر آن مترتب باشد و در مواردی تزاحم داشته باشد، این موضوع خودش سنخاً موضوعی است که عناوین متزاحم بر آن منطبق است و انطباق آن هم ذاتی است، شما نمی‌توانید این را در تزاحم حل کنید مگر اینکه برگردید و در ادراک کار دیگری داشته باشید.

۳/۳ ـ برای تشخیص حکم باید به موضوع از «جهات مختلف» و «در مجموعه»، «متناسب با نمایاتش» توجه شود.

(س): خوب چه اشکال دارد باید بین احکام یک طبقه بندی جدیدی داشته باشیم. موضوع همین است و برای ادراک از احکام هم درست ما می‌آئیم ادله احکام را طبقه بندی می‌کنیم، در سابق طبقه بندی نبوده، حالا فهم در نسبت بین ادله را هم درست می‌کنیم.

(ج): خوب «فهمیدن ادله برای فهم موضوع» معنایش این است که موضوع را نمی‌توان عرفی منطبق کرد.

(س): این عناوین بر آن موضوع منطبق است. حالا حکمش را چکار کنیم؟ می‌گوئیم می‌آئیم تزاحم بین این ادله را بررسی می‌کنیم، یعنی یک طبقه بندی در احکام لازم داریم که آن موقع لازم نبوده، این برای این است که موضوعات متزاحم را حل کنیم نه به معنای اینکه در طبقه بندی احکام هم فهم از خود احکام را باز به عرف برگردانیم. یعنی در پایان کار در طبقه بندی احکام هم فهم عرفی می‌شود. این غیر از این است که می‌فرمودید قبلاً

روشی که ارائه می‌کردید این بود که ما مقاصد را بر مفاهیم حاکم کنیم و مجموعه مفاهیم را بدست بیاوریم، این یک بحث دیگر است. خیر، مفاهیم را مفرد مفرد ملاحظه می‌کنیم بعد یک تزاحمی در موضوعات، دائمی شده می‌گوئیم باید یک روشی هم برای حل این تزاحم دائمی در همین فهم از ادّله، ارائه نمائیم.

(ج): خوب حالا این روش را پیدا کرده‌ایم بعد در تزاحم مجموعه‌ای، اگر حرمت آن غالب شد می‌گوئیم حرام است. اگر حلیّت آن غالب شد می‌گوئیم حلال است. حالا اگر چنین چیزی فرض شد و در موارد تک تک آن اینگونه آمدیم و بحث کردیم در این صورت آیا می‌توانیم پاسخ مبتلا به را بدهیم؟ یعنی نظامی پیدا کردید که نسبت به پنج مهرهٔ آنرا گفتید نه، و نسبت به پنج مهرهٔ آن گفتید بله! آنوقت چه می‌کنید؟ این مجموعه را گفته‌اند که قابل تجزیه نیست در آنجا هم باید بسنجیم ببینیم که آیا حرمت این پنج تا غالب است یا حلیّت آن پنج تا؟ اینکه بگوئیم اصل آن مجموعه را رد می‌کنیم یا می‌پذیریم آنچه که مسلم است این است که نحوهٔ لحاظ موضوعات با آن نحوه‌ای که موضوعات را بریده بریده از هم لحاظ می‌کردید و می‌گفتید مصداق یک عنوان است، فرق میکند. حالا آیا می‌توانیم بگوئیم که موضوعات وُ مقاصد هم بریده است؟ یعنی موضوع بلحاظ خودش بریده، یک نظر و یک حکم نسبت به آن داریم، بلحاظ اینکه عناوین متعدد بر آن ناظر باشد به یک گونه دیگر به آن برخورد می‌نمائیم (که بحث تزاحم هست) موضوع بلحاظ عضو مجموعه بودنش، بحث دیگری بر آن هست و موضوع بلحاظ واسطه قرار گرفتن در مقصد و لوازم عقلیه ضروریه داشتن یک امر دیگری خواهد بود. حالا اگر موضوع بلحاظِ اینکه مقدمهٔ سببیه برای یک امر دیگری قرار می‌گیرد مسلماً می‌گوئید: نه، اگر مقصد، مقصد حرامی است ولو عناوین ناظر به خودش هست از یک جهت و علیت تمام شده ولی عناوین بلحاظ غایات نفی شده است پس در دیدن اینکه این موضوع تحت یک حکم قرار می‌گیرد، صدقش از یک جهت، کافی نیست و از چند جهت در مجموعه هم کافی نیست، و همچنین در یک مجموعه بدون لحاظ نیز کفایت نمی‌کند. پس بنابر این، موضوع را بایستی تا غایتش ملاحظه کرد تا موضوعات را شناخت: حالا اگر غایات، غایات مادی باشند، موضوعات عرفی چگونه می‌شوند؟ و اگر غایات، غایات صحیحی باشند موضوعات عرفی چگونه شده و جهت موضوعات به کجا بر میگردد؟ بعبارت دیگر نظام تعاریفی را که از موضوعات داریم اگر برخاسته از ادبیاتی است که جامعه را به مقاصد باطل می‌کشاند، چه صورتی خواهد داشت؟ آیا می‌توانیم تعریف (یعنی ادبیات) را از غایاتش ببریم یا نمی‌شود؟ اگر بریده نشود (بفرض که بریده نشود) حجیت این عرف چگونه است؟ بعبارت دیگر (دقت بفرمائید) هرگاه «محدث» حادثه، کفر باشد، و پاسخ گوئی به «مسائل مستحدثه» به دست اسلام، در این صورت تطبیق احکام به مصادیق، انفعال تدریجی را برای مسلمین ایجاد میکند و در پایان دین از طریق موضوعات، مصحح کفر می‌شود، اگر

ما باشیم و موضوع را با جهت واحد ببینیم نه با جهت متعدد، یعنی موضوع را آنچنانکه هست نشناسیم، خوب طبیعی است،که مشمول قسمت اول می‌شود که گفتیم اشتباه در شناختن خواهد بود. ما باشیم و شناخت موضوع با نمایاتش، در این صورت، حجیتی که برای ما پیدا می‌کند، درک عرفی موضوع است که عرف می‌گوید این هست، اینکه می‌گوئید این هست با یک مبنا و مقصدی می‌گوئید این هست. اگر عقل به سراغ این تحلیل نرود که اینکه می‌گوید این هست یعنی چه؟ بلکه اکتفا بکند که این معامله، معامله‌ای است که مقصود متعاملین می‌باشد و عقلانی است و شرع هم منعی از آن ندارد...

(س): آنچه که تا بحال فرمودید، دو قسمت داشت یک قسمت این بود که ارتکازات عرفی از خطاب عوض می‌شود. یک قسمت این بود که موضوعات را تحلیل می‌فرمائید.

(ج): موضوعات مورد بحث است الان بحث ما احکام و ادراک از حکم اصلاً نیست؛ بعد به آن بحث می‌رسیم. اینکه باید فهم از خطاب را چه کار کنیم فعلاً فکر آنرا نکنید! آنرا اگر بخواهیم ده رقم هم کار بکنیم و صد تا تزاحم هم بیاوریم، معنایش این نیست که درک به نحو دیگری از حکم پیدا کرده‌ایم بلکه معنایش این است که موضوع جامع عناوین را پیدا نموده‌ایم، هر کاری بخواهیم بکنیم آن سرجای خودش محفوظ است، فعلاً به آن کاری نداریم. فعلاً روی موضوع بحث می‌کنیم، یک قدم این طرف‌تر موضوع می‌آئیم و ملاحظه می‌کنیم که آیا فهم عرفی برای ما می‌تواند ملاک باشد؟

(س): یعنی در تطبیق آن ادراک بر موضوعات بحث میکنم که آیا فهم عرفی کفاف میدهد یا نه؟

(ج): نه در تطبیق! بلکه اول می‌خواهیم ببینیم این نظریه عرفی حجیت دارد یا خیر؟ می‌گوید این مداد هست...

(س): حکمِ تطبیق آن عناوینی که در خطابات شرعی در موضوعات آمده، آیا در آن به فهم عرفی می‌توان تکیه کرد که آیا این آب است یا مداد یا بیع؟

(ج): نمی‌گوئیم در تطبیق...

(س): در ادراک از موضوع.

(ج): بله! در ادبیات.

(س): چه لزومی دارد که روی آنجائی که گره نخورده، بحث کنیم؟

(ج): در ابتدا می‌خواهیم ببینیم که این ادراک چه نحو ادراکی است؟ اگر گفتیم این ادراک را نمی‌توان با چشم عرف شناخت و سپس تطبیق کرد، در این صورت آیا چشم عرف برای ما چشم امینی برای شناختن موضوعات است؟ نه چشم اشتباه کار بلکه چشم امین! قبلاً اگر یک کافر هم به ما می‌گفت این خمر هست و این خلّ است؛ عرف خصوصیاتی را برای فرق بین خمر و خلّ قرار داده بود که برای ما می‌توانست ملاک باشد. دکتر، دکتر کافری بود ولکن خمر و خلّ را تعریف میکرد و ما هم در زمرهٔ افرادی که اقوال آنها را می‌نوشتیم اسم این هندوی کافر که احیاناً بت پرست هم بود را می‌آوردیم که در کتابش نوشته که علائم خمر این پنج خصوصیت است اسم او را همراه

فلان یونانی، مسیحی و مسلمان می‌نوشتیم یعنی عرف در ایجاد موضوع و روابط و جایگاه و ادبیاتش دخالتی نمی‌کرد. حالا اگر کفر دخالتی کند چه می‌شود؟ سئوال اینجاست که اگر کفر دخالت در ادبیات نماید آنهم نه فقط در فهم موضوعات بلکه در ایجاد موضوعات، نه فقط در عناوین و مفاهیم آنها بلکه در خود موضوع، در حدوث موضوع به نحوی که نشود آنرا از آن دستگاه بیرون آورد. در این صورت، قضیّه چه می‌شود؟! همانند اینکه بگوئیم بانک در معاملات اندازه‌گیری میزان ربا و بازار ربا اصل در شناختن زمان و پول قرار می‌دهد که نرخ بهرهٔ پول در زمان به چه میزان می‌باشد.

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

«۱۵»

مبادی

اصول فقه

احکام حکومتی

۷

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۴/۱۰/۲

«ملاک نبودن عرفِ مستقل از شرع، در شناخت موضوعات احکام»

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۰۷
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۳/۷/۲
عنوان گذار :	علیرضا پیروزمند	تاریخ بایگانی :	۷۴/۰۳/۳۰
ویراستــار :	حجةالاسلام محسنی	تیـــراژ :	۱۰ نسخه
حروفچینی و تکثیر از :	واحد انتشارات	نوبت تکثیر یا چاپ :	اول

بسم الله الرّحمن الرّحیم

تاریخ: ۷۳/۷/۲ جلسه ۷

۱ ـ همراهی خصوصیات موضوع با موضوع، در مقام تحقق

بحث پیرامون این مطلب بود که آیا می‌شود گفت که حکم را باید از شرع گرفت و موضوع را از عرف. تقریباً احتمال رایج در حوزه‌ها همین است که موضوع شناسی منتهی به نظر عرف می‌شود، حتی در موضوعات مستنبطه هم باز شناخت موضوع با واسطه‌هایی به ادراک و ارتکازات و ادبیات عرفی منتقل می‌شود، کأنّه صحیح است بعنوان یک احتمال بگوئیم: بایستی حکم شناسی از شرع و موضوع شناسی از عرف باشد. نهایت تاملی کردیم و مدادتراش را مثال زدیم و گفتیم مدادتراش چیست؟ وسیله‌ای است که آنرا به کارش و به خاصیت و کارائی‌اش تعریف می‌کنیم. چیزی است که مداد را می‌تراشد ولی مداد تراش بدون اینکه نه مدادتراش پلاستیکی باشد، نه فلزی و نه نوع و اندازه و قیمت داشته باشد در خارج نداریم. در خارج، مصداق و همه خصوصیات آن با هم وجود دارد. یعنی در خارج، تعیّن مصداق هست و تعیّن آن نیز صرفاً به تبع تعین آن وصفی که در نظر عرف لحاظ می‌شود، نیست بلکه با همه خصوصیات آن می‌باشد. مصداق از قبیل موضوعات مفاهمهٔ عرفی که نیست، گاهی می‌گوئید موضوعات تفاهم و موضوعاتی که در ادبیات هست، مثلاً نام این وسیله مدادتراش است که بلحاظ صفت خاصی، عرف به این مدادتراش می‌گوید. مصداق در خارج غیر از مفاهیم یک عرف که محکیاتی دارند و کارآئی‌هائی را نشان می‌دهند، می‌باشد.

۲ـ احکام تعریف موضوع در سه سطح «ارتکاز عمومی»، «ارتکاز تخصصی»، «ارتکاز نسبت به توسعه»

آنوقت در همین جا مثال زدیم و گفتیم که تعریف مصداق از جهت اینکه در چه الگوی مصرفی واقع شده باشد، ارائه می‌شود. مثال سادهٔ آن اینکه ممکن است برای صرفه جوئی در خانه، مدادتراش فلزی بگیریم، زمانی ممکن است یک بچه با ساده اندیشی خودش بیاید با پول جیب خودش بسنجد و بگوید بهتر است مدادتراش ده تومانی بخرم. خوب درست است که مدادتراش ده تومانی پلاستیکی هم مداد را می‌تراشد ولی زود می‌شکند و تا آخر سال هم باید ۵ تا بخرد؛ امّا نوع دیگر را اگر به قیمت ۳۰ تومان می‌خرید، نمی‌شکست و اگر مثلاً یکی از فلزی‌های آن را به قیمت ۵۰ یا ۱۰۰ تومان می‌خرید، می‌توانست چند سال از آن استفاده کند ولی به پول توجیبی بچه که حساب می‌شود مداد تراش ۱۰ تومانی صرفه جوئی است، به عمر مفیدش برای پدر خانه که ملاحظه

می‌شود (نه پول بچه مدرسه) یک مدادتراش ۱۰۰ تومانی فلزی بهتر است.

حالا یک قدم بالاتر می‌رویم و می‌گوئیم پس در کشور سعی شود، مدادتراش ۱۰۰ تومانی زیادتر ساخته شود و مردم را به استفاده از این مدادتراشها عادت بدهند. شخصی می‌آید می‌گوید. نخیر! در تزاحم بین کالاها به دست بندی کلی که نگاه کنید سودش را فقط باید در تکامل ملاحظه کنید، نباید سودش را در دسته بندی قیمتی، مثل خانه حساب نمائید. بلکه باید بگوئید که اصلاً مردم در نظرشان معنای نوشت افزار و سهولتش چقدر ارزش پیدا کند؟ در مقایسه با بقیه امور و وسائل چه اهمیتی به آنها بدهند؟ مثلاً فرش ما قالی باشد بهتر است یا موکت؟ بعد بگویند: نه! موکت باشد، چون اگر قالی باشد نمی‌توانیم مدادتراش ۱۸۰۰ تومانی یا ۲۵۰۰ تومانی داشته باشیم و نمی‌توانیم وسایلی که موجب رشد و سرعت و قدرت ذهنی فرزندانمان می‌شود را فراهم نمائیم. اصلاً کاری کنیم که این امور، احترام بیشتری پیدا کنند. مثلاً احترام به تحصیل و عبادت حاصل شود. توجّه کنید! مهمان که به منزلمان می‌آید به فکر این هستیم که مثلاً بشقاب و ظروف به اندازه کافی و با کیفیت مناسب در خانه داشته باشیم. گرچه می‌توان هم در بشقاب و هم در خورشت خوری و هم در ظرف سوپ خوری، برنج کشید و خورد چرا که ظرفیت دارد، اما این کار را مناسب شأن ندانسته و اهانت به مؤمنین می‌دانید! ولی که برای خواندن نماز مهمانها، هیچ اشکالی نمی‌بینم که جانمازها و مهرهای متفاوت و نامیزانی را به مهمانها بدهیم، این کار را هیچ اهانتی نمی‌دانیم. یک مثال دیگر می‌زنم. بعضی برای خواندن قرآن از رحل استفاده می‌کنند، حالا اگر کسی میز سبک مخصوصی را بسازد که هم بتواند قرآن و مفاتیح بزرگ درشت خط را نگه دارد و هم جایگاه نگهداری جا نماز و مهر داشته باشد که برای خواندن نماز و قرآن و دعا مناسب باشد، (به نحوی که قرآن و مفاتیح سنگین را برای مدتی در دست نگه داشتن باعث خستگی نشود که این خستگی بهانهٔ نخواندن دعا و قرآن شود). حالا اگر این فرد، بخواهد حدود ده عدد از این میزها را بسازد و یک اتاق مخصوصی هم در منزل برای گذاشتن این میزها در آن و انجام عبادت، مهیّا کند، این کار او بسیار غیر متعارف است و به او اشکال می‌کنند که این بساط و تشکیلات چیست؟! خوب اگر کسی بخواهد نماز و دعا و قرآن بخواند، خودش می‌خواند اینها اسراف است و احتیاج به این کارها نیست!!

(به سراغ بحث برگردیم) اگر بگویند باید در وسایل نوشت افزار، خصوصیات سهولت و دقت و سرعت در آن زیادتر باشد، بعد هم از نظر اعتنای در خرید آن مجلل باشد، ولی تزئینات وسائل آن خیلی سبک و سهل گرفته شود، خوب مسلماً اثر در توسعه تفاوت می‌کند. بنابر این یک شیء و یک مصداق با همه خصوصیات خودش در خارج وجود دارد. یکی از خصوصیات آن، ادبیات رایج می‌باشد، یک خصوصیت دیگر آن که تاثیرش در تزاحمش نسبت به سایر کالاها در دسته بندیهای کلی است و مربوط به ادبیاتِ عمومی نمی‌باشد، آن هم ادبیاتی دارد. پس یک

ادبیات عمومی داریم که می‌گوئیم: مدادتراش که یک خاصیت و نوع خاصی از آن را به نام معمول و متعارف می‌شناسیم و یک ادبیات اصطلاحی داریم که در آن گفته می‌شود که مقدورات یک جامعه، محدود است؛ اگر بخواهد مدادتراش ۱۸۰۰ تومانی را مصرف کند و سطح تولید نیز به همین اندازه باشد که الان هست بایستی از بعضی از امور و وسائل خودش کسر کند، تزاحم است، نمی‌شود تزاحم نباشد. علاوه بر این دو ادبیات، یک ادبیات هم برای «توسعه» داریم.

پس سه ارتکاز وجود دارد ۱ ـ ارتکاز عرفیِ عمومی ۲ ـ ارتکاز تخصصی ۳ ـ ارتکاز نسبت به توسعه. حالا سئوال این است که چرا اصطلاحی خود را به دو قسمت تقسیم کردیم؟ در اصطلاحی، سطح داریم، آن هم اصطلاح هست ولی در سطحی که دیگر در آنجا «توسعه قدرت» ملاحظه می‌شود، نه «توسعه کالا»، توسعه نظام مشاهده می‌گردد نه GMP نه ثروت بمعنای ریالی آن.

۳ ـ مکلف بودن عرف به شناخت موضوع در سطح «ارتکاز عرفی» و مکلف نبودن به شناخت در دو سطح دیگر

حالا آیا بگوئیم که موضوع شناسی بلحاظ ارتکاز عمومی اصل است؟ یا بگوئیم موضوع شناسی بلحاظ ارتکاز اصطلاحی؟ یا بگوئیم موضوع شناسی بلحاظ اصطلاحی که در مرحلهٔ توسعه کل، سرپرستی و تکامل جامعه می‌باشد، اصل است؟ کدامیک از آنها اصل است؟ یا اینکه بگوئیم هر سه را به یک نسبت باید حساب کنیم.

حالا اگر چنین شد آیا تفاوتی «در موضوع»، پیدا می‌شود؟ چون تا الان قرار بود که حکم شناسی مربوط به شرع باشد و موضوع شناسی مربوط به عرف، حالا در اینجا با این دقت معلوم شد که در موضوع شناسی نباید موضوعات را موضوعاتی ساده دانسته و با ارتکازات عمومی آنها را بشناسیم، بلکه باید ادبیات سه سطح را ملاحظه نمائیم؛ چون شیء با همهٔ خصوصیاتش در عینیت هست. آیا این مطلب را نسبت به همه مکلفین می‌توان گفت یا اینکه خیر، تکلیف، تابع قدرت است؟ و قدرت تصرف در الگوی تخصیص و توسعه جامعه از دست افراد خارج می‌باشد؟ بنابر این افراد صرفاً نمی‌توانند مکلف به این باشند که ببینند تزاحم مدادتراش با سایر امور چیست؟ بله! شما درباره دولت می‌توانید این مطلب را بگوئید که موضوع شناسی برای دولت اسلامی یک چنین قیدی را می‌خورد و یک چنین احتمالی در مقابل می‌باشد.

۴ ـ ارتباط یافتن ادراکات عرفی با اعتقادات، در صورت سرپرستی ایجاد موضوعات توسط حکومتها

هر چند که اگر در جای خودش اثبات شود که پیدایش موضوعات و ارتکازات با سرپرستی دولت اسلامی و الهی خواهد بود، (اگر ثابت شود)، همین بخش هم، عرفی محض نمی‌شود بلکه عرف مقید، عرف اسلامی خواهد بود، مثل سوق اسلامی. بنابر این اینکه عرف بریده از اعتقاد را بعنوان معرف موضوع بشناسیم، محل تامل است تا اینجا که بحث داریم وجه تامل چیست؟

«۳»

۴/۱ ـ تعدد عناوین در یک موضوع، در سطوح مختلف ادراک از آن

در وجه تامل بر می‌گردیم و یک دقتی کرده و می‌گوئیم که ذکر شد مدادتراش یک جهتش در ادبیات، عرف عمومی است که آن تراشیدن مداد می‌باشد ولی چون عین خارجی با همه خصوصیاتش در خارج موجود است، در این صورت مدادتراشی نداریم که نه فلزی نه پلاستیکی نه چوبی نه هیچ خصوصیتی نداشته باشد، بلکه فقط مداد بتراشد، پس حتماً با همه خصوصیاتش موجود است و خصوصیات دیگرش، ارزش اجتماعی کار کردن آن و صرفه و عدم صرفه را معین می‌کند. آن خصوصیات را اگر جمع نمائید، دیگر مدادتراش تنها نیست بلکه مدادتراش با قید ۱ و ۲ و ۳ و الی آخر خواهد بود که از هر جهت، یک عنوان می‌تواند بر آن باشد و عناوین متعدد داشته باشد. اینکه عناوین متعدده دارد خصوصاً در سه سطح، تعدد عناوین آن، قابل انکار نیست، سطحی که تزاحم آن با سایر کالاها در الگوی مصرف جامعه مشخص می‌شود و سطح الگوی تولید جامعه و سطحی که مربوط به تکامل هست، اما تکامل و توسعهٔ جامعه دیگر از موضوعاتی نیست که شما بگوئید ما کاری به ارزش یا غیر ارزش نداریم، بلکه در تکامل، «خصوصیت»، شرط می‌شود.

۴/۲ ـ مراتب ادراک از تکامل اجتماعی

البته تکامل جامعه را هم می‌شود ابتدائاً با ادبیات عرفی مطرح نمود. کمال عرفی یعنی اینکه جامعه، پول و خیابان و سد و برق و بیمارستان و مدرسه داشته باشد، فقیر در آن نباشد، اینکه بیائیم با دید سادهٔ عرفی نسبت به خود تکامل نگاه کنیم، دارا بودن قدرتِ نسبتِ تاثیرهای مادی برای انجام مقاصد، یک سطح از تعریف کمال می‌باشد، ولی اینکه وضعیت آدمها و روحیات آنها و بافت نیروی انسانی، چگونه باشدمطلب دیگری است.«۱»

به هر حال گاهی تعریف کمال را به دست ارتکازات عرفی ساده می‌سپاریم که کمال، معنای بالا رفتن قدرت تاثیر انسان برای رفع حوائج و مقاصدی که برای خودش تعریف کرده خواهد بود. اگر بخواهد به مسافرت برود با سریعترین و راحت‌ترین وسیله سفر کند. اگر بخواهد غذایی را پخت کند بتواند مواد را از فریزر در آورده و در دستگاه پخت گذاشته و پنج دقیقه غذایش آماده شود که آن را صرف کند! ولی به میزانی اصطلاحی‌تر گفته می‌شود خیر! بایستی معلوم شود که بافت نیروی انسانی آن چگونه

---

۱ ـ یکی از این آقایان علمایی که نسبت به موضوعات غفلت دارند، با حسرتی می‌گفت که کشورهای نفت دار خلیج فارس و کشور سعودی خیلی از ما جلو هستند! بله، کشورهائی که نفت ندارند مثل پاکستان و افغانستان خیلی از ما عقب می‌باشند. من در صحبت او خیلی دقت کردم که چرا اینچنین نظر می‌دهد در حالیکه حکومت اسلامی و برکات آن بگونه‌ای بوده که دنیا در برابرش خاضع شده، و این بندهٔ خدا قدرت درک این مطلب را نداشت اینگونه افراد در صبابت اجتماعی زندگی می‌کنند، ادراکات آنها بلوغ پیدا نکرده که تکلیف متوجه آنها بشود خوب می‌دانیم که کسینجر و سیاستمدارهای بزرگ اروپا در برابر حرکت مذهبی عالم، که اسلام در جمهوری اسلامی استارت آن را زده و پرچمداری آن را دارد، به عجز رسیده‌اند و مجبور شده‌اند که در نظم نوین خودشان از مسئله هماهنگ کردن اعتقادات صحبت نمایند. صحبت از آزادی و اعتقاد که در منشور سابقشان بود را رها کرده‌اند. آنوقت این بزرگوار مقایسه میکند بین ایران و عربستان سعودی که بمنزله انگشتری در دست آمریکا است، چرا می‌گویم انگشتر چون آمریکا در جنگ بین عراق و عربستان به عربستان می‌گوید من سرباز می‌فرستم شما باید عرق و فاحشه هم برای آنها فراهم کنی! حالا این فرد می‌گوید کشورهای خلیج از ایران جلوتر می‌باشند! با اینها چه کار کنیم؟! او کمال و ترقی را در این می‌بیند که مثلاً چند تا اتوبان از مکه به مدینه کشیده شده! می‌گوید راههائی که سابق می‌رفتیم اینجوری بوده و حالا اینطور شده، او در همین عربستان ده روز هم به بعضی جاها بعنوان نمونه برداری نرفته که ببیند آیا همه جای حجاز اینگونه آباد شده است؟! (که واقعاً اینطور نمی‌باشد اینها فقط در بعضی جاها ظاهر را درست کرده‌اند).

هست؟ اطلاعات آنها نسبت به خود تولید همین امور، نسبت بمصرف اینها که نفت را بفروشند و مواد و اجناس دیگری را بخرند. این امر چگونه می‌باشد؟ یک قدم که بالاتر بروید می‌گویند: وضعیت روحیات این مردم چگونه می‌باشد؟ همینکه اسم روح را که آوردید بایستی جهت کمال را تعریف کنید؛ یعنی مسئله «توسعه» باید حتماً «جهت» داشته باشد، تکامل بدون جهت نمی‌شود باید برای «توسعه امنیت»، «توسعه تفاهم» و «توسعه تعاون»، تعریفی داشته باشیم. اگر قرار باشد در باب توسعه امنیت و توسعه نفوذِ اراده در جریان تکاملِ جامعه، مطلب داشته باشیم که دیگر نمی‌شود دربارهٔ کمال و نقص مطلب نداشته باشیم. کمال و نقص باید تعریف شود. تکامل بدون لحاظ مقصد و حذف مقصد، معنا نمی‌تواند داشته باشد. تکامل به مقصد ربط دارد، نمی‌توانیم بگوئیم: عرف را می‌گیریم و کاری به دین نداریم و در عین حال از کمال و نقص هم تعریفی ارائه می‌دهیم. بلکه در پله قبل آن نیز همینکه شما بخواهید معنای عدل و ظلم را تعریف بکنید، باید حتماً برگردید و بگوئید نمی‌توان نظر عرفی داد.

۴/۳ - تعیین شدن ارتباط ادراک عرفی با اعتقاد، در صورت ملاحظه توسعه

حالا اگر بگوئیم هر شیء باید در سه سطح ملاحظه شود؛ یکی سطح «مصداق»، یکی در سطح «ارتکازات عرف عمومی» یکی هم سطح «تزاحم» آن با بقیه امور؛ مثل مجموعه خودتراشها با مجموعهٔ کاغذها و قلمها و مجموعه دفترها و اینها را هم در یک مجموعه بزرگتر ملاحظه نمودن به نحوی که مجموعه لوازم تحصیل با مجموعه لوازم تغذیه با دیگر مجموعه‌ها لحاظ شود. در این مجموعه‌ها، باب تزاحم بین آنها آغاز می‌شود که در این صورت، دیگر یک شیء غیر متزاحم نداریم بلکه هر مصداق حتماً در تزاحم قابل لحاظ هست و اگر در سطح تکامل ملاحظه شد دیگر بدون جهت و هدف قابل دیدن نیست. در سطح تکامل، رابطهٔ مصداق، با اعتقاد مشخص میشود. حالا یک مثال دیگری در اینجا می‌آورم (که این تمثیلها برای روشن‌تر شدن مطلب در جای خودش موضوعیت دارد.) مثلاً مسئله جمعیت، که آیا جمعیت، زیاد، کم و چه می‌شود. خود «جمع»، ملاک جمع شدن افراد به دور همدیگر چیست؟ آیا جمع را بر مردم یک منطقه یا به مردم یک نژاد، یا به مردم یک اعتقاد می‌گویند؟ ممکن است شما در تعاریف موجود جهانی جمع را به وجود یک عدّه در یک مکان، در یک منطقه جغرافیائی برگردانید ولی خوب اگر در نظر شما، منطقه جغرافیائی هم به حساب بیاید امّا اصل در تعریف انسان که نمی‌باشد؛ یعنی اینکه شما احکامی برای انسانها دارید مثل اینکه کفار نجس هستند، نمی‌گوئید که کفار چون در فلان منطقه هستند طاهرند، خیرا کافر در صورتی که مسلمان شود طاهر می‌شود، یعنی شما انسانها را که دسته بندی می‌کنید می‌گوئید: کفار، اهل کتاب، مسلمانان، این معنایش، دسته‌بندی بر اساس اعتقاد است. باید جمعیت یک اعتقاد را ملاحظه کرد، نه جمعیتی که در یک منطقه هستند. البته منقطه و نژاد در جای خودش درجهٔ اهمیت خودش را

«۵»

دارد، شما قوانین ارحام هم دارید که به یک معنا، نژاد را در مرتبه تبعی می‌پذیرد، کسی نمی‌گوید مطلقا رد می‌شود ولکن آیا محور قرار می‌گیرد، یعنی چون رحم هست طاهر هست ولو که مشرک باشد؟ خیر، ابداً! قضیه رحمیّت در درجه خاصی قرار دارد ولکن شما اعتقاد را محور دسته بندی قرار می‌دهید. یعنی ادراک موضوعی را در عرفِ تکامل و در عرف دسته بندیهای کلام و در عرف ارتکاز عمومی مردم جهان قبول نمی‌فرمائید. یعنی برای فهمیدن مفهوم جمعیت قبول نمی‌کنید که بگوئید ما به دائرةالمعارف رجوع می‌کنیم تا ببینیم معنایش چیست؟ حالا پانصد نفر از اهل زبان هم بر این نظر باشند که جمعیت یعنی مردمی که در یکجا هستند، بگوئیم ما به دائرةالمعارف بزرگ روس و بریتانیا آمریکا که رجوع کردیم، عرف عالم همه اینجور می‌گوید، خوب بگوید! به چه درد شما میخورد؟ شما در شرع که نگاه می‌کنید می‌بینید که دسته‌بندی انسانها را بر یک اساس دیگر قرار داده است. این مطلب به ارتکازات عرفی در هیچ کدام از سطوح آن بازگشت نمی‌کند. آیا صرفاً در مفاهیم اجتماعیتان اینگونه هست یا در کلیه موضوعاتتان؟ آیا می‌توان گفت که اینها فقط مخصوص مفاهیم علوم انسانی است؟ یا خیر! موضوعات عرفی همینکه به سطح تکامل می‌رسد حتماً با هدف و جهت ربط پیدا میکنند.

۴/۴ ـ تغییر موضوعات و نیازهای اجتماعی به تبع تغییر در نوع سرپرستی جامعه

بنابر این سئوال مهمی که طرح میشود این سئوال است که اگر قائل به وجود جامعه شدیم و بنا شد کمالی برای جامعه قائل بشویم آیا کمال آن احکام دارد؟ آیا سرپرستی می‌خواهد آیا زمینه سعادت و شقاوت در آن فرض دارد؟ آیا عدل و ظلم در آن فرض دارد؟ اگر فرض داشته باشد و برای آن، کمال و نقص ملاحظه شود، تردیدی نیست که موضوعاتی که تحت سرپرستی ولّی عادل در جامعه پدید می‌آید، در جریان تکامل اجتماعی مورد احتیاج می‌باشد؛ یعنی نیازمندیهای جامعه و الگوی مصرف جامعه، تحت سرپرستی و رهبری تعریف می‌شود. البته این، آن چیزی است که به ذهن ما می‌رسد مثل اینکه بجای رحل قرآن، میز سبکی بسازیم که هم بتوان قرآن و مفاتیح روی آن گذاشت و هم جا نمازی بتواند در آن قرار بگیرد این نیز، کاملتر از رحلی است که بایستی ساده و کوچک باشد و جای کمی را اشغال کند، حالا اگر بنا شد بیشتر به آن جا بدهید چرا جای کمتری بدهید این اول کلام است چرا مثلاً به کمد آرایش و کمد رختخواب و کمد قطعات زینتی جا بدهیم و برای آن صحیح بدانیم که جا بدهیم اما برای امور مربوط عبارت خیر. دستگاه کفر برای مشروب خوردنش میز بار درست کند و در اتاق پذیرایی میز مخصوص شراب درست کند، یعنی اهتمام نسبت به عشرت طلبی مادی داشته باشد و برای آن کباده کشی راه بیندازد و آنها را با جلال و جبروت به میدان بیاورد ولی ما که به انجام امور عبادی می‌رسیم در این قسمت زهد می‌ورزیم؟! چرا زهد را به کارهای دیگرمان نبریم؟ ما باید نسبت به اموری با جلال برخورد نمائیم! می‌گوئیم بایستی در رأس همه

حوائج، عبادتمان باشد اگر امر اینگونه شد در جریان رشد نیازها، امور و حوائج دیگری تعریف می‌شوند. این سادهٔ سادهٔ آن است که بیان شد.

بنابر این نیازمندیهای جامعه، حَسَب مراتب کمال تعریف می‌شود. کمالی که سرپرستی آن بدست کسی است که سرپرست تکامل جامعه بوده و پیدایش حوادث جامعه را برای توسعهٔ قدرت اسلام رهبری می‌کند. در این صورت نیازمندیها هم متناسب با مراحل رشد تعریف می‌شود. پس از اینکه نیازمندیها تعریف شد «مصنوعات اجتماعی» از «نیاز اجتماعی» تبعیت میکنند. در این صورت دستگاه اسلامی چیزهائی ساخته می‌شود که اصل آن در دستگاه الحادی تعریف ندارد! خوب نباید هم آنها تعریف داشته باشند![1] حالا می‌گوئیم این مطلب که فقط در مفاهیم علوم انسانی نمی‌باشد. حالا اگر چنین فرضی پیدا شود آیا در پیدایش موضوعات فقط بیائیم ایجاد حادثه و رهبری رهبر سیاسی جامعه را شرط نمائیم و بر اساس آن، نیاز را تعریف کنیم؟ یا نه، بگوئیم تعریف نمی‌شود مگر اینکه «احکام توصیفی» ، «احکام ارزشی» و «احکام تکلیفی» بتوانند «معادلات» متناسب را تحویل بدهند برای چه چیزی؟ برای اینکه آن نیازها ترجمه شوند به اینکه چه چیزی را لازم داریم؟

این بحث را در جلسه آینده بیاری خداوند متعال حضورتان خواهیم بود که موضوع‌شناسی اگر ابزار منطقی خودش را نداشته باشد نمی‌تواند نیازمندیهای هر مرحله از انقلاب، توسعهٔ تکاملِ قدرتِ اسلام، توسعه نظام اسلامی و تکامل جامعه اسلامی را ترجمه کند و بگوید چه نیازمندیهائی وجود دارد.

۵ ـ لزوم استخراج معادلات موضوع شناسی از شرع (علاوه بر احکام موضوعات)

حالا در اینجا این احتمال قابلیت طرح پیدا میکند که ما احکام موضوع شناسی از شرع را لازم داریم، معادلات موضوع شناسی را نیز لازم داریم.

۵/۱ ـ ایجاد موضوعات عرفی و ادبیات عرفی به تبع معادلات موضوع شناسی

موضوعات عرفی و ادبیات پس از این دو مرحله ایجاد می‌شوند، آنوقت باید بگوئیم: موضوعات جامعه اسلامی (مثل سوق مسلم) هم تعریف می‌شوند و هم موضوع شناسی مطلقاً بریده از شرع نمی‌باشد. سپس نتیجه بگیریم که ارتباط آن با شرع، حَسَب مرتبه‌ای که در آینده ذکر می‌کنیم باید محرز شود، اگر چنین شد دیگر نمی‌توان گفت که حکم را از شرع بگیریم و موضوع را از عرف مطلقاً....

(س): اینجا بنظر می‌آید که واقعاً جای اشکال نیست و مطالب روشن است.

(ج): یعنی قبول دارید که کل حوزه، موضوع را عرفی می‌دانند؟

---

۱ ـ گفته‌اند که قصد داشتیم واژهٔ شهادت را در دفتری که مخصوص آثار امام بود به انگلیسی ترجمه کنیم گفتند هر کاری کردیم معادل واژه شهادت را پیدا نکردیم، چون اگر به کسی اطلاق کنیم که به جنگ برود برای انتحار، می‌بینیم این واژه شهادت نیست، می‌آوریم روی کشته‌های مذهبی، مثل جنگهای مذهبی و صلیبی می‌بینیم آنها جنگی بوده که علیه آزادی مردم بوده نه در خدمت توسعه امنیت و آزادی مردم، می‌بینیم این معنا اصلاً در آنجا نیست، مگر اینکه خود شهادت را بنویسیم یک صفحه نیز زیر آن شرح بدهیم که شهید یعنی این، این و این

برادر نجابت: خیر! آنها تفکیک می‌کنند. این جمله هم که در میان فرمایشات شما بود که تبخّز تکلیف با قدرت است اصلاً اینرا از بحث حذف می‌کنند! چرا که بحث اجرا نیست، حالا ما در افغانستان هستیم، می‌خواهیم موضوع و حکم خدا را بشناسیم آنرا در امور نظریِ صرف می‌بریم. به آنجا که می‌رسد آنوقت یک مدادتراشی که نه پلاستیک است نه فلزی و نه.... در عالم وجود دارد.

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی: نه! آن مفهوم مدادتراش هست! مفهوم مدادتراش و مصداق مدادتراش دو چیز است!

(س): ما وقتی می‌آئیم سر مصداق، به لحاظ همان دید خودشان، اینقدر متعددش می‌کنند که این دیگر بعهده شرع نیست شما می‌خواهید مصداق مدادتراش پلاستیکی را بخرید. یعنی این مطلب روشن است و هیچ شکی هم در آن نیست، اما اصلاً این از مقولاتی نیست که به حوزه منتقل کنیم.

(ج): نه! این دو بحث می‌باشد. بنده عرض می‌کنم اگر حوزه بحثی روی این مطلب داشته باشد آقایان به میدان بیایند و جلوی ما را بگیرند و بگویند این حرفهای شما بقول عوام نمی‌ماسد!

حجة‌الاسم میرباقری: نه دلیل اولش این است که این فلسفه و این ارتکازات دستشان نمی‌باشد چیز دیگری هم نمی‌خواهد!!

در جلسات اول، بحث در وادی دیگری بود و از بحث امروز یک مرتبه عمیق‌تر بود. حالا بحث را از موضوع شناسی شروع فرمودید آیا آن مباحث فعلاً منظور نظر نیست؟ آیا فعلاً فقط مسئله این است که در نفس تعریف از موضوع، نظر عرف حجت است؟

(ج): بله

(س): یا ادراک عرف از موضوع نمی‌تواند قابلیت داشته باشد.

(ج): آنوقت قدم بعد این می‌شود که یکی از موضوعات، ادبیات است.

(س): که خود ادبیات هم دارای توسعه می‌باشد. توسعه ارتباط، توسعه تفاهم اجتماعی، تابع قواعد جامعه شناسی صورت میگیرد.

(ج): این قدم دوم آن می‌باشد. ارتکاز در خانهٔ خودش را یعنی به تعبیر دیگر فهم غیر هوشمندانه خودش از کلمات شارع را ملاک قرار می‌دهد. ارتکاز همان فهم غیر هوشمندانه و فهم عرفی است. به عرف هم رجوع نمیکند؛ مثل اینکه به بقال بگوید که معنای این چیست؟ رجوع را هم اشتباه می‌داند می‌گوید اینکه می‌گویم فهم عرفی نه بدین معناست که از بقّال پرسیده شود، بقال اصلاً خیلی از چیزها را اصلاً متوجه نمی‌شود. او بایستی ده سال درس بخواند تا سئوال من را متوجه بشود!

(س): آیا به دنبال آن، اینکه ادبیات زمان شرع معتبر است بدست می‌آید یا نمی‌آید؟

(ج): که آن قدم سوم است، یعنی یک کمی...

(س): نه چون در جائی که سخت می‌باشد که آقایان حرفی نزده‌اند! گفته‌اند ادبیات زمان شرع، معتبر است،

چون آنها مقصود بالافهام بوده‌اند، این یک کلمه، بعد هم اینها را با استصحاب قهقرائی درست می‌کنند، اجماع هم همین است که می‌فرمائید. خلاصه ارتکاز فقیه، ادبیات عرف زمان شارع می‌شود. اول می‌گوید، ادبیات زمان شرع، بعد پس او ادراک غیر هوشمندانه خودش را در خانه خودش ملاک کلمات شارع قرار میدهد بعد هم اگر از او سؤال شود که چه کسی گفته که فهم زمان شارع همین بوده می‌گوید بالضروره همین یکی درست است. یعنی آقایان در اینجاها حرف قوی‌ای نزده‌اند.

برادر نجابت: خیر ترس به این جهت است که آنها دنبال مستمسکی هستند که دین ثابت بماند و لطمه‌ای نخورد.

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: در سطحهای مختلف، شما محکم اشکالها را بیاورید و ما هم انشاءالله از اینجا که بحث را شروع کرده‌ایم به نظرمان می‌آید که این بحث یک مرتبه دقیقتر از بحث قبل می‌باشد در این بحث، مقدمه را روی موضوعات گذاشتیم که اصلاً موضوع ارتکاز عرف زیر سؤال برود که بعد از آن باید به سراغ ادبیات آن بیائیم، سپس به سراغ ادبیات این زمان آمده و زمان شارع و تکامل آن را معلوم نمائیم بعد بیائیم سراغ اینکه اصولاً تکامل با شرع چه وضعی دارد و ما چه کاری می‌توانیم انجام بدهیم.

(س): یعنی خود فهم از قواعد اصولی مورد توجه قرار گیرد. یک بحث ما بحث ادبیات است، یک بحث هم بحث فهم خود قواعد اصولی است که این در رتبهٔ بالاتری است، یعنی «قواعد مفاهمه» بالاتر از «ادبیات» است. ادبیات یعنی «فهم عرف از خطاب» و علم اصول یعنی «قواعد فهم عرف»، بعد ببینیم که آیا علم اصول باید قواعد فهم عرف باشد یا قواعد دیگری و تازه خود این قواعد چگونه و در کدام ارتکاز بدست می‌آید؟ که این مرتبهٔ چهارم آن است که خود قواعد را اگر بخواهیم در ارتکازات خودمان بدست بیاوریم...

(ج): حتی اگر بخواهیم آنرا در ارتکازات عقلی خودمان بدست بیاوریم غلط می‌شود.

(س): یعنی باید دید که ارتکازات شرعی را چگونه می‌توان بدست آورد؟

(ج): باید ملاحظه کرد که آیا «عقل» متعبد می‌تواند، «قاعده» تحویل بدهد؟ و دیگر اینکه شاخصه تعبد عقل چیست؟

(س): بله! اگر بشود برای تعبّد، شاخصه معرفی کرد آنوقت از آنجا می‌شود شروع کرد والاّ همه می‌گویند: الحمدلله ما که بی دین نبودیم!!

(ج): خوب! اگر «شاخصه تعبد» از «شرع» گرفته شود مشکل حل می‌شود.

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

«۹»

مبادی

اصول فقه

احکام حکومتی

۸

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۳/۷/۹

«کافی نبودن شناخت عرفی ساده از موضوع (ادبیات تبعی) در تعیین احکام حکومتی»

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۰۸
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۳/۷/۹
عنوان گذار :	علیرضا پیروزمند	تاریخ بایگانی :	۷۴/۰۳/۳۰
ویراستـار :	حجةالاسلام محسنی	تیـــراژ :	۱۰ نسخه
حروفچینی و تکثیر از :	واحد انتشارات	نوبت تکثیر یا چاپ :	اول

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

تاریخ: ۷۳/۷/۹ جلسه ۸

۱ـ تعدد خصوصیات (عناوین) و تعدد احکام ناظر به یک موضوع، در خارج

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: بحث دربارهٔ این بود که موضوعات، عنوانی در عرف دارند مثل مداد تراش، این عنوان خاصیت معنون خارجی‌اش تراشیدن مداد است ولی این مداد تراش بدون خصوصیات دیگر محال است که واقع شود. یعنی گفتیم جنس آن یا پلاستیکی یا فلزی است. و بعد گفتیم که وقتی شیء و مصداق با همین خصوصیات در خارج وجود دارد، معنا ندارد گفته شود که صرفاً در یک جهت حکم به آن ناظر است می‌توانیم بگوئیم جهتی که بیشتر در عرف لحاظ می‌شود یک جهت خاص است.

حال ببینیم این ادبیات عمومی که منفعت معتدبه عقلائی‌اش اثر مورد توجه قرار می‌گیرد، در چه سطحی است. باید توجه داشت که مداد تراش با خصوصیت دیگر آن که خصوصیت تزاحم آن با سایر کالاها است وجود دارد. در طبقه‌بندی کالاها وقتی که بنا است کارائی‌ها با هم مزاحم باشند طبقه‌بندی نیز براساس آن انجام می‌گیرد. چون مقدورات یک کشور در تولید محدود است، نمی‌توانیم بگوئیم: مثل حکم که روی ماهیت موضوع رفته است، به صورت مطلق بگوئیم: طبیعت این موضوع، مطلقاً چقدر شامل می‌شود همچنین بگوئیم: در خارج هم قدرت ما در تولید کالاها مطلق می‌باشد. نخیر! اینگونه نیست.

۱/۱ـ وقوع احتمالی تزاحم در مصداق (نه در حکم) و تعارض در استنباط در احکام فردی

(نکته‌ای که عرض می‌کنم نکتهٔ ظریفی است، خوب دقت بفرمائید) یک حکم داریم، یک موضوع حکم. در احکام فردی که علم و قدرت فرد در تنجز حکم اصل است. در آنجا معنا ندارد که تزاحم در احکام واقع شود، تزاحم می‌تواند در موارد و مصادیق باشد. یعنی نمی‌شود گفت که موضوعاً حکم متزاحم است، بلکه مصداقاً متزاحم می‌باشد. در مواردی استثنائاً اتفاق می‌افتد که هنگامی که انسان می‌خواهد نماز بخواند بچه‌ای داخل آب می‌افتد، اینگونه نیست که هر وقت انسان بخواهد نماز بخواند بلافاصله بچه‌ای داخل آب بیافتد! یعنی یک ملازمهٔ عقلیهٔ حتمیه‌ای در اینجا وجود داشته باشد که به اصطلاح بگوئید: اقتضائاً حکم گرفتن بچه، با نماز خواندن تزاحم دارد. چنین چیزی نیست. نماز خواندن فعلی علیحده است، حفظ نفس محترم هم یک فعل علیحده و مستقل دیگری است. این دو کار واجب هستند و موضوعاً با هم تزاحم ندارند بلکه مصداقاً در موارد خارجی می‌توانند با هم تزاحم پیدا کنند. پس کلاً تزاحمی که در

اصول مورد بحث است، تزاحم در «موارد و مصادیق» است نه در نفس «موضوعات احکام».

اگر در موضوعات احکام، تزاحم پیدا شد دیگر اسم آن از «تزاحم» خارج می‌شود. دیگر بحث عام و خاص و اطلاق و تقیید و خروج تخصیصی و تخصصی و امثال ذلک پیش می‌آید. معلوم می‌شود که این مصداق، حد این موضوع است، حد آن تا اینجا است و از اینجا به بعد نیز حد فلان موضوع دیگر است که این دلیل یا آن دلیل آنرا می‌گیرد. موضوعاً معنا ندارد که احکام با یکدیگر متزاحم شوند. نمی‌شود ملاکها با هم ناهماهنگ باشند.

حجةالاسلام میرباقری: اگر تخییری باشند چه؟

(ج): در «تخییر» هم، شما مکلف به عمل به یکی از دو تکلیف هستید. نمی‌گوئید موضوعاً خود حکم دچار یک چنین تردیدی است چرا که شما در مصداق هستید و این صحبتها را هم در مصداق دارید. ما علم نداریم که این از شرع رسیده است یا آن از شرع؛ اگر تمام تفحصات شما تمام شد، بین این دو مخیر هستید. شما نمی‌توانید تزاحم در موضوعات کلی که احکام شارع به آنها ناظر است را پیدا کنید، مگر در احکام حکومتی که کلاً احکام متزاحم می‌باشند.

(س): یک وقت بحث تعارض در واقع را داریم و یک وقت بحث تزاحم داریم.

(ج): یعنی تعارض ادله، بازگشت آن به این است که یکی دروغ است، یکی ملاک ندارد، من نتوانستم آنرا پیدا کنم.

(س): ممکن است در تعارض، جمع عرفی باشد. یعنی ظاهر آن، تعارض می‌باشد. بعد که تأمل می‌کنیم می‌بینیم که نه از نظر عرف، مراد، روشن است.

(ج): یعنی به عبارت دیگر، تعارض در ملاکات معنا ندارد. معنا ندارد در ملاکی که در نزد شارع است چیزی متعارض باشد و بگوئیم در موضوعاتی که شارع نسبت به آنها امر و نهی دارد، تعارض وجود دارد. زمانی می‌گوئید که من در استنباط دچار تعارض شده‌ام، یعنی بنظرم می‌آید که این امر با آن امر متعارض است. یک وقت می‌گوئید موضوعی را که شارع روی آن حکم می‌کند در نزد خود او متعارض است! حکم شارع که لغو نمی‌شود؟! یعنی معنا ندارد حکم حکیم علی‌الاطلاق با هم ناسازگار باشد. یعنی هر چیزی که بازگشت به امری کند که در موضوع آن جهل اخذ گردد، نسبت دادن آن به شارع غلط است.

(س): یعنی حکمی را که روی موضوع مفروض در نظر می‌گیریم حتماً یک حکم بیشتر نیست.

(ج): یعنی معنا ندارد که شما بگوئید عندالله اینها متعارض هستند.

(س): بله؛ در مقام اثبات، به لحاظ جهل ما به حکم واقع، تعارض بین احکام پیدا می‌شود.

(ج): احسنت! پس گاهی جهل را به خودمان نسبت می‌دهیم که حتماً جهل داریم، شکی نداریم که جهل در علم غیر معصوم راه دارد ولکن گاهی می‌خواهید نسبت به افراد بالاتر از غیر معصوم نظر دهید. در این صورت باید گفت کلمات خود معصومین علیم السلام هم با هم مختلف

«۲»

نیست، چه رسد به خداوند تبارک و تعالی؛ اصلاً شارع منزه از این است که نسبت به لوازم کلامش جهل داشته باشد تا اختلاف در کلامش پیدا شود. این نسبت به «تعارض». تعارض را که رد کردید، تزاحم در «موضوعات کلی» احکام هم رد می‌شود. ولکن تزاحم در «مصادیق» حتماً قابل قبول است. «تعارض در استنباط» و «تزاحم در مصادیق»، تعارضی که پیدا می‌شود به جهل ما برمی‌گردد که آنها را مختلف می‌بیند و در تزاحم به موردی برمی‌گردد که جمع بین دو حکم می‌شود.

(س): می‌فرمائید منشأ تزاحم «عجز مکلف» است. معنا ندارد که شارع دو حکم کلی جعل کند که مکلف از امتثال آنها دائماً عاجز باشد. بنابراین اگر تزاحم باشد، باید به لحاظ مورد باشد که ذاتاً مکلف بر هر دو قادر است ولکن هر دو در یک موردی با هم جمع شده‌اند که قدرت بر اجتماع را ندارد.

(ج): حال اگر تزاحم در ذات حکم اخذ بشود، یکی باید دستور داده بشود، دومی که دیگر ندارد.

(س): چون قدرت شرط تکلیف است. اگر فرض کردیم که قدرت بر جمع دو تکلیف کلی هیچ وقت پیدا نمی‌شود...

(ج): چون فرد در یک واحد زمانی ارتکاب واحد می‌تواند داشته باشد. ارتکاب متعدد از فرد ممتنع است. این در باب «احکام فردی» می‌باشد.

۱/۲ـ وقوع تزاحم دائمی بین موضوعات احکام در احکام حکومتی

در باب «احکام نظام» که یک نفر نمی‌خواهد کار کند. در یک زمان پانصد کار به وسیلهٔ پانصد نفر انجام می‌گیرد و منشأ آن هم به یک تصمیم بازگشت می‌نماید. بله اگر فردی بود صحیح بود که بگوئیم این پانصد کار را در پانصد مرتبه متعاقباً انجام بدهد. حالا این کار به صورت یک نظام در یک لحظه، مبتلابه پانصد حکم است. اگر گفته شود که می‌توان پانصد کار را جدا جدا انجام بدهند، باید توجه داشت که مقدورات، مقدورات یک نظام واحد است که باید تخصیص بخورد، یعنی به هر کدامیک از کارها، سهمی اختصاص یابد در این صورت طبیعی است که اتیاناً احکام با هم متزاحم می‌شوند.

(س): در آنجا هم باز تزاحم دائمی بین دو حکم نیست.

(ج): بین مجموعهٔ احکام است.

(س): نظام احکام که با هم متزاحم نیست، اصل تزاحم دائمی است.

(ج): می‌خواهم بگوئیم که دائماً موضوعات مبتلابه حکومتی موضوعاً متزاحم هستند. محال است که تزاحم نداشته باشند. این اختلاف موضوعات مبتلابه فرد و مبتلابه نظام می‌باشد. اینرا هیچ کاری نمی‌توان کرد. عدم تزاحم برای اتیان احکام حکومتی (ولو استثنائاً) امکان ندارد. چون تخصیص قدرت، توزیع قدرت باید به اتیانها حد بزند. مداد تراش در جائی است که سخن از تخصیص و تزاحم نیست. مداد تراش وسیله‌ای است که یک کارائی عقلائی داشته و با آن مداد می‌تراشند. هیچ مزاحمتی هم ندارد. کسی که زحمت می‌کشد مداد می‌تراشد با کسی که نان می‌پذیرد، کسی که در حال تولید مداد تراش است با

کسی که در و پنجره تولید می‌کند چه تزاحمی دارد؟ هر کسی برای خودش کار می‌کند ولکن اندکی که دقت کرده و بالاتر آمدیم می‌گوئیم الگوی تخصیص ارز را داریم. در آنجا می‌بینیم که ایشان در صفت خود با بقیه تزاحم است در جائی که تخصیص اعتبارات تولیدی است، این با بقیه مزاحم است. بقیه هم با او مزاحمت دارند. در تخصیص اعتبارات سیاسی، فرهنگی، اقتصادی هم مزاحمت وجود دارد. گفتیم که این مداد تراش بدون اینکه از هیچ جنسی نباشد، هیچ کس آنرا درست نکند و هیچ کس هم آنرا نفروشد، که در خارج وجود ندارد! که بگوئید صرفاً خاصیت مداد تراشیدن آن مورد نظر ما می‌باشد، بقیه خواص آن که مورد نظر ما نیست. یا نظر عقلاء به همین نام آن است، نام کارائی آن که مداد می‌تراشد آیا مداد تراش فارغ از اینکه قیمت مداد تراش چند است مداد تراش است؟ چنین چیزی که نیست. پس بنابراین همینکه شما آمدید در قیمت، نحوهٔ تولید، توزیع و مصرف اجتماعی و جایگاه اجتماعی این وسیله که جزء مبتلابه حکومت می‌شود نظر دادید...

حجةالاسلام شاهرودی: آیا در آن وقت مثال احکام فردی کلاً برچیده نمی‌شود؟

(ج): برای فرد و افراد است، کاری به دولت ندارد.

(س): باز سخن در ارتباط توزیع است، یعنی با توزیع و تخصیص مربوط است، لذا کلاً باید احکام نظام را بحث کنیم.

(ج): بحث ما در بارهٔ این است که گاهی مبتلابه مکلف درست می‌شود. عمل فرد نسبت به چیزی که با آن مواجه می‌شود، با قدرت فرد سنجیده می‌شود. در این صورت حتماً به مسائل فردی اکتفاء می‌کنیم اما زمانی است که حکومت نظر می‌دهد که افراد چه کاری داشته باشند، یعنی «حکومت» ، «مبتلابه ساز» است.

(س): این حکومت است که همیشه مشخص می‌کند که فرد چه کار کند؟

(ج): خوب این قدم دوم و سوم است حال جلو که برویم درست می‌شود. البته حکومت مبتلابه فرد را درست می‌کند.

(س): دلیل تعارض در احکام تنها فرض جهل شارع که نیست ممکن است مثلاً تقیه یا عدم مصلحت تبیین باشد.

۱/۲/۱ـ حد خوردن نحوه امتثال به نحوه توزیع قدرت در احکام حکومتی

(ج): اینها معنای ثبوتاً نمی‌دهند اثباتاً معنا می‌دهند، در آنجا ثبوتاً محال است که تزاحم باشد. یعنی در موضوعات احکام شارع (نعوذ بالله) جاهل باشد و حرفها با هم مختلف و ناهماهنگ باشند! تزاحم ممکن نیست. این امور در بارهٔ حرف بنده پیدا می‌شود.

(س): به لحاظ قدرت فرد می‌بایست مختلف صحبت کند.

(ج): معنای «به لحاظ قدرت فرد» این نیست که برای این موضوع دو حکم وجود داشته باشد. برای این فرد این حکم و برای هر فرد دیگر حکم دیگری را داشته باشد. امور در نزد او شلوغ و بهم ریخته نیست. در آنجا

نمی‌توانیم اختلاف فرض کنیم.

۱/۲/۲ـ شناخت موضوع در سه سطح خرد، کلان، توسعه در حکومت

(حال کمی دقت می‌کنیم، جلوتر می‌رویم تا معلوم شود چه مقصودی از این حرف داریم) قبلاً گفته شد که اگر موضوعی (مثل مداد تراش) را در رابطهٔ با توسعه که ملاحظه کنند امر دیگری خواهد بود. یعنی در نزد حکومت سه سطح را باید ملاحظه نمود: ۱ـ «توسعه» ۲ـ «تقسیمات مفهومی یا کلان» ۳ـ «تقسیمات مصداقی یا خرد». بعد باید دید که رویهم رفته چه می‌شود؟ البته واضح است که نتیجه‌ای را که امروز می‌خواهیم بگیریم این است که همیشه در نظر حکومت، توسعه، محور می‌باشد. به تبع توسعه است که مفاهیم کلان و نظام تخصیصها معین شده و به تبع آن امور مبتلابه خرد درست می‌شود نه اینکه حکومت، نظری به امور خرد ندارد، نظر دارد، اما نظر تبعی؛ نظر تصرفی را به کلان و نظر محوری را به توسعه دارد.

۲ـ وجود سه سطح محوری، تصرفی، تبعی در ادبیات و توسعه فهم متناسب با آن

در صورتی که چنین احتمالی در بارهٔ موضوعات صحیح باشد، آیا این مطلب فقط در بارهٔ مداد تراش است؟ یا اینکه در بارهٔ همهٔ نامها، همهٔ فعلها، همهٔ ادبیات نیز می‌باشد؟ آیا می‌توان ادعا کرد که یک «ادبیات محوری» داریم، یک «ادبیات اصطلاحی و کارشناسی تصرفی» داریم و یک «ادبیات تبعی»؟

۲/۱ـ توسعه قدرت اصل در توسعه تمایلات و توسعه تمایلات اصل در توسعه ادبیات

اگر بتوان این مطلب را عنوان کرد آن وقت ما می‌توانیم بگوئیم که «تحول ادبیات» نظامی دارد که اصل در آن توسعهٔ کارائی و توسعهٔ قدرت می‌باشد.

حجةالاسلام میرباقری: اینکه توسعهٔ قدرت، به توسعهٔ ادبیات منتهی می‌شود یعنی چه؟

(ج): یعنی «قدرت سیاسی» توسعه پیدا می‌کند، بعد از آن نظام فرهنگی و ادبیات متناسب با آنرا تا آخر ایجاد می‌کند. یعنی میلها می‌توانند حول محور دنیاپرستی یا خداپرستی توسعه پیدا کنند و متناسب با مراحل توسعهٔ حساسیتها، توسعهٔ تفکر و توسعهٔ ادبی و توسعهٔ اعمال، در سطوح مختلف پیدا می‌شود یعنی «ولایت و تولی اجتماعی» توسعه پیدا می‌کند که متناسب با توسعهٔ آن، توسعهٔ تفکرات و تمثلات و فعالیتها حاصل می‌شود. اگر چنین چیزی فرض شود، آیا در اینجا می‌شود گفت (کمی اشاره می‌کنیم برای اینکه برادرها حساستر برخورد کنند) که «وضع»، تعیینی و تعینی و امثال ذالک دارد؟! آیا می‌توان به سراغ وضع آمد و «وضع» را برحسب «ملاحظهٔ وضعیت»، تعریف نمود و گفت: عرف استعمال می‌کند و بعد از این، عنوانی برای یک چیزی نام قرار می‌گیرد و بعد بحث کنیم که این استعمال به چه نحو واقع می‌شود؟ نقل عرفی چگونه واقع می‌شود؟ آیا پیدا شدن و توصیف کردن «تکامل اجتماعی»، اصل در «تحول ادبیات» است؟ یا اینکه تحول ادبیات را مستقلاً مطرح می‌کنیم بدین نحو که

مردم مرتباً با قرینه استعمال می‌کنند تا به مرتبه‌ای می‌رسد که بی‌قرینه بکار می‌برند و در اینجاست که نقل پیدا می‌کند؟ اصولاً جایگاه ارتکاز و انسباق در این مسیر تکامل ادبی و تکامل اجتماعی چیست؟

(س): خود آن هم طبیعتاً سه مرحله خواهد داشت، یکی بحث از قواعد توسعهٔ ادبیات است، یکی بحث از قواعد کلان و دیگری بحث از قواعد خرد آن می‌باشد، قواعد خرد آن هم این است که در لغت بحث کنیم، یا کمی بالاتر آمده و معانی کلی را بحث نمائیم.

۲/۲ـ اصلی بودن «ادبیات محوری» نسبت به «ادبیات تبعی» در شناخت مفاهیم

(ج): احسنت! تمام مطلب این است که زمانی در مرتبهٔ تبعی ادبیات، گاهی در تصرفی و زمانی در محوری آن بحث می‌کنیم. حداقل احتمالی که نسبت به آن می‌توان فکر و دقت داشت این است که اگر چنین فرضی صادق باشد، آن وقت برای شناختن ادبیات آیا بهتر است در ابتدا تبعی‌ها را بشناسیم؟ یا تصرفی‌ها، یا محوری‌ها را؟ هر چند که شناختن همهٔ آن روی هم، ما را به شناختن یک کلمه کمک می‌کند.

علی فرض صحت این مطلب که می‌گوئید عرفی نیست و عرف زمان شارع چنین چیزی را از کلمات نمی‌فهمیدند و خطاب ناظر به این مطلب نیست در این صورت سؤال مهم این است که آیا واقعاً ملازمات عقلیه‌ای را که ملاحظه می‌کنید عرفی است؟ یعنی فاصلهٔ بین غسل و مسح که در حدیث مبارک به نقل از زراره از امام صادق(ع) آمده آیا این به فهم عرفی می‌رسد؟ آیا ملازمات عقلیه‌ای را که در باب امر و نهی و امثال ذلک ملاحظه می‌کنید، همهٔ اینها عرفی است؟ یا اینکه آنها، حداقل یک چیز دیگری می‌باشد و باید بگوئید که مجبوریم آنها چند را دسته کنیم. مثلاً یک دسته از ارتکازات، ارتکازات عرفی است و یک دسته هم ارتکازات مفاهیم نسبت به مفاهیم عقلی و دسته بالاتر هم مجموعهٔ ملازمات عقلیه است.

تا اینجا بحث در تحریر محل نزاع پیرامون «موضوعات» و «ادبیات موضوعات» بود. اینکه می‌گوئیم ادبیات موضوعات، ادبیات کاربردی است. یعنی چه؟ می‌گوئید: ادبیات محوری، اصل در تکامل است و تصرفی و تبعی به دنبال آن خواهد بود. یعنی در نام اشیاء، روابط، اوامر، نواهی و نسبتها (چه تعاریف باشد و چه احکام و چه اخبار) اگر گفتید که در همهٔ اینها پس از مراحل تکامل، ادبیات محوری محور هست و ادبیات تصرفی و تقسیمات دسته‌بندیهای کلی، مرتبهٔ دوم از تأثیر و ادبیات تبعی هم مرتبهٔ سوم از تأثیر را دارد و کمترین بهره را به چیزی دادید که مربوط به عرف عمومی است؛ در این صورت حسب مراتب «تکامل کاربرد» و «تکامل حساسیت» و «تکامل تعلق»، «ادبیات»، تغییر پیدا می‌کند.

۳ـ ضرورت پاسخگوئی شرع به روابط عدل و ظلم اجتماعی حاصل از تکامل فهم بشر

بله، اینجا یک نکته اضافه می‌شود و آن اینکه آیا موضوعاً فهم شما هم تحت این قاعده می‌آید یا نه؟ در تفاهمات، زمانی شارع با یک فرد ساده عامی طرف بوده و

با همان زبان خودش می‌گوید: افمن امبر امصیام فی امسفر؟ آیا این نحو تفاهم، همانند تفاهمی بوده است که با یک فقیه داشته است یا خیر؟ (در اینجا می‌خواهیم به ملازمات عقلیه و مجموعهٔ ملازمات توجه کنیم) حال اگر گفتیم فهم هم توسعهٔ پیدا می‌کند، توسعهٔ تفاهم اجتماعی پیدا می‌شود و نیاز به قانون در عدل و ظلم را از عدل و ظلم فردی می‌گذرد. آن وقت شارعی که احاطه به همهٔ مراحل تکامل دارد، پاسخ شمائی را که قدرت بدست آوردن این علم را پیدا کرده‌اید را نیز خواهد داشت. ادراک از یک معادلهٔ ریاضی در دیروز زمانی، زمان ابوریحان و خیام، مخصوص اوحدی از ناس بود، در یک کشور ممکن بود حداکثر کسانی که دیوانه نشوند و ریاضیات را خوب بفهمند و بتوانند معادلات مثلاً چند مجهولی را حل کنند، از عدد انگشتان دست خارج نمی‌شد که اینها نیز دارای برجستگی خاصی بودند، ولکن در این زمان، دانش‌آموزان دبیرستانی کتابی را که در دست دارند و می‌خوانند، محتوایش معادله‌ها و شرایط و خصوصیات آنها می‌باشد. شرایط آموزش، شرایط خود جامعه، شرایط تخیلاتی که برای اینها پیدا می‌شود و شرایط ارتباطات عینی در جامعه، توسعه پیدا کرده است. مثلاً بچهٔ دو ساله‌ای که مقابل تلویزیون می‌نشیند، مشاهده می‌کند که یک شکل را در چند ثانیه به چند نوع می‌توان تغییر داد، قبلاً قوهٔ مخیله انسان نمیتوانست در خیال پردازی این شکلها را جمع و تفریق کند. اما بچهٔ امروزی در شرایطی قدرت تجزیه و ترکیب کردن را به وسیلهٔ مشاهدهٔ مکرر پیدا می‌کند، که در آن وقت توانائی چنین کاری وجود نداشت. ادراک از مجموعه، کمیت، کیفیت، در دروس ریاضی برای دانش‌آموزان حاصل می‌شود که در ریاضیات سابق اینگونه نبود. دانش‌آموزان سوم و چهارم معنای مجموعه‌ها را می‌فهمند و متوجه می‌شوند که عدد را هم می‌توان کیفی معنا کرد. در آن زمان، تصور این مطلب اصلاً برای خیام و ابوریحان هم ممکن نبود. درست است که این دانش آموز، علم مجموعه را نمی‌چشد، بلکه صورت آنرا می‌بیند، ولی صورت آن، زمینه برای پرورش او می‌باشد. در زمان سابق ربط اشیاء و معقولات را جدا می‌کردند تا توانائی دسته‌بندی کردن پیدا شود اما در این زمان هم جدا می‌کنید و هم ترکیب می‌کنید و هم نتیجه می‌گیرید. اگر قرار شد که توسعه پیدا کند و موضوعات جدیدی برای عدل و ظلم مثل مجموعه‌ها، و نظام را بفهمد، آیا شرع (معاذالله) عاجز از این است که بگوید جواب عدل و ظلم در اینجا چیست؟ یا می‌گوید شما در اینجا احتیاج ندارید که من هدایتتان کنم؟ یا قطع بر این است که اگر بخواهید بگوئید که عقل، مصادیق عدل و ظلم را می‌فهمیده است، خوب، در زمان ارسطو هم عده‌ای از عقلا متناسب با وضع خودشان، حقوقهائی را معین می‌کردند، ولکن می‌دانیم که خداوند پیامبر فرستاده است. معنای آن این است که حقوقهائی را که اینها معین می‌کنند، سعادت، شقاوت و تکامل را نمی‌تواند جواب بدهد. ملاحظهٔ مجموعهٔ روند و حکم دادن و دیدن آثار و پیامدها و لوازم این اعمال در برزخ و قیامت مخصوص شارع است. اگر اینگونه باشد آیا فقط

«۷»

عدل و ظلم فردی شامل این مطلب می‌شود و این مطلب در مقدمات حکمت لزوم بعث رسل را تمام می‌کند؟ یا اینکه قطعی است که وقتی که موضوعاً، ادراکات انسان کامل شد و توانست لوازم را ببیند باید آنها در کتاب و سنت باشد؟ این باشد چگونه باشدی است؟ آیا بودن به صورتی است که با ادراکات قبل بخواهند ملاحظه کنند یا با ادراکاتی که فعلاً دارند؟

سؤال دیگر در بارهٔ این مطلب این است که چه کنیم که هیچ یک از مقدمات عقلیهٔ خودمان در استنباط دخالت نکند و مبتلابه اقیسهٔ خفیه نشویم، بلکه بتوانیم «تعبد» را توسعه بدهیم.

*** ـ پرسش و پاسخ**

۱ ـ معنای دائمی بودن تزاحم در موضوعات احکام حکومتی

(س): در باب تزاحم فرمودید: تزاحم دائمی بین جمیع احکام در جمیع موارد یا حتی بین دو حکم نیز معقول نیست، حتی در مورد حکومت، یعنی دائماً موضوع دو حکم که مبتلابه حکومت است همیشه با هم متزاحم باشند این نمی‌شود.

(ج): حتماً.

(س): یک تزاحم دائمی فی‌الجمله و سیالی بین نظام احکام صورت می‌گیرد که درک آن محتاج به طبقه‌بندی احکام است.

(ج): اول تزاحم دائمی را درست کنیم. مثالی در ابتدا می‌زنیم و بعد به اصل مطلب می‌پردازیم. می‌گوئید: احکام اجتماعی اسلام چه احکامی هستند؟ می‌گوئید که احکام اموال و اعراض و دماء می‌باشند. این دسته‌بندی کلی و کلان است، چه آقایان به آن التفات داشته باشند یا نداشته باشند. وقتی شما می‌گوئید: اموال؛ نمی‌گوئید: بیع یا اجاره یا مضاربه یا مساقات یا هبه، بلکه می‌گوئید اموال. بعد هم می‌گوئید: قاعده کلی در دوران بین مال و عرض این است که مال را فدای عرض کنید. حال ما در احکام حکومتی می‌گوئیم که تخصیصهای سیاسی، فرهنگی، اقتصادی داریم. بعد از آن می‌گوئیم همه چیز با هم متزاحم هستند بعد می‌گوئید که حالا با این شرایط مثلاً کارهای فرهنگی را تعطیل کنیم یا خیر؟ به چه نسبت کم بشود و به چه نسبت زیاد بشود؟

(س): یعنی موضوعات را از شکل موضوعات فرد خارج می‌کنیم.

(ج): احسنت! احکام هم کلی می‌شود و همیشه هم متزاحم هستند و موضوعات مبتلابه یا تقسیمات کلان حکومتی خواهیم داشت که بحث تقسیمات کلان حکومتی بحثی است که در جای خودش خواهد بود. مثلاً سیاست، فرهنگ اقتصاد که در تقسیم‌بندی کلی در طبقه‌بندی موضوعات ذکر می‌گردد. طبقه‌بندی همیشه به این صورت نیست که به دسته‌بندیهای کلی تقسیم نشود و همیشه بخواهیم طبقه‌بندی بین جزئیات داشته باشیم. بلکه طبقه‌بندی به طرف کلیات می‌رود که در این صورت، احکام کلی دائماً با هم متزاحم می‌شوند. اولین تخصیص مقدورات در موضوعات کلی همعرض صورت می‌گیرد که

سهم تخصیصی هر کدام معین می‌شود، با تغییر شرایط، سهم تخصیصی نیز تغییر می‌یابد. در تمام شرایطی که تغییر می‌کند، احکام کلی حکومتی، مرتباً با یکدیگر متزاحم هستند. طبیعتاً وزارتخانه‌هایی متناسب با آن خواهید داشت. یعنی در ابتدا یک نظام توزیع حدود وظایف و اختیارات دارید. بعد یک نظام تخصیص، سپس یک برنامه‌ریزی خواهید داشت. در توسعهٔ قدرت اینها مرتباً با هم تزاحم دارند و به نسبتهایی جای آنها عوض می‌شود، اینگونه نیست که جای اینها کلاً عوض شود یعنی سیلان، سیلانی نیست که بعضی را داخل و بعضی را خارج کند. از این دیدگاه که حکومت را درست بشناسیم خواهیم دید که موضوعاً، موضوعات حکومتی با موضوعات فردی در نظام توزیع قدرت و ارتکاب و ایتان تفاوت دارد.

۲ـ طبقه‌بندی کمی و کیفی رافع تزاحم موضوعات

(س): اگر اعمال فرد را هم طبقه‌بندی کلان کنیم، تزاحم فرد هم دائمی می‌شود؟

(ج): ولی وقتی فرد روبروی قضیه‌ای خاص که قرار می‌گیرد یک کار را می‌تواند انجام دهد مثلاً به لحاظ آینده می‌تواند بگوید اگر من پولم را امروز خرج رفتن به زیارت آستان حضرت علی بن موسی الرضا علیم‌السلام کردم دیگر نمی‌توانم پولم را برای تحصیل یا دکتر بردن بچه‌ام هزینه کنم.

(س): به تعبیر دیگر در عبادات که می‌فرمائید: در فرد تزاحم دائمی می‌شود، بدلیل این است که در آنجا کم و کیف با هم متقوم تعریف شده است. «یعنی نسبت کمی موضوع» تعریف شده است. والا اگر کسی بخواهد دائماً نماز بخواند امکان ندارد! یعنی اگر کمیت دوام در نماز را تعریف نشده بگیریم، با همهٔ افعال متزاحم می‌شود و تزاحم آن هم دائمی است. نماز ۱۷ رکعت در شبانه روز است با مستحبات آن یا ۱۱۰ رکعت است که متزاحم نبوده و ۲۴ ساعت را پر نمی‌کند و وقت برای امور و اعمال دیگر هم باقی می‌گذارد که معنای کمیت دادن، نوعی طبقه‌بندی است یعنی همینطوری بدون حساب نمی‌توان گفت هفده رکعت یا پنجاه و یک رکعت طبقه‌بندی آن است که آن امر را از تزاحم بیرون آورده است. بنابر این هر فعلی را اگر مطلق کنیم و کمیت به آن ندهیم، حتماً تزاحم آن با سایر افعال دائمی خواهد بود.

(ج): یعنی هر مأمور بهی که ایجابی و وجوبی است اگر مطلق باشد تزاحم پیدا می‌کند.

(س): اگر مامور به های عدمی مثل نواهی را هم مطلق کنیم تزاحم آنها دائمی می‌شود. یعنی بگوئیم این فرد همه هم و غم خود را صرف ترک این یک معصیت کند، او در حساسیتهایش کاری کند که همه وجودش منعطف به یک معصیت شود، این دیگر نمی‌تواند به سایر معصیتها حساس شود. یعنی اگر در مرحله حساسیت بخواهیم یک معصیت و یک ترک را مطلق کنیم، طبیعتاً در «نسبت» با بقیه تزاحم پیدا می‌کند. حال عرضم این است که در آنجا که تزاحم رد می‌شود بدلیل این است که نسبت برقرار می‌شود. حال حضرت‌عالی در اینجا عناوین دیگری را در نظر می‌گیرید که در ابتدا، «نسبت» بین آنها فرض نشده

است و همهٔ آنها می‌توانند مطلق باشند.

(ج): مطلب مهم اینجا است که آیا در نزد شارع فرض نشده یا در نزد من فرض نشده است؟

(س): در نزد ما، لذا تزاحم را دائمی می‌گوئیم.

(ج): تزاحم را که دائمی می‌بینیم بدلیل این است که ملاحظهٔ نسبتها را نکرده‌ایم.

(س): طبقه‌بندی یعنی بیان کمیتی که تزاحمها را رفع می‌کند.

۱/۲ـ طبقه‌بندی باید از شرع باشد نه عقل و حس

(ج): در این صورت، مطلب مهم این است که معنای اینکه طبقه‌بندی باز از حس یا از عقل بیاید و از شرع دریافت نشود، این خواهد بود که در کلیات حیات و سعادت بشر، حدود و حقوق معین می‌کنید و او را عقلانی یا حسی می‌کنید که هر دو مردود است.

(س): قبلاً فرمودید که اگر از ادبیات عرفی (عرف عام یا خاص) که در بستر مادی پرورش پیدا کرده موضوعات را ملاحظه کنیم، منتهی به توسعهٔ قدرت مادی می‌شود.

(ج): و دیگر عملاً معنا ندارد که بگوئید کار نداریم که شرع معین کرده است یا نه؟ و امثال ذلک.

آن وقت مطلب دیگر این است که اگر بعضی افراد بگویند که وقتی ببینیم حکومت به این اندازه سخت است، می‌گوئیم اصلاً حکومت برای زمان ظهور است آن وقت صحبت این است که چه بخواهید چه نخواهید، یا حکومتی در کار خواهد بود، می‌پرسم: آیا استیلای کفر بر مسلمین مربوط به دوران غیبت است؟ اینکه محال است. یعنی تولی مؤمنین به ولایت کفار ولو من حیث لایشعر واقع بشود، همین که اشعار پیدا کردند باید خود را خلاص کنند نمی‌توانند که چنین حرفی را بزنند.

حجةالاسلام شاهرودی : اگر استیلای قوی‌تری بشود چه؟ یعنی اقدام ملازم با استیلای قویتر کفار باشد همانطور که قبلاً فرمودید دنیا زنگ تفریح نمی‌باشد، اما اگر این اقدام، استیلای قویتری بیاورد و دوران بین دو استیلا باشد چه باید کار کرد؟ آنهائی که می‌گویند، منطق آنها همین است.

(ج): حالا ما سؤالی در اینجا داریم. این مطلب که گفته می‌شود اقدام ما موجب استیلای بیشتری می‌گردد خوب این دلیلی را که در کتب فقهی آقایان است که تقریباً اجمالی می‌باشد که «لو خیف علی بیضة الاسلام» باید دفاع کرد. معنای آن بفرمودهٔ شما این می‌شود که اگر تهاجم فرسایشی باشد کاری نداشته باشید. مثلاً بدانیم در مدت سیصد سال اسلام از بین می‌رود خوب در این صورت همهٔ زنگ تفریح بزنند و بگویند عیبی ندارد ولکن اگر اسلام بخواهد دفعی از بین برود، آن موقع باید قیام کرد. ولی اینکه به وسیلهٔ کشته شدن ما توسعهٔ مقاومت پیدا می‌شود. این مسئله‌ای است می‌پرسیم توسعهٔ مقاومت چه راهی دارد؟

حجةالاسلام میرباقری : خلاصه؛ محاسبه این افراد غلط است، زاویهٔ دیگر آنرا نمی‌بینند فقط توسعهٔ استیلا را می‌بینند، توسعه مدیریت را ملاحظه نمی‌کنند.

(ج): اگر توسعهٔ مقاومت را ببینید می‌گوئید که حتماً این جنگ هشت ساله چیزی را در دنیا ایجاد کرد که آنرا اصلاً

اول انقلاب نداشتیم. شاه که رفته بود، برای نظام اسلامی حساب چندانی باز نمی‌کردند لذا پشت سر هم پیش‌بینی کودتا می‌کردند. ولی الان پیش‌بینی کودتا نمی‌کنند چرا؟

حجةالاسلام شاهرودی: اگر آن طور باشد باید تهاجمات بیش از حد و اندازه داشته باشیم، همیشه استراتژی تهاجم و تهاجم فراگیر آن هم در حد متصور داشته باشیم.

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: چرا می‌گوئید تهاجم؟ چرا نمی‌گوئید جهاد؟ اصلاً این یک سؤال مهمی است که کسانی که می‌گویند که اسلام دین رأفت و دمکراسی و لطف است و اصلاً کاری به جنگ و کشتن و... ندارد مگر «اشداء علی الکفار رحماء بینهم» و امثال آن را نمی‌بینند. آیا این دعوتی که من جان می‌خرم و مال می‌خرم و شما با من معامله می‌کنید این تجارت، و تجارت لن تبور است والی آخر، اینها فقط مخصوص زمان ابتدای اسلام و زمان آخر، زمان حضرت ولی عصر(عج) می‌باشد؟ آیا این وسط به قول شما زنگ تعطیل است.

(س): طرف دیگر آن هم هست. بنابر فرمایش شما می‌بایست هر چه بیشتر جهاد را هم کیفیتاً و هم کمیتاً شدت بدهیم؟

(ج): احسنت!

(س): معنای آن این خواهد بود که بجای عراق با شوروی و امریکا بجنگیم؟

(ج): اتفاقاً خیلی خوب است که شرایط زمان و مکان خود را محاسبه کنید و از پایگاه عراق یا امریکا بجنگید. چرا؟ چون گاهی شما مثل آلمان به دنیا اعلان جنگ می‌دهید، گاهی اینطور نیست، گاهی اعلان جنگ را به اینصورت می‌دهید که می‌گوئید من با این متجاوز می‌جنگم، تا آخر هم می‌گوئید من با این متجاوز می‌جنگم. ولکن واقعاً صحبت جنگ با این نیست. می‌دانید که ناو آمریکا در خلیج فارس آمده است و شما با عراق می‌جنگید. البته من بنظرم می‌آید که اگر این تردیدها نبود قضایا به نحو دیگری می‌شد. ریشهٔ این تردیدها هم این است که فقه حکومتی و کلام حکومتی، به عبارت دیگر «ادراکات حکومتی» به تعبیر دیگر ادراکات در حد «توسعهٔ قدرت دین» و «توسعهٔ جریان تعبد» در حوزه‌ها هنوز نضج نگرفته است. لذا در زمان جنگ از اینجا یک دسته تردیدهای منطقی و فنی به شهرستان می‌رسید، نماینده بعضی از آقایان، این تردیدها را به صورت انتقادهای تخریب کنندهٔ اذهان و به تردید کشانندهٔ جامعه نشر می‌دادند که این امور علت توقف جامعه می‌شد!

حجةالاسلام میرباقری: حالا در نقطهٔ مقابل، هیچگاه کفار، از این تردیدها نمی‌کنند که اگر ما جنگیدیم شاید بدتر شد! آنها دنیا را گرفتند! آنها هیچگاه از این فکرها نمی‌کنند که شاید هم اگر ما مقاومت کنیم، مسلمین سخت‌تر می‌شوند! ولکن به ما که می‌رسد از این تردیدها پیدا می‌شود!

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

مبادی
اصول فقه
احکام حکومتی

۹

حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی
تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۳/۷/۱۶

محوری بودن سهم تأثیر اولیاء تاریخی در تکامل ادبیات

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۰۹
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۳/۷/۱۶
عنوان گذار :	علیرضا پیروزمند	تاریخ انتشار :	۷۴/۰۵/۱۹
ویراستـــار :	حجةالاسلام محسنی	تاریخ بایگانی :	۷۴/۰۵/۱۹
حروفچینی :	بهینه سازان نشر. پاساژ قدس، پلاک ۱۴۶	تیـــراژ :	۱۵ نسخه
تکثیر از :	پخش تکثیر دفتر فرهنگستان	نوبت تکثیر :	اول

بسم الله الرّحمن الرّحیم

تاریخ: ۷۳/۷/۱۶ جلسه ۹

۱ ـ امکان شناخت موضوعات احکام در سه سطح

ذکر شد که در ادبیات عرف برای هر موضوعی، مفهومی است که آن هم به کارائیش شناخته می‌شود اما این موضوع با تمام خصوصیاتش یک عینیّتی در خارج دارد. مثلاً مداد تراش به توسط کارائی‌های خاصی که دارد. شناخته می‌شود و لکن هرگز وجودش جدای از قیمت و جنسش نمی‌باشد، جنسش هم دارای خصوصیاتی است مثلاً گاهی می‌گوئید از جنس فلز است و گاهی می‌گویید این فلز استخراج شده و قیمتی دارد و به این شکل درست شده است. اینکه صرفاً یک عنوانی باشد و کاری با سائر خصوصیات نداشته باشیم، امکان ندارد.

همچنین ذکر شد که در ادبیات ساده «موضوع» با دیگر موضوعات تزاحمی ندارد، یعنی در ادبیات عرفی ساده، یک جهت را بریده و جدا از جهات دیگر ملاحظه می‌کنند و علامتی و اسمی بر آن می‌گذارند و لکن دربارهٔ موضوع مداد تراش و از چه فلزی بودن آن که نسبت بین دو عنوان عرفی ملاحظه می‌شود. و با قیمت معیتی نیز ارائه می‌گردد، این در خصوصیاتش بتدریج با سایر کالاها، تزاحم پیدا می‌کند. در یک مرتبه دیگر نیز ملاحظه مداد تراش با لحاظ توسعه است.

۲ ـ تفاوت تزاحم عناوین در احکام «فردی» و احکام حکومتی

حالا آیا این سه مرتبه ادبیات را که می‌خواهیم ملاحظه کنیم، موضوعاً وضع حکمشان با احکام فردی یکی است یا خیر؟ طبیعتاً گفتیم نه! بلکه مورد ابتلای حکومت، تزاحم بین امور است هر چند که اشکالی را آقای میرباقری مطرح کردند و گفتند که: اگر مناسک وحدی برای تکالیف فردی هم معین نشود، در آن نیز تزاحم می‌باشد اگر چه مکاناً تزاحم نداشته باشد ولی زماناً تزاحم پیدا می‌کند، یعنی مثلاً اگر در امر «صَلِّ» حدّ ۵۱ رکعت نماز بیان نشود انسان باید مرتباً نماز بخواند که این کار با سایر موضوعات تزاحم در طول پیدا می‌کند، ولی تزاحمش با تزاحم در حکومت که ارتکاب متعدد برای یک نظام واحد ممکن است، تفاوت دارد.

۳ ـ رفع تزاحم با معیّن شدن ضریب فنی مشخص برای عناوین تزاحم

و لکن صحیح هم هست که بگوییم اگر "حدّ"، "ضریب فنّی"، "نسبت بین امور"، یعنی همان مناسکی را که در طول می‌بینید را در عرض نیز ملاحظه کنید، اگر بخواهید بگویید حدّی وجود داشته باشد، در اینصورت دیگر بین امور متعدد تزاحمی نیست، آنوقت شما تزاحم می‌دیدید، و اگر گفتید همیشه باید نسبت موضوع «الف»، به موضوع «ب»،

مثلاً ۱و۲ باشد وهکذا موضوع «ج»، به موضوع مثلاً «ب»، با یک نرخ شتاب ۲ باشد. (در اینجا قصد اثبات نرخ شتاب را نداریم بلکه درصدد ارائه تصویری از آن می‌باشیم که نسبتهایی بین مجموعه امور معین کنید) دیگر تزاحم معنایی نخواهد داشت.

۳/۱ ـ غلط بودن اطلاق تزاحم نسبت به اجزاء متقوم مرکّب

حالا به دو نکته اشاره می‌کنیم که آیا اگر اینها با همدیگر تزاحم نداشته باشند آیا فقط تزاحم ندارند یا موضوعاً اطلاق تزاحم غلط می‌شود. اجزاء مرکب که مزاحم همدیگر نیستند بلکه متعاضد و متقوم به همدیگر در تولید یک وحدت می‌باشند. همانطوری که معنا ندارد که بگوئیم اجزاء نماز مزاحم همدیگر هستند و کسی نمی‌گوید که رکوع مزاحم سجود و سجود مزاحم قیام است، بلکه اینها هیئت‌های متوالی هستند که یک مطلب را به کمال می‌رسانند، همچنین در بین هم عرضها و در یک نظام هم مزاحمتی دیده نمی‌شود. بله، اگر کسی آنها را به شکل یک وحدت ملاحظه نکند، در این صورت صحبت از تزاحم و عدم تزاحم و محدود کردن به یکدیگر به میان می‌آید، ولی اگر سیر به طرف کمال، این کثرت را به صورت متقوم در یک وحدت لازم داشته باشد و اصلاً تکامل و توسعه را نتوان فرض کرد، آنگاه برای تکامل، ضرورتاً باید این متعدد با یک نحوهٔ تقوم به هم حضور داشته باشند در این صورت آیا ارتباط اینها را می‌توان اثبات کرد؟

اصل بحث: محوری بودن سهم تأثیر اولیاء تاریخی در تکامل ادبیات

۱ ـ تکامل یافتن ادبیات (وضع الفاظ به تبع تکامل اجتماعی

زمانی از بحثهایی که در فاعلیت داریم استفاده می‌نمائیم ولی آیا علی‌المبنای خود آقایان می‌توان گفت که اینها ارتباط دارند و ارتباطاتش نیز ارتباط تکاملی است؟ یک مطلبی در آخر جلسه گذشته مطرح شد که

۱/۱ ـ تبیین و تعیّن نبودن و تکاملی بودن وضع الفاظ در صورت حقیقی بودن ارتباط موضوعات

آیا وضع و قرار تعیینی یا تعیُّنی یا تکاملی است؟ یا اینکه باید گفته شود تعیینی یا تعیُّنی صحیح نیست، بلکه "وضع"،تکاملی است. اگر ربط بین موضوعات متعدد و جامعه، ربط حقیقی فرض شود، در آن صورت ظاهراً صحیح باشد که تکامل را برای آن فرض کنیم.

ولی اگر ربطشان تعیینی نباشد از کجا معلوم که تکاملی است؟ اگر موضوع کمال، فرد باشد، و موضوعی به نام جامعه نداشته باشد. و اگر تکاملی هم برای ادبیات جامعه واقع می‌شود، توسط افراد باشد و اگر تکاملی هم برای وسائل و محصولات اجتماعی حاصل می‌شود نیز بوسیله افرادی که هر کدام روی یک قطعه‌اش کار کرده و تکامل پیدا کرده است بوجود آمده در این صورت ربط دارد؟ اساساً در تکاملی که بسترش فرد است تأمل داریم.

۱/۲ ـ تکامل ادبیات به تبع تکامل اجتماعی در صورت حقیقی بودن جامعه

بله اگر شما بتوانید کمال را برای جامعه اثبات نمائید ۸آنگاه می‌توان بحث نمود که «وضع» از جامعه بدست

می‌آید یا از افراد، در آن صورت هم الفاظ و لوازم آنرا ملاحظه نمائیم تا به وحدت برسیم، یعنی مفاهیم متعدد را با حفظ تعدد نمی‌پذیریم.

حجةالاسلام میرباقری: مطلب روشن نشد، اگر فرض کردیم که جامعه حقیقی است در این صورت تکامل ادبیاتش را چگونه باید تفسیر کرد؟

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: اگر حقیقی شد معنایش این است که باید دید نسبت افراد به این جامعه چیست؟ آیا ادبیات از شئون این وحدت است یا شئون کثرت و این تعدد نیز از افراد است آیا صحیح است که ادبیات و وضع و تولید این مفاهیم و کلمات را به امری که اسم آن جامعه است، نسبت دهیم، (به فرض اثبات) یا صحیح است که به افراد تک‌تک نسبتش بدهیم یا اینکه به یک نحوه اشتراک و مشارکت بین مجموعه افراد یا آحاد افراد و جامعه نسبت دهیم. برای این مطلب حالات مختلفی تصویر دارد، ولی کلام اول این است که چرا باید جامعه باشد؟ آنچه را که شما مدعی هستید این ادعای شما (اگر که نخواهیم بدنبال مقدماتی خاصی که در مباحث اصالت فاعلیت است برویم) برای چیست؟

۱/۳ ـ تکامل ادبیاتبه تبع تکامل اجتماعی بر اساس پذیرش ادنی مرتبه ترکیب

حال اگر کسی اینگونه وارد بحث شود و بگوید که آیا انحصار ترکیبها به ترکیب انحلالی و ترکیب انضمامی و اعتباری آیا صحیح است یا اینکه شما می‌خواهید بگویید که آیا مرکب هست یا خیر؟ آیا وحدتی هست یا نیست؟ خود وحدت را تعریف می‌کنید که آن تعریف اول کلام است، حداقل جَدَلیٌ الطرفین است. شما می‌گویید این وحدت واقع نمی‌شود و لکن عده‌ای دیگر در دنیا می‌گویند این وحدت واقع می‌شود! اگر به صرف ادعا باشد که جدلی الطرفین می‌شود ولی اگر به صرف ادعا نباشد، شما چه شاخصه‌ای را معین می‌کنید که یک وحدت، وحدت حقیقی است؟

۱/۳/۱ ـ پذیرش حقیقی بودن وحدت انحلالی در اصالت شی

شکی نیست که وحدت انحلالی را به وحدت حقیقی معنا می‌کنند، یعنی نسبت به مثلاً سرکه شیره، نمی‌گویند که اعتبار می‌کنیم که سرکه شیره باشد، هر کجای آن هم که دست بگذارید هم سرکه و هم شیره حضور دارد. نمی‌توان دست روی قسمتی گذاشت و گفت این سرکه است جداگانه و آن شیره است جداگانه، بله همهٔ این سرکه شیره است و هر دو فعل در همدیگر منحل شده‌اند، و نمی‌توان ادعا کرد که سرکه اطلاق می‌شود بر چنین چیزی و آن علی‌حده هست، و شیره هم اطلاق بر چنین چیزی شود و آن هم علی‌حده باشد، خیر، اینگونه نمی‌گویید. پس این ادعا را که نمی‌توان داشت.

(س): ممکن است اینها را به ماهیاتی تبدیل کنند که این ماهیات مصادیقی دارند و تشابکی نیز با هم دارند ولی ما تشابک را تشخیص نمی‌دهیم همانطور که زیمقرا طیسها در باب اتم و جزء لایتجزیٰ می‌گویند این مطلب را هم ممکن است که بگویند، ولی خوب بحث وحدت و کثرت،...

(ج): اگر بحث به اینجا رسید معلوم می‌شود که ترکیب را انکار کرده‌اند و انکار ترکیب یعنی اینکه ترکیب به معنای حقیقی نداریم و معنای اینکه من دست و گوش و چشم دارم غلط می‌شود. بلکه هر کدام مستقل بوده و خود من نیز علیحده و مستقل می‌باشم.

(س): طبیعتاً خود همین را هم ناچاراً باید بگویند ولی می‌گویند اگر صورت جدیدی حادث شود این صورت ملاک وحدت است و تحلیلی از وحدت و کثرت ندارند.

(ج): همهٔ وحدتها، وحدت اعتباری و کثرتها، کثرت

حقیقی می‌شود.

حجةالاسلام نجفی: خود این مجموعه، غیر اجزائش را هم می‌سازد....

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: خیر!، خود این مجموعه نداریم، بلکه یک تعدادی اجزاء داریم که شما اسمش را مجموعه گذاشته‌اید، علی‌فرض اینکه گفته شود هوّیت اینها مستقل است نه تأثیری و نه تأثری پذیرفته‌اند و هر چیزی در جای خودش نشسته است،

حجةالاسلام میرباقری: پس طبیعتاً پایان کار، "حرکت" و "علّیت" و سائر امور همه نفی می‌شود، حتی خود کثرت هم نفی می‌شود چون کثرت، با ملاحظهٔ نسبت بین امور تعریف می‌گردد و "نسبت" هم وقتی است که اعتباری فرض شود.

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: "نسبت" وقتی اعتبارش از بین رفت معنایش این است که حقیقتاً ما هیچ کاری را نداریم و بر این چنین فرض، ترکیب و تبدیل هیچ قابلیتی در هیچ مرتبه‌ای ندارد.

(س): خلاصه یا وحدت را به وجود بر می‌گردانند و هر کجا که وجود واحدی یافت شود وحدت پیدا می‌شود، یا براساس دیدگاه اصالت ماهیت به صورت واحد ماهوی بر می‌گردانند که اجزاء قبلی منحل در آن شده و تحت پوشش آن قرار می‌گیرند.

(ج): حالا علی فرض اینکه چنین حرفی را مطرح نکنند و بگویند امور یا اعتباری هستند و یا حقیقی، و فرض حقیقت داشتن ترکیب را بپذیرند (که ظاهراً محل نزاع نیز اینجاست) آن کسی که ملتزم به لوازمی است که اصلاً ترکیبی وجود ندارند، با آن نمی‌توان بحثی کرد.

(س): آنها ترکیب را قبول دارند امّا مبنایشان، پذیرای ترکیب نیست.

(ج): وقتی مبنا پذیرای ترکیب نشد باید طبیعتاً به لوازمش ملتزم شوند.

(س): این مبنا وقتی پذیرا نبود در جاهایی که وحدت بدیهی است و انکار ناپذیر است، خیلی راحت می‌گویند این آب یک صورت نوعیه است و غیر از اجزائش می‌باشد ولی در آنجاهایی که خیلی روشن نیست و نمی‌توان با چشم، وحدتش را مشاهده کرد طبیعتاً کثرتها را دیده و وحدت را انکار می‌کنند چون مبنا که ایجاد ارتباط نمی‌کند.

(ج): معنایش این است که در مثل انسان نمی‌گویند که چشم علیحده یا گوش علیحده.

(س): بله چون وحدتش و ارتباطش محسوس است لذا در آنجا احتیاج به اثبات نیست بلکه بدنبال تحلیل آن نرفته که تحلیل آنها نیز پاسخگو نمی‌باشد! و این امر خیلی روشن است ولی در آنجاهایی که ارتباط محسوس و ملموس و واضح نمی‌باشد در آنجا وحدت را انکار می‌نمایند. اگر بگوییم که منظومه شمسی هم یک واحد است می‌گویند که این، وحدتش اعتباری است، وحدت لشکر و جامعه نیز اعتباری می‌شود.

(ج): بر فرض اینکه کسی توجه داشته باشد به مشکلاتی که بگوییم ترکیب نداریم، آنوقت باید اینطور قضیه را متوجه بود که با چه شاخصه‌هایی می‌توان ملتزم به ترکیب شد و چه آثاری را می‌توان مشاهده کرد؟ خوب علی فرض اقرار به ترکیب در اشیاء وجود جاذبه و وجود یک نحو تعلقی لازم می‌باشد مثلاً باید یک نحو اثر پذیری و اثر گذاری بین سرکه شیره باشد تا سرکه شیره بوجود بیآید و اگر قرار بود سرکه و شیره مانند آب و روغن از همدیگر جدا بایستند، سرکه شیره‌ای که بدست نمی‌آمد. باید میان سرکه و شیره یک پذیرش انحلالی وجود داشته باشد تا آنکه بتوان به آن سرکه شیره گفت، (در اینجا به

بحث اثر گذاری و اثر پذیری وارد هم نمی‌شویم برای اینکه این بحث اصول است نه بحث فلسفه‌اش و فقط اشاره‌ای می‌کنیم،

۱/۳/۲ ـ حقیقی بودن و استمرار داشتن اراده (تعلق) واحد عبد در تبعیّت افعال متعدد او از مولا

که آیا شما وجود تعلق را فقط در اشیاء مادّی قابل تصویر می‌دانید یا می‌تواند در انسانها نیز وجود داشته باشد مثل محبت بین یک انسان و انسان دیگر، به نحوی که یکی از دیگری اطاعت کند و محل جریان مشیّت او شود.

(س): به اتحاد عاشق و معشوق که قائل می‌شوند در نهایت کار می‌گویند او خودش را دوست دارد و آن یکی نیز خودش را دوست دارد و در آخر کار ارتباطشان را هم باید به بساطت برسانند و مثلاً بگویند این از شئون اوست والّا معلوم است که تفسیر دیگری روی آن مبانی ندارند ولی مبنایشان به عشق و محبت و لوازمش پاسخگو نمی‌باشد.

(ج): همین که پاسخگو نباشد برای ما کافی است و برای ما اراده‌ای می‌ماند و اثر اراده را در اولین مرتبه در تعلق یک انسان به انسان دیگر اعتباری نمی‌دانند. یعنی می‌شود که یک امری اعتبار بشود و پس از اینکه اعتبار شد، آن اثری که حاصل از اعتبار است آن اثر حقیقی باشد، آیا اگر اثر اراده در نفس واقع شد و تعلقی بین دو انسان بوجود آمد، شما می‌توانید بگویید که این اثر، اثر حقیقی نیست؟ ولو آثار حقیقی‌اش ظاهر باشد، شخصی اراده‌ای نمود، در نظام اوصاف فرد دیگری حالت تعلق و حالت تولی پیدا شد، آیا می‌توان گفت که این حالت، اثر واقعی ندارد؟ و این ربط وجود ندارد؟

(س): آقایان تعلق به خودش را یک ماهیتی می‌گیرند که اسمش تعلق است، ولی واقعیت تعلق را در اصالت ذات نمی‌توان ترسیم کرد.

(ج): واقعیت تعلق یک حالی است که در این فرد است.

(س): اسم ماهیت را هم باید تعلق بگذارند.

(ج): یک خاصیتی در این فرد پیدا می‌شود، اسمش را تعلق یا هر چیز دیگری می‌گذاریم که این خاصیت وقتی پیدا شود ارادهٔ غیر در این فرد بمنزلهٔ اراده خودش، اثر می‌گذارد.

(س): و اینکه اثر می‌گذارد معنایش این است که آن جزو علل معده برای پیدایش خوف یا رعب خواهد شد، یعنی ارتباط را یا ما باید از ناحیه بحث وحدت و کثرت تمام نمائیم یا از ناحیهٔ روابط علت و معلولی در روابط علت و معلولی، همهٔ ارتباطات در این موجودات را تبدیل به ارتباطات اعدادی کنند که حقیقتش این است که دیگری در این حضور پیدا نمی‌کند بلکه ارتباطها در تفسیر منزلت علیت بریده می‌شود. در منزلت وحدت و کثرت هم می‌گویند تا وحدت، ملموس نشود قابل قبول نیست، وحدت احتیاج به برهان دارد، آنچه که ما می‌بینیم کثرت است و ما وجود زائد را باید اثبات کنیم.

(ج): ما هم وجود زائد را طرح می‌کنیم، این فرد بدون اینکه نسبت به موضوعی اراده‌ای کند، عمل می‌کند و عمل شاعرانه هم می‌کند، موجودی مُرید است و باید اراده می‌کرد، در یک رتبه هم اراده کرده، اراده اولیه که حاصلش علاقه به یک فرد شده را استمرار اراده می‌دانیم نه اراده متعدد نسبت به فعلی دیگر، در فعل دیگر مولا دستور می‌دهد و عبد اطاعت می‌کند و اراده ثانی نسبت به فعل ثانی ندارد بلکه استمرار اراده دارد، مثلا می‌گویند؛ می‌روی چه کاری انجام دهی؟ می‌گوید: می‌روم تا مولای مفترض الطاعه خودم را اطاعت نمایم. می‌گویند: اگر در بین راه فهمیدی که نظر مولا عوض شده چه؟ می‌گوید: من هم نظرم عوض می‌شود!(من نوکر خان هستم نه نوکر

بادمجان) می‌گویند: پس تو از خودت بی‌اراده هستی؟! می‌گوید: هنر من این است که بی‌اراده باشم و آرزو دارم که در مقابل حضرت ولی "عصر عج الله تعالی فرجه الشریف" بی‌اراده باشم. به این عشقی که این موجود مرید را موجود تسلیم و موجود متعلق می‌نماید که نمی‌توان گفت که این یک امر حقیقی نیست، اگر این مطلب حقیقی نباشد یعنی ایمان...

(س): حقیقی است امّا پیوند بین دو شی است بطوری که تزاحم را تبدیل می‌کند...

(ج): پیوندشان اینگونه و در این حد است که تعدد اراده برای فعلش لازم ندارد بلکه به اراده او عملش عوض می‌شود.

(س): و این اخبار، یک علت معده‌ای برای افاضه است که یک خصوصیتی از ناحیه مبادی فاعلی به این دارد که آن خصوصیت کار می‌کند، یعنی در واقع در تحلیل علیتی، آقایان علیت را که به صورت تولی و ولایت تفسیر نمی‌نمایند.

۱/۳/۲/۱ ـ لزوم تعدد اراده (با تغییر مقصد) در صورت اعتباری بودن تبعیّت عبد از مولا

(ج): اگر بخواهند آنگونه بیان کنند که نتوانند ترکیب را جواب بدهند، هیچ مرکبی را ارائه نمی‌دهند حتی در اینجا...

(س): بله آن مبانی، لازمه‌اش همین است.

(ج): به هر نحوی بخواهند در وجود مرکب پاسخ بدهند همان را هم در اراده طرح می‌کنند اینکه یک ارادهٔ واحد بخواهد افعال متعدد را ایجاد نماید، گفته می‌شود که معنا ندارد که افعال متعدد با یک ارادهٔ واحد آن هم برای یک فرد واقع شود.

(س): البته تصدیق می‌فرمایید که یک اراده نیست بلکه نظام اراده‌هایی است که حول محور آن، یک اراده توسعه پیدا می‌کند.

(ج): من می‌خواهم بگویم که اینکه اراده‌اش عوض می‌شود معنایش این است که مقصدی را معین نکرده است اراده متعلق این نیست، این فرد تولی به این انسان را اراده کرده است، حالا حالتی برایش پیدا شده که اطاعت می‌کند، اگر غیر از تولی امر و مقصد آخری داشته باشد، و تعدد مقصد وجود داشته باشد همینکه مولا اراده را عوض نماید، این فرد باید قصد دیگری کند، یعنی غایت و قصد ثانی را اراده کند در حالی که این غایت ثانی را اراده نمی‌کند! اگر از او بپرسید چرا عوض کردی؟ می‌گوید چون گفت از آن طرف برو، رفتم. اینکه من اولین قصدم این بود که تولی پیدا کنم و حالا هم تولّی دارم. این شکل‌ها و قالب‌های مختلف تولی است، گاهی می‌گویید: اشکال مختلف تولی است و گاهی می‌گویید: مقاصد مختلف است و مقاصد متعددی ندارد، لذا برای عوض کردن کارش، برهانی به جز ارادهٔ مولی نمی‌آورد. این مندک شدن ارادهٔ این فرد مرید در ارادهٔ دیگری، معنای «تحقق ربط تعلقی» است.

(س): آنها تفسیر به علل اعدادی می‌کنند و بحث به مباحث وحدت و کثرت می‌رود.

(ج): بله، در آنجا هر چه بگویند اینها هم می‌گویند بیشتر از آنرا نمی‌توانند بگویند.

(س): یعنی به نحو خلاصه در نظام اراده‌ها، از طریق جریان تأثیر متقابل وحدت حقیقی را اثبات می‌کنیم، پس باید تحلیل بر مبنایی باشد که بتواند این ارتباط را تفسیر کند که تولی و ولایت می‌شود و یکی هم از طریق ضرورت وحدت یعنی قدر متیقن از وحدت مستقل از تأثیر و تأثری که وجود دارد که انفصال مطلق اینها را سلب می‌کند.

(ج): من می‌خواهم با طرح فاصله بین امور حقیقی و اعتباری، بگوییم که اگر این امر اعتباری باشد که فردی از فرد دیگری تبعیت کند، در این صورت نسبت به مقاصد مختلف، تعدد اراده لازم است و با استمرار اراده واحد نمی‌تواند کارهای مختلفی را انجام دهد.

(س): این در کلیه امور ارادهٔ اجمالی کرده است...

(ج): بگویید که این اراده کرده که تبعیت از مولا کند که هر چه مولا بخواهد او انجام دهد.

(س): مثل اینکه او متعددها را اراده کرده است.

(ج): نه به ارادهٔ بالاستقلال.

(س): اجمالاً.

(ج): این اجمالی را که می‌فرمایید اگر ارادهٔ اجمالی خودش بود نباید برگردد و بگوید باید من این کار را بکنم و سپس آن کار را انجام بدهم، اینکه بر می‌گردد و حاضر نیست که روی چیزی استقامت داشته باشد، اراده حین‌الفعل نقض می‌شود. در این نقض، نقض نسبت به هدف ندارد و پاسخ نمی‌گوید که هدف هم بد است بلکه می‌گوید آقا اینرا نخواست بلکه یک چیزی دیگری را خواست، اینکه اراده خودش را بر می‌گرداند به اینکه آقا خواست یا نخواست...

(س): یعنی جریان تولی و ولایت است نه اعتبار، بحث اعتبار، اعتباری است.

(ج): اگر این چنین بود که ایشان بخواهد مستقلاً بد اراده کند باید ۲۰ مفصد هم داشته باشد. مثل همین حرفی که آن نادان گفته بود که مسلمانهای تحلیلی هستیم نه تنوری!! تحلیلی بودن، یعنی من خودم، مولا می‌باشم. ما گفته‌ایم که همراه شما هستیم ولی با هم شریک می‌باشیم، اینکه می‌گویید: اینجا نرو! می‌پرسیم: چرا نروم؟! تا من خودم، نروم! (یعنی با تصمیم خودم نروم!) این همراهی با آن همراهی که بگوید. «چون مولا گفته نرو، نمی‌روم!» فرق دارد. و البته همان اول اراده نیز کرده است.

۱/۳/۲/۲ ـ «ایمان» حقیقی‌ترین ارتباط در دستگاه متألهین

حالا اگر چنین چیزی فرض شود که تولی و ولایت یک امر حقیقی است، که جریان ارادهٔ غیر را در فعل فرد دیگری می‌آورد آیا در این صورت می‌توان گفت که این رابطه حقیقی نیست؟ اگر کسی بگوید که حقیقی نبوده و نخواهد علت و معلول را برمبنای خودش برای ما توضیحی بدهد، می‌گوئیم: فعلی از موجود مختاری صادر شده که علتش به اراده خودش بر نمی‌گردد بلکه به اراده غیر بر می‌گردد، در اینجا آیا وجود تعلق یک وجود خارجی و حقیقی است یا اعتباری اگر چنین فرضی در چنین مطلبی شد، هیچ چیز را واقعی‌تر از «ایمان» نمی‌توان پیدا کرد چرا که همهٔ امور دیگر به ایمان بر می‌گردد. خیلی عجیب است که کسی بخواهد ایمان را به چیزهای دیگری برگرداند بله! کسانی که مادی هستند ایمان را همانند آثار خیار و گوجه فرنگی و سیب‌زمینی می‌دانند. از آنجا اشکالی نیست که بخواهند پایگاه حقیقت را طرح کنند و بگویند که تا این سطحش حقیقی است یا این سطحش حقیقی نیست بلکه وهمی و ناهنجار است. امّا کسی که متأله باشد و ایمان را بالاترین مرتبه از حقیقت می‌داند که اینطور نباید نظر دهد.

بله اگر ایمان به امر باطل باشد یعنی ایمان به حقایق نباشد و تولی به مولی در منزلت متناسب نباشد ممکن است که ادعا شود این تولی که برگشت به انانیت نفس می‌کند برگشت به تکامل حقیقی ندارد، بلکه منحل در تکامل می‌شود (که آن بحث دیگری است و که جایگاه دیگری نیز دارد).

۲ ـ تکامل ربط تعلّقی (ایمان) موضوع تکامل اجتماعی

حالا اگر چنین امری فرض شود می‌توانیم بگوییم که نظام اجتماعی یعنی همین رابطه بین تولی و ولایت کمال پیدا می‌کند، اگر موضوعاً اثبات شد آیا می‌توان موضوع تکامل را به همین تعلق قرار داد؟ آیا در آنوقت می‌توان این فرض را نمود که تکامل فرد متقوم به تکامل این رابطه است؟ اگر چنین چیزی را بتوان ادّعا کرد، در این صورت باید صحیح باشد که بگوئیم فرد در کمال تأثیر دارد امّا به نحو تبعی، تکامل نظام نیز تکامل مراحل تاریخ می‌شود که در آن صورت "نظام"، محور در توسعهٔ تکامل فرد، می‌گردد.

۳ ـ نسبت یافتن تکامل ادبیات (وضع الفاظ) به شارع (نتیجه‌گیری)

حالا اگر فرد، فردی است که حضورش، حضور تاریخی است و محور در تاریخ است، صحیح است که محور کمال و تصرفاتش به او برگردد، و اگر فرد فردی است که آثار وجودی و تاریخی‌اش اثر بسیار نازلی را در تاریخ دارد به نحوی که تبدیل و مصرف می‌شود در این صورت اگر چه مقدمه‌ای برای مرحلهٔ دیگری است ولی هماهنگ کننده مراحل نیست، و صحیح است که مرحله اول در پیدایش مرحله دوم دخیل باشد ولی نه اینکه هم در مرحله اول و هم در مرحله دوم هماهنگ کننده باشد. اگر اثبات شود که فرد، فردی است که هماهنگی مراحل را بدست دارد، آنگاه می‌توان اثرش را اثر محوری دانست. حالا این مطلب، نکته مهمی می‌شود که در اینصورت "وضع" به شارع بازگشت می‌کند که محور هماهنگ‌سازی نظام در تاریخ است نه اینکه بازگشت به افرادی نماید که حضورشان در تاریخ حضور محوری نمی‌تواند باشد.

(س): خلاصه اگر جامعه را یک حقیقتی فرض کنیم و آن حقیقت را هم به شکل یک نظام ببینیم که محور و متصرف و تابع دارد وجود نظام را هم منحل در یک روند تاریخ و در یک بستر جامعه بزرگتری که جامعهٔ تاریخی است مشاهده‌اش کنیم، طبیعتاً در تحلیل همه حوادث اجتماعی، باید نقش نظام را مشاهده کنیم و وقتی هم که می‌خواهیم نقش نظام را در حوادث اجتماعی ببینیم هر فاعلی از فاعلهای نظام متناسب با شأن خودش سهم تأثیر دارد. بنابراین باید دید که جریان افعال در نظام چگونه واقع می‌شود و منزلت این فعل چه منزلتی است سپس مشاهده کرد که این فعل در این منزلت، به چه فاعلی و به چه نسبتی منسوب می‌شود یعنی نحوهٔ روابط علت و معلولی در تحقق حوادث تاریخی تفاوت پیدا می‌کند که اگر ما آنرا با دیدگاه اصالت ذات ملاحظه نمائیم که هر اثری را یک ذاتی ببینیم و بحث کنیم که این ذات مستند به کدام ذات است؟ آیا این انسان منشأ آن بوده یا آن دو انسان منشأ آن بوده‌اند و امثال اینها، یا اینکه ما از دیدگاه اصالت ذات به جامعه نگاه نکنیم بلکه جامعه را از دیدگاه تولی و ولایت ملاحظه کنیم در این صورت باید همهٔ مفاهیم را هم بر این مبنا تحلیل کرد، در این صورت طبیعتاً پدیده‌ای به نام "وضع" هم یک پدیده اجتماعی می‌شود که پیدایش ادبیاتی برای ارتباط است که این ادبیات هم به نظام و هم به توسعه تاریخ منسوب می‌شود در این صورت باید دید نقش محوری در تحول تاریخ از کیست؟ از هر که باشد، همان نقش در ادبیات هم منسوب به او بوده و همان نسبت تأثیر محوری در ادبیات هم منسوب به او می‌گردد، ولی معنای آن این نمی‌شود که ما نقش بقیه را در پیدایش ادبیات انکار کنیم، منزلتشان در پیدایش و توسعه ادبیات...

(ج): سهمشان خیلی فرق پیدا می‌کند، یعنی سهم جامعه نسبت به تاریخ بسیار محدود می‌شود و سهم افراد

هم در تاریخ باز با توجه...

(س): نسبت به جامعه سهم افراد تبعی است و سهم جامعه هم نسبت به تاریخ تبعی است،

(ج): تصرفی تبعی، محوری می‌شود و آنگاه اگر اینچنین شد، شما تکلیف را بر حسب مراحل و مراتب تاریخی پیدا می‌کنید.

۴ ـ سهم تأثیر محوری، تصوری و تبعی داشتن «تولی به اولیاء تاریخی ملاحظه لوازم عقلی خطاب، انسباق عرفی»

آنگاه رسیدن به قواعد تفاهم رکن اعظمش تولی به اولیاء تاریخی می‌شود و بخش دوّمش که به تبع او حاصل می‌شود ملاحظهٔ لوازم در تصرف می‌شود و بخش سوّمش نیز انسباق عرفی می‌گردد.

۴/۱ ـ رهبری توسعه قواعد تفاهم بدست افرادی است که ابزار هماهنگی تعلّقات را دارا هستند

یعنی قاعده‌مند شدن تفاهم، خودش رهبری پیدا می‌کند یعنی اینگونه نیست که «قواعد تفاهم»، عرفی باشد، عرف حاکم نمی‌شود و به اصطلاح حکومت دموکراسی برای ادبیات حاصل نمی‌گردد. حکومت برای کسانی حاصل می‌شود که آنها تولی به ولایت پیدا کنند و بتوانند ابزارهای هماهنگی تعلقات را بیاورند، «ابزارهای هماهنگی تعلقات»، یعنی مفاهیمی که قدرت هماهنگ سازی رفتارها را در خود «موضوع فهم» داشته باشند.

۴/۲ ـ رهبری نشدن توسعهٔ قواعد توسط عرف

کما اینکه مرحوم آخوند(رض) یک مطلب می‌گوید و مرحوم شیخ هم یک مطلبی را می‌گوید و عدهٔ زیادی ادراکشان نسبت به لوازم کلام عوض می‌شود، عرف عرب که تغییر نکرده بلکه دقّت و نظر شیخ تغییر کرده و در پی آن آقایان فتوایشان تغییر می‌کند نه انسباق عرف عرب، عرف عرب همان عرف قبل می‌باشد یا دقت و تأمل نظر ایشان عوض می‌شود، در نظر فضلا که نظر می‌کنند انسباق عوض می‌شود.

۴/۳ ـ تبعی بودن تأثیر علائم صوتی و کتبی در فهم خطاب

(س): بطور کلی انسباق از عرفی بودن می‌افتد.

(ج): عرف هم انسباقش به نحو تبعی است.

(س): اصلاً نمی‌توان انسباق آن را ملاک تفاهم قرار داد.

(ج): بله، اصلاً نمی‌توان محور قرار داد، شما می‌توانید حروف یک زبان را یعنی دسته‌بندی آواها را از یک عرف بگیرید و بعد هم کلماتش و سپس نحوهٔ جمله‌سازی آن را بگیرید و بعد از آن مقصد یک مقاله را که بخواهید به یک زبان دیگر ترجمه نماید نمی‌گوئید که چون در این زبان از آواها و صداها، ۲۰بیست تا، "سین" است پس حالا که می‌خواهید به انگلیسی ترجمه کنید ۲۰بیست تا، "S" هم شما بکار ببرید. ترجمه یعنی اینکه مفهوم از یک زبان به زبان دیگر انجام شود نه اینکه خود صداها را بعینه در آنجا حفظ و ضبط کنند یعنی مفهوم را به زبان دیگر انتقال دهیم اصل در زبان و ادبیات، "تفاهم" است، یعنی قدرت فهماندن مطالب و مقاصد نه دسته‌بندی‌های خاص صداها، علائم صوتی، علائم کتب،

(س): پس «توسعه ادبیات» مورد بحث قرار می‌گیرد که توسعه ادبیات چگونه حاصل می‌شود و کدام مشیّتها در آن اصل است.

(ج): تا بعد از آن به لوازم عقلیه می‌رسد و سپس به مفاهیم و بعد طبیعتاً به کلمات می‌رسد، یعنی ما حتماً انسباق عرفی هم داریم نه اینکه نداشته باشیم و لکن در جای خودش.

(س): آنگاه سیره عقلاء و تفاهم را امر بدیهی می‌گیرند. اینکه بین مسلمین و کفّار هم مفاهمه است و مطالب را می‌فهمند را طبق این مکانیزم نمی‌پذیریم، چون تولی اینها

با هم مختلف می‌باشد در این صورت به تبع ادبیاتشان هم باید مختلف باشد و تفاهمی هم...

(س): مختلف متباین نیست، در نظام است.

(ج): یعنی شما خالص خالص این طرف یا آن طرف را ندارید.

(س): تفاهم کامل کامل نمی‌شود.

(س): شکل احتجاجات یعنی لوازمات حقوقی قضیّه خیلی تفاوت می‌کند.

(ج): این از اشکالاتی است که به آن خواهیم پرداخت، ولی دفتر انتشار فرمایشات امام رحمةالله علیه، می‌گفتند که ما به کلمهٔ "شهید" رسیدیم، خواستیم این را به زبان انگلیسی ترجمه و تفسیر نمائیم. فکر کردیم که آیا بنویسیم این فرد انتحار می‌کند؟ که، انتحار را امر خوبی نمی‌دانیم، بگوییم برای مذهب کشته شده است که آنها کشتهٔ‌های جنگ صلیبی که به نظرشان می‌آید که ضدّ آزادی و ضدّ عدالت سیاسی و فرهنگی و اقتصادی بوده‌اند، را به ذهن می‌آورند، گفتیم بنویسیم این یک کشتهٔ مذهبی برای عدالت می‌باشد اما چه کنیم که آنها عدالت را از مفاهیمی غیر از مسائل مذهبی می‌دانند! بالاخره مجبور شدیم خود کلمه شهید را نوشته و یک صفحه دربارهٔ آن توضیح دهیم که منظورمان از کلمه شهید این است، بعد از آن باز هم می‌گویند برای آنها قابل فهم نیست که کسی به خاطر آخرت کشته شود و این فرد چون بخاطر آخرت کشته می‌شود عدالت برپا می‌شود! می‌گویند: اگر بخاطر آخرت کشته می‌شود پس دیگر چرا و چگونه عدالت برپا می‌شود؟! این کشته شدن چه ربطی به عدالت دارد؟! مثلاً در مفاهیم عرفانی می‌گفتند که آنها تصوف هندی برایشان قابل مفاهمه است ما هر کاری بخواهیم بکنیم که منظور ما از عرفان چیز دیگری است نمی‌شود! برای یک کلمه بایستی یک صفحه شرح بدهیم تا این تفاهم واقع شود، اینکه شما نتوانید با یک مفهوم منظور خود را منتقل کنید معنایش این است که در آن ادبیات، این مفهوم وجود ندارد.

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

مبادی
اصول فقه
احکام حکومتی

۱۰

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۳/۷/۲۳

«بررسی نقش ادبیات "محوری، تصرفی و تبعی" در "توسعهٔ نظام"»

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۱۰
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۳/۷/۲۳
عنوان گذار :	علیرضا پیروزمند	تاریخ انتشار :	۷۴/۰۵/۱۹
ویراستـار :	حجةالاسلام محسنی	تاریخ بایگانی :	۷۴/۰۵/۱۹
حروفچینی :	بهینه سازان نشر. پاساژ قدس، پلاک ۱۴۶	تیـــراژ :	۱۵ نسخه
تکثیر از :	بخش تکثیر دفتر فرهنگستان	نوبت تکثیر :	اول

بسم الله الرّحمن الرّحیم

تاریخ: ۷۳/۷/۲۳ جلسه ۱۰

۱ـ امکان توسعه یافتن تفاهم اجتماعی

۱/۱ـ امکان شناخت موضوع با سه سطح از ادبیات «عرفی، اصطلاحی، تکاملی»

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: بحث در این باره بود که آیا موضوع در خارج با همهٔ خصوصیات وجود دارد یا می‌شود خصوصیاتی را از آن منتزع نمائیم و با تحلیل عقلی آن را لحاظ کنیم و نسبت بین دو موضوع را بسنجیم و حکم را هم بر آن وارد نمائیم. آیا می‌شود در خارج، موضوع منتزع هم وجود داشته باشد؟ مثلاً آیا مداد تراش بدون اینکه هیچ جنسی داشته باشد در خارج وجود دارد؟ مداد تراش، یکی از وسایلی است که برای نوشتن و یادگیری و انتقال از آن استفاده می‌شود. به هر حال دسته‌ای از انتقالات به وسیلهٔ صحبت و گفتگو است دسته‌ای دیگر به وسیلهٔ علائم صوتی است و دسته‌ای از آن نیز به وسیله علائم کتبی است و مداد تراش نیز مثل وسایل دیگر در علائم کتبی یک جایی دارد. آیا می‌توان این مطلب را ذکر کرد یا خیر؟ بلکه بگوئیم مداد تراش وقوعاً در خارج بدون حیثیات دیگر خود می‌تواند وجود داشته باشد؟ حیثیات دیگر آن نیز وجود دارد و آثار خاص خود را نیز دارد، چه بخواهید، چه نخواهید! من به لحاظ اینکه به حیثیت خاص آن را می‌خرم منشأ این نمی‌شود که آن هم به همین لحاظ و حیثیت، منحصر بشود، بلکه حیثیات موضوع با همهٔ خصوصیات وجود دارد.

حالا اگر چنین چیزی باشد لازم است که موضوع را در سه سطح ملاحظه کنیم. ۱ـ ادبیات عرف ۲ـ ادبیات اصطلاحی تخصصی دسته‌بندی مفاهیم کلی یا کلان ۳ـ ادبیاتی که ربط این شیء را با تکامل و تغییر حتی موضوع خود آن معیّن می‌کند.

الان که کامپیوتر خط می‌نویسد، برنامه به آن می‌دهید، برای تحویل گرفتن بهترین نحوه خطی که در نظر است کافی است که به دکمه‌ها فشار دهید! در اینجا، دیگر اصلاً معنای قلم دست گرفتن و مرکب و دوات و در کار نیست! بلکه بوسیلهٔ دکمه، جریان برق را قطع و وصل می‌کنید و اصلاً معنای قطع و وصل کردن با معنای کشیدن و امداد و خط و... فرق دارد.

حالا مطلب در این است که (من در تبدیل آن صحبت می‌کنم و در آخر کار هم می‌خواهم از این تبدیل نتیجه بگیرم) اصولاً معنای سواد در آینده‌ای دور یا نزدیک با معنای سواد در سابق تفاوت پیدا می‌کند. چرا که وقتی می‌خواهند درسی را به بچه‌ها یاد بدهند، یک کامپیوتر بغلی مثل ماشین حساب به او می‌دهند و به او یاد می‌دهند که این دکمه‌ها را روی این صفحه فشار بیاور که چیزهایی بر روی آن پیدا می‌شود. در این صورت آیا واقعاً لازم است که خطوط و نقوش به همین صورت باشد؟ اطلاع دارید که

بسیاری از خصوصیات خطوط خیلی تغییر کرده، نه فقط خط و علائم، بلکه مفاهیم نیز تغییر کرده است. مثلاً اگر قرار شود که دیگر کسی قلم و دفتر و کاغذ حتی برای یادداشتهای خصوصی، خودش نداشته باشد بلکه یک شماره‌ای را مثل شماره تلفن گرفتن و یک کامپیوتر داشته‌باشد، بلافاصله با آنجا ارتباط پیدا کند و او بنویسد که مثلاً من امروز نیم کیلو گوشت، یک کیلو سیب زمینی و نیم کیلو گوجه خریدم صورت آنرا بگذارد و هر وقت آنرا بخواهد، به راحتی (بدون اینکه زحمت جستجوی کاغذها را داشته باشد) با یک اشارهٔ دیگر صورت در صفحه بیاید که جمع خرج شما در روز فلان برای امور غذایی به چه میزان بوده است. مخصوصاً اگر نظام اطلاعات برای افراد پیدا شود، که اینها حتماً بهتر از کاغذ است. یعنی اگر آموزش داده شود که چگونه می‌توان دسته‌بندی بین خرجها را در نظام برد، در آن موقع دیگر آن کار با قلم و کاغذ به راحتی انجام نمی‌شود در اینجا است که می‌گوئیم توسعهٔ مفهوم پیدا می‌شود.

حال مداد، این قلم تراش، این مداد تراش برای تغییر خود یعنی در راه تکامل، چه خواهد شد؟ این مداد را برای تفاهم و برای ثبت و حفظ می‌خواستیم، به نحوی که چیزی باشد که قابلیت رجوع بعد از خود ما را داشته باشد و بتواند مطلبی را بعد از خود، انتقال بدهد این کار با این وسیله، به شکل بهتری حاصل می‌شود. پس می‌توان گفت که اصل «ارتباط» و توسعهٔ آن محدود به شکل خاصی نمی‌باشد.

۱/۲ـ امکان منتقل شدن مسائل ادبیات تکاملی به ادبیات عرفی با توسعه یافتن ادبیات

حال اگر بنا شد ادبیات سه سطح داشته باشد (۱ـ ادبیات تکاملی ۲ـ ادبیات اصطلاحی مفهومی کلان ۳ـ ادبیات جزئی عرفی) آیا در همهٔ زمانها این سه به یک گونه هستند. در این زمان این لگاریتم باصطلاح، الگوریتم را که مثلاً در کلاس ۹، ۱۰ به بچهٔ کوچک یاد می‌دهند، تعداد کسانی که آنرا یاد می‌گیرند فراوان می‌باشد یعنی در کل جهان از میلیونها نفر بیشتر است. همین مطلب در یک زمانی، جزء اکتشافات مثلاً یکی از ریاضی‌دانهای بزرگ بوده است. آن هم در سنی که خیلی ریاضت ذهنی و روحی کشیده بود. ریاضیات مجموعه‌ها که از کوچکی ذهن بچه‌های این زمان را با آن آشنا می‌کنند که در سابق بدینگونه نبوده است! در اینجا سؤال این است که آیا ادبیات عرفی توسعه پیدا میکند؟ یعنی آیا روزی فرا می‌رسد که ادبیات تکاملی جزو ادبیات عرفی قرار گیرد. آیا چنین چیزی را برای تفاهم عمومی می‌توان قائل شد که موضوعاً تفاهم اجتماعی توسعه بردار و تکاملی بردار می‌باشد؟

۱/۳ـ امکان توسعهٔ تفاهم در سه بخش «موضوعات، ارتباطات، عالم‌ها»

پس علاوه بر اینکه نمی‌شود صرفاً به لسان عرف و انسباق عرف به موضوعات و محکیات نظر کرد بلکه موضوع دارای جهات متعددی است که حداقل سه سطح از آن جهت را می‌توانیم به «جهت تکاملی، جهت کلی، جهت جزئی» نام ببریم. علاوه بر این مطلب، موضوع ارتباط هم که غیر از محکیاتش است آن هم تکاملی است. به غیر از موضوع ارتباط، در اینجا هم امکان دارد که بگوئیم نفس «فهم» هم نه «تفاهم»، یعنی «نظام حساسیت» می‌تواند در این سه سطح تعریف بشود. یعنی «حالات و اخلاق»، «اندیشه و افکار» و «رفتار اجتماعی» توسعه بردار می‌باشد. به عبارت دیگر، «جامعه» به معنای عالم و شناخت‌شناسی آن توسعه بردار است. «وسیله تعلیم و تعلم و تفاهم آن» و «موضوعات موضوع تفاهم»

توسعه‌بردار می‌باشد. پس در اینجا هم سه سطح قابل لحاظ داریم که اگر بخواهیم این سه سطح را در آن سه سطح ملاحظه کنیم، حداقل این است که ۹سطح را مشاهده می‌کنیم. یعنی سه سطح برای «موضوعات» سه سطح برای «روابط» و سه سطح هم برای «عالم» یا کسی که واجد است و دارای شناخت و قدرت تمیز است، قائل می‌شویم.

۲ـ جایگاه تبعی «انسباق عرفی» در فهم خطاب شارع

۲/۱ـ ادبیات، حاصل ایجاد حقیقی از ناحیه خدای متعال متناسب با مراحل تکامل

حال آیا می‌توانیم بگوئیم لسان تخاطب و انسباقهای عرفی مطلقاً مردود است؟ یا می‌توانیم بگوئیم مطلقاً یک سطح از تخاطب برای همهٔ سطوح اصل است؟ آنچه که یقینی است این است که بنابراین بیان، شکل مسئلهٔ وضع و اعتبار فرق پیدا می‌کند چرا که اصل در آن تولی و ولایت و پرورش می‌شود و اگر اصل در آن، پرورش و ولایت و تولی باشد، حقیقت «جعل» به حقیق «ایجاد» ارتباط پیدا می‌کند و اصلاً جعل، اعتباری نمی‌شود. این یک نکتهٔ ظریفی است. شما یک نحوه ایجادی را که متناسب با قدرتی که به شما داده شده، درخواست می‌کنید که پس از آن «امداد» می‌شوید، یعنی محبتی و تولی و فاعلی برای شما ایجاد میشود. این ایجاد، ایجاد حقیقی می‌باشد. اصلاً اعتبار نیست. البته «کلاً نمد هؤلاء و هؤلاء» برای کفار هم حسب درخواست در جهتی که دارند، ایجادی خواهد بود.

۲/۱/۱ـ «عدم استمرار تاریخی» علامت اعتباری بودن

اگر بگوئید که اعتباری بودن به عدم استمرار تاریخی و غلبه تعریف می‌شود (کما هو الحق) جا دارد که بگوئید «ادبیات کفار»، اعتباری است. اعتباری از این جهت که «درخواست» با «لطفی» که مولی کرده است «تناسب» ندارد و بنابراین «تجارة لن تبور» و «زهوق» است و از این جهت است که تکامل تاریخی ندارد و باید به نفع جهت دیگر منحل شود.

۲/۱/۲ـ تناسب «ارادهٔ عبد» با «لطف مولا» علامت «حقیقی بودن اراده»

بنابراین باید بگوئیم که تولی حیوانی (که اراده به طرف امری که متناسب با منزلت نیست می‌رود) اعتباری است. ولی اگر اراده به هر نسبتی به طرفی برود که متناسب با لطف و عنایت مولی و متناسب با منزلتی که به او عطا کرده است، باشد. به همان نسبت، «حقیقی» است. عنایتی هم که می‌شود، ایجاد می‌شود، نه اینکه یک چیزی اعتبار و جعل گردد. متناسب با تقاضایی که او دارد و متناسب با منزلت او، ایجاد می‌شود. بنابراین اصل وجود ادبیات اعتباری زیر سؤال است، تا بعد از آن بگوئید که وضع واضع آن چگونه باشد؟![1]

۲/۲ـ کتاب و نسبت محور هماهنگی عرف

طبیعتاً ادبیات به «جعل» نخواهد بود بلکه به «ایجاد» خداوند «متناسب با مراحل تکامل» می‌باشد. آن هم «تکامل تقرب»! پس اساساً «ادبیات الهی»، یعنی کتاب و روایات معصومین(علیهم السلام) از اینکه بخواهید آنها را به لسان قوم مشاهده کنید، عاری می‌باشند. آنها «محور هماهنگی قوم» هستند نه اینکه «لسان قوم» باشند.

۲/۳ـ نقش تبعی انسباق عرفی در شکل‌گیری ادبیات

حال سؤال این است که پس بنابراین زبان عربی برای

---

۱ ـ البته این مطلب نباید مخفی بماند که اصل اینکه کسی بگوید جعل الهی در باب احکام، جعل اعتباری است، نهایت چون از مصدر جلال است و چنین و چنان است. حرف خیلی بی‌ربطی است. حقیقت مگر چه چیزی است؟ آن حقیقتی را که می‌خواهید بگوئید، اصل آن به چیزی جز لطف خداوند و لطف متناسب با کمال، وابسته نیست. قطعاً برای حقایق، از این بالاتر تعریفی نمی‌توانید داشته باشید که منسوب به او و متناسب با قرب به او باشد.

انسانهای مؤمن انگلیسی، فارسی، ترکی و زبانهای دیگر، چگونه می‌شود؟! آنها برای خواندن چکار می‌کنند؟! گاهی است که میگوئیم مطلقاً در نظام ولایت، حضور با ایجاد لطف مولی است و هیچ چیز دیگر نمی‌باشد. در آن وقت می‌گوئید: در نظام ولایت، یک مرتبهٔ محوری یک مرتبهٔ تصرفی و یک مرتبهٔ تبعی داریم. در این صورت «لسان قوم»، «مرتبهٔ تبعی» آن می‌شود. این امر را در باب مفاهمهٔ خودتان هم دارید. اگر بخواهید مقصدی را به یک زبانی بیان کنید، برای طبقه‌بندی آواها، اصوات و علائم تصرفاتی از آن قوم را می‌پذیرید، ولی آن را با جمله‌ها و سیاقی که می‌سازید به صورتی ترکیب می‌کنید که «مقاصد» خود را بفهمانید. مثلاً می‌گوئید: ادبیات کمونیستها توانسته بود در مدت زمانی در ادبیات فارسی نفوذ پیدا کند یعنی آن نحوهٔ استدلال و آن نحوه ترکیبها در زمان قبل از آن نبود. اموری را در «مفاهمه» جا داده بودند مثل «مسئله طبقات»، «درگیری طبقات و خشم آنها نسبت به یکدیگر» و نمونهٔ کلمهٔ «تضاد» با اینکه کلمهٔ تضاد عربی بود اما آنها در فلسفهٔ خود بکار گرفته بودند بطوری که بتدریج به نحوی جا افتاده بود که گوئی اصلاً این کلمه، عربی نبوده است یا «تأثیر متقابل» «وجهش» و امثال ذلک.

۳ـ تبعی بودن «اصول لفظیه» فرعی بودن «لوازم عقلی» و اصلی بودن «نظام ملازمات عقلیه» در توسعه فهم خطاب شارع

حال سؤال این است که آیا اینگونه بگوئیم که ادبیات یک اصول لفظیه‌ای دارد، که به آن، شمارهٔ یک بدهیم. یک اصول عقلیه و مفاهیم و لوازم عقلی داریم که به آنها شماره۲ و یک ملاحظهٔ نظام مفاهیم و نظام ملازمات عقلیه داریم که به آن شمارهٔ۴ بدهیم، آیا چنین ادعایی را می‌توان نمود؟

۳/۱ـ امکان درک قاعده‌مند از الفاظ زمان شارع (ادبیات تبعی)

بعد از آن بگوئیم: هر چند حساسیت ما متکامل می‌شود و متناسب با آن دقتها و تأملات ما در مباحث الفاظ هم بالا می‌رود و هر چند که حساسیت بالا رفت فعالیت گمانه زدن و محاسبه کردن و دقت کردن در الفاظ هم بالا می‌رود (یعنی آن سه قسمتی که در مورد عالم ذکر شد بالا می‌رود) ولی ممکن است دقتی که در مباحث الفاظ داریم، این چنین دقتی ولو برای فهم زمان شارع، کمتر اعمال می‌شده است. اوحدی از شعراء و خطبای آن زمان یک ترکیب خاصی را بکار می‌بردند که بقیه متحیر می‌شدند که این شاعر چه کرده است که این شعر به این زیبایی در نفس می‌نشیند. متناسب با ذوق خودشان یا بر علیه مذاق خود در برابر کلمات وحی به عجز کشیده می‌شدند، ولی هرگز همان شعراء هم نمی‌توانستند این را قاعده‌مند کنند. آنهایی که در همان زمان شارع در تخاطب و ادبیات الحادی خود نبوغ داشتند، نمی‌توانستند آن را قاعده‌مند کنند ولکن الان شما در پی این هستید که ادبیات همان زمان را (چه اسلامی و چه الحادی) ولو در مباحث الفاظ را قاعده‌مند کنید و بتوانید ملاک حجیت برای آن بیان کنید. قضیهٔ تعلیقیه عقلیه‌ای بیاورید که هر کجا این خصوصیت مقدم بر این خصوصیت شد یا مواد آن و لفظ آن اینگونه بود، این خصوصیت خاص را تحویل می‌دهد (در بحث لفظ هستیم از آن خارج نشده‌ایم) تقدم و تأخر و ادات و... را می‌آورید بعد می‌گوئید اگر محتوا اینگونه بود، این خاصیت را دارد و اگر آنگونه بود، آن خاصیت را دارد. شما می‌توانید دقتهایی در فهم تخاطب داشته باشید، آیا می‌توانیم بگوئیم آن «تخاطب» عرفی نیست؟ شما توانسته‌اید بدست آورید که پنج نفر شاعر هم در راههای باطل این کار را انجام داده‌اند در این صورت چگونه می‌توانید بگوئید که این امر عرفی

نیست؟ شما قاعده بدست می‌آورید. هر چند آنها «قاعدهٔ تخاطب» آنرا نداشته باشید. یعنی اثبات اصول لفظیهٔ قاعده‌مند ولو آنها قواعدش را نداشته باشند، اشکال ندارد، به هر حال مباحث الفاظ است. بنابراین شما در مورد آنها دقتهایی خواهید داشت و لسان تخاطب و مباحث الفاظ آنها را بدست می‌آورید.

۳/۲ـ امکان توسعه فهم در ملازمات عقلیه (ادبیات تصرفی)

۳/۲/۱ـ منحصر نبودن ملازمات عقلیه به زبان خاص

آیا «ملازمات عقلیهٔ» آن هم همینگونه است؟ یا در «ملازمات عقلیه» یک قدم بالاتر از مسئلهٔ «ادبیات زمان تخاطب» است. ملازمات عقلیهٔ آن حتماً منحصر به یک زبان نمی‌باشد. ملازمات عقلیهٔ آن، زبانهای مختلفی را در برمی‌گیرد. اختصاصی به زبان عربی ندارد. امر به شیء مقتضی نهی از ضد است، با حفظ مقدمات حکمت، به اینکه زبان، عربی باشد یا ترکی یا انگلیسی یا فارسی ربطی ندارد؟ حجیت مفهوم شرط، با حفظ مقدمات حکمت یا عدم حجیت آن به هیچ زبانی ربط ندارد.

۳/۲/۲ـ عرفی نبودن «ملازمات عقلیه»

این مقدمات حکمتی که کنار این گذاشتید، آن را از عرف خارج می‌کند. (بر این نکته خوب عنایت بفرمائید) عرف در تخاطب خود در هیچ دادگاهی رعایت مقدمات حکمت را نمی‌پذیرد در هیچ دادگاهی هیچ کسی از عرف را نمی‌توانند به لوازم عقلیه ملتزم کنند، به او حق می‌دهند که بگوید من از این امر غفلت داشتم، اینکه محاورهٔ عرفی نیست مقدمات حکمت از جای دیگر عقلاً آمده و اضافه شده است، نمی‌توانید بگوئید گویندهٔ هر کلامی حکیم علی الاطلاق است. شما نمی‌توانید بگوئید که هر کسی در تفاهم خود رعایت همهٔ جوانب حرف خود را داشته باشد. عرف تسامح را می‌پذیرد. محال است که شخص به همهٔ خصوصیات اشعار داشته باشد در هیچ عرفی نه عرف این زمان، نه عرف زمان قبل، نه عرف عرب و نه عرف عجم، شما از جای دیگری کنار آن، مطلبی می‌گذارید که آن را از عرفی بودن خارج می‌کنید.

حجةالاسلام میرباقری : یعنی می‌فرمائید مفاهمه از طریق لوازم عقلیه کلام، مفاهمهٔ عرفی نیست؟

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: بله، پس برای مفاهمه سه سطح ذکر می‌کنید. یک سطح عرفی ولو مداقهٔ عقلیه شما در آن توسعه پیدا کند، ولی به هر حال عرفی است ولو آنرا قاعده‌مند کنید. این سطح است که اسکات خصم و اتمام حجت و قضاء و امثال ذلک، روی آن انجام می‌گیرد.

۳/۲/۳ـ منحصر بودن ملاحظه سطحی از ملازمات به شارع (حکیم علی الاطلاق)

یک سطح دیگر آن است که عرفی نیست، بلکه عقلی است، عقلی بودن آن هم تا آن مرحله، قابل صعود است که بعد از آن نتوانید احدی از عقلاء را به یک دستهٔ از آن ملتزم کنید، بگوئید که شما که حرف می‌زنید اینگونه حرف بزنید، مگر شارع. نسبت به کلام شارع می‌توانید متعبد باشید و بگوئید که به همهٔ جوانب فرمایشاتش اشراف دارد. شما نسبت به حرف کدام فیلسوفی می‌توانید بگوئید که او یک مقدمه که ذکر می‌کند نسبت به جمیع جوانب کلام خود تا آخر کار اشراف دارد.

یعنی اگر نقص و کمال در ادراک فرض داشته باشد، در «ابزار تفاهم» آن هم فرض پیدا می‌کند. اگر فرض پیدا کند (یعنی اگر مطلق نبود) طبیعی است که ملازمات عقلیهٔ آن با ملازمات عقلیه‌ای که برای کلام حکیم علی الاطلاق می‌گوئید تفاوت دارد، هر چند قدم اول ملازمات عقلیه، برای همهٔ عقلاء است. دیگر برای اهل عرف نیست برای همهٔ عقلاء است ولی قدم آخر آن که اینگونه نیست.

۳/۲/۴ـ امکان اثبات حجیت ملازمات عقلیه در عین عرفی نبودن آن

حال اگر بگوئیم که یک چیز، مخصوص یک جامعه است و عرف زمان شارع در آن حجت است و آن مباحث الفاظ است ولو اینکه دقت در آن و قاعده‌مندی آن توسعه پیدا کند و یک چیز دیگر برای یک زبان نیست بلکه برای همهٔ اهل دقت است آن هم به هر زبانی که باشند، هر چند تدریجاً از عرفی بودن خارج می‌شود یعنی عرف، نسبت به بعضی از دقتهای ملازمات عقلیه در بعضی از سطوح التفات ندارد و در یک سطح آن، عرف نمی‌تواند مدعی آن باشد. یعنی از مفاهمات عرفی خارج می‌شود. در عین حالی که برای کسی که با مداقهٔ عقلی به آن می‌رسد، حجیت دارد. یعنی قابلیت تفاهم برای اهل اصطلاح دارد و قابلیت «الزام و التزام» دارد. یعنی دیگری را الزام کند و خود او نیز ملتزم باشد.

۳/۳ـ کلام شارع (نظام ملازمات مورد نظر شارع) محور و معیار تکامل در تفاهم (ادبیات محوری)

حال می‌خواهیم ببینیم که آیا سطح بالاتر از این فرض ندارد؟ بگوئیم اگر یک دستهٔ از مفاهیم برای حکیم علی‌الاطلاق است، یک سطح از تفاهم از نظر تکامل منوط به یک زمان جدای از زمان دیگر نمی‌باشد اینکه خودش محور تکامل است، نه اینکه تکامل را انکار می‌کند بلکه رهبری تکامل به وسیلهٔ «مداقهٔ» در آن حاصل می‌شود یعنی «رهبری فرهنگی» از «تعبد» نسبت به آن پیدا می‌شود. مقیاس و معیار «تکامل در تفاهم» است، «تفاهم الهی».

۳/۳/۱ـ عرفی نبودن فهم نظام ملازمات (ادبیات محوری)

این سطح نباید عرفی باشد بلکه این سطح باید محدث حادثه در تفاهم باشد و باید در «مقیاس تفاهم» توسعه ایجاد نماید. نباید برای آن زمان یا این زمان باشد بلکه در هر زمانی باید متناسب با توسعهٔ حساسیت و قرب، استضائهٔ به نور فرمایشاتشان صورت گیرد.

فراموش نکنیم که صاحب این حرفها نیز زنده می‌باشد. مانند حافظ و سعدی حرفی نزنیم که حالا مرده می‌باشند. گو اینکه بعضی از عرفا می‌گویند که ارواح نورانی می‌توانند به دنبال کلامشان حاضر شوند و به فهم افراد کمک کنند می‌گویند عقل فعال می‌شوند و کمک می‌کنند. می‌گویند شاگرد فلانی سر قبر ابن‌سینا مثلاً نماز می‌خواند و مطالب را می‌فهمید برای روح آنها قائل به قدرت القاء هستند ولی برای کسی که واسطهٔ در ایجاد و افاضه است، می‌گویند همانطوری که آن موقع کلام را گفته بود، در همان قالب است و دیگر صحبتی نیست! این نحوه نظر شدن که خیلی نامناسب است ما می‌گوئیم سرپرست و سرپرستی توسعه و تکامل و قرب اجتماعی الهی، حاضر است و حضور او هم اشدّ از حضور تک تک افراد و همهٔ جمع آنها با هم می‌باشد.

(حالا خوب عنایت کنید) این معنای تکاملی را که قائل هستید، زمین تا آسمان با سمبلیک معنا کردن و تکامل را تکامل مادی محض معنا کردن و گفتن اینکه قرآن جاری مجری الشمس و القمر است را معنای مادی کردن، مثل این است که کسی گمان کند کتاب کلیله و دمنه همینطور است. کتاب ارسطو هم همینطور است. این زمین تا آسمان فرق دارد یعنی آن ظلمانی محض است، این یک چیز دیگر است.

۳/۳/۲ـ تصرفات معصومین(ع) موجب پیدایش توسعه در مقیاس فهم

شما می‌گوئید که کتابی که دست شما رسیده است صاحب کتاب هم حاضر است، تصرفات او هم در روح و ذهن و کار شما هم حاضر است و به تصرف خود مطلب را به ملاک حجیت هم می‌رساند و شما قدرت احتجاج پیدا

می‌کنید. قدرت تفاهم و تخاطب و توسعهٔ در مقیاس فهم پیدا می‌کنید.

۳/۳/۳ـ تشتت د رعمل حاصل قاعده‌مند شدن تفاهم

در اینجا بحث کوچکی را در توسعهٔ مقیاس فهم بیان می‌کنم. مثال می‌زنم البته نظر خاصی الان ندارم فقط صرف تمثیل آن برای این است که به توسعهٔ در مقیاس فهم توجه پیدا کنید. می‌گوئید در اقتصاد اسلام، مردم در زندگی و حیات اجتماعی و نیازمندیهای مادی خود احتیاج به احکامی در این امور دارند که عدل و ظلم را در بارهٔ حیات مادی آنها بیان کند. بعد می‌گویند: اقتصاد در اسلام چگونه است و اسلام در بارهٔ این عدل و ظلم چه نظری دارد. من نظرات را در کلیترین سطح آنها می‌شمارم. بعضی می‌گویند: اصلاً اسلام احکام اقتصادی دارد؟ به نحو احکام کلی، چه از نظر اخلاقی، چه از نظر توصیفی، چه از نظر تکلیفی، اینها را می‌توان دسته‌بندی و جمع‌بندی کرد. می‌توان از آیات و روایات آنها را بدست آورد و گفت اسلام این مطالب را دارد. اصلاً به سراغ اینکه تنظیمات اقتصادی از اسلام بدست آید، نروید. اسلام مکتب اقتصادی دارد، یعنی توصیف دارد، مثلاً اینکه مال زیاد (اگر چنین توصیفی باشد) موجب حرص یا طمع یا کذا و کذا می‌شود. حکم معامله را هم گفته است، مثلاً در بارهٔ ارزش زهد و بخشش و در راه خدا انفاق کردن را هم ذکر کرده که چگونه می‌توانید مال را وسیلهٔ رشد خود قرار دهید، به وسیله انفاق کردن می‌توانید. رشد کنید که خود مال یا دلبستگی به آن ضررهایی دارد. تکلیف در باب معامله و کار در بارهٔ آن، تکلیفهایی دارد. این مکتب اقتصادی است. بنابراین می‌گوئیم: مکتب اقتصادی از توصیف یعنی چیستی مال، ارزش مال و حکم عمل در مال، روی هم رفته تشکیل می‌شود. بگوئیم: تنظیمات مالی حالا چه در شکل خرد آن باشد مثل یک کارخانه که میخواهد وضع تأمین اعتبار (یعنی جمع کردن پول) خود را تنظیم کند، وضع تبدیل کردن آن به کالا در کارخانه و وضع چگونگی رساندن کالا به بازار توزیع و مصرف این مال بیشتر شود، یک نظم و نظام در تأمین اعتبار و در نحوهٔ چرخاندن و تخصص دارد که چه میزان از آن را کارخانه بخرم و چه مقدار از آن را مواد بخرم؟ و چه مقدار از آن نیروی انسانی باشد؟ که چگونه از این چرخه، کالا تولید شود و در اینکه چگونه اینرا به بازار برسانم، بفروشم و دو باره به اعتبار اقتصادی و به پول تبدیل کنم؟ در این چرخه چگونه رشد کند؟ این، «تنظیمات خرد» آن است. «تنظیمات کلی و مفهومی و کلانی» هم دارد. تنظیماتی هم در «سطح تکامل و توسعه» دارد. می‌گویند در تنظیمات، شرع نباید نظر بدهد این امر شرعی نیست بلکه عقلی است. کما اینکه ممکن است کسی بگوید: در باب روش و منطق نباید نظر دهد، این کار عقل است که می‌تواند ماشین خود را بدست آورد. این یک نظر است.

نظر دیگر می‌گوید: خیر! باید استنباط مبنایی از نظام احکام داشته باشیم، مثلاً بایستی استنباط کنیم که «کار» زیربنای این احکام در «تنظیمات» است (در تنظیمات نه در احکام تکلیفی) یعنی در اینکه یک حکم را به نفع یک حکم دیگر در اجرا محدود کنیم، یا اجرای یکی را رونق دهیم. می‌گوید ما تحریم نمی‌کنیم، ولی موضوعاً، تصرف در نظم می‌کنیم، شرعاً هم عیبی ندارد. ولی این کار خود را به وسیلهٔ یک استنباط علتی انجام می‌دهیم. حالا شما می‌گوئید نمی‌توانید علت را تشخیص دهید خوب حکمت باشد. می‌گویند عیب ندارد حکمت باشد، من نظم را تا به حال عقلی صرف انجام می‌دادم، حال یک مذاقی و یک نحوه ذوقی هم از کلمات شارع در آن دارم. بعد هم یک

دسته‌بندی بین آیات و روایات انجام می‌دهد و نظر می‌دهد که مبنا «کار» است، تنظیمات باید براساس اصل قرارگرفتن کار باشد. این نظریه دوم است.

فرد دیگر می‌گوید من همین کار را انجام می‌دهم ولکن از آیات و روایات اکثراً «سرمایه» به ذهن می‌آید. «لایحل مال امرأ الا بطیب نفسه» و الی آخر، اینها در جامعه هم مشاهده می‌شود.

یک کس دیگر می‌گوید: اینها نیست. هم یک درجه‌ای را به متغیر «سرمایه» یک درجه‌ای را به «کار» و یک درجه‌ای به «ابزار» بدهید. مبنا مجموعه سه عاملی است. کس دیگری می‌گوید: اصلاً مالکیت قبل از توزیع و قبل از بهره‌برداری است. «منابع طبیعی» اصل است کسی می‌گوید: نه! این قسمت آن دست حکومت این قسمت آن دست مردم و این قسمت آن مشترک بین مردم و حکومت است.

(خوب عنایت کنید) اینها اختلافات کوچکی نیست. اینها «ملوک الطوایفی» مذهبی «در عمل» می‌آورد نه در «ذهن». در «التزامات قلبی» چگونه نحله‌های مختلف تصوف، ملوک الطوایفی مذهبی را ایجاد می‌نمودند. این ملوک الطوایفی «اجرایی» است خطر ملوک الطوایفی «اجرائی» از ملوک الطوایفی «التزامی» است. می‌گوئید: چرا؟ (خدا رحمت کند مرحوم شیخ انصاری را) می‌گویم: اولاً عمل که توقف پذیر نیست، احتیاط بردار هم نیست. بعداً عمل نسبت، پیدا می‌کند. می‌گوئید این عمل شرعی است و پای آن می‌ایستید، عمل دیگر را هم نفی می‌کنید. این جامعه را از نظر عمل متشتت و خط خطی می‌کند. این چه زمانی اینگونه می‌شود؟ نتیجه‌ای را که می‌خواهم بگیرم مربوط به این است که چه زمانی است. مربوط به زمانی است که تفاهم «قاعده مند» نیست.

۳/۳/۳/۱ـ حل نشدن اختلاف نظرهای اصولی نشانگر محدودیت ابزار تفاهم

ممکن است کسی بگوید: «قاعده‌مند» است و اختلاف نظر برای خوب پیاده نکردن قاعده است. می‌گویم: اگر «تحریر» آن قاعده در جامعه حضور دارد باید بتواند «پرچمداری هماهنگی» را بدست بگیرد و باید بتواند یک دسته را به نفع دیگر به «اسکات اجتماعی» برساند. اگر عالم منطقی نداشته باشید، و شبهات منطقی رواج پیدا کند، می‌گویند اگر عالم منطقی بود می‌توانست این شبهات منطقی را جواب دهد. حالا اگر علمای منطقی وجود داشته باشد و شبهات نیز باشد معنای آن این میشود که «کارائی اجتماعی» منطق شما قدرت پوشش این منطقهٔ از «تفاهم» را ندارد و معنای آن نیز این است که «مقیاس تفاهم» شما قدرت پوشش این منطقه را ندارد.

۳/۳/۳/۲ـ منفعل شدن کفار، نشانگر ایجاد توسعه در مقیاس تفاهم

«توسعهٔ در مقیاس» تفاهم یعنی چه؟ یعنی دشمن شما در راه باطل خود توانسته است محدث حادثه‌هایی باشد و توانسته مفاهیمی را طرح کند که شما قدرت پاسخگوئی هماهنگ با آن را نداشته باشید. در تفاهم اجتماعی موضع‌گیری متشتت داشته باشید و انفعالی برخورد کنید. پاسخگوئی به مسائل مستحدثه، داشته باشید آن هم نه با یک روش. معنای آن این است که فرهنگ شما در تهاجم دشمن است و شما ابزاری راکه بتوانید به وسیلهٔ آنها مقابله کنید، ندارید. وجود افکار متشتت آن هم در این توسعه که همه در جامعه حضور داشته باشند، این را می‌رساند که کارائی عینی مقیاس شما به این افق نیست. حال شما که توسعه پیدا می‌کنید همهٔ این مفاهیم را در خود هضم می‌کنید به هماهنگی می‌رسانید. بالاتر از این محدث حادثه برای دشمن خود می‌شوید. می‌گوئید: شما

می‌توانید اداره کنید. شأن جمهوری اسلامی این است. شأن جمهوری اسلامی این است که بتواند «محدثه حادثه» باشد، در ذهن متفکرین آنها ایجاد دغدغه کند و آنها را به زانو کشد و جامعهٔ آنجا را سؤال باران کند و آنها نتوانند آنرا جمع کنند و نتوانند مطلب را هماهنگ کنند. چه موقع نمی‌توانند؟ اگر طوری به تشتت عملی مبتلا شوند که از نظر فرهنگی نتوانند آن را جمع کنند، به این امر مجبور شوند که بگویند تو هیچ چیزی نگو! تو هم هیچ چیزی نگو! (حال ما به بحث خود برمی‌گردیم).

۳/۳/۳/۳ـ توسعه در مقیاس فهم یا توسعه در «روش فهم»

اگر توسعه در مقیاس تفاهم هم پیدا کرده باشیم، باید با «توسعه مقیاس» به سراغ فهم مباحث الفاظ با لحاظ انسباق زمان شارع برویم. ولی آن در یک سطح از کلام است. در یک سطح دیگر آن باید سراغ لوازم عقلیه برویم و در سطح بالاتر آن باید سراغ مفاهیمی که حاکم بر جریان تکامل الهی تفاهم است برویم. اینکه چگونه باید سراغ این بحثها برویم، بحثهایی است که در آینده باید به آنها بپردازیم.

(س): معیار توسعه مقیاس فهم چیست که باید توسعه پیدا کند؟

(ج): مقیاس همیشه با یک روش و با یک مبنا همراه است. یعنی مقیاس از روش جدا نمی‌شود. روش جدیدی در مفاهمه می‌باشد. مثلاً اگر یک نظام برای مفاهمه تعریف کردیم و گفتیم معرفت با بکارگیری این نظام حاصل می‌شود اگر این نظام توانست این طبقه‌بندی کند و نسبتها را ملاحظه کند و در عمل اثبات کند. اینگونه خواهد شد. به عبارت دیگر فعلاً به صورت خیلی اجمالی مجبوریم عرض کنیم والا باید مدل را شرح دهیم. ابتدائاً به عنوان یک پیش فرض طرح می‌کنیم که نسبت به این امر چه می‌توان کرد؟ آیا می‌شود گفت که این یک قیاس خفی و یا استحسان واستصلاح خفی است؟ یا اینکه نمی‌توان آن را از لوازم فرمایشات شارع استنباط کرد؟ اینکه این را چه باید کرد بحث بعدی می‌باشد فعلاً می‌گوئیم: هر وقت روش را می‌آوریم باید بگوئیم که روش قبلی را باید اینگونه با شرط اول، شرط دوم و شرط سوم مشروط کنیم. اگر با این چند شرطی که بکار گرفتیم، دیدیم که می‌توانیم این جوابها را بدهید در این صورت حتماً برای این مطلب باید بگوئیم که مسئلهٔ مفاهمه در یک روش جدید و با یک مقیاس جدید واقع شده است.

(س): می‌فرمائید ابزار محاسبهٔ جدید، مقیاس یعنی وسیلهٔ سنجش.

(ج): «مقیاس» در یک سطح ابزار جدید و وسیلهٔ سنجش جدید است که نهایت مطلب این است که عین مقیاسی را که در حرکت در همهٔ اینها ملاحظه می‌کنید در اینجا هم «سرعت تفاهم و هماهنگی» افزایش و گسترش پیدا می‌کند. یعنی چیزهایی را که قبلاً نمی‌توانستیم با ابزار قبلی بسنجیم، با این وسیلهٔ جدید میتوانیم بسنجیم. انتقال مفاهیمی را که نمی‌توانستیم با آن ابزار انجام دهیم، با این ابزار می‌توانیم انجام دهیم. به عبارت دیگر «سطح تفاهم»، «ارتقاء» پیدا کرده و در یک فضای جدید از مفاهمه قرار می‌گیرد.

(س): فرمودید ما «موضوعات» خرد و کلان و توسعه داریم و «ادبیات» هم خرد و کلان و توسعه دارد و «فهم» هم خرد و کلان و توسعه دارد. معنی خرد و کلان و توسعه فهم چیست؟

(ج): یعنی اگر مثلاً هر سه اینها را در مدل بیاوریم باید همان ۲۷تا را راحت بتوانید اینجا بدست آورید.

(س): البته تفاوتی که در اینجا وجود دارد این است که هر کدام از اینها باید تبدیل به ۲۷شود.

(ج): که کل آن ۷۲۹ می‌شود، بعد از آن می‌توانید داخل آن را هم بیاورید.

(س): می‌فرمائید، فهم در منزلت و توسعه معنایش «کارائی در منزلت و توسعه» و «قدرت ایجاد توسعه» می‌باشد.

(ج): بله، حساسیت شما باید توسعه پیدا کند.

(س): البته فهم تابع حساسیت است ولی فهم در منزلت و توسعه یعنی قانومند شدن به شکلی که بتواند تصرفاتی در تکامل داشته باشد.

(ج): بله، بتواند در کمال تصرف کند و بتواند رهبری فهمها را بعهده گیرد.

خوب بنابراین بیان، ممکن است قسمتهای زیادی از اصول موجود حفظ شود. هم در سطح یک که اصول لفظیه است از آن استفاده شود و هم در سطح دو از آن استفاده گردد. ممکن است اصولی به همین دو سطح نیز اضافه گردد، ولی عمدتاً اکثر آن حفظ می‌شود ولی سطح سوم آن کلاً باید «تأسیس» گردد.

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

«۱۰»

مبادی
اصول فقه
احکام حکومتی
۱۱

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی
تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۳/۷/۳۰

«قاعده‌مند کردن سطوح ادراک برای استنباط احکام حکومتی»

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۱۱
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۳/۷/۳۰
عنوان گذار :	حجةالاسلام ترابی	تاریخ انتشار :	۷۴/۰۵/۱۹
ویراستـــار :	حجةالاسلام محسنی	تاریخ بایگانی :	۷۴/۰۵/۱۹
حروفچینی :	بهینه سازان نشر. پاساژ قدس، پلاک ۱۴۶	تیـــراژ :	۱۵ نسخه
تکثیر از :	بخش تکثیر دفتر فرهنگستان	نوبت تکثیر :	اول

بسم الله الرّحمن الرّحیم

تاریخ: ۷۳/۷/۳۰ جلسه ۱۱

حجةالاسلام والمسلمین حسینی : خلاصهٔ مباحث گذشته را بفرمائید.

*** ـ مروری بر مباحث گذشته (ادبیات عرفی، کلان، توسعه)**

حجةالاسلام میرباقری : بطور اختصار فرمودید که سه رتبهٔ از ادبیات داریم، یک ادبیات «ادبیات عرفی» یکی «ادبیات کلان» و دیگری «ادبیات توسعه» است. در همهٔ این ادبیات‌ها عناوینی منظور نظر است که این «عناوین»، ناظر به یک مجموعه «کارائی‌هایی» می‌باشد. یعنی در ادبیات عرفی هم آنچه منظور نظر است، عنوانهائی است که به موضوعاتی است که اگر بخواهیم این موضوع را به زبان خود عرف تفسیر کنیم، حتماً به یکی از کارائیهای آن تفسیر می‌شود. لکن آنچه منظور نظر عرف است کارائیهای محدود و خاص از موضوع بوده که آن جهات منظور نظر آن می‌باشد و آن جهات نیز در ادبیات او مشهود است. ولی «واقعیت موضوع» حتماً با خصوصیات مختلف و با روابط متعدد و مختلف آن با یکدیگر است که موجود می‌باشد هم «ارتباط» آن به سایر موضوعات مقوم این موضوع است و هم «تناسب» آن با «غایت» رکن اساسی این موضوع است در یک ادبیات، برتری «عناوین منتجه‌ها» منظور نظر قرار می‌گیرد و اگر هم این موضوعات خرد ملاحظه شوند از ناحیهٔ اینکه اجزاء آن منتجه هستند و آن کل را می‌رساند و تناسبی با آن کل دارند، نظر می‌شود و حکم آنها نیز از آن نظر منظور است. در «ادبیات توسعه» تناسب این منتجه‌ها با «هدف» و نسبت عناوین کلان را با مقاصد ملاحظه می‌کنیم که در این صورت طبیعتاً ادبیات سوم و جدیدی داریم که نسبت بین واقعیتها و ارزشها را ملاحظه می‌کنیم. ادبیات کلان تابع ادبیات توسعه و ادبیات خرد نیز تابع ادبیات کلان ساخته می‌شود. این هم اصل دوم است. بنابراین تغییراتی که واقع می‌شود ابتدا در ادبیات توسعه است بعد در ادبیات کلان و سپس در ادبیات خرد است. این امر اختصاصی به ادبیات ندارد.

۱ ـ سطوح موضوع و سطوح فهم

بلکه برای موضوعات هم موضوعات خرد، کلان و توسعه داریم. این هم قدم دوم است برای خود فهم انسان هم به عنوان یک موضوع، فهم در منزلت خرد داریم، زمانی موضوعات خرد، مورد فهم انسان است، گاهی فهم، فهم کلان از موضوعات است و گاهی فهم، فهم توسعه است. یعنی در بعضی اوقات، تصرفات فاعل، تصرفات در منزلت توسعه است که طبیعتاً ابزار آن هم فهمی متناسب با این منزلت می‌باشد. گاهی تصرفات، تصرفات کلان است، گاهی تصرفات، تصرفات خرد است. این هم یک نکته و اما نکتهٔ دیگر این است که وقتی نسبت بین این سه منزلت را ملاحظه کنیم، ادبیات خرد و توسعه و کلان، فهم خرد، توسعه و کلان و موضوعات خرد، توسعه و کلان اگر

نسبتهای اینها را بخواهیم ملاحظه کنیم، اصل در همهٔ اینها توسعه است. یعنی ادبیات توسعه محور است ادبیات کلان متصرف است و ادبیات خرد تابع است. این هم اصل دیگری است که باید منظور نظر قرار بگیرد.

۲ـ لحاظ هویت واقعی برای جامعه و تأثیر آن در تحلیل جامعه

اصل قابل توجه دیگر این است که اگر واقعیتی برای جامعه قائل باشیم، رفتار اجتماعی یک رفتار متقوم به هم می‌باشد زمانی که می‌خواهیم رفتار اجتماعی را تحلیل کنیم، نباید رفتارها و علل آنها را جدا جدا ملاحظه نمائیم بلکه بایستی رفتارها را یک نظام بهم پیوسته دیده مناشیء آن را نیز یک نظام ببینیم.

پس این امر در تحلیل‌های ما دخالت اساسی داشته و به مبادی نظری و فلسفی برمی‌گردد که اگر اشیاء را ذوات مستقل از هم دیده و علل آنها را از هم جدا دیدیم به یک گونه آنرا تحلیل می‌کنیم ولی اگر خود اینها را به هم متقوم دیده و عوامل و علل آنها را نیز متقوم به هم دیدیم در این صورت تحلیل ما از وقایع متفاوت خواهد بود. در صورتی می‌توانیم تحلیل را از «سطح توسعه» شروع کنیم که به صورت یک نظام به موضوعات نگاه کنیم و موضوعات را هم در حال تعلق به یک غایت و سیر به یک غایتی ببینیم، در این حالت است که می‌توانیم موضوعات را از زاویهٔ توسعه مشاهده نمائیم.

۳ـ نگاه به ادبیات از زاویهٔ توسعه

از جمله اموری که می‌توان آنرا ملاحظه نمود خود «ادبیات» است. ادبیات «قواعد توسعه‌ای» دارد که تابع آن قواعد توسعه قواعد کلان و تابع «قواعد کلان»، «قواعد خرد» وجود دارد. این قواعد خرد و کلان، تابع قواعد توسعه شکل می‌گیرند و از همین جهت است که «قواعد ادبیات توسعه»، «محور توسعه ادبیات» است که به دنبال آن ادبیات کلان و ادبیات خرد را خواهیم داشت. قواعد این سه دسته ادبیات هم، قواعدی هستند که همان نسبتها را به هم دارند، «محور و متصرف و تابع». زمانی می‌توانیم ادبیات (را که ابزار ارتباط و تفاهم است) را از این زاویه ملاحظه کنیم که این موضوعات را به صورت یک نظام دیده و تعلق به غایت و ترکیب و حرکت را نیز در آنها ملاحظه نمائیم. والا اگر موضوعات از هم جدا شده و هر کدام برای خود قاعدهٔ مستقلی داشته باشند که نمی‌توان اسم آنرا ادبیات توسعه یا کلان یا خرد بگذاریم بلکه قواعد، جدا جدائی خواهند بود که به یکدیگر ارتباطی ندارند. محور و متصرف و تابع بودن قواعد ادبیات یا فهم یا موضوعات، تابع این است که اینها را به صورت یک نظام دیده و ترکیب و تعلق آنها را نیز مشاهده کنیم. طبیعی است که در نظام «محور و متصرف و تابع» تعریف شده و در این صورت است که می‌توان بحث کرد که «ادبیات توسعه» و «ادبیات کلان» و ادبیات خرد چه ادبیاتی است؟

۴ـ جایگاه ادبیات وحی ادبیات توسعه است

بر این اساس فرمودید، ادبیات توسعه، «ادبیات وحی» است. ادبیات وحی، ادبیات توسعه است که حاکم بر «توسعه تفاهم اجتماعی» است و تفاهم اجتماعی را به طرف مقاصد خود ولو در یک روند تاریخی شکل می‌دهد. چرا که ادبیات توسعه، ادبیاتی نیست که ناظر به یک مقطع خاص از زمان یا مکان باشد بلکه ادبیاتی است که توسعهٔ تاریخی را منظور نظر دارد و ابزار تفاهم اجتماعی خاصی برای اهداف خاصی است؛ که این تفاهم اجتماعی ممکن است در طول تاریخ صورت گیرد. طبیعتاً ادبیات وحی که از وحی سرچشمه می‌گیرد ضامن سعادت بشر در طول تاریخ و ضامن «توسعه تقرب» است ادبیات وحی، محور

«ادبیات تاریخی» نیز می‌باشد و ادبیات الحادی نیز طبیعتاً در طول تاریخ به نفع آن منحل می‌گردد. بنابراین این ادبیات عهده‌دار «توسعه اراده‌ها، اخلاق» و «توسعه فرهنگ» و «توسعه رفتار» بشر می‌باشد.

۵ـ تولی به وحی (نه اشراف بر آن)

در قدم بعدی فرمودید که طبیعتاً اشراف به این ادبیات نمی‌توانیم پیدا کنیم بلکه می‌توانیم به این ادبیات «تولی» داشته باشیم. تولی ما هم به این ادبیات، تولی ساکنی نخواهد بود بلکه تولی توسعه‌یاب خواهد بود. نفس مراتب تولی است که ادبیات جدید ما را شکل می‌دهد. آن ادبیات، ادبیات محوری است. ادبیات تصرفی و تبعی در تولی به ادبیات محوری ساخته می‌شوند. آن هم متناسب با تولی به آن ادبیات، که تولی به ادبیات هم تابع تقرب و تابع میزان و مراتب قرب بندگی است. به میزانی که تقرب به وحی حاصل شود تولی به ادبیات وحی پیدا می‌شود، این توسعهٔ تولی، ادبیات کلان و خرد جامعه را شکل می‌دهد. بنابراین ادبیات وحی ادبیات محوری و قواعد آن هم، قواعد محوری «تفاهم تاریخی» است و هدف آن نیز «توسعهٔ تقرب» است. قواعد کلان و خرد و خود ادبیات کلان و خرد نیز باید متناسب با مراتب تولی به این ادبیات پیدا شود.

***ـ اصل بحث**

الف ـ ضرورت ضرب موضوع فهم، ابزار مفاهمه و سطوح فهم درهم

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: در بحث امروز می‌خواهیم قسمت سوم را بحث نمائیم. اگر بگوئیم که ادبیات به عنوان یک موضوع، سه سطح دارد. سپس گفتیم سه سطح از ارتکاز داریم و بعد از آن نیز خیلی اجمالی گفتیم: «موضوع» و «فهم» هم سه سطح دارد و در مرتبهٔ بعد هم ذکر کردیم که این ابزار مفاهمهٔ اجتماعی دارای سه سطح است در این صورت باید اموری را که قبلاً ذکر کردیم، در این امر آخری ضرب شود و اینکه باید ضرب شود یعنی باید متناسب آن تکرار شده و برای ادبیات تبعی سه سطح «اصلی، فرعی، تبعی» قائل شویم، همچنین برای «لوازم عقلیه» سه سطح «اصلی، فرعی، تبعی» قائل شویم. موضوعاً بگوئیم کارهایی را که در ارتباطات لازم است انجام گیرد یا یک کار اصلی در این سطح است یا فرعی در این سطح است یا تبعی در سطح دیگر. به عبارت دیگر نمی‌توانیم اینها را از هم بریده کنیم و بگوئیم رابطه‌ها جدا و موضوعات جدا بلکه اینها با هم نسبت دارند هکذا توسعه را هم باید در سه سطح ملاحظه کنیم. آنچه که ابتدائاً به ذهن می‌رسد این است که این ضرب کردن چه حاصلی دارد؟

۱ـ ثمرهٔ ضرب روشن شدن جایگاه ولایت اجتماعی است

می‌گوئیم حاصلش این است که هرگز نه در امور سیاسی برای آقایانی که رهبری یا ولایت سیاسی دارند، حق ولایت تاریخی قائل هستیم و نه برای آنهائی که ولایت فرهنگی یا ولایت اقتصادی دارند یا در تکنولوژی کار می‌کنند (مطابق بحثی که در مقام خودش باید داشته باشیم) پس سؤال این است که اینها چه نحوه ولایتی دارند؟

۱/۱ـ تولی ولایت اجتماعی به ولایت تاریخی در مفاهمه

می‌گوئیم اینها باید به تصرفاتی که واقع می‌شود تولی داشته باشند. صحیح است که اینها نسبت به مادون خودشان لقب توسعه و محور بگیرند، اما نسبت به مافوق خود حتماً لقب تابع را خواهند گرفت. در آن زمان معلوم می‌شود که حتماً توسعه تاریخی در تکامل جامعه اصل

بوده و قواعدی دارد. مثلاً نسبت به موضوعی که می‌خواهید استنباط کنید، در چه صورتی می‌گوئید از ادله، فحص کردم و یک اصل پیدا کردم؟ آیا در شکلی که در تبعی تبعی تبعی باشد؟ یا خیر، در شکلی که محوری محوری محوری (یعنی توسعهٔ توسعهٔ توسعه) باشد. حتماً توسعهٔ توسعهٔ توسعه از دست شما خارج است. یعنی ولایت بر کل تاریخ از دست شما خارج است همینطور ولایت بر مجموعهٔ جهان هم از دست شما خارج است. یعنی اگر یک ولایتی برای مجموعه جهان قائل باشیم اینگونه نیست که سرنخ کفر و اسلام از دست کسی که ولی تاریخی است بیرون برود!

۱/۲ـ ولایت اجتماعی ولایت در یک مقطع است

ولایت محدود اجتماعی برای یک بخش دست شما است. مصالح کلی تاریخی ایجاب می‌کند که ولایت در یک مقطع بر حسب آن انجام گیرد، هر چند تکلیف شما صرفاً به ولایت برای جامعه اسلامی برمی‌گردد و طبیعی است که اولیاء تاریخی، منحصراً انبیاء و ائمهٔ معصومین می‌باشند (و ظاهراً برای اوصیاء سایر انبیاء این چنین تصرفی را نمی‌توان قائل شد) ایشان هستند که نور و ظلمت هر دو را با همدیگر بر حسب مصالح کل تاریخ اداره می‌کنند، یعنی اگر زمینه‌ها را برای ظلمت تضییق کنند اصلاً ظلمت نمی‌تواند نفس بکشد «لتسقی افئدة الذین لایؤمنون بالله»، محال است که بدون تصرفات ولی عصر(عج) انجام بگیرد. چرا که وجود مبارک ایشان، محال مشیت الله می‌باشد. نه اینکه مردم به شرور دامن بزنند، برای کسی نسبت به آن طرف قضیه، غفلت حاصل نشود. بله! «کلاً نمد هؤلاء و هؤلاء» اما این امداد در کل تاریخ مصلحت دارد و مردم و خواست آنها نیز در آن سهیم می‌باشند. اگر ولایت اجتماعی جامعه اسلامی را با حفظ قیودی بگیریم، این امر برای ولایت اجتماعی می‌ماند.

۱/۲/۱ـ معنای اطلاق در ولایت اجتماعی

ولایت اجتماعی که مطلقه است با سطح تولی و سطح ولایتی که دارد، در آن سطح ما از اطلاق صحبت داریم. یعنی خیلی تفاوت است بین کسی که به نظر او ولایت، عین معصومین (علیهم السلام) مطلقه است با کسی که می‌گوید شعبه‌ای از ولایت معصومین را اطلاق دارد. مثلاً وجود مبارک حضرت سیدالموحدین علیه افضل صلوات المصلین که در برابر معاویه که قرار می‌گیرد، در ولایت اجتماعی شکست می‌خورد، به دلیل ضعف ایمان و تولی حتی لشکر خود ایشان به دنیا، اگر لشکر خود ایشان به دنیا تولی نداشتند، آنهائی هم که دچار اشتباه می‌شوند، دچار اشتباه نمی‌گشتند، اما وقتی آنها قرآنها را بر سر نیزه کردند، امر بر اینها مشتبه شد چرا که یک جائی در تولی ضعف داشتند والا اگر اینها همانطوری که مالک اشتر تولی داشت، تولی داشتند، محال بود که چنین تردیدی برای آنها پیدا شود. در این صورت همه می‌ایستادند و قضیه را تمام می‌کردند ولی این ضعفی که وجود داشت باید در یک روند اصلاح شود که آن هم در جای خودش مصلحتی برای رشد دارد. این سرما خوردگی یا بیماری که پیدا می‌شود، صحیح است که اگر انسان در وضع طبیعی خودش باشد و دچار غفلت نشود به حداقل می‌رسد اما ابتلاء آن هم گاهی بخاطر عدم رعایت حدود و احکام و گاهی در اکل و شرب و یا در بعضی امور دیگر است، حال اگر نخواهیم آنرا محدود کنیم در مجموعه است. اینگونه نیست که خود او هیچ سهمی در این بیماری نداشته باشد ولی برای او منافعی هم هست چرا که از عنایت خداوند متعال این است که تبدیل می‌کند. حال وارد بحثهای جزئی و اخلاقی آن نمی‌شویم فعلاً بحث تحلیل عقلی آنرا داریم.

ب ـ جایگاه محوری ولایت اجتماعی در توسعه ادبیات

در توسعه، ادبیات آنرا داریم ولی متولی به ولایت دین و وحی و ولایت آنهائی که به آنها خطاب شده است. حال اگر متولی به ولایت آنها بودیم، موضوعاتی را که قبلاً می‌گفتیم سطوح مختلف دارد، می‌توانیم یک قسم امر و نهی را در آنها ببینیم یا مثلاً بگوئیم که بخش معارف آن چیزی نیست که برای تکلیف و بکن و نکن فایده داشته باشد و بخشی را که در آن خود امر را می‌بینیم در آن امر و نهی است. اگر بخواهید نسبت بین ملازمات عقلیه را ببینید، حتماً بحث «توصیف» و «ارزش» در تکلیف اصل می‌شود. یعنی در استنباط تکلیف، نمی‌خواهید علت برای حکم جعل کنید.

(بعداً مبسوط می‌گوئیم که شما) به دنبال کشف علت نیستید، ولی آیا ملازمات عقلیه‌ای را که برای توسعه لازم دارید، توسعهٔ چه چیزی است؟ نسبت به این توسعهٔ قرب ممکن است بگوئیم برای مکلفین قرب و پیدایش اخلاق حمیده مکلف به نیست بلکه اگر عمل به واجبات و ترک محرمات داشته باشند، اخلاق حمیده حاصل می‌شود. این مطلب صحیح است که اصلِ اصل قرب و ایمان بدست ولی تکوینی است یعنی ولایت اجتماعی قدرت اعطاء آنرا به کسی ندارد ولی آیا قدرت تأمین شرایط آنرا دارد یا نه؟ قدرت توسعهٔ شرایط آنرا دارد یا نه؟

۱ـ جایگاه تبعی ولایت اجتماعی در توسعه

حجةالاسلام میرباقری: سطح ولایت اجتماعی که توسعهٔ توسعه که نمی‌باشد؟

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: خیر! توسعهٔ رتبهٔ دوم هم نیست!

(س): پس چیست؟

(ج): توسعهٔ تبعی می‌باشد. اگر توسعهٔ اصلی برای آن بگیریم، برای معصومین نسبت به کل تاریخ، تصرفی نسبت به کل جهان اعم از مسلم و کافر بگیریم. تبعی آن یکی از دو جناح می‌شود. توسعه تبعی برای فقیه یا عمد کفر است.

۲ـ رکن بودن توسعهٔ تبعی در تصرفهای اصلی، فرعی و تبعی

در عین حال توسعه تبعی نسبت به تصرفهای اصلی و فرعی و تبعی، حکومت دارد. درست است حادثه‌ای که می‌سازد، نه قدرت دارد که زلزله را درست کند و نه قدرت دارد که سیلاب وسیعی را اصلاح کند. نسبت به همهٔ اینها بایستی توسل پیدا کند، این مطالب سرجای خودش محفوظ است ولی اولیائی که در یک لحظه می‌توانند تصرف داشته باشند اولیائی هستند که با یک اشارهٔ کوچک می‌توانند بسیاری از زمینه‌ها را جمع کنند و یا زمینه‌هایی را پهن کنند، ارزاق را یک جا زیاد کنند در یک جای دیگری کم کنند و امثال ذلک که الان جای بحث آن نیست.

این توسعهٔ تبعی نسبت به بقیه رکن است. منزلت، منزلت رهبری است. منزلت، محدث حادثه بودن است بله در منظومهٔ شمسی و در سردی و گرمی نمی‌تواند حادثه ایجاد کند. یخبندان سختی که سال گذشته در اروپا واقع شد، آنها را خیلی به زحمت انداخت و ضربه سختی به آنها بود. ولی مسلمین و جامعهٔ اسلامی می‌تواند نسبت به این امور درخواست و دعا داشته باشد، اما نمی‌تواند متصرف باشد، نه در مراحل تاریخ می‌تواند زیر و رو کند نه در وضعیت یک زمان این وضعیت ظاهری است که می‌بینیم در وضعیت باطنی هم اعم از تعلقات وضعیت ارواح، وضعیت اذهان وضعیت اعمال، اینطوری نیست که ولی اجتماعی متصرف باشد.

۲/۱ـ ایجاد شرایط توسعه تولی و ولایت در سطح ولایت اجتماعی

ولی در سطح پائین‌تر یعنی در سطح ایجاد شرایط

می‌تواند تصرف کند. در جامعه که به صورتهای مختلف از آن صحبت خواهیم کرد نمی‌تواند بدون وجود ولایت و تولی باشد و نمی‌تواند رشد نکند و بستر نباشد یعنی نمی‌تواند پرستش تکامل پیدا نکند. شما یک تولی متناسب به ولی تکوینی پیدا می‌کنید که این امر شدت علاقه را ایجاد می‌کند، شدت علاقه، امری است واقعی نه اعتباری موجی و شدت جریانی را ایجاد می‌کند.

۲/۲ـ حقیقی بودن حب و بغض‌های اجتماعی (تولی و ولایت)

مثلاً چطور شما می‌گوئید معقولات اولی، معقولات ثانی؟ شما نمی‌توانید بگوئید که موجودات منحصر به آنهائی هستند که ما در خارج می‌بینیم و محسوس و مشت پُر کن هستند. صحیح است که از شما سؤال کنم و بگویم چه کسی حوزهٔ مغناطیسی را با چشم سر می‌تواند ببیند؟ ولی بدون واسطه یک سنجاق را که در حوزهٔ مغناطیسی بگیرید، می‌بینید که کششی وجود دارد حالا چون این کشش دیده نمی‌شود، پس بگوئیم وجود ندارد! این کشش منشأ آثار بسیار زیادی شده است. این چراغ روشن است، این ضبط صوت ضبط می‌کند حالا بگوئیم این وجود ندارد یا اگر وجود دارد منتقل و جاری در این فلزهایی که هادی هستند نمی‌شوند یا بگوئیم اگر هست و جاری هم در اینها می‌شود، اما آنها را حقیقی نمی‌دانیم بلکه اعتباری می‌دانیم و کسی هم که آنرا اعتبار کرده می‌تواند آنرا به هم بزند، این چنین نیست! وجود جاذبه، علاقه و حبی یا بغضی که انسان دارد عقلاً نمی‌تواند کمتر از حوزهٔ مغناطیسی باشد که بین سیم مسی و گردش الکتریسیته وجود دارد، نمی‌توان تولی شما و تصرفات شما در این حب و بعد اعطائی که مولا در اشتداد آن دارد را نادیده گرفت. مثلاً من بگویم: معنا ندارد کسی بگوید که در اطاق عکسهای رنگ برنگ در فضای اطاق است و عکس زندهٔ موجود هم است که یک نفر در تهران نشسته و یک حرکتی را انجام می‌دهد، این عکس هنگامی که او حرکتی را انجام می‌دهد با دو یا سه ثانیه دیرتر، اینجا من می‌بینم فاصلهٔ آن هم فرضاً کوههای بلند است عکس نمی‌تواند از روی کوهها رد شود و امثال ذالک.

۳ـ سطوح تکامل فهم و ادراک

(البته یک نکته کوچکی را عرض کنم) در آنجائی که می‌گفتیم فهم تکامل و توسعه پیدا می‌کند هم از نظر «حساسیت روحی»، هم از نظر «ابزار و توسعه تفاهم» هم از نظر «فعالیت» آن (در هر سه تا توسعه پیدا می‌کند) برای این است که اگر ادراک کسی توسعه پیدا کند، موضوعاً ادراک او تکامل پیدا کند، علم او موضوعاً تکامل پیدا کند. غفلت نسبت به یک چیزهایی ندارد و این چیزها را غیر قابل انکار می‌داند.

۳/۱ـ عدم درک محسوسات ثانویه در سطوح پائین ادراک

ولی کسی که غافل محض است، اصلاً در عمر خود تلویزیون ندیده است و سروکاری با الکتریسیته نداشته است این فرد نمی‌تواند این محسوسات ثانی را ملاحظه کند، محسوساتی را که می‌تواند ملاحظه کند محسوسات بلاواسطه است می‌گوید با چشم خود ببینم، با دستم حس کنم، محسوسات بلاواسطه را می‌تواند ببیند، محسوسات با واسطه را نمی‌تواند ببیند.

۳/۲ـ بدیهی بودن محسوسات ثانویه برای سطح‌های بالای ادراک

ولی کسی که رشدش در شرایط محسوسات با واسطه باشد، ارتکاز او، انسباق او، تفاهم او به نحو دیگری است. آن کسی که در حال درست کردن لامپ است می‌گوید میزان تخلیهٔ هوا در این لامپ به این اندازه رسیده به این درجهٔ از فشار رسیده است به دوست خود که حرف می‌زند، او که دیگر نمی‌تواند هیچگونه شکی داشته باشد

در این که این لامپ چگونه نسبت به اشعه‌ها تأثیرپذیر است.

۳/۳ـ مقایسه موضوعات اجتماعی با محسوسات ثانویه

(می‌خواهم عرض کنم) اینکه سطوح موضوعات فرق دارد، قدرت التفات به یک سطح و درک از آن را دارد و به یک سطح دیگر ندارد اصلاً، موضوعات اجتماعی دقیقاً همینطور است. مثلاً: جناب آقای خزعلی نقل می‌کنند که امام خمینی(رض) را در کوچهٔ یخچال قاضی که از درس آمده بودند و بطرف منزلشان می‌رفتند دیدم، خیلی ناراحت و غضبناک بودند که عَلَم یک اعلامیه‌ای نوشته و جسارت و توهین کرده است، به آقا گفتم آیا اعلامیه را دیده‌اید؟ گفتند: بله دیده‌ام او میخواسته روحیه مردم را خراب کند (یا خراب کرده) الان منزل می‌روم و در پاسخ آن اعلامیه‌ای می‌نویسم و روحیهٔ مردم را سرجای خودش برمی‌گردانم معنای اینکه خودش را متصرف در روحیه مردم می‌بیند و می‌گوید من می‌روم آنرا برمی‌گردانم، مثل کسی است که موج را می‌بیند و می‌خواهد تصرف کند و روی این موج پارازیت بیاندازد، یا اینکه موج را وارونه کند، یا برگرداندن این فرد با کسی که آن را نمی‌بیند، تفاوت دارد. خود آقای خزعلی اگر این دید و روحیه امام را داشتند و جوش نمی‌آورد و می‌گفت من می‌روم اعلامیه را می‌نویسم خوب ایشان نمی‌رود اعلامیه را بنویسد، ناراحت هم هست، شدید هم ناراحت می‌باشد. شاید این تحلیل را هم احیاناً از توهین نداشته‌اند. فقط لحاظ کرده‌اند که چرا ایشان به دین و روحانیت جسارت کرده است. نمی‌داند که او این کار را کرده است نه به ارادهٔ جدیهٔ بلکه ارادهٔ استعمالی داشته است.

۳/۴ـ کلمات ابزار تصرف ولی اجتماعی

کسی که در این منزلت است بلاتشبیه، بلاتشبیه مثل قمارباز با کلمه برای برنده شدن بازی می‌کند. او کاری به استعمال آن د رمعنای موضوع‌له آن یا معنای مرتکز آن که ندارد. اصلاً عبارت را بکار می‌برد یک مقدار هم غضبناک نمی‌شود تندترین عبارتها را بکار می‌برد و منتظر تحویل گرفتن جواب و جواب دادن به آن است. نه به قصد اینکه اینها را واقعاً در معنای خود استعمال کند. می‌گوید روحیهٔ او خرد می‌شود یا نه هنوز ایستاده است یا اینکه او دارد در موضوع تصرف من تصرف می‌کند، من برمی‌گردانم. او که به این کاری ندارد که معنای لغوی این عبارت چه هست؟ آیا اگر خطابی در اینجا بکار بردیم آیا این صدق با واقع دارد، واقعیت هم معنایش جزئی خارجی است؟ ۱۶نفر در صحن حضرت معصومه در بین ۳۰۰نفر مرگ بر شاه گفتند خیلی‌ها مضطرب شدند که این حرف ۲۰سال زندان دارد الان که وقت این شعار نیست! شب که خبر را تلفنی به نجف اطلاع دادند فردا اعلامیه‌های امام از طریق تلفن تکثیر شد و پخش شد، ایشان گفتند امروز همه می‌گویند: «مرگ بر شاه» با این اعلامیه مرگ بر شاه در ایران راه افتاد. این بیانی که امام در زمان قبول صلحنامه داشتند، یک شکل آن به نحوی بود که یکی از مسئولین صحبت کرد که من واقعاً خائف شدم او گفت که ما صدای آمریکا را شنیدیم!! من ترسیدم که بر علیه نظام جمهوری اسلامی انقلاب بشود! خوب این چه نوع حرف‌زدنی است؟! چرا شما فقط تأمین از آمریکا می‌خواهید؟! ملت خودتان را می‌خواهید چکار کنید؟! ولی امام به گونه‌ای اعلامیه دادند که در عین حالی که جا داشت آدم از خدا طلب مرگ بکند (برای اینکه رهبر مسلمین در برابر رهبر کفر عین قضیهٔ حکمیت در طیف و نمونهٔ کوچک آن، تسلیم می‌شود) اما در عین حال از منزلتی حرف می‌زند که معلوم بود که همهٔ ملت را در برابر صدام و آمریکا می‌شوراند و شوراند به

نحوی که بزرگترین حضور مردم در جبهه حاصل شد. حال شما بگوئید که آیا امام خمینی در این مطلب که گفته است من این کاسهٔ زهر را می‌نوشم، ارادهٔ جدی کرده است؟! این یعنی چه؟ آیا این تعبیرات، تعبیرات خطابی است؟! می‌گوئیم امام می‌خواهد با این کلمات حساسیت مذهبی مردم را اساس حرکت قرار بدهد و نگذارد کفر بر اینها غالب شود، نگذارد تردید و وسوسهٔ ابلیس بر اینها غالب گردد، وظیفهٔ او این است که در روح مردم ایجاد حادثه کند. او می‌خواهد بگوید چکار کردید؟ چگونه شد؟ بعد از آن بعضی‌ها که اهل تصرف در جامعه به حق نبودند تحلیل‌های ضعیفی را طرح کردند که جنگ ضرر زد، جنگ ضرر زد... امام خمینی نوشت که من از خانواده‌های شهداء به خاطر این تحلیلهایی که این روزها راه افتاده معذرت می‌خواهم.

۳/۴/۱ـ تفاوت ادیب با متصرف در جامعه در بکارگیری ادبیات

(حال به مطلب برگردم) آن کسی که الفاظ را نگاه می‌کند ببیند که ابزار تصرف او هستند و با آنها تصرف هم می‌کند. حیطهٔ تصرف خودش را هم خوب می‌شناسد، مثلاً شعراء خیالبافی نمی‌کنند، شعراء الفاظ را کنار هم می‌گذارند، اما آنها نه موضوع آنرا می‌شناسند که چگونه کار کنند، نه تصرفات خود را! اشعار و نوشته‌های امام(رض) خیلی فاصله است! شاعر الفاظ را کنار همدیگر می‌گذارد مثلاً یک نوعی هم می‌خواهد تخیل انسان را تحریک کند که مثلاً حالتی را برای انسان بوجود بیاورد مثلاً اگر انسان حالش مناسب این شعر او باشد، شعر حافظ یا مثنوی او را می‌گیرد، اگر مناسب نباشد یک عده ادیب می‌آیند صحبت می‌کنند که این چه صنعت و هنری در درست کردن این کلمات بکار برده است این برخلاف آن کسی است که وضعیت موجود را نگاه می‌کند و در وضعیت تمایلات تصرف می‌کند و اداره می‌کند.

۳/۵ـ درک وضعیت روانی جامعه ضرورت عمل اجتماعی

(آنچه را که می‌خواهیم عرض کنیم این است که) دیدن اینکه وضعیت روانی مردم چگونه است از قبیل محسوسات بالواسطه برای کسانی که متصرف در جامعه هستندواضح واضح است برای کسانی هم که تحلیل می‌کنند (مثل کسانی که در ادبیات اصطلاحی هستند) می‌توانند درک کنند که این چکاری انجام داده است؟ برای اینکه آنهائی که در تبعی آن هستند، طبیعتاً این التفات حاصل نمی‌شود، اگر بگوئیم اصلی، فرعی، تبعی دارد. آنهائی که در فرعی آن هستند می‌توانند مشاهده کنند که این چکار می‌کند. آنهائی که اصلی هستند می‌توانند متصرف باشند. آنهائی که تبعی هستند نه اینگونه نمی‌توانند باشند. عین همین مطلب در موضوعات توسعهٔ تاریخ و تکامل تاریخ برای کسی که می‌خواهد تصرف کند در یک جامعه‌ای، ادراک و استنباط از آن در سر جای خودش لازم است برای کسانی که می‌خواهند «احکام اجتماعی» را هم پس از تصرفات که یک بخش فرعی می‌شود داشته باشند آن هم یک ادراکاتی هست، برای کسانی که تبعی هست هم یک ادراکاتی است حالا این سه رتبه اثر که گفته شد، قاعده‌مند شدن آنها مهم است.

ج ـ رابطهٔ قاعده‌مند کردن سطوح ادراک با ملاک حجیت

آیا می‌شود اینها را قاعده‌مند کرد؟ طبیعتاً اگر قاعده‌مند نشود ملاک حجیت ندارد. قواعدی که دارد چگونه خواهد بود؟ این یک امری است که باید به آن پرداخته شود. شاید در پرداختن به این امر «نظام طبقه‌بندی موضوعات» ضروری باشد، موضوعاتی که تصرف دو رتبهٔ قبل هستند. آیا می‌توانیم بگوئیم موضوعاتی که مورد امر و نهی است طبقه‌بندی ندارد؟ یا موضوعات حتماً طبقه‌بندی دارد و

طبیعتاً باید یک نظام داشته باشد؟

ـ لحاظ احکام تکلیفی، توصیفی، ارزشی به عنوان نظام پرورشی

یک مطلبی را در اینجا در حاشیه می‌گویم که در متن بحث نیست ولکن حاشیهٔ قابل دقتی است که روی آن برادران برای جلسهٔ آینده دقت کنند. تقریباً انسان بسیار زیاد در قرآن ملاحظه می‌کند، تأکیدهایی بر قصص گذشته که چگونه ما اینها را اخذ کردیم، اخذ کردیم... اینها را چگونه برایشان پیامبر فرستادیم، چگونه شد و اینها را چکار کردیم خوب اگر کل اینها را حذف کنیم و بگوئیم آیات الاحکام بین ۵۰۰ تا ۶۰۰ است. بعد بگوئیم این همه تأکید که شده اینها هیچ اثر حکمی که ندارد! بلکه اینها مواعظ و اندرزاست! اینها قصص حقی است که خدا خواسته است آدم سازی کند ولی راه شرایط سازی را یاد نمی‌دهد! ملاک برای توصیف نیست! یا ملاک برای تعیین ارزش نیست! یا آنهائی هم که صد در صد ارزشی است روایات و آیات، بگوئیم ارزش کاری به تکلیف و دخالتی به تکلیف ندارد! بله اگر شما بریده بریده و تک تک موضوعات را ببینید، حتماً نماز یک کاری علیحده است و روزه هم امساک است که کاری است مستقل، حج هم یک کاری دیگر علیحده است ولی اگر فرض کنید اینها یک مجموعه برای پرورش را نتیجه می‌دهد. آیا آن وقت هم اینگونه می‌توان گفت؟ این موضوع دومی است که باید به آن برسیم. موضوع سوم که باید روی آن دقت کنیم این است که آیا ما...؟

۱ـ ضرورت استنباط طبقه‌بندی موضوعات

(س): ارتباط طبقه‌بندی موضوعات با؟

(ج): با استنباط یعنی اینکه ما می‌گوئیم وحی محور در احکام حکومتی را فهمیدن و ایجاد حادثه کردن و بعد به تبع آن نظام سازی است. مثال آنرا در بحثهای متداول و مصطلح حوزه می‌آورم. می‌گوئید این فرمایشی را که معصوم(ع) فرموده باید ببینیم جهت صدور آن چیست؟ جهت صدور آن ناظر به یک مورد خاص جزئی است و نمی‌شود از آن استنباط یک تکلیف عمومی کرد. کما اینکه کسانی که التفاتی به تکامل تاریخ ندارند قضیهٔ حضرت سیدالشهداء (صلوات الله و سلامه علیه) را به دلیل اینکه معصومین دیگر عین او این کار را نکردند، حمل می‌کنند می‌گویند «قضیهٔ فی واقعه»، تکلیفی برای یک زمان خاص بود، برای هیچ عصر و نسلی هم این «بیان» و «تقریر» و «فعلی» نیست که «تکلیف آور» باشد. اینکه آیا در چه شرایطی این فعل، این قول، این تقریر باید ملاک حکم باشد و در چه زمانی باید صلح امام حسن صلوات الله علیه و مثلاً ائمهٔ دیگر ملاک شود؟ اینکه از این باید استنباط تکلیف بشود و بدانیم کجا موضع بگیریم، چرا انجام نمی‌گیرد؟ چرا قضیهٔ حضرت ابا عبدالله(ع) که از اعظم قضایای عالم اسلام و خلقت است این را مثل یک چیز کوچک جزئی به آن نگاه می‌کنند؟! یک وقتی است که شما می‌گوئید که فلان پیر زن، پیر مرد، فلان کاسب آمده است نزد معصوم یک سؤالی کرده است یک چیزی جواب او داده‌اند که مخصوص خود او بوده است و نمی‌شود از آن حکمی مثل یک قانون استصحاب، استنباط کرد. ولی زمانی می‌گوئید عمل معصوم، آن هم یک عملی که در زیارات، در روایات، از اعمالی است که در کل تاریخ گل سرسبد است. حال انشاءالله تعالی بعداً عرض می‌کنیم.

۲ـ ضرورت احتراز از دخالت عقل در استنباط طبقه‌بندی موضوعات

ببینیم که آیا چگونه می‌توانیم از قضیه استفاده کنیم که در عین حال طبقه‌بندی آن از قیاس، استحسان، استصلاح ولو به شکل خفی آن مصون باشد و تصرف عقل در

طبقه‌بندی آن نشود.

(س): یعنی می‌فرمائید از توصیف، طبقه‌بندی و ازارزش هم نسبت موضوعات به یکدیگر بدست می‌آید؟

(ج): باید به طرفی برویم که طبقه‌بندی و نسبت اینها را بدست آوریم بدون اینکه دخالتی از عقل باشد. آن وقت سؤال مهم این است که یک جائی را شما نقلی محض ملاحظه می‌کنید، مثل ادبیات تبعی که گفتیم مباحث الفاظ است. یک جائی از آن است که آن هم نیز سه دستهٔ اصلی، فرعی، تبعی خواهد داشت. یک جائی از آن خیر، دسته‌بندی اصلی، فرعی، تبعی در آن است که لوازم عقلیه خطاب است که آن دیگر این زبان و آن زبان ندارد، ملاک حجیت هم دارد با اینکه عقلی است، قیاس هم نیست در یک مرتبه بالاتر آنجا که محور آن وحی است در آنجا طبقه‌بندی ما حتماً نباید آنرا در قالب ذهنیت خودمان بیاوریم. بلکه باید ذهن خودمان را به طرف تولی برده و ببینیم که او چگونه اهتمام نموده است.

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

مبادی
اصول فقه
احکام حکومتی

۱۲

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۳/۸/۷

جایگاه گمانه‌ها (تطرق احتمالات) در مفاهمه

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۱۲
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۳/۸/۷
عنوان گذار :	علیرضا پیروزمند	تاریخ انتشار :	۷۴/۰۵/۲۱
ویراستـــار :	حجةالاسلام محسنی	تاریخ بایگانی :	۷۴/۰۵/۲۱
حروفچینی :	بهینه سازان نشر. پاساژ قدس، پلاک ۱۴۶	تیـــراژ :	۱۵ نسخه
تکثیر از :	بخش تکثیر دفتر فرهنگستان	نوبت تکثیر :	اول

بسم الله الرّحمن الرّحیم

تاریخ: ۷۳/۸/۷ جلسه ۱۲

۱ـ مروری بر بحث‌های گذشته

۱/۱ـ سطح محوری ادبیات

حجةالاسلام میرباقری: در بحث سابق فرمودید که ادبیات سه سطح دارد، سطح محوری سطحی است که اولیاء خدا آنرا در تصرفات تاریخی بکار می‌گیرند و اراده‌ای که آنها از الفاظ دارند ارتباطی به معانی عرفی ندارد و صدق و کذب نیز به این معنا در کلماتشان اصلاً راهی ندارد و «کلمات» به عنوان «ابزار تصرفی» برای توسعهٔ تاریخی خاصی در اختیار آنها است و کسی می‌تواند آن تصرفاتی را که آنها از طریق همین ادبیات خاص دارند را متوجه شود که حداقل قدرت اشراف بر ادبیات کلان را داشته باشد و بتواند موضوعات را از این زاویه ببیند.

۱/۲ـ لزوم قواعد خاص برای استفاده از ادبیات در سطح محوری

در این صورت است که قدرت تحلیل این کلمات را پیدا می‌کند، برای بکارگیری این کلمات (که منوط به اشراف تاریخی است) و تحلیل از این کلمات، منزلت خاصی از اشراف را لازم دارد که امکان تحلیل آن موضع‌گیریها را ایجاد می‌کند که لازمه‌اش این است که اصلاً ادبیاتی که در کلمات ائمه معصومین (علیهم صلوات الله) قرار دارد از دسترس عرف خارج شود یعنی دیگر ظهور عرفی‌اش مطلقاً حجت نباشد، نه اینکه حجت است ولکن مرتبه‌ای از مراد را می‌فهماند اگر بنا شد که مقید نباشند به اینکه در آن منزلت کلمات را متناسب با عرف و ظهورات بکار بگیرند و ارادهٔ جدی کنند در این صورت ظهور عرفی رأساً از موضوعیت می‌افتد و قواعدش قواعد دیگری خواهد بود که امکان تحلیل آن کلمات را به ما می‌دهد فرمودید که: امکان اشراف بر مقاصد آنها که وجود ندارد و به تعبیری باید محسوسات بالواسطه‌ای که محسوس آنها می‌باشد، محسوس قرار گیرد که این امر امکان ندارد که ما نسبت به آنچه که مقصد شارع و منظور نظر او بوده اشراف پیدا کنیم، ولی در تحلیل این مطلب فرمودید که مرتبه‌ای از اشراف را لازم دارد که امکان تحلیل آن کلمات فراهم شود، بنابراین باید فهم عرفی از حجیت بیافتد.

البته بحث دوم این است که این تحلیل در دسترس کیست؟ و قواعد تحلیل آن چیست؟ که فرمودید این مطلب بعداً بحث می‌شود، ولی با فرض اینکه نسبت به معصومین(ع) که چون مقصد خاصی دارند و «ادبیات» ابزار سیر جامعه به طرف آن مقصد است و در آن این معانی عرفی و مقاصد عرفیه موضوعیت ندارد این مطلب چگونه با اینکه ظهور عرفی ولو در یک مرتبه‌ای حجت باشد قابل جمع است؟

۲ـ نسبت تأثیر عرف در ادبیات سطح تبعی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: بحث در این باره است که با مطلب ما «واضع و وضع» معنایش چه می‌شود؟ و اساساً اگر بگوئیم که وضع هم سه سطح پیدا می‌کند، یک سطح ادبیات تبعی یک سطح ادبیات تصرفی و یک سطح هم ادبیات محوری، در این صورت ادبیات تبعی در عین حالی که تبعی است، به معنای اینکه مطلقاً هیچگونه فاعلیتی برای عرف در آنها نباشد چگونه است؟ نمونهٔ ساده آن که قابل مراجعه می‌باشد کتاب تحفه حکیم مؤمن است که زمان زیادی هم از آن نگذشته است یعنی به دویست یا سیصد سال نمی‌رسد، ادویه‌ای که در آنجا ذکر شده در حال حاضر عرفیت شایعی ندارد. لکن مغازه عطاری یا افراد خاصی که شناخت دارند مطلع می‌باشند، نحوهٔ مزاج شناسی و نسخه دادنش هم، عرفیت شایعی ندارد، خود ادبیات و سبک و سیاقش هم عرفیت شایعی ندارد، یک صفحه از آن را بخوانید بعد از آن کتابی را که به زبان روز همان داروها را نوشته باشد مثل اسرار خوارکی‌ها را نیز بخوانید می‌بینید که این کتاب قلمش با آن کتاب تفاوت دارد هر چند که داروها بعضاً مشترک می‌باشند. به میزانی که در کتاب تحفه حکیم مؤمن بحث از امزجه شده در کتاب دیگری بحث نشده بلکه سعی بر ترجمه شده است مثلاً برای کبد خوب است یا برای چیز دیگر، دیگر سراغ آن بیانی که در آنجاست نیامده است. یک امر تکاملی داریم که اجتناب ناپذیر بوده و انجام می‌گیرد ادبیات و ادراکات عرفی نیز به نسبتی از این تکامل و جریان توسعهٔ تفاهم متأثر می‌باشد که این امر را نمی‌توان کاری کرد.

۲/۱ـ تفاوت توسعهٔ تفاهم با نقل عرفی

یک مسئلهٔ دیگر «توسعه تفاهمی» است که به معنای منقول و نقل عرفی از یک معنا به معنای دیگر نمی‌باشد، بلکه «توسعه تفاهم» است، یعنی الان مقیاسی را که می‌خواهند با آن بیماری کبد را تشخیص دهند یا کارائی‌اش را محاسبه نمایند، توسعهٔ در مقیاس پیدا کرده است. حالا این علم طب جدید عمرش خیلی کوتاه است در حالی که عمر طب یونانی و طب هندی بیش از چهار یا پنج هزار سال است، و به کتبشان که مراجعه کنید حداقلش به دو هزار سال یعنی به زمان حضرت عیسی بن مریم (علی نبینا و علی اهل بیته المعصومین و علیه صلوات الله) می‌رسد. عمر طب شیمیائی کلاً زیر دویست سال است، اصلاً ابزارهایشان هم این چنین است، حالا شما اشکال کنید که فلان طبیب در فلانجا چگونه نسخه می‌داد و حالا نتوانستند نسخه بدهند یا چه... حالا مثلاً فعالیت و تغییراتی را که روی حیات شناسی (اعم از گیاهی و حیوانی) دارند که مثلاً نوع میوه را سفارش می‌دهید، آنها سعی می‌کنند که آن سفارش را محقق کنند، اگر این توسعه پیدا کند و پیشرفت داشته باشد آیا توسعه‌اش می‌تواند برابری با طب گیاهی کند یا نه؟ من نمی‌خواهم بگویم که آنها همیشه شیمیائی عمل می‌کنند، بلکه چه بسا ممکن است برگردند و گیاهی عمل کنند ولی نکته مهم این است که «مقیاس تفاهم» یعنی توسعهٔ در ملاحظه لوازم، لوازم بعیده و نسبتش در یک مجموعه تا چه اندازه می‌باشد؟

۲/۲ـ همانندی جریان وضع (در ادبیات) با جریان امور تکوینی

ادبیات عرفی واضع‌اش در جریان تکامل کیست؟ شما می‌توانید بگوئید بابا! فلان کاشف زحمت می‌کشد و کار

فکری می‌کند و مطلبی را استخراج می‌کند، بنده از شما اجازه گرفته می‌گویم: آیا برقراردادی نام می‌گذارد یا یک چیزی (البته با امداد و تولی) ایجاد می‌نمایند حالا چه در جهت دنیوی یا اخروی باشد در هر دو صورت بدون تولی و ولایت واقع نمی‌شود بدون ربوبیت ارادهٔ رب، محال است که واقع شود، پرورش بدون پرورش دهنده وقوعش محال است، «کلاً نمد هولاء و هولاء» فقط که قضیهٔ لفظ صرف نیست بلکه معنای جدیدی است، نه ترکیبی در معانی قبل، و نه نامگذاری نسبت به موضوعات قبل بلکه محکی جدیدی است و حکایت جدیدی را دارد و این مطلب در جریان وضع، عین جریان امور تکوینی است. اصلاً وضع به معنای اینکه یک نفر یا عده‌ای تصمیم بگیرند، نمی‌باشد.

۲/۳ـ بازگشت حقیقت وضع به تولی و ولایت

نفس اراده‌ای را هم که در وقت تصمیم‌گیری دارید (با حفظ دقت) مربوط به این است که می‌خواهید یک نحوه ولایت را جاری کنید یعنی متناسب با یک نحوه تولی یک نحوه خلافت خواهید داشت. حالا چه تولی شما به اولیاء طاغوت و شیطان باشد و چه اولیاء شما اولیاء نور باشند شما ایجاد هم که می‌کنید خلافت می‌نمائید، پس مسئله وضع و کلمه مثل ایجاد سیب و خیار و استکان و همه اشیاء دیگر است، تخلف از استعمال اصلاً نداریم. در بحث اینکه وضع حقیقی و استعمال مجازی باشد و امثال آن و کلاً در وضع بحث داریم که وضع را وقتی با حفظ قیود لازم بکار می‌برید که مجرای ارادهٔ شما می‌شود و عرف این را می‌تواند درک کند و با اینکار متصرف در عرف می‌شوید با این مجموعهٔ جدیدی که ساخته‌اید این کلمه سابقین نخواهد بود بلکه کلمه با حفظ قید است که این قید آیا به نحو تتابع اضافه آمده یا وصف ذات آن موضوع را عوض کرده است؟

۲/۴ـ ادبیات تبعی تبعی تبعی (دسته‌بندی آواها و کلمات)

بله در ادبیات در مرحله تبعی تبعی تبعی که می‌خوانید از قبیل الفبا باشد، یعنی دسته‌بندی آواها در سطح دوم که به کلمات می‌رسید برای این کلمه یک معنایی قائل هستید، ولی برای کلمه در سطح تبعی تبعی تبعی، که معنای بکارگیری در مقاله را بدهد را نخواهد داشت معنای استعمال همان چیزی است که در مقاله می‌آید و همان چیزی است که ابزار تصرف شما در جامعه می‌باشد. معنای استعمال کلمه به نحوه بریده شدن مطلق آن از همه سطوح بمانند الفبا یاد گرفتن است، اینکه شما می‌گوئید کلمات و دلالات را یاد میگیریم، بله! یاد می‌گیرید، یک سطح از معنا هم، معنای تجرید از بکارگیری هست ولی شما معنایی را که بکار می‌گیرید که معنای تجرید و منتزع از بکارگیری نخواهد بود، شما که نمی‌خواهید زبان یاد بدهید، شما کارتان از قبیل دسته‌بندی آواها نیست.

۲/۴/۱ـ تفاوت دسته‌بندی آواها و کلمات با بکارگیری آنها

مگر اینکه بخواهید استاد ادبیات باشید که تصرفتان از قبیل بحث در ادبیات باشد، و بخواهید به دانشجو آموزش دهید که صرف تقارن آواها یعنی آهنگ صدا، مؤثر در فراگیری یا مؤثر در تفاهم است. بگوئید اگر صدر و قافیه‌اش درست باشد زحمت ذهن در تطبیق کم می‌شود، گاهی زحمت سلسله اعصاب را کم می‌کنید و گاهی زحمت ذهن نسبت به سلسله اعصاب. مثلاً شما گاهی جملاتی دارید که آخرش سین یا دال است با اینکار

زحمت تحرک طرف را کم کرده و به او کمک می‌کنید یا با یک حرف شروع میشود، و مثلاً سه تا کلمه را می‌گوئید: «تألیفی، تصنیفی، تأسیسی» اوقع بودن این کلمات در نفس به دلیل تشابه در آواها، سختی استماع را کم می‌کند زمانی د رمفاهیم این کار را انجام می‌دهید به گونه‌ای که در وقتی با کسی می‌خواهید تفاهم کنید می‌گوئید: باید ارتکازاتش را رعایت کنم، این خودش یک مرحله از تفاهم است که شما سختی تفاهم طرف را برطرف می‌کنید. در وقتی که می‌خواهید مفهوم را منتقل نمائید از مثال استفاده می‌کنید مثال تقارنی را برای طرف مقابل ایجاد می‌کند مثال چیزی را که در ذهن شما التفات به آن ساده است واسطه قرار می‌دهد که سختی استدلال و سختی حرکت ذهنی را برطرف کند همانند این است که دست او را گرفته و راه می‌برید لازم نیست که او تمحض پیدا کند باید در یک مطلب ممحض شود و حواس و اراده خود را جمع و آماده کند ولکن مثال این زحمت را برطرف می‌نماید یعنی از زمان ممحض شدن برای استفاده، در مطلب دیگری استفاده شده است.

بحث در این است که زمانی معلم ادبیات که مشغول صحبت است چگونه تفاهم امکان‌پذیر می‌شود که تقسیماتی برایش ذکر شده و برای هر یک از آن اقسام هم خواصی را آورده می‌شود. اما زمانی شما کلمه‌ای را آورده و می‌گوئید این کلمه در مقاله چگونه بکار رفته و استفاده می‌شود گفته می‌شود این کلمه، همانطور که مجموعهٔ مقاله درست شده است بکار رفته است.

ـ تفاوت بکارگیری کلمات در قرآن با عرف زمان نزول

حال آیا واقعاً کلماتی که در قرآن است و به نحوه‌ای خاص انسان را پرورش می‌دهد همانند اشعار عرب جاهلی که بر کعبه می‌آویختند می‌باشد؟! کدام بی‌انصافی می‌تواند این مطلب را بگوید، ادبیات رائج آن وقت در شهوت و غضب، هنگامه می‌کرد که متناسب با زمان خودش نیز بود، ولکن قرآن از اول تا آخرش ارزشهای دیگری را با آن کلمات در اذهان ایجاد کرده و می‌کند که به هیچ وجه در محور نظام ارزشی آنها قرار ندارد، ارزش و عاطفه‌ای که در زمان تخاطب وجود داشته چه بوده است؟ آیا این ارزش و عاطفه در قرآن هست؟ هرگز این چنین نیست شما از اول سور مکیه قرآن را که شروع به قرائت کنید که در آن سور تحذیر نسبت به آخرت هست، عرب جاهلی که اصلاً آخرتی را قبول ندارد قرآن که نیامده بگوید من می‌خواهم به زبان خود شما با شما صحبت کنم. می‌گوید: «القارعة ما القارعه و ما ادراک ما القارعه» دقت در تحذیر و تبشیر قرآن که بنمائید توجه کنید که چگونه و به چه نحو صحبت می‌کند؟

۳ـ درک عرف از کلمات محوری (وحی)

۳/۱ـ دقتی در معنای درک و فهمیدن

(حال مهم اینجا است که) آیا وقتی که ما می‌گوئیم بشر می‌تواند «بفهمد» این یعنی چه؟ یعنی آیا باید در همان ادبیاتی که خودشان قرار دارند صحبت کرد؟ این دیگر چه نحوه ادراکی است؟! مگر انسان ضبط صوت یا کامپیوتر است که برای کلمه تعریف خاص تهیه کرد. و در دستگاه گذاشت و بایستی همان را همانگونه بکار برد! به نحوی که یک ذره این طرف یا آن طرف بکار نبرد! این دیگر چه تعریفی از بشر است؟! بله شما می‌توانید برای کامپیوتر برنامه‌ریزی کنید و کلمات را تعریف نموده و بعد از آن هر

مقاله‌ای را که به آن تحویل میدهید برحسب آن کلام تعریف شده دسته‌بندی برای ما تحویل می‌دهد اما بشر که اینگونه نیست حالا سؤال این است که اینکه «می‌فهمم» یعنی چگونه می‌شوم؟

۳/۱/۱ـ تفسیر مادی از فهم

« می‌فهمم» یک معنایش این است که بگوئیم بشر یک حرکت تبعی دارد که از آن نمی‌تواند جدا شود، در حرکت تبعی‌اش اراده و حساسیتش مقهور آن است، اینکه کلام را می‌شنود و فکر می‌کند و بعد مخالفت می‌کند و می‌گوید که این یک سحر غالبی است و به آن طرف نروید! اینکه عناد می‌ورزد، با کسی که خیر، همانند تشنه‌ای به میدان می‌آید و از قرآن بهره میجوید آیا این بخاطر ادبیات عرب است؟ مثلاً یک عالم اخلاقی چند کلام که حرف می‌زند، عین همان الفاظ را یک نفر تقلید نماید و از حفظ بخواند آیا اثرش در تفاهم همانگونه است که آن عالم اخلاقی صحبت می‌کرد خیر، این چه حرفی است؟! می‌توان گفت (البته آنها عنایت به مطلب نداشته‌اند) که این تفسیر مادی انسان و تفسیر مادی زبان است، هر چند منطق صوری که این ادراک و این ارتکاز را بوجود آورده ضعیفتر از آن است که انسان را ارزیابی کند و آقایان هم در پذیرفتن آن التفات و توجه به لوازمش را نداشته‌اند والا خود آقایان در جاهای دیگر هزاران بار همین مطلب را که ذکر کردم. مفصل گفته‌اند.

۳/۱/۲ـ تفاوت احتجاجات قرآن با احتجاجات عرب جاهلی

آن وقت من می‌خواهم بدانم ترکیب کلماتی که خداوند متعال می‌فرماید که «فبای حدیث بعده یؤمنون» (به چه چیز بعد از آن می‌خواهید ایمان آورید و با چه چیز مخالفت می‌کنید؟) آیا این از قبیل ترکیب ادبیات عرب در احتجاجاتشان می‌باشد؟

این حجیت ظاهری را که بیان می‌فرمایند چه نوع حجیتی و چه نوع تعجیزی است؟ این تعجیز از قبیل تعجیز اهل منطق است که صغری و کبری می‌چینند؟ حال آنکه این تعجیز خودشان را هم نمی‌تواند بسازد، تعجیز علماء منطق منشأ ایمان برای خودشان هم نمی‌تواند بشود تا چه برسد به غیر، که هدایت کنند، اولین مطلب این است که آیا نسبت به تمسک به ظواهر باید خیلی سریع از آن بگذریم و تمام کنیم یا اینکه باید مقداری دقت و تأمل کرد؟

۳/۲ـ تفاوت دسته‌بندی‌ها (صداها، کلمات، جمله‌ها) با بکارگیری آنها

(س): این برمی‌گردد به اینکه فهم و تفاهم را چگونه تفسیر کنیم. براساس منطق صوری می‌گویند این کلمات برای یک معانی وضع شد، و هر کس هم که عالم به این وضع شود همین معنا را علی السویه می‌فهمد و این کلمه را هم هر کسی که استعمال کند همین معنا را علی‌السویه می‌فهماند ولکن شما می‌گوئید: باید هیئت ترکیبی لحاظ شود. می‌گوئیم: ما هم هیئت ترکیبی را قبول داریم که این یک بحث جدایی است لذا بحث می‌کنیم که در «اوضاع» یک وضع برای مفردات است و یک وضع برای ترکیب است و یک وضع هم برای ترکیب ترکیب است. ترکیب کلمات دو کلمه با هم یک معنایی را اضافه می‌کند، مثل اضافه و وصف و موصوف، و یا مانند ترکیب جمله، مبتدا و خبر که یک معنای اضافه‌ای است و لذا ما هم قبول داریم که هیئت ترکیبیه برای معانی‌ای وضع شده، شما اگر چیز اضافه‌ای دارید بفرمائید، مثلاً بفرمائید غیر از وضع ترکیبی که برای ترکیبات ناقص و جمله داریم یک ترکیبی هم برای

مقاله داریم که آن هم یک وضع جدیدی است خوب در این صورت بایستی آن را نیز بحث کرد و قواعدش را کشف نمود.

(ج): که واقع آن هم شما می‌باشید مثلاً کسی که مقاله را می‌نویسد...

(س): کسی که مقاله را می‌نویسد غیر از اینکه مفردات در نظر او یک وضع عرفی دارد یک وضع هم هیئت ترکیبی‌های ناقصه و یک وضع هم ترکیبات جملی در نزد او دارند حالا جمله، شرطیه، حملیه، موجبه و یا سالبه است که هر یک مبنایی دارد. یک ترکیبی را شما اضافه می‌فرمائید که آن هم اگر تکرار پذیر باشد طبیعتاً وضع عمومی پیدا می‌کند در آنجاهایی هم که ترکیبات خاصی است که در جمع، تکرارپذیر نیست آن هم یک مراد خاصی است که متکلم توجه به آن دارد.

(ج): آیا منتقل نمی‌شود، یا منتقل می‌شود؟ همینجا اولین محل توقف و تأمل است که یک ترکیب جدیدی دارد آیا این ترکیب جدید منتقل می‌شود یا خیر؟ آیا ابزار تصرف در غیر می‌شود یا نه؟ آنچه را که قبلاً در دسته‌بندی فرمودید و فرمودید که دلالت کلمه و کلام قبل از مقاله و مقال می‌باشد، آیا آن ترکیب را اگر ما شبیه الفبا دانستیم که بگوئیم بله ما آن را قبول داریم ولی دسته‌بندی آواها و ترکیبات را داریم. آواها، این یک دسته‌بندی است، مثلاً صداها و علائم یک بار دسته‌بندی در الفبا می‌شود ولی با هر زبانی، البته زبانها با هم تفاوت می‌کند و نحوه دسته‌بندی‌شان هم فرق دارد و با همین تفاوت است که اختلاف زبان ایجاد میشود چه در دسته‌بندی ابتدائی صداها و علائم و چه در دسته‌بندی ترکیب آن صداها به کلمات و چه در دسته‌بندی آنها به کلام یعنی جمله‌ها، هر سهٔ اینها عمومی است یا معنا دارد در هر صورت قبول داریم.

۳/۲/۱ـ تأثیر تکامل در دسته‌بندی صداها، کلمات، جمله‌ها (تغییر زمان)

(س): همانجا را وقتی تحلیل می‌کنند اسمش را وضع میگذارند این فرد متعهد می‌شود که این کلمه را در این معنا استعمال کند و این هیئت ترکیبیه را در این معنا بکار گیرد، تا اینجا چه خدشه‌ای وارد می‌کنید؟

(ج): اگر ما خدشه بعدی را تمام کردیم آن وقت توسعه را مقالات و بعد در جمله‌ها و بعد از آن در کلمات پذیرفته و سپس در آواها توسعه را میپذیریم.

(س): یعنی فرض این است که، کسی که مقاله‌ای را می‌نویسد یک استعمالات عمومی خواهد داشت که مثلاً آب را در مفهوم مایع سیال خاص بکار می‌برد و یک استعمال دیگر دارد که آن را در مبتدا و خبر بکار می‌برد، در اینجا هم قواعد عمومی را رعایت می‌کند، ولی مجموعاً یک مقالهٔ خاصی است که خصوصیت آن مقاله هم منظور نظر نویسنده است که آن خصوصیت بر بکارگیری جُمَل و کلمات حکومت می‌کند، که این یک منزلت از فرمایشتان است.

(ج): این اول صحبت ما و یک منزلت است ولکن مطلب قبل آنرا بایستی تمام کرد و آن اینکه، ما صداها را که دسته‌بندی می‌کنیم و الفبا را که درست می‌کنیم (حالا اینکه چگونه پیدا میشود سریع قضاوت نکنید و برای بعد می‌گذاریم) اگر دیدیم در تکامل، با آواها هم کلمات جدید درست می‌شود و بعد زبان هم تغییر می‌کند و بعد مثلاً

وقواعد گفتاری عوض می‌شود اگر به این مطلب رسیدیم از اول راهش را مسدود نمی‌کنیم که آن یک بحث دیگری است و چه جوهره‌ای...

۴ـ نقش «فهم» در استفاده از زبان

(س): یعنی این قابل قبول است که آقایان جوهرهٔ بحث را تجریدی نگاه کرده‌اند یعنی خود وضع را یک پدیده‌ای جدا گرفته‌اند و بعد گفته‌اند که یا منشأش قرارداد است یا التزام یا تعهد است.

(ج): یعنی اینکه «تکامل» را در «صدا و کلمه و جمله» نشان نمی‌دهند فعلاً ما با آن کاری نداریم ولی بحث ما در این است که یک مقاله‌ای که نوشته شده که، کسی دیگر مثل آن را نمی‌تواند بگوید آیا از این مقاله مردم چیزی می‌فهمند یا نه؟ مثلاً از یک شعر حافظ؟

(س): یعنی می‌خواهید بفرمائید ما یک وضعی داریم یا اصلاً بحث واضع را در اینجا کاری ندارید.

(ج): می‌خواهیم در این تقسیمی که به وضع و اعتبار کردید مقداری تأمل کرده و آن را تکامل بدهیم، نمی‌خواهیم آنرا رد کنیم.

(س): بله، می‌خواهیم اصل مطلب روشن شود که حضرت‌عالی به کدام قسمت مطلب اشکال می‌فرمائید، مثلاً می‌خواهید بفرمائید اصلاً وضعی در کار نیست؟

(ج): ما می‌خواهیم بگوئیم: بسیاری از مردم شاعر نیستند و همانند حافظ نمی‌توانند شعر بگویند این التفاتی که نسبت به این امر پیدا می‌کنند با حفظ اختلاف ادراکات آیا این هیچ ربطی با ترکیب‌بندی ویژه‌ای که حافظ کرده ندارد؟ این غیر از ترکیب‌بندی کلمات است. این کلماتی که در شعر حافظ است اگر فردی غیر شاعر آن را در جمله‌ای بیاورد آن اثر را برای شنونده ندارد، اینکه می‌گوئید اوقع فی النفس است،...

(س): نه آنجا هم ما قاعده‌مندش می‌کنیم بسیاری از قواعدش را در معانی بیان بحث می‌کنیم که این مطلب تشبیه است یا استعاره آن هم کدام استعاره.

(ج): ولی بر آن روش من مسلط نیست که بکار ببرم عرفی هم که نیست، لااقل تخصصی است.

۴/۱ـ اختلاف فهم افراد از کلمات واحد

(س): شناخت بر آن ندارم ولی...

(ج): درک می‌کنم ولی آیا عرف هم معانی و بیان می‌خواند که آن را بفهمد؟ برای عرف اوقع در نفس است، این اوقع در نفس بودن یعنی چه؟ یعنی مشارکت در وضع است یا تعهد در فهم به این نحو که ایشان بکار برده است؟ یا برای بشر هم یک چیزی غیر از کامپیوتر بودن قائل می‌شوید! بعد می‌گوئید حالتش فرق دارد، ادراکش از شیء فرق پیدا میکند در این صورت آیا وضع عوض می‌شود؟ مثلاً اگر انسان غصه‌دار باشد وضع عوض می‌شود، شاد باشد وضع عوض می‌شود.

(س): یعنی می‌فرمائید اگر منشأ تفاهم به وضع به قرار یا به تعهد برنگردد...

(ج): در یک کلام به تولی برمی‌گردد، انسان که ضبط صوت نیست شما می‌گوئید همین شعر حافظ را فلان عارف خواند حتی گریه هم نکرد ولی حالش همراه با خواندن شعر حرکت داشت، می‌گوئید: برای ما فرق داشت یا اینکه کسی دعایی می‌خواند می‌گوئید: که حرفه‌ای دعا را می‌خواند، می‌گویم یعنی چه؟ می‌گوئید: مغازه باز کرده است، دیگری می‌خواند، می‌گوئید: دعا را با

سوز می‌خواند و خودش می‌سوزد، فرق این دو خواندن چیست؟ آیا ایندو یک نحو می‌باشد؟ با اینکه از نظر قواعد وضع به یک نحو است! پس چرا تفاهم به دو نحو انجام می‌گیرد؟!

۴/۲ـ تفاوت اختلاف در فهم با اختلاف در احساس

(س): نه! اگر به آقایان بگوئید می‌گویند تفاهم به دو نحو انجام نمی‌گیرد بلکه احساسات روحی متفاوت است.

(ج): احساسات روحی، اگر واسطه‌اش این کلمات نبود من حالم تغییر نمی‌کرد!

(س): می‌گوید؟ بله! در احساسات اعتمادهایی مؤثر است ولی در فهم معنا مؤثر نیست بلکه همین کلمات و همین معنا فهمیده می‌شود.

(ج): ولی واقعاً انسان دو چیز می‌فهمد!

(س): می‌گویند: نه؟! اینکه دو نحو احساس در آن پیدا می‌شود ما قبول می‌کنیم اما اینکه تفاهم ذهنی به دو نحو ایجاد شود خیر، اینگونه نیست.

۵ـ نقش گمانه‌ها در استفادهٔ از کلمات

(ج): پیدایش گمانه‌ها و نسبتهایی که بین معانی و محکیات هست، آیا اینها در تمام احوال یک رقم است؟ یا اصلاً گمانه‌ای در کار نیست؟ یک قالب داریم مثل تحریکی که روی نوار ضبط می‌شود، و تحرکی هم در کار نیست این با یک قالب دیگر جور در می‌آید آیا اینگونه است که مثل دسته‌بندی و قالب‌بندی کامپیوتر باشد؟ آیا انسان اینگونه می‌فهمد؟! معنای فهم انسان این است که یک قالبی با قالب دیگر برابر و مطابق قرار می‌گیرد، آیا این تطابق است؟ یک معنا برای یک محکی، هم محکی بریدهٔ از همه‌جا و هم حاکی آن بریدهٔ از همه جا، حاکی‌اش این لفظ است، معنایش هم این است، محکی‌اش هم این معنا می‌باشد هم این بریده و هم آن بریده!! ما به ذهنمان اینگونه می‌آید که...

(س): یک ارتباطی در مقاله بین معانی مفرد ایجاد می‌شود...

(ج): ...این ارتباط چگونه ایجاد می‌شود؟

(س): ممکن است این ارتباط را نشود با اصالت شیء جواب داد، اگر هم سیاق گفته شود سیاق غیر از مفردات چیزی ندارد.

(ج): سیاق چیزهای بریده بریده کنار هم بگذاریم آیا جان پیدا میکند؟

(س): نه، می‌گویند یک قراری هم روی هیئت ترکیبیه می‌رود.

(ج): قرار هیئت ترکیبیه که بنا شد خاص شما باشد ربطی که به وضع ندارد.

(س): نه قرارهای ترکیبیه که د رآن است یک قرار دیگری هم آن شخص می‌فهمد، و این قرار ترکیبیه خاص هم تفاهمی روی آن نمی‌شود مگر آنکه آن را طرح کند.

(ج): آنچه مقاصد جدیه وجود دارد در قرار ترکیبیه است که قابل انتقال نمی‌شود بنابراین ارادهٔ جدیه روی مفردات نمی‌رود کما اینکه ارادهٔ جدیه روی خود عینک روی شیشه‌ای که من شما را می‌بینم که نمی‌تواند بیاید ارادهٔ جدیه نسبت به مقاصد و تصرفات است (که آن در این بحث وضع جای ندارد).

(س): نه! تصرفات است، چرا تعدادی با همین الفاظ مفردات و...

(ج): نه، اینها جدا جدا هستند و اینها با قید وحدت هستند نه هیچگونه...

(س): مثلاً می‌خواهد به بیست تا تصرف کند یک تصرف با این جمله و یکی هم با آن جمله و یکی هم با آن جمله و...

(ج): نه! نه! این یک تصرف مثل یک چیز بریده خواهد بود چه کنارش یک حرفی بیاید یا یک چیز دیگر، هیچ فرقی برایش ندارد.

۵/۱ـ نقش علم به وضع در فهم از کلمات

(س): یعنی آیا علم به وضع اصلاً موضوعیت در تفاهم ندارد؟ اگر کسی تولی پیدا کرد بعد بنده که فارسی هستم و یک کسی هم که انگلیسی صحبت می‌کند و خیلی هم به او تولی دارم و دوستش هم دارم آیا تفاهمی حاصل می‌شود، ما در بارهٔ...

(ج): اینکه چگونه تفاهم باید انجام بگیرد آن بحث دیگری است، مادر که به بچه لفظ را یاد می‌دهد، به اینکه یک لفظ را کنار لفظ دیگری تکرار می‌کند ابتدائاً بچه التفات به وضع ندارد بلکه صدایی را کنار چیزی ملاحظه می‌کند مثل صدای «بابا» که دائماً تکرار می‌کند.

(س): یعنی تقارن بین این دو در ذهنش پیدا می‌شود و حضرت‌عالی اسم تقارن را وضع می‌گذارید.

(ج): نه! این تقارنی هم که پیدا می‌شود سریعاً به آن وضع نمی‌گوئیم، درب وضع را نیز نمی‌بندیم که بگوئیم پس این وضع شد و این هم معنای ظاهری لفظی شد، این هم قابل تمثل است و تمام خیر! در اینجا بایستی مقداری معطل شویم.

۵/۲ـ عدم امکان تفاهم جدای از گمانه‌ها

ما سؤالمان این است که اگر این کلمات را به آن نحو که در لغت‌نامه نوشته فرض اتصال در آن را حذف کنید ولو کلمه‌ای که آورده حرف ربط است ولو این لام، لام تأکید و نون تأکید ولو شما بگوئید که اینها حروف ربط است و اینها اسم یا فعل است الخ... من می‌گویم اگر شما ارتباط آن کسی که مشغول صحبت است را به این بگوئید این یک وضعی است که عمومی نیست، وضعی است که یک شخص انجام می‌دهد، این دلیل بر انتقال ندارد، اگر وضع را به آن معنای قراردادی بگیرد، چون فعلاً قراری بر این نمی‌تواند قرار گیرد در کاری که این شخص مشغول انجام دادن آن است در فرض اینکه این شخص قرارش را منتقل به غیر کند میخواهد با این بیان قرارش را منتقل کند با چیز دیگری که نمی‌خواهد منتقل کند و قرار سیاق هم که قبلاً نبوده است که کسی برود و آن را بخواند، یا اینکه بگوئیم برای بشر قدرت گمانه زدن و قدرت برقراری نسبت بین معانی است و بالاترش قدرت حساسیت و حرکت در حساسیت است، سریع این طرف را مثل کامپیوتر نکنیم و بگوئیم که «الم، ذلک الکتاب لاریب فیه هدی للمتقین» چرا که اگر اهل تقوی و پرهیزکار باشید این کتاب شما را هدایت می‌کند!

۵/۳ـ تفاوت تعجیر با تفاهم

(س): بله! ما باید عوامل دیگری را جزو و دخیل در قواعد فهم کنیم داریم «سواء علیهم ءَانذر تهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون»، در یک مراتبی فهم قفل می‌شود و «ایمان و تولی» جزو «ابزار فهم» خواهند شد.

(ج): خداوند شمر را لعنت کند، روز عاشورا گفت یا حسین(ع) ما صحبت تو را نمی‌فهمیم و حبیب گفت اگر در همه عمرت یک حرف راست گفته باشی، آن همین حرفت است. مسامع قلب از بین رفته بود، نه اینکه اتمام حجت

نشود، قدرت تحرک از طرف گرفته می‌شود ولکن تفاهم، هم واقع نمی‌شود می‌توان قدرت تحرک را از طرف گرفت و احساس عجز در مقابلمان کند ولکن تا وقتی که عناد می‌ورزد دریچه فهمش را بسته یعنی فهم را هم مثل چشم می‌توان روی هم گذاشت.

(س): آیا فهم این معنای کلمات در ذهنش نمی‌آید؟

(ج): معنای اینکه «نمی‌آید» چیست؟ آیا حجیت برمی‌گردد به اینکه اطاعت کنید یا نه؟

(س): عرضم این است که بگوئیم فهم مراتبی دارد، یک مرتبه‌اش این است که تابع علم به وضع می‌باشد و مراتب بالاتر از فهم داریم که تابع ایمان و تولی تابع مراتب ایمان می‌باشد مانند تقوی، احسان و آنچه که در آیات آمده است و از آن طرف نفاق و کفر و... موانعش می‌باشند یعنی برای فهم مراتب قائل می‌شویم و می‌گوئیم یک مرتبه‌اش به وضع حاصل است.

(ج): یک مرتبه‌اش را نیز تعجیز بدانیم.

(س): که به وضع حاصل است.

(ج): اشکالی ندارد تعجیزش را بگوئید به وضع حاصل است.

(س): علم به وضع یا...

(ج): بعد هم بایستی بحث تکامل وضع را داشته باشیم عجله که نداریم که یک بحث را تمام کنیم.

۶ـ ضرورت قاعده‌مند شدن (به تفاهم اجتماعی رسیدن) مفاهمه

(س): خیر دنبال تمام شدن بحث نمی‌باشم می‌خواهیم محل نزاع برایمان روشن شود گاهی که چند جلسه بحث می‌فرمائید محل نزاع برایمان روشن نیست و تلقی نمی‌شود.

(ج): بعد باید در رابطه با تکامل وضع هم صحبت کنیم. حالا باید ببینیم این بحث وضع چه می‌شود، بحث تفاهم و حجیت مفاهمه اصل است یا حجیت وضع؟ این ظواهر حجت است یعنی چه چیز حجت است؟ حالا شما می‌توانید بگوئید تفاهم باید تفاهم اجتماعی شود و قاعده‌مند شود که این حرف درستی است، تفاهم باید قاعده‌مند و اجتماعی شود یعنی قدرت ایجاد عجز را داشته باشد و این حرف تمامی است، اگر قاعده‌مند نشود و هر کسی برای خودش به یک گونه ادراک پیدا کند و هر کسی با معیار خودش بسنجد، می‌گوئید این باطل است و این درست است، چرا باطل است؟ چون فرض این است که این کلمات برای ارتباط است و باید ارتباط حفظ شود، اگر شما گفتید که فهم فردی غیر قاعده‌مند، قاعده‌مند و اجتماعی شدنش (یعنی تبدیل شدنش به ارتباط اجتماعی) حذف شود بعد از آن در پایان ارتباط فردی را هم نمی‌توانید تمام کنید، این برای خودش یک چیزی اراده کرده و آن هم که یک چیزی برای خودش گفته چیز دیگری اراده کرده است. بنابراین قاعده‌مند شدن و به تفاهم اجتماعی رسیدن یک بحث کامل و تمامی است، که تفاهم اجتماعی و قاعده‌مند شدنش جزو حجیت ظهور الفاظ است، حالا این «قاعده‌مند شدن تفاهم اجتماعی» در سطوح مختلف یا ۲۷ سطح قرار گیرد از محوری محوری محوری تا تبعی تبعی تبعی پیدا کند. ضرری که ندارد؟!

(س): من نمی‌گویم تفاهم یک منزلت دارد می‌گویم تفاهم منازلی دارد و یک منزلتش عمومی است که دست ما هم به آن می‌رسد و با عرف هم میتوانیم اتمام حجت کنیم.

منزلتهای بالاترش که بما نمی‌رسد آن بطن قرآن و بطن روایت است.

(ج): اتفاقاً خدمتتان عرض می‌کنیم که خیلی بیشتر از این سه منزلت عرفی دست شما می‌باشد شما در علم اصول قاعده را تمام می‌کنید و می‌گوئید عقل لازمهٔ این را این می‌بیند و لازمه آن را آن می‌بیند در این که بحث نیست.

۷ـ مقدم بودن تفاهم بر ابزار تفاهم

(س): باز این بحث می‌ماند که فرق تفاهم اجتماعی با وضع چیست؟ آیا وضع نقشی در تفاهم اجتماعی ندارد یا اصلاً در معنای وضع...؟

(ج): حالا صحبت این است که آیا تفاهم مقدم است و به دنبالش تغییر در ادبیات حاصل می‌شود یا اینکه تفاهم مؤخر است؟ این یک صورت است که اگر تفاهم مقدم شد یعنی پس از توسعهٔ روانی و توسعهٔ تفکر جامعه نیاز به ادبیات جدید پیدا می‌شود، این فرق است بین آنجایی که شما قواعد تفاهم را متأخر می‌گیرید یا اینکه مقدم می‌گیرید.

(س): آن کس که وضع را اینگونه تعریف می‌کند و می‌گوید وضع تعهد یا مقدمهٔ تفاهم است، معنایش این است که می‌خواهد بگوید تفاهم متأخر از وضع است یا نه؟

(ج): می‌گوید متأخر است.

(س): یا اینکه نه! تفاهم منشأ نفس این احتیاج به تفاهم مرتبه‌ای است.

(ج): احتیاج مقدم است نه قواعد تفاهم، فرق است بین کسی که احتیاج را مقدم می‌داند با کسی که می‌گوید قواعدش مسئله‌ای است. «قواعد تفاهم»، نسبت به «ابزارهای تفاهم» مقدم شود یعنی ابزارها هم قاعده است ولی قاعده در مراتب نازله می‌باشد. قاعدهٔ تبعی تبعی تبعی است. آنوقت اگر بنا شد که تکاملی را فرض کنید باید تفاهم و قواعدش مقدم باشد و البته از قواعد نازلهٔ تفاهم هم همین الفاظ می‌شود.

۸ـ حضور اولیاء الله در کلمات و حجیت کلمات

آنگاه یک مطلب مهم این است که اگر ما یقین داریم که «القران یجری مجری الشمس و القمر» و یقین داریم که اولیاء عظام الهی حاضر و ناظر و فعال در عالم هستند (سبحان الله) و فعال بودن همه فعالیتهای عموم به فاعلیت و تصرفات و هدایت آنها (اولیاء الله) برمی‌گردد، آنگاه آنها را از قضیه جدا کنیم و بگوئیم حالا حجیت لفظ چطور می‌شود؟! یعنی این را قائل باشیم (که این مطلب از عجایب عالم است) که پای درس یک استاد اخلاقی که می‌رویم فرق دارد چون اثر روحی و ارتباط است، ولی دست حضرت ولی عصر «علیه السلام» برای هدایت مردم به وسیلهٔ قرآن و کلمات اجداد طاهرینش بسته باشد! و اصلاً خبری نباشد!! ما خودمان اجتهاد می‌کنیم، چه ربطی به ایشان (حضرت ولی عصر علیه السلام) دارد! ما هستیم و عرف و عقلاء این دیگر چه حرفی است؟!!

(س): این میزان تولی و شکل گرفتن تولی که تفاهم را شکل می‌دهد و قواعد تولی هم قواعد تفاهم را...

(ج): آقایان این را از طریق فنون ملاحظه می‌کنند که ما در خود فنون هم می‌گوئیم یا ملهمش شیاطین هستند و یا ملهمش ملائکه آنگاه در خود دین صاحب دین نیست؟!

(س): یعنی آیا «قواعد تولی» حاکم بر «تفاهم» است؟ توسعهٔ تولی توسعهٔ تفاهم است خوب در این صورت

توسعهٔ تفاهم ادبیات خاصی را میخواهد.

(ج): یعنی نظر ما این است که بدست ما نمی‌رسد. به دست شما می‌رسد اگر آنها کمک نکنند چه چیز بدست شما می‌رسد؟! بله! معاذالله اگر کسی بخواهد سوء استفاده از دین کند و شیطنت کند، آنگاه شیاطین بدست می‌رسد ولی حالا توسعهٔ تفاهم...

۹ـ تولی جدای از اسباب و قواعد نیست (بالعدل قامت السموات و الارض)

(س): آیا توسعه معنویات به صرف تولی واقع می‌شود؟

(ج): نه! آن یک بحث دیگری دارد، طبیعی است که کسی اخلاص به تنهایی را هم نگفته است نسبت به تولی بدون اسباب هم می‌گوئیم «بالعدل قامت السموات و الارض» مدل در معنا، در یک جا، تناسب به کمال و... را مطرح می‌کنید و در جای دیگر می‌گوئید معنایش این است که سبب و ربط و نسبت و تناسب اصل در کمال است، هر چند برای خدا دست او بسته نمی‌شود ولی شما بدانید که «بالعدل قامت السموات و الارض» به عبارت دیگر، برهان از شئونات عدل است، قوانین و قواعد و کیفیتها و تناسبها از شئون عدل می‌باشند، یعنی بدون عدل آسمان و زمین پابرجا نیست.

۹/۱ـ قواعد مجرای انعام اندنه منعم

و از مشیت الهی است که به عدل زمین و آسمان پابرجا باشد و این معنایش این است که همین قواعد و آنچه را که خواهیم گفت (که خیلی هم مهم هستند ولی نه اینکه صاحب کار باشند) مجرای انعام است و شما باید متولی به آنها باشید.

۹/۲ـ بازگشت مرتبه‌ای از تفاهم(تبعی) به وضع و ظهور لفظ

یک نکته کوچکی را اشاره کردیم که آن طرف را که مورد تردید قرار دادیم معنایش این نیست که هر کسی هر کسی باشد! حالا سؤال مهم این است که آیا در استفاده از آیات و روایات و ادبیات که گفتیم تبعی و تصرفی و محوری داریم آیا نسبت به اهل عرف زمان رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) که عربها که آنگونه مقاله می‌نوشتند، همان زبان هست یا اینکه این زبان خیلی فرق می‌کند بله اگر آشنا به آن زبان باشید مطلب تمام است کسی نگفته که آشنا شوید، تکامل آن جامعه را هم ملاحظه کنید، اشکالی ندارد ولکن آیا این امر مطلب را تمام می‌کند، یک نحوه وضعی که قابلیت استناد به همانجا را دارد. قفل می‌کند یا اینکه در آنجا باید دقت و تأملی کرد که مرتبه‌ای از کار هم در آنجا تمام می‌شود نه اینکه مطلقاً تعطیل شود، یعنی چه؟ یعنی ادبیات تبعی تبعی تبعی حتماً متقوم به محوری محوری محوری است و محوری محوری محوری هم در تصرفاتش حتماً یک نحوه قوامی به تبعی دارد ولی نمی‌شود که اول و آخر و کلاً همین باشد، بحث اینکه تابع ظهور الفاظ هستیم را انشاالله در آینده خواهیم داشت.

۱۰ـ اهمیت گمانه‌ها (تطرق احتمالات) در مفاهمه

(س): یعنی قواعد تفاهم تابع تولی و قواعد تولی حاکم بر تفاهم است و تفاهم حاکم بر ادبیات است، ولی تفام بدون ادبیات...

(ج): باید در سطوح مختلف قاعده‌مند باشد.

(س): اصلاً تفاهم بدون ادبیات واقع نمی‌شود.

(ج): حالا صحبت این است که اگر تولی وقتی بیاید گمانه‌ها چکاره هستند، احتمالاتی را که می‌گوئید (مثلاً

مجتهد تطرق احتمالات داشته باشد (چکاره است؟) یک لفظ است، پس تطرق احتمال برای چه می‌خواهد؟ معنای لغت هم معلوم است این لغتها را به کامپیوتر بدهید و قرآن هم به کامپیوتر بدهید یک کسی بود بسیار اصرار بر این مطلب داشت میگفت این متونی که دارید و متون هم که صحیح صحیح است که قرآن یا روایات است را ترجمه صحیح کنید و بدست مردم بدهید دیگر چکار دارید!! این ترجمه صحیح را یک نفر می‌خواند تا فتوای بدهد، این چکاری است؟ آنها فکر می‌کنند چون می‌خواهد آخوند حاکم باشد می‌گوید رمزش دست ماست، و حال آنکه مطلب اینگونه نیست، شما در کلیهٔ علوم و در کلیه تطرق احتمالات دقت و اهتمام را لازم دارید.

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

مبادی
اصول فقه
احکام حکومتی

۱۳

حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۳/۸/۲۱

نحوه توسعهٔ تفاهم اجتماعی (ادبیات)

فهرست

۷.....

۸.....

۹.....

۱۰.....

ـ ـتانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۱۳
ـ طبسه یا تدوین :	۷۳/۸/۲۱
ـ تشار :	۷۴/۰۵/۲۲
ـ ـیگانی :	۷۴/۰۵/۲۲
ـــ ژ :	۱۵ نسخه
ـــ تکثیر :	اول

بسم الله الرّحمن الرّحیم

تاریخ: ۷۳/۸/۲۱ جلسه ۱۳

بحث: ۱ـ ملاحظه «وضع» در سه سطح «محوری، تصرفی، تبعی»

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: برای همه ما واضح است که «منابع» به جز «ما انزل الله» چیزی نیست ولکن هم «مبنای استنباط» و هم «جهت حاکم» بر آن حتماً باید «تعبد» باشد و باید حجیت را برای پرستش خدا بدانگونه که بر نبی خود(ص) نازل فرموده تمام کند، این جهت حاکم است و این جهت هم قطعاً در این دوره‌های هزار و اندی سال گذشته، حتماً همین بوده است. یعنی جهت حاکم بر استنباط مراجع بلکه فضلای زمان حاضر تا زمان معصومین «صلوات الله علیهم اجمعین» حتماً تعبد بوده است و آنها حداکثر استفراغ وسع خود را در ملاک حجیت و تمام کردن مطلب برای اینکه به خداوند متعال نسبت بدهند، داشته‌اند. نهایت اینکه امر دیگری هم در کنار آن برای ما واضح است و آن اینکه همانطوری که علوم بشر تدریجی الحصول است کمال هم برای عالم تدریجی الحصول است. جز ائمهٔ طاهرین(ع) که حکومت بر تاریخ دارند و روایات و اقوال آنان که برای تمام اعصار قابلیت استناد الی الله تعالی را دارد و قابلیت دارد که تکیه گاه همهٔ عقول برای فرمانبری خدای متعال باشد ومنبع برای فهم اطاعت باشد، به جز آنها معنا ندارد کسی از عارف و عامی ادعا کند که من حرفی را که می‌زنم در مرتبهٔ ثانی کمال هم عین همین حرف، صادق است. اینگونه نیست بلکه سیری که عالم دارد، بستر ادراکات و حساسیتها را توسعه می‌دهد. اینکه بگوئیم فساد در آخر زمان زیاد است، مبارزهٔ با فساد هم شدید می‌شود. معنا ندارد که بگوئیم مبارزهٔ با فسادی را که امروز با آن مواجه هستیم، غلظت آن در زمان عمر سخت‌تر بوده است. بله، پایه و ریشه از آنجاست ولی شقوق و شئون آن و تطور و تنوع و تلبس آن به انواع حیل و وسائل در این زمان حتماً کاملتر شده است. معقول نیست که گفته شود تمام افرادی که در دستگاه عمر بودند، قدرت ارتباط و قدرت تحریک از این طرف عالم با آن طرف عالم را داشتند. مبارزهٔ با این امر هم، امر دیگری را می‌طلبد. متناسب با این مرتبهٔ از کمال شرور، مقابلهٔ با آن در سطح بالایی لازم است. همانطور که «الاسلام یعلوو لا یعلی علیه»، بالاتر از آنان دست اسلام بوده و هست. مسلمین باید در ادراکاتشان به این مطلب توجه داشته باشند.

(نکته کوچکی عرض کنم و آن اینکه) در عین حالی که حتماً استغفار، گریه و زاری شب، ابتهال، تمسک و توسل به زیارات معصومین(ع) و درخواست از آنان بطوری که در تمام روز مستمر باشد، و توجه به ائمه و استمداد از آنان در

کار خود قطعی است که در هیچ زمانی نباید ترک شود ولی هرگز نباید در زمانی که اینها سعی می‌کنند که دل اهل عالم را از در خانهٔ ائمهٔ طاهرین(ع) مأیوس کنند، یاری خود نسبت ائمّه طاهرین را به سطوح نازلتر ببریم. اگر برای ما وسوسه‌ای پیدا میشود، برای این است که ما را از راه بیرون ببرد، ابلیس از راه خودش وارد شده و تحریک می‌کند و میگوید: همین مقدار که گفته شده که علماء همانند نجوم هستند چرا که دست افراد را می‌گیرند و نجات می‌دهند، می‌گویند از صف علمائیکه میخواهند با غرب مقابله کنند، او را بیرون آور و او را در صف علمائیکه می‌خواهند روی فرد کار کنند، قرار ده!

پرچم بر دوش آقای خامنه‌ای است، بهرحال ایشان امور را جلو می‌برند، آنها فشار می‌آورند، که دل مؤمنین راست کنند و حتی دل مقدسین را مبهم کنند که آیا این تقصیر از روشها است یا تقصیر از افراد است؟ شیطان از پسران پیغمبر مأیوس نشده است در اینکه بین آنها حسد و بخل ایجاد کند. برادران یوسف، آن رفتار را به حضرت یوسف داشتند، در آخر قضیه، حضرت یوسف می‌فرماید: «بعد از اینکه شیطان بین من و برادرانم این مشکلات را ایجاد کرد» شیطان می‌خواهد مقدسین و اهل ولایت به یکدیگر بدبین شوند. نمی‌خواهد قدرت تفاهم آنان بالا برود. یعنی توسعهٔ تفاهم امر اساسی برای حل اختلافات است.

خیال نشود که همهٔ اختلافات به امور روحی برمی‌گردد. اینکه «منطق تفاهم»، توسعه پیدا کند، مسئلهٔ مهمی است. یعنی به نظر من اگر در سطوحی تفاهم توسعه پیدا کند، اصلاً بسیاری از اختلافات ریشه کن می‌شود؛ بطوری که موضوعی برای آن باقی نمی‌ماند.

در اینکه اهل ولایت متحد در مقابل کفار قرار بگیرند و «اشداء علی الکفار رحماء بینهم» باشند اگر یک گوشهٔ کوچکی از آن بدست ما باشد و ما غفلت کنیم و یا تأخیر در کار داشته باشیم، مسئول هستیم.«۱»

۱ ـ تأثیر بحث «وضع» در امر استنباط

قبلاً یک دسته‌بندی‌ای انجام گرفته بود، که از «موضوع» شروع کردیم«۲».

اما شروع ما از موضوع برای خود موضوع نبود بلکه برای این بود که «وضع» را به عنوان یک موضوع شناسائی کنیم. یعنی به عبارت دیگراگر بخواهیم وضع را به عنوان یک موضوع ببینیم و سپس ابزارهای تفاهم اجتماعی را ملاحظه کنیم. در ابتدا باید بر خود ابزارها و بعد منطق آنها دقت کنیم که ابزارهای آن را به عنوان یک موضوع ملاحظه کنیم که ببینیم چگونه می‌شود؟

حجةالاسلام میرباقری: یعنی وضع،منطق ابزار است.

(ج): نه بر عکس است. خود وضع مدعی است که مثلاً این را برای این قرار داده‌اند. این نام را برای استکان قرار داده‌اند.

(س): نوعی ارتباط فرض کنید.

(ج): یک نوع ارتباطی بین دو چیز را یک نام بگیرید،

---

۱ ـ یکی از مسئولین ردهٔ بالای نظامی جنگ می‌گفت که مسئله حل است که به صلح کشیده می‌شود این در شرایطی است که آمریکا فقط از ما زمان می‌خواهد. امروز تأخیر بیافتد یک روز دیرتر. همینکه یک روز دیرتر شود او که کار خود را تعطیل نمی‌کند، او در یک روز کار خود را چندین قدم جلو می‌برد.

۲ ـ اینکه ذکر می‌شود، مباحثه داشته باشید بدلیل این است که احتمالات در مباحثه بهینه می‌شود حتی بالاتر از بهینه شدن احتمالات توسعه پیدا می‌کند برادران مباحثه گذاشتن روی بحث اصول را کوچک نشمرند، جدیت داشته باشند که ریشه‌های برخورد با مطالب حوزه را خوب بررسی نمایند.

فرضاً روی این کاغذ برای جنسی با علامت کسری گذاشته شده است، می‌گوئید این برای این وضع شده است.

(س): نوعی ارتباط بین لفظ و شیء یا کتابت یا سایر علائم، حال یا ارتباط حقیقی یا قراردادی.

(ج): بله، هرگونه ارتباطی فرض شود. می‌گوئید که این وضع، موضوع بحث ماست. ولکن موضوع بحث ما، یک موضع منطقی است که به سبب آن برای این دلیل پیدا شده است، می‌گوئید این حرف دیگری می‌شود. یک وقت می‌گوئید صرف ارادهٔ این آقا اینرا قرار داده است، چه ایجاد کرده باشد، چه قراردادی قرار داده است، چه ایجاد حقیقی باشد، چه ایجادی اضافی باشد. اما زمانی می‌گوئید: نه، یک منطقی به دنبال آن است که بعد از آن، این مطلب پیدا می‌شود. ظهور آن به این وضع به دلیل ارادهٔ این آقا می‌باشد ولکن این امر مقدمات خاصی و با یک منطقی پیدا شده که آن را باید شناسائی کرد.

۲ـ ملاحظه سه سطح «تبعی، تصرفی، محوری» در وضع الفاظ

۲/۱ـ «وضع» در جامعه‌ای با زبان و آوای خاص واقع می‌شود (سطح تبعی)

آن چیزی را که فعلاً می‌خواهیم مورد بحث قرار دهیم، این است که گفتیم «موضوعی که تحقق پیدا می‌کند» با همهٔ خصوصیاتش می‌باشد پس بنابراین خود «وضع» هم جزء این عبارت است، تحقق که پیدا می‌کند با همهٔ خصوصیات تحقق پیدا می‌کند. ما مثال مدادتراش را که طرح کردیم می‌گفتیم که معنا ندارد مداد تراش بدون جنس وجود داشته باشد بلکه یک جنسی دارد. حال این را کمی با وضع متناظر می‌کنیم، می‌گفتیم: مداد تراش یک جنسی دارد، یا آهنی است، یا پلاستیکی یا... حال بفرمائید وضع حتماً در یک قومی و به یک زبانی واقع می‌شود اما بدون اینکه آوائی نداشته باشد و قومی نداشته باشد و جامعه‌ای نداشته باشد که اصلاً نیست.

۲/۲ـ وضع در ادبیات آن قوم کارایی و ارزش خاصی دارد (سطح تعرفی)

می‌گفتیم این مداد تراش یک قیمتی دارد، وضع هم در ادبیات آن قوم یک استعمال و کارایی و ارزشی دارد.

۲/۳ـ وضع در مرحلهٔ خاصی از بلوغ جامعه پیدا شده است (سطح محوری)

بعد صحیح بود که بگوئیم این مداد تراش در توسعه چه کاره است؟ در اینجا هم صحیح است بگوئیم این وضع در چه مرحله‌ای از بلوغ این جامعه پیدا شده است؟ یعنی اگر بخواهید آن را مجرد کنید و بگوئید: در هیچ زمانی، معنا ندارد. یا اگر بگوئید استعمال آن را اصلاً نمی‌توان کنترل کرد، یا اینکه بگوئید در هیچ زبانی باشد، این دو نیزمعنا ندارد، یعنی عین یک ابزار عینی که برای برطرف کردن حاجت و نیازی، آنرا ایجاد می‌کنید. برای تراشیدن این قلم نی، این مداد تراش هیچ فایده‌ای ندارد اگر قلم نی‌ای که با مرکب کار می‌کند را بخواهیم با این مداد تراش بتراشیم! اصلاً فایده‌ای برای آن ندارد. به مداد تراش که به وسیلهٔ چرخاندن تراشیده شود، متناسب با قلم نی نیست. متناسب با زدن در مرکب و مرکبدان و قلمدان و... نیست. برای حاجت خاصی در زمان خاصی آمده‌اند ذغال سنگ و گرافیت و مجموعه‌ای را مخلوط کرده‌اند، و از آن خمیرهٔ خاصی درست کرده‌اند که بعد قالب زده‌اند که نوک مداد شده است. نوک مداد را بگونه‌ای در قلم تعبیه کرده‌اند که

مسئلهٔ قلمدان و ریختن مرکب و مشکلاتی که بود نباشد، بلکه بتوان راحت آنرا در جیب گذاشته که کمتر جابگیرد و سهولت داشته باشد. این چه زمانی فایده دارد؟ وقتی که مسئلهٔ نویسندگی بخواهد از یک قشر خاص بیرون بیاید اگر بخواهد مخصوص یک قشر خاص باشد و در آن قشر هم افراد خاصی باشند عیبی ندارد که با همان قلمدان و با همان قلم تراش باشد. اما حالا خیرا یا مانند آن زمانی که در مغازهٔ قصابی یا نانوائی برای چوب خط کردن برای علامت بردن گوشت و یا نان نسیه، چوب می‌گذاشتند آن زمان نیازی به مداد نبود بلکه روی چوبی علامت خاصی می‌گذاشتند علامت اینکه مثلاً یک سیر یا دو سیر و نیم گوشت خریده آن وقت در آخر ماه آنرا می‌شمردند و می‌گفتند این مقدار شده است که حساب می‌کردند و پول آنرا می‌گرفتند. این که لزومی ندارد که مداد باشد.

۳ـ توسعه در مقیاس تفاهم اجتماعی مبدأ ایجاد دابیات (وضع) جدید

۳/۱ـ در توسعه مقیاس موضوعات جدید در تفاهم پیدا می‌شود (نه عناوین جدید برای اشیای جدید)

آنجائی که وضع ارتباطات اجتماعی تغییر میکند، عین همین مطلب وجود دارد. در آنجایی که در «مقیاس مفاهمه»، توسعه واقع می‌شود اینگونه نیست که نیاز به ادبیات جدید نشود، بلکه حتماً توسعهٔ در مقیاس تفاهم اجتماعی پیدا می‌شود وموضوعات جدیدی در تفاهم پیدا میشوند نه موضوعاتی که عناوین جدیدی برای اشیاء جدیدی قرار داده شود، نه اینکه بگوئید دیروز به وسیله‌ای مانند چهار پا که اسم آن الاغ یا استر یا شتر یا فیل و... بود نیاز داشتیم و امروز هم مثلاً به ماشین و هواپیما نیاز داریم. خیر اینگونه نمی‌گوئیم، بلکه در ابتدا می‌گوئید برای تولید این ابزار یعنی برای تولید هواپیما، ماشین، اصطلاحات علمی خاص لازم می‌شود، بنابراین صحیح است که کسی بگوید: روابط اجتماعی خاص هم پیدا میشود، بعد از آن صحیح است بگوئید: «تفاهم خاص» و «ارتباط اجتماعی» در خود موضوع فهم و مفاهمه هم باید پیدا شود.

۳/۲ـ توسعه مقیاس ب ابزار جدید ممکن نبوده و توسعه کمی صرف نیست

برمی‌گردیم و مطلب را خلاصه میکنیم، و برای اینکه در خود موضوع صحبت کنیم به بحثی که در جلسه قبل داشتیم برمی‌گردیم، لکن یک درجه معنای «موضوع» با جلساتی که قبلاً داشتیم تفاوت کرد. حالا با یک وضوح بیشتری همان مطلب را تکرار می‌کنیم تا امکان عمق بیشتری را پیدا کند.

(س): در آخر کار، جوهرهٔ بحث به این برمی‌گردد که می‌فرمائید اگر موضوعات را «انتزاعی» نگاه کنیم، توسعهٔ تفاهم به «کثرت کمی فهم» بر می‌گردد که تا حال ۱۰ فهم بوده و حال ۲۰ فهم می‌شود. احیاناً موضوع آن هم یک چیزی بوده و حالا یک موضوع دیگری می‌شود ولی سنخ فهم عوض نمی‌شود، ادبیات هم عوض نمی‌شود، آن موقع وضع بوده، حالا هم وضع است لکن آنجا مثلاً ۵۰ تا وضع بوده است و صد تا واضع.

(ج): بفرمائید: «منطق وضع» عوض نمی‌شود، اگر بعداً قائل شدیم که یک منطقی باید پشت سر وضع باشد، منطق آن عوض نمی‌شود. ولی اگر بنا شد که توسعه در مقیاس ارتباط هم واقع شود در این صورت آیا با منطق قبل می‌تواند کار کند؟ اینکه حوائجی که لازم می‌شود که یک

چیز جدید وارتباط جدید بین یک حاکی و محکی پیدا شود آیا وضع است یا چیز دیگر است را بعداً وارد آن می‌شویم. با یک ابزار جدید و یک ماشین جدیدی آنرا تولید خواهد کرد.

(س): در اصل فهم از طبیعت مشهود است که توسعه فهم در منزلتی، تابع توسعه روش است، هر روشی ظرفیت خاصی دارد. فرضاً با روش طب قدیم بیش از شفای ابن سینا نمی‌شود چیزی بدست آورد، باید روش تغییر کند تا فهم جدیدی حاصل شود. ولی در موضوع تفاهم هم می‌فرمائید بدین گونه است که وقتی توسعه پیدا کرد، منزلتی از توسعه آن تابع این است که منطق خود تفاهم و کیفیت ارتباط تفاهم، عوض شود. یعنی خلاصهٔ مطلب می‌فرمائید که بحث اعتباری بودن وضع محل بحث است که اینها یک تحولات تکوینی مثل سایر تحولات هستند.

(ج): ما الان دنبال اعتباری یا حقیقی بودن وضع نیستیم. الان در پی این هستیم که مفاهیم خود این کلمات را به عنوان یک موضع بشناسیم اگر بخواهیم آن را به عنوان یک موضوع بشناسیم در این صورت طبیعتاً شناسائی آن در طرحهای مختلف است و هر جایی هم یک خاصیتی دارد. یعنی کسی هم که می‌گوید اعتباری است، آن نحوه مطلب هم یک جایی در جای خود دارد. ولی هرگز به آن اکتفا نمی‌کند. در یک زبانی این یک استعمالی دارد، آن در جای خود یک حرفی دارد. ولی این زبان در چه زمان و با چه توسعه‌ای و با چه ابزاری اینها در جای خودش قابل بحث است، یعنی نمی‌گویم که به ما مربوط نیست که آخر کار وضع تعینی یا تعیینی است. این در اصل بحث دخالتی ندارد. این کلمه بعد از جستجو در لغت عرب، برای این معنا است. خیر! چرا که این در وقتی است که وضع را در یک سطح نازلی ملاحظه نمائیم. اگر استعمال یک حاکی و محکی را در جامعه با خصوصیاتی که به وسیلهٔ منطقی ایجاد می‌شود و به وسیلهٔ یک منطقی هم از بین می‌رود و تبدیل می‌شود را ملاحظه نمائیم آن وقت باید به گونه‌ای دیگر برخورد کرد. آنچه که محرز و یقینی است و تردیدی د رآن نداریم این است که هرگز دین به صورت سمبل واسطوره در نمی‌آید. احکام دین هم حاکم است و هم حکایت آن، حکایت حقیقی است و هم قائل آن حی است و ارادهٔ او نیز نافذ است. اینکه گمان کنیم ائمهٔ طاهرین «علیهم صلوات الله اجمعین» و حضرت مولی الموحدین از نظر حیات ظاهری نیستند و کلام ایشان کلام میت است، این ادراک بسیار ضعیفی است. ما وقتی خدمت حضرت بقیه الله (صلوات الله و سلامه علیه) سلام می‌کنیم، ایشان را وارث علی ابن ابیطالب(ع) می‌دانیم، نه از قبیل وارث من و شما نسبت به اموال پدر خود. ایشان را خلیفه الله می‌دانیم وارث مسئلهٔ وصایت می‌دانیم و کلام جدشان را می‌توانیم به خود ایشان نسبت بدهیم و کلام ایشان را به جدشان می‌توانیم نسبت بدهیم. علاوه بر حضور روحانی وجود مبارک علی ابن ابیطالب (علیه افضل صلوات المصلین) اگر کسی خیال کند که نهج‌البلاغه را که میخواند یا دعائی که از حضرت منقول است میخواند، این به معنای توسل به خود ایشان یا توسل به حالت روحی ایشان نیست یا شفاعت ایشان نیست، این حرف بی ربطی است[1]

۱ـ مثال دیگری برای حل ضیق کلام و ضعف کلام طرح می‌کنم. می‌گویند زمانی یک نفر دعایی را که یکی از مرتاضها دستور داده بود به مریضی خوانده بود کسی که در مجلس بوده است نقل می‌کند، می‌گوید که شروع به خواندن دعا کردیم که مریض به خواب رفت

(ادامه در صفحه بعد)

بحث: ۲ـ تولی به معصومین و ولایت او محور توسعه فهم از دین (کافی نبودن فهم عرفی و کنکاش نظری)

۲/۱ـ حاضر بودن معصوم(ع) همراه کلماتش دلیل منحصر شدن فهم از کلمات به «وضع» و «فهم عرفی»

۲/۲ـ پذیرش تطرق احتمالات دلیل منحصر نشدن فهم از کلمات به «وضع» و «فهم عرفی»

حالاما هستیم و خالص این وضع و این مردم باید ببینیم دلالت لفظ چکاره است؟ خوب! دلالت لفظ هم یک سطحی دارد. ما حالا از اینجا مطلبی را اشاره می‌کنیم که در جلسهٔ قبل هم ذکر کردیم که قابلیت انکار هم ندارد و آن اینکه اصلاً تطرق احتمال و اجتهاد یعنی چه؟ اگر قاعده‌مند و تطابقی است که می‌توان آنرا به کامپیوتر داد، هم می‌توانیم بگوئیم که قواعد اصول و قواعد فقه قابلیت ارائه به کامپیوتر را دارد. و هم اینکه بگوئیم هر لغتی چه معنایی دارد و با چه قرینه‌ای که اضافه شود، معنای آن چه تغییری می‌کند؟ در «بهینه کردن احتمالات» که گفته شود اگر قرائن آن از این دسته باشد معنای آن اینگونه می‌شود و اگر قرائن آن از آن دسته باشد آنگونه می‌شود، اگر مقدم آن اینگونه باشد اینطور می‌شود، اگر مؤخر بشود، آنگونه می‌شود خوب این که کاری ندارد!

(س): بعضی از آقایان هم همین را می‌گویند.

(ج): می‌گویند می‌شود از کامپیوتر تقلید کرد؟!

(س): برنامه‌ریزی کرده و به کامپیوتر بدهیم؟

(ج): و بعد تقلید از کامپیوتر بشود! بعد هم بگوئیم «علی عنق کامپیوتر» (برگردن کامپیوتر)

(س): در واقع برنامه نویس آن تغییر کند. بسیاری از اجتهادات که جلوتر می‌رود چون تطرق احتمالات به اندازهٔ کامپیوتر نیست، زیاد تطرق است.

۲/۳ـ پذیرش شرط بودن عدالت در اجتهاد دلیل کافی نبودن کنکاش نظری

(ج): صحبت ما این است که اگر تطرق احتمال به حالت ابتهال و استحضار از ذات خدا نشود و اگر به لطف ائمه طاهرین(ع) مستحضر نشود و در رای او حالت اطمینان در تولی آنها پیدا نشود و در آخر کار هم بعد از تطرق احتمالات هم «صار شاکا» منتجه‌ای که پدا شد در قلب او ظهور پیدا نکند، کار تمام نمی‌شود. اگر کسی ادعا کند که با ظهور نظری مطلب تمام میشود، خیلی کم لطفی کرده است. اصلاً «عدالت»، شرط «ظهور نظری» نیست. شرط آن «امانت و وثاقت» است، در اینکه چیزی را که می‌بیند دروغ نگوید. اگر بنا باشد نزدیک دکتر امروزی برای یک معالجه‌ای برویم اگر امین باشد و دروغ نگوید، کافی است ولو ارمنی و یهودی باشد، وثاقت کافی است. برای خودش یک شخصیتی قائل باشد که به قول معروف خودش را ارزان نفروشد. عدالت می‌خواهد چکار کند؟! اما می‌دانیم

(ادامه از صفحه قبل):
ولی بیدار نمی‌شد. دو بار، سه بار از سر شب تا صبح خواندند هم پدر آن فرزند هم آن شخص مضطرب شدند. اینها ناراحت شدند که این مریض که صرع داشت، چند وقت یکبار صرع او را می‌گرفت ولی بعد از ۲۰ دقیقه دست و پا زدن سرحال می‌شد و بلند می‌شد ولی الان شب تا صبح افتاده و مرتب هم نبض او ضعیفتر می‌شود. او گفت بروید گوسفند بیاورید و ذبح کنید و ذبح کردند و آوردند و او دوباره از اول این کتابی را که داشت خواند و دید بیدار نمی‌شود. یک نفر را نزد استاد خود فرستاد، تا نزد استاد رفتند، استاد ناراحت شد و نزدیک در پیش از اینکه شرح بدهند گفت به او بگوئید چرا به اذن فلان نگفتی؟ دعا را شروع کن اما بگو به اذن فلان! رفتند و دعا را به اذن او خواندند، مریض فوراً سرحال شد. می‌خواهم مطلبی را ازاینجا نتیجه بگیرم و آن اینکه یک نفر مرتاض می‌تواند بگوید اجازهٔ من دخیل است اما وجود مبارک حضرت علی ابن ابیطالب(ع) که به اذن او زمین و آسمان می‌چرخد، اذن ندارد؟!! او در جلسه حاضر نیست و صرف اذن دادن و ندادن او یا اینکه این به روح او التفات کند، در حد تلفظ و عدم التفات او اثر دارد اما اذن و التفات معصوم(ع) اثر ندارد! این چه نوع حرفی است؟!

که برای فقیه، عدالت بلکه ورع لازم داریم. اگر به صرف جمع‌بندی فنی و تطرق احتمال فنی، کار انجام می‌شد و دلالت تمام می‌شد که عدالت لازم نبود. هر چند موضوع علم این و مواد این با سایر علوم فرق داشته باشد ولی اگر اجتهاد نه ادراک دینی و صاحب آن ادراک، که شریفتر از سایر مردم نباشد که «عدالت» لازم نبود. یعنی این حرفی را که از آقای سروش نقل می‌کنند که می‌گویند خود دین مقدس است ولی ادراک دینی مقدس نیست، اگر ادراک دینی از قبیل سایر ادراکات باشد یعنی جوهرهٔ قلبی نداشته باشد یعنی خلاصهٔ لب مطلب اینکه به وسیلهٔ آن بتوان کاسبی یعنی دنیاداری کرد. لازم نیست کاسبی خرد و ریز بکند آن یکی کاسبی در سطح خیلی بالا می‌تواند داشته باشد. اگر علمی است که می‌شود موضوع کسب مثل سایر فنون قرار گیرد. حال بگذریم که در سایر فنون هم صحبت داریم که برای یک موحد و کسی که به عالم آخرت التفات دارد، نباید کاسبی دنیا باشد، باید کسب او به طرف عالم آخرت باشد. (موضوع علم آن، نه اینکه بگوئید کاری به موضوع آن نداریم) زمانی می‌گوئید یک کاسب قالی فروش بلند می‌شود می‌رود برای زن و بچه‌اش نان در بیاورد، این کاسبی با کسب قلوب، ریاست، موجه شدن هیچ تفاوتی ندارد. حتی لازم نیست که بگویند این فرد وجوهات نیز نمی‌گیرد ولکن انظاری متوجه اوست. مثلاً کسی برود علوم سیاسی بخواند، نهایت گاهی می‌روند علوم سیاسی را می‌خوانند و مردم را دعوت به آب و نان میکنند، یک وقت مردم را به امور دیگری دعوت می‌کنند و مقصد خود آنها دنیاست. اگراینطور باشد که اجتهاد از این قبیل می‌شود. این در نظر دقیق محال است. از چنین کسی اصلاً نمی‌شود تقلید کرد، چنین کسی را نمی‌شود بر سر میز قضاوت و امثال ذلک آورد.

(س): اتفاقاً بعضی‌ها خواسته‌اند بگویند چه اشکال دارد کسی که در نقل فتوا وثاقت دارد می‌شود از او تقلید کرد چون منابع آن که محفوظ است، طبق قواعد هم تطرق احتمالات می‌کند، وثاقت هم که دارد، دروغ نمی‌گوید، می‌گوید آن احتمال راجح این است ما هم همین را می‌خواهیم.

(ج): بله حداقل این است که این احتمال هم از چنین دستگاهی خواهد بود. چنین دستگاهی که نمی‌تواند حالات روحی را لحاظ کند، طبیعی است که در اینجا هم مثل ریاضیدانان حساب کند و آن را ریاضیات دقیق، از قبیل فنون دقیقه بداند. ولکن صحبت در بارهٔ این است که موضوع کار شما از قبیل کسب فروش فروشی نیست! بلکه می‌خواهید در دعوت مردم به طرف خدا به جای انبیاء بنشینید! وضع انبیاء در دعوت چگونه بوده است؟ آیا برای احدی از انبیاء کسی صحیح است که بگوید معجزهٔ وثاقت کافی است و عدالت لازم نمی‌باشد؟ حالا اگر علیه خودش یک کاری کرد اینکه دروغ نمی‌گوید معجزه همراه او است. در نقل قول، انسان امینی می‌باشد. می‌گویند تو چرا اینکار را کردی می‌گوید خوب من هم مثل شما هستم بهرحال، هر دو یکی هستند. ببینید شما در جای خودش می‌گوئید محال است، می‌گوئید این خلافت یعنی چه؟ ولو خلافت در مرتبهٔ علم باشد. این چه نوع خلیفه‌ای است؟

۲/۴ـ عدم منافات تغییر در وضع با سمبلیک نبودن دین

(رد نظریه سمبلیک بودن دین)

آیا می‌توانیم بگوئیم «وضع» را باید از مردم بگیریم؟ و

اگر کسی هم اثبات تحول در جامعه کرد بگوئیم پس وضع باید سمبلیک باشد؟ اعتقاد به سمبلیک بودن با اعتقاد به اینکه امامت معصومین را الان قائل باشیم، سازگار نمی‌باشد.

۲/۴/۱ـ طرح و رد نظریه سمبلیک بودن دین

می‌توان حرف فلاسفه را سمبلیک دانست یا بگوید به کلیله و دمنهٔ بوذرجمهر حکیم، نظر سمبلیک داشته باشید چرا که داستانهایی را نوشته که اخلاق را در شکلهای مختلف حیوانی آن در آن داستانها مورد توجه قرار داده است. حال بگوئیم حسد، حرص، طمع چگونه کار می‌کند؟ بگوئید آن را نسبت به قضایای امروز جامعه به نحو سمبلیک ملاحظه نمائید. «سمبل» یعنی نمونه‌ای که در یک زمان، طرح و منعکس شده است، مثل هنر، هنر همیشه یک سمبل است. هنرهای برجستهٔ تاریخی یک سمبل است. این کله‌قوچی یا کله‌گاو یا چیزهای دیگری که بالای استوانه‌ها در تخت‌جمشید می‌بینید، معنای آن، استواری استوانه‌ها با یک نیرومندی خاص در برابر سایر استوانه‌ها می‌باشد. یعنی این کاخ ر در برابر کاخهای دیگر مثل همان حیوان برابر سایر حیوانات نشان میدهد. همانگونه که جلال این حیوانات را در بین حیوانان می‌بینید تمام ستونها و ارکان این ساختمان نیز با چنین چیزی جلال خودش را در داخل کاخها یاد آور می‌شود. می‌گویند مثال من در حیوانات مثل شیر در جنگل است. مثال من در بین اجرام سماوی مثل خورشید است. یک شیر و یک شمشیر و یک خورشید، مظهر نیرو و مظهر درخشش می‌باشد. این هنر زمان هخامنشی می‌شود ولی در این زمان دیگر کسی برای مظهر قدرت، حیوان را به تصویر نمی‌کشد. الان سفینه‌های فضائی و امثال‌ذالک را تمثیل می‌زنند. الان قدرتهای دیگری را که تسخیر کرده‌اند و به وسیله آنها بر ارتباطات آن هم اطلاعات به همهٔ شئون آن (که متناسب این مرتبه از بلوغ است) مسلط شده‌اند، عکس آنرا می‌اندازند. این دو عکس می‌خواهد قدرت را نشان دهد که به صورت سمبل اگر آن را بگیریم و ملاحظه کنیم در آن دو، به شکل حیوان در این دوره باید عکس سفینه و یا عکس دستگاه اشعه را بیاندازند.

(س): یعنی نوعی تداعی معانی در واقع از مشابهات به مشابهات با توجه به توسعهٔ قدرت است.

(ج): از مشابهات به مشابهات نسبت به توسعهٔ قدرت، که در آن زمان، زبانی برای قدرت داشتید، الان زبانی دیگر برای قدرت دارید. نمی‌شود به دین همانند کتاب کلیله و دمنه نظر کرد.

(س): نتیجهٔ جوهری آن این می‌شود که در آن کلمات بیش از آن چیزی نهفته نیست، بقیهٔ آن انتقالاتی است که ما پیدا می‌کنیم والا آن کسی که آنها را کشیده است نه سفینه می‌شناخته است و نه این تحولات منظور نظر او بوده است؟

(ج): الا اینکه یک قدم این طرف‌تر بگذارید و بگوئید که سفینه‌سازی این زمان، بار بر یک بستر زمانی است که یک روزی آنجا سر قوچ یا گاو را بالای ستون می‌گذاشتند.

(س): بله، یعنی بالاخره ولایت تاریخی برای آنها قائل نیستیم که بگوئیم نقشهٔ تصرفات تاریخی را...

(ج): ابداً، اصلاً صحبت این نیست که ولایت تاریخی در آنجا باشد. د رآنجا در یک زمانی عالمی آمده است و مطلبی را گفته است، انعکاس نیازمندیهایی در هنرمند که

هنرمند آئینهٔ ظهور فشارهایی بشود. خود این هنرمند چگونه پیدا شده است؟ در جریان تاریخ پیدا شده است. یعنی ایشان در فشارهای خاص اجتماعی و قوانین خاص اجتماعی پدید آمده است. سپس آن قوانین یک نحوه توزیعی بوجود آورده و آن توزیع یک نحوه محرومیت و اوصافی را در جامعه ایجاد کرده که در یک نقطه برای خودش تولید یک آئینه نموده است آئینه‌ایی انسانی که آن جامعه را منعکس کرده که این بعداً مبدأ مثلاً فلان فکر متفکر شده است. دین را که نمی‌شود از قبیل اینگونه عواطف به حساب آورد. اینکه بگوئید دین با فلسفه فرق دارد و فرق آنرا بگونه‌ای بیان کنید که دیوار به دیوار هنرمند بشود، نهایت اینکه انعکاس هنری دین، توسعه یافته‌تر از هنرمند شود و بگوئید: راه انبیاء راه بشر، این فاسد است. دقیقاً معنای آن این است که قوانین ماده هم با ایمان هم با علم، هم با شعر و هم با وحی می‌سزد. وحی بزیده بریدهٔ ناتمام متشتت نابالغ، هذیانهای روانی می‌شود. هذیانهای روانی یعنی چه؟ در روانشناسی هذیانهای دید دارید. می‌گویند: می‌بیند، با چشم سر هم می‌بیند ولی بیمار روانی است که دچار هذیانات دید شده است، هذیان شنوائی دارد، صداهایی را می‌شنود. یعنی سیمهای مغز او مثل سیم ضبط صوت اگر مخلوط شود، خودش راه بیافتد شروع به خواندن کند، گاهی خراب بخواند، گاهی خوب بخواند به این هذیان شنوائی می‌گویند. هذیان گویائی را نیز طرح می‌کنند. ولی میگویند می‌توان نظام یافته آنرا در جامعه‌شناسی دید. می‌گویند چیزی که خرافات نباشد، به آن لقب هذیان را نگذار، چرا که هماهنگ است. می‌گویند شبیه کار هنرمند می‌باشد، با این تفاوت که آمیزه‌ای از هنر و فلسفه در جامعه تبلور پیدا کرده است. هم حکمت فیلسوف و قانونگذار را دارد و هم برجستگی هنری را دارد و این را هم تاریخ بوجود می‌آورد. این انعکاس تاریخی، تعلیم هم لازم ندارد. معنای دین را اینگونه کردن عین بی‌دینی محض است، در هر سطح که بخواهید آنرا سمبلیک طرح کنید.

برادر نجابت: پایگاه همین استدلال، تصور تحولات وضع بوده است. جناب‌عالی می‌فرمائید اینگونه نیست؟

۲/۴/۲ـ تطورات وضع، دارای محور، متصرف، تابع است، بر مبنای تضاد و نسبت نیست

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: بحث موضوع وضع و تطور آن و معنای اینکه برای این تطور قائل به یک محور، یک متصرف و یک تابع هستیم را مطرح میکنیم، سؤال این است این تطورات تبعی که واقع می‌شود به تصرفات چه کسی است؟ و آن تصرفات حول چه محوری است؟ و فرمانفرمای این حوادث کیست؟ این تطورات، تطوراتی که براساس تضاد یا نسبیت بوجود بیاید که نیست. در دستگاهی که ما قائل هستیم این تطورات، فاعل محوری می‌خواهد. اصلاً موضوعات آن شبهات جواب داده می‌شود (انشاءالله در جلسهٔ آینده)

حجةالاسلام شاهرودی: اینجا می‌فرمائید که فلسفهٔ دین در واقع حاکم بر فلسفهٔ زبان است.

(ج): اصلاً معنا ندارد که بخواهید اینها را به یکدیگر مقایسه کنید. ما می‌خواهیم بگوئیم که دین برای فاعل محوری است، فاعل تصرفی آن علماء هستند و فاعل تبعی آن نیز مردم می‌باشند، بعداً عرض می‌کنیم که فاعل تصرفی به چه نسبت می‌تواند تصرف کند. تصرف دینی او به

میزانی است که خلافت از ناحیهٔ آنها بکند یعنی یک جو آنراکم و زیاد نکند. به هر نسبتی که تصرفات او خلاف بود یعنی خلافت فرهنگی اوتمام نبود خروج از ولایت فرهنگی خواهد داشت. یعنی اگر تولی فرهنگی او ناقص باشد ولایت فرهنگی او هم حتماً ناقص خواهد بود.

حجةالاسلام نجفی: برای توسعه وضع که منظورمان از کلمات وحی که نمی‌باشد.

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: آن توسعه‌ای را که ما در آنجا می‌آوریم آنها هم تغییر می‌دهند نه به نحو تغییر از پائین به بالا. صحبت این است که ائمهٔ طاهرین بالای سر فهم از کلمات می‌باشند؟ یا این را گفته‌اند و دیگر هیچ؟ من یک سؤال می‌کنم «ان الشیاطین لیوحون الی اولیائهم» ولی ائمهٔ طاهرین(ع) نمی‌توانند به اولیاء خود بهمانند؟! این چه نوع نظر دادنی است؟! کلمات معصومین شامل است و همه را تا قیامت دربر می‌گیرد، ارادهٔ استعمالی متناسب با ظرف مخاطب است. اصلاً معنا ندارد به شیخ انصاری(ره)، بحث نظام و مجموعه نگری القاء شود. برای چه چیزی القاء شود؟ مورد حاجت او در استنباط نیست اگر آنها را در استنباط دخالت دهد جامعهٔ خود را ضایع می‌کند. چرا؟ اینها را بعداً در جای خوش بحث می‌کنیم.

*** ـ جمع‌بندی**

حجةالاسلام میرباقری: یک جمعبندی از فرمایشات شما بکنیم: فرمودید که حاصل مطلب، نکته‌ای در کلمات وحی است و آن اینکه

۱ـ کلمات وحی، کلماتی است که فاعل آن با آن حضور دارد.

۲ـ فهم فقط به قواعد ذهنی برنمی‌گردد، بلکه قواعد روحی و تولی اصل در فهم می‌باشد و ارتباط با اولیاء در فهم مؤثر است و افهامی که آنها می‌کنند، تصرفی هم که می‌کنند، متناسب با منزلت تولی است. بنابراین توسعهٔ فهم تابع توسعهٔ تولی واقع می‌شود.

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: ولی البته تا قاعده‌مند نشود حجیت پیدا نمی‌کند.

(س): حجیت آن تابع قاعده‌مند شدن آن است.

(ج): که خود قواعد را هم در رتبهٔ عالیه عنایت میکنند. ممکن است کسی مؤسس نشود مثل شیخ در تخصیص و تخصص ولی قاعده‌مند بودن استفادهٔ از تخصیص و تخصص را می‌آورد. هم حجیت آنرا می‌تواند لحاظ کند یعنی اینکه قاعده است و هر جایی می‌شود آنرا بکار برد هم بکار بردنش را.

(س): جوهرهٔ این مطلبی که امروز اضافه فرمودید این بود که ارتباط روحی در فهم اصل است.

(ج): بله.

(س): آنرا نسبت به کلمات شارع می‌توان گفت ولی نسبت به اسطوره‌های تاریخی و هنر و... نمی‌شود گفت.

(ج): نسبت به هیچ کس حتی مراجع هم نمی‌شود گفت.

(س): فقط نسبت به کلمات وحی، چون کلماتی است که مربوط به اولیاء تاریخ است.

(ج): یعنی اذن آنان در تصرفات عالم مربوط به حیات آنان نیست.

(س): حیات صوری.

(ج): بله حیات ظاهری آنان، اولاً: علم آنان در آن

تدریجی الحصول نیست، اول و آخر آن یکی است، این اصلی‌ترین معیار آن است. یعنی اشراف آنان به کل تاریخ است. ثانیاً: حرف اول و آخر آنان با یکدیگر به همین دلیل مساوی است. ثالثاً: حضور تاریخی آنان است برای...

(س): یعنی با همین کلمات می‌خواهند تاریخ را در منزلتهای مختلف به شکلهای مختلف سرپرستی کنند که یک وجههٔ این سرپرستی، وجههٔ ارتباط با ارواح است که اصلاً معنای مکالمه و مفاهمه همین است یعنی انتقالات روحی که صورت می‌گیرد این ابزار تاریخی آن می‌باشد بنابراین تخاطب، تخاطب تاریخی است استمرار تاریخی دارد و تفاهم هم تاریخی است.

(ج): این مطلبی را که اشاره کردید بعداً باید به آن بپردازیم که غرض از مفاهیم، انتقال حالت است و اینکه چگونه می‌توانیم حالات را هم قاعده‌مند نمائیم.

برادر نجابت : قاعده‌مند شدن غیر از قانون‌مندی موجود است.

حجةالاسلام والمسلمین حسینی : بله.

(س): خصوصیات افراد و سطوح آنها ولو اینکه مقلد...

(ج): نه.

حجةالاسلام میرباقری : بلی، شکل، قواعد عامه‌ای که در همه جا یک قاعده باشد، نیست در منزلتهای مختلف از ایمان است.

حجةالاسلام والمسلمین حسینی : قواعد احتجاج است، قواعد حجیت است، قواعد استناد است که یک حرف می‌تواند تا یک زمان خاصی، سند نحوهٔ برخورد به یک مطلب باشد.

(س): با رجوع به قرآن که موانع فهم را بیان میکند این مطلب روشن است، مثلاً می‌فرماید: «صم بکم عمی فهم لایعقلون» یا می‌فرماید: «ان الذین کفروا سواء علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم» که کفر از موانع فهم است و امثال این آیات این امر براساس اینکه مفاهمه‌ها به حالات روحی برنگردد، معنا ندارد، طبیعتاً مجبور می‌شوند بگویند بقیهٔ آنها دست و پا زدن است. چون وقتی بنا شد مفاهمه را به گونه‌ای قانونمند کنیم که حالات روحی جزو منطق مفاهمه نباشد، در این صورت نمی‌شود آنرا در دسته‌بندیها آورد بلکه مجبوریم بگونه‌ای آنها را توجیه کنیم.

(ج): می‌گوید مثل اینکه در گوش آنها سنگ است.

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

مبادی
اصول فقه
احکام حکومتی

۱۴

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی
تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۳/۸/۲۸

ضرورت و ثمرات قاعده‌مند شدن تطرق احتمالات در اجتهاد و بیان دسته‌بندی‌های اصلی در این رابطه

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۱۴
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۳/۸/۲۸
عنوان گذار :	علیرضا پیروزمند	تاریخ انتشار :	۷۴/۰۵/۲۲
ویراستـار :	حجةالاسلام محسنی	تاریخ بایگانی :	۷۴/۰۵/۲۲
حروفچینی :	بهینه سازان نشر. پاساژ قدس، پلاک ۱۴۶	تیـــراژ :	۱۵ نسخه
تکثیر از :	بخش تکثیر دفتر فرهنگستان	نوبت تکثیر :	اول

بسم الله الرّحمن الرّحیم

تاریخ: ۷۳/۸/۲۸ جلسه ۱۴

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: در ابتدای بحث خیلی گذرا و عبوری به تقسیم‌بندیهای قبل اشاره می‌کنم (بدون تفسیر و توضیح).

زمانی موضوع را برحسب یک «ادبیات عرفی» و یک «ادبیات اصطلاحی» و یک «ادبیات توسعه» تقسیم‌بندی نمودیم که مثال آن هم، مداد تراش بود. بعد تقسیم‌بندی دیگری نمودیم که گفتیم مسئله «شناسائی» هم تقسیم می‌خورد و بعد یک تقسیم هم برای دلالت امور و ادبیات بنفسه داشتیم، نه به لحاظ اینکه موضوع را بخواهیم ملاحظه کنیم، تقسیم برای ادراک کسی که ادراک می‌کند برحسب توسعهٔ حالات روحی و ذهنی و عینی او بود و تقسیماتی که برای ادبیات بود سه تقسیم داشت. این مطالب گذشته بود که بحث آنرا الان تکرار نمی‌کنیم.

در حال حاضر تقسیماتی را می‌خواهیم آغاز کنیم. ممکن است در این سه رتبه تقسیمی که الان عرض کردم، تقسیمات موضوع خارجی و فهم و مفهوم الان دقیق نباشد. ولی روی این تقسیماتی که الان می‌خواهیم آغاز کنیم، دقت کنیم و ببینیم آیا می‌توانیم برای شناسائی خود احتمال، وارد اصولی بشویم و برای آن روش بدهیم و سطوحی برای آن ذکر کنیم.

بهرحال شما هستید و نسبت به موضوعی بنام کلمات مواجه می‌شوید، اینکه بخواهیم بگوئیم این ادبیات برحسب وضع و دلالت به عنوان یک موضوع چگونه است، این یک مطلب، است. آیا ادراک ما هم از کلمات فقط همان تقسیمات سادهٔ قبلی را می‌خورد؟ یا می‌شود تقسیم آنرا دقیق و قاعده‌مند کرد؟ احتمال بنفسه نه انتخاب یکی از احتمالات که ذهن فقیه باید (خوب عنایت کنید) دارای قدرت تطرق احتمالات باشد. این تطرق احتمالات براساس یک نحوه تمحض و بنا به اضافه‌ای که در بحث گذشته هم عرض کردیم، مثلاً توسلی هم داشته باشد و یکی از احتمالات هم در نظر او راجح بیاید البته مؤثر است و هیچ شکی هم نیست ولی اگر آنرا قاعده‌مند نتوانید بکنید آیا می‌تواند ملاک مفاهمه داشته باشد؟ یعنی به چه دلیل قابلیت تقلید داشته باشد؟ یک عارف زحمت می‌کشد و متوسل هم می‌شود و یک چیزی را از یک عبارت می‌فهمد. قرائنی را هم که احیاناً از ذهن دیگران مخفی است در کلام نشان می‌دهد. میگوید با ملاحظهٔ این خصوصیت کلام و این خصوصیت کلام و این خصوصیت، آیا غرض اینگونه نیست؟ حالا این دو قسمت دارد، هر دو قسمت را ملاحظه بفرمائید. نحوه‌ای که هم قدرت روحی این عارف است و تولی‌ای که مرید به این آقای عارف دارد که از یک طرف پذیرش و سرپرستی این آقا است و از

«۱»

طرف دیگر هم واقعاً از کلام شاهد می‌خواهد. اینگونه نیست که در آنجا هیچ شاهدی نباشد. یک «مناسبت» را نشان می‌دهد. اما چرا «مناسبت» را «قاعده‌مند» نمی‌گوئیم؟ این خودش مطلبی است. نمی‌تواند «انحصار مناسبت» را تمام بکند. مناسبت نشان دادن یک حرفی است، انحصار تناسب، مطلب دیگری است، ولو اینکه انحصار تناسب در یک سطح تمام شود. انحصار تناسب برای همهٔ اعصار و قرون را نمی‌گوئیم. این مطلب در نفس آن کسی که ارادت دارد، جا می‌افتد. مناسبت در کلام وجود دارد و احیاناً دیگران نسبت به آن غیر ملتفت هستند و ایشان قدرت روحی سرپرستی را هم دارد و او هم متولی است و پذیرا می‌شود. چرا اینرا می‌گوئیم قاعده‌مند نیست؟ مثلاً می‌گوئیم آیا اگر کسی در تطرق احتمالات توانست اینکار را بکند، آیا می‌گوئید این صحیح است؟ (خوب عنایت کنید) می‌خواهیم بگوئیم این توسلی را که می‌گوئید اثر دارد و همه آنرا قبول داریم و مدعی هستیم و باید هم باشد، بدون تعارف آیا با این کار می‌خواهید یک نوع درویشی در عمل اجتهاد راه بیاندازید؟ نهایت یک پله دقیق‌تر آن است اگر در پله پائین‌تری باشد مثل دراویشی که هیچ سواد ندارد؛ به دل آنها «برات» می‌شود. می‌گوید: اینرا مولی «برات» کرده است. این «برات کرده» همه نوع پیش می‌آید. گاهی است که دستور برای عبادت می‌دهد، می‌گوید: این نصیب تو بود. این بی‌سواد بی‌سواد آنهاست. بعضی مواقع هم بد می‌گویند. می‌گویند: خدا لعنت کند که تا نگویندش مثلاً نگوید و ادعای اینکه به من می‌گویند و الان گفتند و الان شنیدم. من دیده‌ام که قضاوت هم میکنند. مثلاً به او رجوع می‌کنید، می‌گوئید مثلاً مشکل فلان زمین چگونه حل می‌شود؟ می‌گوید این وقف است، لعنت بر کسی که در آن دست برده است. چنان محکم میگوید که اگر چهار نفر آدم سالم باشند در شک می‌افتند می‌گویند چکار کنیم؟ خوب این زمین وقف است! این سادهٔ آن است. ولکن اگر مقداری پیچیده‌تر باشد، با سواد باشد، چهار تا روایت و آیه هم می‌آورد.

۱ـ ضرورت قاعده‌مند کردن گمانه (تطرق احتمالات)

۱/۱ـ ضرورت قاعده‌مند شدن نسبت حجیت با ایمان

اصل نحوه و روش استنباط او یعنی روش نسبت دادن او به شرع یعنی صحت استناد الی الله تبارک و تعالی و حجیت استناد به کجا میخواهد برگردد؟ بسیار خوب اگر حجیت استناد به ایمان برگشت.

آیا مجرای نسبت هم تمام می‌شود که به «تفاهم اجتماعی» برسد؟ یا اینکه حجیت حداکثر برای خود او خوب است؟ حق گفتن برای ما ندارد. یادمان نرود اگر راه را بازگذاشتیم و گفتیم اگر برای خود او حجیت دارد، برای دیگران هم که اعتماد دارند، حجیت دارد، با این کار، هر کس هر کسی می‌شود. ممکن است یک مواردی، موارد خوبی و درجه یک باشد و بشود بر آن تکیه کرد ولی راه، برای موارد دیگری باز می‌شود و هر کس، هر کس می‌شود. یعنی اصلاً پیدایش بهائیت بر همین اساس بوده است ولی وقتی به «تفاهم اجتماعی»، قاعده‌مند شد یعنی جامعه، در قضیه قاضی بود. اینکه جامعه آیا می‌تواند قضاوت در قضیه بکند، تمام باشد یا نباشد؟ علی کلام فیه است که در آینده باید روی آن کاملاً صحبت کنیم.

۱/۲ـ قاعده‌مند شدن گمانه از طریق قاعده‌مند شدن تولی

فعلاً می‌گوئیم: باید به تفاهم اجتماعی برسد. اگر بتواند آنرا در به تفاهم اجتماعی رسیدن قاعده‌مند کند و ملاک حجیت هم تمام باشد، صحیح می‌باشد. پس بنابراین توسل به معصوم (صلوات الله علیهم اجمعین) درست، تکیه به فهم عرف نکردن هم درست، ولکن عرف را به وسیله قانون، سرپرستی کردن هم ضروری است. آیا مبدأ مطلب عرف و ادراکات عرفی از کلمات است؟ نه در سطوحی، بلی (که بعداً آنرا توضیح می‌دهیم) ولی تا آخر کار خیر! (صاحب کلام همراه کلام است) ولی اگر این مطلب، ادعایی تمام شود و به قاعده و قانون و تفاهم و اصول مفاهمه نرسد و نتواند اصلی تحویل دهد؟ خیر! اصلی راکه تحویل می‌دهد، منحصر به قواعد لغوی باشد؟ نه چنین چیزی نیست بلکه باید بتواند برای تطرق احتمال و استظهار خود قانون ارائه دهد. و پس بحثی که در اینجا داریم اثبات دو مطلب است. از یک جانب اینکه «توسل» لازم است و مبدأ استفادهٔ از منابع شرعی، توسل است، اصل دوم این است که...

حجةالاسلام میرباقری: این توسل را در غیر کلمات شارع که نمی‌فرمائید، یا در آنجا هم بالاخره تولی ملاک فهم است؟

(ج): حتماً تولی است. یعنی اگر بخواهید فیزیک هم درست کنید مطلب همینگونه است.

(س): در استفادهٔ از کلمات یک بشر معمولی، در آنجا هم تابع مراتب تولی، فهم متفاوت می‌شود، یا آنجا یک ظرفیت محدودی دارد؟

(ج): بله! در آنجا شما نمی‌توانید کسی را بگیرید و او را به لوازم کلام خودش ملتزم کنید، آن هم لوازمی که عرفاً مربوط به حکیم علی الاطلاق است، مثلاً فردی را بگیرید که در یک معامله‌ای یک نوشته‌ای داده است بیائید مداقه عقلی کنید واو را محکوم کنید به چیزی که دست او را در مقابل دیگری باز کنید. حال اینکه این مفاهمهٔ عرفی در چه جاهایی و چقدر و چگونه حجت است بعد به آن می‌رسیم، طبقه‌بندی‌ای را که می‌خواستم عرض کنم برای همین است.

(س): یعنی این قاعدهٔ اولیه، یک قاعده کلی است که بطور کلی فهم د رهمه جا تابع مراتب تولی است؟

(ج): این قاعده تمام است که انسا[illegible] حق را نمی‌فهمد مگر با تولی به موالی الهی، یعنی چه؟ [illegible] اگر قا[illegible] فصل خصومت هم هستی، تولی داشته باش. پائین‌تر [illegible] این، اگر بخواهید جواب زن یا فرزند خود را بدهید به او ظلم نمی‌کنید. خوب عنایت کنید که ظلم دو طرفه است! هم موقعی که احترام کردن را بیشتر می‌گیری، به او ظلم می‌کنی، آن موقعی هم که کمتر می‌گیری ظلم است. آن موقعی که با او به خشکی و خشنی حرف می‌زنید ظلم می‌نمائید. آن موقعی هم که خیلی سلام الله علیه خارج از میزان می‌گوئید آن وقت هم ظلم می‌کنید. این اعتدالها پیدا نمی‌شود مگر به تولی به ائمهٔ طاهرین (صلوات الله علیهم اجمعین). در درست کردن این سنجاق نیز همین قضیه وجود دارد.

در کلیهٔ تصرفاتی که در عالم دارید به هر میزان که التفات و تولی شما بالا رود، خلیفه ونمایندهٔ بالاتری در تصرف و ادراک و غرق نشدن در یک بعد و غفلت از بعد آخر، خود می‌شوید. به التفات صحیح نزدیک می‌شوید.

«۳»

حالا آیا برای کلمات دیگران چطور؟ خوب این مطلب واضح است، یک نفر را می‌گیریم که با سؤظن با کسی روبرو می‌شود. واقعاً طرف گمان نمی‌کرده است که این چنین برداشت اهانت‌آمیزی از کلام او می‌شود ولی واقعاً این فرد مطلب را اهانت‌آمیز می‌بیند. اینکه می‌گوئید مطلب عرفی باشد و هیچ اشکالی ایجاد نشود، این در زمانی است که اگر قاعده‌مند شود و عرف آن قاعده را ملاحظه کند، ممکن است روی آن بشود صحبت کنیم، که بعداً صحبت خواهیم کرد. اما یک وقت می‌گوئید که عرف از این حرف همینطور می‌فهمند که من می‌فهمم، این که تعارف است. تک تک مردم با روحیات خود با حرف هر کسی برخورد می‌کنند. در اعتدال هم نظر به حرف نمی‌کنند. البته همهٔ خصوصیات کلام والتفات را نمیخواهید رعایت کنید، می‌گوئید در دکان ماست فروشی، گفته‌ام ماست، کیلوئی چند است؟ گفته است کیلوئی ۸۰تومان، خوب او هم کنار من بوده است و فهمیده ۸۰تومان یعنی چه. دیگر اینکه می‌گوئید که اگر کسی غرض داشته باشد، یک نوع می‌فهمد، اگر کسی به این علاقه داشته باشد، یک نوع می‌فهمد، این دقتها یعنی چه؟ عرض می‌کنم اگر مطلب یک مطلب ساده‌ای مثل ماست کیلوئی ۸۰تومان بود، صحیح می‌گوئید. ولی بیائید در چیزی که محل منازعه و اختلاف باشد. اگرهر کدام از اینها در منازعه قرار گیرند، مثلاً می‌گوئید مدتی ماست برده است، حال می‌خواهد پول آنرا حساب کند، می‌گوید: ماستی را که به من داده‌ای (می‌خواهد مخاصمه پیدا شود نه اینکه آدمی باشد که بخواهد یک چیزی را روی آن اضافه بگذارد) می‌گوید ماستی که به من دادی، چرب نبود، ترش بود و نمی‌ارزید آیا این ماست را در بازار کیلوئی ۸۰تومان می‌دهند؟! تو می‌آمدی. هر چیزی روی دست تو می‌ماند به در خانه ما می‌فرستادی! اصلاً اگر این ماست را نمی‌خریدم، آنرا چکار می‌کردی؟! از روی قیمت سوقیه حرف درست می‌کند و الی آخر. بهرحال شما نیائید معنای تفاهم اجتماعی را مثل مداد تراش از همهٔ خصوصیات شخصیه آن ببرید و بگوئید جنسی ندارد، نه بگوئید در یک تاریخ و شرایط و معامله خاصی واقع می‌شود، این از قبیل تعلیم ادبیات عمومی نیست که بگویند معنای این که از ادات می‌باشد اشاره یا... می‌باشد. خیر، اینها در حین بکار بردن واقع نمی‌شوند مگر اینکه در یک ارتباطی جامعه‌ای در یک تاریخی باشند و همهٔ مناسبات آن، هم دخالت دارد. در این جلسه می‌خواستیم وارد یک تقسیم‌بندی شویم ولی اگر تأمل در بحثها کرده باشید و سؤالی باشد مطرح بفرمائید.

(س): عرض من این بود که این اصل کلی است که همیشه تکیه می‌فرمودید که ما نمی‌توانیم فهم را از حالات روحی ببریم، بنابراین فهم تابع درجات تولی است، چه در مسیر باطل، چه در مسیر حق، یعنی نسبت به هر کلامی این قاعده را می‌شود گفت.

(ج): بله عرض کردم که ظهور و خفاء آن را (در مثالی که زدم در بارهٔ قیمت ماست) می‌توانید حساب کنید والا حتماً در حینی که هر معامله‌ای و هر ارتباطی واقع می‌شود این مسئله وجود دارد. اصلاً علت انگیزه‌ای که این ارتباط واقع بشود شما که نمی‌روید مرتباً حرف همه مردم را معنا و ترجمه کنید!

(س): در نحوهٔ فهم این به عنوان یک قاعدهٔ کلی مؤثر

است. بعد مهم این است که در کلمات شارع که می‌آئیم می‌خواهیم یک خصوصیت برای آن قائل شویم،می‌گوئیم فهم تابع درجات ایمان توسعه پیدا می‌کند؟

(ج): اصلاً مثال آن نسبت به این خیلی فرق پیدا می‌کند، قرار شد آن کلمات، کلمات حاکم بر «توسعهٔ تاریخ» باشند و حال آنکه در کلمات موجود بقال و کسی که ماست می‌خرد، چنین چیزی نیست، مخاصمات شما هم مخاصمات جزئیه است.

برادر نجابت: حتماً فرقی بین اصول استنباط از کلام وحی با کلمات دیگران است؟

(ج): حتماً، یعنی به عبارت دیگر نمی‌توانید دیگران را به لوازم بعیده ملتزم کنید یا خود را به لوازم بعیدهٔ کلام ملتزم کنید. لوازم بعیده خاص است و لوازمی که مسئلهٔ تکامل در آن اصل قرار می‌گیرد، این به کلام دیگران اصلاً ربطی ندارد. حتی کلام بزرگان درجه یک را هم که بیاورید، بگوئید: که فلان کلام را (استغفرالله) مثل کلام وحی می‌دانم اگر پرسیده شود که این کلام کیست؟ بگوئید کلام فلان فیلسوف در فلان مسئلهٔ فلسفی، می‌گویم: این حرفهای بی‌ربط را چرا می‌گوئید؟! فلان فیلسوف کجا اشراف داشته است به اینکه لوازم این حرف او در سطوح مختلف چیست؟ ولکن فرق علم تدریجی الحصول، فرق علمی که از قبیل علوم بشری باشد با هر علمی که بشری باشد، از هر متفکری در هر سعه‌ای! یک کلامی که از ناحیهٔ وحی باشد اختلاف در آن نیست. اول و آخر آن یکی است، مطلق است. کلام معصومین (صلوات الله وسلامه علیهم اجمعین) کلمات وجود مبارک حضرت بقیة الله (صلوات الله و سلامه علیه) را می‌توانید به وجود مبارک جدّ ایشان حضرت امیر المؤمنین (علیه افضل صلوات المصلین) نسبت بدهید و کلمات جدّ ایشان امیر المؤمنین را می‌توانید به آقا بقیةالله نسبت بدهید. مربوط به یک بیت است، از یک منبع است. اصلاً در آن معنا ندارد کسی اختلاف فکر کند در آن ضعف نیست، تکمیل شدن در آن نیست، حاکم بر کل تاریخ هستند، در همهٔ اعصار می‌شود روی فرمایشات آنان اجتهاد کرد و حکم مربوط به همان زمان را بدست آورد بدون اینکه مطلب را سمبلیک بدانیم می‌توان نسخهٔ داروی مربوط به این زمان را از این کلمات بدست آورد، بدون اینکه گفته شود یک کلیتی دارد، رمز آلود و راز آلود است، خلاصه معنای شش وجهی که هر وجه آنرا هر کسی که بگیرد، درست باشد! نه، این حرفها نیست بلکه هدایت می‌کند، هادیِ مهدی است و همین الان هدایت تولی و فعلی می‌کند آن هم نه به اعتبار آینده و نه به اعتبار گذشتهٔ آن، بلکه همین الان هدایت می‌کند.

حجةالاسلام نجفی: ممکن است این کلمات راکسی به یک گونهٔ دیگری بفهمد؟

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: مهم همین است، قاعدهٔ آن طرف آن را خدمت شما گفتیم. اول بحث امروز گفتیم که دیگر جای این بحث دوم نباشد. بحث دوم این است که آیا معنای تولی بی‌قاعده بودن است؟ یا اینکه باید آنرا قاعده‌مند کنیم. یعنی نمی‌شود چیزی که با تولی بدست آید به صرف با تولی بودن ملاک حجیت بشود. می‌گوئید که این مبدأ فهم است ولی مجرای فهم نیست، مجرای فهم قاعده است.

حجةالاسلام میرباقری: به تعبیر عمومی اگر بخواهیم بگوئیم، شرط لازم برای حجیت است، شرط کافی نیست.

«۵»

(ج): شرط کافی نیست. البته بنظر من عبارت به «شرط کافی»، مطلب را نمی‌رساند، بلکه مجرا می‌خواهد. مجرای آن روابط اجتماعی است که «اصول» می‌شود. یعنی قاعده‌مند شدن مفاهمه حتی در استظهار احتمال، عرض کنم که بعضی اوقات بعضی از فرمایشات عرفا ذیل آیه باشد یا ذیل روایت باشد یا ذیل شعر باشد، برای کسی که آنرا می‌خواند، هنگام خواندن خیلی هم دلچسب است. می‌بیند انصافاً خیلی لطیف و ظریف و قشنگ این مطلب را گفته است. مخصوصاً اگر در یک حالی انسان باشد که «صل علی محمد» ولی با شعار که مطلب حل نمی‌شود. بجای تخاطب که آنها آنرا اصل قرار می‌دهند و ملاک وضع را دنبال آن می‌گردند، ما همیشه بر «مفاهمهٔ اجتماعی» و «اصول مفاهمه» را تکیه می‌کنیم اینرا مشرف می‌بینیم که مطلب قاعده‌مند در تفاهم اجتماعی شود.

(س): یعنی قاعدهٔ آن قابل گفتگو باشد نه فهم عرف آن.

(ج): بله. قاعدهٔ آن قابل گفتگو باشد و بشود روی قاعدهٔ آن هم صحبت کرد آیا این قاعده را از زبان عرب و ادراک عرب بگیریم؟ ابداً. خود این قاعده را ممکن است بوسیلهٔ تولی بدست آورده باشید که حتماً هم همینطور است.

(س): یعنی ریشهٔ منطق در ایمان است.

(ج): احسنت! ریشهٔ منطق در ایمان است ولکن منطق مثل زبان است. یعنی بدون زبان چگونه معنا نداردکه مفاهمه را تمام بکنیم، باید شما قاعده‌مند برای تخاطب تمام کنید. اگر چنین اصلی تمام شد و بعد گفتیم که زبان هم از شئون این مطلب در مرتبهٔ نازله است و تقسیماتی را در بارهٔ گمان و احتمال آغاز کردیم، البته این تقسیمات را باید در جای خودش تکمیل و درست کنیم و لکن ریشه‌های مطلب را عرض می‌کنم.

(س): قاعده‌هایی که بیان شد یکی این بود که می‌آئیم در فهم و حجیت آن برای «ایمان» موضوعیت قائل می‌شویم، اینگونه نیست که بگوئیم فهم تابع قواعد مفاهمهٔ ذهنی است بدون اینکه حالات روحی در آن نقش داشته باشد و قاعده‌مند شدن مفاهمه را در حد قواعد ذهنی برای حجیت ملاک نمی‌دانیم. بنابراین نتیجهٔ آن این می‌شود که بخصوص در کلمات شارع، قید عدالت و امثال اینها که ناظر به حالات روحی است از شرایطی است که مقوم حجیت فهم است. نه اینکه به استناد اینکه مثلاً بگوئیم چون شارع راضی نیست که شئون مسلمین بدست غیر عادل بیافتد.

(ج): مثلاً یک فاسق نمی‌تواند مرجع شود یا مثلاً کامپیوتر نمیتواند مرجع شود.

۱/۲/۳ـ ثمرات شرط بودن تولی در فهم

(س): حجیت فهم او تابع حالات روحی است این یک نکته می‌شود؛ نکته دوم این می‌شود که ابزار نمیتواند جانشین استنباط شود، قاعده‌مندی به این شکل نیست که ابزار را بشود جانشین فاعل مختار کرد؟

(ج): بله، درست است.

برادر نجابت: این همان نکتهٔ اول است؟

حجةالاسلام میرباقری: لوازم آن نکته است. لوازم آن یکی این است که شرط حجیت، مراتب تقوی است، دوم اینکه اختیار و تولی در استنباط حضور دارد. بنابراین نمی‌توان با حذف اختیار و بکارگرفتن قواعد حجیت را تمام کرد. ولو اینکه ابزار دست یک فقیه باشد اگراختیار در آن حذف شد و ابزار بجای اختیار کار کرد، این کفایت نمی‌کند.

بحث بعدی این است که این فهم باید «قانونمند» بشود و قانونمندی آن هم باید به این شکل باشد که قابل سرپرستی باشد، یعنی به وسیله این قواعد بشود عرف را سرپرستی کرد نه اینکه قواعد را از فهم عرف استنباط کرد. قواعد سرپرستی عرف در قرب به کلمات معصومین است این ملاک حجیت فهم از کلمات و معصومین است.

البته دو بحث باقی ماند که بنا شد بعداً بفرمائید یکی اینکه می‌گوئیم تابع درجات ایمان است، جای آن کجاست؟ آیا در همهٔ کلمات است یا در خصوص کلمات شرع است و فرق کلمات شارع با بقیه در چه خصوصیتی از تولی است؟

(ج): یعنی به عبارت دیگر با این بیانی که داشتیم عدالت را شرح می‌کنید در همهٔ تصرفات و همهٔ استفاده‌هایی که از اشیایی می‌کنید تا ارتباطاتی که هست و تا هر چه که هست. این عدالت در صحت تصرف اشتراط دارد. بنابراین اگر کلمات عرف را هم ملاحظه می‌کنید از پایگاه میزان تولی خود می‌توانید استفاده کنید، این قسمت اول. ولی طبیعی است که آنچه را که می‌خواهید استفاده کنید مثلاً می‌گویند: بهداشت را در جراحی رعایت کن! مثلاً بچه زمین خورده است، یک مقدار از پوست پیشانی او رفته است، شما بهداشت را رعایت می‌کنید و آنرا ضد عفونی می‌کنید و یک دوائی می‌زنید و پانسمان را می‌بندید. حال شما جزء علم خود عالم به جراحی مغز هستید، آیا رعایت در زمان بهداشت جراحی مغز مثل آن موقع کنده شدن پوست وقتی که زمین می‌خورد، می‌باشد؟! یا اینکه رعایت نسبت به اطاق و دستکش و کفش، لباس و هوای اطاق و... نیز اعمال می‌شود. داروئی هم که برای ضد عفونی کردن بکار می‌برید متناسب است. ممکن است مثلاً بگوئید اگر اطراف زخم روی پیشانی را با یک دوای تندی هم بشوئید، عیبی ندارد، بچه دردش می‌گیرد ولی عیبی ندارد. ولی مغز را که نمی‌گوئید با دوای تند بشوئید! می‌گوئید این سلولهای مغز در تمیز کردن تحمل چه درجه‌ای از فشار را دارند که رعایت آن مطلب را بایستی داشت؟! می‌گویند این چه حرفی است، «تنتورید» و و «ساولن» می‌زنیم و بعد مغز را می‌شوئیم!! می‌گوئید اگر اینها را روی مغز ریختید اصلاً مغز ضایع می‌شود! ولی روی پیشانی ممکن است یک نصفه استکان بریزند و بعد با پنبه پاک کنند یا بشویند.

می‌خواهم حساسیت را عرض کنم. شما در یک کلاس میخواهید اختیار، نحوه ارتباط با خدای متعال را به آن بسپارید، می‌خواهید اصل عدالت را میزان عدالت را به او بسپارید، می‌خواهید اصل تکامل را به او بسپارید، شایستگی خود کلام هم از قبیل کلام دیگران نیست. قائل آن قائلی است که علم او احاطه دارد. پس باید بتوانید ادراکات از کلمات و اشیاء را طبقه‌بندی کنید. یک اصول عامی که بگوئیم همه را با یک رقم ملاحظه می‌کند، این اصلاً بی‌ربط است. مگر اینکه بگوئید اصول سطح اول، اصول ملاحظهٔ مثلاً ادبیات کلام شارع است و بگوئید مثل زبان عربی را که می‌خوانیم، برای این هم باید زبان عربی بخوانیم. آن موقع اگر گفتیم که باید هشتاد و یکی کلمهٔ تبعی کنار هم بگذارید، بگوئید: تبعی تبعی تبعی، این یکی از آنها می‌شود خوب این عیب ندارد این امر نیز لازم است. بعد یک رتبهٔ بالاتر آن چگونه است؟ باید این در یک مراتبی صعود کند تا خصوصیت احتمال در بارهٔ کلام

شارع، تمام ظرفیت تولی بکار رفته باشد.

۲ـ بیان تقسیماتی در دسته‌بندی گمانه

۲/۱ـ خصوصیات خود گمانه (سطح اول تقسیم)

طبقه‌بندی اجمالی بعضی از اینها را عرض می‌کنیم و سپس شما تنظیم نمودن جدول اصول را ملاحظه می‌فرمائید. البته کمیت این جداول ذهن برادران عزیز را پر نکند. اما «تشقیق شقوق آن دامنه» توجه را سعه دهد. اینکه می‌گویم ذهن شما را پر نکند یعنی طوری نشود که شما برای اشکال کردن روی مطلب و دقت کردن، آنرا کم بگذارید به دلیل اینکه سعهٔ احتمالات جلو بیاید، بعد تک تک اینها بایستی مورد دقت قرار گیرد تا بشود قواعد استظهار و استنباط را بدست آورد انشاءالله.

حالا در ابتدا تقسیماتی را آغاز می‌کنیم. می‌گوئیم یک «گمان»، یک «مطلوب»، یک «مستند» یک «مطلوب» دارد. بعد بگوئیم در عین حال این احتمال یا در حال نقد است (ارزیابی می‌کنیم) احتمال در ارزیابی است یا در «نقض» است (رد می‌کند) یا در «طرح» یک مطلبی است. این شش تا.

بعد بگوئیم یا نسبت به «موضوع» است و یا نسبت به «مقایسه» است و یا نسبت به «معادله» است (بالای مقایسه یک علامت کوچک بگذارید برای اینکه به ذهن زود نزدیک شود، بشود تعریف و معادله هم، حکم بشود) این نه تا.

(س): تعریف را که می‌فرمائید مقایسه به دلیل این مبنائی است که شیء را به ارتباطات آن تعریف می‌کند.

(ج): بله، ولی صرفاً تحت اللفظی است برای اینکه گیری در ذهن پیدا نشود ولی دقیقاً به آن نمی‌پردازیم.

۲/۲ـ خصوصیات موضوع گمانه (سطح دوم تقسیم)

یک تقسیمات دیگری هم می‌خورد. (مرتبه سطح دوم تقسیمات) یا در باب «امور اجتماعی» است یا در باب «امور تشریعی» است یا در باب «امور تکوینی» است. این سه تا.

سه تقسیم دیگر یا در باب «مصداق» است یا در باب «فلسفه» است یا در باب «روش». این شش تا.

یا در باب «تألیف» است یا در باب «تصنیف» است یا در باب «تأسیس» است. کاری به ضرب کردن درون اینها و چه قسمتهایی را باید ضرب کنیم نداریم.

۲/۳ـ خصوصیات سطوح گمانه (سطح سوم تقسیم)

جمع اینها باز با سه دسته‌بندی بزرگ دیگر تقسیم می‌شود.

یا براساس مبانی «تصویری» است. در مبانی تصویری سه مبنا ذکر کنید، «اصالت شیء، اصالت شرایط، اصالت ربط».

یا در باب «مبانی ترکیبی» است، ترکیب و تعلق و فاعلیت مرتبهٔ اول (که فاعلیت مجبور به مقصد یا انگیزه باشد).

مرتبهٔ سوم، «مفاهیم تکاملی» است که سه سطح از نظام ولایت باشد که نظام ولایت گاهی در باب «تعاریف» است گاهی در باب «احکام» و گاهی در باب «اجراء» یعنی ایجاد حوادث است.

بحثها در بحث اول که در یکدیگر ضرب می‌شود، در یکجا «روش» را موصوف دارید و نه وصف، به روش اضافه می‌شود، یک سطر هم دارید که روش نه بار به چیزهای دیگر اضافه می‌شود، یعنی به مفروض به مستند

به مطلوب به نقد و... اضافه می‌شود. پس دو خط اول، دو تا نه تا ۱۸تا در باب روش در تقسیم اول پیدا می‌کنید که سطر اول نه تای اول، سطر دیگر خود آن را، خود آنرا سطر و ستون کنید، خود آن را در خودش ضرب کنید، تقسیمات اول را، یعنی تقسیمات مفروض نه تا را یکبار به صورت سطر یکبار به صورت ستون، که ۸۱ می‌شود که ۱۸ تای آن در امر روش است، یا موصوف آن روش است یا وصف آن روش است.

این مجموع ۸۱ اضافه می‌شود، ضرب در مصداقی، روشی، فلسفی می‌شود که دو تا هشتاد و یکی آن، روش می‌شود. نه تای اولی ضرب در خود آن می‌شود که ۸۱ می‌شود، بعد هر ستونی از آن یکبار ضرب در ستون دیگری که گفتیم می‌شود، اجتماعی، تشریعی، تکوینی، مصداقی، روشی، فلسفی دو تا ۸۱ برای روش دارید.

(س): آیا خود اینها را هم باید یکبار در خود اینها ضرب کنیم که بشوند ۸۱×۸۱×۸۱.

(ج): نه سادهٔ آن، این است که اینها را مثلاً آنها فرض کنیم نباشند. برای اینکه بگوئیم اینها از خصوصیات «خود گمانه» هستند، اینها از خصوصیات «موضوع گمان» هستند این فرق را بین آنها بگذارید. مرحلهٔ سوم بگوئیم از خصوصیات «سطوح گمان» هستند. یعنی برای آن چند سطر قرار بدهید. یکی بگوئیم خود گمان، بگوئیم خود گمان نه تا خصوصیت می‌تواند پیدا کند.

(س): موضوع گمان هم نه خصوصیت می‌تواند داشته باشد سطح گمان هم نه خصوصیت می‌تواند داشته باشد.

(ج): بله که اگر این را در هم ضرب کنیم باید گمانهایی که در باب روش است بدست آید. مثلاً روش مربوط به اصالت کیفیت یا بریده، بریده دیدن اشیاء باید وجود داشته باشد. در همهٔ سطوح هم باید وجود داشته باشد، در روش ریاضی آن هم باید باشد، یعنی در محاسبه امور تکوینی باید باشد، در محاسبهٔ امور اجتماعی آن باید باشد، در محاسبه امور تشریعی آن باید باشد؛ گمانهایی که جدا جدا ملاحظه می‌کنید، گمانهایی که یکپارچه هم اینطور هستند، باید آن هم باشد، گمانهایی که به صورت اصالت ربط هم ملاحظه می‌کند، یعنی یک نقشهٔ بزرگ برای زمان و مکان می‌کشد، بدون تعریف از تغییر، آن هم باید باشد.

سطح اول تصویری است. ما باید قواعد اینها را تحویل بدهیم و بگوئیم اینجای آن قواعد لغت است، اینجای آن قواعد ملازمات عقلیه است که کاری ندارد به یک ملت که با این زبان حرف می‌زنند یا آن ملت که با آن زبان تکلم می‌کنند. می‌گوید: امر اینگونه دلالت دارد که امر کاری ندارد که برای کدام محل باشد. سطح بعد آن می‌گوید: نه، علاوه بر اینکه منطقه و قوم و خصوصیات را شرط نمی‌کند، مثلاً امتداد زمانی را می‌تواند ملاحظه کند، ولی در شکل تصویری و عکس برداری است. باید قواعد برای آن تحویل بدهیم. یعنی چه؟ یعنی باید در سطوح مختلف آن ببینیم در مفاهمه نسبت به امور مختلف اینجا چکار می‌کند.

۳ـ ثمره قاعده‌مند شدن گمانه

۳/۱ـ «گمانه» بیانگر موضوع مفاهمه

حالا چرا یک چنین دامنهٔ وسیعی را درست می‌کنیم؟ برای اینکه مخلوط شدن مطلب، منشأ این می‌شود که نتوانیم احتمال را کنترل کنیم.

(س): خیلی وسیع شدن آن هم موجب می‌شود که

نتوانیم جمع‌بندی کنیم!

(ج): نه، اول کار گفتم ذهن شما را پر نکند!

(س): نه! می‌شود امتیاز گمانه را در یک مرتبه‌ای ایجاد کند، حالا امتیاز را دقیق نکند و یک قدم بحث را جلو ببرد. حضرت‌عالی یک سفره‌ای را پهن می‌کنید و می‌فرمائید که دیگر گمانه و احتمال را در خود این سفره تا بخواهد جمع شود...

(ج): نه اول یک نکته‌ای خدمت شما عرض کنم، اگر رئوس اینها را اشاره کنیم و برویم، همان رئوس مطلب را، بتوانید خصوصیات نه تای اولی را ذکر کنیم، ضابطه بگوئیم. نه تای دوم هم بگوئیم، نه تای سوم هم همینطور است که ۲۷ تا بیشتر نیست که دیگر کمترین جدول را برای یک چیز میتوانید تنظیم کنید که در صفحهٔ اول و آخر آنرا می‌شود ملاحظه کرد!

(س): آیا این ۲۷ تا قواعد ضابطه‌مند کردن گمانه است یا قواعد انتخاب و ترجیح هم می‌باشد؟

(ج): نه، مهمترین مطلب این است که اگر گمانه، ضابطه‌مند و قاعده‌مند بشود، آن اصلی را که عرض کردیم به این سؤال شما پاسخ می‌دهد که گفتید چه سطحی از آن برای معصومین است و برای غیر نیست. طبیعی است که سطح تشریعی باشد جزء خصوصیت آن و سطح آن هم بگونه‌ای باشد که ولایت در آن اصل باشد، ولایت هم ولایت درجهٔ عالی را داشته باشد، دربر می‌گیرد. برگردیم، سراغ صحبت بیائیم.

اگر گمانه را (به صورت خیلی کلی اشاره کردم برگردم خارج از بحث گمانه مقداری بشوم ببینیم ثمرهٔ محل نزاع چیست؟) نتوانیم قاعده‌مند کنیم و اگر بتوانیم آنرا قاعده‌مند کنیم، چه چیزی را قاعده‌مند کرده‌ایم؟ اساساً «موضوع مفاهمه» گمان و احتمال است. آنجایی که می‌گوئیم مفاهمه در امر نسبت دادن به خدای متعال قاعده‌مند شود برای این است که استناد تمام شود و هر احتمالی با هر قرینه‌ای مطلب را تمام نکند. این عارف یک بررسی کرده است یا حالاتی داشته است یا هر چه، این یک نوع سوره الحمد را بیان می‌کند، عارف دیگر به گونه‌ای دیگر. آیا می‌شود گفت که هر دو درست می‌گویند؟ می‌شود گفت که مشترکات این دو چیست؟ مختلفات اینها چیست؟ در جمع‌بندی کل مختلفات اینها، حق با این است یا با آن است یا حق با هیچ یک نیست، یعنی مدل متناظر ساخت، قرینه‌سازی کرد و بعد حساب رسید و گفت مشترکات این دو قول در بارهٔ این کلام چیست؟ مختلفات اینها چیست؟ جمع بین همهٔ کلمات کدام یک را تأیید می‌کند؟ آن هم در کدام سطح؟ اگر نتوانید گمان را طبقه‌بندی کنید، قاعده‌مند شدن به طبقه‌بندی گمانه‌هاست. البته یک موقع در زیربنای این صحبت می‌کنید و می‌گوئید چرا «مروض، مستند، مطلوب» گفته‌اید؟ فرض که به وسیلهٔ ارادهٔ شما انجام می‌گیرد، حتماً یک نحوه ارتباطی دارد که استناد این مطلب به آن است و حتماً یک مطلوبی می‌خواهد، یعنی یک نحوه تولی دارد و پیدایش یک گمان را تحلیل کنید، نگوئید گمان یک امر بسیط است و تمام شد بلکه بگوئید این منتجهٔ یک انسانی است که به یک مطلبی برخورد کرده است و موضعی گرفته است. هر چند احتمال، لطیف‌ترین موضع است. ممکن است کسی به آن موضع‌گیری خطاب نکند ولی شما باید باصطلاح یک پالایشگاه گمانه‌ای داشته باشید که بتواند

گمانه را تخلیص کند یا گمانهٔ بهتر را تولید کند.

(س): هیچ جائی از اینها ایمان در آنها اخذ نشده است مگر در سطح آنجا هم بحث اصالت شیء و شرایط و ربط یا ترکیب و تعلق و فاعلیت، اینها دو باره نظام ولایت...

(ج): اینکه ایمانی که باید در روش ذکر شود، چیست و... محل بحث است و حتماً هم باید بحث کنیم ولی اول باید یک چیز پیدا شود که آن مهم است که اولین چیزی که تمام شد، تقریباً، البته حداقل تصویر مطلب این است که انسباق عرفی را حداقل می‌توانید بگوئید که شرط لازم یا کافی است یا نه؟

(س): ولی اگر بگوئیم تبادر ملاک حجیت است، معنای آن این است که احتمال اصلاً معیار نیست، تطرق احتمال اصلاً بی‌فایده است. تطرق احتمال یک گمانه‌هایی زده می‌شود، نمی‌شود هم گفته شود این گمانه در این منزلت حجت است. پس یک چیز حجت است و آن هم انسباق عرفی و تبادر عرفی از کلام است.

(ج): انسباق عرفی هم باید به یک قدر متیقنی برسد که احتمال در آن راه هم نداشته باشد.

(س): آن احتمال بسیطی که به ذهن هر عرفی از این کلام می‌آید، معیار حجیت تخاطب است نه اینکه در یک کلام باید گمانه‌بزنیم بعد در گمانه‌ها جمع‌بندی کنیم؟

(ج): بنظر ما می‌آید که اگر کسی آن حرف را بخواهد جدی بگیرد و تعارف نکند اصلاً باب اجتهاد بسته می‌شود یا مستشکلی بخواهد محکم روی مطلب بایستد، انسباق عرفی مطلب را تمام می‌کند به اینکه لغتنامه بگیر، آیات و روایات را هم کنار آن بگذار!

(س): می‌فرمائید یعنی حتی قواعدی هم که در اصول فعلی است گنجایش آنرا ندارد!

(ج): قطعاً ندارد. یعنی اگر به انسباق و تبادر محض بدون کم و زیاد باشد، اخباریین درست می‌گویند بدون کم و زیاد! همین‌ها فهم عرفی است. اخباریین زبان عربی را یاد می‌گیرند، روایت حفظ می‌کنند. جمع بکند، تفریق کند، این حرفها یعنی چه؟ اشکال بر باب تفقه واجتهاد بسیار است یکی از آنها اینجاست. این خلاف خود دستور ائمه طاهرین است که وقت بحث آن الان نیست.

(س): پس ریشهٔ اصل نزاع به این برگشت که آیا فهم را از طریق تطرق احتمالات و اینها تعقیب می‌کنیم یا به دنبال وضع عرفی و فهم عرفی از کلام هستیم.

۳/۲ـ قابلیت یافتن احتجاج در صورت قاعده‌مند شدن گمانه

(ج): یعنی اخلاص و اجتهاد و تفقه اصل است و قدرت تفقه هم فرق آن با درویشی این است که مطلب را می‌تواند به تفاهم عرفی بکشاند یعنی سرپرستی کند و به عبارت دیگر حرف خود را قاعده‌مند کند و تحویل بدهد آیا این است؟ یا اینکه بحث در بارهٔ تبادر و وضع تعیینی و تعینی و امثال ذلک کردن است.

برادر نجابت: در اینجا قاعده‌مند شدن، چیزی جز تفاهم اجتماعی نمی‌باشد.

(ج): ملاک آن تفاهم اجتماعی است که سرپرستی نسبت به مادون است و تولی در اینجا صحیح است. یک وقت است که می‌گوئید به من اعتماد کن، اگر اعتماد نباشد سنگ روی سنگ قرار نمی‌گیرد. این یک حرف است. یک موقع است که می‌گوید نه، بالاتر از اینکه من گفتم بیاور این معجزه نیست. ولی ملاک حجیت است. چرا معجزه نیست؟ چون یک نفر بالاتر پیدا می‌شود بالاتر آن را

می‌آورد. بنابراین معجزه نیست. در معجزه چنین چیزی معنا ندارد. ملاحظهٔ نسبت را هم عرف می‌تواند انجام دهد. هر چند خواص عرف بتوانند آن را ملاحظه کنند.

۳/۴ـ امکان ایجاد حادثهٔ الهی در همهٔ سطوح در صورت قاعده‌مند شدن گمانه

(خوب عنایت کنید، نکته دیگری را دارم عرض می‌کنم) می‌تواند کثرت را به وحدت برساند. ولی در اعتماد درویشی نمی‌تواند کثرت را به وحدت برساند. می‌گویند: چگونه کثرت را به وحدت می‌رساند؟ الان کسان زیادی داریم که وقتی به باب صنایع می‌رسند (در صنایع، مقداری از رفتار زندگی ما مربوط به این محصولات اجتماعی است) آنجا را یک مرتبه قطع می‌کند، یک مرتبه وارد نمی‌شود! یک مرتبه روی یک چیزی می‌گوید که این خوب نیست! ممکن است تمیز آنرا به حق انجام داده باشد. ممکن است این عبائی را که بنده با چشم ظاهر می‌بینم پلاستیک است، مثلاً او آنرا ببیند که دارای فلان قذارت است! ولی این برای خود او حجت است. او این را به تفاهم عرفی نمی‌تواند برساند. اگر توانست آنرا به تفاهم عرفی برسند، ملاک عذاب و عقاب در بارهٔ دیگران و ملاک سرپرستی می‌شود. به وحدت رساندن یعنی در بارهٔ عبا فقط نگاه نکند ولی اگر ساعت باشد مثلاً چیزی نگوید اگر مثلاً چیزهای دیگری باشد هیچ نگوید. باید همه جا بتواند بلا نسبت هزار بلا نسبت، از کمونیستها آنهایی که بسیار زیاد متعصب و متصلب در حرف خود بودند اصرار داشتند که برای همه چیز مفهوم طبقاتی بودن و تضاد و این حرفها را بتوانند بگویند. آنها خود را به وحدت رساندن می‌بستند، «تحسبهم جمیعاً و قلوبهم شتّی» اضطراب در کفر و الحاد اصل است.

یک قضیه‌ای یادم می‌آید عرض می‌کنم. وجود مبارک حضرت نائب الامام آقای خمینی رضوان الله تعالی علیه در حیات بودند یکی از درویشهای ذهبی شیراز جسارت رکیک به ایشان می‌کرد، آن هم جسارت بد. ما خیلی غضبناک شدیم گفتیم درد این فرد چیست؟ گفتند می‌گوید که شاه کمر بستهٔ وحید الاولیاء است و این با او مخالفت می‌کند و خود شاه هم نفهمیده است و خیال کرده است که حضرت عباس است که او را نجات داده است اما این وحید الاولیاء (میرزا احمد تبریزی) بوده است که او را نجات داده است. سؤال من این است که اگر گفتید اعتماد را سست کردید، بنده را در کجا می‌توانید بگیرید؟ اگر گفتید اعتماد است، معنای آن این است که هنوز عرفان شما قاعده‌مند اجتماعی نشده است. عرفان وقتی می‌تواند قاعده‌مند شود که عارف و اصولی و مدیر و مجری در همهٔ سطوح «روحی و ذهنی و عینی» همه جا حرف آنها یک مطلب را دنبال کند. مرتبهٔ بعد که باید با تکاملی الهی یعنی ایجاد حادثهٔ الهی در همهٔ سطوح و هدایت آن هم سازگار باشد. این سه رتبه‌ای است که عرض کردیم. حال این مدخل بحث و شروع به بحث است. شروع به نتیجه‌گیری نیست ولکن بنظر من می‌آید که مقدمات آن اگر دو باره یک تنظیم مختصری شود خوب است.

(س): ریشهٔ بحث هم این بود که موضوع حجیت را تبدیل می‌کنید از «فهم عرف» به «احتمال» و «ترجیح احتمال».

(ج): بله یعنی به «اجتهاد».

(س): و مقوم اجتهاد را هم تولی...

(ج): اخلاص اول.

(س): بعد تولی.

(ج): بله. بعد از اخلاص، اجتهاد می‌شود.

(س): که کلاً به آن «تفقه» بگوئیم، تفقه مجموعهٔ گمانه‌زدن و جمعبندی کردن و ترجیح دادن است.

(ج): بله (احسنت) اگر بحث اینگونه جلو رود. بعداً ببینیم آیا مثلاً مطلوب را در خود احتمال اصل قرار می‌دهید، معنای انگیزه و ایمان را می‌آورید یا نه؟

(س): به تعبیر دیگر می‌فرمائید تصرف در تعریف اجتهاد می‌شود که آیا معنای اجتهاد این است که فهم عرفی شارع را بدست بیاوریم؟ و مسلط به فهم عرفی کلمات بشویم؟ یا معنای اجتهاد توسعهٔ اخلاص و توسعهٔ فعالیت روحی وذهنی و استظهار و جمع‌بندی کردن است. این طبیعتاً بعد باید قاعده‌مند بشود.

(ج): اشارهٔ کوچکی خدمت شما می‌کنم. در تعریف علم اصول بحث مبسوطی است در آخر آن هم به جای درستی نمی‌رسد. بنظرم می‌آید اگر از این مدخل وارد شوید خیلی زود تعریف محکم برای کل اصول می‌توان داد.

(س): یعنی اگر تعریف اجتهاد عوض شد، اصول طبیعتاً به تبع اجتهاد تعریف آن عوض می‌شود. یعنی آیا اصول قاعده‌مند کردن فهم عرف از خطاب شارع می‌شود؟ یا نه قاعده‌مندی فهم عرف نیست بلکه قاعده‌مند کردن تولی و اجتهاد و اخلاص و اجتهاد است، به تعبیر دیگر تفقه است؟ قاعده‌مند کردن تفقه با قاعده‌مند کردن فهم طبیعتاً جدا می‌شود. البته منزلتی از آن هم ممکن است ناظر به فهم عرف باشد.

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

مبادی
اصول فقه
احکام حکومتی

۱۵

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی
تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۳/۹/۵

«ملاک حجیت»

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۱۵
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۳/۹/۵
عنوان گذار :	علیرضا پیروزمند	تاریخ انتشار :	۷۴/۰۵/۲۱
ویراستـــار :	حجةالاسلام محسنی	تاریخ بایگانی :	۷۴/۰۵/۲۱
حروفچینی :	بهینه سازان نشر. پاساژ قدس، پلاک ۱۴۶	تیـــــراژ :	۱۵ نسخه
تکثیر از :	بخش تکثیر دفتر فرهنگستان	نوبت تکثیر :	اول

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

تاریخ: ۷۳/۹/۵ جلسه ۱۵

*ـ مقدمه: جمع‌بندی مطالب قبل

حجةالاسلام میرباقری: بحث از نیاز به تحول در علم اصول آغاز شد که ما محتاج به «توسعهٔ در روش استنباط» هستیم و ریشهٔ آن هم موضوعاتی است که احکام این موضوعات را با متد فعلی فقه نمی‌توان از دین استنباط کرد و آن موضوعاتی است که به آنها موضوعات حکومتی گفته می‌شود (که محل ابتلاء حکومت است نه محل ابتلاء افراد) و آن احکام منتجه‌ها و عناوین منتجه‌ها است از یک جهت و جهت دیگر «تناسبات کمی» است که باید در «تخصیص قدرت» مراعات شود و از جهتی دیگر که ناظر و مشرف بر هر دو است افعالی است که حکومتی هستند و مبتلاء به برای افراد و جامعه می‌سازند و «حوادث» را در جهت «توسعه قدرت اسلام» سرپرستی می‌کنند. حکم این افعال عناوین را نمی‌توان از فقه فعلی و متد فعلی فقه از منابع، استفاده کرد.

در اینجا پنج نظریه در مقابل ما قرار دارد.

۱ـ اینکه دین را عاجز از استنباط در این زمینه‌ها بدانیم (و دین هیچ حرفی، در این رابطه نمی‌تواند داشته باشد)، دین یک پدیده انسانی است و اختصاص به یک مرحله از تاریخ داشته و ناظر بر حوادثی که در طول تاریخ پیدا می‌شوند، نمی‌باشد.

۲ـ دین عاجز از پاسخگویی به این موضوعات نیست ولی قصد دخالت در این موضوعات را نداشته است، اینها مربوط به دین نبوده تا بحث دین حداقل را طرح کنیم. یا اینکه گفته شود که این موضوعات مربوط به دین هستند و از طریق ولایت فقیه مسئله را باید حل کرد. (یعنی اینکه بگوئیم، شارع تصمیم‌گیری اموری را به شخصی واگذار کرده اما با ضوابطی خاص و تصمیمات او را تنفیذ کرده) بنابراین، این موضوعات، موضوعاتی است که از طریق تصمیمات شخص با ضوابط خاص به شرع منصوب می‌شود که بعضی‌ها آن را تحت عنوان منطقة الفراغ بیان فرموده‌اند.

۳ـ با همین متد فقه موجود می‌توان به این موضوعات پاسخ گفت به این معنا که ما موضوعات را به اجزایی تجزیه کنیم که تحت عناوین ادله قرار گیرد. هر کجا هم که تحت عناوین ادله قرار نگرفت به اصول عامتر و کلی‌تری که در ادله وارد شده تمسک می‌شود و می‌توان مسئله را از این طریق حل کرد، که روش فعلی و رایج برخورد با این موضوعات نیز همین روش است.

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: خلاصه اینکه راه چاره پیدا کنیم.

(س): بله، و هر کجا هم که واقعاً از نظر ادله حکم

خاصی نداشتیم، آنجا را تحت ادله عام ببریم (فرض کنید تناسبات کمی‌ای که ما دلیل خاصی نداریم که ناظر بر آن باشد همه را تحت ادله اباحه قرار بدهیم و بگوئیم در هر کدام از اینها اگر این نسبتها برقرار شود دلیلی بر حرکت و ممنوعیتش نداریم).

۴ـ اگر آن راهها پذیرفته نشد و گفتیم که دین یک پدیده انسانی نیست بلکه وحی و پدیده الهی است و قدرت سرپرستی همهٔ شئون بشر را دارد و ضرورتاً موضوعات هم باید تحت سرپرستی وحی قرار گیرند.

اگر ما نظریهٔ اول و دوم را ابطال کردیم و نظریهٔ سوم و چهارم را هم نقد کردیم به این معنا که ارتباط این موضوعات به دین، از طریق شخص، ارتباط سیاسی است نه اتباط منطقی یعنی منطقاً روش تصمیم‌گیری فرد را بگونه‌ای که بتواند تصمیمات خودش را منسوب به شرع کند، یعنی بتواند عدل و ظلمی راکه روی موضوعات پیاده می‌کند (یعنی تصمیماتی که نسبت به عدل و ظلم در این موضوعات می‌گیرد را) مستند به شارع و وحی نماید، اگر چنین روشی در اختیار او نباشد در این صورت تصمیماتش منطقاً استناد به شرع ندارد، یعنی نمی‌توان گفت عدل و ظلم در این تصمیمات مستند به شرع است، اگر چنین روشی هم درکار است، آن روش هم باید مورد بحث قرار گیرد.

اما اینکه احکام را تجزیه کنیم و عناوین منتجه‌ها را تحت اجزاء ببریم منوط به این است که ما همهٔ عناوین را اعتباری بدانیم و هیچ تأثری برای مرکبها و منتجه‌ها قائل نباشیم والا اگر عناوین مبتلاء به حکومت را عناوین واقعی و متأصل بدانیم، نمی‌توان از طریق تجزیهٔ آنها به عناوینی که آن عناوین در ادله واقع شدند حکمشان را بدست آوریم. بنابراین، این روش هم، روش مقبولی نیست که ما روش موجود را برای بدست آوردن احکام حکومتی، تطبیق کنیم. بله اگر حکومت و قدرت برای سرپرستی حوادث در اختیار نباشد، و ما صرفاً بخواهیم موضع‌گیری تک تک افراد را نسبت به فعل دیگران بیان کنیم در این حال ممکن است چنین کاری را انجام بدهیم، یعنی بگوئیم دیگری سرپرستی مثلاً حیات اقتصادی جامعه را به عهده دارد و پدیده‌ای بنام بانک تعطیل شدنش در اختیار ما نیست و تأسیسش هم در اختیار نمی‌باشد و ما صرفاً باید موضع‌گیری افراد را نسبت به این حادثه معین کنیم، در این صورت ممکن است که ما چنین روشی را بکار ببریم، ولی در شرایطی که قدرت برای سرپرستی جامعه در اختیارمان است، نمی‌توان «ضوابط تخصیص قدرت» را در شکل اجتماعیش اینگونه تعیین کرد.

اگر اینها را ما نپذیرفتیم و از جهتی معتقد به این شدیم که دین عهده‌دار سرپرستی حیات بشر در همهٔ این زمینه‌هاست و ازطرفی هم به این نکته رسیدیم که این روشهای پیشنهاد شده هیچ کدام کفاف فهم دین و استنباط موضع‌گیری دینی را نسبت به این موضوعات و نسبت به سرپرستی حوادث اجتماعی ندارند آنگاه ضرورت توسعهٔ روش و پیدایش روش جدیدی برای فهم، احساس می‌شود در این روش ما باید منابع را معین کنیم و منابع آن نیز بدون تردید چیزی خارج از کتاب و سنت نیست این روش نباید وارد مرزی شود که در منابع، توسعه ایجاد کند. یعنی منابع عقلی و حسی بشر را در عرض کتاب و سنت قرار بدهد، یکی از خصوصیات این روش جدید منابع اصلی ما است

که کتاب و سنت می‌باشد.

خصوصیت دوم این است که اصل در این روش باید «تعبد» باشد و صبغهٔ استقلال حس و عقل در آن کم شود یا بطور کلی (اگر ممکن باشد) استقلال حس و عقل از آن برداشته شود و برای اینکه تعبد در آن اصل شود، باید قیاس و استحسان و استصلاح و... نفی شود ولو قیاسهای عقلی بزرگ و پیچیده‌ای باشد که در آن قیاس عقلی، مثلاً ما می‌خواهیم نظام علل احکام را کشف کنیم و پس از کشف نظام علل از طریق نظام علل، دلالت الفاظ را معنا کنیم، نظام علل را کشف نموده و آن را قرینه برای دلالت الفاظ قرار بدهیم و از این طریق به نتایج و استنباطهای جدیدی از ادله برسیم، این روشها نباید باشد چون کنه این روشها قیاس است ولو یک قیاس عقلی بزرگ باشد نه قیاسهای کوچک و جزئی بلکه یک قیاس متمرکز بزرگ و آن قیاس را ما قرینهٔ بر تفسیر یک خطاب هم قرار نمی‌دهیم. گاهی است که یک قیاس، قرینه برای استنباط احکام از یک خطاب خاص قرار داده می‌شود مثل اینکه از «لاتشرب الخمر» استنباط شود که هر مایهٔ مسکری حرام است، اگر که این منصوص نباشد. گاهی قیاس بزرگی تشکیل می‌دهد (یک قیاس عقلی بزرگ و یک تمثیل عقلی بزرگی درست می‌کند) که از طریق آن، در کل فقه تصرف می‌کند.

اگر این ضوابط بخواهد رعایت شود و توسعهٔ در فهم ایجاد شود، باید نفس تعریف از فهم را تغییر دهیم (که ببینیم معنای فهم از خطاب چیست؟) که برای این فهم از خطاب، هم حجت تمام شود که هم منتهی به قیاس و امثالش نشود و هم اینکه منحصر به ظواهری نشود که نتوان فهم بیشتری از آن برداشت کرد، چون اگر قرار شد که ما فهم خطاب را به آنچه که در علم اصول تعریف می‌شود تعریف نمائیم که این روش اصولی بر پایهٔ آن تعریف از فهم است، دیگر بیش از این نمیتوان چیزی فهمید و پیدا کرد، و بر همین منوال اگر بتوان مطالب جدیدی هم فهمید آنها را می‌توان از دین استنباط کرد، اما اگر بخواهیم به توسعهٔ در علم اصول برسیم باید تعریف عملی را که علم اصول عهده‌دار آن است را تغییر دهیم، اگر عملی که علم اصول عهده‌دار آن است را به همین گونه‌ای که در علم اصول تعریف می‌شود، تعریف کردیم، متد و روشش هم همانطور خواهد بود که این روش هم بیش از این، کفاف نمی‌دهد، آن عملی که صورت می‌گیرد و در واقع علم اصول، آنرا روشمند میکند، «اجتهاد» است، اگر ما اجتهاد را به فهم ظواهر عرفی ادله تعریف نمودیم، ولی ظواهری که ما بعد آن را قاعده‌مند کنیم، همهٔ این قواعد می‌خواهند بیان فهم عرف را از خطابات داشته باشند اگر این را تعریف علم اصول قرار دادیم، روشش همین روش خواهد بود و بیش از این هم نمی‌توان از آن مطلبی فهمید.

اما اگر در تعریف اجتهاد تصرف کردیم و آن کاری که علم اصول می‌خواهد متد، ضابطه و روش آنرا بدست بدهد و گفتیم که «استنباط» معنایش فهم عرفی از خطاب نیست (معنای استنباط این است که انسان توسعهٔ تولی پیدا کند آن هم تولی به کلمات معصومین علیهم السلام برای توسعهٔ فهم و بعد توسعهٔ عمل) اگر استنباط را این چنین تعریف کردیم، می‌توان تعریف جدیدی از اجتهاد و علم اصول ارائه کرد.

ولی نکتهٔ اساسی که در اینجا باید اثبات بشود این است

که فهم ما مستند به ظواهر الفاظ نیست بلکه فهم حاصل تولی است و اصل در فهم ارتباط روحی و حالت قلبی است و حالت قلبی را باید محور فهم قرار داد، و آن در این مبنا، اثبات شود، اگر اثبات شد که حالت روحی، اصل در فهم است و بعد اثبات شد که «قواعد مفاهمه» مقدم بر «ادبیات» است و اول مفاهمه صورت می‌گیرد و سپس ادبیات تابع مفاهمه قانونمند می‌شود، اگر این دو مطلب را ما بتوانیم اثبات کنیم در این صورت تعریف جدیدی برای اجتهاد ارائه نموده‌ایم که معیارهای جدیدی را هم می‌توانیم برایش ارائه بدهیم.

در جلسه گذشته بحث پیرامون این مطلب بود که ما اگر تعریف را تبدیل کردیم و گفتیم اجتهاد عبارت است از اینکه انسان در عین اینکه تعبد و اخلاص دارد، بتواند گمانه‌ها را نسبت به یک کلام بر اساس اخلاص قاعده‌مند کند و جمع‌بندی این گمانه‌ها را هم قاعده‌مند نماید، و معنای قاعده‌مند کردن احتمال و جمع‌بندی احتمال هم این نیست که قواعد فهم عرفی و قواعدی که عرف ناظر به آنها است و در حد فهم عرف است را بکار بگیرد، بلکه معنایش این است که براساس «توسعه تولی»، قواعدی برای گمانه و جمع‌بندی گمانه ارائه کند که این قواعد به «تفاهم اجتماعی» برسد، یعنی قدرت سرپرستی فهم عموم در «توسعهٔ تقرب» و «توسعهٔ فهم» از دین را داشته باشد. در این صورت، با این تعریف، تعریف جدیدی برای اصول خواهد بود که براساس این تعریف جدید از علم اصول و هدفی که علم اصول دارد، بحث به این منتقل شد که «گمانه‌ها» چه مراتبی دارند و این گمانه‌ها را چگونه می‌توان قاعده‌مند کرد که برای جمع‌بندی گمانه‌ها ۲۷ نوع و یا به تعبیر دیگر ۲۷ موضوع برای گمانه، طرح فرمودید که بیان شد.

(ج): به عبارت دیگر ۲۷ وصف.

(س): بله، ۲۷ وصف.

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: در این بحث که قدم به قدم جلو می‌رویم لازم است مطالب حتماً طرح شود یعنی بحث علی فرض و قراردادی جلو نرود برادران!

(ج): اشکالی که به ذهن شما رسیده بود که باید دو مطلب واضح شود. ۱ـ اینکه چگونه ادراکهایی که به وسیله تولی حاصل می‌شود می‌تواند حجیت داشته باشد، فرمایش شما دو قسمت داشت، آن قسمتش را دو مرتبه بفرمائید.

(س): آنچه عرض کردم معنایش این نبود که اینها برای خودم سؤال است ولی باید اینها روشن شود.

(ج): یعنی خود همین مستدل و قابل تفاهم شود و به عبارت دیگر در خود محل نزاع باید تفاهم عرفی واقع شود.

(س): بله، یعنی ما در آخر کار یک ضابطهٔ جدیدی را به جای فهم عرف قرار می‌دهیم که اگر قرار ندهیم، بیش از این نمی‌توان از آن استنباط کرد، یعنی اگر علم اصول، عهده‌دار قاعده‌مند کردن فهم عرف از این ادله است (ولو به نحو یک نظر مجموعه‌ای) مجموعه‌ای که عرف می‌تواند ناظر باشد و عرف فعلی خودش قواعد را دارد یا عرف زمان حضرت پیامبر(ص) این قواعد را داشته (قواعد محاورات عمومی عرف در طول تاریخ) که براساس این قواعد می‌خواهد فهم عرفی را ضابطه‌مند کند، این همین نتایج را بیشتر نمی‌دهد، ولی در پایان کار اگر ما بگوئیم شما

به چه دلیل قواعد فهم عرفی از این سه تا را پیدا کردید و ضابطه‌هایش را بدست آوردید؟ و به چه دلیل آنچه حاصل بکارگرفتن این قواعد است، معتبر است؟ می‌گویند: به علت اینکه این خطابات به خطاب عرف القاء شده بود، و حتماً وقتی متکلمی با عرفیت صحبت می‌کند اگر قواعد جدیدی دارد به آنها می‌گوید حالا اگر نگفت معلوم می‌شود به همان قواعدی که او می‌فهمد تکیه کرده است، پس فهم او ملاک است ولی بطور کلی اگر ما به جای این، امر دیگری گذاشتیم، به جای فهم عرف، توسعهٔ گمانه و جمع‌بندی گمانه‌هایی که ناشی از منزلتهای تولی است را قرار دادیم و آنها را قاعده‌مند نمودیم، در پایان کار این سؤال مطرح است که اگر ما گمانه‌ها را دسته‌بندی کردیم و روش گمانه زدن و جمع‌بندی گمانه‌ها را ارائه کردیم، به چه دلیل حاصل بکارگیری این دو روش حجت است؟ ما روش برای گمانه‌ها بیان کردیم و بعد هم جمع‌بندی این روش را گفتیم.

(ج): یعنی حجیت گمان نیست، سؤال مهم این است که آیا این حجیت ظن است؟

(س): حجیت نفس گمانه به کجا برمی‌گردد ولو ما قاعده‌مندش کنیم؟ ولی وقتی سهم عرف را قاعده‌مند کردیم...

(ج): اگر بخواهیم بنا به اصطلاح اصول حجیت کنیم می‌گوئیم آیا شما می‌خواهید ظن عام را قاعده‌مندش کنید و بدلیل قاعده‌مند شدن نسبت به آن تکیه گاهی که نمی‌توانستید بر آن تکیه کنید بگوئید: حالا این از ظن بودن بیرون آمده ولی منشأنش که ظن است. یعنی به عبارت دیگر منشأش خطاب عرفی نیست، استناد به اینکه شارع نمی‌تواند بیش از آنچه که عرف می‌فهمد، نیست. به اصطلاح عرف را برداشته و به جای آن گمان و شرایط اخلاص و تولی، گذاشته‌اید (که سرجای خودش بحث می‌شود) این را چگونه می‌توانید به حجیت برسانید؟

۱ـ منحصر نبودن حجیت گمانه به تفاهم عرفی

یک بحث در این است که آیا این گمان به تنهایی و بریده و جدای از دلالت عرف و دلالت لوازم عقلی و مفاهیم مفاهمه (که مفاهیم هم، مفاهیم ارتباط عرف می‌باشد) خواهد بود. آیا بریده از بحث در امر و نهی و... حجیت را تمام می‌کند یا آنها را هم به این مربوط می‌داند، یعنی ما انحصار مقیاس حجیت را می‌شکنیم و مقیاس را مشروط به مقیاسهای دیگری می‌نمائیم اگر چه اهمیت یک مقیاس هم خیلی زیاد باشد و برای هر سطح از آن مقیاسها یک کارائی و ثمره‌ای قائل هستیم یا اینکه آنها را بریده و علیحده بگذاریم، یعنی آن چیزی که حجیت و گمانه را تمام می‌کند هر گمانی به هر نحوی در هر جایی به صرف احتمال تولی است (ولو که قاعده‌مند شود) آیا این مطلب تمام است؟ یا می‌آئیم از قاعده‌مند کردن یک نظامی را تحویل می‌دهیم که این نظام در یک سطح ادبیات عرف را به میزان یقینی‌اش قاعده‌مند می‌نماید، در یک سطح روابط عرفی را در مفاهمه قاعده‌مند نموده و در سطح دیگر احتمال را قاعده‌مند می‌کند و همهٔ سطوح نیز به همدیگر ارتباط دارند، که نپذیرفتن هر یک، دلالت دیگری، را به خطر می‌اندازد یعنی اگر با همان احتمال از آن دست برداریم و نپذیریم، دلالت آن کلمات آسیب می‌بینند آیا مشروط شدن یا بریده و جدا جدا شدن، «صورت مسئله» را تغییر نمی‌دهد؟

(س): یعنی آیا در هر استنباطی همهٔ اینها بکار گرفته می‌شود یا در بعضی از استنباطها این قواعد بکار گرفته می‌شود و در بعضی دیگر آن قواعد؟

(ج): در همهٔ استنباطها به نحوی، همه حضور دارند (ولو که سهمشان کم یا زیاد باشد) البته در یک دسته از مسائل سهم ادراکات وارتکازات و انسباق عرفی بیشتر است ولی آن دو تای دیگر هم سهم دارند.

۲ـ احتمالاتی در باب ملاک حجیت

۲/۱ـ اتمام حجت در صورت پیدایش حالت روحی یقین

حال بهتر است قبل از آن به دو مقدمه اشاره شود که حجیت چگونه می‌شود؟ و مستند در حجیت چیست؟ آیا پیدایش یک حالت روحی یقین و اطمینانی است؟ آیا یقین قاعده‌مند شده در مفاهمه است؟

۲/۲ـ اتمام حجیت در صورت پیدایش یقین قاعده‌مند شده در تفاهم اجتماعی

۲/۲/۱ـ رابطهٔ «بنای عقلاء»، «تفاهم عرفی»، «روابط اجتماعی»، و «تکامل اجتماعی»

یعنی آنجا که شما می‌فرمائید شارع به عرف القاء کرده لذا حجّت است؟ چرا که اگر چیز دیگری هم لازم بود باید آنرا هم برای عرف واضح می‌کرد، آیا خود همین استدلال به چه چیزی برمی‌گردد؟ این امر عقلائی که می‌گوئید: «ان خالف ذمه العقلاء» اگر مخالف کند عقلا سرزنشش می‌کنند آیا این به مفاهمه عرفی برگشت نمی‌کند؟ و این مفاهمه عرفی آیا پایگاهش ضرورت مفاهمه اجتماعی نیست؟ چرا عقلاء سرزنشش می‌کنند؟ عقلا یک رابطه‌ای را لازم می‌دانند. عقلا می‌گویند: لازم است که انسان بتواند صحبتش را به دیگری بگوید، چرا لازم است؟ چون ارتباط انسانها به همدیگر لازم است، چرا ارتباط انسانها به همدیگر لازم است؟ یک وقت گفته می‌شود که پیرامون اینها بحث نشود (اینکه بشر اجتماعی زندگی می‌کند و با همدیگر هستند کسی روی اینها که حرفی ندارد) اما در زمانی اجازه دقت در ریشه اینها داده می‌شود، اگر عقلا، «نظام و تکامل نظام» را نخواهند و اصل قرار ندهند و با تشتت بتوانند زندگی کنند، آیا چنین ارتباطاتی لازم است؟ یعنی آیا فقط ادبیات و زبان عرفی است؟ یا عرف در غایت خودش، اخلاق و پرستش وجود دارد (اعم از پرستش الهی و مادی) اگر این تفاهم برداشته شود عرف به مقاصدش نمی‌رسد، در آئین دنیاپرستی هم باید یک نظام تفاهمی وجود داشته باشد و تفاهم را قاعده‌مند کند، اگر به ابلیس هم می‌خواهد تولی پیدا کند باید تفاهمش را قاعده‌مند کند، یعنی احکام ارتباط به مقاصد، آنهم مقاصدی که جز از راه جامعه نمیتوان به آن رسید آن احکام پذیرفته شده است و چه بسا ناظر به خود آنها است و می‌گوید آنها را اینگونه تغییر بدهید.

دین می‌خواهد بگوید آن مقاصد باطل را رها کنید و مقاصد عالی را از این مجاری دنبال نمائید.

۲/۲/۲ـ نظام ولایت اصل در ارتباط اجتماعی و روابط مفاهمه

میخواهیم ببینیم آیا در روابط مفاهمه، «ارتباط اجتماعی» اصل است؟ و در ارتباط اجتماعی هم «نظام» ولایت اصل است؟ یعنی ولایت بخش هنر ارتباطش، ادبیات، زبان و امثال آن می‌شود و این محتوا را دارد. سرزنش کردن عقلا یعنی چه؟ ملاک در حکمت عملی چیست؟ حکمت عملی‌ای که حسن عدل و قبح ظلم و امثال اینها را اصل قرار می‌دهد. اصل را حسن عدل و قبح

ظلم قرار می‌دهد و امثال آن را حمل بر آن می‌کند در آنجا چه می‌گوئید؟

می‌توان این مطالب را نادیده گرفت و بحث را با تسامح آغاز کرد و حجیت را ناظر به مراتب نازله مطلب کرد، ولی ارتقاء وجدان عمومی جامعه و ارتقاء کمال و سعادت اجتماعی، مگر می‌تواند میان روابط اجتماعی و نظام ولایت حرکت داشته باشد؟ و مگر می‌شود که اولیاء تاریخی نداشته باشد؟

(س): تا اینجا چه چیزی را نقد می‌فرمودید؟

(ج): اینکه می‌گوئید این کتاب. خطاب به عرف شده است. پس حجت است، چون خطابات عرفی حجت است. می‌گویم: چرا خطابات عرفی حجت است؟ می‌گوئید: قابلیت دارد که تکیهٔ بر خطاب عرفی کنیم، میگویم: چرا؟ خطاب عرفی چرا نمی‌تواند رابطه واقع شود؟ در چیستی خطاب عرفی بحث داریم. یعنی به عبارت دیگر، علائم و علامات صوتی و کتبی عرف چرا حجت هستند؟ چون «ارتباط اجتماعی» برای عقل عملی ضروری است، زیرا عقل عملی می‌گوید: بدون ارتباط اجتماعی نمیتوان سعادت اجتماعی پیدا کرد، و میگوید: هرج و مرج (بی‌نظمی) را نمی‌پسندیم. من می‌خواهم بگویم که اگر این نباشد، خطاب به چه دلیل حجت باشد؟ و اگر فرض کنیم که رابطه اجتماعی قوی یا ضعیف شود فرقی ندارد. خودش که کاره‌ای نیست! ادبیات و زبان چکاره است؟ پایهٔ زبان به کجا تکیه دارد؟ و از این اصولیین هم استفاده کرده‌اند.

(س): زبان پایه‌اش به هرکجا تکیه داشته باشد بالاخره یک زبانی هست، و با این زبان هم الان صحبت می‌کنند.

(ج): نه، دقیاً صحبتم این است که با تسامح می‌توان گذشت و گفت حجت است، چونکه من می‌گویم! ولی آیا حجت را قاعده‌مند می‌کنید که برای من حجیت را تعریف بدهید یا خیر؟ چون «ذمه العقلا» چرا «ذمة العقلا»؟

۲/۲/۲/۱ـ ضرورت یافتن ادبیات و زبان به تبع ضرورت روابط اجتماعی

(س): این ذمه العقلا کجای استدلال شماست؟ استدلال قوم را تبیین بفرمائید.

(ج): شما می‌گوئید اگر کسی نسبت به مولا مخالفت کند وقتی که با این تخاطب با او صحبت میکنید اجازهٔ عقاب به او می‌دهید و او را نسبت به مولا شاکر نمی‌دانید او را به عنوان مخالف می‌شناسید. مولا امری فرموده اما عبد کار دیگری ر انجام داده است. شما اخذ او را صحیح می‌دانید چرا صحیح می‌دانید؟ چون قوم از اول تا آخر انسباقشان همین را می‌گوید. یعنی در بحثهایی مثل بحث امر و نهی، این مطلب ظهور پیدا می‌کند می‌گوید: «اذا امر مولی بعبده»، یعنی نمی‌شود هر لفظی را برای هر کاری و هر کسی معنا کند، سندیت عرفی برایش قائل هستید (اخباراً و انشاءً) آیا مفاهمه به رابطهٔ اجتماعی تکیه دارد یا اینکه خودش موضوعیت دارد، اگر ارتباط اجتماعی نبود یا فرض نفی آن بشود، آیا در فرض نفی مفاهمه‌ای وجود دارد؟

(س): فرض کنید، اگر بخواهد مولایی با یک عبد مخاطبه نماید، آیا در اینجا لازم نیست که ابزار مفاهمه، ابزار اجتماعی باشد؟

(ج): نه، شما از اجتماع چه تعریفی می‌کنید؟

(س): به یک پیامبری که وحی می‌شود و او مأمور به

هیچ تبلیغی هم نیست اما برای خودش حجت تمام می‌شود و باید هم عمل کند و مأخوذ هم هست، در آنجا که ما ادبیات عرفی را معیار قرار نمی‌دهیم و میگوئیم باید با ابزاری با او صحبت کند که ارتباط و مفاهمه با او تحقق یابد.

(ج): اولاً در آنجا دو قسمت داریم و باید هر یک را جداجدا بحث کرد. یکی اینکه باید گفت آنجایی که برای انسان نسبت به مطلبی یقین حاصل می‌شود، اصل یقین بر چه چیز تکیه دارد؟ این بحث جدایی است. یک یقین اجتماعی داریم شما یقین فردی را درست می‌کنید، لزومی هم ندارد که صدایی را بشنوید. شاید (البته شاید) «لایسبقونه بالقول و هم بامره یعملون» که تشخیص می‌دهد چون محل نزول شاء خداوند متعال است مشیت الله آنجا نازل می‌شود، او این را تشخیص می‌دهد بدون اینکه کلامی باشد یا از جای خاصی آمده باشد، احتمال می‌دهد که اینگونه مولا دوست داشته باشد، عمل می‌کند. (به صرف احتمال هم که باشد) شما این را هم در مسائل ساده می‌توانید بگوئید. می‌گوئید: من می‌خواهم امشب شیر خریداری نموده و به منزل ببرم، می‌گویم: برای چه؟ می‌گوید: فلان دوستم که به منزل می‌آید احتمال می‌دهم که شیر برای مزاجش خوب باشد، و بعد هم از او معذرت می‌خواهید که آیا شیر برای شما بد نیست؟ راغب هستید؟ یا می‌گوئید من شیر را بر سر سفره می‌گذارم اگر میل داشت صرف می‌کند دو یا سه غذا بر سر سفره می‌آورید تا آنکه هر چه میل داشت صرف کند و شما چند احتمال را جمع می‌کنید. حال آنکه در اینجا قولی نیست، اگر صحبت از حالت روحی و پیدایش یک نحو تعلقی است، بدون قول هم واقع می‌شود اعم از اینکه کیفیت آن به صورتهای مختلف باشد، و این احتمال شدت پیدا کند، علائم و آثار و قرائنی را می‌بیند (که آنها نشان می‌دهند بدون اینکه خطابی باشد) از حال دوستش می‌فهمد که او تشنه است! نمیگوید آب بیاورا اما شما سریعاً آب می‌آورید! در این امور لازم نیست حتماً کلامی در بین باشد.

من مطلب را تمام می‌کنم مطلبی که گفتم این است که گاهی برای فرد، یقین پیدا می‌شود و گاهی یقین و اعتماد اجتماعی حاصل می‌شود. ـ خلاصه کنم. صحبت در این است که آیا خود «کلمات» در «حجیت» اصیل هستند؟ یا اینکه «ارتباط» در حجیت اصیل است؟ این را انشاءالله تعالی در جلسهٔ آینده مبسوطه حجت می‌کنیم اگر این تمام نشود جایی برای احتمال باقی نمی‌ماند و اگر تمام شود و خود را محکم و ظاهر کند که ارتباط اجتماعی در حجیت اصیل است. یکی از اقسام ارتباطات اجتماعی، و از سطوح ارتباط اجتماعی به وسیلهٔ علامات و ادات انجام می‌گیرد. آیا ارتباط اجتماعی، اصل است؟ و ابزارش کلمات است یا کلمات اصل است و ابزارش اتباط است؟ آیا ملاک حجیت روی ارتباط می‌رود یا روی کلمات؟

(س): این چه تفاوتی ایجاد می‌کند در اینکه ما سهم عرفی را در حجیت ملاک قرار بدهیم یا ارتباط اجتماعی؟

(ج): ارتباط اجتماعی اگر شد گفته می‌شود آیا در ارتباط، ولایت اصل است یا خیر؟ و اساساً ارتباط یعنی چه؟ آیا ارتباط به کمال و سعادت کاری ندارد؟ آیا این ارتباط است؟

۲/۲/۲/۲ـ ضرورت یافتن روابط اجتماعی به تبع ضرورت تکامل تاریخی

اگر نظام ولایت اصل شد و ارتباط هم اصل شد (در رتبهٔ نازله) در این صورت ارتباط اجتماعی در یک رتبه به نظام ولایت و در رتبهٔ نازلتر به الفاظ بازگشت می‌نماید. الفاظ حضور دارند اما حضور تبعی دارند، و آنگاه باید دید که آیا نظام ولایت اجتماعی تبعیتش از نظام ولایت تاریخی چگونه می‌شود؟ حجیت به آنجا برمی‌گردد یعنی حسن عدل و قبح ظلم و شکر منعم و بدی ناسپاسی به آنجا برمی‌گردد، یعنی نتیجهٔ حکمت عملی در استنباط چیست؟ آیا حجتی ندارد؟

۳ـ غایت بحث قاعده‌مند کردن تبعیت عقل از دین در جمیع مراتب

(حالا اشاره‌ای می‌نمایم) به نظر می‌آید که حتماً دین نسبتهای حاکم بر کیفیتهاست یعنی به عبارت دیگر در یک مجموعه‌سازی کوچک که شما انجام می‌دهید، می‌گوئید یک پیش فرضهایی دارم این پیش‌فرضها اتفاقی و تصادفی در عالم پدید نیامده، پیش‌فرضها از فلسفه می‌آید یعنی از منطق گرفته شده یعنی از عقل آمده است، یک نسبتهایی دارد که معنای اینها را عوض می‌کند، و نسبتها از ارزشها و دین و سعادت بوجود می‌آید لذا در خود مجموعه‌سازی بنظر می‌آید که وقتی می‌گوئید این کیفیت برتر و اولی از آن است، میگویم برای کدام هدف و مقصد؟ می‌گوئید: برای اینکه آهن بسازیم، می‌گویم برای چه می‌خواهید آهن را دقیقتر بشناسید؟ در اینجا مجبورید که نیاز اجتماعی را طرح کنید «نیاز اجتماعی» است که می‌گوید چگونه شود؟ و این مجبور است که به دنبال تکامل جامعه برود، که آن تکامل منتهی به ارزش می‌شود، و ارزش نیز به سعادت که آن نیز تولی و ولایت است که باید بر کیفیتها هم حکومت داشته باشد، یعنی کیفیتها محکوم آنها شود، یعنی وقتی مکان و روابط کیفیتها که عوض شود آن کیفیتها اساساً و موضوعاً کارائیش چیز دیگری شده و عوض می‌شود.

بنابراین مطلبی را که می‌گویند: فلسفه و دین جدای از علم است اساساً این معادله کاربردی استقرار پیدا نمی‌کند، جز اینکه یک طرف معادله کاربردی، فلسفه یعنی عقل در طرف دیگر تبعیت از وحی باشد بگونهٔ دیگر نمی‌توان آنرا پیدا کرد. یعنی ما می‌گوئیم در «خود مدلها»، منطقاً نه در «حاصلش» در خود مدل، دین و فلسفه دین و منطق، دین و عقل حاضر. است آثارش عملکرد عینی و امثال آن می‌شود که آن در مرحلهٔ دیگر است یعنی اینکه خود این نسبتها اصل در پیدایش کیفیتها می‌باشند و به این بازگشت می‌کنند که نظام ولایت اصل است و نحوهٔ تولی در پیدایش ادارکات اصل می‌باشد. حالا این مطالب را به تندی بگوئیم و رد شویم مناسب نیست. ما تبعیت عقل از دین در جمیع مراتب را باید قاعده‌مند کنیم و تحویل بدهیم یکی از مراتب بسیار عالی آن در استنباط خودمان هست که این سطحش طبیعی است که از تمام سطوح بالاتر است.

(مطلبی که در جلسه دیگر روی آن صحبت می‌کنیم این است که) آیا کلمات و فهم عرفی جدای از مبانیش می‌تواند حجیت داشته باشد؟ (یعنی یقین و اعتماد اجتماعی) حجیت یعنی چه؟ یکبار در مباحث قبل (بحث ولایت، تولی، تصرف و...) گفته شد که اینکه قدرت تعجیز را داشته باشد یعنی قاعده‌مند کردن و اینکه گفتیم قاعده بوجود می‌آید و در نحوهٔ تولی و ولایت تکامل پیدا می‌کند که در

این تکامل یافتنش اشیاء و کیفیات از جمله مفاهیم و اوصاف پیدا می‌شوند.

(س): بحث اساسی این است که ما وقتی می‌خواهیم بگوئیم فهم عرفی حجت است یا گمانه‌ها و جمع‌بندی خود گمانه‌ها حجت است باید ببینیم که اساساً چه چیز حجت است؟ و بعد گفت آن ضابطه حجیت بر چه چیز منطبق است؟

(ج): بحث حجیت را در اصول به یک نحوه‌ای دارند ولی برنمی‌گردانند که بر آن دقت نمایند. می‌گویند: قطع ذاتاً حجت است! یا می‌گویند علم حجت است!

(س): بله حجیت‌ها را به قطع برمی‌گردانند و حجیت قطع را هم ذاتی می‌دانند البته اخیراً بعضی از متأخرین روی ذاتی بودن حجت قطع بحثهایی کرده‌اند که آنرا محل مناقشه قرار داده‌اند ولی واقعاً بحث خیلی اجمال دارد.

(ج): و این بمانند مباحث بدیهیات و امثال آن خیلی زود در اینجا طرح و رد می‌شوند همانگونه که در حوزه در بحث خود منطق، تعاریفش و احکامش چگونه است، تأمل نمی‌کنند و سریع می‌گذرند و می‌گویند کلیت کبری و موجبه بودن صغری و... و تأملی در اینها نمی‌کنند!

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

مبادی
اصول فقه
احکام حکومتی

۱۶

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی
تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۳/۱۰/۳

روابط اجتماعی اساس در میزان ارزش و حجیت کلمات

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۱۶
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۳/۱۰/۳
عنوان گذار :	حجةالاسلام تـرابی	تاریخ بایگانی :	۷۴/۰۲/۱۱
ویراستـار :	حجةالاسلام محسنی	تیـــراژ :	۱۰ نسـخه
حروفچینی و تکثیر از :	واحد انتشارات	نوبت تکثیر یا چاپ :	اول

بسم الله الرّحمن الرّحیم

تاریخ ۷۳/۱۰/۳ جلسه ۱۶

۱ـ اهمیت و احترام به کلمات به تبع اهمیت روابط اجتماعی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی : بحثی را که داریم این است که «ملاک حجیت» چیست؟ آیا مسئلهٔ زبان و ارتکازات عرفی از آن، اساس در حجیت است؟ این یک احتمال می‌باشد. حال وقتی که می‌گوئیم: «حجیت ظاهر الفاظ» این یعنی چه؟ آیا این حجیت به مسئله «تخاطب» اهل یک عرف برمی‌گردد؟ یا به دلیل «ارتباط» افراد جامعه است که اساس «تخاطب»، قابلیت احتجاج دارد. چون وجود ارتباط ضروری است آنوقت کیفیتهای مختلفی برای آن فرض دارد. مبرز آن کیفیتها یک سری کلمات و علائم صوتی و نگارشی است که شما می‌گوئید آنها را ثبت می‌کنیم. یک نحوه از ارتباط را ثبت می‌کنید و بعد طرف را به آن ملتزم می‌کنید. حال اگر کسی آنرا نپذیرد و اعتنا نکند چه چیزی نقض می‌شود؟ مثلاً یک نفر سندی را در قبال یک قرضی امضاء می‌کند. اگر این سند انکار شود و جامعه نیز انکار را بپذیرد چه وضعی پیش می‌آید؟ آیا به الفاظ ضربه می‌خورد و اعتبار الفاظ از بین می‌رود؟ یا اینکه خیر اصلاً بحث از اعتبار الفاظ نیست، مثلاً گفته می‌شود در یک وضعیت و شرایطی امنیت اقتصادی از بین می‌رود. اینکه می‌گوئیم امنیت اقتصادی از بین می‌رود یعنی چه میشود؟ مثلاً اگر مردم در امور ایقاعات اقتصادی خود به قراردادها و شروط خود اعتنا نکنند و تقید و التزامی نداشته باشند چه می‌شود؟ آیا «زبان» خراب می‌شود یا اینکه به «رابطهٔ اجتماعی» لطمه می‌خورد؟ سؤال می‌کنیم که احترام «کیف روابط» به چه چیز است؟

۱/۱ـ تبعی بودن موضوعیت ادبیات

صحیح است که بگوئیم صداها و آواها را دسته‌بندی کرده و حروفی را تعریف می‌نمائیم، سپس برای حروف یک نحوه ترکیباتی را فرض می‌کنیم که کلماتی درست می‌شود، بعد از کلمات هم یک نحوه ترکیبهائی و برای هر کدام از اینها نیز قواعدی قرار می‌دهیم. منظور از «قواعد» این است که مرتباً از ابتدا آواها را دسته‌بندی کرده و در حال تجزیه صداها هستیم، مثلاً الف برابر این صدا، ب برابر این صدا و... نگارش هم همینطور می‌باشد. می‌گوئید این علامت برابر این صدا است. این «تجزیه کردنها» برای یک «دسته‌بندی» است که بتوان «ترکیب» کرد و منظور از ترکیبهای حروف نیز این است که با کنار هم گذاشتن تعداد مشخصی از حروف، افادهٔ معنای

خاصی بشود. مثل «کتب» که معنای نوشتن را می‌دهد. بعد می‌گوئید قاعده‌ای بنام علم صرف داریم که برای این «کتب یا الکتب» می‌توان بیش از هزار نوع کیفیت را دسته‌بندی کرد. مثلاً صد و اندی صیغه برای تلائی مجرد آن است که با صیغه‌های مزید و خماسی و غیرذلک، بیشتر از هزار نوع دسته‌بندی برای هیئتهای مختلف ارائه می‌دهید. این کارهایی که در دستور زبان در «صرف و نحو و معانی بیان» انجام می‌گیرد برای چیست؟

۱/۱/۱ـ زبان به عنوان مبرز روابط اجتماعی

آیا خود این صیغه‌ها و هیئت‌ها و ترکیبها می‌توانند موضوعیت حقیقه داشته باشند یا نه؟ بله، موضوع هستند ولکن موضوع تبعی می‌باشند (خوب عنایت کنید که اساس استدلال را می‌خواهیم عرض کنم) آیا موضوع بودن الفاظ و زبان، «تخاطب تبعی» است یا «تصرفی» یا «محوری»؟ اگر ما بخواهیم در دسته‌بندیهای خود آنها را قرار دهیم چگونه می‌شود؟ یعنی آیا اگر کسی اهل یک زبان دیگری غیر از عربی بود، آیا برای او تکلیفی نیست؟ یا اینکه می‌گوئید مطالب دین که به زبان عربی گفته شده، ما «حجیت» را در این زبان طرح می‌کنیم ولی «تکلیف» آن برای همه است. یعنی «اهل تخاطب» یعنی عرفی که به آن خطاب شده است عرب می‌باشد ولی امر که منحصراً برای عرب که نیست. اینکه فرق می‌گذارید بین اینکه در مقام استنباط لازم است که زبان عربی را یاد بگیریم ولی در مقام اتیان، از اهل فارس هم که باشیم ضروری است که اتیان نمائیم این امر چه چیزی را تمام می‌کند. می‌گوئید: در استفاده و القاء، زبان عربی اصل است و حجیت دارد ولکن قطعاً اتیان و امتثال را که صرفاً مقید به عربها نمی‌نمائید. یعنی «تکلیف» که از ناحیهٔ خدای متعال فقط برای یک قوم که نیامده است! بلکه تکلیف برای همه است هر زبانی که می‌خواهند داشته باشند. حال اگر تکلیف برای همه باشد ولو زبان خطاب فقط زبان یک قوم باشد در این صورت آیا «رابطهٔ اجتماعی»، «موضوع خطاب» است یا اینکه زبان خاصی موضوع است؟ یعنی آیا «موضوع خطاب»، «رابطه اجتماعی» است و «مبرز» آن زبان خاص نیز می‌باشد یا اینکه این زبان خاص، اصل است؟

۱/۲ـ تفاوت «حقوقدان» و «ادیب» در تنسک به ادبیات و عبارات

حال سؤال می‌کنیم که اگر مردم سندها را قائل نشوند و آنها را انکار کنند به زبان لطمه می‌خورد یا به رابطهٔ اجتماعی لطمه می‌خورد؟ یعنی آیا اکل و ایکال مال به باطل می‌شود یا اینکه ادبا ناراحت می‌شوند که اینها صیانت الفاظ را رعایت نمی‌کنند. آیا حقوقدانها ناراحت می‌شوند یا ادبا؟ حال اگر مقاصد را مختلف ملاحظه نمائیم زمانی یک نفر شعر و قطعهٔ ادبی درجهٔ یکی را برای فردی تنظیم می‌کند که مشاهده می‌شود که بعضی از قواعد ادبی را در آن رعایت نکرده ولکن در عین حال لطافت معانی بیانی آن نیز بیشتر شده است ولی

ادبا از این کار او ناراحت نمی‌شوند. ادیب به این امر اشکال نمی‌کند که این فرد، قواعد زبان فارسی را رعایت نکرده است بلکه می‌گوید عجب ترکیب درجه یکی را آورده است گفته «اشک قسم»، قسم که اشک ندارد ولی ترکیبی را که درست می‌کند ادیب آنرا امضاء می‌کند. آیا ادبا مطرح می‌کنند که در «محاورات عرفیه» موضوعی به عنوان اشک قسم نداریم که این بر آن اطلاق شود؟

۱/۲/۱ـ واسطه بودن کلمات برای ایجاد روابط

اساساً سؤال ما این است که ادبا آنچه راکه در معانی بیان و فصاحت و بلاغت مهم می‌دانند چه چیز است؟ آیا ایجاد حالتهای خاص شبیه موزیکها است یا تنسک دقیق به قواعد ادبی و مخاطبه؟ حال اگر در باب حقوق نظر کنیم وضعیت اینگونه نیست. چرا حقوقدان‌ها اینطور نیستند و ادبا اینگونه هستند؟ اگر «کلمات و الفاظ» موضوعیت اصلی در نزد ادبا داشته باشد، قاعدتاً آنها باید بیشتر از حقوقدانها شور و اهتمام داشته باشند. «حقوقدان» کم و زیاد نوشتن در سند را نمی‌پذیرد. ولی «ادیب» زمانی که قطعه، قطعهٔ ادبی زیبایی باشد کم و زیاد گفتن در قواعد را می‌پذیرد. چرا ادیب در «تبادر عرفی» به «قدرت ایجاد حالت و تصرف کلمات» نظر می‌کند؟ کانه ادیب «کلمات» را «وسیله تصرف در حالات» می‌داند و به معانی لغوی آن متنسک نمی‌شود. آن ادیبی که به معانی لغوی و قواعد دستوری اصرار بورزد نمی‌تواند قطعات ادبی بلند و رسائی را ارائه دهد. چرا نمی‌تواند؟ یعنی به تعبیر اصولی آن، «ارادهٔ جدی» روی لغات و کلمات نداشتن و «ارادهٔ استعمالی» داشتن، اینرا شعرای معروف که جزء ادبای اقوام می‌شوند، خیلی بکار می‌گیرند. آیا آنچه را که می‌گوئیم بازگشت به «حجیت ظن» دارد. به کلمات نسبت دارد؟ در باب علم و قطع و ظن بحث و بررسی می‌کنیم که جایگاه بحث ما کجاست؟ حال می‌گوئیم ادبا چه کار می‌کنند؟ بعضی از شعرا آمده‌اند که نمونهٔ اشک قسم را مطرح کرده‌اند، به عبارتی بازی با کلمه می‌کنند. یعنی اصلاً قصد آنها از کلمات، معانی خاص منسبق به اذهان نیست قصد آنها این است که یک نحوهٔ ترکیبی که مناسب حال مستمع است بسازند و ارائه نمایند که او را به یک نوع کاری وادارند. مقصد آنها انجام یک فعل دیگری است. اساساً کل صحبتی راکه می‌کنند به آن معتقد نیستند.«۱» ممکن است کسی به این نحوه ثنا و مدح گفتن اشکال کند و بگوید اگر معانی این کلمات منسبق به اذهان نمی‌شد، نمی‌توانست جنین تملقی را بگوید. بنابراین به دلیل انسباق آن به ذهن، قدرت واسطه قرار گرفتن آن برای این مقصد را دارد.

حجةالاسلام میرباقری: یعنی به تعبیر دیگر اگر چهار تا فحش چارواداری و پشت سرهم ردیف می‌کرد که یک پول فراوانی

---

۱ ـ این شاعر آمده برای «علم» که یکی از مسئولین رژیم طاغوتی بوده شعر می‌گوید:

دل از تو، تو را می‌خواهد ور نیست گمانت

آویزهٔ گوش تو کنم اشک قسم را

این شاعر معتقد به علم که نیست این فرد تریاکی است و با اینکار پول تریاک را می‌خواهد، واقعاً عرض می‌کنم این شخص را می‌شناسم که تریاکی بود و پول را تریاک را می‌خواست.

بگیرد که به او نمی‌دادند؟

(ج):بله! به او پول نمی‌دادند. بنابراین می‌گوئید «تبادر و وضع» به دلیل خود همین مطلب صحت دارد و صدق و کذب آن را خود عرف و خود مستمع می‌فهمد. یعنی خود «علم» (فرد مدح شده در شعر) هم می‌داند که این تملقی که گفته شده برای چیست؟! عرف هم می‌فهمد! پس بنابراین به عنوان تملق‌گوئی یک «ارتباطی» برقرار می‌کند که مبرز آن، این «کلمات» است والا باید برای او دادگاه تشکیل بدهند و بگویند که تو با گفتن

دل از تو، تو را می‌خواهد ور نیست گمانت

آویزهٔ گوش تو کنم اشک قسم را

می‌خواستی دروغ بگوئی! حال هیچ چیزی از «علم» نمی‌خواهی، اینجا قربانی او بشو! می‌گوید که من فقط شعر و مدح گفتم من که چیزی نگفته‌ام! یعنی عرف می‌فهمد که ارادهٔ جدی در اینها نیست، ولی حقوقدان اگر در حقوق، سند نوشتن یک واوی کم و زیاد کنید، می‌گوید چرا نوشتید؟ در محکمه می‌گوید مشعر به این است و در آن حکم می‌باشد.

۱/۲/۲ـ حساسیت حقوقدان نسبت به عبارت به دلیل اصل بودن روابط اجتماعی

آنچه که در اینجا می‌خواهم بحث کنم تفاوت بین این دو می‌باشد که دو قشر هستند که هر دو در جامعه جای دارند. یک قشر معروف به ادیب است که نگهبانی «ادبیات» به عهدهٔ اوست. یک قشر نیز نگهبانی «روابط اجتماعی» به عهدهٔ اوست که او محکم می‌گیرد. دادگاهها روی اسناد نمی‌توانند معامله‌ای را داشته باشند که ادبا با کلمات دارند. در همهٔ عرفها نیز امر به همین وضع است. معنای آن، این است که «رابطه اجتماعی» اصل است و «ادبیات» تابع و مبرز آن است که در درجهٔ دوم قرار می‌گیرد. صحیح است که بگویند «ادبیات» را در کجا برای چه چیزی بکار گرفته‌اند؟ ولی نسبت به «روابط اجتماعی» نمی‌توانید اینگونه بگوئید. در روابط اجتماعی اگر کسی سندی را درست کرد ولکن بعداً زیر بار آن نرفت، می‌گویند حیله و تخلف کرد، یعنی در قواعد حقوقی «تخلف و عدم تخلف» را به میان می‌آورند ولو اینکه از همین ادبیات هم استفاده می‌کنند ولکن روی قطعه‌های ادبی نام تخلف را نمی‌گذارند، بلکه احیاناً می‌گویند در شعر

در شعر مپیچ و در فن او کز احسن اوست اکذب او

این کار هنری است که قدرت تصرف در وهمیات را دارد حال این یک قدم که می‌گوئیم اگر روابط اجتماعی اصل باشد.

۱/۲/۲/۱ـ دقتی بیشتر در اصل بودن روابط اجتماعی

(س): هنوز روشن نیست که «روابط اجتماعی اصل است» یعنی چه؟

(ج): یعنی یک «کیفیت رابطه‌ای» داریم بنام قرض، کیفیت رابطه‌ای دیگری بنام ربا داریم، یک جامعه ربا را صحیح می‌داند و سندی ربوی تنظیم می‌کند که عندالمتعاقدین صحیح

است ولو عندالشرع باطل باشد. عرف بر این سند ربوی و بر روی کلمه به کلمهٔ آن دادگاه حقوقی می‌گذارد. ولی دادگاه، روی شعر توقف نمی‌کند. یک انجمن برای ادبا درست می‌کنند و نظر می‌دهند که آیا شعر قصد توهین و هجو داشته یا قصد تمجید، اگر یک نحو رابطهٔ سیاسی تخلف شده باشد کارشناس می‌گوید: بله! شاعر در این شعر قصد تضعیف داشته که جرم را معین می‌کند، یعنی جرم را برای تضعیف کردن معین می‌کند نه برای خود بکار بردن این الفاظ و این ترکیبات. ولی اگر همین استعاره و همین تشبیه را بکار ببرد ولکن قصد تضعیف نداشته باشد که از نظر سیاسی در عرف مجرم باشد، در این صورت به هیچ وجه او را مجرم نمی‌شناسند. یعنی اصل اینکه این کلمات را چگونه بکار بگیریم، این را صاحبان فن ادبیات که اهل معانی بیان هستند، جزء تخلفات اجتماعی نمی‌شمارند. این مطلب تمام می‌کند که «ادبیات»، «بنفسه» نمی‌تواند در حجیت، موضوعیت داشته باشد بلکه به «تبع رابطه» می‌تواند «حجیت» داشته باشد، مرتبهٔ حجیت آنرا که به آن استدلال می‌کنیم (که بعداً آن مرتبه را نیز قبول داریم) آن مرتبه را مرتبه تبعی می‌گوئیم.

۱/۲/۳ـ میزان دقت در کلمات تابع اهمیت رابطه‌ها

در یک رتبه قبول داریم و مثل استدلال حقوقدانها استدلال می‌کنیم و قوی نیز استدلال می‌نمائیم و می‌گوئیم آیا این کلمات مشعر به دستور است یا نیست؟ یعنی عین حقوقدانها برخورد می‌کنیم. سختگیری هم خواهیم داشت، عام و خاص، جمع بین ادله و امثال ذلک را ملاحظه و رعایت می‌کنیم ولی باید بدانیم که این نسبت به یک رابطه برای مبرز بودن آن است. اگر آن رابطهٔ امر و نهی در نظر ما سست بود، این دقتها را اصلاً نداشت. چون دلائل رابطه امر و نهی و اطاعت و اتیان و امثال ذلک در مقام خودش محکم است که با، دقت کردن روی تعابیر محکم شده است. دقت روی تعبیر این است که ملاحظه کنیم آیا این مفهوم شرط دارد یا ندارد؟ اشتباه نکنیم که فقط آنرا روی تخاطب ببریم. عرف، نسبت به تخاطب مختلف نظر می‌دهد. می‌گوید: اگر معانی بیان است و می‌خواهد مثلاً شعری و خطابی مطلبی را برساند ضرورتی ندارد که به آن دقت شود.«۱»

پس «روابط اجتماعی»، اساس است که به کلمات، بهاء می‌دهد. بله! حجیت کلمات وجود دارد دقت و قبول هم داریم و باطل نیز نمی‌شود به شرط اینکه محتوای مهمی داشته باشد که قیمت پیدا می‌کند والا قیمت ندارد.

۱/۲/۳/۱ـ بیان تمثیلی تبعی بودن حجیت کلمات

(س): یعنی می‌فرمائید «حجیت فهم عرفی کلمات» به

---

۱ ـ کسی اشتباه نکند که مفاهیم در ادعیه و زیارات را از این قسم بداند و گمان کند آنها، مانند شعر و قطعه‌های ادبی می‌باشند. این غفلت بسیار بزرگی است که کسی گمان کند که استغفرالله و معاذالله، ائمه طاهرین و خداوند متعال قصد بازی با الفاظ را داشته‌اند و خواسته‌اند کسی را بازی بدهند. «سبحانه و تعالی عما یقول الظالمون». کسی بسیار ظالم است که بخواهد اینگونه در بارهٔ ائمه صحبت کند. آنها که محتاج به کذب نیستند. اینگونه نیست که نعوذبالله آنها محتاج باشند و فاقد قدرت و با هزار حیله بخواهند شما را به کاری وادار نمایند. از ساحت منزه و مقدس خداوند بدور است که با خیال و وعده باطل التذاذاتی را برای مردم فراهم نماید بلکه از ساحت مقدس نبی او و اصیاءنبی او هم دور است حتی از مؤمنین نیز دور می‌باشد.

«روابط خاصی» برمی‌گردد. در ارتباطات خاصی، فهم عرفی از خطاب، حجت است؟

(ج): یک مثال ساده‌ای بیان می‌کنم یک ترازوئی است که $\frac{1}{10000}$ گرم را حساب می‌کند، کف اتاق که پا می‌گذارند آن را نشان می‌دهد که چند درجه است. اگر کسی برای ساختن ساختمان این ترازو را بیاورد و بگوید می‌خواهم سنگ و گچ را با آن بکشم. مردم می‌خندند و می‌گویند این فرد عقل خود را از دست داده است! برای این کار که هیچ، برای شیرینی پختن هم مناسب نمی‌باشد. ترازوی با حساسیت یک ده هزارم گرم را که برای شیرینی نمی‌آورند! ولی آن ترازو در جای خودش بسیار حساس است و صحیح است که از آن استفاده نمائید. حال اگر در جائی که لازم است ترازویی با حساسیت زیاد داشته باشید برعکس ترازویی آوردید که خودتان از دو کفه و یک چوب و نخی در وسط آن درست کرده‌اید که تا حدود ده مثقال هم، اشیاء را کم و زیاد وزن می‌کند، می‌خواهید برای تهیه یک ترکیب شیمیایی حساس، از این ترازو استفاده کنید! می‌گویند اینها مگر هندوانه است که می‌خواهی با این ترازو وزن کنی که حالا یک مقداری هم قصد چرباندن آن را نیز داری؟! حال قصد ما از بیان این مطالب چیست؟ قصد ما این است که آیا فقط بگوئیم «عرف و تخاطب» و سریع عبور نمائیم؟ یا دقت کنیم که عرف برای چیست؟ و ارزش آن چقدر می‌باشد؟

۱/۳ـ تفاوت حجیت عرفی کلمات در نزد خود عرف

(س): خلاصه حاصل عرض من این است که آیا حجیت عرفی را می‌خواهیم از موضوعیت بیاندازیم؟ یا اینکه بگوئیم در نظر خود عرف هم مفاد قواعد و کلمات، حجیتشان متفاوت است؟

(ج): حجیت آن متفاوت است نه اینکه بخواهیم آن را از اعتبار بیندازیم.

(س): «ضوابط حجیت عرفی» را بیان می‌کنیم و می‌خواهیم جایگاه آن را متفاوت کنیم؟

(ج): احسنت! «ادبیات» در کجا بکار گرفته می‌شود تا بگویم چقدر ارزش دارد؟

(س): حتی بنظر خود عرف؟

(ج): بله! بنظر خود عرف هم همین است. خود عرف هم همین کار را می‌کند. خود عرف نمره ۲۰ به شاعری می‌دهد که بتواند افراد را به تخیل بیاندازد ولکن هرگز این حق را برای نوشتن یک سند توسط یک وکیل نخواهد داد. اگر سندی را تحویل گرفته‌اید و ملکی را خریده‌اید بعد فروشنده آمده گفته است از کران تا کران طول این ملک است! بعد سندی را می‌آورند که امضاء کرده‌اید. می‌گویند این از کران تا کران کجاست؟! می‌گوید می‌خواستم ملکی را که شما می‌خواهید صاحب شوید، مدح کنم. می‌گویند غلط کردی چنین مدحی کردی! ولی اگر این از «کران تا کران» را در شعر که بیاورد عرف

می‌گوید: احسنت! عرف در جاهای مختلف، برای ادبیات، معانی مختلف قائل است ولکن معانی مطلق برای آن قائل نمی‌باشد.

۱/۳/۱ـ اطلاق تعاریف ادبی هنگام «تجزیه و دسته‌بندی»

بله! در زمان تجزیه و دسته‌بندی مجبور است که تعاریف مطلقی را ارائه نماید ولی در هنگام درست کردن ترکیب می‌گوید برای کدام «جایگاهی» می‌خواهی؟ یعنی چه؟ یعنی «رعایت هدف»، شما صداها را تجزیه و دسته‌بندی می‌کنید. قواعدی که این صداها را به یکدیگر ترکیب می‌نماید را نیز دسته‌بندی می‌کنید که از آنها کلمه درست نمائید و سپس کلام و جمله را ارائه دهید و امثال ذالک. تمام این کارها که در قواعد «صرف و نحو» می‌باشد همه در مرحلهٔ «تجزیه» می‌باشد. در مرحلهٔ «معانی و بیان» قواعد بکارگیری را خواهید داشت، در ابتدای معانی و بیان بحث از این است که چکار می‌خواهید بکنید؟ چه معنایی را می‌خواهید برسانید؟ «تصرف در حال» می‌خواهید داشته باشید یا می‌خواهید سند بنویسید؟ کلام شما اخبار است یا انشاء؟ در «معانی و بیان» از رابطهٔ بین «کیفیت سازی» و «هدف» شما بحث می‌شود. اگر کسی بخواهد به وضع تجزیه تمسک کند بدون اینکه توجهی به وضع معانی و بیان و تخاطب داشته باشد مطلب تمام نمی‌شود.

۲ـ ثمرهٔ بحث : در صورت اصل بودن روابط اجتماعی لوازم منحصر به لوازم خود یک جمله نیست

حال از اینجا یک قدم می‌خواهیم جلوتر برویم و بگوئیم که در مواضع و مواردی از روابط اجتماعی که خیلی محکم به آنها دقت می‌شود لوازم تا چه سطح و درجه‌ای را لوازم عقلی کلام بدانیم؟

(س): یعنی می‌فرمائید این قواعدی که در علم اصول، به عنوان قواعد لفظی بیان می‌کنیم، این قواعد، اطلاق عرفی ندارد؟ یا اینکه این قواعد، اطلاق در مقام تجزیه را دارد، مثلاً می‌گویند جمله شرطیه، مفهوم دارد یا جمله وصفیه، مفهوم ندارد و معنای مفهوم داشتن و نداشتن آن نیز این نیست که در مقام اراده جدی مفهوم دارد یا ندارد. ارادهٔ جدی را همینطور که می‌فرمائید مشروط به شرایطی دیگر می‌کنند در مقام ارادهٔ استعمالی بحث می‌کنند که ظهور صیغهٔ امر در چیست؟ یا تبادر از مادهٔ امر یا صیغهٔ نهی چه چیزی می‌شود؟ یا جملهٔ شرطیه یا وصفیه یا...؟

(ج): ما قبول داریم که اصول لفظیه و همچنین اصول عقلیه حتماً در تعیین حکم دخالت دارد. بیان آقایان هم در سطح خودش تمام است. قصد شکستن این را نداریم، بلکه می‌خواهیم پلهٔ بالاتر آنرا اثبات کنیم و بگوئیم آیا مطلب این است و چیز دیگری در کار نیست؟ آیا سقف آن هم سقف «تبادر عرفی» است؟ یا سقف آن، سقف «روابط اجتماعی»

است و ملاک حجیت آن که می‌گوئید «ذمه العقلاء» به خود الفاظ برنمی‌گردد؟

۲/۱ـ ریشهٔ التزام عرف به قواعد و اعتبارات

چون عرف نمی‌تواند به «رابطهٔ اجتماعی» مقید نباشد، آن هم به دلائل متعدد که کمترین آن مسئله «هرج و مرج» است و بالاترین آن نیز بعداً عرض می‌کنیم که «تولی و ولایت» است. یعنی به عبارت دیگر علاقهٔ عرف به غیر، مبدأ التزامش به قواعد است.واین التزام نیز حقیقی می‌باشد در نهایت آن هم به توسعه و سرپرستی و ربوبیت است که در آینده بحث آن را خواهیم داشت. فعلاً در این بحث هستیم که پایهٔ این حجیت به کجا برمی‌گردد؟ بله «حجت» است ولی باید بدانیم پایهٔ آن به کجا برمی‌گردد؟ آیا پایهٔ آن به خود «عرف و اعتبارات عرفیه» برمی‌گردد و یا ضرورت اعتبار (علی فرض اعتباری) ضرورت اعتبار از کجا میآید؟ چرا اعتبار کنیم؟ آیا ضرورت آن حقیقی است یا اعتباری؟ آیا می‌توانند اعتبار نکنند؟ اگر ضرورت آن اعتبار بود آیا تکامل آن هم اعتباری است یا تکامل آن قهری است؟ یعنی بدون اینکه اینها بخواهند یا نخواهند ضرورت آن هم قهری می‌شود به دلیل تکامل التزام به آن نیز قهری می‌شود؟ البته پایهٔ این امر به این برمی‌گردد که جایگاه ادراکات اعتباری کجا است؟ که بگوئیم ادراکات اعتباری، اعتباری نیست بلکه حقیقی است، آن هم با خصوصیات مختلفی که دارد.

۲/۲ـ بالاتر بودن ملاحظه و ادراک «نظام ملازمات عقلیه» از ادراکات عرفی

حال اگر به فرض گفتیم که «روابط عرفی» اصل است و چون اصل است کیفیت دارد و بدون کیفیت هم که نمی‌تواند باشد و کیفیت آن نیز خصوصیاتی دارد که لازم است به وسیلهٔ الفاظ ابراز شود. بگوئیم در همان تملق گفتن در دستگاه ولایت باطل آن هم یک نحوه رابطهٔ سیاسی است که مبرز آن، اغراق گفتن‌ها، تجلیلهای بیجا یا تحقیرهای بیجاست. مثلاً دشمن سلطانی را هجو کنند. یا دوست سلطانی را تجلیل بیجا نمایند. بگوئیم «اصل»، «روابط اجتماعی» است و «کیفیت روابط» نیز به وسیلهٔ «الفاظ» ظاهر می‌شود. حال اگر چنین مطلبی فرض شد آیا از اینجا می‌توانیم بگوئیم که لوازم عقلیه نمی‌تواند منحصر به لوازم خود یک جمله بشود؟ یعنی همینطوری که شما در کلمات می‌گوئید که عام و خاص داریم، تخصیص متصل و تخصیص منفصل داریم، لوازم عقلیه هم می‌توانند به همدیگر «نسبت» داشته باشند؟ بگوئیم ملازمات عقلیه به دلیل روابط اجتماعی «نسبت قطعی» به یکدیگر دارند؟ آیا چنین چیزی می‌توانیم بگوئیم، که لوازم عقلیه به یکدیگر نسبت دارند و نسبت آنها، مثل تخصیص متصل و منفصل است و صحیح است که بگوئیم در جایگاه خاصی بکار رفتن دستور یا نهی در نظام روابط اجتماعی و نظام ملازمات عقلیه، قابل ملاحظه است؟ حال اگر این مطلب را مطرح کردیم اگر «عرف» در تخاطب ملاک باشد، عرف حتماً نمی‌فهمد ولی اگر

«تفقه» اصل باشد چی؟

(س): روشن نشد که این مطلب چه ارتباطی به این پیدا می‌کند که بگوئیم روابط اجتماعی اصل است؟ اگر بگوئیم کلمات و قواعد فهم کلمات اصل هستند لازمهٔ آن، این است که لوازم کلمات را ملاحظه کنیم و بگوئیم این کلمه چه لازمه‌ای دارند ولی اگر گفتیم که روابط اجتماعی اصل است آیا لازمهٔ آن، این می‌شود که بگوئیم نظام لوازم عقلیه داریم؟

۲/۳ـ عدم تقید «ملازمات عقلیه» به الفاظ زبان خاص

(ج): معنایش این می‌شود که روابط اجتماعی اصل می‌شود و مبرز آن نیز، کلمات می‌باشند در یک سطح باید سراغ کلمات بیائیم یعنی دلالتهای کلمات را تمام کنیم. از این امر غفلت نورزیم! ولی نگوئیم در اینجا کار تمام شد، بلکه بگوئیم حکم و تکلیف یک دسته از مبتلابه‌ها معلوم شده ولکن لوازم عقلیه دسته دوم از مبتلابه‌ها بریده بریده از یکدیگر می‌باشد. اول دلالت خود کلمات بدون لوازم عقلیه، را تمام کنیم (عین اخباریها). به قول برادرمان آقای فاطمی‌نیا که روی منبر می‌فرمود چرا به این حدیث می‌بندید؟! بگو اینجای آن معلوم نیست! یک کار این است که خیر، کار دارم! برای کار خودم باید تکلیف خود را بدست آورم. فرض بین دو چیز است. به قول مرحوم شیخ انصاری توقف در عمل ممتنع است.

۲/۴ـ بالاتر بودن تفقه (درک ملازمات عقلیه) از ادراک عرفی

یک فرض این است که چیزی از آن درنمی‌آید، آزاد هستیم برویم هر کاری خواستیم بکنیم. یک فرض دیگر این است که دقت بیشتری بکنیم و ببینیم لازمهٔ این حرف با آن حرف و آن حرف دیگر چه می‌شود؟ یعنی تفقه بکن و ملازمات عقلیهٔ کلام را بگیر. یک فرض دیگر این است که ملازمات عقلیهٔ کلام که گیر آنها به الفاظ که نیست. شما وقتی که می‌گوئید مفهوم شرط حجت است یا نه؟ آیا می‌گوئید مفهوم شرط در نزد عرف عرب حجت است یا خیر؟! اینکه مفهوم شرط حجت است یا نه کاری به «عرف عرب» ندارد، حتی به «زمان تخاطب» هم تمسک نمی‌کنید. شما که ۵۰ تا نمونه نمی‌آورید که بگوئید عرب وقتی مفهوم را مقید به شرط می‌کرد، اینگونه استفاده می‌کرد بلکه فهم ایرانی خود را در ۱۴۰۰ سال بعد از این خطاب، اصل قرار می‌دهید. اگر گفتند فهم شما که ایرانی است؟ می‌گوئید کاری به ایران که ندارد مگر گمان می‌کنید کسانی که زبان آنها ترکی است مفهوم شرط را حجت نمی‌دانند! اینکه از عرف زمان عدول می‌کنید و تفقه را روی مفهوم شرط و مفهوم فرضاً امر به شیء مقتضی نهی از ضد است یا نه؟ و امثال ذلک می‌برید، این یعنی چه؟ این ملازمات عقلیه چه ربطی به «تخاطب عرب» و خصوصاً «تخاطب عرفی» دارد. چرا شما اینها را تفقه می‌دانید؟ چرا آنها را خروج از قاعده نمیدانید؟ حال آیا می‌توانیم بگوئیم که اینها جزو امور

ظنی هستند، آن هم جز و ظنون عامه و ملاکی نیز برای آنها نداریم و حجیت آنها هم باید کنار برود؟ یا اینکه تفقه به اینها برمی‌گردد و اساس حجیت الفاظ هم به ملاک اینها است؟ یعنی اینکه الفاظ عرفی، حجت است، به دلیل عقلی اثبات می‌کنید که حجت است. عقلاً اثبات میکنید که اگر حجت نباشد چنین می‌شود. اگر آنگونه نشد چنین می‌شود و فلان لازمه را پیدا می‌کند. معنای این مطلب این می‌شود که امر و نهی دیگر جائی پیدا نمی‌کند.

۲/۴/۱ـ دلالت «ان هذا و شبهه یعرف من کتاب الله» بر بالاتر از استنباط عرفی

حجةالاسلام شاهرودی : در ابتدا تسامحات عرفی را مورد مداقه قرار می‌دهیم و مخاطب ما در واقع همان عرف با تسامحات آن می‌باشد نه اینکه مخاطب ما عرف دقیق ملتفت به همهٔ جوانب است؟

(ج): حال واقعاً در قضیه زراره عرف از «ان هذا و شبهه یعرف من کتاب الله» مطلبی می‌فهمد؟ آیا زراره از عرف نبوده است؟ آیا زراره از متوسط عرف عرب کمتر بوده است؟ ممکن است، انسان خیلی تمحض در یک عبارتی پیدا کند، سپس آنرا فراموش کند. شما این قضیهٔ جبیره را چه می‌گوئید؟ آیا زراره از عرف بوده است یا نبوده است؟ یا از متوسط عرف پائین‌تر بوده است؟ چرا او نفهمیده و آمده و گفته چرا فاصلهٔ بین غسل و مسح را...؟

(س): تلازم ندارد که همه جا عرف بفهمد؟

(ج): تمام شد! همینکه این را گفتید مطلب تمام می‌شود. یک مورد خلاف که بیاورید به دلیل منطق خود شما موجبهٔ جزئیه ناقص سالبهٔ کلیه است! لزومی ندارد مورد دوم را ذکر کنم!

(س): یعنی همهٔ ظهور به یک فرد که برنمی‌گردد. اولاً ظن نوعی و ظهور نوعی شرط است بعد هم التفات.

(ج): یعنی از ظن نوعی آقای زراره کمتر می‌فهمید و در عین حال فقیه هم بوده است؟!

(س): شاید یک مانعی بوده، برای اینکه آن ظنی که نوع افراد به این برخورد می‌کردند...

(ج): آیا این عرف از «فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق» بیش از زراره مطلب می‌فهمیدند؟ به عرف ۵۰۰ میلیون عرب که رجوع کنید نمی‌توانند این نظر را بدهند، محال است که کسی اطلاع پیدا کند! اصلاً نمی‌خواهد به عرب رجوع کنید! به همهٔ فارسها بگوئید کسی گفته باشد صورت خود را از پیشانی تا اینجا بشوئید، دست را هم از مرفق تا اینجا، بعد بپرسید اگر کسی مریض شد چکار کند؟ می‌گویند که شستن یک حرف است و بشره شستن یک حرف دیگری است. هیچ عرفی این را نمی‌فهمد! انشاءالله بعداً وارد بحث می‌شویم.

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

مبادی

اصول فقه

احکام حکومتی

۱۷

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۳/۱۰/۱۷

«انتظار از دین و ملاک حجیت»

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۱۷
استاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۳/۱۰/۱۷
ویراستار :	محمد مهدی محسنی	تاریخ بایگانی :	۷۳/۱۰/۲۵
حروفچینی :	واحد انتشارات دفتر فرهنگستان علوم اسلامی	تیراژ :	۱۰ نسخه
تکثیر یا چاپ از :	واحد انتشارات دفتر فرهنگستان علوم اسلامی	نوبت تکثیر یا چاپ :	اول

بسم الله الرحمن الرحیم

تاریخ ۷۳/۱۰/۱۷ جلسه ۱۷

۱ ـ مروری بر مباحث گذشته

۱/۱ ـ روابط اجتماعی پایگاه حجیت کلمات

حجةالاسلام میرباقری : بطور اختصار بحث را تا اینجا بیان فرمودید که ما محتاج به علم اصول جدیدی هستیم که در این علم اصول بجای اینکه «فهم عرف» از ادبیات را قاعده‌مند کنیم می‌بایست «سطح تولی» و «قواعد توسعه تولی» نسبت به «کلمات شارع» را بیان کنیم به تعبیر دیگر «توسعهٔ تولی» را نسبت به کلمات شارع «قاعده‌مند» نمائیم و این از طریق اخلاص و تعبد و گمانه و جمع‌بندی گمانه‌ها واقع می‌شود. بنابراین باید قواعد جمع‌بندی گمانه‌ها و اصل پیدایش گمانه‌ها را بیان کنیم. این فرمایشی بود که فرمودید. بدنبال آن این سؤال مطرح شد که حجیت این قواعد به کجا برمی‌گردد؟ پس بحث به مقیاس حجیت و آنچه که حامل حجیت این گمانه‌ها است برگشت می‌نماید و در باب حجیت فهم عرف، فرمودید، «حجیت» متفاهم از ادبیات به «روابط» برمی‌گردد، بدلیل اینکه روابط اجتماعی محترم هستند، حرمت این روابط موجب اعتبار این ادبیات و قواعد ادبی می‌شود. سپس ریشه‌یابی همین بحث را می‌فرمودید که بنا شد ادامهٔ آن را بفرمائید.

۱/۲ ـ انتظار ما از دین

یک نکته هم بایستی مطرح کنم و آن این است که ما اصولاً چه انتظاری از دین داریم؟ این یک اصلی است که می‌تواند «محدوده علم اصول» و «فلسفه دلالت» را در کلمات شرع مشخص نماید. انتظاری که ما از شرع داریم چیست؟ شرع در کجا و در چه محدوده‌ای و به چه شکلی باید دخالت کند؟ تا ما بعد ببینیم قواعد فهم کیفیت ولایت شرع و ولایت دین چگونه است؟ قواعد «توسعهٔ تولی» تابع این هستند که ما ببینیم محدوده‌ای که در آن محدوده باید متولی به دین باشیم کجاست؟ و ما چه انتظاری از دین داریم؟ آیا از دین انتظار داریم که در همهٔ موضوعات، از خرد و کلان و توسعه، موضوعات جزئی و غیرجزئی، دستگیری از ما بشود اگر بله به چه شیوه‌ای؟ آیا ما انتظار دخالت غیرمستقیم از دین را داریم؟ این نظریهٔ رایجی است که گفته می‌شود دین انسان متقی پرورش می‌دهد، این انسان متقی طبیعتاً رفتار اجتماعی او تحت تأثیر اخلاق و ملکات اخلاقی او قرار می‌گیرد. بنابراین جامعه‌ای که مقید به اخلاق دینی است، رفتار آن هم تحت تأثیر قرار می‌گیرد، این دخالت غیرمستقیم است و انتظار ما نیز از دین چنین انتظاری است. اگر این چنین باشد، طبیعتاً باید قواعد اخلاقی را که دین بیان کرده استنباط کنیم که همه اینها یک علم اصول می‌خواهد. و اگر گفتم خیر! دین در همهٔ حوزه‌ها دخالت می‌کند در این صورت باید نحوهٔ دخالتی را که دارد و نحوهٔ ارتباط عقل و حس بشر را با دین بیان کنیم تا بعد از آن بتوانیم آنها را به صورت قواعد علم اصول بیان کنیم. هر کدام از این دو

بحث را که صلاح می‌دانید مقدم باشد، بیان بفرمائید. البته بحث حجیت نیمه‌کاره مانده و تمام نشده است و این مطلبی هم که گفته شد یک بحثی است که محدودهٔ علم اصول را مشخص می‌کند که غرض از علم اصول چیست؟

حجةالاسلام والمسلمین حسینی : یک امر مهم، حفظ موضوع بحث تا به نتیجه رساندن بحث می‌باشد. این کار برای جمع کردن مطلب بهتر است و حتی اگر قرار شد حفظ موضوع بشود از این سربرگهایی که تنظیم شده است، روی آن، یک بحث مختصری صورت گیرد که هر جلسه دو یا سه فیش نوشته شود که با این کار طبقه‌بندی مباحث جلسه انجام گیرد. خوب، کسانی که بالمره در بحث نیستند، احیاناً سطح التفات آنان به موضوع با سطحی که شما التفات دارید، فرق دارد.

(س): اگر صلاح می‌دانید فهرست بحث را که واقعاً لازم است به آنها بپردازیم مشخص شود. از اول سیر بحث که دقت می‌کردم از بسیاری از مباحث به سرعت عبور کرده‌ایم، البته به نتایج جزئی رسیده‌ایم ولی هیچکدام تکمیل نشده است. یعنی در هر موضوعی از آنها که دست بگذارید نکات ابهامی باقی مانده است.

۲ ـ چگونگی سیر مباحث

۲/۱ ـ نقد، نقض، طرح روش جاری در ارزیابی مباحث (اوصاف ارزشی)

روش برنامهٔ بحث این است که به صورت بسیار کلی که نگاه کنیم، مباحث را یکبار «نقد»، یکبار «نقض» و یکبار «طرح» می‌کنیم و این در کل بحثها جاری است. یعنی مجموعهٔ بحث ما از اول تا آخری که در بحث اصول وارد و خارج خواهیم شد، یک نقد جاری و یک نقض و یک طرح دارد. توضیح همین را خدمت شما عرض می‌کنم برای اینکه بعد از آن بتوانیم بحث را جلو ببریم.

غرض از «نقد»، ارزیابی این امر است که آیا وضع موجودی که داریم نسبت به وضع مطلوب ما کافی است؟ حال اگر به فرض معلوم شد که وضع موجود ما نسبت به وضع مطلوب اموری را کم دارد. فرض کنید برای رفتن به طرف مطلوب به پنج چیز نیاز داریم که سه تای از آنها را داریم و دو تا از آنها را نداریم. این امر در نقد معلوم می‌شود چون فرض این است که الان که وضعیت مطلوب نیست اگر دو چیز به آن اضافه شود وضعیت مطلوب می‌شود. بعد از آن قدم بعد را برمی‌داریم که آن قدم این است که در این سه‌تائی هم که داریم، تردید می‌کنیم. می‌گوئیم نمی‌شود دو چیز دیگر بیاوریم کنار این بچسبانیم. آن دو تا که بیایند باید با اینها هماهنگ بوده و بر یک مبنا باشند. بنابراین در این مرحله، آن سه چیز قبلی نقض میشود. نبودها، یعنی نارسائی موجود از آن مقدماتی که نداریم به مقدماتی که داریم سرایت می‌کند.

(س): این نارسائی، نارسائی کمی نیست بلکه نارسائی کیفی است. طبیعتاً باید اصلاح کیفی مفاهیم صورت گیرد.

(ج): بله. وقتی که بخواهیم اصلاح کیفی صورت گیرد، مطلوب به صورت منفی توضیح داده شده نه به صورت مثبت و وقتی که این نبود و خلاء به بودها سرایت کرد آنها را نیز قید می‌زند. حالا چیزی را که نداریم، خیلی خوب آنها را از طریق آن چیزهایی که داریم می‌شناسیم. در مرتبهٔ اول چیزهایی را که داریم نقض کردیم ولی به اینجا که رسیدیم چیزی را می‌خواهیم که باید دارای این شاخصه‌ها باشد، که آن چیزها

این بودهای ما نمی‌باشد. توضیح اینکه مطلوب بالاجمال خود راکه داشتیم می‌گفتیم ما یک وضع مطلوبی می‌خواهیم و وضع موجود نیز متناسب با آن نیست. الان بصورت منفی نسبت به آن چیزهایی که داریم نظر می‌کنیم و شاخصه‌ها و تعریفاتی نیز برای اینجا داریم.

۱/۲ـ منظور از طرح

بعد از این مرحله به «طرح» می‌رسیم. می‌گوئیم چیزی راکه لازم است داشته باشیم باید بتواند مطلوب را تأمین کند یعنی باید عواملی راکه تحویل می‌دهد هماهنگ باشند و هماهنگی آنها در رسیدن به مقصد هم اثبات شود. در اینجا می‌آئیم «طرح» را تحویل می‌دهیم. این مطلب نسبت به کل مباحث در سه سطح می‌باشد.

۲/۲ ـ مبادی، مبانی، نتایج (اوصاف خاستگاهی) و ضرب این اوصاف در اوصاف ارزشی

پس این سه امر «نقد»، «نقض»، «طرح» در سه سطح ضرب می‌شود. عنایت کنید! سه‌تائی راکه عرض کردیم «ارزشی» بود. می‌آئیم سه‌تائی را که «خاستگاهی» است نیز طرح می‌کنیم. یعنی در «مادی»، «مبانی» و «مقاصد» در هر سه اینها، «نقد»، «نقض» و طرح را داریم.

۲/۳ ـ تألیفی، تصنیفی، تأسیسی

حال اگر در مبادی آمدیم و بخواهیم نقد کنیم آیا لازم است که نقدهایی که در مبادی است با نقدهایی که در مبانی و با نقدهایی که در مقاصد است، یکسان باشند؟ یا خیر؟ مانعی ندارد که در مبادی، نقدها تألیفی باشند. لزومی ندارد که نقدها تصنیفی یا تأسیسی باشند؟ می‌توانیم و باید باکنار هم قراردادن مثالهایی به صورت تألیفی یک مقصد را تمام کنیم که آن ضرورت است. درست است که بحث را تمثیلی شروع می‌کنیم و مصداقهایی راکنار هم می‌گذاریم ولی این مصداقها زمینه‌ای را برای ذهن ایجاد می‌نماید که بتواند به چیزی که قبلاً التفات نداشته التفات پیدا کند. بله مصداقی است، تألیفی هم است ولی درکجا؟ در مبادی! خوب باید اینگونه باشد! می‌گوئید چرا باید اینگونه باشد؟ اینکه برهان نشد می‌گویم برهانی راکه شما ذکر می‌کنید چگونه است؟! مگر نمی‌خواهید یک سیر برای التفات و نقد کردن و نشان دادن خلاء و سپس برای نقض کردن داشته باشید؟ اگر بله! پس «نقد، نقض، طرح» در اولین مرتبه باید تألیفی و مصداقی انجام بگیرد. در آنجا این امکان پیدا می‌شود که شما به «مبانی» توجه کنید. البته باید سه بخش مبادی را جلو ببریم و «نقد، نقض، طرح» در شکل تألیف با مصادیق مطرح شود و ضرورت یک مطلب را اثبات گردد. بعد از آن که می‌خواهید به سراغ «ضرورت تا اثبات» بروید هنوز در خود مبادی باید بگوئید که باز «نقد، نقض، طرح» را داریم که این در مرحلهٔ اثبات ضرورت است نه صرف طرح ضرورت. می‌خواهید مبادی را در اینجا اثبات کنید. خود کل مبادی، اثبات ضرورت است. در فصل دیگر مجدداً به آن می‌پردازیم. حال در این مرحله اشکالی ندارد که اثبات تصنیفی باشد، اشکالی ندارد که ابتکاراتی را در مبادی بیاورید.

۲/۳/۱ ـ ملاحظه کم رنگ این اوصاف در مباحث اصولیین

یعنی به تعبیر دیگر، آقایان اصولیین در مباحث خودشان هم (البته خیلی ساده‌تر) یک چنین کارهایی نیز دارند می‌گویند یظهر ثمرة النزاع فی فلان این آثاری راکه در ثمرهٔ نزاع می‌گویند

موجب چه چیزی می‌شود؟ اگر آثار را ذکر نکنند چه ضرری دارد؟ اگر ثمره نباشد اهتمام کم می‌شود ولی وقتی ثمره معلوم باشد و بگویند اگر اینرا تغییر دادی اینگونه می‌شود اهتمام زیاد می‌شود! ما هم همین کار را می‌کنیم نهایت با یک دامنهٔ وسیعتری. از اول که شروع کردیم در «موضوع شناسی» وارد شدیم ولی بحث را از «موضوع شناختی» آن را به «موضوع شناخت» و «شناخت ادبیات» آوردیم. الان هم همان را تعقیب می‌کنیم. همهٔ این فصلها در فصل دوم که مبانی است قویاً مورد دقت قرار می‌گرد. ولی دیگر «نقد، نقض، طرح» آن، «تألیفی» یا «تصنیفی» نیست بلکه باید در سطح «تأسیسی» باشد. یعنی در یک مرحله باید یک نقد صورت گیرد و یک اساسی نقض شود بعد از آن پی‌ریخته و طرح شود و یک اساسی و بنیان جدیدی گذاشته شود. حالا این بنیان جدید که گذاشته می‌شود، قبلاً هیچ اشاره‌ای به آن نشده و هیچ زمینه‌سازی ذهنی هم برای آن حاصل نشده است؟ چرا در فصل مبادی، به صورت «تألیفی و تصنیفی» این کار انجام گرفته است. حال اگر به همین مقدار ساده از این سربرگ اکتفا نمائیم می‌گوئیم که از کوچکترین احتمال که گمانهٔ بین یک مطلب با مطلب دیگر ذهنی است تا بزرگترین مجموعهٔ احتمالات قانونمند شده‌ای که به نظام در آمده، این حتماً فصل، «نقد و نقض و طرح» دارد و همچنین «مبادی، مبانی و مقاصد» دارد. البته تطبیق به کمترین احتمال و گمانه، «پالایش گمانه» را به همراه دارد و آن یک مطلب دیگری است، ولکن در سطحی که بخواهیم کل را در زیر این چتر بیاوریم (یعنی اینکه بگوئیم مبادی و مبانی و مقاصدش باید ارزیابی شود) آن یک سطح دیگری است.

۳ ـ حجیت گمانه‌ها

۳/۱ ـ قاعده‌مند کردن گمانه‌ها پایه حجیت گمانه‌ها

برای اینکه از بحث دور نشویم، این نکته را مورد دقت قرار می‌دهیم اینکه این معنایی که در بارهٔ ادبیات صحبت می‌کردیم این نکته‌اش که آیا ارتکاز اصل است و ملاک حجیت به انسباق عرفی برمی‌گردد و یا گمان و پایهٔ قاعده‌مند کردنش به روابط اجتماعی برمی‌گردد؟ که اگر گمان قاعده‌مند شود و احتمال در راه تعبد قاعده‌مند شود، دیگر نمی‌توان و صحیح نیست که به آن اطلاق ظن نمود (اعم از ظن عام و ظن خاص) بلکه صحیح است که به آن اطلاق شود و آن جزء و مبادی یقین شمرده شود، و اصلاً از علم مصطلحی که به آن ظن گفته می‌شود خارج شود و به آن، برهان و آیه و نشانه اطلاق شود. اماره به صورت ظنی‌الدلالة و ظنی‌السند نباشد بلکه باید گفته شود که اساساً صحبت از یقین است نه علم، و تا وقتی که یقین، حالت نفسانی است قاعده برایش ذکر کنیم و بگوئیم مبادی یقین اگر برهان برایش تمام شد، انجام می‌پذیرد.

۳/۱/۱ ـ بازگشت انکار حجیت گمانه (بعد از قاعده‌مند شدن) به عدم تولی

و پیدا نشدن حالت به دلیل انکار و عدم تولی است «و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم» اینکه بعد از آن شک و ریبه و فساد در قلب ظهور پیدا می‌کند و رو به اشتداد می‌گذارد این وقتی آن را هم که می‌بیند چشمانش را می‌بندد و انکار می‌کند و مقابلهٔ با مولا انجام میدهد و الا طریق و سبیل که واضح و روشن است، حال اگر بخواهیم چنین مطلبی را طرح کنیم مقدمات و ثمراتی دارد.

۳/۲ ـ ملاحظه لازم عقلی غیر از بدست آوردن حکمت و علت جعل است

اگر چنین مطلبی تمام شود باید بتوان احتمالاتی را که در بارهٔ نسبت احکام به یکدیگر می‌باشد را مطرح نمائیم آن هم نه به معنای کشف و علت و قیاس و استحسان، بلکه بدین معنا که این بیان، این نسبت را برای تکلیف الزام می‌کند، یعنی تعبد داشته باشیم و کاری به این که نداشته باشیم که به دنبالش چه حکمتی بوده که این دستور را داده‌اند و فرق دارد با کسی که بگوید الفاظ و لوازم عقلی آنها حکمت جعل حکم را بدست می‌دهد، که این غلطی است.

۳/۲/۱ ـ قاعده‌مند نبودن کشف علت احکام

مثلاً حکمت اینکه آیا کار یا سرمایه، در اقتصاد اصل است را بدست بیاورم این غلط است و بعد بگوید که حکمت‌ها را می‌خواهم جای علت بنشانم و بعد از آن بخواهد موضوعات گفته شده را به موضوعات ذکر نشده تعمیم بدهد و سپس بگوید که می‌خواهیم نظام اقتصادی را بر این اساس بسازیم، معنای این کار، این می‌شود که شما مطلبی را که بر آن حجت نداشتید نسبت به شارع داده‌اید و مسلم است که این کار شما، موضوع را قاعده‌مند نمی‌کند.

۳/۳ ـ قاعده‌مند کردن تعبد در مقیاس بالا

شما باید «تعبد» را «قاعده‌مند» کنید یعنی پرستش از خدا و اطاعت از رسول و اطاعت از فرمان او را باید قاعده‌مند می‌کردید (البته در یک مقیاس بالاتری نسبت به مقیاس ساده).

خوب، اگر این چنین شد باید بگوئیم لوازم عقلی این خطاب چه چیز است باید گفت لوازم عقلیشان چه نسبتی را بین این حکم و حکم دیگر اثبات می‌کند (یعنی چه فرمانی و چه دستوری را اثبات می‌کند) نه اینکه علت جعل آنچه بعد از این حکم است را بیان بکند که حکمت جعل چیست؟ و چه دستوری را می‌دهد؟

۳/۳/۱ ـ کشش ادراکی، لازمه این سطح از دقت

پس خلاصه مطلب این شد که ما قواعدی را نیاز داریم که بتوانیم احتمال و مبانی حجیتش را به صورت برهان تمام کند و منشأ ایجاد شرایط یقین به گونه‌ای باشد که اگر برای کسی یقین حاصل نشد مفروض این باشد که خودش خواسته نبیند یا اینکه کشش ادارکی ندارد که ببیند که آن مطلب دیگری است که اگر بخواهد تحصیل کند و از خداوند متعال بخواهد که در همهٔ علوم و در تمام مراتب قدرت توجه پیدا می‌کند.[1]

۳/۴ ـ به تفاهم عرفی رساندن لازمهٔ قاعده‌مند کردن گمانه‌ها

مطلب این است که قاعده‌مند کردن این بحث که ظنی یقین تمام شود که انکارش مثل دیدن آن و چشم بستن و تسلیم نشدن است و تا وقتی تسلیم نشود آن حالت هم برایش پیدا نمی‌شود، ولی اینکه آیه و برهان برایش تمام باشد و حجت برایش ختم باشد و زمینهٔ اتمام حجت برایش تمام باشد کسی هم که نمی‌تواند به آن ملتفت شود نتواند ناتوانی خودش را به مفاهمه عرفی بگذارد بلکه بالعکس کسی که حجت در دست دارد می‌تواند حجت را به تفاهم عرفی بکشاند، و قاعده‌مندی را که

---

۱ ـ ممکن است کسی از متوسط ذهن مردم نیز کمتر داشته باشد من یادم است که روزی یک نفر نزد من آمده بود انسان منبری و متدین خوبی بود که فرزندی داشت که او را داماد کرده بود از این امر ناراحت بود که این جوان ۲۸ ساله، هر کاری می‌کنم که شمارش اعداد را تا ۱۰۰ یاد بگیرد که بتوانم پول به دست او برای زندگی خودش و زنش بدهم این اعداد را یاد نمی‌گرفت این پسر از نظر ظاهری خیلی خوب و منظم بود ولی این مشکل را داشت. لذا باید به خدا پناه برد و از خدا خواست که دست ما را بگیرد. خلاصه اینکه متوسط مردم قدرت جمع‌بندی کارهای ساده را دارند، ولی باید بتوانند به یک قدرت جمع‌بندی بالاتر هم برسند.

دارد بتواند به تفاهم عرفی بکشاند.

۴ ـ یقینی بودن مطلوب بالاجمال

حالا اگر بخواهیم این مقصد را به میزانی که در بحث گذشت اشاره عبوری به نقض و طرحش داشته باشیم می‌گوییم الان نسبت بین امور را نمی‌توانیم بسنجیم ولی یک مطلوبی برایمان یقینی می‌باشد و مطلوب بالاجمال داریم، در مطلوب بالاجمالمان تردیدی نداریم، ولکن شما از هر یک از آقایان حوزه این سؤالاتی را که اشاره می‌کنم سؤال کنید که آیا قدرت، علم، برای دولت مطلق هست؟ درحالیکه قدرت مطلق، علم مطلق، متعلق به خدای متعال است می‌گوئیم اگر قدرت و علم مطلق نیست آیا در کارهایمان مواجه به امر واحدی هستیم؟ یعنی آیا همه چیز یک جور خاصیت دارد یا تنوع امور حتمی است؟ در این صورت آیا هر گونه دسته‌بندی‌ای برای هر گونه سیری مناسب است؟ آیا اینها جزء اموری است که یقینی است؟ اینکه تعیین اولویت متناسب با راه باید انجام بگیرد و اینکه تخصیص، یعنی برنامه‌ریزی لازم داریم، اینها از اموری است که هیچ کس نمی‌تواند نسبت به آن شک داشته باشد. حالا چگونه می‌توان این تخصیص را انجام بدهیم که دین از بین نرود؟

۴/۱ ـ عدم مطلوبیت برنامه در صورت تعارض با دین

اگر از نقض شروع کنیم می‌گوئیم آنچه که یقینی می‌باشد این است که از بین رفتن دین به وسیله برنامهٔ دنیائی ما حتماً نمی‌تواند مطلوب برنامه واقع شود. یعنی اگر ما یک جوری پول را تقسیم کنیم و یک گونه احترام را تقسیم کنیم و به یک نحوه معتبر شناختن امور و معارف را تقسیم کنیم که نتیجه و حاصلش این شود که دین از بین برود ولو قصدمان هم باشد که برهان علیه دین نیاوریم، و بدانیم که تسبیب اسباب برای از بین رفتن دین در عینیت و در عمل، جایز نیست، ولی تخصیصمان نتیجه‌اش چیز دیگری شود این چه چیزی را تمام می‌کند؟ حالا در دورهٔ طرحش این را بحث خواهیم کرد ولکن مثلاً اگر کسی بگوید که من همهٔ مظاهر دین را یکی یکی در روی زمین از بین می‌برم اما مخالفتی که به دین ندارم و برهانش را هم سرجایش قبول دارم. لکن در زمینه مظاهر دین، بگوید کاری می‌کنم که احدی به مسجد نرود، نه اینکه تحمیل کنم بلکه تنظیم برنامه کارها را به نحوه‌ای خواهم داشت که کسی به مسجد نرود، اشتغالات و پرورشهای ذهنی، روحی، عملی به گونه‌ای بشود که به دنبال چیزهای دیگر بروند.

۴/۲ ـ تشبه و تبعیت از کفار ثمرهٔ برنامه‌ریزی‌های معارض با دین

ممکن است اینها برای اذهانی که التفات نسبت به امور ندارند، یا اینکه غفلت دارند، ساده باشد که بگوئیم که مردم لباس و خوراک و آداب زندگیشان را از دیگران یاد بگیرند و بگوییم حداکثر این کار، تحت عنوان شباهت به کفار قرار می‌گیرد و مادامی که بین مسلمین رایج نشود اشکالی ندارد. بعد از رواج هم که دیگر متعلق به کفار نیست، بلکه متعلق به مسلمانان می‌شود. این مثالهایی که مطرح شد، گرچه تا اندازه‌ای وقت را می‌گیرد اما مطلب تقریب به ذهن می‌شود.[1]

---

۱ ـ یک نفر می‌گفت یک گونه، اصلاح کردن موی سر، «رپ» می‌باشد. یک کارشناس که با ما صحبت می‌کرد می‌گفت، این نحوه اصلاح موی سر را در تهران دیدم و بعد از دو هفته که به گلپایگان رفتم دیدم که آرایشگاههای آنها هم به همین گونه موی سر را اصلاح می‌کنند، درست پانزده روز فاصله بین تهران و گلپایگان، نه فقط گلپایگان بلکه سایر شهرها نیز می‌گفتند به همین گونه شده است. حضور سریع روابط ارتباط جمعی است که زمینهٔ مطلب را فراهم می‌کند. خود آن شخص داشت تحلیل می‌کرد می‌گفت کسی که کیان خود را به یک شکلی دانست خودش را به تدریج جزء

۴/۳ ـ نسبیت عملی انزوای دین (توسعه برنامه)

حالا بحث در باره این مطلب است که آیا کسی که نسبت بین امور را در تخصیص آزاد می‌گذارد می‌تواند لااقل بگوید که من مهاجم بر اسلام نیستم یا این هم لازم نیست که انسان تفحّص داشته باشد، یعنی گفته شود که اگر یقینی شد که با رفتن در فلان گروه و خواندن فلان کتاب انسان گمراه می‌شود، در این صورت نبایستی رفت و خواند. آقایانی که می‌گویند مطالعه کتب ضلال به صرف اطلاع و درک نسبت به کتب ضلال بدون قصد رد حرام است. آیا این امر به معیشت هم می‌آید یا نمی‌آید؟ یا فقط درکتاب این مطلب وجود دارد؟ آیا اگر یقین به این هم باشد که تسبیب اسباب، تهاجم به اسلام هست و این تسبیب اسباب هم لازم هست؟ یعنی به عبارتی تخصیص در چه چیزهایی آثار علمی دارد؟ در تغییر شرایط که می‌گوئید، شرایط چه چیزی؟ آیا وقتی می‌گوئید ما اولویت قرار می‌دهیم نتیجهٔ اولویت چه میشود؟ چه کارهایی سهل و چه کارهایی در شرایط دوم سخت می‌شود؟ همچنین چه افکاری سهل و چه افکاری سخت و چه حالاتی سهل شده و چه حالاتی سخت می‌شود که پدید بیایند. یعنی اگر شرایط مناسب برای پیدایش یک حالات الهی نباشد و اگر شرایط، شرایط دعوت به دنیا باشد و افکار و اعمال هم دعوت به دنیا باشد، در این صورت دین در عمل بتدریج منزوی می‌شود. این برهان نظری نیست بلکه تسبیب عملی است که عقل به نفوذش حکم می‌کند.

۴/۴ ـ لزوم موافقت قطعیهٔ برنامه با دین

اگر شعائر به جای «تعظیم»، در عمل «تحقیر» بشوند، نه اینکه کسی بیاید علیه دین متینگ بدهد و نه اینکه کسانی علیه دین تظاهرات داشته باشند و علیه دین کتاب بنویسند. خوب اگر بگوئیم که در چنین امری مطلوب این است که بگوئیم حتماً در تخصیص برنامه باید یقین داشته باشیم به اینکه وجوه مهاجم به دین نیستیم. می‌گویند مخالفت قطعیه‌اش اشکال دارد می‌گویند مخالفت قطعیه اشکال دارد ولکن موافقت قطعیه لازم نیست. اگر محتمل عظیم باشد لازم نیست یعنی چه؟! اگر می‌گوئید محتمل است که دین مورد هجوم قرار بگیرد و تزاحمش موضوعاً، در رتبه‌ای است که هیچیک از احکام و حتی کل احکام با آن نمی‌تواند معارضه کند، این شرط قید اصل مطلب می‌شود. یعنی همانگونه که صحیح است که در بحث اشتغال بگوئید، اشتغال یقینی برائت یقینی می‌خواهد و صحیح است که بگوئید استفراغ وسع باید باشد و اگر استفراغ وسع نباشد به صرف رجوع به یک دلیل، حق نسبت دادن به شارع نیست و به صرف احتمالی که می‌خواستید هست یا نه. حالا اگر این احتمال در بارهٔ اعمال تمام باشد که دین را از بین می‌برد چه کسی می‌تواند بگوید که این نحوه تنظیم برنامه عیب و اشکالی ندارد؟!!

۴/۵ ـ تک محوری بودن (دنیا، دین) برنامهٔ توسعه و تکامل

آن تیپ می‌داند یعنی هویت، شخصیت، افتخار و احترام خودش را به آن می‌داند، شما چگونه است که احترام خودتان را به عمامه می‌دانید، اگر کسی در نزد نفس خودش احترامش را به آن شکل و تیپ دانست، یعنی او خودش را به هر دلیلی در این شکل می‌پسندد. می‌گوید اگر بخواهم به فلان اداره بروم بهتر است به این شکل بروم، این عمل به چه چیزی منتهی می‌شود؟ فقط به عنوان اینکه این فرد در نزد آرایشگاهی می‌رود و مثلاً ۴۰۰ تومان می‌دهد و او هم بدین نحو موی او را اصلاح می‌کند، آیا فقط به این عمل ملاحظه می‌شود. حالا بگوئیم این عمل که ضرری ندارد؟ احیاناً اگر انسان صبح جمعه اصلاحی داشته باشد این مستحب است اگر بخواهد خودش را تمیز بکند اینکه کار خوبی است!! می‌خواهیم بگوئیم که چه پیش می‌آید که دیگران در همه قسمتهای زندگی، برنامهٔ زندگی را تنظیم نمایند؟ از کیفیت پوشیدن و نوشیدن و راه رفتن و حرف زدن و... گرفته تا برسد به اینکه چه چیزی در خانه جزء لوازم اصلی است و چه چیزی جزو لوازم فرعی است و امثال ذلک!!

خوب اگر بنا باشد که دستیابی به این امر حاصل بشود که مشروط کردن اصل برنامه به این است که «مهاجم» نباشد این در نقد، است که می‌گوییم کمال که قطعی است شما یک چیز را تضیق می‌نمائید؟ و زمینهٔ یک چیز را ایجاد خواهید کرد. یعنی در «برنامه» یک محور پرستش و یک محور اولویت وجود دارد. در برنامهٔ که نمی‌شود چند محور وجود داشته باشد حتماً محور توسعهٔ به یک «مبنا» بازگشت پیدا می‌کند نه چند مبنا، اشتداد در یک «جهت» پیدا می‌شود. نمی‌شود کسی هم شدید در دنیاپرستی باشد و هم شدید در آخرت‌داری و خداپرستی باشد. انسان وحدت دارد اگر بگوئیم آقا از اول صبح که شد اگر نزول باشد بگیر! عرق هست بخور! قمار است می‌توانی بازی کنی! معاذالله لواط هست انجام بده! رقص و زنا هم اگر باشد انجام بده! قتل به غیر حق نیز همچنین! همه این کارها را تا زمانی که آفتاب غروب می‌کند می‌توانی انجام دهی!! ولکن اول غروب آفتاب، زمان سجاده و نماز و گریه و حالات روحانی و به مقامات علیه رسیدن است!!! مگر می‌شود؟! اگر ابتهاجات صبح تا شام در یک جهت باشد نمی‌شود ابتهاجات شب تا صبح در جهت ضدش باشد شما می‌توانید التقاط فرض کنید، می‌توانید التقاط و تلون را فرض کنید اما وسیله توسعه و تکامل هر دو جهت را نمی‌توانید قبول کنید. اگر وحدت برنامه برای کمال باشد برای رسیدن به یک مرحلهٔ توسعه، محال است که در تلون آن توسعه پیدا بشود، حالا اگر اینطور نشد واضح است که مطلوب ما باید جهت کمال را داشته باشد.

۵ـ انتظار ما از دین

حالا اگر تکامل یک امر قطعی شد (که این بحثش در بحث حرکت و اصول اعتقادات تمام می‌شود). یعنی به عبارت دیگر اگر حد فقه در علم سابقش تمام می‌شود و حد اصول هم همانجا تمام می‌شود دیگر انتظار ما از دین چیست؟ گاهی است که انسان در اصول اعتقادات قبول می‌کند که برای امتحان خلق شده و کمال بالمره در کار نیست، گاهی هم می‌گوئید که اگر خود این امتحان برای کمال نباشد این امر زیر سؤال است. اگر نقض و کمال فرض نداشته باشد پس برای چه خلق شده‌ایم؟

۵/۱ ـ ضرورت اخذ مناسک تکامل از دین

در هر رتبه‌ای که کمال را فرض بکنید، به همان نسبت باید مناسک وجود داشته باشد، اگر شما بگوئید کمال در کار نیست این لغو بودن خلقت را می‌رساند اگر کمال را بهر نسبتی فرض بکنید راه و قاعده برای سیر به طرف کمال لازم است، برای سیر به طرف کمال «تولی» و «ولایت» لازم است و «قاعده و قانون»، ابزار «ولی» برای سرپرستی «متولی» می‌شود.

۵/۲ ـ تکامل تخصیص بردار نیست

دین متکفل چه چیزی می‌باشد؟ دین به اصلی که ضرورتش را تثبیت می‌کند که تخصیص نمی‌زند، آیا موضوعاً این تخصیص را می‌تواند بزند؟ یعنی موضوعاً بگوید که بعضی از عدل و ظلمها که در عالم پیدا می‌شود و کوچک است، دخالت در سعادت دارد، اما در مورد بعضی از عدل و ظلمها که بزرگ است و ابتهاجات بزرگ مادی داشته و ابتهاج به ریاست و ابتهاج به تنعمات مادی و ابتهاجاتی که در امور کلی است بگوید اشکالی ندارد که در آن عدل و ظلم مطرح نباشد. ما ابتهاجات کوچک را منشاء سعادت و فساد می‌دانیم ولکن اگر

موضوع عمل مکلف امر بزرگی باشد و دخالت در حقوق صدها و میلیونها نفر داشته باشد ما برای آن حق و عدم حق قائل نمی‌شویم. اما اگر در حق یک نفر هست، ولو باندازهٔ یک اهانت کوچک و توهین به مؤمن باشد، این فرد قابل اخذ است، اما اگر این فرد یک امضاء کرد که موجب شد آبروی هزار نفر مؤمن از بین رفت، اشکالی ندارد! آیا این چنین چیزی را می‌توان قائل شد؟!

۵/۳ ـ جریان عدل و ظلم در امور بزرگ

خوب حال سؤال ما این است که اگر شما کمال و عدل و ظلم را یقینی بدانید که قابلیت وقوع را دارد و انسان نیز مختار است و به نسبت می‌تواند در این اموری که حل و عقد امور کلی جامعه است قرار گیرد در این امور طغیان بر خدای متعال خیلی شدیدتر از آن مسائل جزئی است به ذهن نمی‌آید که این امور از اموری باشد که تصور کردنش در مبادی نیاز به معونهٔ خاصی داشته باشد.

۵/۴ ـ نسبت برنامه به دین باید قاعده‌مند باشد

(س): سؤالی که هست این است که معنای دین این است که یک نظام اخلاقی تعریف می‌کند وما باید برنامهٔ متناسب با تحقق او را ارائه دهیم. بنابراین دین خودش در برنامه تصرفی نمی‌کند ما کجای برنامه را از عقل و کجای آن را از حس و کجای آن را از وحی می‌خواهیم؟

(ج): این یک نکتهٔ حساسی است که بگذارید من ریشهٔ آن را بشکافم شما هیچ فقیهی را ندیده‌اید که بگوید تهذیب بکن و فتوا بده، لازم نیست به تفاهم اجتماعی برسید، این حرف را دراویش می‌گویند و به تفاهم اجتماعیش هم نمی‌توانند برسانند، در یک سطح خاصی از مریدهایشان این کار انجام می‌گیرد، یعنی عدهٔ محدودی براساس یک دسته از اعمال، اعتماد فردی به فردی پیدا می‌کنند در آخر بحث این مطلب از باب مطایبه عیبی ندارد که گفته شود، گفتند در قم کسی است که می‌گویند مثلاً اگر کسی می‌خواهد مشرف شود خدمت شما می‌گوید که عکس آن طرف را پیش من بیاورید، عکسش را که بیاورید می‌گوید که مثلاً این در آسمان اینطوری است در کجا اینجوری است و... نه اینکه معطل بکند فوری هم می‌گوید، مثل مجتهدی که «لورجع فهم» یک عکس که به او می‌دهند فوری در باره‌اش حکم می‌کند! خوب این که نمی‌تواند این کار را قاعده‌مند بکند، در همین مریدهایش، ده بیست تایی که اطرافش هستند هم می‌ماند.

۵/۵ ـ تعطیل عقلی در نسبت دادن برنامه به شرع بدون قاعده و قانون

اگر بناست قاعده‌مند بشود، بنده می‌گویم نسبتش به شرع باید تمام بشود، کلیات هست، بدون نسبت و قاعده‌مند شدن یعنی چه؟ یعنی دقیقاً همان عقلی را که می‌گوئید شما بروید برای کمال انجامش، نسبتش به شرع را، یا می‌گوئید انسان متدین درست می‌کنند می‌گویم روی اجتهاد هم همین کار را انجام بدهید. بروید آدم متدین درست کنید، بروید فتوا بدهید، حتی اخباریین هم نمی‌گویند که انسان که تهذیب بکند، به اولین روایتی که دید دیگر میفهمد که مطلب چیست، این کار اصلاً باب رسالت را تعطیل می‌کند، علی‌فرض اینکه کسی قائل به چنین مطلبی باشد، مفروض را بگیریم و قدم دومش را که نگاه کنیم، اگر کسی چنین چیزی را قائل باشد این همهٔ مطالبی که تراجم وحی گفته‌اند را با دیدن یک روایت می‌فهمد، بعدش

سؤال می‌کنیم که دیگر چه لزومی دارد روایت را ببینیم، بعدش سؤال می‌کنیم که دیگر چرا انبیاء معجزه داشته باشند؟!

۵/۵/۱ ـ معجزه به تفاهم عرفی رساندن رسالت است

اصلاً معنای «معجزه» داشتن، «ابزار» به «تفاهم عرفی» رساندن یک دین است، علامتی می‌آورد که «عرف» در برابر آن تسلیم می‌شوند، عقلاً در برابرش تسلیم می‌شوند، سحرهٔ فرعون که عالم به علم سحر بودند در برابر معجزهٔ موسی(ع) تسلیم شدند. عوام که نمی‌توانند بگویند این سحر نیست، آنها همه تسلیم شدند، بعدش هم عوام همه متوجه شدند، اطباء یونان در برابر عیسی بن مریم(ع) تسلیم شدند، ایشان کور را شفا داد و بینا کرد، خوب آنها می‌گویند کور را نمی‌توانند بینا کنند از این عمل عاجز بودند، معجزات سایر انبیاء نیز به همین وضع بوده است.

۵/۶ ـ لزوم هرج و مرج در نسبت دادن امور به دین بدون قاعده

آنچه را که من می‌خواهم حضور مبارکتان عرض کنم این است که اگر اینطور شد که به دل من برات و الهام می‌شود، این درست نمی‌شود! می‌پرسم ملاک تفاهم چیست؟! تکیه تفاهم به روابط اجتماعی است، «حجیت» معنایش ضرورت ارتباطات اجتماعی است، این حاکمیت بر رابطه اجتماعی است که شما می‌گوئید عرف مجبور است که تسلیم بشود، ما این را سر جای خودش انشاءالله تعالی در بحث جلسه آینده باید دقت کنیم که آیا اگر گفتیم انسان مهذب مورد هجوم قرار نمی‌گیرد، این قاعده‌مند نشده‌اش به چه دلیلی انجام نمی‌گیرد؟ چگونه به تفاهم عرف می‌رسد؟ این یک چیزی می‌گوید و یک نفر دیگر ضدش را می‌گوید.

(س): دین کجای برنامه را باید بدهد؟ این سؤال اساسی است که آیا دین باید در تمان شئون بشر دخالت کند؟

(ج): و قاعده‌مند هم دخالت کند، تمام شد. هیچ قیدی دیگر ندارد، دین باید در همهٔ شئون سعادت بشر «حاضر» باشد و «قاعده‌مند» هم حاضر باشد، حال بگوئید اجمال اجمالیش را دین گفته تفریحاتش همه‌اش را عقل بدست می‌آورد، می‌گویم عقل آنها را قاعده‌مند بدست بیاورد حرفی نیست.

(س): یعنی باید اینها را به صورت نظام....

۵/۷ ـ قول به غیر علم در نسبت دادن به دین جدای از تفاهم اجتماعی

(ج): یعنی قول به غیر علم قولی را می‌دانیم که نتواند مطلب را به تفاهم عرفی برساند چون این فرد متدین است و می‌فهمد یعنی چه؟ چون می‌تواند نسبت تصمیم را به شرط اثبات بکند تمام است، در کلیهٔ فتاوای رساله هم همین است، تا کجایش باشد یعنی چه؟ تا هر جا که سعادت و شقاوت باشد این هم هست.

۵/۸ ـ دخالت دین در هیچ امری مستقیم نیست (بواسطهٔ قاعده است)

(س): آیا نحوهٔ دخالت دین دخالت مستقیم است؟

(ج): نحوهٔ دخالت دین هم که با خودش است، در هیچ جا مستقیم نیست جز برای معصومین«علیهم السلام»، کجایش مستقیم است؟ مگر ما وقتی نماز می‌خوانیم مستقیم است؟! مطلب باید به نحو «قاعده‌مند» منسوب به شارع باشد! تمام شد!

(س): یعنی می‌شود در یک حوزه دخالت کند، حوزهٔ دیگر قهراً هماهنگ می‌شود آیا هماهنگی در همهٔ ابعاد باید قاعده‌مند باشد؟

(ج): نه خیر! اگر بنا باشد به صرف حضورش در یک حوزه در حوزهٔ دیگری هم هماهنگ شود این مطلب هم باید قاعده‌مند اثبات شود. یعنی گفته شود که اینکاری که اینجا انجام می‌دهیم، اثرش در اینجا بدینگونه می‌شود، و اینجا یک عمل حجیتش به این برمی‌گردد.

(س): به تعبیر دیگر معنای «تهذیب اختیار» این است که تصمیم هست و هیچ جا لوازمش جبری واقع نمی‌شود، بنابراین نظام تصمیم‌گیری باید طراحی شود.

(ج): جبری یعنی چه؟ در جایی شناخت بشر حضور دارد، و در جایی دیگر خارج از میدان شناخت و تصمیم بشر است که در آنجاها می‌گوئیم امری است تکوینی، حتماً اولیاء شما کارشان را انجام می‌دهند و آنها یک ذره قصور و تقصیر ندارند، در یک جا می‌گوئید نه در آنجا دیگر میدان کار من است می‌گوئیم اگر میدان کار شماست خوب شما در آنجا مکلف هستید. یعنی دلایل انسداد که می‌گویند تعطیل تکلیف معنا ندارد، این که تخصیص بردار نیست، در همه جا همینگونه است.

«والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته»

مبادی
اصول فقه
احکام حکومتی
۱۸

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی
تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۳/۱۰/۲۴

«رابطهٔ حجیت و یقین»

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۱۸
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۳/۱۰/۲۴
ویراستار :	محمد مهدی محسنی	تاریخ بایگانی :	۷۳/۱۱/۰۵
حروفچینی :	واحد انتشارات دفتر فرهنگستان علوم اسلامی	تیـــراژ :	۱۰ نســـخه
تکثیر یا چاپ از :	واحد انتشارات دفتر فرهنگستان علوم اسلامی	نوبت تکثیر یا چاپ :	اول

بسم الله الرحمن الرحیم

تاریخ ۷۳/۱۰/۲۴ جلسه ۱۸

۱ـ بازگشت حجیت الفاظ به روابط اجتماعی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی : بحث در بارهٔ این بود که جامعه رابطه‌هایی دارد که آنها اصل در کیفیت روابط اجتماعی می‌باشند، در این صورت مفاهیم که به وسیله آنها مفاهمه انجام می‌گیرد متناسب با آن ارتباطات اجتماعی هستند یعنی «رابطهٔ اجتماعی»، «اصل» و «مفاهیم» «کیفیت» آن ارتباطات را بیان می‌کنند. پس الفاظ، «کیفیت» مفاهیم را بیان می‌کنند؛ نه اینکه الفاظ وجود نداشته و یا حجیت ندارند، بلکه می‌گوئیم سطحی که احتجاج به آن صحیح است چه سطحی است؟ آیا اگر یک شاعری که شعری گفته یا یک ادیبی که یک قطعهٔ ادبی ارائه داده و بر روی همهٔ الفاظی که بکار برده ارادهٔ استعمالی داشته است و نه ارادهٔ جدی و با این کار قصدش این بوده که امری را تجلیل و امری دیگر را تحقیر کند و مسلم است که در این کار اراده استعمالی داشته و هدفی را دنبال کرده است آیا امکان دارد که عقلا او را توبیخ و سرزنش کنند یا نه؟ بله ممکن است عقلا از آن جهت او را سرزنش کنند که سزاوار نبود این امر را به این میزان تجلیل یا تحقیر کند، نه اینکه عقلاء به این فعل ادبی که انجام داده است اشکال کنند.

۱/۱ـ ملاک در مدح و ذم عقلا

اصولاً معنای اینکه بگوئید «ذمه العقلاء» چیست؟ عقلا به چه ملاک کسی و چیزی را مذمت می‌کنند؟ و به چه ملاک مذمت آنها صحیح است؟ ملاک صحت آن چیست؟ آیا عقلا خیلی پایبند مسأله وضع هستند؟ آیا ادبا که خودشان در فن لغت و مفاهمه دارای یک قدرتی هستند و تخصص دارند به خود اجازه می‌دهند و عقلا اجازه نمی‌دهند؟! یا اینکه غرض از عقلا همین ادباء هستند؟ یعنی آیا می‌شود گفت که «عقلا» همان «ادبا» هستند و عقلا را به ادبا منحصر کنیم؟! حتماً اینگونه نیست.

۱/۱/۱ـ عقلا چه کسانی هستند؟

قطعاً عقلا محدود به ادبا نمی‌شوند اگر بخواهیم احتمالات در باب اینکه عقلا چه کسانی هستند را ذکر کنیم می‌گوئیم یک احتمال این است که غرض از عقلا همان ادبا باشد. دیگر اینکه بگوئیم اصلاً عقلا تمامی جامعه می‌باشند یعنی بگوئیم امری که مورد اتفاق جمع یا اکثر قریب به اتفاق است. دیگر اینکه بگوئیم افرادی هستند که نسبت به رفتار جامعه، قدرت تحلیل عقلی دارند. یعنی در مواردی می‌گویند اگر اینگونه نباشد مجتمع باقی نمی‌ماند یا مجتمع باقی می‌ماند اما حیات اجتماعی را در خطر می‌بینند. افرادی راکه در یک چنین سطح از تشخیص از «اصحاب حل و عقد» هستند را به عنوان عقلا بنامیم. ما باید بگوئیم این «ذمه العقلاء» به این می‌گردد که این دسته متفق هستند و در بین آنها «مجمع علیه» است که این کار را نباید انجام داد. حالا اگر بخواهیم نمونه‌ای را ذکر کنیم ممکن است در مورد حسن وفای به عهد یک آدم شروری پیدا شود که مقید به هیچ چیزی نباشد. بگونه‌ای که وقتی به او بگویند اگر کسی به خود شما هم در هر قضیه‌ای بد قولی کند چه عکس العملی نشان می‌دهی؟ می‌گوید هیچ

اشکالی ندارد. و اگر بگویند هر تجاوزی که پیدا شود؟! می‌گوید: اگر قدرت داشت عیبی ندارد. این شخص آدمی است که صلاحیت زندگی در جنگل را دارد. فرضاً خودش هم قائل است که «الحق لمن غلب» نمی‌توانیم بگوئیم که هیچ آدمی با این خصوصیت پیدا نمی‌شود و تمیز را در هیچ مرحله‌ای ندارد. بلکه تمیز را دارد بگونه‌ای که وقتی به جوی آب میرسد جستن می‌کند و پستی و همواری زمین و آب و خشکی را تشخیص می‌دهد. در خیلی از مواقع نیز قدرت یک سری از بررسی‌ها فرار کردنها، حمله کردنها و تفرسهایی را دارد. هرگز این راکه ملاک عقلا نمی‌گیرند. عاقل این است که ملاحظه کرده و می‌گوید اگر وفای به عهد را در همهٔ سطوح سبک بشمارید، جامعه از بین می‌رود. بعد می‌گوید یک دسته از وفای به عهدها، مستحب و یک دسته هم مستحب مؤکد است و احیاناً یک دسته‌ای نیز واجب و بعضی نیز مرجوح است یعنی عهدی که بر خلاف واقع شده باشد. این فرد به این صورت می‌تواند طبقه‌بندی کند.

۱/۱/۲ـ قدر متیقن از عقلا

بهرحال ظاهر مطلب این است که عقلا، کسانی هستند که نسبت به حسن و قبح اجتماعی (یعنی نسبت به بقا و عدم بقای جامعه) قدرت تحلیل داشته باشند. حداقل مجبوریم این افراد را در حکمت عملی جزء عقلا بدانیم. این میزان، قدر متیقن مسئله است. حالا آیا عرف هم مشمول می‌شود یا نه؟ و آیا عرف عمومیت دارد یا نه؟ الان در بارهٔ آن ساکت هستیم. آنچه راکه یقین داریم این است که عقلا برابر و عین ادبا نیستند. ممکن است کسی اهل حل و نقد امور اجتماعی باشد و فن ادبیات را در قطعه‌نویسی ادبی مسلط نباشد ولی تحلیل عقلی او خیلی قوی باشد. حداقل آن رابطهٔ عقلا و ادبا بنا به تعبیر منطق صوری عام و خاص من وجه می‌باشد. یا اینکه عموم و خصوص مطلق را می‌ماند که کسی بگوید، همه ادبا جزو عقلا محسوب می‌شوند.

۱/۲ـ حفظ جامعه ملاک مدح و ذم عقلا

حالا به سراغ این مطلب می‌آئیم که «ذمه العقلاء» چیست؟ عقلا چه چیزی را تحمل نمی‌کنند؟ عقلا، تلاشی جامعه در موضوعات اجتماعی را مجبورند لحاظ بکنند. فرضاً بگویند اگر چیزی لازمه‌اش تلاشی جامعه در موضوعات اجتماعی است آن امر لازم الرعایه می‌باشد و جامعه نباید متلاشی بشود. اگر قرار شد لوازم، «لوازم جامعه» باشد آن هم لوازم عقلی جامعه، آنگاه چیزی که هرج و مرج ایجاد کرده و جامعه را متلاشی می‌نماید مسلم است که آن کار نبایستی انجام گیرد اگر جامعه خوب است بالطبع لوازمش نیز خوب می‌باشد. پس روابط اجتماعی اصل در ملاحظه مفاهیم اجتماعی می‌شوند. محکمی مفاهیم به این است که روابط اجتماعی باشد. پس حجیت...

(س): مقصود از مفاهیم اجتماعی چه چیزهایی هستند؟ آیا همان مفاهیم ارزشی مانند حسن و قبح منظور می‌باشد؟

۲ـ کیفیت ارتباط از شئون ارتباط است

(ج): ما هستیم و کلماتی که این کلمات محکیات و مفاهیمی دارند. تکیهٔ محکیات و مفاهیم آن‌کلمات به ارتباط جامعه است، اگر مفاهیم، مفاهیم اجتماعی باشند و کلماتی راکه داریم، کلماتی باشند که موضوعشان جمع باشد. عنایت بفرمائید که «جمع» را در اینجا از کجا شروع می‌کنیم، اگر بنا شد ارتباط بین دو اراده مورد توجه قرار بگیرد که نمی‌شود خود موضع در کیفیش نادیده گرفته بشود و می‌دانیم که کیفیت ارتباط از شئون ارتباط است در این صورت نمی‌شود «کیفیت ارتباط بین دو اراده» نفی بشود و بعد «کیف اراده»

لحاظ بشود یعنی ارتباط اجتماعی زیربنای «مفاهیم اجتماعی» است (مفهوم امر یا نهی یا شرط).

۲/۱ـ ریشهٔ اهمیت قراردادهای اجتماعی

کیفیت مفاهیم و عقود و ایقاعاتی را که ما داریم که یک نحوه از ارتباط هستند و الفاظی داریم که به وسیله این الفاظ مفاهیمی را مورد توجه قرار می‌دهیم. فرضاً یک معامله‌ای شده و سندی بین دو نفر نوشته و امضاء شده است. قاضی به آن سند اخذ می‌کند یا اینکه اقرار و شاهد می‌گیرد و می‌گوید: آیا این سند را قبول دارید؟ می‌گوید: بله! من این سند را امضاء کرده‌ام. می‌گوید: خیلی خوب اگر امضاء کرده‌اید، خوب معامله هم حکمش پیداست. ممکن است طرف بگوید: بله امضاء کرده‌ام ولکن در وقتی که امضا می‌کردم قاصد نبودم! قاضی سؤال می‌کند: آیا همهٔ متن برایت خوانده شد؟ می‌گوید: بله خوانده شد. اگر به او بگویند: آیا این ملک را فروخته‌اید؟ بگوید: بله. سؤال کنند آیا به این مبلغ راضی بودید که فروخته‌اید؟ بگوید بله! آیا امضاء را هم خودتان کرده‌اید؟ بله! بعد از این امور اگر بخواهد انکار کند مسلم است که قاضی این انکار را از او قبول نمی‌کند.

چرا جامعه این قراری را که بین متعاقدین انجام گرفته، محکم می‌گیرد؟ قاضی قدرتش را از قدرت جامعه می‌گیرد. چرا محکم روی این می‌ایستد؟ چرا استناد به این سند می‌کند؟ چرا نمی‌تواند آن کسی را که این متن و سند را امضاء کرده و اقرار نیز کرده که متن برایش خوانده شده و امضاء کرده است چرا نمی‌تواند بگوید من از این کار قصد جدی نکرده‌ام بلکه قصد هزل و لعب و امثال ذالک داشته‌ام چرا این قصد و ادعایش را قبول نمی‌کنند؟ برای اینکه عقلا می‌گویند با قرارهای اجتماعی که نمی‌توان بازی کرد!

(س): آیا ما یک روابط اجتماعی داریم که «مفاهیم اجتماعی»، حکایت از آن روابط می‌کند؟

۲/۲ـ پایگاه حجیت ابزار مفاهمه بر مفاهمه

نه اساساً استحکام آنها به کیف ارتباط می‌باشد، یعنی ما اگر بخواهیم قدم به قدم جلو رویم می‌گوئیم یک مجموعه الفاظی داریم و یک مجموعه از علائم صوتی و کتبی اگر این علائم صوتی و کتبی، را دسته‌بندی منظمی بکنید و از آن ادبیات درست کنید آیا حجیت دارد؟ بله! ولی خود این امر حجیتش به کجا برمی‌گردد؟ می‌گوئیم چون مفاهیمی اجتماعی داریم که می‌خواهیم با آنها مفاهمه کنیم به ادبیات نیازمندیم، اگر مفاهمه‌ای در کار نبود معنا نداشت که این ادبیات حجت داشته باشد پس چون «مفاهمه» حجیت دارد «ابزار مفاهمه» نیز (که علائم صوتی و کتبی می‌باشند) حجیت دارد. تفاهمی که می‌خواهد به نحو مفاهمهٔ اجتماعی انجام بگیرد خود تفاهم چرا باید حجیت داشته باشد؟ برای چه تفاهم داشته باشیم؟ چون یک رابطه‌های اجتماعی با یک کیفیتهایی وجود دارد. در این مفاهیم، حجیت پیدا می‌شود. خود مفهوم قرارداد خرید و فروش یک نحو ارتباط بین متعاقدین است که از طریق مفهومی که حکایت از این ارتباط می‌کند انجام می‌پذیرد. قدرت مفاهیم به کیفیت روابط بستگی دارد، در کیفیت روابط هم اگر اصل رابطه باشد، ملاک حجیت، خود «رابطه» است، یعنی نفس ارتباط اجتماعی شدت در التزام را می‌آورد.

(س): یعنی ضرورت ارتباط اجتماعی؟

۳ـ تشکیکی بودن روابط اجتماعی و مراتب آن

(ج): حالا باید این مطلب را باید بیشتر توضیح دهیم و بحث را جلو بریم. می‌گوئیم ارتباط اجتماعی چکاره است؟ و آنرا برای چه

چیزی می‌خواهیم؟ انسان حس می‌کند دسته‌ای از ارتباطات اجتماعی مثلاً در موضوعات ولایت و تولی قرار دارند که در این قسمت مطلب واضح است اما به ذهنش می‌رسد که دسته‌ای از ارتباطات اصلاً کاری به ولایت و تولی ندارند. مثلاً در ابتدای نظر می‌گوئیم یک دسته از ارتباطات با هم می‌باشند و به نظر می‌رسد که قدرتشان منوط به با هم بودنشان است مثل منصب نخست وزیری که تا نظام نباشد نه خودش و نه اختیاراتش، موضوعیت و معنا و مفهومی پیدا نخواهد کرد در یک دسته از ارتباطات به نظر می‌رسد که با هم بودنشان اثری ندارد مثلاً در اینکه قند شیرین است، آب رافع عطش است، آیا ما می‌توانیم بگوئیم که محکمی یک دسته‌اش، مربوط به ولایت هست و یک دسته‌اش نیست؟ خیر! بلکه می‌آئیم برای ولایت اجتماعی سطوح مختلفی قائل می‌شویم و آن را در یک نظام بزرگ ولایت می‌بینیم که می‌گوئیم مفهوم رابطه چیزی جز ارتباط نیست و ارتباط هم مفهوماً به ولایت تولی برمی‌گردد ـ که مباحث آن در بحثهای فلسفی گذشته است ـ که حالا مختصری توضیح میدهم و دو باره به اصل بحث برمی‌گردم.

اگر بخواهیم «رابطه» را به نفسه تحلیل بکنیم (که فعلاً مفروض ما بوده، بعد برایش استدلال می‌آوریم) می‌گوئیم رابطه حتماً یک «ظرفیتی» از «شدت» و یک «کیفیتی» از «ارتقاء» و یک «مجرائی» از «فعل» دارد. بگوئیم «ربط»، بدون این سه امر امکان ندارد، و به حسب موضوعاتی که بعداً برایش ذکر خواهیم کرد، اشتداد و همچنین ارتقائش متناسب با خودش می‌باشد.

۳/۱ـ عمومی بودن سطح تبعی در روابط اجتماعی

در فرضی که چنین بگوئیم آنوقت مجبور می‌شویم بگوئیم که یک سطح از روابط اجتماعی بین انسانها، عمومی می‌باشد.

(س): هنوز بحث خوب روشن نشده است!

(ج): برمی‌گردیم و این مطلب را عرض می‌کنیم حالا یک پاورقی اشاره می‌کنیم و سپس به متن بحث برمی‌گردیم.

(س): این پاورقی‌ها اگر روشن نشود که...

(ج): آنجائی که نیاز به توضیح دارد برمی‌گردیم و توضیح می‌دهیم.

اگر گفتیم که مثلاً در بخش موضوعات سیاسی، موضوعات فرهنگی، موضوعات اقتصادی، به حسب سطحی که تبعی است هیچ کس نمی‌تواند مخالفتی داشته باشد یعنی همه افراد اعم از مشرک و کافر و التقاطی و مسلم در آن مساوی هستند، در یک سطح دیگر خیر! اینگونه نیست که همه مساوی باشند، بلکه افراد دستجات خاصی می‌شوند، که گفتیم فرضاً یک سطح از روابط تبعی و عمومی می‌باشد و یک سطح دیگر روابط تصرفی و یک سطح نیز روابط محوری، سطح محوری دستگاه کفار و خاص ولایت خودشان است، بدون اینکه یک ذره از نظام اسلامی را پذیرا باشد و سطح محوری دستگاه اسلامی نیز خاص خودشان است، بدون اینکه یک ذره از ولایت الحادی را بپذیرد.[1]

---

۱ ـ در این قسمت از بحث برای نزدیک شدن ذهن به مطلب مناسب است این پاورقی را در این بخش ذکر کنیم. با پذیرفتن این مطلبی که ذکر شد دیگر دلالت روابط اجتماعی، تشکیکی می‌شود، معلوم می‌شود که کفار یک دسته از روابط اجتماعی را ابداً نمی‌فهمند، اشکالی هم ندارد که بگوئیم یک دسته از تفاهم اسلامی وجود دارد که نه تنها کفار نمی‌فهمند بلکه فقط خواص از مسلمانان می‌فهمند، اما دسته دیگر عام‌تر و سطحی نیز عام عام می‌باشد. همینطور نحوهٔ تولی و علاقه و شدت در کفار هم می‌تواند به غلظت برسد در یک سطحی می‌رسد که واقعاً برای مسلمین پوچ است، اصلاً آن نحو حالتی که مثلاً یک کافر برای ریاست دست و پا می‌زند و چنان به غیظ و شهوت درمی‌آید و چنان خوشحال یا غمگین می‌شود که یک مؤمن می‌گوید که این فرد چرا این حال را دارد؟! حالش را نمی‌فهمد! یعنی تفاهم برایش واقع نمی‌شود! هر چه او بخواهد برایش مفاهمه بکند که من در این حال هستم، می‌گوید برای چه؟! موضوعش را که توضیح می‌دهد، او می‌گوید آدم که نمی‌تواند اینطوری باشد!

۴ـ سطوح قاعده‌مندی ملاک حجیت

حالا اگر کسی چنین چیزی را بگوید می‌تواند بگوید که ملاک حجیت قاعده‌مند نمی‌شود، خوب عنایت کنید تا من خودم اشکال را به آن وارد کنم تا بعد برطرف نموده و سپس به سراغ اصل مطلب برگردیم.

اگر بگویید چون سطوحش مختلف است پس قاعده‌مند نمی‌شود، یا اینکه در سطح خودش قاعده‌مند می‌شود، اما قاعده‌مند شدن را تجریدی و عمومی ملاحظه نکنید، و معیار قاعده‌مند شدن را اینطوری نگاه نکنید که می‌گوئید، اگر چیزی بین همهٔ ابناء بشر عام باشد آن وقت قاعده‌مند شده، و اگر عام نشود، قاعده‌مند نشده است. قواعدی که در درست کردن تمام مصنوعات در نزد اهل اصطلاح وجود دارد قواعد تفاهم هر صنفی در نزد خود آن صنف می‌باشد که با افراد در همان سطح خودشان در همان صنف قدرت احتجاج دارند، معنا ندارد که قواعد ضبط ساز را کسی که ماست بند است بلد باشد! بعد بگوئیم چون ماست بندها منتقل به این مطلب نمی‌شوند پس مطلب قاعده‌مند نشده است! این امر فقط در بین ماست‌بند و سازندهٔ ضبط صوت نیست بلکه در سطوح مختلف تفاهم همین مطلب وجود دارد.

حال به اصل مطلب برمی‌گردیم و می‌گوئیم پشت سر الفاظ، حتماً مفاهیم هستند. «حجیت الفاظ» بشرط «حجیت مفاهمه» است. قضیه، قضیهٔ تعلیقی است، اگر مفاهمه حجیت نداشته باشد الفاظ ابداً حجیت ندارند.

«حجیت ظواهر» از شئون «حجیت مفاهمه اجتماعی» و از «شئون حجیت تخاطب» است. اگر «تخاطب» حجیت نداشته باشد که الفاظ نمی‌توانند حجیت داشته باشند. اگر تخاطب حجیت داشته باشد و روابط اجتماعی حجیت نداشته باشد در این صورت اگر آنها را در صد یا هزار نوع قاعده، دسته‌بندی کنید (و فقط محدود به وقوع و ایقاعات ننمائیم) و بگوئید کیفیت‌های مختلف ارتباط حجیتی ندارند من می‌گویم پس مفاهمه حجیتی ندارد چون کیفیت مختلف ارتباط حجیت دارد. پس صحیح است که گفته شود مفاهیم که محکیشان آن کیفیات است، حجت دارند.

۵ـ بازگشت تعریف حجیت به یقین

حال اگر کسی بگوید که آن «کیفیات» حجیت دارند، ولی «نفس ارتباط» حجیت ندارد می‌گوئیم: اصولاً به چه چیز حجت گفته می‌شود، اینکه شما حجیت را به یک یقین باطنی برمی‌گردانید، خود یقین جایش کجاست؟ و آیا می‌توان به آسانی از یقین گذشت و گفت «حالةٌ نفسانی»، آیا این حالت نفسانی مثل مزهٔ میوهٔ خودش پیدا شده است؟! یا اینکه اراده من در آن دخیل بوده است؟ منشأ پیدایش یقین چیست؟ اصل در بحث منشأ پیدایش یقین این است که اساساً ما موضع بحثمان را یقین قرار بدهیم، این مطلب که چون حالتی دارد و کاری انجام میدهد یعنی چه؟ اینکه معنایی ندارد!

۵/۱ـ بازگشت حجیت الفاظ به «تعریف حجیت»

(س): حجیت الفاظ چه ربطی به حجیت یقین دارد؟

(ج): ابتدا باید معلوم کرد که حجیت چکاره است تا معلوم شود چه ربطی دارد. حجیت الفاظ بازگشت به تعریفمان از خود حجیت می‌کند.

(س): حجیت در هر یک از آنها یک معنا پیدا می‌کند، در لفظ با تخاطب مختلف است...

(ج): بله طبیعی است که حجیت در سطوح مختلف معانی مختلف دارد اما در تمام آنها باید رنگ حجیت وجود داشته باشد.

تمامی سطوح مختلف حجیت و احتجاجی که می‌شود سطوح مختلفی است که باید آن کیفیت خاص را به حالت ربط بدهد. اما زمانی موضوع اصلی بحث خود «حالت» می‌شود. اینکه گفته شود اگر «شاک متفحص» باشد، برهان عملی است و کار خود را انجام می‌دهد و اگر شاک نباشد و دو یقین در مقابل هم قرار گرفت آن دو یکدیگر را از سطح یقین ساقط کرده تا به شک برسند یعنی چه؟ یعنی اینکه ما قدرت تحلیل خود یقین را نداریم.

(س): آیا «مفهوم حجیت» محل بحث است یا «مفهوم حجیت یقین»؟ یعنی واقعاً مفاهمه صورت نمی‌گیرد! این انتقالهایی که از مفاهیم به همدیگر صورت می‌گیرد ارتباطش برای ما روشن نیست!

(ج): حال مباحث را جدا جدا ذکر می‌کنیم، یک بحث در اموری داریم که که «یصح الاحتجاج به». از الفاظ و مفاهیم کیفیت ارتباط و ارتباط، مطلب هیچیک از اینها را نمی‌توان به تنهایی تمام کرد، کسی که می‌خواهد قطعاً مطلب را تمام کند و بگوید پس این حجت است! و این نیز حجت است! حکم مطلق بدهد و اشتراکش را با یکدیگر و با بقیه ملاحظه نکند ما آن شخص را ضعیف می‌دانیم.

(س): خود این که «حجیت» معنایش روشن شود و «روابط اجتماعی حجت» است یعنی چه؟

(ج): این برمی‌گردد به اینکه «حجت است» یعنی چه؟ تا «حجیت روابط اجتماعی» و غیره روشن شود.

(س): پس از این بحث شروع نمائیم که ببینیم «حجیت» چیست تا مفهوم حجت روشن نباشد نمی‌توان گفت به چه چیز می‌توان احتجاج کرد.

(ج): حالا به همین بحث که رسیدیم، می‌توان آن را از دو طریق شروع کرد یا می‌توان از مظاهرش آغاز کرد و ادامه دهیم تا به مبانی‌اش برسیم که الان تا مبنا آمده‌ایم یعنی الان برای ما روشن است که اگر بحث حجیت تکلیفش تمام شود، بعد از آن می‌توان در مصادیق در سطوح مختلف بحث کرد اما تا وقتی تمام نشود نمی‌توان بحث را تمام کرد.

۵/۲ـ نسبت بین حجیت و یقین

حال باید دید که آیا «حجت» با «یقین» یکی است یا خیر؟ (نه حجیت یقین) وقتی گفته می‌شود «یقین» بنفسه «حجت» است یعنی حجت هم مانند یقین است؟ به عبارت دیگر، آیا حجت چیزی نیست مگر وجود یک «حالت»، که منشأ لوازمی است؟

۵/۳ـ برابری حجیت با یقین مستند

(س): هیچگاه حجت برابر یقین نیست، یقین را نیز بدلیل اینکه ملاکی در آن است حجت می‌دانیم، چرا «یقین»، «حجت» است؟

(ج): خیر! پس حجت چیست؟ و بازگشت حجیت به چه چیز است؟ اگر حجت بازگشت به یقین نکند این یک اشتباه است و تمام بحثمان هم همین است. دعوای ما این است که حجت، چیزی بجز «یقین مستند» نیست، و بازگشت آن هم به نفس «تولی» برمی‌گردد و چیزی حتی سر سوزنی هم اضافه ندارد، البته یقین در امور تبعی به یک نحو و در امور تصرفی به نحوه‌ای و در امور محوری نیز به نحوهٔ دیگری است و اساساً حجت در غیرش حجت معنا ندارد، اگر «حجت» یقین خاص نباشد، حجت قابلیت تعریف پیدا نمی‌کند، «ذمه العقلاء» یعنی چه؟

۵/۳/۱ـ بازگشت یقین مستند به تولی

(س): بله یعنی نمی‌توان حجیت را در ذمّ عقلا قرار داد.

(ج): پس به چه چیز برمی‌گردد؟ «مستقلات عقلیه» یعنی چه؟ شما یک پایی پیدا کنید که از یقین خاص، قوی‌تر باشد. برای حجیت

چیزی جز یقین خاص، یعنی یقین مستند نداریم و یقین مستند عین تولی است. یک یقینی داریم که آن یقین متناسب با منزلت متیقن نیست و اگر تحلیل شود می‌شکند، ولی اگر یقینی که متناسب با متیقن هست تحلیل شود هیچ تزلزلی در آن راه نمی‌یابد، این یقین عین خود تولی می‌باشد، یعنی به عبارت دیگر آن چیزی را که می‌گفتیم اجتماعی بازگشت به امری می‌کند که به آن تکوینی می‌گفتیم، یعنی «ولایت تکوینی»، «ولایت تاریخی»، «ولایت اجتماعی» را مطرح می‌کردیم سپس گفته می‌شد که ولایت اجتماعی که خودش در مرحله ولایتها، تبعی است (اگر چه در خودش هم محوری، و تصرفی و تبعی وجود دارد) تکیه گاهش ولایت تاریخی است که تصرفی و حاکم بر آن می‌باشد و ولایت تاریخی نیز حول محور ربوبیت الهیه و ولایت تکوینی قرار دارد و ائمه طاهرین «علیهم السلام» هم ولات ولایت تکوینی از طرف خداوند متعال می‌باشند.

٦ـ بازگشت انسباق و دم عقلا به عرف و بداهت عقل عملی

اما آنچه را که شما (جناب آقای میرباقری) می‌فرمائید روشن نیست. ما می‌گوئیم آنچه را که شما می‌گوئید به عرف عقلا و به مستقلات عقلیه و حسن و قبح برنمی‌گردد. دو چیز طرح می‌کنیم یک اینکه آقایان تکیه به انسباق می‌کردند دو اینکه تکیه به ذمّ عقلا می‌کردند در اولی به عرف و در دومی به بداهت حکمت عملی تکیه می‌کردند که بداهت حکمت عملی و عرف هر دو به زیر سؤال رفت و چیز دیگری...

(س): در مباحث الفاظ می‌فرمائید...

(ج): در مباحث الفاظ تکیه‌شان به انسباق عرف بود، در لوازم عقلیه تکیه‌شان به ذم عقلا بود که پایگاه ذم عقلا به حسن و قبح عقلی در حکمت عملی برمی‌گردد.

٦/١ـ ادراکات حسی ریشهٔ انسباقات عرفی

همانطور که پایگاه انسباق عرف به ادراکات حسی عرفی برمی‌گردد و این در مباحث الفاظ آمده است که عرف به این شیء استکان و به آن دیگری قندان و به دیگری سماور و... می‌گوید. عین نام اشیاء، نام افعال است، عین نام این اشیاء و افعال که اینگونه است مردم در مفاهمات و تخاطباتشان این الفاظ را برای این معانی بکار می‌برند و وقتی که به «استقراء» و «انسباق» برمی‌گردد معنایش این است که رتبه‌اش پائین‌تر از بحث عقلا و ذم ایشان است، معنایش این است که به زبان رجوع می‌کنیم یعنی انسباق عرفی.

(س): در حسن و قبح عقلائی، حجیت را به امضاء شارع برمی‌گردانند وگرنه برای خود حسن و قبح عقلائی بما هو هو بدون امضاء شارع حجیتی قائل نیستند یعنی عقلا یک مذمتی می‌کنند...

(ج): اینکه امر به شیء مقتضی نهی از ضدش هست یا نه؟ آیا این را به امضاء شارع برمی‌گردانند یا خیر؟

٦/٢ـ حسن و قبح (مدح و ذم عقلا) از احکام عقل عملی است نه نظری (در مبنای قوم)

(س): اینگونه از موارد را به بداهت عقل نظری برمی‌گردانند این بحث نظری است. اگر بحث از لوازم ثبوتی شیء باشد که به عقل نظری برمی‌گردانند.

(ج): حال باید دید عقل نظری است یا خیر؟ مثلاً اگر جمله‌ای را قید مفهوم جمله شرطیه‌ای قرار دادید اگر این مشعر نباشد خلاف مقدمات حکمت است، لغو پیش می‌آید و آیا لغویت عقل نظری است یا عقل عملی؟ قبح لغویت...

(س): و این در نهایت به عقل نظری برمی‌گردد می‌گویند چون

حکیم است این کار از او صادر نمی‌شود.

(ج): بله! حکیم کار قبیح نمی‌کند ولی قبح و حسن مربوط به کجاست؟

(س): قبح و حسن را هم به دو صورت تحلیل می‌کنند؛ یا ریشهٔ آن را به اعتبارات عقلایی برمی‌گردانند یا به درک تناسب با غایت. دو مبنا هست یک مبنای مثل مرحوم کمپانی که معتقدند ریشهٔ قبح در همان ملاحظات عقلائیه است و هیچ ریشهٔ دیگری برای آن ندارند جز حفظ نظام، برای حفظ نظام یک ملاحظه‌ای است...

(ج): قضیه حفظ نظام نیست! قضیه این است که ما می‌گوئیم که آیا حسن عدل و قبح ظلم و اینکه خدا عادل است را نظری تمام می‌کنید یا به حکمت عملی برمی‌گردانید؟

(س): بعضی‌ها در حکمت نظری تمام می‌کنند و می‌گویند به طور کلی معضلات عقل عملی همه به معضلات عقل نظری برمی‌گردد.

(ج): اگر همه را برگردانیم و بگوئیم بداهت عقل عملی نداریم این یک حرف دیگری است که بگوئید حالت نفسانی ندارید. این مطلب یادمان باشد که حالت نفسانی را که شما نسبت به حسن و قبح، می‌گویید یعنی به عبارت دیگر رنج و الم را که شما بد می‌دانید و کمال را که خوب می‌دانید باید معلوم کنید که این تناسب با کجا دارد. یعنی می‌خواهم بگویم شما کمال و نقض را در کجا تمام می‌کنید؟ عقل نظری و مجرد از الم، درک الم و درک سرور، به چه دلیل نقص و کمال را ملاحظه می‌کنید و می‌گوئید این بهتر از آن است؟ بزرگتر است، بزرگتر باشد! یا کوچکتر است، کوچکتر باشد! اگر نگوئید که بشر به طبیعت خودش فرار از نقص می‌کند.

(س): یعنی ریشهٔ حسن و قبح را به ملایمت و منافرت با طبع...

(ج): نمی‌توانید به جای دیگر برگردانید ابتدائاً بر مبنای قول دیگر بحث می‌کنیم سپس بر مبنای خودمان مطلبی را طرح می‌کنیم که در جای خودش بحث می‌شود. می‌خواهیم بگوئیم قوم را مستلزم می‌کنیم که نظری نیست. نظری، «هست و نیست»، نمی‌تواند «خوب و بد» است را تحویل بدهد. اگر ملتزم باشند که لوازم را درست سر جایش بگذارند این کمال است. بسیار خوب. مفهوم کمال، بزرگتری و کوچکتری می‌شود ولی اینکه این امر چرا خوب است یا بد است؟ خوب این امر بزرگتر باشد باز خودش بزرگتر است. اگر شما در این امر یک چیزی که نفرت از آن صحیح باشد را تمام نکنید یعنی آن را به «حال» برنگردانید به چه دلیل می‌خواهید انتقال آن را ایجاد کنید و حالش را از آن سلب کنید. همینطور که آقایان اشیاء جامد را می‌بینند، آنها را نیز به حال جمود برگردانید. خوب گل نرگس کوچکتر از گل سرخ محمدی است این چه دلیل دارد که این چیز بد است یا آن خوب است این برای خودش و آن هم برای خودش می‌باشد. این را چه جواب می‌دهید؟

(س): اگر بگوئیم با تناسب با غایت درست است...

(ج): اصلاً چرا تناسب با غایت؟ شما عقل عملی را صفر کنید! برای چه اینها غایت دارند؟ یعنی اگر «ابتهاج» را بردارید، «اعطاء» برای چیست؟! مثلاً مثل بچه‌ای که خاک روی هم می‌ریزد یا با خمیر، مجسمه‌ای می‌سازد و بازی می‌کند ابتهاج را که از آن بردارید خود آن هم صفر می‌شود. ابتهاج را که از آن بردارید، معنا ندارد که بگوئید خدای متعال می‌خواهد اینرا بزرگتر کند برای چه می‌خواهد؟!

(س): به ابتهاج خدای متعال که برنمی‌گردد!

(ج): من می‌خواهم بگویم که اگر در طرفین صفرش کنید ممتنع می‌شود. درست است که به خدای متعال برنمی‌گردد ولی اگر قرار شد

فعل برای غایت باشد یا به این فاعل برمی‌گردد یا به آنکه اعطا شده است. یعنی به عبارت دیگر اگر از طلب و خواستن خواست را بردارید بعد توصیف کنید ببینیم چگونه می‌شود همین که می‌گوئید طلب می‌خواهد و بعد می‌گوئید متناسب با این خواست است ولو بنا به مشرب عرفا بگوئید «لقاء رحمت» یا «لقاء خود خدا» (که کاری به آن نداریم) فعلاً از عمق مطلب «یا روی مطلب هر سطح که دلتان می‌خواهد توجه کنیم کلمهٔ «می‌خواهد»، می‌خواهد را منهای عقل عملی تفسیر بکنید. تفسیر نظری محض بنمایید، یعنی از هست محض، هست بدون قید خواست، خواست که در نمی‌آید. اگر در آن شرط کردید و نگفتید «لابشرط» است بلکه گفتید بشرط خواست می‌باشد، معنایش این است که پایهٔ حکمت عملی را در آن گذاشته‌اید پایهٔ عمل که در کار بیاید، این مطلب را در مبنای قوم صحبت می‌کنیم به خلاف آن چیزی که ما در مبنایمان می‌گوئیم که «خواست»، اصل در خود هستی می‌باشد. این مطالب را بنا به مبنای قومی که بین عقل عملی و نظری را جدا می‌کنند صحبت می‌کنیم و می‌گوئیم عقل نظری صرف که «خواست» به هیچ نحو و به هیچ گونه در آن رعایت نشود از آن ابداً کمال برنمی‌آید.

(س): بنابراین ما یک «خواست» داریم که این عقل نیست.

(ج): مبنای این تعقل است!

(س): یعنی ملازم لوازم این خواست است. بین این هم عقل نظری است یعنی ملازم عقلی این «حالت» است.

۶/۳ـ «خواست» پایه احکام عقل عملی (مدح و ذم عقلا)

(ج): همینکه این را گفتید پایهٔ حجیت «درخواست» آمد به نحو قضیهٔ تعلیقیه می‌گوئیم اگر خواست نبود این هم نمی‌باشد.

(س): تا این جا منکر نیستند یعنی می‌گویند حجیت خواست به ملایمت طبع یا میل به کمال برمی‌گردد.

(ج): میل به کمال همان میل به خواست است.

(س): مبنای خواست را یا باید طبیعت حیوانی قرار دهیم یا میل فطریه به کمال.

(ج): من کار به اینکه میل به خواست به چه چیز برمی‌گردد، ندارد و در حال بررسی آن نیستیم بلکه می‌گوییم حجیت به یقین برمی‌گردد آنهم «یقین مقنن»، «یقین مستند».

(س): آنها یقین را به خواست تعریف نمی‌کنند.

(ج): یقین مگر حال نیست؟ یقین چیست؟

(س): آنها یقین را با قطع برابر می‌گیرند یک امر نظری است در دستگاه آقایان این دفتر است! این استکان است! این بدیهیات را و این قطع را این طور معنا می‌کنند.

(ج): این یقین را می‌آوریم و می‌گوئیم اگر حالت شد، حالت با بی‌تفاوتی یکی است بعد از آن در مورد یقین و خواست هم صحبت می‌کنیم.

(س): در اصطلاح آقایان صحبت می‌کنم یقین را...

(ج): اشکال ندارد بعد برمی‌گردیم تا دو باره ببینیم یقین خاصی که ما به آن قید زده‌ایم و گفتیم «یقین مقنن»، چه چیز یقین مقنن می‌شود؟

(س): لذا می‌شود از آقایان سؤال کرد که چرا یقین حجت است؟ مثلاً من می‌دانم که این استکان است چرا حجت است؟ باید حتماً به یک خواستی برگردانند. خود حجیت یقین نه اینکه یقین در دستگاه آقایان با خواست برابر است. مثلاً من یقین دارم که این استکان است چرا حجت باشد؟

(ج): یعنی همین که شما یقین دارید معنایش این است که یک

حالت خواستی نسبت به این استکان دارید.

(س): نه اگر براساس دستگاههای قوم می‌فرمائید یقین برابر با حالت نیست. قطع نظری و ذهنی است. حالا یا بدیهی است، بدیهی محسوس به اینکه این استکان است یا بدیهی نیست بلکه برهانی است. در دستگاه قوم که یقین و قطع برابر با حالت نیست.

(ج): ما یک چیزی را تمام کردیم که بدانیم امروز چه چیزی تمام شده و روشن شده این را تمام بکنیم بعد سراغ قدم بعدی برویم مقدماتی چیده شده و گفته شده که زیربنای الفاظ مفاهیم است و زیربنای مفاهیم کیفیت ارتباط است و زیربنای کیفیت ارتباط خود روابط اجتماعی است بعد بازگردانده شده.

(س): البته تعمیمش به اجمال گذشت. بعد باید توضیح بدهید که همهٔ مفاهیم از این دسته و قبیل هستند.

(ج): یعنی به عبارت دیگر بنابر آنچه که می‌خواهیم در اینجا صحبت کنیم هیچگونه لفظی نیست که به رابطه‌ای بازگشت نکند.

(س): به روابط اجتماعی.

(ج): رابطه بین اجتماع را در اول کار قید نمی‌زنیم.

(س): متناظر به مفهومی نباشد که ناظر...

(ج): رابطه هم از روابط نباشد. جمع را گاهی به معنای اجتماع خارجی می‌گیریم گاهی به معنای ولی متولی می‌گیریم. به معنای ولی متولی خارج می‌شود. یعنی رابطه‌ای که خارج از ولی متولی باشد یعنی قید جامعه را...

(س): قید جامعه را تاریخی بگیریم و بعد تاریخ را به معنی تکوین باشد.

۷ـ جمعبندی بحث جلسه

(ج): احسنت! فعلاً چیزی که در این بحث تمام شد به عنوان یک سؤال بزرگ طرح شد این است که زیر بنای انسباق عرفی و ذم عقلایی باید به «یقین مستند» بازگشت کند و هر گاه بازگشت نکند، حجیت تمام نمی‌شود، «حجیت»، یقین خاص است. بنابراین بحث از حجیت، بحث از یقین خاص است. آن چیزی که به نحو عرض کردیم و لازم است که مورد غفلت قرار نگیرد این است که یک روابطی است که به نحوطبیعی در جامعه واقع می‌شود که آن بین کافر و مسلم و همه یکسان است و در دستگاه نظام ولایت تکوینی که شما مشاهده می‌کنید به خود این حالت هم برمی‌گردانیم که در این روابط مساوی است نظام ولایت الحادی باشد یا نظام ولایت الهی یا نظام ولایت التقاطی، کلاً آیا قراردادها در سطح نازلش به اینگونه بازگشت می‌کند یا نه بخشی از آن حتماً برمی‌گردد، یعنی یک مقدار از تفاهم، تفاهمی است که شما زبان دیگری را بلد باشید یا نباشید می‌توانید ملتزم به آن بشوید.

«والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته»

مبادی
اصول فقه
احکام حکومتی

۱۹

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی
تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۳/۱۱/۱

مفهوم حجّیت در مراتب و منازل مختلف و نسبت آن با فهم

فهرست

نام جزوه:	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۳۱۰۱۹
استاد:	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین:	۷۳/۱۱/۱
عنوان گذار:	حجةالاسلام ترابی	تاریخ بایگانی:	۷۴/۰۲/۱۸
ویراستار:	حجةالاسلام محسنی	تیراژ:	۱۰ نسخه
حروفچینی و تکثیر از:	واحد انتشارات	نوبت تکثیر یا چاپ:	اول

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

تاریخ: ۷۳/۱۱/۱ جلسه ۱۹

۱ـ دقتی در موضوع مورد بحث (موضع نزاع)

حجةالاسلام والمسلمین حسینی : بحث و بررسی پیرامون «حجیت» بود. یعنی چه تعریف متناسبی می‌توانیم از «مفهوم حجیت» ارائه دهیم که این مفهوم، حکایت و تعریف واقعیت حجیت را داشته باشد. در اینجا باید معلوم کنیم که «شاخصه‌های حجیت» چیست؟ یعنی با چه علامتی و اثری و با چه منزلتی و چگونه می‌توان از غیر آن رابطه‌ای که با ما دارد تفاوت آنرا بیابیم؟ سپس در باره منظورمان از پیدا کردن تفاوت حجیت و غیر آن بحث می‌کنیم و می‌گوئیم که منزلت آن در «منزلت مفاهیم» چه منزلتی است؟ و در «منزلت تصرفات» چه و چگونه منزلتی است؟ در ابتدا باید از ساده‌ترین مفهوم که مفهوم تبعی باشد، آغاز نمائیم. بعد از آن مفهوم تصرفی آنرا بگوئیم و سپس مفهوم محوری آنرا بیان نمائیم و ذکر کنیم که حجیت چه نسبتی به مفاهیم تبعی دارد؟ یعنی از سطح تبعی چگونه ارتباط به حجیت برقرار می‌شود؟ اگر از سطح تصرفی ملاحظه کنیم چه جایگاهی برای حجیت ملاحظه می‌شود؟ و همچنین در سطح محوری چگونه؟ خود این مطلب که این سه تقسیم را انجام بدهیم فعلاً به عنوان یک مفروض برای ورود به بحث مطرح می‌شود که اگر توانست همهٔ میدانهای احتمالات را بپوشاند، احتمال قوی‌ای خواهد بود یعنی اگر موضوع کلیهٔ احتمالات را بتواند بپوشاند و «هماهنگی وحدت و کثرت» آنها را هم به نتیجه برساند آن وقت می‌گوئیم این مفهوم، بنابراین فرض، اینگونه شد، حال اگر مفروض ما چیز دیگری باشد چگونه می‌شود؟ بعد از آن ملاحظه می‌کنیم که اگر ایمان، اصل باشد با کدام دستگاه و چگونه می‌تواند هماهنگ باشد؟ مثلاً با بداهت (آن هم اعم از بداهت عقلی و حسی) چگونه می‌تواند هماهنگ باشد؟ پس از مقدماتی که ذکر شد این بحث، سر فصل جدیدی در زمینهٔ دقت در حجیت است.

۱/۱ـ تفاوت موضوع مورد بحث در مبادی و مبانی

ابتدائاً بنظر می‌رسد که چرا راه گذشته‌ای را که در روابط اجتماعی بیان کردیم و حقیقت و اصل بودن آن برای مفاهیم و مفاهیم برای الفاظ را ثابت کردیم را رها می‌نمائیم. ولی بنظر می‌رسد که اگر فصل اول را مبادی بحث، یعنی مقدمات بحث اصول قرار دهیم و خود مبادی را به «ضرورت» و «اثبات» و

«آثار» تقسیم نمائیم این بحث بنظر می‌رسد در حد اثبات ضرورت تمام باشد، در حد اثبات مبانی هم که اشاره شده است. آثار هم اشاره شده است، چرا به این دو قسمت اشاره شده است؟ برای اینکه فعلاً در «فصل مبادی» هستیم. «فصل مبادی» با «فصل مبانی» چه فرقی دارد؟ در مبانی به نحو مستوفیٰ در ریشه‌ها وارد می‌شویم نه در حد نشان دادن خلاء وگذشتن از آن.

حال می‌خواهیم به اولین قسمت مبانی وارد شویم. در بحثهای گذشته در فصل اول مبادی هم بحث در اثبات ضرورت آن از طریق مثالهایی که نسبت به موضوعات شناخت بود تمام شد و هم اثبات آن و هم آثار و نتایج آن بررسی گشت. حال در اولین قسمت مبانی هستیم و می‌خواهیم بگوئیم حجیت وارد بر مبانی چیست؟ در «مفهوم حجیت» در مبانی هم یک بحث ضرورت فرض و یک بحث اثبات و یک بحث آثار را خواهیم داشت تا به مقاصد برسیم. مقاصد هم باید به تأسیس اصول بیانجامد. فصل مهم بحث در «مبانی» می‌باشد. در مبانی باید علی المبنا ببینیم چه چیزی زیربنای علم اصول می‌باشد؟

۲ـ مفهوم تبعی حجت و برهان (اسکات خصم)

در اینجا ملاحظه می‌کنیم که ببینیم حجیت در مفهوم تبعی آن چیست؟ مفهوم تبعی حجت یا برهان این است که «مسکت خصم» باشد. اگر خصم کسی بنا دارد تسلیم نشود این حجت، دهان او را می‌بندد و «علت التزام و الزام غیر» می‌باشد. «الزام غیر» یعنی به سکوت کشاندن او «التزام دوست» هم این است که به آن وفا کرده و آنرا انجام میدهد. دوست هم ساکت می‌شود. دوست براساس حجت یک راهی را سیر می‌کند و دشمن نیز نمی‌تواند مخالفت با راه داشته باشد. این مفهوم حجت است.

۲/۱ـ تفاوت اسکات خصم با التزام خصم

می‌گوئیم چیزی که علت اسکات خصم باشد یکی از مفروضات علت اسکات خصم، بحث علیت است یکی هم علیت خاص و یکی نیز مخالف و موافق است. حال اگر این حجت، علت التزام خصم، می‌شد، به این مطلب ملتزم می‌شد و به آن عمل می‌کرد «الزام و التزام» یعنی اینکه خصم آنرا بپذیرد. چرا در اینجا الزام و التزام هم گفته نمی‌شود؟ چرا نمی‌گویند خصم بر وفق آن عمل می‌کند و هماهنگ با شما می‌شود؟ اگر علیت است و علیت تا آخر پیش می‌رود، تا اینکه کیف نفسانی آن طرف مقابل بشود چرا ذکر می‌کنند که آن طرف فقط سکوت می‌کنند. خوب عنایت به اشکالی که مطرح می‌کنم بنمائید. برای اینکه این سطح نمی‌تواند وافی باشد، اسکات بدین معناست که منشأ اعتقاد نمی‌شود بلکه فقط زبان او را می‌بندد بعد از این هم می‌گوئیم که زبان را هم نمی‌بندد بلکه یک کار دیگری خواهد داشت.

۲/۱/۱ـ عدم جریان علیت در برهان و حجت

اگر می‌گفتند «اسکات خصم» علت «اعتقاد خصم» می‌شود، شما برهان بیاور. خصم اعتقاد پیدا می‌کند اگر چنین چیزی می‌گفتند. این بر چه اساسی صحیح بود؟ صحیح بود که می‌گفتیم یک تفاهمی انجام گرفته و به وسیلهٔ این تفاهم، یک علم حصولی برای او تحصیل شده است و سپس به وسیلهٔ آن علم حصولی، یک علم حضوری نیز برای او تحصیل گشته و به

وسیلهٔ آن علم حضوری هم یک کیف نفسانی برای او پیدا شده است که به آن کیف نفسانی هم صحیح است بگوئید خصم معتقد شده است ولی این مطلب را نمی‌گوئید.

۲/۲ـ اختیار دلیل عدم التزام و اعتقاد خصم (بلکه اسکات او)

چرا «علیت» نفوذ نمی‌کند؟! مانع جریان علیت چیست؟ که فقط می‌گوئید اسکات! نمی‌گوئید علت اعتقاد خصم می‌شود؟ یکی از مظاهر وجود اختیار که خود علیت را در جای خودش نقض می‌کند، همین است که نمی‌گوئید علت اعتقاد خصم می‌شود. اگر علت اعتقاد می‌شد کلمهٔ خصم هم دیگر صحیح نبود به آن بگوئید بلکه صحیح بود بگوئید علت اعتقاد و تنبه جاهلی که غافل است و هماهنگ شدن غافل و عالم شدن او به آن چیزی که شما عالم بودید، می‌باشد. معنای آن، این می‌شد که علت حدوث حالت می‌شود همانطوری که یک علتی آمده است و برای شما حالتی را حادث کرده است. از طریق شما هم این قانون این علیت می‌آید و غیر شما هم که مثل شما از نظر خصوصیات است، همرنگ شما در یقین و باور می‌شود، هم اعتقاد شما در یقین و باور و هماهنگ با شما می‌شود ولی به نحوه‌ای که طرح شده نمی‌گوئید هماهنگ می‌شود بلکه می‌گوئید به سکوت کشیده می‌شود.

۳ـ معنای اسکات خصم در مبنای ولایت

۳/۱ـ مقابله با انبیاء (عدم اسکات خصم در برابر برهان)

حالا آیا واقعاً خصم به سکوت کشیده می‌شود؟ آیا کسانی در برابر انبیاء نداریم که به سکوت کشیده نشده‌اند؟ یا واقعاً برهانی اکبر و اقوی از آیاتی که خدا به انبیاء خود می‌دهد، می‌توان برای عقلاء فرض کرد؟ یعنی بگوئیم خداوند اگر یک فیلسوفی را به طرف فرعون می‌فرستاد و با فرعون صحبتی می‌کرد از آیه‌ای را که خدا داده بالاتر می‌برد؟ مثلاً آن برهانی که از یقینیات بداهت عقل آغاز می‌کند و تا آخر جلو می‌رود و لوازم عقلی آنرا هم تمام می‌کند آیا این برهان می‌تواند بیش از آیاتی که خدای متعال به «اولوالعزم من الرسل» خود داده، کار کند؟ آیا چنین چیزی است؟ آیا خدا نیامده آن راهی را که همه را هدایت می‌کرد، به آنها تعلیم کند. یا به آنها بگوید از این راه بروید بلکه آمده عصا و شمشیر و کشتن و جنگ و قتال و این حرفها را مطرح کرده است؟! این ظاهراً باصطلاح «قیاساتها معها» می‌باشد. یعنی قطعاً آیاتی که بدست انبیاء هست، اشرف و اعظم است در حدی که اعجازی و تعجیزی را که آن آیات دارند، محال است برهان حکماء، آن سطح از تعجیز را داشته باشد. شکی که در این مطلب نداریم حالا باید ببینیم آیا خصم ساکت می‌شده است؟ خیر! ساکت نمی‌شده‌اند حتی در آنجایی که خدا شهادت میدهد که ای پیغمبر آنها تو را مثل بچه‌هایشان می‌شناسند «وجهدوا بها و استیقنتها انفسهم» حتی آنجا هم ساکت نمی‌شدند. «یهود بنی قرنطیه» گفتند: ما کشته می‌شویم ولی اسلام نمی‌آوریم پس چه بر سر آنها می‌آید که در سطح منطق تبعی و انتزاعی که گفته می‌شود حجت، مسکت خصم است آنها ساکت نمی‌شدند.

۳/۲ـ آسیب پذیری و تضعیف تفاهم تاریخی دشمن (معنای اسکات خصم)

خوب عنایت بفرمائید تعریفی که ما از اسکات داریم چیست؟ اینها قدرت اینکه تفاهم تاریخی داشته باشند به نسبت ندارند بلکه قدرت از آنها گرفته می‌شود. یعنی «تفاهم اجتماعی» آنها آسیب می‌خورد و اگر مریدهای آنها مثل

خودشان و همرنگ خود آنها در اراده و تصمیم و اختیار باشند، تفاهم تاریخی آنها هم به نسبت رو به تضعیف می‌رود. یعنی کم کم، کفر هم می‌گوید «این هم نشد!» باصطلاح چیزی که ما اطراف آن باصطلاح سنگ به سینه بزنیم بدرد نمی‌خورد باید برویم فکر دیگری بکنیم. پس «قدرت تفاهم تاریخی» و احیاناً «تفاهم اجتماعی» سلب می‌شود». «اسکات» به این معنا صحیح است اگر قدرت تفاهم تاریخی و احیاناً تکاملی که پیدا می‌شود قابل دوام حتی برای کفار نباشد یعنی مرتباً شعبه، شعبه از آن کم شوند در این صورت حتی آنهائی هم که دنبال هوای نفس باشند، می‌آیند یک حرفهای باطل دیگری را می‌تراشند و آن حرف بتدریج از بین می‌رود و حرف در مقابل آن رو به ترقی و تکامل خواهد داشت.

۴ـ به تبعیت کشیده شدن فاعلیت دشمن (معنای اسکات خصم در سطح بالاتر)

حال اگر بخواهیم از سطح تصرفی که این معنا برای اسکات بود به سطح محوری ببریم، در بارهٔ آن چه می‌گوئید؟ ما می‌گوئیم خود همین را تحلیل کنید در آنجا آنرا رها نکنید پس یک مفهوم از اسکات، مسکت خصم بود. یعنی اگر «مسکت»، «مقنع» هم نباشد، اگر او را قانع و معتقد نکند، مسکت که می‌باشد یک مطلب این بود که بگوئیم برهان اگر آغاز شود حجت علت سکوت می‌شود با اشکالی که در آن است. اشکالی هم که در آن است یکی این است که بین خود علیت و بین عدم اعتقاد یک مطلبی است که علیت را نقض می‌کند. اشکال دوم هم این است که گفتیم اسکات را هم نمی‌آورد، بلکه قدرت تفاهم اجتماعی آنرا آسیب می‌زند. مطلب سوم این است که الان می‌خواهیم بگوئیم که اصلاً این مطلب اگر در سطح فاعلیت به آن نگاه شود، آیا معنای ولایت تبعی ندارد؟ در جایی که یک حرف تدریجاً رنگ خود را برابر یک حرف دیگر از دست می‌دهد آیا معنای آن این نیست که اینجا میدان تبعیت است و تصرف در این میدان برای این حرف نیست؟ یعنی «تصرف اجتماعی» برای آن نیست. چه برسد به اینکه تصرف محوری داشته باشد و کسی که متصرف است به قدرت تصرف محوری می‌تواند این تصرف را داشته باشد، یعنی به تولی نسبت به یک تصرف محوری می‌تواند یک نحوه تصرفی نسبت به تصرف تبعی داشته باشد. یعنی اگر بگوئیم: «مفاهیم» «ابزار تصرف» هستند. آیا مفاهیم نسبتی نیز با هم دارند؟ می‌گوئیم مفاهیمی هستند که محوری هستند و برای مولای شما می‌باشند به هر نسبتی که شما به آن مفاهیم تمسک داشته باشید، قدرت تصرف در مادون پیدا می‌کنید و مادون تابع شما خواهد شد.

۴/۱ـ تصرف در فاعلیت اجتماعی و تاریخی دشمن (معنای حجت)

حجةالاسلام میرباقری: حجّت یعنی فعل فاعل برتر، آیا معنای آن همین می‌شود؟

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: تصرفی که این فرد مجبور به تبعیت است حال مراتب تبعیت را عرض می‌کنم. «تبعیت اجتماعی و تاریخی» آن حتماً به نسبت، تحت تصرف او در می‌آید. تحت تصرف در می‌آید یعنی چه؟ یعنی میدان آن مرتباً کوچک می‌شود. حال بستگی به این دارد که سطح برهان آورنده چه سطحی باشد؟ و فراموش نکنیم که میدان آن را باید تاریخی ملاحظه کنیم.

۴/۲ـ «قدرت عملکرد» مبنای تعریف ما از حجیت

در این صورت معنای حجیت اصلاً از آن معنای تفاهمی که بود بیرون می‌آید، چون برهان از آن مطلب گذشت. به برهان چشم دوخته بودیم خیال می‌کردیم برهان یک چیزی بالاتر از معجزه دارد. بنظرمان می‌آمد که از شق القمر هم بالاتر باشد! حال که آنرا خوب ملاحظه کرده‌ایم متوجه شده‌ایم که معنای برهان از موضع «قدرت عملکرد عینی» است نه قدرت تعریف خودمان برای خودمان، آدم وقتی که خیلی رو به آئینه بایستد و به خودش نگاه کند ممکن است خودش را خیلی بپسندد. این مفاهیمی را هم که با تعاریفی از اول شروع کنیم از جنس و فصل و معرف و حجت و... بعد از آنها آئینه قشنگی بسازیم و مرتباً بگوئیم هر چه برابر این آئینه بیاوریم این آئینه به نحو زیبایی نشان می‌دهد. خوب حرف درستی است و هیچ غصه‌ای هم ندارد اما یادمان باشد که هنر چندانی ندارد، هنر آن محدود است هر کسی این آئینه را به پسندد در زمانی که روبروی آن می‌ایستد، چهرهٔ خودش را در همین شکلی می‌بیند که شما به آن نگاه می‌کنید حال اگر کسی دیگر هم آمد گفت اصلاً این آئینه، آئینه‌ای محدب یا معقر است که اصلاً اشیاء و تصاویر را درست نشان نمی‌دهد، یعنی آمد و تردید در اصل خود آئینه کرد. اگر تردید در این آئینه شود، دیگر این صحبت که شما مطلب را خیلی بالا می‌بینید، حل می‌شود.

۴/۳ـ معنای «حجیت فاعلیت‌های کفار»

(س): یعنی معنای آن، این می‌شود که کفار هم می‌توانند حجت تمام کنند لکن حجت آنها دوام تاریخی ندارد؟

(ج): حال حجتی که آنها می‌توانند داشته باشند چیست؟ یک قدم جلو می‌رویم. آیا هیچ مرتبه‌ای از حجیت در دست آنها نیست؟ یعنی هیچ رتبه‌ای از تصرف را ندارند ولو تصرفات تبعی اقتصادی که ارزش یک را دارد. حتماً تصرفات تبعی اقتصادی را که دارند والا با ما نمی‌توانستند دعوا بکنند اصلاً میدان آزمون و این حرفها که فراهم نمی‌گشت. اگر آنها مثل گل و گچ و خاک و سنگ مطلقاً به تبع شما بودند و شما بر آنها حاکمیت مطلق داشتید، دیگر اینکه کافری در مقابل شما باشند که معنا نداشت. اصلاً دیگر «آزمون اجتماعی» معنا نداشت. «آزمون» صرفاً همان روزه‌ای می‌شد که غذا نخورید و یا اینکه نماز بخوانید، تازه علی کلام فیه که آیا آن هم آزمایش می‌شد یا نه؟ چون همین مطلبی را که در باب کفار می‌گوئید اگر در باب هوای نفس هم آنرا جریان دهید دیگر به صرف اینکه شما متصرف می‌شوید گرسنه نمی‌شدید و خوابتان هم نمی‌گرفت فترت هم برای شما پیدا نمی‌شد در این صورت اصلاً آزمون به این معنا از بین می‌رفت.

۴/۳/۱ـ دامنه حجیت کفار

حال می‌پرسیم دامنهٔ تصرفات تبعی آنها تا چه دامنه‌ای است؟ آیا آنها میدان دارند که در دستگاه خودشان به یک نسبتی محور شوند و طغیان کنند و متصرف باشند و در برابر شما تضییقاتی را ایجاد کنند که آن ضیقها واقع شوند؟ یعنی آیا در شرایط هوای نفس می‌توانند متصرف بشوند؟ قطعاً می‌توانند بشوند اینکه شکی ندارد.

(س): آیا واقعاً تفاهم هم می‌توانند داشته باشند؟

(ج): حال صحبت در همین است که تفاهمی که به نسبت دلباختگی، یعنی به نسبت حضور هوای نفس باشد، بله

می‌توانند تفاهم کنند. این که محاصرهٔ اقتصادی می‌کند، در همان مقداری که خود او دارا است خود دعوا راه انداختن کاری است.

۴/۳/۲ـ امکان تفاهم توسط موضع‌گیری‌های عینی

لازم نیست که همهٔ تفاهم در این دستگاه به وسیلهٔ بیان باشد بلکه از طریق موضعگیری و رفتار نیز حتماً تفاهم واقع می‌شود نه به دلیل اینکه این فعل مشعر و حاکی باشد و مثل اشاره عمل نماید و مفهومی را برساند، نه! بلکه شرایط را تغییر میدهد. «فعل» از جهت اینکه شرایط را تضییق می‌کند به نفس «آثار طبیعی» خودش نه «آثار حکایتی» خودش، «قدرت تفاهم» دارد.

۴/۳/۳ـ تأثیر فعل (جدای از زبان) در مفاهمه

این معنای فهماندن آیا باید حتماً یک چیز برای یک مفهوم وسیله باشد یا اینکه شرایط یک نحوه فهم هم اگر شد آن هم امکان دارد. یعنی اگر شما در برابر یک صدایی یا یک الفاظی قرار گرفتید این الفاظ که بنفسه اثری ندارند مگر اینکه این الفاظ تعلق دارند، یعنی اینکه الفاظ از دسته‌بندی خاص تبعیت می‌کنند. تجسد یک نحوهٔ متصرف شما در تموج هوا می‌باشد. این فاعلیت تبعی که شما ایجاد کرده‌اید که به تصرفات شما تولی دارند اینگونه است که در دسته‌بندی زبان شما، آن الفاظ، به مفاهیمی تولی دارند تا اینکه به ارادهٔ شما منتهی می‌شوند. ارادهٔ شما برای غیرش شرط است، «می‌فهماند» یعنی هم تفاهم شماست و هم تفاهم ارادهٔ یک ولی بالاتر، تفاهم یعنی شرط و قید برای اراده شما حاصل می‌شود.

۵ـ معنای تفاهم براساس فاعلیت

بخصوص اگر از محور فاعلیت، بخواهیم سطح محوری تفاهم را ملاحظه کنیم، یعنی بخواهیم تفاهم را بر مبنای اصالت ولایت بحث نمائیم در این صورت تفاهم بر مبنای اصالت ولایت، که برای فهمیدن کیف نفسانی که کار نمی‌کند بلکه برخورد اراده‌هاست بدین نحو که ارادهٔ دیگری شرط برای ارادهٔ شما می‌شود. «شرط نفوذ» می‌شود یعنی میدان نفوذ ارادهٔ شما را تضییق یا توسعه می‌دهد اگر به شما تولی یافته باشد، «توسعه» می‌دهد ولکن اگر مقابل اراده شما قرار گیرد «شرط نفوذ و مانع» می‌شود. اگر برخورد اراده‌ها بر قانونها تقدم دارد «فاعلیت» نیز بر «نسبیت» تقدم دارد. چگونه می‌توان گفت با موضع‌گیری‌ها مطلبی را شما می‌فهمید و در برابر اراده‌ای قرار نمی‌گیرید؟!

۶ـ تبعیت حال (ایمان، کفر، شک و...) از اراده (نه از حجت و برهان)

(س): خود فهم را معنا کنید اینکه «می‌فهمیم» یعنی چه؟ آیا از طریق کلمات برای شخص، فهمی حاصل می‌شود؟ آیا مقصود از فهم حالتی است که در طرف پیدا می‌شود؟

(ج): قبلاً عرض کرده‌ایم که گفتن اینکه حالتی برای طرف پیدا می‌شود معنایش با معنای علیتی درست در نمی‌آید، در معنای فاعلیت، حال همیشه از ارادهٔ خودش تبعیت می‌کند...

(س): از تصمیم

(ج): بله از تصمیم، نه از ارادهٔ غیر، شما تولی به مولا که دارید مولا به شما اعطاء می‌کند، در این صورت برای شما «حال» پیدا می‌شود، مادون که نمی‌تواند برای شما، حال

درست کند، مادون می‌تواند «شرط توسعه» یا احیاناً «شرط تضییقی» شما باشد. پس شما باید در ابتدا تولی خودتان به مولایتان را درست کنید. بنابراین اصلاً «سطح مفاهیم»، «سطح حال درست کن» نمی‌باشد و آقایان این مطلب را هم سرجای خودش قبول دارند و یکی از مشکلات بحثشان نیز همین می‌باشد.

۶/۱ـ عجز دستگاههای فلسفی تبیین رابطه برهان و حال

کسانی که قائل به فلسفهٔ نظام ولایت نباشند یکی از مشکلات دستگاهشان این است که چرا علم اخلاق، متخلق یا علم توحید، موحد نمی‌سازد. ممکن است کسی عالم به علم توحید باشد یعنی بتواند مقدمات را از ابتدا، از بداهت عقل آغاز کند و تا آخر هم به پایان برساند، یعنی از بداهت عقلی شروع کند به متغیر بودن عالم برساند سپس به حدوث و بعد از آن به ضرورت وجود محدث و پس از آن به بری بودن محدث از اوصاف حادث و بعد از آن به افتقار حادث به محدث برساند، به تعبیر ما «وحدت و کثرت بحث» را به گونه‌ای تمام کند که نتیجه بگیرد که خدا هست والا، من اینجا نبودم. همهٔ اینها که درست شد می‌گویند این فرد می‌تواند فرد شاکی باشد. می‌شود همهٔ این مباحث و استدلالات را داشته باشد ولی دچار بیماری تردید بشود. یعنی چه؟ یعنی بگوید من تا اینجا را دیدم اگر دیگری بیاید آیا می‌تواند نقض بکند یا خیر؟ و بعد دچار شبهه بشود این خودش خلاف برهان علیت است و خلاف این است که بگوئیم «علم حصولی» تبدیل به «حضوری» و حضوری تبدیل به «کیف حال» می‌شود، تبدیل به «حال» نمی‌شود همچنین است علم اخلاق که تحلیلهای اخلاقی و اعتقاد علمی، نسبت به خوب بودن اخلاق خوب و بد بودن اخلاق بد، علت پیدایش حالت و خلق و خاص نمی‌شود. شما بایستی وصف حضور قلب را در نماز داشته باشید، تحلیل به جمیع دلائل که علت حضور قلب در نماز نمی‌شود.

۶/۲ـ معنای حال و فهم در مبنای ولایت

پس این نکته را داشته باشیم که ما نمی‌توانیم بگوئیم «فهم» را به «یافت» معنا می‌کنیم و «یافت» را هم به «حالت» و تفاهمی را هم که در جاهای مختلف با تعاریف متعددی بیان می‌کنیم مربوط به سطوح مختلف استدلال می‌باشد. تعریفی را که ما برای فهم در جای خودش و برای شناخت عرض کردیم این بود که «شناخت»، «ابزار تصرف» است، نهایت اگر تولی پیدا کرده باشد، «انعکاس تصرف مافوق در مادون» است. انعکاس است یعنی چه؟ یعنی به وسیلهٔ تولی‌تان نفوذ ارادهٔ فاعل مافوق خواهد بود که تصرف نموده و شکل اراده شما را به همان شکل در می‌آورد (یعنی شکل تصرفاتتان را نه اراده‌تان را) به نسبتی که تولی دارید به همان نسبت، تصرفاتتان، هماهنگ با تصرف بالاتر است. طبیعتاً «حالت» نیز در زمان تولی داشتن متصرف فیه آن کسی است که به آن تولی دارید، یعنی جریان ارادهٔ غیر در فعل شما که یکی از افعالتان در نظام حساسیتتان می‌باشد، حضورتان در ارتباط واقعی‌اش «نسبت» در نظام ولایت می‌شود که بعد از آن هم به تصرف در اشیاء می‌رسد.

۷ـ معنای به تولی تبعی آوردن خصم (توضیحی در معنای اسکات خصم علی المبنا)

بنابراین مطالب، معنای فهم (در اینجائی که مفاهمهٔ

اجتماعی را طرح می‌کنیم یعنی در بحث حجیت و در بحث اسکات) این است که او را به تولی تبعی درمی‌آورد چگونه به تولی تبعی در می‌آورد؟ می‌گوئید تولی تاریخی، و به نسبت اجتماعی، اینکه می‌گویند دیگر در جامعه رنگش کم می‌شود و در تاریخ هم کم رنگتر.

(س): به تولی در می‌آورد یا به عجز می‌رساند؟

(ج): به تولّی در می‌آورد در صورتی که او تولی‌اش با این، هم جهت باشد که معتقد هم می‌شود. خصم را به تولی تبعی در می‌آورد یعنی چه؟ یعنی «ابزارش» را به نسبت از او می‌گیرد (خوب عنایت بفرمائید) که چگونه ابزار حضورش در جامعه و تاریخ از او گرفته می‌شود. خود او می‌توانسته محکم بایستد مریدهایش هم که هم هوای او بودند می‌توانسته‌اند بایستند و بگویند که ما تسلیم نمی‌شویم. باطن خودشان را هم می‌گویند و حرف خودشان را نیز تکرار می‌کنند ولی این حرف در زمانی می‌توانست تاریخی بشود که در برابر این حرف، حرف دیگری ظهور پیدا نکرده بود. ما در بحث «حجیت» به نظرمان می‌آید که به بهترین وجه، بحث «اصل فاعلیت» و «اصل علیت» اثبات می‌شود. چون «فاعل» است می‌تواند انکار کند اگر چه برهان ابنیاء و معجزهٔ انبیاء باشد ولکن آیا این انکارش به صورت تاریخی در می‌آید؟ اینکه می‌گوئید معجزه، او را به عجز می‌کشاند، بله! «فبهت الذی کفر» در یک لحظه به عجز رسید ولی بعد از یک لحظه چه؟ دو باره خودش را سامان می‌دهد ولی آیا در تاریخ گرفت؟ خیر! گرفتن یعنی چه؟ یعنی هیچ و نیست شد؟ می‌گوئیم نه، اینطور نیست کسانی که با او هم جهت باشند، یعنی تولی طاغوتی داشته باشند سعی می‌کنند که این حرفها را حفظ کنند اما باز می‌بینند که این حرفها، رنگ درستی ندارد بلکه دائماً تغییر می‌یابند.

۸ـ پرسش و پاسخ در بارهٔ فهم و حال (در مبنای اصالت شیء و اصالت ولایت)

(س): در دستگاه آقایان در آخر کار از طریق برهان که این «فهم»، وارد می‌شود می‌گویند: آخر کار می‌فهمد که این حق است اختیار هم دارد و می‌تواند انکار کند، در این دستگاه می‌فهمد حق است دیگر واقع نمی‌شود. فعلی در مقابل این فعل می‌آید که یک قدرتی دارد، من یا متولی می‌شوم یا نمی‌شوم. اینکه متولی می‌شوم و می‌فهمم حق است یعنی چه؟ قدرتش را می‌فهمم ولی آیا حقانیت برابر با قدرت تاریخی می‌شود؟ اگر حق را به قدرت تعریف کردیم، می‌فهمد قدرت دارد.عجز خودش و قدرت طرف را می‌فهمد، قدرت تاریخی طرف را می‌فهمد شما حق را به این تعریف می‌نمائید ولکن در دستگاه آقایان می‌گویند «مفهوم»، کاشف است و از طریق این مفاهیم، کشف از حقایق برایش پیدا می‌شود و می‌فهمد که این حق است. حالا آیا این حق است یعنی رسول است هر چه باشد ما کاری با آن نداریم. تسلیم هم یا می‌شود یا نمی‌شود ولی در اینجا دیگر فهمی معنا ندارد. قدرتی می‌آید «قدرت حجت» یعنی «قدرت برتر» این قدرت برتر، برای یک انسان، قدرتهای مادی هم قدرت برتر می‌باشد. انسانی که اتکایش به ولی خودش اتکای ضعیفی است می‌ترسد، «حالت» نیز که در او پیدا می‌شود، به دنبال موضع‌گیری است همانطوری که فرمودید حرف یا مفهوم یا تصرفاتشان در او ایجاد حالت می‌کنند اگر چه بالواسطه باشد. شرط حالت می‌شود و اگر این

روح، روح قوی‌ای باشد و تولی‌اش به مولا و تولی کاملی باشد، تصرفات آنها بستر حالت برای این نمی‌شود و خوف و طعمی هم ایجاد نمی‌کند و عمل نیز به دنبالش نمی‌آورد، بیش از این که دیگر نیست اما اینکه چرا باید به این متولی بشود چون احساس می‌کند قدرت دارد. می‌خواهی به این قدرت تکیه کن می‌خواهی نکن، لکن آخرش این است که ما اگر یک چیز را هم به آن اضافه کنیم (بنا بر فرمایش حضرت‌عالی در جلسهٔ قبل که مبنای عقل عملی است) بگوئیم عشق به توسعهٔ قدرت است این عشق به او می‌گوید اگر می‌خواهی به قدرت برسی باید به این تکیه نمائی، این عشق پشتوانه‌اش می‌شود، حالا در این عشق، اختیار را هم سهیم می‌دانیم تا اینکه جبری نباشد، باز مشکل برمی‌گردد! اولین قدم این عشق که می‌خواهد پیدا شود این است که چرا اختیار کند که اینگونه در او عشق پیدا بشود.

(ج): باید من برگردم و در ابتدای بحث، فرمایش شما را تقریر کنم شما فرمودید: می‌فهمد که حق چیست و باطل چیست. بنابر نظر قوم، یعنی بنابر نظر کسانی که قائل به مبانی‌ای همانند کشف، علم، کاشفیت مبانی می‌باشند که گفته‌ایم آنها مبنای تبعی هستند، اگر همین جا در این مطالب دقت نمائیم می‌پرسیم «کاشفیت» وقتی «حال» می‌شود به چه چیزی معنا می‌شود؟ «حال» متعلق به انسان هست حال که ربطی به خارج ندارد!

(س): خوب در عین اینکه حال می‌شود یک نوع کاشفیت هم برایش قائل هستند اگر کاشفیت را انکار کنند...

(ج): نه! «حال» چه ربطی به «ذو حال» دارد؟ الا اینکه شما می‌خواهید بگوئید این حالی که در این هست هماهنگ با یک شیء خارجی دیگری است.

(س): ادعا بیش از این هست.

(ج): خیر! سؤال را همین جا مطرح می‌کنیم که اگر می‌خواهید بگوئید این حال به این دلیل به آن علم می‌گوئیم که متحد است که یقیناً این آدم با خارج متحد نیست!

(س): آقایان دو علم تعریف می‌کنند یکی علم حضوری است که می‌گویند: علت اینکه به آن علم حضوری می‌گوئیم این است که خود این صورت با نفس متحد است.

(ج): اگر غائب باشد که «فهم» نیست. آیا «غیبت» می‌تواند «فهم» باشد؟!

(س): نه!

(ج): مادامی که کلمهٔ غیبت و تغایرش را ذکر کردید هرجا خارج را با نفس دو چیز بگیرید، تغایر پیدا می‌شود، غیبت می‌شود، یعنی یا می‌خواهید بگوئید نفس و خارج را با وحدت وجود یکی‌اش می‌کنید...

(س): یک بحث این است که یک اشکال به تعریف آنها از علم می‌نماییم که آن آن اشکال سرجای خودش می‌باشد اما در تعریف خودشان حجت را که معنا می‌کنند.

(ج): این تعریفی را که معنا می‌کنند آیا به صورتی است که «قرار» می‌گذارند! یک دوست عزیزی داریم ایشان می‌گویند بنا بگذاریم که این طوری است و بعد می‌گویند رأی بگیریم هر چه در جلسه رأی آورد بنا بگذاریم که چگونه باشد، در قدم دوم هم قرار می‌گذاریم و جلو می‌رویم! شما که به این صورت نمی‌خواهید از قوم دفاع بکنید که بگوئید: قوم با هم قرار

گذاشته‌اند که این اسمش کاشف باشد و شما هم یقین داشته باشید که این کاشفیت و مرآئیت دارد، من می‌گویم کشف را که می‌گوئید آیا خارج را می‌فهمد؟

(س): بر مبنای قوم مطلب این است که یک صورتی داریم که ذاتاً خارج را نشان می‌دهد اینکه چرا خصلت ذاتی‌اش می‌باشد، آن یک اشکال به این حرف است...

(ج): نه! ببینید آورده‌اند که: بدان که انسان را قوه‌ای است دراکه، که در او منقش گردد صور اشیاء همچون در آینه.

(س): می‌گویند این بدیهی هم می‌باشد.

(ج): ولی این ربطی به خود آینه که ندارد. صور اشیاء در اینجا می‌آید ولی «حال» برای آینه که نمی‌شود.

۸/۱ـ دو اشکال مهم بر معنای فهم در اصالت شیء

(س): می‌گویند از باب اینکه به نفس ارتباط دارد.

(ج): نه مهم مطلب این است که اگر آن ارتباط را آوردیم و آن را امتداد به خارج دادیم باید اثبات «وحدت» کنیم نه «دوئیت»، به همان دلیلی که در خود نفس دارید. در خود نفس چگونه می‌گوئید که به دلیل اینکه نفس مجرد است، اصلاً دلیل برای تجرد نفس می‌آورید و می‌گوئید اصلاً اگر تجرد نداشته باشد باید ابعاد نفس از هم غائب باشند، باید دوئیت داشته باشند، دوئیت باید دوپاره کند، دوپاره اگر بکند، پس این حال برای این طرف نفس، و این حال برای آن طرف نفس منکشف نیست. منکشف بودن و واجدیت دارا بودن را اینگونه تعریف می‌نمائید، این یک اشکال نسبت به کشف، یک اشکال دومی هم داریم به اینکه (علی فرض اینکه از اشکال اول تنازل کنیم که جای تنازل هم نیست) می‌گوئیم که گیرم یک نخی را از حال وصل کردید و به خارج بستید، این نخها را به هر نحو که می‌خواهید وصل کنید «ثم ماذا» بعدش چی؟! حالا اشیاء به هم ارتباط داشته باشند! اشیاء علی فرض اینکه دارای یک روح واحدی مثل جاذبه باشند که به وسیلهٔ نخ جاذبه همهٔ اشیاء به هم وصل شدند، آن وقت آیا همه نسبت به هم عالم می‌شوند علی فرض داریم می‌گوئیم. ما بحثمان این است که آن چیزی که معلوم شده است که درست نیست از آن که پائین نمی‌شود آمد و به این بحث اشکال کرد!!

(س): من عرضم این نیست که حرف آنها درست است یا نه! عرضم این است که آنها در مدعای خودشان...

(ج): که اگر حرفشان درست باشد که درست نیست! آن وقت اشکال بر ما وارد می‌شود که آن وقت اگر من اشکال را تقریر کنم شما می‌پسندید! شما خوش ذوق‌تر از این هستید!!

(س): عرض من این است که در پایان کار، شما این را می‌پذیرید که «فهم» به این معنا نداریم که بفهمیم که من عشق به توسعه قدرت دارم، عشقم تابع اختیار، پیدا شده است.

(ج): این قدم دوم می‌شود. تازه در قدم دوم بر فرض که چنین ارتباطی واقع شد، از آن که «باید» بدست نمی‌آید. آیا «باید» شما به «قدرت» برمی‌گردد؟ که آن وقت به ما می‌گوئید بایدتان به قدرت برنگردد! بسیار خوب «علی کلام فیه» بعد از همه اشکالاتی که...

۸/۲ـ بی‌معنا بودن حجیت در صورت نفی اختیار

(س): یعنی می‌فرمائید، اگر انسان فقط قوهٔ نظر داشت، هیچ حجتی بر او تمام نمی‌شود، «حجت» یعنی چه؟ یعنی یک ارتباطها و یک کشفهایی پیدا می‌شد که می‌فهمیدید، یعنی

حجت برای اختیار...

(ج): شما می‌گوئید: با هم می‌فهمیم، فعلاً بنا را بر این می‌گذاریم که قراردادی بگوئیم می‌فهمیم، بعد از این مطلب هم تازه کدام «باید» از آن در می‌آید؟ این بایدی که در می‌آید مبنایش به کجا منتهی می‌شود؟

(س): یعنی اختیار نیست، جبر مطلق است و علم را باید علیتی تعریف نمائیم و بگوئیم: حالت پیدا می‌شود و معنای حالت هم علم نیست بلکه جبراً اثر می‌کند و به جلو می‌رود، یعنی حجت تمام نمی‌شود.

(ج): اصلاً حجت که نیست یعنی شما می‌گوئید یک حرکتهای جبری پشت سر یکدیگر در اشیاء واقع می‌شود.

(س): بله حجت وقتی است که پای اختیار در میان باشد.

(ج): احسنت!

۸/۳ـ قطع بودن نسبت «بداهت» با «بایدها»

(س): «حجت»، یعنی چیزی که می‌تواند مبنای عمل اختیار باشد و اگر ما فقط به ادراکات نظری تکیه نمائیم این حجت برای اختیار تمام نمی‌شود.

(ج): احسنت! مهمترین مطلب این است که در «حجیت»، «اختیار» به عنوان مبنا اخذ می‌شود در حجیت اصلاً اتمام حجت در برابر موجود غیر ذی‌الشعور که معنا ندارد که اتمام حجت داشته باشید.

(س): یعنی غیر مختار...

(ج): بله، مثلاً شما برای تخته اتمام حجت کنید و آن را به میز تبدیل کنید یا برای سنگ و آجر و چوب اتمام حجت نمائید و آن را تبدیل به خانه کنید، اینها که معنا ندارد.

حجةالاسلام شاهرودی: البته تأثیر و تأثر و حسن و قبح را نسبت به انسان ملاحظه می‌کنند اینگونه نیست که صرفاً فقط کشف باشد و بفرمائید کشف چه التزامی و چه اختیاری می‌آورد.

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: انصاف مطلب این است که مقدمه اولشان که فرمودند...

حجةالاسلام میرباقری: خیر! ما از آن مطلب که دفاع نکرده‌ایم کارش از دفاع گذشته است!

(ج): مقدمهٔ دوم این است که اصولاً از «بداهت»، «باید» در نمی‌آید.

۸/۴ـ نفی بایدها و نبایدها نتیجهٔ نفی اراده و اختیار

حجةالاسلام شاهرودی: عرضم همین است که آنها تأثیر و تأثر را که نسبت به انسان می‌سنجند، طبیعتاً «باید» هم در می‌آید.

(ج): چگونه در می‌آید؟ «اراده» را بردارید ببینیم چگونه درمی‌آید؟

(س): می‌گویند: اگر کار بد بکنی ذم عقلاء به دنبال دارد عذاب اخروی به دنبال دارد.

(ج): چند مطلب ذکر کردید ۱ـ اینکه اگر کار بد بکنی اختیار را اگر بردارید دیگر نمی‌شود گفت اگر کار بد بکنی دیگر کار که، بد و خوب ندارد!

(س): فرض این است که تحقق این به دست شماست.

(ج): همین که گفتید به دست شما، معنای آن این است که پای اختیار به میان آمده است. آنوقت اختیار هم باید مصحح داشته باشد تا اینکه حسن و قبح بیاید یعنی همین که می‌گوئید از عذاب بترس! از ذم عقلاء بترس!...

(س): این ملائمت و منافرت با نفس خودش اصل اختیار

است یعنی او در واقع کیف اختیار را...

(س): معنای آن این است که یک عشق و میلی را فرض کرده.

(ج): معنای آن این است که من یا جبراً به طرف خوبی بروم و بدی را ترک کنم که اصولاً این مدح و ذمّ و... رها می‌شود و اگر جبراً نیست و در آن مسئولیت و اختیار وجود دارد آن وقت اول کلام است که آیا اینجا تولی به قدرت دارد؟ تولی به ابتهاج دارد؟ تولی به چه چیزی دارد و چگونه است؟

۹ـ بحث حجیت پایهٔ مفاهیم مورد استفاده در اصول

بهرحال من بنظرم می‌آید که بحث حجیت بحث بسیار ظریف و دقیقی است که انشاءالله تعالی با عنایت خداوند تعالی و حضرت ولی عصر(عج) هر چه در آن دقت بشود و پایه‌هایش روشن بشود همانند بحث‌هایی که قبلاً ذکر کرده‌ایم برای مفاهیمی که در اصول داریم مبنای بزرگی خواهد بود.

۱۰ـ جمعبندی بحث

بنابراین خلاصهٔ مطلبی را که امروز در بیان حجیت عرض کردیم این است که حجیت در سه سطح تعریف قابل فرض است ۱ـ در سطح تبعی ۲ـ در سطح تصرفی ۳ـ در سطح محوری، در سطح تبعی حجیت را برای «اسکات خصم» تعریف می‌کنند در حالی که اسکات هم واقع نمی‌شود، اول خود اینکه اسکات را می‌گویند در آن یک اشکال کردیم سپس در بارهٔ اینکه خود اسکات هم واقع نمی‌شود آمدیم در سطح دومین فرض که تصرفی بود بحث کردیم، در سطح دوم که تصرفی بود «حجیت» را به «قدرت عملکرد» تعریف نمودیم، در قدرت عملکردش معلوم شد که «تفاهم اجتماعی» را ناقص می‌کند و تفاهم تاریخی را به نسبت، تضعیف بیشتری می‌کند، در سطح سوم که سطح محوری است که معنای حجیت به «تولی و ولایت» بازگشت می‌کند، در بحث علم و اینکه علم می‌تواند ایجاد فهم بکند، یعنی برابر با حالت بشود یا نه و اینکه آیا این حجیت، برگشتش به همان اختیار به تولی تمام می‌شود و اینکه «اختیار» اصل تعریف علم می‌شود نه «علم» اصل در تعریف اختیار می‌گردد و این خیلی مسئله را فرق می‌گذارد. اگر اختیار اصل شد یعنی فاعلیت اصل در تعریف اختیار و اختیار اصل در تعریف علم شده است و علم نیز به نسبیت بین ولایت و تولی تعریف گردیده است.

۱۱ـ تعریف اختیار به خود اختیار و ایجاد

حجةالاسلام میرباقری: حالا اختیار کند را ما باید پاسخ بدهیم.

(ج): چون فاعل است، این راه را که خودش ساخته است، چرا این راه، در اینجا معنا ندارد چون راهساز خود اوست.

(س): آیا می‌تواند راههای مختلفی بسازد؟

(ج): بله چون فاعل است، یعنی فرق می‌کند که فاعل را به فاعل تعریف کنیم و یا فاعل را به کیفیت. اگر فاعل را به کیفیت تعریف کردید که «اصل» کیفیت بشود حرکت هرگز قابل تعریف نیست.

(س): پس می‌فرمائید ما در اولین قدم پاسخ نمی‌دهیم. ما می‌گوئیم چون فاعل است یکی را انتخاب می‌کند.

(ج): کیفیت را اگر بخواهیم بگوئیم شأن دارد چگونه می‌گوئیم؟

(س): آن وقت این می‌ماند!

(ج): آن طرفش بیشتر می‌ماند! زیرا در آن طرفش نه تنها

حرکت می‌ماند، بلکه خود کیفیت هم می‌ماند! آن طرفش که قطعی‌تر است!

(س): اینکه از کجا شروع می‌کنیم برای خودمان است که ابهام مسئله رفع گردد و اصلاً کار با آن طرف مسئله نداریم، موجد بودن خداوند تعالی، یعنی به ایجاد تمام می‌شود. در تمامی سطوح وجود به ایجاد تمام می‌شود. خداوند موجد است، این هم موجد است، پائین‌تری او نیز موجد است. اصلاً تعریف اختیار به غیر اختیار، اختیار را از اختیار بودن سلب می‌کند.

۱۱/۱ـ تقوم اختیار محوری بر حجیت

(س): عرضم این است که در اولین قدم که می‌خواهد ایجاد کند، لازم نیست حجت بر او تمام شود آنجا بلا حجت است یا حجت بعد از عمل تمام می‌شود.

(ج): اگر گفتیم ایجاد است و اصلاً مفهوم حجیت پس از یک سطح است بحث در حجیت نمی‌تواند بر اختیار سبقت بگیرد. در اختیارات نازله شما می‌توانید بگوئید حجیت چیست ولی «اختیار محوری» که نمی‌تواند حجیت روی آن بیاید. «اختیار محوری» سیر می‌کند تا به کمال مطلق برسد یعنی باید برای فرد در سطوح مختلف اختیار قائل شوید یعنی نظام اختیار است، و محورش هرگز نمی‌تواند باشد چون محور، اساسی است که در پائین‌تر که می‌آید می‌بیند که نمی‌تواند تصرف داشته باشد، اگر عشق به تصرف را بخواهد ملکوتی کند باید برود بالا و او را به هم بزند.

(س): به تعبیر دیگر چون ما اختیار را توأم با عشق و تولی می‌دانیم، اصل «تولی»، اختیاری نیست ولی «کیف تولی» اختیاری است. اگر تولی برتر را بخواهد می‌فهمد که باید تولی‌اش را تغییر دهد.

(ج): به عبارت دیگر اگر ما بیائیم برای اختیار مراتب قائل بشویم و نظام اختیار برای فرد ذکر کنیم در آن وقت مجموعهٔ اختیارهای پائین‌تر به وسیله بالاتری‌ها تعیین می‌شوند و هرگاه بخواهند پائینی‌ها را بهم بزنند باید بالائی‌ها را بهم بزنند.

(س): این روشن است که باید نظام اختیارش را بهینه کند که شروعش از محور است.

(ج): و محورش را یادمان نرود که همیشه آن چیزی است که در رابطه‌اش با خدا تصرف کرده است.

(س): که محور تصرفات اوست و بقیه باید هماهنگ با او باشند ولو جبر در بقیه اراده‌ها نیست ولی نظام اراده‌ها باید هماهنگ با محور باشند. لذا می‌فرمائید: همیشه«حجت» در «توسعه اختیار» تمام می‌شود، یا مقابل فاعل برتر که قرار می‌گیرد احساس عجز برایش پیدا می‌شود تا متولی می‌شود که نیابت پیدا کند...

(ج): یعنی ایشان یا در نظام ولایت بالا می‌رود یا این خلافت را می‌پسندد، ملکوتی می‌پسندد متناسب با قرارگرفتن در منزلت خودش ایجاد می‌کند یا حیوانی اختیار می‌کند که او را پائین‌تر می‌برد.

۱۱/۲ـ معنی داشتن حجت در ارتباط

حجةالاسلام شاهرودی: دیگر اینجا حجیت معنا ندارد.

(ج): حجیت اجتماعی بله. و اصلاً باب حجیت را می‌خواهیم بدانیم که آیا در جامعه و رابطه است؟ آیا حجت در ارتباط تعریف می‌شود یا خیر؟ این مهمترین قسمت بحث

است. یعنی آیا حجیتی را که می‌گوئیم معنا دارد در نظر حضرت‌عالی...

(س): بالاخره بین خودش و ولی بالاترش...

(ج): همین که گفتید بین خودش و ولی بالاترش، یعنی در نحوه تولی خودش دارید نظر می‌دهید، این اولین سطحی است که شما دارید کار را از «فرد خودش» خارج می‌کنید. یعنی گاهی است که حجیت را به فهم خودش برمی‌گردانید و آنرا خارج از خودش نمی‌کنید.

(س): بالاخره کیف تولی‌اش را خودش ایجاد می‌کند. البته تولی‌اش درست است چون متولی خلق شده است.

(ج): به چه دلیل کیف تولی‌اش خودش است؟

(س): چون فاعل خلق شده است «باید» که از صرف اختیار که بیرون نمی‌آید یعنی اگر تعلق نباشد...

(ج): نخیرا مهمترین مطلبی که الان در پاورقی عرض کنم این است که به حضور بحث‌های گذشته در علم و قانون و علیت در بحث حجیت و مسئلهٔ استنباط، را خیلی دقت بفرمائید.

(س): آنچه در بحث‌های گذشته علم مانده است همان بحث حجیت می‌باشد و چیز دیگری غیر از آن باقی نمانده است، در آنجا مسائل به اختیار که تعریف می‌شود حجتی که بر اختیار تمام می‌شود چیست؟ این باید تمام شود.

(ج): حجتی که نفرمودید.

(س): حجیت را قبلاً به «عجز» تعریف فرمودید، یعنی «تعجیز» مبنای حجیت‌هاست.

(ج): یعنی می‌فرمائید تعجیز را فاعلیت تبعی حل می‌کند. می‌گوئید که نسبت تبعیت و حالا به چه نسبت تبعیت واقع می‌شود و به چه نسبت متصرف است و به چه نسبت محور است؟ دقت در آنجا به عنوان مقدمه برای این بحثها لازم است.

۱۱/۳ـ بازگشت حجیت به سعه و ضیق فاعلیت و اختیار

(س): یعنی می‌فرمائید این فرد انتخابی کرده که تا آخر کار دنبال این انتخابش است، ولی اینکه تنها در عالم نیست و یک قدرت محدودی دارد.

(ج): قدرتش در نظام ولایت تعریف می‌شود.

(س): قدرت برتر، منزلت برتر دارد، این فرد اگر همراه شد در تولی به توسعه قدرت...

(ج): حضورش بیشتر پیدا می‌شود، «حضور» سعه و ضیق پیدا می‌کند. اصلاً ابتهاج را هم به حضور سعه و ضیق تعریف می‌کنند، ثواب بردن در آخرت هم حضور سعه پیدا می‌کند، وقتی که حضور سعه پیداکرد، به میزان سعه‌اش متنعم می‌شود و مقداری که حضور تضییق پیداکرد به میزان تضییق‌اش معذب می‌گردد.

(س): یعنی اراده وقتی با موانع برخورد پیداکرد یا طریق را عوض می‌کند یا خیر، یعنی اگر نایستد باید متحمل فشار گردد.

(ج): یعنی فشار نظام را هم باید تحمل کند.

(س): فشار در شکلهای مختلف، هر ناحیه‌ای، به شکلی خاص با اراده درگیر است و اگر همراه شد، توسعه قدرت واقع می‌شود و اراده هر دو کار را می‌تواند بکند و چیزی غیر از این نیست. بعد حجت و مثل آن هم همین است و غیر از این هم خبری نیست. تفاهم هم یعنی اینکه حالت عجز و اضطراب

برایش پیدا میشود.

(ج): حالت عجز و اضطراب پیدا می‌شود و تمام آنها، توصیفاتی متناسب با این منطق پیدا می‌کنند.

(س): اگر هم برگشت ...

(ج): اول آن طرف را درست کنیم این طرفش تمام می‌شود. اضطراب، تشتت، انزوا، زجر، عذاب الیم، اینها را شما بگوئید پیدا میشود در همین دنیا اضطراب پیدا می‌کنند، آرامش و رکون پیدا نمی‌کنند در آن دنیا هم بگوئید این سعه پیدا می‌کند و «ضرب» می‌شود ولی «مضربش» رااینجا درست کرده است.

۱۱/۴ـ حضور فاعل مبنای فهم و حجیت

(س): آنچه که مبهم می‌باشد این است که این حالات که در او پیدا شده چرا برگردند؟

(ج): کدام حالت؟

(س): حالت دغدعه و اضطراب همه در او هست.

(ج): سؤال اینجا همین است که تولی نسبت به حضور دارد یا ندارد؟ یعنی میل به قرب و خلافت را در او به صورت تبعی اخذ می‌کنید یا نه؟ یعنی توسعه و تکامل میل در او هست یا نه؟ میلی است که دیگر ارضاء نمی‌شود.

(س): خوب حالا ارضاء نمی‌شود ولی چرا ...

(ج): و شدت هم جائی در تکامل در ابتهاج، قرب دارد و در جایی دیگر تکامل در عذاب می‌تواند باشد و اینگونه نیست که نتواند مثل عمر که روی دندهٔ عمری خود می‌افتد که از هر حیوانی بدتر است، باشد. حضرت امیر المؤمنین(ع) در هنگام مرگ عمر، درگوشش می‌گوید بیا و به مردم بگو غاصب حق من هستی حالا دیگر وقت هم که گذشته تا من سه خواهشی که کردی، «بخشیدن حق صدیقه طاهره»، «وارد نشدن در بهشت مگر با علی بن ابیطالب» (آنهم مگر با من، خیلی حرف بزرگی است) و اینکه «خودت هم ببخشی» را برایت انجام دهم. حضرت فرمود هر سه خواهش تو را انجام می‌دهم ولکن شرطش این است که مردم را خبر می‌دهم به مسجد بیایند تو این مطلب را بگو! گفت نه!! فرمود می‌گویم بیایند همین جا بگو! گفت نمی‌شود!! فرمود در گوش خودم اعتراف کن! گفت نه!!

علیت را نباید سراغ اختیار بیاورید، علیت را اگر سراغ اختیار آوردید باید ایشان حتماً تسلیم شود. شما از حجیت آنچه را که می‌خواهید اینکه می‌گوئید چرا بپذیرد؟ میتواند نپذیرد، چون مختار است!

(س): یعنی می‌فهمد که راه فرار از فشار این است که بپذیرد.

(ج): اینکه می‌گوئید می‌فهمد قصدتان به معنای حضور است یا اینکه محدودیت نفوذ؟

(س): اولاً: احساس رنج می‌کند ثانیاً: میل به سعادت دارد. من تشنه می‌باشم آب هم می‌خواهم و ناراحت هم هستم ولی نمی‌فهم اگر این چاه را حفر کنم آب هست، چرا چاه حفر کنم؟

(ج): یعنی این ادراک از فهم را که شما می‌آورید، این را به تولی می‌توانید تفسیر بکنید یا نه؟ مهمترین قسمت بحث، همینجا می‌باشد.

(س): این فهم آخری که اگر ما بخواهیم تولی را پائین بیاوریم همین، تحلیل نمی‌شود.

(ج): این مرتکزی را که گفتند تحلیل می‌کنیم که نتوانستند

تحلیل کنند!

(س): نه! آنها تحلیل نکردند ولی ما باید بتوانیم تحلیل کنیم، یعنی آخر کار این مسئله که من چرا این راه را رها کنم؟ مختارم، قبول دارم، خوب چرا سر این راه نایستم؟

(ج): حالا شما چگونه می‌خواهد تحلیلش بکنید؟ می‌گوئید: تحلیل آنها که قبول نیست.

۱۱/۴/۱ـ اختلاف بین تولی تبعی و تولی تصرفی و وحدت اراده تمام کننده حجت

(س): اینکه تحلیل آنها تمام نمی‌شود مسلم است چون اختیار و علم از اول تحلیل نمی‌شوند و حجیت هم موضوعیت ندارند. اگر ما اختیار و نظام اختیارات را قبول کردیم، اینها را هم قبول می‌کنیم که اراده تنها نیست، این اراده منزلتی از تولی را دارد که متناسب با منزلتش تعجیز می‌شود، یعنی در فشارنظام اراده‌ها قرار می‌گیرد.

(ج): آیا حضور بالاتر در خود این را قبول دارید؟

(س): بله!

(ج): حضور این را هم در یک سطحی نسبت به فعل بالاتر را نیز قبول دارید؟

(س): اصول تولی هستند که چه کیفی از تولی به نظام بزرگتر را داریم.

(ج): اگر این را هم قبول دارید، خوب! بین آن دو تولی خودش که وحدت ندارد. آیا این مطلب را قبول دارید. یعنی اینکه می‌گوید از این راه نمی‌آیم اینکه این تولی و آن تولی‌اش با هم مختلف هستند را قبول دارید؟ اینکه بین تولی تصرفی و تولی تبعی هم اختلاف است اینرا نیز قبول دارید؟

(س):بله!

(ج): وحدت اراده را هم که قبول دارید؟!

(س): بله!

(ج): خوب این دو تولی زجر دهنده، اگر بخواهیم بگوئیم احساس زجر می‌کند باید این دو بهم برخورد کنند یا نه؟ یعنی یک میلی که به قرب دارد و علاوه بر آن یک اختیار و فعلی هم دارد این دو تا فعل یعنی دو تا حضور ایشان که با همدیگر ناهنجار هستند را که قبول دارید؟

(س): بله!

(ج): هر دو ناهنجاری‌شان در حالتشان حاضر است. حالا اگر وضعیت خلقت بدین نحو باشد که هنجاری را بطلبد آیا معنای «حالتی» را که شما می‌خواهید بیش از این مقدار است؟ یعنی درک ناهنجاری دو فعل این فعل نسبت به فعل محوری‌اش ولو آن فعل محوری، تبعی باشد. شما باید از فهم تصویری به ما بدهید و بگوئید این سفارشی را که ما داریم شما تحویل ندادید.

(س): نه! سفارش اگر بخواهیم بدهیم باید بر پایهٔ یک مبنائی باشد.

(ج): آیا صورت مسئله روشن است یا خیر؟

(س): ولی نقد را باید پاسخ بدهیم، سؤال این است که آخر کار می‌فهمد که این عذاب است چرا عذاب را انتخاب نکند؟ چون میل جبری دارد؟ جبر که نیست! چرا عذاب را اختیار نکند؟!

(ج): میل تبعی به عزت دارد. یعنی همین که لذت را بر الم ترجیح می‌دهد...

۱۱/۴/۱/۱ـ تفاوت تولی تبعی با جبر

(س): در آخر ترجیح، جبر می‌آید.

(ج): جبر می‌گوئید یا تبعی می‌گوئید؟! یا می‌گوئید فاعلیت تبعی نسبت به ابتهاج و قرب دارد. یعنی آیا پایهٔ آن را در فاعلیت تبعی‌اش می‌گذارید یا آنرا در جبر می‌آورید اگر...

(س): فاعلیت تبعی هم که در آخر کار، معنایش همان جبر است. یعنی فعل دیگری، اصلاً فعل این نیست. اگر ما برایش محدودهٔ تصرف و فاعلیت فرض کردیم یعنی آنجا دیگر فعل او نیست، فقط تفاوت در اینجاست که اگر ما گفتیم فعل خودش است مجبور است و اگر نگفتیم فعل خودش است نه مجموعه است نه مختار، یعنی اصلاً فعل خودش نیست که مجبور باشد یا مختار.

(ج): آیا اگر به کیفیت تعریف بفرمائید اینگونه می‌شود؟ یعنی فاعلیت تبعی را اگر به کیفیت تعریف کنید اینگونه می‌شود؟ می‌خواهم بگویم «فاعلیت» را تقسیم کردیم. در تقسیم گفتیم، تصرف قبل از تقاضا و تصرف بعد از تقاضا، تصرفِ در مقابل جبر را علامت فاعلیت گرفتیم تصرف را که صفر نکردیم مگر به نحو کیفیتی بخواهید تعریفش بکنید، تصرفش را شاخصهٔ فاعلیت گرفتیم.

(س): معنایش این است که بیش از یک حدی تصرف نمی‌تواند بکند.

(ج): کما اینکه در تصرفی‌اش هم بیش از یک حدی می‌باشد البته در یک میدان بالاتری.

(س): معنایش این می‌شود که به فعل دیگری مجبور است.

(ج): یعنی میدانش به فعل دیگری حتماً محدود است و میدان تحرکش به فعل دیگری محدود باشد که این معنای جبر را نمی‌دهد.

(س): ولو در فعل تصرفی‌اش هم است.

(ج): احسنت! یعنی اگر میدان را در نظام ببینید هرگز میدان تحرک، مطلق نمی‌باشد.

۱۱/۴/۱/۲ـ معنای فاعلیت تبعی

(س): در بحث‌های قبلی هم این بحث است که واقعاً یعنی چه تقاضا ندارد، و حال اینکه تصرف دارد، این معنا ندارد، اگر تقاضا از دیگری است معنا ندارد تحرک از این باشد!

(ج): خیر! تصرفش پس از تقاضا است.

(س): یعنی نیتش؟

(ج): مثلاً شما می‌گوئید: آب بیار! من آب می‌آورم ولی آب بدی می‌آورم، من در آب آوردن مجبور هستم ولی در کیفش آزادهستم.

(س): یعنی نیت دارد؟

(ج): خیر نیت نیست! من میروم آب گرم یا آب گل‌آلودی می‌آورم!

(س): آیا در فعلش اصلاً نیت ندارد؟

(ج): در خود نیت هم همین بحث وارد می‌شود. این بحث که فقط مربوط به فعل خارجی که نیست من یک وقتی می‌گویم: برای اصل اینکه شما تشنه بشوید و آب بخواهید من دخالت می‌کنم این می‌شود تصرف. و یک وقت می‌گوئید: من اول اقدام نمی‌کنم شما اول اقدام می‌کنید و می‌گوئید: آب بیاور و بعد من در آب آوردن آب خوب یا بد می‌آورم من در اصل آب آوردن مجبور هستم ولی در کیف آب آوردن که سرد یا

گرم یا گل‌آلود یا تمییز یا... بیاورم که آزاد می‌باشم. این فاصله بین فاعلیت تصرفی و تبعی است نه اینکه فاصله بین فاعلیت تصرفی و تبعی این است که من در همهٔ خصوصیات فعل تابع هستم حتی در این آهن مثلاً، حتی آهن هم در تمام خصوصیات معنا ندارد که بگوئید کتاب است. آنها بحثهایی است که اگر لازم باشد حتماً باید به آنها پرداخت، یعنی به نحوه‌ای مطلب باقی نماند که قبلاً گفته باشیم این بحث در آینده می‌آید و بعد هم بگوئیم که این بحث را قبلاً ذکر کردیم! از این کارها نمی‌خواهیم داشته باشیم!!

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

مبادی
اصول فقه
احکام حکومتی

۲۰

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۳/۱۱/۸

بازگشت حجیت به روابط اجتماعی (تولی و ولایت) در سطوح مختلف

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۲۰
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۳/۱۱/۸
عنوان گذار :	حجةالاسلام ترابی	تاریخ بایگانی :	۷۴/۰۳/۲۵
ویراستـــار :	حجةالاسلام محسنی	تیـــراژ :	۱۰ نسخه
حروفچینی و تکثیر از :	واحد انتشارات	نوبت تکثیر یا چاپ :	اول

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

تاریخ: ۷۳/۱۱/۸ جلسه ۲۰

۱ـ تعریف «حجیت» در سه سطح «محوری، تصرفی، تبعی»

حجةالاسلام والمسلمین حسینی : بحث گذشته در باره «حجیت» بود. یک معنای «تبعی» و یک معنای «تصرفی» و یک معنای «محوری» برای حجیت ذکر شد. معنای تبعی حجیت، «اسکات خصم» و «الزام و التزام دوست» بود و معنای تصرفی این شد که سطح آن بالاتر از الزام و اسکات باشد که گفتیم سطح آن این است که یک تصرفی در «اقامه حجت» واقع می‌شود که به نسبت، دایرهٔ متصرف‌فیه خود را که «روابط اجتماعی» است، برای تحرک غیر خودش، ضیق می‌کند؛ یعنی میدان ولایتش را در جامعه تنگ می‌کند. آیا اگر بگوئیم: «کارائی» آنرا کم کرد، صحیح است که بگوئیم: «اقامهٔ حجت» شد؟ «معنای محوری حجیت»، حتماً تبعیت به ولی بالاتر و خلافت از طرف او در تکامل تاریخ واقع می‌شود. این حجت به «نسبت تولی» است و به نسبتی که «حضور مولا» در «تصمیم عبد» واقع شود. که آن نیز محقق نمی‌شود مگر به نسبت تولی عبد به مولا. حالا اگر این تولی واقع شود، آنوقت از طرف مولا در خودش و در جامعه خلافت می‌کند. این معنای محوری حجیت است. بگونه‌ای که می‌گوئیم حجیت به نسبت تولی تمام می‌شود، یعنی به تصرفات مولا آرام می‌گیرد. ارادهٔ مولا در او آرامش ایجاد می‌کند. رضایت مولا در او آرامش ایجاد می‌کند، یعنی تطابق نسبی بین رضایت عبد به رضای مولا واقع می‌شود که اثر این، یک اثر تاریخی می‌باشد، البته اگر ولایت، «ولایت الهیه» باشد.

۱/۱ـ متغیر و متحول بودن (تکاملی نبودن) تحرک کفار

حالا چرا می‌گوئید که ولایت کفار در تاریخ از بین می‌رود و مرتباً عوض می‌شود؟ یادمان نرود که این ولایت با تکامل هماهنگ نیست. چرا که هماهنگی با «ارادهٔ اصلی» مولا ندارد. بلکه هماهنگی با ارادهٔ تبعی مولا دارد. مولا هم اراده‌های متعددی دارد. «ارادهٔ اصلی» او «افاضه و تکامل» است. لازمهٔ آن اراده، «اراده فرعی» اوست که «ایجاد اختیار و نظام اراده‌ها» می‌باشد که به ایجاد نظام اراده‌ها، نیز فاعل تصرفی می‌گفتیم؛ یعنی به ایجاد چیزی قبل از اعطاء، مأذون هستند اینکه چیزی را بخواهند و بعد هم می‌گوئید که مولا، «ارادهٔ تبعی» هم دارد که کفار را «امداد» می‌کند. امدادی که می‌کند اینگونه نیست که بگونه‌ای امداد کند که نظام مشیتی را که خودش داشت، بهم خورد، و اصل آن غرض غایی‌ای که برای تکامل عالم داشت، بهم خورد. چرا که آن امر حاکم می‌باشد، لذا در

«اقامهٔ حجت» آنکه موافق با «تعبد» است، توسعه و تکامل پیدا می‌کند ولکن آنکه بر پایهٔ «طغیان و حیوانیت» است، و متناسب با شأن بشر نیست. «مثل کلمه طیبة کشجرة طیبة اصلها ثابت و فرعها فی السماء و مثل کلمة خبیثه اجتثت من فوق الارض مالها من قرار» نمی‌توان گفت که حالا چون کفار اراده کرده‌اند، دیگر ارادهٔ آنها، آنچنان محکم و ریشه‌دار شده که مثلاً عالم را به هم می‌ریزند! باید دیدار اینها در مقام حجیت، در روابط اجتماعی و روابط تاریخی که می‌رسند، اثر آن چه خواهد شد؟ رابطهٔ اجتماعی یعنی نظام ولایت اجتماعی که مظهر این ارتباط است، میدان تحرک کلمهٔ حق در آن یک میدان متکاملی است، ولی کلمهٔ باطل در ارتباط اجتماعی (که در نظام ولایت اجتماعی است) نمی‌تواند تحرک متکامل داشته باشد، تحرک آن باید متبدل، متحول و متغیر باشد. یعنی دائماً جای و تئوری عوض می‌کند، آن هم از ریشه.

۱/۲ـ معنای تحرک متکامل

در معنای تکامل می‌گوئید که جهت‌گیری یا محور تولی شما عوض نشده است، شما به کلمات بزرگان و فقهاء (شکر الله مساعیهم الجمیلة) و نواب وجود مبارک بقیة الله (صلوات الله و سلامه علیه) در طول دوران غیبت که نگاه کنید متوجه می‌شوید که دو خصوصیت داشته‌اند: ۱ـ تعبد ۲ـ قاعده‌مند کردن تعبد. این دو امر را محال است در جایی رها کرده باشند. در خیلی از جاها هم ممکن است بسیاری از افراد به این حرف علاقه نداشته باشند؛ یعنی بگویند یک مقدار شاداب‌تر برخورد کنید، چرا اینقدر خشک و متنسک برخورد می‌کنید؟! مثلاً به حوزه بگویند چرا شما همانند ما، شرایط جامعه یا حکومت یا امثال آنرا نمی‌بینید؟ نه! اینگونه نیست، اساس پرورش حوزه در این امری که می‌گویم بسیار محترم است که «دین» را وسیله برای «دنیا» نمی‌کند. بلکه دنیا باید وسیله برای دین شود. ضرورتهای عینی‌ای که پیدا میشود در علم او یک ذره جابجایی ایجاد نمی‌کند. اگر آنرا قاعده‌مند کردید و اگر قاعده‌مند شد و توانست حجت بین خود و خدا را ببیند، یعنی تعبد او مجرای اجتماعی پیدا کرد، مطلب را می‌پذیرد و تنسکی ندارد. من به ذهنم نمی‌آید که حوزه متنسک و متحجر باشد. حداقل این است افرادی که مجتهد می‌باشند متنسک و متحجر نیستند. فردی هم که مجتهد نیست شاید چندان برای او اشکال نداشته باشد که به حرف مجتهد، تقید داشته باشد. فردی که خطیب است باید دنبال حرف مجتهد باشد و آنکه عالم نیست بایستی در پی حرف عالم باشد، ولی آنکه عالم و اهل دقت نظر می‌باشد باید به دنبال قاعده‌مند کردن مطالب باشد و تا قاعده‌مند نشود، قبول نکند.»[۱]

۱ـ اهمیت قاعده‌مند کردن تعبد (به تفاهم اجتماعی رساندن) در باب «حجیت»

چند روز قبل آقای توکلی آمده بود و یکی از دوستان گفت که این خصوصیاتی را که امام (رضوان الله علیه) در باره اجتهاد فرموده‌اند، معنای اجتهاد را تغییر می‌دهد گفتم: اگر حضرت امام این مطالب را در باب اجتهاد و تقلید بصورت قاعده‌مند به حوزه تحویل داده بودند، حوزه هم روی آن قاعده، دقت می‌کرد و اگر آنرا قوی می‌دید، محال بود که اعتنا نکند. مسأله، رساندن آن به مجرای «تعبد اجتماعی» است، آنهم تعبدی که به «تفاهم اجتماعی» برسد، که برای این امر، مطالب باید قاعده‌مند شوند.

۱/۳ـ لوازم منفی قاعده‌مند نبودن تعبد

۱/۳/۱ـ ناهماهنگی و تشتت اجتماعی

اگر گفتید که مطالب قاعده‌مند نشده پس بایستی دست برداشته و تعبد را به سمت اخلاص بچرخانیم در این صورت ضعفهای بسیار عظیمی در آن پیدا می‌شود. اولین ضعف این است که مطالب، «هماهنگ» یعنی «اجتماعی» نمی‌شوند. این ضعف، سرجای خودش برای کسی که به «نظام ولایت اجتماعی» توجه داشته باشد و برای کسی که تشتت در التزام و الزام را خطرناک ببیند، ضعف عظیمی می‌باشد.

امر دوم این است که این چه ربطی به شارع دارد؟ شما اگر گفتید هر کسی می‌تواند برای خودش اخلاص داشته باشد و می‌تواند بگونه‌ای دین را بفهمد، بعد از این امر، چنان وضع آشفته‌ای پیش می‌آید که دیگر از این دین هیچ چیز نمی‌ماند. در اهل تسنن آنقدر اجتهادهای رنگ به رنگ قیاس و استحسانی زیاد شد که خودشان مجبور شدند بگویند چهار مذهب بیشتر در تسنن نباشد. در مسیحیت آنقدر نقل اقوال مختلف، گوناگون شد تا اینکه گفتند فقط چهار انجیل داشته باشیم. یعنی پس از مدتی تشتت اجتماعی در همهٔ شئون را ایجاد می‌کند. شما در ابتدای امر خیال می‌کنید اشکالی ندارد که بتوان صرفاً یک رأی و قولی را که مثلاً حاکم انتخاب کرد برای مردم، طرح کرد. من اول آثار محسوس آنرا ذکر می‌کنم و سپس انشاءالله تعالی اشاره‌ای هم به آثار معقول آن می‌نمایم. در پایان هم باید ملاحظه کنیم که اصلاً در ایمان چه دخالتی دارد؟ بعد باید دید آیا اینگونه مطالب و امور اساساً با وحی سازگاری دارد یا خیر؟ بلکه باید گفت وقتی در ثمرات و آثار منفی محسوس آن تشتت اجتماعی پیدا شود بتدریج کلیهٔ احکام اجتماعی در هر روز به رنگی در می‌آید. یک روز ملاک مشروعیت نسبت «ولد» به «والدین» خودش به یک نحو و شکل می‌شود و روز دیگر بگونه‌ای دیگر درمی‌آید. امروزه در آمریکا خانواده‌های بسیاری هستند (ظاهراً ۷۰ یا ۷۵ درصد جمعیت آمریکا) که خانواده‌های تک والدینی می‌باشند. و حقوق آمریکا این امر را مشروع می‌داند. حالا باید ملاحظه کرد که آثار پرورشی این چه می‌شود و چگونه این امر در جامعه فساد ایجاد کرده و چگونه نظام خانواده را متلاشی می‌کند. کلیهٔ عقود و ایقاعات نیز همینگونه هستند؛ یعنی هرج و مرج در باور به اینکه چه چیز حلال و چه چیز حرام و چه چیز ارزش یا غیر ارزش است ایجاد می‌شود. اگر وضع اینگونه شد چه ضرری دارد؟ معیار هر کسی هوای خودش، می‌شود. در نهایت «روابط اجتماعی» مجرای بکارگیری این معیار و مقیاس می‌شود؛ یعنی این «هوی»، اصل و معبود شخص می‌شود. در مجرای آن نیز گفته میشود که بگونه‌ای سلوک کن که نتوانند شما را زندانی کنند. چون وقتی قرار شد که همهٔ اطراف قضیه قابلیت مشروعیت را داشته باشد، طبیعی است که این امر، هرج و مرج ایجاد می‌کند.

۱/۳/۲ـ بروز تنازع‌های گوناگون اجتماعی

حالا به سطح بالاتر آمده و آثار معقول آنرا ملاحظه می‌نمائیم که اگر یک چنین چیزی در جامعه رخ دهد چه

آثار معقولی به دنبال دارد. «تنازع اجتماعی»، مرتباً «شکلهای مختلف حزبی» و «نظامهای مختلف عقلی» پیدا می‌کند؛ یعنی این «اکسیونیستها» به این معنا که امور قراردادی است و چیزی زیرپای مطلب نیست، علم، ابزار مقابله با طرف مقابل است. حالا شما یک پیش فرضها و اصول موضوعه‌ای داشته باشید و دیگری اصول موضوعهٔ دیگری داشته باشد. هر کس توانست میدان‌داری کند همان فرد، کار را تمام کرده است؛ یعنی به عبارتی دیگر معنای برهان و مغالطه خلط می‌شود. «قدرت القای نسبت» به جای «هماهنگی عمومی نسبت» می‌نشیند وحدت و کثرت، اصل نمی‌شود. حالا خود این مطالب، بحثهایی است که در جای خودش، باید به نحو مبسوط طرح شود.

۱/۳/۳ـ انکار ضرورت بعثت و ارسال رسل

آثار منفی آن، در ایمان و اعتقاد هم این است که اگر قرار شد اخلاص بدین معنا اصل بشود تا انسان متعبد باشد در این صورت اصلاً «ضرورت بعث انبیاء» از بین می‌رود. اینکه کسی بگوید: فقط با اخلاص و عبادت کردن کار پیش می‌رود و به هیچ میزانی برای عقل حساب باز نکند. اینها از شئون عالم کثرت است یعنی هر وقت برای آدم یک نورانیتی پیدا شد؛ قدرت دیدن دارد، به این معنا که حال یقین برای او پیدا می‌شود اینکه می‌بیند نه به صورت دیدن تخیلات، بله قبول داریم که بشر قوهٔ واهمه خودش را هم می‌تواند ببیند و آثار برای نفس خودش نیز دارد. (این مطلب را خوب عنایت کنید مطلبی است که گاهی ما از کنار آن می‌گذریم ولکن در این بحث حجیت باید بر روی آن تأمل داشته باشیم) در این دوره‌ای که هستیم، خیلی زیاد شنیده می‌شود که می‌گویند: «آقا! صداقت و وفا داشته باشیم، ریا نکنیم، راست بگوئیم و مطالب آنقدر پیچیده نیست که شما می‌گوئید». این را صریح می‌گویند که مطالب آنقدر هم پیچیده نیست، مگر اصحاب چگونه اداره می‌کردند؟ نهایت حرف آنها این است که اگر ما دنبال تنعم و هوای نفس نبودیم، حکومت ما مشکلاتی نداشت. این شبهه‌ای است که بنظر من در آینده نزدیک اوج می‌گیرد و حال آنکه این، حرف دروغ و باطلی است. یعنی اینکه «عدم قدرت عملکرد» را بر عهدهٔ روحانیت بیاندازیم و علت آن را نیز این بدانیم که چون روحانیت تنعم و رفاه و زندگی آنچنانی خواستند، کشور به فساد کشیده شده است!! فساد نظام اداری، فساد نظام برنامه‌ریزی و فساد نظام کشورداری از روحانیت است! چرا؟! در یک جلسه‌ای که من بودم یک نفری می‌گفت: (حالا به اینگونه حرفها نیز جواب باید داده شود) که «روحانیت» مثلاً به «بازرگان» احترام نگذاشت در حالی که او یک عمر فداکاری کرده حالا چرا برای کشور مشکله پیدا شده است؟ چون صداقت نداریم. به نظر من صداقت کسی که متنعم زندگی می‌کند تا وقتی برای او حجت نیامده بیشتر از کسی است که برای شکستن حجیت، زهد را بهانه کرده و دائماً بر اخلاص پافشاری می‌نماید آنوقت اولین سؤالی که مطرح می‌شود این است که این اخلاصی را که شما بر آن بسیار اصرار دارید و می‌گوئید حتی کفار هم در دستگاه خودشان اخلاص دارند! پس نظام پرورشی آنها هم مخلص پرورش

می‌دهد! نان و لقمهٔ آنها نیز پاک‌تر از نان و لقمهٔ این طرف است! بقول عوام، نطفهٔ آنها پاک‌تر است!! آیا اینگونه منظورتان است؟!! آیا می‌خواهید بگوئید نظام مشروعیت نکاح آنها بهتر از نظام مشروعیت نکاح ما است و نظام مشروعیت عقود و ایقاعات مالی آنها بهتر از ما است؟!

دقت کنید! دائماً فشار می‌آورند و می‌گویند که چرا شما به ظواهر، تا این حد اهمیت می‌دهید و آنرا پیچیده می‌کنید؟! سؤال ما این است که این حرف یعنی چه؟ یعنی اگر شما آیات قرآن را به هرگونه که خواندید، با هر اعرابی و با هر حروفی و بعد با هر صد و ذیل کردنی که بخوانید آیا این تلاوت قرآن می‌شود؟! آیا نماز را با هر چند سجود و رکوعی بخوانیم مقبول است؟! فقط باید قلبمان پاک باشد؟! این امر که اساساً انکار اصل نیاز به ارسال رسل و انزال کتب می‌باشد! این نحوه اخلاصی را که اینها توضیح می‌دهند، اصلاً آن نحوه خداپرستی‌ای نیست که برای یک معتقد به عالم آخرت است. حالا من شکل بسیار بد آن را می‌گویم تا شکل بسیار خوب آن که ممکن است یک عارف صحبت بکند، و بخواهد بگوید: قاعده‌مند کردن، در یقین لازم نیست! یعنی تقوی و توسل را کافی بداند و بگوید همینکه اعتماد و اطمینان پدا شده تمام است! از شکل بسیار بد تا شکل بسیار خوب آن، که شکل بسیار خوب آن «مدخل پیدایش اجتماعی» شکل بسیار بد آن است. یک کاری زحمت می‌برد، یک محاسبه‌ای زحمت دارد. برای هوای نفس، سخت است که زحمت بکشد. هوای اهل عبادت باید متناسب با خودشان باشد، باید از عبادت باز بمانند؛ یعنی از آن حالتی که در مذاقشان شیرین است، اینرا دیگر بزرگ می‌بیند!

۲ـ هم تعبد و اخلاص ضروری است و هم قاعده و قانون

«نظام عالم خلقت» هم قدر خود اینرا حفظ کرده است و هم قدر کار عقلی و کار عملی خود را حفظ کرده است. «بالعدل قامت السموات و الارض» انسان ممکن است حکمتی که این عدالت را جاری کرده و وسیلهٔ اقامه قرار داده است را سبک بشمارد، بعد بگوید: این امور بخاطر بی‌اخلاصی است که اینگونه شده است!! بخاطر این است که انسانهای مخلص غفلت کردند و به خود اخلاص دلخوش شدند اینگونه شده است. بله، اخلاص اهمیت دارد. «آمنوا و عملوا الصالحات» عمل صالح و متناسب با آن، اخلاص هم باید داشته باشید. در عمل عقلانی، نیز عمل متناسب لازم است. عملی که متناسب با تفاهم اجتماعی باشد چراکه می‌خواهید تصرف اجتماعی داشته باشید.

این مطالب را جمع‌بندی کنم و وارد اصل بحث شویم. در پاورقی‌ای که در قسمت حجیت بر مطلب وارد کردیم منظورمان این بود که «حساسیت» آنرا توجه داشته باشیم و «آثار» آنرا بدانیم. حال به این بحث برمی‌گردیم که باید «تولی و ولایت»، «قاعده‌مند» شود و در «نظام اجتماعی» وارد گردد و «روابط اجتماعی» نیز باید اساس در آن باشد.

۳ـ دقتی در معنای روابط اجتماعی

حال خود «روابط اجتماعی» چیستند؟ (در اینجا خوب توجه بفرمائید) نظام ولایت اجتماعی در خود روابط

اجتماعی پای آنها کجابند است؟ به عبارات مختصر می‌گوئیم که لفظ به معنا آمد و معنا به رابطهٔ اجتماعی، رابطهٔ اجتماعی به حجیت، و حجیت برگشته از ولایت و تولی وارد بر رابطهٔ اجتماعی شده است. حال می‌پرسیم خود رابطهٔ اجتماعی بنفسه چیست؟ تا بتوانیم بگوئیم «حجیت» از منزلت «ولایت و تولی» در آنجا حرکت می‌کند.

۳/۱ـ تکوینی بودن اصل ارتباط

خود این ارتباط، بنفسه یک وجود تکوینی دارد در وجود تکوینی خودش قاعده‌مند است شما باید به نسبت، از قواعد آن تبعیت کنید. در نظام ولایت تکوینی بوجود آمده است. صحیح است که نظام ولایت تاریخی و اجتماعی هم در آن وجود دارد. پس بنابراین نمی‌توانیم بگوئیم که وجود خود آن رابطه‌ها مطلقاً بدست ما می‌باشد. وقتی شما می‌گوئید به «میزان تولی» یعنی قواعد تفاهم اجتماعی و تاریخی و تکوینی (را که محور آن مولای شما است) را رعایت می‌کنید.

۳/۲ـ امکان تصرف در رابطه‌ها «متناسب با میزان تولّی

بعد می‌گوئید: متناسب با میزان «تولی» خود به نسبت قدرت «تصرف» داشته و تکامل پیدا می‌کنید، لکن حول محور سرپرستی که قاعده‌مند است. ایجاد قواعد فرموده و شما نیز در ایجاد قواعد اجتماعی سهیم هستید. در ابداع احتمالاتی که دارید و در توسعهٔ آن سهیم می‌باشید ولی به نسبت و بنحو اشاعه و به نسبتی که تولی داشته باشید خلافت پیدا می‌کنید.

۳/۳ـ معنای تصرف در رابطه‌ها

یعنی «مجرای حضور مولا» می‌شوید. ما در اینجا حتماً، «حضور» را ذکر می‌کنیم، برای شما هم حاضر می‌شود و شما نیز حاضر می‌شوید، ولی نه به نحوه‌ای که در حضور علم حضوری بیان می‌شود. حضور و اطمینان و جزمیت و کیف حالتی که می‌شود، حضور مولا در ارادهٔ شما و حضور ارادهٔ شما بنحو مجرای ارادهٔ مولا در غیر خواهد بود و چون حضور هست، اطمینان و آرامش نیز می‌باشد، ولی با مبنایی که حضوری را که بیان می‌کند با اختیار کاملاً می‌سازد نه اینکه می‌سازد بلکه عین نسبت اختیار شما توافق نسبت اختیار و رضای شما با رضای مولاست و هیچکدام از آن اشکالات و محظورها را هم ندارند.

۴ـ رابطه‌های تکوینی (قاعده‌ها) زیربنای تفاهم اجتماعی

«قدرت تفاهم اجتماعی» که احتمالات را بتوانیم قاعده‌مند نمائیم اگر «تعبد» در آن اصل باشد و جامعه را هم به حساب بیاورید و نگوئید برای من محرز شده و کاری نیز به غیر ندارم، غیر می‌خواهد کج برود، می‌خواهد راست برود. خوب اگر خداگفت کاری به غیر داشته باشید چه می‌گوئید؟ هر که اعتماد می‌کند که حرف من را همینطور که گفتم عمل کند، این که نظام اجتماعی برقرار نمی‌شود. این قواعدی که زیربنای تفاهم است و تکوینی است، یعنی چه؟ یعنی وحدت و کثرت عالم منشأ انسجام بیشتر در تکامل بشود.

۴/۱ـ انزوای اجتماعی ثمرهٔ عدم تولی به قواعد اجتماعی

اگر به بخشی از آن تولی نداشته باشید، حتماً منزوی می‌شوید. خوب اگر بگوئید، همین منزوی بودن بهتر است با این انزوا که اقامه حجت نمی‌شود، خلافت مولا که جریان پیدا نمی‌کند. می‌گوید:

رگ رگ است این آب شیرین و آب شور

بر خلایق می‌رود تا نفخ صور

این امر که با وفای شما نسبت به مولا نمی‌سازد. شما باید سعی کنید که همهٔ عالم همرنگ با آن رنگی که مولا می‌پسندد بشود. یعنی همرنگ با آنچه که مولا کمال و تعبد می‌داند. این که آدم بگوید: بقیه را اگر خدا بخواهد هدایت کند که می‌کند، کار آنها که به عهدهٔ ما نیست و وضع نیز خوب می‌چرخد و بگوید: اینها همه جلوهٔ آن وحدت است. حالا امور مظهر اسم «یا مضل» است بعداً هم مظهر اسم یا «هادی» است. این حرفها که با این امر نمی‌سازد که آدم دوست بدارد که با همهٔ اسماء و با همهٔ رفتار و در همهٔ احوال خدای متعال پرستیده شود و تعبد در همهٔ شئون جاری باشد آنهم در همهٔ خصوصیات خود، چه خصوصیاتی که در آنها اختیار آنان بیشتر است چه در آنهایی که اختیارشان کمتر است. آن نگرش که با این امور نمی‌سازد.

۴/۲ـ عمومی بودن یک سطح از تفاهم اجتماعی و حجیت

ذکر کردیم که در «تفاهم اجتماعی»، «روابط اجتماعی» زیر بنا می‌باشد و در حجیت، شما یک محوری را در «باید و نباید» قبول دارید که براساس آن، امور خود را تنظیم نموده و آنرا حجت می‌دانید، یک سطح از آن عمومی است که در یک سطح، همه انسانها چه کافر و چه مؤمن نمی‌توانند تولی به آن نداشته باشند،بنحو تبعی هم تولی دارند. یک نحوه تصرفی نیز وجود دارد که به نسبت متصرف هستند و در یک سطح آن نیز به نسبت، مردم در آن محور هستند. خود آن موضوع نیز بنابر بیانی که تقسیم به سه رتبه می‌نمودیم، سه رتبه دارد.

۴/۳ـ حضور در ولایت (تفاهم اجتماعی و قاعده‌مندی) شاخصهٔ تولی و تعبد

اینکه حجیت آنها به چه چیزی برمی‌گردد بحث دیگری است که بایستی بر آن دقت کرد. آن چیزی را که فعلاً مطرح می‌کنیم این است که اگر ما «ولایت و حضور ارادهٔ مولا» را به نسبت تولی خود داشته باشیم بنحوی که بتوانیم خلافت نموده، یعنی مجرا بشویم و در روابط اجتماعی وارد شده و بخواهیم آنرا به تفاهم اجتماعی رسانده و آنرا قاعده‌مند کنیم؛ در این صورت شاخصهٔ نسبت تولی به ولایت مولا چیست؟ شاخصه، «حضور در ولایت» می‌باشد! حضور در «ولایت» یعنی حضور در «روابط اجتماعی»، حضور در روابط اجتماعی یعنی «قاعده‌مند کردن». اگر بگوئیم حجیت به این برمی‌گردد. یعنی قاعده‌مند شدن به نسبت تولی، که قاعده‌مند شدن اجتماعی نیز به ولایت و تولی بازگشت نمود. گفتیم که سطح تجزّم و آرامشی را هم که می‌آورد آرامشی و یقینی است که به وسیلهٔ این حضور حاصل شده است.

*ـ پرسش و پاسخ

۱ـ سه سطح از قاعده‌مند کردن احتمالات

(س): نامفهوم

(ج): عرف است یا اینکه شما احتمالات را هم می‌توانید قاعده‌مند کنید. یک سطح از احتمالات، از زبان است یک سطح از احتمالات برای زبان است. یعنی در ظواهر می‌گوئید که این کلمه را برای این بکار می‌برند ولکن مجتهدی هستید که با یک بازاری فرق دارید. ذهن شما محل تطرق احتمالات است. این ظواهری را که می‌گوئید، الفاظ است در خطاب عرفی هم آنرا می‌بینید.

(س): دو بحث داریم یکی اینکه ظواهر منشأ احتمالات است...

(ج): بله. ظواهر منشأ احتمال است. شما هم یک اصولی برای ظواهر دارید که ببینید به ذهن عرف، چه چیزی منسبق می‌شود؟ برای این انسباق هم یک قواعدی غیر از قواعد صرف و نحو و قواعد معنانی و بیان دارید قواعدی عقلی را هم ذکر کرده‌اید که می‌گوئید حکیم است این قید مشعر به علیت است و این قید مشعر به علیت نیست یا اینکه نحوهٔ خطاب اینگونه است. به یک جزمیتی شما در این سطح می‌رسید. یک سطح بالای این است. از ظواهر بالاتر می‌آید باز هم عرفی نظر می‌دهید. می‌گوئید عرف می‌گوید: «اذا امر المولی بعبده»، بعد می‌گویم به چه زبانی «اذا امر» می‌گوئید کاری به زبان که ندارم، به هر زبانی در امر (که طلب العالی من السافل از هر قومی می‌باشد) این بحث جریان دارد. یک سطح دیگر این است که می‌گوئید نسبت بین این امر با آن امر او با توجه به مقدمات حکمت چیست؟ می‌گویند تعدد موضوع است. موضوع آن متعدد است آن امر چه ربطی به این امر دارد؟ سطح سوم را دقت کنید. می‌گوئید آن امر چه ربطی به این امر دارد. می‌گوئید آن امر به لوازم خود ناظر به این امر است. مگر اینکه کسی حکیم نباشد و اشراف نداشته باشد. چگونه می‌گفتید که این قید، مشعر به علیت است؟ می‌گوئید این امر به لوازمش ناظر بر این است آنهم به این صورت ولو تعدد موضوع باشد. این نسبتی را که در اینجا می‌دهید، اینجا هم احتمالات است هر سه تا هم منشأ احتمالات می‌باشد. باز خود الفاظی که در نزد ما می‌باشد، یکی از آنها را در سطح تفاهم عرفی می‌توانید مطرح کنید ولکن دومی را نمی‌توانید در سطح تفاهم عرفی عنوان نمائید. اینکه می‌گوئید «ذمه العقلاء» از تفاهم عرفی یک پله آنرا بالاتر آورده و برای عرفهای مختلف مطرح می‌کنید نه برای یک عرف ولکن سومی را دیگر صحیح نیست که بگوئید: «ذمه العقلاء» می‌گوئید نسبت بین این مطلب با آن مطلب چه نسبتی است؟ در اینجا از ارتباطات اجتماعی و قاعده‌مند کردن آن بحث می‌نمائید.

۱/۱ـ قوی‌تر شدن قاعده‌مندی احتمالات (ثمرهٔ این مباحث)

حالا برمی‌گردیم و مجدداً ملاحظه می‌کنیم که اگر نسبت آنچه را که الان می‌گوئیم با آنچه که شما می‌گوئید از قبیل عام و خاص است، در این صورت آنرا حتماً شامل می‌شود. آن بیانی را که آقایان دارند از این مبنا قابل تعریف و اثبات می‌باشد. سطح دومی را هم که آقایان کار می‌کنند

آن نیز، هم قابل تعریف است و هم قابل اثبات ولکن سطح سومی که در اینجا می‌توان آنرا تنظیم و قاعده‌مند نمود را نمی‌توان از این حد پائین‌تر آورد، یعنی میدان عملکرد آن در قاعده‌مند کردن وسعت دارد.

(س): ظهورات را که سعه نمی‌دهند ظهورات...

(ج): ظهورات را شما باید با دلائل قویتری اثبات کنید. یعنی یقینی‌تر می‌توان گفت که تخلف از آن، تخلف از حجت است. به عبارت دیگر اینکه می‌گوئیم وحدت و کثرت بیشتر می‌شود، انسجام هم باید بیشتر شود بنابر مباحث سابق وقتی که کثرت بیشتر شد وحدت نیز باید بیشتر شود. وقتی می‌گوئید: «کثرت» یعنی «تعداد» آن، تعداد موضوعات الان در این دایره بیشتر است. حال که تعداد موضوع بیشتر شده، پس بایستی برهان بیشتر و قویتری بر همان مطلبی که قبلاً در بارهٔ ظواهر بوده اقامه شود. یعنی اگر قبلاً شبهاتی هم در امر ظواهر مطرح می‌شده الان باید پاسخ داده شود. مثلاً شبهاتی مربوط به اینکه خطاب عرف زمان شارع حجت است یا عرف زمان حاضر حجت است یا کذا. در حال حاضر خیلی متقن باید بتوانیم این شبهات را جواب دهیم. یعنی به عبارت دیگر حالا محکمتر از این مبنا باید دلائل اینکه تعبد بر همان احکام رساله در امور عبادی و اجتماعی فردی آن باید باشد، را بایستی جواب دهیم. ممکن است که تطبیقهایی را آقایان در مثل مسائل مستحدثه داشته باشند که آنها کلاً زیر و رو می‌شود. مثلاً آنها بسادگی به کسی که در باره چک و سفته و بیمه بحث می‌کرد، اعتماد می‌نمودند و احیاناً نحوهٔ تفریع فروع فقها و در این مطالب هم خیلی ساده بود. این امور بسیار زیر و رو می‌شود. اگر احکام فردی را به لحاظ این امور بگیریم حتماً تغییر پیدا می‌کند، ولی اگر به لحاظ آن احکامی که تطبیق به موضوع نمی‌کردند، بگیریم، در این صورت باید ظواهر را خیلی محکمتر بیان کنیم. یعنی باید دلائل قبلی از مبنای خیلی قوی‌تری اثبات شود.

۱/۲ـ بازگشت مرتبهٔ قاعده‌مندی به مرتبهٔ تعبد و سطح تولی و ولایت

برادر نجابت : در معنا و روابط، قاعده‌مند شدن یعنی هم لفظ قاعده‌مند است، و هم معنا قاعده‌مند است و...؟

(ج): شما اگر گفتید جامعه کلاً قراردادی نیست اینکه زبان را فلان کس وضع کرده و چنان و چنان این حرفها رها می‌شود، اصلاً بحث «وضع» تغییر می‌کند. اصل و اساس، «روابط اجتماعی» می‌شود. در روابط اجتماعی هم شما مسلماً در روابطی که اندام شما به هم پیوستگی دارد و خود شما درست کرده‌اید می‌توانید تصرف کنید، مثلاً ورزش نمائید. ورزشهای مختلفی برای اندام‌های متعدد خود داریم مثلاً ورزشهایی برای بازو، گردن، انگشتان، کمر و... و هر کدامیک از این ورزشها نیز قدرتهایی به انسان برای انجام کارهایی خاص می‌دهد. مثلاً ورزشی برای قدرت در بوکس، برای پریدن از هواپیما و... اینکه اندام شما تحت تصرف شما می‌باشد، درست است که روابط آن به یک نسبتی است، ولی مجبور است در تصرفی هم که شما می‌خواهید تبعیت داشته باشد. حالا اگر بخواهید بازو را قوی کنید مجبور است از نظامی که تکویناً ایجاد شده است به نسبت تبعیت کند، یعنی ارادهٔ شما می‌تواند به

نسبت تصرف کند؛ نه اینکه بگوئیم مطلق است. آن وقت اگر گفتید جامعه، هم بوجود آمده و هم توسعه پیدا می‌کند در این صورت اگر ارتباط فردی به فرد دیگر، تعلق خاطری به خاطر دیگر، اراده‌ای به ارادهٔ دیگر چه در اشیاء چه در ارتباط خود نفوس به هم و چه بالاتر در ارتباط به اولیاء الهی، هم قابل ملاحظه باشد که هم بخش تکوینی و هم بخش تاریخی و هم بخش اجتماعی دارد، در آن صورت باید دید که در کجای «نسبت اجتماعی» آن قرار دارید؟ و چه مقدار می‌توانید تغییر بدهید؟ به هر حال ولایت و سرپرستی و تولی را باید به صورت نظام قائل شویم و به نسبتی که متعبد می‌باشیم به همان نسبت نیز می‌توانیم تعبد را هم در خود و هم در روابط اجتماعی قاعده‌مند کنیم.

۱/۳ـ عدم تعبد هرگز منشأ پیدایش قواعد تعبد نمی‌شود

البته قاعده‌مند کردن تعبّد، قید «ظرفیت» (شخص متعبّد) و «زمان» خورده و این قیود در جای خود محفوظ است. از عدم تعبد، تعبد بیرون نمی‌آید. حال این مطلب که می‌گوئیم از عدم تعبد، تعبد در نمی‌آید بنظر شما می‌آید این حرف عادی عامی ساده‌ای است که همه آنرا قبول دارند، ولی وقتی در مسأله بانک از کسی سؤال می‌کنید که خود او متعبد است، ولی آن کسی که فرمول بانک را ساخته است. تعبد ندارد. او جزء اولیاء طاغوت است، کینز یک کتاب نوشته و برای همهٔ معاملات، «ربا» را اساس قرار داده است. او می‌گوید ربا را نرخ همه چیز بگیر. آن وقت شما اعتماد به کار او می‌کنید و این موضوع و این مبتلابه را با آن فرمولها پاسخ می‌دهید. معنای این مطلب این است که ممکن است شما به کاری که می‌کنید التفات نداشته باشید، عیبی ندارد یعنی از روی غرض، این کار را نکرده‌اید ولکن این اعتماد به آن فرمول، کار را خراب می‌کند.

(س): می‌گوئیم یقین را باید قاعده‌مند کرد که چگونه حاصل می‌شود و...

(ج): قاعدتاً این مطلب باید بحث جلسهٔ آینده ما باشد که ببینیم آیا این با یقین برابر می‌شود. وقتی می‌گوئیم قاعده‌مند می‌شود، آیا معنای آن این است که هم بر خودتان حجت اقامه می‌شود هم بر دیگری؟ حضور مولا در خود شما به نسبت که افزایش پیدا می‌کند آیا حالت برای خودتان پیدا می‌شود و ایجاد حالت هم می‌توانید بکنید؟ و بعد از آن، یقین هم به این تعریف می‌شود یا یقین تعریف به این نمی‌شود؟ یعنی باید دید برابری یقین و به عبارت دیگر اعتماد اجتماعی، چگونه است؟ یعنی «یقین» در «نظام ولایت» چه معنایی دارد؟ البته در هر سه سطح یعنی «تبعی و تصرفی و محوری» باید آنرا تعقیب کنیم. فعلاً بنظر می‌رسد که ساده‌ترین بیان حجیت را اجمالاً امروز بیان کرده‌ایم.

۲ـ دقتی بیشتر پیرامون ملاک حجیت در «تولی»

حجةالاسلام میرباقری: منزلت سوم آن روشن نشد که آخر «حجت» چگونه برای خود «تولی» تمام می‌شود؟ اینکه این تولی که واقع می‌شود تولی صحیحی است و باید این تولی واقع شود به چه دلیل؟ آیا به دلیل کارائی اجتماعی که دارد؟ به دلیل حالتی که در تولی بنده به مولی پیدا می‌شود؟ حال چرا این حالت خوب است؟ یعنی آخر کار

آیا آنرا به خصلت ملائمت باطبع برمی‌گردانید؟ آیا ریشهٔ این در آخر کار حجیت خود تولی را تمام می‌کند؟ یعنی می‌فرمائید حاصل مطلب این شد که هر چه میزان تولی ما به مولی بیشتر باشد، قدرتمندتر می‌شویم که این قدرت حاصل حضور مولی در ماست اگر هماهنگ با آن تولی در حوزهٔ ولایت و سرپرستی، یعنی در حوزه نیابت و خلافت عمل کنیم قدرت هماهنگ کردن دیگران را هم با تولی خودمان به مربی داریم، یعنی به نسبت قدرتی که در تولی به مولی پیدا کرده‌ایم، محور توسعهٔ مولی می‌شویم و دیگران را هماهنگ با مولی می‌کنیم، این امر معنایش این است که می‌توانیم دیگران را همراه کنیم و حجت را بر آنها تمام کنیم یعنی در نیابت، ما نظام اراده داریم، نظام اراده معنایش این است که تصمیماتمان در تمام شئون می‌تواند هماهنگ با آن تولی‌مان باشد می‌تواند در شئون آخر تکوّن در تولی‌مان پیدا شود اگر چه محور، همان تولی اولی است ولی آن محور، جبر در لوازمش نمی‌آورد. توسعه اراده و نظام اراده است، در آن، تناسب شرط هست ولی تطابق یک به یک ندارد. بنابراین نظام نیابت و خلافتمان می‌تواند هماهنگی با تولی محوریمان داشته باشد، آن هم تولی تام، در این صورت به میزانی که ما تولی داریم مجرای نفوذ اراده مولی و مجرای هماهنگ‌سازی دیگران با مولی می‌شویم و این معنای اتمام حجت با دیگران است.

۲/۱ـ «تقوم به غیر» در نظام ولایت، اساس در «اتمام حجت‌ها»

حجةالاسلام میرباقری: ولی یک نکتهٔ کوچک و ظریفی را دقت بفرمائید که به نظر بنده می‌آید که از آن عبور می‌شود.

هرگاه نظام خلافت تکوینی را فرض کنید که از کافر کافر کافر تا مؤمن مؤمن مؤمن در آن هست و رابطه اجتماعی جاری در کل، در یک سطح تبعی همه در آن حاضرند، بعد هم سطح تصرفی و همچنین سطح محوری دارد (خوب عنایت کنید) از نظر تکوینی سه سطح قائل بشوید این سه سطح تکوینی که قائل شدید، شما تنها که نیستید، متقوم به غیر هستید، یعنی اگر کسی بیش از شما تعبد را بتواند جاری کند دستگاهش بلافاصله دستگاه شما را به تردید می‌کشاند، یعنی حضور او در جامعه به معنای این است که (البته معذرت می‌خواهم که اینطور تعبیر می‌کنم) جناب‌عالی اینجور نیست که بگوئید من می‌شوم قطب و یک عده را دور خودم جمع می‌کنم او هم بشود یک قطب و افرادی را دور خودش جمع کند. اینطور نیست که هر کسی برای خودش بکشد. میدان عملکرد اجتماعی من در مثلاً پنج هزار تا یا صد هزار تا میدان عملکرد او هم پنج هزار تا یا صد هزار تا، نخیر! اگر شما متقومید در یک مرتبه به او و او به شما و همه در یک نظام ولایت تکوینی بالاتر، در روابط اجتماعی قرار دارید شما نمی‌توانید یک کاری بکنید که اراده او نیاید؛ اراده او مثل شبکهٔ برق می‌آید و حرف او برابر حرف شما قرار می‌گیرد.

۲/۲ـ حکومت برترین تعبد در نظام ولایت

(س): در یک سلسله روابط اجتماعی تابعیم و یک سلسله روابط می‌آید...

(ج): حرف او برابر حرف شما و ذهن شما می‌آید اگر احتمال شما اقوی نباشد و نتواند او را کاملاً منقلب کند،

تنسک و تصلب بدرد نمی‌خورد در تصلب گیرم که شما خودتان را محکم بگیرید و بگوئید من قبول نمی‌کنم، اگر این کار را کردید به همان نسبت منزوی می‌شوید علاوه بر اینکه بعداً خواهیم گفت که یقین شما آسیب خودش را خواهد خورد.

(س): یعنی قدرت هماهنگی‌های بعدی را ندارد یعنی نظام اراده‌ها نمی‌تواند حولش شکل بگیرد، این مسلم است.

(ج): نظام ارادهٔ خودش هم آسیب می‌خورد.

(س): بله، نظام اراده خودش حول ارادهٔ محوری‌اش نمی‌تواند شکل بگیرد یعنی در ابتدا قدرت تمدن سازی از او سلب می‌شود.

(ج): قدرت دوم تجزم دارد نه جزم با بحث بعدی ما یقین است یعنی یقین او آسیب خورد و جا پیدا کرد که به این احتمال، توجه کند. این اگر چشمانش را روی هم گذاشت خلاف تعبد است و می‌فهمد که اینجا چشمانش را روی هم گذاشته است. چشمانش را روی هم گذاشت، یعنی چه؟ یعنی اراده‌اش، مانع از حضور این احتمال در یقین او بشود، به عبارت دیگر در تقوم او به این احتمال و تقوم این احتمال به او مانع ایجاد کرد. حالا اگر این مطلب تمام شد معنایش این است که برترین تعبد، حکومت اجتماعی تاریخی پیدا می‌کند.

(س): بنابراین برای افرادی که در یک مرحله از تاریخ می‌آیند، همه عمرشان هم شصت سال است وقتی چشمشان را هم باز می‌کنند می‌بینند قدرت برخورد اجتماعی...

(ج): یادمان نرود که در ابتدا باید بر خود شخص تمام شود پس اگر یک فقیه اینجا داریم همین که احتمال می‌آید، می‌گوئیم ملاک حجیت آمد.

۲/۳ـ بازگشت حجت (حتی در نزد خود شخص) به روابط اجتماعی

(س): بنده عرضم جای دیگر است می‌گویم اگر این را بخواهیم بگوئیم اولاً...

(ج): اول حجت در نزد نفس را تمام کنید بعد می‌رسیم به حجت در نزد غیر.

(س): نه برای نفس عرض می‌کنم.

(ج): برای نفس، این ارتباط اجتماعی به این احتمال نمی‌تواند متقوم بشود. فرض این است که یک احتمال آمده مثل این جریان الکتریسیته، به این احتمال یا می‌تواند متقوم بشود یا نمی‌تواند متقوم بشود. به چه چیز؟ به برهانی که او دارد برهانی که او دارد یعنی چه؟ یعنی قاعده‌مند کرده است تولی‌اش را. این می‌آید تا تولی‌اش بالا می‌رود، یعنی «وحدت و کثرت نظام حالت» این فرد نمی‌تواند این را در خودش حل کند، جای این هست که شکل تولی‌اش را به نحو تبعی نسبت به آن کسی که این احتمال را آورده، بسپارد. خوب، نمی‌سپارد! یعنی ولایت فرهنگی شخص دوم را نمی‌پذیرد. خودش می‌داند که این احتمال اقوای از احتمال خودش بود. اقوی بود یعنی چه؟ یعنی او توانست در اراده‌اش حضور پیدا کند ولی اراده او نتوانست در ارادهٔ او حضور پیدا کند (حضور تصرفی) اگر با اختیار آمد و مقابل این فرد ایستاد همینجا برای او حجت تمام شده، یعنی حجت بر علیه‌اش تمام شده است. بحث یقین و

روابط اجتماعی را در جلسه آینده انشاءالله تعالی دنبال می‌کنیم، فعلاً در حد قاعده‌مند کردن، تولی و ولایت گفته شده نه بیشتر.

حجیت فعلاً به روابط اجتماعی برگشته حالا باید ببینیم یقین چگونه است؟ تا بعد ببینیم آیا دیگر بالا دست این هم امکان تکلیف اصلاً می‌آید؟

(س): اینکه حجیت به روابط اجتماعی برگشته یعنی روابط اجتماعی حجیت را تمام می‌کند؟

(ج): یعنی روابط اجتماعی وجود دارد و در سطح تبعی شما نمی‌توانید از احتمال فرار کنید.

۳ـ معنای بازگشت حجیت به روابط اجتماعی (تقوم احتمالات به هم)

(س): اینکه حجیت به روابط اجتماعی برمی‌گردد یعنی چه؟

(ج): یعنی تقوم احتمالات شما به احتمالات من.

(س): آیا این حجت را تمام می‌کند؟

(ج): بله! یعنی اگر احتمال را که من می‌گویم بتواند منشأ این بشود که وحدت و کثرت ذهن شما را به هم بریزد. یا شما به احتمالاتی که من می‌گویم متولی می‌شوید یا نمی‌شوید! اگر نشدید و تجزم ورزیدید معنایش این است که از محور اصلی‌تان دست کشیده‌اید. احتمال بنده بوسیلهٔ همین الفاظ آمد و در ذهن حضرت‌عالی رفت بعد در جلوی روح و کیف نفسانی جناب‌عالی حاضر می‌شود. اراده اولی و محوریتان در این است که متعبد به مولی باشید و به هر احتمالی توجه داشته باشید وقتی می‌خواهید تولی به مولی کنید سطحهای مختلفی دارد اگر بگوئید من تولی‌هایی می‌کنم که فقط به ذهن خودم آمده.

(س): نه حاج آقا! یک جاهایی هست که اصل تولی موجب اعراض است، مثلاً این منظره را نگاه نکن! نه اینکه نگاه بکن و حالا خودت حلش کن! شبهه هم همینطور است انسان نباید گوش به این شبهه بدهد.

(ج): این خوب حرفی است که آیا تعبد هم جزء خود شبهه می‌شود؟ تعبد را که نمی‌توانید قفل کنید که کمال برای آن قائل نشوید! این دیگر خیلی خوب حرفی است!! این می‌گوید شما متعبدید؟ می‌گوید بله! می‌گوید نفس شما در نزدت متهم است و تعبد بالاتر می‌خواهید یا همینجا را؟ اگر بگوئید قرب را می‌خواهم باید بگوئید تعبد بالاتر را می‌خواهم!

(س): نه تعبد بالاترم در این است که بیشتر ذکر و تسبیح و تنزیه داشته باشم، نه اینکه ببینم گورویچ چه گفت که جوابش را بدهم او گفت که گفت به من چه ربطی دارد؟!!

(ج): نه آقا! گورویچ که دعوت به دنیا می‌کند؛ قاطی می‌کنید مطلب را! نشد! اگر گورویچ درباره احتمال تعبد صحبت کرد به حرف او هم گوش کنید. اگر مطلب او درباره تعبد نیست بلکه در بارهٔ دنیاپرستی و تعبد حیوانی و پیرامون جبرهای مادی است مطالب او را باید دنبال کنید که ردش کنید.

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

مبادی
اصول فقه
احکام حکومتی

۲۱

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۳/۱۲/۲۰

دقتی در معنای حجّت و چگونگی پیدایش آن

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۲۱
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۳/۱۲/۲۰
عنوان گذار :	حجةالاسلام تـرابی	تاریخ بایگانی :	۷۴/۰۳/۰۹
ویراستـار :	حجةالاسلام محسنی	تیـــراژ :	۱۰ نسخه
حروفچینی و تکثیر از :	واحد انتشارات	نوبت تکثیر یا چاپ :	اول

بسم الله الرّحمن الرّحیم

تاریخ: ۷۳/۱۲/۲۰

جلسه ۲۱

۱ـ عدم انحصار حجت به ظواهر الفاظ

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: بحث در بارهٔ «اصول استنباط احکام حکومتی» بود که به وسیلهٔ بحث حجیت، پس از سیر یک مقدماتی مطالبی ذکر شد. حالا این سؤال و دقت را داریم که «حجیت»، به چه چیزی بازگشت می‌کند؟ می‌پرسیم اصل خود مفهوم حجت چیست؟ سؤال بعدی این است که برای بنده در احراز تکلیفش حجت چگونه تمام می‌شود؟ آیا حجیت به الفاظ برمی‌گردد؟ حتماً یک درجهٔ از حجیت را که الفاظ دارند و در آن شکی نداریم این است که ظواهر کلام حجت است، ولی آیا ظواهر کلام منحصراً حجت است؟ یا اینکه اینها برای یک مفاهیمی ابزار می‌باشند؟ که در آن مفاهیم هم یک روابط اجتماعی‌ای وجود دارد، خوب ادراک «مفاهیم» و «روابط اجتماعی» را که حتماً نمی‌توانید بگوئید از طریق الفاظ یا علائم صوتی یا کتبی بدست می‌آید. در این صورت باید فایل شوید که با محاسبهٔ عقلی می‌توانیم مفهوم را ملاحظه کنیم.

۱/۱ـ نقش «استدلال عقلی» در اتمام حجیت

(خوب به این مطلب عنایت کنید که) منشأ استدلال، کیفیتهای محسوس در کلمات و الفاظ هستند، ولی به مفاهیم که می‌رسید دیگر پای استدلالهای عقلی به میان می‌آید. دیگر اینکه بگویید با استقراء باید ببینیم آیا قوم این کلمه را کجا بکار می‌برد و در کجا تبادر دارد و یا ندارد در کار نمی‌باشد! بلکه این بحث مطرح می‌شود که عقلاء چه می‌گویند، بحث «ذمه العقلاء» پیش می‌آید. در الفاظ می‌گوئید انسباق را من در ۵۰۰ مورد شاهد می‌آورم که عرب به دنبال استعمال این لفظ، این معنا را تلقی کرده و برایش اینگونه تبادر شده است، برایتان از تخاطب، اطمینان پیدا می‌شود ولکن برای «مفهوم» استدلال و بحث عقلی مطرح می‌شود، «ذمه العقلاء» را که نمی‌شود مثل استقراء بدست آورد. بنابراین از اولین قدمی که مفاهیم و لوازم عقلی‌اش آغاز می‌شود پای استدلال عقلی در احتجاج به میان می‌آید، حالا از این بحث، مطلب را بالاتر برده و می‌گوئیم اساساً حسن و قبح چیست که ذمه العقلاء پیش می‌آید؟

حجةالاسلام میرباقری: این بحثمان که پیرامون لوازم عقلائیه مفاهیم می‌باشد در چه موضعی است؟ آیا این بحث فقط در بخش ملازمات عقلیه هست؟

(ج): در ملازمات عقلیه است. مثلاً امر به شیء مقتضی نهی از ضدش هست یا نه؟

(س): فقط در همان موارد، یعنی می‌فرمائید خطابات یک ظهوراتی دارند و مفاهیمی را تلقی می‌کنند بعد از آن دیگر، لوازم عقلیه این مفاهیم با استدلال ثابت می‌شود.

(ج): دیگر کاری به انسباق عرفی ندارد. بحث در این می‌شود که آیا حجیت به تخاطب منحصر است یا به لوازم

عقلی هم هست؟ حتماً قوم لوازم فعلی را قبول کرده است.

(س): لوازم عقلی تخاطب.

(ج): از «لوازم عقلی» می‌خواهیم به «پایگاه لوازم عقلی» برسیم. «لوازم عقلی» که دیگر عرفی نیست که بگوئید مربوط به «خطاب» است. می‌گوئید: لازمهٔ عقلی خطاب این است. از اینجا می‌خواهیم یک قدم بالاتر برویم و بگوئیم چرا عقلا برای این مطلب، لازمهٔ عقلی را ملاحظه می‌کنند؟ البته الفاظ، مفاهیمی دارند که احیاناً انسباق و مراتب مفاهیم تفاوت دارد، یعنی مفهوم وصف، مفهوم قید و دیگر مفاهیم چه مقدار انسباق داشته باشد، این امر غیر از دلالت خود لفظ نسبت به معنایش می‌باشد، بدین جهت است که محل بحث و بررسی قرار می‌گیرد و شواهدی را که می‌آورید صرفاً شواهد نسبت به انسباق نیست. حالا آیا باید بگوئیم که «حکمت نظری» و «حکمت عملی» مبنای حسن و قبح هستند؟ یعنی آیا بگوئیم که حکمت عملی به حکمت نظری بازگشت می‌کند؟ تا پایگاه «ذمه العقلاء» به ملاحظهٔ «ملازمات عقل» برگردد یا اینکه قضیه بالعکس است و باید به «ملازمات ولایت و تولی» برگردد؟ یعنی آیا در «حجیت»، «تولی»، اصل است (در حجیت‌های عقلی) یا «عقل» اصل است و تولی فرع است؟ به نظرم می‌آید که در بحث‌های گذشته آخرین بحث این مطلب بود، حالا اگر ما هستیم و بحث حجیت، در این صورت آیا حجیت با یقین برابری دارد؟ و آیا صحیح است که بگوئیم با پیدایش یقین (که به تعبیر آقایان که می‌گویند اگر برای شما چیزی محرز است خوب) عمل کنید! آیا این احراز، همان یقین است؟

۱/۲ـ لوازم عقلی تخاطب

(س): ارتباط این دو بحث، خیلی روشن نشد که چگونه منتقل می‌شود. یک بحث این است که ریشهٔ ارتباطات عقلائیه کجاست؟ یک حجت داریم که ظواهر الفاظ است، یک جهت دیگر داریم که لوازم این مفاهیم هستند که حجیت اینها را نیز بحث می‌کنیم.

(ج): همینجا دقت و سؤال می‌کنیم که چرا این مفاهیم حجت هستند؟

(س): «حجیت لوازم مفاهیم»، عین «حجیت خود ظواهر کلام» است که چرا حجت هستند.

(ج): در آنجا گفتید که به عرف و این کلمات برمی‌گردد. در اینجا به چه چیزی برمی‌گردد؟ د رآنجا می‌گفتید که لسان تخاطب هست و قوم، پیغمبر هم به لسان قوم حرف می‌زند. در اینجا چه چیزی می‌گوئید؟

(س): اینجا هم دو دسته میشوند، یک دسته، لوازم نظری مفاهیم هستند که اینها باز روشن می‌باشند چرا که لوازم مفهوم، لازمهٔ نظری مفهوم می‌باشند.

(ج): «لازمهٔ نظری مفهوم»، که عرف نمی‌باشد، نظر اهل نظر هم که فرق پیدا میکند، اینجا به چه دلیل حجت است؟ همین جا را روشن کنید و بگوئید که چرا اینجا حجت است؟ مسلماً نمی‌توانید بگوئید که این مربوط به زبان تخاطب است بلکه ادراکات عقلی از تخاطب می‌باشد. در اینجا می‌پرسیم چرا در اینجا حجت است؟ عقل که حق نداشت جعل قانون بکند! حق کشف و علت را هم که نداشتید.

(س): ولی می‌تواند کشف لوازم کند.

(ج): کشف لوازمی که غیر عرفی است، این به چه دلیل حجت است؟ در عرف هم می‌گوئید کسی که درک نمی‌تواند بکند از کسی که ادراک می‌کند تقلید نماید. در زمانی می‌بینید برای خودش محرز می‌شود، بنابراین، این عین ملاحظهٔ الفاظ است، می‌بینید برای اینکه این لوازم را در عرف نمی‌بیند برای این حجت است چرا؟ این امر را چگونه درست می‌کنید تا رابطهٔ با امور بعد از آن نیز معلوم شود، باید برای این، یک پایه‌ای پیدا کنید، به تعبیر دیگر سؤال می‌کنیم که چرا احراز عقلی، حجت است؟

۱/۳ـ غیریت لوازم عقلی الفاظ با ظواهر الفاظ

(س): حجت بین عقلا است یا حجت از نظر شارع؟

(ج): حجت بین عقلا و شارع.

(س): اگر شارع باشد، می‌گوئیم از جانب شارع اگر دلیل خاص نداشته باشیم می‌گوئیم حجت نیست.

(ج): آیا می‌گوئید حجت نیست؟

(س): نه شارع باید خودش فرموده باشد.

(ج): اگر برای یک فقیه، یقین پیدا شد، در همان بیانی هم که شارع می‌فرماید بیان نسبت به مورد می‌گوئید یا می‌گوئید تقریر مناط نسبت به موارد دیگر هم داشته باش! زمانی می‌گوئید قضیهٔ زراه و وضو، مورد را تمام می‌کند، یک وقت می‌گوئید ملاک تحویل می‌دهد که در همه جا می‌توان استفاده نمود. از ابتدای اینجا، دیگر از تحقیقات لغوی و خطاب بیرون آمده‌اید و به تحقیقات عقلی رسیده‌اید.

(س): نه اینکه این ادراک لوازم برای فرد دیگری حجت باشد بلکه به امضای شارع برمی‌گردد.

(ج): برای خودش چگونه است؟

(س): برای خودش هم اگر قطع پیدا شد به حجیت قطع برمی‌گردد.

(ج): پس بنابراین شما یک چیزی را پیدا کردید که غیر از عرف می‌باشد. آن امری که موضوع سخنمان است این است که آیا انحصار رابطه بین شارع و مردم از طریق کلمات و تخاطب و تلقی عرفی است، یعنی فقط بازگشت به ظواهر الفاظ می‌کند یا نه؟ جواب می‌دهیم، نه! اگر چه بعدها ممکن است برگردیم و همهٔ اینها را در یک دستگاه قرار دهیم، ولی فعلاً می‌گوئیم حجت در اینجا چیست؟

حجةالاسلام شاهرودی: خود انکشاف عندالعرف اگر چه برای خود این شخص است و نوعی نیست، اما خود این حجت است، یعنی اگر عرف بگوید این حجت نیست در واقع تکلیف به محال نسبت به این کرده است. اینکه این فرد این چیز را قندان می‌بیند اما به او گفته می‌شود، آنرا قندان نبین! این خودش غیر عقلائی است.

(ج): این فرق، بین این امر است که شما می‌گوئید این چیزی که محرز شد، عرف اخذ به آن را صحیح می‌داند و شارع نیز صحیح میداند، ما کاری به این حرف نداریم، بلکه می‌گوئیم: اینها جزو زبان که نمی‌باشد که همه اینگونه ببینند!

(س): یک التزامات عقلائی است، جزو زبان نیست.

(ج): احسنت! که معنای آن، این می‌شود که ممکن است ۱۰ وجه برای عرف قائل شوید و بگوئید در وجه زبان و علائم گفتاری و علائم نوشتاری نیست ولی در علائم دسته دوم یا سوم می‌باشد. در این مطلب حرفی نداریم، ما که خودمان

طرح کردیم که «روابط اجتماعی» و «مفاهیم» و... بحث خودمان می‌باشد اما سؤالی را که الان در این بحث طرح می‌کنیم این است که زمانی حضرت‌عالی به مبنای خود ما برمی‌گردید که ما می‌گوئیم «مفاهیم»، تعینشان در «روابط اجتماعی» است و «روابط اجتماعی» نیز در «تولی به ولایت» است پس، «یقین» در مراحل تکامل توسعه پیدا می‌کند، خوب این بحث خود ما می‌باشد که شما الان نمی‌توانید به آن اخذ کنید، زمانی ما بحث و سؤال از اصول حوزه می‌نمائیم که آیا حجیتی را که می‌گوئید...

حجة‌الاسلام میرباقری : من این را قبول دارم که حجیت فقط به ظواهر برنمی‌گردد.

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی : خیلی خوب! حجیت در نزد شارع فقط به ظواهر برنمی‌گردد، در نزد عرف هم فقط به ظواهر برنمی‌گردد.

(س): یعنی بین عرف عقلا هم «حجت»، فقط «ظواهر خطاب» نیست.

(ج): امور دیگری نیز داریم که از جملهٔ آن «ملازمات عقلی تخاطب» است. خوب! اگر این مطلب قبول شد، سؤال می‌شود که آیا ملازمات عقلی را که می‌گوئید «ذمه العقلاء»، «بناء عقلاء» و امثال ذلک، اینها چکاره می‌باشند؟ اینکه دیگر مربوط به اهل زبان نیست بلکه مربوط به اهل زبان و استقراء در زبان می‌باشد. امر دیگری مربوط به عقلا در یک سطح می‌باشد. حال می‌پرسیم این کارش به کجا برمی‌گردد؟

۲ـ ادراکات حقیقی یا اعتباری پایهٔ حجیت ادراکات عقلی از کلام (در مبنای حوزه)

(س): یا آنرا به اعتبارات عقلائیه برمی‌گردانیم یا به ادراکات عقلی برمی‌گردانیم یعنی آخر کار یا به عقل نظری برمی‌گردد یا به عقل عملی؛ که عقل عملی را هم تحلیلهای متفاوتی از آن کرده‌اند، یا گفته‌اند عقل عملی در مقابل عقل نظری، خودش بداهتی دارد یا گفته‌اند که خیر، ریشه‌اش به اعتبارات عقلائیه برمی‌گردد و چیزی ورای اعتبارات عقلائیه نیست.

(ج): در اصل به ادراکات حقیقی یا اعتباری برمی‌گردد.

(س): بله یا همهٔ اینها را به ادراکات حقیقی برمی‌گردانند...

(ج): حالا سؤال همین است که اگر به اعتباری برگردد، چون قاعدتاً امر و نهی به ادراکات اعتباری باید برگردد...

۲/۱ـ از «هست‌ها»، «بایدها» برنمی‌خیزد (اشکال اول به مبنای حوزه)

(س): بعضی از آقایان، همهٔ ادراکات اعتباری را به اعتبارات حقیقیه برمی‌گردانند.

(ج): اگر به ادراکات حقیقی برگردد، می‌خواهیم بگوئیم آیا معنای آن، این است که باید از هستی در بیاید، که این «باید از هستی در بیاید» در آن اشکال هست که عرض شد.

(س): بله! یعنی بدون اضافه کردن یک «تعلق»، «غایت» اصلاً پیدا نمی‌شود. یعنی حرکت از «هست بنفسه» نمی‌تواند بیرون بیاید، جز اینکه «هست برای» باشد. یعنی «اضافه» داشته باشد. اگر به ادراکات نظری صرف برگردد معنای آن، این است که به «هست منهای برای» برگردد! یعنی «برای‌ها» هم تبدیل به «هست» بشوند. اگر اینگونه شد، از آن، «دستور»

برنمی‌آید، «حرکت» نیز برنمی‌آید. و اگر به «اعتبار» هم برگردد، در آن هم سؤال است. در اعتبار، اگر مقصدی را برای آن «اعتبار» در نظر نمی‌گیرید که این اعتباری صرف می‌شود. آیا می‌توانست اعتبار بکند یا نمی‌توانست؟ آیا می‌خواهید بگوئید: «ذمه العقلاء» است که دوباره عین همین مطلب تکرار می‌شود. اگر «اعتباری صرف» هم باشد از آن، «باید»، در نمی‌آید.

۲/۲ـ متبع نبودن و غیر عقلائی بودن «اعتباریات» (اشکال دوم)

(س): آن وقت سؤال پیدا می‌شود که چرا این اعتبار را باید تبعیت کرد؟

(ج): غیر از این سؤال که «اصلاً چرا باید تبعیت کرد»، سؤال دیگری مطرح کردیم. که گفتیم اصولاً اگر «اعتبار» نسبتش از حقیقی بودن قطع بشود، دیگر صحیح نیست که بگوئید، تبعیت لازم است، در هیچ مرتبه‌ای صحیح نیست، خود اعتبار کردن هم دیگر لازم نیست، ضرورت وجودیش کجاست؟

(س): یعنی غیر از اینکه لزوم اتباع نمی‌آورد، اصلاً خود این اعتبار، غیر عقلائی می‌شود.

۲/۳ـ بازگشت «حجیت» به تولی و ولایت

(ج): احسنت! حالا سؤال این است که آیا شما راهی جز «ولایت و تولی» هم دارید؟ حالا اگر «اعتبار» را به معنای «انعام» بگیرید که «طریق فیض» باشد و تولی آن هم، «اخذ فیض» باشد، آیا می‌توانید در اینجا بگوید اعتبار بی‌جاست؟ می‌خواهم بگویم: آیا «روابط اجتماعی» می‌تواند پایگاهی غیر از «ولایت و تولی» داشته باشد؟ آیا این ذمه العقلاء...

(س): مقصود از روابط اجتماعی چیست؟ یعنی آن چیزی که ریشه اعتبارات است؟

(ج): بله! یعنی ارتباطاتی که یک جامعه دارد. پذیرا شدن نسبت به یک تکلیف و عهده‌دار شدن نسبت به یک سرپرستی است، عهده‌داری عهده‌پذیری است.

۳ـ دقتی در «ملایمت و منافرت با طبع» به عنوان پایگاه حسن و قبح و حجیت

حجةالاسلام شاهرودی : آیا اثرگذاری فعل نسبت به فاعل خودش نمی‌تواند مبنای حسن و قبح در مبنای متداول بشود؟ اینکه خوب است برگشت آن به این است که ملایم با نفس فاعل است. البته در بعضی از جاها با واسطه و در بعضی از جاها، بدون واسطه می‌باشد و آنکه بد است نهایتاً منجر به یک امر منافری می‌شود، یعنی حسن و قبح را به «ملایمت و منافرت» تعریف کنیم.

۳/۱ـ ناسازگاری این مبنا با «امر و نهی»

(ج): تعریفَ حسن و قبح به ملایمت و منافرت، سؤال را یک مرحله بالاتر می‌برد. می‌گوئیم چرا جعل منافرت و ملایمت و...

(س): چون یک فعل است. عبودیت به آن داور است.

(ج): عیبی ندارد که بگوئیم ذاتی است، سپس همان را تحلیل کنیم، ولی رسم ما این نباشد که با مسامحه بگذریم. رسم ما این باشد که بگوئیم که من چون دوست می‌دارم، پس خوب می‌دانم. آن وقت بگوئیم چرا من دوست می‌دارم؟ بگوئیم چون ذات ما اینگونه است که دوست بداریم. بعد طبیعی است که امر و نهی از من حذف می‌شود. چون اگر مرا

خلق نکنند، این دوستی هم خلق نمی‌شود. وقتی خلق شده‌ام مسلماً دوستی هم خلق شده است و آثارش را هم دارد.

(س): بالاخره سلب اختیار نمی‌شود. می‌توانم...

(ج): این معنای «میتوانم» این خلاف همان ذمه العقلاء شد. عقلا در بارهٔ ایشان مذمت نمی‌کنند که دوست بدارد. علمش را مذمت نمی‌کند. قرار شد که بر اساس را ملایمت به طبع برگردانید! خوب الان می‌گوئید درست است اختیار هم دارد که صرف بکند، اما چرا صرف بکند؟ مگر آخرش برنمی‌گردانید به اینکه خدا دوست می‌دارد؟ حالا آیا خدا دوست بدارد یا این دوست بدارد؟ اگر ملاک صرف دوست داشتن است، خوب هر چیزی را که دوست داشتند، مجوز پیدا می‌کنند و هر چیز را هم دوست نداشتند، به اصطلاح مرجوح می‌شود و کنار گذاشته می‌شود!

۳/۲ـ ناهماهنگی این مبنا با عقل و اختیار

(س): اگر دوست داشتن عاقلانه باشد.

(ج): همین قیدی را که اضافه می‌کنید، یعنی چه؟

(س): یعنی می‌داند اگر عصیان را دوست بدارد، یعنی جهنم را دوست می‌دارد.

(ج): این قیدی را که می‌گذارید مهم است! چرا او را به جهنم ببرند؟!

(س): چون بنای عالم به دست او نیست!

(ج): سؤال این است که آن کسی که بنا می‌گذارد، چه ربطی است بین اینکه عقلی و متناسب با حکمت باشد، با آن چیزی که فطری باشد؟ اگر می‌گوئید که دوست داشتنی که این دارد متناسب با حکمت نیست، پس جعل این دوست داشتن برای چیست؟! اگر می‌خواهید برگردانید و بگوئید حکمتی دارد که این را ایجاد کنند و دوست بدارد و از آن طرفش هم نهیش بکنند. می‌گویم پس بنابراین «حکمت» را (یعنی هستی را) اصل قرار داده‌اید نه «ملایمت» را، شما در تفسیر حسن و قبح آمدید، حکمت را اصل قرار دادید، در حالی که در کلام قبلتان ملایمت و منافرت را اصل قرار داده بودید. عیبی ندارد که بگوئید، حکمت مقتضی است که این، هم میل به گناه داشته باشد و هم به او بگویند گناه نکن و هم به او بگویند اگر گناه نکردید، به بهشت می‌روید و هم به بهشت ببرند.

پس بنابراین «ملایمت»، اصل نشده است بلکه «حکمت» اصل گردیده است. اگر حکمت اصل است، پس در بحثی که داریم نباید ملائمت را طرح کنیم. وقتی گفتیم مبنای حسن و قبح چه چیزی است باید بگوئیم معنای حسن و قبح حکمت است؛ یعنی حکمت نظری است نه حکمت عملی، اگر حضرت‌عالی نظری دارید بفرمائید. آیا همینگونه که عرض کردم می‌شود یا اینکه نظر، بگونه‌ای دیگر است؟

۳/۳ـ بازگشت حکمت عملی به حکمت نظری (در صورت اضافه کردن عقل و اختیار)

حجةالاسلام میرباقری: یعنی می‌فرمائید در آخر کار خوبی را به چه تعریف کنیم؟

(ج): بنا به بیانی ایشان که الان فرمودند این شد که اصل حکمت عملی و ملائمت به طبع به حکمت نظری برگردد که آن اشکال اول وارد می‌شود. اشکال اول این بود که از «هست»، «باید» بدون هیچ اضافه‌ای در نمی‌آید، مگر اینکه شما هر دو مبنا را کنار بگذارید و نسبت بین آنها، که به نظر ما

«ولایت و تولی» است را طرح کنید.

۳/۴ـ بازگشت حجیت‌ها به نظام اراده‌ها

(س): آن وقت اراده‌ها، ارادهٔ تفضل در رشد و اعطا و پذیرش در عبد، می‌تواند اصل باشد. حالا اگر چنین شود آن وقت باز باید در اینجا معنای یقین را تفسیر کنیم. خوب! اصل بحث در مورد «حجیت» بود. اگر حجیت و یقین را می‌خواهیم تعریف کنیم، نگوئیم: یقین حالتی نفسانی است که برای شخص واجد آن، مطلب را آشکار می‌کند و هیچ ابهامی در آن ندارد ونظیر امور عینی است.

***ـ پرسش و پاسخ**

۴ـ دقتی در «پایهٔ یقین و حجیت» در مباحث حوزه

(س): آن یقینی که می‌گویند، یقین نظری است.

(ج): یقینی راکه در اینجا دارید چیست؟

(س): یعنی یقین نظری غیر از یقین عملی است.

(ج): «تعریف یقین»، یک حرف است، «حالت یقین» هم حالی است. آیا شما در بحث «حجیت» غیر از این را دارید؟ ما می‌خواهیم در مورد رد کردن آن به «حال» صحبت کنیم. گاهی می‌گوئید که یقین حالتی نفسانی است و آن را تعریف می‌کنید. گاهی هم می‌گوئید که آن کسی که یقین دارد می‌داند که آن چیست؟

(س): نه! یقین را «ادراک» می‌گیرند. جزو «حالات» که نمی‌گیرند. یقین را ادراک نظری می‌دانند و این ادراک نظری را ریشهٔ حجیت می‌دانند. به اصطلاح خودشان به آن «قطع» می‌گویند. یعنی قضیه را متیقن می‌بینند نه اینکه حال روحی دارد.

(ج): اگر «قضیه» با حالت متناسب، توأم نباشد، یعنی اگر کسی حالت شاک داشته باشد...

(س): شک را هم جزو «حالتهای ذهنی» می‌دانند نه «حالتهای قلبی»

حجةالاسلام شاهرودی : در اصول، ظاهراً، همان «حالت» موضوع می‌باشد.

حجةالاسلام میرباقری: نه! در اصول که می‌گویند «قطع» حجت است، مقصودشان همان یقین است آن هم «یقین ذهنی و برهانی» نه «یقین روحی». با استدلال تمام می‌کنند که معنای این قضیه چیست؟

حجةالاسلام والمسلمین حسینی : «فیه تأمل»! «قطع قطاع حجة ام لا»؟ به حال برمی‌گردد یا به نظر؟

حجةالاسلام میرباقری : آقایان به نظر برمی‌گردانند، یعنی یقین را به قلب برنمی‌گردانند.

(ج): اگر آقایان به نظر برگردانند که نمی‌توانند بگویند که قطع قطاع بنفسه حجت است یا نه؟

(س): چرا؟ می‌گویند در قطع یک ادراکی دارد، یک ادراک بدیهی‌ای دارد. مثلاً همین حالا کسی ادراک دارد که الان روز است، هنوز خورشید غروب نکرده است نماز خود را ادا می‌کند. چرا درک این قطع برای او حجت است؟ می‌گویند: چون برای او بدیهی است که الان روز است. کار به حالت ندارند، بدیهی است که الان خورشید غروب نکرده است.

(ج): اگر فرق بین این دو را تا اندازه‌ای دقت کنیم؛ یعنی اگر همین را هم به مسامحه نگذاریم، بگوئیم اگر «یقین» تعریف به حالت شود و در عقل عملی معنا شود و یا اگر «یقین» تعریف و

تحلیل نظری شود...

۴/۱ـ سه احتمال در مورد پایهٔ یقین و حجیت

(س): حالا اگر حالت شد به نظر آقایان باید به عقل عملی تعریف شود یا نه؟

(ج): حالا سؤال می‌کنیم که باز همین را می‌شود تحلیل نظری کرد، یعنی عرفان اصطلاحی تحلیل نظری می‌کند؛ یعنی شما حداقل سه چیز را در اینجا می‌توانید ذکر کنید.

۴/۱/۱ـ احتمال اول (انحصار حجیت به عقل نظری)

۱ـ یقین را در دستگاه نظری، بدون تحلیل حالات روحی به صرف ملاحظهٔ مناسبات نظری صرف، که بگوئیم: از بداهت در نظر آغاز کن و روش را هم روشهای بدیهی بگیر، لوازم آن را هم یک به یک برو تا اینکه به نتیجه برسی. این سیر برهان (برهان نظری از بدیهیات نظری تا به نتایج نظری برسد) می‌باشد. این یک مرحله است.

۴/۱/۲ـ احتمال دوم (تحلیل دستگاه نظری از حالات)

مرحلهٔ دوم این است که بگوئیم: حالات روحی را تحلیل نظری کن، مانند یک کاری که یک روانشناس می‌کند، عرفان اصطلاحی انجام دهد.

۴/۱/۳ـ احتمال سوم (بیان شاخصه برای حالات)

مرحله سوم این است که عرفان عملی «حالت» را به وسیلهٔ «خود حالات» تعریف کن نه به وسیلهٔ «تحلیل نظری» بگو: نشانهٔ فلان حالت، شاخصه و علامت آن، این است و تفاوتش با فلان حالت این است و نشانه‌های آن حال دوم هم این است. خارج از این سه مرحله که نیست؟ آیا به نظر شما خارج است؟

(س): فرمودید حالت یا برهان یا تحلیل نظری و یا...

(ج): و یا اینکه معین کردن شاخصه‌ها و نشانه‌های عملی حالت و مقایسه آن با حالات عملی به وسیله اهل عمل می‌باشد که دیگر تحلیل نظری نمی‌دهید، آیا غیر از این سه امر است؟ تا هفته آینده تأمل کرده و ببینید چنانچه مطلب دیگری به خاطرتان آمد، اضافه کنید و ما هم از خدمتتان استفاده می‌کنیم.

۴/۲ـ عدم کفایت این سه احتمال در توصیف «یقین»

ما می‌خواهیم بگوئیم هیچکدام از این سه تا برای این مطلب کفایت نمی‌کند! برای حجیت هیچکدام از اینها کفایت نمی‌کند! بلکه باید جلوتر برویم و ریشهٔ آنرا ملاحظه کنیم؛ یعنی به هیچکدام از این سه تا نمی‌توانیم اکتفا کنیم! هر چند هر کدام از اینها ممکن است سرجای خودش درست باشد.

(س): یعنی حجت را نه به برهان می‌شود برگردانیم...

(ج): احسنت! و نه به «تحلیل نظری» از «حالت» که «عرفان اصطلاحی» می‌شود و نه به «شاخصه‌های یقین» و مقایسهٔ آن با حالات دیگر که «عرفان عملی» می‌شود.

(س): اگر بخواهیم به این دو تا برگردانیم معنای آن چه خواهد شد؟ به برهان که برگردانیم معنایش این است که حجیت را به ادراکات ذهنی برمی‌گردانیم، یعنی باید «حجت»

به «بداهتهای ذهنی» برگردد.

(ج): بله! در این مطلب باید تأمل بسیار زیادی کرد، برای اینکه استدلال به توحید منشأ موحد شدن نمی‌شود. خلاف این را خودشان هم معترفند.

(س): حجت را که برای فرد تمام می‌کند.

(ج): حالا بعد برای اینکه حجت را تمام می‌کند، عرض کردم تمام اینها سرجای خودش درست است. لذا نگفتم که اینها باطل است. می‌خواهیم ببینیم چگونه ما باید حجیت را ملاحظه کنیم؟ و از کجا باید آن را بگیریم؟

(س): یعنی نمی‌شود گفت اینها حجت نیست بلکه هرکدام در یک جایی حجت است اما هیچکدام «ریشهٔ اساسی حجیت» نیست.

(ج): بله! هیچکدام ریشه نیستند.

۴/۳ـ نقد احتمال اول (بازگشت حجت به بداهتهای عقلی)

(س): پس یکی این است که بگوئیم: «استدلال»، «حجت» است که معنایش این است که «حجت» به «بداهتهای عقلی» برمی‌گردد.

(ج): و نهایتاً این است که «هستها» اساس در «بایدها» باشند و «هستها» هم در «روابط اجتماعی» و «مفاهیم» اساس باشند.

(س): یعنی «روابط» بخاطر «هستها» شکل بگیرند.

(ج): یعنی اصلاً «روابط هستی» باشد؛ آن وقت این ضعفهای زیادی که دارد...

(س): یعنی حرکت و ترکیب و امثال آن واقع نمی‌شود.

(ج): حرکت و اختیار واقع نمی‌شود. حساب و عقاب هم معنا ندارد.

(س): معنایش این است که اراده را حذف کنیم.

(ج): اراده را حذف کنیم و در پایان نیز علم را حذف کنیم.

(س): اصل را در انسان و عالم، قوهٔ نظری بگیریم.

(ج): در پایان، علم نیز حذف می‌شود.

(س): بله! در پایان معنایش همین است.

(ج): فعلاً ما کاری به هیچکدام از دلایل آن نداریم و می‌گذریم. صرفاً اشاره می‌کنیم که تمام اینها را می‌شود به نظری صرف برگرداند و گفت «مبنا»، «نظر» است ولاغیر. در آخر مبنا «هست» می‌شود. مبنا «روابط هستی» است. به این هم می‌شود برگرداند که «عقل نظری»، قدرت تحلیل «عقل عملی» را دارد، هر چند پایهٔ عقل عملی درجای دیگری باشد. بنابراین باید شاخصه برای این ذکر شود که «مکانیزم» و «جریان» و «ساختار» و «نظام» و کارخانهٔ تولید یقین چیست؟ مراحل پیدایش یقین چیست؟

۴/۴ـ عدم انحصار دقت‌های عقلی در «روابط هستی» در احتمال دوم و سوم

حجةالاسلام شاهرودی: باز هم برگشت آن به «هست» می‌باشد، چون عقل نظری به چیزی به جز «هست» نمی‌تواند

نظر دهد. جز دیدن و انکشاف چیزی دیگری را نمی‌تواند ارائه دهد، هر چند که عقل عملی یک پایهٔ دیگری داشته باشد باز باید برگشت آن مفاهیم به «هست» باشد.

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: ولی لزوماً لازم نیست که بگوئیم به خود روابط هستی انحصار دارد. سؤال این است که نظر بر فرض اینکه چیزی غیر از خودش را پذیرفته است که منحل در خودش نیست آیا ارتباط هم نمی‌تواند با آن برقرار کند.

حجةالاسلام میرباقری: یعنی «نظامات اخلاقی» را «عقل نظری» از «عقل عملی» استنباط می‌کند.

(ج): از عقل عملی استنباط می‌کند، شاخصه معین می‌کند و لزوماً هم بر فرض که بگوئیم بشر غیر از نظر چیز دیگری هم دارد...

حجةالاسلام شاهرودی: در خودش منحل شود وگرنه نمی‌تواند.

(ج): این در یک صورت که بگوئیم فقط عقل نظری و نظر است درست می‌باشد، ولی اگر دستگاه نظری ما به گونه‌ای بود که به خودش منحصر نبیند و بگوید غیر از خودم هست ولی می‌توانم ارتباط برقرار کنم.

حجةالاسلام میرباقری: یعنی آن عشق باطنی انسان را تحلیل می‌کند و بر پایهٔ آن، یک «نظام اخلاقی» می‌سازد. می‌گوید: انسان یک تعلقی دارد، این تعلق اگر بخواهد به ثمر برسد باید این کارها را انجام دهد.

(ج): به عبارت دیگر نمی‌آید مواد را اصل...

(س): همین کاری که در اخلاق ما صورت می‌گیرد. دیگر بالاتر از این نیست.

۴/۵ـ مربوط نبودن مواد استدلال عقلی به بداهت نظری در احتمال دوم و سوم

(ج): مواد را از بداهت نظری نمی‌گیرد بلکه می‌گوید مواد چون اینگونه است، این قضیه تعلیقی واقع می‌شود. اگر این مواد نبود و یک مواد دیگری بود یک قضیهٔ تعلیقی دیگری واقع می‌شد. در فرض اول این است که مواد هم نظری محض است که لوازم را که می‌بیند لوازم آن چیزی است که پایگاه خودش است.

(س): یعنی در اینجا دیگر عقل عملی را باید به اختیار برنگردانیم بلکه باید به عشق برگردانیم. همین که در اخلاق ماست. می‌گویند عشق به کمال. چون اگر پای اختیار آمد، پای نسبت اختیار و ادراک نظری مطرح می‌شود. دیگر به سادگی نمی‌توان عقل نظری را از اختیار جدا کنیم که خودش تابع اختیار می‌شود که آن فرمایش حضرت‌عالی می‌شود.

(ج): حالا آن یک بحث دیگری است. فعلاً در این بحثی که ما الان در قسمت دوم آن هستیم می‌گوئیم: عقل می‌تواند «مناسبتهای هستی» را به «هستی» برگرداند ولی لزوماً خود مواد را از بداهت نظری آغاز نمی‌کند مثل بداهت حسی را که

می‌بیند، یک بداهت دیگری را هم در بارهٔ انسان می‌بیند که حالت است.

حجةالاسلام نجفی: اینرا مگر با غیر یقین نظری می‌شود دید؟!

۴/۶- بازگشت تناسبات (نه مواد) به دستگاه نظری (در دو احتمال)

(ج): یقین نظری در «تناسب» آن است نه در «مواد» آن. شما در اینجا ماده را غیر از بداهت نظری گرفته‌اید.

۵- دقتی در چگونگی مواد قضایا

۵/۱- مشاهده «حالات» نظیر مشاهدات خارجی

حجةالاسلام میرباقری: یعنی خودش نوع دیگری از بداهت نظری است، بداهت نظری نسبت به حالت است.

(ج): نسبت به حالت که ماده‌ای است غیر نظری، ببینید! شما برهان را به چه چیزی تعریف می‌نمائید؟ اگر «مواد»، یقینی عقلی باشد، ولی این «حالت» که یقینی عقلی نیست، این حالت در مورد دیگری، ضدش مشاهده می‌شود، این حالت را که شما نمی‌توانید بگوئید که مثل «الکل اعظم من الجزء» است.

حجةالاسلام شاهرودی: پس نمی‌شود پایه بشود که عقل نظری...

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: اینکه پایه نمی‌تواند بشود یک حرف دیگری است که پایه‌ای که در «برهان» می‌گوئید نمی‌تواند بشود ولی پایهٔ در کاوش روانکاوی که می‌تواند بشود، در اینجا استقراء می‌توانید بکنید. مثلاً می‌گوئید، جستجو کردیم، دیدیم که همهٔ حیوانات فک اسفلشان حرکت می‌کرد، آیا دلیلی هم از عقل نظری دارید که بگوئید این حرکت فک باید حتماً همینگونه باشد؟ آیا می‌شود چنین گفت؟

(س): می‌گویند: صغری باید به یک برهان تجربی برگردد وگرنه...

(ج): احسنت! ولی برهان تجربی را با برهان نظری فرق می‌گذارید، می‌گوئید: در آنجا باید یقین تحویل دهد و در اینجا آخرش هم یقین تحویل نمی‌دهد، دیگر نمی‌توانید محکم روی آن نظر بدهید ولی در عین حال اقرار می‌کنید که این هم هست! در روانکاوی هم همینطور اگر گفتیم که عقل نظری می‌آید و یک قواعدی برای این انسانی که اینگونه خلق شده است را تحویل میدهد، اما اینکه باید حتماً انسان اینگونه خلق بشود، آیا موجود بهتری، طور دیگر می‌شود یا نمی‌شود؟ دربارهٔ این مطلب ساکت است، یعنی این امر از قبیل ضرورت و امتناعی که در تناقض طرح می‌کند، نمی‌باشد.

حجةالاسلام میرباقری: به تعبیر دیگر به مشاهداتش برمی‌گردد، مشاهدت و استقرائیت.

(ج): مشاهداتش را جمعبندی می‌کند، همینطور هم می‌تواند نسبت به حالاتش همین کار را انجام دهد که عرفان اصطلاحی می‌شود. سومی‌اش عرفان عملی است که بگوئیم این حالت با این شاخصه‌ها و این حالت با این شاخصه‌ها

می‌باشد. حالا حجیت را بررسی می‌کنیم.

(س): سومی معلوم نشد! دومی تا اینجا همان چیزی است که ظاهراً در فلسفهٔ اخلاق ما برای پیوند بین «هست» و «باید» است، از یک سو هست‌ها را مشاهده می‌کنند، می‌گویند عالم چنین است، اگر این طوری بکند انسان آن طوری می‌شود، بعد این سؤال پیش می‌آید که حالا چرا باید انسان این کار را بکند؟ و باید خدا را بپرستد؟ اگر آدم خدا را بپرستد، به بهشت می‌رود. خوب! حالا چرا بپرستد؟ می‌گویند: عشق به بهشت، فطری است حالا به جای بهشت، کمال را طرح می‌کنند که ریشه‌اش این می‌شود که انسان، کمال خود را می‌خواهد، همه حرکت انسان به کمال خودش هست، این حرکت به طرف کمال، مبنای علم اخلاق است. «هست» را با این «عشق» ترکیب می‌کنند و «علم اخلاق» را می‌سازند. باید اول، از آن عشق برمی‌خیزد وگرنه از «هست محض» باید درنمی‌آید. تفسیر آن عشق است که البته اگر این را هم طرح کنند به همان جبر برمی‌گردد که اشکالاتش این است که اولاً جبر است و ثانیاً مبنای خودپرستی می‌شود، اگر عشق به کمال را بگویند از کنه آن خداپرستی بیرون نمی‌آید. این دو تا ایراد اساسی است که بر آن وارد می‌باشد ولی آنچه که رایج است همین است که...

۵/۲ـ عدم انحصار «یقین» به تحلیل نظری (بیان تمثیلی در تحریر موضع نزاع)

(ج): حالا سومین اشکال را هم عرض کنم، اشکال سوم این است که لزوماً تحلیل یقین، همیشه تحلیل نظری و اصطلاحی نیست، بله یک آدمی ریاضاتی کشیده، حالا چه باطل و چه حق و حالاتی پیدا کرده است، این فرد می‌تواند اموری را که مشاهده کرده است دسته‌بندی بکند، مثلاً «اهل صناعات» لازم نیست که برای عیار کارشان، استدلال داشته باشند این سوهانی را که درست می‌کنند، می‌گویند: اینقدر آرد و شکر، روغن مصرف شده و اینگونه پخته شده تا بدین صورت در آمده است، هیچ دلیلی هم برای آن اقامه نمی‌کنند! صرفاً می‌گویند مزه کن! می‌گویند: اگر طور دیگر درست کنیم، سفت و دندان گیر می‌شود! ولی این ترد است توی دهان که بگذاری این سوهان آب می‌شود و به دندان نمی‌چسبد! این مطالبی را که دارد می‌گوید هیچکدامش برهان نمی‌باشد، بلکه اینها مراجعهٔ به «شاخصه‌های حسی» است. در مقابلش هم وقتی که می‌گوید سوهان دیگر، دندان گیر می‌شود و می‌چسبد، آن هم شاخصه‌های حسی است، اصلاً تحلیل نمی‌کند. دسته‌ای از اهل ریاضت، «حالات» را که با برهان برای شما طرح نمی‌کنند بلکه حالات را با شاخصه‌اش تعریف می‌کنند.

(س): اصلاً با برهان قابل تفاهم نیست.

(ج): در یک سطحی همانطور که می‌فرمائید قاعده‌مند شدن و به زبان تفاهم رسیدنش، مطلب دیگری است. حالا می‌خواهیم ببینیم آیا این افراد حجیت و یقین را بگونهٔ دیگری تعریف می‌کنند، مثلاً ممکن است برای یک عده هم قابل تفاهم باشد که بحث آن را در جای خودش طرح می‌کنیم، من مثال ساده‌اش را می‌زنم اگر شما در مغازه میوه‌فروشی بروید و بگویند این سیب است، این موز و این پرتقال است، این که دیگر استدلال نمی‌کند. تفاهم این امور از طریق علائم کتبی و صوتی و مفاهیم انجام نمی‌گیرد، شاید یک عده هم قائل باشند که این سرجای خودش در جامعه می‌تواند کار بکند، من الان بحث در صحت و عدم صحت آن ندارم، صرفاً برای تحریر محل نزاع است، می‌گویند: انقلاب با خون راه می‌افتد ۱۰۰ میلیون نفر کمونیستی کشته می‌دهد در عوض نصف دنیا را طرفدار خودش می‌کند، حالا شما بیائید و بگوئید این مقدمهٔ اولش دال بر ثانی‌اش نیست، ثانی‌اش دال بر اولش نیست! دیگر کسی به حرف شما گوش نمی‌دهد! تقریباً قریب به ۱۰۰ سال کمونیسم در دنیا طرفدار داشت. ولی اصلاً با منطق صوری (که شما می‌گوئید مفاهیم را باید اندازه‌گیری بکند آنگونه) اندازه‌گیری نمی‌کرد، بلکه کارش صرفاً کار روانی بود، کار روانی‌اش هم ابداً تحلیل نظری با دستگاه شما نبود، بلکه صرفاً «نمونه» ذکر می‌کرد، شما بگوئید که این نمونه ذکر کردن، باصطلاح مغالطه است! و حجیتی ندارد! و تصرف در قوهٔ واهمه افراد است! و... من می‌گویم چیزی هم مگر بالاتر از کشته شدن داریم؟! مگر نمی‌گوئید عقلا و ذمه العقلا؟ آیا می‌گوئید نصف مردم دنیا دیوانه بودند؟! مردم دنیا بدون براهین، از این طرف دنبال این مسلک و مرام آمدند. امام خمینی(رض) هم برای رد کمونیست که نیامد برهان بیاورد و کتاب بنویسد! بلکه انقلاب کرد و گفت آمریکا شیطان بزرگ هست، جوانها رفتند و کشته شدند، در عوض، انقلاب آنها شکست خورد، انقلاب آنها داشت جلو می‌رفت لکن امام در برابر این کار، یک کار، انجام داد، آن هم یک کار بزرگ اجتماعی، حالا ممکن است یک درویش یک گوشه‌ای بنشیند و بگوید که کمونیسم را ما شکست دادیم، ما آمریکا را در خلیج فارس چنین کردیم!«[۱]»

۵/۳ـ عدم انحصار ایجاد حالت به دستگاه نظری

می‌خواهم عرض کنم اینکه می‌گوئید: «برهان»، «برهانی»، نمی‌شود و اینکه می‌گوئید به «تفاهم عرفی»، نمی‌رسد، غرض شما از «تفاهم عرفی» چیست؟ اگر غرضتان از تفاهم عرفی این

---

۱ ـ در سابق در شیراز دروایشی به نام ذهبیه بودند می‌گفتند که شاه که دیده از تخت افتاده و حضرت عباس او را گرفته، حضرت عباس که نبوده، بلکه آن فرد جناب وحید الاولیاء بوده که در چهرهٔ حضرت عباس ظهور کرده پس شاه کمربستهٔ ایشان (وحید الاولیاء) می‌باشد. این دروایش گاهی فسادی پیدا می‌کنند که هیچ چیز جز قتل، چارهٔ آنها نمی‌باشد. من خود طرف را ندیدم ولی بر این حرفی که از درویشی نقل کرده بودند یقین دارم، گفته بود که اگر امام بدستم بیفتد مثل فلان حیوان (نام حیوان را برده بود) خفه‌اش می‌کنم! چون کسی که وحید الاولیاء کمرش را بسته است، ایشان با او مخالفت می‌کند! و لذا خطر درویشی کمتر از خطر کمونیستی برای کشور اسلامی نیست، ظاهرش خداپرستی است ولی خداپرستی‌ای که به حجّیت و به تبعیّت از وحی و کتاب نرسد و بخواهند با تخیّلاتی که برای یک نفر به دلیل ریاضات پیدا می‌شود سرنوشت جامعه را بدست گیرند، این خطر خیلی بزرگی است! اینکه فقهاء زحمت کشیده‌اند تا در یک دوره توانستند ایران را از دست درویش در بیاورند کار عظیمی بوده است. باید دانست در ایران، آخر درویشی به بهائیت ختم شد.

است که برسد به اینکه ذمه العقلا نباشد و عقلا مدحش بکنند که اگر نصف عالم را شما بگوئید که دیوانه هستند که نمی‌شود کاری کرد!

(س): ریشه حجیتشان به چه چیزی برمی‌گردد؟ چه چیزی حجت می‌شود؟

(ج): «عمل» و «شاخصه‌های عملی» می‌شود. یعنی عملی انجام داده چیزی را می‌گیرد، نمونه برای شما می‌آورد. اصلاً قضیه، قضیهٔ ردیف کردن نمونه‌ها برای پیدایش یقین شما می‌باشد. خوب اینکه سه تای آنها به چه چیزی برمی‌گردد کاری به آن نداریم فعلاً در اینجا شما می‌روید...

(س): آنچه که خود این طرف بعنوان حجت اقامه می‌کند چیست؟ آخرش برهان نظری است...

(ج): یک مجموعه از نمونه‌ها را در اختیار شما می‌گذارد و مجموعهٔ ضدش را هم می‌گذارد، یعنی کار روانشناسانه در برخورد با شما می‌کند، مثل یک دکتر روانشناس، دکتر...

حجةالاسلام شاهرودی: ایجاد حالت می‌کند.

(ج): احسنت! یعنی دکتر روانشناس می‌آید و به وسیله صحبت کردن در بیمار، «ایجاد حال» می‌کند ولی (خوب عنایت کنید) اصلاً در حرف زدنش مفاهیمی را به نحو جدی استعمال نمی‌کند! می‌گوئید: یعنی چه؟! می‌گویم: با غرض خاصی با مفاهیم و کلمات در مقابل ذهن این بیمار بازی می‌کند! برای چه چیزی؟ برای پیدایش حالت! چگونه است که یک شاعر قوی می‌آید اموری را برای پیدایش حالت در کنار هم می‌گذارد و واقعاً هم می‌توان از نظر عقلی سؤال کرد که این مطالب را برای چه چیزی در کنار هم گذاشته است، لکن می‌گوئیم بالاخره حالت را در طرف ایجاد کرده است!

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

مبادی
اصول فقه
احکام حکومتی

۲۲

حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۴/۱/۱۹

۱ـ بررسی معنای حجیت
۲ـ طرح جامع ترین تقسیم پیرامون حجیت در علم اصول

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۲۲
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۴/۱/۱۹
عنوان گذار :	علیرضا پیروزمند	تاریخ انتشار :	۷۴/۰۵/۲۱
ویراستـــار :	حجةالاسلام محسنی	تاریخ بایگانی :	۷۴/۰۵/۲۱
حروفچینی :	بهینه سازان نشر. پاساژ قدس، پلاک ۱۴۶	تیـــراژ :	۱۵ نسخه
تکثیر از :	بخش تکثیر دفتر فرهنگستان	نوبت تکثیر :	اول

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

تاریخ: ۷۴/۱/۱۹ جلسه ۲۲

بحث (۱): بررسی معنای «حجّیت» بر مبنای ولایت

۱ ـ بازگشت حجّیت به یقین و یقین به تعجیّز غیر بر محور مورد پذیرش (مورد تولی) آن

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: بحث در بارهٔ حجّیت واینکه حجّیت به چه چیز گفته می‌شود بود. آیا به «یقین»«حجت» گفته می‌شود؟ یا به امری گفته می‌شودکه به یقین بازگشت کند تا بگوییم حجیّت یقین، هم بذاته برای خودش است وهم لغیره تا در است؟ آنوقت بگوییم: حجیت برای کفار نیز در مقام احتجاج به اموری بازگشت می‌کند که درنزد آنها یقینی است. شما از یک مرتبه یقینی استفاده می‌کنید که آنها واجد آن هستند و نمی‌توانند با آن یقین مقابله کنند، گرچه مختار هستند ولی حضورشان در آن منزلت قهری است. به عبارت دیگر تولی آنها در آنجا تبعی است و نمی‌توانند در آنجا حاضر نباشند و شما «نسبتی» راکه برابر آنها قرار می‌دهید به این بازگشت می‌کند که اگر آنها بخواهند مخالفت کند باید آنچیزی را نقض کنند که از نقض آن عاجز هستند. بنابراین صحیح است که بگوییم به یک نحوه «تعجیز»، کشیده می‌شوند.

۱/۱ ـ «کلمات» وسیله تصرف در نظام حساسیتهای مخاطب و «تصرف در حساسیتها» و سیله تصرف در مراتب تعیین

اگر چنین مطلبی را قایل شویم آیا می‌توانیم بگوییم: در صورت بکارگیری کلمات،یک مجموعه‌ای ایجاد می‌شود که آن مجموعه، یک نحوه تحریکاتی را برای مخاطب ایجاد کرده که آن تحریکات منتهی به یک حالی می‌شود، یعنی بگوییم «نظام حساسیتها» به نسبت با تحریک تحت تصرف در می‌آیند و اگر کسی بتواند از طریق این تصرفات و تحریکات ، حساسیتها را به نحوه‌ای تنظیم نماید که یک مرتبه از یقین غیر قابل تصرف (که به آن یقین قهری یا تبعی می‌گوییم) را برای

یک کثرت محور قرار دهد در این صورت وحدت و کثرتی حاصل می‌شود که آن کثرتها نیز حول آن محور متقین، وحدت پیدا می‌نمائید. کثرت تحریک، احساسات را حول یک محور، به تصرفی که شما دارید نظم می‌دهد و برای این فرد، «یقین» پیدا می‌شود، آن هم یقینی که از یقین مرحله قبل از آن (که قبل از تحریکات شما بود) «توسعه یافته‌تر»است. آیا چنین مطلبی را می‌توان قائل شد؟

آنوقت بگوییم: «حجّیت» از ظاهر کلمه آغاز می‌شود ولی هرگز به ظاهر کلمه ختم نمی‌گردد، بلکه از ظاهر دسته بندی «آواها» به «مفاهیم»، از مفاهیم به «روابط اجتماعی»، از روابط اجتماعی به «حساسیتها» منتهی می‌شود. شما حول محور یقینی که فرد دارد یک تنظیمی را خواهید داشت، یعنی هیچکس نیست که هیچ مرتبهٔ از ولایت را

نداشته باشد و هیچ مرتبه‌ای از تولی را نداشته باشد. (ولو تولی از نوع حیوانی باشد.)

۱/۲ ـ تعریف شدن یقین و برهان به «ایجاد وحدت و کثرت جدید بر محور تولی و ولایت»

ما به الاشتراک در ایجاد حجّت؛یعنی ایجاد نظم جدید در حساسیتها، خود تولی است، (تولی در هرمرتبه‌ای که فرضی داشته باشد.). در اینجا به جای «بداهت» در برهان ،«تعمیم ولایت وتولی» را خواهیم داشت و بجای اینکه ما برهان در «طرفین نفی و اثبات»، «بود و نبود» و «سلب وایجاد» را نسبت به «وجود» واسطه قرار دهیم، «وحدت وکثرت» را حول «تولی و ولایت»، طریق شمرده‌ایم.

۱/۲/۱ ـ معیار نبودن « تطابق نظری» درایجاد یقین و برهان

این بیانی را که عرض می‌کنیم همهٔ «مراتب برهان»را می‌پوشاند؛ یعنی شما یک برهان آماری می‌آورید که این برهان، هرچند با منطق صوری در آن کار می‌کنید ولکن منطق صوری را به اضافهٔ یک شرط دیگر آورده‌اید. گاهی می‌گویید منطق صوری را می‌توان صرفاً در لوازم یک مفروض آورد، سلب و ایجاب را آورده و روی یک موضوع، (نه دو موضوع) انتزاع کنید. گاهی می‌گوییم: آنرا روی نسبت بین چند چیز بیاوید؛ یعنی وحدت بین کثراتی، در اینجا هم استدلال منطق صوری مطرح می‌شود، اینجا هم در اثبات تلائم و عدم تلائم؛ یعنی «اثبات نسبت» به میان می‌آید ولی موضوع آن، تجرید یک وضعیت نیست، لوازم یک «وصف» را نمی‌بینید بلکه لوازم یک «نسبت» را ملاحظه می‌کنید.

حالا میزان تطابق آن نیز حتماً تطابق نظری نیست. بلکه مانند یک طیف نظر می‌دهد بدین صورت که «حد اقل وحداکثر» طرح می‌شود؛ یعنی یک نحوه عدم تعیّنی را می‌پذیرد. آمارها مدعی تعیّن نیستند ولی تردید ندارد، اینکه مدعی تعیّن نیست ولکن کارآئی دارد! کارایی داشتن یعنی اگر بخواهیم برحسب منطق صوری سلب وایجاب را طرح کنیم، نمی‌توانیم کارائی را از آن سلب کرده و بگوییم که این کارآیی ندارد.

۱/۲/۲ ـ معیارنبودن «کارائی صرف» در ایجاد یقین و برهان

بلکه کارآئی آن در مواقع و موارد مختلف فرق میکند تا به چیزهایی می‌رسد که احیاناً کارآئی دارد و صحت به معنای تطابقی هم ندارد، مانند مغالطه‌ها که ایجاد واهمه و توهم و تخّیل می‌کنند. افراد قطع پیدا می‌کنند و براساس قطع خود نیز اقدام کرده و کشته می‌شوند و می‌کشند ولکن این افراد یک چیز را بزرگتر از آنچه است، دیده‌اند. حالا آیا ما می‌توانیم صرف کارایی را معنای حقانیت بگیریم؟ خیر! مفروض این است که کارایی آن باطل است. حالا اگر ما یک چنین چیزی را بخواهیم بگوییم که وحدت و کثرت آن درست نیست.

۱/۲/۳ ـ معیار بودن «انسجام بین وحدت و کثرت» در ایجاد یقین و برهان

یعنی شاخصهٔ صحت آنرا عدم انسجام بین وحدت و کثرت قرار دهیم؛ و بگوییم این برهان و این مغالطه نمی‌تواند وحدت ساز باشد. باتوجه به اینکه تحریکات آنها، ایجاد «حالت» کرده است با این وجود چگونه می‌توان گفت که به وحدت نرسیده است؟! می‌گویید: مارکسیستها ۷۰ سال کشته دادند و جماعت بسیار زیادی از آنها کشته شدند. فقط بین ۱۰۰ تا ۱۲۰ میلیون نفر در یک منطقه کشته شدند، حکومت هم کردند و کارآئی عملی نیز داشتند! اگر

وحدت و کثرت و پیدایش حالت و یقین نباشد پس این کارآئی چیست؟! اگر ملاک، وحدت و کثرت و پیدایش حال، باشد ملاحظه می‌کنید که این غلط بوده است! حالا اگر بگوییم: چنانچه تحریکات، ایجاد تولی کرد و حول محور تولی، وحدت وکثرت ایجاد نمود (اینجانکتهٔ ظریفی است لذا توجه کنید) اگر «یقین حیوانی» درست کند در این صورت شما نباید از آن انتظار داشته باشید که این یقین، خاصیت «یقین انسانی» را داشته باشد. حیوانات نیز حرکت و....دارند. چه یقینی را شمامی‌توانید بگویید؟، یعنی می‌شود یقین را قید زد؟

۲ ـ «ذاتی نبودن» حجّیت یقین و «مشروط بودن» آن به منزلت ولایت و تولی

حالا می‌خواهم بگویم آیا «یقین»، بنفسه حجّیت دارد یا نه؟ و آیا حجّیت آن حجّیت مشروط به منزلت ولایت و تولی است؟ یا نه! حجّیت آن مطلق است؟

۲/۱ ـ تفاوت داشتن یقین حیوانی و یقین انسانی، شاهد مشروط بودن حجّیت یقین

اگر حجّیت یقین، مقیّد به «منزلت» شد یقینی را که کافر برای کافر ایجاد می‌نماید، یک اثر و حجّیت حیوانی دارد و در مقابل یقینی را که مؤمن برای کافر درست می‌کند از آن سنخ نبوده و اثر دیگری دارد. منزلت آن یک ولایتی دارد ولی نه مانند ولایت «ولیّ کافر» بر «کافر» . ولایت مؤمن بر کافر غیر از ولایت کافر در کفر کافر نسبت به خود کافر است چرا که «ولیّ کافر»، کفّار را دعوت به دنیا می‌کند. اگر یقینی هم ایجاد می‌کند یقین متناسب با توسعهٔ حیوانیّت است و این با منزلت فطرت و تکامل انسان سازگار نبوده و می‌شکند و دوام تاریخی نیز ندارد. (خوب دقت بفرمایید!)

بالاتر از این، قدرت مقابلهٔ با یقین مؤمن را هم ندارد. منزلت یقین مؤمن بالاتر است. منزلت ولایت و تولی آن بالاتر بوده و در برابر منزلت ولایت و تولی مؤمن نیز به تعجیز کشیده می‌شود. اگر هم این «تعجیز»، وسیلهٔ تولی بالاتر شد دستگیری و هدایت می‌شود؛ یعنی سعهٔ آن در وحدت و کثرتش، مشمول سطح مادون خودش و حیوانیتش می‌شود و هم عرض آنرا می‌پوشاند ولی یقینیش نسبت به بالاتر شکننده است. این امر عمومی است و فقط برای کافر نیست.

۲/۲ ـ بریده نبودن یقین از عینیت و از منزلت شخص متیقّن

هر مرتبه‌ای از مراتب تولی نسبت به مرتبهٔ بالاتر چنین است و حکم هر مرتبهٔ بالاتر نسبت به مرتبهٔ پایین‌تر نیز از قبیل حکم مسلم و کافر است. بنابراین «مفهوم یقین» را ما به یک «حالت نفسانی بریدهٔ از عینیت و مجرد شده از شخص متیقن به تعین»، طرح نمی‌کنیم.

۳ ـ «تعجیز نسبتی» غیر در وهله یا در تاریخ «ملاک حجّیت یقین»

حجةالاسلام میرباقری: تا اینجا ما یک تعریفی از یقین می‌دهیم، بدینصورت که یقین حالتی است که در نظام تولی و ولایت پیدا می‌شود اما نکته این است که حجّیت آن به کجا متکّی است؟ چرا حجّت باشد؟ بله، هرکسی برای خودش یقینی دارد و طبق یقین خودش نیز عمل می‌کند، نسبت به مرحلهٔ مادون و مرحلهٔ هم عرض نیز پوشش دارد. ولی چرا همین یقین یا یقین بالاتر برای او حجّت نباشد؟! اصلاً چرا یقین، حجت شود؟! یقین حالتی است و حالت هم عمل می‌کند، در این صورت دیگر معنای حجّیت چیست؟!

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: نسبت به بالاتر که «تعجیز» می‌شود، آیا «تعجیز» خود را می‌فهمد یانه؟

(س): معنای آن این است که ما باید بنشینیم و ببینیم هروقت در تاریخ، مارکسیسم شکست خورد، بگوییم: دیدید که نشان دادیم که تعجیز شده است والاّ اگر غیر این باشد او به عینیّت تکیه می‌کند و می‌گوید من دارم کشورهای اسلامی را گرفته و جلو می‌روم. آمریکا می‌گوید من دارم عالم را فتح می‌کنم، حالا شما می‌گویید: یقین ما بالاتر است! خوب یقین بالاتر کجاست؟! شما باید نمونه نشان دهید که فلان جا فلان کس را تعجیز کرده ایم ؟ ! او می‌گوید من نظام شما را درعالم تعجیز کرده‌ام.بنابراین یقین من، یقین برتراست و شما شکننده هستید! اینکه ما «شکنندگی» یک یقین را نسبت به یقین دیگر، معیار قرار دهیم آنهم بخصوص در سطح اجتماعی آن، جز در روند تاریخ، قابل اثبات نیست. مگر اینکه الآن بنشینیم باز با همان برهانی که در منطق صوری طرح می‌شود آنرا اثبات کنیم و بگوییم این یقین به این برهان در آینده می‌شکند. والاّ اگر بخواهیم به شکنندگی تکیه کنیم، شکنندگی جز در تجربه ، آنهم تجربهٔ تاریخی چگونه اثبات می‌شود؟ بنابراین حجّیت آن برای فرد از بین می‌رود. بله! در «تاریخ»، آن کسانی که زمان حضور امام زمان «صلوات اللّه وسلامه‌علیه» را درک می‌کنند، می‌بینند تمام کفّار شکست خورده‌اند و عالم به یک مرحله منزلتی رسیده که دیگر همه از بین رفته‌اند، در این صورت معلوم می‌شود که حجّت تمامی آنها باطل بوده است.

(ج): اولاً یادمان نرود که ما منطق صوری را باطل نمی‌دانیم بلکه آنرا منطق تبعی می‌دانیم. اگر کسی هرجا، این بحث را بگوید، می‌گوییم از آن استفاده‌ای می‌کنیم که خودشان نمی‌توانند استفاده کنند.

(س): عرض من چیز دیگری است. می‌گویم: اصلاً اگر ما در این روش، «حجّیت» را به «تعجیز» برگردانیم، اینکه تعجیز را تاریخی کنیم این قابل اثبات نمی‌باشد؛ یعنی اگر بخواهیم «تعجیز تاریخی» را معیار قرار دهیم، «تعجیز تاریخی کفر» برای نوع مسلمانها از کجا اثبات می‌شود؟

(ج): آیا تعجیز تاریخی شد یا تعجیز نسبی؟

۳/۱ ـ تعجیز مسلمین توسط کفار، حاصل تولی به ولایت کفّار در آن موضوع خاص

(س): تعجیز نسبی تاریخی یا در مرحله؟ در مرحله که کفار دارند مسلمین را تعجیز می‌کنند، حسابی هم تعجیز می‌کنند.

(ج): حالا ببینیم آیا واقعاً همینگونه است که می‌فرمایید! یک بحث و بخش آن در «تاریخ» است ویک بخش دیگر آن در «مرحله» است که نسبی می‌باشد. مسلمین در موضوعی که کفار آنها را تعجیز کرده‌اند، حتماً مسلمان نستند بلکه کافرهای ضعیفی هستند. (اینرا خوب دقت کنید.)

(س): بله ! یعنی می‌فرمایید اگر مؤمن بودند...

(ج): یعنی اگر مؤمن، مصرف کنندهٔ کافر است در این وجه زندگی خود به چه دلیل مسلم است؟! چرا به معنای اجمالی اسلام اکتفا می‌کنید و می‌گویید کافی است که بگوید: «اشهدان‌لااله‌اللّه‌وان‌محمداًرسول‌اللّه» آیا در این صورت واقعاً این فرد مسلمان شده است؟! ما می‌گوییم عمل به اسلام در هر منزلت، تعجیز کنندهٔ خصم است. اگر فردی هرجای آنرا عمل نکند مسلمان نیست، مثلاً اگر

شراب خوردند...

(س): خود شکست خوردن چه اثباتی است؟!

(ج): به آنجا هم می‌رسیم!

(س): یعنی تعجیز است؟!

(ج): حضرتعالی نقض به مورد کردید من هم پاسخ به مورد دادم!

(س): حضرتعالی می‌فرمایید ببینید اگر هم تعجیز نشد....

(ج): سؤال همینجاست که اینکه می‌گویید کفار برمسلمین غالب هستند، آیا اینها برمبنای دستگاه خودشان، ربط منطقی کارشان را با دینشان تمام کرده‌اند یا نکرده‌اند؟!

(س): یعنی در آن منزلت، یقین ندارند.

(ج): نه اینکه یقین ندارد بلکه یقینشان نسبت به یقین کفار، یقین تبعی است. می‌گوید: مگر نمی‌بینی مثلاً این تکنولوژی که آمده چقدر خوب است. اگر خوبی دنیایی، اصل باشد پس کافر بهتر از شما خوبی دنیایی را بلد است. این چه ربطی به اسلام دارد؟ کافر به رفاه دنیایی بیشتر از شما معتقد است وسعی بیشتری نیز در جهت آن دارد، تولّی به قوانین طبیعی مادی هم بیشتر از مسلمین دارد. یک انضباط دقیقی دارد که هیچ تخلّفی در آن راه ندارد؛ یعنی اگر بخواهیم بگوییم: «بالعدل قامت السموات والارض» عدل این است که آن کافر بر این مسلم، در این «فعل ضعیف»، غالب باشد. «فعل» را از «فاعل» آن جدا کنید، در این «فعل ضعیف» حتماً باید او «غالب» باشد. در مورد این کلمه‌ای که به آن اضافه می‌کنید و می‌گویید: «مصرف کنندهٔ مواد» است. (به این عرضم خوب عنایت کنید) وقتی می‌گویید: «مصرف کننده»، یعنی حاصل کار اقتصادی خود را به او می‌دهد تا کالا به او بدهد. او نمی‌آید کالا به شما بدهد، شما هم که از موضع قهر و غلبه که او را استخدام نکرده‌اید تا از او بگیرید، شما، مثلاً معدنی یا یک چیزی را که تولید کرده‌اید، را تحویل داده و محصول او را دریافت می‌کنید؛ یعنی قبول دارید که کارایی محصول او برای حیات شما بیش از محصول خود شما می‌باشد. خوب حالا که کارائی محصول او برای حیات شما بیشتر است آیا عقل او کم شده است که از شما دریافت کند؟ یا اینکه او هم یقین دارد که اگر شما برای او بازار باشید و از شما این منبع طبیعی و ماده خام اولیه‌تان را دریافت کند برای او منفعت دارد؛ چرا که می‌تواند سلطهٔ بیشتری پیدا کند! در این صورت، شما در مصرف محصول کفر تولی به ولایت کفر پیدا کرده‌اید! خوب این امر، چه ربطی به اسلام دارد؟! در اینجا اینکه می‌فرمایید: باید اثبات کنید! آیا اثبات کنیم که ایشان مصرف کننده هستند؟! یا اثبات کنیم که معنای مصرف این است که چشم او برای رفع حاجتش به در خانهٔ دیگری دوخته شده است؟!

(س): نه! اینرا باید اثبات کنیم که اگر تولی نداشت غالب بود.

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: نسبت به این خواست، زمانی می‌گویید: مصرف کنندهٔ مواد خام است. می‌گویم: تولیدات آن را چه کار می‌کنید؟ می‌گویید: که تولیداتش را اینها بخرند! می‌گویم: چقدر؟ می‌گویید: به فلان میزان، می‌گویم: پس بگویید این متقوم است نه اینکه محتاج است. اگر قایل شویم که یک احتیاجی در کار است باید دید آن چه نحوه احتیاجی است؟ کسی که در حیات زندگی

فردی و اجتماعی‌اش حاجتش بدست آنها می‌ماند، (این مطلب را خوب عنایت کنید) یعنی قضای حاجت این، اثر خدای متعال نیست. حتماً بگونه‌ای دیگر است؛ چرا که حداقل در فلسفهٔ ما برطرف شدن نیاز از ناحیه خدا واقع می‌شود. در اینجا مجرای آن کیست؟ همان که مجرا است همان «ولّی» است. اگر شما مجرا شدید شما ولی خواهید بود. برهانی را که می‌گویید اثبات کنید چگونه باید اثبات کنیم؟ اثبات را باید به مجرا بودن «ولایت وتولی» تمام کنیم. اگر شما مصرف کننده شدید شما متولی به ولایت آنها خواهید بود و آنها مجرای فیض، منتهی از نوع حیوانی هستند. اگر شما تولید کننده و آنها مصرف کننده شدند، شما مجرای فیض می‌شوید.

۳/۲ ـ «تولی» حاصل «تعجیز» (در صورت عدم تجزم)

(س): ممکن است کسی بگوید آنها برای خودشان هم مصرف می‌کنند و هم تولید می‌کنند و ما نیز برای خودمان هم مصرف وهم تولید می‌نماییم. آنها با تولیدات ما کاری ندارند، می‌خواهند حیوانی زندگی کنند و کاری به کار ما ندارند، بنابراین متولّی به ولایت ما نمی‌شوند، پس در این صورت تعجیز هم نمی‌شوند؛ یعنی اینکه می‌فرمایید: معیار تعجیز این است که یا این متولی است یا آن متولی است، هرکدام متولی شد پس تعجیز می‌شود؛ یعنی محتاج می‌گردد.

(ج): در اقتصاد یا فرهنگ و یا سیاست محتاج می‌شود.

(س): یعنی معنای هر عجزی نیاز می‌شود؟

(ج): اگر معنای منتجه، تولّی شود، مجبور به تولی می‌شود. در تعجیز مجبور به تولی می‌گردد مگر اینکه تجزّم کند(که بعداً عرض می‌کنیم) یعنی نیاز فرهنگی را می‌بیند ولی روی نیاز خود پا گذاشته و می‌گوید نیاز ندارم.

۳/۳ ـ توسعه وحدت و کثرت فاعلیت کفار علامت توسعه ولایت آنها بر مسلمین

آنوقت باید دید که آیا در این صورت هم می‌تواند، توسعهٔ تأثیر پیدا کند یا نه؟ توسعهٔ تأثیری، که توسعهٔ وحدت و کثرت می‌شود. (این مطلب را سریع نتیجه نمی‌گیریم، بلکه بحث را آهسته جلو می‌بریم.) اگر «توسعهٔ وحدت و کثرت کفار»، زیادتر شد، «تنوع محصول» آنها بیشتر می‌شود.

(س): اینکه ما اصلاً از «لفظ» شروع می‌کنیم. پس «تصرّف»، «ابزار حجّیت» می‌شود نه «لفظ»!

(ج): به «لفظ و تصرّف»نیز می‌رسیم؛ سریع که نمی‌خواهیم نتیجه

(س): بله! چون حضرتعالی می‌فرمایید از لفظ به مفاهیم و مفاهیم و روابط و... می‌رسیم .

(ج): بله! بعد می‌بینیم آیا در آنجا چیست؟ و چگونه می‌شود برگشت و گفت که توسعهٔ وحدت و کثرت، اساس می‌باشد. آیا در پایان به چنین چیزی می‌رسد؟ می‌گوییم: وحدت و کثرت کفار در امور اقتصادی که توسعه یابد، (یعنی تنوع تأثیرات مادی آنها زیاد شود و نظام پیدا کند آنهم بیشتر از نظامی که شما دارید.) در این صورت اگر بخواهیم این توسعه‌ای که روابط وموضوعاتش زیادتر می‌شود را به نحو ساده ذکر کنیم می‌گوییم آنها چند قلم محصول می‌توانند تولید کنند؛ یعنی چند نیاز را می‌توانند در سازماندهی نیازها، در نظام سازی و در الگوی مصرف برای فرد و جامعه ملاحظه کنند و شما چندتا می‌توانید؟

حالا اینجا یک نکتهٔ ظریفی است که باید خیلی دقت

کنید. آیا کسی می‌تواند بگوید مسلمین در صدر اسلام نیز اینگونه نیازها را به کفار داشته‌اند؟ از یهودیان شمشیر و زره می‌خریده‌اند، اجاره می‌گرفته‌اند و استفاده او اطبای نصرانی و سایر جهات نیز بوده است. بنابر این آیا معنای این بحث این است که مسلمین استقلال محض باید داشته باشند؟ و هیچ وسیله‌ای از وسایل آنها را نباید مصرف کنند چون هر مصرفی یک نحوه تولی‌ای را می‌آورد. آیا می‌توان چنین چیزی را قائل شد؟ در جواب و توضیح مطلب می‌گوئیم که اصلاً شکی در این مطلب نیست که قدرت ساخت محصولات در شبه جزیرهٔ عربستان در زمان بعثت نبی‌اکرم «صلوات‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم» قابل قیاس با امپراطوری ایران و روم نبوده است! در آن زمان ایران و روم قدرت تولید مصنوعاتشان بسیار بالا بوده است. اگر قرار شود که شما ملاک برتری را تولی در مصرف قرار بدهید در این صورت با این مطلب چه می‌کنید؟! آیا می‌توانید بگویید که کفار در زمان نبی‌اکرم(ص) نیز ولایت داشته‌اند یا نمی‌توانید بگویید؟! حالا آیا در بدو اسلام قضیهٔ توسعهٔ اسلام مطرح بوده است یا شروع یک نظام؟! در آن زمان که فقط مسئلهٔ وشکل اسلحه و امتعه که نبوده است، مسلمین تا مدتهای زیاد شراب می‌خورده‌اند، در عین حال مسلمان هم بوده‌اند. آیا شراب خوردن در اوّل اسلام با تولی به ولایت اللّه مناسبت داشته است؟! یا اینکه بلوغ خدا پرستی در رفتار اکل وشرب به مرحله‌ای نرسیده بود که به آنهابگویند: شراب نخورید! یعنی «لحاظ توسعهٔ تولی به ولایت اللّه در شؤون فرد و جمع متناسب با تکامل تاریخی». در ابتدای اسلام کسانی بودند که زنا می‌کردند و هرفسادی را انجام می‌دادند با این حال وقتی به آنها می‌گفتند: قولوالااله‌الااللّه، اینها هم لااله‌الاالله می‌گفتند. مسلمانان حتی نماز و روزه در کارشان نبود. مسلمان شدنشان به صرف گفتن «لااله‌الااللّه،محمدٌرسول‌اللّه» بود و لکن بعد از آن شما می‌فرمایید: اگر عمل به مناسک خاصی هم نکند بگونه‌ای که منجر به انکار رسالت شود، کار او خراب است. سؤال می‌شود که آیا این توسعهٔ ایمان در همهٔ ابعاد از اوّل کار لازم بوده است؟ یا اینکه از ابتدا نمی‌تواند واقع شود، وحدت و کثرت در اینجا فرض ندارد؛ یعنی به عبارت دیگر تکامل وحدت و کثرت متناسب با مراحل رشد است.

حالا دوباره سراغ این احتمال می‌آئیم و می‌پرسیم «حجّیت» چیست؟ آیا حجّیت متناسب با سطح توسعه و موضوع آن، مورد بحث قرار می‌گیرد؟ یعنی اگر شما خواستید بحث نظام سازی را داشته باشید، حجّیت در احکام نظام یک منزلت را می‌طلبد و اگر بخواهید برای یک حکم، از لفظ استفاده کنید، یک؟ می‌خواهد. استفادهٔ از لفظ، ابداً ملاحظه بین ابواب مختلف فقه را لازم ندارد. موضوع صلوة برای خود صلوة، حجت است. دلالت، حالت تحریک و روابطی که به دنبال آن است، همه تماماً به همین امر منتهی می‌شود. امّا اگر بخواهید نظام درست کنید قضیه چگونه است؟

۳/۴ ـ قدرت برخورد مؤمن به کافر در هر زمان، متناسب با موضوع مورد نزاع

حالا دوباره برمی‌گردیم و نسبت بین یقین را ملاحظه می‌کنیم که آیا حالتی که باید حول یک مرتبهٔ از ولایت و تولی، وحدت و کثرت پیدا کند، آیا این امر حتماً باید در تاریخ مشخص شود؟ یا اینکه متناسب با موضوع آن و

متناظر با موضوع آن در هر زمان، قدرت برخورد در هر سطح را دارد؟

۳/۴/۱ ـ تفوّق فرهنگی مؤمنین نسبت به کفّار و تفوّق اقتصادی آنها بر مؤمنین در زمان حاضر

یعنی اگر آمریکا برای خودش کار می‌کند و شما نیز برای خودتان کار می‌کنید، او برای خودش محصولات علیحده می‌سازد و شما نیز برای خودتان محصولات جداگانه‌ای می‌سازید و فرض هم کنیم که باهمدیگر ارتباط ندارید، در این صورت ارتباطی را که فرض می‌کنید در چه سطح می‌توانید فرض کنید؟ می‌گویید: کالا نمی‌دهیم و کالاهم نمی‌خواهیم. می‌گویم: محور ولایت و تولی شما (که مفروض دستگاه منطقی ماست،) این است که مشترک باشد و همان نیز اساس تفاهم شما می‌باشد، یعنی اینکه شما، سخن او را می‌فهمید و او هم سخن شما را می‌فهمد، حول محور ولایت و تولی است. یعنی اگر شما در ایجاد مفاهیم و تحریکهایی که مفاهیم دارد، او را بعجیز کردید، سؤال می‌شود که ییقین و حالت او چه نسبتی با حالت شما دارد و خود عجز، چه نسبتی را بین دو یقین تمام می‌کند؟! آیا او به صورت تبعی مورد تصرف شما قرار گرفته است یا شما؟! هرچند که بر وفق او عمل نکنید! کدامیک از شما متصرف هستید؟! کدامیک از شما توانسته‌اید در یقین فرهنگی دیگری تصرف کنید و ایجاد ناهنجاری با عمل او بنمایید؟ ارادهٔ او به دلیل اینکه قدرت دارد، از انسانیّت تنزل پیدا کرده و به حیوانیّت اکتفا می‌کند؛ یعنی در دایرهٔ محدودتری قرار می‌گیرد آنهم نه به دلیل اینکه شما را در کثرت خودش منحل می‌کند. این تعجیز از قبیل تعجیزی که در جای دیگر گفته می‌شود نیست بلکه تصرف در «حوزهٔ مفاهیم و یقین فرهنگی» اوست. پس انسان می‌تواند در یک حوزه که «محصولات اقتصادی» است شکست بخورد و در یک حوزه دیگر که «محصولات فرهنگی» است غالب باشد.

۳/۴/۲ ـ تشتت «درنظام فرهنگی» کفار و تشتت در «رفتار عملی» مؤمنین حاصل پیدایش فرض فوق

اگر در این دو حوزه، چنین چیزی واقع شد چه اثری دارد؟ معنای آن تشتت عملی است. شما نیز تمام اعمالتان با هم نمی‌خواند. همانگونه که نظام یقین و نظام فرهنگ او متشتت است (یعنی در وحدت و کثرتش اشکال واقع می‌شود و در آن یک نحوه تردید و دودلی در عمل ظاهر می‌گردد) و عمل او در هر جایی با عمل جای دیگرش نمتواند کلام واحد باشد، عمل شما نیز به همینگونه است.

۳/۴/۳ ـ امکان غلبه مؤمنین به علت برتری تفوّق فرهنگی بر تفوّق اقتصادی

درنهایت منزلت شما بالاتر از اوست، بدلیل اینکه وحدت و کثرت نوع یقین شما در وحدت و کثرت او در منزلت پایین‌تری تمام است. ولکن اختیار شما در منزلت پایین‌تری به اختیار آنها تولی پیدا کرده است؛ چرا که در عین حالیکه در زمان بحث کردن، بر آنها غلبه خواهید کرد ولی در موضع زندگی اجتماعی می‌گویید که حالا باید با هم بسازیم! می‌خواهیم زندگی کنیم!

بحث (۲): منحصر شدن حجّیت در باب مفاهمه به

۱ ـ «حجّیت الفاظ»

۲ ـ «لوازم عقلیه الفاظ»

۳ـ «نسبت بین موضوعات»

حالا باید برگردیم و ببینیم با این احتمالاتی که از ابتدای بحث عرض کردیم با «حجّیت» چه بکنیم؟ آیا حجّیت یک موضعی می‌شود که متناسب با سطوح موضوعش فرق پیدا می‌کند یا نه؟ آیا می‌شود گفت: منحصراً حجّیت در باب مفاهمه به الفاظ یا مفاهیم لوازم عقلیه الفاظ به تنهایی باز گشت می‌کند؟ یا اگر موضوع آن، موضوع ملاحظه نسبت بین امور شد دیگر مفاهیم حجّیت نمی‌تواند به مفاهیم مجّرد برگردد. اگر بخواهید معلوم کنید که در الگوی تخصیص چه چیزی حجّت است (و موضوع یقینتان نیز نسبت بین اموری است در این صورت) معیاری که می‌خواهید این حجّیت را با آن بسنجید آیا معیار و قالبی است که بجز لوازم یک موضوع را نمی‌تواند ببیند؟ و نسبت را نمی‌تواند لحاظ کند؟

۱ ـ امکان استنباط احکام حکومتی با برقرار کردن نسبت بین موضوعات مختلف

حالا آیا می‌توانیم بگوییم اگر فرض شد (یعنی احتمالی است که نتیجهٔ آن بحث نیز به این احتمال می‌رسد) و چنین احتمالی تمام شد که باید متناسب با موضوع، حجیت را حول محور ولایت و تولی جستجو کرد، اگر موضوع، موضوع حکومت و نظام سازی و نسبت بین امور باشد و حجّیت احکام حکومتی را نیز نباید با دلالت الفاظ نسبت به یک موضوع مستقل از سایر موضوعات تمام کرد، بلکه باید دلالت الفاظ و همینگونه مفاهیم را در نسبت بین امور ملاحظه کرد،

۲ـ عدم مواجهه با قیاس خفی در صورت قاعده‌مند شدن تطرق احتمالات در مورد نسبت بین موضوعات

در این صورت کدامیک از آنها محور می‌شود؟ آیا الفاظ، محور می‌شود؟ یا« لوازم عقلیّه» یا «نسبت بین موضوعات»؟ اگرنسبت بین موضوعات محور شود آیا پیش داوری عقلی وسیلهٔ نمی‌گردد؟ تا بگوییم یک نحوه قیاس دیگری غیر از قیاس که با «صبر و تقسیم» و خاصیّت موضوعات خارجیّه بود در اینجا وجود دارد (آنهم اخفای از آن قیاس) که نسبتهایی که به ملاحظهٔ عقلی لحاظ شده در تفسیر و استفادهٔ از کلمات اساس قرار می‌گیرد؛ یعنی در این «قاعده‌مند کردن تطّرق احتمالات در نسبت» می‌پرسیم خود «قاعده» به چه برمی‌گردد؟ (در جلسهٔ آینده باید به این مبسوطتر بپردازیم، ولی فعلاً یک اشاراتی می‌کنیم.) مگر شما در بحث الفاظ نمی‌گویید که لسان تخاطب، حجت است و شرع بوسیلهٔ خطاب، مطلب را تمام نموده و منتقل می‌کند. آیا در آنجا قائل می‌شوید که پیش داوری انسباق و عدم انسباق، پیش داوری عرفی است و آیا می‌گوئید که عرف مفسّر کلام شده است؟ یا می‌گویید: اگر رابطهٔ عرف را قطع کردیم که دیگر طریقی برای انتقال امر و نهی مولا به عباد نمی‌ماند؟! آیا آنجایی که شما مفاهیم و لوازم عقلی خطاب را ملاحظه می‌کنید، می‌گویید که این افتراء به مولا است ولو آنکه عرف اینرا ملاحظه نمی‌کند؟! یا می‌گویید: «تعبّد قاعده مند شده»، که قیاس نیست! برخلاف اخباریین که خیال می‌کنند هر گونه استنباطی که عرفی نباشد متّهم به قیاس است!

و شما در آنجا می‌گویید خیر!، اگر تعبّد قاعده مند باشد،

این قیاس نیست (۲ـ عدم مواجهه با قیاس خفی در صورت قاعده‌مند شدن تطرق احتمالات در مورد نسبت بین موضوعات آیا در اینجا هم می‌توان گفت که اگر «تطرق احتمالات»، نسبت به نسبتها، قاعده‌مند شد یعنی اگر یک احتمال به احتمال بالاتر وابسته شد و نظام احتمالات هم به وحدت و کثرتی رسید که تشتت را از بین برد و به مفرداتش هم ناهنجار نباشد، در این صورت) آیا می‌شود گفت که این آخرین مرتبهٔ اجتهاد است و اجتهاد نیز جز این نمی‌تواند باشد؟ و اگر بخواهند بگویند چیز دیگری است آیا آن فوق تکلیف می‌شود؟! شما کاری که دارید این است که بتوانید گمانه‌ها را به هم وابسته کنید. اگر بحث ولایت و تولی و تصرف باشد می‌توانید بگویید که منزلت احتمالاتی که در بارهٔ مثلاً تبعیّت از مولاست نسبت به احتمالات مرتبهٔ بعدحکومت دارد و کاربا قیاس اصلاً اینگونه نیست. قیاس ضد اینرا عمل می‌کند. در قیاس احتمالات بالاتر به پائین‌تر تفسیر می‌شود. در قیاس گفته می‌شود که خمر حرام است، رنگ آن سرخ و طعم و خاصیّت آن اینگونه است ، اینکه احتمالات بالاتر به پایین تر تفسیر می‌شود؛ یعنی حلیّت و حرمت که احتمال بالاتری است، به احتمالات محسوس تفسیر می‌شود. این غیر از این است که مرتباً احتمالات عقلی پائین‌تر به بالاتر تولی پیدا کند؛ یعنی هرگونه تردیدی در احتمال جدید در بارهٔ تعبّد، کل نظام پایین را زیر سؤال ببرد. به عبارت دیگر «کار آمدی احتمالات»، حول محور تعبّد قرار گیرد.

۳ـ احتمالات پیوامون نسبت بین موضوعات، حاصل ایمان به مولی

برادر پیروزمند: یعنی طبقه بندی را استنباطی نمی‌کنید.

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: یعنی خود طبقه بندی بنفسه جزو احتمالاتی است که باید ایمان بر آن حاکم باشد؛ آنهم «ایمان‌باللّه والیوم‌الآخر»، یعنی دیگر در تولی به مولا نمی‌گوییم که «عقل»، اصل در یقین به خدای متعال است بلکه مطلب سابق است که خدا هست، نه اینکه ساخته‌ام و یک چیز ذهنی را بپرستم. ملائکةاللّه ونبی اکرم پیغمبر اکرم «صلوات‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم» هستند، اگر شما تولی داشته باشید، آن احتمالاتی که در باره خود «تنظیم نظام» به خاطرتان می‌آید به دنبال توسل شما می‌باشد.

حجةالاسلام میرباقری: اینکه مانند همان می‌شود که فرمودید: اگر کسی متوسل شود و بنشیند و فتوا بدهد!

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: تفاوتش با آن این است که اینجا نظام تحویل می‌دهد، یعنی تعبّد را به وحدت و کثرت، مقیّد می‌کنید.

(س): اگر در تحویل نظام، قرار شود ما دلالت کلمات را لحاظ نکنیم انسان اصول دین را می‌گرفت و دیگر احتیاج به فروع نداشت. به او می‌گفتند بنشین نظام را ملاحظه کن ودرست هم است که اگر واقعاً انسان بگوید: خدا هست، می‌تواند حتماً یک لوازمی را در زندگی خودش ملاحظه کند.

(ج): این فرض درآنجایی است که بگوئید دلالت الفاظ و احتمالات در بارهٔ آنراحذف می‌کنیم نه اینکه آنها را در نظام می‌آوریم.

والسّلام علیکم و رحمة اللّه و برکاته

مبادی
اصول فقه
احکام حکومتی

۲۳

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۴/۱/۲۶

«حجیّت و یقین» در نظام ولایت

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۲۳
استـــاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۴/۱/۲۶
عنوان گذار :	علیرضا پیروزمند	تاریخ بایگانی :	۷۴/۰۳/۲۱
ویراستـــار :	حجةالاسلام محسنی	تیـــراژ :	۱۰ نسـخه
حروفچینی و تکثیر از :	واحد انتشارات	نوبت تکثیر یا چاپ :	اول

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

تاریخ: ۷۴/۱/۲۶ جلسه ۲۳

۱ـ تعریف یقین به «وحدت و کثرت یافتن حساسیتها»

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: بحث در بارهٔ این است که «حجیّت» به چه امری بازگشت می‌کند؟ یک بحث این بود که حجیّت به یک وحدت و کثرتی بازگشت می‌کند که آن وحدت و کثرت، متناسب مرتبهٔ تولی و ولایت باشد. وحدت و کثرت در «حالت» برابر با «یقین» می‌باشد. یعنی هرگاه حالتهای مختلف و متعدد به یک وحدتی برسند یقین پیدا می‌شود؛ یعنی یقین چیزی نیست جز به وحدت رسیدن احساسها و دریافتهای مختلف،

۲ـ مقنّن شدن یقین متناسب با مرتبه ولایت و تولی

یقین که همان به وحدت رسیدن احساسات و حالتهای مختلف است متناسب با مرتبه‌ای که از ولایت و تولی‌ای دارد عملاً در همان مرتبهٔ از ولایت، مقنّن شده است. بنابراین یقین کفّار متناسب با مرتبهٔ حیوانیّت، مقنّن است. لذا در نزاع بر سر دنیا خطر را به جان خریده و کشته نیز می‌شوند.

۳ـ تقسیم یقین به حسب سطح موضوع و سطح حساسیتها

لکن این یقین در یک رتبهٔ بالاتر نمی‌تواند مقنّن باشد؛ یعنی اگر آنرا در احساس نسبت به اموری بیاوریم که سطح آن حیوانی نیست، بلکه متناسب با فطرت انسان است در آنجا این حالات نمی‌توانند به وحدت برسند. معنای این امر این است که دارای یقین مقنّن در رتبهٔ فعالیتهای حیوانی است ولی دارای یقین مقنّن در رتبهٔ فعالیتهای ملکوتی نیست. در آنجا عاجز از یقین است چه برسد به اینکه با کسی که در مرتبهٔ احساسات ملکوتی به یقین رسیده باشد قدرت مقابله داشته باشد.

۱/۳ـ امکان به وحدت رسیدن حساسیتها در مورد حقائق هستی و به وحدت نرسیدن آن در امور اجتماعی در مؤمن

حالا آیا عکس آن نیز ممکن است؟یعنی آیا می‌توان گفت کسی که احساساتش در «حالات ملکوتی» به وحدت رسده (یعنی مقنّن شده است و کثرت احساساتش متناسب با مرتبهٔ ولایت و تولی ملکوتی‌اش به یک وحدتی رسیده است)، در پاره‌ای از امور که مربوط به مرتبهٔ نازلتری از حیات او می‌باشد دچار تشتت است؟ این فرد احساسی را که نسبت به حقایق هستی دارد، تعدّد احساسها و دریافتهای او به وحدت رسیده است ولذا آن احساسها مجموعه و نظام یافته شده و چون نظام یافته صحیح است که بگوییم: متناسب با مرتبهٔ ولایت و تولی، مقنّن شده است و در آن مرتبه نیز رتبهٔ یقین او بالاتر از یقین کافراست، ولی در عین حال احساسهایی نسبت به امور اجتماعی یا امور محسوس دارد که آن احساسها به وحدت نرسیده و برای او رابطهٔ آنها با نظام احساسات ملکوتی‌اش مشخص نیست. واقعاً نمی‌داند و نمی‌تواند ربط بین خرید و

فروش لیوان را با تقویت ایمان در منزلت اجتماعی ببیند و نمی‌تواند این احساس را با احساسهای دیگر خود هماهنگ کند. در اینجا برای او حالت یقین حاصل نمی‌شود. با تسامح و گاهی هم با تبعیت نسبت به رفتار جامعه عمل می‌کند و اعتنایی هم به این مطلب نمی‌کند. بله، می‌داند که این آب نعمت خدا است و می‌نوشد و سلام الله علی الحسین (صلوات اللّه و سلامه علیه) می‌گوید ولکن اینکه این یک محصول اجتماعی است نه محصول طبیعی و در نظام ولایت اجتماعی آمده است و الآن در این عمل خودش، از حساسیتی که نسبت به کفر دارد، غفلت دارد؛ یعنی صنعت خاصی که نظام ولایت حیوانی در تولید خنکی این آب انجام داده واسطه قرار گرفته‌است. این آب غیر از آب چشمه‌ای است که خنک باشد. شما بر سر چشمه آب نیستید بلکه در اطاق خود نشسته‌اید و بوسیلهٔ یک وسیله دیگری غیراز چشمه (که خنکی آب آن بدلیل آب برف بودن یا درون کوه بودن یا به دلیل دیگری است) خنک شده است. این آبی است که در اطاق در اختیار شما قرار گرفته و واسطهٔ خنک شدن آن ابزارهایی است که آن ابزارها محصول فعالیّت اجتماعی هستند و نظام ولایتی به یک مصرفی را تقویت می‌کند! و احیاناً نظام ولایتی به یک مصرفی را تضعیف می‌نماید! و مسلماً نسبت به دو نظام ولایت، شما دو حساسیت دارید محال است که یک حساسیت داشته باشید! نسبت به نظام ولایت الهی حساسیت مثبت و نسبت به نظام ولایت الحادی حساسیت منفی دارید. حالا اگر سطح مصرف یخچال به اندازه‌ای زیاد شد که نظام ولایت الهی مقروض شد. (مثال راتشریح می‌کنم و بعد دوباره به مطلب برمی‌گردم.) (یا) " ۷۰ درصد نیروی کاریک کشور نیروی کار ساده است؛ یعنی بازدهی تصرفات اجتماعی آن نمی‌تواند یخچال باشد که مبادله شود با چیزی که متناظر با آن باشد تا بگوییم اینها مثلاً یخچال تولید نمی‌کنند فرضاً سیمان تولید می‌کنند و حالا سیمان را که یک کالای صنعتی است می‌فروشیم و یخچال وارد می‌کنیم، اینگونه نیست، بلکه ۷۰ درصد کار مردم کار ساده است، در مصرفی که شما دارید ترغیب می‌کنید که همه یخچال را مصرف کنند. حالا اگر بخواهیم برای ۱۰۰درصداینها یخچال وارد کنیم این امر ممکن نیست مگر اینکه یا مواد خام بیشتری بفروشیم یا به خارج مقروض شویم. خلاصه دستمان زیر دست آنها قرار گرفته و دست آنها بالای دست ما قرار می‌گیرد؛ یعنی ولایت کفر از طریق عادت به یک حساسیت خاصی در شرب آب جاری می‌شود و قدرت جریان و مجرا در حالتهای مسلمین پیدا می‌کند. پس این آب خنک را نمی‌توان از محلی که شما شرب می‌کنید، جدا نمایید. این آب، که آب خنک سرکوه و چشمه نیست بلکه آب خنکی است که در اطاق واقع شده است، با حفظ شرایط و خصوصیات تولیدی و توسعهٔ کشور می‌بینیم که به قدرت کفّار کمک می‌کنیم به نحوه‌ای که آنها مواد خام را به قیمت ارزانتر و زیادتر بخرند و کالاهای مصرفی به ما بفروشند تا ما آب خنک بنوشیم! حالا آیا این امر به نفع گردونهٔ کفار می‌شود یا به نفع گردونهٔ ولایت الهی؟ مسلم است به نفع گردونه ولایت کفار! حالا این آقای عارف از این خصوصیت غفلت دارد و نمی‌داند که این امضای یک مطلب است. پس حساسیتهای او در رتبهٔ خاصی، ملکوتی بوده و تعیین او هم مقنّن می‌باشد ولی نسبت

به یک دستهٔ دیگر از احساسات و دریافتها و حالاتش مقنّن نیست،بلکه تبعی است، کثرت او به وحدت نرسیده یعنی ۸عبادت خدا را در تقویّت اجتماعی مصرف یک چیز ملاحظه و رعایت نکرده است! این هم که یک محصول تکوینی نیست ، بلکه یک محصول اجتماعی است، ولی آب خنک سرکوه، یک محصول طبیعی و تکوینی است، ولکن این دیگری از مجرای ولایت دیگری تولید شده است.

۳/۲ـ به وحدت رسیدن حساسیتها در امور اجتماعی و به وحدت نرسیدن آن در امور ملکوتی درکافر

پس بنابراین اولاً می‌شود سطح به وحدت و کثرت رسیدن حالات، مختلف باشد، بدین نحو که یک سطح از احساسات برای کافر بصورت حیوانی باشد که کثرت او به وحدت برسد ویک سطح هم برای مسلم باشد و ثانیاً می‌شود سطح فراگیری او نسبت به کثرت متعدد باشد؛ یعنی بگوییم کافر در سطح گسترش یافته و توسعه یافته احساسات خود را در مرتبهٔ حیوانی به وحدت می‌رساند هرچند که عاجز از این است که احساسات ملکوتی خود را به وحدت برساند، ولی گستردگی او در امور اجتماعی برای او واضح است. یک ژاپنی آنگونه که نقل می‌شود سه خانه برای خود فرض می‌کند، ۱ـ خانه‌ای که در آن زندگی می‌کند ۲ـ شرکتی که در آن کار می‌کند ۳ـ کشور ژاپن! با این امر وقتی شرکتها باهم رقابت می‌کنند، یک محدوده و مرز دارند. رقابت آنها مشروط به این است که به ضرر ژاپن نباشد! به بازار ژاپن در برابر بازار آمریکا ضربه نزد. حالا در اینجا هم یک بازاری را می‌بینید که حاضر است معامله کند، آدم متدیّنی نیز می‌باشد ولکن با عمل او به نظام اسلامی‌ضرر وارد می‌شود! بعد که سؤال می‌کنیم آیا شما محارب با خدا و رسول هستید؟! می‌گوید: نه! این کار را از آقا سؤال کرده‌ام گفته‌اند جایز است! واقعاً هم در جای خودش متدّین است که اگر بداند این کار جایز نیست عمل نمی‌کند. ولی «نفع نظام اسلامی» راجزء«شرایط معامله» ملاحظه نمی‌کند. «رعایت سیاست حکومت» را جزء شرایط معامله خود حساب نمی‌کند. نه شرایط صحّت را بلکه ممکن است بگوییم: شرائط احتیاط در صحت را هم کسی طرح نکرده است. مثلاً بگویند: احتیاط واجب این است که اگر بخواهی مقلّد ما باشی ضوابط دولت را رعایت کن و اگر رعایت نکنی آثار وضعی دارد و حکم به بطلان معامله می‌شود یا آثار تکلیفی دارد و حرام است.

ما عناوین را بریده و «حکم تکلیفی و وضعی» را از «سلطهٔ کفار» یا «سلطهٔ نظام ولایت الهی»و از «توسعهٔ نظام ولایت الهی» یا « توسعهٔ نظام ولایت الحادی» می‌بریم ، در حالیکه فعل واقع نمی‌شود مگر در تقویّت یکی از این دو نظام،همانطور که صحیح است بگوییم: معامله واقع نمی‌شود مگر اینکه یا ضرر دارد یا نفع، آنجایی که ضرر و نفع آن مساوی است، یک روز از عمر شما و یک روز از عمر پول شما گذشته است. کلمهٔ مساوی درست نیست، این در صورتی است که بخواهید آنرا در سطح خرد ملاحظه کنید و الّا اگر بخواهید آنرا در سطح توسعه ببینید حتماً ضرر است؛ یعنی اگر آنرا با این مقایسه کنید که «کارآئی» شما باید ترّقی کرده باشد، فرد مشابه شما که این قدرت را دارد فردا نیرومندتر شده و می‌تواند شما را از بازار بیرون کند، در این صورت معنا ندارد

«۳»

کـــه بگـــوییم مســاوی است. طـبق ایـن فـرمایش «مـن استوی‌یومان‌فهومغبون» باید شرح صدر بیشتری برای خدا پیدا کرده باشد. مگر می‌تواند بگوید من مساوی هستم، زمان و حرکت و تکامل که قفل نمی‌شوند! تکاملی پیداشده و شما در آن مقیاسی که باید توسعه پیدا کنید، توسعه پیدا نکرده‌اید و ضرر کرده‌اید! اینکه رأس المال به دست من رسیده است که ضرر نکردن نیست!

۴ـ عدم امکان تفاهم اجتماعی و پاسداری از دین، در محدودهٔ مقنّن نشدهٔ یقین

حالا اگر ما یک چنین چیزی را بگوییم که می‌شود یقین را به حسب «سطح حساسیتها» تقسیم کرد و بر حسب «گسترهٔ» آن نیز می‌توان تقسیم نمود. هم یقین، یقین ملکوتی باشد و هم گسترهٔ آن گستره‌ای باشد که تمام اعمال و حساسیتها را بپوشاند. یقین یک عارف، ملکوتی است، یقین یک فقیه، ملکوتی است ولی تمام سطوح احساسات را نمی‌پوشاند. مقنّن است ولی دریک گسترهٔ محدود بوده و اساس توسعهٔ تفاهم اجتماعی نمی‌تواند قرار گیرد. در یک بخش از فرهنگ و تفاهم می‌تواند حضور داشته باشد ولکن قدرت نگهبانی از ایتام آل‌محمد «صلوات‌اللّه‌علیهم‌اجمعین» را ندارد؛ یعنی بچه‌های مسلمان که به دانشگاه وارد می‌شوند ایشان نمی‌تواند بگوید کتب جامعه شناسی که اساس دین را برپایهٔ پیدایش حالات مادی جامعه قرار می‌دهد، کتب ضلال است و خواندن آن حرام است و بر اساس این تعریف هم ترتیب و تمشیّت امور مسلمین باطل است. او کتاب «ایقان» بهایی‌ها را فاسد و کتاب ضلال و معتقد به آن را نجس و خارج از مذهب می‌داند و لکن نسبت به کسی که درجامعه شناسی می‌گوید: علماً این حرفها ثابت شده است! می‌گوید: آیا به روزه و نماز لطمه‌ای زده است؟! می‌گوییم نماز و روزه را هم می‌خواند! می‌گوید، باید به عقاید اجتماعی احترام گذاشت! می‌گویند: آیا به شهادتین هم اقرار می‌کند! می‌گوید: بله! اینها را به عنوان مجموعه‌ای از سنن وآداب اجتماعی و احترام به جامعه عمل می‌کند. حالا دیگر در باره این تفحّص نکن که او از روی اعتقاد قلبی این آداب را انجام می‌دهد یا نه بلکه همین ظاهر او حجّت است! الحمدلله رب العالمین: «اشهد ان لااله‌الاّاللّه وانّ محمداً رسول‌اللّه» می‌گوید! می‌گویید: اگر درس آنجا را بخوانیم چگونه است؟ می‌گوید: اینکه بعداً کارهای جامعه را ترتیب و تنظیم می‌کند امر خیلی خوب است. هکذا در باب روانشناسی. کلاً علوم انسانی‌ای که مدلشان مادی است با پیش فرض اینکه انسان، تعریف مادی شود با امور مادی آغاز شده و ختم گردد اینها را کتب ضلال نمی‌داند و هیچگونه حساسیّت منفی هم ندارد که اینها چنین کاری را انجام می‌دهند! از این بالاتر معلّم شدن در این رشته‌ها را منشاء ترویج فساد نمی‌بینند! خوب اعتقاد یک آقایی با این جامعه شناسی خراب نشد ولی الان که این کتب را تدریس می‌کند کسی نمی‌تواند ضامن شود که بچه‌هایی که آن دروس را فرا می‌گیرند اعتقادشان فاسد نشود! می‌گوید: نه! اینها عیبی ندارد!

از اینجا بالاتر این است که به جهت اینکه این امور را در تصمیم گیری‌اش دخالت می‌دهد، برای آن نیز عیبی قائل نمی‌شود. خوب در اینجا هم در تصمیم گیری، هم در تعلیم و ترویج و هم در خود تحصیل به آن اهمیتی داده

نمی‌شود، ولی برعکس از آنطرف دستگاههای کفر خیلی اهمیت می‌دهند که این امور انجام بگیرد. اینها را جزء چهار چوبه‌ها و نسخه‌هایی می‌دانند که باید در همهٔ نظام آموزشی کشورها وجود داشته‌باشد و با دستگاه آنها سازگار باشد، اطلاعاتی باشد که به دستگاه آنها بخورد. یک استانداردها، صنعتها، شاخصه‌ها و تنظیماتی را برای اطلاعات مقرر می‌کنند و می‌گویند از هر ملیّت و زبانی که هستید باید اینها را بدانید و الّا ما شما را به رسمیّت نمی‌شناسیم! در این صورت طبیعی است که این آقای مسلمان، قدرت مقابلهٔ با آنها را در مقام عمل ندارد، نه در عمل فردی بلکه در عمل اجتماعی، یعنی نظام مدیریتی را که او تحویل می‌دهد، درست است که سعی می‌کند عقیدهٔ فردی فرد را نسبت به حقایق عالم مستحکم قرار دهد و یقین او را مقنّن کند ولی احساساتی را که نسبت به امور اجتماعی دارد اصلاً سازماندهی نمی‌کند، بلکه اجازه می‌دهد دشمن آنها را سازماندهی کند؛ یعنی عملاً این آقا دوگونه یقین می‌تواند پیداکند و دو شخصیّت متضاد می‌تواند داشته‌باشد.»[1]

۵ـ امکان وجود یقین متناقض، درنفس واحد

حالا در اینجا می‌توان سؤال دیگری طرح کرد که آیا می‌شود یک نفر حتماً دو یقین داشته باشد؟ اینکه «نفس» در «وحدت کل‌القوا» از صحبتهای قبل است. خیر! نفس تعدد دارد و می‌تواند دو یقین متناقض داشته باشد و اصلاً نفس مرکّب است و مجّرد نیست! اینیک شوخی است که نفس این معنا را داشته باشد !! بله! نفس می‌تواند در مرتبهٔ کمال تولی، به وحدت برسد که مرتبهٔ تعبدش در همهٔ شئون احساس او، مستوعب و فراگیر و ساری و جاری باشد. اینکه اگر یک دانه از آن درست شود می‌تواند دنیا را بگیرد. کسی که از احساسات ملکوتی او تا احساسات مادی او تماماً ملکوتی شده است، احساسات فردی تا احساسات اجتماعی او تماماً به وحدت رسیده است این فرد نفوذ ناپذیر می‌شود. او را که نمی‌شود از یک جهتی ترساند. اگر یک نمونه آدم از این قبیل درست شود (مانند حضرت امام رحمة الله علیه) تمام دستگاه سیستم نظام کفر را متشتّت می‌کند. «وحدت و کثرت» حالات امام «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» «سازماندهی اجتماعی» آنها را بهم می‌ریزد. آسیب پذیری به حد اقل می‌رسد. نمی‌گوییم مانند معصومین «صلوات‌الله‌علیم‌اجمعین» است ولی تابع معصومین در عالی‌ترین مرتبه می‌باشد. هر جا که احساس کند که مثل اینکه در اینجا التزام به این اصطلاح، مانع از «تولی» می‌شود، این اصطلاح را کنار می‌زند؛ ولو که هنوز قاعده‌مند نکرده باشد و اصطلاح جدید نیاورده باشد ولکن مراقبت و

---

۱ ـ مثلاً آقای مهدی بازرگان از نمونه‌هایی است که باید آدم روی آن فکر کند. ایشان از آنهایی است که در طهارت و نجاست اولین دانشجویی بوده است که آفتابه به خارج برده چون به طهارت و نجاست مقیّد بوده است. مقیّد به نماز خواندن، روزه گفتن، احیاناً روزهٔ رجب و شعبان، تلاوت قرآن بوده است، بگونه‌ای که نقل می‌شود حتماً روزی یک حزب را مقیّد باشد که بخواند و یک دسته از مستحبات فردی را رعایت کند. ولی اعوجاج سلیقه‌ای که ایشان داشت و کج سلیقگی‌ای که ایشان داشت این بود که ولایت نظم حیات بشر را، همان نظام موجود جهان می‌دانست. حالا آیا واقعاً می‌شود گفت که «حصون الاسلام» برای ایشان حصن بودند؟ حصن نبودند که دشمن توانسته است او را به آنطرف ببرد. حصون الاسلام که تعریف و القاب بنده و جنابعالی که نیست. اگر حصن بخواهد حصن باشد باید متخلف از آن گمراه شود و تابع نسبت به آن فرض گمراهی‌اش صفر یا نزدیک به صفر شود. اگر آقای بازرگان در علوم دانشگاهی از آرای علما تخلف می‌کرد؛ یعنی مانند شرابخوارها عمل می‌کرد. می‌گفتند: ما گفتیم حرام است و خدا اجازه نداده است ولی تو خوردی! ما وقتی نسبت به شیطان و جنود آن حصن هستیم که تو تابع ما باشی حالا که تو تابع نبودی و خودت به آن طرف رفتی در این صورت برای تو حصن نیستیم. ما برای تابعین خودحصن هستیم به شرطی که تبعیت کنند، ولکن شما یک میدانهایی را آزادگذاشته‌اید که به تبعیّت شما او هم آزادگذاشته است، از میدانی هم که آزادگذاشته شده دشمن وارد شد و دسته‌هایی از اعمالش را به غارت برد.

محاسبه‌اس بر «تقوای فرهنگی» به گونه‌ای است که نمی‌گذارد تنسّکش به یک اصطلاح، منشأ این شود که یک مطلب را از کفار بپذیرد.

برادر پیروزمند: پذیرش یقین حیوانی با تعریف خودتان از یقین درمبنایی که فرموده‌اید خیلی جور در نمی‌آید. یقین را تعریف می‌فرمائید به «وحدت رسیدن نظام حساسیتها» که برای کفّار طبیعتاً اینگونه وحدتی محقق نیست.

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: کلّ آن اینگونه نیست. عرض کردیم که برای کفار حتماً در مراتب بالاتر یقینی در کار نیست. در یک نظام واحد که برای آنها رسم می‌کنیم و می‌گوییم احساسات کفار نسبت به عالم (احساساتشان در امور فلسفی تا به امور عینی برسد) حتماً متشتت است.

۵/۱ـ دسته بندی احساسات در سه سطح (تعلق به اولیاء، معارف، اشیاء) به حسب اختلافات موضوع

(س): هردو که باهم جمع نمی‌شود.

(ج): چرا نمی‌شود؟ تمام بحث این است که داریم جدا می‌کنیم، هم برای کفار و هم برای مؤمن، ولی می‌گوییم: احساسات حیوانی را نسبت به "کارآئی‌های حیوانی اجتماعی"، سطح بندی کردن، همین است. اگر ما سه سطح از احساسات داشته باشیم و بگوییم یک سطح از آن مربوط به احساسهایی است که از مجاری حواس مادی می‌گذرد که محصولات طبیعی یا اجتماعی را که می‌گویید در همین سطح از آن بحث می‌کنید.یک سطح دیگر برای مفاهیم فلسفی شماست که درآنجا نیز باز شما یک نحوه احساسی دارید. یک سطح دیگر هم برای حالات روحی است که نسبت به آنها نیز یک دسته احساسی دارید.

حالا خود حالات روحی (لذت و الم) در سه سطح، بر حسب «موضوع»، تقسیم می‌شود، ولو «حال» است، ولی حال تعلق نسبت به «شیء»، حال تعلقات به «مفهوم» و حال تعلقات نسبت به خود «حالات و ولایت و تولی» خواهد بود، نسبت به انسان و ولایت و تولی بالاتر از انسان. احیاناً شما اولیای غیر انسانی هم دارید. بهرحال بالاتر می‌روید و می‌گویید ما ملائکه را هم دوست داریم و سلام می‌کنیم تا به حضرت حق «جلّت عظمته» برسد که می‌گویید: نسبت به او بندگی می‌کنیم. اگر گفتید: ما یک ربطی با خدای متعال داریم، تمام تعلقمان، نسبت به آن ربط است.

۵/۲ـ «حجیّت یقین» در محدودهٔ به وحدت رسیدهٔ آن

حالا عنایت بفرمایید:در این بحث، حقایق عالم را در سه مرحله ذکر نمودیم. نسبت به آن اوصاف روحی نسبت به موضوعاتی که محوری هستند به نظام ولایت که هرگز لقب اجتماعی نمی‌دهید. اینکه نبی‌اکرم(ص) بر حملهٔ عرش حاکم است، اینکه ایشان محصول عزل ونصب اجتماع نمی‌باشند. این اوصافی که برای نبی‌اکرم «صلوات‌اللّه علیه‌وآله وسلّم» و آقازاده‌های عزیزشان در زیارت جامعه می‌خوانید، حتی یک مورد از آنها نیست که اختیار آن در دست مردم باشد، این امور به تولی و ولایت بر نمی‌گردد. «بکم‌ینزل‌الغیث» و «بکم‌یمسک‌السماءان‌تقع‌علی‌الارض‌الاّباذنه» چه ربطی به مردم دارد؟اینها از شئون ولایت تکوینی است. حالات خودتان را نسبت به «اولیای نعم و هستی»، و نسبت به «معارف» و نسبت به «اشیاء» را سه طبقه کنید که در هر طبقه، فرض

پیدایش یقین است آنهم «یقین بخشی» حتماً می‌شود. یک قسمت آن یقین باشد و قسمت دیگر آن یقین نباشد! چرا؟ چون «وحدت و کثرت» در اینجا می‌تواند به «وحدت» رسیده و «مقنّن» شود ولی «توسعهٔ عملکرد» و «میدان عملکرد» آن محدود است. پس می‌توان گفت که در خود «میدان» ، «حجیّت» دارد.

۵/۳ـ وجود یقین حیوانی در کفّار زمینه ساز احتجاج بر علیه خود آنها

مسلماً یقین کفار هم در خود آن میدان حجیّت دارد، لذا شما می‌توانید به همان یقین آنها اخذ کرده و برآنها مسلّط شوید. شما در بحث استدلالی به یقین کفار اخذ می‌کنید. آن چیزی را که «بدیهی» می‌نامید آن یقین نازل است. می‌توانید او را به یقین نازل اخذ کنید، نمی‌تواند تکان بخورد! یعنی به اصطلاح خودمان حسّ حرکت و تحرّک او را می‌گیرید؛ به عبارت دیگر قدرت فاعلیت او را در «تصرف اجتماعی» می‌گیرید که اسم آنرا «اسکات کردن» می‌گذارید.

اسکات چیزی نیست جز دست گذاشتن روی نقطه‌ای که دیگر او تحرّک در «تفاهم اجتماعی» نمی‌تواند داشته باشد. «اثر تحرک» او کم شده «اثر تاریخی» او نیز بسیار تضعیف می‌شود. بله! شما کل آنرا هم که نگاه می‌کنید می‌گویید محال است که کفّار به یقین برسند.

۵/۴ـ وجود اختلاف مراتب در یقین و ولایت داشتن بعضی بر بعضی دیگر

برادر پیروزمند: اگر در یک جای مجموعه این تفکیک پذیرفته شد در دو بخش مجموعه، دو یقین متضّاد حاصل می‌شود،در این صورت تا پایین هم همینگونه تجزیه پذیر است؛ بنابراین اصل وجود یقین از خاصیت می‌افتد.

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: بله ! همینطور است که می‌فرمایید.

(س): یعنی این معنای از یقین، معنائی نیست که با آن حجیّت تمام می‌شود. چون هرکس در هرسطح برای خود یقین پیدا می‌کند.

(ج): بله! همینطور که می‌فرمایید هرکس برای خودش یک یقینی دارد.

(س): چون شما یقین را ملاک حجیّت دانستید.

(ج): نه! صحبت همین است که در حجیّت و یقین دقت کنیم و ببینیم آیا یک مفهوم ساری مطلق برای آن پیدا می‌کنیم؟ یا می‌گوییم برحسب مراتب آن مختلف است. حالا اگر بر ۸حسب مراتب، مختلف باشد و هرکسی برای خودش یک یقینی داشته‌باشد. کدام یقین در نظام یقینها قدرت ولایت بر یقین ثانی دارد؟ شما که مسلمان هستید اگر نتوانسته‌باشید در وحدت و کثرت احساسات نسبت به محصولات اجتماعی به یقین رسیده و نظامی را تحویل بدهید، ولی کافر توانسته باشد در حیوانیّت نظام بدهد و شما را تابع کند، در این صورت شما تابع او و عاجز از تصّرف در او می‌شوید، هرچند در همان زمان و وهله، شما در تنظیم احساسات خود نسبت به معارف حقّهٔ الهی در عالی‌ترین سطح ملکوتی آن قدرت داشته باشید که او را به عجز برسانید به نحوی که نتواند تکان بخورد! بله! اگر شما تمام احساسات خود را واحد نمایید او ابداً قدرتی برشما ندارد وشما در همهٔ سطوح براو قدرت خواهید داشت.

۶ـ «قدرت تعجیز» شاخصهٔ یقین

پس اگر گفتیم: «شاخصهٔ یقین»، «تعجیز» است، کافر هم

نسبت به مسلم در آنجایی که مسلم تابع او می‌باشد قدرت تعجیز راخواهد داشت.

۶/۱ـ قدرت تعجیز مؤمن نسبت به کافر در مبارزهٔ فرهنگی

بنابراین کافر در برخوردش به مفاهیم و معارف نمی‌تواند تصرف کرده تا مسلمان را به شبهه بیاندازد.چرا از این مطلب عاجز است؟ چون نسبت به منزلتی که مسلم در مرتبهٔ یقین ملکوتی دارد، او عاجز از تصرف است. بر عکس مسلم می‌تواند از متیقن خود کافر استفاده کند و او را به عجز برساند! نسبت به چه چیز؟ نسبت به معرف او. یعنی نشان می‌دهد این که در دست اوست مخلوق خدا است و می‌تواند او را به عجز برساند به نحوی که نتواند بگوید که اینها آثار ماده است و کاری به خدا ندارد، یعنی «حضور نسبت تأثیر یقین» مسلم در جامعه در میدان فاعلیت خود کافر اینگونه نیست که شما جدا گانه قیچی شده باشید، آنها هم قیچی شدهٔ علیحده باشند، بلکه شما در محدوده‌ای که مسلمان هستید، برتری دارید! برتری شما چه کافر بخواهد و چه نخواهد، برتری تاریخی و اجتماعی است. این برتری مانع تحرک او می‌شود، او هم با یقین حیوانی که دارد توانسته وحدت و کثرت امور اجتماعی خود را تنظیم کند، اگر شما از تنظیم احساسات خودتان و به وحدت رساندن آنها غافل باشید، او بر شما غالب می‌شود ولکن اگر شما بتوانید همه شئون خود را به وحدت برسانید در این صورت حتماً شما غالب می‌شوید.

۶/۲ـ قدرت تعجیز کافر نسبت به مؤمن درکارشناسی امور اجتماعی

بنابراین «حجیّت را که بیان کردیم با شاخصه «تعجیز» شناخته می‌شود باید دید نسبت به چه موضوعی و در چه سطحی؟ شما حجتی برابر کفّار در مسئلهٔ بانک و عملکرد خود ندارید؟ واقعاً چه حجتی دارید؟! کجا می‌توانید آنها را سرپرستی کنید؟ ! آنها نظام پولی جهانی را سرپرستی می‌کنند! شما هم یک میلیارد جمعیت هستید، نمی‌توانید سرپرستی کنید! تا تعریف شما از واحد اعتباری و نحوهٔ انتشار از معادله‌ای که آنها دارند (که پول را در زمان ضرب نموده و معادله بهره را تحویل می‌دهند) تبعیت می‌کند، کاری نمی‌توانید بکنید!بله، اگر شما «معادله‌ای»درست کردید که گفتید ما برای «تمایلات الهی در مصرف»، «واحد کمّی» تعریف می‌کنیم آنوقت مطلب به گونه‌ای دیگر می‌شود. چه موقع «تعریف» می‌توانیم بکنیم؟ وقتی که «نسبت عینی» هم ، برای آن تعریف کنید در آن وقت اگر پول آنها و دلار آنها بالارود و یا پائین بیاید نمی‌تواند صدمه‌ای به شما بزند!

۷ـ «قدرت تعجیز» شاخصهٔ حقانیت

۷/۱ـ حقانیت ولایت کافر برمؤمن در صورت تولی مؤمن به او

(س): نسبت به تعجیز، حقانیت و بطلان در نمی‌آید.

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: اصلاً حقانیت یک امر، باصطلاح تجریدی صرف نیست. «الا کل شیء ماخلاالله‌باطل». این معنای حقانیتی را که شما می‌گوئید، اگر اثبات حقانیت در دین باشد، بله می‌توانیم داشته باشیم ولی اگر در دنیا داری باشد و تابع آنها باشیم آیا ما می‌توانیم اثبات حقانیت کنیم؟! و بعد هم دست دراز کنیم! آیا این حقانیت است؟!

(س): به همین دلیل عرض می‌کنم...

(ج): عرض می‌کنم اصلاً تعریف تجریدی حقانیت را از

ذهن مبارک خود پاک کنید. ما حقّیم «الحمد لله رب‌العالمین»! آنها هم خادم ما هستند! خدا آنها را مثل خر در اختیار ما قرار داده است اینطور که نیست! به یک بندهٔ خدایی در نجف می‌گفتیم که شما اسیر کفّار می‌شوید می‌گفت این حرفها یعنی چه همهٔ ما به دنیا می‌آئیم و از دنیا می‌رویم، مخلوق خدا هستیم. ما الحمدلله‌رب‌العالمین یک ذره زحمت برای ساختن این آب سرد کن نکشیده‌ایم ولی آنها مثل خر، حمّالی کرده و آنرا درست کرده‌اند و برای ما به اینجا فرستاده‌اند و الآن ما از آن، آب سرد می‌نوشیم! این معنا که کسی خیال کند که وقتی ما اهل ولایت ولات الهی شدیم دیگر همه چیز ما حق و درست است! نه‌خیر! شما درمرحله و مرتبه‌ای که تولی به ولات امر نمودید در آن مرحله و مرتبه، حق خواهید بود و هیچ کس هم نمی‌تواندبرابر شما بایستد. ولی اگر در مرتبهٔ اهواء نفسانی خود تسلیم به ادارهٔ کفّار شدید، ناحق خواهید بود و به نسبت آن کافر در باطل خودش برشما حق خواهد داشت، چرا که اولویت بر تصرف برشما پیدا کرده و این اولویت را شما پذیرفته و به آن تولی پیدا کرده‌اید. اگر کسی به آمریکا برود و بعد بگوید چه فرقی دارد که در آمریکا زندگی کنم یا در جمهوری اسلامی ایران؟!طرفداری خدا را که در همه جا می‌توانیم داشته باشیم! می‌گوئیم آنجا که هستی حالا کار سیاسی می‌کنی یا کار فرهنگی، آیا کاری انجام می‌دهی که دولت جمهوری اسلامی تقویت بشود؟ میگوید: نه. من کاری به این کارها ندارم. کاسب هستم. کسب حلال می‌کنم. احکام معاملات شرعی را هم رعایت می‌کنم! می‌پرسیم چگونه می‌توانی در آنجا معاملات شرعی را رعایت کنی؟ این چه معاملهٔ شرعی است که آب به آسیاب دشمن می‌ریزی؟! از آن بدتر، کسی است که آنجا می‌رود و معادله برای کفّار حل می‌کند که کفّار بیایند طناب گردن مسلمین را محکمتر بکنند. رشتهٔ تحصیلی او مثلاً رشتهٔ جامعه شناسی و بحران و توسعه و امثال ذالک است، می‌آید مطالعه و بررسی می‌کند و احیاناً موضوع کار او این است که چگونه انقلاب اسلامی را میتوان کنترل کرد! حال دریک فرع و شاخهٔ آن قرار گرفته که خوداو هم عقلش نمی‌رسد! خوب این فرد در حال کمک فکری به آنها می‌باشد، خوب در این صورت کار این فرد ناحق خواهد بود.

۷/۲ـ «انتساب به خدای متعال» معیار حقانیت و غلبه تاریخی

عنایت کنیم که به انتساب به خدای متعال است که حقانیت پیدا می‌شود. حق مستقل از خدا را که نمی‌شود فرض کرد. البته در دار تکلیف و در عالم تکلیف قرار داریم، در شرور حیوانیت هم بعد از اینکه انسان مکلف به انسان بودن است، آنهم در مرتبهٔ خودش و با حفظ قید می‌توانیم بگوئیم حق است که در عالم، حیوان وجود داشته باشد ولو اختیاراً تا اینکه انسانها آزمایش بشوند «ولکم فی‌الارض مستقر ومتاع الی حین»، خود اصل کلی مطلب حق است.این امداد الهی که برای اسلام وکفر وجوددارد، «کلاًنمدّهؤلاءوهؤلاء». این حق است. اینکه خدا کافر را در دار تکلیف امداد می‌کند، باطل نیست. این امر شرایط توحید را توسعه یافته‌تر می‌کند، نه اینکه جبراً هم این کار واقع شود. کسی خیال نکند اینجا داریم جبر را طرح می‌کنیم که این کفّار جبراً کافر می‌شوند. نه‌خیر! اختیاراً هم کفر می‌ورزند، ولی حالا که در ولایت حیوانی مختار

هستند نسبت به کسی که به آنها تولی پیدا می‌کند، حق تصرف پیدا می‌کنند. ولی «انّ عبادی لیس لک علیهم بسلطان». شیطان محال است سلطنتی بربندگان خدا پیداکند. ولی سلطهٔ برغیر بنده که پیدامی‌کند. این سلطه‌ای که پیدا می‌کند حق است. خود خدا می‌گوید که تو با صوت وبا رجل خودت اینها را دعوت کن! اگر بخواهید حق و باطل را بر مبنای فاعلیت تعریف کنید، باید دید سلطه‌ای که پیدا می‌شود چگونه است؟

مادر قضیهٔ حضرت سیدالشهداء «صلوات‌الله‌وسلامه‌علیه» ، سلطه‌ای می‌بینیم که ایشان شهید شد. البته، شهید شدن ایشان که تسلیم شدن ایشان نبود، بلکه تولی پیدا نکرده و بساط آنها را با شهید شدن خود به هم زده است، یعنی اولیاء شیطان آمده‌اند وتولّی به رئیس خود پیدا کرده‌اند، گفتند ما اجازه نمی‌دهیم و نمی‌گذاریم تو در این دنیا باشی! ایشان فرموده تامرزشهادت پا فشاری روی ولایتم به ولایت الله خواهم داشت! آنوقت ولایت کوچک اجتماعی او در مرتبهٔ بالاتر از ولایتش، حل شده است، یعنی ایشان غلبه پیدا کرده اما نه در وهله، بلکه در کل تاریخ. علاوه بر ولایت تکوینی که محال است دست آنها به ایشان برسد و بتوانند ذره‌ای خدشه بر آن وارد کنند، ولایت تاریخی ایشان هم توسعه یافته، بلکه محور ولایت تاریخی شده است. همینطوری که شما یک خرجی می‌کنید و یک چیز کوچکی را فدای یک چیز بزرگتری می‌کنید، در ولایت هم می‌توانید یک میدان را منحل در میدان بالاتر بکنید. اگر شرائط بد شد، می‌گوئید: اولویت به تصرف، این است که تصرف در مرتبهٔ بالاتر کنم. هردو مرتبه را نمی‌توان حفظ کرد، بلکه یکی باید فدای دیگری شود، یکی منحل در مرتبهٔ دیگری شود. کسی که به دستگاه باطل تولی پیدا نمیکند، نسبت به دستگاه باطل شکننده است. حالاتولّی پیدا نکردن هم اینقدر عظیم است که وجود مبارک حضرت زینب کبری (صلوات‌الله‌وسلامه‌علیها) می‌فرماید: «(واللّه‌ما رأیت الاّ جمیلاً» یعنی این استقامت و این امدادی راکه خدای متعال (لاحول ولا قوة الاّ بالله العلی العظیم) بوسیلهٔ توجّه حضرت اباعبدالله(ع)به ساحت منزه ربوبی به او عطا فرمود، استقامتی بود که از این جمیلتر حاصل نمی‌شود! آنهاهرکاری را از هر بعدی که می‌توانستند کسی را تضعیف کنند و دامنهٔ حیات مادی او را برچینند، آنها به نحو شدید و قوی انجام دادند و حضرت نیز در هر بعدی، شدیدتر مقابله کرد! در حقیقت آنها شکست خوردند در اینکه بتوانند حضرت را به این مرتبه برسانند که یکبار بگوید رئیس شما را قبول کردم! این «تصرف اجتماعی» حضرت که «ولّی اجتماعی» آنها را نپذیرفت به حدی قوی بود که «تصرف تاریخی» صورت گرفت!

۷/۲/۱ـ نابودی موجودات درصورت حذف مطلق تولی از آنها

حجةالاسلام شاهرودی: آیا روابط اصل در تعریف وتعیّن است یا یقین اصل در ایجاد روابط ها؟ چون پاره‌ای از فرمایش حضرت عالی به گمان من با هردو توافق داشت یا اینکه رابطهٔ تأثیر و تأثر است؟

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: خود «یقین» تعریف شد به اینکه کثرت دریافتها یا حساسیتها یا حالتها، حسب سطوح، حول یک محوری از ولایت و تولی وحدت پیداکنند. حالا همین یقین، منشأ و محور ولایت تولی در سطوح مختلف و در

دامنه‌های مختلف می‌گردد. مثلاً اگر جاذبه را از ملکول برداریم، محال است که ملکول وجود داشته باشد. یعنی «جرم»، پس از وجود «جاذبه» است. هرگونه سختی (یعنی قدرت و استقامت فاعلیت) که برای انسان فرض شود منهای مطلق جاذبه و منهای مطلق تعلق، و مطلق تولّی، محال است که وجود داشته باشد. یعنی اگر تولی کفار را در شکل کفر آن از آنها بگیرید، یعنی امیدشان به صفر صفر برسد در این صورت وجود آنها از هم پاشیده می‌شود. بدون اینکه کسی آنها را بکشد. منظور از صفر شدن این است که بگوئید این جاذبهٔ تکوینی یا تولی تکوینی نیز، ندارد. آیا تولی تکوینی ندارد، یعنی اعضاء بدن او تعلقی به هم ندارند؟ می‌گوئید: نه اینکه ندارد بلکه، صفر شده، می‌گویم، اگر صفر شده است که دیگر وجود و حیاتی ندارد.

۷/۲/۲ـ سلب هرگونه فاعلیت در صورت حذف مطلق یقین از انسان

شما این مطلب را تا مولکول آن می‌توانید جلو ببرید. عیناً همین مطلب را بگوئید که ما مراتبی از ولایت و تولی را برای اجسام قائل شده‌ایم که جسم بودن از بین می‌رود و برای فاعلیت تصرفی، قدرت تصرف از بین می‌رود و همچنین برای فاعلیت محوری که هر شخص به نسبت خود در نظام ولایت دارد. می‌گویم اگر تردید ایجاد شد و به آنجایی رسید که هیچ مرتبه‌ای از یقین نماند، در این صورت دیگر قدرت هیچ کاری را ندارد، دیوانه می‌شود! «ماسکهٔ فاعلیت» به این است که مرتبه‌ای از یقین را دارا باشد. حال این یقینی که دارد می‌تواند دایرهٔ آن وسیع یا کم باشد، می‌تواند سطح آن بالا یا پائین باشد.

(س): پس آن قدرمتیقن به همین تولّی فعل اختیاری تفسیر می‌شود...

(ج): تولّی غیر اختیاری آن مربوط به جسم آن می‌شود، کافر بدون بدن نمی‌تواند باشد. (ماهم نمی‌توانیم بدون بدن باشیم) بدون روح بدون بدون و بدون فکر باشد. بدون اینها نمی‌تواند باشد. این مرتبه، مرتبهٔ تکوینی است. چه او بخواهد چه نخواهد. آمدن و رفتنش دست خودش نمی‌باشد. همینکه روح او را گرفتند. بدن قطعه قطعه و متلاشی می‌شود. این مسئله یعنی تولی تکوینی تبعی در مرتبه‌ای که در ولایت تصرفی نمی‌باشد، با تصرف خود نمی‌توانید باصطلاح قیومیت نسبت به جسم و حیات خود داشته باشید. «الله لا اله الاهوالحیّ القیوم» همهٔ قیومیتها در همهٔ مراتب به حضرت حق برمی‌گردد. خوب، حالا به شما بدن، روح و اذن تصرف داده‌اند به نحوی که در مرتبهٔ فاعلیت تصرفی هستید، حالا که در یک مرتبهٔ فاعلیت تصرفی هستید باز در یک منزلت از آن، هرگونه تصرفی را که بخواهید داشته باشید باید تولی به آن منزلت داشته باشید، یعنی می‌گوئید: «قوانین طبیعی و قوانین شرائط» خودمان را نمی‌توانیم صفر کنیم. این عمر هم در مرتبهٔ حالات، هم در مرتبهٔ افکار و هم در مرحلهٔ خارج می‌باشد یک دسته از امور هست که می‌گوئید اینها را نمی‌توانم. البته یقین یک کافر، می‌شود محدودتر یا گسترده‌تر بشود، ولی می‌گوئید که این قانون پرست و ماده پرست شده است و به خالق قانون و خالق ماده عنایت و توجهّی ندارد، ولی در همین سطح که قرار دارد انضباطات اجتماعی او بسیار وسیع است.

برادر نحابت: در بحث که کمی جلوتر برویم آیا تجزّم را هم

می‌توان تغییر داد؟

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: بله البته! فعلاً بحث در جزمیت و یقین حقیقی است. این بحث که تمام بشود بعد از آن به «تجزّم» می‌رسیم. در اینجا می‌گوئید که برای کافر در یک سطح از عالم که خدا خلق کرده ارتباطی هم قرار داده احساسی و لذتی هم وجود دارد. لذت از رحمت است ولی از راه مجرای ماده آنرا به لذت از رحمت خدای متعال توصیف نمی‌کند، بلکه می‌گوید لذت از آب، آب پرست ویا نان پرست شده و به این امور مادی تولّی زیادی پیدا می‌کند. زیادی آنرا «تولّی غیر تصرفی» می‌نامیم. بله تصرفاتی نیز دارد ولی آنها تصرفات حیوانی است. قرار بوده که ایشان «خلیفةالله»و متصرف باشد ولی نه در شکل حیوانیت، بنا بود ایشان زمین را بستر پرستش خدا نماید ولکن حالا که آنرا بستر توسعهٔ لذات مادی قرار داده،تصرفات خود را در حیوانیت خرج می‌نماید که حیوانیت او نیز توسعه‌یاب است. طبیعتاً یک حیوانیت توسعه‌یاب هم مورد آزمایش می‌باشد. مثلاً اگر بعضی از حیوانات برای گزیدن آدمها زهر دارند، این بمب شیمیائی دارد، اگر بعضی‌ها چنگال برای پاره کردن طعمهٔ خودشان دارند، این، حربه‌هائی بزرگ دارد که طرف مقابلش را پاره‌پاره می‌کند. انشاءالله تعالی در جلسهٔ آینده نیز دنبالهٔ بحث را خدمت شما عرض می‌کنم.

۷/۳ـ معنای «تجزم» برمبنای ولایت

به معنای تجزم نیز که سؤال کردند، اشاره‌ای کنم.

کافر وقتی که در بخش معارف در مقابل مسلم قرار بگیرد قدرت اجتماعی از او گرفته می‌شود وتردید و تشتت و ناتوانی را در فاعلیت خود درک می‌کند! درک می‌کند یعنی چه؟ یعنی تصرفات مسلم در کافر واقع می‌شود ولی بر عکس تصرفات کافر در مسلم واقع نمی‌شود و نمی‌تواند برتری موضع پیدا نماید. ولی او با الفاظ حرف می‌زند که با آن الفاظ نمی‌خواهد برتری را بپذیرد.

(س): سطوح یقین را متناسب با مرتبهٔ ولایت و حوزهٔ عملکرد آن قرار دادید که درحد حیوانی هرچقدر وسیع بشود در همین سطح گسترده است.

(ج): تجزّم از مراتب حیوانی، برخورد باموضع ملکوتی است.

(س): این سطح اینگونه خوب است ولی عکس آن چطور می‌شود؟ یعنی اگر در بالاتر، این توهم پیش آمد که همهٔ کثرات ما به وحدت رسیده است اما غافل از مراتب پائین بودیم همان توصیفی که اول عرض کردیم.

(ج): که مربوط به عارف بود.مربوط به عارف هم باید یک چیزی را بفهمند. تنسک آن را باید تمام کنند. در تنسک آن هم مجرم بودنش در جای خودش محفوظ است، مگر در بارهٔ او ادعا شود که منزلت او از نظرخلقت، آن منزلت نمی‌باشد. این نکتهٔ ظریفی است که باید بعداً به آن بپردازیم. با توجه به قواعد کلی که برای نظام ولایت طرح کردیم آیاهمهٔ موجودات از نظر ظرفیتی که خلق می‌شوند، در ظرفیت ولایت درهمهٔ سطوح هستند؟ یعنی آیا واقعاً همه می‌توانند امام خمینی بشوند؟! یا اینکه نه لزومی ندارد که اینگونه باشد؟ بلکه حسب میزانی که ظرفیت داشته‌اند، وظیفه دارند. یک کسی باید مرید امام خمینی بشود و به جبهه برای شهادت برود. معلوم نیست که این آقا اگر می‌خواست مثلاً مسائل جهان را حل و نقد کند

می‌توانست باندازهٔ امام خمینی اشراف پیدا کند. بله حالا این فرد می‌آید خود را تهذیب می‌کند آنهم به عالیترین مرتبهٔ‌تهذیب («یا موسع!» ای وسعت دهنده)بله! خدا هم رشد می‌دهد ولی رشد برحسب مرتبهٔ در نظام می‌باشد. درست است که خدای متعال می‌تواند همه چیز اعطاء کند ولکن اگر نظامی قرار داده است که باید از او بخواهیم تااینکه اعطاء کند، در این صورت مثلاً بچهٔ سه سالهٔ من ابتدائاً هرچقدر و هرچیزی هم که از من تقاضا کند، حسب ادراک خودش از من تقاضا می‌کند. بچهٔ پنج ساله‌ام نیز حسب ادراک خودش تقاضا دارد، بچهٔ بیست سالهٔ من هم حسب ادراکش تقاضا می‌کند، حالا اگر به همه آنها هم به همان اندازه بدهند که ذهن آنان کاملاً پر شود، معنای این امر این نمی‌شود که هیچ رتبه و مرتبه‌ای برای نظام ولایت الهی و خلافت در کار نباشد و مرتبهٔ ولایت و تولی در آن صفر بشود. چنین چیزی نمی‌شود باشد «بالعدل‌قامت‌السموات‌والارض» به هرحال جناب جبرئیل «علیه‌السلام» منزلتی دارد که دیگر ملائک آن منزلت را نداند.

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

مبادی
اصول فقه
احکام حکومتی

۲۴

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی
تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۴/۲/۲

«بررسی حجیت بر مبنای نظام ولایت»

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۲۴
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۴/۲/۲
عنوان گذار :	علیرضا پیروزمند	تاریخ بایگانی :	۷۴/۰۳/۳۱
ویراســتاز :	حجةالاسلام محسنی	تیـــراژ :	۱۰ نسخه
حروفچینی و تکثیر از :	واحد انتشارات	نوبت تکثیر یا چاپ :	اول

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

تاریخ: ۷۴/۲/۲ جلسه ۲۴

حجةالاسلام میرباقری: نسبت به بحث حجیت یک جمع‌بندی به ذهن من آمده است که عرض می‌کنم تا اگر احتیاج به اصلاح دارد بفرمائید تا بعد از آن، سؤال خودم را عرض کنم. به نظر می‌آید که اگر ما حجت را براساس اصل بودن «قوهٔ نظری» در انسان تعریف کنیم، یک معنای خاصی پیدا می‌کند. اگر در انسان، اصل را قوهٔ نظری بدانیم و حجت را در واقع به فعل قوهٔ نظری برگردانیم، معنایش این است که باید «حجت» را به «کشف» تعریف کنیم و کشف هم باید به کشفی برسد که به اصطلاح آقایان ذاتی است. بنابراین در آخر کار آن چیزی که حجت است عبارت است از کشف ذاتی و تمامی حجتهای دیگر هم باید مستند به یک «کشف ذاتی» یا به تعبیر دیگر، مستند به یک «یقین» شود. به تعبیر دیگر اقامهٔ حجت، فعل قوهٔ نظری است. قوهٔ نظری هم از یک کشف ذاتی شروع می‌کند، در یک روابط منطقی خاصی، کشف جدیدی را تولید یا تحصیل می‌کند که این کشف جدید حجتی است که برای یک مطلب ارائه می‌شود.

ولی اگر ما در انسان قوهٔ عملی را اصلی بدانیم، بنابراین باید «اقامهٔ حجت» به «عمل» تعریف شود. اقامهٔ حجت نوعی عمل است که انجام می‌گیرد. حالا باید دید این عمل چه می‌تواند باشد؟ آیا عمل ولایت و سرپرستی است یا فعلی است که در ارتباط با غیر انجام می‌گیرد؟ در معنای این فعلی که در ارتباط با غیر انجام می‌گیرد و باصطلاح حجت را برای او تمام می‌کند، نیز ما غرض از حجت تمام کردن را باز عملی تعریف کنیم نه نظری یعنی غرض این نباشد که چیزی برای او کشف شود بلکه غرض حجت تمام کردن، هم بنابر اصل بودن قدرت و قوهٔ عمل و اراده این است که ما اراده‌ای را مقهور ارادهٔ دیگر قرار دهیم یا با ارادهٔ دیگری هماهنگ کنیم؛ یعنی «ایجاد توسعهٔ قدرت»، یا ایجاد «تعجیز» نسبت به یک قدرت آخر است. پس این هدف برهان می‌شود. هدف اقامهٔ حجت این می‌شود که یک فاعلی را یا می‌خواهیم همراه کنیم و یا فاعلی را می‌خواهیم در عینیت به عجز برسانیم. بنابراین آنچه که حجت می‌شود مجموع عملیاتی است که «قدرت هماهنگ سازی» یا «قدرت تعجیز» را نسبت به طرف مقابل داشته باشد.

بعد حضرت‌عالی ظاهراً می‌فرمائید که این «ایجاد حجت»، مراتبی دارد که مرتبهٔ اساسی آن همان «حجت قلبی» است؛ یعنی «ایجاد هماهنگی در حالات روحی» یک نفر، بدین صورت که از طریق یک سلسله افعال و

«۱»

تصرفات، مجموع حالاتی در او ایجاد کنیم که این مجموع حالات یا هماهنگی روحی با ما در او ایجاد کند یا اگر هماهنگی ایجاد نکند او را در حالات روحی‌اش به عجز برساند. این اجمال مطلبی بود که من فهمیدم.

حالا سؤال این است که اصلاً ما در ابتدا می‌گوئیم که بحث حجت را در اینجا برای چه می‌خواهیم؟ ما در مباحث اصول وقتی بحث از حجت می‌کنیم باید بگونه‌ای حجت را تعریف کنیم که بعد بتوانیم آنرا برای مباحث اصول و برای فهم خطابات شارع مبنا قرار دهیم. حالا این تعریف چگونه می‌تواند مبنای علم اصول قرار گیرد؟ در مبادی قوم که براساس قوهٔ نظری، حجت را تمام می‌کنند، می‌گویند: ما دنبال کشف خطابات شارع هستیم و برای شناخت کشف معتبر نیز می‌گویند آن کشف باید به یک کشف ذاتی و قطعی برگردد. بنابراین از قطع شروع می‌کنیم و هرگاه بتوانیم بر یک مطلبی که از دین استنباط می‌کنیم دلیل قطعی اقامه کنیم، ولو خود مطلب ظنی باشد ولی دلیل قطعی بر جواز استناد داشته باشیم، این حجت در استدلال می‌شود و برای روش فقهی، مبنا می‌شود. حالا اگر ما حجت را به قوهٔ عمل تعریف کردیم که معنای تعجیز یا هماهنگ سازی را دارد، این چگونه می‌تواند برای علم فقه مبنا شود؟ یعنی چگونه براساس آن می‌توانیم روش اصولی‌مان را استوار کنیم؟

حجةالاسلام والمسلمین حسینی : بحث در بارهٔ حجت بود. ذکر کردیم وحدتی که حول محور پرستش خدای متعال بین کثراتی پیدا می‌شود، این یقین و حجت را نتیجه میدهد. نهایت این است که سطوح آن مختلف است. در این مطلب دقتی می‌کنیم تا ببینیم معنای اینکه می‌گوئیم سطوح آن مختلف است چیست؟ سطوحی از آن حیوانی است در این صورت برای کسی هم که در سطح ملکوتی باشد و بخواهد حوایجی را هماهنگ با سطح ملکوتی‌اش، برطرف کند که آن حوایج در سطح نازل حیوانی قرار دارد آیا همانند کسی است که تمامی حوایجش در سطح تولی آن سطح حیوانی است، یا اینکه خیر زمین تا آسمان فرق دارد؟ یعنی آیا او هم «کما تأکل الانعام»، اکل می‌کند؟ یا اینکه در اکلی که او دارد هیچ لذتی به غیر قرب ندارد، چون نعمت را برای خدا می‌بیند، شکر را برای خدا می‌کند، حمد را نیز از خدا می‌بیند. لذت یک لیوان آب سرد را که یک نحوه زیبایی و پسند است برای خدای متعال و رحمت او می‌بیند نه برای آب بنفسه؛ این مطلب را می‌داند که اگر یک ذره حالش با لذت بردن از این آب، مختلف باشد، از این سردی رنج می‌برد، اصلاً نمی‌تواند آنرا بیاشامد و تازه اگر نوشید این ابتهاج را پیدا نمی‌کند. آدمی که به بیماری مبتلا شده باشد، آن آب نمی‌تواند عطش او را برطرف کند. آب بسیار سرد از حنجرهٔ او که پائین می‌رود خنکی آنرا نمی‌فهمد مثل اینکه اصلاً هیچ نیاشامیده است. حتی در بعضی از مراحل بیماری حتی دهان نیز خنک نمی‌شود؛ یعنی سلسله اعصاب، خنکی را حس نمی‌کند. یک تلائم و یک هماهنگی بین این آب و نیاز او وجود دارد که این هماهنگی به طلب او نسبت به رحمت خدای متعال باز می‌گردد و مؤمن این امر را می‌فهمد، لذا

اینگونه نیست که حوایجی را که مربوط به عالم دنیا و عالم ماده باشد، به صورت حیوانی هماهنگ نماید، بلکه در رتبه‌ای که حیوانات در آنجا هستند، ملکوتی حضور پیدا می‌کند و مقهور آنها نمی‌گردد، مقهور صولت کفر نمی‌شود. بلکه وقتی با آنها برخورد می‌کند، برخورد کسی را دارد که در حال تسخیر یک حیوان چموش و لجوج است. برخورد کسی را دارد که به بیمار برای معالجه و اصلاح او روبروست، لذا حوایج خود را در عالم ماده هماهنگ کرده و حوایج دیگران را نیز هماهنگ می‌کند اما نه آنگونه که کافر در حوایج مادی‌اش وحدت و کثرت پیدا می‌کند. چرا؟ برای اینکه (در مرتبهٔ کمال ذکر می‌کنیم که) اگر در مرتبهٔ کمال سه سطح از حوایج فرض شود، مؤمن تمامی سطوح ملکوتی تا حیوانی را هماهنگ و یکپارچه می‌کند و به همین جهت است که قدرت رهبری کل را پیدا می‌کند.

۱ـ مرکب بودن حجت از امور روحی، نظری، حسی با حفظ اختلاف تأثیر

حالا ما اینرا فعلاً به صورت اجمالی برای ارائه یک تعریف براساس مبانی فلسفی‌مان نسبت به یقین و حجت طرح کردیم. حالا برگشته و مفهوم و معنای حجت را با فرمایشات قوم تطبیق می‌کنیم تا ببینیم آیا حجت را امری عقلی می‌گیرند؟ حالا آیا این امری عقلی شد؟ یا امری عملی شد؟ یا اینکه معنای حجت را باید «تعجیز» بگیریم که به معنای به عجز رساندن در مقام برخورد دو شخص یا دو جامعه است که یکی دیگری را عاجز می‌کند و ایجاد حالت عجز یا هماهنگی می‌نماید؟ آیا مربوط به وضعیت روحی می‌شود یا خیر؟

در ابتدا باید در نظر داشت که ما نمی‌توانیم محکی حجیت را و نه هیچ محکی دیگری را و نه خود حکایت را هم برای یک بخش، به صورت مطلق فرض کنیم، یعنی بگوئیم منزلت حجت، منزلت امور نظری یا منزلت امور روحی و یا منزلت امور حسی است. بله! می‌توانیم بگوئیم که سهم تأثیر امور روحی در آن چقدر است و سهم تأثیر امور نظری و یا سهم تأثیر امور حسی در آن به چه میزان است یا به بیان بهتر و رساتر می‌توانیم بگوئیم کدامیک سهم محوریشان کدامیک سهم تصرفی‌شان و کدامیک سهم تبعی‌شان بیشتر است. بنابراین حجت بنفسه مرکب است؛ یعنی به عبارت دیگر غیر از اینکه می‌گوئیم کسی که دارای حجت و یقین است وتوانسته است کثرتی را به وحدت تبدیل کند، و مراتب آنرا نیز ذکر می‌کنیم. (برای این مفهوم اجتماعی) می‌گوئیم آیا مفهوم این حجت اصلاً می‌تواند برای یک بخش تجریدی حساب شود؟ یا اینکه مقام و منزلت حجت خیلی رفیع است.

۱/۱ـ مرکب بودن هر موضوعی از امور روحی، نظری، حسی

این استکان و لیوان هم نمی‌تواند حسی فرض شوند، مفهوم اجتماعی حجت مفهوم رسایی است. این لیوان، حدوث اجتماعی آن یک زمان خاصی دارد و قطعاً لیوان به این شکل، حدوث اجتماعی‌اش، در یک دورانی نبوده است، مثلاً به شکل کاسه و جام بوده است. اینکه ظرف نوشیدنی از اقسام استوانه‌ها شود که فرمهای مختلف به

خود بگیرد و کلمه‌ای هم مثلاً به نام لیوان روی آن بیاید و کلمهٔ کاسه از روی آن برداشته شود، یک حدوث اجتماعی دارد و قطعاً هم فنا دارد؛ یعنی زمان دارد و زمان تبدیل هم پیدا می‌کند. بنابر مبنای ما حتماً در این امر، باید امر روحی حضور داشته باشد، حتماً باید در آن امر نظری و همچنین امر حسی نیز حضور داشته باشد؛ یعنی باید رفتار اجتماعی در سه سطح در این شیء قابل تعریف باشد (تا اینکه به حجت و کیف حجت برسد) البته سهم محوری بعض از این اوصاف، هر سه وصف هم سهم محوری، تصرفی، تبعی دارند ولی بعضی از آنها سهم محوریشان بیشتر است و بعضی سهم تصرفی‌شان و بعضی نیز سهم تبعی‌شان بیشتر است.

۱/۲ـ مکانیزم پیدایش حالات، افکار، رفتار بر محور تولی

حالا اگر بنا باشد در حجت، ما وحدت و کثرت حالت روحی که یقین است را ذکر نمائیم در این صورت این یقین چگونه می‌تواند حضور اجتماعی پیدا کرده و لقب احتجاج و حجت را پیدا کند. یقین، ایجاد یک نظام، و ایجاد یک وحدت و کثرتی بین حالات بود؛ یعنی «حضور ارادهٔ فاعل در نسبت بین حالات حول محور تعبد و بندگی و پرستش»؛ یعنی «اراده» یک تولی‌ای به مولا داشت، بعد متناسب با مرتبهٔ تولی‌اش یک امدادی شد، پس از امداد قدرت تصرف در نسبت بین حالات پیدا کرد؛ یعنی در آرایش دادن و نظام دادن به حالت بوسیلهٔ این آرایش دادن، پرستش جدیدی برای این اراده پیدا شده است، تولی جدیدی پیدا شده که نتیجهٔ آن امداد در مرتبهٔ بعد است.

امداد در مرتبهٔ «حضور در نسبیت» یا «قانون» است. (یعنی در نظام اراده‌ها) حالا می‌تواند با امداد ثانی حضور یابد. در امداد قبلی، اراده و تولی او نیز سهیم است، یعنی صحیح است که به امداد اولیه‌ای که برای پیدایش حالات شده است اخذ کنند و بگویند شما را به میزانی که تولی محوریتان بود، امداد کردیم تا حساسیتهایتان را تنظیم نمایید؛ یعنی ثمرهٔ اولین تولی در ظهور یافتن پیدا شده است. در ابتدا که «درخواست» بود، عقاب و حساب نداشت ولکن «ظهورش» قابلیت عقاب و حساب را دارد. قبل از امداد، فقط صرف قصد و وجه است. یک خلقتی کرده‌اند که یک تولی تبعی دارد که اصلاً آن از حساب خارج است. یک تولی اولیه‌ای دارد که قبل از امداد، تحقق فعل نشده است. حالا که او را امداد کرده‌اند به میزان امداد ایشان، ظهور فعل و ظهور فاعلیت پیدا می‌شود ولی نه ابتدائاً در رابطهٔ با خدا بلکه در رابطه با نظم دادن، حضور پیدا کردن و تصرف کردن در مخلوقاتی از مخلوقات خدا، اگر تصرف او تصرف به عصیان باشد جای اخذ و عقاب را دارد. «حالات و اوصاف»، مخلوقات خدای متعال هستند، ایشان در آنها تصرف کرده و نظام ارتباطاتش را حیوانی کرده است. در حقیقت در حالات خودش اعمال اراده و ولایت نموده است. در ملک مولا تصرف کرده است آنهم به گونه‌ای که سزاوار نبود تصرف کند. یا اینکه بگونه‌ای متناسب تصرف کرده که سزاوار بندگی است. حالا که تصرف کرده هم صحیح است که به او بگویند چرا اینگونه

تصرف کردی و هم صحیح است که مدعی داشته باشد.«۱»

حالا که گفتیم در هر رتبه‌ای که فرض شود وحدت و کثرتی با حالاتش پیدا کرده و در نظام فاعلیتها حضور پیدا می‌کند یعنی با قدرت فاعلهای تبعی که نفس حالات بودند با لشگر، گردان و گروهی که دارد در نظام ولایت حضور پیدا می‌کند، اما تمام فاعلهای دیگر که تبعی نیستند. در اینجا حالات بودند که تبعی بودند در آنجا برخورد دارید. «حضور در نسبتها» است. البته در اینجا مشکل‌تر است ولی بهرحال در تغییر قانونها سهیم می‌گردد. به این سطح تغییر قانونها، نظری یا عقلی می‌گوئیم. او حضور در این تنظیم نسبتها پیدا کرده است. به نسبت هم در کل یا از منزلت تبعی تبعی، یا از منزلت بالاتر حاضر می‌شود، ممکن است مثلاً هشتاد و یکی حضور تبعی داشته باشد و فقط یک حضور تصرفی داشته باشد و ممکن است ده تا یا پنج حضور تصرفی داشته باشد. (از هشتاد و یکی بنابر تقسیماتی که سرجای خودش انجام داده‌ایم که حالا با مثال به آنجا رجوع می‌کنیم والا الان وقت اثبات آنها نیست) نسبتی که از تصرف در نسبتها دارد حضورش در قانون است.

۱/۳ـ امکان تعجیز «روحی، قانونی، عینی» مولا نسبت به مادون

پس حضور فاعل در «حال» و حضور فاعل در «قانون» و حضور فاعل در «عین» را داریم. تعجیزی را مرتبهٔ بالاتر برای مرتبهٔ پائین‌تر در «روابط عمومی» ایجاد می‌کند که هم «تعجیز روحی» هم «تعجیز قانونی» و هم «تعجیز عینی» است.

۱/۳/۱ـ تعجیز به معنای حد خوردن تحرک تاریخی فاعل عاجز

البته این تعجیز به نسبت است نه مطلق. دامنهٔ تحرک تاریخی فاعل مقابل به این حضور حد می‌زند که آن نمی‌تواند بیش از میدانی که هم سطح با خودش است را هماهنگ کند. همانگونه که در یک منزلت می‌گوئید: «فاتبعوه شهاب ثاقب»؛ نمی‌گذارند شیاطین بالاتر روند و بر سر آنها می‌زنند و آنها را می‌گردانند، کفار هم می‌خواهند شبهه درست کنند که افراد را جلب کنند. کسی که حصن اسلام است بر سر او می‌زند و می‌گوید: برگرد! حد تو این نیست او را حد می‌زند. معنای حضور در نسبیت، همین حد زدن است. دامنهٔ اثر اجتماعی آنرا نمی‌گذارد توسعه پیدا کند. از نظر روانی در اینکه عمل و تصرفات او از یک دامنه به دامنهٔ دیگر بیاید، به عجز می‌افتد. کفار کسانی هستند که میل دارند همه را تابع کنند. «ود الذین کفروا لو تغفلون عن اسلحتکم و امتعتکم لیمیلوا علیکم میلة واحدة». آنها می‌خواهند شما را از همان راه ماده که دست خودشان است، تعجیز کنند، با متاع و سلاح و قدرت مادی شما را تعجیز نمایند، چون میدان عملکرد آنها میدان آخرت نیست، نمی‌توانند بگویند که ما بشیر و

---

۱ ـ البته این به نظر دور می‌آید ولی باید توجه داشت که وقتی که کسی می‌گوید تصرفات در آب و نان و... شد و حاضر هستند و گفته می‌شود که زمین شکایت می‌کند، خیال نکنید «اوصاف» قدرت شکایت پیدا نمی‌کنند! وقتی «الیوم نختم علی افواههم و تکلمنا ایدیهم» و غیر آن است، آن حالات هم حق دارند که شکایت کنند. تصرف کرده است. این درست است که ایشان امداد شده و سرلشکر شده و توانسته تصرف کند و به همانگونه‌ای که سفارش داده بود (البته به نسبت نه مطلقاً) امداد شده است. ولی تصرفاتی که کرده، حق است که به او بگویند اینها ملک شما نبوده است و شما هم تصرف بیجا کردی! یا احیاناً انشاءالله تعالی تصرفات صحیح داشته باشد و نسبت بین اوصاف را الهی‌تر کند؛ یعنی از طرف خدای متعال در منظم کردن و تهذیب حالاتش «خلافت» کند.

نذیر نسبت به آخرت هستیم. کسی این حرف را از آنها نمی‌خرد اما نسبت به عالم دنیا می‌توانند بگویند که ما برای شما مضیقه ایجاد می‌کنیم تا شما را تسلیم کنیم. اگر شما غفلت نکنید می‌توانید نگذارید. در وحدت و کثرتی که در منزلت قانون و قانونمند درست می‌شود حضور در نسبیت، آنها را به عقب می‌راند، در آنجایی که دیگر فاعلیت اجتماعی، یعنی حضور اراده‌ها در قدرت عملکرد یکدیگر می‌باشد.

۱/۳/۲ـ حضور در نسبیت اراده‌ها، تعجیز (قانونی) وسیله انتقال قدرت

اینجا یک نکته لطیفی را عرض می‌کنم که خیلی مهم است: در این نظام مدیریت الهی، اختیارتی به نفع انتقال آن به اقشار دیگری سلب می‌شود. اختیار در اینجا از کافر سلب می‌گردد، او را در منزلتی خلق کرده بودند که او اختیار داشت و آدم بود و می‌توانست در یک سطح بالاتری خلیفه باشد ولکن اختیار اجتماعی او سلب شد و به فرد دیگری انتقال پیدا کرد. مانند «نظام توزیع اختیارات اجتماعی» که شما ملاحظه می‌کنید اختیار از برخی سلب می‌شود و به برخی دیگر داده می‌شود. برخی دیگر که اختیار پیدا می‌کنند حق ولایت پیدا نموده و نسبت تأثیرشان در سرپرستی افزایش پیدا می‌کند. یک اختیار به اختیار دیگر انتقال پیدا می‌کند؛ یعنی یک اختیار تصرفی از طریق قانونمندی اجتماعی و نظام، تبعی می‌شود. «نظام ولایت» در جریان اختیارات، ایجاد وحدت می‌کند بدین صورت که فاعل متولی به ولایت الله در منزلت ولایت ملکوتی حضورش پس از حالات که در نسبیت است در نظام فاعلیت قرار گرفته در نظام که می‌آید اختیارات زیادی، تبعی او قرار می‌گیرند، در این صورت است که انتقال قدرت پیدا می‌شود. حالا او می‌تواند با یک ابزار بزرگی متصرف شود. همانگونه که شما خاصیت فاعلیت امواج، اشعه‌ها و رودخانه‌ها را تسخیر می‌کنید و آنها را در جهت مقصدتان بکار می‌گیرید و آنها تبعی ارادهٔ شما می‌شوند، در حرکت تکامل تاریخ هم قدرت کفار در نظام ولایت الهی انتقال پیدا می‌کند و قدرت تبعی ولات تاریخی می‌شود.

پس بنابراین بحث حجیت در بخش نظری «حضور در نسبیت» و «حضور در نظام ولایت» است. اینجا هم وحدت و کثرت است.

۱/۴ـ حجت روحی، نظری، عینی به ترتیب از سهم محوری، تصرفی و تبعی برخوردارند

البته حجت منحصر به بخش روحی نیست، هر چند این سهم محوری «هماهنگی حساسیتهای روحی» را بر عهده دارد. «هماهنگی نسبیتهای نظری» یا حضور در قانون و حضور اراده در نسبتهای نظام ولایت، سهم تصرفی را بیشتر دارد. «حضور فاعل در نسبتهای عینی» سهم تبعی را بیشتر دارد.

حالا در نسبتهای تبعی یعنی نسبتهای عینی، اگر کافر بر مؤمن غالب شد، لشکر کشی کرد و مؤمن را کشت آیا در جریان تاریخ، این مؤمن مغلوب و مقهور شده و قدرتش به کفار انتقال پیدا کرده است؟ یا اینکه خیر، قدرت کافر به دستگاه مؤمن انتقال پیدا کرده است، چون این صبر و مقاومت کرده و تسلیم نشده و حرفش و حضورش را در

نگهبانی قانون عوض نکرده است حضورش را در تولی، در نظام اراده‌ها که منشأ تصرف تاریخی بود که عوض نکرده است «و منهم من قضی نحبه و منهم من ینتظر و ما بدلوا تبدیلا» آنها که حرفشان را عوض نمی‌کنند. در عوض همان کسی که کشنده این مؤمن، است بدلیل عوض نشدن حرف مؤمن تردید بیشتر در وجودش ریشه می‌زند. همان کسی که کشنده است نمی‌تواند از حرفش در نزد دوستانش دفاع کند؛ یعنی حضور تصرفی او در هماهنگ سازی کسانی که در مرتبهٔ حیوانی هم رتبهٔ تولی‌شان بود، تضعیف می‌شود؛ یعنی تردید وارد آن دستگاه می‌شود، ولو آنها از آمدن و پرکشیدن به مرتبهٔ بالاتر عاجز شده بودند ولی در مرتبهٔ خودشان هم به تردید می‌افتند.

بنابراین حجیت را ابتدائاً اینگونه تعریف کردیم که نمی‌تواند مرکب نباشد، و نمی‌توان سهم تأثیر هماهنگی اوصاف روحی، حضور در نسبتهای نظری یا حضور در نسبتهای نظام ولایت، حضور در قوانین و حضور در اشیاء و نسبتهای عینی را از آن حذف نمود بلکه هر سه حضور دارند. و همچنین نمی‌تواند برای یک بخش، مطلق شود. یادآوری می‌کنیم که نسبتهای روحی، نظری و عینی باز خودشان در توسعه، ممتنع است که ارتباطشان به هم قطع باشد؛ یعنی نمی‌توانید بگوئید این خود مفهوم حجیت مربوط به این سه بخش است ولی آن سه بخش خودشان دیگر از همدیگر قیچی شده و بریده هستند. بعد هم وحدت و کثرتی که در هر سه سطح ایجاد می‌شود، برای هر سطحی هم سه سهم محوری، تصرفی، تبعی قائل می‌شوید و طبیعی است که محوری آن بخش «اوصاف روحی» و تصرفی آن، بخش «اوصاف نظری»، و تبعی آن، بخش «اوصاف عینی» می‌باشد.

*** - پاورقی**

حجةالاسلام میرباقری: به نظر می‌آید حضرت‌عالی می‌خواهید بفرمائید: اگر قرار باشد اصل در نظام خلقت را نظام فاعلیت و اساس را فاعلیت و قدرت و اراده بدانیم در این صورت «حجیت» به «جریان قدرت» تعریف می‌شود.

(ج): به «جریان اراده» تعریف می‌شود.

(س): به جریان اراده تعریف می‌شود که آن هم در همهٔ منزلتهایی که در عالم وجود دارد، طبیعتاً معیار حجیت، «غلبهٔ قدرت» می‌شود. هرگاه اراده‌ای بتواند غلبه کند همان اراده نسبت به اراده‌هایی که مقهورش می‌باشد حجت است. طبیعتاً باید معلوم نمائیم که حجیت را در آخر کار کجا می‌توان فهمید؟ در چه منزلتی معلوم می‌شود که این حجت است یا نیست؟

(ج): این سؤال مربوط به تعیین شاخصه‌های حجیت است شما همین که گفتید: «ولله الحجة البالغة» مطلب تمام می‌شود!

(س): در اینکه غلبهٔ مطلق برای خدای متعال است بحث نیست!

(ج): بله! یعنی حضور مشیت ایشان هم برای تعجیز در همه جا حاضر است. در ابتدا شما در اینجا توحید افعالی را بیان فرمودید و گفتید حضور حجت حضرت حق و اینکه عبد در هر مرتبه‌ای که قرار دارد احساس عجز کند، برابر او

باز است، برابر اولیای نعم او هم تمام شد. حالا مهم مطلب اینجاست (این مسأله را عنایت بفرمائید) که اتفاقاً به نظرم می‌آید بحث حجیتی که به فضل خدای متعال در اینجا تمام بشود در منزلت خودش، بحث بسیار قوی و غنی‌ای می‌باشد، یعنی اگر انسان بخواهد در توحید نگاه کند که آیا او یک چیز دیگری را در کنار خدا تراشیده و گفته که حالا به زور آن خدا را ثابت می‌کنم یا اینکه نه؟ بعد از آن باید ملاحظه کند که آیا یک چیزی در کنار پیغمبر خدا تراشیده است یا خیر؟ باید ببیند که آیا یک چوبی دست گرفته که بر سر کافر بزند یا نه؟ می‌گوئیم: بله! باید هم بزند، چوب بسیار محکمی هم باید داشته باشیم. خدای متعال کافر را مسخر شما قرار داده است! چرا مسخر نباشد؟ شما به میزان تولیتان حضور در نسبیت و قانون پیدا می‌کنید.

۲ـ معیار اتمام حجیت در وهله

(س): اینجا یک سؤالی مطرح می‌شود که البته گمان می‌کنم جواب سؤال باز روشن است، ولی سؤال را طرح می‌کنم که اگر در آخر کار ما گفتیم: نظام اراده‌هایی در عالم هست، این نظام اراده‌ها اهدافی را تعقیب می‌کنند. هر اراده‌ای هم بالاخره سهمی را در عالم دارد، در هر منزلتی از منازل که هست یک سهمی دارد. یک اراده‌ای وجود دارد که محور حرکت عالم است. این اراده غالب بر تغییرات تاریخ است. تا نظام اراده‌ها که پائین بیائیم میزان غلبهٔ هر قدرتی متناسب با نسبتش با آن ارادهٔ محوری می‌باشد. پس ما یک نظام قدرت و جریان قدرت و غلبهٔ قدرت بر قدرت تعریف می‌کنیم. این معلوم است که اگر ما فرض کنیم عالم دارای نظامی است که در این دستگاه جزء اصول موضوعه‌اش این است که ربوبیت الهی محور همهٔ تحولات در عالم می‌باشد و توسعهٔ عالم براساس ربوبیت و مشیت الهی و بعد هم مشیت اولیای الهی است. بنابراین یک جریان قدرتی در عالم واقع می‌شود که این جریان قدرت در نهایت منتجه‌اش به نفع اهدافی است که ربوبیت الهی و ولایت اولیای معصوم (علیهم السلام) تعقیب می‌کند. بنابراین، این یک معنای از حجیت غلبهٔ قدرت می‌شود. حالا ممکن است یک سؤالی طرح شود که این «غلبهٔ قدرت» را چگونه باید برای افراد این عصر اثبات نمائیم که حجت تمام شود! آیا منتظر بمانیم و بگوئیم ببین قدرت او شکست می‌خورد یا نه؟ یعنی اثبات حجیت چگونه می‌شود؟ ما معتقدیم که غلبهٔ قدرت در تاریخ برای مشیت ربوبی و برای اولیای الهی و برای دین، حق است که قوانین حاکم بر جریان توسعه و تکامل هستند، بله ما این غلبهٔ تاریخی را قائل هستیم اما هنوز که این غلبه واقع نشده است خوب در این صورت الان چگونه می‌توان اثبات کرد که این دین حق است؟! اگر حقانیت به جریان قدرت، تعریف شود، عجز در منزلت وقوع، اثبات حجیت می‌کند که آنهم هنوز واقع نشده و کسی را تسلیم نکرده که ما بگوئیم پس حجت تمام شده است! الان که کفار غلبه دارند...

(ج): وقوع تبعی یا وقوع دیگر، یعنی به عبارت دیگر «وقوع عینی» آن، تبعی می‌باشد. وقوع تصرفی آن «حضور در قانون» است.

(س): در منزلت حضور در قانون هم همینگونه است. الان آنها نسبت به قوانینی که برای رسیدن به غرایز و شهواتشان دارند، بر عالم مسلط هستند.

(ج): یعنی نسبت به قوانین اجتماعی که ما تولی به ولایت آنها پیدا کرده‌ایم، صحیح است که از طرف خدای متعال اخذ شویم فرمایش حضرت‌عالی دو پاسخ دارد که این دو پاسخ را عنایت فرمائید.

۲/۱ـ ضعف برهان عقلی در اتمام حجیت

یک پاسخ جدلی دارد که بگوئیم آن وقتی که شما حجت عقلی برقرار کردید و او گفت که حجت نیست، چکار می‌کنید؟ آیا بیشتر از انبیاء قدرت دارید؟! شما که امر باطنی و عجز باطنی را ملاک قرار نداده‌اید! در برهانی که می‌گوئید نظری است سه اشکال است. من هر سه اشکال را عرض می‌کنم.

۲/۱/۱ـ اقوی بودن معجزهٔ انبیاء در اتمام حجت، در عین عقلی نبودن آن

اول بالاتر از برهان را عرض می‌کنم که هیچ برهانی به آن نمی‌رسد که آن «معجزه» است. «معجزه»، باطناً، نظراً و عیناً کافر را عاجز می‌کند و به تمام مرتبهٔ بلوغ هم عاجز می‌کند؛ یعنی عجزی را که انبیاء (علیهم السلام) می‌آورند چون از طرف ولایت تکوینی می‌آیند و ولی تاریخی هستند هیچ کس برهانی اقوای از معجزه نمی‌تواند بیاورد. هیچ فیلسوفی نمی‌تواند ادعا کند که من بیشتر از حضرت موسی بن عمران(ع) یا حضرت عیسی بن مریم(ع) می‌توانم برهان بیاورم و برهان من رساتر است.

۲/۱/۲ـ یقین آور نبودن برهان نظری به نظر خود فلاسفه

بعد از آنجا پائین‌تر، به براهین نازله‌ای که بدست عباد در تصرفات اجتماعی است، می‌آئیم. هیچ برهان نظری صرفی را فیلسوف خود نمی‌گوید که این علت پیدایش یقین است. این اشکال دوم به طرح برهان است (بخلاف عجز) طرح اینکه برهان چیست و تعریف برهان چیست؟ (فعلاً در مرحلهٔ تطبیق هستیم) می‌گوئیم: «برهان»، یعنی تنظیم مقدماتی نظری که از یک بداهت نظری آغاز کرده و به لوازم آن هم تنظیم نموده و بداهت را جلو می‌بریم. بنده عرض می‌کنم اولاً: معجزه انبیاء از این قبیل نیست و شما نمی‌توانید بگوئید این اقوای از آن است. ثانیاً: این نمی‌تواند حالت ایجاد کند در حالیکه شما یقین را جزء حالات‌می‌شمارید. یقین در نزد هر دو فریقین جزء حالت است.

۲/۱/۳ـ محدودیت کارائی اجتماعی برهان نظری

ثالثاً: علاوه بر اینکه این برهان قابل قیاس با معجزهٔ انبیاء نیست، یقین هم ایجاد نمی‌کند؛ وحدت و کثرتی را هم که درست می‌کند دامنهٔ کارائی آن بسیار محدود می‌باشد. کارآئی اجتماعی وحدت و کثرتی که با تعریف نظری ختم می‌شود بسیار محدود است. نمی‌گوئیم هیچ خاصیتی ندارد بلکه می‌گوئیم در منزلت تبعی تشریف دارد! (از در عقب، صندلی عقب!) آن وقت چه دسته از مفاهیم اجتماعی و کدام ادبیات را می‌تواند هماهنگ کند (خوب عنایت کنید) این بحثی را که ما عرض می‌کنیم مدعی هماهنگی «ادبیات صنایع» است؛ یعنی تصرفات در

عالم ماده، و مدعی هماهنگی «ادبیات اجتماعی» یعنی تصرفات در جامعه و مدعی «وحدت و کثرت خود ادبیات و مفاهیم آن» می‌باشد. حالا یک مقدار در تطبیق بالاتر می‌آئیم (خوب دقت بفرمائید) در این بحث ما مدعی هستیم که عبادت را در تصرفات جریان می‌دهد؛ یعنی با تصرفاتش آن پرستش را دو باره در یک دایرهٔ وسیعتری جاری می‌کند. وقتی که با تعلق وسیعتری توانست جاری کند (با یک عده فاعل تبعی که همراه او هستند) به سوی خدای تبارک و تعالی، تولی می‌جوید.

۲/۲ـ غلبه مفهومی مؤمنین بر کفار در وهله

آن وقت در اینجا حجیتی راکه ما عرض می‌کنیم، فرقی که دارد این است که این غلبه، الان غلبهٔ مفهومی است که بر کفار داریم. مگر ما غلبهٔ مفهومی نداریم؟ در تصرفاتی که می‌کنیم هم تولی مفهومی داریم و هم غلبه مفهومی داریم. حالا می‌گوئید آثار عینی این غلبه کجاست؟ می‌گویم آثار عینی آنرا در چه مرتبه‌ای می‌گوئید؟ در مرتبهٔ مناظرهٔ اجتماعی که در روابط اجتماعی است ما دایرهٔ وسیعتری را می‌توانیم به وحدت و کثرت برسانیم ولی کفار نمی‌توانند. کفار در مرتبهٔ درست کردن پارچ و لیوان (که ما تا حالا نتوانسته‌ایم وحدت و کثرت را به آن دسته از تصرفات اجتماعی برسانیم) غالب هستند. در حالی که اگر ما در آنجا هم حاضر شویم غالب خواهیم بود. (خوب عنایت کنید این نکتهٔ حساسی است) اگر ما گفتیم: مفاهیم، تولیدی اجتماعی است، میزانی از مفاهیم را که ما می‌توانیم هماهنگ کنیم کفار همین الان بالفعل نمی‌توانند هماهنگ نمایند. آنها نمی‌توانند مفاهیمی را که در بارهٔ تعریف حرکت و کمال است هماهنگ کنند تا به جامعه برسند.

حجةالاسلام میرباقری: یعنی مفاهیم محوری را برای تصرفات، نمی‌توانند هماهنگ کنند اما مفاهیم تبعی را می‌توانند حول محور دنیاپرستی هماهنگ نمایند.

۲/۲/۱ـ تشتت در تئوری‌ها، علامت بحران فرهنگی کفار

(ج): و بعد اثرش این است که آنها نمی‌توانند «تئوری جامع» داشته باشند. تئوری متعدد و مشتت و متلون اساس زندگی اجتماعی آنها می‌شود. آنها باید به رأی اکثر کار را تمام کنند نه قانونمند کردن و نه هماهنگ‌سازی با یک قانون از نظر مدیریت، معنای با رأی اکثر هماهنگ کردن چیست؟ معنایش این است که این دستگاه نمی‌تواند تئوری جامع داشته باشد. یک بار باید حزب جمهوری بیاید به یک گونه‌ای بکشد و یکبار هم باید حزب دمکرات بگونه‌ای دیگر بکشد. یکبار باید با ژاپن بسازد و یکبار باید با او قهر کند و یکبار نیز باید آشتی کند. آنها محال است که بتوانند تئوری واحد تحویل بدهند، آنها، همهٔ حالاتی راکه فرد و جامعه و تمام اموری راکه ما از آنها صحبت می‌کنیم، را حول کلام محور می‌توانند به وحدت برسانند؟ آنها حتماً به «بحران فرهنگی» کشیده می‌شوند و بحران فرهنگی را فقط در منزلت تبعی علاج می‌کنند؛ یعنی همان مسأله آراء که می‌گویند رأی می‌گیریم، هر چه رأی آورد! «تلون» و «مالها من قرار» در بخش فردیشان وجود دارد «مثل کلمة خبیثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار» مثل خاری

است که با باد اینطرف و آنطرف می‌شود. اضطراب از فرد آنها جدا شدنی نیست، از نظام ولایت اجتماعی آنها نیز جدا شدنی نیست. در منزلت حیوانی توسعه پیدا می‌کنند ولی محال است که اضطراب ملکوتی و اطمینان قلب و آرامش پیدا نمایند. در بخش جامعه‌اش نیز قضیهٔ آنها همینگونه است.

۲/۲/۲ـ محوری نبودن تشتت در بین مسلمین با وجود نبودن «توسعه تفاهم مذهبی» در میان آنها

حالا اگر ما دچار تشتت شدیم هرگز تشتت ما قابل مقایسه با آنها نیست. تشتت ما محوری نیست؛ یعنی شما واقعاً کسانی را در شیعه ندارید که یکی روبروی کعبه نماز بخواند و یکی روبروی جای دیگر، مثلاً یکی ائمه طاهرین را مدح و تعریف کند و دیگری خیر! البته ممکن است، مراتب مختلفی از ایمان وجود داشته باشد.

بله! اینجا توسعهٔ تفاهم مذهبی پیدا نکرده‌اید. معنای «توسعه تفاهم مذهبی»، این است که «حضور اجتماعی» شما در «مفاهیم» شما «قانونمند» نشده است. اصناف برای خودشان مفاهیم پیدا کرده‌اند. این صنف برای خودش یک مفاهمه دارد و صنف دیگر برای خودش مفاهمهٔ دیگری؛ ولی همه دلها در این همدل هستند که «الله اکبر» و «یاحسین» بگویند. ماه محرم که می‌شود بیرون می‌آیند و عزاداری می‌کنند و یا در ماه رمضان روزه می‌گیرند.«۱»

اگر شما وحدت و کثرت را نه فقط در کیفیت حالات بلکه در جمیع کیفیتها، بیاورید زمانی که به کیفیت مفاهیم می‌رسید می‌گوئید: «قانون» و «قانونمندی»، یعنی آن چیزی که بعد از آن «تصرفات اجتماعی» بر آن پایه انجام می‌گیرد، بالاتر اینکه امداد می‌شوید و خاصیتهای ماده برحسب امدادی که خدای متعال می‌کند در آن ایجاد می‌شود. به تبع آن تولی مرتبهٔ خاص و بلوغی که شما دارید، چیزهایی را ایجاد می‌کنید. نگوئید: این زمین سرجای خودش است و هیچ چیز دیگر در آن ایجاد نمی‌شود! احتمال این را هم بدهید که چیزی ایجاد شود! حالا کفار برحسب تئوریهای مادی‌شان می‌گویند: انرژی‌های فراوانی به صورت ذرات از کرات دیگر یا از جو و فضا به طرف جاذبهٔ زمین می‌آید، شما احتمال بدهید که این ارزاق واقعاً از آسمان می‌آید! احتمال بدهید که واقعاً قدرتها از آنجا بیاید! و احتمال دهید که هم قدرت تسخیر برای شما می‌آید و هم خاصیت تصرفی‌ای که در ماده متناسب با آن قدرت، ایجاد می‌شود! نگوئید: یک وقتی چیزی و خاصیتی ایجاد شده و دیگر خبری نیست! این یک نحوه معنای التقاطی است که یهود می‌گویند بعد از مخلوق شدن عالم، دست خدا مغلوق است! خدا این اشیاء را با این خواص خلق کرده است و دیگر نمی‌شود کاری انجام داد! اینرا نگوئید، بلکه بگوئید: در همهٔ لحظات، هم

---

۱ ـ وقتی انسان از اینجا به بلاد و ممالک دیگر می‌رود و اقوام دیگر را می‌بیند یعنی مثلاً سنی یا مسیحی و یا یهودی را می‌بیند، به قربان ایرانیها یا شیعه‌هایی می‌رود که در ایران با آنها مخالفت تند داشته است. در ایران به دلیل آنکه در فهم یک مطالب، قدرت تفاهم نداشته‌اند، مخالفت خیلی تند با هم داشته‌اند؛ یعنی تفاهم اجتماعی‌شان قانونمند نشده است، یعنی «دامنهٔ وحدت وکثرت» آنها به «مفاهیم اجتماعی» نرسیده است. ولی آنجا که می‌رود، می‌بیند اینها در ریشه و اساس، حرف و اشکال دارند! حالا می‌خواهی حرم حضرت پیغمبر اکرم(ص) را ببوسی یا حضرت صدیقهٔ طاهره(س) را زیارت کنی، دائماً اذیت می‌کنند! در آنجا می‌گویی: صد رحمت بر کسی که من در ایران می‌گفتم این آدم ظلم می‌کند! اصلاً پشت سر آن ظالم می‌شود هزار تا نماز بخوانید!

عالم به عنایت خدای متعال فقیر است و هم اضافه می‌شود! چه عیبی دارد بگوئید بوسیلهٔ صلوات خدای متعال بر نبی اکرم(ص) بر عالم اضافه می‌شود و نعمتهایی ایجاد و اعطا می‌گردد و بعد به لسان همهٔ اینها تولی و تقرب واقع می‌شود.

حالا به سراغ بحث حجیت برمی‌گردیم و می‌گوئیم: اگر تمام کیفیتها را در نظر بگیرید و حضور در قانون و قانونمندی را اساس نسبت تأثیر بالاتر در تصرف در روابط اجتماعی بدانید در این صورت «مراتب روابط اجتماعی»، حول محور یقین شکل می‌گیرد ولی از طریق و مجرای «دامنهٔ قوانین» قدرت تصرف در روابط اجتماعی و مفاهیم و مفاهمه را می‌آورد و از طریق «اشیاء» قدرت حضور عینی حاصل می‌شود. هم نسبتهای عینی و هم نسبتهای نظری یا قانونی یا نظام ولایت داریم. صحیح است که به نسبیتی که در نظام ولایت برای شما، «منزلت» را معرفی کرده و برخورد فاعلها به هم بوده «نظام قدرت»، تعبیر کنید. وقتی به نظام فاعلیت می‌رسید صحیح است که نظام قدرت بگوئید؛ چون قدرت از یک دسته به دسته آخر انتقال پیدا می‌کند. الان بحث شاخصه‌های آن نیست ولی می‌شود گفت وحدت و کثرت آن به چه میزان باشد و یا این بر او از نظر روابط اجتماعی قدرت دارد و او بر این در روابط اجتماعی قدرت ندارد. اینها را می‌توان به عنوان شاخصه مطرح کرد ولی الان زمان بحث از شاخصه نیست. حالا مطالب تا اینجا را جمع‌بندی کرده و ارتباطش را با علم اصول نیز ذکر کنیم تا پاسخ اشاره‌ای به سؤال اول جلسه داده شده باشد.

۲/۲/۳ـ عدم ایجاد تردید (تعجیز) در مؤمن در صورت تولی به ولایت الهی

(س): حاصل مطلب این شد که می‌فرمائید: نظام اراده‌ها در عالم در منازل مختلفی حضور دارند و غلبهٔ تاریخی برای مشیت ربوبی و نظام ولایت الهی است و این غلبه در هر وهله‌ای هم واقع می‌شود. اینگونه نیست که صرفاً در تاریخ واقع شود. درست است که غلبهٔ نهایی به شکل منتجه، حاصلش در تاریخ ظهور می‌کند، بخصوص در منزلت تبعی ظهورش در پایان تاریخ است...

(ج): در منزلت تبعی بفرمائید متأخر از منازل دیگر است.

(س): بله! متأخر از منازل دیگر است. ولی همیشه «تعجیز» در هر منزلتی واقع می‌شود. منتهی نکته اینجاست که کسی که تعجیز می‌کند انسانی نیست که متولی به ولایت کفر است. ما چون خودمان تولی داریم، احساس می‌کنیم که آنها تعجیز نشده‌اند؛ یعنی چون قدرت ما...

(ج): یعنی حضرت ابراهیم(ع) یک طرف دنیا بود و ایشان یک ذره هم تردید نکرد معنای تعجیز این است که ایشان یک لحظه به تردید بیافتد ولکن ایشان تردید پیدا نکرده او را در آتش هم که انداختند تردید پیدا نکرد. حرف حضرت ابراهیم(ع) هم در تاریخ شکسته نشد. ولی حرف نمرود شکسته شد. مقاومت ابراهیم(ع) حتی برای اینکه او را در آتش بیاندازند، در آن دستگاه تردید ایجاد می‌کرد، هر چند آنها تجزم می‌کردند. با تردید، تجزم کردن یعنی

دلخوش و دلبسته بودن به همین مطامع حیوانی، آنها نمی‌توانستند حالت ابراهیم(ع) را داشته باشند. در بین خودشان دچار مخمصه می‌شدند؛ یعنی اگر شما روابط اجتماعی را منشأ به وحدت رسیدن قدرتها و اراده‌ها بدانید، بعد باید ببینید سلب قدرت از چه کسی به نفع چه کسی شده است. حتماً در روابط اجتماعی سلب قدرت از نمرود به نفع حضرت ابراهیم(ع) شده است؛ هر چند که در تصرفات عینی این سلب انجام نگرفته است.

(س): یعنی می‌فرمائید: ما نباید نگاه کنیم که چون نتوانسته‌ایم کفار را تعجیز کنیم، پس بگوئیم تعجیزی واقع نشده است؛ زیرا ما در این منزلت، حجت بر کفار نیستیم ولی حجت بر هر کافری تمام می‌شود، نه اینکه بعد از غلبهٔ تاریخی حجت بر کفار تمام می‌شود.

۲/۲/۴ـ وجود حجت روحی و فکری بر علیه کفار در عصر حاضر

(ج): یعنی در مرحله روحی که قطعاً الان حجت داریم. آنها بسیار مردد هستند حتی یک مورد اطمینان و آرامش را هم نمی‌توانید در آنها پیدا کنید. از آنجا که پائین‌تر بیاییم در مفاهمهٔ اجتماعی هم اگر میدان‌داری ما در مفاهیم و قوانین وسیع باشد در همانجایی که حضور داریم آنها بیچاره هستند! ما در قوانین توحید در بخش تبعی توحید (یعنی تجریدی) غالب هستیم! در آن بخش نمی‌توانند بر ما کاری انجام دهند؛ ولکن نه در «مواد مفاهیم ساختن» و نه در «محور برای مفاهیم ساختن» و نه در «سازماندهی کل مفاهیم اجتماعی» قرار نداریم. بخش حکمت حوزه در بخش تجریدی مفاهیم رفته است و آنجا کار کرده است. در آنجا کافر بر او غالب نیست. در آنجا وحدت و کثرتی که دارد این نسبت به او منسجم است. ولی نسبت به تصرف دادن و توسعهٔ مفاهیم و مواد مفاهیم را زیر و زبر کردن و مفهوم جدید آوردن در حوزه کاری نشده است ولکن آنها مثلاً در ریاضی کار کرده‌اند ولو ریاضیات آنها قانونمند کردن تصرفات در ماده است، خوب در این صورت محال است ریاضیاتی که حوزه دارد بتواند برابری با آنها داشته باشد. اگر شما در سطح جامع توانستید حضور داشته باشید کفار را در جمیع سطوح می‌توانید به عجز بکشانید. آنوقت اتمام حجت در این عصر این است که هر چه بیشتر و کاراتر کلمه حق را در روابط اجتماعی (یعنی در نسبتهای نظری) به وحدت و کثرت برسانید.

(س): ممکن است کسی بگوید: ما از کجا بفهمیم که آنها تعجیز شده‌اند؟ حضرت‌عالی نقض می‌فرمائید، در مورد استدلال می‌فرمائید که ما شهود می‌کنیم که مطلب با این استدلال تمام شده، به چه دلیل کافر هم شهود کرده است؟ او انکار می‌کند؛ یعنی ما از کجا می‌فهمیم که او در مقابل استدلال تعجیز شده است؟

(ج): چند تا نقض دارد. یکی اینکه خودتان می‌فرمائید: منشا ایمان نمی‌شود لذا در دعوی شهود، تأمل واضحی را طلب می‌کند.

(س): یعنی شهود ذهنی مقصود من است. در منزلت ذهن،اینکه او حتی اغنای ذهنی هم شده باشد.

(ج): «شهود ذهنی» را هم، بله، شما می‌توانید «اسکات ذهنی» بگوئید ولی نمی‌توانید «شهود» بگوئید.

اگر شهود بود حتماً باید ارتباط با حالت داشته باشد؛ چون برای شهود چیزی جز حضور را طرح نمی‌کنید. اگر حضور نباشد چه تعریفی برای حضور دارید ولکن اگر حضور باشد عین حالت است و خودتان می‌گوئید که این حکمت، حالت نمی‌آورد؛ یعنی این حکمت به حضور عندالنفس نمی‌رسد. این یک اشکال است ولی اشکالات متعدد دیگری نیز بر آن وارد است. یکی از اشکالات این است که از نظر ما اکبربرهان، برهان خدای متعال و رسل اوست که برهان آنها از این سنخ نمی‌باشد. فراموش نکنیم که سطح نظری دارد. سطح نظری داشتن غیر از این است که طریق حجیت و برهان به نظر و تعاریف خاصی که در بخش نظری است منحصر شود. شما در بخش نظری یک دسته تعاریف و یک دسته احکام دارید که این تعاریف و احکام به یک حد اولیه و به اصول موضوعه‌ای برمی‌گردد. انبیاء نمی‌گفتند که در اصول موضوعه اصل اول این است و اصل دوم و اصل سوم و چهارم این است. ما همان حد را رد نمی‌کنیم، نمی‌گوئیم حد، برهان نیست بلکه می‌گوئیم این حد،د یک نحوه تولی الهی در منزلت تجریدی مفاهیم اجتماعی است که منزلت تجریدی، منزلت تبعی است؛ چون تابع این است که مواد آن چه باشد تا چه قدرتی در تغییر جامعه و تصرف در جامعه داشته باشد. تصرفاتی که در جامعه واقع می‌شود، تابع صورت و ماده است. اگر صورت به تنهایی منظم باشد ولی مادهٔ آن مادهٔ بسیار غیر مؤثری از نظر تصرفات اجتماعی باشد، ردهٔ تصرفی آن پائین خواهد بود و کار آن خیلی ضعیف می‌شود. من اگر ابزار دقیق آورده باشم که با قوس الکتریکی اندازه می‌زند و اندازه یک هزارم میکرون را هم معین می‌کند. اگر این ابزار را برای اندازه‌گیری و برای بزرگی و کوچکی طول و عرض این اتاق، آورده باشم، می‌گویند اینرا برای چه اینجا می‌آورده‌ای؟ همان متر کافی است. اگر اختلاف این اتاق به سانت ختم شود کافی است. یعنی «ابزار»، متناسب با موردی که در آن بکار گرفته می‌شود درجهٔ حساسیتش اهمیت پیدا می‌کند. اگر شما بخواهید دارو بسازید مثلاً می‌گوئید تا یک میلی گرم هم من در بارهٔ آن اهمیت می‌دهم. ولی وقتی می‌خواهید بنایی کنید، اگر بگوئید: من می‌خواهم با میلی‌گرم سنگ و آهن را بسنجم و بخرم، می‌گویند این چکاری است که تو می‌خواهی انجام بدهی؟! اگر گفته شود او با جدول ضرب کار می‌کند و این هم با جدول ضرب کار می‌کند. می‌گوئید: جدول ضرب در چه چیز و برای چه اثری بکار گرفته می‌شود. ما می‌گوئیم بحث «تجرید» حتماً «کارایی» دارد ولی «کارآیی» تبعی، امّا دارد و در تولید «مواد» کارآیی ندارد. دستگاهی که جهت مواد را معین می‌کند متصرف است و دستگاه تجرید نمی‌تواند جهت را معین کند. تغییرات مواد باید حول «توسعهٔ در جهت» باشد. منطق دیگری باید جهت را معین کند. «مجموعه‌نگری» باید به نظام واحد و به «ولایت و تولی» تبدیل شود. جهت آن که معین شود، آنوقت می‌گوئیم آن محور است.

در حجیت هم اگر آمدیم و گفتیم این حجت است حتماً حضور فاعل در نظام حساسیتها و حضور فاعل در نظام

ولایت می‌باشد. می‌گوئید: حضور فاعل در نظام ولایت چه ربطی به حساسیتهای خودش دارد، می‌گوئیم: اگر حساسیتهای خودش و میزان تولی او نباشد منزلت او با کدام قدرت می‌خواهد وارد شود؟ یعنی چگونه می‌خواهد تولی داشته باشد؟ و چگونه لشکر آرایی کرده که حالا اراده‌های تصرفی را هم به دست او بسپارند؟ به هر نسبت که در اوصافش (که اراده‌های تبعی خودش است) تولی الهی داشت در اراده‌های تصرفی‌تان، نظام ولایت اجتماعی قدرت اراده‌های تصرفی او را در نظام، انتقال می‌دهند و منزلت او بالاتر می‌رود. بهر مقدار که منزلت پیدا کرد «قدرت تصرف»، یعنی «حضور در روابط اجتماعی» پیدا می‌کند. «حضور در روابط» یعنی «حضور در قانون» حضور در قانون همان چیزی است که شما لقب «نظری» به آن می‌دهید و می‌گوئید که این فرد توانسته است حاضر در قانون باشد در این صورت به وسیلهٔ حضورش در قانون در دامنهٔ وسیعتری تولی مجددی نسبت به خدای متعال (جلت عظمته) پیدا می‌کند.

۳ـ تطبیق بحث حجیت در علم اصول

۳/۱ـ تولی به کلمات برای توسعه پرستش، موضوع اتمام حجت درعلم اصول

الان نتیجهٔ مختصری از نسبت این بحث با اصول گرفته و انشاءالله برای جلسهٔ آینده روی آن تأملی می‌فرمائید آیا در اصول که می‌خواهیم تولی به ولایت الله پیدا کنیم و تعبدی که داریم، برای چه چیز و در چه رتبه‌ای می‌خواهد حضور پیدا کند؟ یعنی چه نحوه حجیتی را ما در اینجا می‌خواهیم؟ و منزلت کارمان چیست؟ کلماتی که از ناحیه خدای متعال و اولیای معصومین (صلوات الله علیهم اجمعین) وارد شده است، می‌خواهیم به این کلمات برای تصرفمان در کیفیات دیگری تولی پیدا کنیم. شکی نیست که پرستش اصل بوده و نظام حساسیتهای روحی، محور است، یعنی سهم محوری آن بیشتر می‌باشد نه اینکه مطلقاً محور است. به عبارت دیگر مثل «متغیر اصلی» که می‌گویند: اینجا هم بیشترین سهم در محوری را «حساسیت» دارد. «سهم تصرفی»، یعنی «حضور در تولی در قانونهای مفاهمه» یعنی پرستش خدای متعال در یک میدان وسیعتری.

۳/۲ـ بیان دو احتمال در رابطه با میزان تأثیراتشان در ایجاد توسعه پرستش در فهم کلمات

۳/۲/۱ـ سهیم بودن انسان در تعیین منزلت خود و سهیم نبودن آن در کیفیت فهم از کلمات

آیا وحدت و کثرت اینجا را هم باید ما درست کنیم یا مربوط به ما نیست؟ سهم ما به چه میزان است؟ اگر ما در اینجا بگوئیم که مطلقاً سهم نداریم، چه می‌شود؟ آیا بگوئیم حضور اراده و مشیت الهی و حضور ارادهٔ اولیای او در فهم از کلمات است؟ والسلام! آن وقت بگوئیم همه افراد این حضور را مساوی دارند؟ آیا بگوئیم کافر، مؤمن، فقیه و فاسق به یک میزان می‌فهمند و عارف و مؤمن و غیر آن متناسب با درجهٔ تقوایشان ادراک می‌کنند؟ یا اینکه افراد، استضائه‌ای که می‌کنند متناسب با مرحلهٔ تولی آنها می‌باشد. اگر تولی حیوانی داشته باشند استفاده‌شان از

آیات، حیوانی خواهد بود.

برادر پیروزمند: این احتمال دیگری شد؟

(ج): خیر!

(س): فرمودید که ارادهٔ انسان اصلاً سهم نداشته باشد.

(ج): هنوز سهم ندارد. فعلاً می‌گوئیم مرتبه‌اش مرتبهٔ حیوانی است بله، سهم ندارد اما سهم در خود استفاده ندارد ولی سهم در رتبه که دارد؛ یعنی می‌تواند خودش را حیوان کند. بعد می‌گوئیم: نفوذ ارادهٔ خدا در فهم او از کلام، حیوانی است. سهم برای خود فهم نیست بلکه سهم برای منزلت است. انسان می‌تواند خودش را با ارادهٔ محوری اصلاح و مهذب کند و بالا ببرد. ارادهٔ محوری که پرستش است می‌تواند متناسب با «سطح تهذیب ارادهٔ محوری»، نفوذ پیدا نماید، کانه فهم از کتاب به او اشراق بشود. در آنجا بگوئیم در فهم سهم ندارد ولی در تولی سهم دارد. «موضوع تولی» را خود فهم کتاب قرار ندهیم بلکه موضوع تولی، ارتباط با خدا و قصد باشد.

۳/۲/۲ـ سهیم بودن انسان در تعیین منزلت و کیفیت فهم

این یک فرض، فرض دیگر این است که موضوع تولی باید خود فهم هم بشود علاوه بر اینکه در سطوح محور پرستش سهیم است، مجدداً در فهم نیز سهیم است؛ یعنی بگوئیم: در خود فهم یک توسعهٔ زمانی و مکانی و یک تولی و ولایتی واقع می‌شود و بگوئیم متقوم است. «منزلت» در آن محور است ولی «نسبیت» و «حضور در نسبت»، متصرف در کیف فهم، مستند فهم است. یعنی پرستشهای مختلفی دارید، هر چند که یک پرستش نیست و پرستش دیگری محور است ولی آن پرستش هم در عین تولی داشتن به فعل قبل؛ یعنی مناسب بودن نسبت به فعل قبل، خودش فعل است هم اهل عبادت و طاعت و اخلاص هستید و هم چون اهل عبادت و طاعت و اخلاص هستید بی‌انصافی و غش در معامله نمی‌کنید. عیادت مریض و ترحم می‌کنید. حتی در «اعمال توسلیه» نه «اعمال تعبدیه» خودتان به یک کارهایی کمتر بها می‌دهید و به یک کارهایی بیشتر بها می‌دهید. می‌گویم: چرا؟ می‌گوئید: برای اینکه مناسب با آن امری که اصل قرار داده‌ام می‌باشد. حالا برای اینکه مطلب ساده‌تر شود از این پائین‌تر می‌آیم. مثلاً تصمیم می‌گیرید که به قم بیائید و درس طلبگی بخوانید مناسب با این مطلب باید یک مقدار از ارتباطات اجتماعی را تنزل دهید. نمی‌توانید ارتباطات اجتماعی خود را در شکلی قرار دهید که اگر طلبه نمی‌شدید.

حالا آیا ما می‌توانیم بگوئیم که پرستش خدا در تصرف، در «قوانین مفاهیم» و «مستند مفاهیم» و «اصول استنباط مفاهیم» و «قانونمند کردن و به وحدت و کثرت رساندن» حول مرتبهٔ روحی است؟ بله! می‌توانیم بگوئیم از این فارغ بوده و نیازی بدان نداریم. این ابزار تصرف و تولی و منزلت ما می‌باشد تولی در مفاهیم که با حالت صورت نمی‌گیرد. در «تولی در نسبتها»، «مفاهیم اجتماعی» یا «نسبیتهای نظام ولایت» که نمی‌توانید بگوئید که ما در اینها حضور پیدا نمی‌کنیم. حضور در اینها چه چیزی را برای بندگی خدا نتیجه می‌دهد؟ پرستش و تولی شما را توسعه می‌دهد باعث می‌شود در مکان وسیعتری خدا را بپرستید.

پرستش شما توسعهٔ مکانی پیدا می‌کند؛ یعنی چه؟ مگر پرستش هم مکان دارد؟! می‌گویم: مکان پرستش، مناسک رفتار و احوال، «کلمات و تصرفات» شما در جامعه است.

حالا سؤال مهم در اینجا این است که آیا در اینجا، ایمان اصل است؟ بله! آیا ولایت و تولی اصل است؟ بله! این ابزاری را که شما در آن حضور دارید، چه‌کاری انجام می‌دهد؟ کارش این است که «اقامه» می‌کند. حالا یکی از نکاتی را که انشاءالله تعالی بعداً باید به آن برسیم و مبسوطتر بحث کنیم این است که آیا اگر ما توانستیم استفاده‌مان را «قانونمند» کنیم، آیا این کار ربطی هم به «یقین» دارد؟ وحدت و کثرت کلمات، در نزد اولیای نعم الهی است. ولی اگر ما نتوانستیم به آنها وحدت و کثرت دهیم؛ یعنی به ادراک خودمان نتوانستیم وحدت و کثرت بدهیم نه اینکه آنها را به وحدت و کثرت نرسانیم! آنها که شامل بر همهٔ تاریخ هستند. مثلاً به یک روایت رسیدیم، به روایت دیگری که عام و خاص است نرسیدیم می‌آئیم یا او را معارض تعریف کرده و معارض بودن آنرا به گونه‌ای تعریف می‌نمائیم که خدای ناخواسته مفهوم آن، این بشود که یا این راست است و یا آن راست است! این امر تا در روایت است آسان است ولو با یک احتیاط می‌شود گفت که یقیناً یکی از ایندو صادر شده است و رد بشویم؛ یعنی بهره‌مندی خودمان را کم کنیم ولی در آیات چگونه عمل می‌کنیم؟ آیا در آنجا هم یقیناً و فوری می‌گوئیم که این متشابه است، آن را کنار بگذار! بعد در عمل‌عینی می‌رسد. می‌بینیم اینجا گفته است که «اشداء علی الکفار، رحماء بینهم» ما نمی‌توانیم آنرا با آیات دیگر جمع کنیم. می‌گوئیم: این برای زمان رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) است. اسلام دین رأفت و رحمت است. من یادم نمی‌رود یک کسی برای حقوق بین‌المللی در حال نوشتن مقاله‌ای بوده، ذکر کرده بود که اسلام را خشن معرفی نکنید. اسلام را دین رحمت و رأفت معرفی نمائید. (به این حرفی که عرض می‌کنم خوب عنایت بفرمائید) این اختلافاتی که بین عرفای ما در تهذیب و اختلافاتی که بین خطبای ما در تبلیغ و اختلافاتی که بین مفسرین ما در تفسیر وجود دارد آیا می‌توان گفت اینها آدمهای بی‌دینی بوده‌اند؟ والله اینگونه نیست! بعضی از اینها واقعاً اهل ریاضات زیاد نفسانی بوده‌اند!.

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

مبادی
اصول فقه
احکام حکومتی

۲۵

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۴/۲/۹

جمعبندی مباحث گذشته

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۲۵
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۴/۲/۹
عنوان گذار :	علیرضا پیروزمند	تاریخ بایگانی :	۷۴/۰۳/۲۵
ویراستـار :	حجةالاسلام محسنی	تیـــراژ :	۱۰۰ نسخه
حروفچینی و تکثیر از :	واحد انتشارات	نوبت تکثیر یا چاپ :	اول

بسم الله الرّحمن الرّحیم

تاریخ: ۷۴/۲/۹ جلسه ۲۵

***ـ جمعبندی مباحث گذشته**

۱ـ تعیین آئین‌نامه هر برنامه پژوهشی با ۹ وصف

حجةالاسلام میرباقری: اگر صلاح بدانید در ابتدا یک شمای اجمالی از موضوعات و فهرست بحث تعیین شود که روند بحث با همین فهرست کنترل شود؛ چون به نظر من، بحثهای بسیاری ارائه و منتقل شده و در هر قسمت آن، نیز مطالبی طرح شده است. بحث از ادبیات شروع شده و اینکه آیا ظواهر حجت هستند یا غیر از ظواهر، امر دیگری نیز حجت می‌باشد، به نقاط قوت علم اصول بطور اجمال و بحث دلالت و حجیت نیز اشاره شده است. اگر حضرت‌عالی صلاح بدانید این انتقالات را در یک روند و فهرستی مشخص نمائیم تا بحث را براساس روند فهرست ادامه دهیم و اگر انتقالی پیش آمد به محل خود بحث در فهرست موکول کنیم.

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: نسبت به این مطلب که جناب آقای میرباقری در باب معین شدن فهرست می‌فرمایند، زمانی می‌گویند فهرست خود مباحث معین شود که این چنین امری در «تأسیس» مقدور نیست! ما د راینجا که ادعای نبوت نداریم و بر ما کتابی نازل نشده است! از شما هم که کمک می‌خواهیم برای این است که دقت نمائیم تا گام به گام بحث را جلو ببریم. اینگونه نیست که من تا آخر کار مطلع باشم که مطلب چیست! انتظار تهیه و ارائه فهرست از کسی که بخواهد بصورت «تتبعی» بر روی یک متن کار کند و یک ذوق جدیدی را بیاورد معقول می‌باشد. برای کسی هم که حداکثر بخواهد تصنیف نماید یعنی بخواهد تطبیق جدید قاعده کند این کار عملی می‌باشد. حالا با توجه به این مطالب آیا نمی‌توانیم در «تأسیس» هیچ نظمی برقرار نمائیم؟ خوب این، یک حرف دیگری است و معنای آن نیز این است که ما یک امری را مواظبت کنیم و تا پایان کار آن امر را جلو ببریم تا اینکه به خوبی قدرت جمعبندی هر مرتبه را داشته باشیم که این کار خوبی است و البته دیگر این، فهرست خود مطالب و روند خود مباحث نمی‌باشد. بلکه، «قاعده‌مند کردن» مباحثه و «آئین‌نامهٔ مباحث» و تأمل خواهد بود. برای این کار سزاوار است که بحث، این سلسله امور را دارا باشد که استدلال و اثبات این امور در مقام دیگری است. در این جلسه صرفاً مسأله را بدین جهت طرح می‌نمائیم که آنرا پیاده و کنترل کنیم نه اینکه جای بحث اصول جاری خودمان را بگیرد. می‌توان گفت که هر بحث تحقیقی، پژوهشی باید این امور را داشته باشد. ۱ـ بحثی در امر

«ضـرورت» داشـته بـاشد. (تـوضیح ضـرورت بـعداً داده می‌شود) ۲ـ یک بحث هم روی «موضوع» انجام گیرد. ۳ـ یک بحث نیز روی «هدف» داشته باشد. این ساده‌ترین وضع برخورد با یک تحقیق است که «ضرورت و موضوع هدف» آن مشخص باشد. ۴ـ سپس یک بحث در بارهٔ «روند بحث». ۵ـ یک بحث در باب «عواملی» که بحث را جلو میبرد. ۶ـ و همچنین یک بحث در باب «مراحل» جلو رفتن بحث داشته باشد.

این سه امر دوم که تمام شد بعد از آن باید ۷ـ یک بحث در باب «برنامهٔ پژوهش» داشته باشد. ۸ـ یک بحث پیرامون و «سازمانی» که متکفل انجام برنامه است. ۹ـ و بحث سوم نیز در بارهٔ «مقدورات» است. اینها اموری است که یک پژوهش بایستی دارا باشد.

۱/۱ـ نامگذاری: «ضرورت، موضوع، هدف»

اگر به صورت خیلی اجمالی و گذرا و گزارشی بخواهیم (نه اینکه بخواهیم در آن بحث نمائیم چون بحث آن باید در باب دیگری که پژوهش چگونه باید انجام گیرد، صورت گیرد) در این صورت باید ملاحظه یک دسته و یک طبقه‌بندی از مفاهیم، یک خلاء را نشان دهد. بدین نحو که ما وقتی به مفاهیم نظر می‌کنیم، بتوانیم مثلاً روی یک «محور» آنها را تنظیم کنیم (البته اگر این کلمهٔ صحیحی باشد) یک محور برای آنچه که مفاهیم شامل است و محور دیگر برای آنچه که مشمول است و یک محور نیز برای هم عرضها قرار دهیم سپس نسبت بین آنها را برقرار نموده و نظام مفاهیمی را اجمالاً درست کنیم. این کار نظام مفاهیم ممکن است بسیار اجمالی و یا ممکن است تفصیلی انجام گیرد، بستگی به این دارد که مرحلهٔ پژوهش در چه مرحله‌ای باشد، بالجمله باید یک خلاء معلوم شود. بعد از آن باید یک تعریف برای «کمال» ارائه داده شود که این امر نسبت به هر کسی ضرورت دارد کاری به این ندارد که آن فرد مثلاً مسلمان یا غیر مسلمان باشد. در هر صورت باید برای کمال، تعریف داشته باشد. همچنین بایستی تعریفی برای «فلسفه تکامل» یا «فلسفه تاریخ» و همینطور تعریفی نیز برای «تنظیم نیازمندیهای جامعه» داشته باشد. در این صورت می‌گوئیم که نسبت بین آن «جدول مفاهیم و تعاریف» و این «جدول نیازمندیها»، «اولویت تحقیقی یا ضرورت عینی» را معین می‌کند؛ یعنی ممکن است شما هزاران هزار موضوع خلاء داشته باشید ولی نمی‌توان هر خلائی را قبول کرد که ضروری است در بارهٔ آن تحقیق نمود. اگر شما یک «جدول طبقه‌بندی مفاهیم» و یک «جدول طبقه‌بندی نیازمندیها» داشته باشید در این صورت «نیاز» را حتماً باید با «تکامل» تعریف نمائید. آنوقت نسبت بین این دو، تخصیص اولویت تحقیق را معین می‌نماید. این کار را هم به صورت تفصیلی و هم به صورت خیلی اجمالی می‌توان انجام داد. در هر ضرورتی هم که برای تحقیق اثبات می‌شود بگونه‌ای توجه به این امر (ولو من حیث لایشعر) وجود دارد. یعنی ضرورتی که برای یک مطلب نوشته می‌شود هم بگونه‌ای عنایت به مفاهیم و هم بگونه‌ای عنایت به نیازمندیها و هم عنایت به نسبت بین این دو، وجود دارد که طرح ضرورت می‌شود.

بعد از آن سراغ این امر می‌آئیم که موضوع را چگونه بشناسیم. به وسیله تعریف به ضدی که در مرحله ضرورت انجام شده (یعنی از بیرون تعریف شده) به صورت خیلی اجمالی تعریف بنفسه صورت می‌گیرد، که این همان تعیین موضوع است. یعنی راه بدست آوردن آن، این است که ما بصورت تخمینی چیزی را معرفی کنیم که جامع ارتباطاتی باشد که در خلاء گفتیم، مثلاً باید یک چیزی داشته باشیم که این خلاءها را پاسخ دهد.

آنوقت موضوعی که معین می‌شود در بارهٔ آن انتظاراتی ولو انتظارات تخمینی وجود دارد. انتظارات تخمینی برای ترسیم مرحلهٔ دوم می‌باشد. مرحله اول، «وضعیت مفاهیم» و «وضعیت نیازمندیها» است و مرحله دوم، «تغییر نظام مفاهیم» که کاملتر شده و «نظام نیازمندیها» که کاملتر شده، می‌باشد. فرض این است که در مرحلهٔ دوم خلائهای قبلی نیست بلکه خلائهای دیگری است. بنابراین نسبت بین اینها نشان می‌دهد که آن چیزی را که ما تخمینی فرض می‌کردیم چه کارآمدیهای جدیدی دارد. در این صورت «انتظارات» از کارآمدی را معین می‌نمائیم. انتظارات که معین شد همان «هدف» می‌شود.

بنابراین ما «ضرورت»، «موضوع» و «هدف» را موضوع بین خلاء و انتظارات (با معرفی عواملی که سازندهٔ موضوع است ولو به نحو اجمال) قرار می‌دهیم. اطلاعات اجمالی ما در این سطح همین اطلاعات می‌باشد که در مرحله دوم تفصیلی می‌گردد، یعنی در «روند و عوامل و مراحل» این اطلاعات تفصیل داده می‌شود.

«روند» یعنی بررسی مجدد نسبت بین خلاء و هدف، که آن «نسبت»، «موضوع» است ولکن «موضوع در جریان تبدیل» یعنی باید مرتباً برای آن مفهوم اطلاع، رشد جدید فرض داشته باشد و عوامل متغیر آن موضوع را باید از نظر مفهومی معین نمائیم. به عبارت دیگر تناسبات آن مرتباً با موضوعات و نیازهای دیگر مشخص‌تر شود تا وضعیت تعریفش را نتیجه دهد تا بتوانیم از بیرون و همچنین از درون آنرا دقیق‌تر و مضووع را متعین‌تر کنیم. در پایان کار یک موضوع و یک مفهوم کاربردی بدست می‌آید که ثمرهٔ پژوهش است. مفهومی را که در ابتدا داشتیم به شکل تخمینی برای آن زمینه‌ای درست نموده و برای آن فرض مطلوب کردیم و آنرا در نظام مفاهیم به ضد تعریف نموده و برای آن موضوع درست کردیم و سپس نسبت آنرا هم در نیازمندیها ملاحظه نمودیم. در ابتدای کار زمان دوم را ایجاد نکردیم بلکه در همانجا، بین زمان و مکان مفاهیم، آن یک جایی را برای آن، درست کردیم.

۱/۲ـ کلیات: «روند، عوامل، مراحل»

لکن در مرتبهٔ دوم این کار را وسیعتر انجام می‌دهیم. بعد از اینکه این کار وسیعتر انجام گرفت باید عواملی که می‌تواند احتمال را مقنن کرده و پژوهش و موضوع را تعیین کرده و رشد دهد را شناسائی کنیم.

سپس مراحل تبدیل را بشناسیم و معین نمائیم که مراحل تبدیل موضوعی را که قبلاً می‌شناختیم تا تبیینی که کارآمد می‌باشد چیست؟ چند فاز تبدیلی بایستی انجام گیرد؟ مثلاً این استکان که سنگ بوده چه وقت شیشه شده

و چه وقت شیشهٔ آن قالب خورده و چه زمانی پرداخت شده و چه وقت استکان می‌شود؟ در اینجا نیز باید بتوانیم مراحل آنرا معین کنیم. پس اگر بتوانیم روند درستی را ایجاد کنیم و عوامل و مراحل را هم توانستیم درست کنیم در این صورت کلیاتی که بتوانیم برنامه تحقیق را بنویسیم تمام می‌شود.

۱/۳ـ برنامه: «برنامه، سازمان، مقدورات»

اگر فصل اول «نامگذاری» و فصل دوم «کلیات» باشد در فصل سوم می‌توانیم «برنامه تحقیق» را بنویسیم. حالا که «برنامه» یک «پژوهش» را نوشتیم در این صورت می‌توانیم «سازمان» آن را نیز تعریف کنیم. اگر «برنامه» و «سازمان» آنرا تمام کردیم، بعد از آن باید بسنجیم که «مقدورات» چگونه است؟ در هر مرحله‌ای به چه میزان قدرت داریم که جلو برویم؟ بصورت بسیار کلی می‌گوئیم: یک چنین تطبیقی را خوب است که ما نسبت به بحث داشته باشیم تا مراحل بحث همیشه در دست ما باشد.

امر دیگری را نیز مجدداً باید مورد توجه قرار دهیم که چه چیزی است که از اول تا آخر کار درست می‌شود؟ باید بدانیم علمی را که ما داریم، سهم ما، در تصرف از گمانه و ابداع احتمال، معین می‌شود. «ابداع احتمال» اولین تصرفی است که ما در نظام فاعلیت داریم که با این کار حضور ما در نسبتها و قانونها شروع می‌شود. این گمانه تا زمانی که نظام بیاید و مقنن شود و تبدیل به قانون شده و بتواند کاربرد و کارآمدی پیدا کند حتماً اموری را لازم دارد، حتماً باید در یک سطح آن، زمینه معین شود که به آن «موضوع» می‌گوئیم و حتماً باید یک «مطلوب» برای آن درست شود. ولی احتمال که به خودی خود نمی‌تواند بین موضوع و مطلوب حرکت کند بلکه در خارج از احتمال سه چیز را لازم دارید. ۱ـ «زمینه یا موضوع» ۲ـ «مطلوب یا هدف» ۳ـ «مستند یا تکیه‌گاه سیاسی نظر فرهنگی» را لازم دارید. یعنی این احتمال باید برای قانونی شدن به یک چیز تکیه داشته باشد تا بتواند این ارتباط را برقرار نماید. بین این سه امر در نظام فاعلیت، می‌تواند حضور پیدا کند. زمینه یا موضوع (که نام زمینه را موضوع می‌گذاریم) موضوع بالاجمال در زمینه مشاهده شده و مطلوب بالاجمال نیز مشاهده می‌گردد و مستند نیز تکیه‌گاه استناد یا قانونمندی یا احتمال برتر و بالاتر خواهد بود. احتمال بالاتر در این سه امری را که عرض می‌کنم حتماً به فاعل بالاتر منسوب است. در این سه امر در نظام فاعلیت ایشان باید یک مرتبهٔ از تولی را داشته باشد تا بتواند یک تصرفی را انجام دهد.

حالا در مورد «گمانه» در هنگام مباحثه، وقتی که انتقال آن از ذهن یک نفر به ذهن نفر دیگر واقع می‌شود، گاهی است که تمثیلی را عوض می‌کنند. عوض شدن تمثیل می‌تواند به دو دلیل باشد. یکی اینکه کسی که تمثیلی بیان می‌کند، راه جدید و بهتری برای انتقال به نظرش رسیده است و می‌تواند در مرحلهٔ سابق بر انتقال باشد. خودش تکیه‌گاه نسبی قویتری را برای احتمال ملاحظه می‌کند؛ چون مستند شما هیچ وقت مطلق نیست بلکه مستند شما نسبی است در این صورت اگر یک قاعدهٔ بزرگتر را پیدا کرد، حتماً آنرا برای تطبیق و برای ربط بین زمینه و مطلوب،

بین موضوع و مطلوب و بین موضوع بالاجمال (که در زمینه مشاهده می‌شود) و مطلوب به میدان می‌آورد. با بیان این مطلب می‌گوئیم اگر ما بخواهیم در هنگام نشأت و «تولید علم» مطالعه نموده و در هنگام نشأت همکاری داشته باشیم این همکاری با همکاری در زمان آموزش تفاوت دارد. در زمان آموزش، قضیه تمام شده و زمان «توزیع علم» است. اما اگر بخواهیم در زمان نشأت همکاری کنیم باید بتوانیم بین نحوهٔ تطبیق کردنها و نمونه آوردنها جمع‌بندی نموده و ببینیم این تمثیل که عوض شده آیا برای تفهیم بهتر بود یا در رتبهٔ سابق بر آن بوده یعنی پیدا شدن التفات به یک نسبت به یک مستند قویتر برای انتقال.

۲ـ جمعبندی مباحث گذشته در سه وصف «ضرورت، موضوع، هدف»

۲/۱ـ بررسی «ضرورت» علم اصول احکام حکومتی

۲/۱/۱ـ ضروری بودن عدم جواز پرستش غیر خدای متعال

حالا به بحث خودمان برمی‌گردیم تا ببینیم سیر کار مطالب زیادی را که بیان کرده‌ایم که به گونه‌ای نیز به هم ربط داشته‌اند، چگونه بایستی ترسیم شود. ظاهراً تا حدود زیادی خلائی به عنوان نیاز اجتماعی برای تکامل بصورت بالاجمال واضح است ولو بالتفصیل واضح نباشد. بالاجمال واضح است که آدم از شرع یک یقین اجمالی دارد که نمی‌تواند انکار کند که خدای تبارک و تعالی پرستش غیر خودش را نمی‌پذیرد. «ان الدین عندالله الاسلام»، «و من یتبع غیر الاسلام دیناً فلن یقبل منه». اینگونه نیست که هرج و مرج باشد و هر کس بخواهد هر کاری انجام دهد آزاد باشد و هر چیزی را بتوان اسم دین بر آن گذاشت و هر کسی هم با هر چیزی به کمال برسد. تقریباً این مطلب نیز اتفاقی است که کفار در همهٔ شئون ابتهاجات دنیایی می‌خواهند رهبری و هدایت جوامع را بدست گیرند. اصلاً حرف آنها این است که شما کاری نداشته باشید که ما چگونه دنیا را اداره می‌کنیم بلکه خودتان نیز باید همراه ما باشید. حتی تا این حد هم موافق هستند که شما به میزانی که متوجه شدید و نخواستید، همراهی نکنید ولی مانع کار ما نشوید. هماهنگی آخرت هم برای شما باشد. در این معامله آنها حاضر هستند که اصلاً جنگ و گرفتاری نداشته باشند. می‌گویند شما در عالم روح و تعلقات آن و در عالم ذهن خودتان آخرت را فتح کنید. خدا امام خمینی «رضوان الله تعالی» را رحمت کند می‌فرمود: عنصر انگلیس در سفارت انگلیس در عراق از مترجم خود نسبت به مؤذنی که فریاد می‌زد سؤال کرد که او چه می‌گوید. جواب داد: اذان می‌گوید. سؤال کرد: آیا این کار برای منافع انگلستان در این کشور ضرری دارد؟! گفت: نه! گفت: بگو هر چه می‌خواهد بگوید! مخصوصاً اگر کاری باشد که مصحح عمل آنها شود که واقعاً باید گفت هر چه می‌خواهند بگوید و انجام بدهد. مصحح شدن، بدین نحو که گفته شود شما حادثه را ایجاد کنید ما هم ترجمهٔ مذهبی آنرا درست می‌کنیم که همین درست است. آنها باید بگویند پس اینکار را بکنید.

۲/۱/۲ـ تأثیر عمل اجتماعی و راه داشتن عدل و ظلم در آن

ولی اگر به نحو کلی، اعمال با پرورش ارتباط داشته

باشد و برای جامعه هم عمل اجتماعی داشته باشیم (که تعبیر سادهٔ عمل اجتماعی نیز تصمیم‌گیری در امر اداره است) این که دیگر چشم‌بندی نمی‌باشد. یعنی معین کنیم که مثلاً برای هر چند نفر یا خانواری یک قصابی یا یک نانوایی در محل می‌تواند باشد بیائیم برای آنها پروانه درست کنیم و نیازها را طبقه‌بندی نمائیم. هر کس چه چیزهایی را که تعلیم گرفت و امتحان داد در اطلاع داشتن به او تصدیق بدهیم و او حق داشته باشد که اینجا بنشیند و تنظیم امور کند. کار جامعه را طبقه‌بندی نموده و به آن نظام می‌دهیم. این امور، با تصمیم‌گیری انسانها انجام می‌گیرد. اساس صحبت آن است که آیا این فصل یعنی تنظیم امور (که بعداً خواهیم گفت: اساس آن سلب اختیار و انتقال اختیار به نفع یک عدهٔ دیگر است) را می‌توان بدون دخالت شرع انجام داد؟

اساساً هم شرع کار دیگری نمی‌کند. معنای تشریع را در شکل فردی آن نیز که ملاحظه کنید همین است. یک فعل را با خصوصیاتی قید می‌زند و می‌گوید: این صحیح است. بعد می‌گوید اگر این خصوصیت را از آن بردارى، باطل است. برای اکل مالهای باطل ارکانی قایل می‌شوید. شما نمی‌توانید بیع جایز انجام دهید و لوازم بیع لازم را بر آن بار کنید و بالعکس. نمی‌توانید در کلیه عقود و ایقاعات، ارکان آنرا بهم بزنید. در تصمیم‌گیری برای تصمیم مردم نیز شرایط درست می‌کنید که مردم در آن شرایط می‌توانند کار کنند. آن شرایطی را که شما برای مردم معین می‌نمائید باید به خصوصیات آن عنایت کنید. ظاهراً برای کسانی که در ضرورت بحث اصول جدید بحث می‌کنند، باید این امر تمام باشد والا این مسئله باید در جای دیگری تمام شود و در این بحث نمی‌توان این مسئله را تمام کرد. باید معین کنیم که با «تصمیم‌گیری» که «تصرف در اموال و اعراض و دماء»، «تصرف در اختیارات عباد»، «تصرف در اطلاعات عباد» و «تصرف در قدرت» است چه می‌خواهیم بکنیم؟! آیا براحتی می‌توان گفت: در این امور عدل و ظلم نیست! کسی که این مطلب را قائل شود احتیاجی به درست کردن علم اصول احکام حکومتی ندارد، با همان اصول باشد. ما هم توقع نداریم که در زمان تأسیس حتماً همهٔ اهل عالم التفات پیدا کنند. اتفاقاً این دسته‌ای را که عرض می‌کنم مشکله‌ای هم در بارهٔ آنها نیست؛ چون اینها همانگونه که تنظیمات کفار را بعداً اسلامی می‌کنند، از نظر حکمی از تنظیمات‌ها هم که خیلی جاهای آن قرص و دایر است بدشان نمی‌آید! حالا ما به این طرف قضیه کار داریم. کسانی که به این ضرورت معتقد باشند و برای آنها مطلب تمام است باید ملاحظه کنند که چه چیزهایی می‌خواهند؟

۲/۲ـ بیان اجمالی از سیر مباحث گذشته

در کاری که ما انجام می‌دهیم که (طبیعتاً از ابتدا کارها تا بدینجا با یاری خداوند انجام گرفته است) مرتباً سعی شده است نمونه‌هایی در کنار هم گذاشته شود که این نمونه‌ها مشعر به ایجاد یک احتمال در ذهن آقایان و قاعده‌مند کردن آن باشد، یعنی در حقیقت توجه و کار بوسیلهٔ تنظیم نمونه‌ها، قاعده‌مند کردن آنها و ایجاد احتمال شروع شده است.

در ابتدای این باب دقت و بحث شده است که «عنوان» موضوع، بریدهٔ از خصوصیاتش، چکاره است؟ گفتیم این مداد تراش منهای اینکه از چه چیز باشد، منهای اینکه در کجا تولید شده و منهای اینکه قیمت آن معین باشد یک چنین مداد تراشی اصلاً نداریم. به این وسیله سعی کرده‌ایم مسأله «نسبت» را در «موضوع احکام» روشن کنیم. در عین حال مواظبت داشته‌ایم که این نظام موضوعات هرگز نباید به شرع و استنباط خط دهد.

سپس یکی از موضوعات که خود «ادبیات» است را مورد دقت قرار دادیم که آیا ادراک از آن فیکس و ثابت است؟ آیا ادراک زمان شارع و زمان خطاب است؟ آیا ادراک در زمان حاضر و سمبلیک است؟ یا خیر؟ اگر بخواهیم تعبد را در آن اصل قرار دهیم، برای فهم از خطاب باز سراغ نسبت آمده‌ایم.

از آنجا به این مطلب منتقل شده‌ایم که شکی نداریم که این کلمات حجت است. ولکن مراتب حجیت فرق دارد. یک سطح استفاده از کلمات و استفاده از خود «کلمه» است که «حجیت ظواهر» است. یک سطح نیز به لحاظ «مفاهیم» است. اینجا طبقه‌بندی احتمالات از موضوع به مستند، خواهد بود. سطح بالاتر از مفاهیم، خود تولی است، چیزی که بر روابط اجتماعی حاکم است.

بعد از آن روابط اجتماعی را بر روی حجیت و طرح حجیت برده‌ایم «طرح حجیت» به اینجا رسیده است که «یقین مقنن متناسب با مرتبهٔ تولی»، حجت است». «حجت» است یعنی ولایت دارد و متصرف است» «تعبد» مرتبهٔ تولی می‌شود و «تصرف» مقنن ساختن روابط براساس آن مرتبه می‌شود.

۲/۳ـ بیان اجمالی سیر مباحث آینده

حالا در اینجا عملاً ما در چه مرتبه‌ای از بحث هستیم؟ در اینجا قاعدتاً از سه مرتبه بحث «ضرورت و هدف و موضوع» خارج شده‌ایم. داریم «روند» را بصورت بسیار کلی اشاره می‌کنیم تا بعد از آن بتوانیم «عوامل» آنرا بیان کنیم، آنهم عواملی که می‌تواند موضوع ما را رشد دهد، سپس «مراحل» آنرا بیان می‌نمائیم. البته در فصل مراحل اجمالاً باید بتوانیم برای پژوهش فهرستی ارائه دهیم در آنجا فهرست کلیات تمام می‌شود. در فصل مراحل که می‌خواهید فهرست کلیات تحویل دهید، می‌گوئید تا این مرحله باید این امر و تا این مرحله امر دیگری تمام شود. بعد از آن باید سراغ برنامه‌ریزی برای پژوهش بیائیم که حقیقت این کار، شروع تدوین آن می‌باشد یعنی شما می‌روید احتمالات جزئی خاص درون آنرا تنظیم می‌کنید که در آنجا می‌گوئید باید تمثیلها و نمونه آوردنها و احتمالات را طبقه‌بندی کرد و معین کرد که چه احتمالاتی تبعی و چه احتمالاتی تصرفی و چه احتمالاتی محوری می‌باشند؟ مثالهایی که برای انتقال است در کجا نمونه می‌باشد و در کجا نمونه به درد نمی‌خورد؟ مثلاً اگر در بخش کاربردی باشد، «نمودار» می‌شود و اگر در بخش نظری باشد، «اصطلاح و قاعده» می‌شود. و در کجا دیگر به آن قاعده هم گفته نمی‌شود بلکه «مبنا» گفته میشود؟ آنوقت می‌گوئیم: در زمانی که مبانی علم اصول احکام

حکومتی تمام شد باید آنرا تطبیق داده و بکار ببریم. بگوئیم که این امر د رکتاب و سنت چگونه میشود و مثلاً با چه شاخصه‌هایی می‌توان از آن استفاده کرد؟ مثلاً مفاهیم چه مشخصاتی باید داشته باشد تا بتوانیم از آن یک چنین استفاده‌ای را بنمائیم. در نهایت هم مسأله «سازماندهی» و مسأله «سنجش مقدورات» و «تدوین» آن تمام می‌شود. حالا من صحبت را در این قسمت از بحث تمام می‌کنم تا ببینیم برای حضرت‌عالی مطلب بالاجمالی نسبت به پاسخ سؤالتان روشن شد یا اینکه روشن نشد؟

حجةالاسلام میرباقری: بله! بالاجمال روشن شد.

(ج): حالا قصدم این است که طبیعتاً خود این بحث بنفسه از بحث اصول، خروج موضوعی دارد، فرض کنید اگر در جایی به نام «مرکز توسعهٔ احتمالات» و یا «بانک اطلاعات» یا «شبکهٔ اطلاعات»، قرار باشد کاری انجام گیرد که در آن کار بنا باشد زمینه برای احتمالات معین شود و یک نحوه معاونتی نسبت به پژوهشگرها انجام گیرد که طبیعتاً سطح آنها سطح این جلسه نیست، بلکه این کار در برنامه‌ریزی تحقیقاتی که کار تطبیقی است صورت می‌گیرد. این را هم اضافه کنم که معنای تطبیق هم اجتهاد دارد. یعنی همین کاری که آقایان در حوزه انجام می‌دهند و مثلاً فرض کنید اصول تأسیسی مرحوم شیخ «رضوان الله تعالی علیه» را هم مورد دقت قرار می‌دهند و هم پیاده می‌کنند. آنها نیز در تطبیق، احتمال می‌دهند، در آنجا نیز تطرق احتمال وجود دارد نهایت تطرق احتمال در آنجا با اینجا تفاوت دارد. زمانی می‌گوئید: مرکزی که بانک اطلاعات براساس عملکرد آن کار می‌کند، آن یک سطح دیگر دارد اگر گفته شود کنترل آن چگونه می‌شود؟ می‌گوئیم: کنترل آن از طریق بازدهی‌ای که از کارآئی دارد دو باره برمی‌گردد و مورد دقت قرار گرفته و جمع‌بندی می‌شود. در حقیقت اگر بخواهیم دقت کنیم صحیح است بگوئیم: برای خود فرهنگ باید بتوان یک توسعه‌ای تعریف نمود که این توسعه جریان تبدیلی از وحدت به کثرت رسیدن باشد و تقوم اینکه یک مبنا در موضوعات خرد جاری شود و بالعکس آن یعنی کنترل کردن اینکه نارسائیهای در تطبیق، آیا از بد بکار گرفتن قاعده برای احتمال و قاعده‌مند کردن آن بوده است؟ یا اینکه قاعده‌مند بوده و آنرا نیز خوب بکار گرفته ولی در آنجا این احتمال، زمینه ندارد؛ یعنی کارآمدی آن ضعیف است چرا کارآمدی آن ضعیف است؟ چون باید بتواند آنرا به بالا برگرداند، باید بتواند بگوید که فلان وضعیت بدلیل این بود که فلان قید را زدیم یا فلان قید را لازم داریم بزنیم؛ یعنی کم و زیادی باید آنجا واقع شود تا قدرت عملکرد آن در عمل بالا رود. به تعبیر دیگر کنترل جریانی که حاکم بر بانک می‌شود.

۲/۴ـ مروری بر بحث حجیت بر مبنای نظام ولایت

۲/۴/۱ـ بحث حجیت معرف ملاک انتساب به شارع (تعبد)

بهرحال از این مطلب بگذریم. موضوع این بحث کلاً در موضوع «مدیریت توسعهٔ فرهنگ یا توسعهٔ تفاهم» قرار می‌گیرد. طبیعتاً آن مدیریت، ابزارها، سازمانها و امکانات لازم خود را خواهد داشت. بنابراین بحث آن خروج

موضوعی از خود بحث علم اصول دارد. در بحثی که در خدمتتان هستیم بحث در بارهٔ «یقین مقنن» و «حجیت» می‌باشد. این پایه برای حضرت‌عالی کاملاً واضح است که سیری که تا به حال داشته‌ایم تا بدینجا رسیده‌ایم، اینجا برای جناب‌عالی یک جای غریبی که نیست، شما می‌دانید که اگر تصرفات در حجیت صورت گیرد، تصرف در مبنای اصولی که از آن بدست می‌آید واقع میشود؛ یعنی «حجیت انتساب به شارع» و «ملاک در تعبد»، این بنفسه جای غریبی نیست؛ یعنی جایی نیست که ما بگوئیم از این راهی که ما آمدیم بالاخره به کدام طرف سر در می‌آوریم؟

۲/۴/۲ـ بحث حجیت مبین تأثیر تعبد در شناخت

بله! به ذهن می‌آید که روال آمدن، روالی نیست که به خاطر مبارکتان مأنوس باشد که بگوئیم یک، اصل اول و دو، ثمرهٔ آن است، بلکه تنظیم نمونه‌هایی بوده که یک مطلب که تمام شده به اینجایی که الان هستیم منتهی شده است؛ یعنی از «موضوع و عناوین موضوع» آغاز کرده و الان به موضوع «تعبد» رسیده‌ایم. موضوع تعبد حتی معنی شناخت را هم نمی‌دهد. اینجا رابطهٔ بین شناخت و بندگی است. ما در اینجا به «شناخت شناسی» کاری نداریم. ما الان به این مطلب می‌پردازیم که معرفت ما چه نسبتی می‌تواند با بندگی پیدا کند. در بندگی به چه نسبت «ایمان» (که اعطایی است) و به چه نسبت «کیفیت» (که بوسیلهٔ شما ایجاد شده است) حضور دارد؟ یعنی عقاب و حساب و کتاب و غیره در کاری که کرده‌اید و نسبتی را که به شارع داده‌اید، وجود دارد، در این صورت به چه نسبت صحیح است بگوئیم ولایت مولی و ایمان است؟ و به چه نسبت بگوئیم کیفیتی است که شما در تولی خود داشته‌اید.

۲/۴/۳ـ اتمام حجت در صورت مقنن شدن یقین

یعنی محقق است که در انتساب به شارع، صرف یقین داشتن کار را تمام نمی‌کند. اگر یقین، مقنن نباشد این یقین ممتنع است که اجتماعی شود. ممتنع است کسی بگوید که این یقین به درد جامعه میخورد. آنوقت این مطلب را باید بررسی کنیم که آیا واقعاً حضور شما در یقین هیچ وجود ندارد؟ یا اینکه یک چنین چیزی ممتنع است. باید معلوم گردد که یقین مقنن چگونه می‌شود؟ و نسبتی که در ایجاد قانون و نسبیت و حضور تولی می‌تواند در تصرفاتش در نسبتها داشته باشد چه می‌شود؟ در علم اصول صحیح است که این مطالب به معنای مباحث الفاظ و لوازم عقلیه نمی‌باشد ولکن بحث در مبنای مطلب می‌باشد. بر این اساس شما دقت و نظرات و تطرق احتمالاتی را که دارید ملاحظه می‌کنید.

۲/۴/۳/۱ـ ضرورت مقنن شدن یقین حتی بر مبنای عرفا (اصاله الشهود)

حالا مطلب دیگری را حضور شما عرض کنم: شما در باب این تعاریفی که ارائه می‌دهید، دقت داشته باشید که کلیهٔ یقینهای موجود در اصول هم دقیقاً همین امر قاعده بر آنها صادق و حاکم است یعنی آنها هم مستغنی از این نیستند که به گونه‌ای امور را مقنن کنند. حتی کسی که می‌گوید: من با ریاضات عملی به شهود می‌رسم، او حتماً قائل به مرتبهٔ نقص و کمال است. نمی‌تواند بگوید: هر

کسی که صبح شروع به ریاضات کرد بعد از ظهر مانند من به شهود می‌رسد. این نسبتی را که بین مراتب دارد و برای ادراک، مراتب قائل می‌شود چگونه می‌باشد؟ اگر کسی پیش از ظهر وضو گرفت و گفت: «بسم الله الرحمن الرحیم» می‌خواهم نماز ظهر بخوانم به او که نمی‌گویند: از اول نماز ظهر و عصر دیگر تو قطب شده‌ای و برای تو شهود پیدا شده و کار تمام است! کسی که چنین چیزی را نمی‌تواند بگوید! یعنی نسبت و تناسب را نمی‌توان مطلقاً حذف کرد. فرض حذف آن را بالاطلاق حتی برای کسی که مدعی شهود هم باشد نداریم. چرا که به او می‌توانیم بگوئیم چرا افعال مختلف انجام می‌دهی؟ اینکه نماز می‌خوانی، روزه می‌گیری، حج می‌روی و مناسکهای متعدد داری معنای آن تعدد شهود است. اگر کسی قائل شود که باید سکوت کرد و ذهن را باید از هر خیالی خالی نمود، بایستی تخلیهٔ محض باشد، اگر بگوید: فقط این کار عبادت است و مثلاً هیچ چیز دیگری نبایستی نباشد، حالا اینکه خود این کار و ادعا از کجاست، یک بحث است والا حتماً در این کار او نیز مسأله حضور و نسبت و تناسب و فهم و امثال آن وجود دارد و حتماً سیر و سلوک مراحل دارد. اگر نسبت در کار نباشد و انتقال از مرحله‌ای به مرحلهٔ دیگری نباشد، سیر و سلوک چه معنایی دارد؟

من مرحلهٔ افراطی کار را مورد تخطئه قرار می‌دهم و آن طرف خط را مطرح می‌کنم. (برای اینکه این طرف خط را ببینیم که حدش چگونه است. نه اینکه می‌خواهم بگویم همین است و غیر از این نیست) سؤال می‌کنم آیا چنین چیزی واقعاً می‌شود؟ حالا اگر کسی ادعا کرد که چنین چیزی می‌شود آیا این عدم انحصار وحی نمی‌باشد؟! معنای وحی این است که همه کیفیات و خصوصیات و مناسک، بدون تطرق در طرق احتمال، به شخص اعطا می‌شود و کمال هم دیگر برای او فرض ندارد. مطلب همانگونه که هست به او اعطا شده است، دیگر نقص و کمال در ادراک یک مطلب، خروج موضوعی از وحی دارد. شریعت حضرت موسی(ع) برای زمان ایشان تمام بود حتی یک واو هم اضافه نمی‌خواهد. بعد هم که به شرع نبی اکرم(ص) خاتم انبیاء رسید دیگر این حرف تمام شده است. اگر کسی مدعی باشد که صرفاً ایمان کار را تمام می‌کند، معنایش این است که انزال وحی لازم نیست.«[1]» و لذا اینکه ما امر تعقل را مخصوص عالم آخرت بدانیم اصلاً نادرست می‌دانیم، واقعاً هم نادرست است! اینکه تفکر یک ساعت بالاتر از عبادت عابد است، مگر عابد نظر به عالم آخرت نمی‌کند؟ کار عابد نیز نظر به عالم آخرت است. در اینجا می‌گویند که می‌خواهد دیگران را بگیرد. در گرفتن دیگران که به قوهٔ عرفان نمی‌خواهد بگیرد! سد صغور کردن برای این است که می‌گویند: عالم، مانند حصن برای مدینه است؛ یعنی قدرت اینرا دارد که «توسعهٔ تفاهم اسلامی» را بالا ببرد؛ یعنی نگذارد شبهه

---

۱ ـ حدود ۳۷ یا ۳۸ سال قبل فردی در شیراز بود که می‌گفت نزول وحی انحصار ندارد ما هم سرمان را بر روی زانو می‌گذاریم و به ما وحی می‌شود و جبرئیل نیز همانگونه که با پیغمبر(ص) و علی بن ابیطالب(ع) حرف می‌زد با ما حرف می‌زند (استغفرالله) او متوهم شده بود، به نظر او می‌آمد که اصلاً مردم مسألهٔ نزول جبرئیل را به‌گونه‌ای دیگر متوجه هستند! بندهٔ خدا سرجای خودش خیلی هم ریاضت می‌کشید، بیدار ماندن و روزه گرفتنهای زیاد و مانند آن داشت.

بیاید. جلوگیری از نفوذ شبهه که تماماً به این برنمی‌گردد که کسی از نظر اخلاقی در دیگری نفوذ کند. اینکه اخلاق سرجای خودش درجه یک و محترم می‌باشد بحث و مطلب دیگری است. اصولاً حمل آیات و روایات بر تکامل ایمان به صورت مطلق که بدون بحث و بررسی ممکن نمی‌باشد. اصلاً صحبت این است که روایت می‌گوید: در مباحثه نقطهٔ فهم بسته می‌شود یا قوی می‌شود. حالا همین امر را هم می‌توان گفت که مقصود، مباحثات عرفانی، است. حالا در اهتمام به امور مسلمین و تدبیر امور آنها چه می‌شود؟ انسان حالتی دارد که اگر بخواهد مطلبی را به یک طرف قرار دهد می‌تواند بگونه‌ای استقامت کند! ولی آیا واقعاً اگر ما در این مطلب دقت نمائیم که مطلبی را که حضرت(ع) به زرارة فرمودند که «ان هذا و شبهه یعرف من کتاب الله» آیا غرض این بود که تو نمازت را با حضور کمتری می‌خواندی؟! آیا از «اجلس فی مجلس المدینه و افتی الناس» غرض این بود که فتوا نباشد؟! تفقهی که ذکر شده است اگر تمام آن، بحث محاسبه و مراقبه و مشارطه و سیر در حالات عالم برزخ و قیامت شود، کار درستی است ولی آن تهذیب غیر از این تهذیب می‌باشد. این، تهذیب تفاهم اجتماعی است. «تهذیب تفاهم اجتماعی» امر بسیار بزرگی است، یعنی «توسعهٔ تعبد» در «ادبیات جامعه» کاری را انجام می‌دهد که پرچمداری در امور سیاسی از طرف باطل به طرف حق بیاید؛ به عنوان نمونه کاری که انصافاً امام خمینی (رضوان الله تعالی علیه) انجام دادند این بود که پرچم را از دستگاه کفر گرفتند، دیگر سفیر و یا کاردار درجه چندم آمریکا و انگلیس و روس نمی‌تواند به وزارت امور خارجه زنگ بزند که به رئیس حکومت پیغام بدهد و رئیس حکومت نیز مانند یک مجری دست‌نشانده اطاعت بکند! چراکه تصمیم‌گیری در امر مسلمین به خود مسلمین انتقال پیدا کرده است. نظیر همین امر در درجه دوم در باب امور فرهنگی است. «توسعه تفاهم» و «ادبیات عمومی» حتماً با «نظام ارزشی» ارتباط دارد و عوض کنندهٔ «آبروی فرهنگی مفاهیم» است؛ یعنی یک دسته از اخلاقها در جامعه زشت می‌شوند. اگر الآن می‌بینید یک دسته از اخلاقها زشت و ناپسند نیستند، بدانید این کار انجام نگرفته است و این امر نیز از راه تهذیب فردی امکان‌پذیر نیست. الان خیلی از بزرگان همانگونه که شرع فرموده است در امور شخصی، معروف را معروف و منکر را منکر می‌دانند و مهذب نیز می‌باشند، حال اینکه نظام ارزشی جامعه برخلاف نظام ارزشی آنهاست. اموری راکه آنها مستحب و مکروه می‌دانند جامعه برخلاف آن نظر می‌دهد. «تغییر نظام ارزشی»، یعنی «پرچم قدرت فرهنگ» را بدست اسلام بدهید. اگر پرچم قدرت فرهنگی دست اسلام بیافتد، عمر کافر غلیظ هم مجبور می‌شود که کتاب الله بگوید. کسی که یک لحظه هم ایمان نیاورده است برای ریاست دنیایی خود مجبور است دم از دین بزند. نمی‌تواند مستقل از دین حرف بزند!

۲/۴/۳/۲ـ ضرورت مقنن شدن یقین در استظهار از کلمات

بهرحال امروز در باره این مقدمه‌ای که طرح شد خیلی زیاد صحبت نمودیم. آنچه که فعلاً مورد بحث می‌باشد

این است که حالا اگر واقعاً معنای حجیت و ملاک حجیت به عنوان یک اصل تغییر کند، چه «توسعه» و «تضییق» و «تغییر هویتی» را در پی دارد و اثر آن در اصول به چه میزان می‌تواند باشد؟ مگر اصول، قاعده‌مند کردن تطرق احتمال نیست؟ مگر کار استظهار و مستظهر شدن فقیه و فتوا دادن می‌تواند نیازمند به مقنن کردن ابداع احتمال نباشد؟ اگر بخواهیم کاری که یک فقیه انجام می‌دهد تا بگوید «هذا حکم الله» را تحلیل کنیم چه می‌گوئیم؟ کسی که رساله می‌نویسد چکار می‌کند؟ زمانی آنرا خرد می‌کنیم و می‌گوئیم ایشان روایات و آیات را می‌بیند، با ادبیات زبان عرب آشناست، اصول لفظیه و اصول عقلیه را می‌بیند، خوب بعد از این امور در پایان به وسیلهٔ این فقیه چه کاری انجام می‌گیرد؟ آیا در هر مرحله، احتمالات را متناسب با آن مرحله مقنن می‌کند و بعد ادعا می‌کند که این حکم الله است؟ یا اینکه کار دیگری انجام می‌دهد؟

*** ـ پرسش و پاسخ**

۱ ـ اثبات ضرورت علم اصول احکام حکومتی با تنظیم نمونه‌ها

(س): عرضم این است که همین سیری که برای بحث فرمودید روشن‌تر گردد به خود سیر نمی‌خواهیم وارد شویم، بلکه آن سیر را مفروض می‌گیریم که ضروری است در بحث از یک موضوع، بحث از «ضرورت، موضوع و هدف» داشته باشیم، بعد از آن بایستی مراحل بعدی را داشته باشیم. خوب اگر بخواهیم همین سیر را در بحث خودتان جاری کنیم می‌بینیم که الان عملاً این بحث طبق روال این سیر انجام نشده است بگونه‌ای که ما در ابتدا باید ضرورت علم اصول جدید را بحث کنیم و بعد از ضرورت بینیم...

(ج): آیا ضرورت را با بحث تمام می‌کنید یا اینکه با تنظیم نمونه‌هایی به ضرورت می‌رسید؟ یعنی آیا ضرورت در خاطر مبارکتان ایجاد می‌شود یا در ابتدا یک بحث به نام ضرورت داریم؟!

(س): بالاخره همانکه می‌فرمائید ضرورت یعنی...

(ج): یعنی مثلاً کارهایی که در بارهٔ اثبات ضرورت انجام گرفته است.

(س): عرضم این نیست که خود ضرورت باید بحث باشد یا نباشد، البته خود بحث هم ممکن است یک عملیات باشد که ضرورت را به عنوان یک تعلق خاطری، ایجاد کنیم.

(ج): به عنوان احتمال، در آن تعلقی که شما دارید، مثلاً وقتی بخواهید با هر مستمعی مفاهمه کنید حتماً او تعلقاتی دارد، مهمترین چیزی که در تفاهم، موضوع نظر شما است، توسعهٔ تعلق او می‌باشد، که این تعلق در باب فرهنگ باید توسعه پیدا کند تا توسعهٔ تفاهم انجام گیرد. یعنی مثلاً شما منبر که تشریف می‌برید حتی آنجایی که مخاطبین شما کاملاً بی‌دین باشند نمی‌شود برای آنها در بارهٔ خدا فکر کرد، ولی می‌توان پیرامون چیزی که ملایمت شدید با مرتبهٔ تولی او دارد فکر نمود، او می‌خواهد در دنیا به مطامع خود برسد، از این رسیدن به مطامع، آزادی را تلقی می‌کند در این صورت شما بحث را پیرامون «توسعهٔ

امنیت» قرار می‌دهید. او هم بعد از شنیدن مطالب می‌گوید ایشان چقدر خوب صحبت می‌کند! ولی شما به وسیلهٔ این خوب صحبت کردن، می‌خواهید او را به جای دیگری ببرید. می‌خواهید به او بفهمانید که توسعهٔ امنیت راهی بجز تکامل ندارد. تکامل هم راهی به غیر از بندگی ندارد، ولی در ابتدای کار که نمی‌توانید با او از بندگی صحبت نمائید. بندگی از ملکوت سر در می‌آورد و این امر چه ربطی با او دارد؟! پس در اینجا باید با او بگونه‌ای دیگر صحبت کنید. شما برای آن کسی که می‌خواهید با او «مجادلهٔ بالتی هی احسن» داشته باشید در اول باید از همان چیزی صحبت کنید که رتبهٔ یقینی قبول او می‌باشد. دراینجا و در مباحثه خودمان اول کار باید آن متیقن حقیقی‌ای که تولی در آن سطح واقع شده است، تکیه‌گاه قرار گرفته و «توسعهٔ ظرفیت» برای «شدت تولی» واقع شود. بعد از آن طبیعی است که به «توسعهٔ تفاهم» می‌رسد. لذا نمونه‌هایی که در این مرتبه ذکر و تنظیم می‌شود طبیعی است که باید از نمونه‌هایی باشد که این کار از آن بیاید؛ یعنی بایستی بتواند حساسیت جدید ایجاد کند تا امکان احتمال جدید باشد.

حالا اگر ما برای تنظیم مباحث گذشته یک ارزیابی داشته باشیم این حرف خوبی است. اگر بخواهیم مباحث گذشته را ارزیابی نمائیم که آیا نمونه‌ها توانسته‌اند اثبات ضرورت کنند چه ثمره‌ای بایستی به آنها بدهیم. (یعنی ایجاد این حساسیت و بعد هم گمانهٔ ضرورت را تمام کنند) البته طبیعی است که می‌توان نمونه‌ها را خیلی مبسوطتر از این ذکر کرد، مثلاً موضوع را که در طبقه‌بندی موضوعات طرح می‌کنیم فرضاً بجای اینکه یک مداد تراش را در دست بگیریم و برای یک دانه از آن بگوئیم: حتماً این یک قیمت، یک جنس و یک کاری دارد و کارآئی اجتماعی آن نیز اسم فعل یا اثر فعل یا محصول فعل یا اسم قیمت یا اسم جنس آن است، بجای اینکه بخواهیم این کارها را انجام دهیم می‌توانیم نمونه‌های زیادی را ذکر کنیم. شاید در جای خودش هم ذکر نمونهٔ بیشتر خوب باشد؛ یعنی در سطوح مختلف بتوانیم نمونهٔ زیاد ذکر کنیم. می‌شود هم گفت که برای مرحلهٔ اول خوب است چند نمونه ذکر کنیم تا به ما اجازه انتقال به مرحله دوم را بدهد چراکه نسبت به اکثر این بحثها سابقه ذهنی داریم.

۲ـ قاعده‌مند کردن احتمالات نسبت امور حکومتی بر محور تعبد «موضوع علم اصول»

به عبارت دیگر اینکه موضوع را در مجموعه ببینیم، سابقه ذهنی آن تمام شده است، فقط اشاره‌ای برای التفات و ربط آن بحثها به بحث اصول لازم می‌باشد، اگر ربط آن تمام شود پس از آن باید بحث شناخت‌شناسی داشته باشیم که آنهم (الحمدلله رب العالمین) انجام گرفته است؛ یعنی بلافاصله گفته شده یک موضوع به لحاظ شناسائی چگونه میشود؟ و ادراک ما چگونه می‌باشد؟ بعد از آن گفته‌ایم که حالا که کلمات وحی می‌خواهد موضوع ادراک ما قرار گیرد باید به سراغ ضرورت اصول جدید بیائیم. احتمالاتی که تا این مرحله ذکر شده آیا با این سه مرحله، موضوعاً مشخص شده است که اصول جدید چیست؟ و

چه انتظاراتی از آن داریم؟ یا اینکه تا به حال مشخص نشده است؟ اینرا می‌شود تنظیم و تبدیل کرد و مشخص نمائیم، مثلاً به نسبتی، سخن از نیازمندی جامعه طرح شده است، بعد از توجه به بعضی از مفاهیم به نیازمندی جامعه توجه شده است و بعد از نیازمندی هم به نظر ما می‌آید «موضوع» بالاجمال تمام شده است که موضوع نیز این است که بتوانیم احتمالاتی را که در امر «تعبد» نسبت به «امور حکومتی» است، قاعده‌مند کنیم. در عین حال من خود این جلسه را جلسهٔ بسیار خوبی می‌دانم که مثلاً هر ده جلسه یا بیست جلسه‌ای (حالا ده جلسه باشد بهتر از بیست جلسه است) یک ارزیابی و جمع‌بندی نسبت به گذشته صورت گیرد که این کار، هم انتظارات را هماهنگ می‌کند و هم در هماهنگی انتظارات، خستگی برطرف می‌شود. زمانی می‌گوید: حالا معلوم نشد که به کجا می‌خواهیم برویم و مطالب چگونه خواهد شد؟ و زمانی هم مطلب معلوم می‌شود و اینگونه نیست که سیر بدون حساب و کتاب باشد.

(س): اینکه «سیر» را عرض می‌کنم، اگر سیر بحث هم روشن نشود برای من شخصاً اینگونه است که خودم برای مفردات بحث یک ترکیب دیگری درست می‌کنم. آنوقت ممکن است که مقصد...

(ج): البته نه تا آخر، بلکه چند بار می‌شکند! ولی این درست کردنها خوب است، میزان دقت را بالا می‌برد. امّا چون شما مفردات را بگونهٔ دیگری ترکیب می‌کنید، از موضع خودتان استقامت می‌کنید؛ یعنی ما به یک میزانی، می‌توانیم در ذهن شما ایجاد نظام کنیم. بهرحال شما مرتکزاتی دارید که از پایهٔ آن مرتکزات به این احتمالات برخورد می‌کنید و یک نتیجه‌گیری‌ای می‌فرمائید. مطلب از حاصل برخورد حضرت‌عالی و عرایض ما تمام می‌شود. یعنی اینگونه هم نیست که هیچ برخوردی در بین نباشد!

(س): من عرضم چیز دیگری است اینکه تأکید می‌کنم که روند و فهرست بحث روشن شود برای این است که کلیت طرح بحث بدست بیاید والا مفردات آن در جلسات تلقی می‌شود ولی ترکیب آن به امان خدا می‌ماند که در این صورت خود آدم باید یک ترکیب برای آن بسازد!

(ج): به ذهن نمی‌آید که اینگونه باشد! چون حتماً شما ترکیب می‌کنید و یک موضعی روی بحثها می‌گیرید؛ یعنی ممکن است شما در نظرتان باشد که این بحث، نظام تحویل نداد ولی در دستگاه نظری شما جا پیدا می‌کند و با مبانی شما برخورد می‌کند و مبانی شما نیز حتماً شما را تحریک به دفاع می‌کند؛ یعنی می‌خواهم عرض کنم که یک مقدار از آن هم در دست مرتبهٔ ایمان و تولی و قرصی شما می‌باشد اینگونه نیست که از مبانی به زودی دست بردارید. واقعاً من این امر را ازکم التفاتی بعضی از دوستان می‌دانم که گاهی مثلاً پشت سر بعضی از دوستان (حالا چه جناب‌عالی و چه دیگران) می‌گویند اینها مرعوب شما شده‌اند و از شما می‌پذیرند! حال آنکه اینگونه نیست! بلکه هر کس در هر سطحی که بحث را آغاز می‌کند یک مبانی دارد که مطالبی را که می‌گیرد در دستگاه خودش می‌برد و برخورد می‌کند. بحث هم با همان برخوردها

تقویت می‌شود؛ به عبارت دیگر اگر بنده بخواهم مطلب خودم را آسیب‌شناسی کنم، محال است که خودم به تنهایی بتوانم آسیب‌شناسی نمایم. در محضر شما و برادران که بحثی را می‌گذاریم، شما اشکالی که می‌کنید، من منتقل می‌شوم که آیا این اشکال وارد است یا اینکه کاملاً پاسخ دارد؟ هرگاه دیدم وارد است، مجبور می‌شوم برگردم و در مبانی دقت و تأمل بیشتری نمایم تا ببینم بحث چرا اینگونه شد؟ و کجای آنرا ما غفلت کرده‌ایم؟ از حاصل بحث، روندی تنظیم می‌شود. البته روند را میتوان بصورت اجمالی در سطح «کلیات» عرض کرد ولی در سطح «برنامه» نمی‌شود.

۳ـ ضرورت ملاحظه نسبت بین عناوین عامه تکلیف و حاکم کردن آن بر طبقه‌بندی موضوعات (نه برعکس)

(س): حالا اگر صلاح می‌دانید برگردیم همین بحثهایی که شده است در همین فهرستی که فرمودید یک نظم روشنی برای آن بیان بفرمائید. بحث «ضرورت» را تمام شده تلقی می‌کنیم؛ یعنی ضرورت فقه حکومتی و اینکه فقه حکومتی، فقهی است که می‌خواهد تنظیم امور و بیان نسبتها را عهده‌دار شود، تمام گشته است. بنابراین منطقی می‌خواهد که قدرت ملاحظهٔ «نسبت بین موضوعات» و «نسبت بین احکام» را داشته باشد. در موضوع‌شناسی محتاج به منطقی هستیم که بتواند موضوعات را در قالب نظام ببیند و در حکم شناسی هم محتاج به منطقی هستیم که بتواند احکام را به صورت نظام ببیند و طبیعتاً روشی برای بدست آوردن نظام احکام حکومتی باشد. بنابراین ضرورت بحث را تمام شده تلقی می‌کنیم. حالا من درست هم تلقی نکرده‌ام که آیا حضرت‌عالی این ضرورت را از طریق مثال مداد تراش می‌خواستید بیان نمائید؟ ضرورت طبقه‌بندی موضوعات روشن است که از این طریق اثبات می‌شود که موضوعات بهم نسبت دارد و ما باید در توصیف یک موضوع، نسبت آنرا به بقیهٔ موضوعات و به غایت ملاحظه کنیم تا موضوع را صحیح تعریف کرده باشیم، یعنی جایگاه مکانی و زمانی موضوع در تعریف موضوع، اصل است.

(ج): این فرمایشتان را تعمیم دهید و موضوع را از موضوع عینی خارج کنید؛ یعنی کلیهٔ موضوعات حتی روابط اجتماعی نیز می‌تواند موضوع باشد. می‌پرسیم وضع «عناوین عام» که تکلیف، ناظر به آنها است، چگونه است؟ آیا می‌توان بریدهٔ مطلق به آنها نظر کرد یا خیر؟ این نمونه‌ای را که از مداد تراش می‌آوریم آیا فقط برای مداد تراش است؟ آیا فقط برای موضوعات عینی است، یا هر تولید همین حکم را دارد؟ که در قدم بعد می‌بینید که این مطلب، توصیف بیشتری پیدا کرده و روشن‌تر شده است؛ یعنی برای طرح نسبت بین عنوان...

(س): یعنی می‌فرمائید خود قواعد حقوقی نیز به همدیگر نسبت دارند.

(ج): احسنت! یعنی این مداد تراش را که بنده عرض کردم، یک وقت آنرا به کارآئی تعریف می‌نمائید که یک نحوه محصول از این است و یک وقت است که اصلاً کسی که مداد تراش را ساخته است (آنکه سرمایه‌گذاری کرده نه

کسی که مهندسی کرده است) آنرا توصیف می‌کند. سرمایه‌گذار اصلاً دنبال مداد تراش نیست بلکه دنبال سود است. ارزش مالی برای او مهم است. برای جامعه چه چیزی مهم است؟ آیا برای جامعه می‌تواند ارزش مهم نباشد؟ و خریدارها بگویند: ما کاری به ارزش آن نداریم؟ اینرا در آنجا صحبت کرده‌ایم که آیا وقتی ما می‌خواهیم مثلاً سرمایه‌گذاری کنیم یا قرض بدهیم و یا تصمیم بگیریم که فرضاً تسهیلاتی قائل شویم آیا به مداد تراشهایی بدهیم که آنها را روی میز می‌بندند و قیمت آن ۲۰۰۰ تومان است؟ یا به مداد تراشی بدهیم که پلاستیکی است و دو روزه هم می‌شکند؟ یعنی نازلترین تا عالیترین نوع آن. «نسبت» را برای ملاحظهٔ «نمونه‌های ضرورت»، اشاره کرده‌ایم. معنای این امر آن است که عنوان تجریدی صرف، نمی‌تواند در همه جا تعیین کننده تکلیف باشد، چیزی که در اصول درست برعکس آنرا طرح می‌کنید! در اصول ملاحظه می‌کنید که در هر پاره‌ای در دلالت لفظ، عنوان معنون آن روی موضوع کلی می‌رود. بنابراین قرار نیست که هیچ نسبتی ملاحظه شود، مگر اینکه «نسبت» در خود کلام آمده باشد؛ یعنی احکام کلی الهی ناظر به عناوین کلی هستند که می‌تواند صرف نظر از نسبتها بی‌نهایت مصداق داشته باشد.

شما در آخر کار می‌خواهید روی چه چیزی نظر بدهید؟ می‌خواهید بگوئید: «تعبد» در نسبتهای تنظیمات، توسعه پیدا کند. از ابتدای کار، شما «نسبت» را بگونه‌ای طرح کرده‌اید؛ یعنی در حقیقت در اطلاق اینکه موضوع حکم، موضوعی کلی و تجریدی است، در این ماده، نقض را با نمونه ذکر کرده‌اید، بدون اینکه در بارهٔ آن بحث منطقی نموده باشید. در عین حال اگر مطلبی دارید بفرمائید تا از حضورتان استفاده کنیم.

(س): می‌فرمائید: تزاحم عناوین کلی فقهی در موضوع مورد دقت قرار گرفته است.

(ج): بدون اینکه اصلاً بالمره بحث در بارهٔ تزاحم باشد و سپس مقداری بالاتر رفته و تزاحم و تعاضد را طرح کرده‌ایم. پس از اینکه زمینه‌سازی؛ یعنی برخورد آن با ارتکاز و با ایمان انجام گرفته است، آنوقت صحبت کردیم که آیا تزاحم است یا تعاضد است؟

(س): حالا من دقیقتر سؤال می‌کنم. بنابراین سیر بحث را تا اینجا فرمودید که بحث ضرورت بصورت تمثیلی اثبات شده است. این ضرورت، ضرورت قواعدی است که بتواند متکفل استنباط جدید باشد و بتواند تعبد را توسعه دهد. حالا می‌پرسیم: کجا توسعه دهد؟

(ج): بفرمائید از بیرون که نگاه می‌کنیم اموری را نقض کردیم که با آن نقض، امر دیگری بالاجمال تعریف شده است؛ یعنی نسبت را که آورده‌ایم چه چیز را نقض کرده‌ایم؟ گفته‌ایم مداد تراشی که از هیچ جنسی نباشد وجود ندارد، مداد تراشی که قیمتی نداشته باشد وجود ندارد. از این راه، نگرش سابق را نقض کرده‌ایم و زمینه‌سازی ذهنی برای یک چیز دیگر را شروع کرده‌ایم.

(س): یعنی همیشه در خارج عنوان با عناوین دیگر تلاقی دارد.

(ج): نسبت دارند. در حقیقت برای «نسبت» زمینه‌ای را ایجاد نموده‌ایم که احتمال نسبت تقویت شود.

(س): این چه ضرورتی را اثبات می‌کند؟

(ج): در نهایت کار، شما می‌خواهید تصرف در نسبتها را تنظیم کنید، کار دیگری نمی‌خواهید انجام دهید. در پایان، توسعهٔ قدرت را می‌خواهید،بدین نحو که می‌خواهید نسبتهای بین اوصاف جامعه را به نفع تکاملی که تعبد در آنرا کمال می‌بینید، ایجاد نمائید.

البته در اینکه باید اینکار بر پایهٔ تعبد انجام گیرد، شکی نیست، لذا در بین این مطلب، حکومت موضوعات بر استنباط را رد کردیم؛ یعنی توجه به خطر داده‌ایم. اینگونه نبوده است که در بارهٔ خطر بحث نکنیم. گفته‌ایم که نمی‌توان «موضوع» را اصل برای «استنباط» قرار داد. سپس از این امر صحبت کرده‌ایم که آیا خود کلمات به عنوان یک موضوع و محاسبهٔ در امر آنها هم باز همین معنا را می‌دهد؟ یعنی آیا حکومت موضوع بر تعبد می‌شود؟ اینرا مورد دقت قرار داده‌ایم که آن بحث دیگری می‌باشد. طبیعی است که اینگونه نیست، اگر اولی باشد حتماً قیاس می‌شود (هر چند قیاس پیچیده‌ای می‌شود) و اگر دومی باشد تعبد می‌شود، البته قید بعدی را که می‌خورد تعبد در آن امکان حضور بیشتری را پیدا می‌کند.

(س): اجازه بدهید من سؤال کنم. همین مثال مداد تراش را که می‌فرمائید این خاصیتی را که دارد ضرورت چه چیزی را اثبات می‌کند؟

(ج): این در خاطر شما یک احتمال در باب نسبت را ایجاد می‌کند، یعنی ضرورت فقه حکومتی در همین تمام می‌شود ولی نه به صورت صریح، در ضمیر ناخودآگاه حضرت‌عالی این مطلب واضح است و اینرا نمی‌شود انکار بفرمائید که بگوئید مداد تراش در بازار قیمت ندارد. یعنی چه قیمت ندارد؟ یعنی آیا مانند علف سبز می‌شود که آنرا می‌چینیم؟ خیر! بلکه یک محصول اجتماعی است، همین محصول اجتماعی قیمت و نوع آن فرق دارد. جهات این موضوع از همدیگر منحاز و مستقل نیستند که بگوئیم از این جهت اگر کافر مثلاً مسلط شود، واضح است که این معامله حرام است و اگر مسلط نشود، جایز است و اگر بگونه‌ای دیگر شود، واجب است! اینگونه که نمی‌شود! بلکه در تصمیم‌گیری باید تصمیم گرفت و نسبت بین اینها را باید معین کرد. اینکه بگویند از یک جهت حلال و از جهت دیگر حرام، از جهت دیگر مکروه و از جهت دیگر مستحب و از یک جهت هم واجب است، بعد انسان وقتی به آنها می‌گوید: حالا چکار انجام بدهم، گفته شود موضوع واحد است ولی مورد احکام متعدد واقع شده است. به این شکل که نمی‌توانیم حکومت داری کنیم، سازماندهی که با این درنمی‌آید.

(س): اگر بخواهیم اینرا طرح کنیم تا اینجا اثبات ضرورت یک فقه جدید نمی‌شود.

(ج): اثبات نسبت می‌شود.

(س): می‌گویند ما هم اینکار را انجامی دهیم، نمی‌گوئیم که عنوان کلی را به تنهایی منطبق کنیم...

(ج): می‌گوئید: «نسبت بین امور» را در «موضوع»

ببینید. این را رد می‌کنیم، گفته‌ایم پشت سر این قیاس است و این باطل است. ما گفته‌ایم در عمل «استنباط»، «نسبت امور» را به هم دیدن باطل است و نسبت امور را جدا دیدن نیز باطل است! چرا که «طبقه‌بندی موضوعات» که «طبقه‌بندی نیازمندی» در جریان تکامل نیاز مادی است، بر «تعبد» حاکم می‌شود؛ یعنی این امر «کارشناسی» را بر «استنباط» حاکم می‌کند. اگر موضوع‌شناسی بخواهد رساله را ترجمه و ابزار کار خودش کند، دیگر رساله که حاکم نمی‌باشد بلکه موضوع شناسی حاکم است که به زبان رساله ترجمه شده است. هم می‌شود به زبان آیه و روایت ترجمه کرد و هم می‌توان به زبان رساله ترجمه کرد و هم می‌شود به زبان دیگری ترجمه کرد. «ترجمه» که کار را حل نمی‌کند!.

«طبقه‌بندی موضوعات» که نمی‌تواند بر «استنباط حکم» حاکم شود در جای خودش خواهیم گفت که «طبقه‌بندی موضوعات» در «اجرا» هم زمانی می‌تواند جا پیدا کند که قبل از آن در «حکم» (توصیفی، تکلیفی، ارزشی) به آن خط داده شده باشد. یعنی سرنخ امور به دست «قواعد تعبد» باشد که البته موضوع شناسی نیز تنظیم رفتارها را بدست می‌گیرد.

۴ـ توسعه قاعده‌مند تعبد «هدف علم اصول»

(س): آخر کار ما چه می‌خواهیم بگوئیم؟ آیا می‌خواهیم بگوئیم ضرورت دارد که ما نسبت بین احکام را تعریف کنیم؟ مثلاً بگوئیم بین بیع و اجاره چه نسبتی است؟

(ج): مطلبی که در پایان به آن خواهیم رسید، «انتظارات و اهداف» ما می‌باشد، یعنی سؤال می‌کنید بعد از ضرورت در هدف به چیزی می‌رسیم؟ آیا می‌خواهید این را سؤال کنید؟

(س): بله!

(ج): باید شما هدف را «توسعهٔ تعبد»، ببینید. بندگی گسترده میشود؛ و معنای گسترده شدن بندگی این نیست که در ابتدا لزوماً باید نسبت بین بیع و اجاره را طرح کرد. بله! ممکن است به یک سطحی هم برسید که بیع و اجاره را هم در آن سطح مطالعه کنید. ولی اصل قضیه این است که باید «توسعهٔ تعبد» واقع شود. البته باید قاعده‌مند شده و به تفاهم اجتماعی نیز رسیده باشد که خصوصیات و قیود توسعهٔ تعبد هم سرجای خودش محفوظ می‌باشد.

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

مبادی
اصول فقه
احکام حکومتی

۲۶

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی
تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی
تاریخ: ۷۴/۲/۲۳

مقنن شدن یقین و ثمرهٔ آن در علم اصول

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۲۶
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۴/۲/۲۳
عنوان گذار :	علیرضا پیروزمند	تاریخ انتشار :	۷۴/۰۵/۲۱
ویراستـــار :	حجةالاسلام محسنی	تاریخ بایگانی :	۷۴/۰۵/۲۱
حروفچینی :	بهینه سازان نشر. پاساژ قدس، پلاک ۱۴۶	تیـــراژ :	۱۵ نسخه
تکثیر از :	بخش تکثیر دفتر فرهنگستان	نوبت تکثیر :	اول

بسم الله الرّحمن الرّحیم

تاریخ: ۷۴/۲/۲۳ جلسه ۲۶

۱ـ معیار مقنن شدن یقین

۱/۱ـ مشارکت فاعل در ایجاد قوانین، متناسب با مرتبهٔ تولی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: نظر دوم این است که فرد بر پایهٔ تولی نسبت به قوانین، قدرت ایجاد نسبتهایی (یعنی قوانینی) را پیدا می‌کند؛ یعنی محقق در ایجاد یک نسبت حضور دارد. حال اگر بخواهیم براساس مبنای دوم نظر دهیم، باید «قانون» ایجاد شدنی باشد. ایجاد آن هم باید متناسب با مرتبهٔ تولی‌اش باشد؛ یعنی کافر قدرت ایجاد قوانین تعبد را ندارد، فاسق هم قدرت ایجاد قوانین تعبد را ندارد. قوانین تعبد برای متعبد است؛ یعنی خلافت پیدا کردن براساس مرتبهٔ تولی است. قدرت نفوذ و تصرف و ولایت براساس مرتبهٔ «تولی» است.

۱/۲ـ قدرت ایجاد تفاهم اجتماعی در مادون متناسب با مرتبهٔ تولی

«یقین» را هم در همان مرتبه می‌تواند مقنن کند. بنابراین نسبت به مادون می‌تواند تفاهم اجتماعی نماید نه اینکه بتواند نسبت به مافوق تفاهم اجتماعی داشته باشد. شما نمی‌توانید با یک استدلالی به حضرت علی ابن ابیطالب «علیه افضل صلوات المصلین» استدلال کنید و به ایشان حجت را تمام کنید بلکه ایشان می‌توانند برای شما حجت را تمام نمایند، برای اینکه اشراف شما به موضوع و حکم در هرجاکه بخواهید فرض کنید و هر نسبتی راکه بخواهید برقرار نماید، ایشان در مقیاس بسیار بزرگتر و غیر قابل قیاس با مقیاس شما، هم درک دارند؛ یعنی در تولی به ولایت الله تبارک و تعالی حضور دارند و هم در ولایت؛ یعنی در ایجاد نسبت حضور دارند. کسی غیر از رسول الله «صلی الله علیه و آله و سلم» نمی‌تواند به وجود مبارک علی ابن ابیطالب «علیه افضل صلوات المصلین» عبادت خدای متعال را در یک وجهی از وجوه آموزش دهد و برای ایشان اتمام حجت کند و بخواهد ایشان را از بابی به باب دیگر منتقل نماید یا چیزی را بر علم ایشان بیفزاید. ابداً اینگونه نیست که درک ما؛ (یعنی حضورمان در تولی) بتواند به آن سطوح پرکشد تا بخواهد در ولایت پرکشد و تغییر مطلبی از حساسیتها حاصل شود. یعنی ناهماهنگی‌هایی در حساسیت و اوصاف ایشان یا ناهماهنگی در ادراک ایشان یا ناهماهنگی در عمل ایشان باشد که شما بخواهید و بتوانید آنرا اصلاح کنید. این امر اصلاً معنا ندارد و در نظام ولایت باطل است. در هر مرتبه‌ای که فرض شود ایشان در افق بالاتر هستند. در مقنن بودن یقین و تولی ایشان نسبت به خدای متعال، در هماهنگ بودن حالاتشان در بندگی خدای متعال، در وحدت و کثرت داشتن حالاتشان و توسعهٔ آن نسبت به خدای متعال و در ارتباط با بندگی نسبت به خدا و همچنین

حضورشان در نسبیت، یعنی ایجاد قوانین، تعلقشان به مشیت الله و ولایتشان عین «لایشائون الا ما یشاء الله» به اقامهٔ شاء الهی در عالم می‌باشد.

۱/۳ـ مقنن شدن یقین متناسب با مرتبهٔ تولی (حضور در نسبیت)

اگر اینگونه شد آنوقت باید توجه کرد که معنای یقین مقنن و معنای برهان چیست؟ حضور در مرتبه‌ای از تولی که در تمسک به قوانین و شاء بالاتر حضور پیدا می‌کند و در ولایت و تصرف، متناسب با آن مطلب حضور پیدا می‌کند. این حضور در ولایت و تصرف از تصرف در حالات خود و پیدایش یقین متناسب تا حضور در نسبیت می‌باشد، یعنی حضور در قاعده‌مند کردن روابط اجتماعی از جمله تفاهم. حالا اگر این چنین بود که باید روی این مطلب انشاءالله تعالی در جلسات آینده هم دقیقتر بحث شود، آن بحثی را که در باب اختیار و آگاهی داشتیم؛ کارآمدی آن در جاهای مختلف به تناسب ظاهر شده و مطالب را روشن می‌کند.

۱/۳/۱ـ «عقل عملی» مستند حجیت، در اصول موجود

اولین جایی را که روشن می‌نماید مسألهٔ روابط عقل و تعبد است که عقل چگونه نسبت به وحی تسلیم است؟ آیا با منطق صوری آنرا بسنجیم و بگوئیم حالا متعبد است؟ در اجتهاد و استنباط احکام فردی چه چیزهایی رخ میدهد؟ همیشه بازگشت حجیت به امری عقلایی است که لزوم تبعیت آنرا عقل تمام می‌کند؛ یعنی کسی خیال نکند که در اجتهاد موجود حوزه‌ها، عقل که حذف شود باز این اجتهاد است؛ یعنی قواعد منطق صوری حکم می‌کند، چرا که با حجیت ظواهر از کلمات استفاده کرده و حجیت ظواهر را نیز به مسألهٔ تخاطب و تفاهم برمی‌گردانید. مستند استناد شما عقل است؛ یعنی همان حکمت نظری که از بداهت آغاز و با قواعدی به امور نظری ختم می‌کند، شکر منعم و ضرورت انبیاء و سپس ضرورت ارسال رسل را طرح می‌کند چون می‌گوید: نسبت به احکام عمل احاطه نداریم، و عالم نیز مخلوق می‌باشد از جمع مقدمتین نتیجه گرفته می‌شود که براساس قاعدهٔ لطف، ضرورت دارد که پیامبری بیاید. بعد استفاده می‌شود که اگر تخاطب نباشد مطلبی را که قبلاً گفته بودم، نقض می‌شود. نقض آن نیز به نقض اصول اولیه نظری، منتهی می‌شود. نقض این؛ نقض بداهت عقل عملی است که عبارتند از ضرورت شکر منعم و ضرورت ادراک عقل از حسن و قبح در عالیترین مرتبه، عدم ملائمت تجاوز و ملائمت با احسان و تفصل، حسن عدل، قبح ظلم و امثال آن. اگر کسی بخواهد این اولیات عقل عملی را نفی کند و بگوید فطرت قبول نمی‌کند، حکم به اینکه فطرت قبول می‌کند یا قبول نمی‌کند در رتبهٔ اول می‌گوئید که یافته است. آخر آن اینکه «یافت حجت است» به عقل برمی‌گردد. یافت قابلیت استناد دارد؛ یعنی تا آنرا به عقل برنگردانید تام و مقنن نمی‌شود. یک دسته از تلائمها مانند شهوات فطری است که به راحتی تسلیم آن نمی‌شوید. می‌گوئید عقل حکم نمی‌کند و من باید حد وحدود آنرا بفهمم. حدخواهی و مرزخواهی و نسبت و تناسب آن به عقل برمی‌گردد. حالا اینکه عقل حکم می‌کند که باید تابع انبیاء باشیم، بدون تخاطب و بدون تفاهم اجتماعی نمی‌شود از انبیاء تبعیت کرد. تفاهم اجتماعی با عقل، حجیت پیدا می‌کند، هر چند به اینجا که می‌رسید دیگر پای «عقل» را به میان نمی‌آورید بلکه «عقلا» را مطرح می‌کنید. یعنی منسوب به عقل است نه اینکه خود عقل باشد. ادراک خود عقل نیست؛ یعنی کارآمدی عقل در

روابط اجتماعی منتج این نتیجه است. یک وقت می‌گوئید: کارآمدی عقل در بدیهیات نزد خودش است ولکن زمانی می‌گوئید: کارآمدی عقل در روابط اجتماعی که عقل آنرا و ضرورت آنرا امضاء می‌کند؛ یعنی کارآمدی عقل بالواسطه حکم می‌کند؛ یعنی نظر خود عقل بلاواسطه این نیست بلکه پس از گذشتن از یک سیر به اینجا می‌رسد.

بنابراین مسأله عقلا فقط در لوازم عقل نیست، صرفاً در لوازم عقلی که مفاهیم است حکم عقلا نیست. در آنجایی که مطرح می‌شود انسباق عرفی است، انسباق عرفی به چه دلیل متبع باشد؟ می‌گوئید کشف از تخاطب می‌کند. کشف از تخاطب برای چیست؟ می‌گوئید: اگر ارتباط قطع شود چگونه نسبت به شرع، تعبد واقع شود؟ ارتباط اجتماعی به وجود این قواعد محاوره و تخاطب است. پذیرفتن این علائم و انسباقی که آنها در یک قوم دارند، آن علائم را وسیلهٔ محاوره می‌کند. اینکه بخواهید اصل محاوره را انکار کنید یک مطلب دیگری است. چرا نمی‌شود اصل تخاطب را انکار کرد؟ برای اینکه اگر قرار شد عقل از جایی اخبار بگیرد و اگر بنا شد ارسال رسلی باشد باید ارتباطی برقرار شود، غیر از ارتباطی که خود عقل می‌توانست آنرا مستقل از ارتباط با غیر ملاحظه کند. شما در بدیهیات عقلی می‌گوئید: خود عقل بدون توجه به کمک غیر می‌تواند منتقل شود. در اینجا می‌گوئید: ارتباط با رسول واسطه می‌خورد، رسول و پیامبر بگوید. بنابراین چیزی که خود عقل نمی‌تواند ابتدائاً مستقلاً ارتباط را برقرار کند و منتقل شود، لازم است. حالا سؤال می‌کنیم آن چیز چیست؟ ابزارهای ارتباط است که اولین سطح ابزارهای ارتباط، ابزارهای مفاهمه به زبان هر قوم است. مجموعه‌ای از روابط مفاهمه و علائم مفاهمه‌ای داریم که این علائم چه صوتی چه تصویری مطلبی را به غیر منتقل می‌کنیم. عقل در بارهٔ حجیت این می‌گوید: اگر این رابطه ضرورتاً لازم است، نمی‌توانید بگوئید که علائم مفاهمه درست نیست. سپس طرح می‌کنید که لوازم مفاهیم روابط مفاهمه را نیز در جای خودشان می‌پذیریم.

۱/۳/۲ـ عقل متعبد مستند استناد در اصول موجود

بنابراین مستند استنباط در یک مرتبه، سند است که وسیلهٔ استناد به آن سند، حتماً عقل است. سند چیست؟ قرآن و روایات است. مستندی که شما استناد را به آن تکیه می‌دهید، عقل است. این عقل چه نوع عقلی است؟ آیا عقل متعبد است یا عقل غیر متعبد؟ طبیعی است که عقل متعبد است، چون در فرض عدم تعبد که نمی‌تواند حساسیتهای آن با متعبد برابر باشد؛ یعنی کسی که لقب متعبد و عادل به او می‌دهید، نمی‌تواند با کسی که لقب فاسق به او می‌دهید به یک گونه حساسیت و التفات داشته باشد. حالا این مطلب، به بحث خودتان مرتبط باشد. ابتدائاً به نظر می‌رسد که برحسب قواعد استنباط احکام فردی...

حجةالاسلام نجفی: برای مولای عادی، همین مثال را مطرح می‌کنند که اگر عبد یک امر یا نهی‌ای را مخالفت کند، کار بدی انجام داده است. بهر ملاکی که اینجا می‌گوئیم می‌گوئیم عقلا او را مذمت می‌کنند و می‌گویند این فرد کار بدی انجام داده است که مخالفت کرده است؛ یعنی در کلمات شارع که می‌آئیم آیا می‌خواهیم بگوئیم یک ملاکی غیر از این است؟

(ج): همین ملاک یعنی چه؟ همین ملاک به عقل

برمی‌گردد. همین ملاکی را که شما می‌گوئید: «ذمه العقلا» و می‌گویند: چرا از مولا اطاعت نکردی؟ همین «ذمه العقلاء» (که البته بحث آن را هم می‌توان مبسوط‌تر از این مقداری که حضرت‌عالی فرمودید، تمام کرد) در اینجا یک پاورقی می‌آوریم برای اینکه ذهن حضرت‌عالی توسعهٔ بیشتری به مثالهایی که عرض می‌کنیم پیدا کند سپس برمی‌گردیم این مطلب را در پاورقی عرض می‌کنیم. اگر مدیریت اینگونه شد که گفتند: مطلب را به رأی بگذارید و بعد به رأی گذاشتند و بحث کردند و افرادی با رأی اکثر مخالفت کردند، عقلا آنها را ذم می‌کنند. در اینجا که مولایی نیست در اینجا «ذمه العقلا» به مخالفت با مولا که نیست در اینجا روابط اجتماعی را محترم نشمرده است، آنجا نیز همینگونه است. شما این را که نسبت به حرف مولای عادی می‌گوئید، این مطلب همان حرفی است که به عقل بازگشت می‌کند. نهایت این است که عقل بالواسطه است نه عقل بلاواسطه، بلکه عقل، پس از ملاحظه ضرورت یک امر دومی است. زمانی عقل قضایایی را از لوازم بدیهی نظری خودش می‌داند و زمانی است که با واسطه به نتایجی مثل ضرورت وجود ارتباط به وسیلهٔ روابط مفاهمه می‌رسد.

۱/۴ـ توسعه تفاهم اجتماعی حاصل مقنن شدن یقین

برادر حسینیان: فرمودید مقنن شدن یقین به این است که به تفاهم اجتماعی برسد آیا منظور از تفاهم اجتماعی همان کیفیت سرپرستی یک فرد است؟

(ج): یعنی انتقال تغییرات مفهوم در ذهن جامعه، یعنی در یک افق جدیدی، بین کیفیات، هماهنگی حاصل می‌شود؛ به عبارت دیگر شما به هر میزان بتوانید رفتارها را هماهنگ کنید، به همان میزان، باید سابق بر آن توانسته باشید نسبیت را هماهنگ نمائید، یعنی هر قدر حضور فاعل در (وحدت و کثرت) بالاتر رود، نسبت رفتارهای آن نیز هماهنگ‌تر می‌شود. باید افق آنرا در یک افق بالاتری برد و وحدت و کثرتی بیشتری را به آن بدهید هر فردی که بتواند وحدت و کثرت بیشتری را در خود نسبیت ایجاد کند، کارائی این نسبیت را بالا برده است. بالا رفتن کارائی نسبیت به این است که نظام ولایت توسعه پیدا کند.

۱/۵ـ توسعه تفاهم، حاصل سه مرحله تکیف، تبدل، تمثل اجتماعی

(س): آن وقت فرمودید این مقنن شدن یا توسعه تفاهم اجتماعی در سه مرحله تکیف و تبدل انجام می‌شود که در قسمت سوم تمثل ظاهراً...

(ج): تمثل، برنامه می‌شود.

(س): پس تمثل یعنی برنامه.

(ج): نه! سه کار باید انجام گیرد؛ یعنی به عبارت دیگر باید «برنامه» و «سازمان» و «مقدورات» را بتوانید تمام کنید تا تکامل مفهوم شود. ابتدا باید مفهوم (یا تکیف اجتماعی) درست شود، بعد باید تغییرات آن قانونمند گردد. پس از تغییرات؛ تغییرات موضوع، تکامل را می‌دهد. مانند مقدمتین نیست. در آنجا می‌گوئید: مقدمتین نتیجه می‌دهد. اگر شما توانستید موضوع و تغییرات آنرا قاعده‌مند کنید، ترکیب آن دو (یعنی نسبت بین آن دو) امکان این را می‌دهد که تکامل را تمام کنید. تکامل هم خودش در سه فاز تمام می‌شود. آن هم که تمام شد، در آن صورت اگر ظرفیت اجتماعی وجود داشته باشد باید به کیفیتهایی تبدیل شود که پیدایش کارآمدیهای مفهوم در جامعه را نتیجه دهد و این وقتی است که ضربدر قدرت سیاسی جامعه شود. در

این مرحله باید تولید خود مفهوم شروع گردد. اما تولید آن صرفاً تولید ذهنی نیست. تولید آن تا اجرا جلو می‌رود؛ یعنی برنامهٔ تولید باید به برنامهٔ تا اجرا تبدیل شود تا اینکه یک علم در جامعه مصرف شود؛ اینکه مصرف شود یعنی بستر پرورش اجتماعی گردد، بستر پرورش اجتماعی که شد معنایش این است که تمایلات آن جامعه، در یک فرهنگ جدید کار می‌کند. این مطلب طبیعتاً در مراحل دیگری (که یک قسمت آنرا عرض کردم) ضرب می‌شود.

۲ـ مراحل و نحوهٔ جریان اجتماعی یافتن یک برنامهٔ پژوهشی

پس از اثبات «ضرورت، هدف و موضوع» در هر برنامهٔ پژوهشی اگر ما توانستیم تغییرات مفهوم یا تغییرات موضوعمان را اجتماعی کنیم؛ یعنی بگویند با این مفاهیمی که جزء «شرایط» آن هستند نمی‌شود کار کرد و تغییر در شرایط مفهومی آن را ایجاد کردید، در واقع دارید امری را که در ضرورت گفتید در اینجا توصیف وسیعترش را بیان کرده و اشراف بیشتری برای آن درست کرده‌اید. «شرایط تغییر» همراه با «عوامل تغییر» و «مراحل تغییر»، این سه باید «تبدل مفاهمه اجتماعی» را نتیجه دهد.

سپس وقتی می‌گوئید: «برنامهٔ» تغییر یک مفهوم چه باشد؟ «سازمان» آن چه باشد؟ «مقدورات» اجتماعی آن چه باشد؟ به این ۹تا که رسید «تولید تغییر مفهوم» را قاعده‌مند کرده‌اید؛ یعنی برنامهٔ شما تمام شده است.

(خوب عنایت بفرمائید) حالا اگر در مرتبهٔ قبل از این سه مرحله، نظام حساسیتهای اجتماعی در دستگاه سیاسی انگیزهٔ لازم را ایجاد کرده باشد، این سه مرتبه، متناسب با توسعهٔ سیاسی جامعه، قدرت حضور اجتماعی پیدا می‌کند والا اگر انگیزهٔ اجتماعی لازم توسط دستگاه سیاسی کشور ایجاد نشده باشد قدرت حضور اجتماعی پیدا نمی‌کند، با اینکه مقدمات حضور اجتماعی آن از نظر برهانی برحسب منطقمان تمام شده است ولکن در یک جامعهٔ محدود می‌تواند این کار را انجام دهد. برای یک جامعهٔ کوچکی که در یک مرحله، این انگیزه سیاسی را داشته‌اند حاصل می‌شود، ولی خودش نمی‌تواند مبدأ انگیزه اجتماعی بشود.

حالا اگر اینگونه شد و انگیزهٔ اجتماعی نیز بود و برنامهٔ اجتماعی هم درست شد؛یعنی ظرفیت اجتماعی، پتانسیل آن را داشت و این دستگاه نیز کار خود را تمام کرد و عملیات تحقیقاتی متناسب هم انجام گرفت، (خوب عنایت بفرمائید) «کیفیت مفهوم»، در هماهنگی عینی و کاربردی حضور پیدا می‌کند. اگر مفهوم توانست «کاربرد عینی اجتماعی» در یک تمدن پیدا کند بستر پرورش و ارتقاء و توسعه از یک سطح به سطح بالاتر می‌شود.

شما آنچه را که برای مفهوم می‌خواستید تعریف فاعلیت تبعی بود، خود مفهوم فاعلیت تبعی است. نهایت اینکه در بالاترین رتبه می‌باشد برای اینکه در رتبه‌ای است که هماهنگی یعنی نسبیت و قاعده‌مند کردن به دست او می‌باشد. «قاعده‌مند کردن»، اساس توسعهٔ نظام ولایت است که محور آن کلمات وحی می‌باشد، یعنی نسبتهایی که از طرف ولی بالاتر حول آن کلمات ایجاد شده است که در ابتدا، افراد به آن کلمات ولایت و تولی پیدا می‌کنند، سپس متناسب با سطح تولی آنها مادون را ولایت می‌کنند. بنابراین منطقی را که در اینجا عرض می‌کنیم (البته دو قسمت دیگر هم دارد که این دو قسمت را باید در تفصیل

عرض کنیم) طبیعتاً این سیری را که عرض کردیم حتماً در «نقد، نقض و طرح» از اول تا آخر کار آن انجام می‌گیرد.

نقد یعنی چه؟ یعنی ابتدا یک ضعفی را اشاره می‌کنیم. ضعف یعنی ناهماهنگی نسبت به مقصد، چون فرضتان این است که حرکت براساس تولی است. برای ولایت کردن و هماهنگ‌سازی متناسب با این سطح از تولی، ضعفهایی را مشاهده می‌شود. بعد از آن از اینجا شما آن ضعف را به سایر آن موجودیهایی که دارید توسعه می‌دهید؛ چرا که فرضتان این است که موضوعات از یکدیگر بریده نیستند. براساسی که شما امری را ناقص می‌دانید، باید شعاع این نقص را در اموری که همراه آن نیز بوده‌اند به نسبت مشاهده کنید. ممکن است همان امور را بیاورید ولی با تعریف جدید آورده‌اید یعنی با جایگاه جدید و با کارائی جدید آورده‌اید. نه اینکه مباحث الفاظ را مطرح نمی‌کنیم بلکه مباحث الفاظ را به همراه برهانهای آنها ولی با کارائی توسعه یافته‌تر می‌آوریم. خوب اگر توانستید ضعف و نارسائی را به تعاریف و جایگاه و ارتباط آنها به هم منتقل کنید، آن وقت نقض صورت گرفته، چه چیز ما نقض شده است؟ وضعیت موجود، نقض شده است. ولی شما به وسیلهٔ این نفی، اثبات را هم غیرمستقیم بیان کرده‌اید. مطلوب، به صورت غیرمستقیم در ابتدا طرح می‌شود. وقتی شما می‌گوئید که کل اینها یا در تألیفی است (در تألیفی یعنی در نظام ارائه و در نظام ارائه یعنی در هنر ارتباط؛ یعنی بعداً مثالهایی را می‌آورید آن نقض و نقدتر را به غیر منتقل کنید) یا تصنیفی است؛ (یعنی تطبیق یک قاعده است) یا تأسیسی است. کل اینها باز یا در «مصداقها» یا در «فلسفه‌ها» و یا در «روشها» می‌آید.

اگر شما توجه نمائید مرتباً تنظیم نظام برای اموری که در جامعه وجود دارد را خواهید داشت. به کارائی‌هایی می‌رسید که قبلاً وجود نداشته است. این هم "حرکة من المبادی" است، ولی مثل آن نیست. «من المبادی الی المراد» است، ولی همانند آن نمی‌باشد. اینجا تتبع دارد ولی تتبعش عین کار تحقیقی آن است؛ یعنی بگونه‌ای به تتبع نظام می‌دهد که تصرف کند. تصرف که می‌کند چگونه تصرفی است؟ آیا تصرفی است که به تفاهم اجتماعی می‌رسد یا نقص می‌شود؟ جواب این است که به تفاهم اجتماعی می‌رسد. فقط در نمودها هم نمی‌باشد، بلکه در قاعده‌ها نیز این برنامه را خواهد داشت. چون قاعده‌ها را نیز به عنوان نمود می‌شناسد؛ یعنی کار فرهنگستان وقتی که تکمیل شود باید بتواند در ابتدا مثالهای کاربردی و عینی زندگی مردم را نظم دهد.

بنابراین کار ما، کار سادهٔ یک نفری در این منطق است الان تا وقتی که روش و سازماندهی آن پی‌ریزی شود و مسأله فرضاً کارهایی که باید در بانک اطلاعات انجام بگیرد و قاعده‌مند شود و مدل آن تمام شود. سپس باید در کلیهٔ علوم به زبان اهل خود آن علوم، نمونه‌ها را آرایش دهد و تنظیم نماید که خلاء را در همان علم نشان می‌دهد. بعد از نمونه، در قواعد آن آمده و همین کار را با دقت بیشتری انجام داده و سپس در مبانی تئوری و فلسفه آنها می‌آید. اگر اینگونه شد، آن وقت ادبیاتش بگونه‌ای می‌شود که هر قومی به زبان خودش می‌فهمد که او چه می‌گوید. اگر شما توانستید وقتی که به عوام می‌رسید بگونه‌ای صحبت کنید که عوام بدون زحمت، مطالب را بفهمند و به خواص هم که می‌رسید آنها نیز بدون زحمت

بفهمند و هر دو هم ببینند که اگر بخواهند انکار کنند باید زیربنای مبانی خودشان را انکار کنند در این صورت همراه شما قدم به قدم می‌آیند. در پایان نواقص زیربنا را می‌بینند و انکار می‌کنند البته آن را حول جهت تولی تکمیل خواهند کرد. یعنی شما با تکیهٔ به عقل عملی و انتخاب جهت آنها قاعده‌مند کردن را تکامل می‌دهید.

حالا معلوم شد که یقین بر نسبتها مقدم است. ایجاد هماهنگی بین حساسیتها، حسب مرتبهٔ یقین، به وسیلهٔ کسی که یقین او بالاتر است می‌تواند انجام بگیرد. اینکه یقین او بالاتر است، یعنی یقین او توسعه یافته‌تر بوده و مطالب و حدت و کثرت او (یعنی تنوعش) بیشتر است.

پس بنابراین ممکن است یک نفر در باب ریاضیات فردی در یقین برتری نسبت به یک بخش کوچک برسد ولی در برابر دید کسی که توسعه یافته‌تر موضوعات را قرار می‌دهد قدرت دفاعی نداشته باشد، اینکه قدرت دفاعی نداشته باشد به چه معنا است؟ آیا بدین معناست که برگردد؟ نه! یعنی تفاهم اجتماعی خود را از دست بدهد. به قول خودمان نتواند مریدهای خود را به راحتی ارضاء و اغناء کند. حالا عده‌ای از مریدهای او ممکن است مفتون در او باشند. آنها منزوی می‌شوند؛ یعنی نمی‌توانند توسعهٔ اجتماعی پیدا کنند.

۳ـ تأثیر توسعه مفهوم حجیت، در توسعهٔ اصول

برادر پیروزمند: این فرمایشی را که در مورد «یقین» فرمودید در جلسات قبل نیز آن را فرموده بودید اگر توضیح بیشتری بفرمائید که اگر ما به این ترتیب، حجیت را به یقین مقنن تمام کنیم؛ یقین مقنن را هم به این معنایی که فرمودید بگیریم، در این صورت در بحث حجیت در علم اصول چه تصرفی می‌شود؟ به این معنا که در اصول، حجیت به استناد به کلام شارع برمی‌گردد؛ یعنی اگر قواعدی وجود داشته باشد که بتواند استناد به کلام شارع را تمام کند، حجیت در آن تمام شده است. حالا با این فرمایش حضرت‌عالی چه توسعه‌ای در این مطلب واقع می‌شود؟ یا اینکه می‌خواهید بگوئید طریق استناد، توسعه پیدا می‌کند؟ یعنی مفهوم حجیت در خصوص اصول که می‌خواهد ابزار استنباط باشد چه تغییری پیدا کرده است؟

۳/۱ـ قدرت اجتهاد واسطهٔ قدرت استناد مجتهد

(ج): بنابراین با این بیانی که مطرح شد که اصلاً به حرف شارع برمی‌گردد این نیست. به عبارت دیگر به قدرت اجتهاد بازگشت کرده است. قدرت اجتهاد نیز به این برگشت که بتواند مطلب را به تفاهم اجتماعی برساند.

(س): قدرت اجتهاد یعنی قدرت نسبت دادن.

(ج): قدرت نسبت دادن تا اینکه بگوئیم کلام شارع، خیلی فرق دارد. قدرت نسبت دادن کار عقلی است.

(س): آنکه قهری است.

(ج): نه! این را قهری نگوئید. اگر از این غفلت باشد می‌گوئیم از کلام شارع است اگر غفلت از آن نباشد می‌گوئیم استنباط این مجتهداست.

۳/۲ـ متأثر بودن قواعد اصول از منطق صوری

اگر استنباط این مجتهد شد آنوقت قاعده‌مند کردن و مقنن شدن آن حتماً با ابزارهای منطقی انجام می‌گیرد. در این صورت ابزارهای منطقی را که مثلاً شما شخصاً تعاریف منطق صوری را زیر سؤال برده‌اید و گفته‌اید که کسی که جنس و فصل و نوع و عرض و... را گفته است زیر سؤال است. معنا و اثر آن این است که شما نمی‌توانید

قواعد اصولی را آنگونه به راحتی قبول کنید. ممکن است کسی منطق را از اصول بریده ببیند؛ یعنی ممکن است طلاب وقتی که اصول را می‌خوانند، مراجعه به وجدان نمایند و قدرت تبدیل کردن آنها را به اصول منطقی نداشته باشند؛ چون این منطق برای آنها در جامعه مرتکز شده و جا افتاده و پذیرفته شده است. شرایط پرورش ذهن آنها است. حالا اگر کسی در منطق صاحب نظر شد باید بتواند لوازم این نظر را در اصول ببیند.

۳/۳ـ قابلیت توسعهٔ قواعد اصول متناسب با ارتقاء سطح تولی

(س): پس به نظر می‌آید که حضرت‌عالی مفهوم حجیت در اصول را زیر سؤال نبرده‌اید؛ ولی می‌فرمائید که این حجیت...

(ج): آنرا توسعه دادیم.

(س): نه! می‌فرمائید که این حجیت برای اینکه تمام شود، این دستگاهی که استناد را تمام می‌کند بر یک قواعدی متکی است که آن قواعد ممکن است تکامل پیدا کند یا زیر سؤال رود یا نواقصی داشته باشد.

(ج): اگر آن قواعد تغییر کرد اصول چه می‌شوند؟

(س): روی استنباط و اجتهاد نیز اثر می‌گذارد. ولی هرگاه به هر وسیله‌ای ما توانستیم استناد را تمام کنیم حجیت اقامه شده است.

(ج): احسنت! یک تفاوت کوچک دیگری نیز پیدا شد که پایگاه شما در قواعد عقلیه (یعنی تناسب) خوب عنایت کنید در تناسب یا می‌گوئید قواعد آن قواعد ثابت است یا می‌گوئید متناسب با مرتبهٔ تولی است. آن وقت در آن یقین در مقنن کردن اصل می‌شود (سطح یقین، سطح تولی) یعنی بجای اینکه شما قواعد کشفی را قائل باشید که همیشه ثابت است خود استنباط و اجتهاد را در تکامل می‌بینید، یعنی مبانی علم اصول را نیز در تکامل خواهید دید. یک رتبه بالاتر آن، این است که مبانی منطقی آنرا نیز در تکامل می‌بینید.

۳/۴ـ اعدلیت از شروط اعلمیت در مبنای ولایت

حجةالاسلام صدوق: یعنی اعلمیت از اعدلیت جدا نمی‌شود.

(ج): یعنی اعلمیت و اعدلیت در جای دیگر با همدیگر انجام می‌گیرد. طبیعتاً اعدلیت هم به عدالت فردی در موضوعات جزئی توصیف نخواهد شد، بلکه توسعه یافته‌تر می‌شود. مثلاً اگر کسی سؤال کند که «اعدل» مقام رهبری است یا یک عالم درجه یک خوبی که زهد دارد و در قم است (در عین حال که شرافت و مقام این بزرگواران خیلی زیاد است. من نمی‌خواهم خدای ناخواسته تنقیص و تضعیف کنم بلکه می‌خواهم مثال بزنم) اگر بگویند آقای فلان مرجع عارف اعدل است یا آقای «خامنه‌ای»؟ می‌گویم ریسک خطری را که آقای خامنه‌ای از اول عمر خود تا به حال کرده است. خیلی عظیم بوده است. حالا اگر کسی بخواهد براساس آن قواعد بسنجد می‌گوید که ریسک خطر را که (بلا نسبت حضرت آیةالله خامنه‌ای) مبارزین کمونیست هم کرده‌اند خوب این چه ربطی به عدالت دارد؟! می‌گوئیم آنها در جهت کفر عادل هستند و حضرت ایشان در جهت ایمان، عادل است. دلخوشی ایشان به این نبوده است که معروف شود بلکه دلخوشی ایشان به این بوده است که در برابر جدش چگونه کار کرده است. الان مخاطراتی که روبروی ایشان قرار دارد، مسأله کوچکی نیست. بهرحال خبرهای جزئی، من و شما را تکان

می‌دهد اما به ایشان خبرهای مهم می‌رسد. اینکه حملات سختی که دشمنان دارند ایشان از جا تکان نخورد. (من معذرت می‌خواهم از اینکه اینگونه مثالها را دائماً برحسب منطق خودمان در جاهای مختلف می‌آورم و برمی‌گردم) اگر زن شما بر علیه شما ادعای تندی کند، حداقل یک ساعت در فکر می‌روید (حالا چه جواب به او بدهید چه جواب ندهید) کسانی که از کلینتون تا دیگران به سوی مقام رهبری توپ بسته و تهدید می‌کنند در موضوع کار خودشان صاحب قدرت هستند؛ یعنی فشارهایی که بر علیه ایشان وارد می‌شود فشارهای زیادی است. از داخل حوزه گرفته (که پشتیبانها و دوستهای اسلام هستند) تا آنهایی که ضد اسلام هستند، اینکه ایشان بتواند استعانت خود را به خدای متعال محکم نگه دارد، در مظان عقلی خیلی بیشتر از کسی است که مواظبت می‌کند که در خطورات ذهنیه‌اش چیست و در بارهٔ خطورات ذهنیه شخصی خودش محاسبه می‌کند. آیت‌الله خامنه‌ای نیز طبیعی است که آن وضع خطورات ذهنیه شخصی خود را مراقبت کند. ولی آنها در موضوعات و برخوردهایی است که شعاع و توسعه و موضوعات آن بسیار متنوع‌تر و گسترده‌تر است. چگونه می‌توانم بگویم اگر ایشان عادل باشد که هست، عدالت او اعدلیت برکسی ندارد که آن فشارها بر روی او نمی‌باشد یا اگر الان ایشان بخواهد ملاحظهٔ نسبت کند، بدون اینکه قواعد علم اصول استنباط حکومتی در دست او باشد، برای اینکه ایشان معجزه که نمی‌کند. بهرحال وقت ایشان به کارهایی مصروف است. ما وقتمان ممحض در کارهای دیگری است، ما فرصتی را که داریم می‌توانیم مطالب را از اول تا آخر مرتباً زیر و رو کنیم و جهات مختلف آنرا از اول تا آخر مرتباً ببینیم و دچار بن بستهایی شویم و استعانت از آستان مطهر حضرت ولی عصر و خدای متعال داشته باشیم و بگوئیم آقا! این مطلب چیست؟ و بعد هم مطلب را در بحث بیاوریم و بعد هم به یاری خدای متعال حل شود و به طرف مطلب دیگری برویم. وقت ما ممحض در این است و بجزء وجود مبارک حضرت ولی عصر و آباء طاهرینش علیهم السلام که علمشان از طریق تدریج و محاسبه نیست (بلکه علمشان ذاتاً علم دیگری است) کس دیگری نمی‌تواند بگوید که فرقی ندارد من در این منصب مشغول کار باشم یا در یک پست دیگر باشم در هر صورت به یک گونه به من اطلاع می‌رسد! اینگونه که نیست ایشان (حضرت آیة‌الله خامنه‌ای) با نداشتن اصول استنباط احکام حکومتی، مجبور است که موضعگیری کند و این برای کسی که اهل توحید باشد، سختی زیادی دارد. بهرحال هر قدر کار قاعده‌مندتر شده باشد راحت‌تر و سهل‌تر می‌شود. به اصطلاح هماهنگی آن بیشتر و انتقال قاطعیت آن زیادتر می‌شود. انتقال کیفیت کار به غیر بهتر صورت می‌گیرد. یعنی به «تفاهم اجتماعی» می‌انجامد. (بهرحال از این مطلب بگذریم).

تغییر بسیار مهمی که در مسألهٔ حجیت پیدا می‌شود مبنا قرار گرفتن سطح تولی نسبت به نسبیت و قانون است که طبیعتاً بعد از این، نتیجه می‌دهد که شما برای استنباط احکام، قدرت ایجاد نسبت بین احکام توصیفی و تکلیفی و ارزشی را هم بتوانید داشته باشید، نه اینکه علت را بدست آورید. این مطلب سرجای خودش محفوظ باشد.

۳/۵ـ مقنن شدن «لوازم عقلیه» حاصل مقنن شدن تعین

حجةالاسلام نجفی: فرق مراتب یقین چیست؟ آیا غیر از این است که می‌گوئیم یکی از آنها مرتبهٔ حیوانی و مرتبهٔ دیگری ملکوتی است این دو چه فرقی دیگری دارند؟ چه حکمی می‌توانیم بر آن بار کنیم؟

(ج): لوازم عقلیه‌ای را می‌خواهید ببینید.

(س): اینجا که لوازم عقلی نیست. علی المبنا یک تولی است.

(ج): لوازم عقلیه را که می‌بینید به «جهت» منتهی می‌شود. همیشه «تصرف» بر پایگاه «جهت» انجام می‌گیرد. این مسأله مهمی است که عرض می‌کنم من این مطلب را در قالب یک مثال برایتان می‌شکافم. بنده وقتی می‌بینیم آقای میرباقری بر این امر قاطع است که نباید به منطق صوری دست زد، من یک «قطع» بزرگتری را نسبت به ایشان تخمین می‌زنم و آن «قطع» را پایگاه شکستن «قطع» دوم قرار می‌دهم. در منطق صوری با ایشان بحث نمی‌کنم. می‌بینم دلباختگی ایشان به نبی اکرم(ص) بیشتر است، لذا از آنجا شروع به صحبت میکنم. مثالهایی را طرح می‌کنم که ایشان را به آنجا ببرد که می‌گوئیم اگر بخواهید بر منطق صوری پافشاری کنید باید از تبعیت از نبی اکرم(ص) دست بردارید. اگر اصل در ایشان «جهت‌گیری» نبود، باید بگوید: «ولو چنین شود!» ولی نمی‌گوید! حالا به یک نفر دکتری می‌رسم که یقین دارم اعتقادات او اینگونه نیست و مبتلای به فساد روحی بوده و نسبت به دین تولی ندارد، با او از توسعه آزادی و از مسأله رفاه بحث می‌کنم. می‌گویم درد یک فرد مثلاً ناهنجاری شرایط و مطلوبیتهای ذهنی و نیازهای طبیعی او نیست؟ این را که برای او تمام کردم، بعد می‌گویم: حالا درد در جامعه برای چیست؟ (خوب دقت کنید) به اسکات رساندن خصم را با منطق صوری انجام نمی‌دهم بلکه متناسب با مرتبهٔ تولی او اسکات خصم خواهم داشت. هم این بزرگوار حاضر می‌شود از بحث دست بردارد و هم آن بیچاره‌ای که در مرتبهٔ نازله است، حاضر می‌شود در اطلاعات خود تردید کند و اعلام نماید که من اعتراف می‌کنم که در این باره فکر نکرده نبودم! این بر چه اساسی است؟! من چه امری را در هر دو کار اصل قرار داده‌ام؟ آمده‌ام مرتبهٔ تولی و جهت‌گیری آنها را اصل قرار داده‌ام.

برادر پیروزمند: در امری که قبول داشته‌اند تردید بوجود آمده است، قبول ذهنی هم بوده است.

(ج): حالا دقت کنید. قبول ذهنی خود آقای میرباقری را که می‌شناسید اگر او را نشناسید قبول ذهنی این بوده است که از بدیهیات عقلی باید شروع کرد والا درست نیست.

(س): نه! همان احترام به نبی اکرم(ص) را قبول کرده است که باید تقاضا...

(ج): قبول عقل عملی یا قبول عقل نظری؟

(س): با عقل عملی رسیده است.

(ج): ما عقل عملی و توحید افعالی در شناسایی را در برهان مقدم قرار می‌دهیم نه عقل نظری را. این مطالب در مقام خودش، مطالب مهمی است.

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

مبادی
اصول فقه
احکام حکومتی

۲۷

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی
تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۴/۲/۳۰

بررسی پایگاه منطقی (روش) پژوهش و تطبیق آن به مباحث گذشته

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۲۷
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۴/۲/۳۰
عنوان گذار :	علیرضا پیروزمند	تاریخ انتشار :	۷۴/۰۵/۲۲
ویراستـــار :	حجةالاسلام محسنی	تاریخ بایگانی :	۷۴/۰۵/۲۲
حروفچینی :	بهینه سازان نشر. پاساژ قدس، پلاک ۱۴۶	تیـــراژ :	۱۵ نسخه
تکثیر از :	بخش تکثیر دفتر فرهنگستان	نوبت تکثیر :	اول

بسم الله الرّحمن الرّحیم

تاریخ: ۷۴/۲/۳۰ جلسه ۲۷

*** ـ مقدمه : ضرورت و نحوهٔ توسعه مفاهیم بر محور تولی**

حجةالاسلام والمسلمین حسینی : بحث پیرامون این مطلب بود که سیر مطالب در باب تأسیس علم اصول استنباط احکام حکومتی را چگونه می‌توان منظم کرد؟ در این باره ذکر شد که برای توسعه مفاهیم باید بدانیم که اصلاً تعریف تحقیق در نظام ولایت چیست؟ در زمانی که می‌خواهیم تحقیق کنیم جایگاه تحقیق کجاست؟ توسعه در مفهوم یعنی چه؟ این مطالب، سابق بر این سؤال است که چه روند تحقیقی در باب اصول داشته باشیم. در این باره ذکر شد که تحقیق برای این است که چیزی را که نداریم، بدست آوریم. آیا آنچه را که می‌خواهیم بدست آوریم جزو فاعل محوری است یا تصرفی یا تبعی؟ طبیعتاً بر حسب فلسفه نظام ولایت جزو فاعل تبعی می‌باشد. در این صورت باید دید درون فاعلهای تبعی چه منزلتی را دارد؟ منزلتش خیلی رفیع است چون می‌گویند قاعده‌مند کردن قانون ابزار تصرف می‌باشد. بلکه قاعده‌مند شدن منزلت فاعلیت، تصرف توسعه منزلت فاعلیت، تصرف و بلکه بالاتر توسعه نظام ولایت خواهد بود. توسعه نظام ولایت به وحدت و کثرت افزون‌تر می‌باشد. در صورتی که کثرت زیاد شود و فاعل تصرفی زیادتری خلق گردد ولی توسعه ارتباط نباشد، توسعه وحدت پیدا نمی‌شود. به صرف کثرت و زیادتر شدن فاعل تصرفی که نظام ولایت، گسترش پیدا نمی‌کند مگر اینکه توسعهٔ در نسبت و نظام و تبدیل شدنشان به وحدت را هم داشته باشیم چرا؟ خوب! نسبت به خدای متعال، هر فاعلی ارتباط پیدا می‌کند ولکن برای تصرف، خلافت و نیایشش، حضور در اراده‌های دیگر را نیز لازم دارد، یعنی باید با اراده‌های دیگر در فعلش، مشارکت داشته باشد. بنابراین، نیازمند توسعهٔ در مفاهیم و قوانین می‌باشیم (خوب حالا عنایت بفرمائید) نسبت به بالاتر از خود می‌گوئیم: «توسعه در قوانین» نسبت به پائین‌تر می‌گوئیم: «توسعه در ابزار تصرفمان»، «توسعه در تولی» و «توسعه در ولایت»، البته قانونی که شما تصرف می‌کنید برای پائین‌تر از خودتان قانون است ولکن برای شما ابزار تصرف است. در این صورت می‌گوئید: «نسبیت» که قدرت عملکرد شما، منسوب به جایگاهتان می‌گردد که بر حسب مرتبه تولیتان و قدرت ولایتتان در آن نظام جا پیدا می‌کنید. پس بنابراین گرچه فاعل تبعی می‌باشد اما مفهوم رده‌اش با فاعلهای تبعی دیگر فرق دارد. شما را در این باب که یک نسبت از اراده‌تان تبعی است، قاعده‌مند می‌کند، همهٔ اراده شما که تصرفی نیست، سهمی از اراده‌تان تصرفی و سهمی نیز محوری خواهد بود، در اموری اراده شما محور است در اموری مشارکت دارد و تصرف می‌کند

و در بعض امور نیز تبعی می‌باشد. منزلت ترکیبی اینها نیز در نظام نسبیت یا در نظام ولایت معین می‌گردد. پس حضور شما در توسعهٔ مفاهیم، حضور شما در توسعهٔ نسبیت و در توسعهٔ نظام ولایت می‌باشد. بر حسب مرتبه تولیتان، می‌توانید ولایت و حضور در افعال و در اراده‌ها را داشته باشید و حضور از این طریق که می‌توانید در تعیین جایگاه‌ها مؤثر باشید. مؤثر شدن در تعیین جایگاهها بدین معناست که با توجه به اینکه هم شما متصرفید و هم دیگران، اما به نسبتی اراده‌هایی به تبع اراده‌های شما قرار می‌گیرد.

خوب حالا مجدداً مفهوم را مورد توجه قرار دادیم و اشاره‌ای به مباحث گذشته داشتیم و الان در بحث امروز می‌گوئیم که اگر بخواهیم تحقیق و توسعه مفهوم را بدینگونه بشناسیم، چه چیزهایی را لازم دارد. اولین چیزی را که در ساده‌ترین وجه لازم دارد و در جلسهٔ قبل نیز اشاره کردیم این است که به جای تکیه کردن بر بدیهیات نظری، بر انگیزه‌ها، یعنی بر مرتبهٔ تولی تکیه می‌نمائیم. ذکر کردیم که در بحث با یک موحد، بحث از «تولی به معصومین(ع)» و «توسعه تعهد» می‌شود. در بحث با یک نفر آدم ضعیف، بحث از «توسعه امنیت» و «توسعه آزادی» می‌گردد یعنی آن چیزی که او از آن نفرت دارد و یا آن چیزی را که مطلوب و مرغوب او می‌باشد مورد عنایت قرار می‌گیرد. از چه نفرت دارد؟ از اسارت و ناتوانی. چه چیزی را دوست می‌دارد؟ قدرت، توانایی، پس با او، با همان زبان صحبت می‌کنید این در یک مرتبهٔ ولایت و تولی می‌باشد ولکن می‌توانید او را یک مرتبه بالاتر بیاورید و به او بگوئید که کفر نمی‌تواند اساس وحدت قرار گیرد. اما اعتقاد به توحید می‌تواند اساس قرار گیرد. توحید منشأ این است که قدرت فداکاری به صورت مطلق بالا میرود یعنی شرط ندارد و شرط پذیر نیست! ولی هر چیز دیگری را تعیین کنید، شرط پذیر است. این شرط در فاعلیت ظاهر شده و در تکامل درمانده می‌شود باید ببینید با چه کسی مجادله می‌کنید، با کسی که قدرت عمل را در این عالم انتخاب کرده است، یعنی کافر را صفر در تولّی نمی‌دانید که هیچ مرتبه‌ای از تولی حتی مرتبه تولی حیوانی ندارد اگر هیچ مرتبه تولی را نداشته باشد ماسکه‌اش چیست پس چگونه می‌تواند بایستد؟ محور ایستادنش چیست؟ اگر شما بتوانید تمایل را در او صفر کنید محال است بقا داشته باشد. (بهرحال در باره این امور، قبلاً بحث شده الان هم اشاره‌ای کردم) شما می‌گوئید من اعتقاد و انگیزه را اصل قرار میدهم، بعد از آن مناسبات اعتقاد را در عمل مفاهمه تنظیم می‌کنم، برای پیشگیری از خطا نیز درکنترل تناسبات مرتبه بالاتر را نسبت به مرتبه پائین‌تر اصل قرار می‌دهم (که بعداً مبسوط‌تر در این باره صحبت می‌کنیم اینجا به صرف اشاره است)

اگر چنین مطلبی تمام شد آن وقت در ابتدای کار، لازم نیست همهٔ آنچه را که الان طرح می‌کنیم، از منطق توسعه تفاهم و تنظیم همکاری برای توسعه مفهوم به صورت اجتماعی همهٔ این امور را اطلاع داشته باشید. تولید شدن اینها تاکید بر این مطلب است که ایمان و اعتقاد و «مناسبات توسعهٔ تعبد» را در «تولید مفهوم» اصل قرار دهید.

یعنی اگر از ما سؤال بکنند که آیا از ابتدای کار فرهنگستان، بدین نحو که شما در مباحث تمثیلی وارد می‌شدید و مثالهایی از مصادیق را کنار هم می‌چیدید و

نتایجی را می‌گرفتید که احیاناً بعضش راطرف منتقل می‌شد و بعض دیگرش را منتقل نمی‌شد ولکن ملاحظه می‌کرد که یک علامت سؤالی در ذهنش بوجود آمده که در سایر تنظیم‌ها بوجود نمی‌آمد، بعد از آن قضایای علوم را کنار هم قرار می‌دادید، نه نمودهایش را، سپس این را به ریشه‌ها و مبانی می‌بردید آیا آنچه را که امروز می‌خواهید مطرح کنید از ابتدای کار مبسوطاً در خاطرتان بوده است؟! نه قطعاً نبوده! ما به دنبال «تولید روش» بودیم اما بر چه پایه‌ای؟ آیا بر پایه پذیرفتن روشهای موجود؟ خوب اگر آن روشها را بپذیرید که از آن همان بیرون می‌آید که الان موجود است. خوب! در ابتدا بایستی روش را معلوم کرد. اگر نخواهیم روشهای موجود را بکار ببریم بلکه قصد داشته باشیم که روشی را تولید کنیم در این صورت، ابتدائاً چه چیزی را باید معین کنیم؟ (به سؤال عنایت کنید) اگر صورت مسئله این باشد که اول، روش را تحویل بدهید، در تولید روش چه می‌گوئید؟ مگر اینکه اجمالیش کنید و اجمال در آن را بپذیرید و بگوئید ما یک اصل اولیه داریم و آن این است که ضرورت تعبد و توسعه‌اش را می‌خواهیم و مرتباً اموری که با آن مناسبت دارد را کنترل می‌کنیم. اگر در ابتدای کار بگوئید: لطفاً منطقی که صحت و فساد را تمام می‌کند برایمان طرح کنید و بر این مطلب هم پافشاری نمائید، مجبور می‌شوید منطق موجود ارتکازات را بپذیرد که در این صورت محال است که تأسیس بشود. هر آئین و نسبت مشروحی که در ابتدای کار به یک نظام مشخص تبدیل شده باشد اولین انحراف است!! حتی در حد فهرست خواستن! معنای این امر این است که ارتکازات موجود را ردیف و طبقه‌بندی نمائید. بایستی توصیه به این داشته باشیم که بر پایه ایمان به خدا، در راه هدف تلاش کنید و نسبت هر بحث را ملاحظه نمائید.

این بحث را در همین جا تمام می‌کنیم. در بحث تطبیق آمده و می‌گوئیم بحمدالله و المنه تا اینجا چه چیزهایی را در اختیار داریم و چه می‌توانیم انجام دهیم. قبلاً ذکر کردیم که بایستی متناظر با «تکیف و تبدل و تمثل» را در شکل اجتماعی ملاحظه کنیم. چرا می‌گوئید تکیف و تبدل و تمثل در شکل اجتماعی؟ چون اثبات شده که نظام ولایت اجتماعی به نحو فردی نمی‌تواند انجام گیرد. در انسان‌شناسی و شناخت‌شناسی در مرتبهٔ اصالت تعلق می‌گفتیم که به طرف انسان سه نحوه اثر و سه نحوه برخورد می‌آید و سپس در مرتبهٔ بالاتر، آن را اصلاح کرده و فاعل در نظام حساسیتهایش را طرح کردیم. در ابتدا می‌گفتیم عالم روح و ذهن و عین، سه نحوه داده دارد بعد یک پله بالاتر آمده و گفتیم که تمثل، کیفیت حضور نظام حساسیت در نظام فاعلیت است. تکیف اولیه را ایجاد می‌کند، سپس در برخوردها زیر و رو می‌شود، اما در این مرحله، نظامی و ساختاری ندارد که این مرحله را تبدل می‌نامیم. بعد در مرحلهٔ سوم، تمثل نمونه‌ای ایجاد میگردد. در تکمیل این مطلب، ذکر کردیم که «نسبیت»، به وسیلهٔ حضور در نسبت بین تولی و ولایت حاصل می‌شود.

«۳»

اصل بحث:

۱ـ بررسی پایگاه منطقی (روش) پژوهش

۱/۱ـ تکیف (گزینش مفهوم)

۱/۱/۱ـ ضرورت‌ها (کمبود حاصل از طبقه‌بندی نیازها و مفاهیم)

حالا عین همین مطلب را در اینجا می‌خواهیم در بارهٔ مفهوم ذکر نمائیم. می‌گوئیم: مرتبهٔ «تکیف» از نظر منطقی برابر است با گزیده شدن یک «مفهوم» برای «تصرف اجتماعی». این گزینش، گزینش یکطرفه نمی‌باشد، بلکه «گزینش اجتماعی مفهوم» است. یعنی شما نمی‌توانید بگوئید که من یک نفری را پیدا می‌کنم که در تحقیقش هیچگونه طبقه‌بندی‌ای بین «مفاهیم» و بین «نیازمندیها» ندارد و هر دو آنها صفر است اما در عین حال انگیزه‌ای پیدا کرده که نسبت به مفهوم خاصی شروع به تحقیق نماید. می‌گوئیم چنین چیزی ممتنع است! یک طرف آن باید «ضرورت طبقه‌بندی مفاهیم» و طرف دیگر آن هم باید «نیازمندیها» باشد تا جایگاهی پیدا شود که بتوان گفت این «ضرورت» دارد.

پس شما بواسطه مسئله ضرورت که اولین گام گزینش است، نسبتی را بین مفاهیم و علمیت یعنی کارآمدی قوانین نسبیتتان در توسعه ملاحظه می‌نمائید. در این صورت، نیازمندی به معنای ارتقاء پیدا کردن تمایلات و حساسیت می‌باشد که به این وضعیت راضی نیستید بلکه «وضعیت بالاتر» و «ابزار تصرف» و «کارآمدی» دیگری را می‌خواهید که الان وجود ندارد. اگر چنین چیزی واقع شد آن وقت می‌گوئیم که گزینش اجتماعی حتماً واقع می‌شود ولو خیال شود که محقق به تنهایی یک موضوع عالی را برای تحقیق انتخاب کرده است! چه رسد به اینکه فعالیت تحقیقاتی بخواهد به صورت اجتماعی انجام بگیرد.

۱/۱/۲ـ اهداف (شکل اثباتی کمبودها)

اگر «جایگاه موضوع»، به شکل سلبی تحت عنوان ضرورت تمام شد و به شکل اثباتی نیز فرض تکامل شد (تکامل به معنای بر طرف شدن نیازها) و نسبت آن نیز با نظام مفاهیم تمام گردید و همچنین کارآمدیهایی را در باره آنها تخمین زدید و به نام «اهداف» ارائه کردید، در این صورت، «جایگاه» به صورت سلبی مساوی با «ضرورت» و به صورت ایجابی مساوی با «اهداف» می‌شود.

۱/۱/۳ـ موضوع (نسبت ضرورت و هدف)

نسبت بین این دو نیز «موضوع» خواهد بود. یعنی به نحو تخمینی می‌توانید عوامل اصلی تشکیل دهنده موضوع را معین نمائید به نحوی که بتوان این اهداف را برآورده نمود.

سطح اول این است که موضوعی که جامع این خصوصیات باشد موضوع تحقیق ماست که اولویت تحقیقاتی دارد در این صورت برای گزینش ابزاری را که شما می‌خواهید برای درست کردن آن اقدام کنید، اطلاعاتی دارید که منشأ این تخمین‌ها شده است یعنی در «نسبیت موجود»، شما یک توانایی خاصی دارید. که این توانایی امکان این تخمین‌ها را به شما داده است، ولی شما می‌خواهید این مفاهیم و این نسبیتهای شما توسعه پیدا کند همچنین میخواهید نظام نسبیت و جایگاهها و منزلتها نیز توسعه یابد. پس شما نیز در توسعه آن سهیم می‌باشید تا قدرت تصرفتان افزایش پیدا کند.

۱/۲ـ تبدل (تغییر مفهوم)

مرحله دوم این است که تغییرات مفاهیم که قوانینی از

قوانین نسبیت است را باید مطالعه کنیم. «موضوع»، بعد از گزیده شدن، «تغییرات مفهوم» خواهد بود.

۱/۲/۱ـ «شرایط» تغییر مفهوم

(شما بر تغییرات مفهوم خوب عنایت بفرمائید) در تغییرات مفهوم باید ملاحظه کنید که تغییر در چه شرایطی واقع شده است؟ آن هم «شرایط مفهومی»، «نه شرایط عینی»، در «نسبیت» چه مفاهیمی با این کار دارند. برای اینکه مطلب دقیق‌تر شود مثالی می‌زنم. شما که در ابتدای کار که نمی‌آئید بگوئید که بحثهای علیت و زمان و مکان باید کنار رود. بحث شروع از بداهت باید کنار برود بلکه اتصال مطلق و انفصال مطلق هر دو را نفی کرده‌اید بعد گفته‌اید که نفی صرف که مفید و کارا نمی‌باشد باید امر ایجابی را ارائه دهید. در ارائه امر ایجابی، نیازمند طرح امور متعددی می‌شوید. در ابتدا قرار نبود که مسئلهٔ اختیار، جزو مسائل اصلی باشد ولی مگر قرار بود که شما، عنوان تحقیق را انتخاب کنید؟ (خوب عنایت بفرمائید مطلب مهمی است که عرض می‌کنم) شما بنا نیست که یک عنوان را انتخاب کنید و بگوئید که ما دنبال این هستیم که این عنوان و خصوصیاتش تمام بشود بلکه شما دنبال این امر هستید که خلائی دارید و این خلاء باید برطرف شود. والا اگر من بخواهم این عنوان، با عنوان تحقیقم باشد ولو که خلاء جواب داده نشود! این قابل قبول نیست. پس برای شما ضروری می‌شود که در باب اختیار، علیت، زمان و مکان نیز بحث داشته باشید. مفهوم خود را با این مفاهیم دائماً برخورد می‌دهید و ملاحظه می‌کنید که اینها موانعی برای تغییرش می‌باشند!

حال آیا همیشه اینگونه است؟ خیر! اگر مفهوم، یک مفهوم ساده‌ای باشد لزوماً امور و شرایطی که برای تغییر در اطراف آن می‌باشد، همانند یک مفهوم زیربنائی نخواهد بود. یعنی اگر کار هنری صرف باشد و تمام شود این چنین نخواهد بود، ولی اگر توسعهٔ مفهوم را لازم داشته باشیم و توسعه هم توسعه زیربنائی است و خلاء هم خلاء زیربنائی می‌باشد در این صورت آن مفهوم با تمامی مفاهیم منطقی شما درگیر می‌شود.

۱/۲/۲ـ «عوامل» تغییر مفهوم

اگر این عمل نیز انجام گرفت و معلوم شد که ما درگیر اموری همانند، علیت، اختیار، زمان و مکان و حتی تغییر در بارهٔ خود «ربط» هستیم در این صورت می‌توانید عوامل اصلی بحث خود را بشناسید. یعنی معین کنید که مفهومتان توسعه نمی‌یابد مگر اینکه عوامل تغییرش را مورد دقت قرار دهید. می‌گوئید این مفهوم یک زاویه‌اش به زمان و یک زاویه‌اش به مکان و یک زاویه‌اش به کارائی (یا نسبت بین زمان و مکان) می‌خورد حال اگر بخواهید این کار را انجام دهید و به سراغ چنین امری بروید متوجه می‌شوید که نمی‌توان از بحث زمان و مکان و علیت صرف نظر کرد. در بارهٔ آنچه که در ابتدای امر برگزیده‌اید و به صورت اجتماعی نیز گزینش شده تا تحقیق آن در مرتبهٔ دوم شناسائی ضرورت پیدا کرد اگر تحقیق آن در مرتبه دوم شناسائی (که شناسایی تغییراتش است) ضرورت یافته است، بایستی ملاحظه شود که چه عوامل تغیری است که اگر آنها را در دست نداشته باشیم متغیرهای مفهوم خودمان را نخواهیم داشت.

۱/۲/۳ـ «مراحل» تغییر مفهوم

با توجه به این مطالب، می‌گوئید مراحل تغییر را هم نیاز

داریم، پس «شرایط»، «عوامل»، «مراحل» به ما تغییر را میدهد اگر اولی گزینش داد، دومی تغییر می‌دهد. اولی به منزلهٔ «تعیین موضوع» و دومی به منزله «طرح کمیات» است.

۱/۳ـ تمثل (تکامل مفهوم)

۱/۳/۱ـ «برنامه» تکامل مفهوم

در سومین مرحله می‌گوئید که ما یک «روند تکامل» یک «سازمان تکامل» و یک «مقدورات تکامل» نیاز داریم. اینکه ما در اینجا لازم داریم چه چیزی بعد از تغییر است؟ "نسبت بین موضوع و تغییرات موضوع"، "تکامل موضوع" را نتیجه میدهد. یعنی اینکه سیر خود ما در کار تولید مفهوممان کامل می‌شود اول «گزینش» بود بعد «تغییرات» بود. حالا «تکامل» شده است. تغییراتی که در یک جهت خاص با یک تناسبات خاص نسبت به مفهوم انجام می‌گیرد.

۱/۳/۲ـ «سازمان» تکامل مفهوم

آیا در اینجا به عنوان یک احتمال صحیح است بگوئیم برنامهٔ تولید شرایط آزمون می‌باشد؟ "سازماندهی" وسیله ارتباطی است که شما برای تولید اجتماعی ایجاد می‌کنید و "مقدوراتی" دارید که نسبت بین کارآمدی برنامه و سازمان شما به عینیت است، یعنی «برنامه» کمی شدهٔ «فعالیت» است.

۱/۳/۳ـ «مقدورات» تکامل مفهوم

ممکن است برنامه شما خوب باشد. شرایط آزمون و سازمانتان را هم خوب تعریف کنید ولی مقدورات سیاسی، فرهنگی، اقتصادی متناسب برای انجام کار را نداشته باشید و الان جامعه ظرفیت و تحمل تخصیص لازم برای یک تغییر ابزار بزرگ را نداشته باشد.

مطلب مهم این است که تحقیق تا در جامعه به ارتکازات تبدیل نشود، تحقیق کاملی نیست! مثال ساده‌اش این است که عده‌ای از طلاب بایستی با تسلط بر علوم خاصی به منابع شرع مراجعه کنند و احکام حکومتی را استنباط نمایند و سپس آن احکام حکومتی را به دانشگاه ارائه دهند چون بعد از استنباط باید به دانشگاه داده شود که این احکام حکومتی، "پیش‌فرضهای مدل تحقیقات میدانی" آنها خواهد بود، سپس آنها معادلاتی را تنظیم و ارائه نمایند. سپس آن معادلات را به کارگزاران اجرائی دهند که اجرا نمایند. زمانی که اجرا شد متناسب با آن ارتکازات و تمایلات تغییر می‌نماید، یعنی "فرهنگ" خودش را می‌سازد. به عبارت دیگر نسبیتی را که ذکر کردیم منزلت تصرف را در عینیت ایجاد می‌کند تکاملی را که باید پیدا کند، پیدا نکرده است. حالا اگر ظرفیت توسعهٔ اجتماعی به آنجا نرسیده باشد طبیعی است که تا زمانی که بخواهیم به آن تکامل برسیم در یک فشار خاصی قرار می‌گیریم.

با مذاکره هم مطلب حل نمی‌شود. مذاکره اثر دارد نه اینکه اثرش صفر است ولی نسبت پذیرشی آن هم مسئله‌ای است. نسبت تخصیصی آن هم بعد از اینکه متوجه شدند که امر خوبی است که به چه میزان به آن تخصیص بدهند آن هم مسئله است. حال از این مطالب که بگذریم بحث به صورت کلی در این بود که «تکیف، تبدل، تمثل اجتماعی» در تولید مطلب چه چیزی را به ما تحویل می‌دهد.

۱/۴ ـ تفاوت معنای «برنامه» در سه استعمال متفاوت

برادر پیروزمند: آیا تغییر متکامل را تمثل گرفتید؟

(ج): بله! تکیف را به منزله گزینش (که آن سه عمل را داشته باشد) گرفتیم تمثل را نیز به منزله اجتماعی آن چیزی که برنامه تکامل را تا همه جوانب داشته باشد، قراردادیم. طبیعتاً وقتی لقب تکامل به برنامه میدهیم آن را به معنای برنامه‌ای که جدای از سازمان و جدای از مقدورات باشد در نظر نمی‌گیریم. برنامه را در درون که به کار می‌بریم به معنای «شرایط آزمون» می‌گیریم سپس در ردهٔ دوم آن هم ابزارها و باصطلاح ساختار لازم که برای آزمون و مقدورات سازماندهی می‌شود برنامه مصطلح خواهد بود که در نسبت بین مقدورات هم امکاناتی را که به شما می‌دهند الگوی تخصیصی بکار می‌برید و می‌گوئید: چند نفر، چقدر هزینه، چه ساختمان و ابزار و تشکیلاتی را چگونه تقسیم نمائیم که این امر غیر از برنامه‌ای است که در سطح اول تکامل ذکر می‌کنیم. یعنی در عرف به قسمت سوم، برنامه گفته می‌شود. که الگوی تخصیص را بکار می‌گیرند و می‌گویند چه امکاناتی به چه افرادی در چه مقداری، در چه موضوعی برای تبدیل چه چیزی تخصیص یابد. در قسمت اول که ما لقب برنامه به آن می‌دهیم قبل از سازمان است که شرایط توسعهٔ مفهوم و تکامل مفهوم می‌باشد بعد هم سازمان تکاملیش را خواهیم داشت.

بنابراین کلمهٔ برنامه را به سه معنا را بکار می‌بریم.

۱ـ به معنای مصطلح که مقدورات را نسبت به عینیت (اعم از انسان و امکان ارتباطش را نسبت به موضوعات) برای تبدیلهای خاصی در یک زمان‌بندی خاصی، کمی می‌نماید.

۲ـ اطلاق برنامه در سطح اول تکامل که در حقیقت در حال ملاحظهٔ شرایط آزمون بر کل مفهوم می‌باشیم.

۳ـ برنامه را سر سطر آورده و در کنار تکامل قرار دهیم، یعنی بگوئیم که برنامهٔ تکامل، لوازم تکامل.

۱/۵ ـ تکیف، تبدل، تمثل معرف پایگاه منطقی پژوهش

در این صورت، تکامل ما، تمثل اجتماعی خواهد شد به میزانی که به شما امکانات تخصیص داده شده به آن میزان تمثل اجتماعی خواهید داشت و به میزانی که داده نشده تمثل اجتماعی ندارید عنوان این سه قسمت را روی هم صحیح است که «پایگاه منطقی پژوهش و تحقیق» بنامیم. چرا؟ چون در حال معرفی شاخصه هستیم، می‌گوئیم این نه قسمت را باید سیر کنید که خود اینها را در یک ارزیابی کامل‌تری باید بتوانیم نحوهٔ ضرب شدنشان را در هم تنظیم کنیم که این مطلب در حال حاضر موضوع بحث ما نیست. بلکه موضوع بحث بانک اطلاعات می‌باشد، ولی خود این را به عنوان روش می‌توانیم تمام کنیم.

پس چه باید کنیم؟ زمانی می‌گوئیم که شما، سه تای اول را در ستون اول بنویسید «گزینش، تغییرات، تکامل» در ستون دوم سه چیز را بنویسید که اینها ضرب در آنها بشود و ۹تا بشود، در ستون سوم هم سه چیز دیگر بنویسید که ضرب بشود و بشود ۲۷تا که آن در زمانی است که می‌خواهید منطقتان را به صورت کامل در بانک بکار بگیرید اما در زمانی خیر!

۱/۶ـ معرفی نظام توسعه مفهوم در قالب سه عنوان «پایگاه منطقی، خواستگاه موضوعی، جایگاه ارزشی»

فعلاً اجمالاً می‌گوئیم منطق ما در توسعه مفاهیم در این سیر ۹تا را که ملاحظه فرمودید دو ۹تای دیگر به آن اضافه کنید و بگوئید که یک «پایگاه منطقی» می‌خواهد (که در آن موضوع نیست) یک «خاستگاه موضوعی» و یک «جایگاه ارزشی» می‌خواهد بعد بگوئید: که بحث «مبانی، مبادی، مقاصد» با «ضرورت، اثبات، آثار» دیگر روی موضوع خواص است. ضرورتی که در اینجا استعمال می‌شود به معنای شاخصه‌های تعیین ضرورت نیست بلکه بکارگیری قواعد اثبات ضرورت در باره موضوع خاص است. اگر بگویند: مگر شما گفته‌اید که ابتدائاً باید موضوع خودش گزینش بشود؟ می‌گوئید: خوب پس شما سه مطلب دارید که باید توسعهٔ آنها، مفهومتان را دربر بگیرد. یعنی توسعه آن یک بخش روشی دارد که نسبت به بالاتر، نسبت را در تولی مشخص می‌کند یک بحث ساختاری دارد، که باید موضوعتان را در این تمام بکنید و یک نیز بخش نیز کارایی است که باید آن را در خدمتی که می‌توانید در ولایت انجام دهید تمام نمائید. بعد از آن نتیجه و انعکاس این سه درهم، باید در جدول تعریف آورده شود. انعکاس چه چیزهایی؟ «روش» که بوجود آمدن مفهوم را توصیف می‌کند «خاستگاه موضوعی» را که طبقه‌بندی موضوع را به شما تحویل می‌دهد یعنی چه؟ یعنی می‌گوید آیا این موضوع، جزو مثالهایی است که در مبادی باید آورده شود یا جزو مثالهایی است که در مبانی و یا مقاصد باید بیاید؟ آیا اگر یک قاعده علمی است جزو کدامیک اینهاست؟ یک بخش دیگر نیز دارید که «جایگاه ارزشی» شما را تمام می‌کند که به شما میگوید که آیا فعلاً شما در حال نقد هستید یا نقض یا تأسیس؟ توضیح مشروح این امور پیرامون نظام توسعهٔ مفهوم بحث جداگانه و مستقلی را لازم دارد که اجمالش در اینجا بیان شد، امّا بکارگیری دقیق آن که نظام توسعهٔ مفاهیم و گردش اطلاعات و توسعه در بانک اطلاعات می‌باشد که باید سازماندهی و هدایت نماید و بتواند بر پایه فلسفه نظام اصطلاحات، نظام تعاریف در دستگاه نظام ولایت «معادله تغییر» را در توسعهٔ اطلاعات بکار گیرد.

۲ـ جمعبندی مباحث گذشته اصول در قالب برنامه پژوهشی فوق

این یک بحث است یک بحث نیز فعلاً در علم اصول داریم که به میزانی که ضرورت داشته باشد مجبوریم در اینجا از آن استفاده کنیم. مثل اینکه مبسوط بحث شناخت‌شناسی مقام خودش را دارد و یا بحث منطق شناختن، روش شناختن، مکانیزم شناختن و نظام شناختن مقام‌های خاص خود را دارند.

۲/۱ـ اثبات ضرورت و هدف (بحث گذشته)

البته در بحث قواعد علم اصول فقه شما هیچ یک از آنها را بکار نمی‌گیرید بلکه مناسب است به میزانی که بکار می‌گیرید، اشاره نمائید. در این مباحث میزانی که لازم است آنرا بکار می‌بریم این است که بدانیم در ابتدا اینکه یک مفروض کلی تجریدی ارائه کنیم و در پی این باشیم که آن را تمام کنیم نیست. این سیر را در مباحث اصولی که داشته‌ایم به نسبت رعایت کرده‌ایم. یعنی سعی شده خلای نشان داده بشود و تلاش شده که هدفی نشان داده شود. این امر چگونه باید آغاز گردد؟ قاعدتاً در ابتدا بایستی "مصداقی" انجام بگیرد. یعنی نمونه‌های عینی مثال زده

شود بعد از مصداق باید به سراغ "قواعد و فلسفه و استدلال" بیائیم. بعد از آن نیز باید به سراغ "روش" بیائیم. در تمامی اینها، زمانی باید مصداق را جهت "نقد" تنظیم نمائیم و گاهی مصداق را برای نقد و شکستن بیاوریم یعنی تعمیم نقد به آن چیزهایی که به نظر ما نقد نمی‌خواهد، سپس باید خلاء روشن شود که برای تأسیس چه چیزهایی لازم داریم. خوب حالا سؤال این است که در حال حاضر در بحث اصول به کجا رسیده‌ایم؟ به بحث حجیت رسیده‌ایم که قبل از آن، بحث را از مصادیقی آغاز کردیم که کار را نقد کردیم. یعنی نارسائی علم اصول موجود را نشان دادیم. البته این کار را نه در جایگاه سلبی، نه در جایگاه ایجابی و نه در عوامل به نحو کامل انجام نداده‌ایم چراکه ما اگر در آنجا می‌ایستادیم به این اندازه که بخواهیم این کارها را انجام بدهیم تحمل و حوصلهٔ جلسه بحث، اجازه نمی‌داد. به هر میزانی که همراهی احساس شد (یعنی خلاء اثبات گردید) به مرحلهٔ بعد آن آمدیم. به عبارت دیگر با حفظ معیار بودن «ضرورت توسعهٔ تعبد» به سراغ تغییراتی که لازم است آمدیم.

۲/۲- بررسی شرایط تغییر مفهوم (بحث جاری)

حال در فصل دوم می‌گوئیم شرایط تغییر مفهومی را که می‌خواستیم چیست؟ بحثهایی داشتیم که از الفاظ به مفاهیم آمدیم و از بحث مفاهیم به بحث روابط اجتماعی منتقل شدیم، سپس این تأمل را داشتیم که اساساً جایگاه یقین کجاست؟ یقین چکاره می‌باشد؟ اگر یقین را تمام کنیم می‌توانیم به سراغ عوامل یقین آمده و بگوئیم که عوامل یقین چیست. مراحل پیدایش حجیتش چگونه تمام می‌شود؟ حال در باب حجیت در ابتدا باز نقد و نقض بر بعضی از مثالها داشتیم سپس شروع به طرح مطالبی کردیم که طبیعتاً پس از آن، نقضها ممکن می‌باشد. پس از نظر جایگاه بحث در این مرحله هستیم. بعد از اینکه عوامل تغییر و مراحل آن را ذکر کردیم بعد از آن می‌توانیم بگوئیم که قواعد اصولیمان چه خصوصیتهایی باید داشته باشد و چه باید کنیم؟

حالا آقایان می‌توانند مهره مهره حرکت نمایند و ایراد و نقض کنند، ما این حق را هم به مستشکل می‌دهیم و حق است که بگوئیم ما بر نظام منطقی و اینکه حتماً این نظامی را که گفتید یک منطق است و مؤثر می‌باشد و مطالب را تحویل می‌دهد، اشراف نداریم. در این صورت شما باید درون همان موضوعی که وارد و خارج می‌شویم، نقض وارد نمائید. یعنی با دستگاه منطقی‌ای که خودتان دارید باید جلوی حرکت ما را بگیرید. هرگاه قدرت کارآمدی دستگاه منطقی شما بر دستگاه منطقی ما غالب باشد، ما ملزم به توقف و پذیرش نظر شما خواهیم داشت، اما هرگاه توانستیم هر حربه‌ای را که شما بکار گرفتید پاسخ دهیم و توانستیم نسبت به هر تک شما پاتکش را بیاوریم که نتوانید شما آن تک را ادامه بدهید در این صورت معنایش این است که این معنا را خواهد داشت که نظام منطقی ما کارآمدیش بالاتر است. چون به اصطلاح اولش، "ایذاء" نسبت به نظام منطقی قبل خواهد بود سپس به یک نسبت از ایذاء بالاتر آمده و "تخریب" می‌باشد بعد از آن "هضم" آن دستگاه در دستگاه جدید قرار دادن آن را در جای خودش می‌باشد. توجه داشته باشیم که تخریب هرگز به معنای از بین بردن مطلق نمی‌باشد بلکه تبدیل کردن آن منطق به منطق تبعی و در پاره‌ای از موارد تصرفی بوده که

دستگاه جدید، محوری قرار می‌گیرد. اگر بخواهید نظام برخوردمان را در جلسه بحث ملاحظه بفرمائید شما باید با توان موجود حوزه آمده و بگوئید که نه حجیت این نیست و نقدهای ما را رد کنید. اگر نقدهای ما انجام گرفت "نقض" را جلو آورده و به دنبال این خواهیم بود که یک نارسائی را "توسعه" داده و به مسائل دیگر آن برسانیم. یعنی نارسائی در "مورد" را به نارسائی "مبنا" تبدیل نمائیم. اول مورد بود، اگر مورد را نتوانستید پاسخ دهید ما دنبال این می‌رویم که آن نارسائی را به مبنا منتقل کنیم. در موارد بایستی ایستادگی نمائید و نگذارید این کار انجام بگیرد اگر این کار انجام بگیرد معنایش این است که خلاء در حد "تأسیس" است یعنی میدان برای ما برای مرحلهٔ بعد که "توسعه تعبد" است، باز شده است.

۲/۳ـ اصطکاک در سطح روش با دنبال شدن برنامه پژوهشی فوق

خوب در عین حال که وقت جلسهٔ امروز گذشت اما به یک نسبت به اشکالی که جناب آقای میرباقری در نحوه ادارهٔ بحث جلسه داشتند در این سه جلسهٔ اخیر، جمعبندی‌ای صورت گرفت. بنابراین در جلسه آینده بحث حجیت را خواهیم داشت. اگر در همین جلسه مطلبی در بارهٔ مطلبی که بیان کردیم دارید بیان بفرمائید اگر که مطلبی نباشد، بحث پاسخ اشکال تمام می‌شود.

حضرت‌عالی فرمودید که یک فهرست بدهید که روند بحث معلوم شود، نتیجه این شد که فهرست را لازم نداریم بلکه برخورد دو منطق جهت تأسیس لازم می‌باشد والا تا وقتی که تسلیم ارتکازات موجود شویم یعنی خبر را نپذیریم هر فهرست دیگری باید در مقام همان موضوع مورد بحث قرار گیرد یعنی به عبارت دیگر فهرست، طبقه‌بندی خاصی است که براساس یک منطق و نمود یک منطق در مفاهیم بدست میآید. هرگاه که ما منطق مرتکز موجود را پذیرفته باشیم، معنایش این است که ما اصلاً خلاء در ریشه نداریم بلکه خلاء در تطبیق داریم اگر فرض، این باشد که خلاء در تطبیق نیست بلکه خلاء در ریشه میباشد در این صورت با این دستگاه منطقی نمی‌توان فهرست، تحویل داد. آن وقت باید یک نظام منطقی با نظام منطقی دیگری مواجه بشود در عین حال آقایان دیگر هم اگر نظری داشته باشند ما استفاده می‌کنیم.

حجةالاسلام صدوق: اگر این فلسفه تمام شده باشد باید یک مقدار وقت بگذارید تا انشاءالله اگر اشکالی به نظر آمد طرح شود وگرنه بحث در این روشهای موجود به نسبتی در مبنا بوده است که انجام گرفته است.

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: شما پس اشاره اضافه‌ای که دارید، تعیین آئین‌نامه اجرای کار است.

(س): نامفهوم

(ج): کلیات بحث را که چگونه واقع می‌شود می‌توان تعیین کرد. طبیعتاً به جزئیات خرد آن در بحث دیگری باید پرداخت. مثلاً در بحث اصول اگر بخواهیم کلیات را معلوم نمائیم چه چیزهایی باید تمام بشود. بحث تا کجا لقب ضرورت را میتواند داشته باشد، یا گزینش موضوع، تا کجا لقب "تغییر" می‌تواند داشته باشد؟ تا کجا "تکامل"؟ طبیعتاً معنای تکامل که در خاطر مبارکتان واضح است. در آن وقت به اصل‌هایی تبدیل می‌شود و خلائی را نشان می‌دهد. قرار هم هست که در یک برنامه‌ای بر روی آن کار شود ولی مثلاً برای ۵تا، ۱۰تا، ۵۰تا، اصل که لازم است کار شود آیا سازمان، مقدورات و امور دیگر هم اینگونه

می‌باشد! این در زمانی است که برنامه تحقیق به نحو تفصیلی تکمیل شده باشد. حال قبل از آن امروز داریم تغییرات را تا اینجا ملاحظه می‌کنیم. یعنی ما به ذهنمان می‌آید که در ابتدای تغییرات هستیم و در حال نقض مفاهیمی که در کنار مفاهیم یقین و حجیت است، می‌باشیم تا بتوانیم با قاعده‌مند کردن احتمال در توسعه تعبد، پایگاهی رفیع‌تری را معرفی کنیم که علاوه بر آن اموری که قبلاً آنها را شامل می‌شده (که مثلاً مباحث الفاظ بوده و تخاطب عرفی، مباحث عقلی بوده) علاوه بر آنها از پایگاه بالاتر که نگاه کنیم محوری داشته باشیم که به دنبال آن صحیح باشد که بحث «عوامل تغییر» را ذکر نمائیم. یعنی درگیری با "مبانی و فلسفهٔ اصول" است، نه درگیری با خود اصول، یعنی نمی‌گذارد که راحت بگویند که تخاطب عرفی است و عقلا هم آن را حجت می‌دانند و اگر این نباشد مفاهمه واقع نمی‌شود بلکه باید معلوم شود که ریشه کار در مفاهمه چیست که ما این حرف را قرار است که قبول کنیم.

حجةالاسلام میرباقری : عرض من همین بود که فهرست یعنی برنامه‌ای که ارائه می‌شود، آنچه که موجود است معلوم است که دیگر احتیاج به تأسیس ما ندارد، خودش موجود است. ما اگر بتوانیم اینها را در یک طبقه بندی قرار دهیم که معلوم شود برخورد ما با کجای این است؟

(ج): با ریشه‌های آنهاست.

(س): خوب من اصلاً غرضم از فهرست همین بود. یعنی مثلاً می‌آئیم و می‌گوئیم علم اصول سه مرحله دارد، اینها مبادی علم اصول موجود، اینها مبادی و اینها مسائل علم اصول موجود می‌باشند. حالا ما شروع بحثمان از مسائل است یا از مبادی یا از مبانی؟

(ج): در ابتدای بحث برای اثبات ضرورت بحث از کارائی بود اینکه در کجای بحث هستیم اگر در گزینش هستیم در گزینش می‌آئیم مصداقی‌ترین امر را در یک تنظیمی که صرفاً هنری است واصلاً مبنائی نمی‌باشد معین می‌نمائیم. ولی البته این هنر بر یک مبنایی استوار است. به میزانی دقت می‌کنیم که این امر با تعبد نمی‌سازد. اگر بخواهیم بحثی با جناب‌عالی داشته باشیم طبیعی است که مجموعه‌ای از مباحث از نظر فلسفی برای شما تمام شده است. این بحث، با بحثی که بخواهیم با یکی از آقایان طلاب در حوزه داشته باشیم که اصلاً این بحثها را ندیده است طبیعی است که برای او باید مثال را در سطح خیلی پائین‌تری آورده و به گونه‌ای برای او مجموعه را تنظیم نمائیم که نمی‌تواند! اگر این را امضاء کند باید از تعبد است بر دارد. یعنی برای او نقد بشود. در مراتب بعد هم برایش مثالهای دیگری می‌آوریم ولی مثالها و نمونه‌ها را بگونه‌ای ترتیب می‌دهیم که برایش تأمل در یک مرحلهٔ دیگری پیدا شود. یعنی اشکال را از «قوانین» ببیند، نه اینکه اشکال را از "بکارگیری" مشاهده نماید. سپس به جایی میرسد که تأمل کند که مبانی را از کجا بایستی ملاحظه کند که بیاید سراغ اینکه مبانی را کجا ببیند؟ به عبارت دیگر «گمانه‌ها» را مرتباً "نظام" می‌دهید و هدایت کرده و "قاعده‌مند" می‌نمائید.

۲/۴ـ اثبات ضرورت توسعه اصول از طریق ملاحظهٔ ضعف در کارائی اصول موجود

(س): حال من عرضم این است که بالاخره آقایان در علم اصول یک مبانی‌ای دارند، این "مبانی" هم خودش یک "طبقه‌بندی" دارد، اگر ما بتوانیم بگوئیم این پنج مبنا را دارد، محوری‌ترین مبنا در آنچه که موجود بوده این است.

بعد لااقل در مرحله نقد از مبنایی به یک ترتیب اولویتی شروع می‌کنیم. یعنی اگر در بین مباحث اصول یک دفعه به سراغ بحث الفاظ برویم، بعد یک دفعه از بحث الفاظ و دلالت به سراغ بحث یقین برویم، جای این سؤال است که گزینش این مهره‌ها به چه دلیل می‌باشد؟ یعنی چه منطقی ایجاب کرده که ما در گزینش مهره‌ها از اینجا نقد کنیم؟

(ج): یعنی "نمود یقین در قواعد عقلی" و "نمود قواعد عقلی" در الفاظ ملاحظه می‌شود یعنی در اینجا هرگز به روش منطق صوری نمی‌آئیم اول از "مبانی" آغاز نمائیم بلکه از "کاربرد" آغاز می‌کنیم. کارایی را به نقض کشیده و زیر سؤال می‌بریم.

(س): پس این غیر آن مطلب شد که تا بحال می‌فرمودید؟

(ج): چرا؟

(س):این همان برنامه می‌شود که جناب آقای صدوق می‌فرمایند که باید آئین‌نامه‌اش معین بشود که باید نقد یک مکتب را از کجا شروع کنیم؟

(ج): نقد را عرض کردم که گزینش مطلب را در سیری که داشتیم عرض می‌کردیم همین است که اول باید ضرورت را تمام بکنیم ضرورت مصداقها را باید نشان بدهیم.

(س): مصداقهایی که چه چیز را نشان میدهند؟

(ج): نمود آن را در زندگی عینی، یعنی هرگز نگوئید که این مسائل برای اعتقاد به حلال و حرام است. اصلاً برای خودم در جامعه آن اعتقاد او برای چیست؟ یعنی به حضرت‌عالی بگوئیم: که کسی می‌گوید که من می‌خواهم مسائل حرام و حلال را بدانم. می‌گوئیم: حال اگر ندانی چه می‌شود؟ می‌گوید: اگر ندانم نمی‌توانم عمل به وظیفه نمایم. می‌گوئیم: اگر عمل به وظیفه نکردی چه می‌شود؟ می‌گوید: خوب خلاف است با این کار، به خدای متعال بی‌ادبی کرده‌ام. می‌گوئیم: خوب اگر من توانستم اثبات بکنم که با دانستن تو با این ابزار بی‌ادبی واقع می‌شود. آن وقت قبول داری که ابزار یک اشکالی دارد؟! یعنی کارآمدی عینی در زندگی عملی و تصمیم‌گیری اجرائی این خودکار، این مداد تراش من حیث اینکه مدادتراش است. جایز است من حیث اینکه کدام حلال است و حرام، به این نحو که "من حیث" نداریم. ما می‌گوئیم مدادتراش در خارج اولاً جایگاه خاصی در توسعه کشور دارد که آن باید اصل قرار بگیرد.

علی‌فرض اینکه اینگونه توسعه در نظر شما محترم بود بیاید. بعد بگوئیم که حالا سیاست تولیدی آن چگونه باشد؟ بعد از آن معلوم می‌شود که این خوب است یا بد است؟ بنفسه مدادتراشی که دو هزار تومان باشد ضرری ندارد مدادتراشی که مثلاً سی‌تومان یا بیست تومان هم باشد ضرری ندارد! بنفسه حکمی ندارد! بنفسه یعنی چه؟! بحثی را هم که ما خدمتتان شروع کردیم از همین جا بود، برای تأسیس علم اصول از اینجا آغاز کردیم، یعنی به اینکه بخواهید تجرید نموده و حکم کنید، اشکال نمودیم.

در این ایام هم که نسبت به این تطبیق‌ها و موضوعاتی که در این دوره وصف شده، نه مجاهدین خلقی‌ها هستند، نه فقه پویایی‌ها، که بخواهند مناسب با آراء خودشان، نظر دهند. برحسب آنچه که نقل شده واقعاً از فقیه حوزوی قم، سؤال شده، ایشان نظر می‌دهد که مثلاً ذبح در منی حرام است. استدلالهایی که به موضوعات می‌کند، من می‌توانم

۶۰برابر از این قویتر در مقابل آن گذاشته و جمعبندی نمایم که نظر مقابل آن بیرون بیاید. شما برای تجلیل کردن از یک حکومت، در یک تظاهرات چقدر خرج می‌کنید؟ و دنیا برای یک مانور چه هزینه‌ای می‌پردازد؟ مانور معنای نمایش را دارد جنگ واقعی نیست. اما این آلات حربی که مصرف می‌شود خرج دارد می‌گویند که مقصد عقلایی است. می‌گویم از کجا این مقصد، عقلایی نیست؟ حال اگر ما بخواهیم یکی یکی مناسک حج یا هر یک از مناسک بندگی را با دیدن هفت یا هشت جهت، به عنوان هفت یا هشت موضوع شرعی قرار بدهیم و آنها را جمع کنیم اما بگوئیم این یکی رها باشد. آن وقت صحیح است که من بگویم که شما که فحص و یأس را در فتوا لازم میدانستید آیا شما روی قواعد اصولی حوزه، از جهات متعدد فحص نموده‌اید و یأس پیدا کرده‌اید که جهت دیگری نیست؟ آیا بدون فحص و یأس و با دیدن پنج عدد خبر موافق می‌توان فتوی داد؟ یا باید معارض و عام و خاص و مطلق و مقید آن را هم دید، چگونه نسبت به «موضوع» خبری از ملاحظه فحص و یأس و دیدن همه جوانب و نسبتهای آن نمی‌باشد. در این قضیه شما پنج جنبه را دیده‌اید. اصولاً این که همهٔ مسلمین در آنجا ذبح می‌کنند امّا شما آنجا ذبح نکنید آیا این خودش اثر دارد یا ندارد؟

بنابراین قاعده‌مند نشدن با قاعده‌مند شدن خیلی تفاوت دارد. اگر روزی از ما در باره سرقفلی سؤال کنند، به طریقی آنرا درست کنیم. روزی در باره چک و زمانی در بارهٔ معامله با پول و... سؤال کنند ما هم به نحوه‌ای آنها را درست کنیم یعنی دیگران محدث حادثه باشند و مصحح و پاسخگوی به مسائل مستحدثه هم ما باشیم. این امر را ما هرگز از بی‌تقوایی نمی‌دانیم بلکه از عدم تکاپوی علم اصول موجود در جمعبندی امور و ملاحظهٔ نسبت بین امور میدانیم. پس در سیری که در گزینش داریم ضرورت و اولویت تحقیقاتی تمام می‌شود ولی خود این گزینش...

حجةالاسلام میرباقری: عرض اول من این است که ضرورتی که اینجا اثبات شده چه ضرورتی می‌باشد؟

(ج): برای شما این خلاء اجمالی که اصول موجود کافی نیست تمام شده است. هم جایگاه اصول جدید به صورت سلبی و هم انتظاراتی را که شما به صورت اثباتی تخمین می‌زنید. اصولی می‌خواهیم که بتواند پاسخگوی نیازهای حکومتی باشد. این مطلب تمام شده چگونه تمام شده؟ از اینجا که آمدیم گفتیم «موضوعات احکام» تجریدی قرار نمی‌گیرند. بعد گفتیم خود «موضوع فهم» هم همینگونه می‌باشد. سپس ذکر کردیم که لسان تخاطب آن زمان با لسان تخاطبی که مثلاً عقل بخواهد آن را ملاحظه کند چه وضعی دارد؟ این تردید و اشکال را در چه وارد کردیم؟ در اینکه ما اکتفای به محاورات عرفی زمان شارع نموده و آن را اصل می‌دانیم. گفتیم که ما بایستی در پی اصل بالاتر باشیم که انتظارات ما را برطرف نماید یعنی مثالهای کاربردی جزئی را به مسائل و فلسفهٔ خلاء کشاندیم و نشان دادیم که جایگاه اثباتی ما یکدرجه ترقی پیدا می‌کند. یعنی الان جناب‌عالی می‌توانید انتظاراتی را که از اصول جدید در تعبد داریم ولو بنحو اجمال بنویسید، ولی این به نحو اجمال، معنایش این نیست که این موضوع تحقیق ما می‌باشد. در مرتبه بعد خود این مفهوم باید توسعه بیشتری پیدا کند. هرگز نمی‌توانیم مفهوم را داخل گیومه گذاشته و بگوئیم که دیگر همین موضوع، دستورکار

ما می‌باشد، بلکه می‌گوئیم در مرتبه دوم، توسعهٔ ادراک برای خودمان پیدا می‌شود. می‌گوئیم در این سیری که تا آخر داریم برایمان معلوم می‌شود که کدام قاعده را باید بر کدام پایه دنبال کنیم. زمانی ما بسم‌الله گفته و ذکر می‌کنیم که علم اصول بر یک یا پنج یا ده قاعده عقلایی استوار است. قاعده اول بر این اساس نقض می‌شود، قاعده دوم و قاعده سوم نیز بر این دو اساس دیگر نقض می‌شود. این دقیقاً معنایش این است که تقسیمات دیگری را در رشد مفاهیم بپذیریم. ولی حضرت‌عالی به نحو محسوس ملاحظه می‌کنید که سیری راکه الان داریم وقتی بحث یقین و قاعده‌مند کردن آن تمام شود، دیگر قاعده‌مند شدن تعبد تمام شده است. در این صورت، شما بر مبانی اصول مشرف هستید، یعنی دیگر می‌توانید عوامل تغییر را جواب دهید.

برادر حسینیان: یعنی هیچ وقت بطور مقایسه‌ای نمی‌توانیم اینها را نقض کنیم؟ مثلاً در منطق صوری، برهانی...

(ج): بله، شما کار دیگری می‌توانید انجام دهید، می‌توانید کارتان را جلو برده و به مرحله تکامل که برسید، در آخرین مرحله برنامه‌تان، باید جائی برای تحقیقتان معین نمائید و بگوئید که دلائل منطق تبعی این است، علت قانونیت آن هم این است و علت قانونیت آن را نیز باید تفسیر نمائید یعنی آن را قانونی می‌دانید و میگوئید این دلائل قانونی هستند و قابلیت و شایستگی اتکا هم دارند. علت قانونیت آن نیز این می‌باشد. بعد میگوئید کاربرد عملی آن نیز تابع منطق تصرفی در آن است، یعنی احکامی را که نتیجه می‌دهد در عمل عینی جامعه که می‌خواهد وارد شود در آنجا برایش موضوع می‌سازید. این منطق که آمد و قواعد نسبت آن را هم که ساختید در این صورت دیگر آن منطق حکومت دارد و منطق دیگر نمی‌تواند خودش را اداره نماید.

حجةالاسلام صدوق: در بحث تکامل در برنامهٔ تفصیلی.

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: در برنامهٔ تفصیلی در آخر کار، یعنی اطلاعاتی راکه دارید حتماً جزو امکانات شما به حساب می‌آید عین اموالی که دارید عین انسانهایی که دارید ولی به صورت تبعی حتماً وجود دارند. پاره‌ای از قسمتهایش اگر خیلی قدرت داشته باشد داخل تصرف می‌شود.

(س): عناوین را در یک موضوع...

(ج): گزینش را می‌فرمائید، در فصل اول باید یک طبقه‌بندی مفاهیم و یک طبقه‌بندی نیازمندیها داشته باشیم. می‌توان این طبقه‌بندی را به نحو کامل در بانک اطلاعات و شبکه داشته باشیم و می‌توان گفت هیچ جاه گزینش انجام نمی‌گیرد مگر آنکه اطلاع و انگیزه حضور دارد و نسبتی میان آن دو باشد. معنای این امر این است که هر کسی به نحو فردی با هر منطقی، نحوه‌ای طبقه‌بندی نسبت به مفاهیم و نحوه‌ای طبقه‌بندی نسبت به نیازها دارد، از این جهت است که نسبت به یک کار علاقه و تحرک پیدا می‌شود. مثلاً کسی که الان روی مبانی خود حوزه در باره مسائل «مواقیت» تحقیق می‌نماید محال است بدون ملاحظه ضرورت و مفاهیم دنبال این کار رفته باشد. کمترین حد آن این است که می‌گوید من این درسها را خوب مطلع هستم و حالا قرار است که نمره بگیرم و شرایط هم این میباشد این موقعیت و ضرورت را ملاحظه

می‌نمایم. ولی شما هرگز نمی‌توانید طبقه‌بندی مفاهیم و ضرورت را صفر نمائید به صورت سلبی، جایگاه ساخته می‌شود و به صورت ایجابی «هدف» و نسبت بین این دو جایگاه نیز «موضوع» را به نحو اجمال ارائه می‌دهد که اگر «عوامل» آنرا نیز ملاحظه نمائید موضوع را یک درجه تفصیل داده‌اید.

حجةالاسلام صدوق: موضوع عوامل چه چیزی اضافه بر ضرورت و هدف دارد؟

(ج): عواملش را باید تخمینی معین کنید که موضوعی بین این دو می‌باشد، یعنی از چه موضوعی انتظار داریم؟ قوائم آن موضوع چیست؟ باید شناخت اجمالی در باره خود موضوع داشته باشیم به عبارت دیگر، زمانی که طرح موضوع می‌نمائید از درون ملاحظه می‌نمائید، زمانی که هدف و ضرورت را طرح می‌کنید در حال تعیین جایگاه آن از بیرون می‌باشید. یک شناسایی درونی جزئی هم ولو خیلی کم باید معین شود تا بتواند نسبت صحیحی برقرار شود.

۲/۵ـ موضوع علم اصول، توسعه قاعده‌مند تعبد

(س): چارت سیر قبلی چگونه انجام گرفته است؟

(ج): ما به ذهنمان می‌آید که معلوم شده که موضوع در حد گزینش باید امری باشد که اولاً تعبد بیاورد و توسعه بدهد. بنابراین نه باید عقل را تحمیل بر شرع نمائیم نه حس را بر شرع، بلکه این دو بایستی تسلیم شرع شوند. ثانیاً باید قاعده‌مند باشد کاری را که انجام میدهد باید بتواند به تفاهم برساند. یعنی تعبد و تفاهم و قاعده‌مند شدنش (که علت تفاهم می‌شود) اموری است که در بحثهای قبل تمام شده است. لذا در بحث یقین که الان در آن قرار داریم دنبال امری هستیم که یک درجه شناسایی نسبت به آن داریم.

برادر نجابت: آیا تمام این مباحث هنوز در محدودهٔ مصادیق است؟

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: تا آخر کار شما مصداق دارید. در هر بحثی که بخواهد توسعه پیدا کند یکبار سراغ مصداق می‌آئیم.

(س): بگوئیم برنامه‌امان یا فهرستمان این است که از مصادیق شروع کنیم تا به روش برسیم.

(ج): نه این چنین نفرمائید! بفرمائید که ما یک روشی برای سیر داریم که می‌گوئیم یک پایگاه منطقی با یک خاستگاه موضوعی و یک پایگاه ارزشی داریم در پایگاه ارزشی هم بایستی از "نقد" استفاده کرد و هم از "نقض" و هم از "طرح"، بعد از آن، هر سه اینها بایستی در تألیف باشد. یعنی باید کار هنری انجام دهید که هم "تصنیف" باشد هم "تطبیق" و هم "تأسیس"، سپس از اینجا که عبور کنید در همه موارد باید تا آخر کار که جلو می‌روید مصداق و مثال هم باید بیاورید، یعنی ضرب می‌شود.

(س): عرض من این است که چون در روشی که جناب‌عالی ناخودآگاه بکار می‌برید در آن، هم تقوم است و هم مراتب، با این تقوم و مراتب و ضربی که می‌شود، می‌توان فی‌الجمله برنامه فهرستی ارائه داد.

(ج): می‌توان طبقه‌بندی نظام را ارائه داد نه فهرست را. مهم این است که ما نظام توسعه را تحویل می‌دهیم نظامی را تحویل می‌دهیم که از ترکیب سه بردار حاصل شده، یکی نسبت یا زمان یکی ساختار یا مکان و یکی نیز کارایی را معرفی می‌کند. این سه بردار یک مفهوم را ارائه می‌کنند.

آن مفهوم در اینجا جراحی می‌شود. مثل این است که بگوئید که عجب حرفی بود ما در ابتدای کار که نفت استخراج کردیم، حالا دیگر به ما می‌گویند با بنزین چه می‌کنید؟ مگر قرار بود که زمانی که دستشان به نفت برسد، بنزین رها شود؟! شما تا آخر کارایی می‌خواهید جلو بروید! در اینجا می‌گوئید که بایستی "کارخانه توسعهٔ مفاهیم" را تحویل دهیم.

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

مبادی
اصول فقه
احکام حکومتی

۲۸

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۴/۳/۶

«حجیت یقین در صورت مقنّن شدن آن»

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۲۸
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۴/۳/۶
عنوان گذار :	علیرضا پیروزمند	تاریخ انتشار :	۷۴/۰۵/۲۲
ویراستـار :	یوسف حسین نژاد	تاریخ بایگانی :	۷۴/۰۵/۲۲
حروفچینی :	بهینه سازان نشـر. پاساژ قدس، پلاک ۱۴۶	تیـــراژ :	۱۵ نسخه
تکثیر از :	بخش تکثیر دفتر فرهنگستان	نوبت تکثیر :	اول

بسم الله الرّحمن الرّحیم

تاریخ: ۷۴/۳/۶ جلسه ۲۸

۱ـ مقنن شدن یقین متناسب با مرتبهٔ تولی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی : در این بحث به دنبال آنیم که ببینیم در باب یقین باید چه نسبتی بین یقین و قانون ملاحظه شود تا کلمه حجیت بر آن اطلاق شود؟ اگر یقین مقنن نباشد به چه معنا خواهد بود؟ آیا می‌توان فرض نمود که یقین، یقین غیر مقنن باشد. هرگاه حساسیتها به نسبت تولی، وحدت و کثرت پیدا نکرده باشد، در آن صورت یقینی پیدا نمی‌شود در صورتی هم که حساسیتها به وحدت رسیده باشند، حالت یقین قطعی است. پس یک مرتبهٔ از قانون‌داری متناسب با مرتبه تولی ملازم با یقین است و از یقین حذف نمی‌شود. حساسیت به وحدت نرسیده حالتی به نام یقین نیست، چون حالت یقین به معنای حالت وحدت است و وحدت حساسیت همان حالت یقین است. وحدت حساسیت متناسب با مرتبه تولی برابر است با یقین. بنابراین یا وحدت حساسیت حاصل می‌شود یا نه. اگر پیدا شد یقین حاصل شده و در همان مرتبه مقنن هم می‌باشد، خالی از همه مراتب قانونداری نیست.

پس باید دید بر چه اساسی ما یقین را قید می‌زنیم و می‌گوئیم یقین مقنن! چون اگر حساسیت متعدد، به وحدت نرسد و مقابل هم باشد که در این صورت یقین نیست و اگر حساسیت متعدد متناسب با سطحی که (متناسب با مرتبه تولی) باید به وحدت برسد، به وحدت برسد، در این صورت یقین حاصل خواهد شد. پس اگر دقت کنید ما یک قید «متناسب با مرتبه تولی» اضافه نموده‌ایم؛ یعنی این یقین برای مرتبه والاتر از تولی نمی‌تواند به وحدت و کثرت برساند، نمی‌تواند به تفاهم برساند چون یقینی که در مرتبه نازل مقنن است، در مرتبه عالی نیست که پوشش وسیع‌تری از کثرت را داشته باشد و به وحدت بیشتر و به انسجام شدیدتری رسیده باشد.

۱/۱ـ وجود مراتب تشکیکی در یقین متناسب با مرتبهٔ تولی

بنابراین یقین دو مراتب خواهد شد، چون وحدت وحدت، انتزاعی نیست، وحدت، متناسب با مرتبه تولی است. مرتبه بالاتر در تولی، یقینش اشداست و حالت بیشتری را هم به وحدت رسانده است. به این معنا که در مواجه شدن دو شخص‌داری یقین، شخصی که مرتبه تولیش نازلتر باشد، دچار تردید خواهد شد، زیرا به نمونه‌هایی برخورد می‌کند که نمی‌تواند آنها را به وحدت برساند. مگر تجزمش را حفظ کند! در مورد فردی که ایمانش ضعیف است و وحدت و کثرتی که برای حالاتش پیدا شده کم است، معنا ندارد که بگوئید «کالجبل الراسخ لایحرکه العواصف» یقینی را که کفار دارند در تلاطمها، این

یقین حیوانی می‌شکند. آنها هم تا یقین حیوانی نداشته باشند، نمی‌توانند کار کنند. ولی وقتی این در یک افق جدیدی واقع شود که برابر با یک وزن مخصوص برتری روبرو می‌شود، از داخل متلاشی می‌شود و می‌شکند.

بنابراین آنچه که در باب وحدت و کثرت حالات گفته شد، مبنی بر اینکه یقین هست و یا نیست، معنایش این نیست که اگر یقین باشد تا آخر خواهد بود و در برابر هر سطحی استمرار خواهد داشت.

بحث در متیقن شدن یقین است و اینکه چگونه می‌توانیم یقین را مقنن کنیم؟ و آنرا به مدارک حجیت برسانیم. آیا یقین که پیدا شود خودش منبع حجیت است؟ بدون هیچ قید و شرطی! یا «یقین مقنن» می‌تواند حجیت باشد؟ حال باید دید قانونی شدنش به چه معناست. می‌توان گفت یقین دارای سطوح مختلف تشکیکی است که هر سطح نسبت به سطح بالاتر قدرت رویارویی و مقاومت و بقاء ندارد. اگر سطح پائین‌تر قدرت رویارویی و مقاومت و بقاء ندارد، طبیعتاً آن یقینی که قدرت رویارویی داشته و بقاء دارد؛ قدرت نشر پیدا می‌کند و قدرت هماهنگ‌سازی پیدا می‌کند.

۱/۲ـ وجود یقین غیر مقنن در تجزم

حال اگر یقینی قدرت هماهنگ‌سازی داشته باشد، آیا مطلقاً هماهنگ میکند ولو اینکه آن طرف هم تولی نداشته باشد؟ می‌گوئیم خیر! چون طرف مادون می‌تواند تولی نداشته باشد و متجزم باشد، یعنی خودش را بجزم بزند. حال که خودش را بجزم زده به آن می‌گوئیم یقین غیر مقنن! چون یک وقتی آن حالت یقین برایش بوده به آن نسبت هم دارا بوده و وحدتی هم نسبت به کثرت خاص خودش داشته است، ولی او را در افقی آورده‌اند که مرتبه تولی او قدرت به وحدت رساندن در این افق را ندارد و در عین حال که در این افق پا گذاشته، میخواهد یقین قبلی را حفظ کند و این ممکن نیست. به عبارت دیگر در عین حالی که با سطح جدیدی از یقین که کثرتهای بیشتری را به وحدت رسانده مواجه شده و چون او که نمی‌توانسته این کثرتها را به وحدت برساند، کثرتها منشاء تردید در سطح یقین او شده و یقین او در برخورد با این افق از بین رفته است؛ اعلام تجزم می‌کند؛ یعنی یقین غیرقانونی را اعلام میکند. یقینی را اعلام می‌کند که در سطح جدید نقضش واضح شده است و عدم وحدتش تمام شده است. اگر خود او هم بخواهد برحسب مرتبه تولی و مرتبهٔ انتخاب و تولیش، یقین قبلی را حفظ کند، نمی‌تواند. چون فاعلیت این فاعل (فاعلی که یقینش وسیع‌تر است و وحدت و کثرتش شدیدتر است) د رآن مرتبه حضور یافته است.) بنابراین به عجز رسیدن کافر در برخورد با مسلم منشاء این می‌شود که یقین او دچار تزلزل بشود، ولی تجزم می‌کند و بر همان یقین سابقش باقی می‌ماند. تجزم شکل یقین را دارد ولی خود یقین را نتیجه نمی‌دهد چون این شخص کافر فاعل تصرفی است و قدرت دارد که به حالاتش نظم دهد و شکل یقینش رامنظم کند و روی آن پافشاری کند، ولی این قانونی نیست. با توجه به این مقدمات پایگاه ربط حجیت به یقین پدیدار می‌شود.

۱/۳ـ حضور یقین در همه مراتب کثرت به نحو اشاعه

آیا یقین فقط تشکیکی است یا اینکه حضورش هم بنحو اشاعه است؟ حضور به نحو اشاعه به معنای حضور در همهٔ سطوح کثرتهاست و در همه مراتبی است که شما

میخواهید در نسبت حضور داشته باشید! نهایت اینکه درجهٔ این حضور تفاوت دارد. گاهی شما از نمودها و آثار یک دسته‌بندی انتزاعی استفاده نموده و آن را کنار هم گذاشته و مجموعه‌سازی می‌کنید و یک چیزی را به تردید و نقد می‌کشانید در این صورت واحدهای کثرت شما، واحدهای کثرتی است که به وسیله دستگاه انتزاعی بوجود آمده است، اگر ربط خود آنها ـ شکل و ترکیب مجموعه‌ای که شما برای آن درست کرده و در کنار هم گذاشته‌اید ـ از مواد و صورت خود آنها آغاز شود، یک درجه‌ای از یقین را دارا می‌باشد. ولی حال شما آمده‌اید همان درجه از یقین را بگونه‌ای کنار هم گذاشته‌اید و «بنحو تبعی» از آن منطق استفاده می‌کنید؛ یعنی آن منطق را به نقض و نقد می‌کشید. نمی‌توان گفت اینها را کنار هم گذاشته‌اید؟ چون وقتی اینها را کنار هم گذاشتیم یک چیزی ظاهر شده که قبلاً ظاهر نبود و آن چیز قطعیت اولیه را می‌شکند، به عبارت دیگر یک نسبت جدید ایجاد شده است که یک خلاء را نشان می‌دهد که اگر این نسبت جدید ایجاد نمی‌شد، آن خلاء قابل ملاحظه نبود، ولی در درست شدن اصل مواد کار که حتماً منطق صوری کار کرده بود، لذا باید آن را حفظش کنید اگر به او مطلقاً بگوئید، نخواهید توانست قدم دوم را بردارید، برداشتن قدم دوم رهین وجود آن کثرتها است وقتی آن کثرتها را تنظیم کردید یک خلائی روشن می‌شود که آن خلاء را براساس منطق صوری نمی‌توانید پاسخ دهید. یقین به خلاء و یقین به ضرورت یک مطلبی که در ابتدا آنرا نمی‌شناسید، قطعاً با یقینی که در مرتبه دوم حاصل می‌شود ـ که در آن می‌گوئید براهین را کنار هم بچینید، نه آثارشان را در تعاریف و نه آثارشان را در احکام، بلکه خود این اموری را که این نمودار و مصادیق را دارد، آن برهانها را تنظیم جدید کنید ـ تفاوت خواهد داشت. در آن مرتبه خلاء در یک سطح بالاتری روشن میشود و خلاء را به مبانی استدلالتان متصل می‌کند.

فرض کنید خلاء تا آنجا برود، در این صورت کم کم مطلوبی را که می‌خواستید بنحو سلبی قابلیت لحاظ پیدا می‌کند. فرض می‌کنیم آن مطلوب را هم اقدام کردید و چیزی را پیدا کردید و آن چیز بدست آمده هم در سطوح مختلف قرار گرفت و نظامی پیدا کرد و فرضاً از سطح «مبانی، مبانی و مقاصد» هم گذشت در این صورت یقین هم پیدا کردید. قطعاً آن یقینی که در رتبه اول به خلاء پیدا شده بود با یقین آخر کار خیلی تفاوت دارد. در هر مرتبه آنرا قاعده‌مند نمودید، ولی در هر رتبه قدرت ملاحظه جوانب را هم در آن بیشتر کردید، لذا نقد و نقضش هم شدیداً تفاوت پیدا کرد.

میخواهیم بگوئیم در سیر بطرف مقنن کردن یقین، می‌بایست مراتب مختلف ملاحظه شود و یقین در آن بنحو اشاعه وجود داشته باشد. مشاع هست، یک سهم کمتری آنجا و یک سهم بیشتری اینجاست و این غیر از تشکیکی بودن مراتب که بقائش و عدم بقائش مطرح بود، می‌باشد سهم در یک جا شدت می‌یابد که متناسب با آن قانون‌داری آن هم شدت پیدا می‌کند چون بهم متقوم می‌باشند.

یک وقتی در استدلال با شما برخورد می‌کنند و می‌گویند آیا شما در این استدلال جوانب دیگر مطلب را هم دیده‌اید؟ می‌گوئید بله همه جوانبش را دیده‌ام چه مطلبی به نظرتان می‌رسد که من متوجه آن نبودم؟ می‌گویند این مطلب و فلان مطلب. می‌گوئید بله آنها را هم

«۳»

توجه نموده‌ام. نحوهٔ تنظیمش هم اینگونه است. شاید یک نحوه تنظیم دیگری مطرح شود و به شما بگویند چرا آنگونه تنظیم کردی؟ اینگونه تنظیم کن! در این صورت شما اگر فلسفه‌تان در تنظیم قوی‌تر باشد به راحتی تنظیم او را در دچار بن بست می‌کنید و می‌گوئید اگر اینگونه تنظیم کنم همانگیش را چکار کنم؟ آیا بر مبنای متعدد هماهنگش می‌کنید یا بر مبنای واحد؟ مثلاً طرف مقابل شما یکجا پنج تا پنج تا تقسیم می‌نماید و جایی هم دو تا دو تا، یکجا هم سه تا سه کنار هم تقسیمات را بیان میکند. و دلیل می‌آورد که اینها برحسب موضوعات خاصشان دو تا دو تا و سه تا سه تا و یا چهار تا چهار تا می‌باشد؛ یعنی از واحدهایی متعدد می‌باشد، اختلاف تعداد تقسیمات نسبت به مقسم هم عیبی ندارد، چون موضوعات مختلف است، یک موضوعی سه جزء دارد و موضوع دیگری بیشتر یا کمتر جزء دارد. البته توجه دارید که این نگرش در صورتی درست است که موضوع را در ادبیاتی که معرف موضوع در ادبیات مفاهمه هست دیده و فلسفه‌ایی را حاکم بر ادبیات مفاهمه نبینید. مثلاً ممکن است بگویند این میکروفون ۷قطعه دارد ۱ـ کفی و پایه ۲ـ میله عمودی ۳ـ پیچی که میله را عمود قرار داده ۴ـ پیچی که دو میله را بر هم نصب کرده است ۵ـ میله‌ای که کم و زیاد می‌شود ۶ـ پیچ گیره میکروفون ۷ـ خود گیره میکروفون. لذا با توجه به این مثال ممکن است استدلال کنند که این مورد تقسیم به سه نشد. می‌گوئیم بنا بود که سه تا سه تا تقسیم شود. می‌گوید منظورتان از این کار چیست؟ می‌گوئیم می‌خواستید در بهینهٔ کردن برای همه اینها در یک فلسفه‌ای مابه‌الاشتراکی قائل شوید تا اینها را توسعه دهید.

اگر نتوانید مقسمتان را در یک تقسیمات بزرگی ببرید در این صورت در این کار توفیق نمی‌یابید بهینه کردن؛ یعنی چیزی که غیر از این پایه هست و یک پایه دیگری است که یک دسته‌بندی دیگری هم دارد.

اینکه بگوئیم آن دسته‌بندی کامل‌تر است یا این دسته‌بندی، منوط به این است که بتوانید برای کمال یک دسته‌بندی فرض کنید. بتوانید برای تکامل یک دسته‌بندی فرض کنید. بعد می‌گوئید دسته‌بندی سه تا سه تایی دسته‌بندی‌ای است که مربوط به تکامل است، نه اینکه مربوط به خود این موضوع باشد. بلکه مربوط به آن است که می‌خواهد حکومت بر تبدیل این داشته و آن را کنترل کند. کمال جزء اوصافی است که غیر از اوصاف تک تک قطعات این شیء است، فرضاً در میکروفونی که کاملتر از این است اصولاً پایه و کفی در کار نیست، بلکه مثلاً گیره‌ای است که به لباس نصب می‌شود و آن گیره هم اصلاً شباهتی به این تشکیلات ندارد، آن چیزی که می‌تواند لقب کارآمدی در تکامل اجتماعی را بالا ببرد و صحیح است به آن کمال را نسبت دهیم، در یک دسته بندی دیگری است که با این تفاوت دارد.

بنابراین فرض کنید شخصی در امر یقین یک دسته‌بندی ارائه می‌کند و می‌گوید چرا براساس این دسته‌بندی کار نمیکنید؟ شما می‌گوئید آیا می‌توانید این را در همه مراتب توسعه بدهید و تکامل را به آن تعریف کنید؟ در اینصورت در جواب شما می‌ماند و وقتی ماند یقینش نسبت به دسته‌بندی‌اش می‌شکند.

«۴»

۲ـ مقید بودن حجیت یقین به مرتبهٔ تکامل و تفاهم اجتماعی

۲/۱ـ قدرت تفاهم اجتماعی متناسب با مرتبهٔ خلافت و تولی

یقین مقنن هم بنحو تشکیک دارای مراتب مختلف است و هم بنحو مشاء و اشاعه! در یک مجموعه‌ای که شما به صورت متقوم به یقین می‌رسید، در هر سطحی یقین متناسب با همان سطح با سهمی خاص وجود دارد که آن یقین محوری، بنحو اشاعه در همه اینها قرار دارد و اینها به او متقوم می‌باشند. بنابراین قاعده‌مند کردن یقین مربوط به وحدت و کثرت تناسبات است و وحدت و کثرت تناسبات هم حول محور مرتبهٔ تولی و خلافت قابلیت تبیین دارد. حال آیا می‌توانیم در مورد تفاهم اجتماعی بگوئیم هر چه مرتبه خلافت بالاتر باشد، قدرت تفاهمش هم افزایش می‌یابد؟ قطعاً این بستگی به تعریف ما از تفاهم دارد یعنی خلافت بالاتر در برخورد با دیگران نه فقط مردد نمی‌شود، بلکه می‌تواند آن کسی را که نخواهد تجزم بورزد به سطح تولی خودش ملحق کند.

۲/۲ـ قابلیت تکامل یقین متناسب با مراحل تکامل

آنجایی که کسی تجزم می‌ورزد چگونه می‌شود؟ فرضاً شخصی که در تیپ جوکیها رفته وحالت یقین هم برایش پیدا شده است وقتی در برابر سؤالات یک طلبه قرار می‌گیرد و نمی‌تواند پاسخ دهد، خیال نکنید این نتوانستن منشاء هیچ امری در او نمی‌شود، بلکه این باصطلاح مثل یک ویروسی که در یک دستگاه کامپیوتری وارد می‌شود و اطلاعات را از بین می‌برد، اثر خواهد گذاشت. این سخن شما آن قلب را می‌برد، مگر این که شما بحثی نداشته باشید و صحبتی نکنید. والا اگر توانستید از پایگاه دین با او حرف بزنید، نه از پایگاه هوی در آن صورت قطعاً شکننده است. حالا اگر حالت او شکست ولی تجزم ورزید؟ در این صورت می‌گوئید اتمام حجت شد اما آیا قبل از اینکه شما به او برخورد کنید و برایش اتمام حجت کنید یقین این آقای چوکی برایش عندالله حجت است یا حجت نیست؟

پس وقتی به شما برخورد کرد در یقینش تردید واقع می‌شود و یقین او باطل خواهد شد و بطلانش هم واضح می‌شود؛ یعنی به عجز می‌رسد اگر به عجز رسید تنها می‌تواند ادعای یقین داری را داشته باشد، ولی یقین در آن صورت نیست. حال در آنجایی که خودش متناسب با مرتبه‌ای از تولیش یقین پیدا می‌کند ـ ولکن وحدت و کثرت نازلی، در یک دایره محدودی را توانسته ایجاد کند ـ تلاش می‌کند که جزمش را حفظ کند و چیز دیگری را به یقینش برخورد ندهد و به عبارت دیگر توسعه در یقین را نمی‌خواهد. این که از توسعه یقین فرار می‌کند به چه معناست؟ می‌گوئیم اگر کسی یقینی را پسندید و توسعش را نخواست؟ معنایش این است که یقینش برای خودش هم حجت نیست این حرف که «حالت یقین همیشه حجت است »محل تأمل است. حالت یقین متناسب با مرتبه کمال و تکامل حجت است. اگر یک عالم درجه یک هم یک جا بخواهد احتمال جدید را بپذیرد و به حرف قبل تنسک پیدا کند، این عندالله اجرتی نخواهد داشت. شرط حجیت و مقنن بودنش، مقننی است که در حال تکامل باشد و معجب به مرتبه‌ای که در آن بسر می‌برد نباشد و یک مرتبه را نپسندد که بگوید مرتبه بالاتر از آن را نمی‌خواهم!

حال اگر کسی در یکی از احکام استنباط کرده باشد و فحص هم کرده و به حد استفراغ وسع گشته است، تطرق

احتمالات و قواعد را هم بکار گرفته باشد ولی یک شخصی مهمانش شود و مثلاً بگوید من از فلان کشور آمده‌ام و مقداری هم کتاب خریده‌ام، حال اگر ایشان اتفاقی کتاب را نگاه کند و حدیث جدیدی را با اسنادش از مفید(ره) ببینید که این نتوانسته بود قبلاً به آن دست یابد و به هر جا هم که رجوع کرده بود این کتاب را ندید، آیا می‌تواند بگوید چون من فحص کرده و به یأس رسیده بودم، خواه این دلیل باشد یا نباشد حرف مرد یکی است؟ آیا این درست است؟ این حدیث بر آن استدلالهایش ورود پیدا می‌کند، لذا باید مجدداً دقت کند. همچنین اگر یک احتمالی که برای ایشان قبلاً تطرق پیدا نکرده بود، فعلاً بذهن برسد و احتمال هم احتمالی باشد که اگر دقت کند تغییر جدی پیدا می‌شود ـ گرچه ممکن است کسی بگوید وضع احتمال همانند وضع دلیل و اماره و حکومت و ورود... نیست ـ ولی اگر احتمال یک احتمالی باشد که موجب تغییر وضع شود، ایشان باید به مطلب توجه کند و نمی‌تواند بی‌توجه از آن بگذرد.

پس یقین باطل و صحیح تنها برای اهل خلاف نیست، بلکه در سیر تکامل و تفاهم مطرح است. بله اگر شخصی آنرا قاعده‌مندش کرد و به مفاهمه اجتماعی هم گذاشت و به ملاک حجیت رساند، یعنی در آن مرتبه قاعده‌مند شد، بعد هم در معرض تفاهم عرفی گذاشت و نقض نشد، مادامی که نقض نشود و ایشان هم سعی بر ارتقاش دارد، طبیعتاً برایش حجت است. چون ماوراء این در ذهنش نیست، ولی همین که به بحث یا روایت دیگر رسید که به دقت جدید نیاز باشد، دیگر نمی‌تواند بگوید که ما یقینمان درست بود و حال هم استصحاب جاری می‌کنیم و می‌گوئیم که حال هم که این پیدا شده انشاءالله تغییر حاصل نمی‌شود.

این دسته‌بندی و طبقه‌بندی که در «پایگاه منطقی»، «خواستگاه موضوعی» و «جایگاه ارزشی» بیان می‌شود که در حقیقت بحث توسعه، و ساختار و کارایی در مفاهیم هست این در بحث تحقیقات اصولی جایش مشخص می‌شود و مشخص شد که ما باید این سه قسمت را بکار گیریم و متناسب با هر کدام از این سطوح بتوانیم سطوحی را که قاعده‌مند شدن یقین را تحویل می‌دهد تنظیم کنیم وتعریفی را که از یقین داریم بیان نمائیم، یک جاهایی یقین به خلاء است که یقین به خلاء در نقد است و یک جا هم یقین به ضرورت است و این با آنجایی که یقین در ملاحظه تغییر یک مفهوم است و با آنجایی که یقین در تأسیسش است، با هم تفاوت دارد. هر سه «پایگاه منطقی، خواستگاه موضوعی و جایگاه ارزشی» در هر مفهوم حضور دارند یک وقت تقسیمات اینها را خوب بیان کرده و آن را تعریف می‌کنیم و یک وقت می‌گوئیم هر مفهومی در هر مرتبه‌ای از یقین را که شما ملاحظه کنید، هر سه اینها آنجا حضور دارند، ولی نحوه حضورشان با حضور در کل تفاوت دارد و نحوه یقینی را که ایجاد می‌کنید و باصطلاح نشان می‌دهد که قابلیت یقین دارد یا ندارد با یقینی که در کل قابل لحاظ است تفاوت دارد.

حجةالاسلام میرباقری : آیا مجموعاً هر فرض یک یقین دارد یا اینکه هر فرض دارای یقینهای متعددی است؟

(ج): اساساً می‌خواهیم بگوئیم که یقین، هم به صورت اشاعه است و هم به صورت تشکیک! یعنی یقین یک ماهیتی نیست با یک حال، اگر بگوئید در یک کاری یا

یقین هست و یا نیست اگر باشد حجت است بنفسه. معنایش این است که شما نتوانید از احوال و تکامل تعریف دهید. اگر تکامل برای احوال هست در آن صورت می‌بایست یقین قاعده‌مند شده و متکامل شود. یقین همان به وحدت رسیدن کثرت حالات است که متناسب با مراتب و موضوعات هم در خصلت کیفی و هم در قدرت کارایی متعدد و مختلف می‌شود.

بنابراین حجیت در همه جا یکسان نیست. مثلاً حجت در اینجا این است که این خلاء وجود دارد و باید فحص کرد و جای دیگر حجت تمام می‌شود و مطلب محرز شده تکلیف تمام می‌شود که باید جنگید، باید در راه اسلام کشته شد و گشت ولو هر چه پیش بیاید! طبیعتاً این یقینی که می‌تواند تا صحنه جنگ و در همه مراتب جلو برود با یقینی که در مرتبه نازله هست که اگر یک مطلب دیگری به آن اضافه شود خواهیم گفت از این حیث، نباید این کار را انجام داد خیلی تفاوت دارد. البته می‌توان عنوانش را اخذ کرد و محکی و معنونش را حذف کرد و بگوئیم همه‌اش یقین است، اما یقین به لحاظ محکیش قابل تقسیم است، نه به لحاظ عنوان! اینکه بگوئید به لحاظ عنوان همهٔ کلمه‌های یقین با هم مشترک است که کار را تمام نمی‌کند.

البته قبلاً هم عرض کرده بودیم که بودن وحدت به معنای بودن یقین و نبودن وحدت به معنای نبودن یقین است، بنابراین کسی هم که در مرتبه نازل دارای وحدتی در حالاتش است، مادامی که وحدت وجود دارد، دارای یقین است. بنابراین ممکن است کسی با دیدن سه موضوع جزئی تبعی یا چهار یا ده موضوع فرعی تبعی به یقین برسد که طبع و منزلت این یقین، هماهنگ سازی در مرتبه مثلاً موضوعات عظیم نیست و الان هم ایشان التفات به موضوعات عظیم ندارد، ولی بعد که التفات پیدا کرد شاید بگوئید یقین او از بین می‌رود، در حالیکه در واقع یقین کسی که به موضوعات یقین داشته باشد با دیدن یقین ایشان از بین نمی‌رود، چون فرض این است که مطالب ایشان را دارد و اضافه‌اش را هم دارد، اما وقتی دو یقین در مقابل هم قرار می‌گیرد اگر یکی بخواهد بایستد، باید تجزم بورزد.

۲/۳ـ حجیت یقین در صورت به تفاهم عرفی رسیدن آن

(س): آیا یقین مادامی که هست حجت است؟

(ج): اصلاً اینکه بگوئیم «یقین مادامی که هست حجت است» یکی از جملات بسیار عجیب است و خودش را زیر سؤال می‌بریم.

(س): این یقین نسبی است، ولی آیا یقین نسبی هر کسی برای خودش حجت است؟

(ج): یقین تا به تفاهم عرفی نرسد، حجت نیست. «یقین برای خودش» معنا ندارد، مگر خودش جدای از زمین و آسمان زندگی می‌کند، حجیت به تفاهم برمی‌گردد. اینکه من در پستو بنشینم و بگویم یقین دارم لذا به آن عمل می‌کنم، معنا ندارد. من می‌دانم غیر از پستویی که من در آن زندگی می‌کنم، جامعهٔ دیگری هم وجود دارد یکی از موارد تفحص من این است که این را هم به اذهان دیگر برخورد بدهم. مگر معجب شوم و بگویم باید با گزمن، دنیا را ارزیابی کنند. مثلاً من در کناری نشسته‌ام و اگر چهار تا کتاب حدیث کنار دستم هست و در حجره یقین کردم! من که چهار کتاب بیشتر ندارم، بدانم که در کتابخانه حضرت آیت الله نجفی مرعشی «رضوان الله تعالی علیه» کتاب‌های

دیگری در این موضوع هست که من تنها چهار تا از آنها در دستم هست. این چه یقینی است که من پیدا نموده‌ام؟!

۲/۳/۱ـ عجز بشر عادی از تحصیل مرتبهٔ عالی یقین

(س): بنابر بحث شما هیچ وقت یقین، حجت نیست چون برخورد با همه افکار که هیچ وقت صورت نمی‌گیرد و فحص تام هم ممکن نیست لذا یقین هم حاصل نمی‌شود.

(ج): بله معنای این حرف این است که اساساً یک رتبهٔ از یقین مربوط به شما نیست، لذا تعریف یقین به یقین محوری غلط است.

(س): پس هر مرتبه‌ای برای خودش حجت است، چرا باید با مرتبه بالا درگیر شود؟ چون درگیری که پایان ندارد و این موجب می‌شود حجیت هم حاصل نشود.

(ج): یقینی که بین خدای متعال و رسول الله (ص) قرار دارد، دست من و شما به آن نمی‌رسد.

۲/۳/۲ـ ظرفیت اجتماعی فاعل، تعیین کنندهٔ حد تفاهم ایجاد شده توسط او

شاید کسانی بگویند چون ما نمی‌توانیم آنجا را فحص و یأس کنیم، اصلاً از کنار دستمان هم آنطرفتر نمی‌رویم و چون ما متصرف در کائنات و تاریخ نیستیم، اصلاً استکان چای را هم بلند نمی‌کنیم. من را چکار به استکان بلند کردن! پیغمبر باید چائی بخورد! می‌گویند چرا؟ می‌گوید او که در تمام عالم متصرف است وخدا عالم را برای او خلق کرده! حق اوست که چایی بخورد، حق من نیست، ولی ما می‌گوئیم شما هم یک میدان تصرفی دارید و بر این قدرت تصرفتان مشرفید، قدرت خودتان را نباید ضایع کنید. مرتبه و ظرفیتی که در نظام اجتماعی، میدان فاعلیتان است، باید آن مرتبه را احراز کنید، کمتر از آن از شما قبول نمی‌شود.

چیزی که به شما عطا شده (فکری که به شما داده شده جامعه‌ای که به شما داده شده و روحی که به شما داده شده است) مرز یقین شما به میزان این اعطا است بله! ممکن است تلاش کنم و مطابق آن مرتبه شکرگذاری کنم و الحمدلله مرتبه بالاتر به دستم برسد که در این صورت دیگر حق ندارم به مرتبه قبل اکتفا کنم. مثلاً تا حال نمی‌توانستم به صد نفر دستور دهم که مثلاً شما بروید آیات و روایات را فهرست بندی کنید و تا حال کامپیوتر در اختیارم نبود که بتوانم از جهات مختلف اطلاعات را پردازش کنم و اگر می‌خواستم این اطلاعات وسیع را پردازش کنم ۹۰ سال کار این نه ساعت طول می‌کشید. چون گاهی کمتر از نه ساعت کار کامپیوتر در دسته‌بندیهای مختلف ممکن است کار ۹۰ سال را انجام دهد قطعاً من قبلاً (که کامپیوتر نبود) مکلف نبودم ۹۰ سال از عمرم را در دسته‌بندی یک فرع از فقه گذاشته و بقیه اعمالم را تعطیل کنم. این مطلق کردن مطلب، زیر سؤال است. این که شما حتماً باید جدولی داشته باشید که بتوانید برای هر کاری سهمی قرار دهید، مهم است. نه اینکه بگویند چون یقین پایگاه حجت است یا این طرفش را می‌گیرم تا آخر و یا آن طرفش را تا آخر! البته اگر کسی در جایی (جزیره‌ای) است که دستش به هیچ کتابی نمی‌رسد، مگر کتاب حق الیقین مرحوم مجلسی(ره) طبیعی است که این فرد باید همه تکالیفش را به اندازه همان چیزی که به دستش می‌رسد، انجام دهد. همان حق الیقین کافی است و بقیه هم انقیادی است.

۳ـ یقین حاصل حضور «حساسیت، اطلاع، حس» با وجود اختلاف تأثیر در آنها

(س): تفاوت اساسی که در یقین اینجا با آنجا وجود دارد، چیست؟ در آنجا ممکن است یقین را به اطلاع تعریف کنند و باصطلاح خودشان آنرا امر ذهنی بدانند.

(ج): آنها هم روحی می‌دانند.

(س): خیر! یقینهایی هم به قضایایی داریم مثل اینکه الان روز است، خورشید هنوز غروب نکرده است یا یقینی که از محسوسات پیدا می‌شود مانند اینکه می‌گوئیم این آب خنک است، این آب گرم است اینجا چراغ روشن است، ما در اطاق نشسته‌ایم و... اینها که حالات روحی نیست، مربوط به رتبه بعد ازحالات روحی است؛ به اینها هم یقین اطلاق می‌کنند اگر بخواهیم اینها را یقین بدانیم، طبیعتاً یک تعریف پیدا می‌کند و اگر هم بخواهیم به حالات روحی تعریف کنیم، حال دیگری، پیدا می‌کند، آن یقینی که می‌گویند حجت است و در «اصول فقه» آنرا مبنا قرار می‌دهند. به معنای «کشف ذاتی» است. کشف غیر از حالت روحی است، کشف قطع به واقعیت است که آن واقعیت را شخص می‌بیند و آن حالت انکشاف را دارا می‌شود، خدشهٔ در این تعریف هم که بحث دیگری است.

ولی عرضم این است که محط این یقین حالت روحی نیست، محط این یقین اطلاع است، مثلاً اطلاع به اینکه الان روز است در دیدگاه آقایان یک اطلاع یقینی است و جزء بدیهیات مانند محسوسات است در دسته‌بندی‌ای که برای بدیهیات مطرح می‌کنند، اطلاع به اینکه مثلاً «کل اعظم از جزء است» یک اطلاع بدیهی است و حتی احتیاج به حس هم ندارد. تفاوت بحث شما با نظر آنان این است که شما می‌فرمائید به اینها یقین اطلاق نمی‌شود یا اگر اینها را یقین می‌دانید اینها چیست؟ اینها هماهنگی حالات روحی است؟ یا...

(ج): یعنی می‌فرمائید تنها بدیهیات جزء یقینیات است؟

(س): لازم نیست فقط در سطح بدیهیات باشد و بعد کیفیت سرایتش به نظریات هم یک بحث دیگری است که چگونه و با چه منطقی سرایت می‌یابد. ولی آیا محط یقین قضایای ذهنی هستند یعنی اطلاعاتند؟ یا محط یقین حالات روحی است؟ تفاوت دیگر این است که براساس بیانات شما هر کسی یک یقین دارد یا یقین جامع دارد که بقیه یقینهایش شعب این یقینند؟ در حالی که در دیدگاه آقایان اینگونه نیست و یقین متکرر است و به تکرر قضایا یقین وجود دارد. البته این یقینها بعضش به هم پیوسته است که نقض یکی موجب نقض دیگری می‌شود و بعضی از آن هم به هم ارتباط منطقی ندارند که اگراین نقض شد، آن هم نقض شود.

(ج): حتماً می‌گوئید، بعضی هم در آن واحد متناقض هستند و یکدیگر را نقص می‌کنند و بقاء دارند؟

(س): نه این را قبول ندارند.

(ج): بله! مثلاً آنها علیت و اختیار هر دو را قبول دارند.

(س): نه! می‌گویند منطقاً یکی یقینی نیست.

(ج): این که ممکن نیست و می‌دانند که مسلمانند و متعبدند...

(س): اینطور نیست یقین به یکطرفش ندارند، می‌گویند ممکن نیست آدم دو قضیه را تصدیق کند و بگوید هم اختیار دارد و هم علیت جاری است. اینها تعارف ندارند،

تنها یکی را قبول دارند و اختیار را هم به نفع علیت حل می‌کنند. چه لزومی دارد که چنین نقضی به آنها کنیم که آخر کار بگویند ما تعریف علیت را عوض می‌کنیم و اختیار فاعلیت بالرضا است.

(ج): ببینید. اگر فاعلیت بالرضا یا هر چیز دیگری را که بگویند، نمی‌گویند دین دروغ است! مگر آنهایی که مسلمان نباشند. شما که نمیخواهید آنها را خارج از اسلام بدانید.

(س): پس به هیچ کدامش یقین ندارند. چون دو تا یقین متناقض که ندارند.

(ج): پس قبول دارید که باید تعریف را زیر سؤال ببریم نه خودشان را!

(س): در تعریفشان می‌گویند یقین، یعنی جزم! این جزم هم یا بدیهی است یا نظری.

(ج): آیا تعریف آنها را زیر سؤال ببریم بهتر است یا همهٔ بیاناتشان را زیر سؤال ببریم؟

(س): من عرضم این است که کجایش را باید عوض کنیم، ما کجای بحث را تغییر داده‌ایم. در باب قضایا به آن حالتی که پیدا می‌شود یقین می‌گوئیم مثلاً ما الان یقین داریم که روز است و من فکر نمی‌کنم کسی تردید کند که الان روز است یا ما در محضر حضرت‌عالی نشسته‌ایم و استفاده می‌کنیم، فکر نمی‌کنم احدی از ما در این مردد باشد، پس این یقین است یا اینکه نیست؟

(ج): اگر حضرت‌عالی برای تشرف به مکه معظمه سوار هواپیما شده و اجازه بدهند که شما خیلی بالا بروید بگونه‌ای که شما با دوربین نیم کره را دیده و ببینید که این طرفش روز است و آن طرفش شب است. آن وقت چه خواهید گفت؟

(س): می‌گویم الان من در موقفی هستم که نه روز است و نه شب و این هیچ مشکلی ندارد. در یقین موضوعیتی ندارد که این آب گرم باشد یا سرد، ممکن است نه سرد باشد و نه گرم.

(ج): آن وقت جناب‌عالی که در آن موقف هستید با ما که در این موقف هستیم، از یقین دو تعریف داریم؟

(س): از چه چیزی دو تعریف داریم از این که الان روز است؟

(ج): بله! از اینکه الان چه خبر است.

(س): الان کسی که در آن نیمکره هست، می‌گوید شب است و یقین هم دارد که الان شب است. الان شب است به این معناست که در این نیمکره خورشید غروب کرده است. شب معنای دیگری ندارد. یقین هم دارد که غروب کرده است، ولی در آن نیمکره هنوز خورشید غروب نکرده، کسی هم که از بالا می‌بیند هم همین را میگوید، می‌گوید در این نیمکره یقیناً خورشید غروب نکرده ولی در آن نیمکره غروب کرده است. دو قضیه دارد و به دو قضیه هم اشراف دارد. ما هم که اینجا نشسته‌ایم همین را می‌گوئیم لازم نیست بالا برویم، می‌گوئیم در این نیمکره خورشید غروب نکرده ولی در آن نیمکره غروب کرده است.

(ج): پس حُکمتان به صورت مطلق نیست، در اینکه حالا روز است یا شب است؟

(س): براساس تعریف روز می‌گوئیم در این منطقه روز است یا آن آب گرم و سوزاننده است. چه معنا دارد که ما اینها را یقین ندانیم و فقط یقین را منحصر در حالات کنیم و

برای هر فردی هم یک نظام حالاتی قائل شویم و بگوئیم تنها یک یقین دارد و آن کسی که مضطرب است، اصلاً یقین ندارد و وقتی با مرتبه بالاتر مقابل شد، مطلق یقینهایش شکسته می‌شود؟

(ج): حال اگر با هواپیما بالا نروید، بلکه حالت روحیّتان بالا رود و علاوه بر اینکه التفات حسیتان هم جامع هست که الان آن طرف دنیا باصطلاح شب است و این طرفش روز است، حالاتتان حالتی باشد که با چشم برزخی نگاه کنید، آیا در این صورت می‌توان گفت دیگران خیال می‌کنند روز و شب است و در این سطح که هستند روز و شب می‌بینند؟ یا اینکه در آن حالت هم برای شما روز و شب خیلی گران قیمت است.

(س): خیر! باز هم همان حرف را می‌گوئیم که برای این افق در این شرایط الان روز است و این آدم‌ها در این نسبیت روز دارند. پس فضای مکانی را تبدیل نکنید، وقتی این در سیر زمانی، سیر خودش را عوض می‌کند دیگر برای او الان روز نیست و این مشکلی را ایجاد نمی‌کند.

(ج): برای او روز نیست یا روز به یک درجهٔ ارزشی‌ای که شما می‌گوئید نیست و یک معنای دیگری دارد؟ و مفهومش عوض شد، شما در مفهوم روز تصرف کردید، روز خاصیتش یک خاصیتهایی است که اثرش در عالم برزخ اینگونه ظاهر می‌شود و شب هم «ان ناشئة اللیل هی اشد و طعاً و اقوم قیلا» است و الان برای اهلش همان حالت حضور دارد. همان مناجات و خلافت هم حضور دارد پس نمی‌گوئید در اینجا کثرت نیست، بلکه می‌گوئید در اینجا کثرتها و خلافتها در سطح بالاتری است. البته من فعلاً در مورد صحت این مطب نمی‌خواهم بحث کنم. ولی بهرحال در دستگاه عالم خلقت چنین چیزهایی هست و این غیر از این است که به کسی نسبت دهیم به این که برای فلانی هست یا نیست. حتماً چنین چیزی وجود دارد، ولی اینکه اینجا واجدش کیست محل تأمل است.

بنابراین برای شما دیگر معنای روز و شب آنجا تغییر پیدا می‌کند و یک معنای دیگری دارد سطوح مختلفی که در ولایت و تولی دارید، موضوع قضایا را عوض می‌کند. تعریفتان را هم از قضایا عوض می‌کند. به عبارت دیگر می‌گوئید بداهت کارآمدی این و قدر این، برای بندگی چقدر است؟ یک وقت کسی به آب میرسد و آب را پولی حساب می‌کند، مثلاً می‌گوید پشت سد فلان میلیون لیتر آب است بعد هم می‌گوید اگر با آبیاری قطره‌ای بواسطه این آب زراعت بشود، این توناژ فلان مقدار محصول دارد و بعد هم مثلاً می‌گوید این محصول در بازار ارز برابر با فلان قدر ارز خارجی است؛ یعنی اساساً چیزی را که در این آب نمی‌بیند ارزش طهارت و وضو و نماز است. بعد در این فکر است که اگر بخواهیم برای شستشو آنرا تخصیص دهیم چگونه آب را مصرف کنیم که کمتر مصرف بشود؟ لذا مثلاً می‌گوید آب را در سپتیک قرار داده و در آن هوا پمپاژ کنید تا فضولاتش گرفته شود، دو باره آنرا برای مصرف شستشو استفاده کنید، حال اگر به او بگویند این آب مکروه است و بهتر است که با آب باران وضو بگیرند، می‌گوید چرا خلاف می‌کنید؟ چرا ضرر می‌زنید؟ غرض از شستشو با این آب حاصل می‌شود و برای تمیز شدنش هم به آن، فلان قد کلر می‌زنیم. بعد می‌گوید این آب را آنالیز کردم و برای شستشو بسیار مفید است. اما شما می‌گوئید که آب باران، آب نیسان است و همراه هر قطره‌اش ملائکه

است. درحالی که این صحبتها برای او اصلاً معنایی ندارد، ولی برای آن کسی که دید برزخی دارد، حتماً معنا دارد. قدر و ارزش، از قضایای شما مطلقاً بریده نیست، ممکن نیست قضایای توصیفی از قضایای ارزشی مطلقاً بریده باشد و قضایای ارزشی هم متناسب با سطح تولی حتماً مختلف است. البته می‌توان ارتباط موضوعات را نادیده گرفت.

یک سرمایه‌دار در توصیف آدم، او را ریالی می‌سنجد. مثلاً می‌گوئید براساس نفر به ساعت ارزش چگونه سنجیده می‌شود؟ می‌گوید بستگی دارد نیروی کارتان در بازار چقدر بیارزد. نرخ انسان در اینجا «کالایی» است ولی نرخ‌گذاری کالا را انسانی ملاحظه می‌کنند و می‌گویند کالا برای آدم است، نه آدم برای کالا!

تحلیل قضایایی را که شما می‌فرمائید، مختلف است، ارزش آن هم مختلف است، ولی این که می‌گویند، قضایا یقینی هستند و مبدأش مطلقاً اطلاع است به معنای این است که ارزش را هم از آن می‌برید از یک طرف آنرا از ارزش جدا می‌کنید و از طرف دیگر هم آنرا از تحلیل و مبانی توصیفش می‌برید، آنگاه ادعای یقین می‌کنید و می‌گوئید کسی نمی‌تواند آنرا انکار کند.

البته یک ادبیات تفاهم تبعی داریم که فرمایش شما در تفاهم تبعی درست است، ولی یک ادبیات تفاهم تصرفی هم داریم که در آن اینکه روز و شب به چه درد می‌خورد؟ و این ساعت باید چکار کرد؟ آن ساعت باید چکار کرد؟ حتماً با توجه به افراد مختلف، مختلف می‌شود. حضرت‌عالی می‌گوئید یقین را چگونه تفسیر کنیم آیا مبداء یقین را حساسیت معرفی نمائیم یا اطلاع و یاچشم و حس؟ من می‌گویم هر سه اینها حضور دارند، ولی باید دید کدام سهم اصلی را داراست. اطلاع به معنای کشف که قبلاً رد شده است، اما اطلاع با معنای مقنن شدن و مقنن کردن که به معنای حضور شما در نسبت و در نظام فاعلیت است، حتماً هست. حضور حسیّتان هم در نظام فاعلیت حتماً هست، نهایت اینکه سهمهایشان مختلف است.

۳/۱ـ منکف نشدن یقین روحی، فکری، حسی در مبنای ولایت

ما در مورد یقین نمی‌گوئیم که یا حال است یا اطلاع است؟ و بریده از هم است و مناششش هم یا به منشاء روحی برمی‌گردد و یا به منشاء عقلی و یا به منشاء حسی؟ بنابراین تعریفمان از یقین مانند دیگر تعاریف بوده و با تعریف «قوم» فاصله دارد، البته تعریف قوم را هم می‌پذیریم و آنرا داخل تبعی قرار می‌دهیم، می‌گوئیم این تعریف از یقین، کارآمدیش در توسعه یقین اجتماعی چقدر است؟ این که بریده بریده می‌گویند که نسبت به هر موضوعی جداگانه یک یقین وجود دارد، طبیعتاً چون آن دستگاه تبعی است، باید هم همین‌گونه بگویند مگر بنا بود که به‌گونه دیگری بگویند! قوم منطقشان ایجاد نمی‌کرد که بگویند، وحدت و کثرت دارد و یک یقین اصلی نداریم، در حالیکه یقین حتماً در یک وحدت و کثرت قرار می‌گیرد.

۳/۲ـ تبعیت نسبی یقین مراتب نازل از حضور محور

(معنای اشاعه در یقین)

حال آیا آن کسی که یقینش به وسیله برخورد با یقین بالاتر می‌شکند و تجزم می‌ورزد آیا بگونه‌ای می‌شود که هیچ رتبه‌ایی از یقین فرد بالاتر در او حضور ندارد؟ می‌گوئیم: یک مرتبه‌اش حتماً حضور دارد براساس این که گفتیم حضور مافوق بنحو اشاعه هست یک سایه‌ای از یقین بالاتر در این زندگی حیوانی این حیوان وجود دارد، ولی

این که نمی‌تواند با ذی‌ظل مقابله کند. این همین مقدار هم که کار آمدی حیوانی دارد و برای این متیقن است که احساس می‌کند مقابله با بالاترش مگر از راه تجزم ممکن نیست، این در همین مقدار هم رهین توسعه یقین آن بالاتری است و حضور ولایت او است. یعنی در حقیقت این آقایی که در سطح یقین حیوانی قدرت عمل کردن دارد، تنها به نحو فاعل تبعی یک سطح از تصرفات برایش باقی مانده است، ولی تصرفات وسیع و تکامل و توسعه یافته و مقابله کننده و پیروز کننده نسبت به آنکه سطحش بالاتر است، هرگز نخواهد داشت.

(س): به عبارت دیگر مطلقاً یقین تصرفی ندارد؟ و از ناحیه یقین خودش نمی‌تواند تصرف کند؟

(ج): یعنی یقین متصرفش یقینی نیست که تکاملی را به او بدهد که با بالاتر خودش مقابله کند.

(س): آیا یقین تبعی‌اش چنین چیزی را به او می‌دهد؟

(ج): یقین تبعی‌اش در سطحی است که بتواند کار خودش را به صورت حیوانی انجام دهد، بالاتر هم اتفاقاً قبول دارد که اینها در سطح حیوانی باشند اینطور نیست که بالاتر نخواهد اینها حتی در سطح حیوانی هم نباشند.

(س): یعنی این جزمهایشان مربوط به ارادهٔ خودشان نیست؟

(ج): بله! جزمهایشان هم مربوط به ارادهٔ خودشان نیست، جزمهایشان مربوط به چیزی است که در محور هم پذیرفته شده است یعنی توسعه و تکامل وحدت و کثرت می‌پذیرد که این نتواند در این رتبه یقین حیوانی داشته باشد و کار بکند، ولی نمی‌تواند مقابله کند و محال است به بالاتر اتمام حجت کند. هر وقت در آن میدان بیاید شکست می‌خورد و پائین خواهد آمد.

(س): منظورتان از حضور بنحو اشاعه چیست؟

(ج): یعنی حضور محور در کل مراتب حتماً هست همان گونه که حضور...

(س): معنای حضورش این است که بقیه در این منزلت تابع می‌باشند؟

(ج): بقیه در یک مرتبه همه تبعی هستند.

(س): بنابراین می‌فرمائید، این هماهنگی‌ها به اراده متصرف برمی‌گردد.

(ج): بله! به اراده متصرف در تکامل کل برمی‌گردد.

(س): پس خیلی از حالتها از شئون آن اراده می‌باشد، حالت خودشان نیست؟

(ج): از شئون ادارهٔ کل است، اگر کسی بخواهد خودش را در حیوانی نگه دارد، رزق حیوانی به او می‌رسد.

(س): آیا مستند به خودشان نیست؟

(ج): اگر بخواهد تصرف بکند و بیاید مقابل متصرفها بایستد شرائطش را ندارد و فاقد شرایط بوده و نمی‌تواند چنین کاری کند.

(س): به نظر می‌رسد در آن مطلبی که در مورد فاعل تبعی می‌گفتیم که خودش فاعلیت دارد و فاعلیت را همیشه به اراده تعریف می‌کردیم می‌توان دقت مجدد نمود و گفت اینجا حضور ارادهٔ برتر است، این به نسبتی که خوش مرید است، در دایره اختیارات خودش است و نسبت به بقیه وجودش هم که نه این مجبور است و نه مختار بلکه اصلاً مربوط به خودش نیست.

(ج): نه! خروجی موضوعی از کار خود این دارد، در حالتمان هم همینطور است، با توجه به اینکه ظرفیت من

چقدر باشد بعضی از امور خروج موضوعی از کار من دارد بله! اگر من درخواست خبری کردم و بعد خدای متعال ظرفیت بیشتری را به من داد و در یک منزلت دیگری قرار گرفتم آن وقت وضعیت تفاوت می‌یابد.

(س): آیا این غیر از آن حرف است که می‌گویند، خدای متعال این را اینگونه خلقش کرده تا این چنین بفهمد؟

(ج): ظرفیت فهم را خداوند خلق کرده، اما تحرک در این ظرف مربوط به خودش است.

(س): اینکه می‌فرمائید فهم‌های تبعی مربوط به خودش نیست...

(ج): فهم‌های تبعی همیشه نازلترین درجه فهم هر شخص است نه عالی‌ترین آن! می‌تواند از اینجا خروج پیدا کند و تصرف کرده و کمال پیدا کند ولی اگر تکامل را نخواست همان مرتبه را دارا خواهد بود این شعور گربه و خرگوشی که از او گرفته نمی‌شود اگر این شعور ملکی را نمی‌خواهد و نمی‌خواهد د رآن حد خلافت کند در این حدِ گربه و خرگوش که می‌تواند باشد. اینگونه نیست که باندزه یک گربه‌ای نتواند غذایش را پیدا کند، این مرتبه را که واجد است، ولی ایشان می‌توانست بالا بیاید و متصرف باشد و بعد در منزلت تصرفش خلافت کند و می‌توانست نسبت به یک اموری محور بودنش را تغییر دهد.

(س): لااقل در این منزلت از خلافت حیوانی، متصرف است.

(ج): بله! گربه هم متصرف است، نهایت این مانند یک گربه بزرگی است.

(س): آیا الان فاعل تصرفی است یا فاعل تبعی است؟

(ج): بله! تصرفی است، منتهی تصرفش تصرف حیوانی است.

(س): باز هم فاعل متصرف است.

(ج): بله متصرف است ولی مانند یک گربه بزرگی است، می‌گویند گربه و پلنگ با این خیلی تفاوت دارد می‌گوئیم: بله! ولی نه در حیوانیت! در حیوانیت که هر دو در یک مرتبه هستند.

(س): اینکه می‌فرمائید این یقین تبعی است، معنایش چیست.

(ج): یقین تبعی مثل یک تصرفاتی است که در اینجا انجام می‌دهد، تصرفاتی است که میدان تحرکش تبعی است تصرفاتی نیست که تکاملش بدست خودش درست شده باشد و بتواند خلافت ملکوتی داشته باشد.

۳/۳ـ وجود یقین نازل در کفار در عین تلون در شخصیت

(س): بهرحال نظام کفر الان یک وحدت و کثرتی دارد و انسجام شدیدی که الان دارد مربوط با نظام اراده‌های کفر است.

(ج): همچه انسجام شدیدی هم ندارد.

(س): بهرحال یک انسجام ظاهری که دارد، حال می‌فرمائید شدید به معنایی که در عوالم مختلف باشد، ندارد ولی در همین عالم حیوانی یک انسجام پیچیده‌ای پیدا کرده و این مربوط به خود نظام اراده‌هاست.

(ج): یعنی یک کارآمدی مادی پیدا کرده است.

(س): بله! یک یقین مادی دارد.

(ج): یک یقین مادی و کارآمدی مادی و توسعه مادی پیدا کرده است و یک حیوانی شده است که جامع خصوصیات جمیع حیوانات روی زمین است.

(س): حال آیا این یقین مربوط به اراده خودش است، یا

مستند به فاعل برتر تبعی است؟

(ج): اگر مرتبه تکامل عالم، این را بپذیرد، معنایش این است که این وجود، تقاضا کرده و به او اعطا شده است به معنای «کلاً نمد هولاء و هولاء» است.

(س): نسبت به برترش هم اگر امضاء مافوق نباشد، یقین حاصل نمی‌شود، یعنی اگر اراده برتر نباشد، باز هم حاصل نمی‌شود؟

(ج): بله! ولکن او حجت عندالله است، در مرتبه خلافتی است که حجت دارد ایشان شکر کرده نعمت خدا را، ولی این نعمت خدا را کفران نموده است.

(س): حجت دارد به چه معناست؟

(ج): یعنی دق دقهٔ جزء ذات این است و او اطمینان جزء ذاتش می‌باشد، او یقینش در مرتبهٔ کمالش توأم با استقرار عندالرب است.

(س): یعنی می‌فرمائید حضور ارادهٔ برتر، این را مضطرب می‌کند؟

(ج): بله حتماً! یعنی این لحظه به لحظهٔ، حالش بدتر می‌شود، گویا آخرت لازم نیست تا در برزخ و جهنم سزا ببیند، همین حالا هم در «جهنم اضطراب» است.

(س): و این هم مربوط به تقوم وجودش به ارادهٔ برتر است؟

(ج): بله! آن هم حتماً الان در «جنت اوصاف» هست.

(س): یعنی هماهنگی با یقین برتر و ناهماهنگیش منشاء اضطراب و اطمینان است و همین معنای حجیت است.

برادر پیروزمند: بنابراین باید معیار مقنن شدن را به تولی برگردانیم، نه به وحدت و کثرتی که در عمل است.

(ج): سطح تولی معین می‌کند که کدام وحدت و کثرت متناسب با این سطح است. حالات برای کفار هماهنگ نمی‌شود. هماهنگی حالات آنها ممتنع است آنها در شخصیت و در هویت متلون می‌باشند، لذا یقینشان نازل ترین یقین است. مثل حیوانات است خروج مطلق از یقین که اصلاً محال است، باشد چون در این صورت قوامی نداشته و متلاشی می‌شود.

حجةالاسلام میرباقری: یعنی خروج مطلق از هماهنگی می‌شود.

(ج): در خروج مطلق از هماهنگی، دیگر ارگان نیست سیستم و نظام هم نیست و اساساً وجودش زیر سؤال می‌رود. بخلاف این طرف که میگویند حالاتش توسعه یافته لذا مطمئن است.

برادر پیروزمند: یعنی از آن طرفش می‌شود، تولی داشته باشد، ولی تولیش جریان نداشته باشد.

(ج): تولی‌ای که جریان نداشته باشد که تولی نیست. بله! آن تولی سطح پائین‌تر است، تولی بهر سطحی که باشد در آن سطح جاری می‌شود.

(س): و ممکن است که ابزار جریانش را پیدا نکرده باشد، لذا در یک سطحی به تردید بیفتد.

(ج): در مواجه با سطح بالاتر به تردید می‌افتد.

(س): ولی این نباید منشاء این شود که یقین سابق زیر سؤال برود.

(ج): شاید بگوئید در ظرفیت این فحص و یأس شده است و متناسب با سطح ظرفیت خود قبل از برخورد به انقلاب هم خودش ظرفیت داشته است، حال وقتی یقین قبلش با سعهٔ ظرفیتی که به وسیله انقلاب برایش ایجاد

شده برخورد نماید یا باصطلاح ظرفیتش، ظرفیت ملاحظهٔ این امور نیست و هیچ وقت هم نظر نمی‌دهد که در این صورت می‌گوئیم مرتبه کارایی و کارش، تکلیفش و یقینش مرتبه دیگری است و ایشان صاحب تفاهم اجتماعی نیست؛ یعنی افرادی هستند که از نظر ظرفیت ذهنی در حدی می‌باشند که بدرد شاگردی نمی‌خورند و بدرد یک کسب دیگری می‌خورند و می‌توانند زراعت کنند و مثلاً با حسن نیت هم زراعت می‌کند و اگر هم از او سؤالی کنی می‌گوید من نمی‌دانم هر چه آقا بگوید، خوب است من شعورم نمیرسد. ولی واقعاً خوب و با عدالت آبیاری و کشت می‌کند و اگر از او بپرسید که مثلاً آقا این درختهای توت را برای چه می‌کارید، می‌گوید برای اینکه در تابستان سایه رهگذران باشد و مثلاً می‌گوید فلان درخت هم برای خوراک رهگذران است و این ثواب دارد. خوب! این خیلی تفاوت دارد با کسی که می‌آید دوره فقه را زیر و زبر می‌کند و در امور اجتماعی نظر می‌دهد، شرایط پرورشی این با او زمین تا آسمان تفاوت دارد.

اصولاً هر مفهومی ـ نه تنها مفهوم یقین ـ را که تجریدی و انتزاعی ببینید، در مرتبه تبعی قرار می‌گیرد. نگوئید این مفهوم در همهٔ مراتب جاری است بله! این مفهوم خوبی است، کارایی هم دارد و کسی منکرش نیست، اما در این سطح (تبعی) است.

(س): ظاهراً شما بر مبنای خودتان بین تولی و «ایجاد وحدت» و «توسعه در وحدت و کثرت»، رابطه مستقیم قائلید.

(ج): بله! مثلاً این فاعل که تولی ندارد نمی‌تواند در آن سطح تولی داشته باشد. اگر بتواند تولی داشته باشد و اگر سعه ظرفیتش هم در این حد باشد، چون تولی همه‌اش به فعل فاعل بر نمی‌گردد، بلکه به سعهٔ ظرفیتی هم برمی‌گردد، پس باید دید در آن سطح از ظرفیت چه سعهٔ از تولی را داراست.

۴ـ امکان ارتقاء یقین در استنباط، در سطح «ملاحظهٔ نسبت بین لوازم خطاب»

بحث به این تمام می‌شود که در آیات و روایات چگونه دسته‌بندی نمائیم تا بتوانیم بگوئیم ما استفراغ وسع کرده‌ایم. آیا دسته‌بندی ما ابتدا روی «الفاظ» باشد که این یک سطح است یا بگوئیم در «لوازم» باشد که این یک سطح دیگری است بعد هم می‌گوئیم در «نسبت بین لوازم» بهم باشد.

۴/۱ـ جدا شدن موضوعات در دسته‌بندی الفاظ

در دسته‌بندی الفاظ حتماً موضوعات جدا جدا می‌شوند، نماز، روزه، خمس، زکات و... جداگانه بیان می‌شود.

۴/۲ـ برقراری حدّی از نسبت بین موضوعات در ملاحظهٔ لوازم الفاظ

در لوازم عقلیه که ملاحظه کنیم، الفاظ اینقدر جدا نمی‌شود و با همدیگر به یک نسبتی مرتبط می‌شوند و می‌توان دقت کرد که آیا می‌توانند همدیگر را قیدی بزنند؟ آنگاه اگر در موضوع واحد باشد، ممکن است بتوان یک قیدی زد و در آنجا می‌توان مسئله تزاحم را طرح کرد و نسبت بین دو امر را تمام نمود. ولی در مرتبه بالاتر می‌گوئیم این یک دین است و یک کتاب است و طریق دیگری ممکن نیست. آنچه را که ما باید اثبات نمائیم یقین و ملاک حجیت است بعد باید دید که چه قواعدی بر این اساس میتوان بدست آورد.

۴/۳ـ جدا شدن روش استنباط از روش توصیف موضوع

حجةالاسلام میرباقری : یعنی ما عهده‌دار تطبیقش نیستیم که ضابطه بر تطبیقش بدهیم تا بگوئیم این یقین دارد یا ندارد، مانند اینکه آقایان هم عهده‌دار این مطلب نیستند، یقین را تعریف می‌کنند و می‌گویند یقین جزم مضاعفی است که ریشه در بداهتها دارد و این چنین هم توسعه پیدا می‌کند.

(ج): خیر! اتفاقاً عهده‌دار تطبیقش هم هستیم.

(س): بله تطبیق را قاعده‌مند می‌کنیم نه اینکه ضوابط...

(ج): تفاوت حرف ما با آقایان همین است. چون آنها اصلاً نمی‌توانند آنرا منطقاً کاربردیش کنند چون آنرا بریده از موضوع می‌دانند. ولی ما نمی‌توانیم بریده از موضوع بدانیم. اساساً اصلی را که اینجا تأسیس می‌کنیم باید در اوصاف «توسعه، ساختار و کارایی» آورده و قاعده‌مندش کنیم، بعد باید بتوانیم شاخصه تعریف کنیم ما نباید روی این دسته از افراد بحث کنیم، این آقایان از بحث شما خروج موضوعی دارند. مثلاً باید حکومت برای اینها یک جایی درست کند و در مقام و منصبی خدمت کنند. ولی نسبت به دستهٔ دیگر باید سعی شود تااینها التفات یابند.

بله! درست است که خاک نعلین آقایان به علت اخلاصشان زینت عمامه ماست، ولی شرایط این افراد بگونه‌ای نیست که با آنان بحث نمائیم باید روی طلاب جوان و با نشاط که نشاط روحیشان و جسمی‌شان در انقلاب پیدا شده و در جنگ هم بوده‌اند و استعدادشان هم خوب است کار نمود و یقینشان را سرپرستی نمود و آنها را وارد گروههای تحقیقاتی نمود. شاید کسی بگوید اینها که مجتهد نیستند، می‌گوئیم این در تمرین یاد می‌گیرد که چگونه بحث اصول الفاظ را مرتب کرده و چگونه اصول عقلیه را منظم کند و چگونه اصول استنباط احکام حکومتی را دلیل بیاورد.

یک وقت با یکی از دوستان مشغول بحث شدیم، ایشان عملاً ابراز یقین کرد بعد من گفتم باید دید آئین‌نامه بحث با شما و تفاهم با شما چیست؟ چون این هم یک مسئله مهمی است. اگر در جایی دیدید شخص مطلب شما را متوجه نشد، نگوئید که باید رهایش کنم، بلکه باید ببینید که با چه آئین‌نامه‌ایی وارد بحث شوید تا مفاهمه صورت پذیرد. بنابراین هرگاه شما فرمودید: ما نفهمیدیم به من اجازه دهید که زود قبول نکنم که شما متوجه نمی‌شوید.

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

مبادی
اصول فقه
احکام حکومتی

۲۹

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۴/۴/۱۰

«ضرورت تأسیس روش پژوهش و تأثیر آن در توسعهٔ علم اصول»

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۲۹
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۴/۴/۱۰
عنوان گذار :	علیرضا پیروزمند	تاریخ انتشار :	۷۴/۰۵/۲۲
ویراستـــار :	یوسف حسین نژاد	تاریخ بایگانی :	۷۴/۰۵/۲۲
حروفچینی :	بهینه سازان نشر. پاساژ قدس، پلاک ۱۴۶	تیـــراژ :	۱۵ نسخه
تکثیر از :	بخش تکثیر دفتر فرهنگستان	نوبت تکثیر :	اول

بسم الله الرّحمن الرّحیم

تاریخ: ۷۴/۴/۱۰ جلسه ۲۹

۱ـ تفاوت تولید تألیفی و تولید تأسیسی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: بحث این جلسه در باره این است که بعد از معلوم شدن اینکه یک اصولی برای استنباط احکام حکومتی نیاز داریم ـ چون قبلاً در حقیقت بحث ضرورت آن به نحو اجمال تمام شده است و موضوعی را که باید بین ضرورت یا نظام تعاریفمان با نیازمندیهایمان مشخص کنیم، مشخص نموده‌ایم ـ تغییرات و تکاملی را که باید برای این موضوع، در عمل پژوهشمان قائل شویم چیست و چگونه است؟ یعنی اگر ما بخواهیم تولید را قاعده‌مند کنیم چگونه ممکن است؟ این مسألهٔ مهمی است.

اگر تولید در سطح تطبیق یک قاعده به یک مصداق باشد، در این صورت برنامه‌ریزی در بارهٔ آن ساده است؛ یعنی اکثر تولیدها، تألیف می‌باشند؛ یعنی تطبیق قواعدی به مصادیق هستند. البته اگر این تطبیق قاعده به مصداق، در یک کار هنری باشد، ممکن است در آن یک جمع‌بندی‌ای از اقوال گذشتگان انجام شود که مشعر به یک مطلب جدید باشد. طبیعتاً برای این تتبع، برنامه‌ریزی کردن و برنامه و طرح پژوهشی درست کردن خیلی ساده است اینکه انسان بخواهد منابع و مأخذ و مبانی اصلی را دسته‌بندی کند و مابه‌الاختلاف و مابه‌الاشتراک اقوال خاص در آن را ملاحظه کند، این یک کار بسیار ساده‌ای است. در این تتبع و تألیف، در حقیقت یک قاعدهٔ هنری، برای تطبیق یک موضوع بکار می‌رود.

گاهی از اینجا یک مقدار دقیقتر می‌باشد، بگونه‌ای که در آن تألیف به عنوان یک نحوه القای جدید و یک دسته‌بندی بهتر برای فهماندن مطلب نیست، مانند کار هنری که (بعداً جایگاه آنرا عرض می‌کنیم) تفاهم را تسهیل می‌کند، یعنی کمیتاً کم بیشتری از افراد جامعه می‌توانند به وسیلهٔ تطبیق این قاعده به مصداق در امر هنر، استفاده کنند یعنی یک استاد که دسته‌بندی هنری‌اش ضعیف است، هر چند دقت نظر او بالا باشد در مقایسه با یک استادی دیگری که دسته‌بندی هنری او قوی است، هر چند دقت نظرش زیاد نباشد کدامیک در القاء مطلب موفق‌تر هستند؟ مثلاً دو نفر از اساتید محترمی که در قم درس خارج داشتند، یکی از این اساتید به صورت زیبا و خیلی منظم اقوال را دسته‌بندی می‌کرد که سزاوار تمجید بود، شاگردانی هم که در درس او حاضر می‌شدند، می‌توانستند خوب درست را بفهمند، اما استاد جلیل القدر دیگر، وقتی در درس وارد می‌شد، با امید خدا دنبال احتمالات می‌رفت و افرادی هم که می‌خواستند در بحث همراه او مطلب را پی‌گیری کنند در وسط درس یادشان می‌رفت که اصل

بحث در بارهٔ چه بود؟ وکجا رفتیم و بالاخره چند قول شد؟ و به اصطلاح خودمان گم می‌شدند. دقت نظر اولی هنری و توضیحی بود و دقت نظر دومی هم اگر چه باز تطبیق قاعده بر مصداق بود، ولی همانند قاعده و مصداق هنری نبود.

اگر ما از اینجا پافراتر گذاشته و بگوئیم تولید بصورت «تألیف و تضنیف» نباشد، بلکه تأسیس باشد، در این صورت هم گاهی تأسیس یک قاعده براساس مبانی قبل می‌باشد وگاهی تأسیس مبنای جدید است. در این صورت هم باید دید آیا مبنای جدید در همه جا علی المبنا و به یک گونه است؟ یا خیر؟ چون گاهی شخص یک قاعده و یک مبنا را تأسیس نمی‌کند، بلکه مبنا را در یک روش استنباط تأسیس می‌کند که می‌تواند قواعد متعددی را دربر گیرد.

۲ـ ضرورت ارائهٔ روش پژوهش متناسب با مبنای جدید، در سطح عالی تأسیس

اگر تأسیس روش به اصل روش استنتاج ارتباط پیداکرد بگونه‌ای که گفتیم دیگر در اینجا مسئله «اثبات» مطرح نیست و اگر اثبات مطرح شود، معلوم می‌شود که در دستگاه دیگری تعریف شده است؛ در این صورت شخص چه نحوه قاعده‌ای را می‌تواند برای سیر یک پژوهش بیان کند؟ جزء این می‌تواند باشد که روش بر مبنای خودش را اعلام کند؟ که در جلسه گذشته به صورت خیلی اجمالی عرض شد.

۳ـ بیان اجمالی روش پژوهش بر مبنای ولایت

۳/۱ـ نقد، نقض، طرح

۳/۱/۱ـ اثبات ضرورت تغییر در «نقد»

روش، متناسب با دستگاه فلسفی از سه محور کار می‌کند. شاید بپرسید چگونه کار می‌کند؟ قطعاً ما برای منطق صوری یک جایگاهی قائل هستیم، ولی نحوهٔ بکارگیری آن با منطق ما خیلی تفاوت دارد نحوهٔ بکارگیری آن اینگونه نیست که خود منطق صوری مدعی است. منطق صوری در برهان می‌گوید باید مواد اینگونه (بدیهی نظری) باشد و لوازمش هم آنگونه باشد تا مثلاً برهان محکم بشود. ولی شما در ابتدا می‌گوئید من نقد می‌کنم، بعد نقض و سپس طرح می‌کنم. باید دید پایهٔ نقد کجاست؟ و پایهٔ شروع از بداهت کجا است؟ نقد به دنبال رفع نیاز است و ضرورت را به لحاظ نیاز می‌شناسد و همچنین نقد حتماً به دنبال عدم کفایت است، یعنی وضعیت را نمی‌پسندد و کمال وضعیت را می‌خواهد. در نقد دنبال این هستند تا ببینند ضعف کار در کجا است. دنبال ضعف و نارسائی بودن و دنبال اینکه خلاء کجا است، با اکتفا کردن به وضع موجود سازگار نیست. شما در هر سطحی که بخواهید نقد را ملاحظه کنید، نپذیرفتن توقف نسبت به همان موضوع و همان سطح حتمی است.

۳/۱/۲ـ تثبیت وضعیت در صورت شروع از بداهت نظری

شروع از بدهت برای تثبیت همان وضع است از بداهت تعمیر برمی‌آید، بر این مبنا مفروض متیقن بودن ارتکازات فعلی است و فقط در لوازم اصلاحاتی می‌کند که در حقیقت تفصیل عقلی نسبت به همان وضع است.

۳/۱/۳ـ استفاده از آرایش نمونه‌ها در نقد

در نقد همیشه از نمونه‌ها و یک نحوه آرایش نمونه‌ها در کنار هم که بتواند ماده نقض قواعد باشد، استفاده می‌شود که اگر از مبنای اصل قرار دادن بداهت به آن نظر بیافکنیم، به نظر می‌رسد این کار از باب تمثیل است ولی اگر بر مبنای تغییر ملاحظه کنیم، ممکن نیست بدون قاعده

وجود یابد، نمونهٔ عینی مصداق کارآمدی یک قاعده است. اگر تنظیم نمونه‌ها موجب دستیابی به منتجه‌اش شود که آن منتجه مفهومی را تغییر دهد، معنایش این است که یک قاعده را در «عمل تنظیم» بکار گرفته‌اید و یک صورت مسأله درست کرده‌اید که با بداهت نمی‌توان به آن صورت مسئله رسید و نمی‌توان از طریق لوازم بداهت به آن رسید، چون برحسب شروع از بداهت یک تقسیمات خاصی در لوازم یک موضوع بیان می‌شود که با تقسیماتی که در موضوع دیگری است، جدا است. حتی در کلی‌ترین امر مانند «وجود» نسبتی را که در دسته‌بندی بین اقسام معرفی میکنند، نسبت آن موضوع با بالاتر از خودش است مثلاً بحث میکنند که آیا این مفهوم نسبت به دیگری قسم است یا قسیم و یا مقسم؟ اما از نسبت دو قسیم ـ مگر در حد مابه‌الاشتراک آنها در مقسم ـ بحث نمی‌کنند و می‌گویند دو قسم نسبت به همدیگر قسیم هستند و اشتراکشان در بالاتری است و به همدیگر نسبتی ندارند، چون دو فرد جدای از بالائی هستند شما وقتی در کلام آرایش جدید ایجاد کرده و یک نسبتی را برای مخاطبتان ایجاد می‌کنید، این تمثیل نیست بلکه بکار گرفتن یک قاعده در تنظیم است و این برای آن است که صورت مسأله ایجاد کنید، آن صورت مسأله‌ای که هرگز، بوسیلهٔ سیر از یک مفهوم و لوازم و تقسیماتش بدست نمی‌آمد. چون صورت مسأله بین نسبتها است، به عبارت دیگر در آنجا نظام درست نمی‌شد، بلکه آحاد و مصادیقی بیان می‌شد که دائماً دسته‌بندی شده و به طرف بالا رفته و به یک مابه‌الاشتراک بالاتری می‌رسید، احکام هم در آنجا به این معنا طبقه‌بندی شده است. ما می‌گوئیم تغییرات در یکی از اقسام به تغییرات در قسم آخر که این قسیمش است، چه ربطی دارد؟ ولی اگر بین اقسام که قسیم یکدیگرند، نسبت باشد، می‌بایست با تغییر در یکی بتوان متناظر آن تغییر را در دیگری دید.

۳/۱/۴ـ ایجاد نسبت جدید در «مصادیق یا قواعد یا مبانی» در روند پژوهش

حال اگر ما نسبت بین اقسام را فرض نموده و آنرا تمام شده دانستیم، آن وقت می‌توان گفت به وسیلهٔ نظم دادن به مصادیق ولو فی‌الجمله می‌توان در هر حرکتی صورت مسأله تعیین کنیم، چون کار ما در مصادیق، قواعد و مبانی ایجاد نسبت است. در ایجاد نسبت است که ما خلاء را از مرحلهٔ ملاحظه نمونه و مصداق در مبنا می‌بریم و نقض می‌کنیم. تکامل برای ما اصل است و علت‌غایی را ملاحظه می‌کنیم. در عمل، کمال و نپسندیدن وضع اصل قرار می‌گیرد در این صورت نقدی را که انجام می‌دادیم به نقض منتهی می‌گردد. وقتی به نقض منتهی شد، امکان صورت مسأله‌ای که در آن طرح باشد، حاصل می‌شود.

۳/۲ـ ضرورت، اثبات، آثار

می‌توان سه محور رسم نمود که یک محور، شناسائی موضوع تحقیق، تغییرات و تکامل آن است که این زمینه یا خاستگاه پژوهش قرار می‌گیرد و یک خاستگاه پژوهش (نه فعل پژوهش) هم باشد که در آن «مبادی، مبانی و مقاصد» ۳بار در خودش ضرب شود. و نام «مبادی مبادی» را «ضرورت» قرار دهیم و به مبانی که رسیدیم، آنرا «اثبات» بنامیم. ولی اثبات در اینجا کوچکتر از قبل است چون هم مبادی دارای «ضرورت، اثبات و آثار» است و هم مبانی و مقاصد دارای این سه مرحله است.

۳/۳ـ سند، مستند، مطلوب

حال باید دید آیا می‌توان در مرحله سوم بگوئیم «حکم، موضوع و برنامه»؟ طبیعتاً خیر! چون این عناوین، عناوین منطقی نیست و باید حکم و موضوع و برنامه جزء اموری باشد که بعدها به این دستگاه سنجیده شود. حال باید دید آیا می‌توان گفت: «سند، مستند و مطلوب»؟ آیا سند گفته شود اولی است یا موضوع بگوئیم؟

هر سند، جزو اسناد یک نسبت است، اگر شما می‌گوئید نسبتها اصل‌اند باید سند داشته باشید، چون با تغییر نسبتها موضوعتان تغییر کرده و تکامل پیدا می‌کند و این بخاطر آن است که در آن نسبت اصل است. در توسعه فاعلیت، نظام را اصل می‌دانستید، مستند شما وسیلهٔ اثبات یک نسبت است. مطلوبتان هم کارائی سند و مستند شما است. اگر فرضاً اینرا هم در یک محور به صورت خیلی کلی ملاحظه کنید و سه بار «مبادی، مبانی و مقاصد» را د رهم ضرب کنید که ۲۷ وصف درست شود می‌توانیم به راحتی اینرا در آن قرار داده و تعریفش را تنظیم نمائیم.

بنابراین ما سه محور ۲۷تایی داریم که یکی برای «موضوع، تغییرات و تکامل» است و یک محور دیگر هم برای «مبادی، مبانی، مقاصد» و محور سوم نیز در مسأله «ارزش یا کارائی» آن است.

باید دید ولو موضوع و سند هر امر باشد، آیا قدرتش به یک اندازه است؟ وقتی کارتان در سطح مبادی است و در مصداق هم بوده و مرحلهٔ کاریتان هم مرحلهٔ تألیفی است، با اینکه در مبانی باشید و در مصداق هم نبوده و در مرحلهٔ تألیف و تصنیف هم نباشید، بلکه در مرحلهٔ تأسیس باشید، در مرحلهٔ نقد و نقص هم نبوده، بلکه در مرحله طرح باشید و در مرحلهٔ مصداق و فلسفه یا استدلال هم نبوده، بلکه در مرحلهٔ روش باشید، با هم تفاوت خواهد داشت.

اگر بگوئیم ما نیازمند به تنظیم یک نظام برای علم اصول هستیم که آن نظام مراحل پژوهشی و تحقیقی ما را معین می‌کند، می‌باید این سه دسته وصف ۲۷تایی را در هم ضرب کرده و به ۱۹۵۸۳ عدد وصف برسیم که این کوچکترین حدی است که باید اجمالاً به آن بپردازیم که نمی‌توان از آن صرف نظر کرده و رد شویم. پس باید این عناوین ۲۷گانه (که ۳ ضربدر ۹ است) را تعریف نمائیم. به عبارت دیگر قبل از اینکه بخواهیم اینها را در هم ضرب کنیم و قبل از اینکه بخواهیم ضرب هر کدام از اینها را که ۲۷تا می‌شود در ۲۷تای دیگر ضرب کرده و قبل از اینکه بخواهیم آنرا به ۱۹۵۸۳ وصف برسانیم، برای تنظیم تعریفهایی که باید روند پژوهشی ما را به عهده بگیرد به یک نظامی نیاز داریم.

۴ـ توسعه علم اصول در صورت اثبات حجیت روش پژوهشی فوق

حالا نتیجه‌گیری می‌کنم تا اگر آقایان هم نظری دارند، بفرمایند آیا اصول لفظیه لازم است یا خیر؟ می‌گوئیم بله! حتماً لازم است، آن هم با همهٔ مباحثش لازم است. ولی آیا کافی است؟ می‌گوئیم حتماً کافی نیست. علاوه بر این به اصول عقلیه و مفاهیم هم نیاز داریم. ولی آیا این اصول عقلیه و مفاهیم موجود ضرورت دارند و لزومشان لزوم حتمی است می‌گوئیم بله! ولی کافی نیستند. شاید بپرسید، پس چه امری کفایت می‌کند؟ می‌گوئیم اگر شما حجیت همین نظام را در ملاحظه نسبت بین احکام تمام کردید، باید طریقی را که از آن طریق از آیات و روایات نسبت را

بدست آورید به شما تحویل دهد.

۴/۱ـ روشن شدن ملاک حجیت در بحث علم

اگر ما یک نظامی عقلی تنظیم کردیم که توانستیم توسعهٔ مفاهیم را نیز در آن ملاحظه کنیم، در آن صورت احراز حجیت آن به کجا برمی‌گردد؟ پایگاه حجیت آن چیست؟«[۱]» می‌گوئیم تعریفی را که در باب علم و تعریفی را که از درستی و نادرستی دارید، در اینجا طرح می‌شود چون حجیت از تعریفتان در علم و جهل جدا نیست.

در بحث علم سه فرض وجود دارد، یک عده به این قائلند که علم چیزی نیست جز اثر جهان ماده بر انسان؛ یعنی عکس‌العمل انسان نسبت به آن آثار یک منتجه‌ای دارد که به آن علم می‌گوئیم و هر دو (جهان و انسان) هم مادی هستند. این نظریه مادیهاست.

متألهین هم می‌گویند که علم کیف نفسانی است و با نفس وحدت دارد و علم مصداق ماهیتی است که این ماهیت یک وجودی در نفس انسان دارد که واقعیت دارد و یک وجودی هم در خارج از نفس دارد که آن نیز واقعی است و هماهنگی هر دوی اینها هم به اینکه مصداق یک ماهیت هستند، تمام می‌شود و تا وقتی در آن دوئیت لحاظ می‌شود، از نفس محجوب است و هر وقت هم دوئیت نداشت و کیف نفس واقع شد در آن صورت معلوم و عالم و علم متحد و یکی خواهد شد. کیف نفس که جدای از خود نفس نیست، لذا معلوم آن هم، همان کیف خودش است. فعلاً با اینکه ما بر هر دو نظر اشکال وارد می‌کنیم کاری نداشته و از اینجا عبور می‌کنیم.

ولی ما در تعریف علم می‌گوئیم بجای اینکه به حضور شیء در نزد نفس و تبدیل شدنش به کیف نفسانی بر حسب جریان علیت قائل شوید، بگوئید: علم، حضور نفوذ و مشیت شما در شیء است که به حضور مشیت فاعل بالاتر در شما وابسته است. به عبارت دیگر می‌گوئیم علم، حضور شما بین نسبت بین ولایت و تولی است و شما تا آنجا ولایت دارید که قلمرو ارادهٔ شما است و آنها به شما متعلق بوده و شما در تعلقشان متصرف هستید. به عبارت دیگر ولایت شما تا آنجاست که حضور دارید و وجود شما در اشیاء استطاله دارد. میزان این حضور و نسبت آن و سطح و چگونگی‌اش هم مربوط به این است که اراده و مشیت بالاتر را چگونه پذیرفته و تا چه حد به آن تعلق داشته و بالاتر در شما حاضر باشد. به عبارت دیگر به میزان و نسبت خلافتتان می‌توانید حضور داشته باشید. پس بر این مبنا حضور در نسبت بین ولایت و تولی «علم» است. آن وقت از علوم کفار با جهت کفری که دارند ـ متناسب با همان علمی که دارند، تولی و ولایتشان حیوانی است ـ گرفته تا کسانی که تولی و ولایت ملکوتی دارند همه در یک نظام قابل تعریف است.

۴/۲ـ «تولی» ملاک حجیت در بحث علم بر مبنای ولایت

همانگونه که نمی‌توانید مفهوم حجیت را از علم ببرید، بنابر مبنای ما از تولی هم نمی‌توانید جدا بدانید. البته طبیعی است که تولی هم طبقه‌بندی می‌شود، بگونه‌ای که شما تولیهای «تبعی، تصرفی و محوری» دارید. تولیهای محوری، نسبت به مطالبی است که اولویت آن در مشیت

---

۱ ـ شما از «روند» سؤال کرده بودید، البته قبلاً هم خیلی گذرا به روند اشاره کردیم که تا آخر بحث نیز از این روند خارج نمی‌شویم در این مباحث یک مسأله، احاطه و تطبیق آن است و مسأله دیگر که پس از سیر اولی است، بازنگری کردن در آن روش و بعد ملاحظه نمودن جایگاه هر دلیل و استدلالی ـ در سر جای خودش ـ و هر نسبتی را دیدن می‌باشد.

ولی شما تمام است و این هم بسته به این است که شما با چه نسبتی در تبعیت خود، او را محور قرار دهید. پس نتیجه می‌گیریم که مباحث فلسفه نظام ولایت در صدد تأسیس سؤالهایی است که در حیطهٔ علم اصول استنباط احکام حکومتی طرح می‌شود. برای اینکار ضروری است که ابتدا از مثالهایی آغاز کنید، بعد به قواعد و سپس به مبانی بپردازید و خود اینها هم می‌بایست در بخشهای مختلفی که عرض کردیم یک نحوه سیری داشته باشد تا اینکه به قواعد رسیده و به عبارت دیگر «مفاهیم ابزاری» استنباط احکام حکومتی از متون مذهبی بدست آید.

۵ـ عدم ضرورت تشریح روند پژوهش در بحث جاری اصول

من در دو یا سه جلسهٔ گذشته در جواب سؤالی که حضرت‌عالی فرموده بودید، یک جمع‌بندی از مباحث کردم. حال اگر پاسخ را تمام می‌بینید از جلسهٔ آینده به همان روش بحث حجیت باز گردیم و اگر هم به نظرتان می‌رسد که این بحث را (نظامی را که برای پژوهش داریم) طرح کنیم، باید بگویم این را هم می‌توان موضوع بحث قرار داد، ولی این جزء مباحث اصول نیست، بلکه اعم از اصول و غیر اصول است؛ یعنی گاهی از روش تحقیق سؤال می‌کنید که چگونه برنامه روش تحقیق تولید می‌شود؟ و چگونه شما تحقیق می‌کنید؟ یک سؤال دیگر در مورد انجام یک تحقیق است که مانند همین موضوع بحثمان، اصول استنباط احکام حکومتی است، به عبارت دیگر گاهی می‌گوئید: با چه برنامه‌ای می‌خواهید این کار را انجام دهید؟ که در آن صورت باید روش تحقیق را بحث کنیم، ولی گاهی می‌گوئید: الان کاری به آن روش نداریم و موضوع بحث ما نیست و بحث روش تحقیق را به جای خودش واگذاشته که بعد از بحث فلسفه می‌توانیم از روش تحقیق هم بحث کنیم.

حجةالاسلام میرباقری: اگر صلاح بدانید ادامهٔ همان بحث اصول را بفرمائید.

(ج): به ذهنم می‌رسد که بحث روش تحقیق، بحث خارج از اصول است؛ یک بحث عقلی است که باید آن نسبتها را تمام کنیم، و هر چند لازم است، ولی جای آن جای دیگری است.

(س): عرضم این است که هر بحثی را که طرح می‌فرمائید، جایگاه خود آن بحث را بیان بفرمائید نه اینکه روند بحث را بگوئید.

(ج): مثلاً اگر مانند علم منطق که مقدم بر اصول خوانده می‌شود، ابتدا آن روش بیان شود، در تطبیق برای همکاران اشاره به آن خیلی شیرین خواهد بود والا می‌گویند: اینجا نیز این مطلب ادعا شد و از آن گذشتیم.

(س): اگر کارائی این بحث در خود این تحقیق...

(ج): اگر بنا بود برای تطبیق به آراء و اقوال، تتبعی انجام دهیم، حتماً بهتر بود که همهٔ دوستان بر روش مسلط باشند و تقسیم کار کرده و نمونه‌هایی را که فقهاء بیان فرمودند، بررسی کنند. اگر قرار باشد این اصول استنباط احکام حکومتی، تدوین شود، یک وقت است که در تدوین به دنبال آنیم که چه ریشه‌هایی عوض شده است، ولی یک وقت است در تدوین به دنبال این هستیم که با حوزه بحث کنیم. اگر بخواهیم با حوزه بحث نمائیم می‌بایست روی فتاوا و اقوال کار کنیم که الحمدلله جدیداً کار خوبی د رحال انجام است و آن اینکه همه فتاوا و استدلالها را به کامپیوتر

می‌دهند. لذا بعداً که ما طبقه‌بندی آنرا درست کنیم، خیلی راحت می‌توان نمونه‌ها را جمع‌آوری کرده و بین آن نسبتهایی را برقرار نمود یعنی کار تتبعی و صورت مسأله و سؤالها ساده می‌شود، ولی الان مجبور هستیم به حداقل ممکن پرداخته و رد شویم.

(س): الان هم بحث در آن مرحله‌ای نیست که ما بخواهیم آنرا به مباحث حوزه تطبیق کنیم.

(ج): بله! در آن مرحله نیست، باید جلو رفته تا یک اصولی را بتوانیم تأسیس کنیم.

(س): عرضم این است که کارائی خود این بحث چیست؟ و این بحث در روند بحث اصول چه ارزشی دارد؟

(ج): نقش منطق را دارد.

(س): عرضم بحث فعلی نبود. بلکه هر بحثی که طرح می‌شود، مثلاً بحث حجیت، باید دید این بحث چه نقشی دارد؟ و چرا ما به آن می‌پردازیم؟ و چه کارائی دارد؟

(ج): یعنی مانند مباحث حوزه مشخص کنیم ثمرهٔ نزاع در چیست؟ البته طبیعی است که اینجا نمی‌گوئیم یظهر ثمرتها فی النذر بلکه اینجا می‌گوئیم: ما باید بتوانیم حجیت را از اصول لفظیه و اصول عقلیه به اصول ملاحظهٔ نسبت و تنظیم توسعه دهیم، آن هم بدون اینکه تنقیح مناط کرده و بخواهیم قیاس کرد و امری را به شارع نسبت دهیم و استحسان کنیم.«[1]» در هر مرتبه (از تولیها) که بکار گرفته شود قدرت عملکرد را در همان مرتبه بالا می‌برد. اگر در تولی ملکوتی بکار گرفته شود، خوب قدرت عملکرد را د رهمان قسمت بالا خواهد برد. لذا اقسیه و استحسانات در این منطق به مراتب هم اخفی است و هم در جامعه مؤثرتر است؛ همانگونه که تعبد در آن هم خیلی توسعه یافته‌تر و عرفانش خیلی دقیق‌تر و با کارائی بیشتر است و معضلات بیشتری را حل می‌کند. نباید ضعف ناهماهنگی که در منطق تجرید ملاحظه می‌شود، در اینجا هم ملاحظه شود؛ یعنی اصول فقه احکام حکومتی باید کار عرفان و معارف را قاعده‌مند کند و باید وحدت، کثرت موضوعات آن را با حفظ تنوع موضوعشان بعهده گیرد. در مورد هیچ موضوعی نباید بگویند: این موضوعاً خروج موضوعی دارد، بلکه باید ببینید این موضوعاً با موضوع دیگر چه نسبتی دارد. با این وصفی که کردیم، اهتمام بر پایه‌های این اصول از اول تا آخر تکلیف می‌شود.

اینرا هم عرض کنم که هیچگاه از سختی تکلیف نباید ترسید؛ چون شما که حتی قدرت عمل به ساده‌ترین تکلیف را بدون «عنایت خدای متعال» ندارید و بنا هم نیست که سختی آنرا شما بدوش بکشید. در جبهه هم به ظاهر یک بسیجی در برابر صدام حرکت می‌کرد و جلو می‌رفت، ولی در باطن «لاحول ولا قوة الا بالله العلی العظیم» بود؛ یک بسیجی که بدون حول و قوه خدا نمی‌توانست در برابر دشمن حضور پیدا کند و مقابل حول و قوه خدای متعال هم که هیچ امری سنگینی نمی‌کند.

حالا بر گشته و به سراغ بحث اصول می‌رویم، البته این اهتمام یا سختگیری را باید حتماً داشته باشید که آیا در اینجا مثلاً به یک شکل اخفی و ادقی، تنقیح مناط نشد؟ آیا

---

۱ ـ اینها مطالب مهمی است که سرجای خودش باید دقیقاً بحث شود که چگونه می‌توانیم اطمینان پیدا کنیم که این، توسعهٔ تعبد است و توسعهٔ تولی است و رتبه‌اش رتبه‌ای است که در آن تولی، ملکوتی انجام می‌گیرد نه حیوانی! چون خطری را که این منطق می‌تواند داشته باشد، این است که بکار گرفته شود، ولی نه در مرتبهٔ توسعه تولی ملکوتی.

در اینجا مبتلای به اقسیه واستحسانات واستصلاحات نشدیم؟ و آیا این توسعهٔ تعبد است؟ پس روی این مطالب حساس و دقیق باشید. البته اگر توفیقی باشد انسان بتواند در همهٔ مراتب، اصول متناسبش را بدست آورد تا معلوم شود که اگر کسی بخواهد قیاس کند اینگونه عمل می‌کند و اگر بخواهد استحسان و یا استصلاح و یا به شکل حیوانی عمل کند،اینگونه عمل می‌کند تا مقایسه این روشها خیلی ساده شده و اگر شبهاتی وارد شود، از آن جلوگیری شود. ولی نازلتر آن این است که وقتی یک بحث گفته می‌شود، فقط اینکه این جزء آنها (روشهای باطل) نیست، بررسی شود و مرتبهٔ عالی این مرحله هم عبارت از این است که شما برای تمام سطوح حرکت ذهنی و عینی، مدل متناسبش را بیان کنید. چون خیلی خوب است که انسان مدل کار کفار را بداند بگونه‌ای که بگوید مبنای اینها چیست؟ و دلیلشان کدام است؟ چگونه حرکت می‌کنند و آسیب پذیریشان از کجا است؟ و ما از چه موضعی می‌توانیم به آنان حمله کنیم؟ این مرحله کامل این بحث است.

بنابراین از این به بعد بحث ما در بحث اصول است و بنا شد که بحثمان اصول استنباط احکام حکومتی باشد و بحثی را که در آن هستیم بحث «حجیت» است. باید تدریجاً پایه‌های تأسیسی را که در فلسفه داریم در بحث حجیت آورده تا ببینیم کارآمدی آن پایه‌ها چه اندازه و چگونه است؟

(س): فکر می‌کنم دیگر پی‌گیری این بحث (روش پژوهش) در این جلسات ضروری نیست؛ چون اگر این مباحث بخواهد به وضوح تبدیل شود...

(ج): همان بحث روش پژوهش و روش تحقیق خواهد شد.

(س): بله! که این بحث مستقلی است و فکر می‌کنم خودش حداقل شش ماه وقت بطلبد.

(ج): شاید هم بیشتر وقت ببرد اگر خوب تنظیم شود، همان بحثی خواهد شد که در جای دیگر مشغول آن هستیم.

*** پرسش و پاسخ**

برادر حسینیان: به نظر من مسئله اصلی این است که بتوانیم یک نظام تقسیم موضوعاتی که تحت این عنوان می‌آید، ارائه دهیم، ولی شما می‌فرمائید اینرا نمی‌توانید قبل از...

(ج): یعنی بدون اینکه بخواهیم بحث آنرا در اینجا مطرح کنیم، آنرا بکار می‌گیرم، همانند روش ما در قبل، که یک روشی را بکار می‌گرفتیم و ابداً نمی‌گفتیم که ما مثلاً الان بنا داریم مصادیقی را کنار هم گذاشته تا یک ضرورتی را اثبات نمائیم، ولی عملاً به آن کار مبادرت جسته و نتیجه‌ایی می‌گرفتیم.

(س): به نظر می‌رسد این روشی که می‌فرمائید می‌توانیم با آن نظام احتمالات را مستند کنیم، یک تفاوتی - از نظر اهمیت - با روشهای قبل دارد. چون اینجا باید دید مثلاً در اصول چند موضوع را باید بررسی کنیم که این با اصول ربط دارد ولی با علوم تجربی تماس ندارد؟

(ج): آیا همانند موضوعات علوم تجربی که احتمالاتی را در بهینه نمودن آن بیان می‌کنید در باب علوم نظری به صورت دیگری، احتمالاتی را بیان نمی‌کنید؟ آیا در قسمت علومی که مربوط به مفاهمه و استناد است، احتمال مطرح

نیست؟ ظاهراً احتمال در تمام اینها هست. نهایت، بحث در این است که شما می‌خواهید ببینید کدام یک از احتمالات جزء مبانی است تا اینکه آنرا در اصول بیاورید؟ و کدام دسته از احتمالات جزء مبانی نیست که نمی‌شود آنرا در اصول آورد؟

۱ـ تکیه بر «سلب یا اثبات» تفاوت شروع از «نقد یا بداهت»

برادر حسینی: راجع به نقد سؤالی داشتم و آن اینکه اگر نقد، شروع از مشترکات باشد که شبیه همان شروع از بداهت است و اگر هم شروع از مشترکات نباشد که امکان تفاهم ندارد؟

(ج): تعریفی را که برای نقد بیان می‌کنید، چیست؟ نقد به معنای برهم زدن امری است یا پذیرش امری؟ مثلاً در این اتاق وارد می‌شوید تا ببینید آیا اشیاء اتاق سرجای خودش هست یا خیر؟ فرضاً شاید تا آخر کار هم بگوئید همه چیز سرجای خودش است ولی از ابتدا دید خود را زیر تردید و سؤال می‌برید و سپس می‌گوئید: می‌خواهم ارزیابی کنم که آیا اثاث منزل سرجایش هست یا نه؟ به نظر شما این دیدگاه با دید کسی که با این دید وارد اتاق نمی‌شود، چه فرقی دارد؟

(س): آن کسی که از قدر مشترکها شروع می‌کند، دستش برای مفاهمه باز است ولی کسی که از اختلافات شروع می‌کند، دشتش برای مفاهمه بسته خواهد بود، لذا اگر نقد، شروع از نقاط اختلاف باشد، بهتر است از همان مرحله «طرح» بحث را شروع کنیم تا اینکه از نقد و نقض شروع کنیم! چون میخواهیم تأسیس کنیم، لذا از همان اول اعلام موضع کنیم، بهتر است.

(ج): چند سؤال از حضورتان دارم. اول اینکه می‌گوئید: از مابه‌الاختلاف شروع می‌کنیم، مابه‌الاختلاف را چگونه با طرف مقابل مطرح می‌کنید شما که در طرحتان باید چیز دیگری بگوئید چون با آنچه که هست، مخالفید؟

(س): بله! تأسیسی است.

(ج): حال اگر همان مصادیق را به گونه‌ای تنظیم کردید که آن طرف نیز قبول کرد که نمی‌شود وضع موجود را تحمل کرد، چه می‌گوئید؟

(س): این شروع از اشتراک است، دیگر نمی‌شود آنرا نقد نامید. این در واقع همان بداهت است، ولی از سلب شروع شده است، بجای طرف ایجاب از طرف سلب شروع شد، و در واقع این وارونه کردن بداهت است.

(ج): آیا شروع از سلب معنایش این نیست که وضع موجود را قبول ندارید بلکه یک وضع بالاتری را می‌طلبید؟

(س): یعنی پلهٔ مشترک قرار داده‌ایم.

(ج): در پلهٔ مشترک، در چه امری با طرف مقابل مشترک هستید؟ به نظر می‌رسد در این که «این وضع را نمی‌خواهید»، مشترکید.

(س): بله! به صورت سلبی مشترکیم.

(ج): این روش سلبی با بداهت خیلی تفاوت دارد. بداهت که از سلب آغاز نمی‌شود، بلکه بداهت از ایجاب شروع می‌شود.

(س): بهرحال ریشهٔ بداهت شروع از اشتراکات است خواه سلبی باشد یا ایجابی.

(ج): آیا ریشهٔ اشتراک بنا به قول قوم، به هستی برمی‌گردد یا به نیستی؟ اگر نظرتان این است که قوم هم

می‌گویند «نیستی» ابتدای کار مطرح است، این یک حرف دیگری می‌شود.

برادر نجابت: در ادبیات موجود می‌گویند اشتراک به «هستی نیستی» است؛ یعنی به «وجودِ عدم» برمی‌گردد.

(ج): آیا این هستی نیستی را بدیهی می‌دانید؟

(س): این مبنای نقدی است که آقای حسینی می‌فرمایند.

(ج): یا اینکه برای اینکه این مطلب به آقایان منتقل شود، می‌خواهید تعریف کنید؟ به نظر می‌رسد ماده نقض آن در خود بیان شما وجود دارد.

حجةالاسلام میرباقری: اینگونه نیست که آنها قضیهٔ سلبی بدیهی نداشته باشند و بداهت را فقط در قضایای ایجابی تعریف کنند.

(ج): قضایای ایجابی در تعریف سلبها اصل است؛ چون «هست» را واسطهٔ در اثبات می‌دانند و می‌گویند اثبات هستی دلیل نمی‌خواهد. بنابر قول قوم اگر بخواهید خود واسطهٔ در اثبات را اثبات نمائید، این امکان ندارد و ممتنع است. البته بنابر مبنای خودشان این حرف، حرف صد در صد درستی است.

(س): یعنی آنها هم ممکن است قضیهٔ سلبی بدیهی داشته باشند.

(ج): بله! قضیهٔ سلبی بدیهی‌ای است که به قضایای اثباتی بازگشت می‌کند به عبارت دیگر «سلب» همیشه تحلیل عقلی از «هست» می‌باشد ولا عکس! نه اینکه «هست» به تحلیل عقلی از «نیست» درست شده باشد.

(س): حالا حضرت‌عالی می‌فرمائید: «هست» به تحلیل عقلی از «نیست» درست شده است.

(ج): نه! شما به کوچه آنها رفته و از آنجا به حرف ما نگاه می‌کنید. ما هم قبول داریم که وقتی براساس آن مبنا نگاه کنید همه این مطالب مخدوش است، همانگونه در این کوچه هم که باشید می‌توانید به تمام آن حرفها خدشه وارد بسازید. به عبارت دیگر اگر مثلاً حرفی را که مادیها می‌زنند، در دستگاه تعاریف منطقی متألهین ببریم قطعاً در این صورت اصلاً جا پیدا نمی‌کند و بطلانش واضح خواهد شد. ولی اگر وارد مبنای مادیها شوید و بگوئید بعضی‌ها قایلند که علمی در کار نیست، بلکه یک مکانیزم رفتار وجود دارد اصلاً «چیستی» در کار نیست، بلکه «چگونگی» است. چگونگی هم تصرفاتی را ایجاد می‌کند و حرکت است. می‌گویند: بله! این درست است. فرضاً می‌گوئید بعضی این حرکت را در مقوله‌های فلسفی اینگونه تعریف می‌کنند و می‌گویند، این نیز یک حرکت است و مثلاً قایلند که عالم اینگونه است. در جواب می‌گویند بله! این نیز یک حرکت است. مثلاً در مورد یک دیوانه که یک خیالاتی می‌کند و یک حرفی می‌زند، می‌گویند: چون حال او و سودای مزاجش اینگونه است این حرف را می‌زند. بنابراین کسی که می‌گوید: مکانیزم اصل در حرکت است و اصلاً «چیستی» معنا ندارد، بلکه «چگونگی» اصل است. هر چه که شما بگوئید: می‌گوید اینگونه گفتن، با این مکانیزم پیدا می‌شود مثلاً می‌گویند شما اهل تردید هستید و این بخاطر آن است که در فلان موقعیت قرار دارید. اگر هم از آنها سؤال کنند که آیا حرف خودت نیز زیر این بلیط می‌رود؟ می‌گوید: بله! این هم یک گونه پیدا شدن است چون اینها موضوع بحث را مبنائاً عوض کرده‌اند این مهمترین بحثی بود که من در مقدمه

عرضم بیان کردم. پس گاهی کار ما تعمیر و تألیف نیست بلکه سیر تا مبنا و از مبنا هم تا خود روش است.

۲ـ هماهنگی با مشیت الهی (فاعل واحد) معیار صحت

(س): پس در نهایت هم هر کسی حرف خودش را در عالم می‌زند، الا اینکه یکی قدرت بیشتری داشته باشد.

(ج): نه حرف او درست است که مادی است و نه اینکه تجریدی است بلکه ولایت و تولی است که اداره میکند، به عبارت دیگر «صحت» به «جهت» مقید است حرف کفار در جهت خودشان صحیح است و حرف شما هم در جهت خودتان صحیح است، نهایت اینکه تمام جهتها در یک «نظام واحد جهت» قرار دارند. آن نظام واحد جهت هم حتماً دارای طبقاتی از جهت است. کارآمدی هیچ کدام در جهت خودشان هم مستقل از کل نیست. اگر آن برهان را هم ببینید، مابه‌الاشتراک کل براهین است؛ یعنی به عبارت دیگر کافر و موحد هر تعریفی را که از «چیستی» و «چگونگی» بدهند نخواهند توانست «هماهنگی» را انکار کنند ما هماهنگی را در «تعلق همهٔ اشیاء به مشیت الهی» می‌دانیم، آهنگ تمام اشیاء را آهنگ مشیت الهی می‌دانیم. البته نه اینکه در یک سطح باشند و با فرض مطلق بودن و اینکه تمام اشیاء یک شکل باشند. ولی بهرحال هر کسی در منزلت خودش به نسبت تولی‌اش هماهنگ است. به عبارت دیگر «فاعلیت واحد»، محور وحدت نظام است. آن وقت بنابر مبنای ما، نمی‌گوئیم که آنها نیستند یا کارائی ندارند، بلکه می‌گوئیم هستند و جایگاه خاص و کارآمدی خاصی دارند.

۳ـ تکیه بر «عقل عملی یا عقل نظری» تفاوت شروع از «نقد یا بداهت»

(س): به تعبیر دیگر حضرت‌عالی می‌فرمائید ما از نقد که شروع می‌کنیم به قوهٔ عملی انسان تکیه می‌کنیم نه به قوهٔ نظری.

(ج): بله! احسنت.

(س): شروع آنها براساس اصالت نظر است، طبیعتاً باید از پذیرفته شده‌ها شروع کنند. ولی ما براساس قوهٔ عمل در انسان و اینکه اصل در انسان میل به تکامل است، شروع می‌کنیم لذا تعلق انسان را مبنای حرکت قرار می‌دهیم.

(ج): احسنت! اینکه می‌گوئیم نظریه ما بر آن دو نظریه (مادی و تجریدی) رجحان دارد برای این است که برای آنها جایگاه تعریف کرده و می‌تواند آنها را مطالعه هم کند، نه اینکه تنها غالب می‌شود، نه اینکه هر کسی که قدرت بیشتری دارد مقدم است، این نظریه، قدرت پیش‌بینی و ارزیابی و پیش‌گوئی رفتار آنها را داراست و می‌تواند بگوید که کافر براساس تمنیات نفسانی‌اش در حال شهوت و غضب به کجا می‌رود، چون اینرا دین گفته است و وقوع هم پیدا کرده است.

(س): حال معیار حقانیت این مطالب به چه امری برمی‌گردد؟

(ج): به تولی شما به دین و به خدا برمی‌گردد. مگر ممکن است حقانیت چیزی به غیر خدا برگردد.

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

مبادی
اصول فقه
احکام حکومتی

۳۰

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی
تنظیم از: گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تاریخ: ۷۴/۴/۱۷

ضرورت مشروط بودن (مقنن شدن) حجیت یقین

فهرست

نام جزوه :	مبادی اصول فقه احکام حکومتی	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۳۱۰۳۰
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه یا تدوین :	۷۴/۴/۱۷
عنوان گذار :	علیرضا پیروزمند	تاریخ انتشار :	۷۴/۰۵/۲۲
ویراستـــار :	یوسف حسین نژاد	تاریخ بایگانی :	۷۴/۰۵/۲۲
حروفچینی :	بهینه سازان نشر. پاساژ قدس، پلاک ۱۴۶	تیـــــراژ :	۱۵ نسخه
تکثیر از :	بخش تکثیر دفتر فرهنگستان	نوبت تکثیر :	اول

بسم الله الرّحمن الرّحیم

تاریخ: ۷۴/۴/۱۷ جلسه ۳۰

۱ـ حجیت یقین باطل و جواز اخذ به مقدمات آن بر مبنای موجود حوزه

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: بحث در بارهٔ مساله «حجیت» بود. حال می‌خواهیم ببینیم آیا می‌توان گفت «یقین» بنفسه حجیت دارد، یا اینکه یقین باید مشروط باشد؟ فرمایش آقایان این است که اگر یقین، یقین باطلی باشد مکلف، بر مقدماتش مورد مواخذه قرار میگیرد؟ یعنی هر چند عمل موافق با آن صحیح است و در مقام عمل، حجت است، ولی نسبت به مقدمات مؤاخذه می‌شود، چون یقین بنفسه منشای عصمت از خطا نیست. اگر بگوئیم یقین یک حالت خاص روحی است، معلوم نیست هر وقت این حالت خاص واقع شود مؤدای آن، حقیقت باشد. عصمتی از خطا ندارد. حالتی را که به آن حالت یقین می‌گوئیم منحصراً مخصوص موحدین، آن هم کسانی که راهشان صحیح باشد نیست و هیچ دلیلی نداریم که یقین تنها در راه صحیح پیدا شود، بلکه گاهی یقین برای کسانی هم که اهل ریاضات روحی هستند (از جمله جوکی‌ها و دراویش) پیدا می‌شود و یقین برای سایر صنوف نیز پیدا می‌شود.

۱/۱ـ اکتسابی بودن یقین بر مبنای موجود حوزه

می‌توان بحث کرد که آیا یقین اکتسابی است یا نه؟ و اگر در بین تمحض و توقل فکر و روح و رفتار ظاهری، یک هماهنگی پیدا شود و با حفظ جهت واحد در موضوعات مختلف استمرار داشته باشد، آیا در این صورت یقین پیدا می‌شود؟ جای این سؤال وجود دارد که بگوئیم که اگر کسی اوصاف روحی خویش را مرتباً با یک محور بسنجد و روحش را به این عادت دهد که حول محور خاصی باشد و هنگامی که میخواهد امور را سبک و سنگین کند بر وفق یک محور باشد، موضوعات فکر خویش را نیز حول همان محور قرار داده و رفتار و موضعگیری و اعمالش را نیز حول همان محور قرار دهد، آیا یقین برای او پیدا نمی‌شود؟ آیا یقین اکتسابی نیست؟ بله! قبول داریم که با کار فکری تنها، یقین نمی‌آید؛ ولی اگر بر کلیه رفتارهای روحی و خارجی خود مواظبت نمود، آیا یقین پیدا نمی‌شود؟ آیا یقین اکتسابی است و آیا اختیار و اراده، حضور در یقین دارد یا خیر؟

اینکه در بیان اکابر قوم آمده است: «شخصی که موقن به یقین باطل باشد، بر مقدمات یقین باطل مؤاخذه می‌شود» مشعر بر این است که یقین، قابلیت اکتساب دارد.

ضمناً شدت حضور صنوف مختلف در مبانی و موضعگیریهای متناسب خود، باز شاهدی از اثر وجود یقین است. اگر یقین نباشد برای انسان تزلزل در راه پیدا شده و از کارش دست می‌کشد و تلون پیدا می‌کند. تلون واضطراب، دغدغه و تغییر در مسیر و تردید و تشکیک و امثال آن، علامت نبودن یقین است؛ یعنی یقین بواسطه آثارش قابل شناسائی است. همانگونه ضد یقین که شک و تردید است هم به آثارش قابل شناسایی است.

۲ـ وجود مراتب در یقین از الهی تا حیوانی

آیا «تجزم» یعنی خود را به جزم زدن کار یقین را انجام می‌دهد یا خیر؟ یا اینکه تجزم، حتماً یقین در مرتبهٔ نازلتر است؟ آیا می‌توانیم بگوئیم: یقین متناسب با سطح مقصد است و سطوح مقصد می‌تواند مختلف می‌باشد و به همین دلیل یقین هم انواعی می‌یابد البته یک یقینهایی هم هست که ملکوتی است و آثار آن هم پیدا است. در عین حال یقینهای باطلی هم مانند یقین یهود بنی قریظه هست که در یقین باطل خودشان چنان رفتار نمودند که ارادهٔ خود را تا مرز کشته شدن نمی‌شکستند، این تجزم یک نحوه یقین حیوانی است. اینکه شخص می‌داند که ایشان پیغمبر است و راست می‌گوید که آخرت است، در عین حال استکبار ورزیده و تا پای کشته شدن محکم می‌ایستد.

۲/۱ـ وجود یقین حیوانی در تجزم

«تجزم» یک نحوه یقین حیوانی است. اگر یقین را ملکوتی تعریف کنید، اینها از آن خارج می‌شوند، ولی اگر یقین را دارای مراتبی از یقین نورانی که ملکوتی است تا یقینهای حیوانی، فرض کنید و بگوئید آثار یقین، عوض نکردن موضع و استقامت اراده است، شامل یقین حیوانی هم خواهد شد. اینکه می‌گوئید: گردن بار (مجبور) شد وکشته می‌شود، گرچه در نهان دل خود، نمی‌خواهد که کشته شود ولی یک امری مانع است از اینکه تردید خود را ظاهر کند. آن مانع چیست؟ یعنی مانع ظهور تردید و دست برداشتن از راه چیست؟ می‌گوئید در نهان دل خویش کار خود را قبول نداشته و نسبت به آن مردد است، ولی گردنبار شده و در روی دربایستی جامعه افتاده است، لذا حاضر است خود را به کشتن دهد. می‌گویم پس مانع ظهور تردیدش چیست؟ در جواب می‌گوئیم مانع، حتماً ایمان و یقین نسبت به یک امری است. نهایت این است که مرتبهٔ یقین او حیوانی است او که در حال از دست دادن حیات خویش است وخود می‌بیند و از دست دادن را می‌پذیرد، یعنی به فنای حیوانیت خود، جان خود را فدا می‌کند، این تجزم و انانیتی است که مرتبه‌ای از حالتی است که ضد تردید و تشکیک است که حول یک محور حیوانی است. اینکه می‌بینید صلب است و این استقامتی که در امثال هیتلر و صدام ملاحظه شده است آیا می‌توان گفت استقامت ندارند؟ از میدان فرار کرده و تسلیم می‌شوند؟! یا اینکه می‌گوئیم اینها می‌ایستند و تسلیم نمی‌شوند؟

۲/۲ـ پیدایش یقین متناسب با مرتبهٔ تولی

بنابراین آیا حضور اراده، نسبتی به کیفیت یقین دارد که بگوئیم یقین ملکوتی با یقین حیوانی تفاوت دارد و یقین متناسب با وضعیت اراده و اختیار است و متناسب با مرتبه تولی یقین پیدا می‌شود؟

۳ـ مقنن شدن یقین در نسبت بین تولی و ولایت

اگر چنین امری گفته شود آیا جای این بحث باز نمیشود که بگوئیم یقین مقنن، نسبت بین یقین و خود نسبت است و نسبت بین تولی و تصرف است؟ تا معین کنیم که چگونه نسسبتی بین تولی و تصرف وجود دارد که می‌توان آنرا یقین مقنن نامید.

۳/۱ـ بیان تفاوت یقین مقنن و علم به تفاوت «حالت تصرف» و «ابزار تصرف»

این با تعریفی که از علم (حضور بین ولایت و تولی و نسبت بین ولایت و تولی) ارائه می‌دهید، چه تفاوتی دارد؟ می‌گوئیم آنجا صورت تمثلی پیدا می‌شد، ولی اینجا صورت برای خود «سخن حالت» پیدا می‌شود و آنجا مسلح به ابزاری برای تصرف می‌شد، ولی اینجا متکیف به کیف تصرف خاصی می‌شود و همچنین باید دید آیا می‌توانیم بگوئیم: نسبت بین تولی و ولایت در نفس اوصاف، یقین را تحویل می‌دهد، همانگونه که در نفس نسبتها، علم را تحویل می‌داد؟ تا آنکه بگوئیم: هر گونه تصرفی از روی اختیار ـ ولو بالواسطه باشد و هر چند در عالم مثال عین بیاید ـ که به تغییر اوصاف منتهی شود و حضور ولایت و تولی را در وصف فرد تمام کند؛ به معنای یقین است. آیا بنابر مبنای خودمان می‌توان اینگونه گفت؟ حالا اشاره‌ای به ثمرهٔ نزاع کرده و سپس بحث را ادامه می‌دهیم.

حجةالاسلام میرباقری: تفاوت بین «یقین» و «علم» روشن نشد، آیا فرمودید یقین متعلق به اوصاف روحی است؟

(ج): مسلماً علم بنابر بحثهایی که عرض کردیم، در نسبت بین ولایت و تولی در نظام اجتماعیِ نظام ولایت است؛ یعنی در رابطه واقع می‌شود، هرگاه در جریان روابط نظام ولایت ارادهٔ شما در دیگران حاضر و ارادهٔ دیگران در شما حاضر شود و در یک نسبیتی متکیف به یک کیف، مثال و یا نمونه‌ای شوید و از مرحله تکیف، تبدل و تمثل گذشته و یک فرم‌گیری در مرتبهٔایی از نظام پیدا کنید، برایتان علم حاصل می‌شود ولکن اراده و محکم شدن اراده، غیر از علم است. آیا این استحکام اراده در وصف خودتان است یا بسته به قدرت تصرف اجتماعی شما است؟ علم به توصیف قدرت تصرف اجتماعی شما (نسبیت شما در نظام ولایت) برمی‌گردد، ولی آیا یقین نیز از همین قسم است؟ در یقین، سخن از ابزار تصرف در میان نیست، بلکه سخن از حالت تصرف است، حالت تصرف غیر از ابزار تصرف است. نسبیت منزلت ابزارتان را، حضور شما در اراده‌های دیگر معین می‌کند، اما چه بسا منزلت ابزارتان باشد، ولی شما روحیهٔ تصرف نداشته باشید مثلاً همیشه «مراجع» مورد توجه عموم مردم بوده و قدرت هم داشتند، ولی در این قدرتشان متصرف نبودند. امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» از این قدرت به نفع اسلام استفاده کرد. البته یقین ملکوتی هم دارای مراتب مختلف است، یقین در حالات روحی فرد، نسبت به موضوعاتی که اوصافش هم اوصاف نازله است با یقین نسبت به موضوعاتی که اوصافش اوصاف توسعه می‌باشد، تفاوت دارد. البته این را که اوصاف موضوع خرد یا کلان یا توسعه است باید بعداً مورد بحث قرار دهیم.

۳/۲ـ مشروط بودن حجیت یقین در صورت جواز اخذ بر مقدمات آن

صورت مسأله بحث امروز این است که آیا لازم است یقین مقنن باشد یا لازم نیست که مقنن باشد؟ آیا یقین

اکتسابی است یا اکتسابی نیست؟ اینکه می‌گویند اگر یقین پیدا شد، حجت است، باید ببینیم آیا می‌شود یقین را کسب کرد؟ و آیا اختیار در چگونگی کسب آن سهمی دارد یا اینکه خودش ایجاد می‌شود؟

برادر صدوق: آیا غرضتان از حضور اراده د رنظام اوصاف، همان نظام حساسیتها است؟

(ج): بله! منظور اوصاف روحی فرد است. الان وارد جزئیات اصل صورت مسأله نمی‌شویم، گرچه جزئیات آن، برای روشنتر شدن ذهن لازم است، ولی ثمرهٔ نزاع این است که اگر یقین اکتسابی باشد انواعی هم داشته باشد، جهت‌داری یقین اثبات خواهد شد.

حجةالاسلام میرباقری: اینگونه که الان می‌فرمائید، به نظر می‌آید یقین را برای مرتبهٔ حالات روحی می‌دانید.

(ج): بله! برای حالات روحی می‌باشد.

(س): در صورتی که قبلاً می‌فرمودید: یقین هماهنگی سه مرتبهٔ اوصاف است.

(ج): ولی آیا یقین در حالات روحی نباید در دو مرتبهٔ دیگر پایگاه داشته باشد آیا ظهور و ثبوت یقین، در حالات روحی با تردیدی از عین و ذهن ناشی شود، سازگار است، ولو مقیاس و دایره تأثیر ذهن و عین کم باشد؟ در آن دایره‌ای که هست در هر سه وصف هماهنگی وجود دارد، ولی حتماً موضوع بحث یقین، موضوع امور روحی است. مسئله مهم ما در اینجا در این مورد نیست که بگوئیم: یقین، وحدتی است که از عین و ذهن و روح بدست می‌آید، بلکه الان میخواهیم بحث کنیم که آیا یقین مشروط است یا خیر؟ آیا در یقین، حق و باطل و صحیح و غلط و جهت‌داری راه دارد یا خیر؟ از ابتدا هم نمی‌خواهیم براساس نظام فاعلیت یا نظام ولایت بحث کنیم، بلکه ابتدائاً براساس همان نظام منطق صوری بحث خواهیم کرد. می‌خواهیم ببینیم آیا در همان موضع می‌توانیم این ادعا را اثبات نمائیم؟ تمثیلی هم بحث می‌کنیم، می‌گوئیم اینکه آقایان می‌گویند: بر مقدمات یقین می‌توان مؤاخذه نمود، به چه معناست؟ اگر حجت است چرا بر مقدمات آن مؤاخذه می‌کنید؟! مؤاخذه بر مقدمات یقین، به معنای مشروط بودن یقین است، معنایش این است که بطلان و صحت و حق و باطل و حضور اراده در آن مفروض است اگر یقین بر آمده از علیت بدون حضور اراده بود که معنا نداشت بعداز حصول یقین، حجیت آن قابل مؤاخذه باشد.

(س): آقایان نیز یقین را برآمدهٔ از علیت نمی‌دانند؛ اگر هم بدانند به همان معنایی خواهد بود که بقیهٔ اراده‌ها را تفسیر می‌کنند بلکه به نحوی یقین را هم فعل ارادی می‌دانند؛ منتهی یقین را از باب مقدماتش ارادی می‌دانند.

(ج): وقتی مقدمات آنرا ارادی دانستید، معنایش مشروط شدن آن است. چون مثلاً می‌گوئید: یقینی که مقدماتش دارای فلان خصوصیت باشد، یقین خوبی است و مؤاخذ نیست.

(س): علاوه بر این معتقدند که بین قطع و علم فرق است. ممکن است کسی قطع داشته باشد، ولی قطعش علم نباشد، بلکه جهل باشد، به اصطلاح «جهل مرکب» باشد.

(ج): سؤال مهم این است که اینکه می‌گویند: این جهل مرکب است و قطع و یقینی که این شخص دارد قطع و یقین فاسدی است، آیا بنابراین قول آقایان در مورد مقدمات آن نیز همین را می‌توانید بگوئید یا نه؟ یعنی تا کجا می‌توانید

اینرا جلو ببرید؟ مثلاً ما یک قطع در این نقطهٔ «الف» داریم...

(س): می‌گویند: وقتی این قطع حاصل شد، دیگر به مکلفی که حالت قطع دارد، نمی‌توان گفت به قطع خود عمل نکن.

(ج): بله! ولی بر مقدمه‌اش که موصل به این شده است، مؤاخذ است.

۳/۲/۱ـ ضرورت یقینی بودن مقدمات یقین

حال بر روی خود مقدمه‌اش بحث می‌کنم که آیا مقدماتش را منتهی به یقین می‌بینید یا نه؟ نه اینکه ثمره‌اش یقین باشد بلکه بحث د راین است که آنرا از کجا ناشی می‌بینید؟ مگر در بداهت امری را غیر از یقین می‌توانید بحث کنید؟ مگر در بداهت امری ماوراء یقین دارید؟ شما در بداهت چه امری دارید؟ به چه دلیل مقدمات حجت است؟ من می‌خواهم ببینم آیا یقین، معیار برای حجیبت مقدمات است، بصورتی که شما بگوئید یقین شماره «الف» یقین بسیار بدی است؟

(س): در آنجا که مقدمات نظری باشد می‌گویند: تماماً یقینی است که به یقین منتهی می‌شود؛ تا یقین نباشد اصلاً آن یقین حاصل نمی‌شود.

(ج): ما از یقین فاسد بحث می‌کنیم.

(س): ولی گاهی عمل، منشاء یقین است، آن عملی که منشای یقین است، ممکن است عمل خطایی باشد.

(ج): ما میخواهیم ببینیم یقین به چه امری برمی‌گردد تا پایه‌های قبلی آنرا بررسی کنیم.

(س): بدون شک در پایه‌های قبلی آن اراده دخیل است.

(ج): اینکه می‌گوئید اگر در یقین مقدمات عقلی باشند؛ آیا خود این «اگر» گفتن به یقین برمی‌گردد یا خیر؟

(س): به کدام یقین؟

(ج): آیا خود این که می‌گوئیم: «اگر مقدمات یقین، عقلی باشند» یقینی است یا غیر یقینی؟

(س): منظورتان چیست؟

(ج): شما می‌گوئید ما اینجا یک یقینی داریم که از مقدماتی عقلی بدستس آمده است، من می‌گویم: مگر حجیت مقدمات عقلی، یقینی و موصوف به وصف یقین نیست؟

(س): به آنها نیز، یقین داریم، عرض من همین است که اگر یقینی نباشند، در آن صورت به یقین منتهی نمی‌شوند.

(ج): ارزش آن مقدمات به یقینی بودن است یا اینکه ارزش یقین به آنها است؟

(س): خیر! خود آن مقدمات باید در رتبهٔ قبل از یقین، یقینی باشند.

(ج): ارزش آنها به یقین است یا به امر دیگری است؟

(س): خیر! آنها یقینی هستند.

(ج): ارزششان به چه امری باز می‌گردد؟

(س): به همان قطعی بودن آنهاست.

(ج): این قطعیت، در برهان، اصل قرار می‌گیرد یا اینکه مقدمیت اصل در برهان است؟

(س): روشن است که قطعیت اصل در برهان است.

(ج): ریشهٔ این قطعیت چیست؟

(س): ممکن است ریشه‌اش به قوهٔ عملی برگردد.

(ج): فرقی ندارد، چه به قوهٔ نظری و چه به قوهٔ عملی یا به هر امر دیگری برگردد، آیا یقین، اصل می‌شود یا امر

دیگری؟ شاید شما دو قسمت کرده و بگوئید قسمتی که به عمل برگردد و عقل نظری نباشد، ممکن است در آن خطا واقع شود ولی قسمتی که به عقل نظری بدیهی و یقینی بازگردد، درست است. من هم می‌گویم که...

۳/۲/۲ـ بازگشت حجیّت بداهت به حجیت یقین عمومی

(س): خیر! ممکن است در مقدمات یقین هم خطا واقع شده و مؤاخذه شود، ولی یقین از حیث قوهٔ نظری قابل مؤاخذه نیست، بلکه از حیث منتهی شدن آن به قوهٔ عملی، قابل مؤاخذه می‌شود.

(ج): یک بحث این است که آیا یقین مؤاخذه هم می‌شود یا نه؟ این یک بحث دیگری است. این برای ما تنها یک شاخص است که اثبات می‌کند که ممکن است یقین غیر واقعی هم باشد، دیگر هیچ امر دیگری از آن استفاده نمی‌شود.

(س): یعنی می‌تواند خطا باشد.

(ج): بله! می‌تواند خطا باشد. هیچ امر دیگری از آن نمی‌خواهیم. فقط این تردید را در...

(س): به این بحث نیز احتیاج ندارند. آقایان این را قبول دارند که یقین دو قسم است: یقینی که علم است و یقینی که جهل مرکب است.

(ج): به چه دلیل می‌گوئید یک یقین، علم است؟ آیا با خود یقین می‌خواهید آنرا اثبات کنید یا با امر دیگری؟

(س): آیا علم بودن آنرا می‌فرمائید؟

(ج): اینکه می‌گوئید: «یقینی که علمی است، یقینی که عقلی است» این یقینی که از بداهت عقل، حرکت می‌کند، ارزشش به چه امری برمی‌گردد؟ شما که حالت را در منتهی‌الیه، قابل تردید دانستید، من می‌گویم ابتدای آن را چه کار خواهید کرد؟ من نمی‌گویم: در این یقینی که حاصل از مقدمات عقلی است، تردید است، بلکه می‌گویم: خود یقین قابلیت تردید پیدا کرد؛ برای اینکه مصداقهایی از آن از یک اعمالی بود که عقلی نبوده و باطل بود لذا می‌گویم یقین عقلی به چه دلیل صحیح است؟ اگر صحت آن به محاسبه برمی‌گردد، صحت محاسبه به کجا برمی‌گردد؟

(س): در پایان به بداهت قطعی برمی‌گردد.

(ج): چرا قطع در بداهت،حجیت دارد؟ قطع در بداهت دو خصوصیت دارد:

۱ـ خصوصیت قطع داشتن به آن.

۲ـ خصوصیت موضوعش که بداهت است. اگر این ارزش را به موضوع برگردانید، آنگاه صحیح است که من بگویم به چه دلیل این ارزش را به موضوع برمی‌گردانید؟ اگر بخواهید به یقین مستند کنید که در یقین هم تردید واقع می‌شود. به عبارت دیگر این دو جزء دارد: ۱ـ یقین موضوع...

(س): یعنی می‌گوئیم: یقین بدیهی!

(ج): یقین بدیهی یک موضوع دارد که آن بدیهی است.

(س): یقین نسبت به یک امری است که آن امر بدیهی است.

(ج): اگر یقین به بداهت، یقینی نسبت به یک امر بدیهی است، در این صورت با توجه به اینکه خود یقین هم بنفسه قابلیت تردید دارد، آن وقت نسبت به بداهت هم همین قابلیت وجود دارد؛ چون اینکه آیا یقین داشتن به موضوع بداهت، قابل اتکا است یا خیر هم خودش به مسئله یقین بازگشت می‌کند؛ مگر اینکه بتوانید برای امر نسبت تقنین امر دیگری را بیان کنید که ما نیاز بر مبنای خودمان امر

دیگری را مطرح می‌کنیم.

(س): یک جمع‌بندی از بحث می‌کنم آقایان قبول دارند که یک سری از یقین‌ها...

(ج): یک بن‌بست در روش...

(س): آیا همهٔ یقینها مطابق با واقع است یا خیر؟

(ج): همین که گفتند بعضی از آنها مطابق با واقع نیست، بلافاصله می‌گوئیم این یک اعتراف!

(س): مقصودمان از «یقین» نیز «قطع» است.

(ج): یعنی حالت خاصی که این حالت احتمال خطا را نمی‌پذیرد می‌گوئید: این حالت هر جا که واقع شد، اینگونه نیست که درست باشد ما نیز می‌گوئیم: این حرف صحیح است علی‌المبنای خودتان هم صحبت میکنیم که نقیض موجبه کلیه، سالبهٔ جزئیه است. اینکه می‌گوئید: اگر این یقین موضوعش بدیهی شد، یقین قابل اعتماد خواهد شد؟ اینرا از کجا می‌گوئید؟

(س): یعنی گویا یقین داریم که یقین بدیهی قابل اعتبار است.

(ج): احسنت! یعنی ریشه‌اش به ترکیب دو یقین برمی‌گردد

۱ـ یقین نسبت به موضوع

۲ـ یقین شخص موقن در باره موضوع، در واقع شما می‌خواهید یک یقین عمومی را تعریف کنید و بگوئید یقین عام، حجت است نه یقین خاص. نهایت حرفتان این است که یقینی که منسوب به عموم جامعه باشد، حجت است. اینکه می‌گوئید: یقین عمومی، حجت است به چه معنا است؟

(س): آنها بداهت را به عمومیت تعریف نمی‌کنند.

(ج): خیر! آنها می‌گویند: بداهت آن است که در آن نیازی به استدلال نباشد و برای عموم قابل درک باشد، این همان معنای «عمومیت» است. اینکه می‌گوئید: رای همه هست وچون رای همه هست می‌شود آن را شالوده قرار داد و بالا آمد، این یقین عمومی چکاری انجام می‌دهد؟

(س): می‌گویند: خود این بداهت بدیهی هم، به بداهت برمی‌گردد.

(ج): خیر! بداهت بدیهی به یقین عمومی برمی‌گردد و اگر یقین عمومی به وسیله هر امری شکسته شد، مثلاً مباحث تخصصی و رفتار اجتماعی تغییر کرد و فرضاً بحث نسبیت در جامعه مطرح شد و در نتیجه بعضی از مباحث تغییر کرد، در این صورت که نسبت به مطالب قبل، یقین عمومی نیست، چکار می‌کنید؟ همانگونه که الان در باره کلیهٔ قضایایی که قبلاً در حسّیات می‌گفتند که اینها امور یقینی و بدیهی است، مانند: النار حاره و مانند آن، تغییر حاصل شده است. الان حرارت را به ترکیب معنا می‌کنند و ترکیب و حرارت تفسیر دیگری پیدا کرده است بگونه‌ای که در «ترمودینامیک» یخ نیز حرارت دارد، منتهی حرارت یخ، متناسب با خود آن و ترکیباتی است که دارد.

(س): چه لزومی دارد که ما قطع را به مطابق و غیر مطابق تقسیم کنیم؟ بطور کلی این سؤال هم جای طرح دارد ـ ولو اینکه فرضاً بگوئیم: تماماً مطابق با واقع است ـ که به چه دلیل قطع حجت بوده و صحیح است.

برادر نجابت : آنها منظورشان از حجیت قطع، حجیت عمل به قطع است.

(ج): این که می‌گوئید عمل بعد از قطع، حجت است...

۳/۲/۲ـ حرمت اخذ به مقدمات توسط شارع، در صورت ذاتی بودن حجت یقین

(س): این یقینی که در آن تردید واقع شده است، غیر از حجت است.

(ج): در اینکه جای تأمل، بسیار است. اینکه می‌گوئید: عمل به قطع حجت است مستلزم این است که برای حکیم علی‌الطلاق اخذ به مقدمات حرام بوده و جایز نباشد اینکه می‌گوئیم: حجت است، به معنای این است که روز قیامت نگویند که چرا انجام دادی، نه اینکه من الان به شما نگویم چرا انجام دادی.

(س): ادعای آقایان این است که نمیگویند چرا.

(ج): خیر! تمام آقایان می‌گویند: اخذ به مقدمات می‌شود. والاکسی حق نداشت از اهل باطل سؤال کند. این نکته راهم «شیخ انصاری» و هم بقیه قبول دارند که شخص که مقدمات یقینش درست نیست، مؤاخذه نسبت به مقدمات مؤاخذه خواهد داشت.

۳/۳/۴ـ مشروط بودن حجیت ذی‌المقدمه به حجیت مقدمات

حجةالاسلام میرباقری: نسبت به مقدمات آن است که مؤاخذه می‌شود.

(ج): نسبت به مقدمات که باشد، ذی‌المقدمه را هم می‌پوشاند. حجیت ذی‌المقدمه به وسیلهٔ مقدمات در آخرت زیر سؤال خواهد رفت حکیم علی‌الاطلاق مؤاخذه می‌کند و این مؤاخذه‌اش، یک مؤاخذه عقلی است که چرا از این راه رفتی تا به چنین یقینی برسی؟ مثلاً می‌گوید اینطرف هر کار اشتباهی هم که کرده باشی و اینکه فرضاً انسانی راکشته‌ای، عیبی ندارد؛ ولی به خاطر این مقدماتی که موصل به آدم‌کشی شده است، تو را مؤاخذه می‌کنم. این مطلب، مشروط بودن به عدم حجیت را تمام میکند. این از قبیل قتل شبه عمد، به قتل عمد است. در شبه عمد، یک نحوه اهمالی را در قضیه قبول می‌کنید و آن طرف قضیه را از حجیت می‌اندازد. معنایش این است که برای یقین حجیت مشروط قائل هستید. آن امری حجت است که قابلیت مؤاخذه از آن برداشته شود.

(س): ولو از مقدمات آن.

(ج): نه فقط از مقدمات آن، بلکه باید همهٔ جهات آن و کلیهٔ جهاتی که تحت سیطرهٔ حجت قرار دارد، از مؤاخذه معاف باشد، چرا که حجت، همین است. در این تفکیک بین مقدمه و ذی‌المقدمه سؤالات زیادی وجود دارد.

برادر نجابت: در آن صورت شما قصور و تقصیر را چگونه تفسیر می‌فرمائید؟ یا اینکه اشتباهاً یقین حاصل می‌شود و اراده هم ارادهٔ خیر بوده است و با عینیت نیز تطبیق نمی‌کند.

(ج): این قصور به اهمال برمی‌گردد یا خیر؟ اگر شما می‌بینید که شخصی بلوغ در فهم مطلب نداشته و از بررسی مقدمات عاجز است، اینکه دیگر تقصیر نیست. همین که در ملاحظهٔ مقدمات بلوغ داشته باشد، در این صورت تقصیر واقع می‌شود.

برادر نجابت: آیا تردید در یقین را در مفاهیم سرایت دادید؟

(ج): بله! آیا بلوغ دارد یا نه؟ اگربگوئید: بلوغ ندارد، خواهم گفت: اصلاً این مقدماتی که شما می‌گوئید برای او مقدمه نیست.

برادر نجابت: من می‌گویم: این یقین است، ولی باز در آن احتمال خطا هست و واقعاً هم می‌دانیم که این چنین است؛

اینکه یقین ممکن است درست باشد و ممکن است غلط باشد، در بحث حجیت، موضوعیت ندارد.

(ج): آیا از مبنای آقایان، مقدمات مؤاخذ است یا خیر؟ آیا کسی که در مقدمات تقصیر کرده است مؤاخذه است یا خیر؟

(س): او در مقدماتش مؤاخذ است.

(ج): اگر در مقدمات مؤاخذ است، پس این ذی‌المقدمه چرا مؤاخذ است؟ می‌گوئیم چون ذی‌المقدمه مشروط است، آنجایی که بگوئید: اگر تقصیر نداشته باشد، می‌گویم معنای این حرف این است که اشکال شما برای او حجیت ندارد.

حجةالاسلام میرباقری: در همه جا می‌گویند: حجیت ذی‌المقدمه اطلاق دارد، یعنی بر ذی‌المقدمه مؤاخذه نمی‌شود.

(ج): چگونه ذی‌المقدمه را از مقدمه تفکیک می‌کنید؟

(س): می‌گویند: دو فعل است: آن فعل که مقدمه است، مؤاخذ است و فعلی که ذی‌المقدمه بوده است، مؤاخذ نیست.

(ج): در مورد مقدمه چه اندازه مؤاخذه می‌کنند. مثلاً مقدماتی راکسی پیموده تا اینکه به قتل نفس رسیده است. جریمه‌ای که به این مقدمات تعلق می‌گیرد آیا مثلاً زیرگوش زدن است؟! یا اینکه جریمه‌اش جریمهٔ قتل است؟ یا اینکه می‌گوئید اصلاً هیچ جریمه‌ای ندارد و می‌گویند: حالا با همدیگر بگونه‌ای مصالحه می‌کنیم؟

۳/۳/۵ـ برقراری نسبت بین یقین و عقل در بداهت عقلی

من می‌خواهم بگویم: مشروط بودن یقین به قانون از اینجا اخذ می‌شود. اینکه می‌گوئید: مقدمه، عقلی باشد، در واقع شما می‌خواهید نسبت حالت روحی را با عقل تمام کنید. اینکه می‌گوئید: آن مقدمه‌ای قابلیت مؤاخذه ندارد ـ ولو اشتباه باشد که از بدیهیات عقلیه آغاز شده باشد. آنجا هم که از بدیهیات عقلیه آغاز می‌شود که حتماً در تطبیق آن اشتباه فرض می‌شود. اینکه بذل جهد کرده و از مقدمات عقلیه هم آغاز کرده است و به یقین هم رسیده و عمل هم نموده است، اینکه عصمت‌آور نیست. عصمت از خطا که در کار نیست. پس شما نسبت بین یقین و عقل را ملاحظه می‌کنید.

این بحث انشاءالله تعالی سرآغاز بحث اصول در بخش اصول استنباط احکام حکومتی خواهد شد، هر چند که بحث در اصول استنباط احکام فردی متناسب با یقینهای عرفیِ استفاده از کلمات که بزرگان برای رسیدن به احکام فردی اینگونه سیر نموده‌اند، در جای خودش به قوت خود باقی است؛ ولی برای ملاحظهٔ «نسبت» و گفتن «یقین مقنن»، باید ببینیم نسبت بین یقین و عقل، یقین و قانون و یقین و مقنن شدن چیست؟

(س): مقنن شدن به چه معناست؟

(ج): در مقنن شدن، یقین را به قید خاصی مشروط می‌کنیم. مقنن شدن همان نسبت...

(س): یعنی قاعده‌مند می‌کنیم پیدایش یقین را؟

(ج): یعنی قاعده‌مند شدن یقین در حجیت...

(س): پیدایش آن را مقید به قواعدی می‌کنیم، بگونه‌ای که می‌گوئیم: اگر ازاین قواعد و با این نظام پیدا شود، حجت است.

(ج): مهمترین مطلبی که بعداً به آن می‌پردازیم این است که آیا نسبت بین یقین و عقل، حجیت را تمام میکند؟

یا اینکه نسبت بین یقین و تولی و ولایت حجیت را تمام می‌کند؟

(س): یعنی انتساب یقین به عقل و رابطهٔ خاص بین یقین و عقل ملاک است یا رابطهٔ بین اراده و یقین ملاک می‌باشد.

(ج): احسنت! اگر برای آن جهت‌داری را تمام کردیم...

(س): یعنی در حجیت یقین، قوهٔ نظری اصل می‌شود یا قوه عملی؟

(ج): احسنت! در ایجاد و حجیت و پیش بردن آن بحث می‌کنیم.

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

«۱۰»